

## 討議Ⅱ ケノーシスの神的展開

### ○提 題 Ⅱ

阿部 正雄

阿部 今晚の会合は「ケノーシス論への展開」ということで、主に八木先生がお話しくださることになっておりますが、最初に十五分ほど、お話しさせていただきます。

私は元来、仏教の人間ですけれども、学生時代からキリスト教に関心がありまして、聖書などよく読んだのです。その中で、ピリピ書第二章だっと思いますが、父なる神が子なる神をむなしくして人間のがたちをとって、神の身でありながら人間と同一して神の愛を示されたという「神が己をむなしくして」という一節がございますが、それに私非常に感銘を受けました。それはギリシア語では「ケノーシス」といいますけれども、神が己をむなしくして、そして人間の罪を救うという。

このケノーシスということを、その後、注意しております

と、いろいろと大きな問題を含んでおるようでありまして、特にキリスト教と仏教の対話の、いわば接点になり得るのじゃないか。仏教の方はご存知のように空ということを申すわけで、「一切は空である」と、「己を空する」ということを言うわけです。それに対して、いまのキリスト教の方は「神が己をむなしくする」、空じられたという、そこに一脈相通するところがあるわけですね。それで私はケノーティック・ゴッドということと、ダイナミック・シューニヤターということと二つ結びつけて、かなり長い論文を書きました。

仏教のシューニヤターということは、これはどうかするとスタティックに理解されて、空なる状態と、一切皆空、一切は空なる状態であるということで考えられている。私が思うに、本当のシューニヤターという意味は、一切を空する、空自身をも空する、そういうダイナミックなものではないか。

ですからそこでキリスト教の方にもう一度立ち戻って考えてみますと、父なる神が己をむなしくされたというのですが、

それは聖書の文字通り言うと、子なる神をむなしくされた、というので、必ずしも父なる神が己をむなしくされたとは明記されていない。それで、私のその時の疑問は、もし神が子なる神をむなしくされて人間のかたちをとられたのなら、その時、父なる神はどうしておられたのか。父なる神ご自身は依然として父なる神としてとどまっておられたのかどうか、ということですね。聖書なり、聖書のコンメンタールその他、いろいろ読んだり、神学者に訊いてみたのですが、父なる神が己をむなしくされたとは、どこにも聖書に書いてない、それはあなたの解釈であって、聖書のテキストに忠実な解釈ではない、というのが私が尋ねた多くの神学生からの返事であつたわけです。

私はそれにどうも満足できないので、先ほど申しましたように、「ケノーティック・ゴッド・アンド・ダイナミック・シューニヤター」というように、かなり大きな論文を書きまして、一九八〇年だったと思いますが、ハワイで行われた仏教とキリスト教の会議にそれを発表したわけです。ハンス・キュングという方が阿部の解釈は非常に興味があるけれども、アンビブリカルだという批評をされました。私もそれでは具合が悪いと思って、また改めていろいろな神学の本など読んでみました。ところが驚いたことに、カール・ラーナーというカトリックの神学者の『ファウンデーション・オブ・クリスチャン・フェイス』という本を見ますと、ただケノーシス

という時に、子なる神をむなしくされたというだけでは聖書の真理の半分を伝えただけのことであって、父なる神もまた己をむなしくされたということがなければならぬのじゃないか、ということと私の考えていたことと非常に一致するようなことを言っておられる。その他モルトマンという神学者で『希望の神学』という書で一躍名を出した人ですが、そのモルトマンも父なる神は子なる神が十字架上で死なれた時に一緒に死なれたと、十字架上の神ということを書いておられます。これは例のアウシュビッツでユダヤ人がたくさん虐殺されたその時に神はどうしておられたのかということが、ユダヤ教及びキリスト教の神学者の間で大きな問題になりました。そのアウシュビッツ以後の神学はいまの神の死ということをもむしろ中心にして、そこから新しい三一論に展開をしていくというので、そういう点で私が言おうとしていたことと非常に合致するような展開がなされてきているわけです。

で、いまの「ケノーティック・ゴッド・アンド・ダイナミック・シューニヤター」という論文には、ずいぶんいろいろな神学者から批判なり応答がありました。トーマス・アルタイザーその他いろんな人が真剣にレスポンスを書いてくれました。それに対して私はレジョインダーを書いて一冊の本に纏めたのが、『エンブテイニング・ゴッド』というので、それが出ましてからあと、引き続き他の神学者から意見、ペーパーが出てまいりました。ルーベンシュタインとか、ルバースキーと

か、ハインリッヒ・オットとか、シュホーキーとか、ワルデンフェールスとかいう人達ね。それに対して私がレジョインダーを書きましてね。そして『ディヴァイン・エンプティネス・アンド・ヒストリカル・フルネス』という本を出したわけです。かなり突っ込んだ形で、仏教とキリスト教のダイアログがなされておるわけです。

今日はごく一部をコピーをして八木先生から皆さんにお配りしたのがあるかと思えます。そういうものを手懸りにして、ナマの声を聞くことにしたいと思います。

## ○レスポンス II

八木 誠一

阿部先生のこのテキストについては非常に広く論議がなされているわけです。もちろん全部に目を通したわけではないのです。それでもとにかく、ここで応答せよということ、私の考えていることでお聞き頂きたいと思えます。要点は「神の自己否定をいう必要はないじゃないか」ということです。

一番目に、新約聖書のテキストについて。ピリピ二の6—11ですが、一応読んでおきます。(八木誠一)——

キリスト・イエスは神のかたち(メタモルフォーゼのモルフューです)であつたけれども、神と等しくあることを都合のよいこととして利用はしなかった。(意識になりませんが、意味をとって訳します) そうではなくて、自らをむなしくして奴隷のかたち(やはりモルフューです)をとつた。その奴隷というのは人間と同じ(等しいもの、アイデンティティーでなくて同等、完全に同一でなくて同等だということ意味で人間と同じかたちになった)ものだ。そしてかたち(シェーマ)。シェーマの原語。モルフューとシェーマは意味が違ふという説と、たいして違わないという説もありますが、いまは立ち入らないでおきます)としては人間と同様にみられる。そして自らを低くして(こちらは「むなしくする」

のでなくて「低くする」のですね）死に至るまで低くした。（降下、謙虚の意味です）死というのは十字架の死である。（これはパウロの付け加えだと思われまます。これは原始教団でできたキリスト賛歌で、パウロがここに引用してゐるのだと思われまます。いまの「十字架の死」という言葉はたぶんパウロの付け加えだと。これは通説ですけど）だから（と、これは明らかに前を受けて、前が条件で、あとが結果）それ故に神はキリストを高め給うた。そしてあらゆる名前にまさる名前を与えた。それは彼の名前の前にあらゆるもの、天にあるもの（天使、悪霊、そういうものですが）、地上にいるもの、地下にあるものの総てが、彼の名の前に膝をかがめ、イエス・キリストは主であると告白をして、栄光を主なる神に帰するためである。

そういうのです。

中心はやはり「自らをむなしくして奴隷のかたちをとった」。その「むなしくする」の先に、その具体化として自分自身を死に至るまで低くしたというのですが、もちろん内容上、これはどうして神の子が自らをむなしくすると人間になるのか、そういう話は具体的な話にすると大変よくないのですけれども、まあ冒瀆になりかねないのですよね。だけれども、どうして神の子が自らをむなしくするとマリア様のお腹に入るのか、私には全く分からないのです。おそらく書いた人だつて分からないだろうと思うのです。これは不可能ですが、文

