

講演(Ⅰ) イエスと禪 (二)

八木 誠

既に本にして書いたものについて改めて話せということですが、第一回と第二回の大会が既にあったことで、その後をうけて第三回ということになると、どのようにお話しただらいのかという問題があります。と申しますのは、第一回の大会で、亡くなられた滝沢先生の講演がありました。その時に滝沢先生が久松禅の立場を批判されて、久松禅の強みはよく解るけれども、絶対的主体とか無相の自己というふうに言われるものと、「この自分」(個我)とが、一つになりすぎているところがあると。滝沢先生の場合は、両者の関係は、不可分、不可同、不可逆なのですが、久松先生の場合にはそれが「一」になって、その間の区別が不分明になっている、そういう御批判がありました。

これにつきましては、私個人は、久松先生の立場をみますと、区別と、不可逆の秩序をさえ、言っておられるところもある。一面だけをとり上げるとはどうかと思うのですが、とにかく滝沢先生は、無相の自己と個我とが一つになって区別が不分明なところがあると批判されたわけです。

それから第二回。つまり去年ですけれども、星野先生が、久松先生の浄土真宗批判、つまり「浄土真宗は徹底していない。ここで既に目覚めるといふことが起こっているはずなのに、この地と浄土とを分け、浄土に生まれてはじめて悟るといふふうを考える。この点に不徹底性がある」とされたのに対して、「それはなるほど俗流真宗に対しては当たるとも言えないけれども、親鸞の真宗に対しては当たらない」、と言われたと思うのです。

親鸞にはたしかに煩惱の自己の自覚がある。しかし、主体面においてみる限り、久松先生のお言葉でいえば、「無相の自己が自分であり、自分が無相の自己だ」というその点は、親鸞といえども主体的にはちゃんと踏まえているのだと、お答えになったと思うのです。

そういたしますと、今度は、星野先生と滝沢先生の関係ですが、いまのような久松先生の批判に対する星野先生の応答を聞いてみますと、今度は間接的に星野先生が滝沢先生を批判をしているとも、とれそうなんです。

つまり「一」ですね。無相の自己と個我との一ということが、親鸞にもちゃんとあるのだと。それが本当の真宗だと、星野先生がおっしゃる——これは多少私が誇張しすぎているかもしれませんが、——するとこれは間接的に滝沢先生の不可逆という立場に対する星野先生の批判になるということ。星野先生のお立場は、ここが既に逆接的に浄土である。そこで既に悟りということが成り立つのだという、そういう点を強調しておられるように私には受け取れました。

とにかくそういたしますと、滝沢、久松、星野、三先生が、いわば三巴の関係になってくるわけです。

こういう討論を受けまして、それでは、イエスにおいてはそういう点はどうなっているのだとろうかと、そういう観点からイエスと禅ということを考えてみたいわけです。

さて、イエスの思想ということについては極めて厄介な問題がありまして、それは史料批判の問題です。つまり、新約聖書に伝えられているイエスの言葉のうち、どこからどこまでが実際のイエスの言葉で、どこからどこまでが後代の発展ないし付け加えと考えられるかという問題です。それからイエス解釈の問題点、歴史、現状、その他がありますが、そういうことに触れる時間はありませんから、省略いたします。そういう問題について疑問をお持ちの方は、つい最近、秋月先生との対話というかたちで出しました『歴史のイエスを語る』（春秋社、一九八四年）という本をご覧いただければあります。

たいと思います。いきなり本論に入ってまいりたいと思います。

ただここで「イエスと禅」と言いました場合、禅とは何だ、お前は禅をどう理解しておるかといわれると、これまた、えらいことであります。いったい禅をどういう立場から扱ったらいのか、散々迷いまして、それでもなお、一つの方向づけとしまして、お前は禅をどう理解しているか、と問われた場合、出てくるのは必ずしも禅の言葉だけではありませんけれども、ひとつは、道元の言葉で「身心脱落」。もう一つは、親鸞の「自然法爾」。この言葉が私非常に好きでございます。イエスを論ずる場合にもこれは非常に重要だと思っております。ですから「身心脱落して自然法爾」というふうにいつておいたら、私としては禅の言いあらわしとして実は一番びったりくるわけなのです。

ただし親鸞の言葉をみますと、自然法爾について「如来の御ちかひなるがゆえにしからしむる」ことがすなわち「おのずからしからしむること」だというように、『末燈鈔』第五通でしたか、書いてあるところがありまして、これは少し、禅の禅らしさと違うところがあるかと思えますので、私はこの自然法爾ということをも、「法のしからむるによって、おのずからしかる」と、そういうふうに通読して、それで「身心脱落して自然法爾」というふうに通読したら多分、禅の立場が一応はつきりしてくるのではなからうかと思っております。

さて、それで「イエス」と「禅」とは、いろんな局面で触れ合ってくるところがあると私は思っております。なお「パウロと親鸞」というように両者を並べましたのは、パウロの立場と親鸞の立場は比較可能だと思ったからです。ただし、パウロと親鸞をいきなり比べるわけにはいきません。私はパウロの思想に二つの考え方の結合があると思います。私はその二つをAとBというふうに言っておりますが、そのBの方と親鸞を比べると、非常に一致してくるという、そういうことが一つ。ですからキリスト教と禅というふうに比べることももちろんできませんけれども、しかしまた、パウロと親鸞を一つの組にして、イエスと禅を他方の組にして、この組同志を比べることも可能ではなからうかと、そういう観点から書いたのがこの本でございます。

そういう意味でイエスと禅を並べる。どういうところで並べられるかと申しますと、あとの講演(二)では、そちらの方を強調したいのですけれども、禅の禅らしさというところ、よく禅機といわれる働きですね。まずそれがあって、よく禅機という働き自体は概念ではないといっても、禅機という言葉は概念です。さて、「禅機」というふうな概念化すると、イエスにおいて、こういうところが禅機に近からうと思えてくる。つまりそういう概念性がなければ、おそらくはつきりしなかったようなことが、概念があることよって

つきりしてくるということがあるわけですね。こういうところにも比較の重要な点があると思うのです。

禅機の内容ですけれども、やはり私は、「身心脱落して自然法爾」ということだと思つので、日常性また宗教的通念を破るような、根源からの働き、しかも状況に即応した創造的な働きですね。それで禅機という点から見ましても、イエスにはやはり、こういうところは実にイエスらしいなあと思うところがあるので、それはたとえ、「善きサマリヤ人の譬え話(ルカ十25-37)」ですね。ここには二つの伝承が結合されているのですが、両方を併せて読みます。まず律法学者がイエスに質問を發しまして、「先生、何をしたら永遠の生命が受けられましょうか」と。イエスは自分では答えずに、律法学者に意見を言わせる。すると彼は「心を尽くしいのちを尽くし力を尽くし思いを尽くして、神を愛しなさい。あなた自身のように、あなたの隣人を愛しなさい。」と旧約聖書からの引用で(申命記六5以下、レビ十九18) 答えた。

