

非神話化と再神話化の循環を超えて

—— P・ティリッヒを介して ——

イスラム教が中東で力を持つようになるまでのヨーロッパでは、四世紀にキリスト教が公認され、三二五年にニカイア信条が認められて以来キリスト教のみが唯一の主要な宗教であったと言えよう。しかし、七世紀にはイスラム教が成立し、さらに十九世紀にはオリエント文化に対するヨーロッパの関心が増大し、その上、第二ヴァチカン公会議（一九六二―六五年）で、神を立てない仏教が宗教と認められた。その結果、キリスト教の他宗教を支配する絶対性は、もはや主張され得なくなってきた。特に各人における宗教の自由が認められている二十一世紀においては、宗教における多元性、相補性が主張され、いずれかの一宗教が他の諸宗教に対して絶対性を主張することは許されなくなっている。長い間、ヨーロッパで他宗教に対する絶対性を主張してきたキリスト教は、今やその絶対性の主張を撤回せざるをえない状況にある。キリスト教の内部ではキリスト教の絶対性を主張し得ても、一旦キリスト教の外に出て他宗教との出会いと共存の中で「宗教とは何か」を考察し始めるや否や、如何なる宗教といえども、一宗教の絶対性を主張することは不可能となる。何故なのか。それを本稿では、主としてP・ティリッヒを介して考察してみたい。というのも、二十世紀の欧米の宗教哲学者たちのうちでティリッヒ程に「勿論、ティリッヒの立場でも十分ではないのであるが」宗教を宗教哲学的に深く考察した宗教哲学者は他に見当たらないからである。

さて、キリスト教の新約聖書においては、ヨセフとマリアの子として生まれた人間イエスは、神の子キリスト（救世主）と見なされている。つまり、キリスト教の三位一体論では、イエスは「父」なる神と「聖霊」に並ぶ神の「子」と信じられている。したがって、イエスは、イエス・キリス

トと呼ばれることもある。そのみならず、イエスは、自らを真理であると語り、その上、例えば、シュトラスブルク生まれのO・クルマンのように、イエス・キリストとして歴史の中心と見なされることすらある。

しかし、二十一世紀初頭の現代においては、物理学においてはのみならず、宗教の世界においても多元性や相補性が主張され、諸宗教間でキリスト教のみの絶対性が主張されることはもはや不可能である。況してや、イエスのみが、神の子であって同時に人の子であるとか、イエス・キリストのみが歴史の中心であると現代においても見なされることは、時代錯誤的信仰であるといえよう。

というのも、一方では、現代においては、イスラム教徒が世界人口の三分の一以上を占めていると言われているように、キリスト教にのみ絶対の真理が存するとは、もはや断言できない時代が訪れてきているからである。また、他方では、旧約聖書をキリスト教と共有するユダヤ教は、イエスをキリストとは認めないからである。ユダヤ教は現在でも尚、救世主の到来を期待している。さらに、前者のイスラム教のアッラーの神は、唯一の生きた人格的神と理解されている、またそこで予言者マホメットは、人類の最後の予言者として神の使者と見なされている。その上、神や超越の次元と人間との間に、キリスト教においてのようにイエス・キリストのような仲保者（仲介者）を認めない幾つかの宗教もある。要するに、二十一世紀の現代は宗教においても多元性、相補性が認められなければならない時代なのである。しかも、多元性や相補性は単なる排他性とか包括性を意味していない。ここでの宗教における多元性と相補性とは、各々の時代の宗教が、常に相互に完全に独立し、自立し、かつ自律していると同時に、根

花岡 永子

源的な同一の絶対の次元の経験が、その経験のそれぞれの表現の仕方の相違によって相互に異なった宗教に成長し、今もなお生長し続けているに過ぎないということを意味している。つまり、各々の宗教は、各々の気候等々の地理的条件と、相違した言語や文化等々の様々の相違した伝統によって、相互に独立性、自立性、自律性を維持しながらも、つまり、それら相互の絶対の非連続の連続性を保ちながらも、根源的には常に同時に、相互の非連続の連続性のうちで同一性を保っている、と言うことを意味している。

ところで、キリスト教におけるイエス・キリストの絶対性は、現代の宗教における多元性や相補性ではどのように理解されるべきであろうか。例えば、先ず第一の根拠づけとして、キリスト教が啓示宗教であるからイエスあるいはイエス・キリストが他宗教に対しても絶対であると主張されたところで、イスラム教も啓示宗教であるから、神であるアッラーや予言者マホメットの絶対性も同様に主張されることになる。また、第二にキリスト教が、無条件的に一切の個人に開かれている世界宗教（ないし普遍宗教）であることを土台としてイエス・キリストないしはイエスの絶対性が主張されても、キリスト教と並んでイスラム教も仏教も世界宗教であるから、これもイエスあるいはイエス・キリストの絶対性を主張する根拠とはなり得ない。また、第三に、三大世界宗教のうち仏教は、神を立てない宗教であるから、絶対者としての神と人間を仲介するイエスのような仲保者を必要としない。このような根拠からも、イエスないしイエス・キリストの絶対性は、キリスト教の内部のみでしか妥当しないことは明白である。

