

キリスト教の神 (その2)

—キリストの道—

松 田 央

Christian God (2)

—The Way of Christ—

MATSUDA Hiroshi

Abstract

In the Western Churches there is a stress on the making of the doctrines which are the teaching of God, Christology, the teaching of the redemption and so on. Namely the intellectual aspect to understand logically the contents of Christian faith is emphasized. According to my view, such a trend seems to be a cause concerning the fall of European Christianity.

In this thesis I would like to suggest the mysterious matter in the New Testament and the way how to experience the matter. It is necessary to know the 'way' which Jesus Christ indicated and to walk on the way with Jesus Christ in order to live in such a mysterious matter.

I call the way which Jesus Christ indicated 'the way of Christ'. Jesus said to Thomas (Jesus' disciple), "I am the way, the truth, and the life. No one comes to the Father except through Me" (Joh 14:6). Christ himself is the way that leads to the Father (God) and therefore presents the mystery of God. I will propose two methods to experience the way of Christ. The one is the practice of the thought of 'theosis' which is a tradition in the Eastern Orthodox Church. And the other is Dogen's thought of 'Michi' which means the way in Japanese.

キーワード: キリストの道、神秘的事柄、テオーシス、神の経験、キリストにならう

Key words: the way of Christ, the mysterious matter, theosis, the experience about God, imitating Christ

Ⅲ テオーシスの思想

1 神秘的な事柄

西方教会の神学では神論、キリスト論、贖罪論^{しよくざい}などの教理の形成に重点が置かれている。つまり、キリスト教信仰の内容を論理的に理解するという知的な側面が重視されている。私見によれば、そのような傾向は、ヨーロッパにおけるキリスト教の没落に関する原因の一つになっているように思われる。

ローマ・カトリック教会司祭（イエズス会修道士）門脇佳吉師^{かどわき かきち}によると、西洋神学に基づく宣教では、神と人間の神秘に触れることができないだけでなく、神秘に導く道を指し示すことをもなしえない。個としての人間・万物が持っている神秘を教えず、神秘へのやむにやまれぬ願望を満たすものを持ちえないからである⁽¹⁾。

本来の新約思想の基本的主題とは、神を知的に探究することではなく、神が人間に啓示した神秘的な事柄を受け止めてその中で「生きること」ではなかろうか。ただし、この場合の神秘的な事柄とは、西方キリスト教の神秘主義のように、特別な人々にだけ保留された特殊な領域を意味するのではない。

ここでいう神秘の概念は、新約聖書における「ミステリオン」*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（第一コリント 15:51）。さらにいうならば、「神自身が神秘の鍵」⁽²⁾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）。

神秘的な事柄は、言語として聖書という文書におさめられているが、それは知的に理解したり、教理として固定化するものではなく、その中に「生きる」べきものである。言い換えれば、聖霊の働きによって日常的に経験するべきものである（第一コリント 2:10-13）。またキリスト者の人生そのものになるべきものである。そこでこのような神秘的な事柄の中で生きるためには、イエス・キリストが示した「道」を知り、イエス・キリストと共にその道を歩むことが必要である。

2 テオーシス

ところで前回の論文でも紹介したように、正教会（東方正教会）の伝統によると、キリストの道を歩むことは、人間の「テオーシス」*θεώσις*、つまり、人間の「神化」（deification）と呼ばれている。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⁽³⁾。

すなわち、本来の神論とは、自然科学の観察のように神を客体として認識することではなく、神が主体として人間に働きかけてくる経験を理性の媒介によって論理的に説明することである。この段階では神が主体で、人間が客体であるが、さらに神との一致の境地を深めていくと、神と人間との間にはもはや主体と客体という区別さえも消滅してしまう。キリスト教の神論の目的は、このようなテオーシスの道を進めていく方法論を構築することである。

そして正教会の神学では、キリストの十字架の贖罪よりもキリストの復活の方が尊重されている。正教会は、贖罪そのものを軽視しているわけではないが、人間の救済は贖罪だけでは不十分であると考えている。すなわち、死ぬべき人間存在の復活こそが究極の救済であるという思想に強調点がある。

正教会の司祭高橋保行師^{やすゆき}が述べているように、イエスが復活しなかったならば、言い換えれば、イエスの弟子たちが復活したイエスを見ることがなかったならば、キリスト教という宗教は始まらなかった。観念や思想としての復活は、古代の異教世界にも認められる。しかし、イエスの弟子たちは復活したイエスを目の当たりに見た。彼らは十字架に付けられて完全に死んだ人物が三日目に復活し、再び生きた人間となって自分たちの目の前に現れたのを経験したのである⁽⁴⁾。

すなわち、キリスト教信仰の本質とは、復活者との出会いという弟子たちの経験であり、またこの経験を言葉や伝統によって後代に伝えていくことである。したがって、今日の私たちに求められているのは、この経験をいかにして忠実に受け取り、自分のものとして体得していくかということである。そして、キリストの復活に基づく救済の思想は、次の聖句によって根拠づけられる。

