

日本の神とキリスト教の神

松 田 央

## Summary

### Japanese gods and Christian God

Hiroshi Matsuda

Most Japanese people tell that they believe in no religion. But they do not really find their hidden religiousness. Japanese religion must be understood as a folk religion. It is not a positive religion that has a system or some dogmas but a logic of the acceptance that Japanese people adopt Shintoism, Buddhism and Christianity etc. according to the necessity of their life. Most Japanese people believe in a folk religion as syncretism that consists of various religions.

Christian God is regarded as a universal and an absolute being. But there is no absolute god but many gods in the relative dimension in Japanese religion. Therefore it was a serious error that foreign missionaries translated the English word "God" into the Japanese word "Kami" (=god).

However according to some scholars of Shintoism, there is a great difference between gods and human beings. That is to say, Japanese gods are gods at the beginning in archaic Shintoism, and gods can become human beings, but human beings can never become gods. We can find a sort of the similarity between Christianity and archaic Shintoism. But most Japanese people think that a man or a woman has become a god (hotoke, that is a Buddha), when he or she has died. There is an affirmation of the reality and the attachment to the self. This belief is different from original Buddhism. We must find here a radical problem in Japanese religion.

## I 日本人の宗教性

しばしば耳にする話であるが、ある日本人が外国に行って、「あなたの宗教は何ですか」と聞かれたときに「私は無宗教です」と答えて、外国人を大いに驚かせるということである。これは単なる世間話ではなく、ある程度数字に裏付けられたものである。たとえば古い統計で恐縮であるが、1981年の日本の世論調査では、回答した人々の内、無宗教が62%、仏教系が27%、神道系が4%、キリスト教系が2%などという結果が出ている。もっとも最近の欧米も世俗化が進んでいて、宗教にかかわらずに生活している人々が増えているから、「無宗教」という現象は、日本だけの特殊なものではないと思われる。しかしほぼ同じ時期のアメリカの統計では、信仰(キリスト教以外の宗教も含む)をもっている人は93%であるという結果が出ているから、日本の「無宗教」現象は、アメリカと比較すると異常であるように感じられる。また西欧(とくにプロテスタント諸国)はアメリカよりも世俗化が進んでいるといわれるが、それでもおそらく日本のような数字にはならないだろう。しかしこのような数字だけから日本人の宗教性を判断するのは一面的である。

というのは、文化庁『宗教年鑑』(1991年版)によれば、全く正反対の数字が出ているからである。すなわち、日本の全宗教の信徒数は、2億1723万人であり、その内訳は、神道系が1億900万人、仏教系が9626万人、キリスト教系が146万人などとなっている。また全国の宗教法人の数は1万6200となっている。この数字を見る限りは、日本は八百万の神々がにぎにぎしく栄えている国であるということになる。

それではなぜこのように相矛盾する統計の結果が生じるのだろうか。そもそも『宗教年鑑』の数字によれば、日本の全宗教の信徒数は全人口の2倍近くに達してしまう。また神道系だけではほぼ全人口に等しい。これは全くナンセンスなことであるが、おそらく神社や寺院のほうで勝手に氏子や檀家として計算しているためであると思われる。つまり本人の意識にかかわらず、各人が神道や仏教の体制の中に組み込まれているということになる。従って『宗教年鑑』の統計から日本人が宗教性に富んでいるという結論を出すことも一面的であろう。しかしながら、そのことを考慮した上でやはり多くの日本人が相変わらず宗教行事に素直に参加しているという現象を過小評価してはならない。たとえば大半の日本人は、疑問や抵抗を感じることなく、誕生と七五三は神道、結婚式は神道かキリスト教、クリスマスはキリスト教、葬式は仏教というように、実に巧みに使い分けて各宗教に触れている。従って世論調査において無宗教と回答した人のほとんどは、宗教に反発したり、それを否定しているのではない。これについて民俗学者宮家準が語っているように、日本の宗教は、日本人が神道、仏教、キリスト教などを自分の生活の必要に応じて摂取する際の論理である受けとめ手の宗教として、つまり「民俗宗教」(folk religion)として理解されなければならない<sup>1)</sup>。民俗宗教という視点から見れば、日本人は決して無宗教であるとはいえないのである。私もこの視点から日本の宗教を考察することを試みたい。すなわち、大半の日本人が信じている宗教は、特定の教義としての仏教や神道を

どではなく、それらが複雑に習合した民俗宗教である。

ただしそれはもはや宗教ではなく、宗教の外観をもった習俗にすぎないという見解もある。外国人の宗教観から見れば、複数の宗教を矛盾なく信じるということは、よほど無節操な人間でない限り、ありえないからである。たしかに平均的な日本人は、日常生活において宗教的なものを意識しているわけではないから、日本の民俗宗教というものをあまり過大評価してもいけない。しかしそれにもかかわらず精神の深い層において日本人は今日まで宗教的なものを抱き続けてきたのではなからうか。現象の表層を見れば、日本の宗教はきわめて内容の希薄な宗教であるが、民俗宗教の視点から見れば、その現象の根底に何か名状しがたい古代的 (archaic) で、原始的なエートス (民族の精神的な体質) が地下水のように流れているとは考えられないか。つまり日本の宗教の主流は、一種のシンクレティズム (重層信仰) であり、時代の変遷と共にさまざまな宗教が地層のように重なり合って成立したものであると解しうるのである。そして時代が変わって新しい宗教が取り入れられても、その前の宗教は捨てられることはなく、変容しながらも、新しい宗教の下で生き続けた。

従って、神道や仏教やキリスト教を用途に合わせて使い分けることは、倫理的にとがめられることではなかった。また信仰が重層的であるがゆえに、日本の宗教は無意識の内にある「見えない宗教」ともいえる。だからこそ外国人はもちろんのこと、日本人自身でさえ、日本の宗教はわかりにくいのである。しかし各時代の地層を一つずつ丹念に掘り起こしていけば、地層の根底そのものとはいかなくても、それに近い層 (古代的で、原始的なエートス) にまで到達しうるのではないか。そしてキリスト教の立場から考えれば、キリスト教が日本に土着化しない原因はいくつか考えられるが、その一つとして日本人が本質的に無宗教であるからではなく、歴史的に民俗宗教によってある程度、宗教的な欲求を満たしてきたから、キリスト教を必要としなかったということが考えられる。もっとも1980年代以降の新新宗教の台頭は、そのような曖昧な宗教に満足しない青年たちが、もっと深い靈性を求めた結果であると思われる。しかしその場合にも彼らが靈的な源泉として求めたものは、結局、仏教的なものか神道的なものであり、キリスト教的なものはほとんど考慮されていない。つまり時代が変わっても、日本民族の精神的な根源は微動だにしていないような気がする。私はこのような仮説を基礎にして以下の論述を展開することにする。

ところで今さらいうまでもないことであるが、日本の宗教は、本質的に多神教である。そこには唯一絶対の「神」は存在せず、相対的な次元の神々が数多存在する。しかも後に述べるように、神の概念そのものが非常に曖昧であって、神と人、神と自然との区別が必ずしも厳密であるとはいえない。これに対して欧米の神概念はキリスト教を基本にして発展してきたから、God や Gott は一人の絶対的な存在であり、人間や自然から明確に区別されている。従って God や Gott を「神」と翻訳することは本来は、誤りなのである。西尾幹二によれば、宣教師フランシスコ・ザビエルはこのような日本人の神概念を十分に理解することができたので、ラテン語でキリスト教の絶対者を意味する「デウス」(Deus) という用語を日本語に翻訳せず、そのまま使用した<sup>2)</sup>。ザビエルは最初、日本人にわかりやすくするためにデウスの訳語として「大

日」という言葉を使用した。大日とは太陽、創造主、第一原理であると思われたからである。しかし後に大日は、日本人にとって真言宗の本尊である大日如来を意味することがわかったので、彼はこの用語を捨てて、以後デウスをそのまま使うことにしたのである。ザビエルが日本を去った後、「天主」などいくつかの訳語が試みられたが、成功せず、「提字子」(ダイウス)という当て字が作られたにすぎない。ところが幕末の開国以来、宣教師たちによってデウスは「神」と翻訳されてしまった。この点について西尾幹二は次のように論評している。

キリスト教の側がどこまでも「だいうす」または「デウス」または「天主」といった程度にとどめていたなら、この宗教はより深く理解され、近代になって以降の普及ももっと広まったかもしれない。しかし、なにぶんにも「神」という漢字をこれに当てはめたとき、前にも述べた日本のきわめて広い自然崇拜や、多様な権威、異形な動物などへのアニミズムの信仰とどうしても調和しない。そのために、キリスト教にとっても不運であったし、日本の側のさまざまな神の概念を混乱させるという意味においても大きな間違いであった<sup>3)</sup>。

