

キリスト教の愛の思想 (その2)

—自己を形成するアガペー—

松 田 央

Christian Thought of Love (2)

—Agape that Shapes the Human Self—

MATSUDA Hiroshi

Abstract

Martin Heidegger, a German philosopher thinks what the human proper self is. This thinking is an essential subject on not only philosophy but also religion. Both many Buddhists and Christians struggled this subject.

However we must not think that the proper self exists as a fixed substance or a usual self is opposed to a proper self. I refer to Dogen's thought (shinjindatsuraku) in order to dissolve the opposition between a usual self and a proper self.

On Christian thought Jesus Christ is the common model of Christian self on Christian faith. Because Jesus became a real human being and experienced various sufferings that relate to human weakness. Jesus' Passion is the symbol of human sufferings.

When we read the scene of Jesus' crucifixion on Gospel, we find a darkness of the story. "Now from the sixth hour until the ninth hour there was darkness over all the land" (Mt. 27:45). But the darkness is our darkness of our mind. This darkness did not first happen on Jesus' crucifixion but exists wherever God' love which Jesus proclaimed is refused and despised by human beings. We have a common darkness in the depth of our mind as a human existence. This darkness arises from human sin or human transience which is the human fundamental problem.

If our mind reflect on Jesus' darkness of mind like a mirror, our mind can coincide with Jesus' mind in the darkness of the crucifixion. The oppositions between a usual self and a proper self, between human life and Jesus' life, between life and death, and between light and darkness can be dissolved on the point.

キーワード：アガペー、人間の自己、イエスの受難、共通の闇、罪

Key words: agape, the human self, Jesus' Passion, a common darkness, sin

本学文学部総合文化学科教授

連絡先：松田 央 〒662-8505 西宮市岡田山4-1 神戸女学院大学文学部総合文化学科
hmatsuda@mail.kobe-c.ac.jp

Ⅲ 真の自己理解の方法論

1 自己理解の問題点

自分とはいかなる存在であるのか。本当の自分とは何であるのか。このように問うことができるのは、おそらく人間だけだろう。その意味ですぐれて人間らしい在り方とは、生涯にわたってこの問いを繰り返すことであるといえる。

この問題はキリスト教の愛の思想とも深く関係している。前回の論文で論述したように、神の愛（アガペー）はあらゆる真実の愛の源泉である。そして神の愛をたんなる知識としてではなく、具体的に経験して、生きる力とするためには、何らかの意味で私たちの自己そのものが変化する必要がある。そこで換言すれば、私たちが神の愛に生きるためには、本来の自己とは何であるのかという問いをいつも持ち続け、本来の自己を目標にして生きなければならない。

ところで昨今、巷には「自分探し」とか「自己理解」とか「自己実現」というような言葉が氾濫しているが、果たしてこれらが意味する自己とは何であろうか。私たちはこのような言い回しに対して、批判的な目で見ることがある。

哲学者マルティン・ハイデッガーは、世間に「没入」し、本来の自分を喪失している状態を「頹落」(Verfallen) という造語で表現している。つまり、裏を返せば、本来の自己とは、世間において一般に語られているような「自己」とは異なるものであるということになる。ハイデッガーは、頹落の実例として「曖昧さ」(Zweideutigkeit) という現象を取り上げている¹⁾。これは日常的な相互存在（人間関係）において、誰でも接することができるものが現れて、それについて誰でも一応のことをいえるようになると、やがて何が本当に正しいことなのかを決定できなくなることを指している。

巷で語られている「自己理解」とは、まさに頹落の実例としての曖昧さの現象ではなかろうか。何が本当の自己理解なのかということについて議論しないまま、言葉だけが一人歩きしているようである。この場合の本当の自己とは、自分自身がまだ気づいていない自分の性格あるいは職業に関する適正能力などを指していると思われる。もちろん私たちがこの世で生きていく以上、この種の自己理解も無視することはできない。

しかし、宗教や哲学において思考の対象とされている自己とはそのようなものではない。私たちの性格がどのようにすぐれていても、また職業に関してどのように自分の能力を発揮したとしても、私たちは一個の人間存在としての自分をまだ理解していないのである。というのは、最も深い意味での自己とは、自分の性格や能力以前の「根源的な何か」であり、そう簡単に言語で表現することのできないものであるからである。「自分が自分である」ということは、日常の心の在り方を基本にしたものであり、さらにいうならば、自分がこの世で生きている意味と根本的に関わっている。したがって、真の自己理解に到達するためには、宗教および哲学の分野を避けて通ることはできないのである。

「本来の自己とは何であるのか」という問いは、遅くとも釈迦およびソクラテス以来、偉大

な宗教家たちと哲学者たちが粒々^{りゅうりゅうしんく} 辛苦して取り組んできた根本的な課題である。もしも巷で提唱されている自己理解がこの課題に関係していないとすれば、そのような自己理解は、ハイデッガーが批判するところの「曖昧さ」の状態にすぎず、何も本質的なことを表していないということになる。あたかも本来の自分を取り戻すような可能性を提示しながら、内実、そのような「自己理解」とは、まさしく本来の自己を喪失している状態を指しているのではなかろうか。もしもそうであるならば、それはきわめて皮肉な現象であるといえる。したがって、私たちは通俗的な自己理解の考え方に振り回されることなく、過去の先達たちの思想を参考にしながら、本来の自己を追究しなければならない。