しかし、世界宗教のみならず、一切の宗教は、相互に非連続的に連続して、諸宗教はそれぞれ相互に、西田哲学の術語を借りれば、「絶対矛盾的自己同一」的に「一」であるというのが、本稿の論拠となっている。しかも、西田の用語である「絶対矛盾的自己同一」とは、相反するもの（あるいは両極的、二元的なもの）が相互の自らの立場や自らの自我を絶対的に否定することは全くの矛盾でありながら、絶対的に否定することによって成り立つ相互の自己同一性を、つまり「一」を意味する。これは、しばしば西田哲学以来の京都学派の哲学に対して揶揄的に言われるような「何もかもごちゃ混ぜにすること」を全く意味していない。何故なら、一切の両極的、二元的なものの相互のそれぞれの自らの立場が自らの立場な

いしは自我の立場を絶対的に否定して零に帰すことによって初めて本来の自らの立場が、零から生きてくるということは、一切をごちゃ混ぜにすることを意味していないからである。そうではなくて、正にその反対に、自らの立場を断腸の苦しみを以って放下し去り、正に「無一物」から一切が生まれ出てくるのである。この事實は、西谷啓治が論文「空と即」の中で述べている「一即零、零即多、そしてその二つの即の相即」を意味していると言える。このような絶対の無限の開けとしての「絶対無の場所」（ないしは「空」の開け）においては、人間の個も歴史的な実在の世界も歴史的な現実の世界もそれぞれそれ自体が自らの立場の絶対の否定を通してのみ、つまり絶対無の場所においてのみ、絶対の矛盾ではあるが、そこでの一切の相互の「一」が成り立っているのである。

したがって、「絶対矛盾的自己同一」の最初の「絶対」は、先ず一切の立場の相互の絶対の否定を意味する。しかも、一切の立場とは、個の立場でもあり、世界の立場でもあり、さらに一切の場、つまり、相対有、相対無、絶対有、虚無の場をも意味する。その上、これら一切の立場の相互の絶対の否定は、西田哲学におけるような「絶対無の場所」においてのみ可能であることが、注意を要するという意味において、ここでもう一度繰り返されねばならない。次いで、「絶対矛盾的自己同一」の「絶対」は、一切の二元的なもの、両極的なものの自己同一が「絶対矛盾的」に自己同一であることを意味している。しかも絶対的に矛盾であるにも拘らず、自らの立場の絶対の否定を通して一切のそれぞれの二項の相互の自己同一が成り立つのは、「絶対無」の場所の立場においてのみである。したがって、「絶対矛盾的自己同一」は、一切のそれぞれの相互の自我ないしは自らの立場の絶対の否定が成り立つ「絶対無」の思考のパラダイムや「場所」においてのみ成立する森羅万象の絶対の矛盾的な「関係性」とその関係性が絶対無の場所でのみ成立可能な根源的「一」を意味する。本稿では、宗教における多元性や相補性も、また非神話化と再神話化の循環を突破して行くことも、根本的には絶対無の場所での「絶対矛盾的自己同一」が基礎となつて論究される。

以上の論述からも明らかであるように、結論を先取りすれば、本稿では、第一にイエス・キリストないしはイエスのみが三位一体論の第二位格の

「神の子」ではなく、人間の一人ひとりがすべて神の子であり、第二に、イエス・キリストのみが歴史の中心ではなく、歴史上の人間の一人ひとりが歴史の中心であることが、論究される。

1 世界におけるイエス・キリストの役割

O・クルマンは『キリストと時』^③のなかで、キリストを時の中心に据えている。また新約聖書においても、神と人間との間の仲保者は「人であるキリスト・イエス」^④であり、イエスのみが「新しい契約の仲介者」^⑤であると語られている。さらに、イエスは、自らを「道であり、真理であり、命である」^⑥と語り、「わたしを知らなければ、だれも父のもとに行くことができない」^⑦と言う。新約聖書のこれらの言葉に従えば、イエスは、時の中心で、新しい契約の仲保者であり、またキリストに倣う全ての人々の模範と言える。しかし、イエスは他方で、次のようにも語っている。即ち、「全てが御子に服従するとき、御子自身も、全てをご自分に服従させてくだされた方に服従されます。神がすべてにおいてすべてとなられるためです」^⑧。このことは、神がすべてにおいてすべてであるために神の子のイエスも神に服従することを語っている。

ところで、P・ティリッヒは『組織神学』（一九五一—六三）の第二卷（二九五八）で、人間の実存がキリストに対応させられ、人間は古い自我の死によって新しい存在へと生まれ変わった人間が神によって義認されることを示している。しかし、キリスト者であると同時に禪に生きる著者にとっては、例えば滝沢克己が主張したように、第一義のインマヌエル（神われらと共に在り）^⑨は、すべての人々によって経験され得ると理解される。が、第二義のインマヌエルは、神経験の自覚と理解され得る。P・ティリッヒにとっては第二義のインマヌエルはキリストによって象徴されると見なされ得る。しかし、著者にとっては、神経験の自覚としての第二義のインマヌエルは、キリストによって象徴されるのみならず、「絶対の無限の開け」として、西田哲学の述語に従えば、「絶対無の場所」と表現されるのである。口伝され、教義化され、固定化された神のみがキリスト教の神なのではなく、私たちの日々の生活の中で人格的にのみならず、非人格的な絶対の無限の開けから非人格的にも開かれてくる「絶対の無限の開け」も、

キリスト教の神と理解され得る。そもそも、神や超越の次元は、先ず個々の人間において経験されねばならず、しかもキリスト教の神やキリスト教での超越の次元は、世界の至る所で土着し得ると考えられる。P・ティリッヒが、罪、不信仰そして傲慢を仲介者キリストの死によって克服しようとしたことは、現代では、「自己」と世界との自覚」^⑩によってなされ得ると考えられる。キリスト教では仲保者キリストによって罪と不信仰と傲慢が克服される道が開かれているのに対して、仲保者キリストが存在しない場合には、「自己」と世界との自覚」^⑪によって罪と不信仰と傲慢が克服される道が、事実上、開かれているのである。

