

イエスと仏教〔3〕

柴 田 秀

目 次

〔3〕

第V章 イエスのいわゆる「人の子」と終末論の根本的二義性

第VI章 イエスの思想と自然法爾ないしあるがまま

以下次号につづく

第V章 イエスのいわゆる「人の子」と終末論の根本的二義性

本章では、イエスにおけるいわゆる「人の子」とその終末論について考察したい。イエスは、いわゆる「人の子」についてこう語っている。――

「イエスは言われた。……『安息日は、人のために定められた。人が安息日のためにあるのではない。だから、人の子は安息日の主でもある』」⁽⁷⁶⁾。

このイエスの言葉は、おそらくつぎのように解釈できるのではあるまいか。すなわち「人の子」は、それぞれの人間の超越的な本来的自己である。したがって人のためにある安息日は、当然、人のかかる超越的な本来的自己なる「人の子」がその主にほかならない、と。要するに、イエスにとって「人の子」とは人間各自の超越的な本来的自己の謂いであり、それはパウロにとっての「内なるキリスト」⁽⁷⁷⁾と同様であったとあってよい。いやパウロが、間接的にしるイエスからそれを学びとったのだというべきかもしれない。

いずれにせよ、イエスにとって「人の子」がこのようなものだとするならば、それはたんに将来的なものであるだけでなく、今ここでの現在的な存在でもあることは火をみるよりも明らかだろう。そうして、「人の子」のこの二義的理解に対応して、イエスは終末をもたんに将来実現・成就される神の国としての終末だけでなく、同時に今この瞬間に刻々現成しているものとしても理解していたのではあるまいか。当時一般に歴史的終末に來臨するものとして待望されていた「人の子」は、かくてイエスにとってこのように独自の仕方^{とら}で捉え返されていたとはいえないだろうか。それゆえイエスにとって歴史とは、将来神の国の実現・成就として終末に到るのみではなく、毎瞬毎瞬今ここでの終末として刻々完全に閉じられていると同時に^{かんはつ}間髪を容れず^い新たな創造として開かれつつあるものだったのではあるまいか。

ところで、「人の子」についてイエスはさらにまたこうも語っている。――

(76) マルコ福音書第2章25節-28節。マタイ福音書第12章8節。ルカ福音書第6章5節。

(77) ガラテヤ書第2章20節参照。

『…神に背いたこの罪深い時代に、わたしとわたしの言葉を恥じる者は、人の子もまた、父の栄光に輝いて聖なる天使たちと共に来るときに、その者を恥じる』⁽⁷⁸⁾。

八木氏もいっているように、ここでイエスは、一方では自分と「人の子」とをはっきり区別しながら、しかし他方では「人の子」を自分と一体のもの、自分は「人の子」の「この世界における」「代表」⁽⁷⁹⁾と自覚しているように思われる。かくてイエスにとって「人の子」は、当時の一般的通念のごとくたんに将来的終末に到来する「神的・人間的存在」⁽⁸⁰⁾であるだけでなく、先述したごとく今ここで具体的に生きて働く「人の子」であり、それをイエスは自分の脚下にいわば自分の超越的な本来的自己としてしかと自覚していたといつてよい。かくしてイエスにとって終末とは、既述したごとくたんに将来的なものであるだけでなく、今ここで毎瞬毎瞬到来しているのだというべきだろう。そしてこれこそ、永遠的な現在の終末に対するイエスの自覚にほかならず、それゆえイエスにはこの現在の終末と将来実現されるべき終末と、それら^{ふた}つの終末理解があったといつてよいだろう。それはちょうど、『無心と神の国』の148頁-149頁で八木氏も指摘しているように、パウロにとってキリストが将来来たるべき審判者であっただけでなく、現に今ここで自分のなかで生きている存在でもあったことにまさしく対応するといえるだろう。そのかぎりパウロにもまた、イエスと同様に将来的終末と現在の終末とそれら^{ふた}つの終末理解があったといつてよいかもしれない。

ところで八木氏は、「イエスと人の子は不可分・不可同」⁽⁸¹⁾であるとして、そこに不可逆を欠落させている。ところがインマヌエル哲学によるならば、「人の子」とは神による人間の神的表現としてもとより「神的・人間的存在」ではあるけれど、しかしまぎれもなく超越的存在であることに変わりはなく、かくて内在的存在としてのイエスとその超越的存在としての「人の子」とはたんに不可分・不可同という

(78) マルコ福音書第8章38節。

(79) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、147頁。

(80) 同上、145頁。

(81) 同上、148頁。

だけでなく、同時にまた絶対不可逆でもあるといわねばならない。これに対して八木氏は、一方で「自己と自我の関係は不可分・不可同・不可逆です」⁽⁸²⁾といいながら、他方では、上記のように「イエスと人の子は不可分・不可同」だといって不可逆はこれを完全に抜かしてしまっている。そのさい、八木氏にとって「人の子」は「イエスの『自己』」⁽⁸³⁾にほかならず、イエスはこの「人の子の地上での代表」⁽⁸⁴⁾としての自我といってよい。すくなくともイエスの自我は、「人の子」なる「自己」を完全に正しく映しとった存在なのだ。とするなら何故八木氏は、ここで「イエスと人の子は不可分・不可同」だといったまことに中途半端な言い方をして、そこにもはっきりと不可逆が厳在するといわないのだろうか。同じようなことは、八木氏のつぎのような言葉、すなわち「イエスはこのようにしてまさに自我と自己を区別と統一において——不可分・不可同なるものとして——とらえている」⁽⁸⁵⁾という言葉についてもいえるであろう。

