

キリスト者の禪の立場

— タウラーの神秘主義を媒介として —

橋 本 裕 明

一、宗教間対話とキリスト者の禪の学び

宗教間対話は第二バチカン公会議以降、世界でそして日本でかなり頻繁になされてきた^①。しかし今世紀に入って退潮の相を呈してきている。最近では教皇庁教理省が出した宣言「主イエス」(二〇〇〇年)で示されたように、カトリックの独自の救済観と宣教責任を明確にして対処することが主張されて来ている^②。また瞑想についても、東洋のそれに没頭しすぎないように注意を喚起するとともに、全司教に対する書簡という形で、キリスト教の瞑想の優位を説いている^③。このようにカトリック教会は、教会が他宗教と同等に見なされる危険を察知して、いわゆる「多元主義」の相対化から防御を試みている。カトリックは正式に、教会の一員とならずとも生活において神の恩恵を受けて福音を生きているなら、救いに至りうるという「包括主義」をとっているが、もちろん基本的にはカトリック教会だけが救いの真实性を有するという絶対性かつ唯一性を主張しているのであり、そのあり方は「排他主義」であるといえる。これが近年の傾向であるとはいえ、実際に第二バチカン公会議以後に日本で禪宗に学んで、それを霊的指導に生かしている聖職者や一般信徒がいる。ある人々らは老師の指導のもと長年の修行を続けて、「見性」も許されている。

彼らの中には、ヴィリギス・イエーガー師のように教皇庁教理省から公式に司牧指導上の処分を受けている聖職者もいるが、すでに禪の修行を通じて宗教体験を深めており、その人間観も神観も大きく変容している。しかし彼らからすれば、キリスト教の神信仰を失ったわけではない。むしろ禪を通して、神・人間の関係の根源的リアリティに達したという自覚を得ているのである。そのリアリティは、実はキリスト教の神秘家たちが指摘していたもの、すなわち否定神学的意味でカトリック教会が伝承してきたものであった。またそれは、既成の諸宗教に隠された霊的源泉であり、そのリアリティから始めれば宗教間の対話を真の意味で実現しうる可能性のあるものである。彼らの司牧は、教会の神学や教義や祭儀はひとまず置いて、神・人間の根源的關係そのものの探求に向けて行われているものであり、それは教会に満足できない欧米の求道心の強い人々の霊的渇きに実際に応え、現在多くの信徒を惹きつけてきている。しかし教理省はこうした事態を問題と見なして批判を加え、カトリック教会の伝統的教義や信心の方法をあらためて説明しようとしている。

しかし教皇庁教理省が抵抗して、時代の流れを戻すことができるであろうか。そもそもわれわれは多民族として生きながら世界市民であるということが現実である。その現実そのものを真理として、他民族・他宗教と友好関係を結び、相互に深く理解しながら、謙虚に「宗教的真理そのもの」を学んでいくべきではないだろうか。くりかえし強調したいが、見性を得た聖職者たちはキリスト教を否定しているのではない。むしろ修練を内面化することによる霊的刷新を提言しているのである。教皇座はむしろ彼らの言葉にじっくりと耳を傾け、そこから汲んで、より豊かな教会になるように自己を開くべきではないだろうか。

先に、日本で禪から学んだカトリックの聖職者の例を挙げたが、反対に禪の方からは、鈴木大拙が禪学者として、早い時期に、カトリック神秘主義と禪の精神的同質性を指摘した（もともと晩年はくりかえし両者のちがいを強調したが）。彼は禪もある種の神秘思想であるという立場から、古今の神秘思想を考察し、中世ドイツからは主にマイス

ター・エックハルト（二二六〇—二三二八年頃）とヨハネス・タウラー（二三〇〇—六一一年）を取り上げ、後者に関しては『神秘主義と禪』（泰尚社 一九四七年）において「タウラーの禪」という名を与えている。それは、タウラーの説教に現れた神秘思想に禪的契機が看取されると理解したからである。本稿では、すでに浩瀚な研究があるドミニコ会のエックハルトよりも、むしろ師友であったエックハルトの思想を正統信仰の枠内で展開したタウラーの思想において、禪と類似する面を確認したいと思う。もちろん類似ということは本質的に同一ということではない。したがって差異性を明らかにすることにもなるが、それは禪とカトリック・キリスト教の差異の理解にもつながると考えられるので、それなりの考察の意義はあるといえよう。

また本稿の考察では、禪とキリスト教の根源論理を問うことになるので、そのさい、一九七四年に三一書房の企画で行なわれた「超越者と自己」についての歴史的論争で、参加者の本多正昭氏が提示した「不可逆即可逆・可逆即不可逆」の論理を導入する。そして最後に、キリスト教の立場から禪および仏教に対して、重要だと思ふ質問を提起してみたい。

二、神と人間の関係論理としての「即」

ここですぐにタウラーの思想に入る前に、まず準備作業として、キリスト教における神と人間との関係を示す根本的論理を明らかにしておきたい。

初期の鈴木大拙は禪と神秘主義の同質性について述べたが、近代の研究でそれを徹底的に吟味したのが、主として西谷啓治、上田閑照の二人であった。西谷はとくにエックハルトの靈性的体験そのものに仏教的体験に照応する内容——それは「絶対無」「空」で捉えられている——を見、上田氏はかつて優秀なスコラ学者であったこの神秘家の後

年のドイツ語説教の基礎たる思想を点検し、そこに禪の立場との共通面を確認した。上田氏は同時に、『十牛図』の第八図人牛俱忘に基づき、そこに示された「無」をめぐる禪の思索とエックハルトの立場に決定的な違いを指摘した。それは、禪が端的に「無」と示すものをエックハルトは「神の無」と呼んでおり、諸法の無実体₁空を仏教が説くのに対して、エックハルトでは神を無と言いながら「無である神」という実体観を残しているというのである。その意味では、両者は絶対的かつ決定的に相違するのであり、神は自己の無さえ無化する作きそのものになりきれないわけである。この上田氏の指摘は、神学上の分析でありながらも非常に重要であると思われる。結局、エックハルトは神の有相を徹底的に無化する無相の道を突き詰めながらも、最後に魂に対向する実体を立ててしまうことで対象化を乗り越えられなかったことを意味することになる。この立場は、上田氏からすると、どの種類のキリスト教神秘主義にも妥当する基本的なものである。⁶

