



キリスト教の絶対性について：
キリスト教と仏教との出会いにおいて

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-05-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 花岡, 永子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004580

キリスト教の絶対性について

——キリスト教と仏教との出会いにおいて——

花岡 永子

十九世紀末の預言者にしてニヒリストでもある哲学者ニーチェによって、「神は死んだ」とか「我々が神を殺した」と語られて以来、プラトンの・キリスト教的と特徴づけられる、古代ギリシアの哲学者であるアリストテレス以来十九世紀のヘーゲルに至るまでの、西欧の伝統的な形而上学は、その「学」としての哲学（主客の分離に基づく対象論理によって体系づけられた哲学）のみに終始することの終焉を迫られて、今やその起源に帰還することを余儀なくされている。それと共に、キリスト教の他宗教に対する絶対性の崩壊はその速度を早め、現代では宗教における多元性や相補性が叫ばれている。

しかし、ここではそれらの一々の経過を跡づけることはしないで、もう少し根本的なところから、すなわち、キリストの絶対性を主張

するキリスト教の内に潜む様々な問題点を、主として後期西田哲学の要めとなっている「表現」の視点から新たに見直し、考察しなすことによって、現代において露わにされている矛盾点・問題点を究めながら小論のテーマを考察してみたいと考える。

絶対の超越の次元の経験である神経験がどのように表現されるかは、その表現のなされるところの文化によって大きく影響されると考えられる。特殊性、つまり「種」によって特徴づけられる神経験の表現は、その表現が誰の心の琴線にも触れることができ、誰にでも納得されるような普遍性を露わにし、それによって人間の個の実存が真に自由に生きられるときに初めて、全人類の一人一人に妥当することができると考えられるのである。しかし、その時といえども、その表現は、絶対化されたり、救いや自由への唯一の道である

と主張されることはできない。何故ならば、他の文化圏からはまた別の表現による救いや自由への道が当然出てくると考えられるからである。

例えば、第一義のインマヌエル（神我らと共にあり）と第二義のインマヌエルを分け、段階づけることによって、イエス・キリストの絶対性を主張しないような滝沢克己の試みが我が国ではなされている。しかし、ここではそれは別に、絶対無の立場（これは、いわば立場なき立場であって、ドグマであれ、聖者であれ、聖地であれ、あずれかを絶対化して、それを信仰したり、救い主と認めないものは呪われたり、永遠の滅びに罰せられ、捨てやられると見なされて迫害されたり、戦争を引き起こされるような、そういう執着されなければならないようなものを認めない立場）から、改めて、救いの道を考察し直してみたいと考える。

さて、ニーチェ以前に生きていたキリスト者であれば、「キリストは救いへの唯一の道である」と言い切ったであろう。しかし、今世紀に入ってからには、「神は死んだ」とか「我々が神を殺した」というニーチェの虚無（ニヒル）の立場での言葉が示すように、プラトンの・キリスト教的な西洋の伝統的な形而上学（アリストテレス以来の所謂第一哲学）は、その学としてだけの哲学のあり方の終焉

を迫られて、その始原（*anfang*）に同時に帰還することを余儀なくされている。そしてこれと共に、キリスト教の絶対性が崩壊してきている。プラトンの・キリスト教的な形而上学がヨーロッパを支配している間は、プラトン哲学と共にその要にあったキリスト教はその絶対性を比較的容易に主張することができた。しかし、プラトンの、キリスト教的特徴づけることができるような、ハイデッガーの所謂 *onto-theo-logisch*（有―神―論的）な哲学がいわばその哲学の始原にも同時に帰還せざるを得なくなったニーチェ以後、あるいはハイデッガー以後の哲学の世界においては、キリスト教もキリスト教の始原にのみならず、神経験の始原に一度帰還することが必要であると考えられるのである。

キリスト教の新約聖書の成立あたりから、徐々にヨーロッパの古代・中世・近世を通して形成されてきたヨーロッパの哲学は、キリスト教と密接な関係にあり、ハイデッガーの指摘するように、有論（*Ontologie*）で有ると同時に神論（*Theologie*）でもあった。つまり、哲学は存在論であると同時にキリスト教神学とも不二であったと言っても過言ではない。

