

討論Ⅱ 阿部正雄氏と会員(主としてキリスト教徒)との討論

○討論 Ⅱ 司会 奥村 一郎

阿部 この時間はキリスト者に対して提言をするということですが、なかなか荷が重いわけで。

いろいろな問題があると思いますが、端的に申して、キリスト教の立場に触れてまいりますが、一番強く印象に残り、同時にまた一番問題があるのではないかと思ひますのは、キリスト教がモノセイズム、一神教だということです。神は唯一の神。天地を創造し、この世を支配し、そして終末を迎えるという、神はこの世界と歴史に対してひとつの法則を与えるごく簡単に言えば、そういう一神教というキャラクターをもっているのではないかと思ひます。

それで、一神教の強みは、あらゆる個々のものを包むと言ひますか、一つの面、神の御心というところにすべてを収めるといふところが出てきて、そこに非常に強い一致、和とい

うことが表現されている。

それは単純な和ではなしに、神に背く者さえも、それを赦していき、活かしていくという、そういう意味での和、非常に弾力性のある、ダイナミックな一、キリスト教の和が原理的になっている。

しかしながら、いかにそれがダイナミックであっても、一が一である限りは、そこに一ならざるものとの関わりが裏に出てくるわけですね。そこがダイナミックでありつつ、なおそこに一という、そういうものがそこで働いているのではないかと思ひます。普通のスタティックな一でない、ダイナミックな一。そうであっても、そこにそれが一であるという限りにおいて、一種の排他性ということが必然的に伴われてくるのではないかと思ひます。

一でない二、あるいは一でない多というときは、本当に仮にダイナミックな一であっても、本当にありのままの在り方において、それは統一されているのかどうか、ということ

すね。その一を破らない限りは、あらゆる個を個として生か
しきるといふことはできないことだ。キリスト教の一なる神
は同時に愛なる神であるわけですが、そこに、普通の意味の
一とは違って、しかもダイナミックな性格がある。それでも
なお、そういう意味にしろ、それが一であって二でないとい
うことにおいて出てくる問題性があるのではなからうかと思
うわけです。

これはいろんな形で問題が形づくられてくる。例えば時間
というものにつきましても、キリスト教の場合はやはり天地
創造の始めということと終末ということと、それは不可欠な
問題です。仮に始めなき始めと、創造ということが永遠の始
めであるとしても、なおそこに始めという意味があるわけ
です。終末ということも単に未来にあるのでなしに、すで
にここに現在実現しておる、リアライズされておると、そう
いう意味で非常にダイナミックなクリエーションであり、か
つダイナミックなエスカトロロジーであっても、なおそこに始
めと終わりということが言われなければならない、そこにキ
リスト教の、あるポジティヴな意味合いと同時に、やはり問
題があると私としては思います。

そこで、神が一であるという、その一をどう考えるか、と
いうことが必然的に問題になってくると思います。思うに、
二通りの一が考えられるのではないか。一つはいま申しまし
たように一神論的な一。もう一つは英語ではノン・デュアリ

ステイック・ワン。つまり非三元的な一。もっと言えば、やっ
ぱり仏教で言う不二ということ。一にあらざ二にあらざ
という、この自覚において成り立つ一ということ。それを非
三元的な一という、これがいまのような問題を解決するひとつ
の手掛りというものではないか。

どこまでも一なる神ということが守られなければならない
けれども、その一を一神論的な一とするのでなしに、いま申
したような非三元的な一と解することによって、もっとダイ
ナミックな、あらゆる個物をそのままに徹底的にそれを個々
の諸物として実現することが可能になるのではないかと思
います。

司会者 一神論ということについておっしゃっていただきま
した。

今、宗教間の対話のことですが、第二ヴァチカン公会議以
来、これは逆戻りできないカトリックの基本的姿勢で、ロー
マ教皇もそちらの方へ進めようとしているところに、今度、
『希望の扉を開く』という教皇の著述で、仏教の方をいらだ
たせるような事件がおきました。このことで先生がお書きに
なりましたものも私達にとって何か考えるきっかけにならう
かと思えます。

