

東西靈性交流における禅の靈魂観

安 永 祖 堂
(花 園 大 学)

はじめに

天文十八（一五四九）年八月十五日、日本に上陸したフランシスコ・ザビエルがキリスト教布教に着手した揺籃期においては、仏僧たちは皮肉なことにキリスト教を天竺から渡来した新しい仏教の一派、すなわち天竺宗と理解したという。それも無理からぬことではあった。なぜならば双方の儀式や祭祀には多くの類似点があったからである。花で飾られた祭壇、華麗な荘厳、香炉で焚かれる香、灯明や数珠、剃髪や巡礼までもが確かに互いの内に存在していた。

さらには十六世紀初頭、ビジャープルのイスラム王朝の支配下にあったインドのゴアはポルトガルの対アジア貿易およびキリスト教宣布の基地となっていたのであり、イエズス会の本拠地でもあるゴアからやってきた宣教師ザビエルが日本の仏僧にとって「西来の胡僧」であったことに間違いはない。そのためか最初の上陸地である鹿児島においては当地の仏僧と友好的な雰囲気の中で交誼を結んでいた様子さえ窺える。

ばあでれメステレ・フランシスコがこの忍室のところで得た多くのほかの経験の中に、つぎの二つのことがあった。第一は、僧侶たちは一年のうちに百日間、一定の一時間乃至二時間静慮に耽る慣習をもつ

ている。彼等はこれを坐禅と称し、無の法則について静慮して巧みに良心の呵責を抑えようとする。彼等はその姿勢に、何かこの世のものならぬ静観に恍惚としているかのように、慎みと専念と安らかさを示していた。ある時、ばあでれメステレ・フランシスコが住職であるこの老僧といっしょに、僧侶たちが皆静慮に耽っている一堂を通って行った時、ばあでれは「この修道者たちはここで何をしているのですか」と忍室にきいた。すると、忍室はにっこり笑って、「ある者は過去数ヶ月間に信徒たちからどれだけ収入があったかを勘定しており、ある者は自分たちのためにもっとよい着物や待遇がどこで得られるかを考え、またある者は気ばらしや閑つぶしのことを考えているので、要するに、何か価値のあることを考えている者は一人もありません」と答えた。⁽¹⁾

周知のルイス・フロイスの『日本史』の一節である。ところでエルンスト・ベンツはこの両者の応酬を次のように縷説している。

ザビエルはこれを真に受け、この発言から仏教僧の精神的境位の低さを演繹してしまい、この返答にひそむイロニーにはついぞ思いおよびもしなかった。この住職がフランシスコ・ザビエルにイロニーでもって応対したのは、いずれにせよザビエルが仏教を軽視しており、あるいは邪教とさえみなしていることをわきまえていたからである。キリスト教的な意味での護教論は、念実（忍室）の念頭にはない。⁽²⁾

ベンツはイロニーという着眼点で曹洞宗福昌寺第十五世住持である仏照大円禅師忍室和尚のザビエルに対する返答を理解している。両者が出会った時点で忍室は世寿八十才であり、ザビエルは四十三才であった。禅僧としてまさに閑古錘とでも呼ぶべき老熟の境地に達していたであろう忍室は、はるばる天竺からやってきたという若く情熱的な胡僧を相手に何ら気負っ

た回答をするまでもなく、莞爾として禅者一流の対機説法で応じたに過ぎないのではなからうか。さらに筆者が推測するにザビエルが質問を発したとき、忍室には臨済義玄と王常侍の僧堂前でのやりとりが想起され、意図的に臨済義玄の返答を換骨奪胎して答えてみせたのではなからうか。

王常侍、一日、師を訪う。師と僧堂前に看えて、乃ち問う、這の一堂の僧は還た看経するや。師云く、看経せず。侍云く、還た禅を学するや。師云く、禅を学せず。侍云く、経も又看せず、禅も又学せずんば、畢竟箇の什麼をか作す。師云く、総に伊をして成仏作祖し去らしむ。侍云く、金屑貴しと雖も、眼に落つれば翳と成る、又作麼生。師云く、將に為えり、你は是れ箇の俗漢と。⁽³⁾

