

## 講演 (2)

# 空の思想と浄土教

J・ヴァン・ブラフト

この話では、三十年前から日本に住んでいる一人の外人として、仏教の空の思想に関して悩んできたことを正直に語って、皆様のご指導を仰ぎたいと思います。それによって自らの無理解を披露することになりますけれども、後の討論の種類になりますように、なるべくその無理解に、空の思想への攻撃という形を装わせることにしました。

では、空の思想に対して「悪魔の代弁者」(検事役)をするつもりですが、誤解されないように冒頭に次のことを明らかに言っておきたいと思えます。

一、宗教を始め、実在の全体的ダイナミックスにおいて空が非常に大事な役割を持っているということを、私は仏教、または京都の哲学から教えられてきましたし、キリスト教の神学もその点では仏教から大いに学ぶべきです。我々凡

夫のひねくれた肯定から健全な肯定に至るためには、空という否定の道を通過しなければなりません。

二、私の「攻撃」の的になるのは、ただ、

——空の論理の独走ということ：それが全部であって、それだけによって万物が説明できるかのような論じ方。実際に、第二の肯定に至るためには、空という否定の原理の他に、(別個の)肯定の原理が必要です。

——空という概念の曖昧な使い方、

——空の思想だけに左右される宗教の三点です。

さて、空の思想に対する私の批判を四つの項目に分けて行いたいと思えます。

一、空の思想を正しくつかむのは、我々凡夫にとって不可能

に近いことです。

二、空の思想だけでは、人間の実存を理解するのに不十分です。

三、空の思想は、仏教という宗教の十分な土台になりません。

四、空の思想は社会的活動の裏づけや動機づけになりません。

I 空の思想を正しく掴み、健全に取り扱うのは不可能に近いことです。

前もって言うておきますが、この話を準備する際、山口益氏の『空の世界』(註一)を読みましたので、再三それを引用することになりますが、それはあくまでその書物を空の取扱いの代表的なものとして見ているからで、決して山口氏を特別に批判したいからではありません。

さて、私の一種のテーゼに成りますが、空の思想というものは、意識のより高いレベルで見られるような、深い智慧の表現であると私は認めます。しかし悟りを得ていない衆生にとっては、その智慧を正しく把握し、健全に適應するのは不可能に近いということが、仏教の歴史によって実証されていると思われまます。私にそういう印象を与えたものを簡単に指摘しますと、およそ次のようなものになります。

一、まず明らかにされないのは、空の思想が形而上学的説、すなわち存在するものがあるままに説明するようなもので

あるのか、それとも、「我執をなくし、解脱を得たいなら、そういうふうを考えなければならぬ」という、実用的な真理を提供するものであるのかということ。お釈迦様は形而上学的な説に触れないとたいい言われるし、龍樹も、『中論』の中で、「転倒せる人の邪執を止滅するために、一切法無なりと説く」と書いています。そして、もし前者なら、その真理は論理的に把握できるのか、それともその把握には「行」が必要であるのか。

もう少し簡単にいえば、仏教における「無我」(non-self)の説の意味は、無我執(egolessness) + それに導くような考え方を育てることに尽きるかという質問になります。

二、多くの場合、空または無二の立場は、当然のように、優れたものとして議論に出されます。具体的にその考え方に、どういう長所、どういう良さがあるかを説明しないで、「一つであるだけで優れている」という、証明を必要としない前提として取り扱うことが一般的ではないでしょうか。たとえば、善悪の分別、自他の区別の否定の良さが絶えず強調されますが、具体的にその良さがどこに存するのかと、いうことを説明してくれる文章には滅多に出合いません。こういう論じ方は一種の独断、いわば「空の独走」に導くのではないのでしょうか。というのは、具体的に分析しますと、空の思想の良さに他に、その短所や限界もあらわになるのではないのでしょうか。

三、また不断の論じ方において明らかにならないのは、空がすべてであり、またはすべての終着点(目的地)であるのか、それとも空の思想が道であるのかということです。すなわち、あるdynamicな弁証法の隅石として、一応すべてを批判し、空するものとして通過すべき過程であるのか。四、他に、空の思想の曖昧さの要因が色々あると思いますが、まずその実例として二三の点を挙げることにしましょう。——久松氏のように、空の論理を単なる否定の道として見る人もおれば、それが否定的側面と同時に肯定的側面をも含むと強調する人もいます。

——上田義文氏によりますと、空というものには (Identity and transformationと言ふ) 二つの次元があります。すなわち、(静的) 同一の次元 (相矛盾するもの自己同一) と (動的) 転回の次元 (一方を他方に転換させる動き)。それで、「色即是空」「生死即涅槃」とは、一方で両極端の可逆的同一を表わすと同時に、前者の後者への不可逆的運動を指すこととなります。(註二)

——次に、長尾雅人先生の言葉を挙げたいと思います。「空とは決して単なるニヒリズムではない。……かえって、空は、そこから仏陀の慈悲の働きが流れ出る源泉である」と。(註三)

——最後にほとんどの空に関する話では明らかにされない点として挙げたいのは、「空の思想」が無二の論理なのか、

それとも不二の論理なのかということです。

五、空の思想の不断の論じ方に対する私の不満をもう少し論理的に言い表そうとしますと、それが松本・袴谷両氏が最近出している批判とある程度合流することに気がつきます。と言うのは、私も、仏教における空の思想と言われるものの捉え方には、大ざっぱに二つの、お互いにだいぶ違うような、それぞれの長所と短所があるような、傾向が見られると思います。しかし私は、こちらは仏教だ、そちらは仏教ではないと言いたくないし、言う資格ありません。その代わりに私が強く批判したいのは、その二つのとらえ方を曖昧に混ぜること、そして自らの捉え方にはその両方の長所があると主張することなのです。しかし実際に、その混乱を避けるのは極めて難しいとは思っています。

