

第二九回 光華講座

宗教と文化

——西田幾多郎とポール・ティエリッヒ——

龍谷大学文学部教授

武田龍精

はじめに

ただいま太田先生より過分な、身に余るご紹介を賜りまして、ありがとうございます。本日は伝統ある大学の真宗文化研究所主催、光華講座にお招きいただきまして、まことに光栄に存じます。早速お話に入りたいと存じますが、私は宗教と文化についてそれほど専門的に研究している者ではありませんので、最初は講演のご依頼をお断り申し上げたのですが、再度ということでまいりました。

テーマをいただいた時、すぐ頭に浮かんだ二人の方が西田幾多郎とポール・ティーリッヒでした。西田幾多郎は、皆さん、よくご存じだと思いますが、日本でオリジナルな、これぞ日本の哲学と、いろいろと批判もございますが、「西田哲学」と呼ばれる西田幾多郎の哲学の中で、西田は親鸞聖人のことについて処々で語っています。日本の文化という枠組みの中で親鸞聖人の「自然法爾」ということについて論じて、西田哲学の根底にある「場所的論理」と呼ばれるところで「親鸞の自然法爾ということをとらえていくべきではないか」という積極的な視点を展開されていることを、前々から私なりに見ておりましたので、まず西田幾多郎という哲学者が浮かんだわけがあります。

そしてもう一人はポール・ティーリッヒです。今から三八年ほど前、私が神学を学んだ時、その指導教授、世界的に著名なジョン・B・カッブという神学者の組織神学というセミナーで、テキストとして選ばれていたのがポール・ティーリッヒの「組織神学」でした。近年、日本にも立派な翻訳が出ております。三巻本で出ておりますが、それとジョン・マクアエリという人の組織神学で、ハイデッガーの哲学を基盤にした組織神学、実存哲学、存在論的な神学と言っていると思います。そしてもう一人はハーバード大学の神学部教授の神学者、今でも活躍されて龍谷大学にも大変ご縁のあるゴードン・D・カウフマンという方が「組織神学」という立派な書物を出しておられます。この三つの「組織神学」のタイトルを持ったテキストが使用されました。ポール・ティーリッヒは日本にも来られたことがある大変著名な方ですが、彼は「文化の神学者」とも言われ、宗教と文化の問題を綿密に研究され、独創的な神学を展開されていきました。難解な

で私自身も歯が立たない部分があるのですが、私なりに浅学ではございますが、少しお話をさせていただきます。私自身、親鸞聖人、浄土真宗の御教え、御法を学ばせていただいている中において、宗教と文化という問題は大きな課題であろうと思っております。

西田幾多郎の文化論

—文化の原形—

まず西田幾多郎の文化論について。西田にとって宗教の文化を考えていく時、日本の文化という枠組みを言う時、西洋の文化に対して東洋文化ということを申します。個々の文化の中に文化形態を持っているわけですが、「文化原形」というのはゲートが使った言葉ですが、さまざまな文化の形態が現に存在しております。我々人類が文化遺産として持ち、文化は大きく発展しているわけですが、その根本にある原形はどういうものであるか、どういうものであるべきか。それを彼は最初に見るわけであります。さまざまな生物を考えて行く場合、西田は「歴史的な生命」という概念で呼ぶわけです。生命が種々なるいろんな環境において、いろんな形態の生物が、人間を含めてあるわけですが、その最も根底にあるのは何かを見ていくわけです。生物学者や現在の分子生物学、遺伝子生物学なども、その根底のところを考えますが、中村桂子先生も「生命誌」ということで、従来の科学的な機械論的な生物学に限界を見いだされ、生きている我々生身の命をどう考えたらいいかということを考えておられますが、西田も人間の文化を考える限り「原

形」というものが必ずあるはずだと。原形においてさまざまな文化が比較されたり、独自性、特徴が考えられていけないといけないと。

西田が文化原形をどういうふうに押さえようとしているのか。「固定せる形態を言うのではない、無限に自己自身を形成するもの、形成作用的なるもの。固定しているものではない。どんどん新たな文化をそこから創造していくようなもの。そういうものが生命としての文化ということだ」と西田は言うわけでありませう。したがって東西の文化の対立、相互関係もそこから考えていくべきではないか。そういうところから把握していくべきではないかとするわけだ。

理論的研究をすることを特に西田は申すわけでございます。西洋の文化はギリシヤ、ローマから発して、またローマに帰るといふ、ギリシヤ、ローマから欧州文化が展開されているとらえていくわけだ。したがって西田はギリシヤの文化は知性的で、理論的で、どこまでも物の真実にゆくといふ「物」と「心」といふ二つの概念を使つて、まず西洋の方は物から入っていく。

「物は何か」ということから行くのだと。そうした中で、西洋文化は日本でも明治以後、文明開化ということで福沢諭吉とかの記録を見ますと、日本の長い鎖国の時代から新たな西洋の文明、文化をいち早く開いて日本が活力をつけた上で西洋の文明、文化、その中には現代における科学もあるだろうと思ひますが、先ずそういう実力をつけないといけない。軍事力も貧弱なものであったわけだ。そのためにも開國をして力をつけた上で、しっかりと対抗していかねばならないといふことで、当時いろいろと問題があつたわけですが、福沢諭吉とか大久保利通などの考え方は、そういうところにあつたわけだ。今の西洋の方は、種々なる文化を、西洋の文化を基

