

討 論 (Ⅲ)

討議者

上 田 閑 照

司會者

石 坂 寺 川 俊 昭
田 東 川 俊 昭
慶 性 純 昭
和 純 昭

川村 三つほどごく簡単に質問します。一つは涅槃という言葉が私の中であまりよく纏めていないのですが。一面におきましては、この世の中の浄土とかそういう側面をきちっとおっしゃってくださいましたが、他面、この世にある限りは虚偽の痛みとか空虚の痛みとか、がつきまとうという、そこで両面があるわけですが。キリスト教などと考えあわせますと、この世での煩惱とか痛みというのが否定的な意味におきましても、そこで何か大きな創造的自由への転換というよきな意味を持っているかどうかということ。そして、キリスト教的な実存的な終末論と将来的な終末論というのがありますが、浄土真宗にも二重の意味での、阿弥陀仏の救いという意味合いを考えてもよろしいのでしょうか。

第二は阿弥陀如来とか、如来ということですが、これは例

えば禅宗なんかですと仏性即自性、自性即無性というふうな、あるいはキリスト教ですと一貫性がありますが、神の魂における誕生というふうな、私の中に如来が生ぎるとか、そういうことは全く言えないことなのでしょうか。つまり私の外なる、内には全く認め得ないような如来ということになるのでしょうか。

第三は罪惡深重ということが昨日のお言葉で出たのですが、それが本願の名号を称えるということにより、例えば念仏禪という、念仏のことが、そのままで禪ということ。そういう名号を称えている時に、その名号になりきって、その罪惡深重という意識が無心へと超えられていくということは、あり得ないことなのでしょうか。

寺川 お尋ねの三番目の方が分かり易いから考えてみますと、

名号を称えるという意味での念仏が、禅と等しい意味を持っているのではないか、そういう事実をげんに幾人かの人の例にみる事ができるということですが。

それはおそらく、名号になりきるといふとらえ方は、念仏三昧という念仏の理解。三昧を実現する方法、道としての念仏、そういう念仏理解ではないかと思ひます。親鸞の場合は名号になりきるといふ発想は皆無です。自分の存在は罪の中にある、こういう一種の痛みに似た覚知。それが名号になりきることによって無心へと超えられていく、これは親鸞にはありませんね。善導に戻せば、二種の深信がありまして、信心の自覚内容は二つ挙げることができであろう。一つは自分という存在が、げんに罪悪生死の凡夫であつて、それ以外のいかなるものでもないという明確な信知。これが信仰の内容だ、と。第二はその全体が本願の力に生かされてあるということへの明快な信知。したがつて親鸞には無心ということへの関心はないと私は思ひます。罪悪深重になりきるといふ言い方も意味の深い言い方だと思ひますが、もうひとつ考えてみるとどういふことであろうか。罪悪深重ということとは、自分という存在の全体が罪。この場合、罪というのはどういうことか、という問題があると思ひますが。真如から遠く隔たつて、それに無自覚であるという状態。キリスト教的表現に近い言葉で言つたら、如来に背くという自覚、と言つていいかと思ひますが。だから背くという意識がなくて、如来に

無知であるから如来から無限に遠くあつて、そのことに気がつかないと、そういう状態を仏教ではとらえているのじゃないだろうか。つまり無明の中にあるということを持つている問題性が罪、ということとして善導において自覚されていたのではないか。

無心という、罪になりきるといふことは罪の意識が消えるということでしょうか。罪の意識が全面を覆うということか。また、罪は意識なのか、です。だから無心という発想は、どうも浄土教あるいは親鸞にはなじまぬ発想だと思つてまいりませうけれど。ところが、その創造的自由をいうのであれば、信仰のもうひとつの内容である本願の働きに自分の存在の全体が生かされる、というそれが、先生のおっしゃる創造性への跳躍台となる、こういうことになるのじゃないかと思ひます。

次に、如来ということですが。如来の言葉の意味は、真如から来たということですが。つまり法性真如という究極的な真実なるものが私の上に働きを実現しているというのが、如来から来た、ということですから。

それは抽象的な言い方になりますので、親鸞の場合にもつと具体的に信仰体験に立つて言へば、それが昨日も話題になつた報身なのです。報身とは名号のことですから、帰命尽十方無碍光如来という言葉で表されるような自覚が私の上にげんに起こつた、ということが具体的に生きている私を救う如来の

事実だと、親鸞がこうとらえていたように私は了解いたしません。ですから仏性、自性、無性という発想は親鸞にはどうもなじまない。で、自性としての仏性という考え方はないので、もし自性をいえば虚妄が自性なのであって。もし仏性といえば、それは信心として、恵まれたものとして語り得るだけで、自性としては無仏性。つまり罪悪の中に自分という存在がある。これが親鸞の踏みはずさない基本的立場であろうかと思えます。

それが私の外にあるか、内にあるかということになりますと、やはり私を包むもの。私という存在が虚妄性の中にあるのでなくて、意味あるものとしてある、それを実現する立脚地となっているもの。

涅槃ということも、涅槃というのが、報身・名号ということかたちをもって人間の上に働いている、そこに触れていくものを涅槃。こういうものじゃないでしょうか。涅槃というものが実体的にあると考えたら仏教的でなくなりますので。一応そういうことが思われてなりません。

上田 寺川先生のお話の中で、煩惱を断じて涅槃を得ると、そういうことは人間として不可能である、いうふうなことと結びついて念仏の立場で出されてきていたわけですが、そこにも行という問題が直接に入ってきたわけですね。それについてどう考えたらいいのか。昨日の寺川先生の語られたことについて言えば、宗教というのはこういうものだなあと、

