

# 討議 I 阿部正雄氏の基本的立場をめぐって

## ○提題 I

阿部 正雄

阿部 今年の東西宗教交流学会学術大会は、総合テーマとして私の立場をめぐってということでお集りいただき、私といましては四回にわたって私の立場に対する批判なりご意見を承ることができませんのは非常にありがたいことで、自分の立場を再吟味・再検討する絶好の機会を与えていただきましたことを心からありがたく思っております。

私の基本的立場を理解する参考資料として前に書きました「創造的な出会いのために」という『大乘禪』に出しましたものをいくらか手掛りにしたいと思っております。

そのなかで八木さんが、これは『仏教とキリスト教の接点』というご本のなかで言っておられることですけれども、神と人との相互内在という言葉で言い表わしておられるわけですが、つまり「神が人間のなかにある」と同時に「人間が神の

なかにある」という、それは人間と神との関係の存在論的なあり方を表わしておるわけですが、そこに可逆的な関係が見られるわけでありませうけれども、この存在論的な表現としての相互内在ということは、キリスト教の場合、人格主義的にシンボライズされなければならない。その立場から言えば根本的には、神と人とは決して対等ではなくて、「神から人へ」であって、その逆ではない、と。これはキリスト教としてどうしても言わなければならないことではないかと思いますが、そこに一種の不可逆性が見られるわけで、この「不可逆性」の故に神と人との関係は「即」というべきではないと言っているわけです。相互内在ではあるけれども、しかし、神と人間との間には神から人へという不可逆的な関係があるわけであって、その意味では神と人間との関係は「即」ということは言えない、と。相互内在という存在論的な表現と今の人格主義的にシンボライズされた立場の「神から人へ」という、それは神の人への語りかけということと、そこに神の規範性

があるわけで、神の規範性の故に神の超越性、神から人へということが根本的になるとキリスト教では言わなければならぬということだ。

これは仏教、特に禪の立場からはそのまま受け取ることができない。仏教的立場から人と仏ということ言えば、あくまで相互内在であるだけではなくて、そこに「即」という関係がある。「仏凡一体」とか「生仏不二」とか「生死即涅槃」「煩惱即菩提」とかいうようなことが仏教では絶えず言われる。特に禪では「即心是仏」「自心是仏」「心外更ニ別法無し」と言われて、そこに「正偏回互」ということが言われて、それは別の言葉でいえば、人と仏は全く「可逆的」である、と決して「不可逆的」、一方から一方へでないと言う。したがって「即」は自己同一的即ではなくて「即非」といわれるように、そこに絶対否定を含んだ意味での「即」ですね。私があるような立場をとるといいますのは根源的リアリティをリアライズするには、どうしてもいかなる対象化も克服しなければならぬ。いかなる対象化をも克服してはじめて根源的リアリティをリアライズすることができるのではないか。

そういう意味の立場からいえば、神の規範性ももちろん、尊重されなければならないけれども、本当に根源的リアリティをリアライズするためには、そういう意味の「不可逆性」も克服されなければならないのではないか。そこに「絶対的・可逆性」の立場が出てくるのであって、その「絶対的・可逆性」

は決して「不可逆性」を簡単に排除するものではない。むしろあらゆる「不可逆性」を包んで、それを超えたところで言われておるのが「絶対可逆性」である。それは、「不可逆性」は「可逆性」を包むことはできないが、「可逆性」は「不可逆性」を包むことができるわけで、したがって「徹底的可逆性」はそこに最大の「不可逆性」を包みうる。そういうことが仏教でははっきりとしておると思います。仏教で「即」ということは、そういうことを表わしている。そういう点について、ぜひ今日は皆さんのご意見を伺いたいと思っております。

○レスポンス I 武田 龍精

——阿部正雄著「創造的な出会いのために」(『大乘禪』No.六二七、一九七六)・「非仏非魔—宗教的自覚における魔の問題—」(玉城康四郎編『仏教の比較思想論的研究』東京大学出版会、一九七九)を読んで——

一 「創造的な出会いのために」

阿部氏の本論文は、『大乘禪』において七頁半のものであり、「禪とキリスト教懇談会」での講演記録である。比較的小編ではあるが、そこで論じられている内容は、氏の主体的生命をかけたいわば「根源的リアリティの主体的自覚」の場において語られたものである。単に思弁的に「禪の立場」の一般論を語ったものではない。かかる理解を施そうものならば、観念的、対象化された皮相窮まりなきものでしかない。氏によって一蹴されるであろう。絶対主体道の場から論じられた論文に対して、レスポンス・質問・コメントをする場合、その者が同じく絶対主体道の場に立つことが要求される。もしそうでなければ、レスポンスは全く不可能であるか、たとえ可能であっても根本的に見当違いの対応で終わることを余儀なくされるであろう。

私はいま親鸞浄土教の立場からレスポンスしようとするの

であるが、詳説はされていないが、氏はかつて自己実存的支えであった真宗信仰が崩壊してしまったという試練の修羅場を掻い潜ってこられた。それは阿弥陀仏と氏との不可逆性の崩壊であった。氏へのレスポンスは、したがって何らかの意味において私自身のうちで不可逆性の崩壊が経験されていなければ、厳密には的を射ることはできない。実は、私自身も、氏の言われるような不可逆性は超克してきたつもりである。しかし、それは氏が体得されたような不可逆性の崩壊ではなかった。すなわち氏が言われる不可逆性は、阿弥陀仏から私への不可逆性ということであった。そしてそれが崩壊されたと言われる。氏は次のように告白されている。

ただそこにおいて私に明らかにになったことは、阿弥陀仏と一体(相互内在)であることと信知していたそれまでの念仏の信において、実は、そのような信の名のもとに、自分は魔を行じていたのではなかったかということであった。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。(三二七)

まず、親鸞浄土教においては、阿弥陀仏から衆生への不可逆性は、けっして神人の不可逆性というような性質のものではないと私は主張したい。「阿弥陀仏—衆生」の関係と、「神—人」の関係は、根本的に異質な関係であると言わなければならない

らない。神と人とは如何なる意味においても、存在そのものの在り方において同一視されてはならない。しかし阿弥陀仏はどこまでも衆生存在が覺者となつたにはかならない。阿弥陀仏と衆生とは本来、存在論的には同質・同性（法性・真如・一如）である。そこにおいては、氏の「不可逆性・可逆性」の範疇をあえて使用するならば、まったく「可逆的」であると言わなければならない。

だが、私には、かかる法性の場を「可逆的」と呼ぶことさえ、異質的な表象のように響く。そこではもはや可逆性・不可逆性というような分別はまったくなき場であり、「平等はこれ諸法の体相なり」と言われる如く、平等一味の「性」である。あえてそれを不可逆性と可逆性との関係言語を使って表現するならば、不可逆性が真にそこではじめて本来の不可逆性となる場であり、また、可逆性が真にそこではじめて可逆性となる場であると言ふほかない。

さて、不可逆・可逆の問題は、滝沢克己神学における根本テーゼであった不可分・不可同・不可逆的な統一をめぐる、阿部氏と八木誠一氏・本多正昭氏・秋月龍珉氏とのあいだで、永年にわたって神学論争が展開されてきた。未だ最終的解決は見えないようである。本セッションにおいても、それが阿部論文の根本課題であるがゆえに、不可逆・可逆議論が再燃することであろう。しかし、凡夫性を根源的リアリティとして対自的に自覚した念仏者の私にとっては、先述した如く、

