

講演 (I)

キリスト教と仏教の接点 (一)

西谷啓治

問題が問題で難しいものですから、好きにと言われても、何となくまとまり難いような感じですよ。キリスト教と仏教の接点という題には、色々なことがこめられている。現代のあらゆる問題がみんな、この中にこめられている感じがします。接点と言っても実は、点に必ずしもこだわるのではなく、それ自身が線であったり、場合によっては面という性質が一緒に混っている問題です。

要するに接触が果たして可能なか可能でないのか。もし可能ならばどのように可能であるのか。その中に、勿論、色々なことが複雑に絡み合っている。そういう関係で、非常に難しいテーマであると思います。

ただ、事柄の上で非常に抽象的に考えますと、三つの事柄が中心のと考えてよいのではないかと思えます。三つの事柄というのは、一つは、人間という問題です。人間ということが宗教の場合にはどうしても考えられます。個人という、イ

ンディヴィデュウム (Individualism) が一つです。個性性というインディヴィデュウムですから、私自身の言葉の使い方から言って、ある意味でやはり自己、セルフということですね。

二つ目は、宗教の場合に非常に重要な民族の問題です。人間の集団と言いますが、ドイツ語のフォルク (Volk) の意味もある。英語で言うところのピープル (people) でしょうか。ある一つの国というものを地盤にして成立しているのが宗教であるということですね。

もう一つは、世界宗教 (world religion) ということです。

非常に抽象的に大まかに問題にしますと、一つは個別ということ。もう一つは民族集団という共同体。個人がある意味で生まれ乍らにして、ある国に生まれというときの国。そういう国が、宗教というようなものの全体を考える場合に大事

な問題になる。

色々な宗教について、例えばキリスト教で言うると、キリスト教をもっと源まで遡れば、それはイスラエルとかユダヤを背景にしているということですね。それから、例えばローマの時代になって、そういう段階に入って、広いキリスト教という立場として歩いてきた、つまり世界宗教になっていったということですね。

仏教なんかでも、これは勿論インドで成立し、中国、朝鮮から日本に伝わってきたというふうなことで、その中で、釈迦牟尼（ブツダ）を祖師として、それを先祖にして、そこからやっばりどこか、そんなふうな世界宗教という性格を持っているものがありますけれども、仏教というのはその中でも、やはりどこか、一つの世界宗教としての性格というものを含んできているということが、どこかそこにあるということですね。しかし、それでも中国で展開してくる中で、非常に中国の民族というものの、従ってまた、中国文化というものの成立に根本的に係わっているということですね。仏教が中国に伝わってくる歴史の中では色々な段階があって、私も詳しい知識はないのですが、それでもやはり、ここでは世界宗教という性格を段々はつきり出してくる。段々大乘仏教という性格を持って中国に伝わってきた。そうすると中国の一つの——ネイション（nation）という言葉は当るかどうかわかりませんが——中国という一つのフォルム、それを地盤にし

て出てきている。その時に世界宗教というものに展開して行く。展開してくる中に、それが段々中国という一つの民族——非常に複雑で、単純化して言えないのですが——という性格をも帯びてきているということがあると思います。そして、その段階で日本の仏教として展開してきている。

ですから私はそのような段階で考えて、構造からいうと、個というものが一つあり、世界宗教となつてゆくと。これは、宗教の立場から言って、一種の普遍性を持っている訳ですから、何らかの意味の人類的な性格を持っている。

しかし、同時に、もう一つ、宗教ということの問題とする場合に、非常に中国的になるという方向ですね。そして、それが日本に伝わってくる。中国を経て、という場合でも、一面、日本に土着化すると言いますか、仏教が日本という民族の中で本当に宗教として機能を発揮してくるということになると、これはやはり中国から伝わりながら同時に、人類的な性格を持って、世界宗教的な性格を持って伝わっている。これは朝鮮に伝わった場合でも同じです。

そこから遡つてもう一つ。さっき、個別性、インディヴィデュウムということを申したのですが、これはやはり個々の人間という、それを代表するものとしてセルフ、自己となっております。具体的な問題としますと、そういう中でも、それぞれの人間が個人としては一人の人間であるということ、やはり人類という立場に結びついている。

仏教は世界宗教であつて、その仏教が日本に伝来したという、そういうことでも、そのような場合に、インドならインドでもそういうことが言えます。そういうことを離れない、そういうことと結びついている、というようになるのではないか。インディヴィデュウムと言いましたけれども、個人が個人として、しかも日本人なら日本人の一人として仏教が受け入れられる時には、やはりそこに、日本人としてということが、どこか入ってくるのではないか。そういう場合に、個人個人の人間が救済されると言つても、その中で何か、みんなを考へている民族の立場が含まれてきているのじゃないかという感じが致します。

そんな、色々の構造、抽象的連関を考へると、個人と人類とがあつて、間に民族——さつきはフォルクと言いましたが——が入ってくる。そういうことを考へると、それらの三つの契機が、三つの面がある。一つは個で、これはさつきも言つたように個性。個々の人間がそれぞれ個物的な人間だということからみますと、個人というインディヴィデュウムです。根本的な中心的概念は一応成立している訳です。

もう一つは世界宗教。少なくとも、人類、あるいは人類全体。その中間にある特殊な、日本なら日本という国とか、あるいは民族。国という言葉は、実は曖昧な言葉なのです。

ナショナルリテイ (nationality) ということを考へれば、ナショナル (national) な、フォルクと言つても、ピープル

というならば国ということもできる。これは一つの特異な共同体。それを非常に論理的に抽象化して言う、個というは飽く迄個としての、つまり文字通り個々ですね。ドイツ語ではアインツェルン (einseln) と言いますか。市民ですね。だから個という。

もう一つ、ナショナルということ。民族宗教という時に、民族というのは民という字を当てますが、民族の宗教という、そういうところから言うと、論理的な言葉を使って抽象的な論理的な構造からいうと、特殊という言葉で言われています。そういう点で西洋哲学の中で代表的に使われてきた言葉は、ヘーゲルの論理の中に出てくるような特殊性 *Besonderheit*, *besonder* という言葉です。

もう一つは、普遍的な、人類的ということからいへば——これは *world religion* ということですが——これは普遍という、アルゲマイン (*allgemein*) という、だから *einzel* という、個ということですね。これは人間は個人個人が *einzelner* であるということですね。

もう一つは、ある一つの、何らかの意味でフォルクという、民族の背後にあるネイション、ナチュラル、フォルクですね。これは、特殊性 *das Besondere*、あるいは *Besonderheit*。種という言葉も場合によっては使います。それから、*das Allgemeine*——これは論理の言葉でいうと類概念という、類という言葉ですね。種と類と分けてみますと、普遍性、あ

るいは、*das Allgemeine*、という具合に、普遍者の一般者ということですか。普遍とか一般という言葉は、アルゲマインですが、英語でいうとユニヴァーサルですか。場合によってはジェネラル。色々の言葉があります。

そのような一般とか普遍とかいう立場で宗教というようなものを考えると、やっぱり三つの契機で考える。宗教とは、何か一応そのように考えることができるのではないか。

例えば日本で申しますと、神道は、明らかに民族宗教と考えてよいと思います。日本という国、あるいは民族の源のところに、神道の場合は天照大御神が基礎にあつて、ある民族がそれによって超越されているということですね。

このように三つの契機で考えるということが、宗教というものを考える時に、一応は必要ではないかという感じが致します。

論理的な構造としてお話したのですが、ただそれだけではなしに、宗教というものの中での人間の有り方、人間が人間としてそこに自分の存在というものを置くという場合、やっぱりそこに線、あるいは面、つまり個が成り立っているというところ。さっきは自己と言いました。そこで、セルフというものも存在の本質的な形として、自己というものとして成り立っているというお話をしました。それと今言った三つのものの間の関係。個が個であるという *der Einzelne*、あるいは曖昧な言葉ですけれど心ということを踏まえながら、しか

しやっぱり共同体というものを作って、最後には人類という、それぞれ存在の場としては一応区別しなければならぬ場。が、同時にそれぞれが一つに結びついているというように連関している。そういう構造として一応考えていいのではないかと。非常に抽象的な個と特殊と普遍という三つの概念で問題にしていかなければならないのではないかと。

