

七地沈空からの脱出

菅原伸郎

学生時代、ドストエフスキーの『白痴』を読み、青年イポリートのこんな科白を見つけた。何もかもが嫌になっていたところで、地獄で仲間に出会った気がした。

《いったんもう「われあり」ということを自覚させられた以上、この世があやまちだらけであろうと、そのあやまちなしにはこの世が立っていきまいと、そんなことはよくにとってなんの関係があるというのだ？》^①

結局、社会や政治への関心は捨てきれずにジャーナリズムの道を選んだが、最後まで居心地は悪く、中途半端なダメ記者だった。三十八年の新聞社勤めを終えて改めて気になるのは、この世とどう向き合うべきだ

ったか、この先はどう付き合っていくか、という問いである。今回の発表では、浄土真宗の「七地沈空の難（しちぢんぐうのなん）」という言葉を軸に、菩薩における社会的沈潜について考えたい。

（1）「七地沈空」とは

華嚴経典では仏道を学ぶ道程を五十二の段階に分け、その四十一番目から五十番目までをとくに「十地」と呼ぶ。^②四十番目までは「退位の菩薩」だが、四十一番目からは「不退転の菩薩」とされ、いわば「悟後の修行」である。

・十地の階位^③——

① 歡喜地（かんぎち）——歡喜にあふれる。内心か

ら起こってくる深い喜び。見性の喜び。

② 離垢地（りくち）——心の汚れがなくなる。戒を破る者と一緒にはない。

③ 発光地（ほっこうち）——光明で明るい。仮に付けられた名称（仮名）が捨てられる。

④ 焰慧地（えんねち）——光明に輝く。不壊なる淨らかな心を得る。

⑤ 難勝地（なんしょうち）——ほんとうに勝利しがたい。世間と等しく生きていく。

⑥ 現前地（げんぜんち）——極めて深い因縁の真理が現前する。「慧」の完成。

⑦ 遠行地（おんぎょうち）——はるか遠くにいたる。自分の努力ではここまで。

⑧ 不動地（ふどうち）——いささかの作心もなく、不生不滅を悟る。（無生法忍）

⑨ 善慧地（ぜんねち）——深い解脱を得て、無碍自在の説法をする。（還相回向）

⑩ 法雲地（ほううんち）——限らない法雲のよう。諸仏から灌頂を受ける。大智大悲の完成。

「十地経」自体がとくに強調しているわけではないが、浄土真宗では七番目の「遠行地」（はるか遠くにいたる地）の危うさを指摘してきた。この「七地」で仏道は一応の成就とみえるが、とかく「上に求めるべき菩提（正覚）がなく、下に救うべき衆生もない」と思い込んで、慢心し、涅槃、つまり無相寂滅の世界に沈んでしまう。これを「七地沈空の難」と呼ぶ。龍樹（ナーガールジュナ、AD一五〇～二五〇ごろ）の著ともされる「智度論」、そして北魏の曇鸞（四七六ごろ～五四二ごろ）が書いた「浄土論註」（往生論註とも）ではこう警告されている。

■ 龍樹「智度論」卷十（『大正新修大蔵経』第二十五卷一三二頁に漢訳もあるが、箕輪秀邦編「解読浄土論註」下巻一〇四頁〈東本願寺出版部、一九八七年〉の読み下し文を掲げる）^④

《善男子よ、此心（慢心）を生ずること勿れ、汝、当に汝が本願を念じて、衆生を度せんと欲すべし（第一勸）。汝は空を知ると謂も、衆生は解せず、汝当に

諸の功德を集めて衆生を教化し、共に涅槃に入るべし（第二勸）。汝は未だ金色の身・三十二相・八十種の随形好・無量の光明・三十二業を得ず（第三勸）。汝今始めて一の無生の法門を得たるのみ、便ち大喜すること莫れ（第四勸）》

・曇鸞「浄土論註」（無量寿経優婆提舍願生偈註。『大正新修大藏經』第四十卷八四〇頁に原文もあるが、前掲『解読浄土論註』下巻一〇〇頁の読み下し文を掲げる）

《菩薩、七地の中に於いて大寂滅を得ば、上に諸仏の求む可きを見ず、下に衆生の度す可きを見ず、仏道を捨てて實際（涅槃）。ここでは沈空）を証せんと欲す。爾の時に、若し十方諸仏の神力をして加勸（かかん。力添え）を得ずば、即便（すなわ）ち滅度して二乘（声聞と独覺）と異なること無けん。菩薩若し安楽に往生して阿弥陀仏を見たてまつれば、即ち此の難無し。》

いずれも、大乘仏教の「上求菩提・下化衆生」という精神からは当然の指摘だろう。先達への敬意と他者

への眼差しを失っては、菩薩とは言えない。曇鸞のこの文章はそっくり、親鸞の「教行信証」⁵⁾に引用されている。さらに、近代の研究者による解説も紹介し、問題点を指摘しておこう。

・曾我量深（一八七五～一九七二）／「歎異抄聴記」（一九四七年、彌生書房『曾我量深選集』第六巻、一九七一年）

《歎異抄第九条の「念仏申しそうらえども……急ぎ浄土へ参りたき心のそうらわぬ」という唯円の告白について」念仏はあいもかわらぬものだという倦怠期にはいった。はじめのうちは非常にありがたい。……それがなれるといつのまにやら「念仏もうしそうらえども」と、「ども」となる。お義理、惰性で念仏申す。念仏に張合いがない、勇みがない、勇猛心がなくなってくる。これがつまり菩薩のうえていえば、七地沈空の難である。これは菩薩のある倦怠期である。求むべき菩提もなく、度すべき衆生もない。いままでは、上求菩提下化衆生で一心不乱にあゆみ

を続けてきたところ、なにかひよつと考えてみる。こんなことをいつまでも同じことであると……》

(二二八頁)

・安田理深(一九〇〇〜八二) / 『教行信証証卷聴記Ⅱ』(一九五五年、文栄堂、一九九六年)

《第六地で一応菩薩の修道が完成しているわけである。この現前地に腰を下ろす、これを七地という。別に腰を下ろさねばならないものではないが、あたかも人間は信心の体験を得ると、得たものに腰を下ろし、停滞する。自己満足する。満足する必要はないのであるが、これに伴って腰を下ろす傾向がある。つまり病気というものである。病気になる必要はさららないのであるが、ものが現前すると停滞するという病気が伴ってくる。この停滞を沈空という。七地沈空の難である。》(一一九頁)

浄土真宗では、還相廻向のはたらきを表す八番目の「不動地」以上を作心(さしん。意識的な努力)なき境地とし、まとめて「教化地」「上地の菩薩」などと

呼ぶ。ここまで来ればもう人間の計らいでは進めない境地なので、八地、九地、十地といった区別はないに等しい、ともされる。

・星野元豊(一九〇九〜二〇〇一) / 『講解 教行信証』(証の巻・真仏土の巻、法藏館、一九九四年)

《上地の菩薩とは八地以上の菩薩をいうのであるが、七地と八地とは大きな区別がある。いま七地と区別して浄土に往生して阿弥陀仏を見た者をなぜ特別に上地の菩薩と等しいといったのかというと、七地の菩薩には七地沈空の難という大難関が横わっているからである。……菩薩が七地になると、煩惱を断じて、一切の諸法はすべて空であつて有るところなく、不生不滅であると証(さと)るのである。従つて一切の世界の中において何にも執着するという心がなくなる。一切空と証るとき、そこには求むべき仏果もなく、度すべき衆生もない。ただ空々寂々である。かく証ると六波羅密の行もすてて、ただ涅槃に安住してしまうということがある。すなわ

ち自分だけ涅槃の空に安住することを沈空という。》
(一一八六頁)

(2) 「十牛図」の場合

禅の「十牛図」でも求道者の道程が示される。成立は宋代中期、十二世紀ごろの廓庵師遠禪師によるとされるので、五世紀には漢訳されていた十地経の影響もあつたらう。

■ 十牛図の階位^⑥——

- ① 尋牛（じんぎゆう）——牧童が心牛を尋ねる。自己喪失の自覚。不安に襲われた段階。
- ② 見跡（けんせき）——足跡を見る。經典・祖録によって本来の自己への糸口をつかんだ。
- ③ 見牛（けんぎゆう）——実際に牛を見つける。修行によって本来の自己に目覚めた段階。
- ④ 得牛（とくぎゆう）——つかまえる。修行の進展で、本来の自己をつかんだ段階。
- ⑤ 牧牛（ぼくぎゆう）——飼い慣らす。つかんだ自

己を自分のものとする段階。

⑥ 騎牛帰家（きぎゆうきか）——牛とともに家に帰る。本来の自己を自分のものにした段階。

⑦ 忘牛存人（ぼうぎゆうそんにん）——「到家忘牛」とも。「無位の真人」が確立する。

⑧ 人牛俱忘（にんぎゆうぐぼう）——主体もなくなった絶対無。超越・虚無と人間の関係。

⑨ 返本還源（へんほんげんげん）——現実世界への回帰が起る段階。自然と人の関係。

⑩ 入廓垂手（にってんすいしゅ）——ぶらりと廓（まぢ）に入る。灰頭土面。人と人の問題。

ここでも、七番目の「忘牛存人」が大事な分かれ目となっている。たとえば、秋月龍珉は「忘牛存人（到家忘牛）は未完成」としてこう述べていた。

■ 秋月龍珉（一二九二～九九）／『十牛図・坐禅儀——禅宗四部録（上）』（春秋社、一九八九年、九八頁）

『「自己実現」(Self-realization)の道は、この第七「到家忘牛」のところで完成した。だから、一般の仏教

では、「衆生が仏陀になった」という、このところでも、もう卒業となるのであるが、禅ではさらにその先が大事だと主張する。その上に「仏向上」というもう一つの段階をおく。……「人牛俱忘」という次の第八の段階が立てられてくる。到り得た「仏」の境地をも乗り越えて、「跡を掃え、跡を掃え」（これを没蹤跡と言う）というので、「仏」とか「悟り」とかに腰を落ち着けることを、禅では厳しく嫌うのである。』

このように、老師たちは「忘牛存人（到家忘牛）」に留まることを戒める。ただし、その理由はもっぱら自己の完成、つまり己事究明・上求菩提を怠ることへの危惧である。真宗の「七地沈空の難」が指摘する下化衆生や還相回向の視点、つまり他者への関心は薄いのではないか。むしろ、道元の「永平広録・頌古」が紹介する青原行思の公案のように、修行に五十二とか十とかの段階をつけること自体に否定的なのかもしれない。そのなかでは、次の上田論文が異色である。

