

日本の心情とキリスト教

名木田 薫

倉敷芸術科学大学教養学部

(1995年9月30日 受理)

(1)

近世以後の人間には中世以前のように疑わないで信ずることはできない。ただ理性の判断を主張し、それと矛盾するもの、ことをすべて退けるのはそれ自体自我の働きではないかと思う。そういう形で自我の働きが残っている。それが破れなくてはいけない。こういう点にも日本の伝統的な宗教的心情とキリスト教との関連が見られる。このような点は、絶対空は聖ではないが、純粋な経験であり、我は没して不毛の砂漠に新たに花が咲き始める状態である、とも言われる¹⁾。また仏教は唯心論的傾向を多量に有するとされる²⁾が、キリスト教でも世は過ぎ行くとされ現世は神の造ったものである限りにおいて存在しているにすぎない。そこで結局は仏教と同じく心の方が大切になってくる面があると思う。世のことに深入りするなという教えもこういう点を示していると思う。

さて、唯心論的傾向についてであるが、例えば「清浄本然、言何忽生山河大地」(「溪声山色」)について、仏法としての山河大地を自然現象としての単なる山河大地とあやまってはいけない³⁾とされている。また「仏道もとより豊儉より跳出せるゆえに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり」(「現成公案」)について、有の味ひも空の味ひも、その対立も関連も捨てない世界であり、としている⁴⁾。こういう点は聖書でも同じであろう。こういう事情は「坐断百千諸仏なり、百千諸仏坐断兩なり」(「道得」)とも表現されている。仏の世界をも超出した悟不悟に捕らわれない世界⁵⁾なので、聖書の信仰とも矛盾しないのではないかと思われる。更に「初中後にあらざるゆえに、如是相なり、如是性なり、このゆえに初中後善といふ」(「諸法実相」)と言われるように現在の瞬間のみあるという考えは、信仰でもそのまま妥当しよう。終末なども現在を生きることのモメントとして入って来ている。リアルなのは現在である。一瞬一瞬が絶対ということは信仰でも同じである。キリストを信じて生きることにより人生のすべての瞬間が絶対の色合を帯びるのである。目の前にある事柄をそういうものとして受け取る時には、神とかキリストとかを意識しているわけではない。そこでそういうものは暗しとなるであろう。相が現れる時、性は暗しという考えが禪にはあるが、それと類似のこととも言えよう。

「如是本末究竟等ナリ」(「諸法実相」)。こういう考え方も自我否定の立場に立てば、それはそれとして受け入れられるであろう。人間世界の中での矛盾もそういうものとして受

け入れられよう。ヨブが風の音の中に神の声を聞いたとき、こういう考えを受け入れられる心境であったことであろう。自己が無になればあらゆることが調和のとれたものに見えてくると人間の世界が調和を欠いている（もし調和があるのならイエスの十字架などは生じない）こととは別の問題として考えねばなるまい。仏教は前者に重きをおき、逆にキリスト教は後者だけで前者のところを通っていない場合も多いのである。「本来の面目現ずるとき、諸法みな正覺を証会し、万物ともに仏身を使用して」（「弁道話」）、「諸法実相は唯仏与仏なり」（「諸法実相」）。人間が本来の面目を現ずる時、周りの世界も同じようになるという。パウロの目が霊を放射しているのと同じ事情を示している。心の世界が外へ反映しているのである。自然と人間とを一体的にとらえるのは日本の心情の一特徴であろう。聖書でも世にはそれ自体悪いものは何もないと考えられている。主の許に召されるその日まで、と思えるようになった時には、現世の中のもの凡て、現世そのものが心から脱落しているのである。この心境は諸法実相に一脈通じているように思われる。特に自然との一体について考えてみよう。「風雨水火の如是相、すなはち究尽なり」（「諸法実相」）という事態に基づいて、「山河大地日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり」（「諸悪莫作」）、「順風の妙功、さだめて山より透脱するなり」（「山水経」）、「もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をもいまだしらざるなり」（同上）。自然の姿が人間に修行をさせるという。人間世界で何が起ころうともということであろう。また例えば山のようなものを固定的なものとして見るということは、自己の存在を固定的なものとしてみることに対応しているであろう。逆にいうと自己を固定的なものとしてみるものがなくなると、自然界についても何かを固定的にみるということがなくなる。その結果、山のようなものさえも固定的にみる必要がなくなるのである。こういう事情は、「この山にむかって、動き出して海の中にはいれと言っても、そのとおりになるであろう」（マタイ21：21）というイエスの言葉を思い起こさしめる。固定的なものは世にはないのである。生や死が各々固定的に受け取られていることと呼応して山が不動で川は常に流れているという受け取り方が存している。キリスト教ならばたしかにキリストより学ぶと言うであろう。人と自然とは根本は同じという面ばかりではないであろうと思う。人格的存在であるから。しかし禪のこういう面はそれはそれとして受け入れられよう。むしろ自然と共通な面と人格的という異なった面とを対立的に考えることこそ正しくないと言えよう。このように考えてみると、「聞燕子声言、深談実相、善説法要」（「諸法実相」）というのは、ヨブが風の音の中に神の声を聞くというのに似ているように思われる。

「如何是仏向上人。大師言、非仏」（「仏向上事」）。ここでは非心非仏という非なる事態ならざる事態が言われている。こういう事態とキリスト信仰とを二律背反と考えねばならぬことはないであろう。更に「無仏向上人を不知するなり」（「仏向上事」）と言われる。仏向上人あるを知ったうえで不知（脱落）するとされる⁹⁾。一切の思慮分別を離脱したことを意味する。こういう心境の上に信仰は成立しているとも考えられる。「逢仏殺仏、逢祖殺祖、

天堂収不得、地獄攝無門、」(同上)。一度こういうところを通らぬことにはキリストと共に日々死んでいるという境地は生まれてはくまい。真に自己から発しての生にならないであろう。キリストと自己との霊的一体ということもこういう事態と一の事であろう。ただ「賢不肖の万般なる、天象に相似なり。」(「古鏡」)とも言われる。人と自然とをいわば同列に見てそれで十分なのであろうかとの疑問は残る。賢不肖ということは人格的相違をも意味しており、これを自然現象の違いと同列視してよいのか。人間を根本的には自然物として見ることにならぬか。「説心説性底誰。さきの是誰といまの是誰と、その名は張三なりとも、その人は李四なり」(「説心説性」)とも言われる。同じ風光を説き尽くすという点では同じであろうが、人としては形や相が違っていることを否定しているわけではないであろう。各人に固有な人格は結局同じ風光を説き尽くすということの中へ吸収されてしまいはしないのか。