そこで、それは抽象的な一般論ということですが。内容を抜きにした一種の抽象論としては、それは一応そういうことになる。

しかし、実際に事実、諸宗教が色々な形で成り立っていることを問題にした場合には、やはりそこに非常に重要になっているのは、おそらく歴史的、社会的、つまり普通は宗教史と言われている、宗教の歴史的な展開、歴史性ということですが。そして同時に社会といいますが、さっき共同体と言いましたが、そういう歴史的、社会的な面に一番大きな問題になるのは、普通は原始宗教というか、原始的な社会の本質的な構成要素としての宗教ということですが。歴史の発展ということから言うと、どういう宗教でも、歴史的な始まりとしては何かの意味で、いわゆる原始宗教 (*primitive religion*) ですよ。しかし、ご存知のように、原始宗教、原始社会の研究というのは新しい研究で、ここから宗教史という立場が成立してきたのですね。

しかし、そういう問題は、一番全面的な問題として考えら

れるのは神話 (mythology, myths) ですが、神話ということでは詮索すれば、できるのではないか。神話的とか神話ということとは、ある意味では原始時代の宗教の形態です。しかし、その後の発展から言えば、いわゆる原始的というところを離れている民族宗教とか、更に進んで世界宗教ということ——キリスト教でも仏教でもイスラム教でも——人類全体を包括する場合に、一人一人を個別、自己としてというのであれば、どうしても、宗教は世界宗教、人類全体を包括するというのでなければならぬ。

しかし、同時に、仏教やキリスト教の中でも、原始宗教と言われているような時代の問題は、全然無関係になっているのかと言うと、必ずしもそうではないと思う。神話とか神話的なものというのは、一面から言うと、現在でも、キリスト教や仏教というような世界宗教の中にも入り込んでいるところが、どこかあると思う。

そこで現在の宗教が、これから未来に向かって展開してゆかなければならない一つの課題として、例えば神話的なものを振り払うという、いわゆる非神話化 (Entmythologisierung) ということが、何らかの意味で要求されるものが、少なくとも伝統的なキリスト教、あるいは仏教の伝統の中に含まれている。現在から言うと、そこから脱却しなければならぬ問題がある。これは、やっぱり、仏教やキリスト教の中でも問題の中に入ってくる。それぞれが尚、primitive な宗教の中

でいわれているようなものの、少なくとも痕跡をどこかに残している。それで非神話化ということが問題になってくる訳ですね。

私自身の考えから申しますと、これは難しい問題となりますが、非神話化、つまり myths ということが問題になっている場合に、一体それだけで済むだろうか、と。現代の問題としては一面、代表的にそういうことが問題となる。非神話化、あるいはミューリッスのものはキリスト教のどこに入っているのか、仏教のどこに入っているのかということが問題の一面にあると思う。

キリスト教と仏教の接点ということを最初に申しましたけれど、その前に先ず、キリスト教自身が自分の内部で、あるいは仏教なら仏教の内部で考えたときに、一面で、今のような神話の問題と非神話化というような一つの脱却の方向が、何らかの形で問題になってくる。そういう方向は、神学の立場です。それに対して神話の中に含まれている内容をもう少し考えてゆく。そして、その中に入っている色々な問題、宗教が含んでいる問題を乗り越えることが、どこかに含まれているかもしれない。神話の問題はそれだけとしては一面、克服されなければならない問題です。が、同時にその中に宗教そのものの本質にとって考えてみなければならぬ事柄が却って含まれているのではないかと感じるを持っている。それは、非神話化ということはどう考えるかということにな

ります。

今出されている問題も含めて、宗教の問題の根本を大まかに言うと、三つのことが基本的になる。一つはやはり個人個人の自己の問題。これは心の問題、自己の問題。もう一つは世界の問題。それから神ということですね。

今迄言われてきたことだとすると、自己の問題は我（わが）ということ、自己意識——自分自身を意識する——ということ。意識という言葉は難しい問題を孕（はら）んでいますから、どちらかというとは私（わたし）は自覚という言葉を使っています。個人個人の自己の問題、これは自覚の問題であり、広い意味ではそれはサイコロジ（psychology）、プシュケー（psyché）の問題。プシュケーというと、そのように解釈してよいのか。まあ、心といわれる時の基本的な問題ということでしょう。もう一つは、個々の人間ということにして、心、霊、自己の問題です。

もう一つは、これはやはり世界。世界ということに関して社会というようなものですね。

もう一つは神。

サイコロジ（psychology）とセオロジ（theology）、そしてコスモス（cosmos）のコスモロジ（cosmology）。兎に角、学問でいえば三つの領域が成り立つと考えています。初めのプシュケーは、西洋の哲学ではギリシア語から出ています。プシュケーという言葉は、ゼーレ（Seele）とかソ

ウル（soul）と訳されます。ゼーレも難解な概念ですね。日本語に訳すと、魂でしょうか。ゼーレは、個々の人間が人間として成り立つ根本にあるものということです。簡単に言えば、ゼーレは、一面から言うと、例えば身体を離れては考えられないという面があるんですね。身心という時のように、身体を離れては心は考えられない。

ところがそうなると、体（Leib）、身体は——これは勿論人間が生きて存在しているということですが——人間の生命を離れては考えられない。広い意味では動物ということですが。日本語でいう身体は、ただ物質としては考えられない。生きたものが持っているという以外に体というものは考えられない。生きたものというのは生物ですから動物。生命というものです。その場合は簡単に申しますと、生物が存在しているのは物質的なものとして存在しているのですが、体は単に物質的なものではない。これは生きたものである。生きたものだということ中にゼーレというものがある。そういう一面がある訳です。

例えば、原始宗教と言いましたけれども、——原始宗教の立場なんかでタイラー（E. B. Tylor）という人のアニミズムというのはアニマ（anima）‘これはラテン語ですが、これはゼーレのこと、つまり動物（アニマル）’というのは生命を持っている。だからある意味では、ドイツ語でよく *beiseit* という言葉を使いますが、これは *beleben*（生かされ

る)という言葉と殆んど同じ意味に使われている。だからやはりアニミズムなので。タイラーなんていう人は、プリミティブな宗教を基礎に置いた原始社会の本質的な性格を研究した訳ですが、今の人は、それを *desseit* とか *deleht* と言う。

身体キヤクというようなことは、生き物の体と考ええると、体はただの物体でなくて、生きた物体である。生きた物体とは思議ですが、簡単に申しますと、次のようになるでしょう。世の中に死ということが、「生きた」に対していえば「死ぬ」ということがあります。死ということと生まれるということ。どの人間も親から生まれてきた。親から子が生まれる。その子がまた自分の子を生む力を持っている。生産力を含んでいる。それがゼーレの中に含まれるということであると。体というのは、だから、単なる物質でなくて生を含んだ物質である。そういうことですね。

それで、親から生まれたということは、人間にはどうしてもミューステックなことなです。その基体が体というものである。体ということの中には *psuche*, *Seele* というものが入っている。大まかに言うと、体と心が生きたものであって、しかも親から生まれたものであるということがある訳です。そこから考えてみると、家族、ファミリーというものは、夫と妻という関係、親と子という関係ということになります。体を抜きにしては考えられない。人間は、体を持った生き物である。親から生まれて、自分の子供を生む。親にな

り得る。そういうものを自分の中に含んでいる。その自分という時の自分は、そういう *Leib*, *body* ということですね。そのことにやはり体と心——心ということとは曖昧ですけども——*プシュケー* (*psuche*) ということで生きていることです。それに対して限界の向こう側には死ということがある。死というものは、単なる物質に帰るということになる。土に帰るということ。それは、体も骨になり、やがて土になる。そんなことになりますね。

もう一つ逆に、体と心という問題は、*プシュケー* (*psuche*) という問題の中に入っている。これは、民族、あるいは国という、民族の基盤に関係していることで、*プシュケー* というところを一段超えており、そのところを我々は *ガイスト* (*Geist*) という。精神と訳している。我々は *スピリット* (*spirit*) と呼んでいるのですが、*seel* から *spirit* へ。 *Seele* から *Geist* へ。西洋哲学ではそういう順序になる。そういう *スピリット* という問題があらわれてくる。 *スピリット* という問題は、我々人間の一番上の段階。これは、親から生まれるということを超えている。兎に角、人間の中に含まれている親から貰ってないものという、それが、あらわれている。それが *ガイスト* です。その *ガイスト* の立場で宗教は神、何らかの意味で神と結びついているものを問題にする。

