

# 研究発表Ⅰ 「仏教とキリスト教の対話」の「行」(実践)論への展開

発表者 八木 誠 一

## はじめに

従来私が試みてきた仏教とキリスト教の対話は、両者の本質的一致点を明らかにするというものであった。本論文は、同じ点から宗教的な「行」を検討してみよう、ということである。行は宗教のもっとも重要な要素であって、宗教の理論的解明は結局のところ行論を支えるものでなくてはならないと思う。宗教間対話の立場から新しい行が開発できるかどうか、それはまた別の問題であろう。この増補の課題は、対話の視点から行を考える視点を探ることである。

さて、私は従来、「自我」と「自己の根底」を区別してきた。現在では多少異なった用語法を採用している。それは「自己の根底」のことを―これは自我とは区別されるが、結局は人格の究極的主体だから―「自己」と呼ぶようになったことである<sup>①</sup>。

すると私がかつて「人間が自己の根底に目覚めること」と

称した出来事は、上記の意味での自己が自己自身に目覚めること、といってもよいし、自己が自我に―また自我に対して―現れること、といってもよい。いずれにせよ、このとき「単なる自我」でもなく、またむしろ「単なる自己」でもなく、「自己に目覚めた自我」が成り立つのであって、これを私は「自己・自我」と呼ぶようになった。すると「自分」とは「自己・自我」のことだともいえるし、あるいは、「自己・自我」を「人格」と称してもよい。人格はもともと自己・自我なのだが、ただ、多くの場合「自己・自我」は潜在性であって、自己の活性化による「自己・自我」の現実化が「覚」成立の出来事なのである。

換言すれば、滝沢克己の「神と人との第一義の接触」はここでいう「自己」に当たり、「神と人との第二義の接触」は自我が自己に目覚めることだから―ここでいう「自己・自我」の現実化に当たる。こういうわけで、たとえばよく私が書いた図を例にとると、「私のうちなるキリストの働き」がこ

という自己のことであり、「キリストのなかにある自己」がここでいう人格だ、ということになる。このように、用語法を変えたのは、事柄上からいっても新しい用語法の方が正確であり、さらに、ニーチェやC・Gユングに見られ、今日広がりつつある用語法とも一致するからである。ただし、ニーチェやユングのいう「自己」<sup>68</sup>は、たしかに構造上の類比を示すけれども、どこまでも内容的に我々のいう「自己」と一致するかは別問題である。

## 一 行の到着点

### 要旨

さて我々が超越を認識するといっても、それは対象的認識ではなく、超越と一つになるといっても、それは元来別物であった超越と人間とが後で結合することではない。自己―確認のためにいえば、まずは「私のうちに生きるキリスト」(ガラテア2・19-20)のこと―が自我のなかに、また自我に対して、現れる(ガラテア1・16)とき、自我が自己に目覚めるのである。「現れる」といっても、これは超越が外から内に入り込んで人間と一つになるのではなくて、もともと潜在性だった自己・自我が現実化、活性化することである。そして自己―「私のうちに生きるキリスト」といわれるように―神性的・人間的であり、超越的・内在的である。さらにいえば、自己の活性化、自己・自我の現実化は仏教で「覚」といわれ

るものに当たる。この際、自我は消滅するのではない。自己が自我のなかに、また自我に対して露となると、自我は自己の一機能となる。ただし、自我は比較的な独立性を保っていて、自己と自我の関係は―滝沢の定式を借用していえば―不可分・不可同で、かつ相対的に不可逆である。自我から自己へと働きかけることは不可能ではない。また、不可逆といっても、自我が自己を無視することは依然として可能であり、ここに罪ないし誤りの可能性があり続けるわけである。比的にいえば、自己と自我の関係は船長と舵手との関係に似ている。すると身体は船体に当たり、船長が船のなかで船会社を代表するのは、自己が身体のなかで超越を代表することの比喩になろう。

要するに、こうして自我は外界と内界の結び目であり、自己を中心とする身体の「理性」の役割を果たすことになるわけである。このような人間(人格)を我々が「自己・自我」と呼ぶのは前述の通りである。ところで鈴木大拙とその弟子秋月龍氓が「超個の個」<sup>69</sup>と呼んだものは、我々のいう「自己・自我」に当たる。覚とは、もともと超個の個である人間が、覚において自分自身を超個の個として自覚するようになることである。このとき、人格は単なる個でもなく、また単なる超個でもない。

自己・自我(超個の個)の現実化こそが宗教的な行の到着点である。ここで自我中心主義・自我主義(後述)が基本的

に克服され、また、言葉の世界と現実ありのままとの混同も克服される。換言すれば、自己・自我の現実化のためには、これらが克服されなければならないわけである。以下ではまず叙述に必要な重要概念をいくつか、やや詳しく説明して、それから覚にいたる経過と行の実際とを検討することにしよ

