

# 討論 I 阿部正雄氏と会員(主として仏教徒)との討論

○討論 I 司会 西村 恵信

司会者 プログラムに従いまして、阿部先生との対話という時間でございます。ご承知のように今回は、長い間、仏教とキリスト教の対話ということに文字通りご努力を實際にされた阿部先生のご体験から、特に日本の仏教徒に対してご提言を頂けたらという、先生に対する期待がございます。阿部先生よろしくお願いいたします。

阿部 かなり長い間、外国の人達と対話をやってきたわけですが、それを通して思うことは、いったい仏教は理性という問題をどう考えているのか、ということ。近代西洋においては理性の立場ということは抜かすことのできない重要な立場ですから、それに対して仏教はどう考えているか、ということをもっと日本の仏教徒は真剣に考える必要があるのではないかと思います。

それと連関することですが、仏教は自我を滅すとか、無私の立場に立つとかということを言います。たしかに「仏法は無我にて候」と言われるように、無私の立場は仏教の本来の立場であるわけであって、その場合に自我というのは我執的自我ということであるわけですから、我執にとらわれている限り苦しみがある。本当に苦を脱するためには我執を脱却しなければいけないという、簡単に言えば、それが仏教の言わんとするところではないかと思えます。

しかし西洋の方では、あくまでも自我の立場を貫徹をする。その場合、我執に感じておられるような問題をもろん西欧の人も感じておられるわけですが、解決の方向は自我から無私の方向へ行くのでなしに、むしろ純粹自我という、仏教から言えば全く新しい次元を西洋の方は開いている。簡単に言えば、純粹自我という、カントの純粹実践理性のファクトゥムということ、そこに仏教の知らないような、いわば第三の領域を開いてきておる。そういう純粹自我という、我執的自我でなし

の一種の自我の領域を新たに開いてくる、というところに非常に意味もあり、また問題もあるのじゃないかと思えます。

純粹自我という仏教の知らない境位、次元、そこで科学の問題とか、ニヒリズムの問題とか、倫理の問題とか、歴史の問題とか、いろいろな問題が出てきて、仏教の方ではそれに対する十分な考慮がなされていない。これは西洋の人と話をする時、必ず出てくる問題です。

そこで仏教はただ、無我というところを強調するだけでなしに、いかにして純粹自我を包摂するかということですね。純粹自我の立場を超える、そこにある問題性をもちろん明らかにしなければならぬ。それと無我の立場との関わり。もうすこし言いますと、無我の立場というのは、そういう純粹自我を本当に包みうるのか、どうなのか、ということですね。仏教の人はこのことをもっと真剣に考える必要があるのではないかと思えます。

そこはまた、根源悪の問題ということが出てくるのです。西洋は西洋なりの解釈をやっておるわけです。それが仏教で言う悪の問題の解決とどういうふうに関わり、仏教はそれに對してどういう貢献をなしているか、ということが問題になってくる。

それで、とくにその場合の具体的な問題は、やはり倫理の問題ですね。いったい無我の立場は善悪の価値判断をどうしのできるのか、ということがあります。

もう一つは、歴史の問題ですね。無我の立場では歴史がどう理解されるのか。とくに歴史のアインマリヒカイト、一回性、くり返しのきかないアインマリヒカイト、それが仏教ではどういうふうに関わり理解されておるのか、というような問題があります。

ごくあらましを申しました。そういうことは当面、仏教とキリスト教の対話において出てくる問題でしてね。我々としては、それに対してもしかるべき対応をする必要がある。そしてその仏教的無我の立場の、西洋的な純粹自我を含めた上での展開ということをする必要がある。このことを最初のイントロダクションとして申します。

**司会者** さすがにパンチのきいた提言を頂きました。我々はふつう近代的自我というデカルト的自我をまず立てておったのですけれども、西洋の人達がこういうものを超えて純粹自我ということを模索しているという。そういうことの内容、具体的な意味がひとつ問題になりますけど。そして倫理の問題、歴史の問題、すべて無我からはなかなか出てきにくい。純粹自我という、自我を克服しながら、しかも歴史と関与していくことができるのか。非常にむずかしいところですから、ぜひこの際、阿部先生にゆっくりお聞きしたいところであります。

どうぞ仏教徒・キリスト教徒と言わないで、クリスチャンの人も仏教徒の身になって、ひとつ議論してほしいと思えます。

上田 私はさっき阿部さんが言われたように、普通に言われているような近代的自我をその中から超えて純粹自我の立場になっていく、そういうふうには必ずしも思えません。だから阿部さんが特に純粹自我ということを言われる所以みたいなもの、それをやっぱりお聞きしてみたい。