空の様々な捉え方を自分なりに整理してみますと、おおよそ次のような図式ができます。

——一方、空(sunyata)とは、自我を始め、すべての二元的なもの、実体化されたもの、抛り所になるもの、執着の対象となるものごとごとく「deconstruct」していくような、純粹に否定的運動のことです。そして、この捉え方では、ものが否定され・死なされたのち、どうして蘇るかということとは直接に問題とされません。

——他方、もう一つの空の捉え方を、傾向として一言で特徴付けるならば、おそらくそれを「空自体が抛り所になり、

復活の原理になる」という言葉で指摘できるのではないでしょう。しかし、この捉え方は微妙な gradation を見せると思えます。まず空は、すべてのものがおかれてある場所とか基体とかのようなものとして、一種の Umgreifendes, Transcendentales の性格を見せますが、まだ自分の中におかれてあるものに対する作用的関係には成りません。

しかし、「如来蔵」、「仏性」、「本来の自心」と連想されると、空は一層積極的なもの、活動的なものの性格を帯びるようになります。この空が、本来善であって、少なくとも善へ、解脱への可能性として、ややもすれば、自然にその可能性を成就していく力として、衆生を「後ろから押してくれる力」として考えられてきます。それがフルに善への力や働きとしての姿をとるのは、もちろん阿弥陀如来の本願においてでしょう。

ここで言えると思うのは、純粹に否定的な空に対して、後者のとらえ方には、それぞれの段階によって、「空」と言われるものには多少の有的な要素が含まれてくるということの他に、やはり空という概念の内容が多様的です。筋の通った話をしたい場合では、どの空の概念を使うつもりかをあらかじめ明らかにし、途中で別のとらえ方に移らない必要があるということです。

ついでにですけれども、少し袴谷・松本氏たちの批判と合流しましたので、誤解されないように、おそらく彼らと

違ふ私の考え方を明らかにする必要があるでしょう。簡単にまとめますと、

—— 仏教の歴史において、「単に否定的空」に加わってきた「積極的要素」は——松本氏たちが言われる通り——空の dynamics と反対の dynamics (有の dynamics と言えるもの) に属しています。

——しかし、仏教も、空の dynamics がどんなに大切であっても、空の dynamics に尽きないし、それに還元できません。すべて存在するもの、神をも入れて、無の dynamics と有の dynamics の総合であると思います。従って、仏教の中に現れる「有的なもの」はそれだけで非仏教的とは言えません。それらが仏教的であるかどうかを判断するには、別の尺度が必要です。

II 空の思想は、我々人間の具体的実存的経験・自覚を分析し、理解するのに不十分です。

山口益氏の「空の世界」に依りますと、空・無の論理は個人の認識的自覚を分析して、それを主客・能所の二元的なものに還元して、その二元性の不实在性を明らかにします。そして、確かにそのレベルでは主も客もその関係を離れて別個のものとして存在すると言えませんし、その主と客との間に本當の他性を立てることはできません。このレベルでは、

「心が清ければ、世が清し」という命題は完全に当たりますが、あいにくこの世の本当の経験からしますと、その命題ほど紛らわしいものではありません。

と言うのは、哲学的現象学が教えているように、人間の実存的自覚というものは、単に主・客の關係に還元できず、その他に、根本的レベルにおいて、少なくとも次の要素が含まれています。

——「言葉（言葉を離れて自覚はない）」とともに「我と汝」の關係（人間の自覚は独我的なものではない）。そして、ここにおける他性は簡単に無二にとらえ直すことはできません。

——（決してただの客ではない）身体の自覚、そしてそれを通じて世界の自覚。まとめて言いますと、仏教の伝統的な空の思想の視野に入らないものがあります。すなわち、「我と汝」の關係とともに人間社会そのもの、また個人の身体とともに物質界。そして、その領域においてこそ本當の他性は成立します。

時間の都合でこの抽象的な骨組みに実例の肉を着せることはあまり出来ませんが、一つだけ挙げますと、秋月氏との対話の中で、人間に対する神の他者性・対抗性を論ずる時に、八木氏は、自然にと言いましょか、個人ではなく、共同体（教会）に対する神の話をします。（そして、ついでに、仏教には本當の「教会論」〈sangha論〉はないと指摘されます）（註四）

問題の所在地をつかむのには、「具体的人間とは何か」という問から入るのが便利かも知れません。その問に関して、根本的に二つの互いに矛盾する答があると思われます。それはすなわち、一方は臨濟禪師の「無位の真人」という答（空の立場での具体的人間と言えましょか）、そして他方はマルクスの「どこまでも歴史と社会に条件づけられた人間」という答です。その両方とも、反対の立場から見ると再び抽象的なものになります。その二つをどう両立させたらいいかは私にはわかりませんが、人間の具体性がその一方だけに尽きるとは言えないと思えます。

Ⅲ 空の思想は単独で仏教という宗教の十分な土台になりえません。

これに関する私の問は、たとえば次のような形を取ります。空の思想というものは、果たして釈尊がdharma（法）という言葉で指した意味内容をすべてカバーするでしょうかと。もう少し具体的に言いますと、玉城先生がよく「ダンマは露わになる」と言っていますが、その時に原始仏教の意味でダンマという言葉を使っているのか、そしてそれが空の思想とどう関係するのかということです。

しかし、議論の種になるように、私の無理解をまたテーゼの形に言い直しましょう。

一、単に否定的空では不十分であるということは、大乘の歴史においてそれに様々な積極的な意味合いが加わってきたという事実によって実証されていると思います。

二、空の思想は、どんなに変態しても、本来否定の論理、智慧の論理、向上・入山（往生）の道であって、再肯定、慈悲、向下・出山の道にはなりません。仏道そのものが入山・出山という二重の動きからなっているのは誰も否定しないでしょうし、大乘においては智慧と慈悲とが平等の重みを持つと強調されますけれども、実際に仏教の哲学、すなわち空の思想は、向上の動き、智慧の道に集中して、それを立派に基礎づける代わりに、出山の道、慈悲の動きに余り注意を払わないで、それを裏づけることに失敗していると思われまふ。というのは、出山についての話はほとんど詩的な表現で済まされて、少しも具体的な理論―たとえば、在家の日常生活にふさわしい倫理―になりません。