そこで、現代の問題はどういうことになっているのか。これはややこしい問題で。ゼーレから *スピリット* へ、そしてそ

の方向の行く先は神。スピリットという次元には差があり、これは、我々のプシュケーの中に、体との関係や、更にそれを超えた物質の問題が入ってくるからです。心の問題ということは、よく言われますけれども、本当のスピリット——親から貰わない、本当の自己、自己自身であるという、基礎的な人間の自己——の問題の場を失っていることですね。そこで、神ということを含んだ問題も失われている、そういうことですね。

そこでキリスト教の場合、——話が混乱しますが——無からの創造、例えば、神は、光あれと言われたら、光があったということですが、そういうことは、現在の人間には分からない。

「無からの創造」の無ということですが、無からというのは何も無いということですから、人類でいうと、次のようになるでしょう。つまり、さっき言った心ココロがあつて——我々が生きていくという時の心ということですが——、その先に体があり、体が死ねば土に帰る。死というのは物質性ということへ——物質という概念は非常に難しい問題ですけれども——物質へ帰る、ということですね。そこでは、自己もなくなってしまう。そのように、この世界はすべてそこまですべてで考えられる。世界は物質を基礎にして考えられる。それから先は無である。何も無いということになってくるのですね。無からの創造と言われる時は、何も無いところからというので、神

の創造ということと、現代ではそれが結びつかない。物質までで物質に帰してしまふ。では物質とは何か。非常に難しい概念です。

そこで肝腎な問題ですが、現在の非常に大きな問題は、何かを知る、我々が自分を知る、世界を知るといふ場合に、突き詰めてゆくと物質までは言える。世界の根本は物質である。従つて、我々の体も心もそうなる。さっき言ったように、サイコロジイですけれども、サイコロジイも物質。体も、身体という意味を失つてきて、物体になってしまう。物体の基礎が物質から成り立っている。

物質は何か。こういう問いが出てきた根本は科学。自然科学が成立し、知というものがサイエンスによって代表される。ような知になってきた。その性格はすべて物質に関連する。それが現在の知というものを考えるときの基本的なかたちです。そこから回復するにはどうしても、心を問題にすることになります。心を問題にする場合に、現在の段階では科学の知恵で世界までは、コスモロジイまでは進んできている。そのコスモロジイも、すべて物質を基礎にしたところから考えられてきている。ガイストや神の方向は閉ざされている。そこで問題は、閉ざされているのは、科学が発達したということが基本的にあるからであるということですね。

歴史も科学的で、これはマルクスが代表している訳ですが、社会の理想 (Ideal) も要するに、マルクスなどの考えでは

唯物史観ということ、すべて生産関係を基礎にして成り立っている。そこから現代の社会の理想として資本というものがなくなつた社会主義、共産主義が浮かび上がってくる。哲学が、そこではイデオロギーによって考えられているということもあるようです。

マルクス、レーニン、あるいはスターリンによる、ソ連が代表しているような社会主義社会、共産主義社会というものが、非常に大きな力として現に支配しています。他方にはアメリカの自由な社会があります。今は、ブジコロギーというような魂の問題、心の問題を考えねばならないのですが、現在だったら、アメリカが持っている、人権、つまり人間としての、心の自由とか財産や自己の生命への権利を考えねばならない。私は、その考え方、あるいは権利と考えている点に、非常に大きな問題があると思います。個人の自由、個人の独立、自主性、それを生命への権利として考える考え方に、アメリカのいわゆるデモクラシーと言われているような政治、経済の根本の問題がある訳です。

ソ連は無神論の立場で唯物史観、共産主義ですが、アメリカはそうでない筈ですね。ピューリタンから出発してアメリカの国が成り立ってきている。英国を捨ててアメリカに渡ってきたという歴史を持っている。それが何故現在のような立場になつてきたのか。自由とか生命への権利、基本的人権とか言うのか。権利という言葉の訳も問題ですけれども。

そのような現在の社会の問題というのは、神ということを生きた形では考えていない。どうしてそうなつたか。これは、現在の問題とすると、色々な問題があります。今言つた人間の基本的な自由とか、自主的独立、主体性等、色々なことを言います。これは、人間の我、自己ということからきていますが、しかし権利という形で言われています。その場合、自己はどうなつているのか。神から出ながら、神学的なものを踏まえながら、現在の、例えばアメリカのような形が出てきている。アメリカでのデモクラシー——デモクラシーはフランス革命が起こつた時に、起こる必然性があつて、その点ではマルクスなどが言う一面はあつたわけですが——、これは、歴史の理解が未だ足りない。その徹底の方向は今のところ、アメリカのような方向——大陸のような新しい自由社会をつくろうという——と、ソ連のようなマルクスに次いでレーニンになつて新しい共産社会をつくろうという方向です。もう一つは、科学が知として進んでゆく考え。これは、もう少し突っ込んで考えてゆかなければならない。今言つたようなブジコロギーのような科学の知に対して、コスモロジーという、中間の、神のない世界、物質を基礎にした世界で考えてゆく。現代の一番重要な問題は、結局問題はつながつてくる訳ですけれども、無神論、宗教についての全くの無関心、つまり人間のすべてが世俗化されたところにある。精神の問題としては、そういう問題である。

無神論の問題というと、一番基本的なものは、私自身から見ると、ニーチェが代表している。ニーチェの「神は死んだ」(Gott ist tot)と言ったようなところに問題がある。同じような、キリスト教の問題としてはキェルケゴールが挙げられる。キェルケゴールの場合は、キリスト教の世界に対する闘争であり、キリスト教がキリスト教的な社会と対決するという立場ですね。いわゆるキリスト教会との対決です。このようなニーチェとかキェルケゴールを乗り越えて、本当の宗教をとというのが現代のキリスト教の問題であり、仏教の問題である。これは、接点ということ。一番大きい問題は、共通の相手を持っていること。自分達が成り立つ為には、例えば仏教が仏教として、キリスト教がキリスト教として成り立つ一番基礎の可能性のところで、共通の——相手を敵というのを求めてゆく。共通の敵という接点を超えて、そこから本当の共通なものを。国家関係を踏まえながら、国家と国家との間の関係、あるいは国際的というものを踏まえながら、人類全体の立場を踏まえた世界宗教としてのキリスト教というもののが考えられる。しかし、キリスト教や仏教では、そこまで考えることができているというのを、もう少し問題にしなければならぬ。

八木 どうもありがとうございます。討論Ⅰに入る前に、

西谷先生のお話を確かめるという意味で、この点だけは今質問しておきたい、あるいは確かめておきたいというような質問があります。

藤吉 先生はさっき、非神話化の問題をおっしゃいましたですね。その時に、例えば、一応仏教にも神話的なものがありますし、キリスト教にも神話的なものはある。両者は多少相違しているかも知れないけれども、——その点はよく分からないけれども——キリスト教なども仏教の立場から非神話化的なものが矢張り必要とすれば、浄土教などでも必要だと、言ったり本に書いたりしているのですが。そのところで、私の理解が十分でない為か、よく理解されなくて誤解されたりするのですが。キリスト教と仏教の両方の宗教の神話性に関して、もう少しお話いただければありがたいのですが。

西谷 その問題は難しく、うまく話し難い問題ですが。私の本の中では、主として禅ということがどうしても中心になって表面に出てくるというところがあるのです。私自身の考えということですが、私は禅であり、その場合の禅というのは、歴史的には仏教の中から出てきた。そこに、大きな問題もあるし、意味もそれなりにあるんじゃないかと思う。矢張り、仏教の発展を通して出てきたということの中に、何かそれだけの理由があると思います。だけど、現在の問題としては、禅が代表しているような立場——禅の立場というのは全く難しいのですが——は、何かの意味でキリスト教の中

