

## 脚下照顧

武藤 一雄

(一)

禅宗の寺院などを拝観に行くと、玄関の沓脱ぎ辺りに、よく「脚下照顧」と書いた木札が置かれている。この言葉の出典について私は知らないが、何となく意味深長なものが感得される。しかし、さしあたってこの木札が促している注意は、自分の立っている足下をよく見て、履物をきちんと整頓するように、ということであるらしい。それはとにかくとして、いかなる場合でも、自分が、そこに立っている場所を顧みるということは大切なことであると思われる。

西田哲学によって「無の場所」ということを教えられて以来、私は、場所論的な含蓄を有する色んな言葉にいささか敏感になったように思う。例えば「問<sup>ま</sup>」とか、「問<sup>あひだ</sup>」とかいう言葉である。あるいはまた「於である」とか「にある」という言葉である。使徒パウロが多用する「キリストにある」(en Christo)とか「靈にある」(en pneumat)という言葉(両者はほとんど同義語である)とみなされうる)は、彼のキリスト神秘主義を端的に言いあらわす言葉であると思われるが、こういった言葉の真義を究明することは、神学的にも宗教哲学的にもきわめて重要な意義を有すると思

われる。

「脚下照願」ということが、自己がそこに「於てある」在所を願みよということの意味するとすれば、キリスト者たる者は、みずからが、「キリストにあり」、「靈にある」ことを照願する者でなければならぬ。「キリストにある」ということと「靈にある」ということは、ほとんど同義語であると述べたが、それはほかならぬキリスト者にとつて、——例えば使徒パウロのごときキリスト者にとつて——そのようにいいうる事柄である。「靈」は、ほかならぬ「聖靈」(μεθιαδρυον)として神の靈であり、いな神即靈(ヨハネ四・24)であり、またキリストの靈であり、「助け主」(παράκλητος)としてキリストそのものである。(ヨハネ一四・16、ならびに第一ヨハネ二・1)それゆえ、神学的な意味で聖靈論的に語るといふことは、実は三位一体論的に語るといふこととなければならぬ。尤も、神論とキリスト論と聖靈論の三者は、相互に無媒介ではありえないが、それとともに聖靈論が、独自の位置と意義とをもち待てることも否定されるべきではない。いな、聖靈論は、神論とキリスト論との媒介者であり、また包括的根底という意味をもつといいうるのではなからうか。というのは、聖靈は神の靈であり、「神は靈であるから、礼拝する者も、靈とまことをもつて礼拝すべきである」(ヨハネ四・24)、同時にまた御子の靈(θιλογος)でもあるからである。(御子キリストの靈は、「慰め主」<sup>παράκλητος</sup>とも呼ばれる「真理の靈」である。ヨハネ一四・16—17、および第一ヨハネ二・1—2参照)。

父なる神と子なる神と聖靈なる神が、それぞれペルソナを異にする三位でありながら一体であるといふとき、その一体性は、なによりも聖靈における一体性として理解することが許されるであらう。

「万物は、神からいで、神によって成り、神に帰するのである。栄光がとこしえに神にあるように、ファメン。」(ローマ一・36)といわれる。アルベルト・シュヴァイツァーによれば、パウロのこの神讚歌は、マルクス・アウレ

リウスの『自己省察』(IV, 23)のなかにある「万物は、汝(神)からいで、万物は汝のうちにあり、万物は汝に帰する」というストア的神讃歌ゴギヤと一見甚だ類似しているように見えるが(それ故、エドワルト・ノルデンのような人も、その著“*Agnostos Theos*”『知られない神に』において、両者を同質的なものとみなし、前掲のパウロのドクソロギーをパウロにおけるストア的ドクソロギーとさえ呼んでいる。Edward Norden, *Agnostos Theos*, 1913, SS. 240-250) 実には両者は、その思想・信仰において根本的に異なっているという。つまり、シュヴァイツァーによれば、決定的な相違点は、マルクス・アウレリウスの言葉の第二句が「万物は汝のうちにある」(“*in dir ist alles*”)とあるのに対して、パウロの場合のそれは、ただ「万物は彼に、よって成り」(“*durch ihn ist alles*”)とこの点をあらわれているというのである。この「うちに」(in)と「よって」(durch)との相違には深淵が横たわっており、これこそストアの静的神秘主義とパウロの動的神秘主義とを峻別するものであるとシュヴァイツァーは考えるのである。なおシュヴァイツァーによれば、使徒行伝のパウロのアレオパゴスの説教の中にあらわれるパウロの言葉、「われわれは神のうちに生き、動き、存在している」(行伝一七・28)も、ストア的神・神秘主義的であって、パウロ的キリスト神秘主義的言表とはいえないが、そもそもアテネのアレオパゴスの説教自体が、使徒行伝の著者ルカの創作に由来するものであり、そこでいわれているパウロの言葉も極めてパウロらしからぬものと断ぜられる。(以上、シュヴァイツァー『使徒パウロの神秘主義I』、『パウロの神秘主義の特色』*Die Eigenart der Mystik Pauli* 参照。武藤、岸田共訳『使徒パウロの神秘主義』白水社刊上巻第一章参照)