それは仏教の教学者の歴史的偶然の手落ちと思われるかも知れませんが、私に言わせまふと、慈悲の道（倫理、社会生活など）のそういう軽視が空の思想の本質に由来して、その必然の結果になっています。

三、空の思想では、慈悲は（演繹をもって）智慧から推論されますが、そうすることによって慈悲は必然的に智慧に還元され、従って歪曲されることとなります。それを少し例証するつもりで山口氏の出している慈悲の様々な「定義」

の中から二つだけ挙げましょう。「我執我所執の煩惱が打破せられる……こと以外に、慈悲せられることはありえない」、「空である慧が、限りなく空に背いている我執我所執なる有を対象として、それを空じ、打破するときに、大悲であるのである」と。（註5）少しひどい話ですが、大悲のその「定義」は、私に何となくヨーロッパの宗教裁判（Inquisition）のことを思い出させます。異端者を殺すこととは、その人の中の悪を打破することで、その人に対する最高の愛の働きだと。日本仏教で常識になっている言葉遣いを、その歪曲のもう一つの実例にしましょう。すなわち、慈悲・利他の話が出ると、それがすぐ「教化」という言葉に言い直されるのが普通です。そして、教化とは明らかに悟り・智慧に導くことで、完全に精神や宗教の領域の中に留まり、物質や世俗に出るものではありません。この点で、横田俊二氏の文章を引用しましょう。「真宗においては從來、慈悲という概念が（狭く、精神的意味での）救済のコンテクストで理解されてきたということは明かである。……慈悲という概念は、そういうコンテクストから移され、社会的・倫理的関心をも含み得るようなものに拡大されるのだろうか」（註六）と。

それに対してもう一つのテーゼを出したいと思えます。すなわち、誠の慈悲は、ただの空・智慧から出てきません。慈悲というものは、それを初めから、積極的なものとして、

知恵とは別のものとして、認めないと、いつまでも出てきません。又他者を本当の他者として認めない限り、本当の慈悲は考えられませんと。

また観点を變えると、ある宗教が社会活動の本当の動機付けになり得るには、その宗教が救済というものを、ただ精神的なもの、心の清めの問題ではなく、(身体をも含めて)人間全体のものとして見るということが必要欠くべからざる条件の一つになっていると言えるでしょう。

ちなみに、伝統的な仏教には慈悲の十分な理論が存在しないということをもっとも痛感する者は、おそらく西洋人の仏教徒ではないかと思われまふ。それに関する多くの証言の中からただ一つ選んで、Francis Cook氏がこの京都で行った発言を引用しましょう。氏は、西谷先生の『宗教とは何か』に対する高い評価を見せてから、次のように言っています。「今必要になつたのは、(智慧の仏教学を提供した)『宗教とは何か』に次いで、それと同じレベルの力や微妙を持つような、歴史の改善への具体的コミットとしての慈悲の仏教学 (a Buddhism of Compassion) である」(註七)と。

四、同じ問題を少し別の観点から見ますと、次のようにも言えると思います。仏道の二重の運動の土台と考えられる空の思想そのものには、その一つからもう一つへの転換を裏付ける力、智慧を慈悲に転回させる力はありません。論理

学的に言えば、単なる否定から肯定は生まれません。あるところまですべてを否定した空は、どうして突然肯定の原理に成り得るのでしょうか。衆生を解脱へ導いた空は、彼らを再び苦の世界へ送り返す動機を自らの中に見つけるのでしょうか。今まで善悪の分別を越える原理であった空はどうしてある瞬間から善の勝利を願うようなものになるのでしょうか。

やはり、空の思想を哲学的に活かそうとする京都哲学は、「絶対否定は、弁証法的転換によって、絶対肯定に生まれ変わる」ということを前提としていますけれども、論理的に言えば、それに無理があつて、ヘーゲルの用語を借りるなら、それを無媒介的転換 (unvermittelte Umkehrung) としか見ることは出来ないと思ひます。

IV 空の思想は、社会的活動の原動力・動機付けになりません。

この説は、もちろん、今まで論じたものの中にすでに含まれていると言えます。簡単に言えば、社会的活動への動機は、なんと言つても、直接に、智慧よりも慈悲の方、入山よりも出山の方にあるでしょう。しかしながら、世界中で多くの仏教徒がちょうどこの問題に悩まされているという事実からしますと、この点に特別に言及しても無理ではないと思われま

す。

つまり、西洋の仏教徒達の中でこの問題意識が一番強いとは言っても、それは東洋でも、この日本でも所々形を取ってきました。と言うのは、日蓮関係の新宗教ばかりではなく、既成仏教の色々な宗派の中でも、(特に若い)熱心な仏教徒の一部は何となく、宗教人としての自分には世界の改善より正義のある人間社会、大自然の汚染を避けるような生活様式などへの為に尽くす義務があると感じて、たとえば発展途上国を援助するグループを作っています。そして、その人達が自分の宗教の中にそういう活動の動機付けを求めようとしても無理ではないと思われまます。

しかし他方、去年のこの大会の場で「禅は社会活動と関係ない」という意味の発言があったということは皆様の記憶に残っていると思います。確かに、空の思想からしますと、その発言が非常に「logical」なもの、ごもっともと言わざるを得ません。なるほど、この立場からすれば、一心を淨くさえずれば、世界が自然に淨くなる」と言うだけのごはお仕舞です。あるいは、山口益氏をまた引用すれば、「仏教の実践の価値は、(実践者の)清めの道……という一点にある」ということとなります。

それでも、仏教徒一般も、自分の心を清浄にしても、エチオピアの人々は相変わらず餓死してしまつて、彼らを救うのは外的・社会的活動が求められるという常識を認めると思

います。そうであるとすれば、問題は次のようになるのではないでしようか。空の思想からして、仏教は社会活動と関係ないと認めざるを得ないけれども、仏教には、空の思想とは別に、社会活動を裏付けるような立場はないでしようか。仏教における慈悲こそそれであるのではないでしようか。その場合は、もちろん、空の思想を通じて解釈された慈悲ではなく、いわば仏教における生の慈悲、本生物語に登場するような慈悲、「慈悲の仏教学」のごとでなければなりません。

