

ルターと日蓮——世界の両端の宗教改革者

ミヒヤエル・フォン・ブリユック
山崎達也 訳

※本稿は、2014年11月4日、ドイツSGI・ミュンヘン文化センターで行われた講演をまとめたものです。小見出しと、文中の「」内の注、文末注は訳者によるものです。

1 歴史の平行的発展

本日のテーマ「ルターと日蓮——世界の両端の宗教改革者」は、少々冒険的です。両者の改革が開始された時代はそれほど異なっていないのかもしれませんが。地理的には中央ヨーロッパと日本ですが、一方は一五

〇〇年頃、もう一方は一三〇〇年頃です。しかしこの当時、ユーラシア大陸の両端にあるこれら二つの文化の間に、ほとんど接触はありませんでした。しかも日本は島国でもあり、そのことによつて大陸からは遠く離れた国だったので。

しかしそれでもやはり、後の時代から見れば、平行的と思える歴史的發展というものがありません。これは、日本の偉大な学者にして哲學家である中村元氏が『世界思想史』（一九七五年）のなかで「パラレル・ディベロップメント」(Parallel Developments)と名づけたもの、

すなわち平行的発展ということです。

このような平行性を知らうとすると、今度は以下の問いが生じてきます。すなわち、歴史には法則性があるのか、あるいは、すべては盲目的な偶然なのか。私たちが観察し研究することが出来る歴史の出来事がそれにしたがってつねに繰り返されるパターン、しかも幸運であればそこから何かを学ぶことができる、そのようなパターンがあるのだろうか？ あるいは、すべては偶然であり、学ぶことはまったくできないのだろうか？

この根本的な問題は、ルターと日蓮をめぐる私たちの考察の根底にも横たわっています。私はこの問題に答えることができるとは思っていませんが、理解するための何らかの手立てを示すことはひょっとしたらできるのではないかと思っています。したがって、これからお話することは皆さんに注目の多いものになるかもしれませんが、どうぞその点をご理解いただいて、ご容赦願いたいと思います。といいますのも、皆さんは私をお招きくださり、それによって結局のと

ころ学術的な議論の場に巻き込んでしまったのですから、ご理解していただくとともに、私とごいっしょに考えていただくようお願いしたいのです。

歴史の法則性と人間の自由

ルターと日蓮というテーマを考えると、彼らが残した著作を読み解くだけにとどまらず、さらに先へ進まなければなりません。それは本講演のテーマに示した、創唱者であり偉大な宗教改革者である二人を結びつけるものが生まれた時代精神、歴史的背景を理解するためです。

最初に、いくつかの基本的な問題が浮かび上がってきます。時間と歴史のなかでの人間の「行為」というものは、なんらかの「動機」によって導かれています。その動機は、将来への「見込み」あるいは「期待」によって形成されます。しかし見込みとは、いわば想像の中で先取りされた結果のようなものです。そして、行為によって何らかの結果を生じさせようとするのですから、現在あるもの以上の「進歩」を見込んで行うわけです。このような見方は、ごく平凡なもので、文

化によって変化したりはしません。つまり、どんな文化の型においても同様だということです。もちろん、人間に将来、何が起るかを詳しく予言することはできません。未来がもたらすものを私たちは知らないからです。なぜ知らないかといえ、未来は決定されていないからです。しかし、人間の行為が、その動機に見合った結果をもたらすものであるかぎり、将来に起ることは、少なくとも一定の範囲内で、人間の「見込み」ならびに行為をもたらした「動機」に左右されるはずで、これらが未来の出来事にかんがりの影響を与えているのです。

「歴史には進歩、意味、目的というものがあるのか」という問いが立てられると、たちまち「人間の行為の可能性の大きさ」に対する問いが発せられることになります。すなわち、人間は新しいこと、正しいと思われることを実践する自由をもっているのか、それとももっていないのか？ すべては偶然なのか、それとも決定されているのか？ 決定されているとしたら、それは宇宙の法則によってなのか、物理的法則によって

なのか、それとも神によってなのか、それとも他の誰かによってなのか？ 偶然だとしたら、いかなる条件に基づいているのか？ 進歩というものがあるのか？ 進歩——私は、現代なかならず啓蒙期以来、この進歩という概念に込められている情熱も含めて、この問いを発しています。

歴史の進歩は——歴史書を見さえすればわかることですが——少しばかり私たちをほっとさせてくれるものかもしれません。それは、一九八九年秋以降の中央ヨーロッパの歴史を想起すればおわかりになるでしょう。しかし歴史には破滅へと導く可能性もあります。それは、一九三九年秋以降の中央ヨーロッパの歴史を想起されればおわかりになるでしょう。人間はこのような歴史の流れに身をさらしているわけですが、同時に、歴史の流れを自分自身でも形成しています。人間が主体者となり、自らの歴史の担い手となるとき、はじめて私たちは歴史の意味と目的を語る事ができるのかもしれない。なぜなら、そのときにこそ、人間は歴史を形づくり、同時に自己自身をも形づくるから

です。

2 黙示思想とユートピア観念

さて、もう一度ヨーロッパの伝統に目を転じてみましょう。古代以来、ヨーロッパの歴史は二つの神秘的な時間の観念によって形成されてきました。すなわち、「黙示思想」と「ユートピア観念」です。ユダヤ的黙示録は、時間の終わりに神が歴史を完成することへの期待でした。このことは、イランに由来するユダヤの二元論に関していえば、次のことを意味します。すなわち、地上にあるものが滅亡した後、神の支配による平和と正義の救世主の国が地上に建つということです。これは、進歩の概念の古典的意味では「進歩」ではなかったということです。というのも、この歴史の主体は人間ではなく、神だったからです。人間にできたことといえば、神が神らしい行動、場合によっては法に外れた行動によって「企んだ」こうした出来事を早めたり遅らせたりするのが、せいぜいだったのです。

初期キリスト教には、来たるべき新しい世界に対す

るこうした期待が深く刻印されていました。

初期キリスト教における黙示思想とその帰結

初期のキリスト教徒は、近づきつつある終末を感じながら生きていました。パウロは自らの手紙のなかで次のように問うています。すなわち、時の終わりが近づくと、いま生きているこの世代が最初に変わるのか、あるいはすでに死んでいる者が最初に死から甦るのか、と。つまり、すぐその未来、たとえば数年後に、歴史の終わりが見込まれていたということです。しかし、初期キリスト教のその見通しは間違いました。それ以来、キリスト教徒は、その「実現」（予期されたことはイエス・キリストとともにすでに来たということ）と、いまだ満たされていない「待望」（すでにやってきたものがさらに完成されるということ、つまり新しいことを最終的にもたらずキリストの再臨への期待）との間の独自の緊張のなかで生きていくのです。

初期キリスト教が抱いてきたこのような未来待望は、紀元二世紀以降、存在論化されました。詳しくいえば、プラトン哲学のなかに組み込まれたわけです。つまり、

待望されている彼岸が現在へと移し変えられたのです。新しい神の国のもつ新しい性質は未来にあるのではない、すでに今ここにある、すなわち「教会を介して、秘跡 (Sacrament) のなかに存在している」ということです。しかし、その一方で、新しいことが霊的なかたちで完全に現存しているということは、教会による秘跡の執行にまさに対抗するとされる課程、すなわち「意識の変容——原則として個人が体験できる神秘的飛躍」として知られるものをも意味しているのです。こうして、キリストの再臨が直ちには起こらなかったという初期のキリスト教徒の根本的な思い違いに直面することによって、中世全体、もしかすると今日にいたるまでの全ヨーロッパ史に刻まれた「二つの異なる生の様式」が形成されたのです。一つは教会による救済の仲介ということであり、もう一つは変わることなき彼岸的なものに神秘的に与かること、すなわちいかなる機関をも介在させない霊的体験、あるいは少なくともいかなる制度的なものをも突き破るリアリティーということです。