ここからすると、『禪源語詮集都序』における禪の種類の問題が出てくる。つまりエックハルトの神秘主義を一種の禪とみなすとすれば、それは超越者がいかなるものであれ実体として残ってしまう「外道禪」であることになる。それは達磨伝来の「最上乘禪」すなわち「本覚真性を発現させる悟り」⁷を追求する祖師禪とは全く異なる代物である。もちろんエックハルトでは、神の究極が神の脱自体である神性と捉えられるのであり、それは単なる三位一体の有相ではない。しかしそれでも神は人間の脱自の次元で、相互の有相を脱ぎ捨てて一である点を主張するとはいえず、同時に神は人間を超越するもの（実体）である。異端審問においてエックハルトが神と人間の一という主張から、汎神論の嫌疑をかけられたとしても、彼は無差別的な存在論的一を述べたわけではなかった。むしろ自己否定即相互否定の能作的一を強調したといわなければならない。従ってエックハルトにおいてすら、人間に対する神の、というよりも、人間の魂に対する神性の超越性は認められるのである。

もちろん、では体験レベルではどうであるのかという問いが起こってこよう。エックハルトは当然のことながら中

世のスコラ学者として、アリストテレス的な二元論的対象論理で発想し、思考したが、ただし真理は二元論立場では捉ええぬことから、その表現方法に苦心していたはずである。とすればエックハルトにはそのようにしか言い表せなかったのではないかという理解も可能である。従って言下に、エックハルトは禪の見性の立場からして未徹在と切り捨ててしまうことができるであろうか。確かにエックハルトがキリスト者であるなら、上田氏の指摘するとおり、どこまでも神は自己にとつて他者として体験されるものでなければならぬ。しかしその神とは自己と切り離すことのできない神、つまり自己に絶対的に先行して作り、自己と一たる神なのである。エックハルトの場合は、その一を強調したと言わなければならぬ。このように、ある意味でキリスト教神秘主義の徹底者であったエックハルトは、神と人間の一を強調したが、その前提は神の作きの先行性であった。そこには二と一の関係性が看取される。これは他のキリスト教神秘主義の場合でも同様であるといわなければならない。

われわれはこの関係の事態を表わす論理を、「超越者と人間(自己)の関係」論争⁽⁹⁾において、本多正昭氏の「可逆即不可逆・不可逆即可逆」によって示されていたのを記憶している。本多氏は自らの青年期の回心時の神との出会いの出来事を分析し、その体験を論理化する手続きを踏んで、この立場を明確にした。本多氏は神との出会いを適切に説明しうる論理を西洋の対象論理には見出せず、長い求道の過程で仏教の「即」の論理と出会った。「即」とは、全く矛盾する二が矛盾するままで一である事態を示している。仏と凡夫しかり、色と空しかり、神と人間の関係そのものもそうである。神との出会いの自覚は「関係的一」の自覚であったが、それには同時に自己を無限に超越するまっただき純粹な神への認識が含まれていた。つまり神あつて自己あり、自己あつて神ありは、自己を無限に超越する神の先行的作きが可能とさせていたのであったのである。可逆性は不可逆性において成立し、不可逆性は可逆性によって真のリァリティを獲得するのである。本多氏が主張した回心時の神との出会いをあらわす、この可逆性と不可逆性の即の論理は、キリスト教のある意味で究極的次元である神秘主義においても、根本論理となつていえるといえる。回心

はまだ信仰の初期に靈に対する神の恵みの圧倒において実現するが、それに比して、神秘体験は長い期間の離脱の修練を経て起る突破の最終段階であり、両者は体験者の自覚に決定的な差があるとしても、いずれも本性的には類比的であるといえよう。この論理は、キリスト教神秘主義ならば全てにおいて共通であると考えられる。ただエックハルトの場合は、可逆即不可逆の可逆面がきわめて強調されており、他の神秘主義、本稿で検討するタウラーなどのいわゆる正統信仰が許容する神秘主義では、可逆即不可逆の不可逆面が濃厚に出ているといえるのである。ただいずれも「即」に依拠していることを忘れてはならない。

翻つて禪を考えた場合、宗門では白隠の「坐禪和讃」にもあるように、「水と氷」の関係として仏と衆生（凡夫）の関係の一性が説かれる。そしてその自己の仏性を明らかにするための徹底した修行に励むのである。分離こそ迷いであるからだ。しかしこの関係を論理化した場合に、そこにはやはり可逆即不可逆・不可逆即可逆の「即」が認められなければならない。凡夫が悟る場合に、凡夫は凡夫をやめて仏になるのではない。凡夫が真に自己の罪深さや至らなさ、すなわち凡夫性を自覚するところで仏であるのである。仏になるのは真の凡夫になることでなければならぬ。また道元が「ただわが身をも心をもはなちわすれて仏のいへになげいれて仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる」といった境地、「禪は禪に非ず、故によく禪なり」といつて念仏への自然な移行を語る森本省念老師の立場などは、この不可逆性の自覚が可逆性から呱呱の声を上げたものと理解できるのではないだろうか。