次に、西田哲学に沿って考えてみよう。「自己の底には何物もあってはならぬ、何物かが自己を限定すると考へれば自己といふものはなくなる⁷⁾」。自己は無から限定されなくてはいけないと言う。回心の前後での主体の入れ代わりということともこの考えは一致する。そして「瞬間的限定の突端に於て、いつも死即生なる真の生命に接触する、即ち物質即精神なる神に触れるといふことができる⁸⁾」。ここでいう神は人格的内容が限定されてはいない。そこであえて神という語を使うこともないであろう。「神が宇宙の統一であるといふのは単に抽象的概念の統一ではない。神は我々の個人的自己のやうに具体的統一である、即ち一の生きた精神である⁹⁾」。こういう神観は Panentheismus (西谷啓治)にも通じているであろう。ただこういう考えでは創造者と被造物との区別は消えるであろう。かくて厳密には聖書的とは言えない。次にキリスト信仰をも受け入れ得ると思われる表現も見られる。例えば「自己の最大なる要求とは意識の根本的統一力即ち人格の要求であるから、之を満足する事即ち人格の実現といふのが我々に取りて絶対的善である¹⁰⁾」。善とは自己の内面的要求を満足する者、こういう点から言うと、心に書かれた律法を満足さすものとしてキリストの復活をあげることもできよう。人格の実現が絶対的善と言う。たしかにそうである。問題は各人の人格の内容が異なることである。こういうことを書いているところの表題も「善行為の動機(善の形式)」となっている。まさに形式としてはその通りと言えよう。更にルター、親鸞、そして即心是仏ということをや次々に取り上げている¹¹⁾。これら宗教に共通なこととして、絶対矛盾的自己同一ということや道德を宗教が基礎付けることを言おうとしている。このことはこれらの宗教は一つになりうることを意味してはいないのか。少なくともその時の彼個人の意識においてはそうではなかったのではないか。「絶対矛盾的自己同一は絶対の無であると共に有でなければならない、単に無基底的と言ふのではない¹²⁾」。無は単に無であることはできないということであろう。有と一のものであろう。こういう意味では無においてキリスト信仰が生まれてもよいのではないか。「主客相没し、物我相忘れ、天地唯一実在の活動あるのみなるに至って、甫めて善行の極致に達するのである。……

(中略)……パウロはもはや余生けるにあらず基督余に在りて生けるなりといひ¹³⁾。パウロの言っていることは主と一体ということであって、物我一体というようなことではない。超越的人格者との一体を言うのである。たしかに形式上はそういうことも言えようが、内容は違う。彼は哲学者なので形式を見ているとも言えよう。しかしパウロの上の言葉には禅的な物我一体という事態も入っているとも言えるので彼の言うことは正しいとも言える。半分正しく半分は言われていないとも言えよう。「我々は自己矛盾の底に深く省みることによって、自己自身を翻して絶対に結合するのである。即ち神に帰依するのである。之を回心と言ふ。……(中略)……自己矛盾に撞着すると言ふも、自己自身によるのではなく絶対の呼声でなければならない。自己自身によって自己否定はできない(ここに宗教家は恩寵といふものを考える)¹⁴⁾」。ここでは啓示ということさえ考えているように思われる。ここより先に言っている絶対矛盾的自己同一の一つの例として挙げているのであろう。もし真に自己自身のこととして啓示として信仰を受け入れているのなら、それと矛盾したことを他のところで述べることはあるまい。実存的にそこまでゆきついた場合には凡てをそこから考えるのであるから。宗教は一般化して語られている。特に啓示宗教としてのキリスト教をとりあげているのではない。たとえルターをとりあげてもそれはいわば万教帰一としての一例でしかないであろう。かくて神といっても我々日本人が一般に考えている神でもないが啓示の神でもないであろう。更に「生命の矛盾は生命の成立する所にある。……人間に至って矛盾の極に達する。……宗教家が原始罪惡といふものを考へる所以である。禁断の果実を食ったアダムの子孫として我々は原罪を負うて生れるのである¹⁵⁾」。ここではキリスト教に理解を示しているとも言える。矛盾ということの内容の一つとして罪というものも入ってきているのであろう。ただ彼自身がこういう立場を受け入れるのではなくて、一般的可能性として考えているのであろう。尤も的中した批判も見られる。「超越的神があって外から世界を支配するといふ如き考は啻に我々の理性と衝突するばかりでなく、かかる宗教は宗教の最深なる者とはいはれない様に思ふ。我々が神意として知るべき者は自然の理法あるのみである、この外に天啓といふべき者はない¹⁶⁾」。たしかに単に外から支配する神についてはこうであろう。イエスにおいて啓示されたものとしての神はこういうものではないであろう。世界の外からという具合に空間的に表象することはいけない。「この外に天啓なるものがあるにしても我々は之を知ることはいさまい。又若し之に反する天啓ありとすれば、こは反って神の矛盾を示すのである。我々が基督の神性を信ずるのは、その一生が最深なる人生の真理を含む故である¹⁷⁾」。たしかに最深の真理を含むと言えよう。しかしこれではこの真理が上位にあって、その基準でイエスは見られることになる。かくてキリストの意義は見失われよう。存在自体に意義があるのである。これら二つのことが一つになっていることが必要である。「若し神が人格的であるといふならば、比の如き実在の根本に於いて直に人格的意義を認めるとの意味でなくてはならぬ¹⁸⁾」。「直に人格的」という。だが「自然の理法」というのみで人格ということが十分に成立しうるのかとの疑問が生じ

てしまう。自然的生物としての人間のもつ人格的性格については肯定されようが、人格の絶対的価値というようなことはでてこない。こういうことを考える、考えないは客観的に決まることなく、各人の人格の問題に帰着すると思う。しかし更に考えてみると後者の考えは前者の考えを凡て含み得るように思われる。無の中にキリストが現成することに呼応したことである。