不可逆性の立場も、可逆性の立場も、少なくとも実存的現実においては、相互に排除されるべき立場ではないように思われてならない。

キリスト教的神は、人間にとっては如何なる意味においても、人間とは非連続の側面をもつ。阿部氏自身も、キリスト教信仰の中核で、神人の逆対応、非連続の連続を具体化し実存化する根源的契機こそが、神からの語りかけの規範性であることを指摘している。神と人との非連続面によってこそ、はじめて神の啓示が人間にとって救済の働きとなる。罪人である人間が真に救われることの証しは、かかる非連続の神から人間へという不可逆的啓示によってはじめて成り立つ。そこにキリスト教がキリスト教となる根源的場がある。神からの啓示がなければ、キリスト教はもはやキリスト教とはならない。啓示の直爾（当体）においては、もはや不可逆的であろうが、可逆的であろうが、そのような詮索は一切問題ではなくなってしまうている。不可逆性とか可逆性とかが問題となるのは、神からの啓示を人間が受けた刹那以後、人間の側における分別である。それは啓示によって神と人間とのあいだに再び関係が生じた直後での出来事としての事柄ではない。

啓示宗教であるかぎり、啓示は何処までも神から人間への啓示であって、けっして人間から神への啓示ではない。啓示に関するかぎり可逆性はない。不可逆的關係が啓示の

人間の側面である。このことはまさに法身―虚空の即の当体が可逆的關係であることと全く対等の次元において平行的在り方である。両者のあいだには優劣の区別、徹底・不徹底などの差別は一切ありえないはずである。キリスト教における神人の不可逆性は、不可逆性の当体において全く自己充足している。それ以上の徹底の場はありえない。それはちょうど空の即の可逆性の当体において可逆性は全く充足を得ているようにである。このような充足の場が開示される時、すなわち不可逆性が真に不可逆性となる時、まさにそのことにおいて可逆性は真に可逆性となる。かかる意味において、不可逆性の徹底によって、はじめて可逆性は徹底され、可逆性が何処までも徹底的に自覚される時、不可逆性は徹底的に自覚される。

かくして、不可逆性も可逆性も、共に真理としてみずから成立せしめていることが知られるであろう。このような多元的真理概念の立場に立つとき、一方によって他方が超克されなければならないとか、包摂されなければならないとか、転換超脱されなければならないとかいう問題ではもはやなくなっていることが明らかともなる。もしも、不可逆性の立場を主張する者が、超克・包摂・転換という關係で可逆性の立場へのかかわりを評価するならば、それはもはや不可逆性を真に自覚する者ではなくなっている。まさに不可逆性への固執以外の何ものでもない。また、可逆性の立場を主張する者

が、同様に不可逆性の立場は可逆性の立場によって超克・包摂・転換されなければならないという限りにおいて、そこにはもはや可逆性が真に自覚されているとは言いがたい立場となっているのではないか。

したがって、阿部氏が再三再四にわたって主張されている「不可逆性は崩壊して、可逆性へと転換超脱されなければならない」という氏の根本テーゼには、ひそかに不可逆性から可逆性への不可逆的転換が潜んでいると言わなければならない。勿論、いまの不可逆性は神と人との間の事柄ではないが、阿部氏が不可逆性から可逆性への不可逆的超克をどうしても主張せざるを得ないのと同じ必然性と重要性をもって、キリスト教者にとっては神から人への不可逆性こそが「根源的リアリティの主体的自覚」を成り立たしめている根本契機にかならない。

私はあえて阿部氏の言われるような可逆性の立場に立つて不可逆性の立場を出来る限り理解せんとすることを許していただけるならば、不可逆性の立場が崩壊して可逆性へと転換超脱し、究極的には不可逆性は、可逆的自在に包摂されなければならないというようにには私は見ない。そのように不可逆性の立場が捉えられる限り、それは決して不可逆性の立場を純粹に把握したことにはなっていないように思う。不可逆性の立場が真に不可逆性の立場の主体において、つまり不可逆性が不可逆性のままで、不可逆性の如実相において捉えら

れてこそ、かかる把握の主体には、可逆性の自覚が真に開示されていると言えるのではあるまいか。可逆性の立場が主張している自覚の内実は、まさしくこのような如実的把握こそを可能にせしめる場にほかならないのではあるまいか。

私はどこまでも真理の多元的概念を認める立場に立つ者である。根源的ダイナミズムについても、確かに可逆性の動的な即の場が、氏が深く思惟された如く、回互的交互的即として自覚される限り、それは即のダイナミズムを源起せしめる場となり得る。だが、それが何処までも依然として「即」である限り、自同的即自的即は超克されてはいても、回互的交互的即にはどうしても真の「新しさ」noveltyが創造されるという事態は生起してはこないように思われる。回互的交互的立場は、実体化を徹底的に否定することはできるが、回互的交互的関係を成り立たせている多なる構成契機のうちに、それらには全く無かったような新しい契機は如何にして生まれてくるのか。「多」なる構成契機の相互の関係が、回互的交互的であるかぎり、交互循環に止まるほかないのではないか。循環するということにおいてはダイナミズムといえるが、それはけっして静的な相互関係ではない、動的ではあるが、「多」なる構成契機のあいだを相互否定しあうという意味での動的作用でしかないのではないか。「多」を構成する「一」が固定化し実体化した「一」に陥ることは、回互的交互的即によって超克はされるであろう。だがしかし、「多」のうち

から、「多」にはまったく見出しえないような新しい「一」が創造されるような原理は、回互的交互的即には、それが回互的交互的であるがゆえに無いのではあるまいか。

したがって、あえて言うならば、「動的な即」のダイナミズムは、実体化を否定せしめるダイナミズムではあるが、新しい「一」を創造するダイナミズムとはなりえない。そして創造的ダイナミズムは、「多」と「一」とが不可逆的關係であることを意味しているにはほかならない。可逆的關係は、「多」が「多」のうちで如何に關係するかを表象するものであり、「多」を越えて「多」のうちにそれまで見出しえなかったような新たな「一」との關係を言表するカテゴリーとはならない。そのような關係は何処までも不可逆的でなければならぬ。「多」から新たな「一」への移行は不可逆的でなければならぬ。「一即多・多即一」における「一」は、かかる新たな「一」を指しているのではない。それは「多」の構成契機としての「一」にはほかならない。

以上の考察から、可逆・不可逆論争が、可逆性か不可逆性かという仕方では議論されることには余り生産性は見出しえないように思われる。

## 二 「非仏非魔—宗教的自覚における魔の問題—」

私が真宗念仏者の立場から上記の論文を読ませていただいた、率直なコメントをしたと思う。まず最初に本論文にお

いて氏が鋭い炯眼をもって深遠なる哲学的思惟を展開された主張の基本的立場を以下十項目に纏めておこう。

### 阿部氏の基本的立場

一、純粹実践理性の自律の立場(カント)からの挑戦が、現代、なおも宗教的自覚にとって真正面からは対決されていない。

ニーチェ批判・宗教的モラルの次元に止まる。歴史と宗教の接点を歴史側から捉える。

ハイテグラー批判・カントが形而上学の可能根拠を純粹実践理性の事実に見出そうとした意図は十分に汲まれていない。

二、宗教的自覚の内部におこる魔の自覚としてのニヒリズムの問題。

三、自律的な純粹実践理性の立場との対決を考慮に入れなければ、信仰の立場も、悟りの立場もともに各々の仕方で一切の即自性を克服しており、そこではすべての即自性を脱した宗教的自覚が確立されている。魔の問題は起こらない。

四、しかし、ひとたび対決が課せられるとき、両立場とも、なお一種の「即自性」、即自性ならぬ即自性(自同的一方向性)を自覚せざるをえない。

五、魔の自覚としてのニヒリズムを超越することは、非仏非魔の自覚に徹することである。

六、両立場において、かかる超越を介してはじめて最も根源的な宗教的自覚が開示される。

七、ダイナミズムが成り立つ場は、神即無・無即神、法身即虚無・虚無即法身、智慧即慈悲・慈悲即智慧という相互的交互性(即の当体)の自覚によってはじめて可能となる。

八、このダイナミズムの場こそが、動的な無であり、最も徹底した脱自の場であり、真に無相の自己の場である。かかる場の自覚が、「根源的リアリティの主體的自覚」にほかならない。

