

サクラメントと修練

——逢坂元吉郎の身体論に即して——

鵜 沼 裕 子

このたび、「赤木善光教授献呈論文集」に寄稿させていただくという栄を与えられたことを、心より感謝申し上げます。論集の共通テーマは「教会とサクラメント」ということであったが、筆者は神学を専門とする者ではないので、テーマそのものは守備範囲外であった。依頼書によれば、これ以外のテーマでもよいとのことであったが、あまり編集意図から外れるのもいかなものかと思われた。そこで、かつて赤木教授によって関心を触発され、一度、専攻する日本倫理思想史の視点から小論を認めたこともある逢坂元吉郎について、そのサクラメント論を中心に、筆者なりの視点で再び取り上げてみることにした。そのような次第であるので、キリスト教学上の教会論やサクラメント論に関する筆者の体系的知識の無さについては、ご海容いただければ幸いである。

はじめに

逢坂元吉郎の名は、日本プロテスタント史の上では、長い間ほとんど顧みられることがなかった。それが二十数年前、逢坂晩年の愛弟子・故石黒美種氏のご努力によってその著作が初めて公にされ、かつ熊野義孝¹⁾や赤木教授らによってその内容が高い評価を受けて人々の耳目を驚かせたことにより、ようやくその名が少しずつ世に知られるようになった。しかしながらその後は、一部の牧会者や神学生の間で静かな関心が広がっているものの、研究に関しては、ことに日本プロテスタント史の世界ではほとんど進められていないようである。

それは、主著『聖餐論』を初めとする彼の神学的著作が古代教父の思想等に多くを負っていることや、加えて晩年に一種の孤高の修道的生活に明け暮れたことなど、総じて彼の遺業は、近代化や、諸々の啓蒙運動や社会活動と相俟って進められた近代日本のプロテスタント伝道史上にはきわめて位置づけにくく、従ってこの方面の研究者の関心を惹きにくいということが、その大きな理由ではないかと思われる。ただ、逢坂のキリスト教理解の根底には、当代の一般のプロテスタントとは異なる独自の身体観があり、昨今、身体論に関する研究が哲学世界一般に広がっていること²⁾を考えあわせると、今後、逢坂への関心は、むしろ一般の日本思想研究分野の人々の関心を惹く可能性を秘めているのではないかと予感させるものがある。

前述の拙論「逢坂元吉郎の信仰と思想」³⁾は、すでに二十年近く前に発表したもので、いかにも稚拙なものではあるが、その後日本プロテスタント史研究の中で、逢坂に関するこれといった業績も現れないという条件も手伝って、彼に対する筆者の理解は今も基本的には変わっていない。

ただ前論文では、いささか疑問に思いながらも深く追求できなかった点がいくつかあった。そのひとつは、彼のサクラメント論と修道を重んじる求道姿勢との内的関連の問題である。すなわち、なぜ人の救済にとって聖礼典に与るだけでは不十分で、修道、彼のいう修禱・対禱を必要とするのか、ということ、逆にいえば、なぜキリスト教的自己実現には修道だけでなく、聖礼典に与ることが必要なのか、ということである。かつ前論文では、逢坂の真骨頂ともいえる信仰理解の秘義性に、いまひとつ十分に迫りえなかったように思う。以上のような問題意識から、さきの小論を骨子としつつ、彼のサクラメント論と修道とのかかわりを中心に、なお少しく立ち入って考察し、併せて日本思想史上の伝統的な発想と逢坂のキリスト教理解との関連に少しく考察を及ぼしてみたいと思う。ひとつの信仰が真にその国の精神に根づいたものとなるためには、伝統との深い結びつきが必須であると考えからである。

