

発題Ⅰ マイスター・エツクハルトと禪

上田 閑照

私が考え、書きましたことを取り上げていただくというところで、大変恐縮というか、有難く思っております。いつものように尻切れトンボにならないように、まず書いたものを一応三〇分以内で読み上げるという形ではじめたいと思います。

「エツクハルトと禪」、「西田哲学」、「宗教とは何か」という三つのテーマ、どうしてこの三つなのか、そしてどうしてこういう順序なのかということはお届けしましたレジユメ「今度新しく書いた「私の思索」」の中にありますので、繰り返しません。ただ、そこに書いてないことの中で一つあるいは大切なことではないかなと思うことがあります。それは、大学のときカントから始まってヘーゲルうんぬんで行きまして、それか

ら次第にハイデッカー、ヤスパースなどをしはじめたんですが、それと平行して、ふと、サンスクリットとかチベット語に非常に関心を持ち始めました。それは、大谷大学の山口益先生、仏教学の泰斗というべき先生なのですが、この先生が非常勤講師としていらしたときに、チベット語のテキストを読んでくださったんですね。何を思ったのかその講義に出たのですが、そこから始まって、だんだんサンスクリット、チベット語に熱中するようになって、そして山口先生の大谷大学での中論の演習にずっと出たりしていたのですが、三年ほどは続いて、あるときサンスクリットやチベット語をバタツとやめたんです。もう本当に完全にやめたんですね。それがどういことだったのか、長い間あ

まり考えなかつたんですが、最近、それは私にとつて、結果的に言えば、いいことだったと思うわけです。一生懸命関心をもつて、サンスクリットやチベット語をしながら、もうそれだけにかかり切りになつてしまふんですね。それは悪いわけでは勿論ないけれども、私は何を本当にしたいのか、何をなすべきかの問題に気がついたわけです。やはりそのときにやめたということが、結果的に、私がここまで歩んできた出発点になつたんだなあとつくづく感じます。しかし今でも昔のノートを見ると懐かしさがあるんですね。チベット語佛典は、今は殆どローマナイズして書きますが、私たちの頃はちゃんとチベット文字で書いています。これがなかなかきれいで、また、きれいに書くのがうれしくて、そういうわけで気持ちが一時的めり込んだ時期があります。それで、第一回は「エックハルトと禪」ですが、レジュメに書きましたように、これはすべて私の研究の順序にもなつていて、最初にエックハルト、それから禪を始めたということですが、それを両方問題にするということがどういふことか。著作集を

あらためて編集するという作業のなかで、自分でもはつきりしてきてそれを書いたものがありますので、まず、その要点だけ、急ぎで読んでいきたいと思ひます。「エックハルトと禪」の副題、問題意識のほうからすると主題といつてもいいのですが、「非神秘主義」という題をつけております。これは「神秘主義」ということがあつて言えることですので、「神秘主義」と、「非神秘主義」ということが問題意識の焦点になつて、「エックハルトと禪」が論述の内容になるといふようなことですね。そのように「エックハルトと禪」を一つに考えるようになったのは、エックハルトと禪に通底する、ある根源的な経験があると、私に次第にはつきりと考えられるようになってきたからです。しかしこれはもちろんエックハルト解釈の問題もあるし、禪をどう理解するかという問題もあるし、それからまた神秘主義をどう理解するかという問題もあるし、なかなか手続きのうえでは複雑なことも多いわけですが、そういうことに今細かく入る必要はないと思ひます。ただ、エックハルトと禪の共通のある原経験の質を「非神秘

主義」とそういう言葉で言うとき神秘主義と非神秘主義との連関、これをはつきりしておく必要があります。神秘主義と非神秘主義をつなぐ連関のようなものですね、そのヒントを私が直接に得たのは、ルドルフ・オットーの「エックハルトと禅」についての諸論です。オットーが「非神秘主義」という言葉をつかっているわけではありません。しかし、オットーはエックハルトと禅に共通してある独特なあり方を見出されることを確認して、それを彼の言葉で「とどまることのない無窮のダイナミズム」と言っています。しかし、この「とどまることのない無窮のダイナミズム」「無窮の動性」ということは土台との連関というかコンテクストなしではありません。単純に結論的に言えば、私が「非神秘主義」という名前と呼ぼうと思うことは、神秘主義の「身心脱落」態であるというように言えると思います。「身心脱落」というのはもとは仏教の言葉ですが、非神秘主義は神秘主義の「身心脱落」態であると考えていいと思います。

私がかちんと勉強したのは、実際にはエックハルト

からです。卒論も書きましたし、いろんなものを書きましたけれども、あまり勉強してではありませんでした。しかし、エックハルトからは、それ以後の勉強につながるような、仕方て本当に勉強したと思っています。

最初にエックハルトを勉強したときは直接に禅との関係ということが問題ではありませんでした。しかし、エックハルトについて書いた論文——これは私の最初の著作になるわけですが、それをドイツ語で読んだ人たちは、哲学者もいれば神学者もいれば中世ドイツ文学者もいればさまざまな人がいるんですが、そういう人は、私が禅を知っているからこういうように解釈するんだなと思ったわけですね。場合によっては「これはエックハルトの禅的な解釈である」というような批判もありました。エックハルトには普通では受け取りにくいようないろいろな言葉がでてきます。直接的には説教ですが、たとえば「神を棄てる」とか。しかし、私にはそういうことはありうることに最初から思っていたわけですね。ですから、エックハルトを解釈する

ときに、そういう言葉に意味を見出すような仕方では解釈をしたわけですが、考えて見ましたら、「神を棄てる」ということがありうると思えたのは私が前もって禅に触れていたからだということも言えるわけです。ですから、エックハルトを解釈する地平が、おのずから、禅をも解釈できるような地平であった——方法的に自覚的にはないけれども、事実上そうであった、と言えらると思います。

そういうわけでその本の評価に関して、様々な立場の人が「エックハルトと禅」、ないしは「禅とエックハルト」ということを問題にしはじめ、私もそれに挑発される形で、「これはちゃんとエックハルトと禅ということをも自分も問題にしなければいけない」という感じになって、少しずつ機会があるたびに試みをしてきました。しかしそのうちに、もう一つ言えば、禅が何かを根本的にどう捉えるかということが大きく問題になってきて、それで禅のことをすこしずつ書くことになりました。禅のことを書くことというのは、禅に直接触れる仕方ではないということはすぐに言えるわけですが、

しかし、禅も人間の事と考えられる限り、というふうにはそう考えるのですが、そうすると、人間のことでしてそれは一体どういうことか。たとえば禅ならばただ「黙って坐れ」です。黙って坐らなければなりません。あれこれ考えず、ぐずぐず言わずに飛躍的に非連続的に、「坐る」ということなんです。しかし、そのことが人間としてどういうあり方なのかということ、これははつきり自覚的に言うことができなければならぬというように考えまして、そこに、禅のことを書く意義があると思いました。

—そういう点で私には一つの大きなモデルがあります。私がよく出す話なのでお聞きになっているかも知れませんが、西田幾多郎先生のところへ鈴木大拙先生がいられて、そこに西谷啓治先生が行かれて、三人で話をしていたそのときに、なにかのきっかけで、鈴木大拙先生が「禅とはこういうものだ」と、テープルをガタガタッとさせたというんです。そういうことが起こりました。そのことに西田幾多郎が非常に感銘を受けて、面白いと思い、そのあと何かの機会に——西

谷先生もそこに同席——、西谷先生に「君もいたから知ってるだろう、大拙がこのようにした」と言って、そこで自分もガタガタツとやってみせたというのです。それからもう一つ。ずっと長くアメリカで仕事をしてきた大拙が、まだ外国に行く前の久松真一にニューヨークから出した手紙に面白いことが書いてあります。「禪は、世界においてはきちんと思ってもたなければならぬ。独りよがりではないけぬ」と。「独りよがりではないけぬ」というのは大拙の言葉です。伝統的な修行、これは大切だし、それを欠かすことは禪の核心がなくなってしまうこと。しかし、世界における禪を考える場合には「それだけでいい」とは言えぬと。だから、思想をはっきりもたなければいけぬと。そこで、非常におもしろいと思います。ガタガタということ、これはもうなんともいえないことですね。ガタガタというより仕方がない。しかし一方、世界において思想をもつということ、これは言葉ではっきりどう言えるかということ、そして言葉で言うということは、また他者が理解しうる形でどう言えるかということ。そのよ