こうした黙示的思惟の基本構造は、啓蒙主義からマルキシズムまでのすべての世俗的運動、すなわち、あらゆる歴史的な改革運動に、そのダイナミズムとして刻印されているのです。

ユートピア観念の3つのタイプ

私が先ほど紹介した二つ目の観念はユートピアという観念でした。ヨーロッパの歴史を推進してきた一つの側面は、まさにユダヤ的黙示思想と言われたもので、その後キリスト教徒によって引き継がれた「待ち望む」という態度でした。そして、もう一つの側面がユートピアです。

ユートピアは、「欲求」と「現実」とのズレから生まれます。ユートピアは、あらゆる文化にある、きわめて普遍的な形態です。黙示思想とは違って、ある文化に特有のかたちではなく、人類学的な普遍性をもっているのです。というのは、人間というものは、現在の状況を不満に思い、より良い世界を思い描くからです。この「より良く」という比較級が、あらゆるユートピアの原動力です。より良くあるように——この願いに

したがって行動するわけです。

さて、ユートピア思想を、私は三つの類型に分けた
 と思います。一つ目は「空間的ユートピア」です。

つまり、救われた状態を別の空間——山のかなたに求めるのです。七人の小人のいる遠い山へ、アトランティスへ、ミルクと蜂蜜の流れる国へ、エル・ドラドへ、シャンバラへというわけです。つまり、ことわざにあるように「隣の芝生は青い」(Jenseits des Zaunes ist das Gras grüner)ということなのです。今から一世紀か二世紀前までは、地図上にまだ未知の場所がありましたから、そのころの問題は、理想の世界をどこに設定できるかでした。しかし今日では、地球はグーグル・アースによって、すっかり測定されています。ユートピアのための場所はおもむくにもありません。ですから私たちは、ETすなわち地球外生物としてどこかに移住しなければならぬわけです。どこか別の太陽系に、あるいは、それだけの知恵があれば、彗星の上にも——彗星は数百万年後にまた戻ってきますので——ユートピアを設定しましょう。このように、かつて空間的ユートピ

アはどこにもありませんが、今日ではすでに過去のものになってしまい、SFの映画や本の中にしかありません。

二つ目のタイプは「時間的ユートピア」です。つまり理想状態を歴史の初めあるいは終わりに設定するのです。たとえば、蛇とリンゴによって不幸な歴史が始まる前には、天国があり、そこにアダムとイブがいたというようなことです。あるいは歴史の終わりに天国があるというようなことです。これはすでに黙示思想のなかで理解されてきました。すなわち、初めは存在していたが人間の罪によって台なしになってしまった神の国が、この世の終わりに再びやって来るということです。このような終末の実現は長い間待ち望まれてきましたが、今までのところ実現していません。たとえば新しい千年紀のような年数の大きな切れ目には、「まさに終末の到来だ！」と叫ぶ人が必ず出てきます。しかし、それが本当だったためしはありません。問題は、何千年もあるいはそれ以上も長く待っていられる時間が、私たちにはおそらくもうないということです。そ

れまでに世界は破壊されてしまっているかもしれないからです。つまり時間的ユートピアは、ある意味ではさし追った問題です。私たちは、たんに待っていることはできません。ユートピアが実現するまでに、あるいは実現しなくても、私たちは何かをしなければなりません。

さて、三つ目は私が「意識のユートピア」と名づけたものです、つまり、霊的体験による変革を通して、個人の内的なモチベーションが変化することです。その実例は、我々はすでに聖書に記されている古い話にあります。すなわち紀元前六世紀の預言者エレミアの物語です。このとき以来、律法は文字に書かれたもの、すなわちトラーに属するものではなく、神が人間の心臓に書き記したものになりました。⁽²⁾つまり、精神(Geist)の変革ということです。心臓とはヘブライ人にとって精神と同一のものだからです。同様の希望は、ナザレのイエスによる福音のはじめにもあります。たとえば最古の福音書であるマルコ福音書の第一章一五節には、「悔い改めて福音を信じなさい」(ギリシャ語…

μετανοεῖτε καὶ τριτεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) と記されています。「悔い改めよ」(μετανοεῖτε)とは「あなたの意識を転換しなさい」という命令なのです。これがすなわち意識のユートピアであり、これまでとは異なる体験をすることです。完全に変革された意識によって、人間は、これまでよりも良く振る舞い、創造によって人間に植えつけられた能力をいかに発揮するようになるのです。

以上の三つのユートピアは、からみ合いながら、ヨーロッパ史の中で強力に作用してきましたが、それはヨーロッパだけではありません。意識のユートピアは、世界の変化を人間の意識の中に移し替えました。私はエレミアやイエスの名を挙げましたが、さらにブツダや孔子の名を挙げることもできると思います。世界の悪ということを見ると、意識のユートピアのもつ光輝の力は、ますます大きくなっていくと思います。これら三つのユートピアは歴史のなかで——私はまだヨーロッパ史にしか言及していませんが——相互に関係し合い、神を待ち望む独自の行動様式を作り上げてきま

した。これらは、さまざまな黙示思想とユートピアモデルに結びついていますが、私はルネサンスという時代に限定して明らかにしたいと思います。といいますのも、本日の一人目の主人公であるルターに関わりがあるからです。

3 ルネサンスにおける時間意識の変容

ルネサンスという時代は、次のように特徴づけることができると思います。すなわち、歴史における行動主体として、いわば歴史をつくるプレイヤーとして、神はより背後に退き、人間が真ん中に躍り出てきた時代だということです。このとき、被造物たる個々人の自意識と量的に測定可能な時間とが結びついたのです。つまり、近代的な時計の発明が、人間の活動の自然な状態とは関わりなく、時間を計れるようにしたわけです。この抽象的時間測定は、ゴシック時代（十二世紀後半～十五世紀）に準備されました。これによって、一つの目標に自分の意識を組織立てて向けていく目的志向的意識ができるとともに、人間の認識しだいでつ

くることができる時間という時間意識が生まれたのです。ここから次に発展してきたものとして、自然科学と技術による「世界との新しい関係」があります。それはさらに、科学と技術による経済発展の革新をもたらしました。組織化された時間を利用した活動によって、社会の組織化と豊かさが実現したのです。

以上のことのほかに、ルネサンスにおいてはすでに社会層の分離によって、階層ごとの価値観や時間配分が生まれていました。つまり、教会、貴族、ツンフト（*Stift*…初期のブルジョアジー）それぞれが、この新しい近代的な生活感覚を独自の仕方でもつたのです。さらに都市と地方の違いが大きな役割を演じ、今日もなおその影響を及ぼしています。こうして、人生は自分自身の動機によって決定づけられるようになります。我々自身が自発的に行動し、前進します。我々は自分の歴史をつくる設計者でさえあります。これがルネサンスにおける革新であり、今日までこれは持続しています。もはや、古代という過去を夢見るのではなく、過去の創造的息吹を現状変革のエネルギーとするのです。ル

ネサンス人にとって、現在における創る力ならびに造られたものは、過去から集積されてきたものよりも高い正当性をもっていたのです。したがって、伝統の中で継承されてきたものを現在、忠実に再現できるということに対して好奇心を燃やしたわけです。個々人は自分自身が世界の中心であると感じていました。この新しい生活感覚は絵画における遠近法の発見に表現されています。一切が、自分自身を中心にして見られているのです。これはそれ以前にはなかったことです。こういうところに新しい意識が示されています。