まず逢坂の生涯について、一応本論に必要な限り、最小限度述べておきたい⁴⁾。逢坂元吉郎は1880(明治13)年、石川県江沼郡大聖寺町に生まれた。石川

県尋常中学校時代、十五歳のとき、哲学者西田幾多郎に出会っており、彼との親しい師弟の交わりは晩年に至るまで続いた。金沢一中から旧制第四高等学校に学んだが、この頃、西田の主催する三々塾に生活し、彼から強い感化を受けたといわれている。またこの頃、西田らとともに参禅し、師からもその資質を認められていたという。四高卒業後、東京帝国大学法科大学政治学科に進むが、在学中に植村正久に紹介されてキリスト教に近づき、1904(明治37)年、一番町教会で植村から受洗した。その後、東大を中退して米国オーバーン神学大学、エディンバラのニュー・カレッジ大学院等に学び、帰国(1912)して日本基督教会の牧師となり、高輪教会牧師を振り出しに伝道の生活に入った。1929(昭和4)年から一時伝道界を退いて読売新聞社に入社し、宗教欄を担当したが、1934(昭和9)年、今泉定助の主催する神宮奉斎会を紙上で批判したかどで右翼の殴打を受け、瀕死の重傷を負った。その後、それがもとで悪性の胸部疾患にかかり、三年間にわたる病床生活を余儀なくされた。その間、数度の大手術によって奇跡的に一命をとりとめるが、その言語を絶する苦痛の極みの中で、自らの上に臨む審判の神の「厳粛峻烈な御姿を凝視」(『逢坂元吉郎著作集』下巻523頁。以下、下・523と略記)するという体験をしたという。この強烈な体験が契機となって彼の信仰と生活に一大変化が生じ、その後は再び伝道界に復帰し、1945(昭和20)年に病没するまで、不断の祈禱と瞑想と読書に明け暮れる修道士のような生活を送りつつ、独特の信仰と思想を結実させていった。

伝記的研究によれば、逢坂の信仰理解は、この大患の体験を境に前期と後期とに截然と分かれた。前期に属する文章にも後期の思想に通じるものがありはするが、主著『聖餐論』を中心とする、逢坂の真骨頂ともいえる福音理解は、その後期に結実したものである。従って本論も、主として彼の後期の思想を扱うものである。

—

歴史の連続性・非連続性ということがいわれるが、近代日本のプロテスタン

ト史という視野の中だけで見るなら、逢坂元吉郎という存在の出現は、歴史の流れの脈絡から突出した、連続性を全く欠いた出来事で、その福音理解は、まさに特異な宗教的資質の独自の産物としか捉えようがないようにさえ見える。しかし、視点を変えて、彼を広く日本思想史一般の流れの上に置いてみるなら、逢坂がその晩年に到達したような福音把握は、むしろ当然現れるべくして現れたもの、言い換えれば、現れないことの方がむしろ不自然とも言えるものであったと思われる。

周知のように日本におけるプロテスタンティズムは、近代の黎明期において、少なくとも知識層の間では、近代化とそれに伴う諸々の啓蒙活動を推進した精神的支柱として受けとめられた。そしてその背景には、しばしば言及されるように、デカルトに始まるいわゆる物心二元論的世界把握が、新時代の世界像の理解にとって最もふさわしい世界観であるとの新鮮さをもって受けとめられたという思想的状況があった。しかしながらそうした二元論的世界把握が西欧社会の近代化の背景にあったことは、今でこそ正当に理解されているが、そもそもそうした世界把握やそれを基礎づける諸概念が、知識層に属するキリスト者たちの間でさえ、初めから長い西洋精神史の伝統への精緻な理解にもとづいて的確に把握されたわけではなく、多くの場合そうした二元論的世界把握も、精神界と物質界という風に、当初はきわめて皮相的かつ常識的なレベルで理解されていたに過ぎなかったようである。そしてそのことと並行して、信の世界と現実世界も、超自然界と自然界という具合に、きわめて通俗的かつ常識的な対比の下に受けとめられていたようである。たとえば小崎弘道における進化論とキリスト教をめぐる葛藤なども、単に信仰と科学の思弁的な整合性を求める努力以上には出なかったと言えるのではなかろうか。だが、そうした表層的に受けとめられた世界像が、日本人におけるキリスト教信仰の真の主体化にとってどれほどの意味を持つものであったかは疑問である。たとえば植村正久の場合なども、そうした移入ものの斬新な世界観などよりも、実は日本の伝統的な価値観やエートスの方が、一層深いところで彼のキリスト教信仰を支えた基盤であったのである⁵⁾。