三、タウラーにおける禪的特質の二点——神秘的死、神との一から日常底へ

タウラーはエックハルトの神秘的立場を真正のものと思なしたが、当時猖獗をきわめていた自由心靈派などの異端

的活動には師友の影響も少なからずあったのではないかという疑念も持っていたようであり、むしろ正統信仰の枠内で師友の教えを実現しようと努めた。もちろんその「神秘教育」(Mystagogik)はタウラーの独自性を發揮するものとなったことはいうまでもない。それはエックハルトの可逆即不可逆における可逆性の強調に対して、同じ「即」の立場から、不可逆性を意識的に打ち出す結果となった。

タウラーはこのように神と人間の関係の不可逆性を明確にしたのであるが、鈴木大拙とイエズス会士のエノミヤ・ラサール師は、タウラーの神秘主義にも、禅との同質性を理解した。大拙はタウラーの説教に、神を闇ととらえる否定神学的傾向、離脱としての大死を見ており、またラサール師はタウラーの神秘主義の特徴を、魂の神秘的死、神の恵みによる漸悟、日常生活の聖性において述べ、同時に禅との共通性と差異性を明らかにしている。¹³⁾

それでは実際にタウラーの説いた神秘教育はいかなるものであり、そこには禅とどんな類似性が認められるのか、考えてみたい。

(a) 人間存在の「無」とその徹底した自覚化

タウラーも、他のキリスト教神秘家と同じく、宗教祭儀や教義はむしろ背景に退き、神と魂の関係性そのものの探究に集中的な関心を寄せている。エックハルトと較べると、師友が哲学的・思索的な展開を行ったのに対して、タウラーは「神秘的」(unio mystica)を実現させるために現実的で地道な指導を試みており、どちらかといえば倫理的・心理学的な面が濃厚である。結果として、エックハルトは指導の対象として宗教的秀才を要求したのに対し、タウラーの聴衆は真摯ではあるが執着心を根絶し切れないでいる求道者であった。

タウラーは当時のドミニコ会の思想的潮流にあつて、比較的若い時期に、万物の生成に関して新プラトン主義的な「流出する *effluens*」を語った。だが同時にいわゆる「神が無から」創造する *schaffen*」を付け加えることを忘れず、

それによつて神と人間の単なる連続性を断とうとする¹⁴。そうしてエックハルトに希薄に見え、それゆゑ異端視の原因となつた¹⁵両者の存在上の差異を明確に語るのである。タウラーは人間を含めて万物は神の被造物という公教の要理の立場を踏まえて、注意深く語っている。

さてタウラーにおいては、人間は創造時に、その魂の根底 *grund* に「最も高貴なものである聖三位一体の高貴な像 *daz edele bit der heiligen drivaltikeit* を得る¹⁶」とされる。だからといつてその像を戴くがゆゑの魂の高貴さは、エックハルトのごとく不壊のものではない。タウラーでは根底はむしろ深層心理的装置であり、毒されて墮落する可能性のあるものである。彼はドミニコ会修道女やベギン会会員、「神の友」の共同体、すなわち靈的深化を求める人々を司牧したが、その前提は、墮落した靈的状态であつた。彼が見たものは我意によつて自己と被造物に強く執着して真の自己から疎外されたありようであり、これを徹底的な弾劾の対象とした。この状態を彼は「無 *niht*」と呼ぶ。この無とは、被造物であるがための無に、さらにその無から必然的に展開するのであるが、不完全ゆゑに自己および被造物に傾いて神に直接向かわないところからくる、罪を犯すという無が重なつた二重の無である。タウラーにおいて罪とは、個々の罪というよりも、聖靈に「駆り立てられて *getriben werden*」神に真つ直ぐ向かつていくことを妨げる自我の傾向性をいう。そしてこの無へと沈む *sinken* こと、すなわち自己の無を徹底的に自覚し、それを受け入れることを要求する。

「無くてはならぬものとは、あなたが自分からは全くの無であり、その無だけがあなたのものであること、自分が何であり、本来何者であるかを認識することである。[…]つねに自己の無を悟ることを目的としてひたすらそれに達せんと努めるなら、大いに救われることとなる。」¹⁷

タウラーは「外なる人 *üzere mensche*」「内なる人 *innere mensche*」「最内奥の人 *innerlichste mensche*」として人間の三重性を語るが、これは深層心理的装置との関連で「感性的諸能力 *sinnliche krefte*」と「知性的諸能力 *vernünftige krefte*」と「魂の根底 *grund*」を指している。

魂の浄化するわち自我の撥無が実現していないために、本来は価値両義的である感性的能力も知性的能力も、墮落の方向に振れているのが現実である。したがってタウラーはその事態を脱却させるための司牧を行なう。すなわち、まず自己の魂の根底の徹底した点検である。それは、無相の神に向けて開かれた人間の究極の場が被造物的形像に占拠されていないかどうかを「認識する *wahrnehmen*」ことである。そしてその墮落が事実であるなら、神に心を向けて浄化の道を歩まねばならない。そのさいタウラーではイエス・キリストへの信従、そしてまねびが不可欠なものとなる。エックハルトでは、キリストは神のロゴスとして、全ての人間に共通する「人間性 *Menschheit*」を身に受け、それゆえに人間が自己を我意を離脱すれば、神の子と等しい存在になるという、一種の機能的役割を担っていたが、タウラーははるかに正統信仰的な立場で考えている。キリストはタウラーにとっては、何よりも十字架と切り離せない「受苦 *Idung*」のキリストである。そのキリストは日常生活のさなかに常に在すがゆえに、人間は自己の罪深き生を徹底的に自覚しつつその生そのものに成り切り、生活に窮乏する日々の中で、その困難な生を苦難のキリストに委ねきって生きていかねばならない。

タウラーにとっての「離脱 *abgescheidenheit*」とは、「人間が全てのものに背を向け、純粹かつ完全に神でないものを切離すこと、人間が知性の光によって自己の全ての業、言葉、思考を見つめ、何をするにも、行為する時も止める時も、自己の霊の根底に、神以外のもの、もっぱら神を指さないものがあるかどうかを調べること¹⁸⁾」を意味するのだが、その模範はキリスト信従であった。タウラーにとってキリストは、一方で宇宙万物の生成を実現するロゴスすなわち「力ある神であり主¹⁹⁾」でありながら、人間の救いを求めて、徹底的に自己を放棄して十字架という惨めさの

