

講演Ⅳ

宗教哲学の可能性

キリスト教の観点から

八木 誠 一

一 宗教哲学とは何か

まず哲学とは何かということだが、哲学は究極原理の学であるとか、全現実すなわち神、人間、世界の論理的体系的認識であるというようにいわれるが、哲学と思想とは区別されるべきである。思想は、神、人、世界についてなほどこか全体的な見通しを与える言説で、文学にもエッセイにも、さらには書簡などにも含まれうるものである。それに対して哲学は、知る、考える、語る（認識、論理、言語）についての批判的吟味（知の自己批判）を経た上で、神、人、世界についての、主題にふさわしい概念性と体系性を備えた認識

であると了解しておく。たとえばソクラテスは正しく考え語るとはいかなることかを反省し、アリストテレスは論理学を構築し、デカルトは疑うことのできない知を求め、カントは認識論を基礎の置き、二十世紀の言語哲学は言語への反省を深化した。私はこれらはそれだけでも哲学の名の値すると考えている。さて、では宗教哲学とは何か。

宗教哲学は、宗教の対象や信仰にかかわる哲学で、宗教の主体（信仰、経験）と宗教的信仰の対象（神、仏など）を主題とする。この際「宗教を哲学する」もの、ないし宗教を解釈してみずからの体系に一部とするもの（カント、ヘーゲル、シュライエルマッハーなど）と、

哲学自身が宗教的性格を帯びてくるもの（西田哲学と京都学派など）、つまりみずから宗教とかかわり、その立場を哲学的に反省・表現するものがある。この場合、神学また哲学とどこが違うかといえ、哲学は神学や哲学とは違って、特定の教団の立場の制約されることのない自由な批判的思索である点に特徴がある。換言すれば宗教間対話を担い、宗教の本質を新しく解明するのは伝統的教學（神学）ではなく、宗教哲学だということになる。直接に教學の立場に立つとき、宗教間対話は極めて困難である。

しかし以下でいう宗教哲学とは、伝統的経験的宗教の基礎文献（正典、聖典）を理解する解釈学的営為を媒介して、基礎文献が表現する根底にみずからがかかわり、そこで成立つ知を哲学的に反省・表現する学であるとして理解しておく。それは上記第二の立場と実質上一致するが、さらに宗教は宗教哲学をその営為の一部として含まなければならないという理解を持つ。すなわち宗教哲学は宗教的基礎文献の理解、さらに教學（神学）と相関的だという主張がある。哲学は特定の教団

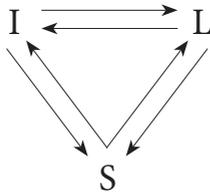
の立場に制約はされないが、それとは必ずしも無関係ではない。つまり宗教哲学は伝統的宗教における、あるいは伝統的宗教に対する、知の自己反省でなければならない。理念的には宗教哲学は宗教の知的良心でなくってはならないと思う。たとえば波多野精一の哲学は、原始基督教研究さらに近代神学研究を媒介し、宗教哲学を「宗教的経験の自己反省」としていて、この点でわれわれの立場と一致する。波多野哲学は立場上シュライエルマッハーなど十九世紀西欧の自由神学と近かったせいもあって、戦後バルト神学の優位のもとに忘れ去られた感があるが、方向としては正当なものであった。ただ二十世紀の新約聖書学と宗教間対話を媒介としていない点で現代性を欠く憾みがある。その点で基督教の絶対性を否定し、伝統的神学のキリスト論を批判して、キリスト教と仏教との共根源性を説いた滝沢克己の哲学的神学は、宗教の知的良心という意味でも、現代の宗教哲学が無視してはならない、大切な遺産として継承すべき業績であるが、認識、論理、言語に関する批判的吟味（知の自己批判）は十分とはいえ

ない。なお西田哲学を始めとする京都学派の宗教哲学は、経験と自覚の哲学的表現であるという意味で、現代日本の宗教哲学の共通の基盤を提供するといえるが、以下では基督教的伝統のなかでの宗教哲学を問題とする。

二 宗教哲学はいかにして可能か

宗教の基礎文献をL、その根底にある事柄（神、法、超越者……）をS、解釈者をIとすると、

L IとLとSとの間には次のような関係がある。



Sから出てIとLとに向かう矢印は、それぞれSがIにはたらきかけていること、LとIはそれぞれの仕方方Sのはたらきを表現していることを意味する。

Iから出てLを通りSに向かう矢印は、IがLを通してSに触れること（入信、回心、救済）を意味する。

それによってIはSから出てIに至る矢印を発見（気づき、覚、その他何とおうと）する。

IはLを通してSと出会うのだから、Sと出会って、Sから出てIにいたる矢印（SのIに対するはたらきかけ）に気付いたら、IはLからいば手を放して、直接にSとかかわらなければならない（不立文字、直接経験）。そうでなければIのS理解はLに規定（束縛）されてしまい、哲学的批判は不可能となる。Iから出てSにいたる矢印は、Sから出てIにいたる矢印（SのIに対するはたらきかけ）に基づいて、Iが直接にSとかかわることを示す。

以上のプロセスを経てIはLを理解しうることになる。すなわちIから出てSを通り、Lに至り、さらにIに向かう矢印は、IがSについて持つに至った知からして、LをSの表現として理解すること、またLのIに対する語りかけをSの表現として理解・解釈しうることを示す。こうしてLの根底はIが直接に触れている事柄と同一であることが確かめられる。この場合、Iは本人だけでなく、解釈者一般のことになる。つ

まりSを理解したIはその理解をI一般に向かって語ることになる。

二・一 文献の理解、解釈と、宗教哲学の相関

「経験（直接経験）と自覚」の座は「 $S \rightarrow I, I \rightarrow S$ 」の関係にある。このかかわりのなかでIはS経験——それは同時に自己の経験（自覚）である——を言語化し、経験と自覚をさらに宗教哲学にまで組織することができる。認識、論理、言語に関する反省も——絶えずLを否定的に媒介しながら——ここに座をもつ。「 $S \rightarrow I, I \rightarrow S$ 」、「 $S \rightarrow L \rightarrow I, I \rightarrow L \rightarrow S$ 」は不断の相互媒介の関係にあるが、このプロセスは、宗教哲学と文献研究・解釈の相関を示す。この相互媒介はIが関わるSと、Lが表現するSとが同一であることを確かめるために必要である。言い換えれば、宗教哲学は宗教の基礎文献解釈のため（ないしLの内容を組織的に叙述するため）の基礎理論を提供しえなければならぬ。この場合の宗教とは必ずしも特定の教団を地盤とする実定的宗教のことではない。

二・二 問題の所在

しかしここで問題が生じる。 $I \rightarrow L \rightarrow S$ 、 $S \rightarrow L \rightarrow I$ の過程だけが存在して、 $S \rightarrow I$ 、 $I \rightarrow S$ が許されない場合がある。それはLが宗教にかかわる最高唯一の權威をもつ「正」典（カノン〔基準〕）のこと。「聖」典ではない）であって、バイパスを許さない場合で、このとき、Lに制約されない「 $S \rightarrow I$ 、 $I \rightarrow S$ 」は、不可能とされるにせよ許されないにせよ、とにかくありえないことになる。基督教において、聖書が救いにかかわる唯一絶対の權威また基準とされ、聖書を正典として受け入れることが「信仰」内容に含まれるとされる場合（聖書原理）がそうである。ただし聖書原理については、聖書全体を貫くロゴスを重視する場合から、いわゆる逐語靈感説（ないし原理主義）までの幅がある。

いずれにせよ、上記の場合、宗教哲学は不可能となる。なぜならば、この場合にはSに関する知はLに決定されて、事柄（S）の知に関する自由な批判的吟味は不

可能となるからである。聖書原理は基督教的宗教哲学を不可能とする。キリスト教教会においては哲学ではなく神学が営まれた。神学（組織神学）は、通常聖書原理にもとづき、聖書の告知の内容を論理的体系的に組織する学と考えられている（対外的護教論もふくまれる）。実際、基督教の相対化に向かった十九世紀のいわゆる自由神学の時代にはシュライエルマッハーを代表とする基督教的宗教哲学があったが、二十世紀初頭以来、戦後一九七〇年代まで支配的であったカール・バルトを代表者とする「弁証法的神学」優位の時代には、プロテスタントの大学でも宗教哲学は（宗教学も）神学部から文学部へと追放された感があった。

三 聖書原理の問題性。

三・一 新約聖書学と「聖書原理」

十九世紀中葉に学として確立され二十世紀に全盛期を迎えた聖書学は、プロテスタントの聖書原理を失効させてしまったといえる。実はそもそも聖書研究に文献研究一般の方法論（語学的、批判的・史学的、文献

学的・解釈学的）が適用されたときに聖書原理は失効していたのである（したがって聖書学にはいつも教義学の側からの反対があった）。もともと聖書学はなにも特殊な学問ではない。聖書の全体を丁寧に正確に読んで理解することが聖書学の始めであり終わりである。この場合、聖書はまず史学的批判の対象となる。しかしそれだけではなく、神、キリスト、聖霊また救済に関する多様な、しばしば互いに相容れない言説があることが明らかになるわけだ。新約聖書ははじめからあったのではない。一世紀半ばから二世紀始めにかけて地中海沿岸世界でさまざまな神学的傾向をもつ教団がさまざまな目的のための文献を生み出したが、四世紀の教会がそのなかから「使徒的」な文書を選んで編集したものが新約聖書だから、内容的多様性ないし不一致は当然のことである。したがって教会史上現れた「教義」なるものは、実は聖書の一部一面によるもので、そもそも良心的に聖書全体を正確に読めば明らかになり、「聖書が（全体として）何を語っているか」は不定なのである。この事態は聖書学界ではとくに明らか