準にして批判していくわけです。文化形態の段階をそこから見て、東洋の文化はまだまだ未発達なものであると。それがだんだん発達していくと、自分たちのような西洋の文化にまで展開するのだという考え方ですね。これはヘーゲルなどもそういう考えを持っているわけです。彼の普遍的な歴史観から見ても、そういうところを持っているわけです。

西田も理論の面においてはそれを重視していく。実践も大事だけど、理論武装、理論をきっちり構築していかないと、実践といっても弱いものだということであるだろうと思います。西田もいろんなところで「長けている分析的、理論的、整合性に長けている西洋の理論、哲学を、まず学ぶべきだ」と言っているわけです。

―東洋文化の背後―

東洋の文化の背後。物の真実に行く理論、これが西洋の特徴だというふうに西田はとらえています。東洋は「心」という問題を考えてきた。それに対して「物」の真実に行くという、物の解釈は、西田においては物というのは、我々の存在自体も物ととらえていく場合があります。これは何を意味しているか。過去にこういうことがあって、ああいうことがあった、現在こういうことがあるという現状説明だけではだめだと。これが「どうあるべきか、かくならなければならない」という理論を考えていかなければならない。そのためには「我々人間としての原形的なものは一体、どういうものか」を押さえ「将来どういうふうに展開されるべきなのか。本来の宗教のあり方、本来の文化のあり方を考えるべきだ」と。西田によりますと、激しい「相互否定」、

東洋では血で血を洗うという宗教戦争は、若干はあつたけれども、西洋のような大きなものはない。現代でも大きなイラク戦争など、テロなどの根源に宗教の問題があるだろうと思います。西洋においても激しい相互否定というものをかいくぐつてきて、そこから理論というものが構築されてきている。

キリスト教神学という、神学的な営みは、僕から見ると、残念ながら真宗学には展開されていないのではないか。私は親鸞聖人の「教行信証」は神学の原論だと思います。神学という言葉を使うことは皆さんの中には抵抗を持たれる方があるかもしれませんが、国際会議などに出ますと神学はもつと広く、単にキリスト教だけに限定されない、日本で言う「教学的」と言っていると思いますが、そういう概念として「神学的」という言葉を使いますから、広い意味での神学という用語、教学というものの独創的なものがあるだろうと思います。そういうことが現代の真宗学の中で、キリスト教の中で言われるような「組織神学」という研究分野は、残念ながら展開されてきていないと言えるのではないかと思います。論理性に乏しかったということが、先のような意味での「論理」という意味で、西田が否定しているような形式論理、すなわち対象論的な論理ではなく、新たなものを生み出していくような理論であるべきだということです。

それから西田自身、昭和十三年（一九三八年）、京都大学で開かれた「月曜講義」の中で、すでに「世界が真に一つの世界となった」と言っております。これはどういう意味かと言いますと「今日はいずれの国も世界から離れて単独に孤立的にそれ自身で生きていく、生存していくことが、すでに不可能になってきた」というわけです。「横の世界」と「縦の世界」、横の世界は空間

的であり、抽象的なということですね。「空間と時間」「抽象と具体」と西田は区別して言うわけですが、我々がいろんなことを想像する、この地球にはいくつもの国がある、たくさんの方があると観念的に考えている。そういう程度の理解ですね。だけど現代でもそういうことではなくな
 ってきている。あるいはそうなって来つつあるということですね。たとえばインターネットの
 Webサイトで、いろんな世界の情報をコンピュータで立ち上げ、自分の部屋の中で見ることが
 できます。バーチャル的なものは横の世界ですね。抽象的で空間的である。縦の世界、時間的
 というのは実際にそこに行つて、その人たちと会い、寝食をともにする中で、そこに育つて
 文化、宗教を理解してこういう時代ですが、西田は一九三八年、すでにそのことを言つて
 るわけです。その時代から比べると現代はもつともつと、そういう時代になってきています。携
 帯電話でEmailをやったり、コンピュータでも時々やりますが、私は電話で話した方がいいで
 すね。肉声を聞きたい。学生に「メールを超越すな、電話一本かけてこい」と言うんですが、
 メールを見なかつたら全然通じないんですね。メールを開かないと。コンピュータが壊れたら
 メールに全然応答できない。外国の先生とメールをやりとりすることは便利ですが、国内でメ
 ールでというのはあまり使わない方がいいのではないかと思えますね。