更に、現在における仏基論争について少し触れてみよう。まずキリスト教の側からも伝統的信仰への批判がなされる。例えば、「ケリュグマとかピステイスとかいっても、それは私という主体そのものではなくて、私のはたらきの一様相、私自身の一状態にすぎない。……（中略）……そこには神御自身がその全存在をもって親しく、この私の生全体の奥底をしかとつかむということはない¹⁹⁾」。このことはよく理解されうる。こういう点に仏基両教の出会い可能性がある。また仏教の側でも、久松禅学においては、覚の覚の立場でなら他者的な超越者があらわれてもよく、der Nichtsということさえ言われる²⁰⁾。二即一の霊としての信仰にあっては覚の覚の場においてキリストが現れていると言えるのではあるまいか。禅の立場からもキリスト教を許容していると考えてよいのか。信仰によってしか無的主体になれない人格も存在するように思われる。人が無にならぬ限り主は現れぬことを思うと、こういうところでしか人と主は出会えないように思われる。神はただ禅者が超個の個の立場に立つときのみ、逆対応的に超個としてあらわれるとされている²¹⁾。また空について次のように言われている。「あらゆる相を絶した空は、その自己否定としての不空として、一切の個物のそれぞれに相即しており、一切の個物はそれぞれの特相の否定において無相の空に相即しているのである²²⁾」。空がこういうことならキリスト信仰のあらゆる局面についてもこのことは言えると思う。そこで仏基両教をいかにも対立するかのよう考えることもないであろう。このように結び付きはあるのであるが、あえて違いを考えてみると次のようなことも考えられよう。人は自己を超えて絶対との直接性へ至りたいという欲求をもっている。こういう事情があるので、禅では対象的な神や仏を否定するのであろう。たとえ自我が否定され無我になっても、神という絶対者との間には超え得ない溝が存している。そこで神が存していると、反って自己の自由が疎外されるからであろう。直接性には至り得ぬので二元がある。二元があるので非自由である。逆に言うに禅には直接性への要求があるのである。殺仏殺祖ということにおいて直接性に至るという問題を生じなくさせているのであろう。他方、キリスト教はそういう問題を神を信じようとして正直にとりあげている。思うに無我に至ってこそ直接性の問題は生じてくるであろう。なぜならそれまでは罪と死の中での直接性に留まっているのでそういう問題は生じてこないからである。禅が神仏否定を強調することは逆に無我に至ってこそそういう問題の生ずることを示している。直接性へ至りえぬという事実は具体的には各人の人格によってその現れ方は異なろう。例えばパウロではロマ7でのような告白となっている。ただしこれは彼のみでなくて、大なり小なり普遍的事柄とも言えよう。他方、死について特に悩む人もいる

であろう。つまり罪と死という事実が直接性へ至りえぬ原因である。日本人が主体的、自己実存的に宗教的なものを求めるとき、禅の考えの入ってくることは一般的に言って大いにありうることである。ただ問題はどのような局面で入ってくるかであろう。例えば禅の体験とキリスト教的体験との前後関係は問題となるであろう。前者が後だとキリスト教的要因が脱落してしまいはしないかと懸念されるのである。またキリスト教も仏教もというのはどちらかが、または双方がいつわりという考えもある²³⁾が、たとえそれが事実としても現代の我々日本人にとってキリスト教とは何かということが改めて問となろう。現代ではキリスト教界内においても統一的理解があるとは思われぬ。欧米と違ってそういう歴史や伝統の浅い日本ではなおのことである。欧米人のキリスト教理解は欧米人のものであり、決して世界全体にとって普遍妥当的な理解というものではないであろう。聖書は元来欧米の世界で生まれたものではないのである。

(2)

ここでは特に仏基両教の触れ合う面について考えてみたいと思う。禅では「性は澄湛にして、相は遷移すると道取するは、外道の見なり」(「説心説性」)と言われるので、単に対象的に神を信ずるのは外道の見の一つになるかと思われる。人間の自己の全否定と無媒介な神信仰ではこのようになろう。(1)においても示したように、神と人とが逆対応的に一でなく神が超越的に人に対してという説明ではいけない²⁴⁾。久松禅学での信仰批判もこういう信じ方が前提されているように思われる。「神と人間とが対立的なもので、対立的ということは、関係しながら対立している、つまりビリーヴによってそこに結びついている、そういう関係のものである²⁵⁾」。ここではあくまで西洋的な信仰が念頭にある。そのこと自体を考え直す必要があろう。というのもそれが念頭にあるとそういう考えになろうから。聖書そのものの信仰はどういうものかアルケーに立ち返って考える必要があろう。人が無となると同時に主を信ずるとき、そこでは両者は根源的には対立的ではない。Gal 2: 20も示す通りである。「仏を信ずるという時には仏が対象化されている。そういう対象的な絶対者があって、それに信ずるという形で依存するということになる²⁶⁾」。伝統的な真宗やキリスト教には当てはまるであろう。たしかにパウロの場合でも対象的な神は存しているが、それは自己の信仰の中から生まれたものとも言えよう。そこで決して単に対象的ではない。否むしろ基本的に言って対象的ではない。罪なき者は不死ということにおいて、神は人の内にいわば内在しているとも言えよう。久松禅学での本当の自己には対象化する思考の主体をもうひとつ破ったところがある²⁷⁾とされるが、パウロ的信仰の場合そういう主体はキリストによって破られているとも言えよう。主が主体になり取って代わっているのである。もし自己の外のキリストなり聖書なりが自己の信仰の根拠であれば、パウロは「かつてはキリストを肉によって知っていたとしても、今はもうそのような知り方をすまい」(2 Kor 5: 16)とは言えなかったであろう。やはり根拠ではなくて機縁として考えねばならぬ

