

## 講演 (II)

# キリスト教と仏教の接点 (二)

西 谷 啓 治

昨日、宗教の問題が出ましたけれど、宗教の場合、キリスト教でも仏教でも多分そういうことだと思うのですけれども、個人個人の事柄だということが一番根本にあります。言うまでもないことですけれども。個人個人のことでありながら同時に人類——というのはおかしいかも知れないけれども——全体にかかわってくる。昨日、中心の例として、個人と人類、中間にもう一つ人間関係の問題があるだろうと申しました。個人個人の事柄だという面からいえば、例えば「我と汝」という言葉で言われている関係があるわけだし、その裏から言えば、人類——昨日は類とか、一般概念として個、種、類という、昔から言われている論理の範疇を使って申しました——の面がある。人類の面から言うと、社会、広い意味の一種の人間関係の構造になりますから、これを代表させて国という中間の問題もある。

個々の人間、一人一人の人間という面と人類なら人類全体

の面。人類でも我々存在の種類の種類、類概念で言えば一番包括的などいうことで、基本的にはあらゆるものが含まれている訳です。人間というものの全体というところで、背後には世界とか。最後の全体としては絶対的なものとしての神。仏教だと仏の法身という概念。

そのような全体の構造の中で、現代では、キリスト教ではどう形があり、仏教ではどういう形があるかというような問題がその中に出てくる。今日は、そういうような事を少しはつきりさせたいと思います。

例えば、昔から言われている一つの言葉を手懸りにすると、仏教、特に禅では——禅ばかりではないと思いますが——、心の田、「心田を耕す」という言い方をよくします。比喻ですが、これを問題にしたらと思いましたが。

心というのは、突き詰めて言えば、一人一人の人間の自己自身という意味を一応持っている。広く言えば人類全体、あ

るいは他の動物とか、もっと広げると宇宙全体、ありとあらゆるものにまで通じて考えられる問題という性質を持っています。

神仏というものを考えても、心ということに基本的な問題があるように思いますね。「神の御心」という、あるいは「仏心」ということはやはり、——神仏と言っても広い意味で世界全体を含んだような意味で——心という問題に入ります。特に人間と神、仏の関係という場合は、最後には心という問題が出てくる。

そういう広い背後を持っている心という言葉は、個々の人が存在している一つの本質として言われているのですね。人間の存在の基本的なところで、その人の心ということが問題になります。

「心の田を耕す」というのは、自分自身の事柄ですね。各個人個人の事柄ですけれども、同時に、広い背景を持って言われています。要するに、自分の心を、田を耕すという仕方です。

心田とは、例えば禅などの文献、語録の中に時々出てくる言葉であります。多くの場合は一般に、人間というものは心田という心の田の中に大きな木が一本生えているとか、そこに動物——ねずみか蛇か何か知らないが、そういうもの——がうろろうろしているとか、そんな言い方もされたりして、よく出てくるのですね。その田ということ、「心田を耕す」

という言葉には、自分が自分自身を耕すという意味があります。

これがよく問題になるのは、例えばカルチュアールと言われること。カルチュアール (culture) というのは、言うまでもなくカルティヴェイト (cultivate) というような、田を耕す、畠を耕すという概念に結びつきます。カルチュアールという、文化と訳しますが、これは言うまでもなく、単位としては民族の文化ということがあります。同時に、しかし、田を耕すということだと、個々の人間が自分自身を形成してゆくということがあるわけです。

そうなる、文化という言葉と、例えばカルティヴェイション (cultivation) ということならば、各個人個人の教養——この言葉は曖昧ですが——、あるいは各個人の間形成という問題ですから、各個人が自分自身を人間として形成してゆくという時に、そういう広い意味で個々の人間が自分人間として形成してゆくことになります。

それは、しかし、共同体的な形式をもって現われてくる場合には、ある国の文化——例えば日本の文化とか東洋の文化とかいう——そういう広い意味で使う。

要するに田を耕すということと関係して言われている言葉ですね。一種の比喻といえれば比喻ですけれども。

「耕す」という言葉は、「返す」、地面を掘って裏返すという意味ですね。普通は、そういう意味で言われます。自分

の心の田を耕すという時、心の表面を掘って裏返してゆくという形ですね。自分の心を色々に掘ったり、土を裏返したりして掘ることですね。

田というのは勿論多くの場合、日本語でも中国語でも稲の田を問題にしております。しかし、別に稲でなくてもよいので、ヨーロッパなどと麦を作る場合には水田ではなくてもよいわけですけれど。要するに、田ということで代表して、田を耕す、そしてそこで稲を植えて農夫が田を耕すという感じになるわけです。

広い意味で個人個人が自己自身を——一人の人間ということですから——人間として自分自身を田として、自分の田を耕す。これは自己形成。形成というのは、フォーメーション (Formation) する、人間という形になるまで自分自身を形成してゆくことですね。

そこで、カルティヴェイトというのはどういうことであるのか。耕すというのはどういうことなのか。カルティヴェイトの元の言葉は、やはり耕すということ。カルティヴェイトは語源的にはラテン語の *colo* から出ています。*colo* の完了受動分詞 (*participium perfectum passivum*) が *cultus*。耕すという動詞から *cultus* が出てきます。それで問題になると思うのは *cultus*。これは色々な意味を持っていますが、最後には英語で読むとカルト (*cult*) となります。これは、宗教的な色々な儀式、作法、宗教的礼拝等。教会で

やる儀式はカルトと言います。

カルティヴェイションとは、各個人の心の中で自分で自分の田を耕す、自分の心を形成してゆく、自分自身を形成してゆく、自己形成ということでしょうか。しかし同時に、カルト、宗教的儀式、あるいは英語でいうとライト (*rite*) と結び付いて、何かを崇めるということがある。英語の *worship* という言葉があります。語幹は、私は余りはっきりしません、宗教学の学者でも *worship* という言葉を使いますね。

そこで、結び付きはどうなっているかという根本的問題に入ってきます。私は昨日、いわゆる原始社会の原始宗教という問題を少しお話致しました。宗教の発展から言っても、原始宗教は今では遠いこととして考えられているわけです。しかし、根本的には、そこに何かもっと色々なものが含まれているのではないか。例えば、今の問題も。原始宗教は見方によっては、却って非常に基本的なことが、直接に生の形で生活に結びついて現われてくるのが、非常に多いのではないかという感じがしています。宗教的な儀式ということと、個々の人間が昔田を耕していたということが、一番基本的なところでは似ている、結びついていないかということですね。

田を耕すとは一体どういうことなのか。その中に原始人は宗教性を認めていたということが言えると思うのです。田を耕して稲を植えて、農民一人一人の立場では現在もそうで

すが、天候が悪く日照り続きであると、植えた稲や粟は枯れて不作になる。不作になることは、直接には農民自身の生命にかかわる。食へ物がなくなり飢饉ということになる。日本の歴史を見ても、絶えずどこかで飢饉があり、場合によっては非常に大きな飢饉があつて集団的に飢え死にするということが多くあつたわけです。田を耕しながら天候の問題とか季節季節に色々な問題があるわけで、そういうことが絶えず自分の存在、共同体、村なら村、町なら町、大きな場合には国全体の生命の問題と結びついているわけです。

そういうことから、田を耕すそのこと自身が、全体として自分自身に係わつてゆく問題であるということがあつたでしょう。そのことは、現代だつて変わつていないわけですが、自分ではどうにもならない。天候は変えるわけにはいかない。

大雨が来て洪水が出るとか、雨が降らないで天気が続いて稲が枯れるとか、そのような危険というものがあるわけですから、何とかしてそれから免れたいという願いがあつたのですね。自分の存在と結びついた基本的な願い。これは今のような状況の中では当然起つてきたわけです。それで、原始時代には、自分達で自分の存在とか、生きてゆく一番基本のところ、神に願うとか祈るといふことがあつた。何かそういうものに対する願いとか祈りは、自分の生涯に直結して出てきていたということがあつたのではないか。

色々な例があります。私の生まれたところは石川県で、ど

こでもそうでしょうけれど、それぞれの国の一番中心の神社——一ノ宮と呼ばれていますけれど——、私の国では気多神社というのがあります。これは、人類学、民族学、文化人類学などの人達の研究の対象となつています。その神社での儀式は、神さまが祀られている所へ向かつて鶴を放し歩かせるのです。私自身は見たことがありませんが、綱で引きながら、神さまが祀られている所へ向かつて歩いて行くその方向、どっちへ向かつて行くかという鶴の歩き具合によって、来年の天候や不作か豊作かを占うのですね。（場所は松が沢山ある砂浜で、景色の非常によい所です。）

その場合の占いは、神さまの意志を伺うことで、それによつて予知するという意味を持つていて、昔から原始宗教の場合、どこへでも付いてまわる。これは、やはり、神さまのご意向を予め知らせて頂くということです。鶴というのは、その場合、神のお使いになる。

私の国には鶴という名前をついた所が、村とか町とかに沢山あります。鶴島、鶴川、鶴飼。これ式の名前が。実際に海に鶴が非常に多いのですね。私の習つた先生の所は、宇ノ気という地名ですが、現在は宇という字を使っていますが、ひよつとしたら鶴ノ気ではないかと勝手な想像をしています。

要するに、そのように地域全体にわたつて農村地帯に、今の例ですと部落全体に鶴と関係のある地名が多いことからみて、例えばそういう信仰——仮にそれを信仰と言いますと——

―が非常に深く根ざしていたのです。これは、やはり自分の生活に直結していた。個人個人の、自分自身の、自分の家族、村全体、あるいは国全体と直結していたのですね。

簡単に言うと、田を耕すということに、敬うとか、祠（たてまつり）があって神が祀られ、何かを祈るとか願うとか占うという、普段は忘れていたことが結びついたのだということですね。田を耕すことそれ自身の中に自分の存在がかかっているわけですから、自分及び自分の家族、ないしはもっと広い意味で、その中に農耕という仕事为中心的であった時代には、信仰の気が持がその辺から叶えられるということがあったと思うのです。

Cultivation というのは、そういう意味ですね。そこに culture ―文化と普通訳されている ―ということも結びついていて。それから宗教的な cultivate 教会組織が出来てきて、神に祈る、仏に祈るといふ宗教的な儀礼、礼拝の儀礼がなされてくる。そういうことの一根本には、田を耕すということが何か結びついていて。culture の場合でしたら、cult、cultus (宗教的儀礼)。ヘーゲルの宗教哲学の段階で、宗教の一番基本的な根本は cultus であると、ヘーゲルは言っています。つまり、礼拝、神と人間との間の係わり合ということか、神を崇めるといふことが、行動、行ないとして現われてくる。行ないが宗教的な形式をとってゆく。つまり神と人間との根本的關係が、人間の行動の仕方という作法として表現されてくる。そして、そういうことを含んだ行動が、

儀礼（ぎれい）ということとして出てくる。

それは、実際は、今言ったように、神と人間との係わり合の中での人間の働きの形式というわけですね。ヘーゲルはそこに、あらゆる宗教の根本があると言っている。一番高い段階とも、あるいは一番基本的段階の事柄の表現とも言つてよい。

そうなる、これは哲学にとっても、宗教の哲学にとっても非常に大きな問題です。元を言えば、これは田を耕やすこと。延いては、これは cultivation、そして culture というところまで続いてゆく。

