

「キリスト教と仏教」に関する若干の考察

名 木 田 薫

(一)

キリスト教も仏教も共に単に人の一般的宗教性を反映したものでなくて特殊の宗教とすると、それは結局人間が各人によつて人格的に異なる事実¹に由来すると思う。これは丁度生命の一般的法則の反映として例えばエイズに生来抵抗のある体質をもつた個体が存していることでも分かるように、同一種内の個体は多様性に富むようにできているという事実²に帰因すると言える。かくて仏教とキリスト教とが少くとも存している限り、いずれか一方よりも多くの個体が救われる可能性のあることを示している。つまり人類全体としての福祉にはより好都合と言えよう。多くの個体が救われるには多様性こそ必要なことと言える。

さて、西田哲学の「絶対者」について、「場所的に考えられた絶対者は『絶対者(a)と(b)われわれの自己(c)』との一項であるとともに、その関係を包む場所でもある。……先ほどの(a)のところ³にたとえ仏が来ても、日本の神々が来ても、原理的に拒否されることはないはず⁴です。だからどの宗教にも自由⁵に出入りしてその靈性的根柢を實に正確にとらえられる」とされる。かくてキリスト教の神が(a)のところ³に来てもよいのであろう。「キリスト教で

は神と人間との関係という場合に……神を根本にして神から出発するのに対して西田哲学は神と人間との関係の「と」というところを特に重要視しているといわれます²⁾。しかしキリスト信仰においても信じて初めて神も存在する。そこでやはり「と」というところに立つ他はないであろう。次に「絶体無の場所に聖霊が遍満し、人間の主観が完全に断られたところで初めて……」。このような考えは西田哲学の絶対的現実主義、絶対的実証主義とも何かつながらるものがあるのでないでしょうか³⁾。無の場所に聖霊が満ちるという考えは首肯しようと思う。ただキリスト教には無の場所自身がキリストを信じて初めて生ずる点に注意の必要があるろう。

また「十分の死を死に、得活の活計を現成するなり」（説心説性）。こういう現成の一つの具体的形としてキリスト信仰を考えることもできようと思う。「すでに語話時間黎不聞なり……このゆゑに聞不聞に不相干なり」（仏向上事）。キリスト信仰にあつてはキリストと自己とは一（ガラテヤ二・二〇）なのであるから、ここで言われているように聞不聞という如きことではないであろう。更に「眼睛被人換木梲子了也」（仏向上事）については「眼睛が木梲子と云ふ菩提樹の実に取り換へられて終つて能見所見の世界から脱落し終つた⁴⁾」と言われる。イエスは「もしあなたの右の目が罪を犯させるなら、それを抜き出して捨てなさい」（マタイ五・二八）と言う。ここには少くとも類似のモチーフがあると思う。創造以前のところへ戻つたことを意味しているとも考えうる。次に久松禅学では「覚は覺自身を反省してその構造を明らかにすることができる。そこでならいくら他者的な超越者が出てきても当然であつて少しも差し支えない⁵⁾」のである。尤も覺そのものにおいては覺が自己自身を自覺の対象にすることはまだ生じていないのだから、たとえ覺の成立自体に神が関わつていてもそういう神を対象的に認識することは生じてはいない。こういう意味では覺の成立に神が関わつていてもいなくても覺というものの自体としては区別できないことである。

ただ禅にもキリスト教での不可逆的要因のあることも示唆されている。例えば洞山の「過水の頌」についてここではすでに無相の自己（真人）が我（個）と渠（超個）の関係として把握され両者間に本来不可逆の関係ありとされている。また知羞こそ本色の禅者の心であり第一義の神・人の「一」と第二義の神・人の「一」との間の不可分・不可同・不可逆という関係の指摘は禅にとっても重大なこととされている。更に「本分上」の理と「修証辺」の事とは區別せねばならないとされる。ここでは悟後の修行の大切さが言われている。しかし禅の内に留まる限り、キリスト教でのような人格的内容をもつ「神」は真には問題にはならぬであろう。可能性はあるとは言えても現実には問題にはならぬであろう。少くともなりにくいであろう。神の啓示が与えられるわけではないからである。そこで禅の内に留まる限り可能性は現実性へと展開はしないであろう。かくて可能性と言っても真に可能性と言えるのか疑問であろう。キリスト教への改宗が問題になったならその時初めて神が問題になったと言えよう。思えば釈尊が大涅槃に至った時の表情というものとイエスの十字架、パウロの苦難等とを比べるだけでも、やはり仏教では神の如き他者の欠如ということに呼応して人格的要因は弱いのではないかと思わしめられるのである。