・ 上田閑照「自己の現象学——禅の十牛図を手引に

して」（一九八二年、柳田聖山との共著『十牛図——自己の現象学』所収、ちくま学芸文庫、一九九二年）

《七番目の忘牛存人は》まさに完成した自己自身が有るというそのこと自体に問題があるのである。第一から第六までの境位には各図が示すようにそれぞれの仕方での動きがあった。それらはすべて自己の自己自身への実存運動を表していた。……第七ではしかし到り得たところで動きは終わり、自己自身に落着いた人が坐っている。到り得て自（みずか）らこれでよしとするとところに、動きは降り、そこに大きな危険が隠されているのである。動きが停るということ自体が逆転の始まりだからである。図の上で、この人が合掌しているのは、「これでよし、やれ有難し」という気持の現れでもあろう。あるいは、山の彼方から登ってきた満月に向かって合掌しているのかもしれない。そのとき、満月は彼にとつては「真如の月」であるであらう。いずれにしても「我は我なり！」というところで動きが停ると、その停った

ところで、「我は我なり」は再び有的自己同一に変質し（ということは、結局は有的自己同一は真に破られていなかったのであるが）、自己の真性にとらえられる。消えたはずの牛が有相の「真如の月」に変相して現れているとも言える。いわゆる「法執」である。

そして法執のかけで、死んだと見えた我意我執が有的自己同一をエレメントとしてひそかに蘇ってくる。修行の道程を経ているだけに、法における自己確信に満ちて。天狗禪と言われる。修行して到り得たということ自体に問題があるのである。忘牛存人に停ると、いわゆる「悟り（あるいは聖位）」に尻をおちつける」ことになる。悟ったというところで停ると、悟りという迷いに墮する。（これはしかし禪にかぎったことではないであろう。信仰が、信仰という不信仰、最も恐ろしい不信仰に、気がつかれずに変質することもある。信仰者が自らを信仰者としてとらえた場合には。）（五〇～五一頁）

「これでよし、やれ有難し」の停滞は、すべての宗教

にとつて危うい。隠遁気分の求道者たちによって僧伽や教団が形成されれば、宗門も教団も「世間知らず」となる。日本の宗教界が、十五年戦争などで権力側に利用されてしまった歴史とも無関係ではないだろう。⁸⁾

(3) 「離脱」について

キリスト教神秘主義の流れにも同様の危うさがありはしないか。たとえば、エックハルトの「離脱」*Abgeschiedenheit*を改めて考えてみよう。

■ マイスター・エックハルト（一一一六〇ごろ～一三二八ごろ）／「離脱について」（上田閑照『エックハルト——異端と正統の間で』所収の訳文、講談社学術文庫、三六四頁、一九九八年）

《私は、あらゆる愛にもまして離脱を讃めたたえる。そのわけは第一に、愛における最も善きことは愛が私を強いて神を愛せしめるということであるのに対して、離脱は神を強いて私を愛せしめるからである。ところで、私が自分を強いて神に到らしめるよりも、

私が神を強いて私に來らしめる方が、はるかに高貴なことである。それは、私が神と合一し得るよりも神の方がより一層親密に私に接合し一層よく私と合一し給うことが出来るからである。……離脱を讃めたたえるのは第二に、愛が私を強いてあらゆるものを神のために耐え忍び忍受させるのに対して、離脱は私をして神以外の如何なるものも受容しないようにさせるからである。ところで、あらゆるものを神のために忍受するよりも、神以外の如何なるものをも受容しないことの方が、はるかに高貴である。なぜならば、苦悩を忍受することにおいては苦悩を与えるような被造物にまだ何らかの仕方で見方に向けているのに対して、離脱は一切の被造物から完全に脱却しているからである。》

この「離脱」は、先の「上求菩提・下化衆生」という視点からはどう位置づけられるだろう。初めの「上求菩提」については、エックハルト自身が「離脱は強いて神を私に來たらしめる」などと語っており、多く

の論者も肯定的に論じている。しかし、後者の「下化衆生」、つまり世俗社会や穢土との関わりについてはあまり語られていない。むしろ、「あらゆる愛にもまして」という境地が何度も強調される。これはまさに「七地沈空」に似ていないか。この段階まではるばる到達した修行者は、だれしも一応の完成と喜ぶ。「一切の被造物」への執着もたしかに捨て去ったし……とホッとす。しかし、このままでは他者への愛も衆生への慈悲も打ち捨てられてしまう。先の上田論文『十牛図』が指摘した「これでよし、やれ有難し」ではないか。

以上の疑問については、さまざまに議論がされてきた。私は今回、改めて《山は山なり、山は山にあらず、山は山なり》という、鈴木大拙の「即非の論理」⁹から考えてみた。「山」という言葉を「愛」に置き換えると、下記のようなになる。

- (A) 愛は愛なり
 - (B) 愛は愛にあらず
 - (C) 愛は愛なり
- エックハルトの「あらゆる愛にもまして離脱を讃め

たたえる」という主張は、世間の（A）という常識に
対する批判である。そうした愛は、エロース的であり、
恍惚的であり、執着的である。いわゆる友愛や人道精
神もその範疇に入れておこう。当然、深い信仰の前で
は「愛は愛にあらず」（B）と否定され、むしろ「離脱」
に席を譲ることになる。ここまではエックハルトの論
述に感嘆せざるを得ない。しかし、じきに疑問も湧い
てくる。ただ否定しているだけでは（A）が内に含む
肯定的要素、たとえば人類愛や犠牲的愛といった積極
面も捨ててしまわないか。それはまさに「七地沈空」
ではないのか。「下化衆生」はどうなったのか。そこに
安住しないで、真の「愛は愛なり」（C）へ進んでこそ、
智慧の完成が見えてくるのではないか……と。

曇鸞や親鸞は、七地を越えて八地以上の「上地の菩薩」や「教化地」に進むことを説いた。それは七地ま
でとどう違うのか。重ねて説かれているのは、次の引
用にもある「作心（さしん）」の否定、つまり人為的な
計らい、意識的努力の否定である。愛にせよ慈悲にせ
よ博愛にせよ、「持たねばならない」とか「捨てねばな

らない」といった意識があるうちは未完成、というのだ。
無意識的な、自ずからの発露が求められている。七地
までの菩薩はそれぞれに仏の道に努めてはいるが、ま
だまだ「わざとらしさ」が残っている、というわけだ。

・親鸞「教行信証」証卷（東本願寺『真宗聖典』、
二八五頁）

《未証淨心（みしょうじょうしん）の菩薩」とは、
初地已上七地以還（いげん）のもろもろの菩薩なり。
この菩薩、またよく身を現すること、もしは百、も
しは千、もしは万、もしは億、もしは百千万億、無
仏の国土にして（それぞれに）仏事を施作（せさ）す。
かならず心を作（な）して（意識して）三昧に入りて、
いましよく作心せざるにあらず。作心をもつてのゆ
えに、名づけて「未証淨心」とす。この菩薩、安樂
淨土に生まれて、すなわち阿弥陀仏を見んと願ず。
阿弥陀仏を見ると、上地のもろもろの菩薩と、畢
竟じて身等しく法等し、と。《曇鸞「浄土論註」の
引用。¹⁶⁾

これを「即非の論理」で考えるなら、(A)の「愛は愛なり」といった常識をいったんは否定して、(B)の「愛は愛にあらず」という「七地」に立つべきである。と
いって、(A)を意識的に全否定したり敵視したりすることも「作心」である。執着的愛(A)も沈潜的離脱(B)も包み込んだ、大きな「愛は愛なり」が求められる。この(C)では、愛や慈悲がドグマやイデオロギ
ーになることはない。ただ自ずから、自然法爾として、
十牛図の「入麴垂手」が誕生する……。

ここで、新約聖書「ルカによる福音書」一〇・三八―
四二のマルタとマリアの挿話、そしてエックハルトの
説教「観想的生と活動的生について」¹¹にも触れておき
たい。あるべき姿勢は、家事をしながら客人をもてな
す姉マルタなのか、イエスの話に恍惚として聞き入る
妹マリアなのか。

やはり「即非の論理」で読むなら、マリアの客人へ
の愛は(A)に当たる。当然、エックハルトの視点(B)
からは否定される。観想的生に留まるマリアよりも、
まずは「作務」に努めるマルタの活動的生が評価される。

しかし、妹の態度に苦情も申し立てたマルタは、イエ
スにたしなめられる。此事にこだわらないで、早く(C)
の境地に達することを勧められる。マルタは「七地沈空」
「忘牛存人」を超えつつあるが、まだ完成には至ってい
ない「未証浄心の菩薩」なのだ。此事へのこだわりなく、
つまり「作心」なく、八地以上へ、教化地へと誘われ
たのである。

このエピソードについては、諸先達の数多くの解釈
がある。たとえば、西谷啓治は《神的自然のうち

恍惚として自らを忘れるマリアから、世間のうちで身体
的且つ理性的に仕事を営み乍ら然も絶対的に障礙され
ないマルタの立場への向上が考えられる》¹²と二人を分
析している。妹マリアの態度(A)についてはその通
りであるが、しかし、姉マルタもお未完成であって
今後(C)への飛躍が期待されている、と私は読んで
みたい。

(4) 山を下りる

(C)で語られる「愛」を言葉で語ることは難しいが、

要するに仏教の説く慈悲、あるいはイエスのアガペーではないか。とすれば、イエスこそ「七地沈空」を克服した「下化衆生」の菩薩である。次の挿話も考えてみたい。

・新約聖書「マタイによる福音書」一七・四（新共訳。以下も同じ）

《イエスは、ペトロ、それにヤコブとその兄弟ヨハネだけを連れて、高い山に登られた。イエスの姿が彼らの目の前で変わり、顔は太陽のように輝き、服は光のように白くなった。見ると、モーセとエリヤが現れ、イエスと語り合っていた。ペトロが口をはさんでイエスに言った。「主よ、わたしたちがここにいるのは、すばらしいことです。お望みでしたら、わたしがここに仮小屋を三つ建てましょう。一つはあなたのため、一つはモーセのため、もう一つはエリヤのためです》。