いったいイエスは、自己と自我ないし人の子と自分とを絶対に不可分・不可同・不可逆としてとらえていたのではないであろうか⁽⁸⁶⁾。人の子と自分ないし天と地をたんに不可分・不可同としてだけでなく、同時にまた絶対不可逆としても看取^{かんしゅ}していたからこそ、イエスは「神」なる第一義のインマヌエルと「神の国」なる第二義のインマヌエルとを厳密に区別できたのではあるまいか。これらの点は、滝沢インマヌエル哲学ないしイエスにおける不可逆を、八木氏は正確にはまったく洞見できていないこと、そのことの何よりの証左といっちはいいすぎだろうか⁽⁸⁷⁾。

最後に、「人の子」についてのイエスのつぎの言葉も簡単にみておこう。

(82) 同上，112頁。

(83) 同上，149頁。

(84) 同上，148頁。

(85) 同上，150頁。

(86) この点について詳しくは、拙著『ただの人・イエスの思想』（三一書房）の第Ⅲ章の（一）の(1)「イエスの神認識と人間理解」の項を参照していただければさいわいである。

(87) この点について詳しくは、拙著『滝沢克己の世界・インマヌエル』（春秋社）の第Ⅰ章「滝沢克己のインマヌエルの神学——西田哲学および八木神学と比較しつつ——」を参照していただければ幸甚である。

「稲妻がひらめいて、大空の端^{はし}から端へと輝くように、人の子もその日に現われるからである」⁽⁸⁸⁾。

——これらのイエスの言葉は、いわば第一義の終末つまりはそのつどの現在の終末における人の子の到来ととることができるし、また八木氏のいうように第二義のインマヌエルの現成つまりは「覚体験」のさいの人の子の「反映」⁽⁸⁹⁾ととることも可能であろう。あるいはまた第二義の将来的終末における人の子の到来ととることもできるのではあるまいか。人の子の到来がここではいわば宇宙大に広げられて語られている点では、第三の将来的終末における神の国の成立時での出来事と解するのがもっとも妥当といえるかもしれない。いずれにせよイエスにあっては、既述したごとく人の子に現在のそれと将来的なそれとの根本的二義性があるように、それに対応して終末にも同様の根本的二義性があるように思われる。

第Ⅵ章 イエスの思想と自然法爾ないしあるがまま

すでに明らかにしたごとくイエスにおける父なる神とは、人間ないしこの世界と絶対不可逆的に直接一なる存在である。それゆえこの神は、仏教のいわゆる如来に対応するといつてよい。そのさいこの如来の働きを、親鸞は自然法爾といっている⁽⁹⁰⁾。如来とは、けだし「かたちもましまさぬ」「無上仏」ないし「自然」の人格的表現といつてよいだろう。それはともかく、この自然法爾にはいわば第一義と第二義という根本的な二義性ないし二重性が区別されるべきであること、その点は第Ⅱ章の(二)でこれをほぼ明らかにした。かくてイエスにおける「神」と「神の国」とは、この第一義の自然法爾と第二義のそれとにそれぞれ対応するといつてよいだろう。その点、八木氏はどう考えるのか。イエスにおける「神」と「神の支配」(=「神の国」)を峻別^{しゅんべつ}する八木氏にとって、親鸞の自然法爾はその神ないし神の

(88) ルカ福音書第17章24節。

(89) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、187頁。

(90) 註(9)参照。

支配とどう区別され関係づけられるのだろうか⁽⁹¹⁾。自然法爾を神の支配にのみ対応すると考えるなら、それは親鸞の自然法爾とはいえなくなるだろう。なぜならそれは、親鸞にとり法性法身なる如来に根源をもつものにほかならず、この法性法身なる如来とはとりもなおさずイエスの「神」に対応するというべきだからである。

かくて親鸞の自然法爾には、上述のように根本的な二義性ないし二重性があるというべきである。そのさいあるがままとは、積極的にはこの第二義の自然法爾に相当するというべきだろう。その点をしかと踏まえたうえで、つぎにこれらの仏教思想とイエスの思想とのすこぶる深い酷似性^{こくじ}についてみてゆこう。そのさい、これまでと同様に八木氏の言葉に即しつつ考察を進めてゆきたい。氏は、あるところでこう語っている。――

「実際、自我は煩惱の巢だが、気がつかないだけで、誰でも心の奥底には煩惱が断たれたところがあるものだ。そこからは一見乱暴な言葉が出る。赦しに何度までということはないとか、敵といえども愛の対象だというようなイエスの言葉がそうである」⁽⁹²⁾（傍点は引用者）。

