

宗教における魔・悪魔の問題(中)

西谷 啓治
阿部 正雄

十、臨済の魔と即

阿部 臨済のいう魔というのは、どちらかといえば、たしかに倫理的宗教的生き方への方向上で出てくる悪魔ではなしに、むしろそれとは反対の宗教否定的方向の上に出てくる魔だと思うのですが、その場合でも、先程来おっしゃったような意味でのダス・デモーニツシエに尽きるかどうかですね。私はやはり臨済などの場合は、何かそれとも違うようなものがあると思うのです。それはたとえば禪の場合、即心は仏とか、自心は仏といつて、

心がそのまま仏だといわれ、またそうでなければならぬいわけですが、そのことは、心が不断に空じられてはじめてほんとうにいえることであるのに、空じられるというとなしにいわれると、その途端に自心は自らを絶対化し、デモーニツシエなものになる。そこを臨済は仏魔団体といい、また仏魔を弁得すべしというのではないかと思ひます。臨済のいう魔は結局カテゴリーとしてはデーモンのものに入るのでしようが、どうも単にデーモンのものにつきないで、もっとそのつきつめられたものの、しかもそこに空の問題が入ってきたような場面に出

てくるダス・デモーニツシエの問題ではないかと思うのです。

西谷 その場合はそうですね。だけど、仏と魔というふうに区別した場合の魔の性格ということは、一方では臨済が仏魔団体というように、仏と「体」を同じくしているけれども、しかし他方では正反対だという一面もあるわけですね。カテゴリーという言葉が出たから *Ontologie* (存在論、存在の論理) として抽象的にいうと、仏魔団体という時の「体」は、*Substratum* (基体) というような意味でいわれている。仏と魔とは、現実的に具現した存在者としては、正反対な存在形相によって限定されて、天地懸絶というか、隔絶したものとして具現している。同時に、その両存在者の基底には共通した存在性、つまり「基体」が含まれている。臨済の挙げた例だと水と牛乳ですね。水と牛乳は液体としては同じで、液体であること、液体性において団体である。その時の「体」は基体です。だから混ざれば混ざるようなものである。しかし結局は別だ。だから普通の鵝鳥どもは一緒くたに飲んでしまいが、鵝王はそれを飲み分けることが出来る、

というようなことですね。それで、仏魔団体という場合の魔は、いくら仏と別といつても、悪魔という場合とどこかやはり違うところがあるわけです。その違いがどこにあるか。

悪魔という場合は、仏とは絶対的に違う。その間には矛盾性がある。天地の差どころではなく、天国と地獄の差ですね。だから団体とは簡単にいえない。水と牛乳の違いではなくて、水と油の違いで、いくら混ぜても混ざらない。つまり液体性という基体においては同じだといつても、その同等性は水と油では通用しない。それが通用するのは科学の立場だけです。科学では、水も油も同じ液体だというその基体のところを、「物質」という概念で括って考えるから、その、「物質」概念の次元で水と油を同等なものとして互いに流通せしめることが出来る。その代りその立場は、神や仏や悪魔というような問題に關しては、概念的にはもちろん、比喩的にも通用しない。今の問題は宗教の問題ですが、水と牛乳の相違とか水と油の相違とかは、存在論的な(つまり哲学的な)観点からの、存在理法に關しての比喩ですね。「存在」とい

うことに現われてくる同一性とか同等性、また差別性、その差別性にも論理でいう反対対当とか矛盾対当とかの差別もある。そういう事柄に関係したものですね。そういう哲学の歴史では、「物質」という概念は「質料」という概念で、すべて存在するものの「存在」ということが形相と質料という範疇で考えられた。水と牛乳、水と油なら、液体性が存在の「質料」で、その場合質料が基体ということになる。それに対して、水と牛乳と油との違いは、存在の形相の違いで、いろいろ違ったものが同じ共通な質料をもつと見る。この見方は「存在」ということとそれ自身の構造を問題にしている。ところが、西洋近世から発達した「科学」は、世界のあらゆる存在物を見る場合に、物の形相とその違いがすべて無視できるような、つまり質料だけで形相の全くないような、そういう次元を開いたわけです。そしてその次元で「質料」という概念が、いわゆる「物質」という意味に転化したわけです。それによって技術文明が非常な進歩をすることにもなった。これは「もの」の見方に新しい大きな断面が切り込まれたということですが、同時にその断

面には如何なる「もの」も、具体的な「もの」としては映らない。その断面に投影される途端に、すべて「もの」は「物質」というものとして映されるわけです。そのところで無理に「もの」を考えようとすると、唯物論の哲学というものになる。しかしそれで「もの」は本当に「もの」としては捉えられない。何よりも人間という「もの」、デカルトが「われ考う、故にわれあり」といったような主体的な自覚をもった「もの」、そして水とか油とか、その他よろずの「もの」との係わり合いで生きている人間の生活も、本当には捉えられない。神や仏、魔や悪魔というものも、人間の生活のうちに人間という存在と結びついて問題になってくるものだが、「物質」という断面にはそれらのものの痕跡も映らない。だから、唯物論な見方が支配的になると、前にいったように、人間の社会から反って悪魔の影が射してくる。まあ、そういう問題がいろいろあって、臨済が仏魔同体といっただけでは、あまり簡単すぎて、それをどう解釈すべきかの問題が残る。

たとえば即心即仏という場合でも、やはり一応は心と

仏という両方に魔というような性格はないという立場でいっているんだと思うんです。もちろん、あなたが「即」といわれたような弁証法的な見方でいえば、単に即目的にはありますが、魔という性格が心というものから出てくるということはあるでしょうが、即心即仏ということとは本来、心の根本的な自覚とか、ほんとうはもつと正しい「覚」としての心ということが基礎です。即心即仏というのは馬祖からでした。言葉は馬祖の前からあったようですが、それを大きく取り上げたのは馬祖ですね。それが馬祖のたくさんの弟子たちの間で大きな問題になって、議論百出したらしい。そこで馬祖は非心非仏といいかえた。結局根本は同じことのはずなんです、弟子たちがいろいろ誤解するもんだから、それを矯正する意味でいいかえたのでしょうか。しかしそうした場合には、非心非仏という、いわば即心即仏というのを裏返したような面が出た場合に、臨済でいう意味の魔の問題です。ね、そういう問題へつながる線が既に出ている。だから禅宗では、そういう問題への方向は非常に早くからあるのじゃないかと思えますね。つまり非心非仏として、

