

# 神の超越性と内在性

松 田 央

## Summary

### The Transcendence and Immanence of the God

MATSUDA Hiroshi

It is written in many books about Christian theology and science of religion that Christian God is transcendent and oriental gods which contains Japanese gods are immanent. For Christian God, the Creator is situated as being that absolutely transcends nature and the universe, but such an absolute god is not the object of Asian faith and every gods are situated within nature.

As the God is clearly discerned from human beings in Christian theology, the God is in the meaning transcendent and absolute. However from the point of the area, it is plainer to think that Christian God is immanent within our existence. The Holy Spirit which bears witness Christ's love remains within a human body as a temple ( 1 Cor. 6:19) . We cannot believe in Christian God without the conception of the immanence.

Besides the transcendence of the God also must be proclaimed to accept the God as the ground of the entity, the principle or the origin of every lives. Therefore according to Paul Tillich the being of God is being-itself.

## I 問題の所在

キリスト教神学や宗教学の多くの書物では、キリスト教の神は超越的であり、日本を含む東洋の神々は内在的であるということが書かれている。それはどういうことかといふと、キリスト教では創造主としての神は、自然や宇宙に絶対的に優越する存在として位置づけられているが、東洋の宗教ではそのような絶対神は信仰の対象とはならず、あらゆる神々は自然の内側に位置づけられるということである。つまり、東洋の神々は自然の摂理から厳密に区別されていない。

キリスト教の立場から考えると、創造主である神は、世界のあらゆる神々に優越しているということになる。そこで、抽象的な論理で考えるならば、キリスト教の神が全宇宙において最も偉大な神であり、この神に信頼すれば、死後の救済も最も確実になるはずである。このような超越的な神は日本人にとっても頼もしい存在として感じられるはずであるが、残念ながら、神の超越性という教理は、大半の日本人にとってあまり魅力的な思想として受け取られていないのである。

それはなぜだろうか。第一に東洋の宗教は、「無」や「空」という神々とは異なる根本原理を設定する。この原理は神々や世界と比較すれば、超越的なものである。そこで日本の宗教家、なかんずく佛教徒はそれ以上の超越的なものを必要としなかった。第二に日本の伝統的文化には与えられた現実を批判することなく、そのまま受容するという傾向がある。極論すれば、たいていの日本人にとって現実世界が最も好ましい世界であって、そこから救済されたいという欲求が生じない。したがって、どれほどキリスト教がイエス・キリストによる救済や神の国のですばらしさを説いたとしても、それに関心を示す人は少ない。日本の文化は結局、キリスト教的な超越性の次元を必要としていることになる。

それゆえ、日本の神学において神の超越性と内在性を論考するためには、以上の二つの問題を除外して考えることはできないので、ここではとくに二つの論点を中心にして考察をすすめていきたい。第一に総論的に見て東洋の宗教の超越性とキリスト教の超越性とはどのように異なるのか。それがわかれば、キリスト教の超越性もおのずと明確になってくるだろう。第二に同じ東洋でも日本にはインドや中国とは異なる独特の宗教観が認められる。その宗教観では現象世界はどのように理解されてきたのか。この問題はキリスト教の宣教論と深く関係する。

## II 東洋の宗教観

### 1. 超越的な神の不在

ドイツのカトリック神学者マウルス・ハインリッヒスは、東洋の宗教の特色を次のように的確に説明している。

このような理由で、われわれは東洋が神の超越性を識別していないのではないかと認識している。なぜならば超越性というものは、必然的に相対立する関係にある二つのものが絡み合っているはずだからである。換言すれば、東洋においては世界と第一原理は同一化され、世界は単なる第一原理の顕現でしかなくなってしまう。しかしながら、それとそれを超えた無だけが、世界に神の存在を与えるものである。(中略) ところでキリスト教徒にとっても、世界は神の顕現である。なぜならば神が世界にみずからを啓示し、告知するためにこの世界を創造されたからである。しかしながら世界は、最終的には、創造されることのない神の存在の中に安らぎを得なければならない存在者として実在しているのである<sup>1)</sup>。

ここで述べられているように、東洋の宗教では少なくともキリスト教の神のような超越性は考えられていない。キリスト教の超越性は、宇宙、自然、人間など神以外の存在者との関係で規定されていて、その意味で神のみはまったく次元の異なる唯一の主体であるとされているからである。それゆえ、聖書の神の超越性は、唯一性という言葉によって宣教されている(申命6:4)。つまり、神があらゆる存在者の根底であり、単なる一つの存在者ではなく、存在者の総和でもなく、存在をつくり出す主体である。神が万物の創造主であり、初めであり、終わりであるという聖書のメッセージ(創世1:1~31; イザヤ40:28; 44:6)は、このような神の超越性・唯一性を神話的・象徴的に表現したものである。創造主である超越的な神は、形而上学的にいえば、「第一原理」として規定される。

ハインリッヒスのいう「第一原理」とは、おそらく古代ギリシアのフォアゾクラティカ(ソクラテス以前の哲学者たち)が追究した「アルケー」(始まり、起源)を指していると思われる。つまり、世界の根本原理のことであり、世界全体の本質を体系的に理解するための出発点となるものの考え方である。キリスト教の神論は、汎神論とは異なり、自然現象がそのまま神の現れであるという思想を持たない。またそれは被造物、とりわけ人間の神に対する反抗を予定している。したがって、神の超越性と唯一性は、神が宇宙の万物を包括する一致の原理(ローマ11:36; 第一コリント8:6)になると同時に神と被造物との対立の原理にもなりうる。

これに対して、東洋の思想は超越者としての神を想定しないから、世界と第一原理は同一化される傾向を持っている。ただし、他方でその同一化を避ける思想も存在している。ハインリッヒスの解説によると、それは道家思想に認められ、そこでは「有」という言葉が、二次的な、変化に従う存在のために用いられ、「無」が本来的に定義しえず、認識不可能な第一原理的存在を表している。そこで『老子』を調べてみると、第1章では「道の道とすべきは常の道に非ず、名の名とすべきは常の名に非ず、無は天地の始に名づけ、有は万物の母に名づく」と述べられ、また同第40章では「天下の万物は有に生じ、有は無に生ず」と述べられている<sup>2)</sup>。ここでいう道とは、「あらゆるもののが根源、あらゆるもののがそれによって存在し活動する究極のもの」である<sup>3)</sup>。永遠の道も永遠の名も言葉で表現できないということが主張されている。自然科学研究者は万物を構成するものをさまざま元素記号で表しているが、諸元素の究極的起源を説明することはできない。老子によれば、それは「道」という言葉で語るほかにはない。

道は認識の対象となりえないので「無」であり、また万物を生ぜしめるので「有」でもある。そして、ハインリッヒスによると、中国の禪宗の最終的境地は「無」を得ることであり、特定の目的を持たなくなることである。無とはいがなる質料も持たない究極的な「<sup>くう</sup>空」であると説明されている<sup>4)</sup>。

## 2. 東洋の「無」

ハインリッヒスは東洋思想の無の概念を八つの命題に整理しているが、この論文では六つの命題のみを紹介しておく（命題の番号は便宜上つけたものである）<sup>5)</sup>。

第一命題：「無」とは、通常考えられているようなニヒリズム的な意味での絶対的な無ではない。

第二命題：無はまず、表現の可能性にかかわる「無」である。その意味ではキリスト教神学が神を「理解し尽くせないもの」「言葉では表現しきれないもの」と呼ぶものと、かなり相通じるところがある。

