

八木宗教哲学

禅と浄土をめぐる

菅原伸郎

私は宗教や哲学を「学問」として学んだ者ではない。新聞記者だったころ、五十歳もすぎたから「こころ」というページを担当し、八木誠一先生をはじめ、諸先生からいろいろお教えいただいた。東西宗教交流学会には二十五年ほど参加してきた身である。

特定の宗派や教団には属してはいないが、近年は真宗大谷派の方々が中心の読書会に参加している。今回は、田中裕会長から「仏教者の側から八木先生を論じてほしい」とのご下命だった。自分が本当に仏教者なのか、心許ない限りだが、とくに親鸞を学ぶ立場からお話ししてみたい。

以下、◆印は八木論文より、◇印はその他の資料から

の引用を示す。引用文中の波線部はそれぞれ原著者による。横線部や「」などは、菅原による強調や説明を示す。

原体験と基本姿勢

八木誠一先生は一九三二年に横浜で生まれ、東京大学、ドイツ・ゲッティンゲン大学に学んだ。その後、東京工業大学教授、ハンブルク大学客員教授、桐蔭横浜大学教授などを歴任された。無教会派プロテスタントの家庭に育ち、青年時代に二度の「回心と新生」があった、という。まず二十歳のころに①、そして五年ほど後のドイツ留学中に②……。

◆ 八木『キリスト教は信じうるか——本質の探究』、

一九七〇年、講談社現代新書

① 自分が義人などというものになれないのは明らかだ。もともとそうならば、道徳的努力を放棄したとしても、これ以上悪くなることもあるまい。私はこうして十字架を仰ぎ、十字架の贖罪にすぎない決心をして、祈った。そのとき、私にはまったく思いがけないことが起こった。砂漠がオアシスに変わったようだった。凍てついた冬の荒野に突然春が来たようだった。全身が言い難い幸福にひたされて、私は眼に涙をあふれさせたまま、長いことじっとしていた。自由だった。「中略」一九五三年二月のことである。こうして私はクリスチャンとなった。(二二頁)

② 列車はカッセルの手前を走っていた。このあたりは地形的に起伏が多く、私はほんやりと窓の外を走り去る林や畑を眺めていた。雨がいつかあがり、ちょうど雲が切れて、そこからのぞいた青空がみるみる広が

っていくところだった。何もかも忘れてただほんやりと、裂けた雲の間に拡がってゆく澄んだ青空をみていたとき、突然私の頭の中に「廓然無聖」という言葉が閃きわたった。思わずあつと声を立てて、私は立ち上がっていた。そうだ、何も変わったことはない、何もかも前と同じままの窓外の風景が、まったく新しくなっていたのである。以前とは違う。ほんやりしていたさつきとも違う。私の頭を縛っていた枷(かぎ)が砕けて落ちたような気持がしていた。(四七ページ)

「廓然無聖」とは、インドから渡ってきた達磨大師(六世紀?)が、時の梁・武帝から「聖なるものは何か」と尋ねられて答えた言葉である。「碧巖録」第一則からの引用であり、前掲書(四七頁)には《あけつびろげの吹き抜けで、これが真理だなどといえるものはないぞ》と八木氏自身の註がある。

こうした回心体験が、氏を教条主義者ではなく、広く深い探求者へと向かわせたのだろう。宗教家や宗教学者には

しばしば社会や政治情勢に疎い先生もおられるが、八木氏の場合は著作の随所に戦後派らしい社会批判が顔を出す。その基調には狂信や神秘を嫌う、次の姿勢があるからこそのだろう。

◆ 八木『キリスト教は信じうるか』、前掲書

ヌミノーゼ心理〔畏怖感情・R・オットー〕『聖なるもの』参照〕は、ありもしないものをあると思いつむのである。この心理がどんな禍害を及ぼしたか、たとえば魔女狩りと言ったことを思い出すだけで充分である。いわれのない外国崇拜やいわれのない異人種、異種文化の蔑視ないし嫌悪に、この心性は今日もなおひそやかにしかし根強く生きつづけている。それだけでない、この心性は個人や民族や歴史の神格化にもつながっているのである。(三七頁)

キリスト教においても、非ヌミノーゼ化が徹底して起こらなくてはならない。すなわちイエスはただの人となり、聖書は一個の文献とならなくてはならない。

つまり、それだけ事柄の重心が、イエスや聖書から、イエスと聖書が証しする真理そのものの方へ移らなくてはならない。(四二頁)

教条主義を排する八木氏は、伝統にこだわる日本のキリスト教界から時として反発された。勤めていたプロテスタント系大学を去ったこともある。

これまでに久松真一、西谷啓治、滝沢克己、上田閑照、阿部正雄、秋月龍珉、坂東性純、小川国夫、岸田秀、本多正昭らの諸氏と対談録を出版しているが、禅仏教系が目立つ。とくに臨済禅の秋月龍珉(一九二二年〜一九九九年)氏とは八冊に上っており、たとえば、次のような意気投合がある。この姿勢は今日まで変わることがない。

◆ 八木・秋月『徹底討議 親鸞とパウロ』、一九八九年、青土社、一〇二頁

秋月——私たちは、宗教を信じると言っても、現代人が受け容れられないような神話的な表現形態に固執するいわれは断じてないわけですね。

八木——ええ、それはまったくわかりません。それは、『新約聖書』の宗教が、宗教として見れば、やはり「啓示」と言われた根本的な事実の働きかけに対する一つの応答形態なのであって、だから、私はそれをほんとうに認めれば、『新約聖書』が絶対化されるいわれは全然ないと思うんです。

◆ 八木『へはたらく神』の神学、二〇一二年、岩波書店、二二二頁

ローマ国教的な「キリスト教」と仏教では対話にならない。「キリスト者」は滅びに定められた異教徒を、真実の宗教に回心させる義務を負うのみである。しかし、新約聖書の批判的吟味を通してその源流である「イエスの宗教」に回帰し、いきなりイエスの言行を他律的な規範として立てるのではなく、イエスがみつけた泉から飲むならば、この水脈は仏教までつながっているから、実際に仏教者と解り合えるのである。神を立てるキリスト者と、一般に神を立てない仏教者の見解

が完全に一致する必要はない。自覚のレベルで深く通じ合えば、それでよいのである。

禅仏教への共鳴

ここで少々唐突だが、玉城康四郎・元東大教授（一九一五年～一九九九年）の「大爆発」を紹介する。二十六歳のころ、本郷の東大図書館で味わわれた体験だ。発表者・菅原が東京・久我山のお宅で直に伺ったことだが、ここではこの著書から引用する。

◇ 玉城康四郎『ダンマの顕現』、一九九五年、大蔵出版、一八頁

何の前触れもなく突然、大爆発した。木っ端微塵、雲霧霧消してしまったのである。どれだけ時間が経ったか分からない、我に返った途端、むくむくむくと腹の底から歓喜が湧きおこってきた。それが最初の意識であった。ながいあいだ悶えに悶え、求めていた目覚めが初めて実現したのである。それは無条件であり、