タボル山ともヘルモン山とも言われる「高い山」で偉大な先輩を偲びながら一時的に瞑想していたイエス

は、隠遁生活をペトロに勧められたのではないか。しかし、「ルカによる福音書」の並行箇所には《翌日、一同が山を下りると、大勢の群衆がイエスを出迎えた》（九・三七）とあり、弟子の提案を退けて民衆と迫害の待つ俗世に決然として下りていったらしい。ちなみに、現代ドイツのプロテスタント神学者ユルゲン・モルトマンはこの箇所を紹介したうえでこう呼びかける。

・モルトマン「いのちの変容」（田村信吾ほか訳、新教出版社『無力の力強さ』所収、一九九八年）

《私たちも、イエスと共に、下りていこうではありませんか！ すなわち、私たちのいのち（生）の弱さと、私たちの地上の貧しさへと、下りていこうではありませんか！ そこで私たちはイエスを見出し、そこで神は私たちを待つておられるのです。》（一二四頁）

出家遁世については、聖徳太子も「法華経」本文を次のように批判していた。山林で坐禪を過ぐす人ばかりだったら、この法華経をだれが広めるのか。衆生を

放り出して何が仏法か、というのだ。現実政治家でもあった太子の、さすがの迫力である。ほかに、先人の言葉を掲げておこう。

■ 聖徳太子（五七四〜六二二）／『法華義疏』（花山信勝校注、岩波文庫、下巻、一九〇頁、一九七八年）

《転倒分別の心有るに由るが故に、此を捨てて彼の山間に就（ゆ）きて、常に坐禪を好むなり。然れば則ち、何の暇ありてか此の『経』を世間に弘通することをえん。ゆえに知りぬ、「常に坐禪を好む」は、猶応に親近（しんごん）せざるの境に入るべきことを。》

■ 田辺元（一八八五〜一九六二）／「実存と愛と実践」（一九四七年、筑摩書房『田辺元全集』第九巻、一九六三年）

《いはゆる包越的に善悪の対立を包む場所として、直観の内容に静化することは許されない。斯かる考は汎神論的傾向の通弊であつて、それはもはや宗教の立場に立つのでなく、美的立場への転落を意味する。その静観的観想の立場は、非実践的なるにより

社会的現状維持の保守反動主義を誘致し、歴史の進行に背馳することを免れない。宗教が阿片の役割を演ずるといはれるのは、このためである。》（二五三頁）

■ 鈴木大拙（一八七〇〜一九六六）／「老人と小児性」（遺稿。『心』一九六六年八月号所収。同年七月十二日、九十五歳で死去。上田閑照編、岩波文庫『東洋的な見方』所収、一九九七年）

《ただ自由だ、創造的だ、随処に主となるのだというだけでは、何にもならぬ。人間には、他の生物と違って大悲というものがなくてはならぬ。寒山（捨得）も個人的境涯として見れば、面白いこともあるが、それだけにとどまっては、「成人」としては完成していかない。孔子も無難もキリストも、「小児」になれ、「死人」になれといったとて、そこだけにとどまっては、社会人としての人間にはなれぬ。人間の人間たる所は、社会的生活をなし能うところにある。蟻や蜂のごとき集団生活でなく、また獅子や虎のような独立独行でない、人間特有の価値ある生存を可能な

らしめるところのものが、われらになくはならぬ。』
(二六四頁)

(5) 阿弥陀仏の発見

七地沈空や忘牛存人、そして離脱を脱出するために、どんな道筋があるのか。先の上田論文は、神仏といった「超越的他者」への安易な依存を拒否する。

■ 上田閑照「自己の現象学——禪の十牛図を手引にして」(前掲『十牛図』九四頁)

《忘牛存人の》第七までは行の相続のうちに順熟向上してきたが、ここは修行の尽くされたところ、もはや行によつては破り超え得ない。しかしまたそれ故にこそ、「さらに参ぜよ三十年」と言われるのはまさにこのところなのである。これは、途中にあつて「まだまだ」という意味ではない。至り尽くしたところ、「これでよし」とされているところに向かつてあらためて「さらに参ぜよ三十年！」である。：こちらからは破れぬが、こちらから破ろうとして

張りつめていなければ破られ得ぬ。しかし超越的他者なるものがあつてそれによつて破られるというのではない。自他ならざるところの現前が破り現れるのである。修行では至り得ない彼方ではあるが、「本来空」「水自茫茫」と言われるようにそれが本来であり「自(おのずか)ら」であるが故に、脚下に現起し得るのである。》

ここで語られる「超越的他者」は、西田哲学の対象論理としての神仏を指すのだろう。そうしたモノではなくて、「脚下に現起し得る本来」が大切、という。まったくその通りである。しかし、この概念はあまりに捕らえどころがない。いつときは了解したとしても、不断の修行がなければ、たちまち逃げられる。だからこそ、ここに「阿弥陀仏」が登場する、と曾我量深はいう。

■ 曾我量深「象徴世界観」(一九五一年、彌生書房『曾我量深選集』第十一卷、二四〇頁、一九七二年)

《七地沈空は進んでは求むべき菩提もなく、退いて

は度すべき衆生もなし。これを虚無（こむ）観といふ。こゝまできてわれわれの自力の観念は終りを告げる。どんなに勝れた哲学者といへども七地沈空の難にぶつかるに違ひない。これを打開するものが第二十二の願であるに違ひない。これに曇鸞大師は眼を開いて解釈しておいでのなるのであります。だから阿弥陀の本願といふものは、とにかく阿弥陀の本願によって、七地まで何かの形において教養を授けて七地沈空といふところを知らしめて、遂に阿弥陀の称名念仏の本願に転じて下さる、そしてわれわれ如き、ものの数に入らんものを大菩薩の七地まで修行しただけのことをさせようといふのでありますから一朝一夕には出来ることではありません。（中略）七地沈空を打開してゆくといふところに阿弥陀如来の本願がある——阿弥陀如来の因位・法蔵菩薩は第八地の菩薩である。》

上田論文が指摘するように、八番目以上への境地には「こちらからは破れぬ」。自力の限界である。だから

こそ浄土教では、超越的他者としてではなく、あくまでも「方便」としての阿弥陀如来を描定する。八地以上へは自力でなく、弥陀のはたらき（回向）によらなければならぬ、と説話をあえて創作する。表現する。もちろん、対象論理としての超越や神ではない。内面に湧き上がる感動を「如来」と仮に名付けたまでである。名優が舞台で「かのように」演じるとき、そこに我はなく、かつ我はある、はずなのだ。

■ 曾我量深「歎異抄聴記」（一九四七年、彌生書房『曾我量深選集』第六卷、一一〇頁、一九七一年）

《基督教の神学では、神の实在をいはねばならぬ。浄土真宗の宗学では弥陀如来の实在はどうでもよい。阿弥陀仏の实在の証明は未だ曾て聞かぬところである。こゝに仏法の学と基督の神学との本質的相違がある。》

わざわざ擬人化して「阿弥陀仏」と名づける必要があるか、という疑問も起こる。しかし、僧院や書斎ではなく、日々の生業（なりわい）に、つまり穢土で生

きる衆生にとつて、念々「脚下に現起し得る本来」を体験することはあまりに難しい。ここに、ゴータマ・ブツダの悟り体験（成道）までを重視する仏教と、その後の説法（転法輪）と聞法を中心とする仏教の違いがある。

蓮如（一四一五〜九九）は《あきないをもし、奉公をもせよ、猟、すなごりをもせよ、かかるあさましき罪業にのみ、朝夕まどいぬるわれらごときのみたずらものを、たすけんとかいいます弥陀如来の本願に「てまします」と説いた。江戸時代初期の禅僧・鈴木正三は武州鳩ヶ谷の農民に《農業便（すなわち）仏行也。……農業ヲ以テ業障ヲ尽スベシト大願力ヲ起シ、一鉢一鉢ニ南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と耕作セバ、必ず仏果ニ至ルベシ》と教えた。畑を耕しながらの「只管打坐」は無理だが、念仏ならば可能だろう。曹洞宗の正三道人があえて「南無阿弥陀仏」を説いたことに注目しておきたい。浄土真宗が商人階級を育て、商都・大坂を發展させた、とする研究もある。

こうした世俗への姿勢は、隠遁主義の限界を乗り越

えたプロテスタンティズムにも通じる。マックス・ヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で《修道院にみるような生活は、神に義とされるためにはまったく無価値というだけでなく、現世の義務から逃れようとする利己的な愛の欠如の産物だ、とルッターは考えた。それどころか彼は、世俗の職業労働こそ隣人愛の外的な現われだと考えたのだ》と述べている。

（6）真宗の危うさ

宗祖自らが「七地沈空の難」を戒めていた浄土真宗だが、それでもなお、世を厭う気分は色濃く漂っている。たとえば、近代教学を確立した真宗大谷派の清沢満之（一八六三〜一九〇三）らによる「精神主義」の流れを見てみよう。「死後往生」を説く江戸教学を転換させた点が高く評価されるが、一方では「あまりに内面的で、世情に疎い」といった批判もある。たとえば、清沢執筆とされる次の論文がしばしば狙上へのぼってきた。

■「宗教的信念の必須条件」（一九〇一年「精神界」

第一卷第十一号所収、岩波書店『清沢満之全集』第六卷七七〜七九頁、二〇〇三年)

《宗教的天地に入らうと思ふ人は、形而下の孝行心も、愛国心も捨てねばならぬ、其他仁義も、道徳も、科学も、哲学も一切眼にかけぬやうになり、茲(ここ)に始めて、宗教的信念の広大なる天地が開かるるのである。(中略)

〔しかし、信心が深まって〕此に至ると、道徳を守るもよい、知識を求むるもよい、政治に関係するもよい、商賈(ママ)をするもよい、漁獵をするもよい、国に事ある時は銃を肩にして戦争に出かけるもよい、孝行もよい、愛国もよい、工業もよい、農業もよい。》

途中二ページほど省略しての紹介だが、これではたしかに無節操すぎる。しかし、最新の研究によれば、明治三十四年に発刊された雑誌「精神界」に掲載された論説類には、弟子である暁烏敏や多田鼎らが「清沢」の名前を使って発表した文章が多数混じっていた。上

記の文章も暁烏敏の執筆であることはほぼ間違いない、という。

清沢自身への評価は別の機会に譲るとして、その後、多くの信奉者も生んだ伝道者・暁烏敏の言説はまさに近代真宗思想の落とし穴だろう。次のような文章を並べると、内面的沈潜と体制順応との間で揺れ動いている様子が見て取れる。