2 非神話化されたイエス・キリスト

R・ブルトマン^⑫は周知のように、新約聖書が現代の人々に何を語りかけているかを実存論的に理解するために、その神話を実存論的に非神話化することを試みた。そこで暫く、非神話化と連関してヨーロッパの解釈学の成立を簡単に見ておかねばならない。

聖書を離れた文献学の理解に際しての解釈学は、周知のように、古代ギリシアのソフィスト（詭弁家たち）以来、紀元前四世紀頃のアリストテレスの『弁証論』や『アレクサンドロスに贈る弁論術』に、またアレクサンドリアの文献学に見出される。また、紀元後三〜五世紀頃のクレメンスやオリゲネス等から成るアレクサンドリア学派の「類比の原理」に基づく解釈方法も出た。さらに、このアレクサンドリア学派では、聖書の福音の理論的解釈も試みられ、プラトン主義の観念論とキリスト教との統合や融合も試みられ、ここからは、聖書の比喩的解釈も生じて来た。また聖書解釈に連関して、解釈学上でのアレクサンドリア学派と並んだ神学上のアンテيوخア学派からは、歴史的・文法的解釈学も提唱され、旧・新約の一貫性が見出されるようになった。また西方教会では、解釈学に言語学的、歴史的方法も樹立された。

しかし、ブルトマンの聖書解釈につながるような、解釈技術を踏まえた本格的で学問的な解釈学者は、シュライアーマッハー^⑬である。彼においては、文献学的才能と哲学的才能が融合し、文献の解釈や理解における論理的方向と作品の精神的内的統一性を把握する心理的方向とが融合していた。

シュイアーマッハー¹⁰⁰以後のヨーロッパの代表的解釈学者としては、「生」の哲学者デイルタイ¹⁰¹が挙げられる。彼は、作品における「生の構造」(Lebensstruktur)を追体験し、追構成する自己移入によって普遍的な解釈や理解に到達しようと試みた。デイルタイのこの解釈学がブルトマンに影響を与えた。

論究はここで、先の新約聖書の実存論的な非神話化によるブルトマンの聖書解釈に戻るのであるが、ブルトマンは、例えばイエスのマリアからの処女降誕や復活を実存論的に非神話化する。これに対して、P・ティリッヒは、人間が本質存在から実存へと移行、転換することを「墮落」の象徴と見なす。しかしながら、ティリッヒにおける「象徴」は、ブルトマンによる非神話化を応用しているものである。ティリッヒでは、罪と不信仰と傲慢は、人間が疎外されていることの徴候である。そこで、人間の疎外はキリストとしてのイエスによって新しい存在へと導かれねばならない。

ブルトマンとティリッヒにおける聖書解釈は、前者では「非神話化」が、後者では「象徴」が、中心となっている点で相違している。しかし、両神学者共に、事実的な年代記的歴史(Historie)と超越の次元ないしは神の呼び掛けとの実存的な出会いとしての歴史(Geschichte)とを区別している点では共通している。キリストとしてのイエスをめぐっての特別な出来事、即ちイエスの降誕と磔刑と復活に、ブルトマンは実存的に出会い、それを一般化、学問化して実存論的に非神話化するが、ティリッヒは象徴としてのそれらに出会っている。つまり、ティリッヒではイエス・キリストは、新しい存在への参与として、新しい存在の受容として、出会われている。

しかし、キリスト者であるのみならず、同時に禅に生き、宗教を宗教哲学的に考察しようと試みる著者にとっては、聖書はもっと根源的に非神話化され、象徴化されるべきであると考えられる。つまり、聖書がブルトマンのように非神話化され、次いで、この非神話化された聖書理解が、ティリッヒにおけるように象徴化された後には、この象徴化された聖書理解は、さらに実存の「開け」へと開けて行き、森羅万象の一切は、究極的な真の「実在」との「一」において成り立たなければならない。この場合の真の「実在」とは、西田哲学の術語を借りると、「絶対無の場所」である。つま

り、ここでは、一切の一切が、自らの立場を絶対的に否定することによって他の一切を生かすと同時に常に、非実体的な世界のあり方のうちで一切の一切を独立歩歩のものとして成り立たしめる「絶対の無限の開け」においてある。「絶対の無限の開け」の「絶対」の意味は、開けそのものが自らの立場を絶対に否定する非実体的な開けであることを示す。さらに「無限の開け」は、「開け」が限られていないことを示す。「絶対の無限の開け」は、ティリッヒでは、「深淵」(Abgrund)として垣間見えていることが、ここで付言されなければならないであろう。

ところで、現代におけるイスラム教の人々は、ヨーロッパの中世におけるキリスト教がそうであったような宗教的な発展途上にある。しかし、今日、イスラム教は他の二つの世界宗教であるキリスト教や仏教によって正当に受け入れられているように見えない。両宗教は、イスラム教の発展を援助するよりはむしろ追放したり、圧迫しているように見える。しかし、キリスト教がイスラム教を追放したり、圧迫することがあれば、キリスト教はやがて、一世界宗教としての力を失うことであろう。

