

発題Ⅳ 絶対者の人格性と非人格性をめぐって

——人格的なるものと最も普遍的なるもの——

田中裕

—

日露戦争で弟を亡くした西田幾多郎にたいして鈴木大拙は次のような英語の一四行詩を捧げて追悼の意を表している。^①

O human life, what a fragile thing thou art!

ああ、人の命よ、汝はなんと儂いものか

A drop of dew on a weather-beaten leaf,

風雨に晒された木の葉の上の露の一滴

By passers, feet down-trodden; and how brief

行く人に踏まれ、そしてかくも短き

Thy glitter! Too soon fated to depart

汝の輝き！あまりにはやく逝く定め

To a region, who perhaps didst thou first start.

おそろくは汝の来たりし初めの場所に

The mournful thought doth follow us like thief

弔う思いは秘やかに我らに従い

Heavily oppressed we are without relief

打ち沈む我らに安息はない

Eternal void, would thou allay our heart!

「永遠の空」よ、我らの心を癒やし給え

And yet ours is to strive, to weep, to bear;

しかし我らの心は、苦しみ、泣き、忍び

Human are we, with fire in our veins burning;

人である我らには血潮がたぎる

To Reason's hollow talk let's not concede.

理性の空虚な話には耳を貸さぬように

Our tears run free, the heart its woes declare!

涙を存分に流し、心は悲しみを叫ぶ

From every grief endured life's lesson learning

耐えた一つ一つの悲しみから人生の教えを学び

Into the depths of Mystery we read.

「不可思議」の奥底にそれを深く読みとる

この追悼詩のなかで、若き大拙が、キリスト教徒ならば、神 (God) と呼びかけるべきところで、「永遠の空」 Eternal Void と云い、次に「汝 (thou)」と呼びかけている事に注意したい。すなわち、キリスト者ならば

「神」よ、我らの心を癒やし給え

God, would thou allay our heart!

と人格神によびかけるべき場所で、大拙は

「永遠の空」よ、我らの心を癒やし給え

Eternal Void, would thou allay our heart!

と呼びかけているのである。そこでは、あたかも「空 (eternal void)」が人格化され、「汝」として呼びかけら

れているかのようなのである。大拙は、何故このような表現を使ったのであろうか。

何故に Eternal Void という否定的な表現から、「我々の心を癒す」べき「汝」という人格への呼びかけが可能となるのであるか。また、それは、絶対者の人格性、ないし、非人格性というこのシンポジウムの課題に対して、どのような関わりを持っているのであろうか。語の普通の意味に解するならば、Eternal Void は、肉親あるいは自分にとってもっとも親しきものの死に直面した空虚感、やるすべのなき感情であろう。何によっても癒されることのない「空しさ」という意味が第一の意味である。それは、この世の儚さがもっとも切実に感じられる瞬間であろう。その「空しさ」は、理性によって克服されるものではなく、ただ「苦しみ」「泣き」「忍ぶ」という人間的な感情をそのままに吐露することによってのみ耐えることが出来る。そういう、全人格的な存在の根柢から「汝」という呼びかけが起きる。そして、「理性の空虚な話」には耳を傾げずに、「涙を存分に流し」「耐えた一つ一つの悲しみから人生の教

えを学び」「神秘の奥底にそれを深く読みとる」ことを詠んで、このソネットは終わっている。「永遠の空」といつても、それは佛教哲学で理論的に語られている「空性」のように、非人格的なものではなく、そのただなから「汝」への呼びかけを可能ならしめるような「空」である。

この詩を捧げられた頃の西田自身もまた、鈴木の手紙に呼応するかのよう、肉親の死に見舞われた友に宛てて次のように文を残している。

ものには皆値段がある。一人、人間は値段以上である、目的そのものである。いかに貴重なる物でも、それはただ人間の手段として尊いのである。世の中に人間ほど尊いものはない、物はこれを償うことはできるが、いかに詰まらぬ人間でも一のスピリットは他の物をもつて償うことは出来ない。(中略)

今まで愛らしく話したり、歌ったり、遊んだりしていたものが、忽ち消えて壺中の白骨となるというのは、いかなる訳であろうか。もし人生はこれまでのものであるというならば、人生ほど詰まらぬものは

ない。ここには深き意味がなくてはならぬ、人間の霊的生命はかくも無意義のものではない。死の問題を解決するというのが人生の一大事である。死の事実の前には生は泡沫の如くである。死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることが出来る。

この西田の文には、あきらかに、人間を手段としてではなく目的として扱うべきことを説いたカントの人格主義の影響があるが、たんなる実践理性の倫理的な要請としてではなく、肉親の死という出来事に直面したときの個人の根源的な悲哀の情念と、それにもとづく全人格的な応答として書かれている。

哲学が絶対智を問題にするとすれば、それは、プラトンの「善」やアリストテレスの「不動の動者」のとき非人格的・非歴史的なる超越者を志向するのが一般的である。ユダヤ・キリスト教的な宗教的世界のごとく、人格的・歴史的なる「神」への信仰は、哲学的知恵から見れば「愚かなこと」であり、理解しがたい世界である。しかしながら、『善の研究』の宗教論のテーマは「神」であり、最終章に付加された「智と愛」に

において、西田は^③、

神は分析や推論に由りて知り得べきものでない。實在の本質が人格的の者であるとすれば、神は最人格的なものである。我々が神を知るのは唯愛又は信の直覺に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我唯神を愛す又は之を信ずといふものは、最も能く神を知り居る者である。

と云っている。すなわち、当時の西田にとつては、人格的な實在の本質は、非人格的なものに向かう分析的知性によつてではなく、「愛」または「信」という絶対者への人格的關係によつてこそ認識されるものであったといえよう。

『善の研究』では、「意識現象のみが唯一の實在である」という實在論の立場がとられたが、当時の西田が理解していた意識現象とは知・情・意のすべての精神活動が含まれており、人格的存在と不可分のものであったと言つてよい。そのような個人的精神の働きは、「神性の分化せるもの」であり、「各自の發展は即ち神の發展を完成する」ものである。我々が何事かを知るとい

う働き、何事かを感じ、そして愛するという働き、何事かを意欲するという働き等、すべての意識現象の根柢にある「統一的或るもの」を「神」として人格的に把握せしめる「愛」もしくは「信」の働きが強調されている。

我々の個人的な知情意の根柢に、分析的知性の及ばぬ人格的な絶対者を信仰によつて直観するという議論は、鈴木大拙の『大乘佛教概論』(Outlines of Mahayana Buddhism) にも見られる。『善の研究』が西田哲学の原点といふことが言えるとすれば、鈴木大拙の『大乘佛教概論』は、彼の佛教思想の原点が何処にあつたかを我々に教える書でもある。この書は、二十世紀の米国の読者に向けて書かれた大拙自身の『大乘起信論』という性格をも持っている。それは、中国を經由して日本に伝えられた大乘佛教の伝統の中から、現代に通じる普遍性を持つ宗教思想を大乘佛教者として生きている大拙自身が主体的に選び取つたものであったが、大拙は、大乘佛教に於ける絶対者の人格性の問題と深く関わりを持つ「法身 (dharma-kaya)」の概念について、

次のような注目すべき独自の見解を示している。⁵⁾

法身は基本的に三種の面で我々の宗教的意識の中に映し出される。第一は知恵、第二は愛、第三は意志である。法身が知恵であることは、法身が宇宙の流れを盲目的にはなく合理的に方向付けるといふ言明から知ることが出来る。また、法身が愛であることは、それが一切の生き物を慈父の優しさで包み込むことから知られる。そして、それが意志であると考へざるを得ないのは、この世の一切の悪が最終的には善になっていくことを確固たる活動の目的にして居ているからである。意志がなければ、愛と知恵は現実化しないであろうし、愛がなければ、意志と知恵は推進力を失ってしまう。そして知恵がなければ、愛と意志は不合理なものとなってしまふであろう。実際、この三つの側面は互いに協力しあつて法身の唯一性を成り立たせているのである。(中略) 佛教師たち、とくに浄土系の佛教師達は、法身のうちに、全能の意志、すべてを包含する愛、そして一切を知る知恵が存在していると考ええる。しかし、彼等は、

より知性的でない信奉者たちの心に、もっと具体的な表象を、もっと人間的な姿で著し出そうとする。そして其の結果、法身は絶対的なものであるにも関わらず、一切衆生を生死の苦しみから解放するために、自分自身に向けて祈るのである。しかし、法身が自己の内奥の本質から起す、この自分自身に向けられた祈りこそが、まさしく法身の意志をかたづけくるものではないか。(But are not these self-addressed prayers of the Dharmakaya which sprang out of its inmost nature exactly what constitutes its will?)

ここで、大拙のいう「自分自身に向けられた祈り self-addressed prayers」という言葉に注目したい。この祈りは、自己自身に向けられた「法身」の祈りであるが故に、神々と人間との取引としての祈禱——相対的な祈り——とはことなり、絶対者としての法身自身の本性に従う自発的な「意志」として捉えられている。すなわち大拙は浄土真宗に云う「本願」を、究極的には、そのような法身の「自己自身に向けられた祈り」として捉え、それを法身自体の「自らなる意志 (spontaneous

will)』と解釈しているのである⁶⁾。このような大拙の
大乘佛教解釈は何処に由来するのであろうか。それを
解く鍵の一つは、大拙自身が英訳した『大乘起信論』
の真如熏習を論じている次のような箇所であろう。

普遍的な知恵と普遍的な意欲をもってすべての佛陀
と菩薩は一切の衆生の普遍的な救済を達成すること
を望む。彼等の側にあつてはこの要求は永遠であり
自ずからなるものである。そしてこの知恵とこれら
の意欲が一切の衆生を熏習する力を有するので、衆
生は、佛陀や菩薩を思い想起させられ、ときに彼等
に聴き、ときに彼等を見、一切衆生は(靈的な)利
益を得るのである。すなわち、純一な三昧に入り、
彼等が出会ふ障害を減ばし、宇宙の絶対的な一性を
意識することを可能ならしめ、無数の佛陀と菩薩を
見ることが可能にするすべてを貫く洞察を獲得する
のである。

大拙の解釈によると、ここでいう諸佛諸菩薩の「普
遍的な知恵と普遍的な意欲 (universal wisdom and
universal wishes『平等知恵平等志願』)とは、「真如の自

ずからなる活動 (spontaneous action)」に由来するもの
であり、この大いなる活動を大拙は、機械的な因果作
用としてではなく、法身そのものに由来する自由なる
人格的活動として、すなわち平等無差別なる救済の意
欲として解釈している。

次に、『大乘起信論』の帰敬偈をみてみよう。ここで
は、よく読まれてきた真諦譯のテキストと、鈴木が従
った實叉難陀譯のテキストの両方を考察する。

佛法僧への三帰依を表明する偈は、キリスト教にお
いて三位一体の神への信仰を表す信仰宣言が多く、宗
派に共通であるのと同じく、佛教の諸宗派に共通して
重んじられ、佛教的な信の根本をなすものであろう。
後で、キリスト教に於ける信仰宣言の代表的なものとして使徒信条をとりあげるが、それらを対比すること
は、佛教とキリスト教に於いて、信仰宣言あるいは三
帰依のよりどころである絶対者の持つ人格性ないし非
人格性の特質を考察する手掛かりになるであろう。ま
ず、真諦訳のテキストの帰敬偈を英訳とともに参照す
る。

婦命盡十方 最勝業遍知 色無礙自在 救世大悲者、
及彼身体相 法性真如海 無量功德藏、如実修行等。
為欲令衆生 除疑捨邪執、起大乘正信、佛種不斷故。

I take refuge in the Buddha, the greatly Compassionate
One, the Savior of the world, omnipotent, omnipresent,
omniscient, of most excellent deeds in all the ten direc-
tions; And in the Dharma, the manifestation of his Essence,
the Reality, the sea of Suchness, the boundless storehouse
of excellencies; And in the Sangha, whose members truly
devote themselves to the practice, May all sentient beings
be made to discard their doubts, to cast aside their evil
attachments, and to give rise to the correct faith in the
Mahayana, that the lineage of the Buddhas may not be
broken off. ⁽⁸⁾
「佛」に対するこの帰依文は、大乘佛教に於ける人
格的なものに対する「信」を表していると言つてよか
ろう。最初に云われる「佛」を the Savior of the world,
omnipotent, omnipresent, omniscient, of most excellent
deeds in all the ten directions と単数形で訳し、さらに、

omnipotent, omniscient, omnipresent という用語を使つ
て訳しているためでもあるが、この英文に訳された
「Buddha」は、殆ど一神教的な印象さえ与える。「佛」
をキリスト教の「神」と言い換えてもさほど不自然さ
を感じないであろう。そして、次に帰依されるべき「法」
は、「彼の身の體相」といわれている。「法」を「佛」
という人格的存在の「本質の顕現」としたうえで、か
かるものとしての「法」への帰依が説かれている。す
なわち、佛という人格性が、我々にとつては先なる
ものであり、「彼の本質の顕現 the manifestation of his
Essence」が「法」として位置づけられている。いいか
えれば、三宝それぞれは三一的であるが、修行者が帰
依を表明する場合、「佛」が最初に帰依されるべきもの
であり、次に、「佛の本質の顕現」としての「法」への
帰依が説かれ、しかるのちに「僧」への帰依が語られる。
次に實叉難陀のテキストに従う大拙の英訳を参照す
る。

婦命盡十方 普作大饒益 智無限自在 救護世間尊、
及彼体相海 無我句義法 無辺徳蔵僧、勤求正覺者。

為欲令衆生 除疑去邪執、起信紹佛種、故我造此論。

Adoration to the World-honored Ones in all ten quarters, who universally produce great benefits, whose wisdom is infinite and transcendent, and who save and guard [all beings].

[Adoration] to the Dharma whose essence and attributes are like the ocean, revealing to us the principles of anatomy and forming the storage of infinite merits.

