

仏教とキリスト教の接点についての一考察

岸 英 司

はじめに

半世紀にわたって、日本でも、諸外国でも仏教とキリスト教の間では、出会いと対話がなされてきた。このことによって、相互の理解が進み、この二つの宗教において、集合する点と相違する点があることはますます明らかとなってきた。この現実の中で仏教の側、キリスト教の側から考察がなされている。⁽¹⁾

この場合、禅とキリスト教を比較したトーマス・マートンも言っていることであるが、比較のためには仏教とキリスト教の共通点を見出さなければならない。しかしこのことは難しいことである。むしろ不可能であるかも知れない。比較の前になすべきことは、ここで仏教とは何を意味するか、キリスト教とは何を意味するかを限定することが必要である。仏教を大乘仏教に限ったと

しても、その中で大いに異なっている。今ここでは特に禅を取り上げてみたい。その理由はアメリカのトーマス・マートンが鈴木大拙の著作から禅を学び、それに対してキリスト教、殊にキリスト教の神秘思想と比較したからであり、また日本の鈴木大拙が禅とマイステル・エックハルトとの比較を行ったからである。キリスト教と言っても、カトリック、正教、プロテスタントと教義的理解は同じではなく、またキリスト教以外の諸宗教、殊に仏教に対しても評価と対応はそれぞれの教会及び個人において異なる。筆者はカトリックであり、ニケア・コンスタンチノール信条をカトリック信仰とし、また哲学的立場はトマス・アクィナスに従うトミズムに立っている。ここでの論考はこの立場からのものである。

一 第二ヴァティカン公会議における

問題点

第二ヴァティカン公会議はカトリック教会の歴史上はじめて「キリスト教以外の諸宗教についての宣言」(一九六五年)を生み出した。そこで取り上げられた宗教は古代からの民族宗教をはじめ、ヒンドゥー教、仏教、さらにイスラーム教、ユダヤ教であり、これらの諸宗教に対して、「普遍なる教会は、これらの諸宗教の中に見出される真実で尊いものを何も退けない」(『同宣言』二)と言ひ、「それらは教会が保持し、提示するものと多くの点で異なっているが、すべての人を照らす真理のある光線を示すこともまれではない」(『前掲書』二)とのべている。仏教については、「仏教においては、その種々の宗派に従つて、この流転の世が根本的に無常であることが認められ、人が忠実と信頼の心をもつて、あるいは完全解脱の状態に至る道、あるいは自力または他力によつて最高の悟りに到達する道が教えられる」(『前掲書』二)とのべられている。ここで仏教は、最高の悟りに到達する道(Via ad summam illuminationem pertingere)とされているが、このイルミナチオとは何であらうか。一般的には「照らし」と訳されるが、これが自己自身によつてか、あるいは上からなのか、あるいはまたイルミナチオは救いとどのような関係なのか必ずしも明らかではない。キリスト教では照らしは神から自己のうちに

る光であるので照らしと言われるのである。先に引用した公会議の言葉によつて、カトリック教会が諸宗教における真理を認めたことは確かである。ところが教会は、キリストによる救いの唯一絶対性を主張し、従つて、キリストをのべ伝えなければならぬとしていたのである。「しかし、教会はキリストを告げているし、また絶えず告げなければならない。『道、真理、生命』(ヨハネ一四・六)であるキリストにおいて、人は宗教生活の充満を見いだし、キリストにおいて神は万物を自分と和解させた」(『前掲書』二)。

ここで公会議は仏教を含む諸宗教の真理性を認めているが、しかも同時に、いわば自己の宗教の絶対的真理性を主張しているのである。この立場は『宣言』から二五年後に出された教皇庁諸宗教評議会・福音宣教省の『対話と宣言 諸宗教間の対話とイエス・キリストの福音の宣言をめぐる若干の考察と指針』(一九九一年)においても追認されている。このような姿勢についてはプロテスタント側からの批判や、仏教とキリスト教の相互変革やキリスト教の相対化の主張も存在する⁽²⁾。言うまでもなく、宗教の真理性の問題については排他主義と包摂主義が考えられるが、排他主義では対話は不可能となり、包摂主義ではある意味で混合主義となり、それぞれの宗教の変質が起こつてくるであらう。キリスト教はこれまで、啓示の立場から自らの信仰真理の絶対性を主張してきたが、歴史的立場に立てば、キリスト教はこれまで諸宗教の