極限を生きたケノーシスの愛の神であつたし、世の終わりまで聖体のパンとして人間を清める作きを担っている。だから当時の自由心霊派のように、もはや靈性的悟りに達したとしてキリスト信徒を放棄することは考えられなかつた。「誰も我が主イエス・キリストの像 *bilde* を乗り越えることはできない」²⁰のである。タウラーの神秘主義にとつては、キリストの離脱に学び、聖靈の作きを受けて自らの無そのものに成り切る事、その謙遜 *demut*こそが逆説的に神と一であることの前提なのである。

タウラーにおいても、エックハルトのように、人間が神の作きを受けて自己を否定し、同時に神の有相を否定して、相互の脱自の次元で一であるという能作的一を唱える面が認められる。ただしその可逆的な即には、神の限りなき聖性と魂側の限りなき無性という不可逆的契機が大きく強調されている。だからタウラーは、エックハルトのように三位一体の有相の脱自的次元に「神性 *gottheit*」を指定していない。確かにタウラーも有相の神の脱自体を語り、その想像と思考を超越する神を「非像の *unverbildet* 像²¹」と呼んではいる。人間の魂が自己の自然本性的能力を脱すれば、神の有相は消え、神は闇 *vinsternisse* となることは当然だからである。しかしそれでもタウラーは神の無相をその有相と明確に対立させて思索したのではなかつた。タウラーにおいては人間に無限に近く、魂の根底にその形像を残す三位一体神は、同時に無限の聖性たる畏敬の神であつたし、この信仰が彼を離れることはなかつた。

(b) 神秘的一の事態から日常底へ

さて人間が体と靈において自力的に、可能な限り自己を浄化する修練を長い期間持続すると、聖靈の作きを受けて根底を整えられた靈は、神への愛と謙遜において自己が神とは異なるのだという「非類似 *unglich*」を決定的に自覚することになり、最終的に深淵の火花を受けて神との一に至る。これは自我の死であり「消失点」(*vanishing point*)の通過を意味する。

「浄化され変容した靈は、神の深淵にあつて神の闇の中へ、静かな沈黙へ、測り知れず言い表せない一へと沈んでいく。沈むことで人間は類似と非類似の一切を失い、この深淵において靈は自己自身を失い、神も自己も類似も非類似も全て知らなくなる。靈が神との一の内へと沈み、あらゆる区別を失ったからである。」⁽²²⁾

「真に遜った人々は神聖な内的深淵に沈む。彼らは真の自己放棄において完全に自己を喪失する。[...] 自己の深みと無の認識は、非創造の開いた深淵を自己の内に引き入れ、そのとき一方の深淵は別の深淵へと流れ込み、両者は唯一の一となり、一方の無は他方の無と一致する。」⁽²³⁾

この表現によれば、靈が神へと還帰し、神と靈の無差別的一が体験されるようであるが、もちろんタウラーでは両者は存在論的に厳密に区別されている。エックハルトの場合には、例えば「根底 grund」という語は神と人間の両方に使われるが、タウラーでは神の究極は「根底」ではなく「深淵 abgrund」として、靈の究極の「根底」とは別表現によって区別される。その不可逆的区別を前提とした上で一すなわち可逆性が成立するわけである。

人間がこうした体験をした後、どのようになるのか。タウラーは、人間は「人間としての本来性を獲得し、他者に向けて自らを開き、徳を増し、優しき者となり、その行いは愛に満ち、全ての人々の仲間となる」と言う⁽²⁴⁾。それは孤立した自我を突破して、神の超越的な愛の次元に達し、その神の大悲に生かされて生きる人間同士の連帯を獲得することを意味する。もちろんそれは単に人間のみならず万物一切との新しいのちの関係に入ることではなければならない。

以上がタウラーの神秘思想の全体像である。

いうまでもなく、タウラーには「外道禪」で括られるような、自己に対立させる超越的な神を戴く側面がある。ただしその神は同時に人間に無限に近い、内在の神でもある。その神の恵みの先行的作きを受けて、人間は自己の魂の浄化に努める。しかしその自力的努力を実現させるのも、実は聖霊であり、神が神を受けるべく人間の魂の根底を整えるのである。

さてその場合に、われわれはタウラーが神を三位一体の神というように有相で表示する点と、伝統的神秘神学的に「闇」とする無相の表現を用いているのを知っている。霊の深化を経て至った神秘的一の段階では、神はすでに闇として現れるのである。この点はある種の「絶対無」や「空」と類似しているとはいえないか。そのさい前提となるのは、自我の死である。それはあらゆる局面で示される人間の自己および被造物的世界への執着を断つ「離脱」と「突破」にほかならない。これはタウラーでは頓悟的ではなく漸悟的に捉えられているが、『碧巖録』第四十一則の「大死一番、大活現前」ときわめて同質的なものではないかと考えられる。タウラーにおいては、自我の死を通過したあかつきには、真の自己は全宇宙の一切とともに本来のいのちに目覚めるとされる。そして日常がかつての単なる日常ではなく、無限のいのちに光り輝く日常となる。聖化されたわけである。そして禅でいう「いま、ここ、自分」を生きるべき日常底をていねいに大切に生きることが求められるのである。

こうしてタウラーの説教思想を点検してみると、彼はその神との一への道程において、罪と迷いの実存からの浄化を強調するが、それには神の作きが先行しており、それに人間は徹底的に身を任せて協働するのであり、そこには人間の側の受動即能動、他力即自力の事態が認められる。その過程は長い修練を経て最終的に自我の突破を果たすが、それが人間の「神秘的死」(mors mystica)である。これを体験した霊にとつては、神はもはや有相ではなく無相の闇であるが、これは西谷のいう「空」であり「絶対無」の神であろうと思われる。⁽²⁸⁾ 霊がこの消失点を通してあとは、