[Adoration] to the congregation of those who assiduously aspire after perfect knowledge.

That all beings may rid themselves of doubt, become free from evil attachment, and, by the awakening of faith, inherit Buddha-seeds, I write this Discourse.

大拙訳は、Hakeda 訳とは違って、「佛」は、単数ではなく複数であり、盡十方の世界にあまねく存在する「世間尊」(the World-honored Ones)としての「佛」への帰依となっている。「法」とは「世間尊」の教えた「無我の教法」であり、その「法」の「本質と諸属性＝體相」が海の如く無限の功德をもつと訳している。

このように三帰依においては、人格的存在としての「佛」への帰依が最初に来るものであり、次に、その人格的存在の本質ないし諸属性(體相)としての「法」への帰依がいわれ、最後に「如実に修行する」僧への帰依がいわれる。

これに対して、起信論の本論の叙述に於いては、その「発起序」において「有法能起摩訶衍信根、是故応説」とあるように、「信」を起こす「法」が説かれ、その「法」のありかたが、「一心二門三大」として具体的に縷説されるが、ここでは、事柄自体に於いて、「法」は「佛」よりも先なるものとして叙述されている。ここでは、必ずしも「教法(佛陀の教え)」ということとどまらず、教法や佛陀という人格の根柢にあるもの、法を法として成り立たせ、佛陀をして佛陀たらしめている根源が「真如」という言葉によって指示されている。衛藤即應は、『大乘起信論講義』において、事柄自体に於いては、「法」が「佛」の根源であるということについて次のように云っている。^⑤

佛の教法とは、佛が佛になることに由って、佛を通

して始めて見出された常恒不變の法を衆生に示されたのである。もし後から法と佛とを離して見るならば、法は佛によって今始めてある所のものではなくして、始めより有りし所のものとして佛陀の自覚の絶対性を裏付けてゐるものである。かくて、法は佛に論理的に先行するもの、即ちアプリアリテイを持つものである。

衛藤に依れば、佛教に於いては、法は佛よりも、高き位置を占めるものであつて、それでこそ覺者の絶対性が保証されるが、これを衆生に対して見る時には、「佛は法よりも高き位置を占むるものであり」「佛は法の上に位し、佛法僧の三寶の順序が成立する」と云う。つまり事柄自体に於いては非人格的なる「法」こそが、人格的なる「佛」よりも根源的であるが、我々衆生にとっては、「佛」のほうが、「法」よりも先なるものであるというのが、起信論に限らず、佛教に汎通的であると思われる。

しかし、「法身の（平等無差別の）意志」を云う大拙の場合は、どうであつたのだろうか。彼に於いては、

むしろ、形而上学的な原理である「真如」ではなく、根源的な人格性を帯びている法身そのものが、宗教としての大乗佛教の根底をなすものであつた。大拙は「宗教的対象」としての「法身」について次のように云う。

法身は一心であり意志を持ち認識する存在であり、それ自体が意志と知性、思想と活動にほかならぬ一なるものである。大乗佛教徒が理解しているように、法身は真如のような抽象的な形而上學的原理ではなく、思想のみならず自然界にもその姿を現している生きた精神である。この精神の一表現としての宇宙は、盲目的な諸力の意味のない戯れではないし、様々な機械的な諸力の闘技場でもない。そのうえ、佛教徒は、法身には無数の功德と美德、絶対に完全な知性があると考え、それを愛と慈しみの無盡蔵の源泉とするのである。

上のような大拙の「大乘」佛教觀が、たとえばインドで成立した大乗佛教の客觀的・学問的な解説として歴史的に妥当するかどうか、については様々な異論があるであろう。しかしながら、「大乘」という言葉を、

インドに於いて歴史的に成立し、中国やチベット、朝鮮や日本に伝えられた特殊な宗教運動としてのみ捉えるのではなく、ちょうど『起信論』著者がそのように解したように、「大いなる教え」すなわち、「本質に於いても属性に於いても働きに於いても、最も「大いなる」教え、最も普遍的な宗教的教えという意味にとれば、大拙の概論は、そのいみでの「佛教の普遍性」を現代人に示した書物なのである。¹¹⁾

二

前節で、大乘起信論の帰敬偈について考察した。それは佛・法・僧への三帰依のあり方を考察したのである。「佛」が人格的、「僧」が社会的であるとすれば「法」は、その根柢にある非人格的なものである。しかし、「佛を見るものは法をみる」というごとき言い方に如実に表れているように、佛法僧の三帰依は一体をなしており、不即不離の関係にある。

佛教の場合、「佛陀 Buddha」という言葉自身に「覺者（目覚めたもの）」という意味が含まれているので

あるから、第一義的には「覺の宗教」である。佛陀が覺するものは「法」であり、「法」は釈尊という一人の人格的存在が歴史的に登場する以前から、いうなれば久遠の昔から、厳然としてあるものであり、その「法」の眞實とその働きに目覚めた「人」が「佛」である。釈尊は、そのような佛の一人、すなわち先覚者である。したがって、佛教に於いては、いかに崇敬されるべき教祖といえども、法はその人個人の専有物ではなく、むしろすべての佛陀を佛陀として生かす根源として了解されていたと言つてよからう。

しかしながら、『善の研究』を書いた頃の西田幾多郎にとつても、また『大乘起信論』を英訳し、みずから『大乘佛教概論』を書いた鈴木大拙にとつても、實在の根柢には人格的なものが深く関わっていたことを確認した。そして、大乘起信論の三帰依や、法身概念、大拙による人格的な捉え方を検討することによって、「佛教の普遍性」としての「大乘」という概念に至った。

この節では、焦点を佛教からキリスト教に移し、まず、

使徒信条を手びきとして、キリスト教の普遍性という問題を考察する。そして、キリスト教の有する「普遍性」は、他ならぬ「この私」という絶対的に個的な人格と不可分であることを示したい。

使徒信条は、いわゆるローマン・カトリック、アングリカン・カトリック（聖公会）、プロテスタントの諸宗派に共通する信仰宣言であり、キリスト教信仰の要をなす三位一体の神への信仰を告白したものである。

その内容を理解するために、日本語の典訳だけでなく、原文のラテン語と英訳を参照しつつ、とくに「カトリック教会とは何か」という問題に焦点を合わせて考察したい。

使徒信条は、父と子と聖霊の三位一体の神への信仰を宣言したのだが、その三番目の、聖霊への信仰を宣言する箇所で、「聖なる普遍の教会」という言葉が出てくる。

日本語典訳…聖霊を信じ、聖なる普遍の教会、聖徒の交わり、罪のゆるし、からだの復活、永遠のいのちを信じます。アーメン。

ラテン語典訳

Credo in Spiritum Sanctum; sanctam ecclesiam catholicam; sanctorum communionem; remissionem peccatorum; carnis resurrectionem; vitam aeternam. Amen.

英訳

I believe in the Holy Ghost; the holy catholic Church; the communion of saints; the forgiveness of sins; the resurrection of the body; and the life everlasting. Amen.

まず、注意すべき事は、信仰宣言のもつ人称性である。それは、「私は信じる」と述べるものなのであって、決して「我々は信じる」ではない。常に「一人称単数」で宣言するところに、信仰宣言ないし信仰告白(*Credo=I believe*)の特徴がある。それは、信仰共同体としての「我々」の中に個の主体性を埋没させることではなく、あくまでも「一個人に徹する」ことを通じて、「普遍の教会」を信じることを「公に」宣言するのである。

次に、「聖霊への信仰」が、同時に「聖霊のうちにある信仰」であること。聖霊こそが、そこにおいて「私は信じる」という信仰の生起する場所なのである。そ

して聖霊の場に於いて「聖なる普遍の教会」、すなわち「カトリック教会」への信仰が生起する。

日本語典礼訳の「聖なる普遍の教会」は英訳では、the holy catholic church すなわち「聖なるカトリック教会」と訳されている。この点では、日本語訳の方が、良いと思う。ここでのカトリックとは、プロテスタントを排除するものではないからだ。アメリカのプロテスタント教会では、the holy Christian Church と訳して、catholic という語を避ける場合もあるし、日本のプロテスタント教会では、「聖なる公同の教会」と訳すことが多い。ようするに、カトリックとは、公同的、普遍的というのが原義なのである。

「普遍の教会」という原点に立ち返って考えるならば、そこでいうカトリックとは、けっしてプロテスタントに対するカトリックという如き意味に特殊化されるべきではない。プロテスタント教会もまた、使徒信条を自らの信仰の拠り所としている限りでは、カトリックでなければならぬからである。ローマン・カトリックカトリックと考える人もいるが、真に普遍的

なものに、西も東もなく、ローマも東京もないであろう。ラテンアメリカの人も、アフリカの人も、ヨーロッパの人に劣らずカトリック的であり得る。それ故に、真のカトリックとは民族という特殊性から自由でなければならぬし、特定の教派からも自由でなければならぬ。

私は、さらにもう一步を進めて、日本の「無教会主義」のキリスト教、とくにその原理を旧約聖書にまで遡って、理解しようとした関根正雄の「無教会思想」のなかにもまた、本来的な意味でのカトリックの原点を見る。ここに云う「無」は教会の否定ではない。「無」の場所に徹するところに「聖霊への信仰」があり、聖霊の内にあることこそ、新たに誕生し、あるいは刷新されるべき教会の原点なのである。

もし「無」が西田哲学に於けるように、決して主語として対象化され得ない究極の普遍であるとするならば、「無教会」こそが真の「普遍の教会」であると云うことも出来よう。そのような、究極の普遍としての「無の場所」において「私は信じる」と個人の信仰を「公に」

宣言するところに、真正の意味に於けるカトリック信仰があるであろう。

三

前節では、使徒信条に於ける個人の人格と普遍の教会との関係について論じたが、『大乘起信論』の帰敬偈が拠り所とする「佛法僧」の三位一体と比較して、使徒信条の三一神への信仰告白は、それらが一人称単数で、自己の責任に於いて語られるという事を指摘した。

この一人称単数の「私」のもつ普遍性、公同性は、キリスト教信仰の特質である。そして、そういうカトリック的信仰においては、更に、信仰の対象そのものが、歴史的な存在であるイエス・キリストの人格に関わるものであるということは云うまでもないであろう。とりわけその受肉、十字架上の死、黄泉への降下、死者の内からの復活、昇天して父の右に座すキリストという歴史的人格的な存在への信仰をキリスト者が告白する点で、そこには佛教よりも遙かに人格的な色彩の強いものがある。それは、非歴史的な普遍者を原理とす

るギリシヤ的な哲学的理性とは容易にふれ合わぬものであるが、一個の歴史的人格を原点とする福音書の物語的な統一性が、人格から人格へと響き渡るメッセージを内包することによって、歴史的世界に於ける個人の人格的な行為を直接に喚起するという働きを持っている。

日本語に於いて、「人格の尊厳」、「人格の回復」、「人格の形成」などの成句に見られるように、「人格」という言葉は既に市民権を得ている。基本的人権とは、「個人の譲渡できぬ生得的権利」のことである。また、「人格への配慮 *cura personalis*」とは、多くのカトリック系の教育機関が標榜している「人間教育」の基本原理である。

しかし、たとえば、「人間」と「人格」は何処が違うのか。日本語に即して云えば、人間が文字通り「人との間」（関係性）すなわち、社会性を含意するのに対して、「人格」は「個人性」をも含意するようにも思われるが、その両者、すなわち社会性と個人性とは如何なる関係にあるのか、こういった基本的な事柄に対し

て、必ずしも我々は明瞭な自覚を持つていたとは言えない。

嘗てジャック・マリタンは、「個体 (individu)」と「人格 (personne)」を区別して使うことを提案し、「個体は社会のために存在するが、社会は人格のために存在する」という原則を以て、キリスト教的な人格主義の原則とした。この定式は、今から六〇年以上も前のものではあるが、当時のヨーロッパを席卷していた全体主義的イデオロギーを批判すると同時に、資本主義諸国に於けるブルジュア的個体主義をも同時に批判し、個人の人格の尊厳を第一義的とみなすキリスト教的な人格主義のあり方を提示するという文脈の中で提出されたものである。「個人」と「人格」との区別は、存在論的な議論を必要とすると同時に、社会福祉のような実践の場面に於いて深い関わりを持つものである。

しかしながら、日本に於いて「人格」や「個人」という言葉は、宗教的な背景ないし含意は捨象された上で使用されることが多いのではないだろうか。個人の人格を何よりも重んじるという考え方は、キリスト教

信仰によって人類の思想史に提供されたものである。それは、単なる哲学的思索ではなく、哲学に先行するキリスト教信仰の所与にほかならぬ聖書の読解から生まれたものであること——このことをまず確認しておく。

人格神の概念は、我々が聖書に於いて出会った神とは誰か——キリストとは誰かという、キリスト教にとって二つの枢要なる問いかけから生まれたものである。

信仰が自己反省を始めるやいなや、これらの根本的な問いかけに対して、キリスト教的な思索はギリシャ哲学に於いてはそれまで使用されていなかった「人格 (πρόσωπον = persona)」という概念を使った。それによって、キリスト教的思索はこの言葉に新しい意味を与え、新しい次元を開いたといえる。

ここでは、人格概念の成立を廻る教理の歴史にたちいる余裕はないが、幾つかのポイントを押さえておきたい。まず取り上げるべき思想家はテルトリアヌスであろう。彼は「三つの人格的存在をもつひとつの実体 una substantia-tres personae」という三位一体論のなか