ここで「煩惱が断たれているところ」とは、すべての人・いちいちの人の根源的な消滅点即発起点、永遠の太初^{はじめ}と終末^{おわり}が刻々成り立っているそこ、イエスの父なる神によるこの世界の創造が一瞬一瞬生起してくるそこを意味しているといつてよいだろう。とするならそこは、人間の存在や働きはもとよりありとある存在がすべて端的に断ち切られている一点にほかならない。かくてそこには、「敵」はもとより「愛」とか「赦し^{ゆる}」とかということも、その根源的本質は別として人間の事柄とし

(91) 八木氏が親鸞の自然法爾に対応すると考えるイエスの言葉「アウトマター（おのずから・ひとりでに）」は、とりもなおさず神の支配（＝神の国）のところで語られている。それをひとえに八木氏は強調するけれど、われわれは必ずしもそれにこだわる必要はないのではあるまいか。第一義のアウトマターは、たとえば野の花・空の鳥についてイエスが語る「神」のところでもすでに成り立っていると考えてもよいのではなかろうか。つまり野の花・空の鳥は、神の御意に沿うて「アウトマター」に咲きか^{さえず}つ囀っているといつてよいのではあるまいか。そうしてそれを大前提として、第二義のアウトマターが神の国において現成するのだといつてよいだろう。

(92) 2001年2月21日付け朝日新聞夕刊、「一語一会」欄。

でのそれはまったく問題とならないところというべきである。ところが八木氏は、これら人間的現象としての「敵」とか「愛」とか「赦し」とかといった事柄を、まさしく「そこ」の事柄としてここで語っている。これは、何としても正しいとはいえない。けだしイエスの愛敵とか無際限の赦しとかは、かれの「神」つまりはインマヌエルの原関係点ないし仏教的には第一義の自然法爾においてではなく、かれの「神の国」つまりは第二義のインマヌエルないし仏教的には無心やあるがままないし第二義の自然法爾において成り立つ事柄として語られているというべきだろう。すなわち愛敵とは、あるがままに自然に御意に即して「敵」を正しい方向に導くようにという論さとしにほかならず、他方無際限の赦しもまた、相手が自分の非を心底から認めたならばこれを徹底的に赦せという論であって、かくてそれらは同様にそこにおいて語られているというべきなのだ。

これにつづけて、八木氏はまたこうも語っている。

「実は人には隣人を無条件に受け入れ、この世界で共に生きることを心からよろこび願う気持ちがあるのが本当で、そこではイエスの言葉は必然かつ当然なのである。『そこ』が『私』であるとき、ただの人である『私』にも煩惱はない。だから『そこ』から語った神の子イエスは実は『ただの人』で、逆もまた真である」⁽⁹³⁾。

——このばあいの「そこ」とは、滝沢哲学のいわゆる第一義のインマヌエル（「神われらと共にいま存す」）が刻々成り立ってくるその場であって、上述したごとくあらゆる存在・いちいちの存在の根源的な消滅点即発起点にほかならない。かくしてそこについて「『そこ』が『私』である」とは、事実的に成立不可能なのだ。そこには「私」がないのであるから、私の「煩惱はない」のも当然である。いや、そこについて「私」とか「私には煩惱はありません」とかということは、かりそめにも言表不可能なのである。そこはいわば神・仏の座であって人間の座ではありえないからである。神・仏の座であるそこから、刻々人間の座が生み出されひ惹き起こされてくるのだというべきである。だから、後述するとき「私には煩惱はありません

(93) 同上。

ん」という久松真一の言葉も、ほんらい不可能なことといわねばならない。八木氏によると、――

「久松先生との対談の折、私はこう尋ねたのである。先生は通常の自我より深い真実の自己を『無相の自己』といわれるが、無相の自己に煩惱はないはず。しかし煩惱のない人間はいない。もし人間的自己が無相なら、煩惱はどうなりますか。それに対して先生は、『私には煩惱はありません』と真顔で答えられたのである」⁽⁹⁴⁾。

ここで問題なのは、八木氏が「もし人間的自己が無相なら、煩惱はどうなりますか」と問うていることである。けだし「人間的自己」が「無相」だということはまったく不可能であり、とうていありえないというべきなのだ。「無相の自己」とは、第I章で詳しく述べた第一義の無我・空ないし神にほかならないからである。人間は、刻々そこから生起しているのではあるけれど、ゆめにもそこには成りえないのだ。ここに、まさしくここに、滝沢インマヌエル哲学のいわゆる絶対不可逆的一方的関係が成り立っているからである。その神が人間を毎瞬毎瞬生み出すのであって、人間がそこに成ることは端的に不可能なのだ。かくして「私には煩惱はありません」という久松真一も、滝沢インマヌエル哲学のこの不可逆がまだ十分に会得できていなかったのだといわざるをえない。

