

## 東西における時間論

——実存理解に即して——

八木 誠 一

### I 旧約聖書の時間理解

東西の比較という場合、聖書の世界は東に属するのだろうか、西に属するのだろうか。そのどちらでもなく、独自の世界をなしているといえるであらう。いずれにせよヘブライ的思考を時間把握という面から検討するとき、旧約では「時間とは何か」ということが主題として論じられているわけではないので、旧約的な考え方一般から時間理解を汲みとってゆくことになる。ヘブライズムは強度に時間的な思考なのである。

まず存在をあらわす動詞ハヤー(Hayá)は、単に「ある」ではなく「なる」、「生起する」を意味することはよく知られていることであり、辞書をひけば直ちに明らかである。<sup>(1)</sup>つまりここでは存在は生成と切り離すことが出来ない。存在は時間的なのである。

そして存在は時間的だということは以下のような意味である。真理また真実と訳されるヘブライ語はエメト、エムーナー(Emeth; emunah)であるが、その意味は、自己を実現してゆく確かさまた能力をもつものということである。たとえば「神の言葉は真実です」とは、神の約束また預言は必ず成就するということである(サムエル下、七・二八。列王上、一七・二四。ダニエル、一〇・二一参照)。また律法が真理といわれる場合(ネヘミヤ、九・一三。詩篇、一一一・七参照。ここでは神の業はエメトで、そのさとしがエムーナーであるといわれる)、それは律法は神の意志であるから必ず現実となる、すなわち守られるということにほかならない。こうして神自身がエメトなる神であるといわれるとき(出エジプト、三四・六)、それは神はその言葉を必ず実現させるものとして信頼出来るということなのである。

エメト、エムナーと語根を等しくするアーメーン (Amēn) は祈禱者と会衆とが祈りの終りに唱和する言葉であるが、これは祈りの内容の肯定とその実現への願いをあらわす。そしてこのアーメーンと語幹を等しくする単語ヘエミン (emin) は「信ずる」という意味の重要な動詞であるが、その意味も、信じられるものつまり神がエメトなるものであることの告白であり、神の意志の肯定と、神の意志の実現に主体的に参与する誓いを言いあらわすのである。

すなわち存在が時間的であるということは、特に人間の歴史性について考えられている。歴史とは本来、神の意志がそれへの人間の従順即主体的な参与を通してこの世界の中で実現してゆく過程なのであり、人間の不従順<sup>II</sup>罪は、神の怒りと罰という反応を招くのである。この場合神とイスラエル民族の関係は、契約という歴史的な出来事に基づくと考えられている。契約といっても特殊な、人間の現実の一部にかかわることではない。神がイスラエルの民をえらび、神がイスラエルの神となり、イスラエルが神の民となるという、民族の全現実にかかわる神と民の共存の契約であり、この契約ゆえに民のあり方が決定される。その内容を明らかにするものが律法にほかならない。それゆえ、神・人関係は法的理性(ないし実践理性)によってロゴス化されている、ということが出来よう。実際、ヘブライ的思考が実践理性的であることは、以下の事実にもあらわれている。すなわちヘブライズムが人

間の本質をとらえるとき、そこでは人間の無時間的・普遍的な存在性ではなく、時間的に実現されるべき一般性が問題となる。たとえば律法の中心をなすモーセの十戒において、「殺すなかれ」(申命記、五・一七)は命令形ではなく直接法未完了形で書かれている。lo, tzebachは「汝は殺さない」という断言なのである。

我々はここで人間の定義が与えられているとみる事が出来る。神と共にある人間とは殺さず盗まず姦淫しないのである。ここには人間の本質がロゴス化されて与えられている。その限りここには理性の働きがある。しかしロゴス化の仕方は時間的であり、実践的である。定義は名詞文ではなく動詞文で与えられているのである。一般に理性の対象および内容は同一性である。理性は現実を同一なるものへと分析し同一なるものの組み立てとして理解する。しかしヘブライ的思考においては同一なるものは無時間的同一性ではなく、時を通じて反復維持されてゆくような同一性である。「殺さない」ことがあらゆる状況において時の中で反復維持されてゆく、そこに同一性がとらえられている。換言すればヘブライ的思考においては、時間性と主体性をはじめから人間の本質に属しているのだ。人間の現実は無時間的に理解され、主体的実現の観点からみられている。だからヘブライ的思考においては、人間の本質は、時間的な意味でどこからどこへという地平で照明される。そして「どこへ」ということは神により、人間の主体的行為を通じて実現される。旧約聖書において人間は必ず実現する