つまりキリスト教のデウスは、「神」と翻訳されることによってアニミズム的精神世界の中に埋没してしまったのである。来日した宣教師たちやその後継者たちは、魑魅魍魎たる曖昧な日本の民俗宗教と対立しているつもりだったが、民衆の立場に立てば、「神」という言葉を聞いたときに、伝統的な神々のイメージと区別することができなかつたと思われる。この点で古代キリスト教会の指導者たちが、多神教のヘレニズム世界において「神」の唯一性を力説したことと対照的である。もちろん明治維新以降の天皇制が強化される状況においてキリスト教の神概念を全面的に宣伝することは、かえって多くの軋轢と対立を生み出すことになったと想像される。当時のキリスト教伝道はそんなに生やさしいものではなかつたはずである。西尾氏の論評にはこの視点が欠けている。しかし今日の時点から見れば、「神」という訳語はキリスト教会にとってかなり不利な言葉になっていると思われる。というのは第一に「神」という言葉は、現代の大衆にとってとくに新しいもの、また人間を超越した高貴なものとして感じられなからである。「神」という言葉は、マスコミの世界ではあまりにも安易に、軽々しく濫用されている。また第二に教会内部においても「神」という言葉は、知らず知らずの内に唯一の絶対者という意味を失って、信仰の緊迫感を保持することに役立っていない。ましてや礼拝では「天の父」という用語があまり吟味されずに使われているから、絶対者はますます擬人化され、人間的な次元へと引き下げられていくおそれがある。

もっとも私は今のところ「神」に替わる適切な訳語を思いつかないので、ここでは西欧の哲学者に倣って便宜的に「神」または「絶対者」という用語を使う。しかし重要なことは用語の問題よりも、日本の神概念とキリスト教(聖書)の神概念との相違をもっと深く考えることである。そこでまず前者について考察したい。

## II 日本の神

日本の神を信じている宗教は通常、神道と呼ばれているが、日本人がこの名称を意識的に使うようになったのは、仏教が伝来してからであるといわれている。それ以来、仏教の影響を受けていわゆる神仏習合の現象が起り、日本人の神概念もかなり変化してきた。そこでこのような変化が起こる以前の日本古来の信仰を「神祇信仰」と呼び、神道はこの神祇信仰を基盤に置いていると考えられている。一言で神道といってもさまざまな系統があり、とくに江戸時代後期に成立したいわゆる古神道（復古神道）や教派神道は、かなり明確で体系化された神学をもっている。しかし元来、神祇信仰にはそのような神学や哲学は存在しない。それらが存在しないがゆえに、神道は仏教よりも次元の低い宗教と見なされ、仏教の下に従属せざるをえなかった。

ところで私は、神祇信仰には神学や哲学（つまり形而上学）が存在しないという事実を強調したい。つまりそれは日本人の精神性が元来、神学や哲学とは無縁であるということの意味する。そこで仏教伝来以来、華嚴宗、天台宗、真言宗、禪宗など主要な大乘仏教が目白押しに輸入され、高度な形而上学が構築されたにもかかわらず、そのような形而上学は民衆の信仰にはほとんど影響を与えなかったといっても過言ではない。この傾向は現在まで変わっておらず、日本の仏教は昔から二重構造として形成され、世界的な水準を誇る教学をもちながら、民衆の信仰においては、本来の教えからはかなり変容したものとして受容されているのである。従って日本の宗教を研究するためにはこの視点をいつも忘れてはならない。つまり日本の宗教においてたしかに仏教を軽視することはできないが、民衆の仏教は神道的な宗教観によって変容した仏教なのである。

それではそもそも本来の神道とは何か。神道とは「神の権威、働き、地位など、神という状態、神の属性、神の在り方」(黒田俊男)の道を伝えるもので、人間が自分の頭で考え出したものではないと定義づけられてきた。中世でよく使われた「神道のこと測り難し」という言葉はこのような意味をもっている。つまり神道の神は、本来人間を超越した存在であり、人間のほうから認識できるものではない。それゆえ神道には神学も哲学も存在せず、神と人間との交渉の接点として、祭事を正しく継承していくことだけが神道の本質と見なされてきた。そしてこのような考え方は日本独特の精神性を育てたが、その反面で神道固有の世界観を形成することを困難にした。ところでキリスト教の神も人間を超えた存在、つまり「霊」として信じられていて、人間の能力によってはとらえられないものと考えられている。その意味では神道の神に類似している。しかしキリスト教には古代以来、体系的な神学がある。それは三位一体論である。キリスト教で神学という用語は、ギリシャ語の「テオロギア」(θεολογία)の訳語であるが、これは神の論理を意味する。そしてこれは4世紀のギリシャ教父の用語では三位一体を語ることを意味した。「テオロギア」は、キリストの受肉による神の救済のわざを意味する「オイコノミア」(οἰκονομία)、すなわち経綸に対して使われる。キリスト教では神自体は隠れていて、人間の能力によってとらえることはできない。しかし神は聖三一(Τριάς, Trinitas)、すなわち三位一体において自己を人間に啓示する。聖三一とは、神が父、子なるキリスト、聖霊という

三つの具体的な存在をもっているが、それらが本質において一つであるという考え方である。なぜ聖三一という論理が必要なのかというと、人間は自分の能力によって神を知ることはできないからである。つまり人間は神を一般的な概念として知ることはできないのであり、神の側から与えられる啓示という手段においてのみ神を知ることができる。すなわち、三つの具体的な存在においてのみ神を知ることができる。それゆえ、キリスト教会は、父、子、聖霊における相互の関係を認識し、論理的に説明するために体系的な神学を必要としたのである。

ところで本居宣長の「古事記伝」は、日本人の神概念を正しく表現した模範としてしばしば引用されるので、ここでもそれを基本にして論述していきたい。それによれば、「迦微とは、古の御典等にも見えたる、天地の諸々の神たちを始めて、其を祀れる社に座す御霊をも申し、又人はさらにも云わず、鳥獸木草のたぐい、海山など、其余何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり」という定義となる。

ここからわかることであるが第一に日本古来の神とは高天原に住む天津神だけではなく、その支配下にいる地上の国津神をも指している。前者は神、後者は祇と呼ばれ、両者を合わせて「神祇」と名づけられている。さらに神には社の御霊、人間、自然、動植物など何であっても普通の人間を超越し、畏敬されているものも含まれている。日本には八百万の神々がいますといわれているように、要するに神道は自然を本質とした多神教であり、素朴なアニミズムであり、そこには絶対的な神はいない。また折口信夫は神々の中で火の神、木の神、土地神など一定の事物や土地に宿る精霊に近いものと、特定の名称をもち社殿に祀られるものとを区別し、前者を「精霊」または「小さな神」、後者を「マレピト（大きな神）」と呼んでいる。

第二に日本古来の神は、「尋常ならず、可畏き物」、つまり元来不可視であり、霊的なものであり、人を畏れさせる威力をもっているということである。この定義は重要である。すなわち、古代人は人間的な親しみをもって神に接したのではなく、神を超自然的で異常なものとして畏れたのである。神は自然の内にいるが、自然そのものではなく、それを超越している。そして神は霊であるから、瞬時に無限の距離を自由自在に移動することができると考えられた。しかし同時に神は必ず特定の場所に「座す」という傾向、つまり降臨して宿る傾向が強い。このように日本の神は本質的に霊であるから、古代ギリシャの神々とは異なって、人格性や肉体的な具体性に乏しく、各々が個性的ではない。それゆえ、神社では一般に神を名前で呼ばず、その神が宿っている場所によって表現している。たとえば「飛鳥に座す神」「大和に座す神」「出雲に座す神」というようにである。また伊勢神宮では内宮に天照大神、外宮に豊受大神を祀っているが、通常は誰もその名前で呼ばず、内宮、外宮ですませている。

ところで通常、神社で祀られているご神体（鏡、剣、石など）は、単なる象徴ではなく、神が降臨し、そこに宿っている神の霊の一部であると説明されている。これに対して山折哲雄は次のようにもっと厳密な説明をする。

神は見えない存在ですから、ご神体はあくまで神ではなく、神の憑代<sup>よりしろ</sup>ということ、つまり身代わりなわけですから、極端にいえば、何でもいいわけです。仏教の影響で、仏像にあたるの

が神像であると考えられがちですが、神像も神そのものではなく、憑代なわけです。(中略)

本来目に見えない、姿をもたない神道の神を、神像として可視化する。それは非常に大きな変化です。神像が作られたすと、本来神の憑代であるだけの神像自体が、仏教的信仰のあり方を受けて、神そのものであるという方向に移行していくことも考えられます<sup>4)</sup>。