であろう。ただし不可欠の機縁として。先のことはこのことと内的に関連しているであろう。このように考える場合、禪にしても真宗にしても何らかの機縁はあるのではないかとと思う。根拠については、信仰生起の時を思うと、信仰の中に生じてきているキリストの霊と信仰そのものが相互に根拠になりあっていると言えよう。仏性について「仏性は成仏より先に具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり²⁸⁾」とされているが、キリスト信仰での霊もそうである。信じて初めて生まれるものである。それ自体で自存するような絶対、永遠、仏は妄想として否定される²⁹⁾が、対象的に神を信ずる信じ方についてもこのことは言えよう。また空について、絶対と相対、仏と衆生との相互依存関係が完全に成り立つ場とされる³⁰⁾。空がこういうものであれば、そういう場においてキリストと自己（絶対と相対）との関係が成立していると考えられることもあながち誤りではないであろう。ただしキリスト信仰にとってはそういう関係の成立なしには空というものも成立しないことに注意しておく必要がある。更に、「国師つひにとふ、なんぢ佗心通をえたりやいなや、三歳まうす、不取と」（「後心不可得」）。佗心通ということは、「御霊はすべてのものをきわめ、神の深みまでもきわめる」（1 Kor 2：10）、「わたし自身としては、からだは離れていても、霊では一緒にいて、その場にいるもののよう」（1 Kor 5：3）等のことと呼応していると言えよう。というよりもそれらの事態の背景として存していると言うべきでもあろうか。更に、「過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得、これ仏祖の参究なり、不可得裏に過去、現在、未来の窟籠を宛来せり」（「心不可得」）。これについて不可得が即ち心である³¹⁾とされている。これは例えばキリスト信仰において創造や終末については開かれたままであること、そういう意味で不可得であることに類似しているのではないと思う。それと同時に主の許に召されると信じていることが生じている。不可得という点で共通の点があるように思われる。人の知性で対象的に考えようとすることも含めて一切を捨てているのである。ただ、逆対応ということが凡ての正しい宗教に通ずる真理だが禪者は時として仏（超個）の、時として衆生（個）の立場にいと自由に出入りする、この自由が禪者の身上である、ここに人間（個）の側からしかものが言えぬキリスト教や凡夫（個）の立場に立つ親鸞教との違いがあるとされる³²⁾。対象的な信仰ではたしかにそうであろう。だが Gal 2：20では趣きが異なろう。たとえキリストが自己の内に生きていても、神を対象化することは生ずる。しかしそうしなければならないことはない。してもいいし、しなくてもよいであろう。キリストが自己の内生きていうことだけで十分である。対象化が生じていても、それは解脱できていないことにおいて生じているのではなくて、解脱した後でのことと考えるべきであろう。このような対象化さえ否定されるのであればそこでの救いは反って人間の側での身勝手ということになりはしないのか。主が人の内に生きているときには、人はいわば解脱すると同時に主の霊がその内で生きる存在になっているのである。決して解脱以前の状態にあるのではない。解脱していないとは自我が捨てられていないことことと思うが、そのことなしに主が人の内に生きるこ

とは生じ得ない。キリストは世に受肉したのである³³⁾。仏教では解脱への方角で見る傾向が強いのでキリスト教をもそういう方角において見るのでこういうことになるのであろうか。キリスト教についてはそうではなくて、解脱からの方角において見なくてはいけないであろう。

禅では前後際断ということが言われるが、このことは自他際断ということにもなる。自他の比較をしないのである。自己も他己もそれぞれにあるがままで絶対的なのである。自他際断できた時、そこには神と自己とが存しているのみの状況となる。他との比較などは凡て脱落している。同様に前後際断によって前も後も共に神と直結することになる。こういう状況にあってこそヨブのように神の声を聞き得るのである。ところで、自分と他人の対立という倫理的領域での心行所滅ということと自己と自然を含む対象一般とが主客として対立する領域でのそれとを別扱いにする場合もある³⁴⁾が、根源的には分け得ないであろう。自我の働きということで考えれば根本的には同じことであろうからである。後の方がまだということは前の方もまだということになろう。自我は一点において破れれば即ち全面的な破れを意味する他はない。逆に全面的な破れがないのなら自我も健在であると言うほかない。キリスト教は無への方角ではなくて無からの方角において理解すべきものであろう。元へ戻るが、「しるべし心を識得するとき、蓋天撲落し、帀地裂破す」(「即心是仏」)について、「一心即一切法であり、自己即山河大地と明めねばならない³⁵⁾」と説かれている。これは「世界も、生も、死も、現在のものも、将来のものも、ことごとく、あなたがたのものである。」(1 Kor 3: 22) という告白にも匹敵しているものである。ここではキリストを経由してではあるが、凡てがキリスト者のものとなっているという意味で凡てが自己化されている。また「国土山河、ともに脱落を弁写するなり」(「道得」)について、「この内面的な脱落の完成から国土山河を見る時、……従前の山河国土とは異なる、異なるけれども従来の如き国土山河に外ならない³⁶⁾」と言われる。これは、「被造物自身にも、滅びのなわめから解放されて、神の子たちの栄光の自由に入る望みが残されているからである」(Röm 8: 21) ということを言い得るための前提のようにさえ思われる。前者が言えて初めて後者も本当に言えよう。被造物に対してこういう見方ができるには、まずは無のところへと戻っていなくてはなるまい。更に、「山河大地心は山河大地のみなり、さらに波浪なし風煙なし」(「即心是仏」)は「徒らな分別を禁絶する³⁷⁾」のである。心と大地とが二元対待的になるのを否定している。キリスト信仰での、凡てがあなたがたのもの、という考えでは二元的なところはあるであろう。だがここでの分別禁絶ということと矛盾するかは別問題である。なぜなら禁絶されているのは人の側から発しているところの心理的要因であるからである。啓示から発するものは別であろう。分別禁絶の山河大地のみという山河大地心の中に神の側からの啓示が下ったというように考えられよう。「万法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸仏なく、衆生なく、生なく、滅なし」(「現成公案」)とも言われる。人間界、自然界を問わず一切の差別が消えた世界である。また「時節の若至せざる

時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり」(「仏性」)と主張して道元は仏性を人性論的なものから宇宙学的なものにしたと言う³⁸⁾。このことと霊というものが宇宙に満ちているということとは類似の要素があると思う。仏性とは無自性不可得のものであるからそういうものと一体のものとして霊というものが存していると考えても何ら矛盾しないのではあるまいか。かくして衆生とは生のあるものばかりではなくて、生のない現象をも意味することになるのであろう。こういうものの見方の背景には、人間をも根本的には自然のものとして見てゆこうとする傾向があるように思われる。山や川のような自然と例えば迷悟というような人格的な事柄とを同列に見てよいのかという懸念はあろう。ただ、「共にうめき共に産みの苦しみを続けている」(Röm 8:22)とも言われている。ここでは人、自然両者に何らかの共通性を見ることができよう。以上のような心境にあっては、脱落仏身心という非仏ということが言われる(「仏向上事」)が、これは久松禅学でいう「絶対自者」にあたるのであろう。こういう事態の上にキリスト信仰は成立しているとも考えられよう。尤も“上”というのかさねるとの意ではないのではあるが。「キリストが、わたしのうちに生きておられる」(Gal 2:20)という言葉を考えて、絶対自(キリスト)者ということも言ってもよいのではないかと思われるのである。二元的なキリストもなく、自我もはやないのである。「絶対自者」というときの“自”というのは、人が人格的存在であることを考えれば、人格的性質をもっていることであらう。ここにそれがキリスト信仰へとつながっていく可能性があるであらう。キリストがここで言う“自”になっているのである。