因みに『臨済録』が本邦で最初に刊行されたのは、元応二（一三二〇）年版とされている。さらに永享九（一四三七）年には五山版が印施され、延徳三（一四九一）年にも重ねて出版されている。薩摩藩当主島津家菩提寺という名藍の住持である忍室の机辺にその一編が、あるいは写本が備えられていて不思議ではない。また他の禅籍からこの両者の問答を記得していたことも十分あり得よう。ただし言うまでもなくザビエルはその忍室の返答の真意を全く理解できなかった。およそ四百年の時間を経て、ペンは自身を含めて禅の不可解さになお困惑するキリスト教徒に共通する心情をこのように吐露している。

あらゆる護教論的攻撃やあからさまな神学的論証に対するこの禅友の反語的な敬遠が、フランシスコ・ザビエルにはわからなかった。一五四九年十一月五日付けで鹿児島からゴアのイエズス会の長老にあてた―これは発見されたばかりの日本における彼の最初の体験報告であるが―その報告書の中で、ザビエルはこの住職について次のように書いている。

「その名は《ニンクシット》(Ninxit)といい、これを私達の国語で書くと《真実の心》となり、・・・実際その名に値するならば、彼にさいわいあれ！ 今までたびたび言葉をまじえたけれども、その所見は動揺している。靈魂は不滅であるか、それとも身体と共に死ぬかについては、何らの定見もなく、ある時にはこれを肯定し、またある時にはこれを否定する。他の知識も、これについては定見がないのではなかろうか。」

ここに記述されている見地こそ実は、禪の見地なのだ。つまり一切の現象は流転するという観点に立てば、魂の不滅は否定することができ、業（カルマ）を、転生のつらなりを貫く因果の連鎖とみなす観点に立てば、肯定できるのである。キリスト者にとっては、彼の中心問題をなすこうした問いに対する答えが肯定であったり、否定であったりするの⁽⁴⁾は、当然のことながら、まったく不可解、かつ困惑させられる。

一方が宇宙万象ことごとく縁起の理法の下にあると説けば、他方は天地万物すべて唯一なる神によって創造されたと主張する。片や円環的歴史観に貫かれ、片や直線的救済史観に裏打ちされる。たしかに禪とキリスト教との相互理解は困難を極めるであろう。しかし、異質であるからこそ惹き合われるということもあり得るのではないか。

そのような関係にある両者の間で長期にわたって継続されているひとつの実験的な宗教間交流として、「東西靈性交流」という体験型のプログラムが存在することは知られている。すなわち、このように懸隔する東西の宗教を教学や神学の論争のレベルではなく、実際に体験し合うことによって相互理解の活路を見出そうという試みである。そこで今回の「仏教の靈魂観」というテーマに関して、その異宗教間交流に主体的に参加している

立場から、禅の靈魂観を採り上げて若干の考察を加えてみたい。

1.

最初に「東西靈性交流」についてその概要を述べておこう。まず「東西」に関しては、「東」は日本の禅三派つまり曹洞宗、黄檗宗、臨済宗を言い、「西」はカトリック修道会、とくに観想修道会と呼ばれるベネディクト会およびトラピスト会を指すと理解してよいであろう。「靈性」については次章で採り上げるので、ここでは「交流」の内容の簡略な紹介をしておきたい。

およそカトリック宣教師に仏教への関心が見られたことはすでに明治期から仏教を研究した司祭たちが多く存在したことで明らかにあり、特に禅に視線を向ければ実践家としての上智大学の愛宮ラサール（一八九八—一九九〇）や研究家としてのハインリッヒ・デュモリン（一九〇五—一九九五）などの名前があげられよう。そして第二ヴァティカン公会議（一九六二—一九六五：現代世界に開かれた教会刷新を目指し、カトリック教会全体の方向転換に大きな影響を与えた）がそのような他宗教への関心および参画を許容する動向を加速させたことも付け加えておかねばならない。

一方、上智大学の門脇佳吉は臨済宗の大森曹玄に師事して禅を修めていたが、大森と計画して西欧に坐禅や武道を紹介し、併せて仏教徒をカトリック修道院に滞在させて修道生活の交流を図ろうとした。ヨーロッパで禅に関心を抱いていたベルギーのオッテニエ修道院のピエール・ベテューヌとドイツのザンクト・オットーリエンのノトケル・ヴォルフが中心となってこの集団を受け入れ、最初の交流が実現されたと言われている。

