

公開講演

## 私を見た仏教と京都学派

ヤン・ヴァン・ブラフト

## 前書き

皆さんこんにちは。この駒澤大学仏教学会で話をするように頼まれて大変光栄と同時に大きな挑発と感じます。この話を準備する間に私はもちろん、仏教学者は一体私に何を期待しているかと、よく自問しなければなりません。そして、私の一応の返事は、30年余り仏教のことと同時に京都学派の思想を研究して、それらを外国にも紹介することに力を入れた人は、やはり仏教そして京都学派を本当にどう見ているのか、その正直な印象を少し聞いたら面白いのではないかという風な考え方になりました。外国人として、そしてカトリック神父として、どうして仏教に興味を持つようになったか、仏教から何を習ったかなどのようなことを彼らが聞きたいのではないかと思うようになりました。

しかし、細かい話をする前に二・三もう少し一般的な発言を先にしたいわけです。確かに私の目には、仏教は益々人類の非常に偉い遺産に見えてきました。人類の歴史の中に仏教が歴史の深く、非常に国際的で、かけがえのない真理を含んでいるような、霊的な運動として非常に大きくそして大事に見えるようになったということは確かです。そしてもし、キリスト教が他宗教から学ぶべきなら、確かにそうですけれども、もしそうであれば、まず仏教から学ぶべきだと私は確信しています。なぜかといいますと、やはり仏教の論理とキリスト教の論理は非常に違うから、お互いに補足できるのではないかという感じがするからです。

そして、私の第三の一般的な話として、それはもう少し個人的な話ですけれども、私は35年前に、先ほど岡部先生も仰ったとおり、京都大学の宗教学講座で武内義範先生の前で勉強した関係で、実際に仏教のことと京都学派の思想を同時に覚えたわけです。その関係ででしょうか、京都学派の思想はどうしても仏教の土から生まれたような哲学だという感じが私には強くあります。

兎に角、私の話は4つの部分からなっています。時間的に全てお話しできる

(2)

私の見た仏教と京都学派（ブラフト）

かどうかは問題ですけれども。まず第一、仏教から学ぶべきキリスト教、第二は私の仏教批判、第三は私の京都学派の思想の評価、そして最後には、短いですが、私が批判仏教をどう受け止めているのか、ということになります。

### (一) 仏教から学ぶキリスト教

それです、キリスト教は仏教から何を学ばなければならないか、ということについて触れていきます。第二次世界大戦の前までには、あるキリスト教徒が仏教から学ぶべきだと言ったとしたら、彼は破門されたに違いありません。しかしその後、1962年から1965年に渡って第二次バチカン国会議があって、その時に初めて、キリスト教はそれまでの他宗教に対する非常に排他的な態度を考え直して、積極的な態度をとるようになったわけです。そしてその同じ時期、もう少し前からといっても良いかもしれませんが、日本でも仏教に近づこうとするようなキリスト教徒の姿も見えてきたわけです。大物だけを挙げますと、プロテスタント側では、皆さんご存じだろうと思いますけれども、西田先生の弟子であった滝沢克巳先生、それにそれほど知られていないかもしれませんが、京都大学教授の有賀鉄太郎氏、その後継者武藤一雄先生、土居真俊先生などです。カトリック側では主に、二人とも外人ですけれども、一人は上智大学の先生で、禅の歴史の一流専門家のHeinrich Dumoulin氏と、カトリックの坐禅運動を始めた愛宮・ラサール神父です。その人達がどうして仏教に近づこうとしたのか、そのわけは短く言いますと、レジメに書いてあるとおりですが、その動機として三つ挙げる事ができると思います。一つは土着の動機、それは一番明らかに表現されているのは遠藤周作の小説の中です。やはりキリスト教がその歴史において身につけて来た西洋の知的衣は、日本人としての自分に合わないと感じるから、キリスト教のもう少し東洋的な解釈が欲しいということで、そのために仏教から学ぼうということなのです。