■ 暁烏敏(一八七七〜一九五四)

《田中〔正造〕氏のみならず多くの人が人民の爲めにするとか云ふて、人民に不安を与ふる処の根元たる権理(ママ)思想を人民に吹きこむとは、大いに心得ぬことである。私が考ふるには、人民が苦しむか苦しまないかは、其原因(ママ)は足尾の銅山にあるのではなくて、自分自分の心の中にあることである》(一九〇二年、「精神界」第二巻四号)²³

《倫理的宗教などやかましくいう人もあるようであるが、私どもは倫理的宗教ではとうてい救われることができぬのである。こんな小さな心で善いとき

めたことや悪いと定めたことに信頼することはできない。だいたい私どもは善悪などというしつかり標準をたてる働きのある人間ではない。ゆえに倫理的宗教などは私どもには無意義である。》(一九二一年、講談社学術文庫『歎異抄講話』六四頁、一九八一年)

「倫理的宗教」は無意義という。たしかに《善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや》²⁵⁾と親鸞は説いており、倫理道德の枠を超えていたといえる。イエスも律法からは自由であり、《わたしが来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである》²⁶⁾と教えた。こうした言葉は凡夫罪人にとって大いなる慰めだが、その善悪を超えた優しさが「鬼子」として極端な行き過ぎを生むこともある。先のエックハルトの項で触れた「即非の論理」で語るなら、暁鳥敏は(A)の「愛は愛なり」を否定するあまりに、(B)の「愛は愛ならず」に腰を下ろし、ときに反動化したのだろう。これも「七地沈空」が背景にあるゆえの危うさである。

しかし、親鸞は「歎異抄」で《くすり〔解毒剤〕あ

ればとて、毒をこのむべからず》(第十三条)と論してもいた。どんなに悪を重ねても往生の障りにはならないとする「造悪無碍(ぞうあくむげ)」を本末転倒の「本願ほこり」と名づけて厳しく戒めていた。つまり、世俗の倫理もそれなりに尊重していたのである。この点はイエスも同じであって、伝統的律法を全否定したのではなかった。²⁷⁾ともに倫理道德の硬直性や行きすぎを批判はしたが、民衆の素朴な常識や価値観は尊重していた。先の(B)の「愛は愛ならず」から、(C)の「愛は愛なり」へと進んでいたのである。

太平洋戦争の末期、西田幾多郎は事実上の遺稿となつた「場所的論理と宗教的世界観」を《国家とは、此土において浄土を映すものでなければならぬ》と締めくくつた。三木清も遺稿「親鸞」を《仏法があるによつて世間の道も出てくるのである》という言葉で摺筆している。思索と黙想に耽る日々であっても穢土の課題を捨ててはいけない、という思いを後世に遺したのだろう。もちろん、その具体的道筋を探ろうとしても、彼らの著作にも經典にも聖典にも書かれては

いない。結局のところ、ブッダの「自らを灯とし、法を灯とせよ」という遺言に従って、衆生がともに議論し、模索していくしかない。

いまや、選挙による政権交代が平和裡に行われるなど、政治も平和も市民自身が参加して育てていく時代となった。たとえば、靖国神社問題、死刑制度の是非、裁判員制度への参加、そして普天間基地問題などどんな立場をとるべきなのか。困難や課題は数々残されているが、西田のいう「浄土を映す」方向をそれぞれに考えていかなければならないだろう。

(7) 智慧・慈悲・方便

「七地沈空」から抜け出し、ふたたび穢土でどう生きるか。浄土真宗は「智慧・慈悲・方便」をセットで考えることを説く。「智慧」は執着を離れて真理(ダンマ)に達すること、「慈悲」はその立場から他者を思いやること、「方便」はその実現のための方法・手段である。このうちの一つでも欠けては、菩薩の修行は完成しない、とする。たとえば、天親はこう説いた。

■ 天親(世親、ヴァスバンドゥ、AD四〜五世紀) / 「無量寿経優婆提舍願生偈(浄土論)」第六・離菩提障(東本願寺『真宗聖典』一四三頁)

《能く三種の菩提門相違(真実に至らない道)の法を遠離すべし(避けるべきだ)。なんらか三種。一つには智慧門に依って自樂を求めず、我が心、自身に貪着(執着)することを遠離するがゆえに。二つには慈悲門に依って一切衆生の苦を抜く、無安衆生心(衆生を安んずることなき心)を遠離するがゆえに。三つには方便門に依って一切衆生を憐愍して、心、自身を供養し恭敬する(大切に)する心、心を遠離せるがゆえに。》

要するに「智慧・慈悲・方便」の三つの菩提門を遠ざけてはいけない、というのだ。一世紀ほど経って、曇鸞はこれを解説し、それらの相互補完的な関係を説いた。

■ 曇鸞「浄土論註」(前掲『解説浄土論註』下巻一四〇頁)

《智慧と方便とは、是れ菩薩の父母なり。若し智慧と方便とに依らずば、菩薩の法は則ち成就せずと知る応（べ）しとなり。何を以ての故に。若し智慧無くして衆生のためにする時は、則ち顛倒（てんどう、邪道）に墮す。若し方便無くして法性を観ずる時は、則ち實際〔無為、沈空〕を証す。》

そして、天親と曇鸞から一字ずつを借りて「親鸞」と名乗った人物も、曇鸞のこの文章をそっくり「教行信証」³⁰証巻に引用している。結局、三者の語ることは「智慧・慈悲・方便」のバランスによって、カルトなどの狂気にも七地沈空にも迷い込まず、衆生や社会と交わりつつ、自己の安心も得られるようにせよ、ということだ。実現可能かどうかは別として、参考となる助言ではないか。

それにしても、以上のように目指される菩薩はどんな日常、社会生活を送るのだろうか。天親菩薩は「浄土論」をこんな風に締めくくっていく。

■ 天親「無量寿経優婆提舍願生偈（浄土論）」解義

分（東本願寺『真宗聖典』一四四頁）

《大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を観察して、応化身〔仮の姿〕を示して、生死の園・煩惱の林の中に回入（えにゆう）して、神通に遊戯し教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆえに。これを出第五門と名づく。》（五果門、園林遊戯地門）

生死も煩惱もある俗世で、ユーモアをもって神仙のように自在に生きよ、ということだ。これこそが「十牛図」の第十「入鴈垂手（につてんすいしゅ）」の和尚の姿ではないか。もちろん、このユーモアとはコミックのことではない。悲しみとともに、という大前提がある。

本論を終わるにあたって、親鸞の人間味溢れる言葉も紹介しよう。葬式に出向く僧侶たちへの助言である。

■ 覚如（一二七〇～一三五二、親鸞の曾孫）／「口伝鈔」（東本願寺『真宗聖典』六七二頁、親鸞の語録を伝える）

《別離等の苦におうて、「遺族ら」悲歎せんやから

(輩) ……には、かなしみにかなしみをそうるようには、ゆめゆめとぶらう〔用う〕べからず。もししからば、とぶらいたるにはあらで、いよいよわびしめたるにてあるべし。酒はこれ、忘憂の名あり。これをすすめて、わらうほどになぐさめて、さるべし。さてこそとぶらいたるにてあれと、おおせありき。しるべし』

注

- ① ドストエフスキー(一八二一—八二) / 『白痴』(木村浩訳、新潮文庫、下巻一七二頁、一九七〇年)。なお、「われあり」については、エックハルトの説教『「われ在り」ということ』(上田閑照『エックハルト——異端と正統の間で』所収の訳文、講談社学術文庫四〇八頁) 参照。
- ② 一〜一〇位は十信、十一〜二〇位は十住、二一〜三〇位は十行、三一〜四〇位は十廻向と呼ばれる。四一番目からはAD一〜二世紀にインドで成立した独立經典「十地經」が「華嚴經第二十地品」として収められたらしい。五一番目は「等覺」、五二番目は「妙覺」で、一切の煩惱を断じ尽くした位とされる。
- ③ 荒牧典俊「十地思想の成立と展開」(春秋社『講座・大

乗仏教』Ⅲ所収、一九八三年)などを参考に作成した。

- ④ 「」内は引用者が理解のために挿入した。下線による強調も引用者による。以下も同じ。

- ⑤ 親鸞(一一七三—一二六三) / 「教行信証」証卷(東本願寺『真宗聖典』二八六頁、一九七八年)

- ⑥ 上田閑照・柳田聖山『十牛図—自己の現象学』などを参考に作成した。

- ⑦ 道元「永平広録・頌古」九・一九(春秋社版、鏡島元隆訳注『道元禪師全集・永平広録三』一六三頁)《六祖(慧能)が言うには、「お前はいままで何をしたのか。」青原(行思)が言うには、「悟りもまためざしていません。」六祖

が言うには、「ならば、〔華嚴五二階位の〕何の階級に落ちることがあろう。」青原が言うには、「悟りもなおめざしていないからには、何の階級がありましょう」と》↓「景德伝灯録」卷五による。

- ⑧ 市川白弦「仏教者の戦争責任」(一九七一年、法藏館『市川白弦著作集』第三卷所収、一九九三年)、ブライアン・ヴィクトリア『禪と戦争——仏教は戦争に協力したか』(光文社、二〇〇一年)など参照。

- ⑨ 鈴木大拙『金剛經の禪』(岩波書店『鈴木大拙全集』第五卷、三八〇頁、原著は一九四四年)

- ⑩ 本願寺出版社『浄土真宗聖典・七祖篇』一三二頁。星野

① 元豊の前掲書『講解 教行信証』一一八一頁も参照した。
田島照久訳『エックハルト説教集』所収、岩波文庫、一九九〇年。

⑫ 西谷啓治『神と絶対無』（創文社、一二二頁、一九七一年。原著は一九四八年）

⑬ 法華経安楽行品第一四「常に坐禪を好み、閑かなる処に在りて、その心を撰（おさ）むることを修（なら）え」（岩波文庫、下巻二四六頁、一九六七年）

⑭ 『臨濟録』（『你且く随処に主と作れば、立処皆な真なり』（入矢義高訳注、岩波文庫、一九八九年、五〇頁）

⑮ 新約聖書「マタイによる福音書」十一・二十五（『神は』これらのことを知恵ある者や賢い者には隠して、幼子のような者にお示しになりました）

⑯ 至道無難（一六〇三〜一六七六）／「即心記」（『いきながら死人となりてなりはてて おもひのままにするわざぞよき』（市原豊太編『日本の禪語録一五』所収、講談社、一九七九年、九〇頁）。その「道歌」には『生きながら仏となれるしるしには坐禪の床にをらぬなりけり』（同書二一六頁）という作品もある。