しかし、実際、キリストは死者の中から復活し、眠りについた人たちの初穂となりました（第一コリント 15:20）。

死が一人の人によって来たのだから、死者の復活も一人の人によって来るのです（同 15:21）。

最後の敵として、死が滅ぼされます（同 15:26）。

神はキリストを復活させることによって、旧約で預言されていた死者の復活（イザヤ 26:19）を実現させた。人間が終末において復活することは、キリストの復活という出来事によって証明されたというわけである。それゆえ、キリストの復活を信じるものは、自分自身も死後に復活の命が与えられることが約束されている。日本の宗教のように、死は繰り返されるのではなく、最終的に死そのものがキリストによって滅ぼされる。

復活するためには新しい体を必要とする。パウロはこれを「霊の体」（第一コリント 15:44）と呼んでいる。「霊の体」は朽ちない体であり、したがって、体の復活とはもとの体を持つことではなく、より堅固で、より卓越した身体性への変化を意味する。これはプラトンの魂の不滅の思想とは異なり、キリストという命の源に結びついてはじめて成立するものである。永遠の命は、キリストによって与えられ、生かされている命である。

またキリストの復活は、自動的にすべての人々を罪や死の力から解放するのではない。正教会の神学によれば、各人が自分の意志で復活の命にあずかろうとして生きなければ、死は依然として人間の上に君臨する。人は死と墮落を自分の意志で招いたように、不死の命と復活の生活を自分の意志により自分の中に引き入れねばならない⁽⁵⁾。そこで不死の命にあずかるためには現在の生の「浄化」が必要になってくる。この浄化の過程がテオシスである。

いうまでもなく、この過程は人間の能力によるものではない。正教会の神学者ウラジミール・ロースキイが解説しているように、それは造られた人間本性が次第に変容していく道であり、言い換えれば、神である三位一体と人間の人格とが少しずつ親和・交流することである⁽⁶⁾。聖書の言葉を使うと、それは「神の本性にあずかる」(第二ペトロ 1:4) ことである。

本論でいう「キリストの道」とは、このように生涯をかけてキリストに従い、キリストのペルソナ(人格・具体的存在)を通して神との一致(テオシス)を深めていく道程である。しかし、私見によると、そのためには正教会の神学だけでは不十分である。

門脇師はそのための方法論として、日本曹洞宗の開祖である道元(1200-1253)の「道の形而上学」を探究し、キリスト教神学への応用を試みている。道元の「道」は、宇宙万物を動かす根源的な力を意味する。キリストの道も森羅万象を創造しつつある根源的な力である。門脇師は両者の類似性を重視し、道元を^{しょうほうげんぞう}新しい聖書解釈のための手引きとしている。

そこで道元の代表作『^{しょうほうげんぞう}正法眼蔵』の「^{げんじょうこうあん}現成公案」という巻を取り上げる。テキストとして『道元禅師全集 第1巻』(水野弥穂子訳注、春秋社、2002年)を用いる。

IV 「現成公案」の解釈

1 位置づけと全体の構成

道元は『正法眼蔵』を最終的に100巻とするように構想し、その最初に「現成公案」を配列しようとしていたといわれている。それはおそらく『正法眼蔵』全体を正しく読解するためには、まず「現成公案」を読むことが必要であるということの意味していたと思われる。したがって、「現成公案」は、道元における「道の思想」ととらえるためには不可欠の基本的文書であるといえる。ちなみにこの場合における「公案」とは臨済宗の「公案」とは異なり、真理を意味する。そこで「現成公案」とは現成している真理、すなわち、現実世界にそのまま成就している真理そのものを意味する。ここで道元は現実世界のあるがままが真実であり、それが求めるべき道であるということを教えている。

『道元禅師全集 第1巻』のテキストには節ごとの区分は付けられていないが、門脇師は著書『『正法眼蔵』参究』において、全体を18の節に区分している⁽⁷⁾。私もこの区分を利用することにする。

また「現成公案」の主題を明確にするためには、文書全体の構成を概観し、複数の節をそれぞれまとめて全体をいくつかの区切りに分ける必要がある。門脇師の分析を参考にしながら、私は全体を七つの区切りに分ける。すなわち、第一部は第1節から第3節までであり、仏道に関する道元の基本的な考えが提示されている。第二部は第4節から第7節までであり、第一部の主題を「自己」という視点から再度論考している。第三部は第8節から第11節までであり、

仏道に関する具体的な修行の方法が述べられている。第四部は第12節と第13節であり、「悟り」と自己の関係についてたとえを用いて説明している。第五部は第14節であり、第四部の主題を別のたとえで説明している。第六部は第15節と第16節で、第五部の考察を深め、さらに全体としての結論を出している。第七部は第17節と第18節である。ここでは第一部から第六部までの主題全体を生きた範例として、すなわち、麻^ま浴^{よく}山^{さん}宝^{ほう}徹^{てつ}禪^{ぜん}師^しと僧^{そう}との問答の形式によって提示し、最後に道元自身、その境地に同意して締めくくっている。