透明であり、何の曇りもなく、目覚めであることに毛ほどの疑念もない。私は喜びの中に、ただ茫然とするばかりであった。どのようにして、本郷のキャンパスから巣鴨の寮まで帰ってきたか、まったく覚えがない……。

最晩年を迎えていた玉城氏は、この体験を若輩の菅原に昨日のことのように話された。そのあとで書斎に案内されると、座布団があり、傍らの床の間には高さ一尺ほどの観音像があった。「この前で毎朝三十分くらい坐るんだ。何か対象があったほうが集中できるのでね」とのこと。後ろの壁には「天鼓自鳴」と書かれた色紙が掛かっていた。法華経分別功德品第十七の言葉で、「天のつづみ、自ずから鳴る」と読む。ともあれ、この「大爆発」は秋月・八木両氏の対談でも取り上げられる。

◆ 八木・秋月『ダンマが露わになるとき』、一九九〇年、青土社、二二三頁

八木——「啓示」とは（神との）第一義の接触」

が露わになることであって、私たちの言葉で言えば「身体的存在の中心である自己（セルフ）が自我（エゴ）に対して現われる」ということです。これは万人の可能性だと、こういうことだったと思うのです。

秋月——いま「自己が自我に現れる」と言われましたが、その私たちの結論を、仏教の言葉で言い直すと、「法（ダンマ）が業熟体（ごうじゅくたい）に露（あら）わになる」ということです。「法が露わになる」というのは、ご承知のように玉城康四郎さんが、初期仏教経典の中から見出してきた語です。（中略）これは私たちの「自己（セルフ）が自我（エゴ）に露わになる」というのと、まったく同じことで、ここで仏教の「覚」とキリスト教の「啓示」とが一致したことになります。

◆ 八木『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』、法藏館、一九八八年、二二八頁

自己（わがうちに生きるキリスト）が自我にあらわ

になること——ここで同時に超個の個が成り立つ——
禪的に言えば、一無位の真人を証すること、これが仏
教においてもキリスト教においても「覚」の出来事で
ある。ということの反面は、自己は通常、自我に対し
てあらわとなつてはいない、ということである。いつ
たいそれは何故なのか。「中略」むしろ、ここでは突
発性 (contingency) が本質なのだろう。

こうした発言の背景には、もちろん「新約聖書」や仏典
からの言葉がある。二人の著作に何度も登場するので、二
つを改めて掲げておこう。「キリスト」と「無位の真人」
の何と似ていることか。

◇新約聖書「ガラテヤの信徒への手紙」、二章二〇節、

新共同訳、パウロの言葉

生きているのは、もはやわたしではありません。キ
リストがわたしの内に生きておられるのです。わたし
が今、肉において生きているのは、わたしを愛し、わ
たしのために身を献げられた神の子に対する信仰によ

るものです。

◇臨濟義玄(？年～八七六年)／『臨濟録』上堂、入

矢義高訳注、岩波文庫、二〇頁

赤肉団(この肉体)上に一無位の真人有つて、常に
汝等諸人の面門より出入りす。未だ証拠せざる者は看
よ看よ。

以上、ここまでは、三十八年の歴史を持つ本学会では、
また本日お集りの方々にあつては、共通の基本認識と考え
たい。カトリック、プロテスタント、禅仏教、浄土教、そ
して西田哲学や実存主義につながる深い世界を共有してい
る。私たちの大前提だろう。

共同体か孤高か

禅仏教に共感を示しながらも、八木氏はあくまでもキリ
スト教にこだわる。それに対し、禅者・久松真一(一八八九
年～一九八〇年)は対談でこう詰め寄る。

◆ 久松・八木『覚の宗教』、一九八〇年、春秋社

八木——それをパウロが、「わがうちなるキリスト」と言っているのではないでしょうか。私は死んで、キリストが私として、生きています。

久松——なぜそれを特に「キリスト」と言わなくちゃならないか。

八木——いや、当時たまたまそう言ったんだらうと思っんです。

久松——当時言いましたけれども、いまはそれを言う必要がありますか。

八木——わたくし、ないと思います。

久松——なら、それでいいじゃないですか……。(二五頁)

しかし、しばらくやり取りが続いたあとで、八木氏は次のように反論もする。別の視点から……。

八木——キリスト教の場合、なぜ覚だけでないかという点では、問題の中心が共同体だという点がある

と思うんです。(中略) 自分の中だけにキリストがいるわけじゃなくて、一人一人の信徒の中にキリストがいるわけですね(二九頁)。

◆ 八木・秋月『ダンマが露わになるとき』(一九九〇年、青土社、二六七頁)

八木——「キリストが私のうちで生きている」と言った場合、その「キリスト」はどう働いてくるかという、これは「キリストの体」としての「教会」を作るように働いてくるのです。ですから「教会共同体」というものは、宗教的なひとつの現実性だと言っていると思うのです。(中略)「自分」を「自分」たらしめる働きというのはどういうふうに働くかという、私を「私」たらしめ、「他者」を「他者」たらしめながら、ひとつの「共同体」を作るように、つまり「統合体」を作るように働いているのだと。これは実は私がいちばん言いたいことなのです。

◆ 八木『創造的空への道——統合・信・瞑想』、

二〇一八年、ぶねうま舎

仏教は一般の知的情報を越えて、「自分とは何か」という面に集中し（「己事究明」）、キリスト教は一般の実践的情報を越えて「いかに行為すべきか」という面を掘り下げる（「神の民」の自覚）。（一九九頁）

仏教の中心は「己事究明」であって、社会の形成ではない。これは仏教の個性、特色であって、よし悪しの問題ではない。（二三二頁）

キリスト教と仏教は似ているが、大きな違いもある。イエスやパウロが「愛」や「共同体」を説くのに対し、仏教は「孤独・孤高」を大切にする点だ。たとえば、原始仏典によれば、ブツダは何度も「犀の角のごとく一人歩め」と教えていた。「己事究明」抜きの、安易な「共同体」形成を批判しているのだろう。これも全体主義や付和雷同を避ける一つの道かもしれない。

◇ 岩波文庫『ブツダのことば——スッタニパータ』第

三章（中村元訳）

四〇 仲間の中におれば、休むにも、立つにも、行くにも、旅するにも、つねにひとに呼びかけられる。他人に従属しない独立自由をめざして、犀の角のようにただ独り歩め。（一八頁）

もちろん、仏教者も「サンガ」と呼ばれる共同体を作ってはきた。ブツダは、尊敬すべき師友との交際は推奨してはいる。しかし、基本はあくまで「犀の角」にあつたろう。この背景には、初期仏教の出家者に「労働」という觀念が薄かったことも挙げられる。彼らは、働いて食うのではなく、托鉢で生きていたのだ。