⑰ 「無量寿経」第三願《たとい我、仏を得んに、他方の仏土のもろもろの菩薩衆、我が国に來生して、究竟して必ず一生補処（次に仏となる者）に至らん。その本願の自

在の所化、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立てしめんをば除かん。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もし爾らずんば、正覚を取らじ。》（東本願寺『真宗聖典』一八頁）ちなみにカント『純粹理性批判』第二部「先験的弁証論・付録」（岩波文庫、篠田英雄訳、中巻三三〇頁）は『最高叡智者（神）』という概念は単なる理念に過ぎない。：

「しかし」世界における物は、あたかもこれらの物が最高叡智者からそれぞれその現実的存在を得るかのよう（*et cetera*）みなされなければならぬ」とする。

⑱ 「御文」一一三（東本願寺『真宗聖典』七六二頁）

⑲ 鈴木正三（一五七九―一六五五）／「驢鞍橋」（山喜房仏書林『鈴木正三全集』一六八頁、一九六二年）

⑳ 後藤文利『真宗と資本主義』（所書房、一九七三年）など参照。

㉑ マックス・ヴェーバー（一八六四―一九二〇）／『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（大塚久雄訳、岩波文庫、一九八九年、一〇一頁）

㉒ 山本伸裕（真宗大谷派親鸞仏教センター研究員）『精神主義』はだれの思想か―雑誌『精神界』と梶鳥敏』（日

本思想史学会第四一〇号、二〇〇九年九月）参照。近く、法蔵館から出版の見込み。

24 脇本平也ほか編著『近代の宗教運動―「精神界」の歩み』（法蔵館、一九八六年、柏原祐泉論文「精神界をめぐる人々」一二三頁より引用）

25 「歎異抄」第三条

26 新約聖書「マルコによる福音書」二・一七

27 新約聖書「マタイによる福音書」五・一七《わたしが来たのは律法や預言者を廃止するためだ、と思つてはならない。廃止するためではなく、完成するためである。》

28 一九四五年、岩波文庫『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』三九七頁。この「国家」とは「社会」といったほどの意味か。

29 岩波書店一九六八年版『三木清全集』（一九四四年執筆か、第一八巻、五〇〇頁）

30 親鸞「教行信証」証卷（東本願寺『真宗聖典』二九五頁）

レスポンス

松岡由香子

(1) 今回のテーマ「宗教と社会」は、菅原氏にとって、いわば畢生の課題という重さをもち、氏の「宗教」への接点が「われあり」であったことが最初に示されています。近代的自我というような意味での「われあり」は、私自身も含め二〇世紀の人間の大きな問題で、そこに「我」を問題にする仏教への接点もあろうかと思えます。欧米で東洋宗教がはやってきたことも、それに関連するでしょう。ただ「限界の時代」ともいえる今世紀は、むしろ「われ」がないことが問題かもしれません。

次に「社会」とは、氏にとって「社会や政治」であり、具体的に言及されているテーマとしては一五年戦争、倫理道德、靖国神社、死刑制度、裁判員制度、普天間基地、葬式です。これらは、私も属する日本キリ

スト教団の「教会と社会」委員会の課題でもあり、ここに宗教と社会を論ずる際の私たちの世代の限界があるようにも思います。

今問われている社会の問題は、ずっと広く、一九世紀後半以来の経済体制、労働、格差（南北、貧富等）などがグローバルゼーション、共産主義国家の資本主義化、労働の極限的効率化などと形を変えています。ますますひどくなって存在しますし、それに連動して環境の破壊、人間の心身の破壊（生体リズムの攪乱、心の病、体力、気力の減退、自殺）、対人関係の病（不登校、いじめ、ひきこもり、児童、老人虐待、ネトゲ廃人）、学級崩壊、家庭崩壊などいくらでも問題が加速度的に生み出されています。私たちの世代にとって、現実社会を認識していくのさえ遅れがちで、若年層の痛みが感じにくく、世代間ギャップを痛感します。宗教の担い手が多く高齢者であるがゆえの困難ともいえるし、苦しむ若年層があまり「宗教」と関わらないという問題があります。

(2) アプローチの仕方の問題

氏は「七地沈空」を軸に論を展開していかれますが、この学会に相応しく浄土真宗だけではなく、禅宗、キリスト教神秘主義、プロテスタントにまで目を配って、真宗に対しては自己批判も入れて、学問的によく論じられていると思います。

ただ「七地沈空」とその克服、ということ自体が、東西宗教にとって、また「宗教と社会」へのアプローチとして若干問題を孕んでいると思われれます。

十地思想というのは、衆生が仏になる階位、あるいは自己が真の自己になる過程であり、その（大智大悲の）完成のための要件として、「度衆生」しかも「衆生教化」があります。衆生を救うといっても、「教化」は宗教の側からの救いであって、人々が何に困窮し、どのように助けられたいのか、他者の側の問題は考慮されていません。ここでの「難」は菩薩（自己）にとつての「難」、病です。したがってその処方も「作心なき境地」というもつぱら自己に関わるものになり、具体

的な衆生の困難を救うということはありません。氏は禅宗（の十牛圖）では、自己の完成への危惧はあっても「他者への関心は薄いのではないか」（五八―五九頁）といわれますが、ほんとうに他者を見ているのかという意味では同じようなものではないかと思われれます。

これは「社会」が宗教の側から見られた、宗教に与つての社会、つまり教化の対象である場合の大きな問題点です。宗教とは、社会で生きる心身の困難がまずあって、それに対する救いであると思われれますから、困窮する他者（自分も含め）の立場に立つことが、「宗教と社会」の問題で重要なことではないでしょうか。

キリスト教が歴史的に社会に対して犯してきた大罪が、救う対象としての人々、社会という見方です。キリスト教徒に改宗させることがもつぱら救済であり、異教徒は殺してもよいと考えられたので、例えば九九パーセントの北米原住民が殺され、南米では女性を犯して大量のメステイソ（インディオとの混血）を生みました。やつとヴァチカン第二公会議以降にその姿勢が反省されて、神父や修道女がインディオの部落に

半裸で住み、「ここに神の国がある」といつて彼らの社会的困難に共に立ち向かうようになりました。中世のエックハルトの活動でさえも「時代のそのような問題と要求に対する新しい応答の努力」であり、社会の側からの困難、要求が先ずあり、宗教はそれに対するものでありたいと思います。

(3) 「七地沈空の難」の宗教的普遍性

菅原氏はこの「難」の普遍性を「『これでよし、やれ有り難し』の停滞は、すべての宗教にとって危うい」といい、エックハルトの離脱も「これはまさに七地沈空に似ていないか」(六〇頁)といわれます。もしあえて似たものをキリスト教に求めるならば定住型のベネディクト修道会やアトス山の修道会かもしれませんが、エックハルトはこのあり方を批判して乞食し都市巡回をするドミニコ会に属し、大都市で管区長、教授、修道院長になって働きました。「離脱」の説教そのものが、「下化衆生」にほかなりません。また「お前が曾て聖パウロが味わったような恍惚のうちに没入しているとし

ても、もし一人の病める者がいて一杯のスープを求めているのを知ったならば、愛の故にその恍惚から離れ、より大いなる愛においてその困窮者に奉仕するのが、遙かに善いことだと私は思う」という論述もあります。「離脱」はそのような都市での自由な活動の源泉であり、「還相回向」というより、「神性の無に覚めると同時に、現世界に醒めたある独特の境地が開き出されている」と上田閑照氏は言われます。

また「信仰という不信仰」の問題は、まったく同意するのですが、そういう「ここをしも悟りの峰とおもひしは、まよひの道のはじめなりけり」の問題は芸術、学問、技術、運動、経営など、あらゆることに言えて、何にでも「常精進」が必要なのではないでしょうか。

キリスト教には、定住型修道院などを除いて「自分の修行」がありませんから、狭義の「七地の難」はないと思います。なぜならばキリスト教は関係性の宗教であり、しかも神と自己、イエスと自己の関係性だけではなく、常に隣人、他者との関係性(愛)を強いられる宗教だからです。ここに自己の自覚の宗教である

仏教と、キリスト教との対比軸をめぐる困難さがある
と思います。

(4) 即非の論理の通用範囲

氏は鈴木大拙の即非の論理の中で使われる「山」という言葉を「愛」という言葉に置き換えて、「七地沈空」とは接合しにくいイエスやキリスト教との接点にしています。このことは果たして妥当でしょうか。

弁証法(A正↓A反↓B合)は動的現象(精神や社会)に対するきわめて有効な論理になるのに対して、即非の論理は「般若の論理は靈性の論理であるから、これを体認するには横超の経験がなくてはならない」といわれます。それは歴史的に仏教概念を固定して煩瑣哲学を構築した小乗の論に対する否定として、例えば般若心経のように、仏教基本概念をすべて「無」をつけて表現することに対する再批判として肯定が必要になって、できたとも思われます。そういう言葉表現における肯定、否定、肯定は、「山は山」云々と云った雲門においては、言語表出の自己批判としてあります。

さらに、即非の論理をいう鈴木大拙氏自身が、「禅は此論理を論理の形式で取り扱わない、そこに禅の特殊性がある」といって、同じ仏教の中でも論理の形式として扱うことができないものと禅を位置づけます。それを、「論理の形式」として扱い、要素を関係性の概念である「愛」に置き換える所は無理があるのではないのでしょうか。また、その「愛にあらず」が「離脱」であるというのは、「離脱」の「神をして愛せしめる」というのは「愛にあらず」とはいえないから、妥当とは思えません。

またイエスのアガペーは、即非のCというよりは「A(家族、隣人、世)よりもB(イエス、敵、父)を愛せよ」という自らの命題の実践であり、また、それに実存をかけて従うことがキリスト教の信徒です。

いっぽう、鈴木大拙の「禅」では公案はディレンマであるが、それは対象的な矛盾ではなく、われわれの存在が矛盾なのであり、したがってそれを(ある意味で)解くことが、自己の覚りとなりえます。「論理的矛盾そのものが存在なのである」といわれるように。