実は元来の伝承は『ルカ』では多少変わっております。元来は律法の戒めの中でどれが一番重要か、基本的かという問いであったのに(マタイ二36、マルコ二28)、「何をしたら永遠の生命が受けられるでしょうか」という形に変わっているのですが、これは明らかにルカが変えたのでしょう。それはいまここではあまり問題にしないことにします。

とにかく律法を中心でもあり、当時のある人達の考えによ

れば、それを守れば永遠の生命に入ることができるという基本的な戒めは、全身全霊をもって神を愛しなさいということと、あなた自身のように隣人を愛しなさいという、いわゆる愛の二重命令だったのですね。まあイエスは、律法学者のそういう答えを認めたのですね。

ここで面白いのは、譬え話とのつながりになっている部分で、律法学者がイエスに対して、「ところで隣人とは誰ですか」という問いを提起した。そこからはじまるわけです。「隣人とは誰か」というのはやはり法律論でありまして、律法が――律法をひっくり返すと法律になりますけれども――法律的に理解されています、つまり律法とは、現代でいう法律と倫理と合わせたようなものだったのですね。ただしそれは神の権威で絶対化されていたわけですが。ここで注意を要するのは、律法の規定があるから、そこから人間の行為が成り立つのだと律法学者が考えている点です。したがって、隣人を愛しなさいという以上、「隣人は誰か」ということが概念的に明確になっていなければ愛しようがない、こういう発想なんです。ですから、これは私がよく言うことなのですけれども、ここでは宗教の言葉が一意性の言語――つまり、いわば法律の言葉です――に変わってしまったこと。律法学者の思考の特徴というのは、宗教の問題を法律の問題に還元してしまっていることです。ここに非常に大きな問題性があるということを私はよく申しております。つまり、まず「愛し

なさい」という戒めがあって、そこから愛が成り立つ、愛が可能になってくる。律法にその命じられているから、それに対する服従として愛が成り立つと律法学者は考えているわけ、そこには愛の「直接性」というようなことがない。律法を媒介として、律法に根拠づけられてはじめて行為が成り立つてくるわけですから、行為には直接性がないわけですね。

ところが、さっき言いました禅機、あるいはそれを、「身心脱落して自然法爾」というふうに言いました場合には、そこには、生のおのずからなる発露という直接性があるはずなのです。律法学者にはそれがありません。全くなくなっています。

さて、もしイエスが、「誰が私の隣人か」という問いに対して、隣人とはこういう人のことだという概念的な規定を与たら、イエスは律法学者と同じ思考のレベルに立ってしまふことになるのですが、イエスはそれをしないで、例の「善きサマリア人の譬え話」を語った。

御承知のように、あるユダヤ人が強盗に襲われて半死半生になって倒れているところに、祭司とレビ人が通りかかったけれど、気がついたのに避けて行ってしまった。それに対してサマリア人とは元来、同族ではあるのですけれど、大変仲が悪くて、ユダヤ人の方からいうとサマリア人を軽蔑している。異端視していて交わりを絶っている。交際しない。そういうサマリア人が、倒れているユダヤ人を見て可哀相に思っ

て助けてやったというのですね。「可哀相に思っ」(33節)

という言葉も、厳密に考えてみると、ルカの付け加えである可能性があるので。用語上。しかしここでも、この付加は、元来のテキストに含まれていたことをあらわしたのだとみる
ことができると思います。

つまりサマリア人が倒れているユダヤ人を助けた行為は、律法に命じられているからやったというのではないのです。ここで明らかになってくることは、当時の宗教体制ではユダヤ人とサマリア人がはつきりと分けられていて、お互いの間に交わりがない。ユダヤ人の方から交わりを絶っている。

このことは『ヨハネ福音書』にも反映しておりまして、イエスがサマリアの女に話しかけたら、サマリアの女の方が不思議に思って、「あなたはユダヤ人の男性なのに、どうしてサマリア人の女である私に話しかけるのですか」と言った、と書いてある。『ヨハネ』の四章の9節にあります。

つまり交わりが絶たれている社会的状況ですね。このような状況の中で、サマリア人の方が敵であるユダヤ人を可哀相に思ったという、問題はこのことなのです。つまり可哀相になったというのは、いわば自然の行為ですね。自然にそう思う。可哀相になって助けるといふことの中には、誰かに命令されてやったのではないから、直接性というようないふことがあります。ただ問題は、ここで自然性、直接性といっても、その相手が敵だということですね。敵に対して自然に可哀相になって助けることができたという、これは史実ではなくて、

イエスの譬え話に出てくることですけれども、その心の働きを私は重視したいのです。つまり社会的体制といいますが、それぞれの自我の集団があって、自分たちの自我を守る。正統と異端というような自分たちの規範にはずれる相手を拒否して交わりを絶っている。ですから体制を支えている宗教的観念性のレベルに固執する限り、ユダヤ人とサマリア人の交わりも起こってきやうがないのに、イエスの譬えの場合、サマリア人が可哀相に思ってユダヤ人を助けたのです。そこに私は禅機と比べられるものがあると思うのです。「身心脱落して自然法爾」ということでないと、こういう働きは出てこないのです。極めて自然で、無心で、しかも直接性の生き生きとした働きがあるということですね。

時間もあまりありませんので、まとめなければいけないのですけれども。

律法に関する言葉もありまして、とりあえず比較的扱い易い言葉というのは、例の『マルコ』二の23以下の言葉でありまして、「ある安息日に、イエスは麦畑の中を通って行かれた」。安息日とは、御承知の通り、今の土曜日に当たるわけですが、神さまが七日間の創造を終えて休んだという日です。ですからその日は決して仕事をしてはいけないことになっております。「イエスは麦畑の中を通って行かれた。その時弟子たちは歩きながら穂を摘みはじめた」。ここで他人の畑の穂を摘んで食べるのは、これは別に泥捧にはならないので、

それくらいのことはいいいのです。

「するとパリサイ人がイエスに言った。『いったい彼らはなぜ、安息日してはならないことをするのですか。』それから先に出てくる言葉(25-26節)はどうも、後代の付け加えらしいですね。多くの人がそう考えておりますが、ところで安息日してはならないことというのは、穂を摘む行為が収獲という仕事になる、ということですね。するとイエスは「安息日は人のためにあるもので、人が安息日のためにあるものではない。だから人の子は安息日にもまた主なのである」と言った。

