

発題Ⅰ キリスト教と仏教における「絶対の無限の開け」

花岡永子

はじめに

本稿は、国際宗教学宗教史会議（IAHR）の第一九回世界大会のパネル（二〇〇五年三月二五日）での発表原稿（英文）を邦訳し、加筆したものである。本稿では、今回のIAHRのテーマ「宗教——相克と平和」を鑑み^{かんみ}て、キリスト教と仏教との、平和に通ずる側面としての、両宗教に通底している「絶対の無限の開け」が究明されようとしている。「絶対の無限の開け」は、勿論、キリスト教と仏教とに通底しているのみならず、将来に出現してくるであろうものまでも含めての「世界宗教」（ないし「普遍宗教」）にも当然開けていると理解され得る。この開けは、宗教哲学的な理論的、論理的自覚

の考察においても、また宗教的な実践的修行においても、理解ないし体得・体認され得る開けである。テーマ上、言うまでもなく、本稿での考察は、キリスト教と仏教における「絶対の無限の開け」に限られている。その上、「絶対の無限の開け」の究明は、キリスト教の側では、聖書や一般的な教義に見られるものにおいての考察に限られ、仏教の側では、大乘仏教に基礎が置かれていた西田幾多郎博士と西谷啓治博士（以下、すべて敬称略）の自覚の宗教哲学、そして道元の仏教思想に限られている。

ところで、本稿での「絶対の無限の開け」は、用語としては、「絶対」、「無限の開け」、「開け」、「絶対の開け」として、西田哲学、西谷哲学そしてその他の東西

の哲学者において使われてきている。本稿でのこの用語も、勿論それらとの連関において使われてはいるが、様々な誤解を避ける意味において、この用語の意味が初めに示されなければならないと考えられる。

先ず「絶対の無限の開け」の「絶対」は、字義通りの「対を絶する」を意味しているのみならず、「絶対の開け」とも重なって、絶対の否定性を意味する「絶対無」と同様に、一切の実体的なものやそれへの執着に対する絶対的な否定性を意味している。次いで、「絶対の無限の開け」の「無限」は、「無限の開け」とも重なって、絶対の否定性を介してのみ成り立つ「場の開け」の「限りなさ」を意味している。そこで、「絶対の無限の開け」とは、絶対の否定性としての「絶対無」の場の開けにおける限りなき開けである。これは、東西宗教交流学会の今回の学術大会のテーマ「絶対者の人格性と非人格性をめぐって」との連関で言えば、絶対者の人格性と非人格性との区別が生じてくる両者の根源であるような、いわば「無底の底」としての「開け」と理解され得るのである。

そこで先ず、キリスト教と仏教との両者の根源に開けている「絶対の無限の開け」が究明されるにあたり、第一にキリスト教とその前身としてのユダヤ教における絶対者の人格が如何なるものであるかが、本発表では仏教(禪)¹の側から宗教哲学的に究められる。次いで、仏教(禪)における絶対無の非人格性が如何に理解されるかが、西田・西谷哲学そして道元において明らかにされる。その後で、キリスト教(主としてプロテスタント)と仏教(禪)における絶対者の人格性と非人格性の根源に開かれている「絶対の無限の開け」が露わとなるように、キリスト教と仏教とにおける平和の問題が禪の側から考察される。

I キリスト教の絶対者の「人格性」について

神の子の受肉と磔刑と復活

キリスト教では、絶対者としての神は、一般的には、アウグスティヌス(Aurelius Augustinus, 354-430)以来、彼の『三位一体論』(De Trinitate, 419)に見られるように

に父、子、聖霊という三つの位格 (persona) と一つの
実体 (力、智慧) から成り立っていると理解されている。
しかも三つの位格ペルソナという時の「位格」とは、ラテン語
persona の語源が演劇用の仮面であることから分かる
ように、社会で一定の役割を持ち、かつ責任を負い得
る「人格性」を意味する。事実、エデンの園で禁断の
木の実を食べてしまったアダム (adam = man) に「お
前は何処にいるのか」と呼び掛けている神は、人間と
二人称的な関係を結んでいる人格的な神である。

更に、S・キエルケゴール以来、一般的には、キリ
スト教で人間における神の像 (imago Dei) は、神と人
間との間で二人称で語り合える人格的關係を結び得る
ことであると理解されている。その上、神の一人子が
神の人類に対する愛の故に受肉してキリスト (救世主)
として生まれ、人類の贖罪の為の死を十字架上で遂げ、
死後三日目に復活する。聖書でのこのような記事は、
キリスト教の神が、絶対的な人格としての神であるこ
とを物語っている。事実、旧約聖書の創世記で、天地
の創造主として働き、十戒をモーゼに与えたのも、人

格的な神である。

神のケノーシス (自己空化、kenosis)

しかしながら、一コリ一五・二五—二八やヨハ五・三〇
には、仲保者キリストもまた神に従うことが述べられ、
神がすべてにおいてすべてになられると書かれている。
つまり、仲介者キリストが信仰上絶対的な条件として
人間に示されてはいないのである。事実、聖書には、
神やその子キリストを否定することは許されても、聖
書を拒むことは許されないと語られている。更にフィ
リ二、七には、神の自己空化 (kenosis) について述べら
れている。

このように、仲保者キリストは信仰に対する絶対条
件ではない。しかも、絶対の人格としての神が自らを
空しくして、神と本質において等しい神の子として有
限のこの世界に受肉し、磔刑に処せられた後、復活し
たということは、キリスト教の神の絶対的な人格性が、
自らの立場を絶対的に否定して、人間たちに愛や慈悲
で再生させる力を備えた人格性であることを示してい

る。この事実には、キリスト教の神が、絶対有から成り立っているのみならず、同時に絶対無からも成り立っていることが示されている。

ところで、本稿での「絶対無」は、日本の最初の独創的な哲学者である西田幾多郎（一八七〇—一九四五）によって提唱された、思索のいわば「枠組なき枠組」としてのパラダイムであると同時に、思索の成り立つ基礎としての「場」のパラダイムでもありと理解される。しかも、「絶対無」のパラダイムは、西欧の古代ギリシアの哲学者・プラトン以来ニーチェに至るまでの「思惟の枠組」であったと同時に、「思惟の成り立つ基盤」でもあった「相対有」、「相対無」、「絶対有」そして「虚無」という四つのパラダイムを包摂し、それら四つのパラダイムを愛や慈悲で裏打ちするパラダイムでもある。思惟の枠組なき枠組であると同時に思惟の基盤なき基盤でもあるパラダイムとして「絶対無」の働きは、対を絶するパラダイムとしての働きであるのみならず、同時に、「自我」や「実存」や実体的な「絶対者」や「虚無」に執着している立場を絶対的に否定

する働きであり、自覚における一切の立場を実体化することを拒む働きでもある。

ハヤトロギアの神

キリスト教の神の存在の証明は、カントによって否定されたものの、カント以前では、存在論的、宇宙論的そして目的論的（ないし自然神学的）に証明されようとしてきた。またカントによっては、最高善と見なされた「福徳の一致」のために、神が要請された。更に、キリスト教の神は、キエルケゴールによつては、トマス・アクィナス（Thomas Aquinas 一二二五頃—一二七四）の「存在のアナロギア」（analogia essendi）に対して「関係のアナロギア」（analogia relationis）によつて理解されようとした。また、K・バルトでは、キエルケゴールの「関係のアナロギア」を「信仰のアナロギア」（analogia fidei）として捉えられようとした。しかし、ノールウエーのT・ボーマンは、周知のように、英語のbe動詞に対応するヒブル語の動詞hayaが「ある」のみならず「なる」という生成、働き、出来事を意味

することから、旧約聖書の神が、「生成の働き」の神であることを主張した。^⑧日本でもT・ポーマンに賛同して、有賀鐵太郎が『キリスト教思想における存在論の問題』（一九六九）で、有とハヤー（haya）について論じている。^⑨

T・ポーマンによる、「生成の神」とか「出来事」の中で常に力動的に働く「働きとしての神」という、ヘブライ的思索による神の特徴づけは、神を実体化しようとするギリシア的思惟に対立する。ところで、日本の有賀鐵太郎によって、「オントロギア」に対応する「ハヤトロギア」（ハヤーの理）と名づけられた、ヘブライ的思索法に基づいた生成としての、出来事の中で力動的な働きとしての神は、西田幾多郎における「絶対の否定性」としてただひたすら愛や慈悲によって力動的に働く「絶対無の神」^⑩を私たちに彷彿させるのである。

絶対無の神

正統的、伝統的には、キリスト教の神は、絶対の人

格的な神であると理解されている。しかし、kenosis（自己空化）やハヤトロギアの神には、既に「絶対無としての神」が垣間見えることを、ここまでの論究で理解してきた。更にヨーロッパの中世の神秘思想家のマイスター・エックハルト（Meister Eckhart 一二六〇頃～一三二八）では、神（Gott）と神性（Gottheit）とが区別され、神性はあらゆる方を超えた「神の砂漠」とか「絶対の無」と名づけられている。エックハルトでの、神から区別されたいわば神の根源とも言えるような「神性の無」には、大乘仏教を基礎とした絶対無を根本にしている西田哲学に通ずるところが見られる。エックハルトの神秘思想は、ヨーロッパの中世では勿論異端とされた。しかし、二十一世紀の現代において考察される時には、エックハルトの「神性」には、仏教にのみならず、すべての宗教に本来的に開かれている、我執によるあらゆる立場を絶対的に否定する「絶対無」が垣間見られるのである。

ところで、キリスト教や浄土真宗は「信」の宗教であり、禅宗は「覚」の宗教であると、一般的には理解

されている。信の宗教では、他者の信じている神や仏や超越の次元の経験を介して、信仰が与えられる。これに対して覚の宗教では、直接に各人の自らにおける絶対無の経験を通して、「真の自己」が覚されてくる。前者の「信」の宗教では、「自己空化」の神や「ハヤトロギア」（ハーヤーの理）の神や、更にはエックハルトの「神性の無」（*das Nichts der Gottheit*）において、人格的な神と非人格的な神との根源であるような「超越の次元」が垣間見える。後者の「覚」の宗教には——その代表的なものとして禅宗が挙げられるが——西田が提唱する「絶対無の神」、力動的な「絶対の否定性」を核心とする、人格性と非人格性との根源であるような、いわばそこから人格的な神も非人格的な神も性起してくるような超越の次元が開かれている。このような「根源」であるような「開け」は、後述の西田や西谷の哲学での超越の次元の究明において、更に詳しく明らかにする筈である。

II 「空」と「絶対無」の場の開けでの「非人格性」について

西田哲学では「絶対無の神」において、また西谷哲学では「空」の場の開けにおいて、超越の次元が開かれている。そこで先ず両者の哲学のそれぞれにおいて、人格的であると同時に非人格的な、しかも同時に非人格的であると同時に人格的な次元が明らかにされていることが示されねばならない。

西田哲学における超越の次元

西田哲学の基礎は、「絶対無の場所の論理」に存する。この論理では、実体を核心とする対象論理的な基礎の上でのあらゆる対極性、二元性、矛盾性が、対立、矛盾のままに、しかもそれらの対立、矛盾が「絶対矛盾的自己同一的」に成り立っている。これをもっと分かり易く言えば、「絶対無の場所の論理」の説明として語られている大燈国師（二二八二—一三三七）の言葉「億劫相別、而須臾不離、尽日相对、而刹那不对」^①によって表されている世界が、西田哲学の核心となっている。

このように絶対無の場所の論理で成り立つ世界は、大燈国師の言葉の中に明白に現れているように、「逆対応」の世界である¹⁵。つまり、西田哲学では、「絶対矛盾的自己同一的场所の自己限定として、場所的論理によってのみ、宗教的世界と云うものが考えられる」とされているが、このように語られる宗教的世界は、「逆対応」の世界である。逆対応の世界では、最も人格的な次元は、最も非人格的な次元であり、その逆もまた真である。その一例を挙げるならば、新約聖書に出ているように、最も深く人格的な愛に生きる神は、無差別に誰にでも太陽を昇らせ、雨を降らせる。非人格的な太陽や雨と人格的な神の愛とは、対象論理的には絶対的に矛盾し対立していると見えるにも拘らず、両者は、その対立、矛盾のまま、「絶対無の場所」で「真の自己」に目覚めた自己には、自己同一なのである。絶対の否定性を核心とした西田哲学での「絶対無」の開けにおいては、万物に通底する「真の自己」は、「物となって考え、物となって行う」のであり、また「物となって見、物となって聴く」のである¹⁷。以上のように、人格的な自己が、