―文化の行方―

西洋の論理と東洋の論理について西田は言うわけです。「物を対象とした論理が西洋の論理だ。

心を対象とした論理は東洋の論理である」。彼の根本的な論理の定義づけは「歴史的世界の自己形成作用の形式」と言います。ここでいう「歴史的世界」というのは先の「時間的なもの」ということですね。「自己形成作用は自己創造的なものである」。クリエイティブなものであると言うわけです。「物は西洋的で、心を対象にするのが東洋だと言うけれども、我々の自己というものも、実は歴史的世界においても事物である」と。こういう場合の事物は、華嚴の「事事無礙」という事物に相応・対応していくだろうと思います。そこで仏教の論理で西田は「我々の自己を対象とする論理、どこまでも私自身が問われている」と言います。お釈迦様でも当時のインドは伝統的なヴェーダからスタートして世界、宇宙を問題にしていたけれども「人間そのもの、我々が今、ここで苦悩しているではないか。苦悩の真つ只中にあるではないか」と釈尊は追求していく。西田が言う「歴史的世界における自己とは何ぞや」ということをとらえていったのがゴータマ・ブツダということで、そこで「心の論理が、そういう萌芽が、仏教の論理の中にあっただけども、事物の論理までは、実は発展しなかった」というのが西田の考え方なんです。西洋の論理と比べてみると、そういうことが言えるのではないかと。そういうところから「科学」というもの、自然科学とか人文科学、ヴィッセンシャフト、「学」というものが育たなかったということを見ているわけがあります。そこで学問は理論を持たねばならない。大学で何々学、真宗学とか、仏教学という学は、西洋的な学という学問の枠組み、コンセプトの中で考えていることだと思えます。しかし、日本の大学では「学」とは何ぞやということが厳しく問われなままに使用されて来ました。

そういうことで仏教論理は世界的に働かざるものになる。親鸞の思想とか真宗学も含めてですが、そういうものが世界にどう通用していくのかという時、世界の人が、それを聴いて理解できるような論理を持たなければだめだということを「世界的に働かざるものである」と西田は言っているわけです。そういう意味では西田自身も使っていますが、民族的な日本人にしかわからな
 いというものではないかと。私自身、大学院の時、本願寺派の最高位の和尚に講義を習った時、「浄土真宗、親鸞の思想は毛唐などにわかるものか」と言われた。そこに留学生が来ているんです。「毛唐などにわかるか」と言われたことは今でも忘れられない講義の一コマでした。とかく
 そういうことがあるのではないかと。世界仏教婦人会が本願寺派で、来年、ハワイで行われますが、前にロサンゼルス、デイズ、ニールランドの近くで行われたことがありました。その近くの大きなホテルを借り切つて。私は世界仏教婦人会と「世界」という言葉がついている以上、世界にさまざまな
 仏教がある、その仏教の代表者、仏教婦人の方々に賛同されるような国際会議、世界大会が開かれれば、世界仏教婦人という、世界という意味が大きな重みを持つてくるだろうと思うので
 すけれど、実際の内実はそうではない。こういうことではまだまだ民族的な宗教ではないので
 はないか。その点、キリスト教というのは全地球を覆うくらい、いろんな歴史があつたにしろ、
 異宗教、異社会、異民族にイエスの福音を伝えなければならないというミッションを考えてやっ
 ています。単に小さな一族だけに閉鎖的に、その中で満足していく、そこだけで自らの宗教が
 絶対的なのだというところは宗教として危険性を持つているものだろうと私自身は思うわけです。
 仏教は「全人類を救うのだ」という教義を持ちながら実際にやっていることは閉鎖的で、伝統の

中に固執した宗教になりがちなところがあるのではないか。そういうことを西田も言っているの
だろうと思います。

―日本文化の特色―

日本の文化の特色を西田自身、どういうところで押さえているか。「主体から環境へ」。主体と
いうのは心ということで、環境は物ということですが、「心から物へ」、そういう方向ですね。ど
こまでも自己自身が否定され、そして無我、物となつて見る、物となつて行ふ。鈴木大拙の「無
心」という著名な書物を私も感動を持って読みました。鈴木大拙の書物の中に「禅学入門」
(*Introduction to Zen Buddhism*)があります。薄い書物ですが、私自身、寺に生まれ、跡取りだとい
うことで一時悩んだことがあります。その時に僕に光明を照らしてくれたのが、この本でした。
これは何度も何度も読み返しました。タイトルは禅の入門ですが、セクトとしての禅ではなく、
「宗教とは何ぞや」ということを説いている書物だと思っています。無心とか自然法爾とかを日
本文化の特色として「日本精神の神髄は物において、事において一となる」。そういうところに
見ていくということです。なお、鈴木大拙の「禅と日本文化」という著名な書物で岩波文庫から
出ておりますので、お読みになられたらと思います。

「理」と「事」、これは理の方に傾いたり、事の方に傾くということでは本当の物はとらえら
れないというのが西田のとらえ方です。「理と事の矛盾的自己同一」という西田の独特の言い回
し、ここらが西田哲学を西洋の人に理解してもらおうのに難しいところですが、西洋人は矛盾とい

