

東方キリスト教神学と仏教

——神化とニルヴァーナ——

山崎達也

はじめに

サンクトペテルブルクに生まれ、ロシア正教の核心を西欧世界に紹介することに多大な貢献をした神学者ロースキイ (Vladimir Nikolaevich Losski, 1903-1958) は『キリスト教東方の神秘思想』(*Théologie mystique de l'Église d'Orient*) において、東方神学の中心テーマが人間の神化にあると述べている。さらに彼は、神秘と神秘思想、神秘の個人体験と教会共同体の思想を区別しなかった点を、東方キリスト教神学の伝統的特徴と見なしてい

る。⁽¹⁾ 彼の研究は、西方キリスト教という領域中心に行なわれてきたそれまでの神学研究に一石を投じるものであり、その結果、東方神学の世界がわれわれの前に開かれるようになった。その意味で、ロースキイの研究は非常に意義があるものだと思われる。

現代のキリスト教は、とくに前世紀の初頭以来、たとえば環境問題あるいは生命倫理等、人類的問題群に突き当たることになった。そうした状況にあって、キリスト教とはそもそも何かという問いが提起されるのは当然の成り行きであった。こうした歴史的背景のも

とに、教会一致運動いわゆるエキュメニズムがキリスト教の内部から提唱されるようになったのである。ロースキイやメイエンドルフを代表とするいわゆる「新教父学」は、今まで研究されてこなかったギリシア教父、またさらにグレゴリオス・パラマスをはじめとする東方の神学者を現代に蘇らせてきた。彼らの貢献によって明らかになったことは、「キリスト教」というのも一様ではないこと、つまりイエスの思想を原点として、使徒、ギリシア教父を経由して東方の師父へといたるいわば直線的な霊性の流れが存在していることであつた。

さて、本論を貫く通奏低音は、東方神学の世界から仏教のニルヴァーナの教説にアプローチしていこうとする知的好奇心である。まず第一に、東方神学の一面を素描することから始めたい。しかし東方神学はわれわれにとっては未知の世界に等しいのであるから、本稿の紙幅のほとんどをその世界の記述に費やすことをお許し願いたい。ただ、東方の師父たちの思想に触れることによって、キリスト教と仏教との対話のテーブ

ルに一皿の前菜でも提供できれば、筆者としては望外の幸せである。

一、神化の思想

1. タボル山でのキリストの変容

この世界においてわれわれ人間が神を見ること（見神）は可能なのだろうか。この問題は神学にとつてもまた救済という点からみても、まさに究極の問題である。キリスト教のドグマによれば、見神体験がすべての人間に可能でないにしても、そこに至る道がまったく閉ざされているわけではない。東方キリスト教がこの見神体験への可能性に対する聖書の根拠として提示するのが、タボル山⁽²⁾でのイエス・キリストの変容である。そこでまず『マタイによる福音書』第十七章の記述にもとづき、タボル山上にいったいどのようなことが起きたのかを概観してみよう。

フィリポ・カイサリア⁽³⁾にてイエスは、自分が弟子たち⁽³⁾にエルサレムで苦しみを受け殺されるが、三日後に復活するであろうことを告げる。そしてその告知の六

日後、イエスはペトロ、ヤコブそしてヨハネの三人の弟子を連れてタボル山に登る。すると彼らの目の前でイエスの姿が変わり、その顔は太陽のように輝き、その服は光のように白くなった。⁽⁴⁾ 見ると、モーセとエリヤが現われ、イエスと語り合っていた。⁽⁵⁾ この光景に驚いたペトロは、モーセ、エリヤ、イエス自身のための飯小屋を建てることをイエスに申し出るが、光り輝く雲が彼らを覆う。その雲の中から、「これはわたしの愛する子、わたしの心に適う者。これに聞け」という声が聞こえてきたので、三人の弟子はひれ伏し、非常に恐れる。しかしイエスは彼らに手を触れながら、恐れることはないと話す。彼らが顔を上げてみると、そこにはイエスのほかには誰もいなかった。以上がタボル山上での奇跡のあらましである。

さて新約聖書によく見られる奇跡、たとえばさまざまな病気を治癒するとか、死人までも生き返らせるといふようなことはいずれもイエスによってもたらされるが、しかしタボル山での変容はイエス自身に起こった奇跡物語である。この点からみて、タボル山上の奇

跡は他のものとは区別される。奇跡は三人の弟子にとつてまさに超自然的な現象である。そしてこの「超自然」はイエスが神の子であるという神秘に実は由来しているのである。しかもこの告知が神自身によってなされる。しかしながらこの奇跡を解釈するうえで最も重要となる視点は光である。イエス自身が光に包まれ、イエスが神の子であると告げる神自身の象徴である雲も輝いていることである。つまりその場に居合わせた三人の弟子は、イエスが神であることを「光」として見ている。これが神を見る、すなわち見神体験を意味する。

この見神体験の意義はタボル山上といういわばローカルな出来事にかぎられない。つまり三人の弟子が体験したという限定的事実の意味にとどまらない。というのも、この奇跡は受肉 (incarnation) の事実と密接に結びついており、したがってキリストの変容は神の受肉といわば表裏一体のものと考えられることによって、普遍的な意味をもってくる。では、東方教会の伝統のなかで受肉はいかに解釈されてきたのであろうか。こ

の点に関して、たとえばギリシア教父のひとりでアレクサンドリアの司教アタナシオス (Athanasios, ca. 295-373) は『言葉の受肉』(De incarnatione Verbi) のなかでつぎのように述べている。

「実に、この方〔言葉〕^{〔ロマス〕}が人となられたのは、われわれを神とするためである。」⁽⁸⁾

神が人性 (natura humana) をとり、この世界に生まれてきて、その意味がわれわれに判明するのは十字架上の死を経て、復活を経験することによってである。このことを踏まえていえば、タボル山での変容はいわば生前のイエスにおける復活を意味するといえよう。そうであるならば、弟子たちの見神体験は、われわれ人間が神になるという究極的な意味をもっていることになる。これが東方神学の基礎にある神化 (Θεωσις) の思想である。