「人の子」というものが出てきますが、これはこのつぎ、もう少し立ち入って検討したいと思えます。

この場合の「安息日」は律法一般に拡張することができると思えます。「律法が人のためにあるので、人が律法のためにあるのではない」。この言葉も往々にしてヒューマニスティックにとられます。つまり、ヒューマニスティックな意味での人間ですね、それがそれ自身で成り立っていて、したがって人間のためになることと、ためにならないこととがある。たとえば人間の自由を拘束するというようなこと、これはなすべからざることである。これは近代以来のヒューマニズムだと思えますが、特にルソーの「自然に帰れ」というような思想が役割を果たしたのかもしれないけれども。とにかく人の自由を拘束してはいけないという考え方ですね。

そういうことをやってはいけない。ヒューマニスティックでない。道徳的強制の無意味さ、危険を、二十世紀になってから補強したのはフロイトの理論だろうと思うのですが、それはともかくといたしまして、まず人間が人間だけであって、したがって人間の要求があり意志があり、それを尊重するヒューマニズムが成り立つという。道徳はそういう人間のために奉仕するものであって逆ではない。イエスの言葉がそういう意味にとられることは非常に多いですね。だからひとつ間違えると、例のプロタゴラスの「人間が万物の尺度である」というそれに近い解釈すらうける場合があるので、これはイエスのヒューマニズムということを使う場合には、ひとつの非常に大きな支えになっている言葉です。

しかし、ほんとうにそうなのかと我々は問うことができると思うのです。当時の状況では、律法は神の意志を表現するという、大前提のようなものがありません。ですから、律法を守ることに人間性が成り立っているというのが当時の律法学者の考え方で、少し極端に言うとう、そういうことになろうかと思えます。しかしイエスがそういう状況の中で律法と人間とを区別したことは確かだと思えます。田川建三という男は伝承の研究者としては非常に優れたところがありまして、「人の子も安息日の主なのだ」という言葉を取り上げまして、「これはやはりイエスが言った言葉だと考えられる。この場合、人の子とは人間性の本質のようなことだ」と、そ

ういうふうに言っておりました、ただのヒューマニズムとはだいぶん違うことを考えております。実際、イエスが「人間」というとき、それはどういうものかということが問題なのです。だから、「律法は人のため」という言葉は、「人の子は安息日の主だ」ということと一緒に考えなければいけないと思ふのです。したがって「人の子」とは何かということが、ここでは非常に大きな問題になってきますけれど、それはこのつぎの時間に触れることにいたします。

今までずっと見てまいりまして、日常性といつてもいいし、社会の秩序とか通念とかいつてもいいし、あるいは自我の思い煩いといつてもいいのですが、とにかく我々が個的な自我、あるいは社会的な自我として、自分たちの存在のために思い煩うてつくりあげている諸々の関係ですね、それをイエスが破っているということを指摘したわけですね。破っているといつても、より高い倫理性とかイデーとかいうようなもの、あるいは哲学的な体系に基づいて破っているのではない。イエスに言わせれば、イエスの言っている方が当り前ではないかという言い方すらあったわけですね。つまり自我の主張が減り、自然で無心な直接性が語り出ている。

で、イエスのあり方をあえて私が知っている仏教の言葉で翻訳してみても、「身心脱落して自然法爾」というふうに言っておきましたけれど、やはりそれに一番近いのではないかと思ふのですね。自然法爾というのは先程も申しましたように、

「法がしからしむるがゆえにおのずからしかる」と読んだ場合の自然法爾ですね。

つまりそれは日常の思い煩いとか倫理のレベルを破つて、ではそれはどこから出てくるのかということですね。ここは私の解釈になります。イエスはよく「神の支配」ということを言っていたわけですね。この言葉は「神の国」とも訳されますが、今では「神の支配」と訳す方がふつうで、ですからドイツ系の新約学者はだいたい *Herrschaft Gottes* と言つてまして、英国系の人は *Kingdom of God* と言うことが多いいけれど、中には *Reign of God* と言っている人もいます。つまり神の支配ですけれど、ただその場合の支配ということは他律的な支配じゃないんですね。命令と従順という枠組は、『旧約聖書』の宗教にはかなりピタリしますし、イエス以後にもそうですけれども、イエスの場合にはどうも、それは適正は枠組ではない。大変に古典的な価値をもった變れた本、つまりブルトマンの『イエス』の思想の中心にあるものとして *radikaler Gehorsam* ということを言つてまして、つまりラディカルな従順ですね。ラディカルな従順だから却つて他律的なものではなくなつていくというふうには言うのですが、しかしこれも、どうも適正な言い方ではない。

つまりイエスの言葉を見ますと、何かさういう、絶対に人間的なものではない他者的な支配があつて、人間はひたすらそれに心から服従するといふのではなくて、今までのイ

エスの言葉に見られましたように、実に自然で無心な直接性があるから、だからイエスの言葉はあらゆる人に訴えかけるところがあるのだと思います。

禅の人にも、たとえば「何を食べ何を飲むと生命のために思い煩うな」、という言葉とか、「あなたの右の手のした善を左の手に知らせるな」という言葉がとてもアッピールするらしいですね。これは西谷啓治先生から聞いた話なのですが、かって天龍寺の峨山老師がたまたま『新約聖書』を読まれて、山上の垂訓でこの言葉を読まれて大変感心したと。「これはまことに達人の言葉だ」と言って、ひとに「お前たち、キリスト教のことをあまり悪く言うのではないぞ」とおっしゃったということです。

それで、神の支配の問題に帰ります。「マルコ」の四の28ですけれど、ところで絶対に人間的ではない他者としての神ですね、これを強調したのはカール・バルトでありまして、カール・バルト先生のもとに学んだ滝沢先生も、この点は非常に強調なさいました。私の話も、最初申しましたように、滝沢先生、久松先生、星野先生の、いわば三巴の関係を頭においてはじめたわけなのですが、この点に関して言えば、絶対他者なるものがあって、人間の行為はそれを映すのだという、考えようによってはプラトニズムと似たようなことは、どうもイエスにはないと思うのです。滝沢先生がここにいらしたら、またきつと議論になると思うのですけれど、残念な

からお亡くなりになってしまいました。論争相手がいなくなって悲しい思いをしております。それはともかくといたしまして、『マルコ』の三章28節に、神の支配の働きにつきまして、神の支配は人が知らなくても常に働いている、その働き方はアウトマターだと言う。これは勿論オートメーションとかオートマティックとかいう現代語のものになってくるギリシャ語です。「アウト」とは「自分で」、「マター」は働きですね。聖書協会訳では「おのずから」と訳されています。

英訳はふつう of itself となっておりませぬ。ドイツ語では von selbst ですね。要するに「自然に」ということですね。さて「アウトマター」の名詞の形を考えますと、これはアウトマティアですが、これは『新約聖書』の中には出てきませんが、アウトマティアとは自働性というようなことになります。これは例の「オートノミー」と比べると興味がありません。オートノミーとは自律、ドイツ語の Autonomie、ギリシャ語のかたちでは autonomia で、その反対はヘテロノミア（他律）です。それからティリッヒはテオノミア（神律）という言葉を使っています、このテオノミアという言葉はティリッヒの場合にはかなり含みのある言葉で、単に神による他律ということではありません。しかしとにかく「ノミア」は、すなわち「律」ですね。しかし「律する」ではなくてマティア「働き」という方が、イエスの場合ぴったりしていると思います。アウトマターとは自然に働くこと。しかもアウトマター