確かに微妙な問題と思えますけれども、仏教における慈悲というものが単に智慧に還元できないもの、智慧と不二のものと言われても、仏教における慈悲と智慧とは互いに無関係とは決して言えないでしよう。しかし、誠に部外者の愚かな質問とは思いますが、仏教の「智慧」というものは必然的に空・無の智慧に尽きるものでなければならぬでしようか。仏教の智慧には、空の立場と一緒に有の立場を入れると、必ず執着が生じ、解脱の可能性が失われることになるのでしうか。

私はこれまで(わざと)大変攻撃的な話をしてきましたが、誤解を避けるためにこの辺で改めて明らかに言つて置きたいのは、この批判の対象が決して空の思想そのものではなく、ただ次のところにあるということですよ。すなわち、「私が「空の独走」と名付けたこと」それが全部であり、それだ



けで万物が説明できるかのように説くこと。説くに宗教を、仏教を空の思想に還元しようとする考え方。——仏教の伝統的な理論における、智慧と慈悲とのアンバランス。——空の概念の曖昧な使い方と、それにたいして伴うこと、すなわち、自らが取り扱っている積極的なものが空から流れ出るかのよう論じ方。

しかしながら、宗教というものの全体的なdynamicsにおいて、空の思想が非常に大事な、掛け替えのない役割を持っているということを、私は、おそらく日本での長い滞在の結果、確信しています。それは、西洋において、キリスト教において、ほとんど自覚されていないことですが、これからのキリスト教が仏教から、または京都哲学から学ぶべき大切なことに違いありません。私のこの積極的な話がただの外交的「空論」でないことを証明するつもりで、空の思想のその大事な役目を、三つの領域においてだけ簡単に指摘したいと思っています。

一、宗教と倫理（特に社会倫理）との関係において。宗教は確かに倫理・社会・世間に出るはずですが、宗教的活動・実践というものは同時に、世間からの距離を前提としています。禅定なしの社会的activityは宗教的实践になり得ません。ある意味で善悪の分別を越えない倫理は宗教的道になり得ません。

二、「我と汝」とは互いに相手を他者として認めることです

けれども、それには自他の区別がない場から出ることが前提になっていきます。キリスト教的に言えば、隣人に対する愛は、我と汝を平等に摂取する神の愛を前提をしています。

三、西洋では、神はほとんど単に有からだけ考えられてきましたが、仏教の空の思想や京都哲学の絶対無の論理から明らかになったものは、神に関して、そして特に神と人間の関係に関しては、有と同時に無・空も考えなければならぬということです。

まとめて言えば、宗教を始め、ものを健全に考えるのに、有の思想だけでも、空の思想だけでも不十分で、有と無との真の総合へと進まなければならないと、私は深く確信しています。

### 空の思想と浄土教

今度は仏教の中の大事な一門である浄土教に集中することになりますが、この辺では私の頭になんとなく次のイメージが浮かんできます。このころ新聞などのマスメディアではよく「バブル経済」という言葉が使われるでしょう。で、大乘仏教における宗教的發展に従って、空の思想と言われるものはその内容をますます豊富にして、空の概念はぎりぎりのところまで延ばされてきましたが、浄土教においてそのバブルはついに爆発してしまふ……というイメージ。

さて、私の印象に過ぎないでしょうか、浄土教の専門家、特に真宗学者の書いたものを見れば、彼らの努力の大部分が、浄土教の宗教性を空の思想に還元しようとすることに捧げられているようです。しかし、今まで言われたところから十分伺えるように、私に言わせると、そういう還元はどうしても不可能なことです。その偉い努力は根本的にムダ遣いとしか考えられません。そうしますと、真宗学者がどうしてその努力を必要だと思っているのかその理由がもちろん問題になります。それはだいたい、「仏教（とりあえず大乘仏教）の本質は空の思想だ。浄土教も仏教であるということ」を十分明らかにしなければ……」というような考え方からではないでしょうか。

しかし、また私に言わせると、「仏教の本質」という表現に正当な意味があるとしても、空の思想が仏教の本質であるとは一概に言えません。それからも一つ、宗教という歴史的運動には、「物」(Thing)のように、一枚岩の本質というものがあるわけではありません。仏教の中のどんな宗派の場合でも、それをそういうふうにかえられた「本質」には還元できないし、還元する必要もありません。また自らの独自性を隠す必要もありません。

宗教学的に(客観的に)見れば、真宗という宗教は、一方、根本的にそして内面的に仏教で、仏教の伝統こそ真宗の深さや純粹さの源泉であると言えます。従って、多くの西洋人

(仏教学者をも入れて)の印象、すなわち「それは仏教ではなく、むしろ一種のキリスト教ではないか」という印象は間違っています。しかし他方、真宗は自らの中に、大乘の本流とも言われる「聖道門」には見えない、または潜在的にしか存在しないような、宗教的衝動を含んでいて、それらを大乘一般のそれらと総合して、独自の宗教的形態(Doctrine)を形成しているとも言わざるを得ません。

そして、浄土教の宗教性のそういう独自の要因は、どちらかと言いますと、空・無二・無相よりも、有・対抗性・有相の方であると言えましょう。

正直に私の受けた印象を語りますと、次のようなものになります。浄土教が宗教である限り、特に仏教である限り、それにおいて空の論理が大きな役割を演じているはずですが、これも、しかし、その宗教のすべてを空の論理で説明しようとすることによって、空の思想というものは浄土教にとっては、一種の拘束服とか足かせになっているのではないのでしょうか。浄土教の生の宗教性、とりあえず大乘の中に浄土教を特徴づける要因は、それらを強く曲げないと、その中に入り難いと思います。

しかも、それが単に学問的教学のレベルに留まるなら、無害の戯れと見のがしてもいいかも知れませんが、実際にはそれが教団の信心生活にその影響を及ぼしていることが充分考えられます。皆様は、六十七年前からお西の佐々木正典、大