第三命題：表現の可能性にかかわるものとしての無は、それがすべてのカテゴリーを超える、すべてのカテゴリーとは異なるということに基づいている。それは内面との絶対的一致を表現している。

第四命題：諸現象の存在のすべてのカテゴリーが、第一原理とは遠くかけ離れたものであるという意味では、第一原理の超越性をある程度までなんらかの形で認めうる。ここでは対立や対象など二元化するものは否定されるので、第一原理は非人格化される。

第五命題：人間が真の知を得たいと思うならば、第一原理の認識にまで突き進まなければならぬが、その場合、知性的・倫理的弁証法によって第一原理を洞察することは拒まれ、一致と直接体験による知だけがある。

第六命題：第一原理は鏡のようなものであり、すべてを包括するが、その映像によって影響されることはなく、鏡本来の明澄さを永遠に保ちつづける。人間も鏡のようなものであり、すべてのものを受容するが、いかなるものによっても心を乱されることはない。

### 【第一命題について】

ハインリッヒスはニヒリズムについてなんの説明もしていないが、おそらく近代的な意味でのニヒリズムを想定しているのだろう。仏教の空觀は虚無にとどまるのではなく、解脱を目指すことを教えるが、近代のニヒリズムは、虚無ということ自体が真理であると主張する。すなわち、ニーチェの哲学に認められるように、あらゆる宗教的な救済を拒否し、自覺的・積極的に虚無の状態にとどまろうとする。

### 【第二命題～第五命題について】

ハインリッヒスが指摘しているように、東洋的な「無」とは、有為転変<sup>ういてんぺん</sup>の現象世界とは異なる

る永遠に変わらない境地を意味することになる。そのような境地は人間のカテゴリーでは説明できないものであろう。そこでキリスト教の神は東洋的な「無」に類似しているともいえる。もちろんこの場合の「無」とは、絶対的な無ではなく、根本的な神の不可知性を意味している。たとえば、旧約聖書では神は人間のような人格を持ち、自分が選んだ人間に語りかける。また新約聖書ではイエス・キリストの人格を通して神の意志が啓示されている。しかし、聖書における神の観念は体系的・論理的なものではなく、聖書の記者の経験に基づいて一定の条件において表象的に記述されたものである。問題は表象の背後にひかえているものである。東方正教会の神学者ウラジーミル・ロースキイ（1903～1958）が語っているように、モーセは光の中で神を見たが（出エジプト3：1～6）、それは神そのものではなく、モーセは光という可視的なものを通過して暗黒に参入していく。実は、暗黒の中にあるものこそ神なのである。「暗黒」という言葉によって神はあらゆる存在者を超えているということを指し示している<sup>6)</sup>。これがキリスト教の神の超越性であり、それゆえ、キリスト教の神はあらゆる現象の背後に「隠れた神」として規定してきた（イザヤ45：15）。

ところで『般若心経』の「色即是空。空即是色」という言葉で象徴されているように、大乗仏教では第一原理として「無」ではなく、「空」という術語を用いている。それはおそらく虚無的な絶対無と区別するためだろう。「空」とは、サンスクリット語のシューニヤの訳で、元来、中がからっぽである、中身がないということである。空は無我と同じ意味である。つまり、法（人間の心身の作用の在り方）について、あるいはそれ以外のものについても、固定的実体としての観念をいだいてはならないということである<sup>7)</sup>。たとえば「貪り」という煩惱があるが、それが実在するものであつたら、いつまでもなくなることはない。ただ本体が空であるからこそ、修養によってそれを消すことができる。したがって、空は知的な認識の対象ではなく、心の状態であり、人間は経験的に空と一致することによってのみもろもろの苦しみから解放される。

佛教学者中村元（1912～1999）の解説によれば、空の教義はニヒリズムのような虚無論を説くのではない。空はあらゆるものを作立させる原理であり、もろもろの倫理的価値を成立させる真の基底である。中がからっぽであるからこそ、空はすべてを包含し、あらゆる現象を成立させる基底となる<sup>8)</sup>。

ハインリッヒスがいうように、東洋的無は超越的であるのか。無を「空」として理解し、すべての現象や内面の観念にとらわれないという意味においては、それは超越的であるともいえる。しかし、キリスト教のような根源的・人格的な神を立てないという意味では、空は超越的な原理ではない。キリスト教では神は空のような一元化した非人格的原理ではなく、人間のあらゆる意識を超えた絶対他者としての人格を持っている。すぐれた修行者が空の心に徹すれば、神の暗黒に入りこむことができるということではなく、その暗黒に入るためには最初に神の側からの人格的な働きかけが必要なのである。聖書に記述されているように、超越的な神は人格を持ち、さまざまな表象を媒介にしてわれわれに語りかけ、人間の心に内在する。キリスト教の神が人格的であるということは、単に人間のような人格を持っているということではなく

く、現実の人間の人格を超えた完全な人格を持っているということであり、その人格が同時にイエス・キリストにおいて歴史化し、普通の人間にも経験できるようになったということである。したがって、神が人格的であるということと超越的であるということは矛盾しない。この点においてキリスト教の超越は東洋のそれとは異なっている。

ただし、キリスト教信仰においても空の原理に共通する発想がある。厳密にいえば、神は認識の対象ではなく、神との一致という神秘的経験が信仰の目標となる。神に近づけば、近づくほど、人間は暗黒の世界に入りこまざるをえない。その意味において神の暗黒は東洋的な無に似ている。もっとも神の暗黒という超越性は、もちろん物理的現象ではなく、人間の心の中に映し出される世界である。それは聖霊の力が人間の心に内在することにはかならない（第一コリント3：16）。したがって、神は聖霊において人間の心に内在することによって自分の超越性を示している。逆説的にいえば、われわれは神の内在性（人格的交流）を深めることによって、神の超越性を経験するのである。

### 【第六命題について】

大乗仏教において空の原理は「鏡」にたとえられている。鏡はそのうちに何も持っていない。そうだからこそ、ありとあらゆる姿をそこに映し出すことができる。中村元が述べているように、もし鏡がほかのものと対立する何ものかを持っていたとしたら、こういうことは不可能である。空であるからこそ、人間の命、生存が実現する<sup>9)</sup>。

このような鏡の比喩に関して、ハインリッヒスは、「この比喩が、すべての被造物は神の姿を写す鏡であると言われている聖書的意味とはかならずしも同じではないことに注意しなければならない」「聖書においては被造物が鏡であり、創造主はみずからをその被造物の中に映し出す。これに対して、東洋では鏡は絶対的なのである」と言及している。すなわち、すべての現象界は固定した実体を持たないから、それらは生成しては消滅する鏡の中の映像であるが、鏡自体がこれらの映像によって影響されることはない。そして、このような空の観念は、知的な認識ではなく、経験的な一致によってはじめて体得されうるから、仏教徒は、自分の心の中に映る映像が空の原理に映る映像と同一のものであるということを覚知する。

これに対して、ハインリッヒスが指摘しているように<sup>11)</sup>、聖書では神性は「光」にたとえられている（詩編27：1；36：10；139：12；イザヤ2：5；60：19；第一ヨハネ1：5）。それゆえ、キリストが「世の光」（ヨハネ8：12；12：46）であるのは、キリストが神性を持っていることを示している。すでに述べたように、東方正教会の神秘思想では神は「暗黒」の中にあるが、この思想は神が光であるということと矛盾しない。なぜならば、カトリックの神学者ニコラウス・クザーヌスが教えてているように、「近寄り難い光として敬われる神は、闇と対立するごとき物質的な光ではなく、闇がそのまま無限の光であるごとき、最も単純で無限な光であることを信じなければならない」<sup>12)</sup>からである。

