

キリスト教の神 (その1)

—^{しんろん}神論の基礎—

松 田 央

Christian God (1)

—**The Base about the Teachings of God**—

MATSUDA Hiroshi

Abstract

To talk of God is to talk of the experience about God. Only those who have experiences about God can bear witness about God. Theologians must deepen themselves their experiences about God on everyday life. Theologians need walk themselves on the way which Christ has presented. The way of Christ is that of mystery which leads to God itself. On the case there are three basic aspects to consider. It is as follows.

In the first place we must construct a universal methodology so that everyone may have the experience about God. On that case it is important to think of some relatively easy methods of exercises and practice them. We must comprehend God's operation and the truth that God really lives.

In the second place we need reexamine the element of Eastern exercises, 'shugyo' in Japanese. Japanese have constructed traditionally some methodology containing this element. Especially we can refer 'the way', 'michi' in Japanese in Taoism and the thought of exercises in Zen.

In the third place we must examine whether contemporary Christian faith rests on the thought of the Bible. Taoism and the thought of Zen are useful to abstract true God's message. However if these thoughts conflict with the thought of the Bible, those naturally cannot be accepted.

キーワード: 神の経験、キリストの道、修行、神秘、聖書の思想

Key words: the experience about God, the way of Christ, exercises, mystery, the thought of the Bible

I なぜ神について考察するのか

今日の日本人は世俗化された社会に住んでいて、世俗化された文化を当然のものとして受け入れている。そのことを無視して、宗教や信仰を考察することは不可能になっている。それでは「世俗化」とは何であるのか。その意味を厳密に定義しておく必要があるだろう。

「世俗化」(secularization)とは元来、キリスト教国家における教会勢力の縮小現象を指す。すなわち、財産、教育、科学、芸術などが教会の支配と監督から国家や一般市民へ解放される文化的・社会的変動の過程のことである。たとえば、中世ヨーロッパでは大学は修道会を中心として教会が管理・運営してきたので、修道会が学問や文化の発展に寄与してきた。しかし、近代になって大半の大学は修道会から離れ、キリスト教と学問は分離されたのである。これは一つの例にすぎず、教育、医療、政治、福祉などほとんどの分野において教会の影響力は後退していった。

その結果として神の観念自体が、社会の領域から姿を消し、個人の内面的領域に限定されてしまった(ここでは「神」とは原則としてキリスト教の神を指す)。本論文ではこの現象を「世俗化」と名づけることにする。いうまでもなく日本はキリスト教徒の少ない国であるが、世俗化の現象は昨今、急速に進んでいる。いわゆる「無宗教」の人間が大半を占め、公教育では宗教は閉め出されてしまった。そして、特定の「敬虔^{けいけん}な信仰」を持った人物だけが、神を意識して生活している。多くの人々は、価値観や道徳観が宗教という基盤なしに形成しようと信じている。

このような社会において神を信じることは容易なことではない。個人が強い意志を持って毎日信仰生活を送らなければ、世俗化の波に押し流されてしまいそうである。しかし、聖書の著者は、個人の自覚的信仰こそが本来の信仰の在り方であることを私たちに教えている。それゆえ、世俗化の現象はあながち悲観するようなものではなく、むしろ教会が本来の信仰に立ち返るための機会としてとらえることもできる。

中世の神学では理性と信仰は、矛盾することなく調和するものとして説明されてきたが、18世紀の啓蒙思想以来、そのような調和は疑わしいものと見なされた。さらに自由主義や合理主義の発展により、正統派と呼ばれるキリスト教思想は衰退し、キリスト教の神の存在はもはや自明なものとして承認されていない。このような状況においてキリスト教会や神学者は、世の人々に対していったい何を語るができるのだろうか。さらに日本独自の課題が厳然として存在している。キリスト教の伝道(宣教)に関して、キリスト教の神がなぜ必要なのかを語ることが、最も重要な事柄であるということである。なぜならば、日本には神道、仏教、修験道などの宗教が根付いていて、一般の国民はそれ以外の宗教を必要としていないからである。その際、日本の神々や仏教の仏とはどのように異なるのかということも重要な論点であろう。

ところで「教義学」は神学において主要な位置を占めてきた。教義学とは教会で承認された教義(聖書で証言された信仰的な命題・原理)を体系的・論理的に考察する学問であるが、日

本の社会ではそれは単なる学術的な意義を持つだけであり、伝道にはほとんど寄与していないように思われる。なぜならば、教義学という学問的な営みは、キリスト教会の内部で起こってきたものであり、おおむねキリスト教徒を対象としたものである。教義の確立は、キリスト教信仰を異端から守るために貢献してきたので、その意味で有益な行いである。しかし現代の主要な課題は、教会の外側に立っている人々に対して、いかにして神を語るのかということである。したがって、私たちが神学を論考する場合に、教義学は決して無益ではないが、それをそのまま活用することはできない。教義学を扱う場合には、そこで論述されていることが、果たして今日の私たち自身の信仰にとってどのような意味を持ちうるのかということをいつも吟味する必要がある。

キリスト教の神の必要性を語るためには、当然キリスト教の神の独自性を語らねばならない。しかし、神を語ることは神の概念を語ることではない。神学的・哲学的にどれほど高度で精緻な体系を構築したとしても、概念的な神はもはや聖書で証言されている生きた神ではない。伝統的に形成されてきた深遠な教義学の体系は、今日の大半の日本人にとってもはや訴えかける力を持っていないだろう。