献学的、歴史学的には、とにかく辿ることができません。

まず、復活信仰の成立ということがあったわけです。これについても詳しい話は省きますが、死んだイエス・キリストは甦ったと。それでそういう信仰が成立し、それでイエスが神の子と言われるのですが、いったいイエスがいつから「神の子」と言われたのか。これは二つ系統があるのですが、其親福音書の系統はおきます。死と復活、高擧ですね、高められる、そういうコンテクストの中の神の子とされた時点をみますと、一番早いのがローマーの3-4、これは復活の時からです。やはりこれはパウロが引用しているのですが、復活によって神の子と定められた、復活の時点から神の子と呼ばれている。マルコ一の11では、洗礼を受けた時に、天からの声があつて、「お前は私の子だ」という宣言があつた。

次に考えられるのは誕生物語です。奇跡的な誕生の物語（マタイ一の18以下、ルカ一の30以下）で、それがこの文脈と違ふのは先在のキリストへの言及がないのです。先在のキリスト、つまりイエスとして生まれる前に神的姿として、かたちとして神のみ許にあつた。例えばロゴスとして。しかしこの誕生物語には先在のキリストへの言及がないのです。ただ「聖霊によってみこもつた」とだけ言われておりまして、「イエスは神の子と呼ばれるであらう」、「救主インマヌエルと呼ばれるであらう」と書いてあります。ですから、そういう意味では、誕生の時から神の子だという考え方は、ここでは含

まれておりません。

さて、そういうわけで、神の子とされる時点が遡っていくわけですが、ケノーシスのなキリスト論では、はじめから神の子なのです。神のみ許にいた永遠の神の子で、その神の子が自らをむなしくして人になったという考え方なのです。ピリピ書に引用されているところを見ると、五〇年代のあたりにはヘレニズムの世界で成立していたキリスト賛歌だと思われれます。その一つ、代表的なものがピリピ二の6-11、ただいま読みましたテキストで、ここでは「神と等しくあることを利用せず」という、先のキリスト、つまり自らをむなしくする以前への言及があります。それで自らを低くしたという、その降下が、ディオ、「それ故に」という、高められることを基礎づけております。同じような考え方はガラテア四の4、コリント後書八の9にもありまして、阿部先生がご論文の中に引いておられましたけれども、ガラテア四の4も「女から律法のもとに生まれてきた」という言及がありますから、非常に似ているわけです。

一番有名なのはヨハネ福音書の受肉です。ピリピの賛歌とヨハネ福音書のキリスト論はじつは非常に構造上近いのですが、いくぶん違いがあります。まず先のロゴスへの言及はある。はじめに神と等しいロゴスがあつて、そのロゴスが肉になったという言及があるのですが、ここでは、低くされることと高められることが一つになっています。三の14に「人

の子は十字架に高められる、という逆説的な言葉があります。十字架に高擧されるといふのは、これはもちろん降下の極点なのですけれども、それは同時に高められることだという把握があります。これは明らかにピリピのキリスト賛歌とは違うのですね。

もっとも違ふのは、ピリピ二章のキリスト賛歌の場合は、「神と等しくあることを利用しないで、自らをむなしくして奴隷のかたちをとり、死に至るまで自らを低くされた」とあります。ですから取りようになると、人として現れたイエスは神と等しくないということになるのですが、ヨハネ福音書では受肉者は神と一つであることをやめていないのです。これはたくさん典拠があります。一〇の30、あるいは一七の21以下ですが、キリストが「私は神と一つである」ということを繰り返して言っております。つまり神と等しくあることを全然やめていないのです。古代教会で、「まことに神、まことに人である」というキリスト論が成立したわけですから、このキリスト論はやはりこの延長線上にあると思われれます。イエス・キリストはまことに神であり、まことに人であるので、神と等しくあるということをやめていないわけです。

以上の検討からの結論は、ハンス・キュングも言っています。ピリピ二の6-11のキリスト論は、たしかに重要なテキストではあるけれども、新約聖書のキリスト論の代表的なテキストではないし、また古代教会の主要な流れでもなかつ

たということですが。

栄光の問題もじつはあるのですが、先在のキリストが栄光の存在であったという、普通たしかにそう考えられているのです。それは間違いないですね。ただ、キリストが受洗のあとに悪魔に誘惑されるという話がありまして、その話をみますと、悪魔がキリストに向かって「お前が私を拝めば、この全世界の栄光と権威をお前に与えよう」と言う、そういう言葉があります。ここからみますと、一言で言って、栄光ですよ。栄光とか、高さとか、権力とかいうものは、このキリスト論によると悪魔の神の子なのです、そういうものを持っているのは。

それに対してイエスはマタイでもそうですが「神のみを拝しなさい」と記されていると言って、その誘惑を斥けるわけです。こういう考え方もあります。つまりあらゆるものの上に位する支配者という栄光を持つ神の子、これはじつは悪魔が考える神の子だという、こういう考え方もあるということとを申し添えておきます。

第二点に「神の自己否定」ということです。神の自己否定ということには聖書に書いていないのです。愛はたしかに人間についての自己否定だと言えます。「人その己が友のために命を捨つる、これより大いなる愛はなし」とありますから、そうなのですからけれども、専制君主的な神が自己を空無化して愛の神になったとはどこにも書いていないのです。

マルキオンのことをちょっと挙げておきましたけれども、マルキオンは、じつは神様は二ついたのだという。高い本当の神様と、より低い神様で、旧約の神は低い神。専制君主的な神だったのだが、これはいわゆるデミュルゴスですね。本当の神というのはイエスが啓示した神なのであって、これが愛の神だという説を立てまして、二世紀ですね。これはまあ異端だということになったのですが、マルキオンの場合は、二つの神を立てているのです。

しかしながら一つの神について専制君主的な神が自己を空無化して愛の神になったとはどこにも書いていないのです。つまり、なぜ神が神になるために自己を空無化しなければならないのか、神の自己否定とはどういうことなのか。否定されるべき神の自己とは何なのか。つまり否定以前の神ですよ。キリストについては、自己をむなしくする前のキリストに対する記述があるので、神の自己主張ならぬ神の自己否定によって何が生ずるか。こういうことが私には分からないのです。

そういう系譜を辿ってみますと、やはり西田のケノーシス的な神という、阿部先生はおそらくここがひとつのヒントになっていると思うのですけれど。西田はケノーシス的な神、神の自己否定ということを言っています。「神の絶対愛は神の絶対的自己否定だ」とか、どこまでも超越的どころでも内在的な神、万有在神論、『全集』の十一、例の「場所的論理と

宗教的世界観」ですが、三九九ページに書いてあります。

そういう考え方の系譜を辿ってみますと、例えば神秘主義ですね。しかし一応ドイツの観念論から辿りますと、シェリングの『人間の自由の本質』の中にすでに「実存というのは神が自分自身に還帰するために自分の外に歩み出た他者だ」と、そういう実存が神を啓示するという考え方があります。

これは単純な平板な同一性でなくて、矛盾的同一性です。

ヘーゲルの場合だと、例えば自然について、自然は神のアーデルスザインだと。他者存在ですね。自分になるために、自分の外に歩み出た他者存在なのだ、ということ、これは仏教で言えばまさしく理事無礙にあたるでしょう。

