インタビュー

今われらに問われていること

——安田理深先生に聞く——

聞き手　編　集　部

四月に入ってまもない頃、私たち編集部は、いくつかの「質問」事項をたずさえて、先生のお宅を訪問した。ところが、はからずも私たち自身が先生の側から問われるという羽目になった。先生のお言葉の背後に、大きくいえば十方世界からの問いかけがあることを、私たちはひしひしと感じたことであった。

現在、真宗あるいは真宗学を取り巻いている情況には、なかなか厳しいものがあります。そのなかにあって、真宗学を学んでいる多くの人々、とくに若い世代の私たちは、様々な迷いと不安を懐いているわけです。今日は、先生から日頃の思索の一端を伺い、私たちの学びにひとつの示唆を受けることができれば幸いです。

——ところで、いま大谷派教団は、かつてない危機に投げ出されております。ではこの問題を教学と

いう方向から見た場合、どのような視座をもつべきなのか。私たちは、それぞれ私たちなりに事態を正しく把握しようとはしているのですが、なかなかスッキリしないものがあります。先生はどのような見方をしておられるのでしょうか。

最近、教団論というものが大きな問題になっておりますが、教団問題というのは、これは思想的に解決するのでなければいけないと思う。けれども思想的解決と同時に政治的解決というものを忘れてはいけないと思う。政治を無視してはいけません。なぜかというと、自分たちが東本願寺教団に属していないなら政治はいらんことだけれど、僕たちはそこに属しておるんでしょ。そこには大きな責任があり、傍観者というわけにはいかんでしょ。政治はそれ自体が悪いというものではない。政治は理性の流用だからね。間違った政治、妥協するような政治が悪いんだ。政治そのものは貴重なものです。人間が社会的・経済的現実に関係している限りは、政治は必要だし、そこに責任もある。けれど注意しなきゃならんのは、政治には限界があって完成はせんということです。完成させるものは、何かと言えば思想です。思想的な問題として理解しないと、教団問題は解決できんですよ。

第二次大戦までは、天皇制とか地主制というようなものが残っておった。ところが戦後それがなくなって、資本主義が徹底してきて、こういうような制度の後に隠れておった教団が前面に出てきたんだ。それが今の状態でしょ。これまでは地主制や天皇制の背後に隠れておることができたんだが、その突っ張りがなくなり曝されてきたわけです。そういう現象ですね。要するに天皇制というのは、人間が政治的必要のためにつくった人造宗教で、そのイデオロギーは平田神学でしょ。明治政府の思想は神学であって哲学でも何でもない。それが第二次大戦によって、天皇制というのは欺瞞である、と証明させられた。教団問題

もそういうような社会分析から科学的に考えていかねばならんでしょう。社会科学という学問があるんだから。政治というものは、そういうもんを通さないとハッキリしてこない。しかし、それだけでは解決できんでしょ。

思想問題なら、これは本願寺を超えるんじゃないかね。つまり、人間解放という問題であって、社会的解放とか封建制度からの解放というようなものじゃなく、人間そのものの解放だ。これは教団を超えたような問題でしょう。それが本来、仏教の問題なんだ。それでないと思想問題にならんでしょ。そうすれば、思想問題は、教団じゃなく、でてくる概念は僧伽だ。そうだろう。僧伽は思想問題だよ。僧伽を浄土というんです。念仏を外からみるとそれは教団ですけど、僧伽とか浄土とかいうものは念仏の中にあるんだ。念仏は、南無をくぐれば広大なんで、南無をくぐったら狭いと考えるのは、外の目でみておるからだ。外の目でみるから南無の外の方が大きいように見えるんですね。南無をくぐればもっと大きいんです。南無阿弥陀仏のむこうに浄土があるんじゃない。南無をくぐればそこが浄土なんだ。そういうのが僧伽だ。

それは、真宗というより、それがなければ人類の安息は出てこないですよ。そういう役割を背負っているのが思想や。そうでしょ。そういうものでないと本願寺の問題ですら解決できない。それが教学の仕事であり、教学というものはそういう役割を果さんならん。大谷大学も専修学院も、それから教学研究所でも、みんな教学関係のものは、そういう仕事が課せられておるでしょ。教学が教理になってしまうのは、現実と遊離するからや。人間の現実と遊離すれば、教理になるんだ。世界が行き詰まっておるというのが今の現実で、そういう現実から棄てられるのが教理、教理学なんだ。