仏教側は、寺院を建築し、仏像を安置し、それによって信仰の対象を非常に具象的で感性に訴えるものとして宣教した。これに対する危機意識から神道側も神像を作ったのではないかと山折は推論している。いずれにせよ神道の神概念は、仏教の影響で根本的に変化した。本来目に見えない超越的で霊的な存在である神が、物質へと引き下げられたのである。そして民衆はそれが神であると思いこんでしまった。ここに日本人の宗教観の混乱と曖昧さが見いだされる。しかも神仏習合現象により、民衆の次元においては神と仏とが区別されないまま同じような存在として祀られてしまったのである。神は本来、「可畏き物」であったはずである。たしかに日本の宗教は、多神教であるから、キリスト教のように唯一絶対の神はいない。しかし「可畏き物」という概念があつてこそ神は人間から峻別され、人間は神を勝手に利用することはできなくなる。神が人間的な次元や物質に引き下げられたならば、もはや神は神ではなくなるだろう。ところが神にしても仏にしても、本来は聖なるものが日本の土壌に入ると、きわめて通俗的なものに変容してしまう。ここに日本人の宗教性の根本的な問題があるようである。

第三に「古事記伝」によれば、人の中にも神がいるということになるが、人も神になるのだろうか。これについて日本の民俗宗教には「祖先神」という概念がある。柳田国男は民俗学の立場から、祖先崇拜が仏教ではなく、日本固有の信仰に由来すると主張した。柳田によれば、日本人の死生観には矛盾があり、しかも日本人はそれに気づいていない。たとえば昔、高野の明遍僧正という高僧は、父の13年忌の追善をしようという兄弟の勧めに、断固として反対した。それは死んで、数年も六道の巷に流転し、仏果を得ることもならないように心得ることは仏の御心にも背くという理由からであり、仏教に従えば、もうとっくの昔に往生していなければならぬのである<sup>5)</sup>。

つまり、この矛盾は本来の日本人の死生観と仏教のそれとの相違から生じている。柳田説では日本人の死後の観念、すなわち霊が永久にこの国土の内に留まって、そう遠方へと行ってしまわないという信仰は太古からあり、しかも仏教伝来後もこの観念は日本人の精神に生き続けてきた。一般の民衆はこの観念に従って生きているから、先祖との接触を願っているが、これは仏教本来の教えにはないから、明遍はそれに反対したのである。

このように日本人の死生観ではこの世とあの世の境界が曖昧である。キリスト教や仏教のように明確な死後の世界というものがあるのでない。その理由は何であろうか。柳田国男の研究によれば、それは日本の産業が本来、稲作農業を基本にしていて、田地が命を生み出す源になっていたからである。つまり稲は、領主と神に必ず捧げる作物であるという精神上の意義をもっていて、しかもその生産には人力以上のもの、水と日光の恵みに頼るべき側面が大きかったからである<sup>6)</sup>。つまり農民は、田の神の霊力が稲を育てると信じていた。そこで柳田は、従来



の神道研究では不問に付せられていた田の神に注目し、この神と正月の年の神と先祖の霊とを同一の神と考えた。人間は死ぬと、その靈魂が山に昇って、清められ、山の神になるが、春先の卯月8日には里に降りて、田の神となり、子孫の稲作を守った上で、秋には山に帰って、また山の神になる。そしてこれが氏神の春祭り、秋祭りの原型であるとされている。従って日本人は死んでも極楽などに行くのではなく、この国土に永遠に住んで、子孫が祭祀を絶やさない限り、彼らの生活を保護すると信じられていた。このような死生観はすでに『万葉集』の時代に成立していたと考えられている。

ただし死者のタマ（魂）はすぐに神になるのではない。まだ新しい死者のタマはアラタマと呼ばれ、荒々しく危険な性質をもっている。とくに若くして死んだり、戦争や事故で死んだり、恨みを抱いて死んだようなタマは、怨霊となって人に害を及ぼすと信じられた。そこでアラタマを祀り、鎮めるために死者の供養が行われるようになった。供養されて、歳月が経過するにつれて、徐々にタマは清められて、穏やかとなり、ニギタマへと変容する。死者の靈魂は、死霊、新精霊、精霊、ミタマ、祖霊という段階を経て最終的に祖神となる。祖神になるまでには33回忌または50回忌の弔いが必要であるとされている。

このように日本古来の死生観では、肉体を離れた靈的なもの（魂）を想定して、その靈的なものが神となりうる可能性を語っている。つまり人間のアラタマと清い神の靈とには連続性があるということになる。ところが興味深いことには、湯浅泰雄の研究によれば、鎮められる対象には人間のタマだけではなく、神の靈も含まれる。すなわち、古代神道の神々は、元来「山河の荒ぶる神」であり、生ける大自然の中に住む恐ろしい精霊的な存在であった。つまりそれは畏怖の対象であって、人間に対する救済者、保護者の性格は弱かった。それらの神々は元来、明確な人間的なイメージでとらえられる人格神ではなく、自然物や動物などの形象に即して感じられる神秘的な存在であった<sup>7)</sup>。そしてそれらの神々は、人間によって丁重に祀られ、次第に鎮められていくのであった。従って神道の神は、人間を超えた神秘的な靈として信じられていたが、おそらく死者の魂と全く異質なものは考えられていなかったと思われる。それゆえ、アラタマが鎮められ、清められて、次第に非人格的な神に昇華していくことも可能であった。

ところで上に述べたように、日本の神々は人格性と個性に乏しい。つまりこれらの神々は、何者かに向かって自己を顕わすことはしない。これはおそらく山河の荒ぶる神が鎮められた状態を示している。それゆえ、山折哲雄の見解によれば、日本の神々の存在様式は、特定の土地や場所に憑依し、鎮まって、むしろ自己の本体を隠すようなあり方を指している。神々は、共同体社会に対立するのではなく、むしろその内部に深く沈潜し、浸透することによって、没個性的な産土神や鎮守の神へと転生を遂げていく<sup>8)</sup>。

すでに述べたようにキリスト教の神も本来自己を隠している。とくに東方正教会（ギリシャ正教会、ロシア正教会など）の神学では、神は人間の能力を超越しているから、神を人間の論理や観念で語ることはできない。従って、もはや神の存在さえ語ることはできない。「神の存在様式」は、人間が存在するあり方とは全く異なっているはずであるからである。もしも「神

はこのような形態で存在する」と語るならば、それは人間の次元に引き下げた神の存在形態にすぎない。その意味で神は本質的に語るができない。それゆえ、東方正教会の用語を使うならば、神は否定的な表現、つまりアポファティズム (apophaticism) で語るほかはない。神は人間の精神ではなく、自然でもなく、宇宙でもなく、「存在」でもない。このようにアポファティズムは、神の属性を肯定的に表現しようとするあらゆる試みを禁止し、それによって本来、認識の客体ではない神に関する最高の無知により、最終的に神を知ることである。

つまり神という現実、現実のあるがままのすがた (相) であって、言葉で表すことはできない。もしも肯定的に神を語ってしまうと、それは神の現実を語っているのではなくて、語る人の神の観念を語っているのすぎない<sup>9)</sup>。それゆえ、キリスト教の神は、神道の神以上に自分を隠しており、人格も個性もなく、特定の土地や場所に鎮まることもない。

つまり神を信じるということは、神学者や哲学者が語っている形而上学的な観念を教わって、それを教義として信じるのではなく、また自分の知識や経験から形成された観念を維持することでもない。そうではなく、今、ここにある現実の内に聖なる世界があることを信じることである。

それでは人間はキリスト教の神を知ることができないのかというと、決してそうではない。神は神自身であることを放棄することによって、自分を人間に現す。それが神人イエス・キリストにおける啓示の出来事である。

### Ⅲ キリスト教の神

キリスト教の神は、もちろん聖書で証言されている神である。しかしキリスト教の神概念は必ずしも統一的なものではない。なぜならごく概括的に考えても、キリスト教はローマ・カトリック、プロテスタント、ギリシャ正教に分かれ、さらにプロテスタントの諸教派には千差万別の信仰が認められるからである。またローマ・カトリックとプロテスタントは西方教会の伝統に、ギリシャ正教やロシア正教は東方教会の伝統に属するが、両者の間には神学、慣習、礼拝形式など、多くの点において顕著な相違がある。従って、キリスト教の神はこうであるとか、キリスト教の信仰はこのようなものであるというようなことは、十把一絡げに論じることはできない。そこでここでは各々の教派の神ではなく、聖書、とくに新約聖書では神はどのように証言され、信じられているのかについて、著名な神学者の教えを参考にしながら、考えてみたい。

原典のギリシャ語新約聖書では神は、「テオス」(θεός) という単語で語られている。「テオス」は当時のギリシャ世界の神々、つまり古代のギリシャ神話から発展したヘレニズムの神々を表す用語であったから、その意味では聖書の神の独自性を示すことができず、非常に紛らわしい用語であった。日本社会では神という用語を使うことによって、聖書の神の独自性は埋没していったが、古代のキリスト教にもそれと同じような危険性が生じなかったのだろうか。しかし私見によれば、キリスト教会が「テオス」という単語を使ったことは、結果として誤りではなく、むしろ伝道に有益であった。それはなぜかということ、当時の地中海を中心としたギリ

