

永遠の出来事

——キリストと久遠実成——

尾崎 誠

最近、アメリカのクレアモント大学教授でイギリス人の高名な宗教哲学者ジョン・ヒック博士が来日して宗教的多元論について講演をしたが、彼の主張は、キリスト中心主義から神中心主義への転換を促すことにある。すなわち、イエスにおける神の啓示は唯一・絶対なものではなく、むしろ究極の実在としての神の一つの顕現であると思ふのである。この考え方は、イエスの絶対化を否定する点で、田辺元とも共通する。すなわち、田辺によれば、バルトに見られるような近代のプロテスタント神学は非歴史主義的主観主義であって、歴史的イエスの神格化、つまり歴史的事実そのものの超歴史的絶対化は、かえって歴史を否定するものだという批判と一致する面をもつ。(『倫理と論理』)要するに、田辺の論点は、永遠と歴史あるいは宗教と倫理との相互関係において、永遠は現在の信仰の立場から単に「止まれる今」として静止・凝

固してはならず、同時に未来への希望として「動く今」となり、永遠が不斷に歴史に還相・還帰して無限に行爲的に発展しなければならぬ、というものである。即ち「永遠絶対は歴史に還相してそれに自己を媒介し、超越の信仰は内在の希望に発展して歴史的实践の倫理に現実化せられる。」(同書)と。従って、歴史は単なる相対ではなく、絶対の還相として永遠の啓示であり、時間は永遠の象徴となる。人間イエスの神の子としての神格化は、相対的な歴史的事実を直接的に絶対化する危険性を孕んでおり、信仰の現在において超越的往相の永遠面のみを強調して、歴史に媒介される時間の面が軽視ないし無視され、その結果神に対する人間の立場が否定されるに至るといのである。信仰によって時間の現在を超越し永遠へ参入するとしても、その永遠から再び時間の未来に帰ってくるという希望の実現がなければ、宗教は美的趣味

に墮落し、歴史の建設を失うことになるという彼の指摘は、神の啓示をイエスのみに限定しないで、イエス以後もキリストの到来の可能性を開く点で注目されるべきであろう。もっとも田辺自身がそこまで言っているわけではないが。

要するに、ヒックのキリストから神への移行は、田辺の永遠から歴史への遷相という論理によって哲学的に基礎付けられうるであろう。もし超越的絶対たる永遠が歴史の未来へ向って人間の行為を媒介にして無限に発展し、過去の約束を未来の地平において実現するという方向を示すならば、その超越的絶対者の歴史における自己啓示は決して過去一回限りであるとはいえないであろう。むしろ地理的・文化圈的制限により過去に起った啓示は相対的なものと見られる。これはヒックも指摘する所である。又、法華經の久遠実成仏の思想もこれに適合するものではないか。いずれにせよ、神と人間との関係は垂直線の次元においては、歴史的イエスが永遠から先在するものとして絶対化されても、なお水平線の次元においては、つねにたえず未来に希望が達成されねばならないという二重構造を示すものでなければならぬであろう。バルト以後、現代のモルトマンやパンネンベルクの立場はこれに相応しよう。そうすると、問題なのは、やはり歴史的人格イエスが永遠の昔から先在したとする観念は、少なくともイエス一人に限らないということ、換言すれば、時間の中でこれから起こる出来事が永遠の中では既に起ったも同然という考え方は、あくまでも神

話であって、その思想の構造と機能は必ずしもイエスだけに排他的に適用されるものではない。むしろ、歴史の進展するプロセスから見れば、キリストの出現はイエスだけではなく、別の人格も又そのキリストの役割を担いうるという可能性も出てこよう。

ここに歴史的過程としての救いという思想が出てくる。歴史の観点からすれば、救いは過程であって、その過程の中で神の理想が実現されるのである。従って、神の側からすれば、神の自己啓示も一回限りではなく、進展的であり、又人間の側からすれば、その実現はやはり漸進的であって、決して一度に完成を見ない。このように神の救済行為を過程として捉え、その歴史的過程全体を神の啓示と見るのが、パンネンベルクの歴史神学である。すなわち、パンネンベルクによれば、歴史の終末において全面的に神の国が実現し、イエス・キリストはその先取りとして規定される(『歴史としての啓示』これはイエスにおける神の啓示の唯一性を損うことなく、しかも歴史全体が神の自己啓示であると主張するものである。彼は歴史全体においてイエス以外の神の自己顕現とイエスにおける啓示とを区別して、後者を最後決定的なものとする。その最後決定性は、時間的な最終性を意味せず、究極性に他ならない。そして、イエスが何故最後決定的重要性を表わすのか、その理由は復活にある。パンネンベルクは、イエスの神性は、その死からの復活によって遡及的に確認されたとする立場から、イエスにおける啓示を唯一・絶対なものとして基礎づける。(『キリス