### 自己・自我

本書の立場である宗教間対話の観点からすれば「私のうちに生きるキリスト」は活性化され自覚された「仏性」また「無相の自己」に対応する。これはすなわち我々のいう「自己」のことである。さてパウロの場合「私のうちに生きるキリスト」とは彼の究極の主体であるが、他方では、「神の子キリスト」はパウロの信仰の対象でもある（ガラテア2:19-20）。これは矛盾ではない。超越にはこの二面性がある。神の子を信じるパウロの「自我」は彼に現れた「うちなるキリスト」（自己、ガラテア1:16）に担われているのである。つまりパウロは自己に目覚めていない単なる自我でもなく、単なる自己でもない。パウロは自分自身を「自己・自我」として自覚しているのである。これは仏教側での「超個の個」に当たることはすでに述べた通りである。

### 自我中心主義と自我主義（エゴイズム）

「単なる自我」と「自己・自我」の自我との区別は基礎的な重要性をもっている。だから、くだいようだが、ここでは「単なる自我」（場合によっては自我と略記することもある）とは自己に目覚めていない自我を意味すると約束しておく。それに対して自己に目覚めた自我のことは「自己・自我」の自我ということにしよう。単なる自我は自我中心的あるいは自我主義的（エゴイスティック）である。ところで欲望に操られる自我中心的な自我（自分さえよければ他人はどうなってもかまわない自我）が悪事を働くことは誰でも知っていよう。新約聖書の言葉でいえば、これは律法違反を結果するのである。しかし、単なる自我には別の問題性がある。それはエゴイズム（自我主義）であって、これは高度の倫理性に到達しようという努力をも担いうるものである。さてエゴイズムとは、自我にとつては当の自我だけが関心の対象であって、ゆえにそれが自分を動かす唯一の現実性だ、という在り方のことである。このような自我は、他者への関係を無視し—また、その視野に入っていない「自己」への関係も無視して—自分で自分のあるべき姿を設定して、それを実現しようとして、それを妨げるものを許さない。自分のあるべき姿は様々だが、その中には高度の倫理性への到達も入るのである。そのような自我は、自我中心性を克服して悪事を避け、完全な道德的人格となろうとすることがある。だから、それは一見したところ自

我中心主義や不道徳とは正反対のものに見えるし、実際ある意味ではその通りなのだが、実のところ、このような自我は自分の道徳性（理想）の達成だけに関心を抱いているのであって、彼が日常生活で実際に会おう人間には関心がない。彼は、他人と自分を比較し、高い道徳性を達成した自分の姿を眺めて自惚れるのである。このような、申し分なく立派な道徳的（律法主義的）エゴイストは以下に引用するルカ18・9―14に例示されている。我々にとって重要なのは、当時、律法順守が宗教的な行の意味をもっていったことであり、単なる自我がその担い手となりうるとである。

（イエスは）、自分は義人であると自惚れて他の人々を見下げている人達に向けて、以下のような例話を語った。二人の人が祈るために神殿に上った。ひとりにはパリサイ人であり、もうひとりには徴税人であった。パリサイ人は立って心の中でこう祈った。神よ、私がほかの人々のように、奪う者でも不義なる者でも不倫を働くものでもなく、またこの徴税人のような人間でもないことを、あなたに感謝いたします。私は週に二度断食し、収入全部の十分の一を（神殿税として）払っております。他方、徴税人は遠く離れて立ち、目を天に向けてことすらなく、胸を打っていった。神よ、罪人なる私を憐れんで下さい。

（イエスは言った）私は君達に言う。神に義と認められて

家に帰ったのはこの徴税人であって、かのパリサイ人ではなかった。

徴税人とは、当時の支配者ローマ人から委託されてユダヤ人から人頭税を徴収した人で、請け負った以上の額は自分の懐に入れたといわれ、ユダヤ人から嫌われていた。実際、徴税人はひどいことの数々をやっているから人々を苦しめたであろう。この意味では全然「義人」ではない。しかし彼は「自己・自我」の自我に立ち返るのである。自分の罪深さの自覚は単なる自我からは出てこない。それは自己に発する声である。イエスによれば、自己の声を聞いた徴税人の方が神に近かったのである。このような自己・自我としての人格の積極的な姿は、たとえばルカ10・30―36の「善きサマリヤ人」に見られる。彼は自分達を差別して交際もしてくれないユダヤ人が半死半生で倒れているのを見つけて、それが律法に命じられているからではなく、また善行を人に見せるためでもなく、「かわいそうに思って」ユダヤ人を助けたのであった。倒れている「敵」をみて自然にかわいそうに思う気持ちは自我からは出てこない。これは自己の働きに根差すのである（なお、単なる自我の律法行為についてはマルコ10・17―22参照）。ローマ書7・7―24に描かれている「自分」、すなわち律法の行に励めば励むほど罪の虜となってゆく自分とは、自我主義的自我的ことである。「自己・自我」の自我ではないとい

うことだ。単なる自我は律法の行に励めば励むほど単なる自我を強化して自己を見失ってしまうのである。このような自我は自己・自我に転換しなければならない。パウロの言葉では、自分に対して死に、キリストから生かされなければならないのである(ローマ6)。これは私のいう類型Bの神学(『パウロ・親鸞 イエス・禅』参照)にはかならない。別の言い方をすれば、単なる自我は、善と定義され道徳的と認められる善に関心を抱く。それは、そのような善を行う場合に、自分が善人であることを自他に示すことができるからである(マタイ6・1-6参照)。つまり、彼にとって現実とは自己(神・人の一)のことではなく、客観的に証示できるような道徳(律法)上のきまりなのであって、このように言語化された道徳が彼の行為を導くのである。一般的に言えば、人間は言語化された現実を現実そのものと見なすだけ、自己は見失うのである。