もう一つは、対話的動機と言えるでしょう。それは即ち自分がキリスト者として、それに囲まれて生きている仏教への通路でしょうか、橋渡しを作ろうという動機です。そして第三の動機は、正直な話ですが、キリスト教の弱点の自覚とも言えるものです。その自覚はキリスト教が現在通っている危機の自覚とも関係します。けれども、それはその弱点の多くがキリスト教が一方的に西洋の文化の中で育ったことから生じているという自覚にもなります。今度は本当

のバランスを取れたキリスト教になるように、やはり東洋的なものから学ぼうという考え方なのです。

それから何を学ぶべきかという話になります。一般的に言いますと、それはキリスト教の、今益々自覚されるような、弱点に相当する仏教の強点であるはずで、よく言われるのですが、仏教の強い点はキリスト教の弱い点にあたる、そして逆もそうだとされるわけですが、それはある程度正しいのではないかと思います。

私は今自分なりに、今までの仏教との対話から解ってきたような、そういう点の一応のリストを提供しようと思いますが、時間の問題で各点を十分に説明できないかもしれませんが、皆さんのお許しを願いたいと思います。一つは宗教的哲学の存在・不在に関する点です。仏教は内面的に宗教的である哲学、即ち本当の意味で仏教的哲学を持っています。それは仏教における世界の宗教的経験をその出発点として、それを体系的に説明することができるように適切な論理を作り出したような哲学、といて良いと思います。それとちがってキリスト教には内的にキリスト教的哲学はありません。それを聞いてびっくりするかもしれませんが確かにそうです。キリスト教の宗教的経験や教えを表現・説明するにあたって、自分の独自の哲学を作る代わりに、キリスト教の神学はギリシャ哲学を取り入れたわけです。しかし顧みると、本来地上の世俗的な現象を説明したり基礎づけたりする為にできたギリシャ哲学が宗教的現象、「心霊上の事実」を理解、表現、整理するのにあまり相応しくないと言わざるを得ないのです。一言で言いますと、宗教的現象になると、西洋的ギリシャ哲学よりも仏教的哲学の法が遙かに適切だと言わざるを得ないのではないかと思います。それで、これからキリスト教の神学はそういった仏教的、内的に宗教的な、哲学をなるべく取り入れたら大きな得をするのではないかと思います。そうしても私が仏教の哲学に完全に同意するわけでもありません。それで後から仏教の批判にもなりますけれども。

第二は、否定性の積極的な評価という点です。宗教、特にいわゆる世界宗教には、否定性が大きな役割をしています。その点でキリスト教も例外ではなく、深い否定性、様々な否定的な契機を含んでいるわけです。例えば罪悪の大きな役割、罪というものはキリスト教において大きな役割をしているでしょう。それで、受肉（神の子が人間になったということです）における、神の子の「空化」（自分を空しくしたこと）。それはギリシャ語でケノーシスという言葉に当たります。

そういう所はキリスト教の中心的な所です。しかし一番中心的なところは、皆さんご承知の通り、イエスの死を通しての復活ですね、やはり、積極的な（ポジティブな）所に行くための否定的な道。死を通しての復活ということが中心的になっているでしょう。

しかし、ギリシャ哲学は否定に対して肯定に絶対的な優越を与えるもので、[有]の哲学であって、それをもってキリスト教における否定性は十分に解釈できないと言わざるを得ません。いわば、ギリシャ哲学が根本的に直接的肯定であることに対して、キリスト教が否定を媒介とする肯定の教えだと言えるわけです。それを、今、アメリカなどの神学者が少し自覚してきて、やはりその二つの間に大きな矛盾があるのではないかと考えるようになりました。たとえば昔、シカゴ大学の神学者 Langdon Gilkey という人は次のように書いたわけです、「一方で専ら神の有を主張して、他方で神の子の死にその中心を持つキリスト教神学の教理は多少矛盾しているのではないか。」それでその有の哲学はキリスト教を本当に解釈・表現するのに相応しくないというような反省ですね。そして反対に、皆さんがご存じのように、仏教の論理においては有ではなく否定性、無・空が一番根本的な所になっている訳です。