九、神の立場(信仰の立場)をも無の立場(悟りの立場)をも脱した無相の当体こそ、真実の自己である。脱自的な無相の自覚体である。それが両者を越え、しかも両者の根柢をなす最も根源的な宗教的自覚の立場である。

十、しかし、このような最も根源的本来的な立場が現前し開示されるためには、かならず宗教的自覚に内在する魔の自覚としてのニヒリズムが超越され、それによって非魔非仏の自覚がなければならない。

以上が、阿部氏の基本的立場をまとめたものである。以下、日本浄土教とくに親鸞浄土教の立場にたつ念仏者の視座から出来る限り単刀直入にコメントしたいと思う。

一、阿部氏の立場は、どこまでも聖道門の立場であり、聖者

の立場であり、出家者の立場である。おそらく氏は反論されるであろう。Zen 聖道門でもなければ、浄土門でもない、聖者でもなければ、凡夫でもない、出家者でもなければ、在家者でもない。いかなる相をも超脱した立場であると。このことは私は理解できる、いや理解しているつもりである。しかし、かかる阿部氏の反論をも考慮にいれてなおも主張したい。そのような絶対超脱した純粹無相の当体たる眞実なる自覚体へ如何にして到達することができるのであるか。それへの行道はなおも聖道門的であり、聖者の道であり、阿部氏も臨済を引用している如く、それは何処までも「真の出家」の追求にはかならない。このことは、氏自身の言葉によって、一箇所明言されている。「ここに無相の自」の行すべき仏道の極致がある。凡人の行ないえない慈悲行の至極がある。」HH65と。氏は非魔非仏が厳しく弁得されなければならぬと言われるが、念仏者の自覚内容において、聖者・浄土の慈悲（歎異抄）が思弁的観念的ではなく宗教的実存の最も深淵な場において徹底的に弁得されている。

二、このことと関連して、氏が自己の理論をさらに一歩さきに展開させるとき、その要所にならず次の如き実践が要請されている。

「宗教的自覚をきびしく研ぎすす」HH673

「陰魔の立場をどこまでもつきつめてゆく時」HH674

「不断に自らを空する」HH685

「実存的把握が本質（即非的即）に徹しているか否かきびしく自己吟味しなければならない」HH687

「仏魔が同体でありうることを鋭く洞察し」HH688

「信仰者がその宗教的自覚をきびしく吟味する時」HH690

このような要請を全うすることは、凡夫である在家者を自覚的に自己把握している者にとつては到底不可能であろう。ここに厳しい仏道修行を成就することが徹底的に要求されていると見なされなければならない。禪の立場というならば、臘八接心などを含む仏法の総府とされる坐禪が要請される。ここに、坐禪の力によって坐断し、坐脱立亡するとさえ言われるような厳格な坐禪がもっている意味がある。

禪の立場が主張されるとき、一体このような坐禪の仏道修行を実践することが、理論的に如何に位置づけられるのかが必要ではないか。仏教は何処までも「行」の宗教である。真の無相の場である「根源的リアリティの主體的自覚」が、悟りの立場を突破するような仕方で開示するのは、やはり禪の立場においてはじめて可能になると言わなければならない。

三、阿部氏は、しばしば「神の立場が突破され、神の背後に出る、神の背後の無に達する」という。「神の背後」とは一体どういう事態を指しているのか。「神の立場」がなおも突破されるとは如何なることか。「神の立場」という表現には曖昧性があるのではないか。神自身の立場ではなく、神を信仰している「人間の立場」を指しているのではありません。

ない。そもそも如何にして神自身の立場が知られるのであるか。神の背後とか、神の立場を突破するというとき、実は神そのものがなおも対象化されてはいないか。神自身の立場は、どこまでもそれ自体を問うことを拒否するものである。神自身の立場が問われること、そのこと自体がまさに「魔」にほかならないのではないか。「神自身の立場」が、このような仕方方で問題にし議論されること自体、またそのように問題にできるものと思うこと自体、そのことがすでに人間の無明に巣くう魔的な態度ではないか。

法然や親鸞が、阿弥陀仏の「願意」あるいは積尊の「意趣」を問うとき、必ず「聖意測りがたし、たやすく解することあたはず」(本願章)とか、「仏意測りがたし、しかりといへども苟かに斯の心を推するに」(信巻)とつねに前提的断りを付して聖意・仏意を問う。信仰の立場には、人間における認識・思维の絶対限界性が自覚されている。人間の絶対的自己否定がなければならない。

氏が「神の立場の突破」「神の背後に出る」と言われる在り方は、真の信仰の立場においては、そのような仕方では問題にされない。「神の立場」を「自己の立場」とすること、「神の立場」そのものに自己が立つこと、そのことを徹底的に暴露し否定することによってはじめて信仰は成り立つ、否、人間はつねに神の本性を自己のうちに見出そうとする己の最も根源的な我執・迷妄性にめざめることが、信仰体験の实地

にほかならない。このような徹底した自己内観(自己否定)を貫く否定的契機(それは浄土教的に表現するならば同時に弥陀の心光のうちに摂取不捨されるという絶対肯定的契機でもある)のダイナミックスが、信仰から生まれてくる積極的創造的はたらきであり、かかる「はたらき」が信仰者の一切の行動を貫通しているものであり、実はそこに禅的立場からいわれる「真の無相」的事態の場がすでに開かれていと言えるのではないか。

氏は信仰の立場での神との遭遇・一体化が、なおも神の「前面」であったことを指摘している。氏の論述においてしばしば神の「背後」と「前面」とが区別される。元来、神に「背後」と「前面」との相異があるのであろうか。かかる区別が一体如何なる場において語られているのであろうか。「背後」と「前面」との区別が成り立つ前提には、神存在の対象化がなければならない。この前提的对象化が、神との「遭遇」とか「一体化」と見られている事態であろう。しかし、なぜ遭遇・一体化が神の「背後」と区別された「前面」においてのみ起こるのであるか。神に「背後」と「前面」とを区別したような仕方において生起してくるような神との遭遇・一体化は、真に神との出会いとはいえない。本来、神との出会いはそのように神自身のうえに「背後」と「前面」との差別を見ない立場である。

氏は、真の無相こそ、神の真の存在を見ようとされてい

と思われるが、その場合、真の無相が前面に顕わとなった場が、実は人格的神自身にほかならない。人格的神自身に、なおもそれが神の「前面」におけるかぎりでの神存在であると思わずの、もはや神自身の存在の在り方ではない。神自身においては、「背後」と「前面」との差別はまったく止揚されているはずである。人格的神の人格性には、無即有としての有、非人格的即人格的としての人格性が成り立っていないければならない。そうでなければ神とは言えない。そのような非人格的即人格的神との出会いが、神信仰の立場にほかならない。そのような神にこそ、モーゼもイエスもパウロも出会ったのではあるまいか。

神自身には、「背後」も「前面」もありえない。「背後」と「前面」との区別はすべて人間の場において差別・分別されているものである。唯識的というならば、それは虚妄分別の現行でしかない。そのような場は信仰の立場とさえ言えない。もしも、神を「背後」と「前面」とに分けて、真の無相はいわば「背後」に見出される場であり、人格的神との出会いである信仰の場は、いわば「前面」において起こる場であるというのであれば、人格的神自身がすでに人格的ではない。神の「人格性」といわれるとき、無相のダイナミックスが能動する場こそが、神の人格性にほかならない。そこにはもはや「背後」と「前面」との差別などはない。もし差別が人間によって見られていても、それをも突破せしめるのも、