ト論」)しかし、これとても、イエスを神の受肉と見る立場をひそかに前提しているのであって、もしその思想構造や機能から見れば、必ずしもイエスのみには該当しないであろう。

因に、法華經においては、仏陀(シヤカ)は最初から永遠の仏として前提されているのではなく、ある時点を転回軸として、歴史上の仏陀が永遠の昔から本来的に仏であったことを自覚するという、いわば迦及的構図を示すのである。この久遠実成の思想には、歴史から永遠の根源へ遡るという間接的・媒介的手順が施されている。従って、それは歴史上の人間シヤカを直接無媒介に絶対化・神格化するのではなく、先ず人間シヤカの歴史性・相対性を保存しながら出発する。ここがバルトに見られるような人間イエスの直接的な超歴史的絶対化・永遠化とは異なるといえよう。換言すれば、歴史の相対性を失うことなく、しかも歴史を超越し永遠に入り、又そこから再び歴史の中へと帰ってくるという往還二相の運動が、ここには示されている。もちろんバルト神学におけるイエスの永遠化・絶対化に真理契機がないわけではないが、バルトの欠点がしばしばその歴史性の欠如にあるとの批判(例えば、ツァールント等)は、実は田辺哲学の観点から見れば、イエスという人間存在、つまり歴史的事実の直接的な絶対化、余りにも性急な絶対化によって、かえって歴史性の喪失を招くということに他ならないといえよう。これに対して、久遠実成の仏においては、仏陀(シヤカ)の歴史的存在が前提され、そこからその根

源性を探るという仕方では仏陀の永遠絶対化が遂行される。そして、この歴史から永遠への超越・往相の方向を逆転して、次に永遠の絶対仏が歴史へ還相・還帰してくる面が出てくる。これが未来仏を予示するものとして、いわゆる上行菩薩の原歴史的前ぶれの出現に他ならない。それは、歴史の未来に過去の約束を希望として実現する実践的主体を意味するものとして表象されている。これは、仏から下って菩薩ないし人間の地位に自己を低くするもので、この点で神から人へという自己卑下(自己卑下)の受肉、つまり神が人と成ったのがイエスであるという立場とも一致しよう。これは仏教の因果論でいえば、果から因への方向、仏の果位から菩薩ないし人間の因位への地位の転換である。この点が、同じ仏教でも、例えば、アミダ仏の場合、元法蔵菩薩(人間)が修行してアミダ仏と成ったという因から果への方向とは逆である。法華經でも、久遠実成以前は因から果への方向であったが、久遠実成以後は果から因への方向へと反転するのである。バルトが主張するようなイエスの永遠からの先在という観念は、むしろこの法華經の後者の立場、つまり仏が果位から人間の因位へ降下するという立場と対応しよう。ただし、バルトの場合は、法華經と違って、人間から仏へという因から果への向上の方向が欠如して、いきなり神から人へという向下の(受肉)面のみが強調されるのである。それがしばしばイエスの歴史性及び人間性の欠如として指摘されている点である。すなわち、それは類的普遍として天に高められたイエスであ

って、歴史的個性をもたない人類の代表としてのイエスである。そのイエスは永遠の初めに神と共に在ったが故に、歴史においてはもはや新しきことは起きず、ただ既に永遠の過去に起きてしまっていた出来事たるイエス・キリストの原歴史を単に繰返し写すだけである。つまり、歴史は永遠のコピーにすぎないのである。従って、そこでは永遠の神の側からのみイエスの歴史性が抽象的に語られるだけであって、歴史の場面における行為を媒介としたイエス自身の歴史的個性性と永遠の神性との緊張的關係にあって動的に統一されるといふ弁証法の構造が欠けている。換言すれば、時間の中では未解決の現実の悪や罪の問題も、神の永遠の決意の内では既に解決されてしまっているのである。

これに対して、久遠実成仏は既に仏果を成就しているにもかかわらず、さらに自らを否定して菩薩の地位に降下し、歴史の場面で過去の誓願約束を希望として未来に達成する行為の実践者になる。これがシャカ滅後未来にその出現を予告された上行菩薩の觀念である。これが何を意味するのかを田辺哲学の観点から見れば、まさに絶対が自己を滅裂せしめて相對へ還相する愛の自己犠牲の姿に他ならないといえよう。すなわち「歴史的相對は絶対にとって、その絶対性の成立に欠く能はざる媒介となる。相對への媒介なくして絶対はあり得ない。是れ自己犠牲的愛としての絶対は、自己を滅裂せしめて相對に還相することなしには絶対たり得ないからである。」(同書)と。永遠は自己を分離せしめて時間に還相