かくてほぼ明らかなごとく山上の垂訓^{すいくん}におけるイエスの言葉は、イエスがこのそこに成って語っているのではなく、そこに立って、すなわち神の国なる第二義のインマヌエルの成り立つところ、つまりは無心ないしはあるがままあるいは第二義の自然法爾において生起する事態を「証言」⁽⁹⁵⁾したものというべきだろう。ただ八木氏のばあい、「神の支配のもとで何が成り立つか」⁽⁹⁶⁾というその「神の支配」(=「神の国」)と「神」との区別と関係について、これをインマヌエル哲学のごとく根本的^{どうけん}二重性としてしかと洞見していないため、その「神の支配のもと」がいったい

(94) 同上。

(95) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、66頁。

(96) 同上。

何を意味するのか、端的にいて人間の側のあるがままないし無心（＝第二義のインマヌエル）を意味するのか、あるいはそれらを含め人間そのものを根源的に成り立たしめる神の働きそのものの「もと」（＝第一義のインマヌエル）を意味するのか、その点がまったく不透明といわざるをえない。したがってそれらのイエスの言葉について氏は、「そのままでは倫理ではないけれど、しかし倫理が向かうべき方向を指している」⁽⁹⁷⁾といったあいまいな表現をしてしまうのではあるまいか。ところが、それらのイエスの言葉が神の国なる第二義のインマヌエルとしての無心やあるがままなる人間の本来自然な在り方を証言しているのだとするならば、これらはもっとも深い意味での倫理や道徳といってよいのではなかろうか。

その点について、八木氏はこう語っている。――

「とにかく道徳主義の立場からは『超個の個』の言葉がたんなる個の言葉になっちゃうのです。そうすると『自然』が倫理に変質する」⁽⁹⁸⁾。

八木氏のこれらの言葉は、もとより正しいといってよいだろう。「自然」と「倫理」とは、いわゆる道徳主義者の主張するごとく真向から対立するものではありえない。八木氏のいうごとく倫理とは、狭義には「自我の規範」⁽⁹⁹⁾といってよいかもしれない。けれども倫理とは、本来インマヌエルないし神人の原関係点なる根源からふつふつと湧き起こってくるものというべきだろう。だから倫理とは、たんに「汝なすべし」^{なんじ}といったいわゆる当為（Sollen）の事柄ではなくて、その当為が「我欲す」（Wollen）として生起するのでなければなるまい。すなわち、超越的な当為が自然法爾の働きとなって現成し、それがWollenとして自覚されたとき、そこに本当の意味での倫理が成り立つというべきではあるまいか。かくして俗にいわゆる倫理とは、いわば根なし草の倫理というべきではなかろうか。そのかぎり、八木氏のいわゆる自我ないし反省的意識の規範としての倫理とは、真の倫理とはいえないのではあるまいか。すくなくともイエスの倫理とは、たんなる「自我の規範」と

(97) 同上、66－67頁。

(98) 同上、158頁。

(99) 同上、157頁。

いったものではなくて、「自己・自我」「超個の個」、より正確にはインマヌエルないし神人の原関係へのはっしとした目覚めにもとづく反省的意識の規範というべきではなからうか。その意味では、山上の垂訓等にみられる人間関係についてのイエスの言葉は、あるいは倫理・道德の根源というべきかもしれない。もとより八木氏も、かかる倫理の根源をたんに見逃してはいないであろう。けれども、上述したごとき Sollen と Wollen の力動的関係について、八木氏はいったいどれだけ正確に把握しているといえるだろうか。

それはともかく、以上を前提したうえで、つぎにイエスの思想を仏教の無心ないしあるがままもしくは自然法爾と比較・検討しつつ考察を進めてゆこうと思う。そのさい無心やあるがままないし第二義の自然法爾にあつては、エゴイズムないし我が基本的には断ち切られてしまっている。だからそこには、我欲ないし我執的権力衝動はいっさい存在しないとあってよい。その点をかたく踏まえつつ、イエスの言葉を一つひとつみていこう。まずイエスはこういっている。――

『あなたがたも聞いているとおり、昔の人は「殺すな。人を殺した者は裁きを受ける」と命じられている。しかし、わたしは言うておく。兄弟に腹を立てる者はだれでも裁きを受ける。』⁽¹⁰⁰⁾。

いったい腹が立つとはどういうときだろう。たしかに義憤^{ぎふん}といったものもある。誰かが不正に抑圧されていたりするのを目撃したりしてつい腹が立つといったばあいがそれである。そういう義^{ただ}しい怒りというものも、なるほど実際に存在しうるといってよい。だが、通常われわれが腹を立てるのは、そもそもどういうときだろう。けだし自分の思い通りに事が進まなかったばあいなどがそれにあたるのではあるまいか。要するに自分の我欲ないし我執的権力衝動が何かに妨^{さまた}げられるとき、ひとはたいてい腹を立てるのだ。だから怒りも、我欲ないし我執的権力衝動と密接に結びついている。かくして上のイエスの言葉は、「殺す者」はもとよりもっとも親しき「兄弟」にすら我欲ないし我執的権力衝動により腹を立てるなら、それは一厘一毛の仮借なき厳^{さば}しきで審かれるのを免れないということではあるまいか。いやもっと