カントのライネ フェルヌフト（純粹理性）とか、そういう時のライネの使い方がそのままきているのか。純粹自我ということに強調される場合に、そういう立場はどこに求められているのだろう。例えばカントの立場は純粹自我なのか。

阿部 いま申したように、仏教は我執的な自我から無我へと、自我を滅するという方向へ、無我の方向へ直接的に行くわけですが、西洋の場合は無我の方向へ行くのでなしに、自我自身をその根底において純粹化する。それはデカルトに始まっているようで、カントに至っていわゆる超越論的な自我、そこでライネ フェルヌフト、それは全く新しい次元の理性を切り拓いたと言っているのではないかと思えますけれど。ことにそういう我執とか何とかというものを全く滅して、しかもそれは無我の立場ではない。無我の立場ではなく一種の自我でありながら、そこでは仏教の無我の求めているようなものを達成したような、そういう新しい自我の境地を切り拓いている。その最もはっきりした例はカントの『実践理性批判』、『純粹実践理性のファクトゥム』というところへ出ておる

のではないか。

上田 阿部さんが純粹自我と言われることでなにを考えておられるかということは分かりました。そしてその典型はいま言われたように、カントの純粹実践理性批判の立場というように言われるとすれば、たしかに言葉はライネという言葉でもある。ただカントの場合の言葉のつかい方のライネというのは、いま言われたように超越論的と基本的には同じ意味ですね。「経験に関わらない」という、そこを押さえて、そして経験の構成ということで、そこはあまり問題じゃないけれども。そのカントの立場がですね、ことに『実践理性批判』で提出されているようなカントの立場が、仏教が無我ということと到達しようとしたようなことを、そのカントの仕方でも、自我の立場で到達したものである、というふうに考えられるとすれば、そこは、かなり問題があるのじゃないでしょうか。例えば、実践理性批判としたりすぐにカントにおいても根源悪の問題がでてくるでしょ。根源悪の問題のカントの扱いは、ある意味ではやっぱり理性の挫折の表現であるという解釈も、十分に成り立つのであるですね。そこを阿部さんが純粹自我ということと言われるのは、ちょっと十分に理解しにくい。

純粹実践理性の立場としても、これはいろいろ言い方ができる。カントの自由の立場とも。それが究極的なもの、その仕方での究極的なものというふうに考えておられるわけですか。

阿部 それは簡単には言えないと思います。しかし問題の解決を求めていく方向がいれば第三の領域ですね。それを私は純粹自我として捉えてきたと。むしろ第三の領域ということ、これが私の言おうとしたことなのです。

さっきおっしゃったように根源悪の問題。これはカントにおいて完全に解決されているとは思わないけれども、キリスト教で言えば現代に対応する問題を、カントはカントなりに受け継いで、そこに何らかの示唆は出しておる。それは尊重すべきことではないかと思えますね。第三の領域で解決を求めていくということは、西洋では非常に厳しく行われている。仏教はその問題について、どう考えていくか。その点について言うと、私は仏教がはなはだ努力が乏しいと思う。

上田 私もちろん、仏教で十分だとは思っていません。だけれど、何を学ぶべきかということ、その問題になってくると思うのです。

武田 いまの問題のところ。「非仏非魔」の論文の中で、そこが阿部先生の問題意識の大前提になっていると思うわけです。これは、これから我々も真剣に取り組んでいかなければならない。理性とか悟性とかいう問題になるのですが。

私、昨日、触れたことに対して、本当は阿部先生にもっと答えて頂けたら嬉しいと思っていますのですが。どうしても私も念仏者の立場からみると、先生の信仰の立場は先生の実地のご体験からいって、いわゆる法然、親鸞のとられた念仏

の信の問題というものが、完全に瓦解するというか、崩壊し、挫折し、そしていわゆる悟りの立場、禅の立場へ転換された。さらにはいまの非仏非魔論の最後では、それをさらに超えなければならんと主張されている。

つまり信仰の立場でも駄目、悟りの立場でもまだ不徹底だと。両者を超えるような立場、そういう仕方を出しておられると思います。ではその立場というものは一体どういうふうなものなのか、ということをもっと詳しく知りたいのです。そういう立場からこんどは、じゃあ信仰の立場、念仏の立場というものが再び生き返ってくるのか否か、という問題ですね。

