

## 宗教における人格の意義

名木田 薫

倉敷芸術科学大学国際教養学部

(2001年9月28日 受理)

### (一)

まず罪という観点から。久松は理性、反理性の絶対二律背反を透脱するという<sup>1)</sup>。問題は透脱した事態が自覚として現れた後、理性、反理性の二律背反はどうなるのかということである。ローマ7では回心後にいわば二律背反は生じているのであるが、久松のいう透脱では固有な自己という存在はなくなるので、そこに却って積極性が出てくるのであろう。しかしこれは同時に理性、反理性の二律背反の場を離れることにもなる。完全を追求しなくなることによって却ってできる範囲では実行できるということである。しかし完全を追求しようとしてこそ人格といえるのではないのか。たとえ結果的にそこまで行けずとも、こだわりというものが必要であろう。実行できた範囲について考えた場合、それは神のような人格者を背後に持つものではないので心に書かれた“律法”というようなものではなくなっている。むしろ透脱以前においての方が心の法則は力を持っているのではないであろうか。だからこそ当人は二律背反に陥ってしまったのである。心の法則が“律法”になるには神というものが不可欠である。さもないと心に書かれた理法（理性の法則）ということが終わってしまうであろう。人に対して何ら人を超えた力を持ったものではなくなろう。こういう重みのなくなったことがいわゆる大活現成ということとも内的に連なっているであろう。遊戯ということはこのことを示しているように思われるのである。このことは人間存在自体が無自性であり、したがってまた心の理性の法則も無自性であることと呼応したことである。無自性というところから何かをしようというバトスが生まれるものであろうか。確かに自己が到達した境界に他の人々も至り得るように助けようということは生じてこよう。しかしそれ以上、以外のことは生まれないであろう。たとえ生まれなくても個人的ばらつきがあるであろう。このことは有が無によってではなくて、逆に無が有によって支えられていることを示しているのである。また無が無というよりも例えば理性への信頼といういわば一種の我執を残していることと呼応したことでもある。また父母未生以前ということも言ったとしても、人はこの肉の身体において生きていることに変わりはない。人がそこから生まれてきているものも所へ帰れるわけではない。たとえ空というところへ至ったとしても、それは今ここに生きている人間として体験し得る範囲のこととして言われていることにしか過ぎない。それを直ちに人がそこより生まれてきていると

ころと決めてよいものであろうか。このことは人が絶対というようなことを言ったり、考えたりする資格がないことと一のことである。キリスト信仰では「むしろ、律法を確立する」(ローマ3:31)といわれている。これはキリストの霊が内に宿って、その霊の働きとして言われていることである。このように新たに入ってきている霊が人がそこから生まれてきているところである。

自己の存在が根本的に問題になる時、縁起即空という方向へいくと自己が固有な存在として存しているということが消える。生死ということだけならそういう方向もよいかもしれないが、加えて罪ということが出てくる時には、「あなたはどこにいるのか」(創世記3, 9)という神の呼び声を聞くという方向へいかざるを得ない。この点についても縁起即空という方向へいくと基本的にいつて人格的存在ではなくなってしまう。ここのところに分岐点があるといえる。生死が特に問題か、罪が特に問題かという人の意識の問題でもある。しかし生死という問題にしても、死が解消しない限り本当には解決したことにはならない。まさに「最後の敵として滅ぼされるのが、死である。」(1コリント15, 26)のである。そういう意味では空の立場への転換ではまだ本当の解決にはなっていない。つまり生死、罪のどちらも真には人自身の力では解決し得ない問題なのである。禅から見て、キリスト教は罪の故に人間を死すべきものと捉えているという<sup>2)</sup>。これはそのとうりだと思う。ただし生死ではなくて罪ということがキリスト教では中心ではないであろうか。なぜなら罪から死が来たからである。罪は死の原因である。生死重視ではキリスト教の本質は抜けてしまうであろう。ところで「罪悪は自己の内部において何らか対象的に自覚されており…そこには真の意味の罪悪の自覚もなければ、真の意味の自己の自覚もない。」<sup>3)</sup>とされる。これは直接には真宗のことを言っているのだが、仏教を前提とするのでこう言えるのであろう。キリストの霊は新しい自己である。そういうところからは古い自己は対象として見られるほかはない。またそうならない限り新しい自己がキリストの霊として入ってきているとは言えない。ここで阿部は真の意味では罪悪、自己の自覚はないというが、キリスト信仰的にはむしろ逆だ。新しい自己は不可欠だ。かくて古い自己を対象とすることは必然的に生じる。そうあって初めて自己や罪悪の自覚も生じる。回心後に始めて罪の意識が芽生えているのである。「自己の内部において」というが、仏教なのでそうなのであろう。キリストの霊が入ってくると、自己ではない自己なるものが自己を見、反省しているのである。

