

キリスト教の禅（その2）

— 禅的瞑想による福音の伝道 —

松 田 央

Christian Zen (2)

— The Preaching of the Gospel from the Standpoint of Zen Meditation —

MATSUDA Hiroshi

Abstract

This paper maintains that Christian Zen is not a syncretism which simply tries to combine Christian thought with Zen thought. Christian Zen preserves the traditional essence of Christianity which contains the Trinity. According to Christian Zen, Jesus Christ has divinity as well as humanity. He was born of the seed of David according to the flesh, and declared to be the Son of God with power according to the Holy Spirit, by resurrection from the dead (Rom 1: 3-4). Therefore he lives up to the present in the spiritual dimension and continues acts of salvation through the Holy Spirit.

I will present how Christians can experience the Holy Spirit's work and Christ's presence by means of Christian Zen. This experience can be achieved through theosis (θεωσις), namely deification. Theosis means that Christians have their own unity and communion with God through the Holy Spirit. It is very useful to develop the spirit of Zen mindfulness in order to form a communion with God. And when we read Zen textbooks, for example, "Mumonkan" and "Hekiganroku," we can learn how to train in the spirit of Zen mindfulness. Needless to say, it is necessary to also continue Zazen training every day. We can experience a mental condition, called "mushin", or "funi (not two)," a empty mind, by means of reading Zen textbooks and continuing Zazen training. Mushin is a Zen stage in which the subject (the human mind) identifies with objects (natural phenomena). In other words, the human being sees himself or herself in natural phenomena, for example, the sky, the wind and the trees. According to Zen thought, the sky reflects each human mind.

If Christians apply this Zen epistemology to the message of the resurrected Christ's appearance, they can feel Christ's eternal life in various natural phenomena. The resurrected Christ is the origin of every life in the world. Every human being is kept alive by Christ's life. Christian Zen helps the human being find this important fact in everyday life.

キーワード： 禅的瞑想、テオーシス、贖罪、復活、無心

Key words: Zen meditation, theosis, redemption, resurrection, mushin

V 人間について (De Homine)

1 本来の自己

前回の論文の結論において、キリスト者は禪的修道によって「一箇の無字」そのものになりきり、それによって、イエスの人性（人間性）のうちにある神性を体得しなければならないということを述べた。今回の論文では、この方法論を組織神学の個別の主題に適用することを試みる。

ところでイエスの人性のうちにある神性を体得するということは、単にイエスの人格を客体として観察するというのではなく、人間が自分に内在する神性に目覚めて（第二ペトロ 1:4）、自分とイエスとの一致点を見いだすということである。キリスト教思想では人間における神性とは本来の人間性を意味する。たとえばヨハネ福音書1章12節では「しかし、ロゴス（言葉）は、自分を受け入れた人、その名を信じる人々には神の子となる資格を与えた」と書かれている。ここでいうロゴスとはキリストのことである。キリストは自分を信じて受け入れる人に神の子となる資格を与える。また同10章34-36節では次のように書かれている。

そこで、イエスは言われた。「あなたたちの律法に、『わたしは言う。あなたたちは神々である』と書いてあるではないか。神の言葉を受けた人たちが、『神々』と言われている。そして、聖書が廢れることはありえない。それなら、父から聖なる者とされて世に遣わされたわたしが、『わたしは神の子である』と言ったからとて、どうして『神を冒瀆している』と言うのか。……」。

原典のギリシア語聖書では「神々」は「テオイ」θεοί と書かれているが、これは「テオス」θεός という単語の複数形である。新約聖書では一般に「テオス」は父なる神、人間存在を超えた唯一の眞の神を指す。つまり、聖書の思想によれば、神と人間とは絶対的な差異があるという大原則がある。ヨハネ福音書においてもこの大原則は守られている。

ヨハネ福音書のテキストにおける律法とは、詩編82編6節の「わたしは言った。『あなたたちは神々なのか。皆、いと高き方の子らなのか』と」という言葉を指す。ただし、その次の7節では「しかし、あなたたちも人間として死ぬ。君侯のように、いつせいに没落する」と書かれているから、詩編の著者は人間が神々であることを単純に肯定しているわけではない。ところがヨハネ福音書のイエスはあえて肯定的な意味で、「あなたたちは神々である」と宣言しているのである。

ただし、人間が神々であるとか、神の子であるといってもそのままの状態人間が神の本質を有しているということではない。現実の人間は不完全であり、罪や過ちから自由ではない。したがって、聖書において人間が神の子であるということは、現実の人間ではなく、本来の人間の境涯を指すから、現実の人間は生涯をかけてこの境涯を目指して歩まなければならないの

である。

ちなみに稲垣良典の解説によれば、中世の神学者トマス・アクィナス（1225-1274）は「旅するもの・人間」（homo viator）という言葉を好み、人間は「途上に」（in via）ある、という言い方をよく用いる。トマスにとって「旅」とは「人間である」ことの完成へ向かっての旅であり、人間の一生とはたえず「人間である」ことを学び続ける旅であるというわけである¹⁾。言い換えれば、現実の人間はまだ完全な人間、本来の人間にはなっていないのであり、いわば「中間的存在」にすぎないということになる。そして、私見によれば、トマスが意図する完全な人間性とは新約聖書における「神の子」という身分を指す。

さらに稲垣良典の解釈によると、トマスの真意は、人間が時間から永遠への途上にあるとの動的な意味で「中間者」であるということにある。人間の靈魂（anima）は身体と結合することによって時間から永遠への旅路の状態に置かれるのであるが、そのことはまさしく靈魂が知的実体としての完全性を目指すということである²⁾。すなわち、信仰の旅路の目的地は永遠の世界（神の国）であり、知的実体として完全な者だけがそこに住むことができるというわけである。これがトマスにとっての本来的自己である。

