

## 日本の心情とキリスト教 (2)

名木田 薫

倉敷芸術科学大学教養学部

(1996年9月30日 受理)

### (一)

真宗では、如来の三心を知ることによって凡夫の心を知り、凡夫の心を知ることによって如来の三心を知る。双方の心が知られて、初めて各々の心が知られることができる。こうした如来によって廻向された信心にあつて、真に自然法爾となるためにはどうであればよいのであろうか。称名念仏の回数は論外なわけであり、心で仏を念ずることがあれば自ら称名も生じてくることであろう。ただ自然というところに至り切った時には称名も念仏も如来もすべて忘れられているのではないのか。自己の存在が全的に自然となり如来の廻向した存在になっていれば、如来と自己との別はもはやない。そこで如来が自己のために修行したのでそれに対して感謝するという意識もなくなるのではないのか。この点はキリスト教と違う。キリストはあくまで神と本質は同じなのにどこまでも異質な存在だ。そこで自己のうちにキリストが生きていても神への感謝は生じてくる。

さて、「若人不発無上菩提心，但聞彼国土受樂無間，為樂故願生，亦当不得往生也。」(『教行信証』信の巻134頁)と引かれている。阿弥陀仏が菩提心を発して浄土へ至ったのだから、衆生も同じようにすべきだ。そこでただ極樂へ至りたいと思うだけでは浄土へはゆけぬと言う。如来によって廻向させられているのだから如来と同じように思うことは当然のことなのであろう。キリスト信仰では神がキリストにおいて救いを達成したことを、そういう事実を事実としてただ信ずるだけである。自分がどうあろうとかこうしようとかという具合に信ずるのではない。そういうことは不要である。ところでこういう信心においては我執が破れて新しい主体が実現するとされている<sup>1)</sup>が、こういうものはキリスト信仰でのそれに匹敵するものとも言えよう。但しこの主体が全き人格的存在になっているかどうかについては疑問が残るのであるが、この新しい主体は具体的には「回心慚悔と共に発起する一心帰命の信<sup>2)</sup>」という形をとるのである。この点については「弱いときにこそ、わたしは強い」(コリント後書12:10)というのに類似の面があるように思われる。いくらこういう信心が人の側の主観的な感情とは区別されるとしても、またたとえ回心慚悔も如来の廻向によるとしても、回心慚悔と一心帰命の信とが結び付いているところに真に他から由来したものではないと思われる要因が入っていると思う。キリスト信仰では回心後に真の罪の意識は生じているが前にはなかった。かくてそういう意識と回心とは別のことであろう。結び付いていることはそういう信心になお人間中心的要因

の残っていることを示している。また罪悪深重という心の在り方へ集中していると、現実的存在としての人間の空しさということが軽くなってきはしないのか。少なくとも双方のバランスが崩れはしないのか。こういうこととこの現実の世界のリアリティがキリスト教ほど重視されないことと呼応している。元来創造者たる神の欠けているところでは現実界は軽くならざるをえないのであろう。神中心的発想が生じてこないからであろう。心の置き所としては如来の願心があるとしても、その願心自体が人の救いという方向へ向いているので結局人は自己へと目を向けることになってしまうのである。キリスト信仰でのように、「こうして、神みずからが義となり、さらに、イエスを信じる者を義とされるのである」(ローマ3:26)というような神の義が第一という如き契機がないからである。信心が単に主観的感情ではないように、如来の本願力も単に体験主義的に理解はされない。しかし単に体験主義ではないにしろ人の意識、自覚の中に入ってきている以上体験されているものである。ただキリストの受肉の出来事のような個人の体験から独立した歴史的な事柄は存しない。十字架の出来事は人の意識とは全く独立しているものである。キリストの霊というものも体験的なものと解されぬこともない。しかし霊は人格的決断による神を信じようとする心であって基本的には体験的性格のものとは異質であると言えよう。心理学的次元のものではない。真宗では神のような他者は存しない。そういう者を信じようとする人格的決断もない。そこで他力ということについて人の内で他力感という感というところに他力の実在を感じる方向へゆくのであろう。しかしこういうことは他力が存していることの証ではなくて、むしろ逆に他力、他者というものの欠如の証と言えはすまいか。