とは神の支配の働きのことをいっているのですから、やはり「自然法爾」という言葉がびったり合うと私は思うのです。イエスの場合、神の支配はどういうふうに通じるのか。「神の支配」がそうあらしめるから、自然にそうなるのだという。ですから、自然法爾です。しかも自然法爾といった場合に、イエスの「何を着ようと思ひ煩うな」ですね。野に咲く花のような無心さ、思ひ煩いのなさは、身心脱落と響き合っている。

最初に申しましたように、禪の立場を一言で言えというなら、「身心脱落して自然法爾」と言うのが一番ピッタリくと私は思うのです。自然法爾といった場合には、これは単に自然さと無心さだけではなくて、直接性という働きがあるわけですね。ここには生きた働きが含まれているわけで、それを禅機ということもできる。逆に言うと、禅機というものは、働きとしては直接性の働きなのだけれども、その働きの構造を分析してみれば、「身心脱落して自然法爾」というふうに通じるだろうし、イエスの生き方を仏教的な言葉で言い表わしてみると、やはり身心脱落して自然法爾と言うのが極めてピッタリくるし、これは外からイエスの生き方を特徴づけたというのではなしに、イエス自身が神の支配の歴史の中における働きについて「アウトマター」と言っている。神の支配の働きのゆえに、人為によらず思ひ煩いなしに自然にそうなるのだと言っているのだから、これは決して強引な解釈で

はないと思うのです。

イエスの場合、神の支配のもう一つ奥にある、神そのもののについて語っているところがあるので、これはこの次の時間にも少し展開できるかと思いますが、ちょっとふれておきます。それは『マタイ』五の45以下。「天の父は悪い者の上にも良い者の上にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らして下さる」。この言葉はふつう、絶対無条件の愛、無差別の愛というような意味でとられておりまして、確かにその通りではあるのです。しかしイエスの言葉、あるいはまた当時の常識から見ても、雨とか太陽とかいうものは必ずしも人生に益ばかり与えるものではなくて、大雨は家を流すし、干ばつは作物を枯らしめます。そういう例は『旧約』の中にもたくさんありますし、『新約聖書』の中にも出てくると思えます。ですからイエスの言葉は、ただ恵みの裏に、ある陰を含んでいるわけですね。そういう意味の裏に、無差別ですね。とにかく、善人と悪人、義人と不義の人間との差別が撤廃されてしまっている。その結果どうなってくるのか。まず神の支配から何が出てくるかというと、今言いましたイエスの一連の言葉が当然出てくるのですけれども、さらに、イエスは神の国の到来ということを語っている。神の支配が究極的に貫徹される時、古い世のすべてが滅ぶと。そして神の国があらわれると。イエスはこうして当時の終末論をうけいれています。ですから、イエスが「神の支配」を語

っている場合には、そこから広い意味での倫理と終末論が出てくるのですけれども、今問題にしている言葉には倫理も終末論もない。だいたい終末論というものは、善と悪との闘争と、善の悪に対する最後の勝利という枠組をもっているものですから、イエスのこういう言葉の場合のように善と悪の区別がなくなっている場合には、終末論もないし、また、ある意味で倫理も乗り超えられているところがある。つまりここでは無心といっても全くの無心です。もはや何のためということは何もない。ただ太陽は昇り雨は降るといふ、そういう世界ですね。全く何のためということもなくて、太陽が照

る、雨が降るといふ、ひとつ間違ると、ものすごく非人格的になりかねない言葉でありました。しかしそういう言葉は、神の支配についての言葉とある意味でひとつになっている。だからイエスの「神の支配」に関する言葉と切り離せないかたちで、こういう言葉の存在を考へておく必要があると思われ、そういう場合にはじめて、仏教のいう、生死を越えるとか、無心とかいうことと、本当に触れあってくるのだらうと思ふのです。

では、時間がまいりましたので、これで終わります。(拍手) 司会者 どうもありがとうございました。

秋月龍環著

「正法眼蔵」を読む

46版 ¥1・200

「正法眼蔵」の知恵一〇〇

46版 ¥1・200

禅式健康法のすすめ

新書版 ¥ 六八〇

新撰 禅語入門

46版 ¥ 九八〇

ご注文は、
近所の書店
か、直接版
元へお願い
致します。

発行所

〒六〇一

京都市南区西九条北ノ内町十一

PHP 研究所出版局

第一回 討論

司会 本 多 正 昭

本多 ジャ、これから討論に入ります。どうぞどなたからでも。

西村 八木先生からこのご本を頂戴した時に、まあびっくりしましたが……。イエス・禅・パウロ・親鸞と、こう固有名詞が出ておりますが、禅だけが固有名詞でないということ、非常に気にかかる。僕は時々言うのですけれど、禅という言葉は最近非常に流行しましたけれども、僕らの少年時代は禅という言葉はあまり聞かなかったのですね。どういうわけか最近、禅ということが大変言われております。禅というのは何か一つの超越性さえ持ってしまっている。個人を拘束してくるような原理でさえある。八木先生の言葉を使えばむしろ律法にかわるような、我々の直接の感情を拒否するような、カセの感じがある。禅一般みたいなことが、ある意味で禅を非常に駄目にしてきている。これは宋代の公案禅以降、一つの禅の体系化というところから起こってきたのであって、それ以前の唐代の生き生きとした禅者は、個のレベルでやっていたと思います。そういうことをはっきり言ったのは日本で唯一の禅者、盤跏であったと思うのですけれども、

盤跏は禅の伝統からは誰にも認められない仕方での直接性を発揮した。したがって彼には弟子がもっぱら絶えてしまいうということがありましたけれども。

滝沢先生なんかの一つの考え方、二重性ですね。個というもののレベルと、それを超えた無相というか、その二重性が禅の中でもはじまっているような気がします。アナロジイはちょっと違いますけれどね。そこが非常に気になる。八木先生も個の直接性のレベルで扱ってもらわないと。禅一般という概念のおさえ方をされると、やっぱり非常に大きなものが欠落しているように思いました。(笑)

八木 まことにごもっともなご指摘でございます。

書名をつけるとき一番困ったのは実はその点なのです。と申しますのは、パウロ、親鸞、イエス、その著作や言葉はみんな古典ですね。現在から数百年ないし二千年近く離れているわけです。それで、禅の方からそれに対応して個人の名を挙げるとしたらどうしたらいいのか。ある意味で安易なところがあるのですけれども、たとえばイエス・道元というのは僕自身の能力を超えるわけ。ところがパウロ、親鸞、イエス

