

宗教間対話に導かれて

京都学派・仏教・キリスト教

ヤン・ヴァン・ブラフト著
金承哲・寺尾寿芳編

訂正(2015年1月)

NANZAN

質的困難よりも実在的なもの——神とか、仏性とか、悟りのようなもの——は一つもありません」という発言から御理解いただけると思います。

しかし他方、マルクスは、プラトンの見方に影響されてきたキリスト教には、このような人間を見る新しい目をもたらしたとと言えます。すなわち、本質的に社会的に条件づけられた人間の具体相を見る目。人間のそういう具体性からみるならば、従来人間の直接的具体性を見るとする禅の「人」（にん）はかえってある意味では抽象的なものとして現れます。臨済の「ん」「真の自己」というものは、禅定によって現成し、時間的過程と関係のないような、個人の形而上学的「理」だと言うなら、マルクスの「**具体的人間**」とは、社会的・経済的に条件づけられた、歴史的実在（出来事、事）としての個人と云えるでしょう。この二つの見方を一緒に、一目で見ることができないかも知れませんが、人間の具体性がその一方だけに尽きるものとは言えないと思います。

III 完全な「二」のみが真理である

京都哲学の第三の「前提」を、阿部正雄氏の『Zen and Western Thought』にいくつかの書評の中で、Langdon Gilkey氏が書いた文章を通じて紹介したいと思います。

キリスト教徒であれ、ヒューマニストであれ、西洋人が自然に抱く疑問は、どうして阿部氏がどのような「二元論」も、すべての思想にとつて、紛れなき、致命的な欠陥・過ちであるという主張を自明のものと考えているのかということである。……それは確かに仏教の立場の一面または含みではあるが、決してその立場の正しさを証明する論議ではない。

ちで、そのことを最も明瞭に自覚し、認めているのは、おそらく同じ Langdon Gilkey 氏ではないかと思われれます。この重要な点に関して、私自身の言葉よりも氏の、田辺の思想についての文の言葉を借りて、論じて行きたいと思えます。多少長い引用になりますが、お許し下さい。

「キリスト教的伝統にとつて、無というものは確かに謎だったし、キリスト教の神学がそれを明らかにし、解釈するような働きをほとんど見せていないという、仏教側からの批判は正しい。」しかし、ごく最近のことですが、神学者の一部は、主として仏教と京都哲学の影響のもとで、考え直し始めたと言えます。そして、たとえば、「田辺の思想における非弁証的絶対者の拒否の正当性や意味深さを認めるようになった。」何故かといえは、「啓蒙主義時代以来神学は、田辺と同じく、人間の自立性を守ることに関心を見せ、次のような確信を持つようになったからである。神とか絶対者は、それがどういふものであつても、相対者の自立、自己設定、効果的決断、人格的献身の圧迫者ではなく、かえつてそれらの根源であるはずだという確信を。」換言しますと、絶対者と相対者との間に弁証法的媒介を認めるようになりました。そして、「有限者の自由と自己活動とを不可能にしないために、有限者への神的なものの関与と媒介とは、絶対者において有の他に無が含まれていることを必要とするということ、西洋の多くの学者が認めるようになった。」

さらに、神学者のうちには、キリスト教の含んでいる否定的契機は、単なるギリシア的有の哲学をもつて理論化できない、という見方も強くなりつつあるようです。「キリスト教的思想において、神の無への**参与**が特に明らかにされるのは、受肉という意味においてばかりではなく、それ以上に神の代表者たるイエス・キリストが死を通して復活と勝利を得たということによつてなのである。この点において、有は、自らを成就するためには、無に依存しなければならぬ。」

しかしここで注意すべきことは、Gilkey 氏などのそういった神学者が、それで早速有に代わつて無を根本概念にしようと

で語られたことが頗る異様なものとして響き、理解するに苦しむという感を与えたとしても、それは怪しむに足りない。しかしそれにも拘らず、私はそれに対する理解が、何時の日か彼に開けるであろうということを信じている。」(17: 109) この言葉が持つ暴風のごとき力強さからは、まず、「ひとえにブラフト一人がためなり」という感じを受けるが、逆にその言葉の普遍性も印象深かったので、ここでは軽く実験的に、自分の抱いている理解不足や疑問をあえて露わにしてみたいと思う。すでに指摘したように、西谷の思想の中では東洋と西洋とが親しく密接に絡み合って、絶えず対話を行っている。その生きた出会いにおいては、両者の要素——特に東洋の「無」と西洋の「有」——は様々な点で結ばれ、結合される。言うまでもなく、それによってこそ西谷（または京都学派）の思想は、東洋と西洋とが、日本においてばかりではなく、世界中どこでも「お互いの腕に投げ込まれる」ような現代において、重大な役目を課せられるのだ。それに関してまず問うことができるのは、今のところではこの哲学が、西洋においてすでにどの程度理解され、その役目を実際に果たしているのかということであろう。

