

発題Ⅲ 仏教における絶対者の人格性および

非人格性をめぐって

竹村牧男

はじめに

宗教における絶対者の人格性と非人格性の問題は、宗教における排他主義の問題と関わっていると考えられる。人格を持った絶対者、とりわけ一神教の神は、ひとえに自己への信仰を要請する場合が多く、時に我々人間の罪や悪を裁く存在となりかねないからである。もちろん、一神教の神は問題で、多神教の神々の意義が見直されるべきだという単純な問題ではありえようもないが、確かに上述の傾向も否めないものがある。それゆえ、宗教と平和の問題、異宗教・異文化の共生の問題等を考えるにあたって、この問題を考えていくことが望まれるのであろう。

と同時に、ジョン・ヒックの宗教多元主義において、唯一の神的存在として考えられるものが、諸宗教によって人格的に表現されたり、非人格的であったりすることを、どのように考えていくかということにも関わっているであろう。ヒックにおいては、両者は光の粒子と波動のように、相補的なのだとされ、あくまでも唯一の、人間の経験を超えた神的存在が存在しているのだとしている。ヒックは、唯一でなければ、絶対といえないと考えるからである。

さまざまな宗教の中、仏教では一般的に、普遍的な真理であるダルマ（法）を覚えることが救いであると考えられており、人格的な絶対者は立てられていないと考えられている。確かに釈尊の覚りと関連して、「比丘

たちよ、これが諸法についてのきまりである。如来たちが出現しても、出現しなくても、この基本は決まっている。それは法として確立しており、法として決定している。それはすなわち、『これに縁ること』である』といわれている。多くの人々が仏教は非人格的宗教であると説く時、この「縁起の理法」を悟るのが、仏教徒の究極の目的であると考えているようである。(なお、「これに縁ること」の第一義は、十二縁起のことである。『四衆経』等)

しかし、仏教と一口に言っても、仏教はけっして原始仏教のみではない。大乘仏教もあれば、密教もある。一般に仏教は、原始仏教・部派仏教・大乘仏教・密教と分類されるが、実は日本人にとってもっとも親しい仏教は、大乘仏教ないし密教である。密教は、大乘仏教の世界観をかなりうけついでおり、今は大乘仏教のなかに含めておくことにしよう。大乘仏教では、縁起の世界の本性として、真如・法性というような真理を説く。と同時に、永遠の命を有するような仏を説く。その仏は、智慧を完成していると同時に、無限の慈悲

を有する存在として描かれる。大乘仏教では、自ら修行して究極の真理である真如・法性を悟り、救われる道だけでなく、すでに仏となった存在の慈悲を信仰して救われる道もある。日本の民衆をひろく捉えている仏教は、むしろ慈悲深い仏への信仰であり、そこでは、いわば絶対者は人格的なのである。この方面に着目するときは、単純に、仏教は絶対者を非人格的に考えているとは言い切れないことになる。

このような事情をふまえ、仏教において絶対者の人格性と非人格性とは、どのように考えられるのであろうか。以下、この問題を考えて見たい。

1 大乘仏教の仏という存在

今、民衆が信仰している仏がいると述べたが、それにはたとえば、阿弥陀仏という名前の仏がいる。その仏の名前、阿弥陀は、無量寿・無量光を意味している。その永遠の時間・無限の空間という意味の名前は、いかにも絶対者を表しているかのようである。しかしこの仏はもと、一人の国王であった。世自在王仏のこの

世へのお出ましに出会い、自分もそのような仏になりたいと発心し、四十八の本願を立て、測り知れない長遠の修行を経て、すでに十劫の昔に成仏を果たし西方に極楽浄土を完成した。以来、未来永劫、人々を救済してやまない存在である。その成仏においては、当然、本願が成就されたのであった。本願の内容は、簡単に言えば、どんな人々をも仏という存在にらしめるところのことである。そのことが、人々にとつての苦しみからの真の解放、救済になるからである。その具体的な実現は、みずから建立した仏国土＝極楽浄土に人々をひきとることによつてであった。

一方、仏教の開祖の釈尊は、大乘仏教の代表的な經典『法華経』においては、久遠実成の釈迦牟尼仏としてえがかれている。「如来寿量品」に、「諸の衆生には、種種の性、種種の欲、種種の行、種種の憶想・分別あるをもつての故に、諸の善根を生ぜしめんと欲して、若干の因縁・譬喩・言辞をもつて、種種に法を説きて、作すべき所の仏事を未だ曾て暫くも廢せざるなり。かくの如く、われは、成仏してより已來、甚大久遠なり。

寿命は無量阿僧祇劫にして、常に住して滅せざるなり」とある。すなわちこの仏は、久遠の昔に成仏して以来、ひとときも休まずに人々の救済の活動を行つてきた仏であり、もちろん今後も救済し続けるであろう。これまた大悲の存在なのである。

一般に『法華経』の主題は、一乗思想・久遠実成の仏・菩薩の使命が言われるが、その一乗思想の内容も、単にどんな人間も仏になりうるということだけではなと思う。むしろ仏は、どんなに方便を尽くしてでも、一切衆生を救いとするのだという、その仏の大悲を明かすことこそが『法華経』の一乗思想の核心であろう。このことは、有名な「三車火宅の喩」（譬喩品）、「長者窮子の喩」（信解品）等々において『法華経』の中、繰り返し説かれている。「長者窮子の喩」においては、仏を意味すべき長者は、実に辛抱強く家出し放浪していた実子（人々）を導き、そのためには、自らの尊容・威厳をかなぐり捨てて、塵・汚れにまみれても接化することが説かれている。「また他日をもつて、窓牖（まど）の中より遙かに子の身を見れば、羸瘦（つかれや

せ)、憔悴(やつれ)て、糞土・塵空にて汚穢され不浄なり。即ち瓔珞と細軟なる上服と嚴飾の具とを脱ぎ、更に粗弊垢膩(やぶれあかじみ)たる衣を著、塵土に身を空(けが)し、右手に除糞の器を執持して、畏る所有るに状(かたじ)りて、諸の作人に語る、「汝等も動作して懈怠することを得ること勿れ」と。方便をもつての故に、その子に近づくことを得たり」とあるようである。実にキリスト教にも似て、いわゆるケノーシスの仏さえもが説かれていたりするのである。『法華經』の仏は、そのように徹頭徹尾、大悲の仏なのであり、この視点からもう一度、『法華經』の精神をよみがえらせる必要がある。

ちなみに、有名な「如来寿命品」の「自我偈」(「自我得仏来」より始まる偈)においては、この仏について、「わが智力はかくの如し、慧光の照らすこと無量にして、寿命の無数劫なるは、久しく業を修して得たる所なり」と説かれている。無量の光と無数劫の寿命と、まさに阿弥陀仏と同じ内容を持つているのである。

大乘仏教においては、そのほかに、『華嚴經』の毘盧

舎那仏もいれば、民衆に親しまれている薬師仏もいる。毘盧舎那仏も薬師如来も、自らの本願を成就した存在であり、すなわち人々の救済の業を実現した存在である。こうして、大乘仏教では、仏という、信仰の対象としての人格的存在を語りつつ、実はその存在は唯一の絶対者ではないのであった。

2 大乘仏教の世界観

このように諸仏の存在を見る背景には、個というものが、無始より無終まで相続されて存在するという見方がある。すなわち、世界には無数の個が存在していて、その中、いまだ修行に入っていない者は、凡夫であり、大体は六道輪廻を繰り返している。しかし大乘仏教の道を歩むことを始めた者は菩薩であり、生死を重ねつつ修行している。そして修行を完成した者が、仏である。凡夫と仏の違いは、その人の心が、無明・煩惱に覆われているか、すっかり智慧に変わっているかである。唯識説の説明によると、個々の人間は、阿頼耶識を含む八識から成立している。根本識とも言われる阿

頼耶識は、無始より無終に、利那滅（利那刹那、生じては滅し、生じては滅し、する）ながら一瞬のすき間もなく相續されるといふ。その基盤の上に、七転識も起きてくる。その八識の中に、色・音・香等々、あるいは言語や観念等々、世界の全体が現じている。その八識が、修行を通して、大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智の四智となった存在が仏なのである。阿頼耶識は、大円鏡智に、末那識は平等性智に、意識は妙觀察智に、五感の眼識・耳識・鼻識・舌識・身識は成所作智に転じるのである。仏は、その四智において、未来永劫はたらくであろう。

したがって、仏はただ一つとは考えられていない。過去に仏となった多くの個もあるし、未来に仏になるであろう多くの個もあるし、現に仏となりつつある多くの個もあると考えられることになる。

というわけで、大乘仏教では、信徒あるいは修行者の一人一人が、信仰や修行を通じて、最終的に仏となる道なのであり、実に三世・十方に多数の仏が存在しているというコスモロジーを描いている。浄土教にあ

っても、阿彌陀仏の極楽浄土への往生が最終目的ではなく、やはり仏となることが最終目的である。親鸞は、「弥陀の本願信すべし、本願信ずる人はみな、摂取不捨の利益にて、無上覚をばさるとるなり」と歌う。『歎異抄』によれば、親鸞は「浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏に成りて、大慈大悲心をもって、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり」と語ったという。浄土真宗では、往生即成仏を説くのであった。浄土教もまた、仏となる道なのである。

このような世界観に立てば、大乘仏教においては、唯一ではなく、むしろ多くの存在ではあるものの、人格的存在がかなり重要な意味を有していることを見ないわけにはいかないであろう。

この仏という存在は、大乘仏教において、よく三つの観点から捉えられている。すなわち、法身・報身・化身の、いわゆる三身論の仏身論である。あるいはまた、自性身・受用身・変化身ともいう。ここで報身が、智慧そのものであり、化身はその智慧のはたらきにおいて我々凡夫の心中に成り立った影像のようなものである。

さらに仏の身として、法身というものも考えられている。それは、かの真如・法性にもほかならず、あらゆる現象を貫いている空性にもほかならない。このとき、法身が究極・絶対のように思われるが、それはけつして報身（四智のはたらき）を離れてあるものではない。報身（四智のはたらき）を離れてあるものではない。むしろ仏の本質は、智慧としての報身にあることを思うべきである。

3 個の内容を考える

大乘仏教の世界観においては、無数の個が存在しているのであったが、ここで、個の内容を、いわゆる身体と心とのみ見るべきではない。八識からなるという凡夫の、その阿頼耶識の中には、身体（有根身）と物質的環境（器世間）とが維持されているという。つまり、身体と環境と精神活動の全体が、一個の個として考えられているのである。我々は人間世界に住み、一方、仏は自ら完成した仏国土、浄土に住む。その全体が個なのである。三身論においても、法身に対して法性土、報身に対して報土、化身に対して化土が設定さ

れている。この中、法性土は、やはり真如・法性であり、法身と変わるものではない。具体的な仏国土は、報土であり、そこに仏の身心は住んでいるであろう。要は、一個の人間とは、単に身心（正報）のみでなく、環境（依報）をも含んだその全体なのであり、言い換えれば、身体を焦点に、主体と環境とが交流・交渉する、その総体が一つの個なのである。

しかもその個の全体は、現象世界（有為法）として、諸法の縁起の世界にほかならない。唯識説によれば、個は、心王・心所（詳しくは心所有法）の複合体の、刹那滅の流れということになる。個そのものが、諸法の縁起的複合体なのであり、この点では、仏となつた存在も、四智の複合体として、変わらないであろう。縁起の世界では、自分で自分を支える存在はない。つまり実体的存在はない。縁起の存在は無自性であり、およそ縁起の存在はこの無自性というあり方、無自性に貫かれている。その無自性が空性でもあり、これをまた法性とも真如とも言う。法身・法性土は、仏身論・仏土論において、これをとりあげたものである。

こうして、諸法（現象）と法性・真如（いわば実在）、縁起と空性とは、区別されつつ一つである。ある個の総体である身心と環境（一つの世界）は、縁起の現象であるとともに、真如・法性とも一つなのである。仏にしても、仏としての身心とその仏国土の全体は現象であり、その本質は空性、真如・法性である。

おのおの個はそれ自体、諸法の縁起的複合体であると同時に、もちろんその個は、他の個とも関係して成立している。つまり自他の間においても、縁起的関係が成立している。ある一つの個内における縁起を、即自的縁起というなら、自他間における縁起を、対他的縁起と呼ぶかと思う。縁起は、そのように自己内部および自他間にくまなく存在しており、それゆえ、その縁起における無自性性、空性、真如・法性は、一切の自他を貫いている。真如・法性は、宇宙の一切を貫く最高の普遍なのである。

