

# 『対談評釈 イエスの言葉／禅の言葉』によせて

井上克人

## I

本書を貫く基本的テーマは「経験・自覚・言葉」ということに尽きる。経験とは「純粹経験」もしくは「直接経験」ということになるが、「自覚」とは言葉を換えれば「覚醒」ということである。そして「言葉」の問題がそれに結びつく。本発表で特に考えたいのは、まず宗教上の「覚醒」ということである。本書ではタイトルにあるようにイエスと禅に焦点が当てられているが、ここでまず取り上げたいのは、親鸞の回心、すなわち「三願転入」ということである。なぜならば、八木が強調するパウロの律法主義からの脱却と「キリストがわがうちにありて生きること」への転換を考える場合、どうしても親鸞の「自力修善」の立場から「弥

陀の本願に生きる」絶対他力の立場への転換を抜きにしては考えられないからである。

宗教における「信」とは必ずしも自我の倫理的・道徳的意志と決断によって得られるものではない。それはただ回心（覚醒）によってのみ成立する。宗教は如何なるものにせよ、この回心の事実を抜きにしては考えられない。回心とは、一言で云えば、自我がいわば自我ならぬ見えない力によってその閉鎖性が打ち破られ、自我を超えた一層深いリアリティに目覚めるということ、八木の言葉で云えば、「自我」が「自己」に目覚めるということにほかならない。宗教心には当然普段の我執に満ちた自我を否定しようとする努力が伴う。そうした自己否定は徹底したものでなければならぬ。その否定が自我から行われている限り、一種

の肯定に変わっている。真の否定は、こうした否定の悪無限が断ち切れ、もはや絶対、に自我ならぬところから生じ起こってくるものでなければならぬ。否定しようとする自我が、その底から打ち破られるのである。自我が自我に死に切ったところ、個としての自我の如何なる働きも否定され尽くされたところ、そこにもはや絶対、に自我ならぬもの、自我を超えたものが顕わになってくるのである。パウロの「我もはや生きるにあらず、キリストわが内にありて生きるなり」(ガラテア二・二〇)という言葉はそれを指していよう。要するに回心とは自我の限界ギリギリの極みに於いて、そうした個の実存の働きを翻し、それを場所的に包み起こす絶対、的一者からの働きにほかならない。親鸞の「信樂を獲得すること、如来選択の願心より發起す」という言葉や、「信樂」の核心とも言うべき「帰命」が「本願招喚の勅命なり」と表明されているところからもうこうした消息が窺われる。つまり如来の願心の働きのなかくして信心は起こり得ないのであって、如来の発願回

向が現実のこの私の上に働いていればこそ、煩惱熾盛の凡夫にはとても起こりようのないはずの回心がひき起こされるのである。しかもそこには、罪惡深重なる自己と、「絶対、に他なるもの」としての如来との間にある隔絶した関係が根底から突破され、しかも自己と如来との間の人格的対応関係をも更に一步超え出るような立場が開かれていることも看過できない。

では、パウロの場合はどうであったか。八木は、パウロの例を「自己・自我・直接経験」として、大略次のように解説している。<sup>⑤</sup>

パリサイ派時代のパウロは、神が父祖に与えた律法を日常生活の諸状況において適用することに専心していた。それはユダヤ教徒の最高の義務であるばかりか、律法を行うかどうかに民族の幸福と本人の義認が懸かっていたからである。律法の行は神と民への奉仕であり、また自分の安全維持のためであり、同胞からの尊敬獲得の手段でもあった。律法遵守の成功こそが自己の誇りとなり、自己栄化への道を歩

むことにもなる。しかしそこには律法（＝言語）とエゴイズムが結合している。つまり律法遵守の主体は我執に充ちた「自我」に過ぎない。パウロは、律法主義を否定してキリスト信仰による救済を説く原始キリスト教団を迫害する。こうして律法の行に熱中すればするほど「単なる自我」となつて、自己栄化の「むさぼり」（我執）の虜となるのである。ところが、彼はそうした在り方から脱却してゆくことになる。その解決（回心）がいかにして生起したかは定かではないが、パウロ自身は「神が御子を私のなかに啓示した」と語る（ガラテア二・一五・一六）。回心したパウロは「律法の道を歩んだ私は、律法に對して、死んだ。もはや生きてゐるのは私ではない。キリストが私のなかで生きてゐるのだ」と告白する（ガラテア二・一九・二〇）。律法の道を歩んでいた私（自我）は滅びたが消滅したのではない。パウロは「肉にある私は御子（キリスト）を信ずる信仰によつて生きてゐる」と語る（ガラテア二・二〇）。滅びたのは我執的自我であつた。「肉にある私」とは身

体のことであり、眞の主体として「生きてゐる」のはキリストである。キリストはパウロの眞実の主体、人間の本質を生かす働きである。

以上が、八木による説明なのだが、注目したいのは、パウロの回心がどのように生じ起こつたのか、ということである。

では親鸞の「三願転入」とはどういうことであつたのか。次に少し詳しく論じてみたい。<sup>⑥</sup>

## II

親鸞のいわゆる「三願転入」の告白文は以下の如くである。

かなしきかな、垢部くしやうの凡愚ぼんぐ、無際むさいよりこのかた、助正間雑じよしょうけんざうし、定散心雑じやうさんしんざうするがゆへに、出離しゆつりその期ごな。みづから流転輪回るてんりんえをはかるに、微塵劫みじんごうを超過ちやうごすとも佛願力ぶつがんりきに帰しがたく、大信海だいしんかいにிரりがたし。まことに傷嗟しやうさすべし。ふかく悲歎ひたんすべし。おほよそ、大小聖人しやうとん、一切善人、本願ほんがんの嘉号かごうをもておのれが善根ぜんこんとするがゆへに、信を生ずることあたはず、佛

智をさとらず。かの困を建立せしむることを了知するこ

とあたはざる〔が〕ゆへに、報土に在ることなきなり。

(三願転入) ここをもて、愚禿釈の鸞、論主の解義

をあふぎ、宗師の勸化によりて、ひさしく萬行諸善

の假門をいでて、ながく雙樹林下の往生をはなる、

善本徳本の眞門に廻入して、ひとへに難思往生の心

をおこしき。しかるに、いまことに方便の眞門をい

でて、選擇の願海に轉入せり。すみやかに難思往生

の心をはなれて、難思議往生をとげんとほち(欲)す。

果遂のちかひ、まことにゆへあるかな。

(報恩の行) ここにひさしく願海に在りて、ふかく

佛恩をしれり。至徳を報謝のために、眞宗の簡要を

ひろふて、恒常に不可思議の徳海を稱念す。いよいよ

よこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。

ここには親鸞が自力の過程を経て自己の無力に逢着

し、絶対他力の法門に転入していった経緯が詳さに述

べられている。今簡単にその過程を辿ってみると次の

ようになる。阿弥陀如来の四十八願中の第十九願に曰

く、

たとひわれ佛をえたらんに、十方の衆生、菩提心を

おこし、もろもろの功德を修し、心をいたし發願し

て、わがくに生まれんとおもはん、壽終のときに

のぞみて、たとひ大衆と圍繞して、そのひとのま

へに現ぜずば、正覺をとらじ。

これは「万行諸善の假門」と称され、この願に対応

する邪定聚の機が、定善、散善を修し、その功德によ

つて往生を發願する立場である。しかしこうした自力

修善の行為は、それがどれほど積み重ねられていても

も完成を見ることはない。いやそれどころか、煩惱熾

盛の凡夫にとつて、菩提心を發し、諸功德を修すなど、

所詮は不可能なことであろう。懸命に至心になればな

るほど自己の無力に絶望せざるを得ない。たとえ不断

の修善を重ねてみたところで、永遠の過去からの宿業

とも言うべき自己の罪障がそれで払拭されるわけでも

なく、往生浄土の確信はますます薄れ、双樹林下の往生、

すなわち臨終来迎を俟つより他に手立てはない。第

十九願が「臨終現前の願」と称される所以である。こ

うした自力修善への絶望と、自己の根底に纏わる罪障の自覚から、第十九願の立場を離れ、他力念仏の行に励む難思往生の立場への決断がなされるのである。これが「善本徳本の真門」と呼ばれる第二十願の立場である。曰く、

たとひわれ佛をえたらんに、十方の衆生、わが名號をききて、念をわがくににかけて、もろもろの徳本をうへて、心をいたし廻向して、わがくににむまれんとおもはん、果遂せずは正覺をとらじ。

この願に対応する不定聚の機とは、自力による一切の修善の行を放棄し、ただひたすら他力念仏に励み、その善本徳本たる功德を以って往生を願う者である。しかしながら、ここにも「本願の嘉号をもておのれが善根とする」自力執心が拭い切れずに顔をのぞかせている。他力念仏にひたすら励もうとする実存的決断とその行為そのものが、自己から生じたものである限り、他力は真の他力たりえない。

さてこのような人間の主体に執拗に纏わりついた自

己矛盾が、その根本から翻され、打ち碎かれるのは至心信樂の大信海に帰入する時である。それが第十八願の立場である。曰く、

たとひ、われ佛をえたらんに、十方の衆生、心をいたし信樂してわがくににむまれんとおもひて、乃至十念せん、もしむれざれば正覺を取らじ、と。ただ、五逆と誹謗正法をのぞく。

この願に対応した正定聚の機こそが絶対他力の立場であり、そこでは「自己」を起点とする一切の行為が覆され、ただ阿弥陀如来の願心より廻施せられた真実信樂が開発されるのである。

以上が「三願転入」と称される親鸞の宗教的自覚の深化向上の過程である。第十九願、第二十願ともに、自己自身の矛盾に順次逢着し、その矛盾の自覚を通して漸く最後に第十八願の立場へと飛躍翻転するのである。しかし第十八願の立場は、第十九願、第二十願の立場から最終目標として目指されるのではなく、むしろその両者を根源的に超越し、宗教的自覚の矛盾的

発展のプロセスをその根本のところから支え包み込む仕方で自らの方へと転入させる自己内還帰の運動であると云ってよい。いわば「浄土真実」はどこまでも絶対的な「元初」(Anfang)として、そこから「方便真実」へと身を翻し、そうした自己展開を通して再び自己へと還帰する円環的自己運動である。しかしここでため留意しておきたいのは、このような弁証法的展開に於いて、「元初」は決してそれ自身未発展の直接性を意味するものではなく、いわば展開の全プロセスを統べる根本的支柱として、どこまでもその根源的性格を保持する(場所的元初)なのであって、またそうであればこそ、方便化土へと自らを展開させ、そこに内在化しつつ、同時にそれ自身どこまでも超越性を失うことのない「超越的内在」の性格を有する、ということである。更に敷衍して云えば、浄土真実は、方便化土の根拠(Grund)たると同時に、そうした根拠としての在り方をも絶する「無底(Abgrund)」でもあるのである。

### III

では、この第十八願、正定聚の機の立場とはどのような性格のものなのであろうか。第十九願の自力修善の立場から第二十願の専修念仏の立場への転入には或る必然性が認められる。「至心發願」にせよ「至心回向」にせよ、そのいずれもがそれなりにひたむきであったことは間違いない。ただあらゆる諸善を施したところで決して拭い去ることのできない自らの罪障と、延いては、どう足掻いてみたところでどうするすべもなく厳然として立ちはだかる生死の矛盾に逢着し、そうした絶望のどん底からただ一心に救われたいという切なる欲求から生じてきたのが第二十願の専修念仏の立場であったはずである。そこでは、ただひたすら弥陀の名号を専念すればよいと云うのである。それは決して口先だけで称えることではなく、阿弥陀仏に南無すること、すなわち帰命することである。自らの一切のほからいを投げ棄てて弥陀に従うこと、自己否定に徹することである。しかしそうした自己否定に徹しよう

至心に努力すればするほど、そこにも自力のあくなき我執が影のように付き纏う。この我執こそが第十九願、第二十願の立場の底に共通に伏在する病根である。こうした人間存在の底に潜む自己矛盾をその根底から翻し、それを包摂すべく開かれてくるのが「至心信樂の願」と云われる第十八願である。そこでは煩惱具足の凡夫は煩惱具足のまま、それが弥陀の光明によって照らし返され、いわば透明化される。私が信ずるも信じないもない。ただこの私の存在の全体がそっくりそのまま弥陀の光明に包み込まれるのである。今までの自己中心的な殻が打ち砕かれ、翻されて、弥陀中心に逆転回するのである。「信樂開發の時尅の極促」(信心を獲る時のきわまり。信の開ける初めての瞬間)とはこういう瞬間を謂う。

従って三願転入は、第十九願から第二十願へと矛盾を乗り越えながら最終究極的な第十八願に到達するという単なる過程的弁証法の枠組では到底その真意はつかめない。先述の如く三願転入は、過程を超えたもの

が方便による過程へと自己展開しつつ、そのことに於いて自己内還帰するという構造をもつ。特に第二十願から第十八願への転入は断じて過程的移行ではない。第十八願への転入とは、むしろ、第二十願に於ける自己矛盾の逢着というまさにそのことがそこに於いてはじめて可能になつてくるような「場所」として第十八願の立場が開顕されている、ということではなならない。つまり第二十願の機が所詮は自力によるものに過ぎなかつたという(氣付き)が生まれるまさにそのところに、おのずから第十八願が働いていたということである。すでに第十八願の願海に包み抱かれていたからこそ、自らの矛盾に気付くことができたとも云えよう。「いま〔ま〕ことに方便の眞門をいでて、選擇の願海に轉入せり」(カギ括弧は引用者補足)とか、「ここにひさしく願海にいりて、ふかく佛恩をしれり」といった表現は、恐らくこうした消息を謂ったものであろうと思われる。したがって第十八願への転入とは、すでに自分その中に包み抱かれていたことの自覚を