しかしそれに先だって、一層基本的な問いがあると思われる。すなわち、この思想が、東西間の結合点において、いかにしてこの役割を最も効果的に果たしえるのかという問いである。「有」と「無」をはじめとするあらゆる対立を乗り越えた完全調和の交響曲のごとき、ありのままの印象的な姿が醸し出す静かな説得力によってか、それともむしろ、自らがその引き金になったより広範な東西間対話の中で引き裂かれ、余すところなく批判的に分析されることを通じて、辛抱強く仕立て直されることよってであろうか。前者も非常に重要に違いないが、後者のより苦しい道筋を経ずして、この思想が、少なくとも西洋においては、その望ましい役目を果たすことは出来ないものと思われる。

課題の巨大さや微妙さから考えると、京都学派の開拓者の営みははじめから両伝統を、まことにもって適切なテーマにお

的論の世界へ降りて来たのである。」(1: 233)

したがって、「科学を従来の宗教や哲学にとつての一つの錬火として、つまり人間の本質への新しい探求の出発点として、受け取る」(1: 233)ということである。未来の宗教は、科学に現れるような、「メカニカルの大宇宙が人間の『大死』の場、放身捨命の場として実存的に受け取られ得ること、また受け取られるべきこと」(1: 236)を課題にするようなものにならないければならない。

そういう根本の所で科学を問題にすることが、現代の一つの課題である……現代の歴史の根底に沈むところを一遍通ることによって、宗教の立場も本当の意味で将来への新しい可能性を現し出して来るのが出来るのではないかと考える」(6: 294)

と西谷は述べる。

この点で再び個人的な感想を挿入してみたいと思う。私は西谷の思想が持つ徹底性に大いに感心し、彼とともに、宗教が、もし徹底的な改革をくぐって行かないなら、我々の同時代人に対して必要な影響力を取り戻すことは不可能なのではないかと懸念する。しかしながら、その関係で西谷が呼び起こしている宗教像は、私には何となく——自分の気の弱さのせいであろうが——薄気味の悪い感じを与えると言わざるをえない。その宗教像とは、正直に自分の受けた感じから言うと、英雄、いわば「超人」の宗教、人を住み慣れたところから追い立て、巡礼に出かけさせながら、どの意味でも故郷とはならない宗教、「色即是空」が徹底されるものの、「空即是色」という反面が具体化しない宗教、不気味な高原の宗教である。そういう

(現在日本において) 宗教がないということです。仏教もあるいは徳川時代にそれを代行していた儒教も、とにかく過去のそういう宗教的なものが現在では生きていない。¹⁵⁾

日本の仏教は社会生活の上に余り感化力を及ぼしていないのが現状である。……そうなのは、実は仏教があまりに社会生活のうちへ浸透して、社会慣習に化し、停滞に陥ったからである。(T: 76)

現在の社会というものは徳川時代からみると一変している、変わっていないものはほとんどないですね。ただ仏教だけとは変わっていない。根本的な意味からいったら、やはり古いところに止まっている……仏教の場合には近代化ということすらはつきり出ていない。……明治以来の日本の歴史というものは、近代化の方向と伝統への反省、あるいは伝統へかえるということの二つの運動がたえず織りあわされたかたちで起きている……仏教はどうもそういうことが残念ながらなかった。木に引つかかった風みたいで、もう一ぺんそれを飛ばさなければいけない。(T: 131, 136, 137)

しかも、西谷は「いろいろな宗派が代表しているような仏教と一般の社会、その間に非常に大きなギャップがあるということ」(T: 120)、そして、仏教の教団が「教団の中から、内部からすべてものを見ている」(T: 122) ということを嘆いていく。また、現在日本仏教には「宗団というものが沢山あるけれども、……各宗団がばらばらでほとんど無関係に自分だけのことに埋没している」という状況に対しても、厳しい言葉を向けている。

本当の意味の仏教教団がないのではないかと思えます。……(その多くの宗団が) みな仏教であるというとき、それは根本において同じ根から出ているのだということでは**なければならない**が、その同じ根から出ているところが何処にある

ばならない。そのより深い次元とは、おそらくそこでは通常われわれが理解しているような人間の心の最内奥の核心すらもまた突破されなければならないような、全く新しい次元である。われわれは今日厳しい要求、即ちわれわれ自身の最内奥の精神的な形式や規範を踏み越え、教義や教義学の固定した枠を破り越え、……われわれの根底的な「自己」に還り、そこでは人間が単に人間であるような、あるいはただ「人の子」そのものでもあるような、そういう次元に還らなければならないという、厳しい要求に直面している。(14:55-6)