ヨーロッパ精神を形成した6つの要因

知的仕事は、もはや権威（プラトン、アリストテレスあるいは聖書）に対する註釈という仕事ではなくなりました。独自の著作、それぞれの経験や実験に基づいて自分が責任をもった独自の考え——これが議論の対象となり、それらを通して自己実現が図られました。それまで過去の師に対する註釈を書いていたのが、今や自分たち独自の哲学を手に入れたのです。研究においては証拠が重視されるようになります。ルネサンスの偉

大な哲学者の一人であるピコ・デラ・ミランドラー（Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494）が書いているように、人間は神によって「世界の中心に」置かれ、その結果、人間は今や「自己決定」できるようになったのです。人間に世界の覆いを取ってその秘密を開示してくれるのは、もはや神話や伝統ではなくなりました。その代わりに、世界を発見していく人間が、独自の神話を生み出していくのです！

この新しい意識は、ある一つの運動のなかで形成されたのですが、その運動は芸術、文学、哲学、さまざまな技能や手仕事にも浸透し、社会の構造変革をも意味していました。この運動の起点はイタリア北部の都市でしたが、ものすごい速さで中央ヨーロッパ全体を同時に巻き込んでいきました。このような精神的革新が十五世紀に突然起こったわけですが、いかにしてそれは可能だったのでしょうか。そこには多くの要因がからみ合って働いたと私には思えます。そのうちのいくつかについて話したいと思います。といいつつも、それらが、他の文化圏とは違うヨーロッパの発展の強

い特殊性を明らかにするからです。私は、ここヨーロッパの特殊性とは何かについて強調したいと思います。私はかつて別の場所で八個あるいは九個の要因を数えたことがあるのですが、本日はそのうち六つを挙げることにします。

1. レミ・ブラーグ⁽³⁾ (Rami Brague) によれば、ヨーロッパは「エキセントリックな(中心を外れた)アイデンティティ」のなかで生きています。つまり、そのアイデンティティの中心が外に置かれているのです。外とは、古代アテネやヘレニズムのユダヤのことです。ヨーロッパ人は誰でも、自身の独自のアイデンティティを形成するためには、ラテン語とかギリシア語という外国語を学ばねばなりません。ここバイエルン州のギムナジウムにおいても、今日なおそうなのです。この矛盾、すなわち独自のアイデンティティ形成を可能にするために外国語を学ぶというのは、特殊なことです。私たちがもつ独自性が、じつは私たちにとって他者的なものなのです。かといって、これらの外国語を私たちが学ばなくなってしまうたら、このよそよそし

い他者性や不可解性というものは、ますます大きくなるわけです。

2. このように、自己の独自性を外に求めなければならぬことは、ヨーロッパの発展に動揺を、そして力動性を与えました。他の文化には、少なくともそれほど強くは見ることができない現象です。おそらく例外としては六・七世紀に玄奘をはじめとする中国人の巡礼者が自分たちのアイデンティティの「諸起源」へ、すなわちインドへ巡礼したことが挙げられます。その後、日本人も彼らに続いて巡礼しましたが、彼らが行ったのはインドではなく中国でした。このように、アイデンティティは転移していきます。つまり独自なもの、そのつど遭遇する未知なるものを撰取することによって見出されたのです。仏教はまさにインドで成り立ったものですが、そこではほとんど廃れてしまいました。これはキリスト教とも共通しており、数世紀のうちにキリスト教もその発生地においてはほとんど消えてしまいました。その後、仏教は他の文化のなかに広がっていききましたが、それらの文化は自分た

ちと深い関わりをもつ諸起源を自分たちの外にもつているわけです。こうした屈折したアイデンティティ、あるいはレミ・ブラーグが名づけた「エキセントリックなアイデンティティ」によって生まれた動揺、力動性は、ヨーロッパの歴史がもつさまざまな活力の理由になつていると私は考えています。

3. 十字軍からコロンブスとルネサンスを経て、後の帝国主義的世界の構築にいたるまで、ヨーロッパ人は政治的・経済的計算に基づいて行動してきました。ここでは、当然のことながら経済的な利益がつねに大きな役割を果たしていました。さらに宗教的要求がありました。自らのアイデンティティの諸起源への憧憬があつたのです。その源泉に到ることができれば、将来は独自の創造が可能になると思われていたため、そこに向かつて出発したのです。

4. すでにルネサンスのころには、「時間的制約という束縛からの解放」と呼べる出来事が始まっています。最初のうちは空想にすぎませんでしたが、後には社会的現実となり、それを享受する階層は次第に広が

りました。十六世紀の初め、すなわち宗教改革の時代ですが、トマス・モア (Thomas More, 1478-1535) は著作『ユートピア』で一日六時間労働を展望していましたし、カンパネッラ (Tommaso Campanella, 1568-1639) が一六〇二年に公刊した『太陽の都』では、さらに一日四時間に減らされました。しかしその目的は、たとえば残りの時間をぶらぶら過ごすということではなく、精神と身体を思う存分に養うために使われるべきだということです。稼ぐための仕事からの解放とはつまり、個人の能力を発展させるための前提でした。

5. 再びルネサンスの時代に戻りましょう。個性、力、名声、そしてアウトサイダーであること——レオナルド・ダ・ヴィンチのことを思い出してください——もいまや最高の価値をもつようになりました。ペトラルカ (Francesco Petrarca, 1304-1374) は、規則正しく流れ過ぎ去っていく時間を嘆いたりはしませんでした。そうするかわりに彼は主体的な時間を賛美しました。つまり、わたしには時間がある、それを満たすことができる、というわけです。大事なのは自分自身の時間をつくる

ことなのです。

6. 以上のことと関係するのは、今日まで持続している「時間のダイナミック化」ということです。宗教改革の保守性にもかかわらず、このダイナミック化はルターとカルヴァンにおいても受け継がれました。なぜなら、「宗教改革において」個人は宗教から外面的に解放されるのではなく、むしろ内面において宗教的に解放されるからです。宗教改革は、いまお話しした少数の天才たちのいわゆる「ルネサンス的感性」を民衆にまで広げました。とくに公共の学校制度の設立によって可能になった教育を通して、それが行われました。「個人の」信仰や意識の重要視を通して、大衆化したのです。カルヴァンの場合には、神の国が歴史のなかで継続的に発展するという考えが、これに加わります。これは、ルネサンスにおけるまったく新しい考えなのです。のちにマックス・ウェーバー (Max Weber: 1864-1920) が註釈したように、カルヴァンの予定説は、ヨーロッパにおける経済的活力に非常に大きな貢献をしました。

4 13世紀の日本の危機意識と仏教の対応

ヨーロッパの歴史においては、ルターが入り込んで活躍したのは世俗世界であり、彼はその所産でした。さて今度は日本、すなわち日蓮の生活世界 (Uebenswelt) へと跳びましょう。そこはヨーロッパとはまったく違った状況が支配しています。時間も少しずれることになりました。すなわち十三世紀に移ります。当時の日本は神話的時代を生きており、歴代の天皇の母系祖先すなわち天照大神は人々の生活を左右するほどの大いなる存在でした。もともと、十三世紀においては天皇の実際の政治的権威は弱かったのですが、天皇の権威は各勢力の戦いのなかで削り取られ、地方の力が強くなりました。たとえば、京都に対して鎌倉の力が増大しました。武士が権力を掌握し、皇室は多かれ少なかれ政治の一線を退いて耽美の世界へと引きこもりました。たとえば藤原氏や北条氏等の大きな氏族 (ヨーロッパでいえば宗教改革時のアウクスブルクのフツガー家) が政治の主導権を取ったのです。