現代世界では、諸宗教の各々は、自らの存在根拠を多元的、相補的な意味において主張している。キリスト教は、他宗教に対してその絶対性を主張することは、もはやできない。キリスト教は、他の宗教と共存、共生して行かなければならない。既に十二世紀にイタリアのフロアリスのヨアキム¹⁰²は、旧約聖書の時代を「父」の時代、新約聖書の時代を「子」の時代と見なした。しかし、一六〇〇年以後は福音の第三段階としての「聖霊」の時代であると彼は考えた。二十世紀のP・ティリッヒも、霊(Geist)に従って生きなければならないと考えている。ティリッヒはキリスト教の用語である聖霊(Heiliger Geist)を使用しないで、諸宗教にも一般的にも妥当する「霊」を使用している。この点においては、先の「絶対の無限の開け」(西田哲学での「絶対無の場所」)がティリッヒの深淵(Abgrund)と同等され得ると考えた場合と同様、ティリッヒも早や二十世紀中葉において、諸宗教との共存、共生や、諸宗教間の多元的、相補的あり方を認めていたと考えられるのである。このことは、何よりも彼が諸宗教の根源的一を、たとえ哲学的に詳細に反省してはいなくとも、少なくとも体得、体認していたからであると考えられる。

さて、著者は、現代は「靈性」(spirituality)の時代と考えている。¹⁰⁹「靈性」は他の諸宗教との対話の真っ直中で働く。「究極的な真の實在」の世界は、簡単に言うところ、自然と人間と超越の次元(本稿では「絶対無の開け」)ないしは「絶対の無限の開け」との透明な「一」において初めて働き出す「靈性」の働きの場の開けでもある。しかも靈性の働く場において初めて西田哲学の「ポイエーシス」(「制作」)ものを創造的に作ること)の世界も可能となる。

究極的實在の世界の経験あるいは究極的實在の世界で働く靈性の経験から自覚されてくる人間の個の「自覚」が、哲学的反省によってこの経験を表現する時には、その表現は、それぞれの個がその中で生き、育まれてきた文化的伝統や風土、言語や思索の場や枠組みとしてのパラダイム(相対有、相対無、絶対有、虚無、絶対無)等々の影響によって、当然のことながら相違してくる。そこで、究極的な真の實在が経験される時には、その経験の表現は、「道」として、あるいは「いのち」として、また「イエス・キリスト」として表現されることもあれば、「¹¹⁰回互的相入」と表現されることもある。あるいは「空」、「縁起」あるいは非実体的な「無」等様々に呼ばれる。

ところで、J・ヒック¹¹¹におけるような諸宗教間の多元性や相補性の基礎の上での対話が開かれるのは、超越の次元や真の實在の次元が経験され、それが表現される場合に生じてくる多元性や、人格的な真理と非人格的な真理の相補性が自覚されることによってであると理解され得る。しかも、その場合の自覚とは、ここでは詳論できないが、人間の個の自覚であると同時に常に世界の自覚でもあることに、注意が払われなければならない。

さて、諸宗教間対話で、人格的で実体的な神とか仲保者としてのイエス・キリストと、仲保者が存在しない非実体的で非人格的な絶対無の神との接点が見出されれば、P・ティリッヒがかつて希望した歴史上の神の国へと一歩一歩近づいて行けることになる。実体的で人格的な、歴史の中心であるイエス・キリストと、絶対無の神との接点は、相互に絶対的に矛盾し対立するにも拘らず、「自覚」に隠れ潜んでいると考えられる。西田哲学の術語に従えば、「絶対矛盾的自己同一的」に両者の神は、自覚において接していると考えられる。

ところで、絶対有としての実体的な神と、相対性を超え、自らの絶対の否定を成就している絶対無の神との接点は、非神話化の世界からもう一度根源的な神話に戻り、その上でさらに再神話化する場合には、実体的神と非実体的神との、つまり絶対有の神と絶対無の神との接点は、絶対矛盾的自己同一的に「自覚」に見出されることが分かった。が、このことは、P・ティリッヒの象徴においても妥当する。つまり、聖書における象徴の理解から根源的象徴へと戻り、この根源的象徴が新たに象徴化し直されて、実体的な神と非実体的な神との接点が、絶対矛盾的自己同一的に見出されるという意味において。

3 再神話化されたイエス・キリスト

非神話化による聖書神話の解釈は、各時代の文化や科学・技術等々の大きな発展や変化によってその都度再神話化されねばならないであろう。それというの、聖書の神話の解釈や理解は、神話の非神話化と再神話化の解釈学的な循環のうねに基礎づけられているが、聖書の神話の実存論的解釈は、各世代の文化的背景や科学的、産業的、経済的等々の諸条件としての生活の視座に従って相違しているからである。もし非神話化によって与えられた聖書理解が当該の時代状況に既に合致しなくなっている場合には、先ず一度、元の神話に戻り、いわば再神話化して、元の神話が時代に合致した仕方を実存論的に新たに、しかも時代状況の種々の変化や進展を配慮し、かつ聖書成立以来の聖書の影響史をも顧慮しながら、聖書の非神話化がなされなければならない。

聖書には、聖書の核心となる本質的な使信(Botschaft)と非本質的な使信の二種の使信が含まれている。そこで、本質的な使信は除外されてはならないが、時代の制約から生じてくる、例えば男女差別、科学・技術、文化、諸宗教間の多元性・相補性、諸宗教間の対話等々に関わる非本質的な使信は非神話化される必要がないことは言うまでもない。