云うのであり、逆に云えば、第十八願は、方便化土に於ける矛盾の逢着の歴史的過程をわれわれ凡夫に経巡らせながら、その過程を貫いて、どこまでも根源的な

元初、もしくは「畢竟帰処」として自らの方へと導き入れる働きを意味していると云えよう。「久入願海」とはそういうことであろう。先述の如く、第十八願は自力が覆される瞬間に開かれるものであり、そこに「いま、〔ま〕ことに」の意義もあるが、しかし同時にその「いま」は「久」に示される第十八願の根源的既在性への目覚めでもある。ここには「獲信」の瞬間的現在と本願の既在性との同時的な出会いが見て取られる。しかし何度も繰り返すように、「久入願海」の体験に於いて、願海は過程的に到達されるべき目標ではなく、むしろそうした過程が繰り返されられていた「場」であって、第十八願への転入が実現されるこの「いま」は、じつはいつもすでに、それと気付かれぬ仕方です断に働いていたと見るべきであろう。いわばそうした過去・現在・未来を貫く絶対現在が、転入の「いま〔ま〕ことに」

というところで、その覆蔽された在り方から翻され、まさに絶対の現在として顕現してきたのである。

しかしこの「至心信樂」に於ける時間論的意味は、ただそれだけに尽きない更に複雑な構造をもつ。すなわちそれは、「信」という事態が決して単純にいわゆる「絶対現在の自己限定」の論理だけでは片付かない性格をもっているということである。すべての事柄を「永遠の今」の自己展開とだけ見る観点からは、真に過程的なもの、時間的なもの、歴史的なものの意義は抜け落ちてしまいかねない。特に、浄土教の往生思想に於いては、宗教的自覚は歴史性を抜きにしては考えられず、そのことは言葉を換えて云えば、方便真実の積極的意味にもつながる問題なのである。ここに一つの問題が生じてくる。それは親鸞の『末燈鈔』三の冒頭にある次のような文である。「信心をえたるひとは、かならず正定聚しょうじょうじゅうのくらゐに住するがゆへに、等正覺とうしょうがくのくらゐと申もうすなり。」すなわち「正定聚」と云ってもそれはあくまでも「等正覺」であって正覺そのものではなく、

無上覺にいたるべき弥勒と同じく、如来の近くにあった如来と等しい位、つまり仏になるべく定まった位、云うならば未了のままの成就であるという点に留意しなければならぬ。親鸞のいわゆる「横超」の時間性は、「超越的同時性」であるとともに、「歴史的異時性」でもあること、すなわち異時に於ける同時性であるということをごここに銘記しておく必要がある。横超・即得往生の「即」の同時性はつねに必得往生として、本願力によって方位づけられた同時性、異時的に引き延ばされた歴史的同時性なのであって、そのことが「等正覚」とか「必」という言葉に籠められているように思われる。

ここで思い起こされるのはキリスト教でいわゆる「神の国」もしくは「神の支配」ということである。八木はそれを〈現在〉のところで理解しているようだが、しかしキリスト教にあっては来るべき未来のことではなかったであろうか。これについては、後ほど詳しく述べたい。

ともかく、以上縷々述べてきたことは、先回りして云えば、八木が「人格主義」の名の下に一掃してしまふ宗教における「歴史性」の積極的意義にも関わってくる。また、後に触れる八木神学の根幹をなす「神が人の中にあり、人が神の中にある」という「神と人の相互内在」の構造を考えるにあたって、親鸞の絶対他力の構造は是非とも触れておかなければならない。

#### IV

第十九願に云う「至心発願」にせよ、また第二十願の「至心回向」にせよ、いずれもが衆生にとつては一途なものであることは論を俟たない。そこに見られる阿弥陀如来と衆生との関係は、いわば呼応的対応関係にあると云ってよい。衆生はどこまでも彼岸に立ちたまう如来からの働きかけに呼応するかたちで帰命し、方便法身としての仏に対応的に向き合うのである。このような意味で、衆生にとつて、如来はどこまでも彼岸的超越的である。しかしながら、それは尽十方無碍

光如来と云われるように、いつもいかなるときも私の存在の脚下にあるものなのである。つまり如来と私との関係は一面では呼応的対応関係にありながら、そのじつ、如来は、西田哲学の用語を以って云い表わせは、逆対応的に私の脚下にあつて、いわば場所的に私を包んでいるのである（瀧澤克己の所謂「インマニエルの原事実」に相応<sup>5</sup>）。真仏土は無量光明土として場所的包摂的である。従つて宗教的回心とは、方便によつて呼応的対応関係にあつた在り方が翻されて、場所的包摂関係に摂取されることと解してよい。しかし尽十方無碍光如来の働きは、この回心によつてはじめて生じてきたものではなく、方便に於ける過程の中につねに滞ることなく働きつづけていたのである。自力に執する限り、衆生は自己の脚下に働くこうした根源的働きに気付くことなく、むしろそれに背き、如来や浄土を形而上的彼岸に求め、どこまでも背仏的な仕方であつたのであり、意志的である。しかしこのような仏に背反的な衆生も如来の働きから決して離れて在るのではな

く、如来は背仏的な私の脚下に在つて、つねに逆対応的な仕方での私を支え、在らしめているものとして、どこまでも私の存在の根源である。このような意味で、如来はつねに私に対して内在的であるが、逆対応的に私に接しているという意味では絶対的に超越的である。浄土すなわち真仏土とは、いわばそれ自身によつて在り、それ自身によつて働く絶対実在であつて、絶対者に帰命するとは、こちらから絶対者に面するとか融合するということではない。かと云つて我々が自己の内

に内省的に絶対者と出会うということでもない。ただ逆対応的に絶対者に接するのである。絶対者はどこまでも我々の自己を超えて我々の自己を成立せしめる根源であつて、その根源たる絶対者が我々の自己に逆対応的に接するという事態は決してこの私の内で起きることではない。如来はこのような意味で我々の自己に対してつねに内在的であると同時に超越的なのである。

さて、今述べたように、回心とは如来と私との呼応的対応関係が逆転回して場所的包摂関係に翻されると

いう事態であった。前者の関係は方便、法身との関係であり、後者のそれは、法性、法身と私との、やはり西田哲学の用語を以って云えば、「矛盾的自己同一」たる逆対応の関係である。前者の立場は非本来的関係であり、後者の立場こそが本来的関係であって、回心とは非本来的関係が本来的関係に立ち帰ることである、<sup>⑧</sup>と一往はそう見なすこともできよう。しかしながら、そう単純に割り切れない問題が回心という事態には伏在しており、我々は更に突っ込んで考えてみなければならぬ。

## V

それに先立って、ここで八木の場所論的神学を見てみたい。八木が強調するのは、「神と人との相互内在」ということであつた。つまりそれは「信徒がキリストの中にある」とことと「キリストが信徒の中にある」ということであり、前者はキリストの作用圏にあつて、そこでは神が根拠となり「恵み」が与えられる。後者

はキリストが私の主体となつており、キリストとは畢竟自我を超える主体、すなわち「自己」にほかならない、と云う。重要なのは「神の支配」、云い換えれば「神の働き」であつて、人間は神の支配領域の中にいて、他方、人の中で、働く神の働きを受けて存在しているという考え方がイエスの基本であると云う。イエス自身は歴史における神の働きを語るよりは、むしろ世界における神の働き、あるいは人間における神の働きを語っている（一六八頁）。要するに宗教における「経験と自覚」とは、「私」が神の働きの領域の「中」にあり、しかも神が「私」の中で働くということに尽きている（一七〇頁）。さらには自己が自我を通してその働きを表出するときに、人と人との間に相互作用が起き、一つの共同体も成り立つてくる。そういうことをイエスは云おうとしていると強調する（一七一頁）。八木によれば、「経験と自覚」を土台として人間性を考えるとき、その実質的な内容は「愛」によつて最もはつきりしてくる（二八二頁）と云うのだが、八木の場所論的神学の由来

は、「ヨハネの第一の手紙 四章7・16節」にあると云う（二二八頁）。

愛する者たちよ、私たちは互いに愛し合おうではないか。愛する者はすべて神から生れた者であり、神を知る。なぜならば愛は神から出るからだ。愛さな  
い者はかつて神を知ったことがない。なぜなら神は愛だからである（一二三頁に引用）。

八木によれば、神が命令したから、人間はそれに従って愛し合うということではなく、愛は神から出るということと、神は見えないということと、それから愛し合う時に人間は神の中にあるのであって、また神は愛の中にいますという、この関係を云い表すのに「場」があった（二二九頁）。つまりそこにおいて人間の働き合いが成り立つ作用の「場」があり、しかしそれは「聖霊」に満たされた「場」であり、人間が働き合う（愛し合う）とき、人間の中に「神の子（自己）」「内なるキリスト」が形作られる（ガラテア四・一九）。この意味で人間は、神の働きが愛として現実化する「場所」である、ある

いはキリストが内在する「場所」である。このように八木は「場」と「場所」を区別する（二二九頁）。すなわち、「人が神の中に」では、神が根拠で、「神が人の中に」では神が主体―我を超えた、我ならざる主体―である。したがって、両者を区別して、「人が神の中に」というとき、神は人がそこに於いてある「場」、神が人の中に」というときは、人は神の働きが現実化する「場所」として区別する（二三〇頁）のである。

ここまで、八木の「神と人との相互内在」、「神の支配」―「神の働き」を紹介してきたが、わからないのは「神の支配」「神の働き」の内実である。そして、相互内在における神と人との対応関係の構造である。延いては、「場」と「場所」との意味の相違ではなく、その関係の内的構造である。それが今ひとつ見えてこない。「神の働き」はパウロの回心とどのような関係にあるのか。

八木は、次のように説明する。神の働きは回心以前にもパウロに及んでいた。パウロは自分は母の胎内にいたときからすでに異邦人の使徒たるべく定められて

いたと云う（ガラテア一・一五）。しかしキリストがパウロのなかに現れる前、パウロはキリスト教団を迫害していたのである。キリストの働きが自覚されたときから、パウロは使徒となり、自分の伝道はキリストがパウロを通じて遂行したことだと云うようになる。ここには作用的一がある。しかし作用的一とは実体的一ではない。実体としての個が実体としての神と実体的に一となることはない。個の働きが超越の働きに根差し、これを映すことを作用的一という（一一二頁、一一三頁）。

しかし、予め指摘しておきたいのは、パウロが神の教会を迫害して滅ぼそうとし、また先祖からの伝承を守るのに人一倍熱心で、どこまでもユダヤ教に徹しようとしていた（ガラテア一・一三、一四）その間も、神は母の胎内にあるときから選り分け、恵みによってパウロを召し出していったという事実である。まさにこのことこそ、神の働きの自己への原初的・先在的現前ということであって、この原初的事実こそが、瀧澤克

己の謂う「神と人との第一の接触（インマヌエルの原事実）」にほかならない。これが八木のいわゆる「作用的一」に対して、アプリアオリな仕方で先立っている「実体的一」ということではないだろうか。八木の言葉に即して云えば、「神が人の中に」が第一の接触、「人が神の中に」が第二の接触とはいえないか。それに覚醒するしないに拘らず、いつもすでに、「神が人の中に」あればこそ、「人が神の中に」あったことの覚醒が成立するのではないか？

要するに「覚醒」とは以上のような構造をもっているのである。敷衍して云えば、そこには〈内的な促し〉と〈応答〉ということが歴然としてある。それはこちらが勝手に気づくのではなく、気づかされるのだ。覚醒を呼び起こすものが、予め存在していて、それが私を促してくるのである。本書で言及される「十牛図」の場合も例外ではない。第一図がそれであろう。この「十牛図」で留意したいことは、すべての図が一円相の中に描かれているということである。云い換えれば、す

べてはこの一円相の場の自己展開であるということである。第八図「人牛俱忘」と第九図「返本還源」、第十図「入鄒垂手」はそれぞれ、体・相・用を表現したものと考えるが、要は第八図の「体」すなわち、云うなれば（絶対無の場所）そのものが円相で表わされ、第一図から第七図までの自己発見のプロセスがすべて円相の中に描かれていることは注意されてよい。この自己発見、すなわち「覚醒」のプロセスが、円相の「場」の真只中で、繰り広げられているということであり、第一図において「覚醒」への促しがそこで働いているということである。円相がやがて牛として姿を現し、そこに求めるものと求められるものとの関係が生じ起こってくるのである。そうした自己発見のドラマと歴史において、円相はいつもすでに、今・此処に現前しているながら、自らをどこまでも閉ざしている。「覚醒」へのプロセスとして、まず自己の自己への乖離があり、その乖離を埋めることへの促しが働くのである。上田は二世界説を唱え、「無限の開け」を強調されるが、そ

れ自体において今・此処に開かれているこの「無限の開け」、そして「我、我ならずして、我なり」ということの自覚がどこで起こってくるのであろうか。どこでそれが呼び覚まされるのであろうか？

## VI

再び、親鸞に話を戻したい。法性法身が方便法身へと自己否定的に自らを展開してきたということ、八木神学で云えば、「神が人の中に」という場合の「場」が「人が神の中に」という場合の「場所」へと展開してきたということは、単なる一直線の運動ではなく、むしろ法性法身の翻転的な開頭である。ところで、これが最も重要な点なのだが、この「翻転的」という言葉には二重の動性が籠められている。一つは、煩惱熾盛の凡夫を救済せんがために法性法身が方便法身として自己否定的に自らを限定してくる働きであり、いまひとつは、法性法身はどこまでも法性法身として、衆生の存在の脚下に在って、逆対応的な仕方できか接してこ