そもそも人が個としてこの世界の中に生きていることを反省する時、この世界は何のためにあるのか、個たる自己はどこから生まれどこへ行くのかと次々に疑問が生ずる。超個の場にある時はこういう疑問は生じない。人はやはり個の立場にあつて生きる時、種々問題を有するのである。かくて個の立場にあつてこそ人は救われる必要がある。キリスト教は個の立場に立っているとされるが、それはキリスト教が人として救われねばならぬ個としての状況にどこまでも固執しているからであろう。超個でなくて個にある時種々問題が生ずる。そこで直ちに超個に立つ。それで救われる。これではしかし個の立場に立ったまままでの救いにはなっていないかと思う。個から超個に

立つた時にこの可視の世界とは違うどこかへ心の内で赴いているのではないのか。悟りでは世界は世界のままで世界ではなくると言う。そうなる時に可視界とは別の世界に移っているであろう。その限り可視の世界自体の中で考え、生きているのではないのか。世界は世界のままで世界であるという場において考えねば本当の救いにならぬことはないのか。超個と個との間の自由な出入りといっても、一旦超個へ入る体験に至るとそれ以後はいつも超個のところ立っているように思われる。超個から再び個のところへ出てくることはできないのではないかと感ぜられてしまうのである。尤もこれはキリスト信仰からの印象であるのだが。だから禅も一つの特異な宗教と言えるのであろう。キリスト教での霊というものはこれに対して人をどこまでも超個でなくて個の場に立たせ続ける働きもするのであろう。霊に対応したイエス・キリストの出来事についてもこういう啓示は太初に定まっていたことという考えもある。⁹⁾ たしかにそう言えぬこともない。だがそう言えるとしてもそれはあくまでその出来事を啓示として信じて初めて言えることである。従って信ずることから分けて太初からと考えることはできない。あくまでイエス・キリストへの信仰が全てである。太初からということとは二次的なことであらう。さもないと本末転倒であらう。こういうことに関連して問題になるのが、イエスにおける第一義と第二義との神と人との接触のことである。従来のキリスト教はこの区別をしていないと言う。¹⁰⁾ 思うに区別をしなかったのではなくて、この現実の世界に神の意志が現わされると考えるので、現実が生じたことを言葉で表わしてきたからであらう。この世界に働き出てこないものはリアルなものとは受け取られていないからであらう。そこで我々が区別しなかったと受け取る結果になる場合も生ずるのであろう。第一の接触を第二のそれから離すと、新約聖書についてだけならともかく旧約聖書も含めて考えると、そこでは神の戒めに背いて亡びた人々も多いことを思うと、果して本当に無条件的に信頼してよいのかと思う。やはり第二の

それを待つて初めてそう言えようと思う。第二から区別された第一を根本と考えることは聖書的思考からはずれることになる。神はたしかに愛だが義でもある。そこで無条件的に信頼するということは第二のそれを待つ必要がある。放蕩息子の話があげられていることによつてもこのことは分かる。あくまで新約聖書での話である。両接触を切り離せぬことは両者が不可逆ではなくて相互的たることを示す。また純粹に仏教的に考えれば当然可逆的であろう。そもそも第一と第二とを分けて考えて現実に現われたイエスの啓示の奥に第一の接触というものを想定すること自体ある種の抽象化ではないかと感ぜられる。現実界に現われたことが大切である。第二の根底に第一があるのではなくてどこまでも現実界に現われたものが先であり根源的でもある。かくてもし不可逆というのであれば第二が根源的で第一が派生的という意味で不可逆ということを書かねばならないであろう。第一義の接触が全ての人の許に、そしてキリスト教会外にもあるとするとこれに基づいて第二義のそれを達成する人間が生ずる、少くともそういう可能性があることになる。するとイエス・キリストは歴史上一回的な固有の存在ではなくなる。イエスも釈尊も差異はなくある。かくて「キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」(ガラテヤ二・二〇)ということとはさほど意味のあることではなくなる。更にはキリスト教などと名乗る意味自体が消えよう。ところで「インマヌエルの原関係……は信仰をも含めた一切の人の思いから独立に……それ自体で実在する」とも言われる。つまり信仰とは無関係にこういう原関係の中に全ての人がいると言う。だが信仰と無関係にということだとこういう原関係は対象化して考えられていることは不可避のことであろう。思うに各人の生きる生き方の中に入ってきていないものは当人にとつて存在していないと考えてよいし、またそう考えるべきであろう。また「イエス・キリストの死と復活をわれわれの救済の根拠とするか……インマヌエルという神と人間の直接の接触にあるとするか——その場合はイエス・キリストの出来事

