

浄土教における根源的主体性

とくに縁起論の立場からの論考

河波 昌

序

浄土教における根源的主体性の問題をめぐって、要点は浄土教と根源的主体性の二つのテーマが主題となる。しかもそれら両者は根源的に一つの問題としてかかわっている。

最初に浄土教に関していえば、一般的にはたとえば、禅と浄土（念仏）との二つの対立項において考えられている。そしてその多くの場合、そこでみられる浄土教は宗派仏教の枠に捉われ、その中に堕込んでいく。しかしながら浄土教は決して禅と対立項で考えられるにとどまらず、むしろ禅をも含んでいる。

中国において禅は六世紀頃に成立し、その禅の成立

と相まってその自己主張から浄土教から分離し、禅と浄土との対立項が成立していった。禅宗の成立を論究してゆけば、最初から禅が存在していたのではなく、菩提達磨（？～五二八？）の頃から次第に形成せられていったのである。そのことは二十世紀になって発見された敦煌の諸文献、中でも「楞伽師資記」¹等から次第に、その本来の相が明瞭化されていった。そして禅が成立する以前から次第に禅の成立してゆくプロセスがこれらのテキストにおいてみることができるのである。そしてたとえば禅の第四祖道信（五八〇～六五二）——この頃から次第に客観的に禅の成立の過程がたどられるのであるが——『文殊般若経』所説の一行三昧を修

することによって禅のさとりを開いていったのである。そのこと等を考える時、禅はむしろ大乘仏教発展の一契機として次第にその独立性を確立していったことが考えられる。それ故に、禅は決して最初から独立して存在していたのではなく、恐らく中国的な要素も加わって中国において次第に成立していったのである。禅と浄土（念仏）が固定的に二つの別の実践と考える以前に、むしろ大乘仏教そのものの根源的地平——それは禅と対立する以前の浄土教が考えられねばならない。道信が一行三昧の実践を通して禅の境地の展開がみられるその根源におけるいわば浄土教以前の大乗仏教そのものが存在していたのである。

したがって浄土教といってもそこには三つの局面での展開が考えられるであろう。すなわち（Ⅰ）禅浄対立以前、あるいは浄土教成立以前の浄土教、それについては本学会において大乘神秘主義 mahāyāna-mystik として論じた。そのような根源的浄土教を浄土教（Ⅰ）とする。しかしながら中国において成立した禅の成立と共に浄土教が禅浄対立項において考えられる浄土

教——一般にはそのような浄土教のみが浄土教と考えられている——を浄土教（Ⅱ）とする。しかしながら更に浄土教はその宗教的実践を通して禅浄対立の地平を突破して根源的な浄土教（Ⅰ）に還る。そのような浄土教を本論では浄土教（Ⅲ）として考える。そして二十世紀にいたって、たとえば山崎弁栄（一八五九—一九二〇）^②における念仏三昧の実践において再び根源的浄土教（Ⅲ）、すなわち大乘仏教そのもの、すなわち禅自体もそこから成立する根源的地平が開かれてゆくのである。本論が浄土教を論じる場合これら三局面の浄土教の全体を展望しつつ、とくに浄土教（Ⅲ）の立場における根源的主体性の問題を論じてみたい。

次に根源的主体性については西谷啓治の『根源的主体性の哲学』（昭和十五年）に由来する。西谷にとどまらず久松真一の『絶対主体道の哲学』等にもみられるように西田幾多郎以来、主体性の論究の問題は京都学派における根源的基調になるものであった。^③そしてその背景には西田幾多郎を通じて禅との連続的な関係が考えられる。

さて本論は禪淨対立を超えた、そして禪もそこから出てきた大乘仏教自体、すなわち浄土教(Ⅲ)の立場からの根源的主体性の問題の論究を試みるものである。その場合とりわけ仏教そのものに一貫する原理たる縁起論の立場から論究する。そして縁起論こそが禪淨の対立の枠を超えて根源的主体性の問題を考えることができるのである。

縁起論の考察に先立って

縁起とは仏教の根本的真理であり、また原理である。それ故にかかる縁起の契機から離脱する場合、それは仏教ではなくなるともいえる。ところで縁起とは *pratītya-samutpāda* すなわち「よって起こる」の意であり、すべては縁に依って起こるの意であるからあらゆる存在の独立性は否定される。

ところでかかる縁起そのものが真理(法(ダルマ))そのもののありようを示しているから、そこではどこまでも独立した主観もまた客観も考えられない。たとえば独立した主観を立てて縁起を客観(体)としてみ

る場合、縁起の真理は、そこでは消滅する。多くの仏教学の徒は綿密に客観的真理のごとくに縁起を詳細に分析するが実はその出発点からむしろそこで縁起は主客分裂の中に入って縁起そのものの真理は存在していない。むしろ縁起そのものは、その構造の中に「主客の分裂を超えてゆく思惟」*das Subjekt-Objekt-Spaltung* *Überschreitende Denken* (K・ヤスパース)が実存しているのである。縁起そのものをいくら对象的(分析的)に考察しても、そこから仏教の本来の真理の目覚めは生じない。そして縁起はむしろ对象的思惟の消滅点 *the vanishing point* なのである。まさに仏教学において「仏教学栄えて仏教滅ぶ」がいとなまれているのである。そして縁起が考えられるとしてもそれは对象的思惟のものではなく、どこまでもかかる对象的思惟を超えてるものでなくてはならない。思惟そのものは、「しい」ではなく「しゆい」とよまれるように、もともと仏教の専門用語である。たとえば、「観無量寿經」では真正面から釈尊に対する「教我思惟」(我に思惟を教えたまえ)の文から始まっているように「思惟とは何か」

がこの經典の根本的な課題となつてゐる。たとえば釈迦が牟尼と称せられる場合の牟尼 *muni* とは考へる（サンスクリットの語源 *man*）から由来しているように「真に考へた人」の意であり、決して一般に考へられるように對象的、分析的に考へた人の意ではない。（なお思惟については後述）

ところで縁起とは実にそこで對象的分別的思惟が消滅し眞の思惟の成立する地平でもある。もちろん對象的思惟なくしては縁起そのものは考へられることではないが、それにもかかわらず縁起はそして縁起そのものにおいて始まる思惟はかかる主客分裂の思惟をどこまでも超えてゆく思惟のことである。それは決して對象的思惟ではなく実践的な、あるいは牟尼の立場からいって「高次の思惟」ということができよう。そしてかかる思惟は実践的に「念」として展開されてゆくことになる。念は多くの經典において「思惟」とも訳され、念即思惟、思惟即念として展開されてきた。それ故に念とは決して主觀的な、觀念的な念ではなく、それは縁起をその根底に本質的構造として内包してい

る念であり、また縁起そのものである念（思惟）が、またかえつて縁起の眞理を開示してゆく構造を有しているともいえる。そしてかかる念（思惟）こそが縁起そのものの実践ともなつていえるといえるのである。そしてまさにその念において縁起はまた種々相を展開する。以下はその種々相の展開である（そして本論のテーマたる根源的主体性の展開もまたその一環として考へられるのである。なお縁起の展開に唯心縁起、法界縁起、六大縁起等、縁起論展開の種々相が考へられてきたが、ここでは大乘仏教そのものの必然的展開のプロセスとして a 縁起と空 b 縁起における仏との自己同一性（是心是仏）c 縁起における仏への形成（是心作仏）d 縁起における心、すなわち根源的主体性について考へる。以下はその一々についての論究である。

a 縁起と空——とくに主体的実践における

縁起が空であることは『中論』においてのみならず、仏教における、しかも宗教的実践の地平において展開されていった眞理である。それは単なる對象的論理の

次元を超えている。そのことは大乘仏教成立以来のたとえば般舟(念仏)三昧の実践そのものにもみることが出来る。

ところでその大乘仏教の成立の初期の成立と考えられる『般舟三昧経』において「般舟」praty-uppannaとは「対して」prati、立つ、現前する uppanna の合成語であり、かかる「般舟」は『華嚴経』たとえば六十巻本では「対現」、「対見」等の豊かな展開にもみられ、その「対」が縁起の構造において成立していることが考えられる。そのことは『般舟三昧経』における「念仏の因縁に従って仏を見る」(三巻本)⁴あるいはそのチベット訳における「仏を縁すること心向ける」等は念仏の構造が対そのものとしての縁起自体であり、そこでは念は対象性に即してその単なる対象性の地平を脱却して、どこまでも主体的に縁起そのものの実践が行ぜられてゆくのである。それ故に同経における、「般舟(念仏)三昧を用うるが故に、空三昧を得」⁵あるいは、「この(般舟)三昧を証すれば空定なることを知る」⁶等と述べられているのである。なお、種々の般若経典