神を語ることは、神に関する経験を語ることである。神に関する経験を持っている人だけが、神を証言することができる。個人の人柄は、実際にその人に会ってみなければ、わからないように、神の事柄も実際に経験しなければ、わからないのである。単に神に関する教義を知っているだけではなく、神について何らかの経験を持つ人だけが神を知っている。また自分の経験においてなぜキリスト教の神が必要であるのかを痛感している。したがって、今日の神学的考察とは、キリスト教の神の必要性を検証することであり、そのために研究者自らが日々の生活において神に関する経験を深めなければならない。その場合に、考慮しなければならない三つの基本的視点を提示しておく。

第一に神に関する経験を誰でもなしうるために普遍的な方法論を構築しなければならない。その際に比較的容易な修行方法を考案し、それを実践することが大切である。残念ながら、キリスト教の伝統では一般信徒の「修行」という発想が軽視されてきた。しかし、重要なことは、神に関する高度な概念を構築することではなく、日常の平凡な生活において神の働きを実際に感じて、神が生きているという真実を体得することである。

そこで第二に東洋的な「修行」という要素を見直す必要がある。日本人は伝統的にこの要素を視野に入れた方法論を打ち立ててきた。とりわけ道家の「道」および禅宗の修行の考え方が参考になる。それは端的にいうと、定められた事柄を特定の方法論に従って、毎日繰り返すという行いである。人間は体を使用することによって、身心一体となって神の働きを受け取ることができる。またそのような実践を通して自分の心の在り方を冷静に見つめ直すことができるだろう。これは西洋的キリスト教、なかんずくプロテスタント教会において見落とされていた側面である。

ただし、誤解を招かないようにあらかじめ断っておくと、私はここで「日本的キリスト教」を構築しようとしているのではない。そのような企てはややもすると、日本の宗教に適用することに傾斜して、キリスト教の本質を損なってしまう恐れがあるからである。

ここで意図しているのは、西洋的キリスト教が見落としていた本来のキリスト教の在り方を再発見することである。そのためには第三に今日のキリスト教信仰が本当に聖書の思想に基づいているかどうかを点検しなければならない。そして意外なことに、聖書から真実の神のメッセージを引き出す手がかりとして、道家や禅宗の思想は有益なものとなる。言い換えれば、聖書の本来のメッセージを見いだすためにのみこれらの東洋思想を用いるべきである。もちろんその思想が、聖書のそれに矛盾する場合には当然受け入れられない。

Ⅱ 神についての経験

1 神を認識すること

ジャン・カルヴァン（1509-1564）は著書『キリスト教綱要』（宗教改革の神学を代表する体系的書物）において、堅実な知恵と見なされるべきもののほとんどすべては、神を認識することおよび私たち自身を認識することであると述べている。つまり、私たちは、神を認識することなしには、自分自身を正しく認識することはできないということである。ただし、思考の順序として神と自分とのどちらを認識することが先であるのかは、容易に判断することはできないから、どちらを先に考察すべきなのかという議論は有益なものとはいえない。

それはともかくとして、両者の認識に関するカルヴァンの見解を参照して、考察するならば、神と人間との関係は次のようなものとなる。

まず「神への瞑想に思い」を向けない限り、誰一人自分自身について考察することはできない⁽¹⁾。つまり、自分の本来の在り方に気づくことはない。なぜならば、私たちがこうして生きることができるのは、神の働きによるものであるからである。創造主である神は地球のみならず、大宇宙のすべてを造り、また宇宙と自然の法則を定めた（創世 1:1-31；イザヤ 40:26-28；44:24；アモス 4:13）。人間はこのような法則のもとに生きている。そこで詩編の詩人は、天空を見上げれば、神の栄光と創造のわざに気づくことができるということを教えている（詩編 19:2）。

たとえば、天空の青い色は私たちの心を和ませ、すがすがしい思いにさせてくれる。なぜそのような気分になるのだろうか。科学的視点によると、それは光の特徴に関係している。太陽の光は、赤、^{だいだい}橙、黄、緑、青、^{あい}藍、紫の七色に分けられる。光は波長の性質を持っているが、紫に近い方から順に短い波長を持つ。赤は最も波長が長い。そして、波長の短い色ほど、人間の神経に対する刺激が少ないといわれている。青は比較的波長が短いから、人間の心にやさしく感じるのである。

それではなぜ天空は青く見えるのだろうか。空気の分子に当たると、波長の短い光ほど散乱しやすい。紫や藍の光は空の高い層で散らばってしまうので、空が紫や藍に見えることは少ない。そこで次に散乱しやすい波長を持つ青の光が方々から目に飛び込んでくるために、空は青く見えるのである⁽²⁾。

そして、信仰の視点から見れば、このような光の法則は決して偶然ではなく、神の計画に基づく必然的なものである。もし天空が赤や橙に見えたとすれば、人間には刺激が強すぎて、私たちの心は落ち着かず、もっと粗野な状態になっていたに違いない。自然の現象はまことに神

の深い配慮を表現しているといわざるをえない。

それゆえ、人間を生かしているすべての恵みは、明確な意志を持った神から出ているのである（Ⅰコリント 8:6）。神の創造のわざは天地創造の時以来、絶えることなく継続している。それによって全宇宙に命のエネルギーが与えられ、そのエネルギーのおかげで私たちは毎日生きることができる。言い換えれば、神は私たちの存在の究極的根拠であり、私たちを存在させる力である。したがって、私たちの自己は、固定的実体として自立しているのではなく、神との関係ではじめて成立しうるのである。

次に私たちは「自分自身のひよわさによって神のうちにあるはかりがたい恵みの豊かさをいよいよ明らかに知る」⁽³⁾。たとえどのように文明が発展したとしても、個人の生涯は移ろう影のようなものであり、草のように枯れて行く（詩編 102:12）。そこで私たちは自分の「無知と、むなしさと、乏しさ、無力」を痛感し、そして神以外のほかには「どこにも、まことの知恵の光、確乎たる力、満ちあふれるいっさいの善、また義の純潔がないということを認識する」のである⁽⁴⁾。私たちは自分のむなしさと愚かさを知ることによって、真実の力と永遠の世界とまことの義を渴望するのである。