神の人格性のはたらきでなければならぬ。神の人格的在り方それ自体、それが何処までも創造的能動のプロセスそのものであるかぎり、あらゆる実体化をつねに否定して行く非実体化のプロセスにほかならない。

神のいわゆる「背後」に無相を見出そうとする立場、そしてその立場において神を「背後」と「前面」とに分けて捉えることが起こっている、少なくともそのように分けることを通してでないと語れないような「無相」と呼ばれる場が、かかる立場それ自体に対してもたらず状況とは一体どのような思惟的構造をもっているのであるか、厳密に吟味することが要請されはしないであろうか。

確かに、氏によって思惟された魔の自覚、非仏非魔の場には、とかく信仰の立場が陥る宗教のうちに巣くう虚偽性・邪偽性が徹底的に暴き出され、そこには非常に深淵なる創造的無底性が無限的解放を生起せしめるような根源的主体性として成り立つ場があるといえよう。しかし、同時にそのような方向とはまったく別の道が、氏の主張されるごとき根源的場と同一の場を開示せしめる道としてあるのではあるまいか。浄土教が取った方向はそのような道であった。

神の「背後」に無相を見ようとする立場は、実体的神を無限に神自体のうちに無化せしめようとする立場であるが、それとはまったく逆に、神が人格化されて行くプロセス、すなわち創造作用の歴史化のプロセス自体のうちに、神の実体化

の自己否定（無化）を見ようとする立場が、神信仰の立場である。人格化はけっして実体化ではない。むしろ人格化においてこそ、神と人間との共同化がはじめて成り立つ。神の人格化は、神自身の自己否定である。それは同時に人間の非人格化（非実体化）でもある。人間が真に非人格化されるのは、神の人格化による。

浄土教的立場からこのことを表現するならば、空性無分別智（般若）の立場から縁起後得智（慈悲）の立場への転換プロセスである大乘利他行の具現体としての菩薩道のうちに、実体化の自己否定（無化）を見ようとする立場である。菩薩道の能動実践行こそが、真の無相の場が開け現成するプロセスそのものである。したがって、ここでは徹頭徹尾歴史的现实が問われ、一闍提菩薩の行道のごとく、無始なる過去から無終なる未来にむかって、生死の真唯中を利他行を実践して歩み続ける菩薩存在が、救いのもっとも根元的原理とされる。その究竟感が還相菩薩である。還相菩薩とは、一端仏覚（果相）となり、衆生救済のために菩薩（因相）となった応化身存在（従果向因）である。それはまさに仏の自己否定にほかならない。「若不生者不取正覚」こそ、阿弥陀仏が徹底的に自己否定していく本願成就のプロセスにほかならない。仏覚位から還相菩薩位への自己否定は、阿部氏が神の「背後」に真の無相を見ようとした方向とはまったく逆の方向であると言えよう。氏の表現を借りるならば、「背後」から

「前面」への不断なる等流である。法性法身から方便法身へと、無形無色なる法性法身が、つねに自己否定し有相化有形化していくプロセス自体に、無相の開示を見ようとする立場である。したがって、有相化のプロセスが真に無相即有相としての有相であるか否かは、方便法身のいわば「背後」に、無相なる法性法身を見出すことによるのではない。もしかか「背後」的的法性法身を、なおも方便法身の「背後」に見出さなければならぬのであれば、法性法身から方便法身への有相化は無意味となろう。

そしてまさに法性法身が有相化（自己否定）していくプロセスそのものにおいてこそ、方便法身の救いの根元的原理が成立しているのであり、有相化しつづけるプロセスこそが、方便法身の歴史的創造作用のプロセスにほかならない。それゆえに、方便法身の「背後」になおも法性法身としての無相をとらえようとする方向は、歴史的創造の歴史性のうちに展開する多様性・多元性を自己同一的一元化せしめていく方向であると言える。そこには自己同一性がもたらすであろうある種の同質的単一化が生起し、われわれの自覚作用のうちで、あらゆるものを同一に見ようとする、ある意味での実体化が起こってくる。いわゆる空執的なものとなって行くような危険性がそこには潜んでいる。

四、阿部氏の信仰批判の根柢に横たわる大前提として「非對象化の徹底」エッセイがある。氏が信仰の立場を徹底的に批

判する根本動機は、氏が語る「非対象化の徹底が至上命令である限り」とか「もし非対象化ということが徹底されなければならぬ」とするならば」という前提条件のうちに明確に提示される。そのことが氏にとって、なぜ至上命令となるのかと言えば、「根源的リアリティの主体的自覚に至る」ことへの要請があるからだ。そして、かかる至上命令が、氏をして一切の相、無相の相なる相さえも、それがどこまでも相であるかぎり、相を徹底的に否定し突破せしめんとする。神がいくら無相であるとしても、神が「どこまでもよびかける」という人格的・共同体的在り方（このことは氏にとっては一種の相である）を取るかぎり、無との一体化とはいえないという。そのような神は依然として相ならぬ相（即自性）ならぬ「即自性」としてあるからだ。それゆえに、「根源的リアリティの主体的自覚」に至らんとする氏においては、相ならぬ相としての神をも超えられなければならない。このことが氏の主張する神の「背後」に出るということであった。さらに、神の立場が瓦解し、否定原理である魔の立場へと一転する轉換は、「神との一体化が主体的であればあるほど必然的である」と氏はとらえる。

しかし、ここにいわれる「主体的」とは如何なる意味か。この場合の「主体的」のうちに含意されている事柄は、汝としての神からの呼びかけも、我としての人間からの祈りも、そのような二極性をもつ信仰構造のうちで成り立つごとき一

元的片鱗を一塵たりとも払拭されなければならぬという意志にほかならない。

五、「動的な無」においては、有無・生死・善悪・罪・救い・信・創造・破壊・真実・虚妄・神・悪魔・仏・魔といわれるものは、すべて相として否定され無化される。そのように不断に無化する働きこそが、真の無相であるという。自らもふくめてすべてを不断に無化する働きの当体をそれは指す。

このように氏は、徹底的に一切の相を否定しつくそうとする。ここで私が問題にしたいことは、次のように問うこと自体が対象的態度であると批判されるであろうが、ひとりの凡夫の立場から問いたい。いったい無化する主体は何なのか。無化する働きという以上、何かが働いているのでなければならぬ。それも一種の相であると考えられなくもないが、氏にとっては、どこまでも無相であると言われるのであるから、一応氏の主張される「真の無相」であるとしても、「不断に無化する働き」という表現から理解されることは、やはり何かが断絶することなく働いている事態が表現されているということ以外には考えられない。それがたとえ「働き」それ自体であろうと。

さらに、氏は、かかる無化は単なる無に帰すのではなく、実有に転ずることであるという。しかもかかる実有をまた虚無に転ずることでもあるという。虚無と実有との相互轉換こそが、真に無化する働きと呼ばれるものである。その意味に

において、無化は同時に有化でもある。

氏が、以上のような無化即有化を徹底的に主張しようとしたのは一体いかなるためであったのか。その目的と、かかる主張がもたらすであろう結果はどのようなものであるかが問われなければならない。目的は、「根源的リアリティの主体的自覚」を開かしめんとすることであった。そしてその開示のために、従来のすべての有相的諸宗教の信仰形態がことごとく滅尽せしめられる。否、宗教のみならず、一切の有相が無化されるべきことを自覚せしめることであった。それが「魔の自覚としてのニヒリズムの世界」HH648であった。そして、さらに魔の自覚に潜む「無的な対象」である魔としての相が突破されなければならない。それが「動的な無」と呼ばれた無化即有化の働きであった。