2 仏教の自己理解

キリスト教思想による自己理解を考察する前に仏教、なかんずく原始仏教の自己理解を検討する。というのは、キリスト教よりも仏教の方が論理的で綿密な方法論に基づいて自己を追究してきたといえるからである。

端的に言えば、キリスト教は超越的な神と人間との関係で成立する宗教であるが、仏教は本来、神の存在を前提にしない。仏教は神の力に頼らずに人間の救済を求めている。そのためには自分自身の心の在り方を根本的に変革する以外に方法はない。そこで仏教では人間の我（自我）とはそもそも何であるのかということが、重要な修行の課題となる。そして、従来の有力な学説によると、自我と名付けられているものは、固有の実体としては存在しない。この教えを「諸法無我」と呼ぶ。

「諸法」とは、一切の存在のことである。「無我」とは、サンスクリット語（古代インドの文章語）では「アートマン」であるが、これは「アートマン」に、否定を意味する「アン」が付いたもので、アートマンの否定を意味する。アートマンとは、インド思想における精神的・永久的実体であり、要するに永遠不滅の靈魂のような実体である。後に論述するように、釈迦自身がアートマンそのものを否定したのかどうかは、議論の分かれるところであるが、いずれにせよ釈迦は当時、アートマンの存在を前提とした教えを批判することによって、人間の心の在り方を根本的に変革したといわれる。

実は、諸法無我の前提として「諸行無常」という教えがある。「諸行」とは一切の形成されたものという意味で、「無常」とは永続性がないことである。仏教では一切のものは単独では成立せず、世界の諸物の相互の因縁（因果関係）によって生成し、消滅すると考えられている。因とは内的原因、縁とは外的原因のことである。これを縁起の法則と呼ぶ。諸行無常は、縁起の法則を示すものである。

そこで永遠の固定的実体は存在しないことになる。つまり、一切のものは因縁によって形成されているにすぎないから、因縁が変化することによって、いずれ分解して、解体してしまう。無常は苦の原因であると考えられている。諸行無常の思想は、大乘仏教では「空」の思想として発展した。

諸行が無常である以上、我（自己）も無常であるということになる。我は五蘊^{ごうん}という五つの構成要素に分けられる。それは色（肉体・物質）・受（感覚）・想（表象）・行（意志）・識（認

識・思考)を指す。色以外は精神的働きである。色はやがて衰え、減んでいくから、無常である。それ以外の精神的働きも実体ではなく、その都度生成しては消滅する内的現象にすぎない。したがって、これらもやはり無常である。そして、我は五蘊で構成された集合体にすぎないから、やはり無常である。

以上の議論を進めると、我と呼べるものはどこにも存在していないことになってしまう。仏教によると、先入観によって我があると思うところに苦しみがある。言い換えれば、本来、人間の自己は実体として存在しているわけではないのに、自分という存在に固執することによって苦しみが生じるのである。したがって、根本的な苦しみから解放されるためには、無我の真理を悟り、それを拳々服膺^{けんけんふくよう}しなければならないということになる。

ただし、仏教学者末木文美士^{すえきふみひこ}氏の所見によると、このような仏教の無我の教えには二つの問題点がある²⁾。第一に無我の教えはかなり哲学的な議論が入ってきて、それほどわかりやすいものではない。それはアートマンという現象を超えた実体が問題になっているからで、原始仏教のように、果たして永遠のアートマンあるいは靈魂が存在しないと断定できるのかというと、確かなことはいえない。諸法無我の前提となっている諸行無常の教えでは、キリスト教の神のような超越的な神は否定されてしまうが、それを否定する根拠は実は、どこにもないのである。むしろあえていえば、無我説は一つのドグマ(教義)であるといえる。

第二に無我説に関して解釈上の問題がある。すなわち、釈迦自身においては、確かに超越的な実在としてのアートマンは否定しているが、人間存在の主体性そのものの意味ではアートマンを認めていたのではないかという学説がある。つまり、「アアートマン」(無我)とは「アートマン」の存在自体を否定したのではなく、本当のアートマンでないものをアートマンとして認めてはならないという意味であるとされる。この学説に従うと、原始仏教の教えは無我説ではなく、「非我説」であるということになる。

そうであるならば、修行や悟りの主体としての自己はやはり認められることになるだろう。私たちは日常的な自己という「偽りの自己」に固執しているのであるが、そのような自己を否定することによって「本来の自己」を見いだすことが仏教の悟りであるということだろう。もちろん本来の自己を見いだそうとする自分もまた本来の自己の作用であることになる。

ところで南宋の禅僧無門慧開(1183-1260)が編集した『無門関』という禅宗のテキストの第12則には、「巖、主人を喚ぶ」という話題が記載されている。

瑞巖彦和尚、毎日自ら「主人公」と喚び、復た自ら応諾す。乃ち云く、「惺惺着。喏。他時異日、人の瞞を受くること莫れ。喏喏」。

(現代語訳) 瑞巖師彦和尚(生没年不詳。唐代の禅者)は、いつも自分に向かって「主人公」と喚びかけ、自分で「ハイ」と返事するのであった。そしてさらに言う。「目を醒ましているか。『ハイ』。これからも人に瞞^{だま}されてはならんぞ。『ハイ、ハイ』」³⁾。

西村恵信師^{えしん}の解説によると、人間には二人の自己がいる。日常生活の中で動いて止まぬこの身体的自己およびもう一人の本来の自己である。すなわち、瑞巖が「主人公」と呼びかけてい