自らの置かれた現実世界は靈的解放と自由の日常となる。その日々を誠実に生きることがタウラーは教えている。

四. カトリック禅の特徴——ラサール、ハンド、イエーガー諸師の場合

エックハルトもタウラーも中世の人間であり、もちろんインドで生まれ中国で開花し、日本に伝承された禅については何も知らない。しかしその神秘思想の中には、人間が自我を突破して消失点を通過し、大いなる作きに生かされる日常底を生きるこの意味が説かれており、この点では禅と共通する面を有しているといえよう。

さて時代は下って、戦後、キリスト者の多くが禅の門を叩いた。その中でここでは禅の修行によって自己の神観と人間観が大きく変った三名の外国人カトリック司祭を取り上げてみたい。彼らは興味深いことに、禅の修行を通じて自己変革を遂げる中で、中世のキリスト教神秘主義の立場が禅のそれと本質的に同質的であることを共通して述べており、また禅の修行を通じて得た見性体験を基礎として、キリスト教の靈的修練についての新たな提言を行なっている。

エノミヤ・ラサール師（一八九八—一九九〇）は外国人で禅を修行した草分け的な存在であり、ドイツ人のイエズス会士である。師は昭和二十年に広島で被爆したが、その惨状のさなか自らリヤカーを引いて駆けずり回り、死亡者を弔い、負傷者を保護した。そして一九五四年に、広島のに世界平和記念聖堂を建立している。師は一九五六年から原田祖岳、原田雪水、山田耕雲老師に師事し、十七年後の一九七三年に見性を許されている。その後、広島に「神冥窟」という道場を開き、その後は東京の秋川溪谷に移し、集い来る多くのキリスト者に禪的キリスト教瞑想を指導した。

ラサール師の功績は何よりも、自ら見性を認められた外国人として、外国人に禅を紹介し靈的指導を行なったこと

であるが、学問的には、禪（思想から修行までを含む）と神秘主義をいねいに比較してその同類性と差異性を指摘し、中世から幾世紀にもわたってスコラ神学の陰で命脈を保ってきたキリスト教神秘思想の価値を指摘し、それを明らかに出した点を挙げねばならない。

これに対して米国人イエズス会士のトーマス・ハンド師（一九二〇～二〇〇五）は、ラサール師からすれば第二世代であり、山田耕雲老師の下で六年に亘る修行を重ね、見性を認められている。ハンド師は他界するまで、カルフォルニアのマーシーセンターの指導司祭を務め、度々要請に応じて来日しては禪修行を交えた司牧を行なった。ラサール師は本邦でもすでによく紹介されているので、ここではむしろハンド師とイエーガー師の神学的思索に触れておきたい。

ハンド師の思想的核は「般若心経」の色即是空・空即是色の「即」である。師が提唱で耳にした仏教語はかなり難解であったが、この心経の一句だけは深く心に残り、これに集中することになったという。また師は「即」の論理にホリステイック思考も取り入れて、キリスト教神学の新解釈を試みた。これは三位一体から発生する被造物の個々に至るまでの壮大でダイナミックな「存在パラダイム」の提言である。師によれば、父と子と（聖）霊の三位は「大自」とされ、諸事物の元型とされる「中自」、個物の「小自」とともに三部分であるが、まずはこれが「自」といわれる以上、私という主体の拡がりと解することができるであろう。大自については、父はすべての根元である神の無相、子は口ゴスとしての神の有相、それを霊が結ぶとされ、霊は父という空と子という色を結合する作きであって、（即）と解積されている。つぎに中自になると、キリストは諸事物の創造の総元型であり、そこから天物（天使）、人間、動物、植物、鉱物の元型が生まれ、さらにそこから個物が生み出されるといふ階層をとる。これらは個物から見た場合、そこには元型が含まれ、元型には総元型が、総元型には神の無相と有相の相即の作きが含まれるというように、実在の全部の作きが一個物の中に含まれることになっている。ハンド師はこれを「一粒粟中に世界を蔵す」という禪語およ

びホロニズム的思考にヒントを得て構成した。⁽²⁶⁾

ハンド師はまたここから、伝統的なキリスト教の救済観を検討し、修正を加えた。師は中世以来の、神は唯一の実在であって人間は存在論的に無であるという考え、そこから至聖なる超越的で父的な神に対して人間は原罪を背負っており、キリストの十字架と復活に与る洗礼と罪の告白と贖罪なしには救われまいという、不可逆一辺倒の立場を見直す。人間個人がいかに罪性的存在であれ、その中に神の根元までを含めるとするときは、人間が罪によっていかに道を外れたと意識しても、神的存在から切離されたわけではない。問題は、このパラダイムに示される全エネルギーの流れに位置していることが自覚されていないことである。それゆえハンド師は、各個人が罪の痛悔をなし終え、自らこのエネルギーの流れる場に再び戻ることで十分だとする。

またハンド師にとって特徴的であるのは、このパラダイムには「意識上の進化」(evolution)が認められることである。それは「一様性」↓「個別化」↓「合一」というケン・ウィルバーの考えに触発されたものである。ここでは物質的存在は、身体的意識、イメージ意識、知性的意識、心的意識、靈的意識へと上昇するが、その過程は言い換えれば、自我意識の摩滅の過程なのであり、最終的に神という根元との分離は解消され、反対に一の程度が増していくのである。これはまさしく漸次的一の神秘主義的階梯といえるであろう。

さらにベネディクト会のヴェリギス・イエーガー師(一九二五〜)は、一九七五年から山田耕雲老師の下で修行を始めて(その間ドイツに帰り、キリスト教禪堂「ベネディクトの家」を建設し、指導に当たる)、九六年に窪田慈雲老師から見性を許されている。その後、イエーガー師は二〇〇三年にはドイツ・ヴェルツブルク郊外に瞑想センターを建立し、靈的指導に努めているが、その司牧に対してバチカン教理省からは圧力がかかっている。