ヘーゲルの理と仏教の理と同じなかと、ちょっと考えたことがあるのですが、構造から言えば明らかに理事無礙で矛盾的自己同一ですね。ヘーゲルはただ、そういう他者存在以前の純粹の自覚、純粹精神の自覚というべきものを論理学で語っているわけです。それについては阿部先生の論文にもちょっと触れてあります。つまりヘーゲルに三本柱があると思うのです。

第一、理性的なるものは現実的である。それは、バルメニデスの「思考と存在は同一である」という、あの言葉以来、延々と続いていくわけだと思います。『法哲学』の序文の中に有名な「理性的なものは現実的で、現実的なのは理性的なものだ」という、徹底的にヘーゲルはこうだと思ふのです。

そういう意味での理事無礙ですね。

二番目に、自分になるために他者を立てる。あるいは自身自身に帰るために自分自身の外に出ていく。

三番目。神は人間を媒介として思考する。つまり人間の、絶対者を考える人間の思考は絶対者の自覚だ、という例の考え方。

この三本柱があって、徹底してこれが貫かれていると思うのです。その結果どういうことになっているのか。論理と実在の同一化。これは理性的なるものは現実的である、というのは当然そうなのですが、それだけでなくて、論理と時間の結合が起こってまして、これは論理学の最初にある例の有と無と生成の弁証法でその「有」とは何か。単純にただ有だという、それだけの有は何か。何でもなし。だから「無」だ。じゃあ無からいうと、無であるから「有」だ。それで無が有に、有が無に展開して、それが生成であるというわけです。

その生成の中で有が無になるのが「消滅」で、無が有になるのが「生成」ですね。その両方の振動、それが沈澱するのがダーザインだ、というそういう言葉があります。あとずっとそこから続いていくわけなのですけれども。これはやはり論理と時間とが結びついているのだと思うのです。概念が振動するわけがないので、振動しているのはデンケンですが、振動するデンケンと、つまり概念の論理的な関係と時間的な関係、出来事上の関係とが一つになっているのがヘーゲルの

ひとつの秘密だと思うのです。これをやったから壮大な体系ができたと思うのです。しかしそれをやったから体系が崩れたのだと私は考えております。

論理と事柄との無媒介の結合、あるいはあえて言えば癒着が西田の場合にもあるし、ひよっとしたら阿部先生の場合にもあるのじゃないと思うので、ちょっと余計なことですが言及させて頂きました。

さて、西田の場合も、いま言いましたように、ケノーシス的な神と、神の自己否定ということを言うわけですね。で、ここでも例の「絶対」の分析がありまして、絶対というのは、ドイツの観念論では神が絶対者だと言われる。神を絶対と言っているかどうか、ということとは、私も非常に問題に思われるのです。というのは、アブソルートというのは関係から解き放たれて単純にそれ自身において、ということですから、絶対は絶対であって、それ自身で独立して存在する実体だということになるわけです。アブソルートで考えても、あるいは対を絶するという言葉で考えてもそうなのですけれども、西田先生の絶対概念の分析をみますと、単なる絶対、相対なしの絶対は抽象的だ、無だと。しかしながら相対に対する絶対は、これはやはり相対になってしまふ。したがって真の絶対は自分自身でないものを自分自身の中を含むということになるから、したがってそこに矛盾的同一が成り立つという。簡単に言うと、そういうことだと思ふ。

これは、こういうことを言うと、お前は言葉の意味ばかり重視すると言われるのだけれど、絶対というのは絶対でして、相対と向い合うわけなのです。ここから絶対は自分ではないものを自分の中に包むのだというような論理を展開するというのは、概念内容の論理的展開ではあるけれども、私は言語化というのは、非常に大事だと思うので、言語化に関しては十分に厳密に、かつきちんとしていかないといけないと思うのです。

ヘーゲルにしてもマルクスにしてもやはり何か曖昧さがあった、論理と事柄とが結びついてしまふ。マルクスの場合も弁証法論理と歴史の歩みとが癒着してるところがありまして、結局それがために崩れていくわけなのです。そういうことはなるべく排したい。ですから論理的に十分厳密でなければならぬ。

ですからつまり、神を絶対と言っているいかという問題がひとつの非常に大きな問題だと思うのです。それから、絶対概念の分析から絶対とは何かということを取り出しているのか。これは論理と事実の癒着じゃないか。そういうふうにするのです。まずそれが一点。

前に阿部先生が引用されたように、二十年前、私は先生がお聞きになったようなことを、たしかに言った覚えがあります。そのあとの阿部・秋月・本多・私の四人で作った本です。すでに私、そう言っているのですけれども、「不可逆」とい

うことをどういうふうにか考えるか。私は本多さんに非常に大きな同感を示しながら、自我と自己とを区別して、自己というのは、これは無相の自己でもいいのですけれども、ただ無相の自己には自覚的な機能がありますから、やはりそれは自我であって、自己と自我にはやはり私は事柄上の区別と統一とがあると思っております。

自己というのには聖書の言葉で言いますと、「私のうちにもはや私が生きているのではない」、「これは自我。「私のうちにキリストが生きているのだ」という、「私のうちに生きるキリスト」、つまり単なるキリストじゃなくて、「私のうちに生きるキリスト」、キリストが生きている、これは私が生きるということだ」というのだから、それは自己の絶対的な主体と言えるので、これを自己。そうするとパウロの場合、やはりはっきりと、「しかし私が神の子を信じるのは」と、また自我の方に寄ってくるので、自己と自我というのは区別しながら一つであるというふうに思うのです。この自己ですね、自己においては神と人は一つであると。厳密に言うときリストなのです。キリストと人間は一つである。あるいは神と場合でもかまわないのです。場合によってかまわない。その場合は可逆も不可逆もないのであって、先ほど武田さんの言われたことに私、同感して聞いていたのです。可逆も不可逆もないので、これは単純に一。

しかし自我と自己との間には区別と不可逆がある。この自

我というのは絶えず煩惱的な自我になっていくわけですから。ですから煩惱的な自我と無相の自己、あるいは涅槃的な自己といわれるものの間には、私はやはり不可逆があるだろうというふうに思っています。

阿部先生に対する質問。ヘーゲルにしてもヨハネ福音書にしてもピリピ書にしても、自己空無化以前のキリストを語っているのですよね。あるいは神とこのを語っているのです。ヘーゲルの場合は論理学が純粹な論理的な自覚としての自然以前の神を語っているのです。いったいそれは阿部先生の場合はどういうことになるのか。つまり自己空無化以前の神とこのは何か。

第二に神が自己を空無化すると、何故世界と同一になるのか。この考え方には論理と現実の同一視があるのじゃないか。つまり否定というのには論理語で、作用として考えると、亡ぼすということになります。自己否定というのこれは元來、論理の言葉でありまして、作用の言葉じゃないのですが、その論理と作用と一緒にしたのがヘーゲル。まあヘーゲルの前からあったでしょうけれども。特にヘーゲルでは、私これは非常に不当なことだと思っているのです。ですから自己を空無化すると、どうして世界と同一になるのか。この考え方にはやはり論理と現実の同一視があるのじゃないか。