ない・という自己隠蔽的な超越的側面である。一言で云えば「内在的超越」と「超越的内在」ということなのだが、法性法身が方便法身へと身を翻し、衆生との呼応的な対応関係の中に内在化することと一つに、法性法身はどこまでも法性法身としての在り方を失うことなく、つねに根源の元初であり続けていなければならず、そうした意味で、法性法身には、自己自身への立ち帰り、引きこもりという自己内還帰的な「超越」的動性もなければならぬ、ということである。この「超越」は、歴史的現実の立場から見られた超越ではなく、それ自身に於ける超越、という意味で、「絶対的超越」と称してもよい。自己外化の弁証法的過程を経た後の再統一という意味での自己内還帰ではなく、そうした自己展開を根本のところから司りながら、いつもすでにその展開以前のアプリオリの次元で既に行演されている自己内還帰である。言葉を換えて云えば、絶対の絶対自身への「蔵身」、絶対の絶対自身による覆蔵である。逆に云えば、こうしたアプリオリな直接性の次元

で自己内還帰の運動があればこそ、自己外化の運動もありうるわけである。法性法身という絶対的一が方便法身として衆生に対して呼応的な対応関係の位置に身を翻し、やがては衆生をして場所的包摂関係に目覚めさせるという宗教的回心の歴史性がある一方で、それを貫いて法性法身はどこまでも絶対的一の在り方を失うことはない。つねに「一即一」として自らの根源性をあらゆるものの由来領域として保ち続けていかなければならないのである。由来領域である限り、超越は決して自ら翻ることをしない。それはあくまでも自己顕現（翻り）を司る超越的潜勢態（翻らぬこと）として絶対的覆蔵性である。この自己隠蔽的な覆蔵態が絶対的に翻らないということは、裏から云えば、絶対的一の「一」自身への翻りであり、自己返照であり、絶対が絶対自身を見ること、引きこもることであって、云うなれば、絶対者の絶対者自身への「還滅」(Entzug)を謂う。明鏡はあらゆるものを映出しながらそれ自身映出されることはなく、いわば映出されるものの場所

として、つねに身を隠している。逆に云えば、明鏡が明鏡としては自らを閉ざしているが故に、あらゆるものがそこに映発されるのである。すべてのものが映発されるためには、明鏡は自らを曇らせることなく絶えず明鏡であり続けていなければならない。このように、尽十方無碍光如来は、「光明」として普く遍照しながら、それ自身は永遠の闇なのである。

法性法身がこのように絶対的覆蔵性をもつということ、阿弥陀如来がそれ自身の内に闇の原理を蔵しているということ、例えば親鸞は『唯信鈔文意』（専修寺本）で次のように述べている。

佛性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。法身はいろいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、ここもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおぼ、世親菩薩は盡十方無礙光如来となづけたてまつりた

まへり。この如来を報身とまふす。誓願の業因にむくひたまへるゆへに報身如来とまふすなり。報とまふすは、たねにむくひたるなり。この報身より應化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無礙の智慧光をはなたしめたまふゆへに盡十方無礙光佛とまふすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず、無明のやみをはらひ悪業にさええられず、このゆへに無礙光とまふすなり。無礙はさわりなしとまふす。しかれば阿彌陀佛は光明なり。光明は智慧のかたちなりとしるべし。<sup>17</sup>

それ自身無色無形、言亡慮絶の法性法身が、方便法身たる阿弥陀仏、法蔵菩薩へと身を翻すところに、如来の大悲が働いているということは云うまでもない。親鸞は、阿弥陀仏をたて、阿弥陀仏への絶対的帰依を説いたように思われるが、晩年には「自然法爾」を説いた。彼は、「自然」というのは「行者のはからひあらず」「如来のちかひにあるがゆえに」とまず述べ、次いで、「ちかひのやうは、無上佛にならしめんとちかひたまへる

なり。無上佛とまふすは、かたちもありません。私たちのましまさぬゆへに自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときは、無上涅槃とはまふさず。かたちもましまさぬやうをしらせむとて、はじめて彌陀佛とまふすとぞききならひてさふらふ。彌陀佛は、自然のやうをしらせんれうなり。云々」(『末燈鈔』)と述べている<sup>83</sup>。これによってみるに、阿弥陀仏の本願を説き、阿弥陀仏への帰信による往生を説くことは、じつは「自然」を知らしめるためであった。「自然」は究極的境地の究極的表現であった。このような発言に接すると、阿弥陀仏そのものも結局においては「自然」の中に吸収され、阿弥陀仏の人格神的性格は極めて稀薄たらざるをえなくなってくる。つまりは、場所論的な性格を帯びてくるということになる。

ここで思い起こされるのは、本書で言及されるイエスの「おのずから」の道である(一一七頁)。八木は云う、律法があって、その言葉どおりにすればよいと考えるのは間違いだである。「神は万物の中で働いて、万事

を成り立たしめている」(一コリント二二・六)といった体験に基づく認識に引き戻さなければならぬ。神の支配が世界と人間の身に及んでいる、私はそれを見つけた、とイエスは証言する。それを求めなければならぬ(一一九頁)。世界には神の支配が行き渡っているのだから、それを差し置いて自分が誓い、それを自分の力で遂行しようと思うこと自体が間違っているという感覚がある(二二〇頁)。そして八木は「麦の譬え」を神の国の例証として挙げている。

農夫が畑に麦を蒔く。芽が出てきて、人間が知らない間に自然に成長し実を結ぶ。どうしてそうなるのかはわからないが、おのずから(アウトマター)実を結ぶのだ。この「おのずから」に神の働きを見る。人間にもこの働きがあるのだ(二二〇頁)と。

## VII

さて、ところが八木神学には、或る固定した思考図式が濃厚にある。それは「人格主義的神学」に対する

「場所論的神学」の強調である。前者は、律法遵守を重視し、呼びかけと応答を旨とする教条主義であつて、そこは律法に裏打ちされた言語的世界にはかならない。そこでは歴史性と物語が基本になつており、イエスの宗教を歪めてしまつている。それにひきかえ後者は「神の支配（神の働き）」を説き、どこまでも経験と自覚に基づいて「不立文字」の世界であり、言語以前の直接経験の次元である、と。八木神学はこうした思考枠の固定化によつて、却つてますますキリスト教が独自にもつその宗教的精神性の深さが稀薄となつてゆき、要するに八木の「経験と自覚」はつまるところ、ややもすれば平板な愛の倫理的共同体の提唱ということではなくなる。いわゆる禅仏教に還元されない、キリスト教独自の宗教的精神性というのは、人間存在が必然的にもつ「罪障性」とその自覚、またそれに伴う「恩寵」、「福音」、「神の国」の到来性ということにはかならない。

ここで、まず論じておきたいのは、西方キリスト教

と東方キリスト教との相違である。ラテン語による西方キリスト教、つまり真の意味でのローマ・キリスト教思想が始まつたのは、テルトゥリアヌス (Tertullianus、一六〇頃・二四〇頃) からだと云われている。彼は、「不合理ゆえに我信ず」という言葉で表わされる信仰を持つていたことで有名だが、西方教会の神学用語の父とも謳われ、その最も有名な事例は、神の三位一体を表す「トリニタス (trinitas)」という名辞である。彼が活躍した二世紀から三世紀の時代はまだキリスト教迫害時代のさなかであつた。この西方のキリスト教著作家が東方の教父と異なっている点は、まず使用言語の相違にあり、すなわちラテン語を使うローマ帝国の西部とギリシア語を話す東部とは根本的に異なつた世界観と意識のあり方を表現している。この根本的な相違は、政治的にはローマとビザンティンの分離とかたちで露顕することになる。ラテン的―西方的精神氣質は、おそらくローマ帝国において最も明らかに現れている。第一に、ローマ人はギリシア人とは異なり、

徹底した法律指向であったということであり、彼らの共同生活全体がしつかりとした法律関係のなかで組織されていた。テルトゥリアヌスの最も初期の著作はラテン語で書かれた『護教論』だが、そこでは法廷弁論という表現形式で、当時広範囲にわたって迫害されていたキリスト教を弁護している。したがって、西方キリスト教の特質は、東方のそのように存在論的に理解された「哲学者の神」ではなく、あくまでも「聖書の神」を対峙させ、神人関係を、本来ユダヤ教の特質であった「契約」による父子関係として捉え、父たる神は裁きの神であり、赦しと愛の神であり、外に超越した人格的唯、一神である。創造主たる神と被造物との間には絶対に越えることのできない断絶があり、神はどこまでも「外に」君臨し、万物を無から創造する超越的存在であった。したがって、契約の遵守こそが重要であって、信仰宣言を一つの信条としたのもテルトゥリアヌスが最初であり、それによって教会への帰属が法的拘束力をもつことになるのである。<sup>19)</sup>

そして西方キリスト教神学の第二の始まりはアウグスティヌスである。彼は根源悪を克服する道を目指したが、その根源悪の由来は人間の内面にある自由意志である。彼によれば、人間の意志は元来、神のもとでの充実を楽しむことへと向けられるべきであるにも拘らず、内なる欲求によって過ちを犯すものである。ではどうすれば本来の正しい方向へ導けるのか。それは「神の啓示」と「恩寵」によるとアウグスティヌスは説くのである。<sup>20)</sup>

それにひきかえ、東方のギリシア教父たちは、最初にギリシア哲学、とくに新プラトン主義の思想を土台にキリスト教の理解を深めた。東方正教会の神学的中心概念は「テオーシス (Theosis)」つまり「神化」である。この言葉の意味するところは、人間の靈魂の内にはなにか神的なものが内在しているということである。すなわち人間はその靈性によって、自らの魂を肉体の牢獄から解放する禁欲的自己浄化の過程で、自分自身を、神的なるものの光明を内的に顕現せしめる一つの

像にすることができるのである。プラトンも、対話篇『テアイテトス』(176b)のなかで、ある一つ概念をそれに当てている。それは「ホモイオーシス テオー (homoios theō)」つまり「神への類似」である。こうした「人間の神化」ということが東方正教会の特質をなすものなのである。「神が人と成ったのは、人が神に成るためである。」(四世紀のギリシア教父、アレクサンドリア司教アタナシオスの言葉)。つまり神は有限な人間存在の内に「像 (imago Dei)」として内在しており、その意味で、人間と断絶して外に独立しているわけではなく、どこまでも内在的な、ひとつらなりのものとして考えられており、要するにそれは「本体的一元論」に帰すのである。こうした発想は大乗仏教が標榜する「一切衆生、悉有仏性」と極めて類似している。ところが、それとは対照的に、ユダヤ・ヘブライズムにおける神、すなわちイスラエルの神は、元来、その民を選別し、これと契約を結んで啓示を下すところの人格神、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」であって、

本体的一元論で説明される如き哲学者の神ではなかった。

## VIII

神の山ホレブにおいて、燃える芝の中からモーセに語りかける神ヤハウエ (YHWH) は、自らの名を 'ehyeh 'sher 'ehyeh (エヒイエ・アシエル・エヒイエ) と告げ知らせる。しかし、ヘブライ語の 'ehyeh は、単に「有りて在る」ということに尽きるものではなく、存在 (Sein) と生成 (Werden) と活動 (Wirken) の三つの主要な意味を統一的に併せ持つ動詞 hayah (ハヤー) の一人称単数未完了形である。すなわち 'ehyeh は、「わたしは有る(成る・活動する)」「であろう」を意味する。すなわち、この神は、或る時は灼熱の荒漠たる砂漠にあって民を導く雲として、また或る時は巻き起る疾風や砂塵として、或いはまた山々の頂を越えて万軍を導く火として、いたるところでイスラエルの民の前に現れる神なのである。この世界が存在するのは「ハー

ヤー」の生成力によってすでに成ったものであり、それに対して、神の「ハーヤー」は常にダイナミックに働きつづける創造力、救済力そのものである。更にいえば、「エヒイエ」が第一人称単数形であることは、神が絶対主体として働くものであることを指示している。主体がまず実体的に確固不動のものとして存在し、それが事後的に働く、というのではなく、むしろ働くことのうちに主体が自らを啓示するのである。このようなダイナミックな「エヒイエ」が二度繰り返され、「アシエル」で結ばれているのだが、ヘブライ語では言葉が二度繰り返されるのは、しばしば人智を遥かに超えたものを指示するために用いられるようであり、上述の神の言葉の場合、最も動的な動詞「エヒイエ」が二度繰り返されているのも、人間理性を絶対的に超越した神の存在のダイナミックなあり方を殊更に指示しようとしていることは論を俟たない。

このように、ヘブライ的思惟の特質は「動き」にある。ヘブライ人にとって、動くことのない固定した存

在は実在性を持たないのである。「ハーヤー」としての神は、つねに流動的、主体的なものであり、まず何よりも、人格存在として把握される<sup>2)</sup>。したがって、キリスト教の哲学は、すぐれて実存的な刻印を有する哲学である。《我》として呼びかけてくる神に対し、被造物としての、神のイマージ（像）[Imago Dei]としての私は《あなた》として呼び返す。この応答のうちにあるゆる緊張が、信仰と理性、自由と必然等々の破れんばかりの緊張が生まれるのである。