うに、言葉を絶したところと、言葉の世界に出ること、その二つのレベルを張り渡したところに、私は、禪の事、最終的には人間の事があると考えています。

オットーは、やはりエックハルトと禪に同質のものを見て、そこにヴェーダーンタやプロティノスなどの典型的な神秘主義とは質の違ったものがあるということに対して、非常にはっきりした感覚をもっておりました。ただ、そう言いながら、オットーは禪を「大乘の禪神秘主義」と言うんですね、それからエックハルトは「ダイナミックな神秘主義」と。ヴェーダーンタやプロティノスにつながるような神秘主義とちがうところがあるというように見るならば、禪もエックハルトも神秘主義の特別な形態というよりも、もう少しその違ったところがはっきりするような規定が可能ではないかと考えまして、それで「非神秘主義」という言葉を出してみました。オットーがエックハルトと禪に共通に見たものは、「決してとどまることのない一つの無窮の極まりのないダイナミズム」ということなんですね。エックハルトの場合は「内に向かつての無限性」。

エックハルトの言葉ですと「魂の根底」とその「根底が突破されて」ということです。それから禅の場合は「限らない開け」「開け」という言葉はオットーの言葉では *Offenheit* です。そして、両方とも、決して「どまっであるということがなく」(「*ist niemals da*」)と。それにはたいしてヴェーダンタータ神秘主義では、「永遠なるものにいたってそこで安らぎ、とどまっである」(*ist da*)、「そこで静止して、どっしりと自己完結している」と。これだけのちがいをみるとすれば、やはり、エックハルトおよび禅の、その核心のところ、それを神秘主義とすることが適当かどうかということがでてきます。そういうわけで私は「非神秘主義」という言葉で言おうと思いました。しかし、「非神秘主義」という言葉が示すように、神秘主義の土台があつての、その土台から超え出たの「非神秘主義」という一種のダイナミズムがあるということです。しかし、これは言葉のつかい方にもよりますから、いわゆる神秘主義を超えたところまで含めてそれが本当の神秘主義であるという言葉のつかい方ももちろんできます。神秘主義に

関しては言葉のつかい方の問題が非常に大きいんですね。それからただ言葉のつかい方だけではなくて、「神秘主義」という言葉自身がある種の奇妙なニュアンスを持っていると言うことができます。神秘主義といっただけで、「そうだ!」という人がいると同時に、「神秘主義」と聞いただけで、もう嫌な感じをもつ人が現実にあります。ことに思想家の叙述をみてみますと、はっきりとしてきますね。「神秘主義」という言葉がもってきたら、肯定的に受け取っているか、否定的に受け取っているか、最初の行で大体わかる。それくらいにニュアンスをこめられている言葉です。どうしてそうなのかということを知っていきますと、やはり何か最後には人間のありかたの問題になるとおもいます。そういうわけで、あと理論的な形ですこしまとめ読み上げてみますと、

非神秘主義というのは、神秘主義と連動して「神秘主義から非神秘主義へ」として非神秘主義であるということに注意してきたが、その連関で特に靈性、スピリチュアリティ、ということに触れておきたい。

「無窮の動性」に担われる非神秘主義は理的には、「無」を根本範疇とするが、実存として独特の質、大拙が「靈性的自覚」というときの「靈性」という質を帯びてくる。（『上田閑照集』第八卷「非神秘主義——エックハルトと禪」（岩波書店、二〇〇二年）三三八～三三九頁。）

有を透過してあらわれる無はカテゴリーとしては、無が正面になることが多いのですが、その場合、有を透過してあらわれる無は有において靈気となり、有は靈性を帯びてくる。無が有を浸透するときに無は靈気となり（靈気とは有を浸透する無である）、そのとき有は靈性を帯びる。有が靈気を持つのではない。そのようにとらえると、靈気をもつ「有るもの」をみるようになり、いわゆる靈、すなわち「靈なるもの」を信ずるようになり、現代でもわれわれがしばしば見聞するように、さまざま奇妙な現象がおこる——というより、奇妙な現象を起こすであろう。「靈なるもの」は非神秘主義によって無化されなければならぬ。しかし、合理主義による「靈」の無化

ではない。合理主義による無化は靈気をも消してしまふであろう。そうすると有は空洞化し、その空洞はあらゆる狂乱の場所になるであろう。（同書三三九～三四〇頁。）

「神秘主義から非神秘主義へ」としての非神秘主義には、また神秘主義への帰り道がある。非神秘主義が、そこから超え出た土台である神秘主義を、非神秘主義からの「下り道」において再び活性化して、非神秘主義の身体とすることが起こりうる。非神秘主義が神秘主義の「身心脱落」態であったとすれば、神秘主義は、いまや、非神秘主義の「脱落身心」態ということができる。この場合、神秘主義は現実世界に接し、またはそれを包んでいるが、そのとき現実世界は現実世界であると同時に、単に現実世界ではなく、たとえば「娑婆即寂光土」なのである。現実世界の光と影は単に世界のことではなく、「非神秘主義から神秘主義へ」によって現実の深みの中で「娑婆即寂光土」となる。このような仕方では非神秘主義から帰って現実世界を包む神秘主義が生み出す豊か

なイメージは、神秘主義に留まった神秘主義が現実世界を實的に支配しようとする物語とは違い、非神秘主義によつてあらかじめ「虚」化された彩となつて、現実世界の奥行きや深みを映すものとなる。(同書

三四〇～三四一頁。)

それからまた、考えておきたいことは、

非神秘主義を神秘主義との連動において見てきたが、そもそも神秘主義という土台がかけている場合には、以上見てきた非神秘主義ということは問題にならない。しかし、神秘主義が欠けているという事態そのもの、そのような人間のあり方そのものは、別の意味で非神秘主義ということができらるであらう。(神秘主義の土台をもたない、切り離された単独の言葉としての「非神秘主義」は意味不定となり、別の脈絡において別の意味になりうる)。この場合の非神秘主義はほとんど非宗教的、無宗教的、反宗教的になるであらう。人間が人間として生きるということは、それで済むかどうか。(同書 三四一頁。)

大体三〇分ほど話をしましたので、問題はまた後でお

答えるときに説明することにいたしましたして、いちおうこれでやめたいと思います。

レスポンス

吉田喜久子

上田先生の著作からの引用は、基本的に『上田閑照集』
からとし、各巻初出の場合に限り、各巻の書名も（）
内に示した。

ドイツ語で始められた学術的思想的活動

卒業論文等を別とすれば、上田先生の最初の論文（著作）は、ドイツで為されたエックハルト研究であり、禪について書かれたのは、エックハルト論文の完成後、論文の出版の際に付録として収められることになったものが初めてである。かように上田先生にとって、著作や論文のみならず、学術的思想的な講演もドイツで始まり、禪について初めて書かれた論文もドイツ語であった。このことは、上田先生の「禪理解と人間存在の理解にとって、…決定的なことであった」（『禪―根

源の人間』「後語 禪へ、禪から」四―三七五）。「ドイツ語で」ということは、禪の事柄を、漢語的表現世界に限られない「人間自身の根源的な経験の事柄として新鮮に経験し理解しなお」し（四―三七六）、尚且つ、禪は言語表現を拒むものであるという緊張感を維持しつつ、異質の言語で表現することを意味するが、その為には、「実存」の事柄である禪を、世界内存在である自己自身の自覚として、また世界にとって如何なる意義をもちうるかということについて、新しく自覚し直す必要がある。しかも、その自覚には新しい世界理解が含まれざるをえない。かように、ドイツで始まり、以後何度も行なわれることになるドイツ語による講演講義において、「その度に質問攻めにあつて往生しつつその中で考える」という経験を通して、上田先生の思想は「次第に世界を地平として形成されて」いくことになる（『禪の風景』「後語 禪 思想と風景」五―三五五）。

つまり先生の学術的思想的活動は、最初から、「実存の自覚を遂行する言葉および自覚の場所」（先生から提

出されたレジュメ四頁、傍線引用者」という問題を先生に突き付ける形で始まったわけである。このことが、その後の先生の人生と研究に与えた豊かさは、とても一言では言い尽くされないのであろうけれども、差し当たって少なくとも次のようなことはいえるであろう。

同様に禅経験を背後にもちつつも、それぞれの思想的課題から来る必然性が反映された西田の「絶対無」、西谷の「空」という術語に対して、上田先生における「場所的自己」の自覚としての「虚空」という言葉は、明らかに「世界という地平」が反映された術語である。この術語は、西田と西谷において問題となった事柄をも包含しようとしつつ、しかも、東洋の乃至仏教的由来を明らかに示す西田の「絶対無」、西谷の「空」という術語に比して、より広い志向性をもっている。この志向性は、単に思想の論理的普遍妥当性の追求という意味にとどまらず、後で述べるように、自らの置かれた「歴史的文コンテクスト」(『マイスター・エックハルト』「後語 解釈の葛藤の中で」七―三五八)に対応しようとする上田先生の「思想の試み」であると思われる。

ただ、上田先生におけるこの広さへの志向は、禅を、「世界において」「人間自身の根源的事柄として」新しく自覚し直すことの中で必然的なものとなってきたわけで、禅そのものに即した禅の「説明」も、上田先生は、西田、西谷とは違う仕方、徹底的に、また非常に緻密な形で展開されることになる。