この姿勢はその後、中国の禅仏教にも引き継がれていく。禅の極意を尋ねられた百丈懐海（七四九年〜八一四年）は「独坐大雄峰」と答えていた。山の頂上でただ独り坐り抜く、というのである。しかし、インドに比べて気候の厳しい中国では、労働も必須だろう。百丈懐海には「一日作なさざれば一日食らわず」という言葉もある。それでもやはり、禅

仏教には「僧院外の在家衆生のために」という発想は薄いように見える。まさに「共同体」よりも「己事究明」に傾くからか。

ただし、日本の浄土教は世俗の労働や生産活動にもう少し前向きである。たとえば、石見の下駄造り職人、真宗門徒の浅原才市（一八五一年～一九三三年）はこう詠っている。（鈴木大拙『妙好人』、法藏館一九七六年新版、一六八頁、原文は平仮名のみ）

わしの後生わ、をや〔親・阿弥陀仏〕にまかせて、
をやにまかせて、わたしわ稼業。

稼業する身を、をやにとられて、
ごをんうれしや、なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

ここには、せつせと働くことがすなわち宗教的世界につながる、という信念がある。マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』にも一脈通じるだろう。

浄土理解について

キリスト教と仏教について、一九八三年に八木氏は以下の如くまとめている。増補版にも載っているので、八木宗教哲学の一応の結論と見てよいのではないか。

◆ 八木『パウロ・親鸞*イエス・禅』、法藏館、

二〇〇〇年増補版、二六九頁

おそらく宗教の中で最も幻想から自由な立場は禅であろう。キリスト教にも、それから浄土真宗にも、幻想がある。ただそれは全くの無意味ではない。神が信徒の生活を安全に守りたもう（自我の安全の保証）とか、死後の世界、ないし終末論的な神の国がくるとか、そこでは苦しみや悩みや死も克服されているとか、あるいはイエス・キリストの十字架によって私の罪にもかかわらず、私が神に受容されているというようなこと、あるいは浄土仏教の場合なら、法蔵菩薩の物語全体、あるいは西方浄土の客観的存在、還相（浄土に行

って悟ったのちまたこの世界に帰ってくる」ということ、それらは——それらを宗教的生と認識の神話的表現として解釈するならば全く別だが、それらを客観的現実として表象する限り——宗教の立場に立った上でのつきつめた理性的判断からみればそれらは幻想だと言わなくてはならない。ただしやはりそれは無意味ではない。そういう幻想的なものが私達の心の傷を癒してくれる、それは事実である。世の中で、絶望したり自暴自棄に陥ったりすることなく、落着きを取戻して理性的に生きるように、現実をありのまま直視して、それを受容しながら生きていくように、仕向けてくれる。それは事実である。私はその幻想にその機能がな

いとは決して思わないが、しかし突き詰めていけばそれはやはり幻想なのである。禅の場合はその幻想がない。こういう点で、私は禅はある意味で最もラディカルな宗教だと思う。

ここでは、禅仏教が高く評価されている。そして、神は「幻

想」であるが、共同体・公共性のためには悪くない、というのだろうか。浄土教については後述する。

◆ 八木『パウロ・親鸞*イエス・禅』、前掲書、二七二頁

禅の人たちは神を客観化して語ることを嫌う。客観化された神は妄想だと言って憚らない。確かにそういわれても仕方がない面もないわけではないが、しかしキリスト教は元来、公共性の地盤の上で成り立っているものなのである。「中略」もともと公共性の地盤に立っている以上、公共性の言葉で語らざるをえない。その限り、自己または神を客観化せざるをえない。これは必然であって放棄すべきことではない。ただしそこに、客観化すべからざるものを客観化している面があるという自覚は必要である。

八木氏の仏教観については、対談を重ねた秋月氏の影響も感じる。その発言を紹介する。

◇ 八木・秋月『親鸞とパウロ』、一九八九年、青土社

秋月——ふつうは、こちらに衆生の私(個)がいて、向こうに阿弥陀仏(超個)がおられて、衆生が阿弥陀仏に帰依する、と考えますが、禪者は、そうした仏も衆生も、凡夫の描いた「相」にすぎないと断定して、そんな「相」に著わられて、仏を自己の外に求めてはならぬと主張します。それで、ただ「南無阿弥陀仏」という一念の念仏だけ、その信心一つ、その「一心」だけが、真の「仏」だと「直指人心」します。そして、そこに本来の自己(無相の自己・無位の真人)を見ます。私はそれを、私の言葉で、「一息に〈超個の個〉」と言ってきました。真に実在するのは、ただこの真人(無相の自己)だけで、そのほかに仏陀も衆生も存在しない、「仏陀」とか「衆生」とかというのは、衆生が頭の中に描いた「相」にすぎないというのが、禪仏教の主張です。(二五頁)

秋月——浄土系思想はどうやって興ったかという

と、まず第一に考えられるのが人間の「機根」の問題です。「機根」というのは、素質のことです。これを伝統説では、自覚宗教(たとえば「禪」)でいける人を「上根」と言い、救済宗教(たとえば「浄土」)でいく人を「下根」と言いますが、むしろ、前者は知性・意思型で、後者を感情型と言ったほうがよいかと思えます。(一一〇頁)

秋月氏の浄土教観、上根・下根などについては異論もあろう。しかし、ともかくも、ここで改めて確認しておきたいことがある。浄土は死後の世界なのか、という点だ。たしかに従来、そうした理解は多かった。しかし、それでは死んだ人間は「あの世」で生き返り、幽霊のように「この世」に戻ってくる、となりかねない。「江戸教学」とも呼ばれるが、これには早くから疑問が出されてきた。

◇ 白隠慧鶴(一六八五年〜一七六八年)／「遠羅天釜」、

禅文化研究所『白隠禪師法語全集』第九冊、四五三頁

悲シム所ハ、今時浄業ノ行者、往々ニ諸佛ノ本志を

知らズ、西方ニ佛在リトノミ信ジテ、西方ハ自己ノ心源ナリト云事ヲ知らズ。念佛ノ功課ニ依テ、虚空ヲ飛過シテ、死後、西方ヘ行ントノミ覚悟ス。一生苦吟シテ、往生ノ素懷ヲ遂グル事能ハズ》

そして、明治末期からの真宗大谷派（東本願寺）では「現生往生」を説く学僧が多くなる。「浄土往生はここにあり」という解釈だ。清沢満之に始まり、曾我量深、金子大栄、安田理深といった人々に連なる「近代教学」の流れである。たとえば、曾我はこう説いていた。

◇曾我量深（一八七五年～一九七一年）／「本願の仏地」、一九二七年、彌生書房『曾我量深選集』第五卷、二二三頁

信仰といふものが外に向つて働いて行く時には迷信といふものである。それに反して自分の信の根源といふものを内に求めていくのが正しい信仰といふものがあります。自己の主観の中に仏を求めて行く信仰が正信であつて、自分以外、自己の外に仏を求めて行く求