マタイ福音書のイエスは、「あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい」（マタイ 5:48）と命じているが、トマスはこの「完全性」を知的な完全性として理解したのである。私見によれば、この理解は聖書の解釈として検討の余地を残しているが、いずれにせよ、何らかの次元で完全な者だけが永遠の世界に到達しうる。

そして、興味深いことに、トマスは人間を「いわば永遠と時間との接点に存在する者」（quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis）として位置づけている³⁾。聖書の思想では永遠の世界である神の国はこの世を超越しているが、両者は全く断絶しているわけではない。イエスは「神の国は近づいた」（マルコ 1:15）と宣教した。つまり、イエスに従う者は、すでにこの世（時間の世界）において神の国の現実性を何らかの「ヴィジョン」（先見性・幻）によって経験することができる。言い換えれば、永遠と時間との接点の上にいるという自覚が、自己の完成という旅路の出発点となる。

ところでマタイ福音書における「完全な者になる」ということは、東方キリスト教では「テオーシス」θεωσις、つまり、人間の「神化」（deification）に相当する。東方キリスト教の神学者ウラジミール・ロースキイ（1903-1958）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⁴⁾。ただし、ここでいう「神との一致」とは、人間が固有の力で一致するというのではなく、また一致とは神と人間との区別が消滅するというでもない。同じく東方キリスト教の神学者ジョン・メイエンドルフ（1926-1992）の所見によれば、それは神への参与である。人間は自立的な存在、あるいは自己充足的な存在として神によって創造されたのではない。人間の本性そのものは、「神のうちに」あるいは「恵みのうちに」存在している限りで真にそれ自身となる。そして、神への参与は神との交わりを指す。真の人間性・本来的自己は人間が神との交わりのうちに生きるときにだけ実現される⁵⁾。

ただし、「真の人間性・本来的自己」は概念的に考察されるものではない。この問題に関する禅の実践的立場を紹介しよう。たとえば禅宗の教本『臨濟録』では次のように書かれている。

上堂云く、「^{しやくにくだんじよう いち む い しんにん}赤肉団上に一無位の真人あり。常に汝等諸人の^{めんもん}面門より出入す。未だ証^{いま}拠せざる者は、^み看よ看よ」。

(現代語訳) (臨済は) 上堂して言った。「お前たちの身体に、無位の真人『一真実の自己』があって、いつもお前たちの口から、いや眼、耳、鼻などから出たり入ったりしているぞ。まだこの真人『一真実の自己』を自覚していないものは、さあ看よ、看よ」と⁶⁾。

赤肉団上とは、肉体、生身の身体のことである。禅宗では各人の生身の身体に「一無位の真人」がある。無位の真人とは位階にとらわれない自由人、すなわち本来の自己・真実の自己を指す。真実の自己は学歴、身分、財産などを取り払った無一物の存在である。この真人が五感を通して出たり入ったりする。したがって、本来の自己はいわゆる自我の殻に閉じこもっているのではなく、「天地を我として生きていく達人」(山田無文^{むもん})⁷⁾ である。つまり、禅宗の悟りとは環境世界の働きの中に自己の現れを見いだすことのできる境地である。

そして、キリスト教の禅の見解によれば、そのような境地に到達するためには聖霊のエネルギーを受ける必要がある。禅的なマインドフルネスの修練において、普通の人間も聖霊のエネルギー、すなわち、神との交わりを経験しうる。マインドフルネスとは、今ここに留まって、現在のこの瞬間に起こるすべてのことを目撃し、自己の内部や外界で起こっていることに気づくエネルギーである。このエネルギーは神のエネルギーである聖霊と同一視される⁸⁾。それではこのようなマインドフルネスの修練において注意すべきことは何か。禅宗の教本である『^{へき}碧巖録』第7則をテキストにして考察する (引用は現代語訳)。

^{そくかんいん}則監院は、^{ほうげん}法眼の門下に^い居ながら、師に教えを乞うために入室したことが無かった。

或る日法眼が問うた、「則監院はどうして来室しないのか」。

則「和尚はご存じないのですか。私は^{せいりん}青林(青峰) ^{せいほう}禅師のもとで^{こにゅう}悟入しています」。

法眼「君、私に(悟りの境地を)語ってみなさい」。

則「私は、『^{へいていどうじ}仏とはどんなものですか』と問い、青林は『^{へいていどうじ}丙丁童子が火を求めに来た』と答えました」。

法眼「よい言葉だが、多分君は誤解しているだろう。もっと説明してみるがよい」。

則「^{ひのえ}丙、^{ひのと}丁は火に属するものですから、火で火をもとめる(のは無益)の意。私が仏なのに、更に外に仏を探すということです」。

法眼「監院はやはり誤解している」。

則は、憤然として、師と袂を分かち、長江を渡った。

法眼「この人は、もし帰れば救える、もし帰らなければ救いようがない」。

則は途中で考えた、「彼は五百人もの参禅者が集う師匠だ、私を欺くはずがない」。そこで、帰って再び参禅した。

法眼「君、私に尋ねなさい。私は君に答えてやろう」。

則はそこで尋ねた、「仏とはどんなものですか」。

法眼は答えた、「^{げんか}丙丁童子が火を求めに来た」。則は、言下に大悟した⁹⁾。

法眼とは法眼文益（885-958）を指す。法眼宗の開祖である。則監院は報恩玄則のことで、法眼の弟子である。監院は寺務の執事で住職の補佐をする重職である。なお「丙^{へい}」、「丁^{てい}」とは陰陽五行説による十干のうちの3番目と4番目の干を指す。これらは訓読みでは「ひのえ」、「ひのと」であり、いずれも「火気」を表す。

ここで火は仏性^{ぶつしょう}、すなわち、仏になる因あるいは因となるものとしての種子を意味する。仏教の如来蔵思想によれば、人間は本来仏の知恵を持っているが、煩惱によってそれに気づかないでいる。また禪宗では仏性は仏の因というよりも仏の性質、仏の本質として理解されてきた¹⁰⁾。そこで自己の仏性に目覚めるためにはそれを自分の外に求める必要はないということになる。したがって、「丙丁童子が火を求めに来た」という禪の命題に関して玄則が的はずれな答えを出しているわけではない。しかも法眼も同じ命題を述べている。