イエーガー師は、すでに祖師禪から世界禪への視野を有している。従って禅による靈性体験をさらに広い次元でとらえる方向性を模索しており、それには諸宗教の射程、現代物理学との関連の模索から現代社会の分析までを含んで

いる。また神秘主義との共通の靈的体験の世界を語っている。

師は、禪は眞の自由を唱えるものだとする柴山全慶老師の言葉を踏まえて、「眞の宗教的人間は自己の信ずる信仰簡条を超越する。宗教は神聖なものを、今・ここに、あるがままこの瞬間をわが身のこととして生きる」として、禪の本質を述べる。それは宗教の究極であり、「存在の最内奥」に迫るものである。

さらにイエーガー師は、ハンド師と兄弟弟子であることからか、やはりケン・ウィルバーの「トランスパーソナル」について述べ、それを神秘主義だと呼んでいる。それは個人の意識から始まる最終段階、神、絶対なるもの、聖なるもの、すなわち「宇宙的统一」のことであり、やはりその展開から外れることが罪であり、そこからの解放は救済や贖罪なのである。師もハンド師と同じく、罪よりもむしろ、イエスが告げ知らせた人間の本来の高貴さを強調している。それはわれわれが父なる神と呼ばれる根源的現実の顕現だからである。ただし「究極的現実には形なきものであるが、形相として現れている。他の全ての現象として現れている形相と同様に、人間もまたこの究極的現実の形相、生命の形相、神の形相」とされるように、それは人間のみならず全存在物もそうであるわけだから、ハンド師のエネルギー総形成のパラダイム図と類似した理解であるといえよう。この根源的現実が自己の本来のあり方だと自覚すること、すなわち「見性」が救いなのである。「救済する」ということは、われわれが神から隔絶した存在であると、言葉巧みに思い込まされている自我を、統合された全体に調和させ組み入れてしまうことなのである。このことを神秘主義においては神との神秘的（unio mystica）という。他の宗教においては開悟、解放、悟り、三昧等々と言われている」とイエーガー師は述べる。禪修行はその「浄化のプロセス」において決定的な効果をもたらす一つなのである。また神秘的一への過程を「進化（evolution）」と名づけるのも、ハンド師と同様である。

イエーガー師もハンド師となぜか同じく、一ホロンは全体だというホロニズム的思考を取り入れており、それを時間と空間の両面で実現しているリアリティとして語っている。また彼は顕教的宗教と神秘主義とのちがいを明らかに

にしており、もちろん禪を通して後者の立場に立つ師自身は、前者の人格的宗教からは無神論的・見なされて司牧活動に制限が加えられたのである。しかしイエーガー師は、自己否定即肯定的に「いま、ここ、自分」を生きる日常底の意味を、今もなお弛まず説き続けている。

五、「人間とは何か」の探求と本多氏の「即」を修証する禪

中世の神秘主義は祖師禪を知らなかった。それが祖師禪とどこまで同じ精神的境位に達し得ているかどうかは、議論の余地があるかも知れない。ただし同じ人間であることからすれば、超越的体験そのものに大きな違いがあるといえるだろうか。超越をいわゆる「自己の本来性」と見るに禪も、いわゆる「他者」とするキリスト教にも、本来根源的に、本多氏が明らかにしたように、不可逆即可逆・可逆即不可逆の關係論理が内在しているのではないだろうか。本多氏の宗教的立場はカトリックであったが、それよりもむしろ人間存在そのものを哲学的・心理学的に、また医学教育の現場で探究してきたのであり、その意味で勝義に「人間学」を学問的立場としてきたといつてよい³³。そして仏教の教義である「即」を学び、それを西田の逆対応、大拙の即非との類似性を見極めた上で、独自の不可逆即可逆・可逆即不可逆の「即」の論理に逢着した。

本多氏は即を十年間学んだが、その仏教発の論理を血肉化させる衝迫を感じた。それが先述のラサール師のもとの参禪であり、また氏の本家の宗旨である曹洞宗の禪寺での交流であった。その禪はいわゆる「公案」を用いることのない黙照禪であった。氏にとって禪はひたすら回心における神との出会いの恵みの出来事を「いま・ここで」自分の身に修証するものであった。だからいわゆる臨濟禪の公案と独参は当初から念頭にはなかったといえる。また悟りを得た体験を意味する「見性」すらそうであった。そうしたものは「坐禪の妨げになるような気がしてならなかつ

た」からであり、むしろ禪は氏にとって「はじめから回心の恩寵によりふさわしく応えるための道であつて、それ以外のなものでもなかつた」からである。氏には「ひたすらに禪のために禪をする、そのことが取りも直さず言葉なき祈りであり、信仰の純粹な糧」でもあつたのである。氏の禪は神の恵みに生かされて生きる、自己放下の禪であり、むしろ恩寵禪とか報恩禪と呼ぶべきものであろう。その禪はもちろん不可逆即可逆・可逆即不可逆の即を修証するものであつたのである。

六、むすびに代えて

(一) 禪による神観・人間観の変化と新たなキリスト教神学の提唱

キリスト教は父なる神を超越神と戴き、シナイ山でモーセに示された十の戒めを守るように、人間に命じた。しかし罪に支配された人間はそれを破り、罪過は世界に満ち満ちた。その事態から救われる力は人間にはない。だから父なる神はその愛によつて、子なる神を世に送り、その十字架上の死と復活によつて、人間に対して神に至る道を用意した。それを信じて洗礼を受け、神の十の戒めを守つて生き、罪を犯したら、司祭に告白して罪の赦しを受け、この世および死後の煉獄での贖罪の後に、救いに至る。大罪を犯し、罪を告白せずに死んだら、もはや救いはなく、最後の審判で決定的な裁きを受けたのち、地獄の業火に永遠に焼かれる。