(100) マタイ福音書第 5 章 21 節 - 22 節。

積極的にいうならば、神に目覚めてみずから神の支配のもとにある人間、仏教的にいうならば第一義の自然法爾を信知していれば第二義の自然法爾ないしあるがままを成就した人間、そういう人間は我欲・我執から基本的に解き放たれた人間として、こういうエゴイズムの憤激^{ふんげき}からさいわい解放されているということではあるまいか。それが、ここでイエスのいいたかったことではなからうか。

さらに、イエスはまたこうもいっている。――

「『あなたがたも聞いているとおり、「^{かんいん}姦淫するな」と命じられている。しかし、私は言うておく。みだらな思いで他人の妻を見る者はだれでも、^{すで}既に心の中でその女を^{おか}犯したのである」⁽¹⁰¹⁾。

これらのイエスの言葉は、いわゆる欲情一般を禁止しているのではないだろう。性愛は、がんらい人間本来の自然にほかならないからである。したがって、ここでイエスがいわんとしていること、それは女性に対して我欲的な欲情をおこしてはならないということではあるまいか。いいかえるなら、女性をたんに自分の我欲的欲情の対象にしてはならないといっているのだと思われる。いやもっと積極的にいうならば、神の国をしかと実現した人間、仏教的にいいかえるなら無心やあるがままないし第二義の自然法爾を完全に成就した人間、そういう人間には、よし女性（異性）をみてもほんらい我欲的欲情はおこらないということ、それをイエスはここでいわんとしているのではあるまいか。

さて、イエスはまたこうもいっている。

「『あなたがたも聞いているとおり、「目には目を、歯には歯を」と命じられている。しかし、わたしは言うておく。悪人に^{てむ}手向かつてはならない」⁽¹⁰²⁾。

――ここでイエスのいいたいことは、おそらくこういうことではあるまいか。

「悪人」は、すでに刻々永遠に^{さば}審かれてしまっている。そのさい審きの真の主体は、

(101) 同上、第5章27節－28節。

(102) 同上、第5章38節－39節。

とりもなおさず神にほかならない。だから、この神の審きを肝^{きも}に銘じよ。そして、それを正しく映し出すかぎりにおいてとことん「悪人」を批判せよ、と。なぜなら、もしこの神の審きへの自覚を欠いてただ単純に「悪人」を審こうとするならば、その審きや抵抗はさけがたく不必要に過熱してしまい、「人間的な、あまりに人間的な」激情にかられてしまうことになるからである。神の国ないしあるがままや第二義の自然法爾を実現した人間、それはまさしくそういうことを自覚した人間といってよいだろう。だからこのイエスの言葉は、いわゆる「悪人」に対するただ単なる無抵抗を命じているのではありえない。いやそうではなくて、悪はいつもすでに根源的に審かれ断ち切れ打ち負かされてしまっていること、そのことへのここはイエスの確かな洞察といってよいだろう。

ところで、イエスはまたこうもいっている。――

『人を裁くな。あなたがたも裁かれないようにするためである。あなたがたは、自分の裁く裁きで裁かれ、自分の量^{はか}る秤^{はかり}で量り与えられる。…』⁽¹⁰³⁾。

『また、あなたがたも聞いているとおり、昔の人は、「偽りの誓^{いつわ}いを立てるな。主に対して誓ったことは、必ず果たせ」と命じられている。しかし、わたしは言うておく。一切誓いを立ててはならない。……あなたがたは、「然^{しか}り、然り」「否^{いな}、否」と言いなさい。それ以上のことは、悪い者から出るのである』⁽¹⁰⁴⁾。

うえにかかげたイエスの二つの言葉は、基本的に同じ事態を表現したものといっ
てよいだろう。すなわち「裁き」の真実の主体、「誓い」の真実の主体、いいかえ
れば絶対的な裁きや誓いの遂行者、それはほかでもない神（仏教的には如来）ただ
その方をおいてどこにもないということである。したがって、この点をかたく心
にとどめよということだろう。そしてそのかぎりでの裁き、つまりは相互批判と自己
批判、さらに人間的な誓い、それらは必然かつ当然にこの世界や社会に生起して
くることだろう。さもなくば人間に本来自然な相互批判・自己批判は不当かつ不必要
に過熱してしまい、それらが本来成就するはずの相互理解・自己理解をかえって不

(103) 同上、第7章1節－2節。

(104) 同上、第5章33節－37節。

可能にしてしまうことになるであろうし、また自分の我欲・我執的な「誓い」に囚われ物事を自分の思いのままにどうこうしようとしてしまい、ただあるがままに事実そのもののロゴスに付き従う人間に本来自然（アウトマター）な態度を逸してしまうことになるだろう。かくてイエスのこれらの言葉もまた、人間世界でのいわゆる裁き一般・誓い一般を排斥したものではもうとうありえない。