それでキリスト教の教えと行における否定性の構造や内容を理論化して説明するにあたって、キリスト教の神学が仏教における空の論理を参考にすべきと考えても無理ではないと思います。また、それで私は完全に空の考え方に同意するわけではないですけれども、ただその根本的なところを参考にすることはキリスト教の神学に非常に役に立つであろうと思います。

第三の学ぶべきところは、二元論の克服と言えます。仏教の思想がキリスト教神学に対して最も有益な働きをすることができるのは、従来神学においてギリシャ哲学の枠組みの中であまりにも二元論的に考えられてきた事柄の相互依存を、明らかにすることであるのではないかと思います。例えば、信仰と覚（智慧・理性）、神と人間、神を知ることと自分を知ること、宗教における客観と主観等のような事を考えるとき。ギリシャ哲学ではそれは本当に二元論的に考えられてくる訳です。それをどうにかある程度克服しなければならない。それはもう一つ仏教から学ばなければならない所ではないかと思います。皆さんご存じの通り、仏教ではその二元論の克服は多くの場合、即という論理といますか、で行われるでしょう。その二元論的なところとして、もう一つだけ実例を挙げますと、理論よりも生活態度としてですけれども、やはりキリスト教

ではよく人生は悪に対する善の戦いだという考えがよく聞かれるわけです。そういう考え方だけでは、やはり不十分と言わざるを得ません。そういう考え方だけではひどい敵対心、悪に対する敵対心が育って、排他的な態度が育つことが多かった。その考えは、仏教徒がよく指摘するように、他方、福音書の言葉「天の父は悪人の上にも善人の上にも太陽を昇らせる」によって補足されなければなりません。そして、仏教の論理はそれを可能にするのではないかと思います。

第四の点は、人格と無我についてです。皆さんご存じの通り、キリスト教において人格というモノは非常に大事な概念です。神も愛する方、愛する人格、そして愛されるべき人格として見られてきたわけですね。そして人間の各個人も神の目において、掛け替えのない人格と考えられてきました。西谷啓治が『宗教とは何か』という本の中に、次のように書いたけれども、「人格としての人間という観念が、従来現れた最高の人間観念であったということは間違いない」。そこまでは良いですが、しかし、同じ西谷先生も指摘しているように、西洋の近代にはその観念の悪用はひどい自己中心主義と同時に非常に孤独な心の状態に導いたわけです。その結果、キリスト教の神学は改めて人格という概念を反省すべきではないか、と思います。神学の中でも、ある程度、その時代の精神に誘惑されて、少しそういう個人主義的な色が着いてきたのではないかということをついぱ反省しなければならない。そしてその点でも仏教の教え、今度は無我（アナトマン）という教えが非常に参考になると思います。

キリスト教は恐らく無我という教えをそのままに受け取ることはできないと思いますが、ただ、ある意味で人格と無我との総合のようなモノをねらうことができないかと思います。西洋の近代におけるひどい個人主義が人格という関係でできたということは、非常に皮肉的な事だと指摘したいです。即ち人格とは、ラテン語のペルソナの翻訳語らしいです。そして、そのペルソナという言葉は、英語のpersonですけれども、私はわざとpersonaと書きます。その本来の意味を指摘したいからです。今、personというよりもあまりにも個人主義的な感じがするのは、ペルソナという概念が、初めてキリスト教の神学に使われたのは、やはり三位一体に関してです。その三位は三つのペルソナという意味ですね。そして、その場合ペルソナというものは決して各々自分の中に閉じこもったものではなく、かえってお互いの中に存在して、相互相入するようなもの（本来の言葉で言えば、perichoresis、circuminsessio）として、考えられたわけです。

自分の中でなしにお互いの中に存在するもの。先に各自が実体として存在して、それからお互いに関係するものではなしに、お互いの関係によって成立するものとして考えられてきました。それは、スコラ哲学では、*relationes subsistentes*（自存する関係）と訳されたそうです。結論として、もし西洋には、仏教の縁起説のような考え方があれば、それはかえて三位一体のペルソナに関してです。それは全く縁起説のような考え方じゃないかと思います。