原罪とはどこまでも人が神に背くところにある。あくまでも人格的である。一方、根本無明とはいわば我性のことであって原罪の結果としてそうになっているということであろう。人格的性格は特にはないといえよう。キリストの啓示はいわばこれとは逆の道をたどる。キリスト自身「私は道である。」(ヨハネ14:6)と言っているように、無明の世界にキリストが来る。その結果そういう世界が突破される。無明と共にそれと一の無の世界も突破される。そしてそういうキリストを信じる人もキリストと共に無明の世界、無の世界

を突破する。そしてキリストと共に神の許に帰りその名を記されるのである。だがたとえキリストを信じて、人は人の根源にまで帰ることはできない。自己がキリストになってしまったのではなく、信じているのであるからである。被造的存在がそういう存在であるままで創造者の場に立つことはできないからである。今は部分的に知り得るに過ぎない。その時には、終末では「顔と顔を合わせて、見るであろう。」(1コリント13, 12)ということである。根源にかえるとは究極のものを知ることを意味しているからである。神を知ることを抜きにしては成立しえないことであるからである。根本無明にしろ、原罪にしろ人はその全体を知り得るのかという問題が生じる。確かにパウロも回心後に罪の意識を持っている。しかしこれとても完全なものとは言い難いのではないのか。神を完全に知ることにおいて罪の意識も全きものになると思えるからである。しかるに人は終末においてでない限り神を知ることはできないからである。

自己の根源というか、縁起の理法というか、あるいはそういうものと一は無我というかともかくそういう事態がキリストの到来によって突破される。そこに、キリストの霊が入ってくるところにキリスト信仰が成立する。またキリストのからだというものも成立する。縁起の理法というようなことは現実の成立の構造のようなことを言っているに過ぎないからである。ここに無我という心身脱落の境界がさらに破れて新しい心身を着る(キリストを着る)という事態が成立してくると言える。禅では「自己の罪悪が…対象的に見られているということ自体が、何にもまして最大の罪悪である<sup>9)</sup>」という。対象の見方を否定的に見るのは新しい自己(霊の自己)というようなものが欠けているからであろう。かくて対象化している主体としての自己はあたかも罪悪の外にあるかのように考えられるのであろう。キリスト信仰的には逆で、新しい自己に応じて新しい対象化が生じているし、また生じねばならぬのである。さらに「自己の中に罪悪を見出すのではなく、罪悪の中に自己を見出す<sup>9)</sup>」という。ローマ7の告白では肢体に別の法則ありと言う。自己の中に罪悪を見ていると言えよう。と同時に別の“法則”ということは単なる自己を超えたより普遍的な悪の力として自覚されていることをも示している。かくて引用文中の二つの事態はキリスト信仰では二者択一ではないであろう。

凡夫とは縁起即空の理を知らない者というが、それを知ることが果たして救いになるのか。自己の現実的在り方は少しも変わらないのではないのか。ローマ7のような表白をせざるをえないのである。自己の現実的在り方は続いたままなのである。そういう在り方が縁起や業によると言われてみても何ら助けにはならないのである。やはりここにはそういう現実を変えよう、変えてほしいという心が強いかわ弱いか重要である。強いと仏教は救いにはならない。強いと、その人は仏教的には凡夫のままということになる。ローマ7の告白さえもそういうことになるであろう。逆に弱いと、仏教が救いになるのであろうか。否なくすことによって救いを達成していると言えるのではないであろうか。生死とか煩惱とかのような迷いの世界が転換されて初めて涅槃ということが言われると言う。確か

