

## 西谷啓治における聖書理解

名木田 薫

倉敷芸術科学大学教養学部

(1999年9月30日 受理)

### (1)

まずは具体的な問題から入り、次第に抽象的な事柄に入って行きたいと思う。

さて、神の創造について「空間も時間もすべて神の世界創造と共に造られたというわけですから、世界創造以前の長い間、神は何をしていたのか、ブラブラしていたのかという問い方は当たらないということです。(中略)以前ということが何をいみするかとなるとこれは非常に難しい問題ですね。」(第25巻214頁)とされている。これはその通りだと思う。人の知は制約されているので、世界創造というような超越的な次元のことにまでは届きえないからである。最初と最後は人には隠されたままである。次に「神話の世界というのは神というものを考える場合に、いわばそういうイメージから出発して、神々の像というものを考える。(中略)或る神のイメージとか仏のイメージが考えられていて、それが或る意味では人間化されると言いますか、人格化されて、要するに『何々の神』というものになる。」(第25巻446頁以下)とされている。まずイメージがあってそこから神や仏が考えられているという。しかしイエスの場合でいうと、彼の死において一切は終わってしまったのである。弟子たちは散り散りになってしまったのであった。人の持っているイメージは一旦は完全に粉碎されたのである。彼が復活して現れて初めて始まったのである。これは人の予期し得ないことなのであった。つまり人の持っているイメージが先行してそれに合うように神を思ったというのではないのである。要するに人から始まったのではないのである。また「『神光あれといひ給ひければ』光があったということ。これは思想ではなくて、思想として見たら神話のようになってしまいますが、思想ではなくて、本当にこう、光がそこに射している、光が射している、その光を見た時に、光が語りかけてくるということだと思ひますね。」(第16巻118頁)と言う。確かにこういう側面もあるとキリスト信仰について言えるかもしれない。だがたとえそうでも神については、旧約聖書なら具体的な歴史の中での出エジプトの体験、新約聖書ならイエス・キリストにおける体験を経た後での問題である。この点が異なる。現実的な歴史を導く神が念頭にあつてのことである。日本人的感觉とは異なる。この引用文のすぐ前に出ている、子供が生まれると氏神様のところへ行く、つまり子ができるように全体を生起させるのは神様であるというようなものの感じ方とは違うのではないかと思う。こういう場合には民族の滅亡の

瀬戸際から神の力によってこの世界に導き出されたというような体験はどこにもない。ただ漠然としたそういう感覚にすぎない。次に人の創造について、「人間は土塊から造られ、神の息を吹き込まれて生きもの（息をする生霊）として存在しはじめたというのは、それほど空想的であろうか。（中略）そこにはわれわれの存在の本質的な有限性、底に潜むむなしさ、虚無の感情がこもっている。」（第20巻28頁）と言う。ここには人間存在の虚無性への聖書的理解への共感が見られる。また次の一文には神という絶対的存在への理解が見られる。すなわち「いわばこの世界の底にある虚無の彼方から、虚無を突き破って万物をあらしめる力であろう。そこに或る『全能な』絶対存在としての神というものが考えられてくることも、それほど空想的ではない。」（第20巻29頁以下）。このように正しく理解されたと思われる神による創造の世界において人は墮罪した。この点については、「神に背を向け自らの内へ向くことによって、人間は知るものとなり、知るものとして主体となる。知は自らの内を開くことであり、開かれた内的世界をもつことである。知性によって人間は内に明るみを得る。併しそれは同時に自らを彼岸に対して遮断することである。（中略）その明るみは根本的な無明を代償としてその上でのみ成り立つ。」（第6巻12頁）と言われ仏基両教にわたる共通的な理解が示されている。この点についてはエデンの園におけるアダムとイヴとの墮罪の物語にもこういう面があるのでよく理解できるのである。