ものとしての神の意志のもとにあり、神の意志はそれに対する人間の従順を媒介として実現するゆえに、民の現在には契約・律法授与の過去と神の意志成就の将来の間に開かれてゐる。こうして契約と律法が中心にあり、歴史と預言とが時間の地平を照明する。だからイスラエル民族の自覚（自己理解）としての旧約聖書の内容、歴史と預言を二本の柱とするのである。つまり時間とは、神が人間——その中心はイスラエル民族である——の行為を通じて実現してゆく地平なのである。

しかし時間的同一性とは矛盾ではなからうか。存在が時間的であるとは、生命におけるように、動態の中に恒常性カオスマシネスが成り立つこととであり、生成の中に存在があることである。ここで時間の構造は、常に過去を否定的に媒介して新しい、非連続的連続でなくてはならない。時とは常に新しい地平が開けることでなくてはならない。現在とは将来に向けて過去を止揚するものでなくてはならない。すなわち現在には過去に決定されるのではなく、過去からの自由を含んでいなくてはならない。過去を媒介しながら過去から自由なのでなくてはならない。前述のように旧約的思考においては存在は時間的である。しかし旧約にみられるイスラエル民族の自己理解においては、契約と律法がイスラエルをイスラエルたらしめるのであり、イスラエルの現在および将来のあり方を決定するものなのだ。イスラエルの本質ないし自己同一性は契約の過去から決定されている。契約に基づいて神から与えられた律法を、

民は棄てることは勿論、変えることも出来ない。民のなすべきことは、律法を解釈して実生活の全体に適用し、人生の全般を律法からして規制することであつた。このような律法理解は、バビロニア捕囚から解放された後のイスラエルにおいて前五—四世紀に成立したいわゆるユダヤ教において次第に固定強化された。つまり旧約—ユダヤ教の時間理解において、現在は過去から自由ではない。ここでは質的に新しい地平が開けることはない。だからユダヤ民族はイエス・キリストにおける新しい契約（新約）という事態を拒否せざるをえなかつたのであり、キリスト教が律法からの自由を主張したとき、これを異端と断ぜざるをえなかつたのである。

存在がほんとうに時間的であるならば、つまり動態の中に恒常性が成り立つならば、歴史の内容を過去からして決定することが出来ないということ、ユダヤ教は洞察しなかつた。ヘブライズムはむしろ時間的同一性をとらえることへと向かつたのであり、それは時間的な存在という逆説的な事態に即するものではなかつたのである。ヘブライズムは強く深く時間的な思考でありながら、法的・実践的な理性によってロゴス化された内容と、時間的歴史的な現実との矛盾を、遂にほんとうには解決することが出来なかつたのである。それを果したのは新約聖書的な実存理解であつた。だからユダヤ教と原始キリスト教の対立は、律法からの自由という事柄において最も尖鋭にあらわれたのであつた。律法からの自

由の主張は、過去からの自由を意味していたのである。

## II ギリシア的存在理解

ここではギリシア古典時代の存在理解を、旧約的な現実理解と対比する意味で検討する。さて前述したヘブライ語のエモト、エムーナーは旧約聖書のギリシア語訳(いわゆる七十人訳)では屢屢アレーテア(*arete, altheia*)と翻訳されている。そしてアレーテアという名詞は、「覆われている、かくされている」ことを意味する語根と否定辞の組み合わせから成り、覆いかくされていたものがあらわとなった相における存在のことである。そしてそれをあらわにする役割をになうものは言葉であった。<sup>(6)</sup> 実際、プラトンの『国家論』における用法をあたってみると、真実(*altheia, ta theta*)は現実にあるもの(*ta onta, ta ontia*)と同義に用いられていて、また「語る」という動詞と結びついてい<sup>(7)</sup>る。そして現実にあるものとはまず経験的現実であるが、さらにその根柢にある現実が探られ、こうして一方ではイデアが、他方ではそれを認識する哲学が、ともに真理<sup>(8)</sup>とよばれるのである。ギリシア的思考においては多様で変化する現象の根柢にある同一不変の存在が探求された。そしてそれは思惟によってとらえられ明るみに出されるのであった。すなわちここには、存在と思惟は同一である<sup>(9)</sup>という基本的な考え方が貫かれていたわけである。だから思惟は存在の開示へと向かい、開示された存在と、それを