シュヴァイツァーは、いわゆる神—神秘主義とキリスト神秘主義とを区別し、パウロにはキリスト神秘主義は存在するが神—神秘主義は存在しないとしますが、その理由について述べている点は、もとより傾聴に値する。その理由を

シュヴァイツァーは種々述べているが、そのうち最も重要な点は、パウロの思想・信仰がどこまでも終末論的 (apokalyptisch) に規定されているからであるという。「神がすべての者にあつて、すべてとなる」(第一コリント一五・28) という終末時においてはじめて神—神秘主義は成り立ちうるものであつて、今の世において、つまり、もろもろの天使的存在(ここで天使的存在といわれているのは、きわめて否定的な意味においてである)が、なお人間に対して、なんらかの力を揮っている限り、万物が神のうちにあるという神—神秘主義は成り立ち得ない。要するに、「キリストにある」というキリスト神秘主義と「神のうちにある」という神—神秘主義とは、並存し得ず、前者を俟つて、時間的前後関係において、はじめて後者が実現するというのである。前者は、終末論的テロスへと向つて前進する動態的神秘主義であるのに対して、後者は、「神即自然」(Deus sive natura)ともいうべき静態的神秘主義にはかならない。前者においては、神はなお超越的である——その極において神は「隠れた神」でいまし給うであろう——のに対して、後者においては、神は歴史的経過を撥無して万物に内在するいわば汎神論的神である。(シュヴァイツァー、前掲書第一章参照)。

シュヴァイツァーが考えるように、パウロの思想・信仰が、黙示文学的終末観的に規定されているというアスペクトをもち、また彼のケリユグマがそれと呼応するようなキリスト論的ケリユグマであるという性格をもっていることは否定できないが、その故に、シュヴァイツァーが考えるように、キリスト神秘主義と神—神秘主義とは、同時存在的なものとしては、相容れないものとして、認めることができないという考えには、俄かに同調しえない疑義を挿むことができる。たしかに、キリスト者にとってキリスト神秘主義を媒介することなくして、直接的に神—神秘主義について語ることは許されないことであろう。それは恐らくは、キリスト教神秘主義を自然神学的に規定することと相

連なるからである。しかし、次のようにいうことは許されるのではなからうか。というのは、キリスト神祕主義は神—神祕主義の「認識根拠」(ratio cognoscendi)であり、神—神祕主義はキリスト神祕主義の「存在根拠」(ratio essendi)にほかならないということである。したがって、両者は、単に歴史的・時間的に、あるいは救済史的(heils-geschichtlich)に相前後するということではなく、イエス・キリストにおける「救済の出来事」(Heilsgeschichten)において、すでに不可分であるといわなければならない。新約聖書二七巻は、イエスが主でありキリストであることを証言するすぐれてキリスト論的な信仰の書であり、特にパウロ的ケリユグマは、「十字架の言」の宣明に集中することから、「神にある」という言葉よりも「キリストにある」という言葉が、キリスト者の実存の基底をなす言葉として選ばれるのは怪しむに足りない。しかしすでに述べたように、「キリストにある」ことの根拠には、あるいは背後には、存在論的に「神にある」ということがなければならぬ。「キリストにある」ということが「キリスト神祕主義」と呼ばれうる事態ならば、その根拠に、あるいは背後に「神—神祕主義」があるのでなければならぬ。たとえ、その場合その神が、終末論的にのみ顕わになる「隠れた神」であるにしてもである。たしかに神は、創造者として、全被造物を超越する超越者である。あらゆるロゴス化を絶する「尊厳のうちに隠れていたもう神」(Deus absconditus in maiestate)であり、そこでは、「初めに神と共にあった」といわれる言は、<sup>トリス</sup>啓示された神の言ではなく、「創造されたる言」(verbum increatum, das ungeschaffene Wort)である。しかも万物は、このような「隠れた神」の「力強い御手のうちにあり」、「すべてにおいて、すべてであり、たもつのである」。(拙稿「ルターにおける信仰と神祕主義」)

(八)上田閑照編『ドイツ神祕主義研究』所収、参照)。つまり、神的超越の極みにおいて隠れていましたもう神は、それにもかかわらず、現実の只中に内在的であり、万物は、その御手のうちにあるのである。このような隠れたる神の