め方を自己の迷信といふ。

もちろん、こうした往生・浄土観は真宗大谷派だけではない。他の浄土系諸宗派にも、それぞれ微妙な違いはあるものの、同類の見解は珍しくない。

◇星野元豊、一九〇九年～二〇〇一年（元龍谷大学学長）／『親鸞と浄土』、一九八四年、三二書房、一一六頁

〔前掲の〕「ガラテヤ人への手紙（二章二〇節）」の有名な言葉を思い出さざるを得ない。東西処を異にしながら信における絶対転換の趣きを鮮かに伝えている。〔中略〕往生とは「捨此往彼」として、この穢土を捨てて彼土に往くことに用いられるのが普通である。然るに親鸞がこれを現実においてとらえ、獲信の事態で往生を語ったところに親鸞の画期的な理解があったといえよう。

八木氏も「近代教学」に同感しているように読み取れるが、どうだろうか。

◆ 八木・秋月『親鸞とパウロ』、一九八九年、青土社

八木——星野元豊先生がおっしゃっていることと近いと思いますが、『正信偈』の中に、「阿弥陀仏の光りが常に自分たちを照らしている」という意味の言葉があります。「煩惱にさえざられて見えないけれども、煩惱の雲の上に弥陀の智慧の光りが照っている」〔譬如日光覆雲霧、雲霧之下明無闇〕と。〔中略〕気づいてみたら「ここは阿弥陀仏の国だった」ということが、親鸞にはあるとしか思えない。(一一三頁)

八木——「親鸞は」我々の住んでいるこの現実の世界が「阿弥陀の光り」に照らされているという。そういう意味じゃ、やはり、ここは浄土ですね。それで、親鸞は、「阿弥陀の光り」に目覚めているということと、ろがあつて、「自然法爾」というようなことを言うから、やっぱりすでにこの世において、基本的に「悟り」の世界に達しているということがあるんだと思います》

(二四二頁)

方便とユーモア

◆ 八木『回心——イエスが見つけた泉へ』、二〇一六年、ぶねうま舎、二〇八頁)

「私のなかにキリストが露わとなった、いまや私のなかにキリストが生きている」という経験を持った人は少なくない。この人たちは、キリスト教の教えにしたがって、彼らの「宗教的経験」をそう解釈し、言い表したのである。しかし、同等な経験が仏教徒（特に近いのは浄土教信徒）にある事実を知った人には、この経験はキリスト者に限られない、人類共通の宗教的経験であることがわかるだろう。そうすれば、この普遍的な出来事が原始キリスト教では「復活した」キリストの顕現」と解され、浄土教においては信徒のなかではたらく阿弥陀仏と解されたことが、事柄上明らかになる。本書はそれを、「世界と人間におよぶ統合作用の自覚」として語ってきた。

阿弥陀仏について、八木氏は「幻想」「神話的表现」、秋

月氏は「相」といった言葉をしばしば使っている。そして、上掲の文章では「言い表した」「解され」という言葉も使われている。ここまで来れば、大乘仏教のキーワード「方便」にかなり近づく。もちろん、微妙な違いも残るが……。

「方便」とはサンスクリット語で *upāya* であり、一般に「衆生を導くためのすぐれた教化方法、巧みな手段」とされる。英語では *expediency, means, device, skillfulness* などと訳されるが、ぴったりした言葉はない。「うそも方便」と使われるが、本来はもつと前向きな言葉である。「方便」の思想は、原始仏教の時代からあったようだが、大乘仏教とともにその思想は深まる。その流れをたどってみる。

◇ 原始仏典『尼僧の告白——テーリーガーター』、中村

元訳、岩波文庫、一〇八頁、要旨

キサー・ゴータミーは男児を産んだが、間もなく死なれてしまった。その亡骸を抱いて「この子に薬をください」といって村中を歩き回った。これを哀れんだブッダは「これまで死者を出したことはない家からケ

シの粒をもらってきなさい」と教えた。彼女は喜んで家々を訪ねた。しかし、そんな家はどこにもなかった。彼女はその真実に気づき、人生の無常を受け容れて出家した……。

◇ 『法華経』方便品第二、坂本幸男ほか訳注、岩波文庫、

上巻、六六頁、→ pp.50-150 に成立。

舍利弗よ、われ、成仏してよりこのかた已来、種種の因縁、

種種の譬喩をもつて、広く言教を演のべ、無数の方便をもつて、衆生を引導し、諸の著〔執着〕を離れしめたり。

「方便」の思想はとくに天親から発展したようだ。私はこの二十年来、真宗大谷派の勉強会「浄土論註に学ぶ会」に参加してきた。そして、「智慧・慈悲・方便」のトライアングル構造を教えられた。これが天親―曇鸞―道綽という流れとなり、日本に伝わって親鸞を生んだのだろう。

◇ 天親(ヴァスバンドウ、世親とも…四〜五世紀)／「浄

土論」、東本願寺『真宗聖典』、一四三頁

菩薩かくのごとく善く回向成就を知りて、すなわち能く三種の菩提門相違の法を遠離すべし。なんらか三種。一つには智慧門に依つて自棄を求めず、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つ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つて一切衆生を憐愍して、心、自身を供養し恭敬する心を遠離せるがゆえに。これを三種の菩提門相違の法を遠離すと名づく。(第六・離菩薩障)

◇曇鸞(四七六年～五四二年)／『往生論註』(浄土論註、
解義分、本願寺出版社、『浄土真宗聖典・七祖篇』
諸仏菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、
二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生
ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法
身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。

(一一二九頁)

このなかに「方便」といふは、いはく、一切衆生を
撰取して、ともに同じくかの安樂仏国に生ぜんと作願
す。かの仏国はすなはちこれ畢竟成仏の道路、無上の
方便なり。(一四五頁)

◇道綽(五六二年～六四五年)／『安樂集』、西本願寺『浄
土真宗聖典・七祖篇』、二一〇頁

法性法身によるがゆゑに方便法身を生ず。方便法身
によるがゆゑに法性法身を顕出す。この二種の法身は
異にして分つべからず。一にして同ずべからず。

◇道元(一一二〇年～一二五三年)／『正法眼蔵』、

四三頁、「諸法実相」、岩波文庫、第二卷、四四〇頁

方便門は(たんなる便宜上のおしえではなくて)仏
果(仏としての究極的な到達点)の無上功德(最高の
働き)なり。↓カッコ内は森本和夫氏による注釈。ち
くま学芸文庫『正法眼蔵』読解』第六卷、一一四頁参照。

◇親鸞「教行信証」証卷、東本願寺『真宗聖典』、

方便と言うは、謂わく作願して「救わんとして」一切衆生を撰取して、共に同じくかの安樂仏国〔浄土〕に生ぜしむ。かの仏国は、すなわちこれ畢竟（つまり）成仏の道路、無上の方便なり。

◇親鸞「末燈鈔」、東本願寺『真宗聖典』、六〇二頁

みだ仏は、自然のようをしらせんりよう〔料・手段〕なり。この道理をこころえつるのちには、この自然のことはつねにさたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすということは、なお義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなり。愚禿親鸞八十六歳。

