

講

演

I

仏教とキリスト教——可逆・不可逆の問題

本 多 正 昭

第一章 ロジカル・ショック心身症

一、スコラ哲学と形式論理

私は第二バチカン公会議（一九六二―六五）の直前、一九五八年から六一年まで、外地のドミニコ会でもっぱらトマスの哲学を学んでおりました。しかしその間、私の心身両面をストレスに追いこんでいたものは、外的には四ヶ国語を要する言語地獄であったと言えるかも知れませんが、より内的には、スコラ哲学という壮大な世界観、その知的殿堂を一貫して支えているアリストテレスの形式論理的方法論の絶対化にあってはとりわけ重要な哲学的根本概念についても、そこでは単

に二者択一的な対象論理的概念にすぎず、決して現代の実存弁証法的概念ではありませんでしたし、また東洋的無の世界との関連が問われることも皆無でありました。

私自身は、超越的な神への信仰というものは、この世的なもの、人間の歴史の内部に生起しうる一切を絶対に超越するものと単純に確信していたのでありますけれども、のちに次第にこの単純さの体質には抽象性が多分に混入しているように思われてきました。言うまでもないことかも知れませんが、われわれの神概念は、いかにそれが超越者の観念だといっても、超越者である限り、われならぬ存在ではありませんが、観念である限り我の産物であります。デカルトのいう神の生得観念なるものも、一面、抽象的であることを免れません。われわれの神観念は、一面どこまでも風土的、民族的、文化的

かつ歴史的な限定を完全に免れうるものではありえない気がします。そうすると、神観念といえども、それは一面では時代や地域によって多種多様な表現形式を許すものでなければなりません。それなのにどこまでも普遍的であらうとしたカトリックの教会は、やはりどこかでアリストテレスの論理を認識の基本的モデルとして、これがいつでも、どこでも客観的必然的に妥当すべき唯一の学問的方法であるという、一種方法的帝国主義に固執しているのではないか、そういう印象を禁じ難かったわけでありませう。中世のスコラ学者と西洋近代科学に共通する方法論は、基本的には主観客観関係の図式であり、さらにこれを支えるアリストテレス的形式論理であって、東洋の論理が媒介されるというようなことは、ついで無かつたように思います。

アリストテレス的形式論理の三つの原理、つまり思惟の三法則とされる矛盾律（Aは非Aに非ず。実は矛盾排斥律である）、同一律（AはAなり）、および排中律（AはBであるか非Bであるかの何れかである。中間を排する）は、柳宗悦氏も端的に指摘しているように、「何れも二を前提として成立するものであって、思惟によって分別された相対の世界においてのみ確実性を有するのであり、二という相対的対立を超えた実在の世界には、本来妥当しないであろう」。(1)少なくともそれは本来類比的にしか妥当しないでしょう。

たしかに、われわれの通常の思考は、このような形式論理、

つまり同一性論理に立脚しておりまして、このような論理は、これによってすべてを対象的に思考しているその主体としての自己自身、あるいは神とか精神、自由、人格といった、感性を超える実在の世界には、決して直接適用することのできないものですね。ギリシヤ末期のプロチノス（二〇四―二六九）にとっても、アリストテレス（BC三八四―三二二）の同一性の論理は、せいぜい感性界の範疇にすぎず、形而上の英知界においては、見るもの・Aと見られるもの・非Aとは一如であり、したがって真の現実世界（英知界）には単なる経験界とは異なった固有の論理とカテゴリーが存在しなければならぬと考えております。つまり、能動と受動、超越と内在という、逆のものが結びつくということは、「AはAなり」の論理では全く理解できないことですが、現実のままに矛盾するものが矛盾のままに結合していることをプロチノスは直視していたと言えると思います。何もこれはプロチノスに限らず、西洋においても偉大な独創的哲学者たちは、ギリシヤ時代から現代にいたるまで、矛盾の同一、反対の一致という、現実存在の具体的な論理構造に気づいていたようであります。しかし、このような論理は、西洋においては萌芽的、傍流的地位に閉じこめられてきたように思われるわけです。しかしこのような矛盾の自覚は、とりわけ東洋の宗教において、もっとも生動的視点を包む、グローバルな世界を踏まえて、もっとも徹底的に追究され、解明されてきたものではないで

しょうか。

しかし、私がスコラ哲学を学んでいたころ、私はまだ、東洋人でありながら東洋を知らず、日本人でありながら日本を自覚しておりませんでした。私はアウグスチヌスからトマスの研究に移って、ひたすらスコラ哲学に取り組んでいるうちに、知性が魂から、そして知的生活が霊的生活から離陸して虚空をただよいはじめたような状況を経験していたように思います。

私の知性の方は、すべてを分別し整理して、反対論者を三段論法によって手際よく料理してゆく、その有効な方法でもある区別 (*dis-inction*) の鮮やかさに、ただ驚嘆しておりました。しかし、そのうち私の魂の方は、宗教と哲学の二階建方式、形而上学と深層心理学、霊性と知性、信仰と学問、精神と身体、生と死等々の二分法的方法論、それ以外の方法を決して許そうとしない方法論的帝国主義の傾向、また信仰の名においてこれに忠実であろうと努力している自分自身の姿勢に対して、無意識のコンプレックスやフラストレーションを感じていたような気がするわけでありました。のちに心身症という形で、肉体的症状が現われてきましたのは、このようなフラストレーションが根本的な原因ではなかったかと思えます。

いささかアリストテレス的用語でその間の状況を分析してみたいと思います。トマスはアリストテレスにならって、人

間の全体性を不可逆的な重層的構造として把握、人間的・理性的段階、動物的・感覚的段階、植物的・栄養的段階、そして鉱物的・存在的段階、以上四つの段階に分類して、人間には、人間的・動物的・植物的という三つの魂があるのではなくて、ただ一つ知性的魂あるのみである。しかし、それは純霊である天使とは違い、その一つの知性的魂の中に感覚的・栄養的能力が潜勢的に (*virtualiter*) 含まれているのだと考えました。ところが私の場合、その人間としての一つの魂の中の、どこまでも非動物的な知性的活動能力の部分だけが、いわば抽象的に引き離されて、それが独立に活動することを強要されているような状況に置かれていたように思われるのであります。本来心身一如的な全体としての自己が疎外されて、その疎外による内臓のストレス↓ガスの異常発酵↓腹部の膨脹↓数年にわたる嘔吐(感)、こういった一連の因果の系列が、私の健康と人格的調和とを押し続けたように思われます。この間、ふしぎにも霊的次元では独特の解放感がありました。身心一如とはいっても、霊の次元には一種の超越性がある証左でしようか。けれどもそれにしても、霊性と知性、心と体の葛藤から数年の間続いた症状というものは、それ自体、やはりロジカル・ショックによる心身症であったと思うのであります。余りにも自我主導的 (*ego-oriented*) な学問の追究は、自身主導的 (*self-oriented*, *self* は心理学ではふつう自己と訳されているが、私は身体性を踏まえて自身とする) な個

人や民族にとっては、一時的表層的には甚だ魅力のあるものだとともに、長期的深層的には、真の適応は困難で、長期に及ぶほど人格的変調を来たす危険性が增大するように思われます。当時、私が魂の論理とか信仰の論理、東洋的な無とか氣、あるいは即の論理を学んでいたら、ちょうどトマス・マートン(一九一九—一九六八)が禅や道教に接して、その神概念がすっかり変化してしまつたように、私もまた、もっと苦しい時代に超越者と自己との関係について、もっと信仰の事実について、知的にも無理論を克服することがより容易になつたのではないかと思うのです。トマス・マートン自身は、若い頃は大変な二元論者で、神と人、善と悪、超自然と自然、天国と地獄など極端な矛盾対立の感覚に心を奪われておりました。(2)それが東洋と出会うことによつて、天上から賞罰を定める君主的な神観念は、一転して、どこまでも自我を空けてゆく無限の根拠としての神、自意識抜きで自己を与えてゆく母性的なイメージの神に変容していったのであります。

二、二十世紀最大の課題

ともあれ、留学生活を通して私に抑え難く起こつてきた焦眉の課題は、決して神の存在証明といった知的自我意識の限界内におけるテーマではなくて、日本とは何か、日本人とは何か、そもそも自己とは何者か、という自己存在脚下の問題でありました。これはたしかに、無意識、身体性、風土性、

歴史性などを包むグローバルなテーマであります。

掃同して数年後、ある田舎の、ある年老いた農夫と語り合ったあと、私はなぜか、自分も無意識の仏教徒ではないかと感じたのです。それは、かすかな印象ではありましたが、これも、抑み難い実感であり、やがてこのことが私のライフ・テーマとなつてしまつたのであります。神の恩寵によつて恵まれたキリスト教的信仰のロゴス化の営みは、魂の深層に底流していた日本の伝統的精神風土と自覚的には全く出合つていなかったのであります。ところでこの重大な事実は、決して私個人の問題に留まるものではなく、日本における福音宣教上の根本的な最優先課題なのであり、またさらに広く、仏教とキリスト教の根源の出会いという二十世紀最大の出来事(トインビー)にそのまま通ずる世紀の課題でもあることが、次第に広く深く自覚されてきました。

しかし、私はこのように巨人な挑戦状を受け取りながら、学問的には窮地に追いつめられたかたちで、全く為す術もない状況が続いたのですが、そのうち親鸞や道元に出会い、仏教の世界にもある種の啓示がたしかに躍動していることを私は疑えなくなつてきました。そして昭和四十三年(一九六八)いささか信仰を賭ける思いで、神戸の老仏哲・中山延二博士の門を叩いたわけでありました。それは私には、まさに虎穴に入るような気がしましたが、同時にそれはキリストの私的命令に対する従順の行為とも思われました。中山延二氏は、仏

教的即の論理的構造の究明に生涯を捧げて来られた方でありますが、私はそこで下手にキリスト教を持ち込む気には全くなれずに、ただひたすらに参師聞法を続けておりました。そのうち、ちょうど長い長い忘れ物でも思い出してゆくような気がしまして、そしてある日、知性のうるこが一枚はぐれ落ちたように、「即」という一見全く逆説的なその論理構造をスイと飲み込むことができたのです。そして同時に、ちょうどクレメンスやアウグスチヌスやトマスがギリシャ哲学を神学形成の異質的媒介として、極めて積極的にこれを受け入れていったように、私はこの一元論でも二元論でもない「即」の論理を媒介として、キリスト教的根本概念（神、創造、イエス・キリスト、救い、罪、自由、終末、天国、地獄など）の再解釈・再表現を試みなければならぬという、畏怖すべきテーマの前に否応なく独り佇むことになったわけであります。これは私などには、とても手に負えない重荷であり、誤解と非難と、場合によっては内的生活の崩壊すら覚悟しなければならぬ課題であり、誰か優れた神学者が自己の一切を抛ってこれに取り組んでほしい、私はその跡について行きたいものだと考えていました。私がかここで「一切を抛って」と申しましたのは、日本のカトリック教会の指導者たちの多くは、若き日にまず欧米の神学を身につけておられるので、西洋の哲学的・神学的知識やその方法論を初めから不動の前提として、そこから東洋の遺産を検討するというのでは、まさ

しく「自己をはこびて方法を修証せんとする迷い」（道元）であるでしょうから、これでは「虎子」を得ることなど到底不可能たという確信が私にはあったからです。われわれにはまず、己れを空しゅうして無にして聞くという謙虚な姿勢が要求されるのであって、自己否定媒介的に新しい神学を形成してゆくということこそ、まさしくキリスト御自身の要請であり、これに応えてゆくことは、東洋のキリスト教学徒の一つの避けてはならない重大な歴史的使命であり、かつ信仰の証しであると言わなければなりません。

第二章 場所的論理とキリスト教

一、「場所」との出会い

以上に申しましたような歴史的使命を遂行してゆく上で、日本人である私自身にとってどうしても無視することのできないのが、即（非）の哲学ともいべき後期西田の場所的論理でありました。（即と即非を同一視している点に不審を感じる人があるかも知れない。即はもともと否定媒介の論理であって、即非でないような即は真の即ではないのである。よって私は即と即非を区別して使用しない。）

すでに青年時代から独り西田哲学に深く魅せられて、カトリック的信仰の立場から西田哲学との対決の試練に耐え続けてきた小野寺功氏は、西田幾多郎を「真の意味で唯一の日本

的靈性の自覚の論理確立者」とみるにとどまらず、「西歐神学の中で最も無視され続けてきた聖霊神学の広大な沃野を開拓すべき驚くべき哲学的基礎が西田哲学に伏在している」⁽¹⁾点にいち早く注目しておられます。⁽¹⁾言うまでもなく、その哲学的基礎の結晶こそ、後期西田の「場所的論理」に外なりません。そうしますと、この場所的論理を媒介としてキリスト教的世界観を再表現ないし再解釈しようとする宗教哲学的努力こそ、新しい神学にそう論理的基礎を提供するための一つの避け難い摂理的な課題ではないかと思われてきたのであります。しかし、これまで行われてきたキリスト教学者の西田哲学との取り組み方をみますと、その多くがやはり既成神学の高みから「自己をはこ」ばんとする底の超越的批判が多いように思われます。もちろん私自身、場所的論理をそのままの形で新しいカトリック神学の枠組とすることができるとかという点になりますと、やはり「窮極の根柢において」は可逆性の論理のようにみえた西田の場所的論理に、私もキリスト者としてはじめから一沫の不安を感じてはいました。そこで私は、一方ではアブリオリな超越的批判を慎しむと共に、他方では、場所的論理の構造に秘められている、西田の浄土真宗やキリスト教との学的対決の跡を辿りつつ、そこから「筆頭さらに一步を進めて」⁽²⁾、西田的な場所的論理の拡大再解釈による、さらに開かれた「場所」を見出しうるならば、これによってキリスト教的世界観の東洋的再表現もまた可能と

なるのではないかと予測したわけであります。

二、第一のアポリア

ところで、神と世界の関係をキリスト教の立場から場所的論理によって再表現しようとする場合、最初から最大の違和感をもって私に立ち向かってきたものは、「仏あって衆生あり、衆生あって仏がある。創造者としての神あって創造物としての世界あり、並びに創造物としての世界があつて神がある」⁽³⁾という一見全く可逆的な命題でありました。ともかくカトリック教会の神学思想を中世紀以来、世界的規模で風びしてきたトマス・アキナスにとつては、「神は全被造物の外にあり、全被造物は神に秩序づけられていて、決してその逆ではないのであるから、被造物は実在的に (realiter) 神自身に依存していることは明らかであるが、これに対して神は被造物に対してはいかなる実在関係も有せず、ただ被造物が神に依存している限りにおいて概念的関係を有するにすぎない」と言明しております。⁽⁴⁾