に生死についてはそういう転換が可能としても、煩惱とか罪悪深重という点については人が世に生きている限り転換ができない。またすべきでもない。そこでローマ7のような告白が出てくる。また出てこざるをえない。終末論的に解決するしかないであろう。思うに無明というのは人に限ったことではないと思う。生物はすべて我性を持っているし、さらに広くは存在しているものはすべてそうではないのか。そしてその無明ということを知る、あるいはそれと一になることによってそれから出てしまうことなしにそれから自由になるということだ。一方、原罪はあくまで神と人との間のことであって人格的なことである。原罪の場合には今すぐにそれから出られるのではないが、それから出られるという希望のもとで人は自由になっている。霊のあるところに自由があるということはそういうことであろう。無明を悟ったからといって少しも人の現実的在り方が変化するわけではない。無明を無明と知ることにおいて自由を得るのであるから、無明なるものを変えることにおいて自由を得ようというような考えは最初から存してはいない。自己の力で変えられないのなら、神の力によって変えられることの希望において“変える”という可能性を見ることが救いになっているという要素はない。変える、変えられるという事態は視野には入ってはいない。無明を無明として知ることにおいて救いを得るのであれば、知るまではともかく知った後では現実の世界は特に意味のある世界でもなくなる。知る前は人を苦しめている世界としていわば負の意味のある世界ということになるが、知った後ではそういう苦の世界が特に意味のある筈もなく負の意味さえなくなってしまうであろう。反対に積極的な意味、正の意味はもともとある訳ではないので正の意味もないのである。キリスト信仰では変わるという希望があってこそそこに自由がある。現実が変わることへの希望が自由の根拠になっているのである。変わるということの欠けている世界にキリストが到来することによって変える、変えられるという心が人の心の内に霊として宿ることになるのである。無明の世界の中へキリストが来るのである。そしてそのことによってそういう無明の世界がアダムの原罪によって結果したものであることも明らかになる。「わたしは、有って有る者」(出エジプト3, 14)という神は現実を変えることをなし給うのである。有らせるということは現実を変化させることでもある。変化させる力がないのであれば神は全く無力、無能ということである。

## (二)

次に生死という観点から。

仏教的立場からは、老・病・死は悟りの境地においても否定解消はされないが、そういう生理現象は人を拘束しないという<sup>9)</sup>。これに対しキリスト信仰とはそういう生理現象を創造者なる神の力によって解決することを希望し信じているのである。人の判断を差し挟まずに神の約束を信じることである。現実的に何の解決もなく、その希望もないのに心理状態を変えて解決する道は最初から選択肢に入っていないのである。かくて仏教的には選

択肢に入っていないことがキリスト教では唯一の救いの道であるし、反対にキリスト教では選択肢に入っていないことが仏教的には唯一の救いの道であることになる。これほどまでに異なっていると言えよう。

生・老・病・死の四苦を死で代表させるとして、人は死を現実には避けることができないにもかかわらず、仏性に目覚めれば死が苦悩であることを止めると言われる。現実が少しも変わるといふ希望もないのに。本当にそうなのであろうか。死が必然ということを知ることが直接的には不自由を知ることである。しかしそういう不自由を何とか変えようとかと考える自己もなくなるほどに不自由が必然的ということを知ることにおいて不自由が自由へと変換されるということであろう。ところで不自由が必然的と知ることがこの不自由を変えようとか変えられることを期待することを断念することである。そういう断念がどうして自由なのであろうか。断念することは変えようとする自己を捨てることである。このことは自己全体を捨てることである。自己を捨てたのであるからそこに自由があることになるのであろう。もとより同じ次元で不自由が自由に変わるというのではない。不自由と感ずるのは自己が実体として存していると思うからである。そこで実体はないと感じれば不自由もともになくなる。しかしこういう意味での不自由がなくなることは必然からの解脱かもしれないが、自由ではないであろう。そういう自由は自己を捨てる自由である。捨てることによって得られる自由である。しかし解脱と自由とは異なるであろう。自由はやはりその不自由が消えなくてはいけない。キリスト信仰は自己が不自由という認識では仏教と同じである。しかし固有な実体がないとは考えない。神の力によって実体に伴う不自由がなくなることを希望しているのである。真の自己を得る、与えられる自由である。具体的内容のある新しい自己、人格的存在を与えられる自由である。仏教ではこういう積極的な面は特にはないのではあるまいか。かくて生・老・病・死の苦をたとえ心理的に解決し得ても、またそこから自由たり得てもそこからどのように生きるかという積極的な面については何も原理は与えられはしない。否定的な面についてはよいが、積極的な面については欠けてはいはしないであろうか。