し、絶対はその自己実現において必然的に相對を媒介とせざるをえないのである。従って、絶対たる永遠仏はその自己実現の方向において必ずや自己を否定し分離せしめて、歴史の中に降りてこざるをえない。もし永遠の内に止まって歴史を超越したままでは、真にその永遠絶対性を維持できないであろう。何故ならば、「永遠は永遠であると共にその媒介面は生滅的になる。従って後者から見れば前者は希望となる。」(同書)からである。ここに超越的往相の信仰は必然的に歴史に媒介されて倫理的行為を必要とする理由がある。上行菩薩とは、まさにこのような歴史の場面における行為を象徴するものであらう。

このことを自己犠牲の愛と関連して述べれば、絶対者は自己に対して反抗、背反する特殊者の否定的対立性を自らの媒介となして、自らその惡に共に痛み、悩みながら、しかもその特殊者の位置つまり人間に降下することにより、かえってそれを攝取し絶対善に引き上げる、という向下即向上の媒介運動を必要とする。慈悲とか愛とかいうものは、このように普遍永遠者が特殊(人間存在)の反抗恣意を容して、これをその媒介に転ずる絶対媒介の統一たることを意味する。換言すれば、絶対的な永遠仏は、相對的な人間存在の惡や罪を一方的に包越するのではなく、むしろその罪惡を自己に媒介し、ついには絶対善へと転換する。田辺元は、絶対者について、「相對に対する絶対他者は、同時に相對との絶対同一でなければ、絶対とはいはれない。絶対者は相對者の外に、

単に之を包むものとして、無媒介に超越存在するもの、であることは出来ぬ。……絶対者は……絶対に自己を滅裂せしめ、自己を犠牲にする所の、統一なのである。」(同書)と述べる。神は愛であるとは、このような絶対者の自己分裂を通して自己同一の媒介的統一を意味する。そして、この媒介的統一は行為によって実現される。それ故に「絶対の他が即同であるという転換は、ただ行為に於て自覚せられるのみ」(同書)であるという。田辺は、超越的な永遠絶対者を単に絶対他者として無媒介に自己同一的な直接的有として立てて直観する態度を排斥する。このような直観の立場は、永遠を以て歴史を包み、超越を単なる他者として内在から引き離し、往相の一面に偏して、還相面を忘れる。歴史の根底に永遠を説いても、永遠が同時に歴史であることを見失い、信仰の還相としての倫理の媒介を閑却する、と指摘する。

ここに田辺の立場が暗にバルトの超越論的なキリスト絶対主義に対する批判をも含むものであることが見てとれよう。もちろんバルト自身は、神の純粹な永遠の存在それ自体非歴史的ではなく、神はその永遠においてさえ歴史的である、と言明している。(『教会教義学』Ⅲ/1)しかし、これは歴史におけるイエス・キリストの出来事を神は既にその永遠の内に取り込んでいる、包摂しているという意味であり、その限り歴史は永遠に包み込まれたままであって、未だ永遠そのものが時間的に自ら動くという具体性を欠如している。少なくともその可能性を示すまでであって、まだ必

然的に歴史的現実として作用してはいないといつてよからう。問題なのは、この後者、つまり永遠が歴史に現成する場面である。

モルトマンやパンネンベルクは、バルトの超越論的な上から下へという垂直的な発想を切り換えて、これを時間の前方に横倒して、歴史の地平、水平線の方向へと神と人間との関係を把え直す。そして、聖書の神は約束の神であって、ギリシャの永遠のような歴史の上方に超越する神ではなく、人間による歴史の変革として歴史の中でその約束を成就するべきものとして解釈する。(『希望の神学』)この現代の傾向は、バルトの残した問題点、すなわち歴史の出来事が既に神の永遠の決意の内では決定され、起ってしまった(も同然)という予定論、永遠の出来事概念がもつ二元論の克服を目指すものであろう。その二元論とは、神の永遠の本体界では既に生じたものとして完結していながらも、時間の現象界においては未完結であるという矛盾である。バルトは、永遠の本体界で起ったイエス・キリストの出来事は歴史の中で繰り返すということとを単に類比的に、抽象的に語るのみであって、そこでは永遠と歴史との質的相違、対立性及びその真に弁証法的統一関係にまで具体化された構造がハッキリしていない。この点では、ティリッヒの、純粹な本質性あるいは潜在性のある永遠の神人一体性がイエスの人間的実存の自由を行使することによって歴史的現実と成ったとする考え方が、よりダイナミックで弁証法的である。(『組織神学』Ⅱ)