そういう印象なのです。それから翻ってみると、なんとなく禅というのは変わってるといえるのか、どういふことかな、という感じがまた改めてしたわけですね。

私が印象的だったのは、術語を使わざるを得ないとか、あるいは配慮せずに術語を使ってということは何回か繰り返しておられました。

これは語る立場として術語ということによってのみ開かれる世界、術語によってのみ確定できる世界、そういうことがあるということですね。そして寺川先生はそのように開かれた世界のただ中で、ご自分として生きておられると思います。それだけでなく、術語世界の術語を本当に駆使できる立場ですね。これは私は学者の立場だと思いません。

しかしそれに対して、私が今の仕方でも、場合によってはそこに禅が現れるかも知れない。それは禅の性格にもよると思うのです。ということは例えば、術語を使わなくても、禅というのはそのままハッと出てくるかも知れない、ということがあるのです。禅の場合は。

そして、ついでに言葉の方のことを言ってみますが、私の考え方が二段になっている、いうような言い方をされて私は確かにそうだと思います。つまりまず「放てば満てり」というようなことを言っています。それは言葉だけれども、しかし「放てば満てり」というところ、そこは私としては、そこだけとれば言葉を絶したところというふうに思います。しかし

それをやっばり掴むという、その最初に掴んだかたちが「放てば満てり」という、ことなのですね。そういう言葉で掴むことで始めてそこで確認できる。これは自覚化と言ってもいいのですが。しかし言葉にしてしまうと、言葉から出発すると、もう逆に間違ってくる。ですからいつもそこに、言葉を絶したところと、それが言葉として自覚されるといふ、その間の一種の往復の運動のようなもの、それが一番大切ではないかと私は思っています。

言葉の方から言うと、昨日のお話で非常に面白かったことは、ひとつは親鸞聖人がご自分の信心を獲得された時に、つまりそれを自覚する時に、経の言葉を所依とする、と。あるいはまた師の教えを所依として、それをどう読むかということとで自覚化していくと、いうふうに言われました。そういう意味で経宗であるし、経のはっきりした立場ということ、改めて、なるほど、そういう立場と、禅がいう教外別伝という立場がそこでやはり違ったところがあるなあ、と。

教外別伝ということが言われる基礎は、言葉を絶したところとして絶えず触れるということ、そして師から弟子に伝えるということ。これは禅でも非常に基本的なこととして言われているわけですね。ただ、その関わりというのが、ちょっと違うのです。師の言葉をそのまま受けるのでは本当の弟子といえないということが禅の場合にはいろいろ出てきてですね。

禅の場合は、本当に自分の言葉で言えるということ自身自分の確立になる。そういうところがあるわけでしょう。これは決して経の言葉を無視するというのではなくて、経の言葉がおかれているレベルのようなものがあるわけですから、それを何とか一旦打ち破って、もう一度言葉に出てくるというようなことがあると思います。

河波 昨日、寺川先生からいろいろ親鸞教学に関してお教え頂きました、大変勉強になったと喜んでおります。ただ、浄土真宗という言葉は親鸞だけが使ったのではなくて、法然自身も使っている言葉ではあるのです。

親鸞だけで浄土教といわれると非常に限定されたものになるのですけれども。昨年おっしゃって頂いた浄土教の特色のほかに、たとえば指方立相という問題が欠けていたと思うのですね。もう少し一般的な言葉を使えば対面性とか、あるいは呼応性というような言葉になると思うのですね。『法華経』と『大経』との相異点もあったのですが、それは『法華経』は法中心なのです。もう少し普遍的な言葉、適切かどうか分かりますが、ロゴスの立場です。それに対して『大経』は、浄土教全体について言えば人格的な立場だと思っております。要するに対面性ということと人格性とか関わってきますが。

『大経』もいろいろな読み方がありますが、冒頭に「去来現仏仏相念」とありまして、それが『大経』の原点なのです。即ち仏と仏と相念するところから『大経』の主題が展

開されていくわけ。

親鸞の場合は浄土教だけれども、ある意味では法にたいぶ傾いているという感じがします。ただ完全にそうは言えないで、例えば「正信偈」などの中に自分は煩惱のために仏さまをみることはできないけれども、しかし仏は私をじっと守っていてくださるというような。これは親鸞自身の言葉とより『往生要集』の言葉なのですが。やはり対面性というのは、ひとつの不可欠な契機になっていると思うのです。

そういう対面から仏と人間との間に親近性が成り立って行くのですが。近いといつて、ただ遠い近いというのは問題でなくて、ひとつの自己同一性といえますか、対面するところ、神と人間との同一性というのが出てくるわけですね。むしろそういうものを前提にして、そういう対面性というものが出てくると、いうことも言えると思うのです。

そういう伝統をずっと遡っていくと、浄土宗とか何宗とかいうことでなくて、むしろ対面性というものが大乘仏教そのものの生成の原点になると思うのですね。例えば『般若舟三昧経』というような大乘仏教初期の経で仏が対立してたというような言葉なのですね。

初期の大乘仏教の經典の二つの柱として般若波羅蜜と般若舟三昧という二つの柱が立てられると私は思うのですが。だから唯心とか絶対主体性から阿弥陀さまが出てくるのでなくて、阿弥陀さまとの対面から絶対主体性とか般若波羅蜜が出てく