類においても般若空の実践に即して念仏、あるいは見仏が説かれる。それは決して空を説く般若経典の中に異質の念仏が偶然的に混入しているのではなく、見仏(念仏)そのものとしての般舟三昧の実践がかえって般若波羅蜜の実践としての空と相即していることが考えられるのである。

たとえば初期の成立とみられる『小品般若経』(紀元前一世紀頃成立)⁷には、「若し菩薩、般若波羅蜜を行じ、般若波羅蜜を生ずるの時、念に応じて、無量無辺の世界の諸仏現存す。……」⁷の文がみられる。

なお般若波羅蜜の実践を説く般若経典類は多くのヨーロッパの般若経研究者たちの共通の主張であるグノーシスとの関係も不可欠である。

この般舟(念仏)三昧は、それ故にその内容は一行三昧(文殊般若経)、一相莊嚴三昧(同玄奘訳)等として般若経典類にも豊かに展開される。そしてその行法は初期禅宗史にも直流しているのである。初期禅宗の成立する以前、いわゆる禅宗の説く坐禅ではなく、念仏三昧としての一行三昧が実践せられていた。禅宗史が

客観的にそして資料的にみられるようになるのは禅の第四祖道信の頃からであるが、彼自身は一行三昧すなわち般舟三昧によって実践していたことが知られている。初期禅宗史の理解には『楞伽師資記』が極めて重要であるが、そこでは道信は一行三昧を実践して空を悟っていったことが記されている。その限りにおいて道信の実践はどこまでも初期大乘仏教以来の伝統に連なっていたのである。

道信はこの一行三昧を行ずるに当たって、その内容としての一仏に念を集中する過程において忽然として空を悟っていったのであるが、その実践の構造が「一仏を念ずるに」心を離れて別に仏あることなく、仏を離れて別に心あることなし^⑧とあり、まさに念仏三昧における仏と心との関係が縁起の構造において成立していることが知られる。しかしながら道信において、「仏を離れて心あることなし」と相即しつつも「心を離れて別に仏あることなし」への傾斜がみられ、そこから禅の成立の萌芽が考えられる。そして他方「仏を離れて心あることなし」の方向に浄土教が成立してゆく

であるが、その場合、心を前面に立てる禅の立場に対応して、浄土教において心の問題が希薄されていったことは否めない。とはいえ、禅における心の高揚の立場も縁起の構造に由来しているのである。そして空の証得の立場も禅と浄土の対立の立場を超えて共通する超越的な地平から考えられねばならないのである。根源的主体性の問題もかかる点で初期大乘仏教以来の伝統に連なっている。

b 縁起における仏との自己同一性の展開

縁起は仏と人間の心との自己同一性の成立の可能な根拠ともなる。『観無量寿経』において、「心に仏を想(念)う時、是の心、仏を作る(是心作仏)。是の心、これ仏なり(是心是仏)^⑨。仏と罪悪深重の凡夫たる人間との絶対的な隔離を説く浄土教でも最も重視せられるこの経典——たとえばここでは凡夫は八十億劫生死の罪に墮罪し、仏との絶対的矛盾を説いているが、それにもかかわらず、「是心是仏」と仏との同一性が説かれてもいる。それは『観無量寿経』が恐らく紀元五世紀頃、

いわゆる大乘仏教の成立の最終段階において成立した経典であり、そしてそこでいわゆる西田の絶対矛盾的自己同一性が説かれているのである。

この絶対矛盾的自己同一性の絶対矛盾には恐らくK・バルトのプロテスタント神学の影響も考えられるが、また西田の晩年における浄土教の影響も考えられる。罪悪深重の凡夫がそれにもかかわらず仏との自己同一を説く西田の立場にはバルトの立場をも顧慮しつつもむしろ『観無量寿経』所説の立場に相応している。

田辺元はある箇所では西田を批判し、「絶対矛盾と云っているけれども、なお自己同一を主張している点で、汎神論的であることを免れていない」旨を論じている。しかしながら田辺もバルトの影響を受け、その点で共鳴しつつ（絶対媒介の立場）、西田を汎神論的と批判するのであるが、西田の「自己同一」を汎神論的同一性と決めつけている田辺自身が汎神論的制約に捉わられているのではなからうか。

同一性については汎神論的な同一性のみではなく、縁起の立場から全く別の同一性の成立も考えられる。

「仏を想(念)う時、是の心、是れ仏なり」は縁起の構造におけるその自己同一性が述べられているのである。それは絶対矛盾をもみずからのうちに含んだ上での縁起的同一性に他ならない。田辺の西田に対する批判は縁起の立場からすれば、なお平板的である。むしろ縁起の立場においてこそ絶対矛盾的自己同一性は成立しうるのである。

そして「縁起は空である」といわれるのであるが、かかる縁起は空の地平こそ「絶対矛盾的自己同一」のよりダイナミックな躍動的な展開としての「逆対応」論(西田の『宗教論』)への進展も考えられるのである。

c 縁起における仏への形成(是心作仏)

『観無量寿経』は縁起の構造において成立する念(想)の構造がそのまま「是心作仏」「是心是仏」に連なっていることを述べた。心と仏とはいわば縁起の構造において成立しているから相即する心と仏は不二の関係にあり、両者は相互に相即相入する。そこでは両者は対立しつつも自己同一的である。しかしながらそ

の同一性は固定的な実体性を超えているので、どこまでも躍動的である。またかかる仏へ向かつての形成作用としての作仏は固定的な仏との自己同一性を目ざしながら、むしろかかる同一性を常に突破する。いわゆるキリスト教における *Theosis*（神化＝作仏）がそこに考えられる。「般若波羅蜜は般若波羅蜜にあらず」とする『金剛般若経』においては波羅蜜 *paramita* が完成を意味するとすれば、完成は完成にあらずとする空の実践の地平において「是心是仏」と「是心作仏」とは相即している。またかかる実践が菩薩道であるとすれば、それは近代の理性の立場で考えられる人間形成 *Bildung* の地平を超えて念々における自己脱却に即している。わば空的主体としての脱自己的自己形成 *Entbildende Bildung* に他ならない。一般的な浄土宗等における理解では「是心作仏」から「是心是仏」への一方的な方向が考えられているのであるが、それにとどまらず「是心作仏」から「是心是仏」に向かうと共に、また念々における「是心作仏」による「是心是仏」の突破が考えられるのである。このようにして近代において考え

られていた崩壊した人間形成 *Bildung* 論は改めて縁起の立場でのいわば脱構築ともいうべき新たな人間形成の地平が開かれてゆくことになる。般若波羅蜜の実践としての菩薩道にはそのような展望が考えられるであろう。

d 浄土教における根源的主体性の問題

さきに縁起、空等を論じながら、とくに『観無量寿経』を引用しつつ同一性、同化等の問題を論じた。ただ論点を明確化するために、この経典の一部のみの引用にとどめたが、改めて浄土教における根源的主体性を論じようとする場合、この経典の前後の文の引用も不可避である。その内容は次の通りになる。すなわち、「……如来は是れ法界身なり、……衆生の心想の中に入る。この故に汝等心に仏を想（念）う時、是の心即ち是れ三十二相八十随形好なり、是の心仏を作る、是の心是れ仏なり。諸仏正偏知海は心想より生ず。」¹⁰上の文において、入・即・生の三契機がみられる。そして第一に念において宇宙全体の仏身たる法界身の来入が説か

れているのである。いわばマクロコスモスがミクロコスモスに突入する。ここでは、人間の単なる主観は突き破られて浄土教的主体性が根底から根拠づけられる。そして第二にそこで心は仏と相即する。かかる仏と心（念）との相即性はそのまが浄土教における根源的主体性を形成する。第三にかかる心は「従心想事成……」と述べられているようにその心から正偏知海、すなわち大海原のごとき広大な仏の智慧が出現してゆくのである。まさにそれは根源的主体性そのものの展開にほかならない。以上のごとき心（念）において三契機が説かれるのであるが、そこには念々における三契機の展開がみられる。