ある物を理解しようとする時に、その当該の物を抽象的に対象化して理解するのではなく、その非人格的な「物」となり切って見たり、聴いたり、考えたり、行う時に、その当該の「物」が何であるかが初めて分かるのである。というのも、人格性と非人格性とは、「絶対無の場所」の開けにおいては、対象論理的に表現すれば、逆対応的に対応しているからである。

西田哲学の絶対無の場所の論理では、最も人格的な神は、最も非人格的な世界と、対象論理的には絶対的に矛盾し対立しながらも、絶対無の場所では、そのままに自己同一的である。何故なら、絶対無の開けにおいては、一切の対極性ないしは二元性、矛盾性は、それぞれ自らの立場の絶対的で力動的な否定的働きによって、あるいは対極と自己同一的に、あるいは矛盾のままに自己同一的に、成り立っているからである。しかし、対極性、二元性あるいは矛盾性の相互の自己同一性は、「天地同根、万物一体」であることを、「天上天下唯我独尊」の自己が真の自己として、自覚する時に、初めて各々の個的自己に「絶対矛盾的自己同一的」に

露わとなる。しかし、このような自己同一性は、対象論理の世界での客観的真理として確証されるような自己同一性でないことは勿論である。というのも、西田では、西欧の古代ギリシアからニーチェに至るまでの思惟の枠組でもあり、基盤（場所）でもあった四つのパラダイム（相対有、相対無、絶対有、虚無）を、自我の死によって、愛と慈悲によって裏打ちすることによって、包摂しているからであると考えられるからである。

西谷哲学における超越の次元

先に見た西田哲学における超越の次元では、人格的な神と非人格的な神、つまり絶対無の神（＝森羅万象の各々の自らの立場の力動的な絶対否定に導く開けであると同時に、その力動的な絶対否定を通して各々の本来の自らのあり方が目覚める開け）とが、絶対矛盾的自己同一的に、「真の自己」に、即ち、個的な真の自己にと同時に、この個的自己と通底している森羅万象の一つの自己に、露わとなる。何故ならば、この次元は、

人格性の世界と非人格性の世界とが逆対応的に成り立っている、自我の絶対否定という意味で超越の次元であるからである。

しかし、西谷哲学においては、事態は、哲学から宗教へと近づけられて行く。西田哲学では、絶対無の場所において一切の対極性、二元性、矛盾性と同様に、事実の世界と空の論理であるテトラ・レンマの論理の世界とは、絶対矛盾的自己同一的に成り立っている。

しかし西谷哲学では、西谷の論文「空と即」²⁰に見られるように、事実の世界とテトラ・レンマの論理の世界との「一」という理事無礙の世界は、個物と個物とが融通無礙に関わり合う事事無礙の世界へと突破されている。つまり、西谷哲学では最終的には、理論の世界と事実の世界とが分離した世界は超えられている。というのも、西谷哲学においては、自覚はどこまでも個的な自己の自覚（「己事究明」）が核心となっているからである。西田哲学と西谷哲学とは、「自覚」を核心として点で通底している。しかし、西田は哲学は世界の自覚から始まる²¹と理解しているのに対し、西谷は

宗教は「実在の實在的自覚」²²であると理解している。後者での自覚は、個と世界とが本来「一」に成り立っている一々の個における「如」や「自体」の自覚である。つまり、西谷では、個は事事無礙の世界での一々の個の「如」、「真如」、「自体」の自覚が生き抜かれ、そこから新たな「非思量の思量」による宗教の世界が開かれてくる。しかし、西田では、事事無礙の世界で生きられた境涯が理や論理の世界にもう一度表現し直されて、理と事の世界の「絶対矛盾的自己同一」の世界が開き直される。西田では哲学は「世界の自覚」から始まるが、西谷では事と理が分離された哲学の世界は突破される。つまり、事と理が分離された上での理と事との絶対矛盾的自己同一の「理事無礙」の次元が突破されて、「立場なき立場」としての「自体」ないし「如」（あるいは「真如」）の立場へと突破される。この次元は、「理事無礙法界の脱自的な自覚の所」²³としての「事事無礙法界」²⁴の所であり、宗教の世界である。換言すれば、西田哲学では対極性の両項が、これら両項の根源からもう一度対象化の次元であるところの表現のレベルで

「絶対矛盾的自己同一的」であると理解し直されている。そしてそのことによって、対象化された表現的一般者の世界と、表現的世界をも包摂する一般者としての絶対の無限の開けである弁証法的一般者とが同時に、しかも哲学的な論理の立場で表現される。しかも西田での対極性をなす各々の両項の根源は、絶対無の場所が具体化された歴史的事在の世界である。このような世界が自覚されることから、西田では哲学が始まる。

これに対して、西谷では、己事究明の究極において、自我の死と共に個的自己のうちに本来的には一々の個と「一」に成り立っている世界が、自我による遮蔽が解かれることによって、開けてくる。つまり、自己と世界とは、対象論理的な物の見方では絶対的に断絶していると見なされるが、絶対の無限の開けである「空」の場の開けでは、個的自己の底なき底に世界が、個的自己と「一」に、本来的に永遠の過去から永遠の未来に亘って開けていると理解されている。その根柢は、「空」の場の開けでは、回互的相入的に成り立っている森羅万象の各々の個から世界が成立しているのである

から、自己と世界とは、本来一であると当然理解されるからであると考えられる。西谷哲学では、森羅万象の

の「一」が空の開けでは「自体」ないしは「如」の立場（西谷の所謂「立場なき立場」で理解されようとする。が、それらの「一」に開けている世界（西田の用語では「弁証法的一般者」の具体化されたものとしての世界）は、自己が自己と隔絶した世界と「絶対矛盾的自己同一的」に合一する次元での世界ではない。そうではなく。西谷哲学ではその最晩年の論文「空と即」（一九八二）で「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」²⁵と語られているように、個的自己と断絶していると見なされる次元での世界からではなく、対象化された「一」としての世界が消滅したいわば「零」から、「自ら然る」²⁶仕方で各個の内に、「零即多」として多の世界が自他一如に開け、しかも、「一」の世界が「零」に帰すと同時に「零が多としての各個物」として性起するというあり方が、いわば対象化された「一」としての世界の大事と自我の大事との同時性のうちで、各「真の自己」の内

に自ずから然る仕方で真に「一」である非対象的「世界」

が開けてくる。

従って、西田では絶対無の場所に人格的な神と非人格的な神とが逆対応的に「一」として成り立つ場で哲学されるが、西谷では、絶対の人格的な神は、その神の事実の真相そのままに——個的な自己が、万物の一つに通底する「真の自己」に覚している限りにおいて——非人格的な「絶対無の神」と見なされる。西谷は、次のように述べている。即ち、「人間」つまり「意識的人格」は、彼自身のあらゆる生ける活動やあり方そのままで現象である。「人間」ならざるもの（絶対の無）と一つに現成してゐる²⁶。この引用文では、己事究明において自己の内に世界が開かれてくるのが露わにされているのみならず、「事事無礙」の世界では、最も人格的な世界に最も非人格的な世界が開かれ、その逆もまた真であることが露わにされている。このことは、真の自己の自性には無性である仏性（これは、西谷では「空」、西田では「絶対無」）が開かれていて、自我によって遮断されていた世界が本来的に自己と一である世界として開かれてくるからであると理解され得る

る。³² しかもこの言葉の中には、この世での生死がそのまま涅槃であることが語られている。つまり、この世での一人ひとりの人格における生死の出来事が、そのまま人格を超えた、人格性と非人格性の根源としての「根源的いのち」のあり方そのものであると理解されていることが分かる。「生死即涅槃」と表現され得るのは、人間の各個の生死がそのまま「根源的いのち」のあり方と理解されているからであることに、ここで注意が払われなければならないであろう。

Ⅲ キリスト教と仏教における平和問題

ここまでの論究から、キリスト教と仏教とは、「絶対の否定性」という意味での「絶対無」において通底し、しかもこの通底性は自覚においてのみ成り立つことが理解された。しかも、キリスト教と仏教とは、一般的には、人格的な神と非人格的超越者をそれぞれ核心としていると理解されてきている。しかし、本稿のここまでに於いて論究してきたように、キリスト教では、先ず神の「自己空化」^{ケノリシス}として、またキリスト教がそ

から生まれしてきたユダヤ教ではハヤトロギアの神として、また西欧の中世におけるエックハルトでは、その神秘思想の内に、また仏教でも、道元において代表されるように、「根源的いのち」として人格性と非人格性の根源であるような「絶対の無限の開け」が垣間見えるだけではなく、開かれていることが分かった。

この絶対の無限の開けは、以下のように垣間見えたり、また開けていた。即ち、キリスト教では神の愛を身に受けているという人間の個の自覚から性起してきたところの、アウグスティヌスの三位一体論やパウロのフィリ二、七に見られる神の「自己空化」^{ケノリシス}として、中世のキリスト教では例えばエックハルトの「神性の無」(das Nichts der Gottheit)として、また旧約聖書の、生成や出来事と一に働くハヤトロギアの神として、垣間見えていることを見た。また、仏教を基礎とした西田哲学の「絶対無」の神として、また西谷宗教哲学の「空」における人格的にして非人格的な神であると同時に非人格的にして人格的な神として³³、つまり、自らの人格の「絶対的な否定即肯定」³⁴として、更に、後期の西谷

宗教哲学の根拠であるとも言える道元では「仏のいのち」として、「絶対の無限の開け」が開けていることを見た。

しかしながら、厳密に理解される場合には、キリスト教で垣間見えている「絶対の無限の開け」や西田哲学で開けている「絶対無」の神は、人格性と非人格性の根底としての神であり、あらゆる宗教での神をも包摂している神であるとは言えても、その神には未だ永遠で普遍で不変なるものとしての実体性の影が残っている。これは、道元の「仏のいのち」や西谷宗教哲学における「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」とは相違していることが理解されなければならないであろう。というのも、前者のキリスト教では古代ギリシア哲学の理ロゴスの立場との葛藤や融合により、容易には「自体」や「如」の立場には突破し難く、また西田哲学においては「如」や「自体」の立場が露わとなる「事事無礙」の開けが、たとえ非思量の思量の次元においてであれ、事と理とを区別する「論理」の次元で再び表現し直されるために、表現に際して必然的に

伴われてくる、フッサールの用語を借りて言えば「ノエシスのノエマ化」によって、西田自身も述べているように、多少の対象化、実体化が避けられ得ず、自体や「事事無礙」の境涯には留まることができないからである。

本稿での「絶対の無限の開け」では、西谷宗教哲学での「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」が開けてくるような開けや、道元の語る「仏のいのち」であるような、いのちの場の開けとしての「根源的ないのち」が究められようとしている。

各々の個的自己に経験され、直観されている「絶対の無限の開け」は、それまでの他者の宗教経験の内容や用語によって語り尽くされることは、各個的自己が自ら経験し、直観し、各個人みづか自らが表現するのである限り、不可能である。しかし、「絶対の無限の開け」が一瞬なりとも経験されているならば、その根源的な宗教的经验は表現こそ違え、そのような経験が露わとなる開けは、あらゆる宗教に開けているという自覚が、個的自己と世界の「一」の場において開けてくる。こ

のような自覚が各個において共有されるときに、世界の平和が実現される方向へと動き始めると理解される。

しかし、自覚は、西谷や道元の宗教哲学におけるように、己事究明に徹底する場合もあれば、西田哲学においてのように自己の自覚と世界の自覚の両方向から究められ、最終的には後者（世界の自覚）が前者（自己の自覚）を包摂する自覚もある。更にこのタイプには、M・ハイデッガー（一八八九—一九七六）のように、哲学に留まらないで西谷宗教哲学のようなタイプに転換する哲学もある。また、本発表では全く論究できなかつたが、類と個との疎外態としての「種」の自覚から出発した田辺哲学や、A・N・ホワイトヘッドにおけるような、疎外態としての種ではなく、「個」と「種」と「類」とを「一」と「多」と「創造性」という三つの究極的なカテゴリーから、過程であり同時に実在であるところの、より一層高次な「合生」へと進む有機体の哲学における「満足」を核心とするタイプの「自覚」もある。

従って、キリスト教と仏教との平和のみならず、世界における諸宗教間の平和を考察するには、これらの種々の自覚が考察され、また何故、自己と世界の自覚が、二一世紀において中心的な課題となるかも明らかにされなければならないであろう。しかしながら、この問題には、諸宗教間の対話の問題、科学・技術の発展や交通網や情報網の拡大による地上の諸々の出来事のグローバル化の問題、クローン人間やES細胞の移植、胎児の脳幹細胞が他者の病の治癒に利用される問題をも包含する生命倫理の問題等々の現代の多くの問題が絡んでいるので、その究明は別の機会に個々になされるべきであると考えられる。

注

① 本稿での発表者の立場である「禅」は、仏教での一宗派としての禅宗を意味していない。本稿での「禅」は、仏教の根底に開けていると同時に、すべての世界宗教（普遍宗教）の根底に開けている「根源的のち」ないしは「絶対の無限の開け」を意味している。

② Gen. 3:9.