先生の場合は生き返っていないというか、もう終始徹底して親鸞批判というか、念仏批判をやっておられるようですが。親鸞の立場を先生のご批判に啓発されながら、少し考えてみたいと思うのです。

親鸞のたった立場というのは、どうも阿部先生の逆のような感じがするのです。と申しますのは、私も二十数年前ですが、ずいぶんニヒリズムということが自身の問題になりました。私は親鸞、ニーチェを捉え直してみたのです。ちょうどこれは親鸞が比叡山に上って二十年間、いわゆる聖道門の修行をやるわけです。やってやって、やり抜いていって、とうとう解決できないという問題にぶつかったと思うのです。で、親鸞の書いたものを見ますと、こういうのがあるので

す。

釈迦如来かくれまして 二千余年になりたもう

正像の二時はおわりにき 如来の遺弟悲泣せよ

末法五濁の有情の 行証かなわぬときなれば

釈迦の遺法ことごとく 龍宮にいりたまいにき

これはいわゆる釈迦が残した教法がすべて親鸞にとつては無意味となってしまった。まったく解決しない教法になってしまった、ということでありませう。私はそれが親鸞にとつてのニヒリズムではなかったかと思うのです。ずっと比叡山でやって、やっとこさという時に、結局はすべてが崩壊してしまつた。それで六角堂での百日間があり、法然に出会つて、逆に絶対他力の専修念仏の仏門に入つて、はじめてそこで一切が全く自由無礙な境地が開けていって自然淨土の世界に入つたと言ふと思ふのです。

その入り方なのですが。したがつてそのプロセスをみますと、ちょうどこれは阿部先生と逆のような感じがするわけですね。親鸞の場合は聖道をずっとやっていて、それが挫折して、絶対他力の方に入つていって、そこで解決をみた。だけど、解決をみた時の親鸞の立場というのは決して、昨日私が申し上げたように非対象化の徹底ではなくて、むしろ対象化の徹底。つまり親鸞は例の地獄必定ということを言いますね。徹底的に地獄に落ちていったという。これはちょうど先生が非仏非魔ということで、魔ということを経験が言っていると

ころがあるのですね。

それは何箇所かあるわけなのですが、一箇所、この親鸞の魔の捉え方というのは、先生の論文からこれを非常に深く、再理解することができるのではないかと思うのですが、それは『教行信証』の「信心」のところで述べているところですから、源信の『往生要集』を引用しているのですけれども。

「信巻」の「大信釈」のところでありませうが、それはずっと三心・一心の問答を論じてくる直前に『往生要集』の二文ひかれています。『往生要集』の中に源信が『華嚴經』を引用しているのです。そのなかに、「菩提心不可壞の法業を得れば、一切の煩惱・諸魔・怨敵、壞することあたわざる所なり」と。

つまり菩提心（親鸞においては信心と同じ）というものは一切の煩惱にも、また諸魔・怨敵にも壞すことはできない、ということと言つてゐるわけですね。

「化身土巻」で「外教釈」をずっと論じているところの最後のところでまた、魔のことについて出てくるのですが。戒度という人、これは律師であります、その著『觀經扶新論』の中から「魔はすなわち惡道の所取なり」。魔が即ち惡道、三惡道、六道の中の三惡道ですが、「惡道の所取なり」と。そしてここにまた源信の『往生要集』が最後に引用されます。そこで天台宗の『摩訶止観』によつた源信の文句を出されまして、「魔は煩惱によりて菩提を妨ぐるなり」と。そしてそ

の場合また魔について三種類の魔があるということがここに  
出ているのです。

つまり親鸞が菩提心、これは決して「自」がおこす菩提心じゃ  
なくて、如来からおこされた菩提心なるがゆえに不可壊なの  
ですね。「諸魔・怨敵も壊することあたわざるところなり」。  
というわけで、ちょうど阿部先生と逆の方向で親鸞は魔とい  
うものを超克してると思うのでございます。

先生は阿弥陀仏と我との不可逆性というもの、魔というもの  
がそこから現われてきた、それが自覚され、超克されなければ  
ならないということを、私どもの仏教者に対して提言され  
ている。つまりまだ、なまぬるいと。まあ久松先生からい  
くと、還相回向も、弥陀からの回向などというのは、これは  
非仏教的だという形で親鸞批判されたわけです。そのところ  
は、親鸞の場合はそういう形で先生が捉えてこられたのと、  
ちょうど逆の方向に行かれていないか。そういうふう  
に、もしも親鸞を、あるいは念仏者のあり方をとらえたと、  
先生からのご批判というのはどういうふうに考えたらいいの  
か、と思うのですね。