しかし、イタリアのルネサンスに始まるヒューマニズムや、十七、十八世紀以来の自然科学・技術の急激な進展によって、あるいはまた十六世紀前後の宗教改革や半宗教改革の運動によって、統一的に発

展してきたかに見えたヨーロッパの形而上学としての哲学は、内的に崩壊せざるを得なかった。哲学は、もはや「存在論」であることも、「キリスト教神学」であることも自明的ではなくなってしまうのである。存在論は、現代においては、例えば、ハイデッガーの語るような根本情態 (Grundbefindlichkeit) としての不安における退屈 (Langeweile) において、崩壊せざるを得ず、その後には、存在だけではなくして非有 (無) をも包括する、いわば「学」としての哲学の「以前」と「以後」とを包括して「哲学の始原」へと帰還する全く新しい哲学が露わになりはじめてきている。

「学」としての哲学の以前、以後を共に包括するような「哲学の始原」へと帰還し、そこから全く新しく出発しなおす哲学、つまり、「絶対無」の哲学や「空」の哲学は、日本においては、西田哲学や西谷哲学等に見られるのである。これらの絶対無や空の哲学においては、存在論や認識論や価値論という哲学における分析的な区別の面は超脱されて、これらの区別の出てくる根源において、すべてがもう一度考察し直されている。

しかし、このことは、存在論のみに生じた事ではなく、*Onto-theo-logie* と言われるときの神論、つまり神学にも当然妥当することと考えられる。つまり、キリスト教神学も、自らが成り立っているその根源である神経験の始原に帰還することを余儀なくされ

ていると考えられるのである。

対象論理に基礎づけられて、主観と客観の区別の下に形成されてきた「学」としての哲学が、哲学以前の世界、即ち、主客分離以前にして知情意の分裂以前の世界をも、また哲学以後の世界、即ち、主客の分離、知情意の分裂の世界での自然や人間や超越の次元の解明を通して、それらの根底に貫通している主客未分離にして、知情意の未分裂の世界へといわば哲学が懺悔 (例として田辺元の「懺悔道としての哲学」が挙げられる) を通して開けてゆく「絶対の無限の開け」の世界をも、共に自らの内に包括するような、哲学の始原の世界へと帰還することは、先にハイデッガーで見たように、「無」 (乃至は非存在 *Un-Sein* 乃至は非有) によって惹起される。これと同様に、キリスト教神学が、既成のキリスト教神学から神経験の始原に帰還せざるを得ないのは、絶対無の経験によってであると理解されるのである。つまり、有 (存在) が有 (存在) だけで成り立っているのではなく、有が無 (非有) と表裏一体に成り立っていることが自覚されるや、存在論は崩壊して、その根源へと帰還せざるを得ず、また同時に既成のキリスト教神学は、その始原である神経験にまで帰還せざるを得ないのである。

このことは、古代ギリシア哲学のヘラクレイトスにおける *phainomena* (自然=自ずから然か成る) やロゴス (*Logos* = 一切一切、一切

即一) から考察しても あるいはM・ハイデッガーにおける「有るものの有」(das Sein des Seienden) と「有そのもの」(das Sein selbst) との同一性と差異性との相即性(同一性即差異性、差異性即同一性) からも、明らかにされることができると考えられるが、小論においては、西田哲学を通して明らかにしてみたいと考える。

一、神経験の理解とその表現

先にも見たように、一切に対して第二人称的には関係しないで、第三人称的に係わりとところで成り立つような、アリストテレス以来ヘーゲルに至るまでの所謂伝統的な形而上学としての哲学である「学」としての哲学が、根本的には「無」(非存在乃至は非有)の露現によって崩壊せざるを得ないように、伝統的なキリスト教におけるイエス・キリストの絶対性が崩壊せざるを得ないのは、既成の伝統的なキリスト教が仏教に出会って、絶対無の神に出会うことによってであると理解されるのである。キリスト教と仏教との出会いの契機は、外的な、情報網や交通網の世界的規模での発展であるのみならず、これと同時にキリスト教内部と仏教内部における当該者の内面的な反省によるものであると理解できる。諸宗教間での出会いということでは、勿論、キリスト教と仏教との出会いの他にも、