しかし、このような「動的な無化の働き」の場に自覚的に立つこと（「根源的リアリティの主体的自覚」に立つこと）のできる者は一体誰なのか。浄土教的立場からするならば、どこまでもそれは聖者の立場である。煩惱具足の凡夫を自覚せる者には、到底至り得ない自覚存在である。西田幾多郎が「他力といわず、自力といわず、一切の宗教はこの〈愚禿〉の二字を味うに外ならぬ」(188)と言ったごとく、念仏者はまさにこの「愚禿」の徹底的自覚に立つからである。それは同時に不断なる罪障の自覚でもある。念仏者において、もっとも根源的我執が暴き出されるのは、「罪福を信ずる心をもっ

て本願力を願求する」心、親鸞が「自力の専心」と読んだ仏智疑惑の心である。

阿部氏が、「根源的リアリティの主体的自覚」といわれるときの「根源的リアリティ」とは何か。それは氏にとっては、「動的な無化の働き」の当体であろう。しかし、浄土教者にとっての「根源的リアリティ」は、罪業の主体たるおのれ自身の存在自体であり、まさにかかる「根源的リアリティ」のうちには不断に働く弥陀の願心（撰取不捨なる心光）を行住坐臥憶念せしめられ、無倦なる大悲につねに照護せられている光明—内—存在のリアリティの日常生活実践にはかならない。

氏は、至上命令として「非対象化徹底」を断固として宣揚された。先にも論じた如く、氏が取られた「非対象化」の方向は、まさしく聖者が達成できる方向である。それはいわば神自身を非対象化させ、仏そのものを非対象化させる方向であったといえよう。しかし、浄土教の根本的立場では、凡夫存在はどこまでもすべてを対象化せずしてはもはや生きてはいけない、存在すること自体が対象化そのものであることが、自己の「根源的リアリティ」にはかならないと受け止めていく立場である。救済論的に表現するならば、「対象化」自体がそっくりそのまま大悲の光明によって包摂されるといえる。このような事態が自覚されるとき、その自覚内容は、けっして「非対象化の徹底」ということではなく、むしろまったく逆の「対象化の徹底」というべき在り方である。「対象化」

が絶対他者によって包摂されるとき、はじめて真に「対象化」は徹底される。いっさいすべての過去・現在・未来、無始からなされ無終になされるであろう「対象化」の全体が、根こそぎ対自化される。そこでは不断に「対象化」が自覚される。すなわちそれが罪障の自覚であり、凡夫の自覚であり、「愚禿」の自覚にほかならない。ここに実は、「対象化」が徹底されることによって、逆に「非対象化」の徹底という事態が起こってはいないか。「対象化」を否定せずして、しかも「非対象化」が徹底されているといえよう。このように「対象化」を否定せずして、否、徹底的「対象化」の真唯中において、「非対象化」されるときこそ、「非対象化の徹底」と真に呼ばれる事態ではなからうか。

このことは、阿部氏が主張された「非対象化の徹底」とはまったく逆方向に見出される「非対象化の徹底」というべき在り方を指し示しているものであると私は思う。このような境位を、西田幾多郎は「一切の宗教は愚禿の二字を味う外ない」と言い切ったのではないか。しかも、西田が「他力といわず、自力といわず」と述べたところに、「愚禿の二字を味う」という無限なる大悲無倦によって不断に「常照我身」される慚愧にして歓喜なる「信心」味得の広大無辺なる世界が開示されているといえるのではあるまいか。

六、空の立場における「即自性」は、非実体的即ではありながら、なおも相互的交互的ではなく、自同的一方向的に捉

えられているところに、氏は問題を提起する。さらに、氏はここに二つの異なった「即自性」の形態を見出している。空と自性の即が自同的一方向的に見られるとき、「空即自性」と「自性即空」とは、同一の「根源的リアリティ」の二つの言表とはなりえず、二つの事柄とならざるをえないという。しかも同時には成立しない二つの事柄となってしまうという。

ここに、氏の鋭い洞察が見出されるであろう。即がすでに非実体的であるにもかかわらず、なおも実体化に墮す可能性が暴き出されている。氏は、「如何に非実体化した即の次元に立ってのことであれ、その即が相互的ではなく自同的一方向的に把握されている限り、そこではひそかな実体化が営まれる可能性がある。…ひそかな実体化、無意識的な対象化の可能性を断ち切るためには、即の自同的一方向的把握は突破克服され、即は明確に相互的交互的に把握されなければならない。」HHS9と主張する。

そこで、法身派・虚空派両者がそれぞれに陥る「即自性」(天魔・陰魔)が指摘され、それらは共に即が自同的一方向的に把握されるときに、法身・空が、おのおの法身なら法身に一方的に、空なら空に一方的に強調され、それぞれの「即自性」において、ひそかに自同的に、法身が絶対化目的化される、空が絶対化目的化される。氏は、「即のダイナミズム」HHS7を語る。それは即が自同的一方向的ではなく、相互的交互的に自覚されるときははじめてダイナミックな関係と

なりうるといふ。仏教で縁起的關係を表象する概念としてしばしば用いられる「不二不二」とは、このようなダイナミズムを意味するという。

私は、このことについて最近いささか疑問をいだくようになった。はたして回互的交互的即(不二不二的即)において真にダイナミズムが生起しうるのであるか。このような即の場は、どこまでも実体化の執着から解放せしめることは可能ではあっても、それがなおも即であるかぎり、阿部氏も即の立場そのもののうちに本来的に自同的・一方的即が内在する可能性を鋭く指摘した如くHilgob、回互的交互的即のうちにも、やはり「即」といわれる以上、そこにも同様の危険性が潜んでいると言わなければならない。私が阿部氏の論じられる「回互的交互的」在り方を理解したかぎりでは、どうしても法身と虚空との相互否定を通して両者の実体化が回避されるという事態以外には、そこからは生起してこないように私は思われてならない。

ダイナミズムはまた同時に時間性・歴史性と深く関わる事柄である。動的な無の場は、単に歴史的意識と無関係な非歴史的問題ではないにしても、それが「一切の歴史の次元を突破した宗教的自覚そのものに内在する問題」Hilgobとして捉えられるかぎり、どうしても回互的交互的即の場は、非歴史的でなければならない。したがって、宗教が歴史とかかわるとき、ニーチェは宗教と歴史の接点をいわば歴史の側から

問題にしたのに対して、阿部氏は宗教の側から、すなわち歴史の次元を超えた宗教的自覚の内部の問題として論じようとした。

問題は、そのような非歴史の場、一切の歴史の次元を超えた場が、如何にして歴史へと関わるのであるかという点である。歴史的自覚をぬきにしては宗教的自覚のリアリティは希薄になってしまふのではなからうか。歴史的創造作用を源起せしめるようなリアリティこそ、宗教的リアリティでなければならぬ。宗教的真理も歴史的世界のうちにおいてこそはじめてリアライズされるのではないか。

たとえば、浄土教の立場においても、末法史観の自覚を構成している「末法五濁の世」「無仏の世界」「釈迦遺法の白法隠滞」という自覚のうちで、念仏が真実の法としてはじめてリアルな帰依法となる。浄土教は何処までも生死流転せる歴史の真唯中において眞理性を発揮する。信心の獲得において、まさしく不断煩惱得涅槃が証知されるのも、歴史的仏陀であった釈尊が入滅して以来、無仏の世界として末法五濁に実存しなければならぬ無明煩惱成就の凡夫たる歴史的現実の自覚においてである。

七、私は宗教的モラルについても問題を提起したい。阿部氏はニーチェの立場と氏の立場との相違を明らかにする場合、ニーチェはプラトニズムと共にカントの純粹実践理性の立場と対決しながら宗教的神観念のうちに潜む虚偽性を摘発はし