他方では、認識上のエゴイズムというべきものもある。言語社会は事物を客観化してそれを認識(つまり言語化)して、それを情報として伝える。しかしそれは科学的な認識にとどまらない。知とはしばしば対象を管理し、操作し、利用し、場合によっては破壊するための知である。このような功利的な認識は対象を単なる「もの」として扱うことになるのだが(物象化)、このような言語社会は、この視点から認識され言語化された対象を現実そのものと混同するのである。すると

この言語社会のなかに生きる自我も知らず知らずのうちに事物を物象化する見方を身に付け、世界を自分の欲望を満たす場所に変える。つまり我々の時代は単なる自我とその文明の時代なのである。この場合の自我も、言語化された現実を現実そのものと見なすわけである。ということは、自我は自身自身に全関心を寄せ、世界を手段化するのであって、そのために認識を営む知り方は認識上のエゴイズムということができる。このような自我は一意的な日常言語で自分自身を言語化しているから、知らず知らずのうちに「私は私のみによって私であり、私以外のなものでもない」と考えて、自己において成り立っている他者との根源的なかかわりを見失うのである。

### 覚の成立と自己・自我

上記のように、自己は自我に対して、また自我のなかに、露となるとき、人格は自分自身を自己・自我として自覚(理解)するのである(覚)。このとき、自我の絶対性は破られる。自己は身体を中心だといったが、身体はこの世界のなかで他者とともに生きるものであって、だから関係性の極なのである。だから自己とは人間性のことだと言ってもよい。ということとは、自己・自我である人格は、自分に関係のなかではじめて自分自身であることを知るのである。もともと主観なしに客観はなく、汝なしに我はなく、自己なしに自我はあ

りえないことを見るのである。これは他方では基本的に存在者同士の相互浸透性を認めることでもある。さらにこういうことがある。自己は超越的・内在的(神적・人的)である。自己は神と一つである。といっても、この一は実体の一ではなく、働きの一である。「愛は神からである。ゆえに愛する者は神を知る」(1ヨハネ4:7)といわれるのがそれである。愛は人間の愛だが、それが神の愛とひとつだという。これは人と神とが実体的に一だというのではなく、働きの上で一だということである。パウロが自分の伝道はキリストの行為だという(ローマ15:18)のも同じ意味である。だから自己に目覚めた人格は、自己と一つである神の働き知るのである。この知は対象的な知ではない。自分が自分であるときに自分を成り立たせる働きを直覚するという意味での「自覚」である。

このような自覚の成立にはいくつかの仕方がある。(1)単なる自我(行為する自我、認識する自我)が袋小路に追い込まれて究極的主体の座を降りる。それと相關的に自己が露となる。(2)人格はもともと潜在性として自己・自我なのである。さて自己がなんらかの仕方で呼び覚まされ、自分のなかで働き始め、ついには自我の壁を破って自覚に現れるほどに活性化される。こうして人格は自覚的な自己・自我となる。(1)と(2)では方向が逆だが、相補的なのが通常である。

## 宗教言語<sup>4)</sup>

自己の活性化には言語が深く関与しているので、それにについて一言しておく。単なる自我の言語(日常言語。特に事物を物象化する客観的情報言語と、形の上で遂行を要求する命令言語)の使用は単なる自我を強化するからである。それに対して宗教的自覚の言語は、まさに自己・自我の自覚の表出だから、当然のことながら、客観的・記述的ではなく、表出的である(表現言語)。それは神・人・歴史などにかかわる客観的情報を与えるものではなく、外的遂行を要求する命令でもない。自覚を表現し、自己として働く働きを語り、自己・自我の形を描き、自覚に訴えて人格のなかに自己を目覚めさせようとする。だから宗教言語を客観的な情報言語・命令言語として受け取る場合は、宗教言語が正しく機能しない。この場合宗教言語は、特に現代人には、古代的な共同幻想または非常識な倫理として受け取られかねない。

それと連関して、宗教言語の名詞の性質の問題がある。これは情報言語が用いる普通名詞ではない。情報言語が用いる普通名詞(固有名詞、集合名詞も同様)には指示対象があるのが一般である。たとえば「犬」、「猫」、「机」、「椅子」などがそうである。それに対して、宗教言語が用いる名詞は主として動名詞である。動名詞とは、動詞を名詞化したもので、不定詞がそうだが、一般に「……すること」を意味する動詞である。飲食、歩行、労働、思考、希望、絶望、苦惱、などが

例としてあげられる。問題は、これらには情報言語の普通名詞のような「指示対象」がないことである。たとえば飲食とは動態であって、飲食という客観的な「もの」があるわけではない。重要なのは「生」である。この名詞は「生きること」や「生まれること」を意味するが、「生」（生命）といわれるような客観の対象——「これのことですよ」といって摘んで見せられるような対象——があるわけではない。そこを誤解すると「生命」という客観的実在があるように思い、それが入ると人間が生きるような「靈魂」を考えたりするのである。