そこで、例えば仏教、特に禅などで、心の田を耕すということは、おそらく、中国なら中国で、稲を作る農耕生活が社会の基本的な生活だった時代と結びついていると思えます。心の田というようなことを考えてくるのは、農耕が基本生活であった時代と結びついている。難しい問題ではあります。

例えば、現代の宗教の問題を考えても、宗教が非常に影響力を失ってきている。今までの宗教の、一般の社会との關係が遊離して、一般の人々があまり宗教に関心を持たなくなってきた。宗教のことを色々言ったり、教会へ行ったりしても、何となく、自分の生きている生命、自分の存在と直結した形になってこない。現代は特にそうですね。今から百年前、五十年前には、そういうことはなかったと思います。

現在急激にそのようになってきたことには、社会の構造、人間自身の生活の構造、しかも内面的な生活の構造まで含めて、社会生活にも個人の心の生活の中にも、非常に大きな変動が起こってきているということがあるのかも知れない。

この中で基本的な問題として考えられるのは、社会の一番基本的なところで、例えば、工業、科学技術が中心になっているということならば、これは農業が中心である時代と基本的に変わってきているということが、一応問題として考えられる。

よく分かりませんが、古代のいわゆる中国なんかでは、農業が職分としては一番尊い仕事として考えられていて、昔からの政治家が一番大事にするのは農民の位置ですね。経済的には色々な問題がありますが、農耕というのが高い仕事であるとされる。士農工商と言われていて、士は特別な、文化人ということ、文化人や政治家であったりなかったりでした。身分としては、農工商となっていたわけです。商業というのは、一番卑しく、低い。人間の天分を表わす生活の基本精神としては、金銭のやりとりが一番卑しいので。農耕が一番高いという基本には、さっき言ったように農耕は直接に人間と人間以上の高い神秘、人間が生きている世界そのものの全体を支配している神とか仏と直結しているという感じがあったわけです。

ですから、政治家でも農耕を大事にした。政治家自身が自

分の住んでいる社会を管理して行く上で注意しなければならぬことは天ということ。天ということが強調された。

そこでは、政治家が政治をすること自身が、宗教的な意味を持つていた。そして、それを基本にして人間社会の關係全体、つまり今で言えば倫理——広い意味ではエートス(ethos)これは個人個人の道徳的な行為というばかりでなく、社会全体を支配している人間關係の一番基本的な有り方。個人的・社会的な人間關係の基本ということですね——、元の言葉で言うところのエートスという場がつくられてゆく。そのような面、政治の基本にもそれがあつたのですけれども。政治家は、エートスという段階で。エートスは天とか神と結びついている概念です。

言葉を余り乱用することもどうかと思いますが、広い意味では、エートスとミュートス(神話)ということとは切り離せない。

もう一つ大きな問題としては、昨日も出ましたが、ロゴスということ。道理と言いますか。道理という中でロゴスということが言われます。これは、エートスと切り離せない。人間がどう考えるかという知性の問題、言葉の問題はみんなそこに含まれているのですね。

そういう意味で、例えば、神話ということが、従って現代では神話性ということが何となく古い——一般的な言葉で言えば迷信みたいだ——ということ、長い間すこしてきていま

す。神話というものの感じを失ってきたというのは、もう古いことですね。西洋の歴史でいうと十七世紀。いわゆる啓蒙主義。それは、宗教というのには迷信であるとし、当時としては科学、自然科学の学問が盛んで、ミュートス（神話）の代わりにロゴス（道理）と一緒に来たわけですね。そういう時代になって、宗教なんかは古い迷信であるという観念が段々強くなってきて、十八世紀、十九世紀、現代と続いてきているわけです。

そういう根は、勿論、ソクラテスの時代やプラトンの対話篇『ティマイオス』なんかにある訳ですが。古い信仰というのにはみな迷信だという中でプラトンの『ティマイオス』を見ますと、今の言葉で言う物理学者とか自然科学者という人達が、「天体だと言って神さまみたいに言っているけれど、あれはみんな石ころの集まりじゃないか」というような言葉が出てきます。星を見ても石ころの集まりだと。これは、非常に現代的な、自然科学に通ずる道。そういう理解と、例えばピタゴラスの、星の運動が神々のダンスであるというような、星が音楽、今でいうと交響楽というような受け取り方は、非常に違っています。ピタゴラスなどの場合は、そういうことを言いながら、同時に、数学的なことも含めて考える。その場合に、数学ということが宗教と切り離せない形で表われているというそこには問題があるのでですね。

要するに、啓蒙主義は人間の知の理を言って、大きな変化

が起こります。知が段々科学的になるということは知が進歩することで、それにつれて意志——知、情、意と大まかに分けますと——つまり生活の目標の問題が大きな変化を受けます。人間が自分の存在乃至生活の目当てをどういう方向に置くかという、そういう根本の生き方の方向づけが意志ということですから。同時にそれによって、人間の感情の領域、何を見て、それに対してどういう感じ方をするかということ。要するに知情意全体が大きな変化を受けるといえることがあるだろうと思うのですね。

それはさっき言いましたようなミュートスとエートス、人間の生活様式の全体、それからその全部をつなげているロゴスという聖法の問題。これらはみなつながって、形は様々で、どちらが先とか色々な展開、変化そのものの形というのは様々でしようけれども、基本的には知情意の全体が変わるといえることがあるわけです。

そうすると、例えば人間のものの考え方が広い意味で論理的になったという面は、色々な形で現われているわけです。

例えば、英語だと calculation。calculate というのは、計算する、ソロバンをはじくということ。もっと広い意味では考える、色々考慮する、思いめぐらすということ。ドイツ語では rechnen, berechnen。これも勘定する、計算するということ。日本語だと、慮る、計る、秤にかけて計る。これは calculation です。慮りが大事で、利害得失をよ

く考えて計算しながら、思慮分別が必要であると。思慮分別は普通よい意味にいつも使われますが、これには、計算する勘定するという意味が入っています。

そういう基本的な意味で、知性の機能の形態は根本的に変わってくる。例えばミュートスの時代といわゆる理性の時代は非常に違っている。

日本でも思慮分別ということが非常に大事だということの中に、知性の光という感じがある。これは啓蒙(Enlightenment)ということ、明るくなってくるということ。それに対して蒙(メイ)というのは、もやもやして暗いということ。こういう意味で宗教はみな蒙であると。蒙を啓く。これは新しい知性の有り方。啓蒙心(ケイモンシン)というのは、人類の心の進歩である。

この進歩(フイェン)の背後には、それ迄の宗教が全然迷妄であり、蒙、暗闇であるという感じがあると思う。それがずっと続いて、例えば十八世紀のフランスの啓蒙思想、その一つの連続としてマルクスが出るような社会革命の動きというものが出てくる。

現在の宗教、例えばヨーロッパでのキリスト教の背後には、そういう歴史があり、現在それが非常に大きな力で噴出してということが背後にあるのではないか。現代のような時代は根本的に言うと、人類始まって以来と考えることができるのではないか。

何故かという、さっき申したソクラテス前後の時代、つ

まり非常に啓蒙的な時代に、広い意味で物理というものが現われてきても、宗教というものが失われたということは非常に少ないからです。

アテネとかローマの時代の中に随分、宗教性を失った市民の姿が色々書かれています。しかし社会全体のプリンシプルとして宗教が失われたということは、今迄になかった。東洋でも西洋でも、未開社会でもなかった。

今迄は、どんなに宗教から離れているように見えても、基本的には宗教に戻されてくるところが絶えずあった。そこにいつも社会の安定が認められた。現代はしかし、社会がすっかり変わった。要するに、現代の社会の基本は宗教ではない。無宗教、無神論ということが基本になっている。工業——現代というテクノロジー、テクニク——というものが基本原理になっているという意味です。科学技術による工業ということ、これはさっき言った農工商というものの農が脱落して工商の工の時代。その基本的形式として、宗教性が脱落している。

現代には、都市化という、社会学の問題があります。農村が中心でなしに都市である。しかも巨大都市。日本では、東京、大阪、筑波、北九州など。その基礎になっているのは工業。そこでは、社会全体が無宗教になってきた。そんな時代は、人類始まって以来です。

そんなことで、現代というのは非常に変わった時代である。



私は、仏教やキリスト教を考える時に、そこから考えなければいけないと思うのです。これは、今迄の既成の観念体系、生活体系、また例えば教会の組織の問題というだけではいけないか。これは仏教についてもです。ある程度は、一般の民衆も伝統に従ってお参りに行く。しかし社会全体の基本、動向からいうと、實際は歴史的に決定する原理になつていない。一種の長い間の伝統的な習慣でしかない。

我々が現代の宗教を問題にする時には、単なる改革ではなくて革命——reformと、いうことだけでなしに revolution——というところまで考えなければいけないのではないか。

キリスト教も仏教もです。発展途上国はともかくとして、いわゆる先進国といわれるヨーロッパ、アメリカ、日本などという国の根本状況は、そこから考え直さなくてはいけないと思つています。また、発展途上国が発展してゆく目標の中にも、それが控えている。発展すればする程、今のようなものも根本的に問題になる。そんなものは無くてもよいということかも知れない。宗教に代わるものが何か出ればよいと。それは一つの問題です。もしそうでないのなら、どの宗教もそこで考え直さねばならないということです。

接点という問題を考える時に、伝統的な構造の中で、どの点とどの点がということも考えられはします。しかし、昨日申しました共同の問題を持つている。共同の敵——敵という言葉はよくないかも知れませんが——を持つている。現実

は、そういうことです。お互いに死ぬか生きるかという状態がそこにあるわけですから。そういう根本の問題であつて、接点は両方とも危機の内にあるということ。これが共通の接点になる。基本的には、そういう感じがあります。

八木 ありがとうございました。引き続き質問の時間にしたと思います。

接点は、両方とも危機の中にあるということ。

西谷 もう一つ、お話ししようと思つたことがあります。

昨日も問題に出ました聖霊ですが、Geist, spirit、<sup>ゲイスト、スピリット</sup>、全人格とかいうことがよく言われます。イタリヤのヨアキム (Joachim de Flore 1130/32頃～1202) ——哲学や、特にキリスト教の中に出てくる人ですが、余り名の言われない人です——は非常に面白いと、私は思う。

キリスト教は、大きく分けると三つの時期が考えられる。一つは旧約の時代。その中心は神である。二つ目は新約の時代。そうなる大きな変化があつて、神中心からキリスト中心になる。近世のルネッサンスとか宗教改革の前後した時代まで続き、次に来るのは聖霊の時代であると。

これは大まかですが、そうバラバラと切り離せることは勿論ないのです。何と言つても Trinity ——父なる神、聖霊が一体であるという観念——があるわけですから。しかし一体と考えてその間の構造をというよりは、その歴史性を問題にする。事実、歴史性は始めから、殊に近代のキリスト教の歴

史の立場から言えば当然入ってきているわけです。歴史的な展開ですね。

キリスト教の歴史研究などを僕が言うのは難しいけれど、歴史的な研究の側面は進んできている。宗教史学派 (Religionsgeschichtliche Schule) なども。キリスト教の問題だと、原始キリスト教やその背後にある宗教の複雑な問題で、そのような研究が非常に進んできた。『死海文書』などで、そのような研究が非常に進んできた。『死海文書』など大きな問題。あれはもつと発展したらよかったと思うのですが。マルコ神学なんかが非常に強く出てきて。余り歴史的な研究をやると、何をやっているのだから分からない。聖書も、哲学でだとイエスが本当にいられたのだろうかなんてことまで言い出したりして。