それはもちろん非常に微妙な逆説的態度を要求する言葉である。自分の宗教に対してどこまでも忠実でありながら、その宗教から脱却するような態度。または、「伝統から脱却して生成しながら、その生成を通して根元的に伝統へ帰ってゆく」というような態度。西谷はそういう態度を禅の伝統の中で見つけながら、それを描写するのに主として禅語を行使するのである。ある箇所では、彼は禅における「**仏向上**」の精神を取り上げ、それを、たとえば、次のように定義している。「**仏を踏まえて仏を離れたという立場**」(18:12)というように。そして別の箇所において、西谷は、その態度を説明するのに、臨濟禪師の次の言葉に関する突っ込んだ分析を使用している。「途中に在って家舎を離れず。」(18:53-8)

しかしながらそれは、現実の世界を他宗教との対話の場にするということと、どのように関係するであろうか。西谷はその両者を非常に独自の、しかも驚くべき仕方方で結びつけて行くのである。それを一応自分なりの言葉でまとめようとするれば、次のようになる。現在の世界の統一というものは科学・技術と世俗化によって成立したが、その一つの世界における宗教的統一もまたその同じ契機によってしか成立し得ない。その世俗性を完全に自分のものにすることによって我々は初めて、現代に要求されるような逆説的な態度を取れるようになる。しかし、引用は長くなるけれども、最後にはこの大事な思想を先

す。

そして、第三には、仏教に対して申し上げたことと同様ですが、否定性の独走です。それが京都学派の哲学において見られるのではないかと思えます。京都哲学はすなわち絶対無とか空を存在論の唯一の根本原理にして、無・空の絶対的な優越、つまり有にたいする絶対的な優越を前提とします。言い換えますと、絶対無の中に与と無が総合されていると、ここでは明らかに強調されるわけです。対して私の見解としては、絶対無の中に本当の有の長所が止揚されているという主張は正しくないというものです。やはり、京都哲学の中では、有の真の力との対決が貫徹されていません。もちろん、絶対無の哲学は非常に面白いものであり、西洋哲学に対して非常に良い批判を含んでいます。しかし、そこでの対決はほぼ有の弱点との対決にすぎず、有の強点との対決はまだ将来に期待しなければなりません。有の強みというものは、たとえばスコラ哲学から学ばなければなりません。そして、その強い点と対決し、それを止揚することができた時にこそ、はじめて絶対無が有と無の総合といえるだろうと強調しておきたいと思えます。

最後に、京都哲学の一つの前提になっているところ、すなわち証明されていないまま自明的に前提される場所であり、完全な一、つまり全然「多」を含まないような一（一致）だけが完全なものだという前提に関して私は批判的です。これはあくまで前提ですね。しかし哲学ならばそれを証明しなければならぬ。私にはそれがどの程度まで仏教の原理であるのかは判断できませんが、仏教の中での話ならば、それはあくまで宗教なのだから文句はありません。しかしそれが東洋哲学であるならば、単なる前提に過ぎないと批判せざるを得ないのです。本当の完成はどこにあるか。日本の神道によりますと、多性のほうが完成だというのですね。もちろんそれも証明できませんが、もしそうならば、それは完全な一とは全く逆の立場となるでしょう。そしてある意味で、キリスト教の神秘主義には、完全な一であるとともに同時に多性が残ること、それ

うか、それともその役割は同時に積極的、構築的とも言えるでしょうか。御承知のように、部派仏教のアビダルマに対する龍樹の空の働きは純粹に否定的なものであったとよく言われています。

もう一つ、今回の営みは「仏教の影響のもとで神学すること」と言っていていいと思いますが、その時に「仏教」と言われるものが、仏教の特定の種類であるということを自覚した方がよいと思われます。つまり、おぼざっぱに言えば、それは「大乘の中でも仏性に重点を置く仏教、または、空をすべての根本原理にする大乘仏教」と言えるのではないのでしょうか。それは、多様な仏教の中の非常に立派な発展であるとは思われますが、仏教全体では決してないでしょう。