様々な形での諸宗教間の出会いがある。しかし、この問題の考察に入る前に、小論でここまで述べてきたところの、存在の五つの見方をここでもう少し詳しく見ておかなければならないであろう。即ち、絶対有、存在(有あるいは相対的有)、非存在(「Nichts」乃至は相対的無乃至は所謂無)、虚無(nichts)そして絶対無の見方を。

そこで先ず言えることは、絶対的な有とか絶対有(absolutes Sein)とは、ニーチェが否定したところの、ヨーロッパのプラトン以来の伝統的形而上学としての哲学の二大支柱となっていた学としての哲学の核心であるイデア(idea 原型)とかウジア(ousia 本質)とかエイドス(eidos 形相)というような絶対的な本質と、人格的な、永遠、普遍にして不変の実体を備えている人格的な神と理解されたキリスト教の神を意味しているということである。絶対有は、主客の対立を越えたところに開けているとは言え、その実体性の故に、人間の個の自己を最終的には吸収し尽くして、個や単独者の「自己」の立場を呑み尽くしてしまう。無論、実体的に理解された神といえども、自己空化(ピリヒ二、七Kenosis)して、僕の形をとるが、人間の個の自己は、最終的には普遍の神の栄光のために消滅してしまう。従って、そこでは普遍なる神と個なる自己の相即性は、最後的には成り立たない。これに対して、例えば、空とか絶対無を根幹とする西田哲学や西谷哲学においては、空

とか絶対無は自己であり、自己は空とか絶対無であるということが出来る。普遍の立場である空（絶対無）と個の立場である自己との相即性が、そこでは最後まで成り立つのである。つまり、そこでは、空と自己とが、絶対に矛盾し対立しながらも、根源的には自己同一的であることが成り立つのである。しかしながら、実体的で人格的なキリスト教の神を前にしては、人間の個は無に等しいのである。

これに対して、第二の見方である「存在」（乃至「有」、乃至は相対的有）は、右に述べた、プラトン以来の西欧の伝統的な形而上学である「学」としての哲学が、ハイデッガーも指摘しているように、その本質は何であるかとして探究してきたところの、そういう本質を核とした現象界に一定の形をとって露わとなっているところの存在を意味している。この存在は、空や絶対無を根幹とした禅や、「……がある」という、「……が無い」に対立する意味を表す場合には、「有」と名づけることもできる。また、キリスト教の神のような絶対有に対しては、このような現象としての存在は、相対的有と言いうる。何故ならば、所謂現象界としての存在には、永遠、普遍にして不変であるような実体は存していないからである。そして、このような意味においては、絶対的な実体的有に対しては、この存在は、相対的な有でしかあり得ないからである。

以上のような意味において、ヨーロッパの伝統的な形而上学であ

る「学」としての哲学における存在は、ハイデッガーにおける有そのもの（das Sein selbst）の哲学とか東洋の絶対無とか空の哲学にまで視野を広げた場合には、有とか相対的有ということが出来るのである。

第三の非存在（*Non-Being*）乃至は相対的無、ないしは所謂無）は、ライプニッツやハイデッガーが、「どうして存在するものがあると言って、無があるとは言わないのか」という意味のことを語った時の無（*Nothing*）とか非存在（*Nothingness*）を意味している。この意味における非存在とか相対的無乃至は先に述べた「……がある」という有に対しての「……が無い」という意味における無は、先に述べた存在とか有とか相対的有と、いわば表裏一体的に成り立っているということが出来る。つまり、有はいつも無と表裏一体的に、相即的有は常に相対的無と表裏一体的に、また存在は非存在とたえず表裏一体的に成り立っているということが出来る。しかし、これら二者の相即性は、人間の個の自己が「自己とは何か」の己事究明に自覚的に生き、内面的、主体的、根源的に深く生きる時に初めて自覚されうるのであって、自己が自然乃至は世界と超越の次元との如何なる関係のうちに生きているかが自己に自覚的にならない限りは、自己にとって明らかとなることは困難である。何故ならば、自らの存在やこの現象界の山川草木が、非存在とか相対的無とか所謂無と