トマスの「存在の類比」説を支える因果律や分有説によりますと、いかに神の超越性と共にその内在性が強調される場合でも、やはり結果である被造物はそれ自体としては所詮一種の無 (quasi nihil) にすぎない⁽⁵⁾わけであつて (例・火 ignis が存在しない限り燃焼 ignire もありえない)、その逆はもちろん全く考えられないことである。それゆえに、トマスの

アナロジーを支える分有説や因果相似の原理は、存在論的不可逆性を不可欠の前提条件(*sine qua non*)としていると言わなければなりません。

かつてトマス学徒でもありました私の眼には、西田の可逆的命題の前半、「神あって世界あり」はともかくとして、後半の「世界あって神あり」は、冒瀆的な命題のように思われました。キリスト者として、神と世界の絶対的不可逆性は、その信仰的教義の核心をなすものであったからであります。

しかしながら、私はそのとき多くの人々が躓いたように、「神あって世界あり」と「世界あって神あり」という二つの命題を、いわば二元論的に分離して、前者を可とし、後者を不可としていたのです。そのようにして、たとえ前者を、仮に存在論的命題とし、後者を認識論的命題として両立させようと試みても、これもまた、いかにも苦肉の策のように思われて、西田の本意に添うものとも思えませんでした。このようにして私は、第一のアポリアに陥ったわけです。

三、第二のアポリア

しかし、やがて私は、この第一のアポリアが、即の論理あるいは場所的論理を、アリストテレス的形式論理によって二分法的に理解しようとする、全くお間違いの偏見によるものであることに気づきました。つまり仏とか衆生という二つの概念も、また「仏あって衆生あり」、「衆生あって仏あり」

という命題も、共に互いに分離し独立した項目が単に並列しているのではなく、実は共に、二にして一・一にして二、つまり不二の関係をなし、一が他を相互に前提とし含み合っている概念であり、かつ命題であること、しかも何れか一方が不可逆的に先というのではなくて、まずは同時的相互因果の関係をなすのであることを理解するにいたったわけであります。したがって私はこの時点で一応「不可分・不可同」の関係を発見したと言えるのですが、まだ「不可逆」の要因をそこに見出すことはできませんでした。ともかく、この時点で、不可分の一面に注目していえば、それは「仏あって衆生あり」を抜きにしては「衆生あって仏あり」が成立しないように、同時に「衆生あって仏あり」を因とせずしては「仏あって衆生あり」も結果しないということの意味しているわけであります。両命題はそれぞれ、一が他を根柢として成立するという関係をなしております。西田にとっては、仏と衆生のみでなく、神と世界も同理であり、一般的に超越者と自己との関係が、総じて不二不二、相互的同時因果の関係において把握されていたのだと気づきまして、私はようやく第一のアポリアから抜け出すことができたわけです。そして仏教とキリスト教との宗教哲学的対話路線によりやく辿り着いたかに思えたのであります。

しかし、問題はこれで解決したわけではありません。はたして、この同時的相互因果という可逆性の関係によって、超

越者と自己とのキリスト教的關係を説明することが、一体どこまで可能なのであるうか。もし「窮極の根柢において」これが不可能だとすれば、仏教とキリスト教が根源的に出会う道は、あらかじめ断たれていると言わなければならぬのではないか。逆に、もし何らかの意味でその不可逆性がある場合でも、キリスト教の側としては、仏教的不可逆性の枠を「竿頭」さらに一步を進めて」(6) 拡大再解釈してゆくことにならざるをえないのではないか。そもそも、キリスト教として、どうしても拒否し難く思われる不可逆性の契機は、かの場所的不可逆性の論理の何処に存在するのであるうか。どのような形で含蓄されているといえるのであろうか。あるいは、それとも、そもそも不可逆性の契機なるものは、阿部氏が批判されたように「窮極の根柢においては」単なる対象論理的な一所産にすぎず、したがってキリスト教が不可逆性を教義の中心に据える限り、所詮幻想的な宗教にすぎないのか。あるいは、不可逆的契機なるものは、本来キリスト教においても決して窮極的なものではなく、単に歴史的過程的に必要とされた一種の「筏」のごときものと考えるべきであるのか。たしかに彼岸に到れば、もはや筏など不要でありましょう。しかし、未だ渡らざる者のために此岸に戻り、筏を漕いで渡し守の役をするのが、真の Re-ligion (再・結合) ではないのか。このような様々の疑問に逢着して、しばらく思考を断念せざるを得なくなりました。これが、私の第二のアポリアであります。

四、解釈のヒント(西田、フロム)

私がしきりにこのような疑問に喘いでいた時に、相前後して貴重な解決へのヒントとなったものが二つありました。一つは、西田自身の言葉であり、もう一つは、E・フロムの触発でありました。

まず第一のヒントは、西田自身の「対象論理は具体的論理の自己限定の契機としてこれに含まれている」(7) という一文でありましたが、私はこの命題によって、対象論理と具体的論理(即ち論理)との関係もまた、対象論理的二分法的なものとしてではなく、これまた矛盾相即的に含み含まれる関係として把握されるのではないかと考えたわけであります。この点、私は中山延二先生の快適な合槌を得て大いに意を強くし、さらに思索を押し進めていきました。

対象論理は、本来対象の客観の世界とみられる限りでの物世界や公共の世界に妥当する論理であって、それ自体はどこまでも抽象的一面として、人間的認識の必要条件ではあっても、決してその十分条件ではありえないわけです。しかし、もしわれわれがそれゆえに対象論理と具体的論理を截然と切り離し得るかのごとく考え、取捨分別するとすれば、われわれは再び対象論理的偏見(「否定の無」への執着)に陥らざるをえないのではなからうか。対象論理はまさに両刃の剣でありまして、それは使用如何によって独断迷妄の論理とも

なれば、逆に具体的論理の跳躍台ともなりうるものであります。そして、人間の具体的認識の領域においては、これら両論理はこれまた分離即結合、結合即分離的に、すなわち縁起相即的に関係し合って生きています。のみならず、キリスト教的信仰の中には、善悪を識り分ける知恵(分別知・無明知)の木の实を喰った罪の子らにとっては、抽象的对象論理的に——「鏡を以てするがごとく麗ろげに」⁽⁸⁾——しか表現できない具体的な真理が多く存在するという事実も否定することはできないと思います。他面、最も具体的な現実世界の構造を示すという場所的論理にしても、われわれはこれを多かれ少なかれ、やはり抽象的部分的に、すなわち「麗ろげに」しか理解しえないという一面が残らざるをえない。要するに、対象論理といい、具体的論理といっても、われわれにとつては(quad nos)それぞれどこまでも不完全さを残したまま、しかも矛盾相即的に絡み合っているというのが実情ではないでしょう。それゆえ、「神あって世界あり」という超越的神概念(有神論的形而上学の立場)と、「神あって世界あり、世界あって神あり」とする場所的神概念も、相互に一が他を事實上、隠頭俱成的に含み合う限りにおいて、われわれは何れも正当な神概念として許容しなければならぬのであります。ただし、この二つの神概念はやはり矛盾相即的に同一の信仰の中に含まれうるのであって、分離即結合、結合即分離的に、統合されつつ対立し、対立しつつ統合されたもので

ありうると思われず。私は西田博士の「対象論理は具体的論理の自己限定の契機としてこれに含まれている」という命題をこのように解釈してみたわけです。そうすると、対象論理にも、それが事実上具体的な認識に関わりを持っており、その自己限定ないし自己否定の契機として場所的論理が含まれているのでなければならぬ。この点について、マウルス・ハインリッヒ氏は、滝沢氏が「対象論的神の存在をあくまで抽象的存在として斥けている」点を批判して、「信仰の決断後のキリスト教神学の考察の場には、あくまでも信仰の決断によっては認められた対象論的神の存在も前提とされている」事実を指摘しております。⁽⁹⁾ たしかに、例えばアウグスチヌスが「神のロゴスを窺い知るは畏怖すべきことなり」⁽¹⁰⁾として、聖書の驚くべき深さに戦慄しながら、つまり理性の把握を越える神の神秘性との逆対応的・不可逆的關係をきわめて具体的に、ひしひしと身を感じとりながら、しかも永遠の存在としての超越的な神概念を単に抽象的固定的なものとして斥けるどころか、かえってこれを不可測的な神の永遠の御名として信仰の立場から肯定している態度を、われわれは単なる対象論理的な一面観として斥けることは決して許されないと思うのであります。⁽¹¹⁾ (注IIを特に参照) 彼のこのような対象論理的概念は、その自己否定的契機としての場所的論理をいわば逆限定的に含んでいるといえるのではないかと。なるほど、西田は対象論理と相即論理の關係をそれほど

詳細に説明しておりませんで、対象論理の抽象的消極的側面ばかりを批判的に強調しているようにみえます。しかしそれでは、キリスト教の内在的超越の方向（可逆性と自覚の方向）は深められても、⁽¹³⁾その超越的内在の方向（不可逆性と救済の方向）が、いわば高踏的に軽視されることになりはしまいか。

一般には救済より自覚の方が、より究極的な立場のように考えられているようですが、具体的に救済のない自覚はありません、両者はどこまでも矛盾相即的であると思われるのであります。神戸の森信三氏の表現を借りますと、「救済的体験の内面化が、しだいに自証に向かって深められてゆくように、逆に自証の立場を、それが深められるにしたがって、救済の色調を帯びてくる」⁽¹⁴⁾ものと思われます。救済と自覚、不可逆性と可逆性とは、どこまでも矛盾相即的なるものとして、はじめてあらゆる信仰の多元的構造を受け容れうる。真に縁起的な神概念を生み出すことができるのではないでしょうか。このような包越的神概念こそ、西洋の伝統的キリスト教思想の積極的遺産を継承しながら、しかも他宗教との真に根源的な出会いを可能ならしめる最も現実的な立場であるように思われるのであります。

さて、次に第二のヒントであります、それは後期エーリッヒ・フロムの書「The Art of Loving」に表現された思想を通して私にひらめいた場所的論理再解釈の一視点であります。西田によりますと、場所的論理における可逆的關係は、

「何処までも自己自身に反するものを包む絶対の愛」⁽¹⁴⁾の論理構造としての逆対応を示すものと解しうる限り、この可逆性（これは、いわばユング的元型としての「母性的な論理といえよう」）は、決して単なる相対的次元での相互転換、ないし同時的相互因果の關係を意味するものではありません。なぜなら、単に相対的な者が、「どこまでも自己自身に反するものを包む」ことは不可能だからであります。したがって、そこには相対とは厳しく区別された絶対がある。言いかえると、絶対と相対との絶対的に逆転を許さない不可逆性が厳然と存在しています。（不可逆は、いわば同じく元型的に「父性」的な論理ということができよう）そうすると、絶対愛というものは、相互に一を他に還元し尽くすことのできない母性愛と父性愛との超越的次元における統合、言いかえると、両者の矛盾的相即そのものと考えられなければならないのではないか。絶対的な形でこれを再表現すれば、父性愛と母性愛、不可逆性と可逆性は、絶対愛の中に不二的に含まれている両契機を、それぞれ分節的・对象的に表現したものと言えるのではないか。それゆえに、場所的論理は、可逆即不可逆・不可逆即可逆という絶対愛の、したがってまた、あらゆる人格の根源的在処の論理に外ならないと解することができると思えます。このように解することによって初めて、それはいわば「新約の論理」として、キリスト教二千年の論理的悩みに応えうるものとなるのではないかと思われます。

五、体験の再解釈

超越者と自己との関係は、不可逆的なか可逆的なのかという問題については、私は自分自身のキリスト教的入信の体験を改めて反省してみても、自分なりに新しく了解されてきた事実があります。それは、われわれの神との出会いの体験には、二つの相反する契機が不二二的、あるいは不可同・不可分的に含まれているのではないかという事実であります。まず不二・不可同の面から申しますと、この面をキリスト教的に表現すると次のようになります。神はどこまでも創造に先立って、創造なくしても絶対に独立自存する実在であり、したがって、このような実在の前には、人間の存在も、そのいかに深刻な体験も、決定的な回心や見性の体験さえも、全くゼロに等しいという、絶対的な不可逆性の契機があるだけであります。もちろん、この心霊上の事実としての不可逆性の契機が、単に抽象的な対象論理の一面観の所産ではありえないことは、既に明らかであります。したがって「創造に先立ち」といっても、単に直線的時間の延長線上において時間に先立つものとして表象されるような次元の事柄ではありえない。この不二・不可同の面は、実は不二・不可分の面と、不二二的、逆対応的に結合している、一つの場所的な契機に外ならないのであります。したがって私はこの第一の契機に関する限り、滝沢氏の「絶対不可逆論」

に全面的に賛同します。氏は私のこのような解釈を更に補強するかのうちに、次のように述べています。「有相の人のみずから成す形としての覚と、その真実の根基・としての絶対無相の自己・のはたらきとのあいだには、絶対に不可逆的な関係が支配している。有相の自己が絶対無相の自己に吸収されるのでも、後者の一方的先行性が緩和されるのでもない。いなむしろ、徹頭徹尾、後者の絶対的先行性に踏みとどまるということ、己れ自身の絶対的決定性にただ単純に然りを言うということをはかにして、有相の自己の真に自然的な生活も思考も、現成のしようはないのである」と。¹³

私は青年期にニヒリズムに蝕まれ、長い間、絶望という「死に至る病」に深く冒されていました。その私が、アウグスチヌスの『告白録』をいわば産婆役として初めて真実である神と出会ったとき、それはこの真実が魂の虚無と混沌のただ中から突如胎動しはじめ、やがて陣痛を起こしつつ顕わになったという実感を伴うものでありました。しかし、この真実在は、このような誕生の瞬間に、忽ち超越的絶対者として意識されてきました。ですから、私の心は、たただ、朝夕な、絶対的不可逆性の意識に満たされたのであります。この事実は、たしかに、回心体験のロゴス化が、まずアウグスチヌスを媒介として行われたことと深く関連しているのではないかと思われまます。