にも連関されてくるという面があるのではないかということ
が一つ。

私自身の考えとしては、その方向というのは、キリスト教
では、歴史的には実際は有力な要素となっていたと思うので
すが、**神秘主義**というのでしょうか。そういう面を通して何
かキリスト教の中にね。その**神秘主義**というのは、今迄でも
キリスト教の歴史の中で働いてはいる訳です。一般の神学の
人達が今迄色々それらのことを問題にしていた訳ですが、問
題の係わり方が、むしろどちらかという、足りないのでは
ないか。もう少し問題にし、もっと重要視することが必要で
はないか。**神秘主義**の根本問題はどちらかと言えば、キリス
ト教の言葉で言えば、**教義学**、神学が代表しているような立
場ですね。**教義**、**教義学**ということの否定、乃至は、それを
離れたところから、キリスト教の本当の意味を見つけ出そう
という意味があると思うのです。

これは、イスラムでも似たようなことがあります。例えば、
イスラムとキリスト教という問題になると、相互理解とい
いますか、他の宗教を理解するという立場を開き易いのが、**神
秘主義**ということですね。それに対して、本当の神学が代表
しているような——大きな問題ですが——教団となると、**信
仰箇条**ですか、**教義**とか**教義学**ということが重要になってく
る。この面はあるのですが。しかし、私自身としては、そう
いう立場からもう少し超えたような要素が、もう少し入って

くる。そうすると、**神秘主義**というものがあらわれてくる。
その意味を、現代としてはもう少し理解して考えてゆけな
いのか。そういうことを漠然と考えています。

仏教は全体として——キリスト教と比べると——極端に言
うと禅自身にも、自分なりの——宗派的というか——自分達
なりの信仰箇条を持っています。これはある意味で当然なの
ですが……。現代としたら、キリスト教と仏教との、付き合
いや話し合ひのできる場を開くこと。イスラムとでも何とで
もよいのですが。禅もある意味では**教義学**ということを超え
たようなところで、問題をもう少し展開しなければならぬ。

現代の、自己、個ということと結び付いた問題というか、
コスモロジーと言いますか。宇宙の中で人間はどう生きてい
るかということ。世界の問題が宗教の中に入ってくる場合で
も、神という絶対者、絶対的なものは、ある意味では宗教の
基礎と言えるのではないか。

そういう問題に関してはやはり、禅は、そのような現在の
色々な問題とぶつかって、そこからそれを解決する道を自分
の中から開いてくる。キリスト教でも仏教でも、その中にあ
って禅的な立場を踏まえている。漠然とそういう感じを持っ
ています。本音は、はっきり言わないと話にならないと思うの
ですが。

大乘仏教という他に沢山あります。浄土教、真言、天台
宗等。ある意味では仏教は、実際に、歴史的にはそうであり

ますが、禅というのは、何かの形でそういうものを包括しながら、どこにでも現われてくるというような感じを持ってきています。これは難しい問題です。

親鸞聖人の解釈なんかに、何かそのようなことができ

ばよいのにと。例えば、自然法爾などということが言われる訳ですからね。

八木 それでは、これで閉じさせて頂きます。

八木誠一・秋月龍琨 対談

新刊 キリスト教の誕生

¥ 一・九〇〇

発行所 青土社 東京都千代田区神田神保町一―一九

好評
発売中

歴史のイエスを語る ¥ 二・〇〇〇

発行所 春秋社 東京都千代田区外神田二―一八―六

第一回 討論

討論者 玉城 康四郎
司会 八木 誠一

八木 先ず玉城先生から、西谷先生のお話を聞かれてのご感想をお願い致します。その後は討論ということにしたいと思
います。

玉城 西谷先生のお話を聞きながら、私は仏教のことを考
えていました。

仏教が色々の地域にわたって展開してまいりましたが、私
共に最も身近に感じられる仏教としましては、インド仏教、
中国仏教、日本の仏教の三つの問題です。これらの仏教のそ
れぞれの展開について調査してみますと、やはり一括して、
インド的、中国的、日本的なものと考えられている民族性と
いうものが出てくるわけです。研究者によって見方が相違す
るでございましょうけれども、確かにそういういた、それぞれ
の民族の担っている仏教の展開の仕方が出てくるわけです。

私の力ではそれ以上踏み込んで行くことは、なかなかでき
難いのですが、しかし実際は、これは仏教だけで見るべき間

題ではなく、仏教の下地になっているそれぞれの民族、精神
性、あるいは民族に特有な文化性というものがあることは確
かであるように思われます。

例えばインド仏教に対しては中国仏教が。中国仏教の中で
も最も民族的な特徴として展開しましたものは、例えば天台
とか華嚴とか、もっと民族的に強烈な個性をもって展開した
のは禅であろうと思う。達磨、慧可、僧璨という三祖あたり
までは、はっきりした事情が分からないようであります、
第四祖の道信あたりから文献的操作により、段々とそういう
ことが明らかになってきていますのですけれども。その道信の
禅というのは、インドの文殊般若に係わっている筈ですが、
その文殊般若の軸になっている如来ということが、道信では
切り捨てられている。専ら、解脱、悟りみたいなことが強調
されている。しかし、それは道信の特徴ではなく、その頃の
中国の事情を調べてみると、そうしたことが領けてくる。未

だ中国仏教が自分の主張を持たない二世紀の半ば頃から經典が入ってきて、その後段々經典の数が増えてゆく間に、未だ中国の結束が練られていない時期に、実はかなり多くの人が山の中に入って禪定にふけりながら、仏教の翻訳された經典を学んでいるわけです。そういう事情を調べてみると、仏教の經典と老荘というものが全く区別されていない。もう少しあの辺の文獻が残っていると非常に面白いのではないか。

だから仏教が入る前に、もう中国人というのは人間の問題をとことんまで押し詰めてきているという民族的經驗を持っており、そこへ仏教が入ってきます。

詳しいことは時間がなくて申し上げられませんが、ブッダの經典から大乘の諸經典が出てくる。つまり原始經典から大乘諸經典につながってくる一番基本路線という視点から中国の禪というものを見てゆきますと、確かに独特であるわけです。

私も若い時から臨濟禪のいろいろの老師についてやってきたので、その実感から、やっぱり領けてくるのです。ところが、道元はどうしても違う。道元だけは、色々表現、形はちがいますが、確かに基本では、ブッダの仏教をピンリと受けている。何故そうなのかという問題がある。ところが私は、決してその点だけの問題ではなく、日本の仏教の発展から見えてゆきますと、非常によく領けてくると思います。

申し上げたいと思いますことは、中国にインドの經典が次

々に入ってきて、教相判釈というものが出てきたことです。実際には、四〇一年に中国に來た鳩摩羅什の弟子達の間から起こってきたのが最初の形で、大乘自身の教相判釈があったということが伝えられている。中国人として最初に教相判釈ができたのは羅什の弟子達であることは、はっきりしている。段々、ずっと連続して教相判釈が出てきているわけです。

一体どの經典が本当にブッダの一番根本の立場を伝えていなのだろうかという問題が起こってくるのは当然です。従って、『法華經』を中心にするとか、あるいは浄土教系の經典を最高のものとするとか、あるいは『華嚴經』を最高だとする。なかには『般若經』が基本だという。それぞれの經典を思い思いに根本の立場とする教相判釈が起こってきます。

天台の五時八教、華嚴の五教十宗、同別二教などといったもの。禪では禪と華嚴の沓け合った立場から教相判釈をやっている。それが日本にやってきて、空海の弁顯密二教、十住心論思想邦訳と、教相判釈になるわけで、空海の場合は、經典ではなくて学派の教相判釈をやっている。それから鎌倉になりまして道元では、道元独特のもの、教相判釈的なものがあります。これは、そういった經典の一部に即しての教相判釈ではありません。それから日蓮の五綱の説というごく簡単な教相判釈がありますが、しかし、オーストリアの教相判釈としては、仏教の中では、親鸞の二變四重ニハヤシチウエをもつて、その後は出ていない。

そういった教相判釈というものに対応するものはキリスト教にあるだろうか。これについてはまた後で、私の感じているキリスト教のことを、もう少し挙げてみたいのですが。

ところで、それぞれの教相判釈がなされているわけですが、それはそれぞれの經典の特徴を表わすと同時に、普遍的なものを目指している。そういう点では、天台宗は天台宗なりに、華嚴宗は華嚴宗なりに、それぞれの個性を表わすと同時に、生きとし生けるものの普遍性をはっきりと把握実現するという点で世界宗教的であり、普遍的であるということが言えると思うのです。