ところで『観無量寿経』における実践的内容は「行門以本」を説く浄土教において伏流水のごとく流れ、それがやがて幕末から明治にかけて開花していった。その代表が山崎弁栄である。山崎は二十四歳に大悟徹底してゆくのであるが、彼において禅との対立をも突破して縦横無尽に根源的主体性が展開せられてゆくことになる。彼は一書簡文の中で次のごとくに語っているが、そこには『観無量寿経』の実践内容が一貫してみられる。すなわち、

るが、そこには『観無量寿経』の実践内容が一貫してみられる。すなわち、

あみだ仏を念ずる吾が心即ち是れあみだ仏である。古人曰わずや、一念弥陀を念ずれば、一念の仏、念々弥陀を念ずれば念々の仏との言、常に仏心と相即する時は我が心是れ仏心。

なお山崎における根源的主体性の展開の内容は彼の詠んだ歌にも多くみることができる。その幾つかを次に挙げてみよう。たとえば、

我というは絶対無限の大我なる

無量光寿の如来なりけり¹²⁵

縁起の立場に立てば、我と如来とは自己同一的である。

阿弥陀仏と念う心のますかがみ

かぎりなきまで照りわたるなり¹²⁶

阿弥陀仏の大円鏡智が私自身の大円鏡智と相即し、根源的主体となつて輝きわたっている。

あるいはまた、十万の億と説きしもまことにはかぎりも知れぬ心なりけり¹²⁷

十万億という超越的な西方極楽世界を包んで自己

の心の遍在が説かれている。念仏とはかかる心の

廣大無辺性の修習なのである。

阿弥陀仏と尊きかたをおもほえば

おもう心ぞいやとうとけれ¹⁵

独尊たる如来を念じる心が限りなく尊くなつてゆく

ことを詠っている。マイスター・エックハルトも一書

簡「尊とき人間」*der edle Mensch*において同様の趣旨

の展開がみられるが、山崎においても根源的主体はそ

のまま尊嚴的主体として展開されているのである。

なお、山崎の高弟、田中木又（一八八四～一九七四）

にも多くの歌が残されており、その中でもたとえは、

すきとうり尽十方はただ光

これぞわれかもこれ心かも¹⁶

も根源的主体性を詠ったものである。

以上に見られるように縁起論を背景とする浄土門に

おける念仏三昧の実践にもかかる根源的主体性の展開

がみられる。

結論

一般的に云つて、禅が神秘主義的であり、それに對して浄土教は信の立場が強調される。そこには西欧におけるカトリックとプロテスタンティズムとの対応もみられる。とりわけ信の強調は親鸞において著しいが、法然においても彼の一書簡「一紙小消息」等にもみられるように信の立場は徹底している。しかしながら法然もまた徹底的に信の立場に主張しながらも、しかも専修念仏を貫いている。その内容は神秘主義 *Mystik* に連っている。そしてその *Mystik* の内容を縁起の構造において展開したのが山崎弁栄であった。彼の言、「念仏を念（縁）じて自仏を作る」は縁起の構造がそのまま念仏そのものの構造となつている。

そしてこの縁起の構造において禅宗においてと同様、浄土教においても根源的主体性の展開がみられたのである。しかもそれはどこまでも実践的な地平においての問題なのである。平板化してみる時、絶対主体道と縁起は異なり、絶対主体道において確かに縁起の立場

は消滅するかにみえて、その主体の絶対性も縁起の実践から成立しているのである。縁起の原点に立つて改めて主体性の成立の根源的地平が開かれてゆくのである。

註

① 『楞伽師資記』浄覚撰、七二三〜七二六頃成立。初期禅宗史、テキストとして柳田聖山『初期の禅宗1』（筑摩書房）がある。

② 『浄土仏教の思想第十四』巻、清沢満之、山崎弁栄（講談社）一九九二年。

③ 主体概念の成立については山崎弁栄の思想的系統に連なる山本幹夫（一九〇二〜二〇〇一）は、彼のプロティノスの学位論文等を通してプラトンにもアリストテレスにも殆どその展開はみられず、プロティノスにおいて始めて登場する旨を語っている。山本の著作『一者と阿弥陀』一八一頁等参照。たとえば『エネアデス』において「そこ（一者）で私が私になる」等の文が繰り返し述べられている。そしてその主体概念はアウグスティヌスを通してキリスト教思想史に導入されていったことを論じている（同書二一四頁）。なお山本はパリ（ソルボンヌ）大

学においてプロティノスのフランス訳を完成したエミール・ブレイエの許において一九二九年より二年間にわたってプロティノスを聴講している。なおプロティノス伝統（新プラトン主義）はルネッサンスに至ってニコラウス・クザールヌスにおいて新しい展開をみせるのであるが、そのクザールヌスを日本に最初に紹介したのも山本である。「クザールのニコラウス「キリスト降誕日」」（『哲学体系構成の二途』（昭和十一年）の付録、『哲学雑誌』より収録）。

④ 大正一三卷九〇四頁中

⑤ 同、九〇五頁中

⑥ 同、九〇五頁中

⑦ 大正八卷五七九頁上

⑧ 大正八三卷一二人七頁上

⑨ 大正一二卷三四三頁上

⑩ 大正一二卷三四三頁上

⑪ 山本幹夫（空外）編『弁栄上人書簡集』三七八頁

⑫ 山崎弁栄『道詠集』一一八六頁

⑬ 同、一〇〇頁

⑭ 同、一二七頁

⑮ 同、一七頁

⑯ 『田中木又遺文集』三〇頁

レスポンス

高田信良

「浄土教における根源的主体性——とくに縁起論の立場からの論考」と題しての河波昌先生のお話の論旨に学びつつ、おたずねさせていただきます。

お訊ねしたいことは、題にあります「浄土教」・「根源的主体性」をどのようなところからお話しいただいているのでしょうか、ということでございます（問いの形で表現することで、レスポンスとさせていただきます）。

御論考の「序」において、「禅浄対立以前あるいは浄土教成立以前の浄土教（Ⅰ）」、「宗教的実践を通して禅浄対立の地平を突破して根源的な浄土教（Ⅲ）に還る」と語っておられます。

「縁起論の考察に先立って」のところで、

縁起とは仏教の根本真理であり、また原理であ

る。……

縁起そのものが真理（法ダルマ）そのものありようを示しているから、そこではどこまでも独立した主観もまた客観も考えられない。……

と述べられています。

b 縁起における仏との自己同一性の展開」のところ
で、

縁起は仏と人間の心との自己同一性の成立の可能の根拠ともなる。『観無量寿経』において……

心に仏を想（念）う時、是の心、仏を作る（是心作仏）。是の心、これ仏なり（是心 是仏）」
仏と罪悪深重の凡夫たる人間との絶対的隔離を説く浄土教でも最も重視せられるこの經典——たとえばそこでは凡夫は八十億劫生死の罪に墮罪し、仏との絶対的矛盾を説いているが、それにもかかわらず、「是心是仏」と仏との自己同一性が説かれている。……むしろ縁起の立場においてこそ絶対矛盾的自己同一性は成立しうるのである。……

と述べられます。

d 浄土教における根源的主体性の問題」のところで、
……如来は是れ法界身なり……衆生の心想の中に入
る。この故に汝等心に仏を想(念)う時、この心
是れ即ち是れ三十二相八十随形好なり、是の心仏
を作る、是の心是れ仏なり。諸仏正遍知海は心想
より生ず。」上の文において、入・即・生の三契機
がみられる。そして第一に念において宇宙全体の
仏身たる法界身の来入が説かれているのである。い
わばマクロコスモスがミクロコスモスに突入する。
そこでは、人間の単なる主観は突き破られて浄土
教的主体性が根底から根拠づけられる。そして第
二にそこで心は仏と相即する。……
と述べられます。

これらをうかがいますかぎりにおいて、いわば、
△大乘仏教における根源的主体性▽について、お話し
ただいているように私には聞こえてまいります。「浄土
教」は、もちろん、「大乘」仏教ですので、先生は、「浄
土教」に焦点をあてつつお話しただいているのですが、
(私が受けとめているかぎりでの)「浄土教」については、

あまり、言及されておられないように私には聞こえま
す。

私の拙い理解ですが、△浄土教とは「凡夫」と「仏」
の二元性が際立たせられる教え▽かと思えます。『観
無量寿経』は△韋提希夫人が「仏」に出会う(救われ
る)▽教えだと聞いています。その浄土教において、△自
己同一性▽が、どのようなところで成立してくる「いる」の
か、について、お話しただけなのだと期待して寄せて
いただきました。