村英昭氏たちが、伝道院紀要などで書いているものをご覧になったと思いますが、彼らは「現場不在の教学」・「教学不在の現場」と嘆いてきましたでしょう。その断絶の原因は様々でしょうけれども、教学者が、浄土教の独自の宗教性のある程度無視しながら、「聖道門」の哲学にこだわるといふことがその一つではないでしょうか。

これに関連して、「浄土教は在家仏教だ」ということが問題になるような気がいたします。つまり、私にとって非常に信じ難いものの一つは、よく言われるように、空の思想を徹底するハンニャハラミッタ経を生んだ初代大乗が在家の運動であったということです。このお経はまさに凡夫の自覚を無視して、もっぱら悟りの天辺を描写しているのではないでしょう。か。凡夫は本当にそのお経における仏と衆生、シャバとネハンとの無二について行けるのでしょうか。

むしろ逆に、浄土教というものは本当の在家仏教で、おそらく世界仏教の中で唯一の在家法門であって、それにおいてこそ浄土門のもっとも重大な意味があると思われれます。そういう関連から、教学者は信徒一般、在家の信心生活や宗教性及びその直接の表現をどれくらい尊敬しているのでしょうか、という問が自然に私に湧いてきます。

すでに何回も引用した山口氏曰く、「真宗の人は阿弥陀仏の本願を……浄土真宗別途の教えのようにいいなろうていられるけれども、……それは決して別途な法ではない。仏教思想と

しての、いい換えれば、仏性の展開における当然の体系なのである」(註八)と。それに私もある程度まで同意できると思います。と言うのは、(大乗) 仏教には二つ、白と黒のうちに、相対立する運動が存在した訳ではありません。すなわち、一方は、もっぱら因果、縁起、空、自力による解脱を主張するもの、そして他方、積極的なもの、有相、仏の人格性、他力による救いを主張するものです。実際、仏教のほとんどの形態は、その(観念的) 両極端の間に、自分なりに、それぞれ違った割合で、その両方を取り入れるようなものであって、そのスケールの上に浄土教というものが、単に一番右に位置するに過ぎないと言えるでしょう。

しかし、仏教学者の真宗信徒であった山口氏も、多くの真宗学者と同じく、大乗仏教一般と浄土教との連続性を過剰に強調しているのではないのでしょうか。阿弥陀如来の本願の不思議、またはそれに出会った法然や親鸞の解放感を無視してもいいのでしょうか。つまり、浄土教は、衆生に内在的で、解脱への可能性(possibility)として登場した仏性と共に、そこからよく導き出された「全面肯定の楽天主義」を否定して、改めて無明のフルな暗さを認めたもの、そしてその代わりに解脱の可能性と共にその実現を他者の力、他力に依頼したものでないのでしょうか。そこにこそ浄土教の独自のlogosや宗教性がある、それと仏性の思想との非連続性が、それが純粹な空の思想と仏性の思想との非連続ほど深くないと思わ

れるとしても、かなり深いと認めざるを得ないと思います。

そこからして、真宗学者の努力が、その非連続性をなくして、再び解脱の力、仏性の他者性を否定する方向に向かっているという感じはします。少し ad hominem の言い方ですけども、尋ねたくなるのは、「先生は何によって救われると思いますか。自分に対抗している阿弥陀の願力、すなわち慈悲の他力によってですか、それとも自分と阿弥陀如来との無二を悟った知恵によってですか」と。微妙な論理によってその二つを同一視することができても、宗教性としてその二つの間に相変わらず徹底的な違いが残ると私は信じます。

この余りにも攻撃的な話を、もう少し和解的な調子で終わらせたいと思います。現象学的に、浄土教もキリスト教もやはり「救済教」であって、両者に共通の宗教的論題が多いと思います。しかし、その同じ論題の取扱い方になりますと、キリスト教においてそれらが主として有の論理によって論じられてきたのに対して、浄土教においては、それがやはり仏教の中に育ったものであるだけで、その論じ方には空の論理がより強く働いてきたに違いありません。そして、そこにこそキリスト教にとって学ぶべきところがあると思われれます。そこから学んで、キリスト教の神学は自分の、その論題に関する説を訂正し、深めることができると思います。逆に、浄土教もキリスト教から学ぶことができるのではないかと思いますが、その判断は浄土教の方々に任せたいと思います。よ

り積極的なこの話を別の機会に残さざるを得ないと思いが、今のところでは二つの実例を簡単に挙げることにだけしまししょう。

——救済の業が成就するのに、どこまでも互いに他者である神と人間とが、本当の意味で一つにならなければならぬという論題を深めるために、真宗の「機法一体」などの教えは大変参考になると思います。

——信仰の本当の主体は私ではなく、私の中の聖霊だという教えに関しても、親鸞聖人の信心に関する考え方から学ぶべきところが多いと思います。

ご静聴を深く感謝いたしますが、後ほどの討論の時に反撃を借しまれないように切に願いたいと思います。

#### 〈註〉

- 一、山口益、『空の世界』。東京、理想社、一六三（二六七）。
- 二、Yoshifumi Ueda and Dennis Hirota, Shinran. An Introduction to his Thought. Kyoto: Hongwanji International Center, 1986, pp. 83-86 参照。
- 三、The Pure Land No. 5 (1988), pp. 49-50 引用。
- 四、八木誠一＋秋月龍珉、『ダンマが露わになるとき』。東京、青土社、一九〇三—一三〇五頁。
- 五、『空の世界』、二三頁。

