

## 仏教とキリスト教の交点に立って

八木 誠一

—

現在、仏教とキリスト教との対話はかなり進展しているので、

両教の交点に立って神学的・哲学的に思索することが可能になっている。交点とは、両教を二つの楕円にたとえるなら、それぞれ二つの中心をもつ楕円が一つの中心を共有している、その共通の中心のようなことである。この意味での交点に立つことを方法的に可能としたのは第一に滝沢克己の仕事である。滝沢克己は、宗教者であろうとあるまいと、無条件にあらゆる人の自己成立の根底に「神と人との事実上の一」があるといい、これを「神と人との第一義の接触」あるいは「インマヌエル（神我らとともにいます）の原事実」と呼んだ。もっとも、あらゆる人間がこの原事実を目覚めているわけではない。滝沢は原事実への目覚めを「神と

人との第二義の接触」と呼んだが、これは宗教的生の成立の出来事にはほかならない。さらに滝沢はこの区別に基づいて伝統的なキリスト論を批判した。すなわち、イエスは第二義の接触を典型的な仕方でも成就したのであり、この意味でブッダと並ぶ人間である。つまり仏教とキリスト教は同じ根底の上に立つ、いわば姉妹宗教である。しかるにキリスト教はイエス自身において第一義の接触そのものが成り立ったと考えたので、ここからキリスト教の唯一絶対性が論理的に結果することになってしまった、という。私はこの批判は正当だと考えている。

すると両教の交点というようなことがあるわけだから、そこに立って、何が見えてくるかを語ることが出来るはずである。その交点とは、仏教的には仏性の現成——悟り——と呼ばれ、キリスト教では「私のなかにキリストが生きている」と語られる事態で

ある。私はそう理解している。さて、この事態が露となるについては「直接経験」と名付けられるようなことがある。これは経験といっても、主体が何らかの対象を見る、というような経験ではなく、そこで人間の主体自身が、単なる自我から「自己・自我」へ変わる出来事である。しかしそれをここで詳述することは不可能なので、それについては間接的な記述をさせていたきたい。つまり、問題の「交点」で何が見えてくるかをキリスト教的な用語で簡単に述べることで、その交点がいかなるものか間接的に示唆したいのである。そこで見えてくるのは客観的な世界像ではない。もしその交点に立てれば、自己・自我としての人格が成り立つ地平が明らかになるはずである。

さて、ここで見えてくることはまず、人間は身体だということである。「私は身体を持ってゐる」のではなく「私は身体である」ということである。身体は単なる理性（自我）の容器ではない。理性は身体の器官、ひとつの機能である。だから人格といっても、それは「理性的個人」のことではなく、自覚的でもあり、他者とも意思をも伝え合う身体のことである。パウロは人間を首尾一貫して身体として捉えたし、坐禅においても、坐るのは身体である。人間は身体であるという把握では、ヨーロッパ哲学の主要な潮流であった理性主義よりも、生の哲学者、F・ニーチェの方が正しい。ただ、残念なことにニーチェは生の本質を「力への意志」に見たのだが、実は身体は共生するものである。なぜなら、身体

は常に他者との関わりのなかにあるからだ。そもそも身体は世界の一部であり、生体としては生命の歴史に組み込まれている。人格としての身体は、知性だけではなく、まさに目や耳や口などを備えた身体であればこそ他者と関わることができる。身体は、構造上も、対極なしには存在しえない「極」だといえる。極とは、関係のなかでしか自分自身でありえないものである。そして人格が自覚的でもあり、また他者と意志を伝え合う身体である以上、それは語りかけまた応答する人格であり、家族生活、また経済的・政治的、社会的・文化的な生活を営むことになり、そしてその全体が宗教的なのである。