根源的には相即的に成り立っているということが分かるのは、自己が自我に死して自己の無実体性に気づいて、従ってまた万物の無実体的であることにも気づいて、自己をも含めた一切の自己同一性が——即ち、万物の各々の、自らとの自己同一性が——自己にのみではなく、常に同時に万物の各々に存する（このことは、仏教用語では縁起と表現され、また、例えば西谷啓治の哲学では「回互的相入」）〔この英訳は circuminsessional interpenetration と、またドイツ語訳は wechselseitige Durchdringung〕と表現されている）ことを自覚するときに初めて可能であると考えられるからである。

以上のことから、「自己」が真に根源的に哲学的な問題となりうるのは、絶対的有や相対的な有においてではなく、第三の、この非存在とか相対的無とか所謂無が自己に自覚されるときであることが分かるのである。自己が一体何ものであり、何のために生まれ、生き、死していくのかという、自己の問題が自己に自覚的になって初めて、自己は相対的な無に気づきうるからである。

無論、近世のデカルトにおいても個としての自我（ego）が哲学的に核心となっている。しかし、この自我は、未だ一切を対象的、客観的に考察する自我である。また、カントにおける、手段とか道具であるのみではなく、常に同時に目的自体でもあらねばならぬとされた自律的な人格としての各々の「人間」も、非存在（相対的無

所謂無）を哲学的に根源的な問題とするには至っていない。カントにおいては、人間は自己の自己同一性の根拠を自己の単なる理性の限界の範囲内に置こうとしているからである。

これに対して、自己が哲学的に根源的な問題となってくるのは、キェルケゴールやニーチェやハイデッガーにおいてであり、またホワイトヘッドにおいてであると言える。しかしながら、現代においては、自己の問題を無視することが総じてできなくなっている。というのも、現代では、哲学においても西欧の伝統的な形而上学としての哲学における思惟の三原理（同一律、矛盾律、排中律）が妥当しきれない次元が開かれてきており、また物理学においても古典物理学に代わって、相対性原理や不確定性原理や量子理論が妥当するようになってきており、精神科学においても、また自然科学においても、自己が（前者においては視点を担う自己が、また後者においては観察者、観測者としての自己が）主客の分離できない次元に存することが、實在に最も實在的に近くありえ、かつ實在を實在的に理解しうることであるということが明らかにになってきているからである。この意味において、現代においては、哲学的考察や物理的な観察や考察に際して、人間の自己が大きな役割を演じていることが分かるのである。現代においては、哲学的な考察にいたり、その考察の中でその考察する自己がどのような位置にあるかによっ

て、当該の哲学が実在に何処まで近づきうるかが決められてくるのである。

いずれにせよ、自己が根源的に問題となるのは、この第三の非存在の次元からである。そして、単に同一性ではなく、自己同一性が哲学的に根源の問題になるのも、この次元からである。何故ならば、第一と第二の存在乃至は有の見方においては、自己は現象界の外に、自己の視界の外に位置していて、自己も、自己のおいてある開けも根源的、哲学的に問題になりようがないからである。

第四の虚無（ニヒル）は、ジャン＝パウロやニーチェにおいて、あるいはハイデッガーにおいて見られるように、前二者、即ち、絶対有と相対的有が一举にその実体性を失ってしまった結果、それまで絶対有や相対有によって占められていた座が空白となったときの世界の状況に見られる。従って虚無においては、相対的無も相対的有と共に虚無と化してしまっている。虚無においては、世界も自己も虚無に墮して、そこでは時の満ちることもなければ、生きることの意味もない。この事実を明らかに示す例としては、さきに挙げたジャン＝パウロやニーチェによって夢や予言の形で語られた神の死とか、ハイデッガーによって語られた、不安や退屈のうちに襲ってくる無（非存在、相対的無、つまり所謂無）と共に露わとなってくる虚無が挙げられる。この虚無が絶対の無限の開けとしての絶対無