しかしながら、聖書神話の非神話化に際して、聖書神話のいずれが本質的な使信で、いずれが非本質的な使信かを見分けることは、勿論容易ではない。さらに、象徴の理解も種々様々の状況に従って非神話化され、繰り返し解釈し直される。非神話化や象徴化による神話解釈に際して、真実にして、

本物の信仰が求められることは、言うまでもないことである。ところで、神話と象徴の区別は、本稿では問題とはならないが、簡単に述べておくと、神話は、無時間的に、いわば仮想的に真理を伝えようとする。が、象徴は、真理に何らかの仕方で本質的に参与している。しかし、本稿では「真理」ではなく、真理として論理化されてしまう以前の、絶対の無限の開けでの「實在」の経験の自覚が問題であるので、神話と象徴の関係の問題は、ここでは省きたい。

さて、二十一世紀における非実体的 (non-substantial) な思维方法に基礎づけられた重要な非神話化の一つは、洋の東西を問わず「自覚」(self-awareness) による非神話化と考えられる。人間の個の自覚による旧・新約聖書の非神話化は、西欧では既に事実上キェルケゴール(一八一三—一八五五)によって実存的になされている。二十世紀のブルトマンは、先にも述べたように新約聖書の神話の実存的な理解をさらに学問的に普遍化して、実存論的な非神話化を試みた。また西欧文化の十九世紀における虚無性を身披いたニーチェ(一八四四—一九〇〇)はキリスト教の「神」の死や古代ギリシア哲学のプラトン以来の哲学の滅亡を宣言して、聖書を虚無の立場から、例えば『ツァラトストラはかく語りき』に見られるように、非神話化したと言えるかも知れない。東洋での個の自覚による非神話化では、神道、儒教、道教、仏教等々に見られる。

しかし、二十一世紀において必要にして重要な聖書の非神話化の一つとして、個と世界の自覚の視点からの非神話化が挙げられる。しかし、人間の個の自覚においては、自我、実存、生(虚無的個)そして真の自己の四段階のいずれの段階で生きられ、かつ相対有、相対無、絶対有、虚無そして絶対無のいずれに自己と世界との自覚が開かれているかによって、自覚による聖書の非神話化は種々に相違してくる。真の自覚は、時と永遠が交錯する「今、ここ」である「瞬間」において成り立つ。キェルケゴールが「瞬間」は永遠のアトムであると言ったように、瞬間においては、永遠なるものと時間的なものが「一」であるのみならず、可能的なものと必然的なものが「一」であり得、また有限的なものと無限的なものが「一」である。その上、瞬間においては、個と普遍の立場、個と世界の立場が「一」であり得る。時の充ちた瞬間においては、個の自覚と世界の自覚とは「一」

に成り立っている。各々の個においては、発生論的 (genetisch) には個の自覚から始まって、その途上で自らのこの自覚が当該の個の自覚の最初から世界の自覚によって成り立っていることが覺してくる。しかし、「今、ここ」で根源的に自覚が露わになってくる場合には、自己の自覚と世界の自覚は「一」であり、自己の自覚は、森羅万象の一々の真の自己と通底して、森羅万象に通底しているこの真の自己が自覚されることが、そのまま世界の自覚でもあることが、両方の自覚が一になって自覚されてくる。これは、西田哲学の用語に従えば、個の自覚と世界の自覚との「絶対矛盾的自己同一」的な自覚である。このような自己の自覚と世界の自覚とが「一」である瞬間においては、先に述べた「非神話化」と「再神話化」の循環は突破される。というのも、そのような「瞬間」においては、実存論的に(ないしは新たな存在論によって)なされた非神話化(ないしは象徴化)された世界と再神話化された世界との根源の世界とも言い得る「實在」の世界が開けてくるからである。そのような「開け」においては、神話や象徴よりも、開けの世界である實在界が直接に経験され、この實在の経験が各々の個の自覚によって表現される。しかし、實在の世界は、個の世界であると同時に常に普遍の立場としての世界の世界でもある。万人に共通の普遍的な神話や象徴によってよりも、自らに自覚され、経験された實在の自らによる表現によって、一層深く聖書の理解や解釈が可能となる。

さて、自覚においては、聖書の神話が実存的に理解されたり、実存論的に非神話化されて、さらに象徴化されるのではない。そうではなくて、「自己の自覚」と「世界の自覚」の両方の自覚から成り立っている「自覚」には、神話や象徴の世界を突破した直接的な「實在」の世界が、つまり、「絶対の無限の開け」が開けてくるのである。

聖書は、神話(あるいは象徴)として理解される場合には、非神話化(ないしは解釈)される。しかも各時代はそれぞれの時代自らの非神話化(ないし解釈)を試みざるを得ない。しかし、そのような試みは、時代状況やそれまでの聖書解釈の影響や作用によって変化せざるを得ない。そこで、円熟したキリスト者として二十一世紀に生きる者は、聖書の第一義的に核心的な使信をその第二義的でしかない記事から区別することに精通していなければならない。第一義的な使信とは、全被造物に語りかけられ

ている使信である。これに対して第二義的な記事とは、キリスト教内部でのみ妥当する記事あるいは時代の流れに合致しない記事と理解されるべきであろう。

私たちの一人ひとりとは、聖書のどの使信が全被造物に妥当し、どの記事が二義的でないかを理解しなければならない。その根拠は、人間の各人が、全宇宙の絶対の中心であると同時に常に宇宙を形成している単に周辺の一形成点でしかないと同様に、世界に存する各々の宗教は、あらゆる宗教のうちでの絶対の中心であると同時に常に世界を形成している数限りない諸宗教のうちの単なる一宗教でしかあり得ないことである。この事実は、自覚が存在の深みに潜む深淵 (Abgrund) とも言える絶対無へと深められる場合に、私たちの一人ひとりに明らかとなる筈である。