現臨を、われわれは、神の靈すなわち聖靈の現臨と呼ぶのである。そしてこのような意味での聖靈こそ最大の「包括者」(das Umgreifende)である。

上述したことは、シュヴァイツァーのパウロ理解に対して、いくばくかの批評的見解を含むことにならざるを得ないであろう。つまり、「万物は神のうちにある」というストア的のみなざされている神—神秘主義と、「万物は、神からいで、神によって成り、神に帰するのである」というキリスト神秘主義とは決して二者択一的ではなく、キリスト神秘主義は、たしかに、「神がすべての者において、すべてとなられるため」という目的論的志向を含みながら、しかも、終末の現在という見地からすれば、今すでに、神は「すべてにおいてすべてでありたもう」がゆえに、キリスト神秘主義と神—神秘主義とは同時存在的でありうるのである。すでに述べたように、キリスト神秘主義は、神—神秘主義の認識根拠であるという意味をもつ——そしてそのことは、なによりも「キリストにある」キリスト者にとつて妥当する——が、同時に、後者は前者の存在論的根拠であるという真理を見失ってはならないであろう。もとより、前者と後者とは決して無媒介ではない。前者を撥無する後者のみの主張は、「十字架の言葉」を見失った、いわば神学的立場を抛棄した汎神論的見地にほかならない。しかし、後者は前者を媒介しながら、しかもその媒介を絶する「包括者」といえば最大の包括者である。そこからして、実は、キリスト教の絶対性を固守する他宗教に対する排他的姿勢も撤去されるのである。

いむゆる「万有在神論」(Panentheismus)とつう思想がある。それは、マールブランシュ(N. Malebranche, 1638-1715)やツリマセ(K. Chr. Fr. Krause, 1781-1832)によって提唱されたものである。前述したことに関連して、この思想に注目したい点は、超越的人格神が全宇宙を包括し、且つそのうちに内在し、浸透すると同時に、しかもそれ

に消尽されることなく、超越性を保つところにある。つまり、「万有在神論」は、パンテイスムスとテイスマスとの統合を意味するものにほかならない。「一切が神のうちにある」とともに、「神は一切のものを超えている」のである。そこにおいても、汎神論と超越神論とは相容れざるものではない。敢て、前述したところと結びつけていならば神—神秘主義とキリスト神秘主義とは矛盾するものではない。

西田幾多郎博士は、その最晩年の著作「場所的論理と宗教的世界観」(『哲学論文集第七』)において、このパンテイスムスの思想に言及して次のようにいわれる。「単に超越的に自己満足的なる神は真の神ではなからう。一面に又何処までもケノシスのでもなければならぬ。何処までも超越的なると共に何処までも内在的、何処までも内在的なると共に何処までも超越的なる神こそ、真に弁証法的なる神であらう。真の絶対と云ふことができる。神は愛から世界を創造したと云ふが、神の絶対愛とは、神の絶対的自己否定として神に本質的なものでなければならぬ。opus ad extra ではない。私の云ふ所は、万有神教的ではなくして、寧ろ、万有在神論的 Pantheismus と云ふべきであらう。」

## (一)

「脚下照顧」ということが、自己が、そこに於て立つ在所を顧みよということの意味するとすれば、キリスト者たる者は、みずからが、「キリストにあり」、「靈にある」ことを照顧する者でなければならぬ。このことはすでに述べたところである。シュヴァイツァーによれば、「キリストにある」といふ神秘主義は、より具体的にいえば、キリストと共に死んでよみがえっているといふ神秘主義」(die Mystrik des Gestorben- und Auferstandenseins mit Ch-

isto)にほかならなう。(Schweitzer: bid, VI)といかえれば、「キリストにある」ということは、安らかな静態的狀態を意味するものではない。それは、プラトンの言葉でいえば、「死の実習」(practice of dying)である。パウロもいう。「わたしは日々死んでゐるのである。」また次のようにもいう。「いつも」(Fiduciam) イエスの死をこの身に負っている。それはまた、イエスのいのちが、この身に現れるためである。わたしたち生きてゐる者は、イエスのために絶えず(æd)死に渡されてゐるのである。それはイエスのいのちが、わたしたちの死ぬべき肉体に現れるためである。(第二コリント四・10—11)われわれは、絶えず、常に、わが身のうちに働らく死の力に、「キリストにあつて」、「靈にあつて」打ち勝ち、イエスの復活のいのちがこの身に現れるべく生きてゐる。「絶えず」とか「常に」といわれているように、そこには、あらゆる倫理的行為に先立つ根源的な意味での「反復」がなければならぬ。

ルターは、『詩篇第九十篇講解』の中の「詩篇の主題について」において、中世のザンクト・ガレンの讚美歌の一節にある *media vita in morte sumus* (生のまなかにあつてわれわれは死のうちにある)という「律法の声」(*Legis vox*)——死の力として働く律法の声——に対して、*media morte vita sumus* (死のまなかにあつてわれわれは生のうちにある)という「福音の声」(*Evangelii vox*)——生の力として働く福音の声——を対置させてゐる。われわれの生の只中には死の力が働いてゐるが、同時に、それに打ち勝つ生の力、福音の力、主の靈の力が働いてゐる。両者は相剋的であり、そこにいわゆる「生と死の弁証法」(金子晴勇『ルターの間問学』第六章参照)が存在するといわなければならぬが、そういう弁証法が成り立つ存在論的根柢には、ほとんど *unio mystica* (合一神秘主義)——それは過程的には何処までも *communio mystica* (交わりの神秘主義)を媒介し、それを徹底した揚句に到達されるものであろうか——ともいふべきキリスト神秘主義がある。それはパウロにおいては、なによりも、次のごとき聖句におい