六、 John Junji Ishihara, in: Journal of the Chikushi Joga  
kuen 2 (1990) ,p.67

七、 Francis Cook, in: Zen Buddhism Today No.1 (1983),  
p.90

八、『空の世界』、二六頁。

	大本山妙心寺普賢 春 見 文 勝 616 京都市右京区花園妙心寺町	臨濟寺僧堂 鈴 木 正 因 420 静岡市大岩七一一	埼玉県比企郡幾野川村瀬戸 皎法打禪林 柳 瀬 有 禪 埼玉県寄居町鉢形六上七景福寺 獅子林禅会 高山 式 道
	大本山仏通寺 三原市高坂町 電話 九二〇一〇八二	東 海 寺 140 品川区北品川三二一九	臨濟宗建長寺派 大 光 山 吉 祥 寺 住職 穴 戸 臨 謙 190-02 東京都西多摩郡奥原村本宿四八五 坐禅会・法話会・修会・十三 仏回廊行末施会 〇四二五九一〇五二
	建長宗 仁壽寺派宗務本院 普 長 港 葆 州 内局員一同 605 京都市東山区小松町五八四	浄智寺住職 井 上 禪 定 247 鎌倉市山ノ内一三六七	金剛山大隆寺 飯 田 泰 龍 798 宇和島市宇和津町
	東福寺僧堂 福 島 慶 道 605 京都市東山区木町一五七八五	巴福僧堂 西 片 担 雪 614 京都府綴喜郡八幡町	多福寺 柳 沢 晃 明 356 埼玉県入間郡三芳町上宮二五四一
	龍 光 寺 113 文京区本駒込二五一一二		

# 討 論 (2)

質問者 横田俊二  
司会者 石田慶和

質問者 プラフト先生はどうも三十年間、絶対無とか絶対空という言葉に絶対化された無と解して、それに反発して空ではないか。空をトランプ・ゲームの仏教側の切り札のように考えていて、どうもそういうところの不満の爆発がきょうの発表のきっかけではないでしょうか。先生は西谷啓治先生の教えをうけて、空の概念とか理念についてはよくご存知ももちろん禅の立場も。しかしまだ切り札の空が何であるかを見せてもらっていないという不満が出てきているわけです。仏教徒は最終的に空については何も語らない。空という言葉を使う以上、それをはっきり説明する必要がある。空とか無という言葉に否定的に使ったり、ある意味では道具的に、ただ空にする作業にすぎないのではないかと思わせるような、そんな説明しか聞かされなかった。仏教徒は有に對する恐怖感

を持っていてのではないか。

第二点。空の立場からは、我と汝とか身体の問題、それから人間社会、世界の問題、そういう人間の現実的問題には触れられないのではないかと疑問です。仏教には禅の無位の真人という悟った人の超越した状況、信心を得た人の超越的な立場がある。しかし悟った人といえどもやはりこの世の歴史の流れの中に住んでいるわけですから、その面を無視できないのではないかという問題です。

第三点。仏教は自分の教義、自分の立場をもっとはっきり整理すべきではないか。というのは、空と慈悲はどうしても矛盾する、矛盾するものをどうして一緒にするのかという疑問です。仏教側はいつでも空から慈悲が自然に出てくるといいますが、西洋人の先生から見ると實際歴史の中のどこ

に出てきているのか、そういう疑問だと思います。

第四点。社会倫理と空の問題で、これは以前から仏教とキリスト教の対話の中で論じられてきました。つまり空という超越的立場から見ると、どうしてもそれが我々の娑婆の世界の行動に關係するとは考えられない。仏教の立場では、有を出すと必ず執着がでてくると考えがちで、従って社会倫理という側面での分別知的な立場をも否定するのですが、先生によれば有をだしても本能的に執着がでてくるものでもないだろうという疑問です。

空と浄土教の問題ですが、私の恩師は上田義文先生で、そういう私としては個人的には大乘仏教的な真宗観が一番妥当であると思います。山口益、上田義文どちらも大乘仏教の専門家で、真宗学者とは言い難いのですが、どうも真宗くさい仏教学者だと。しかし真宗学から言えば、仏教学くさい真宗学者です。いずれにしてもそこには伝統的な宗学に対する反発が現われているのではないかという気がします。上田先生自身は仏教一般の中の真宗の立場、その特徴を強調される、つまり真宗の信心獲得は凡夫の自覚であって、いわゆる悟りではない、そこに真宗が一般仏教と根本的に違う面があるのだと言われる。

ブラフト先生は龍樹の空思想、つまり論(シャシュトラ)の仏教に対して反発があつて、どうも『プラジュナー・パーラミター』というお経の空の立場が抜けているのではないか。

そこに見られる空の肯定的な理解は、例えば禪の真如的な空の捉え方にも共通して見られるものだと思います。また先生は空ともの、華嚴的な表現をすれば理と事を別々に考えているのではないか。仏教ではものは空であつて、別々に考えられていない。そこが問題です。

最後に、これはある意味で一番感動もしたのですが、しかし疑問をもった点は、慈悲を考える時は、空とは別に空を捨てて慈悲を考えるべきだと。そういう解決方法があつたとしてもそれが解決であるといえるかどうか。空から慈悲が出てくるという立場はどうなりますか。

ブラフト 長年の私の問いに対して一つも返事がない、それに苛立っているのかも知れません。私の言いたいことは、空から慈悲を推理することはできない、つまり空から慈悲は論理的に出てこないということです。二つが全く別々なものだということではなく、空からはじまって、そこからある転換によって慈悲が出てくるということを私は信じません。空から推理される概念はもう慈悲ではないと思います。

私には経の肯定的な空の理解が欠けているのではないかとこの指摘、私には充分分かりませんが当っているかも知れません。

秋月 空の問題にする時に、龍樹の文献学に捉われていたのでは何も分からぬと思います。釈尊が言われた通り求道者として、戒・定・慧の三学をまっとうに、戒から定へ、定か

ら慧へという登り道を登る。そこで般若を捉えるべきだと私は思います。仏教学は戒・定・慧の実践ですから、玉城康四郎さんが言うように禅定抜きは仏教学なんかあり得ない。禅定とは、無我の、そして大乘の空の実践であり実現である。ですから空とは自他不二ということ。空とは何も無いことではない。自我を空すること、それが禅定です。そこでダンマがあらわになる。ダンマとは我と汝の不可分・不可同という人間関係の認識。だから空はそのまんま慈悲の実践となるはず。