さて、次は人にして神であるイエスの誕生に関してである。処女懐胎の神話に関連して「絶対に汚れのとどこかぬ所があらゆる人間の根底に存すると言ったのは、そのような非自然を意味したのであり、横の超越を考えたのである。」（第6巻280頁）とされている。この点についてはキリスト教の方から見ると半分賛成、半分は理解しがたいということになろうかと思う。イエス自身についてはそのように言えるとしても人間一般については無理ではないかと思う。先ほど人について無明ということが言われていたのとは異なる。汚れのとどこかぬ所はキリスト信仰ではキリストを信じて始めて生まれるのである。そこであらゆる人間についてそのようなことが言えるとは思えないのである。かくて一種の自然とも言えない。それ自体人格的に特別の次元のことであろうと思う。キリストとの出会いによって生み出されるものなのである。ただ超越ということについて、「自然と同一面の上で不自然となるのでもなく、自然の面を縦に切る超自然としてでもなく、自然の面を全面的に脱退したものでなければならぬ。」（第6巻280頁）という見解にはまったく賛同できる。キリストの復活について墓は空でなくてもよいという考えはこのような見解と一致しようと思う。こういう観点からは、つまり染と絶対的不染との相即という点から見ると、「その不染ということを神話的に、即ち彼岸的なものを此岸的なものの表象をもって表現すれば、処女の懐胎とか処女からの出生とかとして言い表す外はない。」（第6巻275頁）となる。これはその通りであろう。空の墓についての先の考えとも軌を一にすることができよう。ただ全ての出生についてこのように言えるのではない。あくまで神の霊が働いた場合に限られるのである。働かない場合には絶対的不染という面は存してはいない。

ここで言われている不染なるところについては次のようなことを考えておく必要がある。「あらゆる人間の根底に存する」という言葉はそういう事態の内実がすべての人間について共通的であると思わしめるのである。つまり汚れないところは誰にでも本来備わっているという印象を受けるが、キリスト信仰ではそうではない。墮罪した現状のままの人間には備わっていない。このことはそういう人間がキリストを受け入れぬことでも分かる。霊なるキリストがいわば創り出すものなのである。キリストの受容は即ち超自然的な次元の事柄の受容を意味している。一方、禪などではこのような受容から見れば狭いと思われる自我の否定は存在するが、超自然的なことには否定的である。ここに自然的理性の自己完結性という意味で自我的なるものが残存していることをうかがわせる。つまり人に向かって超自然的なこと（例えばキリストの復活）が到来して人に自我が残存しているか否かが試されるのである。このように自我というものは何かに対して生じてくる、存していることが分かるものなのであろう。自我という事態を頭にするものの到来がなければその事態は気づかれないままなのであろう。自我的という判断の根拠は啓示の側にある。人間自身において見られてのことではない。たとえ釈尊でももし仮にキリストの復活の受容を拒否すれば自我的と判断されるであろう。キリストの復活ということは人格的な罪、死についての明確な理解が欠けていると納得し難いことなのであろう。逆に考えると、その復活に接して人の側でのすべてが否定されているか否かが判明する。例えば具体的には「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2，20）とされているようにである。こういう表白は自然的理性という場に現れた自我の否定をも意味しているのである。人はいろいろの抜け道を考えるので、啓示の方から人の方に向かって反省してゆくことが必要なのである。キリストの復活というような超自然的なことに対して否定的なのはこの否定ということと罪による自己自身の挫折の欠如ということとが関連しているからであろう。自我の否定ということが同時に自我の挫折という性格を持っているとキリスト信仰のようになるし、持っていないと例えば禪のようになるのであろう。自我の否定は後者では真の自己、何事によっても動揺させられることのない自己の確立という結果になるのであろう。小我が破れて大我になると言われるごとくに。前者のように挫折が同時に入っている場合には、小我と同時に大我也破れるということであろうか。大我でさえも超自然的なことの受容拒否と一である場合もあるであろう。有無一体における無はいつも有と一である。自然界の中にあるいかなる有なるものの根底にある無も無としては同一である。有無という二つのものが存しているのではないが、有を支える無は逆に有によって支えられているのである。そこで有によって規定されるという面を持たざるを得ない。例えば人の自然的理性という有とも一体である。そういう無は超自然的なものや理性と矛盾するような奇跡とは一であれない結果になる。したがってそういう無は自然界にすでに存しているもの以外のものとは一ではありえないのであろう。超自然的なこと、ものに対して閉鎖的であることに何ら問題はないようなところで無ということを用いるのであ