しかし、法眼と玄則が同じ命題を述べているとしても、両者の境涯には雲泥の差がある。というのも玄則はそれを観念として理解しているだけであるが、法眼は自己の心情的世界で体得しているからである。それゆえ、そのような境地に到達した人格から発露する言葉は、弟子の心を震撼し、その仏性に触れるのである。

そして、基督教の立場でいえば、仏性は神性であり、真の人間性・本来的自己を意味する。キリスト者が自己の神性・真の人間性に目覚めるためには禪と同様、そのような境地に到達した人格との交わりが必要である。とはいっても、現実にはそのような人物に出会うことは困難である。むしろキリスト者は聖霊の助けによって聖書を熟読し、そこから導き出されるキリストの人格に触れるべきである。とりわけ福音書に記述されているイエスの言葉と行動を学ぶべきである。それによってキリスト者は自分の神性・真の人間性に目覚めることができる。

2 苦の根源

基督教と仏教は現実の世界を単純に肯定しているわけではなく、人間は現状のままでは救われていないと考える。すなわち、あらゆる人間は普遍的な「苦」に支配されていて、世俗の智慧ではこの苦から解放されることは不可能であるというわけである。

それでは普遍的な苦とは何であるのか。またそのような苦の根源は何であるのか。基督教の場合にはそれは「罪」と呼ばれるものである。新約聖書の原典では「罪」は「ハマルティア」ἀμαρτίαという単語である。これは人間が神から離れ、神に背いているという状態を指す。また類語の「ハマルテマ」ἀμαρτημα も神を否定する姿勢や神の律法を無視して犯す生き方を意味する。ここからわかるように、基督教の罪とは、個別の犯罪行為や不道德な態度を指すのではなく、神に対する根本的な関係を指す。すなわち、人間は本来神の律法に従い、神の恵みを信じて生きるべきなのであるが、そのような正しい関係が損なわれていることが罪なのである。

それゆえ、人間が生きていること自体が罪の状態にあり、しかもその状態が死という結果を引き起こす。たとえばパウロは創世記における墮罪の物語をモチーフにしながら、このような罪の概念を説明している。「一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだよ

うに、死はすべての人に及んだのです。すべての人が罪を犯したからです」(ローマ 5:12)。ここで一人の人とは、アダムを指している。アダムは当初、エデンの園に神と共に住んでいた。園の中央には善悪の知識の木が生えていたが、神はその木の果実だけは食べてはいけないとアダムに命じていた(創世 2:8-17)。しかしアダムとエヴァは蛇の誘惑に負けて、善悪の知識の木から実を取って食べた。神はそれを知って、罰として彼らに死の運命を与え、エデンの園から追放した(同 3:1-24)。つまり死は罪の報いであり、神の審判によるものである。

聖書では「苦」という言葉は主要な用語として使われていない。しかし新約聖書全体を熟読すれば、人間は死の運命に支配されているから救われていない、つまり、苦の状態にあるという主題に気づくのである。そこでキリスト教では罪が苦の根源となっていて、イエス・キリストのみがこの根源を完全に打ち砕く力を持っている。したがってイエスは「ソーテール」σωτήρ、すなわち、「救い主、救世主」と呼ばれる(ルカ 1:47; 2:11)。ここからわかるように、人間は自分の罪を認識することなしには、神を信じることはできない。

しかしながら、福音伝道において初心者に聖書的な「罪」の観念を教えることはどれほどの効果をもたらすのであろうか。すでに説明したように、罪は神に対する離反の状態を意味する。しかし、そもそも聖書の神を信じていない者にとって罪の問題は、他人ごとではなかろうか。仮に罪の観念を知識としては理解することができたとしても、それを自己の問題としてとらえ直すことは困難であるように思われる。

そこでキリスト教の禅の立場に立った場合、まず仏教的な苦の観念を日本人に提示することが必要になってくる。というのは、仏教的な苦は日常的な視点から説明されているので、日本人はそれを容易に認識しうからである。

仏教には「一切皆苦^{いっさいがいく}」という教えがある。これは自分の人生は自分の思い通りにはならないということである。人生には生・老・病・死^{しょう}という四つの苦しみ(四苦)がある。生とはこの世に生まれてくることであり、それ自体が苦なのである。誰も四苦から免れることはできない。

それでは苦の根源は何であるのか。釈迦の時代のバラモン教によれば、あらゆる人間は未来永劫に死を繰り返すのであり(輪廻転生^{りんねてんしやう})、この法則が苦しみそのものであると見なされた。そのような視点から見れば、死を前提としたこの世の生は苦しみに満ちている¹¹⁾。したがって、輪廻転生の法則が苦しみを引き起こしていることになる。釈迦はこの苦しみから解放されるために出家を決意したのである。

人間が輪廻転生の法則に支配されているならば、人間の来世^{らいせ}はすべて無常である。無常とは万物が生滅流転し、永遠に変わらないものは一つもないということである。来世が無常であるならば、その前提である現世^{げんせ}も前世^{ぜんせ}も無常そのものである。

しかし、たいていの人間は無常を自己自身の問題として受け止めることができない。というのは、人間には「無明^{むみやう}」(アヴィイジャー)と呼ばれている根本的な生存欲があるからである。これは知的にはわかっていても抑制できない根本的な欲望であり、これがあるから無常なものを無常なものとして認識できないのである。したがって、輪廻転生は苦の原因であるが、さらにその原因として無明があるということになる。なお無明の解釈に関して、純粹に知的な意味