ところが、私達にとって問題は、それではなくてむしろ、仏教の普遍性、世界性が、最初に出された個人と深くつながっていることです。個と普遍が深く絡まり合っている状況の中で、決して普遍性というのは止まるものではない。

そうしてみますと、何故、教相判釈が親鸞をもって、その後全然起こってこないのかという問題が当然出てくるわけです。そういう普遍性自体が死滅してしまっているのではないかと。個と絡まり合って個と深くつながっている本當の宗教の普遍性は、そんなもので終わるべき筈のものではないだろうという問題が当然出てくるわけですね。何故起こってこないかということが問題として出てくる。

そのように考えてみますと、仏教とは何かということになります。改めて考えると、天台宗とか華嚴宗とか禅と

か浄土とかいうことになってくるので、その他に実は仏教というものは、それらを集めてみても仏教にはならない。具体的な仏教はそのような宗派という状態です。それで徳川時代まではきたのですから、新しい宗派が起これぬ限りは、教相判釈というのは起こりっこないわけです。

ところが近代仏教になって、状況が一変したわけです。ご承知のようにヨーロッパから近代仏教の考え方、立場というものが入ってきました。そして、原典——サンスクリッド語、パリー語、チベット語の——や、今まで発見されなかった多くの資料が提出されるような状況になってきた。そうすると、今までの教相判釈の中の大変重要なものが、そのままでは通用しなくなってくる状況があります。それが一つ。

その後、近代仏教になってから百年経っています。全国学会ができてから三〇年以上経っていて、その間にどんどん状況が変わってきている（仏教を支えているものは、従来の各宗派の教団並びに信徒で、これはずっと続くわけです）。

もう一つは、今日では、宗派に全然関係しない不特定多数の人達がどんどん増えてきて、仏教のものを読んで、それに関心を持ちますが、それは宗派には全く係わりのない不特定多数の人達です。

そのように仏教を支えている状況が、仏教そのものも、集団も変わってくる中で、新しい教相判釈が加わらないという

ことは、全く仏教に係わっている者の怠慢以外の何ものでもないと思うのです。そういう中で、仏教の普遍性、世界性というものは、固まったものとしてではなく、年々に、次々に新しく姿を変えてゆくものとして感じられてくると思うのです。

だから、そうしたことを仏教で思いながら、キリスト教と仏教との係わり合いを考えると、そのような教相判釈というものには出ていない。

先程も、キリスト教の信条というお話がありました。私の調べましたものが間違っているかも知れませんが、これは、フランスのある地方でかなり古い時からそういうキリスト教の信条が言われている。そうしてこういう形になってきたのではないかということです。

ところが、仏教にはそういうものがなくて宗学の教相判釈が出てきている。それは何故なのかという問題。これは、仏教とキリスト教に係わり合い、交わりを我々が考える場合にどうしても出てくる問題であると思う。

私がおつと原本に遡るといふか、原本に帰り、そこに復帰すれば、実は全く変わらない。これは、原始経典と新約聖書について、随分書いたり話したりしてきましたので、詳しくは申し上げませんが、例えば、復活だつて、マルチン・ルター（Martin Luther）の『キリスト者の自由』を見ると、「唯信仰のみによつて」（sola fide）という言葉が言われている。ところが、その「唯信仰のみによつて」が強調されて、一方では、形式へ流れて行くという点が出てきていると思います。他方では、一

これは後で申し上げますが——私自身は仏教に係わるものとして全く、キリスト教の方に脱帽するという、全然別の点が出てきている。それは、有名な「キリスト者はあらゆるものの最も自由な主であつて、何ものにも隷属しない」ということ。これは、仏教の中でも、やはりそうです。

例えば、法然が盛んに口称念仏をやっている。いわゆる念仏者として教わせて頂く。何かのつかい棒がすつと抜けている。法然という方は非常に面白い人だと思ふ。最晩年の法然の言うことは、非常にはつきりしている。ごく簡単な言葉ですが、ピンッと決まっている。「和尚さんは息を引き取られたら往生なさいませるか」と問われたのに対して、「俺はもと極楽にありなれば、さこそあらんぞや」と言っている。それに対してもう一つの立場は、「キリスト者はすべてのものに奉仕する僕であつて、何人にも隷属する」というものです。これが仏教に——他の仏教の関係の方はどう感じているらっしゃるか知りませんが——私は非常に欠落しているのではないかと思います。

もう一つの例は、アルバート・シュヴァイツァーの「Die Weltanschauung der indischen Denker」(『インド思想家の世界観』)を訳しているうちに——この書物だけではなく、他の書物も色々読みながら翻訳していたのですが——シュヴァイツァーがインド思想家に対して非常に深い尊敬の念を持っていることに気がつきました。サーンキャの二

元論に対して非常に深い念を持っている。サーンキャの二元論は、デカルト二元論とは全く違うと思う。それに、シュヴァイツァーは禅定を踏まえ乍ら、尊敬の念を払っている。そのシュヴァイツァーが、インド思想のそうした点を仏教に見ながらも批判しています。勿論仏教も含めてのことですが、八項目にわたって批判しています。そのシュヴァイツァーの批判に対して、例のラーダークリシュナン (Radhakrishnan, Sarvapalli 1888-1975) が "Eastern Religion and western Thought" の中で、シュヴァイツァーの批判した八項目のそれぞれに反撃しています。それを一言で申しますと、シュヴァイツァーの根本的気持から言うと、世界・人生を否定、超越しているからインド思想からは、どうしても倫理的な世界観は生まれてこない。これに対してラーダークリシュナンは、世界・人生を超越してこそ初めて世界・人生の倫理が基礎づけられるのだと解釈、批判するのです。私は、ラーダークリシュナンの批判は一つ一つもともとだと思います。しかし、シュヴァイツァーの批判を、仏教の方は根本的に反省しなければいけないと思います。

仏教の禅の特徴は、どこまでも形を超えてゆく。それに対して、キリスト教はどこまでも形となってゆく。だから、イエスに対応する人物が仏教にはない。イエスは私共と——私の右か左の隣に席をって——一緒に食卓を囲んで食事をする。それは同時に生命であり、光である。十字架も単なるシンボ

ルではなくて、形となった生命。そういうものが仏教には欠落している。そういう点で仏教の中で一番キリスト教に近いのは日蓮と言われます。キリスト教は形の方で特徴がはっきりとしている。仏教は必ずしもそうでないところに、逆に、現代の私共にも基本的に訴えるものがあるのではないか。また、キリスト教の側も、シュヴァイツァーのように仏教思想を学ばねばなりません。やはりそういう点にまで接近して行かないと、人間の個であると同時に普遍的な宗教というのは生まれてこないのではないかと思います。

私はついこの前、NHKのテレビで、ホスピスの一番最初につきまして聞きました。これは大正十三年からですが、賀川豊彦さんと奥さんの経歴を聞きました。肺を患った人達を養ったわけですが、その当時は肺病といえは、皆から恐れられた。それで大変迫害を受け、本当に貧乏であったが、それでも患者の人達に何とかして食べさせる。その患者の食べ残しを煮なおして、消毒して、夫婦でそれを食べる。患者の食べ残したものに黄な粉を少しまぶし、それで生命をつないだ。その厳しさを苦勞と思ったことが一度もない。楽しいなどというのでなく、本当に喜びに溢れてやっていましたということとを、奥さんが淡々と語っておられるのを聞きました。それで、私は、お前は毎日、坐禅、禅定をしているのだけれど、何をお前はしているのだと、もう全然、打ちのめされて……。ところが、全く打ちのめされてしまったそのすぐ背後から、

はあ、こうしなくてはならんと——とても真似はできませんけれども——私の生の営みの中で、打ちのめされた私に湧いてくる。喜びに変わってくる力は一体何だろうか。宗派とかそういうものがなくなってしまうている。これこそ、キリストの、またブッダの教えようとしたものである。イエス・キリストのことは詳しくは分かりませんが、おそらくブッダも、「自分が学ぶ」ということを教えようとした。菩提樹で悟ったからこれをやりなさいというのではない。菩提樹は入口なのです。dharma(達磨)こそ自分のよりどころだと菩提樹で決定して、その後ですと禅定をやりながら、如来(tathagata)というところに三ヶ月間いた。これは仏教の俗に言えば aristocracy。これに対して、山の中で祈っているイエスに人々が話しかけると、イエスは応答する。その点で、キリスト教と仏教は違っているわけです。仏教とキリスト教が話し合っただけということ、このようにお互いに学び合っただけのことです。