そういう状況になっていたのですが、学者の研究ということでは非常に進んでいた。それが、やはり、キリスト教全体の中で、どこへ行くか分からないという危険があったのでしようか。バルト神学などが出ると共に、立ち切られた感じになってきた。勿論、続けて少しは行われていますが。しかし、殆んど消えているような感じですね。それが無くなった段階で、今度は、キリスト教に対する無関心が、それに代わって出てきたという感じですね。だから、あのような力で根本的な傾向を押さえようとしても反動が生じ、その反動になると一応悪くなる。

要するに、旧約と新約の間に大きな一種の飛躍が、エポッ

クの違いがある。

それと同じようなことが、西洋で言いますと、中世から近世へ移るといふ形で出てくる。キリスト教の聖霊の危機。こういうことは考えてもよいのではないかという感じが致します。それと、聖霊とは何かということ、非常に大きな問題であると思いますね。

土居 エクスタシーとスピリットの関係をもう少し説明して下さい。

西谷 関係という、要するに、エクスタシーがスピリットから出ているということ、はつきりしている。神秘主義ミステリシズムの外から言われる大きな特色の一つは、今のスピリット、Geistガイストですね。聖霊ということ、を基本的に強く出しています。

これは聖書の中で出そうと思えば、いくらでもあるのですね。パウロの言葉の中にも、福音の中にも、そういう形で受け取れる言葉は沢山あります。

色々な人が引用しているのを中心にして言うと、神と言っても、子なる神とか聖霊というように、全体を貫いているのは精神スピリットだと。三者を共通して一体にさせているのは、親なる神における精神ガイストですね。子なる神の聖霊。そういう形で考えていますね。

似たようなことは、パウロの書簡の中にもあるわけです。私は、聖霊論がもう少し展開された方がよいのではないかと思います。いわゆる父なる神とか、子なる神とかいう式の従

来のやり方もできるわけですが。しかし、現代の段階だと、それを中心としてというよりも、父なる神やなる神という基本のところには生きているのは神の精神、スピリットだと。pneuma というのは、ご承知のように息です。呼吸をする、呼吸のエンジン、そういう *atmen*。

我々が生きているのも息をしているからで、呼吸をしていることと、我々の生命とは、同じことですね。殺すとか、あいつの息を止めてやるとは、死なせることです。我々が呼吸している息というのは、我々と世界とを結びつけている。この部屋の中で我々が生きているのは、みんな呼吸をしているからです。私の吐いた息が他の方々へ、他の方々が吐かれた息が私の中に。私の息も、大変ご迷惑でしようけれど（一同笑）、皆さんの中に入っているわけです。

それも、お互い、相互に生きるということではないでしょうかね。今のこの小さな部屋でもそうで、大きくなって同じ。あるいは自然全体を見ても、他の動物の息を我々が吸っているし、同じ息、空気を吸っている。その空気の中に、動物、小さな虫けらの吐いた息も、我々の吐いた息も入り混って、一つになっている。植物だって、あれは呼吸しているの。木の葉や色々のところで呼吸している。根本は地球全体もつと言えば、宇宙的な背景を持っているわけです。

要するに、狭い所にいても、空気がなければ生きて行けない。我々の生命と言っても、難しいことを考えたり、やかま

しいことを言ったり、よい行為、悪い行為と、様々なことをやってみな生きている。根本は、生きていて、息をしているということ。その意味では、やはり、*atmen* とか *pneuma* です。

ガイスト、スピリットというところ、特別のもののように考える。ある意味では特別のこと。しかし、あらゆるものの基本になっている。形はないが、あらゆる形のあるものを生かしている。我々は呼吸をし、息をして生きているということがあるわけで、それが精神ということですね。

私はヘーゲルのことを少し出しましたけれど、ヘーゲルは精神ということを強調している。宗教の段階でも、神と人間との関係は精神だと。両方が精神になるのですね。精神にとつての精神である。精神という時には、相手が精神になる。ヘーゲルの弁証法で言うと、それが最高の、両方が共に精神の段階に来ている。精神と精神の基本的な切り離せないつながり、関係というのです。そこに、さっき言った一つの息のような、スピリットが流れているわけです。

土居 人間の問題としての宗教という立場から出発しての見方ですから。

西谷 ええ。それでね、さっきの神秘主義が強調されるのは、*unio mystica*（神秘的合一）ということなのです。

*pneuma* というのは、黙るということですが、口では言えないという意味です。口で言い表わそうとしても言い表わすこ

とができない。従って、言葉では言い表わせないうような、しかし一番直接的な結びつき。だから、これは、三位一体論の場合でも、根本はそれぞれ全然違ふということであつても——ペルソナは違つていても——同時に一体であるということと連関している。神秘主義はそこを非常に大きく取り上げ、一体論を強調する。そこに人間も加わつて、三位一体の神の中に、神と人間が精神で一体となる。そこが異端視される。

土居 ティリッヒは人間のスピリットを小文字のSで書くのですね。キリスト教では啓示ということを言うものですから人間のスピリットとは結びつく可能性はあつても、その間に一つの間隔があつて、大文字のスピリットが、いわゆる聖霊論のスピリットを言い表わすのですね。

西谷 英語は、区別するのですね。

土居 はい。

西谷 ドイツ語では、みな大文字だから(笑)。

一同 (笑)。

土居 だけど、先生の場合は、その区別は必要ないわけですね。

西谷 いや、オーソドックスにはみな一致しているわけですね。ただ、神秘主義の連中は、そこからもう一歩行くのですね。大文字でも小文字でも、スピリットはスピリットなのだと。根本に通じているところがなければ、同じ言葉では言い表わせない。さっき言ったように、生きているということ

で問題にするわけです。その中に人間が息をしているという形で、——別に肉体的に呼吸するというだけの問題ではないわけですが——しかし、肉体とか心とかの区別をどこか超えているというところがありますね。

僕はそういう点で、ラディカルな言葉として、マイスター・エックハルトの有名な言葉「神が自分を見る目と、自分が神を見る目とは同じ目である」を挙げたい。神が人間を見てゐる、あるいは被造物が被造物を見てゐる。そして、被造物である人間が神を見てゐる。これは、普通の立場で一応は言える。神が人間の目では見えないということがあつても、信仰の立場まで行けば、そう言つてもよいわけですね。

例えばアガペー。密接な人間愛と、スピリットとスピリットとの間の関係、いわゆる隣人の愛とか、神の愛という意味でのアガペー。こういう愛が区別できないということがどこかにあるわけです。

仏教徒の人が多かったある会合で、私、少し意地の悪い質問をしました。

パウロの言葉に「我もはや生きるにあらず、キリスト我の中にありて生きる」というのがあります。これはミュステイクの人達が、昔から非常に好んで引用する言葉です。私の質問というのは、「それは誰が言っているのだ、パウロが言っているのは、我もはや生きるにあらずで、死んでいる者がものを言わないのだから、パウロが言っているとは言え

ない。そして「キリスト我の中に生く」。そうするとキリストが言われた言葉なのか」ということです。これは明らかにパウロの言葉ですが、「パウロが言ったのか、あるいはイエス・キリストが言われたのか」と。これは、パウロが自分の心境、立場を言い表わそうとしているものだということではまずことのできない言葉です。そんなことでは、キリスト教は駄目になるのではないか。

玉城 昨日から今日に連続してお話になった、宗教が駄目になったら、どこから考えるのですか。これから。

西谷 ええ、そういう問題だと思つたのです。

玉城 ただ聖書だとか、振り返るだけでは話が深まらない。

西谷 ですから、心田を耕すということで。それをどうしたらよいかということが共通の問題だと思つたのです。そういうことを考える。

玉城 心田を耕すということは私も同感です。ただ、聖霊というものをスピリットとかガイストと、あるいは三位一体などと固定してしまうのはどうかと。

西谷 だから簡単に言いますと、一体我々は息をしているけれども、息をしているとはどういうことだということから始めてね。そこまでいかないと、理論で言つてはね。僕が今言ったのは理論みたいなことですが、要するに息を吸うとはどういうことかと、宇宙全体を含んで、宇宙全体をフーッと、こうやってという感じが禅の場合はありますから。寝ていて

も醒めている時でも根本は同じだと。これは難しい公案です。

玉城 一番関心があるのは、私も、眠っている時と目が醒めている時と一つだということだね。余り昔のことは分からないのですが、調べてみますとね、盤詰さんと、今印度にいるクリシュナや、久松先生がそう生きています。

西谷 寝ている時と目が醒めている時と違つては生きていくことにならない(笑)と思つた。寝ている時と醒めている時が同じだということろまでゆかないと禅にならない。

玉城 そうです。そうです。

西谷 これは、そうかと思つただけでは具合が悪い。やっぱり実際に自分がそこへ行かねばね。

玉城 それから神秘主義の問題が最初から出ましたけれど。パウロの中に沢山ありますけれど、その中でも一番惹かれるのは、コリントの中の「奥義の中における神の智慧」*Ungeheimes in Verborgenen* (エペソ二・七)。それは、ミステリアではなくなくなつてしまつたですね。神の智慧は、啓かれてくるから。

西谷 これはもっと極端に言いますとね、ソフィアとは何かということは中世を通しての問題です。ソフィア(智慧)はソフィアですね。色々な問題が引っかかってるわけですが、グノーシス、知もそうです。知と言っても頭で考えた知ではなくて、今のソフィアに通じることです。だからソフィアの問題は、グノーシス派の一番強調したことです。そこで、中

世の場合、ソフィアとは何かということを、ずっと問題にしてきています。

今の言葉は、例えば、ミステリアの中で開かれたソフィア。そこでミステリアが消えるという一面があります。しかし、同じソフィアがミステリアになる。もう一つソフィアの背後にそれがあるということですね。切り離せない。だから、ソフィアというのは非常に高い知、最後の知ということで言われている。それに対して知が啓かされる。その知が同時に普通の知ではないわけですから。知であつてしかも背後には知ることがない。知るものと知られるものということだと、ソフィアが出てくる時には、背後に知るものと知られるものとが一つであるということがある。一つということは、知ることがないことですね。ですから、知っていることが知らないということ、知らないということが知ることだとです。

玉城 また元に戻りますけれども、そういうものがなくなつたということでしょう。そしてテクノロジが全体を覆っているわけですね。どこから考えるかは、これからの各人の問題になります。ただ、テクノロジによって、人間性が圧迫されるとか潰されることを心配するというようになつてほしい問題じゃない。

西谷 まあ、ね。

玉城 それは、人間が意識しないうちに、実は未来を開いてい

いるわけですから。科学者自身が未だ気がつかないうちに、科学は気がつこうとしている。

西谷 科学者でも、偉い科学者はそういう問題を知っているわけです。現代の科学者で、そういう意味で宗教に関心をいくらか持っている人はいるわけです。根本の解決は難しいですね。私は、その中で、仏教なら禅だと。

玉城 いやあ、どうかなあ。今迄展開してきた禅そのものも、根から掘り起こして、どこがどうなっているかということとを、やはり見直さなければ。これは勿論、禅だけじゃないけど。