たが、彼の場合は依然として宗教的モラルの次元に止まっております、宗教の根源にまで至ってなされた対決批判ではないという。宗教的モラルをぬきにして、宗教的自覚がどれほど徹底されても果たしてそのような自覚が真に宗教的であるといえるのであろうか。深い宗教的自覚はかならず日常生活の行為のうちに露となるはずである。そこに宗教的モラルが真に問われる。現代において、仏教教団を構成する僧侶階級の現実の姿を見ると、このことは一層深刻ではないか。いかに宗教的モラルが頹廢的であるか明瞭であろう。八〇〇年もの過去において、現在ほど退落してはいなかったはずである当時の仏教教団（南都・北嶺）の坊主・僧侶に対して、すでに痛烈な批判を親鸞は浴びせている。それは宗教的モラルの頹廢に対して以外のなものでもなかった。

（一九九七・七・二〇脱稿）

## ○討議

司会 石田 慶和

本多 『大乘禪』のこの阿部先生の論文は二十年ほど前に出されたものですが、お考えは一貫しておられることを感じます。

『大乘禪』のコピーの三五頁の終わりの段落。「キリスト教における人格主義的な神人関係において、前述のように不可逆性が不可欠であるとされることは、しかしながら、直ちに神の対象化を含蓄するものではない」と述べておられるのですが、しかしこの対象性を含まないような規範性をキリスト教の中に先生が認めておられます。それは一体どういう規範性なのだろうか。

阿部 それは、その前に、存在論的な立場の問題と人格主義的にシンボライズされる立場と一応区別して、存在論的な立場での対象化というのではなくて、人格主義的な立場でのシンボライズされた対象化ということ、そこでの規範性ということ、それは、あくまで規範性であるから一種の不可逆性があるわけだけれども、それは存在論的な意味での対象化ではないわけですから、私はそれを認めたいと思います。

本多 ただ、先生のキリスト教観がかなり一面的というか、規範性を非常に強く表に出してキリスト教の対象性を指摘しておられるのですが、まだよく分からないのは、対象性を含

まないような規範性とはどういうことを言っておられるのか。阿部 神から人間への呼びかけかということには規範性がある、ということでは私が言っていることじゃなくて、八木さんがおっしゃったことであって、それは一種の対象性を含んでるわけですね。それまで排除することは私は同意しない。

八木 この対象化ですが、対象と対向とは違うのです。「我と汝」というのは対向ですよ。私は、「我に対する汝」というように言った。つまり他者性といっても他者性にゲーゲンシュタツとしての他者性と、ゲーゲンユバーとしての他者性とありますから、私はここで他者性をゲーゲンユバー、対向としての、つまり「我に対する汝」として言ったと思うのですけれども。滝沢先生は神は対象だと言うのですよ。僕はちょっとそれは受け入れられないのですよ。

上田 やはり議論の核心というか中心が、いまのように対象とか、対象性とか、対象化をめぐるところがありますね。それとどこかで繋がって可逆とか不可逆ということが永遠の問題みたいな形になってくるわけだけど、その対象というところに何を考えるか。あるいは考えるということだけで分かるかどうか、ちょっと分からないけれどもですね。やはり対象というものは何か、そのことがやはり共通に議論されない、どうも分かりにくいんじゃないでしょうか。

延原 バルトからの引用がございまして、バルトは第一義的の神の対象性と、第二義的の神の対象性を区別しております。教

義学の中に。第一義的な神の対象性。これは、内三位一体関係なのです。ですから阿部先生がこちらの論文でお使いになっている「神は愛である」というところを、バルトは第一義的の神の対象性で問題にしております。それを滝沢先生は受けていらっしゃる面もあるわけです。八木先生のおっしゃるような認識論の問題で出してくる面と、内三位一体的関係性という意味で対象性ということを持ち出してくる場合と二つございます。

ちなみに第二義的の神の対象性は、バルトにおいては神認識の問題です。神は神自身の内部で対象的であるから、したがって人間に対して認識の場面で、はじめて人間にとっても対象的になり得るのである、と。

上田 神の三一的な内的な生命ですね、それに関しても対象性という言葉を使っているのですか。

延原 使っているのです。ゲーゲンシュテンドリックヒカイトという言葉、通常の対象という意味とは違いましたね。

おそらく、バルトの場合は認識論の根拠、神が人間に対して対象的になられるということが、人間が神を認識し得るという根拠ですから。

上田 第一義的というと、その神の中でしょ。

延原 そうです。

上田 そうすると、ちょっと考えると、神が自己自身を認識するとかっていう、そういう自己自身を、というところが神

の対象性……

延原 神の対象性。ゲーゲンシュテンドリックハイトな対象。……滝沢先生はそれを主には論じられませんが、ただ、『続・仏教とキリスト教』の中では、対象性ということには非常に深い意味があるのではないか、というふうにお書きになっておられると思います。

本多 第二の質問に。阿部先生の魂の遍歴、そのプロセスの前後関係と阿部先生の論が非常に密接な関係があるのじゃないか。先生自身は念仏門に入って決定の信でありながら魔を行っていたということも悟ったと。それは何によってかという、ニーチェのキリスト教批判を通してニヒリズムの体験が重なっていると思うのですが。もしそのニヒリズムの体験がまず最初にあると阿弥陀さんと出会ったとすると、その阿弥陀念仏に魔を行ずるといような自覚があり得たでしょうか。

阿部 そうじゃないんですね。ニヒリズムの体験が先にあって、ということではない。

本多 浄土教の信心、これは先生、決定の信だと何度もおっしゃっていたのですね。つまり決定の信がじつは久松先生との相互参究を通して、自分は魔を行じていたと、そういう自覚と、ニーチェのキリスト教のニヒリズム批判とがだぶってきて、それを乗り越えた立場として禅の絶対可逆というところに到達されたと思うのですけれども。そのニヒリズム体験

というのが浄土真宗への信心のあとからきた。そして浄土真宗とキリスト教を一緒くたにして方便説だといって批判しておられるところが、久松先生そっくりだと思うのですよ。

だから僕はこのニヒリズム体験の時期というものが、非常に最終的理論構築の性格に大きな影響を及ぼしているのじゃないかというふうに感じるのでね。

阿部 私の場合のことを申させて頂ければ、念仏ということ、これは親鸞聖人が言っておられるように「善もほしからず、念仏にまざる善なきがゆえに」。「悪も恐れず、念仏をさまたぐるほどの悪なきがゆえに」と。「善悪のふたつ惣じてもて存知せざるなり」というね。ここに善悪の倫理的な次元を全く超出したところがあって、そこでこそはじめて弥陀の本願によって救われる、というね、そういう正信念仏の立場が開けてくると思うのですね。そのことは一応、私の場合も懸命に道を求めて開けていた。

ところがそのことを自分の生活の上で実際に行じてゆく時に、そういう「善悪のふたつ惣じてもて存知せざるなり」という、そういうことは正信念仏の立場であり得るが、同時に悪魔の立場でもあり得るのじゃないかということですね。そこに弥陀の立場と悪魔の立場とが一体化してるところがあるのじゃないか。だから本当の念仏の立場はそうじゃないんですね。悪魔の立場でなくてこうであるという、そういう「なくて」というそこに、ただの同一性でない、だから別の言葉

で言えば仏と魔の同一性を超えたようなところへ自覚的に出なければ、本当にそれが真の念仏の立場と言えないのじゃないか。だから、それは信仰の立場が深ければ深いほど、善悪を超えた立場が深ければ深いほど、そこに同時にそれは魔でもあり得るといふ、その魔でもあり得るといふ仏と魔の同一性を自覚的にフュールジツヒに超えるということがなければ、そこにひとつのアンジツヒなところがあつて、それはそこで安住していることができないというところがあるのじゃないかと思うのです。