ところで、生死が一つに出会う場は生の内にも死の内にもありえないという<sup>7)</sup>。キリスト信仰では禅での絶対無に代わって人の罪というところが生と死との出会う場といえる。アダムの罪によって生が死となり、反対にキリストによる罪のあがないの死によって死から生へと人は移り得ることになった。キリストの死は罪を消したのである。そこで罪という場で生と死は出会っているのである。生とか死とかは現実的なことを言っている。一方、「不生不滅」という場で出会うというが、不生不滅というのは現実的次元のことではない。こういう場は一種の知的次元の場である。こういう知的理解は佛教の実存と切り離し得ない。なぜなら前者なしには後者は成り立たないからである。だから現実より一歩退いているといえる。「意志の断滅せる処にまで退歩する<sup>8)</sup>」と言われていたが、この退歩は現実的世界からの退歩ということでもある。固有な意志があつてこそ生きていけると言える

ので、それが断滅したところとは現実的世界ではありえない。またそもそも生死が会うという場合、その実出会いを避けているのではないのか。現実的な生と現実的な死とが出会っているといえるのか。「絶対の超越<sup>9)</sup>」というところで出会うというが、そこではすでに現実的な生も死も消えているのであるから出会うということはないというほかない。こういう点は生死についての次のような見解にも出ている。「生は生自身をも脱落した不生の生であり、また死は死自身が滅するということのない不滅の滅<sup>10)</sup>」という。こういう生死について言うと、生がくれば生に仕えというが、実は生が来たとは言えない。生ということは死と対比してこそ生であるといえる。死と異なればこそ生ということがある。そうでないのであれば生という言葉は不要である。かくて生が来たという必要もなく適切でもない。生でもなく死でもないものがきているのである。というよりも何もきてはいないのである。

不生の生も不滅の滅も結局同じことで無生死ということであろう。しかし、人は根本において生への意志を持っているので生の場合と死の場合とで異なっていないのか。例えば使命を全うしつつ死ぬ場合、そこには死はないといえる。生も死もすべてが生といえよう。不生の生、不滅の滅とはこういうこととしてしか考えられない。「生きるにも、死ぬにも、わたしの身によってキリストがあがめられることである。」(ピリピ1, 20) というような場合がこれに当たると思う。死がすでに生へ転換しているので生死の区別なしとなっている。禅の場合はそうではないのかもしれない。人格的内容が抜けているからである。それと対応して、死がすでに無生死という生へと転換しているので、生の場合と死の場合とで同じように考えているのかもしれない。しかしその場合には不生の生とは具体的にはどういうことを意味しているのだろうか。

禅の立場からは、生死の関係は生が死に移行するというのではない。そういう観点から見ると、例えば西洋的な考え方は「生死するということはどこか『自己』の外に見るところを残している。<sup>11)</sup>」とされる。確かにこういう心境の時もあるであろう。こういうのを「生死的な生そのものへの執着」としている。仏教を前提とするのでそのように言えるのであろう。キリスト教を前提とすればそこには少しも執着があるとは思われないのである。「見るということを残している」という。仏教では主知主義的なので見る、見ないが重要なのであろうが、キリスト教ではそういう契機は重要ではない。したがって見るということがあったとしても、それで直ちに執着ありとは考えないであろう。キリストを信じた場合にはここで言うように二つになっているという面は確かにあると言えよう。しかしキリストを信じる場そのものは「主体の根底に自覚された主体そのものの無<sup>12)</sup>」というところであると言えよう。キリストを信じることによってそういう場が開かれていると言えよう。先の「生死を自己の外に見る」立場はまた「実存を遊離した立場<sup>13)</sup>」とされる。これは仏教の実存を前提としているのでそのように言えるというだけのことであろう。キリスト教の実存を前提とすればむしろ逆のことが言えはしないであろう