最後に、現在の問題で、心臓死か脳死かということが議論されている。中でも心臓死。腫れ、呼吸の停止、心臓の停止の三つの徴候によって、この人は死んだと診断され、それが社会的な合意を得ているところへ、色々な状況で脳死の問題が出てきた。結論と言っておかしいのですが、私共は、心臓死でも脳死でもどちらでもかまわない。社会的なコンセンサスを得ればよいわけです。心臓死だって、亡くなった

と診断されて、息を吹き返すようなことが時々起っています。棺を破って息を吹き返したということも聞いています。だから結局、社会的なコンセンサスを得る他に仕方がない。しかし、人間が死ぬということは、先程の西谷先生のお話のように、個、ブッシュケイが居を移すことです。この世から次の世へ移るわけです。そこで初めて、この人は亡くなったと判定される。

それなのに、皆、物的なことから議論してゆこうとする。人間の中の心臓とか脳とかがどう変わってゆくかということ、人間の生命を物として見てゆこうとする。

私は全く門外漢で正しいことは言えませんが、どちらかと言えば関心があるので。最近、大脳基底核という領域が問題なのです。脳幹背髄系というところへつながるのです。これは、ファンクシヨンの関係から、最近非常に問題にされています。この間までは、あれは動物の本能的なところということ、大脳皮質の方だけ研究されていた。最近は大脳基底核が注目されているのです。体が寒さに会っても暑さに会っても、一定の恒常性、安定性を保つ、いわゆる the wisdom of the body (体の智慧)がある。ところが、大脳基底核をやられると、それができない。パーキンソン病がそれですが。非常に面白いと思うのは、聴覚、視覚、触覚——これから段々研究されてゆくと聞いていますが——が、その基底核のあるところで一つになっているということです。これは、orient-

ing reflex^{イング・レフレックス}と言われている場所。例えば、何かカサッカサツという音がすると、ハツとするでしょう。また、音も無く猫が入ってきてても同じように、サツと反応するでしょう。また、雑踏の中を友人と話しながら一定のスピードで、人と衝突しないように歩いてゆく。これは誰でもできることですね。ところが、基底核のところをやられると、それらが全然できなくなってしまう。

話かとびますが、例えば、聴覚や視覚や触覚など、五感というものが全部一つになって初めて真理が露わになる。真理が露わになったそのままが、実はあらゆる五感が一つになったところ。禅定という、禅定をやらぬ人には何か特別のように思われるかも知れないが、心があれば必ず samadhi^{サムアディ}（三昧）があるのですよね。これは、今勤めている大学で実験してみたのです。つまり、大学の講義中ザワザワしていたのですが、ハツと気がついて冥想をやるうと思ひ、冥想の仕方を詳しく教えて、講義の始めの五分間、やってみました。そうしたら本当に自然になる。中にはもつとやりたいという学生もいました。しかしすぐ講義に移ると、もう全然駄目なのです。samadhi^{サムアディ}（三昧）というのは、やはり十大秘法の一つ。最も基本的に、誰にでも備わっている。だから、何とかしてそこからもやり始めたいもので。キリスト教と仏教とその他の諸宗教が互いに学び合つてゆくところから。私が思いますのに、仏教の中で仏教的なものよりも、仏教の外でも

と仏教的なものが起こつてきている。大変な人がいるのです。そういう人が段々出てくる。それは、仏教の中よりも、むしろ外で出てくる。

色々お話しして参りましたが、少なくとも仏教とキリスト教はそういうところから、自分の足りないところを捉えてゆくべきであると、私は考えております。

八木 どうもありがとうございます。これから討論に入りたいと思います。

西谷先生は、仏教とキリスト教との共通のいわば教ということで、世俗化、無神論、宗教に対する無関心という方向へ向かつてお話をなさり、その中で宗教における三つの観点として例えは、個と種と類ということを出されました。

玉城先生は個と種と類からお話をお始めになりました、そこから具体的に教相判釈という問題になりました。一つの問題は、仏教には教相判釈があつて、しかし信条の形成がなかったが、キリスト教には信条の形成が初期からなされたが、しかし教相判釈がなかったのではないかということです。それから発展致しまして、仏教では飽く迄も形を超えてゆくが、キリスト教は形へ出てゆくという相違があると。その具体例としてルターの『キリスト者の自由』をお挙げになりました。キリスト者は自由で何人にも隷属しないと。この自由は仏教にあるが、キリスト者の、あらゆる者の僕であるという点が仏教には欠けていたのではなからうかと。そういう

形と形を超えるもの、倫理と自由という問題が出ました。

それから玉城先生は最後に、仏教とキリスト教の、現在に對して共通の発言をなすべきこととして、例えば心臓死や脳死のことで、人間の体がいわば道具的、物的に扱われているのは間違いだ。それに対して、例えば禪定から生の営みの全体を担うダンマが露わになるという方向に深めてゆかねばならないのではないかとおっしゃいました。以上が大体のポイントであつたかと思ひます。

それで、キリスト教に教相判釈がないのではないかという具体的などころから出発していただければと思ひます。

土居 カトリックでは comprehensive (包括的) な宗教の見方というのがあるですね。例えばフランチェスコ会とか、色々な教派、運動が起こってきますね。色々な order (修道会) があつても、それを片端から潰して一つのものにするということとはしないで、包括的に一つのカトリシズムという傘の下で、ローマは利用し生かす。そのようなことがカトリックにはあつたのですね。

プロテスタントの方は either/or (あれか・これか) という考え方が非常に強いですね。

ルターという人は、中世の神秘主義を勉強していたし、sola fide にしほつてはいるが、そこに至るまでの彼の精神的暗夜の中には色々な要素が含まれている。ですから、カルヴァンの宗教改革の型とは違つています。ルターは文学や

芸術にも理解を持つていた。ドイツのロマンティシズムはルターからきたと言われる程の要素がルターにはあつたのですね。

カルヴァン派の方は一切のものを捨象するという考え方をとつたのですね。結果的には、非常に Theocratic なものを作り上げてしまつた。

ところがルターの方は、メランヒトンという直弟子がいるわけですが、そのメランヒトンがルターの神学を一つのシステムにしました。すると、メランヒトンの教えが絶対的なものだという考えが出てきて、それでルター派の分裂が進行する。今迄の世界のプロテスタントの中で、一番分派的傾向が強いのは、ルター派ではないかと思ひますね。

日本では二万か三万の小さなグループなのに、その中にルター派が三つ位に分かれてゐる。どうしても一つになれないところがあるのですね。非常に些細なことにこだわり続けるというところに、ルター派の特徴もあり、欠陥もあるのではないか。

八木 やはり形に出るといふことなのでしょう。ルター派はそうですが、カルヴァンの方は、例えばカール・バルトは一種の教相判釈をドグマティックの中でやつていて、そのドグマティックとは要するにプロテスタントの神学で、その中でもカルヴァン派の神学に外ならないと宣言して、他の宗派をやつたりしておりますが。

西谷 一種の教相判釈みたいなものは、キリスト教の中にもあったんじゃないかなあ。

土居 そうですね。そういう分裂が起こるということはね。

西谷 ルターとかカルヴァンはカソリックと、ある戦争までやったわけですからね。宗教戦争というのは、教相判釈以上の教相判釈(笑)。

玉城 その違いは何ですか。そこまでやって分かれるというのは。

西谷 それだけに熱があったので、信仰が問題ですね。

玉城 どこから分かれるのですか。

西谷 ドグマティックスと言いますか、神学の問題。神学上の意見の対立ということですね。ルターも激しいでしょう。免罪符に対して非常に怒って、あのような連中は皆悪魔だとか言っただけを言ったことがある。