うか。

再び処女懐胎のことに戻るが、イエス・キリストが神の受肉であることに関して、「イエスが母マリアの胎に孕まれたということは、通常の受胎と本質的に別な仕方によってでなければならないのは当然である。」(第6巻269頁)とされる。ここでは人の自然的論理で考えようとしていることが分かる。こういう考え方の背後には神に関することにまで人間の理、知性による論理的完結性を及ぼそうとしている一面が感じられるのである。神の道は人の道を超えてはるかに高いのである。そういう論理を捨てる必要があるだろう。復活に対してと同様に。受胎にしろ、復活にしろそのプロセスはどうであってもよいのである。無数の可能性があることであろう。そうとすればイエスにおける神の受肉を採って処女懐胎の方は捨てても一向に支障はない。こういう点から見ると、超自然的なものが自然的世界へ突入すると考えた場合、「その例外が一般の場合からの絶対的超越によると見なされる時でも、その絶対的超越はまだやはり超越されるものと相対的である。」(第6巻278頁)という見解はよく理解できるのである。ところでイエスの出生について、「自己の説く信仰的事実が世俗の『自然的』知性やその科学からは捉えられないとは主張するが、人間の父親によって、従って非処女の母親から生まれたことは一般にはさうはっきり認めないのではないかと思はれる。」(第6巻270頁)と述べられている。このことは確かに多くのキリスト者に当てはまるであろう。しかしそれが全面的真実ではない。先に述べたように何か世界の中で生起する具体的プロセスはどうであっても問題ではないのである。その意味が問題なのである。かくて自然科学の発見したことはすべてそのまま受け入れればよい。神を信ずることは人の知性を超えたことなのでそういう次元のことを自然科学と同じ次元の中へ持ち込まないことが大切である。例えば聖霊の働きなども自然科学と同じ次元で考えないことが肝要である。人の知性を超えている。ただ働いた結果が知性には分かるだけである。尤もキリスト教におけるような、人格的な絶対的な神に対しての信仰の態度について正しいと思われる考えも見られる(第6巻3頁以下)。例えば理性と矛盾するからこそ絶対に他なるもの、特殊宗教の絶対性からの不寛容、封鎖性と排他性から史的伝統を生む傾向などである。しかし一方で、「神の世界創造という観念とか、歴史上のイエスが神のひとり子の化肉であるという観念とかは現代の知識人一般には受け付け難いものになっている。(中略)長い歴史の結果である現代の歴史的境位が知識人をそうならしめているのである。」(第16巻170頁)とされている。パウロのアレオバゴスでの説教を聞いて多くの人々は去った。知識人がイエスを信じ難いのは何も今に始まったことではない。歴史的境位の責任にしてはいけないのである。根源的には人間が自己に、自己のうちの何かに囚われているところが存しているからである。現実の可視的世界に目と心が留めつけられているので、例えば化肉ということが信じられないのである。というよりはそれとは異なった次元のところへ目と心が向けられていないので、たとえ本人は気づかずとも結果としてそうならざるを得ないのである。そういうようなところで有無一体などが言