時間の都合で、第五の点（宗教における信仰箇条と主観的経験）をとばして、第六のキリスト教の神学が仏教に学ぶべきところとして、他でもなく、先程言った縁起説を挙げたいと思います。今まで、やはり、三位一体の所だけそのように考えたけれども、もう少し広くその考え方を取り入れたら良いのではないかと思います。やはり縁起説こそ仏教の一番大きな宝ではないかと私も感じます。自己をも入れて、万物を自分の境目の中に閉じこもった実体として見る見方よりも、事物の間の境目をつぶすところの関係主義といいましょうか、縁起説のほうが宗教的に遙かに優れているに違いありません。一言だけいいますと、もし本当に私はキリスト教徒として縁起説を自分のモノにして、本当に内面化することができれば、それだけで私は立派なキリスト者になるだろうと思います。すなわち、自分を全く忘れて、ただ神と人間のために生きたキリストの本当の弟子になるだろうと思います。

私は、五つか六つの点を挙げましたが、それで、キリスト教が仏教から学ぶべき点のリストが終わりだとは思いません。他の点も沢山あります。例えば一つだけまた挙げますと、私は四無量心について非常に感心しています。ご存じの通り、キリスト教はよく愛を説教するのですが、本当に自分の心の中に愛を育てる方法としてその四無量心という瞑想の仕方が非常に大切ではないかと思っています。それでキリスト教はそれを取り入れて良いのではないかと思っています。

## （二）私の仏教思想の批判

第二は私の仏教思想の批判になります。しかし、仏教そのものの批判にはならないと思います。むしろ仏教思想が不断に説明されているところに対する批判になると思います。その説明の仕方に対する批判です。

その第一の点は仏教の歴史に関することです。「仏教の歴史」として提供されるものは、殆ど仏教徒によって書かれたものですが、その仏教の歴史を見ますとそれは殆ど、思想史に見える歴史です。それは宗教としての仏教の

本当の歴史であると、私にとって信じがたいものです。私はその歴史書を見て、いらいらしたことがあります。仏教は教えである先に仏道であるのではないかと。最近それを強調してきたのは、たとえば、R. Buswell & R. Gimelloの編集で出た『Paths to Liberation』<sup>(1)</sup>という本なのです。その本の前書きにおいて編集者は次のように書いています。「仏教史のダイナミズムは一種の“生命を与えるような”二律背反、即ち宗教の教理的発言とそのもっとも独自の情意的な戒との間の、絶えざる創造的な緊張にある。」そして、「仏教の情意的なところとその道（Marga）に、普段空や類似的概念に与えられる価値と同じような価値を与えるような、仏教の捉え方」を勧めています。彼らによると、そういう近づき方によって現れるのは、「普通の人間的関心から疎外されていないと同時に、世界における超越に一層敏感である仏教なのです」。

少し別の観点から言いますと、私はその言葉が好きなのですが、仏教はダルマヤーナ（法乗）ばかりでなく同時にブッダヤーナ（仏陀乗）なのです、と。この言葉遣いがあまり普通ではないと思いますが、仏教が同時に仏陀乗だということは十分強調してもらいたいです。たとえば、仏教史において仏陀の現存へのあこがれはどんなに強かったかということが、法華経を読むだけでも十分伺えるわけですがけれども、普通の仏教史の中に、そういうことが全然出てこないということは非常に残念と思います。この点に関して、あと二つ引用を許していただきたいのです。

四聖諦の合理的仏陀は、根本的に、インドにおける彼の先駆者に対しては、あまり独自性を見せない思想家である…仏教というものは、仏陀と非神話化による仏陀の教えに還元され得ない、純粹に合理的な仏教は、影のないもの、何時までも理論の領域にとどまるように運命づけられた仏教であろう。。。のちの仏教思想は全てあまりにも単純なこの見方を脱出するようにつとめてきた<sup>(2)</sup>。

そして、Donald Swearer氏は、民間仏教の立場から、同じ問題に触れると言えるでしょう。

[最古のお経にもあるのは] 教主としての仏陀と奇跡を行う仏陀、悟りへの道としての禅定と神通力をもたらす禅定、涅槃を求めるピクと魔法使い

のピク。

最終的に言うと、民間仏教は、仏教の基準的理想の、後からの墮落ではなく、仏教の始めから備わった複雑な次元である。その次元は仏教的伝統に、その活気の幾分を与えたものである<sup>(3)</sup>。

