

The Possibility of Catholic Zen: Meister Riesenhuber's Lectures as an Introductory Guide to Zen (*Teishou*) for Christians

Yutaka Tanaka, ObISB.

After the Second Vatican Council recognized the importance of dialogue and mutual exchange with the world's religions, priests and monks of the Catholic Church began to participate in Zen meditation retreats at Japanese Zen temples and Japanese Buddhist monks in monastic practices.

By reflecting on how such spiritual exchanges between Buddhists and Christians were made possible, this paper examines the significance of learning from other religious traditions for Christians living in an age of pluralism and examine the nature of Catholic Zen and its potentials. It does so using as a guide the lectures delivered by Prof. Klaus Riesenhuber at the Zen Center of Akikawa Shinmeikutsu, founded by Fr. Hugo Enomiya-Lassalle.

The fourteen lectures are entitled as follows: "(1) Preparing for Zazen," "(2) Grasping Yourself through the Breath," "(3) Connecting with the Source and Becoming Yourself," "(4) Walking with the Path," "(5) Attention Toward the Center," "(6) Breaking Through Denial," "(7) Carrying Out Life," "(8) Giving to Oneness," "(9) Consciousness and Being Penetrate Each Other," "(10) Opening the Self by Committing to Zazen," "(11) Transcending the Self by Returning to the Origin of the Self," "(12) Seeing with All of One's Being," "(13) Zazen Bears Fruit," and "(14) Zazen and Everydayness.

In Zen Buddhism, it is usual for a Zen master to quote from Buddhist sutras such as Wisdom-Sutras and Zen-Buddhist Analects, but in the case of Meister Riesenhuber, although the explanation of Zen manners was the same, the texts he quoted were either Christian or Western philosophy texts that he taught at Sophia university.

Oneness forms a core theme of Riesenhuber's Zen-lectures, as also of his book "Reason and Spirituality in the Middle Ages," which discusses medieval philosophy and monastic spirituality. Commencing with the Church Fathers who tackled the oneness of the divine substance in the Trinity, he discussed the natural philosophy of Eurigena, Anselm who grounded "rational cognition in faith," the "Metaphysics of Being and Participation," of Thomas Aquinas, Nicolas of Cusa's "learned ignorance", and other issues.

The uniqueness of Christian theology lies in the fact that it develops "oneness" derived from Neo-Platonism as a trinitarian theory, directly linked to the opening up of the "eternal now", that integrates the past, present, and future into oneness in the theory of time. It goes without saying how vital it is for Christians to be given an opportunity to hear the call of the "now", and God's voice in the wilderness.

It is no coincidence that interest in Nishida's philosophy has grown in parallel with the rise in the number of priests practicing Zen meditation at Sophia University, and there is a deep internal link between the two philosophers who practiced Zen-meditation and engaged in philosophical studies. Referring to newly discovered research materials such as Nishida's lecture notes, Riesenhuber sought to clarify the "religious aspect of pure experience" in relation to Christian Neoplatonism.

I have viewed the term "Catholic Zen" as a "*koan*" presented to Christians by Zen-Buddhist Meister Akizuki Ryomin. As the Zen saying goes, "If you are like the teacher, you will lose half his virtues." Even when a Christian becomes a Zen teacher through Zen meditation practice, if his words are the same as the Zen master's teachings, he will lose half of his Zen master's virtues. A Christian must have a creditable original viewpoint. This type of "Catholic Zen" would lead Christians to a life of meditation and prayer that better utilizes the uniqueness of Christianity, while learning from Buddhism. The word "Catholic" originally meant "universal," and the Catholic faith implies that no matter what one's religion may be, if truth is present there, we can always learn from it. Christianity in an age of pluralism will break free of its helpless relativism, only by having an eye for the "one through many." This is something that was always stressed by Meister Riesenhuber.

The author is a Professor Emeritus of Sophia University and
President of the Japan Society for Buddhist-Christian Studies.

カトリック禅の可能性

—リーゼンフーバー先生の「提唱」を手引きとして—

田中 裕

はじめに

第二バチカン公会議が世界の諸宗教との対話と交流の重要性をみとめてから、カトリック教会の司祭や修道士達が日本の禅寺で参禅修行したり、日本仏教の僧侶達が修道院の修練に参加したりすることが行われるようになった。宗教間対話は、教会一致運動とならんでカトリックだけではなくプロテスタントでも盛んになり、諸宗教・諸教派の違いを乗り越えた霊性交流の気運が生まれた。

一九八〇年に国際学会「東西諸宗教の邂逅 (East-West Religions in Encounter)」が開催され、この会議に参加した同志社大学の土居真俊教授の発議によって二年後に日本にも東西宗教交流学会が設立された。カトリック、プロテスタント、禅宗、浄土真宗など多彩な宗教的背景をもつメンバーを構成員とするこの学会は、アメリカの Society of Buddhist-Christian Studies と協力しつつ学際的・国際的な活動を継続して現在に至っている。