ここでは第一部と第三部を中心にしながら、重要なテキストを抜粋して解釈する。その結果として解明された道元の「道の思想」（修道の理念）を参考にして、聖書で証言されているキリストの道の意味を見いだすことを試みる。

2 第一部について

第一部では真理としての仏の働きを肯定的・能動的側面（第1節）と否定的・受動的側面（第2節）の両面から論考している。この両面は相^{そう}即^{そく}不^ふ離^りの関係にある。

第1節 諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生^{しょう}あり死あり、諸仏あり、衆^{しゆ}生^{じやう}あり。

（水野訳）諸法（^{しだいごうん}四大五蘊、十八界）が仏法である、その時節、そのままで迷いと悟りがあり、修行があり、生^{しょう}があり死があり、諸仏があり、衆生がある⁽⁸⁾。

元来仏教における「諸法」という術語には多義的な意味が含まれている。春日佑芳^{ゆうほう}の解釈によると、それは諸仏の説いた行法、つまり修行を指す⁽⁹⁾。しかし、この解釈に従うならば、諸仏の説いた行法は仏法であるという当然の意味になってしまう。道元がわざわざ最初に当然の事柄を主張しているとは思われない。ここでは通説に従って、「諸法」とはあらゆる事物・すべての存在するものであると考える。

「仏法」とは通常、仏の悟った真理あるいは仏の説いた教えのことである。竹村牧男の解説によると、ここでいう「仏法」とは、仏の悟りのなかで知られた世界である⁽¹⁰⁾。ただし、その世界は客体として観察されるようなものではなく、むしろ主体と客体という二分法が成立する以前の世界である。道元はここで「道」の理念を「仏法」という言葉で表現している。

すなわち、道元にとって「道」とは第一に菩提心^{ぼだいしん}（仏としての悟りを願い求める心）を起こして、修行を続ける生き方を指す。第二に具体的・歴史的に伝承されてきた道、つまり釈迦を起源として仏から仏へ、祖師から祖師へと師資^{ししそうしやう}相承して道元本人に継承された生き方を指す。さらに第三の意味として根源的・内在的な原動力を指す。

そして、門脇師の解釈によると、この場合の「仏法」とは、根源としての道の直接的な活^{はたら}き、つまり、第三の意味の道である。根源的・内在的な原動力あるいは根源としての道の直接的な活^{はたら}きとは、どういう意味なのだろうか。私見によると、それは修行者に内在する仏の根源的な命を指す。それは本来修行者に内在しているのであるが、それに気づくためには修行を続けなければならない。しかもすでに釈迦以来の正法を体得している師匠から発現している「仏の命」

に触れなければ、修行者に内在する仏の根源的な命を引き出すことができない。したがって、第三の意味の仏道は、第一および第二の意味の仏道を前提にしているわけである。

ところで、あらゆる事物が根源としての道の働きであるとき（時節）には、そのまま迷いと悟りがあり、修行があり、生があり死があり、諸仏があり、衆生があるというのはどういう意味なのだろうか。竹村牧男の解説によると、悟りの世界においても、ただ一つの真理だけがあるということではなくて、そこには迷いの世界もあり、また死を免れることはできず、また衆生という迷いの中に生きる人間もいる⁽¹¹⁾。

しかし、悟った人間が再び迷いの世界に戻るということは元の本阿弥になるということであり、それでは悟りの意義が失われてしまう。果たして道元はそのようなことを意図していたのだろうか。

ここで注意すべきことは、道元が時折、通常とは異なる意味で仏教用語を使うことがあるということである。たとえば、『正法眼蔵』の「大悟」では「大悟底人の却迷」（大悟の人がかえって迷うこと）⁽¹²⁾という言葉が登場する。前後のコンテクストを読むと、これは悟った人特有の迷いのことであり、凡夫の迷いとは異なることがわかる。つまり、悟った人は迷いや苦悩から解放された人ではない。やはり修行においてそれらは付随している。ただし、その迷いは、煩惱から生じるものではなく、より高度な迷いである。よって「衆生」という術語も単なる生き物一般ではなく、悟っても、いまだ衆生であることを自覚する人を指すのだろう。

道元の目指す仏道は、「修証一等」と呼ばれる。すなわち、修行（修）と悟り（証）は別の事柄ではなく、一つにして等しいということである。修行はそのまま悟りの世界であり、悟りがそのまま修行の世界として見られる。それゆえ、その道は無窮であり、最終目的地が存在しない。

第2節 万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。

（水野訳）万法（と言われるあらゆるものごと）すべてそれ自身一定したものはない、その時節、迷いもなく、さとりもなく、諸仏もなく衆生もなく、生もなく滅もない⁽¹³⁾。

「万法」とは第1節の「諸法」と同様、あらゆる事物を指す。玉城康四郎訳のテキストでは「ありとあらゆるもの」または「環境世界」と訳されている⁽¹⁴⁾。そして、「万法ともにわれにあらざる時節」とは、あらゆる環境世界だけではなく、自分自身も無常であるという在り方を指している。