――ただいま先生から、教団問題は思想問題であり、そこに教学の果す役割があるというお話がござ

いましたが、お話の終りのところで世界の現実と、それから遊離した教理ということに触れられました。そこのところをもう少し敷衍していただきたく思います。先生は、世界の現実と宗教の現在とについて、その大局をどのように見ておられるのでしょうか。

今、日本をはじめ世界は大きな転換期でしょ。現代は、世界を統一するような世界観のない時代です。まあ、そういう意味では、統一的世界観の一番おわりの人がヘーゲルでしょ。それからマルクスとかフォイエルバッハとかキルケゴールとかが出てくるんで、ヘーゲルは完成の極致だね。ヘーゲルがあればこそ、それを踏み台にしてマルクスが出てきたんで、ヘーゲルがなかったらマルクスの出ようがないんだ。だから統一的世界観は、ヘーゲルでおわりを告げとるんだ。そういう時代ですからね、現代は。

日本の場合には、これまで明治、大正までは、文化が遅れていたから、ヨーロッパの真似をしておればよかった。ところが、真似をしているその先輩のヨーロッパ自身が行き詰まっておる。それが現代というものなんだ。近代はまあヨーロッパの真似をできたけれども、現代はそうでなく、真似をするものがなくなったんです。

日本に最初に入ってきたヨーロッパの思想家といえばニーチェだけど、ニーチェはまだ現代においても問題をもっておる。というのは、ニーチェは〝神は死んだ〟といっているからやね。〝神は死んだ〟と。それは、別の言葉でいえば、〈答えとしての宗教〉は死んだということだ。試験済みだという意味ですね。〈答えとしての宗教〉が死んだそういう世界で、人間が行き詰まっておるんでしょ。こういう人間の行き詰まった状態、それを広い言葉で表現すると、苦悩なんだ。つまりゴータマ・ブッダの「一切は苦である」という命題から出発する教説だわね。常識からいえば、半分は苦で、半分は楽じゃないかと。そう思うけ

ど、すべてが苦だということは、これは実存概念であって常識からはでてこないでしょ。

この苦悩ということについて、信文類のところで親鸞は面白い文章を引用している。

「この五濁・五苦等は、六道に通じて受けて、未だ無き者はあらず、常にこれに逼悩す。もしこの苦を受けざる者は、すなわち凡数の摂にあらざるなり。」

と。これは、善導大師の序分義のことばです。つまり苦悩のない者があるなら、それは凡夫ではなく、凡夫である限り悩まざるをえないんだと。この文章はそういう意味だね。だからこういう苦悩する者が仏教を受けいれるんです。一切は苦であるという自覚に人間が立ったとき、はじめて仏教が宗教として受けいれられるんだ。苦悩のない者も仏教を受けいれるんだけれども、それは文化として、教養として受けいれるんだ。教理も文化の一つじゃないか。そうやろ。

またもう一つ『入出二門偈』の終りのほうに、

「煩悩を具足せる凡夫人、仏願力によって摂取を獲。この人はすなわち凡数の摂にあらず、これ人中の分陀利華なり。」

というように、信文類と同じことが引かれてある。苦悩を受けない者は凡夫ではないんだということと同じことが、『入出二門偈』では、われわれが信心を発起するなら「凡数の摂」ではないんだというように、裏と表になっておるんだ。苦悩をうけない者は凡夫ではないんだと。そしてその凡夫が信心を発起すれば凡夫ではないんだと。凡夫ではないという言葉が、同じように繰り返されておるんだ。裏と表でね。だから仏教を把えようとする場合に、人間が苦悩する者でないという立場から把えようとすると、仏教はひとつの教理、あるいは文化にすぎず、哲学やなんかと同じものになってしまうんだ。仏教を文化として把えないような立場、それが信心じゃないかね。仏教が文化ならこれはアクセサリーだろう。そうじゃないか

な。今、日本人のもっておる宗教というのは、ほとんどアクセサリーになっておるんじゃないかね。そうでしょ。だからしてそういう宗教はもう試験済み、〈答えとしての宗教〉は試験済みなんだ。

しかし、いま世界は苦悩しとるんでしょ。苦悩しておるところからみれば一番宗教に近づいておる時だわね。で、何が要求されておるかというと、その宗教は〈問いとしての宗教〉で、〈答えとしての宗教〉じゃないんだ。〈問いとしての宗教〉が一番迫ってる時なんだ、今は。だから、この苦悩を引き受けなければ宗教としての仏教はでてこないんだ。