西谷 まあ、だから、あなたご自身が心田を耕すと。そこへ行っちゃった(笑)。

玉城 そうそう(笑)。

一同(笑)。

八木 それでは、会を一応終わらせて頂きたいと思います。どうも有難うございました。



# 第二回 討論

討論者 小野寺  
司会 八木 誠 一功

八木 討論Ⅱということで、小野寺さんに、御意見、お考えを、発題という形で述べて頂きまして、その後引き続き全体での討議に致したいと思えます。では小野寺さん、どうぞよろしくお願い致します。

小野寺 最初に西谷先生が提起されました問題の中で、重要な問題は何かということ、私なりに考えてみますと、一つは個と種と類というお話でした。それは玉城先生が扱われましたので省きます。

二つ目の問題は、宗教の歴史的な発展を辿ってみると、非神話化の問題がそこから出てきたこと。これは、キリスト教と仏教の接点という前に、キリスト教と仏教の接点という前に、キリスト教と仏教のそれぞれの内部で問われるべき問題であると受け取りました。非神話化がどういう方向に行っているかを問うということが、現在の宗教の困難さを乗り越える内容を含んでいるのではないかというお話があったのでは

ないか。神話自体の中に宗教の本質を含むものがあるというようなお話でした。それに触れたいと思います。

第三に、ゼーレの問題が出されたと思います。現代では、物質の考え方が主になされるから、スピリットが塞がれると表現なさったのです。

私は、その「スピリットが塞がれている」という問題から入って行きたいと思えます。それが、無神論とか世俗化の根本問題だと思われるからです。この問題に対する答えは、今日は、心田を耕すという根本的な問題になりました。そして、文化と宗教の問題まで手繰り出されたと思うのです。

要するに、心田を耕すという心の問題が、キリスト教の場合には、どうなのかということ、素人考えなのですが、考えてみたいのです。

仏教もキリスト教も宗教であるということを考えますと、一番大事なのは宗教心の問題だと思いますので、キリスト教の

場合にはそれはどうなっているのか。新約聖書の人間観というのは複雑で多様だと思うのですが、少なくとも私は、パウロを読んだ限り、人間は本来、霊と魂と身体の三つの要素からなる統一体のように書かれていると思います。人間は三つの要素の結合と考えますが、それが心であると思うのです。その場合、霊というのは、神に息吹かれて人間の本性となった神の御姿の要素であると言つてよいと思うのです。

旧約聖書の「創世記」の中に描かれている人間観の霊の果たす役割りを考えてみますと、私の読んだ限り、霊は、プンケューケーとソーマ——この言葉が適切か否か分かりませんが——を統合する働きをしていると思います。同時に、神と人間の関係の絶対と相対の関係あるいは媒体の役割りを持っていると、読んでいて感じました。

霊、魂、体という三つの要素を持った人間が、真の主体である霊的生命から離れて、知、情、意全体の大きな変動を今体験しているのだと、今日も西谷先生がお話しになったように思います。

『失樂園』の話をよく読んでみますと、霊的生命に主体をおくというよりは、知、情、意といいますが、プンケューケーの領域に精神的な分別知に従つて善悪を知ると言いますか、あるいは、聖書の言葉によれば、目に美しい、賢くなる、好ましい、善、美、真という文化的価値を言うのですが、精神的な領域に中心をおく時に墮落への道が始まると、その言葉は

神話で象徴されているように、私は読んだのですけれども。そして、霊がプンケューケーとソーマを結合している状態が破れた時に、人間である主体はずれる。そして、魂と体は肉になつて、霊肉二元論的な把握になつて、不断の対立抗争を経験するようになるとも読めたのです。

私は、西谷先生の言われたスピリットが塞がれている状態を考えてみると、原型というのは既に、旧約聖書のそういう象徴的な比喩の中に、非常に深く洞察されていると思います。

イエスが十字架につけられて絶命する時に、「わが霊を御手にゆだね」とおっしゃっている場面があります。これは大変な言葉だと思つて、私は読むのですね。つまり聖書では、霊という言葉が非常に深い意味で述べられていることに、私は驚くのです。

しかし、現代人は霊という言葉聞いただけで非常な嫌悪感を示すのですね。私は聖書研究会をやっていますが、霊という言葉が出ると、皆少しいやな顔をする。霊について討議して見ますと、早く過ぎ去つて別の討議をしてほしいという表情をなさる。それで、霊の言葉の持つリアリティを、現代人はなかなか認識し難いと、私は思いました。

ハイデッガーは存在忘却と言いましたが、私の言葉でいうと霊性忘却です。信仰の大地というものが見失われている状態だと、私は感じています。それと同時に、少数ですが、そういうものを探求する真摯な方達も現われている。



西谷先生がおっしゃったニーチェとかキェルケゴールの教会闘争の根本問題は、キリスト教の人間観の核にあるインマヌエル（神われらと共にあり）の靈性忘却の問題と私は思います。

原始宗教から世界宗教まで、宗教である限り、靈の実在というものは根本をなす現象ではないかと、聖書を読んで一応思ったのです。

一つの質問は、キリスト教という靈というものが、仏教の方でどのように認められるのかということですが、これは、私にとって根本的な一番大きな問題です。

スピリットが塞がれているとおっしゃった。つまり、西谷先生は、ゼーレを強くおっしゃって、ガイストの方は私達の解釈にまかされた。

もう一つは、仏教とキリスト教の接点の問題です。仏教とキリスト教の相違点が先ず気になります。相違点は大体普通キリスト教は有神論と私達は考えます。有神論では、絶対者は人格的なものだという考えが背景にあるのだという気がしています。

人格的ということ、愛の呼びかけに答える応答的存在であるとか、責任の主体であるとか、あるいは社会生活、政治的使命、歴史意識、自由と責任ということが主体という場合に出てくる問題だというように考えています。

キリスト教は絶対者を表現する時には、しばしば、神とか、

父なる神とか、主は我らの牧者、あるいは永遠者、創造者というように、擬人的表現を使うことが多い気がします。神をアナロジーで、形で表わす傾向が強いということを、私は信者になった時に何となく感じました。

それに対して仏教は非有神論的宗教と考えられる傾向があったのです。キリスト教の世界から見ると、そう思っていました。超越的存在は、人格的なものが前面に出るよりも、非人格的なものとして理解される傾向があったのではないかと。特にカルマとか法とかダルマと言われる場合、印象としては、形なきもの、非人格的な響きを感じていた。しかし、そのダルマならダルマを体現した菩薩とかブツダ、阿弥陀などもそうかも知れませんが、そういう方々は逆に、非常に人格的な性質を持つておられるように思えるのですけれども、ですから人格的なものが背後にあると。

阿部正雄先生がいつか言われたのだから、読んだのだからつきりしませんが、「卒直に言って、人格神という觀念は仏教徒として一番難しい点である」と発言しておられたことは、確かで、間違いない。

日本人として、事実、存存の最高形態を表わす場合に人格の觀念は、ギリギリの表現をする場合に不適當と言えるかも知れないという感じを私は持っておりました。私の言うキリスト教の人格的ということの意味は、擬人的というのではなくて、神のペルソナが普通の私共の人格を超えているわけで、

名状すべからざる神秘と言いますか、擬人的な把握を超える意味を持つている。

そういう意味で否定神学は、その点をよく弁えているとは思いますが。

仏教の方々は、ここをどのように捉えられるのかなと思つて、色々勉強しました時に、西谷先生の『宗教とは何か』を読んだことがあります。その本の一番重要な論文は——私にとってですが——、「宗教における人格性と非人格性」で、これだけは何度も読みました。西谷先生はその中で、「人格的非人格性」という言葉を述べておられました。人格の概念は神の完全性を必ずしも完全に表現しないということであり、人格性が出てくる超人格性、無我性に注目して、人格的非人格性といわれる要素を説明しておられました。面白い言葉だと思つたものに、人格性は絶対無の仮面であるというのがありました。

人間中心的な Anthropozentrismus というか、そういう人間中心的な擬人的なものを含んでいるキリスト教の創造神の問題もあると思います。しかし、それだけではない。

仏教の教えのどこにも、世界の原因とか、世界の始まりについて述べていない。創造主は、キリスト教の信仰の生命線を決め手と、キリスト教徒の私ではありますが、仏教の立場はキリスト教の創造説をひょっとすると受け容れ難いとするのではないのかと、素人考えですが考えてみました。

創造主も神も人格的であるばかりでなく、言語を絶する神秘だと私は思います。言葉と霊は相即関係で理解すべきではないか。言葉は人格的ですが、霊はある意味で存在論的ではないかと、私は思うのです。

昨夜西谷先生は「キリスト教の無からの創造」ということをチラッとおっしゃいました。この創造者のこの特徴を、多分西谷先生は了承なさらないのだろうと思いました。例えば、無からの創造は、先ず第一に、絶対的な超越を示す概念だと思えます。こういった絶対者が仏教側で受け容れられるのかどうか、私には分かりません。

しかし、仏教徒の方が強く共感なさることは、絶対超越の神はまた同時に、絶対内在の神でもあって、むしろ世界や人間に内在するものとする見方です。カール・ラーナーも最近、絶対的な自己譲渡という概念を使っています。神は世界に自己自身を与える (Entäußerung)、自己を譲渡するのだと。逆に言うと、被造物は神の自己譲渡である、徹底した受肉であるという捉え方をしています。ある意味で、パウロのピリピ人への手紙の中の「自己無化」(Kenosis) と関係があり、創造主は絶対超越でありながら、そのことに満足なさらない。神の性格は愛であって、神自身、自己否定性を身につけておられる。

今は違いを述べましたが、次に、接点の考察に移ります。私が読んだ西谷先生のどの本にもエックハルトが引用されて

ますが、仏教とキリスト教の接点を最もよく体现している例として挙げておられるのだと思つて読みました。つまり、キリスト教は、三位一体の一であるところに神の本質を見る。父と子と聖霊という神の根底に、三ならざる一、統一、Gottheit (神性)、あるいは神的自然が——私の言葉では三位一体のおいてある場所、神の根底、神自体である神、ある意味で被造物との関係で見られた神、三つのペルソナであるというよりは根底として隠された神(これは、ニコラウス・クザーヌスやルターが言っているらしいのですが)——存し、その根底が私の生死の根拠でもあり場でもあるというように捉えておられました。

エックハルトにおいては、三位一体の神と、神の無を含んだ全体としての神が語られる。それはキリスト教の根本を踏まえた把握であると、私は思っています。この全体としての神、つまり三と一の両方を含んだ全体としての神が聖霊の働きを通して我々の霊の中に働く。そして、そこに突破して行くその時に、私達の内面性、実存の中に神の子が誕生するという発想だと思ひます。キリスト教の根本は、私の考えでは *Deus* (神化)で、譲渡するということとパラレルだと思ひます。これは、ギリシア正教の根本を流れる思想だと思ひます。

ギリシア正教の中に、カトリックでさえともすれば見失ひがちだった *Deus* (神化)の思想が残存しており、それは

ギリシア・カトリックとローマ・カトリックの共通の根であると、私は考えております。その、接点としての具体例として、西谷先生が生涯をかけて追求されたのではないかと、私なりに読み取りました。