われているのである。キリスト信仰は、そういう事との比較で言えば、そういうところから更に一步を進めてそういう次元をいわば脱したところで神を信じたキリストとの二即一なのである。更に「啓示の一回性とかキリスト教の絶対性とかの主張はさきに『豎の超越』と呼んだ立場から出て来たものである。」(第6巻285頁)と言われる。豎の超越は科学的真理と矛盾すると言う。確かにイエス・キリストの歴史的啓示は一回的である。しかし啓示はその都度人に対して与えられるものであるから、その都度一回的であると同時に無限回であると言えよう。キリストの啓示の絶対性は当然として、個々の啓示も各々すべて絶対的であると言えよう。神から由来しているのであるから。このことはすべての出来事が神の意志によるものとして重い意味があることとも呼応したことである。すべての出来事が啓示とも言えよう。禪の世界では、この現実の世界はそういう仕方では重い意味を持ってはいないのであろう。だからこそそこからは一步退いたような、逆に言えば一步出てしまったようないわば内外一の内面的世界に生きるということができるのであろう。どちらが原因で、どちらが結果かは言い得ないけれども。絶対的な創造者なる神というものが欠けていると、現実界が価値的に軽くなるという結果を招く。このことはしかし同時に遊戯ということをも可能にするのであるが、この世界が存在しなければならない理由はどこにも見出し得ないからである。有無、二つの別のものがあるのではないが、の両世界を出入り自由というのではまだ現実の世界へと出てきているとは言えないのであろう。まだ本当には無の世界に留まっているのであろう。キリスト信仰でのように現実界に重みはないのでそこへ出てくる必要もないのであろう。禪の立場からすると、神が存在しているとそれも結局固有な存在という性格を持つことになって人に対しては対立的存在となり、かくて神さえも相対的性格を残すことになるという。そこで絶対的なものはなくなるので全てのものについて無我ということが必要とされるという。しかし固有な存在にしろ、無我ということにしろ全て人が理、知性及び身体で考え感じていることである。しかるに人は遠からずちに帰る存在にすぎぬ。そこで人の考えていることもすべてちに帰ってしまうのである。そこには何のリアリティもありはしない。存在自体がちに帰るのに考えたことだけが永遠ということなどありえない。そういう状況の中で神の啓示、たとえばキリストの啓示は人に信仰を迫ってくるのである。一種の知的世界にリアリティを置くか否かが根本的に問題になる。置かぬことになれば仏教的世界は維持が困難となろう。つまり仏教では被造的世界での創造者不在からの重味の欠如と裏腹に人の側において何らかのリアリティを感じているという事態があるのであろう。だがすでに人が対自的ではなくなっている、そういうことを感ずることもなくなっているのであろう。キリスト信仰では、この世界の中への神の啓示を信ずることが大切なので、無とか空というようなことはいわば表沙汰にはならない。だが人が新たに霊を受けて再生すると同時に無に帰す場合、その時の無というものの自体—真実には新たな霊と一なので切り離せないが—には見方によって人格的性格が備わっているとも言えるし、反対に備わっていないとも言えると思う。無は

非人格的なものも人格的なものも、そこから神の例えば「光あれ」という言葉によって生まれてくる源であろう。キリスト信仰では無に帰す時、人の心は人の自己を離れて自然的世界の中にいるのではない。人と自然という被造物的世界の全てを超えていわばその上に居ることになる他はないのである。キリストの許に居るのであるから。これに対して仏教では神とかキリストとかのごとき創造者の存在は欠けているので、人が無に帰す時人と自然とを超えた特定の超越的な場へ出るということは生じないのである。禅で超個と個との間を自由に出入りする的就是その特徴と云われるが、その超個というものはキリスト信仰でのようにこの世界を超えたキリストの許というごとき性格は持っていないのであろう。このことは水と波との譬にも出ているのではないのか。波が個であれば水は超個である。つまり波の下にある水という共通項に至っている。キリスト信仰では下にある共通項ではなくて上にある共通項であるキリスト、神へと至るのである。水にしても海水、湖水、汽水、淡水といろいろある。沼のように濁っている水もある。海水にしてもそれぞれの海流によって温度も異なっているのである。波と同様に異なっているという他ないのである。存在するものの根底としての無を、水と波との譬で言うと、水を質料とみるか無依底とみるかというようなことはキリスト信仰からみればどちらでもよいことであろう。現実的に何かが変わるといふのならともかく、そうでないのにこういう議論をするのは無意味としか思われないのである。現実の世界が神の栄光を反映しているか否かが大切であるからである。更に有と一体の無が各々の有において異なっているか、同じかと問うこと自体も不適切とも言えよう。なぜなら無は何らかの実体的なものとして存しているわけではないので、無そのものをこれこれのものとしてそれ自体として捉えることはできない。したがってそういうものが何かの有なるものと例えば一つの有である自己とにおいて同じとか異なるとかと判断しようにもできないからである。禅ではものはすべて無自性という点で共通である。そこで無というものもあえて言えば同じであるが、正確には同とも異とも言えぬ未分化の状態とも言える。それが神が光あれと言うことによって、それ以後は個々のものが特に人格的存在が存在することになってその根底の無も各々異なっていることになるとも言えよう。