「現成公案」第10節では「身心を乱想して万法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる」（自己の身心のあり方を正しく捉えないで、外にある万法について自分で判断を下していると、自己が生きていることは一定不変であるかと間違える）と書かれている。私たちは環境世界が諸行無常であることを知っているが、自分自身だけは例外であり、常住（一定不変）であると錯覚している。それは自分を動かさないで、環境世界の動きだけを見ているからである。

禅宗は自己が本来無であること、つまり無自性・空^{むじしやう くう}という在り方に存在するということを強調する。もし自分自身に目を向ければ、自分自身も無常であることに気づく。それでは自己の無自性・空という在り方においては、なぜ迷いもなく悟りもないのか。それはむしろ悟りの境地を表すものではないのか。

竹村牧男の解釈によると、仏教では人間の個体は、五蘊^{ごうん}（色受想行識）が仮に集まったものにすぎず、一つの「我^が」というものはないのだという。そこで自己が無自性・空であるならば、それが消滅するということもないことになるから、「不生不滅^{ふしやうふめつ}」ということになる。そうだとすれば、「万法ともにわれにあらざる時節」、すなわちあらゆるものが空である在り方の中では、惑いもないし、悟りもない、また仏もないし、衆生もないというわけである。またそれは座禅しているそのただ中の世界であるとされる⁽¹⁵⁾。

しかし、この解説ではまだ疑問が解消されない。はたして座禅の世界では悟りも仏もないのか。むしろその世界は自己の仏性に目覚める境地に等しいのではなからうか。すでに指摘したように、根源的・内在的な原動力としての道は、第1節では能動面から、第2節では受動面から論考されている。第1節では仏道に支えられた修行者の主体的自己が主題となっていて、座禅の修行はそのまま悟りの世界であることが示されている。つまり、修行者の能動的な行動が提示されている。これに対して第2節では修行の主体としての自己も座禅においては忘れられるということが述べられているように思われる。ここでは修行者の主体性は受動的にとらえられ、反対に自己は仏の道の一つとなり、万法も自己も共に空となり、迷いと悟りという二項対立が消滅するという境地になっていると解せられる。そして、この境地は、第8節でさらに詳細に論述されている。

3 第三部について

第8節 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、自己の身心および他己^{た こ}の身心をして脱落^{とつらく}せしむるなり。悟迹^{ごしやく}の休歇^{きゅうけつ}なるあり、休歇なる悟迹^{ちやうちやうしゆつ}を長々出ならしむ。

（水野訳）仏道をならう（修行する）というのは自己をならう（修行する）ことである。自己を修行するというのは、自己が（諸法ばかり、万法ばかりになって、）自己を忘れることである。そういう自己を忘れるということは、万法から（自己が）実証されることである。万法から実証されるということは、自己の身心および他己（わたしの中にある他人）の身心が自分のものでないことを徹底させるのである。（それが悟りであるが、その）悟りの痕迹^{あとかた}は、まったく、休歇^{やすみきつて}いるものであり、休歇^{やすみきつて}いる悟りの痕迹^{あとかた}を、永久にそのままにさせるのである⁽¹⁶⁾。

仏教の一般的な意味としては、仏道とは仏となるための教え（仏教）、悟りに至るべき道のことである。また仏の悟りそのものも指す。仏道は単に「道」ともいわれる。「道」は悟り、修道、ニルヴァーナ^{ねはん}（涅槃）に至るための道という真理のことである。

ここでいう仏道とは、すでに紹介したように三つの意味を含んでいると思われる。また「な

らふ」とは、習字の練習のようにお手本通りに「倣う」、つまり繰り返し模倣して練習するということであろう。それが修行することである。そこで仏道を修行するということは、仏道を繰り返し模倣して練習することである。また第二の意味での道、すなわち、釈迦を起源として仏から仏へ、祖師から祖師へと師資相承して道元本人に継承された生き方が、おそらく前提となっていて、そのような生き方を手本として繰り返し模倣して練習することがすすめられている⁽¹⁷⁾。

そして、「自己をならふ」というのは、そのような地道な練習を積み重ねながら第三の意味の道である根源的・内在的な原動力を見いだすということである。そのとき対象化された自己は忘れられる。私たちは普段、自己を対象化しているが、そのように対象化された自己はいつのまにか消滅して、本来の自己ともいべきものが現成する。

哲学者西田幾多郎（1870-1945）は「場所的論理と宗教的世界観」において、「我々の自己の奥底には、何処までも我々の意識的自己を越えたものがあるのである。（中略）内在即超越、超越即内在的に、即ち矛盾的自己同一的に、我々の真の自己はそこから働くのである」と述べている⁽¹⁸⁾。つまり、真実の自己は、自己を超えた自己であり、それは実体として対象化された自己の否定から導き出される。