次に、「爾者、若行若信、無有一事非阿弥陀如来清浄願心之所回向成就。非無因他因有也。可知。」(信の巻115頁)と書かれている。これについて「我等に如来廻向の行信があるから無因ではない。そして既に廻向せられて我等の功德となっているから他因ではない。<sup>3)</sup>」と解説されている。無因、他因ともに退けている。キリスト教の霊ということについてもこれと同じことが言えよう。ただし形式的にである。それぞれの信仰の内容は異なっているであろう。こういうことに関連するが、法然の信心も親鸞の信心も本質はかわらないということ(『御伝鈔』)が言われている。また「是心即是由無量光明慧生故。願海平等故發心等、發心等故道等、道等故大慈悲等、大慈悲者是仏道正因故。」(信の巻139頁以下)とも書かれている。これは、キリストの霊が入ってきて各人がいわばキリストになっているということと類似の消息を表している。發心等し、道等しということだけでは、各人が發心した時個々の人間によってその具体的形は違うであろうが、その点はどうなるのであろうかという疑問が生ずる。各人の受けたタラントの質量は異なっているので、その具体的在り方は千差万別であろう。現実界での具体的在り方への関心が希薄であるように思われる。尤も、例えば「亦就機対論、有信疑対・善惡対・正邪対・是非対・実虚対・真偽対……」(行の巻82頁)と書かれている。ここでは信ずる側の機について種々対論がなされている。人の側での違いが見られているようにも考えられる。しかしこれはキリスト教での霊のように世にあって主のからだの目、耳、手等として働く具体的

在り方を言っているのではない。阿弥陀如来を信ずると言っても、自力のはからいを捨てれば自らそうなるわけであろう。敢えて“信ずる”と言うべきなのかと思う。少なくともキリストを信ずるといふのは違ふであろう。信心と信仰との間には異質なものがあるように思われる。こういうことに関連するが、「況我弥陀，以名接物。是以耳聞口誦，無迎聖德攬入識心，永為仏種頓除億劫重罪，獲証無上菩提。」(行の巻61頁)と引かれている。名号が物を接すと言う。聖徳が識心に入り、仏種となると言う。だがこのようにして如来が我となると言えるとしても、如来というものは元來人と隔絶しているとは言えないのではないのか。人対人という意味では如来は他と言えても、人対神というほどの次元では他とは言えないのではあるまいか。如来は我々人間の創造者ではないのだから。他ではあるけれども他ではないところがあるであろう。元來“他”の存しない世界なので、途中から他が入ってくることはあるまい。仏にしても人が仏になったのである。弥陀仏にしる釈迦にしるそうであろう。一方、キリストは人がキリストになったのではなくて、神の許より人の世界に現れたのである。方向が反対である。下から上へではなくて上から下へである。この方向の違いは大変大切である。人主導か神主導かの違いを反映しているからである。凡てのものに自性がないとすると、それ固有な内容をもつ人格者というようなものは原則的には成立しない。かくて自我を離れた時入ってくるものは悪い意味での“自”ではないものということになろう。決して“他”とは言えないのではないのか。元來自己がそうあるべきものが表れてきたというだけのことであろう。

ところで、二河白道の比喩は入信の経路をだけでなく、信後の心の在り方を示す<sup>4)</sup>としているが、人の本能にしる、四大五蘊にしる神によって造られたものなのでそれ自体として悪いものはないという受け止め方はないのであろうか。解脱したいという思いが強いでこういうことになるのか。神が与えて下さったものなのでそれを楽しむことも神のみ旨にかなっているという考えは生じてはこないものであろう。悪いものと決め付け過ぎてはいはしないのか。こういう点を見ているとやはり真宗は禪の言うように此土にあって彼土を見ているので究極まで至っていないという印象を受ける。煩惱と心とが切れていない。尤もローマ書7章にもこの類の告白はある。しかしこれは霊による。一方、如来は人を解脱さそうとしているのであって、人にある肉的要因を責めているのではない。それが解脱を妨げるという点からは責めることもあろうが。もし何かそれがそれ自体悪であれば、悪として現実に何かの作用を及ぼさなくてはいけない。世のものが必ずこうだというのではない。世にあるものが媒介となって信仰と逆の方向へ人をおしやるので悪となるのである。それ自体は悪ではない。仏教では人の解脱を妨げるものはそれ自体が悪という方向へゆくことになりはしないのか。それ自体が悪ということになると、益々そう思ってしまい歯止めがきかなくなってしまう。キリスト信仰では神が歯止めになっている。凡ては神の被造物なのでそれ自体悪いものは何一つないのである。神のような存在が欠けていると、反ってそれ自体が悪いという思いに心が陥るのではないのか。感謝して受ければ悪いものは何もないのである。こういう考えは仏教的考えでよく言われる絶対否定の後の絶対肯定ということに類似しているようにも思われる。ただ“他”というものの元來存しない世界