## (2)

次に、主として使徒パウロの理解の仕方に関連して考えてみたい。まず絶対否定から絶対肯定への転換について、「自己が根本悪に有たれる実有から、新しき何ものかに有たれる実有へ転ずることである。(中略)ここで『不義の器』から『義の器』へ転ぜられ、新しき内実を注がれたものとなる。この新しき内実の流入が絶対他者の自己肯定そのものに外ならぬ。」(第2巻234頁以下)と言われている。不義の器から義の器に転ずるのではあるが、というより転ずるからこそローマ書7章7節以下の告白に表されているようなところが同時に存しているのである。このような面はどのように理解されるのであろうか。こ

のような自己否定に始まる自己肯定への転回、絶対否定即絶対肯定に関連して、「パウロは『われ弱き時に力あり』といい、又『力は弱さのうちに完くなる』という『主の言葉』をあげている（コリント後書12）。即ちこの力は主の力であり、この力がパウロの無力のうちに成就されて彼自身が力あるものとなったのである。」（第2巻235頁）とされている。この見解はそれ自体としてみれば正しいと思う。これらのパウロの言葉は禪的にも解しうるからである。そういう点から見ると、半分は正しく半分はそうでないと言えるかもしれない。新しい自己は単に絶対否定即絶対肯定ということではなくて、救済史的な霊からの力なので救済史的なものの見方やローマ書7での表白のような反省が霊の人にとって、霊の人であればこそ、不可欠であることなどを同時に意味しているのである。こういう点はどのように扱われているのであろうか。禪と共通的ないわば半面のみ見られて、他の半面については目を閉じる結果になっているのではあるまいか。悔いということについて先に述べた転換を起さぬならその悔いはまだ絶対否定ではないとされる（第2巻234頁以下）のであるが、そういう転換の後でその悔いはどうなるのであろうか。キリスト信仰からみれば、キリスト自身の十字架上の死、血を流すこと以外のことを絶対否定として考えることはできないであろう。ここで言われているような形で絶対否定即絶対肯定というようなことを考えるのは、アダムの墮罪のような人格的な罪という視点が欠けているからではないのであろうか。このような絶対否定即絶対肯定については更にコリント前書3章22節以下を引用した後に「世界乃至一切を有つ主体性は無であり、無世界的でなければならぬ。（中略）有たれるもの（肯定された絶対的実有）と有つもの（端的な『肯定』そのものとしての主体的無）とは不二でなければならぬのである。」（第2巻241頁以下）と述べている。この点についても半ばは適切であろうかと思う。というのもキリスト信仰では主体は決して無ではなくて霊であるからである。信仰の中へ禪の立場からの読み替えがなされているように思われるのである。ただこのような事態について、「絶対無と絶対有とのかの不一不二は実践的主体的にのみ捉えられねばならぬのである。」（第2巻242頁）という理解は信仰にも全く当てはまると思われる。キリスト信仰の根源は決して無ではなくて霊である。信仰はパウロで言えばダマスコ途上でのキリスト顕現に始まる。無からは人格的なものは何も始まらない。禪との比較で言えば、人が無底になって同じく無底の何か、たとえば花を見るというときでもそういう無底を更に破って人格的なキリストが現出してきていると考えられるのである。或いはそういう無底と一体のものとして現出しているとも考えられるのである。むしろ霊が新たな無を生み出すと考えるべきであろう。回心後に初めて罪の意識が芽生えることもこのことと呼応している。そこで無底と一体というよりはやはり破ってと考える方がよい。なぜなら禪では殺仏殺祖ということを言う—このことは直接的には対象的他者の否定を意味するのであろうが—ことにも象徴的に現れているように、無底ということと人格的有としてのキリスト—对象的でもある—の霊が人のうちで生きるということとは矛盾のような結果になるからである。殺仏殺祖という