ではどうぞ討論に入ってください。

八木 まず先生のお考えをたしかめるための質問であります
が。思い出すのは、西田は個と個が関わり合う世界というの

を考える。普遍的なものがなければ個同士は関わり合えない。しかし、普遍があったら個が成り立たないという。先生のおっしゃる一というのは共通性という意味での普遍があったら個の自由が成り立たないという、そういう普遍のことを考えておられるように聞こえるのです。

先生のおっしゃる一ですね、多を否定しない一なのだけれども、でも、一が一である以上ともおっしゃいました。どういうことをおっしゃったのですか。

阿部 だからね、私が申したのは、一はあくまでもダイナミックな一。だから一だといって、二とか多とかいうものを排除するものでない。一でありつつ一を超えたような一ですね。そういうあくまでダイナミックな一。

八木 それがキリスト教の一だとおっしゃったのですか。それとも、それがノン・デュアリスティック・ワンというふうにおっしゃったのですか。

阿部 キリスト教の一だと言ったのです。けど、そういうふうなダイナミックな一であっても、それがとにかく一であるという一であって、ダイナミックな二でないというところにおいて、一としての限界がある。

八木 何か有限な一みたいに聞こえる。

阿部 それはダイナミックでない一なのです。それは通り越した上でのなしですけど。

八木 通り越した上での一でしょ。だとしたら一といっても、

一、二、三の一じゃないわけでしょ。

阿部 もちろんそうです。

八木 そうすると、どうして先生がおっしゃったようなことになるのですか。

阿部 それが無ですから。

八木 だから無といえ無ですけどね。つまり、ただその場合、無っていう、意味内容が問題なのだけ。阿部先生の考え方は、こういう考え方とペアになっているのではないかと。つまり、キリスト教の方から仏教に対する批判として、一がなければバラバラになるのじゃないか。

阿部 そういうご心配は要らない。

上田 ご心配なく、というけど。阿部さんのおっしゃるのは、ダイナミックな一ということが、まあ出発点みたいなのですよ。どうしてそこがダイナミックな一ということになるのか、そこはいま問題にしないで、そこから始まるとしてね。

ダイナミックな一ということになって、だけれども一である限り、あるいはさっきも言ったとおり、一が破られない限り、個を個として生かすことはできない。だからいまの八木さんのような問題になる。ダイナミックな無でなければいけないというふうに言われたと思うのです。

そうなると、やっぱりダイナミックな一ということ、一ということが言われる限り具合が悪いと、そういうことになりそうな感じがするのですけど。そういうふうにおっしゃりた

いわけなのでしょう。

阿部 もっと問題を説明するようなことを言えば、そこで二重になると思うのです。実は、そういうダイナミックの一本は無であると。無でなければそのダイナミックな一といっても、本当にダイナミックな一にならない。はっきり言うところそれが無であるという無の自覚ということが、ひとつ。

もうひとつは、必ずしもそこまでいくのではなくて、やっぱりダイナミックな一は一であって、無とは言い切れないところ。

八木 じゃあ、こういうふうに訊いてみます。無限のことを一とおっしゃいますか。つまりモノセイズムとは言うけれども、そのモノが一だというのは、元来宗教的に言ってみれば、ヤハウェというのは民族神だったわけです。その段階ではヤハウェはイスラエルの神だけど、他の民族には他の神があると考えたのです。それがだんだんと後期ユダヤ教になるにしたがって唯一神教と言われるようになってきて、他に神はないのだということが言われてきた。そういう言い方が、そのままずっと続いてくるというのは、この世界ではいろんな宗教があると思うのだけれども、しかし元に帰ってみれば、無限ということだから、ダイナミックな無限ということ、それが一番基本だと思うのですが、それを一とおっしゃいますか。

阿部 ユダヤ教、キリスト教の伝統では、それはやはり一と

いうことになる。

八木 それは今言ったような連関では一と言ったけれども、中味をみれば、その時には一と言ってるけど、いろんな言い方があるから。だけど中味の方は無限ということ、だから無限が一ということが適正なものかという問題があるのです。