阿部 いまのご質問なかなかむずかしくて、よく飲み込めな  
い点もあるのですけれども。親鸞はたしかに魔ということをも  
問題にした。しかし、「魔界外道も障礙することなし」と、  
はっきりと言っておる。そのことはやっぱり魔の問題を超え  
ている。超えるために魔の問題に出会っておる、ということ。

ただ、魔ということも、これは魔という問題があるとい  
うものじゃなくて、魔の自覚ということが私にとって問題だ  
ということなんです。私が魔を問題にしてるのは、あくまでも宗  
教的自覚の問題として特に宗教的自覚の内部において現れて  
くるニヒリズムの問題である、ということでも申しているわけ  
です。親鸞の場合も、魔という問題をオブジェクティヴに取  
扱っているのではなくて、やはり親鸞自身の自内証における問  
題としているのではないか。その点でそう逆の方向から出る  
というようには、私には思えないわけです。

昨日、最初に申しあげましたように、およそ魔の問題とか  
いえば、あくまでもそれは宗教的自覚の問題ですね。魔が問  
題になってくるというのは、自分自身がじつはただ、信仰の  
名において魔を行っていたということなんです。どこに魔がある  
かという、自分自身が魔であったということですね。そこ  
になお宗教的自覚を厳しくみつめて掘り下げていけば、そこ  
に仏魔同体であったと。仏と魔というふうな目の前に二つ並  
べて取りあげるような問題ではないわけですね。そこに同体  
であるものを、これが自分だと、自分自身がそうであったと、  
信仰の名において善悪を超えた救いの道だとしていたのは、  
じつは魔の道ではなかったか、という自覚ですね。そこに宗  
教的自覚としての深まりがあるのじゃないか。

その宗教的自覚の最も徹底した深まりのところ。そこへ行  
かなければ我々は根源的リアリティに到達することはできな

い。そういう宗教的自覚の最も深いところはどういうものかと言え、誰しもの言葉で言いますならば、それは無相ということ。一切の相から離れている、相がないという相も離れているという、絶対的な無相ということね。そこまでこなければおちつかない。親鸞の場合では、そういうところに触れていないのではない。

これは曇鸞の『浄土論註』に二種の法身という、法身がありますね、ご存知のように。二種の法身がある、法性法身と方便法身であると。その二種の法身は広略相入、二種に分かれているけれど、それは絶対的なダイナミズムですね。法性法身から方便法身が出、方便法身から法性法身にいくという形がありながら形がないということ。形がありながら一切形にとどまらないという、そういう二種の法身の広略相入というダイナミズムそのものは、一番の根源的リアリティですね。そこに相があるといえはあるし、相がないといえはない。親鸞もまた、そういうところを、ちゃんと見ておったのじゃないか。私の場合はそのことを非常に明確に宗教的自覚の徹底という形で、問題にしなければならぬ。

**本多** いまのお二方のお話をうかがいながら二つのことが言えるかと思いました。

阿部先生がおっしゃる、いわゆる根源的リアリティに到達するために、どうしても通らなければならぬ、まあ、闇のトンネルと言いますかね。これはさきほどの言葉から言いま

すと、魔についての宗教的な自覚、自覚的なニヒリズム、あるいは仏魔同体というですね、水と乳が混濁している状況、これを抜けなければならぬ。これが一つ。

もう一つは、そこを、どこからそこに入っていくって、どっちへ向けていくかという、その方向に二つあるのじゃないか。つまり親鸞の方向と阿部先生の場合とですね。

ですから私は根本的なのは、どっちに向けていくかという、方向が同じでなければならぬということではない。この魔の自覚を通過した、まあどっちに向けてもいいのじゃないか。向けた方向は二つに見えたのですが二つでない。そういう気がします。

可逆か不可逆かという、この二者択一の考え方そのものが、古いと思うのです。どっちでもあり得るのです。私はそれを可逆即不可逆という言葉を使っているのだけれども、言葉はどうでも、まあ事実がそういう根源的リアリティの構造を持っている。そういう許容性を持っているのではないか。そういう気がしました。

**武田** 阿部先生の場合には、信仰はもう一度、その魔の自覚を通過しなければならぬ、とこうおっしゃるその時の、魔を自覚する以前の信仰はいったい何だったのかと思うのです。もう一度それが魔を行じてたということに出会うというのは、結局はその前の信仰は信心の体験ではなかったということに気付くということであるのだったら分かるのですね。それ自