上田閑照氏は二重世界ということを用いる<sup>②</sup>。これは上田氏が哲学・神学との対話のために禅の内容を哲学的に表現し直したものだとも解される。二重世界とは二重の開示性でもある。西田幾多郎は、個は場所に於いてあると言ひ、M・ハイデッガーは、現在とは世界内存在だといった。上田氏は、個は世界の中にあり、他方、有限の開けであるその世界は、無限の開けである場所に於いてある、という。世界はいわば個と場所との中間領域であり、世界内存在としての人間も世界も、結局は「空」すなわち無限の開けである「場所」に於いてある。ところで「空」とは、他方では、一切が関わり合うこと、無限の相互浸透のことだから、結局上田氏は、世界という相対的に閉じられた経験的現実を宗教的根底から説明する方法を手に入れたのだといえるだろう。

さて私達——私達とは滝沢を受け入れた上でキリスト教を批判的に解釈しようになった人間のこと——は、上田氏の二重世界論を自分自身の立場で解釈できると思う。そしてまさにこのことよって、対話と相互理解の実際を提示できると思う。すなわち二重世界とは、キリスト教の言葉でいえば、人間は世界に於いてあり、世界は神に於いてある、ということである。すると世界すなわち自然と生物は神と一つであり、さらに、神と人も一つである、ということになる。実際、そういえる。もし身体としての人格が神に於いてある、後述のように神と一つであるなら、さらに、生体としての身体が物質から成り立っているなら、どうして生物界また自然界が全体として神と一つでないわけがあるろう。実際、イエスは神なしには一羽の雀も地に落ちることはないと言語(マタイ一〇・二九)、また神の支配の働きとは大地がおのずから結実するようなものだと語る(マルコ四・二六―二九)。

ところでこの一は決して「神と世界あるいは人間は実体として一つだ」ということではない。作用つまり働きの上で一だということである。ヨハネ第一の手紙第四章七節に「愛は神から出る、愛する人は神から生まれ、神を知る」とある。これは人間の愛は神の働きに担われているということだ。これは、人が神だということではなく、愛が神だということでもなく、さらに、神と人とは愛において協力するということでもない。神が人間の愛の根源である、人間の働きは神の働きに担われている、ゆえにそれは神の行為を

意味する、ということである。この事態に気付く人は、自分の愛が神の働きによって成り立っていることに気付くから、働きとしての神を知るのである。これは神を对象的に認識することではなく、神と人が働きの上で一つであることを知る(自覚される)ということである。

働きの上での一(能作的)とは西谷啓治がマイスター・エックハルト理解に際して使った言葉である。エックハルト自身がこの言葉を使っていた。この概念は重要である。キリスト教は神と人との一を語るのを避けてきた。それは特に古代キリスト教が、神と人との一を説いたグノーシス主義と対決したからである。しかし、グノーシス主義は神と人との実体的一を主張し、神と人の同一性をすら説いたのであって、神と人との働きの一を言ったのではない。また神秘主義はよく神と人との実体的一を語り、したがって人間の主体性を否定すると誤解されるけれど、ここでいう神と人との一とは、このように誤解された神秘主義とも違う。他方、神と人との働きの一を否定すると、信仰的神認識の基盤である現実的経験を見失ってしまうことになるだろう。

愛が神と人との働きの一であることを実感する人は人の中で働く神を知ることになる。神は対象として現れるのではなく、人間の深みを実感する人の信仰的理解に対して露となるわけだ。では神は単なる内在かといえ、そうでもない。いま述べた神信仰の立場に立つと、かえって自然(ルカ二・二一―三二)も歴史も、

人格とその言葉も、神の人に対する語りかけとして経験されるようになる。だからこの意味で、神は対象ではないが、人に対向する人格神、語りかける神という他面がある。神は単に内在的な神ではない。