4 仏教における絶対者を考える

では、その真如・法性の最高の普遍を、絶対者と見

なすべきであろうか。仏身論でいえば、法身＝法性土に絶対者を見るべきであろうか。しかしその普遍的な空性、真如・法性は、すでに繰り返し述べたように、単独にそれだけで存在しているわけではない。空性は、現象の本性なのであり、現象を離れてあるわけではない。まさに「色即是空・空即是色」なのである。あえて言えば、現象と実在（ただし空性）は一つであり、相對と絶対は一つである、ということになる。仏教においては、諸法を離れた単なる法性はありません、単なる超越的な絶対者はありません。結局、仏教では、相對を単に超越したような絶対者、相對に対する絶対者を、真の絶対者とは見ない。それはまだ、相對的な絶対者である。真の絶対者は、相對と一体なる絶対者である、と見ることになるのである。

この観点からいえば、ヒックの神学的実在は、人間の經驗世界を超越したものと考えられているのであるから、仏教とはやや異なることになりかねない。なお、仏教では、覚りにおいて、その本性を直接に体証するはずである。カブは、神をシューニヤター（空性）と

して見たほうが、イエスが明かした神に近いのではないかと、いうことを述べているが、そうだとすると、一切の現象界もまた、神と即非的に同一であるということまで語らなければならないであろう。

仏教からすれば、絶対者をあえて言えば、無数の個のすべて（一切の現象）を貫く真如とおよびその無数の個との、その全体ということになるのである。それは、事実上、個と個とが相互にはたらかあうその総体ということである。世界には、多くの個が存在している、そのおのおのが現象世界そのもので、その個々の現象世界が、その普遍的な本性と一つなのである。その全体がいれば絶対者といえは絶対者なのである。

ただし、華厳思想における仏の把握は、より今の意味の絶対者に近づいている。というのも、華嚴の仏身論においては、十身論（衆生身・国土身・業報身・声聞身・縁覚身・菩薩身・如来身・智身・法身・虚空身、『華嚴経』「十地品」）を立て、その内容は、智正覚世間・国土世間・衆生世間のすべてを含んでおり、眞の仏は、「融三世間十身具足の法身仏」であるとされてい

る。つまり、ある個の智慧と国土と、さらにそこに住まう生きとし生けるもの（諸仏諸尊を含む）の一切が、ある一人の仏の内容であるというのである。その国土は、どこまでも広がってしよう。ゆえにそこに住まう個も無数に広がるであろう。華嚴では、仏といっても国土と融合しており、さらに無尽の自他の関係の一切を内容としている。それこそ、絶対者に近いものである。しかし、どの個も、同じ内容、つまり自己の身心と環境と関係する他者（そのすべては真如・法性に貫かれている）のすべてを自己として持っているわけで（自己即世界）、これを絶対者と呼べば、どの個も絶対者であるということになるであろう。自己を中心に見れば、あらゆる他者は自己の内容となるが、他者を中心に見れば、自己は他者の内容に含まれることになる。主伴具足・融通自在である。そこにある関係性は、重重無尽である。

華厳思想において興味深いことは、このような無限の関係性について明確に指摘するとともに、その成立の基盤に、「真如不守自性」ということがあることを指

摘していることである。『探玄記』のある一節（「十地品」第六現前地に十重唯識説を説く中の、転真成事唯識の説明）には、「如来蔵は、自性を守らず、縁に随い、八識の王（心王）・数（心所）の相（相分）・見（見分）の種（種子）・現（現行）を顕現す」（如来蔵不守自性、随縁顕現八識王数相見種現）とある。如来蔵自性清淨心は、真如と異なるものではない。真如・法性は自己を主張せず、むしろ自らを否定することにおいて、縁起の諸法を成立せしめているというのである。空性は、絶えず自らを空化しているというのである。ここに、理事無礙法界から事事無礙法界への道がある。普遍的な本性が、空性であるがゆえに、自らを否定し尽くして、ただ無尽の関係性の現象世界だけが残る。そこでは、無数の個が関係しつつおのおのの個が主でありえ、かつ他の伴となって世界を構成している。その総体が、絶対者といえれば絶対者であろう。

すでに知られるように、この世界観は、西田の説くところときわめて近い。「真如不守自性、随縁作種種法」というこの考え方は、西田が、「絶対者は自ら自己を絶

対に否定して、相対に翻る」（『場所的論理と宗教的世界観』）と説いていることに通じている。そこに、絶対自由の個が成立する。その個は、個に対して個であり、個と個とが相互に働くことで、創造的に世界を形成していく。西田は、時にその総体を絶対者とも語るのであった。

以上のようにあれば、仏教は、絶対者を人格的とはかり見るのでもないし、非人格的とはかり見るのでもないであろう。つまり、一神教ではないし、かといって普遍的な本性を説かないような多神教でもない。また、神々のヒエラルキーを堅持していて、すべては唯一の最高神に帰するような多神教でもない。浄土教の阿弥陀仏は、信者にとつては、唯一絶対のようであっても、大乘仏教全体のコスモロジーからすれば、やはり多仏の中の一仏にほかならない。実は密教は、あたかも唯一最高の神のような大日如来を語り、他の阿弥陀仏等の四仏をその大日如来自身の徳性を表すものと説いているようである。実際、曼荼羅においても、そのように表現されている。しかし密教の教理によれば、

誰もが個々、三密加持などを通して大日如来と成就していくのである。このとき、唯一の大日如来に、多くの個が融合してしまうのであろうか。インド哲学においては、アートマンとブラフマンの関係において、このことが問題とされ、議論されたようである。私見によれば、密教において、即身成仏し、大日如来と一体となるということは、結局、個々がそれぞれ大日如来として実現することなのだと思う。その場合、多数の大日如来が考えられていることになる。このとき、密教といえども、普遍的な本性（空性）のもとに多くの個的存在が成立しているという構造には変わりはないというべきであろう。

参考までに、浄土教において、阿弥陀仏の本願力によって仏とならしめていただくということは、浄土に往生することにおいて個々が普遍的な無量光に融けこむということではけつしてなく、やはり個々のおのが仏となるということであると思う。だからこそ、還相もまた始まるのであろう。前の『歎異抄』の言葉を、想起されたい。

5 仏教における法と人格性について

ところで、大乘仏教では、そうした多くの個の中のある仏を信仰することによって救われると説く場合がある。その場合、むしろ仏教は人格的絶対者を認める宗教のように考えられよう。しかしその場合でも、救われる者に、最終的に法を覚えることが実現することによって救いは完成されるのであり、仏教は本質的に人格的絶対者への信仰の道ではないと強調される場合もある。だから仏教は非人格的だと見られる場合もあるようである。

このとき、覚るべき法とは何かが問題である。釈尊の覚りは、しばしば縁起であったと言われる。しかし、『律蔵』（パーリ）の「仏伝」を読むとき、菩提樹のもと、まず一週間、解脱の楽しみを味わって、それから十二縁起の関係を観察したとある。「そのとき世尊は菩提樹のもとにおいて、七日のあいだずっと足を組んだまま、解脱の楽しみを享けつつ、坐しておられた。ときに世尊は、その夜の最初の部分において縁起〔の理法〕

を順逆の順序に従ってよく考えられた」とあるようである。すでに解脱したという自覚がもたらされたところから、縁起の了解以前の直覚的な覚りがあったのではなからうか。別の資料、『マッジマニカーヤ』の『聖求経』には、「修行僧らよ。かくしてわたくしはみずから生ずるたちのものでありながら、生ずることがらのうちに患いを見て、不生なる無上の安穩・安らぎ（ニルヴァーナ）を求めて、不生なる無上の安穩・安らぎを得た。みずから、老いるもの・病むもの・死ぬもの・憂うるもの・汚れたものであるのに、老いるもの・病むもの・死ぬもの・憂うるもの・汚れたものうちに患いのあることを知って、不老・不病・不死・不憂・不汚なる無上の安穩・安らぎを求めて、不老・不病・不死・不憂・不汚なる無上の安穩・安らぎを得た。そうして、われに知と見とが生じた、——「わが解脱は不動である。これは最後の生存である。もはや再び生存することはない」とある。これによれば、縁起は覚りとは必ずしも関係はなく、要は不生・不死の世界を体得したことが釈尊の覚りであったということが言えよう。

やがて大乘仏教の八宗の祖師とも言われる龍樹は、『中論』冒頭の「帰敬偈」において、「八不」（不生・不滅、不常・不断・不一・不異、不来・不出）の、「戲論寂滅」の縁起を最高の真理と見なす立場を表明している。この句の解釈にはさまざまな仕方があるであろうが、少なくとも単なる縁起を超えた、勝義諦のありかを示したものであろう。唯識説によれば、菩薩の最初の覚（見道）においては、単に縁起の理法のみを見るのではない。むしろまず無分別智において真如・法性を覚って、さらに後得智によって縁起の真相を覚るのである。覚りの智においては、対象的に世界を縁起と見るのではなく、自己そのものもそこに組み入れられたあり方で縁起を見るのであり、同時に自他平等の本性をも洞察する。ここから、大智はそのまま大悲であり、自利・利他のはたらき、自覚・覚他のはたらきそのものとなる。そこに、その個人の人格が完成することになる。つまり、法の覚りは人格と関係がないわけではなく、法の覚りはおのずから人格へと現成するのである。覚は、自覚であるとともに覚他となり、自利・利他の主

体となる。このように見れば、仏教は全体に非人格的宗教なのではなく、たとえ信の宗教として人格的絶対者を信仰するものにとどまるものではなく、覚の宗教として法の覚醒の実現をめざすものだとしても、やはりどこまでも人格性をめぐっての宗教であるということになろう。

我々凡夫は、自我に執著し、自我の拡張のみを求めていて、他者と自己との本来の関係を正しく洞察することができないでいる。しかし、我々の存在の本来の構造は、個々人が、法性・真如つまり空性という平等体の普遍的な本性に貫かれており、かつ自他相互に支えあい、関係しあっている、というあり方にある。仏教からすれば、そういう関係の中にあり、そういう関係を携えていて、しかもかけがえない個として成立しているのが、我々の個の存在の本来の姿なのである。仏となった者は、無分別智・後得智によってこの関係構造を十分に洞察している。このとき、無我にして自他不二という、この自他一体のあり方に基づいて、他者の苦しみが自己の苦しみとなり、おのずから他者

の苦しみからの解放を追求していくことになる。それゆえに、智慧は慈悲に展開する。その根源は、平等性智である。こうして、個々の仏はいずれも永遠の慈悲の存在なのである。

6 仏教における救いをめぐって

以上をふまえ、仏教における救い、宗教の意味とは、どこにあると考えられようか。絶対者の問題とはややそれるかもしれないが、大乘仏教のコスモロジーとの関連において、ここにその問題を少しくとりあげてみたい。仏教、とりわけ大乘仏教の場合、一人一人が仏に成っていくのであった。その仏になるには、自ら修行していくのと、すでに仏となった存在の力によるのと、二通りあると考えられる。自ら修行していく道と自力聖道門といい、仏の力によるのを他力浄土門と呼ぶ。しかしここで若干言及しておけば、修行に自力はあるであろうか。あらゆる仏道修行の内容は、むしろ自力を放下していく道であり、それもむしろ覚りの力によって運ばれていくであろう(修証一等)。単純に自

力を他力に対するものと見なすべきではないであろう。さて、ここにおいて、仏教の救いは、自己が仏になることであろうか。それでは、自力の道では、遠い未来に救いが実現することになるし、他力の道では、この世に生きている間は救いはないことになる。

そこで、仏になることが約束されれば、そこに救いがあるという考え方が登場する。このとき、修行の道程の仏になる過程において、もはや退転しないという不退の位に入れば救いがあるということになる。その不退の位をどこに見るかについては、さまざまな解釈がありうるが、もつとも低い位に見ようとしたものは、信が成満して初発心住に入ったところということになるであろう（信不退）。他力の道では、往生が約束された時ということになるが、それは親鸞においては、やはり信が決定したときということになる。ただしその信は、如来より賜りたる、むしろ如来の一心そのものである。

それにしても、覚り（証）ではなく、こうした信が救いとなるのは、どうしてであろうか。それは信を通

じて、自己のいのちの意味を、仏教の中に見出しているからであろう。

元来、宗教の問題は、自己がいかに清浄になるか、いかに偉大な存在となるか等ではない。むしろ自己とは何か、自己のありかはどこにあるかの究明・了解にほかならない。己事究明こそが宗教の根本問題である。このとき、仏となることが自己のいのちの完成したありかたなのだという了解が定まることは、その人の己事究明の一つの根本的な解決となるであろう。その了解があればこそ、その仏になることが約束されたことは、決定的な救いになるわけである。したがって、仏教における宗教的な救いは、まずもって、仏となることが自己のいのちの完成したありかたなのだという了解・自覚が定まることにおいてであろう。

その仏になることとは、他者との関係の中で、自在に自利・利他、自覚・覚他する主体を実現することと言いうるが、そこに自己の意味を見出すということは、実は自己が、自他平等性のなかにあり、かつ自他相互の関係性のなかにあつてはじめて存在していると知ら