このように私たちは、神を認識することなしには、正しい心の在り方や正しい生き方を実践することはできない。昨今、道德の荒廃や文化の頹廃が叫ばれているが、宗教を基盤としない道德や人生論は、空中樓閣^{くうちゅうろうかく}に等しい。偏りのない健全な道德は、神への信仰を基礎としなければならないのである。

2 神を知る方法

カルヴァンによると、私たちは、「人間の精神のうちに、自然的衝動といってもよいような、^{しんてき}神的なものへの感覚がそなわっていることを、議論の余地のないこととして立てる」のである。またカルヴァンはキケロの「どんな野蛮国民でも、どんな粗暴な人種でも『神がある』という確信を持たないものはない」という言葉を引用している。そして、「人間の精神には神的なものについての感覚がきざみつけられていて、これをかき消すことはできない。それどころか、すべての人には『何らかの神が存在する』という信念が生まれながらにして植えつけられており、また、それがいわば人々の骨の髄にまで深く入り込んでいる」と断言している⁽⁵⁾。

それでは人間は宗教を媒介にせず神を正しく知ることができるのだろうか。カルヴァンの見解に従って答えるならば、それは不可能である。本来の意味で言えば、神を畏れ敬うことなしには、言い換えれば、神に「礼拝を捧げる」ことなしには神を認識することはできない⁽⁶⁾。神を単なる客体として、つまり、「神とは何者であるのか」というような哲学的な発想によって考察することは、抽象的な思弁にすぎない。

というのは、神は自然の法則のように一般的な原理として存在しているわけではないからである。聖書の証言によれば、神は「創造主」あるいは「^{あがなぬし}贖い主」という具体的な主体として私たちに示されるからである。そして、神をそのような主体として礼拝することによって始めて、私たちは神の働きに気づくことができる。厳密に言えば、私たちが認識できることは、神そのものではなく（神そのものはいつも隠されている）、神の働きおよびそれを通して現れる

神の存在の現実性に限られる。

しかもカルヴァンが教えているように、聖書のみが神の認識の源泉であることを忘れてはならない⁽⁷⁾。かつて神は旧約の時代には預言者を媒介にして自己を啓示したが、時が満ちて、イエス・キリストという歴史的人物において自己を啓示した。啓示とは神が自分を開示することである。さらにキリストの昇天後は、神は使徒の伝道を媒介にして自己を啓示した。これらの神の啓示を書物として著したものが旧新約聖書である。これによって神の啓示の証言は完成したのであり、それからのちは、おそらく一部の例外を除いて、神の言葉が直接人間に語られたことはないだろう。したがって、キリストの教会は旧新約聖書のみを唯一の正典（カノン）とし、これを基礎として礼拝と伝道のわざに励むべきである。

すでに指摘したように、天空を見上げれば、神の栄光と創造のわざに気づくことができる。しかし、そのことは自然の観察が単純に神の認識の方法になりうるということを意味しない。なぜならば、聖書の知識がなければ、人間は自然そのものが神であるというような素朴な信仰を持ちうるにすぎないからである。聖書の証言を学ぶことによっては一はじめて、人間は自然や大宇宙も神の創造の所産であって、神もしくは神の顕現ではないということを知るのである。

ところで、ギリシア語で「神学」を意味する単語は、「テオロギア」*θεολογία* である。この単語は英語の *theology*、ドイツ語の *Theologie*（テオロギー）の語源である。ギリシア正教会（東方正教会）の伝統では、テオロギアとは神についての教え、神の名前を付けること、そして神についての神秘的な知識を指す。つまり、教会は神に「三位一体の神」という名前を付けて、三位一体に関する黙想（観想）という精神的運動を展開する。

またギリシア正教会（以下正教会と省略する）の神学は、「神秘思想」という言葉に置き換えられる。正教会の神学者ウラジミール・ロースキイ（1903-1958）の解説によると、すべての神秘思想は、神秘的な事柄や所与を明らかにしているという意味で神秘的である。すなわち、神秘的な事柄（神の存在）は、人間の認識にとって近寄りがたい領域・表現できない秘儀であり、また人間は神秘的な事柄を探究心によって知ることよりもむしろそれによって実際に「生きること」を要求されている⁽⁸⁾。神秘的な事柄とはもちろん、神自身から生じた事柄である。それは人間の感覚や知的理解によってではなく、理性を超えた特別な経験（神との出会い）によって示されるものである。

そこで正教会では神学は神秘的経験を必然的に包含した思想でなければならない。言い換えれば、人間は神秘的な事柄を自分の理性の枠内に適用させようとするのではなく、その中に入り込んで、身をもって生きなければならないのである。そのためには人間は神秘的経験にふさわしい者になるように精神的変容を深めてゆかなければならない。

ただし、正教会の神秘思想は、西方教会（なかならずローマ・カトリック教会）の神秘主義とは区別されるべきである。後者にはドイツ神秘主義が属するが、これはとりわけ14世紀前半のエックハルト、ゾイゼ、タウラーを中心にした活動とその思想を指している。また16世紀に活躍したスペインの十字架のヨハネは、独自の神秘主義的な思想家として有名である。さらにスペイン人でイエズス会の創始者であるイグナチオ・ロヨラ（1491-1556）もある種の神秘的な経験の持ち主である。これらの神秘主義的霊性は、今日のカトリック信仰にも影響を及ぼし