このような自者においては、「性相不二なりと談ずる」(「弁道話」)、「生死はすなはち涅槃なりと覚了すべし」(同上)、「はなのいろをみてころをあきらむるものあり」(同上)とも言われる。心身一如ということはキリスト教でも言われる。これら二つを分けては考えないのである。また生死を涅槃と受け取ることは自我ある限りむづかしいであらう。キリスト教にしても神を信じた上でのことではあるが、このような要因は入っていると思う。神を信ずる限りにおいて、今の自分の生は、そして死も神の意志によって定められたものである。何物によってもかえがたいところの生である。主と自己との絶対的關係によってきめられているのであるから。こういう心境にあるからこそ反って「はなのいろをみて」ということも可能になるのであろう。更に、「ただ世中に仏法なしとのみしりて、仏中に世法なきことをいまだしらざるなり」(同上)とも判断される。前後際断という考えに通ずる考え方がこういうところにもでているのであろう。前後際断では頭で連続的に考えていくことを否定している。ここでは世と仏とを二分して考えることを否定している。いずれにしる頭での分別の否定という点で共通である。主がわが内で生きる時、人はやはりそういう分別はもはやしないであらう。主体が入れ代わっているのであるから。こういうことに応じて、「諸仏諸祖の受持し単伝するは古鏡なり。……胡来胡現十万八千、漢来漢現、一念万年なり。」(「古鏡」)とも言われる。善悪も含めて一切の存在が一古鏡からでている。諸法実相ということでもある。かくて人間社会に真実に背く事態が生じた時、いずれは正

されると考えるのであろうか。キリスト信仰でもこの世の様がいつも神意を反映しているとは考えてはいない。この点では同じである。神を信じていずれそういう不正が正されると考えるのと結局は同じであろう。ただ主が人の内で生きている場合、単に対象的にキリストを信じているのではないが、たとえそうでも神が人の外の存在として信じられていることは確かである。しかしこういう面については禪と信仰とが矛盾するという見方をすべきではあるまい。むしろ一致しているとした上で、久松禅学が悟りの方に偏しているときれることに応じてそれを是正してゆく方向において見てゆくべきではないかと思われる。そのように考える方が禪にとってもキリスト教にとっても有益であろう。

以上のような消息を可逆、不可逆という問題との関連で考えてみよう。不可逆を認める考え方³⁹⁾もあるが、禪は一般には可逆性の宗教とされている。真の神や仏は絶対無なので宗教的実存としての個の自由を妨げないからであるとされている。抽象的二分法的思考による不可逆の神観念は連続性を残した非連続性とし、真の絶対超越性とは真の絶対内在性と別個に考えねばならぬ理由はなく、外の外と内の内、絶対超越と絶対内在とは矛盾的相即とされている⁴⁰⁾。この点はその通りであると思う。このようなことはキリスト信仰についても言えよう。禪では衆生と真人との区別はあるにしろ衆生と仏とは原則として一であり、啓示された神とか罪人とかのような特定の内容があるわけではない。そこで「外の外と内の内との矛盾的相即」ということをキリスト信仰での神、キリストを受容する信仰的実存自体の内のこととして考えることができるのではないかと思う。仏としての覚者が次に更にキリストを信じてよいのではあるまいか。しかもこのことは同時的でもよいし、また続いてでもよいであろう。もしこのことが不可というのであれば、そこでの仏というのは絶対無ではないことになるだろう。キリスト信仰にとってはキリスト受容と同時に絶対無もまた開けてくると言えよう。かくて禪的な可逆即非不可逆という場においてキリスト信仰的なそれが成立していると言えよう。ただし信仰にとっては後者なしには前者はないのだから、前者が後者を基礎づけているとは言えない。これらの二つの即非の関係もまた即非と言えるかもしれない。絶対無という点では禪も信仰も同じである。そこで色的面として信仰の不可逆の面、つまり信仰の内容が成立していると考えられるのではあるまいか。こういうことに関連するが、真の自己は真の絶対無とされる⁴¹⁾が、信仰ではこれに更に加えて絶対無であるとともにキリストの霊であるので絶対有とでも言うべきであろう。更に、本多正昭は不可逆性について次のように大略述べている。絶対不可逆という場合可逆性は切り捨てられるのではなく、不可逆性の下にかくされて生きているのでなくてはいけない。自覚論的終末観が成立すると、可逆性は更に自己を否定して不可逆の終末観を際立たせる。しかし子なくして父はない。子は父の成立根拠である。ここに新しい不可逆性が生ずる。これら二種の不可逆性が可逆性と相即する。以上⁴²⁾。確かにこのようなことが言えるように思われる。こういう事態は愛という別の面からも言えよう。愛は可逆性を前提にしているのであるから、キリスト教が愛の宗教であることは不可逆性を媒介とした可逆性