で真理への無知とする学説もある。

それでは無明を制御し、日常生活において無常を認識するためにはどうすればよいのか。日本曹洞宗の開祖道元（1200-1253）が弟子たちに教えた第一の要点は、この世は無常であり、それを一刻も忘れてはならないということであった。いわば「無常を思う心」こそが、菩提心（悟りを願い求める心）であった。たとえば、『正法眼蔵随聞記』（道元の弟子である懷奘が師の教えを随時、聞くに従って書き留めた書物）では次のように書かれている。

死の至ることは速やかである。生死を明^{あき}らめることは重大である。わずかに命のある間に、何かわざを身につけ、何かとりあげて学ぼうと思うならば、ただ仏道を修行し、仏法を学ぶべきである。（中略）

ただ一つのことを専一に行なうことさえ、生まれつき力の劣った者には、できはしない。まして多くの事を同時にして、心やそのはたらきを静かにしないのは、いけないことである¹²⁾。

一行目の文章の原文は、「無常迅速なり、生死事大なり」であるが、これは、臨済宗を含めて禅宗であまねく流布^るしている教えである。一般には「生死事大、無常迅速」という言い回しになっている。この言葉は、禅宗の寺院で使われる鳴らしものの木板に書かれていて、雲水（禅宗の修行僧）の修行の心得を指し示している。無常迅速とはあらゆるものは瞬時も止まることがないという意味である。つまり、人間の死の早さや人生のはかなさを指す。生死事大とは生死、すなわち、輪廻の法則を自覚することが重大であるという意味である。道元は毎日無常迅速と輪廻を思い出すように教えている。そして限られた人生で多くのことを行うことはできないから、仏道に専念せよと指導しているのである。

キリスト教会も福音伝道において「無常迅速」を明確に告知すべきである。すでに指摘したように、聖書において死は罪の結果として位置づけられている。したがって、人間は無常迅速の真理を自分固有の問題として受け止めるとき、罪の自覚が生じる。キリスト教では輪廻転生の思想はないが、罪に支配されたまま死ぬ者は闇の世界に行くと考えられている（マタイ 8:12; 25:30; ヨハネ 3:19-20）。そこで教会は罪の観念を生死に関わる問題として主張しなければならない。

以上述べたように、仏教では無明が苦の究極の根源とされる。これは知的にはわかっているが抑制できない根本的な生存欲である。そこで根本的な生存欲の炎を消滅させれば、苦は生じないことになる。これが「涅槃寂靜^{ねはんじやくじやう}」であり、釈迦が生前、禅定において到達した境地であるとされている。

しかし実際問題として、仏教徒が釈迦のように根本的な生存欲の炎を消滅させることはほとんど不可能であるといわれている。またキリスト教の立場から考えると、涅槃寂靜の境地はキリスト者の最終目標にはならない。そこで無明と呼ばれる生存欲がいかなる悪い影響を人間に及ぼすのかということを考察することの方が、キリスト教にとって有益である。

ところでインドの大乗仏教の運動において、4世紀に「唯識派^{ゆいしき}」（瑜伽行派^{ゆがぎやう}）が確立した。

唯識派の学説は唯識説と呼ばれるが、これを説いた代表的著作がヴァスバンドゥ（世親）の『唯識三十頌』である。この著作によれば、あらゆる人間の心には煩惱がある。これは自分の心をわずらわしく悩ませ、乱れさせる自分の心の働きである。他人に悩まされるのではない。いわゆる倫理・道徳の次元のものではなく、心の乱れであり、自分自身が苦しむという内面の課題である¹³⁾。したがって畢竟するに、直接には煩惱が人間を苦しめる原因になっている。

また煩惱は根本煩惱と随煩惱（付随的な煩惱）に分かれる。根本煩惱には「貪」（むさぼり）、「瞋」（怒り）、「癡」（無知）、「慢」（慢心）、「疑」（真理に対する猜疑心）、「悪見」（自我意識に基づいたものの見方）という6種類の煩惱がある。そのうち前半の三者は煩惱の中でも最も根源的な動きとされ、「三不善根」または「三毒」と呼ばれる。貪はこの世のすべてのものに執着し、苦を生じるといふ働きである。瞋は自分の気に入らぬものに対する怒りである。不安と悪行のより所となる。癡は道理と事実に対する迷闇（迷いの闇）の心である¹⁴⁾。なお釈迦が説いたとされる「十二縁起」の法によれば、癡は無明に相当し、貪は「愛」に相当する。

唯識説の三毒の教えは、キリスト教の罪の理解と矛盾するものではない。ヨハネ福音書3章16節では「神は、そのひとり子をお与えになったほどに、世を愛された。ひとり子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである」と書かれている。神はこの世を愛し、ひとり子イエスを通して何とか一人でも多くの人間を救おうとしている。しかし、この文章を読んだ者の大半は、自分自身に語りかけられた言葉として受け止めることはできない。なぜならば、人間は通俗的な世界観に支配され、それが真実であると思い込んでいるからである。この迷妄は唯識説の「癡」に類似する。

そして人間は、神よりもこの世のものを愛する。というのは唯識説を応用すれば、人間には「貪」という煩惱に支配されているからである。人間は神や神の愛という目に見えないものよりも目に見えるもの（物質、肉体、身分など）を愛する。また世の人は自分の意志に従順ではない者に対して怒りの炎を燃やす。これは唯識説の「瞋」に相当する。そこで「隣人を自分のように愛せよ」（マタイ 22:39）という神の掟を守ることができない。このように唯識説に基づいて人間の罪を説明することは、福音伝道において有益な方法論となる。

VI 救いについて (De Salute)

1 贖罪とテオーシス

キリスト教において人間の救いは、「贖罪」「義認」「再生」「聖化」「テオーシス」など多様な術語で表現されている。そして、これらの言葉は新約聖書の思想に基づいていて、いずれも神と人間との関係で展開されている。すなわち、すでに述べたように、「テオーシス」（神化）とは神への参与であり、それによって人間は本来の自己を回復する。人間の本性は神のうちに存在している限りで真にそれ自身となる。しかもこのような思考方法はテオーシスのみならず、ほかの救済の概念にも当てはまるのである。