- (3) Gen. 1,26.
- (4) Mt. 16,21; Mk. 8,31; Lk. 9,22; Joh. 3,16-17; 1. Kor. 15,1-7; 1. Joh. 4,9-12.
- (5) Gen. 1,1-31; Ex. 20,2-17.
- (6) Mt. 12, 31-32.
- (7) Thorleif Boman (トゥールレイフ・ボーマン) (1894-1978) は、ノールウェイ生まれの牧師。一時期(一九二四〜三六)は、ハンブルクやベルリンのノールウェイ人の教会の牧師であった。また一九五四年には、オスロー大学神学試験委員でもあった。
- (8) Cf. Thorleif Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht in Goettingen, 1952, pp. 29-38. 拙著『宗教学の根源的探求』、北樹出版、一九九八年、六頁参照。
- (9) 有賀鐵太郎著『キリスト教思想における存在論の問題』、創文社、一七七〜二〇〇頁、一九六九年参照。
- (10) 『西田幾多郎全集』第一〇巻、岩波書店、一九六五年、二四一頁、『同全集』第二一巻、一一九頁参照。
- (11) 同上掲書第一〇巻、五一七頁。
- (12) 同上掲書第一〇巻、五一七頁。同第一一巻、四〇九頁。同第一一巻、四一五頁参照。
- (13) 同上掲書第一一巻、四一五頁。
- (14) 同上掲書第一一巻、四一五〜四一六頁。
- (15) Mt. 5,45.
- (16) 『西田幾多郎遺墨集』、一燈園、燈影舎、一九七七年、六七。
- (17) 『西田幾多郎全集』第二一巻、一九〇頁。
- (18) 『雪竇頌古』(『禪の語録』一五)、入矢義高、梶谷宗忍、柳田聖山著、筑摩書房、一九八一年、第四〇則。
- (19) 同上掲書、第五七則。
- (20) 『西谷啓治著作集』第一三巻、創文社、一九八七年、一一一〜一六〇頁。
- (21) 『西田幾多郎全集』第一〇巻、四七一頁。
- (22) 『西谷啓治著作集』第一〇巻、八頁。
- (23) 同上掲書、第二三巻、一四五頁。
- (24) 同上掲書、第二三巻、一四五頁。
- (25) 同上掲書、第二三巻、一四四頁。
- (26) 同上掲書、第二〇巻、八四頁。
- (27) 同上掲書、第二三巻、一四四頁。
- (28) 同上掲書、第二〇巻、一五七、一七七、一八二、三〇八頁。
- (29) 『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』(『古典文学大系』八一)、西尾実、鏡島元隆、酒井得元、水野弥穂子校注、岩波

書店、一九六五年、一七八頁。

③〇 同上掲書、一〇二頁。

③① 『正法眼蔵』（四）、水野弥穂子校注、岩波文庫、二〇〇〇年、四六七頁。

③② 同上掲書、四六六〜四六九頁。

③③ 『西谷啓治著作集』第一〇卷、一九八七年、八二〜八三頁。

③④ 同上掲書、一〇卷、八二頁。

③⑤ 同上掲書、第一三卷、一四四頁。

レスポンス

森 哲郎

この論考の主題「絶対の無限の開け」は、花岡氏長年の宗教哲学研究の根本テーマでもあり、この論考での簡略な記述のみを吟味するだけでは、氏の真の関心や問題提起を十分に理解できないのではないか、また氏の意欲的な提言に対して不適切な誤解や不躱な質問に堕さぬか心もとないが、もしそうならば討議の中で糺して戴きたい。

この論考は、二つの学会のテーマ「宗教——相克と平和」と「絶対者の人格性と非人格性」の双方に寄与する意図で、以下のような興味深い三部構成になっている。

- 1、キリスト教の絶対者の「人格性」
- 2、「空」と「絶対無」の場の開けでの「非人格性」
- 3、キリスト教と仏教における平和問題

この構成を瞥見する限り、キリスト教の「人格性」と仏教の「非人格性」との対決という感じが予想されるが、しかし論述の実際は異なったものである。先ず冒頭から、「絶対の無限の開け」は、「キリスト教と仏教に通底しているのみならず」、哲学的理論や宗教的実践（修行）にも開かれ、「絶対者の人格性と非人格性との区別が生じてくる両者の根源であるような」「開け」（二頁）「本書、四頁」であると宣言されている。この宣言は、（花岡氏独自の思考法ともいえるが）、究明課題の提示か結論の先駆か判然としない。そのためか、先ず第一章の主題は「人格性」であるにもかかわらず、そこでの論述は、（a）節の「三位一体」等以外は、（b）節「神のケノース」から（c）節「ハヤトロギアの神」も、さらに（c）節のエックハルトの「絶対無の神」まで、「信」の宗教における絶対者の人格性を究明するというよりは、むしろ「絶対無」への方向、即ち（氏の言い方では）「人格的な神と非人格的な神との根源であるような『超越の次元』が垣間見える」ような（四頁）「本書、九頁」方向が論述されている。

第二章仏教の側の「非人格性」としては、西田（a）と西谷（b）の「超越の次元」、さらに道元（c）の「如」の立場が論述される。まず（a）節の西田では、「絶対無の場所の論理」による宗教的世界は、「逆対応の世界」であり、ここでは「最も人格的な次元は、最も非人格的な次元であり、その逆も真である」（四頁）と言われる。その例証に「無差別な太陽と雨」（マタイ五・四三以下）が挙げられているが、これは西田ではなく西谷の場合ではなからうか。西田の場合は、西谷とは逆に、実在の根底に人格性を見るような「表現」思想があると思われる。勿論「神性」に「般若の空」（一一卷一三一頁）を見る見方はあるが、最後の宗教論では「神性 Gottheit」（一一卷四〇五頁）さえも不十分と見る人格性の強調があるのではなからうか。「逆対応」（絶対矛盾的自己同一）理解が問題となる。次の（b）節の「西谷哲学」では、重心が「哲学から宗教へ」（五頁）「本書、一一頁」と移り、西田的な理と事との矛盾的自己同一の「理事無礙の世界」は、「如」の自覚による「事事無礙の世界」へと「突破」（五頁）「本書、一二頁」され

ていると言う。その根拠は、西谷最晩年の論文「空と即」における「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」という定式において、「対象化された「一」としての世界の死と自我の死との同時性のうちで」(六頁)「本書、一三頁」洞察されるといふ。最後(c)節の道元の「如」の立場では、「鳥飛如鳥」や「身心脱落」とともに、「人格性と非人格性の根源」としての「仏のいのち」(七頁)「本書、一四頁」が言及されるが「生死」の側面が希薄ではなからうか。

最終の第三章「キリスト教と仏教における平和問題」では、氏の「絶対の無限の開け」の見方から、キリスト教の種々の立場(第一章のa、b、c、d)や西田・西谷・道元の順序に吟味され、いわば氏独自の「教相判釈」がなされている。それによれば、キリスト教や西田の「絶対無の神」には「未だ永遠で普遍で不変なるものとしての実体性の影が残っている」(八頁)「本書、一六頁」と批判される。というのも、西田では、「事無礙」の開けが、「論理」の次元で表現し直されるために、表現に必然的な「ノエシスのノエマ化」によって「対

象化、実体化」(九頁)「本書、一六頁」されるといふのである。とはいえ「世界における諸宗教間の平和を考察する」ためには、西田の「世界の自覚」(自己の自覚)が「二一世紀の中心的課題」(九頁)「本書、一七頁」となることが、さらに高い西谷や道元の「如」としての「絶対の無限の開け」から究明されるべきであると結論付けられている。

以上の概要に大過がないとすれば、これより幾つかの質問を試みよう。

(1) 花岡論文の三部構成のうち、第一部の「人格性」は表題とされながら希薄な論述になっていないか、従って第二部の「非人格性」モチーフの意義、特に第三部での結論が明瞭にならぬ憾みがあるのではなからうか。西谷先生の「宗教における人格性と非人格性」では、従来までの「神と人間との人格的関係」を「横に切断する」「世界」の次元が問われていた。今回のシンポジウムのテーマの要は何か、これが第一の問いである。

(2) 花岡氏の「絶対の無限の開け」は、冒頭に「一切の実体的なものやそれへの執着に対する絶対的な否

定性」(一頁)「本書、五頁」を意味すると言うが、なぜ「絶対の」と「無限の」という形容が重複して付加的に命名されるのか。また注の1では、「禪」が端的に「絶対の無限の開け」であるとも言われているが、このような「禪」の理解は、大拙の一時期の「エックハルトの禪」というような普遍化の見方、或いは西谷先生の『宗教哲学』での「一切の宗教の Upphänomen」という見方を連想させるが、氏の「禪」とは、その異同如何。

(3) 西田の「絶対無」とは別に、何か「絶対無」が古代ギリシア以来の思索のパラダイムとして、「相對有・相對無・絶対有・虚無」のテトラを包摂する「パラダイム」(三頁)「本書、七頁」であるとも言われているが、「虚無」との異同は如何。平板な一般化に墮す危険はないだろうか。

(4) 西田の「逆対応」とは、「神と人との關係」しかも「何処までも相對する人格と人格との矛盾的自己同一關係」を言うのであって、花岡氏の「人格と非人格との逆対応」という解釈は西田とはずれていると思われる。「人間が人間を脱する」(≡原罪を脱する)こ

とは「人間からは不可能」(一一卷四三三頁)とされる。花岡氏は、超越的な根源の次元への熟視が強いために、西田の「逆対応」の二重化の側面、即ち「唯一的な、個的な意志的なる自己」の、いわば「開け」の裏面の何処までも己自身に閉じ籠もる側面と、「何処までも我々の自己を、逃げる自己を、何処までも追ひ、之を包」(一一卷四三三五頁)もうとする「慈悲」や「悲願」の側面への関心が薄いのではなからうか。花岡氏の「超越の次元」の対極こそが西田の「表現」思想であり、花岡氏が批判される「表現」(理論)による「対象化・実体化」は、まさに逆に花岡氏にこそあるのではなからうか。

(5) 花岡氏によれば、西谷哲学は、己事究明に徹した自覚に基づき、「理事無礙」の次元が突破された「事無礙」の立場であるとされる。確かに西谷先生には、西田のような「哲学体系への企図」はなく、「頑固な事実」(二三卷一四〇頁)を熟視する柔軟な思索の飛翔さへ看取されるが、しかし「西谷哲学」として「哲学」の立場である以上、「事無礙法界の所」としての「宗教の

世界」(六頁)「本書、一三頁」と言うだけですまないのではなからうか。西谷先生の最後の立場「情意における空」の理解が我々の課題となる。

(6) 花岡氏の「絶対の無限の開け」には、西田の「無の場所」から西谷先生の「世界の開け」へ、さらに上田先生の「虚空・世界」の立場にも似たような問題関心が窺われるが、その前提(aとω)がより明瞭にされるべきであろう。氏の著作『心の宗教哲学』の第五章「心の姿」でも、「心の根源的一の開け」における「往相面と還相面」の相即が一般的理解と逆になること(同書一四四頁、一七二頁の注1参照)に、この「前提」問題の典型が看取される。「一なるもの」をめぐる「そこからそこへ」に関して、西田に次の言葉を見出した。