言語が「存在の創始」を可能にするとして、では何が言語それ自体を可能にするのか。言語が言語として展開することを可能にするのは何なのか。それは聴取と応答である。言語、それ自体が、すでに聴取であるという条件でのみその本質を展開することができる。ここでいう聴取は、言語の秩序には属することなき呼びかけ、それによって初めて言語が可能となるような呼びかけ、存在の呼びかけの聴取なのである。

聖書における言葉は決して単なる言葉ではないし、

へ〜についての言葉」でもなく、つねにへ〜に向けられた言葉」である。神が話すとき、神は、「聞け、イスラエル！」とか「私は〜であれ」といった、命令法や希求法を用いる。云い換えるなら、実在するものにせよ潜在的なものにせよ、ある対話者に宛てられた形式をとる。これは〈契約〉の観念に先立って〈啓示〉の観念が証示していることである。〈啓示〉——それは聖書の宇宙とそこから紡ぎ出された諸宗教の基盤なのだが——は、語ることをつうじて現出する神の単なる表現ではない。〈啓示〉は出会いとしてしか、言葉を発する口とそれを聞く耳との出会いとしてしか意味をもたない。神が語ることのうちに現れる——これこそが「啓示」という語の意味である——のは、この語ることが誰かに宛てられており、誰かによって聴き取られ、受け取られることを望んでいるからである。啓示はしたがって、不可分な仕方で神の言葉であるとともに人間の言葉でもある。話すためには人間はまず聴かなければならないのだ。神々の呼びかけに耳を傾けるのであり、

この呼びかけは「幽き沈黙の声」(『列王記上』一九・12)を通して我々に訴える。言語のこの垂直的構造を基礎とすることでのみ、水平的な人間同士の対話は展開されるのである。思うに、「不立文字」の境涯を絶対的なものとして標榜し、言語を徹底して忌み嫌う八木の言語観にあつては、「呼びかけと応答」ということも、もっぱら水平的対話、すなわちコミュニケーション言語でしか理解されず、言葉がもつ垂直的構造がそこには見られない。八木は、「人間が神の中にあり、神が人間の中にあつて、そして愛という相互作用が成り立っている」というような関係を言い表すためには、語りかけと応答という人格主義的な言葉と表象ではうまくいかず」、また「人格主義的な捉え方と言語では、一つのドラマに終わってしまう」(二三四頁・一三五頁)と断言し、そこには「場」もしくは「場所」がなければならぬと強調する。さらには、イエスではなく「イエスの根源」まで行かなければならないと云う。このように八木は「経験と自覚」に基づき「愛の共同体」

をイエスの中に読み込み、イエスの宗教を提唱するが、しかしながらイエスはどこまでも「救い主」であって、イエス自身に罪障の自覚と懺悔があったわけではないのではないか。キリスト者としての生は、やはりパウロの立場に立たなければならぬ。

## IX

M・ハイデガー（一八八九・一九七六）は一九〇九年フライブルクの大学に入学し、最初の二年間はカトリック系神学部在籍し、その後哲学部に転部した。後年、彼はその神学研究の時期について次のように回想している。「その当時、私はとくに聖書の言葉と神学的・思弁的思索との間の係わり合いの問いに引き回されていた」（GA 12, S. 91）と。彼はアリストテレスの哲学が重要な要素として入っているスコラ学の「神学的―思弁的な思考」に対抗して聖書の言葉を生きたものとして読み解こうという意図からデルタイやシユライエルマッハーの「解釈学」に接近する（*Ibid.*,

S.92）。やがて彼はカトリシズムの体系との訣別を宣言するに至り、一九二〇年代前半の時期になると、ルターの研究に打ち込むことになる。彼はルターが「ハイデルベルク討論（Heidelberger Disputation）」（一五一八年）において、アリストテレスと中世スコラ哲学の形而上学を批判していることから着想を得て（GA 60, S. 281f）、そこから「現象学的解体（die phänomenologische Destruktion）」（GA 60, S. 78）とこの方法によつて「古代の学がキリスト教へ侵入したことによって歪められ埋め尽くされてしまった」（GA 58, S. 205）原始キリスト教に特有の事実的・歴史的な生を、「内的な経験と新しい生の立場」（GA 58, S. 61）として捉え返そうとしたのである。

彼は、「宗教現象学入門」（一九二〇・二一冬学期）のなかで、パウロ書簡「テサロニケの信徒への手紙一」、および「テサロニケの信徒への手紙二」そして「コリントの信徒への手紙」の三つを取り上げ、解読している。そこで重要視されるのは、原始キリスト教の信仰

における事実的・歴史的生とその時間性、すなわちカイロス (*καῖρός*) である。彼は事実的生について三つの分析を行う。先ず第一に、テサロニケの人々が「既在存在 (*Gewordensein*)」の知を経験していたことをパウロが取り上げていることに注目する。この既在存在の経験は神との作用連関において現われ、困窮のなかで神の御言葉を受容することである (GA 60, S. 93f)。第二は「コリントの信徒への手紙二」に見られる「肉のとげ」(十二・七) という表現である。ハイデガーは、これを主の降臨、すなわちパルシーア (*Tapouσία*) から理解する。パルシーアの経験は、絶対的な苦悩の只中であって、生の困窮に耐え忍ぶことにおいてのみ、神との関わりを持つとし、その中でこそ真の喜びが見出せるとする見解を示す (GA 60, 98)。第三に、ハイデガーは、「テサロニケの信徒への手紙一」を取り上げ、そこから主にカイロスの概念を学び取っている。パウロによって論じられているのは主の降臨 (パルシーア) をめぐる問題である。弟子たちを「無知のなか

に」(四・一三) 打ち捨てないようにという願いを語ったあと、パウロは「その時と時期について」(五・一) 知らされる必要はないと付け加える。ハイデガーは、パウロがいかなる時間的な指示も、具体的な内容も与えていないことに注意を促し、むしろパウロが強調しているのは「盗人が夜やってくるように主の日は訪れる (*Wie ein Dieb in der Nacht, so kommt der Tag des Herrn.*)」(五・二) という主の降臨の様相だけであり、その「突如性 (*die Plötzlichkeit*)」に注目する。主の日の到来の突如性に対する人間の態度として、「冷静な覚醒 (*das nüchterne Wachen*)」が対応している (五・八)。つまりハイデガーの関心を引いたのは、このような「冷静な覚醒」と「待機性」という、「クロノロジック (*chronologisch*)」ならざる「カイロロジック (*kairologisch*)」な時間の特殊な規定、すなわち実存的規定をそこに見ているのである (GA 60, S. 102-105)。

こうしたパウロの経験に見る時間性は、予見不能な突如性という脅威のもとに置かれるのだが、カイロス

は待望されている (erwartet) のでもなく、把握される (ergriffen) のでもない。こうした未来から訪れる脅威は現在を決断の瞬間たらしめずにはおかない。そこには何一つ計量可能なクロノロジックな時間はない。そうした意味で、原始キリスト教的信仰は、生を事実性において経験するが、それはどこまでも歴史的 (geschichtlich) なのである。事実に生経験は単に時間のなかで生きるのではなく、時間そのものを生きていくのである。ヘブライ的世界においては、歴史こそが生きていく生きた現実なのであり、しかも重要なことは、歴史は未来によって全面的に規定されているということである。こうした歴史感覚は、時間についての特殊なアプローチによって可能なのだが、ギリシア思想にはこうした歴史感覚はない。つまりヘブライ的時間は、「突然生じるもの」と解された出来事を起点として理解されるもので、時間はこのような出来事と不可分なものなのだ。ということは、時間が出来事から切り離されて、「クロノロジック」な時間の規則的で単に量的な

運動と化すことはありえない。換言すれば、現在において、如何ともしがたい未知性がその突如性によって頭われる。ここにいう現在は単なる今とは異なり、いわば時間の全体が統一の様相で私に差し向けられるような場所なのである。このことはヘブライ語が「瞬間」を表現する仕方から、この点を判断することができる。T・ボーマンの説明によれば、ヘブライ語の最も短い時間感情は「レエガア (raġaʿ)」であり、「打つこと」、つまり時間の脈動を意味する。それは例えば「瞬きの瞬間」のような、どちらかと云えば視覚的な表象が伴うドイツ語の Augenblick とはまったく異なり、「レエガア」はむしろ、脈動、心臓の鼓動、睫毛の痙攣といった肉体的な感覚を表わす語であって、点 (Punkt) でも、合い間 (Strecke) でも長さ (Dauer) でもなく、むしろ「拍子 (Schlag)」であると云う (因みにフランス語表記では coup, pulsation であろう)。またこの語の同義語として「ペエタア (pāta)」があり、それもレエガアと同様、「突発性」を表わすが、区別するとすれば、レエガアは「一

層急速な、力強い、奔流のような速度で遂行されること」を表わし、ペエタアは「気づかないうちに急激に出来事が生ずること、眼をあけると思いがけず突然存在していることを示す」ということである。<sup>22)</sup>ここで私が特に留意したいのは、このペエタアについての説明である。つまりそれは、未知なる未来が「突如性」として到来してくるのだが、到来して思わず気がつくこと、それはどこまでも「既在的」なものであったという時間感覚、簡潔に云えば、現在において突如として将来してくるのは、どこまでも既在的なものである、というこの一事である。この時間感覚に従えば、パウロが述べ伝えたカイロスとしての時間も、そうした意味で、現在に向けて将来してくるのはどこまでも超越的な「既在性」ではないか、ということにある。アリストテレスの擧に倣って云えば、〈それ自体において先なるもの (πρότερον τῆ φύσεως)〉としての「既在的・本来的なるもの」は、どこまでも、現在のこの瞬間において冷静な

覚醒を以って待機している（我々にとって先なるもの (πρότερον πρὸς ἡμᾶς)）として、我々に向けて将来してくるのである。こう考えてくれば、「神の支配」は現在の時の働きというよりは、未来へと引き伸ばされたもの、到来してくるものではなからうか。<sup>23)</sup>

## X

以上の考察から振り返ってみれば、八木の、直接経験Ⅱ不立文字に基づく「場所論的神学」、それに対する律法（言語）の遵守を中心とした「人格主義的神学」という固定した図式が、いわば大きな「枷」となってしまうって、キリスト教独自の深い精神性、すなわち自己の罪障性、根源悪、実存性、言葉、歴史性、神の国の到来といった重要な問題を根こそぎ一掃させてしまう結果となる。「直接経験」にどこまでも固執し、「うちなるキリスト」とは「本来的主体」にほかならず、そうした「自己」への目覚めが宗教の本質だと説く八木の立場は、結局西田の『善の研究』の域に留まっ

いる。西田は云う、「善行為とは凡て自己の内面的必然より起こる行為でなければならぬ。……我々の全人格の要求は我々が未だ思慮分別せざる直接経験の状態においてのみ自覚することができ。人格とはかかる場合において心の奥底より現れ来たって、おもむろに全心を包容する一種の内面的要求の声である。」(最新版『全集』一三三) 西田にとって、そのような自己の根底

である純粹経験の自発自展はそのまま人格の実現であり、「善」行為であるとされる。「善とは自己の発展完成 self-realization であるということができ。即ち我々の精神が種々の能力を発展し円満なる発達を遂げることが最上の善である。」(同書、一一七)「善とは自己の内面的欲求を満足する者を用いて、自己の最大なる要求とは意識の抜本的統一力即ち人格の要求であるから、之を満足する事即ち人格の実現というのが我々に取りて絶対的善である。」(同書、一二二)さらに西田は「善」に関して、より深めた内容で次のように述べる。「実地上真の善とはただ一つあるのみである。即ち真の

自己を知るに尽きている。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば啻に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである」(同書、一三四)と。

しかしここでは、西田も八木も、ともに人間存在の奥底に潜む悪や罪の問題が殆ど論じられない。善一元論と愛一元論に終始している。ところが、昭和二〇年(一九四五)に執筆された最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」で、西田は次のように述べている。

真に神の絶対的自己否定の世界とは、悪魔的世界でなければならぬ。徹底的に主語的なる神、君主的なる神を否定する世界でなければならぬ、何処までも反抗的世界でなければならぬ。……極めて背理のようであるが、真に絶対的なる神は一面に悪魔的でなければならぬ。斯くして、それが真に全知全能と云ふことができる。エホバはアブラハムに、その子イサクの犠牲を求めた神である (Kierkegaard, *Furcht und Zittern*)。人格そのものの否定を求めた神

でる。単に悪に対し之と戦う神は、縦、それが何処までも悪を克服すると云つても相対的な神である。

単に超越的な最高善的な神は、抽象的な神たるに過ぎない。絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならぬ、極悪にまで下り得る神でなければならぬ。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神である。……絶対のアガペは、絶対の悪人にまで及ばなければならぬ。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである。

つまり『善の研究』では善一元論的ではなかった絶対者が、絶対者の自己否定態たる悪をどこまでも含みこんだものとなっている。

ところで、昭和七年（一九三二年）の六月と七月の二回にわたって行なわれた西田を囲む座談会で、西田は人格の自覚的統一について触れながら、しきりに「絶対他者」を強調する。これまで自覚と云えば自己が自己のうちに自己を見えるというように考えられてきたが、それでは単に主観的なものに過ぎず、真の自覚という

ものは成り立たない、そこにはどうしても絶対他者が考えられねばならぬ、と云うのである。

僕のいふ自覚とは……存在論的にいふのである。存在論的な人格とは存在とその根拠とが全く別な秩序の上に在るものとして弁証法的な構造で成立してあるものである。ここで弁証法が存在の構成を示してゐることがわかるのであって、自覚は認識論的なものから弁証法的なものに置きかへられねばならぬ。……それは自己が自己のうちに絶対他者を見、さらにこの他者を契機として不断に自覚してゆくのであって、その径路は自由の人格である（六七頁～六八頁）。

