

## 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いに、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、先程來說おつしやったような意味でのダス・デモニッシャ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。それだとたとえば禪の場合、即心是仏とか、自心是仏といつて、

てくるダス・デモニッシャ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

といふようなことですね。それで、仏魔同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。

臨済が仏魔同体というように、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）として抽象的にいようと、仏魔同体という時の「体」は、Substratum（基体）といふ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、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、において同体である。その時の「体」は基体です。だから混ぜ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にたん飲んでしまうが、鵝王はそれを飲み分けることが出来る、

心がそのまま仏だといわれ、またそうでなければならぬわけですが、そのことは、心が不斷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、空じられるということなしにいわれると、その途端に自心は自らを絶対化し、デモニッシャなものになる。そこを臨済は仏魔同体といい、また仏魔を弁得すべしというのではないかと思います。臨済のいう魔は結局カテゴリーとしてはデーモン的なものに入るでしょうが、どうも単にデーモン的なものにつきないで、もっとそれのつきつめられたもの、しかもそこに空の問題が入ってきたような場面で出

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 hyle (質料) という概念で、すべて存在するものの「存在」という

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ふことになる。それに對して、水と牛乳と油との違いは、存在の形相の違いで、いろいろ違つ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、物の形相とそれ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。それによつて技術文明が非常な進歩をすることにもなつた。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、唯物論の哲学といふものになる。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つた「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、本当に捉えられない。神や仏、魔や悪魔というのも、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つてくるものだが、「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、前にいつたように、人間の社会から反つ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、臨済が仏魔同體といつただけでは、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

### 対談一宗教における魔・悪魔の問題

仏という両方に魔というような性格はないといふ立場で、いつてゐ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、單に即目的であります。魔という性格が心というものから出でくるという事はあるでしようが、即心即仏ということは本来、心の根本的な自覚とか、ほんとうはもつと正しい「覺」としての心といふことが基礎ですね。即心即仏といふのは馬祖からでしたね。言葉は馬祖の前からあつたのですが、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つて、議論百出したらしい。そこで馬祖は非心非仏といふかえた。結局根本は同じことのはずなんですが、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。しかしそうした場合に、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ゐる。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やないかと思いますね。つまり非心非仏として、

仏という立場にも止まらない、止まつてはならないといふ自覚と結びついてですね。もちろん同時に、眞の仏とはどういうものかといふことは、即心即仏という場合にもあつたわけですが、その意味をほんとうに顕わし出すために、非心非仏といつてみたり、仏を殺し祖を殺すといつてみたり、その他いろいろな方が出てきた。それはやはりわれわれが仏といふ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つた意味が残るからでしよう。逆にいふと、自分がなんなく自分のところへ仏を引き寄せて、自分が成仏した、自分が仏になつた、という感じで仏をとらえている。それはしおつ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やないかと思いますが。

阿部 私のいうのも、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「錯つ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」といつて、本当の即は即非だというこ

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することはこの点に即していわれていることだと思います。ただこのような問題はやはり、仏教的な「即」の立場まできて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います。

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どするとむつかしい。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ようが、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います。例えば黄檗のいうような虚空即法身、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いますか、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、そこを対的につ

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をせず、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、陰魔ともいいうべき魔がひそんでいるといわねばならぬと思います。

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、知らぬまに陰魔に堕しているという危険性といいますか、可能性が、禪にあるのではないか。やはりそういうことを抉法眼をもって、きびしくみつめ、自覺的に自分の修行なり宗教生活の上でつきつめる必要があるのではないかと思ふのかと思うのですが……。

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

つこないと、ほんとうに即を体得したことになつていませんか。かくいう問題が出てくるのじやないかと思います。

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しまいますが、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をせず、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います。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しまいますが、そのあまり、そこで自覚されている虚空が、回互的に直