は救済成立のための機縁の中にくめられる——によってその立場は大いに異なってくる」とされる。信仰はイエスの出来事を根拠にするのだが、それはあくまで自己がキリストを信じた場合においてである。さもなければ根拠にはなっていない。客観的に見られたその出来事は人にとって何の意味もないものである。このように考えるとイエスの出来事と自己の信仰とは可逆化しうることとなる。更には神と自己との関係も可逆化しうることとなる。信仰受容においてのみ神と自己との関係も存しうるのだからである。第一義の接触を尊重するか否かはキリスト教か仏教かというようなことよりもより根本的区別だというように考えること自体すでにいわば仏教的考え方になっているのである。

ところで、真宗では個に立つて超個の方を見ているとか或は久松禪では超個の方に偏しているという結果になるのはキリスト教のようにキリストが霊として人の自我にとつて代わる新しい主体になるという事態が欠けているからではないかと思う。そこで人の主体が個にあるか超個にあるかを問う結果になってしまうのであろう。キリスト教ではキリストが主体なので個と超個とに分裂してはいない。超個とか個とかの区別自体が生じないのであろう。超個的立場にある時も個的立場にある時も主体は人の内に生きているキリストなのである。思うに仏教では万物に仏性があるという考えが根本にあるので、キリストの霊という新しい主体が人の内に入って来るといふ如く完全に「他」力的になりえないのではないかと思う。

さて、各種の宗教を異なっているが根本的には一なるところがあるとして調和的に考える考え方に対しては、本当に異なったものを信じている人間同志が調和して生きていけるのかとの疑問が生ずる。むしろある人はキリスト教によって救われ、別の人は仏教によって救われる。この場合例えば前者は自由に達しているので他宗教は存していても

いなくても同然である。後者についても同様。こういう状況では第三者として多くの宗教を並列的に平等に見ているのとは違う。各人にとつては唯一つの宗教しか存してはいない。お互いにそういうところに達した場合にこそ多宗教間の和というものもあろう。つまり一つの宗教に達し切っていないとはいけない。もし罪なき者不死とか最後の敵として亡ぼされるのが死とかの如きことに共感できぬ、というよりもそのようなことが当人の人格そのものでない場合にはそこですでにキリスト信仰につまづいているのである。そういう状況で万教帰一的に考えたとすれば、それはすでにキリスト信仰を排除したあとでの「万マイナス」教帰一的なのであろう。かくて多宗教間の和とは各人はどれかの宗教に帰依して他教は一切存しない——こういう各人相互の間においてのみ言いうることであらう。パウロが「外の人たちをさばくのは、わたしのすることであらうか」(コリント前書五・一二)と言うが、このこともこういう点から見うる。つまり外の人々がどのような神を信じていようが自分が自分の信ずる宗教において自由に達していればそういうことは問題外にしておきうるのである。そしてこういう互いに問題外にしておきうるというところでもこそ相互間の和もまた可能であらう。互いへの全き無視においてこそ互いの和があると言える。全き無視とは思はれに却つて温かい態度をとることへも通じるであらう。互いに異なる以上ただの少しでも他によつて自己が影響されては自己の自由は消えることは言うまでもない。他を全く無視しうるのではなくてはいけない。いわば多即一ということは現実にはこういう仕方ではか存しえぬのではないかと思われる。他宗教と自己とが直接的に和することはできない。異質のものとの直接的和ということはあるからである。もしそういうことが可能なら、それらの宗教は元来異なるものではなかつたことになるであらう。キリスト教によつて救われている人にとつては、キリスト教が唯一つの宗教で他に宗教は存しない。他教を全く無視しうるし、またそうでなくてははいけない。禪によつて救われている