「絶対矛盾的自己同一の立場に於ては、すべてが一人である。学問も道徳も芸術もそこからそこへである。併し斯く云ふのは、それ等のものを無差別に一と考へんとするのではない。物と物との対立、相互関係を論ずるには、一つの立場がなければならぬ。人は先づ物と物との対立を考へ、その相互関係から一を考へよう

とする。併し対立を考へる時、既に之を考へる立場を前提していなければならない。私は従来前提となつて居る立場と云ふのは、結局抽象的と考へざるを得ない(抽象的な主観主義か客観主義か主客相互作用の折衷主義か)。今の学者は学問の立場は斯くなければならぬと云ふ。併し従来の学問の立場と云ふものそのものを、今日問題として見なければならぬ。私の云ふ如き立場から種々なる問題を考へ直して見ると云ふことは容易の業ではない。併し私は此処に哲学の新しい道があると云ふのである。」(一〇巻一一六頁実践哲学序論)この「新しい道」を花岡氏は行かんとしておられ、我々もまたそう願うものである。

討議 I

司会 森 哲郎

花岡

大変短いもので、言葉足らずなものを変えよく読んで下さいまして、また他の本までお読み頂きまして、心から感謝申し上げます。一つ一つお答えする前に、全体の質問を拝聴させていただきまして、それについて三つだけどうしても最初に申し上げておきたいと思えます。それは全体のご質問に関係がございますかからです。

ご質問の中にもございますが、「絶対の無限の開け」が呈示なのか結論の先取りかについては、最初の一頁目に入っています。華嚴宗の中に「四種法界」というのがあります、やはりその、最初の私の宗教経験というのは、覚ですが、これは、事実の事法界的なものと思いま

す。向こうからの語りかけといえますか、開けてくる。それをしばらく、私は大学の二回生の時に、大文字山で、——その前に、色々の宗教に回り回って、新興宗教も、朝四時頃から起きて、いろいろたずねてみました。マルクス・レーニン研究会にも入ってどうしていったら本当に真の自己として生きていけるのかということでもがいていたわけなのですが——、大文字山のある修養会のときに、「絶対無限の開け」——言葉も全然出てきませんでしたし、それがどういうものであるかもわかりませんでした。——その開けが出発点であり、また行き着く、還っていくところでもあり、またそれがそこからそこへの「そこ」でもあります。しかし他方、そこからずっと出っ放しに出て、心の旅が続いているわけでもありますが、いつの日かまたその「絶対無限の開け」に還っていく。それはもう弁証法的に螺旋的にいろいろな放浪をしておりますから、そのままに還ってはいけな

です。まあそういうものであります…。『自覚における直観と反省』という西田先生の書物もございませけれども、やはりそれは直感で最初に私に舞い降りてきた最初のうちは、それがどういうことかわからない、理論化で苦しみに苦しんで、大学やヨーロッパでも八年以上苦しんで、帰ってきてその反動でキリスト教の副牧師をも数年やりました。またその後、夫がなくなりまして、坐禪に今まで何十年と励んでおりません。そういう中で、円環的ではありませんけれども、そこからそこへの「そこ」、それが「絶対無限の開け」で、その当時はそういう言葉もなくて。長らくそれが言葉にはならなかったわけですが、私なりにそういうものになってきているということでございます。

「四種法界ということでは、やはり事法界でないといけない」といふときがありました。それを理論的に大学で学問を——私は三十五歳まで、ヨーロッパもずいぶん長かったのですか

ら、学生でありまして——その間に理論をいやって言うほど学びまして、帰国して、理論と事実の世界が一つだということを、副牧師をしたり、あるいはお寺で講師をやらされたり、その中で、事と理が一つであることを体得・体認しました。しかし本当は事事無礙自体の中に生きていかなければならないわけです。これについては、西谷先生とか上田先生の言葉の「人間存在論」という中で、これから私もそれをいろいろ勉強して、そこでどういふふうに本当に別の思索ができるかということ、やっていかなければならないわけです。それは、正にレスポンスでおっしゃって下さいましたように、私どもの課題とっております。なかなかそんな虚言の世界で本当に思索することは困難です。それは、別の哲学であり、西谷先生がそこで語るときには非思量の思量での哲学で、やはりそれも哲学であると思います。四つの事法界・理法界・事事無礙法界・理事無礙法界では、どれが

優れているとか優れていないとか、そういう意味は全くございませぬ。それは、ケース・バイ・ケースにどこに生きるか、いまここでは何が本当に生きられなければならないかということ、考えることももちろんしますが、坐禅してだめならあらゆるものを読んで見る。読んでだめなら、坐禅を試してみる。あらゆることをして、その四つの法界の真理のどこかでなんとか解けないものかと、そういう方向で考えております。それが四種法界についてと「絶対の無限の開け」でした。

もう一つは、本まで持ってきてくださいまして、たいへん恐縮でございますが、往相と還相といえますのは、本来可逆的と思っております。ですから、私どもが本当に一を求めているだけ、往相ではなくて、正偏五位というのでも三つ目に正中来というところでは、本当に真の自覚に目覚めたときには何にも見えない。そこからでてきて社会に出てきたときに、何もわからな

い、真つ暗闇でぜんぜんわからない、そういうところからやはり本当にはじまるのだけれど、どこかはじめてみても往相と還相は可逆的であるということがいえなければならぬのではないかと。その意味で第二部では、その心の姿というところでは、やはり何も見えない、何もわからない、善悪すら何も判断がつかないというところで、やはり反対を見切っていることも一度やはり考えて見なければならぬ。すべてのところで可逆・不可逆が考えられ、またいろいろな言葉遣いで論争もございすけれども、私はすべてのことを可逆的に考えております。ですから、どちらの方向からいっても言えるという事が言えなければいけない、そういうことを絶対の次元との関係、これは常に可逆的である、reversibleであって irreversibleではない、そういうふうにご考えております。それが三つ申し上げたいことでした。

後は、あとからまたご質問いただくとして、

質問の方に入ってまいりたいと思います。たくさんいただきますして、感謝申し上げます。

まず、第一のご質問の人格性でございますが、これは人格性が希薄な論述ではないかというところでございますが、最初の発表の時に申し上げましたように、やはり人格性と非人格性の根源から考えるときに、根本に人格性が非人格性になり、非人格性も人格性、なぜならば両者はつねに渾然一体化していて、しかしそれぞれの場面ではどちらが働くか。キリスト教はたまたま人格性の神、これは伝統的でございますが、もちろんその中に非人格的なものもあらわになっているのではないのでしょうか。次の八木先生でも場所論ということで、人格性ということでキリスト教をご理解なさっていらつしやいます。が、そこでもまたいろいろ学ばせていただきました。と思っております。今回のシンポジウムの要は「一」にございますが、やはり絶対の無限の開けからしか、絶対者の人格性と非人格性は本

当には浮き彫りにされ得ないのではないかと、というところから考えております。

二番目の問いが、なぜ「絶対の」と「無限の」と両方あるのかということなんです。が、「絶対」というのは超越しているのみならず、絶対の否定性なんです。が、「無限」というのは、絶対の否定性が無限に非連続的に続くが、それは無限に、死ぬまで、(自我とか自己の絶対の否定性というものは)死ぬまで無限に続けていかなければいけないのではないかと意味です。上田先生もよく、地平と、無限にどこまでも続いて行くと、おつしやいます。が、それももちろん入りますが、ここでは、絶対の否定性は、死ぬまでに一回成し遂げればそれで済むというのではなくて、永遠に生きていくかぎりには、絶対の否定性で生きる、しかしその否定性で大死を遂げたらその死を、本当に生きるためにはもう一度死ぬ。それで本当に生きられるということもでてくるわけでございます。

大拙先生や西谷先生の禪と私の禪はどう関係しているのかとおっしゃいますが、まあ、西谷先生なんか、あるいは大拙先生なんかも *gewordener Buddhist* で、西谷先生ははつきりと *werdender Christ* であると同時に、*becoming Christian* とおっしゃいますが、私は洗礼の事実としては、*gewordene Christin* ではありませんが、理想としては *werdende Christin* でありながら、*werdende Buddhistin* として、生涯生きたいと願っております。そういう意味ではどこか違っているのではないかというふうにも、自ら理解しております。

三番目の虚無と絶対無はどう違うかということですが……。

いや、それは理解がちよつと違うって言うか、二番目はね、先生は注で、自分の禪はいわゆる禪仏教の禪ではなくてね、絶対無限の開けだという言い方、注ですよ、九頁の注一「本書、

一七頁」。これのこういう禪の使い方というのは、それが大拙さんが一時期ね、西谷さんも大拙さんも、これをそのままずっと堅持しているかどうかは僕はわかりません。でも先生の場合には、禪という言葉の使い方、禪と開けは同じことなんです。

花岡

そうですね。たとえば絶対の……

森

わかりました。

花岡

数珠玉とかロザリオという穴に通っている紐になります。それが禪であり開けでもあり、絶対無限の開けでもあるというように理解しております。

で、虚無というのは、虚無と絶対無がどこが違うのかというのは、これはアメリカでも質問がございましたけれども、やはり虚無というのと、虚無は守りの、自分の自己防御の壁になっておりますけれども、絶対無は、至るところが絶対の中心であると同時に周辺上の世界を形成する

一点でしかありえませんが、両者は全く違う。虚無というと、今まで絶対的なものが座していた玉座が空っぽになっていて、それでもそこで何とか生き抜こうとする、猛烈なニーチェ的なものがみられるわけです。やはり絶対無も、紙一重の間隙を突破すると三六〇度廻りまして——これは西谷先生の喩えであります、——ずっと三六〇度廻って行って、最後にそこを突破すると真の自己に行くわけです。その手前までというのは、Divine Pleroma（神的充溢）というのがテイヤール・ド・シャルダンにあります、が、神的充溢どころか虚無ではまったくの空っぽ。ただそこに強い意志はあると思います。が、絶対無といえれば絶対の否定性でありますので、すべてを包摂する、何によってかという愛とか慈悲によって、アガペーとしての愛、慈悲によってであります。ですから、虚無は一步、紙一重だけ真の自己に隔たっているわけですが、そこをもう一步突破すると真の自己に開けて行

く、そのように理解いたします。

四番目の「逆対応」であります、これは別人格と非人格だけが逆対応になっているという意味ではなくて、すべての反対概念とか二項対立概念とか両極性とか、矛盾するものが絶対の無の場所においては絶対矛盾的、自己同一的になりたつ、そういうことを語っているわけでありまして、人格と非人格との逆対応、これだけを言うつもりはまったくございません。でも人格と非人格は反対概念であることは明らかでありまして、そうであれば、クザヌスの「反対の一致」(coincidentia oppositorum)は、あちらは数学からいくわけですが、こちらのような西田のような行き方でも当然、反対概念は絶対矛盾的自己同一的になる。西谷先生ですと、それは「自体」というところでもどこでも深めて行くわけですが、西田先生では反対概念が絶対矛盾的、自己同一的に「一」であるという場が開けてくる、そういうふうに理解をしております。

それから、「超越的な根源の次元への熟視が強すぎる」とおっしゃいますが、先ほど最初に申し上げましたように、熟視どころか生きるだけで精一杯でありまして、そこからそこへという「そこ」というのは西田でしたら、純粹経験であつてそれがずっと弁証法的にいろんな紆余曲折をへて、最終的には *Poiesis* (制作)、ものを創造的に創る、創られたものでありながら創るものとなる、そういう方向へ、そこからそこへ、「二」へ戻つて行くわけですが、言葉はもちろん深まり広められ、別の言葉に表現しなされ、しなおされ最終的に *Poiesis* になってますが、私もいまのところは「絶対の無限の開け」というふうに申し上げていますが、これを根源の命に言い換えましたり、その場合場合によつて理の世界だけですませます。ヨーロッパに行くだけで求められます、理法界で説明申し上げなければなりません。事法界で自分の経験を申し上げても水の泡、ビールの泡でありまし

て、何の伝授の媒介にもなりません。理事無礙は、やはり向こうでも坐禪をしてらっしゃる方くらいになれば何とか分かつていただけです。ハイデッカー研究者にお会いすれば事事無礙で論じます。ヘルダーリン的な世界で。西谷先生では、「寒山詩」がその最たるものと思います。あるいは芭蕉とか、ドフトエフスキーとか。ドストエフスキーでは虚言的なものがでているのではないかと思ひます。