され、このことをはつきり自覚したということである。そこに、自己のありかを見出したということである。このとき、生死にさまよっていたその人に、根本的な安心がもたらされるであろう。そのことが、信の成満において実現するのである。

その自己のいのちの意味を我々凡夫が知るのには、自力聖道門であれ、他力浄土門であれ、けっして自己の力によってではない。たとえば、阿弥陀仏は、もと国王であったとき、世自在王仏に出会って、仏となる道に自己の意味を見出したのであった。世自在王仏は、本来、智慧そのものである存在（法身・報身）が、ある形をとって、この世にお出ましになられた（化身）のであり、ゆえに仏に出会うとは、向こうからお出ましくださることによって縁をいただくということである。我々が阿弥陀仏の救いを知るのも、釈尊が真実の利益を我々に恵もうされたことからであったし、あるいはまた阿弥陀仏の名を聞くのは、諸仏がその名を称えるからでもあるが、そのこと自体、阿弥陀仏の本願（第十七願）が成就したからなのであった。これらのこと

はいずれも、我々が自己の存在の本来的なありかたを、自己を超えた側から知らされることを意味していよう。

『法華経』によれば、如来がこの世にお出ましになつたのは、一大事因縁によるという。その一大事因縁とは、如来の知見を我々に開・示・悟・入させるためであるという。その如来の知見とは、四諦の真理（声聞のための教え）や十二縁起の道理（縁覚のための教え）とは異なる、無上正等覚（阿耨多羅三藐三菩提）において洞察される真理への知見であろう。すなわち、真如・法性の覚りと、かつ縁起・無自性の覚りとである。

こうして、我々が宗教的真理に出会うのは、すべてみずからの努力によってなのではなく、自己を超えたものの側からである。説法としての経論（十二分教）は、「法界等流」のものであるとも言われる。したがって、仏教もまた、啓示の宗教であると言って差支えないと私は思う。啓示の根源的主体は、法界、真如・法性に求められるべきかもしれない。しかしその啓示の通路は、諸仏・諸尊を通じて、けっして一つと限られているのではない。さまざまな形で、自己本来のありかが

語られてくる。阿弥陀仏に關していえば、法性法身から、本願を發し、修行し、成仏を果した方便法身が出て来るといふ。その方便法身は、さらに名号に極まるといふ。その名号を通して、自己と仏と他者との關係の本来的構造が示され、人は自己の本来の意味を知つて安心するのである。『法華經』では、久遠実成の釈迦牟尼仏が、この世にお出ましになつて、無上正等覺への道と、菩薩の生の本質は伝道活動にあることを教えてくださる。もちろん、『華嚴經』においても、如来出世の因縁が「性起品」に詳しく説かれ、全編、菩薩道のありようが示される。ともかく我々は、自己を超えたものはたらきかけ(ある意味で人格性)によつて、真実に目を開かされていくのである。

このとき、仏教の救いとは、自らが仏になること、ないし仏となることが約束されたことにある以上に、仏になる道に自己の生の意味があつたことの發見・了解(信成就)にあると考えられるのであつた。と同時にこのとき、人は、そのあり方にある自己にもつともふさわしいあり方を、実現していこうと思つてであらう。

そこを『華嚴經』では、「初發心時、便成正覺」(初發心の時、便ち正覺を成ず)と言ふ。その後の生は、「自信教人信」(自ら信じ、他をして信ぜしむ)の活動ともなることであらう。それは、自ら早く仏になることをめざすよりも、自己のありか、その安心のメッセージを、多くの人々に伝えていくことを重視せざるをえなくなるからである。そのような人を『法華經』は、如来使と呼ぶのであつた。

もう一度、繰り返せば、無我にして自他不二なる眞実は、仏となつて初めて知るわけではない。すでに仏となつた存在の多くが、經典などにおいてさかんにこの自他相互の關係構造について語つていて、我々はその言葉によつて自己の眞実に目を開いていくことができる。法界等流の教えのさまざまな道によつて、その人にふさわしい眞理が恵まれるのである。自己の生の本質について恵まれ、自覺を得た者は、大きな安心と安堵とを得、その教えにふさわしく生きていきたいと願うであらう。まさに自他の平等性と關係性の中での自己の自覺から、菩提心を起こし、菩薩道という仏と

なる道を歩んでいく。大乘仏教では、その初めから、自他の本来の関係構造に目覚めていくのである。しかもそうであるがゆえに、救いを得た者は、菩薩道の途上にいながらも、仏となろうとする以上に、その本来の自己のありかの伝達に生きようとして、何も不安・不満はないであろう。

7 仏教という宗教の特質

一般に、仏教は非人格的な絶対者を語り、それゆえに比較的寛容な宗教であると考えられてきていよう。しかし、特に大乘仏教に着目した場合、事実は上述のように、どこまでも人格的存在を抜きにしては考えられないものであった。時に唯一の人格的な絶対者を立てて、その信仰のみに生きる場合さえありうるのである。しかし、そうだとしても、なお仏教は、比較的寛容な特質を持っていると考えられよう。では、それは、上述のような世界観をふまえ、どのような要因によると分析できるのであろうか。

第一に、個的存在として唯一絶対の存在は、考えら

れていないということがある。そこでは、元来、どの個も、本質的に平等の価値を有しているのであり、その多個の間に、支配―被支配という関係はないのである。個は、いわば無限の直径の円における中心のような存在である。どの個も、中心そのものであるのである。世界が無限の直径を持つ円に喩えられうるのは、普遍が空性として考えられているからである。

第二に、その普遍的本性が空性、無自性を本質としていたので、唯一絶対の存在というものが強調されることはない。この結果、普遍的本性が超越的存在として考えられておらず、むしろ現象世界の只中に見出されているので、現象世界が単純に否定されるべき存在とはならず、超越的価値に対する服従を強いられるということがない。しかもその普遍的本性は対象的に立てられるべきものではなく、個々人に即して、個々人の主体の脚下に見出されるべきものであって、その意味でも無なるものなのである。実をいえば、この世の一切の現象が、真如・法性の随縁したものである。いわば、普遍的本性は空性として自らを否定し尽くし

て、現象世界に成り尽くす。どんなきたないものにも、どんな悪なるものにも降り立つのである。そこに、無限の慈悲の世界、無限の愛の世界がある。

第三に、個的存在が、個に閉じられておらず、普遍的本性を通じて他の個と平等一体であり、かつ他の個と関係しあっている、その個のあり方の自覚から、おのずから他者への愛が仏教の主題となっている。仏の大智は即、大悲であり、菩薩の実践もひたすら他者への奉仕である。そこに、他者への高圧的な攻撃性というものがおのずから成立しないことになる。仏教には実は母性の登場・表現は少なく、仏はしばしば父によって語られる。阿弥陀仏も国王なのであった。しかしその父は、常に慈愛に満ちた存在である。また、菩薩道は、布施より始まり、忍辱をも含む六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）が基本であり、あるいはたとえば他者への関わり方に関しては、『法華経』「法師品」に、「この善男子・善女人ありて、如来の室に入り、如来の衣を着、如来の座に坐して、しかしてすなわち、応に四衆のために、広くこの経を説くべし。

如来の室とは、一切衆生の中の大慈悲心、これなり。如来の衣とは、柔和忍辱の心、これなり。如来の座とは、一切法の空、これなり。この中に安住して、然して後に、懈怠ならざる心をもつて、諸の菩薩及び四衆のために、広くこの経を説くべし」とある。菩薩の道は、一切法空を根底として、本来、柔和・忍辱の慈悲の道なのである。このように、仏教の見る世界の実相から、寛容の精神はおのずから成立していると言えよう。

むすび

以上、大乘仏教を中心に、絶対者のあり方を尋ねつつ、いくつかの問題を考察してみた。そこには、単なる人格的絶対者も、単なる非人格的絶対者も説かれているわけではなく、独特の世界観が示されているのであった。しかし独特とはいえ、哲学的に、現象と実在の関係や、個的存在への観点など、優れたものを有していると思われる。この大乘仏教の立場を、特定の術語にとどめることなく、宗教哲学的に再解釈し、他の宗教における絶対者のあり方と対話を深めていくことは、今日の

グローバルにも地域的にも多元化した状況において、きわめて大切であると思う。

と同時に、私は日本にあつては、仏教内部における宗門間対話が、より必要なのではないかと考えている。というのも、日本の仏教は他宗教に対し寛容であると考えられているが、実は浄土真宗は自己の宗教のみ真実と考え、他の宗教は仮か邪かであるとするようである。一方、法華宗（日蓮宗）は、やはり自己の宗教のみ真実と考え、他の宗教を非難したりしている。本当は、ぬきさしならない対立が、ないわけではないのである。この状況の克服に、我々は取り組まなくてよいのであろうか。日本の寛容性は、単に他者への無関心と当面の軋轢の回避にすぎないのではなからうか。

仏教とキリスト教の対話は、キリスト教の自己解体さえ厭わないあり方の中で進んできたのであった。仏教側もまた、その真剣な努力が必要であると思わずにはいられないのである。

〔追記〕私の生来の怠惰によって、詳しい注記を施さな
いままに提出しますことを、どうぞお慈悲をもつてお許
しください。

レスポンス

河波 昌

竹村氏は冒頭のテーマについて仏教の立場から、とりわけ大乘仏教の立場に立ってその論究を試みている。そしてその主張に関しては評者は全面的に賛同できる。特に氏の論究の結論は、一一頁から一二頁「本書、一三三頁以下」にかけて三項目にわたって示されているが、そのいずれについても共鳴するところである。

その第一点、即ち仏教が一般には非人格的宗教であり、非人格的絶対者を語っているとの通説を氏は否定し、「大乘仏教が……どこまでも人格的存在を抜きにしては考えられない……」と述べられている点は重要である。

実際においてたとえば阿弥陀仏にしても、また大日如来にしても絶対的な人格的な存在であって、それら人格神を除けばおよそ大乘仏教自体はその特徴の大部

分を失ってしまうことになる。ここでたとえば阿弥陀仏が絶対的であるといってもそれは真の意味での絶対——即ち自と他の対立を絶する——的であるのであり、それは単なる他(多)神と対立し、それを排除する偏狭な一神教とは本質的に異っている。アマタ *antia* の表示自体にはむしろ絶対性の概念が含蓄されているといってもよい。

なお阿弥陀仏についていえば、そこに仏身論をめぐっての進展上の相違が考えられる。たとえば、『阿弥陀経』では、阿弥陀仏は多仏の中の一仏として西方に位置づけられているが、他方『無量寿経』巻上においては、「無量寿如来(阿弥陀仏)の威神光明最尊第一にして、諸仏の光明、及ぶこと能わざるところなり」

の文がみられ、ここでは超絶した絶対的一神が説かれ、あらゆる諸仏はそこで諸仏たらしめられてゆく展望さえもうかがえる。ここでアマタとは自他等の計量を絶した存在を意味し、ここでは諸仏は何ら阿弥陀仏と対立することなく、かえってそこで諸仏が諸仏自身となつてゆく世界である。もし寛容ということが考え

られるとすれば、阿弥陀仏は何らみずからの絶対性を得ることなくそれ自身があらゆる寛容性がそこかち出て来る根本的な契機となるのである。なおここで諸仏たちは無量寿如来を讃歎するのであるが、かかる讃歎自体が、讃歎するものが讃歎されるものとの不二一体性という構造において阿弥陀仏との一体性が遂行せられ、諸仏が諸仏自身になってゆくのである。なおかかる構造にはいわゆる「万有在神論」Pantheismusとも云える宗教的世界観の展開が考えられる。

第二に氏は、「その普通の本性が空性、無自性を本質としているので、唯一絶対というものが強調されることはない」（一一頁「本書」、一三三頁）と述べられている。それはそれでその通りであるが、またかえってその空、無自性性の故に、絶対性ないし唯一性が限りなく主張されてもよいわけである。すなわちたとえば唯一性の「一」自体がその空無性の故にその「一」自体から解放されてかえってその「一」自体が限りなく主張されうることもなる。絶対性もそれ自体が空却されている故に限りなき絶対性の無尽の展開がそこで

考えられる。

またかかる意味での絶対者たる阿弥陀仏への帰依において、そこで帰依する主体が個、すなわち絶対個になってゆくことを意味している。「個は個に対して個である」（西田）とは、かかる地平において成立しうるのである。浄土教においても「己々円成」等のことばもみられる。

またそれは人格性の問題の地平においても考えられるのである。そのことは浄土に往生してゆく主体において三十二大人相成就、すなわち如来の人格性が各々において完成せられてゆく等の論述もみられる（『無量寿経』四十八願の展開等参照）。