る主体である。その二人の自己は別々でありながら、しかし、ともにこの私の自己である⁴⁾。

ここからわかるように、禅宗は仏教の「無我説」を無批判に受け入れているわけではなく、すでに紹介した「非我説」に近い。つまり、悟りを開くことは、本来の自己に目覚めることであるということになる。

この自己は瑞巖のように毎日呼び続けないと、すぐにどこかへ見失ってしまう。また私たちは他人の生き方や価値観に惑わされてしまうと、本来の自分を見失ってしまう。したがって、いつも目を覚まして本来の自己が活着しているかどうかを確認しなければならないのである。

ただし、この話の直後に編者の無門が注釈しているように、「一人は喚びかける者、一人はそれに応える者。一人のよく目覚めている者。一人の他人に瞞されることのない者。だがそういう者がいると認めるのも、……やはり対立観念でダメなのだ⁵⁾。

それはどういうことかということ、本来の自己が固定的実体として存在していると考えたり、あるいは日常的自己と本来の自己が対立して存在していると考えてはならないということである。この場合には原始仏教の「諸法無我」の思想が活かされている。自己はいわば意識の流れであり、川の流れにたとえられる。それは過去から現在、そして将来へと絶えず流れている。そうであるからこそ、流れの方向を変えることができる。

ところが、日常的自己と本来の自己が対立して存在していると考えれば、その時点で本来の自己そのものが固定されてしまう。私たちの自己はそもそも対象として観察されるものではないから、そのような自己は虚妄にすぎないということになる。そうであるから、本来の自己を考察する場合には、そのような落とし穴があることに注意しなければならないのである。

それでは日常的自己と本来の自己の対立を解消するためにはどのように考えればいいのか。この問題に関して、日本曹洞宗の開祖道元(1200-1253)の思想を参考にして論考を展開したい。

3 道元の自己理解

道元は著書『しょうぼうげんぞう正法眼蔵』所収の『げんじょうこうあん現成公案』においてまず仏法について述べている。

諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、しょう生あり死あり、諸仏あり衆生あり。まんぼう方法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさととりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。

(現代語訳)ありとあらゆるものが仏法であるとみるときには、迷いもあれば悟りもあり、修行もあり、生もあり、死もあり、諸仏もあり、衆生もある。

しかし、ありとあらゆるものが我とともに無くなったときには、まどいも悟りもなく、諸仏も衆生もなく、生も滅もない。いっさいは絶対無である⁶⁾。

ひろさちや氏の解説によると、「諸法の仏法なる時節」とは、「現実世界を仏法(仏の教え)でもって眺めるならば」ということである。それは仏道修行を始めようというスタート地点に立つことである⁷⁾。そして、私たちは迷いを一掃した状態が悟りであると考えている。迷いと

いう煩惱を完全に消し去った状態に到達するものが悟りであると考えている。

ところが道元の所見によれば、仏道修行を始めようとしたとたんに迷いが生じるのである。迷う自己とは日常的自己である。しかし、この自己は悟りを目指しているからこそ、今、自分が迷いの境地にいることを人一倍感じ取ることができるのである。悟りを意識せず、煩惱の内にある者は、自分がその状態にあることにすら気づいていない。それゆえ、迷いの自己と悟りの自己（本来的自己）は相即不離そうそくふりの関係にあるということになる。

しかもこのような考え方は、空くうの思想に関する独特の理解に基づいている。すでに説明したように、原始仏教の無我説は、大乘仏教では「空」の思想として発展した。空とはサンスクリット語の「シューニヤ」の訳で、元来、中が空っぽである、中身がないということである。つまり、諸物についても、心についても、固定的実体としての観念を抱いてはならないということである。

そこでたとえば「貪りむさぼ」という煩惱が実在するものであれば、いつまでもなくなることはないはずである。ただ本体が空であるからこそ、修養によってそれを断ち切ることができるのではなからうか。少なくとも仏教学では一般にこのように考えられている⁸⁾。

しかし道元は空の思想をそのように理解していない。そもそも迷い・煩惱は実体がないのであるから、それを断ち切るという発想がおかしいというわけである。それを実体として「断ち切る」ことはできない。それは心の変化とともに消滅したかと思えば、再び生成するものであり、私たちの心は日常的にその作用を繰り返している。つまり現実には、煩惱にとらわれている状態と煩惱を断ち切った状態が明確に対立しているわけではないのである。

それでは私たちの心には何が存在すべきなのか。道元の教えによれば、それは「万法ともにわれにあらざる時節」（ありとあらゆるものが我とともに無くなったとき）、すなわち、「心身脱落だつらく」であり、日常的自己と本来的自己の対立が生ずる以前の境地である。心身脱落とは、仏教学者玉城康四郎氏の解釈によると、宋に留学中の道元自身が天童如浄にょじょう（1163-1228）のもとで体得したことで、身も心も全体がすっぽりと抜け落ちるという体験である⁹⁾。

そうするとこの体験は、自己を含めてすべての束縛から離脱して、あらゆるこだわりがなくなることであろうか。先に言及したように、そのような境地が迷っている自己との対立を意味するならば、それは心身脱落とは違う。少なくとも『正法眼蔵』において述べられている心身脱落の境地はそのようなものではない。

ひろさちや氏の解釈によると、「諸法の仏法なる時節」（仏道を歩もうと思った時点）と「万法ともにわれにあらざる時節」（心身脱落の時点）とは一枚のコインの裏表のような関係にある。「諸法の仏法なる時節」で見ると、迷いと悟り、仏と衆生という対立概念がある。しかし、その同じコインを「万法ともにわれにあらざる時節」で見ると、そこには迷いも悟りもなく、仏も衆生もない¹⁰⁾。つまり、両者は対立せず渾然一体となっている。ここでは無門慧開むもんえかいが警告した二つの自己の「対立観念」が解消されている。道元はさらに次のように書いている。