ブラフト 西谷先生の空の思想は難しかったし、自分でどのくらい分かっているか自信ありません。それから西谷先生が、空は慈悲そのものだといいことを完全に説明しているかどうか、残念ですが分かりません。しかし西谷先生の本から具体的な倫理、社会の不正に対する態度とかは出てこないと思います。それは慈悲のためにも必要だと私は思います。

本多 空と色とは不二である。この仏教のたてまえに対して、空の独走の危険性を先生は強く訴えられた。先生は不二ということに警戒心を抱いている。ところが不二には必ず不二、非連続性、絶対に違うということがひつついている。その点からすれば先生のおっしゃろうとする一面は弁護されるのではないか。また慈悲と智慧とは互いに還元できない二つのものだという面も本当に考えてみる必要がある。ただ不二は不二と結びついている、そういう意味での不二だということ

とです。

武田 空は論理として言われると同時に行が言われる必要があると思います。空への執着とまでは言えないにしても、空の独走といえるような印象を私も持ちます。ですから先程の秋月先生の指摘、私は非常に重要だと思います。空の論理を用いてすべてキリスト教や浄土教を批判する場合、重要なことは行を抜きにしては空というものは全く意味がないということ、仏教は行の宗教であるということ。そこに重点を置けばこそ、親鸞的な大乘仏教も大きな意味を持つてくる。行への行き詰まり、そこに親鸞の機の深信というものがはじめて出てくる。これは行を実践するから、自己の絶対限界といえるようなものが出てくる。それを抜きにしていくら信心とか念仏とかいっても親鸞が至った道には到底及ばない。

真宗を理解する場合、真宗学者は空への還元をやりすぎるのではないかと先生が指摘。真宗の独自性を明らかにするところに、仏教が明らかにされるのだという立場、つまり三部経の中に一切経を読むという本派の立場は特にそうです。我々の伝統宗学の中では、行信論、信願論、助正論という三大論争があって、その論議の中からこんどは、真宗が仏教であると言われる場合、中観とか唯識で明らかにされていく大乘仏教の哲理が、いったいどう真宗の中に位置づけられるのかという疑問が起ってきます。ですから問題は宗学の中で空的な意味をどこに見出すかということです。私は法蔵菩薩の



行の中に見出すべきだろうと思います。つまり六波羅密の行。それに位置づけると、こんどは信心獲得は念仏をどう唱えていくかというところに大きな意味を見出せるのではないか。親鸞が信心を位置づけるとき全部、法蔵菩薩の菩薩行に位置づけて眞実信心を展開させている。この展開の仕方は、どこまでも菩薩道にこそ本来の眞実信心の獲得の意味があるということだと私は考えます。

もう一つ。空の理解について私はホワイトヘッドの哲学に出会って気づいたのですが、中観では空とか無自性は全部、眞実なる縁起を展開させる根柢のようなもので、縁起が何かを追求し分析してそれを明らかにし、論理化していく時に、空の意味が出てくる。縁起とは関係性、相依性ですが、仏教は一切諸法がすべて縁起であるという時の縁起の關係の構造を明らかにしてこなかった。そこをブラフト先生は問題にされたのではないか。縁起の構造を明らかにしたのが、ホワイトヘッドの哲学ではないかと私は思います。

八木(誠) 空の哲学は非社会的だという指摘ですが、空の自覚の仕方は非社会的だと言えらるると思います。空といえ、不二不二、一即多あるいは重々無尽の相即相入ともいえる。その意味で縁起という考え方は、民主主義と本質的に非常に近い、私は本気でそう思っています。ところが歴史の實際を見ますと、仏教が民主主義を政治的な形として生み出してこなかったということも事実です。また東のギリシア正教を考

慮するとキリスト教が民主主義を生み出したとも軽々しく言えない。

縁起という事柄を考えると、集合人格的な人間の捉え方、つまり部分が全体に等しいという考え方がそこにはある。これは人間の共同体の構造を把握するために非常に有用であるにも拘わらず、なぜ出てこなかったのか。これは空という捉え方が間違っていたのではなく、空の一局面しか捉えられていなかったからではないか。親鸞には阿弥陀さまはひとつの大きな光で、その光が無限に多くの部分の阿弥陀さまから成っているのだという考えがある。またキリスト教だと、例えば聖体拝領に見られるように、一つのパンをちぎってみんなで頂く、つまり一が全て全が一、部分が全体に等しいという自覚がある。そこでは個人でなく、集合人格としての人間のあり方が、極めてはっきり捉えられている。そのような捉え方が直接間接に影響して、例えば共同体だとか歴史だとか、特に正義だとかが正面から出てきている。

ところが仏教の場合、それがあつても拘わらず自覚の實際としては余りにも個人的であつて、個即類という形になる。社会的ではなく、むしろ個人即絶対という形の自覚が正面に出てきている。これは事実で、文化的、思想的に考えてやっぱり非常に非社会的です。

空の論理ということに関連してですが、論理というのは理性である限りの理性の思考の形式のことです。それはあくま

でも理性に内在する事柄。その意味で言えば、存在の論理とか、歴史的発展の弁証法的論理などという言葉は誤用であって間違いです。厳密な論理という言葉は論理学でいう論理でして、空の論理というのは、それ自身言葉として矛盾だから、論理的訓練を経た人がそれを論理として理解しようとする、これはどうしようもないと感じる。それは全く当然だと思います。

これは空の自覚の仕方が非社会的だということと関連がある。つまり個即類という形で空の自覚の形式が、いわゆる空の論理という形に反映してきているから二重に混乱が生じているのではないか。つまり論理は理性である限りの理性の思考の形式であるのに、空の自覚はもちろん理解を含むけれど、空は理性を超えているものですから、空の論理というのは非常におかしい言葉、つかいだ。論理としてみると非常にいかがわしい感じがします。