以上考察してきたのは、いわゆる山上の垂訓でのイエスの言葉についてのかれの思想と仏教思想との比較・検討にほかならない。ところが他のイエスの言葉にも、同じく仏教のいわゆる自然法爾やあるがままに対応した思想を多々見てとることができるのである。それゆえ、それをつぎに一つひとつみてゆきたい。まずイエスは、『マタイによる福音書』の第18章21節-35節でこう語っている。――

「そのとき、ペテロがイエスのところに来て言った。『主よ、兄弟がわたしに対して罪を犯したなら、何回赦すべきでしょうか。七回までですか。』イエスは言われた『あなたに言うておく。七回どころか七の七十倍までも赦しなさい。そこで、天の国は次のようにたとえられる。ある王が、家来たちに貸した金の決済をしようとした。決済し始めたところ、一万タラント借金している家来が、王の前に連れて来られた。しかし、返済できなかったので、主君はこの家来に、自分も妻も子も、また持ち物も全部売って返済するように命じた。家来はひれ伏し、「どうか待って下さい。きっと全部お返しします。」としきりに願った。その家来の主君は憐れに思って、彼を赦し、その借金を帳消しにしてやった。ところが、この家来は外に出て、自分に百デナリオンの借金をしている仲間に出会うと、捕まえて首を絞め、「借金を返せ」と言った。仲間はひれ伏して、「どうか待ってくれ。返すから。」としきりに頼んだ。しかし、承知せず、その仲間を引っぱって行き、借金を返すまでと牢に入れた。仲間たちは、事の次第を見て非常に心を痛め、主君の前に出て事件を残らず告げた。そこで、主君はその家来を呼びつけて言った。「不届きな家来だ。お前が頼んだから、借金を全部帳消しにしてやったのだ。お前も自分の仲間を憐れんでやるべきではなかったか。」そして、主君は怒って、借金をすっかり返済するまでと、家来を牢役人に引き渡した。あなたがたの一人一人が、心から兄弟を赦さないな

ら、わたしの天の父もあなたがたに同じようになさるであろう。』⁽¹⁰⁵⁾。

ここでイエスは、罪の赦しについてのペテロの問いに対して、「七の七十倍までも赦しなさい」と答えている。イエスのこの言葉を八木氏は、『無心と神の国』の130頁で「これはむしろ、それ以上赦す必要はないというのではなくて、無限、無条件の赦しと受容を語っているわけです」と解釈している。が、この解釈は、はたして本当に正しいとってよいであろうか。「七を七十倍までも」とは、ひとつの象徴的表現としてたしかに「無限」ではあったとしても、しかし同時に「無条件」ともいえるだろうか。もしそれが正しいとするならば、なにゆえイエスはパリサイ人や律法学者をまさしく「無条件」に赦し受容しなかったのか。なぜかれらを徹底的に厳しく批判したのだろうか。ここでは明らかに、イエスの言葉と行動はまったく矛盾することになりはしないか。いやむしろ、八木氏の解釈が正鵠^{せいこく}を失っているというべきではあるまいか。ここでイエスのいいたいことは、罪を犯したものが根本的に反省し改心したら、そのときはこれを「無限」に赦せ、徹底的に赦せということではなからうか。

この罪の赦しにつづく「天の国」のたとえでイエスは、神は負い目あるものを徹底的に赦すという。そのさいそれは、その負い目あるものの真摯^{しんし}な「願い」や「頼み」を受け入れて、その負い目を端的に消し去るということではなからうか。これを端的に消し去りつつ、同時に神はすべての者を受け入れているというべきだろう。したがってこのような神の赦しと受容を反映しえた人間は、自分に負い目あるものをもその真摯な「願い」や「頼み」を受け入れてこれをとことん赦し受容することができるということだろう。かれにとっては、毎瞬毎瞬がまったく新しい出来事であり世界とってよいからである。

かくてこれらの無限の赦しは、父なる神に目覚めて神の国を実現したもの、仏教的には第一義の自然法爾を信知して第二義の自然法爾ないしあるがままを成就したもの、そういう人間に本来自然の事柄とってよいだろう。これらのイエスの言葉を、そのように解釈してはあるいは不当だということべきだろうか。