「浄土教における根源的主体性」というのは、△「迷い」
存在そのものである凡夫が救われる▽ことの根源性は、
阿弥陀仏の本願のはたらしによるもの(と、理解され
ます)、そのような事態において「根源的主体性」とし
て表現されるものは、たとえば、△法蔵菩薩が発願し、
五劫の思惟により、阿弥陀仏と成る▽ところにおける
△法蔵菩薩の発願性▽とでもいえるようなものではな
いかと思われまます。

質問の形にまとめさせていただきます。

「是心作仏、是心是仏」（などの文）をもとにしたご説明では、（根源的主体性が見いだされる自己同一性について）仏の側からのほたらきが展開する様が語られるのですが、

① 凡夫の側からの、「自己同一性」は、（明示的には）語られていないように見受けられます。それは、どのように語られるのでしょうか。あるいは、十分にそれは含まれて語られている、ということなのでしょうが、あらためて、ご教示いただければと存じます。

また、「縁起論の考察に先立って」縁起そのものは、その構造の中に「主客の分裂を越えてゆく思惟」das Subjekt-Objekt-Spaltung überschreitende Denken（K・ヤスパース）が実存しているのである、と述べられています。

② 主客の分裂を越えてゆくVというとき、^凡夫と仏の分裂（絶対的隔絶性）Vが超えられる、という意味でも受けとめてよろしいのでしょうか。

そして、「人間の単なる主観は突き破られて浄土教的主体性が根底から根拠づけられる」とありますが、

a（二二二～二二三頁）「人間の単なる主観」とは、^凡夫としての主体/主観Vということでしょうか。また、「浄土教的な主体性」とは、^大智・大悲のはたらきVということでしょうか。

「序」に「禪淨対立を超えた、そして禪もそこから出てきた大乘仏教自体、すなわち浄土教（Ⅲ）の立場から根源的主体性の問題の論究を試みる」とあります（大乘仏教と浄土教（Ⅲ）は同義的に使われています）が、b（二二〇～二二三頁）「浄土教」と表現されるのは、どのようなことごらを踏まえてのことでしょうか。

討議 IV

司会 高田信良

河波

質問いただきましたけど、『観無量寿経』というお経がクローズアップされました。『観無量寿経』はどういうお経かといいますとね、考えるところはどういうことか、思惟とは何かということ、そこからお経が発展するんですね。韋提希がお釈迦様に対して、思惟とは何か、ということですね。Was heißt Denken? ということになるかも知れません。それに対して回答は、心に仏を思うとき、私たちの心が仏様になっていくとか、仏様だ、ということを意味します。同一化の働き、あるいはその同が、自己同一性がそこで展開していきます。それがまず『観無量寿経』の一番の眼目ですね。しかしなかなかそううまくいかないですよ。後半になると、下品下生、

最悪の凡夫になると、八十億劫生死の罪がある。銀河系宇宙ができる以前の人間の悪が募っている。それをどうするかということですが、それが阿弥陀仏の本願によって消えていく。といってもピンとこないですよ。そんな人間の罪悪の凡夫の罪が消えると言うことは。なぜできるかというところ、それはやっぱり空の立場ですね。空の立場はどういうことかというところ、空という立場では悪がない、ということ。悪が消えるといいますか、例えば『般若心経』には、このゆえに「是故空中」いろいろあって、無明というものが無い。だから無明がなくなるというものがない、という言葉が出てきます。空においては、サンスクリット語では「シユンニヤターヤーム ナ ルーパム」といった文章が出てきますが、空という地平においては、八十億劫生死の罪がないということですね。そういう如来の知恵が私たちのうちに働いてくるということだろうと思います。で、そういうことと即

して、今まで隠れていた、煩惱で見えなかった根源的主体性というものが展開していく。それが七頁の三分の一ぐらいのところからあります。山崎弁栄という人は浄土宗が生んだ宗教的な天才で、最近はキリスト教の人たちが非常に評価して、例えば若松英輔というカトリックの人がめっちゃくちゃに惚れ込んで、山崎弁栄の記念館まで立てて、その記念館の館長にまでなった人です。上から六行目ちよつと読んでみます。「ところで『観無量寿経』における実践的内容は『行門以本』を説く浄土教において伏流水のごとく流れ、それがやがて幕末から明治にかけて開花していった。その代表が山崎弁栄である。山崎は二十四歳のときに大悟徹底してゆくのであるが、彼において禅との対立をも突破して縦横無尽に根源的主体性が展開せられてゆくことになる。彼は一書簡文の中で次のごとくに語っているが、そこには『観無量寿経』の実践内容が一貫してみられる。すなわち

『あみだ仏を念ずる吾が心即ち是れあみだ仏である。古人いわずや、一念弥陀を念ずれば、一念の仏、念々弥陀を念ずれば念々の仏の言、常に仏心と相応する時は我が心是れ仏心』と書いています。仏様を思うと仏様になるというのは、全然想像できないことですが、カントなんかにすれば妄言です。『純粹理性批判』のなかにそういうこと書いているところがあります。そうじゃなくて、仏を思うと仏になる、これは縁起の法則が根底にあるからだと思います。それから彼は根源的主体性についていくつかの歌を歌っています。「我というは絶対無限の大我なる無量光寿の如来なりけり」、すなわち人間の心が完全に阿弥陀仏と一体化している。これは全くの根源的主体性だと思います。「縁起の立場に立てば、我と如来とは自己同一的である。『阿弥陀仏と念う心のますがみかぎりなきまで照りわたるなり』、阿弥陀仏の大円鏡智が私自身の大円鏡智と相即し、根源的主

体となつて輝きわたっている。あるいはまた、『十万の億と説きしもまことにはかぎりも知れぬ心なりけり』、十万億という超越的な西方極樂世界を包んで自己の心の遍在が説かれていゝる。念仏とはかかる心の廣大無辺の修習なのである。そういうことが成り立つのも、やはり縁起と云う法則によつてであるわけですね。「阿彌陀仏と尊きかたをおもえばおもふ心ぞいやと」とけれ、阿彌陀仏は絶対に尊い方なんです、それを念う私自身が尊くなつていく。マスター・エックハルトという人が、*der edle Mensch*、これは上田閑照さんが翻訳してらっしゃいますけど、この「高貴な人間」において、神様を拝むと祈りの中で神の尊さが人間のうちに働いてきて、一人ひとりの人間の高貴性というものが実現していく。これはやはり縁起の理法が働いているということになります。

それから、八頁ですね、「山崎の高弟、田中木叉にも多くの歌が残されており」、こ

の人は一高東大を一番で出た方ですが、彼は『すきとより尽十方はただ光これぞわれかもこれ心かも』という歌を残している。これなんかは禪宗の人が言うことを、念仏の立場で言っている。そういうことを背景にして根源的主体性というものがある。浄土真宗に曾我量深という人がいますね、彼は極樂に行きたくないって言うんですね。極樂に行つても阿彌陀様を中心にいて、隅っこに小さくなつていゝるようなそんなところには行きたくない。主人と奴隸との関係がある、そういうような構造で考へている曾我量深さんです。しかしまた彼は、法蔵菩薩とは私たちの阿頼耶識だと言います。法蔵菩薩というのは他者ですよ。ね。他者が自分のなかに流れている。ただ阿頼耶識というのは、これはちょっと問題でね。むしろ如来蔵とか仏性とかいゝ言葉を使うべきで。阿頼耶識といゝのは妄識ですからね。しかし、法蔵菩薩は私たちの根源的主体性だと言お

うとしたところは、非常に面白いのではないかと思います。そういうわけで、われわれはことさらに凡夫だからということを主張して、念ずるとその念の中に高貴性が展開してくるとか、阿弥陀仏との自己同一性が出てくるということを意識して、縁起の理法を無視してただ救済だけを説くんじゃなくてね、縁起という立場をもう一度考え直してみる必要があるのではないかと思います。

高田

はい、ありがとうございます。はい、大乘仏教のあり方としての浄土教というところで、根本的に見ていくという姿勢のようにお聞きしました。しかし、法然という、浄土教という観経の教えを受けての、いろいろな受け取り方がたくさんありますが、そのなかでも法然は善導大師の観経の教え、あるいは念仏理解というものを一番受けられているわけですが、そこでの浄土教という言葉が使われざるをえないと