へと開けてゆけば、虚無は克服され、充溢そのものへと開けてゆく。しかし、そうでない限りは、虚無は、満たされることがない。絶対有から相対的有（存在、所謂有）へ、そして後者から相対的無へと、存在のいわば無底の底としての根底に向かって深まって行く人間、ひいては自己（自己中心的な自我に死した自己）は、虚無を経、虚無になりきることによって、絶対の無限の開けとしての絶対無によって、絶対無へと突破される。逆に言えば、虚無に打ちひしがれ、死に絶えた自己には絶対無である絶対の無限の開けが開けてくる。

この第四のレベルにおいても、虚無が突破されるには、自己が決定的な役割を演じている。というのも、ここでの万物の各々の自己同一の根拠は、普遍だけにでも、また個だけにでも置かれているのではなく、自我の突破されたところにあるからである。

第五の絶対の無限の開けである絶対無は、先に述べたような、仏教の縁起的あり方や相互の相入と言うあり方で世界が成り立っている、そういう場の開けの次元に成り立っている。そこは、華嚴の、事と理によって真理の表現された四（種）法界でいえば、「事々無碍法界」と言われ、臨済の、人と境とで実在の表現された四料簡で言えば、「人境不俱奪」の境涯であり、洞山良价の正偏五位で言えば、「兼中到」に対応するということができる。

絶対の無限の開けとしての絶対の無の境涯においては、臨済も、

「途中に在って家舎を離れず、家舎を離れて途中にあらず」と語っているように、真の自己に目覚めた自己は、悟り（家舎）と修行（途中）の両者に同時に生きていると同時に、悟りにも住することなく、かといって修行などとわざわざ言うこともなく、行住座臥そのものが修行となっており、自ずから然か成る仕方であるが、ままにと同時にあるべき姿で生きている。というのも、自己の内からと同時に、自己の外に、絶対の無限の開けが開いており、また開けてくるからである。ここでも、万物の各々の自己同一は、人間の個の自己（これはまた、一切衆生の自性である仏性でもある）を通して初めて、根源的な一と、これと相即的に一である現象界である多の世界とに存していると理解されることができる。

さて、ここで、存在とか有の五つのあり方や万物の自己同一性についての考察を終えて、本節の直接のテーマに戻らなければならぬ。そこで、世界宗教のうちキリスト教における救いの唯一性について考察してみたい。つまり、人種、民族、国家、性別、階級、職業を越えて個人（単独者）の救済に携わる世界宗教（普遍宗教）のうち、神経験において対極的なあり方で存するキリスト教と仏教（特に禅）との出会いにおいて「キリストによる救いの唯一性」の妥当性をここでは考察してみたい。

キリスト教と仏教における救済の対極的あり方とは、一方のキリ

スト教では絶対の有であり、人格的である神に対して人間の罪を執り成すための仲保者イエス・キリストによって成り立っている救済であり、他方の仏教においては絶対の無であって、人格性と非人格性の根源において成り立っているような仏が、人間の自己自らの無性にして仏性である自性と自己同一的に露わとなってくる経験、つまり「覚」による救済であるという対極性である。

さて、キリスト教と仏教との出会いにおいて自覚される神や仏の経験の仕方とそれによる救済の経験との表現は、両宗教において表面的には相違しているが、その経験において開けている両宗教における超越的な次元としての「絶対の無限の開け」は、自己同一的であることが、次の場合には予感されたり、体得・体認されざるを得ないのである。即ち、上にも述べたように、神、仏、絶対無等々の超越的な次元と大自然と自己との根源的な一経験が露わとなったり、あるいは絶対的なものの前に自己や自己の意識が全く無に帰して、絶対の無限の開けが開けてくる場合である。

さて、絶対の無限の開けにおいては、人間をも含めた万物の自由が根源的に実現されると理解できる。キリスト教では「主は霊である。そして主の霊のあるところに自由がある」（II. Kor. 3, 17）と述べられて、主による救済によって自由が人間の各々の自己や万物に与えられることが待ち望まれている（Röm. 8, 20-24）。また