ている。たとえば、カルメル会で修道生活を過ごしたバーナデット・ロバーツは神秘主義の思想家として知られている⁽⁹⁾。

しかし、カトリック的な神秘主義の場合、その内容はおおむね個人の特殊な経験に基づくものであり、一般の信徒はその経験を共有したり、理解することはできない。またその神秘的経験を可能にする方法論はほとんど説明されていないので、果たしてそれが真実なものであるのかどうかを確認することもできない。もっともロヨラは著書『靈操』で修道士向けの方法論を提示しているが、これは一般信徒には適切なものとはいえない⁽¹⁰⁾。したがって、もしこのような神秘主義が教会全体で共有されている信仰の真理を逸脱したならば、それは客観性と普遍性を欠くことになり、単なる宗教的幻想に陥る危険性を秘めている。

これに対して、ロースキイの見解に従うと、正教会の神秘思想は、個人的経験内容を万人の益のために普遍性へと昇華したものである。正教会では教会共同体の思想が、様々な尺度で信徒各人に与えられた親密な真理の経験を表現しなければならないと考えられている⁽¹¹⁾。

そして、私見によると、今日のキリスト教信仰において求められているのは、西方的な神秘主義ではなく、東方的な神秘思想である。いうまでもなく、神の働きは直接、知性や感性を媒介としてとらえられるものではなく、それらの能力を超えた次元に属する。それは「神秘的な何か」として表現するほかにはないものである。しかしそうであるからといって、「神秘的な何か」は宗教的な幻想ではなく、言語では正確に表現できない神の真実である。聖書ではそのような真実が明確に証言されているが（奇跡、キリストの復活、聖霊の降臨など）、残念ながら、近代のプロテスタント思想、なかんずく、自由主義神学ではこの真実がことさらないがしろにされてきた。

それでは神の真実の経験を可能にする方法論とは何であるのか。正教会の伝統によると、それは人間の「テオーシス」*θεωσις*、つまり、人間の「神化」(deification)である。ロースキイの解説によると、テオーシスとは神との一致であり、終末において最終的に実現される救済である。キリスト教思想は、神との一致という最終目的を直接的に意図すればするほど一層実践的になる⁽¹²⁾。すなわち、神を知るということは、もはや神を対象として認識することではなく、神との一致を指している。当初人間が救済を求めて神に近づく場合、人間が主体で神が客体であるという観念が成立する。その後人間が神の救済を経験した場合、反対に神が主体で人間が客体であるという観念が成立する。ところが、そのような段階を通過したあとは、いずれの観念も消えて、神と人間との関係にはもはや主体と客体という区別すらも取り除かれてしまう。そのような境地が神との一致、つまり、テオーシスである。

ところで4世紀から5世紀にかけてキリストの本質に関する議論が、教会内で活発に交わされてきたが、その議論の根底には神との一致を実践しようとする救済論的な動機があったことを見落としてはならない。

リオンの司教であったエイレナイオス（130頃-200頃）は、「人間が神になるために、神は自分自身を人間にした」と語った。正教会の伝統ではこの文章はテオーシス（神との一致）の定式的表現になっている。この表現はのちにアタナシオス、ナジアンゾスのグレゴリオス、ニュッサのグレゴリオスによって使用されている⁽¹³⁾。なかんずくアタナシオス（296頃-373）

は、テオーシスを可能にするためにはこの定式的表現が必須であると確信していた。自分自身を人間にした神とはキリストを指している。すなわち、ここではキリストの神性が強調されているのである。キリストは真実の神であったから、地上の生涯においてその神性を人間に伝えることができ、神と人間との交わりが実現した。つまり、テオーシスへの道を開いたのである。逆に仮にキリストに完全な神性がなかったとすれば、神と人間との交わりは実現せず、テオーシスも不可能になる。それゆえ、アタナシオスはキリストの神性を否定するアレイオス派（アリウス派）と徹底的に戦ったのである。

キリストの神性に関する議論はひとまず差し置くとして、「神との一致という最終目的を直接的に意図すればするほど一層実践的になる」というロースキイの指摘は、大変重要な事柄を含んでいる。今日のキリスト教信仰、とりわけプロテスタントの信仰において、人生の最終目的がきわめて曖昧になっている。罪からの贖いという伝統的な教理は相変わらず教えられているが、それから先の救済論的内容は不明のままである。最終目的が曖昧であるから、それに到達するための方法論も信徒に提示されない。そのために信仰の修練という側面がすこぶる弱くなっている。

ちなみに仏教では信仰の修練は、「行」または「修行」という言葉で表現されている。その背後には行によって人格の陶冶をはかるという発想が存在している。しかし、プロテスタント教会ではそのような発想はキリストの福音に反するものとして拒否されてきた。ここに今日の根本的な問題が認められるのである。

3 神の啓示

聖書の神は啓示の神である。啓示とは神が自分を人間に開示し、伝達することである。神は本来隠されているから（イザヤ 45:15；ヨハネ 1:18；I テモテ 6:16）、人間は理性の働きによって神を客体として認識することはできない。神を知るためには神自らが啓示する必要があるが、その典型的実例としてモーセに対する神の啓示の物語（出エジプト記 3 章 1 節以下）を取りあげることができる。すなわち、モーセはホレブ（一説によると、それはシナイ山を意味する）に来たとき（3:1）、次のような経験をした。

柴の間に燃え上がっている炎の中に主の御使いが現れた（3:2a）。彼が見ると、見よ、柴は火に燃えているのに、柴は燃え尽きない（3:2b）。モーセは言った。「道をそれて、この不思議な光景を見届けよう。どうしてあの柴は燃え尽きないのだろう」（3:3）。

3 章 2 節 a の記事は、二次的な挿入の文章であるとされているが、これが神の啓示を表現するものになっている。もしこの挿入がないと、人間がホレブにやって来て（1 節）、不思議な現象を見つけ（2 節 b）、それに近づこうとする（3 節 b）となり、方向が一貫して人間から神へというものになる。ところが、主の御使いの顕現が挿入されることによりこの方向が逆転する。神が人間のもとに来るのである⁽¹⁴⁾。これが神の啓示の本質である。