いずれにしても即非の論理は修行者の言表の問題、実存転換の問題であって、社会や他者との問題ではありません。菅原氏の論述は、若干、自分の主旨に合わせて素材（資料）を選ぶというくらいがあるようです。（7）での論じ方もそんな感じがしますが、その方法はさまざまな思想や表現を含む大宗教の比較にはどうかなど思われます。

（5）山を下りる

そのことが「山を下りる」と題された節ではつきりします。イエスが山を下りたのは、山に登ったからであり、そこに特に「下化衆生」の意味はありません。イエスは最初から人々のために世に出たのであり、自分の修行とその完成というような要素はありません。また仏教でもゴータマ・ブッダやテラヴァード（南方）仏教では、山に籠ることはなく、したがって下りることもありません。托鉢（律で規定）のため人里を離れることはないからです。托鉢すれば、民衆の経済状況や生きる悩みがいやでも分かり、おのずから説法がな

され、また解決法が示されたと思われれます。僧の食扶持が国家の支給や自給自足となった中国や日本などで、はじめて「山を下りる」という問題が出てきたといえます。もともと市中にあっても信徒以外の人々（の日常）と切り結ぶことのない教会や寺が大問題であろうかと思えます。また自力で始める仏教だからこそ、そこに限界突破が必要になるのでしょうか。

阿弥陀仏あるいは浄土教は、七地の難を越えるために、措定された、というように六六頁のはじめは読めますが、やはり真宗では阿弥陀を念ずる念仏の中で、自力を越えることの難しさが「至難」であるという方が、つきり分かると思います。つまり親鸞において下化衆生は、「いそぎほとけになりて」「いそぎさとりをひらき」てからであり、だからいわば十地になるのではないかと思われれます。それが出家し、修行し覚るといふ仏教のあり方ができない人々、宗教者でない普通の人々の救済の道だったから、社会と宗教がはじめに分かれることがなく、したがって直ちに社会の救済でもあったといえないでしょうか。

また菅原論文七〇頁の後半の論述は世俗化を半ば肯定しているようにも読めますが、そのこと自体が「宗教と社会」において論じるべき重要な主題だと思われず。近代の戦争加担の問題はキリスト教でも同じで、さまざまな要素がからんでおり、国家と宗教を考える上で何度もちかえるべき大問題であり、「七地の難」にはおさまりに切らないでしょう。

最後に菅原氏は、主に真宗を念頭において論を構成していると思われませんが、一向一揆の頃、そして現代において、社会の問題に敏感に反応して活動する人の多くが門徒であり、現代でも例えば水俣病の緒方正人さんのような深い宗教性が、その運動に影響を与えています。それがどこから開けて来るのか（どうも七地の難からくるとは思われたいのです）、そして菅原氏が言及している三木清や服部之総のような社会主義的立場の人を引きつけるなにが真宗にあるのか、さらに知りたいところです。

討議Ⅱ

司会 松岡由香子

菅原

ありがとうございます。松岡さんの仰る批判はもつともだと思えます。ただ一点だけ、確かに「即非の論理」のところはわたし自身も少し無理かなと思いつながら書いたのですが、ただイエスがなぜああいう行動をしたかというと、松岡さんが仰ることも最もだと思いますが、ユダヤ教の律法社会における倫理というものがあって、彼はそれを一端は否定をした人なのではないかと思えます。ただ私から見るとキリスト教は、イエス自身は律法を根柢から一端批判したんだろうと思いますが、所謂「キリスト教」は、ユダヤ的な律法の倫理を尊重しつつ引き継いできているところがあると思います。イエスは「山は山にあらず」と否定した人なのではないか、

だからこそアガペーという形が出てきて、しかもそこに留まらないで山を下りたのではないかと、これはモルトマンが言っているような意味で象徴的な深い意味を読み取っての発言です。後は細かいところは松岡さんが仰るとおりです。ただ隠遁気分というものもあるのではないかと、たとえばマックス・ウェーバーが指摘していたところの文章を読むとそういうところもあるのではないかと思えます。

松岡

ありがとうございます。それでは皆さんからよろしくお願いいたします。

河波

菅原さんが「七地沈空」を問題にされて、僕も「七地」に興味があったので「七地」のところの『華嚴経』を、時間がなくて六十華嚴だけで読みましたけど、「沈空」の名に相当するような文章が存在しないのですね。二回読みましたけれどもね。そこで問題なのは、「沈空」という言葉を使って「七地」を説明したのは誰なのか、ど

の箇所を指して「沈空」と言ったのがよくわかりませんでした。

菅原

それは僕も『華嚴経』そのものに書いてあるのではないということ、五四頁目の一番下で書いております。

河波

それは誰かが勝手に言ったのですね。

菅原

少なくとも竜樹です。五四―五五頁目の上のほうに竜樹の『智度論』を挙げております。

河波

それで二番目に、竜樹の引用を僕は確認して調べたんです。これも竜樹の引用と『華嚴経』とは全く違うんですね。たとえば、竜樹の引用の

「汝は未だ金色の身・三十二相・八十種の随形好、無量の光明・三十二業を得ず」云々とありますけれども、これも三十二相は出てくるんですが竜樹の七地に関する解釈が随分違っているので、そういう違いがずっと来たのかというのが一つの問題です。実は七地だけではなくて、十地に一貫して、必ず「念仏三昧を離れない」

起こらないと思うのです。ですから離脱は大事
ですけれどもまだ出発点ではないので、そこ
で止まることはありえないのではないかと思
います。それから六〇頁ですが、実在化とい
うことはキリスト教の中では伝統的にはな
りませんけれども、キリスト教の神学と言えども、
最近は色々な神学が生まれて、実体化した神と
いうよりも西田的な絶対無の神とか、佐藤研
先生とか八木誠一先生の場所論的な神論がござ
いますので、あながちそこで止まってしまうの
ではなくて、今後の発展的な研究が必要なの
ではないかというコメントでございました。

橋本

今、花岡先生も仰いましたけれども、エックハ
ルトの離脱に関しては、その離脱が離脱されな
ければエックハルトの離脱にはならないと思
うのですね。それは先ほど松岡先生が仰ったこと
にも関わりますが、エックハルトは離脱を離脱
したところでどう生きたかと言うと、やはり

田中

ギンとかドミニコ会の修道女の教育に行くわけ
です。なぜかと言うと、彼はそこしかないから
です。彼自身の活動の場であるわけですから、
彼に与えられた日常底を生きたということ
で、やはり離脱を離脱してそう生きたと言
うことになると思うのですね。ですから、離脱して「七
地沈空」のところに留まっているということ
はありえないと考えます。ただ、ある意味エック
ハルトは口頭的ですので、修道女たちがエック
ハルトの説教が分かったか、ということでは、
かなり分からなかったと思います。だから分
らなかつたならば、わたしは賽銭箱に向か
って語ってもいいのだと言っています。そう
いうところはあります。ただ彼は日常底を、
彼の責任として、神から求められた形
で生きたということではないかと思
います。

今の橋本先生の「離脱を離脱して」ということ
なんです、たまたま上智大学で今、エックハ

ルトで博論を書いている人がいまして、電車の中でそれを読んできました。関係あるところがいくつかありましたのでコメントしたいと思います。まず、「Abgeschiedenheit」という言葉自体はエックハルト以前から使われていました。ただエックハルトは非常に独自の形でその言葉を使った。「離脱について」というのは論述として残っているのですが、非常に早い時期に『教導講和』というものがあって、その中の第六章で「離脱について」、あるいは「神を所有することにについて」と、これは大変面白い内容を持っています。面白いと言いますのは、離脱という言葉聞いたときその当時の人々がどう理解していたかということと、その理解をはっきりエックハルトが否定しているということが分かります。離脱というのは俗世界の絆を断ち切って修道院に入るとか、それから人々との交わりを避けて一人になって自分自身の内面を見つめるという、そういう意味で使われていた

言葉です。それについてエックハルトは「世間の人たちとの交わりを絶って徹底して孤独であるということを好む人がいる、そういう人たちの心の平安は修道院の生活を送ることに懸かっているように見える。しかし、そういう人たちに対してわたしははっきり『否』と言いたい」。つまり、そういう意味での離脱という考え方、つまり離れてあるとか、俗世間との交わりを絶って生きると言う離脱をここではっきりと否定して、その後で「どんな人でも街中あっても、人々の中にあっても、離脱の心で生きろ」という勧めが出てきます。ですから、わたしの印象では「七地沈空」を突破するために離脱ということエックハルトは言ったのではないかと思えます。しかし離脱という言葉の意味は、菅原先生が言われたように、人々との交わりを絶ってただ一人の救済を望むという文脈で理解している人が当時の人々だ。ただエックハルトはそれを否定した後で、そうではない離脱のあり方、それ

森

は在俗修道会ですから、街中で人々と共にあって、謂わば世俗の中で福音を説くという、そういう使命をもって語るといふ文脈で「離脱」といふ言葉を使っていたのではないか、それをコメントとして付け加えたいと思います。

わたしの十牛図への関心も第七図にあり、菅原先生のお話を非常に興味深く伺いました。ただ全体は浄土真宗での「七地沈空」が一番の焦点になっているだろうと思うのです。わたし自身は浄土真宗を知りませんが、「十牛図」で言うならば、八、九、十へ徹底できない一つの立場として、例えば上田先生の「十牛図」を引かれたのだろうと思うのです。そこは非常に共感があるわけです。「十牛図」は修行の手引きですから、このままトントンと行けば一番良いわけですが、それでも、実際に座禅をやってみるとそんなにスムーズに行かないわけですね。私自身は師匠に教えられたヒントがありまして、一から七図

と八、九、十を少し別個に置き直す「十牛図」解釈をしております。そうしますと、七図は一开始した修行の頂点になりますけれども、同時にもっと別の解釈も可能ではないかというのがわたしの今考えている持論なんです。ここに禅の修行のマイスターもおられますから、後では是非伺いたいわけですが、その七から八へと飛び込んでいくのが修行の建前になります。

しかし、そうは簡単にいかないというのが、例えば上田先生も自力では破れないというか、破れないからといって第七図はただの停滞ではないのです。しかし、おそらく菅原先生のご発表の関心も単にそれだけではなくて、浄土真宗において深い意味があるのだと思います。禅の方においても第七図は大事な意味があるのだと思うのです。これまでの解釈は上田先生が究められたように、謂わば第七図は修行の頂点であって、自分ができることから言うところ