私がこの東西宗教交流学会に入会したのは一九八五年であったが、京都で開催された大会は、エックハルトを禅仏教の精神で解釈し、仏教とキリスト教双方の精神史に精通していた西谷啓治の講演を二日間にわたってじっくりと聞きながら、仏教学者の玉城康四郎、臨済正宗の秋月龍珉老師、前年に『パウロ・親鸞・イエス・禅』という比較宗教哲学の著書を著した八木誠一、西田幾多郎と鈴木大拙に学びつつ、のちに『大地の哲学』『大地の神学』『大地の文学』という三部作を発表された小野寺功、カトリック神学の日本化を志され、仏教的な「矛盾的相即」の論理によって、日本の思想的風土に適合したキリスト教神学を樹立することを目指されていた本田正昭など、仏教とキリスト教の双方の参加者からさかんな討議がなされたのを記憶している。

私が「カトリック禅」という言葉をはじめて聴いたのは、のちに親しくさせて頂いた秋月龍珉老師からであった。秋月老師は、渡欧してドイツの聖オットーリエン修道院、フ

ランスのシトー大修道院などを訪問し、講演並びに坐禅の指導をされたが、宗教間対話や東西霊性交流の試みが、安直な諸宗混交（シンクレティズム）に陥ってはならないことを常に力説されていた。キリスト教と禅仏教は、互いに学びあうことが可能であり、双方の伝統の独自性と尊厳を守ることによって、多次元的かつ創造的な共存を目指すべきことを強調されていた。

一九九四年七月にスイスのバート・シェンブルンのラサール記念館で「国際宗教シンポジウム—仏教者とキリスト者の対話」が開催された。この記念館は、日本のイエズス会に坐禅による瞑想指導を導入する一方、広島の子爆者として世界平和の実現のために諸宗教の協力を説かれた愛宮ラサール神父を記念して建設されたものであった。

秋月老師はこの国際学会で「仏教とキリスト教の共通の根拠——世界平和を祈念して」という講演をされたが、そのときに、

「日本ではカトリックの司祭でありつつ伝統の臨済禅の公案修行をすべて終えられ師家分上の資格を取っておいでの方もおいでです。それに対して伝統禅の方々の見解は如何ですか。キリスト教の信仰箇条を保持してカトリックの神父であること、純禅の仏教で師家として立つこと、この二つは果たして両立しますか？」

という質問に対して次のように答えている。

「伝統禅の公案修行を大事了畢^一されたら、師家として公の資格を得るわけですね。けれど『私は伝統禅であると同時にカトリックの神父である』と公称するのには違和感がある。はたして正統的なカトリックの信仰を持つことと、臨済正宗の禅匠で禅仏教への信心が決定していること、この二つが両立・合致するかどうかということですね。『カトリック神父としてカトリック禅のマイスターでもある』というなら、両者はあまり違和感がなく融合するかも知れません。」

秋月老師が「カトリック禅のマイスター」と言われたとき、おそらく「マイスター・

一 『大乘禅』第七一巻第十号（一九九四年十一月）「秋月龍珉老師スイス国際宗教交流学会記念講演報告」（橋杵記）十一頁—二十八頁。

二 大切なことを終了する意。臨済宗では、所定の禅の修行過程を終了して、禅の指導者（師家）の資格を得ることを意味する。

エックハルト」の講話やドイツ語説教などを念頭に置かれていたのであろう。禅仏教の側から見て、エックハルトはきわめて禅匠に近い司祭であり、鈴木大拙と同じく秋月老師もおおいなる共感を持たれていた。擬ディオニシオス、エリウゲナ、クザーヌスにいたるキリスト教的プラトン主義の伝統には、禅仏教と呼応するものがあり、東西宗教交流学会でも、そこに通底する意味を探求する研究発表は数多い。また、会員の中には前述の本田正昭教授、奥村一郎神父のように。カトリックのキリスト者で禅の瞑想修行をされた方も多かったのである。

一九八七年にパークリーで開催された「キリスト教と仏教の対話を目指す国際会議」で、私は老師と同じセッションで発表するため、その打ち合わせにご自宅に伺ったことがある。そのときに、老師がご自宅を禅道場「即非庵」として一般に開放されていることを知った。伝統的な臨済禅の「公案」の修行システムによく通じておられた老師は、カールバルトのもとでキリスト教神学を学んだ滝澤克己のいう「(絶対者と自己との) 不可分・不可同・不可逆」という言葉を、禅仏教の新しい公案のようにして話されていた記憶がある。老師は、伝統的な臨済正宗の禅だけに留まらず、恩師の鈴木大拙と西田幾多郎の宗教哲学に学ぶ「新大乘」の精神を提唱されていたのであった。

一九九九年に秋月老師は七十七歳で示寂されたが、遺志にしたがって通夜や告別式などの葬儀儀礼は行われなかった。老師は、葬儀や法事のような宗教儀礼に携わることは「本来の仏教」の携わるべき「大事」ではないという考えをお持ちだったからである。老師がよく言及された臨済禅の久松真一居士の遺詠「大死せば来るにや及ぶ今そこでそのまま真の臨終あはなむ」は、そのまま老師の真骨頂を表す言葉であったと思う。

秋月老師の示寂された年から私は上智大学に勤務するようになったが、そこで図らずも文字通り「カトリック禅」の実践者一神父で参禅する先生方一に出会うこととなったのである。