もう一点。西谷先生の論文の中に唯一つ「仏教とキリスト教」という論文を見つけました。多分昭和三〇年頃に書かれたかなり長い論文です。ここには非神話化の問題が取り上げられています。私達カトリックにとっては切実な問題である処女懐胎、マリアの無原罪の受胎の問題がそこに取り上げられていて、画期的な解釈がそこに行われています。結論を申し上げますと、西谷先生によると、一性的、精神的な純、不純にかかわらず、実は人間としての根本のところ本来備わっている染、不染を超越した絶対的不染というものがあるのだ」という点なのです。それは多分、盤珪とか、「親の生みつけたる心には一点の迷いなし」という言葉につながるものかも知れません。あるいは白隠の「衆生は本来仏だ」という考えともつながるのかも知れませんが、処女懐胎ということとは、カトリックでは非常に深い意味を持っていると思ひますが、ただ一回限り聖母マリアに起こったこととは、西谷先生は認められない。しかし、一人一人の人間の中に、染、不染を越えた絶対的不染があつて、それを聖母性と捉えておられるのかと思ひました。これは、私、非常に深い洞察と思ひました。私には、少なくとも総ての人の中にマリア性が存在すること

を認めておられたような気がして、カトリックにとって却って目が覚める思いでした。マリアだけの特例は認めないが、総ての人についてはそれを事実として認め、それを非自然として、自然の非自然と捉えておられました。これは色即是空というお考えが根底にあるかなと思いましたが、空の立場で可能であるということで、私達は、マリアを借りてイエス・キリストの歴史における一回性というものを認める立場でありながら、そこを破って、西谷先生が支持するものとどこか響くものを感じているのです。

最後に西谷先生は土居先生のスピリットの質問に答えて、堰を切ったように聖霊について話されました。そして、*Jochim Floris* について述べられた時に、三位一体の一体をスタティックに考えるだけでなく、歴史的に捉えたらどうかと、つまり、父の時代、子の時代、聖霊の時代というように、一つの歴史観として捉えたらどうかとおっしゃいましたが、私は全く賛成です。

これは現代ではベルジャージェフ、ソロヴィエーフ、ブルガークーフ、そしてドストエフスキーもある程度そうだと思いますが、ギリシア正教的な思想背景を持った哲学者達は、現実の歴史をそう解釈していて、今は正常な時代への入口に立っているとか。今は真っ直中かも知れませんが。

ベルジャージェフは父の時代に対応するものとして、律法の倫理ということを行っている。集団にとって律法は欠かせない。

い。神の啓示はそこに集約されている。第二の子の時代の啓示においては、罪人であろうが *outsider* であろうが神の愛から疎外されるものはないという、福音の倫理が対応するとベルジャージェフは聖霊の時代に対応する倫理として、創造の倫理を言い、三位一体論ですが、それを歴史的に考えるのです。創造を無からの創造と解釈して、現代というのは方向も何も分からないというのです。

例えば、高校の教師になればクラスを担任する。最初はどこからどう始めてよいのか分からないのですが、一年経てばかすかな実りがある。また、玉城先生のおっしゃったように、大学の講義で学生が騒いでいる場合、少し黙想すると喋らない。これは、大した発見と思います。

今迄は女性には思想がないと言われてきました。しかし段々女性の時代になってきて、私達のところでは、シスターが学長になり、上も女性、周りも女性、学生も女性。入って、懈怠して駄目になるのです（一同笑）。しかし、脱却する方向がある。自分なりに哲学を持つということです。だからこそ例えば将来、女性の司祭が現われることはどうなのか。女性の上にきた時に、男性はどういう気持になるのだろうか。十年前は本当に困ったわけです。しかし、女性も進歩し、管理者として対応が上手になってきた。成熟しましたね。

ですから聖霊の時代というのは（笑）、何か大きなことをやるというよりは（笑）、女性には女性で魂の叫びがあるの

ですね。それをキャッチしました。女性に近づいても巻き込まれない（一同笑）。逆対応です（一同笑）。

このように、創造というのは大袈裟なことではなく、身近かなことでも誰もが楽しむソフィアを持つこと。そこに触れると、学生でも顔が変わってきます。すがすがしい顔になります。

ところで、キリスト教の本質の父と子ということに加えて、イエス・キリストが遺言のようにおっしゃった「自分亡き後は聖霊に聞け」という言葉。私は、それは遺言と思っております。聖霊こそリアリティだ、実在だと。それがイエスの体をかけた教えではなかったのか、公案ではなかったのかと考えましたら、やはり西谷先生が最後におっしゃった。つまり、聖霊だけは対象として論じられず、あるがままに見てそれを解釈し、そこに無の論理がない。ロゴス化はできない。そういう意味で、禅の方々と触れて、幼稚ではありませんが、何か少し学んだと思います。

随分纏まらない話でしたけれど、スピリットが塞がれているということを考え、その通りだと思えました。近くから始めたらいいのではないかと思えます。玉城先生がおっしゃったように、解決はどこにもなくて、ものそれ自身に触れるというか、事実自身、ロボットならロボット自身から始まるのではないかと思えます。しかし、私達の主体がロボットよりも先だと、こちらが動かないといけない、そう思いました。

私の質問はただ一つ、霊というものは、仏教徒から見てもうなのだろうかということです。

八木 どうもありがとうございます。大変具体的な問題にまで触れて参りましたので、その分だけ活発な討論が期待されると思います。

余計なコメントかも知れませんが、言うまでもなく小野寺さんは、特に西田哲学とキリスト教の対応ということを一所懸命に考えておられます。先に種明かしをしてみましょうと気の毒ですが、却って話し易くなるのではないかと思えます。場の三位一体論的解釈あるいは絶対無の聖霊論的解釈ということを頻りに言っているらしいので、その辺をご承知おき頂きますと、彼の質問がどこからきたのかということ、ある程度見当をつけて頂けるのではないかと思えます。

そういう背景の中で、先ずキリスト教の霊が仏教の何に当たるか、小野寺さんはご自分では答えを持っていらっしやいます。それから、それと関連しているのですが、クレアチオ・エックス・ニヒロ（creatio ex nihilo）（無からの創造）と言われるような絶対的な超越というものは、先程の絶対無の場ですね。それを三位一体論的解釈ということで一所懸命考えていらっしやる背景からすると、この質問の出处や意味も、ある程度ご理解頂けると思えます。

絶対的超越ということは仏教の側で受け容れられるのか。あるいは、絶対的超越が絶対的内在であるかということと係

わっているセオシス（神化）の問題が出ました。ただ、これは、キリスト教にそれはその通り認められるかというご質問だったのでしょうか。その点が、少し分からなかったのですが。

それと関連して、人間としての根本に、凡夫の穢れ、穢れていないということを超えた絶対的な不染があるというご指摘がありました。これは、キリスト教側にこれを認めるかというご質問ですか。そうでなくて、仏教がそうだというのですか……。これにはクリスチャン側からの反論が色々あり得ると思います。

最後に、聖霊論の倫理的具體化として、例えば、対女性、対学生関係についてお話をなさいました。

それでは、ここで問われているのは当然仏教の側だと思いますので、キリスト教側でスピリット、霊と言っているものが、仏教での果たして何に対応するのか。この辺から問題を始めたいと思います。

玉城 先程もちょっと言いましたように、スピリットなどと言うからブネウマが分からなくなってしまう。概念化されない働きですから。それが、神のフーという息吹き。その神の息吹きを自分の全体に受け容れるというよりは、それが自分に明らかになってくるということ。このことをパウロは一所懸命言って、そこからのを言っているのがパウロの書簡だと思えます。

しかし、スピリットとか三位一体とかいうようにどうしても概念化してしまるのが、人間の宿命みたいなものと思うのです。

仏教の側でもダンマという。ダンマと言う時には自分の人格体はないわけで。惨憺たる苦行を経た後で、常時入っているゴータマですから。我々はその苦行を抜きにして、定から入って行く。だから苦行というものが自分なりの形で出ているのです。

しかし神の息吹きというか、ゴータマの場合には何も名前がつかないで、ただ一所懸命に坐っている時に、明らかにあってアーッというゴータマの力が吹き出たのが傷になっているわけですね。それは文献的にはずっと後で、それを伝えてパーリ語にしたわけです。その状況をおさえてみると、ハーッと明らかになった時にアーッと出たのが傷で、初めて言葉がダンマとしてあらわれてきた。

ダンマというのはゴータマ以前に、既にウパニシャッドで使われていて、様々な意味がありますが、それがパーリ語ではダンマとなったのです。これはゴータマにとっては最初の、今日の言葉で言えば、Gandharaになるわけでしょう。それで初めてゴータマは領いたのです。それ迄はいくら、よしよしと言われても領けなかった。そういうところが道元の場合と違う。如浄と道元の関係と、その状況が全く違うのです。

それで初めてあたりを見回したら、自分にとって先生はな

い、このダンマを尊重し、尊敬し、これに基づいていこうとするのです。三十五歳のブッダが決意し、八十で亡くなるまでずっとダンマに基づいていった。それ迄も恐らく人間ブッダの人格的なものだったのだと意識していったと思うのです。これがダンマ。

パーリ語で「ダンマター」(dhammata)という言葉が出てきます。これは四箇所か五箇所で、余り沢山出てきません。これを、全く思想を離れて、文献のみで整理していくと、はっきりとダンマが明らかに浸透し、成熟し、貫通、通徹していくプロセスをダンマターと言っていることが分かります。

これは、パーリ語の文献の調査で、はっきり出てきます。それを鳩摩羅什の時に、「法性」と固定化してしまいました。ダンマターは、翻訳してしまおうと法性という抽象名詞に文法的にはなりませんので。つまり、「現われている存在のグルントになるもの」というフィロソフィカルな概念になってしまいい、折角の元のダイナミックなプロセスがなくなってしまうのですね。

同じことがキリスト教にも起こってきていると思うのです。だから、その「元のところへ立ち返る」ということが大事なのです。立ち返るとはどういうことかという、自分自身にウェアツと明らかになるという状況が前提になっている。そういう状況の基本が概念化していく過程とは全く別の、全人格体が一つになって宮まれていくというプロセスの中で初め

て、そういう状況が明らかになって、それが概念化されずにこの人格体が熟していく。それは、決して単純ではない。じくざく、人によって色々様々に段々熟していく。

では、どこに明らかになるかということが、もう一つの問題です。自分に明らかになるのであるが、「自分のどこに」明らかになるかということは、なかなかはっきりしなかったのです。段々経典を見ていくうちに、非常に懇切丁寧なパーリ語の説法があったのです。それが「業異熟体」(kammavayapaccayo)です。業異熟という漢訳があるもので、私はそれを使っていました。しかし最近段々それは適切ではないと、「業の熟せるもの」を意味する別の言葉を。

しかし、ブッダで最後に出てくるのは体なのです。体は、デカルトの「うような体ではない。禅定が深まって、「空無辺処定」、「識無辺処定」、「無所有処定」、「非想非非想処定」。しかしここにはまだサンギャがある。表象がある。非想非非想処定などには表象がある。無相心三昧になると、もうサンギャ、表象がない。一体になる。それが大体ピリオッド(Period)だったので。

ところが、懇切丁寧な説法の中に、無相心三昧になってから体が出てくるのです。業異熟体と。だから、業異熟体とした方が、もっと適当だと思っています。最近はそのように使っています。その業異熟体に明らかになっていくということが、段々分かってきたのです。