贖罪 (redemption) は神によって罪から解放され、神のものとされることである。またパウロ・ティリッヒの解釈によれば、再生 (regeneration) はキリストがもたらした新しい状態に入ることであり、義認 (justification) は受容しえない人間を受容する神の行為であり、聖化

(sanctification)は聖徒の団体に受け入れられることである¹⁵⁾。あるいは聖化は「現実的な変容」として説明されている¹⁶⁾。

ここで各々の概念の詳細を分析する余裕はないが、いずれにせよキリスト教の救いとは、罪によって損なわれた神と人間との関係が修復され、人間が神の命のうちに生きることである。メイENDORFはこのような救済の本質を「キリストにおける万物の再統合」と呼んでいる¹⁷⁾。ただし、メイENDORFは「万物」が何であるのかを説明していない。私はこれを万人として理解している。

また新約聖書の証言によれば、神は救済・万物の再統合のためにひとり子キリストをこの世に派遣した。キリストは宣教活動、十字架の死、復活という一連の出来事を通して地上の救済の使命を成就した。さらにキリストは昇天後も聖霊において人間に働きかけ、救済活動を継続している。そして、キリスト教の禪は贖罪、再生、テオーシスなどの伝統的な概念を単に知的に理解するのではなく、それらを経験において体得する方法論を提示する。

ところで私は救済の本質、すなわち、「キリストにおける万物の再統合」という意味で「テオーシス」(神化)という術語を使用することにする。というのは、テオーシスは人間と神との一致であり、万物の再統合という意味を含んでいるからである。そしてテオーシスを経験において体得するためには新約聖書における十字架の意味を考察しなければならない。イエスはなぜ人類の救いのために十字架につけられねばならなかったのか。この疑問を根本的に解消するためにキリスト教の禪が有効な手段となる。

そして、結論からいうならば、イエスは人類の贖罪のために十字架につけられた。贖罪は十字架の出来事において本質的な要素である。ところが、現代神学において贖罪の思想は重要な位置を占めていない。たとえばアリストアー・マクグラスは「キリスト教の伝統は、まず第一に原則や概念や観念に関わるものではなく、イエス・キリストの死と復活という歴史的出来事に関わるものです」¹⁸⁾と述べているにもかかわらず、十字架における贖罪の意味を明確に論じていない。今日の多くの神学者たちは贖罪の思想を古代の神話的表象と見なしているが、私見によれば、そのような解釈は新約聖書の贖罪思想に関する誤解から生じたものである。そもそも贖罪とは罪を贖う^{あがな}という意味であるが、ここで新約聖書における「贖い」の基本的意味について説明しておく¹⁹⁾。

旧約聖書における贖いとは、神がイスラエルの民を解放したり、買い戻したりする行為を表す。この概念は神がその民を買い取って獲得するという概念と類似し、両者とも聖書の救済思想と密接な関係にある。すなわち、贖いは神が選んだ特別の救済手段を指している。

そして、このような贖いの概念は基本的に新約聖書に継承されている。たとえばローマ書3章23-24節では「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです」と書かれている。またヘブライ書9章12節では「雄山羊と若い雄牛の血によらないで、御自身の血によって、ただ一度聖所に入って永遠の贖いを成し遂げられたのです」と書かれている。前者では「アポリュトロース」ἀπολύτρωσις、後者では「リュトロース」λύτρωσιςという単語が使われているが、いずれも「見受け金(リュترون)を支払って買い戻す」「解放する」という意味を持つ。

そこで第一コリント書6章20節では「あなたがたは、代価を払って買い取られたのです。だから、自分の体で神の栄光を現しなさい」と述べられている。また使徒言行録20章28節では「聖霊は、神が御子の血によって御自分のものとなさった神の教会の世話をさせるために、あなたがたをこの群れの監督者に任命なさったのです」と述べられている。「御自分のものとなさった」という文であるが、原文では「ペリポイウーマイ」περιποιούμαι という動詞が使用されていて、これは「自分のものにする」「自分用に獲得する」という意味を持つ。

すでに述べたように、すべての人々は罪と死の力に支配されているから、現状のままでは滅亡への道を進む以外にはない。そこで神はイエス・キリストの命を見受け金（犠牲）として支払い、それによって人類を罪と死の支配から買い戻し（解放し）、自分のものとして獲得しようとしたのである。そこで罪の贖い（贖罪）とは単に人間が罪と死から解放されるというだけではなく、神自身のものとなるという意味を含んでいる。

言い換えれば、人間は完全に自由な状態で生きることにはできないのである。無宗教な人間や無神論者は「私は自由に生きたいから、神や宗教を信じない」と臆面もなくいう。しかし、それは単なる浅薄な臆見にすぎない。いかなる人間も罪、煩惱、死から自由ではない。そこでキリスト教は罪と死の領域から脱出して、神の領域に入ることを教える。これによって初めて人間はテオーシス（神化・神との一致）を実現することができる。神との一致とは神のものとなるということである。

東方キリスト教の神学者ウラジーミル・ロースキイは、「主は受肉によって人間性の障害を、その死によって罪の障害を、復活によって死の障害をそれぞれ除去したからです」というビザンティンの神学者の文章を引用している²⁰⁾。世の中には「東方教会には贖罪の思想がない」というようなことをまことしやかに主張する人がいるが、とんでもない誤解である。ここで引用した文章からもわかるように、東方教会においても贖罪はテオーシスのための大前提である。

ただし、信仰者は自分の心理において、贖罪のプロセスとテオーシスのそれとを厳密に区別することができない。自分がキリストによって贖われたという自覚を持ったとき、すでにテオーシスの働きも開始している。そしてテオーシスは具体的に人間の復活という運動において展開される。したがって、キリスト教の禪の立場によれば、贖罪と復活とを同時進行的に経験することが求められるので、次の復活の主題において贖罪の禪宗的修練を考察する。