真宗学はそういうところへ立たされとるんだから研究室から引き摺り出してこの現実に立たなきゃいけないんだ。他の学科とは違うんだ。苦悩の世界に無関係な真宗学は、教理とかアクセサリーに終ってしまう。かといって教学を捨てるかというと、そうじゃないんだ。一層その現実に触れつつ、しかもそれによって親鸞教学を、教理じゃなしに、思想的な教学にしなければならないんだ。だから研究がいらんのじゃなく、生きた研究が必要なんだ。こういうところに真宗学というもののおかれておる位置があるんだ。そこわかるかね。

――文化としての仏教では意味がないというお話ですが、アメリカの神学者のパウル・ティリッヒに『文化の神学』という著書があって、文化というものを無視せずに自己の宗教思想のテーマとしております。それについてはどうお考えでしょうか。

あの場合の文化は、日本でいう文化とは文化という概念が違うんです。日本人は文化といっても、文化住宅の延長みたいな文化しか考えられないんだ。ティリッヒの『文化の神学』というのは、キリスト教と

いうような教理を超える、神学を超えるという意味でしょう。もっと世界の思想としての宗教という意味で、それでその時に文化という言葉を使うんじゃないかね。それはバルトに対する反撥でしょ。バルトは神学ですから閉鎖的だわね。そうじゃなくて人間を包まなければ駄目だと。つまり対話だね。問いと答え。対話の宗教でなければいかんということです。人間と対話をやめて一方的に与えるというようなのは啓示の宗教でしょ。そういうものを破って出たのがティリッヒだね。だけどやっぱりヨーロッパの思想家ですから、それがどこまで徹底したかということになると分らんね。ただ態度は非常に公開的だし、仏教に対しても偏見をもたずに対話したいと。対話というのは、仏教でいえば、アビダルマですよ。『倶舎論』がアビダルマというんじゃない。対話といえば『優婆提舎願生偈』ですわ。

まあ、〈答えとしての宗教〉はもう評価済みだという意味は、別の言葉で言うと、宗教という概念が検討されなければならん時代であるということではないかと思う。一般には宗教という概念はキリスト教的な概念でしょうが、しかし問題は、宗教という概念そのものが吟味される時にきておるんだ。宗教という概念で十束一絡ではいかんようなのが現代なんだ。だから宗教というものにもっと別の考えもあると。

キリスト教と同時にある宗教といったら、イスラムとシオニズムですわね。これはみんなモーゼという人間から出ておるんです。仏教でなしに、この三つの宗教が、いま全世界の宗教を代表していて、およそ宗教という観念はそこから汲みだされてくるんです。キリスト教はヘブライから出ている宗教ですわね。ギリシアというのは、言語的にいえば、インド・ヨーロッパ文化で、全然伝統が違っている。そこへキリスト教が入ってきたんでしょ。インドはアーリアン語といわれているが、これはもう言語的にも思想的にも、ヘブライとは全然ちがうわけだね。ギリシアの神さまは多神教ですから人間くさく、インドの神さまは天という言葉で Deva。ところが、宗教という問題になると、ギリシアの思想とヘブライを代表するキ

リスト教とでは全然起源が違うわね。そういうものが運命として思想的に結びついてきている。

ギリシアでは、信仰という概念はどうも弱い。ギリシアから宗教という問題を説こうとすると、結局は、新プラトンとか神秘主義にいってしまう。だからヨーロッパ人は、信仰はキリスト教から来るし、学問はギリシアというんで、現代まで悩み抜いとるんです。トマス・アクィナスの問題でも、何が中心問題かといえば、信仰と理性の矛盾ですわね。信仰と理性の葛藤の問題に悩み抜いて現代まで来ておるんだ。

――キリスト教と仏教は、対極的な思想をもった宗教として、これまで随分比較研究されてきましたが、真宗の教学から両者の違いを押えた場合、先生はいまどこにポイントをおかれるでしょうか。

キリスト教では、三位一体といって、神さまが三つになるんだ。創造者としての神と、贖ない主としての神と、聖霊としての神だね。三位という位（くらい）という字は合わないけど、三つの面をもった神。これはイスラムにもシオニズムにもなく、キリスト教だけだ。イスラムなんかでは、そういうものを認めず、マホメットでも予言者ですわ。キリスト教はそうではなく、キリストは神にして人だと。大きな矛盾概念やがね。その三位一体ということから、キリスト教の信仰というものが出てくるんです。

三位一体と言いますけれども、トマス・アクィナスは、三位一体を説く順序が、創造者としての神から出発するのは非常な間違いであって、贖ない主としての神から出発すべきだということを言っております。つまりキリストから出発せんならんと。キリストが中心であったわけだね。三位一体の信仰もキリストがなければ一神教ですから。人間となった神。そういうものがあるからキリスト教は出てきたんだと。やっぱりキリストというものが中心でなければならんと。そういうことをトマス・アクィナスが言っておりま