と、いわば古典的な名前を並べて、そのあとにいきなり鈴木大拙とか久松真一をもってくるのもどうも困るんですね。そういう理由でここに「禅」を持ってきてしまったということなんです。だから、それは怪しからんから考え直せとおっしゃるのなら、お言葉がありがたく頂戴するより仕方がないのです。

常盤 禅一般という問題につきまして、いま西村さんがおっしゃったこと、ごもつともだと思いますが、ある禅者が何か言いますと、その言葉が今日まで語録とかたかたちで伝わっております。けれども、横のつながりにおきまして、境界の深い人の吐いた言葉が非常に早く中国の人びとの間に伝わっているのです。それで唐代では禅者はそれぞれ個であったというふうに、いま言われますが、しかし同時に個というのが浮かび上ってくるものと地下水のようなものが私には感じられるんです。それはやっぱり禅という言葉で表現するしかないと思われるものがあるのではないかと。今日単に、中国、あるいは朝鮮半島、日本へと禅が伝わってきたというふうに言われていますが、それだけでなくで西欧世界も禅に心を惹かれていてという状況の中で、禅というものをたとえは、趙州の禅とか臨済の禅とかというふうに、個性はあり特色は違いますが、やはりそこに、何か禅というもので理解したい、アブーチしたいというものがあって、そこで禅という言葉が言われてくるという、そういう今日的な要求があるということ、やはり認めなくちゃいけないのではないのでしょうか。

禅というものにはそういう深い世界的な要求がある。そこから禅ということは禅一般とかたかたちで働く必然性が生きているというふうに思われるのです。

本多 どうもありがとうございました。さて、それではどうでしょうか。八木さんが発表されました逆説的な直接性といいますが、身心脱落して自然法爾と、こういうテーマを中心にして議論をお願いしたいと思うのですが。

木村 私のは初歩的な質問なのですけれども、アウトマテという言葉ですけれども、もしイエスが先生がおっしゃったよな意味で、非常に意味深い言葉として使われたとしたら、もつと頻繁に使ってたんじゃないかという素朴な疑問なんです。そのへん先生はどういうふうに考えられているのか、ちょっとお聞きしたいと思います。

八木 一般論として言えば、イエスの言葉には抽象的な概念が少なくてすね。それはひとつにはユダヤ教的な伝統があつて、そこでは人格主義的な言葉、つまり神と人間との出会いか、命令と従順とか、語りかけと応答とか、反逆とか、そういう出来事にかかわる言葉が豊かで、神と人との関係の歴史における、ドラマティックな出来事を言い表すにはふさわしいのですけれども、のちにパウロが展開したような個と絶対の関係というような、いわば哲学的な抽象性を持った言葉はほとんどないですね。パウロの方はそれがあつたわけです。パウロはギリシャ語を知ってるし、ある仕方ではレニズ

ムの宗教や哲学に接していたということがありますから。イエスの場合、文化的伝統からいって、抽象的概念性はアウトマターに限らず、極めて少ないということですね。たとえば「自由」という概念もない。「愛」という名詞もほとんどない。イエスはたとえ譬え話とかたちで、具体的な物語を語ることを好んだので、アウトマターという言葉も頻出しなかったのだからと思うのです。

ですから、アウトマターという言葉は使っていないけれども、イエスの譬え話をみると、例の「放蕩息子の譬え話」ですけど、あれも私はかなりルカの手が加わっている可能性があると思うのですが。とにかく、お父さんはいまかいまかと待っている。道楽息子が帰ってきたら、ふつうなら「この馬鹿野郎、何しにきた」と追い出すところを、自分の方から駆け寄って抱いたというふうなふるまい、あれもアウトマターですよ。ふつうに考えれば、おやじが生きているうちに相続分を持ってしまって、あろうことか放蕩に使用果たして、それでお金が無くなったからと、おめおめ帰ってきたら、叩き出すのがふつうだと思うので。それがふつうの倫理というか、一般性だと思うのですが、イエスの場合、それを破るところがあつてですね。それも、まあまあ仕方がないというのではなくて、遠くから息子の姿を見つめるやいなや、いきなり立ち上って駆け出していったという。イエスはそういうふうな語り方をしてるので、それをアウトマ

ターというように性格づけたのは、ひょっとしたら後代だったのかもしれないけど。とにかくそういうことです。

秋月 このつぎのところでは八木さん話すのだからと思うのですが、いま自然法爾ということが出てますし、私自身も、石田先生や坂東先生いらっしゃるところで聞いてみたいものですから、あえて持ち出すわけなのですが。

その前に禅の方から片づけますと、最初の身心脱落ですが、道元の場合は身心脱落で終わっていませんので、ご承知のようになに「脱落身心」があつて、最後に「脱落脱落」があるわけなのです。これの説明も勿論ないのですけれども。だから説明がないということは、身心脱落という一語の中にあとの二つも含めてもいいということですが、そういうコンテクストの中で使わなければならないということが一つと。

もう一つの自然法爾ということが。阿弥陀仏は自然ということを知らせるための料だということがありますね。そういう意味での自然ということを僕らの立場からいえば一番強調したいわけなのです。

八木さんがしょっちゅう使う概念で使いますと、阿弥陀仏というのはやっぱり、かたちがありますので、それは方便法身で、そのうしろにという語弊があるのですが、とにかく法性法身があると。それを自然と言っていると。だから自然ということを知らせると。私自身の言葉でいうと脱落が脱落したところが自然なのですけれども、その自然という大事な

ところを、久松先生が徹底的に「無相」と言われたところで、久松先生の場合は、単に「無相」とはおっしゃっていないのですよね。「無相の自己」とおっしゃっているのです、どこまでも自己を落としたら久松禅学にならないわけですね。そういう意味では西村さんの指摘に対して、私はまさしく、ここへ禅というよりも、固有名詞だったら臨済を出すべきだったと。私はそう思います。

しかし同時に、禅を出されたところに常盤先生がおっしゃったような積極的な意味を私自身も感じているから西村さんに言われてドッキとしたわけですね。私自身は、「イエス・禅」というのを素直に受けとめていましたね。というのは、常盤先生がおっしゃったような意味の禅ということ、まあ禅クリスティアニティとか禅カソリニズムとかいわれるような禅です。むしろいうと、禅宗の禅ではなくて、これは西村さんが言いたいことなわけですけれど、禅宗の禅というから律法になっちゃうので、まあ大拙が言ったような禅。しかも大拙が言った禅をもっと積極的に、「世界の広場で」としよっちゃう大拙が言われた、そういう意味で禅という。そういう意味では西村さんも常盤先生も同じことをおっしゃりたいのだらうと思うのですが。そういう意味の禅として捉えていたから、これ素直に読んでましてね。西村さんに言われてハッとされたわけなのですけどね。