たとえば、ろうそくの光が闇の中で明るく感じるよう、神の光は心の暗闇において敏感に察知されうる。したがって、イザヤ書では「闇の中を歩む民は、大いなる光を見、死の陰の地

に住む者の上に、光が輝いた」(9:1)「見よ、闇は地を覆い、暗黒が国々を包んでいる。しかし、あなたの上には主が輝き出で主の栄光があなたの上に現れる」(60:2)と語られている。キリスト教の神の光は、仏教の空のように単に鏡に映し出された映像ではない。たしかにそれは太陽の光のように可視的なものではないが、人間の心を明るく照らす超越的・靈的な力なのである。

神の「暗黒」も「光」も物質的な存在とは区別されている。そのことを明確にするために神性の光はいつも暗黒とともに語られなければならない。したがって、ハインリッヒスも「たしかに神は存在の充満、光の充満であるが、それにもかかわらず神はあるいは無として、あるいは可視的限界線の極限にある覆い隠された暗黒として輝くこともありうる」<sup>13)</sup>と述べている。

### III 日本の宗教思想

#### 1. 西田哲学の神概念

日本を代表する学者西田幾多郎(1870~1945)は、仏教思想のみならず、ヤーコプ・ベーメやニコラウス・クザースなどキリスト教の思想家からも影響を受けている。しかし、彼の神概念はキリスト教的なものではなく、日本の伝統的な宗教観に基づくものであると思われる。彼は『善の研究』において、実在とはただわれわれの意識現象、すなわち、直接経験的事実あるのみであると主張する。彼によれば、経験的事実の中に意識現象と物体现象という二種のものがあるのではなく、ただ意識現象だけが経験的事実である<sup>14)</sup>。

西田はこの考え方を神概念にも当てはめ、キリスト教のような超越神の教理を拒否する。宇宙の外から宇宙を支配する超越神という考え方は、人間の理性と衝突するばかりではなく、かかる宗教は宗教の最深なるものとはいえない批判している。彼にとって神とは「実在の根底」「主觀客觀の區別を没し、精神と自然とを合一した者」「宇宙の根本」「生命の源」である。そして、人間は自然の根底において、また自己の根底において神を見ればこそ、神において無限の暖かさを感じ、自分が神において生きるという宗教の真髓に達することができると述べている<sup>15)</sup>。つまり、西田にとって神も自然もあくまで自己の意識のうちにあるものであって、自己の意識の外側にあるものは実在となりえない。それゆえ、彼の神概念は徹底して内在的であるといえよう。

しかし、ハインリッヒスが批判しているように、西田はキリスト教における神の超越性という概念を誤解している<sup>16)</sup>。そもそも神を「実在の根底」「宇宙の根本」「生命の源」として規定するためには、神の超越性の原理を大前提にしなければならないはずである。神が個人の存在の根底であるためには、神は個人の自己意識の外側に立ち、さらに大宇宙の外側に立つ「永遠なるもの」でなければならない。なぜならば、大宇宙もまた諸行無常の法に支配されているからである。西田がいうように、「自分が神において生きるという宗教の真髓に達する」ためには、超越的な神が要請されるのである。

## 2. 日本人の思惟方法

中村元の見解によると、日本人の思惟方法において、かなり基本的なものとして目立つのは、生きるために与えられている環境世界ないし客観的諸条件をそのまま肯定してしまうことである。現象世界をそのまま絶対者と見なし、現象を離れた境地に絶対者を認めようとする立場を拒否する傾きがある<sup>17)</sup>。この見解は、日本宗教史の研究においてある程度論証されていて、たとえば古代日本の神祇信仰以来、日本人は、自然現象、自然の事物、動物などさまざまなものに靈性が宿っていることを信じ、多種多様な神々の信仰を形成してきた。このような信仰では自然や人間の力を超越した神は存在していない。また死後の世界も曖昧であって、『古事記』では黄泉<sup>よみ</sup>という国も現世との連続性を持ったものとして位置づけられている。

そして、中村元の所見によると、仏教哲学もこのような思惟方法に基づいて受容され、消化された<sup>18)</sup>。この指摘はきわめて重要である。たとえば元来、仏教にはすべての衆生に悟りの可能性があるという如來蔵思想というものがある。これはあくまで悟りの可能性を説いたものであるから、現実に悟るために厳しい修行が要請される。ところが、日本の天台教学には「本覚法門」と呼ばれる立場がある。仏教学者末木文美士<sup>あみひこ</sup>の解説によれば、これは衆生のありのままの現実がそのまま悟りの現れであり、それとは別に求めるべき悟りはないという思想であるから、元来の仏教とは相当異なるものとなっている。それゆえ、修行によって悟りを求める立場は、「始覺法門」と呼ばれて、低次元の考え方であると見なされる<sup>19)</sup>。

本来の仏教では「諸行無常」という思想は、諸現象が無常、すなわち、消滅・変化してやまないということであり、これが空の思想として発展した。現象世界が無常である以上、そこに安易にとどまることは間違いであり、無常の世界は克服されるべき対象となるはずである。ところが、日本では四季の変化が明確で、自然の情景も季節によって移り変わっていくので、変化することが美しいことであると見なされた。したがって、無常ということ自体に「あはれ」を感じるという美学が発達した。末木の解説によると、このような自然観をよりいっそう仏教的に表現したものが「草木成仏」<sup>そうもくじょうぶつ</sup>の思想である。これは自然存在である草木も、人間やそのほかの衆生と同様に仏になれるという思想で、自然と人間を同じレベルでとらえ、さらには自然を人間の側に引きつけ、心あるものと見ることになる<sup>20)</sup>。つまり、ありのまま、自然のままでがすべて仏の現れであるという思想である。しかし、この立場に立って、修行は不要、凡夫は凡夫のままでよいということになると、それは「きわめて安易な現実肯定に陥り、危険な思想といわなければならない」と末木は批判している<sup>21)</sup>。

なぜ本覚法門は日本の仏教史においていちじるしい影響を及ぼしたのか。その理由として、中村元の所見にあるように、現象世界をそのまま絶対者として見なしてしまうという日本人の文化的傾向があげられる。しかし、その傾向は元来の仏教思想と対立して生まれたものではないように思われる。というのは、仏教学者玉城康四郎（1915～1999）が論述しているように、大乗仏教の世界観そのものがすでに因縁と呼ばれる現象界と仏国土（仏の住む世界）とを厳密に区別していないからである<sup>22)</sup>。たとえば、大乗仏典『華嚴經』において次のような趣旨が述べられている。

すべての世界の海は、無数に多くの因縁によって成り立っている。すべては因縁によってすでに成立しており、現在成立しつつあり、また未来も成立するであろう。ここにいう因縁とは次のことをさしている。それは仏の神通力である。またものごとはすべてありのままであるということである。また衆生の行為や宿業<sup>しゅくごう</sup>である。またすべての菩薩は究極のさとりを得る可能性を有しているということである。また菩薩が仏の国土を淨め美しくするのに自由自在であるということである……これが世界が成立するための因縁である<sup>23)</sup>。