こうして以上が明らかになるならば、八木氏のつぎの言葉もやはり正鵠^{せいこく}を穿^{うが}って

⁽¹⁰⁵⁾ 同上、第18章21節－35節。

いるとはいえないだろう。すなわち氏はこう語っている。

「……イエスの場合、愛は無条件の受容としてあらわれるというところがあった。ところで無条件の受容ということは無条件の赦しを含んでいるわけです。」⁽¹⁰⁶⁾。

——八木氏はここで、「イエスのばあい」「愛は無条件の受容」であり、「無条件の赦しを含んでいる」といっている。が、はたして本当にそう言い切ってよいのだろうか。既述したごとくパリサイ人・律法学者に対するイエスの態度は、これを「無条件の受容」ないし「無条件の赦し」といってよいのだろうか。否、かれらに対するイエスの徹底的に厳しい批判は、これを、イエスによるかれらの「無条件の受容」ないし「無条件の赦し」とはとうていいえないだろう。けれどもしかし、そういうイエスのとことん厳しい態度もまた、かれらに対するイエスの無制限の愛の行為というべきなのだ。かれらが根本的に反省したら、あるいは赦しを^{しんし}真摯に^こ懇願したら、そのときイエスはかれらを徹底的に受容したのではなからうか。だからそれは、たしかに愛の行為ではあるけれど、しかしたんに「無条件の受容」「無条件の赦し」というべきではなくて、いわば条件付きの受容・条件付きの赦しというべきなのである。彼らもまた、神にとっては厳しい^{さば}審きを通しての愛の対象としてよいからである。いやこのばあい、^{さば}審きということが即神の愛ということなのだ。それゆえイエスのばあいも、かれらに対する^{さば}厳しい批判が即愛の行為というべきだろう。仏教における仏の慈悲・慈愛、これを映した人間の慈悲・慈愛、それも本来イエスの愛の思想と深く響き合うとはいえないだろうか。なるほど仏教の仏には、イエスの神に比し^{さば}審きの面がすこぶる弱い面がある。けれども本来的にいうならば、仏教は仏の^{さば}審きの面をもっと重視すべきなのであり、そしてその^{さば}審きをも厳しく現れた愛の一面であるとしてこれをさらに深く^{うなが}熟考すべきだとはいえないか。神は^{さば}審きを通じても人をその本来の自己へと刻々^{うなが}導き促しているのであって、それゆえ^{さば}審きもまた形をかえた愛というべきなのである。

さて、また別のイエスの言葉をも、仏教のいわゆる自然法爾ないしあるがままと

⁽¹⁰⁶⁾ 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、128頁。

比較しつつ考察の筆を進めてゆこう。イエスの言葉を引用すると、――

「イエスが旅に出ようとされると、ある人が走り寄って、ひざまずいて尋ねた。『善い先生、永遠の命を受け継ぐには、何をすればよいでしょうか。』イエスは言われた。『なぜ、わたしを「善い」と言うのか。神おひとりのほかに、善い者はだれもない。「殺すな、姦淫するな、盗むな、偽証するな、奪い取るな、父母を敬え」という掟をあなたは知っているはずだ。』すると彼は、『先生、そういうことはみな、子供の時から守ってきました。』と言った。イエスは彼を見つめ、慈しんで言われた。『あなたに欠けているものが一つある。行って持っている物を売り払い、貧しい人々に施しなさい。そうすれば、天に富を積むことになる。それから、わたしに従いなさい。』その人はこの言葉に気を落とし、悲しみながら立ち去った。たくさんの財産を持っていたからである」⁽¹⁰⁷⁾。

ここでイエスに語りかけている人物は、モーセの十戒ないし律法を子供の頃からみな守ってきたと述べている。それに対しイエスがうえのように述べているのは、おそらくイエスからみるかぎり、律法のコアである愛の実践を、かれはいまだ怠っていたということではあるまいか。だから、その愛を徹底的に実践せよ、という意味で、「行って持っている物を売り払い、貧しい人々に施しなさい」といったのではなかろうか。かくしてかかるイエスの言葉は、八木氏も述べているようにいわば普遍妥当的な「倫理」の当為というのではなく、まさに「この人」⁽¹⁰⁸⁾に対する忠告だったのだ。けだし第一義のインマヌエルの主なる父なる神に目覚め「神の国に入る」には、まず何よりも愛を実践せねばならないからである。そうしてそれは、他面からいうならば、とりもなおさず我欲我執を断ち切ることにほかならない。そのかぎりそれは、仏教のいわゆる無心にもしかと通じるものといつてよいだろう。

ところで律法は、救いに到るためのいわゆる自力としてこれを遂行しても何の役にも立たないだろう。そうではなくて、第一義のインマヌエルなる神への目覚めから自然におのずから（アウトマター）かつあるがままになされる行為として、律法

(107) マルコ福音書第10章17節－22節。

(108) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、137頁。

は成就されねばならぬのである。この点でも「この人」は、思うに本末転倒しているというべきだろう。おそらく永遠の生命^{いのち}を得るために、ただそのためにこそ律法を守ってきたのであって、永遠の生命を得た結果として律法を遂行してきたのではないからである。もしそうでないならば、あらためてイエスに対し、「永遠の命を受け継ぐには、何をすればよいでしょうか」と尋ねはしなかったにちがいない。思うにイエスにとって永遠の生命にあずかるとは、当時一般にそう考えられていたいわば常識としての・将来的終末において「神の国に入る」ことではなくて、今ここで第一義のインマヌエルなる父なる神にはっしと目覚めることだったとあってよい。だからここでは、「永遠の生命」についてそれを問う人とイエスとで、その永遠の生命についての考え方・捉え方^{とら}そのものが根本的に異なっていたとあってよいのではあるまいか。