で 人格的存在 (persona) という語を用いて、キリスト教的な神概念を定式化した。テルトリアヌスは、「不合理故に我信ず」とか「アテネとエルサレムとのあいだに何の関わりがあるか」という言葉で知られている護教家であるが、聖書の神の本質 (essentia) ないし実体 (substantia) が不可知であるにしても、神の内なる三つの人格的存在は、不可知なる神の本質を我々に分ける言葉によって、聖書の啓示として語ることを可能にするのである。人格的なる神は、決して知性による認識を絶する闇の中に留まっているわけではない。それは、我々にむけて語られる聖書のメッセージの中に現存している。いかなれば、神の不可知なる本質から、言葉へと語り出るところに三位一体という「人格的存在 (persona)」が立ち現れるのである。したがって、このような三位一体の人格神の意味するものは、「信仰の神秘」を知性に解消することなく、むしろ知性を「信仰の神秘」へと人格的な言葉を通して導くものである。

三位一体論は、人間の知性による内在的了解を常に越えてるものであるが、それを把握することから、神

と人との人格的關係と内的対話に基づくキリスト教的思索が始まるという意味で、決して反知性的なものではない。

もっとも神を人格化して語ると云うことだけならば、かならずしもキリスト教的とは云えないであろう。古典ギリシャ時代には、ヘシオドスやホメーロスの如き詩人はテオロゴイ (神を語る人 = theologian) と呼ばれたが、彼等は、物語に生氣を与えるために、神々を人格的存在として描き、彼等に語らせ、それによって物語を進行させる。人格的存在は、様々な「役割」をもっており、そのもろもろの役割を通して、行為が対話の中で描き出されるのである。もともと、「ペルソナ」とは、「役割」を意味し、俳優の付ける仮面を意味していたことが想起されねばなるまい。神話や物語に生命を与えるために詩人達が創造した劇的役割、対話的役割を明らかにすることは、「人格的積義」と呼ばれたが、初代の教父達もまた、この人格的積義を聖書積義に盛んに応用した。教父達は、神が複数形で導入され、自己自身と語るといふ事実を、人格的に積義したのであ

り、それによって、「人格」という言葉に新しい意味が生まれた。二世紀中頃にユスチノスはすでに「聖なる著者は異なる人格的存在 (Personae)、異なる役割を導入している」と書いている。聖書の釈義家達によって導入された「役割」は、対話的な実存として、単なる現象にはとまらぬものを持っているので、「預言者があたかも一人の人が語っているかのように述べるのを聞くとき、諸君は、それらが霊に満たされた者達 (すなわち預言者) によって話されたと思ってはならない。そうではなくて、それは彼等を動かしている御言葉 (ロゴス) によって語られている」とユスチノスは言う。だから、預言者によって導入された対話的な役割は、決して単なる文藝上の装置ではない。「役割」はたしかにあるが、それは、「ペルソナ」であり、「顔で」あり、此処で真実を語りつつ、預言者との対話的關係に参入する「御言葉」そのものである。

人格的存在の概念は、聖書を読みそれを釈義することの中から生まれたが、それは、対話の観念、より詳しく言えば、対話的に語る神現象の「人格的釈義」に

起源を有つ。神自身が物語る聖書、人との対話のなかに現存する神が人格の概念を成立させたのである。我々が聖書によって導き入れられる根本現象は、物語る主体としての三位一体の人格神であり、語りかけられる個人 (= person) である。このように、人格の観念は、その起源に於いて、対話の観念と対話的存在としての神の観念を表現している。人格は、ロゴス (言葉) の中に現存し、「私」「あなた」「我々」のような言葉から成立する存在としての神を示している。

五世紀を迎えると、キリスト教神学は、「神は三つの人格に於ける一つの存在」であるというキリスト教的な人格神のテーゼの含意するところを、ギリシャ哲学の論理的なカテゴリーを踏み越えて表現できるような段階に達した。神学者は「人格」は「実体」としてではなく「関係」として理解しなければならぬ、ということに気づいたのである。

神における三つの「人格的存在」は、並列するあるいは序列を有つ三つの異なる実体ではなく、具体的な活動としての関係に他ならない。活動する関係、

ないし関係づけられて活動することは、「人格的存在」という「実体」に付け加えられる何ものかであるのではなく、それは「人格存在」そのものなのである。その本性に於いて、人格的存在はただ関係としてのみ活動するのであって、実体として存在するのではない。

たとえば第一の人格的存在（父）は、第二の人格的存在（子）を生むという活動をなすが、この働きはすでに完成した人格的存在に付加されるものではなく、その人格的存在が、生むという活動、自己を与えるという活動、自己を發出させるといふ活動そのものなのである。人格的存在とは、この自己贈与の活動と同じである。

一つの人格的存在は他の人格的存在に向けられた純一な関わりであるが、さらに人格的存在を、相互内在をもたらず関係性すなわち、ペリコーレーシス（回互性）と捉えることができる。父と子と聖霊は、どのひとつの人格的存在をとつても、他の二つの人格的存在が内在するといふみで、純一なる他者への関係となるのである。人格は実体のレベルにあるものではなく――

実体は一である――対話的な現実性、他者への純粹な関係性のレベルにある。

かつてキルケゴールは「死に至る病」のなかで、人間精神を「関係が関係自身に関係するような関係」と規定したが、それはここでいう人格の規定にも当て嵌まる。他者への活動的な関係において、自己自身に関係し、自己同一を保持する純一なる関係こそが、「出来事」であると同時に「存在」でもある人格を形成するのである。

四

西谷啓治の『宗教とは何か』は Religion and Nothingness というタイトルで University of California Press から一九八二年に出版された。そのなかで、とくに「宗教に於ける人格性と非人格性」という章をとりあげ、彼のエックハルトに対する考え方を手引きとして、佛教とキリスト教に通底するものを確認しておきたい。

西谷の『宗教とは何か』の議論は、「人格」と「絶対無」

との関わりを巡って展開する。彼は次のように言う。¹³⁾

人格としての人間という観念が、従来現れた最高の人間観念であったということは疑ひない。人格としての神といふ観念についても同様である。主体的自覚が確立されて以来、人格としての人間といふ観念は殆ど自明的になってゐる。しかし、人格といふものについて従来一般に考へられてきたやうな考へ方が、果して唯一の可能な考へかたなのであらうか。

「人格といふものについて従来一般に考へられてきた考へ方」ということで、西谷が意味しているものは、おそらく、デカルトの自我の概念、あるいはカントの人格概念などの近代に固有のものに限らず、ギリシヤ哲学にまで遡る基本的な思惟のありかた指して語っており、「我」を何らかの形で実体化して捉える人格概念を指していると思われる。

我々は第一節に於いて、『大乘起信論』や大拙の『大乘佛教概論』を手引きとして、佛教的な思索の展開の中で、とりわけ佛法僧の三一性において如何に人格的なるものが語られ得るかを論じた。いうまでもなく、

佛教の根本は「無我說」であり、実体化された自我の存在は斥けられる。しかしながら、佛教には「法灯明」「自灯明」という佛陀の遺言にみられるように、客観的な「法」とともに、主体的な「自己」が拠り所である。そのような自己は、他者に対して閉ざされた實體ではなく、前節でキリスト教的な「人格主義」の説明で述べた言葉を使うならば、「個体」ではなく、「人格」であるということができよう。

人格を實體としてとらえる伝統は確かに西洋哲学には古くからあるものである。「理性的本性を有つ個別的実体である *Persona est natura rationalis individua substantia*」とはボエティウスに遡る定義である。このように人格を「個の実体」ととらえる理解は、優れてギリシヤ的、あるいはアリストテレス的であるといつてよかるう。実体とは、存在するために他を必要としないものであり、アリストテレスの意味では、第一実体としての基礎個体である。それは「理性的本性をもつ」という人間に固有の特有性によって特徴づけられ、他の生物学的個体や単なる物体から区別されている。西

谷啓治が言及した「人格」の伝統的なとらえ方に、是が含まれることは間違いない。

西洋の形而上学の伝統の中では、とくに人間という物質的な基盤を持つ存在については個的實體としての人格概念が主流であったが、キリスト教的哲学には、そういう實體概念とは別のもうひとつの人格概念がある。それは、前節で言及したキリスト教の三位一体論に由来する「人格」概念の伝統である。それは、人格を「実体」ではなく「関係」と見なす伝統と違ってよい。

中世の初めに於いて、聖ヴィクトルのリシャールは、キリスト教の内部から由来する人格概念を、「靈性を有つ通約不可能な実存 = spiritualis naturae incommunicabilis existentia」と定義している。ギリシャ哲学では、常に主題となるのは「類的存在」ないし「種的存在」としての本質を備えた「人間」であり、個人というものは視野に入っていない。あの人間もこの人間も、「人間性」という共通の本性に於いては通約可能であり、そのかぎりで学問的な研究の対象になる。しかし、人格とは、第一義的には共通本質ではなく通約

不可能な実存 (existentia) である。

また、「靈的 spiritualis」という言葉も、理性的と同義ではない。聖書の伝統では、靈的なものは、理性だけではなく感覚的な身体を含む人間の全体を指すのであり、身体から分離された精神的な実体ではない。

「通約不可能な実存」としての人格は、すぐれて個々の人間の自由と責任の問題、類的存在のような共通性に還元されぬ代替不可能な生きた全体としての人間に関わりを持つ。この考え方こそ、掛け替えのない個人の価値を第一義的に考えるキリスト教の伝統を表すものと言つてよいであろう。このような「個人への配慮 cura personalis」こそ、人間論を実践哲学へと架橋するキリスト教の哲学の核心にあるものといえる。

『宗教とは何か』における西谷の人格論は、エックハルトの思想に依拠し、そこにおける「神と神性の区別」をもとにしている。エックハルトは鈴木大拙も西田幾多郎も非常に早い時期から注目していたが、ある意味で、それはキリスト教の佛教にも通底する普遍性を我々に課題として示した先覚者であると言つてもよからう。

西谷によれば、エックハルトのいう「神性」とは神の本質 *essentia* であり、「神をして神たらしめるもの」である。西谷には『神と絶対無』というエックハルト研究があるが、そこではこの神性を「絶対無」と等値している。しかし、本質 *essentia* とは、アリストテレスに由来する哲学用語であり、それはものが「何であるか」を言い表す説明方式（ロゴス）であり、実体のカテゴリーについて本来言われるべき事である。従って、神の本質としての神性というとならえ方自体が、存在を表す言葉 *essentia* に派生するのであるから、それを「絶対無」とよぶことが果たして妥当であろうか、という問が生じるであろう。

もちろん、エックハルトが、ある文脈に於いて、「無」に該当する言葉を使っていることは、その通りである。しかしそれは、どういう文脈であらうか。

それは、「神が何であるか」を、我々が、人間の理性の立場ではけっして知り得ないと言うこと、人知の限界を承認することを意味するのである。そして、それは否定神学の正当なる主張を撰取したトマスの根本主

張でもあり、エックハルトもこの先人の考えに従っているのである。

したがって、「神性が無である」ということは、神性については我々はロゴスによって語る事が絶対に出来ないと言うことを意味する。そのかぎりでは「無」ということは適当である。エックハルト自身、被造的存在を「有」というその尺度を当てはめる限り、神は決して「有」ではないといったのであるから。しかし、この主張の裏にあるもう対立的主張を見落とすべきではない。

すなわち、神の存在を「有」とする尺度をあてはめるならば、どの被造物も決して「有」ではあり得ないという対立命題であって、それと組み合わせ始めて、「神性」を「無」とよぶことが動的な転換をしめす命題として生きてくるのである。

エックハルトのラテン語著作を読む限り、彼は「esse（動詞としての有）」を機軸として考えるトマスの伝統を受け継いでいる。その伝統では、神性は、純一なる「有」といふべきであって、決して、「絶対の無」とはいえない。

「エックハルトの著作を後世に伝えたニコラウス・クザヌスは、「神は有でも無でもない」とし、有無の対立を超越した神を「絶対に最大なるもの」すなわち「究極の普遍」として言い表した。この考え方は、真の意味でのカトリックを指すキリスト者にとって指針を与える。

究極の普遍は、それを限定するものを持ち得ないが、あるものを「無」とよぶ場合は、必ず「有」を否定することによる限定が伴うのである。その限りで、有無はつねに相関しており、その両者を越えるものを言い表すことは出来ない。

西谷においても、又一般に所謂京都学派に於いても、「絶対無」という言葉は、有を聊かも含まない絶対的無という意味ではなく、有無の対立を越えた絶対無、有の否定ではない無という、独特の意味で使われているが、「我はありてあるものである (ego inb unis qui sum)」という言葉で自己を啓示する聖書の人格的なる神、かかる宗教的経験に立脚する絶対者を言い表すのに、「絶対無」は適切とは思われない。しかし、そうかといっ

て、それを「有」というギリシヤ哲学の用語で概念化するのも不適切である。そこで、出エジプト記の神名の啓示を手掛かりとして、ヘブライ語の動詞「ハヤー」をもって、「有無を超える純一なる生成」を言い表す——これがキリスト教的な普遍を表すもつとも適切な言葉であろう。

存在論と神学との結びつきを絶ち、「実体の形而上学」ではなく、真の意味でのキリスト教的形而上学は、「オントロギア」(存在論)ではなく「ハヤトロギア」(現成論)でなければならぬ。¹⁴⁾

ここでは詳説しないが、佛教においてすら、有無を超える「絶対」を再び「無」とは、必ずしも呼ばないのではないだろうか。「中論」で明示されているごとく「空」は「縁起」と同義なのであり、決して老荘的な「無」ではない。大乘起信論では、佛の根源は「法身」であり、法の根源は「真如」であるが、真如は「絶対無」というよりは、離言と依言、「空」と「不空」の二つの側面を持つ根本原理である。

五

我々は、四節で西谷啓治のエックハルトに関する議論に言及し、エックハルトのいう「神性」が、有無の二元対立を越えつつ、「無」と「有」の二つの側面を持つ動的原理であることを示唆した。そのさいに、神の本質 *essentia* は、絶対無という言葉よりは、クザーヌスのいう「とき有無を越えた」「絶対的に大なるもの」という言い方がより適切であると述べた。