主張はキリスト信仰の中へ移してみれば、キリスト顕現から副次的に生み出された無というところに留まり、いわば本来のものに躓いて、より根源的な信仰の根本を見失っているようにも思われるのである。無“底”という一がキリストによって突破されて無数の無になる。そしてそれらが個々の具体的な有るものと一である。ただ人格的存在ではそれと一の無も互いに異なると言える。こういう点にも関連するがアッシジのフランシスのことをとりあげて、「心頭を滅却すれば火もまた涼し」に対応しているとしている（第17巻109頁以下）。確かに彼は自然のものをまで兄弟と呼んでいることでも分かるように禅的要素も入ったキリスト信仰になっているのかもしれない。だが現象的に似ているからといって根源まで共通のと考えてよいのであろうか。神への信仰が源泉に存しているからである。キリスト顕現があって初めてそこからすべてのものをみてゆけるようになる。その時には無底ということはあえてそれ自体として取り上げる必要もなく、問題にされることもないのだが、強いてそういうことをどこかに入れて考えるとすれば以上のようなことになるかと思う。キリスト信仰ではこの世界が神によって創られていることが大切なのである。その背後にそういう事態を支えている何かが、無底をも含めて、あるかないか、またどういうものがあるかを問題にするというようなことは第一次的なことではないのである。無底というようなことには特に関心はないのである。この現実の世界に何が実現しているかが大切なことであって、その背後についての議論は無意味といえれば無意味でもある。神の意志、栄光の現れる場としての世界が大切である。そこで信仰はそこへ目と心とを向ける。禅は必ずしもそうではないのであろう。固より禅自身はそうは考えないのであろうが。

例えばパウロの場合のようにダマスコ途上でのキリスト顕現において同時現成している無とそういうものが現れない場合の無とは異なっているように思われる。人格というものは各々異なっているのでそれが現れてくると同時に現成している無も各々異なっているのである。これに対して神が世界を創る前の無というものは、仮にそういうものがあるとして、一つであって同一と考えてよいであろう。また、自然のものについてはそれと一の無は互いに同じと考えてよいであろう。禅では人も自然の一部と考える傾向にあるので、無について人にとっても自然物にとっても同じと考えるのであろう。信仰の場合の無と禅での無とを比べて共通な要素を取り出して無としては共通として考えることはできよう。しかしその場合少なくとも前者にとってはすでにそれ本来のものとは異質なものになっているのではないかと思う。人格的内容をはずすことはできないのである。このことは神とサタンとが共通の根を持ち得ないことと対応していることである。自然物についてはこういう問題は生じてはこないのである。このことと次のこととは内実的に連なっている。即ち禅では有無一体の有無の間の出入りの自由が特徴とされるがキリスト信仰では有の世界からいわば一歩退いてどこかに入って行くところとはないのである。あくまで現実へと目と心とを向けるしかないのである。キリスト顕現がそもそもそういう点を表している。外の世界へ現れた啓示へと人を向けしめるのである。現実的世界—最終的世界ではない



が一へ意味を与えるのである。そういう顕現という場での神という表象はあくまでそういう場でのみ存しているものなので、そういう場から抽象してはいけない。そういう場の中で当人の存在も神という表象もそういう場も一つのものとして成立しているのである。かくて基本的にいって神の表象は顕現の場、当人の存在と対立しているものではない。それなしには当人の存在が成立し得ぬものだからである。