第二の点は、短く言いますが、仏教と出会った時から、私がずっと持ちつづけた印象のことです。すなわち、仏教（特に大乘仏教）が対象とするのは、一般人ではなく、むしろエリート（religious virtuosi）とか出家なのです。従って、仏教が説明してくれるのは、完全（山）への道よりも、山の天辺の景色なのです。私にはその感じは非常に強いです。例えば、日本仏教の中の現世利益の軽視に出会って、私はショックを受けました。それをキリスト教の中から考えたら変な感じはします。もちろん、宗教は上への道ですが、下から始めないとだめではないかと思imasので、その点では、仏教の少なくともプレゼンテーションが余り善くない感じはします。もう少し下から道を説明してくれれば、人のためになるのではないかと思imas。

私の次（第三）の疑念は、仏教一般よりも日本仏教のある代表者の話し方にかんしてです。即ち仏教こそ、特に禅を日本の自然的靈性と同一視するという話し方です。もちろん私はそれを一番強く感じたのは鈴木大拙の書物の中ですが、なんとと言っても、たとえば、西谷啓治の中にもそれを感じるわけですし、『仏教入門』という本の中にもその傾向に出会いました。私にとって、中々信じられないことですが、この大学の袴谷先生の論文において、その傾向を否定する説を見つけてうれしく思imas。

そして、第四の批判点それは非常に大切なところと思imasが、ただそれを十分に説明する時間はないかもしれませぬ。私はそれを「独走する否定性」と題したわけですが、それはおそらく私が仏教の論理に対して抱いている最も深い疑念ではないかと思imas。一方的になりがちな否定性。空の思想・空の論理というものは、正しく使われた場合において、宗教的に非常に大事なものですが、その正しい使い方が大変微妙であって、そういった正しい使い方に余り合わないのではないかという感じですが。私のこの懸念は、「空思想を絶対の真理と考えられなくなった」、または「‘空’は、現実の仏教史においてほぼ例外なく、都合のよい理論として安易に用いられてきた」と書いた、この大学の松本史朗先生と同じ方向の批判ではないかと思imas。



私はそれに関して、皆さんに教えていただきたいところがあります。これは私がいつまでも頭の中で悩んでいるところです。余り優れていない宗学者が空という概念を正しく使うことができないということは無理ではない。それは非常に微妙なところだから。しかし龍樹はどうかと。それに私の悩みがあります。私は何となく龍樹も一つの論理的間違いを犯していると思います。しかし、もちろん龍樹だから信じることができない、それで一度皆さんに私の懸念を告白して、どうかな、ということです。西洋の中世のスコラ哲学では一つの区別があります。即ち、ens a se と ens in seの区別です。そのエンス・インセというものは、他のものに依るけれども、自分において存在を持っているものと定義していいと思います。それは大抵、substantia（実体）という言葉で西洋では理解されるものです。しかし、それはエンス・アセとは違うわけです。エンス・アセというものは、全然他に依らず自分から存在するものです。それで、私にとって問題になるのは、龍樹が言うsvabhāva（自性）ということばがどちらにあたるかということです。その自性という概念では、どちらを考えているのでしょうか。私に言わせばおそらくはエンス・アセでしょう、しかしそうであれば、ens a seの不可能を証明することだけでは、龍樹はエンス・インセが存在できないということを証明していないことになります。それが本当かどうかということを皆さんに教えていただきたいと思います。私にとって、龍樹の説には、何か曖昧なところがあって、それに西洋のスコラ哲学の区別を入れたらどうかという提案です。優れた龍樹が間違っていたか、信じがたいですけれども、自分にとって問題です。もし後から皆さんが教えて下されれば幸いです。