こうして第一回交流が一九七九年八月三十日から十月一日にかけて欧州

で実施され、約五十名の仏教僧および在俗信徒たちが参加した。言わばその返礼として、一九八三年十月五日から十一月五日まで日本に於いて第二回の交流が行われ、十七名のカトリック修道士、修道女が日本の禅宗の専門道場に分散して滞在したのである。以降、定期的に開催されるようになった交流を一覧すると概略以下のようになる。

第三回交流（一九八七年八月二十一日―九月二十日）欧州

二十七名の禅僧、尼僧が参加。

第四回交流（一九九一年十月十日―十一月十日）日本

二十八名の修道士、修道女が参加。

第五回交流（一九九七年八月二十日―九月二十八日）欧州〔フランス〕

七名の禅僧、尼僧が参加。

第六回交流（一九九八年）日本

七名の修道士、修道女が参加。

第七回交流（二〇〇〇年九月五日―九月二十九日）欧州〔ベルギー・オランダ〕

七名の禅僧、尼僧が参加。

第八回交流（二〇〇一年十月一日―十月二十三日）日本

七名の修道士、修道女が参加。

第九回交流（二〇〇三年九月八日―九月二十六日）欧州〔イタリア〕

七名の禅僧、尼僧が参加。

第十回交流（二〇〇五年六月五日―六月二十六日）日本

九名の修道士、修道女が参加。

筆者は第二回の交流から継続して参加しているが、前述のごとくこの交流は実存型の交流なので、カトリック修道院の「祈りと労働」、そして禅

堂の「坐禅と作務」の各々の修道生活を一定期間体験するようにプログラムされている。そして滞在の最後にシンポジウムを開催して互いの報告を受け、それに基づいて討論を重ねるのである。

もちろんこの交流は宣教などが目的ではない。さらに相互の靈性を比較検討するというのでもなく、むしろ互いの拠って立つところを認め合う試みと呼んでもよいであろう。そこに教義を超え、民族を超えて、神性の根源さらには仏性の靈光というような人類共通のスピリチュアルな基盤を確かめ合えるか否かという点にこの交流の目的と意義が存在すると言えよう。

2.

さて「靈性」という言葉はその解釈がまことに多様であり、これを定義することはきわめて困難である。現代に於ける「靈性」の概念は、WHO（世界保健機構）の公文書に記載されるような人間の健康の定義に際して使用されるようなテクニカルタームとしての用法から、キリスト教的靈性、あるいは伝統的宗教を凌駕すると称する現代のスピリチュアリティ・ムーブメントでの用語としての事例など、好箇であるだけにかえって多種多様な意義を包含させられ、頻用されているのが現状であると考えてよいであろう。

この「靈性」という語を最初に用いたのは江戸後期の国学者平田篤胤であると指摘するのは鎌田東二であり、文政年間にまとめられた篤胤の著作『密法修事部類稿』での二箇所の使用例を挙げている⁽⁵⁾。しかしこの言葉を一般に流布させたのは、やはり鈴木大拙の著書『日本的靈性』であろう。鈴木は「靈性」をこのように説明している。

精神または心を物（物質）に対峙させた考の中では、精神を物質に

入れ、物質を精神に入れることが出来ない。精神と物質との奥に今一つ何かを見なければならぬのである。二つのものが対峙する限り、矛盾、闘争、相剋、相殺など云ふことは免れない、それでは人間はどうしても生きて行くわけにはいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、又一つであってそのまま二つであると云ふことを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。⁽⁶⁾

次にキリスト教の場合はいかがであらうか。岸英司は以下の如くに定義する。

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。⁽⁷⁾

さらに井上洋治はこのようにも語る。

「スピリチュアリティ」というのは、その人が神なら神を求めてゆく、全人格的な、その何というかな、生き方といいますかね、それだと思うのです。「靈性」というと、日本語の靈という語から受ける感じとして、靈魂とか、何か生活から離れているような感じがあるでしょう。それでは訳語として少し不十分ではないか。⁽⁸⁾

