

# 講演Ⅳ 仏教哲学と新約聖書神学

八木 誠 一

## はじめに

「宗教間の対話」などを行なって、いったい何の役に立つのだろうか。さまざまなことが考えられるが、その一つはそれによって自分達の伝統の中に気づかれずにいたこと、すくなくとも明確には気づかれていなかったこと気づき、ここからして自分達の伝統を再解釈する道を開くことであろう。それは相手の立場で自分達の伝統を解釈することではなく、対話を媒介として自分自身の伝統を、自分自身の伝統から、より正しく解釈することである。私は現代の新約神学の建設において上の可能性が考えられると思っている。すなわち、かつてキリスト教がギリシヤ哲学と出会ったとき、キリスト教は自己をギリシヤ的存在論の論理や概念性を用いて解釈し表現するようになったのだが、仏教との対話はそれと同等、むしろそれに勝る概念性を見出す手がかりになるということである。この場合、宗教としての仏教的文献よりも、仏教哲

学者による仏教思想の哲学的自覚のほうが、思想が厳密な概念性で造形されているだけ、キリスト教神学には対話しやすいたいえるだろう。もちろんキリスト教神学が仏教哲学の用語をそのまま用いることは必ずしも可能ではない。むしろそれらは上記のように、キリスト教的思考のなかに秘められていた新しい可能性を触発するものでなければならぬ。

## 一 西田・久松・西谷哲学について

さて西田哲学の中心問題は、大きく分けて、初期は経験、中期は自覚、後期は場所だといえる。経験とはまずは「直接経験」のことである。西田は『善の研究』の叙述を直接経験から始めたわけだが、西田にはやがて「直接経験」の現場で哲学的認識と叙述を行う主体が問題となり、したがって「自覚」がテーマとなつてゆく。自覚とは自己が自己を自己の中に映すことだが、西田は認識主体を自己のなかに包みかっ見る、より深い認識主体を求めて、いわば背進しながら主体的

超越の方向に自覚を深めてゆく。この際、主語的なるものを包む述語的なるものが求められ、いわゆる超越的述語面が究極的な述語面として立てられる。後期になると超越的述語面が場所として捉え直される。場所は個と個が働き合う場所であり、それは絶対と相対の矛盾の同一という構造を持ち、ここで「場所の自己限定」即「個の自己限定」というダイナミズムが成り立つのである。

ところで久松真一と西谷啓治は——比較の問題として——それぞれ自覚と場所を中心として思索したといえるだろう。さて西田の場合、自覚は超越的述語面の立場にまで深められるのだが、ここには自覚といっても認識主体の自覚を中心とする立場、したがってヘーゲルのなGastを思わせるようなところがあると思われる。しかし久松は端的に無相の自己の覚を語るのである。これは自己が無相の自己に自覚めることであり、無相の自己が自分自身に自覚めることともいわれる。重要なのはこの覚が認識を含む「働き」であることが強調されている点である。周知のように久松は有神論を否定する。他者的な神(仏)は二次的に構成されたものにならず、根源的リアリティーではないという。もし神を絶対他者というなら、それは「即」絶対自者でなければならぬ。したがって、もしこの意味で「神」をいうなら、「神」は自己として働くもの、人間の自己と一であるようなリアリティーでなければならぬ。他方、西谷は基本的には禅の立場に立ちながら、

「空と縁起」、「事事無礙」という、大乘仏教的な用語を使って思索する。これは西谷の『根源的主体性の哲学』(正、続)と久松の『絶対主体道』とを比較してもいいであろう。西谷は「宗教とは何か」でも、人格や時や歴史というキリスト教的な主題を「空」の立場から考え直すことを試る。ここで重要なことは、西谷が空の場は力の場であるということである。「そのやうにすべてのものがその『有』に於いて互ひに他のもとに入り、それ自身ではなく、然もさういふものとして(すなわち空の場に於いて)あくまでそれ自身であるといふ、さういふ相互的関係そのものが、すべてのものを一つに集め結びつける『力』にほかならない。世界をして世界たらしめる力にほかならない。空の場は力の場である」(『宗教とは何か』、普作集第十卷、一九六)。「事事無礙」を語る立場では当然のことながら「理」には言及されることがない。するとその限りでは、西谷の場合、西田のように、絶対と相対とが矛盾的・実体的な一をなす構造は語られず、空の場は端的に「事事無礙が成り立つ力の場」とされるのである。私には、