三位一体論的にみれば、神と世界との一は、同時に神と人間との一でもあるのだが、これは三位一体の神の第二位格（子なる神）に関係することである。世界と一である限りの神はロゴス（ヨハネ一・二）といわれる。すなわち第二位格はイエスではなく、ロゴスであり、世界はロゴスを宿す（働きの一）ものとして理解される。また、身体は世界の一部だから、神と世界の一は、神は世界の中にあり、また人間の中にある、ということの意味する。

「神は御自分の喜びのために、あなたがたの中で働いて（あなたがたの）意志と実行とを基礎付ける（ピリピ二・一二）とある通りである。身体としての人間は、事実上、神と働きの上で一なのだが、この一性は人間がこの事実に見覚えなければ生きてこない。人間がこの事実気付くと、宗教的生が成り立つてくるのである。

ヨハネ福音書（一・一四）では、ロゴスが肉となった、といわれるが、これはロゴスがイエスとなったことではなく、ロゴス（神と人との一）が、人格のなかで活性化したことと解される。

パウロは、神と人との働きの一が活性化されたことを、「キリストが私のなかで生きています」と言い表した（ガラテア二・二〇）。このキリストは、神と人の一のことだから、神的であると同時に

人間的であるわけで、これは、キリストを「まことの神・まことの人」と言い表した古代教会のキリスト論とも一致してくる。言い換えれば、批判的解釈の立場から、キリスト論を無理なく理解することもできるわけだ。

## 二

この意味でのキリストに仏教の側で対応するのはいわゆる報身である。仏教の三身論には法身と報身と応身があるが、法身は仏の働きの普遍的根拠としての理身だからロゴスに対応し、報身は、法身がこの人間世界のなかで救済のために働いている姿で、キリストに対応し、それが人間として現実化した姿である応身はイエスに対応する。さて浄土教において報身といえは阿弥陀仏のこと、阿弥陀様の願力は人間に回向されて人間のなかに信心を生み出す。言い換えれば阿弥陀仏自身が人間のなかで働くわけで、この働きは当然のことながら信心という人間の働きと作用的一をなす。これはまた自然法爾ともいわれるが、その意味は、宗教的生は阿弥陀仏の働きが然らしめるところだから自然に成り立つ、ということである。前述のように、イエスが、神の支配とは大地が「おのずから」結実するようなものだ、と語ったことが思い合わされる。実際、愛も単なる人間のはからいではなく神の働きのよることだから自然に成り立つのである（善きサマリヤ人の譬、ルカ一〇・三〇―三五参照）。このような「自然さ」は禅仏教では「無

心」と呼ばれる。これは自我のはからいによらない仏心の働きのことである。これには、善を行うとは、善を行うなどという意識なしに行うことだという、マタイ六・三にあるイエスの言葉が、キリスト教側で対応する。この働きは、臨済が「一無位の真人」と称したもので、これにはキリスト教側ではパウロのいう「内なる人」(Ⅱコリント四・一六)が対応するだろう。

鈴木大拙とその弟子秋月竜珉は、「一無位の真人」のことを「超個」と呼んだ。すると人格は単なる超個ではなく「超個の個」だということになる。また禅の核心である「覚」つまり悟りは、人格における「超個」、あるいは身体の超個性に目覚め、自分自身「超個の個」であることを自覚することである。これにもキリスト教側で対応するものがある。Ⅰコリント三・一六、同六・一五前半に、身体は聖霊の宮だといわれているのがそれである。パウロも「自分のなかにはキリストが生きている」というのだが、他方では「私は神の子キリストを信じている」というのだから(ガラテア二・二〇)、自分自身を「超個の個」として理解していたわけだ。すなわち「わがうちに生きているキリスト」は超個、その働きに担われてキリストを信じる人間的主体は個であって、パウロは「超個の個」だということになる。以下で、禅思想家がいう「超個」と、パウロがいう「うちなるキリスト」の平行性を見るために、鈴木大拙とその弟子秋月竜珉がたいそう好んで話題にした唐代の禅問答を引用することにしよう。<sup>5)</sup>