本多 私が申しあげたかったことは、そういう二つの立場を超えるというために必要な前段階としてニヒリズムの体験が必要であつたのであつて、それなしに浄土真宗にいかれたために決定の信とはいひながら魔を行じていたのではないかと、隙間が出てきたのではないかと。ですから先生がなお、それを決定の信とおっしゃるならば、それは決定といえないのじゃないかという気がするのです。

八木 確認なのです。とても面白い問題だから。本多さんは信仰に入るためにはニーチェ的なニヒリズムが否定的に媒介する必要があつたのです。

ところが阿部先生の場合は、信仰の立場が成り立ったあとで、それが崩壊して出てきたニヒリズムでしょ。それを突き抜けて非仏非魔、そこに出た。

前のニヒリズムを通過しないでいきなり信仰の立場に行つ

たから、だからあとでニヒリズムが出てきたのじゃないかという本多さんのご質問ですね。

阿部 そうじゃないのです。

上田 私は若い時から阿部さんの魔の話をよく聞きました。それで魔という言葉の響きが何か非常に響くのですね。だけれども、魔というのは何かよく分らないところがあるので、魔というのを何かもうちょっと、阿部さんの経験からでもいいのだけれども、おっしゃって頂けるといいのじゃないかと思ひます。

それから、最初浄土真宗の信仰に入られて、それが結局、魔の自覚。まあニヒリズムを通してね。そうしたらつまり、いまの説明の中では、浄土真宗の信仰であっても、魔でもあり得るといふような言い方をされたと思うのですよね。そうすると魔ではあり得ない決め手のようなもの、それは言葉の上で言うと、阿部さんが立たれて最後に出されたという立場も言葉で出されている限りは、場合によっては魔でもあり得るといふことも言えるかも知れない。だから魔ではあり得ないという決め手というか、それはどういふふうにして与えられるか。はっきりした魔ではないという自証の決め手になるようなもの、それがやはり、何か言うことのできるようなものかどうか。

本多さんはたしかに、阿部さん先に信仰に入つて、あとからニヒリズムを体験をされたと、逆だったら違ふのじゃない

かと、そういう予想はあり得ると思うのだけれども。しかしやっぱりニヒリズムの深さにもよるから。おそらくそして結局、そういうニヒリズムを経てさらに進まれたわけですから、だから問題は本当にニヒリズムを克服しているかという問題ですね。そのことは逆に言えば魔ではあり得ないという、その決め手のようなものがどういふふうには自覚されているかと、いうことになると思うのです。

阿部 私の場合、ニヒリズムが先にあってというのではないわけですね。むしろ念仏の信仰の立場ということですね。そのこと自身がまあ久松先生との対決ということですね。最後には崩壊せざるを得なかったと。

それはさっき申しましたような、まあ、念仏というのは如来から賜った念仏であって、こちらが求めて纏むというようなものではないわけですね。如来から賜った念仏。そこに正信念仏といわれる立場があると思いますけれども。その場合もさらに問題を追求していきますと、例えば親鸞聖人の『和讃』に「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり 証大涅槃うたがわず」とあります。

「信は願より生ずれば」と、信は信ずる、ですね。真宗学で行信論といますけど、阿弥陀仏を信ずる、そしてそれについて行くといえますか。そういう行信の立場は願より生ずれば、と。だから本当にその行信の立場に立つためには、それを突き抜けて足が願の立場に届いていなければいけない。

願の立場というのは、これは念仏以前のところ、念仏がそこから出てきたところ、そういう証の世界とも申しますが、それも私の言う阿弥陀仏の背後の世界。阿弥陀仏を信ずるといふ時にはやはり、阿弥陀仏と自分との何らかの出会いということ、そして何らかの一体化ということがなければいけないわけですね。そういう信ずる立場においては不可欠な行信の立場、それは「願より生ずれば」と。願は、それはまだ阿弥陀仏成仏に先立つもの。阿弥陀仏が成仏される以前の世界、それは証の世界ですけれども、そこから念仏は出てきておると。「念仏成仏自然なり」という。「信は願より生ずれば」ということを信ずるものは、やはりそこまで足が届いていなければならぬのではないかと思えますけれどもね。そこではじめてそれは善悪を超えた信仰の立場に立ち得るわけです。そこで、念仏を越えた立場というのは、さきほど申しました同時に魔の立場でもあり得るといふことですね。善悪を超えた信仰の立場は、同時に魔の立場でもあり得ると。そういう宗教的超越の立場に躍入した時には、そんなことはもちろん考えてもいないし、出てくる問題ではない。そこではむしろ信仰の喜びがあるわけであり、信心への躍動があるわけですが。しかし、よくよく考えてみれば、そこに我々宗教的自覚を鋭く吟味するということがなければならぬと思います。自分の宗教的自覚を掘り下げた時に、そこにそういう信仰の立場が同時に魔の立場でもあり得るといふね。これは私はま

お禅にきてからはつきりしたのですけれども。

例えば臨済など非常にはつきり、そう言いますね。仏魔同体にして分かつことができないと。しかし鷲王は水乳を分かつ如く真の出入人は仏と魔を分けなければいけないという。

仏魔はちょうど水と乳のように混じっていて、どこからが水であり、どこからが乳であるかが分からないというね。そこにそういう宗教的自覚の立場として避け難い問題が潜んでおると思います。

そのことがフェールジツヒになってくると、臨済の言葉で言えば「仏を并じ魔を并ずる」と。仏魔を并得するということが必要であり、并得するということは仏魔を俱に打すると。仏にはあらず魔にもあらずという。そういうふうにならざるを克服していく、突破していくということ、それが真の出家のためには必要であるという。臨済は非常にそこをはつきりと問題を擲んでいたのではないかと思えますけど。

で、西田先生もこれは「神は一面、悪魔的でなければならぬ。真の神は悪魔的である」とか、「我々はいちいちの行為において神に触れると同時に悪魔に触れておるのである」と、やはり一種の仏魔同体ということを自覚しておられたと思えますね。その仏魔同体を破って、そして仏にあらず魔にあらずというところで真に根源的リアリティをリアライズするということが出てくるわけです。

魔という言葉は特に現代の我々にとつてはリアリティがな

いかもしれませんけれども、それは言葉の問題であって、ザツへ自身がむしろ非常に現代的な、現代における避け難いニヒリズムの問題ということが魔ということにあるのじゃないか。宗教の場合、いつも悪の自覚、罪の自覚を問題にしますけれども、それは当然のことであって、罪の自覚の更に奥に私は虚偽の自覚、ファルシユハイトということね。これはニーチェが神は「ハイリゲ・リユーゲ」「神聖なる嘘である」というですね。ただ単に神は嘘であると言ってるのでは他のニヒリストと変わりはない。だけどニーチェは神は神聖なる虚偽であるという。つまりニーチェは神が神聖なるものであるということ十分に認識している。ニーチェはやはり一種の神体験があつたのだと思います。しかしその神は神聖でありながら、そのまま嘘であるという、それが神はハイリゲ・リユーゲであるということだと思えます。そこを通らなければ、本当の信仰とか、神とか何とか言つたって、私は駄目だと思えますね。

花岡 魔に入る前に、もっと事柄として理解させて頂きたい。阿部先生は一応、回互的交互的即という立場で、武田先生のご理解も入っていると思えますが、それを根本にして宗教的立場、宗教的自覚をという、そういう中で武田先生は真理の多元的概念の立場でお話をされ、そこには新たな一、そういうものは認めていらっしやいます。その時にいつも疑問に思うのですが、私はやはり神といえども、ありとあらゆる立