その中から、外国でも繰り返し試みられた「十牛図」の第八、九、十の三図の解釈を通して、この三図の連関が、それ自身「人間存在の基礎構造」という相を現し、そこから人間のさまざまな基礎的事態が理解されていくことになった。とりわけ「経験と言葉」という問題に関していえば、上田先生の思想的営みには、初めから「言葉」の問題が含まれていたという側面がある。言葉が、「一貫して持続的に問題」(レジュメ一三頁)とされ、主題化されたという点も、西田につながる学脈における上田先生の新しい特色であり、その背景には、先生の置かれた思想史的状况が存在することはいうまでもないとしても、それが「経験と言葉」という問題として主題化されたことには、先生の思想的営み

における必然性がある。

エックハルト

「突破」の思想

上田先生によるエックハルトの思想の徹底性の解明には、「禪の立場からの遙かな示唆」があり（『非神秘主義―エックハルトと禪』八一―一八）、それは、先生が、エックハルトの思想、就中ドイツ語説教集における「突破」の思想の独自の性格」とその重要性に注目されたところに現れている。

エックハルトにおいては「突破」の思想が独自の重要性をもっているという指摘は、日本では既に西谷啓治の『神と絶対無』の中で見られたが、「突破」モテーフの独自性を、神秘思想の伝統である「魂における神の子の誕生」モテーフに對置して、キリスト教思想圏の中で明確に指摘したのは、上田先生のドイツ語論文（著作）が初めてであった。

エックハルトの「突破」は、神の三二性も突破する。

しかしながら、キリスト教の「一なる神」は三つのペルソナを離れてはありえないが故に、伝統的カトリック神学の立場からは、エックハルトの言うような「ペルソナの神を突破して『神性』に到る」ということは、「ナンセンス」である（山田晶『アウグスティヌス講話』新地書房一九八六年、一〇九頁）。この批判に表れているように、エックハルトの「突破」モテーフに特別な意義を認めるエックハルト解釈は、キリスト教思想の根本に抵触する恐れがある。

解釈の葛藤

従って、上田先生がキリスト教思想圏の中で、エックハルトにおける「突破」モテーフの独自の意義を指摘されたことは、先生のエックハルト研究の著作に「エックハルトと禪」という付録がつけられたこととあいまって、上田先生をエックハルト「解釈の葛藤」の現場に投げ込まざるをえなかった第七卷「後語」参照）。この解釈の葛藤は、直接的にはエックハルト研究そのものをめぐる葛藤ではあるが、非キリスト教思想圏の

研究者から提出された独自のエックハルト解釈をめぐっては、それを受け取る側にとつてのみならず、それを提出した側にとつても、当然「禪の立場からの遙かな示唆」まで問題とならざるをえなかった。

エックハルトの「生涯が辿った外面的な経過」(J. Koch)についてごく僅かに判明している事実の一つに、一三〇三年初夏の(パリからの)エアフルトへの帰還があるが、丁度七百年後に当たる二〇〇三年の九月、エアフルトで六日間にわたってEckhart Tagungが開かれた。エックハルトをめぐる「解釈の葛藤」はこの学会でも依然として続いており(上田先生のエックハルト解釈に理解を示す Karl Albert 氏の発表には、現在のラテン語著作集の責任編集者 Loris Sturlese のみならず、Theo Kobusch の所謂「ポップム派」の Burkhard Mojsisch、更に彼らに同調する比較的若い世代の研究者達等、敢えて欠席したと推測される欠席者多し)、葛藤が解消されることは今後ともないであろう。

ところでこの解釈の葛藤には、いくつもの「と」「間」が絡み合っている。先ず基礎となるテキストの問題(ラ

テン語著作集とドイツ語による説教論述集との関係、それはエックハルトにおける形而上学と神秘思想に関わり、これは中世思想史の問題にとどまらない等々)があり、しかもそれは、キリスト教それ自体の基盤(神及び神と人間との関係)に直接的に関わる。上田先生にとつては、更にキリスト教思想圏の事柄に留まらない問題も加わり、それがまたキリスト教的問題と関わる。

このような解釈の葛藤の経験は、上田先生のエックハルト研究それ自体にも、新しい地平を開くことになる。それは、「歴史の渦中における」エックハルトという思想家の「一箇の人間としての運命」、マイスター・エックハルトという名前の「思想の運命」への関心である。

エックハルトが生きた時代は、「知性」、「貧」、「自由」をめぐる教会を危機に陥れるほどの新しい思想的境位が起こっていた、思想的に激動の時代であったばかりでなく、民衆による異端的宗教運動も極めて激しい時代であった。ドミニコ会士として、まさにこ

の「神学と宗教運動の二つの形態が合流する場」（七一―二六七）を説教活動という行為の場としたエックハルトは、後世の「解釈の葛藤」などとは比較にならない「解釈の葛藤」の中に置かれ、結果的に異端と断罪された。この思想家の「一箇の人間としての運命」への関心の高まりから、エックハルトの「思想構造における動性」に対するそれまでの関心は維持されたままで、その動性と、「歴史的コンテクストにおける諸脈絡の動向」との「交差運動」（七一―三五八）について、新たな著作が執筆されることになった。これは、「キリスト教が歴史の中に噛み込む強力な具体性」（七一―三〇八）の中にエックハルトの思想が置かれることによって、先生の他のエックハルト論文とはまた異なった豊かさを示す著作である。エックハルトの論述と説教の和訳という作業も含むこの書の執筆中、上田先生を繰り返し襲った問いは、「ある極限性を含むこのような思想が一体どのようなようにして、そして何故に可能であったのであろうか」（七一―三五九）という問いであった。この問いに直面して繰り返し立ち止まらざるをえなかった上田先生

は、次のように考えるに至る。エックハルト自身の実存究明の徹底性は当然あるであろうが、「同時にそれはおそらく、時代の激動の中で直面した問題の困難さに対する一つの思い切った思想の試み」（同前）であったであろう、おそらくは「いわゆる正統もいわゆる異端も、共に信仰の真理の歴史的境位における変容であると洞察し得るような仕方」で（七一―二八七）、「歴史において自分の生をもって実験する解決の試みであったと見ることが出来るであろう」（七一―三五九）。

冒頭において、上田先生の思想的営みの現時点における帰結を「思想の試み」と呼んだのは、エックハルトの時代とは全く異なる在り方においてではあるが、しかし激動という意味においては決してエックハルトの時代以下ではない現代にあって、上田先生の場合にも同様なことが考えられているのではないかと思うからである。

正統と異端の問題

「正統と異端」という問題は、上田先生にとって、「言

葉」の問題を提起するが、その一方で、前項で述べた「宗教と歴史」に関わる重要な問題でもある。時間の都合上、ここでは後者について、先生の文章から要点をひろって引用しておくにとどめる。

「エックハルトが教会の権威によって、…異端と判決されたのは、教会なるものがあり、教義なるものがある以上、…止むを得ないこと…と思われる」。なぜなら、「神学的にも教会政治的にも…、『正統と異端』という緊張そのものがキリスト教の歴史の場」なのであり、「そこにキリスト教が歴史の中に噛み込む強力な具体性がある」からである。同時に他面、「逆に歴史的な相対性が現実的な絶対性をもって自己貫徹するところに、大きな問題性がある」ともいえ、「しかし、そのことが再び歴史的な力であるのもあろう」。「キリスト教の可能性、そして人間の可能性は生起した歴史に尽され得ないであろう。歴史にもまた深層がある。エックハルトは歴史を生きつづけた」（七―三〇八―九）。

エックハルトと禪

非神秘主義―禪との親近性

「エックハルトの独自性は、徹底的否定神学が神との超無限の距離の表現であると同時に無距離の直接表現にもなったところにある。すなわち『神は無である』と言われるとき、その超絶者が魂の無化のうちにかえって非対象的な仕方で見前しているその非対象性をも同時に表しているのである」（『道程「十牛図」を歩む』六―三〇五―六）。

この「神性の無」への突破は、時空的現実世界に生活する現実の人間を忘れた「思弁的飛翔」と思われるかもしれないが、事実はその「逆である」（六―三〇二）。マリヤとマルタについての説教は、神秘主義の伝統のうちから現れた「一つの新しい境地」を示す。それは、神との合一から更に脱自し「神を放下し去」ることによる、「神性の無」への目覚めであり、この目覚めは、同時に現世界に「醒める」生き方をもたらす。「神性の無への向上突破と実世界への向下還帰との相即