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。禪では口ぐせのように窠臼とか巣窟とかいいますね。「鬼窟裡の活計」などともいいう。「鬼」というのはここでは幽魂とか幽靈、亡靈に似た意味で、あなたの「陰魔」に近い。とにかく、幽靈が洞窟・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」といつてもそななる危険がある。色即是空とか、有即無などいえば、「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、色即是空といつ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、無即有ということで、つまり回互ということですね。さうきの「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、すぐ非心非仏といふことにもなる。しかしこれは、すべて禪の修行の上で自覚にのぼつて来ることで、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つた事柄で

す。「法身即虚空」でもね。

禪ではすべてそういうことは、早くから伝統のうちに入つたと思います。少なくとも禪本来の立場としては、根本のところですつとそうだったと思うんです。現代の禪、つまり現在における禪宗の状況という問題になると、話は別ですが、とにかく禪本来のそういう無礙の立場、仏にも法身にもとどこおらない立場の上で、かえつて真に仏とか法身とかが実地に意味をもつてくる。そこからいえば、臨濟が魔というのも、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で、眞の仏を現わそうとしたとも解されると思いますね。その意味で、否定を通しての、やはり肯定、仏を殺すことによつて仏を生かすという氣持を含んでいるんじやないですかね。

阿部 禪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、黄檗とか臨濟なんかでは魔の問題は非常に明確に捉えられていますが、現代の禪ではそこまで問題が掘り下げられていなくて、結局無自覺的な天魔とか、

無自覺的な陰魔というのが、今日の日本の禪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、反面からいと、禪界が「仏」という問題、人間の場合だつたら「心」という問題——心にかく人間の内心の問題、すべてそういう問題をもつとう仏の問題であるし、両方に跨がつた問題ですが——といえば、人間の心または衆生心でもあるし、仏心といふ正面から、まともに、真剣に問うべきだということでもありますね。いまの禪宗では、いつへんに仏をも超えたという面の強調だけが目立つて、そのことの根とか下地になつてゐる事態が……。

阿部 といいますと、もう少し具体的にいつて……。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りすぎて、そこからいろんな問題が起つてくるということもある。反対に禪宗ではそこを軽くとつて、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「禪天魔」といつていますが、それはやはりある程度あたるところがあると思います。禪そのものが天魔ではないけれども、禪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うのです。それだけ禪の立場は、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けどね。

西谷 それといつしょに日蓮が「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かね。

西谷 もちろんそうだと思いますけれども、地獄のいぢ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」ととるところ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「真言亡國、律國賊」ですね。

西谷 とにかく、同じ仏教といつても、淨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では、根本的な違いがある。日蓮宗の場合は、その解釈は非常にむつかしいが、「即身成仏」的な

立場というものが基本になつてゐるわけでしょうね。真宗はそういう立場と全然違つたわけで、平生業成とまではいえ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よう。即身成仏というのは、日蓮宗のもとになった天台の止觀門という立場でもうなるわけで、禪も止觀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いますがね。しかもそれを真宗では自覺的に踏み超えてゐる。もし踏みはずしたといえれば、自覺的に踏みはずしている。自覺的にといふのは、末法の時代という自覺、その時代に相応する教法という自覺、凡夫だという自覺ですね。そういう自覺のうちには、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、衆生の煩惱や苦惱などですね。そしてそれと共に、地獄といふことも切実に意識に上つてくる。親鸞ではそうですね。信心は墮地獄から人間を救うもの、淨土へ往生させるものとして出されてくる。これはさつ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

さて無間地獄といったんでしょう。親鸞では地獄の痛切な意識があつて、そこから横超として念佛・信心といふことが出来た。それが日蓮の目には却つて墮地獄と映つた。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つていいのではないか。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。例えば淨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、さつきいつ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、地獄というもののへの強い意識、その他共通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、西方アジアのミスマ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、淨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、キリスト教でも淨土教でも、人

間の悪とか罪とかいうものが非常に重い問題になつてゐる。仏教では、現在に罪を犯すのも、無始爾來の無数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」の観念には一種の魔的でデモニックな力と、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」の自覚といふものと、非常に似ています。