ていいあらわされている。「わたしは、神に生きるために、律法によって律法に死んだ。わたしはキリストと共に十字架につけられた。生きているのは、もはや、わたしではない。キリストがわたしのうちに生きておられるのである」。(ガラヤ二・19—20)。なお、すぐれたルター研究者として令名のあるフォーゲルザンクも、その論題が示しているように、ルターにおける「神秘的合一」を強調しているが (Erich Vogelsang, *Die unio mystica bei Luther*, 1938) この論文については、かつて論及したことがあるので、ここで再説することは差し控えたい。(前掲拙稿「ルターにおける信仰と神秘主義」(六)参照)。

シュヴァイツァーがいうように、「キリストにある」という神秘主義は、実は、「キリストと共に死んでよみがえっている」という神秘主義にはかならないという考えは、事実在即していると思わざるをえない。いまここで注意を払っておきたいことは、「キリストにある」という神秘主義が、前引のガラヤ二・20においては、「キリストがわたしのうちに生きる」となっている点である。ガラヤ一・16にもパウロがみずからの回心の経験を回顧して、神が「御子をわたしの内に啓示して下さった」と述べられている。A・ダイスマンなどは、ダマスコ途上のパウロにおけるキリスト顕現の出来事——御子がパウロの内に啓示されたという出来事——が、彼のキリスト神秘主義の原体験であり、神秘的体験の端緒であると共に、それを全体として規定するものであると考えている (A. Deissmann, *Paulus*, S. 113f)。それはとにかくとして、「キリストにある」という神秘主義とキリストが「私(パウロ)のうちにいる」という神秘主義とは、同一の事柄の両面であって、両者は分別さるべきものではないと考えられる。

「キリストにある」という表現と「聖霊にある」という表現とは、異質的なものではなく、ある意味では、同じ事態を指しているであろうことは、すでに述べたとおりである。それゆえまた、「聖霊にある」ということといわゆる

「聖霊の内住」として、聖霊の働らきを我が身に受け、「各自が御霊の現れを賜って」それぞれの仕方では活潑潑地に働らくということとは、決して別の事柄ではない。前にも述べたように、一切が「神のうちに在る」といういわば神—神秘主義も、シュヴァイツァーが解するように、必ずしも静態的汎神論的に解せられなければならないという必然性はない。そのことは、パンエンティスムスについて述べたとおりであって、パンエンティスムスは、「キリストにある」神秘主義、(終末論的—歴史神秘主義)、したがって、静態的ならざる動態的(力動的)神秘主義を擁護するものではないからである。

ところで、これまでも述べてきたように、パウロの神秘主義は、「キリストにある神秘主義」、あるいは「霊にある神秘主義」として特徴づけられ得るであろう。そしてこの「キリストにある」、「霊にある」ということは、しばしば自己の脚下を据する場所的性格を示すものとして考えられる。W・シュマウフも、その著『キリストにありて』において、パウロの *ἐν Χριστῷ* の用法を詳細に検討し、「のうちに」(*ἐν*) という前置詞が場所的意義を有することを強調し、それはイエス・キリストという神的指定の場(Ort der göttlichen Setzung)を指示するものであると考えている。(vgl. Werner Schnauch, In Christus Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus, 1935, S. 42ff.)

しかし、すでに見てきたように、「キリストにある」ということと「キリストがわが内に在る」ということとは別の事柄ではない。「霊にある」という場合も同様であって、これも既述のように、自己が「霊にある」ことを照顧し、そのことの徹底的な自覚において、自己のうちに霊が内住し、自己のうちに霊が働くのである。住する者(例えばパウロ)は住される者(霊)のうちに住し、住される者(霊)はまた同時に、「住する者」(例えばパウロ)のうちに住するのである。それゆえ、仮りに、聖霊の場所論的考察ということがいいうるとしても、それは自己の外に对象的に聖霊の