仏という立場にも止まらない、止まってはならないという自覚と結びついてですね。もちろん同時に、真の仏とはどういうものかということ、即心即仏という場合にもあったわけですが、その意味をほんとうに頭出し出すために、非心非仏といってみたり、仏を殺し祖を殺すといってみたり、その他いろいろいい方が出てきた。それはやはりわれわれが仏というものをどこか自分の分別心で捉え、そこに安心してとどまり、仏に執着していると、いった意味が残るからでしょう。逆にいうと、自分がなんとなく自分のところへ仏を引き寄せて、自分が成仏した、自分が仏になった、という感じで仏をとらえている。それはしよっちゅう起るわけです。あなたが裏返したら魔だといわれたのは、そういう意味にも取れるのじゃないかと思えます。

阿部 私のも、そういう意味ですけどね。たしかに即心即仏にはちがいないのですが、そこに「錯って定盤星を認めしむ」といわれるようなところが、ついてまわる。それで南泉なども「心は是れ仏にあらず。智は是れ道にあらず」といって、本当の即は即非だということ

とを強調しますね。これは極めて大切な点で臨済のいう仏魔同体とか魔仏俱打ということはこの点に即していることだと思えます。ただこのような問題はやはり、仏教的な「即」の立場までではじめて出てくる問題で、「即」まで来ないところでは、そういう問題はむしろおこりえないと思えます。

西谷　ところがその「即」ということがまたむつかしい。事柄の内容そのものの構造として考えようとするとむつかしい。だから「即」ということで事柄そのものを離れて、それを概念的に整理して、論理的、思弁的に頭のなかで考えるということになり易い。

十一、天魔と陰魔

阿部　思弁的にでもそうでしょうが、私はむしろ宗教的にこそかえって「即」の立場に魔の問題が出てくる可能性があると思えます。例えば黄檗のいうているような虚空即法身、法身即虚空という、そのところでの即の宗教的な体験といえますか、宗教的自覚に、魔の問題の出てくる可能性がひそんでいるので、そこを対自的につ

つこまないと、ほんとうに即を体得したことになるのかどうかという問題が出てくるのじゃないかと思えます。

そこでは、即の自覚をめぐって、天魔と陰魔という二つが少なくとも問題になりうるのではないかと思うのです。例えば「虚空即法身」の立場においては、虚空が直ちに法身であることが強く自覚されていますが、そのあまり、そこで自覚されているその法身が、回互的に直ちに虚空であるということが十分には自覚されず、したがって法身が、無意識の裡に実体化され、絶対化されるという危険性がそこにはふくまれています。そしてその場合、法身の裏に出て、それがもともと虚空であることを十分に自覚することせず、法身を法身という相において捉え、自らをそういう意味での実体的な法身であるとするならば、そこには一種の魔、天魔というべき魔がひそんでいるといわねばならぬと思えます。逆に同じ即の立場でも「法身即虚空」という立場においては、法身は直ちに虚空であることが強く自覚されていますが、そのあまり、そこで自覚されている虚空が、回互的に直

ちに法身であるということが十分には自覚されず、したがって虚空が無意識の裡に目的化され、絶対化されるという危険性がそこにあります。そしてその場合、虚空の裏に出て、それがもともと法身であることを十分に自覚することせず、虚空を虚空という相において捉え、そういう意味での虚空に止まるならば、そこにもまた一種の魔、陰魔ともいうべき魔がひそんでいるといわねばならぬと思えます。

即の体験をもちながら、それを即非的に徹底させず、いつしか法身の立場にとらわれて無意識の裡に天魔に化したり、いつしか虚空の立場にとらわれ、知らぬ間に陰魔に堕しているという危険性といえますか、可能性が、禅にあるのではないか。やはりそういうことを法眼をもって、きびしくみつめ、自覚的に自分の修行なり宗教生活の上でつきつめる必要がどうしてもあるのではないかと思うのですが……。

西谷　あなたのいわれたそういう捉われの危険性は、禅の修行の上では、早くから自覚されていたようですね。どんなに高い境界でも、例えば仏とか法身とか空と

かいつても、そこに腰をおろすとすぐそれが「わく」になる。或いは「おり」になる。つまり、捉われになり執着になる。禅では口ぐせのように窠臼とか巢窟とかいいますね。「鬼窟裡の活計」などともいう。「鬼」というのはここでは幽魂とか幽霊、亡霊に似た意味で、あなたの「陰魔」に近い。とにかく、幽霊が洞窟・ほらあなに住んでいるようなものだということでしょう。

「即」といってもそうなる危険がある。色即是空とか、有即無といえ、空や「無」が洞窟になる。「おり」に閉じこめられることになる。だから、色即是空といったらすぐ空即是色と転回しなければいけない。空即是色だけでも同様で、すぐ色即是空とまわることになる。有即無、無即有ということ、つまり回互ということですね。さっきの「即心即仏」でも、本当はそういうダイナミックな全体構造をいつているのだと思います。「即」が二度出ているからには。それでまた、すぐ非心非仏ということにもなる。しかしこれは、すべて禅の修行の上で自覚にのぼって来ることで、ただの思弁ではない。実地のことですね。つまり宗教的な意味をもった事柄で