しかも、仏教の影響がキリスト教徒の神学者たちに直接に及んだと言うよりは、間接的に、すなわち京都学派の哲学が媒介になって及んだということも見逃してはならないと思います。京都哲学の思想的方向は、先に挙げた仏教に非常に忠実に近いものと思われかもしれませんが、その忠実さは両者が抱える問題にまで及んでいると言えるかもしれません。すなわち、京都学派の思想も、先の仏教と同じく、日常生活、とりあえず社会的実践への転換の困難さという問題を抱えているように思われるのです。しかし、一方が宗教であり、他方が哲学であるというちがいは残ります。哲学は哲学であるだけで、宗教的「道」を真に考慮することはできませんし、宗教的真理に含まれている神祕を尊敬することができず、それをいわば世俗化して、つまり普遍化・論理化して止まないと考えられます。私は主にヘーゲルを事例として考えていますけれども、今問題になっていることに即して言えば、ギリシア哲学の神の脱構築を大いに賞賛するものであって、反対に東洋哲学的神に到達したいとは思っていません。この点では、一度武藤先生の警告の言葉に耳を傾けるべきであると思われれます。すなわち、

西田先生の哲学とそのキリスト教観は、(中略)そこには伝統的な神学的地平を越えて新しく開眼せしめられるものがあ

いますが、今のところでは二つの実例を簡単に挙げることに留めましょう。

——救済の業が成就するのに、どこまでも互いに他者である神と人間とが、本当の意味で一つにならなければならないという論題を深めるために、真宗の「機法一体」などの教えは大変参考になると思います。

——信仰の本当の主体は私ではなく、私の中の聖霊だという教えに関しても、親鸞聖人の信心に関する考え方から学ぶべきところが多いいと思います。

ご静聴深く感謝いたします。しかし、後ほどの討論に際しては反撃を惜しまれないよう切にお願いしたいと思います。

しかも、仏教徒は、キリスト教のその教条主義 (dogmatism) に、まるで人間の言葉で最終的真理を把握・表現できるといふかのような、言葉に対する過剰の信頼を感じるのである。その真理の、ある程度真理の経験と味わいへ導くような道は歩かなくても、言葉で表現された外的真理を頭で信じておくだけで十分であるかのように。

先ほど「ここでは図式的な話しかできない」というような言い方をしたが、それと関連して一言断っておくなら、私はここで仏教の立場から見ただけのものとして挙げていたものが、そのままキリスト教についてのフルな真理を言い表していると主張するつもりではない。先の例で言えば、キリスト教には逆の傾向も含まれているということは確かであろう。一例を挙げると、キリスト教における神秘主義では、神の経験とか信条の味わいとかが強く要求されるに違いないのである。しかしそれでも、特に近代以来のキリスト教では、多くのキリスト教徒の神秘主義に対する不信からも判るように、やや一方的に重点が客観的な極に置かれてきたということは否定し難いと思う。このままで良いであろうか。教えに関して案外懐疑的である西洋のポストモダンな人々の一部が仏教へ引つ張られるのは、まさに仏教における経験重視の故であるということはよく指摘されることである。

「客観性」の問題のもう一つの側面あるいは表現に**関して言えば**、仏教徒の口から、「キリスト教はあまりにも外向的 (extrovert または externalist) である」という言葉が聞かれる。すなわち、仏教では人間の運命や救い (解脱) は、人間の内面 (主観、心、意識) によって決められると強調されるのに対して、キリスト教は専ら外の世界、物質的・歴史的な事実を大事にするという批判である。さらにキリスト教が活動主義的で、個人の心の改善やその方法である瞑想・禪定を無視し、そのエネルギーを外界の改善にのみ向けていると指摘される。

この仏教の言い分もキリスト教のすべてに当たるとは言えないということは、たとえば聖アウグスティヌスの言葉、「私

されるのではないでしょうか。

確かに頻繁に教会は「現在に生き続けるキリスト」とも、あるいは「持続的に続くキリストの受肉」というようにも表現されますが、しかしそこでは教会と主キリストとがあまりにも同一視されがちであるため、こうした表現は避けたほうがよいかもしれません。むしろ聖パウロの言葉である「教会はキリストの身体である」が無難だとよく言われます。

そこには二つの発想が込められていると思います。

一つは、身体は頭とつながって、頭の支配の下にありながらも、ともに同じ生命に預かるのと同様に、教会においては信者が頭（かしら）であるキリストとつながれていて、同じ生命に与えるという発想です。もう一つには、頭の支配の下に身体全体の部分がお互いに有機的につながり、互いに必要とするのと同様に、私達信者は互いにつながっており、互いに補うはずだ、というような考え方が、聖パウロの言葉を読みますと明らかに出てくるわけです。

たとえば、聖パウロの言葉を直接に引用しますと、「わたしたちの一つの体は多くの部分から成り立っていても、すべての部分が同じ働きをしていないように、わたしたち達も数は多いが、キリストに結ばれて一つの体を形作っており、各自は互いに部分なのです」（ローマの教会への手紙第二章四〜五節）となります。もう一つだけ引用しますと、「頭であるキリストに向かつて成長していきます。キリストにより、体全体は、あらゆる節々が補い合うことよってしっかりと組み合わされ、結び合わされて、おのおのの部分は分に応じて働いて体を成長させ、自ら愛によって造り上げられてゆくのです」（エフェソの教会への手紙四章一五〜一六節）。