しかし、この「絶対的に大なるもの」を、最も普遍的なるものと解するならば、『大乘起信論』における三大にかなする議論と同じく、キリスト教的な普遍性へと開かれた議論に導かれる。

以下では、あくまでもひとつの試論に過ぎないが、この「もつとも普遍的なるもの」のもつ「場所性」ということを論じたい。

一四五六年の公現の主日にニコラウス・クザーヌスは「イスラエルの王として生まれた方は今何処にいますか?」 (*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*)

というラテン語の説教をしている¹⁵。クザーヌスといえは、東方教会の伝統、とくに偽ディオニシウス文書に代表される否定神学、キリスト教的プラトニズムと、マイスターエックハルトの独逸神秘主義の伝統を継承した思想家である。彼は真にカトリック的なもの、すなわち、「真に普遍的なもの」を探求し、教会の一致と、イスラム教との平和共存を説いた先駆的な思想家でもあった。彼の「智ある無知」や「隠れた神」などの主著は既に邦訳されているが、ここで言及したラテン語説教の様なものは残念ながら翻訳されていない。しかし、私の考えでは、この説教は、彼の根本思想を、我々自身の自己の実存の問題に架け橋する上で重要なものであると思う。

「イスラエルの王」とはキリスト(救世主にして王、あるいは神の子)のことである。したがって、「イスラエルの王として生まれた方は今何処にいますか?」 (*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*) という問は、「キリストはいま何処にいますか?」 という問と同じである。

ルカ傳が伝えるキリスト生誕の物語ならば、答えは「ベツレヘムにおられます。空の星があなたを導いて下さるでしょう」という答えですむであろう。

しかし、一四五六年のクザーヌスにとつて、「キリストは今どこにいますか？」という問いは、過去の歴史的な事実に関する問だけではすまぬものを持っている。そして、二〇〇五年のこの物語を聞く私にとつても、「キリストは今何処にいますか？」という問は、単に、「ベツレヘムに」とかあるいは「ナザレに」とかいう空間の場所を指し示すだけではすまないものがある。

「キリストは今何処にいますか？」

この問に対して、あなたならばどう答えるのか——それは単純な問ではあるが、公現の主日に発せられた基本的な問である。それは、キリストは何処にいるか、と問うと同時に、キリスト者であるあなたは今何処にいるのか、と問いかけている様にも思われる。

神学者ならば、このような問に答える仕方を何通りも知っているであろう。たとえば、「死せるものと活けるものとを裁くために今、キリストは父の右に座して

おられる」などと。神学者でない人は、たとえば公教要理などの専門家によつて書かれた權威ある書物を繙くかも知れない。しかし、クザーヌスは、自己を学者（ソフィスト）ではないと断言したソクラテスの弟子でもある。「無学者」として、一人の信仰者として、彼は聴衆に語る。その場合、神学が与える様な他人ごとの知識ではなく、彼自身が自らの実存の深みに於いて端的に了解し、そこにおいて生き、行為すべき答えこそが、説教者には求められるのである。

興味深いことに、用心深い神学者ならばキリストといふべきところで、クザーヌスは、もっと端的に、あの大工の一人息子、イエスの名をもつて語る。即ち、

「イエスはいま何処にいますか？」 *Ubi est Iesus?*
(Where is Jesus?)

という三語によつても語る。「キリスト」は元來、普通名詞である。これに対して、イエスは固有名詞であり、肉体を持って生きた歴史上の人物——一個人 (person) ——の名前である。

イエスという一個人の名前は、キリストという名前

と不可分であり、キリスト者とはイエスがキリストである、と証言することである。すると、この間に対して、如何なる答えが可能であるのか。あの意味で、出来合の答えというものはない。各人が、自らのキリスト者としての実存をかけて、それぞれ生涯をかけて答えるべき根源的な問であるとも言える。

クザールヌス自身はどう答えたのか。彼は、ある端的な答えを与えている。それは、

Ubi est Christus. (Where is Christ.) ヲ。

すなわち、「何処 (ubi)」「すなわち「場所 (locus)」「こそがキリストである、と。すなわち、私はキリストにおいてあり、キリストこそが私の「場所」に他ならない、と言うのがクザールヌスの答えであった。

イスラエルの王としてのキリスト、ユダヤ民族の救世主(メシア)としてのキリスト、あるいは全能永遠の神の一人子としてのキリスト、というような神学者の言葉に寄ってではなく、もっと端的に、「キリストは私の場所である」というのである。その意味

するところをさらによく考えてみよう。

まず、「キリストに於いて *en Xpōtō* = in Christ」という言い方はパウロ書簡で多用される表現であることに注意したい。「私はキリストに於いて真実を語る」というように。ここでは、キリストは自己とは別の実体ではなく、そこに於いて私が生き、語り、証する場所として捉えられている。キリストとは、私の主体性がそこにおいて成り立つ「場所」なのである。

この「キリストという場所」は、メシア(王あるいは救世主)という伝統的な意味とどのような関係にあるのか。ヨハネ福音書は一つの手がかりを与える。それはイエス自身が、「あなたはキリストなのか?」と問われたときに、「我在り *ἐγώ εἰμι ἡ Ἄνθρωπος*」と答えている箇所に注意したい。それは、決して、「私こそユダヤの王である」等という意味に解されてはならぬであろう。もっと端的な「我在り」こそがイエス自身の証言であった。

このように、キリストをキリスト者の場所として捉える見方は、キリスト教だけに固有のものであろう

か。私にはそうは思われない。旧約聖書に於いては、信仰が向けられるものは、決して固有名をもたない。それは対象化を許さぬものであるから、世界の中にあるひとつの対象ではないのである。だから、神を有限なる実体としてではなく、無限なる場所として捉える見方は、旧約聖書の伝統の中にも厳然として存在する。ヘブライ語の「マーム」という言葉が、「場所」に該当するが、ミドラシュの伝承に寄れば、神は世界の中には存在しないが、世界は神の中に（神に於いて）存在すると明言される。

世界の中にある有限なる対象は、如何なるものも神ではない。更に言うならば、存在するものの総体である世界そのものが有限なる存在である。そういう世界を構成する一要素、あるいは世界の全体を神と等値する思想（汎神論）は聖書的ではない。しかし、このような神の超越性だけを述べるのはまだ一面的である。この考えでは、神は絶対的に超越的であつて、人間と神、世界と神の關係は疎遠なままに留まるであらう。これに対して、「神は世界の場所である」

という命題に於いては、神はそこにおいてある世界、世界の構成要素たる個々の人間と不可分でありながら、有限なる世界には還元されぬ無限者なのである。

このような旧約の伝統における超越者、いうならば名付けることの出来ない無限なる「吾が主」が、一個人の人格と如何なる關係にあるのかという根本問題を、一個人の「私」の場所としてのキリストを機軸にして考えること——これが「私はキリストに於いて語る」というキリスト者のメッセージの核心にあるものではないだろうか。この世界の場所、個人的人格がそこに於いて成りたつ場所という思想は、キリスト教的人格がそこに於いて成立する場所であるが、同時に、有限なる世界を無限に超越することを可能ならしめる場所でもある。そして、その場所は、キリストという人格、個々のキリスト者という人格と不可分であり、また「キリストによってキリストと共にキリストの内にある」教会の典礼に与る諸々の人格の共同体の成立する場所でもあると言えよう。

注

① 『鈴木大拙未公開書簡』（井上禪定編、禪文化研究所、一九八九年）による。日本語訳は英文から、筆者が直接に訳した。

② 「國文學史講話」の序（西田幾多郎全集第一卷、四一八頁）。

③ 「善の研究」の最終章（西田幾多郎全集第一卷、二〇〇頁）。

④ 『善の研究』で西田の云う「意識」は、西欧哲学の *consciousness* が、意志とは区別されるのに対して、「意志」という要素を「感情」とともに含む事、精神的現象のすべてを含むことに注意すべきである。

⑤ D.T.Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Schocken Books, New York, 1963, pp.240-241. This book was first published in 1907 by Luzac and Company, London.

⑥ このような法身観は、鈴木の大乗佛教概論」の書評を書いたブサンによって「法身の意志という考えは、インド大乘佛教の特質ではなく」「鈴木思想は、佛教ではなくヴェーダンタ哲学や、キリスト教的な一神教の世界に近く」と批判された。（*The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1908, pp.885-894）（鈴木大拙、「大乗佛教概論」、佐々木閑訳、岩波書店、二〇〇四年、四二八頁の訳者注参照）。この書評は、ブ

サンは鈴木の大乗佛教思想に対する日本真言宗の影響を示唆しているが、鈴木思想は、真言宗の法身観に直接に影響されたものというよりは、真言宗の教義にも多大の影響を与えた「大乗起信論」そのものに由来すると考えるのが適切であろう。

⑦ Suzuki & Goddard, *The Awakening of Faith in the Mahayana and its Commentary. The Principle and practice of Mahayana Buddhism*, SMC Publishing INC, Taipei, 1990, p.93

これは、實叉難陀譯の漢文テキストに依るものである。参考までに漢訳原文を示すと、

一切諸佛及諸菩薩以平等知恵平等志願普欲拔濟一切衆生。任運相續常無斷絶。以此知願熏衆生故令其憶念諸佛菩薩或見或聞而作利益。入淨三昧隨所斷障得無礙眼於念念中一切世界平等現見無量諸佛及諸菩薩。（兩譯對照内容分科大乗起信論 明石恵達著 永田文昌堂、昭和六十二年、三八頁）。

⑧ この英訳は、Yoshio S. Hakeda, *Awakening of Faith Attributed to Asvaghosha*, (Columbia University Press, 1974) に於ける。

⑨ 衛藤即応「大乗起信論講義」（大藏経講座二二）名著出版、復刻版、昭和六〇年）。

⑩ Suzuki, op.cit, pp. 222-223.

⑪ 池田魯山『現代語訳 大乗起信論——佛教の普遍性を説

く』（大蔵出版、一九九八年）では、「大乘」を「普遍性」と訳している。

- ⑫ キリスト教における「人格主義」と、人格概念の起源に関する文献は多い。ここでは、特に以下の文献を参考にした。

Jacques Maritain, "The Human Person and Society", in *Scholasticism and Politics*, Books for Libraries Press, 1940; Hans Urs von Balthasar, "On the Concept of Person," *Communio* 13 (1986); Josef Ratzinger, "Retrieving the Tradition Concerning the Notion of Person in Theology," *Communio* 17 (1990).

- ⑬ 西谷啓治『宗教とは何か』（創文社、昭和三十六年、七九頁）
「現成」という言葉は、道元の「正法眼蔵」にある言葉であるが、「ハヤトロギア」を日本語化するにあたって、私は、それに最も近いと信じる佛教者の言葉を使った。道元は、「正法眼蔵」において、無や空を「絶対化」せず、有無を超える絶対を「現成」と言っている。

ハヤトロギアという名称は、有賀徹太郎『キリスト教における存在論の問題』（有賀徹太郎著作集四、一九六九）で用いられた。ギリシヤ的な存在論では、絶対者は永遠なる「存在」として言い表される。それに対して、聖書の世界を特徴づけるものは、現実の歴史的世界から切り

離された永遠ではなく、創造、受肉、十字架による救済のごとき歴史的な出来事によって表現された永遠なるものと歴史的なるもの一体性である。このキリスト教に特徴的な世界に内在する存在・生成の理解を展開させたものがハヤトロギアである。

- ⑮ Josef Koch, *Cusanus-Texte: I. Predigten 2/5. In die Epiphaniae*, Brixinae, 1456, pp. 84-117.

レスポンス

延原時行

序

二〇〇五年度の東西宗教交流学会の総合主題「絶対者の人格性と非人格性をめぐって」につき考察するため、田中氏は秀逸な方法を披瀝する。日露戦争で弟を亡くした西田幾多郎に親友鈴木大拙が捧げた英語の十四行詩にある「永遠の空」Eternal Voidへの、人格神に対するような、呼掛け、これは何かという設問である。「永遠の空」よ、我らの心を癒し給え　しかし我らの心は、苦しみ、泣き、忍び　人である我らには血潮がたぎる　理性の空虚な話には耳を貸さぬように　涙を存分に流し、心は悲しみを叫ぶ」という章句を機縁に、二つの問いを田中氏は提起する。

1 何故に Eternal Void という否定的な表現から、

「我々の心を癒す」べき「汝」という人格への呼びかけが可能となるのであろうか。

2 また、それは、絶対者の人格性、ないし、非人格性というこのシンポジウムの課題に対して、どのような関わりを持っているのであろうか。

こうした二重の設問でもって田中氏は以下、第一節では鈴木大拙の「大乘佛教概論」及び「大乘起信論」の帰敬偈、第二節ではキリスト教会の「使徒信条」、第三節では三位一体論、第四節では西谷啓治のエックハルト論、第五節ではニコラウス・クザーヌスのキリスト論、を逐次検討してゆく。この応答では、はじめに第一節の重要な問題提起を検討したうえで、応答者の論評を提出する。次に、あとの四節の問題提起に対する論評を提示することとした。

一

第一の問いへの回答を追究するなかで田中氏は、哲学的絶対智——プラトンの「善」やアリストテレスの「不動の動者」のとき非人格的・非歴史的なる超越者

への志向——を哲学的に消去する手法をとる。むしろ、キリスト教的な人格神信仰の「愚か」を肯定しながら、西田の「善の研究」の最終章に目をむけ、当時の西田にとっては、人格的な実在の本質は、非人格的なものに向かう分析的知性よりも、愛または信と言う絶対者への人格的關係によってこそ認識されるものであったと言う。すべての意識現象の根底にある「統一的或るもの」としての神把握に注目する。

さらに、鈴木大拙の「大乘佛教概論」*Outlines of Mahayana Buddhism* 中の独特の「法性 (dharmakāya)」解釈が絶対者の人格性と関係していることに留意する。大拙にとって、法身は基本的に、一切を知る知恵、すべてを包含する愛、全能の意思でありつつ、互いに協力し合って法身の唯一性を成り立たせている。そこで、田中氏が注目するのは、次の一節である。