更に第三の氏の論述、すなわち「個的存在が、個に閉じられておらず…他の個と平等一体であり、…おのづから他者への愛が仏教の主題となっている。仏の大智は即、大悲であり…」（一一頁以下「本書」、一三四頁以下）

の文は縁起の構造そのものから由来し、縁起そのものの構造が閉鎖的な個からの解放を意味している。そ

してそこでの他者への開けが平等性智の智の開けを成
立せしめているのである。『六十華嚴』では「代受苦」
のことが頻出するがそれらも大智がそのまま大悲へ
の地平を開いていることが知られるのである（北森嘉
藏『神の痛みの神学』参照）。

なお大乘仏教の実践の中核となる念仏三昧の行法も
かかる縁起の構造の実践的結果ともいえる。すなわち
「仏を念ずる」とは、主体としての心が対象としての仏
を念ずるといった観念論的な営みではなく、それは仏
との縁起の構造におくことであり、「仏を念ずる」と
は「仏を縁ずる」ことにはかならない。初期の大乗
經典たる『般舟三昧経』においては、「仏を縁ずるこ
とに心を向ける」（藏訳）の文も見られる。また禪の
第四租道信も『文殊般若経』所節の一行三昧（すなわ
ち般舟三昧）によって空三昧の証得が説かれるが、そ
こで「仏を離れて別に心あることなく、心を離れて別
に仏あることなし」と念仏三昧の実践がそのまま縁起
の構造であることを示している（『楞伽師資記』）。

なお玄奘訳ではこの一行三昧は「一相莊嚴三昧」

(ekavyūha-samādhi) と訳されているが、ここで一相莊
嚴には阿弥陀仏等の有的な人格神（仏像）等をも予想
され、いわばかかる祈りの世界において空の世界が開
かれてゆくのである。いずれにせよ、そこには閉ざさ
れた主観が限りなく開かれてゆく縁起そのものの実践
が考えられる。そして念仏三昧の実践において絶対者
の人格性の問題が縁起の構造において成立しているこ
とが考えられる。縁起とはまさにそこで絶対者の人格
性の空性が自覚されてゆく地平でありつつ、またその
縁起の構造こそがそこで絶対者の人格性の限りなく豊
かな展開が考えられる場所でもあるのである。

以上、氏の結論の三点にわたつてのコメントを試み
た。

なお、氏のその他の点での個々の論述に関して私見
を述べてみよう。

一、縁起の了解と直覚的な覚りの関係について（七
頁「本書、一二七頁以下」）、この両者が別々のもので
あれば、仏教はその根幹的な部分で分解してしまふ。
一つの試みとして、直覚的な悟りを、認識論的な先、

縁起そのものを存在論的な先と考うべきではなからうか。このように存在論的先としての縁起が直覚的な覚りの存在の根拠となり、逆に直覚的な覚りが縁起そのものの認識根拠となっているという点が考えられはしないであろうか。

二、『法華経』における「久遠実成」への言及がある。また同様に『無量寿経』における「願力所成」の阿弥陀仏の展開が考えられている（二頁以降「本書、一一九頁以下」）。ここでもし久遠が主張されるならば「実成」は考えられない。永遠が生成することはないからである。そこにはむしろ永遠の存在（*Sein*）と生成（*Werden*）の弁証法的構造が考えられる。両者は相互に排除されるべきものではなく、むしろそれらの空性の故に永遠の過去に完成（実成）したものが未来永恆にわたって生成するという構造も考えられる。それは『無量寿経』に即していえば、十劫の昔に成仏した阿弥陀仏が未来永恆にわたってその因位なす法蔵比丘として私たちと一緒に苦しんでいるというようにである。その法蔵比丘は私たち自身と一つになって永恆にわたっ

て修業しているというのである。なお *Sein* と *Werden* の両者を峻別して考えたのがプラトンであった。すなわちかれにおいてはパルメニデス以来の伝統に従って存在は生成ではないし、生成は存在ではないという点において。しかしながら有賀鉄太郎氏によればヤハウエ *Yahweh* の語の由来するヘブライ語ハヤーはかかる存在と生成の両者を含んだ、ギリシア語のオンとは別の意味での存在概念が論究され、そこにいわゆるオントロジーならぬハヤトロギーが展開されている。「久遠実成」の問題についても永遠の存在と生成とを空の立場からその論究がなされるべきであろう。

また氏は「無限円」への言及もなされている（一一頁「本書、一三三頁」）。この「無限円」については西田がその最晩年の著作（宗教論）において四回にもわたって本格的に論じている。無限円はたとえばニコラウス・クザーヌスの『知ある無知』でも論究されているが、西田が指摘する西欧中世の思想家とは恐らくクザーヌスではなくボナベントウラであることが考えられる。その著『魂の神への道程』において、無限円

においては至るところが中心である旨が明確に論述されているからである。ただ問題はエックハルトやゾイゼ等中世後期のキリスト教神秘主義にも展開されていた無限円自体はキリスト教的な背景を越えたむしろヘレニズム圏に成立した『ヘルメス文書』に見られるアレキサンドリア神学等の地平で成立したものである。それは限定的なギリシア的完成態としての円が無限定的なインド的契機との新なる出会いを通じて新たに成立したことが考えられる。またほぼ前後して同じくギリシアとインドとが全面的に出会ったガンダーラにおいても「大円鏡智」等の語の出現をみるが、ここでは無限大のことで、大円とはすなわち無限円を意味している。そしてその無限円はキリスト教世界において、また大乘仏教の世界においてもそれぞれに中心的なテーマとなつて論究されたのである。

なお無限円は絶対智（大円鏡智）として如来智そのものでもありつつ、またかかる鏡智を基体として浄土の世界が展開せられ（世親『浄土論』）、そしてまたその鏡智自体が人間の根源的主体の内容となつて展開さ

れ、無限円に即して神（如来）、世界、人間の三者の全一的体系的な展望をも考えうるのである。

討議Ⅲ

司会 河波 昌

竹村

河波先生には、基本的に賛同していただきまし
たので、特段申し上げることもございません。
私の至らない論述の部分について補充してくだ
さいまして、感謝申し上げます。ただ、多少詳
しく見ると、必ずしもぴったりと一致している
でもない点もあるような気がします。例え
ば、阿弥陀仏という名前の意味するものについ
て、どちらかという私は報身のほうを念頭に
おいて論じています。それに対して河波先生は
法身のほうで論じていらつしやいます。そうい
うようなズレはちよつとあるかなという気がし
ます。この辺は、あとで皆さんの討論で論じて
いただけたらと思います。今、二点はかり、釈
尊の悟りと縁起の問題、それから久遠実成の問

題について、少々応答したいと思います。

釈尊の悟りに関しまして、私のペーパーです
と七〜八頁「本書、一二七頁以下」にかけて少
し書いてありまして、特に八頁の上から三行目
「本書、一二八頁下段一〜二行」に「縁起は覚
りとは必ずしも関係はなく」と書いたのですね。
これが一つの議論を呼んだのだと思います。た
しかに、ここは私自身注意を欠きまして、筆が
滑つたと反省しています。ただここでの私の記
述は、その前に『聖求経』の引用があるわけで、
その引用の後に、「これによれば」という限定
を一応つけて書いた文でありまして、「これに
よれば縁起は覚りとは必ずしも関係なく、要は
不生・不死の世界を体得したことが釈尊の覚り
であったということが言えよう」と述べたもの
であります。「これによれば」という限定つき
でした。

ここの私の記述の背景には、歴史上の釈尊の
覚りについて、往々にして縁起、もしくは縁起

の理法とよばれるものに限定されて考えられているのに対して、私自身は必ずしもそうは言い切れないのではないかと常々思っておりまして、そのことを述べたかったということがあります。つまり、釈尊の覚りはただ縁起の洞察だけではなかったということ強調したかった、ということなのです。禅では、昔から明けの明星をみて覚ったというわけです。この伝承は覚りの端的が必ずしも縁起ではないことを物語っているかと思えます。禅者が覚ったとたん、「縁起だ」「縁起だ」叫んだというような語録はあんまりみたくありません。それから『般若経』ですと、最初に「空」という言葉がさかんにでてくるのですが、なぜ「空」であるのかという説明は一切ありません。むしろ直覚的にとらえた「空」をまず論じていって、では、なぜ「空」なのかという反省が出てきたときに、縁起によってそれを裏づけるという構造が見られたりもします。

大乘仏教、特に唯識では、菩薩は十地のはじめに覚りを開くわけですが、このときまず無分別智によって真如を体証する。そしてその後、後得智によって縁起を覚ることになります。別の表現を、三性説で言いますと、円成実性を覚ってから初めて依他起性を覚ると、こういうことが説かれております。これは『唯識三十頌』にできます。縁起ということだけですと、ある程度、知性において了解できるわけで、もし縁起だけが覚りであれば、特段覚りということを言わなくてもよいわけです。本当に縁起ということが、まさに縁起として分かるためには、その前提に空性そのものというか、真如そのものというか、これを体証しなければならぬという、そういうことになっていくのですね。

釈尊の覚りに関しましては、中村元先生——今年七回忌です——の著書に『ゴータマ・ブツダ』がありまして、これは実にありとあらゆる資料を集めてきて検討しているものです。一般

に釈尊が縁起を覚ったと言われる根拠となるものは、パーリの『律蔵』に「仏伝」、ブツダの伝記がありまして、その中の成道の場面によって、釈尊は縁起を覚ったのだというようなことが言われます。この縁起は十二縁起ですけれども。中村元先生は今の御著書において、それらを検討しつつ、その後的一方でチベット訳『律蔵』、および漢訳『有部律破僧事』によると、釈尊はすでに悟りを開いた後で、しばらくたつてから十二縁起を観じたのであり、縁起説と覚りとのあいだに本質的な連関は存在しないと書かれています。これは、中村先生が明らかにしていることです。

それから、漢訳では阿含ということになるわけですが、パーリの『マジジマニカーヤ』の『聖求経』には、引用しておきましたような、「不老・不病・不死・不憂・不汚なる無上の安穩・安らぎをえた。そしてわれに知と見とが生じた、――わが解脱は不動である。これは最後の生存

である。もはや再び生存することはない」とある」とあります。こういう句が『聖求経』にあるのです。『聖求経』というのも実は「仏伝」です。ある経典におけるブツダの伝記でありまして、その成道の場面では、そういう、いわば不生・不老・不病・不死の涅槃を覚ったという記述になっています。

結局、釈尊の覚りが何かということとは、どの伝承を信じるかにかかってくるということになるわけですが、私は『聖求経』のこの一節は、大乘の世界観に直結するものとして、非常に貴重なものだと考えています。しかも、実は釈尊の覚りが縁起だと言われる根拠となっているパーリ『律蔵』によっても、まず解脱を自覚した。それで、一週間その解脱の悦びを味わっていた。そして一週間たった後に観察を始めて、十二縁起の仕組みを明らかに、そうして有名な「ダンマが露になった」という詩がでてくるわけですが、その場合のダンマは複数の形です。それは

ともかく、つまり、縁起の考察の前に、直覚的な覚りがあつたという記述になつていていると思ひます。その直覚的解脫の覚りの内容については、むしろ『聖求経』の伝承のほうが確なのではないかと推測するわけです。その『聖求経』の伝承によるかぎりには、縁起のことは言われていないわけで、それとチベット『律蔵』の事情などが紛れて、ちよつと筆がすべつたような形になりました。

それから覚りの場面に現われる縁起はあくまでも「十二縁起」というもので、それはどういふものかといひますと、われわれの生死輪廻すなわち苦しみの根本は無明であるという、その究明に意味があるものです。ということとは、無明さえなくせば迷い・苦しみから解放されるのだという、それをつきとめたことに意味があるものです。普通、縁起という言葉で考えられるような、諸法の関係性ということの意味しているわけではありません。事情はそういうことな

のですが、無分別智のあとにいわゆる縁起を覚るといふことがないわけではありません。むしろ真如・法性のあり方をみれば、ますます縁起がはつきり見えてくるでしょう。その縁起はもちろん存在の本来的なあり方そのものであつて、覚つてのち、初めて成立するようなものではないと思ひます。河波先生が言われることは正しいと思ひます。その意味で、やはり覚りと縁起は切り離せない面もある。そのことは私も考えておりまして、そのへんのこととは本文の中に平等性と関係性をともにみる、ということの中で述べたつもりでおります。

なお、こうした真如をみてのち縁起を見るといふ言ひ方は、おそらく瑜伽行者の体験にとつて親しいものであつたのだらうと思われまふ。禅でも、まず見性してというような言ひ方になりがちです。ところが、本来、現象を離れた真如はありませぬし、真如を離れた現象はないわけで、本当はその不二のところを一挙に見る