いったい永遠仏が時間化して肉体の形（心身）を取る契機は慈悲であるが、その必然性は絶対者たる永遠仏そのものの根本構造に由来する。そのことを田辺は絶対媒介の論理によって明らかにしている。それを絶対と相対、あるいは普遍と特殊との関係から見ると、特殊は普遍に対してそれ自身の自立性を有し、一面普遍に限定され、普遍と合一する面を有しながらも、同時に他面普遍に対立し普遍を否定し、これに背き、普遍の地位を自己に据えんとする恣意の自由を有する。このように自己に否定的に対立し、自己に背反せんとする者を、しかも自己に摂取して自己の本質を実現する媒介に転ずる超越的統一、媒越的統一にしてこそはじめて絶対者たりうる。絶対が慈悲とか愛とかの性格をもつのは、このためである。さらに個別に関して田辺はいう、「個別も個体として自由の主体たるのは、此の超越的愛の媒介に自ら進んで自由に自己を献げ、絶対者の慈悲の招喚に自ら決断して応答するからである。而も斯く自ら絶対者の慈悲の招喚に応ずることは、自己自身に絶対者の媒介を行することがなければならぬから、実存的個体自ら他の個体に対し絶対者の慈悲を媒介する愛の行為者とならなければならぬ。」（『実存概念の発展』）と。ここに絶対者の慈悲を他の個体に対して行ずるという愛の行為者、つまり菩薩の考え方が出てくる。菩薩とは、田辺によれば、その自己犠牲的な否定的媒介性において、つまり直接には自己作仏の障礙と思われる倫理的悪行為をも清浄無心の善悪を超えた彼岸において衆生に伍

する方便のために敢えてする人格的存在、行為者である。何故惡にまで自己を同化して他人を救う行為に出るのかという理由は、絶対の救済者は被救済者と同種の文化社会に属することが、その救済の媒介として必要だからである。もし救う者が救われる側に對して、一方的に超越したままでは、救済は実現されないし、又自ら主体的に救われる側の個体のもつ根本惡、恣意的背反の自由に同化して實際に苦惱しながら、しかもこれを救うという具体的行為に進展しないならば、單なる永遠者の觀想になつてしまい、歴史の現實を變革することには至らないからである。ここに絶対者は永遠であるとともに、生滅世界にも現われてこなければならぬ理由があるといえよう。そしてその出現の形態が、人間に同化した形として菩薩という姿をとるのである。従つて、もし久遠実成仏が将来人間世界に現われるとするならば、人間世界に同化した菩薩の姿を取つて現われるものと考える根拠は、ここにあるといつてよい。換言すれば、法華經において久遠実成が示される契機となつたものが、実にこの将来出現すべき上行菩薩の前以つての出現と密接・不可分なものであることが、ここによく了解されよう。その前以つての出現とは、上行菩薩として形を変えて将来歴史に出現するであろう久遠実成仏の先取りを意味する。この久遠実成仏と上行菩薩の関係は、絶対者と絶対者の自己實現として絶対者の慈悲を行ずる主体的実存を表現している。換言すれば、歴史世界に絶対の慈悲を行ずる上行菩薩なくして、久遠実成仏も

ありえない。上行菩薩の出現が契機となって、久遠実成の仏が示された理由はここにある。絶対は相対を媒介とすることなしには、絶対たりえないことが、ここにも示されているといえよう。

そしてさらに興味深いことには、この上行菩薩が前以っての出現、いわば仮りの出現、先取りであることである。これは、バルトにおいてイエス・キリストが永遠の初めから先在していること、永遠において時間の中でこれから起こることが既に起きてしまっていたことと対応する。つまり、上行菩薩も永遠の出来事として、時間の中で将来起こるべき事柄であるにもかかわらず、既に永遠の内で起きてしまっていたのである。その意味で、これは将来歴史の中で実際に出現する上行菩薩の先取りといえよう。永遠に先在するイエスと同様に、上行菩薩も永遠の昔に先在したと解される。従って、法華経では上行菩薩は久遠釈尊の弟子として描かれている。その意味は、歴史の中に偶然出てくるような人格ではなく、その出現が歴史が始まる以前から既に予め決定されていたということである。その意味でこれも予定論であるといえよう。しかも、バルトの選びの教説において、神は選ぶ主体であり、イエス・キリストは選ばれる客体であって、両者は自己同一であるという構造とも対応する。すなわち、上行菩薩は久遠実成仏の弟子であり、弟子と師匠の関係はここでは一体不二として示される。つまり、久遠仏も上行菩薩も自己同一であり、その異った面をそれぞれ表現している。しかも、それは久遠仏が上行菩薩をわざわざ