それでは神化とは何か。この問いに挑戦するにあたり、確認しておかなければならないことは、以上みてきたように、神化が見神と密接な関係にあるということである。そこでわれわれはまず、見神についての考

察から始めたい。しかしここで問題となるのは、見神の「見」はそもそもいかなる性格のものであるのか。つまり神を感覚的に見ることなのか、それとも西方キリスト教神学において重要視されるいわゆる知的直観 (intelligere) を意味するものなのか。そして神を見るといつても、われわれは神それ自体を見ることができるのか、もしできないとすれば、神の何を見ることなのか。こうした問題群がすぐに思い浮かんでくる。しかし今のところはこうした諸問題を提起することにとどめて、以下においてわれわれはまず、東方教会における祈りと信仰について考察することから始めよう。

2. 祈りと信仰

かつてウィトゲンシュタイン (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) は、神を信じることの意味について、それは生の意義についての問いを理解すること、世界の事実によって問題が片づかないと認めること、そして生が意義をもっていることに気づくことであると語った。⁽⁹⁾ 世界が「成立している事態の集まり」⁽¹⁰⁾であることを根

拠として、世界を語りうる事実として捉えてきたこの哲学者は、それでも解決できない問題があることを承認している。それは生の問題、生きることの意義に関する問題群である。しかしこのことは、言語の限界が世界の限界を意味するという同一性から導出される当然の帰結であった。なぜなら、事実はまだ問題を提出するだけであって、その問題を解決するものではないからである。⁽¹¹⁾つまり生きることの意義は語りえぬ神秘だといえよう。永遠の生命がわれわれにとって不可思議であるように、われわれ自身が生きている現在の生であつても同様に謎に満ちている。⁽¹²⁾

しかし同時に彼はつぎのようにも語っている、「祈りとは世界の意義を考へることである」⁽¹³⁾と。世界は事実としては語ることとはできるが、世界の意義は語ることができない。それは生の意義を語ることができないのと同様である。なぜなら世界と生とは一だからである。⁽¹⁴⁾この世界のなかでわれわれが生きていること自体が謎に満ちているのであれば、その謎の解決は世界を構成している空間と時間の外にあることになる。⁽¹⁵⁾つまり生

きていることの意義は、生きているという事実からは与えられないのである。しかも世界の限界は言語の限界である。すなわち生きることの意義をわれわれは論理に則した「語り」としては表現できない。それでは、世界の外に存在する者すなわち神とのコミュニケーションはいかなる意味でも不可能であるのか。ウイトゲンシュタインによれば、世界の外は語ることができないが、思考することはできる。そしてそれが「祈り」という人間の行為なのである。したがって、祈ることは神との会話であり、自己の生の意義を問うことである。しかし生の意義を問うことの前提として求められることは、その問いを理解することである。そしてウイトゲンシュタインによれば、それが信仰なのである。

東方神学とは無関係に思えるウイトゲンシュタインについて少々長く言及してしまつたが、その理由は、祈りと生との結びつきと祈りと信仰の関係性をいわば予備的考察として述べたからである。祈りと信仰が生といかに関わっているのか、この形式的関係性をウイトゲンシュタインの記述をヒントにすることに

よって、その内容を埋めていくという仕方、東方神学における祈りと信仰について考察していきたいと思う。

さて、七世紀シナイ半島の聖カタリナ修道院の院長も務めたことのあるギリシア教父ヨアンネス・クリマクス (Ioannes Klimax, ca.578-649) はその著『樂園の梯子』(Scala paradisi) のなかでつぎのように述べている。

「祈りとは本来において、人間と神との対話であり一致である。その効果は世界を一つに結合させることにある。祈りによって神と和解に達する」⁽¹⁶⁾

祈りは神との対話にとどまらず、神と一つになることを意味する。神との一致は、受肉という神的愛の現実性によってすべての人間に可能的に開かれているが、しかし少なくとも実際にはそこにいたるまでの修行が求められる。その修行は、東方教会の伝統のなかで現在においても実践されている霊的運動、すなわちヘシユカスム (ἡσυχασμός: hesychasm 静寂主義) と呼ばれる。この霊的修行をする隠修者をヘシユカストといい、彼らが獲得する心的境地がヘーシユキア (ἡσυχία) であ

る。

ところで隠修生活を望む者には天使の力が必要とされる。⁽¹⁷⁾これは、ヘシユカストのモデルが砂漠で修行を

した師父たちであるということに関係している。つまり悪魔が支配する砂漠において人間が独りで生きていくためには、神の力に依存しなければならないからである。われわれ人間が神をまさに救済の神として覚知できる場所こそ砂漠なのである。⁽¹⁸⁾イエスが人里離れたところに行き、そこで祈っていたように、ヘシユカストはただ独りとなつて、使徒パウロが述べているように⁽¹⁹⁾ただひたすら祈るという生活を自らに課す。しかも新神学者シメオン (Symeon Novus Theologus, ca. 949-1022) が言っているように、この世界のすべてのものを放棄した者がいる場合は、たとえそこが都市の真ん中であつたとしても、近づくことのできない無人の荒野であり、獣に満ち溢れている。⁽²¹⁾

その祈りとは「イエスの祈り」と呼ばれ、「主イエス・キリスト、神の子、罪人であるわれを憐れみ給え」と繰り返すことである。つまりヘシユカストはこの世

を放棄すること、すなわちこの世にある富や名声はもちろん、肉体的欲望に発する快楽や享楽を減じるものとして捉えることによって、ただひとり滅びない不死なる神を見ることをただひたすら欲する者なのである。

イエスの祈りを繰り返すことの意義は、イエスの追憶と自らの呼吸とを一つにするためである。⁽²²⁾つまり、イエスを思い出すことが単なる想像であつてはならず、自己の内側に存在するイエス・キリストを冥想すること、それがイエスと呼吸を一つにするという意味である。さて、キリストが自己に内在していることの根拠の一つにパウロの次の言葉がある。