ある日雲巖がお茶を点っていると道友の道吾が来て、「お前さんは一体だれのためにお茶をたてているのかな」と問いかける。雲巖は「ひとり欲しいという者がいるんだ」と答える。道吾がさ

らに「その欲しいという人が自分でお茶を立てるわけにはいかなかったのかな」と問うと、雲巖は「幸い、わしがおこなうのでな」と答えたという。ところでこの問答には先例がある。修行時代の雲巖が、禅師の巨匠であった百丈を訪問すると、「一日働かなければ一日食べない」と言ったので有名な百丈は作務中であった。

雲巖が「老師は毎日せつせと誰のために働いておられるのですか」と問うと、百丈は「ひとりそれが必要な者がいるのだ」と答える。雲巖がさらに「どうしてその者自身に働かせないのですか」と尋ねると、百丈が「彼は一人では働けないのだ」と答えたという。秋月はこの問答にコメントして、禅者の仕事を必要とする「ひとり」が超個であり、仕事をする「わし」が個だ、という超個に目覚めることこそが覚であり悟りであり、禅の核心なのだが、超個はそれだけでは働けず、働くためにはそれに目覚めた個がなければならぬ、というのである。それはもちろん、超個とは湧きのような単なる肉体的要求のことだ、というのではない。そうではなくて、禅師達はもっとも日常的な、身体を使う仕事において、「超個の個」の覚をもっていた、ということであろう。

さてパウロは「私は、キリストが私を通して遂行したこと以外は、あえて何も語らない」という(ローマ一五・一八)。つまりパ

ウロの宣教は、彼にとつては、キリストが彼を通して行った仕事である。これはむろん、パウロとキリストの働きの一のことなのだ。私達は以下のような場面を想像することができる。ある人がパウロのところに来て尋ねる。「パウロさん、何をしたいらっしゃる」。パウロは答える。「キリストを宣べ伝えていよう」。その人はさらに問う。「なぜそんなことをなさるんです」。パウロは言う。「キリストがそれを欲しているんだ」。人はさらに問う。「キリストが自分でやるわけにはいかないんですか」。パウロは答える。「これはキリストひとりではできないんだ。しかし幸い私がおりにいるからね」。こういうわけで、キリストが超個に、パウロの「私」が個に、対応することは明らかである。かくてパウロも超個の個だったわけだ。この場合、超個を「自己」、個を「自我」と言い換えることもできる。パウロは「もはや私が生きているのではない。キリストが私のなかで生きている」と言い、また「私が肉にあつて生きているのは、キリストを信じて生きているのだ」と語る（ガラテア二・二〇）。すると「パウロのなかに生きているキリスト」はパウロの真実の主体だから「自己」、それに対して、「肉にあつてキリストを信じている私」は自我のことである（ピリピ二・二二参照）。自我は自己に目覚めてそれを映すわけだ。だから、身体としての人間とは「自己・自我」ということもできる。

自己が超個であることは、たとえば以下のような点にもあらわ

れる。パウロのなかで生きるキリストは、各信徒のなかにも在す（ローマ八・一〇）のみならず、教会はキリストの身体だといわれる（一コリント一二）。こうして、各信徒のなかに在すキリストは、人格化されて超越的形姿として表象され、信仰の対象となる。このことは特にキリスト教で目立つのだが、それはキリスト教の中心問題が「神の民」としての教会だからである。教会には信仰の共通の対象としての超越的中心が必要なので、これは超人的な人格として表象される。しかし禅仏教の場合は、問題の中心が「己事究明」だから、超個は各人のなかに自覚されることになり、したがって禅仏教は、客観的な神の否定としての無神論に傾く。つまり、単に客観的にのみ定立された神は拒否されるのである。