これが基本的な、カトリック教会のカテキズムである。

ここに示された教えに特徴的なものはまず、神は実体であり天使と人間を含めて被造界は無に過ぎないという、存在上の絶対的区別の考えである。人間の救いの可否は、たとえ愛によりロゴスが受肉して世に降下したとしても、最終的には人間が罪を告白して完全な赦しを受けることにかかっている。そこにあるのは赦しよりも必罰の怯えである。

従って信徒にとっては、この世は罪を犯すことが必定であり、不幸を背負い、運命に苛まれる、本当なら「生まれて来なければよかった」場所であり、できるなら早々に立ち去りたい「涙の谷」である。そして彼岸への憧れが生じ、プラトン主義的二元論が機能する。もちろん聖書とりわけイエスの言動を映し出す新約聖書は、人間に向けた神のきわみの愛を証している。だが現実には、教会のカテキズムが人間を愛による解放へと導いていると言えるであろうか。愛の神に向けての祈りも、救われない当の「私」が祈っているなら、いつ救われるのであろうか。

この神と人間の絶対的な分離の意識は、しかし禪という修行を通じて変容する。禪はこの「私」の内で作き、「私」を通じて世界を愛する神自身を体験することを可能とする。神の超越性は無慈悲に人間を裁く支配者として現れるのではない。むしろいかなる悪さえ包み込む無限の聖性なのであって、人間はこの無私の大悲と相即する神の聖性を決定的に体験するのである。だからそこには決定的な不可逆関係が定立されているのである。しかしその不可逆は神が人間を宇宙を限りなく愛するために、自己を捨てて降下したという自己否定のきわみの愛の可逆的体験を契機に体験されるものである。禪は人間からあらゆる感覚的、知的形像を奪い取る。そこでは人間は自己の有相を奪われ、それを契機に神すら無相となる。もはや私は私でなく、神は神でない。私は神に結ばれた私であり、神は私に結ばれた神として一である。それでいて私を超える超越者の無限の聖性を体験する。この不可逆即可逆・可逆即不可逆の即を禪は教えてくれているのだと思われる。

人間は神との一を実現するには、「消失点」の通過が絶対的である。それは禪の「大死」といわれる底のものだと思われる。キリスト教の靈性家に拓かれたこの道は、いわゆる在家のキリスト者にはほとんど可能性がない道である。ただわずかな信徒がそれを求めるが、その選択肢としては禪門が最も相応しい道の一つである。ただし成人してから、神の恵みによって決定的に恵まれた回心——従って真性の回心でなければならぬことはもちろんである——を体験する場合には、それ自体が「大死」ときわめて近いものであるといえないだろうか。その場合には、本多氏のように

に恩寵禪あるいは報恩禪において恵みを修証することになるのであると思われる。

禪から学ぶことは、さらに日常生活の意義である。あの世とこの世を分離して価値づけるキリスト教の二元論は、禪において決定的に否定される。「いま・ここ」に立つ私において、時間と空間の系列のすべては包摂されており、永遠の今が現成している。「いま・ここ」が閉じられたものではなく、無限に拓かれた永遠の一点である。「一挙手一投足が神の無限の栄光を現すものでなくてはならない。

神と人間の新たな関係性の自覚、自己の絶対否定即絶対肯定、日常底を生き切る境地、これがキリスト者が禪から学ぶことなのであり、それは同時に、往古の神秘家たちが弛まず説いて来た内容であった。

(二) 禪宗および仏教に問いかけるもの

キリスト者は禪から多くのものを学び、学んだものを表現してきた。これに比して、禪者からキリスト教に学んだことについては、あまり多く語られたことがないと思う。筆者はかつて『キリスト教は仏教から何を学べるか』（法蔵館 一九九九年）の書評で、「仏教はキリスト教から何を学べるかのシンポジウムを期待したい」と書いたが、そのレスポンスもない。それはキリスト教に期待するものがないということであろうか。

仏教は仏と衆生の間を可逆的關係ととらえる。水と氷の如くであるというわけである。宗門ではその一が力説され、そこには二という不可逆のリアリテイが入る余地はない。不可逆はむしろ迷いとして片づけられることになる。しかし例えば宇宙といった星震の動きを見ると、われわれは畏敬の念に打たれないであろうか。それは大いなる無限の力であり、その力に生かされているという思いである。その力に人格性を感じないであろうか。

仏教が無自証空をいいながら、それでもその空が法身仏（応身、報身）になって人格化されるのはなぜか。それは徹底すれば迷いの所業である。キリスト教は人格的形像は多いのであるが、翻ってそれらはもともと神とされる「作

き」のさまざまな形象化であるとすれば、禪はそれを受け入れるであろうか。

キリスト教にとつては、ナザレのイエスは神の第二のペルソナの受肉体である。その死と復活によつて世は完全に救済されたというのが教義である。しかしもしイエスが神ではなく人間そのものであり、ただ超越的真理を完璧に生き切つたのであるとしたら、それは禪の認めうるところであろうか。

禪は大死を経る自己否定から蘇ることを求める。それは自我の撥無でなければならぬ。そうしてはじめて世に向けた善業が始まる。さもなければ悪魔的な我の所業となるからである。その点では、キリスト教の善業には自我の悪臭が染み込んでいる可能性は高い。ではどれだけ修行を積めば、禪者は善業を行いつたのか。また「見性」して完全に我が断たれてしまった者のみが善業を行いつたのであろうか。キリスト者の慈善にも我が入る込むことは当然望ましくない。だが、不完全な靈的段階でも神は善業を望み、それを神は望ましい方向に変更するのではないだろうか。そのために人は祈るのではないだろうか。