明るみに出す思惟とがともに真理と呼ばれたのであった。そしてこの場合、現象の根柢としての存在は単一・恒常・不変なのであって、それ自身は無時間的な実体なのである。だからギリシア的思考においては一と多、本質と現象、永遠と時間の関係がアポリアとなり、遂に解決出来ないままで終った。このような考え方をヘブライ的思考と比べてみると、ヘブライ的思考は時間的・主体的・実践的であって、ここにギリシア的思考との大きな違いが認められる。一般に哲学はギリシアに由来するが起源と目標を持つ歴史ということはヘブライズムにおいて基礎づけられたと言われる通りである。しかし我々は両者に共通するものにも注目しないわけにはいかない。それは理性による現実のロゴス化ということである。無論理性といってもギリシアの場合は理論的であり旧約の場合は実践的である。しかし両者には、真理を言葉で表現出来るといふ信念が共通している。哲学は存在のありのままを開示し、律法は神の意志をあやまたずに表現する。それに対して縁起的現実の全体を言葉で一義的に言いあらわすことは出来ないとしたのは大乘仏教、特に禅宗であった。また旧約を母胎として生まれたキリスト教においても、特にイエスの言葉には、律法は神の意志をさながらに表現するものではないという洞察が明らかである(マタイ五・二二以下のいわゆるアンティ・テーゼ参照)。しかしこの点に立ち入ることは小論の課題ではない。ここでは、ヘブライ的真理概念は行為と結びつくのに対してギリシアのそれは認識

とかかわること、そこには前者の時間性があらわれていること、そしてこの場合時間性は人間の主体性の時間であり、しかも神の意志の実現に参与する主体の地平としての時間であることを確認しておきたい。

### Ⅲ 新約聖書の時間理解

新約聖書の時間理解というとき今なお屢々あげられる文献はO・クルマンの『キリストと時』<sup>(1)</sup>である。これはいわゆる救済史が新約聖書の全体をつらぬく時間把握であることを示そうとしたものである。しかしクルマンが指摘した救済史観は、実はルカの著作『ルカによる福音書』、『使徒行伝』に特徴的な時間把握であって、それは新約の全体に妥当するものではないことが現在では一般に認められている。したがって以下では新約聖書の実存理解を手懸りとして時間把握を検討してみたい。そして新約聖書の実存理解の基本的カテゴリーは「統合」ということであると私は考えている。<sup>(2)</sup>

さて時間とは人間の行為を媒介として神の意志が実現してゆく生成の地平であるという理解は、旧約から新約へと受け継がれている。しかし神と人との関係は新しく理解し直され、また神の意志が実現して成就する形についての理解もこととなっている。すなわち、神と人との関係はイエス・キリストの死と復活という出来事に基づくことになる。これは神と人との新しい契約の出来事である。

あり(マルコ一四・二四)、ゆえに旧約聖書の基礎をなす旧い契約は超克され、したがって旧い契約に基づく律法も、もはや義と生命にいたる道ではない(ローマ一〇・四)。律法の侵犯という罪はイエス・キリストの十字架上の死という贖いによって赦されるのである(ローマ三・二一―二八)。律法からの自由が成り立ったのである。

こうして神と人との法的理性的関係は克服される。たしかに贖いということとは法的性格を持っているが、これがいわば跳躍板となつて、神と人との新しい結びつきがあらわれるのである。「わたしはキリストとともに十字架につけられた。もはや生きているのは私ではない。キリストがわたしのうちに生きておられるのだ」(ガラテア二・一九―二〇)というパウロの言葉はその端的な表現である。ここに成り立つ神と人、人と人との関係はもはや同一性を対象また内容とする理性的思考でとらえられ言葉出来るものではない。

罪と罰、義と栄光が量的に対応するという同一性は理性の要求である。しかし赦しと、行為によらず信仰による義認とが前面に出ることは、既に理性の立場がこえられ、宗教的実存が成り立っていることを示している。こうした立場は実質上、イエスの思想に含まれているところであった。イエスの場合も、神・人、人・人関係において、行為と報酬の対応という理性的関係は最深のものではなかった(マタイ五・三八以下、マタイ二〇・一一―一六参