それと連関して、阿部先生はよく空が空を空するということを言われます。じつはこれ、分からないことはないのです。

例えば仏魔にしても天魔・陰魔にしても、おっしゃっている事柄には私、非常に共感するのです。

今ここで言っているいかどうかわかりませんが、私もじつは伝統的な信仰を全部捨てたというか、そういう経験がありました。それは批判的な新約学と、それから特に仏教という宗教があることに触れたことがきっかけなのです。伝統的な教義というか、信仰内容を捨ててしまったことがあるのです。捨てたというよりは僕としては「落っこった」と言った方がピンとくるのですが。その時に、ありていに言うと、最後のデーモンがいなくなったという感じがしましたよ。つまり、ある観念の絶対化、いくら信仰の名においても、ある観念を絶対化してるといえるのはやはり一種のデーモンのだと。その時はデーモン、「魔」なんていう言葉は、私は知りませんでしたけれど、でもやはり一種のダイモン、最後のダイモンがいなくなったという感じがしたことは事実であります。その時私はじつにすがすがしかったです。ニヒリズムにはならなくて、むしろそれではじめてイエスの言葉がわかってきたのですね。何故イエスがあいいうことを言ったのかということですが、だんだん分かるようになりました。分かるようになってくると逆にまた、いったん捨てたものも、批判的にならなければいけません。改めて受け取り直すことができるようになります。

さっき訊こうと思ったのですが、阿部先生も非仏魔とい

うところまで行ったら、そこへいっぺん行ったら阿弥陀信仰というようなものを再びそこから批判的に肯定できるものかどうか、うかがいたかったのです。たぶんできるのじゃないかと思いますが。できる方が本当だと思います。

いずれにしても、そういう経験があるから、ある意味でよく分かるのだけれども、「空が空を空する」という、これは言葉づかいの問題です。つまり煩惱的自我は空ではないから、これは空ぜられる。しかしそこで、空ぜられたところで空へのこだわりができる。しこりができる。これはやはり、空へのこだわりやしこりは空ではないから、これは空ぜられる。それはいいです。よく分かります。だけど空だったら空ぜられるわけではないのです。空が空を空するというのは、どこかで否定の否定が肯定だという、その論理と事柄との癒着があるのじゃないか。つまり否定の否定は肯定だというのは論理学上の真でありまして、いきなり実在的作用的に解釈するのは論理と事実のヘーゲルの同一化を、やはりヘーゲルから西田を通して受け継いでいるのではあるまいか。そう私は思うのです。

最後に一番訊きたいことです。神の自己空無化、あるいは自己否定でもいいのですけど、神の自己空無化ということは阿部先生ご自身の宗教的自覚に基礎づけられて言っておられることなのか。それとも単にクリスチャンに向かって「お前らこう考えろ」とキリスト教と折り合いがつくよ」と言っている

るだけのことなのか。

「神は愛である」と阿部先生おっしゃっておられる。これで十分だと思ふのです。つまり神は愛であるということは、他者を自分の中に入れて他者と一つになる神ですから、神は愛だと言えばそれは十分なので。ただこれは理事無礙ですね。他だというと、これ、理事無礙です、構造的には。ただし一というのは実体的な一だとは私は思いません。作用的な一で、これはこの前ちよっと申しましたし、『大乘禪』にも書いてありますけれども、実体的な一がなくても作用的な一ということはありません。

いろんな例をあげておきましたけれども、人間の体の中の物質の振舞いですね。純粹に物質の振舞でありながら、しかしそれは生命の作用になってますから、そういうことを例えば作用的一という。人の声を聞いて人格と出会う。聞いているのはこれは空気の振動なのですけれども、そこで他者という人格に出会っている。それを作用的一というふうに言うのです。これはあくまで作用的な一であって、作用的な一ならば神と人間とはいくら一であってかまわない。一である方が当然です。

しかし阿部先生のおっしゃることで、非常に大切なことがあります。神と人間は一だ、これはキリスト教で言っているのですけれども、神が人間だけではなくて万物と共にあるということ、いわゆる万有在神論をキリスト教神学者に説いた

という点は、これは私は非常に重要だと思つてゐるのです。言い換えてみると、理事無礙の立場、これは無神論的であり得るわけですね。実際これが仏教の総てであるならば、仏教は無神論でかまわないのです。キリスト教は創造神を説く。この場合に空即是色、色即是空の全体を被造物とみなすことかできますから、そうするとキリスト教は色即是空、空即是色を自分の中を含むことができる。ただし神があるかないかということは証明できませんので、私は二つの可能性だと思つてゐます。どっちをとつても全体を語るることができるので、どっちでなければならんということは私には言えません。

そういう対立がありますけれども、つまり理事無礙は無神論でキリスト教は創造神を説くということはあるけれども、理事無礙という立場を問題にする限り、これは万有在神論的でありまして、万有在神論というのはキリスト教の中に一つの立場として出てくる。何となれば神と人間は一だということと言いますけれども、人間というのは物質から出来ているわけですから、神と人間とは一である以上、神と物質、あるいは神と世界との作用的一ということは当然あるはずですが、万有在神論になり得るわけですよ。

そうすると、理事無礙という点で仏教とキリスト教の接点になり得る。阿部先生は万有在神論、理事無礙の立場が仏教とキリスト教の接点になり得ると、こうおっしゃっているのだらうと私は思うのです。これだったらまったくその通りで、

私は大変大事なことを言ってくださったというふうに考えるのです。

しかし、それを言うために神の自己否定を言うことではないじゃないかという、私のレスポンスでございます。

新刊

井上希道 著

## 『続・坐禅はこうするのだ』

定価二、二〇〇円＋税

本書は少林窟道場の参禅体験記と井上老師自らの修行体験記が解き明かされております。

発行所 地 漢 社

〒一〇一〇〇四二

東京都千代田区神田東松下町二二一  
電話 〇三―三二五八一―二二五一

### ○討議

司会 本多 正昭

阿部 どうもありがとうございます。いろいろな重要なことをおっしゃって頂いたわけですが、その一つに神の自己否定とはいったいどういうことか、というお話がありました。私は端的に、聖書に言われている「神は愛である」ということが神の自己否定と。

八木 そこが分からないのですよ。どうして自己主張じゃないのか。自己主張というとおかしいけど、自分の本質の具現じゃないのですか。どうして神様が愛になるために自己を否定しなければならぬか、というのが分からないのです。

阿部 私はそれは明白だと思います。

八木 いや、全然明白じゃありません。

阿部 自己否定の反対は自己肯定とか自己主張とかいうことですね。自己肯定とか自己主張とかいうのはそれは愛じゃないですから。

八木 もちろん違いますね。

阿部 ね。むしろ排他的な。

八木 そうです、その通りです。

阿部 それに対して、その自己否定ということ、これはどうしても愛ということなのです。

八木 ですからね、神様の自己否定が愛だというならば、自

己否定する前の神は君主的な専制君主だったということになるでしょう。

阿部 必ずしもそこまで言わなくても。

八木 いや、言わなければ論理上意味が通らない。

阿部 それを含めてもいいけれどもね。

八木 ですから愛だというのは分かってはいるのですよ。だけど、愛になるために自己否定をしなければならぬというのは、神はものすごいエゴイストだったということになるんじゃないですか。