シャ・ローマ世界の宗教状況と幕末開国においてキリスト教が再び日本に入ってきたときの宗教状況とは、全く異なっていたからである。まず第一に当時のギリシャ・ローマ世界は、政治、文化、宗教、哲学においてある種の普遍性が認められる。地中海一帯はローマ帝国という一つの国家に属し、それによってコイネー・ギリシャ語という共通語が普及し、宗教や哲学も普遍的な性格のものに変容していた。ローマの宗教もギリシャのその模倣であり、またさまざまな宗教の混淆が進み、本質的な差別が見られなくなっている。たとえば当時のギリシャ・ローマ世界には多くの宗教が「密儀」という秘密の儀礼の執行を特徴としていた。その代表的なものは、ギリシャのエレウシスという町で行われていたエレウシスの密儀であり、女神デメテルとその娘ペルセフォネを主神としている。その内容は決して独創的なものではなく、エジプトのイシス＝オシリス神話の影響が認められ、両者には受難、死、再生という共通のテーマがある。そこでギリシャ・ローマ世界という広大な地域において受難、死、再生という共通の宗教的な意識を人々が抱いていたことは、イエスの受難と復活を宣教する教会にとって有利であったはずである。

また第二に当時のギリシャ・ローマ世界は民衆の宗教においては多神教であったが、プラトン以来の哲学においては神話の神々とは異なる普遍的な神が語られている。この神は当時の自然宗教や密儀宗教を超えた理念的な存在であり、哲学者（知恵者）が模倣し、愛する対象である。2世紀後半の東方教会の指導者アレクサンドリアのクレメンスは、プラトン哲学を高く評価し、「主の到来の前には、哲学は義に導くためにギリシャ人にとって不可欠なものであった。だが今や、論証によって信仰という実りを得ようとする者らの予備教育として、哲学は敬神のために役立つものとなっている。（中略）キリストを目指して、律法がヘブライ人を教導したように、哲学もギリシャ人を教導したからである。従って、哲学はキリストによって完成される人に道を開いて、あらかじめ準備するものなのである」と語っている<sup>10)</sup>。クレメンスによれば、プラトン哲学は、神の普遍性と至高性をギリシャ・ローマ世界に認識させるために貢献したが、この準備段階において人々、とくに知識階級の教化が十分に行われたので、その後のキリスト教の伝道が有利になった。あらかじめ哲学によって示された普遍的で最高の神とは、イエス・キリストによって啓示された神であるということが、ギリシャ人たちによって認識されたからである。それゆえ教会が神の唯一性を宣教したときにも、知識階級にとってその教えはさほど奇異なものとしては映らなかったはずである。またプラトンが『テイマイオス』において創造論を語っていることもキリスト教には有益であった。プラトンは天地創造の神を「デミウルゴス」と名づけているが、この神は「父」とも呼ばれている。プラトンによれば、デミウルゴスは、至高なる神よりは低く、被造物よりは高い存在である。ところで創世記第1章とヨハネ福音書の冒頭では万物は神の言葉（ロゴス）によって造られているが、クレメンスはデミウルゴスが神の言葉を意味していると解釈した<sup>11)</sup>。フランシスコ・ザビエルによってキリスト教が日本に伝来したとき、日本人はキリスト教の創造論につまずいたといわれている。もちろん『古事記』『日本書紀』には「国生み」の神話が語られている。しかしここでは伊弉諾尊と伊弉冉尊という夫婦の神が交わりによって日本列島を生んだことになっている。つまり日本の

国土は神によって創造されたのではなく、神から生まれたのであり、神と人間との間には自然的なつながりが前提とされている。またこの二神以前に根元的な三神（天之御中主神、<sup>あめのみなかぬしのかみ</sup>高御産巢日神、<sup>たかみむすびのかみ</sup>神御産巢日神）が生まれているが、さらにこの三神の以前にはすでに天地が成立している。つまり日本の神話では神は天地の創造者ではなく、神自身が自然現象から生まれた存在にすぎないから、自然を超えた普遍的な至高者という思想は全く認められない。また仏教や中国の思想にも聖書のような天地創造論は存在しないから、当時の日本人にとってこのような思想は、理解しがたいものであった。

以上の要点を確認しておく、本来のキリスト教の神は、聖書で証言されている神であり、万物の創造者であり、自然を超え、自然の成立以前に永遠の昔から生きている方である。この思想は、すでに旧約聖書から生まれているが、新約聖書において発展し、さらにプラトン哲学を応用することによって形而上学的な理念にまで高められた。ギリシャ・ローマ世界で祀られていた神々は、未だ自然的な次元から脱却していなかったが、キリスト教の神は、プラトン哲学の助けを借りて、普遍的な至高者へとより純粹化された。

次に古代のキリスト教会は、神が一つであることを強調した。たとえばアテナゴラス（2世紀）によれば、キリスト者は、造られざる、永遠なる、目に見得ざる、何ごとにも動じることのない、とらえることのできない、限定することのできない唯一の神を尊重する<sup>12)</sup>。神が普遍的な至高者であるならば、その神に対立、矛盾するような原理は存在し得ないからである。従ってこの場合の「一」とは、多くのものの中から選んだ数としての「一」ではなく、その反対にすべてのものを包括する一致の原理としての「一」である。ところでエレア学派のクセノファネス（前6世紀）は「ヘン・カイ・パン」(ἐν καὶ πᾶν) という言葉を一致の原理として使っている。これは「一つにして全体」という意味であり、神は普遍的な一者(τὸ ἐν)であり、一つでありながら、同時に世界全体を含んでいるという思想である。従って世界の内の個別的なものはすべて、同時に普遍的な神自身でもあるということにもなる。キリスト教における神の唯一性もこの思想に類似しているが、このような全体性としての「一」という思想は、少なくとも西方教会からは忘れられていき、19世紀のドイツ観念論哲学によってようやく見直されるのである。

テルトゥリアヌスは、この全体としての「一」を三位一体論に応用した古代の神学者である。つまりテルトゥリアヌスによれば、全体としての神は一つであるが、そこから同じ本質をもった神の子(キリスト)と神の霊(聖霊)が発出する。たとえば太陽から光が出るが、それは全体の一部であり、しかも太陽はその光の中に宿っている。太陽の光は、その本質が分割されたのではなく、拡大されているのである。それと同様に、子と聖霊は神から出ていて、神の本質を共有している<sup>13)</sup>。

このようにキリスト教の神概念は、多くの神々の存在を認める多神教とは異なる。しかも数としての「一」にこだわる唯一神論とも異なる。当時のユダヤ教の人々は、キリスト教が三つの神を認める三神論であると批判したが、それはユダヤ教徒がキリスト教的な「一」の概念を理解することができなかったからである。神は全体としての「一」であるから、そこからさら

に神の本質が拡大し、発出しても何ら不思議なことではない。太陽の光が三つになっても太陽そのものは一つであるように、父と子と聖霊は本来、一つなのである。このようにキリスト教の神の唯一性は、三位一体論において初めて正しく理解される。

次に聖霊論の視点からさらに三位一体論を展開しよう。カッパドキアの三教父（カッパドキアは小アジアの一地名）と呼ばれる三人のギリシャの神学者たちは、古代キリスト教の三位一体論の形成に大きく貢献した。その中の一人、バシレイオス（ほかの二人は、ナジアンゾスのグレゴリオス、ニュッサのグレゴリオス）は、その著書『聖霊論』によってニカイア・コンスタンティノポリス信条（381）の内容に大きな影響を及ぼした。この信条において父と子と聖霊は、いずれも礼拝の対象として規定されている。

まずバシレイオスは、聖霊が非物体的にして、純粋に質料もなく、部分なきものの名であると理解している<sup>14)</sup>。それゆえ聖書の「神の霊」には神の息吹という意味があるが、それは人間の息吹のように単なる空気の運動ではない。神の息吹とは、物質的な空気の運動を超えた何らかの力であるが、非物体的であるがゆえに、それを正確に定義づけることはできない。

従ってバシレイオスは、聖霊が神性をもつということをあからさまに告白することはしなかった。同じカッパドキアの三教父であるナジアンゾスのグレゴリオスが聖霊の神性を口に始めていたことと対照的である。それはなぜかという点、バシレイオスによれば、「私たちの思考は神に関する事柄の大きさに遠く及ばず、言葉はその思考にさえ及ばないとしたら」、神性については沈黙するほかはないからである<sup>15)</sup>。すでに述べたように、神について、また神性について語ることは、人間の能力を超えたことであるから、聖霊が神性をもっているということを神学的な概念において語ることは誤りに陥ることになる。もちろん聖霊が神性をもっていることを否定することはできない。また神性において聖霊が父や子に劣るということではない。しかし聖霊は父とは異なるヒュポスタシス（具体的存在）をもっていて、神性そのものが人間にとってとらえがたいものである以上、単なる一般的命題として「聖霊は神である」と語ることは、大きな誤解を招くことになるだろう。この点においてやはり一般的命題として「イエスは神である」と語ることも同様に不適切なのである。そこでバシレイオスは聖霊を神学の対象とするのではなく、聖書の伝承に基づいて、礼拝の対象とする。すなわち、主イエスは、弟子たちに対して「父と子と聖霊の名によってバプテスマを施しなさい」(マタイ28:19)と語っているので、聖霊は父と子と同じ秩序に並べるべきであるということになる<sup>16)</sup>。またバシレイオスは、同様に「私は父にお願いしよう。そうすれば、父は別に助け主（パラクレートス）を送ってくださるであろう」(ヨハネ14:16)というイエスの言葉を引用し、父と子に適用される名は、霊にも共通であり、霊は、父と子に対する本性の親しさからそれらの名をもつと語っている。そこで聖霊は父と子と共に栄光を帰すべきものであるから、礼拝の頌栄(δοξολογία, doxologia)において父と子と共に讃美されるべき対象となる<sup>17)</sup>。