仏教においても、森羅万象が六道輪廻から解脱して、「一切衆生悉有仏性」にして、しかも「一切皆空」であり、更に、「色即是空」としての「一切皆空」に終わらないで、すべては空（実体がない）だからこそ、すべてのものはその瞬間、瞬間の姿のままに真実で絶対であり、したがって、「空即是色」であることが説かれる。大乘禅では、「天地と我と同根、万物と我と一体」と言われて、自己はこの世のあらゆるものと同様無実体的であることが説かれると同時に、「天上天下唯我独尊」といわれて、自己の絶対の中心性が説かれている。というのも、キリスト教では主の霊のあるところで、また仏教ではこの世の「空」的あり方のうちで万物の自由が成就されるからである。

二、人格的な絶対有の神と、絶対無の神

キリスト教では、神は人格的な神として経験され、仏教では仏は、浄土真宗ではキリスト教と同様に主として人格的に、また禅宗では主として空として経験される。しかし、神も仏も（あるいはその他何と呼ばれようとも）一体何であるかは、人間には対象的には把握できない。このことは、例えばカントの『純粹理性批判』において神の存在の思弁的な（存在論的、宇宙論的、自然神学的）証明が否定され、また、二千年近くヨーロッパの文化の根底を支えてきた、

冒頭でも述べた、プラトンの・キリスト教的な神理解が、ニーチェの予言によって加速度的に崩壊し始めて以来、もはや否定されることができない。何故ならば、「神が死んだ」とか「我々が神を殺した」という言葉は、これまでの神の理解の仕方や、神の経験の表現の仕方では、現代においては、もはや神の真の理解としてもまた神経験の表現としても妥当しないということを意味する、他ならぬヨーロッパの文化の流れの中から自覚的に出てきた自覚の言葉であると理解できるからである。

神、仏あるいは一般的な言い方では「超越の次元」が、経験として露わになるのは、「絶対の無限の開け」が彼方から開けてきて、それと不二である自己が自覚されることによってであると理解できるのである。神と自然と超越の次元との一あるいは一性の経験である「絶対の無限の開け」は、古代ギリシア哲学では、例えばヘラクレイトスによつては現象界の多に對しての一との関係のうちでの「一即一切」と表現され、また中世の神秘主義者M・エックハルト（1260-1327）によつては「神性の砂漠」とか「神性の無」の他に「一の一なる一」（*ein einiges Eins*）と表現されている。また、仏教の方でも、三祖僧肇（—606）の『信心銘』や六祖慧能（638-713）の『六祖壇經』や法蔵（643-712）による『華嚴五教章』の中にも真如の究極的あり方として「一即一切」という表現が使われて

いる。

a、三位一体論

キリスト教においては神は、旧約聖書では、周知のように「我は有りて有る者なり」(Ex.3,14)と言われている。しかしながらこの場合の「有る」(ヒブール語では hayah) は、ギリシア語や英語やドイツ語の場合と相違して、存在よりはむしろ出来事とか生成を意味しており、有賀鉄太郎が『キリスト教思想における存在論の問題』(一七七頁以下)で主張しているように、神はそこでは存在としてよりも、むしろ働きとして理解されていると言えるのである。

しかし、そのような旧約聖書の神は、新約聖書時代を経た後の二、三世紀に生きたテルトゥリアヌス(150/60-220)以来三位一体の神として理解され、表現されている。例えば、アウグスチヌスの『三位一体論』(De Trinitate) 十五卷二十三章(日本語訳、中沢宣夫訳、東大出版会、p.479)や、エックハルトの説教集(Q説教集四十二、DW III説教Ⅲ)にも、記憶における父との類似、認識(知性)における御子との類似、意志(愛)における聖霊との類似という表現を通して人間における神の似姿(imago Dei)が示されている。しかし、例えば中世に生きたエックハルトは、既にそのような神を非神(ein Nicht-Gott)・非霊(ein Nicht-Geist)・非

人格(eine Nicht-Person)・非像(ein Nicht-Bild)の神と呼んで、他方では同時に人格的で、霊としての像を越えたところの神を経験していることが示されているのである。またアウグスチヌスも、永遠の今とも言いうる瞬間を、例えば『告白』の第十一卷第二十章で「過去についての現在、現在についての現在、未来についての現在」として重視しているかぎり、根源的「一」としての「一」なる神を経験していると理解できるのである。

b、三身説

さて、洋の東西を問わず、「絶対の無限の開け」としての「根源的「一」の経験が、神とか仏とか空とか絶対無と表現されるに至ったと理解できるのである。そこで、何故、イエス・キリストの絶対性がキリスト教のうちに主張されるかが問題である。