す。「法身即虚空」でもね。

禅ではすべてそういうことは、早くから伝統のうちに入っていたと思います。少なくとも禅本来の立場としては、根本のところはずっとそうだったと思うんです。現代の禅、つまり現在における禅宗の状況という問題になると、話は別ですが、とにかく禅本来のそういう無礙の立場、仏にも法身にもどこおらない立場の上で、かえって真に仏とか法身とかが実地に意味をもってくる。そこからいえば、臨済が魔というの、ある意味で否定的に、つまり仏にも捉われたらいかんぞという仕方、真の仏を現わそうとしたとも解されると思います。その意味で、否定を通しての、やはり肯定、仏を殺すことによって仏を生かすという気持を含んでいるんじゃないですかね。

阿部 禅の非常に生き生きとしていた唐代とか、宋代の初めとかは、やはりそういう問題も非常に明瞭に自覚されていて、黄檗とか臨済なんかでは魔の問題は非常に明確に捉えられています。現代の禅ではそこまで問題が掘り下げられていなくて、結局無自覚的な天魔とか、

無自覚的な陰魔というのが、今日の日本の禅界では非常に多いんじゃないかと思うのです。

西谷 そのことは、反面からいうと、禅界が「仏」という問題、人間の場合だったら「心」という問題——心といえ、人間の心または衆生心でもあるし、仏心という仏の問題であるし、両方に跨がった問題ですが——とにかく人間の内心の問題、すべてそういう問題をもっと正面から、まともに、真剣に問うべきだということでもあります。いまの禅宗では、いっぺんに仏をも超えたという面の強調だけが目立って、そのことの根とか下地になっている事態が……。

阿部 といいますと、もう少し具体的にいって……。

西谷 仏とか心とかは、ほんとうはやはり非常に重い事柄だということですね。真宗の場合は、仏とか心とかを非常に重く見ている。それで、教学が仏とか凡夫心とかいうことにこだわらず、そこからいろんな問題が起ってくるということもある。反対に禅宗ではそこを軽くとして、それを超えたというのか、あなたのいわれた天魔というような心境があつて……。

阿部 日蓮でも四箇格言で「禅天魔」といっています。それはやはりある程度あたる場所があると思います。禅そのものが天魔ではないけれども、禅が天魔に墮する可能性は、非常に多いということはあるのではないかと思います。それだけ禅の立場は、そういうところを厳しくつきつめる必要が、あると思います。ね。

西谷 それといっしょに日蓮が「念仏無間」というのはどういうことですか(笑)。

阿部 無間地獄ということでしょうね。

西谷 もちろんそうだと思いますけれども、地獄のいちばん深いところですね。それがどうして……。

阿部 「行き易くして人なく」という念仏の道を文字通り「易行」とするとともに無間地獄に墮ちるところがいつもある、ということではないでしょうか。それから「真言亡国、律国賊」ですね。

西谷 とにかく、同じ仏教といっても、浄土門の念仏という立場と、それを無間地獄に墮ちたものだという日蓮の場合とは、根本的な違いがある。日蓮宗の場合、その解釈は非常にむづかしいが、「即身成仏」的な

立場というものが基本になっているわけでしょうね。真宗はそういう立場と全然違うわけで、平生業成とまではいえなくても即身成仏というようなことはいえない。むしろそういうのはならないという立場でしょう。即身成仏というのは、日蓮宗のもとになった天台の止観という立場でもそうなるわけで、禅も止観門と同じ方向だとすれば、即心成仏的な方向はある意味では仏教本来の根本だと思えます。しかもそれを真宗では自覚的に踏み超えている。もし踏みはずしたといえ、自覚的に踏みはずしている。自覚的にというのは、末法の時代という自覚、その時代に相応する教法という自覚、凡夫だという自覚ですね。そういう自覚のうちには、現実の実際のうちで仏とか心とか人間衆生とかが重い事柄として受け止められている。仏の本願、菩薩の誓願、衆生の煩惱や苦悩などそうですね。そしてそれと共に、地獄ということも切実に意識に上ってくる。親鸞ではそうですね。信心は墮地獄から人間を救うもの、浄土へ往生させるものとして出されてくる。これはさっきいった即身成仏的な仏教本来の方向と根本的に違うわけで、日蓮はその点をお

さえて無間地獄といったんでしよう。親鸞では地獄の痛切な意識があって、そこから横超として念仏・信心という事が出て来た。それが日蓮の目には却って墮地獄と映った。これはいかにも皮肉な現象です。

しかし、仏教全体という見地からすれば、ただそういつて済まされない重大な事態が、その現象の背後に潜んでいるといっているのではないか。というのは、仏教の根本に、大きく二つに分けられる方向が現われたということですね。例えば浄土門仏教にはキリスト教の宗旨と類似した点が多いとよくいわれます。事実、さっきいった阿弥陀仏の本願というような他力救済的な性格、宿業とか宿罪というような人間観、末法というような終末論的な歴史観、地獄というものの強い意識、その他共通なモーティヴが沢山あります。また現代では、『大無量寿経』などの宗教思想のうちに、西方アジアのミストラ信仰やイランのゾロアスター教などの影響を認めようとする説もいろいろあつて、浄土門仏教とキリスト教との起源に歴史的な関係がないとは断定できないのかも知れません。それはともかく、キリスト教でも浄土教でも、人

間の悪とか罪とかいうものが非常に重い問題になっている。仏教では、現在に罪を犯すのも、無始爾来の無數の劫を重ねた宿業というものに催されたもので、自分の力ではどうにも避けられないという。そういう「業」の觀念には一種の魔的でデモンニツシエな力と、その業力による限定という「運命的」な感じが含まれています。それはキリスト教における、人類の祖アダムの原罪、それが代々の子孫に遺伝されて自分にまで及んでいるという「宿罪」の自覚というものと、非常に似ています。