しかしながら、私はのちに仏教に出会い、この回心の事実

を改めて反省するに及んで、私の真実在との出会いの体験には、対象的思惟にとつては一見全く相反するようなもう一つの契機が、すでに不可分・不可同的に含まれていたことに気づくようになりました。つまり、絶対に不可逆的な、したがってまた、不可同的な関係を自覚せしめられたという事実は、実はまさしくそのような形で直ちに、絶対に可逆的な、したがってまた、不可同的な関係の自覚と、まさしく不可分・不可同であったという事実であります。両者はまさに同時的相互因果の関係であり、隠頭俱成的に、同一の体験の中に含まれていた、いな、そのような論理的構造において回心の体験を現成せしめていたのであります。このような体験は「魂における神の誕生」としてエックハルトによって次のように描写されています。「神は魂のうちに生まれる」。「魂は神のうちに生まれる」。「私は神が神であるための一つの原因なのだ」。「神は自己の存在を魂から引き出し給う」。「神は顕現し、かつ過ぎ越してゆく」。¹⁴⁾

われわれのメタノイア(回心)の体験には、たしかに滝沢氏も言われるように「神の子が今此処で……わたくし自身から誕生する」¹⁵⁾という事実が含まれています。その意味では、われわれは、ベトレヘムの馬ぶねも、マリアの子宮も、類比的にはわれわれ人間の一人ひとりの魂のシンボルと解することができますのです。けれども、滝沢氏の場合、「神、われらとともにいます(インマヌエル)」の原事実(第一義の接触)は、

存在論的に「万人の自己成立の根柢に本来平等に存在する」ものであり、それはイエスなしにも実在するわけですから、「神の子の私自身からの誕生」は、少なくとも権利上(der Jure)、すべての人々にとつてイエスの誕生(受肉)と全く一義的に(類比的にはなく)、全く同等の資格でインマヌエルの徴表(しるし)なのです。けれども、滝沢氏の場合、イエスに於て神が人に成ったというのは、たしかに、イエスがそのまま「人と成った神」であることを意味しないのですが、しかしそれにもかかわらず、イエスは滝沢氏にとつては唯一の特殊な人格なのであります。つまり、イエスの出現は、「神と人との第一義の接触に基いて第二義の接触が最も真実な形で発生したということであり、被造物として、創造者の最も完全な表現が生起したことなのである」。¹⁶⁾このことを滝沢氏は更に明確に次のように告白している。「神の原決定を完全に反映・体験する一人の人(ナザレのイエス)が現われたということは、それじたい、ただ驚嘆感謝してこれを認める外はない奇蹟的な出来事である」と。¹⁷⁾イエスの神性を斥け、キリスト教の絶対主義・排他主義を克服しようとした滝沢氏ではあります。このような告白の中には、第一義の接触の、第二義の接触における基準的完全照応はイエスのみという、有無を言わさぬ分別以前の信仰に基く判断が潜んでおり、信仰と神学との二元論的緊張が感じられるのであります。(滝沢氏は私信によつてこの点に言及されましたが、私にはそれも理解し難

いものでした」。

さて、議論を元に戻しましょう。神の不可逆的超越性の自覚は、人間と神との関係における「従順即自由」だけでなく、「愛即自由」という可逆的な相互内在性の自覚をも含んでおり、両者は不可同・不可分の関係をなしています。とはいっても、可逆性と不可逆性という二つの概念は、それ自体としては決して一を他に還元できない二つの要因でありますから、両者の不可同・不可分ということは矛盾的相即の関係であつて、単なる同一局面における相補の関係とは区別されなければなりません。例えば、不可逆性七〇パーセントを、可逆性三〇パーセントで補うというようなことではありません。不可逆面が一〇〇パーセントなら、可逆面も一〇〇パーセントで、一は他に還元できないかたちで矛盾相即的に一なのです。このような意味で、不可逆性に由来する「従順即自由」は、同時に否定媒介的に「愛即自由」と相即する事態なのであります。愛は可逆性の地平に咲き出る花であり実であるならば、キリスト教が愛の宗教だといわれる事實は、一面では不可逆性を媒介として成立した可逆性の宗教であることを意味しているわけですが、他面では、超越者と自己との不可逆性の自覚そのものが、可逆的な愛即自由という交わりの成立によつて初めて生じた心靈上の事実だということもできるのです。言いかえると、この可逆的な交わりにおける超越者と自己との不二の自覚を場とすることなしには、超越者の絶

対的先行性、絶対的不可逆性が自覚されるといふことも、もともとありえなかつたのであります。絶対的分離（不二、不可逆）と絶対の結合（不二、可逆性）とは、信仰の自覚の場においては、やはり同時的相互因果、すなわち「不可逆即可逆・可逆即不可逆」の関係をなしているといふほかに思ふうのです。

第三章 「絶対可逆論（阿部説）」の

キリスト教への挑戦

一、阿部正雄氏の不可逆観

阿部氏は、「不可逆性の徹底的自覚を介してのみ成り立つような可逆性」を承認しておられます。一見すると、これは私の可逆即不可逆の立場にそのまま通じるようにみえるし、私も最初はそのように受け取つて大いに共鳴していたのですが、やがてそれは私の思い違いであることに気がつきました。というのは、この不可逆性と可逆性は、阿部氏の場合、「窮極の根柢においては」決して同時的な相互否定媒介的な二つの契機として把えられているわけではないということであり、氏は、例えば「大乘仏教が、生死即涅槃、煩惱即菩提」といふ、……禪が正偏回互・賓主互換……というのも、決して単に無差別的な平等を意味するのではなく、むしろそれぞれの価値的差別とその不可逆性の徹底的自覚を通して、それ

ら価値的区別へとその不可逆性 \vee をその根源に向かつて超越したところに自覚されている、差別即平等、平等即差別の極めてダイナミックな可逆的立場である」と述べておられます。(1) 阿部氏にとっては、「一切の対象化の克服こそ、根源的リアリティー現前のための要件である」(2) から、根源的リアリティーに立つためには、不可逆的超越性の否定、超越的なもの対象化を徹底的に拒否することが不可欠とされるわけです。(3) つまり、阿部氏の立場は、窮極の根柢においては絶対可逆論であり、不可逆的契機は、せいぜいついには止揚されるべき弁証法的前段階のことからにすぎないのであります。したがって、阿部氏の認める不可逆は、いかに「高次の」不可逆であつても、「絶対可逆」の境涯からすればやはり抽象的で幻想的な対象論的性格を完全には免れていないものなのです。しかし、阿部氏は別の箇所で、「キリスト教における人格主義的な神人関係において、不可逆性が不可欠とされることは、直ちに神の対象化を含蓄するものではない」と述べておられますが、(4) それでは一体、対象的ではない不可逆性とは、阿部氏にとってはいかなる不可逆性なのでしょうか。

ともかく、阿部氏は、氏が最も根源的なリアリティーの論理構造と確信している「絶対可逆」をキリスト教には認めないわけでありますが、その理由には次の二つのが考えられます。第一、氏が根源的リアリティーに触れ、無相の自己

を覚する機縁となつたのが、禪者・久松真一博士との相互参究であり、キリスト教的啓示体験ではなかったということ。第二、阿部氏には、久松真一氏との相互参究のはてに、浄土真宗的な決定の信が崩壊してニヒリズムに陥つたという深刻な体験があり、これがキリスト教の歴史をニヒリズムのそれとして断罪したニーチェの立場とオーバーラップされているということ。このような理由で、氏にとっては、キリスト教は浄土真宗と同様、その窮極の根柢には依然としてニヒリズムが潜んでおり、それはやはり不可逆性の幻想に基くものであつて、このニヒリズムを決定的に超越する、いわば決定の覚ともいふべき立場こそ、絶対可逆的禪体験の世界に外ならないわけであります。

私は氏自身の「無相の自己」の立場そのものには何も異を唱える者ではありません。むしろ私は阿部氏が、禪的可逆論の立場に立って、現在アメリカでケノーシスの神概念を追究しつつ、現代のキリスト教神学界に新風を吹き込んでおられる姿に声援を惜しまない者であります。しかし、浄土真宗やキリスト教に対する氏の批判は、その師・久松真一氏のそれを体質的にそのまま継承しているようなもので、これには全く同意することができません。

まずキリスト教に関していえば、ニーチェが死を宣告し、ヨーロッパのニヒリズムの根源として告発したものは、ツアラツストラの言葉を借りて言えば、「必死の一躍もて終局に

達せんとする憐れむべき無知の疲労 (Müdigkeit)」が生み出した「背後世界 (Hinterwelt)」としての神である。(5)それは、隔絶的・超越的・絶対的の絶対者として、単に対象論理的に不可逆的な聖所に人間が勝手に祭り上げた幻想的・抽象的な神概念であって、福音書の活ける神とはおよそ似ても似つかぬものであります。

もちろん、阿部氏のキリスト教的ニヒリズムの告発は、キリスト教におけるこのような低次元の不可逆性だけに向けられているわけではありません。それは更に、キリスト教における高次の不可逆性、すなわち、神の語りかけの規範性を根拠とする神人の不可逆性に向けられています。氏によると、キリスト者の自由は、この神的規範性を否定的契機として内に含んだ自由であります。これに対して禅者の自由は、これとは質的に異なるものであります。それは神人の不可逆性を超克したところに成り立つ、徹底的に可逆的な自由であり、そこには、いかなる規範性をも脱却した自由、というより自在なる世界があるといわれます。(6) この阿部氏のキリスト教の分析は、少なくとも歴史的キリスト教の主流部分については正鵠を得たものであろうかと思われまます。というのも、八木氏が言うように、「キリスト教がキリスト教的であるのは、共同体性においてであり」、共同体性は、規範性・超越性・不可逆性の契機と深く結びつくものだからであります。しかしながら、聖書のキリスト教を、共同体性の座からのみ規定

するのは、決して十全ではありません。八木氏の神学類型によっても、そこには共同体性の神学だけではなく、対人性・個人性の神学もあり、後二者に特徴的なものは、同心円性であり、内在性であり、かつ可逆性なのです。そうしますと、阿部氏が、キリスト者の自由をどこまでも神的規範性を根拠とする神人の不可逆性に立脚したものとのみ考えるのは、無限の拡がりや深みを持つキリスト教の神秘性を、歴史的地域的な制約下にある、いわゆる共同体性の神学によって制限してしまうことになりはしまいかと危惧されるわけです。

阿部氏のキリスト教批判、ないしキリスト教観については、これ以上は立ち入らないことにして、次に同氏の浄土真宗観についてコメントしたいと思います。阿部氏はかつて、浄土真宗の信者として弥陀と自己との不可逆性に強く固執しておられたといわれます。なぜなら、この不可逆性こそ、氏の信仰の核心であり、宗教的自由を保証するものであったからです。けれども、これは久松氏との相互参究によって遂に崩れ去ったのであります。阿部氏は、「念仏の信において、……自分は魔を行じていたのではなかったか」と思い知らされ、「本願への信は、魔の自覚に転換した。この魔の自覚において弥陀と私との不可逆性は崩壊し、すべては可逆化する中心なき空の世界が——それはなお虚無主義的な空ではあったが——私に開けてきた」と述懐しておられます。(7) しかし阿部氏は、別の箇所では、「信は願を通して無相に足が届い

ている」⁽⁸⁾ ことを認めておられます。「無相に足が届いている」のなら、決定の信でしょう。決定の信、つまり不退転の信が、なぜ「魔の自覚」に転換してニヒリズムに陥ったのか。私には未だに、非常に興味のある疑問なのであります。そもそもニヒリズムに達着するような信心は、決して決定の信とは言えないのではないか。決定の信とは、原理的にニヒリズムを超越する立場に外ならないと思われるのです。そして、キリスト教的啓示体験もまた、同様の意味で決定の信を含むのです。言いかえると、決定の覚を含むといってもよいと思うのであります。

二、仏教とキリスト教の共通性と異質性

ここでは、阿部氏の挑戦状の中味を改めてより詳細に整理し直して、私なりのレスポンスを試みたいと思います。阿部氏は、超越者と自己との関係には、三つの側面があることを指摘し、それぞれを詳細に分析しておられます。その要点を示しますと、第一の側面は、異質性（不二不即）であります。――「超越者は、自己をどこまでも超えたものであり、自己の死を通してのみ出会われるものである」。キリスト教では、創造主と被造物、裁き主・贖い主・救い主と裁かれる者・贖われる者・救われる者、主と僕の間、に、仏教では、仏と衆生、悟れる者と迷える者との間には、明らかに異質性（不二不即）があると云われます。つまり、氏はキリスト教だけでなく仏

教にも「自己から超越者へ連続する道はない」ということ、したがってそこには明らかに非連続性、不可逆性が存在することを認めておられます。第二の側面は、一体性（不二不離）であります。氏によると、「もし超越者と自己の関係が、単に本質的に区別されるべきものとして不二であり不即であるならば、一度が死した自己が超越者にもとづいて新しい自己として甦るといふことは成り立たない。キリスト教では、パウロの「最早我生けるにあらず、キリスト我が内にありて生けるなり」という言葉に示されているように、ここではパウロとキリストは、相離れた二ではなく一体である。浄土真宗においても、機法一体の南無阿弥陀仏という」。このようにして阿部氏は、キリスト教や浄土門にも、超越者と自己との一体性、したがって可逆性の側面を肯定しておられるのであり、われわれはこの点を見逃して議論してはならないと思います。以上、二つの側面、つまり「一面超越者と自己とは異質であり…… 不二…… であると同時に、他面…… 決して相離れた二ではなく、むしろどこまでも一体であり…… 不二であるという限りにおいては、…… キリスト教と仏教の間、何ら相違はない。…… 何らかの相違があるとすれば、キリスト教や…… 浄土教のように、自己の罪悪や超越者への信仰が中心になっている場合には、第一の側面が第二の側面よりも、より強調されているのに対し、浄土教以外の仏教、…… および神祕主義的キリスト教においては、…… 第二

の側面が……より深く自覚されている。しかし、いずれの場合にも、第一の側面と第二の側面が共に含まれていることにおいては、キリスト教と仏教との間に何ら相違はない」のであります。(以上⁹⁾)

ところが、阿部氏の主張には、なお第三の側面があり、この一面にこそ阿部氏の最後の思いがこめられているのであって、第一・第二の側面で述べられたキリスト教と仏教との共通性の指摘は、それぞれ非常に重みのある考察であるにもかかわらず、それらは両宗教の窮極の根柢における相違点を明白にするための予備的な作業にすぎないのであります。