ひとつとして存在してきたのである。⁽³⁾それゆえキリスト教信仰の絶対性はキリスト教の自己主張に外ならないと言えるであろう。にもかかわらず、カトリックのような伝統的キリスト教においては宣教を放棄することができないのである。

二 トーマス・マートンにおける禅とキリスト教の理解

トーマス・マートンは今世紀における世界的靈性思想家である。彼は西欧において、禅を最も深く理解した人のひとりであろう。

マートンは鈴木大拙の英文の著作から禅を学んだ人で、中国禅の本流を神秀の偈においてではなく、六祖慧能の偈「本来無一物」(仏性常清淨)のところにみた。なぜマートンはこれほどまで禅を深く把握できたのであろうか。それは彼がキリスト教神秘主義の深い理解者であったからとしないといけないであろう。鈴木大拙は常に禅は神秘主義ではなく、禅経験は神秘体験ではないとしたが、筆者はこれを正しい見解であると考ええる。なぜなら、キリスト教神秘体験には、人間にとって合一すべき神という対象があるのに対して——もちろん神と魂との同一化によってある意味で対象は消滅するとしても——禅経験では見があるが、見の対象はない。なぜなら見の対象は見の外ならないからである。しかしマートンは鈴木大拙のこの見解を知りながらも、禅はキリスト教神秘主義と両立しうるのであり、禅をキリスト教神秘主義の観点

からする研究の必要性を説いたのである。鈴木大拙の語る禅経験の特質なるものを考えるなら、マートンの主張は首肯されることであろう。⁽⁴⁾

外側からみると禅とキリスト教との間には何のかわりもないようにさえ思われる。それでマートン自身禅とキリスト教を比較することは数学とテニスと比較するようなものだと言っている。⁽⁵⁾しかも他方、マートンは禅をすでに恩寵の世界ではなからうかとさえ言っているのである。⁽⁶⁾

マートンは鈴木大拙との対談の中で、空、無垢、如について論じ、沙漠の教父たちやエックハルトの体験にふれ、それを禅匠たちの経験と比較したのである。⁽⁷⁾いずれにせよ、マートンにとって禅は自己のキリスト教神秘主義の理解を深めることになった。またマートンの伝える鈴木大拙の言葉は大拙のキリスト教理解の深さをわれわれに示している。大拙はマートンと別れるとき、「さようなら」と言うべきところを「最も大切なことは愛ですよ」と言ったと言う。⁽⁸⁾この言葉の中に大拙の宗教理解、禅とキリスト教把握の深さをみなければならない。

三 靈性について

こんにち仏教でもキリスト教でも靈性という言葉はよく使われる。その内容はあいまいではあるが、共通の面がないわけではない。なぜなら、靈性は宗教の根底にあるものとして、アニミズム

と神秘主義に關係するからである。ユダヤ教、キリスト教、イスラーム教のように自らを預言者的宗教・啓示宗教とする宗教においても神秘主義は否定されない。ルドルフ・オットーは彼の『聖なるもの』において、旧約におけるアブラハムの神体験の中にヌミノゼ感覚をみたが、現代のユダヤ教哲学者アブラハム・ヘッセルはむしろ神秘体験を否定し、ユダヤ教を神の情熱、預言者の宗教とする。⁽⁹⁾しかしユダヤ教にはハシディーム、イスラーム教においてもスーフィズムの神秘主義の流れがある。プロテスタントキリスト教では神秘主義は汎神論的宗教性とみなされ、その名称さえも好まれない。⁽¹⁰⁾しかしカトリックにおいては、キリスト教を神の啓示としてとらえながら、しかも神秘主義を否定することはない。カトリックキリスト教において靈性なる言葉は教義とか信仰のことではなく、完徳に至る道である。それは、靈性神学では、靈的生活、超自然生活、内的生活、信心生活等と伝統的に言われてきたもので、単に宗教感覚とか宗教意識といった意味にとどまらない。ジャック・マリタンには『靈性の優位』(Primauté du Spirituel)という著作があり、日本ではマリタンの弟子、カトリック哲学者吉満義彦は彼の『文化と宗教の理念』(一九四七年)の中で、このことを明らかにした。⁽¹¹⁾岸本英夫が指摘するように、宗教とは「人間の文化現象である」が、吉満は文化と宗教について三つの立場、一、文化としての宗教、二、文化に対立する宗教、三、文化のテロスとしての宗教をとりあげ、第三の立場こ