「わたしは神に対して生きるために、律法に対しては律法によつて死んだのです。わたしは、キリストと共に十字架につけられています。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。わたしが今、肉において生きているのは、わたしを愛し、わたしのために身を献げられた神の子に対する信仰によるものです。⁽²³⁾」

ここには受肉と十字架上の死そして復活がパウロという一個人の時空間においていわば実存的に語られている。十字架はもはや歴史的事実を超え、彼自身の生の現実なのである。霊と肉との対立構図はそのまま生と死のコントラストを反映している。さらにそのコントラストは律法と信仰という対立関係をも表示する。ユダヤ教からキリスト教への歴史的展開はパウロ自身のなかで繰り広げられている生の現実なのである。すなわちキリストは律法の目標なのであるから、⁽²⁴⁾律法に死んでキリストに生きることばパウロ自身の生の完成を意味する。

肉がもたらすあらゆる情念から自由になった状態、すなわち「不受動心」(*ἀπαθεία*)⁽²⁵⁾に達した隠修者は、祈りのさい、呼吸の各々の動作のなかに自己を生かしているキリストの息吹を実感する。その意味でクリマクスは、不受動心を「身体の復活の前の魂の復活」⁽²⁶⁾と称している。キリストは、ここでは、自己の死をも生かす大いなる生命であり、根源的な生命なのである。キリストを自己の外に存在するものとして捉え、ただ

キリストの追憶のみに終始することから、自己の内奥に存在するキリストを自己の生の根源と見る見方への一八〇度の転回、それが信仰である。すなわち信仰 (πίστις) とは、シメオンによれば、信じる者をキリスト自身のうちにある永遠の生命を分け持つ者へと完成させるものなのである。⁽²⁷⁾しかし信仰は主観的意志の領域に属するものではない。すなわち人間が努力と精進を積み重ねて到達する徳の一種なのではない。信仰とはあくまでもカリスマ (χάρισμα)⁽²⁸⁾ すなわち神からの恩賜である。祈りと信仰との関係についてクリマクスは、信仰は祈りの翼であると述べている。⁽²⁹⁾つまり祈りがあっても信仰がなければ、だれも天に昇っていくことはできない。⁽³⁰⁾

信仰による不受動心のはたらきは、心を肉という質料から切り離し、神聖なものとす。不受動心を保つ者は天にすでにいる者のように恍惚状態になり、神の観想 (θεοορία) へと引き上げられる。⁽³¹⁾彼は神と一つになり、常に神とともに生きる者である。神は彼のうちに現存し、彼の話すこと、彼の行為、彼の思惟すべてに

わたって、神によって導かれる。神の意志は彼にとって光の照明によってもたらされる内奥から発する声となる。そこでの自己は、自らを神が粘土として創造した以前に自己に与えてくれた「不死なる美」を探し求めようとする。⁽³²⁾

ところで信仰によって引き上げられる天、それは自己の生の完成の象徴といえるであろう。天とはつまり、創造以前の自己の意味である。したがって、信仰によって自己を完成させることは、本来の自己に還帰することにはかならない。しかしながらこの世界において人間はその本来の姿を喪失してしまっている。それが原罪を背負っていることの意味であるが、人間はそのことすらも忘れ去っている。しかしイエスの十字架上の死と復活は人間に自らの本来性の喪失を自覚させ、その回復への道を示す神自らの自己犠牲的な愛なのである。この神の愛を自己を生かす大いなる生命とみる使徒および砂漠での靈性を体験したギリシアの師父たちの伝統のうえに東方神学は構築されている。

さて本節の冒頭においてわれわれは、ウィトゲンシ

ユタインに言及しながら、生の次元における祈りと信仰との関係性を提示した。いま東方の神学者における祈りと信仰への洞察に触れてみて、われわれは生が重層的構造をなしていること、すなわち日常的生を超越した根源的生への探求があることを知った。こうした超越的生へのアプローチが祈りという道であり、したがって「主よ、憐れみ給え」は世界を構造化する論理に則して解されるべきものではなく、天に存在する神への「語り」だといえよう。そして本来の自己を呼び覚ます神からの呼びかけに応ずるのが信仰であるかぎり、祈りはけっして無意味なのではない。

3. 見神

われわれは本章冒頭において、問い「この世界における見神はそもそも可能であるのか」を提起した。この問いがただ科学的視点からではなく信仰者における超越者への接近体験に属するものであることをわれわれはすでに確認した。そこで以下においては、見神のいわばメカニズムを、東方神学における最大の神学者

といわれるグレゴリオス・パラマス (Gregorios Palamas, ca. 1296-1356)⁽³³⁾ の記述をもとに素描してみたい。

パラマスは主著『聖なるヘシユカストのための弁護』(Λόγος υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαστῶν) 第一部第三問において、つぎのように述べている：

「天使の知性のみならず、人間のそれも不受動心 (ἀπαθεία) によって天使の姿をとり、自らを超えようになった。それゆえ「人間知性は」かの光に出会い、超自然的な見神に値するものとなるであらう。しかしこれは神の本質を見るのではなく、神に固有の啓示を通し、また見る者にふさわしい仕方で神を見るのである。⁽³⁴⁾」

信仰によって不受動心に達した者は自己を超越して「かの光」に出会う。その光とはタボル山上で三人の弟子が見たイエスの顔から発したのと同様の光である。その光に照らされることが実は見神体験なのであるが、しかしそれは神の本質を見ることではない。ここで「本質」と訳されている語はギリシア語では「ウーシア」(οὐσία) というが、哲学的に言えば、アリストテレス

哲学で使用される概念である。それは現に存在している個物の「何であるか」(ἐν ᾧ τί ἐστιν)あるいは「何であったか」(ἐν τίνι τί ἐστιν)を意味する。つまり「神とは何であるか」に対する答えが神の本質ということになる。したがって、問い「神とは何か」に対する答えがいかなる概念で表現されたとしても、それは神の本質を表示することにならない。⁽³⁶⁾ましてや、神は物体を有してはいないので、視覚の対象ではない。つまり神の本質は可視的なものでもなく、可知的なものでもない。