西田の「直接経験—自覚—場所」よりも「直接経験(西田)—覚(久松)—力の場としての空の場(西谷)」のほうがより純粹に仏教的であるように思われるのだ。しかもこのシエマは、仏教的認識の全体にわたっている。つまり、西田は禅の立場に立って哲学を構築しようとしたが、西田の概念性にはなお西洋哲学的な概念性が残っているのに対し、久松と西谷の場

合、より純粹に仏教的であり、また仏教的思考に適正な概念性を用いていると思うのである。換言すれば、両者において思考の基本的カテゴリーは実体ではなく、働き（用）であり、自覚は認識の事柄ではなく全人格的覚である。それは西田の場合も基本的には同じのだが、久松と西谷の場合、さらに明瞭だといえよう。さてこの立場を貫くなら、たとえ哲学的叙述であっても、その文は質的・基本的に動詞文であり（空の場合は力の場である）のように、名詞も普通名詞や抽象名詞ではなく、質的・基本的には動名詞あるいは不定詞でなければならぬ（「働く覚」や、「生・死」のように）。もともと仏教的思考では、たとえば阿弥陀仏は実体や人格であるよりも先に「誓願力」なのである。

## 二 新約聖書神学の概念性について

キリスト教神学は従来神について人格主義的—存在論的に語ってきた。それはキリスト教固有の内容に適正な語り方だったのだろうか。新約聖書神学に関しては必ずしもそうとは思えない。ところでR・ブルトマンは新約聖書の非神話化—実存論的解釈を提唱し、新約聖書の実存理解（自己理解。我々はむしろ自覚といいたい）を取り出そうと試みて、それを実際に『イエス』、『新約神学』、『ヨハネ伝注解』などで遂行した。この際、彼は新約聖書神学が用いる学問的概念性としてはハイデガーの実存分析のような中立的概念性がよいと考えたの

だが、ハイデガーの概念性が新約の自己理解を適正にいい表せるかどうかは問題である。というのは、哲学的概念性は必ずしも普遍的・中立的なものとは限らず、やはり哲学の内容に規定されるものだからである。

ところで宗教的認識の全体を、その哲学的叙述においても、基本的には動詞文で——この場合、名詞も基本的には名詞化された動詞となる——語るといふ仕方は、新約聖書的思想の叙述にふさわしいと思われる。もともと聖書の叙述の中心は物語であり、したがって動詞文なのだ。ということは新約聖書に用いられる名詞も基本的には動詞的だということである。たとえば「私にとって生きることはキリストである」（ピリピ2、21。英語に直訳すると“To me to live (is) Christ”)というパウロの言葉において——これは従来の新約聖書神学ではほとんど扱えなかった言葉だが——主語は「生きること」という不定詞であり、キリストが述語である。つまり「キリスト」は実体でも人格でもなく、パウロの生（宗教的実存）の全体をになう「働き」なのだ。また「私の父は今にいたるまで働いておられる。私も働くのだ」（ヨハネ5、17）はヨハネ福音書のキリスト理解のひとつの中心をなす言明である。以下に同様な例を挙げる。

### A 直接経験

新約聖書の場合、直接経験といってもそれは仏教（西田）

の場合のような「主—客」直接経験ではなく、まずは「我—汝」直接経験とすべきものである。

自分の義に拠り頼んで他人を見下している人たちに對してイエスはまたこの例話をお話になった。「ふたりの人が祈るために神殿にのぼった。そのひとりにはパリサイ人であり、もうひとりには取税人であった。パリサイ人は立つて、ひとりどころ祈った。『神よ、わたしはほかの人たちのような貪欲な者、不正な者、姦淫をする者ではなく、また、この取税人のような人間でもないことを感謝します。わたしは一週に二度断食しており、全収入の十分の一を捧げています』。ところが、取税人は遠く離れて立ち、目を天に向けようとしなくて、胸を打ちながらいった。『神様、罪人の私をおゆるしく下さい』。私はあなたがたにいう。神に義とされて自分の家に帰ったのは、この取税人であって、あのパリサイ人ではなかった（ルカ18、9—14）。