人もそうであろう。禅もキリスト教もという如き場合は厳密な意味では当人は本来宗教によって救われる必要もないし、また救われてもいない人間であろう。他教を無視と言ったが無視するもしないもない。そもそもそういうものは元来存在しないのである。無視するとは批判することではない。宗教としては他は一切存在していないということである。多宗教間での和、多即一はある宗教が他教を相互に無視し合えることのうちで成立すると言ったが、それは原來的意味においてであって、現実には例えば禅とキリスト信仰との関わり等の問題を考えることは互いに有益なことであろう。

禅基両教は相互脱自、相互浄化によって相互に認め合うことができようかと思う。互いに否定することもなく、融合することもなく。なぜなら人は各々人間性、人格が異なっているので救われ方も異なる。禅による人もいる。キリスト教の立場から見てもそれはそれでよいと思う。無と一のこととしてキリスト信仰した場合、その具体的姿は当人の人間性によって個人差が生じるであろう。ある人は禅に近くなるであろうし、ある人はルターの信仰に近くなる人もあろう。それはそれでよいと思う。日本人による仏教にも禅もあれば真宗もあるのと同様であろう。無の中にキリストが現われることを契機として禅もキリスト信仰も共に伝統を脱却して新しい次元へと自己展開してゆく。互いを克服して互いに新しいものへと生まれるのであろう。こういう点から見ると、現在の禅は超自然的なものに対して閉鎖的なのではないかと感ぜさせられる。こういうものさえも受容できるほどに無を徹底させなくてはいけないのか。そうして初めて無は無となる。さもなくば無は無でなくて何らかの有でしかないように思われるのである。このように考えると禅基両教は現存の姿においてではなくて、キリスト教はその西洋的伝統から脱却して、禅はそのあべき姿において、相容れうるものになるのであろうか。こういう事態に関連して思うことは、禅において「果しな

い自覚のひろがりは決して何々の自覚ではないわけで、したがって自己の自覚でもない。その意味では全く脱自的自覚であり非対象的な自覚です¹⁵⁾とされていることである。こういうものが「無相の自己」と同じとされている。とするとこういうものがキリストの霊として生きるということであつても何の支障もないであろう。そういう人格的内容と一になりうるであろう。無相だからこそキリストという具体的な相と一になりうる。ただの少しでも相が残っているとそういう具体相と一になれない。しかし無相のみとするとそれ自体としては人格的内容をもつてはいないので果して「自己」と言つてよいものかと思う。「靈性」という語をきらつて「自性」という語を使う¹⁶⁾のであるが、無相の自己が即具體的現実的な主体であるのであれば、その主体は自性であると共にある一定の靈性（人格的内容）をもつた存在である他はない。そこで靈性と言つても自性と言つても同じことであろう。そこで靈性ということに抵抗を感じることは無相の自己が十分具體的現実的人格な相として受け取られていないことを逆に示しているのではないかと懸念されるのである。

(二)

禪での無をキリスト信仰にあてはめて考えてみると、来たるべき世を信じている、それに應じて心が世のものから離れている、しかも神秘主義のように来世についてのイメージを今描くことはしない——こういう信仰の成立した時が無の成立でもあると思う。そして同時に罪なき者不死ということは人個人に属すことではなくて、そこを離れた真理して人の心の中に入つて来ているのである。前へも進まない、つまり来世のイメージを描かぬし、また後へも退か

ぬ、つまり世俗の世界へ落ちもしない——ここに自我が消えていることが知られる。ここにおいてまた罪なき者不死ということは人の心の内にある真理でありつつ、人が体験する事柄の内に属すのではなく、いわば永遠なるもの、神へつながるものとして存していると言える。たとえ罪なき者不死ということに関連した何かが永遠なこととして体験されることがあるとしても、そういうものはやはり有限なものである。無限なものとして誤認されているのである。罪なき者不死ということは体験の対象になる如きものではない。魂の先端において知るといふ如きものでもない。心の内に入ってきて存しているものである。これは真の「知恵」(コリント前書一・六)に属す如きものであろう。また「霊によって霊のことを解釈する」(同上二・一三)と言われる。そうである以上この霊のことというものがただ単に自己の外の対象的な神にのみ属している如きものとは考えられぬ。またそうであってはならない。今生きながらにしてそう言っている以上すでに今何らかの形でパウロの今の心の内にその奥義が宿っているのでなくてはならない。そしてこれは「律法の要求がその心にしるされている」(ロマ二・一五)とされるその律法と何らかの関わりがあるように思われるのである。