交徹」(六一三〇三)である。

上田先生の場合、神秘主義の核心が、通常の神秘主義の説く「合一」ではなくて「脱自」に焦点を移したところに見出され、その意味で、敢えてエックハルトの神秘主義が「合一から脱自へ」の「非神秘主義」と呼ばれるのは、「合一に停滞する神秘主義の問題性を乗り越えようとする関心から」である。合一に停滞し、合一が自己理解になると、「脱自性を担う否定が働かなくな」り(八一三二九)、合一という自己理解に「私」が囚われ、合一が「私」のほうに引き寄せられて、神によって「私」が膨らんでいく可能性が排除できない。このように神秘主義を土台として、神秘主義に含まれている「脱自性の現動」によって神秘主義を超脱していく神秘主義の「『身心脱落』態」を、「非神秘主義」と呼ぶことよって、禅との親近性が際立てられることになる(八一三二九～三三〇)。

エックハルトと禅、

「エックハルトの場合、『神性の無』の自覚において、

自己に死して神の生命に甦らしめられるという宗教的『死即生』をもうひとつ徹底大死して絶対の無から甦るところ、禅とほとんど同じ境域を示してくると言えるであろう」(六一三〇三)。そこには、「生の根源性」と「絶対的主体性」と「実生活の醒めた平常具体性」とが結びついて現成してくるところがある。

しかしながら、エックハルトと禅との間には、「微細な質の違い」あり、それは場合によっては「決定的な違い」をもたらさうる。

エックハルトにおいては、「『神は無である』というその極端な『無』の否定性は神の有そのものに当てられるのではなく、神の有を規定しようとする人間のあり方のほうを打撃する」のである。「神の有自体に面して自らの言葉の否定と思議思量の放棄を表明しつつ、この否定的な言葉を、「言葉を否定し思議を放棄せしめる当のものとしての神に述語する」(六一三〇四)。エックハルトにとっては、あくまでも人間の側からの言葉では規定しえないという意味において「神は無である」。従って、「無相の『一』そのものであると強調さ

れる神の自体についてのエックハルトの最後の言葉も、神と人間、有と無という二重の『二』の上で言われていることになる。『無』といわれるその背後には挙揚された実体が厳存しており、「実体性が無を限界づけている」（六―三〇五）。

かように、禪の立場に立つ上田先生からすれば、禪の端的な「無」は、エックハルトの「神は無である」とは異なる「調律」をもっていることを問題とせざるをえない。なぜなら、禪の基盤をなす大乘仏教の基本からして、「無」は実体性の挙揚ではなく。逆に「実体性の全き空解」だからである。

禪

実体性の全き空解

禪において「実体性の全き空解」とは、「無限の開け」の「空開（無の場所）」であるとともに、「空の作き（無の作き）」という意味をもつ。

実体性の空解とは、「実体性を空して『無の場所』を

空開しつつ、その『無の場所』において実体的『一』を空解して無尽の多となし、その無尽の多を『一ならざる一』として一如の関係とする。ここでは『有る』とは、それ自体としては完全無であつて、その故に『関係』に全面的に開かれつつそこに無尽の『関係』が具体的に集中してくるということである。『一華開いて世界起こる』。このような動的な全連関が絶対無の作きであり、しかも同時にその作きは絶対無において没蹤跡である。エックハルトの思弁的基盤においては有自体と『一』とが置換され得るものであったのに対して、ここでは『無』と『関係』とが置換され得る（…『空性と縁起』…）。基本が一方は『有（実体）』一方は『空』に置かれ、他方は『無』一如の関係』に置かれている」（六―三〇六）。

実体性を空解する作きとしての「無」は、「有の否定」としての無への固定をも同時に否定し、無自身の実体化をも「無の無」として空解する「無限無窮の否定である（これはどこまでも無限の開けを空開する）」と同時に、この「無の無」は、「他方では有に転成する（否

定の否定が肯定となることく)。無とは、無をも否定する「無の無」であり、それは、「無窮の否定と肯定との相即相入」である。この相即相入ということも、その無窮の否定の作きにおいて「跡かたもない」と同時にそれだけに、肯定は「端的な絶対肯定」となる(六一三〇七)。

「山は是れ山」が「全真全現」であって、無尽の關係がここに集約されて「有の真性が如是と具現する」。と同時に「無」と言えば、「絶対否定即絶対肯定」絶対肯定即絶対否定、このような全連関を収めて、しかも収めたということもすつかり消し得て、したがってまた全連関を新鮮に開き得るものとして、「無」なのである(同前)。

「山は是れ山」が「全真全現」であるという立場からすれば、エックハルトにおける「神は無である」ということの徹底性と、その徹底性が実存の運動に表れている「絶対の無」とは、実は最後のところというより、初めから、「調律」が異なっているのである。「無とは何か」という問いに対して、禪では、「水は自ら茫々、

花は自ら紅」が、「そのときの真の答になり得る」のである(六一三〇八)。

無へ、無から

上田先生によれば、近世以降、現代に至るまで世界を主導してきた西洋の思想軸における一つの大きな流れ、すなわちニヒリズムから脱構築へという動向は、大局的に「無へ」の方向と見られるのに対して、禪の伝統は大局的に「無から」の方向である。「無への」方向は、それだけであると、「すべてを問に化する過激な『問』にのみにとどま」り、他方「無から」の方向はそれだけでは、「答の力が薄れ、平板微温な単なる無事に類落する」(『禪の風景』五―三四四)。「無へ」の方向と、「無から」の方向がいわば「背中合わせに」通じ合うことによって、前者には、後者の方向に根源的な答えを見出す可能性が開かれ、後者には、「無へ」の問いの厳しさに触れてこそ、自らの方向が答えとして再活性化しうるのであり、かくして「最後の問と根源的な答」の生ける連関の中から、「一つの新しい世界原理が生ま

れる可能性」(同前)が、上田先生においては考えられている。西田から西谷に至る上田先生の先達が探求したのは、この新しい可能性とそれを現実化する道であり、この可能性が「世界においてリアライズされ得る事態にまで世界が進んだ」(五―三九)とところに位置するのが西谷であるという認識の上で、同じ道につながる上田先生の探求と活動がなされているわけである。

問い

論理の斉合性と、留保される答

以上見て来たように、「エックハルトと禅」に関する上田先生の研究は、結局は「キリスト教と禅」という問題となっている。その場合、最終的に問題となったのは、「有と無」という古くからある問題である。「キリスト教と禅」は、結局は「有と無」という問題に帰着せざるをえないのであろうか。

「絶対無」(「無の無」)は、西洋精神史においては現れていないのみならず、東洋思想史上でも、禅が「極

限態」であるというのが、上田先生のみならず、禅の立場に立つ人々の考え方である。「無」は禅的論理からすれば、「無窮の否定」としても「無限の開け」としても、原理的に「有」を越えている。しかしながら、例えば、「神が有る」としても、その「有る」場は「絶対無」であるというような、原理的に無を有より根源に置く考え方は、伝統的キリスト教の側からは首肯しえないであろう。

エックハルトの場合でもなお、「絶対の無」が言われる境位からすると、『無』に関してはやはり相対的な『絶対の無』と言わねばならないであろう。…無と言われるその背後には実体が厳存している。実体性が無を限界づけている」(六―三〇五)。しかし、「実体性が無を限界づけている」と見做されるのは、禅の立場からすれば必然的であつても、「神が有る」立場からすれば、寧ろ如何なる仕方でも限界づけられないのが神の実体性であるのだから、「実体性が無を限界づけている」というような言い方自体がそもそも誤りであるという指摘や批判が、キリスト教の側からは繰り返し為されて

きた。「神が有る」立場からすれば、逆に禅の立場に対して、「初めから調律が異なっている」といわざるをえないであろう。

上田先生も、「(エックハルトの)『絶対の無』の絶対性は『無』にあるのではなく、超有としての有、究極の実体性に由来する。無を最大限に内包して超え出た超有としての有」であるとはいえ、「これはこれでひとつの徹底した考え方であ」(同前)ることはお認めになる。しかしながら、「実体観の空解」がなければ、換言すれば、絶対否定と絶対肯定の相即相入を意味する「絶対無」を場とするのでなければ、「真の自己」も「無底を根底とする真の自由」も成立しないという禅的論理展開に従えば、「神が有る」立場では、遂に「真の自己」に目覚めえず、「無底を根底とする真の自由」は成立しえず、「無限の開け」は開かれえないということにはならないのか。

しかし、この問題に関しては、エックハルトにおける自然の問題に対してなされた上田先生ご自身の次のようなお答と、同様なことがいえないであろうか。

エックハルトには、十牛図第九図の「場面が欠けている」(八一―一五二)、「絶対の無」を説くエックハルトの場合、それと同じ重さにおいては自然という境位は問題にならなかった」(六一―三三三) という問題は、禅とエックハルトの決定的な違いの一つである。この問題に関して上田先生は、昨年の京都宗教哲学会において、「何故に」と根拠を問う「思惟の強さ」が、ヨローッパにおいては(ジレジウスの「薔薇は何故無しに有る」の例でいえば)端的に「薔薇」とは言わしめなかつたといえるのではないか。宗教というあり方は「人間の基礎的な構造の中に含まれている」(『宗教哲学研究』第二十一号、一〇六頁)としても、具体的に一つの宗教という形で現れる場合には、「基本的には、文化の伝統の違い」、「違う文化の伝統ということが現実的な地として前提されている」(同前一〇八―九頁)と、お答えになつている。