の中で“絶対”否定というようなことが言えるのであろうか。煩惱がない、或いは煩惱があってもそれに囚われないという悟り、救いは絶対否定即絶対肯定を表しているのであろうか、そういう内容をそのように考えてよいのであろうか。神に対する人間という点から考えると、人にとって絶対否定ということは生きていく限り実現しないこととも言える。自己の内での肉的要因との争いは生きていく限り続くのであるから。

## (二)

以上のような見方から更に細かく考えてみたい。

まず、「十方恒沙諸仏如来、皆共讚嘆無量寿仏威神功德不可思議」(行の巻18頁)と引かれている。諸仏如来と言われるが、これらは釈尊とどのように違うのか。もし似た存在なら彼は一回的存在ではないことになる。彼は現実にインドに存在した人であった。諸仏もそうなのであろうか。また、「夫以、獲得信樂、發起自如来選択願心。開闡真心、顕彰従大聖矜哀善巧。」(信の巻95頁)と書かれている。ここでは弥陀如来のことが言われている。かくて少なくとも釈尊、弥陀二尊は考えられている。キリストのように一回的ということではないようである。「仏出世甚難」(化身土の巻335頁)と引かれていることも、釈尊一人のみを念頭においてはいいことを思わせる。更に、「十方現在仏、以種種因縁、嘆彼仏功德」(行の巻31頁)と仏が称賛されている。聖人の時代に現にましますとされているのだから、これは教えを聞いて今現在、仏となっている人々のことを言うのであろう。かくて釈尊はせいぜい仏のなかの代表者の一人ということになるのであろう。「十方恒沙諸仏、証勸一切凡夫決定得生」(信の巻103頁)という引用も弥陀、釈尊二仏以外の諸仏がたくさんいることを示す。

次に、「我説一切衆生悉有仏性。一切衆生悉有一乗。」(行の巻77頁)と引かれている。もしそうであれば人の心の中に如来へ直接するものがあることになるのでキリスト教のように断絶はないことになる。つまりその分他力的ではないことになる。弥陀による念仏というものは真に他力的なのかということである。たしかに一応はそう言い得る。しかし衆生の救済を目的としている以上、衆生にとってはもはや“他”力とは言えまい。根源的には“他”ではなくなっている。キリスト信仰では、福音に接しながら信じない者は滅びに定められるのでどこまでも“他”であることが保持されたままである。他と言えるのは自と異質のところがあってこそである。自もなく他もないところではもはや他というものはなくなっているし、自というものもなくなっている。キリスト信仰での霊というものは神と人、他と自というものがどこまでも存していて、しかも他が自にとって代わっているところでは言われているものである。人は人にとって代われない。真宗ではとって代わっているのではなくて、基本的には悉有の仏性による念仏になってしまっているのであろう。かくて新しい自というものもないのであるから、キリスト教の場合以上に自はなくなってしまうとも言えるのかもしれない。ここではしかし自イコール他となっておりもはや他力という如きことを言う理由はないのではないかと思う。尤も内容というか言葉の上では称名ということを行うので他力的に聞こえるのであるが。しか

し自他間に分裂があつて初めて他力による救いということが言える可能性があると思う。自己(人)と断絶している存在(神)というものの存しない限り、そもそも“他”というものは存していないのである。人の救いのことを特別のこととして考えている存在はそもそも人にとって“他”とは言えない。“他”のない世界には他者も他力もありはしない。人と弥陀との関係は子と親とのそれに例えられる。親はいつも子のことを思っている。親神様ということを経光教では言うが弥陀というのはそう呼んでもよいような存在に近くなるのではあるまいか。子が親の力によって何かができたとしても、それが果たして他力によると考えることができるのか。子にとって親は“他”人ではないのである。こういうところでの他は自よりもより自的ということができようと思う。最初から自よりも更に自己に近い存在なのである。