か。人格的な罪を中心に据えると人の実存の中自体で分裂が生まれるので、聖なる神が出現することこそ実存的なのである。そういうものが出現しないことは十分実存的ではないことを意味するのである。

禪によるキリスト教への理解には、キリスト教をギリシャ思想と一体化したものと受け取っている面がみられる。「有限の人間が虚無を意志することを自己否定し、有そのものとしての神に近づく<sup>14)</sup>」という考えにも見られる。ギリシャ思想と一体化した形而上学的世界では神は有の原理として受け取られているのであろう。しかし聖書では神は有の原理だと同時に無の原理でもある。身も魂もゲエナにて滅ぼし得る存在なのである。神が存してこそ罪から死が来たという理解も可能であり、罪のからんだ死ということではより虚無は深く把握されるといえよう。かくて神を有の原理の方へばかり考えていては一面的といえる。罪のからんだ死ということのためには神の存在は不可欠である。そして西洋的思考では「死の本質をなす瞬間性や虚無性を究尽しえない<sup>15)</sup>」とされる。人格的な罪が入った虚無性ということでは、「もし律法が『むさぼるな』と言わなかったら、わたしはむさぼりなるものを知らなかったであろう。」(ローマ7, 7)とされているとうりである。神が到来してこそ虚無性の認識に至り得るのである。また瞬間性という点だが、ダマスコ途上でのキリスト顕現はまさしく宗教的意味での瞬間性の成就を意味すると思う。

こういう禪の立場について、「かかる無生死なる場を、死の方向の徹底ということからみれば絶対的死であり、生の方向の徹底ということからみれば絶対的生<sup>16)</sup>」という。ところで無生死というのは現実的な性格のものではない。一方、死の方向、生の方向というときの生死は現実的な性格のものである。こういう生死についての性格の転換ということこそ問題である。転換されるとそこは知的世界なので生死がないのは当然のことである。現実的世界の生死は何ら解決してはいないのである。「死の方向の徹底」というが、「徹底」した結果として知的次元という別の次元のところへ出ていってしまっただけで果たしてそれが徹底といえるのか。また「絶対的死」というが、対立のないものが絶対的ということなのだろうか。先入観がありはしないのか。相対的なものに対して対立することさえできないものが絶対的といえようか。そうしようと思えばできるがあえてしないというのではなくてできないのであるから。さらにエックハルトに関してだが、不生不滅底の場という深さにおいて究明したという<sup>17)</sup>。「深さ」と言うが、そういう判断はある一つの価値判断に基づいていると言えよう。現実的な現象の世界から認識ないし知の世界にいわば退くことが「深い」といえるのか。浅くなっているとも言えよう。

生死を前後際断するということがよいのかと思う。現実の世界を見れば生が死へと移行していることは明らかである。それを切り離すというのは不自然な見方になろう。現実から退くことだ。そういうものの考え方をするということは当人の目と心とが現実へと向けられていないことを意味する。というよりも向けられてはいても見ていないのであろう。見ていないということは見る必要がないからだ。ということは当人が見るものの対象であ

る世界というものを必要ともしないことを意味する。このことはさらに自己自身がその世界に生きていることを考えると、自己自身が自己自身を必要ともしないことを意味するであろう。あえて生きようともしていないのであろう。そういうことが可能なのは現実には生きられているからであろう。つまり生きることは可能となっているからであろう。生きること自体が危機に瀕した場合にはこういう最初の前提が崩れるのだから、最後のところまでが崩壊するのではないのか。つまり現実から退くことができなくなりはないのか。生が危機に陥った状況では人は生きようとするであろう。神への信仰はこのところに関わっている。古代イスラエル民族が出エジプトにおいてエジプト軍と紅海の間で立ち往生したように。