そカトリシズムであり、それはトマス・アクィナスの「恩寵は自然を破壊せず、却つてこれを完成する」⁽¹³⁾という受肉(Incarnation)の神秘、キリストのベルソナにおける神性と人性の結合(unio hypostatica)の中に文化と宗教の原型をみるのである。それはマリタンの「受肉のヒューマニズム」(Humanisme de l'incarnation)である。

自然と超自然、創造と再創造との間に「存在の類比(analogia entis)」をみる考え方である。ここで文化に対する宗教の優位性は、宗教を文化を生かす魂として、キリストの「何よりもまず、神の国と神の義を求めなさい」(マタイ六・三三)という言葉のうちにその原理なるものを見出す。これがカトリシズムにおける靈性である。

鈴木大拙の使用した靈性なる語は独特の意味をもち、こんにち多くの人の注目するところではないかと思う。ただし大拙は靈性の達人である。大拙の語るところによれば、靈性は単に精神と云うべきものではない。それは広く宗教意識と言われるものであるが、それは精神と物質の奥にもうひとつのもの、しかもこの二つのものがひとつ、ひとつのものが二つということを見るもの、つまり、知識、分別知を超えた般若、無分別知である。靈性は知性を超え、しかも知性を基礎づける、超知性である。靈性は言葉で言い表わしえない消息であるがゆえに、大拙によって、不二不二とも、また個己即超個己、超個己即個己、相即相入、円融無碍と

も言われる。大拙においては靈性から靈性的自覚への移行があり、これが禅の本質とされるのである。

四 鈴木大拙におけるトミズム理解

鈴木大拙は自己の靈性・靈性的自覚によってトミズムに近づき、トミズムを深く把握した。それは大拙の「キリスト教における靈覺の世界」(『鈴木大拙全集』第九卷、岩波書店、昭和四三年)の中で、ネオ・トミズムの哲学者ジャック・マリタンの『哲学入門』(吉満義彦の日本語訳では『形而上学序論』エンデルレ書店、昭和三年)を彼自身の訳によって、マリタンの所説を適確に紹介しながら、自己の立場との同一化を試みているのである。このことについて、ここで詳しくのべることはできないが、マリタンにおける哲学と神学との関係についての二つの結論を吉満の訳によって紹介したい(現代かなづかいに改めた)。

結論 二、「哲学は人間認識の中で最高のものであって、真にひとつの英知である。他の人間的諸科学は、哲学がこれを、判定し、指導し、彼等の諸原理を弁護するという意味において、哲学に従属している。哲学自身は、彼等に対して、自由であり、諸科学にはただおのれが用いる道具として、依存するのみである」。

結論 三、「神学即ち、天啓によってわれわれに知らされたところに従っての神の学は哲学の上位にある。哲学はその原理において発展においてもなく、ただその結論において神学に帰服せ

しめられ、かくして神学は哲学に対して消極的規範なるがゆえに、その結論の上に神学は統制を施すのである」⁽¹⁵⁾。

このような主張に対し、大拙は理性の学である哲学を理知の世界、啓示によって可能とされる神学を実知の世界とし、実知は理知よりも一段高位にあり、それを聖靈の賜物としている⁽¹⁶⁾。これによって人間は神を直接経験するとした。信の対象は分別ではなく、無分別の分別であり、信は啓示そのものであり、神から与えられるもの、靈性は自覚によって存在し、靈性は自覚そのものの、靈性的自覚は絶対の自覚とした。大拙のこの見解は、仏教からキリスト教をとらえた最深の把握とせねばならない。驚くべきことである。