『華厳経』では、「すべての世界の海」と呼ばれる無限の宇宙が因縁であるということを表明している。因縁とはものごとの生ずる原因であり、縁起ともいう。縁起とはあらゆる現象世界の事物は、主事の原因や条件が寄り集まって成立しているということで、それゆえにこそ世界は無常であり、永遠に存在するもの、つまり、実体はないということである。

因縁はいわば現象世界であり、絶えず消滅と生成を繰り返しているが、仏の世界(第一原理)もこの因縁と別に存在しているわけではない。むしろ両者は相互に溶け合っているといえる。したがって、因縁の中に仏の神通力があり、究極の悟りを得る可能性を有している。

このような世界観は『華厳経』だけに限定されたものではなく、大乗佛教に共通する教である。佛教の立場では、悟りを開いたからといって、この現象世界と別の真理の世界に入るということはない<sup>24)</sup>。仏もキリスト教の神のような実体を持つものとして考えられていない。それゆえ、このような世界観は現象界を重視する日本の文化にも受け入れられたのである。そこでキリスト教が日本において第一原理としての神の国をもっぱら超越的な次元で宣教するならば、いうまでもなく、それは疎遠なものとして拒否されることになる。

それでは佛教の空觀は現象世界を否定する機能を持たないのか。もちろんこの立場に徹底すれば、外的現象はそれ自体実体を持たないから、それは本来は無であるということになるはずである。しかし、玉城康四郎が述べているように、佛教の空は、単なる無とは違った積極的な立場をも示している。無は、存在の観念に対立するものであるが、空は、そのような観念を離れて無執着の境地を意味し、それゆえにかえって空は、あらゆる存在を成立せしめる基盤となる<sup>25)</sup>。空は単なる虚無ではなく、その中で物質が展開する場となっている。そして、仏の法身(仏の本身・宇宙の根本原理)は色も形もなきものであり、したがって、それは空の世界である。法身は空でありながら、おのずから人格的なものを表し、そのまま光となって万象の闇を照らしている。日本では空の積極的な立場が強調されることになったので、現象世界がそのまま法身仏の現れとして理解された。

## IV 日本の神々

### 1. 靖国神社の沿革

先に述べたように、日本の宗教では自然や人間の力を超越した神は存在していない。また死後の世界も曖昧であって、『古事記』では黄泉<sup>よみ</sup>という国も現世との連続性を持ったものとして位置づけられている。

日本の神々は、神道の伝統に沿って信じられてきた。神道は「言挙げせず」という伝統に立っているので、教理を形成せず、神の概念も公式に決まっているわけではない。

国学者本居宣長の『古事記伝』三之巻によると、「凡て迦微とは、古御典等にも見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に座御靈をも申し、又人はさらにも云ず（また人はいうまでもなく）、鳥獸木草のたぐひ、海山など、其餘何にまれ（そのほか何であれ）、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物（畏れ多いもの）を迦微とは云なり」<sup>26)</sup>と述べられている。この説明が伝統的に、日本の神々の定義として尊重されてきた。

ここでわかるように、神道は基本的に多神教である。尋常ならずすぐれた靈的存在はすべて神とされる。自然神、人格神、祖先神、觀念神など多様である。キリスト教のような絶対神は不在である。宣長の説明によると、「すぐれたる」とは、必ずしも良きものだけではなく「惡しきものや奇しきもの」も含まれる。そこで神には貴いものも賤しいものもあり、強いものも弱いものもあり、良いものも悪いものもある<sup>27)</sup>。したがって、神と人間との区別が曖昧であるから、特定の価値や功績が生前に認められた人間は、死後に神として祀られることが可能になった。さらにいつの頃からか、普通の人間も死後に神となり、しかもこの神はつねに日本の国土に住んで祖国を守っているという信仰が成立した。その典型的な例が靖国神社の信仰であるように思われる所以、その本質について若干の考察を試みる。

神道学者上田賢治は、「学問的な研究の上で、一つの有効な方法だと認められているものに、物事の始源を明らかにするという方法がある。これは、物事の始源には、その本質が顕わに示されているという考え方、即ち経験的知識に基づいている」<sup>28)</sup>と述べている。つまり、靖国神社の起源を知らずしてその本質を正確に理解することはできない。ここで日本思想史の研究家小堀桂一郎の『靖国神社と日本人』という著書および同じく日本思想史の研究家黒田秀高の「靖国神社の政治問題化を難ず」という論文<sup>29)</sup>をもとにして靖国神社の起源を説明することにする。

靖国神社の起源、沿革、祭神等についての最も信頼すべき基本文献は、1911年（明治44年）に靖国神社によって刊行された『靖国神社誌』であろう。この書によると、1862年（文久2年）12月のこと、長州藩士世良利貞、津和野藩士福羽美静や、西川吉輔、長尾武雄など、60余人の民間の有志が、京都の東山靈山の靈明舎に集まった。そして、神祇伯家（神祇官の長官の一族）の臣である古川躬行を祭主として、安政5年（1858年）以来の国事に殉じてたおれた志士たちの慰靈祭を挙行した。このように慰靈祭は当初から神式で行われていて、これがのちの靖国神社の起源となった。

「安政5年以来の国事」とは、安政の大獄以来の政治的出来事を指している。安政の大獄とは安政5年から翌年にかけて、幕府が行った幕政批判者に対する大がかりで苛烈な弾圧事件であった。処罰者は幕臣をはじめとして大名やその家臣、在野の学者や農商民、公卿といったあらゆる階層に及んでいた。この事件によって、長州藩士吉田松陰、福井藩士橋本左内、儒者賴みきさぶろう三樹三郎のような少壯の優秀な思想家たちが、志半ばにして散っていったのである。

続いて翌1863年7月、かねて神式の祭事運動を提唱していた福羽美静、多胡真強、牧村三香、石河正養、山本孟寛、森岡通雄、大谷秀実、加藤達、桑本正明、岡垣城などの有志が、京都の

祇園社（現在の八坂神社）の境内に小祠しょうし（小さなほこら）を建て、三条実万さねつむ（尊皇攘夷派の公卿）、徳川斉昭なりあき（水戸藩主）、姉小路公知あねがこうじきんとも（尊皇攘夷派の公卿）をはじめとする46柱の御靈みたまを祀り、招魂祭を行った。この小祠が「招魂社」の始まりであるが、徳川幕府をはばかったためか、あるいは幕府の役人の弾圧を恐れてか、小祠は取り壊され、靈爾れいじ（死者の靈の代わりとして祀るもの）は福羽邸に移され、祭祀さいしが続けられた。

幕末の動乱に犠牲者の出すことの多かった長州藩や薩摩藩の民間有志にこの慰靈祭を見ならうものが相繼ぎ、それらの招魂社の祭場は、各地に招魂社として残り、現在の全国各地の護国神社となったと伝えられている。たとえば長州藩では、1864年（文久4年）高杉晋作の発議により、奇兵隊殉難者の弔祭を行い、多くの招魂社を建てている。死者の靈がはじめから神式で行われていたということは、この方式が当時の一般的な宗教的觀念の中に受容されていたということであろう。

上田賢治の論考によると、天皇家は初代神武天皇の時代から、その存立が祖神祭祀によって支えられ、意義づけられないと伝えられている。つまり、日本人の祖先祭祀は、日本の民族国家成立時代とその起源を同じくし、それは自らの祖先を神に求め、あるいは祖先を神として祀る信仰があるということである<sup>30)</sup>。そして、日本人が本来大切にし、祭祀の対象としてきたのは遺体遺骨ではなく、御靈・神靈であったと推論されている<sup>31)</sup>。このような宗教的伝統が招魂社の根底にあると考えられる。