このようにバシレイオスは聖霊が神であるかどうかを論じるのではなく、聖霊を礼拝すべきかどうかを論じた。また聖霊の本質を抽象的に語るのではなく、聖霊の働きを論じた。たとえば彼によれば、聖霊は神から存立をもち、聖性の泉、命を与える力、完全ならしめる恵みであ

る。また人は聖霊によって「神の子」とされ、死すべきものが不死となる<sup>18)</sup>。つまり聖霊はこのような経綸的な働きをもっているから、父や子とは差別化された独自の存在として位置づけられている。

そこでギリシャ教父の伝統によれば、神そのものは論じることができず、聖三一(三位一体)について論じることができるだけであるから、テオロギアとは神についての観念的な考察ではなく、聖三一に関する聖書の証言の考察である。すなわち、ギリシャ教父たちは、聖書で証言されている父と子と聖霊の関係を考察し、この三つのヒュポスタシス(具体的な存在)を一つの本質として礼拝することが、聖書の神を礼拝することになると考えた。念のためにいうと、三位一体論とは、一般に語られているように、三つのヒュポスタシスが一つの本質をもっているとか、一つの実体をもっているというような観念的な論理ではなく(もしそのようなものであれば、三位一体論は放棄した方がましである)、聖書の神はただ抽象的に神として語られるのではなく、具体的な存在として、つまり父と子と聖霊という存在として語られるということであり、この三つの存在を共に礼拝することが結果として一人の神を礼拝することになるという論理なのである。

それでは新約聖書では明確に三位一体論が示されているのか。その直接的な表現は少なく、次のようなものが断片的に述べられているにすぎない。

だから、あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい。彼らに父と子と聖霊の名によって洗礼を授け、あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい。わたしは世の終わりまで、いつもあなたがたと共にいる(マタイ28:19, 20)。

主イエス・キリストの恵み、神の愛、聖霊の交わりが、あなたがた一同と共にあるように(Ⅱコリント13:13)。

マタイのテキストは洗礼の式文として、Ⅱコリントのテキストは礼拝の祝祷として初代教会において用いられていたのだろう。初代教会では父と子と聖霊の関係を体系的に論じたもの、つまり三位一体論のようなものはなかった。しかしヨハネ福音書とヨハネの手紙にはすでに信仰の本質として父と子と聖霊を一緒に信じるべきであることが語られている。

あなたがたは、わたしを愛しているならば、わたしの掟を守る。わたしは父にお願いしよう。父は別の弁護者(パラクレートス)を遣わして、永遠にあなたがたと一緒にいるようにしてくださる。この方は、真理の霊である。世は、この霊を見ようとも知ろうともしないので、受け入れることができない。しかし、あなたがたはこの霊を知っている。この霊があなたがたと共におり、これからも、あなたがたの内にいるからである(ヨハネ14:15-17)。

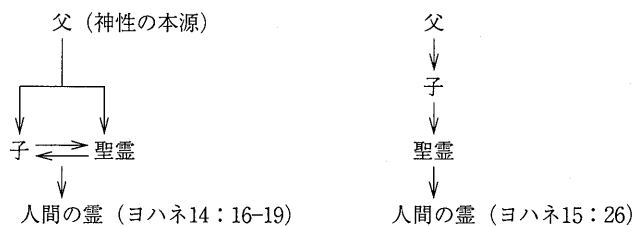
わたしが父のもとからあなたがたに遣わそうとしている弁護者、すなわち、父のもとから出る真理の霊が来るとき、その方がわたしについて証しをなさるはずである。あなたがたも、初めからわたしと一緒にいたのだから、証しをするのである(ヨハネ15:26, 27)。

ここではパラクレートス（共に留まるもの）と呼ばれる聖霊が、父から子を通して発出し、人間の霊に内在することが証言されている。神の子イエスは、この世を去って行くが、その後で聖霊が弟子たちを助け、導く働きをする。しかしこれはイエスの代わりに聖霊が遣わされるということの意味するのではなく、聖霊の到来と共にイエスも再び弟子の下に現存していることを意味している。聖霊が弟子たちの霊に宿り、イエスについて証しすることによって、霊のイエスが弟子たちの内に宿っているからである。そのことをヨハネは相互内在（ペリコレーシス）のモチーフによって語っている。すなわち、子が父の内において、父が子の内にいるように、聖霊が弟子に内在することによって子が弟子たちの内にいる（ヨハネ14：11、20）。

さらにヨハネの手紙ではより直接的に神が聖霊によって、イエス・キリストを信じる者に内在し、またその人も神に内在すると語られている。（Iヨハネ4：13-16）。

ヨハネの思想だけではなく、新約聖書の多くの箇所でもキリストと聖霊とが共同して神の救済の経綸を行っていることが語られている。たとえばテトス3：5-7では「神は、わたしたちが行った義の業によってではなく、御自分の憐れみによって、わたしたちを救ってくださいました。この救いは、聖霊によって新しく生まれさせ、新たに造りかえる洗いを通して実現したのです。神は、わたしたちの救い主イエス・キリストを通して、この聖霊をわたしたちに豊かに注いでくださいました。こうしてわたしたちは、キリストの恵みによって義とされ、希望どおり永遠の命を受け継ぐ者とされたのです」と語られている。一般的にはキリスト教の救済とは、イエス・キリストの贖いの行為であると考えられている。実際、プロテスタントの伝統にはこの傾向が強い。しかし本来のキリスト教の救済論はそうではない。イエス・キリストだけが人々を救うのではなく、神から発出した聖霊がイエス・キリストを通して信徒の内に注がれ、聖霊の洗いによって人間は「神化」という再創造にあずかる。「神化」(テオーシス)とは神の本質にあずかることであり（IIペトロ1：4）、神の霊を受けた者は、誰でも神に似た存在へと引き上げられる。神はイエス・キリストと聖霊の双方を用いて救済の経綸を行う。その意味で両者は「神の二本の手」(エイレナイオス)と呼ばれている。そしてこのモチーフはほかの箇所にも多くあるが、枚挙にいとまがないのでほかの箇所は省くことにする。ちなみに聖三一の基本構造を図式すると次の通りである。

図1 聖三一の基本構造



(注) この構造図は、東方教会の伝統に基づいているので、西方教会とは異なっている。しかしここでは煩瑣な説明を避けるため、西方教会の図式は省略する。左の図は聖三一の内部的側

面を明確にしていて、子が父から産出し、聖霊が父から発出していることを意味している。つまり神性の唯一の本源は父であることを表している。子と聖霊とは一体となって人間の霊に働きかけている。右の図は、聖三一の外部的側面（経綸的側面）からのものであり、子の経綸における主体性を強調する聖書の証言（ヨハネ15：26）に従っている。従って神性の本源は何であるかということが厳密に考えられているのではない。

このように新約聖書で語られている神は、一般的な神ではなく、また単独の神でもなく、父を起源とし、イエス・キリストによって啓示され、聖霊において経綸の働きをなす神である。それゆえ、新約聖書においてたしかに三位一体論的な表現は少ないが、その内容全体は三位一体論的であり、三位一体論を省いては聖書の神について何も知ることはできない。それゆえ本来のキリスト教では「神」は神自体として語られるのではなく、いつも聖三一（三位一体）において語られなければならない。

#### IV 苦しむ神（日本の神、キリスト教の神）

すでに論じたように、柳田国男の研究によれば、日本の民俗宗教には「祖先神」という概念があり、それは仏教ではなく、日本固有の信仰（古代の神道）に由来する。そして田の神や正月の年の神は、祖先神と同じ神であると考えられている。そのために日本の社会では先祖の霊を祀り、33年または50年という長期にわたって、死者の弔いが必要であると信じられてきた。しかしそれでは日本の民俗宗教では普通の人間でも神になりうるのだろうか。柳田説に従えば、当然そうなるだろうし、また現代の日本人の大半は、そのように考えているのではなかろうか。