このようなことを考えていると、超個と個との関係はキリスト信仰を厚さのある同心円で立体的に表わすとすると禪は厚さのない同心円で表わすのが適切かと思われる。¹⁷キリスト信仰において同心円と言えるのは罪なき者不死という事柄が中心にあるからである。更にまた例えばロマ九・一について「良心は決してそれ自体神の声ではない。たしかに良心の判断は聖霊によって規定されているものでありうる」。¹⁸自己を判断する良心が聖霊によって規定されていることは大切である。なぜなら自己を超えたものが自己を判断する良心を指導することを意味しているからである。心が今すでに天にある主の許にあつてこそ可能なことである。次にE・ローゼはヨハネの黙示録について大略次のよ

うに述べている。ドミティニアヌス帝の支配の終り頃であるにも拘らず現実的な竜の荒れ狂いにまどわされずにその背後にある神、キリストのより高次の支配へ目を常にすえておくことが言われている。以上。このことは根本的にはイエスの言う「もしあなたが右の目が罪を犯させるなら、それを抜き出して捨てなさい」(マタイ五・二九)ということに呼応している。迫害で死ぬのも目を抜き出すのも辛い。可視的世界全体が脱落していなくては主は信じえぬ。このように同心円的であると同時にしかし上下に厚みのあることはこういう良心について制約のあることでも分かる。コリント前書四・四について「良心の警告する声は批判的法廷だが決して誤まりのないそれではない。その洞察は制約されていて、誤まりに屈することさえある。究極の判断は神にのみふさわしい」と言われる。良心のこういう制約を思う時、神、キリストを信ずる立場とそうでない立場との違いが生じてこよう。自己の更の上に真の権威を認めているのである。こういう存在が欠如していると良心が更に鋭くなる契機を失うことになる。靈的存在にあつてもなお良心の判断と神によるそれとは不一致という可能性をこのように残している。このこともパウロがいわゆる神秘主義に属さないことの一つの徴と言えよう。ガラテヤ二・二〇のようにも言つても心の内に神をもつとは言わない。「顔と顔とを合わせて」(コリント前書一三・一二)という事態は終末時においてである。ただパウロではユダヤ人としての制約があつたのかもしれない。そうであればなお更ガラテヤ二・二〇の言葉には注意せねばなるまい。ユダヤ人としての教育を受けた彼なればこそ。「キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」ということに對し、如何なることが自己にとつて同価値的なことをよく考えねばならぬことであろう。もし彼のように感じえぬとすれば、それは古い自己が無に帰すことが本当には実現していないか或は罪なき者不死ということが真には受け入れられていないかのいずれかであろう。前者であれば自我が残っているので自己とキリストとは別個の存在ということにな

ろう。後者であればキリストと自己とを一にする、いわば同心円の中心となるべき事実が欠けていることになる。そこでやはり二元的に考えることになろう。

思うにキリストはイエスとして世にあつた時、モーセ、エリヤと会う時姿を変えている（マタイ一七・三以下）。このようにキリストはある特定の存在へと固定化されてしまふ如き存在ではない。キリスト者各人の中に全的存在として生きるのである。様態の大小は問題外のことである。そういうことは肉に属すことである。キリスト者が霊としてはキリストと全く同じで人としては全く異なるといふ点はキリスト自身が神と同時に人（全き神、全き人）といふことと同様であろう。キリストは終末において各キリスト者に各々の姿形を与えて固有な存在とされるであろう。しかし現世にある状況にあつては、あればこそ霊を与えて人を強めて下さるのである。かくて人が世にあつて生きていればこそ、人ではなくてキリストが霊として人にあつて生きていたのである。終末においてはあえてそういうことは必要ではなくなるであろう。そこで世にあつての人の姿に應じての姿形にして下さると考えられるのである。

さて、ガラテヤ二・二〇の「私」について。「キリストが『私』存在の主体である。……個別的、肉的存在としてのパウロの『私』はキリストを信ずる信仰によつて生きる『私』つまりキリストから区別される『私』なのである」⁴¹。このように考えると、眞の主体としてのキリスト、キリストを信ずる私、そして身体的存在としての私という三つの部分ということになるのであろうか。尤も後二者は一つと考えることもできよう。しかし個別的、肉的存在としての私を内なるキリストと区別して考えることが正しいのであろうか。前者なしには後者も存しえないのであるから。肉側面ならイエス自身にもあつたであらう。全き人であるから。だからといってイエスを霊と肉とに二分して考えはしないのである。ロマ七の如き告白をする主体もその対象もやはり内なるキリストの霊としての全的存在の内に含めるべ