違ひといえば、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。悪魔の誘いといふのは、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つてゐます。それに対して仏教では、いろいろな魔の誘いがミトス的な説話に現われてはいるようで、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つたといえそうです。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つたとも知れないもの、底

の知らないものとして受け取られた。これは一見茫然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つた。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つてゐ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、それは今いつたことを知らないからだと思います。キリスト教から見るとそう見えるでしようが、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。）

門佛教、特に日蓮宗との間には、さまざまなものとがあっ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、「禅天魔」といわれたが、やはり禅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います。禪では、天堂（天国）と地獄といふことは一種の想念であつて、悟りの境涯における眞実には属さない、リアリティをもたないといいます。殺仏殺祖といつたり、聖諦第一義と問われて「廓然無聖」といつ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、天国は倒瀆し地獄も崩壊する、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ことがよくいわれました——しかし他方では、趙州が婆子の問い合わせに答えて、お前は地獄に落ちる、しかしあは真先きに落ちる、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』に引いている蕉山の言葉「有時三頭八臂、有時丈六八尺」のようないふこともあります。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う。

薬山からは、デーモンも薬山自身の「有時」である

わけです。そういうデーモンよりももと進んで、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て、仏の僧団を破壊しようとして、その罪で地獄に墮ちたわけですが、イエスを裏切つて地獄に墮ちたユダとは違つて、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つてお、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処が現われる

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つてくると思うのです。それはグラウベン（信仰）の立場といつ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うだけではなくしに、宗教の本来として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きているし、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ぬとすれば、どうしてその問題が出てくると思いますね。だから、そこから「神は死んだ」というニヒリズムは避けがたい問題だと思うのです。ただ、そういう信仰の立場に問題があ

るといつても、それ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うのですね。

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」というのはちがつて、「神は生きていった。しかし今やそのような神は死んだ」といつているので、ニーチェはむしろ神が生きていっ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つた。そして神の死んだあとの虚無を生きぬくべきニヒリズムの時代が到来した、と主張しているので、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、まちがつていいかもしませんが、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、それもとづいたキリスト

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、それはスクラーフェン・モラル（奴隸道德）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（貴族道德）を提起してますね。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でしょうか。ニーチェは神はハイリーゲ・リューゲだ、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つても、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ァイ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、生きんとする力への意志の屈折したあらわれとして、神という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いく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、新約聖書に現われたキリスト教信仰そのものを問題に直接問題にする時、そこではやは

り人格をもつた神、ということが、どうしても問題になると思います。そして人格性をもつた神ということは、

結局意志をもつた神、ということですから、押しつめたところ、神の意志、デイヴィайн・ウイ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か、あるいは神の意志の裏へ出るといいますか、そういうことが、なければならない。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つて自覚体験してこないと、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りえないのではないか。そのように神の裏へ出るというときに、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うのです。つまり、神の意志の立場を裏返し、神の裏に出たところで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

いうふうにいわざるをえないと思うのです。

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ますね。つまり、近代の人間たちが寄つてたかって神を殺した、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つたわけですね。

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」だけでなし

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います。キリスト教を「奴隸のモラル」といった場合もそうですね。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、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なり、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。従つて権力意志は、神の意志と違つて、デモニックな性格をもつています。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つたそういう変化、つまり人格的から非人格的でデモニ

いうふうにいわざるをえないと思うのです。

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ます。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ふことに関連していると思います。虚偽の自覚ではなうことに関連していると思います。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うのです。

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ますね。つまり、近代の人間たちが寄つてたかって神を殺した、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つたわけですね。

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」だけでなし

ツシェな性格への変化とその理由は、さつきのお話にあつた「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クな性格をどこから取つたか。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、それをそのまま取つたのかどうか。これは僕にはわからぬ。だが、それは問題になるし、「魔」とかデモニックシェとかいうことをニーチェとの連関で考える時に、問題に入つてくる。ニーチェ自身も神の裏側へ出るというようない方をしてもらいますから、そのところで魔とかデモニックシェとともに、考えられないことはないですね。