国事にたおれた志士たちの靈を慰めようとする運動は、必ずしも倒幕派の集団によってなされたとは限らない。たとえば徳川家の一族である徳川慶勝（前の尾張藩主）は、国事のために身を滅ぼした靈を慰めるために祭祀を行う旨の建白書を1867年（慶応3年）に朝廷に上呈した。そして、翌1868年、朝廷は「太政官布告」において「癸丑以来唱義精忠国事ニ斃ル者ノ靈魂ヲ慰シ東山ニ祠宇ヲ設ケテ之ヲ合祀セシム」（原文にふりがなをつけた。以下の原文も同様）および「東山ニ一社ヲ建テ当春伏見戦争以来戦死者ノ靈魂ヲ祭祀セシム」という趣旨の二つの文書を発して国家の立場を表明した。したがって、慰靈祭祀の運動は、原則としては特定の政治的立場を超えたものであったといえる。

第一の文書において癸丑以来、国家のために貢献し、命を落とした草莽有志の人々の中には「冤枉罹禍の人々」（無実の罪で禍をこうむった人々）が少なくないと書かれている。彼らは江戸幕府の法では科人えんおりであったが、明治政府の立場からは無実の罪で処刑され、あるいは不法に暗殺された犠牲者である。そこでこれらの人々の功績を顕彰けんしょうし、その靈を慰めることが記されている。たとえば、吉田松陰、橋本左内、坂本龍馬、高杉晋作などの靈である（ただし高杉晋作は病死）。また第二の文書において鳥羽伏見の戦いにおいて戦死した官軍兵士を慰靈することが記され、しかも今後も「王事」（皇室に関する事柄）のために犠牲となった者が合祀されることも宣言されている。つまり、今後も国家と皇室のために身を捧げる者を慰靈することが国家の基本方針となったということであり、この布告が靖国神社の信仰の基礎となった。

「癸丑」とは、ペリー提督が率いるアメリカ東インド艦隊の黒船4隻が浦賀に来航して、徳川幕府に開国を迫った年、すなわち、1853年にあたる。日本は鎖国政策によって太平の安樂を

享受していたが、この年から不本意ながら世界史の荒波の中に巻き込まれていくのである。

1869年（明治2年）、東京<sup>てんと</sup>奠都ののち、大村益次郎以下数人の將士の働きにより、東京の九段坂に招魂社が建設されることになった。これが靖国神社の直接の起源である。最初の祭神は、戊辰戦争の戦死者、負傷後療養中の死亡者、陣中病没者、計3588柱であった。1872年、招魂社は陸軍省・海軍省双方の管轄に入った。このことがおそらく、第二次大戦後、「靖国神社は軍國主義神社」という印象を与えた原因となったのだろう。

1879年（明治12年）、招魂社は「靖国神社」と改名された。そもそも招魂社という称号は、しばらく天上にとどまっていると考えられる靈魂を招き降ろして、神饌を供し慰める場所を指すと考えられる。したがって、永く後世に伝えて守り行かねばならぬ神社の称号としてはふさわしくないと考えられたのであろう。「靖国」という字は本来、『春秋左氏伝』に出てくるが、「国が靖（安らかと同じ）く治まる」という意味である。これについて『靖国神社誌』本文では、「それ我が帝国は古来平和を以て国是とすれば、（中略）平和のために一身を犠牲に供し、死しても猶ほ靖國の神となりて、平和を格護せむことを期しつるなり」と書かれているが、ここで明らかのように、靖国神社は国家の平和を祈願するために建設され、平和のために犠牲となった人々を祀るということが大義名分となっている。

靖国神社は、1868年の「太政官布告」で決定した基本方針に従って、安政の大獄以来の国事（安政の大獄、桜田門外の変、天誅組の拳兵、池田屋の変、蛤御門の変、長州征伐など）の殉難者および王政復古の大号令以降の内乱（戊辰戦争、佐賀の乱、萩の乱、西南戦争など）や外国との戦争・事変（日清戦争、北清事変、日露戦争、第一次世界大戦、満州事変、日華事変、第二次世界大戦など）によって戦死した人々、すなわち、総計246万6000余柱を祀っている。

## 2. 靖国神社の存続

第二次大戦後、日本は連合軍に占領され、1945年から1952年まで約6年8ヶ月の長期にわたってG H Q（General Headquarters の略。連合国総司令部）の圧政ともいえる専制支配のもとにあった。その間、言論、出版、報道などの表現の自由は統制され、G H Qの批判や戦争中の連合軍の違法行為に関する調査は、いっさい許されなかった。しかもアメリカを中心とした連合国は、わが国に対して兵力の武装解除を行っただけではなく、「精神的な武装解除」、すなわちわが国固有の伝統的習俗までも徹底的に破壊しようと企てた<sup>32)</sup>。

G H Qは「神道指令」などによって、日本の伝統精神の基盤である神道を弱体化し、一国の基本法たる憲法の改正まで行った。これは「占領地の法律を尊重すること」等をうたったハーグ陸戦法規の規則を完全に蹂躪している<sup>33)</sup>。戦勝国が敗戦国に対してこのようなことを行うことは、当時の国際法で許されることではなかったし、今日でもそのような国際法的慣習は成立していない。

さらにG H Qは靖国神社の完全な破壊をも計画していた。大原康男「占領下の靖国神社」によると、1945年10月、G H Qの最高司令官ダグラス・マッカーサー元帥の副官H. B. ウィラー大佐からイエズス会士ブルノー・ビッテル神父のもとに一通のマッカーサー元帥のメモが届け

られた。ビッテル神父はドイツ人で1934年以来、日本に住み、終戦直後からローマ教皇庁の代表を務めていた。そのメモは「我が司令部の将校たちは靖国神社の焼却を主張している。同神社焼却に、キリスト教会は賛成か、反対か、すみやかに貴使節団の統一見解を提出されたい」という驚くべき内容だった。

ビッテル神父は直ちに数人の同僚神父たちと協議して、次のような結論に達した。

自然の法に基づいて考えると、いかなる国家も、その国家のために死んだ人びとに対して、敬意をはらう権利と義務があるといえる。それは戦勝国か敗戦国かを問わず、平等の真理でなければならない。無名戦士の墓を想起すれば、以上のこととは自然に理解できるはずである。

もし靖国神社を焼き払ったとすれば、その行為は米軍の歴史にとって不名誉きわまる汚点となつて残るであろう。歴史はそのような行為を理解しないに違いない。はっきりいって、靖国神社の焼却、廃止は米軍の占領政策と相容れない犯罪行為である<sup>34)</sup>。

この助言が、靖国神社焼却の阻止に大きな役割を果たしたといわれている。ここで「自然の法」つまり、「自然法」という言葉が使用されていることに注目すべきである。自然法とは「人間の自然（本性）に基づく倫理的な原理。人為的・歴史的な実定法とは異なり、時と所を超えた普遍的な法と考えられている。規範的な意味を持つ点で、叙述的な自然法則から区別される」（『広辞苑』第5版）と説明されている。