道元もこのような自己を追究していたと解せられる。「自己を忘れた自己」とは、「自己を超えた自己」であり、根源的・内在的な原動力、つまり、命の根源と一致した主体である。

「万法に証せらるる」とは、環境世界から実証されること、自己と外界との対立の枠組みが抜け落ちて、命の根源と一致した主体が実証されることである。そのような境地を道元は「身心脱落」と呼んでいる。

玉城康四郎の解説によると、これは宋に留学中の道元自身が天童如浄（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⁽¹⁹⁾。また春日佑芳の解釈によると、「脱落」とは、自分の身に取り込むことである⁽²⁰⁾。そこで「自己の身心および他己の身心をして脱落せしむ」とは、環境世界を自分の身に取り込んで、自己の殻がすっぽりと抜け落ちるという境地であろう。環境世界とは、根源的・内在的な原動力に裏付けられた世界である。

なお門脇師は、「自己の身心および他己の身心をして脱落せしむ」という句において「せしむ」という使役動詞が使用されていることに注目している。つまり、人間は自分の力で身心脱落するのではなく、すべては「道の垂直的な活き」である⁽²¹⁾。

「悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ」とは、水野訥において提示されているような意味であるが、悟りの痕跡を残さないこと、すなわち、一旦経験した悟りの心境そのものに固執しないということだろう。ここにも道元の「修証一等」の見地が表明されている。道元は修行を「修」、悟りを「証」と呼んでいるが、修と証は相即不離の関係にある。簡単にいえば、修行を真剣に行っていること自体が、悟りを得ていることを意味する。それゆえ、修から離れた純粹の証というものは、觀念の世界にすぎず、現実にはありえない。修と証は一つ、すなわち、「修証一等」である⁽²²⁾。修証一等こそ道元の根本的な思想であるといえる。

ところで道元はなぜ「修証一等」を強調するのか。それは道元にとって坐禪を基本とする修

行は悟りを目的としたものではなく、修行は悟りの手段ではない。つまり、悟りを求めるために修行をしてはならないということである。しかし、そうであるならば、次のような疑問が生じてくる。

なぜ悟りを求めてはならないのか。道元自身、宋で修行して、「身心脱落」という悟りの真理を会得したということになっている。そうであるからこそ、弟子たちに仏の道を教える資格があるのではないのか。しかも道元は、菩提心（^{ほだいしん}悟りを求める心）の重要性を説いているではないか。

当然のことながら、禅宗の場合には、悟りの境地に至るために修行を行っているはずである。やはりそういう明確な目的がなければ、厳しい修行を続けることはできないだろう。道元もそのことはわかっているはずである。また悟りの境地自体は否定されていない。

むしろ道元はすでに悟りを経験した立場から、悟りを経験したのちにも修行は必要であるということを強調しているのである。それはなぜかという、ある悟った人が修行を放棄すれば、悟りの真理そのものがその人から消えていくからである。

このことは学問にも当てはまる。高度な学識知識や思考方法というものは、英単語を覚えるように、すぐに身に付くものではない。研究者は、地道な研究の積み重ねによって、なんとか現在の水準を維持することができるのである。したがって、研究を怠ったとたんに、研究者の知的な水準はどんどん低下していくことになる。

さらに道元は、『正法眼蔵』の「^{くうげ}空華」という巻で次のように述べている。

まさによく知るべきである。^{くう}空はすなわち一本の草である、と。この空にはかならず^{はな}華が咲くのである。あたかも、無数の草に華が咲くようなものである。（中略）梅は以前には華がないが、春になれば華が咲く、というようなものである。今はないが、時節が到来すれば、すなわち華が咲く⁽²³⁾。

ここで「空」とは修行（修）のことであり、「華」とは悟り（証）のことである。私たちにはそれぞれ異なる人格があり、また修行の仕方や生き方も千差万別である。しかし、春になれば、必ず梅の木に華が咲くように、道筋を間違えない限り、修する者には必ず悟りの華が咲く。また明確な悟りを自覚しなくても、すでに日々の生活において私たちは悟りの世界を垣間見ることができる。ましてや時節が到来すれば、必ず悟りの境地はおのずとやって来るといってわけである。

このような考え方は、イエスによる神の国の教えと類似点を持つ。神の国の完全な到来は、世の終わりにあるとされる（マタイ 24:29-31；25:31-33；第二ペトロ 3:10-13）。しかし、キリストの光を受け入れる者は、この世においても神の支配する世界を垣間見ることができる。

V 聖書の思想の見直し

1 自己を超えた存在

「身心脱落」とは、日常的自己と本来の自己の対立が生ずる以前の境地であると解せられる。このような本来の自己の究明は、新約聖書の思想にも認められる主題である。たとえば、イエスは「『心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい』。これが最も重要な第一の掟である」(マタイ 22:37-38) と述べている。これは「自己の全存在において(自分の命そのものにおいて) あなたの神である主を愛しなさい」という意味であり、自分の存在よりも神の存在の方が重要であるということである。