上田 八木さんがそういうふうには阿部さんに問われるのは、阿部さんから言うこと逆だということがあると思うのです。

逆というのは、阿部さんはそういう言い方をされなかったけれども、本来なら無限であるものを一と考えて、唯一神教という。宗教論としてはそこが問題だ、というふうには阿部さんは言われるのです。だから無限から出発して阿部さんにそれを一というか、というふうには訊かれるのは逆だと思うのです。

だからね、キリスト教の一というのは、じつは無限のことなのだ、というふうには説明されて、その無限を本当につかまえるのはどういうことなのか、阿部さんの言う意味での。

八木 無限の一というのは、たしかに一だけれども、一と言いつつ切れないのです。…：僕はやはり無限って一のことだと思ふのです、一と言ってるのは。つまり後期ユダヤ教が唯一神教であるといったとき、単に多宗教に対する一なので、一が基本になっているわけではない。しかし結局その内容は無限ということですね。

上田 多神教に対する一という時にね、その一が本当にそういった無限をあらわすことができるかどうか。

河波 そういふ問題は要するに一が現実の歴史の中でどういふふうに働いてきたかというところで証明していけばいいと思うのです。例えばゲルマン民族がまだキリスト教を信じていない時は、多神教宗教です。キリスト教が入ってくる、ゲルマンの多神教の殺戮されていきました。

阿部 キリスト教の神、唯一なる神であるということでは、多神教に対しての意味合いで言われていることで、たしかにあつたと思うのです。しかし、その神学的な扱い方ですね。バルトとか、ポール・ティリツヒとか、こういう神学者がやっぱり神は一であるということは言っておるわけです。ですから、それが歴史的事情がどうであるか、ということだけじゃなくて、神学的な意味で神は一であると言われているところですね。そのことを私はいま申しておるわけです。

八木 ティリツヒの場合はグラウンド・オブ・ビーイングです。グラウンド・オブ・ビーイングと言った場合、ビーイングは世界全体を含んでいるわけだから、それで、グラウンドという言い方がいいかどうかは別問題として、それは一というふうには言っておるわけですね。グラウンド・オブ・ビーイングだと。これが神学的というか、象徴的ではないという言い方なのだという。ですから世界全体の、存在の根底は限られているのではないから、インフィニッツですよ。それをティリツヒははっきり言っていたと思うのです。神はインフィニッツ。だから無限というのです。

上田 逆に言えばね、八木さんはキリスト教は一神教でない

と。
八木 いやいや、一神教、つまり多神教に対する意味では一神教と言っているのです。

上田 だからそれでいいのですよ。多神教に対する一神教というだけの問題にしてもね、いいと思います。

八木 一神教が問題になると、かなり、いろいろなことがあると思えますけれども。キリスト教がいろいろな文化をたしかに亡ぼしたりしましたね、それ非常に悪いことだったと僕個人は思っています。しかしヨーロッパ古代だけに限って言えば、ギリシアやローマの多神教が亡びたのは、キリスト教が亡ぼしたのでは必ずしもない。何故かと言えば、多神教があまりに細分化・多様化したから、ホーリネスでなくなっちゃったからです。だからいわば自滅したわけです。

上田 それだと宗教史の一種の自然淘汰みたいなことになってしまふ。しかしキリスト教は国教になったということ、多神教が亡びたということと無関係とは必ずしも言えないと思う。

八木 いやそれは相関関係があると思う。古代宗教が強かったのに、どうして国教になり得たかという問題が一つあるわけです。もし古代宗教の伝統が生き生き脈々としていたら、そう簡単に国教になるわけない。僕は一方的でもないと思うのです。だからその点は宗教史的なデータで決められるもの