しかし、まさしくそういう、西村さんが言われるような意

味では臨済を出すべきだったらうと思うのですね。まあ抱石でも大拙でもいいと思うのですけどね。しかし最近死んだので、古典ということにすれば臨済を出すべきだったらうと思うのですけどね。

八木 適当な指摘をありがとうございます。肝腎な点だけをちょっと申させていただきますと、最初の身心脱落、脱落身心、脱落脱落ですね。これはおっしゃるとおりです。私は、身心脱落はそのまま持ってきて、脱落した身心が成り立ってくる、その成り立ちの方をわざわざ自然法爾というふうに言い換えたわけです。それで、身心脱落、脱落身心というふうに言ったのを、身心脱落して自然法爾と。まだ脱落脱落があるわけで、それはおっしゃる通りなのですけれども、脱落脱落も自然法爾に含めて考えたいものです。ではそれらがイエスとどう対応するかというと、最後に言った神のところですね。まず、神の国とか救済とか、神の民とかいうこと、これは歴史的終末論的概念だから、ある意味で空間的概念に近いような浄土とは違うかもしれないけれども、とにかく神の国とかいうかなり具体的なイメージがあつて、それは目に見えないけれども、かたちの世界だと思ふのです。しかし、いわばそのもう一つ奥に、さっき言ったような神ですね。それこそおおよそ何の意味とかいうこともない、ただひたすら、それ自身だからそれ自身だというだけの世界があつて、厳密にはそこで脱落脱落ということが言えるだらうと思ふます。つまりこういうわ

けです。身心脱落、脱落身心というとき、脱落身心のところ
に、わざわざ自然法爾をもってくる。その中には脱落脱落も含ま
れるけれど、脱落脱落というところをことさらに問題とする場
合は、それをイエスの神——最後に言った神ですね——を比
べてみる。自然に無心に咲く花にイエスは神の働きを見るわ
けです。それで大体そろわないかというのが私の一
番基本的なアイディアなんです。

それから、どうしてイエスと臨濟というふうに臨濟を持っ
てこなかったかといいますと、臨濟というふうに限定します
と、臨濟録なら臨濟録という文献に束縛されちゃって、それ
以外のものをイエスと比較できなくなるわけですね。それで
はちよつとまずかったから、私としてはもう少し広い意味で、
臨濟だけではない、いろんな禅の言葉とか立場とかいうもの
を同時に踏まえておきたかったので、臨濟というふうに限定
したくないから「イエスと臨濟」というふうに並べなかつた
わけです。

石田 自然法爾ということだけについて簡単に申しませんが、
八木先生は自然法爾を「おのずからしかる」とおっしゃっ
ましたですね。

八木 はい。「しかる」です。「しからしむ」じゃなくて
「しかる」というふうに読みたいというふうに申しました。

石田 はい、そのお気持はよく解るのですけれども、やは
り「おのずからしからしむ」ということが浄土教関係では、

非常に大きな意味を待っておりまして。その「しからしむ」
というのは、やっぱりいろいろ問題があって、「そうさせら
れる」という意味では必ずしもないんじゃないかと私は思
います。むしろ「おのずからそうなる」ということですね。
「おのずからそうなる」ということが、「おのずからそうで
ある」ということと少しニュアンスが違う。

親鸞はその場合に、「行者のはからいを捨てて」というこ
とを言っている。「行者のはからいを捨てて」ということと
「おのずからそうなる」ということを同じこととしていって
るわけです。そうすると身心脱落ということも、そこではじ
めて撃ってくる。行者のはからいを捨てることによって、たと
えば水が低いところに流れるように、おのずからそうなる
と。そういう意味が自然法爾ということじゃないかと思
います。ただそれを「おのずからそうである」と言ってしまうと、
これは浄土教の立場から、やはりそこに、先程秋月先生が言
われた「無相」じゃなくて、「無相の自己」だとおっしゃる、
その自己というところについてやや、やっぱり浄土教の側と
しては何か問題が残るような感じがするところと結びつい
てくるわけなのです。

八木 私の感じとしては、「自然」ということは、「自然
にそうなっていく」と解するのが一番びつたりくるのです。
だからおのずから「しからしむ」と読まないと言いました。
これはずいぶん乱暴なことなのですけれども、禅の立場を自

然法爾という言葉で、イエスを念頭に置きながら、性格づけ
てみたからであって、そういうふうに使った場合の自然法爾
という言葉の意味が浄土教の場合と違ってくるということは、
確かにその通りだと私自身思っているわけですよ。「自然法爾」
の内容につきましてもやはり、「法」と言ったとき、一番前
面に出てくるのが浄土仏教の場合、弥陀の誓願力ということ
でしょうし、回向の働きによっておのずからしかるということ
とで、たとえば南無阿弥陀仏と弥陀のお名前を唱えるという
こと自体が、自然法爾という性格を持っているのだからと思
うのですね。

ですからさっき申しましたように、わざわざ自然法爾とい
う言葉で禅を性格づけたのは、禅の方にどうもそれとびつた
りした言葉がなかったので、浄土仏教から借用したのですが、
借用するとどうしても親鸞の立場と違ってきちゃうから、違
ってくるのを承知の上で、わざわざ違えて、これは親鸞の言
っていることと違う意味になるけれど、イエスを念頭に置い
た上で禅の特徴づけをするためには、僕はこういうふうに使
ってみたいと思っただけで、ただ、親鸞の場合も、「法
のしからしむるがゆえにおのずからしかる」、「自然にそう
なっていく」という意味にとっいていいというのでしたら、私
はむしろ、そうだったらわざわざ言葉を読みかえているのだ
と断らないでも済むのかなあと、いま思った次第です。

石田 ちよっとここでははっきりしませんけれども、「し

む」という言葉がふつうは使役の意味で使っている。ところが「回向せしめたまふ」というときなんかでも、謙讓なんですね。それと、もしここが結びつくのなら、必らずしも使役に理解しなくてもいいと。

八木 しないでいいと。そうですか。それはどうもありがとうございました。

坂東 イエスの禅機というお言葉を使われましたが、禅機と申しますと、機鋒の鋭さとか、才気煥発とかですね。非常に知的な捉え方を主として見てらして、慈悲とか愛とか、そういうものの働き出る側面が隠されてしまっているような感じを受けるんですが。これをもう少し広い、仏教とキリスト教に通ずる霊性とか、そういうったような概念で両者の繋りというものを明らかにするようなことはできないものかしらと、そんなふうに。

八木 実は私、このつぎの話の時に少し触れようと思っただけですが。さっき申しましたところでも、「善きサマリア人の譬え」では、禅機というような直接性の行為が交わりを作る。サマリア人の行動は慈悲なんです。