イエズス会には「靈操」という瞑想修行の伝統があり、その伝統と日本の禅仏教の参禅修行を統合する試みとしては何よりも門脇嘉吉神父の名前を挙げなければならないであろう。門脇師と禅との出会いは、静岡県立（旧制）見附中学（現静岡県立磐田南高等学校）時代に遡る。当時（一九二二-一九四二）の校長であった尾崎楠馬は臨済宗師家の資格を持つ人であって、「労作教育」を目標に掲げ、勤労・鍛錬作業を通じて人格を形成する教育を目指していた。運動場の整備や校庭・プールなどの造営はすべて生徒達と教師による

勤労作業によって行われたという。門脇神父は「私がキリスト者になったのも、私がイエズス会に入会し、「靈操」の修行をするようになったのも、禪的教育によって養われた求道心の賜物だった。」と回想している。門脇神父は大学卒業の三年後にイエズス会に入会し、広島の高尾で修練の二年間を過ごしたが、修練院での「靈操」に基づく修道生活が多くの点で禪の僧堂生活に似ていることに驚かされた。岩波文庫の『靈操』の解題で、訳者の門脇神父は御自身の参禅経験と靈操経験をふまえて、「禪から靈操へ、靈操から禅体験へ」という往還運動の中で開示された神秘体験の普遍化を試みている。それは、日本のキリスト者の独自の視点から生まれたものではあるが、たんに日本だけに留まらぬ「普遍の信仰」にもとづくものでもあった。

また、上智大学の哲学科・哲学研究科で「中世における理性と靈性」「近代哲学の根本問題」を論じ、中世思想研究所で『中世思想原典集成』を編集されたリーゼンフーバー先生は、ラサール神父によって始められた「カトリック禅」の実践者でもあり、ラサール神父の後を継いで東京の秋川神冥窟の坐禅道場の指導をされていた「禅マイスター」でもあった。

カトリックの司祭が、臨済宗や曹洞宗のような禅仏教の参禅形式を踏襲する場合、仏教的な宗教儀礼（焼香、礼拝、看経、読経）をおこなうところで、カトリックのミサ典礼を行うのが普通である。その場合、そのような「接心」の形態が仏教とキリスト教との表面的な混交（シンクレティズム）ではなく、深いレベルで坐禅をキリスト教の瞑想の伝統へ統合することがどのようにして可能となるか—これは秋月老師が言われた「カトリック禅」の可能性に関わる根本問題であろう。

幸いなことに、リーゼンフーバー先生が秋川神冥窟の接心で語られた「提唱」が、『小著作集Ⅴ「自己の解明——根源の問いと坐禅による実践」』^三に収録されているので、実際にこの提唱を聴いたことのないひとでもその内容を知ることが出来る。そこで、以下では、この「提唱」の記録を手引きとしてカトリックの伝統に立脚しつつ坐禅の瞑想法を生かす道を尋ねてみよう。

リーゼンフーバー先生の「提唱」——自己発見の道

三 『リーゼンフーバー小著作集Ⅴ 自己の解明——根源の問いと坐禅による実践』（知泉書簡、釘宮明美編集、二〇一五年）。

小著作集にはリーゼンフーバー先生の次のような十四の「提唱」が収録されている。

「提唱一：坐禅の心構え」、「提唱二：呼吸を通して自分をつかむ」、「提唱三：根源とつながって自分になる」、「提唱四：道と共に歩む」、「提唱五：中心に向かって注意力を働かせる」、「提唱六：否定を突破する」、「提唱七：命を遂行する」、「提唱八：一性に与る」、「提唱九：意識と存在が浸透し合う」、「提唱十：坐りに徹して自己を開く」、「提唱十一：自己の起源へ還って自己を超える」、「提唱十二：自分の存在すべてで見る」、「提唱十三：坐禅が実る」、「提唱十四：坐禅と日常性」。

これらの「提唱」は、先生自身が口答で話されたものを録音から起こしたものであるので、最初にドイツ語で書かれた学術論文の邦訳を収録した先生の主要著作とは違って、日常的な事例を多用された親しみやすい文体で書かれている。「提唱」とは、禅仏教では般若経、維摩経のような仏教経典、臨済録、無門関のような禅の語録のテキストを老師が引用して説法するのが普通であるが、リーゼンフーバー先生の場合は、禅の作法を説明するところはおなじであっても、引用するテキストがキリスト教関連のもの、先生が大学で教えておられた西洋哲学のものである点に特色がある。

たとえば「提唱一」、および「提唱二」では、坐禅が「姿勢を調べ、呼吸を調べ、心を調える」三つの要素からなることが初心者にわかりやすい言葉で説明されている。坐禅の後で、胸に両手を合わせて（叉主当胸^{しゃしゅとうきょう}）禅堂内をゆっくりと歩くこと（経行^{きんぎん}）、そのあとの休憩時（抽解^{ちゅうかい}）の心得など、禅仏教の禅堂に於ける用語と作法がそのまま採用されている。一回の四十分の坐禅を一日で六回、坐禅・独参（個人指導）が三回、茶礼・坐禅が二回、という日課は、早朝の坐禅の後にミサが行われる点を除けば、禅仏教の「接心」とよく似ているが、同時にそれは、黙想と祈りに労働（作務）を結合させたベネディクト会の戒律に従う修道士の聖務日課を想起させるものである。

ドイツのミュンヘン大学で一九六七年に哲学博士号を取得された先生は、その後、来日して上智大学で神学博士とられたが、そのときに愛宮ラサール神父から坐禅の指導を受けられた。イエズス会士として毎年八日間の黙想（霊操）と、最終的な養成である第三修練を先生は、管区長の許可を得て、愛宮ラサール神父の指導で参禅道場である「秋川神冥窟」で修行された経歴の持ち主であった。