自己をはこびて万法を修証しゅうしやうするを迷まよとす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり。
迷いを大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。

(現代語訳) 自己が主体となって、環境世界を実証するのが迷いである。逆に、環境世界が深まってそのなかで自己が実証されるのが悟りである。迷を大悟するのが諸仏であり、悟りのなかにありながら迷っているのが衆生である¹¹⁾。

ひろさちや氏が解説しているように、自分の方から万法(環境世界)の真理を悟ろうとするのは迷いである。その反対に万法の方からの働きかけで自分を悟らせてもらえるのが悟りである。そして、仏とは本来迷わない存在ではなく、自分の迷いを転じて大悟する存在なのである。逆に衆生とは、かえって悟りに執着してしまって、その結果迷っている存在である¹²⁾。それでは私たちはいかにして万法の働きを受け取るのか。その方法論について道元は以下のように述べている。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の心身および他己の心身をして脱落せしむるなり。

(現代語訳) 仏道を習うということは、自己を習うことである。自己を習うということは、自己を忘れることである。自己を忘れるということは、環境世界に実証されることである。環境世界に実証されるということは、自己の心身も他己(他人)の心身も、脱落して果てることである¹³⁾。

ここでいう「自己を習う」ということは、^{つのだないりゅう}角田泰隆師の解釈に従うと、自己を学ぶということ、自分自身を明らかにするということである¹⁴⁾。そして自分を明らかにするためには、自己を忘れてしまうことが必要である。それはなぜかという、今の自分にこだわってはい、本当の自分はわからないからである。

道元によれば、自己を忘れるためには釈迦の教えを信じて、その教えを模倣することが必要なのである。禅宗では座禅が重視されているが、それは釈迦が座禅によって悟りを開いたからである。道元の言葉を借りると、座禅は「仏法の正門(第一の方法)」であり、釈迦は「得道の妙術を正伝し、又、三世の如来、ともに座禅より得道せり。このゆゑに、^{しょうもん}正門なることをあひつたへたるなり(仏道を体得するすぐれた方法、すなわち座禅を正伝し、過去・現在・未来の如来もまた、同様に座禅から仏道を得ている)」¹⁵⁾。

禅宗ではブツダ以来の^{しょうぼう}正法(正しい理法、仏の教え)が座禅によって悟りを開いた修行者から修行者へと正しく伝えられているとされる。すなわち、釈迦が座禅によって悟りを開いたということを事実として信じて、釈迦(仏)のまねをしなければならぬ。それが習うということである。実際に釈迦が正法を悟ったのかどうか、あるいは正法が正しく伝えられているのかどうかは、客観的に実証することはできない。したがって、仏教においても信仰が必要なのであり、信仰なしには自己を追究することはできない。

この信仰を実践していくとき、玉城氏の解釈に従うと、「真理は、全宇宙の側から自分に顕現するのである。そのとき自己は忘れ果てられている」¹⁶⁾。すなわち、私見によれば、自己が

主体で万法（環境世界・全宇宙）が客体なのではなく、万法が主体で、自己は客体となっている。そのとき、両者は解け合って、いわば主体と客体の区別から抜け出している。さらに道元は次のように語っている。

人の悟をうる、水に月のやどるがごとし、月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、^{しやくすん}尺寸の水にやどり、^{ぜんげつ}全月も^{みてん}弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの人をやぶらざること、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを^{けい}罣せざること、^{てきろ}滴露の^{てんげつ}天月を罣せざることごとし。

（現代語訳）人が悟りを得るのは、たとえていえば、水に月がやどるようなものである。月もぬれず、水もやぶれない。悟りも月も、広く大きな光ではあるが、小さな器の水にもやどる。月全体も大空も、草の露にもかげをおとし、一滴の水にもうつる。悟りが水をやぶらないことは、月が水をうがたないようなものである。人が悟りをさまたげないことは、一滴の露が天空の月をそのままやどすようなものである¹⁷⁾。

ここでは悟っている心（自己）が水にたとえられている。水に月が映ることは当然のことである。また水に映った月はぬれず、月を映し出した水はやぶれない。これも当然のことである。しかし、道元は当然のことを重視する。なぜならば、日常的自己は当然のことをそのままに受け止めていないからである。それどころか、私たちは普段、環境世界を自分の先入観や好悪の感情を持って認識している。自然も他者も決してありのままに見ていない。

道元は宋で修行をして、何を悟って帰朝したのかというと、「^{がんのう}眼横^{びちやく}鼻直」、つまり、「目は横に並んでいて、鼻は縦に付いている」ということがわかったというのである。それはどういうことかということ、道元は、あたりまえのことをあたりまえに認めることが仏法の極意であり、ありのままの世界をありのままに生きること以外にないということをも悟ったのである¹⁸⁾。しかし、実はこのことに心底気づいて、しかもそれを毎日自覚するということは、容易なことではない。だからこそ修行が必要になってくるのである。

水に月が映ることは当然である。しかし、この光景をありのままに受け入れたとき、自分の心の中に月の光が宿るのである。つまり、月の光が^{しゅじょう}仏の命であり、水が衆生（心を持つすべての存在）の心であることに気づく。そうすると、心の奥底まで明るくなって、感謝の気持ちが素直に起こってくる。水が何のはかりごとにもせずに月を映し出すように、悟った心もありのままに月を映し出すのである。