照)。

こうして人格の行爲と、それに対する反応との必然的關係は超克される。行爲と報いが対応するところでは、兩者の間に必然的關係が成り立つからである。これはふたたび現在が過去から決定されることにほかならない。したがって、新約においては行爲と行爲との間に必然的な因果關係がなくなっているものであり、これは人格の自由の一面を示している。人格は因果論的に決定されない自由な主体なのだ。そしてキリストに由る救済、新しい契約の成立は、人格の過去からの自由を意味した。人は古い契約に基づく律法の拘束から解放されるからである。人が律法のもとにおかれた時期は過去のものとなった(ガラテア三・一五以下)。個人的実存の次元においても、信徒は旧い自己に死に、キリストに生かされて生きる(ガラテア二・一九—二〇、六・一四—一六、II コリント五・一七)。本来の自己が成り立ったのである。しかもそれが同時に旧約の時代に与えられた約束の成就であるというのが、新約聖書の全体(ヨハネ文書を除く)にみられる理解なのである(ユダヤ教側はそれを認めなかったが)。すなわち新約では、否定と断絶を通じて自己の本来性が成就し、しかも本来性はその内容上、自己の成就すなわち肯定と連続なのである。本来性は否定と断絶を媒介して成就するゆえに、肯定と連続を含んでいる。ということとは、時は単に連続的・直線的な、過去に発する流れではない。イスラエル民族を担い手とする救済の歴史は単にイエス・

キリストの出来事によって断たれ(ローマ一〇・四)、新しくされた(II コリント五・一七) だけではない。またキリストにある者はひとたび自己に死ぬ(ガラテア二・一九) だけではない。キリストにある者において、うちなる人(本来的自己)は日ごとに新しい(II コリント四・一六)。時は実存のあらゆる瞬間に、非連続の連続、過去の否定的媒介という性格を持っている。将来へ向けて言うならば、時とは常に新しい地平が開けてゆくことなのである。「私たちは……四方から患難を受けても窮しない。途方に暮れても行き詰らない」(II コリント四・八)。

自由な主体が成り立つのだが、この際自由とはたしかに単独者の自己決定であるけれども、しかし同時に自由は愛における自由なのである。自由を得た主体は愛し合うべきなのである(ガラテア五・一三—一五)。愛する者は神を知る。神は愛だからである(IIヨハネ四・七)。聖霊の実は愛である(ガラテア五・二二)。

人格は自由に愛であり、愛の中で自由である。その根拠が神の働きなのである。すなわち神の働きは、人格が自由な彼自身となるように働きかける(「神の恵みによって私は私なのである」I コリント一五・一〇)。まさにそのことを通じて神の働きは人を愛の共同体へと結びあわせる(ヨハネ一五)。人格と人格を独立させて結合するのである。それは神の働きが、その時間面をみれば、前述のように時を切断してつなぐのに対応する。それゆえに

キリストにあって神と結ばれて生きる信徒は、自由な彼自身として愛の關係に入り、愛のかかわりの中で自由な主体として振舞うのである。

このように自由と愛とが逆説的に共存する關係のことを私は統合といっている。すなわち統合とは、自由で個性的な主体、ゆえに相互否定的な一面を持つ主体同士が、かえって相互媒介的・相互依存的に成り立ち、しかも全体としてひとつのまとまりを成しているような關係のことである。そしてそこで統合が成り立っている共同体を統合体という。すると新約聖書的な人格關係は統合体であり、聖徒の共同体としての教会は統合体なのである（I コリント一二）。そして神の働きは統合体を成就せしめ、それが全人類の規模で起る方向へと向かうのである（ローマ九一一）。統合の究極的成就は、歴史の否定と切斷を介して起る。神の働きは切つてつなぐことであり、その究極的な仕方は、この世界と歴史には終りが来て滅び、新天地があらわれ、神の国が到来する、ということなのである。これが新約聖書の終末論の本来の内容である。

すなわち神の意志はエメトなのだ（必ず成就すべきもの。第一節参照）。新約では、その内容が、神の働きを根柢とする全人類の統合体の成就なのである。その働きは既にイエス・キリストの出来事にはじまり、教会において現実となっているのである。時とは、この意味での神の働きが人格の行為を媒介として実現して