臨在する場所を觀るといふことではないであらう。前掲のシェマウフは、「キリストにある」という神的措定の場におつて、一種の「キリスト形而上学」(Christusmetaphysik)を構想して居るが(Schmanck, *ibid.*, Kap. VIII, *vgl.* Ernst Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, 1929, S. 145) そのことも、いわゆる形而上学的世界に対する一種の觀照的姿勢が看取される。しかし、「キリストにある」とか、あるいは「聖靈にある」という場は、仮りに「神的措定の場」(Ort der göttlichen Setzung)という言葉を用いようとすると、例えば、形而下的と形而上的、地の国と神の国、闇と光といふやうに二元論的に構想されたこの世のものなら別世界を意味するものではないであらう。パエンテイスムといふことについて述べたやうに、最大の包括者としての「神の靈」ならびに「キリストの靈」の遍満する空間は、一切の二元論的思考を撥無するような、超越的なもの——隠れたる神と呼ばれるものすら——の内在、最も内在的なもの——自己自身といわれるものすら——の自己超越を含む無際限空間である。パエンテイスムスが汎神論的であると同時に超越神論的であるといふるとすれば、そこにいわば一元論的・二元論的・二元論的一元論ともいふべきものが成立しているといふ。このような場所を哲學的に表現すれば、西田哲學における次のごとき言表となることは理解するに難くない。曰く、「私は屢々絶対矛盾的自己同一的场所、絶対現在の世界、歴史的空間を無限球に喩へた。周辺なくして到る所が中心となる、無基底的に、矛盾的自己同一なる球が、自己の中に自己を映す、その無限に中心なる方向が超越的な神である。そこに人は歴史的世界の絶対的主体を見る。その周辺の方向が、之に対して、何処までも否定的に、悪魔的と考へられるのである。故にかかる世界は何処までもデモニーニッシュなるものに満ちて居ると考へられるのである。我々の自己は、かかる世界の個物的多として、悪魔的になると共に神的である。場所的論理的神学は、テースムスでもなく、デースムスでもない。精神的でもなく、自然的

でもない、歴史的である。」(第七論文集一一八頁)

今は、右の文章について、なんらかの解説を試みるべき機会ではないから、それについて論及することは控えたいが、同じ論文の九一頁には、「絶対現在の世界は、周辺なき無限大の球として、到る処が中心となるのである。」という表現も見出されることを付記しておきたい。このいわば「絶対無の場所」にも比せられる「無限球」は、歴史的空間として、歴史的動的次元を含むから、四次元的空間ともみなしうるであろう。いずれにしても、私は、ここで、「エペソンへの手紙」の次の言葉を想起せざるをえない。「どうか父が、その栄光の富にしたがい、御霊により、力をもってあなたがたの内なる人を強くして下さるようになり、また、信仰によって、キリストがあなたがたの心のうちに住み、あなたがたが愛に根ざし愛を基として生活することにより、すべての聖徒と共に、その広さ、長さ、高さ、深さを理解することができ、また人知をはるかに超えたキリストの愛を知って、神に満ちているものすべてをもって、あなたがたが満たされるように、と祈る。」(エペソ三・16—19)このような聖句のうちに、実は、この小論で、くだなく述べている事柄の大方が、凝集的に表明されるとすらいえる。しかし、倉卒のうちに書き初めたこの小論を、なおもう暫く続けなければならぬ。

前掲の西田博士の論述の中に見られるように、無限球にたとえられた世界の中心的方向は超越的なる神であるが、その周辺の方角には何処までもこれに対して否定的な悪魔的力が働いている。我々の自己は、かかる世界の個物的多として、悪魔的なると共に神的であるといわれる。そしてドストイェフスキーの言葉を引いて、我々の心は、本来、神と悪魔との戦場であるといわれる。たしかに、われわれが「そこに於てある」聖なる空間は、聖霊の遍満する場所なるがゆえに聖なる空間であるが、それと同時に、それは、聖なるものに逆らい、それに抗するデモーニッシュな力

としての悪霊が瀰漫している世界でもある。聖霊も悪霊も、われわれの内に宿る力であるが、それと共に、われわれを超え、われわれを外から支配する力でもある。私は、善悪の二元論とか、光と闇の二元論に組するものではない。しかしした悪は「善の欠如」(privatio boni)にすぎないという悪の消極的理解——そのような理解の中に含まれる真理契機を認めながらも——にも組することはできない。善悪の対立の根柢には、神的なものと悪魔的なものとの対立があり、悪は、たしかに「虚無的なもの」(das Nichtige)でありながら、いわゆる善悪の価値判断を空しからしめるような実在的力——善悪の彼岸またはむしろ善悪の此岸ともいうべき——を揮うことができるのである。しかし、われわれが「神がすべてのものにおいて、すべてとなられるため」(第一コリント一五・29)という終末論的・目的論的志向を見失わない限り、善と悪、光と闇の二元的対立は、究極的なものとみなすべからざるものである。終末の現在という見地からいえば、「光はやみの中に輝いている。そして、やみはこれに勝たなかった」(ヨハネ一・5)のである。