IV 関係によって形成される自己

1 イエスの人性

話題をキリスト教思想に戻すことにする。前回の論文で考察したように、キリスト教では神を愛することと隣人を愛することが最も重要な倫理である。そして、前者が後者の基本にあり、神と人間との関係が人間同士の関係を規定している。

常識的に考えても、一人の人間は誕生以来、家族をはじめとして多くの人間との交わりによ

って自己を形成する。つまり、自己はデカルト哲学のように単独の実体として存在しているのではなく（デカルトによると、単独で存在する実体には自我と物質がある）、複数の自己との関係によって成立するのである。しかもキリスト教思想では人間同士の関係の基礎に神と人間との関係があるはずであるから、根本的にいえば、人間は神との関係で自己を形成することになる。

仏教の非我説によると、本当のアートマン（我）でないものをアートマンと認めてはならない。この説をキリスト教の立場に置き換えると、神との関係で成立していない自己は、本来の自己（Selbst）ではなく、「自我」（Ich）と名づけられるべきであろう。私見によれば、「自我」とは私たちが自分について勝手に作り出している観念であり、他者や環境世界との関わりなしに絶対的に存在していると想定されているものである。私たちはこのような狭い自我のこだわりを捨て、一度自分の自我を否定し、それから解放されなければならない。

ところでキリスト教は創造論の立場に立っている。あらゆる人間は神によって創造された（創世1:27-28）。この立場は自己理解の視点からはいかなる意味を持つのか。それは第一に私たちの命が神に起源を持っていて（ローマ11:36；Iコリント8:6）、神の働きなしには生きることができないということである。私たちは生きているというよりも、神によって生かされているのである。

第二に私たちは神の愛によって生かされているのである。神は人間を祝福し、人間をよいものとして造った（創世1:28-31）。これは私たちが存在していること自体が神によって是認されているということを意味する。ジェラルド・オコリンズの見解によると、神の愛は人間存在に対する無条件の是認である。しかも神は人間が永遠に存在することを欲している。神の愛が命を与え、まだ存在していないものを存在させる¹⁹⁾。そこでもし私たちが神から離れようとするならば、それは自分自身を命の源から断ち切ることになり、死を意味する。それゆえ、死はアガペー（神の愛）の反対語である。

このように私たちはアガペーの働きを自覚したとき、はじめて本当の自分というものに気づくのである。したがって、本来の自己は、やはり神との正しい関係なしには存在しえないのである。それでは私たちはいかなる方法によって神との適切な関係を持つことができるのか。

コリン・ガントンの所見によると、それはキリストの人性の問題と本質的に関わっている。キリストが完全な人間であったということは、彼の生涯の方向が完全であると同時に、彼が父と呼ぶ方との関係が完全であるということである²⁰⁾。

たとえば、イエスが洗礼を受けたのち、天から「これはわたしの愛する子、わたしの心に適う者」（マタイ3:17）という声が聞こえた。これはイエスの人間としての生き方を端的に表現している。イエスは自分が「必ずエルサレムに行って、長老、祭司長、律法学者たちから多くの苦しみを受けて殺され、三日目に復活することになっている」（同16:21）と弟子たちに打ち明けている。すなわち、イエスは自分の使命が旧約聖書に預言されている神の計画を実現することであると考え、しかも自分が苦しみを受けて殺されることが、神の計画であるということを感じた。したがって、イエスは、生涯を通して父なる神の意志に忠実に従ったのである。

このようにイエスの人間としての自己は、神との完全な関係によって形成されている。この

関係は十字架の死に至るまで破壊されることはなかった。その意味でイエスの人性はその神性と矛盾することなく、一致している。

そして、ガントンの見解を応用すると、神と人間イエスとの間で形成される関係が、人間を正しい関係へと回復させる媒介となる。しかもその際、聖霊がこの回復を助ける役割を果たす。十字架で死んだイエスは聖霊の働きによって復活することができた（ローマ8:11）。神はイエスを愛していたから、イエスを陰府に捨てておくようなことをしなかったのである（使徒2:24）。つまり、私見によれば、イエスの復活は神の愛に関する最高の表現であるといえる。復活と永遠の命はアガペーと同義語である。

しかもイエスの復活は救済論的な意味を持っている。というのは、イエスの復活のみがこの世の限界を突破し、人間実存の無常性を克服する出来事になったからである。もしもイエスの十字架だけを見るならば、それは一人の人間の悲劇であり、その出来事に救済論的な意義を見いだすことはできない。たとえ神が人間を真実、愛していたとしても、人間の命がこの世で終わるものであるとすれば、そのような神の愛はむなしい。またそのような愛を宣教するキリスト教は、仏教の諸行無常の思想を突破することはできない。

死の運命に支配された人間を救うことができるのは、死の力に勝ち、命を創造する神、すなわち、イエスを復活させた神のみである。神は人間の命を愛するがゆえに、イエスの復活によって人間の復活の道を開いた。聖書における神の愛（アガペー）とは、死の運命に対する神の反撃であり、また死を克服する命を創造する神の力である。

以上のようにキリスト教思想では、本来的自己はイエスを媒介にして神との関係において成立するが、それは二つの視点に整理することができる。第一に私たちはイエスの十字架と復活の救済論的な意味を信じ、これら二つの出来事を自分自身の事柄として受け止めることによって、神との正しい関係を回復し、神によって与えられた自己を確認する。第二に私たちは、イエスの人格自体が本来的自己であることに気づかなければならない。イエスは私たちの自己の模範であり、私たちの自己を映し出す鏡である。それはどういうことを意味するのか。もう少し考察を深めたい。