先生の提唱でしばしば言及されるのは、アウグスチヌスの言う「内なる人」に還り、いのちの根源とつながることであり、「自己の起源に還って自己を超える」ことである。たとえば、「提唱三」では、次のように禅仏教の「止観」がアウグスチヌスの観点から解

積されている 四。

坐禅で不可欠になるのは、「見る」ということ、それも「止観」という意味での「観る\見る」ということである。それは自分を客観的に反省するのではない。あの無尽の「一なるところ」と自分とが一つになりきるとき、根源によって自分が新たにされ、自分が照らされる、自分が明るくなる。そして根源的なところが自分に新たに「成る」ということである。自分を貫いて、「観る\見る」という「観」へと至るのである。そこでは、源となるところと自分との間に、もはや何の距離もない。二者が混同されることもなければ、対立することもなく、完全に合致しているのである。……そのとき自分の意識以前の根底が分かるようになるであろう。「分かる」だけでなく、根源と「つながる」ようになるだろう。「分かる」とは、頭の中で理性的に遂行することで、まず根源とのつながりが確かにあって、その後で具体的に頭で「分かる」のである。自分の求める力、愛する力、憧れる力、そうしたさまざまな意志は、同じようにこの意識以前の根底に入り、そこと一致することで自分が新たにされて行く。それは絶えざる深まりを遂げながら、限界のない「一性」へ入り、それとの一致に根を降ろす。そこに入っていけばいくほど、無制約的に広がり深まりながら、自分が自分として静かに統一されるのである。このように、自分自身を忘れるくらい坐り通す必要がある。

天台智顛の説いた仏教瞑想法である「止観」が、リーゼンフーバー先生の提唱では、アウグスチヌスの「内なる人」と結びつくことによって、キリスト教の伝統に則した瞑想として新たなる展開をしたことは、「一性への帰還」を説く「提唱八」の次の言葉にもよくあらわれている 五。

私たちの外には多数性が、しかし内には一性がある。アウグスチヌスは次のように言っている。人間は、内に戻って自分の中を遡り自己の起源へと帰って行く。その時よく注意するが良い。あなた自身としては雑多で多数的であるが、一なるところへ方向付けられているならば、あなたはそこで一致するようになる。そして、あなた自身が

四 『小著作集V』五七-五八頁。

五 『小著作集V』一四四頁。

分かるようになるであろう。なぜなら分かるとはすべて一性を焦点として、初めて言うものだからである。……とはいえ、この一性は人間にとっては理解不可能な神秘である。物事の解明には分析が必要だが、一性を分析することは出来ない。一性は、そもそも分けることの不可能なものである。多数性に満ちた自分の中で、一性は分解されることも分割されることもできない。自分を一性に賭けるほかにはない。一性を見て頭に入れようとしても、何の役にも立たず無益である。そして一性に賭け、一性に生きるよう努力するのが、坐禅の道である。

「一性」は、中世哲学と修道院靈性を論じたリーゼンフーバー先生の著書『中世における理性と靈性』をつらぬく根本テーマの一つである。三位一体論における神的実体の一性を論じた教父たちに始まり、ヨナンネス・エリュゲナの自然哲学、「信仰における理性的認識」の根拠づけをおこなったアンセルムス、トマス・アキナスの「存在と分有の形而上学」等々、聖書の伝統と新プラトン主義哲学との統合を目指したキリスト教思想が、修道院靈性とのかかわりで論じられている。

新プラトン主義に由来する「一性」を三位一体論として展開することがキリスト教神学の独自性であるが、それは先生の時間論では、過去現在未来を一つに統合する「今」を拓く事と直結している。そのような「今」の呼びかけ、超越者の語りかけを聴く機会が与えられることは、旧約新約を通して、キリスト者にとって如何に大切なことであるかは言うまでも無かろう。「今」において人は具体的な状況を超えて、新しい可能性に対して目覚める。現にある事実を超え出ると共に、自己自身を超越して、自分が新たに開かれている可能性を、「今」それ自体が孕んでいること—この最も肝要な点が繰り返しのべられている。

先生の上智大学哲学科での最終講義「時間です！」^六では、ヨーロッパの哲学史にあらわれた時間論をめぐる難点（アポリア）を概括した後で、「今」を概念的に思い巡らし定義するのではなく、「今」にむかってその関係に生き、「今」の特徴を発見していく過程を通して、少しずつ「今」の理解を進めていく道を選び、「今」による人間・存在論を展開している。それは（１）人間という時間内存在、（２）所与である「今」、（３）可能性の源である「今」、（４）呼びかけである「今」、（５）課題と約束の起源である「今」—とい

六 『小著作集V』三八二-四二五頁。

う五つの根本的な特徴において「今」を「今」から語るものであった。

「天台小止観」や「摩訶止観」は、禅の仏教的原理を体系的にのべたものといえるが、そこでは、色、声、香、味、触の五つの感覚に伴う「欲」を捨て、「五蓋」を突破することによって「煩惱」を遮断することによって「輪廻転生」からの解脱を得ることが根本である。キリスト教では、自我への執着（エゴイズム）をいましめ、感覚的に対象化された偶像の崇拜を戒める点で仏教と通底するものはあるが、仏教で言うような「煩惱」の概念はない。