西田博士の論文で、もう一つ注目したい点は、神がその自己否定の極において、悪魔的なものにまで下り得る神であるということである。「単に超越的に最高善的な神は、抽象的な神たるに過ぎない。絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならぬ。極悪にまで下り得る神でなければならぬ。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神であるのである。最高の形相は、最低の質料を形相化するものでなければならぬ。絶対のアガベは、絶対の悪人にまで及ばなければならぬ。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである。」(前掲書一一六—一一七頁)。こういった言葉は、場所的論理というよりも、福音的神学と称しても差し支えないくらいである。神は、悪魔的世界にまで自己否定的に浸透し、一見悪魔と協力するかにさえ見える仕方、人を、あるいは神人キリストをも試みるこ

とによって、人を救い、悪魔を離れ去らしめるのである。イエスは、その伝道の生涯の発端において、四十日四十夜の断食の後、神の試練―悪魔の誘惑に遭遇された。「さて、イエスは御霊によって、荒野に導かれた。悪魔に試みられるためである」(マタイ四・1)。新約聖書にはペイラスモス(τεπειλας)という語がある。それは通常、「試み」と訳されるが、すくなくとも、試練という意味と誘惑という両義を有している。試練という場合、それは神から与えられ課せられるという意味合いのものであり、誘惑という場合、それは、究極的には、サタンからきたるといふ性格をもつであろう。新約聖書には、人が神を試みるといふ冒険的試みについても、いくたびか記されているが、さしあたり今はそれについては不問に付したいと思う。神による試練に対しては、何処までも、耐え忍ぶ―希望において耐え忍ぶ―ことが必要とされる。そして「最後まで耐え忍ぶ者は救われる」(マタイ一〇―22)という約束がある、それに対して、サタンによる誘惑には、何としても打ち勝たなければならぬ。ないしは、「主の祈り」に示されているように、「わたしたちを試みに会わせないで、悪しき者からお救い下さい」と祈らざるをえないであろう。

しかし、「こころみ」が、神からきたものであるのか、サタンからきたものであるのか、人間の眼には分明ならざる「こころみ」があるであろう。しかもこのような「こころみ」において経験される人間の苦難―外的および内的苦難―は、憂愁、懷疑、懊惱、不安、絶望を喚起せざるをえない。なぜなら、そこには、神の愛から疎外されているという呻き、「地獄への覚悟」(resignatio ad infernum)をも強いられることと、「靈的試練」(geistige Anfechtung)があるからである。それは靈的試練であると同時に、きわめてデモーニッシュなまたはザターニッシュな性格を帯びている。ルターやケルケゴールは、このような意味での試練を深く体験した人であると思う。(金子晴勇『ルターの人間学』第二部第四章、第五章参照。ケルケゴール『死に至る病』参照)。

私はいま、試鍊または試みについて詳論する邊いとまをもたない。以上において、若干この問題について触れたゆえんは、すくなくとも人間的な眼に映する限り、またその心に体験される限り、神的試鍊と悪魔的誘惑は、しばしば分かち難く結びついているということを述べたからである。ケルケゴールの論ずる「絶望」には、悪魔的誘惑に乘じた自我の滅尽すべからざる主張がある。特に、彼のいわゆる「悪魔的絶望」において然りである。しかも、絶望の極みとしての「悪魔的絶望」は、絶望に絶望することによって、逆対応的に信仰と希望への転換軸となるのである。誰か人あって原爆の惨禍を、神の試鍊と呼び得るであろうか。原爆投下者は、神の使いではなく、「サタンの使い」ではないのか。旧約聖書に録されている義人ヨブの恐るべき苦難（「ヨブ記」参照）は、たしかに神の試鍊と呼べるべきものであろう。しかし神の試鍊、そしてヨブの苦難にはサタンの介入がある。サタンのヨブに対する攻撃は、神の許容のもとになされている。「主はサタンに言われた、見よ、彼（ヨブ）は汝（サタン）の手にある」（ヨブ記一・6）聖霊は悪霊の力をさえ用い、こころみを与える。われわれは、これに耐えまた打ち剋たなければならぬ。

聖霊の遍満する世界は、また到る処に悪霊が秘かに棲息する世界である。「こころみ」が、何故、神とサタンとの協力とさえみえる形において遂行されるのか、それはわれわれの理解を絶する秘義でさえある。西田博士の言葉を、いま一度想起しておきたい。「絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならぬ。極悪にまで下り得る神でなければならぬ。悪逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神であるのである。」これを、われわれの言葉で、いささか言い換えてみたい。すなわち、最高善にして義なる神は、自己否定的に悪のきわみにまで降下する神である。それは、そのことよって、真に悪を内在的に克服するためである。「わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか」（マタイ二七・46）といわれたイエスは、神の遺棄、神なき虚無、悪魔的力の及びうる限りの深淵

にまで降下された。しかし、「彼は黄泉よみに捨ておかれることがなく、またその肉体が朽ち果てることもない」とあるように、「このイエスを、神はよみがえらせた」(使徒行伝二・31—32)のである。神なき虚無の深淵にまで神はいまし給い、復活の霊として働き給うたのである。神とサタンの協力というのは、実は外見にすぎない。サタンの謀略、その過渡的外見的勝利は、究極的には打ち破られなければならない。神が、「すべてにおいてすべてとなるために。」