それでは、見神を表示する「かの光」とは何か。パラマスはつぎのように述べる。

「神的本質とは別の永遠の光がある。それ自体は本質ではないが——本質とは遠く離れている——超本質的なもののエネルギーである。始まりも終わりもないこの光は、自分の感覚では、可視的なものでなく可知的でもない。その光は霊的でかつ神格的であり、その超越性においてすべての被造物とは異なっている。つまり、見ることもできなければ知性認識もできないものは、感覚それ自体の視野

にも注がれることがないし、知性それ自体にある知力的範囲にも注がれることはない。⁽³⁶⁾」

タボル山上にて弟子たちが見た光、それはヘシユカストが見神体験のさいに見る光でもあるが、その光をパラマスは「エネルギー」(ἐνέργεια)⁽³⁷⁾と呼ぶ。それは神の「はたらき」もしくは「活動」というほどの意味である。その光は「始まりも終わりもない」すなわちすべての被造物を超越している、造られざる光である。しかしその光は霊的でかつ神格的であって、その意味は眼で見ることもできなければ知性認識することもできない。⁽³⁸⁾知性のはたらきとは、この場合、推論やそれにもとづく認識すなわち三段論法によって結論にいたるはたらきであるが、すなわちその光は論理的に把握することはできないということである。それどころか、言葉や推論によって獲得された知はパラマスにとって真の見解ではない。さらに彼はその光を見るのは「否定によつて」(κατὰ ἀποφασιν)見るのではないとも述べている。⁽³⁹⁾この表現はいわゆる否定神学(theologia negativa)⁽⁴⁰⁾を射程に入れていることを示している。とい

うのは、ヘシユカストはやはり何かを見ているからであり、それは否定よりも強い仕方で見えるからである。⁽⁴⁾

つまりこの光を見るということは、感覚器官と知性を超えたある種の見方によって見られる光であるということの意味する。それはいかなる見方なのか。パラマスはそれを教父たちに倣って「霊的感覚」(αἰσθησις πνευματική)と呼んでいる。パラマスによれば、不受動心によってわれわれの知性が一切のものから分けられ、聖霊の恵みに一致する。それによって魂は天使や神に似たものとなり、神の輝きを享受する。そこにおいてわれわれ人間は、神秘的な観照にふさわしいものとなり、身体によってでもなくまた知性によってでもなく聖霊によってその光を見る。つまり「霊的感覚」とは聖霊の力によって見ることなのである。

先の引用文のなかでパラマスは「見る者にふさわしい仕方では神を見る」と述べているが、ここで言われる「ふさわしい仕方」とは聖霊の力を贈与されるに「ふさわしい」という意味である。つまり霊的感覚を獲得し、神を見るにふさわしい者になるということであるが、

しかしそれは人間が独力で達することのできる境涯ではない。人間をその境涯にまで引き上げるのは神自身である。タボル山上で弟子たちが見神を体験できたのは、イエス自身が彼らをそこまで連れて行ったからである。山上という位置が神自身によって引き上げられた弟子たちの境涯を象徴している。

以上の考察から明らかになることは、人間は神の本质を見ることはできないが、しかし神の啓示を通じてによってエネルギーとしての神を見ることができるということである。ところでパラマスがこのように主張する背景には、一人の論敵がいた。彼の名はバララム (Barlaam, ca. 1290-1368) といい、イタリア生まれのギリシア人で、当時コンスタンティノポリスの帝国大学で神学・哲学を中心に講義していた。バララムがおもに扱っていたのは偽ディオニュシオス (Pseudo-Dionysios Areopagites, ca. 500) のテキストであったが、その理由はディオニュシオスが神の不可知論を説いていたからである。バララムは、神を認識することは絶対に不可能であるとする唯名論的立場に立っていた。

彼はまた、トマス・アクイナス (Thomas de Aquino, ca. 1225-74) の神学を西方神学の典型と見なしていたが、トマスが人間知性によって到達できない存在はないと主張したことに対して猛烈な批判をしていたのである。⁽⁴²⁾ バルラームが東方神学に魅せられたのは、神を認識することは不可能であると断定していたからにほかならない。その彼がテサロニケやコンスタンティノポリスでヘシユカストと隠修生活をしばらく共にしたとき、見神を目的とする彼らの靈性に触れ、強い衝撃を受ける。バルラームは、ヘシユカストの教えを奇怪で不条理と見なし、それらは「まちがった信仰と無鉄砲な想像との産物」⁽⁴³⁾であると非難した。

バルラームのこの非難に対してパラマスが著したのが先ほどから引用している『聖なるヘシユカストのための弁護』である。この書はバルラームに対する単なる攻撃の書にとどまらず、ヘシユカスムの体系を明示する契機ともなった。パラマスとバルラームとの論争は一三四年の六月と八月にコンスタンティノポリスで開催された特別公会議において、バルラームを断罪

することで終結した。⁽⁴⁴⁾ 東方教会はこの論争を経験することによって、パラマス神学における神の本質とエネルギーとの区別を正統として承認した。神のエネルギーを神の本質と区別することによって、ヘシユカストの見神は、神を感覚においても見ることを主張する異端に陥ることなく、⁽⁴⁵⁾ 正教会の中心的なドグマに展したのである。

さて、神を光として見ることは神からの恩恵に浴することであるが、しかしその恩恵が神自身であると考へてはならない。すなわちわれわれ人間が体験する神は啓示としてのエネルギーである。そしてエネルギーとしての光は、魂に内在する神から発する。このことは、換言すれば、神はわれわれに自らの本性ではなく、神自身の栄光と輝きを分かち与えることを意味する。しかしそうであっても、その光は神的であり、しかも神化するものであるから「神性」(θεοτης)と呼ばれるが、パラマスはさらに深く解釈し、「神化そのもの」(ωριοθεωσις)あるいは「神性の源」(πηγη θεοτης)と称している。しかしこの解釈は神における多数化を表し

ているわけではない。というのはその光は一なる神性のうちにおける一だからであり、その意味でそれは「根源神」(ἡ ἀρχή)、「超越神」(ἡ ὑπερβολή)、「超根源」(ἡ ἀρχὴ ὑπερβολῆς)といわれる。⁽⁴⁶⁾