この時期、仏教は定着してからすでに長い時間がた

っていましたが、多くの宗派に分裂していました。これは日本だけではなく、中国でも同様でした。仏教は各宗派に分裂し、互いにまったく反対のことを主張していました。そうになると、何をなすべきなのか、ブツダ本来の教えとは何なのか——人々は確実に信用できるものを求めましたが、それをどこで学べばよいのでしょうか。そこで原典を人々は求めました。まず中国においてですが、中国の人々は、自国にある仏教の原典がすべて翻訳であって、すべてに通用する規準を見つげるためには原語に戻らなくてはならないと気づいていました。そこで、すでにお話ししたように、彼らはインドへと赴き、サンスクリット語の経典を持ち帰ったわけです。しかし、明らかになったのは、それらの原典は法華経、般若経、華嚴経、その他の経典といった具合に多数存在し、しかもきわめて矛盾しているということでした。それらの主張は互いに異なっていたのです。しかも、それに加えて、個々の教団による実践もまた、テキストが説いている以上に異なってい

ました。

ブツダの死後間もなく、ブツダの教えを整理し、それらがいかに教育的で説得力をもつものであるかを、きちんと体系づけて示そうという最初の試みがあったことが知られています。「經典群の体系の順序が意味するものについて」最もよく聞く解答は、「最初、ブツダはより易しく説き、次第に教説を高度化して仕上げいき、弟子たちが行と学において成長してから、包括的な真理を説いた」というものです。中国では、とくに天台宗の智顛を挙げねばなりません。彼の教相判釈においてはじめて法華経が最高位に位置づけられました。最も包括的で高度な教えは、他の宗派が主張するような般若系経典でもなければ華嚴経でもなく、法華経でした。それはどうしてなのでしょう。このことを日蓮に即して考えてみましょう。というのも、日蓮宗にとって法華経は最高の教えであり、すべての経典の究極なのですが、法華経を尊重することは、日蓮以前の天台宗の時代からの伝統だからです。この考えからすれば、他の経典は、法華経へと導く入門書のたぐ

いということになります。

禅宗・浄土宗の主張

十三世紀の日本には他の宗派もありました。日蓮の宗教運動と並んで、とくに二つの大きな宗派がありました。一つは禅宗です。この宗派はそもそも中心となる經典をもっていません。禅宗は經典の權威を結局のところ認めないからです。經典はただ言葉にすぎないということですから。むしろより重要なのは内的經驗であつて、經典の学習をしなくてもそのような經驗は可能であるということです。これは極端な主張に聞こえるかもしれませんが、禅においては過激な主張とはいえません。少なくとも、「直接性のレトリック」(ベルナル・フォー⁽⁴⁾ル)を、禅宗は他の仏教宗派の伝統に逆らつて主張したのです。日蓮の宗教運動が競合した二つ目の宗派は、阿弥陀仏教すなわち浄土宗であり、サンスクリット語で「スカヴァティー」(Sukhavatī/極楽浄土)といわれる浄土を説きます。この宗派は阿弥陀仏の誓願に依拠しています。それは、人々が信仰によって阿弥陀仏の

守護のもとでより良い世界に再生できるようにし、混乱したこの世界でもっとも靈的な覚醒が容易にできるようにしようという誓願です。阿弥陀仏への信仰が、この宗派を支えているわけです。

阿弥陀仏教と日蓮の両者は共通して禅を批判します。禅はエリート主義すぎるといふのです。この批判は今日でもときどき耳にします。私自身、じつは禅を教えているのですが、よく言われるのは、この宗派の実践は極めて難しく、限られた人にしかできないということですから。沈黙したまま何時間も座禅布団の上に座るので、膝とお尻が痛くなり、ときには心理的苦痛を感じるといふのです。ともかく、浄土宗も日蓮宗も共通して、普通の平凡な人々に手を差し伸べたのは重要なことだと思ひます。「末法」という暗黒時代であると診断された時代においては、これはなおさら重大なことです。

ヒンドウ教と仏教の時間観念

これ〔末法意識の重要性〕が、私が序説としてヨーロッパの時間と黙示思想について長々と述べた理由で

す。ヨーロッパと類似した観念が仏教にもあります。インドのこの観念とは周知のように、宇宙論的時間すなわちカルパ(劫)とユガに関するものです。この観念によれば、四つの時代が循環します。四つの時代は次第に衰退へと向かう特徴があります。つまりそれは、ヨーロッパの歴史で見られたような上昇ではなく、下降の方向なのです。この衰退は、たとえば身体的寿命すなわち生きている時間の短縮に示されます。

時間もまたさまざまなががあります。「ヒンドゥー教では」これらの時代の最初は「クリタ・ユガ」⁽⁵⁾であり一七二万八〇〇〇年、二番目の「トレーター・ユガ」は一二九万六〇〇〇年、三番目の「ドヴァーパラ・ユガ」は八六万四〇〇〇年しかなく、最後の不吉な時代である「カリ・ユガ」は四三万二〇〇〇年とされています。これは象徴的な意味をもった神秘的数字なのですが、その背景をここで詳細に説明することはできません。これら四つの宇宙論的時代は次々に続いて、一つの宇宙周期(一カルパ=一劫)を形成します。一つのサイクルが過ぎ去ると、原則的にはまた初めに戻りま

すが、完全に元どおりというわけではありません。というのは、すべてのものはすでにあらかじめ存在していたのですから、何かが最初から始まるという以上、それは初めからそこにあつたものと完全に同一のものではありえないからです。したがって同一物の回帰をヒンドゥー教も仏教も説いてはいません。この宇宙のプロセスには時間上の始まりはありません。膨張と収縮によって、計り知れない時間の循環的なサイクルが繰り返され、一つの宇宙が次から次へと生まれては破壊されていきます。この「ヒンドゥー教の」時間観念を仏教も本質的に受け継ぎました。

ともあれ、十三世紀の日本は、身体的にも精神的にも弱められた時代でした。国家内の紛争、きわめて凄惨な内戦、僧団内での靈性の墮落(瞑想もせず、戒律も守らず)、社会の貧苦、自然災害の発生など、不吉な時代・末法である徴候が続きました。またもちろん日蓮の時代には政治的にも特筆すべきことが起こりました。すなわち蒙古襲来です。ご存じのように、モンゴルは中央アジアをすでに席卷し終わり、今度は日本も占領し

ようとしていたのです。

5 日蓮の宗教改革

社会のこうした衰微ゆえに、すなわちこのユガがほとんど終わろうとしている時代の流れをみて、日蓮が登場し、ひとつの行に集中した形態（専修）の宗教が必要なのだと言張りました。法然や親鸞も登場し、彼らも宗教の集中した形態を望み、それは阿弥陀仏への信仰であると主張しました。さらに、道元禪師や他の禪師も——彼らは中国で学び日本に帰ってきたのですが——必要とされているのはひとつの行への集中であり、それは禪の修行であると主張しました。

圧迫され、それゆえ緊迫していた時代を背景として、それまでこれほど目立ったかたちでは経験してこなかったことが仏教のなかに現れてきます。それは個々の宗派の教説の対決であり、すなわち「わが宗派だけが、抛るべき規範であり、人々を救済できる」と、相互に排他的になることです。仏教においては、その寛容性によって、たいていの場合——常にとは言えませんが