る。それは『般若舟三昧経』の中にそういう傾向がたどられるわけですが。

そして例えば「仏のほかに心なく心のほかに仏なし」というような言葉が出てくるのですね。そして「心のほかに仏なし」という立場を徹底すれば禅になってくるわけで、そこから私は絶対主体性というものが出てくると思うのです。しかし逆に「仏のほかに心なし」というところから言えば浄土門が出てくるわけです。

対面性というところで、そういう感じなどもキリスト教と浄土教は非常に関連しているというようなことが言えます。

ただ、対面性というのは禅の立場からあまり出てこない対面性とか、自分の心の外に仏さまを拜むというのは、ちょっとみられそうもない、特に阿部さんの話を聞いているとそうなのですが。私が見ると大乘仏教の成立の過程からみれば、対面性が禅の絶対的な主体性というものの逆ではないのですね。それが一つ。それで、対面性と指方立相という面をつけ加えて、もっと禅とキリスト教と論じていく必要があるのではないかということ。

もう一つは、昨日は寺川先生も言及されたのですが、念仏三昧と本願の立場の違いということ。私は本願の妙法の中から念仏三昧が積極的に出てくると思います。浄土教の大きな流れからいえば念仏三昧はミステイクという立場につながっていると思うのですが。非常に豊かなミステイクが展開されている

るわけで。そういう点をもっと考えていったらいいのじゃないか。

それから、信と証という問題もあったのですが。仏教の信というのは、つまり「SRADDHA」というようなことが言われる場合、キリスト教の信とちよつと違つたところがあるのではないか。「SRADDHA」という立場は証という立場を無限に含んでいて、対立するものではないわけですね。例えば信仰そのものが深まりをもって段階的に展開されるので、信仰は三つの段階を設けるわけですね。一は「仰信」。ただ善き人の仰せに従つて信じること。それから「解信」、法然の立場は解信だと思つたのです。三番目は「証信」、その三つの段階で信が深まってく。だから信というものをただ固定して、例えば証と対立させるといふようなことではいけないと思つた。

寺川 おっしゃるように仏教のいわゆる伝統の中の一つに浄土教と呼ばれる伝統がありました。

ところがそこに往生浄土。浄土という言葉で語られる世界が、どういふ世界であるかということ。同時に阿弥陀如来という場合に、阿弥陀という名で呼ばれる仏がどういふものであるかということ。さまざまな非難が、少なくとも大乘の初期の中核的な思想である中観の立場からすれば有に終していいのではないかと。仏教の本質は空、無性、無相ではないかという疑問もありました。やはり例えば、苦悩する人間に救

いの道を開くという、宗教として非常にいいものを持つていふのだが、諸法の実相を悟るとか、諸法は一切空であるという大乘の高い知見からすると、やはり泥くさい程度の低い仏教だと、こういう理解がずつとあつたと思うのです。

それに対して法然が、そうではないのだ、往生浄土は十分な仏道だと、これを主張して浄土宗を立てたわけですね。

それを継承した親鸞の場合は、古い浄土教が持つていふ指方立相とか、対面性とかをほぼ捨てて、一乗という最も根源的な仏道の本願の立場で回復する、あるいは実現する。こういう課題を背負つたのが親鸞でありまして、それだから往生浄土を語りながら、それ以上に証大涅槃を強調的に語つていく。指方立相、あれは親鸞は、それは凡夫の感情としては分かるかも知れないが、仏道としての思索に耐えないだろうと、こういう課題があつたのだろうと、こう思つています。

本多 上田先生に一つと、寺川先生に一つ、質問させていただきます。

浄土真宗の証というのが涅槃に至る不退転の道程である、と。そうしますと禪の証と、どういふふうに区別なさるのでしょうか。

もう一つ。かねて持つていふ大きな疑問ですが。私カトリックですが、キリスト教では、原罪と自罪（みずから意識的に犯す罪）を区別するのです。原罪はイヴとアダム以来、人間存在ににくい込んでいふ自罪の根源になるような罪。私は原罪の

方には非常に深い関心というか、リアリティを感じるわけです。それは神との出会いの場になっていと思うのです。だから分かるのです。分からないのは自罪の方なのです。罪を犯す時の犯し方といえますか、これが非常に情的なものが入っています。意識と無意識が分離できないようなもの、だから罪というのは、そういう意味では神秘というか。これがキリスト教の私自身の経験からの問題なのですけれども。

これと、浄土真宗の罪悪深重というのと、このとらえ方が似て非なるものを、お話を聞きながら感じました。

坂東 親鸞における罪というのとは、どういうことであるのか。結局、根本無明。したがって量も規模も計り知れないという自覚を、念仏を通じて本願のところに触れて、その都度、底の知れなさというものを絶えず感じていたのではなからうか。あの罪、この罪というとらえ方でなくて、底の知れない無明ということですね。

寺川 罪悪深重といった罪悪は、存在がもっている意識以前のものです。

本多 それは信心の内容であって、意識そのもの、知識でないということですね。

寺川 ただ同時に、仏教の根本は人間理解ですから、それについて『歎異抄』（第十三章）でよく知られております「さるべき業縁のもよおせば、いかなる振舞いもすべし」と。

本多 「業縁のもよおし」という時に、人間の自由とか責任

ということの関係はぼやけてくる。

寺川 自由なんていうものはない、と。あったとしても業縁が人間関係がきしめば、もうどうにもならんのだ、と。

と思いますけれども。とり得ようが得まいが責任はとらされる、と。これがこの世の厳しさだ、と。親鸞が罪と言った場合には、悪いことをしたとか、そういうのではなくて「逆謗」なのです。五逆と謗法の罪。これが一番問題のな罪なのです。五逆というのは人間であることを傷つけていく行為。謗法は親鸞の場合、如来の真実あるいは大悲に心が暗いから、生きていることの全体が視点を変えてみると、如来に背くと、そういう問題点をもって人間の生存があると、この痛みですね。