◇曾我量深『歎異抄聴記』、一九四二年、東本願寺出版部版、一二二頁

キリスト教の神学では、神の实在をいわねばならぬ。浄土真宗の宗学では、弥陀如来の实在はいつでもよい。

阿弥陀仏の实在のいまだかつて聞かぬところである。ここに仏法の学とキリストの神学との本質的相違がある。

◇星野元豊『浄土——存在と意義』、法藏館、一九五七年、三五頁

阿弥陀仏への帰依と浄土への願生〔期待〕が偶像崇拜と異なるところは、それがその本来的な目標ではなくして、あくまで方便であるということである。偶像崇拜はそれが本来的な目標であるのに対して、方便法身はそれが本来的な目標でないところにある。

キリスト教に「方便」の発想はあるだろうか。次に記すマルコ伝にある「たとえ」は、まさに「聞く力」（機根）に応じた「手段」なのだろう。しかし、カントの「als ob」（英：as if）は「方便」にかなり近くなる。

◇新約聖書「マルコによる福音書」Ⅳ章三〇～三四節（新共同訳）

イエスは言われた。「神の国を何にたとえようか。どのようなたとえ〔英：Parable〕で示そうか。それは、からし種のようなものである。土に蒔くときには、地上のどんな種よりも小さいが、蒔くと、成長してどんな野菜よりも大きくなり、葉の陰に空の鳥が巢を作れるほど大きな枝を張る。」イエスは、人々の聞く力に応じて、このように多くのたとえで御言葉を語られた。たとえを用いずに語ることはなかったが、御自分の弟子たちにはひそかにすべてを説明された。

◇イマヌエル・カント（一七二四年～一八〇四年）／『純粋理性批判』、篠田英雄訳、岩波文庫、中巻、三三二頁

一切を充足する唯一の第一根拠「神？」を現象界のそこにもつかのように(als ob)見なさなければならぬ。この第一根拠とは、いわばそれ自体に存在するような根原的、創造的理性である。

カントのこの一文に影響されて、ハンス・ファイヒンガ（一八五二年～一九三三年）は『かのように』の哲学

（一九一一年）を発表する。さらに、それを讀んだ日本の森鷗外（一八六二年～一九三三年）は帰朝後に小説「かのように」（一九一四年：新潮文庫『阿部一族・舞姫』所収）を発表している。しかし、いずれも、残念ながら仏教の「方便」には触れていない。ただし、次の詩には「方便」の興味深い要素が見えている。

◇西条八十（一八九二年～一九七〇年）／『三七日』、ハルキ文庫『西条八十詩集』、九六頁、↓三十一歳のとき、三歳の次女が疫痢で死去。この詩人自身はのち、仏式の葬儀で送られている。

「吾兒はあまりに美しく聡かりしゆゑ
神の奪（と）りたまへるなり。」

われの語れば妻は静かにうなづく。

慰むる者は偽と知りつ、慰め
聴く者も偽と知りつつ満足ふ。

寂しき三七日。

「方便」が幻想や神話や偶像崇拜と違うのは、語る側も聴く側もはつきりと、あるいは薄々と、その神が「いつわり」「方便」であることを承知していることだ。いわば慈悲や思いやりから、それを「仮（け）」と知りつつ、「方便法身」という名のもとに受け入れている。この了解こそ、ヌミノーゼや狂気を生まない大人の道ではないか。

そして、この「方便法身」は必ずしも「阿弥陀仏」という名ばかりではない。八木氏はしばしば、松尾芭蕉の「野ざらし紀行」から《山路来て何やらゆかし葦草》の句を引用している。同じ句集の《道のべの木権は馬に食はれけり》禅味に比べ、浄土の香りがするからだろうか。

◆ 八木『宗教とは何か』、一九九八年、法藏館、一三四

頁

「芭蕉が出会ったスマイレは」小なりといえども大自
然の一部であり、自らが自然であり、独自の仕方
で自然の全体を映し出す。「なにやらゆかし」とい
うとき、芭蕉は山路のすみれに、言語化すべからざる無限の奥

行きを見ているのである。「ゆかしい」とは、いうに
いわれない清らかなものが、当のものはそれを隠しているのに、おのずと、仄かに、かおり
立つ趣きである。

この「無限の奥行き」こそ、まさに、Amiaのことで
はないか。そしていま、この「方便」をどう英訳すべきだ
ろう。私はあえて「ユーモア」と呼んでみたい。もちろん、
コミックやウィットといった笑いとままったく違う意味
である。平凡社版『哲学事典』の「フモール（ユーモア）」
の項には《笑いによって対象を否定しつつ、しかも自己否
定の謙虚さをしのばせる》などと説明してある。そして、
英文学の泰斗もこう語っていた。

◇ 福原麟太郎（一八九四年～一九八一年）／『英文学

の周辺』、一九七六年、法政大学出版社、九六頁

人間の価値を無と考えてみれば、人間の現実の活動
のごとき、およそ兒戯に類する滑稽である。これはた
しかに笑うべきものである。しかしまた、じつに憐れ

むべき人間の姿である。諸行無常。その諸行無常の笑いこそ、あらゆる人間を全き平等にひきおろす力をもっているものであろう。「中略」この諸行無常の笑いをヒウマーという。

すがわら・のおお
元朝日新聞記者

「ユーマア」の背景には「諸行無常」、つまり「悲しみ」がなければならぬ。通夜に出かける若い僧侶に親鸞が教え諭した言葉には、そんな人柄を感じるではないか。

◇ 覚如「口伝鈔」、東本願寺『真宗聖典』、六七二頁、

↓ 覚如が如信から聞いた親鸞の言行録

別離等の苦におうて、悲歎せんやからをば、仏法のくすりをすすめて、そのおもいを教誘すべき事。人間の八苦のなかに、さきというところの愛別離苦、これもつとも切なり。「中略」かかるやかからには、かなしみになしみをそうるようには、ゆめゆめとぶらうべからず。もししからは、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、わらうほどになくさめてさ

るべし。

討議Ⅲ

応答者・司会 鶴岡賀雄

鶴岡

大変見事なお話だったと思いますので、余りコメントする必要はないし、できないと思うんですけど、何か言わないわけにもいかなないのでちょっと

だけ申しますと、八木先生の宗教哲学を構成する大きい伝統は、もちろん、仏教とキリスト教ですが、八木先生はキリスト教の中の、神話的といえますか、あるいは人格神、ローマ的なもの、歴史物語にしてしまうようなキリスト教の神の語りから離脱された。そのときに禅が常に決定的な参照項になっていた。しかし、その仏教の中には、禅ともう一つ、禅と浄土という、とくに日本仏教の二つの、ある種の二項対立的なものがある時期から定着している。そのうちの浄土真宗系には、ある種の神話的表象に近いものが本質的にあるだろうということですが。それをあえて前面に出されたときに、八木先生の神学からは宗教がどう見えるかということだったと思います。そのときに、方便という伝統的な大きい概念を前面に出されて論じられた。そしてこれに通じるものとして、イエスのたとえ話とか、あるいはヒューモアとか、八木先生の