ですから神の語りかけというふうには、そこで語りかけと応答とが一つになっているという人間の行為の構造が、交わりを成り立たせるといふ、そういう構造があると思うのです。イエスの場合、例えば「納税問答」(マルコ十二13以下)の場合のように、窺境に立たされてそれを切り抜ける鋭さ、

それは確かにあると思うのです。それから、共観福音書伝承にはありませんけれど有名な話、「姦淫の女の話」(ヨハネ八―一三)ですね。姦淫の現場でつかまった女をパリサイ人がイエスのところへ連れてきまして、この女をどうするのかと。これはモーセの律法によれば、石打ちの刑で殺さなければならぬ。しかし石を投げろと言えば、ローマの主権を侵害することになる——死刑の執行権はローマが握っていたのですから——、他方、石を投げるなど言えば、ユダヤ教の律法に背いたことになるわけですね。そういう状況でイエスはどうしたかといえは、しゃがんで黙って地面に何かを書いていたというのですが、あまり学者連中が言いつるので立ちあがって、ご承知のように有名な言葉ですけれど、「お前たちの中で罪のない者がいたら最初に石を投げるのがよからう」と言ったというのです。そうしたら年とった人からはじめて、みな、いなくなりました。年とった人からはじめて、というなど、なかなか味があるので、年をとった連中はいろいろ思い当たったのでしょう。それで若い人たちも結局いなくなりました。

こういうように窮境に立たされた時に、フツと出てくる言葉ですね。「そんなに言うのなら、罪のない者から先に石を投げたらいじやないか」と。それもやはり禅機だと思えます。しかしそういう場合の働きも、赦しとか、愛とか、慈悲とかいう方に向かって働いているわけですね。ここで成り

立ってくるのは、さっきの場合は仇同志を越えた神の愛ということだったのですが、こんど場合は、神による無条件の赦し、慈悲というようなことですから。おしゃった通りに、機鋒の鋭さというのが単に鋭いというのじゃなくて働きに一つの構造があって、その構造から出てくるものが愛とか慈悲とかいわれる。それはおしゃった通りで、それはこの次の時に、もっと詳しく話させていただきます。

石田 先程、秋月先生が身心脱落の中に脱落身心と脱落脱落を含むと、そういう意味のことを言われましたけれども、やはり自然法爾の中に、自然法爾を述べた最後に、つねに自然をさたするは自然でなくなるという警告が、あるいは自戒ともとれますが、それと非常に相應するような感じがします。

八木 はい。イエスの場合にも、アウトマターということをおまわり言いますと却ってアウトマターを損なうという感覚があったのかもしれない。

西村 二つお聞きしたいことがあるのですが。一つは、自然法爾というのは直接性ということ、解るのですけれど。私の素人考えで気になることは、禅には何かこう、自然法爾にかわるいい言葉はないとおっしゃったけど、私はやっぱり自用三昧とか、楽道——道を楽しむ——とかね。それから遊戯三昧とはありふれた言葉ですが。こういう一つのリラクゼーションというのか、何かそういうものが私は非常に大事な禅

の要素と思います。そういう要素がイエスの中にやっばりあるのかどうか。

八木 あるのですか。

西村 あるのですか。

八木 はい。それね、言い落としていました。イエスは飲食談笑を楽しんでた。

西村 はい。それは。だから最初、素人と言ったでしょう。(笑)

もう一つ。私言ったのは「無相の自己」とか言われていても「自己」がついてもつかなくともいいのですけれども——、何かそういうものが非常に特別のもののように、何か超越的な感じを受ける。というのは、それ根本はたとえば「趙州の無字」にありますね。趙州が「狗子にも仏性があるかどうか」と言ったら、「無」と言ったと。この「無」は有無を超えた「無」であるとかいろいろ言って、もう特別扱いですところから、非常に超越的な意味を持たせていますが。ああいうのは根本的にやっばり間違いでね。あれは狗子に仏性がないということですからね。ところが「無」が大変なものになってきてるでしょう。いやなんです。特に英訳とか独語訳を見ると、みんな大文字で書いてあるんですよ。怪しからんですよ。ひどいになると、ダス・ニヒツとか、デア・ニヒツとかね。まあ久松先生は、デア・ニヒツと人格化された。それにしても柴山老師のあの訳でも「無」を大文字にして。大文字じゃないですよ、小文字ですよ。セルフだって大きなS

で書いて。それ、いやらしいというんです。そういう扱いね、禅に対する。それは根本的に間違っている。

そこを捉えておいて今度は、イエスの根本にあるところの自然とか、初発の心情とか、そういうところを結びつけているように思います。そういうことを私は言ってるのですね。禅を一般的なかたちで捉えようとする。あれは一回限りの「無」なんです。歴史的なものであつてね。その二つ。

八木 はい。前の方のことですが、イエスについてはいろいろな伝承がありまして、これは歴史性の高い伝承ですけれども、一つは『マルコ』二八以下にある。人々がイエスに、「パリサイ人と洗礼者ヨハネの弟子たちは断食するのに、どうしてあなたの弟子は断食しないのか」と問うた。イエスの答えとして、「お祭りの日に断食できるか」という言葉があるわけですよ。「神の支配」のもとに楽しい祝祭、祝宴がある。それからイエス自身が大飯食らいの呑んべえと悪口されたという伝承もありまして(マタイ十一一九)。イエスは取税人やいわゆる罪人と交際し飲食しただけではなくて、パリサイ人の宴会にも招かれたという話がありまして(ルカ七三六)、結構楽しんで暮らしてたんですよ、あの人。食ったり飲んだりして(笑)。ほんとう。道学者的厳格派ではない。禁欲的だったのは洗礼者ヨハネでした。それで、僕の本読んだあんな高校生が手紙くれましてね。ショックだったというんです。イエスという人は自分ではろくに食べないで、食物があれば

他人にやっちゃうし、着るものも、自分ではろくなものを着ないで、着るものがあれば他人に与えるような人だとばかり思っていたら、僕の本読んだら、大飯食らいの酒呑みだの、それからイエスが死んだ時に——この伝承が正しければの話だけれども——兵士達がイエスの上着は四つに裂いて分け、また上等な下着を着ていたの、それは切り刻まないでくじで取ったと(ヨハネ十九23以下)。だから、もしその伝承が正しければ、イエスはボロをままとっていたわけではないと。パウロと違うのは、とにかく、イエスは自然で楽しげなのです。

小野寺 くだらないことなのですけれど、前から疑問に思っているのです。たとえば聖書に、イエスが憂えるとか、泣かれるとか、怒るとか、さっき言われた宴会に待るとか、そういうことがありましてね。新約聖書を見ると、イエスの笑いといえますか、それがどこにも出てこないということが、ちょっと気になっているのです。禅では呵阿大笑とか笑いが出てまいりますね。それで今日伺いたいのは、坂東さん、実は先生にお伺いしたいというか、浄土宗系の中に、笑いといえますか、それはどういふふうにあらわれているのか、いないのか。そこでイエスの、聖書の扱いがなぜ笑いというものを出さないのか私は前から疑問で、誰も教えてくれないもので。**八木** それは私にも前から疑問なのです。確かにイエス伝承には笑いが出てこないのです。泣いたとか怒ったとか悲しんだとか、憐れんだとかはあるのですけれど。それで何故か