人間の個がただ自らの救いにのみ執着している場合には、自らの宗教のみが他のすべての諸宗教のうちで絶対であり、他の諸宗教は自らの宗教よりは劣っていると見なされる。しかしながら、自覚が深められると、ある一つの宗教が他の別の宗教を排斥することは許されないことが分かってくる。というのも、一方では、各々の宗教は、各々の自覚段階の人にとって絶対的であるが、他方では人間の宗教性を支援する多くの宗教のうちの単なる一宗教でしかあり得ないことも事実であるからである。勿論、諸宗教は、様々な視点から優劣を付けられていることも事実である。が、それにも拘らず、ある一宗教のみがすべての点において他の諸宗教に絶対的に卓越しているということはあり得ない。諸宗教は、現代では相互に多元性、相補性を主張し合っている。その上、各人、各宗派、各宗教の主張する宗教の多元性や相補性の内容も相違している。

自らの自我の救いと向上から、全世界、全被造物の救いと向上へと、転換することは、様々な仕方でも可能となるであろう。が、本稿では、自覚の視点から考察されている。先に挙げたP・ティリッヒの『組織神学』での、存在、実存、生、歴史に、それぞれ順次、神、キリスト、霊そして神の国が対応させられている場合には、自己と世界との自覚による聖書解釈が含まれてはいるが、しかし、ティリッヒでの神は、なお絶対有や実体としての神の影が残存しており、絶対無の神であるとは簡単には言い難い。

さて、冒頭で挙げた歴史の中心としてのイエス・キリストという問題は、

仏教での「縁起」(interdependent origination)の考え方によってのみならず、日本の最初の独創的な哲学者であった西田幾多郎(一八七〇—一九四五)の「絶対無の場所の論理」に従って理解されることができる。西田は歴史の中心という問題を宗教的にのみならず、哲学的にも考察した。著者自身も、歴史の中心としてのイエス・キリストの問題を西田哲学の「絶対無の場所の論理」に従って考えている。

ところで、個々の人間の自覚の段階は、歴史の発展途上においても、個人の発育、成長の諸段階においても共に、「自我」、「実存」、「生」(ないし「虚無的個」)そして「真の自己」の四段階に分けられる。これらの四段階の自覚は、たとえ一瞬であれ真の自己が自覚された場合には、相互に調和的な全体の中に、あるいは調和的な「一」のうちに渾然一体となって成立している。しかし、一度もそのような自覚の経験がないうちは、人間の個は自覚のいずれかの一段階に固執している。そのために森羅万象に通底している真の自己は開けてこない。絶対無の場所の開け(＝一切の一々の自らの立場の絶対の否定によってのみ一々が初めて成り立つ場の開け)で自己と世界との「一」の自覚が、つまり絶対無としての神が、覚した個のみが真の自己に覚することができからである。というのも、人格的にして同時に非人格的な神の根源に開かれている「世界の自覚」は、「自己の自覚」を支えているからである。人間の各々の個は、この事実、次のような場合に覚する。即ち、各個が、(例えば芸術作品を制作している際とか、精神的な働きに没頭している場合のように、自我の絶対的な否定が実現している場合にであるが)意識の統一のうちに反省することなく身心一如に真剣に働いている場合に、覚する。しかしながら、自我の絶対否定は、古代ギリシア哲学以来ニーチェに至るまでの思考の枠組みであると同時に思考の場でもあった四つのパラダイム、即ち、相対有、相対無、絶対有、虚無のパラダイムによってだけでは不可能である。自我の絶対の否定が可能であるのは、西欧の約二千五百年間の哲学の基礎となってきた先の四つの思考の枠組みや場をすべて包摂すると同時に根拠づける、西田幾多郎によって初めて提唱された「絶対無」のパラダイムにおいてである。

絶対無のパラダイムは、いわば立場なき立場であり、自らの立場の絶対否定によって他の四つのパラダイムを愛や慈悲によって裏打ちする。そし

でそのことによって他の四つのパラダイムが生きた働きのうちに働き続けるようにと支援し続ける。そのような絶対無のパラダイムは、西欧の実体論的 (substantial) な哲学にはなかったが、中世の神秘思想家のエックハルトの「神性の無」や二十世紀のP・ティリッヒの深淵 (Abgrund) には垣間見える。

さて、思考の枠組みであると同時に思考の場でもある絶対無のパラダイムで非神話化と再神話化の循環を突破することについて詳論する前に、西欧で約二千五百年の間に亘って支配してきた思考の枠組みとしてと同時に、絶対無の開けへと未だ開け切っていない四つのパラダイムについての簡単な説明が、ここで必要であろう。

第一の「相対有」(relative being) が思考の枠組みや場となっている場合には、この思惟は、ハイデッガーの用語を借りれば、「存在するもの」(das Seiende、存在者、有るもの) の存在 (das Sein、有) を思惟するのでもなければ、「存在そのもの」(das Sein selbst、有そのもの) を思惟するのでもない。思考の枠組みや場が相対有である場合には、思考は、一切を対象化し、思考の論理は対象論理としての主語論理となる。というのも、そこでは、思惟は森羅万象のうちでの永遠で普遍で不変な本質としての絶対有を求めるか、それとも相対有を絶対視して唯物論へと変化して行くからである。前者はヘーゲルに至る西欧の伝統的な形而上学としての哲学によって、また後者はマルクス等の唯物論によって代表される。ここでは、非神話化と再神話化の循環は、時代毎に無限に繰り返されることになる。しかし、この循環は、古代ギリシア哲学のプラトン以来ヘーゲルに至る西欧の伝統的な形而上学としての哲学では再神話化が主調となり、他方の唯物論では非神話化が主調となる。何故ならば、前者では永遠で普遍で不変な実体が主役を演じ、後者では万象の各々が各々の時代に主役を演じることにになり、その変化の都度、非神話化や象徴化が必要であろうからである。