そして彼は、この絶対他者の絶対ということに否定的な意味を含め、続けて次のように語っている。

この他者は自己に対して自己を圧迫する。われわれのうちには常に自分を否定するものがある。そしてこの反発反応が自覚であり行為であるのだ。何らかの圧迫があることによつて常に人間は人格の自覚に返

るのである。だからこの経験からいへば、存在論的にわれわれは絶対他者にぶつかってその限定によって絶対他者に結びつくのである（六九頁）。

更に彼は、他者と自己との関係を、単なる連続的結合ではなく、絶対否定を契機とした互いに呼びかけ、呼びかけられる関係として捉えている。「絶対に違うものが直接に呼びかける。自己がその他者の呼びかけによつて反応する。そこに真の人格の姿が見られるのであらう」と（69・70頁）。ここには、もちろん、まだ自己の立場、人間の立場からだけ見られていることは否めないものの、西田が晩年「逆対応」と呼ぶことになら思想の萌芽がすでにはっきりと見受けられる。それはさておき、ここでとくに留意したいのは、超越的他者と自己との関係が「呼びかけ、呼びかけられる」関係、すなわち、聴取と応答という、きわめてユダヤ・ヘブライズムの特質に通底するような関係として見られている点である。しかもこの私に呼びかけてくるものが私とは絶対に違ったもの、ということ、その意味

で、それは私にとつては絶対に隠された超越的なものであり、絶対否定的なものだということである。しかも、その絶対の他者が、直接に、自己の内に呼びかけてくるのである。こうした自覚における〈他〉は、西田の云うごとく、〈我〉に対してつねにその底から語りかけてくる〈汝〉という性格をもつものでなければならぬ。いわゆる罪悪感も責任感もここにおいてはじめて意味をもつ。『善の研究』における「純粹経験」に基づく善一元論の立場ではこういう発想はまだ未成熟であった。

## XI

さて、八木神学では、「神と人との相互内在」を問題にする場合でも、こうした逆対応的な構造が殆ど見受けられない。ややもすれば本体的一元論の発想が濃厚である。西田の最晩年の論文で説かれる「逆対応」の論理とは、一言で云えば、個的自己は絶対者と絶対に隔絶しつつ、それがそのまま一層深いリアリティにおいて一つに繋がっているという逆説的な事態を謂って

いる。単なる相即的・即応的融合ではなく、どこまでも絶対的に隔絶していて、しかも両者が一つに繋がっているのである。それはどういふことか。留意すべきことは、西田の立場は単純な「本体的二元論」ではない、ということである。「逆対応」の観念は、長年の懸案であった宗教の問題が主題とされるに及んではじめて打ち出された表現であるが、「絶対矛盾的自己同一」という弁証法的存在構造を、絶対者と個としての自己との間に伏在する存在論的關係構造として、より鮮明なかたちで表現された論理である。その詳細な説明は控えるが、突きつめて云えば、神に背かざるをえない自己がそのまま神の愛に包み抱かれているということ、自らの罪障を拭い切れない煩惱熾盛の自己がそのまま如来の大悲に摂め取られているということ、である。この消息を示すのに西田がよく引証するのは、大燈国師の「億劫相別、而須臾不離、尽日相对、而刹那不对」という言葉である。しかしこの語は、「人間の側から」解している西田の意に反して、どちらかと言えば絶対

の側から見られた表詮なのであって、絶対が自己否定的に相对へと翻る内在的方向と、どこまでも超越的なものとして絶対<sub>に</sub>翻<sub>らぬ</sub>自己<sub>に</sub>覆<sub>蓋</sub>性をも意味している。したがって逆対応を考える場合、個の実存と絶対者との關係として捉えるだけにとどまらず、その關係の底に、その關係を關係たらしめている絶対者<sub>の</sub>絶対者<sub>自身</sub>への翻<sub>り</sub>、つまり場所が場所自身を映してゆく自己内還帰、還滅即湧出の根源的動性をも念頭に入れておく必要があるのではないかと思われる。

西田は次のように云う。

神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に對し、自己自身の中に絶対的<sub>自己</sub>否定を含むものなるが故に、自己自身によつて有るものであるのである。絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全智全能である。<sup>28)</sup>

ここで云われる「逆対応」は、あくまでも「自己自身に對し」ていることに留意したい。絶対がどこまで

も絶対であり続けるという絶対の自己湧出が、同時に、その湧出とは逆方向に、絶対の絶対自身への還滅であるという、絶対それ自体の「逆対応」があつてこそ、それがそのまま相対的なるものへの自己否定的翻りとなつて創造的に働くのである。云うなれば、渦巻きの見えざる底からの湧出が、同時に底への帰入であるかの如き、露現と帰滅との同時生起がそこには働いているということ、否逆に、底への還滅があればこそ、底からの間断なき湧出が可能となるのである。「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏がある」という表現で示される「逆対応」の論理には、仏がどこまでも仏であり続けることが、同時に衆生が衆生でありえているという、重層的存在構造があることに我々は留意しなければならぬ。したがつて、当然、「神の中に人があり、人の中に神が働く」という「神と人との相互内在」もこうした構造をもっていなければならないであろう。

かくして、絶対者の絶対者自身への翻転的覆蔵が自体的順序として、いわゆる個の実存の自覚的順序に先

立っている以上、絶対者と個的自己との逆対応関係は、どこまでも「不可逆的」な構造をもつことになる。不可逆とは、内在的超越ということがあくまでも超越的内在であるということ、超越はどこまでも超越でなければならぬということにほかならないからである。八木の言葉で云えば、「場所」に対する「場」の先行的優位性であり、この順序はまったく逆にすることができない。すなわち不可逆的なのである。西田は云う、

神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。故に我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源からである。<sup>2)</sup>

この西田の文章には、「逆対応」が不可逆的でないばならない理由がおのずと示されている。しかもそこには、宗教において極めて重要な「神又は仏の働き」が、「呼声」としてしっかりと捉えられているということである。「呼声」とは「言葉」である。決して「不立文字」ではない。「善の研究」の中心概念である「純粹経験」

は確かに「主客未分」の直接経験にはかならないが、ややもすれば、第一章の冒頭部分の文言のみが特権的な仕方でクローズアップされたことよって、「純粹経験」があたかも反省以前の経験や、言語以前の境界であり、延いてはそれがあたかも禅の見性経験であるかの如く解釈されてしまう嫌いなしとしないが、本書で述べられる「純粹経験」とは我々のごく普通の日常経験にあつて、無心に何かに取りこんでいる経験のすべてにわたつてそれは「純粹」なのであつて、言語によつて思索に没頭する反省的思惟も「純粹経験」であると、西田ははっきりと明言している。それにも拘らず、八木は、その純粹経験を言語以前の直接経験と捉え、延いてはそれを禅の見性経験とみなして、それを自らのカッセル体験と重ね合わせ、しかも禅で標榜する「不立文字」と結びつけ、言語的世界にあるものはすべて排斥すべきものであつて、キリスト教では「律法主義」がそれにあたり、それを「人格主義」の名のもとに一掃してしまうのである。八木は言語を、記述言語・表

現言語・能動言語と分類して論じているが、そうした論じ方自体が、分析哲学的言語論にすぎず、宗教における「言葉」は、そうした思考枠では語られないのではないだろうか。宗教の次元における「言葉」とは覚醒への促しであり、呼びかけであり、人間はそれに応答するのである。この聴取と応答という関係が、はじめて言葉を言葉とするのではないか？

思うに、宗教における言葉がもつ意義、そして「物語性」の意義を、改めて考えなければならない。逆説的にいえば、いずれの宗教であれ、宗教がこれまで生き続けてきたのは、その「物語性」にあつたのではなかったか。禅の世界で馴染み深く、また説得性に富んだ「十牛図」も云つてみれば、絵物語であろう。

総じて、八木神学はキリスト教と仏教、それもキリスト教に類似した浄土系仏教ではなく、もっぱら「不立文字」を標榜する禅仏教との交点を見出すことで、固定した図式的な思考枠が形成されてしまい、それが「枷」となつて、却つてキリスト教が本来もつていた

独自の精神性を根こそぎ洗い流してしまい、その「神」と人との相互内在」という場所論的立場も、西田の不可分・不可同・不可逆という構造をもつ「逆対応」の論理が十分に省みられないまま、平板な直接経験的一元論の立場の域を一步も出ていないと云わざるを得ない。

八木は配布レジュメ「対話への道程」の中の十一で自著『イエスの宗教』（二〇〇九、岩波書店）に言及し、次のように自らの立場を披瀝する。人間と世界は神の作用圏（神の国）の中にあり、人間と世界は神の働き（神の支配）が現実化する場所である、と。イエスの宗教とキリスト教との違いは、基督教が宣教の言葉に基づくのに対して、イエスは「神の働き」（作用的）の直接経験に基づく「不立文字」の宗教であるところにある。現代的に解り易く云えば、「イエスは清らかで汚れない、やさしいところに神の働きを見た。私はこれを「純粋で無条件なコミュニケーションの意志（願ひ）」と云い換えてもよいと思う」、と。イエスの宗教はキリスト

教の源流である。（それは）不立文字だから、言語化された教義を信じてそれに基づいて考え行為せよとは言わない。……イエスが見つけた泉から飲むことが求められている。それがまず第一に「神の国・神の支配を求めよ」ということである」（本誌八六頁）、と。そして「場所論的」神学が新生を表現するために多く用いられるとし、「信徒はキリストの中にあり、キリストは信徒の中にある」のであって、神は愛であり、愛するものは神を知る。愛するものは神の中にあり、神はその人の中にある。神の愛は、愛し合う人の共同体のなかで全うされるのだ、と。

つまるところ、八木における「場所論的神学」は、イエスのうちに、愛に基づく個々人の倫理的共同体の提唱を読み込もうとしている。しかしながら、そこには私たち一人ひとりの実存にとってのイエスの十字架上の死の意味、贖罪、救済と福音というキリスト教における重要な問題が論じ尽くされていないように思えてならない。その点を抜きにすれば、それはつまると

ころ倫理の次元に留まり、宗教的次元には届いていないと言わざるを得ない。こうした意味で、神の支配＝神の働きがもし愛に根差す個々人の倫理的共同体の提唱に尽きるのならば、たとえば、ホロコーストにおけるドイツ民族の極悪非道をそのまま放任し赦した神の働きはいったい何なのか、ユダヤ民族を救済しえず、全知全能を示しえなかつた神の、アウシュヴィッツ以後の「働き」はどう理解すべきなのか。世界各地で勃発しているテロ事件、そして今回の東日本大震災の例でもわかるように、神は我々に「愛」よりも過酷な「試練」を与えることの方が多いのではないだろうか。こうした問題を「愛」を説く「場所論的神学」ではどのように究明できるのであろうか。

## XII

二〇一一年の三月十一日、未曾有の大惨事が東日本の東北地方を襲った。マグニチュード9を記録する大地震、そして多くの死者・被災者を出した大津波、更

には、あの世界を震撼させたチエルノブイリ原発事故と同レベルの福島原発事故である。このような未曾有の大惨事について思うことは、人間の悲惨と偉大を説いたパスカルの言葉である。

人間は自然のうちで最も弱い一茎の葦に過ぎない。しかしそれは考える葦である。これをおしつぶすのに、宇宙全体は何も武装する必要はない。風のひと吹き、水のひとしずくも、これを殺すに十分である。しかし、宇宙がこれをおしつぶすときにも、人間は、人間を殺すものよりもいっそう高貴であるであろう。なぜなら、人間は、自分が死ぬことを知っており、宇宙が人間の上に優越することを知っているからである。宇宙はそれについては何も知らない。それゆえ、われわれのあらゆる尊厳は思考のうちに存する。われわれが立ち上がらなければならぬのはそこからなのだ（ラフユマ版・断章二〇〇〔ブランシユヴイック版・三四七〕<sup>28</sup>）。

たしかに自然の猛威を前にして、人間の存在はあま

りにも無力である。この悲惨極まりない壊滅状態の日本の国で、大きな試練に立たされた私たちに課せられた道は、ただ一人ひとりが「考える葦」として、すなわち「自分がそこから引き出されてくる虚無と、自分がそこへ呑み込まれていく無限 (Le néan d'où il est tiré et l'infini où il est engloûti)」の二つの深淵に懸けられた「中間者 (un milieu)」としての自覚を持ち、深い悲しみと痛みを乗り越え、絶望の暗き淵より「存在への勇氣」(P・テイリツヒ)を以って、打ち砕かれた心を奮い起こし、敢然と立ち上がるべく努力することではないだろうか。しかしながら、ここで「考える」というのは、どういう思惟であるべきなのだろうか。パスカルは人間を、虚無と無限という二つの深淵に懸けられた「中間者 (un milieu)」と見なしたが、「無限の空間の永遠の沈黙に戦慄を覚えた (Le silence éternel de ces espaces infinis néfraine)」(二〇一 [B二〇六]) 彼にとつては「この「中間者」はきわめて実存的な体験であった。かつて西谷啓治(一九〇〇・一九九〇)は『根源的主体性の哲学』

の「緒言」で、本書の基調をなす考えとして次のように披瀝している。

（われ在り）といふことの究極の根柢は底なきものである、吾々の生の根源には脚を著けるべき何ものも無いといふ所がある、寧ろ立脚すべき何ものも無い所に立脚する故に生も生なのである、そうしてさういふ脱底の自覚から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現れて来る。<sup>29)</sup>