阿部 そうじゃないです。

八木 なければ、そういうことを言う必要はないのですよ。

上田 論理だけで言うとお八木さんのような議論が出てくると思うのですね。だけど阿部さんは神は愛であるということをお大前提というか、最初から考えておられますから。

阿部 私が考えているのじゃないのですよ。そういうふうには聖書自身もそう言っているわけだから。

上田 問題はね、愛についての理解が違ふと思うのですね。神の愛というよりも、愛ということと神ということの結びつきでしようけれど。いずれにしても、神が愛であるという時の愛の理解がちょっと違ふみたい。八木さんはつまり、それは本質から出てくることだと言っているのだから。神は愛であるという言い方をすでもう愛そのものが神の本質であると。

阿部 そうですよ。

上田 いや、だから、そうしたら、ちょっと困ってくるというか、神について自己否定を言わなければならぬ理由が、そこではっきりしなくなる。阿部さんが言われたように、自己主張ということがあって、自己否定ということがあって、自己主張は愛ではないといったら八木さんも賛成されたわけだから。だから自己否定が愛に必要なとすればやはり、自己主張ということがあるからその自己否定ということが出てくるのじゃないか、というふうには八木さんがおっしゃったのですね。

八木 そうです。ヘーゲルでもそうだし、ピリピ書でもそうだから。

上田 だから、そうなると、それは八木さんが理解しておられる神の愛、つまり神は本質的に愛であるというのと、ちょっと違ふということになるから、神に関して自己否定ということと言わなければ愛にならないという、そのことを八木さんに説明されたら、八木さんが分かるのじゃないでしょうか。阿部 聖書を読めば「神の子もむなしくされて人間のすがたをとって」。

八木 それも何故そうなのか分からないですよ、私、はっきり。

上田 だけど八木さん、そこ分からなかったら、何故そうなるか分からない。

八木 誰も分からないですよ。そんなこと。

上田 それだったら阿部さんがそう言われたってかまわないじゃないですか。

八木 それだったら、阿部さんは自分の自覚として言っているのじゃないということになります。つまり神の自己否定と、キリスト教ではこう言ってるよと、単にそう言ってることになる。僕はそれではやっぱり分からないですよ。本当に俺はどのように考えざるを得ないのだという主張をぶつければ納得できますけれど。お前たちはこういうふうに考えれば仏教との接点が出るのじゃないかと言われたって、それはちょっと、僕には。

阿部 そんなこと言うたらんですよ。

八木 でしょ。だったら神の自己否定というのは先生ご自身の信仰というか、哲学の内容なのですか。

阿部 そうです。そう言ってもいいと思います。

八木 いいですか、じゃあ、それでよかったですら神の自己否定って、どうして自己否定なのか、説明して頂けませんか。

阿部 愛だからですよ。

八木 だから、ちょっと困るんですよ。

上田 阿部さんがそう言っておられるのだから。やはりある仕方で聖書の言葉を解釈しておられるわけですよ。つまり聖書と無関係に言っておられるのではないと思いますから。

八木 阿部さんはとりあえず理事無礙の立場を言っておられ

るので、そこが接点になるというなら、それはよく分かるのですよ。つまり超越神でないわけだから、理事無礙だったら。超越者って他者的な神ではないわけですからね。

上田 いま半分だけでとまっちゃったのだけ。つまり阿部さんの進め方はやはり聖書を手掛かりにするという形はとっておられるわけ。だからもし阿部さんのように進むとすればやはり「神の子が己をむなしくして」と。そこをむしろ共通の問題にできるところとしたらいいと思うのですね。神の子が己をむなしくして、そしてこれは八木さん自身も分からないと言われるような仕方人間になるというわけですよ。そこに「己をむなしくして」ということがあって、そこで「己をむなしくして」ということがあるならば、やはりむなしくする以前というものは、さっきからの八木さんの言い方だとあるわけですよ。だから、それをやはり否定するということだってあるんじゃないでしょうか。ですから神の子の自己否定というのを阿部さんの言い方だと、父なる神のところまで含めて考えるのかどうか。これはやはり解釈の仕方が問題になってくると思います。

阿部さんが通常のキリスト教の神学者とは違った強調点で解釈するということは、あつてもいいと思うのですがね。それがしかし本当に意味があるかどうかということであつて。

八木さんが言われるように、神の自己否定を言う必要はない、「神は愛なり」で十分であると言われた場合に、阿部さんが

どこまでその神の自己否定ということを言わなければならぬのか、そこがはっきりと出せればいいと思いますけど。

ハイジック 同じ方向で質問したいと思います。阿部先生のおっしゃる神の自己否定は、何故そんなに大きな問題となったのか。つまり一冊の本が出るほど大きな問題となった。

それは、ある偉い仏教の学者が、キリスト教の神学者と対話しながら、根本的な、我々キリスト教徒が考えられないような間違いをしたからではなく、あるいはキリスト教として想像できない独自の解釈をしたからではなくて、むしろ、非常になじみのある歴史の深い立場であったからだと思います。

つまりマルキオンとか、グノーシス主義は一応引用されました。それだけでなく、神秘主義者とか、錬金術家、ヘーゲル、アルタイザーとか、キリスト教の長い歴史にとって非常に根強い、異教といっても邪教といってもよいものですが、根強い立場であるから、「イエズスはキリストである」という信仰告白ですか、それは非常に曖昧であるから、阿部先生の解釈は不可能とか、無意味だということか、東洋の思想に最も分かりやすい一つであると言えるかも知れません。

しかしキリスト教の本流からみて、その支流とか、あるいはキリスト教の裏面とは対話してほしくない。本流はキリスト、神の子の自己否定は認めますけれど、神そのものの自己否定は認めない。そこでキリスト教の本流、キリスト教の本

流と対話しなさいといっても、おそらくキリスト教の支流とか裏面とか裏の文化といってもいいですが、仏教との接点が多い可能性があるかもしれません。ですからその内容を別としまして、どこのキリスト教と対話するかが問題です。もちろん阿部先生のおっしゃることはキリスト教の上からみて異教で本流ではないと、それは認めざるを得ないと思いますけれど、それだけでキリスト教的ではないとは私は思いません。その支流とか、その裏面がなければその本流や表面はないと私は思っておりますから。ですから同じ意味でキリスト教徒がたびたび仏教と対話しようとする時、あれは仏教ではないと言うとか、あれは何とも意味のないような小さな支流ではないかと言われる時は、しかし時々西洋人にとってそれは一番分かり易い仏教であるから、その対話は私は無意味だと思いたくないのです。

延原 ちょっと違った角度から、自己否定という概念が神学的に成り立ち得るか、という問題に限りまして。

ホワイトヘッドのプロセス学派の中から、チャールス・ハーツホーンは西田が出しました「万有在神論」を体系的に展開したほとんど唯一の人だと思われます。ハーツホーンがアンセルムスをとおりあげた有名な書物がありますが、その中で、阿部先生がいまお使いになっている「自己否定」という言葉に見合う言葉が出ています。それは、サーパスブルという言葉です。