きであろう。二分法的、三分法的には考えぬ方がよいと思う。単に整理の都合上そのように考えてみるというだけならよいのであろうが。「個別的分別的自己の真実の主体は個的自己にとって一人称即三人称という構造であらわれ²²⁾る」とされる。たしかにそうであろう。三人称の方は単に当人の主体に対してそういうものであるというのみでなく、全ての人、全ての個別的キリスト者にとって共通なキリストということでもある。キリストは靈的存在として個別的キリスト者の主体になつていると同時にそれ自体としても存在しているものである。個々のキリスト者からはいわば独立した靈として。靈については単にこのように考えられるのではなく、現実にそういう状態で存在しているのである。靈というものはそういう在り方のできる存在であるのである。不可思議な在り方である。更に三人称の側面に關係することだが、久松禪学によると「キリストは自分だ」と言つたら、キリストも自分のほかにはないということになつてしまつてキリストなんというものは考えなくてもいいんじゃないですか²³⁾と云う。たしかにそのようにも言えよう。但しそれは人を靈として或は精々靈と心として見た時である。しかし人は身体をもつて現世界に生きてゐる。そういう存在としては今すでに天のキリストと全面的に一とは言えぬ。ここにキリストを対象として語る他ない根拠が存している。こういう事情があるので、分別する自己としてパウロが語ると評される面が生じてくるのである。そしてこの点は二重の意味で考えられる。第一には人が罪に陥るといふ点。第二には伝道活動は身体によつて行われるといふ点。これら両面は共に身体なしには生じえないことである。その上人の内の靈たるキリストは現世界の中の身体の中へ閉じ込められている存在ではありえぬ。これらの事情よりキリストを天にあるものとして对象的にも語るといふ事態が不可避免的に生じていると言へる。もし人が靈、心のみで存しているのであればキリストと自己とが一といふことで全てを尽くしうるのであろう。かくてその主体はやはり内なるキリストであると思つて、分別的にも

評される立場にも立たざるをえないのである。霊、心と身体の二面あることはこの世界が神の被造物と考えられることやキリストを信ずるところより救済史的地平が生ずることと関係している。

パウロがロマ七で嘆いている時もやはりキリストの霊の立場に立つて発言している。だからこそそういう嘆きが生じている。「わたしは、なんというみじめな人間なのだろう」という発言の対象になっているのは、これも内なる霊と一体の個的身体的な彼である。たとえ何を発言しても主体はいつも内なる霊である。キリストが彼の内に生きている以上、私はキリストなりということになる他はない。他の如何なるものも彼の内には生きてはいないのである。彼は「主のあわれみにより信任を受けている者として」(コリント前書七・二五)と言っているが、このように言う主体は「キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」(ガラテヤ二・二〇)と言うキリストの霊以外にないであろう。⁽²⁵⁾三人称とは別の一人称の霊である。発言しているのは常に人の内に生きているキリストの霊である。その対象は神であったり、天のキリストであったり、自己自身であったり、霊と一体のからだとしての自己自身であったりする。対象が種々のものであるのは当然である。かくてロマ七の告白も含めて、こういう言説をしている主体は超個に對してのパウロの個であると考えるべきではなくて、主体は彼の内の霊肉一体のキリストと考えるべきであろう。このような考えは霊、心、からだを分けずに一体的に考える考え方とも合致するであろう。キリストの霊はパウロにおいてそういう形として全的姿形をとっているのである。先の「信任」という告白では彼の念頭には昇天したキリストが描かれているであろう。そういうキリストを思い描きうるのは内なるキリストの霊以外にないであろう。いかなる場合もいかなる人についても霊肉は一体である。一方がなければ他方もないのである。「信任を受けている」という如きことはそういう言行の主体と主とが真に一でない限り言えない。わずかの不安もなしに言いうるには是非

一でなくてはいけない。そういう点ではガラテヤ二・二〇の言説の方がその表面的同一と裏腹に却って同一ではなくてもよいようにさえ思われてくるのである。分離的表現の方にこそ却って一であらねば言いえぬ如き契機が存しているように感ぜられるのである。このように考えてくると、ガラテヤ二・二〇、ロマ二五・一八では主とパウロとが一、コリント前書七・一〇、一二では双方は二ということとは表面的には言えようが、真にはどちらでも双方は一と思う他はないのである。