「法身は絶対的なものであるにも拘らず、一切衆生を生死の苦しみから解放するために、自分自身に向けて祈るのである。しかし、法身が自己の内奥の本質から起こす、この自分自身に向けられた祈り (self-addressed

prayers)こそが、まさしく法身の意味をかたちづくるものなのではないか。」

この「自己祈禱」は「本願」と同定され、法身自体の「自らなる意思 (spontaneous will)」と解釈される。田中氏は、そこで、このような大拙の大乘佛教解釈は何処に由来するのかと問いつつ、大拙自身が英訳した「大乘起信論」の「真如熏習」の思想（知恵と意欲が一切衆生を熏習する力を持つとする救済観）に解答を探る。そして「帰敬偈」が、仏法僧への三皈依を表明する点、キリスト教において三位一体への信仰を表す「使徒信条」とのパラレルズを構成するものであると感得する。

論評

以上の論述の中には、必ずしもはじめの設問への解答が明示的に展開されてはいない。解答の基軸になるのは、法身の「自己祈禱」が一体何を意味するのか、ではないかと思われる。それで、私は、これに対してキリスト教神学の方でパラレルな概念として、「祈禱のキリスト論」という立場を打ち出してみたい。これは、

カール・バルトの和解論の中心的内容である「受肉の
外的契機・謙りないし苦難」と「内的契機・従順」を
踏まえた上で、従順の具体相をイエスの十字架上の絶
叫と執成し (intercessio Christi) に見出す観点である。
さらに、ヨハネ福音書冒頭の「言葉は神と共にあった」
の「神と共に」《pros ton theon》をそれ自体「永遠に祈
る存在」と解釈したい。そうすると、冒頭の大拙の「我
らの心を癒し給え」という祈りは、先ずはキリストに
よって *vorbeten* されている事態である、ということに
なる。この *Vor-Gebet*こそが、田中氏が論文末尾に提
起されるキリスト論的場所論の根拠ではないかと思わ
れる。これは人格的な場所なのであって、西田的な絶
對無の場所ではない。

第二節には、田中氏のもう一つ重要な問題提起が記
されている。

③ 佛という人格性は、我々にとっては先なるもので
あり、「彼の本質の顕現 *the manifestation of his Essence*」
が「法」として位置付けられる（五頁「本書、一八一
頁下段」）。しかし、この「法」は佛に論理的に先行す

る（六頁「本書、一八三頁上段」、江藤即応よりの引用）。
この逆転をどう説明するか。

これとほぼ同様の考え方は、ハーツホーンの *The
Divine Relativity: A Social Conception of God* に見られる。
“The Absolute is God with something left out of account.
God is more than his absolute character... The absolute is
not more, but less, than God—in the obvious sense in which
the abstract is less than the concrete” (p. 83)。ハーツホーン
は人格神は宇宙を含み、その点で *all-inclusive* である
が、神の絶対面はこれを超越するので、汎神論ではな
い。万有在神論 *pantheism* であると主張する。¹⁾ さらに、
“Personality is not itself a person, even when it is the divine
personality” (p. 143) とも言う。具体的人格神は空 (Eternal
Void) に対して至誠であるが、被造者に対しては招喚的。
後者が前面に出るのは、佛との関係。前者が前面に出
るのは、法 (真如) との関係。

二

第二節で田中氏は、「使徒信条」に関して《Credo》

「私は信じる」を強調。「一個人に徹することを通じて」「普通の教会」を信じることを「公に」宣言すると述べる。この構造を哲学的に闡明したのが、J・ロイスの *Philosophy of Loyalty* である。⁴ *Loyalty is the will to manifest, as far as is possible, the Eternal, that is, the conscious and superhuman unity of life, in the form of the acts of an individual Self* (p. 357). ）、哲学の apotheosis (神化) を私は「至誠心の神学」として考える。その三本線：①神は空に至誠である。②空は空自らを空とする。③神は宇宙において我々被造物者に至誠心を喚起することの出来る唯一の人格存在である。

第三節で田中氏は、一個の歴史的人格を原点とする福音書の物語的統一性が、人格から人格へと響き渡るメッセージを内包することによって、歴史的世界における個人の人格的な行為を直接的に喚起すると言う働きを持つことを強調される。その「原点」とは、「イエス・キリスト」《の》「信仰」(ローマ三二二)である。殆どの聖書翻訳の誤訳：「イエス・キリストを信じる信仰」。「物語る主体としての三位一体の人格神」の主張は貴重

である。しかし、この主張に時間性を入れれば如何…

- (1) 宇宙の全過去 ↓ 祈る神 ↓ 聴く神 ↓ 俱現、
- (2) 宇宙の全過去 ↓ 祈る神 ↓ ↑ 答える神

← 俱現

(1) と (2) の錯合が三位一体の経論の全体性。

第四節で田中氏は、基礎個体としての人格 (アリストテレス、西谷啓治) ではない「靈性を有つ通約不可能な実存」としての人格を提言する。バルトの「創造的個人」(『現代における個人』)。ロイスのローヤルティ。滝沢の「客体的主体、個即類」。また、田中氏は、クザーヌスの有無の対立を超えた神…絶対に最大なる者の考察をハヤロギアと適切に呼ばれる。アンセルムスの *removendo, constituendo* としつつの *nihil=aliquid quo nihil minus cogitari posit.*

第五節で田中氏は、*Ubi est Christus (Where is Christ)*, というクザーヌスの句を引いて「キリストは私の場所である」と力強く言明する。ここに語られているのは、恩師滝沢克己が生涯をかけて明らかにした「キリスト

論的場所論」に近いものではないか。それは微妙に西田の「絶対無の場所論」とは相違する。前者の後者への関係論が「至誠心の神学」として構想されるのである。

注

- (一) Cf. Tokiyuki Nobuhara, "Hartshorne and Nishida: Re-Envisioning the Absolute: Two Types of Panentheism vs. Spinoza's Pantheism." <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContNobu.htm>

討議 IV

司会 延原時行

田中

どうもありがとうございました。いずれも大きな問題なので、十分にお答えできると思いません。まず、最初の「法身が自らに対して祈る」というのは英語で書かれた大拙の『大乘仏教概論』の中に出てくる言葉です。この時、大拙が意味していたのは、本願です。本願ということ、米国の読者にどのように説明するかと言うときに、それは法身という自己自身への祈りというのが一番近いと彼は思ったのでしょうか。ただ、「祈り」と言う場合は、自分に対する他者に向けられた相対的な祈りで終わってしまう。それは自分がより大いなるものから加護を受け、恵みをうけるために祈るという意味で、神仏と人間との間の取引という相対性が含意されると思

う。しかし法身のようにそれより大いなるものがないものからなぜ祈りが現れるかというと、それはやはり大悲（アガペー）に基礎付けられていると思う。だから、「法身が自己に対して祈る」というのは、救済への意志だと大拙は理解している。このように本願を「法身の自己自身に対する祈り」と解釈する大拙の見方は、仏教学者からはかなり批判されたようです。「その解釈は仏教的ではなくて非常にキリスト教的である」と批判されたけれども、私自身は、大拙の理解に非常に共鳴した。そしてそういう形で仏教を捉えたときに、仏教の教えに内在する普遍性——宗教の違いを超えた普遍性——を感じたということが一つあります。だから、歴史的な大乘仏教の解釈として正しいかどうか、それにはいろんな議論があるかもしれないが、大乘仏教という歴史的な宗教を突き抜けた普遍性がそこにあるのではないかと思ったのです。」

延原先生にバルトの例を出していただいたの

は、私にとってはありがたいことでした。新約聖書、ロマ書三章一二節に対するバルトの解釈、これは聖書学者による一般的な解釈とは異なっています。「それは、イエス・キリストを信じる信仰による神の義であって、すべて信じる人に与えられるものである。そこにはなんらの差別もない。」という箇所、は信仰によって義とされるというパウロの信仰理解の核心を表現する箇所ですが、普通は「イエス・キリストを信じる信仰によって」と訳される。つまり、キリストが信仰の対象です。そこを、バルトは「イエスキリストの信仰によって」と、その信仰そのものが本来キリスト自身のものであると解釈しました。原文のギリシャ語は、*“dia pisteos Iesou Christou”*と属格になっているので、文法的には「イエス・キリストの信仰」というのが直訳なのです。それをどういふふう解釈するか。先ほど、神ご自身のうちに、三位一体の神ご自身の中に祈りがあるというフォーサイスの

言葉が引用されました。それは救済の祈りです。ヨハネ伝によれば、言葉は神とともにあったと言われ、しかも、その言葉が神御自身であるとされている。そのときの言葉のなかには、すべての被造物を救済しようとする祈りの言葉が含まれると私は思う。フォーサイスについては、私はくわしくは知りませんが、三位一体の神のうちに祈りがあるという考え方には非常に共感しました。

ただ、ロマ書の該当箇所を、「イエス・キリストの信仰によって」と訳すほうが「イエス・キリストを信じることによって」と訳すよりも、文法的に言って本当に正しいのかどうか、私には良く分からない。ここは属格になっているので、「…を信じる」というのは不自然だとも言えますが。

八木 いや、そっちが正しいんです。いわゆる objective genitive。それを subjective に訳してい

るわけです。やっぱり文法的にはおかしいんですね。全体からみるとおかしいですよ。彼の解釈ということでは。

田中 バルトがそういうふうには、属格を対格にせず解釈したことには、深い意味があると思います。

八木 バルトはそういうふうには読んだんですけどね。

田中 なぜ、ここで「イエス・キリストの信仰により」という必要があるのか、ということですね。それは信仰そのものが賜るものであるということ、イエスの信仰が不信仰である私に与えられた、という体験があるからだと思う。例えば、関根正雄先生は、自己自身の経験に照らして、ロマ書の該当箇所をそのように解釈した。彼の場合には不信仰であるこの私の徹底した自覚があり、その「不信仰な私を哀れみたまえ」というのが、彼の祈りの原点になっている。通常の信仰による義認説では、「信仰によって義とさ

れる」と言われれば言われるほど、その信仰はかえって自分自身にとつては難しいものになるということがある。信仰が義務となり律法となることがあるのではないか。不信仰な私が賜った信仰とは、ほかならぬイエス・キリストの信仰と一つであったのだというところまでいくとき、その信仰はもはや義務でも律法でもなくなり、信じるものに真実と自由を与える。そういう信仰の真実（信実）をバルトは「*reue Gottes*、神の誠と言っています。延原先生の仰るように、それを神の「至誠心」と読むことも可能でしょう。ただ、キリスト教の場合には、神の義 *dikaosyne* とがあらわれて、自分は裁かれてもどうしようもない罪深き存在なのだという文脈のなかでいわれたところは違う。「義」と「裁き」を重視するところにはキリスト教独自の考え方があって、その二つは、仏教の中では中心的位置を占めないだろうと思います。しかし神自身の中に衆生を救うという大いなる願い、お

八木

いなる祈りがあるという、そういう解釈はやはりキリスト教の中にもあると私は思う。そういうわけで、私自身はバルトや、関根先生のように、ロマ書の該当箇所を読んでいます。

関根さんもバルトに影響されましたが、全体でみるとおかしいんです。

田中

まだいろんな問題があるので、第二の時間性の問題に移ります。人格的・非人格的というところ、時間の捉え方に仏教とキリスト教の間で、違いがあると思う。秋月龍珉先生は、来世を信じるというのは迷いであると、常々仰っていた。今日、竹村先生が引用された聖求経に、「これが最後の生であつて、もはや来世で生を受けない」という仏陀の言葉がある。だから仏教の解脱とは、生死輪廻からの解脱であつて、来世に救いを求めることではない。来世で極楽にいくとか、来世で幸せになるという話では本来はなかつたということでした。私は、その解脱の理解には、

円環的な時間が背景にあったと思う。円環的な時間だから、過去現在未来はみな同等に見られ、来世に特権はない。従って、解脱とは時間的な生死輪廻からの解脱であって、来世に希望を託すということではない。

キリスト教の場合にはやはり、時間的なるもの——歴史的世界が信仰の核心部分にあると思う。過去・現在・将来という直線的な、反復しない時間の繋がりを離れた場所で救済の問題を考えない。そして、時間的世界を実在しない仮象の世界とは決して考えないのです。しかし、時間の本性にはパラドックスがあり、それは観念的な思弁では解決できないところがあります。それゆえに時間の実在性を否定する議論は哲学では昔から存在します。それに連関して、私は物語ということ——福音書の物語とか仏典の物語を念頭においていますが——に関心をもつようになりました。キリスト教でも仏教でも、哲学的な議論にあふれた教義学や論書よりも、

素朴な物語が語られる福音書や經典のほうが生きた信仰に触れることが出来る。とくに、語る人自身の自己同一性、物語ることによる自己同一性の問題を考えています。

そういうテーマで先月京都フォーラムという場所で、物語論というシンポジウムで発表しました。私の自宅の近くにハンセン病の療養所があるので、昭和一〇年台、つまりハンセン病がまだ不治の病であったところに、その療養者が書いた自伝的な物語——自己自身の過去、病の苦しみとそのなかで掴んだ信仰告白など、その経験を振り返って自己自身を描いた物語——についてお話をしました。そういう極めて困難な、人格の尊厳を完全に否定されるような状況におかれた一人の人間、肉体的にも社会的にも存在を否定されるような状況のなかで、何が人にとって救いになるのか、そのときに言葉というのがどんな役割を果たすことが出来るのかということを、「復生の文学」というテーマにして

話しました。

その時に、キリスト教においては、物語というのが本質的なものだということであらためて、感じたのです。過去を物語るということ、常識的に見れば全く救済というものが奪われた状況での自己を、自己が物語るいうときに何が生じているのかこと。