こういう立場は「不生不死の自覚において絶対に生死そのものに立ち帰る<sup>19)</sup>」とも言われる。「生死そのものに立ち帰る」ことになっているのであろうか。空と一の生死が生死そのものと言えるのか。禅の立場を前提とするのでそれが生死そのものということになるのであろう。キリスト信仰を前提とするとそうはならないであろう。生と死に対して同比重的ということはありませんであろう。そうであってこそ生は生、死は死である。さらに「脱生脱死の自覚において、却って生は絶対の生として、死は絶対の死として<sup>20)</sup>」と言う。「却って」ということの前後の事柄の関係が問題となる。キリスト信仰的には霊が入ってきていない限り脱生脱死の自覚がそのまま絶対の生にはならない。そこがキリスト信仰と禅との相違である。逆に言うと、絶対の生（霊と共に到来する）が欠けている限り、脱生脱死ということにもならないのである。かくてここで言われていることはあくまで禅の立場においてのことである。同じ言葉を使っても宗教が異なるとその内容が異なるということは当然のことと言えれば当然のことでもある。

こういう立場は「単なる生死的の死ではなく、生死的であることが死である、ということまでその意味は深められねばならない<sup>20)</sup>」とも別言されている。単なる生死ということと深い意味での生死ということとは共に尊重されなくてはならない。後者を特に重視すると内面重視に傾くであろう。死が生死的という形で問題になるといっても、ただ個人の自然的な死ということで考えれば、そこには歴史的な性格は入ってはいない。イスラエルの歴史で言えば紅海とエジプト軍とに挟まれて危機に陥っているようには。ということはそこでこの死は何ら特別のことではない。生物一般と同じであるに過ぎない。この特別ということと神の救いの啓示ということとが結合しているといえよう。特別のことであれば突如として存亡の危機に追い込まれるということが生起するのであるからである。もし自然的な死が出発点であればそこにはまた余裕ということもあり得ることになるであろう。

## 註

- 1) 久松真一、西谷啓治編『禅の本質と人間の真理』昭和44 久松真一「絶対危機と復活」37頁
- 2) 同上書 阿部正雄「不生と往生」644頁以下



- 3) 同上書 阿部正雄 同上論文 659頁
- 4) 同上書 阿部正雄 同上論文 659頁
- 5) 同上書 阿部正雄 同上論文 659頁
- 6) 講座 仏教思想第5巻 第一部第2章 縁起思想 武内義範 120頁
- 7) 久松, 西谷 同上書 川崎幸夫「不滅と不生」372頁
- 8) 同上書 川崎幸夫 同上論文 372頁
- 9) 同上書 川崎幸夫 同上論文 372頁
- 10) 同上書 川崎幸夫 同上論文 405頁
- 11) 同上書 阿部正雄 同上論文 648頁以下
- 12) 同上書 阿部正雄 同上論文 649頁
- 13) 同上書 阿部正雄 同上論文 647頁
- 14) 同上書 川崎幸夫 同上論文 371頁
- 15) 同上書 川崎幸夫 同上論文 373頁
- 16) 同上書 川崎幸夫 同上論文 372頁
- 17) 同上書 川崎幸夫 同上論文 373頁
- 18) 同上書 阿部正雄 同上論文 651頁
- 19) 同上書 阿部正雄 同上論文 651頁
- 20) 同上書 久松真一 同上論文 16頁以下

## The meaning of Personality in the Religion

Kaoru NAGITA

*College of Liberal Arts and Science, for International Studies*

*Kurashiki University of Science and the Arts,*

*2640 Nishinoura, Tsurajima-cho, Kurashiki-shi, Okayama 712-8505, Japan*

(Received September 28, 2001)

In Buddhism man feels free if man knows that one's substance does't exist. In Christianity man eschatologically believes and hopes that God will make one free with His power. Christianity and Zen are common in that they are called into being at the nothingness which is realized as the ground of human substance. But in Christianity the following thinking does't exist among choices at solving such problem. Man change the psychological state of mind, though the real world won't be altered at all.