ところで絶対無(自己)とキリスト(超越)とは相互内在的に開示される。更に自己の内では両者は二即一のものとして開示される。絶対無においてキリストの霊が入って来ると両者は即非の關係において存していると見えよう。だが一旦そうなると現実には後者の方へ重点が移る。そこで一方が現われると他方は昏しという場合、現われているのはいつも後者の方ということになる。キリストの奴隸として活動している限りそうである。ロマ七のようなく告白さえもこういう活動の一面とも考えられよう。一方が明るいとは他方は昏いということでは対等のものが釣り合っているとの印象をうける。霊と無とは対等ではない。力關係においては。關係の成立という点では対等と言えるかと思うが。キリストの霊が入って来ると常に明るいのは霊の方で無の方は常に昏しである。この点は禪とは違うであろう。たとえ両者が相互依存的としてもである。一般的意味での対象的な信じ方が超えられねばならぬことは当然である。キリスト信仰はその上で成立しているのである。無への方向において信仰を受け取るのではなくて、無からの方向において、局面において受け取らねばならぬ。禪の立場にとつては自我が崩壊した時に心に書かれた律法の如きものが自己のものではなくて、否それが自己そのものではなくて自己とは別個のものとして感ぜられているのではないかと思う。そのためにキリストのような存在へと結合する要因が自己自身の中にある。そのために信仰の対象としての

キリストについてもそれを単に対象的存在として否定する結果になってしまうのであろう。

以上のことに関連して、内に生きるキリストとそういう主体たるキリストが見ている対象的なキリストとの関係について「対象化している自分自身がいわば無相の自己の働きの外に在る。……見ている自分は無相の自己が自己になつてゐる自分ではないというようなどころがどこかにある」と言われる。しかし見ているから必ずしもこうなのだといふのではなくて見方によるのではないのか。自己の内できリストが働いてそのキリストを向うに見るといふことをしてもこういうことにはならぬと思う。つまりここではその内できリストが生きている自己と無相の自己とは一でありうるであらう。というよりここでこそ真に一でありうると思う。対象化している自己自身と無相の自己とが分離している如く感ぜられるのは、靈肉一体の自己内に分裂が存しているからであらう。ロマ七にあるようにからだには別の法則が存しているからである。また「形あるものを絶対として立てる自己、そういう自己が……無相の自己の働きとして成り立っている自己とは違ふところがある」と言われる。キリストを信じた時、果して形ある神を絶対として立てているのであろうか。たしかにキリストが自己内で生きる以前は対象的に神を信じている。しかしそれ以後では「だれをも肉によつて知ることはすまい」（コリント後書五・一六）となる。ここでは形あるものを絶対として立てる如きことは全て捨てられてゐる。内に生きるキリスト即自己が存しているのみである。キリスト信仰前の神観念の如きものは全て消えてゐる。絶対は自己の内できリストとして存しているのみである。かういふところでの神とかキリストとかの如き祈りの対象は仏教から批判される如き対象化といふことになるのであろうか。無相の自己即キリストといふところで言われているからである。対象化自体も無相の自己の働きの一部なのである。尤も仏教においても心に書かれた律法と類似の考えはある。例えば「先天的具有の仏性其仮を以つてしては未だ仏性の

實際的な全現とはならないので……真の仏性を全現する為には動的に顕在せしめなくてはならない。……これが「成仏と同參」の仏性となるのである²³。また「我らは尊い仏の種を心に蔵しながら、それに気づかず六道を輪廻し²⁴」と考えられている。これらの理解を見てみると心に書かれた律法という考えに類似の面があるように思われる。だがキリスト信仰では啓示なしには罪なき者不死という考えは生まれてはこないのである。この「啓示なしには」ということが内容が人格的乃至超人格的な事柄であるということに関連しているのである。もし人格的内容でないのであれば啓示というものなしに悟るということでは十分であつたのかもしれないであろう。仏性とか仏の種というものは神やキリストの如くに人格的に明確な内容のものではないののではないかと思う。結局人が無に帰しているということ以外に仏基両教に共通点はないのであろう。つまり信ずる対象の側にはなくて人という信ずる主体の側にあるのみであらう。尤も厳密には無そのものの性格も異なる面もあることであらう。