そして井上は、「靈性」はむしろ「求道性」（キリスト教用語ではキュウドウセイ、仏教語としてはグドウセイ）と訳されるべきとする。それは伝統的な仏教語を援用するならば、願心、道心、あるいは菩提心と呼んでも差し支えないものであろう。そのような「靈性」ならばまさに「東西靈性交流」のような実存的な宗教交流に冠せられるに相応しい言葉ということにもなり得るのではないか。

ではそもそも仏典祖録に於いては「靈性」はどのように用いられていた
のであろうか。筆者の管見の限りでは次のような使用例が見られる。

六經典文はもと俗を濟し治を爲すに在り。必ず靈性の眞奥を求めん
には、豈に佛經を以て指南と爲さざるを得ん耶。

(『高僧傳』・T50-367c)⁽⁹⁾

唯一眞の靈性。不生不滅。不増不減。不變不易なり。

(『原人論』・T45-710b)⁽¹⁰⁾

方に能く末を棄て本に歸し、心源を返照すべし。塵盡き細除き靈性
顯現して、法として達せざる無きを法報身と名く。(同・710c)⁽¹¹⁾

且く趙州の意、汝作麼生か會す。因って偈を以て對へて曰く、一兔
身を横たえて古路に當たる、蒼鷹纔に見て便ち生擒せらる、後來獵犬
靈性無し、空しく枯椿の舊き處に向かつて尋ねんと。

(『林間録』・Z148-598b)⁽¹²⁾

理を悟り妄を息むの人は、復た業を結ばず、一期壽終の後、靈性何
くにか依る。密、書を以て之に答へて曰く、一切衆生、覺靈空寂を具
せざること無きは、佛と殊なること無し。(同・612b)⁽¹³⁾

しめしていはく、いまいふところの見、またく仏法にあらず、先尼
外道が見なり。いはく、かの外道の見は、わが身うちにひとつの靈知
あり、かの知、すなわち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是
非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり。
しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにう
まるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく

滅せずして常住なりといふなり。かの外道が見、かくのごとし。しかあるを、この見をならうて仏法とせん、瓦礫をにぎりて金宝とおもはんよりもなほおろかなり。痴迷のはづべき、たとふるにものなし。大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり。いま心常相滅の邪見を計して、諸仏の妙法にひとしめ、生死の本因をおこして、生死をはなれたりとおもはん、おろかなるにあらずや、もともあはれむべし。ただこれ外道の邪見なりとしれ、みみにふるべからず。(『辨道話』・道元禅師全集 卷上 p. 739)

人人圓具之靈性，箇箇本成之佛心，箇箇上に露われ，物物上に現じて而も自の實體無し。(『信心銘夜塘水』・曹洞宗全書注解 4-319b)⁽¹⁴⁾

これらを通覧検討すると、仏教で言うところの「靈性」(レイショウと読まれる)は本来、靈妙なる心の本性、靈妙不可思議な心の本性、真如靈心の本性というような語義であろうが、具体的には仏教外で想定する靈魂のことを意味していたとする中村元の説も大いに首肯できる。⁽¹⁵⁾

ところで『辨道話』からの引用例にもあるように、もしも靈性常住すなわち靈魂の不滅を悟ることのみが生死を離れる悟りへの道であるなどと曲解するならば、これはもはや外道の見であり、さらには殆どキリスト教の教義と同工異曲の類になってしまう。そこで次に、現実にその陥穽に嵌ってしまったのではないかと危惧される事例を照射して考えてみたい。

3.