うことを嫌がりませんから。理論的な矛盾は理解できないと。西田哲学はそこにこそ真実なるものがある。たとえば聖徳太子の「和を以て貴となす」。和ということは、とかく日本文化の精神のように言われる場合がありますが、これも「ともすれば理の方に偏りがちだ」ということを西田は言っているわけです。それは具体的にどういうことか。事を離れた理は空理に終わる。理を離れた事は単なる偶然ということになってしまう。日本文化の要になるものは「理事一致」よりも「事理一致」だというわけです。それは華嚴などの「事事無礙」が、西田が言おうとした「理と事の矛盾的自己同一」のありようということができると思います。事事無礙は華嚴の思想ですが、華嚴経は大乗仏教の精神、お釈迦様の悟りの内容を大乘的に展開させた非常に遠大な、難解なもので、現在、我々に与えられている膨大な構想からなる華嚴経なるものが成立していて、歴史には紀元後二五〇―三五〇年に経典が成立しているのではないかと言われていますが、華嚴の思想は「海印三昧中の一時に炳現の法門」、これこそが華嚴だと言われているものです。大乗仏教徒たちが言うのは、お釈迦様が悟りを説いた、海印三昧に入定されたまま説かれた経典が、この華嚴経の教えだというわけです。海印三昧というのは簡単に言えば、大きな海がすべての生き物の姿を映し出すように、一切の法を明らかに映し出すことができるような智慧を得る三昧だ。こういう三昧に入られて説かれたのが、あの華嚴経に説かれた教えだ。一切が相剋しない事事無礙の世界であると。

仏教では「事事無礙」という思想、もう一つは般若の智慧として「空」とか「縁起」を言います。「一切すべてが空である」と言いますが、これも本来、「仏教というのは行の宗教である」と、

私はよく国際会議で宗教対話で言うんですが、親鸞聖人は「信心」だと言われますが、「信は、行が、いかにして真実なる行たらしめられるか」、そこを問われて、親鸞聖人は言われたわけで、仏教はどこまでも行の宗教だと。ここで、海印三昧と呼ばれるサマーディの中でとらえていかなと「事事無礙」は空論になってしまう。「中観」、これも行です。そういう中で初めて空がとらえられていかなといけない。「唯識」も「唯識無境」と言われるけれども「瑜伽行」という行の中で初めて唯識無境というのが展開されていくことだろうと思います。そうしないと、逆にそれに執着したことになるのではないかと思うわけです。

「理から事へ」という、特に華嚴とか天台は理知的な哲学的な宗教ですが、それがだんだん簡単に、実践化されていく。天台の教えから源信などの「往生要集」も煩瑣なものがありますが、天台大師智顛の「摩訶止観」、伝教大師から比べると、実践的になってきているのではないかと思います。そういう流れを受けて法然、親鸞という浄土教が展開されていくなかで、ますますこのことが言えるのではないかと思います。そういうところから総合統一、簡單明瞭、行的把握というところに「天地矛盾的自己同一に触れる」、そこに一即一切、一切即一ということが出てきます。

「易行」について、西田が厳しく言っていますが、「易行」ということは決して安易に考え、安易に行うということではない。とかく易行というのはやさしいと考えてしまいますが、そんなことではなく、全宇宙の天地が単一化されたものが易行である。法然上人が念仏一つでいいんだ、親鸞聖人が信心一つでいいんだ、道元禪師が只管打坐という、とにかく座れと。一遍上人が独一

名号、名号一つでいいんだと言っているように鎌倉の新仏教における専修性、唯一性、唯とか専とかということに真の易行性がある、それは単に安易でやさしいという、上辺だけの薄っぺらいものでは決してない。親鸞聖人も言われているように「信心は極難信」だど。「信樂を受持すること、はなはだもつて難し、難中の難、これに過ぎたるはなし」と「正信念仏偈」に言われているように、それは通常言われているような自力の行よりも、ある意味ではもつと難しいんだというわけですね。真実なる信心を起こすことが、どれほど困難であるかということを言われている。私はよく学生諸君に言うのですが、お寺に生まれたから、跡取りになるんだから、龍大に来て真宗を学ぶんだというようなことで、真宗を学ぼうとか仏教を学ぼうというのは甘い。確かに一つのご縁にはなるかもしれませんが、お寺に生まれたということ。しかし本当に仏門を叩くとか宗教の門に入るということは並大抵の苦勞ではないということをよく言うわけですが、そういうことを西田は「易行」という中に言っている。限りなく概念的な思惟が尽くされなければ無意志となる。本来は無尽蔵、無限の「動」が含まれる。非常にダイナミックなものが秘められている。それがないと教条的になる恐れがあります。

教義体系が一旦でき固定化してきますと、その教義からは一步も離れられない。身動きができなくなる。そんなもんじゃない。これは親鸞聖人の念仏体験の深奥には無尽蔵なる宗教的創造性が鉦脈のごとく横たわっている。その最上層部に、概念、言葉で表現できるものが「教行信証」とか親鸞聖人の書物として現出してくるわけですね。それに固執したり、それから一步も表現が出てはいけないのだということを書いては、無尽蔵にある創造的な新たなものを生み出