2 キリストの復活と人間の復活

キリスト教信仰はイエスの十字架ではなく、復活によって成立した。十字架によってつまづいた弟子たちは、復活したイエスとの出会いにより新しい信仰を獲得した（使徒 2:23-24, 32-36）。そして復活者イエスとの交わりを持つ者は、自分自身も復活の命にあずかることができる（ヨハネ 11:25-26）。また人間のテオーシスは贖罪と復活という一連の運動において展開される。この世の人生は、将来の復活のための道のりである。常識的に見れば、人生は死につつある過程であるが、復活を目標にする人生は新しい命へとよみがえりつつある過程である。すなわち、人間の完全な復活は終末において実現するが（第一コリント 15:42-55）、実質的な復活、言い換えれば、実存的な復活はすでにこの世の人生において始まっている。この

場合の実存とは自分の可能な在り方や生き方を指している。われわれは各々の実存において復活の命にあずかりながら生きていかなければ、死は依然としてわれわれの上に君臨する²¹⁾。

そもそも聖書における復活とは現世の命の単純な存続ではなく、現世の命が一度死ぬことを条件とする。イエスは、「自分の命を愛する者はそれを失うが、この世で自分の命を憎む人は、それを保って永遠の命に至る」(ヨハネ 12:25)と述べている。ここで「自分の命」という言葉が二度使用されているが、原文ではいずれも「プシュケー」ψυχήという単語である。これは「命」「心」「精神活動をする主体である自我」「魂」などの意味を持つ。これに対して「永遠の命」としての「命」の原語は「ゾーエー」ζωήであり、これは罪から贖われた命であり、命の源泉である神に受容された命である。つまり、神という全体的命の内に統合された命である。また復活とは、このような命の内に再び生きることを指す。

そして「自分の命を愛する」ということは、罪に影響された有限な命(プシュケー)に固執するということである。その反対に「この世で自分の命を憎む」ということは、このような命に固執せず、それを超えた命を目指すということである。われわれはこのような自覚を持つことによって初めてキリストの贖罪の効果を受け入れることができる。したがってイエスと共に復活の命にあずかりたい者は、イエスのような信仰的修練を行う必要がある。この修練において実存的復活はすでに始まっている。

それではわれわれはいかにして実存的復活を始めることができるのか。キリスト教の禪はそのための有効な方法を提供する。『碧巖録』第41則には「^{すべから}須く^{これだい}是大死^{いちばん}一番して、^{かえ}却つて^{かつ}活して初めて得べし」という言葉がある。これは「必ず一度死に切ってから、生き返らねばならぬ」という意味である²²⁾。

私見によれば、「一度死に切る」とは、自分で自分の命を維持しているという意識、あるいは今の煩惱だらけの命を何とかそのまま保持しようとする意識を一度完全に捨て去るということ指す。これによって初めて真実の自己に目覚めることができるというわけである。この考え方は「この世で自分の命を憎む」という聖書の言葉と共通点を持つ。聖書における真実の自己とは神という全体的命の内に統合された命である。

ところで禪宗の教本である『無門関』第5則には「^{きやうげん}香巖、^き樹に上る(香巖上樹)」という物語が記述されているが、その現代語訳の文章を引用する(括弧の部分は私の解釈により付加されたもの)。

香巖和尚が言われた。「ある人が樹(木)に登ったとしよう。そして口で(樹の)枝をくわえ、手を枝から離す。両足も宙ぶらりん。そこへだれかがやってきて、^{だるま}達磨さんは何のためにインドからやって来たのかと問うとする。もし答えなければ、問うた人に申し訳がない(問うた人を満足させることができない)が、もし答えようとして口を開いたなら、地上に墜落して死んでしまうだろう。さあ、こういう抜き差しならない状況に直面したとき、どのように対処すべきであろうか」²³⁾。

香巖和尚とは、唐代の禅僧、香巖^{しかん}智閑(?-898)のことである。香巖はかつて大漉^{だいく}大円^{だいえん}禅师

(鴻山靈祐)の門下で仏道修行していたとき、大鴻に「おまえはかしこくて、博識である。そこで、父母未生以前の境地を体得して、その一句をわたしに持ってこい。注釈書のなかからおぼえたのではない」という公案を出された。しかし、どうしても答えを出すことができなかった。あるとき、道路を清掃していた折に、小石が飛んできて、竹にあたって、カチンと響きを立てた。同時に彼は豁然として大悟したとされる²⁴⁾。

「父母未生以前の境地」とは「母のお腹から生まれる前、西も東もわからない前の私」という意味のようである。つまり、人間としての自我を持つ以前の、この世での経験以前の、学問を修める以前の「私」であると解釈されている²⁵⁾。私見によれば、このような「私」は主観と客観、自分と環境世界というように二分された状態以前の心であり、これが禅宗の悟りの境地である。禅宗ではこの境地は、ほかに「無心」「不二」「仏心」「本来の面目」「一円相」「無縫」「一無位の真人」などという言葉でも表現される。このように禅宗の本来的自己とは、自己と環境世界の区別を超えたところに存在する。

また「達磨さんは何のためにインドからやって来たのか」とは、禅宗の始祖とされる達磨が西のインドから中国にやって来た目的は何かという意味である。禅宗ではこの目的を「祖師西来の意」と呼ぶ。これは要するに禅宗の悟りの境地を伝えることを意味する。禅宗の伝承によれば、達磨は「廓然無聖」という言葉で禅の悟りの境地を伝えた。これは上に述べた悟りの境地と同じものである。香巖の見解によれば、このような境地に到達するためには『無門関』第5則に説明されているような状況に置かれる必要がある。そして、『無門関』の編集者無門慧開(1183-1260)は物語の後に次のような批評を書いている。