で、アンセルムスはバルトそしてハーツホーン、マルカムという人が扱ひまして、その問題は全部サーパスブルという、神は神によって、神はサーパスブルだと。神は被造物によって、サーパスブルではない、これはもちろんそうです。アンセルムスの出しました神の名前の定義が、「それより大いなる何も考えられないあるもの」ということですから、サーパスブルでないという定義でございますね、神の名前は。結論的に申しまして、ハーツホーンはどういうことをアンセルムスに関して論証したかといいますと、神が神ご自身によって超絶し得る方であると。それは、どういうことであるかという、「抽象的な神の本性が具体的な神の本性によって超えられる」。それは何故かという、時々刻々起こっておりますこの世界におけるあらゆる事象を含んだ神でありますから、それは抽象的な神を超えているわけですね、時々刻々。そういう意味で先生がおっしゃる「自己否定」という言葉ではございませぬけれど、超絶し得るといふ、サーパスブルという言葉を使っている例はあるかと存じます。

そうしますと、これはハーツホーンの論議の埒内だけの話ですが、結論的に申しますと、自己否定という言葉は使っておりません、サーパスブルという言葉なのですが、非常に面白いことに、万有在神論というものが出てきている。西田の場合も万有在神論ということが出てきている。そういうところはパラレルの現象がございませぬ。

したがって阿部先生の展開していらっしゃる神の自己否定ということがキリスト教の思想の中で本當に成り立ち得るかという八木先生の問題提起ですが、ハーツホーンのアンセルムスの再評価の中には、それがひとつ出ているというふうに見受けられます。

八木 アブストラクト・ネイチャーがコンクリート・ネイチャーで超えられるわけでしょう。

延原 先生のお話では実体的な神が先にあるわけでしょう。それが時々刻々世界の現象を包含したところのコンクリート・ネイチャー・オブ・ゴッドによって超えられる。

八木 ええ。ですから超えられる以前があるわけでしょう。それはシェリングの場合とヘーゲルの場合だって同じですよ、構造としては。それを阿部先生に聞いているのですよ。超えられる前は何だって。

花岡 キリスト教で神とか、子のイエス・キリストの自己否定が本當に必要なかどうか、あるいは愛ということと自己否定がどのように結びついているかということ、八木先生に質問させて頂きたいのです。

私の理解では、キリスト教というのは論理から始まるというよりも、人間の罪意識、エデンの園の善悪を知る木の実、そこで人間はどうしても神の前には神の禁令を決して犯さなはいではいけないという、そういう存在であります。神は決して、神の子も罪を犯さないから、そこに、キリスト教で

は神と人間の間に罪意識ということでは決定的な断絶があると  
思うのです。

それを絶対というのは、西田なんかは絶対否定ということ  
で対を絶するだけでは絶対にならなくて、自己否定というこ  
とでない絶対ということにならないという。その時の神の  
自己否定というのはやはり、神そのものも神の子もとも  
罪と無関係、ところが人間の方は必ず神の禁令を犯すとい  
う、そういう方向で神の前の悪、罪。罪意識は唯一の仏教とキ  
リスト教の相違ということも言われます。ただ一つ、それが超  
えられているか、超えられないかで、どちらかの宗教にな  
ると。キリスト教の方はどうしても神がその自己の本質の、罪  
を犯さないという本質をどこまでも自己否定的に否定して、  
罪を犯す人間をどこまでも赦すという愛で、そこに神の絶対  
否定ということはある。で、それが本当の愛と。  
そういう意味で神というのは自己否定をどうしてもせざる  
を得ない。キリスト教といったらやはり罪意識を媒介する。  
仏教の方や禅でしたら、自分が総てを放下して、罪意識を媒  
介にするよりも、総てを投げ捨てて裸一貫になってという方  
向が主になります。キリスト教の方はどこまでも罪意識を  
研ぎ澄まして、それを神に赦して頂くという、そこに神の愛  
が働いているところに神の絶対否定、つまり自分の本質とは  
全く逆の方向に行かなければ、神の愛ということにならない  
ような方向があるのではないかと思うのです。

八木 非常に近い箇所がありました。それはロマ書三章です。  
パウロがパウロ以前の原始教団のフォルメルを引用しながら  
言っているのですが、簡単に言うと、人間が要するに罪を犯し  
て総ての栄光を失った。人間（この場合ユダヤ民族）と神とは  
契約関係にあるわけですよ。契約関係にある以上、ユダヤ  
民族が神の与えた律法を破ったら、神は罰しなければいけ  
ないわけですよ。それが正義ですよ。それでユダヤ民族（イ  
スラエル）が律法を守れば祝福しなければいけない。それが  
契約が要求する正義ということなのです。したがって神の義  
と云った場合には罪を罰し、正しい者を祝福するということ  
になるのです。

なるのですが、けれども一番古い原始教団のキリスト・ケ  
リグマでは、何が言われているかといいますと、人間は罪を  
犯したから、神は人間を罰して亡ぼさなければならん。亡ぼ  
さなければならぬのだけれども、今までもっと我慢して見  
過ごしにしていたのだけれど、自分の義を立てるため（正義）  
に神の子を立てて神の子を十字架につけて罪を処分して、そ  
れで自分の義を立てたというテキストがあるのです。それは  
非常に大事なテキストだと思っております。

じつは神の自己否定という点で言えば、そこが一番近いと  
僕は思っているのです。けれども、そこをもう少しよく読み  
ますと、旧約聖書以来、ツェダーカー（正義）はいつもヘセッ  
ド（愛）とペアになっていて、それは契約関係をあくまで

維持しようとする神の意志ですよね。その意志があって、それがまあ愛というふうに言われているわけです。人間が罪を犯したにも関わらず契約関係をあくまで守ろうという、それがあったから、キリストを十字架につけたということが出てきたわけ。したがってそこで単純に正義の神が自己否定をして、イエス・キリストを十字架につけて愛の神になったのだと言えないところがあるのです。元来、契約の神ということ自体は神のいわば本質でありまして、その本質の発動だということが考えられる以上、僕は自己否定といっても、部分否定というか。

例えば「神の痛み」という。阿部先生はどうしてだか北森さんに全然言及がないのですけれども、神の「痛み」ということを最初に言ったのは北森さんで、北森さんの「神の痛み」は父無受苦説とは違うのですけれども、しかしそれは阿部先生の言う意味での自己否定ではないですね。つまり神の受苦ということであって、そこまで強めた自己否定ではない。

ところが阿部先生のおっしゃる神の自己否定というのは、それによって神があらゆるもの、万物と等しくなるということとで、赦しただけでないのですよね。先生が言っているのは、

花岡 はい。でも神を本当に絶対無と理解するか、有と理解するか、このへんで……。

八木 あっ、そこなのですけどね。空と神とは違うのですよ

ね。やっぱり違うのですね。

花岡 絶対無についてどうお考えなのでしょう。

八木 キリスト教的に言えば絶対無の総体、色即是空・空即是色が被造物なのです。ただ被造物が神と無関係の被造物じゃなくて、三位一体論的に関わってきますけれど。これは僕は小野寺さんの卓見だと思うのだけれども、父なる神とキリストと聖霊という、ご承知のように三位一体論になっていて、それで世界と一であるというのは、まず聖霊の働きによってキリストと一つであることを媒介にして神と一つになっているわけです。だから、そういう意味で神と空を一緒にしない方がいい。