ただその場合に、さつきいわれた神の人格性といふものが問題に絡んでくる。これまでのところ、キリスト教で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た。それは実は神というもの一つの解釈であったわけですね。ところで、いまその神の裏へ出るという場

合、今までの伝統的な神解釈による神の観念はどうい

うふうに変つてくるのか。場合によつては、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つていなかっただけですが、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、見方によつては、「ディオニソス的」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へるという、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、もう少しお話しあげます。

西谷 ニーチェ自身が具体的にどういうものを考へようとしていたか、それはわかりません。新しい「神」として考へようとしたのかどうかもわからない。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」となつ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

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でもいはうか、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

ソスの方は神といつても原始宗教的な「デモニッシャ」な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「デーモン」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」といつてもキリスト教の「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「デーモン」、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つてゐるから神である。「魔」と「神」とはつ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」な性格を帶びてくる。「デーモン」の方はいわゆる「デモニッシャ」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。人格性といつ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」、「デモニッシャ」な靈力を含んでゐる。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、「デモニッシャ」な力をもつてゐる。アキレスなどの「歴史的」な英雄も同様です。

要するに、「神」といつても、「デーモン」と魔、魔神とかいっても、さまざまな宗教にわたつて、複雑至極な意味合いをもつて考へられている。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」、「デーモン」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。

あなたはさつき、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ようか。

### 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ぬかというと、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、信ずるといつても、また信仰において神と一体になるといつても、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、一つの相をもつた我ということになつて、ほんとうに自己自身になり切つていなかつといふ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脈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、

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。

これはネガティヴな面ですけれども、ポジティヴな面

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的立場で

あるためには、真空妙有として、空の立場を根柢とし

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

ならない。その場合に人間にとつ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、空はただの空々漠々ということになってしまって、その生きた宗教的意味を失っ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ふことを自覚して、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ないと思うのです。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ない。しかし、その面が必要でもいままでの禅では、もうひとつはつきりしていな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るって、そのため天魔になつたり陰魔になつ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、さつきのあなたのいわれた「汝」——ブーバーなんかが神を「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どですか。

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ですが、むしろ永遠の対象性ともいいく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います。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って、それはウンダルント(無底——無根柢)じゃなしに、ウンダルントがさらにグルント(根柢)として結晶したものとみができると思います。しかしそれはいつもウンダルントの自己焦点・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って、グルントの方からウンダルントを見るというところがなければならない

い。ほんとうのウンダルン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、常に自らがウンダルン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かなければならぬ。絶対無とか空というものは、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るものではないかと思うのです。

西谷 ウンダルント(無底)からグルントを見るというと、なんとなく「眞空」から「妙有」を見るというふうになります。二つにならないかといふことが一つ問題で、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。ウングルントからグルントを見るといいましては、対象的に見るという意味ではなく、ウングルントの方がグルントより、より窮屈的であって、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ントの側からとらえ直したものとして、問題としているわけなんです。したがつてそれは従来の神や阿弥陀仏のままでなく、それとは一應別個のものになるのですが、しかし何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神的立場をば排除し、自らの内に含まないような絶対無の立場、空の立場では、「天魔になつたり陰魔になつたりする危険性があります。しかしそのようないい處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つたか、あるいは陰魔ではなかつたかという、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、非魔の自覚をよくんだ空の立場であるなら、必然的にそこに自己焦点をもつ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、リアルライズされるのではないかと思思います。

#### 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、一應同じ言葉で「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、いわゆる應化身（釋尊のような）の仏や報身仏（阿弥陀のよう）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が。

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、最初から窮屈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、そのまま窮屈の立場とし真の「仏」であるとしているような仏の立場をさします。あとの仏の立場は、憲の立場において「非ず」とされるべき仏の立場であります。つまり、元來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屈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、根源の原点であるといふことはありますね。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いうから……。

阿部 ええ、そうですね、そこには絶対的な意味であります。何か初めと終りがある。徹底的な意味で無始無終ではない。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ような意味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つて、十方の衆生はそこへ帰入しなければならない。また、阿弥陀仏はいかなるものも、罪ひとつも、「攝取してすてたまはず」という形で一切を包まれ