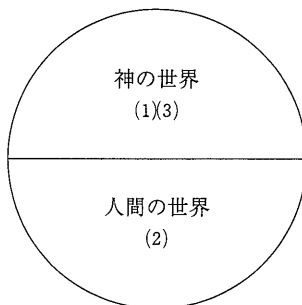
ところがこれに対して明確に反対する見解が、神道学の立場から提示されている。西田長男と三橋健の見解である<sup>19)</sup>。三橋は中世日本の神観念を中心にして、神社の由来が書いてある神社縁起を基本資料として神道の神観念を考察している。そして彼は、神社縁起の世界では、実際に人間が神に祀られるということは、到底考えられないと結論づけている。そして中世の神社縁起では、神社に祀られている神々は、次のようなプロセスを経て、神として祀られた。

- (1)神が人間（多くは処女）の胎内を借りて、<sup>か</sup>権りに人間として生まれ（権現）、
- (2)人間のもろもろの苦楽をなめて、死に（多くは罪なくして殺戮される）、
- (3)やがて神として蘇り、衆生を救う身（神）となる。

図2からわかるように、神は初めから神であって、神は人間の世界では人間の姿にやつしているだけであり、最後に神として蘇っている。従って日本人は本来、人間を神として祀るのではなく、あくまで最初から神である存在を神として祀っていることになる。これは従来の一般的な常識とはずいぶん異なる見解であり、大いに驚かされる。私自身も昔から、日本では人間が神や仏となって祀られると教えられてきた。そこには人間と神の差別、神と仏の差別がきわ



図2 神と人間



めて曖昧であり、普通の人間が神や仏になれるという考えには、何か安易さというか、人間本意のだらしない通俗性のようなものを感じてきた。

しかしもしも三橋説が妥当であるならば、従来の神道の神観念は根本的に見直されなければならない。西田と三橋は以上の神社縁起の代表として『熊野の本地』（紀伊国牟婁郡にある熊野三山、つまり熊野三所権現・熊野十二所権現のいわれを述べたもの）を紹介している。それを要約すると、次のようになる。

(1)昔、インドのマカダ国を支配している善財王という大王がいた。その大王には千人のお后がいたが、その中に五衰殿の女御という千人目に迎えられた後妻がいた。彼女は醜い女性であったので、大王は全く彼女に近づかなかった。天上界には「五衰の理」といって、五つの苦しみがあるが、五衰殿は自分の容貌を嘆き、それと同じ苦しみ人間界にもあることを知った。それから彼女は、千手観音を安置して、一心にお祈りを続けた。

そうしていると、日毎に五衰殿の容姿は輝くばかりに美しくなり、大王の寵愛を受けるようになり、やがて王子を懐妊する。しかしほかの後たちは五衰殿を妬み、懐妊した子が大王の子ではなく、不義密通の子であると讒言する。

(2)しかしこの讒言は失敗に終わり、后たちは別の恐ろしい謀略によって大王を欺く。后たちの命令で武士たちは五衰殿を捕らえ、鬼谷山に連行する。その途中で五衰殿は、鬼のような武士たちに追い立てられ、いくたびも倒れ伏した。両足からは血が流れ、その血が路傍の草や竹笹を真っ赤に染めた。それはまさに亡者が獄卒に追い立てられていく地獄の状況であった。

(3)鬼谷山に着いて、五衰殿は千手経を読み上げると、まもなく美しい王子が生まれた。その後で、武士たちは五衰殿の首を切り、后たちのもとの首をもちかえる。しかし首のない五衰殿の亡骸は腐ることなく、王子を哺育した。

(4)王子の伯父に当たるけちん上人という聖が王子を救出し、育てる。その後けちん上人は、ことの真相を大王に報告した。大王は自分の誤りを深く後悔し、王子に位を譲った。そして厩の板敷きの下に埋めていた五衰殿の首を取りだしてみると、その首が生き生きとして蘇った。

(5)大王は后たちの邪悪さに失望し、蘇った五衰殿、王子、けちん上人、臣下を連れて、飛車に乗り、日本の国、むろの郡、音無川こおりのほとりに飛んできた。これが熊野三山、つまり熊野三所権現・熊野十二所権現なのである。

以上、要点を漏らさないようにするために多少詳しく要約した。

まずここにはキリスト教の主要なモチーフがあることに気づく。(1)では王子は私生児として疑われているが、それは神の子であるからである。神の子が人間の女の胎を借りてこの世に顕現する。しかし人間の知恵からは、「不義密通」としてしか判断することができない。

いうまでもなく、このモチーフは、マタイ福音書の降誕物語に見いだされる。イエス・キリストの母マリアは、ヨセフと婚約していたが、二人が結婚する前に、聖霊によって懐胎していた。しかしヨセフはそれが聖霊の力によることを知らなかったから、マリアの貞節を疑った(マタイ1:18-19)。

(2)では「神の苦しみ」が如実に描写されている。五衰殿は罪無くして、死刑の宣告を受け、血を流しながら、苦しみ、あえぎ、刑場へと引かれている。三橋説によれば、無実の者が、追われて、苦しいさすらいの旅の果てに殺され、やがて蘇って、神に祀られていくというモチーフは、室町時代の物語や本地物、あるいは御伽草子などにしばしば見られる。さらに三橋は、神道の「祓え」とは、無実の者が、罪人の罪を背負って追われていくこと、すなわち、はらわれていくことであると考え、このように罪なき者にもかかわらず罪を着せられる者、殺される者、苦しむ者が、日本の神であると断定している。

そしてこのモチーフは、もちろん神の子イエス・キリストの生涯において典型的かつ歴史的に表現されている。五衰殿が刑場の鬼谷山へと向かう姿は、十字架を背負いながらゴルゴダの丘へと登っていく受難のキリストを想起させる。ここには従来の日本の宗教思想には見いだせない命題が提示されている。すなわち、日本の神による罪の贖いという命題である。西田・三橋説では人類を贖うために血を流すという神の観念は、我が国固有のものではなく、世界の諸宗教に普遍的に見られるということになる。もしこの命題が伝統的に日本の民衆の精神に浸透しているならば、仏教側からのキリスト教批判は事実無根のものとなる。すなわち、多くの仏教学者は、キリストとブッダを比較して、ブッダの方が長生きし、その死に方も穏当であったから、ブッダの教えの方が円熟していて、すぐれていると断定する。またキリストは十字架上で死んだから、その死に方は聖人としてふさわしくなく、キリスト教徒が十字架を信仰のシンボルとすることは稚拙で未熟な精神を表していると批判する。

しかし『熊野の本地』からわかるように、ある人の生涯が長いか短い、またその死に方がどうであるかでその人の価値が決まるのではない。むしろ罪なき人が他者の罪のために苦しみ、その罪の贖いのために死ななければならなかったという出来事に救済的な価値がある。キリストの教えは人生論や哲学として価値があるのではなく、その生き方に裏打ちされていたところにもっとも重大な価値がある。すなわち、人の罪を赦し、悪い者のためにも神に祈るという教え(マタイ5:43-48)は、キリスト自身の生き方なのであり、その終極が十字架の出来事なのである。キリストの愛の教えは、単に人々の道德心を向上させるためのものではなく、十字架の出来事において人々の罪を贖うという救済的な力となっているのである。これに対して仏教には本質的に贖罪という理念がないから、仏教学者はどうしてもキリストの救済の意味を理解することができないのである。その意味で『熊野の本地』に本当に神の苦難というモチ

イーフがあるならば、キリスト教も日本の社会で土着化できる可能性が出てくる。

しかしながら、私見によれば、『熊野の本地』と聖書は、重大な点で異なっている。まず前者では苦難を受けるのは、神の子（王子）ではなく、その母であるが、後者では苦難を受けるのは神の子自身である。前者には神の子あるいは神自身が人間の罪のために苦しみを受けるというモチーフは曖昧である。実際、五衰殿自身、自分の苦しみが他者の罪を贖うという意識をもっているわけでないし、また彼女がそのような意識をもっていないとしても、神が贖罪のために彼女に苦しみを与えるというモチーフもない。またそもそも日本の宗教ではまだ贖罪の神学的な意味が明確ではない。

しかし新約聖書ではキリストがエルサレムの支配者たちによって苦しみを受けて、殺され、そして三日目に復活することは、神の経綸に基づいているのであり、また旧約聖書で預言されたことなのである（マタイ16：21）。ここでキリスト教における贖罪の神学的な意味を考察してみよう。「イエスが十字架において我々の罪を負った」とか「イエスは我々の犠牲となって十字架についた」という命題を文字通りに受け止めると、キリスト教は粗野な祭儀宗教になってしまう（一般の日本人はそのように誤解している）。なぜならイエスの犠牲自体に神の怒りを鎮める超自然的な力があることになってしまうからである。しかしそもそも聖書の「贖罪」という用語はそのような内容を含んでいない。贖いは本来、神の怒りを宥めることではなく、神自らが罪の赦しの意志を表現するために犠牲を提示することである。つまり人間が提供する犠牲によって罪が赦されるのではなく、神の犠牲による罪の赦しがある。イエスの犠牲は罪人がそれによって悔い改め、神へと立ち返るための神の犠牲である。