それでは、われわれ人間の神化を可能にさせる根拠はどこになるのか。パラマスはそれを神の受肉にみる。パラマスによれば、受肉に表示される神の無限の愛は、その神的な位格を人間本性に一致させ、理性的魂をもった身体をとってこの世界に生まれ、人間とともに生活しただけではない。神の愛はさらに、人間のペルソナと一致し、信ずる者に自らを交じらせ、人間の一つの身体となつて、それを神性全体の神殿とすることに⁽⁴⁷⁾ある。このように、神の受肉の現実性を人間の神化にみるのは東方正神学の特徴である。⁽⁴⁸⁾

二. 安らぎ

1. 初期仏教におけるニルヴァーナ

この世界における人間のすべての営みは生老病死に収斂し、しかもこの四つのカテゴリーは苦の要素とさ

れる。すなわちこの世界のすべては苦であり、人間はその苦に束縛されつづけている。しかし人間が苦しむのはこの世界での生存中にかぎらない。死ぬことによってこの世界から離脱できたとしても、またこの世界に生まれてきて、同様に苦を受けることになる。この生と死は無限に反復され、輪廻という世界観がここに形成される。

この苦から解放されるには、まず苦の発生源が明らかにされなくてはならない。その発生源を仏教は「無明」と理解する。無明とは真実に対する無知を意味する。この無知から迷いが生じ、その迷いの主体として「我」が構成される。この我が実体、すなわち時間・空間を超えた存在者であると考えられるところに「我執」が生まれ、さらにそこから世界の事物への執着が生まれる。

ブッダはつぎのように語る。

「何かにしがみついている者は動揺する。しがみついていない者は動揺することがない。動揺することになれば、静けさがある。静けさがあれば、

何かに依存することはない。依存することがなければ、来ることも行くこともない。来ることも行くこともなければ、死ぬことも再生することもない。死ぬことも再生することもない。『此岸』も『彼岸』もないし、両者の間には何ものもない。これこそが苦しみの終わりである。⁽⁴⁹⁾

苦しみが消滅するところは、すべてのものが静まった場である。そこからどこへ行くこともなければ、そこに来ることもない。どこへも行かないのであれば、そこを去ることは一切考えられないのであるから、死ぬもない。また、そこに来ることは一切考えられないのであるから、そこに生まれてくることもない。ということとは、「ここ」に対する「あそこ」は考えられないから、「此岸」も「彼岸」もない。生と死という行為それ自体もないところ、そこが「安らぎ」である。そこは一切の煩悩の火が消えたところ、すなわちニルヴァーナの境地である。さらにブッダはつぎのように語る。

「究極に達した者は、恐れることもなく、欲望も悪業もない。彼は生存の棘をすべて破壊した。これ

が彼の最後の身体になるであろう。⁽⁵⁰⁾

ここで言われている「最後の身体」とは、悟りに達した者が現在この世界において有している身体のことである。それが「最後の」身体であるということは、もはや輪廻することはないことを意味する。悟りに達しても身体を有している段階〔有余涅槃〕から、身体が消滅することにいたって、完全なるニルヴァーナすなわち寂滅〔無余涅槃〕に入る。したがって、輪廻から解脱することは再びこの世界に生まれることを意味しない。

メイエルドルフも指摘しているように、⁽⁵¹⁾初期仏教で説かれるニルヴァーナは、自己を超えた大いなる生命すなわち神に生かされることではない。むしろそれは、永遠なる死の状態といえよう。修行の果てに至りつく境地は、一方では「ヘーシユキア」、他方では「ニルヴァーナ」と呼ばれるにしても、情念や欲望に依存しない「安らぎ」の境地である。しかし前者は神の恩恵によつて授けられる三位一体の住処であり、後者は「一切は無常である」ことを知ることである。この差異は、

仏教が一般にキリスト教における創造主の存在を認めないことに由来しているように思われる。創造 (creation) とは存在それ自体 (Ipsum Esse) である神が事物に存在を付与することであるが、しかし「ブツダ」は本来「悟りに達した者」を意味するのであるから、そのような存在ではない。

さきほど言及したように、仏教によれば、この世界での苦の原因は無明である。キリスト教によれば、苦は原罪に由来する。原罪は人間の不完全性の超越的根拠であり、その不完全性は身体を有するゆえに受ける苦しみ、たとえば病氣や死として現れる。しかし無限なる神には、死が入り込む余地はまったくない。したがって救済とは、神によって永遠の生命を授かることにほかならない。しかし初期仏教においては、生と死はいわば並立しており、しかも生は実体として存在しているわけではない。つまり、この世界においてわれわれの生存を可能にする大いなる生命が存在しているわけではないのである。したがって、生の苦しみから解放されることは、超越的な生に帰ることではない。

2. 大乘仏教におけるニルヴァーナ

ニルヴァーナに対する態度は大乘仏教が興起することと一変する。すなわちニルヴァーナが修行者の目的であることには変わりはないが、しかしニルヴァーナにとどまらないとする菩薩像が出現してくるのである。これは「不住涅槃」あるいは「無住処涅槃」といわれる。つまり大乘の菩薩たちは、修行を積みニルヴァーナに入る資格は十分あるのにもかかわらず、あえてニルヴァーナに入らず、輪廻の世界にとどまるのである。あるいはいったんはニルヴァーナに入っても、そこにとどまることなく、輪廻の世界に戻ってくる。あえて輪廻から解脱せずに、この世界にとどまることの第一の目的は、民衆の救済にある。

修行することによってその目的がまさに成就されるとき、安らぎの境地からふたたび日常の世界に引き返すことは、カトリックやプロテスタントにおいてはもちろん、東方キリスト教においても考えられないと思われる。こうした態度は大乘仏教だけにみられる特徴なのであろう。