デカルト哲学で説かれているように、現代人は自己の存在を当然の実体として、つまり、固定的な「自我」(Ich) として想定している。しかし、聖書では神の愛を拒絶して、神の意志よりも自分の意志を優先することは、罪と見なされる(ヨハネ 3:19-20, 36; 8:45-47)。人間の罪は自我の想定によってさらに深刻なものになる。そのような自我は、神を真摯に愛することによって打ち砕かれる。自我というものは虚妄にすぎないのである。本来の「自己」(Selbst) は、実体ではなく、神との関係でその都度形成されるものである。言い換えれば、自己を超えた存在・神との出会いによって本来の自己は開示されるのである。

仏教では絶対者としての神を立てず、またそれゆえ、聖書における罪の概念は存在しない。しかし、すでに言及したように道元における「道」は、根源的・内在的な原動力を指す。「現成公案」第14節では「うをとり、いまだむかしよりみづそらははなれず(魚も鳥も、昔から魚が水から離れたことはなく、鳥も空から離れたことがない)。……以水為命しりぬべし、以空為命しりぬべし(魚にとって水は命だったことがわかるはずであり、鳥にとって空が命であったことがわかるはずである)」と書かれている⁽²⁴⁾。竹村牧男の解釈によると、ここでの命とは自己を超えたもの、本来の命を指す。つまり、自己を超えたものにおいてはじめて自己であるということである⁽²⁵⁾。

ちなみに『正法眼蔵』「^{べんどう わ}辨道話」では「もし人、一時なりといふとも、^{さんごう おつちん}三業に仏印を標し、^{ざんまい}三昧に端座するとき、^{へんはふかい}遍法界みな仏印となり、^{じん こくう}尽虚空ことごとくさとりとなる」と書かれている⁽²⁶⁾。玉城康四郎訳では、「たといひとときであっても座禅して、身・口・意のすべての働きを仏に打ちまかせて仏によって裏うちされ、^{じじゅう}自受用三昧(自由自在に楽しむ悟りの境地)に端座するとき、全世界がみな仏の印づけとなり、虚空全体がことごとく悟りとなる」となっている⁽²⁷⁾。ここからわかるように、悟りとは自分の力によるのではなく、仏の根源的・内在的な原動力に裏打ちされることによってはじめて可能となる。そのように裏打ちされて発現した自己こそが、本来の自己である。

ただし、第15節では「水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんは、水にもそらにもみちをうべからず、ところをうべからず」(水の全体を知りつくし、空の全体を知りつくして後、水を泳ごう、空を飛ぼうと思うような鳥や魚があるとしたら、彼らには、水にも空にも、泳ぐみち、飛ぶみちを得ることはできるはずはなく、泳ぐところ、飛ぶところを得ることはできないはずである) と書かれている。道元の思想によると、自己を超え

ただのものを追究するならば、それは見つからないということである。自己を離れてそのようなものがあるのではないというわけである。今この生きているところ以外に本来的自己は存在しないというわけである。

聖書の思想にも同じことが当てはまるのではなかろうか。本来の自己の追究を離れて、神を知ることはできないのではなかろうか。キリストが復活したのちには、パラクレートス(聖霊)を通して人間がキリストに内在し、そして、キリストが人間の自己に内在する。キリストを離れた自己は存在せず、また反対に自己を離れたキリストは存在しない(ヨハネ 14:19-20)。

神学者オトマー・モイフェルス²⁸の所見によると、与えられた現実と生の実践以外に神を経験するところは存在しない。神の経験と具体的な生の実践は切り離すことができない⁽²⁸⁾。したがって、私たちは平凡な日常生活において、自己の実存を深めていくこと以外に神を経験する方法を知らないのである。

2 新約聖書におけるキリストの道

新約聖書における「神秘」(ミステリオン)とは、異邦人全体と全イスラエルが救われるということであり(ローマ 11:25)、この神秘は長い間隠されていたが、キリストによって明らかにされ、実現された(ローマ 16:25-26; エフェソ 3:3-11)。言い換えると、キリスト自身が「神の神秘」なのである(コロサイ 1:27; 2:2)。門脇師もイエスの伝える福音は、神人キリストの神秘を伝えるものであると主張している。イエスはこの神秘を言葉よりも行為によって、すなわち、十字架と復活によって伝えた⁽²⁹⁾。

それゆえ、キリスト教の神秘的経験に関する方法論は、キリスト論およびそれに基づく聖霊論を本質的に含んでいなければならない。そして、ヨハネ福音書ではキリストの道という視点からキリスト論と聖霊論を展開している。たとえば、キリストは道であり、真理であり、命である。キリストは父に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に至る道なのか。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「アレーテイア」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(ミステリオン)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。キリストは宇宙・万物を創造し、かつ動かす根源的な力であ

る⁽³⁰⁾。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⁽³¹⁾。それゆえ、キリストは観念論的に神を認識するための手段として神に至る道ではなく、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はできず、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。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。その啓示の内容には人間に対する神の要求が含まれている⁽³²⁾。