ヨローッパの思想では、最も禅に近づいたと見做しうるエックハルトにおいてもなお「実体性の空解」は起こらなかつたということも、「有る」ことの根拠を問

う「思惟の強さ」の伝統の中に置いて考えることができるのではないだろうか。

ただ、そのように考えたとしても、先に提出した問いはやはり残るのである。エックハルトの言葉を、上田先生の文脈に従って「自覚化」の言葉として受け取る限り、エックハルトの「実存」において「無を自己の上に実証する」「離脱」は、禪の場合とどちらが深いとか浅いとか言いえないほどであったと考えなくてはならないであろう。エックハルトの「実存」に即していえば、この「離脱」は「神の絶対的な有の基盤」が先ずあったというよりは、無が自己の上に実証されることで、初めて「神の絶対的な有 (esse, Wesen)」が確認されたのである。しかも、この「神の絶対的な有」の確証が、つまり「神の絶対的な有」が、エックハルトにとつて、「何故無き生」として生けられる「究極の開け」(六―二五三)を開いたといえるのである。

この場合になお、「実体性が無を限界づけている」というような指摘をなすことは、「絶対無」の理的斉合性の追求という以上の意味をもちうるであろうか。

「神が有る」ことの絶対性を、「実体」その他の哲学的術語を用いて思弁的に追求する限り、絶対無という原理に対して、有という原理の一種の「限界」が指摘される論理的必然性はあるかもしれない。しかし、「神が有る」立場からすれば、神が「有る」その「有」は、そういう限界を超えているはずである。従って、「何もないと考えるのは、有の立場で実体から類推した無であ」(六―三三四)るといふ絶対無に対する誤解といわばバラレる誤解が、「神の絶対的な有」の立場からすれば、「神の絶対的な有」についてあると言い得ると考えなくてはならないのではないか。また、そう言い得なければ、キリスト教信仰は成り立ちえないのではないだろうか。

以上の問いは、必ずしも上田先生への反論ではない。筆者自身キリスト教徒ではなく、キリスト教信仰の立場には立ち得ないだけに、キリスト教に対しては、慎重な公平さを保ちたい、そういうところから発せられた質問である。

世界の広さと現身の人間

エックハルトにおける「神性の無」への突破、或いは禪的無に對してなされるかもしれない、「現身の人間を忘れた思弁的飛翔」という批判に對しては、上田先生の場合、無への向上突破は「実世界への向下還帰との相即交徹となる」(六一三〇三)例(エックハルトの場合では、マルタとマリヤについての説教。禪の場合なら、「Schön kühn!」の例(四一三六六))が挙げられて反論とされる。しかし、「現身の人間を忘れた思弁的飛翔」という批判に對して、「向上突破と実世界への向下還帰との相即交徹となる」実例をもつてするのは、必ずしも答えたことにならない。なぜなら、「思弁的飛翔」という批判は、「向上突破と実世界への向下還帰との相即交徹」という、一種オールマイティーな禪的原理そのものに対する批判であることが多いからである。

このオールマイティーという批判に對しては、理的には、出定は「禪定の深さと相関的である」(六一二八二等)としても、「実世界への向下還帰」には、(エ

ックハルトの言葉で言えば)「よく修練された身体」(六一三〇三)が伴わなくてはならないということを以て、一応反論とすることができよう。が、「禪定の深さ」が容易なことではないのに劣らず、身体をよく修練すること自体、容易なことではないであろう。「身体の修練」とは、実際の具体的な現実の諸面に適切に對処しようということばかりでなく、「広い外」である「世界」を「真劍に受け取る限り」、「世界における禪の新しい自覚」が「思想」として要求される(五—三三三—四)ということでもあるが、しかし、自覚が思想となる以前に、その前提となる「世界の広さを真劍に受け取る」ということ自体、「広さ(複雑さ、多様さ)」という点においても「真劍に」という点においても容易なことではないし、この広さは、一つの原理に包摂されることを拒むものだからである。

『底なき』根源的主体性に、『われ在り』が孤立しないためには、エックハルトには欠けていた問題としての自然ということが考え合わされなければならぬ(『虚空／世界』九—二三—五)、このことは、既に触れた

ように、キリスト教神秘思想を論ずる際に常に問題となるが、他方禅にとっては、「歴史」や「文化」を含めた意味での「外の広さ」を「真剣に受け取る」ということが、やはり課題となっているのではないだろうか。

討論 I

司会 吉田喜久子

吉田

では、上田先生、最後に出しました質問についてとりあえずお答えいただけますか。

上田

まず質問の前まで、なるほど私はこういうように考えてきたんだなと自分で思えるように聞いておりました。それで、具体的に質問がでているわけですが、質問だから答えなければいけないのだけれども、こういう形になってくるとなかなか単純に答えられないところがあると思いますね。あると思いますねというのもおかしいのだけれども。答えるとなると、これが実際難しいので……。難しいって言うのは、神をめぐってにしても禅をめぐってにしても、これは単純に比較できるというものではないわけですね。それぞれ自分の脈絡の中でいきつくところまで

いったというか、いこうとするという、そういう行きかたがあるわけですね。そのどこかへ行き着こうとする一つのダイナミズムを横から見、あるいはどこかでそれを切ってみて、という形をとる場合、なかなか難しいところがあると思います。そこで、比較して結論を出すというようなことはしないというのが私の立場になってきました。今度の三つ目のテーマが「宗教とはなにか」ということなので、そのときにも問題になること、しかも方法的にも問題になることなのですが、「宗教とは何か」ということを私は直接に宗教の言葉では語らないと。なぜそういうことが可能かという、もともと宗教という事態が成立するのは、人間そのものの基礎的な存在の構造に宗教という事態が成立する所以があると考えるからです。ですからその所以はつきり出してみたい。人間存在の基礎構造に、宗教と言われる事態が成立する所以があるということ、そしてその構造が歴史的社会的の中

でリアルになる、現実態になるときは、言葉の問題とか、あるいは歴史的社会的風土的・伝統的土壌とか、そういうものに制約限定されて実定諸宗教の現実態になる。現実態になったところでは、もう比較するということはない。問題はむしろ実定諸宗教が出会いの中でそれぞれの既成の制約を、人間の基礎構造に向って、脱構築して出直すことにあると考えます。私は長い間の経験からそうになりました。諸宗教がそれぞれ自分の宗教の言葉、あるいは神学の言葉をつかって議論をするということ、これはしばしばあるわけですね。しかし、それは、なかなか実際の他者理解にはならない。なぜかという結局、他者の言葉を自分の言葉に翻訳して理解をするという、原理的にはそういうことを抜けることができにくくなるんですね。宗教の言葉である限り、どうしてもある種の無制約性への要求のようなものというのを言葉自身が持つことになるから、なかなか直接になかなか比較

しにくいと思うんですね。議論するときには、それぞれ大義名分の本当のところだけで議論をするということになりがちです。そしてキリスト教の場合も仏教の場合も、その類落態というのか、しかも固有の類落態というのがあって、そこまで全部含めて私は歴史的な事態だということに考えますからキリスト教とか仏教、あるいは狭くいつて禅が成立する所以の決め手になるものはなにかというように考えてみようと思っただんです。それで、最初の問いは有と無ということですが、：

吉田

つまり、結局そういう問いにならない：、どうしてもそういう問いがでてくるということですよ。特に無の原理のほうからですね。有の原理のほうからでは必ずしもない。

上田

有の原理のほうからでもでくると思います。単に概念として受け取ると、有と無というとは非常に抽象的なように思われるかも知れませんが、

思想の質とか、思想の構造というのはだんだんだんだん突き詰めていくと最後には、有と無というところで問題の決着みたいなこと起こってくると思います。これはよく知られていることですが、たとえばテイリツヒが、存在 being と非有 non-being を問題にして、being は、non-being という言葉の作られ方からすではつきりしてくるように、存在論的な優位性を non-being にたいして持っている。つまりこれはぎりぎりのところでそういうふうに言うわけですね。そしてそういうふうなときには仏教などへの批判もこめているわけです。そうするとね、やはり、有と無——、テイリツヒは無ということを非有で理解しながら、有が存在論的に優位性をもっているということを自明なこととして、そして同時に、神が存在の根底であるということと結びつけています。テイリツヒの場合、有の存在論的優位性というのは、ぎりぎりのところでの決着の言葉です。そこから神学