以上はないわけです。ですから、油断した途端に転落の現象学になると、落ちてゆくと上田先生はそう仰るわけです。しかし、わたしはそうじゃないのではないかと思うのですね。むしろ第七図こそがわれわれの日常底ではないかと思うのです。実は、西田哲学の「平常底」という立場は最後の宗教論にあるのではなくて、すでに『善の研究』にあるということを最近発見したので、なお心強くしているのです。「道は知、不知に属せず」とちゃんと第三篇一〇章、文庫本だと一八八頁に出てくるのですね。ということとは、純粹経験の頃から「平常底」という立場は非常に大事な立場で、しかも普通は平常底とか第十とか、あるいは十以前の一に繋がるというかも知れませんが、一に来る前、僕は七だと思うのですよ。一から七へとぐるぐる回っているというのが当たり前だとすれば、第七図はもの凄く大事で、頂点ではなくてまさにわれわれのこの日常、さつきエックハルトの日常底とい

うことを仰いましたけれども、そこに近いところがあって、頂点にあって今からここで落ちていくか留まるかというのではなくて、まさにわれわれのいる場所が第七図だという感じがするのです。そうしますと、「沈空」というか、徹底できないことはどうしてなのか、ということ掘り返すことが大事なのではないかと思えます。

正直言えば悟っていない、分かっていないということこそ正直に認めて出直す場所が第七図であって、非常に大事な場所のような感じがします。ですから、わたしの方からしますと、頂点ではなくてもう一回見直す、そうすると第七図は別の仕方で生きてくるのではないか。それを浄土宗系の方からも教えてもらおうということもできるのではないかと思います。キリスト教との対比は少し起きますけれども、徹底できないということと、しかしこれは単に自分の修行の中に籠もってどうのこうのというのはな

菅原

くて、初めから日常底で、世の中の只中で実はこれをやっていると考えないと、面白くないのではないかという感じがするのです。菅原先生のもとでのモチーフに合わせてそういう感想を持ったのですが、もし良ければコメントを頂きたいと思います。

発表者よりも森先生の方がずっと勉強なさっているような感じがして、まさにそのとおりです。わたしは新聞記者をやっていたときから、会社の中にいてふっと逃げ出したくなるような気分になるわけですね。それはまったく周りが馬鹿馬鹿しいというか、政変が起ころうが、戦争が起ころうが、わたしにとってはいつでもいいと。むしろ阿弥陀様でも神様でもいいのですけれども、そういうものを今感じているというときが、電車の中においても会社の中においてもふっと感じることがあって、それはある意味では「聖なる時間」と自分で言っても良い時間なのですが。

もちろん、それでは世の中では通用しないということも実感していて、ですから時々ポカッと抜けているという先輩から叱られたこともありませうけれども。「お前は何を考えているんだ」と言われて、「いや」という形で今考えていることを説明できないというふうに住事をしてきましたので、わたしにとつてこの問題は、森先生にお話いただいて、全くそのとおりだと思います。また、さっきの離脱について言いますと、わたしもエックハルト自身が「沈空」の中に沈んでいた人だとは思いません。これだけ本を書き説教している方が、例えば上田先生や八木先生を思い出せば分かるわけですけれども、これだけ具体的な社会との関わりを実践なされているわけで。ただ、世の中には大学の先生でも研究室に閉じ籠もって論文も書かない、学部の授業はもう嫌だと言っている先生もいるわけで、そうなるも嫌々ではないかと思えます、現実にはね。修道院の中に籠もっている人もいるし、

修道院から出てくる人もいるし、色々いると思います。ただ、わたし自身はとでもできませんし、わたし自身ができない立場から言いますと、例えば普天間問題をどう考えるんだということに関して、何も答えられない人間ではないということという思いを持っているわけです。わたしの場合ですと浄土真宗の親鸞さんの言葉から論理付けられればいいなと思っています。ただ、現実にはできないでおります、授業だけはやっているそういう人間です。

八木(誠) 今「十牛図」の話が出てきたので少し関連するかと思いついたのですけれども、八、九、十だと牛がいないですよ。いないのではなくて書かれていないですが、とにかくいいですよ。それから「尋牛」の前も、そこは無明の自我のところだと思うのですが、対比してみますとイエスでもそうなんです。仏教でもそうだとお思いますけれども。八、九、十に対応するところ

だと、自分がないから自分の権利とか所有とか主張しないのですよね。無償の愛とか自分を全て与えてしまおうとか、絶対無抵抗だとか、それはそれで非常に尊いと思いますが、それだと社会形成的ではないのです。と言って、尋牛の前の段階というのはエゴイズムの段階だから「おれのものはおれのもの、しかしおまえのものもおれのもの」という、人のものまで奪うという両極端ですよ。最後の完成のところは自分のものは全然なくて、無償の愛を与える。

どちらにせよ社会形成的ではないわけです。基本的人権ということ、自分の所有ということ。たとえばアメリカの独立宣言に出てくるような、政府を選ぶ人民の権利は、イギリスのピューリタンですよ。王権に対抗して立った人民の権利主張から出ているわけですが、あの場合に権利ということが非常に重要で、そこから基本的人権、あるいは逮捕されない権利とか人間らしく生きる権利などが色々出てくるわけ

すが、とくに人民として自分たちにおさわししい政府を選ぶ権利とか、そういう権利が出てきてアメリカを作ってきた土台骨になるわけです。それは今のアメリカとは随分違います、今のアメリカは「人のものはおれのもの」というのに近くなってきてしまってますが、はじめのうちはそうじゃなかったわけですね。それで「十牛図」に当てはめてみますと、八から後のほうは牛がないけれども、牛を捕まえて飼いならして乗っかっているというのは牛がいるわけですね。聖書に当てはめると、イエスは神について語らないでしかも神によって成り立つ姿を描いているところがあります。さしずめ、最下級層として排除された人たちと楽しくお酒飲んでいたりするのが「入麩垂手」と似ていたりするわけですが、

パウロの方は「わたしのうちにキリストがいる」とか「キリストがわたしを通して働く」とか「キリストがいつもわたしと共にいます」と

か、いつも牛と一緒にいるんです。そしてパウロは労働に対する報酬ということを言うのですね。自分は伝道という仕事に対して報酬を貰うつもりはないけれども、しかしながら労働に報酬が与えられるのは正当なことであって拒んではいけないと言う。要するに権利の主張が出てきているのです。僕はそこに注目すべきものを感じます。もちろん、いきなり「十牛図」と比べるのは無茶な話ではありますが、ある意味でパラレルするとも思うのですね。一番最後のところから、敢えて五か六かというところに遭遇すると所有とか権利とかそういう問題がはつきりでてきますね。実際ビュリータンというのはプロテスタントですが、彼らの立場はパウロ的な立場でして、そこで出てくるのですね。さっきの「沈空」とは違う話なんですけれども、突き詰めた完成の立場というのは必要ですが敢えてそこから山を下りて、牛が出てくるというところ。あるいは別の意味で言えば自分を含めた

人権ですよ、所有とか権利とか、正義と言ってもいいのですが、ここは「おれのものはおれのもの、おまえのものはおまえのもの」ですよ

ね。前の方は「おれのものはおれのもの、おまえのものもおれのもの」、後の方は「おれのものなんて何もない」で、その中間が「おれのものはおれのもの、おまえのものはおまえのもの」で、そこで正義や権利が出てくるのですよね。そういう立場が必要ではないかと思えます。浄土教の場合には第六に当たるようなところが強いと思いますけれども、浄土教はやっぱり自身のある方、己自究明に集中しているからでしょうかね。浄土教の場合、一揆なんかもありますし、どうなのでしょう。いろいろなことに話がわたってしまいましたけれども…。

菅原

わたしにはそれは分かりません。権利という考え方はわたしよりも竹田先生や気多先生もおられますが、権利という考え方あるのかなあ。

八木(誠) それがないと社会正義ということ出てきま

せんからね。

菅原

親鸞はごく普通の倫理について語っていると思います。たとえば「親鸞は弟子一人持たず候」というのが大谷大学の前に書いてありますが、それはある意味ではそのとおりだと言いますが、まずし、その反面彼は法然さんを大事にして、師ということを大事にしていたわけで、そういう倫理ということに関してはごく普通に大事にしていた人ではないかと思えます。

花岡

色んなご意見があるかと思いますが、私個人のご意見です。森さんが仰ったように、私どもは皆、一から七を繰り返していると思うのですけれども、やはり上り詰めた最高のところを百尺竿頭でもう一步進める、そうすると落ちて死に切ります。今までのものすごい努力を全部手放すわけですから、そういう方は歴史上に一人や二人しか、たとえばマザー・テレサやア

ツシジのフランシスコとか、そういう方をすごいなと思って、そういう方がいただけでも私どもの救いになると思います。人権とか正義とか財産権とかそういうのは一から七くらいまでですと素晴らしい世界だと思えますが、本当の宗教の奥というのは、人権も所有権も全部投げ出した二人の、あるいは日本でも宮沢賢治とか一休さんとか良寛さんが稀にいるわけですが、その最後の一步はほんとに死んでしまうわけで、空とか無我になって、そこで本当の真の自己に生き返るわけです。ただ、わたくしどもにもそれは瞬時には可能ではないでしょうか。瞬時瞬時に母親の愛などを受けたときには実感できるのではないかと思えます。ただわたしどもはそれを永続的には生きませんで、いつも非連続の連続的な形でしか生きえません。八木先生が仰いますように社会性はなくなりますが、マザー・テレサは全てを投げ打って、法王庁からも出されて、フランチェスコも父親からも家庭からも

全てから追い出されて、すべてを投げ打ったところにもわたくしどもの見るべき姿があるわけです。そのような方が一人でも二人でもいれば、それが生きる救いになる、糧になる。そういうことで、人権は七までで、八から十に生きる方は人権とか問題にされないと思えます。

八木(誠) そうなんですよ、だから社会性がなくなってしまうんですよ。

森

今その点は非常に微妙で、クルッとひっくり返ることも可能なんですよね。これが非常に大事なものは、この十牛図は廓庵十牛図です。廓庵は中国ではあまり人気がなかった。廓庵の前は、柳田先生なんかは随分論じておられますけれども、普明の十牛図は最後が八番だったわけです、円相で終わりだったわけでしょう。廓庵の面白さは、八番のゴールで終わりだった、つまり自分だけの修行だけだったから八で終わりなんです、それをわざわざ最終ゴールから八番目