——多様性は保たれていました。異なった教義や修行が認められていました。もちろん、何がより速く修行の結果が出る道であり、何がより遅い道なのかということは論争されていましたが、他の道も仏教として間違っているわけではないということは認められていました。ところが、緊迫した時代の到来とともに、排他性が表に出てきたのです。

「生命の再生」のシンボル・太陽

日蓮のことに話を戻しますと、十三世紀という時代の感覚 (Gestalt) を理解するにあたって重要と思われることを暗示しているのが、日蓮という名前です。

「日蓮」とは「太陽と蓮華」を意味します。この名前には太陽のシンボルが結びついています。太陽シンボルというのはあらゆる宗教のなかにありますが、日本においては特殊なあり方をしており、すなわち創造のシンボルなのです。日本（の伊勢）に二見浦という浜辺があり、沖合に二つの岩が縄によって結ばれていて、イザナギとイザナミという人祖の夫婦の神秘的な原形を象徴しています。人々は敬虔な気持ちで、その砂浜

に座り、海からの日の出を見ると、太陽がこの夫婦岩から昇ってくるように見えるのです。太陽シンボルは再生と革新の象徴です。これが日蓮の名前と結びついているのです。そして、日蓮は一二五三年五月二六日、昇りくる太陽に向かって「南無妙法蓮華経」という題目を唱えたとされています。日蓮宗の中心的行である唱題行も、太陽シンボルすなわち変革の象徴、生命の新しき再生という象徴と関わっているのです。

このような太陽の儀式においては、宇宙的事象すなわち太陽、星々等が個々の生命の霊的成長あるいは悟りと結びついています。これは宇宙的事象であると同時に霊的事象です。霊的成長が起こるのは、人間の進歩と宇宙の進歩——ここで私はヨーロッパの意味で進歩という概念を使っています——の双方がバランスをとって形成されるときなのです。

「日蓮は人類の偉大な宗教批判者の一人」

しかし日蓮は、他の仏教宗派が主題としなかった、あるいは強くは主題としなかったことを付け加えませんでした。すなわち彼は、宗教は政治的世界をも変えなく

てはならない、そうでなくては意味がないと主張したのです。たとえば、私は宇宙的な儀式に夢中になることができません。その儀式に強い美的な喜びを感じ、おのれの霊的な深化を感じることができません。座禪布団に座り、深い霊的経験をもつことができます。しかし、その一方で禅堂の外では人々が殺されているのです。これはだめです。容認できません。私たちが祈り、観想するなかで、生きとし生けるものの一体性を思い、語り、内面化するのであれば、この一体性を少なくとも一歩でも前に向けて現実化するべく、政治的に努力しなければなりません。私の知るかぎりでは、日蓮は最初の現実的な政治的仏教者であると思っています。

日蓮は、浄土教徒と共有しているものも多いのですが、彼らが阿弥陀仏の名前を称える念仏という専修的な霊的修行を受け入れながら、政治的行動へと向かわないことを非難しています。つまり仏教は世界を変えなければならぬということです。

これに関連して、ヴェルナー・コーラー (Werner

Kohler) がマルガレーテ・フォン・ボルジヒ (Margarete von Borsig) の著書『蓮華から生まれ出る命』(Leben aus der Lotusblüte) に寄せた序論から、素晴らしい考えのいくつかを紹介したいと思います。ヴェルナー・コーラーは、日蓮仏教ならびに創価学会に真剣に取り組んだ最初のドイツの宗教学者であり、一九六〇年代にすでに研究を始めています。彼は創価学会について書いていますが、創価学会は日蓮仏教から生まれた教団で、十三世紀に日蓮が見出したことを現代に適用しようとしています。

「……(日蓮ならびに日蓮から派生した創価学会) では、宗教はまったく新しい生活様式を導くものである。それは人間同士の活力に満ちた構造として現われる。個々人は比較的小さなグループ組織に属し、これらのグループはさらにより大きな連合体に属している。すべてのグループには責任を伴う指導者がいて、指導者もまた位階的な組織に組み込まれている。多くの人々を動員したイベントが行われ、そこには舞踏グループ、演劇グループ、スポーツグループ、生徒や学生が登場する。」⁽⁸⁾

これが、この現代宗教が示す外貌のひとつである」

「日蓮の重大さは、彼が菩薩のもつ政治的・教育的責任を認識し、それを理論的にも実践的にも展開したことにある」——ここにコーラーの主要命題があります。後で、ルターについての話の中で触れるつもりです。そして、この命題の結果、宗教は、歴史上の多くの事例のように、単なる政治的力関係の投影であったり、その力関係を固定化する要素として働くだけではないということになります。すなわち、宗教は権力への抵抗勢力になるのです。しかし、そうした宗教そのものが「病んでいる可能性がある」ゆえに、日蓮は「当時の宗教を厳しく批判し」「人類の偉大な宗教批判者の一人」となったのです。

宗教批判と聞いて想起こそ名前といえ、カール・マルクス、フォイエルバッハあるいは毛沢東らですが、日蓮もまた宗教批判者だったのです。しかし、本質的な違いがあります。それは、日蓮やルター、他の宗教改革者たち、また神殿礼拝を激しく非難したイスラエルの預言者たちは、「産湯と一緒に赤子を流す」すなわ

ち宗教そのものをなくそうとしたわけではなく、むしろ宗教を清浄にし、その核にある本質的なものと呼び覚まそうとしたのであり、そのために宗教の領域にあったあらゆる失態を批判し、闘ったのです。

ヴァルナー・コーラーは続けて以下のように述べています。

「一人の人間がいた。彼は出会った。自然災害、飢饉、経済的失政、戦争への脅威。それらを目の当たりにして、彼はいたたまれずに立ち上がり、戦った。そして彼は、その同時代人を静かに放っておいたりしなかつた」

彼は同時代の人々をうるさがらせましたが、もちろんそれだけではありません。それは、ルターが彼と同時代の人々をうるさがらせましたが、それだけではなかつたのと同様です。また預言者エレミアとイザヤが同時代のすべての人々をうるさがらせましたが、それだけではなかつたのと同じです。

たしかにこれはまったく非仏教的です。仏教的とは、さわめて静的で、落ち着き払い、たとえ世界が滅亡せ

んとするときでさえ平静に座っていることではなかつたでしょうか。これは変わることはない仏教の基本的態度であり、数世紀を経ても変わりません。必ずしも常にそうだとまでは言いませんが。政治的には、力関係を現状のまま安定させてきたのが仏教です。同様のことはキリスト教や他の多くの宗教の歴史のなかでも見ることができません。

「女性成仏」の革新性

しかし日蓮は、いわゆる穏健な人物ではありませんでした。彼は最初の主要著作である『立正安国論』を法華経によって得た大いなる「体験」に基づいて著わしました。日蓮がこの名著のなかで書いたことは革新的なものです。ブツダが説いたように、ブツダの教説にはすべてが含まれています。ブツダの教えがそのまま仏教の歴史において実行されたわけではありません。たとえば「すべての」衆生はブツダになることができるといったことです。一切衆生はブツダになることができます。それは貧困者も、とりわけ——これこそ革新的ですが——女性もブツダになることができます、

ということですが。シャーンティデーヴァ (Shantideva / 寂天) は、八世紀頃の偉大な学者ですが、彼は重要な著書『入菩薩行論』(Bodhisattvacharyavatara) のなかで、真剣に「すべての女性が男性として再生するように」と祈っています。悟りに到達できるのは男性に限られていましたので、これはきわめてまっとうな願望だったといえます。万人が男性として再生されれば、それはより素晴らしい世界だということです。しかし、そうではなく、女性も女性のままで成仏できるということ、これは日蓮と同時代の人々にとっては革新的だったのです。日蓮はこのことを法華経の第十二章「提婆達多品」から読み取ったのです。