というのは、阿部先生が書かれた「創造的出会いのために」の三六ページの上段、「禅の場合、事情は異なる。禅者の自由は全き可逆的自由である。生死一如、迷悟一途、正偏回互、賓主互換という可逆性は、超仏越祖、殺仏殺祖という神人の不可逆性の超克の上に成り立つ」というのですけれど、仏や祖というのは神じゃないですから、ここにやはり一つちがいがある。神を信ずるかどうかは別問題ですよ。僕は誰もが信じなければならぬというように思っていない。仏教の言い方でも全体が言えるし、キリスト教の言い方でも全体が言えるけれども、絶対無と神とは即同じではない、というふうに思っているのです。もちろん無関係じゃないと思っただけなんです。それをはっきりさせておかないと、いろんな誤解

が出てくるのじゃないでしょうか。

花岡 伝統的なキリスト教の中では神は絶対無では全くなくて。

八木 そうじゃないです。それで神について語る限りは創造を言うかどうかは別の問題として、空とは同じじゃないです。

だから、もし新しい言い方をするというならば、神とは違った言い方を考えるか、しなければならぬと思うのです。

それで、その点で僕は神と空と同じでない。それが阿部先生の場合はちょっとはつきりしてないのじゃないかと思うのですけれども。それだけに万有在神論という形だったら折り合えるということはたしかだなあと思うのです、その限りです。

岸 阿部先生が仏教の立場からキリスト教との接点を求められて、こういうふうな解釈を出されるのは大変結構だと思うのです。

「神は愛だ」というのも、これも根源的なものじゃなくて、もうひとつ奥がある。神が愛だというのは、これは働きにすぎませんで、神の本質論には入らない。そして旧約宗教が律法の宗教で怒りの神、罰を与える神、新約は愛の神、こういう捉え方も全然間違っています。やはりユダヤ教からキリスト教が出てきたところに連続性があるので、神が赦しの神である、憐れみの神であるということと、いわゆるここで言っている自己否定ということとは、八木先生がおっしゃるように、

まったく私は違うと思いますね。こういう概念があまり指導的になると、本来のキリスト教がちょっと理解できなくなってくるのではないかと。

で、ユダヤ教の神学者で、ご存知のようにアブラハム・ヘッセルという人の主要な考えは、神は情熱の神、パトスとしての神、罪はあっても、どこまでも赦そうとする、追っかけてくる、人間に関わってくる神という、非常に印象深い本です。

ですから、例えばトマス・アクィナスの立場を言えば、神は愛であるということは単なる類比概念であって、本来神は愛でないということが前提になっております。その上で人間の不完全な言葉でただ言い表すにすぎない。ですから本来的に神はこうであるというようなこと、大体言うことができます。そしてやはり、神の働きとして智と愛、智と意志ということがある。

長谷 「神は愛で十分ではないか。自己否定ということは余計なことではないか」という議論ですが。しかしこれは愛ということの説明して、愛の一面を自己否定というふうな形で捉えたのだというふうには僕は解釈しております。それがしかし自己否定ではないと言った場合に、愛は一体どういふものかということが、私、分からないような感じがするので

八木 とりあえず、愛というのは旧約聖書では契約の一種で

す。神が人間と契約を結ぶわけです。この場合、イスラエル民族を選んで、イスラエルが神の民になって、ヤハウエがイスラエルの神になるという契約関係が成り立つのですが、契約関係を維持しようとする意志。これはヘセッドとよばれます。それは一貫してある。他方、契約に基づいて要求されていることを満たすのが旧約の場合の義・ツェダーカーです。ヘセッドから救しようということが出てくるのですね。

それが全人類に広げられると、それは新約聖書でそれは愛。神の人間に対する愛と、人間同士の愛とはじつは必ずしも等しくはないのです。だけれども一言でいうと、自分と違ったものと一緒になることを意志すること。自分と違ったものがそこにいることを認めて受け容れて、一緒にいようと意志するとと言っても、願うと言ってもいいですけれど。

河波 八木先生が自己否定する以前の問題をつかまえたのですが、僕はそこが一番キリスト教的だと思いますね。神があつて、その神が自己否定する、その自己否定する以前の神ということが当然問題になってくるのだけれど、仏教じゃそういう発想できないですね。

八木 それは神ではないのだから。

河波 自己否定それ自体の他に仏はないわけです。というのは、例えば絶対的な一神教を説く『華嚴経』の毘盧遮那仏が出てきますよね。かれはやはり毘盧遮那仏が毘盧遮那仏になるために、徹底的な自己否定があったのですね。

八木 前は何だったのですか。

河波 単なる菩薩だし、人間になる神じゃないのですね。

八木 それは法蔵菩薩？

河波 それは阿弥陀仏について言うことです。毘盧遮那仏の場合同多仏の中の一仏というよりもっと、いわば独一的でね自己否定の前に何かという問いでなくて、それはキリスト教的な問いなので、自己否定に即して毘盧遮那仏が毘盧遮那仏になる。だからその否定ということは、どういふことかという、仏教的な表現で言えば般若波羅蜜ですよね。だからそこがやはり根本的に違うのですね。

八木 やはり否定する前はあるわけでしょ。菩薩という。

河波 ええ。でもその場合は無数の菩薩がいるわけですよ。

八木 例えば法蔵菩薩でもいいですか。阿弥陀仏になる前は法蔵菩薩でしょ。だから法蔵菩薩が自己否定、とっていいかどうか分らないけども、阿弥陀様と違うわけですよ。

河波 それはそうです。存在論的に絶対者が絶対者であるというこの根底に自己否定というのがあるわけですね。絶対者が最初に存在して、それが自己否定するのではなくて、絶対的な自己否定と共に絶対者が絶対者としてむしろ存在論的に成立している。

八木 阿弥陀仏の場合の法蔵菩薩というのは永遠の仏の法性法身から現れたのだと、親鸞が言ってますよね。

河波 それはずっと後になってから。だから最初はミユトス

的な思惟の中で、そういうものがだんだん出てくるわけですよね。

八木 そうすると最初に阿弥陀仏があったと言っているわけですか。

河波 ええ。それはいいわけで。

八木 そうだとしたら自己否定も何もないじゃないですか。僕が分からないのは、阿弥陀仏が最初からあったと言っているのに、どうして何かが自己否定して阿弥陀仏になったと言っているのか。

河波 そこがやっぱり空ですね。

武田 八木先生のおっしゃっていることは非常によく分かるのですね、僕は。というのは、いま八木先生おっしゃったように、いわゆる法性法身から方便法身への形というのは、これはまさに自己否定だと言っていると思うのです。何故ならば法性法身は形もなければ色もない。一切の相を超えているわけですね。無相なる法身なのです。それが有相化したら方便法身になってしまうわけです。方便法身の有相化の有相性を、ともすればまだ先生の中にあるように、即自的即自としての相として捉えるおそれがある、というそこをやはり無化しなければならぬのだと。その無化をする時につまり、形なきものから形を現したという法性法身の方に、その方便法身の真実を認めていくという姿勢が私はいわゆる阿弥陀仏の自己否定というふうと考えていいと思いますね。僕らの方か

ら言えば。

けれど、これは、神、キリスト教の方では言えないと思います。

八木先生がさっき読まれたあの論文のところ、僕はこれ、言っていたのですけれども、まさにあそこで神人の可逆性ということをおっしゃってましたね。これは僕は阿弥陀仏と衆生との関係を、例えば神と人との関係というものにすりかえていくということは非常に危険、というよりもむしろ、そうしてはならないと思います。