さて第三の側面、つまり窮極の根柢においては、両宗教の間に重大な質的相違があるわけです。つまり、浄土教以外の大乗仏教では、超越者と自己との関係は「可逆的」と自覚されているのに対し、キリスト教ではどこまでも「不可逆的」なものでなければならぬものとして把握されているとおっしゃいます(傍点筆者)。¹⁰⁾ すなわち、キリスト教では「イエスはわれわれの自己と、如何に信仰の名において不一不二の關係にあるといっても、神の子キリストとして、われわれの自己とイエス・キリストの間には逆転することの許されない不可逆的な関係がある。……この不可逆にこそ恩寵に生かされる信仰の立場がある。……これに対して縁起の法に立脚する仏教は、もともと唯一絶対の神を認めない。……絶対と相即、永遠と時間、仏と衆生もまた相互依存的縁起的であ

って、それ自体で自存するような絶対永遠、仏はむしろ妄想として否定される。そこに自覚されるものは……絶対でも相対でもないもの、永遠でもなく時間でもないもの、仏でもなく衆生でもないもの、空であり、それこそが窮極のリアリーティーである」といわれます。¹¹⁾

以上が、阿部氏の絶対可逆論の要点であると思えます。氏はそこから滝沢氏のいうインマヌエルの原事実にみられる「不可分・不可同・不可逆」という神人の根源的關係説を「無明の一所産」として斥けられるのであります。¹²⁾ 阿部氏の執拗なまでに緻密な論述を辿ってゆくと、少なくとも氏にとつては他様には考えられないほどの必然性をもったものとの印象を禁じ難いのであります。私も阿部氏のように禅の立場に徹しており、阿部氏が抱いているような規範性の強いキリスト教的神概念と対決しつつ自己の立場をロゴス化しなければならぬとすれば、私もまた同じように絶対可逆論へと導かれたことであろうと思えます。

三、仏教はキリスト教を包むノ

しかしながら阿部氏は、仏教とキリスト教の窮極の根柢における相違を、一方は可逆、他方は不可逆と規定されるにとどまらず、禅的絶対可逆論の立場からキリスト教への挑戦状を提出しておられるのです。つまり、氏はさきほど述べましたように、キリスト教の中に、不可逆的な歴史的時間がキリ

ストの贖いの業によって可逆化されること、神と人間の不可逆性が御子キリストへの信仰によって可逆化されること、義と不義との不可逆性が神の愛と赦しによって可逆化されること、以上三種の可逆性を認めながらも、このような可逆性を含む「高次の不可逆性」こそ、窮極の根柢におけるキリスト教の「不可逆性」を意味するものと考え、⁴³その上で、「およそ不可逆性（キリスト教）は可逆性を包みえないが、仏教はキリスト教を包みうる、それゆえ、超越者と自己の關係は、窮極的には可逆的でなければならぬ」と主張されるのであります。⁴⁴阿部氏が、このような立場から、空的神概念（kenotic concept of God）に着目し、新しい禅的神学の可能性を追究しておられるのも、むしろ必然の展開といえるのであります。同時に氏は、同じ立場から、滝沢氏のいうインマヌエルの原事実における「不可分・不可同・不可逆」という神人の根源的關係説を「無明の一所産」として斥けられるのであります。⁴⁵

私は阿部氏のこのような姿勢に、禅的絶対可逆論からのキリスト教的絶対不可逆論への、極めて重要な捫理的挑戦のごときものを感じる。キリスト教が、旧来の西欧中心主義から脱皮して新しい神学を形成してゆくためにも、これは避けられないテーマであり、阿部氏の挑戦は、現代日本のキリスト教学徒に対するキリスト御自身からの問いかけを、ある意味で強烈に代弁しているように感じられるのであります。しか

し他方では、阿部説そのものに対して、私には年来の疑問がなお残されています。

第一は、阿部氏の浄土教理解、およびこれと同一の問題意識の線上で批判の対象とされているキリスト教、とくにカトリック・キリスト教（中でも、三神の内的關係構造、存在の類比、ベルソナ、神秘主義等）の理解の仕方についての疑問。

第二は、仏教とキリスト教に共通にみられるという氏の第一（異質性）と第二（一体性）の側面——ここでの異同は、量的相對的次元のものと考えられている——と、第三の側面（窮極の根柢における異質性——これが、質的絶対的相違とされる）——とは、はたして截然と分離できるものでありましようか。質と量は、現実には含み合う概念ではないでしようか。そうすると、氏のいわゆる質的相違と量的相違は、ここでも「相互依存的緣起的」關係として再把握される可能性があるのではなからうか、と。つまり、第二は論理的次元での疑問であります。

四、否定神学的無と仏教的無

阿部氏が、窮極の根柢においては、仏教がキリスト教を包みうると主張されたとき、はたしてカトリック的神秘主義、あるいはその否定神学的無の世界は、氏の視野に入っていたのでしようか。深くプロテスタント的な、より端的には、きわめてキルケゴール的な、いわゆる京都学派のキリスト教観

は、同様に、久松氏や阿部氏のそれでもあって、多分にカトリック的な神秘主義、観想 (contemplatio) ・否定神学・存在の類比等の根本概念は、アプリアリに本来非キリスト教的なものとして斥けられてしまったのではなからうか。それは、キリスト者の自由を、神的規範性に基く高次の不可逆性のみにあるとする氏の考え方の中にも覗きうるように思われるのであります。

しかし、もし阿部氏が、いま申しましたカトリックの根本概念を十分に踏まえた上で、なおかつ仏教がキリスト教を包みうると主張されるのであれば、否定神学的無もまた、禪的無によって克服されるべき段階の無にすぎないということになるわけでありませぬ。

この点について私は、ニコラウス・クザヌス(一四〇一—六四)の「有即無」に関連する禅問答にも似たいくつかの命題を取り上げて考察してみたい。彼はドイツの神秘主義哲学者、教会政治家、スコラ哲学の桎梏を打ち破って近代哲学への道を開いた人でありませぬが、まるで西田の絶対矛盾的自己同一の場所的観念を先取りしているかのよう、神を反対の一致 (coincidentia oppositorum) として扱っている。彼にとって神は、例えば極大であると同時に極小なのである。それは神が、時に極大となり、時に極小となるというのではなく、極大即極小ということの意味しているように思われる。このような反対の一致としての神の把握は、無知の知におい

て達せられるのであり、われわれはその無の場所においてのみ神に触れるのである。クザヌスはその著『隠れたる神』の中で次のようなことを言っています。「神は名づけられるものでもなく、名づけられないものでもない。また名づけられるとともに名づけられないというのでもない (Quod neque nominatur neque non nominatur, et non nominatur...)」。「神は無 (nihil) でもなく、有 (aliquid) でもなく」。「存在するのと同時に存在しない (est et non est) というのでもない」。

クザヌスはこのような常ならぬ表現によって、対象的にのみ考えられた単有としての神と、またその否定にすぎない単無としての神とを共に否定して、事実上、非有非無の空的な神を問題にしているように思われるわけです。その神は、いかにも空的な神、絶対無的な神と言わざるをえないように思われるのであります。しかしながら、なお次のような疑問を提出することができます。第一、体験の内容において、クザヌスの否定神学的無と本来の仏教的無(空)とは、質的に異なるものでしょうか。第二、論理の面において、クザヌスの神は、絶対無の神に極めて親近的であるにもかかわらず、彼はやはり存在を非存在の原理と考え、その逆は全く考えていません。有と無との可逆的因果相即性が認められていたとは言えないようにみえます。とすると禪仏教の立場からしますと、クザヌスの立場はやはり最後の一点

においてなお対象論理的な思考を脱却しきれずに、論理的不徹底を残していると評すべきでありましょうか。それともキリスト教の世界には、阿部氏が考えておられるように、可逆性の論理に受肉し切ることを原理的に拒絶する何ものかが最後に一物残っているのだと考えるべきでありましょうか。

以上のような問題点について、例えばカトリックの観想家・トマス・マートン(一九一五—六八)は次のように考えています。「否定神学的無と仏教的無とは、究極的には同一の世界である。キリスト教的神秘主義の最高の形態の中では、経験的自我は全く消滅しており、したがって仏教的空と十字架の聖ヨハネの神秘的な夜との相違は、単に神学上のものにするにすぎない」と。⁶⁹ さらにマウルス・ハインリッヒは、「人間の神についての認識は、つねに類比の領域にあり、その類比概念は神を指し示しているだけであるから、この意味で神はつねに秘義であり、否定神学的意味で有の世界を超えた絶対無であるともいえる」と述べています。⁶⁹

しかしながら、京都学派の禅仏教学者にも、カトリックの神秘主義や否定神学に対しては、一種固定的な批判的見解が強く見られます。例えば、やはり京都学派に属する山本清幸氏は次のように批判しているのであります。「否定神学的無と仏教的無とは、全くその根を異にするものである。否定神学において一切の存在者から超脱しているかに考えられる究極的な無は、実際にはその根をテイリッヒのいわゆる神話的

段階(mythological stage)に持っている。したがってそれはなお有神論的対象論理的指向性の延長線上にあるものである。しかし一切を空する禪的見性は、そのような指向性を断ち切ったところに成立するのであり、したがってそこには経験的存在者一般からその原理的な原因の方に向きを変える回心とは逆に、かかる回心をもさらに回心するという立場がある」。⁷⁰ はたして然りとすれば、山本氏の眼にはパウロやアウグスチヌスの回心も、今一度回心されるべき回心にすぎないと映じているのでありましょうか。私には回心の事実の絶対無の世界の共通性を否定することはできないように思われます。パウロやアウグスチヌスにみられる典型的なキリスト教的回心の体験は、決して単に「原因の方に向きを変える」だけのものではなく、そうした対象論理的指向性が一度び全く断ち切られたところにはじめて成立するものであると考えるわけです。ただそれが、パウロやアウグスチヌスの場合、一面では依然として対象論理的な表現方法を取らざるをえなかった事情があったのだと考えます。つまり、キリスト教は、キリスト教に固有の論理を持たなかったということでありますが、しかしこのことは同時に、彼らの超越ないし脱落の体験は、別の論理で表現されることも可能であったのだということをも意味しています。論理と事実は、まさしく理事不二ですが、不二はつねに不二と相即する事態でありますから、分節的に考えれば、両者の関係はどうしても不二の面を完全

には免れえないという点を、ここではとくに銘記すべきではないかと思ひます。

私はここで、さらに二人のカトリック神祕家の短い言葉を紹介して簡単なコメントを加えたいと思ひます。一人は、十二世紀前半にフランスのあるアウグスチノ会の院長をつとめたというサン・ヴィクトルのフーゴー(一〇九六—一一四一)の次の言葉です。「神に昇るとは、自己の内に入ることである。自己の内に入るのみならず、曰く言い難い難い仕方で自己の奥底に突入することである(Ascendere ergo ad Deum hoc est intrare ad semetipsum, et non solum, ad se intrare, sed ineffabili quodammodo in intimis sibi se ipsum transire)」。(2) フーゴーにとっては、上昇的超越は即下降的超越(脱落)超越的内在は即内在的超越だといえないでありましょうか。具体的な靈性的世界には、実は空間的に表象されるような上も下も全く存在しないのであります。したがって「上の上へ」が「下の下へ」に通じ、「下よりも下」が「上よりも上」と一致するのであり、そこに初めて真に自由な宗教的実存が成立するのではないでしようか。

さて、次に紹介したいのは、十四世紀カルトジオ会に属していた英国人司祭と思われる、匿名のカトリック神祕家の書『不知の雲(The Cloud of unknowing)』中の、「ただ神への愛にせかされつつ、ひたすらにこの無を行ずべし(To

on doing this nothing, and do it for the love of God)」という一文です。(3) この著者によりますと、われわれが神自身に出会うためには、神についての極めて精密な哲學的神學的諸觀念、あるいは福音書のある状況についての極めて聖なる黙想からも徹底的に離脱しなければならぬのです。なぜなら、人間の知識や想念には必然的に意識的自我的悪臭が泌みこんでいるからであります。彼にとつては、無こそが靈的光明であり、樂園でもあり、天国でもあり、時に「神」ですらあるように思われるといふのです。(3)

第四章 「可逆即不可逆」の提唱

一、三一神の内的構造

私はここで、キリスト教的神の本質の内的構造にみられる場所的性格について言及してみたいと思ひます。というのも、阿部氏自身、三一神の内的關係について詳細な分析を試みて、次のような主張を疑問の形で提出しておられるからです。「キリスト教の神の本質としての、父なる神が御子を生むということにみられる永遠の次元における不可逆性は、……原理的には、仏教の縁起・空の立場に含まれている時間の可逆性をつつみえないのではないか」と。(1)

私はまず、永遠の次元に、不可逆性と可逆性の対立の問題がありうるのか、また永遠の次元における不可逆性と時間的

次元における可逆性を単純に比較できるのであるかという、素朴な疑問を禁じ難い。また雑阿含経では、「縁起は世尊の作るものにあらず、亦余人の作るものにもあらず、しからば彼の如来の世に出づるも出でざるも、法界常住なり。彼の如来は自らこの法を覚られて正覚を成じ、諸々の衆生のために分別し演説し開発し顯示したまへり」と伝えられています。ここにも、釈尊においてすら超越者と自己の關係における不可逆性が認められているのではないかという疑問も同時に生じてきます。

神の内的本質に関しては、たしかに三位一体論なるものが、発想としてネオ・プラトニズムの流出説の影を引いている限りでは、たとえ下降的關係ではなくなっているにしても、東方教会では、父↓子↓聖霊というふうに、また西方教会では、父と子↓聖霊というふうに、やはり直線的不可逆的発出の關係をなしているようにみえます。しかし三位一体が、文字通り一体であり共永遠(*co-aeternum*)である限りでは、必ずしも一方的な不可逆の關係として考えねばならないという必然性は何もないのではないのでしょうか。そこで仮に、可逆・不可逆という用語をここに適用することが許されるとすれば、私のみるところ、阿部氏にも父と子の不可逆的秩序を可逆的關係に相即させる聖霊の働きに対する関心が稀薄であると評することができるでしょう。父は子に、子は父に、聖霊によって相対することによって初めて具体的に、父は父と成り、