リーゼンフーバー先生が「提唱」で繰り返し強調されたような、「今」の考察は、人間を時間的存在と捉えたうえで、過去現在未来がそこに由来する「今」に聖書的な「呼びかけ」や「課題と約束」の起源を見るものである。それは、ヨハネ福音書や教父哲学、とくにアウグスチヌスの言う「永遠の今」に由来するものである。もし「カトリック禅」を、身心を挙げた修道と学問的な省察を両輪とするものと考えれば、リーゼンフーバー先生の実践された身心学道こそ、そのように呼ばれるにふさわしいものである。

先生は、「一性」とともに「一致」ということも重視し、「自分自身と一致する」ことが坐禅にとって肝要であることを指摘している。それは静的な状態ではなく、一致を目指す動性として語られている。

坐禅では、自分をどのようにすれば良いかに関して、何よりも「自分自身と一致する」事を目指し、かつそれをどこまでも追求していこうとする。これが課題であり、具体的な第一の目標となる。

それでは「自分自身と一致する」とは如何なる事であろうか。先生は、それを坐禅の「姿勢」と関連づけて次のようにわかりやすく説明している。

坐禅の時、背骨の上部と下部が一直線にならねばならない。背骨には私たちの意識の内にあることが表徴されている。背骨の上の方を表面的な意識、下の方を「根本的な意識」とすると、上から下まで一本になっているのは、同じ一つの中心を持つことを意味する。……人間は姿勢に始まり意識のレベルに至るまで、その中心は垂直的な構造をとる。それは周辺の事柄に意識を奪われず、外的なことの一切をあいてにせず、本来、起源となるところから垂直に貫かれた存在のほずである。

呼吸とならんで坐禅の「姿勢」を重視するのは、先生が日本の禅匠から学んだ事柄であるが、ここではそれらが「外的なことを一切相手にしない」「内なる人」に目覚めるための方法として「根源的な人間性、自分自身を支える源を、言い換えれば根本的な内なる人間の根を、私たちは座ることを通して探して行く」と説かれている。

リーゼンフーバー先生の坐禅辨道は、禅問答による逆説的な言葉のやりとり（看話禅）を重視せず、只管打座のうちに客観的真理そのものが現成し、それが自己を証することを重んじるものであった。

それは決まったものでも、自分で勝手に作れるものでもない。ただそれがあるのだと絶対に確信して、そこに行かなくてはならない。そのために、他の総てを置いて貫き、突破する。そして、そこから力が湧き生命が芽生える自分の存在にとっての尽きない泉のような、あの種子を探すのである。私たちは、そのためのいかなる努力をも惜しんではならない。この努力は、いずれはかならず実るだろう。その確信をもって、今日から勇気と広い丁寧な心をもって、坐って行くこととしよう。

先生の提唱は、種子的なロゴス（ことば）が内なる人に本来そなわっていることを確信して遂行されるカトリック禅の「辨道話」と言ってもよいであろう。

「公案」という用語については、役所の公文書を意味する「公府の案牘」に由来するというのが通説であるが、禅仏教でこの言葉が使われる場合は、それは「自己とは何ものか」という問いと不可分であり、更に言えば、他者の事柄を他人事ではなく自己自身のこととして引受ける生活態度と結びついている。

リーゼンフーバー先生の提唱の出発点もまた、そのような宗教・宗派の区別を超えた場所において、このような自己の探求を重んじる普遍的な人間論である 七。

人間はそれ自身において意義があり、自分でそれを意義として知り実現できる。人間以外のものは、欲求があっても意義を意義として、また自らの意義として把握するこ

七 『小著作集V』三七頁。

とは出来ない。宇宙全体は、人間を含んでいるからこそ、大事なものであると考えるべきであろう。

ここで言う人間とは、一人一人の掛け替えのない人格的存在であり、「人格への配慮 (cura personalis=care for the whole person) がカトリックの教育理念であり、「他者のために、他者と共に生きる」ことが上智大学の建学の理念であることを想起するならば、このような人間教育の理念の内に、「カトリック禅」が位置づけられていると言えよう。他者の内に自己を、自己の内に他者を見る自己の探求は、自己の存在の根源に向かって無限に深まることでもある。

私たちの真の可能性は、自分の存在の「起源」に向かって、無限に深まるところに潜んでいるのである。一本の木に様々な枝があるように、人間も一体でありながら、多様な全体である。総体としての人間、つまり意識と活動の全体には、そこから自分の総てが生じてくるひとつの「根っ子」のようなものがある。坐禅では、この根っ子を探る、根っ子に力を入れる。この「根っ子」を深めることを通じて、木全体がよりよく実を結ぶようになるからである。

一体でありながら多様な全体である人間の行為を律する基準について、人々は外的な基準に訴えがちであるが、それらは時代と共に移ろいゆく相対的なものであって、究極的な者とはなり得ない。もし人が究極的な基準を求めようとするならば、内的な基準を通してそれを求めねばならない。このような内的な基準について、リーゼンフーバー先生は次の三つの特徴を挙げている^八。

内的な基準とはどのようなものか？

(1) 「自然のまま」であること。

(2) 「内的な基準」は理性に即し、「理性のまま」である。理性は、人間を恣意から守り真理の内に導く。したがって、意識を通して内的な根源に向かってゆくことは、理性を通して行くことに等しい。