更に、「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2, 20)という存在の様態において、すべてのものがそこに現れてくる場が開けてくる。個々のものは神による現実に存する被造物として現れる。人が何をどのように表象するかとは次元の異なったことである。人がある物を表象しようとすまいとそれはそれとして独自に存在している。人の表象や意識活動は問題外である。仏教では実体として表象されている限りそこに真実はないとして無自性というところへ至るのが大切とするが、そういうことをしていることすべてが人の心の中での変化を意味している。神の創造を信ずる立場ではそういう人の心のあり方の変化を重視する立場自体を捨てているとも言える。現実世界を神の創造によるとして重視している。こういう観点から見ると、聖書的思考とは別の意味での西洋的、ギリシャ思想的考えと東洋的思考とは一脈相通じていると言える。先に挙げたガラテヤ2, 20について、「彼が『自己』に出会ったところともいえる。そこに人間回復の道がある。」(第16巻55頁)と言う。またこの引用文の前で大略次のようなことが言われている。つまり現代では人間疎外が大問題であり一般的にあらゆる意味での法からの離脱に自由な自己を求めるがこれらは真に自己を取り戻す道ではないとして、自己本来の面目とか二種深信とかが言われている。以上。確かにパウロにもこういう面はあるであろう。しかしそういうことが実現したのはキリストという他者に出会ったからである。かくて彼の自己は単なる自己、禪で言う自己本来の面目というものとは異なっていて、キリストの霊という新しい自己である。すなわちそういう自己が実現する根拠も内容も仏教とは異なっているのである。尤も「パウロが基督のうちへ死し、基督がパウロのうちへ生きる。(中略)それは両者の生命が永遠の今に於いて一つとなることである。パウロがパウロとして新しく生きることである。具体的に言えば、彼が自己に課せられた特殊の使命を(中略)実現するために、創造的活動に入ることである。」(第1巻48頁以下)とも言われており、ここでは正しい理解が見られる。このようにしてキリストの霊が内に宿ることにより開かれた場では個物はすべて神の被造物として存在している。人がそういう物をどのように表象しようとすまいと、そういうことは問題外である。神によって創られたことが大切だ。こういう要因が欠けていると、表象されたものは直ちには真にリアルに如実に存在しているものではないということになるのであろう。神の被造物ということになるとそれなりの重みを持ってくるので、それ自体として他のものとの関係なしで自存しているものである。神との関係が大切なことなので人がそれに対してどう関係するかは問題外となる。かくて個物がすべて被造物ということになると、主客の対立とか表象にまつわる問題のよう

なこともすべて生じなくなる。そういう問題が生ずる根が絶たれるからである。したがってまたそういう問題の解決を目指して結果的に例えば禪での空の方へ赴くということも不必要になってくるのである。更にまたそういうことを思い付くことも生じないであろう。

次に、パウロの場合をプノイマ的合一と考えて、ローマ書8章14節以下を引用して「単なる有、死、非主体たることにおいて神の内へ摂取されるものが、そしてかかるもののみが実践的主体として神の内から復活しうる。(中略)絶対他者の自己肯定から自我の被肯定が、この被肯定から自我の自己肯定が成り立ちうるのである。」(第2巻237頁以下)と述べている。これはこれとして適切ではないかと思われる。ただ問題は霊の内容を救済史的に理解しているのか否かである。先の引用文でパウロが自己の使命の実現のため創造的活動に入るとあったが、その使命の内容は救済史的なものなのである。この点が明確でなくてはいけない。またプノイマ的合一という観点から愛ということについて、「然もその自立性と絶対的依存性との結合点にプノイマ的生命の合一が成り立つ。(中略)そこに神のプノイマ、即ち神は愛であると言われる時の神の愛を核心として一切の宗教的意味での愛が成り立つのである。かくして愛を中心として信と行との三つは一つに結びついている。」(第1巻52頁)と述べている。ここには正しい理解が見られる。ただパウロの言う霊の人について神秘主義的な、一切を知るといふ知の立場と同一のものとして挙げている(第6巻70頁以下)。しかし彼には同時に「今は、鏡に映してみるようにおぼろげに見ている。しかしその時には、顔と顔とを合わせて、見るであろう。わたしたちの知るところは、今は一部分にすぎない。」(コリント前書13章12節)とあるごとく、今現在においてすべてを知るといふことは実現していないのである。どこまでも制約がついているのである。やはり救済史の中に位置づけられているのでそのようになっているのであろう。また第6巻44頁以下において大略次のようなことが言われている。即ち「第三の天にまで取り去られ…」、「御霊はすべてを究め、神の深き所まで究む」などと語ったパウロは神秘主義が神の根底に入ると言い表したと同様の経験を持ったであろう。そこから翻ったところに始めて「キリストをまねる」ということを言い得ている。ここにキリストの受肉の反復がある。以上。ここではパウロ自体については正しく理解されていると思う。だがそれに神秘主義者の経験を同様として重ねてしまうのはいかがなものかと思う。更にこういう事態に関連して、「主は即ち御霊なり」「汝らキリストの心を心とせよ」「我にとりて生くことはキリストなり」などの言葉が人格的なものの背後にそれと一つなる人格的非人格性を良く表していると言う(第6巻39頁)。これらの言葉がどうして人格的非人格性を表しているのか理解しがたいのである。霊とはキリストが天上より送るものであり人を人格的に、信仰格的な方向へと強めるものであるからである。