の形で思想の体系が成立してくるわけですね。ところが、私たちはまったく違った伝統での考え方を知っています。禅などもそうですが、東アジアの伝統のなかで大きく働いてきたのは老荘、とくに無に関して老子の、「有は無より生ず」です。「万物は有より生ず」、「有は無より生ず」とポンと言える立場です。これは四〇章でしたか、老子の中でもっとも短い章なのですが、これがどうしてかという単純にはわからない。これもやはり最後のぎりぎりのところでの決着ですね。「天下の万物は有より生ず。有は無より生ず」と受取って、「そうだ」と思う。そして世界内の事に当って、どうにもならなくなったとき、「無から出直す」という実存への導きになります。その章の最初の言葉は「^{かえ}反る者は、道の動なり」（あともどりするものが道の動き方である——小川環樹訳）。それからこれは人間存在に関しての有、非有、無ということであれば、具体的に切迫した形です

と、生と死の問題になってきます。生と死をどう受け取るかということ、有と無をどう考えるかということが直接に強く結びついているということがあると思います。それで、「面白いと最近思いついたことなんです、ティリッヒは有と無を being と non-being として問題にしてみました。が老子の場合は「無」ですね。「無」というのは漢和辞典を引けばわかるように、有の否定だから「無い」という意味ではあるんですね。しかし非常に面白いのは、「無」という一字、これには非有即ち有の否定以上のあるニュアンスが、一字であるが故に込められ得るんだと思います。そして、それが思想的に活性化されると、「無」が根源的なものになる。有の否定ではない。「無」が有の否定だけですと有のほうが無を超えてまた高まっていきます。弁証法はまさにそういう形を取っていくわけですね。「無」とポンと出されますと「無」に有の否定をもう一つ超えたニュアンスが出てきます。

そのニュアンスが生かされると、「無」がある種の究極性、根源性になってくるのだと思います。もちろん「ない」という普通の意味で使われることもしょっちゅうあります。また思想的にはよく西洋は有で東洋は無というようなことがよく言われたりして、そうするとまたすぐ反発がでてくるんですが、ぎりぎりのところで言いますと、老子のように「無から有が生まれる」と単純にはつきり言う立場、これは東洋、殊に老荘や禅の立場で成立していると思います。それに対して「有は非有を超えて高まる」という考え方は、西洋での思想の歴史で主導的であったと言わなければなりません。とは言え西洋でも「無」という概念が大きく意味をもつ思想はいくつかありますね。否定神学、エックハルトなんかはその頂上ですが、それから弁証法の場合、そしてもう一つがニーチェのニヒリズムですね。しかし、実際に成立した思想の形態をよく見てみますと、エックハルトの場合、ラディ

カルな否定神学ですが、最終的にはいわゆる肯定神学の光背と言うか後光があつてそこまでいける形になっていますね。私は比較して優劣をつけることをやめていますから、どっちがどっちというわけではありません。しかし、はつきりそういう性格であるという認識、これは必要ではないかと思っています。で、弁証法の場合も有の否定ということが大きく出されるのですが、有の否定そのものが今度は有のダイナミズムとして、有が高まっています。もつとも無が大きく働いたのが、「無が永遠に」、と言うニーチェのニヒリズムの場合だと思えます。ただ、ニーチェの場合、非常に複雑で単純には言えません、そういう「無意味な永遠に」というニヒリズムを超えたあり方としてニーチェが思い描いていたものは、『ツァラトゥストラ』の最初の三つの変身のところで、ラクダが獅子になって、獅子が子どもになるその子どものあり方、「童子」ですね。「遊ぶ宇宙童子」というイ

メージもあります。しかし、ニヒリズムを克服する在り方として思想的にニーチェが歩もうとした道は「童子」とは違って、「永劫回帰」を意味するという意志の立場になっています。やはり「無」から有が生まれるというように言いうるあり方ではないと思います。ですから私は、有と無の問題は最後に原理的などころで、ぎりぎりにはつきり問題になってきて、歴史的には、「無が根源である」と言うのは、極東の思想家であるし、究極的には有が高揚するというあり方をとると、これがヨーロッパの思想史の主軸になってきたということは、客観的に言えるのではないかと思えます。ただそこで比較しようとする、おかしくなりますね。比較を絶したぎりぎりのところでの双方それぞれの決着です。何かを言う限りはそこで終ります。行きどまりです。そこまでつきつめられた場合は、「そうか」と相手を受取るだけになります。そしてそれが他者である相手を理解し、自分を確

認することになるでしょう。しかし、ほんとうにそういうことが出来るためには、双方が共に一緒に沈黙し得るということが前提になると思えます。有とも言わない、無とも言わない沈黙を共にする、その沈黙が他宗教を本当に理解する道であると同時に、自宗教に深まる道でもあると。そういう仕方での沈黙を通して、自宗教が違った言葉を語る兄弟宗教になり得ると思つています。そうすると今度は、違うことが豊かさの経験になり得るでしょう。その沈黙というのは、たとえば神なら、エックハルトでいえば、「神性の無」即「魂の根底の無」ということ。これはやはり思想の言葉になります。思想の言葉になると思想の体系を土台にしているから、やはり簡単ではないと思えます。しかしその「無」の遂行は…

河波
マイクをもうちょっと近くに…

上田
すみません。

今の有と無に関してそういうわけです。それからもう一つ。何か禅が理的に言うときよく究極的なことバーンと言いますが、禅はそういうところまで突き詰めて言えるということであって、そのように言うところに禅の本領があるのではなく、禅の本領、禅のリアリティは「行」にあると見なければならぬと思います。

それで、エックハルトの場合、実存への導きになるような言葉のところはほとんど禅と同じ言葉なんです。ただ、それを基礎付ける神観、あるいは人間観になりますと、土台にある思想の体系を借りることになりますからちがってきます。だからどこで比較するかということが問題になります。もし、比較ということが本当に意味をもつならば、比較を絶した沈黙というところで触れていて、その上でのことではないかというように考えます。

ごたごたしましたが、有と無についてはこれ位にして、それからどういふ問題でしたかね…。

吉田

もう他には、私の質問は大したあれではありませんので、別の…。

上田

そうですね。それではもう少し禅について付け加えておくと、やはり禅には何か独特なところがあるという感じがします。それで私は、禅とは何かについて、お配りしたものに「禅三題」という題で、一つは森本省念老師のこと、もう一つはドイツでの「ああ冷たい」、それからもうひとつはバスで子どもが指を立てたこと、この三つを書きました…。私は禅とはなにかを典型的な禅僧とか臨済だとか良寛だとか道元だとかそういう人が手がかりにするよりも、実際に直接に触れてこれが禅だなと感銘を受ける、そういうところで禅を見たいと思っています。

一例をあげてみます。ベルリンであるドイツの家庭が日曜の昼にお客を招きました。これから食事が始まるというときに、その家のお嬢さんの手が水の入ったコップを倒してしまい、き

れいにしつらえた食卓のテーブル・クロースに水が流れてきました。皆が緊張したその瞬間に客の一人であった若い日本人の居士が両手をひらげて水びたしのテーブル・クロースにあてて「ああ、冷たくて気持ちがいい」と言ったというのです。夏の暑い日でした。その居士の働きで、その場の空気が救われたとそこに居合わせたドイツ人のおばあさんが私に話してくれました。その時の居士の手の様子を自分の手で再現しながら。その手が印象的でした。このように、突然の状況の中で、とっさに働ける、その場の救いになるように。私はここに禅を見ます。

吉田
八木

では、会場から質問を…。じゃあ、八木先生から。言いたいこと今のうちにいつとかなないと、ワッとみんな手を挙げていえなくなるに違いないと思うから。あまり時間ないからごく簡単に。

比較しないっておっしゃいましたね。それわかるけど、それ最初から出さないでくださいよ。

あるいは、あらゆる言説に比較はしないっていうのが通奏低音になっているというのならわかるけど、比較はしないというのが最初にあると困っちゃうんで…。対話の際にもね、よく言われるんだけど、違う宗教の間に通底するものがないかって、これ、一種の比較からでてきた言葉だろうと思うんですけどね。そういうふうにいわれるんですよ。それに対して言い返すのはね、そんなこといったって、同じクリスチャンだつてね、二人のクリスチャンが同じ神様信じているという保証がどこにあるって。これ、難しいですよ、非常に。二つの宗教に通底するものがあるって証明するより難しいかもしれない。で、その場合にもやっぱりクリスチャン同士だから比較はしないだろうけど、やっぱりたとえパウロとティリッヒの比較だとか、パウロとヨハネの比較だとかいうのがありますからね。突き詰めて、だから要するに、比較っていうのはどこでコミュニケーション可能な