一〇年前二〇年前といつても、過去を語るときには昨日あるいは三分前とぜんぜん変わらないです。ある意味で物語るときには発端の中に結末が含まれて、その結末がまた発端に還るといふ、そういう構造が、言葉が物語という形で過去に形を与えるときにはでてくる。そして過去に一つの形を与えるとは、ある意味で、直線的な時間が円環的時間の中に統合されて意味を与えられるという出来事なのです。円環的構造は、物語る現在の瞬間において実現するのです。だから、イエスの物語り——これが福音書を構成しますが——それは、遠い過去の事実を今

の人に伝えるというのではなく、過去の物語によって、語り手と聞き手が将来に向けて解放され自由になるといふ構造がある。その場合の将来とは、仏教で考えている過去世・現世・来世という、そのときの来世という構造は性格のちがうものだろうと私は思います。

ですから、ある意味で時間のただ中で、時間的なものを離れずに、私はキリスト教的な救済ということを考える。キリスト教には終末論というものもあるが、終末というものも、ある意味ではこの現在においてつねに、先取りされておりそのプロセスのなかで我々は生きている。

だから、キリスト教の天国というのは、私の考えでは仏教で言う来世にあるのではない。仏教でそれに該当するものを求めるならば、それは、浄土教で言う「極楽」では決してないので、むしろ、鈴木大拙が彼の大乗仏教概論で解釈しているような「涅槃」とパラレルに考えるべきだと思う。大乗仏教では涅槃にとどまらない涅槃

槃という考え方があり、大拙はそれを強調する。それは、仏教でもこの時間的世界を離脱せずに涅槃を実現するという考えがあるということでしょう。キリスト教の場合も、永遠なるものと時間的なるものが一つになる構造がある。そして、それは。物語という形で福音書の中に伝えられている。物語は、いきた言葉の働きと中で、その統合を現しているように思います。

過去は現在において反復されるということをハイデッガーなどは言いますが、私は、反復とは同じものの機械的な反復ではなく、必ずある歴史的な新しさという差異性をともなった反復になると思う。だから、各瞬間瞬間に常に過去に還元されない新しいものがあるという時間意識、*kairos* の意識がキリスト教の中にはあると思う。

プロセス神学の話が出ましたけれども、プロセス神学も結局、円環的な時間と直線的な時間をいかに統合するかという話だろうと思います

ね。円環的な限定と直線的な限定というのは両方時間の中にあるんだけど、それはやはり相互にダイナミックに展開するようなものではないといけない。

それから三番目の *panentheism* (万在神論) の問題。これは *pantheism* (汎神論) と *panentheism* (万有在神論) の違いということがあると思う。万有在神論とは、簡単に言えば、世界は神という場においてある、ということであって、世界と神を同一視したり、二元的に分離したりすることを避ける。それで、ホワイトヘッドやハーツホーンの場合には、汎神論ではなく、万有在神論だとよく言われます。

プロセス神学者のハーツホーンは *divine relativity* という本のなかで、生きた神というのは徹底して *relative* なものと主張する。伝統的な神学で考えている絶対者というものは対象化された抽象に過ぎないと言う。世界に君臨する単に超越的な神を否定するという点では、西

田幾多郎と同じだけれども、西田の場合は、絶対のほうから語る。そこが違うと思う。西田は、絶対が真に絶対であるためには、それは相対というものをふくまなければならない、そういうように、真の絶対は相対を包むという論理です。ハーツホーンはむしろ *relative* ということを徹底して考えていく方向で神学を考え、われわれ人間が考えている *absolute* というのは、観念に過ぎないという、そういうのがハーツホーンです。

絶対と相対ということをいうときに、両者を対立させるのではなく、相対に徹することによって絶対を現すという道が私はあると思っただけですね。これはむしろ私から仏教の方に聞き出したんですけども、もともと縁起 (*pratyasamutpāda*) というのは依存的生起だから相対的なものを表す言葉であった。これに對して、涅槃は絶対的なものをあらわしているようにみえる、大乘仏教になると、ナーガールジ

ユナのように、「縁起」というのは生死の相対的世界だけを特徴づけるものではなくて、生死と涅槃の全体を特徴づけるものだという考え方が出てくる。これはある意味で、「相対性の原理」を根本に建てたホワイトヘッドやハーツホーンの考え方に近い。涅槃にとどまらない涅槃が真実の涅槃だと言うときには、最初に考えられた「涅槃」は否定されている。それ観念としての涅槃であって、われわれがそこに行く、もうひとつの理想化された世界なのだとして理解されている。だけれども、それは本当の涅槃ではなくて、やはりもう一度相対的な世界の中で実現されるものこそ本当の涅槃だと思いが表れています。それが、ハーツホーンの言っている完全性ということの意味ではないかと思えます。あとは皆さんのコメントとか質問をお聞きしたいと思いますね。

延原

だいたいポイントができましたので、ご質問なり

ご意見なり、どなたでもよろしく。

バーケルマンズ 私は五頁に、大乘起信論の理解でその三大は私たちの三位一体のようなもので、カトリック性と普遍性、大という意味がいいと思います。それに関してはハケダの翻訳のなかで、一般的な翻訳ですけれども、法性真如海は the sea of Suchness となっていますけれども、大乘起信論のすぐあと読むと、二回も大海のことが使われていて私たちの心は海のようなもので、ここで実は私は自然に法性は誠のように、海のように、誠に海のごとくということを読んでいて、そっちは海は実は universality の意味です。大海ということばが後でよく出てきますけれども、universality は、私たちはいつも suchness の方に、真如のほうに強調するんですけれども、ここに、ある程度、言葉の遊びも入っていると思います。縁起性 本当の経験は、その普遍的なものです。縁起性 その関係もあるし、そうすると、それはダルマ、

法のレベルでの理解ですね、仏陀のレベルではその人格的なところがでてきて、そっちは経験の中で普遍的なところもでてきます。一応そういう三位一体論と三大論について私は今考えていて、それはまだ出来てないんですけれども、そのところは面白いなあと思っていました。

河波

三大と三位一体の、もうちよつと具体的な内容を説明していただかないとよくわからないのではないですか。いささか高踏的ですね、三大とはいったい何をいうのか、大乘起信論でね。そして三位一体論とこれとどうかかわりあっているのかということをおっしゃってください。

バーケルマンズ 三大論は大乘起信論の中でとても大切です。そこで、仏はその全体があつて、それを理解するために私たちは三大を通してそれを理解できるようにするんですね。三位一体の場合には同じように、三つの、神様は三つの形でこの世に現われています。それを通して私たちはそ

の後ろにいる神様がわかるようになります。けれどもそれはあくまでも秘密です。そこでさっきの八木先生の、その法が説法するか、人間としてそれを説法するかという問題は、実は全部三大論か三位一体論、三つの *persona* で考えることで、その後ろに実は、神様は秘密であって仏様はそこはぜんぜんにも語っていないということになります。ずっとその繋がりは研究しています。そのうちに私は何か書きたいと思いますけれども、その本と繋がってきます考えかたは体大と相大と用大は同じです。大きな助けにもなります。それは私たちはたとえば神の力を考えると聖霊と一つにするんですけれども、用大から考えるとそこは第三のものとして聖霊の働きがあつて、そこで大乘起信論の中でも用大は仏のこのような中の働きを示すんですね、それが本当の聖霊です。でも神の力はその三つにもありますけれども、それは長くなりますけれども。

竹村

今の三大に関連して、体大・相大・用大という三大は実は衆生心に含まれているんですね。まず、大乘起信論は、衆生心なりとでてくるわけです。これは一人一人の心です。凡夫の心です。その凡夫の心には実は三大が備わっているという言い方になっていて、三大そのものは究極の普遍として考えられるかもしれないけれども、と同時にそこに多くの *individual* というものが考えられていると、これは仏教につきまといっているわけですね。それから、大乘起信論の最初の三宝に対する帰依ですけれども、大拙のほうはそれを *pure* で解釈したと、これは尽十方をどう解釈するかなんですね、尽十方にいる多くの仏に帰依するという意味なのかどうなのか。大拙はむしろそれを *pure* で考えた。先ほど田中先生が「一と多」の問題で、空性の場において同等であつて融即しあうんだと、それをキリスト教でもそういうことを考えられなければならぬとおっしゃって非常に感銘を受けたんです

が、ちょっとここでコメントしておきますと、華嚴の場合に「一即多」とか「一即一切」という場合の「一」は個物の一を意味することが多いです。先ほど田中先生が言われたのは unity で、その「一」を言われたんですけれども、衆生心に三大があるという所でその unity の「一」と個物の「多」が相即しているという構造が見られると。仏教はどうしてもそこがつきまとっているわけですね。それはキリスト教のほうでどういうふうに考えられていくのか。私がキリストの内にあると、そのキリストというのは神なのかなんのかですね、「一と多」の問題というのがもうちょっとキリスト教のほうから説明するとどういうことになるのか、聞かせていただきたいんですけれども。

田中

キリスト教といってもいろいろな考えがあるとありますが、さきほど言ったジャック・マリタンのペルソナ論を見ますと、人間の人格という

ものが神の似姿 *imago Dei* だと言われ、神のペルソナに基礎づけられていると言います。それで人間の社会を考えると、個人主義と全体主義との対立を、個人の側から超えていこうとする発想がある。一人一人の個人は、全体の一つの構成要素というように見られるべきではなく、個人は、それ自身が世界の全体を内に含む存在、それぞれがいのちの重みを持った貴重な存在であるという発想があると思う。

大乘起信論の場合には、衆生心という言葉が鍵となる。ひとりひとりの衆生、この場合には必ずしも人間でなくてもいいと思いますが、その一つ一つの個の中に、全体が含まれるという発想がある。キリスト教にもやはりそれはあると思うし、特にホワイトヘッドとかのプロセス神学はむしろそういう内容が強調されていると思う。活動的な個 *actual entity* はアトムではない。活動的な現実存在は、一つの主体として、世界を内に抱握する。一つの活動的な個は、他の一

切の個を含むと、そういう考え方があるんです。

キリスト教では人格への配慮 *cura personalis* ということを第一に考えます。それは具体的な一人一人の個的存在への配慮という意味であり、人格の尊厳というときも、抽象的な「人間の尊厳」という意味ではなくて、やっぱり一人一人の個人に対してその尊厳を考えると意味です。例えば、私は今、ハンセン病の医療の引き起こした問題に関わっているけれども、そのときに、人間の尊厳とか、基本的人権ということが、宗教的な背景抜きで、単なるユーマニズムの見地から語られて終わってしまうことに問題を感じています。人権を主張することについては、日本ではとくに、パブリックなことを無視して個人の利益を追求するというような意味に誤解されるが、そうではない。そういうときの個の捉え方には、やはりキリスト教的なパーソンの概念が下敷きになければならないと思う。キリスト教のすべてよいとは私は思わないけれど

河波

ども、その中には、国家や民族の限界を超えて、一人一人の個人のもつ価値というものに根ざしつつ、普遍を考えると、発想があつた思っています。

竹村さんですとね、個と全体、これは僕も感銘を受けたんですけど、チュービンゲン大学のハンス・キュンクがやってきました。その時に、大正大学でいろいろ話し合つて、その時に二一世紀のキリスト教というのはパウロの“*Alles in Allen*,” “*all in all*” という思想を持ってきて、これしかないと言ったんですよね。すべての中にすべてがあるという言うことが、一々の中にすべてがあるというのは僕はまったく華嚴の思想だということを言ったんですけどね。それを中村元さんに、こつと笑つてらっしゃいましたけどね。だからやっぱりキリスト教にも華嚴にもお互いに通用するものがあつて、とても私は感銘を受けました。そういう解釈が皆さんに、キ

リスト教の人にいいのかどうか、これは皆さんに判断を仰ぎたいと思います。

延原

そのテキストは万有在神論の有力なテキストになつていますね、いまおっしゃったテキスト。

河波

多分そうだと思います。クザヌスなどもそこを引用して展開していますよね。

延原

他にいかがですか。

森

先生の最後の五の「キリストはどこにおられるか」という問いに関して、ちょっとお尋ねしたいんですけれども。これはこの問いを問うているお前自身はどこにあるかという問いといわば一つになつています。ただ一五頁「本書、一九七頁下段」のそこで言えば、最初はイエスはいまどこにいるのかという。このイエスは固有名詞であり、キリストは普通名詞だということの区別も僕ちよつと、これは非常に重大なことなのか、おそらくキリスト教には重大なことなんでしょうけれども、こつちの上ではこれ問い

ですよ、ハテナマークが次のところでは消えて、むしろ「何処」がすなわちこれキリストだという形での、いわば転読というのかな、転悟というかそういうことですね、この一つは。

ただ、だけど、ちよつとここは、いやここはちよつと面白い、禪問ではかなりこういう面白い無仏性というところでも仮称というかね、なんという名前かというとその名前の称をひっくりかえしてそのままとつたというそういうことは結構ありますし、それからお前何処にいるのかとか、誰が来たんだとかという、そういう問いがね、しよつちゅう出ることとちよつと面白い、はつとしながらこれ読ましていただいたんですけれども、この転悟のほうはむしろなにか問いのね、問いの行く末がここで立ち消えてもう一回場所のほうにおさまるような、むしろなんているんですかね、せつかく鋭い問いがそのまま場所のなかに消えてくような、そういう印象を受けたんですけれども、そこらへんどうでしょう。

不十分なものだということを最初にことわって書きましたが、たんに「場所」だけでは尽くされないものがあると私は考えています。キリスト教で問題になるのは、キリスト「によって」、キリスト「とともに」－これは滝沢先生の、神とともにの「とともに」です－、それからキリストに「おいて」というときの、「によって」とともに「において」という前置詞のはたらしに注目したい。そのさまざまな用法が、私は信仰の中では重要な役割を果たしています。その中で、今まで「において」ということが十分に理解されていなかったと思う。それを明確に自覚する論理が場所の論理です。十分に自覚されていなかったけれども、場所の論理は、聖書の中にあり、キリスト教の伝統の中にもあり、ユダヤ教の中にもあった。ユダヤ教のばあい、場所に該当する言葉はマームコムであり、神は世界の場所であるという思想があった。これはヤンマーというイスラエルの思想史家が『空間』と