ここは詳論の場所ではないので若干の例を挙げる。「私にとってはキリストとは生きることだ」（ピリピ1:21）とパウロはいう。この文の主語は「生きること」であり、述語が「キリスト」である。パウロはここで、彼の生の全体がキリストの働きに担われている自覚を語るのだが、そのキリストは存在でも人格でもない、働きである。もちろん、働きである以上、働きかけの面があるから、この面をとれば、キリストを「語りかける人格」として表象することはできる（Πコリント12:8-9参照）。しかし、キリストは客観的に検証可能な実在ではない。今日「私は天のキリストと交信をした」と称してその記録を出版してみても信用はされないであろう。「私のなかで生きるキリスト」は人格を生かす働き（自己）の自覚の表現であり、自覚的表現として追体験可能だし、理解可能な現実でもある。これは自覚の現場では否定しようも

なく確実な経験的現実なのである。神についてはピリピ2:13に例がある。「神はあなたがたのなかで働くもので、意欲と働きを成り立たせる」という。神名ヤハウェの意味は必ずしも明らかではないが、神名の啓示（出エジプト3:13-14）と関係があるなら、少なくとも動詞的である<sup>50</sup>。十二節と一緒に読んでよければ「我汝らとともにあり」という「こと」、つまり動名詞であろう。要するに宗教言語が用いる名詞は超越的・内在的な働きを意味するものであり、その機能は、自己の活性化に向かって語りかけるところにある。客観的情報を提供して「天国への入り方」を教えるものではない。もし情報であったら、信仰の名のもとで利得を求めざる自我に利用されるばかりだろう。要するに「神」も「キリスト」も自己・自我の自覚に現れる働き、換言すれば人格を成り立たせる働きの自覚に根拠をもつ名詞であって、普通の意味での客観的実在ではない。正確には、表現言語のなかで用いられる動名詞であって、記述（情報）言語の普通名詞ではない。同様のことは禅と浄土教についてもいえることである。宗教言語の理解は後述のように宗教的行動の実践の仕方と深くかわるのである。

## 二 行の経過について

いかにして自己が自我のなかに、また自我に対して、露わとなるかを最もよく説明するのは、親鸞の『唯信鈔文意』の

文である。要するに、信心は仏性の働きだから、信心によって仏性が活性化（現実化）される、という。私たちの言葉では、信心は自己・自我の働きだから、信心によって自己が活性化され、自己・自我としての人格が現実化する、ということである。弥陀の御名を唱えるのは自我ではなく、自己・自我なのである。パウロも「聖霊によらなければ誰も『イエスは主である』とはいえない」という（1コリント12:3）。超越を宿す自己の働きは、自我に現れて自我の事柄に転化されたときに、つまり自我の活動を担いつつ、自我自身の思考、理解、願ひ、決断、行動となったときに、現実化するのである。

換言すればもし「信心」が単なる自我の行為だったら―例えば、ただ極楽で安楽に暮らしたい、というだけの気持ちから出た、阿弥陀様とのある種の取引だったら、悟りにいたることは困難である。マルコ福音書でも、イエスに永遠の生命への道を尋ねた金持ちは、せつかく若い頃から律法順守に専念したものの、どうやら自我を捨てることだけではできない人だったらしく、それではいくら律法を完全に守っても神の国に入るのには難しいとされてしまうのである（マルコ10:17-22）。単なる自我の立場での信心や行は熱心であればあるだけ自我を強化してしまうものだ。愛は神から出るから、愛するものは神を知る、という（1ヨハネ4:7）。しかしもし利他主義や奉仕が単なる自我の「克己」に過ぎなかったら「神を知る」にはいたらないだろう。愛が自己・自我の営みであ

るときには、愛は自己を活性化して、自己・自我としての人格を現実化するのである。そのとき人は、愛において神と人の働きの一を自覚する。だからこの意味で愛は宗教的に行であるともいえる。とはいえ、愛は宗教的生そのものであって、宗教的人格実現の手段ではない。一般に行の目的は自己・自我としての人格の実現だといっても、実は、行を实践するときだけではなく、日常的に自己・自我として生きる事が大切なのである。だから一般に行は手段ではなく、宗教的生への入り口だといふべきである。自己・自我の実現は行の「目的」ではなく、到着点である。我々が行の到着点という所以である。

さて前述のように、覚に至るには、自我が袋小路に追い込まれて究極的主体の座から降り、それと対応して自己が活性化され、自己・自我が現実化する、という道がある。それにはまず、(1)実践的な道がある。これは自我が実践に行き詰まる道で、プロテスタント的信仰がその代表であろう。神との正しい関係に至ることを求める人―求道者―が、まずは神の倫理的命令を守り、倫理的完全性に至ろうとする。このような努力は潜勢としては自己から出ているのだが、自己は当人には自覚されていないし、自己の働きも歪んで現れている。さてこの求道者は倫理的完全を求めて結局は絶望するのである。それは倫理的完全性が不可能であるからでもあり、またその求道者が、自分は「理想の自分」の実現に関心を抱いて