さて、終末においては「人間の主体性のうちには、知ることと統べることと愛することが一つである。そしてそれらはすべて根底に罪の性格をもつものである。しかしながら、信仰の終においてもそれらは、全く転換された性格をもって現れて来る。(中略)そ

の主体性が神の主体性のうちに同形的なるものとして包まれる程に高められることである。」(第6巻12頁以下)とあるごとく、異質的非連続に対する神の許しによって救い取られて同形的になるのは事実であろう。具体的にはたとえば第2巻241頁以下において次のように述べられている。コリント前書3, 22が引用され人が神の支配権を分有するという事態が挙げられている。このような終末までの過程において、「自己は重圧の自己を負ひ、世界を負ひ、それらに耐える。(中略)主体が非主体化された所において神を主体乃至主とすることによって、絶対の無において負うのであり、いわば自負なき自負である。」という状況にあるとされている。以上。このようにキリスト信仰のことが理解されているのであればどうして禪の立場が宗教に関しての原現象であると考えうるのであろうか。不可思議である。ただ重圧としての自己を負うとは考えられているが、ローマ書7章7節以下で述べられているような事態については触れられていない。ということは禪と共通的な所までは述べているが、そこから先のキリスト信仰固有な点、所については触れられていないことを意味する。禪の立場からすると、すでに終末はいわば来ているのであろう。キリスト信仰のこういう側面に関して、希望と行とが一つに結びつくためには「希望の内容をなす終末観念は一切のアポカリプシスの要素から純化されるか、或はそれらの要素を生かすごとき転釈がされることが必要である。このことは例えば天国、地獄、最後の審判等の観念についてもいわれうる。」(第1巻52頁以下)とされているが、希望と行とがまずは対立的に見られている所に人格的な罪というものへの認識の不足がのぞいていてのではないかと考えざるを得ないのである。罪によって人は行において不完全である他ないのである。だからこそ終末において他者の側からの力によって救われることを不可欠としているのであろう。最後の審判について転釈ということさえ言っている。やはり禪と共通と思われる面のみをパウロにおいて評価している。しかしパウロがその共通のとされている状況になっているのは転釈されるべきとされていることをも含めて初めてそうなのである。この点を考えると、禪がそうになっているのとパウロがそうになっているのではその根拠が異なっているように思われるのである。このことと結びついているもう一つの問題はやはり地というものの大切さである。地は神によって創られている。そこでこの地上の滅びゆくものが滅びないものへと変えられるということも抜き難いことなのである。こういう地の軽視ということが少なくともキリスト信仰に比して存しているのではあるまいか。

## Understanding of Bible in Keiji Nishitani

Kaoru NAGITA

*College of Liberal Arts and Science,*

*Kurashiki University of Science and the Arts,*

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

(Received September 30, 1999)

This paper treats of the relation between what the Bible originally tells and the philosophy of Nishitani who takes the position of Zen-Buddhism. In Nishitani the inner world is more important in comparison with this visible, real world and the there-revealed facts. Such thinking of his corresponds with the understanding that nothingness of Zen is the Urphaenomen of all the religions. But because this world is created by God in the faith of the Bible, it carries weight as such. Then a difference arises. For example concerning Maria's conception he says that here the horizontal transcendence exists as the place where there is no impurity. If so, everybody can have such impurity. On the contrary in the Bible only Jesus Christ has such reality. Every other human being is impure since the sin of Adam.