かとなつてゐるのだが、それに対する教会側の反応の遅れが聖書学（ないし現代的な知の世界）と教会の齟齬を来している。聖書原理の失効という事実について、念のためさらに若干の観察を以下に付け加えておこう。

宗教改革は、中欧および北欧の、バチカン支配からの独立運動と結びついた。近代的国民国家形成への方向と一致したのである。しかし宗教改革の中心的意図は聖書を一般民衆の手に取り戻すことであつた。神と信徒の間にカトリック聖職者が祭司として介在し、聖書の解釈権をはじめ、信仰と救いにかかわる事柄の決定権を掌握していた。教皇が持つ「罪を赦す権威」は「免罪符」販売にまで拡張されたのである。宗教改革はそれを拒否して神と個人を直結させようとした。こうして宗教改革は、伝統的権威から解放され、直接に神の前に立つ「個人」を成立させた。この意味でたしかに西欧近代化の一翼を担つたのである。他方、聖職者支配を拒否した宗教改革は聖書を救いと信仰、教会と生活にかかわる事柄の最高権威つまりキャノン（正典）として立てることになり、これが聖書原理とよばれる

原則であるが、これはいわゆる「正統主義」（聖書の教えを救いと信仰の基準とする神学的立場）からプロテスタント特有の分派にみられる「原理主義」にまで連なつてゆくのである。要するに聖職者支配を拒否したプロテスタントは、神と個人の間「聖書の権威」を介在させることになつたので、ここに上記のような「正統主義」、また「逐語靈感説」あるいは「原理主義」という極端な聖書の権威化も由来するのである。

宗教改革は、たしかに聖職者支配を拒否して、ひとり神の前に立つ良心的単独者を生み出した。その伝統は改革者からたとえばキルケゴール、さらには我が国では無教会にまで連なるであろう。彼らは「聖書によつて」あえて教会の伝統と権威を否定したのである。そこにはたしかに「自由」があり、近（現）代的個人がいる。しかし四世紀末に成立した新約聖書の「正典性」に復帰した聖書原理は復古（初心に帰ること）つまり保守主義の面をもつていた。それは、まずは教会の圏内でのことではあるが、信仰と救いに関する限り、キリスト教の絶対化、自由を許さない不寛容、聖書に

もとづかない宗教、哲学、思想、文化、行動一般の拒否を含んでいるのである。ルネッサンスもたしかに古代の「復興」ではある。しかしそれはギリシャ・ローマの古典を不可侵の権威として立てたのではなく、人間性の回復と復興を指向していた。それに対して聖書原理は、政治、経済、哲学、科学など社会と文化の全面において中世的権威からの「自由」を指向した近代化に反する要素も併せ持っていたといわなくてはならない。

聖書原理なしにはプロテスタントイイズムは成り立たない、といわれるに違いない。しかしながら、上述のように十九世紀以来プロテスタント圏で成立し、発展もした聖書学、すなわち聖書は何を告知しているかを良心的に、正確に、聖書の全体に互って明らかにしようとした営為が、すでに「聖書原理」を事実上失効させたのである。それは、聖書に基づいて統一的な信條ないし教義学を形成することは不可能であることを明らかにしたからである。それを例示するために、以下で信條ないし教義にかかわること若干について要点だ

けを指摘しておこう。これらは新約聖書の研究者なら誰でも知っていることで、何も新しいことはない。問題はただ、そこから当然の帰結を個々の研究者あるいは教会が正直に引き出すかどうか、ということである。

まず処女懐胎について。これは六〇年代に書かれたマルコにはなく（一世紀末に書かれたヨハネにも欠ける）、八〇年代に書かれたマタイとルカに記されているのであって、その記事は、処女マリアが聖霊によって懐胎してイエスをベツレヘムで産んだ、という点で一致しているだけで、細部はまるでといってよいほど違う（一致点はともに旧約聖書の預言がイエスにおいて成就されたと主張しているので、歴史的報告とは言い難い。イザヤ七・十四（ギリシャ語訳）、ミカ五・一（聖書協会の『口語訳』では二を参照）。他方、パウロは「おそらく彼以前の、つまり（二〇〇年代に成立した？）最古のエルサレムのキリスト宣教を引用しつつイエスは「肉によればダビデの裔」だという（ローマ一・二三）。つまり、イエスには父がいて、その父がダビデの家系だというのである。実際パウロはマリアの処女懐胎に

ついで何も語っていない。ここでマリアの処女懐胎が史実かどうかを議論するつもりはない。問題は聖書証言が一致していないことである。

空虚な墓（イエスの復活）について。空虚な墓の記事は四福音書に記されているが、マルコからヨハネまで発展と不一致が見られる。ところで問題はこうである。「イエスの復活」は空虚な墓から結論されるのではない。墓が空だったというだけでは復活の証拠にはならない。それは誰かが行方不明になったからといって、その人が生きながら天に引き上げられた証拠にはならないと同様である。復活はキリストの顕現からして主張されるのである。ところで復活者の顕現物語自体はマルコにはない。マタイ、ルカ、ヨハネの復活記事は相互に一致していない。行伝においてはパウロに対するキリストの顕現（どう見ても幻である）が三回も記されているが、パウロ自身が記すところでは、神の子は「私のなかに」啓示されたとある（ガラテア一・一六）。ここでエン・エモイは「私のなかに」と解すべきであって「私に対して」ではないことは、すぐあと

のガラテア二・二〇を見れば明らかである。ここでパウロは「もはや生きているのは私ではない。キリストが私のなかで生きている」という（事柄上、「神の子」は全人格の内奥から自我に対して、同時に自我のなかに、現れたと解されるが、ここでは詳論しない。「復活のキリスト」はパウロの全人格と事業を担い生かす働きであった。パウロは「私にとってキリストとは（私が）生きることだ」（ピリピ一・一二）というのだ（ローマー一五・一八参照）。同様のことは「神が私たちのところになかで輝いてキリストの顔を照らし出し、神の知にいたらしめた」（Ⅱコリント四・六）からも見てとれる。要するに、福音書と行伝とパウロ書簡ではキリスト顕現の様態がまるで違うのだ。実際パウロは空虚な墓について語っていない。

墓が空になる仕方でも復活したイエスの顕現（食事までする。ルカ二四・四二）、幻のようにパウロに現れたというルカ福音書と行伝におけるキリスト顕現、パウロの生を担う働きとして経験・自覚されたキリストでは、それぞれ復活者としてのあり方が異なる。天にの

はり、天にいまし（天とはどこのことか）、やがて再臨するキリスト、教会がその「からだ」であるキリストなど、復活者の「あり方」がさまざまに語られていることは、これ以上示す必要はないだろう。それらすべてを一括して「イエス・キリスト」の復活と称することにどれだけの意味があるだろうか。「聖書の全体にもとづいて」復活者について語ったら、どんなに支離滅裂なことになるだろうか。これに関連して信徒の「復活」の問題もある。信徒の死後については復活（Ⅰテサロニケ四・一六）、召天（Ⅱコリント五・八、ピリピ二・二三）、不死（ヨハネ一・二六）が競合している。一般に終末論については不一致が多いのである。贖罪論についても同様である。これはエルサレム原始教団起源と思われる最古のキリスト宣教（Ⅰコリント五・三、ロマ四・二三―二六参照）にあり、それを継承・発展させたパウロにもある。人間は神の戒めを守れば義とされるのに、それを犯したために神の裁きを受ける運命にあるが、キリストの贖いにより、信徒は罪ある身のまま、神の前に義人として通用するという。しか

しヨハネとルカは贖いをいわない。ヨハネでは「ユダヤ人の（手に落ちた）律法」は罪の世のものあって、神に至る道ではない。救いとは罪の支配力からの解放である（ヨハネ一・二九）。パウロも「文字は殺し、霊は生かす」（Ⅱコリ三・六）といって、この意味では霊の働きに参与しない限り、人は律法をいくら守っても救われないのである（ローマ七参照）。「律法違反の罪、神の審判と罰、イエス・キリストの贖罪による義認」の教説は新約聖書の一部一面である。序でながらイエスの場合も、律法を完全に守っても、それだけでは人は義とされない（ルカ一八・九―一四a、マルコ一〇・二七―三二）。特に二二節をみよ）。イエスの宗教においては罪人はメタノイア（回心）によって赦される（神に受容される。ルカ一五ほか多数）。「信仰のみ」による救いについてもヤコブ二・一七以下は、すくなくとも条件を付けている。新約聖書の告知の内容は決して一様ではない（だから、かつて一般信徒に聖書を読ませなかったカトリック教会は賢明だったといえる）。新約聖書のなかには矛盾し合う部分がある複数の神学

が並存している。このことはつとに知られていたこと、いわば新約学の常識であって、だから新約神学は、組織神学とはちがって神、創造、救済のようなテーマ別に書かれることはなく(統一的なことが書けないから)、著者やグループの神学別に1つつまり史的に1叙述されるのが普通である。