言葉で言えば言語の一義性、あるいは一義性言語とは異なるタイプの宗教言語に着目されて、その意義をもう少し情念的な、あるいは大人の道といった言い方で、菅原先生なりに語られたと思います。そういう方向で、宗教の真理を語ることがありうると。つまり方便は決して第三の道、一番いい道、二番目のいい道、三番目にいい道という意味では、必ずしもない。上根、中根、下根のうちの、下根のものと言われているけれども、そもそも下根と上根って何だということなのだろうと思います。

わたしは、個人的には、「できないもののためにある」のが宗教だと思っています。高い理想のあることは必要なんですけど、高い理想が出されたときに、そこに届かないという意識が必ず生まれる。そこに発生するものが、わたしは宗教にとつて本質的だろうと思つているところがありますの

で、非常に共感をもって承りました。八木先生がどう聞かれたかについて伺いたいのですが、菅原先生のお話の途中で、親鸞八六歳のとき、とありました。まさに八木誠一八六歳の現在の感想を伺いたい。

八木 七です。

鶴岡 あ、八七歳ですか。これは親鸞をもう超えておられる。

菅原 親鸞は九〇まで生きたんですけどね。

鶴岡 では八木先生は百まで。

八木 いや、危ないですね。

鶴岡 まず、八木先生にご自由にご発言いただければ。

八木 今、菅原さんのお話を伺って、やっぱり方便仏ですね。方便仏というのをどう位置づけられるかという、そういう問題があったと思うんですが。これはきのうの川村さんとのやりとりにもかかわる

んですけど、そこから始めましょうかね。空が働きだと彼女は言って、確かに事柄としてはそうだけれども、ふつう、シュニヤタですよ。インドのシュニヤタ、それを空と訳す場合には、むしろふつうには非実体性とか、あるいは実体同士は関係できないから、空というのは関係性の可能根拠だというような、むしろネガティブな言い方があったと僕は思っています。

ただし、それが中国に移りますと、空じゃなくて、むしろ無というようになって。はじめのうちは、無も、趙州の、狗子に仏性ありや、無って、最初はないということだったらしいけど、後からだんだん、老子的な感覚からか、有と無を超えた無というふうに変わっていくんですね。そうすると、それは明らかに働きなので。たとえば、無心といった場合の無というのは、これは欠如ではなくて働きだと思えます。それが、日本で絶対無という

ように言い直される。それは川村さんがよくお使いになる言葉ですけれども、絶対無というのも非常にわかりにくい言葉だけれども、有と無を超えた両者の根源ということもあるでしょうし、あるいは、有と無というよりも、絶対と相対ですね。その二でありながら一であるという、それをその絶対無と言っているところもあると僕は思うんですが、そうすると、これは働きということになります。働きの欠如じゃなくて、働きそのものなので。

そこに立つと、それについて、いろんな方がいろんなふうにつけてらっしゃるわけですけれども、わたしが創造的空というふうに言う、その場合の創造的空というのは、これは創造ですから、働きなんです。ただ、創造的空といった場合に、そこから出てくるものとして、僕は統合作用というものを置くんです。それで、創造的空の中で統合作用が働いて、全部が統合体になるわけじゃもちろ

んないんだけれども、順調に、条件に恵まれているものが統合体へと変わっていった、現在の我々人間の世界に至るまでの連鎖があると。

そうすると、創造的空と、それから統合、それからそれによって成り立つ個々の人という、三つのものが出てくるんですが。わたしはこれが、仏教の所謂三身論ですね。ダルマ・カーヤーとサンボーガ・カーヤーとニルマーナ・カーヤーですか、それと対応するのが、よく三位一体と言われるんですけど違うんです。三位一体というのは、神の、いわば内部構造のことだから。そうじゃなくて、三身論が対応するのはむしろキリスト論なので。ロゴスとキリストとイエスと、その三つに対応する。だから、ロゴスといった場合、それはまた神自身とは区別されるんですが、仏教のほうではその区別はなくて、事柄上両方含んでいるように思われます。

そうすると、そこで、いずれにしても、サンボ
ーガ・カーヤーということがあつて、それは方便
仏というふうにも言われるわけです。方便仏とい
うと、ちょうど、創造的空がダルマ・カーヤーに
対応するとすれば、方便仏とは統合作用（つまり
キリスト）に当たるわけなので。そうすると、こ
れが方便に当たるのかな。考えてみますと、やっ
ぱりそういうところがあると僕には思われるん
です。まず、わかりやすいところから言いますと、
伝統的なキリスト教の場合、人間は、本来、神の
戒めを完全に守ることによって救われるんだけれ
ども、それが本来なんです。それを守らないから、
地獄に落ちる運命があるんですが。イエス・キリ
ストの贖罪によって、罪があるまま、神の前に罪
なき者として通用するということがありまして。

そうすると、この場合に、イエス・キリスト及び、
つまり贖罪と復活といわれますけど、それに対す

る信仰というのは、ちょうど、本来ならば不可能
なものをも可能にする方便という位置にあるんじゃない
なかるうか。実際そうだと思ふんですよ。本当は
律法的完全じゃなきゃいけないんだけど、それが
できないから、贖罪に対する信仰によってという
ところがありましてね。それが方便に対応すると
僕には思われる。ただし、そこで一つ問題があり
まして、これは菅原さんが指摘くださったこと
と関係があるんですが、言語の問題ですよ。そ
れで、わたし、主客直接経験というようなことで、
言語化された世界、特に一義的な言語によって言
語化された世界と、そうじゃない現実とはまるで
違うものだ。それに気がついて、そこから、たと
えばヨーロッパの伝統的な理性主義と決別したん
だ、そういうふうに申しましたが、それと連関し
て、つまり、言語の一つの間違いというのは、特
に通念なんです、通念が運ぶ言葉の意味ですね。

それはイメージといってもいいんですけども、意味やイメージが現実そのものと混同されている、それが問題なんだと。

似たような問題が宗教にもありまして、それは、わたしは表現言語の問題性と言っています。表現言語とは、元来、目に見えない経験ですね。だから、色も形もないものに出会うという、そこから生かされるという経験。元来、言葉にならない経験を何とか表現して伝える、また人に伝えるために、それを言葉にしたり、あるいはイメージをつくったり、神話を構成したり、そういうようなことをする。それは、そういうものがなければ、言葉がなければ表現もされないし、伝わりもしないから、それは仕方ないんですね。