このように考えていると禪の無とキリスト信仰でのそれとは全く同じなのかと思う。自我は人格的である。悪い意味において。だが無ということのみでは人格的とは言えない。絶対対相対において相対（人）が人格的であるためには絶対というものも人格的でなくてはなるまい。逆対応的対応において人は無に帰した後甦るとしても絶対を映す如き仕方では甦ることにならう。それ以外にないであらう。すると絶対が人格的でないと甦つた相対たる人間も人格的ではありえぬことになる。自我が否定された時、無自体が人格的であるか或は無の中にキリストの如き人格的存在が現われるかしないと一旦無に帰した相対たる人間の側における人格的なもの、例えば心に書かれた律法の如きものもその力を發揮せぬままに終つてしまふであらう。禪では自我否定された時、悪い意味での自我のみではなくて、心に書かれた律法という如きものも崩壊することになつていいのか。信仰では一旦そうなつてもキリスト受容によつてそ

ういう律法は一旦崩壊した後甦る、或は新たに与えられるのである。そういう律法が重要であるほどキリストの出来事も単に第二のインマヌエルを具現した人の一人ということではすまなくなるであろう。逆もまた然りである。要はそういう律法が人の心においてどれだけの重要性をもっているかである。こういうことにも関連するが、「パウロ的キリスト教的な体験の場合は……主客対立の分別性は残っている」との考えもあるが、本当は主客の対立も自他の人間関係におけるエゴイズムも共に崩壊していると考えねばならぬであろう。禅的体験と信仰的体験とは前者が後になるとそこでは自己、他己、神、仏、自然、脱落等全てが脱落する。そこで前者が先でなければならぬまい。こうして初めて後者はそのリアリティを保持しうることになる。これこそ不可逆である。

註

- (1) 南山宗教文化研究所編『絶対無と神』一九八六年 九〇頁
- (2) 同上書 九〇頁
- (3) 同上書 九四頁
- (4) 岡田直法『正法眼蔵思想大系』第五卷 昭和五二年 一四七頁以下
- (5) 久松真一、八木誠一『覚の宗教』昭和六一年 三頁
- (6) 滝沢克己、八木誠一『神はどこで見出されるか』一九七七年 二八九頁以下
- (7) 同上書 三一四頁
- (8) 同上書 二八六頁以下
- (9) 滝沢克己『自由の現在』一九七九年 二八九頁
- (10) 八木誠一、阿部正雄編著『仏教とキリスト教』一九八一年 一七五頁
- (11) 同上書 一六七頁以下
- (12) 久松、八木 同上書 二〇頁
- (13) 滝沢 同上書 二八〇頁
- (14) 八木、阿部 同上書 一二四頁
- (15) 久松、八木 同上書 二七七頁
- (16) 同上書 二三四頁以下
- (17) 上方から見ると双方共同に見える。自我否定という点で同じであるから。断面を考えるとキリスト教のは横

長の長方形に見える。縦の中心線は罪なき者不死を表し、上辺は主の霊、下辺は人間の側面。これら両側面が霊肉一体のキリスト者の存在を構成している。禪のは一定の長さの直線に見える（本当はこれすら見えない）が、この線はキリスト教の場合の下辺の線の位置に位置するであろう。禪では神の如き他者が入っては来ないので人間の自然的側面のみであるからである。

またキリストと人との包摂関係の大小で前者がより大きい。そこで「キリストは私なり」とは言えても、「我はキリストなり」とは言えぬことになるのであろう。しかし大小関係での両者の比較は両者を同次元で見ることが前提である。だがそのこと自体が正しくはないであろう。異次元の存在を同次元で比較はできないからである。

(18) W. Schlager: *Ethik des Neuen Testaments* 1989 S.200

(19) E. Lohse: *Theologische Ethik des Neuen Testaments* 1988 S.121

(20) 同上書 六二頁

(21) 久松、八木 同上書 二七八頁

(22) 同上書 二七八頁

(23) 同上書 一七頁以下

(24) 同上書 一五頁

(25) 久松真一『仏教講義』第二卷 一九九〇年三八、三三三頁では「絶対的主体が私の真の主体」と認めている如き言

説もあるが、三九、四三頁では結局は「キリストと私とは懸絶しながら結びついている」として批判している。

(26) 久松、八木 同上書 一八〇頁

(27) 同上書 一八四頁

(28) 岡田 同上書 第二卷 昭和三九年 二四六頁以下

(29) 河村孝照『法華経概説』平成四年 八一頁以下

(30) 久松、八木 同上書 二二四頁