さて、こうして、十三世紀の宗教改革者である他の僧侶たち、たとえば親鸞や法然のグループとの論争が巻き起こることになります。法然は自らの著書『選択本願念仏集』のなかで、法華経の修行は不要であるとし、念仏だけが効力があると説いています。それに対して、日蓮は浄土教の修行はまったく無益なものであり、法華経だけが功力があると説いています。ここに

はもちろん生存競争があり、宗派間での競合、影響力を拡大するための競争があります。同じことはルターの場合にも見られます。きわめて危機的な歴史的状況においては、このような急進性は避けられないのでしょうか？

ただし、たとえ日蓮を深く崇拜していたとしても、それが日蓮の流儀だからという理由だけで、その攻撃性をそのまま模倣したり、単純に現代に移し入れることについては慎重でなければなりません。彼の行動の背景を考慮し、その時代というものを理解しなくてはなりません。ルターの場合もやはり同様であり、たとえばルター派のキリスト教徒が学校に行つて、ルターの著作『キリスト者の自由』(Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520) を読み、ルターがそのなかでユダヤ人について書いた非難を、それがルターのものであるという理由だけで、そのまま受け入れるとしたならば、それは恐ろしいことです。

仏教の核心への回帰と集中

ここで私は日蓮本人の著作から引用したいと思

ます。

「一切衆生・南無妙法蓮華經と唱うるより外の遊樂なきなり經に云く「衆生所遊樂」云云、此の文・あに自受法樂にあらずや、衆生のうちに貴殿もれ給うべきや、所とは一閻浮提なり日本国は閻浮提の内なり、遊樂とは我等が色心依正ともに一念三千・自受用身の仏にあらずや、法華經を持ち奉るより外に遊樂はなし現世安穩・後生善処とは是なり、ただ世間の留難来るとも・とりあへ給うべからず、賢人・聖人も此の事はのがれず」⁽⁹⁾

一念三千の教説では、全世界はひとつであると表現しています。しかしながら、日蓮が結論づけたように、世界がそうであるのならば、一念三千は政治的、社会的にも表されるべきであり、すなわち権力者から貧しき民にいたるまで万人を一体のものとして扱う行為によって表現されるべきなのです。これが、日蓮が主張し、要求したことです。

この文に続いて、日蓮はきわめて日常的な具体的実践を語ります。

「ただ女房と酒うちのみて南無妙法蓮華經と・となへ

給へ、苦をば苦とさとり樂をば樂とひらき苦樂ともに思い合せて南無妙法蓮華經とうちとなへるさせ給へ、これあに自受法樂にあらずや、いよいよ強盛の信力をいたし給へ」⁽¹⁰⁾

日蓮には、宗教的厳格さや、ある意味の攻撃性とともに、もうひとつの特徴があります。それは、宗教をその実質的な核心部分に集約することです。これを日蓮は、たとえば次のように説明しています。

人間の本質的なものは顔に表れる。顔は身体全体の六分の一にすぎないが、そこからその人の全体も推定できる。同様に、顔はさらに眼に還元できるといえます。たしかに、私たちは人の眼を見て、その人がどのような気分なのか、眠いのか醒めているのか、疑っているのか心を開いているのか、すぐにわかります。眼は「部分が全体を表している (part pro toto)」ものなのです。日蓮は、それと同じように法華經全体もまた經の題名のなかに含まれているとし、題目を唱えるだけで十分であって、そうすれば法華經全体を読む必要はないのだと述べています。⁽¹¹⁾ そうであつても、皆さん方

は法華經を読んでおられますし、日蓮ももちろん読んでおり、彼の手紙を読んでわかるように、法華經を解釈することも重視しています。しかし日蓮の言い方によれば、題目だけで十分だということです。なぜでしょうか。それは、重要なことはこの經典に込められた精神、エネルギー、力を束ねることであり、その結果として、これらが私たちの生命全体に染み込み、私たちの活動のすべてにみなぎることだからです。南無妙法蓮華經と唱えることは、パウロが「絶えず祈りなさい」⁽¹²⁾と書き留めたときに考えていたことに通じるように私には思えます。

しかし、絶えず祈るといっても、気持ちを集中できない場合、どうすればいいのでしょうか。とても祈れません。思いがあれこれと散乱しては、日常生活でも問題を起こします。たとえば車を運転しているとき、意識が散漫になっては事故を起こしてしまいます。しかし、心が完全に「ただひとつ」の様式によって満たされ、気が散らず、意識がすべて集中されているならば、この集中した一念によって、人生のいか

なる課題にも対処していきます。これは禪定にほかなりません。

「ひとつの行に集約させるといふ」こうした「局限」する論理は、時代の政治的状況を背景にしたものだと思います。しかし、実際上は、こうした論理がすべてのケースで正当化されるとはかぎりません。

6 ルターの改革における 4つの「のみ」

そこで、ルター (Martin Luther, 1483-1546) について話すことにしましょう。マルティン・ルターの最も有名なテーゼは「のみ」(solus)です。ルターには四重の「のみ」があります。すなわち、「恩寵によってのみ」「信仰によってのみ」「聖書のみ」「キリストのみ」です。ルターの闘いも、教会の腐敗に対抗するためでした。すべての出来事は一五一七年に始まりました。つまり、金銭で救済を買うという免償符に対抗したのです。また、重要だったのは、教皇の独裁や皇帝の独裁、あるいは両者による独裁(めったにありませんでしたが、両者はときどき結託しました)に対する闘いでした。さらに、

外敵（このときウィーンの近くまで迫っていたオスマントルコ）に対しても対抗しました。

さらに大事なことは、本質的なことへの集中であり、人間に与えられるべき霊的力——「恩寵」と訳されるものへの集中です。すなわち人間は神の現存に対して開かれているのです。そして、これは「聖書のみ」が基準であって、他のものによって測られるものではありません。しかし聖書のなかには多くのことが書かれており、矛盾することも書かれています。矛盾が明らかになったとき、解釈の唯一の基準は「キリスト」に認められることです。

私たちは、ここでも唯一の形式への還元を見出しません。その背景には、この世の厄介な諸問題に直面していたという状況がありました。とくに、教育のない普通の人々に手を差し伸べようという課題が彼にはあったのです。かつては、聖書を読めるのはラテン語ができる人々だけであり、非常に少なかったわけです。ドイツ語の聖書はありませんでした。もちろん、普通の民衆に聖書を理解させようという試みは以前からあり

ましたが、それはたとえば聖堂のステンドグラスに描かれた絵物語によってなされたわけでした。⁽¹³⁾

このように、ルターの場合も、シンプルな形式の信仰実践を示しました。私の考えでは、これがこの宗教改革運動全体の核心部分です。

「自由」でありながら「愛」につながれた人間

ルターの革新的思想の中心は、彼が「信徒皆祭司（万人祭司／全信徒祭司）」（Priestertum aller Gläubigen）と名づけた考えに示されています。

日蓮は一切衆生が菩薩となり成仏できること、女性も同様であることを強調したことを、さきほど私たちは学びました。ルターの場合も、信徒皆祭司とは、すべての人間が神に対してまったく同じ立場に立つていることを意味しています。叙階された聖職者や、ある特定の集団や、男性だけではなく、すべての人が、です。これは革命的なことでした。なぜなら、平等にすべての人が、神的なものへと直接に近づけるのであれば、人間と神を仲介する機関は必要ないからです。なにか付け加えられるべきものがあるとしたら、宗教的な自