つまり、いかなる国家も、その国家のために死んだ人々に対して敬意をはらうことは、特定の宗教や政治思想、個人の価値観や世代を超えて普遍的な法であり、その国家に所属する国民の固有の権利であり、また規範的な義務でもあるということである。ビッテル神父はキリスト教の立場から見ても、靖国神社はこのような国民的権利と義務を果たす機能を持つ神社であることを認識し、公平に評価していたのである。「国家のために死んだ人びとに対して、敬意をはらう権利と義務がある」という倫理は、キリスト教や神道といった特定の信仰を超えたものであるからである。ビッテル神父の助言は彼の個人的な見解ではなく、当時の在日イエズス会宣教師たちの統一的な見解だったようである。

戦死者の祭祀はなぜ神式でなければならないのか。これは今日の多くの日本人が持っている疑問であろう。

その答えはすでに靖国神社の沿革において述べておいた。靖国神社の起源は、1862年（文久2年）に60余人の民間の有志が、京都の東山靈山の靈明舎に集まり、安政5年（1858年）以来の国事に殉じてたおれた志士たちの慰靈祭を挙行したことに由来する。そして、この慰靈祭は神式で行われた。さらに長州藩や薩摩藩の民間有志にこの慰靈祭を見ならうものが相繼ぎ、それらの招魂社の祭場は、現在の全国各地の護国神社となったと伝えられている。

このような慰靈祭が繰り返されるなかで、大村益次郎などの働きによって東京招魂社が創建され、それが靖国神社に発展した。つまり、明治維新を担った人々の大半が国民的な祭祀として神式を選んだということに注意すべきである。それではなぜ彼らが仏式ではなく、神式を選

んだのだろうか。結論からいうと、当時の日本人にとって仏式よりも神式の方が受け入れやすかったからであると考えられる。

言い換えれば、神式の慰霊祭は日本国民の生活に最も溶け込んだ民俗宗教（特定の宗教家を持たず、民衆の次元において受け入れられた宗教）であり、日本人にとって宗教というよりもむしろ習俗に近いものであるからだろう。そうであるからこそ、ビッテル神父をはじめとする数人のカトリック神父たちは、「自然の法に基づいて考えると、いかなる国家も、その国家のために死んだ人びとに対して、敬意をはらう権利と義務があるといえる。（中略）神道・仏教・キリスト教・ユダヤ教など、いかなる宗教を信仰するものであろうと、国家のために死んだものは、すべて靖国神社にその靈をまつられるようにすることを、進言するものである」<sup>35)</sup>と、靖国神社を弁護したのだろう。外国人の神父にあっても、神式の慰霊祭は特定の宗教を超えた自然法に近いものとして見なされたに違いない。神道学者新田均によると、靖国神社は厳格な神式にこだわる堅苦しい神社ではなく、拝殿では参拝者の申し出により、それぞれの宗教の流儀に従った拝礼が許されている<sup>36)</sup>。

それでは靖国神社は神道の伝統に従っているのだろうか。黒田秀高の説明によると、靖国神社はあくまでも神社神道としての一神社であり、その限りにおいてなんら特殊性はない。さらに黒田は神社神道の歴史を次のように述べている。

原始神道はともかくとして、今まで継承する神社神道の淵源は氏神祭祀にあると要約出来る。この氏神の祭祀は祖先祭祀と説明するのが理解しやすいであろう。かうした血縁としての氏神の神社が、漸次社会生活の多様性に伴って、地縁にまで拡大して行き、現在の如き普遍的な神社神道が成立したと見るのが適当である。それは同時に、一族共同体としての神社から、国家及び地域共同体の神社へと拡大していったことを意味してゐる。

明治の神祇行政は、神社を官社と民社とに分け、それぞれ国家共同体及び地域共同体の祭祀を掌ることを判然とさせたわけである。占領政策によって、かうした共同体の意識が解体せられてしまったことは、大いに遺憾としなければならない<sup>37)</sup>。

祖先祭祀としての氏神の祭祀は日本の民俗宗教であるが、これは本来、一族の間でのみ行われていたものである。のちにこの信仰が地縁にまで拡大し、さらに国家や地域共同体の神社に拡大したというわけである。もしこの論理が正しいならば、靖国神社の信仰は、日本の神道と民俗宗教の伝統につながっていることになる。

### 3. 祖先崇拜と神道の伝統

靖国神社に祀られている死者の靈は、神として位置づけられているが、普通の人間が神になるという信仰は元来、神道にあるのだろうか。

この問題について小堀桂一郎の説明によると、日本全国10万余の社の神は日本神話の中の天神地祇である場合が最も多い、ついでその神々の子孫に当たる人間の中の、ある一定の条

件にかなつたものが祭神とされる。ところが、いつの頃からか、神々の系譜につらなるわけではない普通の人間も死後、神として社に祀られるようになったとされる<sup>38)</sup>。

普通の人間を祀るということは、一般に祖先崇拜の信仰によって行われてきた。柳田國男は民俗学の見地からこの信仰の歴史を研究している。

日本の家庭ではおおむね、法事は仏式で行われているが、柳田はそれが本来の仏教ではないことを指摘している。つまり、なんでもないただの人に、70年だ100年だというような久しい法事を営むことは、仏法の教えにもなく、また日本の古い慣行でもなく、寺がわずかな檀家で支持されるようになってから、のちのことであると考えられる<sup>39)</sup>。たとえば、柳田は、昔高野(こうやさん)(高野山のことか)の明遍僧正(みょうへんそうじょう)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という話を紹介している。死んで5年も7年も六道の巷に流転し、仏果(成仏・悟り)を得ることもならないように心得るのは、仏の御心にもそむくことだというのが理由で、明遍の信仰ではもうとっくの昔に浄土に往生していなければならぬのであった<sup>40)</sup>。

たしかに仏教では極楽浄土に往生して悟りを開くことが理想であるから、仏式で法要を営んでいながら、死者の靈が盆に戻って来るという風習はまったくの矛盾である。日本人はこの風習を矛盾と知りながら、あえて改めてこなかったのだろう。その理由として柳田は、日本人の死後の観念、すなわち靈は永久にこの国土のうちにとどまって、決して浄土のような遠い世界に行くのではないという信仰が、おそらく世の初めから、今日までかなり根強く持続しているということを述べている<sup>41)</sup>。

したがって、先祖の靈であるホトケとは実質的には、仏教的な意味でのブッダではなく、民俗宗教として存続している神なのである。もっとも民衆にはこの神が神道の神であるという意識はないかもしれないが、それは大きな問題ではない。そもそも神道と民俗宗教との境界線は曖昧なのである。神道は「言挙げせず」という伝統に立っているので、教理を形成せず、神の概念も公式に決まっているわけではない。また多神教を本質としている。それゆえ、新しい神を受け入れる余地を持っているのである。時代の経過とともに記紀神話の天神地祇だけではなく、さらに多くの神々が神道の中に摂取されてきた。遅くとも江戸時代には、氏神の発展した形としての祖先の靈が、神道家によって神と認められていたに違いない。

そして、柳田の見解によると、田の神、正月の年の神、山の神は同一の神であり、先祖の靈である。古来日本人にとって稻は最も重要な農作物であり、神に捧げるものであり、しかもその生産には自然の恵みに負うべき割合が多かった。そこで日本人は先祖の靈が稻に宿って、稻を育成させてくれることを信じたのである<sup>42)</sup>。柳田は、日本全国北から南のすみずみまで一つの同じ伝承があるという事実を自説の根拠としている。すなわち、それは先祖の靈である山の神が、正月には年の神として子孫の家を訪ね、また春には里に降りて、田の神となって稻に宿り、そして、秋の終わりには田から上がって山に帰って山の神になるというものである<sup>43)</sup>。