八 『小著作集V』三五-三七頁。

(3)「内的な基準」に従うとき、私たちの誰もが全面的に自分自身になる。そこでは、自分はだめな人間とか、自分には全く価値がないとか判断する必要がない。

アウグスチヌス(三五四-四三〇)は、幸福とは何かを問題としたとき、それは何かを得ることではなく、自分の起源、根源と「合致」する事にあると述べている。

「自然のまま」とは、「おのずから」かつ「みずから」ということであり、外的な基準によって強制される「不自然さ」を持たぬと言うことである。また「理性のまま」とは、理性を否定する非合理主義の不自然さから自由になり、「知解を求める信仰」の立場に立つことである。『西洋古代・中世哲学史』では、「信じないものは、経験をする事ができない。経験しないものは、知解しないであろう」というアンセルムスのことば(『みことばの受肉について』)を評して先生は次のような説明を加えている^九。

信仰は一方では疑い得ないものとして受け入れた前提である。しかし、信仰は他方では単なる信仰に留まるのではなく、みずからが信じたことについて、知性的に根拠づけられた洞察を得る事を求める。なぜなら、信仰は知性に対して思惟すべき内容を課題として与え、また信仰を受け入れた者にその真理の洞察を遂行するために必要な態度をもたらすからである。

アンセルムスは、中世のキリスト教哲学の祖であったが、彼は哲学者であると同時に修道院的な靈性の体現者であった。モノロギオン、プロスロギオン、『みことばの受肉』に関する書簡や『神はなぜ人となられたか』のような論攷は、ベックでの修道生活で培われた修道院的靈性の発露として読んでではじめて生きたテキストとなるだろう^{一〇}。

九 『西洋古代・中世哲学史』(クラウス・リーゼンフーバー)(平凡社、二〇〇〇年八月)二四〇-二四一頁。

一〇 中世に於ける修道院的靈性の深化については、「聖ベネディクトの戒律」(古田暁訳)(すえもりブックス、二〇〇〇年一月)の詳細な解説、および『聖ベネディクトゥスと修道院文化』(上智大学中世思想研究所編、創文社、一九九八年九月)に収録された「中世の修道院靈性における自己認識の問題」(クラウス・リーゼンフーバー)参照。ここでリーゼンフーバー先生は、「自己認識を神認識の場および道ととらえる問題意識」の展開、とくに一四〇〇年頃のベネディクト会士カストルのヨハネネスの「聖ベネディクト修道規則註解」における「スコラ学と神秘主義の総合」を論じている(同書二一七頁)。

リーゼンフーバー先生の西田哲学読解

上智大学で参禅修行する神父が増加するのと並行して、西田哲学への関心が高まってきたことは決して偶然ではなく、両者の間には深い内的関係がある。リーゼンフーバー先生の『近代哲学の根本問題』では、第三部「フィヒテの宗教哲学的思惟の発展」および「ハイデッガーにおける神学と神への問い」に続いて第四部で「純粹経験と宗教—西田哲学をめぐって」が論じられている^一。

『善の研究』を西田哲学の初心として重視する上田閑照先生の読解、西田の講義ノート「純粹経験の断章」などの新たに発見された研究資料などを参照しつつ、リーゼンフーバー先生は「純粹経験の宗教的側面」をキリスト教的新プラトン主義との関係で解明することを試みられた。まず、西田が、純粹経験そのものの内に、宗教的次元に繋がる形而上学的な深層を見出していることが確認される。西田の講義ノートにあるジェームズの批判を手引きとして、西田が経験の構成要素としての統一の側面を反省することによって、経験論的・実用主義的構想を乗り越えていったことに注目して、先生は、西田の純粹経験論の意義を次のように語っている^二。

経験概念を経験論の諸前提から開放し、超越論的\存在論的に基礎づけることによって、西田は経験そのものの深層に無制約的なものが現前することを示している。如何なる経験もそのうちに形而上学的・宗教的確信を有している以上、経験の領域と形而上学的・宗教的次元とを分離したり、相互の対立からその各々を定義することはできない。むしろ意識そのものの経験は、一切の現実の第一の根源に接しているのである。

岩波書店が『西田幾多郎全集』の新シリーズを刊行するとき、リーゼンフーバー先生は「純粹経験に関する断章」を含む第一六巻を編集されたが、これは旧シリーズでは利用できなかった新資料を含む画期的なものであり、西田の純粹経験論の成立過程が解明されると共に、キリスト教的プラトン主義の思想と西田自身の禅体験との深い内的結合を読み取ることが出来る。西田の言う純粹経験は、思考・感情・意志といった個別的行為に先立

一 『近代哲学の根本問題』（クラウス・リーゼンフーバー著・村井則男監訳）（知泉書館、二〇一四年七月）三三三-四〇四頁。

二 同書三四一頁。

ち、それらを超えて、それらを人格の諸行為としての最高の統一にまで導くものであるが、リーゼンフーバー先生は、『善の研究』を単なる人格主義的な内在神論と見るに留まらず、「神の超越性」の契機をも西田の「善の研究」に見出している。たとえば、

我等が神に帰するのは、一方より見れば己を失ふようであるが、一方より見れば己を得る所以である。基督がその生命を得るものは之を失ひ、我が為に生命を失ふ者は之を得べし、といはれたのが宗教の最も淳なる者である。真の宗教に於ける神人の関係は必ずかくの如きものでなければならぬ。