というべきなのかもしれません。しかし、このことはまさに自ら体験してこそ論じうるものでありまして、伝統的には無分別智・後得智という二段階による説明がなされてきたことは認めざるを得ませんし、それにはそれなりの意味があるのだらうと思います。つまり、結局は縁起しかないといえ、そうなのですね。華嚴でも結局は事事無礙法界ということに極まるわけです。しかしただ縁起だけをいいますと、あるいは知的な了解に終わってしまつて、本当の意味で縁起を体得するというのができないという危険性もあります。そのために、まずは一切の分別を否定しきつた地平、縁起すらも否定した地平に言及することが、やはりきわめて重要であるということにもなるのだらうと思います。以上が覺りと縁起に関する私の応答であります。

もう一つ、久遠実成の仏につきまして、「ここで久遠が主張されるならば、実成は考えられ

ない。永遠が生成することはないからである」と、河波先生は言われたのですが、実は『法華經』の説くところは極めて単純に、久遠の昔に実に成道した仏という意味でありまして、長遠の昔に実成を果たしてから未来永劫、救済の業に携わっているという仏であります。『法華經』に、三頁に引用しました「自我偈」という有名な偈があります。「如来寿命品」の自我偈——自我というのはエゴというのではなくて、「自我得仏来」、我れ仏を得て自（よ）り以来という「自我」です——に、この久遠実成の釈迦牟尼仏牟尼仏について、「わが智力はかくの如し、慧光の照らすこと無量にして、寿命の無數劫なるは久しく業を修して得たるところなり」とあつて、これまさに無量寿・無量光の阿弥陀仏と同等になつているわけですが、「久しく業を修して得たるところなり」とありまして。やはり、この仏は修行して仏になったということが明かされているわけです。この成道を果たしたというこ

とは、法身ではなくて報身という面を意味しているわけです。

こういう考え方の前提にはやはり「無始より無終の個の相続」というものがあるわけですね。大乘仏教では、すべての個自身は「無始より無終に相続する」ということは前提となっているのですが、「自我偏」によれば、ですから久遠の昔の久遠は、ただちに無始ではないわけです。非常にはるか昔なのだけでも、永遠ということにはならないだろうと思います。成道を果たした久遠の昔の時点のさらに以前に、因位の修行時代があったということでありまして、結局、阿弥陀仏と同じ道をたどったということになるわけです。そういう意味で久遠というのは、実は河波先生が言われるような永遠という意味までは持っていない。もっと単純な意味であるということなのです。

経典には「久しく業を修して」とあるわけですから、無始来にはなりえないのですが、ただ

しこの久遠という言葉によつて、実は無始以来ということの意味させているのだとするならば、これは本来成仏している存在だということになります。これは釈迦牟尼仏だけではなく、人人個個、本来、仏であるということの一つの説明である、証明である、というように受けとめることもできるかもしれません。もちろんみんな仏であったとしても、われわれ自身はそのことを自覚できず苦しんでいるわけです。しかしあらゆる個の中には、本来的に仏で、しかもそのことをもとより自覚して他者の救済に働く存在が全然なかったと否定しきれないかもしれません。その代表的な存在が久遠実成の仏として語られているとみることもできるかもしれません。

少し話題がずれますが、永遠と時間という問題を仏教の中で考えると、無為と有為という問題になってくるかと思えます。サンスクリタとアサンスクリタ。説一切部では五位七十五法、

唯識では五位百法というアビダルマの諸法の体系がありますが、小乗仏教では有為法と区別された無為法をたてます。もちろん無為法はいわば永遠の世界で、有為法は時間ないし生成の世界の諸要素です。小乗仏教の無為法、これは要するに涅槃ですね。それは生死輪廻を越えた、働きのない世界ということになります。それがある意味では永遠の世界ということになるのかと思います。大乗仏教ではそういう有為法と截然と区別された無為法はまったく考えられていません。

大乗の無為法という真如にはかならないのですが、たびたび言いますように、それは空性としての有為法の本性であって、無為法だけが独立にどこかにあるというわけではないということになります。涅槃によせて言いますと、生死にも涅槃にもとどまらない無住処涅槃、生死の中に涅槃をみるという無住処涅槃ということになりまして、単なる永遠の存在というものは、

大乗仏教では考えられていません。無為法が空性そのものであるということから、こういう形になるのだらうと思います。ただ、そうなのですが、五位百法でも無為法と有為法を一応わけて説いているわけで、その時にその両者が溶け合っているか、必ずしも溶け合わない形か、立場の違いが大乗の中にもあります。

これは有為法の智慧と無為法の真如・法性との関係の問題です、真如・法性を理ともよびます。華嚴の事法界とか理法界とかいうときの理は、論理とか道理とかそういう理ではなくて、本性のことです。法性とか空性とか、真如・法性とか、それを理と呼んでいるわけです。その理と、それから智慧ですね。これは、普通は時間の世界で働くもの、有為の世界と考えられるわけですが、その智慧と真如・法性が別なのか同じなのか、理智各別とみるか不二と見るか、そういう違いは大乗の中にも出てくるのですね。

唯識では理智隔別とみまますし、如来蔵思想等

は理智不二で見て行く。そこで理智不二で見て行くときにですね、絶対者のような仏というような存在も、他の諸仏に並列しつつもそれぞれが絶対である、そういうものを考えていかざるをえないかもしれません。だからといって理智隔別の立場でも、単独にある絶対的存在の永遠性を主張しているわけではありません。あくまでも空性（絶対）と現象（相対）とは同じではないが異なるものでもない、という関係を認めます。要するに現象の中に真如をみる。時間の只中に永遠を見る、それは変わりないのですね。おそらくこの立場はつきつめていけば、結局、今・この一念に永遠を見ることがなるわけでありまして、浄土教関係でも例えば時宗の一遍においては、南無阿弥陀仏となえる今ここにおいて、今と阿弥陀仏の十劫の昔の覚りが溶け合うと、一念と永遠が溶け合うというようなことが言われたりしております。

お答えになっているかどうかわかりません

河波

が、私の考えを申し述べさせていただきました。どうもありがとうございます。司会と両方やるのでちょっと混乱しているんですけども、大いに勉強になりました。例えば華嚴経では毘盧遮那仏、永遠の仏陀と思っていましたけれども。実際の華嚴経読んでみますとね、毘盧遮那仏が成仏するまでに無限の時間にわたって修行したと書いてあるんですね。だからやっぱり生成するブツダですよ。Der werdenden Buddhaで、だから、私の一つの勝手な解釈ですけど、神話的な時間論と metaphysisch な時間論があるって、仏教の場合、例えば久遠実成とかあるいは十劫正覚といいますが、十劫といいますが一つの無限の過去なんですけれども、無限の時間を十劫という一つの限定的な時間で表示するというのは、一種の *mythos* なんです。そういうものを媒介にして、しかし十劫というなら十劫かというならそうかとそうではなく

て、そこにやっぱり永遠の時間というものができてくるわけで、だから永遠性と時間性との一種のより高次な弁証法的な展開があるのではないかと気がします、だから、一面から言えば生成している面が一面から見れば完全否定、ハヤトロギーなんかにかかわってくる、勝手な解釈ですけれども、そういうことを感じました。

それからもう一箇所、理智不二の問題ですけれども、あれは一つの問題がもしそれをノエシス的に見れば智ですしね、ノエマ的に見れば理なんで、それは真言密教のような形で発展していきますけれども、理の面を強調させると非人格性がクローズアップされてくるし、智の面、法を覚るという面から考えれば人格的な面がでてくる。しかし、人格性と非人格性がおこってくる根源というのはね、不二の世界がある理智不二ということはそういうことを意味してるんだと思いますが、私の勝手な解釈です。あとは皆さんのご質問をいただいでいきたいと思いま

八木

す。

竹村さんのお書きになった二頁「本書、一一九頁」、二頁だけではないと思いますけれども、「むしろ慈悲深い仏への信仰であり、そこでは、いわば絶対者は人格的なのである」、「的」と書いてあるんですよ。で、「仏教は絶対者を非人格的に考えているとは言い切れない」ということで、後、ずっと叙述を読んでみますと、たしかに人格「的」なので。これ、昨日から問題になっていてんですが、人格と人格「的」とはたぶん違うんですね。で、キリスト教の場合ですけれども、神が人格だといっているのはどういうことかという、まずは聖書が典拠になるわけで、昔例えば神様がアダムに直接語りかけたと書いてあるわけですけれども、ずっと時代が下るとそういうことはなくて、預言者が神の言葉を語るわけですね。神様が直接に語るわけではないんですよ。神様が語っているなんて書

いてあるのは、モーセなんかそうですけれども、時代が下るとそういうことはなくなってしまうって、預言者が神の言葉を伝える。神様が直接語るわけではないんです。それはモーセの場合なんかは弁明していますけれどもね。なぜモーセかというと、神様が怖いから直接会えなかったんだと書いてありますけれども。神様が語ったというのではなくて預言者が神の言葉を語ると。それで新約の場合、神の言葉は何かというと、使徒の言葉なんですけど、その前にそれを媒介してなんですけれども、イエス・キリストの出来事なんですよね。「神語りたまえり」とどういふことかという、イエス・キリストの出来事が神の語りかけなので、信仰というのはそれに応答するわけですから、こういうんで、神様自身が人間に直接言葉を語ってるといふわけではないんで、それでもやっぱり神の「人格」だと言っているわけなんです。だから、そこにはやっぱりある意味で「人格」と言った場合に

びったりこないところがあるというのは、昨日から問題になっていふことですから、「人格」と言った場合に、一番もとの意味は何かというと言葉のやりとり、つまりコミュニケーションですよね、コミュニケーションのネットワークの中で、自分の役割を果たして行く責任主体だ。こういうふう考えた場合に神が人格であると、それでもやっぱり神が人格であるというふうに言うんですが、やはりちよつと違う点がありましてね、仏教の場合、やはりこれをずっと読んでみますと、「人格」なのか「人格的」なのか「人格的」だとすると人格になぞらえて表象されているのか、そういうことだと思うわけですね。浄土三部経というのは、お釈迦牟尼仏様の説いたことになっていきますけれども、それはやっぱり阿弥陀様が直接やりませんから、一種キリスト教になぞらえて言う、預言者みたいに、こういう出来事があつたと伝えていると、そういうことなんじゃないか。つまり、「人

格」ではなく「人格的」とお書きになった。どうして「人格」ではなく「人格的」とお書きになったのか、そのへん、もう少し詳しく知りた
いと。

竹村 書いたときはあまりそういう問題を考えていませんでしたが、ご指摘を受けて考えてみますと、いまのこの文脈で言えば、やはり「人格」と言い切らざるを得ないだろうと思いまね。仏はまさに言葉を説く存在です。説法する存在ですから。

八木 それは仏典で、でしょ。つまり、仏様が現在直接に語るといふ……。

竹村 仏典はまさに仏が語ったものだという扱いですね。

八木 旧約聖書において、預言者の言葉が神の言葉と
いうのと同じ意味でしょうね。非常に似ている
ので。

竹村 正直言って、大乘仏教経典は歴史上の積尊が説

いたものではないですよ。ブツダが説いたものではないですね。大乘経典の作者が作ったものといえは作ったものですね。しかし、それが
どういう意味を持っているかというときに、大乘
仏教経典をつくった作者の宗教体験を書いて
いる。それで、その宗教体験において観
仏体験というか、仏に出会ったという体験があ
つて、その仏の説法、言葉を書いたと、そう解
釈することはできると思えます。そうではなくて、
大乘仏教経典は、それをつくった人たちがいろ
いろ材料を寄せ集めて、適当に作ったのだとい
う解釈もあるかもしれませんが、最も宗教的に
考えれば、宗教体験を得た者が書いたわけです。
その宗教体験の中でまさに仏に出会った、しか
も仏の声を聞いた、それを書いているとも言え
るわけです。

八木

人格であるのは作者であつて、仏様自体が、仏
様が語ったと、やっぱり解釈でしょ。ひとりの

宗教体験があつたにせよ、それを言語化したのは。

竹村 ただ、語る存在がいるという証しであり、伝承ではないでしょうか。

八木 語るといふのはどういう意味ですか。仏様が「語る」といふのは。

竹村 まさに「語る」のだと思いますけど。言葉を発する、という。

八木 それなら、仏様の言葉が聞こえるわけ？

竹村 体験の中で聞いたのだと思いますね。

八木 幻みたいにですか？ 幻聴みたいに。

竹村 いや、そんなことはないだろうと思いますけれども。仏というのは智慧の存在です。「智慧」といふのはわれわれの心と同じように働くわけですが、まさに語ることもできるわけです。

八木 つまり、ここでね、覚と縁起のことをわけて書いてらっしゃる。これもう一步踏み込んで読む

とね、竹村さんがこういうことをおっしゃっているのかどうかわからないけれども、縁起といふのは覚の内容を取り出したものだ、解釈したものだ読めるではないですか。そういう意味ではないんですか？