さて伝統的な神学——ここで神学とは組織神学を意味する——は教会を地盤とし、聖書原理に基づいて、「新旧約聖書」の告知内容を体系的に叙述する学である。聖書の告知が上述のような事態であるとすれば、組織神学の正当性は結局聖書に基づくというより、実は教會的伝統の權威によることになる。たとえば聖書原理を固守するカール・バルトは、なぜ聖書が正典なのかという問いに対して、それは正典だから正典なのだという(『教会教義学』1/1、§4、はこの立場を宣言している)。だから正典を正典と認めることは、それを決定した教會の權威に従うことになる。いずれにせよ聖書原理には、第一にそれが神と人との間に介在する最高權威だということ、第二に、しかも聖書証

言の内容には一致がないということ、さらに第三のこととして附加すれば、新旧約聖書の内容の真実性は、史学的にも事柄上も、現代ではすくなくならず揺らいでいるという問題性がある。

四 基督教を地盤とする宗教哲学の可能性について

ではそもそもキリスト教の真理性は、信者がただそれを真理だと信じているだけのことなのだろうか。むしろそうではない。聖書は決して失われてはならない真実、現代にこそ語られなければならない真実を伝えている。ではそれは何か。

私は新約聖書研究から出発し、たまたま仏教に触れてから仏教がただの異教だとは到底思えなくなり、以来仏教との対話に従事してきた。新約聖書の批判的研究および仏教との対話は「基督教の相対性」の承認と聖書原理の放棄に導いた。それはつまり(一)基督教の外の人間も真理に触れ得るということであり、(二)ゆえに「I→S、S→I」の直接の関係が可能でもあり、

必要でもある、ということである。むしろこれは聖書が重要な古典であり、すくなくとも基督教圏では聖書なしに宗教的認識に至ることは事実上不可能であることをなんら否定するものではない。

さて私は新約聖書の多様な神学思想を三つの基本形に整理し、それとイエスの思想との関係を論じた(『新約思想の成立』、新教出版社、一九六三)のち、仏教との対話にかかわり、複数の新約聖書思想の根本にあるものと仏教との接点を探るうちに、それが「統合」ということであるのに気付き(『仏教と基督教の接点』、法藏館、一九七五)、統合という事柄自身を展開してみたところ、そこからひとつの宗教哲学の可能性が浮かび上がってきたのである。ただし仏教との接点といっても、仏教で優越するのは統合というよりは「縁起」つまり何ものも他者と無関係に単独で存在することはない、という認識であって、これは説一切有部に対する竜樹の批判、天台教学の「一即多」、華嚴教学の「重々無尽の相即相入」などに展開されている。それに対して基督教の「統合」は——人格は他者との関係性にな

かで存立することが強調されているが——人格の共同体と歴史に志向する面が強い。比喩的にいうと、仏教と基督教は相互に交わらない円ではなく、同心円でもなく、部分的に交わる円でもなく、ひとつの焦点を共有する二つの楕円のように見える。共有されている焦点は人格(人格は個ではなく極である、後述)の成り立ちとその関係性である。離れた焦点とは、仏教では己事究明への収斂、基督教は共同体性・歴史性の自覚である。

いずれにせよ、統合(関係性)は、人間と世界を超えてしかもこれらを包む——超越的内在——のはたらしきによって成立つので、そのはたらきの「自覚」に仏教と基督教の共通性があり(この点で滝沢克己は正しい)、この自覚を展開すると従来とは異なったタイプの宗教哲学ができるわけである。念のために再度書き添えれば、「はたらきの自覚」は基礎文献の理解を媒介はしても制約はされない、直接経験の現場で成立つてくることであって(不立文字)、そうでなければ教会の「神学」であっても、知の自己批判にもとづく「哲学」で

はない。こうして書かれたのが『場所論としての宗教哲学』（法藏館、二〇〇六）だが、それを書き終えたところ、イエスの宗教がまさしく場所論的宗教であることに気付いた次第であった。よってその見地から私は『イエスの宗教』という書物を構想し、最近原稿が完成したところである（二〇〇九年三月、岩波書店より刊行）。やはり宗教哲学と基礎文献の理解とは相關關係を持つのである。

以下ですこしばかりこの辺の事情について説明することを許していただきたい。「統合体」とは「キリストのからだとしての教会」（Iコリント一二）を理論化したものである。統合体とは極（他の極とは区別されるが切り離せないもの）のまとまりのことである。類比としては太陽系、生体（有機体）、音楽のようなものがあるが、これらはすべて「はたらきの場」のなかで形成される太陽系は重力の場のなかで、生体は身体という場のなかで、音楽は人のこのころという場のなかで、そして人格の共同体は「神のはたらきの場」のなかで。生体がもっともよい統合体の比喩なのだが、生体にお

いては各器官（極）同士の關係が密にすぎないので、自由で独立性の強い人格の統合体とは同じではない。よって、身体の各器官が独立の人格である場合を想像していただきたい。人格同士は相互にコミュニケーション（情報の交換、言語的コミュニケーション）を営みつつ、互いに必要な物資を作り出し、必要なところに供給し（実質的コミュニケーション）、身体としてのまとまりを維持している。まとまりの維持については共同体の「構造」と秩序が同一性維持にかかわるのだが、さらに全体のコントロールセンターに当る機能があるものだ（国家は統合体ではないが、政府・日銀はコントロールセンターの役割をも果たしている）。一般に支配と管理は統合ではなく統一を作り出すものである（統一とは、あらゆるメンバーに同等に妥当すること）。よって統合体の構成要素として、場、極、統一、まとまり、統合を挙げることができる。場のなかにおかれた極は——必然的にはないがある確率をもって——統合体形成へと向かうものであり、基督教は人格共同体を形成する統合作用に神の働きをみたのであった。そして、

これは私の仕事の結論でもあるのだが、統合作用は（西田幾多郎は『善の研究』においてこれを「統一」作用としているけれども、統一と統合は区別した方がよい）「経験と自覚」に現れることである。決して単に聖書のみが証しする現実性、つまり経験と自覚の批判的反省による検証作業を超えた信仰箇条ではない。宗教哲学が可能だというのは、結局ここ（詳しくいえばSとIとIとの相互媒介の可能性）に根拠があるわけである。

五 場所論的宗教哲学の内容概観

こうして構想される宗教哲学の内容をやや詳しくのべれば、以下のようになる。基本的概念は「場」と「場所」（身体／人格、自己・自我）、（神と人との）作用的・統合作用である。なお基本となるカテゴリーは存在や人格というより「はたらき」である。

教会

出発点となるのは人格の統合体すなわち「キリストのからだとしての教会」（エペソ書二）である。宗

教哲学的知は「教会」（実際には部分的にしか実現していないが）を地盤として行われる。

神、キリスト、聖霊

場（はたらく神の場、人間と世界はそのなかに置かれていた）を分節すると三位一体論が現れる。「はたらきの場」の根源（主体、信仰の対象）は神、人格を統合する作用およびその場はキリスト、統合を現実化するはたらきは聖霊に当る。神のはたらき（作用）が現実化するとところを「場所」として、場と区別すると叙述に便利である。世界と人間はそれぞれの意味で神のはたらきを宿し、それを現実化する「場所」である。ここで「作用の場」というのは、人格がキリストのなかにあり、キリストが人格のなかにあるとき、人格は相互作用を営むようになることである。換言すれば、神が直接に人を動かすのではなく、統合作用として——自我を通して——はたらくのは「信徒のうちに生きるキリスト」（作用的）。これを「自己」として「自我」から区別する）である。「神」のはたらきを宿してこの

世界ではたらく主体の構造は「自己↓自我↓」だといふことになる。以下の言葉は具体的には それを示している。「神は君達のなかではたらいて、(君達の)意欲とはたらきを成立させる」(ピリピ二・二三)。(「万物のなかではたらいて万事を成立させる神」(Iコリント二・六。残念ながら現在一般に用いられている聖書の新共同訳は場所論的な箇所をほとんど人格主義的に訳し変えているので、新共同訳から場所論的言語をみつけるのは困難である)。なお場所論的には、世界ではたらく神、つまり神と世界の作用的な「ロゴス」(ヨハネ一、一―四)であり、神と「世界のなか」にある人間との作用的な「キリスト」に当ると解釈できる。ロゴスは世界における統合作用、キリストは人間における統合作用と理解される。これは「ロゴス」の復権を意味するであろう。なお人格の統合体とは教会のことである。

論理

作用的な論理性は「即」であり、これが場所論的

論理性の特徴となる。なお「p」即「非p」とは、「pかつ非pである」、同時に「pかあるいは非pか、どちらかである」ことと解される。これは「pは同時に非pである。しかし見方を決めれば、pか非pのどちらかである」ことである。これは仏教的「即」に当る。愛は統合作用であり「神のはたらき」即「人のはたらき」という構造を持っている(Iヨハネ四・七)。愛が神から出る面を見れば愛は神的存在であつて人間的存在ではないが、愛が人間同士の愛である面を見れば、愛は神的存在ではなく人間的存在(愛は神的存在か、人間的存在か、どちらかである)。そして愛の全体を見れば、愛は神的存在であり、かつ人間的存在である。これは、統合作用(たとえば人格同士の愛)は神のはたらきと人のはたらきとの作用的一であるということだ。「自己」については、人格における作用的な座は「自己」(わがうちに生きるキリスト)である。つまり自己は「神的存在でありまた人的である」が、神のはたらきの面をみれば神的存在あり、人間のはたらきである面を見れば人間的存在である。これは生体の作用が生命の営みともみられ、あるいは