玉城 カルヴァン派とルター派の対立する点は何ですか。知識的なもので解釈上、違いがあるのですか。

西谷 知識、はあ……。

玉城 何かあるでしょう。解釈の上で対立しているということとは……。

八木 確かにそれはあるのですが。八木洋一君、知っていますか。カルヴァン派とルター派の聖餐論の対立点を。

玉城 聖餐論ということは非常に問題があるところですね。

八木(洋) いわゆる……

八木 パンが肉であるとか……
八木(洋) シンボルであるとか……

八木 ええ。それが一つ(補注・ルターはパンとブドウ酒はパンでありブドウ酒であると同時に、キリストの肉と血でもあるという共質論を主張。カルヴァンは、パンとブドウ酒はどこ迄も象徴でしかない)と主張するツヴィングリの説とルターの共質論の中間的立場をとる。つまり、パンとブドウ酒とはキリストの肉体と同質ではないが、そこにはキリストの精神が吹き込まれていると主張する(岸本英夫著『宗教学』参照)。

それから、異端審問はカトリックからありましたし、カルヴァン派も例えばセルヴェトウスの焚殺に同意したというところで、やはり一種の宗教裁判をやっていました。

小野寺 キリスト教の一つの特徴は、教相判釈を個人がやるというよりはむしろ、ニカイアの信条なんかで成立する過程をみますと、公会議が教相判釈をやることではないかと思えます。それは結局、確かに形に出てゆくという、社会形成的な一つのまとまりを作ってゆくという意味があるのではないのでしょうか。ニカイア会議以前では、僕のささやかな理解では、各個人が教相判釈みたいなことをしていたが、結局ローマの公の宗教になるというような段階では、教相判釈を会議としてやるという一面があったのではないかと考えます。

玉城 アレクサンドリア学派とか、アンテオケ学派というの

は、解釈上、どうなんでしょうかね。また、ロゴスは、「言葉」なんて訳語になっているけれども、もっと「生命」というような別の訳語の方がよいのではないか。

オーガスチン キリスト教のドグマの中には、キリスト教以前のギリシア哲学、つまり永遠の相の影響がある。しかし、イエスはそれを知らなかった。ところがキリスト教の説教者は、いつも自分の哲学を使って説明しますので、それが絶対の真理になってしまふ。宗教戦争には、直接は、ギリシア哲学の影響があったと思います。

川村 先程の玉城先生のお話の中に、アレクサンドリア学派やアンテオケ学派の解釈の問題が、出ましたが、聖書解釈の相違から生じてくる諸学派の成立をも、私は一つの教相判釈のように理解してもよいのではないかと考えます。

例えば紀元三〜五世紀頃に栄えたアレクサンドリア学派には二つの流れがあって、一つはプラトンの観念論とキリスト教との総合を試み、後の正統派神学の方向をとっています。他は、聖書の神秘的、比喩的解釈の方向をとり中世へと引き継がれてゆきます。また、ペルガモン文献学は表現された真理のみ重視して文法は単なる混乱乃至破格にすぎないと。アンテオケ学派は歴史的、文法的解釈を主張して、予型的に新・旧約聖書を解釈し、これは西方教会に受け継がれてゆきます。

このような、解釈上の相違によるものも、一種の教相判釈

と理解できるのではないのでしょうか。

八木 その点で、もう少し詳しく説明して頂きたいのですが。教相判釈という場合は、色々な宗派があり、その宗派の内容を説明しながら、しかしわが宗はこれこれの理由で一番すぐれているのだということでしょうね。それに似た例を挙げてくださいませんか。

秋月 今のあなたのに落ちていたのは、仏教の教相判釈というのは、わが宗が一番正統だということは眼目であっても、他を捨てないということ。有効なもの全部、正しい釈尊の説の中心の教えから取り込んでゆくということが、仏教の教相判釈なのです。あれか、これかということではない。

八木 例えばカール・バルトの場合ですと、例えばルター派の立場をちゃんと踏まえて、操作しながら。しかしそれは、我々の立場より劣っているのだというようにもってくるわけです。だから、少し似ていると、今、思ったのですが。

秋月 仏教の教相判釈の場合は全然捨てないで、自分の体系の中へ位置づけていく。だからもしキリスト教で教相判釈という言葉を使われるならば、この意味での教判があるかないかということ。

八木 なるほど。川村さん、さっきの古代の例から少し説明して頂けないでしょうか。

川村 説明になりますかどうか。キリスト教も仏教も本当に理解が浅いものですから。

例えば、イエスの本当の教えは何であるかは聖書を、アレクサンドリア学派は比喩的に解釈してこそ、またアンテオケ学派は歴史的、言語学的に解釈してこそ、更にベルガモン文献学の流れは文法などいわずともよいという立場で理解してこそ、明らかに成るといふ立場です。中世には中世なりの解釈が、またルターにはルターなりの、シュライエルマッハーには彼なりの解釈が、というように。何が本当の解釈かということとは難しいことだ。西谷先生の『宗教とは何か』には、本当の理解は物の自然法則の有り方そのものを究めることと語られています。聖書のあるがままの理解というと、どの点に焦点を当てれば聖書の本当の教えが明らかに成るかは人により、あるいは先程土居先生のお話にも少し出ましたように、教団により、あるいは時代によって相違することもあり得ると考えます。聖書そのものは、色々に解釈されるそれらすべてのものを含んでいるわけでしょうが。

仏教の方も、教相判釈の根本には、やはり仏教とは何かということがあるが、キリスト教とバラレルに考えられ得ると思えます。最近では、真の理解は、ギリシア神話の神ヘルメスにまで遡る「ヘルメス学」によると言う哲学者(H. Romberg)もいます。

八木 そうすると、正しい教えは何かという問題に収斂してくるわけですよ。

玉城 やっぱあるのですよ。

八木 あるわけですね。あるけれども、やはり正しい教えとは何かという方に収斂してきて、これは正しいけど、これは正しくないという方に行き易いわけですよ。キリスト教は、玉城 その正しさとは何か。

八木 そうなのです。基準は……。

小野寺 キリスト教の場合は、一つの聖書をどのように解釈するか……

八木 先ず正しさの基準として聖書がある。

小野寺 仏教の場合は、数多くの経典群があって、そのうちのどれかが正統を主張する場合、その数多くの経典のどれを正統とし、どのように位置づけるか。さっきおっしゃった、包摂しながら然るべき位置を与えていく。正典というものの考え方が随分ちがう。

八木 とにかく、キリスト教の場合には、聖書が真理の *Kriterium* という観念があるわけですよ。

西谷 その場合、さっきお話になった、どれが正しいかということを判断する場合に、キリスト教の場合はギリシア以来の哲学の影響が非常に強いのではないかなあ。

土居 それは、ありますね。

西谷 アウグスティヌスはプラトン学派の本を読んだと普通言われている。一方では信仰ということが非常に強かったのです。それを解決する時に、プラトンの本を読んでということ。新プラトン学派というのが、一種の哲学の立場にな

っている。新プラトン学派のプロティノス(204頃～270頃) A. D. は哲学の段階としては非常に高度ですが、この新プラトン学派にプロクロス(410～485)という人がいます。このプロクロスの系統をアウグスティヌスが読んだと言われている。

もう一つよく出てくるのは、ディオニュシオス・アレオパギタ。これは、本当のアレオパギタではなく、プソイド・アレオパギタ。アウグスティヌスからトマス・アクィナスへとカソリックに発展していく段階で、両方が入ってくる。片方のプロクロスはどちらかというところギリシアのオソドックスの哲学の方向。プソイド・アレオパギタはミュステックの方向。両方が同時にローマの世界の中にも入っていく。何かそういう哲学との関係が背後に色々あったのです。

仏教の方が哲学的でしょうね。哲学というのはロゴス。仏教にはそれが非常に早くから、始めからあるという感じがしますね。

オーガスチン そのミュステックな雰囲気の中でローマ帝国がなくなると、ローマ法王は自分のローマという雰囲気を作りましたね。

西谷 そうですね。あの場合よく言われましたのは、ローマのキリスト教徒とコンスタンチノープルを中心にした、いわゆるギリク・オソドックスということ。何かそこに大きく分かれていく方向がある。

土居 十一世紀の分裂なんですよ。

西谷 そう、後の方ね。

八木 カール・バルトが、ある意味で極端、ある意味で伝統的なのかも知れませんが、聖書は公理だと。聖書が公理であるについては何の基礎づけも必要でないと、はっきり書いていますから、非常にその点、問題になると思います。