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、日常の信仰の修練、とりわけ神の要求に対する「応答責任」(Ver-Antwortung)⁽³³⁾という実践によって体得される。ところが、門脇師によると、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⁽³⁴⁾。それはなぜかという、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。私たちは道元が提示している「道」の思想を通してもう一度聖書的な信仰を取り戻すべきである。

3 修道的信仰

ところですでに述べたように、正教会の神学では、テオーシスは人間の復活の過程において展開される。テオーシスにおいて経験されるキリストの神秘は、キリストと共に死に、キリストと共に復活するという行為において啓示される。なかんずくそれは教会のサクラメント(聖礼典)としての洗礼において実践される。正教会ではサクラメントは「ミステリオン」と呼ばれ、それ自体が啓示された秘密なのである⁽³⁵⁾。正教会の神学者ウラジミール・ロースキイによると、私たちは測り尽くせない神秘を表現している真理や思想を身をもって生きなければならない。そして、この生のプロセスにおいて、神秘を私たちの悟性様式に適用させるのではなく、逆に私たちが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⁽³⁶⁾。

また高橋保行師によると、「テオーシス」は、神による人の救いのプロセスである⁽³⁷⁾。そこでこの神学を「道」としてのキリスト論に当てはめると、次のようになる。すなわち、テオー

シスは、神が人となったこと、つまり、ロゴスの受肉を前提とし、キリストの「ケノーシス」（神の本質を持ちながら、人間の救いのために自分を空っぽにするまでへりくだったこと）としての生涯全体（フィリピ 2:6-8）に対応している。本来は不死なる神が人となり、人間と交わり、ケノーシスの極致である十字架の死を通過して復活した。キリストはこのような苦難と栄光の道を自ら通過した。

西田幾多郎の所見によれば、神はどこまでも自己否定的にこの世界においてある。真の絶対者とはどこまでも自己自身の中に自己否定を含み、この自己否定において私たちの自己の世界が成立する⁽³⁸⁾。この考え方は、ロゴスの受肉において啓示された神のケノーシスの使信を視野に入れたものである。聖書の神は自己を否定した次元において人間に自己を啓示する。

すでに論考したように、道元にとって仏道とは、仏にならない、自己を忘れることである。自己を忘れるということは、根源的・内在的な原動力である仏の道によって自己が否定され、自己を超えた自己に出会うことである。

東方キリスト教の神学者にも類似した思想が認められる。たとえばニュッサのグレゴリオス（330頃-395頃）の論文「完全に向かつて」によると、キリスト者の本質的活動は神の本質を模倣することであり、人間は神の像において造られている。そして、もしもキリスト者が完全な徳の生活を送ることによって自分自身の本質を完成するならば、神の本質の模倣は達成される。ただし、グレゴリオス自身は、そのような徳を十分に完成することはできなかったと告白している⁽³⁹⁾。

グレゴリオスは徳の完成に関して、とりわけ使徒パウロのキリスト論を尊重している。グレゴリオスの解釈によると、パウロは、キリストが何者であるかを誰よりも知っていた。というのは、パウロは、キリストを正確に模倣することによって自分自身の魂を変革させたからである⁽⁴⁰⁾。たとえばパウロは、「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」と述べている（ガラテヤ 2:20）。パウロにとってキリストは神の子の「原型」（prototype）であり、これを模倣することによってパウロ自身の魂が否定され、キリストに似たものに変容していく。その意味で修道的な信仰は不可欠なのである。

たとえば、キリストを真実の光として知ることによって、キリスト者の生活は真実の光線によって照らされる。そして、キリストの光において万事を行うことによって、キリスト者は光そのものになる。そうすることで、マタイ福音書 5 章 15-16 節に書かれているように、その光は他者の前で輝くことになる⁽⁴¹⁾。

そして、グレゴリオスは、第二コリント書 3 章 18 節を引用して、キリスト者は栄光から栄光へと変えられていくということを述べている。つまり、信仰はより良いものへと向かって成長することを止めず、また完全さにおいて限界を置くことがないというわけである⁽⁴²⁾。

ところで、プロテスタント教会においてもパウロの思想は尊重されているが、その場合、彼の「信仰義認」の思想および贖罪論に強調が置かれる傾向にある。すなわち、人間は律法の行いによってではなく、ただキリストの贖罪を信じる信仰によってのみ自分の罪が許されるという思想である（ローマ 3:21-26）。もちろん「キリストの道」の思想においてもこれは大前提となる命題である。しかし、パウロの思想にはもう一つの側面、つまり、信仰の修養によって