場、対象化という立場をも真と認めて、あるいは人と教、あるいは正と偏、あるいは事と理で表わしたり、ありとあらゆる立場もいくつにでも分類できまして。ただしその中の一つを絶対化するのではなくて、すべての段階には眞理性があるということ、それは私はよく分かります。ですから聖道門だけではなくて禅の中にも、ありとあらゆる浄土門的であり方も可能と思います。

ただし最後に「創造的な出会い」ということで阿部先生が特に先生ご自身が浄土真宗から禅へというその回心といいますか、転換をなさいました、そういうところでの諸宗教が本当に一つに出会うとか、本当にどこかで一つのところがあるはずだという。

これは永遠に人間には表現し得なくて、それが自己がいたい、どういうふうなところで生きるかというふうな方向で、道だとか、絶対無だとか、場所だとか、空だとか、いろんな言い方で、それは永遠に表現し尽くし得ない。そういう一といえ、実体的なものではありませんが、そういうところも阿部先生が回互的交互的即とおっしゃるような、そういう永遠に表現しきれなくて、実体化できない多の中に、新たに表現し直されますが、経験を根本にそれは自分で表現するしかなくて、それは一として、この世界が成り立つ、自己も自然も一に、絶対的な超越の次元も、それすべてが一に成り立つという場といいますか、開けといいますか、永遠の昔から永遠

の将来までであると思うのですね。

で、その中で阿部先生は回互的交互的即と、それをおっしゃったのではないかと思うのですが。それを絶対化していらっしゃるのではなくて、「即非」そういうふうに表示なさって、そこで諸宗教が出来るのではないかというふうにお考えなのではないかと私は理解をしたわけです。阿部先生はこの最終的なところを回互的交互的即とおっしゃったのではないのでしょうか。

武田先生は、そういう多元的な眞理ということをお考えですけれど、その永遠にそこに開けている何ものか、それは表現しきれないと思うのですが、それを否定していらっしゃる立場なのでしょう。

武田 私阿部先生の回互的交互的即という、この即のあり方は、いま先生が言われたような意味で理解してるとはなくて、ちょうどこれは先生が法身派と虚空派ということを「非仏非魔」のなかで、随分長く議論されておられる。これは当然悟りの立場からみられる二つの形態の即自性ということとで言われているわけですが。法身派から法身の自覚が強調されていく傾向の中で天魔というものの自覚がされるし、虚空派というのは陰魔の自覚というものがそこに展開されている。つまり、悪取空の自覚ですね。前者は悪取仏の自覚ということ。

で、このいわゆる即自性ならぬ即自性でありながらも、な

おもそこに実体化の危険性を含んでいる。それはやはり自動的・一方的な即としての即ということが、そこにどうしても残るじゃないか、ということなのです。したがって相互的・互的即として捉えていけば、法身というものの法身への強調性というものを虚空ということによって、それをさらに無化させていくことができるのじゃないか。虚空ということがこんどは虚空に強調されすぎていくと、それをさらに法身の方はいわゆるある意味では法身化と言ってもいいと思いますが、有化という形でそれをそういういわゆる陰魔的なものへとならないという、そういう意味での相互的・互的即だということふうに言われているのではないか。即というものをそういうふうにつまえる。

だから虚空ないし空即法身、法身即空の場合の即を、そういう両方が相互に否定し合うというそこに「即」のダイナミズムをつまえようとされているのではないかと思うのです。

**花岡** はい。で、そこにこそ本当の諸宗教の出会いの場があるというふうなお考えで、そこを絶対視していらっしゃる。そこが本当に諸宗教の出会いえる場というお考えではないか。

**武田** ただその場合に、何かいまはまだそれが我々には概念化されないけれども、必ず何か永遠に一なるものがあるということをおっしゃっていると思うのですが、僕はそれは分かんなければ分からないでいいじゃないか、というのが私の立場であります。

**花岡** 仏教では縁起、西田では場所と、絶対なる場所と言ってきましたり、やはり表現しないと。経験したところは表現しなければすぐに消え去りますから。

**武田** だけどそれは一ということではないと思うのですね。

**花岡** 言葉はこれ無限に変わっていくのじゃないか。ですから一といったらもう実体化されてしましますから、一といよりも「無限の開け」というふうな考えです。

**武田** ただその場合に、無限の開けが個々のものを自己表現したものが個々のものだということふうに捉えられているのではないか。何かそういう永遠的な無限なる、一でもいいし、空でもいいのですが、何かそういうものが、自己表現して個々なるものの多へと、ですね。

**花岡** ところが逆限定もまた可能で。可逆・不可逆がありますが、その限定されて出てきたこの私達一人ひとり、動植物とか。それをまたすべてを限定して私の方が逆に全く対等に限定し合うという、というところがないと、これは全く自己は他から、一的なものからおさめられていって自己は消えていく、ということになってしまいますから。しかしまったく天上天下唯我独尊的な方向、天と地と我と一体だということ、天地と我と同根、万物と我と一体というのが、同時的ということではやはり言えるので、こちらが限定されればなしでなくて、こっちも逆に私は私だということが全く独立にということふうなところがないと。

武田 どうも聞いてますとね、他宗教と対話しなくても、もう自分のところで一切すべて永遠がそこに開けている、というふうな聞こえてくる。そしてまた、一切すべてがそのままその時点において生かされていくということが言われてきますとね、もう他とそんな対話なんかする必要がなくなるというふうなね。

花岡 一というか開けというか、絶対無は何ものであるか永遠に分らないわけですから、それに向かって他宗教との対話がなければ。

武田 いや、永遠に分からない、ということが言われるのは、何か分かっていることですね。だから、そういうことさえも言えないということが前提に置かれないと、異質なものと出会いということの正当性が出てこないのですね。

上田 私もね、ちょっと問題の立て方は違うけど、その点について武田さんにお尋ねしたいと思ってた。ちょうどそのことが、阿部さんの立場に対して非常にはっきりした形に問題を出されて、それは少なくとも僕にとっては説得的でした。そのことと、あなたが真理の多元性と言われたこと。それからまた、いまはじめて言われた他宗教との出会いということね。ちょっとそこが私、分かり難い。つまり阿部さんに対しては非常にはっきりとした立場で言われて、しかもそのはっきりした立場というのは理論的に一応立てた立場でなくて、あなたが立っておられる立場ですよ。そこから阿部さんに

あれだけはっきり言われることと、それから真理の多元性とか他宗教との出会い。他宗教との出会いがどういう意味なのか、ということとはむしろ、おそらくあなたにとって問題になると思うのですね。もっと単純な理論的な問題の立て方言えば、真理の多元性ということ自体です。それは、あなたのお話をお聞きした時に、ちょっと訊いてみたいとは思ってました。

司会者 ちょうど時間がまいりました。明日のディスカッションの時までには武田さんのペーパーをご覧頂いて、もう少し立ち入った議論をしていきたいと思えます。

一応これで最初の討論は終わりたいと思えます。

## 私立 升水記念図書館

理事長 升水 達郎

元京大教授(仏教哲学)久松真一(抱石)先生の資料や御手紙などの実物またはコピーを求む。カセットテープも。追記 竜谷大学(大正末期・昭和初期)、臨済学院(現花園大学(昭和10年頃)京大(昭和10・24)京都市立芸大(昭和29・38)の先生の仏教講義を筆記した他筆のノート、勿論コピーでも可、一部でも可。御希望あれば買わせて下さい。なお集まった資料誌十冊刊行。希望者はご連絡を。

〒二五四・〇八一 平塚市八重咲町七  
電話 〇四六三二二一〇五一九  
FAX 〇四六三二二一 六五九二