いいですか、使われるその文脈の事柄、人間が自己主張するわけではないのですが、凡夫性が消えない者がどうしてそのような仏と自己との同一性というようなあり方に、パーティシペイトできるのか、という事柄についての説明というか、先生のお話の中にも含まれているそういう教えのように聞かせていただきました。

河波

空の立場では、罪悪は邪魔にならないというわけですね。滅罪ということもあるけど、そうじゃなくて、色即是空ですから、同じ点で、空においては無明というものはない。だから無理に無くするというものもない。無明があるついで、八十億劫生死の罪があってもそれが邪魔にならないということ。

高田

その邪魔にならないというあり方が現れ、実現されるということだと思えます。その語り方というか、その説明の受け取り方の仕方がかと思えます。私のお聞きしたことに對しては、

森

基本的に、改めて教えていただいたということで、皆さんの方からの質問等をしていただければと思います。

高田先生の質問に対して、ほくなんかイメージする答えとしてはね、一行三昧という言葉が出てきましたけれど、これは念仏の方で言えぱやっぱりまさに念仏三昧ですよ。ちょうど座禅することと同じように。まさに百万遍じゃないけれど、法然さんがね、『選択本願念仏集』のなかで、善導には三昧発得があるって言うんですよ、道綽にはないって言うてるんですよ。そういう、遡ってね、文献の上なのに、善導には三昧発得があるって、しかし道綽にはないって言うてるんですよ。そして三昧発得に着目したんですよ。これは、ほくなんかから言えば、禅門ではね、何も思わぬは仏の慧悟なりつていうんで、やはり座禅の集中つていうことは、お釈迦さんの三益じゃないけど、禅定つていう

高田

ことです。あるいは八正道ならば、正見から始まって最後は正定に行くわけですよ。ということはやっぱり、座禅というか、しかしおそらく今日のお話は、そういう座禅が生まれてくるところと、それからその念仏の一行三昧とが、ある意味で同じような次元があるんじゃないか、という、そういうふうには……

森

そういう意味では別じゃないんです。いやいやいや、私の理解としてね、禅と念仏は全然違う風に使われているけれども、実は近いところがあるんじゃないか。大拙さんなんか『日本の霊性』の中で、例えば鈴木正三の念仏のことなんか言うのはそういう感じですよ。法然さんが……（この部分聞き取れず）隙のないようになる、何も思わぬ集中というか、禅定というか、念仏を通して、むしろ念仏の方が、禅定が起りやすいかも知れない。ただ、おそらく、しかし禅は、禅定だけが

禅ではない。そこから出てくる次のもの、まさに禅定だけでは悟りとは言わないわけですから。そこにまた一つの飛躍があると思うんですよね。浄土系はそこがどうなるのかも一つよく分かりませんけどね。ただそういう意味で先生のご質問に対して、河波先生の答えは、ぼくはまだ十分ではないと思うんですよ、ただぼくの理解としては分かかってない。もう一回ちゃんとそこをさらって下さい。(笑)

そうからやはり、いいですか、もう一つ言つて。根源的主体性というね、これ西谷先生の場合は、断定の自覚であつてね、仏と人間がそのままアイデンティティになつていくとか、そういうこととはだいぶ違うと思うんですよ。つまり、ですから、縁起ということはいいけど、先生がおっしゃってるんでしょうけど、空とか、そこに触れてね、出てくるもんであつて、歌や何かに出てくる、まあぼくはこの人どんな偉いか分からないけれども、ぼくが見るだけで

高田

も、素人が見てもそんな立派な境涯な境涯には見えへん。こういうのが根源的主体性だとしても思えないんですよ。これどうでしょう、ちよつと率直すぎて叱られるかも知れないですけど。

私が？

森

いえいえ(笑)。

高田

根源的主体性の、仏の側からの境地の表現だと。それはそうだと思うんです。浄土教の凡夫性の側からの、別に仏と一緒になるというわけではないですよ、仏との無限の距離というものが自覚させられると言いますか、それに直面するというところで、それ以上どこにももう行けないというところに、自分の働きではないけれども、本願の働きに触れるというような形での、凡夫性が、凡夫性のままで、ある意味、喜びに哀しみ、喜びのあり方とともに見つめられるとい

う、そういう表現と言いますか、和讃と言いますか、歌と言いますか、私それ実は質問しようかと思って、山崎弁栄の『道詠集』というのをパラパラなんですけど捲って、そういうお歌がたくさんあるのかどうか教えていただきたいということを書こうとは思ったんですけど、親鸞さんの和讃『悲嘆述懐和讃』には、そのようなものが沢山ありますが、親鸞さんの理解を盾にして質問するのもどうかと思ひまして、自己責任の限りで話させてもらいました。そこ先生、いかがでしょうか。山崎弁栄師のところに『悲嘆述懐和讃』のようなお歌というのは、具体的に歌っておられなくともそういう境地は体験しておられるんだと思うんですが、そういうお歌というのはたくさんあります。あるいはたくさんじゃなくてもいいんですけど、よく多くの方が注目される、いわば空のなかでは悪が消えるという、仏の側から見た形、あるいは経験されることの境地、表白に他ならないわけですか

河波

れど、こっち側からの表白だけではなくて、こっち側からの表白もあるいは同格なんだと思うんですが、別に浄土門の教えのなかだけではなくって、仏教の教えのなかではそういう事柄というのは、同じように語られるのではないかと。そんなところから。森先生、応援お願いします。お聞きさせていただきますが、いかがでしょうか。これは多くの考え方ですけど、根源的主体性が一〇〇パーセントできるということですね。例えば、「阿弥陀仏を念う心のますかがみかぎりなきまで照りわたるなり」、阿弥陀仏は縁起です。縁起という構造の中で、一〇〇パーセント阿弥陀仏が現れているところに一〇〇パーセント根源的主体性が現れている。こういうところになるともう、禅と全く同じ内容が浄土において展開されている。今の臨済禅などはちよっと偏っているんじゃないかと思うんですが、それは例えば中国の臨済義玄は、四つの見

方を立てているんですよ。四料簡といいますがね。例えば、仏様と一体化して仏様だけになって自分は無くなるとか、私だけがあって仏様が無くなくなるとか、そうじゃなくて仏様と私が二つともあるんだ。そういう二つともがなくなる、という四つで説明しているんですけどね。だけど自分の心の外に仏様を絶対認めるな、というのがその後の日本の臨済宗の立場なんです。そういうところが中国の臨済禅はスケールが大きくて、そしてまた根源的主体性というものを考える上でそういう広さを持っているということが言えると思います。『臨済録』の中に出てくる、臨済禅師の四料簡というのは、固定しないで、臨済にしても決めつけないから大らかなで、根源的主体性が出てくるとも言えるし、阿弥陀仏が出てくるとも言えるし。一〇〇パーセント阿弥陀仏が現れているところに、実は一〇〇パーセント自己の根源が現れている。それは縁起という立場によるがゆえにそのことが

田中

可能である。キリスト教はそうはいかないんですよ。神様と人間との対立関係があると思いますけど。

今回の大会のテーマは、「田辺元の宗教哲学」ということですが、でも河波先生には一応それとは独立に、従来東宗教交流学会で発表されていた事柄をさらに展開するという形で一般研究発表としてお話していただいたんですが、しかし先生の論文の中で、田辺・西田に一ヶ所言及しているところがありますので、それについて質問を致します。それはまず、田辺が西田の自己同一を汎神論的同一性と決めつけているのは田辺自身が汎神論的制約に囚われているのではないか、という箇所ですが、まずそれ以前に、私の記憶では、田辺は西田を汎神論として批判するというよりも、プロティノスの発出論と同じ論理構造であるという批判は確かにしています。しかし、ある思想を汎神論として批判する

場合は、その人はだいたいにおいて超越神論の立場を取る人なんです。つまりカトリックであれプロテスタントであれ、いわゆる正統派の神学と言われている人たちは、哲学的神学はスピノザに典型的に見られるような汎神論であって啓示神学とは立場が違う、と言う。しかし、田辺自身は神学者ではありませんから、超越的内在の立場から汎神論を批判することは出来ない。したがって、田辺が批判しているのは、「同一性」を哲学的にどのように捉えるべきか、という哲学の根本的な問題にかんしてであって、啓示神学の立場からの汎神論批判ではありません。つまり、西田哲学では「矛盾的自己同一」といっても、矛盾が自己同一に回収される「同一性の論理」になっており、そのかぎりにおいて、西田の言う場所的な論理は「汎神論的」同一性の立場であり、絶対無の立場としては不徹底であるという批判です。西田哲学で言う矛盾的自己同一の根本には、大拙のいう「即非」の