と友達と議論したこともあるし、つい最近、遠藤周作さんのグループで、それについて論じたこともあるのですけれども。解らないというのは、イエス自身が笑わなかったのか、イエスは笑ったのに、伝承がそれを採録しなかったのか、それが解らないんです。史料がないからどちらとも断定できないのです。ただ、福音書は、最初からイエスを悲劇の主人公として描いている。福音書はドラマにしたら悲劇です。マルコからしてそうなのです。それで、一般に悲劇の主人公はあまり笑わないですね。つまりある人間を悲劇の主人公として描く場合には、だいたい笑いはカットされますね。この前、遠藤周作さんたちと話していて、そういう結論になったのです。

土居 イエスの生涯は悲劇の生涯だったというふうには描いてあるんですね。ところがそれはもう一度考えなおして見る必要があるのではないしょうか。イエスの死を見るのも、ちょっとセンチメンタリズムが入ってきているのではないかと。

八木 全くおっしゃる通りだと思います。

石田 さっき小野寺先生がおっしゃった浄土教に笑いがないかどうかということですが。浄土教は笑いということ、もう信心が観喜という大きな喜びが中心なんですね。けれども、やっぱりあの時代には、ちょっと笑うという感情表現それ自身が、結局的にはあまり意味づけられなかったのじゃないかという感じがいたしますね。

坂東 やはりラウフターという意味の、それから呵阿大笑

というような笑いは、確かに浄土教の文献にはどこにも出てまいりませんですね。むしろ悲喜交流の懺悔とか慙愧とか、そういうものの裏づけのある、それによってますます深く味わえるような、そういう法悦という意味の喜びはありますが。

西村 どのように評価されるんですか、妙好人は。

坂東 妙好人によってまた性格が違いますね。才気煥発という点では、讃岐の庄松など、禅機に富んだというタイプに相応しますか。

西村 それはオーソドックスでない……。

坂東 人によって評価も違いますね。特別な人であるとする方もありますし、典型だと見る方もあります。あまり特殊化してしまうと、一切衆生ということからますます遠ざかってしまいますね。

秋月 もう時間ありませんので、八木さんにつきの機会のお願いなのですが。一回目、滝沢先生が久松禅学批判をなさったわけ。非常に好意的な批判なのですけど。星野先生が二回目、やはり久松門下の影響を受けたとして、久松先生の浄土観の批判をなさったわけなのですけれども。八木さんそれを受けてというお話を今日なさったわけなので、ぜひ夜の会には、そのところを主にしてお話ししていただきたいと思うのですね。

やっぱり私どものこの会、折角ですから、一、二、三回、四回目もひっくるめて、やはり基盤に久松先生のポスト・モダ

ニストといわれた立場、私はこれ、非常に大事だと思うので。実は尻枝神父が昨年十月、東京のある会合で、キャンソリックはポスト・モダンであると、これが第一声でございまして、びっくりしちゃったのですけど。それが一つ。

禅ということになりまして、さっき石田先生がちょっとお触れになりましたのですが、やっぱりこれ、避けて通れない。イエスと禅ということが。フォルムレス・セルフと大文字で書くか書かないかは別といたしまして、無相の自己という、「一無位の真人」というのを久松先生は「無相の自己」と言い直された。「自己」と言い直されたところに、私はやっぱり久松禅学が最も正統的な禅学であると。

そもそも仏教そのものが、私はやっぱり機の仏教だと。道元禅だって信の仏法なんて馬鹿なことを言うなど。親鸞と近いなんていう、なおおほなこと言ったら、道元が泣くだらうと。機の仏教だと私は思うんですよ。そういう意味で二つ。

ポスト・モダニストのときは、みなさん問題ないんだと思うんですが、「無相の自己」のところ浄土系の方々の批判も仰がなければならぬし、曹洞禅の道元の考え方の批判も受けとめなければならぬ。

ただし問題は八木さんに対してなんですが、この本の二八一ページの二行目のところに、「神は絶対に見えざるもの、あらゆる形を——神の支配という形をすら——超えるもの」、

彼はこう言ってるわけですね。だからこそ先程言いましたように、神の支配のもう一つ背後に、といっては言葉が悪いですが、「神」を持ってきてるわけなのです。これと、つぎのページ、二八二ページ終わりから四行目のところに、「現実にくと必ず二つの極ができる」、とこう言っておいて、「つまり神と人」と、ここへまた神をつかうのですね。これ、ちょっと何とかしてくれないと。この二つの神の関係を何とかしてくれないと。だから、どこかで上田閑照さんが神性と言っているところ、エックハルトもおっしゃってますけれども、そのところですね。神と神性と。

八木 それは、そこでは鈴木大拙の言葉を受けているからそうなっているのですけれどね。鈴木大拙がその前に、神と人とが出てくる前を掴めというようなことを言ってるから、それで、それにひかれて神と人というふうに言いました。また上田さんが鈴木大拙の言葉を受けて、ヨーロッパではふつう神と人間とを分け云々と言っている。その文脈をまた受けるから、そういう私の言葉づかいが出てきちゃったんですけど、おっしゃってること解りますので、今度、そのように申します。

岸 先程アウトマターという言葉で、木村先生からご質問があった時に、先生は「放蕩息子の譬え」で、ひとりで自然と走り寄ると。これは『旧約』ではやはりラーミームとという自然の情、可哀相に思ってるという、もうそれこそ直接性

のあらわれだと思うのですが。イエスの中には確かにそれがあるのですけれども、それ以前に旧約の中でやはり『列王記』の中の二人の遊女の子供の審きのところの母親の心そのまま。それから『創世記』で「ヨセフ物語」で兄弟に会う涙を殺して、それも自然に泣き出すという。やはり旧約宗教から神の憐みというの自然の情だと。何も努力したりいろんなことしない。もうそのままというところがある。それがやはりイエスの中にも引き継がれてきてるのじゃないかという、その一つなのですが。

八木 はい、それは、もう時間がございませぬけれども『旧約』とイエス、あるいは『旧約』と『新約』との関係ということで、全く異質的なものが『新約』に出てきたのでなくて、『旧約』の中にあるものが純粹に明らかかな形で出てきたというのが、私、簡単に言うと、『新約聖書』だと思っております。**本多** どうもありがとうございます。僕もいろいろ聞きたかったのですが、司会者ですから謹んでるうちにだんだん欲求不満が（笑）午前部はこれで終わらせていただきます。