そうすると、今迄仏道の流れの中で行ぜられてきたハーッ  
とこう五体投地（補注・仏教での最上の敬礼法）、そのハー  
ッとするそれが正に、それであると思えますね。

キリスト教の聖書の場合にはブネウマが露わになる。仏教  
の場合にはタンマが露わになる。これが基本線なのです。

どこに露わになるかという、もう一つの最後のところが仏  
教では業異熟体に露わになるということ、初めて仏道の入  
口に入ります。その先は、それぞれの業異熟体が、それこ  
そ自由自在に動いて行けば十分。それ以外の生き方はないと  
思います。

私は学生時代から色々な禅の老師について学んできました。  
しかし、形はありますが、それがなっていないのです。

道元禪師の場合には最初からそうなっているでしょう。

「諸悪莫作」でした。タンマが聞こえてくる時に初めて  
諸悪が、「作す莫れ」ではなくて、諸悪が「作さなくなる」。  
これは、パーリ語の文法と同じことで、漢文では「作す莫れ」。  
道元の受け取り方もそうではなくて、「なさなくなる」。法  
が聞こえてくる時に「諸悪莫作になさなくなる」ということ  
です。

この体を床として奉侍するなり。この体を、如来があらわ  
になる座席として奉侍するなり。仕えていくという。

最初の「現成公案」のプリンシプルというのはピシッとそ  
うなっていて、暫くはそうなってきたり、段々それが消

えてしまう。しかし人間ですからハーッと気がついて、ああ  
自分は無知だったということを言う。それで「祖師西來意」  
のあたりが道元の生涯の中で一番苦悩している時ではないか  
と思う。あれは遂に解決していいのですね。ところが少し  
たつと、日付けないもの——恐らく晩年のものと思います  
が——で、天才が潤んでくる時期から、最初の基本線が別の  
形で段々出てくるのですね。しかし、とうとうそれが十分に  
熟し切れないで命がなくなっていると思う。

道元自身の自分で作った領であるとすると、「五十四年、  
第一天を照らす」、つまり道元の生涯で「第一天を照らす」  
という表現は、何か根本的にひっかかりません。最後に「活き  
なからにして黄泉に陥る」。これは別々になっている。私は  
それが大変気になっています。

コロンビア大学の日本学の草分けの角田先生が、随分前に  
日本に來られた時——先生は曹洞宗の方ですが——しみじみ  
言われましたのは、「活きながら黄泉に陥る」というのは、  
自分が二十歳の時からずっと気になって仕方がなかった。し  
かし極く最近になって、自分はあの「活きながらにして黄泉  
に陥る」という句があったればこそ、自分はこの頃は道元禪  
師につながってきました、ということでした。

これは角田先生の長い人生を歩いてこられた先生独自のも  
のと思います。残念乍ら五十四で道元禪師は亡くなってしま  
われましたが、七十、八十まで命があったら、日付けない



「唯仏与仏」とか「道心」とか「生死の巻」——これは、本  
当に道元が作ったのかどうか分かりませんが——は、  
段々熟してくることに間違いなと思う。これは道元の課題  
ではなく、我々自身の課題だと思えます。

八木 色々の問題が出てきました。今、玉城先生は「ダンマ  
が露わになる」とおっしゃいましたが——ダンマとロゴスと  
キリストはある意味で対応するだろうと思いますが——、  
「ダンマの働き」というのは、「ダンマター」であって、ダ  
ンマとは別の概念では語られていないのですか。

それから一方では霊というのは、何しろ非常に色々な用法  
があって『ルカ文書』では個人にも pneuma があることにな  
っています。あるいは穢れた霊ということが出てきます。キ  
リストも霊であったりしますので、霊という概念自体をもう  
少しシャープに考えないといけない。

それからダンマが体に露わになるという場合に、パウロに  
おいては人間はソーマであって、ソーマを分析するとプシ  
ケーとサルクス（肉）があるということ、そこに pneuma  
が位置づけられるので、小野寺先生の言われたことにもその  
点で、私には疑問があります。

玉城 ダンマの中にも沢山あるのです。これは、ガイガーと  
いう人が厚い一冊の本になる程の論文を書いて、詳しく整理  
していますが、とうとう今言ったようなダンマは、そこには  
出てこないのです。

八木 「ダンマ」と区別した「ダンマの働き」という概念は  
ないのですか。

玉城 それは、ダンマターとなっています。

八木 語幹として違ってはいないのですか。

玉城 ダンマターというのは、ドイツ語のカイト（*Kait*）  
とかハイト（*Hait*）というドイツ語と同じ。

玉城 それから、pneuma も人間の pneuma とか豚の霊とか  
色々ありますが、やはりハギオン・pneuma (*hagion pneuma*)  
とか、pneuma・テウ (*pneuma theou*) (神の pneuma) と  
いう。

八木 小野寺さんの言われたのは、その意味ですね。

土居 浄土真宗の方に、ちょっと今の問題を。

寺川 浄土教の場合で言えば、本願という非常に大事なこと  
があって、むしろ本願の働きによってダンマ、真実の世界に  
入っていく。だから、pneuma、聖霊という言葉はよく分か  
りませんが、別に強いて対応を求める必要もないと思います。  
仏教の一つの伝統にある本願ということが、もう少し考えら  
れたらどうであらうかと。

八木 回向はどうですか。

寺川 回向も本願の働きですが、回向といった場合は、親鸞  
の場合では「名号」という独自の意味があります。「南無阿  
弥陀仏」もしくは「婦命尽十方無碍光如来」という、人間の  
言葉の中にある名号が与えられる。親鸞の場合は、名号が先

生のおっしゃったダンマなのです。そうすると、名号に目覚め、名号に帰して、名号に立つということによってアミターと——アミターにはダンマの顯現という意味があると思えます——。無限の光、あるいは真実の働きをそこに体得している。それは名号に帰して念仏する身となったところに如来の働き、真実の働きが生き生きと働いてくる。それが親鸞の理解した回向です。そのような全体を本願が支えていると捉えてもよいかと思えます。浄土教あるいは親鸞にとつて、全体を支えている真実の働きである本願を考えてみたらどうであろうかと思いました。

それから、西谷先生のずっとおっしゃっておられたゼーレの問題ですが、アーラヤ識とゼーレとはどう呼応するのでしょうか。

玉城　ダンマが南無阿弥陀仏まで未だいかないで、例えばダンマがブラジュニャーパーラミターになっているわけで、『般若経』は必ず般若波羅蜜多において行する。般若波羅蜜多とということがある程度、自分の体に通じていないと『般若経』は絶対に分らない。ただ「色即是空、空即是色」の方向ばかりを強調すると思想になってしまう。根本は、行深般若波羅蜜多によると。それは全くダンマです。

そのダンマが原始經典では同時に *tathagata* になっている。それは必然的に『法華経』の久遠実成の仏になったり、『華嚴経』の毘盧遮那仏になったり、『大日経』の大日如来

になったり、「無量寿経」の阿弥陀如来になってくる。基本的につながってくるわけです。

寺川　タターガタが出現する場が業異熟体とおっしゃった。善導でも親鸞でも「わが身」という言葉を非常に意味深く使っており、生身をもつて生きている身が如来の顯現する場であるということの基本に踏まえているようですね。

八木　先程の質問に、西谷先生、どうぞ。

西谷　はいはい。ゼーレとアーラヤ識の呼応。これは難しい問題です。僕は非常に深い関連があると思いますが、同じとは絶対に言えないわけですね。アーラヤ識という観念は西洋の哲学には余り考えられていない——全然ないことはありませんが——。唯識の場合のように述語的にといいことはないと思えます。よく知りませんが、唯識で言う場合にも非常に複雑な感じですね。ですから、これはむしろ、絶えず問題になる事柄と考えてはどうでしょうか。これは業識ごうしというような形で呼ばれていますから。ゼーレの場合も魂という言葉で呼ばれています。これも非常に問題があるようですね。

両者は関係があつて、しかも同じとはどうしても言えない。だから、アーラヤ識とは別のものか考えたらどうでしょうか。私の方から言いたいのは、例えば今、回向の話が出たときに、還相、往相ということは、どう考えたらよいのでしょうか。

寺川　それも難しいことなのですが。

西谷 しかし、さっきあなたがおっしゃったような親鸞聖人の立場、乃至はそのような立場での還相回向ということはどうですか。

寺川 還相回向では、親鸞は二種の回向を曇鸞によって立てるということですが、『教行信証』で展開しているのは、往相回向についてです。『教行信証』で言いますと、「教の巻」から始まって、「行」、「信」、「証の巻」までですね。そこでは、親鸞は十分に自分の了解を盛り込んでいますが、還相回向については曇鸞の『論詮』を引き、自分の積極的な了解を述べないのです。つまり、教えとして聞くというに留めています。

そうすると、往相の回向については、往相の回向は回向が元ですから、如来の回向に帰して、如来の回向を身に受けて、また往相というのは往生浄土する人生ですから、往生浄土という相を持った命を生きていく、これが往相です。往相の回向を行ずる主体は、名号に帰したわが身なのです。

ところが還相の回向になりますと、これは浄土の菩薩の無功用の働き、自然の働き、如来の働きでありまして、私が還相を行っていくとはいえない場面なのでですね。親鸞は、自分が還相の回向を行ずるといふことは言いません。ただ往相の回向を生きていく自分が如来の還相の回向が働く場となるというような了解を持っていたのだらうと言われる。

西谷 よく引かれる「念仏は無碍の一道である」という時の

無碍の一道という概念とは関係しないのですか。

寺川 無碍という言葉は大體は涅槃の働きを言い表わしますから、念仏を生きていく身が涅槃への道を生きるのだという意味なのです。あれは、往相回向の姿です。

西谷 姿でしょうか。あれは、「念仏とは」という感じですか。

寺川 「念仏とは」と読むか、「念仏者は」と読むかは議論のあるところですが、私は、親鸞の言おうとしたところから考えれば、「念仏者」と読んだ方がよいのだと思います。

西谷 どうでしょうか。その方が何となく身近のような感じがしますがね。しかしあの語句から言えば、「念仏なるものは」という方が強い。「者」にはそういう意味がありますからね。そうしないと、「無碍の一道」ということの解釈が、また違ってくるね。

寺川 あの場合は、『教行信証』によりますと、無碍は「証知生死即涅槃」ということなのでですね。だから生死即涅槃と証知するということが無碍の内容です。親鸞のもっと具体的な言い方で申しますと、煩惱を具足しながら無上涅槃に至ると繰り返されますが、これが無碍の内容です。

西谷 それはそうですが、ただね、念仏というのは、考え方にもよりますけれど、念、仏ですからね。極端に言えば南無阿弥陀仏ということですから。

寺川 そうですね。

西谷 ですから、抽象的な理論ではないという一面があるわけですね。

寺川 そうですね。

西谷 そこら辺の問題がある。どうでしょうか。

玉城 しかし、『難義抄』というのは、全体から言っても、大分違うですね。

寺川 あれは還相回向を凡夫である立場で願いとして述べたというところではないでしょうか。今現に行じていくというのではなくて、必ず実現していく願いとして、「大慈大悲心をもって、おもうがごとく、衆生を利益する」と述べたと思われますが。

西谷 僕はあれを読むと、願いとして述べたというだけなしに、幾らか信念が窺っていると思うのですが。

寺川 その願いというのが非常に大事だと思ひましてね。

一同(笑)