論理がある。「金剛般若経」で多用される「即非」ですね。この「即非」の「非」に絶対否定を見るところがポイントです。絶対否定を踏まえない「即非」が「汎神論的同一性」であるといえるでしょう。たとえば、「煩惱即菩提」のように、対立するものを「即」で結ぶときに、これが、「汎神論的な同一性」に聞こえるということは確かにあると思います。例えば、白隠の和讃ですね。「衆生本来仏なり」とはつきり言うわけですから、われわれの本来的な主体は既にそのまま仏なのだと言う立場が、中国や日本で受容された大乘仏教の本覚思想のなかにはある。しかし、その「即」は「即非」という絶対的自己否定を踏まえているということが、非常に重要ではないかと思うんですね。つまりわれわれ自身は、ポジティブに自己同一性を主張できない。自己同一は畢竟するところ「有の論理」である。仮にヘーゲルのように差異性ということを取り込んだとしても、「同一性と

差異性の同一性」をいうならば、それは「同一性の論理」に帰着するので、それは哲学的な汎神論になる。だからむしろ哲学的な汎神論をさらに越えるような議論として、私は、西田の言う「矛盾的自己同一」の論理や、田辺の言う「絶対辯證法」というものが出てきたというふうに思います。晩年の西田ははつきりと自分の立場は汎神論ではなく、万有在神論であると言います。しかし万有在神論は、「万有は神において在る」というところに「場所性」が確かにありますけれども、しかし絶対否定の契機がまだ明確ではありません。田辺元の「絶対無」の宗教哲学は、西田の「矛盾的自己同一」すなわち「即非」の立場を、場所的論理ではなく絶対媒介の論理として「自己同一」なしに批判的に受容することにおいて成立したといえるでしょう。そこで、河波先生にお聞きしたいのですが、先生は以前、「即」も「即非」もサンスクリット語ではなく中国語訳された仏典のテキストに

立脚して言われたことであって、大乘仏教の基本的な立場は、「空」であり「縁起」によって表現されると言われていました。そこで、「縁起の立場」ということと「即非の立場」ということはどんなふうに関係するのでしょうか。縁起（プラティティヤ・サムトパーダ）と空を同じものと見なす龍樹の中論に立脚して、天台宗では「即」に関するさまざまな論考が出てきますし、禪で重要視された金剛般若経の中国語訳に依拠した大拙の「即非」や西田の「矛盾的自己同一」の立場の哲学的な展開がありますので、この質問をした次第です。縁起の立場というのは、原因と結果の二元性を含みつつそれを超越するところがあるのではないか。「あれがあればこれがある」とか、「あれがなければこれがない」という、そういう因果関係だけであるならば、対象論理でも説明ができてしまうでしょう。悪い行いには悪き報いが来るし、よき行ないにはよき報いが来る

という倫理的な因果律だったら、それはやはり西田から見れば「対象論理」だろうと思います。ですから宗教というものは、そういった倫理的な因果性によって現在の苦しみというものを説明することだけでは救われないものがある、倫理的な因果性がもう一度宗教的に転換するという構造がどこでなければならぬと思うんですね。キリスト教でも、ヨブ記に見られるように、因果応報思想を超えたところで救済の問題が提起されているように思います。仏教でもやはりそういった意味で龍樹が出てきたときに一つの転換があつて、空観によって縁起を語ることが出てきて、さらに中国で「即非」、あるいは「即」という形で天台宗や禅で継承される。したがって、「即」には、否定、あるいは西田・田辺のいう「絶対否定」が伴わないと汎神論的な一種の自然宗教になるところが出てくる。本来の自己に帰る宗教的立場といつても、それはやはり否定ということをつくぐつ

河波

た後で言われているところが見えなくなると非常に問題ではないかと思うんですが、その辺はいかがでしょうか。

あの、田辺の場合はね、バルトの影響を相当受けていますね。そういう立場からの西田批判をやっていると思うんですね。田辺には同一性が許せないんですよ。むしろ絶対媒介というかそういう論理を展開していくわけで。だから、そこは、やはり縁起という立場に立つと、なんか説明がつくような感じがします。即非だつて縁起論の一つの展開だということが言えますよね。『金剛般若経』から大拙は取ってきたわけなんですけども、即非ということは媒介ということの一つの展開だと思うんですけども、あえて言うとならば田辺の絶対媒介は縁起の思想に至近距離に達してますね。これはほくも少し勉強しないとと思つてますけれども、縁起は媒介ですよ、そういう言葉を使えばね。

あの、すみません。即非に関連して、今先生は白隠さんの『座禪和讃』のことを仰った。「衆生本来仏なり」から始まりませけれども、あの『座禪和讃』のなかで、一番大事な文言はどこにあるかと言ったら、「自性即ち無性にてすでに戲論を離れたり」とそこですよ。つまり自性即ち無性なんですよ。ですから、おそらく縁起すなわち空なんでしょうけど、そこは表裏一体なんでしょうけれども、禪の方では、即と非と、まあ大拙さんをもつてくれれば即非の論理でさまざま展開がありますけれども、禪のその、白隠さんのやつだったら、非常に面白いのはその後「すでに戲論を離れたり」というのが、「自性即ち無性にてすでに戲論を離れたり」という、そこが非常にちよつと面白い。禪の楔というか、決め手があるんだと思うんですよ。否定なしの即だけではない、と。ですから今日の、この歌もすごい面白い歌だとは思いますが、何かやはり否定じゃなくて、そのまま自己同一がや

河波

やはりあまりにもストリートに出過ぎているんじゃないかというのが、率直な質問なんですけれども、どんなもんでしょう。

まあ簡単に言えばそうだけでも、そこにはいろいろな複雑な問題もあって、煩惱というのが入ってきますからね。それで例えば『観無量寿經』ですと、仏を思う私たちの心が仏様だと言っている、そういうことを言ってる『観無量寿經』が、罪悪人中の凡夫だから不可能だけど、それが称名、称という一点に絞られていくわけですね。念というか、想念という考え方が出てきて、神との絶対同一性を説きながら、しかもそれをね、根底から断絶する、罪悪人中の言葉が出てきて、それが称南無阿弥陀仏と、南無阿弥陀仏が出てくるのは唯一この經典だけなんです。そしてその称において八十億劫生死の罪が除かれています。そこで私はやはり縁起の働きの念がそこで完成していくと思います。

田中

一つ質問をさらに、これは純然たる質問なんです。『観無量寿経』に即したテキストですけど、でも、「是心作仏」というのを、この心仏を作るというように訓読みされているところですが、これは日本語ではこのように分節化して読まなければいけないんですが、普通、作仏というときに、仏を作るという意味なのか、仏になるという意味なのか。ただ作仏なのか。わたしはですね、作仏という言葉にあまりいいイメージをもつてなくて、それは道元が座禅をするときに、ことさら作仏をはかるなれということを言うんですね。作るというのは、なにか人爲的に生み出す。だからむしろ素朴に日本語として考えると、心が仏をつくるんだったら、作られた仏は対象的なものですよ、心の方が大事だという話になる。この心がそれ仏なりと言えはですね、仏を越える仏であって、こっちの方が本物というイメージがあるんですね。ただ、作仏というのを、仏を作るっていうふうに読ん

河波

でいいのか、ちょっとわたしよく分からないので教えていただきたいんですけども。中国語で作仏というとき、作るって言う意味で使っているのか。あるいは仏になるという意味なのか。その辺どうなんでしょうか。中国語の仏典の読み方としてどうなんでしょうか。

ぼくは、なるでもいいと思いますけどね。『観無量寿経』はサンسكريット語がないでしょう。

高田

河波先生の書き下し、この表現で、河波先生こんなふうには、いろんな読み方があるんですけども、浄土真宗聖典注釈版の書き下しより書いてみたのですが、そこでは作仏は仏を作るというふうな意味で使われていることとは違うようですよ。