五 自然と超自然をめぐって

キリスト教は自らを啓示宗教として、自らの真理の絶対性を主張してきたが、これからのキリスト教は自己の真理を相対化しなければならぬのか。自己変革なしに、仏教とキリスト教の接点はいりえないのであろうか。このことに関して、筆者は「自然と超自然」をキーワードとして提示したい。超自然という言葉を用いて、今流行の超常現象や奇跡のような出来事を人は想像するかも知れないが、本来超自然はそのようなことではない。自然は本性(nature)とも言われ、それはすべてのものが存在する姿である。自然から超自然への道はないように思えるが、超自然から自

然への道はある。恩寵は超自然であり、恩寵は本性から引き出されるものであり、仏教用語の器、機に相当すると考えられる。自然と超自然は重なり of 現実であり、それは非連続の連続、連続の非連続である。ここで、キリスト教は超自然宗教、仏教は自然宗教だと言っているのではない。この世界には自然的神秘体験と超自然的神秘体験があるのではない。自然的神と超自然的神とが存在するのではない。それらはひとつである。仏教哲学において絶対無はまた真空妙有とも言い表される。超自然から眺めるとき、神学的に言えば、仏教の中にも恩寵・超自然の世界の存在の可能性を否定することができない⁽¹⁶⁾。

鈴木大拙の用語では分別と無分別である。無分別の分別とは知性のはたらしきを超えた霊性のはたらしきである。無分別は分別の否定ではなく、その完成である。仏教における分別と無分別はキリスト教における自然と超自然に対応する。人間の知性は分別から無分別におもむかない限り憩うことがない。自然は超自然に至ってはじめて完成する。この超自然は「そのまま」「このまま」の世界でもある。それは本性に適うもの (conaturalis) である。それは無理がなく、どこまでも自然のようでありながら、実は超自然なのである。ここで、「自然法爾」もまた超自然であるだろう。

おわりに

仏教とキリスト教は霊性を接点として近づき、自然と超自然の

関係を考察することにより、ともに超自然の世界に生きたる宗教として存在しうるのである⁽¹⁷⁾。

(1) 仏教の側から、古くは増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』(青山書院、昭和三十一年)、最近のものとして岩本泰波『キリスト教と仏教の対比』(創文社、昭和四十九年)等がある。キリスト教の側からとしては、『滝沢克己著作集』第七巻『仏教とキリスト教の根本問題』(法蔵館、昭和四十八年)、さらに八木誠一氏の『大著』『仏教とキリスト教の接点』(法蔵館、昭和五〇年)がある。この書物は同氏のキリスト教理解から仏教との接点を探る労作であり、氏の宗教哲学である『統合論』を中心としている。拙著『禅思想とトマス・アクィナス』(みくに書房、一九九八年)はトマス哲学からする禅の把握の試みである。

(2) ジョン・B・カプ・Jr、延原時行訳『対話を超えて キリスト教と仏教の相互変革の展望』行路社、一九八五年。

ジョン・ヒック・ポール・F・ニッター、八木誠一、樋口恵『キリスト教の絶対性を超えて 宗教的多元主義の神学』(春秋社、一九九三年)。八木氏はカトリックがキリスト教の絶対性の主張を放棄しないことを批判している。筆者の親しい友人のひとり、ドラモンド博士の *Toward a New Age in Christian Theology*, Orbis Books は邦訳され、R・H・ドラモンド、田中友敏訳『多元化時代の宗教 新時代のキリスト教神学』(ヨルダン社、一九九一年)その中で日本の神学者として八木誠一氏の業績は高く評価されている。プロテスタントの側からは、古屋安雄『宗教の神学 その形成と課題』(ヨルダン社、一九九五年)、カトリックを含む主としてプロテスタント神学者によるG・デコスタ編、森本あんり訳『キリス

ト教は他宗教をどう考えるか』(教文館、一九九七年)がある。

- (3) キンター・ランシコンスキー著、三小田敏雄ほか訳『宗教と諸宗教』『宗教学入門』東海大学出版会、一九八三年、四二一―六五頁参照。

- (4) Suzuki, D. T., *Essays in Zen Buddhism*, second series, Rider & Co., London, 1958, pp. 30-36, *A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered*, edited by Masao Abe, John Weatherhill Inc., New York & Tokyo, 1986, pp. 121-126. 拙稿『宗教とは何か』『宗教の人間学』世界思想社、一九九四年、一一三―一二四頁参照。

- (5) Merton, Thomas, *Zen and the Birds of Appetite*, A New Directions Book, New York, 1968, p. 33. The truth of the matter is that you can hardly set Christianity and Zen side by side and compare them. This would almost be like trying to compare mathematics and tennis.