そういうものの中に人間の生存があると、この痛みですね。**本多** そうすると、原罪の状態というふうに。

寺川 近いんじゃないかという感じがすね。

本多 それと救いの関係です。キリスト教では「赦し」というのです。

寺川 こういうものとして自分のはつきり覚知された、信知されたという時に、その全体を包む大悲の中にあるものという喜びを同時に持つことができるわけでして、赦しというのは古い浄土教の言葉で言ったら「滅罪」といっていたことに近いのじゃないかと思えますけど。

本多 それは上田先生の、地平の彼方の、地平を包むもの、そういうふうに。

寺川 親鸞の場合、滅罪じゃないのですよ。全体を包む大悲の中にあるという信知を得ることによって、罪は消えないが罪は障りにならぬと、こういう、よく分かりませぬけれど、地平が開かれてくる、と言っているのではありませんか。

秋月 浄土真宗にも証がある、と言われたが浄土教の証と禪の証とはどう違うとお思いますか。

寺川 私は親鸞が書いたものを読んで、改めて感じますことは、大乘仏教の基本的なものの考え方なり仏教理解がありますでしょう。親鸞はあれに非常にこだわるといっているほど、密着しようとしているという感じが強いのです。親鸞の場合、こだわりに近いほど、仏教というのは教、行、証としてあるのだと、その証というのが、これは大涅槃を悟る、涅槃の証得ですから。涅槃の証得は未来にある、信仰が究竟していくもの、こういうものでは不徹底。むしろ信仰を得たこれが信仰の確立ですから、行信を得た、あるいは真実の信心を得た時に、触れているもの。遠く彼方において思われるものでなくて真実なるものが現在している。信という自覚の場が開かれた時に、そこに実現するもの、それを真実という言葉で親鸞が表現します。親鸞は単に信心と言わないで「真実の信心」と。信のところへ証が現前している。働きを実現している。

上田 証の問題ですか。禪でどうだ、浄土教でどうだ、キリスト教でどうだという時には、これはやっぱりどういふふう

に掴まえるか、このことも単純なことじゃないと思うのですね。ひとつの、その「何が」は既にひとつの体験談があるわけだし、こっちの「何」も既に別の体験の中にあるわけだから。だから何が何に当たるかということ自身がひとつ、もつと基本的な体系を構想しないとね。そしてその基本的な体系というのは根本的に言うとして、僕からみると人間の自己理解に関わることだから、人間の自己理解というところで両方を含み得るような理解の仕方として両方、体系を含み得るような、ひとつの構想を持たないと、本当は答えられないと、いうことがあると思うのです。

そういう制限が基本的にあるという上で言えば、ひとつの手懸かりは寺川先生が「涅槃に至る不退転の道程」ということを言われて、そこに証ということが具体的なかたちで入っている、と。私としても理解できるような気がいたします。もし禪の方だと、どういふふうにかと考えると、涅槃に至る道程という、道程そのものが恐らくもう涅槃の中だという、そういう考え方になるのじゃないかと思うのです。これは禪の方の術語で言えば、それこそ証上の修ですね。

やはりしかし、僕の昨日話したことの枠で言い換えれば、やはり坐禅ということ自体が証だと思ふのですね。しかしそれは意識の問題でなくて、坐禅が証なのであって、私が坐禅するというのは、坐禅してる私が証してるということとは違うのです。もう一つ、極端に禪の立場を言えば、仏教の基本

的な迷悟ということがありますね。そうすると、坐禪は迷でもないし悟でもない。そういうことが一番基礎にあると思うのですね。

本多 坂東先生のお話をお聞きしております、信仰の方が大きいのですから、私が信仰を持っているとか、いないとか、こういう言い方は非常におかしい話で、生かされている、と祈りについても同じことが言えると思うのですね。カトリックの方ではコンテンプラティオ・インフューザという祈りの段階、注賦的観想と言いますけれど、神の祈りがこちらに注がれて「もはや我祈るにあらず、神我にありて祈りたもうなり」という、こういうことが本當の祈りじゃないかという気がするわけですね。そうすると、その実感というか、体験というものがやはり証でしょうね。これは、証がなかったらキリスト教は二千年続いていませんよ。

上田 だから証というのは、もっと単純な素朴な言葉で言えば、つまり神の現在ですね。

本多 人間が実施していなくても、していても、無意識でも事実として神の働きの中に生かされている、というこの事實はあるわけですね。

上田 その事実ですね。

本多 その事実、あるわけですから、このところの構造は禪でも念仏でも変わらないんじゃないか。キリスト教でも。

八木 プロテスタントとカトリックの違いは、禪と浄土との

違いより遙かに小さいですね。禪と浄土教が同じ大乘仏教の流れの中にあるとか、勿論お互いに了解する可能性がここにあるとかいうお話を聞かないで、ただ外からみると、まるで別の宗教みたいに見えるわけです。プロテスタントとカトリックはたぶん、それほど違っていないんじゃないかと思えます。寺川先生が断煩惱得涅槃、そんなことはあり得ないと、やれるものならやってみるとおっしゃってですね。二種深信といいますが、その信の意味のとり方にもよりますが、罪惡深重、煩惱熾盛、煩惱具足の凡夫だというのはこれは本當にその通りだと思ふのです。ところが他方、久松先生は「断煩惱なんて嘘だ、煩惱はないのだ」とおっしゃるのです。それを聞いた時に、これは凄いいじさまだとびっくりして。「私は死にません」と言われるよりよほど驚きましたけれど、考えてみれば、それも確かにそうだと思うのですね。それは理論的にそうだというより、事実そうだから。両方とも確かに本當だと思うから、私とくに何も言うことなくちゃつてるのであります。