また出エジプト記 3 章 14 節以下に書かれているように、神は啓示において自分の名前をモー

セに告知する。

「わたしはある。わたしはあるという者だ」と言い、また、「イスラエルの人々にこう言うがよい。『わたしはある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと」。

「わたしはある。わたしはあるという者だ」という言葉はどのような意味だろうか。ここでは二つの意味が考えられる。第一に神は「現に生きて働く者としてある」と解されている。神が生きて働く者としてあるということは、誰に対しても、どこにでもというように、神の存在がすべての人々に対して開かれているということである。

第二に「私は、私があるとする者である。私は、私になろうとする者になる」と解されている。つまり、神が何であるか、何となるかは、神自身が決めることであり、何にもとらわれないという神の自由が神自身によって宣言されているわけである⁽¹⁵⁾。ここで神は自分の名前を明らかにしなかったが、続く15節では神は次のようにモーセに宣言している。

イスラエルの人々にこう言うがよい。あなたたちの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である主がわたしをあなたたちのもとに遣わされた。

これこそ、とこしえにわたしの名

これこそ、世々にわたしの呼び名。

「主」とは原文では「ヤハウェ」である。これがイスラエルの神の名前であるが、コンテキストを考えると、この「ヤハウェ」という名前は、14節の「わたしはある。わたしはあるという者だ」という言葉と密接に関連している。すなわち、神が何であるのかは、人間ではなく、神が決めることであり、またその名前も神自身が決めることであるはずである。ちなみに神学者エーミール・ブルンナー（1889-1966）の解説によると、聖書の神は「比較できない者」、それゆえ、「定義できない者、名指しされない者」である⁽¹⁶⁾。

すなわち、聖書の神は、時と場所に応じてその都度現れ、またその都度自分の名前を自分が選んだ人物（預言者など）に告知する。人間は自分の勝手な空想で神の観念を形成することは許されない。その都度示された神の名前を受け入れるほかはない。

したがって、ここで表明された「ヤハウェ」という名前も、便宜的・暫定的なものであるということではなかろうか。新約聖書の著者がそのことを意識していたのかどうかはわからないが、新約聖書では「ヤハウェ」の名前は全く登場しない。キリスト教の神はもはや「ヤハウェ」と呼ばれず、その代わりに「父」という名前で呼ばれる（マタイ 5:45-48；ローマ 1:7）。

このように新約の時代になると、神の名前は変化しているが、「わたしはある。わたしはあるという者だ」（私は、私があるとする者である。私は、私になろうとする者になる）という神の言葉は、永遠に変わることのない神の本質を表現しているといえる。

さらにモーセやイザヤは神に対して「主」（ヘブライ語では「アドナーイ」）という言葉を使っている（出エジプト 4:10, 13；イザヤ 6:1）。「アドナーイ」はユダヤ人が「ヤハウェ」

の代わりに用いた神の名前であり、「主人」のことである。すなわち、神は人間に対して絶対的な主権を有し、人間は神のしもべにすぎない。

神は「創造主」という具体的な主体として私たちに示される。神は全宇宙の万物を創造し（創世 1:1-31；詩編 148:5；イザヤ 40:26；42:5；44:24；45:7, 12, 18；エレミヤ 10:16）、さらに終末において新しい天と新しい地を創造する（イザヤ 65:17, 18）。神が創造主であるということは、神だけが宇宙の万物とは全く異なる「絶対他者」であり、それらを超越していることを意味する。なぜならば神のみが自己充足的であり、自分の存在の根底を自分自身のうちに持っているが、神以外の万物は自分の存在を神に依存しているからである。

したがって、イザヤは神を「聖なる」存在として表現する（イザヤ 6:3；8:13）。ヘブライ語で「聖なる」を意味する単語は、「カドーシュ」であるが、これは区別されて離れているという意味を含んでいる。それは距離的に離れているというよりも、本質的に隔たりがあるということである。つまり、人間にとって神の本質は近寄りがたいものであり、神は近寄りがたい光の中に住んでいる（I テモテ 6:16）。人間は神の前では無に等しい（創世 18:27；イザヤ 6:5；40:6-8）。

旧約における「濃い雲」は、しばしば神顕現に伴う表象である（出エジプト 13:21, 22；19:9, 16；詩編 18:12）。シナイ山で神はモーセに、「見よ、わたしは濃い雲の中であってあなたに臨む。わたしがあなたと語るのを民が聞いて、いつまでもあなたを信じるようになるためである」（同 19:9）と語っている。

なぜ神顕現は雲の中で起こるのだろうか。それは神の聖なる姿を見て人が死ぬことがないようにするためである（出エジプト 33:20；士師 6:22-23）⁽¹⁷⁾。しかし理由はそれだけではない。神は聖であるから、自分をそのまま人間に現すことはないと考えられているからである。

正教会の神学では神の聖なる本性は、「暗闇」（darkness）という術語で表現されている⁽¹⁸⁾。聖書では神の本質は光であると書かれているから（I ヨハネ 1:5）、神の本質そのものが暗闇であるというわけではない。しかし、神の光はあまりにも強烈であり、近寄りがたいものであるから、人間はそれを直接見ることはできない（I テモテ 6:16）。直接認識することのできない光は、「暗闇」という言葉で表現するほかにはない。そこで神の暗闇は霊の光の源であり、神の超越性を意味する。他方でキリストは「世の光」であるが（ヨハネ 8:12）、それは霊の光源から発出し、かつ人間が耐えられるように和らげられた光である。つまり、光としてのキリストは神の内在性を意味する。神は光として世界と人間に内在している。私たちが神を思索する場合、神の超越性と内在性という二つの側面に留意しなければならない。