さて、「いかに如来と人間の隔絶性が強調されても、(煩惱業の) 当体は空、無自性なることにおいて救済成立の論理が確立する<sup>5)</sup>」とされている。無自性ということなので“他”というようなものもないことになろう。“自”というものが無いのにどうして“他”というものがあるのか。そこで他力ということは本当には言えないのではないのか。また自力ということもないのではないのか。たとえ修行していてもそういうこと自体も如来によってせしめられていることにはかわりはないことであろう。どんなことをしていても凡てそういうことであろう。「第十八願は能選択の願心、第十七願は所選択の名号を誓われた。親の名を聞くことによりて親の存在を知り親心の貴さに触れる<sup>6)</sup>」とされている。私は親である。かくて断絶はない。他というものは存しないのである。もともと“他”のない世界なので、自といい、他といい自という世界の中でのいわば方法論として、より自的かより他力的かというちがいにすぎないように思われる。そこで悪い意味での自我がなくなると他力的というよりも自らという意味での自力的ということになると言えるのではないかと思う。仏性の力が自ら働くのであろうから。人(自己及び他の人々)の救いという方へ仏が、また人が向いていることは終始かわってはいない。決して“他”，例えば神の方向へ向くのではない。他へ向いた時に初めて、そういう他から力が入ってきて他力的になるのだと思う。このような事態に関連して思うのであるが、現実の世界が捨て難いという気持ちが生ずるのは、心に書かれた律法と啓示のキリストとの呼応という如き要因もなく、また死後主の許に召されて行くという考えも欠けているからであろう。人格的存在者として行くべき所がないので現世に思いが残るのであろう。神、キリストによる新しい世界を真に信ずることによって、現実の世界が捨て難いと感ずる心を克服できるのではないかと思う。真宗では神のような他者は存しないのに応じて新しい世界がこの世界にとって代わるという考えはない。浄土というのは神話的性格が強い。そこでいつまでも可視的世界が捨て難いという気持ちも生ずるのであろう。尤も神を信ずるとなると、世界創造前に神は何をしていたのかという疑問も生ずることであろう。ただ仏典においてのようにたくさんの仏がでてくると何か神話的に聞こえてしまう。それよりは唯一の神が世界を創造したとする方が受け入れ易いように思われる。

ところで、法身とは永遠の理法としての仏、報身とは修行を完成してすべての理想的な徳を

具えた仏、応身とは人々の素質に応じて現れた仏身、化身とは人間以外のものを救う変化身である<sup>7)</sup>。こういう三身説に関しては、阿部、久松論争では報身としての弥陀である限り一種の対象化がひそんでいるとされ、キリストも神そのものでなく報身に当たるとするとおなじことが言えるとされる<sup>8)</sup>。ただ阿弥陀仏が相ではなくてもともと無だとすればこういう問題はおきないのかもしれない<sup>9)</sup>。しかし阿部自身は信仰の根が無相の法身に届いているとは言え阿弥陀仏という報身の側に身をおいて向こうに無相の法身を見るという立場を脱却していなかったと述懐している<sup>10)</sup>。ここでキリスト信仰と真宗とが分かれるように思われる。神と法身、キリストと阿弥陀仏との違いがでてくるのではないのか。神のような創造的絶対者の霊たるキリストが私の内で生きているという時には、私というものは端的に言って存していない。したがって向こうに何かを見るということもない。尤も神を心に描くことはあろうが、それは色々の他のものを心に描くのと同じことであろう。そこで無相の自己がキリストを信じ、そのキリストが自己の内で生きているのである。報身というものはキリスト教でのキリストのように霊として人の内で人格として働くという性格が強くないので、人の側において主体が入れ代わってしまうのではなくて人としての主体、少なくともその一部が残存してしまうのでこういうことになるのではないであろうか。また「願往生彼国者、彼仏即遣無数化仏、無数化観音・勢至菩薩」(行の巻45頁)と引かれていることから見ると、応、化身というのはキリスト教ではいわば聖霊にあたるとも考えられるのであるが、これについても同様であろう。