ではないと思います。

上田 そうそう。いや、だから僕は基本的に宗教史的なデータだけで言ってるわけでなくてね。一なる神という一を理解するいろんな仕方ということが問題になるだろうと思います。僕は阿部さんが最初の時に切り出された言い方には、おやっと思ったのです。キリスト教の「問題」だと言われたのです、一神教という性格が。そういう言い方をしたら根本的にキリスト教を否定することになる、というふうに思ったのです。そしたらはたせるかな、阿部さんがやはり、ダイナミックな一と言った。そういう考え方自身が、ずいぶんたくさんのプロセスを経て出てきているものだと思うのです。とにかくダイナミックな一という、そのダイナミズムが問題である限り、やはり一ということでは具合が悪いと思うのです。ダイナミックな、それがあつた時に無ということになるから。八木 もう一回確認しますとね、一とは無限のことであるといいましたけれども、じゃあどうして一かという同一性ということがあつたかと思うのです。つまり、どこにおいても同じ神が支配しているというね。ここではこの神、ここではこの神と、場所によって違う神が支配してはなくて、あらゆる所で同じ神が支配しているという同一性。だからいわば自然法則の同一性とある意味でアナロジカルな同一性。だから一というのは、ひとつは等質性、どこでも同じ神の働きに接することができるのだという、そういう意味です。

阿部 ここで問題はね、一神教的な一が、どういふような意味をもちうるか、世界においてですね。その問題として、私はそのノン・デュアリスティック・ワンのアイディアを出したわけです。だから、そういうことを含めて、本当の一、今日世界的な状況において要求されるような一というのは、どういふ一でなければならぬかということ、ここで問題にしたい。

で、その観点からいって、一は一神論的な一ではなくて、ノン・デュアリスティックな一ということね。その論証をしなければならぬ。だからその場合、それは等質的と言ったのです。

八木 結局は同じ神。平均的な、平らにした同一性ということではなくて、要するに多なんですよ。多は多なのだけけれど、働きますよ。ただ多は多として働いているのだけれども、結局同じ神の働きに出会うのだということですよ。

延原 ティリッヒの問題、それに一の問題に、焦点を当ててちょっと考えさせて頂きましたけど、だいたい二つの問題が出てくるかと思えます。

ティリッヒは、その一に關しまして、人間の側からはアルティメイト・コンサーンということ、一は一として客観的にあるのではなくて、絶えずアルティメイト・コンサーンという信仰者がいるわけです。それは多ですよ。多が一に關与してることとして一が問題になる。

ところでティリッヒは組織神学を書いていく中で、「存在の勇氣」のところで有名な「神を超える神」の問題を出してまいりましたね。その関連で同時に有名な「宗教哲学の二つのタイプ」という論文を書きました。「神とビーイング」なんです。エッセなんです。その問題が彼の脳裏を離れませんか、その一の問題が二になって、二がいかに一であるかという、不二不二を彼なりに探求していった、という状況がひとつあります。

そこに阿部先生が仏教者として関与されて、ティリッヒとの興味深い対話をお続けになるわけです。そしてティリッヒのビーイングというところに切り込まれて、そこがナッシングネスじゃないかと。こういうことです。

ですから阿部先生がいま一とおっしゃった背後には、例えばティリッヒの学派との長いダイアログがあります。

ティリッヒは一種の先駆者でありまして、その先駆者と阿部先生が若い時に対話をなさったその時点と、今、特にセオロジックエンカウンターをお出しになった時点で、どういふふうにキリスト教の一が変わって見えるようになったか、そういう点のお話をうかがいますと、非常に興味深いと思えます。

阿部 いまの問題は私が思うのに、人間というものは何らかの一というものを求めておる。何らかの一の自覚なしには存在できない。そういう一への本性的な要求ですね。それを人

間は考えて、それがいろんな形で出てきて、仏教でもキリスト教でも一が盛んに言われるわけです。ただ、どういふ一が本場に必要ないであるかということが、特に我々に必要なことです。

やっぱりさっき私が提案した非三元的な一ですけどね。これは仏教の方で言い直せば不二不三ということを出されます。一にあらざる二にあらざる。一元論でもなければ三元論でもない。といってももちろん多元論でもないわけです。およそそういう形で問題を取り扱う次元そのものを突破しなければならぬ。だからそこに無ということが出てくるわけで、無は一でもなければ二でもない、あらゆるそういう次元を踏み破ったところで無ということが言われておるわけです。そこではじめて本當の意味の無と一ということが、言えてくるのであって、無に根差した一、ということが必要であるわけです。そこに多ということもそのままに生かされてくる。