こんな場合にはどんなに弁舌爽やかだろうと、全く何の役にも立たない。仏陀の説かれた經典をすべて解説できるだけの知識があっても、これも何の役にも立たない。もし、この難問題にきちんと対処できるならば、今まで死の世界をさまよっていた人間は活き返り、今まで活きているように思っていた世界の人間は、死んでしまうであろう²⁶⁾。

禅宗の目標は、釈迦が菩提樹の下で悟った境地に到達することである。そのためには經典に書かれている釈迦の教えを知的に理解するだけでは不十分であるとされる。修行者自身が釈迦のように坐禅を行って、釈迦の心を体得することを目指す。したがって、禅宗は坐禅を基本とし、また「仏心宗」と呼ばれる。無門の批評はこのような禅宗の立場を前提にしたものである。

ところで常識的に見れば、宙ぶらりんになって口で枝をくわえている姿は、悲惨というよりもむしろ滑稽である。両手で枝をつかめばよいのであって、一体何のために枝をくわえる必要があるのか。理性で考えれば、この公案は実に愚かしいものである。

しかし、ここで香巖あるいは無門は、禅の修行というものは口で枝をくわえるようなものであるということをいいたいのであろう。口で枝をくわえるということはほとんど自分で自分を支えることができないということであり、まもなく力尽きて落下することが必定である。そこで質問者に「祖師西来の意」を答えようと答えまいと、いずれにせよ落下しなければならない。

私見によれば、ここでは「生死事大、無常迅速」の主題がたとえ話として提示されている。

つまり、宙ぶらりんになって口で枝をくわえている姿とは、無常迅速の人間存在であり、それはほかならぬわれわれ各自の姿なのである。明日の命は誰にも保証されていない。そのことを実存的な事柄として真剣に受け止める者だけが、この公案の真理を体得することができる。

無門がいうところの「今まで死の世界をさまよっていた人間」「今まで活着しているように思っていた世界の人間」とは、山田無文師^{じもん}によれば、経験と知識による分別、妄想に支配されている人間のことである。分別、妄想がある間は、たとえ坐禅を行っていても、それで自然に公案を通るということはない²⁷⁾。私見によれば、根本的煩悩が分別、妄想の根源になっている。そこで修行者はあえて自分が宙ぶらりんになって口で枝をくわえている者であることを認識しなければならないのである。修行者はその自覚を日々深めることによって初めて、煩悩を断ちきることができるということになる。

それではキリスト教の立場からこの公案をどのように解釈すべきなのか。すでに述べたように、復活者イエスとの交わりを持つ者は、自分自身も復活の命にあずかることができる（ヨハネ 11:25-26）。また人間のテオシスは贖罪と復活という一連の運動において展開される。すなわち、キリスト教における復活というものは、単に体のみが死んで再び生き返るということではなく、体も魂も一度死んで、全く新しい存在としての命が神によって与えられるということである。というのは一度古い命（罪の影響のもとにある）が死ななければ、贖罪はきわめて中途半端なものに終わってしまうからである。人間が神から離反しているという罪の力は人間の心に深く根付いている。そこで罪の力を根こそぎ取り除くためには、魂を含む古い命が聖霊の力によって殺されなければならない。したがってキリスト者は、そのことを自覚しながら毎日の信仰生活を送らねばならないのである。このような信仰的自覚は、まさに「宙ぶらりんになって口で枝をくわえている」という禅の境地と重なり合うのである。

そこで聖書で述べられている「体の復活」（第一コリント 15:42-49）とは、単なる肉体のみの復活ではなく、魂（プシュケー）を含めた人間存在そのものの復活を意味する。ちなみにトマス・アクィナスは、「イエスは、わたしたちの罪のために死に渡され、わたしたちが義とされるために復活させられたのです」（ローマ 4:25）というパウロの言葉について解釈し、これは魂（anima）の復活以外のものではないと主張している。ここでは贖罪としての罪の除去はキリストの受難によるものであり、キリストの受難は人間の魂の復活における原因であるとする見解が、トマスによって批判されている。トマスはローマ書 4 章25節を根拠にして、キリストの復活が人間を義とするため、すなわち、人間の罪を除去するために行われたということ、そしてキリストの復活が人間の魂の復活における原因になっているということを主張している。さらにトマスによれば、そのためにキリストの復活そのものが魂の復活を含んでいるということになる。したがって、キリストの復活の効力は、神の力によって魂に及ぶ。そして罪の除去（魂の義認）と神の恵みによる生の新しさ（復活）は同時に起こる²⁸⁾。

ここからわかるように、キリストの十字架と復活、また人間における贖罪と復活は表裏一体の関係にある。そして、この思想をキリスト者は觀念として理解するのではなく、毎日の信仰生活においてあえて自分が宙ぶらりんになって口で枝をくわえている者であることを認識しなければならない。それによって肉の次元によれば、人生は死につつある道のりであるが、霊の

次元によれば、新しい命へと復活しつつある道のりでもあることを体得するのである。

ただし、禅宗とキリスト教の禅との間には根本的な相違があることも認識しなければならない。すなわち、前者の場合には修行者は、老師に導かれつつもあくまで自分の力で悟りの境地に到達しなければならない。ところが後者の場合にはキリスト者は禅宗のような厳しい自覚を持ちつつも、自分の全存在を聖霊の働きにゆだね、聖霊の力によって贖われ、復活させられるのである（ローマ 8:11）。

最後に禅宗を参考にして、自然現象に対する心の在り方について考察する。道元は『正法眼蔵』において、時として自然現象が禅の悟りの契機になりうるということを論述している²⁹⁾。たとえば、東坡居士蘇軾という人物はある山に登った折に、一夜、谷川のせせらぎを聞いて悟りを開いた。その時の境地を偈で表している。「溪声便^{けいせい}ち^{すわ}是^これ^{こうちゅう}広^{ぜつ}長^{さん}舌^{しよく}。山色清浄身^{しん}に非^{あら}ざる無し」（谷川の音は、そのまま仏の説法。山の色はすべて仏の清浄身）。