の宗教であることを意味する⁴³⁾。一般に禪的立場では空の方が阿弥陀仏より根本的とされる。だが人格神的立場とそれの根拠としての空とは不可逆でありつつ、根拠自身が絶対無であるので可逆化しうる⁴⁴⁾。ただキリスト信仰では空が根拠で人格神が成立していて両者は可逆化しうるというのではなく、人格神と空とを分けて考えることをしないということであろう。神自身が同時に空でもあるのであろう。神は神自身の内に根拠を有しているのである。阿弥陀仏と空との関係とは異なるであろう。機縁と根拠というわけにはいかないであろう。見方を変えると、何かを信ずるという宗教は究極の立場ではなく覚においては信ずる主体と対象という二元はないとされるが、Gal 2:20のような信仰ではこういう覚も成立しているとも言えよう。尤も前者なしには後者も成立しないが、阿弥陀仏への信仰は願を通して無相に届いていても、また形がないとしてもやはり空ではない⁴⁵⁾とも考えられるが、キリスト信仰でのキリストは世に受肉して全き人となったので却って形があっても空であり、そしてそういう存在を信ずる信仰もまた空であると考えられるのではあるまいか。人の知性によると矛盾するように見えるかもしれないが、人の論理の完結性を貫こうとすることは信仰にはそぐわない。また衆生に対する仏は空に目覚めるための機縁にすぎないとされるが、キリスト信仰ではキリストは機縁であると共に根拠でもあるとも言えよう。そして機縁が機縁となり根拠が根拠となる場の開けとしての空ということにもなるであろう。更に、このような事柄に関連して、次のことも言えよう。聖書なしの神認識が可能という考えもあろう⁴⁶⁾が、聖書は確かに根拠ではなくて機縁かもしれないが、不可欠の機縁と考えるべきであろう。歴史的存在としてのイエスと自己成立の根拠としてのキリストとを全く区別してしまうともはやキリスト教とは言えないであろう。最悪の場合、万教帰一になろう。歴史的存在としてのイエスは偶然的で、その根底としてのキリストの方が重要となってしまっただけではない。あくまでイエス・キリストでなくてはならない。たとえ罪なき者は不死というイデーがあっても、それが現実の出来事として現れてこないとなれば人の生きる根拠にはならない。イエスが偶然的となれば、他にもイエス的存在はいることになり、かくてキリストが人に代わるという契機は弱くなり、その分人は自分で自分の救いを達成しなくてはなくなる可能性が大きくなる。その結果絶対的人格者たるキリストのような存在が人の内で生きるということもなくなるであろう。人が人格的存在として世にあって強く生きるということもその分減少するであろう。自己の内に宿る新しい霊が人格的に明確なものであって初めて人はその力によって動かされることになろう。こういう点から見ると、無相の自己と言われる無相ということと自己ということとは矛盾するようにさえ思われる。人は人格的存在なので人格的内容があって初めて自己と言えよう。無相の自己とは、「命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きた者になった」(Gen 2:7)とされているが、そういうことが生ずる前の存在になったとの意に解し得るであろう。

(3)

最後に仏基両教の異質ではないかと思われる面について。西田哲学では例えば「かかる一般者の自己限定として絶対に死して蘇るといふ弁証法的に自己自身を限定するものが限定せられる⁴⁷⁾」と言われるが、人格的には特に内容的な何かが言われているわけではない。また「或個人が絶対の無から生れるといふことは、又死して絶対の無に入るといふことを意味していなければならぬ⁴⁸⁾」と言う。無から生まれて無に入るのでは何も生まれたことにはならぬ。少なくとも人格としては。人以外の自然物についてはこれでいいであろうが。無言のうちにキリスト信仰を排除する結果になるであろう。個物の自己限定について「我々の自己が自己自身を限定する⁴⁹⁾」とされてはいるが人格については一人一人が固有なものと成立して消えないことが必要である。そうして初めて自己が自己を限定していると言えよう。無から生まれるとしても無へは入らないことが不可欠である。無へ入っては結局一般者の自己限定という域をでないことになる。道元禪師も「諸惡みづから諸惡と道著せず」(「諸惡莫作」)、「いま現前せる依報正報、ともに内に相似なり外に相似なり。われにあらざればたれにあらざ」(「古鏡」)と言う。人格的内容の相違はどうなるのであろうか。確かに一度はこういうところを通らねば無になっているとは言えまい。問題はそこから人格的に固有なものとして造られていくのだが、そこから後が欠けていることであらう。こういう事態が生ずるのも“霊”というようなものが入ってくることがないからであらう。このことに呼応しているが、どこまでも世に留まるのでなくて出家しているということもあるであらう。留まっていると種々の問題に遭遇しロマ7のような告白も生まれてくるのではないかと思われる。禪の見方では霊的自己と肉的自己との相違という点については無記的であるのであろう。霊的自己というものがいないのでそういうことになるのであろう。肉的自己があってもそういうものにとらわれることがないのであろう。肉的自己自体が全くなくなってしまうということではないであらう。自己が無なのでつまり自己というものは存在してはいない。だからたとえ何があっても起こってもそれは自己にいわば無関係なのであえて問題にする必要もないのであろう。このことは人の罪が罪としてではなくて業として解される点にも現れる。罪が業となることにより、個としての自己というものがなくなり、非個人化、非人格化される結果になるのであろう。尤もこの場合業という言葉がある以上、人という存在について罪的要素のあることは認められているのではあるが。だがやはり自己の罪を嘆くという点から見ると肉的自己を嘆くという要因は欠けている、或は少なくとも弱いのであろう。自己は無として根源的には肉的自己から離れているのである。そこで肉的自己を批判したりする必要もないのであろう。無なので肉的自己を責めるということもその分生じにくい。自己が無ということは肉的な要素をあえて退けることもしないという結果を招く。しかるにキリスト信仰では肉的自己と霊的自己とは別々でありつつ一体でもあるので、嘆くという関係が生まれざるをえない。無であればいかなるものとも一でありうるのである。聖書は罪なき者は不死という一本の赤い糸によって貫かれている。禪で

は殺仏殺祖と言う。これは「われわれのかたちに、われわれにかたどって人を造り」(Gen 1:26)と言われるような人の人格的性格、心に書かれた律法をもしわば捨てる結果になるのか。つまりそういうことも執着の一種ということなのであろうか。久松禅学では煩惱を断ずるというのは嘘で煩惱はないとも言われる⁵⁰⁾。Röm 7とどう関わるのか。パウロの悩みは十字架を負って主に従うという過程で生じてきている悩みであろう。したがって久松禅学で言う悩みとパウロのそれとは内容が異なろう。前者の悩みならパウロにもないであろう。世に対して死んだ彼にしてありえぬであろう。

仏教では全般に無常な現実的世界から救われることが大切である。これに対してキリスト教では世界は神の被造物なのでそれだけの重みをもっている。そこで人はその中で悪戦苦闘することを避け得ない。尤も真人ということが言われる以上、真の自己とか真の人格というものは考えられているであろう。人格は人格として、自然物は自然物として仏性の現前なのであろう。そこで人格という特異性が全く消えはしないであろう。しかし逆に考えると仏性は普遍的性格のもので、人のような人格的存在と自然物との根本的同一性とも言うべきものがその背景に考えられる。かくて物はいわば人格化するが、反対に人格は物化することになろう。この点については神が命の息を吹き入れる前の状態と考えてよいであろう。それがなければ人も自然の中のものの一つとして存在しているにすぎぬであろう。何ら特別のものとは言えぬであろう。このような事態は次の点にも反映している。