また「善きサマリア人のたとえ」では、永遠の生命についてイエスと律法学者のあいだでこういうやりとりが交^かわされる。永遠の生命をうけるにはどうしたらよいか、との律法学者の問いに対して、イエスは対神愛と隣人愛を実践せよという。と、このイエスの答えに対して律法学者はさらに、では、わたしの隣人とは誰か、と問いかける。これに対しイエスは、善きサマリア人のたとえを話す。それは、こうである。――

『ある人がエルサレムからエリコへ下っていく途中、追いはぎに襲われた。追いはぎはその人の服をはぎ取り、殴^{なぐ}りつけ、半殺しにしたまま立ち去った。ある祭司がたまたまその道を下って来たが、その人を見ると、道の向こう側を通って行った。同じように、レビ人もその場所にやって来たが、その人を見ると、道の向こう側を通って行った。ところが、旅をしていたあるサマリア人は、そばに来ると、その人を見て憐^{あわ}れに思い、近寄って傷に油とぶどう酒^{そそ}を注ぎ、包帯^{ほうたい}をして、自分のろばに乗せ、宿屋に連れて行って介抱^{かいほう}した。そして、翌日になると、デナリオン銀貨二枚を取り出し、宿屋の主人に渡して言った。「この人を介抱してください。費用がもっとかかったら、帰りがけに払います。」さて、あなたはこの三人の中で、誰が追いはぎに襲われた人の隣人になったと思うか。』律法の専門家は言った。『その人を助けた人です。』そこで、イエス

は言われた。『行って、あなたも同じようにしなさい』⁽¹⁰⁹⁾。

ここでイエスは、「わたしの隣人とはだれですか」⁽¹¹⁰⁾という律法学者の問いに対して、その問いに直接答えるのではなく、善きサマリア人のたとえを話したあと、あなたがひとの隣人になりなさい、といわばこう答えている。そのばあい「隣人」とは、ひっきょう愛を実践する人にほかならない。それゆえ「ひとの隣人になる」とは、つまりは愛を実践する人になるということである。かくてイエスはここで、だれを「隣人」として愛したらよいか、という問いに対してむしろ自分がすすんで隣人になること、そしてそれには愛を具体的に実践することが何よりも大切であることを説いているのである。そうしてこの愛の具体的実践は、神を誠心誠意愛すること、つまりは神にはっしと目覚めることによりおのずから自然（アウトマター）に惹き起こされるということだろう。そしてそういう今ここでの対神愛・隣人愛の実践こそ、永遠の生命を受けることだというのである。かくてこのイエスの愛の実践こそ、仏教における仏の慈悲・慈愛に即した無心ないしあるがままもしくは第二義の自然法爾の具体的内容とはいえないだろうか。

その点八木氏は、いったいどう考えているのだろうか。八木氏によると、――

「……イエスも同様なのですね。で、永遠の生命というのは、終末が来て神の国が到来したときに神の国に入ることです」⁽¹¹¹⁾。

八木氏は、このようにいっている。が、はたして本当にそうってよいのだろうか。終末論において、イエスはパリサイ人とまったく同じだったというべきだろうか⁽¹¹²⁾。パリサイ人にとって神の国とは、将来ただ一方的に神によってもたらされるものにほかならない。だがイエスにとっては、第IV章の（一）において明らかにしたごとく一面人間的主体の関与するものというべきなのだ。ここで明らかに、イ

(109) ルカ福音書第10章30節－37節。

(110) 同上、第10章29節。

(111) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、139頁。

(112) この点については、註(51)を参照されたい。

イエスとパリサイ人ないし当時の一般的通念は決定的に異なっている。とするならば、その「神の国」で実現される「永遠の生命」についても、イエスとパリサイ人ないし当時の一般的通念とはまったく異なっていたというべきではあるまいか。後者にとってそれはいわゆる永遠にいつまでも生きつづけることであつたのに対し、イエスにとってそれは、今ここで永遠の生命そのものにあずかること、かくて今ここでみずから永遠の生命を生きることではなかつたか。

既述したようにイエスにあっては、人間が主体的に関与する将来的終末と、今ここの現在の終末と、これら両者が明確に区別されつつ自覚されていた。かくして、仏教のいわゆる第二義の自然法爾ないしあるがままとは、イエスの思想に即していえば、今ここで永遠の生命そのものに触れつつ愛を實踐すること、つまりは永遠の生命を生きることにはかならないといつてはいいすぎだろうか。

とまれ以上をごくごく簡単に要約すると、イエスが「父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださるからである」というとき、それは「神」の御意^{みこころ}つまりは第一義のインマヌエル、これを仏教的にいうならば第一義の自然法爾ないし如来の御意のところで語っているのであり、他方「汝の敵を愛せ」とか「七の七十倍まで赦せ」等とかというとき、それはかりそめにも「神」の御意つまり第一義のインマヌエルではなく第二義のインマヌエルつまりは「神の国」、仏教的にいうならば第二義の自然法爾もしくは無心ないしあるがままにおいて成り立つこととして語られているというべきだろう。