していくようなものがすべて、枯渇してしまいうわけでありませう。

―無心の境地・自然法爾の境地―

文化を考える、宗教を考える時、生命というものが重要になってきます。ここは西田の生命観ということ、生命というのとはもと種からスタートする。自己の枠から超えて世界的形成なるといふ時に初めて文化が出てくる。人間以外にも、動物や植物にも文化と呼ばれうるようなものを持っているはずでありませう、生命である限り。特に人間の場合は、それが大きく展開されてきて「文化的方向は単なる種的形成を超えて離れていく時だ」と、ここが慎重なんですね、同時に西田は「頹廢の方向にも入る」と。文化というものを考える場合に、単にポジティブな方向だけでなく、創造的な方向にいくと同時にネガティブな方向にもすすむ。現代、しばしば言われるコモン・グッド (common good)、公益ということが厳しく言われますね。人類すべての民族、社会、文化、宗教を超えて一体何が善なのか。グローバル・エシックスもそうです、「地球倫理」という発想ですね。さまざまな民族があり、文化があり、宗教があるけれども、その最も根っこにあるもの、誰でもがそれを最小限守っていかないといけない規範は一体何かということが地球倫理という発想だと思ひます。そういうものを、ここで問うていかないとならないと思ひます。

ポール・ティールリツヒの宗教・文化論

―敵対関係―

そこで西田からポール・ティールリツヒに移行しますが、西田哲学の中でポール・ティールリツヒは処々で採り上げられています。西田の最晩年に「場所的倫理と宗教的世界観」というすばらしい論文が出ていますが、その中でティールリツヒのことに彼は言及しています。「カイロスとロゴス」というティールリツヒの書物がありますが、それをいち早く西田は読んで「ギリシヤ的思考方法がロゴスである」。つまり先概念で言えば抽象的なところがある。しかしながら「キリスト教的な思惟はカイロスである」。カイロスは「瞬間時」、モーメントな時間、刹那です。「そこに歴史性を見いだしていこう。そこにこそ救いがある」というとらえ方をティールリツヒはしていくわけです。これは西田の岩波版全集の十一巻目に入っています。

西田は「内在的超越」と「超越的内在」を二つ、分けて使いますが、ティールリツヒのとらえ方も「仏教、禅も内在的超越である」と言うわけです。ティールリツヒは「文化も宗教も人間精神の機能だ」と。これは特にティールリツヒの場合、キリスト教、西洋の宗教、文化の立場から述べていますから、宗教と文化は相互に相手を服従、隷属、根絶させていこうという形で考えられてきた。そういうところに命を賭けて敵対関係に陥る。しかしながらそういう「敵対関係にあるがゆえにこそ、宗教と文化というのは切り離せないものだ」というんですね。そしてそういう宗教と

文化との間の衝突が最も顕著で目につくのが「宗教と科学との衝突だ」と。宗教と科学はいろいろな問題をそこに含んでいると思います。

物を包み含むような衝突、矛盾というのは政治の領域、宗教の領域である。それは政治と宗教、国家と宗教である。これは果てしない衝突、矛盾が展開されてくるというわけです。次の衝突、矛盾の焦点、さまざまな衝突、矛盾が起こる文化的諸領域の中で、最も基礎的な領域は「教育」であると、教育の重要性をティールリツヒは強調しています。私も同感です。教育がいかに大事か。教育の中で宗教が教えられないということは僕は問題だろうと思います。ティールリツヒによれば「教育とは新しい世代を、与えられた文化の中へ教え導くことを意味する」というわけです。人類が今まで何千年という歴史をかけて生んできた文化遺産を、できる限り多く次世代に教え伝えて、できる限り学ぶ機会を自由に教育の中で与えていく。さまざまな社会的な諸関係、家族、両親との関係、ジェンダーの関係、友人関係、政治との関係というものいろいろな仕方です導いていく。そこに教育の目的がある。ティールリツヒによれば、「この教育の場での衝突、矛盾こそが、最も実存的な、最も自分に深くかわるものである」と重要な指摘をしております。

ここで問われなければならない事柄として、彼は「宗教と文化の間の衝突、矛盾はどこから起こるのか」と。それは人間の心の持つ構造自体にあると、必然的な結果として、仏教的に言えば、そういうことを言うであります。「無明」ということを持って、分別していくところに、「我執」というところに、大きく言うと民族、国家に拡がっていく。あるいは人間の精神とその創造の働きの中に、実はそういう衝突を生んでいる。あるいは人間の真の本性、人間の善の歪曲とい

うものが結果して、一切のものから矛盾が由来してくる。ここで彼の「宗教とは何か」ということが問題になってきますが、その前に彼の究極的な問いを挙げておきます。

彼が目指しているのは「宗教と文化がいかに調和して、本来の宗教、本来の文化というものがそこに展開できるか」を問うということです。これは一見大言壮語のように思えます。そこで前提的な注意としてティールリツヒは次のことを忘れません。すなわち、「歴史上のものは断片的なものである」と。インターネットを見てもよくわかります。いかに膨大な情報があるかということがわかりますが、人間の限界、歴史的な限界、相対的なものをしつかりと把握えた上で、そういうものを考えて行かなければならないということです。ティールリツヒが言うのは「断片的、部分的な再結合をただただ望みうるだけだ。しかしたとえ断片的であっても大いに価値のあることだ」とティールリツヒは言うわけです。