に見出していた。しかしそのようないい「唯一絶対の中心」は、実は絶対無の自己焦点であり、なお窮屈的根拠、窮屈的な宗教的真実とすべきでないことが明らかになり、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真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、窮屈的な宗教的真実と信じられていたものさえもが虚偽であったと自覚されるところに、魔の自覚が成り立つてゐるものがあるわけです。神や阿弥陀仏という中心を真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、魔はより深く自觉されると思います。

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ようね。

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」ということになると、なぜそこに「魔」という概念が出てくるのか、なぜそこが「魔

る、そういう形の中心といふ意味が阿弥陀仏にはありますね。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屈の根拠であると、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屈の根拠といふかというと、それ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、ほんとうの窮屈の根拠は見出せない。それは人格的神や阿弥陀仏自身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ふものがない。およそ中心というものがいるからこそ、それは空だといふわけですが、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ないということが「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れの裏に出たときに、魔の問題に出会わざるをえない。魔というも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。それは單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

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ないということが「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ふことではなくて、むしろ神という中心を脱却しそれの裏に出たときに、魔の問題に出会わざるをえない。魔というも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

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 それは元來窮屈的根拠になりえないものを窮屈的なものにまで高めて信じていたということが、自分自身に対自化された時に、それまでの立場が魔であつたとして自覚されるわけです。もっと具体的な実存的にいえば、そこでは、唯一の神を信ずるとか、阿弥陀仏を信ずるとかいう形で、唯一絶対の中心の中に自分の生きる窮屈の根拠を見出していた——つまり宗教的真実をそこ

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やないですか。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。例えればさつきからの話のデーモン。もつとも「デーモン」というのも、人格化（つまりここでは神格化）の方向のうちで解釈されると、「魔神」ということになり、そうなると「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・デモニッシュ・デーモン的なもの）という方がいいかもしない。そこには善魔・悪魔と違つて、善・悪や眞偽の価値差別からニユ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・デモニッシュといふことを、先生のおっしゃつているような、現代の主体的な無神論という立場でいわれていることとしていえば、当たるのかもしれないのですが、もつと広い、デーモンというのではちょっと当たらない。やはり空の自覚の入

く、宗教的実存的にいえば、今まで自分が信す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、それが自分にニューアージシビ（対目的）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つたという形で、中心の崩壊が自覚されてくる。そういう魔の自覚を通して、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「魔」ということも明らかになつた時、はじめて眞の意味で空の立場にわれわれは立ちちらる。

つたようなダス・デモニッシュ、つまり空の自覚との  
かかわりにおいてのダス・デモニッシュといふことな  
ら当たるかもしませんが、それ以外のところの……。

西谷 そこのところは、やはりいくらか説明が必要か  
もしれないな。要するに、今までデモニッシュとい

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」の意味がどう革新され  
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、ただ突然に魔といふことが出てくると、魔とい  
うのは、今まで仏と魔、神と悪魔という二元の原理で  
いわってきたわけだから、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」といっているのは、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  
教的といつても、私のいうような意味の魔の使い方が、

みたいですね。しかしながら『臨済録』などを頭に置い  
て、それを踏まえて魔といふことをどういふこと  
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)  
(あべまさお・クレアモント大学教授)

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 『臨済録』……。

阿部 そうです。『臨済録』。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、臨済が魔といふときにどういうことを  
指していったのかということは、一応はつきりしてい  
る。あなたが今まで言わってきた背景は、臨済の場合  
とも非常に違っている。臨済は仏魔同体、非仏非魔など  
ひじょうに直截で単純な形でいっている。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。「禪天魔」なんていわれ  
るのは特に臨済系の禅についてのほうが多いのです……。  
阿部 曹洞系の禅にはちよつと当たらないでしょ  
ね。

西谷 「臨済將軍」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  
変わらないはずですね。洞山や曹山でも、徳山や臨済とい  
われる活潑な行き方に劣らぬ強い閃きが、時々出ている