2 イエスを信じる

すでに論述したように、道元の教えによると、仏の道を習うということは、自己を習うということである。そもそも私たちは自分を対象として見ることはできない。自分を知るということは、客観的に自分を観察するというのではない。毎日何か具体的な修練を積み重ねることによってのみ、私たちは本来の自己を取り戻すことができる。理にかなった修練が必要なのであり、それが自己を習うということである。

そして自己を習うということは、自己を忘れるということである。自己を忘れるということは今の自分（煩惱に支配された自分）への執着を捨てることである。そのためには信仰が必要なのである。

このような考え方をキリスト教思想に応用すると、イエスに対する信仰が必要であることがわかってくる。確かにイエスは神と人間との関係を修復する媒介であるが、それにとどまらず、

キリスト教ではイエス自身が信仰と礼拝の対象になっている。カルケドン信条（451年）によれば、イエスは完全な人性とともに完全な神性を有している。イエスは父なる神と同じ本質を有している。

新約聖書においてイエスを信じるということは、イエスをキリスト（メシア）、神の子として信じるということであるが（ヨハネ11:27；20:31）、神学的にいえば、イエスが神性と人性を有していることを信じるということである。新約聖書の「ザアカイの物語」（ルカ19:1-10）は、この主題を的確に、かつ平易に読者に伝えている。イエスはエリコという町で徴税人の頭ザアカイをはじめて見たとき、すでに彼の孤独と本来の自己を見抜いていた。イエスの霊の目はザアカイの実存を如実に映し出す鏡である。イエスは人間の心の奥底まで見通している。したがって、イエスの前では自己を偽ることはできない。

そしてザアカイがイエスに呼びかける前に、イエスの方が先にザアカイに呼びかけている。「ザアカイ、急いで降りて来なさい。今日は、ぜひあなたの家に泊まりたい」（同19:5）。ここで私たちはザアカイのように、イエスの呼びかけに応えるかどうかが問われている。ザアカイのように、イエスを自分の家に招くということは、自分の心の中にイエスを招き入れるということである。私たちは自分の心の奥底にイエスを入れない限り、本当の自分を知ることはできない。また今の自分を変えることもできない。

さてイエスの招きの愛に感謝したザアカイは、次のことをイエスに約束している。

「主よ、わたしは財産の半分を貧しい人々に施します。また、だれかから何かだまし取っていたら、それを四倍にして返します」（同19:8）。

これら二つの文章は罪の償いと損害の賠償を意味しているが、いずれも律法が要求する以上の内容となっている（申命14:28-29；民数5:7）。つまり、ザアカイは律法が要求しているから正しいことを行うのではなく、自分自身の内側から生じてきたものによって、正しいことを行おうとしている。それはイエスがキリスト（メシア）としてすでに彼の内側に入りこんでいたからである。

ザアカイの決意表明に対して、イエスは「今日、救いがこの家を訪れた。この人もアブラハムの子なのだから。人の子は、失われたものを捜して救うために来たのである」（同19:9-10）といった。ここでは明らかにイエスがキリスト、つまり、来るべきメシアであることが示されている。ザアカイはキリストと出会うことによって、神の救いを経験することができた。キリストとの出会いによって、彼は本来の自己を取り戻した。イエスは本来の自己を「アブラハムの子」という言葉で表している。

ローマ書4章3節では「アブラハムは神を信じた。それが、彼の義と認められた」と書かれている。また同じくローマ書4章12節では「更にまた、彼は割礼を受けた者の父、すなわち、単に割礼を受けているだけでなく、わたしたちの父アブラハムが割礼以前に持っていた信仰の模範に従う人々の父ともなったのです」と書かれている。つまり、アブラハムは信仰の模範とされているわけで、アブラハムの信仰を見習うものは、「アブラハムの子」と見なされ、神に

よって正しいものとされるのである。

そして、ルカ福音書ではイエス自身が正しい人間の模範となっている。イエスが十字架の上で息を引き取ったとき、ローマの百人隊長は「本当にこの人は正しい人であった」と告白している(ルカ23:47)。つまり、私たちはイエスの生き方を人間の模範として見習うことによって、自分がアブラハムの子であることを自覚するのである。したがって、本来の自己を取り戻すということは、イエスの招きに応じてイエスの生き方に従い、そして自分がアブラハムの子であることに気づくということなのである。

したがって、イエスをキリストと信じるということは、キリスト論に関する教義を信じるということではなく、誰も侵入したことのない自分の心の奥底にイエスの命を入れるということである。イエスは私たちの自己を映し出す鏡であるが、その見方を変えると、私たちの自己がイエスの自己を映し出す鏡であるともいえる(Ⅱコリント3:18)。

前に紹介したように、道元は「人の悟をうる、水に月のやどるがごとし、月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、^{しやくすん}尺寸の水にやどり、^{ぜんげつ}全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる」と語っている。

この教えをキリスト教思想に当てはめると、私たちの心はイエスという月を宿す水、つまり、鏡である。広大無辺の大宇宙よりも大きいイエスの命に比べれば、人間の自己は微生物に等しい。しかし、そのような小さな心にもイエスの命は変化することなく、そのまま宿る。また人間の自己は土の器のようなものであり、それ自体は「空なるもの」である。しかしこの器にイエスの命の光が輝いているのである(Ⅱコリント4:5-7)。