さて前論文にも述べたように、逢坂元吉郎の場合、その特異な信仰を根底で支える人間理解は、近代的な霊肉二元論的人間把握とは全く異質のもの、すなわち「霊肉一如」、「心身一如」として把握される人間であった。彼によれば、あらゆる被造物は見えざる「神の言」の見える「徴」として神意を担う存在であるが、究極者の「徴」として最も根源的な意義をもつものは、いうまでもなく人間である。しかもそれは、単なる精神的、霊的存在として昇華された人間ではなく、「像」を賦与されたものとしての人間、すなわち生身の身体を持つ人間であり、そうした身体性を重視する人間観こそが、逢坂の信仰と思想の理解へのキー概念なのである。ところでこうした心身の相関関係にたいする関心は、広く西田幾多郎を初めとする近代日本哲学の中にみられるものであり、そうした身体観の源流は、「西洋思想史に由来するものではなくて、日本思想史、広く言えば東洋思想の歴史的伝統にさかのぼるもののように思われる」⁶⁾といわれている。勿論、こうした壮大な見通しの当否について云々する力は筆者にはないが、少なくとも逢坂の福音理解の中核をなす身体観も、その思想化以前の原初的養分は、精神と身体は本来不可分のものであるとする、日本の宗教的心性、さらに言えば東洋思想から吸い上げられたものであったと見るべきかと思われる。

二

まず逢坂において、人間の本質はどのように考えられていたのか、ということから見ていこう。それは、心身はなぜ一体でなければならないのか、ということの理解にもつながる。

人間の本質規定、あるいはその究極の在り方として逢坂の念頭にあるものは、創造における秘義的な秩序を余すところなく具現した、創造の「原義の人」としての人間である。彼は言う、創世記における「神言い給いけるは……」は、万物の創造における神意であり、「神の言」によって成った万物はすべてその言にこめられた神意の顕現であって、神意の「徴」としての意味を担う。中でも人間は、他の被造物に比して類のないものとして造られたが、そ

の比類のなさの所以は、「神その像のごとくに人を創造りたまえり」とあるように、人が神の「像」として造られたことにある。「人は神の肖像である。……人は神の肖像として常に神と共在のものである。すなわち神との共在がそのありのままの像であると言うべきである」(中・357)。それゆえ人は、神意の「徴」として最も根源的な意味を担うのである。

ここで重要なことは、この「原義の人」とは単なる霊的存在ではなく、「像」を賦与された、すなわち身体性を備えた人間であることが強調されていることである。主著『聖餐論』その他では、このことが繰り返し、宗教改革者、とりわけルターの間人理解にたいする批判として展開されている。このことに関しては前論文にも述べたので詳論は避けるが、逢坂の主張のポイントは、ルターは霊肉二元論的な人間把握に立脚して霊性のみを一方的に肯定し、身体としての肉およびそれに関わる行為は信仰にとって本質的な意義を持たぬものであるとした、ということにある。「そして(ルターは) ついに信仰のみが人を自由にすると唱えるに至った」(中・161)。こうした改革者への批判的理解⁷⁾をふまえつつ彼は、聖書のテキストを引きながら、「この身体について聖書は常にこれを否定するのではなく、かえって身体を『神の悦びたもう潔き活ける供物として献げよ』と言って、これを大いに肯定しているのであります」(中・68)と、身体(肉)についてはこれを罪の根源として否定的に見るのではなく、「神に献げる善きもの」としてむしろ肯定的にみるべきであると主張する。そしてさらに、人間の在り方の真相について次のように言う。それは単なる肉体でもなければ精神でもない。なぜなら語る舌は肉体であるが、識られるものは舌による言葉である。しかし言葉は動く舌なくしては表現しえない。同様に、相手を見るものは肉眼であるが、その人を識るものは肉眼ではない。「共にそのいずれでもなく、またいずれでもあるものです」(中・69)。

こうした心身の不即不離の関係のとらえ方それ自体は、近代日本プロテスタント史の流れの中でこそ他に類例を見ない異色のものであるが、当代の哲学界一般の中では特に目新しいものではない。だがキリスト者としての逢坂の独自性は、このような人間の在り方について、単にひとつの哲学的人間観として体