我々の概念性を用いて多くのことを明らかにすることができる。たとえば、イエスの言葉では、神の子でありながらイエスを通して、働く「人の子」は自己に当たり、イエスの「私」は自我に当たる。マルコ八・三八ではイエスは超越的な神の子である。「人の子」の代表として語るのである。つまりイエスも「超個の個」または「自己・自我」として理解されうる。実際、イエスにおける「人の子」と、パウロにおける「キリスト」はパラレルである。あるいはまた、仏教においてもキリスト教においても、宗教は「自己・自我」の事柄である。宗教が単なる自我の事柄となるとき、宗教は真正さを失う。たとえ単なる自我が宗教的義務を完全に守っても、そうなのである（マルコ一〇・一七―二二、ルカ一八・

主要概念比較対照表<sup>(6)</sup>

	G	G in W	M・W in G	M in W	M in W in G
キリスト論	神	ロゴス	キリスト	イエス	イエス・キリスト
人間論			自己	自我	自己・自我
滝沢克己	神		第一義の接触		第二義の接触
鈴木大拙 秋月竜珉			超 個	個	超個の個
上田閑照		場 所	場所に於いてある世界	世界内存在である私	二重世界
三身論		法性法身	報 身	ゴータマ	ゴータマ・ブッダ (応身)
G = 神 W = 世界 M = 人間				本来は「自己・自我」の自我のこと	作用の一が成り立っている

九―一四前半)。このような観点から新約聖書神学や宗教哲学を構築することが可能であるが、ここではこれ以上触れないことにする。

さて、「自己・自我」と、上田氏の二重存在論との関係だが、「世界内存在としての私」は自我のこと、場所における人間（キリスト教的には、神と世界、神と身体の一）は自己（厳密には「自我・自己」の自己）のことである。だから「世界内存在としての私」が無限の開けとしての場所にある、ということとは、まさしく人間が自己・自己だということだ。このようにして、自己・自我としての人間と二重存在論の対応が、いえるわけである。

現代は人間を単なる自我として理解する自我の文明の時代だといえる。自我達が現実を客観化して認識し、その認識を技術に応用し、それを競争原理に基づき自由経済の枠組みに組み込むのである。すると競争に勝って征服者となった自我達は、自然のみならず人間をも身体をも、管理し支配しようとする。こうして自然は物質となり原料となり、内臓は部品となり、さらに遺伝子操作による人体の改造が目指される。自我がすべてを手段化して管理の対象とする結果、人格（自己・自我としての身体）の尊厳も見失われるのである。この状況でのIT革命は、「しずかさや、岩にしみいる蟬の声」というような、情報にはならない言語領域を無視するにいたるだろう。しかし仏教とキリスト教との交点は、深みが情報化された現実世界を突破して現れるような地点である。

超個が現れるのである。実際そのような深みがあるということ、  
両教の交点がそれを示すということ、私は仏教とキリスト教の  
対話の実際に基づいて語ることができる。そこに立って見るとき、  
キリスト教は決して多くの人が考えるような幻想ではないこと、  
基本的には経験可能、理解可能な現実のありのままを——ただし  
二千年前の言葉で——宣べ伝えていくことが明らかになる。

- (1) 滝沢克己『仏教とキリスト教』法蔵館、一九六四年、五七—九六  
ページ。
- (2) 上田閑照『場所』弘文堂、一九九二年。
- (3) 西谷啓治『神と絶対無』創文社版西谷啓治著作集、第七巻、一九  
八七年、三四—五三ページ。
- (4) 八木・坂口対話「神と人との出会いを翻訳する」『宗教の解体学』  
岩波書店刊〔宗教への問い〕一、二〇〇〇年、七一—一二二ページ。
- (5) 秋月竜坂『絶対無と場所』青土社、一九九六年、三八—三八七  
ページ。
- (6) この表はキリスト教側から書いたものである。仏教側からみれば、  
GをT（トポス＝場所）に変えることになろう。  
（やぎ・せいいち、新約神学・比較思想・

宗教哲学、桐蔭横浜大学教授）