物質間の反応ともみられるのに似ている。

人間

人間は身体／人格（／は即のこと）だが、換言すれば自己・自我（自己↓自我↓）である。自己は、統一が優越する日常生活では統一の担い手である自我によって覆われている。しかしこの覆いが破れ、自我に対して自己が現れる出来事があり、これは宗教的経験といわれるる出来事である。この経験を経て人格は自己・自我（自己↓自我↓）となる。これが人格の正常なあり方であり、とりもなおさず自我の正常なあり方でもある。自己を映す自我の行為も、自己を映す限りで作用的一である（直接には自己との作用的一。間接的には神との作用的）。他方、「はたらく神」は究極の主体としての神、キリスト、聖霊との一だともいえる。神は三位一体の神で、三の互いが含み合うからである。要するに統合体と場の分析から神論、キリスト論（神と人との一、まことに神・まことに人）、三位一体論、さらに人間論の基本、さらに「即」の論理性が現れる

わけである。

認識と言語

場所論的認識の様態は直接経験と「自覚」である。三位一体の神、自己、作用的一は、客観的对象として観察されることはない。愛は神から出る、愛するものは神を知る、といわれるように、人は愛するときに、その愛が人を超えた深みに由来することを知る。愛するときに愛の根源を知るといふ知は自覚である。これは自分が何かをなし何かであるとき、自分が何であるかに目覚める知である。愛は神から出るとは自覚の基づく知の表出である。愛する経験（愛される経験も含んで）のなかで自覚が成り立つ。こうして場所論的認識は「経験と自覚」を根本とするのわけである。

さらにここから帰結することだが、自覚を言い表す言語は、客観的検証可能な対象について述べる記述言語ではなく、自覚を言い表す表現言語である。一般にこころの出来事を言い表す言語は表現言語だが、宗教言語はその範疇に入る。科学のように客観的ではない

「主観的」な言語が語ることは、検証可能ではないから非現実だと考えるのは、客観的事実だけが現実だと信ずる近代の偏見・先入見にすぎない。この味方では音楽すら非現実となる。言語一般についていえることだが、表現言語の文は客観的検証が不可能でも無意味にはならない（たとえば文学はフィクションでも無意味ではない）。なお宗教的表現言語において語は基本的に動名詞であり、文は動詞文であって、動名詞が指示する現実には「実体」（客観的対象）ではない。

倫理

人間は一貫して「身体／人格」と把握される。人格とは、この世にいながら「神の国」（神がはたらく領域）に居場所をもつコミュニケーション（広義、狭義でのコミュニケーションを営む者）である。そしてこの世では人格の究極の統合体が現成することはなく、その部分的成就が「キリストのからだとしての教会」である。しかしここで倫理の形も見えてくる。というのは、倫理は統合体を形成し守るための規範だといえるから

である。この点も簡単に要約すると、人間は身体／人格である。それが神のはたらきに根源をもつ身体である以上、殺すことはもちろん、身体（こころを含めて身体という）や財産を損なつてはいけない。また身体である以上、人間には両親があり、人は通常家庭生活を営むものだ。家庭は大切な場所、愛が成就しうる場所である。家庭を破壊してはならないことを示す象徴的な「倫理」が不倫の禁止である。また、人間ははたらいで価値（もの、サービス、情報など）を作り、原則として等価で交換して、価値を作り出しただけ皆で豊かになるものだ。だとすれば、盗みのような、相手の合意なしに、また正当な対価なしに奪う行為は許されない。また人間生活すべてが上記のように（狭義の）コミュニケーションによって営まれるならば「嘘」（詐欺）は許されない。嘘はコミュニケーションを不可能とし破壊するからだ。むろん以上挙げた四つの規範で倫理が尽くされるものではないが、これは古今東西を通じて妥当する社会的規範であり（モーセの十戒の人間に関する部分と、仏教の五戒の共通部分）、倫理の中

核をなし、また法律（とくに刑法、民法）の根幹をなしてきたものである。つまり倫理は基本的に「統合体」形成を促し守るという意味をもっていると解釈できる。

歴史

しかしこの世界では統合体の究極の成就是望みがたい。社会が変動するように、（究極的ではなく、その都度仮の姿をとった）統合体にも変動がある。それは統合体には「極」、「極のまとまり」と並んで「統一」の要素があることによる。これはいかなる個にも同様に妥当する要素、社会の構造や価値や規範のように、統合体の形と自己同一性を成り立たせ守るもの、それゆえ不可欠な要素である。さて規範性を有する統一は自由を本質とする個にとっては桎梏に変化することがある。イエスの時代に例をとってみれば律法主義がそれであった。律法「主義」（律法を学んで誤らず行うこと自体を重視する主義）はそれを奉ずる人間を「単なる自我」（自己に目覚めていない自我）に変える。神の国とそのはたらきに根差さないままで、つまり律法が神

のはたらきの表出であることを理解・実感しないままに律法の形だけ追い求めるとき、その努力の担い手は「単なる自我」となる。自己（うちなるキリスト）は隠れ覆われて自我はそれに気付かないのである。それは人間の本性（神の国を居場所とするコミュニケーションであること）を覆い曲げるのである。このような律法主義は統合を見失って統一に宗教の本質を見るに至らしめる。それに気付いた個（極）は律法主義という、形骸化した統一を破って新しい統合を求め、改革が受け入れられない場合には、遂に新しい教団を生み出して、新しい統一（新しい聖典、教義、礼拝方式、倫理など）を形成する。こうして宗教社会の変動があり、一般の社会でもそれに類比的な変動が見られることはすでに述べた。

こうして統合体（教会は仮の姿であるとはいえ一応の統合体である）はより高度な統合体へと進化してゆく。一般に統合は分化と統合であり、統合体の進化とは、より複雑な分化と高度の統合の両面へと進むのである（これは宇宙と生物の進化についても言える）。より高

度の統合とは、より分化が進んだ共同体の統合のことである。このことに關して、ロゴス（世界に内在する神、統合作用）とキリスト（人間に内在する神、統合作用）から進化を考えることができる。自然と人間の世界には統合作用があり、進化とは統合体の進化である。これはまずは「自覚」にもとづいていえることだが、「観察」とも矛盾しない。ただ、この統合作用は必然性ではない。世界が必然的に統合されるほど、統合作用は強くはない。世界においても人間においても統合は確率の問題であり、しかもその確率は決して大きくない。すると「神義論」は無意味となる。自然的災害は自然の構造上ありうることだ。われわれは、世界の統合は可能でもあり、また統合に向かっていること、しかしそれは必然ではないことを弁えればこそ、統合化の方向を自覚的に選ぶべきなのである。これは前述のように倫理を基礎づける。統合化が必然ではないからこそ、倫理の存在意義があるのだ。

終末論

しかしかたに進化してもこの世界では究極の統合はありえないから、「終末論」が構想される余地が生ずるわけである。究極の統合は神の国の出現・成就として歴史を切断した彼岸に求められる。イエスもこの意味での終末を待望したと思われる。しかしこの点については、歴史には終末があるともないとも断定できないので、無始無終の歴史を構想することもできるし（仏教の場合）、終末の到来と神の国の究極的現成を待望するこもありうる（伝統的基督教の場合）。宗教「哲学」の場でこの問題を論ずる限り、どちらが正しいか決定のしようがない——「信仰」が終末の到来と神の国の成就「信ずる」ことは少なくとも了解可能ではあるのだが。以上で場所論の全体は「統合」の出来事を中心として構想されることをのべたのである。繰り返すが出来事というのは、神と人とが、存在ではなく、第一義的には「はたらき」のカテゴリーの優越のもとに考えられるからである。

レスポンス（要約）

高田信良

「宗教哲学の可能性」とのテーマから、先生の近著『場所論としての宗教哲学』での論述を中心とした発表を予想しつつ、八木先生の主な著書によって、思索の歩み（展開）を予習しました。

『仏教とキリスト教の接点』（法蔵館、一九七五年）

「キリスト教と仏教の触れ合いの可能根拠について」

『フロント構造の哲学…仏教とキリスト教の相互理解のために』（法蔵館、一九八八年）

『宗教とは何か——現代思想から宗教へ』（法蔵館、

一九九八年）

場所論としての宗教哲学』（法蔵館、二〇〇六年）

いただいた原稿を読み、次のような質問をさせていただきます。ただ、ことにしました。

質問一（主たる質問）…「図式」について

（L…宗教の基礎文献、S…その根底にある事柄へ神、法、超越者…、I…解釈者）

『仏教とキリスト教の接点』は私にとって、いわば「初恋」（の書物）です。「キリスト教と仏教の触れ合いの可能根拠について」、きわめて明快に論じられていて、目が醒めるような思いで読んだことを覚えています。「このような議論をしていいのだ」との納得をしながらも、また、同時に、「このようにスッキリとホントに論じられるものだろうか」との想いも消えませんでした。その後、先生のいろいろな議論に接するとき、野呂芳男氏が、「（八木さんの議論について）どうも落ち着けない」との感想を述べられています。私も、似たような「落ち着けない」想い（わだかまり）を感じ続けています。（野呂氏が感じられるのと同じかどうかわかりませんが）私は、この「落ち着けない」理由が、この「ILS」三角構造の図式と関係しているのではとの観点からお尋ねします。