神は啓示において人間の次元に下げて自分の存在を表明する。その究極の出来事がキリストの出現であった。キリストは神の本質を持つが、人間の救いのためにへりくだって、しもべの形をとって現れた（フィリピ 2:6-8）。

ちなみに著書『老子』第4章には「（道は）其の鋭^そを挫^{えい}き、其の紛^{くじ}を解^{ふん}き、其の光^{やわら}を和^{やわ}げ、其の塵^{ちり}に同じくす（万物の鋭さを挫き、紛れを解きほぐし、光を和らげて、世俗に同じくする）」と書かれている⁽¹⁹⁾。この文章から「和光同塵^{わこうどうじん}」という格言ができた。『老子』の「道」とは、宇宙万物の根源であり、究極の原理である。道は計り知れない深淵であるが、現象世界ではそ

の光を和らげて本体を汚すことなく、塵に同じくしてありのままを変えない。キリストの受肉の思想も「和光同塵」に相通じるところがある。キリストは神の本質を保持しながら、その光を和らげ、普通の人間となった。

「テオーシス」の概念で述べたように、キリストにおいて神自身が人間に近づき、人間との交わりを実現した。そこで神に召された人間も神の栄光を現すために神によって贖われ、聖化される。人間はすべて罪人であり、神の栄光を受けられなくなっているが、キリストの贖いのわざを通して、神の恵みによって義とされる（ローマ3:23-24）。そこで神が主であるということには、創造主のみならず、贖い主でもあるということが含まれている。

このように人間は律法の行いによってではなく、神の恵みを信じることによってのみ義とされるから（ローマ3:28；5:1）、自分の義を神に主張したり、自分の力で自分を救うために修行をすべきではない。キリスト教的修行は、律法主義から完全に自由であるべきである。しかし、他方でキリストは「神を愛すること」および「隣人を愛すること」が最も重要な二つの「掟」であると教えている（マルコ12:28-31）。「掟」の原語は「エントレー」ἐντολήであり、これは神の命令、戒め、定めという意味である。一般に律法の一つひとつの命令を指す。よって新約聖書においても「律法」という形式が無用のものになったわけではない。

それはなぜかという、律法は内実を伴った信仰生活の継続のために不可欠なものであるからである。すなわち、信仰とは観念的に神の存在を信じるのではなく、具体的に神の恵みに感謝してそれに応答することである。言い換えれば、神に聖別された（聖なるものとして区別された）者にふさわしい生き方をするのである。そのような生き方を続けなければ、人間は一度経験した救いの恵みを忘却し、再び神から離反していくことになるだろう。そこで信仰生活は無条件に自由ではなく、律法的な規則に制約されねばならない。ただし、「律法」という用語は、旧約的な律法主義と混同される恐れがある。そこで私は律法主義と峻別された信仰の実践という意味で「キリスト教的修行」という用語を使うことにする。

そして、最も重要なキリスト教的修行とは、キリストが規定した二つの掟を毎日拳拳服膺し、それを実践することである。そのためには律法主義のように自分の力で実践しようとするのではなく、まず神の愛を受け入れ、それを生きる原動力としなければならない。私たちが神を愛する前にすでに神がキリストの贖いを通して人間を愛している（Ⅰヨハネ4:10）。神の愛なしには人間は神や隣人を愛することはできない。

ブルンナーがいうように、聖は隔たりを造り出すが、愛は交わりを造り出す。神のうちには聖と愛が共存し、聖が愛の前提となっている⁽²⁰⁾。聖なる神、つまり、自己充足的で、何かほかのものを必要としない神のみが、完全に公平無私な愛を持ちうる。このような愛をアガペーと呼ぶ。何かほかのものを必要とする人間は、必要とするものだけを愛するのであり、そのような愛はエロースと呼ばれる。人間は本来アガペーを持っていない。そこで神のアガペーを受け取り、それを他者に伝えることを可能にするために一定の修行が要求されるのである。

4 神へ至る道

すでに述べたように、正教会の神学では神の聖なる本性は、「暗闇」（darkness）という術語

で表現されている。神は預言者などを通して自己を啓示してきたが、神の本質そのものは隠されたままであり、人間が客体としてとらえることのできないものである。

新約思想においては「神自身が神秘の鍵」⁽²¹⁾であり、そこではとらえられないままである(ローマ 11:33-34)。しかし、アタナシオスが論考しているように、神の本質は単に哲学的な問題だけではなく、宗教的問題でもある。神の本質は、とりえず「永遠」という言葉で表現できるが、それは神の存在が永遠であるということだけではなく、神の救済の経緯^{けいりん}が継続的で一貫しているということをも意味する⁽²²⁾。人間に対する神の救済の約束は、永遠に変化することがない。

キリスト教の神秘の概念は、新約聖書における「ミステーション」*μυστήριον* という単語の意味を基本としている。それは密儀宗教のように教団内の秘密ではなく、神によって啓示されるものである。それはほとんどパウロの手紙(あるいは著者がパウロの名前になっている手紙)で用いられていて、そこでは歴史的に啓示されてきた神秘は、神の救済計画であり(ローマ 11:25)、またキリスト自身を指す(コロサイ 2:2)。また終末における死者の復活は神秘である(Ⅰコリント 15:51)。

そこでキリスト教の神秘思想は、いわゆる「不可知論」(agnosticism)とは区別されるべきである。不可知論によると、神は決して人間には知られない存在であって、人間が神について語ることは無意味であるという結論になる。これは神に対する消極的な態度を示している。これに対して、キリスト教の神秘思想は、そのような消極的な態度に出るのではなく、新約聖書で啓示された神の救済計画に積極的に参与しようとするものである。