これは華嚴の方に四種法界がありますが、その第三番目に理事無礙法界。事と理と、現象と理念とがお互いに無礙に融通し合うことですね。そこまでは例えば西洋の哲学でも言うことで、仏教はそこにとどまらない。それをさらに超えて事無礙法界。あらゆる現象が、個物が個物でありながら、それが無礙に融通し合う。あらゆる個物がその個性性を失わないで、むしろフルに表現されながら、しかもお互いが礙りないという、そういうものが第四法界の事事無礙法界です。

私はそれに加えて、それは事の世界の立場にさらに時の世界。あらゆる時が、それぞれ固有の時でありながら、お互いが時と時として融通し合う、無礙に交わる。あらゆる瞬間が永遠であり、永遠があらゆる瞬間にリアライズする、それを時時無礙法界。事事無礙でなしに時時無礙と言い換えているのですが、仏教ではそこまで考えておる。

それがダイナミックな一ということであって、そういうふうに考えていくならば、あらゆる事、あらゆる時をそれぞれの固有性において生かし切りながら、しかもダイナミックである、そこに本当の一というものがあるのじゃないか。

八木 私は一とか多とか、有とか無とか、オントロジカルな概念で論じることにある危惧を感じているのです。少なくともこれは、もちろんある意味でということですが、まったく適切だとは思えないのです。

どうということかという、私はキリスト教もそうだし、仏教もそうなのだけど、まず働きというところからはじめるべきだと思うのです。要するに働きというのが一番の根源であって、まず実体があり、しかる後に働きが出るということじゃない。神について語るといことは、働きですよ。働きということを、まあ経験というか、何と言うかは別として、その働きを言語化する場合に、例えば唯一だという。一だというのは、その働きがさっき言いましたように、比喩的な言い方だけで天国だろうと地獄だろうと、同じ神の働きというのは

あるのだという、そういう意味で働きと申したのですけれども。そういう一で、しかもその働きからみると、人間というのはどうしても有限だ。必ずそういうことがある。阿部さんが前に言われた創造とか終末は要するに有限性の自覚の言語化だと思っているのです。いつ世が始まるとか、いつ終わりが来るか、というようなことではなくて、人間の有限性の自覚、それを言語化した。

ですから無限といった場合、やっぱり人間の有限性ということと無関係ではあり得ない。しかもその有限とか無限だといっているのはオントロジカルな概念でなくて、働きの経験から来ていると思うのです。

ハイジック 阿部先生のキリスト教の理解、あるいはキリスト教神学への貢献についてじゃなくて、むしろ仏教者としてキリスト教から受けた影響についての質問です。阿部先生の学問活動とはば平行してきました西洋のキリスト教は、主として三つの側面において大きな実を結んだ。解放の神学・諸宗教間の対話・土着化です。簡単に申しますと、社会主義とマルクス主義との対話の成果の一つとして、構造的悪・制度化された悪という概念が出されました。それは個々の意志とか個々の自覚と関係ない。現代社会の構造は制度そのものが自動的に行われるという概念。そのため宗教の教義の実践的結果を見直すことになりました。それは解放の神学で一番中心的な概念だと思えます。

そして第二には、仏教、諸宗教との対話、そのためにキリスト教の神学は自己自身の、ギリシア哲学への偏り、西洋思想との関係を見直すことになりました。

第三にはアフリカ、あるいは東南アジアなどの諸国家の宗教儀式との出会いという、その結果、キリスト教のヨーロッパ文化との癒着が問題になって、多様性への刺激となりました。つまり土着化。そしてこれが私の問題です。

要するに阿部先生が対話の媒体にしたキリスト教は凍結したアイデンティティーを持つキリスト教でなくて、かなり大きな変化を、あるいは変化しつつあったキリスト教であります。自己点検、評価、補強などがありました。しかも先生は、この変化に参加して、大きな役割りを果たしたと思います。