次に、法蔵菩薩というのは例えばモーセやイエスのように歴史上の人物なのであろうか。もしそうでないのならキリスト教とは随分異なることであろう。この点について、「法蔵因位の発願は此の娑婆界に於てせられたものなることが忘れられてはならぬ……経説が単なる一国王の物語ではなくて、歴史的眞実を顕わされしものであるということもこれによりて領解せらるるのである<sup>11)</sup>」と講ぜられている。この説明によると法蔵というものはイエスのように歴史上の存在と受け止められているようである。たとえそうとしても発願、修行等の事柄が歴史的出来事との関連で、そういう出来事の内では示されているのではないことは事実であろう。四十八願を立てたといっても出エジプトのような出来事の内では示されていることではない。その限りにおいてこの現実の歴史的世界の中へ仏そのものが関わってくるという性格は弱いと言えるのではないかと思う。この点は、「法蔵菩薩の発願と成就は時間的過去のできごとではなく、超歴史的眞実の内容であるからである<sup>12)</sup>」との理解にも示されている。だからキリストが人の主体にとって代わるように阿弥陀仏は人の主体にとって代われない。と同時に禅のように人が救いを求めて無的の主体へと向かう方向で見る見方で阿弥陀仏を見ることになってしまうのであろう。つまり無的の主体からの方向で阿弥陀仏と関わるのが希薄になるのであろう。そして仏教者からキリスト教を見た場合にこの見方はキリストへの見方へも反映することになる。

さて、「我帰命礼無上兩足尊」(行の巻66頁)と引かれているが、これについて「無足、二足、多足の有情の最も上に君臨するのが如来であると示されることは万物の霊長と誇る人間のなか

で最高の権威であるものが如来であることを教えられる<sup>13)</sup>と理解されている。如来は人間の中で最高の権威とされているが、神やキリストは人間の“中”ではない。断絶して上に存しているのである。だから反って、たとえ阿弥陀仏が単に対象的でなくて自己のはからいを離れた人を生かす生命であるとしても、全面的に人の自我にとって代われないのである。またたとえば法蔵菩薩が誓願をし、修行をしたとしても、イエスのように十字架について死んだというほどではなく、人の自我にとって代わるような力を人に対してもちえぬであろう。更に如来というものは元来神と違ってこの宇宙の創造者ではない。そこでたとえそういう如来が人を救うために世に現れたとしてもそういう存在は人の自我にとって代われない。やはりそのためには人とは隔絶した絶対者であらねばならない。即非というような在り方で隔絶しているのでは不十分である。即ということを通して個の方から超個へ至りうることになろう。即というところでも非でなくてはならないであろう。かくていかなる意味においても隔絶していることが不可欠であろう。人の存在といかなる点にしろわずかでも共通性を持っている存在は人を救うことはできない。なぜなら人の虚無性がその共通性を通してそういう存在にも入り込むからである。また阿弥陀仏が人の救いのために言動しているという人間中心的体制全体が方向転換しなくてはいけない。真宗においても結局は禪の無我と類似のところ（自然法爾）へゆきつく他ないことになろう。この場合そういうところでおわってしまうのは、キリスト教でのように新しい霊が入って来る、そして神中心へと方向転換するという契機が欠けているからである。阿弥陀仏が常に人の方へ向いているので人が無我に至るとそこで終わる他はないのである。一方、キリスト教では神がまず義たり給うたというように神中心的側面があるので、無我で終わってしまうのではなくて「キリストが、わたしのうちに生きておられる」（ガラテヤ2：20）という要因が入ってくることになるのである。

このようなことに関連するが、「元照律師云、他不能為故甚難。挙世未見故希有。」（信の巻134頁）と引かれている。釈迦如来が弥陀弘願を説いたのが希有ということであろう。これに対してキリストの出来事は唯一回のこと。希有ということとどう比較していいのかと思う。また「無量億劫難値難見、猶靈瑞華時乃出」（教の巻13頁）と引かれている。これについて「仏の出世にあうことは、無量億劫のあいだにもあうことはできないもので、それはちょうど優曇華の花が稀にしか咲かないのおなじようなものである<sup>14)</sup>」と意識されている。仏の出世に出会うことは希有のことという。しかしイエスの受肉のように一回的とはっきり認識されてはいない。優曇華も三千年に一度は開くとされている通りである。たとえ釈迦において如来が受肉したとしても、彼においてのみではないことになろう。他にも彼のような存在はありうるのではないか。少なくとも可能性としては。だがそれでは不十分であろう。唯一の受肉した存在でない限り人の自我にとって代わることはできないであろう。可能的にも現実的にも唯一の受肉存在ということが不可欠である。万物に仏性有りと考えるところにでも如来の受肉した存在はありうるようになってしまう。その限り少なくとも可能性においてはその存在の固有性は消えてしまうであろう。超個と個との断絶が明確でないと、自我と入れ代わるというような事