そして贖罪の内容とは、罪の赦しのために命を捧げることである。イエスの愛は命を充満させる力をもっている。イエスは自らを罪人の位置に引き下げ、それによって心情の一致を通して罪人を受け入れた（マタイ9：13）。さらにイエスは充満した命によって彼らを神性の次元へと引き上げようとした（同5：48）。イエスの愛は全体的な命であって、罪人と神とを一つの命とする道である。そして罪の赦しはイエスの十字架を待たずしてイエスによって宣言された（ルカ7：48）。しかしこのような罪の赦しは普通の人間ができる事柄ではない。神からの全体的な命を受けた方、つまり神の子だけがなうることである。それと同時にイエスは罪人と心情を一致させるために自分の命を彼らにひたすら注いだ。つまり罪の赦しの出来事は、イエスの命を捧げることによってのみ実現した。イエスは罪の赦しのために罪を自分自身のものとして引き受け、痛み、傷を負った。これは神の意志でもあった（Ⅱコリント5：19-21）。そのような貴重な犠牲がなければ、罪の赦しのようなことは起こりようがない。これはイエスが罪人の身代わりになるという神話的な事柄ではない。罪人の心情を理解し、受け入れるためにはイエスの心情に痛みと苦しみが伴ったということである。なぜなら人を真に愛するためには何らかの犠牲を必要とするからである。自分自身に痛みを伴わない愛というものは真の愛ではない。そして十字架の出来事においてイエスの献身的な生涯は最大限に示され、完成する。十字架上のイエスの姿を見るとき、イエスの全生涯の救済的な意味に気づく。従って、「イエスは十字架において我々の罪を負い、我々が受けるべき刑罰を受けた」という命題は、イエスの全生涯

の働きを視野に入れたときに初めて救済的な意味をもつ。イエスは我々の罪を引き受けたために苦しみ、傷を負い、死んだ。

そしてこのようにイエスが罪人の友となることを自分の使命としたからには、イザヤ53章における苦難の僕の理念を意識していたとしても何ら不思議はない(マタイ20:28; ルカ22:37)。この意識は受洗に始まり、十字架に至るまで継続したと思われる。イエスによる受難の預言(マタイ16:21)は、多くの聖書学者が指摘しているような事後預言ではない(もちろんイエスの真性の言葉は福音書に記されているものとは異なった表現であったかもしれない)。イエスが苦難の僕として自分の使命を全うしようと決意した以上、自分の受難を予期したことはむしろ自然なことである。それゆえ、贖罪論は、以上のような意味においてキリスト教の救済論に本質的なものであると考えられる。そしてキリスト教では神の子自身が罪人の友となり、その罪を引き受けたことを歴史的出来事として受けとめている。しかし日本の宗教には、残念ながらそのような歴史に基づいた救済のモチーフは認められない。

次に『熊野の本地』(3)(4)では五衰殿の蘇りが語られている。ただしこの場合の「蘇り」は、イエス・キリストの復活(resurrection)と区別されるべきであろう。五衰殿は首を切られても、命を保っている。そうだからこそ王子を育てることができたし、首も腐らなかった。五衰殿の刑死は、人間としての「死」ではなく、むしろ神の本質を示すためにあった。しかしキリストは十字架において普通の人間と同じように死んだ。キリストの死は人間としての死であって、神の死ではない。新約聖書においてイエスの死を神の死として証言している箇所は全くない。聖書の神は死なないから「神」なのであって、神が死ぬということは背理となるからである。ただし古代キリスト教にはイエスの神性のみを認め、人性を認めない教説があった。この教説ではイエスの死は神性の死であるということになるが、これは異端となった。また西欧の神学や哲学ではヘーゲル哲学を初めとしてイエスの死を「神の死」として解釈する見解があるが、それは近代西欧思想における無神論的ニヒリズムという非常に困難なテーマを含んでいるので、ここでは省略する<sup>20)</sup>。従って、イエスは普通の人間として十字架で死んだのであり、弟子たちもそのように受けとめたに違いない。しかしそれにもかかわらず、神はイエスを死者の中から甦らせたのである(この場合の「甦り」は蘇生ではなく、死んだ者が全く新しい別の命として生まれ変わることである)。それゆえ原始キリスト教の初期の伝承ではイエスは人間として生まれたが、聖霊によって復活することにより神の子と定められた(ローマ1:3, 4)。地上のイエスの段階ではイエスが「神」であると信じていたユダヤ人はいなかったであろう。当時のユダヤ人は旧約聖書に従って、神と人との区別を厳密に守っていたからである。しかしイエスが復活したときに初めて、ユダヤ人たちはイエスが神の子、つまり「神の本質の完全な現れ」(ヘブライ1:3)であることに気づいたのである。

なお伝統的なキリスト教では「神の苦しみ」は、直接的な現象としては示されない。すでに何度も繰り返しているように、神と人間とは厳密に区別されるから、神が神自身として人間の苦しみを体験するということは非常に粗野な考え方になるからである。従って地上におけるキリストの苦しきは、あくまで人間となった神の苦しみであり、神それ自体の苦しみとは考えら

れていない。

(5)では熊野の神々が本来、外国から来たアタシクニノカミ（蕃神）であることがわかる。6世紀に仏教が日本に伝来したときも仏はアタシクニノカミであった。西田説によれば、神社の祭神は、必ず外から到来する。しかもそのような神が大神であって、もともとそこにいた地主の神はその大神に奉仕する形式になっている。八幡神、稲荷神、天神もそれに該当するが、神社の本宗である伊勢の神宮もそうであったといわれている。従ってキリスト教の神がアタシクニノカミであるからといって拒絶される理由はなかったはずであるが、『熊野の本地』とよく似たモチーフをもつキリスト教の神が、日本に土着化しなかったのはなぜだろうか（むしろキリスト教の方が贖罪のモチーフをより明確化している）。それを妨げる要因がキリスト教の神概念にあるのだろうか。

なお先程述べたように、西田・三橋説によれば、日本の神は初めから神であって、人間が神になったのでは決してないということになる。もしもこれが正しいとすれば、先祖の霊を祀ることは日本の神観念に矛盾することになる。そこで西田説によれば、祖先崇拜は、中国から移入された慣習であって、養老の「神祇令」(8世紀前半)では人間の魂を神として祀るということも行われていなかった。そして私見によれば、平安時代の御<sup>ごりょうえ</sup>霊会の由来が、この見解を根拠づけてくれる。

863年に平安京では御霊会と呼ばれる朝廷の合同慰霊祭が神泉苑で密教僧侶の指導のもとに行われ、政治的陰謀の犠牲者とされる伊予親王、藤原吉子など6柱の霊魂を鎮めることが試みられた。そしてこれを契機に死霊葬送の儀礼が次第に民衆にも広まっていったといわれている。それまで民間では死の「ケガレ」を避けるために、都市の河原や村境の外の荒野に死骸を捨てるが多かった<sup>21)</sup>。これに対して「阿弥陀聖」として有名な空也(10世紀)は、荒野に捨てられた死骸に遭えば、一カ所に集めて阿弥陀仏を唱えながら火葬をするなどの善行を積んだといわれている。つまり平安時代の民衆には葬儀の慣習がなかったのである。ちなみに明治時代になるまで、神道にはそもそも葬儀というものが存在しなかった。なぜなら神道では死は「ケガレ」として忌み嫌われてきたのであり、清らかさを大切にする宮司が関与することは絶対に許されなかったからである。それゆえ、神祇信仰において死者の霊を祀るということは、やはり何かそぐわないものがある。御霊会が密教の僧侶によって指導されたということに注意しなければならない。つまり仏教の導入によって初めて日本に「葬儀」「慰霊祭」という儀礼が正式に成立したのである。ちなみに畿内の民衆の間で先祖の霊を供養する盂蘭盆会が行われるようになったのは10世紀とされている。今日のような祖先崇拜の定着は、さらに後の時代になる。

このように考えると、柳田説による祖先崇拜の起源はかなり胡散臭いものになってくる。つまり日本人が仏教伝来以前から祖先の霊を尊重して、神祇信仰により祖先の霊を神として祀ったということは虚構のように思われる。死霊の崇りという観念は神道から生じたものであるが、それを鎮めるために神(仏)として祀ることは、本来の神道ではなく、仏教の影響によるのである。

また朝廷や藤原氏は、太宰府にて悲憤を抱いて死んだ菅原道真の怨霊を鎮めるためにそれを「北野天満宮天神」として祀った(987年)。しかし天神信仰でも普通の人間が神となったのではない。道真の誕生説話によれば、幼少の道真には父も母も家もなかった。道真の父である菅原是善は実父ではなく、孤児の道真を養子にしたことになっている。つまり道真は、初めから神の子であり、人間として生まれ、すぐれた才能を発揮したが、了見の狭い人間に妬まれ、苦しみを受け、死んだ。しかしその後、民衆の支持もあって、天神として蘇ったのである。