ですから日本仏教にも同じような変化、革命は不可能ですか、あるいは必要ですか。それでキリスト教から何を学んだのですか、三つの問題について。制度化された悪への目覚めですか、あるいは仏教の東洋思想への一体化を越えて、キリスト教思想から学ぶのか。あるいは多様な文化との出会いで、新たな仏教の発展が期待できるかということです。先生の長い学問のことをふまえた上で、どう思いますか。

阿部 たしかに、キリスト教との出会いと言いますか、対話を通して、仏教も刺激を受けてきておるわけでありますが、残念ながら、いまおっしゃった三つの点については、少なくとも私の知ってる限り、仏教はこういう考えをし、こういう

働きをしておるといふようなものは、はなはだ乏しいわけです。そこは仏教がこれから頑張ってやらなければいけない。

仏教のこれからの課題は、今朝申しましたように、例えば無我の立場と純粹自我の立場から仏教の問題をどう考えるかということですね。

そういうことがもっと現実に理論的にも実践的にも論じられなければならない。

八木 この前のセッションの時の純粹自我ですか。この問題に関しては、私ちょっと違った考えを持っているのです。現代思想は、カントからヘーゲルに至る自我とは逆の方向に動いている。例えば実存主義、フロイト・ユングの場合、分析哲学、これら現代思想というものをみますと、共通の特徴として、いま言ったような自我の絶対性の否定とか、現実の言語化の可能性の否定とか、少なくとも懐疑ということを含んでいる。ですから阿部さんのおっしゃったことと違って、純粹自我というのがぐらついているのが現代だと思っております。

そういう点からみますと、例えば京都学派は非常に現代的だと思ふ。はっきりと言語化、自我の絶対性などの問題を問題にしています。こういう点で非常に現代性のある思想というものを持っていますよね。

だからいま、僕自身はヨーロッパのいまの問題というのは、純粹自我の成立ということじゃなくて、むしろそれがゆらいでることだと思ふのですけどね。

本多 私も阿部先生の純粹自我の論について、八木さんがおっしゃったようなことを感じていた。

純粹自我が、さきほどおっしゃいました根源悪の問題とぶつかって挫折している。それだけじゃなくて、ディング・アン・ジツヒの世界が切り捨てられ、物自体から触発された予見に基づく経験から純粹であろうとした。それで純粹自我が膨張していつて破裂した。いま八木さんがおっしゃったような状況を呈してきたので、言語化を超える、自我を超える、そういう次元を問題にできたということですね。

ですから、純粹自我に挫折した新しい思想が展開してきている。そういう状況において東洋の仏教的な、あるいは非西洋的な思想との出会いが促進されてきているということじゃないかと思う。そういう状況と対決したのが京都学派でないか。特に西田先生の哲学であって、最初の純粹経験というようなものは、物自体との出会いの哲学であったのじゃないかと思うのです。ですから私は純粹とは近代的自我の徹底化であって、決して超越でも超克でもないのじゃないかと思うのです。問題は積み残された問題、物自体との対決だったと思うのですけど、いかがでしょうか。

阿部 私が純粹自我の問題を仏教者は考えなければいけないのじゃないか、と言いましたのは、仏教では我執的な自我の立場から無我に至る。「仏法は無我にて候」。そういう仏教の立場、従来の仏教の立場は、果たして西洋で自覚され開かれ

てきた純粹自我を本当に問題にしたことがあるのかどうか。西洋の近代哲学がかかえてきたような、純粹自我の立場というものを自らの中で問題にし、それをいかに超えていくか。純粹自我との対決を経た上で無我ということが言われなければならぬ。そういう趣旨で申したのです。

武田 日本仏教はキリスト教から何を学んだかというその問いかけは、非常に重要だと思つたのです。仏教者の側というのは、あまりキリスト教から学んできていないし、また学ぼうともしない。というところに、じつは仏教にとっての問題があるのじゃないかと僕は思つたのです。

ですから、ハイジックさんが三点挙げられた、こういう研究が非常に重要だと思つたのです。例えばアメリカの方で西本願寺が伝道して百年になるわけですが、ほとんど変わっていないのですね。変わるどころかむしろ、日本の伝統というものをここに持ってこなければ駄目だという発想が、非常に強いのです。そういうことに関して、仏教の土着化ということをおもうのです。