八木 ぶった切る役ばかりで申し訳ありませんが(笑)、少なくとも、もう一つの問題を是非お話し頂きたいと思ひます。今、ソーマ、身というようなことが出ておりまして。勿論パウロにおいては人間がソーマを持っているのではなくて、人間がソーマであるという、何かニーチェみたいなどころがあります。そのソーマに、私に、キリストが露わになる、神の子が露わになるとパウロは言うのですが。

それともう一つ。絶対的超越という問題が出されました。

つまり *creatio ex nihilo* というのは、身体と不可分、不可同というだけではなく、やはり絶対的超越という面があるのでしょうが、そういう意味での絶対的超越性は、仏教側から受け容れられるのであるかどうかという重要な問題があったと思います。それにつきまして、どなたでもどうぞ。

秋月 私達は西谷先生と同じように読むわけです。ところが、浄土真宗の宗教の方々は全く違った発想で……。これが親鸞の本音の意味だからとおっしゃって。僕らが読んでもちっとも面白くないような解釈が出てきます。殊に西の宗学の方は余計にきついのではないかと思います。

だから例えば、自力とか他力とか言いますが、あれは他力の人が言うので、禅の人は決して自力とは言わないのです。禅の方では自力、他力などで仏教を分けてもらったら困り、迷惑です。他力の人がそう言うのであって、仏教の中でも自力、他力という言葉は、実はもうかみ合わないのです。自力か他力かを聞かれると、こっちは仕方がないから両力だよと言ってしまうかして。

超越と内在という言葉も、これはキリスト教の宗教哲学の言葉であって、こっちから言わせると、超越とか内在という粹でものを考えること自身、止めて欲しいのです。何かあってそこから超越するのか、また何となく中に内在しているのかと問われると、うちはどちらでもありませんと。強いて共通の言い方をすれば、内在的超越だとか、超越的内在だとか

いう言い方をしますが。しかし、超越とか内在とか言っていること自身が、仏教から言うとき余計なことです。

例えば西谷先生が「もはや我生くるにあらず」という言葉で、それは誰が言っているのだという禅的な公案をポンと出されたということで、それに対して、内在の私だとか何とかと。あるいは分別の私だとか無分別の私だとか、思量するものとか思量しないものとか。不思議底を思量するとか下らないことを。禅的に言えば下らんとときがあるね。私達は何かやっているだけであって、それを不思議底を思量するという言葉で言うのは、もう第二、第三のこと。「誰が」というところを、直に掴んでもらいたいわけです。

だから私は強いて、個とか超個とかいう言葉を一息に、「超個の個」と言っています。それを分節したもの——超個と個に分節できませんが——は、もう類落態であって。我々から言えば、一息で超個の個という、そのところを捉えてもらいたいわけです。仏教は正しくそこを言っているのだと思うのです。

だから西谷先生がおっしゃったことも、概念とか思想でなくて、「誰が」を言葉でなくて先ず捉える。真向に「誰が」を「はい、私です」という形で言ってみると捉えたところから、それが一息に言って超個とか個とかいうことになると思うのですね。

ですから内在とか超越に——仏教側で言うと、ぶった切る

ということですが——、あるいは自力とか他力とかに、何故お分けになるのですかと。久松先生の言われた「無相の自己」を無相と自己に分けてもらっては困るのです。

我々は田辺先生のことを哲学的にものを考える研ぎ石にするが、しかし「絶対の」——というのは私にとって概念です——とはつきりおっしゃっています。それだったらもう我々にとっては無用の哲学です——仏教的に言えばですが——。ただ概念的にものを思考する研ぎ石に使うというだけです。だから、西田哲学と田辺哲学とは根本的に違うものである。

ですから、今の小野寺さんの質問に、仏教的に真向に答えるなら、超越とか内在とかいうのは、あなた方の分節の中での問題だということ承知の上で答えを求めて下さいということなんです。

西谷 昔から歴史の中で変な問題がよく出てくる。これは実はアウグスティヌスが取り挙げている問題ですが。神が色々なものを造られた以上、創造されない以前は何をしておられたか。昔からそういう質問が出ています。それはどうですか。(笑)。創造されない以前は、神は何をしておられたか。

八木 それは小野寺さんに(一同笑)。どうぞ。アウグスティヌスはちゃんと書いているけれども。

小野寺 どこで言っていますか。どういう問題に関して。時間論ですか。

西谷 時間にも関係していません、勿論。それ以前です。でも、

そういうものが考えられないならば、それでもよいわけですね（一同笑）。ただ、どういう意味で考えられないか。

常盤 自身は非常に分別的で、まだとてもそういう境地にまで立っていないので、概念的にしか答えられないのですが。小野寺先生は西谷先生のご著書を見られて、三位一体の元になるようなところ、つまり煩惱と煩惱を超えたもの、両方を超えた、染、不染を超越した絶対的な不染があるというところに目をつけていらっしゃる、と。そういうところに *Deo* *Trinitas* という聖母性を認めていらっしゃること。それらを私は非常に感銘して受け止めました。

実は、ブルトマンのお弟子さんのシュート・オグデンという方が、私が如来蔵ということをご紹介した時に、やはり非常に受け止められて、感心したのです。少し紹介致しますと、「根本的な人間の不調——人間が何か整わないこと——が、我々人間そのものとは理解されていない。却って同じ人間性そのものが、同じアーラヤ識と理解されているそのものが、苦悩の源——アーラヤ識——であると共に、苦悩からの脱却の源でもある——これは如来蔵思想の根本ですね——と、私は理解しています」。

このように受け止められたオグデンさんと同じものを小野寺さんのリスボンスにお聞きして、これは、一つの形としてのキリスト教という立場の中で、色々苦しまれたところから出て来られた反応と、私は受け止めています。非常に深く評

価し、共鳴しております。

先程のアーラヤ識についての問題ですが、久松先生もおっしゃっており、私も思っておりますのは、アーラヤ識は苦悩の源ですが、それは同時に「目覚めていない真如」であるということですが。それが今の如来蔵の思想にも関係するのです。非常に深い係わりがあり、これがカトリックの方の捉えられるテオトコスとつながっていると思うのです。

兎に角こうして私自身がご報告しましたのは、そのような方向をバツと受け止めている方があることに、非常に感銘したからです。

もう一つは、霊という言葉について仏教はどう考えるかというご質問ですが、この問いの元は、霊という言葉ではなくて、少なくとも三位一体のドグマの中で霊の意味を見出そうとしている中にあると思います。

霊という言葉そのものについては、色々な解釈があり、仏教では余り好まない言葉です。しかし鈴木先生はスバツと、「日本の霊性」という言葉を使われて、色々なためらい等を切り開く形でなさいました。鈴木先生のおっしゃる霊性という線で仏教者はそれを受け止めているとお考えになればよいと、私は思います。

超越と内在という言葉は概念的な言葉ですが、少なくともその概念を使えば、超越が単に超越でなくて内在的な超越、それこそ一言に超越的内在、内在的超越、それが別のもので

はないという理解をもって受け止めないといけないと思いません。

仏教では仏という概念が必要なのではなく、先程寺川先生のおっしゃった本願で表わされているのは、そこだと思えます。阿弥陀仏という言葉よりも本願が根本だというのは、恐らくその生きたところだと思います。生きた働きが本願という形になっていてと思いますので。それが例えば、法蔵菩薩が阿弥陀如来になったとかいう一つの形だけをもつてくると、それに対して人間はどう関係するかということになり混乱に陥ると思います。

その点で、私は、例えば根源的な無神論という性格づけをしてよいと思います。そのような気持で、一九八三、八四年にミシガン大学で自分の考えを説明して帰ってきました。帰国後、沢山の仏教学者から、仏教は有神論であると。大体みな真言密教を指していらっしゃる。しかし、本当はそれは方便であると、良心的な発言をなさる真言の方もいらっしゃる。ところが、それを知らない者が、真言には沢山の神々や仏さまがいると考えて、それを有神論というのでしたら、これは仏教の意味を見失っているのだと思います。

実はこれは、昨日からお話に出た、浄土教で非常に有名な親鸞の「自然法爾章」などは何を言っているのかということです。親鸞はそこをしっかりと踏まえていると思います。

色々申すことになりましたが、先程還相回向はないと言われ

たことですけれども、私は大行は還相の働きと理解しなければ何にもならない。還相と往相と一つであるような還相です。本願とは還相ですから、還相回向だと思えます。

八木 もうこれで最後ですから、今迄余りご発言なさらなかった方のご意見を承りたいと思います。これだけはどうしてもというご意見をどうぞ。

坂東 先程小野寺さんの言われた *creatio ex nihilo* は、仏教では一体どういうことに当たるのかと。私は、縁起ではないかと思えます。誰が造ったかということは縁起では問題にならない。例えば智慧とか慈悲とかの実存、在在もどこかにある形をとっているのではなく、しかるべき条件が整えば、全く無いと思っていたところに突如として智慧や慈悲の形に相当するものが露わになる。これは全く縁起。そこに性起したものはどこに潜んでいたかということも、仏教では問われない。強いてどこにあったかを言えば、法界に充滿し、満ち満ちていたと言ふより外にないわけです。

仏教では、どこにあったとか、誰が起こしたとか言わずに、ただ縁生、縁起、縁によってそこに性起するまでのことで。煩惱の働きにしても本来、忽然として念が起りまして無明となったと。要するに、誰が起こしたかというようなことは敬えて詮索せずに、ありのままを表現する。それが仏教的表現のような気がします。

遠藤周作氏は、「我々クリスチャンは、イエスさまは我々

と同じようにこの世にあって生きられたお方である、しかし普通の人とは違う、特別な神の素質を頂いておられる、そういう方のおっしゃった方には耳を傾けることができるが、浄土教徒が阿弥陀さんなどという架空の、想像した、知的な根拠のない、そういう仏さまを、どうして信じることができるのであろうかと思う」というようなことを至る処でお書きになっておられる。

私が一番おかしいと思うのは、イエスさまをお釈迦さまと対比しないで、いきなり阿弥陀さんに対比されることです。もし仏教徒の方が「お釈迦さんが我々と同じようにこの地上にお生まれになった方だから、お釈迦さんのおっしゃることを我々は素直に聞くことができます。しかし神さまなんて、知的な根拠のない、歴史に基づかない人なんか創造した人を、どうして拜めるんだらうか」というように言ったらどういうことになりますか。

もう一つは、阿弥陀仏は人間が想像したと言われますが、私は人間の想像以前の働き、智慧と慈悲の絶えざる無限の、時間と空間に捉われない、何時何処でも条件さえ整えば、ないと思つたところに働き出る智慧と慈悲の働きは、インドにも、日本にも起こると。場所に捉われない。お釈迦さまの時代にも、現代にも起こると。智慧と慈悲の働きは、条件さえ整えば時と場所の如何を問わない。自己を超越して、条件さえ整えば働き出す。ですから無量寿というのは、ただ長い

ではなく、時に制限、制約がない、いつでもということ、私は理解しております。

阿弥陀仏は人間が考えたり想像したりした仏ではない。先ず働きがあつて、後から名前が、仮に阿弥陀仏と呼ばれたと、私は理解しております。

西谷 一寸、一言ね。極端なことになりますが、法蔵菩薩——阿弥陀さんになれる前の因位の菩薩——が仏さまになられたという形になるわけです。曾我量深先生は、「因位の菩薩がアーヤ識である」というようなことを言われて、大変な問題になった。私は、なかなか閃きのある考えだと思ひましたね。