ナーガールジュナ (Nāgārjuna, ca. 150-250) は『中論』(Māhyamakāśāstra)において、つぎのように述べている。

「輪廻にはニルヴァーナに対していかなる区別もなく、ニルヴァーナは輪廻に対していかなる区別もない。

ニルヴァーナの究極なるものはすなわち輪廻の究極である。両者のあいだには最も微細なるいかなる区別も存在しない。⁽³²⁾」

ナーガールジュナによれば、一切は空である。そうであるならば、ニルヴァーナも実体として存在しているわけではない。したがってニルヴァーナと輪廻の世界を区別する境界を設定することは、本来において無意味である。しかしニルヴァーナが存在しないという思惟も空である。したがってニルヴァーナは存在するものでもなく、存在しないものでもない。そのどちらであったとしても、そこに執着が生まれる。そして執着は無明から生まれる。無明から解放された世界はニルヴァーナでも輪廻の世界でもない。

ブッダは「此岸」と「彼岸」の間には何もないと語

った。それはそのまま輪廻の世界とニルヴァーナとの関係に相応している。ニルヴァーナとはけつして「彼岸」ではない。この点から考えてみると、ニルヴァーナにとどまらないという菩薩の態度は、ブッダの説いたニルヴァーナを否定しているのではない。むしろ大乘の菩薩は民衆救済という次元においてニルヴァーナを捉えていたのではないかと思われる。しかもその救済行為は、自己の内奥からほとばしり出る永遠なるブッダの慈悲の発露なのである。

おわりに

東方キリスト教における人間の神化の思想は、原罪意識にもとづく倫理的行為を強調する西方教会と比較すると、仏教徒にとって親近感を抱かせるものではないかと思われる。たしかに、これまでみてきたように、両者の間にはさまざまな差異もみられるが、しかし超越者と人間との一致を中心テーマとすること、しかも超越者を自己の内奥において見ることは、両者の共通項として考えられるであろう。しかし東方神学の研究

は、とくに日本においては、まだ端緒についたばかりである。ロースキイやメイエンドルフの研究成果を踏まえ、さらに研究を深めていけば、人間存在における未知の深層世界がわれわれの前に開かれるであろう。そこからキリスト教と仏教との対話の新たな段階にわれわれは昇ることになるにちがいない。

注

- (1) V・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、一九八七年、三六頁。
- (2) イスラエルのエズレル平野にある標高五五〇メートルの山。タボル山は『旧約聖書』たとえば、『土師記』第四章六節、『詩編』第八十九章一三節に記載されているが、『新約聖書』にはその記載は見られない。キリストの変容が記されている福音書の箇所、『マタイ』第十七章第一―一三節、『マルコ』第九章二―一三節、『ルカ』九章二八―三六節には、後述のようにただ「高い山」としか記されていない。したがって、この「高い山」がタボル山であるという断定は聖書の記述からは確定できない。ちなみにタボル山の五五〇メートルという標高から考えると、形容詞「高い」を付す

には躊躇しなくなることから、「高い山」とはイスラエルの北にある標高二八〇〇メートルのヘルモン山であると解釈する見方もある。しかしながら東方教会は一貫してこの「高い山」をタボル山であるとみている。

- (3) イエス在世当時のユダヤを支配していたヘロデ大王の息子フィリポが統治していた地名。ヘロデ大王が紀元前二五年に地中海に建設した都市「カイサリア」と区別するためにこの名称で呼ばれた。現在はパニアスと呼ばれている。
- (4) 『ルカ』は、このときイエスは祈っていたと伝えている。
- (5) 『マルコ』では「この世のどんなさらし職人の腕も及ばぬほど白くなった」と記述されている。
- (6) 古代イスラエルのユダヤ人預言者の一人で、最後の審判の前に天から再来してくると信じられている。
- (7) この三人の語りの内容については、『ルカ』だけが「イエスがエルサレムで遂げようとしておられる最期」であったと報告している。
- (8) アタナシオス、『言^コの受肉』、小高毅訳、『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』一九九二年、上智大学中世思想研究所、一三四頁。
- (9) Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Bd. I, Erste Auflage 1989, Suhrkamp, S. 168.

- (10) *Tractus logico-philosophicus*, S. 14.: 2.04 Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalt ist die Welt.
- (11) *Tractus logico-philosophicus*, S. 84.: 6.4321 Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.
- (12) *Tractus logico-philosophicus*, S. 84.: 6.4321 Ist denn dieses ewige Leben dann nicht ebenso rätselhaft wie das gegenwärtige?
- (13) Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, S. 167.: Das Geheiß ist der Gedanke an den Sinn des Lebens.
- (14) *Tractus logico-philosophicus*, S. 67.: Die Welt und das Leben sind Eins.
- (15) *Tractus logico-philosophicus*, S. 84.: 6.4321 Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt außerhalb von Raum und Zeit.
- (16) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, translation by Colin Luibheid and Norman Russel, notes on translation by Norman Russel, introduction by Kallistos Ware (*The Classics of Western Spirituality*), New York/Ramsey / Troia 1982, p.274.
クリマクスの『楽園の梯子』からの引用は以上の英訳からのものである。なお、そのさいにつきの日本語訳を参考にさせていただいた。手塚奈々子訳『中世思想原典集成3 後期ギリシア教父・ビザンティン思想』、上智大学中世思想研究所、一九九四年、所収。
- (17) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, p. 263.
- (18) ジャン・メイエンドルフ、『聖グレゴリオ・パラマス——東方キリスト教会の神秘生活——』、岳野慶作訳、中央出版社、一九八六年、一五頁参照。
- (19) 『ペルコ』第一章三五節および『ルカ』第四章四二節参照。
- (20) 『テサロニケの信徒への手紙』第五章一七節、『絶えず祈りなむ』。
- (21) 新神学者シメオン、『100の実践的・神学的主要則』(Κεφάλαια πρὸς τὰς καὶ θεολογικά: *Centuria*) 第七六節。この書のテキストは以下のものを用いた。
Syméon le Nouveau Théologien: Chapitres Théologiques Gnostiques et Pratiques, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, Deuxième édition avec la collaboration de Louis Neyrand (*Sources Chrétienne* 51 bis), Paris 1980, pp. 40-101.
なお、翻訳のさいには、同書で対訳となっている仏語訳を参照した。さらに日本語訳としては次のものを参照させていただいた。篠崎榮訳『中世思想原典集成3 後期ギリシア教父・ビザンティン思想』、上智大学中世思想研究所、一九九四年、所収。
- (22) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, p. 270.
- (23) 『ガラテヤの信徒への手紙』第二章一九—二〇節。なお、聖書からの引用は『新共同訳聖書』による。
- (24) 『ローマの信徒への手紙』第一〇章四節。
- (25) もともとこのギリシア語は「無感動」あるいは「無感

覚」を意味する。ストア派においては、宇宙を支配するロゴスに則して生きることによって獲得される、情念に支配されない状態のことを「アパテイア」と称した。しかし東方神学においては、情念を完全に解消させるのではなく、情念を浄化することによって、祈りを通じて聖霊の恩恵に達することを「不受動心」と称した。

(26) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, p. 282.