違いといえば、キリスト教では、罪の根源はアダムの原罪が神の命への背反で、それはサタン（悪魔）の誘惑によるという。悪魔の誘いというのは、イエスやパウロから聖アントニウスやルターに至るまで重く自覚に上っています。それに対して仏教では、いろいろな魔の誘いがミトスの説話に現われているようで、仏陀の伝記にもありますが、「悪魔」という形で自覚化されるまでになつていなかったといえそうです。その代り、宿業の催しに魔的な力が感得され、しかもそれが無始以来のもの、つまり何時何処から始まったとも知れないものの、底

の知れないものとして受け取られた。これは一見茫漠とした感じのようですが、しかし「業」はいつも自業自得とされ、従つてその底知れぬ魔的な力も、自己の主体そのもののうちなる「魔的なもの」として真に主体的に自覚に上った。その意味では、罪業の自覚は、キリスト教における悪魔の誘いよりも一層内面的に深化され、底知れず怖ろしいものになっているといえなくもありません。（キリスト教の人がよく仏教には罪の意識はない、

或いは罪の意識が稀薄だといいますが、それは今いったことを知らないからだと思ひます。キリスト教から見るとそう見えるでしょうが、それは罪についての意識の違い、さらには解釈の違いだと思います。）

とにかく、そういう違いはあつても、罪や悪の重さの感受性ということでは、浄土教とキリスト教と頗る似たところがあります。それだけに、他の方向の仏教、すなわち聖道門といわれるものと浄土門との間には、大きな亀裂のようなものが出ています。これは仏教としては、いまだに残された課題で、究明さるべき問題を孕んでいるような気がします。過去には、浄土門仏教と聖道

門仏教、特に日蓮宗との間には、さまざまな形での宗論があつたということだから、いろいろな問題がその際出てきたはずだと思いますが、それは今では蔭に隠れたままで、検討されていないみたいですね。

最後に、「禪天魔」といわれたが、やはり禪は仏教全体のうちで特に問題にされるべき特色があると思ひます。禪では、天堂（天国）と地獄ということとは一種の想念であつて、悟りの境涯における真実には属さない、リアルティをもたないといひます。殺仏殺祖といったリ、聖諦第一義と問われて「廓然無聖」といったりするような禪ですから、これは当然といえます。自分が指を一本立てれば、天国は倒潰し地獄も崩壊する、それくらいのことは衲僧（禪僧）の立場では日常茶飯事であるという式のごとがよくいわれました——しかし他方では、趙州が婆子の問いに答えて、お前は地獄に落ちる、しかしわしは真先に落ちる、といった有名な話もあり、それに類する話は沢山あります。或は道元が『有時』に引いている菓山の言葉「有時三頭八臂、有時丈六八尺」のようなこともあります。丈六八尺とは仏のこと、三頭八臂は

阿修羅のこと。つまり、ある時は仏になり、ある時は阿修羅のようなデーモンにもなるということです。これは臨済の仏魔同体、仏魔弁得にも関係のあることでしょ。葉山からは、デーモンも葉山自身の「有時」であるわけです。そういうデーモンよりもっと進んで、キリスト教のサタンに匹敵しそうな大きな存在は、仏教関係の説話のなかでは多分提婆達多ではないかと思います。提婆は釈尊を害しようとし、仏の僧団を破壊しようとして、その罪で地獄に堕ちたわけですが、イエスを裏切つて地獄に堕ちたユダとは違って、提婆は初めから自分を釈尊と同列だと見なす誇り高きものとして、また地獄にあってもその誇りを失わぬものとして描かれています。『ヨブ記』ではサタンが神と、ヨブについてどちらが勝つか賭けをすることから話が始まっており、ゲーテの『ファウスト』でもそうですが、賭けをするという限りサタンは神と対等です。提婆はそういうサタンと似たような存在となっています。それで、仏のところにも留まらぬという禅が、その提婆をどう取り扱うかということを通して、魔の問題の少なくとも一つの極端が現われる

ことになるであろうと思います。

十二、人格的神とニーチェ

阿部　そこで人格的な神の立場ということが問題になってくると思うのです。それはグラウベン（信仰）の立場といってもよいかと思いますが、これは非常に重要な問題だと思います。しかし、人格的な神の立場は、現代のわれわれにそう簡単に受け取れないという面もついてまわってくる。しかもそれは、単に思想的に受け取りにくいというだけではないに、宗教の本来として人格的神を信ずることが現代のわれわれにとり非常にむづかしくなっている。そしてそこには、人格的神を信ずるということ自体のなかに含まれている問題があると思うのです。ニーチェなんかは、やはりそれを問題にしているし、それからもし現代においては、科学と信仰の両方を受け取らなければならないとすれば、どうしてもその問題が出てくると思います。だから、そこから「神は死んだ」というニヒリズムは避けたい問題だと思ふのです。ただ、そういう信仰の立場に問題があ

るといっても、その一歩手前から問題にするだけではほんとうに問題にしたことにならないので、いわゆる科学的無神論や唯物論的無神論などは、信仰の立場をその外側から問題にするだけだと思ふのです。

それに対してニーチェの場合は、人格的神の問題を外からではなく、その内深くから問題にしている。ニーチェが「神は死んだ」という時、それは普通の無神論者が「神は存在しない」というのとはちがって、「神は生きていた。しかし今やそのような神は死んだ」といっている。ニーチェはむしろ神が生きていたということを積極的にみとめていると思うのです。ただ、今やそのような時代は終わった。そして神の死んだあとの虚無を生きぬべきニヒリズムの時代が到来した、と主張している。で、信仰の立場、人格的神の立場を、外からではなく深く内から問題にしていると思うのです。

ただ、私、まちがっているかもしれませんが、ニーチェの場合、たしかにキリスト教を深く問題にしてはいませんが、新約聖書に現われたキリスト教信仰そのものを問題にしているというよりも、それにもついていたキリスト