ゆく地平なのである。その構造は常に新しい地平が神の国の将来に向かって開けてゆくという意味で非連続の連続的であり、その根柢が切つてつなぐ神の働きなのである。

この場合、次節との関連上あらためて確認しておきたいことは、人格同士の關係の問題である。それは自己は単に孤立しているでもなくまた単に他者と連続しているでもない。自由な本来の自己は關係の中にしかない、ということである。独立の主体同士の間に愛の關係が成り立ち、人格は愛の關係の中で独立の主体だという逆説である。これを連続即非連続というならば、それは時間における連続即非連続と対応するだけではなく、時が連続即非連続であるからこそ人格の自由が成り立ち（過去からの自由）、常に新しい愛の關係が成り立つのだ。そしてそのすべては神の働きを根柢として起り、統合の成就という方向に向かうのである。すなわち、人格はギリシア的存在論の意味ではもちろん、旧約的な意味でも自己同一性という観点からみられてはいない。人格の本質は同一性にはない。人格の本質は否定を通しての肯定、斷絶を通じての連続にある。神と人との關係も、過去の法的契約に決定されている、というようなものではない。神の人に対する要請には新約では常に赦しが伴っている。命令即赦しなのである。こうしたすべては、新約的思考のカテゴリーが、否定を含まぬ肯定、非存在を含まぬ存在、斷絶を含まぬ連続というようならえ方とは異質であることを示している。だからこそ単に連続的ではない

創造的な時間が成り立つのである。

#### IV 仏教的思考

新約聖書において自己は関係の中にしかないと考えられている。そのような自己を成り立たせるものは超越者の働きである。この働きに基づいて自己は自己に対して死ぬ。すなわち自分で自分を立てようとする自己は否定され、超越者の側から生かされる自由な主体として、他者との愛の中に実存するのであった。

さて自己は他者との関係をはなれて独立自存するような実体ではない、という実存理解は仏教と深く触れ合うところである。自己を客体化し、ゆえに実体化してとらえ、それを自己自身と考え、そういう自己自身の立場から自己自身を立て、他者を所有・支配しようとするのは迷いであり、自己のあり方に即して存在者の相依相関性すなわち空性を洞察し、無自性空なるものとして生きるところに仏性の働きを自覚するのが、仏教的な覚の立場だ、といえるであろう。

本来の自己が何であり、いかにして成り立つかという問題は、無論仏教のさまざまな流れにおいて異った角度から見られている。この小論ではその諸相に立ち入ることは出来ない。極めて大掴みに縁起の理解を考えてみると、原始仏教において縁起はいわゆる十二支の縁起の形でまとめられているけれども、より広義には存在者の相互依存関係のことであり、ゆえに無我・無常観と切り離

すことは出来ないと解してよいであろう。しかし縁起の内容を明確に相依相関としてとらえたのは竜樹である。彼によると、他者とは無関係に自分自身で成り立つ実体の間には、関係は一般に成り立たない。ゆえに縁起が成り立つなら存在者は実体ではありえない。すなわち縁起するものは空なのである。そして縁起の関係にあるもの同士は、同一なら関係するとはいえず、異なれば関係出来ないから不一不異であり、時間的には不断不常なのである。

こうした縁起理解は天台の「一即多」、華嚴における「重々無尽の相即相入」へと展開されることになるが、仏教的時間理解の基本的なるものは竜樹において与えられている、と言えるであろう。無自性空なる存在者が相依・相関の中で成り立っている。そして我々は、このようにしていわば縁起が縁起してゆく、その生成の地平が仏教的な時間なのだと考えてよいであろう。一般に生成が成り立つためには、たとえばAがBになるという場合、AとBは一面同一でありながら他面で相異なるのでなくてはならない。そうでなくてはAはいつまでもAのままか、あるいはBはAと全く異なるものであって、いずれにしても生成が成り立たない。ゆえに生成の時の構造は不断不常である(竜樹)。そして仏教の場合、不断不常は縁起という生成について言われている。すなわち相依相関において成り立つものの絶えず新しい生成について言われている。すなわち縁起の時は一面で過去からの連続でありながら常に新しいのである。そして縁起的生成とその新しさがどこまでも実

存の自覚として語られるのが大乘仏教(特に禪宗)の立場であらう。

そうすると仏教的な時間理解は新約聖書のそれとやはり深く触れ合ってくる。新約においては前述のように、超越者の側から生かされた実存が愛の關係に入ってゆき、愛の關係の中でのみ自己自身であり、このような実存は「日ごとくに新しい」。このような実存の時は非連続の連続すなわち不断不常である。それは一般に統合を成り立たせる時の構造なのである。というのは統合は第一節の意味でエメト的なるものであり、エメト的なるものとは時間性を本質とするような存在であって、ゆえに常に自己否定を通して自己であるようなものだからである。