八木 ありがとうございます。この会の報告が出ましたら早速、遠藤周作さんに持っていきます。

一同（笑）

坂東 よろしくお願い致します。

ハイジック 少し違った角度から。

西谷先生のご発表での心田を耕すという問題に関して、宗教に対する現代の無関心や仏教とキリスト教との現代における危機の背後にある基盤は、啓蒙が惹起した科学技術だけではなく、何かの形で宗教の内部に、つまり仏教とキリスト教の中での責任に帰せられることでもあるのではないかと思ひます。

具体的にはシンボルイズムと言いましょるか、象徴。例え



ば、キリスト教の宣教師が七十五年前にニューギニーの密林に入りました。その時はキリスト教の物語を話すのに大体ヨーロッパのシンボルを使いました。しかしその人々は、羊を見たことも触ったこともないので、「神の小羊」という言葉もどういふことか分からなかった。その部族が一番尊重された動物は豚です。子豚が飲んだ残りの乳を子供が飲むからです。だから「神の子豚」といふ言い方を聞いたことがあります(笑)。

私達の立場からすると、キリスト教も仏教も、農業時代のシンボルに愛着して、それが同じように邪魔になったのではないかと思えます。

心田を耕すという言い方は、詩的な、きれいな言い方と思えますが、どちらかというところ、現代の人々は情報時代でコンピュータに自分を差し込みたい。ただし、それは非自然的であると私達は捉えるわけです。ただし鋤、あるいは魚をとる網などは自然的な道具であると。だから、それらは教会あるいは宗教に関する比喩に役立つが、現代の道具は役に立たないと言われる。

しかし、自分の情報を社会に差し込みたいというのは、非常に霊的な、宗教的な意味を持っていると思えます。新しいシンボル論にこれかなり得るか、ご意見をうかがいたいと思います。

オーガスチン この会議のテーマは大変面白かったと思いま

す。只今のご意見の通り、我々は二千年前の世界とは違う世界に住んでいますので、別の立場から宗教を、自分の信仰を見ればよいと思われる。デュークスというアメリカの人類学者は、宗教というようなことは、決めた社会の態度、一番好きな態度、一番好きな価値——愛とか *humanity*、自分の好きな雰囲気、ムード、態度であると。態度について考えれば、お互いに分かるのではないかと思えます。

西谷 心田というのは一種の比喩です。しかし、例えばスピリットで具合が悪ければ、現代ならばお酒のことをスピリットと(一同笑)。シンボルが必要ならお酒であると(笑)。

ただしそのお酒はお神酒です。お酒は元々神様に供える。お神酒は、日本語で神さまに供えるスピリットと考えたらいかがでしょうか(一同笑)。これは冗談ですが……。

八木 ヨハネ福音書第二章では、お酒が聖霊のシンボルですから。

玉城 その方がスピリットより遙かによい。

西谷 しかしね、あなた。みんな酔っぱらったら困りますよ。兵藤 西谷先生に是非一言お答え願いたいことがあります。

私は文学をやっていますが、文学は現在根元から、今迄の概念からいうと解体している状態にあると言えます。ある面から言えば、文学と宗教とは次元が違ふとは思いますが……。

先生のお話の、キリスト教も仏教も危機の中にあると。どうすればよいかというと、「自分で心田を耕すことによって

お考えなさい」と。見事な切り札と思ったのですが。しかし、  
そう突き離さないで、何らかの示唆を。

西谷 これは、非常に大きな問題だと私も思っています。文学  
としての一種の危機ですし、音楽も、絵画でもそうですね。

兵藤 何か示唆をお願いしたいと思います。

西谷 これはやはり芸術家がそれぞれ（一同 笑）。絵描き  
は絵描きの立場でということがあると思います。

兵藤 宗教の場合は、いかがでしょう。

西谷 宗教と言っても、西洋の場合もそうですが、古代、中  
世と、宗教を離れては殆んど考えられなかったと思います。

これは東洋でもそうです。

例えば、西洋画にも東洋の影響が相当入っています。色々  
考えてみると、もっと東西が共同して、どうしたらよいかと  
考えるべきで。今の東洋画は西洋画の影響を受けていますか  
ら——それはそれで構わないのですが——それを通して、今  
度は新しい東洋画ができると、それが何かまた西洋の美術に  
影響するということですね。セザンヌとかゴッホは明らかに  
東洋の美術の影響を受けています。こういう人——ピカソで  
もいいですが——の描いた絵は、東洋の絵画史の中ではエボ  
ック・メイキングだという感じがします。

田中 今の小野寺先生のレスポンスの中で、私自身非常に関  
心を持っている問題が取り上げられました。

それは、私も一人のキリスト者として聖霊をどの場所で体

験するかということなのです。

私は三位一体論のような理論体系を全部解体して、旧約聖  
書の場合に、新約聖書の最も根本的な存在了解から出発し、  
三位一体論の問題を、先ず自分の問題に捉えたいのです。

私は仏教の用語を一つ借りて、三位一体論に取り組んでみ  
たいと最近考えています。道元の「身心脱落」という言葉で  
す。これは十一月の西田学会の時に英語で兎に角表現しなけ  
ればならないので、dropping of body and mind と訳  
しました。その時一寸気づいたのは、身心脱落の「心」はど  
こからどこ迄なのかと。新プラトン主義者のいうヌースやロ  
コスや理性、あるいはドイツ哲学のガイストを一度解体して  
全部解き明かさないと、聖書的な聖霊体験はできないのでは  
ないかと。

ヨハネ伝にニコデモというギリシアの知識人とイエスとの  
対話の中で、「二度生まれなければ神の国に入ることはでき  
ない」と出ています。文字通り僕は道元の身心脱落とこれを  
だぶらせて、先ず日常性の強い否定がなされなければ、聖霊  
と我々はお会いすることはできないだろうと思うのです。

最近、無教会派の関根正雄先生が「旧約における聖霊体験」  
を説明するときに、西田の「場所的論理と宗教的世界観」と  
いう論文を引用されました。その中で、ユダヤ人は聖霊体験  
の中にある無的なもの、無に通ずるものを感得していると、  
新しい旧約釈義を行っています。

私は、一人のキリスト者として西田の「場所の論理」に立脚して、特に旧約聖書に非常に惹かれます。

心田を耕すというイメージは非常によく分かりますが、コンクリートに囲まれた現代人は、牧歌的な世界ではなく、神の沈黙や無を先ず体験した上で初めて聖霊に出会い得るのではないかと感じている次第です。

玉城 西田哲学の「場所の論理」、場所などと言うから違うので……。

田中 ですから、「場所の論理」というのは結局、「無の場所」へ行き着くのです。つまりアリストテレス的な主語の方向への超越ではなく、述語の方向への超越ということを考え、最終的に無の場所という考え方へ至るのです。無の場所は、アリストテレス論理ではないのです。勿論、場所の論理が出発点ですが、これを超える手懸りを場所の論理に求めているので、決して到着点ではないのです。

川村 昨日の玉城先生のお話の中に出ました個（自己）について、是非質問させて頂きたかったことがございました。概念を使って質問させて頂くことになりお叱りを受けそうですが。

個と普遍と特殊という問題ですが、個と普遍は深く係わり合っている、最後的には個は普遍の中に留まるようなものではなくて、仏教では個人が深く強調されるべき、あるいは残るべきというように、私には理解できるようなお話がござ

いました。類、種、個の問題は、私自身にとってよく分らない問題なのですが。

例えば、私は、私として真に私、個人であると同時に、日本人であり、また人類でもあるという中で、特に普遍と個が一即多とか、多即一というところで本当に普遍と私とが、あるいは特殊とが一つに生きているという理解では、未だ十分ではないと。

玉城先生のご理解ですと、やはり根本では個ということが最終的に残って、最終的に今此処でということが真に大切であるというような意味でございましょうか。その辺の意味合いが、私の理解が行き届かなくて分からなかったのでございますが。

玉城 僕はこれは、屹度こうだと。本識の場にはアラーヤ識に、ブッダの場合には業異熟体に押し詰められ、そういう禅定に入って、ただ禅定が深まって押し詰められるだけでは個は未だ個ですね。その個が開かれてくる時——しかし個は個なのです——個は個でありながら本當につながっていると。私は宇宙共同体の結び目であると。個が個に決せられている時に本當に個なるものが、それが同時に宇宙共同体と言いますか、あるいは人類共同体の結び目になっているというようなこと。

それは、ブッダの原始經典から大乘經典に展開してくる基本線の中で、そうなっている。あなたの感じておられる通り

だと思ひます。

西谷 如来蔵の話が出ましたが、如来蔵というのは面白い概念で、衆生の色々の煩惱そのものの中に如来法身が。だから如来蔵と言ひますね。

禅宗の中に有名な南泉との問答があります。ある坊さんが如来蔵の中に真珠のような玉を獲得したという話です。その中で、「如来蔵と言われても、それはどういふものか」と質問したら、南泉が「今わしがここにいて、あんたがそこにいて話し合つてゐる。それが如来蔵である」と。それで、「それじゃ如来蔵の中に玉を見つけたとは」——これは考へてみると、生きとし生けるものの中に如来蔵があつて、そこに玉が蔵されてゐるといふ意味でしょうが——「それはどういふ意味でしょうか」と、玉について聞いた。すると、「それもやはり、わしとお前とこうして話してゐる、そのことだ」と言われたと。

この問答が、今のお話と一つ。

玉城 今のことをもつとインドへ歸して、もう少しお話ししますと、先程出ましたアーラヤ識が自身の迷いのオリジンで、そのオリジンが目覚めるのです。だからアーラヤ識が迷いの自分にとつてあると同時に、解脱のグルントだと。これが目覚めるといふことだと。だから無着は、形を変えながらブッダの本質をピシッと捉えてゐると思ひますね。我々現代人の課題は、そこから始まつていくのだと思ひます。

如来蔵の蔵は漢訳であつて、<sup>タターガターガルバ</sup> tathagata-garba という。女の人が生命を身籠もるのです。

だから、人類が出てきて二、三百万年——中には五百万年という人もいますが——以来経験したことの無いことを、これから促進していかなければならないと思ふことは、男の世界から女の世界へ変わることに。女をただ立てるといふのでなく、一度ポストを変わるということ。それは未だ経験してゐない。しかし、宇宙時代という、未だ経験したことの無いことが始まつてゐますから。それはやはり一度、人類はこれから経験するのではないかと思ひます。女の人は、未だ大變遠慮しておられる。

一同 (笑)

土居 ティリッヒの聖靈論について一言だけ。私共の翻訳したティリッヒの『組織神学』の第二巻の三分の二程は聖靈論です。聖靈論を一番詳しく論じた神学者だと思ひます。

彼は伝統的な三位一体論をもう時代遅れだと。つまり聖靈論を長く論じて、しかも三位一体論はもう過去のものとなつたと。更に、我々は靈の問題を追求していかなければいけないと、そこで結んでゐるわけ。とても <sup>サジェステイブ</sup> suggestive だと思ひます。現代の精神的状況においては、非常に示唆的な結論だと思ひます。

八木 これでこの会を閉会させて頂きます。どうも有難うございました。