次に、「逃げる自己」と「開け」ですが、「啐啄同時」という表現がよく使われます。ひよこがヒヨヒヨと中で泣く声と、お母さん鶏がちゃんちよんとつつくのが一つのととき、その時に初めてそこで「覚」ということがおこるわけですから、逃げる自己と本当の自己、これはキェルケゴールでも、おっしゃいますように、反抗の絶望の形式、最終的には悪魔的なものにまでなつていきますが、そういうところは啐啄同時的に自分で、いくら苦しくても修行の道が続けて、

一生涯死ぬまで続けるしかないと考えております。

それから五番目の問いに行きますが、西谷先生の最後の立場、「情意における空」の理解が我々の課題、正にその通りという風に思います。上田先生が西谷先生のその後をお継ぎになつて、「言葉の人間存在論」でやっていらつしやいます。ハイデッガーでもヘルダーリンの世界を別の哲学の次元として開こうとしているわけですね。世界中探せば十人くらいいらつしやるのかもしれませんが、これから私どもがしていかなければならない新しい哲学、まったくこれまでとは違った意味での哲学の世界が今後切り開かれていかなければならないと理解しております。

六番目は、先ほどもちよつと申し上げましたが、往相と還相というのはどの道であつても一つと、登るときと降りるとき、あるいは向こうから「一」の世界からできてまた「一」の世

界に戻る、これは無限に循環が続くわけではなく、お釈迦さまとかイエスキライはそうではなかった例外者かもしれませんが。普通は無限にこの循環を繰り返すのではないか、というふうに思つております。ですから、一度くらい反対方向からしめすのも、何冊か書いているうちの二冊に、あるいは一部に書いても、それをご理解いただけないかなあ、というふうに願つております。

第六でございますが、哲学の新しい道、「絶対の無限の開け」がそこからそこへ、西田で言えば、純粹経験で最終的にはそれが *process* の世界と言ひ直されているわけですが。「一」の世界を、どのように私は今後、——それが理法界でも事法界でも理事無礙法界でも、あるいは事事無礙でも——本当にやっていけるのかどうかまつたく不明でございますが、そういう道を歩めたらと願つてやみません。

大変長くなって申し訳ございません。以上で

ございます。

森

ありがとうございます。本当は一問一答でもうちよつと、はっきりいうと簡単に問答したいという感じもしているんですけども。まあ、一つだけ。西田哲学批判がありましたよね。絶対化とか対象化っておっしゃっていましたけれども、それには言及されませんでしたね。いかがですか。

花岡

簡単に申し上げます。これは当然私の方がかえってしているのではないかとご批判があつて、当然そういう場もできてきて、最初に申し上げたつもりでした。四段階、理法界・事法界・理事無礙法界・事事無礙法界とございまして、時事無礙でたとえば素晴らしい方が生きていらしても、あるときに、ヨーロッパの方に日本人の方がお会いになって説明するときには、どうしても表現して対象化して抽象化して、最後的には記号化して、それでもわからないって

ことがでてくるわけですから、それを今、理法界に来ていたと思つたら、あ、今、事法界に来ているとか、事法界にきたと思つたら理事無礙法界にきて、表現をどんどん使つて理性的に表現している。こういうことは起こりうるのではないでしょうか。誰かが何の立場とは決め付けれないで、その場面その場面で、いったいその四つ、もつと百も千もかもしれませんが、tetralemmaで言いますと、四句百非といひまして、百あつたつて本当には言い尽くせない。

ですから、百あつたら百の立場でどういうふうに使つても、本当に伝授したいことが伝授仕切れないときもあるわけです。だから私はたとえば表現を使つて。私は西田の判断的一般者、自覚的一般者、表現的一般者、そして最終的に弁証法的一般者で世界が具体化されて出てきますが、その世界がもう一度表現しなおされている。だから西田哲学では絶対の無限の開けとか絶対無の場所での経験をもう一度表現し

なおす、ということが生じていますが。生きて
いるときには、たとえば小犬と一日中遊んでい
た、暑い日を小犬とおっかけっこしながら遊ん
でいたという和歌（「ま夏日を ひるはひねも
す いぬころと 庭のかきねに たわむれにけ
り」『西田幾多郎遺墨集』、燈影社、一九七七年、
三七）もございませけれども、あの時は「事」
ですよね、事の世界に本當に徹しきって生きて
いる。でも、外国の方が議論にこられたら、理
一点張りでやる。そこへ日本のある方がこられ
たら理事無礙で理と自を一つで語らなければな
らない、そこにもすごい高僧の事事無礙で生
きてらっしやるかたが来られたら、——例えば
山田無門先生が来られたら、——そこではやつ
ぱり事事無礙で対話が進むのではないでしょう
か。というふうには、同じ西田先生おひとりでも
すべての立場を使いこなせてはじめて本當に生
きるということが言えます。使いこなすという
とおかしいですが、どの場面どの場面にもどれ

森

だと決めて、あの人はこの立場、この人はあの
立場というのではなくて、生きている中ではあ
らゆる場面に遭遇するわけです。そこでどう生
きるか、自分の決断しかないわけですし、決め
つめられるものは何一つ無いのだと思います。
どうもありがとうございます。それでは、ち
ょうどほぼ一時間近くたちましたので、これか
ら皆様から、質問なり提言なりご意見を伺いた
いと思います。どなたでもどうぞ。

河波

いくつか質問させていただきました。四頁「本
書、八頁以下」に「覚」と「信」の問題がでて
きましたけれども、これはあまりにも二項並列
的で、たとえば、仏教で「信」ということが言
われる場合でも、サンスクリットでたくさん言
語があるわけですね。prasādaとか adhimuktiと
か baktiとか、もう少しサンスクリットを、サ
ンスクリットだけではなくただけれども、サン
スクリットの立場を踏まえながら、そうすると

覚と信とは必ず二項並列的ばかりではない地平も出てくるんで、その点どうかたと、これが一つ目です。

それから、世界と人格という問題ですけれどね。これ中国に入ると法界と四法界で法界がひとり歩きしていくんですね。世界論が、人格が希薄化されて、これ、禅もそうです。中国人の一つの特色だと思っんです。たとえば、法界身って言う言葉が、「身」って身ですが、たとえばサンスクリット、六十華嚴経なんかをずっと読んでいきますと、法界身って言葉がたくさん出てくるんですね。それは単なる法界でも身体でもなくて法界、四法界が全体を見て「身」だし、身体の全部が法界だという考え方もある。その背景にはたとえば、われわれの感覚とはちよつとずれるんですけどね、サンスクリットの文法では主格と於格というのがあってですね。於いである場所、*sūnyatā*ですと主格でしょ、それを格変化すると *śūnyatām* となって、空において

は、般若心経ではね、われわれはふたつをなんかこう隔てて考えていますけれど、西田のサンスクリットの用語からいけば、人格と場所は一つなんですよね、そういうところがあるんですよ。般若心経ではみんなよく間違つて読んでいるんですけど、深甚なる般若波羅蜜を行じると深甚なる般若波羅蜜は場所なんです、深甚なる般若波羅蜜の中で行を行ずるということがあつたり、人格がその全体をとる地平が限りなく開けているということもあるんで、インド的な発想という視点も必要ではないだろうか、ということですよ。

それからこれはコメント、質問ではなくて感想ですけれどもね、西谷先生が雨はすべての植物を濡らせる。あそこ、西谷先生が、あそこだけにはバイブル的ではなくて、仏教的東洋的な雰囲気があるってことをコメントされていたことがあります、やっぱりヘレニズムという一つの広い視野で考えて見ると、西谷先生の視野も

森

なるほどなということが感じられたりもします。以上です。

質問に対して少し……。

花岡

ご質問ありがとうございます。「覚」と「信」が一番目の問いでございましたが、やはりこれももう入り組んで混交されております。禅にも禅宗にも人格性があれば、キリスト教にも非人格性が、まさにこれは混然一体になっておりますということも私も思います。奪人不奪境とか奪境不奪人とか、人境俱奪とか人境俱不奪というところでもちゃんと臨済でも出ております。それもわかります。おっしゃいますことは。それから世界と個、これも人格と場所とはひとつ、いまの臨済のほうの四料簡しりょうかんのほうでも、人格と場所は最終的にはやはり人境不俱奪、そのままで全然何も取らない、両方とらないというところで、やはりインド的な発想が、要ると思いますので、おっしゃる通りと思います。

森

それから森さんがちゃんとおっしゃってくださったことは、西田ではなくて西谷ではないですかということですが、私はあれはキリスト教からとったつもりでして、西谷先生があげてらっしゃることはちゃんと知っていました。私は聖書からあげたつもりだったものですから、西田にもそれを使いました。両方その意味では人格性と非人格性の相即性というのは両方で、一つに出ていると思つたものだから、東洋的にもコメントありがとうございます。ちゃんとしてそこに聖書の解釈に東洋的な解釈が出ているということ……。

ありがとうございます。他、いかがでしょうか。ただ、あんまりたくさんでたらあれですけども、今このテーマに直接関わるようなご発言なりご質問、ないでしょうか。

では、でるまで少し私が質問しなおしますけれども。つまり、先生のね、「絶対無限の開け」

というか、これはやっぱり一つは西田哲学の無の場所、あるいは西谷先生の場合は、世界の開け、あるいは空の解釈として非常に場所的な開けということをおっしゃった。それからやはりその伝統で言えば、また独自の立場で上田先生の世界虚空の考えがあると思うんですね。それぞれに皆なんというか、ちゃんと由来というか、それぞれ似ているけれども違うと思うんですね。で、先生もきつと違うんだと思うんです。ただ、さつき往相還相がひっくりかえるということをおっしゃいましたけれども、私なんかみるかぎり、やはり先生の「開け」というのはそれ自身が大きな実体になつていて、それがまた展開してくる。そうするとご本の方でありますけれども、そうすると普通からみれば還相が往相、往相還相が可逆的でなければいけないというからおっしゃるけれども、そこはちょっとやっぱり違うのではないか。

だからなおさらこのセミナーの一番重要なテ

ーマである絶対者の人格性と非人格性ということに関して、もう少しいろんな意見を聞きたいし、先生のその「開け」ということが、テーマの要にどんなふうに入り込んでくるのかが、少し、あまりにもボンボンとぶつけるから、ちょっとわかりにくいわけですね。私なんかは、あんまり「開け」とおっしゃりながら、開かれていような感じがしないんですね。はつきり言つて。だからそれは概念になつてしまつていて、だから一番最初に先生がおっしゃった、いや、これは私のいわば根本命題のようなものだからとおっしゃった。それはそれであると思えます。ただ、それがね、私は、としていけば一つの哲学のような立場になつたときには、やっぱりアクセスというか、段階、また別の扱いはあると思うんですね。それで、西谷先生の場合もそうで、西田・西谷の比較の場合にもね、哲学と宗教というか、すごい大きなテーマがそこに一緒に入っているとはいへ、ちよつと

か、少し分かりにくいというか。

だからまず、このシンポジウムのテーマであるところの「絶対者の人格性と非人格性」ということで、一番の要というか。さつき、先生ね、いや、「私の絶対無限の開け」から考えなきゃ何も分らないんだっておっしゃるだけではね、やっぱりわからないと思うんですよ。少しわかりにくいでしょうか。たとえば、さつきね、西谷先生、いや、西谷先生だということは分かっていたけれども、キリスト教の立場から聖書の句をとったと。でもあれは西谷先生は非常に大事なね、つまり、あれはマタイでしたかね、天の父のようにあなたがたもまったかれといつか、要するに完全性というものをふくんでね、そういうものをおっしゃった、展開されていた。すぐその後に Kenosis の記述もあったと思うんですけども、それはベアでつづられていて、だからあのテーマは西谷先生のテーマだと僕は思ったんですね。だけど、先生はそれを西田哲学

花岡

のほうの人格性と非人格性は逆対応でいいんだと、まあ解釈したらそういうことになるかもしれないんですけど、少なくともテキストの上で、そんなテキストはどこにもないですよ。だから逆対応がたんに反対の一致だけだったらね、単純だけど。そうではなくて逆対応というのはものすごくつきつめた、まさに人格の先端というか、あるいは宗教論などを読めば、人間と神の意志がそこでぶつかるようなね、絶対矛盾の自己同一って言う考えがそこから出てくる、あるいは逆対応が出てくる一番根本のところで人格性というものがなければ、何もないわけですよ。だから、むしろ西田のほうに非人格性を探すほうが難しい。極端に言えば、そんな感じするんですけれども、どんなんでしょう。