信仰者が「キリストの形」(ガラテヤ4:19)に変えられていくという命題があることを見逃してはならない。これは正教会の「テオーシス」の思想の基本となるものである。

それではキリストを「原型」として模倣し、「キリストの形」に変えられるというのはどのようなことなのか。キリストの道としての信仰は、キリストのケノーシスとしての生涯全体にならうことである(ヨハネ13:14-17)。それは具体的には福音書に記録されているキリストの教えと行動にならうことによって、自ずと自己が否定されることである。いうまでもなく、それは自分の力によって自分を否定することではない。そのような地道な修練を毎日積み重ねることによってはじめて、対象化された自己(デカルト的自我)は忘れられる。そのとき、私たちは森羅万象の根源であるキリストの命に気づき、その命のうちに生きることができるのである。キリスト者にとって真実の自己は、キリストと共に神のうちに隠されている(コロサイ3:3-4)。

VI 結 論

2回にわたって神について考察してきた。キリスト教神学において神を語ることは、形而上学的な次元で神の概念を語るのではなく、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。

神に関する経験を可能にするためには二つの方法論が考えられる。第一は正教会の伝統である「テオーシス」の思想の実践である。第二は道元の「道」の思想を新しい聖書解釈のための手引きとすることである。

道元にとって仏道とは「自己をならふ」ことであるが、それは「自己を忘れた自己」、すなわち、「自己を超えた自己」の追究である。そのような自己は、根源的・内在的な原動力を意味する道、つまり、命の根源と一致した主体である。

キリスト教思想においても「道」としてのキリストの意義を再認識すべきである。キリストは観念論的な次元における神に至る道ではなく、神の真実を啓示し、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。そして、キリスト教の神秘的な経験とは、この道を歩むことであるが、そのためには真実の自己の究明という実践が不可欠となる。キリストのケノーシスとしての生涯全体にならう、キリストの命に一致していくことによって、日常的自己(自我)は忘れられ、真実の自己が現れるのである。

注

- (1) 門脇佳吉『『正法眼蔵』参究』岩波書店、2008年、7ページ。
- (2) Religion in Geschichte und Gegenwart (hrsg. von Hans Dieter Betz), 4. Aufl. (=RGG), Bd. 5, Tübingen: J. C. B. Mohr 2002, S. 1650.
- (3) 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、37ページ。
- (4) 高橋保行『ギリシャ正教』講談社(講談社学術文庫)1980年、271ページ。
- (5) 同書、274ページ。
- (6) ウラジミール・ロースキイ、前掲書、103ページ。

- (7) 門脇佳吉『『正法眼蔵』参究』74-76ページ。
- (8) 『道元禅師全集第1巻』水野弥穗子訳注、春秋社、2002年、49ページ。
- (9) 春日佑芳『正法眼蔵を読む1』ベリかん社、1999年、44-45ページ。
- (10) 竹村牧男『『正法眼蔵』講義 現成公案・摩訶般若波羅蜜』大法輪閣、2005年、50ページ。
- (11) 同書、51ページ。
- (12) 『道元禅師全集第1巻』255ページ以下。
- (13) 同書、49ページ。
- (14) 『現代語訳正法眼蔵第1巻』玉城康四郎訳、大蔵出版、1993年、94-95ページ。
- (15) 竹村牧男、前掲書、55-59ページ。
- (16) 『道元禅師全集第1巻』51ページ。
- (17) 同書、6ページ以下。
- (18) 『西田幾多郎全集第10巻』岩波書店、2004年、330-331ページ。
- (19) 『現代語訳正法眼蔵第1巻』34ページ。
- (20) 春日佑芳、前掲書、18ページ。
- (21) 門脇佳吉『『正法眼蔵』参究』126ページ。
- (22) 正確には「仏法には、修証これ一等なり」(『現代語訳正法眼蔵第1巻』47ページ)。
- (23) 『現代語訳正法眼蔵第3巻』玉城康四郎訳、大蔵出版、1994年、433ページ。
- (24) 『道元禅師全集第1巻』55ページ。
- (25) 竹村牧男、前掲書、132ページ。
- (26) 『道元禅師全集第1巻』8ページ。
- (27) 『現代語訳正法眼蔵第1巻』33ページ。
- (28) Meuffels, Otmar, Gott erfahren, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 3.
- (29) 門脇佳吉『道の形而上学』岩波書店、1990年、64ページ。
- (30) 同書、103ページ。
- (31) Schnackenburg, Rudolf, Das Johannesevangelium, 6. Aufl., 3. Teil, Freiburg: Herder 1992, S. 72-73.
- (32) Meuffels, Otmar, op. cit., S. 12, 133, 136, 137, 165.
- (33) Ibid., S. 165.
- (34) 門脇佳吉『道の形而上学』68ページ。
- (35) RGG, Bd. 5, S. 1648-1649.
- (36) ウラジミール・ロースキイ、前掲書、1986年、36-37ページ。
- (37) 高橋保行、前掲書、275ページ。
- (38) 『西田幾多郎全集第10巻』316、324ページ。
- (39) Saint Gregory of Nyssa. Ascetical Works (tr. by Virginia Woods Callahan), in: The Fathers of the Church, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1967, p. 93.
- (40) Ibid., p. 96.
- (41) Ibid., p. 103.
- (42) Ibid., p. 122.

(原稿受理 2009年9月24日)