(三)

すでに述べたように、「脚下照顧」ということが、自己が、そこに於て立つ在所を顧みよということの意味とするれば、キリスト者たる者は、みずからが、「キリストにあり」、「霊にある」ことを照顧する者でなければならぬ。「霊にある」といわれる場合の「霊」または「聖霊」は、いうまでもなく、三位一体論的に理解された霊でなければならぬ。聖霊は、「キリストの霊」であるとともに「神の霊」である。聖霊は、神から出で、キリストに授けられる霊であるとともに、また子より出ずる霊でもある。神の霊とキリストの霊は、「一つなるみたま」であり、不二不二、不二である。不二といわれるゆえんは、「キリストの霊」が、ひたすら、キリスト論的—教会論的に、つまりケリグマ神学的に理解される限りにおいてである。「聖霊によらなければ、だれも、イエスは主であると言うことができない」(第一コリント二・3)といわれるのは真実である。パウロの手紙、その神学の中には驚くべきキリスト論的・教会論的集中、「十字架の言」への凝集がある。われわれは、聖書の言葉、なかんづくパウロ的宣教の言葉に促され、また「聖霊によって」イエスが主キリストであることを告白するキリスト者となった者である。そしてそこには、いわば自然神学的立場から啓示神学的立場への飛躍的転入があった。それは「信仰によってのみ」、「恩寵



によつてのみ」(sola fide, sola gratia) という事態でもある。こういう転入(回心)によつて、そこから、教会論的に、信者と未信者(ないし不信者)との区別がなされる。「聖徒の交り」がサンクテュアリを形成する。

このことは、キリスト者にとつて当然のことといわなければならない。しかし、十字架の主へのキリスト論的集中、その神学的固守ということには、なお神学的にも問題が残されているのではなからうか。パウロは、「わたしには、ギリシヤ人にも、未開の人にも、賢い者にも無知な者にも、果すべき責任がある」(ローマー・14)という。また「すべての人に対して、すべての人のようになった」(第一コリント九・22)ともいう。そしてそれは広く福音を宣べ伝えるためであった。すくなくとも、異邦人使徒としてのパウロにとつて、エクレシーアは、新しき選民の閉鎖的・自己充足的共同体でなかつたことは明らかである。(そしてそのことは、エルサレム教団との対比においても明らかにされる。)前にも述べたように、使徒行伝第七章のパウロのアレオパゴスの説教は、恐らくは、使徒行伝の著者ルカによつて、仮構されたものでもあらう。しかし仮りにそうであっても、そこに、使徒行伝即聖靈行伝の著者としてのルカの並々なぬ靈的洞察が看取されえないであらうか。しかも、アレオパゴスの説教は、全くパウロの思想、信仰と無媒介であるといふのであらうか。この使徒行伝第七章において、パウロが、アレオパゴスの説教を演述する前に、エピクロス派やストア派の哲学者たちと議論を戦わせたことと述べられていることも甚だ示唆的である。

パウロ(ルカ)は、「知られない神」——隠れています神——を崇めるアテネ人の宗教心のうちに、「聖靈」の働きを看取し、そのような宗教心とキリスト教信仰とをつなぐ何ものかを見出そうとしたのではなかつたらうか。たとえ、このアレオパゴスの説教が、聴者であるアテネの多くのの人々にとつて説得的なものではなかつたにしても。(使徒行伝第七章の末尾参照)

以上のような理解がもし許されるとするならば、われわれは、神学者としてのパウロのうちにも、いわゆる「ケリュグマティックな神学」(kerygmatic Theology)に徹しつつも、同時に「弁証論的神学」(apologetic Theology)者として働こうとする姿を看取し得るのではなからうか。事実またこのような神学的モチーフを包蔵することなくして、パウロのほとんど地中海全域にわたる異邦人に対する伝道は成功し得なかつたであらうと考えられる。

いわゆる弁証論的神学は、「神学圏」内に妥当する救済の真理を徹底的に踏まえつつ、しかも、そのような「神学圏」を内在的に超越して、その「圏外」にも立とうとするものである。「聖霊」の場所論的見地からいえば、己れを空しうして、聖霊の遍満する場所に自己の立脚地を見出そうとするものである。「一つなる御霊」としての神の霊とキリストの霊は、後者において前者が内在するがゆえに聖霊(ヨハネによれば、それはバクレートスとも呼ばれる)と呼ばれるが、前述したように、「キリストの霊」が、ひたすら、キリスト論的—教会論的につまりケリュグマ、神学的に理解される限り、そこに、真の開放空間ならざる一種の閉鎖性が孕まれるのではなからうか。そういう閉鎖性は内在的に超越——それは神学圏の内在的超越ということを意味する——されなければならぬ。