そのようなキリストの身体は往々にして「神秘体」と呼ばれますが、この神秘体のうちにある信者さんとキリストとの繋がりは、単に精神的な繋がりでないのです。もちろん根元的には精神的な繋がりですけれども、物質的なものもその精神

先のキュング師は、その最小限度の統一というものを、

それらの異なった教会同志が、互いに正當なものと同め合い、お互いを同じ一つの教会の分枝として認め、こうして、それらが教会としての相互の交わりを維持し、とりわけ儀式と聖餐式を共同に行い、これらの基礎の上に相互扶助、協力を強め、また、特に迫害と困難の時に当って支え合うならば、教会が多数並存していることに意義が出て来ないはずがない。

というように描写しています。

このような一致の話は、真宗と全然関係ないものと言えるか、この問いが私のなかに湧き起ってきます。

第二のしるしは、教会の普遍性（カトリック）です。もちろんそれはほとんどローマ・カトリック教会の名称として使われてきた言葉ですが、本来は一致に非常に近い意味を持っています。すなわち、「地方教会から見た教会全体の一致」と言ってもよいです。やはり、教会はそれぞれ違っても、互いに排他的な仲間集団になつてはいけません。それぞれ教会全体に開いているはずで、その繋がりを大事にするはずだという、そういう心をカトリックという言葉で本来表現したのだと思います。

しかし、後からいろんな解釈がなされて、そのなかには「カトリック」を正統性（orthodoxy）、つまり正當な教えといった意味で使うものもありました。それに関連して、キリスト教会の中の異端ということがどうしても問題になるはずで、ここでは時間があまり残されていないこともあり、一つだけ述べます。

この異端という言葉は、真宗では異安心に相当すると思います。そしてまた、キリスト教でも、同じく「聞信」の宗教で

すから、信じることは聞くことから始まるのです。したがって、両者ともに正しい教えを非常に大切にす宗教だと言わざるをえません。当然、キリスト教においても教えの正しさが非常に大事にされてきたため、異端をなるべく避けようとした。それ自体はよいことです。しかし、歴史を顧みますと、さまざまな間違った態度が取られたと認めざるを得ません。短くまとめますと、およそ次のようになります。

コンスタンチヌス皇帝の時代から国家宗教としての教会が形成されるに従って、異端者に対して、力による処置がとられたこと。Inquisitionと言われる異端者宗教裁判という恐ろしい事態も生じました。

福音に照らして異端を判断するのではなく、徐々に神学的教説や体系、いわゆる「正統性」というものがますます判断の規準とされるようになったこと。それと比べて、ルターなどの宗教改革者の規準はより健全なものだったと言えましょう。すなわち「真の教会とは、純粹な福音が伝えられ、秘跡が正當に授けられるところの教会なのである」というものです。

正と偽をあまりにも白黒をはっきりつける方法で描いてきたこと。異端のうちにも真理の一部が存在するということを、もう少し認めたらよかったです。すでに聖アウグステイヌスは、「異端者は教会に属する真理を教会から引きずり出すものである」とし、さらに、それを可能させるのは、教会の中でこれらの真理が十分尊敬されていなかったからであるということであるとも指摘していました。

このような態度の一部でも、真宗の歴史において当てはまるのでしょうか。

つづくしるしは、聖性、聖なることです。それに関して、たとえば親鸞の思想とよく似ている逆説的あるいは二重的な考え方がキリスト教にもあります。一方では、たとえば、聖パウロはキリスト者を「聖人」、つまり聖なる人と言っています。神の召し出しによって聖なるものとされたならば、すなわち罪の世から解放されたものであるという意味での聖人と言う考

れます。そうすると、イエスのみ名は「名号」になっていると言ってもよいとは思われるかも知れませんが。

確かに、聖書において「イエスのみ名」が南無阿弥陀仏という名号に近い存在になっていると言えますが、悲劇的にも、この類似点においてこそ、私たちを——浄土教とキリスト教とを——分けるものが存すると言わざるを得ないでしょう。つまり、キリスト教では、再び使徒言行録の言葉を借りれば、このイエスという人の「ほかのどれによっても、救いは得られません。わたしたちが救われるべき名は、天下にこの名のほか、人間には与えられていないのです」(第四章一二節)と記されていますが、他方、浄土教では「南無阿弥陀仏」以外に衆生を救う名前はないとおっしゃるのではないかと思うからです。この二つの、特殊よりも固有の名前のある矛盾は、どのように突破できるのでしょうか。