「脱底」の自覚から現れてくる「宗教的知性と理性と自然的生とを一貫する」新しい主体性に根差した思惟とは、どのような思惟なのだろうか。そして過酷な運命に投げ込まれた私たち日本人一人ひとりにとつて、今必要な「イエスの言葉／禅の言葉」とはどういう言葉なのであるか？吾々の生の根源には脚を著けるべき何ものも無いという、こうした脱底の自覚に立って、「我直立して我と言う」とはどういうことか、またそれは誰に向けて「言う」ことなのか。「我は、我ならずして、我なり」ということが「無限の開け」に根差すもので

あるのであれば、その限りない開けは、例えば百丈の「独坐大雄峯」という確固不動の露堂々とした在り方を可能ならしめる場所であると同時に、パスカルのいわゆる虚無と無限という二つの深淵に懸けられた「中間者 (un milieu)」という自覚を呼び覚ます、いわば戦慄を覚えさせるような底なしの虚空の開けでもあるということでなければならぬ。

## 註

① 上田閑照・八木誠一『対談評釈 イエスの言葉 / 禅の言葉』岩波書店、二〇一〇年。予めお断りしておきたいことは、本稿は基本的には本書に限ったコメントであり、また大会のために事前に配布されていた八木氏自身の詳細なレジュメ「対話への道程」に基づいての感想に過ぎず、氏の著作全体を涉猟した上での批判検討ではないので、様々な誤解があるかも知れない、ということである。その点をご留意いただき、もし誤解があれば、失礼の段、ご海容いただきたい。なお、本書からの引用ページ数は、本文中に括弧内で示す。また、

本稿中、各先生方の敬称を省略させていただく旨、ご了承ください。

- ② 『教行信証』信卷（『親鸞著作集 全』金子大栄編、法蔵館、一九七四年）八六頁。
- ③ 『教行信証』行卷（同書）四八頁。
- ④ 石田慶和「信樂の論理―現代と親鸞の思想―」（法蔵館、一九七〇年）五五頁参照。
- ⑤ 八木誠一「場所論としての宗教哲学―仏教とキリスト教の交点に立って―」（法蔵館、二〇〇六年）一一〇頁・一一一頁。
- ⑥ 親鸞の「三願転入」については、拙稿「親鸞に於ける横超の論理」（拙著『露現と覆蔵―現象学から宗教哲学へ―』関西大学出版部、二〇〇三年、所収）を参照されたい。
- ⑦ 『教行信証』化身土卷（『親鸞著作集 全』前掲書）二七八頁～二七九頁。
- ⑧ 『教行信証』化身土卷（同書）二四二頁。
- ⑨ 『教行信証』化身土卷（同書）二六六頁・二六七頁。
- ⑩ 『教行信証』信卷（同書）八八頁。
- ⑪ 『教行信証』信卷（同書）一一三頁。
- ⑫ 遠山諦虔『信と時』（岩書房、一九七二年）九七頁

参照。

- 13 同書所収の「往生思想における時間の問題」参照。  
歴史性の重視をはじめ、本稿執筆にあたって、本書から多大の示唆を得たことを記しておきたい。ただし筆者とは必ずしも論旨と重なるものではない。

- 14 『親鸞著作全集 全』（前掲書）五八五頁。

- 15 星野元豊『親鸞と浄土』（三一書房、一九八四年）六〇頁参照。

- 16 同書、五五頁。

- 17 『親鸞著作集 全』（前掲書）五五〇頁・五五二頁。

- 18 『親鸞著作全集 全』（前掲書）、五八七頁・五八八頁。

- 19 Klaus Held, *Treffpunkt Platon*, Reclam, 1990, xix. 邦訳：

K・ヘルト著『地中海哲学紀行』下巻（井上克人・

國方栄二監訳、晃洋書房、一九九八年）、第七章参照。

- 20 *Ibid.*, XX. 邦訳、同書、第八章参照。

- 21 「ハーヤー」の思想およびヘブライ的思惟については、以下の諸著作から多大の示唆を得た。H.

Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1952. [邦訳 T・ボーマン『ヘブライ人とギリシヤ

人の思惟』（植田重雄訳、新教出版社、一九七二年）  
有賀鐵太郎『キリスト教思想における存在論の問題』（創元社、一九六九年、三三頁～一〇九頁、および一七七頁・二〇〇頁）参照。

- 22 T. Boman, 前掲書 S. 116-117. 邦訳、前掲書、二二〇頁・二二一頁。

- 23 IX節についての詳細は、拙稿「明治期アカデミー哲学の系譜とハイデッガーにおける形而上学の問題—如来藏思想とユダヤ・ヘブライ的思惟の収斂点—」を参照されたい。電子ジャーナル『Heidegger-Forum』第3号、（二〇〇九年）ハイデガー・フォーラムHP参照。

- 24 最新版『西田幾多郎全集』第十卷、岩波書店、二〇〇四年、三二〇・三二二頁。

- 25 これは「宗教・哲学・文化の諸問題について」というタイトルで讀賣新聞紙上に掲載された。三木清『西田先生との対話』（角川文庫、一九五〇年）所収。括弧内の数字は同書の頁数。

- 26 『西田幾多郎全集』第十卷（前掲書）、三二六頁。

- 27 同書、三二五頁。

- 28 パスカル『定本 パンセ（上）』（松浪信三郎訳・注、

講談社文庫、一九七二年）二三〇頁。本書は、『パ  
ンセ』の編纂の出発点というべき草稿の原初的状  
態を再現したルイ・ラフユマ版を定本としている。  
『西谷啓治著作集』第一巻、三頁。創文社、  
一九八六年。

# レスポンス

峯岸正典

はじめに

「東西宗教交流学会とは何であったのか」、また、「何であるのか」といった問いから出発したいと思います。

出席されている先生方の構成から、まず、「宗教者同士の話し合いの場」ではないだろうと思います。同様に、「宗教学者同士の話し合いの場」でもないと感じています。おそらくは、「宗教学者を中心とする話し合いの場」ではないでしょうか。

そこで、宗教哲学とは何でしょうか。宗教ではないと思います。「宗教と芸術と哲学の間には緊張関係がある」と言ったのは加藤信朗先生（首都圏大学東京名誉教授）ですが、私には、「宗教という人間の営みの構造をある共通の言葉（宗教哲学の用語）に翻訳、転換して考究する立場」が宗教哲学のように見えます。

キリスト教、仏教、どんな宗教についても、同時に語ってもいい。それぞれの宗教が異なった文化的脈絡の中で生まれ、展開していったとしても、それが人間の営みとしての宗教である限りにおいて、同じ一つの「地平」の上で複数の宗教について語ることのできるのが宗教哲学だと言いうことができるでしょう。

宗教を一般化、客観化することができ、宗教への理解を深めることができるのが宗教哲学だと考えます。

次に今回の全体のテーマである『対談評釈イエスの言葉～禅の言葉』から一番学ばせていただいたことにふれたと思います。それは「言葉から出て、言葉に出る」（一〇六頁）ということです。このような観点からすれば、「純粹経験」というのは、いわば「認識のし直し」といえるでしょうし、私共の伝統の「只管打坐」とは、沈黙のなかで「言葉から出て、言葉に出る」を不断に生きたことだと言えましょう。だから、一回言葉から出れば良いというものではないと受けとめます。

要約すれば、宗教哲学とは既存の「宗教理解」という言葉から出て、新しく「宗教哲学」という言葉に出

る営みだと学びました。

問題は、その際、宗教もしくは宗教的な営みを宗教哲学というジャンルの言葉できちんと反映しているかどうかということになりますが、このようなことをふまえて、第Ⅱセクションの主題に入っていきたいと思えます。

上田開照・八木誠一『対談評釈イエスの言葉・禅の言葉』を主題に、特に八木誠一先生のお立場についての問題提起がなされています。

井上克人先生の基本的理解は「本書を貫く基本的テーマは『経験・自覚・言葉』である」というものです。この点に關しましては私も全く同感ですが、井上先生のご立論をよりよく理解するために、いくつかの問いを立てさせていただきたいと思えます。

井上克人先生のご結論（A）

「つまるところ、八木における「場所論的神学」は、イエスのうちに、愛に基づく個々人の倫理的共同体の提唱を読み込もうとしている。しかしながら、そこには私たち一人ひとりの実存にとつてのイエスの十字架

上の死の意味、贖罪、救済と福音というキリスト教における重要な問題が論じ尽くされていないように思えてならない。」（一三四頁）

このご結論に關連して以下のことをご教示いただきたいと思えます。

（一）場所論的神学からイエスの十字架上の死の意味、贖罪、救済と福音というキリスト教における重要な問題が出て来ないから問題なのでしょうか？

（二）場所論的神学から上述のようなキリスト教における重要な問題が出てくれば場所論的神学でもいいのでしょうか？

（三）場所論的神学という立論それ自体が問題なのでしょうか？

次に井上克人先生のご結論（B）に移ります。

「総じて、八木神学はキリスト教と仏教、それもキリスト教に類似した浄土系仏教ではなく、もっぱら「不立文字」を標榜する禅仏教との交点を見出すことで、固定した図式的な思考枠が形成されてしまい、それが「枷」となって、却ってキリスト教が本来持っていた

独自の精神性を根こそぎ洗い流してしまい、その「神と人との相互内在」という場所論的立場も、西田の不可分、不可同、不可逆という構造を持つ「逆対応」の論理が十分に省みられないまま、平板な直接経験的一元論の立場の域を一步も出ていないと云わざるを得ない。」(一三三頁)と言及されています。

ここで、ご教示いただきたいことは以下の三点です。(一)キリスト教が浄土系仏教と交点を持てば固定した図式的な思考枠から解放され、キリスト教が本来持っていた独自の精神性を確保し、西田の逆対応の論理が生かされると考えられるのでしょうか？

もしそうだとすれば、その場合、井上先生の論文の「一四頁における立論、「正定聚」が「未完了のままの成就」であり、それがキリスト教の「神の国もしくは「神の支配」と重なるからである、というふう」に理解していいのでしょうか？

そしてそういう点においてキリスト教の歴史性が確保され得ると理解していいのでしょうか？

(二)もしそうであるならば、つまり法身の働きの「未

完了のままの成就」を確保するということであるならば、井上先生も八木先生と同じように、神を働きと見ておられると受け止めてもいいのでしょうか？

(三)井上先生にとって「キリスト教が本来持っていた独自の精神性」を「洗い流してしま」うという「不立文字」とはどのようなことなのでしょう？

最後に、井上克人先生のご結論(C)についてお伺いします。

「八木神学には、或る固定した思考図式が濃厚にある。それは「人格主義的神学」に対する「場所論的神学」の強調である。前者は、律法遵守を重視し、呼びかけと応答を旨とする教条主義であって、そこは律法に裏打ちされた言語的世界にはかならない。そこでは歴史性と物語が基本になっており、イエスの宗教を歪めてしまっている。」(一一八頁)「思うに、宗教における言葉が(持つ意義、そして「物語性」の意義を、改めて考えなければならぬ。逆説的に言えば、いずれの宗教であれ、宗教がこれまで生き続けてきたのは、その「物語性」にあったのではなかったか」(一三三頁)。

ここでご教示いただきたいことは以下の二点です。

(一) 八木神学において「物語」が不当に貶められているとされる場合、八木神学の出発点を見落とすことにならないでしょうか？すなわち、八木神学で否定的に取り扱われている使徒信条に要約されているようなキリストの物語が現代においては民衆にそのままでは受け入れられにくくなってきている側面があり、それを解消するために「場所論的神学」が形成されたように推測されるところがあります。八木神学の原点には司牧的側面があることを見て取ってはいけないのでしょうか？（もう五十年前も前、研究者としての歩みを始めたとき以来私は、キリスト教はこのままでは遠からず社会的文化的な意味を喪失すると思ひ……）八木先生のご発表七二頁参照。

(二) 井上先生が予期されるキリスト教の物語性とはいかなるものなのでしょうか？

① 八木先生が批判的に評価されている使徒信条的な物語なのでしょうか？

② 新しい次元の物語なのでしょうか？

③ あるいは、それらを融合したものでしょうか？  
井上先生が予期されているところをご教示いただければ幸いです。

## 討議 IV

司会 峯岸正典

八木誠 僕はただいまの井上さんのご批判に対して、

「応答することも弁明することもできません。なぜか」と、ここで論じられている説はどこの誰の説だか知らないけれども、僕のじゃありませんから。それを一つひとつについて提示することはできません。しかしその前に、非常に奇妙に思ったことがあるんです。この論文の注なんですけれどもね、注を見ると、教行信証とか石田さんとか、そのほか三木清に至るまでちゃんと注がついています。ところが八木誠一に関しては一箇所あるものの、あとは八木誠一はこう言ったこう言ったと言っていますけれども、全然出典の明記がないんです。たとえば一三七頁です。「八木は、その純粹経験を言語以前の

直接経験と捉え、延いてはそれを禪の見性経験とみなして、それを自らのカッセル体験と重ね合わせ、しかも禪で標榜する「不立文字」と結びつけ、言語的世界にあるものはすべて排斥すべきものであって、キリスト教では「律法主義」がそれにあたり、それを「人格主義」の名のもとに一掃してしまうのである」と。さて、僕はどこでこう解釈されることを言ったのか。でも、注を見たらありません。これでは、反論の仕様がなしでしよ、出典の明示がないんだから。一三九頁もそうです。「つまるところ、八木における「場所論的神学」は、イエスのうちに、愛に基づく個々人の倫理的共同体の提唱を読み込もうとしている。しかしながら、そこには私たち一人ひとりの実存にとつてのイエスの十字架上の死の意味、贖罪、救済と福音というキリスト教における重要な問題が論じ尽くされていらないように思えてならない。神の支配＝神の働きがもし愛に根ざす個々人の倫理的共同