系化するのではなく、これを神の創造における人間の秘義的な存在様式として、信仰的実存において受けとめたところにある。心身関係にたいするこのような理解の根底には、さきにのべた大患における宗教的原体験が経験心理的基盤となっていることは言うをまたないであろう。そのさいの「審判の神」は、心身両面における苦痛の極において、人をその両面において審く(救う)⁸⁾ものとして顕現した神であったからである。言い換えれば逢坂の場合、こうした心身一体の人間観は、思弁的思索や論理の整合性の追求の結果獲得されたものではなく、かの強烈な原体験をとおして経験的に把握され、確信を与えられたものであったのである。次の言葉はこの辺の消息を言い表しているものと言えよう。「一度自己の秘体を解すると、神によって創造せられている自己の正体は、魂と肉体との調和せる自分なることをますます明瞭に知るに至るのである。この神の宮である自分が神を見奉るのである」(上・417)。このように、彼は自らの大患を原体験として、こうした人間の「秘体」性に目を開かれたのであったと言えようか。

さてこのようにして獲得された原体験的知は次のように言語化される。すなわち、この「肉体か、非ず心であり、心か、非ず体である」という人間のありようについて、彼は「普通の体と違った特殊の身体を言っているのであります」と言い、コルネリオがペテロの幻影を見、しかもその通りに現実のペテロに遭ったという新約聖書・使徒行伝の記述を引いて、これを「幻影」と呼ぶ。「幻影」はまた「霊体」、「心体」とも呼ばれる。そして更に言う、そもそも人の心と体とはどこまでも本体に添う影のようなものである。すなわち心と体との間には、霊がその本体をなしている。パウロはこれを我らの甦りの体の根源であると言い、これを「霊体」と名づけた。「これを要するにわれわれは心を持つ者でありますけれども、この心は体を具備するものであり、この体は霊を中心として幻影となるものであります。霊は体のないものではなく、体を具える『霊体』というごときのものであると云うことです。これがすなわちわれら人間の本質であります」(中・71)。「霊体」としての人は、自己の中に永遠性を帯びた神性と、時空の制約の下にある身体とを併せ持つ。すなわち、創造の秘

義としての「霊体」において、人の霊と身体とその働きとは不離一体である。こうしたありようを逢坂は、「人の像は常に天上の三位一体の神と等しい内在の三位一体の像を有する」(中・352)とも表現する。この意味はややとらえ難いふしもあるが、人は自己の内に「高き自己」と「低き自己」と、それらの働きとしての「意志」とを併せ持ち、それは神における神性と人性(キリスト)と聖霊に対応する、ということであろうか。そして人は、そのようなものとして神の言を担う「徴」となるのである。

三

さて、創造における人間の本来的な存在様式がこのような秘義性を帯びたものであろうとも、現実の人間のありのままの姿は、そうした「霊体」的存在からははるかにかけ離れたものであると言わざるをえないであろう。それは、「神と人との二つが一つであることが本来の人間の姿である」(上・323)にもかかわらず、「人は罪により、自らの中にある神によって造られた秩序を破り、みずから自己を損った」(同上)からである。「人は生ける神の肖像として常に神と共在のものである。すなわち神との共在がそのありのままの像であると言ふべきである。然るに人はこの神との共在から離脱したのである。……墮落とはこのことである。彼は神との共在の楽園を失ったのである」(中・357-8)。これが逢坂における罪の基本的な理解である。そこでは救いとは当然、単に信じて義とされるというだけでなく、創造の本来の秩序の回復ということになる。それは具体的には、「魂だけでなく、魂と身体とが一つになった、むしろ両者の中間的な不思議な身体、すなわち霊体を形成して行く」(上・346)という実践的課題となるのである。それは、前述の「内在の三位一体の像」がその本来のありよう、原型を取り戻した姿である、とも言えるであろう。

ではそうした創造の秩序の回復は、現実にはいかにしてなされるのであろうか。言い換えれば、創造の「原義の人」としての「霊体」の回復は、人間にとっていかにして可能となるのであろうか。ここに登場するのがイエス・キリストの受肉とその意義である。神性と人性という二つのものが一つになるという