いま本多さんが「もはや我生くるにあらず、我がうちにキリストありて生くるなり」という有名な言葉をご紹介くださいましたけれども、それは「生きること」の中にはキリストの証しが証されていると思うのですね。それは「私の中に神の子があらわになった」という、ガラテア一―16ですけれど、そこから始まっていることだから、これはやはり証だと思ふ

のですね。

そうすると、イエスに対面する言葉は少なくとも直接的にも間接的にもありますけれども、そういうふうに浄土真宗にも非常に共感するし、禅の方も、本当にその通りだと思われ、パウロにもイエスにも共感しています。パウロのような罪意識というのはイエスの言葉にありませんで、これはまた非常に面白いことだと思ふのですが。そうしますと、いろんな立場に共感するわけです。いろんな立場に共感し得る地平があるはずだと、上田先生がおっしゃると思ふのですけれど。「いろんな地平があつて、それを包むもの」ということをおっしゃつてましたから。

ただ、その「包むもの」ということになる、キリスト教の場合だったら神というふうに、神という言葉の中に少なくとも含まれていることだと思ふのです。ただ、それを、キリスト教でどうか、禅でどうか。禅の場合にそういう究極の地平、あらゆる地平を包むものに開かれているというふうに言われた場合、たしかにそうだと思ふのですけれど、やはり、ある一つの条件があるんじゃないかと思ふのですね。

それはどういふことかという、禅と禅宗が分けられるという事です。そういうレベルで禅宗としてある限りの禅と、禅宗を支えている、よつてもつている究極の開けというか、包むものというか、それを区別した意味ならば、禅がそこに開けていると当然言えることだ、と。もしそうだとすると、

浄土教もやはりそこへ開けているから、親鸞が阿弥陀さまのことを光として語り、あるいは自然法爾ということをはつきり言つたりするようなことが成り立つてもくるのだし、またそこからパウロとかイエスとかもそれぞれの意味で、そういうところに開けているところがあると思ふのですね。だから、そのところは宗の中じゃなくて、言葉を絶したところ、とも言えるかも知れませんが。あらゆる、いろんな宗がそこで包まれているものだから、それはやっぱり並ぶものであつて、こいつはしょうがない宗教だと、いうようなことではないと思ふのです。

秋月 さつきから禅と浄土教という、浄土教の中にもいろいろな浄土教がありますように、禅の場合でも白隠さんと道元禅師ではかなり違いがあります。

しかし私達は拙拙以来、『六祖壇経』を禅が禅になつたような『六祖壇経』だという場におかれているわけです。これはつきり申しますと、見性成仏の見性という言葉がありますだけに、それだけでも『壇経』は邪教だと道元さまがおっしゃつておりますから、これもおことわりしておきますが。しかし道元禅師は決して六祖慧能を否定していません。『壇経』が終始一貫説いていることは自性仏なのです。自性が仏だという事です。その自性という一点が、私達は久松先生と同じように、禅の全体だ。寺川先生のとらえている親鸞教と、私達の言つてゐる仏教とは、同じ仏教でも全く割れちゃつたと

いうことです。それをひとつ確認しておきたい。

と同時にジョン・ヒック先生が僅か教日、日本に見えた時に日本の宗教は超越なしで済むのじゃないか、と。要するに人間の中での問題じゃないか、と。例えば私がこういうのです。悟りいっぺんなどというものは人間の枠内でできるのかというのですね。例えば無神論者でも唯物論者でも悟りは可能なのか、というのです。

これは昨日も上田さんがはつきりおっしゃってくださったのですが、私はかねて自力の宗教なんか言っているのですね。禅は自力ではないのだと。人間の枠内で悟り体験があれば、それでいいのだ、神様を持ち出す必要はない、そういうことと禅僧が哲学の基本の訓練もなしに勝手なことを言うから、あなたがたの仏教はヨーロッパ人に誤解を受けるだけなのだ、と。超越なんていうものは、仏教の中にないわけですから。人間だけで片づくような宗教は全然、仏教ではないわけですね。

それで私はご存知のように「超個の個」ということを言っていて、一息に超個の個という言葉で自性仏を言い表している。

ただ、その自性仏という言葉、その自性は決して寺川先生がおっしゃった意味での自性ではなくて、あくまでも超個の光に包まれた、超個という絶対無の場所に於てある創造的世界の創造的契機としての一息の超個の個である、と。しかし

自性というところに禅はこだわっているのだと、そういうことだけで。そこを言いたいために阿部先生はああいう発言をされているのだということ、私はそう思っているのですね。

寺川 自性という言葉がさきほど仏性という言葉と同義語として言われましたし、そういうものだと思いますが。親鸞が仏性について随分、積極的に語るのでですね。ところが、それが自性というか、お前は一体何ものかという。本来という言葉を使っているのでしょうか。あるいは正体という言葉の方がいいのでしょうかね。私とっているものの正体を尋ねていった場合、親鸞はそこに虚仮、不実をみるわけですね。真理から遠ざかっているもの。ところが親鸞が仏性を語る時には、大悲の中に生かされているもの、そういう自己に会うた、というかたちで仏性を語っている。こういうことが思われてくるのです。だから信心を得て、大悲の中にあるものという自覚を持たない限り仏性はない。昨日も言っておりましたように、賜物とか恵みというところからは親鸞の場合は強く大事な意味を持つものとしてありますので。