しかしながら、今日この大事な問題に立ち入る余地はありません。その代わりに、浄土教における「名号」とキリスト教における「イエスのみ名」とはどう関係するかという問題にもう少し触れて行きたいと思えます。言い替えば、この話の冒頭で言った「キリスト教には名号はない」という結論の意味についてもう少し考察したいと思えます。

共通の根本思想

ここでの問題提起を一応次のように表現してもよいでしょう。「信心為本」か「念仏為本」かというような論争が起こるところよりも深い次元では、浄土教・真宗を「名号の宗教」と言えるでしょうが、キリスト教の場合は、はたして「神のみ名の宗教」と言えるのか、と。そして、ある意味でそう言えるとすれば、それをもってキリスト教の本質にどれくらい迫ることが出来るのでしょうか。この質問に答えるために十分考慮すべきことは、まず両宗教の基本的思想が不思議なほどお互いに似ているという点です。

次に、キリスト教の歴史全体を見る場合に、ひとつの区別を導入しなければならないと思います。つまりキリスト教の終末論は二通りあるのです。すなわち個人的な終末論と宇宙的・歴史的な終末論の二つです。個人的な終末論とは、すなわち死つまり個人が死んだ後はどうなるかということに関するものであり、宇宙的な終末論とは人類そのものの終末を指します。しかし、同じラーナーは次のように言っています。歴史の過程において、精神的魂の個人的不死、不滅、またはその個人の運命の教えに比べたら、全歴史に関わる宇宙的終末の神学は色彩に乏しくつまらないものだった、と。先の主張と少し似ていますね。

第三の注目点は、キリスト教の歴史観が直線的な歴史観だとよく言われることです。東洋の宗教が見せる歴史観が回帰的なものであるのに対して、ユダヤ教やイスラームと同様に、キリスト教の歴史観は直線的であるという主張です。しかし、後ほどもう少し詳しく述べようと思うのですが、キリスト教の歴史観は同時に繰り返しのパターンを多く含んでいるとも言わざるを得ません。

たとえば、キリスト教の年中行事の大半はキリストの生活におけるさまざまな出来事を記念する行事です。ここでの「記念する」という言葉はギリシヤ語でアナムネーシス(anamnesis)と言いますが、非常に強い意味で**使われる**概念です。つまり、記念することによって、その出来事そのものが再び現存する、再現するという強い意味で使われる言葉なのです。

その最も明らかな例を挙げるならば、ミサにおいてキリストの死と復活が再現する**という考え**方です。これは確かに直線的な時間だけでは説明され得ないものです。しかしながら、キリスト教の歴史観が繰り返しのパターンを多く含むといえども、最終的にその繰り返しをひとつの歴史的で劇的な流れに、つまり世の始めから世の終りへ向けて流れる線の中に含みこんでいることは間違いありません。

解釈されるのです。

さて、キリスト教の歴史観には、この終り（ギリシャ語で *ἐσχάτον*）についての教えである終末論（Eschatology）ばかりではなく、始めに関する教えも含まれています。それはプロトロジー（protology）と言われているものです。日本語ではどう言えばよいのかわかりませんが、一応「原始論」と自分なりに訳しておきます。始めと終わりの両方があり、またあるべきだということです。両者を関連させたいうえで考えなければならぬということですね。

ここでは、このキリスト教プロトロジーの要点を二つだけ拾うことにします。まず、神による創造の話では、人間はエデンの園に置かれるんですね。その根本的な意義は、やはりある意味で人間そのものが良いものだということです。聖書の中では神が人間を創る際、その仕事が終わると「よし」と言うのです。聖書は特別に人間論というものを提示していませんが、そのような物語の中に人間論に相当するものが含まれており、かつ歴史的な人間論となっています。エデンの園という話には、人間はよいものであり、神は人間と一緒に歩むという教えが含まれています。

しかし、ご承知のように、ここに原罪の話が出てきます。この原罪の話には、今の観点から見ますと、二つの重要な意味が含まれています。ひとつは、この世の悪に対する責任を持っているのは人間だ、ということですね。人間の創造性がその中に現れる。そしてもうひとつは、原罪があるから人間は救いを必要とするということですね。

しかし、キリスト教の歴史観においては、過去の出来事が重要視され、かつそれに因果性が与えられると言っても、ただちに必然的で運命的な線が出てくるとは限りません。

もちろん、人間の心の状態は罪によって非常に堕落したのですが、ただそれで歴史そのものが堕落以外の何物でもないわけではないからです。もうひとつに、全体的に概観すれば、キリスト教の歴史観においては未来への方向性こそが最も大切