今日大半の日本人は仏式によって葬儀や法要を営んでいるが、それは江戸幕府がキリストンを取り締まるために宗門改めとして寺請けを実施し、全国の領民を強制的に仏教徒にしたことによる。しかし、柳田の学説に従えば、民衆は仏教の形式に服従しつつも、習俗とし

て死者が神になるという信仰を守り続け、祖先の靈を神として祀ったということになる。

なお上田賢治は神道の立場から、「日本人の祖先祭祀は日本の民族国家成立時代とその起源を同じくし、それは、自からの祖先を神に求め、或は祖先を神として祀る信仰であるということである」と要約している<sup>44)</sup>。そして、多くの神道学者が認めているように、靖国神社の信仰はこのような祖先祭祀と関連しているといえる。たとえば、新田均は柳田國男の『祖先の話』を念頭におきながら、「一族の中における祖先祭祀の継承を重んじてきた日本社会において、國家の命令にしたがつたがゆえに、祭祀が断絶してしまう運命に見舞われた人びとに対して、国家共同体が特別の配慮をし、彼らに対する祭祀を代行するというのは道理に適っている」と論述している<sup>45)</sup>。

ところで仏教家竹田聰洲が述べているように、各々の家の祖靈は無色透明に近い没個性的なものである。それゆえ、この靈は容易に神格や仮格と習合しうる。子孫はたとえ始祖や列祖の名前を忘れても、自分の家に根拠を与えた原理として先祖を何よりも崇めるべきものである。たとえば、ウチガミ（内神）、ウジガミ（氏神）、イワイジン（祝神）、明神、荒神、地主神、山の神、先祖サンなどあえて無名の神として祀られたりする。また同族が共同で弥陀、大日、薬師、觀音、地藏、不動などの仮格として先祖を祀ることもあるが、その場合にも神道的要素を併存・混淆させ、仮格を祀ってウチガミ、ウジガミなどと呼んでいる<sup>46)</sup>。したがって、日本の伝統的習俗の見地から考察するならば、戦死した人々の靈を神式で行うことは、一般的の日本人にとって自然な方法であると思われる。

しかしながら、たとえ靖国神社の信仰が祖先崇拜と関連していたとしても、一般の国民にとって靖国神社に祀られている人々は祖先ではない。これらの人々を自分の祖先として祀るという気持ちはわいてこないだろう。この問題をどのように説明すればよいのだろうか。

戦後国家神道は解体され、靖国神社も一宗教法人として再出発した。新田均が述べていたように、「祭祀が断絶してしまう運命に見舞われた人びとに対して、国家共同体が彼らに対する祭祀を代行する」ということは、ほとんど不可能になっている。そこで靖国神社がこの国家の責務をさらに代行しているといつてもよい。そして、一般国民がこの問題を他人事とせず、国家の一構成員として戦死者の子孫の代わりに慰靈行為を行うという考え方が次第に形成されてきたと推測される。1947年に始まった靖国神社の「みたま祭」はこの趣旨に基づいて毎年、催されているといわれる。

なお祖先祭祀とは異なる神道の系譜についても触れておく必要がある。神道学者安蘇谷正彦の解説によると、神道は祭りの宗教といわれ、その精神は共同体（村・町・国家など）のために尽力することである。この精神を延長していくと、神道現象の一特色である人を神として祀るという伝統が浮上してくる<sup>47)</sup>。この伝統は、近世になってある程度明確になり、有名・無名の人々が村・藩・国家などの共同体の安寧のために尽力したことによって、神に祀られている。たとえば豊臣秀吉（豊国神社）、徳川家康（日光東照宮）、初代会津藩主・保科正之（土津神社）などがあげられる。

日本人の神観念の中には死後神に祀られる場合および、生前にその人間に神格を認め、信仰

対象とした場合と二通りあり、後者の場合、祀りこめた祠を生祠としている。吉田神道では人を神に祀る場合、これに靈神号を与えた。その生祠を靈社と称している。生前神になった事例として、山崎闇斎の垂加靈社や会津藩主保科正之の土津靈神がある。なお松平定信(白川藩主・幕府老中)は「われは神なり」と主張し、自己の木像を家臣に祀らせ、守国靈神と称された。

また近代においては、楠木正成(湊川神社)、吉田松陰(松陰神社)、明治天皇(明治神宮)、乃木希典(乃木神社)、東郷平八郎(東郷神社)などが国家に貢献した人々として神になった。このように共同体のレベルで神として祀られることが、神道の理想的人間像とも考えられている。靖国神社の祭神の特色もこのような伝統につながったものであるといえよう。

安蘇谷の解釈によると、このような見解は神道古典にもうかがわれる。記紀神話の伝承によると、天照大神は、自分の皇孫をナツクニ(中津国)の統治者となって、国家の繁栄と国民の福祉をはかるように降臨させた。天皇は皇孫の末裔として大神の命令を実現するように努力し、国民はそれを補佐する形で、神の命令を成就すべく尽力するというのが古伝承の教えである<sup>48)</sup>。

以上のような神道の伝統を踏襲しながら、靖国神社の信仰は維持されてきたように思われる。共同体の繁栄と共同体全員の福祉を実現するために尽力するということが、神の意志にかなうという神道固有の教えが靖国神社にもうかがえるのである。これは民俗宗教としての祖先祭祀とは、別個の伝統であるといえる。

## V キリスト教の立場と全体のまとめ

キリスト教神学では神は人間とは明確に区別されているから、その意味で神は超越的であり、絶対者であるといつても間違いではない。ただし、超越性が空間的な意味での隔たりを意味すると仮定すれば、神はこの世のどこにも存在しないことになり、人間は神を信じる基盤を失ってしまう。すでに指摘したように、西田幾多郎はキリスト教の超越性をこのような意味で誤解していた。

場所的な観点からすれば、キリスト教の神は、むしろわれわれ自身に内在すると考えた方がわかりやすい。新約聖書でもキリストの愛を証しする聖霊は、人間の体を神殿としてその内に宿るとされている(第一コリント6:19)。内在性の概念なしには、キリスト教の神を「生ける神」(第二コリント6:16)として信じることはできない。

それでは神の超越性はどのように理解すればよいのか。それはすでに述べたように、神を「実在の根底」「宇宙の根本」「生命の源」として規定するためにはその大前提として神の超越性が肯定されねばならないのである。そこで救済論的な地平から神の概念を展開する必要性が生じてくる。

パウル・ティリッヒの『組織神学』によると、思惟は無からではなく、存在から出発しなければならない<sup>49)</sup>。けだし、人間は生まれたときから存在に満ちた世界に生きているので、無の世界を想定することは不可能であるからである。人間は本質的に存在の世界に生きることを望んでいるといえる。それゆえ、キリスト教の救済とは、われわれが存在するということをより