従って神は初めから神であって、人間を神として祀る信仰は本来の神道の観念にはないという見解は、日本における多くの神の由来に見られることであり、あながち根拠薄弱なものとはいえないのである。しかし中世の時代に祖先崇拜が次第に民衆に定着するようになってからは、神と人とを区別する原則のようなものが、次第に曖昧になり、形骸化していったのではないか。それはなぜかという、すでに述べたように、そもそも神道には神学や教理がないから、神と人とを区別する原則が一般に教えられなかった。また神道は多神教であるから、神の数を増やすことには異論が生じなかったと思われる。さらに大乘仏教の影響でかなり安易な方法で人は仏になるというような教えが民衆に伝えられた。とくに中世に発展した仏教の「本覚思想」<sup>ほんがく</sup>は、日本ではかなり粗雑で通俗的なものに変質していった。本覚とは元来は、衆生に内在する悟りの本性を意味するが、日本ではこれが内在的な可能性ではなく、すべての衆生が現実に悟りを開いているという意味に転化してしまったのである<sup>22)</sup>。もちろんこの思想はすべての人間の救済を可能にするという長所をもっており、実際にそれによって個性的な浄土思想が成立したが、一歩間違えると、ブツダの教えを学ぶ必要もないし、修行も不要であるということになる。こうなると節度のない現実肯定に陥り、宗教の墮落が始まる。このあたりに日本の宗教の根本的な問題点が横たわっているように思われる。

これに対してキリスト教は、ユダヤ教という厳格な唯一神教から派生した宗教であるから、最初から神と人との差別が厳密であった。従って弟子たちがイエスを神の子と信じたということは、イエスが普通の人間よりもすぐれていたからというような安易な理由からではなく、イエスこそ、旧約で預言された、神から派遣された「キリストス」(油注がれた者)、すなわち救世主であると信じたからである。つまりキリスト教におけるキリスト論(イエスは神であり、同時に人であるという神学)は、当時のギリシャ・ローマ世界における多神教の土壌から生まれたものではなく、あくまでヘブライズムという厳格な唯一神教のエートスから生まれたものである。従って古代のキリスト論には、キリストは神の本質として永遠の初めから存在し、そして受肉において人間イエスとなり、十字架で死んで、甦り、再び神のもとに戻ったという説話があるが(フィリピ2:6-9)、その場合にも父なる神のほかにキリストという神がいるのではなく、また父のほかに聖霊という神がいるのではなく、やはり神としては一人なのである。これが聖三一の神秘であるが、それについてはすでに述べた。それゆえキリスト教では神が人になることはあっても、人が神になるということは、絶対にありえないことなのである。このことを明確にしていくことが、キリスト教の宣教にとって重要なことなのである。それゆえ、Iで指摘したように、キリスト教のGodを「神」と翻訳したことは、やはり痛恨の誤り

であったといわざるをえない。「覆水盆に返らず」であるが、今後は「神」に替わる用語を検討することが急務であろう。

## V むすび（神とは誰なのか？）

今まで述べてきたように、キリスト教が日本に土着化するための最大の条件は、日本の民俗宗教を理解し、その中に溶け込んでいくことである。仏教は「神仏習合」によりそれに成功した。しかしそこにおいては大きな弊害も生じた。本来の仏教の教えが民衆にはほとんど理解されず、相当に倒錯された形で民衆に受容されたということである。その典型的なものが祖先崇拜である。祖先崇拜では、死者の霊を一方で仏としながら、他方ではこれを輪廻の内にあるもの、つまり仏ではないものとして扱うという大きな矛盾に陥っている。もし先祖の霊が本当に仏になっているならば、正月やお盆に家に戻ってくるはずがないし、また33年または50年の長期にわたって弔う必要はないからである。

従って、仏教は土着化を急ぐあまりに本質的なブツダの教えを歪曲してしまったといっても過言ではない。民衆の水準からすれば、先祖の霊が安泰であり、また祖先崇拜の継承により自分の死後の不安が解消されるならば、神でも仏でも一向にかまわないのである。そこには仏教の深遠な救済論は不要となる。生きている間に煩惱を解消しなくても、「八正道」の教えを知らなくても、とにかく死んでから仏になればよいのである。非常に厳しい見方のようにだが、日本の民俗宗教にはどこまでも「自我の執着」「現世肯定」という頑迷固陋な人間中心主義が執拗に生き残っている。大抵の日本人にとって神や仏は人間が自分の幸福のために利用する道具であるかあるいは死後の自分の霊そのものである。死んだ後で簡単に神や仏になれるのであれば、生きている間に無理に修行したり、善行を積む必要もない。俗流「本覚思想」は今日も生きている。これが平均的な日本人の宗教観ではなからうか。

しかしこのような責任は仏教だけではなく、神道にもある。神道では死は、神も人も忌み嫌う「ケガレ」であり、魔術的に伝染するものであった。従って神道では死そのものを哲学的に考察することがなく、死後の世界観はきわめて貧弱である。神道は救済宗教としての機能を果たすことができない。従って民衆が神道ではなく、仏教に死後の平安を求めたことは必然的なことであった。しかしその場合、民衆は死者の霊が国土に留まるという神道的な臆見を保持したままで、仏教の輪廻思想を受け入れたのである。

そこで日本の民俗宗教を見直す場合には、まず古来の日本の神観念に戻らねばならない。すなわち、神は人間存在を超えたものであり、「可畏き物」として畏敬の対象となる存在なのである。そこには神と人間との厳粛な差別があり、だらしのないなれなれしさのようなものはなかったはずである。今でも伊勢の神宮にはそのような神聖な雰囲気が残っているように思われる。日本人はまずそのことを原点に立ち返って、しっかりと認識することが必要である。そうすれば、神は初めから神であって、人間が神になるということは決してありえないということが理解されるのである。また現在のような祖先崇拜のあり方にも批判が起こってくるだろう。

しかし現実問題として残念ながら、現在のところ、神道にも仏教にも日本人の宗教意識を変

革させる意欲や努力があまり感じられない。日本の宗教において祖先崇拜は、「神聖にして侵すべからざるもの」と見なされているようである。結局は、少数派のキリスト者が、世間の反発と嘲笑を受けながらも、地道に宣教と啓発の活動を続けるほかはないのだろうか。苦難を受けることはキリスト者の定めなのだろうか。

なぜ私は母の胎から出て労苦と嘆きに遭い、  
生涯を恥の中に終わらねばならないのか（エレミヤ20：18）。

Komm, süßes Kreuz, so will ich sagen,

Mein Jesu, gib es immer her!

Wird mir mein Leiden einst zu schwer,

So hilf du mir es selber tragen.

(Johann Sebastian Bach, Passio secundum Matthaeum, Nr. 66)

来たれ、甘き十字架よ、我はかく語らん

わがイエスよ、そをつねに与え給え！

かくてわが艱難の重きに耐え難きときには

汝みずから我を助け、そを負わせ給う。

- 1) 宮家準『日本の民俗宗教』講談社学術文庫、1994年、26-27ページ。
- 2) 西尾幹二『国民の歴史』産経新聞社、1999年、394ページ。
- 3) 同書、396ページ。
- 4) 山折哲雄監修『日本の神』平凡社(『別冊太陽』68)、1990年、8ページ。
- 5) 『柳田國男全集』15、筑摩書房、1998年、45ページ。
- 6) 同書、56-57ページ。
- 7) 湯浅泰雄『古代人の精神世界』ミネルヴァ書房、1996年、22ページ。
- 8) 山折哲雄『神と仏』講談社現代新書、1983年、30ページ。
- 9) テイク・ナット・ハン『生けるブッダ、生けるキリスト』池田久代訳、春秋社、1996年、152ページ。
- 10) 小高毅編『原典古代キリスト教思想史』1、教文館、1999年、282ページ。
- 11) ヤロスラフ・ペリカン『イエス像の二千年』小田垣雅也訳、講談社学術文庫、1998年、89ページ。
- 12) 小高毅編、前掲書、81ページ。
- 13) 同書、168ページ。
- 14) 聖大バシレイオス『聖霊論』山村敬訳、南窓社、1996年、87ページ。
- 15) 同書、40-41ページ。
- 16) 同書、90ページ。
- 17) 同書、132ページ。
- 18) 同書、44ページ。



- 19) 西田長男・三橋健『神々の原影』平河出版社、1983年、2-80ページ。以下、西田説、三橋説の引用は、この箇所からのものである。
- 20) 詳しくは、拙論「ヘーゲルによる『神の痛み』の思想」『日本の神学』36、1997年、32-54ページ参照。
- 21) 速水侑編『図説 日本仏教の歴史・平安時代』佼成出版社、1996年、44ページ。
- 22) 末木文美士『日本仏教史』新潮社、1992年、115ページ。

(原稿受理2000年4月11日)