いう書物のなかで言っています。彼によると、世界の中に神がいるというのは、これはユダヤ教ではありえない。しかし、神の中に世界があるということ、神は世界の場所だということはこれはミドラーシュという旧約聖書の釈義の伝統の中にある考え方とのこと。そこには、場所という考え方の深い理解があると思う。「世界は神の中にある」とか、あるいは「私はキリストのうちにある」という、その言葉はどういう働きを持っているのか、それを抜きにして、世界と神、私と神との関わりは語れないと思う。仏教の場合はどうなのだろうか。阿部正雄先生は、道元を解釈するときに、衆生と仏性とのあいだに場所論的な解釈をなさっていた。たとえば、道元は、「仏性」の巻で一切衆生は悉く仏性を持つという普通の読み方を改めて、悉くは仏性なりと読んでいる。悉くは仏性なりということは、ありとあらゆるもの、つまり世界を、仏性という場において理解しているのではない

だろうか。だから仏性がそこでは場所的に理解されている。すべての存在が仏性を持つというのでは、仏性は内属性になってしまいが、全ての存在が仏性の内にあるというときは、仏性はもはや実体の内属性ではなく、全ての存在がそこにおかれている場になっている。仏性という場に個々の存在が開かれていると読めるのです。このように、一般に宗教的経験を理解する上で、場所的論理は必要不可欠だと思います。

ただし「場所」という言葉だけで全てがすむかという、そうは言えない。「場所」というのは空間的なイメージが先行している。キリスト教というのは時間性というものがもつとはつきりでないとその宗教的経験を如実に表現できない。たとえば「道」であるとか、「真理」であるとか、「いのち」であるとか、そういう言葉によって補う必要がある。「道」というのはやはりそこを歩いて行く旅人という意味があり、「場所」よりも時間性がはつきりと言い表

森

される。homo viator というと、旅人というイメージで人間を捉えるものです。そういう動的なイメージが入らないといけないと思います。したがって、「場所」で全部説明しようというつもりはないですね。

だいぶわかってきました。ただもう一つね、この上の固有名詞というか、それとキリストはむしろ普通名詞だという、このことですけどね。われわれのテーマの非人格性でやつぱりどうしても避けられないのは、西谷先生のいくつかの問いかけなんですけれども。つまり、例えばね、この同じ問いでも、何ものが来たんだと、そういう形で問われたときに、もはや固有名詞というか自分の名前をいっても届かないみたいな、そういうところで、なんていうんですかね、ある意味で西谷先生の場合は、人間の最後のよりどころであるようなそういう名前とかあるいは人間の埒というかそういうものをなん

ていうかあえて踏み破るような、そんなところがちよつとあつたと思ふんですね。この問いでね、つまりだから、一人一人の尊厳とか一人一人の存在のぎりぎりのところが固有名詞ででてくるといふ、そういうこともよくわかるし、それからもしキリスト教の場合は、イエスの名といふか、そのこと自身がもう決定的な意味を持つ面はあるでしょうけれども、なんかもう一つ、namelessといふか、むしろそういうところも含めてね、もしこの問いが、この問いの「何処にいる」の、あるいは花岡先生のあれだったら最初の創世記の第三章ですか、最初に神からの言葉としては「お前はどこにいるのか」といふ、そういう問いも含めて考えたとすれば、問いは、そういう名前とかあるいはある種の人性格性といふのを破るような、そういう面もあるのではないのでしょうか。

田中
それは当然だと思えますね。我々は自分の姿に

似せて神を独断的に語る傾向性がある。それを破るものがないといけない。だからバルトが、神を「我」とも「汝」とも語らないで、必ず「彼」といふふうにいいますね。自己ではなく、「彼自身において」と語る。それはやっぱり意味があるわけで、やはり「我」というものを前面に立てたときは、その神を文字通り私物化し、自己自身のイメージで作り上げた偶像になるといふ危険性が常にある。バルトがあれほど自然神学を嫌って、そしてかならず、向こう側にあるものとして、「絶対的な他」としての神を言い表すために「彼」と言ったのは当然です。ただし絶対的な「他」といふのは私にとつて、決して、疎遠な他者という意味ではない。絶対的な他というのは、「我」を否定する面があるが、それだけではなく、自己自身の根源にあるものでなければならぬ。アウグスチヌスのいうように、わたし自身よりも私に近いということが言えないといけないと思う。仏教のほうで他力

花岡

といったとき、「他」というのはどういう意味なのかね、私には十分にわかりませぬけれども、だけでも相対的な他者ではないとおもう。「対の他において自己をもつ」という言葉が西田幾多郎にあるが、そこでは、単に私でないものとしての他という意味で他を使つてはいないと思う。そういう意味での「他者性」ということは、キリスト教においても仏教に於いても本質的なものではないかと思ひます。

質問をさせていただきたく思ひます。全体としてはお考えがよくわかつてきたんですが、一点どうしても質問させていただきたいのは、一五頁「本書、一九四頁以下」のところにもございしますが、Anselmus von Canterbury なんかの神学の神の証明という一歩前ですと、それ以上大いなるものとは考えられないところのものとか、クザーヌスではもつとも普遍的なるもの、そういう言い方で絶対無よりも神の本質は、もつと

も大きいもの、そのほうがよほど適切だというふうにお書きになつていらつしやるんですが、カント以前でしたら当然そういうことも可能だったかもしれませんが、カント以後のヘーゲルは、カントが否定した三つの神の存在の証明をも否定して、またもとに戻すようなところまできているのですが、やはりもつとも普遍的なるものというときには、他者を生かすということですから絶対の自我否定とか自らの立場の否定ということがないと、もつとも普遍的なるものを生かすもの、そういうところにしかカント以後のもつとも普遍的なるものというのは見えにくいというか、理解しにくいわけなんです。カント以後においてももつとも普遍的なるものが、もつとも絶対的に大なるもの。これは少し私には理解をしにくくて、やはり絶対の否定性ということ、否定を媒介にしてそのまた否定したところでまた生きるというところでもまた肯定に。その繰り返し、それがもつとも普遍

的なもの、あるいは絶対に大なるもの。結局は肯定的に言うのか、否定的に言うのかというそういう問題にもなるのかもしれませんが、同等だという考え方もございますけれども、それが、やはり神の本質を絶対的に大なるもの、これやはり ontologischer Gottesbeweis 「本体論的な神の証明」とか kosmologischer Gottesbeweis 「宇宙論的な神の証明」とか, teleologischer Gottesbeweis 「目的論的な神の証明」というその三つが一つの中で全体的に否定されている中の言葉になってしまうものですから、何かちょっとそのへんで…。

田中

西田の場合、「絶対無」という言葉は、「相対的な有の場所」、「相対的な無の場所」、それから「絶対的な無の場所」というかたちで、「場所」に関して最初に出てきます。これは中期西田哲学の用語です。そういう西田哲学に対して三層の場所を考えるということ、とくに無の場所を

考えることに対して、新カント派の学者が西田を形而上学的として批判した。それに対して、西田は新カント派ではなくてカント自身の考えに即して形而上学を排除しないと言う趣旨のことを述べて、そして「睿智の世界」という論文を書いた。「相対的な無の場所」というのは、後には「自覚的な一般者」というように「一般者」ということばに置き換えられます。この一般者というのが、私のいう意味での普遍です。西田のいう「相対的な有の場所」とは、自然界の事物がある場所で、つまりは時空です。カントの場合にはそれは直観形式として考えられ、概念的なカテゴリーを超えるものですが、基本的には認識する主観に属するものです。有の場所である時空は、さらなる一般者である超越論的な主観においてあるものです。したがって、カント的な超越論的な主観は、西田哲学では、「相対的な無の場所」に該当します。そこでいう「私」は世界の中のひとつの対象ではないから、

「相対的な無」と言われますが、「我」はまだ有的な性格を残している。その「私」ということをもう一度打破するときに、西田は、「絶対無の場所」に徹するといういい方をした。そういう場所というものは非常に形而上学的に響くかも知れない。しかし、後期西田哲学になると、形而上学ではなく、行為的一般者、表現的一般者という形で、独我論的な意識が破られた地平が問題となってきます。自己意識と自己意識との関係、相互主観性が考えられるような場、そういう場を歴史的世界という形で具体的に展開する——私はそういうふうに関西田を読んでいきます。従って、絶対無という言葉それ自身に私は固執していません。

花岡 それはその通りに本当に思いますが、それを否定なさいますして絶対的になるもの、こちらのほうが適切であるというふうにおっしゃっていますね。

田中 必ずしもそういうふうには書いたつもりはないんです。

花岡 そうでしょうか。

田中 クザーヌスの言っている絶対というのは、「無」とは言い表されてはいません。むしろ、有も無もともに超越すると言っている。つまり、さまざまな言い表し方がある。「無」というのも絶対なるものの一つの言い表し方だと私は思う。「無」を動詞的に捉えるなら、そこには、エゴを否定するとか、われわれのほうで作り上げた観念的な有を突き破るという「絶対否定」の働きがよくあらわされる。

花岡 そうすると絶対的に大なるものという、絶対的にも否定性が入っているんでしょうか。

田中 否定性が入らなければ意味がない。無ということを超越論的 *transzendental* に考えなくてはいいないと思う。

花岡 はい、否定性が入っているのですからよくわか

りますが、それはアンセルムスですとかクザーヌスでは何か入りにくそうに見えるものですから。

田中 アンセルムスは過去の人だと思います。

花岡 クザーヌスも過去の人ですよ。

田中 それはそうです。だけどそのなかに、現在にも生きている意味がある。おっしゃるように、神の存在証明ということでしたらカント以前なんです。過去の人だというのは、そういう意味であって、私が、彼等の議論をそのまま受け入れているわけではないということです。

花岡 絶対的に大なるものの絶対的に否定性が入っていたらよくわかります。ありがとうございます。

田中 それが、西田がキリスト教に贈ってくれた貴重なメッセージです。「無の場所」というのは、そういう絶対否定の働く場所だと理解することができる。しかし「無」だけでとどまっていたらね、それはまた「無」を実体化することにな

らないだろうか。しかも、absolute nothingness といっても、nothingness というのは名詞です。やはり、それだけではまずいと思うんですね。nothing を absolute で形容するのではなくて、nothing というのは空ずるとかケノーシスという働きです。

花岡 emptying activity という…。どうも。

八木洋一 絶対者の人格性と非人格性をめぐってということと、それから田中先生の発表はそれに副題がついていて「人格的なるものと最も普遍的なるもの」と、人格的なるものというのは個物的だと、それからもつとも普遍的なものとの関係の中で、絶対者の人格性と非人格性を考えていこうとする。議論の中にあんまりできてないなと思うのは、人格的と言ったときに、人格というのは身体性のない人格というのがあるんだろうかというふうに思うんですね。そうすると、例えば、キリスト教の中で身体性というこ

とを前面に出している、仮に神学的な考えがあらんとすると、受肉ですよ。受肉ということから考えると、絶対的なものの人格性と非人格性、それから個別的なものと普遍的なものというものの関連は、どういうふうにとらえていけるのかなあということについて何かお答え、サジェツションをいただけると、僕の中にある問題に光を与えてくれるような感じがするんですね。つまり、人格的といったときに、どうしても問題としてでてくるのは、身体というのは何なのかということに関して、何か言っていただけだと助かるなあと思うんです。

田中

そうですね。やはり、西田の言葉をもし使うとすれば、歴史的な身体という言い方を彼はしていたと思いますね。ですから、身体性ということを持つということの重要性というのは、単なる心とか精神とかいうことではないと思いますよ。それは大乘起信論でも dharmakāya の

「*dharmakāya*」というのは身体性と考えていいだろうとは思いますが。ただそれに関してはいろんな考え方当然あるけど、キリスト教の場合でも、復活というのはやはり身体を伴った復活ということがはつきり言われている。つまりそこでいう精神は身体をも含めていると私は思う。つまり、霊と肉という対立は確かにあるけれども、それは、身体と心の対立ではないということになると思いますね。身体性がなにか悪の根源であるというような発想は、まったく聖書的ではないと私は思っています。だから、復活ということも「身体を伴って」ということに深い意味があるし、身体なき精神のみの復活ではキリスト教は十分とは考えていなかった。お答えになつていくかどうか分かりませんが、身体性をもつことが常に我々の具体的な現実だろうと思う。だから、身体が朽ちても霊魂だけ不滅という考えはギリシャにはあるけれどもキリスト教にはない。そして、それはやはりキリスト教の方が身

体性というものを重視する感覚をもっていたのではないかと思えます。

河波

仏教ではたとえば、三十二相八十随形好といひましてね、それが菩薩道の展開と三十二相の形相とは形成とは一つなすね。例えば極楽にいくと四十八願の中の一つにね、三十二相八十随形好が形成されていく、その三十二相というのは非常に具体的です。目とか耳とかね、非常に身体性をもって。ただわれわれの肉体を超越した新しい人間形成が、それは仏陀の偽装的な身体ですけど、極楽に生まれていくということ、は仏陀だけのすべての人間がそれを形成していくということ、をね、本願の中に数えています。だから、仏教では非常に、浄土教だけではないですね、三十二相の形成ということは菩薩道の一つの中心的概念なんで、その点から言えば、身体性ということは非常に展開されている。この間例えば五眼ということ、これは非常に初