―人間精神の機能―

宗教も文化もともに人間精神の機能であります。そこでは創造と超越が生起して来ます。生命というものは無機的なもの、有機的なもの、ずっと貫いている命と言われるものが、心理的なもの、さらには精神へ、それが突き進んでいくという、自己創造の方向が文化と言われるものであります。それと同時に自己超越の方向、それが宗教です。しかしそれはともに生命というものが自己を実現していくプロセスとしてとらえられてまいります。先の西田哲学にも同じような理解があると思います。

これはティーリツヒの生命感ですが、「生命の普遍的本質というものはあらゆる生命が、あらゆる次元において自己昇華していく。崇高なものへと向かう衝動である。これはより洗練された、より豊かな、より強力な形態である」と。これを一言で言うならば「形相」であって「形相を超えている絶対的な力」というもの、そういうものを目指していく。そこにティーリツヒは「聖なるもの」を見ていこうということですね。しかし「生命というのは統合作用と自己創造という働きがあるけれども、統合作用というのは、実は分裂作用の中に反作用として秘めている。自己創造というものも同時に、その中に自己破壊を持っている」ということを彼は言うわけです。

今年にご承知のように、広島、長崎の被爆六〇年です。私どもの研究所でも国際会議とワークショップとかいろいろとやらせていただきました。「核の時代における宗教と平和―仏教者とキリスト教者の役割と責任―」という非常に大きなテーマで国際シンポジウムを開催しました。仏教者がそれにどう対応していくか。キリスト教者が、これにどう対応していくか、大きな学問的な問題を秘めているだろうと思います。科学は人間が生んだ文化だと思えますが、科学文化の中で最も負の面は核兵器の開発です。核分裂、核融合という地球の自然では起こりえないこと、自然で起こっているのは太陽だけです。それを人間の手で出来るようになったというところに、重大な仏教の教義的な死生観の意味で、新たに考えなければならぬ根本的なパラダイムシフトが起こっていると思います。一九四五年七月十六日、原爆が広島に落とされる直前に実験が成功していますよね。核兵器拡散が今日ではどんどん広がっていつていくということですね。ここをどう考えていくか。こういうのが「人類は文化の統合にも行くけれども、同時に破壊もある」と

いうことだと思います。

―宗教とは何か。広義の宗教と狭義の宗教。衝突矛盾の克服―

そこで宗教とは何か。ティーリッヒの定義ですが、究極的なかわり(ultimate concern)‘そこ
に宗教が、何にかかわるかは問わない。あらゆるものが人間の究極的なかわりとして考えら
れます。「私の命を賭けて、それにかかわるもの、そこに宗教的な意味を担っていくんだ」とい
うわけです。極端に言えば、自分が国家を強力にして核兵器をつくって世界を征服するという、
ブッシュのような発想でいけば、あれは彼の宗教になってしまいます。極端な表現ですが、そ
う何か負の方向へ、ネガティブな方向へ、人間が深くそこに命懸けでかわっていくならば、
そこに宗教的なものが展開される。伝統的な宗教から見ると「そんなものが宗教と言えるか」と
いうことですが、実は従来の考え方からいく宗教とは違った意味で、それを徹底的に根底から否
定するような仕方、実は逆説的に宗教にかかわっていくことをティーリッヒは言うわけ
です。

通常概念の宗教、すなわち狭義としての宗教概念の枠内で、我々が「宗教とは何ぞや」と考
える場合、具体的なあり方、これが宗教だ、これが仏教だと、つい考えがちですが、それ
はいわばその地域、民族、文化というものの中に限定されて現れてきたような歴史的限制を持っ
た宗教です。インドの浄土教、中国の浄土教、朝鮮半島の浄土教、日本の浄土教、ハワイ、北米、
ヨーロッパ、アフリカに展開していく浄土教のあり方はインドと日本に比べると似ても似つかぬ

ものになっております。たとえば日本の仏教者はこれこそが本当の仏教だと言う。そのような主張が進むとそこには非常に偏見的な、間違った考え方が現れるということですね。そういうことを生み出してきた根底に何があるか。どういうものがあるかということを見ていこうというわけです。そこで彼は、あらゆる実在において見られるような一つの次元、文化と広義の基本的の意味での宗教との間には、そういう意味での矛盾は起こらない。具体的な文化を生んできた、西田が言うような文化の原形に、本来、宗教という、テীরリツヒが言うような基本的な意味での宗教的なものを見ようということです。そういう形で仏教、キリスト教、イスラームを挙げていくと、そこに両方に相互関係している。本来の仏教とは何かということが常に問われながら、教団仏教とか、日本の寺院のあり方の仏教、真宗教団のあり方が問われていかなければならないと思います。あるいは儀式とか儀礼というものも、その国、民族に大きく影響を受け、限定されたものがありますから、それが常に新たに別の文化として異民族社会に伝わっていく時には、「究極的なもの」とは一体何であったかが、再度、問われていかなければならない。そうしないと異文化の人々のニーズには応えられないだろうと思います。