だと言わなければならないのです。つまり、プロトロジーとエスカトロロジーを比べるならば、エスカトロロジーつまり終末論の方がより重要なのです。現在における人生の根本構造は、未来、つまり人生はある目的地へ向かっているという前提から始めて理解できるという発想があるのです。

そしてその目的地とはどういうものか。さまざまな象徴的な説明もあるでしょうが、要点を端的に申しますと、先述のように、目的地とはただ出発点に帰ることではなく、さらにその目的地が人類に関する神の計画の成就という意味を含んでいるのです。つまり「神の国」と言われているものですね。この神の国はパウロ書簡で少し説明されていますが、ここでは人類がその頭であるキリストにおいて統一され、また統一された人類として非常に密接に神と繋がるというようなイメージあるいはヴィジョンがあります。これが神の国です。とはいえ、具体的にどのように想像したらよいかは分りませんね。聖書にはいろんな象徴的な話がありますが、それらはただの象徴であり、理論的に整理し難いものです。

しかし、たとえば旧約聖書のバベルの塔の話のように、バベルの塔を建てようとした結果、人類がまとまりを失い、さまざまな言葉話し始めることで互いに話が分らなくなって喧嘩するようになったという話を想起すれば、神の国とはその逆です。

そういう人類の禍いがなくなる。本当にひとつになる。キリストにおいてひとつになって、神と結ぶ。そういうようなヴィジョンなのです。

旧約聖書―ユダヤ教では、それは神の到来と言われます。非常に特別に歴史へと神が到来する。実際は初めからいらつしやいますけれども、非常に特別に再来する。キリスト教の立場から言いますと、それをキリストの再臨と言います。

それは確かに神の到来ですが、ただし決定的な神の到来といえは、やはりキリストの二千年前の出来事においてあります。

「もう」^{すでに}という意味が入って来ます。そこで歴史の構造は非常に複雑になります。それはどうしても言わざるを得ない。

その二つの焦点、歴史の焦点はどのように関係し合うのか。確かに説明し易いものではありません。非常に複雑かつ微妙な時間論・歴史論を前提としつつも、キリスト教神学ではいまだ十分に創り上げられていないと言えましょう。

もはや時が充実し、満ちた。キリストがすでにおいでになったから。しかし同時にまだでもあるため、キリストを待ち望まねばならない。これら二つの発想が再臨を待ち望むなかで一緒になるわけです。そこが最も難しい所だと思っています。

ところで、イエス・キリストの出来事とよく言われる歴史の焦点は、次の二つの言葉でふつう言われるわけですね。つまり「受肉」と「死・復活」です。

受肉とは、皆さんも御存知の通り、神が人間になって人類の歴史を撰取し、自分のものにして、自らその中に入って下さったということですね。それは神が歴史の中の悪との戦いにも参加なさるとい意味になります。そしてキリストが殺されるのです。それで受肉つまり神が人間になったということは、もはや神の後戻りできない決定的な到来が行なわれたという意味になります。他方、死・復活とは、人類の救済がすでに成しとげられたということ、つまりキリストは十字架によって人類を救ったという教えです。

私は第二部でもう少し親鸞について話をしようと思ったのですが、それはできそうにないですから、今は少しだけ言及させていただきます。伝統的な浄土教はほとんど未来志向の浄土教だったと思いますね。その点で少しユダヤ教に似ていると言つてよいでしょう。ならば親鸞の改革は、キリスト教の改革と似ているように感じられます。すなわち、キリスト教におけるこの構造を、親鸞聖人における「現益」と「当益」との関係に比較することができないのではないかと、私は思うのです。もちろん私にはよく分かりませんが、親鸞は現益だけを考えていて、将来には何も残さない、というような解釈もあるよう

⑥ キリスト教は苦の意味を教えることはできないし、苦を賛美することも決してないが、イエスの死の場面から苦（とありあえず死の苦）には救う力があるとひそかに読みとってきたのである。イエスの場合でそうなのだから、キリストに従う信徒の場合でも同様だという考え方である。

⑦ イエス・キリストの十字架がキリスト者に最も大きな影響を及ぼすのは、疑いもなく、復活とのつながりにおいてである。十字架の印において、人間の死は不可分的に復活（死に対する勝利、永遠の生命）と結びついてきたのである。信徒にとつて、イエス・キリストの死・復活は、死に対する勝利を告げるものである。イエスにおいても、イエスにおける私たちににおいても、死が最終的に勝利することはないと言っているのである。「死は勝利にのみ込まれた。……死よ、お前のはどどこにあるのか。」（一コリ第一五章五四～五五節）

しかしそこには二次的に、つまり死を通してしか復活はあり得ないという考え方も入っている。それは、たとえば、イエスの次の言葉において示唆される。「一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ。」（ヨハネ第一二章二四節）