(先生の原稿)

*「 $S \rightarrow I, I \rightarrow S$ 」 $\rightarrow L \rightarrow I$ のプロセスは、宗教学と文献解釈の相関を示す。言い換えれば、宗教学は宗教の基礎文献解釈のため(ないしLの内容を組織的に叙述するため)の基礎理論を提供しえなければならぬ。

*しかし、「問題」が生じる。

$I \rightarrow L \rightarrow S, S \rightarrow L \rightarrow I$ の過程だけが存在して、 $S \rightarrow I$ 及び $I \rightarrow S$ が許されない場合
 $\downarrow \downarrow$ 宗教学が不可能となる。

*IはSに触れ、Sから出てIにいたる矢印(Sのはたらきかけ)に気付いたら、IはLからいはず手を放して、直接にSとかかわらなければならない(不立文字)。そうでなければIのS理解はLに規定(束縛)されてしまう。

お尋ね

この三角構造の説明は、文献としての新約聖書が叙述することから(L)と、イエスの「ことば」(S)

との関係について、あまりに、(近代の)合理的人間の立場からの理解になっている、のではないのでしょうか。「記述言語」と「表現言語」の区別を従うなら、「記述言語」による理解構造の側面が強くなりすぎているのではないのでしょうか。

「S(根源的なことば)が開かれる」のは、「 $I \rightarrow$ 直接経験 $\rightarrow S$ 」というよりは、むしろ、「Lの読み・解釈を通して/Lの規定を通り抜けて」ではないでしょうか。

$\wedge I, L, S \vee$ の関係…先生のご説明とは別様の説明も可能ではないでしょうか。先生の説明される

$\wedge I \rightarrow S \vee$ 「直接性」と同質同格の「直接性」は、

$\wedge I \rightarrow L \rightarrow S \vee$ であつてもありうるのではないのでしょうか。

「IはSに触れ、Sから出てIにいたる矢印(Sのはたらきかけ)に気付く」ことは、

「L」の(理解の)新たな次元の開けを通してに他ならない、というような $\wedge I \rightarrow L \rightarrow S \vee$ 関係もあるのではないのでしょうか。つまり、

「IはLからいはいば手を放して、直接にSとかかわらなければならぬ」わけではない、とも考えられるでしょう。AのS理解はLに「新たな仕方」規定されるVということもあり得るのではないのでしょうか。先生が「I→直接経験→S」と言われることがらは「Lを通過して」開かれるとの事例として、たとえば、次のようなことがらを想起します。

「回向」を阿弥陀仏・本願のはたらきとの知見が開かれるのは、親鸞の独自の訓点の打ち方（Lを通過してA読み・解釈を通過してV）によるものです。

また、A大乘仏教は釈尊以前の仏教であるV（曾我量深）との知見は、（大乘經典が釈尊在世から離れた時代に現れてきたとの知識が、近代仏教の場から得られても、それとは別に、あるいは、それを超えて）「経典Lを通過して」開かれてくるものと言えるでしょう。

この図式（先生の「統合論」の要）は、A滝沢克己の「神と人との第一義の接触」と「第二義の接触」の区別Vと、A新約聖書から得られた知見（史的イエスとキリストの区別）Vとが融合化された「宗教哲学的」公式と

なっているのではないのでしょうか。

「不立文字」との表現で指摘されてきていることがらをも、「近代、合理的人間の実存的理解」を元にした理解になっっているのではないのでしょうか。

質問二

先生が追求されておられるのは、「宗教哲学の可能性」というよりは、むしろ、「神学の可能性」（野呂氏における神学とは異なるところの、八木先生独自の宗教学に基づく神学）と理解できるのですが、如何でしょうか。

参考資料

○野呂芳男 A書評V八木誠一著『新約思想の探求——第一論文集』新教出版社

「八木誠一、その思想のデッサン」

……八木さんの周知のキリスト教理解

イエスにおいて当時の人々が出会い得たキリストのできごとは、われわれが、イエスにおいてだけしか出

会えないものではなく、禅における悟りの体験も実存論的には同じものである。それは人の生における統合への規定の体験にほかならない。統一は他律的であり、それに対しては当然のこと、人間の自由の欲求からの反発が生起するのであるが、人間の自由は、あるものがあるとして認識するところにこそ、その内実がある。ところで、歴史において、あるものがあると認識することは、歴史のロゴスたる統合への規定、すなわち、ひとりびとりの個が十分に生かされながら、しかも、他との共存へと歩み出さざるを得ないように、存在論的に人間を定めているものを認識することなのである。八木さんは、こういうキリスト、すなわち、統合への規定が禅の中に、また、西田幾太郎や田辺元の思想の中に表現されているとする。八木さんによれば、こういう理解の仕方こそ、現代人にとってのキリスト教理解でなければならないのである。

……私はどうもこの思想の中では落ち着けない。

……Aという人間とBという人間がいて、両者はそれぞれ個性を持ったおもしろい存在

八木さんの「統合への規定」というのは、どうも、AとBとが足を二本と手を二本もっているという事情に当たるような気がする。

……どうも落ち着けないのは、歴史におけるイエスのできごとを中心とした原始キリスト教の運動が、キリストから切断されたために、キリストの持つ意味内容がニュアンスのあるものを失ったからではないかと思う。……八木さんが現代人と言うとき、それは現代という状況の中で生きている人間というよりも、合理性に立っている人間、実はいつの時代でも存在しうる理性的人間のことにはすぎない。とすると八木さんの立場は、比較宗教学の実存論版を土台とした宗教哲学なのではないか。それはそれでよいと思う。しかし、それは少なくとも今までの意味でのキリスト教神学ではない。むしろ、八木さんも、私のある友人のごとく、神学の解体を率直に主張した方がよいのではないだろうか。

(初出『興文』一九七二年四、五合併号、(財)キリス

ト教文書センター、一四一―一五頁)

<http://www.geocities.co.jp/Collegelife-labo/1595/>

review972a.html

○ハI↓L↓S↓事例としての「親鸞読み」

(訓点の打ち方)

「回向」(する)…衆生・仏道実践者を主語と理解する
概念 ↓ ^ 阿弥陀仏 (本願) のはたらき ↓ が主語と
なる読み方

^ 親鸞の「読み込み」/ 信がそのように読ましめる
↓ハI↓L↓S↓体験 ↓

「親鸞読み」とされる箇所は、その他、「還相回向」
などに関しても、同趣旨である。

親鸞が、「他力」を「仏の力、本願のはたらき」と理
解するのは、曇鸞『往生論註』を学ぶなかでの經典の
独自の読み方に由来する。その「親鸞読み」の根柢に
ある理解が、「言他力者如来本願力也」(他力といふは
如来の本願力なり。(註釈版一九〇頁)と表現される。

☆「廻向」

『往生論註』(での經典引用部分)

『浄土真宗聖典』(原典版) 五五頁、八番問答 諸有
衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心廻向願生彼国
即得往生住不退転

^ 通例の読み方 ↓

諸有の衆生、其の名号を聞きて信心歡喜し乃ち一念に
至るまで心を至して廻向して、彼の国に生ぜむと願ず
れば、即ち往生を得て不退転に住せむ

「親鸞読み」(『教行信証』信卷、真宗聖教全書II四九
頁、七二頁)

「諸有衆生、其名号を聞きて信心歡喜せむこと乃至一
念せむ至心に廻向したまえり、彼の国に生ぜんと願ず
れば即ち往生を得、不退転に住せむ

☆「還相廻向」(第二十二願/必至補処之願・一生補
処之願・還相廻向之願)

設我得仏……一生補処除其本願自在所化為衆生……
衆生使立無上正真之道超出常倫諸地之行現前修習普
賢之德若不爾者不取正覚

^ 通例の読み方 ↓ 『浄土真宗聖典』(原典版) 大經

一三三頁

……無上正眞の道を立せしめ、常倫に超出し諸地之行現前し普賢之徳を修習せんをは除く。若不爾者不取正覚

「親鸞読み」『眞宗聖典全書』I、一〇頁

……無上正眞の道を立せしめ、常倫に超出し諸地之行現前し、普賢之徳を修習せん。若不爾者不取正覚

○曾我量深… 〆大乘仏教は釈尊以前の仏教である

「大乘仏教」といふのは、『大無量寿経』の阿弥陀仏の本願といい、『法華経』といふのは釈尊以前の仏教です。法華と念仏とが争つてゐるけれども、釈尊以前の仏法であるといふことについては、共通です。……もろもろの経典は釈尊以後にできたものにちがいないが、その経典は釈尊以前の仏法を念じてゐる。釈尊以前の仏法を念じたものが、大乘仏教である。大乘仏教の経典は釈尊以後に完成したものであるが、大乘仏教そのものは、釈尊以前の仏法である。釈尊を超越せる仏法である。……こういうことが、聞思ということです。