ここからわかるように、蘇軾によれば、溪声（谷川の音）や山の色を通して仏の身体が現れている。つまり、修行者は溪声や山の色を客体として認識しているのではなく、それらを自分自身の意識の中に取り入れ、それらと一体になっている。自然現象が仏の身体であるということは、それが単純に仏の身体であるということではなく、自然現象の内に本来の自己を見ているということである。したがって、仏の身体とは自然現象を見ている自己にほかならない。すでに説明したように、これは「無心」「不二」と呼ばれる主客同一の境地である。

また霊雲志勤は桃の花が咲き誇っているのを眺めていたとき、忽然として悟るところがあった。この場合もやはり自然現象を契機として到達した「無心」「不二」の境地を示唆している。このような境地は、復活者キリストの顕現物語に類似する。教会は復活者の顕現をややもすれば過去の出来事として宣教する傾向にある。もちろん復活者の顕現の史実性を強調することは重要であるが、それだけを強調するならば、キリストの復活は日常の信仰と無縁なものになってしまう。

すでに論考したように、パウロは「イエスは、わたしたちの罪のために死に渡され、わたしたちが義とされるために復活させられたのです」（ローマ 4:25）と述べているが、これは復活したキリストが聖霊の働きにおいて今も信仰者に現れているということを意味している。それゆえ、キリスト者は日常の生活において復活したキリストが現れていることに気づくように工夫しなければならない。上に紹介した禅の思想がそのための有力な手段となる。いうまでもなく、復活したキリストは単純に自然現象と同一ではないが、キリスト者は自然現象の中に復活したキリストを認めることができる。

禅の思想において考察したように、本来の自己に目覚めた者は、自然現象の内に自己を見いだすことができる。言い換えれば、自然の命を自分自身の命としてとらえることができる。そしてキリスト教の立場から考えれば、復活したキリストは大自然の命の根源であり、絶対的な命である（ヨハネ 4:14；第一コリント 8:6）。そこでキリスト教の禅を行う者は、大自然の命と自分の命を一体の者としてとらえ、さらにその経験を通して命の根源であるキリストの命と一体になることができる。それがキリスト教的な「無心」の境地である。

Ⅶ 結論

以上、2回にわたってキリスト教の禅の本質とその有効性について論考してきた。もちろん禅宗は悟りを目的とするから、禅宗的な意味で悟りを開いた修行者のみはその悟りの境地を語ることができる。しかし、キリスト教の禅の目的はそのような境地そのものではなく、あくまでテオーシス（神化）であり、それは贖罪と復活というプロセスにおいて展開される。両者の目的を区別することは重要である。

そして、テオーシスの具体的方法論として禅の思想とその修行が用いられる。とりわけティク・ナット・ハンによるマインドフルネスの精神は有効である。禅的な修行の実践によって聖霊の働きと復活者イエスの顕現を体得することができるのである。

注

- 1) 稲垣良典『トマス・アクィナス『神学大全』』講談社、2009年、132ページ。
- 2) 稲垣良典『トマス・アクィナス』勁草書房、1996年、120-121ページ。
- 3) 同書、121ページ。
- 4) 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。
- 5) ジョン・メイエンドルフ『ビザンティン神学』鈴木浩訳、新教出版社、2009年、217-218ページ。
- 6) 『現代語訳臨済録』中村文峰訳、大蔵出版、2002年、38-39ページ。
- 7) 『無文全集（第5巻）』禅文化研究所、2004年、34ページ。
- 8) 拙論「キリスト教の禅（その1）」『神戸女学院大学論集』第59巻第1号、2012年、88ページ。
- 9) 末木文美士編『現代語訳碧巖録（上）』岩波書店、2001年、143ページ。
- 10) 竹村牧男『『正法眼蔵』講義 仏性（上）』大法輪閣、2007年、31ページ。
- 11) 宮元啓一『ブッダが考えたこと』春秋社、2004年、135-140ページ。
- 12) 『正法眼蔵随聞記』水野弥穂子訳、筑摩書房（ちくま学芸文庫）、1992年、104ページ。
- 13) 太田久紀『玄奘三蔵訳『唯識三十頌』要講』中山書房仏書林、2005年、252-253ページ。
- 14) 同書、253-254ページ。
- 15) パウル・ティリッヒ『組織神学（第2巻）』谷口美智雄訳、新教出版社、2004年、223-228ページ。
- 16) パウル・ティリッヒ『組織神学（第3巻）』土居真俊訳、新教出版社、2004年、287ページ。
- 17) ジョン・メイエンドルフ、前掲書、252ページ。
- 18) アリスター・E・マクグラス『十字架の謎』本多峰子訳、教文館、2003年、102ページ。
- 19) X・レオン・デュフル編『聖書思想事典』Z・イェール監訳、三省堂、1992年、10-14ページ。
- 20) ウラジミール・ロースキイ、前掲書、176ページ。
- 21) 高橋保行『ギリシャ正教』講談社（講談社学術文庫）、1980年、273-275ページ。
- 22) 末木文美士編『現代語訳碧巖録（中）』岩波書店、2002年、132-133ページ。
- 23) 『無門関（上）』西村恵信訳、四季社、2007年、54-55ページ。
- 24) 『現代語訳正法眼蔵（第1巻）』玉城康四郎訳、大蔵出版、1993年、220-223ページ。
- 25) 山田無文『自己を見つめる』禅文化研究所、1982年、249、253ページ。
- 26) 『無門関（上）』55-56ページ。
- 27) 『無文全集（第5巻）』433ページ。
- 28) Summa Theologiae, vol. 55, London: Blackfriars in conjunction with Eyre & Spottiswoode, 1976, pp. 72-74 (3a. 56, 2).
- 29) 『現代語訳正法眼蔵（第1巻）』215-224ページ。

（原稿受理日 2012年9月20日）