己責任に対する知識を伝えることだけです。このために宗教改革者たちは学校を建てたのです。この機関は、伝統を純粹に伝えていくために存在したのです。

もちろん、個々人はそれぞれが自分自身に可能な、自己にふさわしい道を選ばねばなりません。これは、自己意識をもち自立した個人として成長していくための前提であり、条件です。これは宗教においても同じだと思います。それが人間の自由の条件なのです。

ルターの作品のなかでおそらく最も著名であり、宗教改革における重要著作とされるのは『キリスト者の自由』です。その冒頭部分を引用したいと思います。

「キリスト者は、すべてのものの上に立つ自由なる主人であり、誰人にも隷属していない」

この最初の原則は、それだけで死罪を宣告されてもおかしくはない、恐ろしい挑発でした。現代においてさえ、世界のいたるところで非難されている前代未聞の宣言なのです。しかし、この次の文はこのようになっています。

「キリスト者は、すべてのものに奉仕する下僕であり、

誰人にも隷属している」

これは最初の原則と比べると矛盾ですが、この弁証法的な矛盾のなかで、ルターは自らの人間学を展開していくのです。本来は、これを説明するには本書を全部読む必要がありますが、二つの段落だけ読んでみます。

「この二つの原則は、パウロの場合においても明らかである。すなわち『コリントの信徒への手紙一』第九章には「わたしは、だれに対しても自由な者ですが、すべての人の奴隷になりました」（十九節）とあり、また『ローマの信徒への手紙』第十三章には「互いに愛し合うことのほかは、だれに対しても借りがあつてはなりません」（八節）とある」

これは、「愛によつて」結びつけられていることであり、隷属を意味します。

「ところで、愛とは、愛している者に奉仕し服従することである。これはキリストにおいても同様である。すなわち『ガラテアの信徒への手紙』第四章には「時が満ちると、神は、その御子を女から、しかも律法の

下に生まれた者としてお遣わしになりました」(四節)とある」

したがって自由と献身、自由と奉仕は、一つの事柄の二つの側面なのです。ここで詳細に論ずることはできませんが、本書を、あるいは少なくとも私が引用した文章だけでも、さらに熟考していただきたいと思えます。弁証法的にまとめられた本書は、今なお魅力を失っていません。

ルターとユダヤ人問題

ルターの過激さは、懷疑に満ちた時代のなかで先鋭化していきます。彼は破門され、呪詛され、お尋ね者になりました。見つければ、誰でも彼を殺してよかったです。ルターは、領主であり賢明な助言者であったザクセン選帝侯(フリードリヒ3世)ならびに自身の友人であったグレゴール・フォン・ブリュック(Gregor von Brück, 1484-1557)によって、できるだけ追手から逃れ、匿名で生活するために、またそこで聖書を訳すために、ヴァルトブルク城に身を隠しました。ルターは過激さゆえに目をつけられたのです。より穏健

な調和を考慮したやり方は、ルターには気に入らませんでした。つまり、メラニヒトン(Philipp Melancthon, 1497-1560)⁽¹⁴⁾、ユストゥス・ヨナス(Justus Jonas der Ältere, 1493-1535)⁽¹⁵⁾、グレゴール・フォン・ブリュック等が、一五三〇年のアウクスブルク帝国議会のために、プロテスタントとカトリックの調停を目指したようなやり方です。

ルターはコールブルク(バイエルン州北部の町)に滞在して、一なるもの、本質的なるものに還帰しようと思い、それを徹底的に行おうとしました。この徹底ぶりはまことに激しいものであって、それはルターの初期にも後期にも見られる反ユダヤ主義の過激さに表れました。初めのうち、ルターはユダヤ人を説得し改宗させようとした。それは真剣に彼らを人間として、またパートナーとして見なそうとするものでしたが、一五三〇年代に彼の態度は一変しました。

「一五四一年」ユダヤ人はポヘミアから追放されました。強制的に移転させられたのです。ルターは宗教改革が危険にさらされるとみて、今度は彼の方からユダ

ヤ人をプロテスタントのテリトリーから追放し、彼らの財産を押収しようとしたりしたのです。こうしたすべてを、私たちは後の歴史のなかでも見ることになるわけです。こういう言い回しは恐ろしく聞こえますが、状況はますます悪化していったのです。ユダヤ人は、ロマ（いわゆるジプシー）と同様、一五三〇年頃にはすでにトルコの共謀者と見なされてきました。こうした外的世界の軍事的危機は、ルターの表現を、また実際の政治的影響を過激にしていたのです。

一五四六年の死を迎える少し前、「ユダヤ人は洗礼を受けるか、さもなければ追放されるかのどちらかだ」と彼は書いています。これは、ルターの終末信仰がますます強くなっていったことと関連しています。ここにおいて十三世紀の日本と類似した心理状況であることがわかります。ここで考慮すべきことは、プロテスタントとカトリックとの間の内戦が予想されていたという事です。一五三〇年のアウクスブルク会議での調停の試みが頓挫してしまっただからです。それでもまだ何回かの話し合いはあったのですが、レーゲンスブ

ルクでの会議のように、すべて失敗に終わりました。権力があり、富があり、僧院がありました。その富もその他の財産も危険にさらされていました。戦争の兆候もありました。そうしたなか、ルターは自らに問いかけます。こうしたことは必要だったのか？ 私は本当に正しい行動をしたのだろうか？ 信仰の次元においては、彼は自らの正しさを確信していました。自分分は聖書の福音を正しく註釈し、解釈してきた。教皇派は間違っていると。

しかしながら、ドイツが分裂し、続いてヨーロッパも分裂するという政治的帰結をもたらしてしまっただ。これは正しかったか？ これは許されることだろうか？ ルターは疑い、疑っている人ならだれでもするように、問題を自分の外部に押しやりました。なかんずくユダヤ人は、排泄物に対するような言葉を彼から浴びせられました。一五四三年に書かれた『ユダヤ人と彼らの嘘について』というルターの著作には、ぞつとさせられます。ここにも、状況に対応した急進化の実例があります。

7 日蓮とルターがもたらした4つの革新

さて、今まで述べてきたことをまとめて結論を話すことにしましょう。

日蓮に関して、私たちは他の仏教宗派との闘いを見てきました。ルターに関して、彼の中心思想すなわち「信仰のみ」によって神が人間を義と認めるという思想（信仰義認説）を承認しないすべての人々との闘いを見てきました。そして両者が宗教全体をシンプルな霊的形式へと集約したことを見てきました。つまりそれは、ルターにおいては *sola gratia* すなわち「恩寵によってのみ」であり、日蓮においては「南無妙法蓮華経」です。ここで日蓮から短く引用します。

「南無妙法蓮華経と唱うる計りにて仏になるべしやと、此の御不審所詮に候・一部の肝要八軸の骨髓にて候」⁽¹⁶⁾

次に彼は、眼と顔が身体全体を表すと述べ、⁽¹⁷⁾ 以下のように続けます。

「一切の事につけて所詮・肝要と申す事あり、法華経

一部の肝心は南無妙法蓮華経の題目にて候、朝夕御唱え候はば正しく法華経一部を真読にあそばすにて候、二返唱うるは二部乃至百返は百部・千返は千部・加様に不退に御唱え候はば不退に法華経を読む人にて候べく候」⁽¹⁸⁾