ことは、「永遠不滅の性」を帯びたものが「時の支配」を受ける人のかたちをとるということである。そして「受肉のキリスト」こそ、永遠性を帯びたもの、神性がかたちをとって時空の中に入り、創造の秘義を歴史の中に完全に具現した姿に他ならない。「永遠のキリストは同時に齢をとり給うキリストであった」(上・384)。「永遠性の者が歴史となり、これを造る者の秘義を明らかにしたのが受肉のキリストである」(中・100)。そこでは救済とは、単にキリストの十字架による罪の贖いを信じて義とされ、魂の平安を得る、ということに止まらず、「被造物が神人キリストの聖なる像に向かって創り変えられるということ」(上・316)、「高きにいますキリストの像が、われらの上に写り映えて、われらのうちにキリストの像が成ること」(上・327)でなければならない。逢坂の諸著、とりわけ『聖餐論』においてはこのこともまた、宗教改革者の信仰観、すなわち義認信仰論の批判の上に展開されている。このことについても前著で触れたので詳論は避けるが、その主張のポイントはここでもまた、ルターは霊肉二元論的な人間把握に立脚して霊性のみを高調し、肉なる身体とそれにもとづく行為とは救済にとって二義的なものに過ぎぬとした、「そしてついに信仰のみが人を自由にすると唱えるに至った」(中・161)、ということにある。そのように批判しつつ逢坂は、「主体たるものはキリストであって十字架による救済ではない」(『受肉のキリスト』249頁)と言い切るのである。

四

このように逢坂にとって救済とは、単にキリストの神性とその贖いを信じ、それによって義とされることではなく、人がその生の全体をもって「受肉のキリスト」に与り、これを受け入れることによって成就されるものであった。「キリスト信者とは、単に心にだけ主を信じている者ではなく、主の甦えりの体にあずかる者」(上・344)でなければならないのである。それは秘義的な恩恵としての神性の現化であるイエス・キリストの体を介して神性と人性との接近、さらには両者の一体化をはかることであり、そのための“手立て”がサクラメント、とりわけ聖餐の秘跡に与ることと心身の修練とであった。ところで

イエス・キリストを介して神的なものに接近するということは、近代日本のプロテスタント社会一般では、イエス・キリストを範とする倫理的社会的実践の方向に探られるのが常であった。そうした一般的傾向の中で、それがサクラメントと修練に求められたことが、まさに逢坂の特長であり、逢坂の逢坂たる所以であった。

まずサクラメント、とりわけ聖餐についてであるが、はじめにも述べたように、キリスト教学の立場から逢坂のサクラメント論を吟味検討し評価することは筆者の専門外であるので、ここではただ、キリストの血と肉を表すパンとぶどう酒に与ることが、いかにして「創造における原義の像」(中・359)の喚起を可能にするのかということについて、逢坂自身の考え方を辿っておきたい。

「そもそも人はいかなるものなれば、聖礼典を守るのであるか」と大上段に問いつつ逢坂は、次のようなアウグスチヌスの言葉を引きながら、それは人が「聖礼典的動物であるから」と答える。「人は彼(神)によりて成れるすべての奇跡よりも大なる奇跡である。神は見ゆる奇跡として天地を造りたもうた。この見ゆる天地を侮らしめるためではなく、かえって之によって見える物の中に浴する魂をして、見えざる神を礼拝せしめるためである」(『神の国』10・12, 中・243-4)。彼がこの文を引用した背後には、前述のように、人間が「神の像」であるということとともに、あらゆる被造物もまた神意の「徴」としての意味と力を担う存在であるという世界像が控えている。すなわち、神の言によって成った万物は、神意を「意味」として賦与されているのである。それゆえ人は、「見える物の中に浴する」ことをとおして見えざる神性に与ることを得るのである。そして彼は、テルトゥリアヌスの『洗礼論』を引きつつ言う。水はもと、旧約聖書・創世記の初めにあるように、「神の霊と共に在る水」であった。そして、そこに浸ることが洗礼の原義であった(中・244)。洗礼はもと神の霊による「新生」であり、人の側における「更生」ではなかったのである。