今までお話してまいりましたことが、ぜんぜん受けとめていただけなかったような気はいたしますけれど、私の方にも説明不足のところがあ

くさんあるのかと思いますが。やっぱり「開け」というのは、いたるところが絶対の中心で同時に周辺上の宇宙を形成する一点、そこで生きることがいかに難しいかということだけですよ、私にとっては。生きるという。ですからそこで人格的に生きるか、非人格的に生きるか、これはケース・バイ・ケースで決め付け、最初からわかっているわけではなくて、具体的に生きていくしかないという…。

ベッカー 非人格的に生きるとおっしゃるのは、どういうニュアンスですか。

花岡 ものとなつて考え、ものとなつて行なうとか、二つほどここにもあげましたが、それはものとなつて…。

ベッカー それは「物」ということですか。

花岡 竹のことは、十牛図にもいろいろでありますが、竹のことは竹にならない、花のことは花にならないという、そういう言い方ですね。

非人格的な…。

ベッカー そういう生き方は先生にはできるんですか。

花岡

できるように誰でも努力はするのではないのでしょうか。できる・できないは一人一人の問題ですが。私の知っている方に、人工の肺を作るかたがいらつしゃいますが、自動車が壁にあたつて、ああ、壁さん、ごめんなさいごめんなさいと、ああ、自動車ぶつかつて痛かつたでしよう、という方が本当に——阪大の医学部か慶応ですか、お出になつた方ですが、——いらつしゃるのですよね。それはたとえば西田先生が小犬と遊んでいるとき、夏の暑い午後、小犬と垣根で追っかけっこして遊んだというところにも、もう小犬も人間もないようなそういう遊び方ではないでしょうか。小犬は西田先生で西田先生は小犬だということすら、そこまでいかないと本当には遊べないのではないのでしょうかね。

ベッカー 西田は小犬になつたつもりでも、小犬は西

田先生にはなるつもりはないでしょう。

花岡

そういうことではないんですね。そういう意味では申し上げてはいないんですが、同じレベルで遊んでいるというんですね。だから、同じです。片方は人間で片方は動物でという区別は超えられている…。

ベッカー それは擬人化でしょう。

花岡

擬人化の場合もあると思いますが、擬人化だけではなくて、やっぱりエックハルトが、向こう岸にいる羊の目は私の目であり、私の目は向こう岸にいる羊の目であるというときには擬人化というよりも、一体性ということがあるのではないのでしょうか。

森

他いかがでしょうか。それでは、上田先生。

上田

直接に質問というよりも、やはりテーマとして、絶対者における人格性と非人格性ですか。その時に、絶対者ということが一つありますね、それから人格性と非人格性というのがあって、結

局いまのような質問がされるにも関係していると思うんだけど、人格性ということと非人格性——それがどういふことかということね。これはやっぱり一番根本のことだし、質問というよりも私たち共通の問題でもあるわけだけれども、そのことがやはりどこかではつきり言えるというところがないと、それを言えた上での議論ということにならないと、あるいは逆に、人格性と非人格性というのが問題になると、われわれも日常的にも使っているし、哲学、神学あるいは宗教学、術語としても使っている。それがどういふ意味なのかということをだんだん探求していくという、そういう主旨で議論していくとかですね、何かそのことがちよつとわからないと、もちろん、絶対者ということもあるけれど、それ以前にテーマとしてはやっぱりそこがなかなかあまり基本的すぎて、難しいというのか、一応分かった形で議論しているということになってこざるをえないので、どうしたら

いいかなと、質問というよりも共通の課題になると思うんですが。

それからもう一つ、花岡さんにはいろいろな質問があつて、いろいろ答えておられるんですけども、その答えの基本に、あなたの言う意味での「絶対無限の開け」ということがあつて、そして「絶対無限の開け」というところが至るところがなんとかということになるんだけども、あなたの着想というか、あるいは方法といつてもいいんだけども、一番最初に言われたように、キリスト教とか仏教とか、そのもう一つ、大元といたしましたか、根元といたしましたか、もしそういうことが問題となるのだとすれば、そしてまたその大元のこととして「絶対無限の開け」というようなことをだそうとするのだつたらね。キリスト教とか仏教とか、これは歴史的にも与えられているし、一人一人の生き方のうえでも場合によっては信仰という形、あるいは悟りとかという形で経験されていることだから、

花岡

ら、それは与えられたものと考えていいんだけども、その根元、両方に共通の根元のようなものを考えるというときに、どうして考えなければいけないのかということは一応あるけど、それは括弧にいれといてね、どういう仕方でも両方の根元が考えられるのかと、その両方の根元といえるようなものをどういうふうに浮き立たせてくるかというその手続きというか、仕方、それがちよつと……。もちろん、そういうことは済ませた上での話だと思っただけど、しかし、これは一番根本のことだし、もう一度そこを、どうしてつまり根元ということが問題となつて、それを花岡さんとしては「絶対無限の開け」という言葉で言うのかという、そのところもうちよつとね、分からないというか、わからないままで答えがでてくるものだから、……というような感じです。

ありがとうございます。お答えしてよろしい

八木

ですか。お答えになるかどうかわからないけれど……。

上田さんがおっしゃったことを僕も言おうと思っ
ていたんですけども、人格性と非人格性とい
うと何かもうすっかりわかってしまったよう
な、それを前提にして議論をしているんで、こ
の前のIAHRのシンポジウムの時もですね、時
間が少なかつたものだから、その議論、あまり
やらないままでそれぞれの研究を発表してしま
ったんですね。だけど考えてみれば、人格性つ
ていったいどういうことなのか、非人格性つて
どういうことなのか、一応の了解をやはりつけ
ておくべきだったかなと思います。

そういう言い方で言えば、宗教学で預言者の
宗教と神秘主義の宗教という、そういう二つの
分け方がありましたよね。それからエンカウン
ターモデルとインテリオリティモデルという分
け方もあったと思うんです。つまり、人と神と

が出会う形なのか、人が神を自分の中に見出す
形なのか、それがたいがい人格性と非人格性と
いうことと重なっていると思うんですけれど
も。それにしても人格っていった場合は、主体
と主体が言葉のやり取りをするというのがもど
もとの意味ですがね、そこをなんとおさえるか。
おとしでしたかね、京都フォーラムでやっぱ
りシンポジウムがあったときに、ちょっと名前
忘れた……、アウグスティヌスの研究者の方なん
ですけど、神様が人格だなんてとんでもないこ
とだっておっしゃるんですね。それで、「人」
というところにひっかかったらしいんです
よ。神様が人格だなんてとんでもないって。い
や、そうおっしゃっても先生の研究されている
Confessiones [告白] の冒頭に *magnus Dominus*
とあるでしょって。Magnus と呼びかけると
いうそれが神ですよ。だからそうしますと、人
格で「ある」のかね、人格というのは比喩なのか、
人格って呼びかけることができるということな

のか、その辺もうちょっとつきつめてはつきりさせておくべきだったかな、という感じがしています。

花岡

どうもコメントありがとうございます。まず、上田先生のおっしゃいましたことへの、本当にお答えになるかどうかわかりませんが、私としては人格というのはペルソナということで、三位一体論の中では、父—子—聖霊という三位、*Personalität*ということで、社会での責任性、あるいはギリシヤでの仮面、俳優さんがつけた仮面、それで社会でどんな小さな役割でもその役割がなくなると困る、そういう意味合いで考えまして、そのとき付け加えておくべきでしたが、禪のほうでしたらば、仏教のほうでしたら、一無位の真人という赤肉団上に一無位の真人ありという臨済のああいいう、位も何も無いただ裸一貫の、ああいいうところの人格、それが禪宗では根本にあるのでは…。

上田 だけど、そういうふうに使うとね、役割ということ。

花岡 それはヨーロッパでの…。今の一無位の真人というと仏教のほうで…

上田 いや、それは役割というものを超えたものでしょ。

花岡 はい、そうです。

上田 キリスト教のほうでは人格がこうだ、仏教のほうでは人格がこうだというけれどもね、やっぱりその両方をね、人格という言葉で言おうとするときに、やっぱりもう一つ、両方を人格という言葉で言えるというか、言わなきゃならない、そういうふうに出て議論をするという、そこがはっきりしないと…

花岡 そこは今、八木先生がおっしゃって下ったところの、*ansprechen* してくる、あるいは *ansprechen* していくところの、そういう間柄…。

上田 そこにつまり、人格というのが決め台詞がね、

どこにあるかということですが。そこがはっきりしたらいいと思うんだけど。しかし、それがはっきりしてきたら、西田は無になりたいと思ってるかもしれないけど、思ってるないってまた簡単にいえなくなるかもしれない。だから、そこをもう少し、もうちょっとなんか、人格ということをおいちゃって、三位一体だといつても…。

花岡
人格も非人格も、共通的には根本的いのちを生きているという意味では、本当に根本的な、根源的ないのちを生きるという意味では、本当に一つ…。

上田
で、いのちを生きることが人格？

花岡
いえ、非人格と人格の根本ですね。そこから人格と非人格がでてくるので。

上田
しかし、それでは、いのちを生きるということは根本だけど、どうして命を生きると言うことから、人格ということと非人格という

ことが出てくるのか。

花岡
そこが問題で…

上田
そこが、問題ではないでしょうか。

花岡
はい。どうして片方は人格性に、もう片方は非人格性に。特に、仏教的では非人格的になってキリスト教では人格的になっていくという、そういう方向に出てきたんです…。

上田
根本は、いまあなたが言われたように、いのち

を生きるってことだから、だから、そこからすぐに仏教では、キリスト教では、というふうにしてしまわないでね。そうするとやっぱりいろんなことが前提に暗黙にされてしまっているということになってしまいうから。そうではなくて、いのちを生きるということの中からね、人格を、人格的といわなければいけないことと、非人格的といわなければいけないことがでてきてですね、その二つの関わりがいのちを生きるということだと、いうように言えたら、非常にはっ

きりしてくるわけですよ。そのところがちょっと分かりにくいというのか。

花岡 そのこのところ考えて見ますと、もつとゆっくり

考えなければいけないと思いますが、やはり一無位の真人というのは、それは愛と慈悲の働きで働く一無位の真人であって、役割がないのではなくて、一番役割のある一無位の真人というのは、愛の権化、慈悲の権化でなければならぬ。キリスト教のほうはそこまではいかない。非常に自我ということがまだ残っていますから、社会といっても宗教よりも倫理の中で生きているという人格。

ベッカー おっしゃる真人は、人格的と考えていらっしゃるんですか。

花岡 真理です。

ベッカー 森林、あるいは犬のことを人格的と考えてらっしゃるんですか、それとも非人格と考えてらっしゃるんですか。

花岡 そこはもう根本のないので人格と非人格が一つであるという…。

ベッカー でもそれでは、議論はできません。

花岡 はい、根本はそこで一つであるということです。が、人格といった時には社会的な責任をもったり…。

ベッカー だから、先ほど人格をなくした例としては、壁にたいしてあやまつたり、あるいは羊の目を見て自分を忘れるとか、自分の目と羊の目は一緒であるとか。でも、非人格神と考えた場合、絶対無というような神学的な概念を使ったときに、その絶対無が羊の目を見てどっちが自分かどっちが羊かという話はナンセンスでしょ。

花岡 そういふのはあるんですね。

ベッカー いや、それでは非人格ではなくなるんです。花岡 はい。

ベッカー でしょ。意図があつたり、個があつたり。

だから少なくとも、人格には個の限界があったり、もしくは意図があったりという意味は入りませんか。

花岡

人格、そこは東洋も一緒に入ってくるから難しいわけですが、まあ、カント的などころでもっと強く *Personlichkeit* というのが出てきたときには、*Autonomie* とかそういう言い方はたくさんあるんですけれど、そこを超えたところでの今は問題ですから、そういうヨーロッパ的な考え方が通用しないところで、今絶対者の人格性と非人格性が問題になっているわけですね。

森

今、同じ方ばかりですから、どうですか、この問題に関して。たとえば、八木先生がおっしゃった、人格の定義とか理解の問題、あるいは上田先生がさっきおっしゃった根源のこと、これが絡んでいるような感じがあるんですよね。僕からいったら、先生はそれを二つ一緒に聞きたいくらいの。たとえば禅ではね、無知の