- (6) Merton, Thomas, *Mystics and Zen Masters*, The Noonday Press, New York, 1967, p. 228; in Christian terms, one can hardly help feeling that the illumination of the genuine Zen experience seems to open out into an unconscious demand for grace—a demand that is perhaps answered without being understood. Is it perhaps already grace?

- (7) 工藤澄子訳『神と人間の対話』筑摩書房、昭和四二年、一二七―一八九頁参照。

- (8) “the most important thing of all is love” (Mystics and Zen Masters, p. 41; “The most important thing is Love” (A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered, p. 123). 日本語訳は池本喬・中田裕二訳『キリスト教と禅体験』エンデルレ書店、昭和四四年、五五頁。

- (9) Heschel, Abraham J., *The Prophets*, Vol. II, Harper & Row, Publishers, New York, 1955. 邦訳は、並木浩一監修、森泉弘次訳『イスラエル預言者』下、教文館、一九九二年参照。

- (10) A・ラウス、水落健治訳『キリスト教神秘思想の源流』教文館、一九九五年、九一―八頁参照。

- (11) 「文化と宗教の理念」『吉崎義彦著作集』第一巻、みすず書房、昭和三二年、一六八頁。『吉崎義彦全集』第一巻、講談社、昭和五九年、三一―六五頁参照。

- (12) 岸本英夫『宗教学』大明堂、昭和三六年、一七―三三頁参照。

- (13) トマスはこの言葉は『神学大全』第一部、第一問、第八項、異論に対する反論二の中に見出される。“Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficitur” (Sum. Theol., p.1, q.1, a.8, ad 2)

- (14) 吉崎義彦『形而上学序論』九五―一〇四頁参照。なおこの原著は「リタンの全集第二巻」*Oeuvres Complètes*, Vol II, 1987, 1920-1923の中に見出される。なおこの考察で言及した *Primauté du Spirituel* と *Oeuvres Complètes*, Vol. III, 1924-1929 の中で、また *Humanisme Intégral* と *Oeuvres Complètes*, Vol. VI, 1935-1938 の中に見出される。出版は Editions Universitaires, Fribourg Suisse, Editions Saint-Paul, Paris である。

- (15) カトリック以外の人が「聖霊の賜物」という言葉を使用するのは驚くべきことである。聖霊の賜物が何を意味するのかについては、拙稿『ヨハネス・ア・サント・トマス』「聖霊の賜物論」研究(一)、『紀要』第一四巻第一号、英知大学キリスト教文化研究所、平成一年参照。

- (16) この点について多くのカトリック神学者、哲学者も同じ見解である。拙著『神思想とトマス・アクィナス』(みくに書房、一九九八

年) 一六一—一六四頁参照。

(17) トーマス・マートンは鈴木大拙との対話のおわりに次のように述べている。この言葉は仏教とキリスト教を考えるわれわれに深い示唆を与えずにはおかない。「仏教徒にとつては人生は、靜的な本體論的充滿である。キリスト教徒にとつては、それは、動的な贈物であり、みちみちた愛である。この二つの宗教の教義には多くの相違点がある。だが、もつとも深い、もつとも大切なレベルにおいて、われわれは容易に相通じ、頷き合うことができるのである。鈴木博士との対話においてこのことを知り、わたしはよろこびに堪えない。これには、博士の西洋神秘主義思想への深い透徹した洞察眼に負うところが大きい。博士と話して、わたしは『同胞』と話しているように感じた。この同胞は、その信するところにおいては多くの点でわたしと異なるが、共に同じ心の風光を享受する友である。見解ならびに目的がかく一致したことは、まことに意味深いことである」。(『禪についての対話』一八九頁)。

(ぎし・ひでし、宗教学、英知大学学長)