という自己譲渡によって自己がみずからを神の内に再び見出し、みずからの本来的な生に達する事を語る西田のテキストを、先生は、次のように解釈している^{一三}。

このような徹底的な自己超越は卓越した根底への遡行にほかならない以上、そうした自己超越の内的必然性から明らかになるのは、意識活動にとって本質的に内在的であるにもかかわらず、意識の背後にはたらくこの統一の力は、自立的で独立のものとして意識に対して先行していると言うことであり、意識において開示されるこの「神の超越性」によってこそ、自己譲渡を通じての自己の成就が可能になると言うことである。

更に、このような自己超越は、対象的な通常の認識においてではなく、愛（アガペー）においてのみ実現され、宇宙実在の本体は人格的の者であり、愛こそは実在の本体を補足する力であり、物のもっとも深き知識であると語る西田のテキストは、そのまま神を愛（アガペー）として説くキリスト教神秘主義の伝統と合致するといつてよからう。

西田にとって実在の根柢が人格的なものであるならば、神は最も人格的なものであり、非人格的なものに向かう対象的認識によっては及ばない神の智は、ただ愛または信の直覚によって知り、「我は神を知らず、我ただ神を愛すまたはこれを信ずというものは、最も能く神を知る」と述べている。

西田幾多郎の宗教哲学は、純粹経験を説いた『善の研究』以後も、一貫して仏教とキ

一三 同書三五頁。

リスト教に通底する宗教的経験ないし「宗教心」を主題としている。

リーゼンフーバー先生の西田哲学に関する詳細な研究は、二人が善の瞑想修行を徹底的に遂行された上で、聖書や教父、そしてキリスト教的プラトン主義のテキストを参照しながら、みずからの思想を形成していったことと無関係ではない。

西田の『自覚に於ける直観と反省』においては、『善の研究』と同じく否定神学の著者の引用が際立っているが、すでにここにおいてスピノザ的な神即自然の汎神論の否定が明言されていることは注目すべきであろう。ここでは、絶対自由意志の立場から（それを西田はフィヒテ哲学を更に一步進めて「神の意志」と言い替える）、ヨナンネス・エリュゲナを引用しつつスピノザの必然説を批判し、キリスト教の自由意志と無からの創造説を積極的に評価している。

『働くものから見る物へ』の序文、とくに「幾千年来我等の祖先を育み来たった東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、聲なきものの聲を聞くと言ったようなものが潜む」という言葉は良く知られているが、キリスト教はかならずしもこのような東西の対比のなかで西洋に属するわけではない。しかし、このような発想は、主語的に自己同一的な実体的有を基軸として展開される存在論とは違った形で、「有」をあらしめる究極の「一般者」を、対象的な有ではなくて「無の場所」にもとめる西田哲学の独特な「一般者」理解を生み出すこととなった。

西田の『無の自覺的限定』では、他者論とアガペー論がテーマとなる。まず、「肉親」への愛、「我国人」への愛を越える愛が、エロースならぬアガペーとして位置づけられ、絶対に分離せるものの結合としてキリスト教的愛が考察される。自己知よりも「汝」の呼びかけ、「物のよびかけ」が先行することが指摘され、「過ぎ去った汝として過去を見ることから歴史が始まる」という歴史認識が示され、「自己自身の底に蔵する絶対の他と考へられるものが絶対の汝という意義を有するが故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪悪と考へられねばならぬ」と西田の立場からキリスト教的な「原罪」の意味するものを語る。自己自身の底に絶対の他を見るということの逆に絶対の他に於いて自己を見る」という意味に於いてのみ、真に自己自身の底に原罪を蔵し、自己の存在そのものを罪とする人格的自己」が考えられること、そこにキリスト教の云うアガペーの意味を見出している。

おわりに

秋月老師が示寂されてから二四年が経過し、昨年またリーゼンフーバー先生が帰天されたとはいえ、お二人の思い出は私にとって鮮明なままである。老師はかつてザンクト・オットィリエン大修道院で講演されたときに、老師の提唱されている大乘仏教の原点を「はじめに大悲（カルナー）ありき」と説明された。それを聞いたヴォルフ院長は、「おお、大悲、そこであなたは私と一つになりました」と答えたという^{一四}。大悲はキリスト教のアガペーに呼応する大乘仏教の菩薩道の根本であるが、基督の愛（アガペー）は、自己を「無」にして人間と他の被造物を救済する慈悲に呼応するものであり、あえて涅槃に入らず苦しみに満ちた衆生に奉仕する菩薩の徹底した姿を我々は原始キリスト教の信仰告白のなかに見出すことが出来よう。オットィリエン修道院でベネディクト会の修道士達と聖務日課の生活を共にされた曹洞宗の峰岸正典老師は、永平大清規^{一五}に従って暮らす僧堂生活と、ベネディクトの会則に従って生活する修道生活に共通するものを次のように指摘している^{一六}。

時の勤行、四時の坐禅」という定めを持つ修行道場と「聖務日課」に規定される修道院ではきわめて似た時間意識とリズムにおいて一日が過ごされている。加えて生涯をかけての修行・修道を志すという共通性もある。また、「我を張らない（無我）」ということは禅の修行の眼目であるが、修道士も自己を極端に主張してはならない。聖ベネディクト会則では「謙遜の実践」が「修道の全課程に欠かせない」ことが示されている。集団での坐禅や祈りという宗教的行を務め、作務・労働をするという形態の中