態はおこりにくい。というよりも入れ代われないのであろう。自己と連続的なところがどこかに存しているのであるから。如来の廻向によって例えば念仏するというのと人格的に入れ代わるというのとは根本的に異なるであろう。後者では超個と個とが人格的に一になっている側面があるからである。

さて、その時代の法難との関わりの中かで『教行信証』が書かれたことを考えると、救済史的な立場に置かれているというパウロ的要因もあるようにも思われる。しかし人と一線を画した神というような存在は欠けている。そこで全体制は人の救いへと方向づけられているので、それ自体としては救済史的性格があると言えるが、神である他者の方へ向けて位置付けられているという要素はないのが事実であろう。「仏知時運、為済末俗、讀名字僧為世福田」（化身土の巻323頁）と引かれている。キリスト教における、神がまず義たりたもうたというのと違って、人の救い中心であることがよくできていると言える。人の救いが第一に大切なことである。他のことは凡てそのことに従わされているように見受けられる。こういう状況から見ると、自力を否定するといってもそれは福音に対して律法を否定するというのとは自ら異なってくるであろう。自力では救われない人を他力で救うということだから、自力と他力とは根本的には二律背反にはならないであろう。これに対して人と隔絶した神というものの存しているキリスト教では律法は福音と文字どおり対立している。並立することは決してありえないことである。体制全体が人の救いにばかり向けられていると、人の心は人をこえた大義へと向くことができず人の心はそういう方向へ回心することができぬ。人への方向から人を超えた義へと、心を回すことができぬ。このことが欠けていては人は救われないのである。人の心はいつも人の救いに向けられ、かかっているままである。こういう事態からの解放こそ人の救いには不可欠である。心が人の救いの方へ向けられていると、人は自己の罪悪深重という事実へ何度となく気付かせられる他はない。つまりいつも人は自己の罪悪の意識によってさいなまれているのである。そしてしかもそこから心を引き離すことはできないのである。罪悪という不完全さはあるままでそういう人間存在全体が神の大義へと役立てられることに人の救いがあると思う他はないのである。ところで、武田龍精によれば、西田の場所的論理も鈴木の間非の論理も人の思議できる範囲内での話であって、阿弥陀仏の知恵は究極的には到達しえない知恵として捕らえねばならぬ<sup>15)</sup>とされている。このことと阿弥陀仏を“他”と言い得るかということとは別問題であろう。たとえそういうものであっても、そういう仏が人の救いを常に念頭においているのなら、人にそのことが知られていてもいなくてもそれは二次的なことである。人に知られているか否かが大切なのではなくて、仏が人の方を向いているか否かが大切である。常に人の方を向いているのなら人がそのことを知っていなくても、知っているのと何等変わりはないであろう。語弊を恐れず敢えて言えば人に従属しているとさえ言い得るであろう。

最後に、寺川俊昭によれば、如来の本願を仏教の真宗として自覚した時、親鸞は釈迦教としての仏教を脱した<sup>16)</sup>とされている。キリスト信仰でイエスをキリストとするのといわば正反対である。釈迦以外にも報身としての仏は存在し得ることになる。そして、結局は阿弥陀仏は創