もう一つ。何故言うかという、人間は宗教心を起こし得る存在であるのか、如来を信じ得る存在かと、こういう問いが親鸞の信仰に、つまり自己を問うていく時の根本問題としてあったように思うのですね。我々が救いを求めたり、如来を求め、如来を見出すことによって救いを自証していくということは不可能なのだという、こういう自己理解がありま

して、それで還相回向の問題になるのです。往相回向というのが仏道に立つことが可能かどうかに関わるのが還相回向と
思いますので。

田中 さきほど本多先生が言われたことに関連するのですが、浄土真宗では、キリスト教の信に特徴的な祈りということはないのではないかと、と。キリスト教の信仰生活の中心というのは祈りです。それに対して浄土真宗では仏の御名を称えるという行。ただ御名を称えるといっても、その称えること自体が弥陀の回向というか、弥陀の方から頂くものであるということだと思えます。

確かにそれに対応するものはキリスト教の方にもありますが、それでも何かそこにちよつと、私は見逃がせないような違いを感じるわけです。

さきほど本多先生が言われたことが私は理解できなかったのです。「私が祈っている時には神が私の中で祈っているのだ」。本多先生は自然に言われたのですが、つまり「聖霊に満たされて祈る」そういう言い方は自然なのですけれど。

坂東 親鸞聖人が祈りという言葉を『御消息』なんかの中にときたま使われることがあるのですね。普通は浄土真宗には祈りはないと言われていますが。しかし困っていると人は祈るのです。助けてくれ、と。それは本来的な祈りではなくて、人が助けを求める前に、既に根源的な救いというものを仏の側でも永遠に発して、それが本願というかたちで經典の中に

語られていることだと思えます。

本願のころは如来の祈りであり、人間の祈りは時と所の限定がありますけれども、永遠に一刻も絶ゆることなく、しかもあらゆる場所に願いがかけられているという意味で、法蔵菩薩が修行中の立場で。それが成就して今日まで、仏に
なられて十劫という長い時間が経過しているのですが。そういう神話的な言葉で語らなければならぬくらい根源的な、我々の日常意識の根源を言い当てた表現が、『大無量寿経』の中に語られている。我々がそういう本願に出会ってはじめ、いかに我々がふだん持ちあわせている、あるいはでき得る祈りというものが浅薄な自己的なものであるかを知らしめてもらおうような、そういう深い意味です。それが如来の祈りであり、本願といわれる。

本多 すると、本願というのはキリスト教という神願といってもいいのですか。神願の発動としての恵み一切が対面性を持つていると思うのですね。共同体性といってもいいですね。

寺川 私はキリスト者の祈りというものが腹に入って理解し難いものですから。神の御言葉とか、神の語りかけということがあるかと思うのですが、それと祈りとが、何か呼応ということがあるのでしょうか。つまりキリスト者の祈りというのはどういふことなのでしょう。神の御言葉というか、語りかけへの応答なり呼応なりという意味を持った行為なので

すか。

本多 語りかけに対する応答だということですよ。

上田 いまの田中さんの質問は恐らくこういうのだと思いません。いま実生活ということを言われて。そこに一種の問題の出でるところがあると思うのです。つまり称名念仏、南無阿弥陀仏、これは一本ですね。しかしキリスト者の祈りはそういうかたちでなくて「……してください」と、その内容は我々の実生活の内容の事柄に関わることがあるわけですね。

そして、しかし「神の御心のままに」ということがあって、そして「アーメン」と。その全体をとってみますと。その全体の中で言うと、南無阿弥陀仏ということだけがなにか、最初のところだけパンと出ているような感じで。実生活からくる問題の内容、それがないと、これは、やっぱりそういう点があって、それに対してある考え方は出せると思うのですね。本多 これはキリスト教では日常の、例えば「合格しますように」とか、「病気がなおりますように」というところは入ります。これ、当然のことですよ。

上田 それはイエス自身の祈りが、やっぱりモデルとしては基本的にそうなっているわけです。ゲッセマネの祈りで「毒杯を我より取り除きたまえ」と。「しかし私が思う通りでなくて、御心のままに」と。これはやっぱり自分の身にふりかかったその問題ということから始まって、祈る中で祈りの質が変わっていくわけですね。「御心のままに」と。

僕が解釈するのは勝手かも知れませんが、念仏の場合は最後のところだけを言うのですね。何故かという、その前の現実の実生活の問題からくる事柄、これは昨日の寺川先生の説明の中の言葉だと、流転ということの中で、そういう祈りの最後のところにゆく、どうしようもない必然的なことで。それはもう前提されていると思うのですね。前提された上での称名ということであって、キリスト者の祈りの場合は、問題からずっと始まっていく、と。これは逆に言うとなつたり、大きく言えばキリスト教の方がもっと具体的に歴史なんかに関わっていきると。逆にあるわけですね。

寺川 信仰は祈りをもともなうと言っているのですか。

八木 祈りが信仰生活の一部になっている。

寺川 信仰生活の一部に祈りがある。その祈りが神の呼びかけへの応答という意味を持っていると。

八木 という意味もあります。ちょっと出したのですけれど、パウロの書いた中に「言葉が絶え果ててしまつて、聖霊が代わりに祈るのだ」という言い方があるのです。人間の言葉が絶え果てる、なくなっちゃうのです。祈ることがなくなつてしまつて。そうすると聖霊が代わりに祈るといふ。