竹村 覚の内容を取り出したと言っているのかもしれないが、私は、覚を縁起だけに限定したときは、もれたものがあると言いたかった。

八木 ああ、そういう意味。つまりそこにあるのは一つの覚でしょう。覚というのは仏様の言葉を聞くわけではないですよ。

竹村 それは、その者が仏になつたわけですね。むしろ覚つたものは、聞くよりも語る存在になつていくわけですね、逆に。

八木 著者がなつていく。ただ、著者は人格なんですよ、預言者が人格。イエスが人格であると同じだね。ところが預言者は神がこう語つたつて言っている。神様が預言者にへブル語を語つて、

それを録音機みたいに録音して伝えたわけではないですから。それから新約の場合はイエスという出来事が語りかけなんですよ。だから私は「人格的」と言ったほうがいいのではないかという気もしているんですね。キリスト教の神様が人格だというけれども、実は「人格的」なんだろうと。「人格」そのものといってしまつていいのかな、と少し思っているんですよ。

竹村

まずそれは、キリスト教の神の場合の話ですね。仏教の場合は、キリスト教の神にどう対応するのかというのが問題で、このことは皆さんで考えていただきたいのですが、仏というのは多者として考えられていると思うのですよ。どうみても。大乘仏教の場合は、多仏、多くの仏が存在していると思います。われわれも修行したら仏になるという、そういう考え方ですから。だから、仏を神には同定できないわけですよ、おそらく。それでは、そういう現象世界を貫く

根源的な実在というような意味での、真如なり法性なりが、神なのか。

八木

そうですね。おっしゃっているように、真如が真如として独立してあるわけではないと。必ずそれはひとり的人格、仏様としてだと。だからそういうことだから、真如がそのまま言葉語るわけではないんですよ、乱暴なことを言えば。

河波

でもね、例えば弘法大師に法身説法という言葉があつて。あれはやはり真言密教の一つの核なんですね。法身説法についてどう思いますか。

バーケルマンス カトリック・キリスト教の神から考

えると、ペルソナは人格的ですね。ペルソナという言葉も本来に私たちの普通の人間の言葉として考えないわけですし非人格的でもないですね。だから、密教の中で先ほどの応身とか法身とかいう問題に戻っていきますね。法身説法は、弘法大師はそのときもよく批判されましたね、他の仏教徒から。どうして仏様が言葉を言うの

か。説法するわけがないでしょ。けれども法身と心身の区別から考えると、弘法大師は強く、ただ釈迦牟尼仏が語っているか、お経が言ったのではなくて、その法身から話すということは、ずっとこの世の五大・六大から考えると、いつも説法していると弘法大師は言いました。それはその経験から言ったことだと思います。旧約聖書の中でたしかに預言者たちは神様の言葉を言うんですけども、その前にいつも神様がこの世を作って、これでよかったといいましたね。だから宗教的な経験のなかで、私たちにとって神様は直接私に言葉を語ると。私も興味が深くて、弘法大師にもその同じような経験があったかどうか。密教の場合は強く Mahāvairocana しました。大日になりました。ただの Vairocana ではなくて、Maha、ごうしてそれを強調したか。弘法大師の書物の中ではそういう人格的な面が強いです。真言のお坊さんたちと話すとき、なかなか人格的なものをみたくないです。いえいえ、

この世全体神様、仏です。人格的ではない。けど、私たちから見るとそれがあるかなと思います。

竹村

先ほどの八木先生の、本当の神は語らないと。結局こちらからとらえることもできないことですよ。

八木

いや、解釈ですよ。神様の言葉を直接記録してね、つまりテープレコーダーみたいに再生しているというのではなくて。神が語りたまえるというのの一つの経験っていえば経験だし、一つの解釈ですよ。だから預言者によって違うわけですよ、いうことが。神様は同じなのに預言者によって言っていることが違うというのは解釈が入っているとことです。

竹村

神そのものにはある意味で隠れているとか名前がないとか、そういう地平があるわけですね。

八木

やっぱり「人格的」なんですよ。

竹村

それとパラレルに言うとするならば、例えば『大乘起信論』で、離言真如というような言い方で、

やはり言葉をまったく離れた世界を一応設定しながら、そこをとらえていくときに一方では法的として現われ、一方では仏として現われ、人格的になったり非人格的になったりということはあるかもしれません。

八木 それはいくら法であつても言葉と無関係ではないわけですよ。仏教にとつては。仏典というのはやはり言葉になるわけだから。

竹村 そうです。

八木 それはよくわかるんですよ。だから、ここで「人格的」と書いてあるのは正しいんだと思うんです。

竹村 一応出来上がった教理の中で言えば、阿弥陀仏は人格的というよりは、人格を持つているとしか言いようがないのではないのでしょうか。

八木 描かれたレベルではどうみてもそうですね。旧約聖書の神もそうですね。

竹村 ことがらとしてどうかという時ですね。

八木 そうそう。

河波 そのほかにどなたか。上田先生。

上田

また同じことを繰り返すことになって恐縮なんですけどね。人格にしても人格的にしても、例えば阿弥陀仏は人格、人格的。いずれにしても、一応人格とか人格的とかいうことがわかったようになっていくからそれでいいんだけど、この前の「人格」という言葉、もう一つわかりにくいことになると思うんですね。法身説法ということまでいれてね。そして大日如来が人格あるいは人格的だというふうに言われるときにも同じ問題があると思う。人格と言うときに決め手になることがどこにあるのかということが相変わらず問題になって、昨日からいくつか言われてるんだけど、やっぱりある限定された枠の中で、の中でだと思っんですね。だけどういうふうな阿弥陀仏にしても神にしても人格と

いうふうに使って行くときに、やはり言葉のある種の転用があつて。それを象徴というかどうかというかは別にしてね。その転用があつて、例えば神を人格、人格的といった場合に、今度は逆転してね。われわれが人格を考へるとき、一番の典型は神であると言うふうのある種の逆転になる。そこまでふくめてもう一つね、非人格的ということはまだわかるような感じがするんです。人格ということがわかれば非人格ということがわかる。ただ、もう一つ基本的に人格ということがどういうふうに……。例えば応答ということを考えて場合に、阿弥陀仏、大日如来と考えた場合に、普通、応答ということでは人格、それも神と人間との間ということでは人格というふうな時、応答ということでは、どうなのかな。本願が名号になるというような、ね。

竹村 仏の側が答えてくれるかどうかは個人個人の体験によると思いますが、仏の側がこちら側に呼

びかけているという、そのことはいろいろな仏典の中に明かされているわけですね。阿弥陀仏もわれわれに浄土に來いと呼びかけているというわけで、まさに仏の側がむしろ呼びかける存在であると。説法するというのも呼びかけているというふうに解釈できますよね。

八木

でも呼びかけるのは、直接阿弥陀様ではなくて、お釈迦様だったり阿弥陀経だったり、お経を解く人だったりするわけでしょう。そこなんですよ。

竹村

これは歴史上の思索・思想の発展の中でのことかもしれませんが、例えば阿弥陀仏が十八願を本願においたということ、そのこと自体がわれわれに名号を唱えて浄土にいらつしゃいと呼びかけているという理解になっています。南無阿弥陀仏というのは、こちらが阿弥陀仏に帰依するのではなくて、阿弥陀仏が「お前を救うぞ」というよびかけにほかならないのだというような解釈ができてきますね。それは阿弥陀仏を究め

ていった体験の中からでてくる。けっこう真理
かもわからないわけですね。

八木

そこで一つ聞きたいんですけども、願をかけ
たのは法蔵菩薩ですよ。法蔵菩薩は阿弥陀仏
だという解釈もあるでしょうけど、法蔵菩薩つ
て人間だから。菩薩だから、それは願立ても、
修行しても言葉語っても不思議ではないわけだ
けど、浄土を作った阿弥陀如来が直接に語りか
けるといのは……。

竹村

それはさきほどの *mythos* の問題にもなると思
うのですが。さらに、法蔵菩薩として現われた
こと自体が、その背景に法性法身があつて、そ
こから方便法身がでてきたということがありま
すから、法蔵菩薩に見えても実は仏である、方
便法身であるという解釈は十分ありうるわけ
ですね。

八木

もちろんそうですけどね。でも一応法蔵菩薩は
人間だから。法蔵菩薩が人格だというんなら全

然問題ない。問題は阿弥陀仏が人格なのか「人
格的」なのか、どうでもいいような話だけど。

竹村

それは人格の「人」ということにひっかかるわ
けですか。

八木

いやいや、人格と言うときの一番基本的な意味
はやはり個的な主体なんですよ。個なんですよ。
個的な主体がコミュニケートしあっているわけ
ですよ。それを人格と言っているわけですよ。

竹村

コミュニケーションが実際に成立するかどうか
はまた別のことですが、個の主体という意味で
は、私も大雑把にそういつたつもりです。個的
な主体という意味では、阿弥陀仏はあくまでも
個的な主体です。仏というのは、みんな個的な主
体だと思つていいです。それぞれが。

八木

阿弥陀様は個的な主体であると……。

竹村

主体であると思います。ただ、それは報身とし
てみたときですよ。それも法身と区別はできな
いのですが。

八木 あのね、そこね、キリスト教も同じなんだけど

も、個的な主体が多くの世界を包み込んだり、人間の中に入り込んで働いたり、できませんよ、それは。超越的なところが無いと。

竹村 だから、智慧としての仏というのは、われわれ

に対して現われるものなのですね。場として現われるものではないのです。しかし法性法身のところでみていくとそれが内側から個を超えてはたらいてくる。そこに超越といえは超越かもしれない。だから、大乘仏教における仏というのは決してキリスト教における神みたいなものではないと思うのです。

八木 キリスト教みたいな神という意味が問題なんですよ。

竹村 確かにそれが問題ですね。ただ、それは明らかに他者ではないでしょうか。

上田 キリスト教的な神ではないと言うときに、キリスト教の神は人格と考えるおられるんですか。

竹村 今、「超越的」という言葉が一つ出ましたし、

それからどうしてもそこに「唯一の」人格的神という感じが付きまとうと、私は思うのですね。

上田 あなたが人格という言葉、阿弥陀仏に使う場

合は、一応個的ということを言われて、そして応答と。個的な主体同士であって、応答がある。それが人格の基本的な基礎であると、それでいいわけですね。大体そう考えて。

竹村 実際の応答そのものがどういう形で成立するか

というのとはなかなかむずかしいかもしれませんが、教理的な思想的な枠組みの中で言えば、要するにわれわれも修行していくと仏になるわけですよ。みんな一人一人仏になるわけです、大乘仏教というのは。おかしいと思う人もいるかもしれませんが、大乘仏教ではそれが前提になつていくわけですね。阿弥陀仏もそのうちのひとりであり、ほかにもいろいろな仏がいるわけです。その諸仏というのはそれぞれ、個的な主体

といえるだろうと思います。その局面はあるわけですよ。その仏や凡夫やなどの多くの個同士が、互いに関係しあっている。おそらくそこに応答もありうるでしょう。

八木

阿弥陀様というのは世界のどこか限定された場所に。個的主体とそういう意味ですよ。どこかで限定された場所に、個として、主体としてあるわけですか。つまり、そこにいたらここにいるということですよ、個的主体というのは。

竹村

それは仏身論でいいますとどこまでも個的主体を否定できません。ただ智慧ですからね。智慧を体に行っていますから、空間的な限定を受けるかどうかという問題はあると思うのです。また、仏は心だけかというのと、そうではなくて、色、*rūpa*ですね。妙色身といえますか、物質的な体ももっているかと一応されています。その場合、何らかの空間的场所を考えざるをえないかもしれません。ところがそれも、ささほど河波先生

が言われたように、大円鏡智の中の話ですから、智慧のなかのこともなるわけですから、その空間的な場所を限定することはできないかもしれません。

八木

仏さまの色身というのは、われわれの色身と同じ意味ですか。阿弥陀様の場合ですよ。お釈迦様ではなくて。

竹村

だから、たとえば、物質的な抵抗性があるのかないのかですね。詳しくはよくわかりませんね。

八木

重力が働いてるのか。

竹村

おそらくそういうことはないのではないかと思えますけどね(笑)。

河波

このへんで他の方、違った視点からどうぞ。

森

昨日からずっと考えていて、今も問題があつという間にあつちいたりこつちいたりするもので、少し、質問が少しずれるかもしれませんけど。個的主体という言い方されましたけれども、そういう言い方では人格の定義とし