同様のことは縁起についても言える。縁起とは相依相関し相互に限定し合うものの運動の全体だと言えるであらう。すると縁起の世界とは、時間性を本質とするような存在なのであり、ゆえに不断不常なるものである。實際、だから道元は「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」と言う<sup>14)</sup>。有は縁起における有であり、時は縁起における時である。古典ギリシアのエレア学派におけるように、有が無時間的実体で、時は非本質的な単なる現象にすぎない、というのではない。そして自己がその実存において縁起的生成の一環となり、そこにおいて縁起がさまざまげられず如実に縁起するような実存となるのが仏教的な生き方であらう。そのときに自己は自己の何たるかを自覚する。自己を、無自性空なる、縁起的世界の一環として自覚する。だから臨済は「流れに随って性を

認得する」と言う(臨済録、示衆、十)。そのときにまた縁起的生成として働く仏性が自己に即して自覚される。その自覚に徹した立場が禪宗だと言えるであらう。

だから禪宗においては存在や時に関する理論ではなく、実存に即した自覚が重んぜられ、教説ではなく、無我的主体として生きた人間の言行録が作られる。碧巖録第七四則には、金牛和尚が昼食時にはいつも飯櫃を持って来て舞い、呵呵大笑して「菩薩子喫飯来」と言った、という話が記されている。日常茶飯事という。ありふれていて慣れてしまひ、何の感動もわかないような日常の事柄についても、実はそれは常に新しく根源的に体験出来る筈なのである。慣れや飽きにおいては時間は連続する線に化している。しかし本来の実存においては、時間は常に自己自身を止揚して新しいもの、そこで常に根源的な生が可能なものなのだ。そうであってはじめて創造的であることが出来る。だから久松真一氏は「無相の自己」の創造的性格を説くのである<sup>15)</sup>。

以上の点において新約聖書の時間理解と仏教のそれとは深く触れ合っているが、他方相違も認められる。第一に統合はエメト的なるものであるという場合、その意味は、神の意志に基づき、それに従順な人格の行為を通して、統合が成就してゆくということである。すなわち神と人の間には明確な非連続性がある。神の意志は人を本来の人たらしめる働きを持つが、同時に規範性を持っている。だから統合は生起すべきものであり、時間は統合成就へ

という方向性を持っている。

それに対して仏教においては悟りの立場から縁起的世界の消息が語られるので、縁起は現に成り立っている事実であって、生成実現すべき事柄ではない。迷いの中にある人間の世においては、一方的支配を貫ぬこうとする働きが強くて無我的主体の相依相関は成り立っていないのに、いきなり悟りの立場から一即多や重々無尽の相即相入が説かれる。それは西田幾多郎の「絶対矛盾の自己同一」についても同様である。

もっとも仏教の場合、常にそうだとは言えない。道元は「仏性の道理は、仏性は成仏よりさき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」と言い、「ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげられて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる」と語る。ここでは仏性はあらわれるべきものであり、人は成仏すべきものである。そしてあとの引用において仏と人との間にはある非連続性があり、仏のはたらきに対して人が従うべきことが語られている。こういう考え方は、新約聖書における超越者の理解に近い。さらに仏教とキリスト教の第二の違いとして、キリスト教では本来的自己はイエス・キリストへの信仰を通して与えられ、成り立つのに、仏教は自覚の立場に立つということがある。しかし浄土仏教ではアミダ仏という人格的超越者が説かれ、アミ

ダへの信仰が語られる。だから我々は一概に、統合と縁起の質的な違いを強調することは出来ない。しかし全体としてみればやはり、超越者と人間との関係はキリスト教と仏教では同じでなく、ゆえにキリスト教の創造論や終末論に厳密に対応するものがない。つまり時間論においても、超越者の意志に基づいて成就すべき統合へと向かう歴史、超越者の意志への従順としての、統合へと向けられた人格の実践（歴史の創造）の時という時間把握が、仏教には少くとも稀薄なのである。仏教において、時とは縁起が縁起する生成の地平であり、ゆえに不断不常という構造を持ち、現在とは過去を否定的に媒介するものとして常に新しい。しかし縁起はキリスト教の場合と比べると全体として流れであり、縁起の実存は「任運に生きる」のであり、縁起の世界がとる究極的な形への方向性が乏しいように思われる。だからよく仏教には歴史がない、と言われるのである。もとより世界が究極的にとる形を考えること自体が、ふたたび時の創造性の否定だという考えも成り立つと思われる。我々はいきなり思想の優劣を判定する前に、その本質の把握を目指すべきである。そしてどこからしてこのような違いが生ずるかというところ、キリスト教においては超越者と人間の非連続性が強いということ（無論超越即内在ということはあるが）、そして超越者の「意志」がエメト的なもの（確固として実現成就すべきもの）と感じられている、というところ