身が魔であって、ということ、しかもそれから無相へと先生言われたように、先生の場合には信仰の立場からさらにそれをくぐって悟りの立場へと出られ、悟りの立場から更に空という、そういう段階がある、とみていいと僕は思うのですが、それは間違いですか。

阿部 そうじゃないです。

武田 先生が念仏の真宗の信仰を持っておられて、それが結局、じつは魔を行じておられたのだと気づかれた場合に、それこそはじつは実際の自己の本当は愚禿の凡夫だったというふうには気づかれなかったのでしょうか。そうでなくて、こんどは無相の方に入られたというのは、そうしなければ、そういう信仰内容はやっぱりまだ不十分だ、というふうに聞こえる。

阿部 それまでの信仰が本当の信仰だと思っていたにも拘わらず、そうでなかったということ。そういうことに気づかれた時は必ずしも魔の問題まで自覚に行くのじゃなくて、むしろなお真実なる信仰を求めるといふ方向へますますいくのであってですね、そこへ魔が出てくるわけではないですね。私の場合には魔が出てきた、自分のいままで信仰の生活をしてきた、善悪を超えた道というのが、じつはまだ信仰の名において魔を行じていたのではないかという形で、私、フェーデルジヒになっていた。ということは、それは例えば宗教的自覚の内部においてそれを掘り下げることから出てきた問題であって、宗教的自覚に至る手前のところで起こるような

問題ではないわけです。

八木 いつ気がついたのですか、魔だったということは。先生が信仰しておられる最中にそれが魔だと気づかれたのか。そうじゃなくて、それが壊れて久松先生のところへ行かれた時にはじめて前の信仰はじつは魔を行じていたのじゃないかと、いうふうに気がついたのか、どっち。

阿部 宗教的自覚というのは、いろいろな深さの次元があると思うのです。だから突然、悪の自覚ということ、罪の自覚ということですね、罪の自覚をさらに超えて私は虚偽の自覚、ファルシユハイトですね。ただの罪の自覚じゃなしに。これはニーチェにも出てくるわけですが。

ニーチェにとっては神はどこまでも神聖なものであったわけです。ただの嘘だとは決してニーチェは言っていない。それは根本的にニヒリストと違うところです。だからニーチェの場合は神体験というものはちゃんとあって、その神体験のところで行われてきた、その神が虚偽であるという自覚ですね。それは信仰以前の自覚でなしに、信仰をつきぬけたところの信仰の底において現れてきた自覚。ニーチェの場合のファルシユハイトということですね。そこは罪の自覚でなしに虚偽の自覚。虚偽の自覚さえもがじつはもっと突き詰めてみれば魔の自覚。自分はその名において魔を行じていたのではないかというように、自分自身の中へ立ち帰ってきて、そういう意味の自覚の掘り下げと云いますか。

ですから、前の信仰が不徹底だから魔の自覚になったというのではなくて、そういう虚偽の自覚としてのニヒリズムをも超えたところで自分自身に立ち帰ってくる自覚。ですから、そこでは信仰の裏に魔の自覚があり、魔の自覚と相表裏して信仰がある。

氣多 「非仏非魔」のご論文の中の六九一ページに「しかも無相の自己は、その無相のゆえに畜生の行を行わずといえども、畜生の報を得ず。地獄の底に落ちるとも地獄の報を受けず、およそ生死界に流転して生死に染着することがない。異類中行とは、しかしながら六道に輪廻するだけではない。慈悲のゆえに自ら非道を行じ、魔を行ずるのである」、「仏界に入つて仏惑を被らず、魔界に入つて魔惑を被らず、仏を行じ、魔を行じ、仏と魔を自らの手足の如く駆使するものでなければならぬ」と、こういうふうに書かれています。私にはこれがまさに魔的に聞こえるのです。

「慈悲のゆえに自ら非道を行じ、魔を行ずる」。

たしかに信仰の名において善悪を超える、それも魔的といえは魔的ですけども。先生のご論文の連関では、例えば本願ほごりのような形、それなら魔の程度から言えば非常に軽いもので、軽いといわれるのは、そういう悪を行ずる形というのは、可逆・不可逆ということで言えば不可逆であるということですね。衆生は仏になることができず。そして阿弥陀仏の回向によって救われるという、この関係が悪に対して

ある限界を設けている。ところが自ら魔を行ずるといふ、ここではその限界がはっきりなくなっている。まさにこのことが私には魔的だといふふうにも思われるのです。

不可逆という、可逆的になり得ないというのは、まさに「慈悲のゆえに自ら非道を行じ、魔を行ずる」ということは絶対言えないというのが、可逆的にはなり得ないということのはっきりとしたところだと、思うのですけれども。