森

期の大乗仏教から出てくるわけですけどね、具体的に言えば眼の形成、肉眼、天眼、慧眼、仏眼、これは龍樹の『大智度論』なんかも述べていますし、初期大乗仏教から非常に具体的ななん、で、眼一つとつてみても非常にリアルですね。先生のペーパーの最後のほうで、神は世界の場所であるというあれで、ハツと思つたんですが、一つはね Pantheismus の問題がありますけど、これは——自分の先生の武藤先生の論文を読んで教えていただいたんですけれども——西谷先生は西田や田辺さんとはちがつて Pantheismus をあんまり評価しなかったということ、を武藤先生は書いておられるんですね。それはどこのことを思っているのか分かりませんが、やはり自由論を訳された西谷先生は序論の中で Pantheismus はさつきすべてが神だとおっしゃったけど、シェリングはそれをひっくり返して、*“Gott ist Alles”*とどうか、神がすべてであ

って「Alles ist Gott」ではないと。そうしたらね、神がすべてだというのは、神がすべてをになう Verträger というか、いわば神がすべてをになう、そういうとまさに神が世界の場所になるというか、そういう考え方ですよ。もしもこれが本当だとすると、途端にでてくるのがやっぱり悪の問題とかそういうことですよ、一つは。それで私思うのは、今回のテーマの絶対者の人格性と非人格性というこのテーマの、非人格性のほうにすごい関心があるんですね。それは何かって言うと、シェリングの場合だったら、それはやっぱり「Natur in Gott」なんですね、つまり、今日、長谷先生がいらないので残念なんですけど、長谷先生おっしゃった力、威力とあるいはちやうど逆になっていてね、いわば「Natur in Gott」は克服しがたい野生の原理であって、神の中にある力がね、これは人格的なものではおさまりきれない大変なものを孕むというか、そういうものの克服をどう考えたらいいかというのが一

つのシェリングのテーマだったんですね。それで、僕が思うのは、西谷先生はやっぱり二六歳であの本を訳されて、シェリングのあれを受けられましたから、Pantheismus の理解として徹底されていて、Panentheismus という必要はなかったというのがまず一つほくはあると思うんですね。それと同時にね、今度は悪の問題やなんかをもっと深められましたから。僕が思うのは、Nihilismus という前から、悪ということは人間の埒を越えてね、自然の芽ということを戦前の初期のころから「根源的主体の哲学」のあの頃からね、言っておられる。そのときの自然の芽というのは、人間がどれだけ悪くなってもその埒をさらに超えたね、面というかなんかそういうことを見ておられるのではないかなという感じがするんですけど。そうすると西田先生の場合は、神は逆対応的に、どれだけ悪い人の心の中にまでね、いかなきやいけないうことはおっしゃっているけれども、西谷先生になる

田中

とそれはもうちょっとさらに埒をこえて非人格性というか、そういうことも見ておられるのではないかなという、そういう感じもするんですけど、先生はどのようにお考えになりますか。

善悪はやはり人格的なものだと私は思いますね。非人格的世界というときには、例えば近代の自然科学の言っているようなものです。われわれが癌にかかろうとエイズにかかろうと、自然現象として理解するときそこに事柄自体の善悪はないと言える。西谷先生はおそらくそういう科学的な世界観が人々に受け入れられたときに伝統的な宗教がそういった近代自然科学の非人格性をどういうふうに扱うのかと、『宗教とは何か』で論じられているでしょう。善悪以前というところで、われわれ人間の目から見ると善とも悪ともいえない何か巨大な力、われわれにはどうにもならないある必然性のごときものを西谷先生は念頭におかれていたのではない

かと思つています。その問題は実は今度の会議ではあまり論じられなかった。つまり西谷先生には、近代科学によって人々に浸透していった自然とか世界のもつ非人格性の問題を哲学と宗教は、どこまで真剣に捉え得ただろうか、という問題提起があつたと思う。これは大きな問題です。一つの行きかたは、例えば、ハンス・ヨナスとかホワイトヘッドなどのように、そういった機械論的な自然観は、やはり近代のある抽象に基づくものであるという道です。ホワイトヘッドの場合にはプラトンのテイマイオスとかアリストテレスの目的論的な宇宙観の意義を再評価して、近代の自然科学の世界像を越えつつそれをうちに統合するような一つのコスモロジーを構築した。これはひとつの方向性です。西谷先生は、こういう根本的な問題を提起されたけれども、その解決は後の人に委ねられたと私は理解しています。西田先生の場合は、西谷先生とは違って、あくまでも人格的なものを根

幹に据えて、そのなかで場所的弁証法の問題として善悪を論じていた。晩年の西田は、一面において神は悪魔的でなければならぬ、とさえ書いています。そういう側面があつてはじめて生きた神なのであり、そういう神であるからこそ極悪非道の人を救うこともできるんだという発想がある。それは、私は非常に聖書的な神の考え方だというふうに思います。

八木

時間ないから簡単なんですけど、僕はバルトはあんまり好きではないんですよ。だけどね、バルトが悪というのは *das Nichtige* だと、つまりリアリティではないといっているんですよ。それで、リアリティではないものが悪魔的な力を振るうというのが悪の本質なんで、悪という二元論的なリアリティがあつてそれが人間を支配するというのは間違いだというのには、賛成です。それは聖書的だと思います、逆に。

上田

簡単にいえないので、言えるところから言うと

今の、悪魔的、ね。善悪というかぎりはこうこうということがあつて、実際にそして科学があつて、その悪魔的ということが西田でも出ているし、西谷先生でも出てくるんですね。悪魔的というのはちよつと善悪の問題よりも少しね、大きいというか、大きいのではないかなという気持ちがあるのでね。どうしてかということですけど、それに答えようと思うと基本の考え方の枠みみたいなものから言っていけないんですけど、それは非常に長くなるから、断面だけ。一部分だけ。問題になっているところの。絶対者における人格性と非人格性と、それで人格と非人格、人格性ってことが問題になつて、それからまた絶対者ということのほうを問題とすべきだというお話がありました。それは一応そうだともちろん考えるし、ただ大本から考えてく場合にはね、どうして絶対者ということが問題なのか。そうすると私たちは宗教に触れているから、絶対者といわれる

と親しい言葉のようになるんだけどね。しかし、人間であるということからしてね、どうして絶対的なものということが問題になるのかと。そのことから本当は問題になると思うんですね。そのことが一つと、それから今のPantheismus、世界は神のうちにある。万物は神のうちにあり、それがそういうそこだけだとPantheismusというのはある特別な見方になるようだけれども、しかし、神と人間ということで言われるときにね、一応、神ということにして、そこでやっぱり神が人間に語りかけるとか、人間が神に語りかけるとか、そこで、その軸で見るときに基本的には人格と人格的という言葉が使われますよね。だけど、その時にすでに問題としてはね、やっぱり神と人間とか人間と神ということがいえる、その場所が、当然、最初から問題ですよ。その場所を考える、これはやっぱり最初から神と人間とのかわり、神と人間との当然そこで言われざるを

えないと思うんです。第三の場所があると、神ということが言えなくなるから、だから最初からやっぱり神は人間に対するものであると同時に、神と人間とのかわりの場所であるということを最初からきちんとセットされて本当はある、というふうに考えたほうがいいのではないかと思っていますね。それでそれを性格づけるためにね、神と人間というかわりのところで言えば、人格性ですね、人格的。そしてそのかわりが行なわれる場所、これは一応、人格的というか非人格的という言葉で言われると、しかしそのときやったらあんまり人格とか非人格という言葉から考えて行くという上でも、いままのように神と人間のかかわりが神においてあるというその基礎構造そのものから問題にして行く、それがどうということかということに……。それで西田の絶対無ということ、それから絶対無の場所、最初絶対無とかできてそれから一般者ね。やっぱり場所ということは最後まで、絶

対無の場所ということ、それから場所的論理と宗教的世界観ということだから、やはり場所と言う考え方は一番基本的なものとして残ると思われるわけですよ。場所という考え方ができた最初から、西田は場所について、「於て」これは西田の術語だからちょっと堅苦しい術語なんです、「於てあるもの」と「於てある場所」と、最初から場所という考え方の中に二つ見ているわけですよ。それで、これはセットになっ
ていてね、分けられるものではない。だけれども、考察の仕方としては別々に考察することができるといふことで、「於てあるもの」というのは個物といふふうにいっただ場合も多いけれども後には個と、しかもこれは最初から「個は個に対して個である」と、そして対して言うときには「働く」といふことがあるんで、働く個物、もしくは個は個に対してといふことがいわれてきて、そして、「於てある場所」に関しては有の場所、相対的無の場所それから絶対的

無の場所ということになるわけだけど、その三つの場所によってもそれぞれいつもおいてあるもの、個と個のかかわりということが、絶えず同時に問題にしながら言っているわけだと思
うんですよ。それで、絶対無の場所ということね、ここを私は特に強調したいと思うんだけど、たとえば有の場所というのと別にあるわけではないんですよ。有の場所が場所として成立する、その場所として絶対無の場所ということ
を考えるわけだから、絶対無の場所というときにはそこはもうすでに最小限基本的には二重にな
っていると思う。ということである必要があると思うんですよ。それとおなじく、「おいてあるもの」のほうのね、これは個と個、これは、
個は個に対して個であるわけです、その個の個をどう見ているかという、一つはね唯一絶対
の個というふうに極めていくわけですね。しか
し、そのことは個は個に対してという、対する
ということとある意味では、形式的には矛盾す

るわけだけど、唯一絶対ということがいえなければ、個というはいえない。しかし、同時に個は個に対してということがなければ。それと、それだけでなくて、特に西田が唯一絶対ということと結びつけて強調するのが、「個は無に滅し無から蘇る」というね、そのことと、だから「無に滅し無から蘇る」というのと、個は個に対してというその二つがかけあわされたような形で、そういうことを考えているわけですね。で、対するということで言えば、私と汝、西田の言葉を使えば「私と汝」だけれども、しかし、やはり「無に滅し無から蘇る」というそこできうと、ただ、私と汝ということだけではいえないということもあって、個と違ってしかも無数の個の間に、個は個に対して個、だから、そこで彼という言葉を使う形になってくると思うんですね。そういう全体のあれがあって、だから、非人格的といわれる場所のほうからみるというときも、西田は実際にその「場所に於てあるも

の」というか、そのかわりにあるものを同時に見ているから、そこから、だから、今までの言葉の使い方だと、非人格的にして人格的ですね。それから、人格というほうから見ると、個は個に対して個ということが、そして無に滅してというときには絶対無の場所というのがついてくるから、そのところがやっぱり人格的というときに同時に非人格的であることをふくんで見ているということがありうるような感じがします。

延原

先生、今おっしゃったことを言い換えますと、非人格性の重層性ということをおっしゃったんでしょ。

上田

そうですね。そして非人格性の重層性ということとはね、人格性の重層性でも同時にあるわけですよ。そして、その人格性というときには、やはり唯一の個であるということと対するということ、その両方が、それこそ結びついている。

延原

そうしますと、重層性、非人格性の重層性と人格性の重層性があるとすればですね、そこに宗
教間対話の根拠みたいなものがあるように思
います。重層的ですから、一つだけ、こういう人
格って特定できない。

上田

だから、だんだんとね、その層を下って行くと、
深まって行くと、そのことによってより大きな
普遍性により特殊な個別性というか、それがだ
んだんはつきりしてくるだろうと。

延原

そういうふうにおっしゃっていただきますと、
私、最初に田中先生にもご質問いたしました
が、滝沢先生の現実論ですね、場所論というかキ
リスト論的なね、キリスト論の場所論だと思
うんですよ。それと、西田先生の場所論はちよ
つと違うと思うんですよ。だから重層性とい
うことになってくるとね、その関係を論じること
ができませんから非常にありがたいですよ。

上田

これは、重層性ということとは特に大切だと思

ます。それは、私は非常に単純にして二重性、
ということだと思いますけど、本当はあれですよ
ね。それからもう一つ、さっきの悪魔的とい
うこと、これは、猛烈に問題として大きいとい
うか、世界の悪とかいろいろ戦争なんかでもそ
うでしょうが、やっぱり悪魔ということを考え
ないと理解できないことだと思っただけです
ね。そうするとまた簡単に、やめられる戦争
がやめられないということでもないという、も
うすこし覚悟があるということもいいかな。そ
していま重層的といいましたけども、その重
層性そのものについて一つの種の両義性があ
ってね、最初からおかしくなる可能性をも
っている、というのは、単純化して有の場
所と絶対無の場所といった場合に、絶対無
の場所というのは簡単に言えば見えないもの
ですから、見えないものを世界内存在がね、
世界のうちにあるものが見えないものを見
ないという形にして、世界を自分の世界に
すると。さっき神を自分のものにするという
話が

ありましたけど、それと同じような意味で世界を自分のものにする、そのときには自分は「無に滅し無から蘇る」という個ではなく、「われはわれなり」という個になってしまいうわけですね。そういう「われはわれなり」というわれは、たんに個人のわれではなくて、その集合的なエゴ、はるかにエゴとして悪質になりうると思っています。それは大義名分をたてることができるから、やっぱりある種の公ですから。その中の個に対しての公だから、公（おおやけ）性を自分で勝手に上向きに大きくしている。とてつもない公の立場を自分のものとするということが出来るから、もつとたちが悪いと思うんですね。そしてそのたちの悪さの働きが虚無ということと結びついてくると思うんですね。見えないものを見ない、絶対無の場所を見ないで世界の内にということのなかには、それですむというのではなくてね、やっぱり見ないものが絶対無の場所が虚無になって、世界にそこに、そして、

延原

そこであらゆるものが狂乱的になってくると、それがまさに悪魔の喜びでもあると思うんですね。もつともつと問題は繋がるかもしれないけれども、人格と非人格と最初から結びついたこととして考えたらどうかということです。

ありがとうございます。すばらしい発題を田中先生からいただきました。素晴らしいいろいろな意見をいただきました。ありがとうございます。ここで終わらせていただきます。ありがとうございます。