体の提唱に尽きるのならば、たとえば、ホロコーストにおけるドイツ民族の極悪非道をそのまま放任し赦した神の働きはいったい何なのか。これは非常に大きな問題ですけれどもね。たとえば、「倫理的共同体」とあるじゃないですか、もし僕の本を読んだのなら、最初から、共同体形成は倫理じゃなくて宗教なんだと言っているのが分かった筈です。「倫理的共同体」というのは、僕の本のどの個所に基づいて言っているのか、まったく分からないですよ。共同体の形成が単に横との関係しか語られていないと書いてありましたが、神の働きという場の中に置かれて初めて横の関係が出てくるのです。縦の関係が横の関係を支えるのです。これはいったい誰の説だよ、僕がいったいどこでそんなこと言っているのかちゃんと証拠を挙げてくださいよ。あんた全然挙げてないじゃない。こんなものありますか、こんな論文。僕は「贖罪論」は新約聖書の一部にあるのみで、しかもイエス、パ

ウロの核心ではないと、詳しく述べてきたんです。

井上 今のご質問ですけれども、今回のご本です、

『イエスの言葉／禅の言葉』を基本に何度も読み返しました。それから八木先生が予め配ってくださったものを参考にしてまとめ上げたわけです。ですから、先生のご著書を読んでないこととはないのですけれども、今回の発表については八木神学について論文を書くというのではなくて、今回この著書に基づいて、しかも八木先生が予め配布されたものに基づいて、私なりの印象を述べたに過ぎません。

八木誠 だったら、せめて個所を挙げてくださいよ。

僕の論文をちゃんと読んだら、こういう結論が出てくるはずはないんです。まさに反対のことを言っているんだから。たとえば、「カッセルの体験と重ね合わせ」というところがありましてけれども、「その純粹経験を言語以前の直接

経験と捉え、延いてはそれを禅の見性経験とみなして」云々と。僕はちゃんと禅の見性経験は主客の直接経験だけではないと言っているでしょ。それを全部カットして、それから八木は「言語世界にあるものは全部排斥するべきものだ」というと。「律法主義がそれであり」、ここまではまだ良いけれど、それを「へ人格主義」の名のもとに一掃してしまおう」といわれるようなことを僕は書いたことはない。たとえば、あなたがそこで持っている『場所論としての宗教哲学』の結びのところをちゃんと見てくださいよ。場所論と言っているのはバランスの必要上そう言っているのであって、僕自身は人格主義を否定した覚えはない。語りかけと応答という要素は必ずあるんで、僕はそれを『パウロ、親鸞、イエス、禅』という本の中で、親鸞を論じたところではつきり書きました。呼びかけと応答という要素が必ずあるんで、それを無視したらいけないんです。実は、呼びかけと応答という比喩

は場所論の中で成り立つ。しかし、神と人との相互内在が現代のキリスト教では無視されているから、バランスをとるために場所論を強調しているのです。そういうところを色々などころで言っているわけですよ。それをへ人格主義の名のもとに一掃してしまおう」なんて、どこを読むとこんなことが言えるんですかね。

井上 いや、少なくともそういう印象を私は与えられませんでした。

八木誠 印象じゃ駄目ですよ。学問的な議論なんですから。

井上 やはり先生から頂いた本を読みますと、どうしても人格主義とか律法主義の脱却とか、教条主義ということが否定されています。それはいつも人格主義という言葉で否定されている。

八木誠 全然違います。僕が否定しているのは、単なる自我と言語の結合とその絶対化ということであって、これは当然場所論の中で否定されますよ。むしろ場所論の中でこそ厳しく否定されま

すわね。人格主義が律法主義なんて、一言も言  
つた覚えはないですよ。

井上

だから、今の峯岸先生の最後のご質問にもあつ  
たのですけれども、もちろん今日の八木先生の  
ご発表の最初のところにありましたけれども、  
所謂八木先生が仰る人格主義とか教条主義  
というのは、八木神学とか場所論的神学の  
必然性ですね。それは所謂、キリスト教とい  
うものが形骸化してきているということ、この形  
骸化ということに対して、八木先生が新約聖書  
の思想は何なのかということ突き詰めようと  
されているということ、私は、それは理解して  
いるつもりです。だから形骸化したキリスト教  
ということ、それは人格主義ということでは  
われていることでもあります。

八木誠

形骸化したキリスト教は、僕は確かに否定し  
ています。それが人格主義なんて言っていないで  
すよ、全然。僕がここで言っているのは、人格

主義の一面だけ、しかも記述言語に変貌し、教  
条主義的に語られた人格主義がキリスト教だと  
思われているから、それは間違いだ、とそう言  
っているのであって、人格主義が間違いだなん  
て僕はどこでも言った覚えはない。

それから、あなたが語りかけと応答って  
一二七頁で言ってますけれど、ここを見ると、  
まるで神様がヘブライ語でモーセと会話したみ  
たいに聞こえるじゃないですか。人格神の語り  
かけと応答といっても比喩でしてね。実際に神  
がヘブル語でモーセに語ったわけではないでし  
よ。僕がいつも言っていることは、超越からの  
「促し」とか「働き」ということを言ってます  
けれど、その時の働きは必然性ではないんだっ  
ていうこと。働いたから必然的にそこで何か  
起こるといふことではないのであって、必ずそ  
れは「働きかけ」なのであって、そこには「聞  
いて決断する」という要素が必ず入ると。そし  
て働きと言っているときには、確かに場所論的

な用語が相応しいけれども、それは「語りかけ」と「応答」という枠組みで考えて、そこで決断をするということが必然的に入るのであつて。そうでないと場所論では、ただ神の働きが必然的に成就するということになつてしまひますが、それはそうではないんですよ。場所論にも、「働きかけ」を「語りかけ」と比喻して、必ず語りかけを聞いて、それにどう応答するか、どう決断するかということが必ずあるんです。僕はいつもそれを言っているつもりなんですけれども。それをいつも全部言っていると大変なことになるから、ある場合は一方しか言っていないこともあります。だから、僕はどこでそういうことを欠いたのかと聞いているのです。

人格といつても比喻ですから、この比喻がそのまま実体化されて、それでもつばら「人格主義的」一面に頹落した意味でのキリスト教をキリスト教だと言われると、現代人が聞いてどう考えたってそんなこと信用できないよ、という

ことになりませぬね。この頃の学生はだいたい宗教なんてない方が世界平和のためになると考えているらしいですが、それは教条主義ないし絶対主義から来るのでね。そういうところははつきりと批判しておかなくてはいけないと思ひます。やっぱり了解ということが必要だと思ひますね。理解し納得するということ。この理解と納得の操作を欠いたところで信じなさいとなると変なことになるのであつて、場所論的神学だつて同じですよ。

そもそも僕の問題はですな、「神が語った」といつても現代では通用しない。いつたいいかなる現実のことを「神が語った」というのか、語ったのが「神」だとしていえるのか、「神が語った」のを「聞いた」人がそれを正しく伝えた保証はどこにあるのか、「神が語った」と云えば仏教徒も、一般に現代人が、恐れ入つて平伏してキリスト教に改宗するのか。そもそも「神が語る」とはどういうことか、を明らかに

井上

しなくてはダメだ、それが僕の問題なんです。あなたが批判された他の問題についても同様です。

はい、わかりました。今のお話はお話としてお聞きしまして、先ほど峯岸先生が私に対して質問してくださったことに対して、お答えしてゆきたいと思います。まず、峯岸先生のレスポンス（一三九・一四〇頁）の一番です。「場所論的神学からイエスの十字架上の死の意味、贖罪、救済と福音というキリスト教における重要な問題が出て来ないから問題なのでしょうか？」というご質問ですが、そうだと思います。先ほどの佐藤先生が「死」ということを非常に重要視されました。それは私の質問でも申しましたけれども、イエスの十字架の死ということが自分にとってどういう意味をもつかということが非常に重要なことだと私は思っているのですね。先ほど親鸞の例を挙げましたけれども、「弥陀

の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」ということがありますが、私一人のためにイエスが死んでくださったのだという神の痛みを自分の痛みとして感じるということが重要な意味を持っているのではないかという気がいたします。今の場所論的神学ではそのところをどう考えるのかということとを、私は思った次第です。

次に二つ目ですけれども、キリスト教と仏教、神と人との相互内在というところでの一番、「キリスト教が浄土系仏教と交点を持てば固定した図式的な思考枠から解放され、キリスト教が本来持っていた独自の精神性を確保し、西田の逆対応の論理が生かされると考えられるのでしょうか」。仏教といっても禅だけではありませんので、所謂大乘仏教の精神というものとキリスト教との関係というものを、禅に限らず仏教との関係を突き詰めてゆく必要があるのではないかと私は思っております。また、親鸞の「正定聚」

の「未完了のままの成就」というところですが、これは私自身の中でまだ整理がついていませんが、要するに、禅仏教における悟りの経験ですね、「今、ここ」の自己が悟りといえますか、絶対現在ということですよ。ところが、それと浄土教の仏教とは同列には並べられないということがあるのだと思います。そういうところが浄土系の、特に親鸞は横超ということを言いますが、悟りというのは堅超なんです。縦のつながり、ところが横超、横に超えるという場合に「未完了の成就」ということが言えるのではないかと思つた次第です。ここはまだ十分に突っ込んで考えられておりませんので、一応このように述べたままであります。

それで三番目、「ハキリスト教が本来持つていた独自の精神性」を洗流してしまつていふ「不立文字」とはどのようなことなのでしょうかですが、やはりキリスト教が持っている言葉の問題です。この『イエスの言葉／禅の言

葉』ということでは昨日も「経験・自覚・言葉」というセッションがありました。昨日触れられなかった意味内容で言いますと、言葉というのは語りかけに対して応答するというのがキリスト教の中では非常に重要な事柄としてあるのではないかということです。所謂不立文字ということではなくて、私の心を促してくるような一つの語りかけですよ。ね、「おまえはどこにいるのか」ということがあるのではないかということでもあります。

それと四番目ですが、今さっき八木先生から指摘頂いたことでもありますけれども、「ハ人格主義的神学」に対する「場所論的神学」の強調。これはやはり私も先ほど申しましたけれども、八木先生の先ほどのプリントを読んでも、やはりこうした印象を濃厚に持ったわけです。そういう風に受け取ったということです。それで、「前者は、律法遵守を重視し、呼びかけと応答を旨とする教条主義であつて、そこは律法

に裏打ちされた言語的世界にほかならない」と私は言ったわけですね。「思うに、宗教における言語が持つ意義、そして「物語性」の意義を、改めて考えなければならぬ」ということも言いました。これはまさに、先ほど佐藤先生がおっしゃった文学でなければならぬということ、つまり文学性ですよ。所謂宗教哲学的な存在論ではなくて、文学となる物語性というか、それは宗教において非常に重要な意味を持っていると思います。先ほど八木先生のプリントにもありましたけれども、「類型A」ですよ、あれはまさに所謂形骸化した常識的なことなんですけれども、それにも拘わらず物語に対して、響いてくる人は響いてくるわけです。そういう物語性というのは宗教において重要だと思のです。先ほど佐藤先生がおっしゃった文学性というか、宗教における文学性の重要性を改めて考える必要があるのでないかと私は思っております。ハイデガーは「事実的生経験」とい

うことを言うのですけれども、彼はやはりヘルニズム化したキリスト教に対して、原始キリスト教が持っていた「生々しさ」に立ち返った、そこでそのまま哲学的に語ろうとしたのがハイデガーの立場であったわけです。この生々しさをどこまでも生々しさとして捉えると言いますか、それはもちろん文学的ということもありますけれども、それをなんとか哲学的に捉えられないかということが初期ハイデガーにあったと思うわけです。とにかく、物語性の意味・意義ということですね。物語性が宗教を形骸化してしまうと言えるかどうかを、もう一度考える必要があるということですね。

それから、次に八木先生が場所論的神学ということを考えられるその一つのきっかけとなったのは、今申したように、キリスト教の物語性に起因する教条主義的なもの、このままではキリスト教がダメになってしまうのではないかという危機感から、聖書が持っている本当の意味

## 上田

とは何なのかということがあったと私は理解しておりますけれども、ただそうなんだけれども、またお叱りを受けるかもしれないですが、それをダメなものということで除けておいて良いかということです。つまり、物語性ということが八木先生の御論文では否定されておりましたから。以上、お答えになったでしょうか。

井上先生の論文の一一九頁ですね。私に触れて、問いかけがなされておりますので、ちょっと一言答えておかなければいけないと思いますので、そこは十牛図のことに關して述べているところですよ。「へ我、我ならずして、我なり」という自覚がどこで起こってくるのであるのか、どこでそれが呼びさまされるのであろうか」とクエスションで終わっているのですが、ここは私への問いだというふうに思います。十牛図のプロセスの中で、「どこへ、どこに」とプログラム化することはできないということでは

よね。むしろ言うならば、そういう自覚があった初めて十牛図の第一の尋牛が始まってゆくのであって、十牛図そのものが自覚の展開であって、その展開の中で自覚がどこで始まるか、どこで起こるかという問題とは性格が違ふと私は考えます。つまり、簡単に言えば、あなたが問われる「自覚はどこで起こるか」ということはプログラム化することはできない。これは十牛図を見ても、十牛図だけではなくて様々な宗教のテキストに触れる人たちに問われている。その人がどう自覚するか、という自覚が迫られているのであって、その中の「ここ」と位置づけることができる性格のものではないと、私としては言いたいと思います。