人間は神の本質そのものを知ることはできないが、神の存在と意志はその啓示によって明確であり、人間が神の息吹である聖霊の世界の中に生きていることは確実である。言い換えれば、人間はいつも隠されてとらえられない神の中へと入れられて、生活している⁽²³⁾。したがって、人間は神が隠されていて人間の自由にならない存在であることを謙虚に受け止めつつ、同時に聖霊の働きを日々積極的に経験することに務めなければならない。

ところで、ヨハネ福音書ではキリストの道という視点から神に至る道が提示されている。すなわち、キリストは道であり、真理であり、命である。キリストは父へと至る道そのものである(ヨハネ 14:6)。したがって、信仰とは、神秘としての道なるキリストに目覚めることである。

新約聖書において、キリストの人格を「道」として表現している箇所はほかにはない。言語表現としては特殊な事例であるといえる。ではなぜキリストは父へと至る道なのか。それはキリストにおいて真理と命が具現化されているからである。

「真理」の原語は「アレータイア」であるが、これは新約聖書において真理を表す一般的な用語である。旧約聖書においてこれに相当する原語は「エメト」であるが、これは真実・誠実・確実を意味する(詩編 19:10; 25:5, 10; 40:12; イザヤ 61:8)。この用法は基本的に新約聖書に継承されていて、真理は福音の真理(ガラテヤ 2:5, 14)、すなわち神の救済の真実・誠実・確実を指し、キリストに従うことによって受容すべき事柄である。神の救済は本来、隠された事柄(ミステーション)であるが、神は啓示を通して人間に約束した救済を誠実に果たす。神の真実さは歴史的出来事において証明される。

また「命」(ゾーエー)とはヨハネ福音書においては、復活したキリストを通して命の源泉である神から受けて維持される霊的な命である(ヨハネ4:14)。キリストはいつも神の世界にとどまり、永遠の命の源である。キリストは森羅万象を創造し、かつそれらを動かす根源的な力である⁽²⁴⁾。キリストに従い、神の救済の真実を受け入れる者は、キリストを証言する聖霊を通して神の霊的な命を受け取ることができる。

そこでキリストが真理であるということは、キリストが神から発出する霊的な命を真実に人間にもたらす主体であるということである⁽²⁵⁾。それゆえ、キリストは形而上学的な次元における実体としての神に至る道なのではなく、キリストが神の救済の真実を啓示し、神の霊的な命を伝えるという意味で神に至る道となるのである。

言い換えれば、日常生活で神の計画に服従し、神から命を受け取れることを意識しなければ、神に至る道の存在に気づかない。キリストは十字架への道を歩むことによってその道を啓示した。その意味でキリストは神への道がいかなるものであるのかを示す主体でもある。

したがって、キリストの道とは第一にキリストが神に至る道そのものであるということの意味し、第二にキリストが啓示し、自ら歩んだ信仰の道・神への道を意味する。いずれの意味においてもその道を歩まなければ、つまりその道に生きることなしには、神を経験することはできない。

またいうまでもなく、キリストの道における主導権は、人間ではなく、神である。オトマー・モイフェルスが論述しているように、神は「完全に他者」(der Ganz-Andere)で人間の意のままにはならない。神は自分の自由な意志で、聖霊を派遣し、具体的な時間と空間において人間の実存のただ中で自己を啓示する。その啓示内容には人間に対する神の要求が含まれている⁽²⁶⁾。

このようにキリストの道において啓示される真理は、哲学的な認識によって理解されるのではなく、日常の信仰的修練、とりわけ神の要求に対する「応答責任」(Ver-Antwortung)という実践によって体得される。ところが、門脇佳吉師によると、キリスト教神学の二千年の歴史は、「道忘却」の歴史であった⁽²⁷⁾。それはなぜかということ、宇宙・万物を創造し、かつ動かす根源的な力としての道なるキリストに目覚めることをせず、体系的な教義に重点を置いてしまったからである。

ちなみに東洋の思想にも「道」という概念がある。たとえば『老子』第1章では、「道の道と可きは常の道に非ず。名の名と可きは常の名に非ず」と書かれている。これは「道とすることができる道、名とすることのできる名は、事を指して形をなすから、恒久不変の道ではない。だから道とすることができなく、名とすることができないのである」という意味である⁽²⁸⁾。

「道」は元来、道路の意味である。そこから道理・方法などの意味が生まれ、孔子を教祖とする儒家では、仁義などの道徳が人のよるべき道として掲げられた。たとえば、『孟子』では、「先王の大道陵遅え墮廢れ、異端並び起る(古の聖王の垂れたもうた偉大な道義は衰えすたれてしまい、聖賢の教と異なる思想や正しからぬ学説がつぎからつぎへと起こってきた)」と書かれている⁽²⁹⁾。孟子が意図する「大道」とは、仁義などの道徳を指すが、「道の道と可きは常の道に非ず」というのは、そのような儒家の道を排斥した言葉である。つまり、老子によると、

儒家が唱えるように、理想的な道だといって人に示すことのできるような道は恒久不変の道とはいえない。なぜならば、そのような道は所詮は一党一派だけにしか通用しない道であるからである。老子の求めた道は、対立的な道のすべてを内包し、唯一絶対的な道である。

このように老子が意図する「常の道」（恒久不変の道）とは、名を付けることができず、知的に把握することはできない。それは天地の発生よりも前にあり、あらゆるものの根源、究極の原理である（『老子』21章）⁽³⁰⁾。「道」は「無」とも呼ばれ、天下の万物は有より生じ、有は無より生じる（『老子』41章）⁽³¹⁾。この点においては、新約聖書における道としてのキリストの思想に類似している。道なるキリストも無から宇宙・万物を創造し、かつ動かす根源的な力である。