ざ召し出すという仕方、他の菩薩を排除して、選択したのである。それは、とりも直さず、久遠仏自身の自己決断であり、時間の始まる以前の永遠の次元における久遠仏の意志決定である、いわば永遠の原決定といってもよいであろう。ここにおいて法華経の久遠実成の思想はバルト神学におけるイエス・キリストの永遠の出来事と対応構造を見出すことができる。

しかしながら、両者の相違は、先述したように、バルトの場合、永遠から歴史への還相が歴史的行爲の媒介を伴わず、非弁証法的抽象的であるのに対して、法華経では歴史における実践行爲の主体者として予想されている点である。もちろん法華経の場合でも、上行菩薩そのものはまだ歴史的実在の人格ではないが、それが将来歴史世界の中で出現した時には、実在性を獲得することになるのである。その意味で法華経では永遠なる絶対者が歴史に現成・還帰してその慈悲を行ずる主体者としての具体的可能性と必然性が予め示されている。もっとも、それも歴史的に実現されなければ、単なる可能性にとどまる。その点で、後代、日蓮が「日蓮日本国に出現せずば、如来の金言も虚しくなり……日蓮無くば、仏語既に絶えなん。」（『単衣抄』）と言ったのは、自己こそがその上行菩薩の歴史的実現であり、歴史世界における個体の自由なる自己実存において絶対性が行爲を媒介にして現成するということを意味するであろう。

ともあれ、上行菩薩とは、歴史的個体としての実存における絶

対の現成、永遠からの還相の実現を先取りする概念である。それは決して架空の神話ではなく、永遠の原決定が歴史において人間の行為を媒介にして実現されるということを予想したものである。そして、この上行菩薩という先行規定（歴史に先立つ構造）

は、その名前が歴史上の固有名詞ではなく、ある種の普遍性を象徴しているので、その歴史的实现において必ずしも特定の一個人を指示するとは限らない。むしろ複数の個による歴史への還相を要求するものではなからうか。このことを、田辺元の絶対転換、あるいは絶対媒介の弁証法論理から探ってみよう。彼によれば、

「絶対無は絶対媒介であるから、その教にも相対者を媒介とし、その行にもまた相対者を媒介とする。絶対無の真実を教えるために絶対そのものの媒介となりて、これに協働奉仕するのは、宗教的信仰における先進者、わけでも宗教の開祖であり、更に絶対の行に媒介となるのは相対者の行為実践である。……自ら先進者として後進者へ絶対の大慈大悲すなわち神の愛を伝達する教の、負担者たらんとする還相行にはたらし出させられることに於いて、超越的な無が内在的に証せられる」（『種の論理の弁証法——実践の宗教性』）というのである。そして、この絶対と相対との転換的媒介統一は無限に進み、常に既成即未成として動即静の循環に止まり、弁証法的であり、決してこれを超越して永遠の自己同一への直観には達しない、とする。しかも、他の実存主体の教化・救済に参加することがその実践行の目的であるから、それは必然的に

社会的実践を伴う。ここに明らかのように、永遠から歴史への還相行を担う主体は決して単一の個体であるとは限らないし、またその必要性もないであらう。例えば、日蓮が「和党ども二陣三陣続きて、迦葉・阿難にも勝れ、天台・伝教にも超えよかし。」（『種種御振舞御書』）というのは、そのような絶対の慈悲行が先進者から後進者へと継続・進行されることを意味する。それは時間的な継続関係を示すが、同時に宗教的愛の還相は、相互的教化の協同として、社会存在の原理でもあって、ここに文化も成立するのである。それは社会的存在を媒介として人類的普遍性に参与するからでもある。それはともかく、絶対の歴史的实现には無限に多くの個的主体（実存）を媒介とすることが、ここでは示される。因に、法華経では、久遠仏の慈悲を行ずる菩薩はひとり上行菩薩だけではなく、さらに無数の菩薩群によって表象される。これがいわゆる地涌菩薩である。上行菩薩はその先進者として位置付けられる。このように見てくると、神の受肉をイエス一人に限るとする見解との相違は明らかであらう。

（おざき・まこと、宗教哲学、東洋哲学研究所）