みずからそこに於て立つ場所は、ほかならぬみずからの立脚地でありながら、みずからがほしいままに占拠するような場所ではない。一切の己が立場がすべて無に帰せしめられるような、いわば立場なき立場として真の立場である。それは、聖霊の自由自在の場に依存するからである。「風は思いのままに吹く。あなたはその音を聞くが、それがどこからきて、どこへ行くかは知らない。霊から生れる者もみな、それと同じである。」(ヨハネ三・8)われわれは、それがどんな微風であっても、そのかそけき音を、すなわち、神の声をききとる耳をもたなければならぬ。

聖霊の遍満する場所は、西田哲学でいう「無の場所」に類比的であるといえるであらう。「地上では旅人であり寄

留者である」(ハブル一・13)われわれは、一切の有的拠点をこの世にもたないものである。パウロは、「わたしたちの国籍は天にある」(ピリピ三・20)ともいう。それでは、われわれは、虚無的世界に彷徨するニヒリストたらざるをえないのであろうか。いな、一切の有的拠点をもたないということが、聖靈にあつて、「随所作主立処皆真」(臨濟録)という無的主体性の立場に立つということである。それは、パウロの「生きてゐるのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」(ガラテヤ二・20)といひ得た境地にほかならないであらう。「心を識得すれば大地に寸土なし」(『正法眼蔵註解全書』第二卷の「聞解」における「有時」の註釈参照。なお、『正法眼蔵』「即身是仏」および「安居」をも参照といわれる。絶対無の場所にも比せられる、みずからが「そこにおいてある」場所としての靈的世界は、それが、ほかならぬみずからの立脚地でありながら——すでに述べたように、われわれは、いたずらに虚無的世界に彷徨するのではない——みずからがほしいままに占拠するような場所ではない。(もし、「立っていると思う者は、倒れないように気をつけなければならぬ」第一コリント一〇・12参照)。「無の場所」は、およそどのような所であらうと、みずから立つ特殊な所をすべて撥無しつつ総持している場所として、「物自体としての世界」「真如の世界」にはかならないからである。

汝は何処より、(woher) きたり、何処へ、(wohin) 去るのか。また何処に、(worin) 立つのか。(ちなみに、ドイツ語には、Worin befinden Sie sich? とか、Worin leben Sie? というような用法がある。)これらは、人生における三つの大いなる問いといつてゐるのであらう。「何処より?」という問いは、私の出所(Herkunft)を問うものであり、「何処へ?」という問いは、私の将来(Zukunft)を問うものであり、「何処に?」という問いは、私の現在(Praesens)を問うものである。私は、恐らく、そこからきたりし所に赴くであらう。それは審判と救いの場所でもある。いずれにし

でも、前述の三つの大いなる問いは、究極的には一つに帰するように思われる。なぜなら、最大の包括者としての靈的空間は、過去と現在と将来とを包み、また過去の現在、現在の現在、将来の現在でもあるからである。「心を識得すれば大地に寸土なし」という禪語を引用したが、「無の場所」という絶対否定にさらされて生きる、ことによってはじめて、わが安固の居所——Hier stehe ich! といいうるような——居所も定まるのである。

しかもそれは、特殊な人間の立つ特殊な場所ではない。「主は靈である。そして、主の靈のあるところには、自由がある」(第二コリント三・17)。それはルターのいうキリスト者の自由である。「キリスト者は万人に対して全き自由なる主であり、何人にも従属しない。——キリスト者は万人に従属する忠実な僕であって、すべての者に従属する」(ルター『キリスト者の自由』)。そこに「無即愛」の場所に住する逆説的自由があるといわなければならない。

「アダムよ、汝は何処にいるのか」(創世記三・9)という神の呼び声は、原人アダムを、神の前から逃亡させる隠れ場から、その本来あるべき、生きるべき場所に召喚する呼び声であった。靈の空間は、神の声を孕み、それを聴きとることのできる空間にほかならない。われわれもまたアダムとともに、不断に同じ神の声を聞きながら生きている。

「わたしはどこへ行つて、あなたのみたまを離れましょうか。わたしはどこへ行つて、あなたのみ前をのがれましょうか。わたしが天にのぼつても、あなたはそこにおられます。わたしが陰府に床を設けても、あなたはそこにおられます。」(詩篇一三九・7—8)

本稿は、雑誌『フディスト』の巻頭言として、「脚下照顧」と題して記した短文(フディスト第二二号、一九八四)を、いわば増

補して書いたものである。いわゆる学術論文としての体裁を備えたものではないので、「随想」とさせていただいた。「基督教学研究」誌に載せるのにふさわしい論述とは思われないが、このたびは寛恕されたい。私は予て、キリスト教の「聖靈論的考察」によって神学的であると同時に宗教哲学的な論考を綴っておきたいという念願を懐いているが本稿はきわめて杜撰な形ではあるが、その予備的考察という意味をもち得るかとも思う。