「いはゆる諸仏とは釈迦牟尼仏なり、釈迦牟尼仏これ即心是仏なり」(「即心是仏」)と言われている。この三者をキリスト教にあえて当てはめると釈迦仏がキリスト、諸仏がキリスト者、即心是仏が聖霊ということになろうか。しかしキリスト教ではキリストとキリスト者とは同一ではない。個々の名前をもった存在である。こういう相違はやはり人を人格的存在として人を把握している点と関係している。このことは更にまた啓示ということに関連している。これなくば「わたしたちは飲み食いしようではないか。あすもわからぬいのちなのだ」(1 Kor 15:32)ということになってしまう。こういう状況で救いを達成しようとする例えは禅のようになるのではないと思われる。人の宗教性に基づいた宗教は凡て否定されるのである。啓示ではいわゆる不可逆性が前提になる。これに関連して「イエス・キリストはわれなりとはいいいえても、われはイエス・キリストとはいえない⁵¹⁾」と言われている。確かにパウロはそういうことを直接には言っていない。これには彼が幼少よりユダヤ人として教育を受けていた思想、例えば神と人とを俊別する考え方の影響もあろう。彼の内にキリストが生きていれば、他にはいかなる主体も生き得ない。そこで主体はキリスト以外にはない。かくて主体(われ)はキリストなりとしか言いようがないであろう。ただパウロにはユダヤ教的、つまり時空的に制約された要素が残っている。こういう面をいわば非神話化してゆかねばならぬであろう。一般的には、われはキリストなりと言いだないのは、自己の主体がキリストと一の霊であることの霊自身による自覚が不十分であることの現れであろう。かくてわれはイエス・キリストなりと言えるのではなくてはならない

ことになる。こうあって初めて自己の肉体から来る肉性との戦いをも行うことができることになろう。このように言い得ないと感ずるのは霊、心、身体を分けずに—それ自体は正しいことだが—、分け得ずに霊も身体から来る肉的要因によって汚されていると感じているからである。その実、霊はそういう要因によって何ら汚されてはいないのである。正真正銘の霊である。ただしキリストの代わりに神をおいて「われは神なり」とはいかに非神話化しても、また対象的な信じ方を否定しても言い得ぬであろう。またそのように考えることは必要ではないであろう。キリストは自らの意志によって下ってきた存在なればこそこのように考えることが許されるであろうと思う。主が霊として自己として生きていて初めて对象的にも信じられて、神やキリストも存していると言える。そこで霊が対象的な神やキリストの根拠とも言える。両者が相互に機縁であると共に根拠とも言えよう。しかし更によく考えてみると、自己＝霊というキリストが機縁であると共に根拠であり、そういうキリストが対象的な神やキリストを放出しているとも言えよう。だから真に存しているのは霊のみで対象的なものは存在していないとも言えよう。放出するキリストと放出されたキリストとは主客の関係ではなくどこまでも一である。二即一以上に一である。神とキリストとは一であり、しかも自己は霊としてキリストと一であれば、自己はキリストを通して神といわば一とも言えよう。パウロは「世界も、生も、死も、現在のものも、将来のものも、ことごとく、あなたがたのものである」(1-Kor 3:22)と言う。こういう言葉は神と一の立場に立つての発言であると思われる。人と神とのいわば相互可逆性についてはキリスト信仰という人の側での出来事の中でのみ神というものも開けてくるので言われ得るのみであろう。信仰なくば霊はなく神もキリストもないのである。このように考えてみると、キリスト信仰にあっては神というものも自己＝霊が生んだものとも言えよう。自己が神によって生まれていると言えるし、それと丁度逆のことも言えよう。霊が神も自己をも生んだのである。ただしここでの自己は自己とも無とも言い得るような自己である。尤もこういう見方は宗教を人の救いという人間のためという観点から見ている。ところでキリスト信仰は人の救いのための宗教ではない一面がある。神のための宗教という点から見るとき全く別の見方も出てくる。そしてこういう二面が人が無になることにおいて一のこととして同時に成立しているのである。しかし自己が無となるのと同時に開かれてくる神というものに他者なる神を帰してしまいい得るのか。どうあっても人間的なるもの、無的主体というようなものも含めて、の中に吸収しえぬものであって初めて神と言いい得るという事態を避けることは出来ないのではないのか。だが人が無に帰することなしにはこういう神も人に対して神として現れることはないのである。かくて無的主体たる人に呼応して現れる神は人を超えた真の神と言えよう。いかにしても人の領域に入らぬ神の欠けている宗教は単に人の救いのための宗教である他はない。単に対象的な神はそういう領域の外にあるのではなくて、逆である。単に対象的であってはいけない。神を対象化することも、「御霊はすべてのものをきわめ、神の深みまでもきわめる」(1 Kor 2:10)と言われる霊

の全体的、一体的働きの一環と考えるべきであろう。かくてここには対象、主体という区別などは根本的にはなく、凡ては霊＝自己の働きなのである。

ところで、久松禅学は超個に偏して無の頽落態としての実存の居場所がない⁵²⁾と言われるが、こういう事情があるので絶対無の開けと同時にキリスト信仰的な不可逆の開けがなくてはいけないことになる。殺仏殺祖ということにおいて、「自分のいのちとしての仏も、それが有相の人格的仏である限り殺す、そうでなければ真の解脱は得られない。真実の自己の解放は達成せられない⁵³⁾」ということであれば、そこでは仏というものと自己というものとが別物であることが前提になっている。仏即自己であれば何ら仏を殺す必要はないであろう。このことは実存の居場所の欠如と関係している。「キリストが、わたしのうちに生きておられる」(Gal 2:20) はそういうところを言っていると思う。有相の人格的仏というがこれは自己とは別のものであるからであろう。これに対して禅にも不可逆的要因があるとも言われる。例えば正受は本来の自己と現実の自己との間の矛盾を自覚している⁵⁴⁾。こういうところに禅がキリスト教に通じていく可能性を見得る。ただ宣べ伝えることなしには信ずることも生じなかったのであろう。先の仏と自己とが別物という点だが、そうでないためには心に書かれた律法というものが自己そのものであることが必要である。そうして初めてキリストが自己の内に生きるということも生じ得る。こういう観点から見るとき、阿弥陀仏というものがイエスのように全き人となってしまった歴史上の人物ではない点が問題となろう。明確な相のある存在になってしまったイエスなればこそ、そういう彼が人の主、主体となることと無相の自己ということとは矛盾しないのではないかと思う。半端に相のあるものと反って無相と矛盾するであろう。そこで久松禅学での無相の自己と南無阿弥陀仏とを矛盾的に受け取る場合も生ずるのであろう。先に人の自己が真に無に帰した場合、われはキリストなりと言うことも許されようと言った。これに対して真宗でわれは阿弥陀仏とは言えない⁵⁵⁾のは、キリスト教でのようにキリストが霊として信者の内で生きるということがないからではないかと思う。古い自己に代わって新しい自己として人の心を占めてしまうようなものである。尤もわれはキリストなりと言えたとしても、では十字架のキリストもわれなのかという疑問がでてこよう。しかしそこで考えられているキリストは対象的に考えられているキリストである。今現に生きている、自分の知っているキリストとは自己の内のキリスト以外にはない。そこで信仰に密着して考えればわれはキリストなりと言い得るであろう。しかし同時に自己の内のキリストは十字架にかかったキリストでもある。今私として生きているキリストが十字架についたと言える。こういう具合に考え得るには回心の前後での自己の内での主体の入れ代わりについての認識が明確でなくてはいけない。イエス・キリストとしては一人しかいない。しかし霊なるキリストは現実には無数の形を取り得るのである。かくて自己が十字架についたと言ってもよいが、それはあくまで回心後の自己についてである。回心前の自己についてはこういうことは全く言えない。神にしろキリストにしろ対象的に考えるのみではいけない。霊として自己の内に