で、これをこういうふうに言ってしまう立場、これに対してやはり非常に疑問を抱くのですけれども、先生が魔といふふうにおっしゃっているのと、今、私の魔といふのと、ずいぶん違っているでしょうか。それをおうかがいしたいと思えます。

阿部 ちょっと、おっしゃっているようなものと違うような感じなのです。

どうも私のどんな問題でも、魔の問題でも、目の前に置いて、そしてそれを考察するというように、どうしても、そうなりがちですが、仏と魔といふふうにな、両方ともが対象化されていてですね。その限りそれは思弁にたくしているのであって、決して自分自身の生きた問題と言えない。悪の問題でも罪の問題でも、決してそういうふうな目の前に置いて、それをあれこれと論ずるといふようなことであってはならないわけですね。まして宗教的自覚の徹底ということ掘り下げたいて出てきた時に、それはまったく対象化できない。対

象化できないということで、当の自分自身が当事者であるということであつて。そこに自分を掘り下げていくことよつて自分の根底がそこから崩れてきて、足許に底なき深淵が現れてくるわけです。その深淵に身をおどらせてゆく以外に、ないわけです。仏であろうと魔であろうと、そういうところであつて、思弁的に問題を扱っているものではないということですね。

上田 信仰の名において自分は魔を行じていたのではないか、という自覚ですね。しかし魔ということをお部さん自身が自覚されていることを、もうひとつ何か言えないのかな、と思うのですよね。ただ信心が足りないとか、本心に信仰だと思つていたけれども、まだ徹底していなかったとか、あるいは本願ほこりだとか、倫理を無視していたとかいうことではないのでしょうか。もっと何か質的に違ふ飛躍的な自覚だと思つて、だからその飛躍的な自覚を魔という言葉で言われる時の、その魔の意味をね、もうひとつ何かおっしゃって頂くと、僕たちが考えやすくなると思うのです。

そのことと、徹底してそれを超えると言われた時に、魔の立場を超えたという自覚の決め手みたいなもの、これがやっぱり出されないと、まだそれも観念的であるということに当然、解釈されてしまうと思うのです。根源的リアリティということについて、対象化を徹底的に克服すると言われているのですけれども。例えば自覚ということでしょう。だから対

象化を徹底的に克服するというこの意味みたいなことを、阿部さんが感じていることをもうひとつおっしゃってほしい。一番根本は、阿部さんはやはり、もうまぎれもないひとつの自分の経験、しかも非常に徹底した経験を持つておられる、そのご自分の経験の自覚を語つておられると思うのです。その時使われる言葉ね、それが直ちにある種の客観的な意味を持つてきて、他者に対して自分が何か言えるような形になつてきて、例えばさっき、信仰のすぐ裏に魔が、というように、おっしゃつたのですね。それは阿部さんの自覚の中では確かにそうだったかも知れないけども、そのことと信仰というものは、そもそもそういうものであるというのとは、違ふと思つて、そのところのは、きりした境界を教えてほしい。河波 信仰の名において、魔を行ずるという。仏教で信ということが言われる場合、徹底的に文献にあるのですね。やはり文献との関係、たとえばサンスクリット原典を押さえることが必要だと思うのです。それがひとつ。

それから例えば悟りと信ということとは、区別され、峻別されているところがありますが、仏教では一貫して連なっているのですね。それは一心、大悲心をもつて智慧に帰るとか、信の深まりが必然的に悟りに繋がるとか。これは仏教の言葉ですけれども、仏教なら仏教のその本来の信という立場に帰つてゆく必要があるのじゃないだろうか。

八木 阿部さんが言われたこと、私なりの理解をもつて申し

ますと、おそらくこれにアナロジカルなことなのじゃないかと思われることが、新約聖書にあります。イエスにもあるし、パウロにもあります。

イエスの場合で言えば、まず律法の行ですよね。神から与えられた律法、これを守るのが神の民としての義務だということで、当時の人たちは一所懸命にそれを守ったわけですよ。ところがそれをみてイエスが、どうもそこは違うのだ、と言うのです。倫理といえば倫理だけど、律法といえば律法の行。行は出てくるべきところからは出てはいない、神が「支配」と言っていた働きから出ているのではないということです。むしろ、さっき言われた自我と関係のあることなのだけれども、直接に即自的に自我を立てようとする、そっちから出ているのだと。