それから私がもう一つ言いたいのは、一三九頁のところですね。真ん中へんに「つまるところ、八木におけるへ場所論的神学」は「云々」というところがありますね。そして「しかしながら、そこには私たち一人ひとりの実存にとって

のイエスの十字架上の死の意味、贖罪、救済と福音というキリスト教における重要な問題が論じ尽くされていないように思えてならない」と。これは八木さんの場所論的神学への批判の観点なんだけれども、しかしここで「しかしながら、そこには私たち一人ひとりの実存にとつての」という、この「私たち一人ひとりの実存」ということ、これはあなた自身がどう考えているかということですよ。これはキリスト者としてのあなた、ということではあり得ないわけですよ。また神学者としてのあなたでもあり得ないわけですよ。だから、どうしてそこで「私たち一人ひとりの実存にとつての」ということを言うのか、言わなければならぬのか、と。あるいはそのように「私たち一人ひとりの実存にとつての」という言葉にはなっているけれども、もう少し違った言い方に言い直すことが可能ならば、普通やはり「私たち一人ひとりの実存」と言えば、この言葉を語っている当人に直

#### 井上

接関係するわけですし、同時にまたそれを読んでいる読者に問われる形になっている。ここはちよつと意味が取りにくいというか、分かりにくい感じになるわけです。ただし、もし「八木の神学にとつてイエスの十字架上の死の意味」云々となっていれば、これは問題なくスツと意味としては通りやすいわけです。だからそこで「私たち一人ひとりにとつて」とわざわざ言ったときの趣旨というか気持ちというか、それがもう少しはつきり掴めたら良いなというそういう趣旨です。

ありがとうございます。まず最初の上田先生のご質問です。一一九頁で上田先生がおっしゃる「我、我ならずして、我なり」ということが、どこで起こってくるのであるのか、どこでそれが呼びさまされるのであるのかということを問い詰めました。これは先生の二重世界内説とか無限のひらけということで、私もよく理解

しておりますけれども、今日の発表では、テーマが「経験・自覚・言葉」ということで、自覚は経験の自覚ということで昨日は自覚についてあまり述べられてなかったものですから、私がここで言いましたのは、やはり目覚めさせられるというか、目覚めるというか、それまでにない自分に目覚めるという覚醒があると思うのですよ。それはやはり、すでにあつた自分への覚醒なのですけれども、覚醒する前と覚醒した後、覚醒、目覚めということがどういう必然性をもっているのか、どういう構造を持っているのかということに着目しなかったわけです。今、先生がおっしゃったこの「我、我ならずして、我あり」ということは、一つの無限の深みに立つ境涯です。境涯に立って「我、直立して、我と言ふ」ことでもありますし、「我、我ならずして、我あり」と言えるわけですね。この境涯というのは、もちろん十牛図のどの時点であるということでは問うているわけではありません。そうい

う「我なり」ということがどこで言えるか、こういうことが言えるまでは言えないということではないですか。こういうことが言えるということが究極的に境涯としてあるわけですから、それはやはり一つの目覚めであつたわけですね。その辺の自覚というか、それまでの一種のプロセスということがあるのではないか。どこで呼びさまされるのかということですが、今、十牛図のどの段階であることを聞きたいわけではございません。あくまでも自覚というか覚醒ということですよ。それがどこで言われるのかということが、私にとりして問題であつたということですよ。それからもう一つ、「私たち一人ひとりの実存にとつてのイエスの十字架上の死」ということですが、もちろん私はキリスト者ではありません。しかしキリスト教の色々な本でもそうですけれども、別にクリスチャンの人たちに対して語っているわけではないですね。やはり我々人類というか、人間だれもが同

じ悩みを持ち同じ人生を生きているような人に向けてキリスト者は語りかけているわけです。だから、語りかけている相手というのは別にキリスト者でなくても良い訳ですよ。聖書であれ、キリスト教の本であれ、それを読む人たちは必ずしもキリスト者とは限らない。キリスト者ではないけれども感動するものがある。あるいはバッハの音楽にしても、キリスト者ではなくても感動しますよ。マタイ受難曲とかヨハネ受難曲を聴くとそこに感動があるわけです。それはキリスト者ではなくてもキリスト教に対する一種の心のひらけということがあるわけですから、そういうことを言う場合に、やはり今バッハの話をしましたけれども、バッハのマタイ受難曲とか音楽を聴いても、やはりイエスの十字架上の死ということが非常に深い形で音楽で表現されているわけです。そういうことがあるからこそ感動があるわけです。それで、そういうことも含めて、「私たち一人ひとりの実存に

とって」のイエスの十字架上の意味ということ

を、私は私なりにイエス・キリストの十字架上の死ということ、私にとってどう考えたいのかということが、他人ごとではない形であるのです。ですから、敢えて「私たち一人ひとりの実存にとって」という言葉を選ばせてもらいました。

## 上田

ちよつと今のその点は、あなたがどう考えたということとはわかりました。もう一つ前のさっきの十牛図の自覚のところでしたかね、自覚ということに関してはあなたの問い方に答えて言えば、十牛図が自覚の出発点があつての展開だと言いましたが、その中で特にあなたの問いに合わせて答えれば、やはり第八図、なにもないところね、それから第八図と相即している、八、九、十その一つの連関ですね、そこが特にそれだと言うことができると思います。

## 花岡

色々と考えながら聞かせていただいております

た。コメントになるかと思いますが、井上先生のおっしゃることは反面としては分かるのでございますけれども、峯岸先生がお出しになつてらっしゃる問題の四点をお答えになつたもう半分もお考えただければ大変ありがたいと思います。まず最初に、「場所論的神学からイエスの十字架上の死の意味、贖罪、救済と福音というキリスト教における重要な問題が出て来ないから問題なのでしょうか？」と、イエスの十字架上の死の意味や救済や福音が問題として出て来ないように理解できてしまうのですが、それは場所論というと神は絶対無という立場もございまして、そうしますと、すべてを包摂しているそこからは当然キリスト教の神の問題も出てきましたり、ここに出てくる贖罪、救済、福音がすべてそこから出てくるということもお考えただければありがたいということですが、それから、その問いの答えでもありませんが「キリスト教が浄土系仏教と交点を持てば固定した

図式的な思考枠から解放され、キリスト教が本来持っていた独自の精神性を確保し、西田の逆対応の論理が生かされると考えられるのでしょうか」というこれは、この交点は別に神道であれ、あるいは小野寺先生がおっしゃった国文の先生の平安、鎌倉あたりの文学から出した図形と西田とが一致しているということや、いろんな宗教からもという考え方を持てば、別に浄土宗教と交点を持っていなかったとしても、これは絶対無、場所論ということから考えれば、交点をもちうるのではないかと、これもやはり反面でございます。それから三番目、「ハキリスト教が本来持っていた独自の精神性 $\vee$ を $\wedge$ 洗い流してしまふという $\wedge$ 不立文字 $\vee$ 」のところも、やはりおっしゃる反面はございますけれども、また反面として、必ず祈りというのは一人で行って、あるいは山の中に行つて、あるいは文字は全く使わずにただ一人、エックハルト的な祈りでしたらただ本当の静止の沈黙の祈り、そ

ここでこそ本当の精神性がでてくるという反面ですね。そこもお考えいただけたらということもございます。それから最後のところも、キリスト教の物語、新しい次元の物語ですけれども、「生々しさ」これは大変感銘を受けまして、これは佐藤先生からの素晴らしいご提案だったわけですが、寒山詩とか本当に素晴らしいあの辺の詩、事々無礙の世界とか、理と事を分けないで本当の生々しさで、「Einbildungskraft 構想力」と言いますか、そういうものを超越したところでのそこを出そうとしてもなかなか出せないわけで、宗教哲学になるとやはり言葉が入ってきますから、なかなか出ないのですけれども、やはり事々無礙の世界で新たな言葉で表現することはできませんので、物語ではなくても文学でもあるいは音楽でも色々なジャンルで、色々な道があるのではないかという、反面のコメントです。八木先生のお立場はわたくしは良くわかりますので、たとえば素晴らしいピアニストで

## 井上

いらっしゃりながらそこで行をなさっていたり、一人ひとり色々なものをお持ちですから、そういう方向も見ていただけたらありがたいなということもございます。コメントでした。

花岡先生の絶対無という考え方は、私も理解しているつもりでございます。ただ、絶対無という立場をよく花岡先生は強調されますけれども、禅の立場と、所謂キリスト教とか浄土系の仏教の違いというのは、やはり禅というのはやはり「今、ここ」なんです、そこに絶対現在ということがあつて、そこでは歴史性ということ、時間性ということが希薄になってくるところがありますよね。宗教というのは一種の修行でもありますし、まさに覚醒の営みでもあるわけですし、道元をやつてらっしゃる方の前でこういうことを言いくいわけですから、やはり長年修行を積んでゆくというようなことが実際あるわけですよ。その辺をどう考えてゆ

## 花岡

くかということです。

そこは大きな問題です。アウグスティヌスとかキルケゴールとか現代でもたくさんいますが、時に過去、現在、未来があると言うのだとすれば、アウグスティヌスは、私は過去の現在、現在の現在、未来の現在とそういう三種しかない」と語る。現在しかない。ですから歴史性というの新しい歴史の考え方では、瞬間、瞬間、Horizontalな次元とVerticalな次元が本当に交錯するところ、瞬間瞬間が非連続の連続で連続しているという歴史性が新しい歴史性ということ。二〇世紀頃からホワイトヘッドでも西田でも西谷先生でも出てきます。Horizontalな時間性だけという考え方もございますけれども、やはり非連続の連続のそういう歴史というものも、やはり反面として両方で考えないと著者の方に大変な失礼になるかと思えます。

## 今瀧

非連続の連続の問題とも関わるかもしれないけ

れども、峯岸先生も引用されている部分ですが、西田の逆対応の論理を「不可分・不可同・不可逆」という構造を持つという形で八木神学を批判されている部分ですが、この部分は決着がついているのでしょうか。井上先生が一二七頁あたりで展開されているキリスト教の啓示の構造で言えば、西田の場合は非・可逆的に当然神からの呼びかけという形で「絶対矛盾的自己同一」の矛盾を抜いた「絶対的自己同一」というところで最後のところを紹介されていると思うのですけれども、まさに井上先生も紹介されている「幽き沈黙の声」、声なき声というか関根正雄先生は「しじまの声」と訳されているみたいなんですけれども、まさに八木先生と言えば直接経験の場所において、まさになにもないというか、西田的に言えば「無が無自身に対して立つ」というところをどう捉えておられるのか、この最後の不可逆の問題をですね。またこの東西宗教交流学会の中ではどう決着がついているのか。

対談集の中では可逆即不可逆というところでおそらく落ち着いているように僕は思っているのですけれども、そのあたりをあまり聞かせて頂いていない、上田先生はどのようにお考えになつておられるのかをお聞きかせ頂ければと考えております。

上田 私、耳も少し遠くなつているので、おっしゃる不可逆の問題はどういうところは始まるのですか。

今滝 それではまず八木先生にお願いします。

八木誠 「不可分・不可同・不可逆」は、これは滝沢の言葉でしてね。確かに非常に良いところを突いているんですよ。だけれども「不可分・不可同・不可逆」って論理的に良く考えるとおかしいので、不可逆だったら一は成り立たない。不可分・不可同・不可逆とは、意地の悪い言い方をすると、二つの歯車の関係のように聞こえるんです。基本的に神から人への不可逆は確かに

あるけれども、しかし人間の働きは結局は神の方に跳ね返ってゆきますから、全体としてはそうだけれども、可逆性もあるということを、必要なら説明しますけれども、単純に不可逆ではないですよ、良く考えてみると。本田正昭さんが可逆即不可逆だと言う所以がある。人間関係には可逆性があるのですが、この可逆性は神からの働きの不可逆性に支えられている面がありながら、しかしまた人間の働きが神の方に跳ね返るといふことがあります。とくに人格主義の正しさ、人格主義的な言い方が必要だといふことも、そこにもあります。たとえば祈りでいえば、不可逆だけでは祈りはできないですよ。人間から神へと働きかけて神を動かすといふことがなければ祈りというものは成り立たないから。だからその点で、人格的な言い方の良いところもあるわけですよ。ただし、人格主義と言えば、この前の津波の話もそうですけれども、少し話が逸れてしまつて申し訳ないけれど、

ども、全知全能の神様が世界を創って、愛と正義をもって世界を支配して、一人ひとりの信徒のために配慮するというのが人格主義の信仰だけれども、津波や地震というものもあるからね。津波や地震があると神様への信仰が揺らぐわけですよ。だけど、人格主義的な信仰というのは一面であって、よく見ると、人間は宇宙の中心ではないということがありますから。この問題は話すと長くなりますし、とくにヨブ記の神義論にも関係がありますし、僕は『福音と世界』（二〇一一年八月号）にヨブ記について論文を書かされましたけれども、何だったらそれを読んでいただければありがたいんですがね。要するに「不可分・不可同・不可逆」は滝沢の言葉であって西田の言葉ではない。そして滝沢の言っていることは非常にものなだけけれども、不充分なところがあるというふうには思われます。たとえば自己と自我の関係だけなら明らかに不可逆ですけども、神と人との

### 峯岸

関係はそれだけではないから。作用的一についてなど、もっと詳しく言いたいけれども時間がないからやめときます。

よろしいでしょうか。時間を超えておりますので、以上をもちまして本セッションを終わりにさせていただきます。どうもありがとうございました。