(27) *Syméon le Nouveau Théologien ; Chapitres Théologiques Gnostiques et Pratiques*, p. 44.

(28) 「カリスマ」とは、述べられているように東方教会においては「神の恩賜」を意味する。一般にキリスト教においては、人間がそれ自身で獲得できる徳に対して、神から直接人間に与えられる徳を区別する。前者においては「賢慮」(prudential)、「正義」(iustitia)、「勇氣」(fortitude) への「節制」(temperantia) すなわち「枢要徳」(virtus cardinalis) が代表され、後者の徳は「注入徳」(virtus infusa) あるいは「対神徳」(virtus theologica) といわれる「信仰」(fides)、「希望」(spes) としての「愛」(caritas) である。

(29) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, p. 271.

(30) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, p. 277.

(31) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, p. 282.

(32) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, p. 284.

(33) 一二九六年にコンスタンティノポリスに生まれ、両親

が皇帝アンドロニコス二世パライオロゴスに仕えていた関係で、宮廷のなかで教育を受けた。二十歳の頃、彼は修道生活に入り、父の死後、兄弟とともにアトス山で二十年間ヘシカスムの実践に励んだ。アトス山はギリシア北部にあるハルキディキ半島に位置する標高二〇三メートルの山で、「聖山アトス」と呼ばれている。九世紀頃から修道者が共同生活を営むようになり、九六三年にアタナシオスが建てた大ラウラ修道院を中心として多くの修道者を集め、今日においても東方正教会の「聖山」である。パラマスは一二二六年に叙階され司祭となり、四七年にはテサロニケの大王教となる。彼の生涯のうちに彼の名を有名にしたのは、後述するが、バルラアムとのいわゆる「ヘシュカスト論争」である。そのさい彼が著した『聖なるヘシュカストのための弁護』が主著となった。なお、パラマス研究はメイエンドルフ (John Meyendorff, 1926-1992) を中心となされてきたが、日本における本格的な研究を推進しているのは大森正樹である。大森が著した『エネルゲイアと光の神学—グレゴリオス・パラマス研究—』(二〇〇〇年、創文社) は日本ではじめて刊行されたパラマス研究のモノグラフィである。筆者はこの書から多くの示唆を受けた。

(34) グレゴリオス・パラマス、『聖なるヘシュカストのための弁護』、大森正樹訳、『中世思想原典集成3 後期ギリシア教父・ビザンティン思想』、上智大学中世思想

研究所、一九九四年、八二一頁。

(35)

たとえば「ボチ」という名を持つ犬が目の前にいたとする。問い「ボチとは何か」に対して、「犬である」という答えが出されたとする。この場合「犬」は存在者「ボチ」の本質を表示している。そしてアリストテレス哲学では「ボチ」を第一実体、「犬」を第二実体と称する。しかし問い「神とは何か」の場合、その答えがたとえば「善」、「生命」あるいは「存在」と表示されたとしても、それは人間が主語「神」を述語づけることになり、神を人間が限定することになってしまふ。神における無限性・完全性を有限で不完全なる存在者である人間が限定することはいかなる意味においても不可能である。したがって、神の本質を人間が理解することはできない。

ところで概念「犬」あるいは「人間」は実際には視覚の対象ではない。今日の前にいるボチは「犬」のなかの一種類(たとえば「柴犬」)であり、その種類のなかの一匹である。つまりボチは犬それ自体ではない。したがって、「犬」は視覚の対象ではなく、知性の対象だということになる。したがって神の本質がいかなる意味においても理解不可能であることは、神の把握は人間における自然知性を超えているということになる。

(36)

Gregory Palamas, The Triads, edited with an introduction by John Meyendorff translation by Nicholas Gendle (The

Classics of Western Spirituality), 1983, New York/Ramsey / Toronto, p. 100.

(37)

この語も哲学的にいえば、もともとはアリストテレス哲学に属し、「現実態」と訳される。そこでは「可能態」と訳される「デユナミス」(δύναμις)の反対概念として表示される。この現実態と可能態という対立構図はアリストテレス哲学全般にわたって中心的な役割をしている。たとえば粘土の塊からソクラテスの像をつくる過程を考えてみよう。まだ手を加える以前の粘土の状態から、手でこねながら像の完成までの時間的過程における段階が可能態であり、ソクラテスの像が完成された状態を現実態という。質料(ἡύλη)・形相(εἶδος)という構図で考えれば、粘土が質料であり、ソクラテスの像が形相である。すなわち可能態から現実態への移行は質料から質料と形相との複合体への移行としても考えられる。

(38)

パラマスが神においてウーシアとエネルゲイアを認めたことは、当時から論争を巻き起こしていた。つまり、神のうちにおいてウーシアとエネルゲイアを实在論的に区別することは、神の単純性を損なうことになる。しかし、パラマスは両者の同一性に関してはそれほど綿密に明示していない。こうしたこともあって、この問題は現在のパラマス研究においても最大の難問である。この問題について大森正樹は前掲書の「あとがき」で「絶対に避けては通れないが、しかし可能なら、触

れたくはない、泥沼の問題点」(三七二頁)と述べている。パラマス研究の専門家でさえ「泥沼の問題点」と呼んでいる問題を本論でもし扱うことになれば、「泥沼」ところか「底なし沼」に陥ってしまうことはまぬがれないであろう。そこで本論ではこの問題についての詳しい言及を避けることにしたい。