来世に関するイメージ

黙示録の中で極めて特別な文体によつて記された事例を除いて、聖書には来世を描写する文章はほとんどなく、キリスト教も来世の形に関しては無知を告白せざるを得ないのである。聖ヨハネは、たとえば「わたしたちは今既に神の子ですが、自分がどのようなものかは、まだ示されていません。」（一ヨハ第三章二節）と記している。ともあれ、イメージとしては、次のものがある。

キリスト教の死生観に対する反論

西洋ではしばしば耳にした、キリスト教における永遠の生命への信仰に対する反論を短く挙げると、次の三点が主要なものだと思われる。

一、来世への希望は人々を現世に対して無関心にし、この世の不正を甘受させる、いわゆる阿片であるという説。これは共産主義の決まり文句であった。しかし、キリスト教では必ずしもそうではなく、その信仰がこの世の改善へ向けた努力と両立できるということが十分実証されてきたと思われる。(仏教ではどうだろうか。)

二、不死の信仰は、人生の有限性に関わる心痛、心に迫る感動をなくし、人生から悲劇とともにスリルを奪い取るものであるという説。桜が一年中咲くかのように。しかし、信仰の経験からすると、たとえ来世を信じて、この地上の生活にはその一回限りの緊張と無常がそのまま残ると言えるのではないだろうか。この点では『歎異抄』の第九章が参考になるだろう。

三、永遠の生命への信仰は勇気の欠如の現れであるという説。キリスト者はなまのまま死の事実や最終性に直面する勇気を欠いて、自分の死や有限性の苦を和らげるために、それを架空の神話をもって糖衣錠にする。換言すると、不死の教えというものは、死の恐怖に促されて生じた願望の思考 (wishful thinking) に過ぎないのである。しかし、宗教にまつわるあらゆる心理学的起源説と同じく、元氣な人の口から出るこの反論の場合でも、それに直接に答えるすべはないと言える。もしあるとしても、お互いにお互いの死の方を見せてあげようという返事程度となろう。

次に、上に挙げた仏教における死生観を土台にして考えられる反論に移ろう。

一、死に対して生に優先を与えるキリスト教の立場に対して、西谷啓治は分かりやすい文章で、生と死をあくまでも一緒に見ようとする仏教の考え方を説明するのである。

初出一覧

「ヴァン・ブラフトの著作における宗教思想」『東西宗教研究』七号、二〇〇八年、四～二七頁。

京都学派の宗教哲学

「田辺と宗教と哲学」『宗教哲学研究』一八号、一九九一年、一～一六頁。

「仏教とキリスト教と田辺先生」『求真』一一号、二〇〇四年、二～一四頁。

「予言者たる西谷啓治」上田閑照編『情意における空』創文社、一九九二年、一六七～一九七頁。

「武内先生とキリスト教」『宗教哲学研究』一八号、二〇〇一年、九一～九六頁。

「私の見た仏教と京都学派」『駒澤大学佛教学部論集』三二号、二〇〇一年、五三六～五五〇頁。

思想としての仏教とキリスト教

「オリエンテーション」南山宗教文化研究所編『キリスト教は仏教から何を学べるか』法藏館、一九九七年、一八～二三頁。

「空の思想と浄土教」『大乘禪』一〇号、一九九二年、四～一六頁。

「真宗は仏教とキリスト教との橋わたしとなりうるか」『親鸞教学』五二号、一九九八年、四三～五七頁。

「仏教、キリスト教、浄土真宗における〈欲望〉」『信愛紀要』四五号、二〇〇五年、三六～四六頁。(寺尾寿芳訳)

「**仏教とキリスト教(神学)**」『**日本の神学**』三五号、一九九六年、九～三二頁。

実践としての仏教とキリスト教

「東西霊性の交流」『禅文化』九九号、一九八〇年、七四～八八頁。(岡田徹訳)

「日本のお坊さんがヨーロッパの観想修道院に滞在する」『声』四号、一九八〇年、五四～五六頁。

「世界宗教の条件と課題」『カトリックと創価学会——信仰・制度・社会的実践』第三文明社、一九九六年、一五八～一七四頁。

キリスト教の自己理解

「キリスト教における教会論」『真宗教学研究』一四号、一九九〇年、一九～三四頁。

「イエスのみ名と人格」『真宗教学研究』一五号、一九九一年、一〇～二四頁。

「キリスト教における終末観」『真宗教学研究』一三号、一九八九年、一～一七頁。

「死と空と神」『大乘禅』一三号、一九九五年、六一～七五頁。

「キリスト教神学から見た生と死」『**現代人の死生観**』同朋舎出版会、一九九四年、二五～四七頁。