要約しますと、本質的なものへの専心は、個々人が困難な状況にあっても実践できるためなのです。同じことはルターの *sola gratia* にもいえます。

二人の宗教批判者による宗教改革行動の核心は何でしょうか。その結果はどうなったのでしょうか。

一つ目は典礼問題、つまり礼拝の革新に関わることです。ルターは、西ヨーロッパにおける全教会、キリスト教全体が基づいていた原則であり基本である聖なる儀式すなわちミサを変えたのです。ミサは、ルター以前の中世において「人間が神に捧げる犠牲」と見なされてきました。ルターは「神が人間に捧げた犠牲」としてそれを執り行うと述べ、犠牲の観念をまったくひっくり返したのです。そして、人が神に義認されるのはこのことへの信仰のみによるのであって、あえて

自己を犠牲として捧げるという行為によってではないとしたのです。これによって人間は「教会などの」機関に依存しないようになります。このような革新は、少し違った仕方ではありますが、日蓮における集約すなわち一切を本尊へと帰一させることにも明らかに見て取れます。

二つ目は、宗教的かつ社会的な革新です。つまりルターにおける信徒皆祭司説であり、日蓮における「すべての人間がブツダであり菩薩である」という思想です。

三つ目の革新を、私は精神的革新と呼びたいと思います。縛られた自由と名づけ得るものは、愛によって縛られ、愛と結ばれた自由ということですが、つまり、私は自由である、しかしそれは行為のできる自由であつて、その行為については愛の観点から私は縛られているのです。愛による拘束とは、すべての人・すべてのものとの絆を意味します。すなわち、私が感情的に好意をもてる人々つまり友人とか親族だけではなく、好意をもてない人々も含めた万人との絆、関係というこ

とです。これが、キリスト教において「敵を愛せよ」といわれてきたものです。そして、仏教をはじめ東洋の宗教において、敵対者をも含めた一切衆生に対する愛と慈悲と呼ばれてきたものです。

四つ目の革新は、政治的革新です。新しい「サンガ」[sangha / 修行者の共同体]、そして西洋における新しい教会はこの革新に基づいています。これは、終末ないし末法という重圧を意識していたルターと日蓮が、それに打ち克つものとした新しい組織なのです。これがもたらすものは信仰者の共同体であつて、個々人がバラバラになることではありません。新しいサンガ、新しい教会は、迫害、終末思想、政治的抑圧に直面する中で生まれたのです。

内面の靈的体験を政治的現実へと変える努力

一つのフレーズで締めくくりたいと思います。それは、これまで、ただ疑問符として述べてきたこと、すなわち両者に関する課題についてです。ルターは、すでに述べたように、ユダヤ人に対する態度に最後まで問題がありました。それは、今日になって初めて受け

入れられなくなったわけではなく、彼の同時代の人々にもまったく受け入れられませんでした。日蓮は、他の仏教宗派に対する排他性を最後まで変えませんでした。それは今日の観点からだけでなく、日蓮の同時代の多くの人々にも受け入れられませんでした。すなわち排他主義と絶対主義ですが、協調的な討議や議論ができない専政下のような状況にあつては、これは危険なものになりうるのではないかと私は思います。

当時の政治状況をもう一度見て、比較しようとするならば、独裁制のときによく使用されたレトリックと比較しなければなりません。たとえば、ナチスに対して告白教会が反対したときや、「その理論的指導者の一人でもあった」カール・バルト (Karl Barth, 1886-1968) のような神学者が排他的なレトリック、排他的な解釈を宣伝していたケースです。それによれば、彼らの主張のみが福音にあたいするのであり、それ以外のものは、ことごとく取るに足らないものであるか、あるいは悪魔に属するものであるというのです。このレトリックは、独裁政治の重圧に立ち向かうために、す

べてを利用したのです。

私たちが日蓮やカール・バルトの著作を読むとき、日蓮にもルターにも明らかに存在している以上のような問題から、私たちは何かを学ぶことができます。それはこういうことです。つまり圧政の時代においては、きわめて明晰でわかりやすい行為、そしておそらくは排他的な行為も必要であつたかもしれないということです。しかし、人々がお互いに議論を交わし、互いを友好的に受け入れながら共に学ぶことができる時代においては、そのまま適用することはできないと私は思うのです。

この「共に学ぶ」というフレーズを結語としてもよいでしょう。日蓮を読み、ルターを読むことで、私たちは勇気づけられ、内面の霊的体験を政治的現実へと変えることができます。このことは、日蓮の十三世紀やルターの十六世紀と同様に、今日においても必要なことです。この方向に向けて、ともに進み続けていくにはありませんか。

訳注

- (1) 「コリントの信徒への手紙二」第十五章五―五二節、「わたしたちは皆、眠りにつくわけではありません。わたしたちは皆、今とは異なる状態に変えられます。最後のラッパが鳴るとともに、たちまち、一瞬のうちです。ラッパが鳴ると、使者は復活して朽ちない者とされ、わたしたちは変えられます。」(聖書からの引用は、すべて新共同訳聖書による)。
- (2) 「エレミア書」第三章三三節、「しかし、来るべき日に、わたしがイスラエルの家と結ぶ契約はこれである、と主は言われる。すなわち、わたしの律法を彼らの胸の中に授け、彼らの心にそれを記す。」
- (3) 一九四七年生まれのフランスの哲学者。おもにアラビア哲学や中世哲学を専門としている。
- (4) ベルナル・フォール (Bernard Faure) は現在、コロンビア大学の宗教学部教授。おもに日本仏教の研究に従事し、代表作として『直接性のレトリック——禅仏教の文化的批判——』(*The Rhetoric of Immediacy—A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, 1991) などがある。
- (5) 「サティヤ・ユガ」ともいわれる。
- (6) 正法・像法・末法のごとくユガの循環の概念は異なるが、ここでは重ねられている。
- (7) 立宗の日。現行の太陽暦であるグレゴリオ暦で表記。和暦では建長五年四月二八日。
- (8) おそらく創価学会が主催する文化祭を指していると思われる。
- (9) 日蓮、「四条金吾殿御返事」、「日蓮大聖人御書全集」(以下、「御書」と表記)、創価学会、一一四三頁。なお、ドイツ語版 (*Die Schriften Nichiren Daishonins*, ed. Soka Gakkai, 2014, S. 844) では、「この書簡は「この世における幸福」(Glück in dieser Welt)と題されている。」
- (10) 日蓮、「四条金吾殿御返事」、「御書」、一一四三頁。
- (11) 日蓮、「妙法尼御前御返事」、「人の身の五尺・六尺のたましひも一尺の面にあらはれ・一尺のかほのたましひも一寸の眼の内におさまり候、又日本と申す二の文字に六十六箇国の人畜・田畠・上下・貴賤・七珍万宝・一もかくる事候はず収めて候、其のごとく南無妙法蓮華経の題目の内には一部八巻・二十八品・六万九千三百八十四の文字・一字ももれず・かけずおさめて候」、「御書」、一四〇二頁。
- (12) 『テサロニケの信徒への手紙二』第五章一七節。
- (13) ラテン語で *Biblia pauperum* といい、「貧しき人々のための聖書」を意味する。
- (14) ドイツの人文主義者で、ヴァイツェンベルク大学教授。初めのうちにはルターに共鳴し、ルターの思想の体系化にも貢献したが、しだいに両者の思想的違いが顕著になってくる。
- (15) ドイツの法律家、人文主義者、ルター派の神学者。改革派の弁護士として活躍した。

- (16) 日蓮、「妙法尼御前御返事」、「御書」、一四〇二頁。
(17) 注11を参照のこと。
(18) 同一四〇三頁。

(Michael von Brück / ミュンヘン大学元教授)
(訳・やまざき たつや / 東洋哲学研究所研究員)