根源って公案という禅があるんですよ。無知の根源というね、なかなか根源にひっかかるものを突き破る、また公案ですけれども、僕から言うと、先生は絶えず根源にね、さっき言ったように根源が実体化されて、全部根源からでてきますから、だから僕はさっき西田のテキストを出したわけです。なんかいつも二つあると、先生が一番二つの元へいくわけですよ。それは元というけれど、それは二つおいた上での後、なんていうか、後から言っている感じがどうしてもするわけですよ。それで、上田先生がおっしゃったのは、その後からではない、根源のところの、なんていうんですかね、分かり方というか、そういうことだと理解したんですけれども。

花岡

ただ、根源といっても *grundloser Grund* (根底なき根底)、言葉で表現すればそういう表現になって…。

森 いや、それはたとえは…。

長谷

非常に手っ取り早いところから考えたほうがいかと思うんですが、非人格というときにどういうことを非人格というか、ということが一番問題だと思いますが、場所的ということが非人格だというのが一般的な理解かもしれませんが、それはまたちよつとわかりにくいんで。非常に手っ取り早いのは、聖書で、神が善人にも悪人にも雨を降らせ、日を昇らせる——これが神の非人格性だという、これが非人格のもつともはつきりした理解ではないでしょうか。つまり、やっぱり非人格というのはキリスト教にももちろんあると思うんですが、普通やっぱり悪人にも善人にも日が昇るといいうのは完全に非人格性だといわれている。そうすると、どういことが完全かという、やっぱり無差別ということですね。差別しないという、善人であろうと悪人であろうと同じに考えろという、無差別

という。それはある意味で非常に冷たいということでもある。無差別だから非人情ということ、どうしても知ったことではないという、非人格というのは冷たい、無差別しかし完全でもある。そうすると人格というのは逆で、やっぱり無差別とか冷たいということではなしに、そこにやはり自分が出かけていって何とかしようという、そういう要素がやっぱり人格になりますね。そうすると、人格というのは、そこで自分の好きなことをやるという、自分の力とか思い込みとか権力とか、そういうものがどうしても人格に結びついてきますね。だから、やっぱり人格性というものは力、で、非人格性というのは無力とか無差別とか。それから、愛というのはどちらになるのでしょうか。それはわかりませんね。愛だつて、自分が勝手なことをしていつて、そういうことが愛、人格が愛か。あるいは何もしない、誰も善人も悪人も無差別というのが愛なのか。だから、愛ということで人格

と非人格というのを区別できるかどうか、そこは問題ですけれども、やはり力ということが、そこで何か関係しているといえないでしょうか。それは私の印象です。人格と非人格をどうか。それは私の印象です。人格と非人格をどういうふうに考えたらいいかという手がかりとして、こうではないかと言ったんですが。

花岡

ありがとうございます。それは何か一つのヒントになりそうでありまして……。まさに、愛なんというのも本来的には多分絶対無から働きかけてくる愛とか慈悲になると、無差別的な愛が本当の愛ということになると、非人格的になるんじゃないか。

長谷

そうすると人格ということはどういう風に規定したらいいわけ？ 力とか？ そういう風に考えたほうが？ そうなると、主観的とか？

花岡

力ということも一つの……。神も力という言い方が聖書の中にただ一箇所あるんですが、人格神ということ、それも妥当するわけですが……

長谷

やっぱり人格ということになると、力を押しとどめるという要素はどうしてもあると思う。そうすると人格と非人格の区別をどこでするかという、そこ、そういう力と考えるとよろしいでしょうか。それとはまた別の……

花岡

たいへん、ヒントになります。力を使うのが人格……

田中

長谷先生の言葉ですが、神は善人にも悪人にも平等に恵まれると。無差別の愛というのは冷たいという風におっしゃって、それが非人格的であると。ただ、それは自分をどの立場におくかによると思うんですね。社会的にきわめて疎外されていると、人格を喪失したような扱いを受けている。人はそういう無限の大悲というか、そういうものに触れたときには、きわめて人格的なものを感じるので、一概に平等にする、恵むというのは非人格だとは私はいえないと思うんですね。人格という言葉自身が、井上哲次郎

という明治時代の哲学者が翻訳したわけで、パーソンの翻訳語です。ただ、訳したときにね、井上哲次郎という人はぜんぜんキリスト教を分かってない人、教育勅語の解説を書いた人です。ですから、宗教的な背景を一切無視して近代社会における人格概念、それを取り入れたんですね。だけでも、たとえば神の人格というとき、「人」という言葉、根源にペルソナは人である前にペルソナ、神はペルソナって言う言い方もあるわけでしょ。ですから、神が人格神だとか言うときに、人格という言葉自身にとつ問題があつただらうと、私は思います。それからもつと大事なのは、個人と人格はやっぱ私は分けるべきではないかと。個人というところ individual とか person という。これはフランスのジャック・マリタンがはつきり言っているんだけど、個人主義と人格主義は違うんだと。個人というのは社会の一部にしかすぎない。けど社会はいったい何のためにあるんだと、社会

は人格のためにあるんだと、そういう発想があつてですね。人格は関係性を持つわけですね、決して閉ざされていない。花岡先生が言われたある意味で「開け」そういうのがないと人格ということはいえないだらうと。それで、私自身はたとえば、西谷先生、西田先生、比べる場合に、西田先生の場合、森さんが言われたのと私はまったく同感なんです、『禅の研究』で人格的なものだってはつきり言っているんです。それから最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」、逆対応の引用されているように、たとえば人格といわれている。これは理由があるんで、西田は絶対矛盾的自己同一の論理というのは即の論理です。般若經典の即の論理で人と、つまり人格と歴史を語りたいと、それが仏教では人格とか歴史ってものが、主題化されてなかったわけです。だから、そういった新しい論理で、西田は非常にチャレンジングなことをした、むしろそれをわれわれは引き継ぎたい。特に私はそう

いうものを引き継ぎたいと思っっている。そうすると、西田は個物と一般者という言い方をしますね。その個物ということを言うときに、何で個人といわなかったのか、私はたいへん興味深いんだけど、多分個人というときには個人主義という日本語の非常に狭い人間中心主義的な世界観に限定されるから、そこで、あえて人間も一度物だということを言う。そうして個物という言い方をしたけれども、実質的に内容はパーソンだという風にわたしは理解している。それは個と個の相互限定、一般者の、人格は人格にたいして、あくまでもそういう二つの、ヘーゲル流に言えば、自己意識と自己意識の関係なんですよ。そういうのは近代哲学では使えなかった。近代哲学というのは極めて狭い、自己の意識、内面性とかそういう独我論構造を出しえなかった分、西田はそういった意味で開かれた個ということを考えていただろうと思うんですね。で、華嚴の五教章なんかの理事無礙、事

事無礙なんていうときに、私はいつも困るのは、あの事というのは何だと、たとえば英語でなんて訳すんだと。四字熟語というのはある意味で中国人はすばらしいということだと思っんですよ、非常にあれは多義的だと思っんですよ。つまり、ある文脈では事は事実の事だし、事件の事、factでもあるしeventでもあるし、理は理性の理でもあるし、reasonでもあるし真理の理でもあると。ですから、ある意味で、あそこで事というときに、個物という意味が入るのか、あるいはパーソンって言う意味が入るのか。入るならば、そう考えるならば、やっぱり事と事の無礙、事事無礙というのは現代的な課題かと。ただ、華嚴は、あまりにもお釈迦様が悟りを開いたときのね、美しすぎる世界なんで、われわれの現実は無礙ではないし、争いがあり葛藤があり苦しみがあり、そんなに無礙ではない。無礙ではないようなわれわれの現実ということがどのようにして捉えられるか。先生は最後に平和

の問題を出されたときにね、事事無礙ということ、理想ということではないんだろうと思うんですよね。だけでも、事事無礙ということから、それは個人の対立とか葛藤の中にいるわけだから、それをどのようにそういう現実をどのようにとらえるか、その点をお聞かせいただければと思います。

森
ありがとうございます。先生、一番最初に、『善の研究』ではといるところが聞こえなかったんですけども。

田中
『善の研究』では実在論がありますが、実在論では人格的なものがある、と。まあこれ、微妙な書き方をしています。実在の根底が人格的なものであるとすれば、たとえばわれわれは愛によって神をよく知ることができる。これは『善の研究』の最終章ですよ、ですからわれわれは神を知らず、愛す、信ずという者をもつとも神をよく知るものである。言っているときにはね、

人格的な信とか愛というそのはたらきが人間の全体を捉えることができる。理性というのはその一部なんだと。

森
今おっしゃったのは「知と愛」の最後のところですね。そういえば、あそこは人格・非人格の対象の区別だけではなくて、非人格にも人格的に関わるとか、そういう言い方もできていましたね。

田中
そうですね。むしろ人格的なものが強調されている感じがあります。

森
はい。ありがとうございます。

花岡
ありがとうございます。田中先生の方からたいへん良い suggestion をいただきました。現実の葛藤だらけの中で、相克の中で、どう生きるか。宗教だけではなくて、すべての面においてたいへんな時代でございますが、そうすると今まで使っていた言葉で申しますと、先ほども申し上げたように事事無礙なんていうのは、なかなか

理想ではないとおっしゃいましたが、なかなかそこに、虚言の世界までにはいけなくて、やはり事でものごくつかかってくる方には理で答え、理でものごく突っかかってくる方には事で答え、事事無礙で来る方には理事無礙で対話する、それしかないんですね。そこで別の次元を出したって、相手は聞く耳をもっていないですから、そういう相手によって対話の次元がずんずんずん変わって行くということ。は、一つの生き方でございます、事事無礙なんていうのは、本当に死ぬときでも生きられ得るかどうか、それはわかりません。ただ一瞬とか、坐禅の真只中とかの理解しあえる中で対話の真只中の一瞬だとか、どこかで本当に会うということが一瞬でもあれば、というような感じであります。そこで本当に虚言の世界を語ったり生きるといふことはなかなかできず、一瞬とか摂心の一週間のうちの本当に数日だけだとか、そういう仕方で、同じレベルで対話して、

河波

そこでなんとかそのレベルでの解決を見出し、そこで一つ見出したら、またもう一つ別の立場の方もきて、そこでまた一つの開けというか。すべて開けて言うのはレベルが違うと思いますので、そこでしかやっていくしかないわけです。どういう風に対応するかというご質問でしたので、そういう風な応答です。四種法界で申し上げましたが、いろんな言い方はございますかと思えます。テトラレンマ的に第三・第四で、そうであるとならないものを一緒に出したり、そうであるのでもなければそうでないのでもないという言い方で語ったり、またそういう肯定・否定が百になっても二百になっても何千になっても本当のところはなかなか合致することはできないんですが。人格って対話できるということなんでしようかね…。

思考の、現象的な生きた言語というのがあるんですよね。やっぱりサンسكريットに戻ります

けど、サンスクリットというは呼格の言葉があるんですね。これはギリシヤにもあったかもしれませんが、やがて主格の中に飲み込まれて消えて行くわけですけども。呼格がどうか、於格がロカティブ、何々において、というそれが一つの名詞の中で動いているわけですよ。だからそれがアスペクトの違いかも知れませんが、呼格が生きている世界というのにはやっぱり呼びかけ、人格性が生きているわけで、ということがあります。それから、非常に分かり易いんですけど、お母さんを、子供がお母さんって呼びかけるでしょう。それは呼格ですよ。でもそれが包み込まれている時には呼びかけですよ。そういう面もあります。西田が宗教論で論じているのをずっとかぞえてみただです、逆対応ということばを。二二・二三回でしてきました、それから絶対矛盾的自己同一もそうできてきて、同じ意味で同じ箇所でつかっているところもありますから、一つの新しい発見だ

八木

と思いますけれども、あれはやっぱり一番本質的なところでは、バルト神学に対する対決ですよ。だから、それと親鸞と結びついてくるわけで、やっぱり人格と人格との対決というところがあつて、そこから逆対応ということができて、そういうこともやっぱり考えてみる必要があるのではないかと思います。以上です。

コメントなんですけど。人格、要するにペルソナがあつて、田中さん書いておられたけど、仮面なんです。だからやっぱり言葉のやりとりの中で自分の役割を果たしていく責任主体というそういう意味が一番基礎だと思ふんですよ。実際そういう意味で、キケロなんか、キケロの場合は、人格というのが法的な権利と義務の担い手という意味になりますよ。カントなんかの場合もやっぱり義務でしょう。定言命法の元におかれてそれを具体的な状況で実現していくという、やっぱりそういうのがあって