で、さきほどの八木先生のご指摘は、僕は実にキリスト教的な神を言っておられると思うのですね。僕はこれがまさに神だと思うのですよ。さっきから神自体のことは分からないということをおっしゃっておられる。これは非常にキリスト者としての神の捉え方だなと。神自身が一体どうであったのか。こうであるのか、ということとは本当に分からない。接点になるのはやはり、人の子としての神、イエスにおいて、あるいは聖霊においてはじめて接点で出るわけですよ。

だからもしも、いまの法性法身なり方便法身ということでは自己否定ということでは言うならば、おそらく神の以前と言った時に、例えば神性というふうな、一切の神的な相のないものが相化してくるといふか、有相化するといふ時に、神の自己否定というふうな言っておられるのではないだろうかと思うのです。だからそれを言わないと、なおも人の子の自己否

定だけでは不十分だ。徹底してないということになる。というのは何故かという、人格神としての人格性というところにまだ有相性というのは残るのではないか。相的なあり方がですね。そこでいわゆる陰魔とか天魔とか、というふうな魔の方へと、それが具体的にそこに執着というか、神に執着していく。

だから我々仏教からみても、さきほどからキリスト教の方々の言っておられる神というのが、何か非常に神に執着してると言いましょいか、そう聞こえてくる恐れがあるわけです。だけど私はそれは本当にキリスト者はそうでないとダメというふうに思うのですね。

だからそこを阿部先生はおそらく神の自己否定ということと言わないと、真の神というものの实在性というか、リアリティというものは根源的なものにならない、というふうに言っておられるのではないかなと思うのです。

しかしこれは僕は浄土教の立場からいっても、それはおかしいと思うのです。つまり方便法身というものに対しさらに法性法身を背後に考えるところは、法性法身がじつは法性法身でなくなってしまうわけですから。これはもう慈悲ないことの意味が全く慈悲にならない。救済仏になり得ないというふうには私は思います。ですから法性法身にかえずということ、僕はそういう立場はとらないということです。

上田 神の自己否定ということにもう一度戻りたいと思います

す。阿部さんの場合には聖書の言葉としての「むなしくして」という、そこを結びつけておられるわけですね。基本的にはそういうふうには神の自己否定が言えるか言えないかという、解釈の問題。そしてそのように解釈することによってどういう意味があるかという問題だと思うのです。

八木さんと共通した出発点ができるのはやはりキリスト、「神の子が自らをむなしくして」ということがある仕方の自己否定だということが認められれば、そうするとキリスト教の中での神の考え方としての父と子の繋がりをどう考えるかという、それに帰着していくわけですよ。父が子をおくり給うたわけですよ。そしてその子が人になって、真なる神であるし、真なる人間であると。その真なる神であり真なる人間であるというそこまですることまで含めて神と考えると、神の自己否定ということがいえないということはないと思うのです。神の子をおくったのは父だから、父そのものは神にして人ではない。神にして人というのは子だから。しかしその子は父が遣わしたというふうには。しかも三一神論の中では遣わしたどころではなくて神の中ですから。そういう子が人の姿をとったということが、少なくとも子に関しては「自らをむなしくして」と言えるとするれば、そこまで含めて神の働きですから、やはり神の自己否定ということが聖書的な典拠とは別に、解釈として可能である。

ただ、問題は、そのように解釈することによって、どうい

う新しい神理解ができてきて、それがどういう意味を持ってくるか、ということなのです。

八木 さっきゴットハイトとゴットを分けて、神性と神ですね。その神性が自己否定して有相の神になったというようなことを武田さんが言われたのだけれど、それはある意味ではよく分かる。僕が言いたいのは、ちょうどそこですね。つまりゴットハイトとゴットの関係、その否定というのは論理的な関係でして、内容上論理的な関係ですよ。一方が他方の否定だというのは。時間的なことじゃないのです。ゴットハイトがいつか時間の中で自己否定をして有相のゴットになったなどあり得ないのです。最初からゴットがゴットハイトとゴットなので。ただその論理的な関係は相互否定だという、論理的な概念上の意味関係は否定ですよ。それは僕は十分認めるのです。

ですからそういう意味で神の子と、まあキリストですね、それも論理的には否定だといってかまわないけど。僕が言いたかったひとつの非常に大きなポイントは、論理的な意味関係と歴史的な実在的作用関係とを混同すると大変な間違いになりますよと言っているのです。むしろそれが中心です。

司会者 阿部先生が神の子の自己否定というレベルからさらに遡って、神の自己否定ということをおっしゃっているわけですね。ご存知のように阿部先生は禅仏教の立場から、キリスト教の神学者と対話を多年重ねてこられて、伝統的なキリ

スト教の理解にそった解釈とは違うので、これは違ってあたり前だと思うのです。阿部先生自身の新しい解釈のその根拠というものについて、最後に先生から釈明をお願いしたいと思います。思うのですがいかがでしょうか。

阿部 どうも私が神の自己否定ということを使ったので、大変問題になったようです。私はむずかしいことを言った憶えはなく、ごく平々凡々としたことを言っただけのことです。ただ私としては、私は仏教徒ですけども、聖書を読む場合でも、できるだけ己をむなしくして聖書の言葉を聞く。こちらの解釈を持ち込まないということを中心掛けております。

その場合、さきほどの子なる神を十字架にかけて、神の子を人のために死に至るまでナニされたということ、これは非常に私、心を打たれるところです。

その神の自己否定ということは、神が自分に背く者をも赦して包摂されたということに自己否定の意味があるのじゃないか。ただ自己否定じゃなしに、自分に背く者そのものを包むというところ、それが同時に総てのものを包むということも含まれてくるわけです。そこにさきほどから話が出ています万有在神論的な性格というものがキリスト教の神の場合にもあるのじゃないかと思うのですが。

そういうところが仏教とキリスト教との話し合いの接点になり得る。私は無理にキリスト教と仏教を結びつけようとか、何とかしようという気持はなく、むしろそれぞれのテキスト

を謙虚に受け取って、そこでのふれあいということが事実で  
きるのじゃないか。またそうなっていくことが今後の世界の  
ために必要なことでしょう。そういうところから本当の意味  
での仏教とキリスト教の協力という道も開けてくるのではな

いかと思うのです。

司会者 どうもありがとうございました。まだまだ議論は尽

きませんけれど、時間でございますので終わらせて頂きます。

どうもありがとうございました。

秋月龍珉

## 『絶対無と場所——鈴木禅学と西田哲学』

鈴木大拙の禅学と西田寸心の哲学とに通底する宗教的実存の論理構造を究明し、滝沢克己の神学をも参照して独自の宗教哲学を構築する。著者の畢生の業績を一巻にまとめた労作。

解説・八木誠一「禅思想家としての秋月龍珉」

四六判・四六二頁、青土社刊 三、五〇二円

〔徹底討議〕 八木誠一 十 秋月龍珉

## 『無心と神の国——宗教における〈自然〉』

イエスのアウトマター、親鸞の自然、禅の無心などを手がかりに、宗教における「あるがまま」の概念をあつづけ、「絶対受容」が示す信仰の深みをたどり、宗教における根源的なものの境位をさぐる、仏教とキリスト教の宗教哲学的対話。

青土社刊 二、四〇〇円

○好評既刊

『ダンマが露わになるとき』

『禅とイエス・キリスト』

『親鸞とパウロ』