かつていう、そういうことなのではないんでしょ
うか。比較して優劣をつけるっていうのは反
対ですけどね。だから比較しないっていうのは
分かるけど、比較するっていうこと、あるいは
コミュニケーションを続けるっていうことと裏
腹にいつていただきたいなと思います。それか
ら…。

上田 それはまったく私も裏腹に、言いたいと思いま
す。

八木 そうですか。安心しました。

上田 というのはね、比較しないというのは、全く比
較しないというのではなく、手続きの中に比較
はあらざるを得ません。しかし比較ですむこと
ではない。比較で結論をださない。

八木 比較してみたけど、やっぱり無駄だからやめた
っていうのではないですよ。

上田 いやいや、無駄というのではなくてね、比較を
絶したところがあってそこにお互いに触れてな

いと本当は話もできない对象的に比較ではなく
て、両者が向い合っている場合には、です。

八木

比較もできない。で、比較も絶したところって
いうのは、どうしようもないから、困るんです
けど。それとどこまでコミュニケーション可能
かっていうのと関連があるんですけど、神秘主
義の「身心脱落」態が非神秘主義っておっしゃ
ってね、神秘主義と非神秘主義、それからいま
話題になった有と無、それから神のほうの誕生
と突破、そういう一連のペアの言葉が出てきま
したけれども、非神秘主義の神秘主義っていわ
れた場合の神秘主義ってどういうことなのか、
やっぱりもうちよつと説明をうかがいたい。説
明を伺いたいだけの話なんです。つまり、神の
子の誕生というそこなのか、たとえば阿部さん
がね、報身仏の立場は嘘だと、発心を信まで徹
しなければいけないんだと盛んに言っていて
ね。信心がなんだ、仏がなんだとかっていつて

いたけれども。その誕生と突破、これはパウロにもあると思いますよ。神の誕生っていうのは、神のほうが私のほうに現したっていうようなはつきりした言葉がありますんでね。ありますけれども、そういうことと絡めて、誕生の立場を神秘主義とிட்டたのでは多分ないと思うから、そのところ、ちよつと説明していただきたいと思つたんです。

上田 それは、「後記」のところに比較的詳しく書いてただけれども、神秘主義が本当に成立するためには、「合一即脱自」、という出来る事を見たいと思うんです。

八木 ただつながっていうのではなくてね。

上田 やはり自分を超えるところと一つになるのだから、その一つであるということの中で、自分から超え出る、それが同時に成立していると。ですから、「合一即脱自」、その全体が本当の神秘主義…

八木 両方合わせて神秘主義と。

上田 そうです。その両方をあわせてほんとの神秘主義と。

八木 それで非神秘主義になつてしまふわけですか。

上田 ところがですね、その合一というところに往々にして留まる危険性があると思います。何かと、合一というときはいつも何かとの合一ですね。神との合一とか。本当は神との合一というときは、合一がただちに突破、自分が突破されるということが起こるはずなのに、神との合一が「神と私との合一」というように受け取られるから、「神と私との合一」が「私」のあり方になつてしまふ。「私」がとつともなく妄想的に巨大化する。そういう危険性が合一のところにあるわけですね。ですから、脱自突破のほうを特に際立てて大切にして、非神秘主義と言いたいのです。非神秘主義は神秘主義が土台になつていますが、神秘主義という

きにはどうも合一にとどまって、自分が神になる傾向がある。信仰の立場からよく批判されるように。

八木 それは人間神格化ですよ。

上田 そうです。言葉でそう言えば否定されなければならぬ。言葉でそう言えはつきり出るので、実際の経験の中では人間神格化がおこりうる合一に留まりがちです。本来は、合一は自分を超えたものとの合一だから、ただちにそれをもう一度超えなければならぬのですが、少しでも「私」が残っていると、そこに留まりたくなる。

八木 そうすると神秘主義の頹落態みたいなことを：

上田 そうです。だから、神秘主義に頹落態とがあり得るという問題です。頹落態ではない本当の神秘主義は、私のいう意味での非神秘主義が、はつきりリアルになっていると。そういう意味です。

八木 合一にしてもね、相手が有だったらとどまるこ

とになりますよね。だけど働きたったら留まらないですからね。だから、そうすると働きたっていうと有無を超えたことになるけれども、けどその問題蒸し返すとまた長くなるから。わかりました。ありがとうございました。

河波

八木先生が、宗教体験の二つの異同性について論じられて、違いを強調されたんですけども、みんなが違うと思っている以上に、あるいは共通の場にあるのではないだろうか、共通性ということを自覚せずに特殊性だけ論じているということもありうるわけです。その一つの例として、たとえば、ニコラス・クザヌスが、『デ・コンコルダンチャ・カトリカ』*De concordantia catholica*（一四三三）っていう本の中でね、イスラム教はイスラム教の宗教儀礼にしたがって神様を拝んでいる、東方教会は東方教会で、カトリックはカトリックで独自の宗教的典礼でもってちゃんとあれしてる。しかし、クザヌス

によれば、そういう三つのそろいを超えて、実は一つの神を拝んでいるんだというようなことをいっているところもあります。そういう問題も、ことさら違いをみんなが言っているわけで、東洋とか西洋とかではですね、特に違いを言うのだけれども、それ以上に共通のものとの出会いがある。そのことに気づかなくて、皆落ち込んでということが一つですね。

それからもう一つは、有と無との対論ですけれども。有と無との対論、そのものの関係がおこってくる、もう一つ根底の場っているものがあって、そこから有は絶対的な有ってということが主張されてくるし、無が絶対的な無と主張されてくることもあるけれど、有と無との対論の中にもうひとつ根底的なものがあるのではないかというのが、あるのではないだろうか。お釈迦様はそれ以前の、ヴェーダーンタですね、ブラフマ、梵、と対決していたと思うんですね。それと対決しながら縁起という思想を出してく

上田

るわけですが、やはり縁起という一つの構造が何処までも無の中に含めこんでしまうような強力な論理もでてくるし、また、それは有についてもいえる。だから、有と無とただ論じているだけでは堂々巡りになってしまふところがあるんですね、だからもう一歩踏み込んで考えるのも一つの道では無いだろうかと思えますが、その二つ、いかがでしょう。

老子の場合には、「有は無から生ずる」ところはつきり言っています。一方、時代的にはさがるとしても、一つの典型だと思いますが、ティリッヒの「有は無に優越する」という考えがありましたね。両方ともつきつめた非常にはつきりした考え方だと思います。それをもう一つ何か大元から見ようということがどういう意味になってくるのか。大元からついでという、今のクザーヌスの例ですと、イスラム教徒はこう、カトリックはこう、みんなそれぞれだがしかし、

みんな一つの神を拜んでるのだと。私には、イラムの人がほんとうにそう思えるかという問題があると思います。それはクザーヌスがそう考えるということですね。そこで「一つの神」というのを出したら、他者を自分の中にとり入れ組み入れることになるでしょう。ですから、一つの神を出さないで、一緒にいるんだという実感がなければならぬと思います。自分の神を超える仕方——それは自分の神により深く入ることにあります——共にいるという、それが可能であるかどうかには帰すると思います。一つの神を拜んでいるという言い方だと結局、包括主義になりますね。神という言葉も限定されたものですから、やはり、黙って一緒に坐れるかどうか具体的に決め手を見たいと思います。一つの神ということを出したときにも違うものがある、その違いも含めて、違ったものが一緒にいることができるかとか。一緒にいることができるかどうかというのは、結局、戦争し

本多

ないですむかどうかということですね。どんなに違っても親しく一緒にいられるという、その可能性の問題です。ところが宗教には、歴史が示しているように、むしろ逆に動いていく可能性があるんですね。それはやはり、一つの神と言ったときに、その一つの神がある特定のイメージで捉えられているからだと思います。自分の言葉とか自分の属する伝統とか、制約された一つの言葉でいわれるのではないか。正義の戦争ということが言われました。言われます。その時の正義は、所謂社会正義ではなく「公正」という社会正義はあくまで実現されなければなりません）、神の正義という大義名分ですが、結局は自分の神を他者の神にしようとする、そして実は隠れて自分が他者を支配しようとするということになりかねません。

上田先生の提出された原稿をじっくり読ませていただいてですね、先生の言葉ですけども、西

谷先生のおっしゃることが毛穴に入るような、まあそういう思いで大変いい黙想をさせていたこと、まず感謝したいと思います。「エックハルトと禪」というテーマは、この時間帯だけです。他、ありません。それで、非常に単純な、つていうか重いテーマですけど、単純に二つ、先生のご見解をお伺いしたいんですが。「誕生と突破」、これは自発自展というふうに捉えてもよいと先生はお考えでしょうか。それがひとつですね。それからもう一つは、「離脱」。これは四〇年くらい前に、スコラからやっとな逃げ出して読んだのが、『神の慰めの書』でした。そこで離脱が論じられていた。僕にとっては非常に根本語のような気がしています。が、この離脱への駿馬しゅんま、離脱への最短距離と申しますかね、駿馬といっておられます。メは馬ですけどね、この離脱への駿馬は「ライデン」(Leiden)というのか、それとも「苦悩」と訳したらいいのか、苦悩であると。これも非常に大