一四 前掲『大乘禅』第七一巻第十号二四頁。

一五 永平大清規（一二三七年—一二四六年に道元により制定された）とは次の六つの僧堂規則である。

『典座教訓』：僧堂で台所仕事を司る典座の心得と作法。

『辨道法』：僧堂における坐禅中心の修道生活の規範。

『赴粥飯法』：僧堂で粥（朝食）と飯（昼食）を喫するときの作法。

『衆寮箴規』：修行僧が看経（読書）や行茶（喫茶の行札）を行う「衆寮」での規則と誡め。

『對大己法』：「大己」（目上の人）への礼法。謙遜の誡め。

『知事清規』：僧院で様々な業務を担当する指導者（知事）の責務と選任の仕方。

「聖ベネディクトの戒律」が単に修道会の規則にとどまらず、今日の基督教会では、世俗の中で福音伝道する献身者（オブラターテ）にも読まれているのと同じく、道元の「清規」も、出家者のみならず、在家の人たちにも、日常生活の中で仏道を実践する指針として読まれている。

一六 『宗教研究』八四巻四輯「宗教的共感の源泉——東西靈性交流の場合」（二〇一一年）二〇五-二〇六頁。

に、信仰対象や宗教共同体への自己帰入が希求されている。こうした希求は、諸々の宗教的行為において身体を通じて表現され、自らを小さなものとして、大いなるものに対して畏れと敬意を表す。

聖ベネディクト会則（第七章）でも修道士は神への謙遜という「こころ」を日常生活の中で「かたち」に表すことを要請されている。禅でも身体的行為には「仏作仏行」としてより積極的な意味がある

修行道場と修道院において最終的に求められているものが、教義の学術的理解というよりも、むしろ宗教的实践、求道（辨道）であり、生涯を通じて行じられる「生き方としての宗教」が大切にされている。換言すれば、修行僧と修道士は宗教的な生き方を宗教共同体の中で深めようとする者同士として本交流において邂逅したのであり、だからこそ、異なった信心や信仰体系を持つ宗教者同士といえども、両者の間に深い共感が生まれたと言えよう。

「従順」にせよ「謙遜」にせよ、世俗の倫理では必ずしも美德とはされないことに注意すべきであろう。自己の価値を誇大に見積もる「傲慢」とならんで、自己の価値を過小に見積もる「謙遜」もともにアリストテレス的な中庸を重んじる徳論からは両極端として避けるべきものであろう。世俗の倫理と違って、キリスト教で謙遜を重んじるのは、死に至るまでの従順を示した基督の姿が根本にあるからであり、「基督に倣う」精神が根底にあるからであろう。

秋月老師は、永平大清規の中の「典座教訓」を現代語訳され詳しく註解することによって、仏教の僧堂生活の指針としてだけでなく、日常生活の中で仏教の精神を生かす古典として読み継がれることを願っていた。ベネディクトの「会則」も、単に修道会の規則にとどまらず、今日のベネディクト会では、世俗の中で福音伝道する献身者（オブラーテ）にも読みつがれている。さらにローマカトリック教会という枠組みを超えて、プロテスタントの在俗信徒にもまた「世俗の中の福音」を実践する時の指針を与えている^{一七}。

一七 『神を探し求める——聖ベネディクトの戒律を生きる』（エステル・デュ・ワール）（シトー会西宮聖母修道院訳）（聖文舎）（一九九一年）の原著者はイギリス聖公会の在俗信徒の女性である。彼女のもうひとつの英文著作 *Living with Contradiction-An Introduction to Benedictine Spirituality* (Esther de Waal) Morehouse Publishing, 1997 では「矛盾とともに生きる」在俗キ

私は、「カトリック禅」という言葉を、秋月老師がキリスト者に提示した「公案」として受け取ってきた。「見師に斉しければ師の半徳を減ず」という言葉があるように、キリスト者が、参禅修行して禅の指導者になったとしても、その言葉が禅匠の教えと同じであるならば、却って禅の師匠の徳を半減してしまうであろう。キリスト者にはそれにふさわしい独創的な見解がなければならない。そのような「カトリック禅」こそ、キリスト者が仏教から学びつつも、キリスト教の独自性をよりよく生かす瞑想と祈りの生活に導くものであろう。カトリックとは本来「普遍」を意味する言葉であり、カトリックの信仰は、どの宗教であってもそこに真理が語られているならば、必ずそこから学ぶ事ができることを含意している。キリスト者と称していてもその生活は少しもキリスト教的でない人間を **Christian non-Christian** と呼ぶならば、仏教の伝統の中に、**non-Christian Cristian** を見出すことは大いなる喜びであると共に、善き学びの機会でもあり、また自戒の道でもある。多元主義の時代におけるキリスト教は、リーゼンフーバー先生が常に強調されていた「多を貫く一」なるものへの眼差しを持つことによるのみ、無力な単なる相対主義から脱却するであろう。

(上智大学名誉教授・東西宗教交流学会会長)

リスト者にとって「ベネディクトの会則を生きる」ことが闇夜の中の光であることを述べている。