ては不十分な感じが私はするわけです。たとえば、レスボンスのほうで Pantheismus という言葉ができましたけれども、ヨーロッパで言うと、例えばシェリングの『自由論』なんていうのは特異な書物であって、ある意味で非常に哲学的な Pantheismus というか、それは非常に一貫した絶対者の、いわば非人格的な一貫性を貫いた非常に強烈なものだと思っただけです。それに対してあの頃ものすごい論争がおこったわけで、そういう非人格性を許さないキリスト教からの強い反対がありました。また、そこでシェリングもすごく大きく揺れるわけですけれども。その時に人格性の決め手みたいなものをどうみたらいいか。一つは、僕もうまくいいないんですけれども、まさにそれ、自由論のテーマ、自由ということですね、これ一つ非常に大きなね。昨日からのお二人の発表のうち、少し気になったのは、両方とも自我的なもの、その克服としての自己というか、自我と自己。これ、

そこに何か大きな違いがないかどうか。さっきお経のこともありましたけど、如是我聞というか、私はこう聞いたという一つの経験ですよ。そういう仕方で、多分そういつている人が説法しているのかもしれませんが。如是我聞という形でね、で、そのときの我というのもどういうふうに考えていいのかというのも一つ。このテーマがね、絶対者のという「の」という議論もありましたけど、もし「絶対者」というのでずっとつめるとすればね、やっぱこれはすごいパラドックスというか矛盾があるわけです。個的な主体では、これはまさに個の中に消えて行く感じがあって、シェリングなんかというのは、kein Leben ohne Gegensatz というか、ある種のすごい対立、矛盾なしには生きた神というのとはでてこないというか、そういうこというわけですよ。そうすると、すごい二元性というか、つまりそういうもの。個的主体であっても、先生の書かれたもので言えばちょうど西田の、絶対

者の定義がね、まさに自己否定を含むというか、そういうものでなければ、本当の絶対者といえないというそこには、個的主体というような言い方では、どうもそれではなんかやつぱりまずいわけですよ。そこらへんをもうちょっと。さっきの論争の中で先生のお立場があるのではないのでしょうか。

竹村

人格が何かという問題については、いろいろな議論がありうると思うのですよ。人格教育というときの「人格」とは何か、とか。きりがないと思うのです。だけど、今のこの宗教間対話の話の中では、大雑把に個的な主体といえますか、働きを持つものというふうにある程度考えて、では、この一つの人格がただちに絶対者になるのかといった場合に、仏教の場合にはどうもならないだろう、と思ったわけです。一人の仏が多仏の中の一仏であるとするならば、その一仏を絶対者と言えるのかという問題がありま

八木

すよね。だけど、いや、それは多くの仏を含みながらの一仏であって、そこで絶対者といえるのだという言い方もできるかもしれません。河波先生はそういう立場だろうと思います。だけど、他の主体と相対として現われるかぎりで見られた一つの主体をもってしては、絶対者とは言い切れないと考えます。主体が成立するその根底に西田の言う絶対者というか、仏教の術語で言えば真如法性みたいなものがあって、しかも真の法性が自己否定して各個になると。その全体を絶対者といえれば絶対者といえるかなと。仏教で絶対者という場合に、どこで押さえればよいか非常に難しいという、そういう話を私はさせていただいたわけです。

私が個といった場合はもちろんプライベート、自由をふくんでいるんですよ。自由をふくんでない主体というのは人間的主体とは言いがたいですから。その自由というのは単なる個的自由

というのではなくて、やっぱり深い根拠があるわけ。シェリングの自由論もそうだと思うんですね。僕はシェリングを読んだことも今はつきり覚えてないけれども、シェリングの自由というのは個的な自由というのではなくて、もっと深いところから根拠づけられる自由ですよね。だけどそれはやはり人間の個体の自由がそういう根源的から成り立つてくるという意味をもふくんでいたのではないですか。もちろん僕はそれを否定しているわけではないです。個的主体といった場合の個というのは、単なる個で他のものとはいかなる関係も無い個という意味ではなくて。ぜんぜんそういう意味ではないんですけれどもね、だけでも、そのそういういかに深い根拠からなりたつ自由にしてもその自由。Sitz はひとりの人間だという。人間的自由の場合ですよ。ひとりの人間なんであって抽象的な自由ではないという、そういう意味でいっているんです。そういう人間の語りというのは、

森

自由の表現・表出っていいですかね。自由な人間同士が関わりあっているというのが、人格同士の関係だともいえますけれども。とにかく個という意味をもっと広く考えた上で、個ということがどうしてもでてくるんで、そこがひつかかるんだよね。おっしゃる通りに、問題は絶対化するど人格か両方にかかっているんだと思うんだけど、やはり絶対者のほうが問題だとおもうんですね、われわれの場合。そうするとそれが人格的なんであって、人格とはちよつといえないのではないですか。

そういわれると、なおわからなくなつたんですけれど。昨日ね、自我的な見方ではなくて、いわば自我の克服として自己になる。そういう問題とおそらくいまの絶対者の問題はどこかで対応しているはずですよ。そして、シェリングの場合は、異様な形になるのは、神が自分の中に *Natur* を持つてくる。つまり神自身がすごく

おおきな二元性を孕むというような、そういう仕方ですね。あるいは、主体ではなくて、神は主体ではないというんですよ。あるいは神は存在ではなくて、Lebenだという形になりません。そのLebenというのは、片方で、つまりLebenだけというのはおかしいわけです。ただ死というかそういうものをふくんでくる。そうすると苦悩する神とか死の神なしには、歴史は不合理になるというような、そういうことさ言い出す。で、そういうたら *mythos* かもしれませんよ。ですから非常に難しいけれども、しかしなんかそこでもう一回、もう一つキリスト教の絶対性みたいなもの、神の絶対性みたいなもの、何とか確保しようと思いますから。ですから例えばシエリングの *Dominus* というか、神の *dominatio* というのが相對概念、關係概念になってしまふわけですね。その後期の哲学的な經驗論では神は生きた何ものなのか、生けるものか、神だというような形で、神の働きというこ

長谷

とをすごい鋭く取り出す。しかしそれだけでは、それはやっぱり最終ではないんですよ。やっぱり実体概念に還っていく、そういう面があるわけですね。ですから、キリスト教、あるいはキリスト教というよりも *Metaphysik* とか哲学といったほうがいいのかもありません、あるいは神学っていったほうがいいのかもありませんけれども、そういう絶対者の概念というのはなかなか現代は実体って何も認めませんけれども、実体性というかそういうものものすごい大きな影がね、シエリングなんかにあるわけで。あとみんな *Denken* を放棄して考えていないだけで、問題は残っているというか。そんな感じがすごくするんです。

今、森さんが言われたことと連関しているので言わせていただきたいと思っただけですが。神ということ、神は人格だと、死によって人格だというような前提が非常に強いと思いますけれ

ども。そうするとどこにもいけないんで。やっぱり神ということの内に神は人格でもあるし、また非人格的のところもあるというふうにいわれますね。そこからやっぱり人格と非人格ということを考えていったほうが分かりやすいと思うんですが。昨日も言ったんですけど、神の非人格性といったら自分を否定するというような、自分を空しくするというようなことであると。すべてに平等ということだと。それはまあ一種の愛に近いというようなことが一面でいえるるとすると、神の人格と言ったら、その反対というふうに考えたほうが分かりやすいと思いますね。そうすると神が自分を否定するところに非人格性があるとすれば、神の人格性というのは神が自己を顕示したり、自分を主張したり、自分の絶対性、威力というものを顕示する。さきほど言葉というのも、自分を示すということだと思いますね。そこを人格といわれたんだけど、その語るといふことの背後にあるのは、

神が自己を絶対を示すという、その威力のことをいうのではないか、やっぱり力ということを使うのではないかと。だから人格というものは、ただ語るとか個とか責任とかそういうことよりもっと私は力と考えるべきだと思う。そうすると、非人格というのは力というのをまったく否定する側面で、神のうちそういう二つの面があるのではないのでしょうか。どの面を強く出すかということが問題で、神のうちでも非人格、自己否定する、空しくするという面を非常に強く出すということも可能だと思いますし、そういうところをまったく否定して力だけを考えて、そういうところを非常に強調した、従来の神学というのはそういうところが強かったと思いますけれども。だから、神でも人格で、真如は非人格だと、そういうふうの規定できなくて、神の機能の両方を考えるべきだというふうには私は思うんですが。そのほうが何か一つ考える手がかりがないかと思えますが。

河波 ありがとうございます。

小林 人格ということが問題だというんですけれども、「格」ということがどうなるのかなと思っ

たりして。そうなると、私は仏格であって、神様は神格ですかね。「格」ということが問題になっていくんだから、非人格・人格という言い方と絶対者との関係で申しますと、絶対者は「格」がないわけですね。無格の絶対者というか、それと無限格というか無人格というか、無限に「格」となれる可能性があるものですか、神格とか人格とか仏格とかいうこともなりえるし、また、それを超えたものというのですか、無格、「格」を超えた存在というものが絶対者ではないかと思ったりしているんです。問題は、「格」となんだってことが問題ですが、何かそういう考えがでてきたんですけれども。

河波 どうも、ありがとうございます。

ベツカー 信者にとって何ゆえ人格的と言うか、非人

格的と言うかというのと、少し体験的ベースを考えていきたいと思えます。竹村先生もすでに宗教的体験を示してくださっているんですが、例えば、非人格的と思われるような体験としましては、池上良正さんも研究しているペンテコスタル教会で、毎週日曜日に行っているいたる教会でたくさん信者たちがべらべらと自分のわけの分からない言葉を、聖霊を受け継いでしゃべっているんです。その現象を解釈するさいに、神がここにあり、あちらにないということには言えなくなるんです。全国に、あるいは全世界にひよっとして同時に別々のインスピレーションで別々の信者をしゃべらせているという現象をみると、普通の一対一のコミュニケーションとは格が少し違う。そこでわれわれは普通に考える人格とは違う「力」、あるいは智慧、あるいは限定できないものがみんなを通して働いている。そういう非人格的ベースはある。それに対してたとえば善導大師が瞑想中に阿弥陀に

出会ったと後で語ってくれています。そこで阿彌陀がこのような念仏をしてくれたとか、このようなことを唱えたとか。そこで少なくとも善導大師にとって、阿彌陀は一つの人格的な姿として現われて、交流しているわけです。もちろん阿彌陀のすべての意味がそのひとつの人物には縮小されない。それ以上の、無限の智慧と光とのちであるけれども、姿を持っている。また、私が研究している臨死体験の多くでは、神に出会ったとか愛の姿、光の姿、英語で十数年前から figure of light という言葉を造語で作らざるをえなくなつたのが、あまりにも臨死体験者の多くが姿をみるんです。それは人間の姿です。でも、彼は人間ではないんです、これは神だということなんです。あるいは、愛ですとか、慈悲ですとか、智慧ですとか。ですから智慧でありながら姿を持っていた。そういう宗教的体験が善導大師にも、今の末期患者にもあるわけです。われわれがいろんな解釈するのに重なりうると

思うんですが、それがどちらかといえば人間として、人間であるかのような者としてあらわれて、私に語りかけてくださった姿として考えるので、それで人格的といわざるを得ないと思うんです。それで、神には、同時に全体を通して働きかける普遍的なものと、その人特定にたいして姿をもって法身的にあらわれる側面と両方ありはしないでしょうか、経験的に。

河波

ありがとうございます。ちよつと僕からもコメントさせていただきますけれども、紀元前八世紀ごろですが、ギリシャの吟遊詩人ができて、名前は忘れちゃって。エジプト人はエジプト人みたいな神様を描く、トラキア人はトラキア人みたいな赤い髪の子……。

ベッカー　ヘロドトスです。

河波

で、馬なら、馬みたいな神様を書くだろう、牛なら牛みたいな神。Anthropomorphismus と言いますよね。それをまったく逆転して、そこでそ

の意図は、神様はそういうものではない、一なるものだといいことですね。擬神論を否定していくわけですよ。逆にそれをひっくり返して、神はいろんな形をとるといいことを言うんですね。これはニコラス・クザーヌスが一四五三年、*de visione Dei*で、「神を見ることについて」という中でその言葉をまったく逆転させてね、神はあらゆる姿をとって現われるという言葉を使っていますけどね。固定された人格とそれから空ですから解放されて、いろんな形の、それは法華経の中にね、三十三の姿をとって現われるということにもなるし、まあ人格という解釈がありませんけど、どこかで人格性を限りなく解放された地平で、しかも人格的に。たとえば牛になつてでてくるのは牛格。そういう非常に開かれた空という立場にたつことで人格的な限定を超えて、しかも非常に対面的な徳がありますよね。そういう問題も、しかもクザーヌスがそういうことを言っているということもおもしろい