す。

では、インドに発生した仏教はどうかとなると、三ということから言えば、仏・法・僧の三宝やね。で、仏・法・僧というけれど、何が中心かというと、やはり法が中心ではないかと思うんです。つまり仏とは何かというと、仏が法を発明したのではなく、仏教はゴータマ・ブッダの発明じゃなく、法から生れたんだ。法を見出したのであって、先程からも言ったように、見出すまでは「凡数の摂」や。凡夫が法に触れたら、凡夫ではなく仏になった。法から人が生れたんであって、人から法が生まれたんじゃないんだ。だからして、法は釈尊の発明ではない。はじめから法だけがあったんで、法は立てたものではないんだ。立てたものでないけれども知らなかったんだ。その法を知った時に、法が人に現われ、そこに仏という位が与えられたんだ。

だからわれわれも直接に法に触れるわけにはいかんわね。法から生まれた人の言葉を通して法に触れるんだ。それで仏がはじめにくるわけだ。われわれが法に触れるということは、法がわれわれの中に見つかることだね。法から生まれた人を通して、われわれが法をわれわれの中に見出したとき、われわれは僧になるんでしょ。それが人法や。こういうような組織でしょ。その場合に、神の概念に代わって出てきたのが法だわね。三宝と三位一体の関係の違いはそこだ。宗教概念が変わってくるんだ。

およそ世界の宗教で神というものを考えない宗教はないんだ。従って、神を信ずる宗教では、信仰という概念も意味が違ってくるね。法を見たというような意味の信仰ではなく、「不合理なるが故に我信ず」(Credo quia absurdum est. 三世紀のラテン教父テルトゥリアヌスの言葉とされる)というような信仰になってくるんだ。キリスト教でも法に似たことは言うんだが……。それで、その法は、親鸞の教えまでくると、南無阿弥陀仏の名号になるんだ。普通は、ゴータマ・ブッダが歴史に現われて、それがだんだん小乗仏教

から大乗仏教になって、それから浄土教が生じて、一番最後に親鸞が出てきたと。そう考えて、仏陀は尊敬するが親鸞は尊敬しないというような一面がある。しかしそうではなくて、仏陀の時代には法はまだ漠然としていたが、親鸞まできて法がハッキリしたんだ。原始仏教が根本仏教なんではなくて、親鸞の本願の名号が根本仏教なんだ。親鸞までこないと仏教は完成しなかったんだ。そういうところに、真宗学は、やっぱり大きな確信をもたねばならんのではないかね。

キリスト教の方では、啓示ということがいわれる。啓示は神の言葉です。しかし名号は法です。だから啓示と名号とでは、えらい違いだ。啓示を承認するということがキリスト教の信仰だが、法の鏡に照らされて自己を見出すことが仏教の信仰や。信心というのは自覚だわね。そうすると宗教概念がすっかり変ってくるでしょ。

それを、宗教というものを考えるのに、別の考え方も可能だとヒントを与えたのが、鈴木大拙の禅でしょ。Zen Buddhism や。神のない宗教というようなものは、外国には非常に珍らしかったわね。「禅」という語は、Z・E・N（ゼット・イー・ヌ）と発言するが、日本語でしょ。インド語ではないわね。大拙師は、外国文化としての仏教を伝えたのではなく、自己の宗教体験をもとに、仏教を表現した。だから大拙師の宗教学は世界性をもった。そういう所以があるんじゃないかね。だからティリッヒなんかも、非常に大拙師を尊敬している。大拙は、承知のように、Zen Buddhism という言葉と同時に、あわせて Shin Buddhism という言葉を作ったんですけど、今では Zen の方がよく知られている。Shin の方はまだ知られておらん状態だね。

こういう具合に、宗教という概念は、禅ではすっかり違っておる。しかし禅ばかり違っておるんじゃなくて、仏教そのものからみると、宗教という概念が、これまでとは随分違ってくる。この違いは、昔ならば大した意味がなかったかもしれないけれど、宗教自身が試験済みになった現代には、非常に意味がある

だろう。もう一度、これまでの考え方ではない考え方によって、宗教というものを答えていく。ここに意味があるのではないか。最近そう考えとるんですけど。

――どうもありがとうございました。今のお話で、親鸞教学の極めて根本的な一点を押えていただいたという印象を受けます。それで先生に最後にお訊きしたいのですが、私たち真宗学研究室で編集している『親鸞教学』について、何かお気付きの点を御指摘いただけませんでしょうか。