3 十字架の救済論的意味

すでに説明したように、イエスは自分の受難が神の計画であるということを知った。確かにマタイはイエスの十字架を旧約聖書の預言の成就として理解している(マタイ26:54-56)。そして「神の全能」を前提にすると、この聖書解釈に従わざるをえない。すなわち、もしも神が全能であるならば、神がユダヤ人やローマ人に負けて、イエスを見捨てることはありえない。そこで神は本当は、イエスを助けられるにもかかわらず、人間の救済のためにあえてイエスを見捨てて、犠牲にしたということになる。

しかし、この解釈には疑問が残る。もし聖書に書かれている通りに、イエスの十字架が文字通り神の計画によるものであったとすれば、それは神の愛ではなく、むしろ神の残酷さを表すものではないのか。ヴォルフ・クレトゥケが考察しているように、もし十字架で起こったことが神の意志によるものであったとすれば、そのような神の像は野蛮なものであり、私たちはそのような像に抗議しうるのではなからうか²¹⁾。

そうすると、イエスの十字架上の言葉「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」(マタイ27:46)をどのように理解すればいいのだろうか。オイゲン・ドゥレヴァーマンの所見によると、十字架は純粹に史実的には、かつて人間によって考案された拷問具の中で最も屈辱的で最悪のもので、時間の経過において苦しみが満ちる拷問具である。そのような戦慄すべき十字架刑を防止せず、肯定した神は、「正しい悪魔」と区別されない²²⁾。

そこでドゥレヴァーマンによると、神がイエスを見捨てたのではなく、すべての人間がイエスを見捨てた。ゲツセマネの園(同26:36-46)におけるイエスと弟子たちとの間の溝(die Kluft)は、イエスと父(神)とのそれよりも無限に大きい。そこには全体の動揺がある²³⁾。すなわち、神とイエスとの間に溝があるのではなく、イエスを含めた神(父と子)と人間との間に溝があるというわけである。

そうすると、イエスは神として十字架に付けられたのか。ドゥレヴァーマンはそのように解釈している。人々が反乱の罪で神に有罪を宣告し、神を十字架に付けた²⁴⁾。しかし、それではイエスの十字架上の深刻な叫び(神への叫び)は何を意味していたのか。神が神に叫ぶということはどういうことなのか。

三位一体論的に考えると、子のペルソナ(イエス)が父のペルソナに叫んだということか。もしそうだとすれば、子と父との間に矛盾のようなものが生じるはずである。ユルゲン・モルトマンはそのように考えている。

神学的に言えば、(イエスが)十字架において見捨てられることは、神と神との対立である。この対立を覆い隠してはならない。(中略)

神自身がイエスにおいて苦しんだ。神自身が私たちのためにイエスにおいて死んだ。(中略) 神は私たちが生きるために死んだ。(中略)

自由の神、真実の神は世界史において力と栄光によって認識されるのではなく、イエスの十字架のさらし柱において無力と死によって認識される²⁵⁾。

しかし、ガントンが批判しているように、「神と神が対立する」という考え方には三つの理由により賛成できない²⁶⁾。第一にキリスト教の神は実体(本質)において一つでありながら、父と子と聖霊という三つのペルソナ(位格)において存在している。すなわち、三位一体の神である。「神と神が対立する」ということは、父のペルソナと子のペルソナが対立するということの意味するようであるが、これでは、三つのペルソナの一致を否定することになる。そうすると、三つのペルソナではなく、三つの神が存在するという三神論の表現になってしまう。

第二に「神の苦しみ」という表現では、イエスの死は真の人間としての行為であるという意味が失われるおそれがある。新約聖書のどの箇所においても、十字架におけるイエスの苦しみを神の苦しみとして表現している記事は見いだせない。新約聖書の記事を素直に読むと、受肉した神の子は、人間として苦しみ、殺されたと解釈すべきである(ヘブライ5:7-10)。イエスは人間であるがゆえに、神と人間との関係を修復する媒介となりうるのである。イエスの苦しみを「神の苦しみ」として表現することは、キリストの受肉という基本的事実を軽視することになる。

第三に十字架の出来事を主に神の苦しみとして理解するならば、神はたんに人間の不当な暴力を堪え忍んだという「無力な神」のイメージが強調されることになる。このようなイメージは旧新約聖書の神の観念から大きくかけ離れたものである。聖書の神は、歴史において受動的に忍耐するのではなく、積極的に活動する。つまり、神の愛とはたんに人間の罪や不正をひた

すら受け止めるということによってだけではなく、むしろ罪の結果として人間が減んでいくことを絶対的な力で克服するということによって証明されるのである（Ⅰコリント15:26, 53-56）。神の愛は罪と死を滅ぼし、新しい命を生み出す創造的力である。

V 結論

以上の考察からわかるように、イエスの十字架上の言葉は、人間の立場からの言葉である。キリストは本来、神の形であったが、人間の救済のためにしもべの形をとり、すべての人間に仕えた（フィリピ2:6-8）。キリストは神として無力なのではなく、人間として無力になった。キリストはそのような状態になることによってはじめて、人間の友となり、神と人間とを和解させる媒介になりえたのである。またそのような生き方が信仰者の模範となり、キリスト教的な自己を形成するための指針となりうるのである。

なお念のために確認しておく、「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」という叫びは、不信の声ではなく、「絶望のどん底にありつつ、なおも神に依りすがる者の声」²⁷⁾である。神を信じない人間がこのような言葉を語れるはずがない。これは完全な人間のみが到達しうる信仰の境地であり、本来的自己の模範を表現している（ヘブライ5:7-10）。