同様の論理に従って、聖餐については次のように説かれる。逢坂はまず、聖餐が過越の祭に由来することから説き起こす。主は苦難を前に、弟子たちと共

に自ら過越の食を摂られたが、「それは初めから聖礼典としての聖餐であった。そして主は『これは我が体なり』と言われた。それは旧い過越の犠牲に対比して、新しい犠牲の供物を表わしたもうたのである。ここに『意味』としての聖礼典的身体を現わしておられるのである」。筆者には「これは我が体なり」の設定語をめぐる神学的諸説について云々する力はない。しかし、主が「これは我が体なり」と言われたとき、「それは旧い過越の犠牲に対比して、新しい犠牲の供物を表わしたもうたのである。ここに『意味』としての聖礼典的身体を現わしておられるのである」、あるいは、「これは意味としての聖体である。まさしく意味としての聖礼典的身体である」と逢坂が言うとき、それは、パンとぶどう酒という被造物はまさにかの創造のときと同じように、「我が体なり」という「神の言」を「意味」として賦与された聖体となる、という、信仰的実存による受けとめを意味しているのではなからうか（以上、中・268）と考える。「受肉のキリスト」を内容空虚な観念においてでなく真に実体的伝えるには、こうした聖体の意味を信仰的実存において受けとめつつ、これを心身一体の人間という「場」を介して聖餐という「行為」によって伝えねばならないのである。

五

ではこのようなものとしての聖体の授受が意味する内容は何であろうか。それは、「受肉のキリスト」という「犠牲の供物」を介しての神の側からの地上への接近であるとともに、人の側からの神への接触であり、自己の内なる「大いなる自己」を知り、「創造の原義の人」に帰ることである。だが問題は、「この天上の供物がいかにして地上のものとなるか」、神からの地上への接近という「誘因」によって、「人はいかにしてまた神に接触するか」（中・270）ということであろう。それにたいする逢坂の答えは、神の側からの供物が愛の身体の供物であったことと対応して、人の側からの供物も「新生の供物」としての「実体提供」でなければならないということである。すなわちパウロのいうように、「己が身を神の悦びたもう潔き活ける供物として献げ」（中・272）るも

のでなければならないのである。

ここに生じてくるのが第一には修道，とりわけ彼の言う「修禱」または「対禱」の問題であり，第二には愛の問題である。まず第一の修道の問題から見ていこう。

神は自らを現すために己を「空しうして」人のかたちをとられたが，それは神が自らを「制限」し「拘束」し「抑制」したことを意味する。「すなわち神は自己を拘束するのであります。神は自己を拘束することなくしては神みずからを言い表わしえないのであります」(中・62)。そうであれば，神との接触のためには，人の側からも自己抑制，自己拘束が必然の媒介となる。そしてそれが行われる場が教会であり，その媒体となる行為が， sacrament と共に彼の唱導する「祈り」である。受肉のキリストを伝える礼拝は聖書や説教が中心であってはならず，あくまでも sacrament が中心でなければならない。そして逢坂は，「霊に在すと共に，身体によりても生きたもう神」(『続受肉のキリスト』255頁。以下，続・255と略記)を礼拝し，これを伝達するには， sacrament と「祈り」とが文字通り双翼のごとく一体化して進行せねばならないと言う。「教会によって sacrament が与えられ，しかして対禱が起こる。 sacrament をもって始め，祈りが後に来たり，祈りの修練によって sacrament は進められる。われわれの祈りが心と体との二つの修練となるゆえんはこれである」(続・246)。「祈り」の本質及びそれが重視された所以は，「祈り」が逢坂にとって，「神の盈満」(続・216)という「身体における被造物の真相」(続・220)を「経験の身体」の上に具現するための「修練の根本」(上・391)であったということにある。「祈り」については「修禱」，「霊禱」，「対禱」，「愛禱」，「黙禱」，「念禱」などさまざまな呼称が使われている。各々についての説明はかなり断片的にしか残されておらず，必ずしも明確に区別されていたかどうかは不明であるが，全体として意図されているところは以下のごとくであったと思われる。すなわち逢坂は，当代のプロテスタントの祈りが口禱に限られ，黙禱が疎んじられていると批判しつつ，口禱に入る前にまず修練によって神と対座する姿勢が整えられねばならないとする。そしてまず現実の自己の