教モラルを問題にしている。ですからキリスト教を批判する場合も、それはスクラーフエン・モラル（奴隷道徳）だというふうな形で、それを問題にし、またそれにとつてかわるものとしても、一種のアリストクラティックなモラル（貴族道徳）を提起しています。そういう形で、ニーチェの場合も、なおキリスト教的信仰の核心そのものにふれていないところがあるのじゃないかと思うのですが、如何でしょうか。ニーチェは神はハイリーゲ・リユーゲだ、神聖なる嘘であるといいますが、神が如何に神聖なものであっても、結局それは虚無に堪えかねた人間が、虚無の深淵の中に虚構したフィクションにすぎないので、押しつめたところ、より深い奥底にある、生きたものとする力への意志の屈折したあらわれとして、神といふものをとらえているところがある。しかしそれだけではやはりキリスト教信仰の真生命になお一歩ふれていないところがあると思うのです。

それで、さらにもう一歩ふみこんで、キリスト教モラルを通してキリスト教を問題にするというのではなく、キリスト教信仰自体を直接問題にする時、そこではやは

り人格性をもった神、ということが、どうしても問題になると思います。そして人格性をもった神ということとは、結局意志をもった神ということですから、押しつめたところ神の意志、ディヴァイン・ウィルをば一切の根柢とするということ自体が、基本的に問題になるんじゃないかと思うのです。そのように神の意志そのものを問題にするためには、神の意志の立場を裏返すといいますが、或いは神の意志の裏へ出るといいますか、そういうことが、なければならぬ。つまり、神信仰の立場のなかへ深く入り、それを突き抜けて、その向こう側へ出るというような、そういう立場をわれわれ自身が身をもって自覚体験してこない、ほんとうに神の意志の立場を問題にし、それを超えるということにはならないのではなにか。そのように神の裏へ出るといふときに、そこに絶対的な虚無に出くわすわけですが、神の裏に見出される虚無は、単なる虚無ではなく、むしろ悪魔がひそんでいるような虚無だと思ふのです。つまり、神の意志の立場を裏返し、神の裏に出たところへ出くわした虚無において初めて魔の問題が自覚されてくる。私としては、そう

に、人間の全生活を歴史的に支配している基本的な精神態度という程の意味ではないかと思ふます。キリスト教を「奴隷のモラル」といった場合もそうです。それで、「神は死んだ」ということも、そういう基本的な所に関しての出来事だし、その「神の死」からの転換として出てきた「権力への意志」というものも、同じ意味でのモラルに係わるものといえますね。

ただその場合、権力への意志はキリスト教の神の意志と同様に、人間の生活を司る力であると同時に世界全体を司る力ですが、そこに大きな違いが出ている。キリスト教の神の意志が人格的であったのに対して、神の死の裏から出てきた権力意志はもはや人格的ではあり得なかった。人間の生活における根本的な力も、人格的な意志ではなく、生物の「生」における根本的な力のように自然的、非人格的な「意志」になった。従って権力意志は、神の意志と違って、デモニッシュな性格をもっています。神の死という以上、この変化は必然的だったと思います。「意志」というものの性格に関して起ったそういう変化、つまり人格格的から非人格格的でデモニ

いうふうにいわざるをえないと思ふのです。

ニーチェの場合「神は死んだ」という虚無の自覚は、虚偽の自覚とむすびついていますが、必ずしも悪魔の問題とむすびついていない。それはニーチェが、キリスト教信仰を問題にする場合、キリスト教モラルを通してそれを問題にしているのであって、必ずしもキリスト教信仰そのものを、その核心にふれて問題にしていないということに関連していると思ふます。虚偽の自覚ではなく、悪魔の自覚というのは、信仰の核心である神の意志を直接問題にし、それを根源的に問うということを通して初めて出てくる問題であると思ふのです。

西谷 ニーチェの場合には、「神が死んだ」ということとの連関で「神を殺した」という問題も結びついていきます。つまり、近代の人間たちが寄つてたかつて神を殺した、しかもその連中はみんな神を殺すという資格のない者、その行為に値しない人間だという。そういう時代批判もあったわけですね。

これらをニーチェはモラルの問題といっていますが、この場合のモラルは、普通にいう「道徳」だけではない

ツシエな性格への変化とその理由は、さっきのお話にあった「魔」という問題を考える時に、一応考慮に入れる必要があるのではないかという気がします。

ニーチェがこの意志のデモニッシュな性格をどこから取ったか。例えばショーペンハウエルの「生への意志」などからか、或いはゲーテ、或いはルネッサンス期、古代ギリシアからか。また、或るところからとして、それをそのまま取ったのかどうか。これは僕にはわからない。だが、それは問題になるし、「魔」とかデモニッシュとかいうことをニーチェとの連関で考える時に、問題に入ってくる。ニーチェ自身も神の裏側へ出るというようにいい方をしていますから、そのところで魔とかデモニッシュということも、考えられないことはないですね。

ただその場合に、さっきいわれた神の人格性というものが問題に絡んでくる。これまでのところ、キリスト教という神にはどこまでも人格性というものが結びついていて。それは実は神というものの一つの解釈であつたわけですね。ところで、いまその神の裏へ出るという場

合、いままでの伝統的な神解釈による神の観念はどういうふうに変ってくるのか。場合によっては、新しい神の観念というか、神の新しい解釈というか、とにかくそういう形で問題が受けとめられる可能性もあるということですね。もちろんニーチェはそこまでは行っていないわけですが、そういう方向が彼自身のうちに全然ないわけではない。少なくとも彼のいった「十字架にかけられたディオニソス」という観念は、見方によっては、ディオニソスというギリシア的な観念と、十字架にかけられたキリストという観念とを結びつけて考えるという、そういう方向性を示している。

阿部 その二つを結びつける方向性ということをも、もう少し話し願えませんか。

西谷 ニーチェ自身が具体的にどういうものを考えようとしていたか、それはわかりません。新しい「神」として考えようとしたのかどうかはわからない。十字架のキリスト。これはキリスト教では神、いわゆる「子なる神」でしたが、しかし「人間」となって現われて来た神です。それに対してディオニソスは、ギリシアの宗教の