いるだけであって、たとえ愛を行ずるといっても、実は他者には無関心なままだと気付くからである。これは愛の反対ではないか。そこではじめて彼は、イエス・キリストの贖罪に目を向ける。はじめから道徳から手を放せ、キリストを仰げ、という宣教の言葉を受け入れることに不安を感じても、というのは、道徳から手を放したらどこまで落ちるかわからないから、結局はキリストを仰ぎ、キリストの贖罪を受け入れる。このとき、彼の在り方に転換が起こるのである。自我が崩落し、自己が活性化される。活性化されるというのは、道徳から離れても、むしろそのときにこそ、彼を生かすキリストの働きを信じる信仰が、ほかならぬ自己に根差すからである。

その結果彼は、思いがけずも実際に、「キリスト」が彼のなかで生きて、彼の人格を生かすことを経験するのである。贖罪信仰は私の言葉でいえば類型Aの神学として言語化され、単なる自我を強化するだけの自我主義的律法主義からの自由の面は、類型Bの神学として言語化されたことは本稿ですでに述べた（『パウロ・親鸞』イエス・禅』参照）。

事柄としてはこの転換は「唯一神」信仰を前提しない場合にも可能である<sup>16</sup>。それでも倫理的完全を求める、あるいは意味ある人生の実現を求める、という努力は可能である。この努力が結局は絶望に至る点も同じである。求道者はこの場合も、人格は個人を超えた働きによって生かされること、そのような働きが実際にあることを信じて、単なる自我の努力

を放棄して、個を超えた働きに身を委ねる決心をするわけだ。そのときは「どうにでもなれ」という気持ちに近かろうが、ほとんど無意識のうちに個を超えた働きに身を委ねるのである。そうでなければ、単なる絶望あるいは自棄にすぎない。しかし実際上の問題として、このような決断はなお、宗教的伝統を保持する教団とのかかわりのなかで起こることが多い。

(2) 第二に自我が知的に行き詰まる道がある。臨濟禪がその代表であろう。求道者に、日常的言語を用いる自我には絶対に解けない謎（公案）が与えられるのである。公案にはさまざまあるが、結局のところ「存在でも非存在でもなく、意味でも無意味でもなく、生でも死でもなく、現在でも過去でも未来でもない、つまるところAでも非Aでもない（お前自身）をここに出してみよ」と迫るわけだ。この問いは一意的言語を用いる自我には答えられるものではないから、自我は行き詰まる。自我はそれまで一意的な情報を処理する仕方では考え、それに対応する仕方で行動していたのだが、それが不可能となるから、自我は思考と行動を担う役割から降りざるをえない。他方では、公案は実際に「Aとも非Aともいえない」自己を呼び覚まし、活性化するのである。実際問題として、求道者は師に教えられて、個を超えて個を生かす「法」の働きがあることを信じなければ修行は成り立たない。禅は寛の宗教だといっても信の要素が皆無なわけではない。こうして或るとき自我の絶対性が崩壊して自己が現実化する。つ

まり求道者は自己・自我となる。換言すれば、求道者が単なる自我の知性によって公案を解こうと努める限り覚にいたることはない。

(3)坐禅や瞑想のような行も覚への道となる。禅宗では曹洞禅が代表的であり、キリスト教ではカトリックとクエーカーがこの方法を採用している。これは方法といっても、前述のように単なる手段ではなく、生きること自身と結合している。この場合、心つまり欲求的自我の専横的活動を静めることが大切であり、なによりも、瞑想ないし坐禅を「自己・自我」が行ずることが肝要なのである。行が単なる自我の目的追求行動ではなく、自己・自我の営みとなるとき、自己が活性化され、潜在性であった自我・自己としての人格が実現されるわけである。道元は「坐禅とは坐仏を学ぶことであって、自我の立場で仏の行為を反復することでもなく、単なる自我の目的追求行動として仏になろうとすることでもないから、仏性が現実化するのだ」という意味のことを語る<sup>90</sup>。単なる自我が「仏性の現実化とはいかなるものかを知らないまま」勝手に仏の立場を理想化して、これを実現しようとする限り、仏性の現実化はありえない。自己の営みには特定の「目的」がないのである<sup>91</sup>。浄土仏教の行については簡略ながら本節の冒頭に述べた。以上、行には長い伝統と、それが生み出した技法やマニュアルがあるが、ここでは自己・自我の実現という観点から概観したまでである。

### 三 行についてのコメント

行の困難さは以下の事情による。(1)単なる自我には自己・自我が見えていないから求道者は到着点が見えないままで修行しなければならぬ。指導者の方も、到着点を見えなければならぬ。これは自分で見つけなければ見えないからである。(2)行は、単なる自我の行為になりやすいものである。もともと行一般は、瞑想であれ、祈りであれ、施しであれ、倫理的行為であれ、修学であれ、その他の何であれ、自己・自我の行為でなければならぬのに、それが単なる自我の行為、まして他人に優越するための手段となったら、到着点とは正反対の方向に行ってしまう。(3)宗教言語は、単なる自我には、客観的情報言語または単なる外的服従を求める命令に見える。宗教言語をそのように解する限り、求道者は単なる自我の立場を離れることはできず、宗教はかえって自我を強化してしまう。また多くの宗教言語は、このように理解された場合、外部の人にはただの共同幻想にしか見えないだろう。現代において宗教が敬遠される所以である。実は教団内部でも宗教言語は神と人間にかかわる客観的情報と自我のための倫理と解されやすいのである。この場合信仰は自我の単なる思い込みとなつて、かえって自我を強化しかねないから、自己の活性化にはつながり難いことになる。