造神ではなく人とともに歩む求道者であり仏教は人間の宗教であり、人間自覚の教えである<sup>17)</sup>。真宗において自我に代わって新しい自己が入って来ているとして、そしてそれが人の内での如来の存在であるとしても、それがしかしキリストの霊のように完全に人格的ではない原因は如来というものの自体は完全な意味で人格的としても全体として人の内に入って来るのではないことに、つまり入り来たる仕方が不完全であることに由来していると言える。自我に代わって新しい何かが入って来ているといういわば形式的な点についてはキリスト信仰と同じと言えよう。だが人格的存在が全的に入って来ない限り、人は人格的存在なので新しいものが入って来ているとは言えないのではないかと思う。禅の立場から見て真宗は途中の仏教という考えもあるが、同様に真宗は途中のキリスト教とも言えようかと思う。しかし真宗では自然的存在としての人間という次元での人が救いの対象となっている。いわば横の次元の中での救いが達成されている。一方、キリスト教では縦の次元へと救い上げられているとも言えよう。自然を超えたものが何もでてきていない点では結局禅と同じと言えよう。横の同一次元での救いということは結局は人が内面的、心理的に救われるということで終わってしまう。死という問題は何ら現実的に解決するわけでもない。罪の意識から解放されるのが主要な結果であろう。現実的存在自体としては何ら変化は生まれはしない。生まれる予感も予期もないことであろう。自然的存在としての救いとはこういうことでもであろう。キリスト信仰では心理的、内面的変化が第一のことではない。現実的存在としての変化が第一のことであろう。そしてその付随的なこととして内面的変化も生ずるのである。心理面を重視することは人間的、人間中心主義的であることを意味している。存在全体としての変化を重視することと神が人格的存在たることが関連している。たとえ浄土ということが言われているとしても、これもあくまで基本的には人の心の在り方が中心的なこととして表象されているのであろうと思う。そしてまたこのような意味での人間中心的たることと救いの体系全体が人間の救いへと向けられていることが対応しているのである。現代においてはいずれは地球も消滅する定めたることも分かっている。こういう事実が分かるにつれて、心理的に人が救われるというようなことは二次的なことたるものが考えられてくることであろう。やはり現実的存在としての救いの方へ重点をおかざるを得ないのである。心理的に救われることに重点をおいては結果的には心理的にさえも救われないことになりはしないのか。なお、心理的な救いということについてだが、如来が人の救いの方へ向いていることによって人はその如来を通して再び自己の救いへと向けしめられてしまう。そこで自己で自己の救いを達成しようとするところから解放されたとしても、如来の願を通して再度人の救いへと心が向けしめられてしまうことになる。

#### 参考文献

- 1) 寺川俊昭『教行信証の思想』 平2 296頁
- 2) 同上書 303頁以下
- 3) 山辺・赤沼『教行信証講義』信証の巻 平4 674頁
- 4) 同上書 662頁

- 5) 中西智海『親鸞教学の研究』1986 262頁
- 6) 山辺・赤沼 同上書 信証の巻 平4 633頁
- 7) 中村元『仏教語大辞典』 昭50
- 8) 久松・八木『覚の宗教』昭61 173頁以下
- 9) 八木・阿部『仏教とキリスト教』1981 186頁
- 10) 久松・八木 同上書 178頁
- 11) 三木照国『教行信証講義』教行 昭61 598頁
- 12) 中西智海 同上書 95頁
- 13) 三木照国 同上書 389頁
- 14) 高木昭良『教行信証の意識と解説』平6 61頁
- 15) 龍谷大学真宗学会編『親鸞教学の諸問題』1987  
武田龍精 親鸞の罪業論 219頁
- 16) 寺川俊昭 同上書 106頁
- 17) 早鳥鏡正『親鸞の仏教観』1992 263頁

本文中に引用の『教行信証』の頁数は『定本教行信証』（法蔵館）1995におけるものである。

## Japanese Feelings and Christianity (2)

Kaoru NAGITA

*College of Liberal Arts and Science,*

*Kurashiki University of Science and the Arts,*

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

(Received September 30, 1996)

In the faith of the Pure Land Sect the faith is given to man by Amitabha. Egoistic attachment is broken. A new subject is realized in the believer. But whether this new subject is a whole personal being or not remains questionable. This problem is related with the following fact. Jesus Christ was born only once in this world. On the other hand Amitabha is a mythical being. Further Amitabha always looks toward man. Namely Amitabha never judges man as the accused. This is not the case with Christianity. Here reigns the godcentral theology. Thirdly if we don't demythologize, the Pure Land exists somewhere. The christian eschatological new world does'nt exist anywhere at the present time.

The fundamental difference is the existence of God as from man separated being.