姿をキリストという「鏡」に照らして自省的に観察する方法として「観相」⁹⁾ (続・229-30) が行われる。次いで「祈り」であるが、これについてはプロテスタント界一般で行われているような、個人による任意の口禱ではなく、「主の祈り」と信条とを口誦することが奨められる。興味深いことは、次に「団体修練の道」としてサクラメントが位置づけられていることである。それは、個人として「主禱と信条で乳を飲んでいていた者が、進んで今度は堅い物を食うことである」(続・234) という。すなわち逢坂にとって、「祈り」も聖餐も共に「受肉のキリスト」の奥義を伝える「修練の道」なのであった。かくして人は、「創造における自己なるものを忠実に把握する」(続・241) ことを得るのである¹⁰⁾。

では第二の問題、すなわちキリスト教的福音の中核とも言うべき愛の問題は、逢坂神学の中ではどのように位置づけられているのであろうか。逢坂は決して俗世間から隠遁して個人的に「受肉のキリスト」に与るという孤高の修道的生活に安んじることでこと足れりとしたわけではない。さきにも触れたように、神の側からの供物は、「受肉のキリスト」という愛の身体の供物であった。そのことと対応して、人の側からの供物も単なる観念上の信仰ではなく「新生の供物」という「実体提供」でなければならなかった。それはとりもなおさずパウロのいう「潔き活ける供物」としての愛の行為であるはずである。このことは一般化すれば、いわゆる難行道的信仰における信と倫理の関係という問題となるであろう。

ここに想起されるのは、近代日本の倫理学者和辻哲郎の論考「沙門道元」である。この中で和辻は、親鸞のいう慈悲と比較しつつ道元における慈悲の性格について次のような例話をもって語っている。昔、智覚禅師という人が、初め官吏であった時、公金を盗んで衆に施した。それを皇帝に告げた人があり、その人は死罪に定まった。その時皇帝が言うには、この男は賢者である。今ことさらにこの罪を犯したのは何か深い心によるのかもしれない。そこでもし、首を切ろうとする時、悲しむ風を見せたなら、速やかに切れ、もしなければ切るな、と。さて死罪の場に臨んで、男は平然としむしろ喜びの色を見せて「今生

の命は一切衆生に施す」と言った。皇帝が男を呼んで訳を聞くと、男は答えた。「官を辞して、命を捨て、衆生に縁を結び、生を仏家に受けて、一向に仏道を行ぜんとする」と。和辻はこの例話を次のように結んでいる。この男のしたことは「仏祖の模倣であり、仏法のためであって、人を救うことを目的とするのではない。(盗んだ公金によって助かる衆の数は限られているであろうからである。)しかし仏法のためにもせよ、身命を衆生に施す瞬間には、慈悲心がこの世の彼の生を残るくまなく領略しているのである。すなわち彼は慈悲そのものになり切っているのである。そうしてこの慈悲を、——自己を空しゅうして汝の隣人を愛することを、道元は仏徒に欠くべからざる行と見た」(『日本精神史研究』『和辻哲郎全集』第四巻、197-8頁)。

この和辻の解釈には、眼前の者への「妄愛」を敢えて断ち切って仏道に専念することこそ、自らが慈悲そのものになり切る道であるという、いわゆる難行道の信の道と倫理との関係が鮮やかに提示されている。逢坂自身も道元の事跡に触れて、彼はその一生を通じて日中には座臥しないという誓いを立て、これを一生遂行したということであると言い、「実はかくすることによって初めて神の貌は現われるのであります。いや神を愛する者はみなかくするようになるのであります」(中・62)と述べている。「供物とは観念上の愛ではなく、それは身体の供物でなければならぬ」(中・271)からである。また石黒氏に宛てた手紙では、「もし自己において主を知れば自ら他を自己の如く愛せざるをえざるようになるでしょう」(続・248)と述べている。あるいはまた、「己れの中にある愛は未だ全き愛ではなく、導かれて愛する愛が真の知られた深き愛である」(中・354)とも言われている。修道の極において愛の主と一体となった者のみが恩寵としての愛そのものになり切ることができる、ということであろうか。これこそが、難行道の信における倫理が到達すべき究極の境地であるといえよう。