神で、ニーチェが初めの著作『悲劇の誕生』以来アポロ神と対比していたので、ギリシアの神々のなかではアポロが特に純粹人間性ともいうか、明晰な知性とか優雅な芸文性などを代表していた神、それに対してディオニソスの方は神といっても原始宗教的なデモーンニッシエな神々の性格を最もはつきり残している神です。だから、さつきからの問題に当てはめていえば、人格的な「神」と非人格的な「デモン」という対比がそこに含まれています。

もちろん人格的な「神」といってもキリスト教の「神」の性格とは違いますね。キリスト教では、キリストも精神病の人間にとりついているいろいろなデモン、つまり「魔」を追い出し、追い払う。そういう奇跡的な靈力をもっているから神である。「魔」と「神」とははっきり区別されて互いに相容れない。父なる神と悪魔との対立ですね。そこでエホバもサタンも「人格的」な性格を帯びてくる。デモンの方はいわゆる「デモーンニッシエ」な力のない、小さな非人格な魔に転落している。ギリシア神話の神々は、そういう意味での「人格性」はな

い。人格性といっても人間性という意味だけで、いわゆる「擬人化」(anthropomorphic)された神々ですが、他

方ではその神々が原始宗教的な「英雄」、デモーンニッシエな靈力を含んでいる。ヘラクレスなどの半神半人的な超人である神話的な英雄も、彼等に退治される魔物たちも、デモーンニッシエな力をもっている。アキレスなどの「歴史的」な英雄も同様です。

要するに、「神」といっても、デモンとか魔、魔神とかいっても、さまざまな宗教にわたって、複雑至極な意味合いをもつて考えられている。そういう中から、ニーチェがギリシアの宗教の「ディオニソス」と、イスラエルの宗教のメシアであるキリストの「十字架」とを、抜き出し結びつけたわけで、そこに何か新しい「神」、「デモン」的で「神」的な新しい神観念を志向したといえそうだというわけです。

あなたはさっき、人格性ということが非常に重要な問題だといわれた。その重要というのは、どういう意味でいわれたんでしょうか。

十三、神の人格性と魔の問題

阿部 神の人格性が問題になるという時、一方では、そのような人格性が超えられなければならないという、いわばネガティブな面と、それから宗教として、それは是非必要だというポジティブな面と、その両面があると思うのです。なぜ神の人格性が超えられなければならないのかというと、神の人格性とか、人格的な神という時、いかというと、神の人格性とか、人格的な神という時、仏教的にいえば、やはりそこに一つの相がある。相があるから、信ずるといっても、また信仰において神と一体になるといっても、そこにいわゆる我と汝の関係という一つの対称性がどうしてもふくまれてくる。そうすると、そこでの我のほうも、汝に対する我として、一つの相をもった我ということになって、ほんとうに自己自身になり切っていないところがあるのではないかと思います。つまり、勿論、普通の意味ではありませんが、神の方も有相なら、自己の方も有相という面を一眼残したところがある。だからほんとうの自己に徹底するためには、そういう意味の有相をも超える必要があります。

神の方についても、その人格性という相をも超えて無相に徹する必要があります。

これはネガティブな面ですけれども、ポジティブな面では、神の人格性は次のような意味をもつのではないかと思います。神の人格性を超えた無相の立場は、更に仏教的にいえば空の立場ですが、空においては一切の対称性、あるいは対象性、二元性が超克されており、宗教的自覚としては、最も徹底している立場ということが出来ますが、しかしそれが真に二元性を超えた窮極の立場であるためには、真空妙有として、空の立場を根柢としてつ空をもさらに空じて有に転ずるということがなければならぬ。その場合に人間にとっての妙有というのは、やはり一つの人格性というものではないか。つまり、一切の価値の根柢になり、意味の源泉になるような人格性ではないかと思うのです。空が空自身を自覚した場合の自覚的な焦点として、それは人格的な神ということになるのではないかと思います。西田先生の場合でも、絶対無は、どこまでも自己の中に自己を映し、自己の中に自己焦点をもつとされていますが、そのような絶対無の自

己焦点は、宗教的には神の意志であるとされていますね。そういう自己焦点というものがなければ、空はただの空々漢々ということになってしまつて、その生きた宗教的意味を失つてしまうと思うのです。

ただ、キリスト教とか浄土教の場合は、空の立場を窮極とせず、むしろそういう絶対無の自己焦点としての人格的神とか阿弥陀仏とかを窮極とし、一切の中心として、そこを根源としようとするところに問題があるので、そのような自己焦点は本来絶対無の自己表現点であるということを自覚して、それを裏返し、それを超え絶対無を窮極とするところまで、どうしても徹底しなければならぬと思うのです。しかし同時に、それがほんとうに絶対無の立場であるためには、それは自らのなかに自己焦点を必然的にもたなければならぬ。しかし、その面が必ずしもいままでの禅では、もうひとつはつきりしていないところがあつて、そのため天魔になったり陰魔になったりする危険性が生まれてくるのではないかと思うのです。

西谷 絶対無の自己表現点、自己焦点というものが、

宗教では人格的な神の意志という人格性をもつて考えるという場合、さっきのあなたのいわれた「汝」——ブーバーなんか神を「汝」という性格で考えた、そういう「汝」ということには、あなたのいわれた対称性とか二元性、または対象性とか外在性とかは残らないということですか。

阿部 もちろんふつうの意味での対象性は、そこでは全くないのですが、むしろ永遠の対象性ともいふべきものがそこにあると思うのです。問題は人格的神のもつこの永遠の対象性をどう捉えるかということではないかと思ひます。人格的神は絶対無の自己焦点としてやはり一つの中心になるようなものであつて、それはウングルト(無底——無根柢)じゃなしに、ウングルトがさらにグルント(根柢)として結晶したものとみることができると思ひます。しかしそれはいつもウングルトの自己焦点、自己表現点としてのグルントだということが明瞭に自覚されていなければならないのであつて、グルントの方からウングルトを見るのではなく、ウングルトの方からグルントを見るといふところがなければならぬ