差別ということがある。それはまず「我々」という閉鎖的グループを設定し、「我々」以外の人間から切り離す。つまり「我々」を特定の仕方でカテゴライズする。そして「我々」の内容を「我々」に適用された当のカテゴリで規定する（上記の例では、パリサイ人は「職人」に属する）。さらに特定の他のグループには他の特定のカテゴリを適用し、このよう

にカテゴライズされた他のグループの人間の質の一切を、当のカテゴリ（たとえば「取税人」）の内容だけで規定してしまふ。それから「我々」を中心化して他のグループを周辺化するのだが、「我々」の間では「我々」は優れたもの、清浄なものとして通用するのに對して、差別される「他者」は劣った者、汚れた者とされ、実際にそのような者として扱われる。その際、特定の人間が特定の仕方でカテゴライズされていることだけが重要なのであって、カテゴライズされる人々の本質が、実際に当のカテゴリで言い尽くされているかどうかは、全く問題ではない。上に引用した例話において「取税人」（ユダヤ人を支配していたローマ人に納める税金の取り立て請負業者）はパリサイ人によって、あたかも「取税人」であることが彼のすべてを尽くすかのように、「取税人」であるという観点からだけ評価される。こうしてパリサイ人は自分を「神の民」共同体の正会員と心得て、取税人は神の民共同体に加われない、劣等で汚れた人間だと決めつける。それに対してイエスは取税人の言葉と態度から、彼の神に對する関係を見るのである。彼はたしかに「取税人」であるには違いないが、神の前での自分の姿をより正しく自覚しているのであって、彼の神に對する関係は、神の目で人を見ることを知らないパリサイ人の神関係よりも正しいのである。イエスは「取税人」の言葉にいつわらざる人間の声を聞いたといってもよからう。こうしてイエスは通念的記号化の壁を破って直接に人間と出

会うことができた。新約聖書に記されているイエスの被差別者への態度にそれが現れている。ところで差別に際して起こるカテゴライゼーション（記号化）は実はあらゆるカテゴライゼーションつまり記号化一般に際して起こっていることなのである。だから人はなかなかその不当性に気づかないのだ。カテゴライゼーション（記号化）は通念的記号内容を優位の現実とみせかけ、それによって人間の評価や扱われ方を決定することで、人格と人格の出会いを阻み、自分のありのままの姿を隠す。それは人と人との間に仮想現実（目に見えない壁）を作り出し、こうしてめったに気づかれない仕方です、人格相互の直接経験、さらに自己の直接経験を不可能としてしまうのである。

## B 覚と「事事無礙」

「私は律法を通じて律法に死んだ。神に対して生きるためである。私はキリストとともに十字架につけられた。もはや生きているのは私ではない。私のなかにキリストが生きているのだ」（ガラテア2、19-20）

二〇節後半ではキリストはパウロにとって「対象」ではない。キリストはパウロの究極的主体であり、パウロはそれを自覚しているのである。客観化されない主体を知る知り方は自覚しかなないのである。もちろんパウロは十字架の出来事を

客観的事実として述べることができるのだが（1コリント1、23など多数）、引用の箇所では十字架の出来事も主体化されている。それは洗礼の出来事が——イエスの死の出来事とともに——主体化されている（ローマ6、3-5参照）のと等しい。主体化というのは、イエスの死と復活が信徒の実存的な死と復活の出来事と重ねられて理解されていることである。結局パウロはここで、キリストについて、自分の実存的自覚を表出する仕方で語っているのである。

「私のなかにキリストが」という言い方の重要性を示す事実がある。パウロの回心という決定的な出来事は「神が私のなかに御子を啓示した」出来事として語られる（ガラテア1、16）。さらに、罪の支配下にある生き方が「それをしているのはもはや私ではない。私のなかに宿っている罪である」（ローマ7、20。7、7参照）といわれている。つまり内容は正反対だが、ガラテア2、19-20と全くパラレルな形式でいわれているのである。換言すれば本来的生と非本来的生の違いは、パウロの自我を支配する究極の主体の違いなのである。他方では「信徒がキリストのなかに」という表現もある。「私はあなたがたがキリスト・イエスにあって与えられた神の恵みを思って、いつも神に感謝している」（1コリント1、4）とパウロはいう。信徒はキリストという働きの場のなかに置かれてキリストからの恵みの働きを受けているのである（実は新約聖書全体としては「キリストが信徒のなかに」という表