ところで、キリスト教の三位一体論に対応するものとして仏教にも三身説がある。法身と応身(化身)と報身の三身である。これら三身のうち法身は人格性のない法そのものである。応身と報身とをどう理解するかは一定していないが、中村元の説に従えば、応身(または化身)は人格身を備えた仏陀の現身であり、報身は真理としての法と人格身との両方を統合したようなものとして理解されている。

これに対して、キリスト教における第二のペルソナ (persona) である、神と人との間の仲保者 (「テモテ二、五」) である神の子イエス・キリストの絶対化は、聖書そのものに発するというよりは、旧約聖書時代における部族宗教としてのユダヤ教における贖罪の思想 (レバ23,27,28,29) が、イエス・キリストの磔刑によって一度限りに成就されることで部族宗教が世界宗教 (普遍宗教) へと普遍化する際に、残存したままになっていたものの絶対化と理解できるのである。イエス・キリストが聖書のなかで絶対視されていないことは例を挙げて示すこともできるわけであるが、ここではその方法をとらずに、神経験という根源的なところから、つまり「絶対の無限の開け」、絶対無の経験の「表現」ということから考察したいと考えるのである。というのも、キリスト教や仏教が形成されながら現代に至るまでに発展してくる中で、この混乱した世紀末に神経験とその理解と表現とをもう一度根源的に考察し直して見る必要があると考えると考えられるからである。しかも、根源的一の経験の表現は、表現が文化的な伝統とか「種」の形を踏まえてのみ遂行されざるを得ないのであるから、部族的なもの、民族的なものが普遍化れるときには、一部族、一民族にとっての特殊なものが他部族や他民族にまで絶対化が強制されないように配慮されるべきであると考えられるのである。

次いで、キリスト教と仏教で最も大きく相違する考えられる「時の理解と「罪」の問題を考察しなければならない。

三、時の理解の問題

時は一般的には、三様に理解される。第一の時の理解は、過去から現在を通して未来へと流れてゆく所謂年代記的に流れてゆくと理解されるような時で、これは最も一般的な時の受け取り方である。

第二は、例えばキリスト教に見られるような、将来的・終末論的な時の理解である。即ち、将来のある一点に何かある理想や目的を設定したり、あるいはキリスト教のように最期の審判の日を信じて、その時の一点をいわば時の原点にして、将来から現在を通して過去へと時が流れてゆくと理解されるような、時の理解である。これら二者は、時を直線的に理解している。しかし、キリスト教の中にも遠くは新約聖書のヨハネ福音書における現在的な終末論において、また近くはS.キェルケゴールに見られるような、瞬間、つまり永遠のアトムとしての瞬間を時の要として、この瞬間から過去や未来を考える時の理解がある。このような瞬間が瞬間自身を限定し、瞬間である現在から過去や未来が露わになってくるような第三の時の理解は、禅においても顕著である。また大乘仏教や禅の経験を根本におく西田哲学にも、この第三の時の理解が顕著である。この時の

理解は、古代ギリシアや古代インドにおける円環的な時と前二者の直線的な時とを同時に成り立たせている。このように見てみると、時の理解においても、キリスト教と仏教では、根源的には自己同一的——この場合の自己同一——ということもキリスト教と仏教は根源的な一から分離、分化してきたに過ぎず、本来的、根源的には同一的であることが、根源的な自己、本来的な自己の目覚めを通して自己に自覚されてくることを意味する。しかし、自己によるこの自覚なくしては、自己同一的であることは理解できないのである——であることが分かるのである。