相対有のパラダイムや後で第三のパラダイムとして述べる絶対有のパラダイムがヘーゲルの時代に崩壊し始めるや、西欧の歴史上で哲学における思考の第二のパラダイムとなる相対無 (relative nothingness) が思考の枠組みや場としての支配的なパラダイムとなってくる。このパラダイムは、

第一の相対有のパラダイムと表裏一体となっている。相対有のパラダイムが独占的に思惟を支えている間は、相対有のパラダイムのみが思惟の基盤となって働いている。しかし、森羅万象の一人は、その栄華の絶頂においても相対無と一つに成立っていることが自覚されると、相対有の思惟のパラダイムは相対無のパラダイムへと転換する。

思考の枠組みや思考の場としての「相対無」のパラダイムでは、キェルケゴールの実存思想においてのように、そこで成立つ思索には不安、絶望、退屈等々が潜んでいる。ここでは、非神話化と再神話化の循環は、各々の人間の個の実存において実存的な非神話化や実存的な象徴化が無限に繰り返される。個の自覚の実存段階においては、思考の枠組みや場としてのパラダイムは、相対無だけではなく、絶対有のパラダイムを理想とすることもあり、さらにそれが実存の思考や思考の場の基盤となって実存が成立っている場合もある。

第三のパラダイムである「絶対有」(absolute being) は、第一と第二のパラダイムが自らの立場にくずおれる場合の支えとして求められることが多い。第一のパラダイムの場合には、古代ギリシアのプラトン哲学以来ヘーゲルに至るまで最高の理念とか存在等と見なされて来たイデア (idea、原型)、ウシア (ousia、本質)、エイドス (eidos、形相) あるいはキリスト教の神が求められていた。しかし、第三のパラダイムでは、それらは絶対有としてそこの思惟や思索の場を支えている。このパラダイムが絶対視されると観念論や唯心論が生まれ、すべてを威圧的に支配しようとする。したがってここでは、非神話化と再神話化の循環は、実存的あるいは実存論的非神話化や象徴化は不遜、傲慢と見なされて生じ得ない故に、問題にもならないであろう。

第四の生 (あるいは虚無的個) の自覚の段階でのパラダイムは虚無 (nihil) である。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、西欧の約二千五百年間の文化の二大支柱となっていたプラトン以来の伝統的な形而上学としての哲学とキリスト教が、もはやそのままでは妥当しなくなってきた。以来、神やその他の実体が占めていた座は、空白となってしまった。そこの思考の枠組みやその場は、今や虚無でしかない。支えにもならない虚無が、生の支えとされようとしているにすぎない。

い。そこでは、非神話化はあり得ても、再神話化は、先にニーチェの『ツァラトストラはかく語りき』を挙げはしたが、ひどく困難である。その虚無の場や思考は、およそ神話とは縁遠い。思考の枠組みや場が虚無の場合には、真理を無時間的に神話化しようとしても、「実在」や実在を論理化した「真理」そのものが消失していると言えるからである。

第五のパラダイムは、西田哲学において初めて創案された「絶対無」(absolute nothingness)である。思索のいわば枠組みなき枠組みとしての絶対無のパラダイムでは、あらゆる二元性、両極性、対極性は超脱され、それぞれの両項は絶対矛盾的自己同一的に成立つ。というのも、西田哲学においてのように、絶対無のパラダイムは、各個が自我の死を遂げるように導くからである。自我の死が経験されて初めて自己には、森羅万象の各々には相互に全く断絶しているにも拘らず、同時に相互に通底する真の自己の自覚が覚する。そこで、もし各々が絶対無のパラダイムの基礎の上で一切を思索しようと試みる場合には、その開けとしての絶対無の場所では、イエス・キリストのみが歴史の中心ではなく、一切の被造物の一人が歴史の中心であることが各人に覚してくる。この事実は、私たちの一人ひとりが、宇宙や世界の絶対の中心であると同時に常に、各人は宇宙や世界を形成している周辺上の一形成点でしかあり得ないことを意味している。さて、以上に述べてきたように、思考の枠組みやその場としての五つのパラダイムと、そこでの種々様々に成立つ自覚の四段階とは、過去の歴史的次元においても、また個々の個の発展・成長においても妥当することが、ここでもう少し詳しく明確に示されなければならないであろう。つまり、一方では歴史上の各時代の発展段階の次元において、右に述べて来たパラダイムと自覚の関係が妥当し、他方では各個人の次元でもそれが妥当することが。その際に先ず示されなければならないことは、真の自覚が一瞬なりとも覚する場合には、自我、実存、生(虚無的個)の自覚段階は、真の自己に渾然一体化し、ケース・バイ・ケースに自覚のうちのいずれか一段階が主調となって働くということである。というのも、「自己の自覚」と「世界の自覚」とは、「絶対の無限の開け」においては「一」だからである。しかし真の自覚に達する前は、自我、実存、生(虚無的個)そして真の自己へと発展的に(時には例外的に飛躍的に)、自覚は深まって行く。また、