それで、私はやはり、否定性の独走については、本来皆さんのお手元の資料に従って、話そうと思ったわけですが、それは時間的に無理になったようです。それで、簡単に、仏教における否定性、空の論理に関して、私が何を評価し、何を否定・批判するのかということ纏めてみましょう。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私に仏教、または京都の哲学から教えられてきました。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。それで私の批判は次のようなところにあたるわけです。それはまず空の論理の独走ということです。すなわち、空のことが全体全部であって、それだけによって万物が説明できるかのような論じ方なのです、これが一つ。もう一つ、空という概念の曖昧な使い方。第三に空の思想だけに左右される考え方に対する批判です。やはり空の思想だけで

色々なことを説明できないということです。そこで特に三つの事を挙げます。即ち、人間の実存そのもの、仏教の土台、そして社会的活動への動機。

空という概念のあいまいな使い方に対する批判に関しては、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付きました。というのは、私も仏教における空の思想といわれるものの捉え方には、大雑把に二つの、お互いにだいぶ違う、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。それで、私が強く批判したいのはその二つの捉え方を曖昧に混ぜるということです。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微妙で、非常に難しいかもしれません。空の様々な捉え方を自分なりに整理してみますと、およそ次の様な図式ができます。一方、空とは自我をはじめ、全ての二元的なもの、実体化されたもの、拠り所になるもの、執着の対象となるものを悉くデコンストラクト・脱構造化して行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た後、どうして蘇るかということは問題ですけれども、ほとんどの場合直接に問題とされません。その説明が出てこないと思います。他方、もう一つの空の捉え方を、傾向として一言で特徴づけるならば、恐らく空自体が拠り所となり、復活の原理となるという言葉で指摘できるのではないかと、私は思っています。その二つがあって、殆どの空の説明の仕方では、その二つが混ぜられているのではないかというのが私の感じです。

そして、第二、空の思想は我々人間の具体的実存的な経験、自覚を分析し、理解するのに不十分です。空はそれに大きな役割をするはずですが、それだけで人間の实存を説明できないと私は強調しています。問題の所在を掴むには具体的人間とは何かという問いから入るのが便利かもしれません。その問いに対して、具体的に二つの互いに矛盾する答えがあると思います。それは即ち一方は、臨濟禪師の「無位の真人」という答え、空の立場での具体的な人間といいたいでしょうか。そして他方はマルクスという哲学者の、どこまでも歴史と社会に条件づけられた人間、それこそ具体的な人間だと、マルクスが強調していたわけですが。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私には解りませんが、人間の具体性がその一方だけに尽きる事はないということは確かではないかと思えます。臨濟のような仕方でも本当に人間の实存を全部掴むことはできないのではないか。第三のところでは、空の思想は、単独で仏教という宗教の十分な土台にはならないと

主張しています。これに関する私の問いは、例えば次のような形をとります。空の思想というものはたして釈尊がダルマ・法という言葉で察した意味内容を全てカバーするであろうか。変な質問かもしれませんが、兎に角私は空の思想は非常にお釈迦様の言おうとしたところをある意味で明らかにするけれども、全部明らかにしているかということについては私は疑わしく思っています。少し禅的に言いますと、坐禅に入ると坐禅から出る。山に登ると山から降りる。入山と出山というか、ちょっとよくわかりませんが、その二つの動きが本質的に仏教に属するのではないかと思います。そして今、次のようにも言えると思います。仏道の二種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、智慧を慈悲に展開させる力はないと私は主張いたします。論理的に言えば単なる否定から肯定は生まれません。あるところまで全てを否定した空は、どうして突然肯定の原理になりうるのでしょうか。というような指摘の仕方です。やはり空の思想だけでは仏教を十分に説明できないという私の懸念を表したわけです。