いっそう明確にかつ確実にさせるということである。そこでティリッヒがいうように、「神の存在は存在自体である」(The being of God is being-itself)<sup>50)</sup>という基本命題が成立する。キリスト教の神は、もろもろの存在者の中で最高の存在者であるということではなく、あらゆる存在者を超えた存在そのものである。つまり、私見によると、個々に存在しているものと「存在そのもの」(being-itself)とは区別され、ここでは何があるのかということではなく、「あるということ」自体が問題となっている。もっともマルティン・ハイデッガーがいうように、「あるということ」(Sein)は、哲学的に自明なことではなく、むしろ「最も暗い概念」(der dunkelste Begriff)<sup>51)</sup>であり、存在の意味は「暗闇」(Dunkel)の中に包み込まれている<sup>52)</sup>。つまり、存在という概念は、普遍的なそれであり、あえて定義づけるまでもないもののように思われるが、それを哲学的に説明しようとすれば、決して容易なものではない。

ここではこの問題に関わることができないが、いずれにせよ、神学的に考えれば、過去、現在、そして永遠の未来にわたってわれわれが「あるということ」を自覚しうるためには、個別の存在者を超えて「あるということ」自体が永遠に継続しなければならない。それがキリスト教の神である。大宇宙も単なる存在者にすぎない。神のみが存在自体で、人間の存在を保証しうる。したがって、ティリッヒは神を「あらゆるものの中に、またあらゆるもの之上にある存在の力」<sup>53)</sup>と定義づけている。

存在の力とは万物を創造する無限の力である。キリスト教の存在論は創造論によって基礎づけられている。キリスト教の神は天地（宇宙）の造り主である（創世1：1～31）。神が宇宙をつくったということは、それを文字通りに受けとめると神話的説話になってしまう。しかし、大宇宙の起源を想定するならば、それは大宇宙と同じ次元のものではなく、それを超えたものであると考えた方が自然であろう。自然科学の分野では大宇宙の万物は、なんらかの物質に還元されるから、大宇宙の起源も物質の次元で説明するほかはない。そうなると、起源となる物質の起源は、なんであるのかという問い合わせが無限に繰り返されることになり、循環論法の迷宮の入りこんでしまう。それゆえ、キリスト教では「実在の根底」「宇宙の根本」を物質以外の主体として規定する。この主体は宗教的表象では創造主としての神と呼ばれ、哲学的原理では存在自体と呼ばれる。

このようにキリスト教の神は、存在自体・存在の力であることによって、あらゆる存在者を超越している。また同時に存在の力としてわれわれに内在することによって、われわれの存在を永遠に保証する。したがって、神の内在性は、その超越性を基礎にすることによってはじめて確実なものとなる。日本の文化には現象を離れた境地に絶対者を認めようとする立場を拒否する傾向がある。しかし、キリスト者はこの文化に妥協することなく、存在論の視点から現象世界が相対的なものにすぎず、われわれの命が存在の力としての神によって支えられていることを宣教しなければならない。

すでに論議したように、法身としての空は、現象の執着を離れるという側面において超越的な第一原理であるが、それは現象世界と厳密に区別されていないという側面において超越的であるとはいえない。それに比べると、キリスト教の神は、存在そのものとしてあらゆる存在者

を超える、かつてかかる現象世界でもないという側面において徹底して超越的である。このように空の世界と神の国を単純に同一視することはできない。しかし、あらゆる現象界を相対化させ、色も形もない仏を教える空の思想は、キリスト教の神概念を純化させるために有益な方法となる可能性を持っているように思われる。それは今後の研究課題として残される。

## 注

- 1) マウルス・ハインリッヒ『東洋思想とカトリック神学』福田勤訳、サンパウロ、2004年、177ページ。
- 2) 山室三良『老子』明徳出版社、1967年、77ページ、197~198ページ。
- 3) 同書、40ページ。
- 4) マウルス・ハインリッヒ、前掲書、158ページ、156ページ。
- 5) 同書、159~161ページ。
- 6) ウラジーミル・ロースキー『キリスト教東方の神秘思想』宮本久雄訳、勁草書房、1986年、65~66ページ。
- 7) 中村元『般若經典』(「現代語訳大乗仏典」1) 東京書籍、2003年、37ページ。
- 8) 同書、135ページ。
- 9) 同書、39~40ページ。
- 10) マウルス・ハインリッヒ、前掲書、193ページ。
- 11) 同書、194ページ。
- 12) ニコラウス・クザーヌス『学識ある無知について』山田桂三訳、平凡社、1994年、100~101ページ。
- 13) マウルス・ハインリッヒ、前掲書、141ページ。
- 14) 西田幾多郎『善の研究』(「西田幾多郎全集」第1巻) 岩波書店、2003年、43~44ページ。
- 15) 同書、78~79ページ、139~140ページ。
- 16) マウルス・ハインリッヒ、前掲書、192、178ページ。
- 17) 中村元『東洋人の思惟方法』3(「中村元選集」第3巻) 春秋社、1962年、11ページ。
- 18) 同書、12ページ。
- 19) 末木文美士『日本佛教史』新潮文庫、1996年、158ページ。
- 20) 同書、166ページ。
- 21) 同書、160ページ。
- 22) 玉城康四郎『仏教の根底にあるもの』講談社学術文庫、1986年、31~33ページ。
- 23) 中村元『華嚴經 楞伽經』(「現代語訳大乗仏典」5) 東京書籍、2003年、28~29ページ。
- 24) 末木文美士、前掲書、176ページ。
- 25) 玉城康四郎、前掲書、215~216ページ。
- 26) 本居宣長『古事記伝』大野晋編(「本居宣長全集」第9巻) 筑摩書房、1968年、125ページ。
- 27) 同書、125~126ページ。
- 28) 上田賢治『神道神學論考』大明堂、1991年、70ページ。
- 29) 小堀桂一郎『靖国神社と日本人』PHP新書、1998年、16~65ページ。黒田秀高「靖国神社の政治問題化を難ず」小堀桂一郎・渡部昇一編『新世紀の靖国神社』近代出版社、2005年、52~61ページ。
- 30) 上田賢治、前掲書、71~72ページ。
- 31) 同書、75ページ。
- 32) 佐藤和男監修『世界がさばく東京裁判』明成社、2005年、73ページ。
- 33) 同書、74ページ。
- 34) 大原康男「占領下の靖国神社」『新世紀の靖国神社』17ページ。
- 35) 小堀桂一郎『靖国神社と日本人』132ページ。
- 36) 新田均『首相が靖国参拝してどこが悪い』2005年、PHP研究所、194ページ。
- 37) 黒田秀高、前掲論文、60ページ。
- 38) 小堀桂一郎『靖国神社と日本人』56ページ。

- 39) 柳田國男『先祖の話』(「柳田國男全集」第15巻) 筑摩書房、1998年、45ページ。
- 40) 同書、同箇所。
- 41) 同書、同箇所。
- 42) 同書、56ページ。
- 43) 同書、57ページ。
- 44) 上田賢治、前掲書、72ページ。
- 45) 新田均、前掲書、193ページ。
- 46) 竹田聰洲『祖先崇拜』平楽寺書店、1961年、65~69、87~88ページ。
- 47) 安蘇谷正彦『日本の伝統と宗教』ペリカン社、1992年、43ページ。
- 48) 同書、44ページ。
- 49) Tillich, Paul, *Systematic Theology*, vol. 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1951, pp. 163~164.  
日本語訳は『組織神学』第1巻、谷口美智雄訳、新教出版社、2004年を参照。
- 50) Ibid., p. 235.
- 51) Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1986, S. 3. 日本語訳は『存在と時間』上・下、細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、1994年を参照。
- 52) Ibid., S. 4.
- 53) Tillich, Paul, op. cit., p. 236.

(原稿受理 2006年4月5日)