おわりに

以上、 sacrament と修練を中心として逢坂元吉郎の世界を辿ってみた。そ

の世界は、神と人との断絶、隔絶を高調し、イエス・キリストの十字架による神との和の回復を説いたプロテスタントとは対照的に、神と人間との限りない接近を究極の境涯として追求するものであった。それは実践的には、自己の中の「大いなる自己」を発見し、これを全人としての自己の上に実現することであり、具体的には本文中にも触れたように、キリストという「鏡」を通して自己省察を行い、自己を限りなくキリストに近づけていくこと、言い換えればキリストに対して自己を無にすることによって達成される境地であると言えよう。これを日本思想史上にみれば、逢坂自身も好んで言及した道元の、「仏道をならふとは自己をならふ也。自己をならふといふは自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、萬法に證せらるゝなり」(『正法眼蔵・現成公按』)を想起させる。また逢坂と同時代の思想家で言えば、存在の真相は自己を無にしたときに現れるという、西田幾多郎の発想と通底すると言えよう。この両者の目指した境地がそれぞれ仏法であり「存在の真相」であったのに対し、逢坂の場合は創造者としての神であった。しかし究極的なものに対する姿勢、およびそれへの接近の仕方において三者はあい通じるのである。その意味で逢坂が拓いた世界は、その思想化においては西洋の精神史に多くを負っているものの、日本のキリスト教史の上で見れば、日本の伝統的思考様式に根ざす、ひとつの新しい創造であると言いうことができよう。

逢坂の難行道の世界は、特異な宗教的資質に恵まれかつ強固な意志を持つ求道者にのみ到達可能な、M. ウェーバーのいわゆる達人宗教の世界であって、広く一般人に開かれうる世界とは言い難いであろう。だが逢坂も言うように、一般のキリスト者にとっては、そうした境涯を究めた「聖徒を媒介者として」(上・352)キリストに近づくという道が開かれているであろう。そして、日本における仏教がその宗教性を深め、かつ熱意ある求道者にとっての精神的支柱となりうるためには空海の秘義的な真言密教や道元の厳しい只管打坐を必要としたように、キリスト教の世界においても、それが真にこの国の土に根づくには、こうした形態の伝統が形成されていくことも必須であると考えられる。

注

- 1) 熊野義孝「逢坂元吉郎の「修道的教会論」」、『日本キリスト教神学思想史』、新教出版社、1968、所収。
- 2) 例えば、湯浅泰雄『身体——東洋的身心論の試み——』、創文社、1977、など。
- 3) 『続受肉のキリスト』、新教出版社、1978、および拙著『近代日本のキリスト教思想家たち』、日本基督教団出版局、1988、所収。
- 4) 伝記的事実に関しては、石黒美種『逢坂元吉郎小伝』（『逢坂元吉郎著作集』下巻、新教出版社、1972、に収録）に拠った。
- 5) 鶴沼裕子「植村正久の世界——伝統と信仰をめぐる——」（『日本思想史学』第25号、日本思想史学会、1993、所収）参照。
- 6) 湯浅前掲書、4頁。なお近代日本哲学における身体観に関しては、同書ならびに同著者による『近代日本の哲学と実存思想』、創文社、1970、がある。
- 7) 諸家が指摘されるように、宗教改革者に対する逢坂の理解には確かに一方的で的を射ていない所があるであろう。しかし本論のねらいは、その当否を問うことにあるのではなく、改革者批判を通じて逢坂が主張しようとした点を明らかにすれば足りる。
- 8) 逢坂の関心が身体の病の癒しにも及んでいたらしいことは、例えば石黒氏への書簡の一節、「病気を癒し、悪鬼を追う奇蹟なき福音の如きはただ観念の宗教であり、云々」（『受肉のキリスト』、新教出版社、1975、266頁）などからも窺える。
- 9) 「観相」の語はわれわれに、平安末期の浄土系仏教などで行われた、いわゆる観相念仏を想起させる。これは仏の姿などをイメージして行う修行法で、法然や親鸞の称名念仏はこれをさらに易行の方向に徹したものである。しかし逢坂の言う「観相」は、直接には、例えばイグナティウス・ロヨラの『靈操』などに学んだものであろう。
- 10) サクラメントと修行を伴う「祈り」とは、確かに双翼として行われるべきものとされているが、「教会によってサクラメントが与えられ、しかして対禱が起る」のであり、その逆ではない。つまりサクラメントはあくまでも恩寵であり、「祈り」が陪餐の条件ではないのである。