上田

きな深い黙想のテーマなんですが、簡単に、二つの駿馬は苦悩であると、先生は苦悩をどういうふうに捉えておられるのか、二つ、お聞かせいただきたいと思っています。

最初は、エックハルトが言う場合の「神の誕生」と、それから、「神性の無への突破」、そのつながりというかその関連を自発自展と言ってもいいかということですが、神経験の自発自展と言ってもいいと思いますが、自発自展という言葉は、エックハルトの場合、避けたい気持ちがあるんです。自発自展と言うと、言葉としてスムーズな、円滑な、連続的な展開のような感じがします。やはりエックハルトが突破とていう言葉で言うときの、神を突破する、そして同時に私がまた神から突破される、突破という言葉を強調して使っているのは、やはり何かそこに神と合一というだけでは言い切れないものがあるからでしょう。

本多 誕生は合一とは必ずしも一緒じゃないでしょ。

上田 一緒ではないけれども、合一と本人が思っ
てしまおうという問題がそこにおこるわけでしょう。

「神が魂の内に神の子を生む」出来事も私が神に突破される出来事ですが、そこに神というイメージがある、神の子というイメージがある、私が神の子であるというイメージがある。そうするとやっぱりそこにとどまってしまうということが起る。だからエックハルトも教義の問題からして言うというよりも、経験の質として、もう一つ「突破」ということを言うのだと思います。それから、最短の道としてのライデン。これは、『神の慰めの書』に強くでてくるものですね。ライデンって言う言葉、いろいろ訳されると思うんだけど、私も苦悩と訳しました初期の仏教における、この世における人間のあり方としての「苦」、それもドイツ語で言うところのライデンになるんですね。

本多 そう捉えていいですね？

上田 いいと思います。この世に存在し、生存するということにおこってくるさまざまな挫折や引き

裂かれるということ、西田の言う悲哀など、仏教は、四苦八苦ということを言います。この世にあるということ自身が苦である。なぜかといえば、私たちは我を立てているからと。立てられた我と、この世との真のあり方との間にギャップがある、そのギャップを引き受けざるをえない、それが苦であると。

本多 十字架を担うと…。

上田 そういつても、もちろん言いわけです。ただ、十字架を担うということまで言うところ、言葉は切

実になります、やはり特定の一つの形になるから…。

本多 四苦八苦と…。

上田 四苦八苦だけじゃなくて、もっともつとあるんですよ。無限に、一〇八とかじゃなくて、もつ

と限りなくある。とにかく、すべてが苦である
と。一切皆苦です。

西村

本多
それが離脱への、駿馬であったと、そこが問題
というか、大切なんです。押さえる言葉。

上田
苦以外にはないと、そこまではっきり経験し尽
すというか、徹見すること、：

本多
苦にとらえられているのは解脱じゃないです
ね。

河波
仏教では苦ではなくて、苦諦っていうんですね。
四諦でしょ。苦から脱却するのはだめなんで、
苦と悟ったときに悟りになるんですね。

本多
苦に留まっていなければならぬ。苦と共に悟る。
これが非常に大きなテーマだという、まあ、一
つはご報告です。

吉田
それではもう四時ですけども、先生がもう一
つくらい質問を受けるとおっしゃってくださいさっ
ていますが…。じゃあ、西村先生。

どうも先生、ありがとうございます。なんか
やっぱり吉田さんの質問を見ると、やっ
ぱり無というところに非常に抵抗を感じて、何
か有と無との対比みたいなことになってきそう
で、これまた今回も窒息するぞと思ったけど
(笑)。つまり、有と無というと比較してもの
ならないわけで、はじめからもう全然どうしよ
うもないと思うんです。それでまあ禅宗の語録
なんかでもね、否定的な言葉というよりもっと
肯定的なことがでてきているんですが、何かっ
ていうと、無門関の無っていうやつができて
いたり、それが絶対無とか東洋的無とか、しま
いに大文字になってきまして、大文字で。しか
し、表詮と遮詮とあるでしょ。遮詮っていうの
は遮って詮議をするという意味ですね。ネガテ
ィブに表現する。しかし、表詮っていう表の詮
議っていうのも重要だし、やっぱりそちらのほ
うをもっと強調すると比較にもなるのではない
かと思うんです。たとえば、机ってなんだとい

うことを、キリスト教では机をどう見るんだと。禅ではこういつているんだっていうことがそこでできて、議論としてはもうちょっと面白くなるかなって思ったりします。それで、仏教でも空ということがやかましくできてきた。けれど、空ということは存在の本質が縁起であることをいうために、苦つていうことを持つてきている面もありますので、ある意味では空の論理とか無とかいうことは、存在をもつとはつきりさせるためにだされてきていることであって、存在の原理ではないと私は思うんですね。それをだから逆にいうと、私などは、神の存在ってなんだということをもしろ聞きたいんであつて：。そういう点、議論の場面をもうちょっとポジティブなほうにうつすと、人間ってなんだとか、世界ってなんだっていうようになってきて、考え方があざやかに違ってくる。で、違つてきていいと私は常々申していますが、一緒にさせてようなんで毛頭夢にも思っておりませんので、

自分が知らないでいる世界解釈というものを知りたいというだけのことです。この机をどうみるかについて、キリスト教のほうではどう見ておられるのかなと思う。すいません、へんな声で。

上田

疲れすぎではないですか。(笑)

西村

ちよつとカラオケを歌いすぎまして。(笑)

上田

やっぱり疲れ方が違うんだな。(笑) 今、西村さんが言われたこと、私もまったくその通り、同感です。ただ、西村さんに聞きたいとすればね、この机とはなんですかと聞きたい。それから、さつき言おうと思つていい忘れたことがあるんです。禅が私にとって独特なものと思われるといふことがあつて、それはいい悪いじゃなくて、好みといつてもいいんですが。たとえばエックハルトに「何故なしに」という言葉があります。「何故なしに生きる」、「何故なしに」はエックハルトの言葉として非常に大切な言葉

であり、また影響を与えた言葉ですね。近世の或る詩人の言葉によく知られた「バラは何故なしに有る、咲くが故に咲く」というのがあります。それで私も「何故なしに」にほんとに同感します。ただ、私知っている禅だとちょっと違います。『臨濟録』にある単純な問答なんですけれども、「来来往往して何をかなす」とある人が二人のお坊さんに聞いたんですよ、あちこち行ったり来たりして何をしているんだと。そしたらそのお坊さんの答、「ただ徒に草鞋を踏破す」（そうりをすり減らしているだけだ）と。それだけの問答です。「何故なしに」という言葉とある意味では同じことが言われているわけですが（エックハルトだったら「何故なし」と答えたと想像してもいいでしょう）、言う言葉が全く違ってきますね。「ただ徒に草鞋を踏破す」。リアリティがそのまま出されています。事無礙の事が端的に、それも事という言葉ではなく、出されていますね。「何故な

西村

しに」と言うことや理の言葉の性格が残っています。禅の場合はあっちこっち忙しくしてても何をしてるってとわけでもない、そういうようにも言わずに「ただ徒に草鞋を踏破す」と。こういうところが私は非常に好きです。

そこには全然否定的な意味がはいっていませんわな。それだけのことですね。

上田

そういつてしまうとまた違うんです。違うと私が言うのはおかしいんですが。「ただ徒に草鞋を踏破す」、これは問いに対する徹底的な否定でもあると思うんです。否定としてはとてつもない否定です。しかし否定という形も姿もとらずに、単純に事実を出す。しかも何か意味のついている事実ではない。どこへいつてなにしてきたとか、何をしに南山宗教文化研究所に来たとか、そういう意味のついている事ではない。肯定と言えは実に単純な肯定です。だから西村さんの言うように全然否定的な意味が入って

ません。

西村 非常に問題になるんですね。このごろは、自分
って何だと。もうまもなくだと、いうときに
ですね、やっぱり解釈がクリスチャンの人と私
とまったく違うと思いますよ。これは無駄とか
無駄ではないとか言うのとはちがいますね。そ
ういうレベルで私は語りたいんですよ。

上田 だから、クリスチャンと違うっていうだけでは
なくて、どうでしょうか…。

西村 いや、違うだろうな、と思つてますよ。

八木 クリスチャンだつていろいろある…（笑）。
十億くらいいるから。

西村 まあ…。これ以上いと惨めになる（笑）。

上田 そういつてまたカラオケに（笑）。

吉田 それでは、どうも上田先生ありがとうございました。
（拍手）