に落として、九と十を付けたことが天才的なんです。それが中国ではなくて、われわれの日本でまず受け止められ、鈴木大拙さんや上田先生を通して欧米まで出ているわけですよ。ということ、八をこれまでの修行のようにつつと入れれば、普明のゴールですよ。けれども廓庵が九と十をつけたということは、謂わば修行の外をつけたと見えるわけですよ。ということは、人権のことは分かりませんが、もしも牛が出てくるのが修行の内部だとすれば、その外部をつけたわけですよ。だけど柳田先生なんかから言うと、逆に牛が出てくる間が修行で、今度外が修に対して証になるわけですから、修証一等のレベルで言うと、逆に八、九、十は外の証なんです、悟りのレベルなんです。一から七までは修行のレベルですよ。これは僕から言ったら、一から七までが夢の世界のように感じれば、八、九、十は冷めた現実世界なんです。ということとは、「十牛図」は特に九、十を付けたことで八

の意味合いがガラッと変わったということがもの凄く大事なんです。その同じことを僕は七でやりたいわけです。一から七は修行の頂点ではなくて、出発点になるんですよ。八木先生は一の前は無明だと仰ったけれども、そういう解釈も可能です。しかし一の手前には七があるんですよ、家から出てくるわけです。そういう形で言うと、七はもの凄く別の可能性があります。あるいは僕の師匠なんかに言わすと、この十牛図全部落として一から六まで全部落とせるんですよ。そうすると七、八、九、十と、四つでいいんです。これはわれわれの現実の世界ですよ。ただ八に気付かなければ、まさにこの世界は一人の世界、自然の世界、みんなの世界ということになるわけです。ですから、今不徹底だということ意味で言うと、そこに行かない修行の苦しさというのがあります。ただ怠けて留まっているわけではなくて、行くに行けない、切ないわけです。平常底というものはもの凄く切ないことなん

ですよ。そういうことをもう一回評価し直してみないと、ただ足踏みしているとか、ただ怠けているということではないんです。上田先生の十牛図でも、八へと徹底できないことがこれでもかこれでもかと書いているわけですよ。修行というのはそういうことだと思います。老師、一つなんか言ってください。そこを皆さんもう一回考え直すと、外に出ているんです、初めから。そういう形も可能だと思いのです。

八木(誠) ですから、八から十までをなくさないままで社会人になれないのかなど。

森 そうですね。すみません、ちょっと僕は少し極端に言っていました。

松岡 安永さん、何かお話ありますか。

安永 わたしは、今日は会場の幹事なんですけれども(笑)。確かに森先生が仰るように、廓庵の十牛図は特に七と八の間にももの凄い断層があると思います。それも所謂「不即不離の断層」で、

繋がっているのだけれども離れていて、離れているのだけれども繋がっている、そういう非常に貴重なご指摘だったと思います。巧みに構成されていて、七のところ「亡牛存人」で、牛が亡くなって人がいて、その次の八でも人も牛もなくなる、というように繋がっているようですけれども、実はここは八、九、十というのは般若の体相用というのをそのままあからさまに出していると思います。七のところは非常に大切なポイントだと思います。それで振られた腹いせというのではないのですけれど、この八、九、十の般若の体相用は、この三つというのがトリニティーに通じると思いますが…。

森 仏法僧でもいい。

安永 そうですね、仏法僧でもいいと思います。ですから、所謂「三位一体」で父・子・聖霊、つまり父というのは禅の立場で言えば「人牛俱忘」で全くの皆空であって、子、つまりイエスが現

われとなつて「返本還源」という形、その働きそのものが「入麴垂手」の心がけ、ということ。このあたりどうでしょうか、キリスト者の方々は。随分唐突な考えなんですけれども、この三つの体相有と、「人牛俱忘」、「返本還源」、「入麴垂手」ということのトリニティーのなんですが、なにか脈絡として通じさせていただければ非常にありがたいと思います。いかがでございますでしょうか。

八木(誠) 色々な解釈があると思いますが、たとえば第九図を世界と取り、第十図を人間と取れば、この二つはキリストの働きになりますね。キリストがひとりの人間として現われた姿です。だから聖霊というのはそこには表現されてこない。八は、今仰つたようなちやうどそういうことになりますけれども、世界と人間の現われた姿はキリストに相当するから、聖霊は直接には表現されない、間接に表現されていることにな

るでしょうか。

安永 門脇佳吉神父の書かれたものの中で、門脇神父が「百丈野狐」という公案を透過された時のことを色々書かれています。わたしが疑問に思いますのは、キリスト者の方が、神と人と自然という三つのヒエラルキーで宇宙を捉えられる場合、われわれ仏教の立場から言いますと、人も自然であり、自然も人でありますから、さつき八木先生が仰つたように人と自然というふうに分けるということに若干の抵抗を感じるわけございます。つまり自然も人、人も自然という形で対立する…。

八木(誠) いや、人間は自然の一部だから。だから人間は自然の中にあるし、自然は人間の中にあるわけですよ。だけど自然と人間はやはり意識の有無で違いますから。

安永 単純素朴な考えですと、人間は神から自然を管理するという…。

八木(誠) それは旧約聖書です。

安永 そういう考えで行くと、門脇神父が「人間も狐

も同じような」というふうになんか抵抗なく禅の公案として透過できるのかと思うのです。

八木(誠) 人間は物質の一部ですよ。人間の体は物質

でできているわけだし、同時に生体だから、それでやっぱり言葉を語る人間なんですよ。ですから、物質の一部であり生命の一環であるという意味では全然区別がないわけですよ。でも、まったく区別はないかというと言葉を語って文化を作っているという意味で違いがあるわけです。たとえば、ロゴスという言葉があつて、キリストという言葉がある。自然は自然で人間は人間なのですが、そのままではロゴスと言うと世界の中で働いている神で、キリストと言うと人間の中で働いている神であるというのが僕の解釈です。ですから、特に世界と人間との間に区別を付けるというのはおかしい、ロゴス

を法性法身で、キリストを報身アミダ仏に対応

させたらどうか。つまりロゴスが世界の中で働いている神だとすると、人間は世界の一部だからロゴスはキリストの中で働いているわけ、それをとくにキリストと呼んでいるわけです。そこに区別がないことと同時に、やはり言葉を語り文化を作る存在としての人間との違いですね。それはあると思いますが、まったく違ったヒエラルキーとして、存在としてオーダーが違うというのは旧約聖書以来引つ張っている間違ったと思つていきます。

小林 動物の中にはキリストは働いていないのです

か。

八木(誠) 働いているのですよ、キリストと言わずに

ロゴスと言うのですよ。

小林 わかりました。人間と違いがないということ

ですね。

八木(誠) でも、それは僕の新約聖書解釈ですから、

必ずしもそう考えていないクリスチャンがいる
かもしれません。

鶴岡

わたしは今日で帰るので、広い質問をさせて頂
きたいと思います。八木洋一先生のご発表の最
初に渡邊さんが聞いた質問と繋がっているとわ
たしは思っているのですが、菅原先生にこうい
う形で質問させていただきます。さつき普天基地
問題ですか、それに対して何か言いたい自分で
ありたいと仰っていました、そのときに親鸞
とか七地沈空とかそういうことを深く考えてい
る人間の意見と、そういうことを全く考えてな
くて反米とか反戦とかそういうところから普天
間問題を考えて、何かを主張し行動する人間の
意見との間に何か本質的に違いがでてくると思
われるか、あるいはそうでもないと思われるか。
つまり「宗教と社会」ということを考えるとき
に、宗教を踏まえて社会を考えるのと、そうで
はない場合との間に質的違いが現われると考え

菅原

ておられるのか、違いは出てこなくてもいいと
考えておられるのか。お答えいただければ幸い
です。

わたしは新聞社の中で論説委員ということをや
ったことがあるのですが、そこでは毎日何かの
問題に関して二〇人くらいの人間が議論しあっ
て、誰かが社説を書くわけですけれども、その
とき自分はこの場で話しているようなところ
からは、とても話せないわけです。全く距離が
あって、何かしゃべったらあいづはバカじゃな
いかという評価しか出てこないわけです。と言
いながらも、悶々として六〇歳過ぎるまで仕事
をして、辞めたときにやっぱりそれは自分とし
ては全く不満だったというのが結論でありまし
た。そして会社を辞めたときに決心したのは、
それまでの論理を全部捨てようと、皆さんとこ
でお話しているようなことを前提に、もう一
回普天間基地の問題にしても、全部最初からそ

鶴岡

こういう論理を自分なりに組み立てられないかというのが今の心境です。だから是非やりたいと思うけれども、タイムアウトがいずれは来るだろうから、結論は出ないでしょうね。

菅原先生のお気持ちはよく分かります。ただ、わたくしの漠然とした問いは、社会の問題を考えるときに、それはコミュニケーションという抽象的な言葉で言い表しても良いわけですが、禪でもキリスト教でも浄土真宗でも良いのですけれども、所謂宗教の伝統で考えられてきたことを持ち込むことの意義ですね、それを持ち込んだらと今度は排除されることが多いと思うのです。そういうことを考えなくてもいいのではないかと。人権や社会正義を考えるときに、超越的なものを持ち込むな、という考えの方が現状では多いのではないかと思うのですね。むしろそれは議論を混乱させるだけだと。そういう人たちに対して、そうとは考えた

菅原

くなくと考える人がここでは多いと思うのですが、そしてわたしもそうなんですけれども、そうじゃないぞ、と言えるかどうかはちよつと自信がない。そうじゃないんだ、ということ、菅原先生はどういう根拠で言えるかどうか、もし一言あればお願いします。

わたしの尊敬する先輩で、富登さんという編集局長がおられます、この人はクリスチャンで、お父さんは同志社大学の神学部の先生だった方らしいのですが、この方にたとえば社説を書くとか判断をするときに、「聖書を読んで決めますか」とお伺いしたことがあります。そうしましたら、全くそんなことはない。あくまで社内で議論をして決めるわけで、別にわたしはそこに宗教は全く持ち込まないと仰っています。それでもわたしは尊敬したし、議論をちゃんとやっていた方なので立派な先輩なんですけれども……。しかし、わたしは六〇過ぎて考え直

したのは、もう現役ではないから親鸞さんから
普天間問題へと繋げてみたいと密かに考えてい
るわけです。

松岡

ありがとうございます。まだまだ議論はつき
ませんが時間が来てしまいましたので、第二の
セッションを終わらして頂きたいと思います。