四、罪（意識）の問題

「罪とは信仰によらないすべてである」ということが Röm. 14, 23 にパウロによって述べられている。事実、キリスト教は、人間の自己の、神の前における悪の意識、即ち罪意識によって特徴づけられる程に、信仰に対立するものとして罪や罪意識を強調している。しかし、神とか仏とか絶対無として表現される「絶対の無限の開け」に対する不透明な関係、反抗の感情としての罪意識を通しての生成 (Werden) によって人間は精神に目覚めるばかりでなく、真の自己にも目覚め、覚してゆくのである。この意味において、一般的に罪意識が欠如していると誤解され易い禅（禅宗というような仏教

の中の一宗派ではなく、仏教の各宗派を貫通するような「絶対の無限の開け」においても、罪意識は大きな役割を果しているのである。禅が根本となっている西田哲学においても、「悟り」ということが、彼の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」において「自分自身の無の根底を、罪惡の本源を徹見することである」（西田幾多郎全集、岩波、十一巻、p. 211）と述べられている。そればかりでなく、どのような宗教であれ、自力による宗教はないとまで言い切られているのである。

詳論はできないが、以上で見てきた、キリスト教と仏教の間でも相違する点であると見なされている時とか歴史観、また罪とか罪意識においても、両宗教が、ひとたび自らの宗教の以前、以後そして始原に帰還してみれば、即ち、真の自己に目覚め、これを自覚し、根源的な一を経験し、体得・体認し、絶対の無限の開けに開け生じてゆけば、両宗教はこれらの問題点においても根源的には自己同一的であることが分かるのである。無論、宗教によっては絶対の無限の開けにまで開けていない場合もありうるが、その場合には、みずからの宗教の枠組みを普遍化することができないことは勿論である。

結 論

現在、世界には、宗教の伝播という視点から見ても、沢山の部族

宗教や民族宗教、それに普通はキリスト教、回教そして仏教の三宗教と受け取られているような世界宗教が存在している。これらは、存立期間の長短やそれぞれの宗教を取り巻く諸条件によって、極めて拘束力の弱いものから殆んど絶対視されているような段階までの様々な教義学を生み出してきている。しかし、一方では諸宗教間の闘争が絶えず、しかも他方ではいずれの宗教も社会の動きに対してはそれ程大きな力を持たない現代において、先に見たように西欧の伝統的な「学」としての形而上学がその始原に帰還せざるを得ないとき、キリスト教も、——かつては世界の諸宗教の上に立つ絶対的な宗教の如くであったとしても——現在では世界の諸宗教の中の一つであることを弁える事が必要である。キリスト教の内部では自らの教義学を勿論妥当するものとしながらも、常に同時に、キリスト教以前にして以後でもあり、しかもキリスト教の始原でもあるような、更には宗教の始原でもあるような、例えば西田幾多郎によって「心霊上の事実」と言われているような、すべての人の各々の心でもあり、また同時に万物の一なる心でもある、そういう心の事実、常に帰還することが必要であると考えられるのである。そこでこそ、諸宗教間の真の対話が可能であると理解できるのである。

キリスト教が二千年近くの長きにわたってヨーロッパを始め世界の各国で、また各個人において力ある救済を実現してきたことは事

実である。しかし、世界の諸宗教が諸宗教間の相補的・多元的なあり方の妥当性を叫んでいる現在、キリスト教もキリスト教以前、以後そして始原に帰還して、自らの宗教における自己中心性に反省の眼を向けるべきではないであろうか。

思うに、既成の諸宗教の以前、以後そして始原であるような「根源的な開け」とか「絶対の無限の開け」における根源的な一と、これが分化、分裂して繰り返し繰り返し形成され、且つ同時に開かれてくる神経験とその表現は、本来的には自己同一的に成り立っていることを、宗教や各宗教に携わる私たちひとりひとり徹底的に究明すべきであると考えられるのである。この究明によって、諸宗教間の真の關係が明らかにされるのであれば、地上は、核実験や核兵器によってよりも以前に、誤解に基づいた諸宗教間の対立感情による宗教戦争で荒廃し、やがて人類も他ならぬ宗教間の闘争によって滅びてしまうであろうことが予感されるのである。

付記

本稿は、一九九五年度十月九日・十日に南山大学で開催された日本基督教学会・全国大会でのシンポジウムの発題講演（十月九日）に加筆したものであることを付記致したい。

（はなおか えいこ・哲学教授）