寺川 我々の場合は信心の主体、根源的な主体、この問題に関わるのです。もう一つは信仰生活の一部に祈りがある、それが神の呼びかけに対する応答という意味もある、ということだと思いますけれども。そうすると、親鸞が言う称名なり念

仏はどういうことかと、いうことと連関してきます。それは本願への応答という意味とはちょっと違うのですね。最も根本的な本願は四十八願の中の十八番目の本願だということはお存知の通りですけど。あれは内容がありまして「至心に信樂して我が国に生まれんと欲え」と、これが内容です。浄土、如来の国、大悲の国へ還れ、と。この呼びかけなのです。そうすると、それへの応答と仮に言えば、浄土に還ろうと願う。つまり願生浄土。信心というのは信心にとどまるものではなくて、必ず本願への応答ですから、浄土に生まれんと願うという、非常に能動的な宗教心として生きられていくわけです。その願生浄土の願いに生きてゆこうというのが称名念仏。親鸞の念仏というのは一応、かたちは行為ですけど、言葉に表すという。念仏において新しいのちに目覚めた存在を意味しますから、それは願生浄土という願いを持って一日一日を生きていくという。つまり本願の仰せのままに一日一日を生きていくと、こういう意欲を持って生きられる、こういうのが親鸞の念仏の積極性ですから。だから念仏を、南無阿彌陀仏とただ静かに称えているということだけでとらえたら、ことの半分しかみていないのじゃないかと、お聞きしながら改めて思いました。それは祈りという言葉で言わないで、仏教の言葉に戻せば「願」と言います。キリスト教的表現で言う、喜ばしき使命を見出だした人生、こういうことです。河波 感じておりますのは如来の招喚の声に対する帰命とい

うことです。仏が「我に乗っかって来たれ」という呼びかけで、衆生が称えているのは、その呼びかけに答えている姿だということですね。

日常生活のもろもろの祈りと無関係にポツンと最後の結論だけ、念仏、南無阿彌陀仏は親鸞の場合に実生活から離れているという印象が確かに強いのですね。でも法然上人の法語などの中には「助けたまえ阿彌陀仏」という気持で称えたらよいと、そういう勧めがありますね。親鸞聖人の『御消息』の中にも「世の中安穩なれ、仏法ひろまれかし」という思いをもって、「みな祈りを一つにしよう」という意味の勧めがありますけれど。そういう場合は南無阿彌陀仏を特に狭く説かれているわけではないのです。南無阿彌陀仏の中にはもろもろの願いが込められているとみて、よろしいのではないかと思います。妙好人なんかの場合は「あさましや」という気持で称えている場合もあります。嬉しいという思いで称えている場合もあります。南無阿彌陀仏、同じ言葉であります。その時その時によって、礼拝になっており、仏徳讃嘆になっており、懺悔にもなっておる。そういう中味は時と場合によって全部違います。でも、ひっくり返して申しますと「御心のままに」という気持が、どんな場合にも一貫しているのではないかと思います。

確かに日常のもろもろの願いと無関係に、それだけポツンと切り離されたというような印象、これはあります。キリス

ト教の祈りと対照されますと。

八木 洋一 私は最近、人間性ということとは、もう殆ど言語性とは本質的に一つなのだというふうに考えつつあるのです。何故人間というのは宗教的動物なのだろうかということとはほぼ、人間は言葉を話す動物だということと同じじゃないかと、いうふうに考えています。

結局、宗教というのは、言語性として成り立っている人間性をどう克服し、どう生きるのか、というこのへんに関わる事柄じゃないのかなあと、最近思っているのです。キリスト教ですと、私はプロテスタントですけれど、徹底的に言葉の出来事だと考えるのですね。

で、寺川先生のお話を聞いて、浄土教というのも始めから終わりまで言葉の出来事だなあと、と。ですから、たとえ真実だ、証だといっても、それが言葉を媒介にして、その言葉の媒介の仕方が肯定的に媒介されることによって、証へと、あるいは信へと動いていく。

ところが、そういう言葉を肯定的に媒介していくというキリスト教ないしは真実に対して、やはり非常に魅力があるのは言葉を否定的に媒介して、その言葉の前というか後^{あと}というか、そこに出ていくという禅宗のあり方というのは、どういう意味で宗教なのかなあと、いう感じが非常に強くしているのですね。禅宗が言葉以前、あるいは言葉以後に出ていく。といった場合、そこはどういう意味で言語性を超えているの

か。本当に超えているのか。あるいは超えたというところで、なおかつ、まだ言語性というのがあるのじゃないか。そのへんが分かってくると、私にとっては非常に助かるなあと思っているのですけれど。

寺川 言語に対する肯定的な関わり、これはだいたい浄土教と言っているかと思いますが、問題は、言葉が無数にありますので、中には宗教的言語、教えという意味を持って響く言葉ですけれども、それと出会うということが一大事、こうなってくるかと思えます。

秋月 こういう会を持ちますと、聖書とは何かとか、お東の違いかいりんな立場とか、キリストだとうだとか、学ばしてもらうことがたくさんあって、いろんな違いがはっきりしてきますが。

もう一つ我々の会としては宗教哲学的に、違うものと同じ宗教的な根拠にあるのか、ないのか。そういう宗教哲学的な問題と取りくまなければならないと思います。

上田 確かにいろいろ違うということをはっきりさせる必要があるし。しかしそういうものを一緒に少なくとも問題にすることができるとか、あるいは理解することができるとか、これが一番課題だと思いますね。そのためには、従来の枠組というか、それぞれの宗教が自分自身を理解していた、自己理解していたそれぞれの枠組、何かもうひとつ、少なくとも方法的に超えたような、そこからいろんなものが理解できるよう