日本の仏教、浄土真宗のあり方、寺院のあり方を海外へ持っていっても、あまり通用しないですね。現代、海外の開教使の方々が、そのことに今、大きく直面していらっしやる、百年以上たっています、アメリカで、真宗、仏教がどういう形で開かれているかが問われている。今までは日系米人の仏教、真宗ということが言えたわけですが、もはやそうではなくなっています。そうではなくなりつつあるということですね。言われているのはそのことだろうと思います。そ

ういう究極的な関心を、西田もティーリツヒも言うわけですが、然らば新しい宗教を捏造すればよいのかというと、そんなことはできない。哲学者が宗教を考えたり、神を考えているんなことを説きますが、それは単に哲学者の宗教、哲学者の神であって、哲学者によって理論化された、フィロソファイズされた宗教であり神です。本当の信仰とか本当の宗教を築いているのは歴史的な諸宗教です。これは西田もティーリツヒも力説しているわけです。ただ歴史的な諸宗教の中に、瞑想、祈り、信仰のかかわりとか、文化的創造性、そこに究極性があるわけですが、宗教を宗教たらしめる原理が発展し、誕生するという、だからそこに常に宗教が自己を問うていかないといけない。教団がいくら大きくなって、本当に世界に通じるような念仏者が出てこない限り、それは教団だけが大きくなり、宗教的には形骸化してしまう。私が恐れるのは、そういうことなんです。

仏教に限らず、宗教というものが頽廃していく時、インドでもそうですが、教条的になる、ドグマティックになる。もう一つは儀礼的になるということですね。僧侶がかかわる儀式を徹底的に専門化して、徹底的にややこしくしていくと、一般の人は一切そこにかかわれなくなるわけです。だからそういう儀礼的なものがどんどん進んでいくと本当の宗教の創造的な、バイタリティがだんだん薄れていく一つの証であると思います。日本においても辛口な表現をしますと、葬式的な仏教になったり、観光的な仏教になったり。これも大事だと思えますが、そのままでは日本の仏教は将来なくなってしまうと思います。そうならないようにしていかないといけない。そのためには根本のところ、根源へ今一度かえって見る、「究極的なもの」にかえっていくことが必

要ではないかと思えます。

そこでポール・ティリーリツヒは「もしも文化的な歴史的な限定を受けているものが永遠なる妥当性、無制約的な妥当性を帯びたものだととらえていくと、それは非常に危険なものになっていく。偶像崇拜的なものになる。それは自らの限界を侵犯したものでしかないのだ」ということを言うわけです。たとえば日本の浄土真宗の教えを日本的に育てあげたものをそっくりそのまま持つていってアメリカ、ヨーロッパに押しつけていく、そこにこそ、それだけしかないという一方通行で参りますと、全然育たなくなる。西洋の文化にどう東洋で育った仏教が展開されるか。それぞれの文化の中で宗教を育ててきているわけです。中国なら中国の仏教、日本の仏教と朝鮮の仏教とか、地域固有の仏教があるわけですから。

さらに宗教的権威ということを言うわけです。もし、お寺にしろ、チャペルにしろ、門主とか哲学者、法王が絶対的な権威を持つととらえられたら、それは宗教が境界線を侵犯する事例と言うことができる。もし聖なる説話とか奇蹟が歴史的な事実である、真理であると主張して、一切の科学を否定するという方向になれば、これも境界線を越えている。同時に政治、教育、科学においても同様のことが起る危険性を秘めております。

次に、東西文化の結合点についてであります。西田が言う精神の中に、実は東と西とを結合するものを日本に求めている。先般、パリまで行って宗教と科学の国際会議に出ましたが、韓国と中国とインドの代表の方々がおられました。大変驚いたことでありますが、中国は今、非常に発展して来ております。宗教と科学の問題で立派な研究所もある。大学でも立派な研究会をやつて

いるわけです。そこにおいても世界からいろんな方々を招いて、中国の道教が根っこにあります
が、そういうことを求めていることがよくわかります。こうした二十一世紀の東アジア・インド
における「宗教と文化」の状況下で、ますます人的交流は大事になってきていると思います。

—自己を世界に於て見る仏教哲学の立場—

「自己」を世界に於て見る仏教哲学の立場」。これは西田も言っているわけで、西田が仏教に對
して批判を述べているところです。最初に申し上げました親鸞聖人の「自然法爾」というのは、
西田が西洋思想において考えられているような自然というものではない。自然主義の自然ではな
い。「事にあたって己を尽くす。事にあたって己を尽くす」、そこにこそ、親鸞聖人が到達した自
然法爾があるんだということです。したがって自己の努力そのものが自己のものではないとい
う境地が出てきたということです。道元禪師の仏の命、「正法眼蔵」の中で述べているところも、
彼は引用し深い哲学的思惟をほどこしております。

文明の衝突

—Samuel P. Huntington—

最後に、有名な「文明の衝突」というサミュエル・ハンチントンについて触れたいと思います。
ハンチントンの考え方にも問題がないわけではないのですが、今は、従来の政治と政治の衝突か