花岡

ところだと思うんですが、私のコメントですが、他にどなたか。

似たようなことですが、竹村先生にお伺いしたいんですが、先ほど出ています人格性というほうはカント的な、事実にもったき事実生きる、そういう側面で、もう一つの側面は、やはり相互内在性ということは仏教ではどうお考えでしょうか。映しあうということにもなりますが。それは私が羊であったり羊が私であったり、神が私であったり私が神だったり、どんなものとも互換できるという、そういう側面です。昨日から私もいろいろ考えて、人格性と非人格性。それも仏教とキリスト教の絶対的なものにおける人格性と非人格性をどう考えるかということなんです。相互内在性ということでは、竹村先生の大乗仏教の中ではどうお考えでしょうか。多少ふれてはいるつもりでして、例えば華嚴における仏身論は十身論ということになってとい

竹村

い

うような話も一応書いてあります。昨日、田中先生から事事無礙という四字熟語は曲者で、この「事」とはなんだというお話ができました。実際問題として松とか竹とか机とか椅子とかそういう形で語られることが多く、種々の事物ということですね。しかし、「物」でなくて「事」と書かれている以上は、やはり主客相関の何ものかであろうと思うのです。仮に机といっても主客相関するなかにある机であり、また同様の松であり竹である。個というのは決して身と心だけではなくて、さらにそれが置かれている環境をも含めて個なのだということをいいますが、そういう意味で、事というのはある意味では個なのです。ただその個がですね、西田の個物のように自己自身を規定し、一般者を規定しかえすような主体になっているかというところ、華嚴ではそこまでいってないと思われる。けど事は個だとみていいと思っています。その個は縁起の世界観からして、あるいは華嚴の世界

観からして、当然、相互内在し相即相入するわけでありまして。結局、事事無礙法界にきわまるわけです。その全体が絶対者であるという、仏教ではそういう形になると思います。そこでは、理が消えるのですよね。ところが、われわれはキリスト教で、みなさんわかったように、神はこうだ神はこうだといっていらつしやいますが、正直なところ、私にとって神ってわからないです。キリスト教という絶対者とはどういう意味で絶対者なのか。例えば人間と区別された絶対者なのか。もしそうだとすると、それは相対にたいする絶対であつて、本当の絶対者なのかということが問題になる。絶対者はやはり三位一体であつて、神と聖霊とイエス・キリストである。その時のキリストとは *GIM* だ、しかもこの関係は人人みんなそうだ、その意味で三位一体だと、そうなるとすると、これは仏教と一つになってきますね。ところがその三位一体の中の 하나가唯一、歴史上のイエスだという

ことになる、もう対話はおそらく成り立たないでしょう。通約することができなくなつてきますね。そこは微妙な問題であつて。でも八木先生は昨日、三位一体のキリストは歴史上のキリストと分けるといわれた。滝沢先生は分けた。それは正しいといわれましたよね。ですから、そこで僕は、仏教、つまり、それはある意味では事事無礙法界、ちよつと飛躍していると思ひになるかもしれませんが、そこにおいては絶対者がある意味では一緒になつていゝのかなあという気がしますし、しかし、皆さんの中で、何か相対的な世界と区別された絶対というものを念頭におきながら、それがどうのこの、人格を持つか非人格かと議論しているのだとするとですね、なにか仏教と違ふだろうなという気がします。

花岡
解釈として二つあるわけですから、私のほうはやはり八木先生と同じように滝沢克己先生のよ

うにわけて、キリスト教の神も絶対無の神。そのように Kenosis の方向で考えておりますが、竹村先生はそうすると事事無礙法界のところに、本当の絶対者をみるということになりますと、そこは個でもあり、やっぱり人格的であり非人格的な両者、やっぱり人格的のほうが強いわけでしょうか。

竹村

絶対者をどこでどういうふうにとらえるかによつて違つてくるわけですけども、事事無礙の事というのは個だとみて、その個というのは人格だとみて、私は差し支えないと思うのです。その個を中心にして全体をとらえるという見方も決して不可能ではない。例えば昨日ですね、一無位の真人は人格かどうかという話がありました。人格だと私は思うのですよ。ただそれは絶対者の人格なのか。そうすると一無位の真人が絶対者なのか。それはどうも受け付けられない、といわれる方も多いと思うのです。しかし

ある局面から見ると、一無位の真人がまさに絶対者であるという言い方もできてくる地平があるとおもうのですね。

花岡 後者のほうで考えますので…。

竹村 だからどこで絶対者を捉えるか。人格・非人格も、ある議論をするときのそのときの絶対者の概念をはっきりさせて、それからそれと人格云々をつき合わせる事が重要ではないかと私は思いますけど。

八木 そういうところありますね。

河波 相互内在の問題でね、華嚴経にはつきりてくるんですね。如来出現品、八〇巻品ですとね、六〇巻で性起品の中にね、この如来の法身は万有を包んでいるというような思想ですね。しかしその中に包まれている一微塵のなかに三千大千世界の経巻があるでしょ。あれはそこだけ強調されるけど、その前に法身の偏在ということも説かれて、そして次の段階で一微塵三千大千

世界の経巻がある。しかも一一の微塵がかくのごとく一切の微塵がそうだという。あるいは一微塵が法界を包んでいるわけでしょ、あれは相互内在的だし、それはやはりキリスト教の中にも流れているような感じがするんですけど、クザーヌスなんかね、典型的に。

ベッカー タベの八木先生にいろんなことを教えていただいて、また竹村先生の論文の応答によって先ほど言われましたように、仏教とキリスト教はかなり重なってくる、あるいは互いに相互理解を得られたように思うんです。それは大変うれしいんですが、ただこの人格・非人格をとりあげたきっかけは竹村先生が論文の二・三行目に書かれている、とりわけ一神教の神は、ひとえに自己への信仰を要請する場合が多くというようなところから、出発したと思うんですね。IAHRのほうでも、そうすると、もし仏教とキリスト教がこれだけ実は近い。両方に人格的側

面と非人格的側面をお互いに認められ、また認め返しうるのであれば、いったいなにゆえ一神教の神が自己への信仰を呼び出すのか、少なくともキリスト教が仏教よりそういう傾向をあらわしているのか、そういう議論が新たに生じませんか。いかがでしょうか。

竹村

必ずしも私への問いではないと思いますが、その問いを考えることも重要だと思えます。こういう私たちのところではかなり共通の理解を持ってきていますが、ところが、ペーパーの最後に書いたように、むしろ仏教内部の対話のほうに深い溝があります。真宗の方もいらっしゃると思いますが、真宗では、オフィシャルには真宗だけが真実である、阿弥陀仏の救いだけが真実であって、他の宗教は仮の宗教、邪の宗教だといつてはばからないところがあるわけですね。一方、日蓮宗は題目だけが正しい、あとはどうだというような言い方していますから、仏

橋本

教内部で、実は大きな問題が存在しているのです。なぜ自分の宗教だけが絶対なのか、真実なのか。そこに絶対者の解釈の仕方も関わってくると思うのです。自分の信仰が絶対だということの一つに、その絶対者の問題が関わっていると思うのですけれども。そういう意味で、仏教とキリスト教のあいだにまだまだつめなければならぬ問題があるでしょうから、来年以降もしていただけたらと思いますが、同時にもっと仏教間対話というものが、それが本来に必要なのではないかと私は思っています。

竹村先生のご論文を読ませていただいて、非常によく整理されていて、少しは理解できたかなと思っただけですが。その中で今の、絶対者は事事無礙法界であるとおっしゃってですね。先生のご論文の五頁下の方を読むと仏教は *Pantheismus* に近いのかなと読めてしまったんですが。その中で、絶対者は事事無礙法界である

と。前に西谷先生のご著書を読ませていただいたときに、事事無礙法界と同時にやっぱり理事無礙法界があると、その理事無礙法界の理の部分はですね、事事無礙法界の中にどういう形で関わってでてくるのか、その理の問題ですね。それが先生の中ではどういうふうに押さえられていると理解したらいいんですか。

竹村

実はさつきもちよっと申し上げたのですが、仏教の華嚴の中の理というのは、空性とか真如とか法性とか、そういうものを指しているわけですね。論理とか道理とか、そういうものではないわけです。理は空性であるがゆえにそれ自身は消えて、理事無礙が事事無礙になるわけですね。事事無礙の中に、空性はいわばすべて含まれているわけですね。その事事無礙が成立している根底に、理としての空性自身の空化というか、真如法性の自己否定といえますか、西田に引き寄せて言えば、絶対者が絶対者みずからを否定

して相対に翻るといいます。それが含まれての事事無礙法界ですね。事事無礙法界が絶対者だとあえて私が言うときには、それをふくんでの相対世界です。そういう意味では、四法界は決して別々にあるのではないです。事法界の中には理法界も理事無礙法界も事事無礙法界も全部入っている。どれをとってもその中に全部入っているのですね。もちろん、事事無礙法界の中に全部入っているのです。

橋本

そうしますと、いまの五頁の真ん中あたり「本書、二四頁下段」にでてくる相対。相対というのは絶対者との関係ですね。ここでおさえられているのは、今おっしゃった、要するに事事無礙法界が絶対者であるということとはちよつと視点を変えた理解だと考えていいでしょうか。つまり、絶対者にたいして相対者をたてるというように読めるんですけれども。

竹村

ここは、まず「単なる超越的な絶対者はありえ

ない」ということを言っていますね。だから、相対と一つになる絶対者みたいなことを一応言っていて、そこは理事無礙法界ということですよ。だけでもその理が理自身を立てないという、それをふくんでの理だということで、当然、理事無礙法界は事事無礙法界になるわけで。

橋本

そういうことですか、ありがとうございます。

森

竹村先生もそうですし、あれだったら上田先生にも一言聞きたいんですが。仏教の中で相互理解という面でもそうですが、あるいは、西田さんの宗教論のなかで大灯国師の言葉が何度か聞かれますね。そしてそれは絶えずね、神と人間との逆対応のしるしのように言われますね。しかし、大灯のあれは「人人この理あり」ということで人人ですよ、あの人人は、人と人との間というか、そういうふうには理解したらいいませんか。

竹村

いや、それはどの人にも、ではないですか。「人

森

人この理あり」ですから、どの人にも同じ理があると。この理は、真如法性の理というより、個と超個の関係の道理・論理の理でしょう。

そうですね。なるほど。では理というのは矛盾しないですね。ただ私がね、超越というかあるいは神というかわからないっておっしゃったけれども、禪のほうとね、逆対応とか、それはいいにくいところがあると思うんですよ。だけどそれをあえて大灯国師の言葉で代用させた宗教論の意図は、まさに今おっしゃった浄土、あの中では武藤先生もおっしゃるようにキリスト教を不思議なほど肯定され、そして浄土系へのすごい重心があるわけですよ。その時に、仏教間の内部での対話で言えばね、大灯国師のあの言葉をもって、いわば神と人間との関係を言った。それはなんか、分かる面と、それから禅はやっぱり超越、抜け出た、禅の枠を出てしまったような感じもするんですけど、どうですか。

竹村

上田先生、最後にどうぞ。西田の禪、「場所的論理と宗教的世界観」で出た禪は、『善の研究』などでイメージされる禪とは全然違いますよ、真宗・浄土教と一つになったような禪ですよ。それは禪の全体から見るとむしろ特異かもわからないと、私は思っています。ただ、道元には、非常に通じるものがあります。禪というと、どうしても主客未分とか、そういうところでみがちですが、本当の禪者の発言というものをもうちよつとていねいに見ていくと、まさに大灯国師がいったような、個と超個の不二という、人と絶対者の逆対応という、そこをやはりいつも指し示し続けているのだということが分かるかもしれない、と私は思っています。道元には、明らかにそういうところがあると思っています。

上田

言わなきゃいけないですか。まったく同じこと

いっても仕方がないから、竹村さんが言っていることはそうだと思います。ただ、今の「人人」ね、それは竹村さんが言われたような意味と、「個と個」、これを同時にふくんでいると思うんですね。それで「宗教論」における禪は、と言われたけれども、テーマの中にでてくる禪、あるいは真宗、あるいはキリスト教、それとそれからそれを論ずる立場の成立ということとは、一応禪に関していえば、区別して考えていいというふうに思うんです。もちろん、純粹経験の主客未分、そこで禪が大きく取り上げられる機会が多いんだけど。しかし、禪をとつても主客未分だけでは決まてないですよ。西田においても純粹経験だけが絶対ではない。純粹経験があつて、哲学の立場として経験していく道筋と、禪が禪のようにして展開していく道筋、これはやっぱりパラレルになっているというふうに見ていいと思うんです。西田といえれば純粹経験、自覚、場所ね。これは同じように禪でもパ

ラレルで押さえていくことができる。それで、
禅の禅とね、西田が、西田の言葉で言えば禅を
背景にして哲学の立場を展開していくという
きの禅との関係が、一番よくあらわれている
は、西田先生が久松先生とあるとき話をして、
その翌日久松先生にだした手紙があるんですよ
ね。それに最もよく現われているとおもいま
す。それはもう書いたことだから繰り返さない
けれども。

河波

司会の独断で、このへんで終わらせていただき
ます。ありがとうございます。