律法を一所懸命に守っている人に対して、これは譬話がありましてね。ルカ一八章なのですが。立派な様子をしている人が神殿に行って「私はここにいる取税人みたいでないことを感謝します。私は律法を全部守って、おまけに宗教的な義務を全部果たした」という。そうすると取税人の方は「ご存知でしょうけれど――目を上げることもしないで、「神さま、罪人である私を赦してください」という。イエスは「神さまに義とされたのはどっちかという取税人の方だ」と言うのです。これにはいろんな解釈がありますけれども、ひとつの思い違いですね。たしかに本人のつもりとしては律法は

正しいこと、神の意志を行じてるのだけれども、本当は出るところから出ていなかったというわけです。もう少し詳しい分析としてパウロのロマ書七章があつて、このロマ書七章の解釈、実はいろんな仕方があるのですけれども、一番正しい解釈だと私に思われるのは、パウロが何を言っているかというところ、パウロが十三才になって律法に義務づけられたということで、それ以来パウロは一所懸命律法を研究して、律法を守ろうとした。その熱心さにおいては同輩に何らひけをとらないぐらいであった。ところが信仰という立場ですね。パウロはキリスト者を迫害すらしていたのですけれども、振り返って信仰の立場に立ってみると、どうだったか。自分の行ですら、たしかに一所懸命やったのだけれど、じつはあれをやっていたのは私の中に巣くう罪だったと。それはつまり、一種の魔が、ですよ。

そういうことがイエスにもあるしパウロ自身にもあつて、それは信仰ということじゃなくて、律法と信仰という少し違った次元での問題なのだけれども、本人の意識としては一所懸命、善を行っていたのです。振り返って信仰の立場からみたら、あれは私の中に巣くっていた罪がやっていたのだと言えられるような、そういうところがあつたわけですよ。

おそらく阿部先生も信仰について似たようなことをおっしゃっているのじゃないかと思うのですけれど、これは阿部先生からおはなし頂くことです。

司会者 いま何かお答えになりますか。

阿部 いたしません。承ります。

司会者 承りましたというお答えでした。

常盤 阿部さんのお考えに基本的に賛成の立場から、阿部さんのお使いになる二・三の仏教用語について誤解を避けるために少しばかり差し出がましい発言をさせていただきます。

(一)「陰魔」 元来は色・受・想・行・識の五つの集まり、「五蘊」からなる存在である我々人間が、これを我が物とし、ここに自我があるとすると執着を起こしてくるところから、五蘊存在を魔物とみなすことが「五蘊魔」あるいは「蘊魔」の意味ですが、漢訳者クマラジューヴァなどが「蘊」の代わりに「陰」を用いた状況のなかで、『摩訶止観』を講ずる座主と大珠慧海(馬祖の法嗣)との間で「魔」とは何かが問題となり、阿部さんが「非仏非魔」に引用される大珠慧海の「心を起こさざるは是れ陰魔」という見解が示されます。「陰」が「蘊」に代用されることは阿部さんも注に指摘しておられます。) 要するに「陰魔」を「天魔」と対立する語とした大珠慧海のユニークな用法を阿部さんが使用しておられることを、我々は知っておく必要があります。

(二)「縁起」 阿部さんの「神のケノシス」というお考えをめぐってハンス・キュング氏からの阿部批判と阿部さんからのキュング批判との応酬のなかで用いられている縁起という語は、申すまでもなく重要な仏教用語です。中観と唯識

との関係などについて、誤解のめだつキュング氏の仏教理解をていねいに、しかも鋭く批判される阿部さんのお考えに私は深い敬意を表します。それだけに、「縁起」の語でもって阿部さんが言おうとされることがこの語では表し切れないので、例えば中国仏教では華嚴宗で事と理との「無礙法界」という語を作り出したことを考慮される必要があると思います。縁起は「四諦」のなかの「集諦」と「苦諦」とに相当し、また唯識派の言う「虚妄分別・依他起性」と「遍計所執性」、あるいは「アラーヤ識の転変」と言われるものに相当します。

縁起の滅(不滅、不生などの八不)、「滅諦」と「道諦」とが、その転依、「円成美性」であり、理と事、事と事との無礙法界ということになるかと思えます。「相依相對の縁起のゆえに空」だという縁起解釈は近代の日本の仏教学者の方々が世界に紹介され、キュング氏も、そして阿部さんもそれに従っておられるようですが、私はこの解釈に疑問を抱いております。