宗教改革で修道院を放棄したプロテスタント教会では、教

会に出席して教会の行事に参加することが、事実上唯一の宗教的な行となつている（実は「行」とさえないわけではないが）。あえて行というなら、その中心は勿論のことイエス・キリストへの信仰である。そして信仰は「自己・自我の事柄だから、自己・自我の実現に導く。これには過去・現在とも多くの実例がある。しかし現代における宣教（伝道）の実際を見ると、伝統的キリスト教の宣教は、神、世界、人間、歴史にかかわる、あまりにも古典的・伝統的な「客観的」情報を提供するものと受け取られていて、それを本気で「信じる」人はもはや多くはない。また、そのような受け取り方では、信仰の主体は単なる自我に終わってしまう。キリスト教倫理も、自己・自我の表出ではなく、自我に妥当する規範となつて、実践者の自我を強化するのである。それだけではない。現代では自我中心性を捨てて倫理的完成を求める人間は稀だから、自分の倫理性に絶望してキリストの贖罪を仰ぐ人間も減るばかりだろう。

法然、親鸞以来の尊い宗教伝統を伝える浄土教の場合にも事情は大差ないと思われる。浄土教はわが国では歴史が長いから教団の存続に問題はあるまい。自己・自我としての人格も少なくない。しかし現代では、死後の世界があると思う人は多くはない。また、伝統的な浄土像が現代人の心を決定的に捉えるとも思えない。さらに、浄土への思いがこの世を厭う単なる自我の憧れに終わる可能性もないわけではないだろ

う。

カトリック教会には修道院があり、瞑想・観想の伝統は長く豊かで、これらは現在も実践されているから、宗教的人格の養成という意味ではプロテスタント教会よりも希望が持てるし、実際、カトリックにはプロテスタントより宗教的人格に富む。しかし、その他の点ではプロテスタント教会と同様な事情にあり、また巨大な階層性は組織に入ることを好む人には合つていようが、キェルケゴールの単独者には住みにくいところに見える。

禅仏教はもっとも神話的な要素が少なく、実際に覚者を生み出しているし、現代的宗教哲学を展開させる可能性がゆたかである。実際、それは京都学派として現実化してもいる。宗教言語についても正当な理解をもち、行の伝統も豊かである。他方で、坐禅は行の方法としてはあまりにも時間がかかり過ぎるし、「単なる自我」の行にもなり終わりやすい。禅宗全体としては、その潜在的可能性にもかかわらず、現代に通じる言葉で語る技術を十分に展開していないようにみえる。

#### 四 むすび

自己・自我としての人間（人格としての人間）とは、換言すれば「人間は身体である」ということだ。パウロは人間をソーマ（身体）として把握しているし、坐禅の場合も坐るのは身体である。単なる自我は、自分の身体をも対象化するから、

身体は自我の道具であり、器官は代替可能な部品であると見えてくる。しかし対象化された身体は、実は「肉」（サルクス）となって自我に反逆するのである。こうして自我と「肉」の間、同じように人間と人間の間には争い、相克がおこるのである。身体は関係性の座なのに、自分自身を単なる自我と把握する現代人は、人格の関係性を見失っている。

つまり、現代はかつて例のない「単なる自我」の文明を築きあげたのだ。それは欲望的自我が対象を認識し、管理・操作・利用する文明である。自らを変えずに相手を変える現代人が自我中心性に陥らざるを得ないのは当然である。人類はついに自我として生きる道を選んだように見えるほどだ。それは滅びに至る道ではないかと多くの人が予感しながら、効果的な手は打てずにいる。そうこうするうちに現代は自己・自我に対する感覚をほとんど全く失ってしまったように見える。伝統的教団はこのような現代に対して身体つまり自己・自我としての人格の尊さを提示しなくてはならないのに、伝統に頼り過ぎて、現代に通じる言葉が造形できずにいる。しかし教団は宗教の本質を現代の言葉で把握し直し、言い直さなければならぬのである。さもなければ宗教的真理は伝わらない。このように宗教が自分自身を理解し直して、語り直すためには、特に仏教とキリスト教の対話と相互理解が有効だと、私は信じている。対話と相互理解からただちに両者を統一するような宗教的立場が現れるとは思えないし、それは