曾我量深「法蔵菩薩」論（米寿記念講話、『選集』

一二卷、彌生書房、昭和四七年、一三五頁）

（この記念講話の主旨は、〆阿頼耶識が法蔵菩薩である、〆大乘仏教は釈尊以前の仏教である、である）

☆望月信享『仏教経典成立史論』法蔵館、一九四六年、

四頁。

「仏教の経典は大小乗を簡はず、すべて仏陀説法の実録であつて、即ち仏滅直後に摩訶迦葉、阿難等の諸大弟子に依つて結集されたものと伝え、古來之を至上權威として尊重頂戴して來たのである」故、経典の多くが「仏陀説法の実録でなく、後世諸大論師によつて随時に編纂されたものとすれば、……仏教として悲むべき事柄であるけれど、實際の事実がそれであつたとすれば、亦如何ともし難い所である」

☆金子大栄『眞宗の教義と其の歴史』一九一四年、

著作集別卷三、二五頁。

「然るに宗教心開展の順序は、又宗教史の開展の順序である、抑々眞宗の教法は、其の初、釈尊によつて開説せられた。即ち釈尊は一代教の中に於て、珠に『大無量寿経』（『大経』）と『觀無量寿経』（『觀経』）と『阿

弥陀経』(『小経』)との三経に、真宗を宣説せられた。……而して此の三経は自から釈尊の一代仏教を代表し、八万四千の法門は、真宗の教義を注釈するものと見らるゝを以て、此の三経に説かれたる事は、やがて釈尊の全精神を開顕せるものといふことが能きる。

二十余年の仏教史を以て、五十年の仏説を再現せるものとせば、幾多の高僧碩徳の中、殊に三経を色読体解せられたる人を以て、真宗の祖師とせねばならぬ。此の資格を以て現はれ給へるは、即ち三国の七高僧である」。

討議 IV

司会 高田信良

八木

(誠) どうもありがとうございました。詳しい資料も頂きまして、野呂さんのわたしに対する書

評はだいぶ前のもので忘れていました、これは高田さんのお考えだと思ひまして、面白い、久しぶりに喧嘩し甲斐のある相手が出てきたなあと思つたのですが、よく見たら野呂さんでした。野呂さんは非常に親しくしていた友人なのですが、野呂さんは人格主義者ですし、こういう点でなかなか一致できなかったのですが、野呂さんはこのような考えをお持ちだったようです。ただ今のご質問にお答えしたいのですけれども、I↓L↓Sという読み方があるのではないかということですが、わたくしは逆にこれが初めて、これがなくちゃいけないと思ひ

ます。最初からSの直接経験があるとは、わたくしは思えないのですね。まずLというものに導かれて事柄の方に引き寄せられない限り、自分だけでSの直接経験を持つという事は不可能ではないにしても、実際上ほとんど不可能でありまして。ですから順番としては、IからLに、LからSへと。これもただLの言っていることをそのまま受取る、Lを理解するというだけではなく、むしろLの説明にしたがって決断をするという面もあると思うわけですけれども、とにかくまずこれが初めです。まずこれがあつてしかる後に、これは事柄の順序ですけれども、Lから手を離してSとの直接の関係、これは持てない場合もあるのですが持てるならなるべくというね。あくまでLが最後まで媒介になる、歴史のイエスに直接出会うことは出来ませんから、イエスが説いた「神の支配、神の国」に直接に会うわけです。事柄によって出来る場合と出来ない場合があるのですけれども、でき

る場合にはSとの直接の関係を持って、そこから逆にLを見直していく。ここにトライアングルを書いていきますけれども、線が二方向に書いてありますけれども、解釈の実際というのはぐるぐる回っているわけなんです。IとSというところに宗教哲学が提示されるとすれば、I↓L↓S、S↓L↓Iというのは解釈（文献学）の操作でありまして、IとSを踏まえた解釈の操作なんです。一回だけというのではなくて、ぐるぐるぐるぐる回って解釈、理解というものが深まっていきますし、Sのような直接経験があると書いても、その中にどういものが含まれているかという事は、絶えずLから新しく教えられるという面がある。だからLを手放すと言えば手放すのですけれども、一つの機縁という意味では決して排除できるというものではない。できたら、「わたしはイエスの弟子だ」なんて言えないんですけど、やっぱり私はまだそう言っているという事はね。まだイエスは若

いときに、三〇代くらいでわたし年齢の半分くらいで死んじゃったくせに、やっぱり私はイエスから学ぶんですよ。ですから、こういう面があるというのは先生が仰ったとおりです。まず、最初にはこういう経過がなくてはいけなし、原典から手を離さなければならぬのは確かなんですけれども、ちょうど殺仏殺祖とよく禪の人が言いますよね。殺仏殺祖というのは非常に結構なんですよけれども、完全に捨ててしまふかというところでなくて。わたしの感じでは、殺仏殺祖と言いながら、禪の方はいつまでも古典の解釈をやっているように思えますけれども。古典の解釈をやっていくということが非常に尊いことだと思います。それに対してI↓S、S↓Iがないと、これは要するに親鸞の場合ですが、ルターの場合と同様、テキストを新しく解釈する教学であって、哲学ではないわけです。二番目のご質問で、これは神学ではないのかということですが、はっきり申しますと神

学と哲学とが分離しているという状況が非常に不幸だと、わたしは思っているのです。それに対して特に中世からキリスト教がギリシャ哲学を取り入れて、そのときにギリシャ哲学と一致しなかったというのはしょうがないので、ギリシャ哲学の問題はやっぱり存在が一つの大きな中心ですが、キリスト教の場合にはさつき申したように、旧約以来「働き」ということですから。神というのは中世の *esse*、*to be* じゃなくて、*energein* なんですよ。神というのは働く神でありまして、それも *ho energeon* と動詞の現在分詞に男性名詞が付いていますから。少し話がずれるかもしれませんが、*ho* という定冠詞が付いているということは人格化されているということなので、働きといっても人格化されている面がある。だから人格主義的場所論ということを言っているのですけれども。ですから、働きとやることを無視することはできないので、*esse* にしてしまうとどうも働きの面が抑

圧されてしまうのではないかとわたしには思われます。ですから働く神というのが源泉だと考えおろまして、神学が十分にその分を吸収できなかったという面があるのですけれども。ただギリシャ哲学と出会って、中世では哲学というのが基礎部分で、人間理性で分かる部分が一階建てで、信仰によって分かる部分は二階建てという二階建て構造ができて、これはある意味ではプロテスタントでも受け継いでいるかもしれないませんが、プロテスタントでは哲学という面を切り捨ててしまった。すでにデカルトから始まっているのですけれども、哲学とキリスト教とが分かれてしまっている。それは非常に不幸なことだとわたしは思っているのです。哲学というものは制約のない自由な思索です。私は制約のない自由な思索とキリスト教が与える啓示認識が一致するのが当然だし、望ましいと思っているのです。わたし自身としましては哲学と神学が分離していると言うのは非常に不幸だと思

菅原

ます。むしろこれは一つのものになったほうがいいと。わたしの場合にそれがすべてうまくいっているとは必ずしも思いませんけれども、一つの方向としてそういうことでないと、哲学からも神学からも自然科学からも浮き上がってしまった宗教が、いつまでも聖書に書いてあることが本当だと言っているのは、それは五、六〇年前から言っているんですけども、キリスト教はジリ貧だと、危機感をもっているんです。ジリ貧だからなんとかしなくてはいけないと言っているんですがあまり聞いてくれる人がいないので、実際ジリ貧状態になっていますよね、以上です。

高田さんのコメントがとても面白かったです、応援したいという気がします。八木先生のお話も分かったつもりなんですけれども、浄土真宗に関心がある人間としては高田さんを敢えて応援したいと思います。それはL↓S↓Iのとこ

ろで、八木先生のお答えになった「Lは何か」ということはよく分かったのですけれども、曾我量深さんの「大乘仏教は釈尊以前の仏教である」というタイトルで分かると思うのですけれども、仏教、とくに浄土真宗の場合にはLを超えていくということが、しばしば起こってきたのではないかと思うのです。たとえば親鸞という人を考えますと、親鸞自身が従来の発想を超えようとした。それから明治になりまして曾我量深さんもそうですけれども、文献のことではありませんけれども、たとえば念仏というものの考え方について、昭和になって家永三郎さんが「念仏は親鸞にとつて躰きの石であった」という発言をして物議を醸しましたけれども、それ以前に清沢満之という人は必ずしも念仏にこだわってなかった人だと思うのですね。たとえば死ぬ直前に、一〇日くらい前に、晝鳥敏という人に手紙を出しているわけですが、そのときに「称念仏はほどほどにしろ」と、

あまり熱心にやるなど書き残しているわけですね。そうすると、必ずしも開祖である親鸞さんに従ってないわけです。さっきの曾我量深さんもそういうことを指摘していますし、最近とくに大谷派の方だと思うのですけれども、たとえば『歎異抄』の読み方についても教団のオーソドックスな読み方からすると随分反骨した読み方をしているということから考えますと、文献に、いや伝統に必ずしもこだわらないで新しいしるしを作っていくという動きが随分あるんじゃないかと思うのですね。ある意味で八木先生のやっておられることは大変素晴らしいことだと思ふのですけれども、ある意味ではLを越えていくということも、新しいキリスト教を創造していくということも、本当はご本人が言いくいかもありませんけれども、わたしなんかはそう思つて読まさせていただきました。LとSの問題で言えば、たとえば浄土真宗の中に浅原才市という人がいましたけれども、この人

はしというものはほとんど勉強できなかったわけです。なぜなら、彼は文字が読めない人だったからです。彼がもつぱら深いところに行ったのはSに直接触れるという道だったのではないかと思うのですけれども。そう考えると、わたしはクリスチャンの方はなかなかそういういかないとは思いますが、Lというものを越えていく勇氣も持っていかなければならないのではないかと、そのように思っています。今日は高田さんのコメントに非常に刺激を受けました。