(三)「自」を空する空性「ちょっと聞いただけでは言葉の空回りのようで、実際、思弁的な中国の華嚴学者たちが好んだ語法の響きかしない訳ではありませんが、阿部さんがこの表現を重視されるのは、空ということを何か静的な觀念として捉える傾向が見られることへの批判と、この語の本来の用法をはっきり打ち出したというお考えとによるものだと思います。江戸時代の禅者、白隠は、修行者たちに「自」点

檢のために、「法身に三種の病、一種の光不透脱があることが分かつているか」と言った乾峰和尚（洞山良价の法嗣）と、「そんなことが分らないでどうしますか」とやり返した若い靈問との問答をもっとも重要な公案として示しました。何かであることに止まることはものの本性ではなくて、さらに何かでないことにも止まらない在り方が本来だとする訳です。それは阿部さんが仏教とキリスト教とを真にその内面から理解するとされるときに示される姿勢にも、当然見られる訳で、私は大いに賛成しております。以上です。

**横田 鈴木禅、阿部禅の、何というか、精神的な国家主義、精神的な帝国主義という表現も使いますけど、そういう見方が十年前から西洋ではかなりあり、はっきり言ったら阿部先生バッシングとかになっているわけです。私、一回、これらに対する先生の反論というか、答えをお聞きしたいですけれど。もちろん西田・西谷哲学の批判でもありますが。特に西谷先生の戦争中のことで問題にしています。**

**阿部** 当たっていないですね。日本の戦時中のこと。ナショナリスティックだとかミリタリスティックだとか、特に最近数年、アメリカで問題になっていますが、それはやはりその渦中であって、当事者でないとは分らないところがあると思うのですね。あの戦時下のああいっただ心理状態ですね。それをいま戦後になってから、簡単に言えるような問題じゃないと思うのです。

それにしても私に限らず、京都学派の西谷先生、あるいは他の方、そんなにミリタリスティックだとは私は思わないのです。あれは大東亜戦争の問題というものがあつた。いずれにしてもそういう渦中であつて歴史思想家がどうあるべきかということとして考えられることではないかと思うのです。

**司会者** はじめは、長年経験を持つておられた阿部先生が何か提言をして、よりよき展望を持つようになつてお教えをうかがおうと思つておつたのですが、みんな阿部先生に対して、なかなか手厳しい批判をなされた結果になりました。やっぱり先生にお教へ頂いて、先生から学ぶという方が、ある意味で必要なんで、何やっとなるか、間違つとるぞというのは、私は生産的でないように思うのですが。

**阿部** 大いに結構ですよ。

**司会者** そうですか。

先生のお話をお聞きすると、西欧はいわゆる自我を克服して純粹自我の方向へ出てきている、ということを確認にしてください。仏教の無我には、先生の純粹自我という捉え方がもっと影響してくるかと思つています。そこをもっと教へてほしいところですよ。

魔の問題ですけれど、臨濟宗では大事な白隠禪師という人がいます。あの人は、はじめは地獄をおそれていたのです。二四才の時に鐘の音を聞いて一応悟るのです。それが四二才の時にこおろぎの鳴く音を聞いてまた悟るのです。この時

に従前の見所は間違っていた。今までの見方は間違っていたと、はっきり言っておられます。それから八十才を越えてからやたらに南無地獄大菩薩と書いているのです。ですから魔の問題もそういうことを考えると非常に大事なことがあって、

私は「地獄への超越」なんて格好かっこういい論文を出したりしました。これをもって午後のセッションは閉会にいたします。ご協力ありがとうございました。

新著 竹村牧男 著

## 良寛『法華讃』評釈——『法華経』の深旨を開く

『法華経』二十八品に百の讃（漢詩）を結構した良寛作『法華讃』には、良寛が体証した深甚の禅旨がこめられており、禅文学上の至宝ともいふべきものである。本書は、この『法華讃』を詳しく解説、真実の良寛の所在がここに明らかとなる。

定価 四、五〇〇円＋税 春秋社 卍〇三―三二五五―九六一―

新著 竹村牧男 著

## 『仏教は本当に意味があるのか』

釈尊から、インド・中国大乘仏教、さらには浄土真宗まで見渡しつつ、仏教の核心はどこにあるのかを尋ね、単なる無我・縁起・空観以上に、自利・利他の主体の成立について説く教えに、現代における仏教の意味を見出した論考。大乘仏教の三宝（仏・法・僧）を究明する異色の仏教入門書でもある。

定価 二、三〇〇円＋税 大東出版社 卍〇三―三二八一―六―七六〇七