ところでクレトゥケの所見によると、イエスの死はイエスによって宣教された神に対する人間の攻撃を表現している。神の栄光は、十字架の出来事によって耐えられないほどに暗くされている。この暗黒はイエスの十字架においてはじめて起こったのではなく、イエスが宣教した神の愛が人間によって拒否され、軽蔑されるところではどこでもすでに存在している²⁸⁾。

イエスが十字架に付けられたあと、昼の十二時に全地は暗くなり、それが三時まで続いた（マタイ27:45）。この暗黒はイエスや神から生じたものではなく、人間の底知れぬ罪から生じたものである。世界の暗黒は神の愛の光が拒否され、妨げられることから起こる現象である。

私たちは人間存在に共通の「暗さ」を心の奥底に秘めている。それは「諸行無常」のこの世で生きる以上、避けることのできない暗さである。またこの暗さは神の愛の光を拒絶する性向（罪）から生じる心理でもある。しかし、この心の状態を自覚し、むしろそこにとどまるとき、新たな地平が開けてくるだろう。

そして、イエスの十字架は新たな地平が開ける契機となる。十字架の出来事における暗黒はイエスの絶望的な心を表現している。もし私たちが聖書の十字架の記事を読んで、心の深淵に闇を感じるならば、それはいとうべきことではない。なぜならば、そのとき、私たちの心はイエスの心の闇を鏡のように映し出しているからである。換言すれば、十字架の暗黒において私たちの心とイエスの心が一致し、その一致点こそが神の光を受け入れる門となる。

すでに解説したように、道元思想によると、「万法ともにわれにあらざる時節」（心身脱落の時点）では、迷いも悟りもなく、仏も衆生もない。キリスト教思想における心身脱落とは、キリストの命にとらえられた心境である（ガラテヤ2:19-20）。そこでは自己の命とキリストの命、生と死、信仰と疑い、光と闇の対立は超克されている。

またパウロの教えによると、私たちは鏡のように主の栄光を映し出すことができる（Ⅱコリント3:18）。しかし、主の栄光はその苦難を通してのみ現れるのであるから（ルカ24:26）、私

たちがイエスの栄光を映し出すためには、その苦難と闇をも映し出さねばならない（ローマ8:17-18）。

イエスは再び言われた。「わたしは世の光である。わたしに従う者は暗闇の中を歩かず、命の光を持つ」（ヨハネ8:12）。

キリストの愛の光は外側からではなく、上からでもなく、内側と下から、すなわち、心の暗黒の深淵から射し込んでくるのである。それゆえ、私たちはこの深淵を直視し、そこにとどまる勇気を持たなければならない。暗黒の深淵も命の光もいずれも本来的自己なのである。私たちが神の愛によって生きるためにはこれら両方の側面から自己を見つめる必要がある。また他者の自己にもそのような両面があることを認めることが、真の隣人愛の基礎となるだろう。

注

- 1) Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1986, S. 167-175.
- 2) 末木文美士『思想としての仏教入門』トランスビュー、2006年、58-60ページ。
- 3) 西村恵信『無門関（上）』四季社、2007年、91ページ。
- 4) 西村恵信『無門関プロムナード』禅文化研究所、2004年、67ページ。
- 5) 西村恵信『無門関（上）』92ページ。
- 6) 道元『現代語訳正法眼蔵（第1冊）』玉城康四郎訳、大蔵出版、1993年、94ページ。
- 7) ひろさちや『すらすら読める正法眼蔵』講談社、2007年、57ページ。
- 8) 中村元『般若教典』（『現代語訳大乘仏典1』）東京書籍、2003年、37-38ページ。
- 9) 道元、前掲書、34ページ。
- 10) ひろさちや、前掲書、58ページ。
- 11) 道元、前掲書、94-95ページ。
- 12) ひろさちや、前掲書、64ページ。
- 13) 道元、前掲書、95-96ページ。
- 14) 角田泰隆『禅のすすめ 道元のことば』日本放送出版協会、2003年、160ページ。
- 15) 道元、前掲書、36-37ページ。
- 16) 同書、92ページ。
- 17) 同書、96-98ページ。
- 18) 角田泰隆、前掲書、78-83ページ。
- 19) O'Collins, Gerald S. J., *Christology*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1995, pp. 288-290.
- 20) C・E・ガントン『キリストと創造』須田拓訳、教文館、2003年、30ページ。
- 21) Krötke, Wolf, *Gottes Klarheiten*, Tübingen: J. C. B. Mohr 2001, S. 178.
- 22) Drewermann, Eugen, *Eine Liebe stärker als der Tod. Meditation zu Passion und Ostern*, Düsseldorf: Patmos 2006, S. 17-18.
- 23) *Ibid.*, S. 29.
- 24) *Ibid.*, S. 8-9.
- 25) Moltmann, Jürgen, *Der gekreuzigte Gott*, 7. Aufl., Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag 2002, S. 144, 179, 182. ただし、モルトマンは別の箇所（*Ibid.*, S. 192）で、イエスの死は「神の死」としてではなく、「神における死」として理解されうる、というような難解な表現を使っている。
- 26) C・E・ガントン、前掲書、104-107ページ。
- 27) 高橋三郎『マタイ福音書講義（下）』教文館、1993年、339ページ。
- 28) Krötke, Wolf, *op. cit.*, S. 178.

（原稿受理 2008年9月30日）