すよね。だから語りかけということと責任、義務の主体ということが一つになるところがありましてね。人間の場合それが一緒になるところから、人格というんでしょうけれど。そうすると非人格というのが非常に広い意味になっちゃって、およそ人格的でないものを非人格だと言えるわけです。だからやっぱり人格性とはどういう意味なのか、きちんと基本的に合意しておいたほうがいいし、合意というのは結局一番最後に出てくるのではないでしょう。西谷先生がよく引かれる、「神は善人の上にも悪人の上にも太陽を昇らせ雨を降らせる」という。あれ人格的といえれば人格的なんです。親子の関係だから。子供というのはなんであろうとあるまいと子供なんです。無差別に親は受け入れられるわけだね。そのくらいでなければ人格的とはいえませんから。ただあれが非人格的になる可能性が一つあって、同じイエスの言葉、たとえ話なんですけど、それはどこまでイエスの本

当の言葉かというのは多少問題がありますが、雨について、しつかりした立場に立っていないものは風雨に打たれて壊れると言葉があるし、それから種が薄い砂に落ちると太陽の光に焼かれて枯れるんだという話があるんですよ。だから、太陽と雨と恵むだけではないんですよ。イスラエルという気候風土においてみたら、それは非常にはつきりすると思うんですよ。そういう風にそこまで考えて善人の上にも悪人の上にもってそこまで考えたらいったいどういうことになるんだと。その場合、非人格性ということがでてくるのではないかと。ただ愛というだけでは人格性にならないと思います。

今、先生、ペルソナは仮面からきたっておっしゃいましたけど、これはあれですか。ラテン語のペルソナはギリシャ語の *prosopon* と関係があるんですか。

八木

prosopon は第一義が顔なの。第二義が仮面なん

森

ですよ。ラテン語のペルソナは第一義が仮面で……。

これは俗説かもしれませんが、ペルソナはベルで切つて、ソナというのは声というね。それは僕はよくわかりませんでしたけれども、古代の劇のお面を見れば口元が拡声器のようになっていて、それでつまり、野球の応援みたいな大きい声が出るんだとおもうんですけれどもね。ですから仮面をかぶると同時に声が強調されるというか、どういう声をしているかで役割、そこを役割とか義務とかそつちへもつてきてもいいですけれども、僕から言えば、さつきの根源とか人格性の、一番最初に、人格と人格は言葉を交わすということをいいましたけれども、言葉になる前にやはり声というか、特に禪門では声だと思っんですけれども、声を通してというのは言葉になる一歩手前の何か、まあそれもね、まさに人格と非人格が生まれてくる手前の、

つまりですから、意味を持つ以前のね、やはりさつき長谷先生が冷たいかあつたかいかつておっしゃったけど、それは非常にやっぱり根源的なところがあつて、どんなきれいな言葉でも冷たく言う場合はあれですしね、もうひとつ、声というかそのようなものも考えたら面白いというか、これ僕が勝手な考えなんですけれども、ちよつと思いました。ですから、その人格・非人格を論ずる、手順みたいな、あるいは次元みたいなものをもう少しお互いもつと議論するともつと面白いというか、先、広いほうへの展開と手前の方へ戻る感じと両方あるような感じがします。

八木

声と音との違いですよ。要するに、同じものでしょ、音と声つて。空気の振動でしょ。だけど一方は音で、一方は声になる。声の場合、出会っているんですよ、相手に。

森

そうそう、だから先生がおっしゃるように人と

人の、人格と人格のあいだはなんていうか、声
というか言葉が通うわけですけどね。

八木

言葉以前のね、声でいいんですよ。

森

そうそう、呼びかけて言うのは、さしあたってはそうですね。

八木

だけど、ペルソナからそういう意味を読み取っていいのかわかりませんけれどもね。

森

ですからこれは多少増幅かもしれませんが、あ、どうぞ。

延原

人格・非人格、人格性ということについて議論がでておりますが、私は主題そのものの意図ですね、それを確認させていただきたいということに限定してですね、質問をしたいと思いますけれども。絶対者の非人格性と人格性といった場合、「の」はどういう意味でしょうか。絶対者が、絶対者という概念として固定されがちでありますので、それを打開するために非人格性という方向に打開しようとする方向と、人格性

という方向に絶対者の固定化を打開しようという方向とがあつて、おもにキリスト教ではパーソナリズムというような形で、固定的な絶対者概念、哲学的な絶対者概念をある宗教的なニュアンスを加味して脱却しようと。これはハーツホーンなんかにでておりますけれども、それに對しまして、西田に顕著に現われているような絶対者は無に對するということにおいて、固定的な絶対者を脱却していくというのが一番最後の論文に出ているわけですけども。そういう意味で絶対者の人格性と非人格性とを取り上げるといふことなのか。もしそういう意味でありましたならば、非常に宗教哲学的に生産的であるという感じがいたしますけれども、そうではなくて絶対者に人格的な側面と非人格的な側面があるけれども、それをどう説明したらいいかというと、あまり興味を感じられない、感じがするんですけどね。ですから主題の確認ということにつきまして、花岡先生のほうから、

花岡

こういう風に考えていけばどうかと、この主題そのものをどういう風に考えていけばいいかと、最初のセツションですので、方向付けをいただきますならば、生産的かと思えます。

ありがとうございます。このテーマそれ自体がお出しくださいましたのは、八木先生なんですけれども。その中で考えて、私は私の立場で考えていいかと存じまして、やはり今はイスラム教が人口の三分の一を占めてきましたり、そこでヨーロッパでもキリスト教とイスラムのたいへんな葛藤がございましたり、バチカン公会議（一九六二―一九六五年）で、仏教が初めて宗教としてカトリック側からも認めていただきました。そういうところで、やはり世界全体を考えて行くときには、一応ギリシヤ的なキリスト教的な宗教哲学とか、哲学とか神学というのは、ヘーゲル以降、袋小路にはいつてどうにも開けていくところがないのですから、やはり

佐藤

この辺で、私の理解では絶対無の場所とかあるいは場所論とか、延原先生のおっしゃった前者の西田の方向で、やはり非人格性ということの世界全体がもういちど新しく出発しなせたらと、そういう願いをもって書いております。ですから、森さんがおっしゃったように人格性が希薄なんですけれども、私の願いそのものは、やはりまったく新たな世界がこれから生まれてくるべきであるし、それしか地球が減びないで生きて行くにはそれしか方向性としてないと、私は理解しておりますので、ただ反対のご意見の方がございましたら、是非とも聞かせていただきたいと思います。

人格性・非人格性という言葉は非常に曖昧なもので、言い方にいつも苦しんでいるんですけれども、特に聖書をやっておりまして、聖書の神は人格的だとよく言われるのがだんだんわからなくなつて、実はきております。花岡先生の論文

の二頁目に、最初三位一体論がでてきまして、それから「アダム」と神が呼びかけるのがでてきて、というところからはじまっておりませけれども、この二つはかなりちがいますよね。僕は思うのですが、聖書のなかで、特に旧約聖書から、先生の言われているのはこのアダムの、アダムに対して神がお前どこにいるのか、呼びかけたというようなどころからはじまる。旧約聖書からはじめますと、そもそも人格という言葉はないですよ。旧約には。旧約、それから新約も、新約ができてくる二百年前から考えた場合に、何が一番根本を支配している事態なんだろうと思うと、やはり言えるのはですね、応答を求めるエネルギーがあるということは、僕は明らかに言えると思うんです。それを後でわれわれは人格的とかなんとか言っているわけですけども、名前は実はない。この応答を求めるエネルギーというのが満ちていると。それが一番典型的に現われたのが、打ちのめされていた

イスラエルの民に対して神が救いを提供するわけですよ。だから「応答を求める」の、応答というのは救いの提供に応答を求めるという意味があるということは、僕は間違いなく言えると思うんです。ただこれを人格的のいつてしまつと、非常に多義的な言葉の中にはいつてしまつと、非常にかわからなくなつてしまつ。だから、これが何であるのか、これがどういう構造を持つているのか、これが場所論的にみたらどうなるのか、そういった議論はできるかとおもいますが、僕はこの応答を求める、救いに対して応答を求めてくるエネルギーに対して、どういふ言葉を当てはめるのかといふのは、今しばらく少なくとも人格という言葉はあてはめられない方がいいのではないかと思つていふんです。それで、新約になつてくると、これがもう少し込み入つてきまして、舞台の前面にイエスが出てきて、裏切りとか殺すとかいふ、非常に切羽詰つた場面になつてきます。でもやつぱり

その背後にあるのは、ある応答を求めるエネルギーが満ちている。それが一つだろうと思うんです。そこから見ますと、三位一体の中の三つあってそれぞれがペルソナだというのは、三つそれぞれわけて、それぞれ役割が確かにある。つまり仮面があって、その三つが実は一つで perichoresis 「相互内在性」をやって一つになって神だというわけです。だから逆に言うとなら神は三つに分けた場合にそれぞれペルソナ、仮面を持っていきます、というわけだから、そこから普通にわれわれが言うような神は人格的だということのような言葉を僕は結びつけるべきではないと思うんですね。はっきり言うと神が人格的だということに、三位一体論からはじめないほうがいいと思うんです。かえって混乱してしまふ。いいですか、もう一つ。アウグスティヌスの話を八木先生がおっしゃいましたけれども、一番最初に、神に、「偉大なる神よ」ということを呼びかけているということは、実は後でもおな

じことで、アウグスティヌスの場合にはなにかから受けてるわけですね。多大なものをうけて、それに対して応答の書ですよね、あの『告白』というのは。だから、たんに応答関係にあると、自分が「おい」といったから向こうが「やあ」といったというのでは僕は聖書の構造ではない。だからたとえばいまはやっている AIBO なんていうソニーが開発した犬がいますよね。あれはたくさん教えますとあれは応答してしまふんですね。こちらの顔をよみまして、入ってくるワンと、ニコニコしたりするわけです。それとどこが違うのかというと、やっぱり聖書のエネルギーというのは、救いを提供している、そしてお前これを受けろ、という風にして応答を求める、そこが違う。それはやっぱり AIBO にはできませんから。そういう意味のエネルギーの構造をどういう風にいったらいいのか、ということ、ぼくはやっぱり人格という言葉あまり早く使って説明しないほうがいいと思

森

ます。

もう時間がきたのであれなんです、今のは質問ではなくて意見ですね。ただ、ちよつというとね、もう少しややこしいことを言うと、応答っていつてもそれは解釈になっているのではありませんか。たとえばさつき呼格の問題をいきましたよね。古いギリシヤ語で言うところの「神」には vocative 「呼格」はなかったというね。つまり主格もなかったんですよ。だから theos という神という言葉は一番古いギリシヤ語では主語概念ではなかったんですよ。で、主語概念ではないというのは、「神は」という形での対象はなかったということですよ。だから今、応答うんぬんというのはかなり解釈的で、そうではなくてそれこそさつき人格をどう定義するか、出会ったときに theos だっただけで、theos がどうのこうのってことではない。ということとは vocative が、対象が解釈になる。

佐藤

いまの応答もそうですね、かなり神学的ですよ。だから僕から言うと、手前の経験にもどって考えないと、ドグマの比較ばかりになってしまっているのではないのでしょうか。

神学的といわれても。僕が言おうとしたのは旧約聖書の、一番根源にあるだろうという構造をいったんであって、ギリシヤ語のギリシヤの世界の神世の話ではないんです。

森

でもそれは解釈ですよ。だから、もう時間ないんで、またあとで議論しましょう、最後に先生から一言。

花岡

佐藤先生に、大変良いお話は何だったのですけれど、やはり旧約聖書と新約聖書をつまみで理解するか、あるいは分けて旧約聖書に全然意味を認めないか、そういうことでやはりそこでも解釈によって異なりまして。一つ、見るときには神が六日目に人間を神に似せてつくったという、*imago Dei* のところ。そこで、エデ

ンの園で、散歩しているときに、神が語りかけてきた。そこに人格の根本をキリスト教ではみるわけですので、三位一体とそこはどうしても繋がってきます。また後からいろいろお教えいただけます。

森

議論はつきないんですけども、時間がきましたので、ここで一応締めをしたいと思います。どうも先生ありがとうございました。