田中

この心作仏ですか。その方がなんか、ぼくもそんなふうには読んでいたんですけど。仏を作るんだったら、作られたものはあまりありがたくな

いですね。

高田

作仏という言葉をめぐる議論、あまり考えていないんですけれど。

河波

キリスト教にもテオーシスという言葉があるんですけど、ギリシア正教で神化に対応する言葉じゃないかと思えますけどもね。これは特にギリシア正教でテオーシスっていうのは非常に重要な概念なんだけども、祈りの中に神が形成されていくわけですよ、神になっていくという面がある。サンスクリットがあればいいんですけどね。『観無量寿経』がもつと正確に読めるんですけれど。元々がないからなんとも言えない。ある程度復元できるころはあるんですけど。でも致し方がないもんだから。

田中

東方キリスト教に確かにあるんですが、それが出てくる文脈はどうして神が人となられたかという、それは人が神になるためである、と。それは神自身が自らを否定するという意味があ

るんですね。ですから、すぐに人が神になる

とはありえないので、神が自らを否定して人になったのはなぜであつたかという、人が神になるためであつた。つまり受肉ということの説明するキリスト教独自の教義ですけれど。そこで出てくるので、単純に人間が修行して神になるんだつたら、それは楽な話なんです。キリスト教にはそういう自力的な発想は無いということだろうと思います。やはりそこにも否定とかケノーシスとかそういうことが前提されて、ケノーシスが言われているのがキリスト教ではないかというふうに、わたしは理解しています。

ラウル

いいでしょうか。私の質問したいことは、今の話と関連していますけれども、やはり歴史的話と言ってもいいと思います。例えば京都学派、田辺先生にしても、西田先生にしても、日本の仏教の歴史を見たらですね、主に鎌倉仏教から影響されている気がしますけどね。禅宗に

しても浄土真宗にしても。そして、そこには伝統的な絶対的なアブソリュートの考え方はよく出てきて、そしてこれは十九世紀にまた取り上げて現在にも使われている、こういう考え方。しかし今のね、浄土宗の解釈を聞きますとですね、その精神はやはりかなり違うような気がしますけどね。絶対性はあまり出てこないし、また縁起を中心にしたら、やはりその精神は他の鎌倉の宗教とかなり違うような気がするんです。だからわたしの質問はですね、この浄土宗はですね、他の鎌倉の宗教より、真言宗、それからあるいは天台宗に近いという、だからやはりその古い、徳川仏教に近い、鎌倉仏教ではなくて、もっと前の古い真言宗や天台宗に近いんじゃないかと考えさせられましたけれども、ぜひコメントしていただきたいと思います。

河波
まああの、浄土宗は天台宗から出てきたわけですからね。繋がっているところが多いと思います

すね。非連続の連続ということになると思います。それでこれは、浄土宗と天台宗の間には相当な論争があったんですね。例えば、福井康順という天台宗の学者は、浄土宗認めないんですね。法然は、天台宗を捨てて浄土宗になったんじゃないからと言います。浄土宗はそうじゃないんだ、やはり独自だからだということですね。とにかく両方の間には今でも対立があつて、もし法然を天台風に解釈すればね、天台宗の僧侶で法然がいるということだね、独立性を認めないでしょうね。独立するかしらないか、大きな対立性はあると思いますね。

ラウル
縁起性をそれほど強く中心にすることは大きな問題となるんじゃないですか。

河波
私の今回の試みですね、縁起と言う立場でもう一度浄土とか禅とかいうものを、もちろん天台も真言も容れてですけど、共通の地平が、ユニバーサルな地平があつてしかるべきではない

長町

か。今のは宗派仏教で、みんなが対立しているでしょ。そういうものをもう一つ大きな立場で包含するような、包み込むようなそういうものがあってもいいなと思うわけで、まさに東西宗教交流学会の典型みたいですけどね。

先生が結論で書いておられるところ、もうちょっとだけ教えていただきたいんですが、「一般的に云って、禅が神秘主義的である、それに対して浄土教は信の立場が強調される」以下云々なんです。縁起の立場からもう一度みんな捉え直すと、信と覚醒というか自覚と神秘主義というのはどういう風な位置づけを持つんでしょうか。禅は必ずしも神秘主義なんでしょうか。上田閑照先生は神秘主義の立場をむしろ否定するところに禅があると仰ってますが、少なくとも縁起の立場から捉え直すと、信と自覚というか覚醒と神秘主義とはどうふうに見直されるんでしょうか。

河波

信とそれから神秘主義とを殊更に分けたのはバルトですよ。だけど、仏教ではそうでないんで繋がってんです。それをまず宗派的な関係で親鸞はね、信を強調してるけど、そういう点から言えば法然だって、徹底して信を強調してあります。だから信があるかないかで、浄土宗と真宗とを分けるといのは大学入試の問題じゃないけど、後で浄土真宗がそういうことばっかり言うからちよっとね別になってきたんですけど。法然だって、「行は一念十念むなしからずと信じて無間に修すべし。」(一紙小消息)という言葉があります。それから信がサンスクリットでシュラッドハーと言いますが、主知的な働きなんです。それは、なにも神秘主義と対立させることはないんで。信がミステイクを準備するしね、またミステイクのなかから、念仏三昧のなかから信が開けていくのもあるんで。相互に一方だけに固定せずに、もつとダイナミックに考えた方がいいんじゃないか。そん

などここでバルト神学の犠牲になる必要はないと思っただけですね。

長町

よく分かりました。

長谷

あの、この発表の根本になるところなんです、河波先生が縁起という言葉を使っておられますけれど、この縁起という言葉の使い方が私には全く理解できないんですけれども。要するに、相対と絶対の関係というものを縁起と仰ったんですか。相対と絶対との相関、対応とかそういうったものを縁起という言葉で仰ったでしょう。この縁起というのは、仏教ではこれあればあれあり、あれあればこれありという関係性にすべてがあるから、すべてのものに、これだという実体がないということで、空という、縁起と空に通じているわけですね。ところが河波先生の場合、縁起という言葉がそういう用い方はされないで、衆生と仏とともに起こるというそういう関係、これを縁起と言うんですかね、普

通。概念の使い方が馴染みがたいなとわたしは思っただけでしょうか。

河波

やっぱり相互関係だと思っただけですね。われわれ凡夫にとつては、信心なんか起こりようがなく、むしろ反抗するばかりであつても……。

長谷

相互関係であれば、つまり二つの間にどういう風にして関係が成立するかとか、関係しないもの之間に関係するとか、そういう問題が全然なくなる。縁起なら、河波先生が仰る意味だったら総体と絶対があれば、一方があれば他方があつたりする、という、関係というものの分裂したり統一したりする、というものが絶対と相対の関係ですが、縁起となるとそういう分裂や統一というものが全く無くなつて、縁起の意味みだいのがなくなるんじゃないかと、わたしは思っただけです。

河波

それは大変重要な問題です。絶対主体道という場合、絶対性がどこで成り立つかというところ、やっ

ばりそれは縁起なんですね。縁起は絶対性という立場に立たせる原因になっていくと思うんです。だからたとえば久松先生は絶対主体道というものを仰るけど、久松先生だって自分で、その哲学を自分だけで作っていったんじゃないかって、やっぱりいろんな因縁の中でそういう哲学ができていったんで。一種のいわばヤスパースの言葉を使えば「Geschenksein」、プレゼントされている。絶対主体道そのものも、おれが作ったんじゃないかってね、おのずと作られていったという面もあるんじゃないか。縁起というのはそういった絶対無とか絶対主体性とか絶対とか、そういうものも成り立たせる根拠だと思うんです。そして、そこでは縁起という言葉もなくなつて絶対性が主張できる。それが縁起の行なんですよ。

長谷

縁起という概念を非常に広く使うということもできると思いますが、例えば「十二縁起」

というのがありますね。それは相互に関係し合っている。無明あつて有あり、生あり、生があつて意識あり。そういう風に一方から他方から出てくる、他方から一方がという、そういう風な関係があるのを縁起というわけで、言わないんじゃないかと思うんですね。私がそう思っているだけで間違っているのかも知れませんが、でもね。河波先生のような使い方もあると思うんですけれど、河波先生のような概念の用い方馴染みがないもんですから、言うかなあ、そんな場合に使うかなあと思うんですけど。わたしの縁起の理解を河波先生が仰るような使い方もあるというふうに考えましたが…。