現よりも「信徒がキリストのなかに」という表現の方が多い)。こうして「信徒はキリストの中に」は、信徒がキリストという働き場のなかに置かれていることを、「キリストが信徒のなかに」は、キリストが信徒の究極の主体であることとその覚を、意味している。

注目されることは、キリストは全体としてパウロの「なかに」生きているのと同時に「教会のなかに」に臨在していることである。教会は「キリストのからだ」といわれるのである(1コリント12、27)。だから信徒は「聖霊の宮」といわれる(1コリント6、19)。こうして個と全体が相即するわけだ。換言すれば信徒は自覚の底で個をこえて共同体を作る「働き」に出会うのである。ゆえに教会はこの世におけるキリストの現実性であり、教会はキリストと同一視されるのである(1コリント12、12)。こうしてキリストと信徒の関係は文字通り「一即多」である。「私たちも数は多いがキリストにあって一つのからだであり、また各自は互いに肢体である」(ローマ12、5)と語られるのである。こうして教会が「からだ」の比喩で語られるとき、ここに人格間の「事事無礙」が成り立っているということができよう。結局信徒(個々の信徒と教会)はキリストという「働きの場」のなかで、うちなるキリストの働きに目覚め、人格的「事事無礙」の共同体(統合体)を形成するのである。

### C 作用的

上記のようにキリストと信徒は相互内在の関係にあり、だから「一」であるともいはれてくる。ヨハネ福音書では神とキリストは相互内在の関係にあり、さらにキリストと信徒の関係も同様である。こうして信徒とキリストとの一を媒介して信徒は一をなし、信徒と神も一をなす(ヨハネ17、20-32)。ところからキリスト教会は神と人の一を語ることを避けてきた。ここには人間の神格化があるのではないかと疑われるからである。グノーシス主義や神秘主義が忌避されたのもそれによる。しかし神(キリスト)と人間との間には事柄上、実体的一ではなく、作用的一がありうるのである。一般に異なった実体同士が一となることはない。もしあったら、それは両者が同一実体となることを意味する。それに反して、実体として異なるもの同士的作用(働き)が重なることは可能である。例を挙げよう。我々は単なる物質と生体とは実質上異なるものだと心得ている(そうでなければ生と死の区別がなくなる)。さて他方では生体内の反応はすべて物質的反応であることが知られている。これはどういうことだろうか。たとえば肺のなかで赤血球のヘモグロビンと酸素が結合するが、これは鉄の酸化という化学的反応である。しかしそれは同時に生体の働きなのである(作用的)。生体内のあらゆる反応について同様のことが指摘されよう。また、声は音波つまり空気の振動である。しかしそれはそのまま人格の語りかけであり応

答でありうる（作用的<sup>一</sup>）。波といえは、粒子同士は重ならな  
いで衝突するが、波の場合は異なる波同士が重なる（作用的<sup>一</sup>）。あるいは衝突しないですり抜けてゆく。一つの音波を  
合成すると一つの音波になるが、波形からして合成であるこ  
とが知られる。たとえば二重唱の場合がそうであり、しかし  
我々の耳はそれを二重唱として聞き取るのである。つまりこ  
こでは一即二が成り立っている。しかしこれは歌を歌うふた  
りの人が実体的に融合することではない。使者の口上  
は使者の言葉でありながら、使者を派遣した主人の言葉であ  
る。使者は主人ではないが、「語る」働きにおいて両者の働  
きは一である（作用的<sup>一</sup>）。実際、聖書においても神と人の関  
係はしばしば使者と主人の比喩で語られる。すでに「預言者」  
また「使徒」がそうである。しかし単にこの場合だけではな  
く、上記のようにパウロの生がキリストだといわれるとき  
（ピリピ1、21）、ここにはキリストとパウロの作用的<sup>一</sup>が成  
り立っている。いうまでもないことだが、これは実体的<sup>一</sup>で  
はない。同様に、伝道というパウロの仕事は「キリストがパ  
ウロを通して遂行した」ことであつた（作用的<sup>一</sup>。ローマ15、  
18参照）。さらにいえば、イエスの生は神と人間との作用的  
一である。だからイエスと神とが実体的に一なのでもなく、  
イエスが神なのでもないが、イエスとの出会いは神との出会  
いなのである。神と人との作用的<sup>一</sup>が語られるということは、  
新約聖書の言語の基本的カテゴリーが実体ではなく（実体的