そして第四、これはよく指摘されるのですが、私ばかりではありません。空の思想は社会的活動の原動力、動機付けにならないということです。それは皆様も何度も聞いていると思います。私は前の論文でこの点に関して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こで改めて明らかに言っておきたいのは、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。すなわち、私が好んで空の独走と名付けることです、空のことが全部であり、それだけで万物が説明できるかのように説くこと、特に宗教（仏教）を空の思想に還元しようとする考え方。仏教の伝統的な思想における智慧と慈悲とのアンバランスもそれと関係していると思います。空の法はやはり、智慧のほうですね。空の概念の曖昧な使い方もそれに関連します。即ち自らが取り扱っている積極的なモノが空から流れでるかのような論じ方を私は信じません。別の言葉で言いますと、慈悲は智慧に還元することができません。本当の慈悲は否定を通さなければならないとは信じます。しかし、智慧を通らなければならないけれども、智慧から慈悲が出ると私は信じません。それは何となく、仏教はあまりにも智慧を強調していて、慈悲を十分に分析していないという感じが強いです。改めて、それを分析してもらいたいわけです。慈悲とは自他不二だとかよく聞こえますけれども、それだけで智慧・慈悲を掴む問題を十分つかむことはできないと思います。仏教学はその所

にもう少し力を入れたらいいのではないかと思います。

### （三）京都学派の思想の評価

話の始めに言いましたが、私はどうしても京都学派の思想を仏教的な土で育ったものと見ています。それで、私の京都学派批判はあるところまで、仏教批判と平行する訳ですが、しかしそれでも、京都学派の思想は仏教とどういう関係を持っているのかという問題がもちろん残ります。それは一方、西田、他方田辺と、西谷との間では互いに違う、微妙に違うと思います。西田の場合、彼の思想を仏教から借りているという気配がほとんどありません。しかし田辺先生と西谷先生の場合は少し変わってきます。例えば、西谷先生は明らかに西田先生から絶対無のアイディアを受け継いでいるけれども、彼はわざとそれを仏教の伝統的無のアイディアと結びつけるわけです。しかしその中には一つの問題があるわけです。仏教はやはり宗教です、そして、言うまでもなく、京都哲学は哲学です。それで、その宗教から真理とか原理を哲学に入れるときに、自然にその意味が変わってくるのではないかと思います。例えば、仏教の中に、まず実用的な説として機能する概念は、哲学に入れられると自然に存在論化されるのではないかと思います。そこに、何か微妙な点があって、京都哲学と仏教との関係のところでは。

そして、今もう少し具体的な批判を出しますと、第一、宗教と哲学とのあまりにも密接な関係、親密な関係ということです。それは今言ったところと関わるわけですが、ある意味で、それは西洋人、特にキリスト教徒の西洋人にとって、一つの京都哲学の魅力です。やはりその哲学の中に自然に超越者、絶対者が中心のところを持つということです。ある意味で、哲学が内的に宗教的であるということです。他方、宗教と哲学をあまりにもお互いに近づかせると、その両方の本質を少し歪曲させる危険性があるのではないかと思います。それは時々、特に田辺先生と西谷先生のところで、感じないことはありません。

そして、第二の批判。弁証法の過大の評価や信頼ということです。その中には私が一番いけないと思うのは、やはりその哲学の根本的なことですが、絶対的否定から自然に絶対的肯定が出るということです。それはヘーゲルから言いますと無媒介の転換と言わざるを得ない。宗教の中に私はそれを認めがちですが、それはある意味でキリスト教の中心です。死・復活の神秘。すなわ

ち、絶対的な否定である死から絶対的な肯定である復活が生まれる。そして禅的にもそれが言えるかもしれません。大死大悟。それもそういう転換、絶対的な否定から絶対的な肯定への転換が、禅の中でも認められるようです。宗教なら私はそれでいいと思いますが、哲学としてそれを受け取ることにはできません。哲学なら、論理的なものであるはずですが、そういう転換が論理的に意味しないと私は思います。やはり、宗教と哲学をあまりにも近づかせると自然にそういう風なことになるのではないかと思います。

そして、第三、仏教に対していったのと同じことですが、否定性の独走。それは京都の哲学の中にも見られるのではないかと思います。京都哲学は即ち絶対無とか空を存在論の唯一の根本原理にして、無・空の絶対的な優越、有にたいする絶対的な優越を前提とします。言い換えますと、絶対無の中に有と無が総合されていると、それは明らかに強調されるわけです、その哲学の中に。そして私の感じでは、絶対無の中に本当の有の長所が止揚されているという主張は、本当ではないと思います。やはり、京都哲学の中では、有の本当の力との対決は行われていません。それでも、絶対無の哲学は非常に面白くて、西洋哲学に対して非常に良い批判を含んでいます。しかし、それにおける対決は殆ど有の弱点との対決で、有の強点との対決はまだ将来に期待しなければなりません。有の強点というものは、例えばスコラ哲学から学ばなければなりません。そして、その強点と対決して、それを止揚することでできた時に、はじめて絶対無が有と無の総合だといえるという点を強調したいと思います。