い。ほんとうのウングルトなら当然自らのなかに自己焦点としてグルントを結晶させているはずであり、逆にグルントは、常に自らがウングルトである絶対無の自己焦点であることを明瞭に自覚していなければならぬ。絶対無とか空というのは、そういうダイナミックな生きた立場であつて、人格性とか、あるいは価値とかいうものはその中に、あるいはその上に初めて具体的に立てられうるものではないかと思うのです。

西谷 ウングルト(無底)からグルントを見るといふと、なんとなく「真空」から「妙有」を見るといふふうになり、二つにならないかということが一つ問題で、それだと「神」が見られる「もの」として対象物にならないか。また、人格神が絶対無の自己焦点として見られる、絶対無から見られる、それがそう自覚される、といわれたのですが、人格神自身がそもそも、人格的という限り既に自覚的ですね。その神の自覚性と絶対無からの自覚とはどうなのか。一体誰が何を「自覚」するのか。第二に、そのことを……。

阿部 人格神を「もの」として見るというのではない

んですね。ウングルトからグルントを見るといいましたのは、対象的に見るという意味ではなく、ウングルトの方がグルントより、より窮極的であって、その逆ではないという意味でいったわけです。絶対無の自己焦点としての人格的神というのは、しいていえば、それは従来のキリスト教的な神とか、あるいは真宗的な阿弥陀仏とかにあたるわけですが、私としては、それをもう一度まったく新しくウングルトの側からとらえ直したものであるとして、問題としているわけなんです。したがってそれは従来の神や阿弥陀仏のままではなく、それとは一応別個のものになるわけですが、しかし何れにしても絶対無の立場に立ちつつ、そういう絶対無の自己焦点としての人格的神の立場をば排除しないわけです。そういう自己焦点としての人格的神の立場をば排除し、自らの内に含まないような絶対無の立場、空の立場では、天魔になったり陰魔になったりする危険性があります。しかしそのような危険性を自覚的に克服したような空の立場、即ち自らの空の立場が天魔ではなかったか、あるいは陰魔ではなかったかという、きびしい自覚を通り、さらにそのよ

うな天魔の自覚、あるいは陰魔の自覚を克服し、そういう意味のニヒリズムをも内に超えたような空の立場、非仏非魔の自覚をふくんだ空の立場であるなら、必然的にその中に自己焦点をもってくるはずだと思うのです。つまり、空、または絶対無の立場は必然的に人格的神の立場を包摂してくると思います。それは私のいう無から神へという方向ですね（「非仏非魔」六九二頁以下参照）。しかし無から神への方向には連続的な道はないので、無の立場は一たび否定され裏返されなければならない。無の立場を裏返すということは、無の立場の裏にひそむ魔の問題を対自化し、そこで対自化された魔の自覚を克服するということを意味するわけですが、そこに初めて無から神へということが、リアライズされるのではないかと思います。

十四、なぜ「魔」なのか

西谷 つまり神というのは、たとえば仏という言葉で置きかえてもいいわけですか。

阿部 いいわけです。

西谷 その場合に、無から神又は仏へというその「仏」（神と同じように「人格的」な）と、それから「非仏非魔」という形で出てくる「仏」、仏に非ずという、その「非ず」とされる仏とは、一応同じ言葉で「仏」といわれているが、その間に違いがないかどうか。例えば臨済の場合は、非仏という時、いわゆる応化身（釈尊のような）の仏や報身仏（阿弥陀のような）のように「人格性」を帯びてくる仏の体も、法身仏という非人格的な仏も、すべてをこめて「非」といわれていると思います。

阿部 私がここで「非仏非魔」という場合、「非ず」とされている仏は、絶対無の自己焦点であるものを、最初から窮極的根拠であるとして信じられているような仏、それから、それとは逆に、自らの中に自己焦点をふくまないような絶対無の立場、空の立場を、そのまま窮極の立場とし真の「仏」であるとしているような仏の立場をさします。あとの方の仏は、禅の立場において「非」とされるべき仏の立場であります。今当面お話ししていますのは前の方の意味での仏です。つまり、元来絶対無の自己焦点であり、自己表現点であるその立場を一切

の中心として立て、一切がそこへ集中されるべき窮極の根拠であるとしているような仏の立場です。キリスト教でいえば、それはすべてを創造し保持し支配する神です。

西谷 キリスト教でも仏教でも、最後のものというか、最後の到達点は同時に最初のものの、根源の原点であるというふうなことはありますね。原点はアルファでありオメガである。ギリシアなんかでもそういったところから……。

阿部 ええ、そうですね、そこには絶対的な意味ではあります。何か初めと終りがある。徹底的な意味では無始無終ではない。全く十方に開かれた空ではない。同時にアルファであり、オメガであるというふうな意味での中心であるような神がある。それを問題にしているわけですね。神は一切の中心であるといわれるような意味での神です。それから浄土教の場合でも、阿弥陀仏が一切の中心であって、十方の衆生はそこへ帰入しなければならぬ。また、阿弥陀仏はいかなるものも、罪びとを「摂取してすてたまはず」という形で一切を包まれ

る、そういう形の中心という意味が阿弥陀仏にはありませんね。それからそういう一切の中心になるような神とか、阿弥陀仏が、人間の生きる上の窮極の根拠である、そこではされています。けれども、果してそれがほんとうの窮極の根拠というるかという、そうはいえないと思うのです。そういう立場をさらに突破しなければ、ほんとうの窮極の根拠は見出せない。それは人格的神や阿弥陀仏自体の根源としての空の立場であるわけですが、空にはおよそ中心というものがありません。およそ中心というものがありません、それは空だということですが、そのように中心を脱却して全く十方に開かれた空の立場にまで徹底しなければならぬということが「非仏」ということの意味です。ただしその場合、中心を脱却して中心の裏に出たときに、そこはただちに空だということではなくて、むしろ神という中心を脱却しその裏に出たときに、魔の問題に出会わざるをえない。魔というのは神という唯一の中心の裏にあるネガティブな中心、無中心的な中心であるわけです。それは単なる空無とか虚無とかとして無中心的であるというのではなく