な基礎的な枠組を構想してみる、と。その枠組は直接、宗教的な生命の基礎になるかどうかは全く別です。少なくとも理解のために、こういう努力はどうしても通さないとけないと思います。

それといろいろ質問いただきましたこと、例えばキリスト教の方で、仏教でいう証にあたるものがはつきりあると、それぞれのご説明でよく理解できるような感じがいたします。その上で禪ということを考えますと、すぐ思い出す一つの例は、例えば本多さんが言われたパウロの言葉「もはや我生くるにあらず、キリスト我がうちにありて生くるなり」ということが言われるとすると、西谷啓治先生の問いですね。「そう言っているものは誰か」と。そういう問いを出すというところに禪のある特色があると思います。あるいは大拙先生で言うと、『創世紀』の最初のところ、「神光ありと言いたまえば光ありき」というのに対して「誰がその光を見たか」と。キリスト教にも証があるというだけでない、その証に対してのある問い方になっていて、その問いが出てくるというところに、禪のある仕方があるような感じがますますしました。

それから大悲としての仏性、それは賜物である。これはキリスト教でも同じようなかたちが言えると思いますが、勿論これもそうだとした上で、頂いたということが更にどういふことになるかということがあると思います。頂いて今度は自分が持っているということでは恐らくないと思うのですね。

何か頂いた賜物が、こんどはどういうふうな働かかというところでですね。それが問題として考えるべきですね。

寺川 親鸞はそれを非常に大きな課題としていたはずですね。浄土に往くというのは、ひとり浄土に往くような気がしますが、これは全然親鸞的の了解としては。この世の穢土の現実の中に入っていくということが親鸞が言う願生浄土ですから、従来還相回向という言葉で意味されていたものを、正確な親鸞的表現で言えば願生浄土と、こうなるのじゃないかと思いはじめておるところです。

上田 もう一つ行のことに一言触れたのですが、「煩惱を断じて涅槃を得る」ということですが、それに対して、そんなことはできないと、これは確かにそうだと思うのですが、そこで「煩惱を断ぜずして」、ということになるわけですが、その時に無理のない仏教というふうにならざるを得ないかと思つたのですが、「煩惱を断ぜずして」というそのだけをとると、同時にそのことは、ある大きな逆説のようなものをそこに含んでいるような気はします。その煩惱を断ずることはできないということが本当に分かるためには、やはり断煩惱の、普通の意味での行とか修行ですね、そういうことが涅槃に至る道程の中でも問題になりはしないか。親鸞聖人はずっと、少なくともその行を事実身をもってされた上で、やっぱり、行の問題、もう少しむずかしい問題ですね。

寺川 おっしゃる通りです。努力せずして何が分かるかとい

うのは当然の話ですが、努力は無効だ、自力は無効だということを知ることは非常に大事な意味があります。と同時に、それで証が問題になってきます。行によって証を獲得するのじゃなくて、信のところにも証が尽きる。だから断煩惱がそのままに得涅槃が可能になるというのが仏教はそうじゃないでしょうか。

上田 そう思います。それでさつき八木さんが念仏と禅との間は、キリスト教のプロテスタントとカトリックの間よりも、何かとてつもなく距離があるように、と。そういう印象は確かにあるのですね。しかしこんど逆に言うのと、とてつもなく遠いと同時に、何か同じだというようなところが感じられるのですね。そして感じられたところを積極的に出してくると片寄ってくるかも知れませんが、大拙先生が言うように。

それから言葉のことでですね。人間存在は言語性である。これは全くその通りだと思います。浄土教の場合には言語性を肯定的に媒介している。それも基本的にはそうだと思います。しかしその場合でもやはり、真実の言葉、あるいは名号ということから言えば、人間存在であるところの言語性、これはさしあたっては「たわごと」であり「そらごと」である、と、一種の虚言性ですね、でてくると思うのです。だからやっぱり言語性が直接にそのまま肯定的に媒介されるというのじゃなくって、やっぱりそういう言語性が一旦否定されて、しかし肯定的に、ということになっているんじゃないでしょうか。

キリスト教の場合、神の言葉、聖書も、説教も、それはたしかにそうだし、だから言葉は基本的ですが、神の言葉といいた時に、人間存在が言語性であるということだけでは考えられないと思うのですね。例えばイエスの人格そのものが神の言葉ということだと思いのですね。そういうところで言われている言葉と、人間存在の本質になっているような言語性、これは直接にやはり、一つとは言えないのじゃないかと思うのですね。これはやはりその間に、ある否定性は入っているような感じがします。

禅の場合で言う、最初から言語性への否定ということが非常に強く出るのだけれどもそれは、言語性そのものである人間性に、やっぱり根本的な問題を見出すからだと思うのです。ですから禅の問題は、そういう言語性を克服するということは、言語性をなくしてしまうということではなくて、言語性ということから言えば、沈黙ということに結びつきますね。沈黙ということを一緒に考えないと言語性ということとは言えないと思いますけど。もう一度その沈黙ということに本当に戻って、沈黙が語るところというような仕方新しい言葉が生まれるという、そういうところを一番の基礎にするということです。ですから事実上、禅はさまざまな言葉を生み出している。ですから言葉がいらぬというだけ禅ではない。むしろ非常に平たく言えば、言葉から出て言葉へ出る、というふうにですね。