ですからちょうど仏教がインドから中国、中国から朝鮮、そこから日本、日本からこんどはアメリカへという時に、やはりアメリカ仏教というものが、例えばアメリカの浄土教と言われるものが理解されなければならない。それこそ本当に浄土教というものがアメリカに土着することになると思つたのですが、全然そうなつてこないという感じですか。どこかやはり

仏教はそうならない。日本の仏教も変化しなければならぬと思うのです。

仏教そのものがそういうふうに変化していくことは、何か迷妄的であるという意識が非常に強いです。我々の側にだからそういうことでは、真理が展開するということが、多元的などという発想が出てこない点があるのですね。

さきほど言いましたように、執着とか、計らいを離れていくとするそこには、ダイナミズムがあるけれども、何か自ら新しいものに転換していくというダイナミックな原動力が出てこないところに、やはり無我だとか無相だとかといっても、ダイナミックになってないじゃないか、というように思えてならないのです。

阿部 全く同感ですね。現代の日本仏教というものは、西洋と出会っておるにもかかわらず、ほとんどそれに対応していく力が見えないし、改革していくこともみられない。これは私思うのに、教団というものの問題じゃないかと思えますね。日本仏教は西洋に対しても教団として動いておる。その場合、日本の仏教教団の持つておるような何と言いますか、固定した組織が、おっしゃるように本当の働きへ出て行かないことを結果しておるのじゃないかと思えます。

上田 例えばハイジックさんが解放の神学ということを書われました。これはキリスト教の中では非常に大きな刷新運動で、これはやはり歴史に積極的に関わる関わり方。これはキ

リスト教の性格から出たものでしょう。しかしそういう歴史への関わり方は、別の関わり方もして来たわけです。さつき河波君が指摘した事態そのもの、これなんかキリスト教の歴史への関わりであることも間違いないことですね。ですから歴史への関わりという、そのことだけを基準にするのではなく、どういう関わり方かということですね。

今、解放の神学、それは当然、正義に関わっているのははっきりしている。だけでも例えば十字軍なら十字軍を考えると、これと同じように正義ということを考えただけですね。だから、このところは少しむずかしいと思うのです。

それで、河波君がキリスト教はこうこうしてきたという。僕はそれはキリスト教のことというよりも人類の歴史というふうに思ってきた。人類の歴史ということから言うと、日本も中国も、それはすさまじいものです。歴史というのは、仏教は積極的にそういう権力闘争に錦の御旗にはならなかったとして、しかしそういう闘争を止めさせる力にもならなかった。そういうことは言えると思うのです。ただ止めさせる力にもならなかったということは、ある仕方、やっぱり必ずしも歴史だけが人間の現実の全体ではないという一種のセンスがある。そういうセンスが歴史を相対化する力としては大きな意味で意味がある。

例えば禅だけとってみても、禅宗なんてけっこう墮落している。墮落している理由は、現実に関わらないから墮落して

いるのか、本当に坐禅をしないから墮落しているのか。僕はそこを一義的に言い難いと思う。何が第一に言うべきかとすれば、僕はやはりしっかりと坐禅をするということをお願いしたい。そういうことをしないで、現実に関わるといのは本末転倒です。現実の問題を出さなければ、これは必ずしも宗教ということを互いの立場にする必要はないし、むしろそれはしない方がいいのじゃないかと思うのです。

武田 いまばつと思ひ出したのは、我々戦時中からの教団では、やはり社会、世間に対して、王法に従え、心に仏法を持って、という仕方で戦争肯定が始まったのです。

上田 「現世のことは王法に従え」と言っても、僕の言い方からすると、それはおかしいと思うのですね。王法に対してもおかしかつたら反対すべきです。しかし反対する時に、仏教徒だからという反対の仕方はしなくていいと思うのです。ある社会に生活する一人の人間として反対する。もちろん、弥陀への信心が社会批判の力の源の原動力になる、そういうことは十分あると思います。ただその時に、それは原動力なのであって、弥陀ということを出して社会批判をする必要はないということなのです。だから一種の社会の問題をすべて宗教一元論的に宗教の範疇で考えたいというのは、僕には——経験から何ですが——それは適當ではないと思われる。だから例えば、仏教とキリスト教が一緒に働くということは、極端な言い方になりますけれども、宗教のことをテーマにして