子は子と成ると考えることができます。神の本質の内部では、一面では父は子の成立の根拠であり、その限りその關係はたしかに不可逆的であるでしょう。子は「父の為し給うところを觀て行うほか、自らは何も為し能わず」⁽²⁾と語られています。しかしながら同時に、「子は父と一」⁽³⁾であり、さらに父は子との關係においてのみ父でありうる限り、子が父の成立根拠でなければなりません。子なくして父はないのです。そうしますと、ここに逆方向の不可逆性があり、これが先の不可逆性を逆転させることによって、これら二種の不可逆性がそのまま可逆性と相即していることとなります。つまり、父と子の不可逆性と可逆性は、同時的相互因果の關係をなします。言いかえると、「父あって子あり(父↓子)」、「子あって父あり(子↓父)」という二つの逆方向の不可逆性が逆対応的不可逆性の關係において現成しているということになります。われわれはここに、神的事実における絶対的相対性、相對の絶対性というものを看取することができますが、三一神の本質的原關係をなすこの「可逆即不可逆」、「絶対即相對」の基本的論理は、超越者と自己との關係の原型をなすものと考えなければならぬと思います。なぜなら三一神の内的關係は、単に超越的な神のいわば密室の構造を示すものではなく、あらゆる眞実世界の原關係・原構造の論理を表現するものと考えなければならぬからです。

二、友の論理（ヨハネ）

われわれの世界における不可逆と可逆の相即も、神的本質の内部における完全なる相即、つまり原関係・原事実に基いて理解されねばなりません。しかし相対界の相即は、絶対と相対との相即以上に、絶対者内部の原型における相即に比べ、甚だ不完全であることを免れません。しかしそれにもかかわらず、それは原関係の不完全ではあっても真実の表現である限りにおいて実在的でありえます。これは滝沢氏のいう第一義の接触と第二義の接触との「不可分・不可同・不可逆」におけるその現成面での多様性として理解することもできるではありません。ただ私がここで指摘しておきたいのは、真実性と不完全性は全く相互排他的ではなく、具体的には含み含まれる両立可能な関係をなすということです。というのも私がかここでとくに主張したいのは、キリスト教は決して窮極的な覚の座に万人が現実的に、たえず定着し続けることを要求する宗教ではないという点にあるからです。キリスト教は、どこまでも病める者、弱き者、裏切り者をさええ友として差別なしに包んでゆく可逆即不可逆としての愛の宗教だと思われるからです。

可逆即不可逆という世界の論理的構造は、イエスの弟子に對する次の言葉、「もはや私はあなたがたを僕とは呼ばない。……わたしはあなたがたを友と呼ぶ」⁽⁴⁾に、実に簡潔に表現されていると思います。滝沢氏の「不可分・不可同・不可逆」

論の聖書の動機には、「アッバ、父よ」というイエスの声
が底流し続けていたように思われるのですが、これに對し、
私の「可逆即不可逆」論の基調をなすキー・ワードは、われ
われに對する「友よ」というイエスの呼びかけなのです。イ
エスは次のように言っています。「わたしがあなたがたを愛
したように、互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟であ
る。友のために命を捨てること、これ以上に大きな愛はない。
わたしが命じることを行うならば、あなたがたはわたしの友
である。もはや、わたしはあなたがたを僕とは呼ばない。僕
は主人が何をしているか知らないからである。わたしはあな
たがたを友と呼ぶ。父から聞いたことをすべて、あなたがた
に知らせたからである」⁽⁵⁾。

ここでは、目の先に對象的な教義などぶら下げてこれに執
われている奴隷ではなく、随处に主となる一無位の真人こそ
が友と呼ばれているのだと解することもできると思います。
「友」はたとえ、発生的・現象的には不可逆的側面において
成立するようにみえるとしても、実在的には意識以前の根源
的事実として不可逆即可逆、従順即自由の次元ですでに成立
していたのだと言われなければなりません。親子の深い関係
は、子がたとえまだ幼児であっても、友としての可逆性にあ
るといのが、子を育てたことのある親にとつての真の実感
ではないでしょうか。これはむしろ、親↓子と子↓親という
二つの不可逆性と相即する可逆性であります。ともかく、ひ

とたび自覚的に友として、僕としての古き自己を捨てしめられた自己は、不可逆即可逆を直ちに可逆即不可逆へと折り返すことが可能となった宗教的実存なのであり、そこでは従順即自由から愛即自由への転換がみられます。

ところで、愛即自由の世界では、幻想の一所産ともいえる単なる不可逆的側面は滅せられていなければなりません、しかし可逆性と相即的な不可逆性が消滅することはありえませんが、友情の行為というのは、互いに相手を主とし目的として、自ら僕 (servus) に成り合うこと、仕え合うこと (ser-vite ad invicem) であります。カントが定言命法で述べたように、友としての人格をお互いに手段としてのみ扱うことは許されません。友の人格は、愛即自由の場においても、つねに同時に、目的として扱われなければなりません。友は友に対して、主となり、同時に従 (僕) ともなります。そこには主従の互換性がありますから、互換性に注目すれば可逆的であります、主従性に注目すれば不可逆的であります。

三、異同の分別を超えて

不可逆から可逆への方向と、可逆から不可逆への方向とは、逆対応的に相即しています。つまり私にとっては、窮極の根柢においては不可逆性を自覚することが取りも直さず可逆性の成立であり、同時に、絶対の結合なしには絶対の分離も決して成立ししません。すなわち、可逆性の自覚、そのことが不

可逆性成立の根柢であります。そうすると、不可逆性と可逆性の間には、同時的相互因果の関係が存在しているということになります。つまり絶対の分離 (不_一、不可逆) と絶対の結合 (不_二、可逆) とは、信仰 (超越者) と自己の関係自覚という「心靈上の事実」においては、どこまでも「不可逆即可逆・可逆即不可逆」であります。この関係は、超越者と自己との、もっとも具体的な原関係、すなわち根源的リアリティーの論理的構造の言表であって、したがってここでは、仏教とキリスト教との、単純な異同の分別も超えられていなければなりません。ただし、この論理的構造を分節的に言い表わすときには、仏教とキリスト教の間には、重大な強調点の相違というよりは、可逆面と不可逆面との隠頭俱成的な矛盾相即的原関係の、何れの面が頭となり、何れの面が隠となるかという点にこそ、重大な相違点が出てくるものと考えられるのであります。したがって可逆性と不可逆性の関係を、隠頭俱成的な表裏一体の関係として把握しないで、窮極の根柢においては、両者の相違は質的で絶対的か、量的で相対的かという、アレカ・コレカの図式で何れかに断定しようとする議論は、再び二分法的な抽象的分別の立場への後退をもたらすものであり、不毛な議論としていつまでも結着しない恐れがあると思われまます。われわれが分別の異同に執着する限り、八木氏も指摘するよ

うに、「可逆は同一に、不可逆は別異に、座を持つ」ために、「同じく不可分・不可同といっても、可逆の強調は不可分

(一)と結びつき、不可逆の強調は不可同(多)と結びつく)の
 であります。⁽⁶⁾しかし何れも一息に「不可分・不可同」とい
 う限り、根源的リアリティーの窮極の根柢を問題とする次元
 において、不可逆の契機だけ、あるいは可逆の契機だけを取
 り上げて、これに絶対というオモシをつけて、「絶対不可逆」
 (滝沢)とか「絶対可逆」(阿部)というふうに関念を分別的に
 固定して論争することは、繰り返すようですが、論者の真の
 意図を却って隠蔽させ、議論を抽象的なレベルで益々紛糾さ
 せるものともなるのであります。もちろん、これらの根本概
 念は、そのように表現しなければ自己の真意が精確に伝えら
 れないという精一杯の想いがこもった、学問的生涯の結晶と
 もいうべきキー・ワードであるから、この意味では徒らな批
 判は慎しみ、黙して敬意を表したい想いもまた禁じ難いもの
 があることを付け加えておきたいと思ひます。

〈注〉

「超越者と自己」の関係における「可逆・不可逆論争」の直接の記
 録ともいうべき次の二冊の書物は、引用頻度が高くにも多くなるので、
 書名はそれぞれA、B、の符号によって略記することにした。

A 八木誠一・阿部正雄・秋月龍根・本多正昭共著『仏教とキリ
 スト教——滝沢克己との対話を求めて——』三一書房、昭和五
 十六年(一九八一年)十二月三十一日第一版第一刷発行。

B 滝沢克己著『あなたはどこにいるのか——実人生の基盤と宗
 教——』三一書房、昭和五十八年(一九八三年)五月十五日第
 一版第一刷発行。

第一章 ロジカル・ショック心身症

1. 柳宗悦、『神について』春秋社、昭和三十六年、二八頁〜二
 九頁参照。

2. Thomas Merton, *The Seven Story Mountain*, New

第二章 場所的論理とキリスト教

1. 小野寺功、『絶対弁証法批判』——清泉女子大学『紀要二十四』(昭
 和五十一年)、四十八頁。

2. B、一六九頁。

3. 西田幾多郎『場所的論理と宗教的世界観』『哲学論文集』第
 七『岩波書店』(昭和二十一年)一一〇頁。『西田幾多郎全集』岩
 波書店、第十二巻(一九七九年第三刷)三九八頁。

4. Thomas Aquinas, *S. th.*, I, q. 13, a. 7, c.

5. 同 *De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 18

6. B、一六九頁。

7. 西田幾多郎、前掲書、一一八頁。『全集』第十一巻、四一六頁。

8. コリント前書十三(十二参照)。

9. 福田勤編著『マラルス・ハイネリッヒ講義集二、キリスト教神学
 への道』中央出版社、昭和五十六年、二五三頁。

10. Augustinus, *Confessiones*, XII, 14, 17

11. 対象論理的な、従って明確ではあるが抽象的な神概念の観想は、実際にプラトン以来、神秘家たちの直観する不分明ではあるが具体的な神に向かう一つの通路として用いられていたものである。しかし、このような知的生活と霊的生活とのプラトニックな融合が、具体的絶対者を抽象的に公式化してしまい、現世においても知的抽象過程の極点において最高存在たる神に到達できるという空しい希望を生み出す危険な傾向を持ちえたことは否定できない。アウグスチヌスがこれを免れたのは、彼の真にキリスト教的な神体験のゆえであり、これによって超越的神概念はきわめて具体的縁起的に把握されていたように思われる。A Monument to St. Augustine, London 1930, (E. I. Watkin: The Mysticism of St. Augustine) 一一五頁参照。なお、コルネリア・J・ド・フォーゲル『ギリシヤ哲学と宗教』、種田良典(筑摩書房)二二八頁参照。
12. 西田幾多郎、前掲書、一七四頁〜一七五頁参照。『全集』第十一巻、四六二頁〜四六三頁参照。
13. B、一〇九頁。
14. Ignace Lepp, Clartés et Ténèbres de l'âme, Essai de Psychosynthèse, Aubier, Paris, 1956, P.279. 本多正昭訳、『心の底にあるもの』川島書店(一九七五年)、三二〇頁。
15. 滝沢克己著作集第七巻『仏教とキリスト教の諸問題』法蔵館、二二六頁。
16. 滝沢克己『仏教とキリスト教』法蔵館、八〇頁。B 一一五〜一六頁参照。

17. B、四十三頁。

第三章 「絶対可逆論」のキリスト教への挑戦

1. A、一三七頁。六十八頁参照。

2. 秋月龍巖編『大乘禪』一九七六年十一、十二月合併号、中央仏教社、三十五頁。

3. 同、三十五頁。

4. 同、三十五頁。

5. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I, Von den Hinterwelten.

6. 秋月龍巖編『大乘禪』前掲書、三十六頁。

7. 同、三十七頁。

8. A、二〇一頁。

9. A、一一八頁〜一一九頁。

10. A、六十一頁。

11. A、一三九頁〜一四〇頁。

12. A、一五二頁。

13. 『理想』理想社、昭和五十二年八月号、一六八頁。

14. 『理想』昭和五十三年九月号、一九三頁。

15. A、一五二頁。

16. Nicolai de Cusa, Opera omnia, Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad Codicum Fidem Edita, N Opuscula I, Edidit Paulus Wilpert, Hamburgi in Aedibus Felicis. Meiner, 1959, De Deo abscondito, p10, ct. p8.

1989

7月のお知らせ

もしも汝が賢明で、協同行儀正しい明敏な同伴者を得たならば、一切の危難にうち勝ち、こころ喜び念いをおちつけてかれとともに歩め。

『ブッダのことば—スッタニパータ』

拝啓 暑い日が続いていますが、皆様如何お過ごしでしょうか。

さて、来たる11月10日(金)～12日(日)に恒例の仏青展を開催します。会員の方で出展を希望される方は9月27日(水)までに事務局に御連絡下さい。尚、当会は7月16日(日)より9月17日(日)までを夏期休館日と致します。御諒承ください。

記

- ・ 仏典講読会 6日(木), 13日(木), 20日(木), 27日(木), 29日(木) 午後5時
講師 小川 宏先生
講本 冠導阿毘達磨俱舍論
- ・ 坐禅会 毎週火曜日 午後6時～8時半
第4土曜日 午後2時
師家 秋月 龍根老師
講本 白隠禅テキスト
『宗門無尺燈論』
- ・ 筆禅会 第3火曜日 午後6時～8時半
講師 寺山 且中先生
10日(月) 午後4時半
- ・ 念仏会 講師 由木 義文先生
講本 浄土三部経
- ・ 写経会 5日(水), 12日(水), 19日(水)
午後5時半
指導 工藤 愚庵師
- ・ 仏像彫刻会 8日(土), 26日(水) 午後1時
指導 皆川 閑慶先生
- ・ 坐禅と正法眼蔵研究の会 1日(土), 15日(土), 29日(土)
午後2時半
DOGEN SANGHA
(英語による) 午後1時
指導 西嶋 和夫師
- ・ 駒場研究会 休会
- ・ 仏教美術研究会 1日(土) ヒンドゥー寺院建築史
—地域性を中心に—
小倉 泰先生 午後3時
- ・ 古代信仰研究会 毎週水曜日 午後6時
講師 竹内 健師

東京大学仏教青年会

東京都文京区本郷3-33-5日本信販ビル7階
地下鉄・バスの本郷3丁目下車
TEL (813) 5903

- 17. ibid. p. 8
 - 18. Thoms Merton, *Mystics and Zen masters*, Farrar, Straus and Gilroux, New York, 1967, p. 29 ~ p. 30; cf. p. 242.
 - 19. 福田勤編著、前掲書、二八四頁。
 - 20. 山本清幸『道元禅の省察』平楽寺書店、昭和四十五年、序説一、十一頁～十三頁参照。
 - 21. Hugonis de S. Victore Opera Omnia, T. 2. Migne, Paris. De Vanitate Munei. Lib. II. ML, CLXXVI, 715B.
 - 22. Penguin Classics. *The Cloud of Unknowing*, 1961, c. 68, p. 134.
 - 23. 同、c. 68, p. 135, c. 69, p. 136.
- ### 第四章 「可逆即不可逆」の提唱
- 1. 『理想』理想社、昭和五十三年九月号、一九三頁。
 - 2. ヨハネ、五一―一九。
 - 3. ヨハネ、一〇―三〇、十七―十一。
 - 4. ヨハネ、十五―十五。
 - 5. ヨハネ、十五―十二―十五。
 - 6. A、二十九頁。