(39) グレゴリオス・パラマス、『聖なるヘシユカストのための弁護』、大森正樹訳、八二頁。

(40) たとえば「神は善である」と表現することは、前述したように、不完全な人間が完全なる神を語るかぎりにおいて限界がある。こうした肯定神学 (theologia positive) に対し、かえって「神は善ではない」と表現することによって、神の完全性を表示しようとするのが否定神学である。

(41) グレゴリオス・パラマス、『聖なるヘシユカストのための弁護』、大森正樹訳、八二頁。

(42) メイENDORFによれば、パララムはトマスの見解を「奸悪で傲慢な悪魔と無縁でない靈魂から発するもの」(メイENDORF、岳野慶作訳、前掲書、百四頁)と見なしていた。

(43) メイENDORF、岳野慶作訳、前掲書、百五頁。

(44) その後パララムはイタリアに帰り、カトリックに改宗し、ジュラーチェの司教になっている。彼は晩年、ペトラルカにギリシア語を教授した。

(45) キリスト教のドグマによれば、神はいかなる意味にお

いても物体ではないし、物体を有してはいない。これは教会の東西を問わず、普遍的な教義である。

ちなみにトマス・アクィナスは『神学大全』(Summa Theologiae) 第一部第三問題第一項、命題「神は物体 (corpus) ではない」に対して、三つの観点から論証を試みている。まず、物体はそれがいかなるものであっても、他者によって動かされることなく動くことはない。しかし神は、第二問題第三項によって証明されたように、動かされない第一動者 (primum movens immobile) である。したがって、神は物体ではない。

第二の観点は、神には可能態がないということを論拠にして、神が物体ではないということを論証しようとするものである。神は世界のすべてを創造した第一原因なのであるから、すべてのものの存在そしてその生成消滅は、神に依存している。その意味において神は第一有 (primum ens) と呼ばれる。ところで、変化していくすべての物体は可能態から現実態に移行していく。たとえば、水が湯になっていく過程は、水における可能態としての湯が現実態に湯になっていくという運動の記述である。この運動を時間的に見れば、湯は現実態におけるよりも可能態としてのほうが先である。しかしあるものが可能態から現実態へと移行していくためには、すでに現実態にあるもののはたらきを受けなければならない。上の例でいえば、水が湯に移行していくためには、水はすでに現実態としてある火

のはたらきを受けなければならない。したがって、時間あるいは運動という観点のもとでみれば、現実態よりも可能態のほうが先であるが、その運動それ自体はすでに現実態にあるもののはたらきを前提にしている以上、現実態のほうが先にあるのである。そして神は第一有なのであるから、神のうちにはいかなる可能態もない。したがって、神は物体ではない。

第三の観点は神の高貴性に由来するものである。物体のなかには生きているものもあれば、生きていないものもある。ところで生きている物体は、生きている物体に対してより高貴な存在であるといえる。しかし、物体が生きているのは、それが物体であるからではない。もしそうだとすれば、物体はすべて生きていることになるであろう。したがって、われわれの身体が魂によって生かされているように、生きている物体は他者によってより高貴なる存在すなわち生命を付与されているのである。その他者とは物体より高貴なものであるから、神は物体ではない。

しかしたとえば、『創世記』第一章二六節には、「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」(*et aut faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*)と神自身が語っている。この個所では、人間が「神の似姿」(*imago Dei*)であることの根拠が示されている。神が物体でないならば、この「神の似姿」はいかに解釈されるのがここで問題になる。トマスは、「神の

似姿」とは身体に関することではなく、他の生物にまさるもの、すなわち人間が本性的に有する知性と理性に関することであると述べている。そして知性と理性とが非物体的であることにおいて、人間が「神の似姿」であるといわれるのである。

以上において明らかになったように、神は物体ではないし、また身体を有することはないので、可視的対象ではない。したがって、この世界において神を感覚的に見るということは神の完全性を損なう結果となり、異端に陥ることになる。本論の文脈から言えば、バルラムのヘシカスト批判の主要契機の一つとしてあげられるのは、メッサリア派の存在である。彼らは儀式を重視せず、祈りによって人間の救いはもたらされ、この世界において神を見ることができると主張し、異端のレッテルを貼られていた。バルラムはヘシカストをメッサリア派と同一視したのである。しかしバラマスは神のエネルゲイアを神の本質から区別し、エネルゲイアによって見神が可能であることを主張するわけである。

しかしイエス・キリストは神であるにもかかわらず、身体をもっているのではないかという疑問も当然ながら起ってくるであろう。これは受肉神学にかかわる問題である。本来において身体を有することのない神が身体をもってこの世界に出現し、身体的苦痛を味わうのは、ただ人間への愛を明らかにするためであった。

これが人間に対する神の自己犠牲的愛なのである。受肉と十字架上の死が神の愛の証として捉えられるのは、神が本来身体を有していないからである。

- (46) グレゴリオス・パラマス、『聖なるヘシュカストのための弁護』、大森正樹訳、八三九頁。

- (47) 前掲書、八五三頁。

- (48) このような仕方では受肉を解釈するのは西方のエックハルトにも見られる。このことに関しては以下の拙論を参照されたい。

山崎達也、『エックハルト受肉神学への序説』、『東洋哲学研究所紀要』第一七号、二〇〇二年、所収。

- (49) The Minor Anthologies of The Pali Canon Part II. UDANA: Verses of Uplift and ITIVUTTAKA: As It Was Said, transl. by F. L. Woodward, Oxford 1996. UDANA, VIII iv, pp. 98-99.

- (50) The Sacred Books of The East, transl. and edited by F. Müller, vol. x Part I. DHAMMAPADA, Part II. SUTTA-NIPATA, Delhi 1973, p.83.

- (51) メイエンドルフ、岳野慶作訳、前掲書、一三三頁。

- (52) 中村元、『人類の知的遺産13 ナーガールジュナ』、講談社、一九八〇年、三一七頁。