生きているキリストのみが信仰に密着して考えるときリアリティをもつものである。キリストが霊として私という形をとって生きているのである。もしそうでないのなら一体何者が今ここに生きているのであろうか。無に帰した古い自己が生き続けはしない。また人は特に人格的存在なので無が生きているとも言えぬ。新しい自己としてはキリストの霊以外にない。キリストから区別されたわれというようなものが存しているのではない。それどころかわれというようなものはもはや存在しないのである。だからわれはキリストなりと言っても、キリストがわれなりと言っても同じである。われというものの存しないところではこういう文章は成立しえない。どちらもキリストはキリストなりということである。キリストがわれなりと言い得るほどに古い自己が死んでいけば、同時にわれはキリストなりとも言い得るはずである。前者しか言えぬのは自己の古い残滓が残っているからであろう。このようにここにはキリストと私という二元はもはやない。そういう意味ではキリストがわれなりというのも、われはキリストなりというのも共に正しくはない。どちらもキリストとわれという二元が前提されているからである。キリストの霊は具体的な存在として多種多様な形をとっているのである。各キリスト者（の主体）となっているのである。

参考文献

- 1) 南山宗教文化研究所編『絶対無と神』1986, 33頁.
- 2) 岡田宣法『正法眼蔵思想大系』第2巻 昭39, 19頁.
- 3) 同上 第5巻 昭52, 73頁以下.
- 4) 同上 25頁以下.
- 5) 同上 180頁以下.
- 6) 同上 142頁以下.
- 7) 西田幾多郎全集 第6巻 1979, 185頁.
- 8) 同上 368頁.
- 9) 同上 第1巻 1978, 188頁.
- 10) 同上 152頁.
- 11) 同上 第9巻 216頁以下.
- 12) 南山宗教文化研究所編 同上 58頁.
- 13) 西田幾多郎全集 第1巻 156頁.
- 14) 同上 第9巻 216頁.
- 15) 同上 187頁.
- 16) 同上 第1巻 175頁以下.
- 17) 同上 176頁.
- 18) 同上 176頁.
- 19) 滝沢克巳『自由の現在』1975, 229頁以下.
- 20) 八木誠一・阿部正雄編著『仏教とキリスト教』1981, 38頁.
- 21) 同上 36頁.
- 22) 同上 151頁.
- 23) 『基督教学研究』 第9号 1986, 小川圭治 「西田幾多郎とキリスト教」.
- 24) 鈴木 亨『西田幾多郎の世界』1985, 103頁.

神が超越的に人間に対するのではなく、神と人とは逆対応的に接することの必要が言われている。このよ

うな理解の下では禅とキリスト教との接触の可能性がでてくるであろう。

- 25) 久松真一・八木誠一『覚の宗教』昭61, 12頁。
- 26) 同上 163頁。
- 27) 同上 94頁。
- 28) 岡田宣法 同上 第2巻 21頁。
- 29) 八木・阿部 同上 140頁。
- 30) 同上 140頁。
- 31) 岡田宣法 第2巻 42頁以下。
- 32) 滝沢克巳・八木誠一編著『神はどこで見出されるか』1977, 302頁以下。
- 33) この点, 真宗の報身または応身のように一回的に特定の全き一人の人になってしまったのではない存在とキリストのようにイエスにおいて全き人となった存在との違いがあると言えよう。イエスは人になったればこそ霊として人の内にあって生きる存在にもなりうるのである。全き人になったことのある存在でないと, 人にとって代わることができないのであろう。
- 34) 久松・八木 同上 211頁以下。
- 35) 岡田宣法 同上 第2巻 35頁以下。
- 36) 同上 第5巻 174頁以下。
- 37) 同上 第2巻 37頁。
- 38) 同上 22頁。
- 39) 八木・阿部 同上 88頁以下。
- 40) 同上 79頁。
- 41) 同上 239頁。
- 42) 同上 70~72頁, 本多正昭「根源的リアリティーの論理的構造」。
- 43) 同上 68頁。
- 44) 同上 177頁以下。
- 45) 同上 201頁以下。
- 46) 滝沢・八木 同上 324頁。
- 47) 西田幾多郎全集 第6巻 357頁以下。
- 48) 同上 321頁。
- 49) 同上 332頁。
- 50) 久松・八木 同上 4頁。
- 51) 八木・阿部 同上 139頁。
- 52) 同上 105頁。
- 53) 久松・八木 同上 179頁。
- 54) 滝沢・八木 同上 288頁以下。
- 55) 八木・阿部 同上 141頁。

Japanese Feelings and Christianity

Kaoru NAGITA

Faculty of College of Liberal Arts and Science,

Kurashiki University of Science and the Arts,

2640 Nishinoura, Tsurajima-cho, Kurashiki-shi, Okayama712, Japan

(Received September 30, 1995)

Wenn wir an die Relation des Christentums mit den japanischen Gefühlen denken, ist es unentbehrlich, die Denkweise von Zen-buddhismus in Betracht zu ziehen. Wir als Japaner können sie ohne Mühe empfangen, oder vielmehr sehen wir aus, darin zu leben. Hier sind Identität und Verschiedenheit zwischen diesen zwei Denkweisen im ganzen überlegt. Sie denken gemeinsam, daß Mensch und Natur an sich selbst nichts sind, aber es kommt in Frage, ob man den Menschen für besonders persönlich halte.