討 論

討議者 J・ハイジック

本多先生の思想は私の分かつている限りでは、キリスト教を西洋から受けて、それが何とかよく合わないから西洋の傍流の伝統に入って、それで自分の東洋的な伝統でもってキリスト教の思想を考え直したい。ただしそれはどうなりましたか。それが私の質問です。

日本の地下には（西洋的といわれる）個人主義があるではないでしょうか。

河合隼雄先生がよく発言するように、日本人には自我がない、と。最近是自己もないと言っておられます。日本人の心の中には自然である自然法爾と直接的な関係ができるというような発言があります。ただし、傍流的な伝統の中では西洋の基となった同じような考え方、思想はあるではないでしょうか。それは何故問題になりませんか。

そして別な角度から同じものを見ますと、私の知っている神父、修道士、シスターなどはよく禅のお坊さんのもとで坐

禅を組んだりして、いろいろ勉強しておりますが、ただし私の知っている限りでは、日本人の禅のお坊さんは、西洋の瞑想、西洋の観想の修道士、トーマス・マーティンのような指導者のもとで観想を勉強しております。何故その一方通行となりましたのか。それが東洋思想の背景にある補い合うつもりである西洋の文化との関係に基くあれではないでしょうか。それが私の最初の質問です。

私の第二の質問ですが、キリスト教の教理を自覚の論理として考え直されるのか。それは哲学と神学の区別を仏教的に、あるいは西田哲学的には突破できると思えますか。それともただ、西洋と同じように否定的哲学があくまで二次的な立場で肯定的な神学が哲学を補い合う傾向でよろしいでしょうか。絶対矛盾同一が第一で、絶対矛盾自己同一が第二次的、それで十分ですか。という質問です。

そして最後には非常に簡単な質問です。このような学会で

よく出てくる質問ですが、ちょっと別な角度からやり直したいと思いますが、それは何故社会的な意識の問題が出てこないかということですか。政治と平和の問題とか、そういうことです。先生の論文を読みますとやはり、倫理的な問題はほとんど出てこないと思います。西田哲学の後半もそうだと思いますが、倫理的な問題についてはどう思いますか。あるいは社会的な意識に対してどう思いますかという質問でなしに、むしろ、何故その問題が自然的に出てこないのか。

さきに、田辺元の哲学のことが出てきましたが、それが田辺の晩年の一番重要な問題ではなかったのか。戦争中で何故哲学者として無関心で、何故われわれの弱さを認めなかったのか。論理的にはどこで道を迷いましたか。それが私の最後の質問ですが。解放の神学も全く同じで、われわれが解放の神学は何か貧しい人々への選択とか、社会的な運動に属すると思います、実はそれよりも、何故論理的には、教理的には、あるいは教会として、何故われわれが社会の犠牲者を忘れたのか。論理的にどこで間違えましたか。具体的には、もちろん伝統の中では、犠牲者があるいは貧しい人々を大切にすると、伝統がかなり強いのです。仏教もそうですが。ただし実際には何故そうしないのか。論理的には問題はどこですか。

何故最近の東西宗教対話では、倫理的な問題をあまり話題にしないのか。それは倫理的な問題という、それは新聞と

かテレビで宣伝されているものでなく、新しい世界とか、新しい社会の秩序を考える、その傾向は全くないではないでしょうか。あるいはそのような問題が出る、屋上に屋を架するような、べつに誰かがやっているではないでしょうか。第二次戦争ではないのですが、このような会議室の外には世界中激しい戦争があると思いますが、それに対してどの態度をとっているというのではなく、論理的には何故そういうことが問題にならないのか、ということですか。何故自発的には問題にならないのか。簡単ですが以上です。

司会者 どうもありがとうございました。

本多 だいたいどういう視点から発想されたコメントであるか、どういう視点から発想されていないコメントであるか、こういうことが漠然と分かったのですが、まだはつきり捕えられておりません、私に。それで、私のお答えもピントはずれのところもあるかも知れませんが、感じたことを申し上げてみたいと思います。

第一点ですけれども、東洋と西洋にはそれぞれ、宗教的な態度に主流をなす面と傍流をなす面があるわけです。東洋の主流をなす面と西洋の傍流的な側面、これは非常に近い。だから東洋人として西洋の本当の主流よりも傍流の方に注目して、東洋的な神学の形成、これに対する容易な道を私は探そ

うとしておるわけです。しかし、では西洋の主流である対象的・合理的・科学的な思考ですね。これに対する東洋の傍流というものが対応的にあるのではないかと、そこがスポツと抜けているのではないかと、こういふ指摘だったわけですが、これは全くもつともなことで、私もそれを全く考えなかつたわけではないのです。ただ、それを原稿化する上にむずかしいところがあって、あまりその点にアクセントをおいてないですけれども。

第一点に対する私の、不完全かも知れませんが、お答えです。

第二点の場所的論理に関するのですが、お聞きしておりまして、何か自覚というのを、何か禅的な悟りの境地に到達して一切の矛盾がなくなつて、正反対のものを一つにしてしまつたと、そういうことをおっしゃつたような印象を受けているのですけれども。もう一つ。したがって自覚というのは個人内在的なものにすぎないのじゃないか、と。もしそうだとしたら当然、自覚の論理でキリスト教を解釈できるかという疑問が起こってくるのはむしろ必然的であらうと思うのですね。

ところが西田先生が自覚といつておられるのは、決して単に内在的なものではなくて超越の契機をもつてはじめて自覚が生まれてくる。個が個を超えてはじめて個となるということとを場所的論理の中ではっきり繰り返しいつておられます。

ですから私は自覚と意識をどう考えておられますかと質問したのは、意識というのは自己内在的なものですけれど、自覚はそれを突き破つたもので、超越的な契機を持っているということですね。

絶対矛盾的自己同一という言葉の、なぜ自己というかということは、いまのことでもいいかと思いますが、絶対という言葉の意味ですが、これは、対を絶する、対立を超えるという意味を持っていますね。矛盾と同一、私のいうことがおかしいと思われたらどうぞ教えて下さい。私の解釈では絶対矛盾的自己同一という時の、この言葉をもつと簡単に言いますと、矛盾即同一ですね。矛盾的自己同一と、的と書いておるものですから、ちょっと形容詞のような印象を与えますけれどもこれは形容詞じゃないですね。矛盾と同一、それがその対を絶して結びつくということを言っているのです。自己同一と、敢えて自己と言わなくてもいいのじゃないかという気がしますが、けれども、何か足りないところがあつたら、あとで補ってください。

第三点ですが、社会的意識の問題が出てこない、と。これはアメリカの学会のたびに、こういうことは出てくる。最初私が発表した時には、ウーマン・リブの党首といわれる女性の方が「地にいます母なる神」というテーマで、私が発表した時に女性がいやに集まつたなと思つたら、私のコメントータがそういう方だったので、ウーマン・リブの女性開放の現

状を聞きにきたのだと、がっかりしてしまいました。去年パークレーに行ったとき、私のコメンテーターが解放神学のこととで、私が発表した内容を土俵としてコメントされるのではなく、外側から攻撃されたという感じで私はちょっと面喰らったのですが。つねにこれは起きる問題ですね。倫理的な問題は出てこない、と。

私は西田先生の立場を、とにかく西田先生は戦前の人ですよ。私なんか中学時代は社会科学はなかったわけで、社会科学の認識は封じられていた時代ですね。そういう時代の哲学者なのですが。それでも西田先生を弁護的に申しますと、西田先生は国家というものは仏国土の写しとして考えておられて、極めて宗教的・形而上学的に国家というものを考えておられるのであります。まるで極めて抽象的なのと思われるかも知れませんが。しかし西田先生の立場からいいますと、絶対矛盾的自己同一の場所から自然法爾的に社会性というか、他人に対する慈悲というものは出てくる。やはり場所がそういうものではないかと考えます。しかしやや批判的な観点から申しますと、では、そのような社会的な意識というものが、場所から、いま言ったような意味では自然法爾的に必然的に出てくるわけですけれども、社会科学のな次元にまで一義的、連続的に出てくるような論理であるのかという点、そうではないですね。そこからは決して連続的には出てこない。そこで西田哲学研究者はひとつのアポリアにぶ

つかるかと思えますけど。

西田哲学、田辺哲学、実存哲学、マルキシズム、こういうものに必死に取り組んだ日本の哲学者に鈴木亨という方がおられます。鈴木先生は西田哲学に関する本を出しておられますけれど、この中に、絶対矛盾的自己同一というものは本来、有限と無限、相対と絶対との間の根本的・論理構造を示すものである、と。しかし西田先生の場合には、それら相対と絶対との間の根本的論理を示すほどの絶対矛盾的自己同一がですね、それが相対的な領域にまで適用させてしまっているから、こんがらかっていると、非常に誤りである、さまざま曖昧な未解決な諸問題というものを残している。そこに西田哲学の致命的な欠陥があると、いうふうに述べております。

ハイジック先生のご質問は、論理的にどこに問題があるのかというご質問だったわけですね。まあそういうところで。今日、他の先生方に補足していただければありがたいと思います。

花本貫瑞著

金剛経に学ぶ 定価 一、二〇〇円

発行所 中央仏教社

討 論

討議者 阿部 正雄

本多さんが私の書いたものを非常に綿密に読んでくださり、私の可逆論を適切に要約して批評をなさったわけですが、その批評なり疑問点の提出については、もう一步、私の言おうとする真意を汲んでいただいていないのではないかと思われ、ますので私の立場から改めてお答えをしたいと思います。

本多さんのご意見ですと、阿部は窮極のところでは不可逆はない、不可逆というのはアウフヘーベンされるべき契機と考えていると、おっしゃったと思いますね。その前に本多さんがかなり詳しく私の立場をおっしゃってくださったように、私が絶対的可逆と申す場合には、決して不可逆ということを除いて言っておるのではないのであって、むしろ、それをふくんだ上で云っているわけでありませう。例えばサンサーラーの世界では、時は一方的に流れ、生死流転するわけですから、それはどこまでも不可逆の世界であります。むしろサンサーラーの不可逆性を徹底的に自覚することにおいて、はじ

めてそれを超えてニルヴァーナ、即ち涅槃に入ることが可能になってくる。サンサーラーの世界の不可逆性ということはニルヴァーナの世界の絶対可逆性に至るための不可欠な契機である。ただし否定的な契機である。しかしそれがゆえにですね。阿部の場合には窮極のところでは不可逆は止揚されるべき契機とされておるのではないか。だから仮に可逆と不可逆が何らかの形で結びついていると阿部が理解しているとしても、そこではなお問題が残るのではないかと、こうおっしゃったのだと思います。

私もたしかにある意味では可逆即不可逆、不可逆即可逆という立場ですが、そしてその意味では本多さんの結論的なお立場と、そんなに変わってはいないわけですが、私の本多さんへのカウンタ・クエッションを申せば、本多さんが可逆即不可逆と言われるときに、本多さん自身はどこに立って言っているのか、ということですね。可逆即不可逆と言わ

れるときに、本多さん自身はおそらく可逆の立場に立っておられるのでもなければ、不可逆の立場に立っておられるのでもなく、むしろ即の立場に立って言っておられるに違いないと思います。

ところで即の立場は当然、可逆でもなければ不可逆でもない。さらに言えばその何れでもなくして何れでもあるというのが、即の立場であって、そういうところに立って、本多さんはおっしゃっていると思うのです。それじゃ、そういう即の立場は不可逆なのかということですね。私に言わせればそういう即の立場こそが絶対的可逆という性格を持っているのであって、私自身はそこで絶対可逆ということ云っているわけですね。ですから不可逆を単にアウフヘーベンすべきコメントだと、言っておるのではないわけです。

そういうことをもっと具体的に申さなければならぬと思います。八木さんの西田哲学批判ではですね、絶対矛盾的自己同一といっても、その非連続面が稀薄ではないかといわれる。秋月さんは場が「さき」であって個は「あと」である。そこにはやっぱり絶対の不可逆があるのじゃないかとおっしゃるのですね。たしかに場がさきであって、個あるいは個物はあとであるという限りでは不可逆でしょう。しかし西田哲学の場合、その場は決して実体的な場ではなくて、非実体的な絶対無の場であるわけですから、もし絶対無の場が個物に対して、優先し不可逆であるというならば、その場合の場の

無的性格ということが、充分に認めていないことになるのではないかと思えますね。たしかに一応場は個物に先だつていると言えますが、その場は非実体的な絶対無の性格をもつた場ですから、普通の意味でのように個物に対して場がさきとはいえない。絶対無的な場が個物に先だつというのでは、その場は既に実体化され、対象化されていると、いわざるをえない、だから私から言えば場が個物に先き立っていると云ってもその場は絶対無の場であるからそこでは可逆性が実現されていると、思うわけです。

八木さんは西田哲学では、非連続の面が稀薄だとおっしゃる。ある意味では西田さんが書かれたものを見る限り、非連続の面へのイクスプリシットな論述は比較的少ないわけですが。それじゃ西田哲学の場所的論理とか、絶対矛盾的自己同一とか言われているものの論理的構造に目を向ければ、はたして連続面に対して非連続面が稀薄だと言えるかどうかといえ、私はそうじゃないと思います。たとえば「非連続の連続」というときの「の」は決してポゼッション(所有の關係)を意味しているのではなく、これはやっぱり連続即非連続、非連続即連続という意味で言っておられると思います。連続面が一〇〇%ならば、その一〇〇%の連続面がそのまま一〇〇%の非連続面である、という意味です。そんな馬鹿なことがあるか、それじゃ合計二〇〇%じゃないかというのは、それは対象論理の立場じゃないかと思えます。