人格でもなく）、作用だということである（だから神の人への働  
きかけは「語りかけ」の比喩を用いて——人格主義的に——語られ  
る）。神・キリスト・聖霊は、存在論化されたキリスト教神  
学や近世西洋哲学が説いたような最高の存在や実体ではなく、  
「働き」であることが明瞭にされなければならない。もっと  
厳密にいうと、我々は——キリスト教だけではなく、「神」  
を立てる宗教一般において——人間を救い、あるいは罰する  
神秘の働きを経験するとき、その働きのいわば出どころを  
「神」として記号化するのである。決して「神」を対象とし  
て確認したうえで「神」を記号化するのではない。いづれに  
せよ、上のような記号化によって、我々は神秘の働きの経験  
を言語化し、こうしてコミュニケーションが可能となる。し  
かし、その他面で、「神」が人格的でないし実体的に表象され  
るようになり、この表象が神秘の経験を離れて独り歩きをは  
じめる。我々は宗教的言語が超越を語るとき、神はまずは神  
秘の働きの経験に基づいて立てられる（記号化される）こと、  
したがって根源的には神は働きを記号化した動名詞であつて  
普通名詞ではない事実になれなければならない。聖書が「神  
の働き」と呼ぶ働きは実際にあるし、自覚の場における経験  
の確認も可能である。しかし神という「実体」は存在しない。  
この点を明確にしない限り、キリスト教は素朴な無神論に答  
えることもできず、現代の史学的研究が再構成した史的イエ  
スはどうみても神ではなく人間ではないかという、素朴な史

学的懷疑に説得的に答えることもできないであろう。

### 三　むすび

体系的な新約聖書神学は書けないということが常識となっている。新約聖書のなかには多様な神学的立場があるということが認められてきたからである。それはむろん間違いいではないし、一般に神学的多元論が認められるのは結構なことだ。しかし、ここには新約神学の「体系」というものに関するある誤解があるのではなからうか。というのは、ギリシャ哲学以来の西洋哲学がモデルとしてきた「体系」はさしあたりは幾何学的体系であった。我々はその典型をスピノザの『エチカ』にみることができ、一般に哲学的体系とは、ヘーゲル哲学が典型的に示すように、概念の論理的内容を分析することによって概念間の論理的関係を明らかにし、こうして論理的連関によって結合された体系を建設することであった。神学の場合でも、トマス・アクイナスの神学体系は——啓示に基づきながら——論理的に構築されていた。さて、もし学問というものが、一般に理性によって存在者の論理的内容を認識するものであるならば、上記のような方法は適正だといえるだろう。しかし、もし仏教またキリスト教がかかわるリアリティーが、一般にまずは「働き」であり、したがって仏教またキリスト教の言語の基本的カテゴリーが「実体」ではなく「働き」であるならば、宗教哲学ないし神学は論理的体系

の構築を目指してはならず、宗教的自覚に現れる超越と世界との作用連関を——質的・基本的には動詞文で、動詞的名詞を用いて——叙述するのが正しいということになる。新約聖書神学についていうならば、それは従来、意識的にか無意識的にか、体系というときやはり論理的体系をモデルとしていたように思われる。実際、新約神学の書物は一般に概念の論理的内容の明確化を目指しているのである。しかし實際上、この方法は新約聖書の内容に対して適正とはいえない。概念は「働き」を指すからである。だから、従来の仕方では体系的な新約神学を書くこともできないであろう。しかし私の考えでは、神一人の働き合い、つまり作用連関の「組織的」記述は可能なのである。むろん「組織的」といっても、それは動詞文の組織のことだから、論理的体系のことではない。ここでそれを実際に提示することはできないが、私は現在新約聖書学会でこの方向を目指して発表を続けているところである。