必要でもないだろう。本論の狙いは差し当たり、宗教間対話を踏まえて、行の吟味への協力を促すことであった。

#### 注

- (1) 八木十秋月（対話）『ダンマが露になるとき』青土社、一九九〇年。特に一四四頁以下、二〇〇頁以下参照。
- (2) ニーチェは『ツァラトゥストラはかく語りぬ』第一部、「生の軽蔑者どもについて」で理性的自我 (Ich)、身体性の中心で自我を支配する自己 (Selbst) とを区別する。C・ユングについては、ユング著（野田 訳）『自我と無意識との関係』人文書院、一九八二年、特に第二部第一章「個性化」参照。
- (3) 秋月龍珉『絶対無と場所』青土社、一九九六年、二二一頁以下、三八一頁―三九二頁。
- (4) 八木誠一『宗教と言語・宗教の言語』日本基督教団出版局、一九九五年、同『宗教とは何か』法蔵館、一九九八年。
- (5) 関根正雄『古代イスラエルの思想家』講談社、一九八三年、六七頁―六八頁。
- (6) この転換に近い例は諸富祥彦『ヘゲイイズム』とその克服過程に関する研究』風間書房、一九九四年にみられる。
- (7) 『正法眼蔵』、「坐禅箴」の巻参照（日本思想体系『道元』上、岩波書店、一九七〇、一三三頁）。
- (8) 八木十秋月（対話）『無心と神の国』青土社、一九九六年。

司会 和田 町子

本多 大変興味深いレポートを有り難うございました。この中で最も重要な「自己・自我」という言葉ですが、ちょっと奇異な日本語だと思えます。仰っている意味は解りますが、もう少し日本語らしい表現にして戴いたら、それも行だと思えますね。

八木誠一 いい言葉があったら、ぜひ教えてください。

本多 私も十数年来だいが悩まされました。身体を強調されておられるんですが「自己・自我」では身体性が感じられない。私は「自己をはこびて方法を修証するを迷いとす」という道元禅師の言葉から、selfを自己としないで、egoを自己と呼び、egoの身体性を重んじて、これを自身と訳して、「自己・自身」と置き換えてみました。

八木誠一 言葉は非常に大事だと思います。今の状況では「通じる言葉」を見つけることが重要だと思っています。私は船体を身体、自己を船長、自我を操舵手に喩えてもいます。私「ego」という言葉を「自己・自我」に言い換えてもよいかかと。

上田閑照 いくつかの点を、お聞きしたいと思えます。「自

己・自我」という言葉の使い方ですが、たとえば秋月さん、これは大拙先生からきているのですが「超個の個」という言葉を使っておられる。これは秋月さんと八木さんとの徹底討議と言われる議論の中で一つのキーワードになっているわけですね。八木さんは「超個の個」を「自己・自我」にあたると考えられて秋月さんも賛成したと。秋月さんが非常に強調されることは、いつも必ず「一息に超個の個」と言われるのですね。これは秋月さんの特徴的な言葉です。「不可分・不可同・不可逆」についても秋月さんは基本的には滝沢さんの考えに賛成しながらそれでも「一息に」と言われる。秋月さんは基本的に西田哲学に沿って考えるということだから、西田哲学の根本的考えを「場所」に見て、その中で秋月さんが自分の考えにしておられるのは「逆対応」ということなのですね。「逆対応」これは場所的論理の別の定式で言えば「絶対矛盾的自己同一」ということなのですが、このときも「一息に絶対矛盾的自己同一」と、必ず「一息に」を強調して頭につけてしかも必ず傍点を振っておられる。これは秋月さんの是非言いたいということだと思っております。それで「超個の個」を「自己・自我」にしてしまった場合、そこが問題になる。秋月さんが言いたいことはその「・」でつないでいる、そここそ掴まえたいと。そここそ、「一息に」ということが言えなくてはならない。そうでないと「究極の主体」とは言えない、と。そこで質問は秋月さんがあれほど強調された

「一息に超個の個」と、その「一息に」を八木さんはどこで見ているのか、ということです。

次に、「行が最近になって問題となってきた」ということですが、早くから禅に触れていながら最近になって問題となつたということは、面白いことだなと。それをご自分でどのようなプロセスとして考えておられるか。

最後ですが、十牛図を引き合いに出されて、牛が自己で牛飼いが自我という設定があつて第八、九、十行つて、そこから六か七に戻つて、そこで「自己・自我」を問題にするわけですね。十牛図の場合八、九、十が核心だと思ひます。自我の問題を考えるにしても、自己の問題を考えるにしても。

八、九、十へ行つてそこで考えるということが基本なのだけでも、八木さんの場合六、七に戻つて考えると。その趣旨です。それをお聞きしたい。

**八木誠一** 一と三は同じ問題なので、一緒にお答えしたい。

これは行論でありまして、論はどうしても分析的、分節的にならざるをえない。人を自我とおいて、牛を自己とおいた場合、人も牛も別ものではない。そこを突き詰めると一円相になつてそれから自然、人間が出てくる。私が宗教とは生活だといふのはそこを言っているんです。行は生活に導くものだろうと。そこが到達点だと。その到達点を分析的に議論しようとするところでは議論にならないから、あえて六、七まで帰ってくる。まだ、自己、自我が分析的に主題化されている

そこで自己、自我を言うんであつて、反省的意識に帰つてくるといふ意味では六、七に帰ることができるはずだ。「一息に」とは十を踏まえた上で六、七を見る、すると「超個の個」と云う分節と「一息に」が両方出てくる。究極的には「一息に」もなくなるけれども反省的に見ればそういうことだと。