ところが、宗教の一つの大きな問題性として、経験そのものよりもそこから出てきたイメージ、表現として出てきたイメージ、あるいは形、ある

いは物語。それを表現として理解しているなら全く問題ないんだけど、いつの間にかそれが実体化されて、そちのほうに重点が移される。そうすると、それは、はつきり言ってしまうば幻想ではないかという。それを取っ払っちゃって、最初の、言葉のない経験に帰ることが大事なんだ。そういうふうにわたしは考えるんですけども。しかしながら、表現として考えれば、それは一つの表現で、本物に至る手段ですから、それ自身も方便といえると思うんですが。

そうすると、さっき言った統合心、それから今言った形とどう関係するか。全く同じだとは、僕にはちょっと言いがたいんだけど、少なくとも統合心とは、やはり一つの形だから、全く目に見えないものではない。そういう意味で捉えやすい。しかしながら、その奥に全く目に見えない世界があると。イエスはそれを神というふうと言っ

鶴岡

たと思うんですけども。そうすると、やはり目に見える世界、その中間段階というのは媒介と言ってもいいし、通り道と言ってもいいんですけども。新約聖書を見ましても、特にイエスの場合は非常にはっきりしてて、神と神の支配と神の国が区別されておりまして、それについて語る内容も違うんですが。しかし、やはり、まず神の国、神の支配を信じなさいと言って。つまり、それが究極のところに至る通り道になってるんで。そういう意味では、やっぱりイエスやパウロの場合もそうですけれども、わたし自身の考えでも、統合体、あるいは統合心、統合。これはキリストの働きによって成り立つものなんですけど、これが方便に当たるんじゃないのかなと、お話を聞いていて思いました。ですから、簡単に言うんですけどそういうことです。

菅原先生から何か。

菅原

わたしは、最初におことわりしておけばよかった

八木

んですけど、先生の哲学を本当に理解しているわけではなくて、自分の都合のいいところだけを読んでいたんだろうと思うんですけども。特に統合論のところは、わたしも、当然まだ難しくて。

そうそう、もう一つは、仏教とキリスト教ということにかかわるんですが、菅原さんがはじめのほうにお話ししてくださったことですね。きのうちよつと、わたしの考えと、それから特に京都学派の方々の考え方との触れ合いを言いましたけれども、繰り返すこともないと思いますが、西谷先生の、空の場における事事無礙の世界とよく似るところがありますね。それから、久松真一の、無相の自己というのは、僕の言葉でいうと創造的空がわたしだという、そういうところにかかわってくる。だから、非常に近いんだけど、やっぱり違いがあるというふうに菅原さんがおっしゃって。その違いをはっきり言うと、仏教のほうは己

事究明だけれども、キリスト教のほうはやっぱり
共同体性がある。

それをもう一つ突き詰めて言うと、きのう、た
しか言い落としたんじゃないかと思うから、今こ
こで申し上げるんですけれども、僕は「極」とい
うことを言いました。存在者は個じゃなくて極な
んだってね。それで、極性というのは大乘仏教の
ほうでよく言われていまして、つまり、実体では
ない存在者の相依相待ですか。お互いにかかわり
合っではじめて成り立つという、そういう縁起の
世界。それが天台では一即多とか、華嚴では四法
界というふうに展開されていくんですが、それを
見てみると、やっぱり仏教でも個は極なんだって
ね。単独で、自分自身によってあり得るものじゃ
ない。たしかに「これはこれ、あれはあれ」だけ
れども、お互いにかかわり合っって両方が成り立つ
というところがありましたね。

そうすると仏教とキリスト教、どこが違うんだ。

こういうふうな定式化はどうかなど思ってるんで
す。存在者は極なんですよね。個は極だという理
解じゃ一致してるし、極を極たらしめる場がある
ということでも一致してるんだけれども、仏教の
ほうは自分は極だという、極性のほうに重点があ
る。これは己事究明ですね。ところが、キリスト
教のほうは統合体の一極だという、統合体とい
うのがはつきり出てくると。こういうところに触
れ合う点と、それから違う点があるんじゃないかな
るか。これは、菅原さんが指摘してくださった
ことを僕なりに定式化するとそうなるだろうとい
うことです。

菅原 ありがとうございます。

鶴岡

よろしいでしょうか。非常に核心に迫る問題が話
題になっているかと思しますので、それぞれ、皆
さんから質問していただきたいと思えます。一つ

だけ、ちょっと脇筋なんですけど、方便ということに関連して一個だけ、聖書学者としての八木先生に教えていただきたいのですが。菅原先生のレジュメの八ページで、マルコ福音書の、イエスたとえ話の箇所を引用されて、イエスは弟子たちの聞く力に応じてたとえで話されたと指摘しています。でも、一部の弟子たちにはひそかにすべてを説明されたという。つまり、イエスにある種の一般向けのたとえの言葉と、たとえない直の真理というか、イエスの宗教そのものというか、それをひそかに伝えていたというふうにも読めそうです。聖書学者としてこの箇所をどう読まれるのでしょうか。つまり、二重真理みたいなことがイエスの活動自身にもあったとご理解されているか、それとも、たとえの言葉以外はなかったというお考えか、伺いたいです。

八木 これは、聖書学の通念と言い切っていいかどうか

知らないけれども、とにかく、大体皆さんがそう考へてるといふことがあるんです。それは、たとえといふのは、やっぱり、目に見えないものを形で言つて、目に見えないものに到達させようとする手段だつたと。ところが、聞いてるほうは、たとえを聞くと、たとえ自体のほうに集中してしまつて、たとえ自体を何か本物のように勘違ひしてしまつて。つまり、たとえが實際を覆い隠す作用をすることがあると。

それでもイエスは比喩を使う。問題にされた箇所だけを見ると非常に重要な真理を、イエスはむしろ人にわからないような形で説いて、弟子たちにはわかるように説いたんだと。しかし、これはイエスが生きておられる時代には本當だつたと思へないですね。だから、たとえといふのは、やはり、菅原さんの言葉では方便なのであつて、一般の人に隠すために、弟子たちだけに教えるために使つ

たものではない。これは、もちろん僕もそう考えますけど、新約学者の多数意見だと言っていると思います。

鶴岡

ありがとうございます。では、どなたでも。

峯岸

よろしいでしょうか。

鶴岡

はい。

峯岸

峯岸と申します。菅原先生が、方便ということをおっしゃっていますけれども、八木先生のお立場に立つと、新約聖書自体が神という泉に気づかせらる方便であるという言い方も可能になるかと思うんですが、その点はいかがでしょうか。

八木

それを方便というかどうかは別として、やはり、形がないものを伝えるためには、どうしても形あるものが媒介として必要ですから、それを方便というならもちろん、必要な手段、あるいは巧みな手段といえます。伝達のための手段として

峯岸

は、当然、おっしゃったようなことがあると思います。

それと、細かいことで恐縮なのですが、「キリスト教は共同体をつくるということが主眼であって、仏教は己事究明が主眼で、社会の形成はない」というようなご発言の中に、若干、禅の中の一つの考え方を代表している意見であって、すべてを代表している意見ではないのかと受け止められるところがあります。それは、禅の伝統の中で生活する際に、たとえば、日常、手を洗ったり、トイレを使ったりするわけですけれども、大体、四言絶句で、華嚴経から引用されてる言葉をその都度お唱えしています。その三句目には、必ず「当願衆生」という言葉が入ってきます。当に願わくは、生きとし生ける一切のものと共にという意味です。ですから、一人で山の中にこもって坐禅をしてても、それは一人だけの坐禅ではなくて、当願衆生