議論をするということ自身は本当に有効かどうかということ。僕をよく考えます。基本的には確信はないのです。仏教徒であったり、キリスト教徒であったりということは前提にした上で、そして考え方の基礎は仏教徒、キリスト教徒であるということは当然だけれども、議論の仕方はね、仏教ではこう、キリスト教ではこう、という必要はない。そうでなくて、我々が住んでいるこの地球に対して我々の仕方はどういうふうにしたいかと。そこで本当に協働できると思うのですね。

氣多 上田先生がおっしゃった仏教が現実はどうかかわるか、それはただ解放の神学のように、直接に社会に働きかけるといふ仕方で関わるといふのは、やはり仏教のあり方からいってそぐわない感じがするのです。しかしそれで仏教が何を学んだか、仏教はどう変わったかといふふうな問いかけ、ハイジック先生の問いがある。

それは現実のいまの社会で、仏教がこれまで見てきた悪とは違う悪が出てきている。仏教でこれまで悪を問題にした仕方では捉えられない悪の問題が非常に強力な形で出ている。これは仏教の問題として取り上げなければならない問題でしょう。現実に対する対応の仕方というのは直接的に社会に対して働きかけるというのではなくて、そういう形の仏教の変わり方、仏教の問いの立て方をもう一回、新しく立て直さなければならぬ。そういうことで仏教は変わっていくべきではないかと思うのです。

上田 基本的には同じように考えます。問いとしては、はっきり自覚する必要がある。しかし、その答え方なのですが、そこは僕としては完全にこうだというふうには、社会に直接関わるということが、それが解決の仕方になると一義的に考えることはできない。

例えば非常に極端な例は、日本では毎年国内で新しい自動車が一百万台売られ、年毎に多く売られてゆく。これは産業社会の制度の構造の問題だけれども、しかし一人ひとりが自動車を買うということがあるわけですよ。

それがやはり坐禅なら坐禅をしてこの世にあるということについてもある基本的なあり方を体得したり、そこから例えば自動車を買わないというようにね、そういうことが可能になると思うのですよね。だからそういうことを通さないとね。制度を変えようとする、こんどはまた根本的にむずかしい問題が出てくる。

八木 阿部さんから神の一の問題に関して、キリスト教に対する提言が出されたのだけれども。僕はキリスト教の問題で一番感じているひとは、ブルトマンとの往復書簡でヤスパースが言っているのですね。クリスチャンというのは問い詰めるのと黙っちゃう、というのですよ。最後まで答えないのでですね。上田 それは仏教でも同じじゃないか。

司会者 ここでは、仏教とキリスト教ということで、話しが進んでいます。もしキリスト教とユダヤ教の話などでしたら、

もっと神のことについて十分話し合いをしたと思うのですが。キリスト教というと、ある意味では神よりキリストが大切なのかも知れません。キリストがなかったらキリスト教はないわけですから、やはりキリストとは誰かというのがはつきりと問題となっている。これと仏教との関わりということがもつとつめられたらと思います。では、このセッションはこの辺で。本当にありがとうございました。

読者の皆様へ

小誌に御寄稿を御希望の方は、いつでも御玉稿をお送り下さい。内容は、禅に関わるものでしたら広くお受けたいと思います。元来、小誌は臨済宗・曹洞宗・黄檗宗三派の公器であります。どの禅の宗派にかかわらず、掲載してまいります。ただし採否は当方にお任せいただきます。また御原稿は返却致しませんので、あらかじめご了承ください。御玉稿の送り先は、次のようです。

〒305-0024 つくば市倉掛二二〇五一—

『大乘禅』編集分室

竹村 牧 男

TEL 〇二九八(五五)八六六四