およそ禅に参じるキリスト者は、門脇佳吉の次のような言明に賛意を表することに吝かではあるまい。

私は禅を実修することによって仏教を知っただけでなく、以前にもまして本当にキリスト教を会得するようになったのです。⁽¹⁶⁾

しかし、事はそれほど安平ではあり得ないのではないか。例えばプロテスタントにして参禅経験も豊富な佐藤研は述べている。

禅が新しく与える視野は、これまでのキリスト教の言辞を変えさせ、根幹に触れるところまで変貌させてしまう可能性をも持っている。⁽¹⁷⁾

そして禅とキリスト教の折衝の結晶化を以下のように予見する。すなわち神観の転化とキリスト論の変質である。

坐禅の体験知がキリスト教内部で展開すれば、ある「絶対人格」がどこか特別なところに実体として存在しており、それが人間を支配・制御しているというような観念的発想は、放棄されざるを得ないであろう。その代わり、「神」をわれわれの最深の本来性と等しい、空なる愛のエネルギーとして見るような理解が発生するであろうと思われる。⁽¹⁸⁾

坐禅の体験が志向するイエス理解は、イエスを異質な絶対者として見る見方から、「同等なる者たちの第一の者」として理解する仕方へシフトするであろうということである。⁽¹⁹⁾

要するに一切皆空の世界にあっては自己と神との対立もおのずから滅却されることになり、むしろ神とはその世界の別称と理解されるようになる。ゆえに西欧に於ける見性体験者と自称する人々は自らの体験を「私は神と出会った」と表現する人が多い。それは人格・非人格の区別も絶するから

無限の愛のエネルギーの世界として把握されるのだろう。

さらに四世紀以来、イエス・キリストは「神であり、人である」存在として理解されてきた。それが禅の体験知と呼応すればどうなるか。「神である」という側面をイエスという存在の本質的な「空」の表れと見て、「人である」をイエスの現象的な「色」の表れと見れば、それはすべての人々にもあてはまることになる。わたしも「神にして人」あなたも「神にして人」である。するとイエスは我々と同類だが最も卓越して愛に生き愛に死んだ一人の先達であり、いわば量的な差こそあれ質的な差はないことになる。それはまさにイエスをゴータマ・シッダールタと同様に捉えることになるのだろう。

そして佐藤はそのような予測が実際に発現している例として、ベネディクト会神父であり、三宝教団師家としても活動するヴィリギス・イエガーのケースを挙げる。

イエガーは、「イエスは、自分を礼拝せよとは要求しなかった」と言明できる点で、明らかにこれまでの新約聖書学のイエス研究を踏まえている。しかしそこから彼は、イエスと同じ神秘的存在形式・行動様式を私たち自身も取るべきである、と主張する。実はこれは、私が上に述べた、「同等なる者たちの第一の者⁽²⁰⁾」としてイエスを理解するという方向と同質の主張である。

さらにこのように評価もしている。

彼は、言葉を超えて靈性の体験と実践の道を求める多くの者たちの代弁者となっている。そして彼らが従来 of キリスト教の伝統に連なることを否定するのではなく、むしろその継承者をもって自己を理解するとき、しかし現実には既存のどの宗派にも完全に属することがないと同時に様々な宗派を横断して連帯を確認しているとき、この運動は

「禅キリスト教」という新しい名辞で呼ぶ方がふさわしいと考えられるのである。⁽²¹⁾

佐藤の評価に対しては意見が分かれるところであろうが、少なくともイエーガーの首唱する立場（禅キリスト教）が我々に禅の靈魂觀の独自性を再認させてくれるものであることは間違いない。では、それは如何なるものであるか。

おわりに

現在、日本の禅宗教団にあっても祖霊信仰は、さまざまな先祖供養行事に窺われるのであり、伝統的な祖霊觀と仏教の成仏觀とが重層してきたものであるという現実には認めざるを得ない。そもそも「霊」は人が神に祈る動作を示すものであり、そこから転じて神聖な存在を指すようになったとされる。さらに「魂」は肉体を離れた死者の精神作用が動く様子をいう。そこから「靈魂」の語は、生者の精神作用と肉体を働かせている基本的作用を意味すると同時に、死後もなお肉体を離れて存在するという考え方を示しているものと捉えられよう。このような考え方はかつてのアニミズム的世界觀の中に広く見られるものであり、原始未開の人類にとっては普遍的な見方であったことはよく知られる。しかし現在に於いても、我々の信仰あるいは宗教的営為のプリミティブの処では祖霊あるいは靈魂というようなものの実在視が抜きがたくあることは、やはり無視できないであろう。