の坐禅だし。それから、物理的には限られた一部を掃除してただけであつても、それは、そこを掃除することによって世界全体が清められているという発想の中で行われていると考えています。

ですから、必ずしも、仏教の中心は己事究明であつて、社会の形成ではないとは言えないのではないか。それは小さな、ささいなことに関する意見かもしれないけれども。仏教の中に、仏教徒として唱えなければならぬ、キリスト教の言葉で言えば「信仰告白」があります。「南無帰依仏」「南無帰依法」「南無帰依僧」の三つです。これ在今の言葉に翻訳すれば、「南無帰依仏」というのは、本当の自分になりたいな。「南無帰依法」というのは、本当のことに即して生きたいな。「南無帰依僧」というのは、みんなと一緒に生きたいなということになります。この、みんなと一緒に、という指向性がないと、禅は宗教にならない。それを少し、

八木

問題提起として申し上げたいところでございます。

もう時間がないので、簡単に答えさせていただきますが、第一に、キリスト教と仏教の違いと言つたのは、絶対的な違いじゃなくて、傾向の違いです。それが一つです。それから、もう一つ申し上げたいことは、社会と僕の言つてる共同体とは違うんだということ。ですから、僕がここで言つてるのは、仏教に社会性がないと言つてるんじゃないやなくて、人間と人間との関係が、「キリストの体である教会」をつくるということ、ちよつとやつぱり違うんじゃないか。

つまり、確かにサンガというのがあります。わたしもよく知ってます。しかし、そのサンガにおける共同体性というのと、教会の共同体性はちよつと違うんです。いや、仏教にもこういうことがあるんだということであれば、それははっきり教

えていただければ、わたしも考えを変えませうけれども。キリスト教のほうでは、人格は元来単独者じゃなくて、単独者というのはもちろんありますけれども、共同体性の中でキリストが現れると。あるいは、神が現れて働くという、そういうこととして。むしろ、もちろんクリスチャンの特質として、孤独になれる、単独者になれるというところがあるんですよ。だけど、ただ、その場合の単独者というのは、やはり、今言ったようなことを目指しているのですから、たとえば仏教のほうにおいて、サンガの中でなければ仏性は働かないんだってのはつきりおっしゃるならば、僕は考え方を改めます。

菅原 今おっしゃったところは、昔から議論のあるところですよ。たとえば、聖徳太子の著作とされる「法華義疏」があります。当時伝わってきた仏教は、どっちかというとならば、むしろインドの仏教

田中

に近いものかと思うんですけども、太子はその中で「山の中に入って、それで悟りを開くことを目標にする」と批判しておられる。これは法華経の中に書かれてあるわけですけど、彼は「じゃあ、誰が世の中の面倒を見るんだ」と批判している。彼は皇太子だったわけですから、そういう立場から、この社会を育てていくことも大事じゃないかと考えていたのでしょう。西暦七百年ごろに、法華経を正面から批判したというのはなかなかすごいなと思うわけです。社会性ということを仏教の中に提起して、経典を批判している訳ですからね。確認なんですけども、共同体の中で神が現れるというのにはキリスト教に限ったことなんでしょうか。それとも、ユダヤ教においても、共同体の中で神が現れるという側面を見てよろしいんでしょうか。その点を申し上げますと、つまり、神って何かというよりも、どこに神の働きを見るかということ

八木

が大事だと、前、わたしは申しましたけれども。イスラエル民族の伝統は、共同体形成に神の働きを見てるんです。つまり、神の働きをどこに見るのか。要するに、共同体が成り立つという、そこに見てるんですよ。だから、神と人との契約というところが非常に重要視されるわけですが。ただ、旧約の場合には、神殿祭儀もありましたけれども、共同体形成に神の働きを見ることが、形の上で律法を守ることが神の意志を通じて民族共同体を形成することだというふうに変わっちゃってるんですね。それをもとにただしたのがイエスなので。

そうすると、律法という戒律を守ることじゃなくて、人の共同体、僕の言った統合体なんですけど、そういう統合体をつくる場所ですね。統合体の中で神が現れて働くんだと、そういうふうに変わっていった。つまり、イエスは旧約聖書が元来持

田中

っていたモチーフを、はつきりと改めて取り出したんだと言えるところがあると思うんですね。それでお答えになってますかしら。つまり、共同体の理解が、旧約聖書では元来、モーセの十戒なんか見てもそうなんだけど、共同体を形成する働きそのものが重要だったのに、いつのまにかそれが律法主義に変わっちゃった。それをイエスが神の働きの自覚という、もとに戻したということがいえると、僕はそういうふう to 思ってるんです。

共同体をどう考えるかについて、滝沢先生のいわれた「インマニエルの神学」について考えてみたいと思います。インマニエルというのは「神我らと共にいます」という意味ですね。我らというのは共同体なんですけど、問題はこの我らということ、どこからどこまでの範囲が言われているかが問題となる。たとえばユダヤ教の場合には、「我ら」とはユダヤ民族に限られますね。彼らは選ば

れた民ですから。そうすると、ユダヤ人にとってペリシテ人とかサマリヤ人というのは「我ら」に含まれません。つまり、ユダヤ教徒にとっては、敵対する周りの偶像崇拜の国々というのは、これは神によって滅ぼされるべきものという位置づけです。今は迫害され、異国によって侵略され、民族のアイデンティティーを奪われているけれども、しかし、この我らと共に神はおられるから、いつかは、我々は神の恵みに預かって、そして地を継ぐ者となるだろうという意味での「我ら」だったと思います。

今度は、キリスト教になると、ユダヤ民族が人類にまで普遍化されるけれども、やはり既成の教会の壁の中に「我ら」が限定されている。教会という権威によって信者として認められた人のみという意味になる危険性を、常にわたしは持っていると思います。けれども原始キリスト教の信仰宣

鶴岡

言は「我信ず」という一人称単数が出てきますね。そのときに、一つの、やはり大きな転換が、わたしは生まれるように思います。ですから、単に「我らと共に」だけでは、「我ら」の範囲というのも非常に問題があって、ある人は選ばれるが、選ばれなかった人は exclude されると思います。

単に、「我らと共に」と言っただけでは不十分なんです。やっぱり、「わたしのうちに」です。「わたしのうちに」というふうには、一人称単数現在で語るところに、新しい自覚が生まれるように思います。ですから、単なる共同体性だけではなくて、個人性がそれを背景にして出てくる。その局面こそが大事ではないかと思えます。

このまま、次の提題にも続くと思われるので、今日の一つの目的、菅原先生のセッションは以上とさせていただきます。