八木(誠) 仏教の場合のテキストと、キリスト教の場合のテキストが違うのは、仏教の場合はお経がずっと書かれてきたのですね。しかし、キリスト教の場合には聖書で完結して後は註解とか研究ですね。どこが違うかと言うと、聖書は *canon* として、*a holy scripture* ではないのですよ。*canon* だということは最高絶対の權威だという

ことで、それに何を加えても差し引いてもいけないということなのです。ただ中身を見てもみると、聖書によって何かを立てるといえるのは不可能です。ですから、聖書原理を放棄するということとは捨てるということではなくて、新しい読み方をするということ、あるいは今、仰ったように、乗り越えていくことになるかもしれません。けれども、聖書のテキストは聖書のテキストとして完結したものですから、それを書き直すということはやってはいけないことなのです。聖書の著作権があれば一万年くらいあるのではないかと思いますが、誰の著作権かは知りませんけれども。とにかくそれはそれでありまして、新しい解釈を作っていくことはあるのですが、ただ聖書に拘束されるというのはいよいよ加減しておかないと、キリスト教のアキレス腱ではないかと思えますからね。

河波

これは高田さんに対する質問ですが、一枚目の

左側の一番下に、曾我量深の「法蔵菩薩は阿頼耶識である」という発言がありまして、それに対して東大の平川彰という印度哲学の先生が間違いだと言っ向から否定されましたよね。それについて高田さんはどのように解釈されますか。『楞伽経』というお経が出てきて、阿頼耶識と如来蔵が一体化していくのですよね。その段階で曾我量深さんは見解を述べられたのか。阿頼耶識は妄識、迷いの識ですから、それが法蔵菩薩だというと良くないことで、そこを平川先生は仰ったのだと思いますけれども。僕も平川先生に同調して、名古屋の大学でこんなこと言ったら、沢山の人が、曾我量深さんの信者の方がいっぱい来ておりますね、だいたい不評を被りまして反省しているのです。何かもう一つ展開があったらと思いましたが。曾我量深さんをお守りするためにね、わたしは曾我量深さんが大好きなので、お話をしたこともあります。これは大乘仏教の根幹に関わることなのでご質

問しました。

高田

阿頼耶識についてコメントできる私の理解はありません。先生のお話をお聞きしているだけで、これ以上はないです。

氣多

八木先生がI↓L↓Sで宗教哲学を考えるのは、それは高田先生から神学ではないかというご質問がありました。キリスト教とか仏教とか、特定の宗教に制約されないという意味で普遍的な宗教というものがI↓L↓Sで考えられるということなのか。それとも、最後の方でそれは神学でもあると仰っておられて、それは野呂さんという方のご批判でいうと「これは神学ではなくて、比較宗教学の実存論版を土台とした宗教学ではないか」という批判があります。八木先生にとって宗教哲学という主張は積極的な意味を持っているのか、本当は神学だと展開したいのだけれど、宗教学だと言われるなら聞いてもいいということなのか。これはどうい

八木

ところに積極的に八木先生の立場を置かれていいのか。その点についてお教えください。

わかりました、その点はお答えしないといけません。ふつう神学という場合には聖書原理の上に乗っているわけです。聖書原理に立って、逐語霊感説というふうに見える人よりも聖書全体のロゴスを掴んで体系的に展開するということが普通です。とにかく聖書を典拠としてということが必ずあって、教会の伝統も媒介にはするのですけれどもね、それを神学と言っているわけです。ですから言葉の誤解とか混同を避けるためには、私の仕事が神学と言われると困るわけで、やっぱりそれは哲学なのだと言いたいわけですね。「神」にかかわる学即ち神学というならそれでもいいわけですが、一般には神学は聖書原理に立つ教会の学だと言うことになっっている。しかしながら、私の主張が宗教哲学だというのは、Lというのは聖書だけではなく

て、仏教なら仏教の文献でもありうるわけで、その仏教の文献を通して仏教の語っている事柄に触れると、逆にそこからして仏教の文献を理解するというプロセスがあります。わたしの考えでは、キリスト教で言うSは「統合」といいましたけれども、仏教の事柄とは同じではないけれども触れ合う点がある。どこが触れ合うかという点、経験と自覚という面が特にそうなんですけれどもね。ただ違う点は仏教の方はやはり己事究明に収斂していきますけれども、キリスト教のSは発展させると統合ということですから、共同体と歴史という方向に展開していく要素を持っているのですね。逆に言うと、キリスト教では己事究明の方が弱くなるという面があるのでね。キリスト教と仏教は重なり合うけれども一つではない。言ってみれば一つの焦点を共有している二つの楕円みたいなもののだという比喻を書きましたが、直接経験と自覚という点では共通しているのですけれども、それがど

ういうふうには展開していくかという点で違う。違うけれども、丸つきり違うのではなくて、お互い了解し合える範囲だと思うのですよね。わたくしは了解し合えるし、それが望ましいと思えるので。従って、宗教哲学と言った場合には、聖書を中心としたキリスト教理解を適正に表現するということだけではなくて、だいたい神学には昔から弁証論という部門があつて他宗教の対話とか、場合によっては自己弁護という面もありましたけれども、わたくしはむしろ対話ということで考えておりますけれども。哲学というのは同時に対話の機能を担いいうることが望ましい。以上の二つの意味で、まずは神学と言うと誤解される。それから今言ったように、キリスト教だけではなくて、これが対話を担いいうるための一つの場所になるという、そういうことを含めて哲学と言っております。今わたしが神学と言うべきか哲学と言うべきか考えないことでもないのですけれども、やはりこれは哲学だと

氣多

言った方が誤解されないし、キリスト教の側にも「あいつのは神学じゃなくて哲学だから俺達には関係ない」と言われる方も多いので、そういう方に口実を与えておくのはわるくないかなあと、これは半分冗談ですけれども。だから哲学と言った方が正直ではないかと、わたし自身は思っております。

お話を伺いまして、哲学という言葉の使い方がわたしの使い方とはちよつと違うのだということが分かりました。というのは、八木先生が使つておられる哲学という言葉は、やはり神学の中に取り込めるというか、道具として使えるもの、それが哲学といわれているような気がするのですね。仏教とキリスト教が二つの焦点、楕円ということを仰られましたが、宗教哲学でも哲学という限り、それは仏教や哲学に限定されない。哲学の普遍性というところから言うと、神道とかゾロアスター教とかの特定の宗教

に限定されずに更に普遍性の場へということですね。これは特定の場、宗教の場、普遍的な場というのは、質的に異なるので、宗教の数を増やすというレベルのものではないと思います。

そして哲学としてわたしを考える場合、I→L ↓Sのような考え方は、何が宗教的なテキストかがすでに限定されている、あるいは何が宗教的経験であるかがすでに自明のことになっている、更に言えば宗教とは何かということが自明のことになっている、その上での宗教哲学です。その自明性が失われたところでしかニーチェ以後は宗教哲学というのは成り立たない、とわたしは考えているので、あのような質問をしたのですけれども。宗教哲学というのは、シユライエルマツハーのような形の哲学、バルト以降はあのような素朴な形では成立しないと。それ以降、宗教哲学というのが神学の中でどういう形で成り立つのか、あるいはどういう形で求められているのか、といつも関心をもっておりまし

八木

たので、八木先生のお話は面白く聞かせていただきました。どうもありがとうございます。

シユライエルマツハー、トレルチやヘルマンなんかも入ると思いますが、所謂一九世紀の自由神学ですね。あの人たちは聖書原理に制約されてなかったんです。だから哲学ができたんですね。宗教一般を問題にしたのです。ところが弁証法神学が台頭して以来、それに対するアンチが起こりましてね。つまりトレルチなんかでキリスト教が相対化されて、キリスト教はただか諸宗教の中で一番優れているということになってしまったので、弁証法神学はそのような立場を廃して、聖書のみと聖書証言の上のみ真理認識があるのだと揺り戻してしまった。ですからカール・バルトが優勢だったときには、宗教学も宗教哲学も神学部から追い払われてしまったということがあるんですね。だから、一九世紀にそれがなかったというのはある意味で聖

書原理が相対化されていたからなんです。そういう場合には、宗教の本質は何かということが問われたわけですね。一九世紀には宗教とは何か、宗教の本質が一つの大きなテーマになっていたわけです。しかし、それは弁証法神学の時代には宗教の本質なんてとんでもない話だと拒否されてしまったわけです。しかし、宗教の本質は何かということは改めて問い直されなければならぬので。わたくしの場合、自分の興味と能力の限界なのですが、哲学一般ではなく、キリスト教と仏教との対話の中でやってきたので今のような形になっています。たとえば、その中に神道を含めるか含めないか、あるいはゾロアスター教のような古典的宗教、あるいはユダヤ教、イスラム教のような今生きている宗教まで含めて宗教の本質を問うという形の宗教哲学が本当だ、というのは確かにそうなんですけれども。ただわたしの感じでは神道のSと仏教・キリスト教のSとはあまり密接に触れ合っ