注

(1) 国際的には「Society of Buddhist-Christian Studies」などがあり、日本では「禪とキリスト教懇談会」(一九六七年)現在まで四十三回)や「東西宗教交流学会」(一九八二年)現在まで二十八回)が創設されて、交流を深めてきた。

(2) 教皇庁教理省「宣言 主イエス」(カトリック中央協議会)、二〇〇六年、四十五頁参照。ここでは「カトリック教会は宗教的相対主義の)宗教的無関心主義を根底から排除します。他宗教の信奉者たちが神

の恩恵を受けることができるということも真理ですが、その彼らを教会の中で救いに至る手段を十分に持っている者の状態と比べるならば、客観的にみて、彼らが著しくそれらを欠いた状態にあることも真理であることに変わりありません」と述べられている。

(3) 現教皇の枢機卿時代に出された「キリスト教的瞑想の若干の論拠に関する全教会の司教宛書簡」(竹島幸一訳)。この中で「キリスト教的祈りは、非人格的技術理論や、自我的人格を中心とするものや、自律・自動運動を引き起こす技術理論とは相容れない。そ

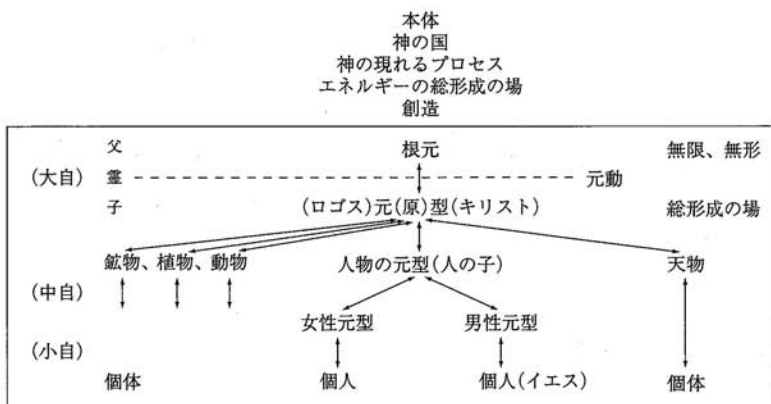
れらによって、祈る人格そのものはある種の唯心主義に陥り、自己自身に閉鎖され、神の許へ上昇する自由な開放が不可能になる」(八十三頁)といわれ、暗に仏教の禪定をこう規定している。

- (4) 第二バチカン公会議「教会憲章」16参照。
 (5) 上田閑照『上田閑照集第六卷』、岩波書店 二〇〇三年、三〇三頁以下参照。
 (6) 前掲書三〇四頁参照。
 (7) 鎌田茂雄「禪源諸詮集都序」(『禪の語録9』)、筑摩書房 一九七一年、二十四頁。
 (8) エックハルトが禪の体験とほぼ同じ境地に達したとする禅者には、秋月龍珉と久保田慈雲老師がいる。
 (9) これについては阿部正雄、八木誠一編「仏教とキリスト教―滝沢克己との対話を求めて―」、三一書房 一九八一年を参照。
 (10) 『正法眼蔵』「生死」の巻。
 (11) 半頭大雅編「禅―森本省念の世界」、春秋社 一九八四年、五十六頁。
 (12) 鈴木大拙『神秘主義と禅』八十五頁以下。
 (13) Hugo M. Enomiya-Lassalle, Zen-Meditation für Christen, O.W. Barth 2005 (1968), S.114f. 136f. 152f.
 (14) フェター版六十一番 (Vetter S331f) を参照。
 (15) ヨハネス二十二世の教皇勅書「主の畑にて」では、エックハルトの説教から抜粋された二十八教条が弾

効され、その十七条が「誤謬すなわち異端の汚点」あり、他の十一条は「異端の嫌疑」ありとされた。前者には「私たちは完全に神に移し変えられ、神に変わる。秘跡でパンが聖体になるのと同じく、私は神に変えられ、神自身は私を一である存在として生む。似たものとしてではない。生ける神のもとには、いかなる差異も存在しないのが真実である。」と「魂にはあるものがあり、これは非創造的であるし創造不可能なものである。もしどの魂もそうであれば、魂は非被造的であり、創造不可能であろう。このあるものとは知性である。」が含まれている。これらを読むようによれば、神と被造物の非断絶を意味しているといえよう。

- (16) フェター版二十三番 (Vetter 92.25-26)。
 (17) フェター版四十五番 (Vetter 197.1-2.20-21)。
 (18) フェター版二十三番 (Vetter 92.5-10)。
 (19) フェター版四十五番 (Vetter 196.25)。
 (20) フェター版十五番 (Vetter 71.6-9)。
 (21) フェター版六番 (Vetter 26.17)。
 (22) フェター版二十三番 (Vetter 117.30-36)。
 (23) フェター版四十五番 (Vetter 201.1-7)。
 (24) フェター版四十一番 (Vetter 176.12-14)。
 (25) 『西谷啓治著作集第七卷』(創文社 一九八七年)の「エックハルトに於ける神と人間との関係」を参照。

(26) ハンド師のパラダイムはこう図示される。



(27) Willigis Jäger, *Wiederkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt erfahren*, Herder 2009 (2005), S.13.

(28) S.15.

(29) S.24.

(30) S.43.

(31) S.44.

(32) Ebenda, S.44.

(33) 人間とは何かという問いそのものが宗教への道を拓く例である。カルメル会の奥村一郎師も、それを問いながら禅からカトリックに入信した。また森本省念老師も、人生の意味を求めた結果、私の場合たまたま禅に到ったのである、と述べている。

(34) 本多正昭『キリスト教と仏教の接点』、行路社

二〇〇七年、六十九頁。

(35) 前掲書、六十九〜七十頁。

(36) 前掲書、七十頁。

(37) これは筆者が禅との縁を結んでもらった臨済宗妙興寺の名称「報恩禅寺」から着想した。