上田 空の論理と言われると何か空ということと直接にはそぐわない感じがまずまず。仏教から言うと、定とか行とか、そっちから出てくるのが一番の出方だというのがあるからでしょう。だから論の空を問題にしている、お経の空が問題にされなかったという指摘は大切な点だと思います。つまり何かの表現として空という言葉はどう考えたらいいのか。一般的には、人間のある経験の自覚の言葉だと言える。経験の自覚がもつ二つの矛盾する面が結びついているところを言

おうとして空と言う。それがお経の場合だと比較的ストレートに表現されている。例の色即是空、空即是色、これは最も根本的なセンテンスで、色即是空、これが智です。空即是色、これは慈悲の大智。これ、古典的な説明です。ですから仏教が慈悲を理解する時、空即是色というところで理解している。そこがどう掴まえられるか、それは社会的な実践の問題と非常に結びつくところがあると思います。

もう一つ確認したいのですが、仏教の中には慈悲の働きが歴史的現実に出てきていないとおっしゃるのですか。そうじゃないですね。

ブラフト 仏教の実際の歴史的实践について一言も言っていない。ただ理論の中にそういう慈悲の面が充分働き出していない。

上田 慈悲についての理論面の基本は、今言った通りです。ブラフト先生が言いたいことは、仏教で言われる慈悲、また仏教者の実践の中に確かにあるであろう慈悲は、先生から見たら現代における人間の実践の形態としては不十分である。例えば社会的有効性を持たないとか。

ブラフト 仏教国の若者たちの中には社会的活動をした人がいるにも拘わらず、仏教の理論の中にモーティヴェーションがありますか。

上田 その場合慈悲はモーティヴェーションにならないと。ブラフト そういう人たちの活動を具体的に動機づける説

明を聞いたことがない。仏教理論はそれをいつも智慧の問題としてだけ説明する。

上田 智慧だけでなく慈悲も言うと思います。ただそれが現在の問題に対して具体的にでないというのなら分かるつもりです。ただ八木さんが言うように理論の中には、人間の共同体を捉える原理、集合人格的な考え方がある。

八木(誠) あるのだが自覚されない。

上田 働かない、それで自覚されない。例えば共同体、歴史、正義といった問題は、ただ仏教だけの問題というより、日本も含めて東洋の伝統的な社会全体に通じる深い問題だと思うのです。仏教は個人が共同体に属する面と例えばコスモス的な面と言ってもいい尽きない面での二重に働いた。僕たちは現在非常に困難な状況にある。つまり仏教がどうというより、日本の伝統が近代になってヨーロッパでは経験しなかったような形で、一種の異質な近代社会というものに入ってしまったている。しかし個人を通して一種のコスモスとのつながりはなんとかある。この複雑な状況の中で、現実の具体的な問題に対する対応は必ずしも仏教から出でこなければいけないというものじゃない。直接に宗教からというのではなく、現実から学びつつ働くということではないか。

もう一つ。ブーバーの我と汝は社会的ということとは質的に違う。仏教はむしろ我と汝という関係で非常に強く生きてるし、働くこともできる。これはいわゆる社会的実践とは違

う。人間と人間の間の同じ慈悲でも、ある状況でとっさに出てくるひとつのあり方が、その場の、あるいは相手に対する救いになる、そういうことは大いにあり得ると思います。

西村 すばらしい智慧をもって人を助けに行こうなんて発想があるのではないか。人を助けるよりまず自分の解決が先決問題ですから、自分に対する慈悲がない人にどうして他の人に対する慈悲が生まれますか。

八木(誠) 「汝自身を愛するが如くに汝の隣人を愛せよ」と言う。

西村 自分をよく見ていくだけで一生かかっても足りない。修行僧が他人の困っている車を押して破門になる話があるのですが、すぐ人に手を出すような人間がどうして禅を究められるかということです。

八木(誠) ただそっちに偏している。

西村 偏してなかったら本当の慈悲も愛も出てきませんよ。

八木(誠) 両方ないといけない。

西村 本当に智慧を究めたら慈悲なんて放つといっても出るはずなんです。

八木(誠) もう一つ言うと、それはあなたが我と汝のレヴェルです。

西村 いや、我と私のレヴェルなんです。

八木(誠) いや、我と私のレヴェルから我と汝のレヴェルのことを言ってるのです。

西村 我と私のレヴェルが充分できたら、我と汝は当然出てきます。

八木（誠） 我を突きつめたら社会的なものが出てくるのですか。

田中 キリスト教でも中世には、神を知性認識と同一視するような考えがあるけれど、それはキリスト者の目から見ればギリシア的な知であって、エロスです。アガペーは、そういった知を一度突き破るような愛です。ですからブラフト先生が智慧から慈悲が出ますかと言う時、僕はキリスト者としてよく分かるのです。浄土教の場合、阿弥陀仏の慈悲で救われるのであって、阿弥陀仏の智慧で救われるという感覚があるのでしょうか。

仏教で言う智慧をギリシア的な知と同一視できないのではないか。大拙先生は仏教的な無差別知を説明される時、「山上の垂訓」とか、「太陽は善人の上にも悪人の上にも無差別に光を与える。天の父が完全であるように、あなた方も完全になれ」というイエスのことばを引いて、仏者として見れば、これこそ無差別という悲と智が一体となった働きなのだと断言しています。ここに空ということばはないけれど、現実の働きとしてはキリスト教の中にもあるのではないか。

秋月 ブラフト先生は、般若から智慧が出てくるところのちゃんとした説明を聞いたことがないとおっしゃる。しかし私はそれに答えたつもりなんです。空とは自他不二というこ

とだと。空というのは無相の自己の自覚なんです。無相の自己は私とあなたは区別できるのが切り離せないという自己の自覚です。だからあなたの痛みは私の痛みだと言う。そうでなかったら智慧が嘘なんです。  
ブラフト 私はそれも信じません。本当の愛はただの自他不二じゃない。

花本貫瑞老師著

## 金剛經に学ぶ

頒価一、二〇〇円

花本貫瑞老師著

## 金剛經に生きる

定価一六〇円 送料二〇〇円

発行所 中央仏教社

秋田県河辺郡河辺町和田