まあ、考えてみると真宗学も今ではアクセサリーになって、教理化しておるからもう代用済みの真宗学になろうとしているんだよ。だから真宗学が生きる道は、苦悩している現実の世界に触れることだね。それだから『親鸞教学』は一般の研究雑誌のようなことをやっていてもだめなんだ。現実に響く売れる雑誌をつくっていかなければならんのだ。読んですてる漫画のように、アクセサリーのようなものも売れるけど、漫画ではないような売れる雑誌を作らんとだめだね。読んですてるのではなく、留めとく雑誌を。そういう雑誌を代表しているのが『親鸞教学』なんだ。本願寺からでているような単なる実際的な説教の雑誌でもなく、教理研究でもなく思想の香り高い、思想的雑誌にすると人間に訴ったえるものがあるから必ず売れるね。まあ、そういう意味で『親鸞教学』が売れるとかどうかということが大谷大学の真宗学が健全であるか健全でないかを実証しているんだ。

それから、『親鸞教学』の内容ですが、もっと幅も広がらなくてはいけないんじゃないかね。たとえば説教とか文学論とかというものがはいる余地もあっていいのではないかね。

というのはね、トマス・アクィナスがパリ大学の教授をしていた時にどんな講義をしていたかと思った

ら、講義、そしてそれによる学生の質問に答える時間、さらに厳密な原典研究の時間とがあるんだけど、その他の教授の役目として説教というのがあるんです。まあ説教といっても、その説教という意味は日本人の考えているようなものと比べると大分意味が高度なんですが、それで今度出版になった曾我さんの全集にも、『曾我量深説教集』というように説教集という名前をつけるようにしたんです。

説教というのはアウグスチヌスにもルターにもあるし、まあおおよそ西洋の神学者で説教集のないものはないんで、みんな神学と共に説教集というものがあるんです。そういう意味で説教集があるということが生きた宗教の面目ではないだろうか。だから説教が悪いのではなく、アヘンでない、眠むらせる説教ではなく、目を醒まさせる本当の説教が必要なんです。従って『親鸞教学』の中にも、形はどんな形でもいいから説教にもなるような、説教というような効果をもったようなものが加わらんと親鸞教学にもならんのではないかね。求道者がそこから教えをうける。指導をうけるような雑誌でないといけないのではないか。

『親鸞教学』というようなことになると、読んだら楽しかった、後はポンとすててしまうというものでなしに、何かそこに生きていく力となるものをその中から汲みとることができるような文章を要求するのではないかね。だから『親鸞教学』の中に何か生きていく力となるものを汲みとれる文章があれば、それで『親鸞教学』という雑誌は生きてくるのではないかね。しかしそういうことを書ける先生となると仲々先生がいないんじゃないかね。だからこそこれからの若い人達が勉強してやっていかなければならんのじゃないかね。たとえば、善導の三心釈だとか、曇鸞の研究だとかというのならば、他の雑誌で充分こと足りるのではないかね。

『親鸞教学』の内容の幅を広げるということで、もう一つ文学論ということをいったが、昔ちょっと遠

藤周作の『沈黙』を読んで面白いと思ったことがあるんだ。長崎へよく行くんでキリシタンに関心をもっておるんだが、つまり、『沈黙』はキリシタンの十字架を背負えなかった人の歎き、裏切り者の悲しみを問題にしているのではないかね。それは思想的にはどういうことかといえばユダがのこる。キリストの神はユダを救えなかったんだ。キリスト教では神に背く者は神が審判するんです。しかし、仏教の法は人間を審判するかね。ダルマは人間を審判せんでしょ。神だから審判するんで、法は、法に背いた人間に対しては憎むのではなく、痛むんです。だから仏教では提婆でも、提婆尊者というのですよ。キリストの神はユダを救えん。遠藤周作の『沈黙』は思想的にはそういう問題なんですよ。だから『親鸞教学』にも文学論というようなもの、たとえば遠藤周作なんかのこのような問題をもってくると非常にみんな読むのではないか。

まあ『親鸞教学』は、いかにも慎ましく真宗という殻の中に、あるいは宗教という型の中に閉じ籠っているけれども、現実には僧伽とは何かという僧伽論の問題もあるし、さらにはまた政治もあるし文学もあるし、被差別部落の問題もあるだろ。そういう問題の関心を前面に出すか、出さないかは別の問題として、そういうことへの関心が背後にあれば、みんなが何か生きていく力となるようなものを汲み取っていけるような、現実に響く『親鸞教学』となっていくんじゃないかなあ。