八木 僕、そんなこと言っていないせんよ(笑)。

阿部 (笑) いやいや、八木さんがそうおっしゃっていると言うのじゃないのですが、八木さんが非連続面が稀薄だといわれる時にはやっぱり連続面の方が多くて非連続面の方が少ないとか、弱いとか、いうことを意味しておられるわけですね。しかし西田さんが「非連続の連続」といわれる時のその論理構造より云えば、非連続面が連続面より弱いとか、又連続面と非連続面がそれぞれ五〇%というのではなく連続面も一〇〇%であるが、それがそのまま一〇〇%の非連続面である、ということになる。だからそれは合計すれば二〇〇%ですけれども、その場合二〇〇%はおかしい。従って連続と非連続の両面とも一〇〇%というのはおかしいというのは、対象論理的な立場から言っていますのであって、絶対に非対象的な場所的論理の立場から言えば、それこそが最もよくリアリティーをあらわしているといわねばなりません。つまり西田哲学の場合連続と非連続の両面は即非の関係にあって、一方が他方より稀薄だというようなものではないのです。何故それが場所的論理の立場からいっておかしくないか。それはたとえ連続面は非連続面の一〇〇%の否定を通してはじめて自覚されるのであり、非連続面は連続面の一〇〇%の否定を通してはじめて、それとして自覚されるのであって、ですね。その一〇〇%と一〇〇%の両面は絶対的な相互否定を介して、はじめて結びつくわけです。両面の絶対的相互否

定を介してということは、あらゆる対象性を克服して、絶対に対象化されない場所の立場に立つということを意味するわけです。

ついでに申しますと、その場合、ハイジックさんがおっしゃった、どうして西田の場合、社会的意識とか政治とか倫理というものが出てこないか、あるいは乏しいのかという問題ですね。論理的にどこに間違いがあるのかということでした。確かに西田先生が書かれたものには、そういう社会意識とか政治の問題ということは、あまり表に出ていないですね。田辺先生などはすでにその点を社会科学の立場からでなしに、哲学的論理的立場から突かれたので、それはやはり問題になる点だと思いますね。

たださきほど、ちょっと出ておりましたが、社会的意識や政治とか倫理が絶対矛盾的自己同一の立場から自然法爾的に出るということでしたが、私も一応はそう云えると思います。けれど自然法爾的に出るといことは何か理性の問題とか、分別の問題を撥無して、それこそ水が流れるように出てくるということではない。それなら自然法爾的に出るのであって、自然法爾的に出るのでありませんからね。自然法爾的に出るといのは、そこにどれだけ理性的分別が働いても、それにもはやふりまわされません。それに煩わされない、むしろ理性的分別を使いこなす立場に目覚めていて、そこから動き出ていくということである。しかしそういう主体的な自覚に立

つといつても、もちろんそれは決して万能であるということではありませんから、そういう主体的な自覚の上で、われわれはさらに社会科学を勉強し、自然科学をも勉強し、いろいろ対象の世界についての知識をえなければならぬ。そういう知識は根本的な自覚から流れ出てくるわけでは決してないのです。けれども社会科学の・自然科学的な知識、あるいは世界や社会についてのさまざまなインフォメーションを、どう判断しどう意志決定していくかということの主体的な根柢は、たとえば絶対矛盾的自己同一のところで行われる主体的自覚にあります。それが根柢にあつてはじめて、そういう社会科学の知識も正しく使いこなすことができるのではないかと思います。

では、どういうふうに使いこなすかというプログラムは西田哲学には別にならぬわけであつて、いままでの仏教でも、ここでの具体的プログラムというものは殆ど出ていない。そのプログラムは時代時代によつて当然違ふわけで、今日のわれわれは今日の状況において、その具体的プログラムを作らなければならぬ。だから、そういう根本自覚から、どのようにしてそういう具体的なプログラムを作っていくか、社会的歴史的な平面の次元での、ひとつの理論を立て実践をやるか。これはもうわれわれに課せられた課題であつて、時代時代によつて当然異なります。そこまでは西田哲学は手を伸ばしていないのです。そこが足りないといへば、その通りであり

ます。ただそれは根本の問題があくまで何が窮極のグルントかということになつてゐるわけであつてそこを我々はよくふまえないければならないと思ひます。

私が問題にするのは、その根本のグルントの構造、キャラクターはどういうものか、ということ。そしてそのグルント（根柢）になるものとそれに対する条件的なものとの関係が可逆的なのか、不可逆的なのかということが、私にとつては大きな問題であり、また大切な問題であるわけです。それで私の考えでは真のグルントは、絶対無的根柢であるから、根柢と条件的なものは一応不可逆の關係にあるが、窮極的には可逆的であると思ひます。

もう一つの問題は、私のキリスト教理解あるいは浄土真宗理解が徹底しているかどうかということですが。私はキリスト教の場合は根柢的に不可逆があるのではないかと、いまも思つております。その根柢として神の規範性ということを言つてはいますけれども、それではキリスト教理解として狭すぎるのではないかとというようなお話でした。私は必ずしも神の規範性ということだけで神の超越性とか、あるいは不可逆性を言つておるのではないわけですね。そういう規範性を超えた神の愛ということ、神が愛であるということがキリスト教では一番大切なことじゃないかと思ひます。

ただその神の愛と即ちアガペーは、例えば仏教のカルナー（慈悲）と比べた場合に、上から下への愛という意味がある

のではないかと思えます。その点 compassion とか Mit-leiden と訳される仏教のカルナー、即ち同悲というのとは同じ愛といっても違ふところがあるのではないか、と思ひます。だから神はアガペーなりというときには、まさにそのゆえに、一種の上から下へという、不可逆的なキャラクターがあるのではないか、それはそれでいいわけであつて、そこにむしろキリスト教の特徴、その生命があると思ひます。しかし仏教とキリスト教が会合された時に、やはりそのこと自体が即ち神の愛にふくまれた不可逆的なキャラクターが、問題になつてこざるをえないのではないかと思ひます。

私の浄土真宗批判ということですが。これは私にとつて極めてベインフルな問題であつてあれこれ論じたくないのですが、それではこのような対話交流の場にはふさわしくありませんので一応大筋だけを話させて頂きます。私は久松先生に出会わなければ真宗を離れることはありえなかつたと思うのです。私が親鸞に初めて出会つたのはたしか十八歳ぐらいの時でしたが、それまで、自分はわりと道徳的に潔癖な人間だと思つていたのですが、初めて『歎異抄』を読んで、まるでサーチライトを自分の腹の中に射し込まれたような感じがしてですね。自分の腹の中に真黒な悪の塊がゴロゴロしているという感じが付き、それから懸命に真宗の門戸を訪ねたわけです。

そのころは大阪の商科大学に進んでいたのですけれども、

私は経済の勉強をいい加減にして、声屋にある仏教会館に入り浸つていました。その仏教会館には当時の著名な真宗学者梅原真隆とか、利井弘隆とか、お東の方では山辺智学とか、いう方々が度び度び来られ、日曜毎の講演会には数年間欠かさず出席聞法の生活を続けていたわけです。自分の罪の自覚が深まるとともに、阿弥陀仏の本願ということも私にとりリアリテイをもつてきたのですが、それでもなお自己のはかりを投げ捨てるということがどうしてもできない。純粹な信仰に徹するということがどうしてもできない。それで、この上はむしろ自分の理性の及ぶ限りを追究して、その限界までに行く以外にはないのではないかと思ひ、西洋哲学を勉強しようと思つたわけです。つまり真宗の信仰に徹する道として哲学の勉強をえらんだのです。そのときは既に大学を終え、ある会社に勤めておりましたが、会社を辞めて京都大学の哲学科へ入ろうとしました。

ところが、それがちょうど太平洋戦争が勃発する直前で国を挙げて軍国主義の高潮している時期でした。いったんとにかく大学を出て会社に勤めておる者が、哲学を勉強するためにまた大学へ行こうというのですから、誰も理解してくれないばかりか、この戦時下お前は非国民だと云われたりしました。しかし私としては、それ以外に生きる道はなかつたわけですから、結局会社を辞めて再び学生に戻り、京都大学の哲学科へ入つたのです。哲学科では田辺先生の指導の許で純哲

を専攻しましたが、そこで出会ったのが久松真一先生でした。久松先生は当時仏教学の助教授でしたが、御存知のように浄土真宗ないしキリスト教に対して厳しい批判をもっておられました。即ち阿弥陀仏を信ずるとか神を信ずるといふのはいまだ有相の立場に止まっているのであって、一段低い宗教である。本当の宗教は無相の自己に覚める覚の宗教でなければならぬということを講義でくりかえし強調されたのです。しかしこのような批判は当時の私にとって到底受け入れることの出来ないものでした。なんとすれば、もしそれを受け入れたとしたら、いったい何のために会社を辞めて学生に舞い戻ったのか、非国民とまでいわれて方向転換してきたことの意味がないわけです。それで私は必死になって浄土真宗とはそんなものではないのですと云って先生に抵抗しました。それは教室の中でも講義のあとでも繰返されました。けれども先生はガンとして承知されぬ。そのうちに学道道場が創設され、そこでも論究や参究の場で先生との対決がつつきまされた。

そのようにして先生に対して浄土真宗の立場を明らかにしようと思うと、どうしても、自分の信仰の立場を徹底させざるを得なくなり、そのあげくの果てに、私にもひとつの大きな転機が訪れてきました。そして「よろずのことはみなもて、そらごと、たわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわします」という親鸞の言葉はもはや観念の

言葉でなしに、私の骨肉に化した言葉になってきました。そのことを久松先生に申し上げると、久松先生は喜ばれて、それ以後は私に対する批判はなさらなくなりました。当時私は、自分に恵まれた念仏の信によって、どんなに異質的な人でも包んでいけるといふ、ひそかな自信を持っていました。けれども、その後、よくよくみると、どうしても私の念仏のまことで包めない人がこの世に一人いるということに嫌厭なく気付いたのです。その人こそ外でもない私の目の前に黙って坐っておられる久松真一という人その人です。久松先生の体現しておられるまことと、私に恵まれた念仏のまことと、どうしてもちがう。そして私に恵まれた念仏のまことをもって久松先生が体現しておられるまことを包むことは出来な。そういうことがだんだん明らかになってきました。そして結局どちらのまことが本当のまことかと、いうことを突き詰めなければ、私としては、一日も生きておれないというせっぱつまった立場に立たされたわけです。それで学道道場で坐禅をしながら摂心とか、相互参究を通して再び先生との対対が始ったわけです。道場はその場合私にとりまことに有難い場所でした。しかしそのあげくの果て、ある冬の摂心の最中、結局、私の念仏のまことが崩壊して、「よろずのことはみなもて、そらごと、まことあることなきに念仏のみぞまことにておわします」といふ、そのまことの念仏さえもが、そらごと、たわごと、まことあることなきものではないか、と

いう、いわば一切虚偽、あるいは絶対虚偽ということを全身心をもって思い知ったのでした。

そこでニーチェのいう「神は神聖な嘘である」という彼のニヒリズムに自分の血族の言葉のような大きな共感を覚えたわけです。ニーチェ的なニヒリズムは一面、私に新しい世界を開いて、久松先生の立場をそれまでの角度とは違った角度から理解する道をひらいてくれました。すなわち久松先生の無相の自己の立場を、阿弥陀仏という報身仏の立場からみるのではなく、神は死んだという神なき虚無の立場からみる時、私がそれまでどうしても理解することのできなかつた「無相」ということの意味、禅的な「無」ということの意味を、いくらかでも理解することが出来るようになりました。

そのようなニーチェ的な能動的ニヒリズムの世界をさまよっている中に、私に大きな問題として出てきたのは、魔の自覚という問題でした。それまで自分が弥陀の本願を信じ、念仏者は無碍の一道であるとしていたその信仰の名のもとに自分は実は魔を行じていたのではないかという魔の自覚に気づいたのであります。念仏の場合はご存知のように「本願を信ぜんには、他の善も要にあらざ、念仏にまさる善なきがゆえに。悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆえに」といって善悪を超えた無碍の一道に生きるわけですが、しかし善も要にあらざ、悪をもおそれないというのは、信仰の立場であると同時に悪魔の立場でもありうる

のではないか。悪魔の立場もまた善悪を超えた一種の自在の立場であります。善悪を超えた立場というのは信の立場であると同時に魔の立場でもありえます。いうなれば阿弥陀仏という報身仏の裏には魔が潜んでいる。信仰により善悪を超越したとき、善もほしからず悪をもおそれずというその立場が、そこでは当然阿弥陀仏の立場として、あるいは人格的神の立場として出会われるわけですが、その出会われた報身仏の裏に、あるいは人格的神の裏には魔が潜んでいるということは、通常自覚されないうちです。しかしそのことが、私の場合、久松先生との対決を通して私自身に明らかになってきました。私の実感としては、阿弥陀仏が脱落した時、その後よりヌット魔が現われたという感じです。

アウグスティヌスも「人間は *civitas Dei* 神の国に属すると同時に *civitas diaboli* 悪魔の国に属している」と云っています。西田先生も「われわれは常に神に接すると同時に悪魔に接しているのである」といっておられる。その頃私は臨済録を読み返して驚いたのですが、臨済ははっきりと、「仏魔は同体である」「同体である仏と魔を弁得しなれば、一家を出でて一家に入るようなもので、真の出家とはいえない」と云っています。これは宗教的自覚の最後の問題を非常に的確に云い現わした言葉だと思います。私はそういうわけで、それまで自分が善悪を越えて念仏者は無碍の一道なりという信仰の立場にあった時、仏魔を弁得せず、信仰の名にお

いて実は魔を行じていたのではないかと思わざるをえなく
りました。そういうことで私は一切虚偽の自覚と魔の自覚を
通して浄土真宗を離れざるをえなくなったわけです。

したがって、私は決して久松先生の浄土真宗批判に追隨し
て浄土真宗を離れたのではありません。久松先生は一切虚偽
の自覚とか、魔の自覚とかいうことは何もおっしゃっていま
せん。ただ久松先生の報身仏批判が私の浄土真宗を離れざる
をえなくなった契機になったということは、たしかだと思っ
ます。

私は今でも阿弥陀仏が有相の仏であるとは思っていません。
親鸞も晩年の自然法蘊章で「無上仏と申すは、かたちもなく
まします。かたちもましまさぬゆえに、自然とは申すなり、
かたちましますとしめすときは、無上涅槃とは申さず、かた
ちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞき
きならびて候ふ、弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」
と云っているように、阿弥陀仏とは無相の法身のあらわれで
あります。この無相の法身、自然にまで届いていなければ、
真宗の信仰とはいえないと思います。阿弥陀仏はその「自然
のやうをしらせんれう」として無相の相であって単なる有相
の仏ではありません。報身仏とは正にこのような無相の相で
あります。しかしそうではありませんか、私の問題は、そこで
は無相ということ形なき法身ということが、無相の側、形な
き法身の側に立って自覚されているのではなく、相のある報