最後に、京都哲学の一つの前提になっているところ、すなわち証明されていないまま、ずっと自明なところとして前提されるどころ、即ち完全な一、全然「多」を含まないような一（一致）だけが完全なものだという前提です。これは前提ですね。しかし哲学ならそれを証明しなければならない。それがどれくらい仏教の原理になっているかということか私は判断できませんが。仏教の中なら、それは宗教だから、私はそれに文句はないですが、それは東洋哲学ならそれは単なる前提に過ぎないと批判せざるを得ないのです。本当の完成はどこにあるか、日本の神道によりますと、多性のほうが完成だというんですね。もちろんそれも証明できませんが、それは全く逆の立場でしょう。そしてある意味で、キリスト教の神秘主義では、完全な一、しかし同時に多性が残ること、それらがどうにか一緒になるはずだ、でなければ完全なものではない。言い換えますと、キリスト教の神は現存する神、私と一つになる神と考えて良いかも

しれません、神秘主義的に。しかしキリスト教の神は居ると同時にいつまでも来る方です。

#### （四）批判仏教と私

もう時間がなくなりましたが、最後に私はこの大学で生まれた批判仏教をどう見ているかについて、一言だけ言いたいと思います。一方、私はそれによってある意味で救われたわけです。彼らが非常に明らかに、大乘仏教における、空の思想のなかに二つの傾向を指摘して、それらがお互いに両立できないと主張していることによって。私はそれまでに、その二傾向を混ぜるような、説明を読んで、ついに私はいつまでも空とはどういうものかが解らないだろうと諦めたわけです。ただ、その区別、一方純粹に否定的な空、そしていろんな肯定が入ってきた空、その区別を明らかにしたことを、私は先生方に心から感謝したいと思います。わたしはそれによって、ある意味で救われて、深い開放感を覚えました。

しかし、私はそういうところから、すなわち二つの傾向の存在から、一方は仏教の本質を代表して、もう一方は本当の仏教ではないという結論を出さなくてもいいと思います。その一つの理由は、宗教という歴史的なものには、物体が持っているような一枚岩の本質がないと思いますから。その考え方は主に Wilfred Cantwell Smith 先生が強調したものですけれども、その含みの一つは、一枚岩のような本質がなければ、宗教という歴史的なものがその歴史の間にあるような新しい要因を取り入れていくということは必ずしもマイナスではありません。その長い歴史において、仏教は確かに深い変化を遂げてきました。たとえば否定的なものからより肯定的なものへ、知恵に重点を置くものから慈悲に重点を置くものへの変化。その変化と発展は、主として仏教の宗教的な性質から生じたのではないのでしょうかそして、その新しい側面には高い宗教的な価値がある可能性も十分あります。

もちろん後から入って来たものによって、本来のインスピレーションが全く圧迫されたらだめでしょう。

ただ、ある意味で、お互いに、いわば論理的に対立する、理論的に両立できないという要素が一緒に同じ宗教の中にあっても無理ではなく、全ての宗教にはそういうことがあると正直に認めることが出来るようになります。

最後に深くお詫びを申したいのです。今日の話しではあまりにも多くの話題

に触れたくて、何も良く説明できなかつたのではないかと思いますから。ご静聴有り難うございました。

注

- (1) Robert E. Buswell & Robert M. Gimello, *Paths to Liberation : The Marga and its Transformations in Buddhist Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- (2) Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*. Paris: Flammarion, 1998. p 247. 曾我量深選集、第五卷, 407頁参照.
- (3) Donald Swearer, “Folk Buddhism” in Mircea Eliade ed., *Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, p 378.