結局洋の東西を問わず、信仰の基盤あるいは母体にあつては靈魂崇拜と呼ばれるものに撞着せざるを得ないのではないか。キリスト教の靈魂觀もさまざまな靈魂論の影響を受けて、人間の理性的靈魂が非物質的な人格的存在として身体を離れても存続するという考えが強調されるに至ったとい

う歴史を有しているのではないだろうか。

そこで「東西靈性交流」というような異質の宗教間での交流が成立し得る一つの要因を、例えばキリスト教と禅という懸隔する両者の一見通底しあうかの如き靈魂觀に見出すことも可能なのではなからうか。すなわち靈魂は身体と共に滅びるのではない靈的存在であるとするキリスト教が禅に親近し得るのは、禅の靈魂觀が靈魂の滅不滅をも超越するゆえにこそと解せられまいか。およそ無常に立ち無我を説く禅にあっては滅不滅をも超越するゆえに、時に滅、時に不滅と自在に展開しつつ、同時にそのどちらにも滞留しない処に禅一流の靈魂觀の真面目が発露するものと思われる。

しかし、時に滅不滅のどちらか一方に偏在すると、たちまち深刻な誤謬を犯してしまう可能性が大いにある。イエーガーの主張するような禅キリスト教はその典型例として結実しているのではなからうか。つまり真如を聖靈的なものとして実体視し、神を仏性すなわちわれわれの最深の本来性と等しいものの如くに措定してしまっているのである。真理の世界は現象の世界と確かに異なっている、その真理の世界を現象世界と切り離し、隔絶したものと了解してそれに契合しようと努めれば、真実なるものへの執着心がはたらき、かえって迷妄に陥るものである。そこにはもはや禅の生命線である仏向上の消息は微塵もうかがわれない。

ただ、そのような禅キリスト教をも清濁併呑した上で、異宗教間交流は時に貴重な視座を付与してくれるものである。禅の靈魂觀もこのような機会を得ることで改めて再思三考されるのではなからうか。

注

- (1) ルイス・フロイス『日本史』（柳谷武夫訳）平凡社 東洋文庫四 一九六三年 p.83
- (2) エルンスト・ベンツ『禅 東から西へ』（柴田健策 榎木真吉訳）春秋社

- 一九七四年 p. 63
- (3) 『鎮州臨濟慧照禪師語錄』 T47-503c, 入矢義高訳注『臨濟録』岩波文庫
一九九一年 p. 165
- (4) 前掲書 p. 66
- (5) 鎌田東二『宗教と靈性』角川書店 一九九五年 p. 72
- (6) 鈴木大拙「日本の靈性」鈴木大拙全集第八卷所収 岩波書店 一九八一年
p. 21
- (7) 岸英司「仏教とキリスト教の接点についての一考察」『比較思想研究』（比
較思想学会）第二七号 二〇〇〇年 p. 14
- (8) 戸田義雄編『日本カトリシズムと文学』大明堂 一九八二年 p. 172
- (9) 「六經典文本在濟俗爲治。必求靈性眞奥。豈得不以佛經爲指南耶」。
- (10) 「唯一眞靈性。不生不滅。不増不減。不變不易」。
- (11) 「方能棄末歸本返照心源。匱盡細除靈性顯現。無法不達。名法報身」。
- (12) 「且趙州意汝作麼生會因以偈對曰一兔橫身當古路蒼鷹纔見便生擒後來獵犬
無靈性空向枯椿舊處尋」。
- (13) 「悟理息妄之人不復結業一期壽終之後靈性何依密以書答之曰一切衆生無不
具覺靈空寂與佛無殊」。
- (14) 「人人圓具之靈性箇箇本成之佛心箇箇上露物物上現而無自實體」。
- (15) 中村元『広説佛教語大辞典』東京書籍 二〇〇一年 p. 1750
- (16) 門脇佳吉『公案と聖書の身読』春秋社 一九七七年 p. 52
- (17) 佐藤研「なぜヨーロッパで禅か」『宗教への問い』五 岩波書店 二〇〇
〇年 p. 211
- (18) 同書 p. 214
- (19) 同書 p. 216
- (20) 佐藤研「伝統の継承と革新」『岩波講座 宗教』第十巻 岩波書店 二〇
〇四年 p. 43
- (21) 同書 p. 44