〔付記〕 新約聖書においても、イエス・キリストの「十字架と復活」という歴史的な出来事が、神と人との新しい関係また人間の救済の根拠である限り、人はその出来事の告知(聖書)を通してしか、またイエス・キリストに対する信仰においてしか、救済に与れないことになる。すなわちここにも、現在が過去に基礎づけられ、人の現在と将来が過去との関係に決定されるという性格がある。ここからしてキリスト教の排他性、また聖書や教義の学的検討に対する閉鎖性が由来する。しかしこの問題にはこの小論ではふれる紙面がなかった。注(12)の拙著を参照していただければ幸いである。

- (1) 辞書として Kähler-Baumgartner(ed.), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1958, 245。
- (2) H. v. Soden, „Was ist Wahrheit?“ in: *Urchristentum und Geschichte*, Bd. 1, 1927, Quell, Art.: *altheia*, in: *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, Bd. 1.
- (3) J. Pedersen, *Judaism*, London, 1926, I-II, pp. 347ff.
- (4) 関根正雄『イヌラエル宗教文化史』一九五二年、岩波全書、第一、二章。
- (5) 関根正雄、前掲書、五三一―五四ページ参照。
- (6) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 844.
- (7) たぐい 三, 379C; cf. X, 596E.
- (8) フラヌン『國家論』X, 596-599ページ。イデオ(idea, idea), ハイデス(éidos, eidos) はアレーテアおよび存在(τὸ ὄν, to on)と同義に用いられてゐる。また VI 490A-B にもつては存在の認識がアレーテアとらわれてゐる。

- (9) このテーゼは既にハルモニウスが言明したところである。A. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd.1, S. 231.
- (10) O. Cullmann, *Christus und Zeit*, Zürich, 1948, 前田護郎による邦訳(一九五四年、岩波書店)がある。
- (11) いわゆる編集的な方法によって伝承に追加されたルカの加筆を分析し、そこに救済史的な神学があることを示したのは H. Conzelmann, *die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1953 (田川建三訳『時の中心』一九五五年、新教出版社がある)であった。こうしてとり出された福音書記者ルカの神学はちょうどクルマンの『救済史』と一致する結果となった。実際、クルマンは時をあらわす *stéira* (Hannera 田)・*épora* (hora 時期)・*arkaios* (kairos しかるべき時、好機)・*chronos* (chronos 時間)・*aión* (aión 時代)等の単語を特として新約聖書の時間理解を探ったのであるが、これらの単語は特にルカが好んで用ゐる言葉なのである。たとえば既に統計的にみても「日」は新約全体の四六パーセント、「時期」は三三パーセント、「好機」は五パーセント、「時間」は四四パーセント、「時代」は三七パーセントが「ルカによる福音書」と『使徒行伝』の中におもむねの別を(統計は R. Morgenstern, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich, 1958, 144)。*kaion* の新約の時間理解については『聖書と救済史』、日本聖書学研究所編、聖書学論集 1、一九六二年、山本書店、参照。
- (12) 新約の人間理解の基本にあるカテコリが統合ということである。何を論拠として主張出来るのか、ここで詳論することは出来ない。拙著『キリストとイエス』一九六九年、講談社現代新書、『仏教とキリスト教の接点』一九七五年、法蔵館、参照。
- (13) 概説書としては宇井伯寿『仏教汎論』一九六二年(合本)、岩波書店、がある。
- (14) 『正法眼蔵』有時の巻。

- (15) たとえば「禅—近代文明における禅の意義—」、久松真一著作集  
3 『覚と創造』、一九七二年、理想社、一一—五四ページ、参照。
- (16) 『正法眼蔵』仏性の巻。
- (17) 前掲書、生死の巻。
- (18) これらは神話的であるにしても、とにかく神話として、語られるべきものである。
- (19) 『臨濟録』、示衆、一。
- (やぎ・せいいち、新約聖書学、東京工業大学教授)