もう一つの逆の問題として、西谷先生も神秘主義のことをお話になって、神秘主義に伝統の接点がありそうだとおっしゃったと思うのですが、神秘主義には余り信条の形成というモチーフはないように思うのですね。キリスト教には信条の形成があつて、仏教には信条の形成がなかったと。やはりなかったわけですか。

西谷 それは、形成がなかったということは、そういう意味ではないのですね。例えば、仏教の場合でも、空海や最澄は殆んど全部比叡山の中へ取り込まれたわけですね。いろいろ分裂していいものもみなあそこへ収まった。

八木 使徒信条みたいに「我はこれを信ずる」という形の信条ですが、そういうものは。

玉城 例えば、空海なんかは毘盧遮那信迎みたいところから出てきた。

八木 それ、あるわけですか。

西谷 それは、比叡山というのは戦争なんかもよくやった(笑)。

一同(笑)。

西谷 僕、宗教戦争はないと言ったけど、ある意味ではあるわけですね。そして、今お話が出ました空海の場合、ちょっと同じ時代ですが、他のあとから出てきた禅宗とか真宗はみな比叡山から下りてくるわけです。日蓮宗も全部ね。比叡山にいて、比叡山で飽き足りない。それでこんどは下山しているわけです。だから比叡山の上では時々喧嘩したり、終いには信長が怒って焼き打ちして、全部焼いてしまつて。あれは悪僧征伐だ(一同笑)と言われたくらいです。

でも全体として、さっき言ったように、仏教の立場の問題とキリスト教の問題と、どこか根本に違うところがある。教相判釈は、みな包括するのですね。みなやつつけるというのではない。その辺に何か、現代とすると問題があるのではないかという。ここに一つ鍵があると思いますがなあ。

歴史の展開の筋道が、仏教の場合とキリスト教の場合と非常に違うところがあるのではないかと思ひます。法然でも親鸞でも、禅でも、それ以前に天台、華嚴というような三論、唯識という龍樹以来の伝統ができたそのあとで、あらわされたものですね。そこが大分違うのではないかと思ひます。キリスト教の場合には聖書があつて、その解釈。

玉城 聖書の解釈というのは、しかし、信条ということと違つて、信条に乗つての聖書の解釈でしよう。

八木 正典の編集と信条の形成と、ほぼ同時期に進行して

て、結局正典が編集されて信条ができるわけですね。

西谷 カール・バルトの話が出ましたので、ちょっと思ひ出したのですが。

カール・バルトがある論文の中で——それを讀んだことがあるのですが——シュライエルマッヘルを非常に褒めていた。シュライエルマッヘルというのは教派的とかそういうものを超えた哲学を展開したでしょう。シュライエルマッヘルは宗教というのがはつきり本当には出ていないと言つて、宗教論を色々やったわけです。それは、非常に自由な、哲学の立場で展開されている。カール・バルトは、「もし自分の今の立場(ある意味でオーソドックスな立場)を捨てろと言われたら、自分はシュライエルマッヘルになる」と言っている(笑)。という意味は、シュライエルマッヘルが非常に自由に色々なことを言っているのを、非常に評価していることです。

土居 シュライエルマッヘルは、宗教に色々な宗派があるのは当然であると、宗派が違つているのは宗教経験が違つて。しかし、キリスト教が分派するのは許されないと。教祖が一人なのだから、キリスト教が一つになるのが正しいので、分派するのはキリスト教としては正しくないのだと、はつきり言つてます。

西谷 その基礎が哲学的なのですね。ドイツ観念論の立場が入つてますから、哲学の立場を踏まえながら、宇宙の直観と感情ということを言っているわけです。

玉城 言ってるのは、どういう意味でしょうか。

八木 初期のバルトは、真理とか感情とか体験とか全部捨ててしまったわけです。それで、シュライエルマッハー以降、十九世紀の自由主義神学が殆んど顧みられなくなってしまう時期があります。それに対して、カール・バルトが少し行き過ぎたと思って、十九世紀にはこれ程偉いモチーフがあったのだということをしきりに言った時期がありました。その頃の論文ではありませんか。

西谷 さあ、そうかなあ。

一同 (笑)

八木 大分緩やかになってきた頃の。

西谷 そうかなあ。ところがね、その中では当時の神学者達を、くそみに言っている。

一同 (笑)

土居 私の感じていることは、キリスト教は色々に分派している。仏教では教相判釈ということで、それぞれに意味があるのだというように comprehensive に処理していくでしょう。

キリスト教が迫害をしたり異端審問をしたりする背後には、仏教では仏法は一つであるということが非常に強くて、僧伽は一つであるとは余り言わなかったのではないかと思うのですね。お寺は一つであって、色々な教派はあるけれど……。

西谷 いや、それは言っていたのではないですか。

玉城 そう言ってますね。

土居 キリスト教は制度的教会というものをおくので、制度を維持するために他を排さなければならぬということが出てくるのではないか。

真理問題ということが、仏教の方では最初に出てきて、制度の問題は仏教にとってはむしろ、第二義的な問題ではないかと感ずるのですが、どうでしょうか。

玉城 宗派ができたなら、いくら空海が誠実な集団を持っても——密教という教団ができなくても——そこに密教特有の儀礼的なものを主張するという形が出てくるわけです。

西谷 仏教という三宝というもの。仏宝——仏がその実体、宝。法はダルマ。これは恐らくロゴスに当る——どこか違うかも知れないが——。法宝と言ってますね。第三番目には僧伽ですね。僧は一種の教団ですから。三つは切り離せない。一種のトゥリニティ (Trinity) (三位一体) のようなものが展開しているわけです。

土居 その三つの間に階段を認めるのですか。

西谷 いや、三つは一つだと。

玉城 その三つの、いわゆる仏教思想というものの展開は、今おっしゃったように、三つの絡まり合いなんだが、しかし、発生期に遡っていきますと、阿弥陀仏は成仏しているわけです。法華経の久遠実成の仏も成仏している。華嚴経の毘盧遮那仏もずっと読んでいくと、毘盧遮那菩薩と書いてあります。

西谷 これは、お釈迦さま自身がそうですからね。

玉城 そうそう。それはそれで。毘盧遮那ですが菩薩の姿が我々に非常に身近に感じられて、それで阿弥陀仏が毘盧遮那仏の方へつながって行ったのですね。阿弥陀仏は阿弥陀仏で、ちゃんと成仏しているのです。そうすると矢張り久遠仏という。簡単ですが、我々がそれはそうです、そうですなどと言えるものではない。それを道元が天才的に展開した。この人は、水も漏らさぬ程に書いているのです。これは、天才でないとい書けない。最後になって、びっくりして、ひっくり返るのです。いやあ、自分が道であった。仏が法を説くということとは自分は聞いているのだけれども、法が仏を説くということとは、今初めて気がついたと言っね。ところが、それが、そうなるとはっと消えてしまうのですね。これは、道元の問題ではなく、我々自身の問題です。

八木 もう時間ですから、次の御発言で最後にしたいと思いません。

質問 玉城先生が「仏教における信条の形成」のところでおっしゃった、今出た帰依三宝なのですが、帰依三宝は仏教にとり信条と考えられるのですか。教判でなくて信条だとおとりになりますか。

玉城 そうです。

西谷 その場合の信という言葉の立場というか、内容が問題に入るのではないかな。

その点でミューステックは少し違うのではないかという感じを、僕はいつも持つのです。信仰という点、殊に初期の教会建設の場合に、何が正しいかという法の概念が非常に強くあらわれていて、従って後世の法律学者は、古代の法律を問題にするという場合に、教会の制度にあらわれている法概念を問題にする。

玉城 信条のできた例は、最初は仏に帰依する、法に帰依する。僧に帰依するは出てこないのですよ。

質問 僧宝の行持があつて三宝に対する帰依があつたら、一つの信条である……

八木 切角佳境に入ってきたのですが、何しろ制度というのは、ぶつた切るものですから……。これで切ります。

一同（笑）

松崎禪戒著

親に似ますばい

定価 一、〇〇〇円

禪戒和尚のがいこつ絵ばなし?

古川泰龍著

死は救えるか

定価 一、〇〇〇円

医療と宗教の原点

発行所 地湧社

101 東京都千代田区神田東松下町二二一一