個人を超えた自覚の歴史的な発展途上においても、先に見たように、事実上、歴史上の各時代の個はそれぞれ、プラトン以来ヘーゲルまでは自我は一切を対象化する「自我」の自己意識を中心に、またキェルケゴール以後は「実存」の自覚を中心に、さらにニーチェ以後は「虚無」を自覚の核心におき、西田以後は「自己と世界との自覚」を中心に哲学してきていると考えられ得る。

さて、右の最後の場合のように、絶対無のパラダイムが思考の枠組やその場において妥当する時に初めて、非神話化と再神話化の循環は突破される。何故ならば、絶対無のパラダイムにおいては、自己の自覚と世界の自覚とは、「一」に成立っていて、一方では各々の個は一切のものの通底する真の自己として、人間イエスでもあり、世を救うべきキリストでもあるべきだからであり、他方では各々の個は、万物に通底する真の自己として世界そのものの自覚によって成立っていることを自覚する、世界が成立ち、形成されるための一形成点でしかあり得ないからである。そのような場合には、神話そのものが消失することが明らかとなる。人格的な神と非人格的な神との根源が「一」なる実在の世界として経験される時には、「絶対の無限の開け」(西田哲学での「絶対無の場所」)は、森羅万象の一人に開かれており、実在経験は森羅万象の一人に可能となるからである。

注

- (1) 術語「絶対矛盾的自己同一」は、西田哲学の中心的な用語である。この用語については、『西田幾多郎全集』、第九巻、岩波書店、一九六五年、一四五頁以下参照。
- (2) 『西谷啓治著作集』第十三巻『哲学論攷』、創文社、一九八七年、一四四頁参照。
- (3) Cullmann, Oscar, *Christus und die Zeit*. この翻訳としては、『キリストと時』、前田護郎訳、岩波現代叢書、一九五九年参照。
- (4) テモテ二、五。
- (5) ヘブル十二、二四。
- (6) ヨハネ一四、六。
- (7) ヨハネ一四、六。
- (8) 一コリント一五、二八。
- (9) Paul Tillich (一八八六—一九六五) は、ドイツ生まれの組織神学者。一九三三年にドイツでナチ党が結成されたが、ナチズムを公然と批判したティリッヒは追放さ

れ、以後アメリカでアメリカの組織神学者としてすごした。

- (10) ここでの「禪」は、仏教の一宗派の禪ではなく、すべての宗教の根底に通底している根源的な「一」。

- (11) イザヤ七、一四。マタイ一、二三参照。

- (12) Bultmann, Rudolf (一八八四—一九七六) は、ドイツの新約聖書学者。彼は福音書の様式的研究方法を提唱し、解釈学的課題をも提唱し、さらに組織神学的な課題にも取り組んだ。彼は旧約聖書を重視しなかった。また、ナチのユダヤ人政策を批判して教会闘争にも参加した。

- (13) Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (一七六八—一八三四) はドイツの神学者で、宗教とは「宇宙の直観」であり、「絶対依存の感情」であると定義し、「近代神学の父」と呼ばれる。

- (14) Dilthey, Wilhelm (一八三三—一九二九) は、ドイツの「生」の哲学者。一八六四年に、「シュライアーマッハーの倫理学」で博士号を取得。

- (15) P・ティリッヒにおける深淵 (Abgrund) については、以下の拙論を参照。Das Problem der Trinität und Quaternität bei P. Tillich, in Tillich-Studien, Bd. 10, Lit Verlag Münster, 2004.

- (16) Joachim Fiore (ca. 一一三〇—一二〇二) は、イタリアの神秘思想家。三一神論的傾向をもつ彼の教説は一二一五年のラテラノ公会議で異端とされた。

- (17) フローリスのヨアキムの説によると、一世代を三十年とすると、神の「子」の時代は四十二世代、即ち一二六〇年続き、それ以後が「聖霊」の時代となる。

- (18) 注(14)を参照。

- (19) 著者の霊性 (spirituality) についての詳しい考察は、拙著『絶対無の哲学』(世界思想社、二〇〇一年、十二月出版) 一六四—一九〇頁参照。

- (20) 西田哲学では、究極的な真の實在は、前半期では「純粹経験」とか「絶対意志」と名づけられている。後半期では「行為的直観」、「歴史的事実の世界」と理解されているが、最終的には、「ポイエーシスの世界」(ものを創造的に作る制作の世界)として経験され、名づけられている。

- (21) ヨハネ十四、六。

- (22) 西谷啓治著 第十卷『宗教とは何か』、創文社、一九六一年、一六六頁以下参照。

- (23) Hick, John (一九二二—) は、イギリス(アメリカ)の神学者にして宗教哲学者。

- (24) Heidegger, Martin (一八八九—一九七六) は、ドイツの哲学者。

- (25) ハイデッガーは、古代ギリシアのプラトン以来ヘーゲルに至る主流の哲学をOnto-theo-logie (有・神・論)と特徴づける。これに対して、ハイデッガーの哲学は、「有る」とはどういうことであり、また「有る」の根源としての「有そのもの」(das Sein

selbst)の思索やそこでの「有そのもの」からの「詩作の思索」が、彼の哲学の核心となっている。

付記

本稿は、二〇〇四年六月にドイツで開催された第十回国際P・ティリッヒ・シンポジウムでのドイツ語の発表を邦訳し、これに加筆したものであることを付記致したい。