てないような気がするのです。たとえば穢れのない清らかな心ということがありまして、これは神道の中で大切にされてるし、「もののはれ」というのはあまりに美的なのでズレルかもしれません。神道は素直な穢れない心という点はキリスト教と仏教とに確かに触れると思うのですよ。だけれども言語化の仕方、あるいは清らかな穢れない心自体がどういふことに把握されているのか、つまり穢れということと対比的に使われているものだから。その場合に、キリスト教や仏教で言うSとどこまで関わりあうかという点、わたしは神道をよく勉強してませんけれども、ある程度触れ合いはするけれども、本質的に触れ合えないのではないかと思うのです。これは予感なので書いたことはないのですけれども、今こういふ席だから申したのですけれども。わたしの関心から言うと、キリスト教と仏教で一致するところのSが非常に大事なんです。他の宗教でそれがもつと

明確に把握されているというのであれば、わたくしは喜んで勉強しますけれども、今のところ幸か不幸かまだ出会ってないですね。従来、宗教哲学はもちろんですが、神について肯定的あるいは否定的に語る哲学が宗教的文献と一切無関係に語られたことは私の知る限りありません。また文献とのかかわりが宗教的経験と真理の質を決定するというのは、私の場合、必ずしも当たっていません。科学哲学が経験科学と無関係だということはありえないでしょう。氣多さんは哲学がLとの関係から手を離すということとを十分に受取っておられないように思われます。ですから今のわたしの説明でご納得いただけたかは分かりませんが、哲学というのには自由な思考ということがあると思うのですよね。Lを媒介するところではいつでも宗教的な文献を媒介にすることがありますから、それは仰るとおりです。まず宗教的な文献を媒介にしなければ、宗教が関わっている

Sに辿り着くことはほとんど不可能だとわたくしは思っています。確かにそうなんですよ。聖書でも仏典でもそうですが、それが宗教的な文書で、それが宗教的な真理と繋がっているんだというのは、さっきの話であれば信仰ですけれども。そういう信仰があつて、その後で営まれてくることですから、二つの意味の宗教に閉ざされているというわけではなくて開かれているのです。どういうふうに開かれているかという点、Lから手を離してそこで語られてくるSに関わる限りで開かれてくるという面は確かにありますね。ですから、それは哲学ではないと言われれば、哲学ではないと言えるでしょうが、わたくしたえず認識や論理や言語の自己批判を媒介する哲学のは自由な思考というのが結果としてLというものの相対化に導いていくと思います。わたしはLを理解するというのは確かに目的ではありますが、しかし結果的に直接経験を媒介として一番理解できたという結果でもあ

るので、それを文献理解の究極の目的とした宗教哲学とはちよつと違う。純粋な哲学というよりは神学（神にかかわる学）と言ったほうがいいのではないかと迷いがなければいいです。

氣多

わたくしが普遍的な宗教とは何かという問いが出てくるだろうと言ったのは、むしろ批判ではないのですね。神学の中の宗教哲学というのは、そういう形の普遍的な問いに出てくるのではないと思います。むしろ仏教とキリスト教の対話、対話の場というところに哲学的な知のあり方が必要であるということです。そして、それはブラフト先生の中にも出てきていることです。それは、宗教一般は何か、宗教の本質とは何かという問いが出てくるのとは、少し違う。そして対話の場を用意するということは宗教哲学の固有な役割であり、それはまさに神学とか教学ということの中で、そこから汲み出すよう

八木

な形で出てくる宗教哲学の形です。それがまさに積極的な意味で、そこにこそ哲学ということに定位する宗教哲学にはむしろできないような可能性があるのでないかと思えます。

わたしとしては全くそう言ってきたつもりなのですが、正直申しまして。何かあらかじめ哲学というものがあって、哲学的な思惟があるのではないのです。そうではなくて、哲学的な思惟があつてはじめて哲学というものが生まれてくるんです。それはちよつと宗教とは違うかもしれないんですが、哲学の歴史を見ると、それは創造的な営みですからね。カントですよね、「哲学というのは教えることはできない、教えられるのは *philosophieren* だけだ」と言ったのは。わたしも全くそうだと思うのですよね。哲学的な自由な創造的、知的な営みがあつた後に、それが後から哲学という学の仲間に入ってくるのが普通だと思うのですね。たとえばニーチェな

んかはそうですよ。ニーチェは哲学だと言えるのか。わたしは、言語批判とか認識批判を含んだ上での世界観だからそれは哲学だと言えろと思いますが、ニーチェの立場を哲学と言えろとすれば、古典文献学から始め、「生」の経験と自覚を言語化してディオニュソスの使徒といわんばかりのニーチェ（『エツケ・ホモ』の結語）の思想が哲学なら、それは明らかに今言った意味での、新しい思惟、考え方が哲学の中に仲間入りしてきたということなので、哲学というものにはそういう面があるのではないでしようか。

高田
お願いして申し訳ないのですが、上田先生何かありますでしょうか。突然お願いして申し訳ありません。

上田
特に八木さんに対する質問はありません。なぜかと言うと、八木さんがお話になった限りでは、わたくしはまったくそうだと思っっているからで

す。どうしてそうだと思うのかということとは、それは省略します。お話されたことを伺うと、お話された仕方、図式の意味は確かにそうだと思います。ただその上で、八木さんにおいてはイエスなしいしはキリストですよ、神は命である。わたくしは八木さんがそのように仰る意味を、自分としては十分に理解しているつもりです。ですけれども、わたくしがそういうふうに言うかといえ、それは言わないのですよね。「イエスがわたしの中に生きている」とは、わたしは言いません。八木さんがそういうふうに見える意味は、わたしは十分に理解する。そこにもう一つね、これは八木さんに対する問いではなくて、そこをどう考えるかという問題がわたくしにはかねがねあるのですよ。それでわたくしが宗教について語るということの中には、そういうさしあたっての答えという意味もあって、今のような形で、今と言うか、あちこちに書いていますが。私は、だから宗教から出

発するのではなくて、基本的には人間とは何であるかというそこから出発して、どこで宗教という言葉で言われるあり方が意味を持つてくるのか、どこで宗教というあり方が出てくる構造がはつきりしてくるのか、ということですね。そしてもう一つ、人間とは何かということでは、その一番根本的なところで、わたしとしては両義的というか、神と悪魔の関係で言えば、神に繋がるあり方と悪魔と繋がるあり方と、これは両義的な話として人間のもっとも根本的なところにある。だから人間は根本的に不安的な存在である。だから逆に言えば、どうするかということが問われてくる。そういうふうと考えています。しかしそういうふうな考えにわたしが至ったのも、八木さんとの対話ですね。八木さんとの対話と言えば随分長いですよ。最初は八木さんが何か話すと、すぐね、簡単に言えば反論するのですよね。ただ反論と言うのは、私の場合は気持ちの上での反論というよりも、八木

八木

さんが何を言いたいかもう一つ理解したいからですね。そしてだんだんだんして、今は極端に言えばわたくしほど八木さんを理解している人はいないであろう、と。八木さんもわたしが八木さんを理解しているほどには理解していないだろうくらいにね。まあ、質問ではありませんが。

それでは一言、イエスとキリストについて。今度上田さんと対談することになっているので、是非もう一回つめて進めたいと思うのですが、イエスと言った場合には歴史上の人物であり、キリストというのは原始教団が「神の子」のことをキリストと呼んだわけで。これもわたしの新約学の解釈上の一つの説なんですけれども、復活というのは実は、イエスが弟子たちの中で生きているというよりも、イエスを生かした当のものを、イエスが生きているときには分からなかった弟子たちが後で見つけたというこ

となんですよね。見つけたときに、それをイエスが復活してわれわれの中で生きていっていると言いつた。そのような言い表わし方は当時あるのですよね、例がありますので。わたしはそのように理解しております。ですから、イエスというのはあくまで一人の人間であって、イエスを生かした当のもの、それが原始教団でキリストと言われて、それがわたしの中で生きているキリストですね。それは阿弥陀や法蔵菩薩に非常に違い関係があると思っております。有り難いことに、わたしよりもわたしを理解してください。さつているとすれば、わたくしの理解については是非お教を請いたいと思いますので、今度の対談を楽しみにしております。よろしく。

上田 だから八木さんはね、「わたしはイエスの弟子である」と言われて、おそらくそれが八木さんの今のところ最後の言葉だと思っておりますね。

八木(誠) そうです。

上田 そうでしょ。ただ、そういうふうには仰る八木さ

んは確かにそうだなと思えると同時に、それだけにね、わたくしは言えないというか、言わないというか、言えないとすれば、そこに何があるのかということです。そして八木さんと同じように「イエスの弟子である」と言わない、ないしは言えない人間が、八木さんの目の前にいて、八木さんと一緒に何かをしていく、と。それはどうして可能になるのか。それを可能ならしめるような何か、それを可能ならしめるものが人間であるということの中からどういふふうにして現れてくるのか。そういう問題をわたしは持っています。

八木 わたしも仏弟子だとはやっぱり言えないですよね。イエスの弟子だと言うのは、イエスとの付き合いが長かったからだと思うのですよ。

上田 だから、面白いと思うのですよね。イエスの弟子と仏陀の弟子とが一緒にいるという、そのこ

とが人間だということだと思うのですよね。

八木　そうですよね。本当にそう思います。

上田　大変面白いと思いますよね。

八木　ありがとうございます。

高田　所定の時間になりました。非常に有意義な時間を持てたと思います、どうもありがとうございます。ありがとうございました。