ら、冷戦崩壊以後、文明と文明が衝突する時代にわれわれは直面しているという。文化というものは分裂を生み出すと同時に統合を生み出す。ティーリッヒも言ったことです。「文明は文化の総体だ」というのがハンチントンの文明の定義であります。文化と文化の境界線、断層面、これはフォルト・ライン、地層学的に言う断層線です。マーティ・エルマンジャ(Marti Emandja)というモロッコの著名な学者が、「湾岸戦争は文明間の最初の戦争だ」と言った。これをハンチントンが引用して、実際は二番目であったと訂正しております。最初の戦争はソ連とアフガニスタンが戦った戦争(一九七九―八九年)であると。しかしこの二つの戦いはトランディション戦争(転機となる戦争)である。今までの戦争から、文明の衝突でできた断層線の戦争へと移っていく過渡期のものだったというのが、ハンチントンのとらえ方なんです。断層線の戦争での死者が、フィリピンからスリランカ、カシミール、スーダン、東チモールまで、核兵器で亡くなった広島、長崎の死者より、もっと増えています、総数は百十五万人とも二百三十万人ともいわれています。第二次世界大戦では五〇〇〇万人が亡くなったと言われますが、その比ではないといえども、こういうことがこれからどんどん増えていくことですね。そこにイスラム教徒の怒りの原点を見ようというのが西欧の著名なイスラム研究家バーナード・ルイス(Bernard Lewis)の考え方です。彼は次のように述べております。「いまやわれわれは、政府が達成しようとする問題点や政策をはるかに超越した風潮と傾向に面している。これはまさに文明の衝突である」と。

宗教と文化をどう考えていったらいいかということ、西田とティーリッヒの考え方をご紹介

しながら考えてみました。何か今後に深い示唆を与えるものが私は西田とティーリツヒにはあるのではないかと思います。本日はご来場いただきましたこと、心から感謝申し上げます。話を終えたいと思います。どうもありがとうございました。

司会 宗教と文化について、何かご質問がございましたら。

質問 文化とは何かという定義について、先生のご説明をお願いしたいことが第一点。第二点が、仏教の中で哲学の次元とは何か。いかに生きるべきか共通したものがあると思いますが、仏教と哲学がどう違うかということについて。三点目は、田中美知太郎さんの本では西田幾多郎の本はわかりにくい、と西田幾多郎自身について批判的な文章を書かれていると思いますが、それについて。

武田 文化とは何ぞやということですが、文化というものを詳しく調べたり研究したりしたことはないのです、どう定義するか。常識的なところで語っておりますので、改めて問われますと困りますが、宗教も一つの文化、文化の根底に宗教を見いだそうという考え方もあると思います。真宗文化研究所、龍谷大学にも仏教文化研究所と言う表現も出てきますが、仏教と文化、宗教と文化をどう考えていくかということを追求していかないといけないのではないかとこの視点から、今日はお話させていただきましたので。

仏教と哲学をどう考えるか。概念で言う「哲学」という日本語は、余りいい翻訳ではないと思います。哲学という響きはごっこつしていて、ご存知のように、フィロソフィは知を愛すると

いことから出ています。知を愛する、知を求めていく。本当に知るとは何かだとすれば、皆さん全員が哲学者だと思えます。自己とは何ぞや。ここに物があることはどういふことに問いをかけた瞬間から哲学が始まると言っていると思えます。水野弘元先生、中村元先生は仏教は哲学とか宗教というのをおかしいと。また、「宗教」という概念も問題のある概念です。インドにおいてはこれが思想的なものであり、これが宗教的なものという区別は厳然と出来ない、宗教と哲学が混沌としたメルティングポットのようなものとしてある状態です。仏教は哲学とも言えるし、宗教だとも言える。両方、言っていると思います。

田中美知太郎先生ですか、ギリシャ哲学の大家の。田中先生は一、二年、講義を聞いたことがあります。少々荒い分け方かも知れませんが、京都大学で西田哲学の道を歩む方と、それを批判する方、中道的な歩き方がいらつしやるのではないのでしょうか。梅原猛先生は京都学派とは一線を画しておられます。田辺元、三木清が出てきますと西田哲学批判が出てまいります。私自身もホワイトヘッドの哲学に出会ってから、西田哲学には若干の疑問を持っております。西田とホワイトヘッドとは実はよく似ているんですね、同時代です。不思議に思うことは西田哲学の中に、なぜホワイトヘッドの名前が出てこないのか。摩訶不思議といましようか、私が調べた限りでは出てこないのです。西田幾多郎という哲学者は、未だ日本の誰も知っている人がないような哲学者、宗教者、神学者を自分の著書の中に、いちはやく引用しております。しかし、ホワイトヘッドの名は出て来ない。けれどもホワイトヘッドと似ているのは当然なんです。両者の思想的な背景を見ますと、西田もホワイトヘッドも元のところへ行けばウィリアム・ジェームズに大きな

同感と自分の立場を見いだしている。西田哲学、ホワイトヘッド哲学の原型にはウィリアム・ジ
エームズがあると見ていいのではないかと思います。