河波

よく分かりませんが、因もまた縁起のなかで考えるのだと思いますね。

田中

仏教学者のシチエルバツキーが、「縁起（プラティイティヤ・サムトバダ）」と同義とされた「空（シュニヤター）」を「相対性（relativity）」とい

うふうに訳したことが、彼の著作が「大乘仏教概論」として英語から日本語に訳されたときに、その適否について論議したことがあったと聞いておりますが、「縁起」の訳語としては *relativity* のほかには *relationality* もよく使われると思います。 *relationality* と言えるのは、いわば生死輪廻(サムサーラ)の世界です。衆生の生きている現実には実体がないから、そこに永遠なるものもなければ、不変なるものもない。すべては生々流転しているという、そういう意味で使われている。しかしそれとは違って、涅槃(ニルバーナ)というものが「有る」と考えるならば、それは相対的なものを脱した絶対的なものとみなされることとなる。そういう實在の理解から、涅槃を目指して修行するという修道論が生まれる。そういう相対と絶対を区別した二世界説は、西洋哲学の源流であるプラトニズムにも含まれますが、龍樹によって批判された説一切有部の教説もおなじ論理構造を有つと思います。このよう

な二世界説に対して、サムサーラの限界とニルバーナの限界は同じであるとか、両者に毫厘の差別もないということを龍樹が「観涅槃品」で言うときには、「縁起」は対象論的に固定された二つの世界そのものが実在しないこと、それが「空」であることを言うために、「縁起」が高次の *relationality* のなかで語られている。もしそんな風に理解すれば、根源的 *relationality* は、生死と涅槃の両者を絶対否定した上でそれらの同一を語る言葉となるでしょう。我々が「絶対主体」とよぶものは、実は否定を伴う「縁起」として語られるという、そういう形ならば、わたしは今日の話はある程度理解できるのですが、そんな風に理解してもよろしいのでしょうか。つまり縁起から絶対主体、 *relationality* から *absolute* が出てくるという言い方は、普通あまりしないわけですけども、龍樹の考えに従うならば、絶対と相対を対象論的に分けている考え方を否定して、プラティーティヤ・サムト

バードは空と同じだ言っているのですから、二世界説を否定する高次の「rationality」を「空」と表現し、真に絶対的なるものが否定を介して成立するというように理解して構わないでしょうか。今日のお話なんですけれども、いかがでしょうか。

井上

ですね。縁起の背景に空があつて、そこに絶対性が出てくるわけで、そういうことも考える必要があるのではないかと思います。

西田に「衆生あつて仏あり。仏あつて衆生あり」という言葉がありますよね。それから高田先生が、仏と衆生との絶対隔絶ということ

河波

空が絶対性を成り立たせる根拠だと思いますね。

だから久松先生の絶対主体道でもやっぱり、神様はそこでは空になっちゃいますから。絶対が成り立つわけですね。絶対というものが成り立つ地平が縁起だと思えます。みんな絶対で勝負しますからね。それで喧嘩ばかりするんです。縁起という立場に立てば、そういう問題が解消されるんじゃないかと思えます。久松先生の絶対主体道という概念は、久松先生独特の考えです。生前からお会いしてました、いろいろお話うかがったこともあるんですけども、それでも久松先生縁起という言葉あまり出てこないで

を仰つて、だけど絶対隔絶であると同時にそれが一つなんだというところに「逆対応」という構造があると言われたと思うんですけど。ちよつと別の視点から感想めいたことを。「浄土教における根源的主体性」というタイトルがつけられています。浄土教と言うと、どうしても罪業の自覚ということと、菩薩道がどうしても出てきます。そこが禪とは違ふところなんですけれど、その辺に触れられなかったところが物足りなかつたですね。

実はどうしてこんなことを言いましたかという、今回の大会の開催のテーマというのは「田

辺哲学の宗教哲学」ということであります。皆さんご存知のように田辺哲学はこの頃新しい視点で見直されてきているんですね、徐々に。それはどうということか。もちろんそれは、藤田先生が田辺哲学の論集を岩波文庫に編まれたということが非常に大きい功績だと思っていますけれども、今までとは違った仕方で田辺哲学が新しい視点で見直されてきている。それはどういうことかというところ、やはり三・一一以降の日本の置かれた現状といえますように、いわゆる死者と共に生きるというような「実存協同」というところで田辺が見直されてきたことがあると思うんです。田辺の場合は、いつも歴史的現実の媒介ということを言いますよね。今や私たちの置かれた歴史的現実というのは、福島原発もそうでしょうし、三・一一以降の日本の復興のあり方もそうでしょうし、そういう歴史的現実には置かれた場合、宗教哲学を営むわれわれどうすればよいのかということ、やっぱり大き

な課題としてあると思います。歴史的現実としての福島原発はまさに近代の知によってもたらされたものであります。しかもそれは、われわれの生存欲といえますか、罪業というものから出てきたものだと思います。やはり懺悔道に行くんだと思うんですよ。懺悔道として私たちはどうするかということがありまして、死者との協同だとか、生き残ったものの絆と言いましゅうか、そんなところで考えて、共同性という形で、共に行きっていくということ、そういうようなことがどうしても必要でしょうし、また懺悔道と精神ということでは、同苦といいましゅうか、Mitleidenということが出てくると思うんです。そういうなかで、田辺哲学、昨日氣多先生が観念的だと仰ったし、わたしもそう思いますけれど、田辺哲学のもっている観念性というものを括弧に入れて、田辺哲学がもっていた神髄というものを現代に生かしていく、観念的なものということではなくって、もう一回新し

河波

い視点で見直していくという、やはり宗教哲学をやつていく者にとって大きな使命だと思っています。最後にちよつと感想めいたことを言いましたけれども。行と言いますとね、利他行だとか菩薩道というのが当然出てきますしね。根源的主体性というのは、今日は仏と自己との一体ということをたいへん強調させていただきましたけれども、他者への配慮について、先生、根源的主体性ということをどう考えておられるのか、それを伺いたいと思います。

浄土教はね、罪悪人中の凡夫ばかり強調しますよね。でも解放されていくんですよ。そこは今まで言わなかった伝統的な浄土教のマイナス面だと思えますけど。罪悪深重の凡夫だってこと強調してね、それは確かにそうなんだけれど。しかし他者、他者は縁起ですよ。縁起の法によって解放されていく。そういう面を強調せず、現実から逃避して浄土に行ってしまうとい

うのはね、逃げ腰みたいなことでしょ。だけれど例えば観世音菩薩というのは、『般若心経』だと観自在菩薩、アバロキテシユバラ、言語は同じです、どこで切るかによって観自在なんですけど。八十億劫生死の罪におかれてる人間でも、それから解放されている自在な存在だというのがあってもいいんですよね。それは特に近代からポストモダンにかけて、そういう救済された姿、救済像というのが、もつと強調されてもいいんじゃないかと思えます。『般若心経』じゃあ観自在菩薩、それから羅什訳ですと観世音菩薩、サンスクリットの原語は同じですよ。罪とかそういう煩惱は前提としてあるにしても、それを引きずってるんじゃないかってね、それから解放されたもつと自由な人間像、それが大乘仏教の救済の理想像だという点を強調したほうがいいんじゃないかと思うんですが。ちよつと質問から違つたところがあるかも知れません。プロテスタントでもそうでしょうね、悪人だ

ということを言ってる。今のアメリカの若い青年たち、プロテスタンティズムから逃げ出してるんですよ。神様が邪魔になって。神様がいるから悪人呼ばわりされちゃって。やっぱりそういうものから解放すること、そこをアメリカの青年たちは希望しているところがあつて。それは浄土教でもそういうことが言えるんであつて、空の立場では罪がなくなる世界があるんですよ。だから念仏を実践することは、空を実践することで、空を実践することは解放された主体性を獲得していくって面もあるんで、そういう面もあつていいんじゃないでしょうかね。それからたとえば、千手観音なんていうのは、手が千あるでしょ、怪物だと思ふけどね。山崎弁栄という人は、それやるんですよ。例えば両手でね、字を書くんですよ、口で別の字を書く。全部違う字。やつてごらんなさいませ。絶対できないから。自分が自分自身から解放されると、千手観音もできてくるわけですよ。自分が自

高田

分から解放されていないと、そういうことは言えないわけで。
お話も尽きないと思ひますが懇親会もございませし、これで河波先生の最後のセッションを終了させていただきます