また『老子』16章では「虚を極に致し、静を篤^{あつ}きに守れば、万物並び作^{おこ}るも、吾は以て其^その復^{かえ}るを觀る（虚を極め尽くし、静をありのままに守ると、万物は一斉に活動するが、わたしは虚静に帰るのが分かる）」と書かれている⁽³²⁾。「虚を極に致す」の「虚」とは、心を空虚にして無心になることである。心の雑念を払うこと、欲のとらわれをなくして、虚心坦懐に徹することである⁽³³⁾。そして、万物は根源に帰って行くものであり、根源に帰って行くということは、静寂に入ることである。

そして「道」の働きとしての最上の善は、水のようなものである。水は万物の働きを助けて、しかも競い争うことがなく、多くの人がいやがる低い所にいる（『老子』8章）⁽³⁴⁾。一方キリスト教には「ケノシス」（自分を空っぽにすること）という思想がある。これは神の本質を持つキリストが、人類の救済のために自分を空っぽにして、人間の次元に降下し、しかも「しもべ」の形を取ったことを指している（フィリピ2:6-8）。つまり、キリストはしもべのような生き方によって人間に奉仕した。このように神の愛はキリストのへりくだりの姿を通して表明されている（ヨハネ13:14-17）。

なお「無」としての「道」は何もないという単純な無ではない。人間にはとらえられないから「無」というほかはないのである。正教会においても神はとらえられない存在として位置づけられている。預言者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⁽³⁵⁾。このようにキリスト教の神と『老子』の道は、人間によってとらえられない存在であるという点においてやはり類似している。

しかし、老子の「道」には人格や意志はなく、それは非情な、自然無心な働きである。老子は「天地は不仁なり。万物を以て芻狗と為す」（天地はおもいやりが無い。万物を棄犬のように打ち捨てている）と断言している（第5章）⁽³⁶⁾。それゆえ、老子の「道」は、人格的主体として私たち人間を愛することはないし、人生の苦難から救い出すこともしない。これはことさら何もしない道であるから、「無為自然の道」と呼ばれる（『老子』37章）。そして、人間もこのような道に従って、無為自然に生きることがすすめられている。

これに対して、キリストの道は、無為自然の道ではなく、キリストが啓示した神の真理と命のうちに生きることである。私たちが日常生活においてキリストの生き方に倣うことによっ

て、神の真理と命は眼前にありのままに出現するのである。このようにキリストの道は、『老子』の道といくつかの点で類似性を持つものの、神に創造と救済の意志があり、またキリスト自身が歴史的人格となっている点において、『老子』の道とは決定的に異なっているといえる。

注

- (1) ジャン・カルヴァン『キリスト教綱要（I）』渡辺信夫訳、新教出版社、2002年、47ページ。
- (2) 村松照男監修『図解雑学 気象のしくみ』ナツメ社、2004年、172ページ。
- (3) ジャン・カルヴァン、前掲書、47ページ。
- (4) 同書、47-48ページ。
- (5) 同書、55-57ページ。
- (6) 同書、51ページ。
- (7) 同書、87ページ。
- (8) ウラジミール・ロースキイ『キリスト教東方の神秘思想』宮本久雄訳、勁草書房、1986年、35ページ。
- (9) ロバーツの著作は、『神はいずこに』（日本教文社、2008年）という題名で邦訳され、出版されている（原題は The Path to No-Self）。
- (10) イグナチオ・ロヨラ『霊操』門脇佳吉訳・解説、岩波書店（岩波文庫）、1995年。
- (11) ウラジミール・ロースキイ、前掲書、36ページ。
- (12) 同書、37ページ。
- (13) Lossky, Vladimir, In the Image and Likeness of God, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1974, p.97.
- (14) 高橋虔ほか監修『新共同訳旧約聖書注解 I』日本基督教団出版局、1996年、123ページ。
- (15) 同書、125-126ページ。
- (16) エーミール・ブルンナー『教義学（I）』（『ブルンナー著作集第2巻』）熊澤義宣ほか訳、教文館、1997年、156ページ。
- (17) 高橋虔ほか監修、前掲書、154ページ。
- (18) Lossky, Vladimir, op. cit., pp. 31-34.
- (19) 志賀一朗『老子真解』汲古書院、2000年、26-31ページ。
- (20) 高橋虔ほか監修、前掲書、238ページ。
- (21) Religion in Geschichte und Gegenwart (hrsg. von Hans Dieter Betz), 4. Aufl.(=RGG), Bd. 5, Tübingen: J. C. B. Mohr 2002, S. 1650.
- (22) Lyman, J. Rebecca, Christology and Cosmology, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 132.
- (23) RGG, Bd. 5, S. 1648.
- (24) 門脇佳吉『道の形而上学』岩波書店、1990年、103ページ。
- (25) Schnackenburg, Rudolf, Das Johannesevangelium, 6. Aufl., 3. Teil, Freiburg: Herder 1992, S. 72-73.
- (26) Meuffels, Otmar, Gott erfahren, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 12, 133, 136, 137, 165.
- (27) 門脇佳吉、前掲書、68ページ。
- (28) 志賀一朗、前掲書、3ページ。
- (29) 『孟子（上）』小林勝人訳注、岩波書店（岩波文庫）、1968年、18-19ページ。
- (30) 志賀一朗、前掲書、141ページ。
- (31) 同書、303-304ページ。
- (32) 同書、98-105ページ。
- (33) 金谷治『老子』講談社（講談社学術文庫）、1997年、63ページ。
- (34) 志賀一朗、前掲書、46-48ページ。
- (35) ウラジミール・ロースキイ、前掲書、65-66ページ。
- (36) 志賀一朗、前掲書、32-37ページ。

（原稿受理 2009年3月16日）