身仏の側から云われているのではないかと云うことでありま
す。無相の法身が、無相の相としての報身を通して見られて
いるのではないかと云うことです。これはあとで真宗の方の
御意見を伺いたいと思います。

この外まだいろいろ問題があるのですが、時間が超過しま
したので省略します。最後に仏教はキリスト教を包みうるの
ではないか、ということは今も私はある意味ではそう考え
ております。これについて、さきほど本多先生はクザリヌス
を引かれて、体験の立場では否定神学の無と、仏教的無とは
異ならないのではないか。ただ、論理の面ではクザリヌスは
存在を非存在の原因と考えていて、その逆には考えていない
ということをおっしゃった。けれどもこういうふうに体験と
論理に分けて考えることが果してできるかどうか。論理の立
場では存在を非存在の原因と考え、そこに存在の非存在に対
する優越性を認めるといならば、その論理の立場は、根本
の体験の立場にやはり根ざしているのですから、体験の立場
にも何らかの不可逆的關係がふくまれているといわざるをえ
ないと思います。それを論理の立場と切り離して体験の立場
ではそういう優越關係、不可逆的關係はなくて、否定神学的
な無と仏教の無とは体験的には同じではないかとは、簡単に
言えないと思いますね。仏教の無というのは、さっき申しま
したような報身仏をもつき抜けて、その根柢にある色もなく
形もない法性法身そのものに直入し、それと一つになるとこ

るに自覚される無であつて、そこではいかなる可逆性も超えられていきます。

キリスト教神秘主義ではダズリング・ダークネス、(Dazzling Darkness) 輝く闇といふことがいわれていますね、それはどこまでも闇であるけれども、その闇がそのまま輝いている。輝いているけれども、輝いているそのままだである。それは決して光が五〇%で闇が五〇%というようなことじゃないですね。一〇〇%が闇です。しかしそのままだが一〇〇%光である。そこに何れか一方の優越といふことはありえない。そういうことは仏教の空の立場では徹底して自覚されている。禅でいえば明暗双底といふことですし、大乘仏教という煩悩即菩提とか生死即涅槃とかいふのもそれですね。そこには一分の不可逆性もない。それが一〇〇%でありつつ、しかも完全な相互否定を介して、矛盾的に同一になっている。このような即非の立場においてはじめてあらゆる対象性と観念性を克服した立場が自覚されてくると思ひます。

私はそれは仏教だとかキリスト教だとか言わないで、人間の宗教性として突き詰めたところはそういうものでなければならぬのじゃないか、と思ひます。そこから見て仏教とキリスト教のことを言えば、仏教の空の立場はキリスト教の神の立場を包むが、キリスト教の神の立場は仏教の空の立場を包みえないのではないか。ただ、仏教の問題としてはそういうキリスト教的な神の立場、そこにみられる根源的不可

逆性のモメントをいかに空の立場において生かすかということが重要な問題であつて、それを排除するといふようなことでは決してないのです。時間が超過しました。どうも申しわけございません。

司会者 時間が限られておりまして非常に残念でございますが、次に秋月先生よろしくお願いいたします。

八木誠一 秋月龍環 対談

キリスト教の誕生 ¥一、九〇〇

発行所 青土社

東京都千代田区神田神保町一―二九

歴史のイエスを語る ¥二、〇〇〇

発行所 春秋社

東京都千代田区外神田二―一八―六

「般若心経」を解く ¥一、二〇〇

発行所 講談社

東京都文京区音羽二―二―二二

討 論

討議者 秋 月 龍 眠

今回は、久しぶりに出席された阿部さんが、本多さんの批判をされたわけですが、それをふまえて若干私の考え方を話します。

さっきの阿部さんの話には根本的な批判があるのです。それは「不可逆」ということを論ずる場合、やはり滝沢先生の「不可分・不可同・不可逆」という路線の上で「不可逆」を論ずべきだと思われかね。それなのに、阿部さんは、自分は昔から「可逆」と「不可逆」の問題に取り組んでいたのだといって、ご自身の「可逆・不可逆」を語られる。それは阿部さんのお立場ですから、それで結構なのですが、「不可逆」を問題にするからには、滝沢先生が言い出されたところから論ずべきだと、私は思います。それで私たち四人の先の本も「滝沢神学との対話を求めて」と副題をつけて出版したわけです。私はここでもやはり滝沢先生の言われた意味での「不可逆」を中心にしないと、話が全然めいめい勝手な方

向にそれについてしまつては困ると思うのです。このことを、まず一つ第一に申し上げたいと思います。

さっきから西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」が問題になっているようですが、西田哲学というものを見る場合に、その初期の「純粹経験」を中心として見る人と、滝沢先生のようにこの哲学を前期と後期とに截然と分けて、前期西田哲学、すなわち「純粹経験」の立場はまだ本当の西田哲学ではないのだとして、後期の「場所」の論理で、はじめて西田哲学は西田哲学になったというふうに見る人があります。私は後者の説に賛成ですが、その中でも西田哲学の「場所の論理」の焦点は「逆対応」の説にあるという務台理作先生の説を受けているわけです。

滝沢先生は早くに『西田哲学の根本問題』という本を出されているのですが、この中で、高山岩男・高坂正顕・西谷啓治という、名にしおう西田先生の高弟がたを、まったく彼等

は師の西田先生の真の意を理解していないといって、厳しく批判されているのですね。私はこれは今日の西谷先生のことを別にして、あのかの滝沢先生の批判は当たっていると思うのです。田辺元が西田哲学を理解していない。高山岩男も高坂正顕も根本的に分かっていない。だから、高山氏が右翼の思想家みたいになるのは当然と思うのですけれども、高山氏の「呼応」の論理などというのは、あれは西田哲学とは違うと思います。高坂氏の西田哲学の解説は分かりやすいが、「弁証法はごまかしの論理だ」などというのは話にならない。しかし、西田先生に直接京都大学で教わった直弟子の人々は、「滝沢さんはキリスト教だ」と言って、哲学者としてはあまり重要視していない。けれども、西田先生ご自身は、鈴木大拙先生に「私が育てた京大の弟子たちは、田辺君をはじめとして、誰も私のことを理解してくれない。それなのに、キリスト教の男で、私の考えていることを一番よく理解してくれている者がいる」と言って認められたというのです。このことは、あるとき「西田がそういうことを言っていた」と言って、「滝沢という人の本を読んでみたいから見せてたもれ」ということを鈴木先生がおっしゃったことがあります。

これは鈴木大拙と西田寸心の滝沢克己に対する証言であります。昨日私が言った「絶対矛盾的自己同一」を公案にしてもよいと西田先生が務台先生におっしゃったということと

もに、西田哲学を研究する上においての大変たいせつな証言だと思えます。これを記録に残すだけでも今回の私の発言の意味があるのではないかと、私はそう思っているわけです。さて、「逆対応」ということですが、私はこの思想が西田哲学の「場所の論理学」の焦点というか、メドのようなものだと考えているわけです。

まあ、さっきから「対象論理」と「場所の論理」ということが話に出て、みなさんはもう自明のことのようにおっしゃるのですけれども、「場所の論理」に対する「対象論理」を悪の根源のようにおっしゃって、何かとても悪いもののように「対象論理」という言葉を使われるように聞こえてくるのですけれども。いったい「対象論理」とは何かということ、ここではつきりさせておく必要があるかと思えます。

それは自分だけが世界の外において世界を見ている眼であるかのように、自我というものを設定しているのが、「対象論理」です。こうして、自我と世界、主観と客観とを分けて、できるだけ主観を排除してすべてを客観として対象化する。そしてその対象化されたものを要素に分析して、要素と要素との間のメカニズムを取り出す。それを「法則」という。いったん法則を掴むと、その法則を使って自然界ないし社会を再構成する。それが「技術」です。こうなのが「近代科学」というものですね。そこに働いているのが「対象論理」です。

これはこれで近代科学の論理として有効でした。しかし、

科学だけなしに哲学までこの論理でいけると考えたところに、これまでの哲学の誤りがあった、というのが西田哲学の批判でした。そこに打ち出されたのが「場所の論理」ですね。

自分だけが世界の外にいて、あたかも世界を見る眼であるかのように自我を設定しているが、その自我は世界の中にある。「場所」に「於てあるもの」なわけですね。そして、その「創造的な世界」の「創造的な契機」として働いているのですね。これが西田先生の根本的な考え方でありますから、そのためには、自我という「単なる個」が、「場所的個」としての自己に目覚めるといことが大事なわけですね。単なる「個」が「超個の個」に目覚めるといことです。その目覚めが、「般若」すなわち仏教の「悟りの智慧」になるわけですね。

このエゴがセルフに目覚めるといことに、先に申しました「逆対応の論理」といことが関わってくるわけですね。この「逆対応」についても、また誤解があります。いっぺん「正」対応を考えて、その上でその「逆」の対応を考えると誤りです。しかし、西田先生はそんなこと一言も言っていないかもしれません。西田哲学の「逆対応」を考えるのには、「正対応」などというものは不用です。「逆対応」といのは、「逆対応」こそが「真の対応」だといのです。それが西田先生の考え方です。

では、いったい、「場所の論理」とはどういうことである

かというところ、科学でも「場」といことを申しますが、そういう科学の「場」とは違って、ここでは哲学でいう「場所」です。物理学の「場」といのは、複雑な物理的現象を「物理学的な場」の自己限定として捉えようということでしょう。そして、「生物学的な場」といものがあり、「心理学的な場」といものがある。それは、さっき阿部先生が言われたように、「有の場所」であります。それに対して、西田先生が言われたのは、「無の場所」ですね。この「無」といところに、「逆対応の論理」が関わるわけですね。

しかし、「有」の場では、物理学の今日の問題も説けない。そこで、ニューエイジ・サイエンスのカプラ氏などは、その解決を「近代西洋科学」に対する「東洋神秘思想」に求めていることは、周知のところですね。しかし、カプラ氏たちは言いつ放しで科学者としての検証を欠いていると批判して、彼らと一線を画しつつ「新しい科学の創造」を考えているのが、東大の清水博教授です。清水さんとは、求められて時々話す機会がありますが、彼は最近はずきり自分の考える新しい科学の創造に「禅仏教」と「西田哲学」が何かを教えてくれるのではないかと言っています。これも、先の「有の場」と、「無の場所」との問題がからんでいます。

「絶対矛盾的自己同一」といことは「有の場」の中にも働いています。しかし、本当の「絶対矛盾的自己同一」は、「無の場所」の論理で、そうでないと、「絶対的」といいう形

容詞の意味がなくなりません。これは人間「実存」の論理です。ですから、「逆対応の論理」は、宗教的世界のことです。それは「絶対者」（超個）と「相対者」（個）との間の「逆対応」です。ですから、これを「絶対無的场所（弁証法的な一般者）の自己限定」として、何か一元的な限定として表現することに無理があります。すでに早く滝沢先生はこのことを西田哲学への疑問として提出しました。私はそれに西田先生が最後の『第七論文集』で答えられたのが、「逆対応の論理」だと考えています。

これは概念としては、ですから最後に出て来たものですが、この思想は実は西田哲学では、初期の「純粹経験」の説以来、「それみずからにとって先なるもの」としてこの哲学の考え方の根底にあったものです。それが最後に「我々にとって先なるもの」として、あの「場所的論理と宗教的世界観」の論文で明らかにされたのです。だから、「逆対応」が「場所的論理」の焦点なんだから、ここからもう一度、すべてを考え直してみる必要がある、今回の本多さんの発言に対して、私はますます強くこのことを痛感した次第です。

司会者 ありがとうございます。それでは本多先生にお答えいただきます。

本多 もうお答えするようなことはほとんどございませんで、阿部先生、秋月先生の今の、いろんなコメントを大変身

に沁みる思いでありがたく拝聴しました。

いろいろ教えられて、多少ですね、聞きながら気になった点がないでもないのですが。私は個人的に阿部先生の浄土真宗体験の経緯を昔から関心をもっておりまして。その経緯がだいぶ明らかにはなってますが、どうも、「魔を行じていた」と、念仏にですね、これがまだよく分かりません。「仏と魔が同体だ」と。これは『聖書』の中に悪魔が光の天使に扮して活躍するということが書いてあるのですけれども、そういう『聖書』の言葉と同じ意味でそれを考えていいのでしょうか。これがちょっと分かりません。

先生がどうして「決定の信」が崩壊したのか、崩壊するような信心は決定の信とは言えないのではないかと、私はずっと疑問に思っていたのですが、さきほどのご説明で、その点いくぶん分かってきたのですけれども。無相に足が届いていたのに、その足がもう一度引き抜かれたのでしょうかという感じがするわけです。

もう一つは「仏教がキリスト教を包む」ということで、クザニウスの体験と論理のことにお触れになりましたが、私も申しあげましたように、体験と論理を分けることは、引き離すことはできない。不二である、と。しかしながら不一の面を無視できない特殊な事情が西洋のキリスト教の歴史の中はあったということを昨日以来強調してきました。と申しますのは、キリスト教は二千年来、論理的な悩みを引きずって

きた、と。キリスト教独自の論理というものを見出しえずにきたと、いうことがクザーヌスの場合にも見られる。だから体験の内実と論理的な表現の次元とは、言葉がやはり、二つに分けて考えることが必要ではなからうかと思っっているわけです。これはキリスト教の論理的な悩みという特殊性に注目していただきたいと、そういう気がいたします。

それから秋月先生の本を読みながら、今お話を聞きまして、ますますはつきりしてきたことは、「初めに逆対応があります」である、このテーゼですね。これ私も、これからもう少し噛

みしめてみたいと思います。

もう一つの問題点は、「エゴ」と「セルフ」という言葉ですね。これは心理学で使うときの「エゴ」と「セルフ」と、宗教哲学で使うときの「エゴ」と「セルフ」は、かなり視点が違うのじゃないかと、これらをゴッチャにして語るということはどうだろうと、前から疑問に思っていたのですけれども。その点を少し整理していかなければ共通の議論はできないだろうと思うのですけれど。まあ、まだいろいろありますけれども、今回はこれぐらいにさせていただきます。

秋月龍眠 著

「正法眼蔵」を読む

四六版 ¥一、二〇〇

文庫本 ¥四〇〇

「正法眼蔵の智恵一〇〇」

四六版 ¥一、〇〇〇

「正法眼蔵随聞記」を読む

四六版 ¥一、二〇〇

「正法眼蔵」の奥義

——「修証義」講話

—— 四六版 ¥一、二〇〇

発行所

〒六〇一 京都市南区西九条北ノ内町一

PHP研究所出版部