二番目の質問は、私は最初に理論的問題がありそちらが主になつていたものですから。このごろ人生とは生活で、生活とは行で、私もこの辺で行者になるのかな、と。

**上田閑照** 分節する、そのために六、七まで戻ると言われたのですが、それが適当かどうか。なぜかと言うと八、九、十そこで示されることにふさわしい仕方の論理があると思つたのです。私自身もその試みをしています。説明のために六、七まで戻ることが、八、九、十が大切であるとすれば説明の仕方として適切であるかどうか。「一息に」ということ、秋月さんは今説明された以上の意味をこめて使つておられる。秋月さんが「一息に」という時、自己、自我も、不可分・不可同・不可逆も消えるところがある。そこでもう一度、ということが出てくる、だから「一息に」を生かした理論が。十牛図は図で示しているのだけけど八、九、十という形で示すところがある。普通の言葉では説明の及ばないところがある仕方で説明するという工夫が八、九、十で、それをもう一度説明の言葉が使えるところまで戻つて説明するといふ風に聞きました。

八木誠一 六、七はあり方をいっているのではなくて、分節しているそのことを。

上田閑照 八、九、十も分節でしょう。

八木誠一 八、九、十では、「超個の個」も消えているのでしょう。

上田閑照 八、九、十が「超個の個」を示す仕方なので。分析的ではなく分節的に出している。一から七までをもう一つ飛躍する、その飛躍されたところにふさわしい分節の仕方があり、十牛図の場合は図で示している、頌などの言葉の説明もある。

八木誠一 十を踏まえて単なる自我について論じることが可能でしょう。

上田閑照 もちろんできます。しかし八木さんのこの議論は八、九、十がなくてもできる議論ですね。

八木誠一 そんな事はない。そうすると「自己・自我」の「一」がなくなってしまう。

上田閑照 だから、その「一」について説明しておられないのですよ。

八木誠一 そうですか。だったらちゃんと説明しないといけませんけれど。

上田閑照 私は、そこを秋月さんは「一息に」と。「一息に」、は自己、自我のような概念性を含んだ言葉とは違う。言葉の質が違って、しかもその質の違う言葉を同時に言う。それで

初めて一から七までと、八、九、十までが一遍に言える。秋月さんの気持ちはそうだと思うのです。

八木誠一 問題は「自己・自我」の「一」ですね。それを誰がどうやって置いて、どうして置けるかが問題ですね。

上田閑照 それを置いたのはあなたですか。

八木誠一 「自己・自我」としての自我が置いたのです。

河波 唯識で言えば、転識得智だと。

八木誠一 そうです。それが自己にあたる。

河波 次に倫理性の問題ですが、仏教では戒律の問題が在ります。

八木誠一 プロテスタントの立場ですと、神による戒ですね、それを守ると。しかし、それは絶望に導くので、そこで初めて贖罪が問題になる。そのあと、倫理が宗教的生の表現となって意味が変わってくる。

武田 私は、仏教は行の宗教だとこの学会で言いつづけてきました。ここで、八木先生は「宗教間対話の立場から新しい行が開発できはしまいか」と言われていますが、これは大きな提案だと思います。このことと、従来の各宗派の伝統的行との関係についてお聞きしたい。どういう形でそれらの行が踏まえられて、他宗教対話の中で自己が進んできた行、私の場合は称名念仏ですが、それがどのように新しい行となって展開されるとお考えになりますか。

八木 ここで私は「弥陀の御名を唱えるのは自我ではなく、

「自己・自我」なのである」と書きました。ある会で上田さんが禪とは坐る事だと仰りましたが、その通りだなと思いましたが。そこで新しい行が開発できるとすればどうなるかという、新しい言葉なのですね。通じる言葉というだけでなくて、皆が納得できる言葉。たとえばプロテスタントの言葉は必ずしも納得できるものではなくなっている。

言葉があって身体の行は成り立つ。伝えなくてはならないから。身体だけで伝えるということもできるでしょうが、その場合は身体が一つの言葉になっているわけで。行といったらあくまで身体の行であり、人間は一番基本的なものは身体だと思っております。

付け加えますと、上田さんが「二重存在論」という事を言われていますが「自己・自我」とは「二重存在論」のことだとも言えると思います。

**松岡** プロテスタントの者として、私はキリスト教の行とは祈りだと思えます。祈りということ成り立っているものは「自己・自我」ということとは違う事ではないか。祈りとは非常に苦しい行で。

**八木** その祈りは「自己・自我」の祈りではないか。単なる自我が「こうして欲しい」と言うのはエゴイズムです。聖霊があなたの中で祈るのでしょうか。そのことを言っているのです。聖霊があなたの中であなたとして祈っている、そのことは何かと言っているのです。

**梅澤** 行と他者の関係をどうお考えでしょうか。

**八木** 行とは身体の行でありまして、身体である以上この世界の中で必ず他者と一緒にあるものです。私はニーチェにはこの視点が足りないと思っております。身体を言いながら他者の視点がない。