く、宗教的実存的に言えば、今まで自分が信ずるという形で自己の命をかけてきた唯一絶対の中心が壊れ、裏返されたという意味があるわけですから、それが自分にフュージョン（対自的）にかえってきたとき、それは単に虚無というよりむしろ魔であったという形で、中心の崩壊が自覚されてくる。そういう魔の自覚を通し、かつそのような自覚を介して魔の立場も脱落した時、つまり「非仏」のみならず「非魔」ということも明らかにした時、はじめて真の意味で空の立場にわれわれは立ちうる。

西谷 魔といわれたのは、どうして魔ということになるんですか。

阿部 それは元来窮極の根拠になりえないものを窮極的なものにまで高めて信じていたということが、自分自身に對自化された時に、それまでの立場が魔であったとして自覚されるわけです。もっと具体的実存的に言えば、そこでは、唯一の神を信ずるとか、阿弥陀仏を信ずるとかという形で、唯一絶対の中心の中に自分の生きる窮極の根拠を見出していた——つまり宗教的眞実をそこ

に見出していた。しかしそのような「唯一絶対の中心」は、実は絶対無の自己焦点であり、なお窮極の根拠、窮極的な宗教的眞実とすべきでないということが明らかに、そのような中心が崩壊せざるをえなくなる。しかしこのような中心の崩壊ということは、それまで信じられていた宗教的眞実の崩壊ということを直ちに意味するわけですね。このようにして、窮極的な宗教的眞実と信じられていたもののさえもが虚偽であったと自覚されるところに、魔の自覚が成りたつてくるものとがあるわけです。神や阿弥陀仏という中心を眞実として信ずることが深ければ深い程、その崩壊を通して、魔はより深く自覚されると思います。

西谷 その魔というのは、キリスト教でいう悪魔ではないのでしょうか。

阿部 ではないのです。だからそこでは悪魔という言葉は使えないわけです。

西谷 そうすると、その魔というのは、特にあなたの場合のように「魔の自覚」ということになる、なぜそこに「魔」という概念が出てくるのか、なぜそこが「魔

境」なのか。その「魔」とはどういう意味でいわれているのか、やはり説明が必要なんじゃないですか。天魔といわれてもそれは悪魔ではないということなども。これは「魔」に似ているが魔と区別して考えられる。例えばさっきからの話のデーモン。もっとも「デーモン」というのも、人格化（つまりここでは人格化）の方向のうちに解釈されると、「魔神」ということになり、そうなるのと「神」より低級なものに考えられてくる。そこで近代のように das Dämonische（ダス・デモーニッシュ・デーモニックなもの）という方がいいかもしれない。そこには善魔・悪魔と違って、善・悪や眞偽の価値差別からニュートラルなのが特色ですね。神と悪魔という従来の宗教的概念とも違う。あなたが「魔」といわれるのはしかしそれとも違うらしいなあ。

阿部 そこは、ですから、ダス・デモーニッシュというのを、先生のおっしゃっているような、現代の主體的な無神論という立場でいわれていることとして言えば、当たるのかもしれないですが、もっと広い、デーモンというのではちよつと当たらない。やはり空の自覚の入

ったようなダス・デモーニッシェ、つまり空の自覚とかかわりにおいてのダス・デモーニッシェということなら当たるかもしれませんが、それ以外のところの……。

西谷 そのところは、やはりいくらか説明が必要かもしれないな。要するに、いままでデモーニッシェといわれたものの何か或る新しい形をという意味ですね。新しい神観念というより、むしろ新しい魔観念が問題なんですね。そのところで、「魔」の意味がどう改新されたかという問題はあるかもしれないが、それはまあそうとして、ただ突然に魔ということが出てくると、魔というのは、いままで仏と魔、神と悪魔という二元の原理でいわれてきたわけだから、何となく理解の困難なところが出てくるようですね。だから、あなたの場合に、魔ということが出されてきた背後の理由について、いくらか説明が必要でしょう。

阿部 そうです。私が「魔」といつているのは、非常に仏教的といえば仏教的なのです。だから仏教以外の悪魔とかデーモンとかでは当たらないのです。もっとも仏教的といっても、私のいうような意味の魔の使い方が、

いままでにあったかどうか、ちょっとはつきりしない。

西谷 『臨濟録』……。

阿部 そうです。『臨濟録』。あれがいちばん、ぴったりときていると思います。

西谷 だけど、臨濟が魔というときにどういうことを指していたのかということは、一応はつきりしている。あなたがいままで言われてきた背景は、臨濟の場合とも非常に違っている。臨濟は仏魔同体、非仏非魔などひじょうに直截で単純な形でいつている。あれはあれなりに禅の見解として理解できる。その代り、十分に説明がないものだから誤解される。「禅天魔」なんていわれるのは特に臨濟系の禅についてのほうが多いので……。

阿部 曹洞系の禅にはちょっと当たらないでしょうね。

西谷 「臨濟將軍」に対して「曹洞田夫」といいますね。農夫が田を耕すような、地道で綿密な行き方ですから、ちよつと違うでしょうね。しかし禅としての根本は変らないはずですね。洞山や曹山でも、徳山や臨濟といわれる活潑な行き方に劣らぬ強い閃きが、時々出てい

みたいです。しかしとにかく『臨濟録』などを頭に置いて、それを踏まえて魔ということはどういうことになりますか——。

(以下次号)

(にしたに けいじ・京都大学名誉教授)
(あへ まさお・クレアモント大学教授)