

博士学位請求論文

茶道と禅とキリスト教

その底流を流れる思想、靈性について

鳥居興彦

序論

・ ・ ・ ・ ・ 5

本論

第一章

はじめに ・・・ 9

第二章

一五世紀から一七世紀にかけての思想的、時代的背景 ・・・ 11

第三章

茶道と禅のつながり ・・・ 14

一 茶道と禅のつながり ・・・ 14

禅茶録 ・・・ 14

南方録 ・・・ 16

山上宗二記 ・・・ 18

二 茶道がなぜ禅の修行に通じるのか ・・・ 19

(一) 禅修行 ・・・ 19

(二) 三昧による定力 ・・・ 20

(三) 道中の工夫 ・・・ 21

(四) 禅の思想と茶道の精神 ・・・ 22

第四章

大乘仏教の主要概念と本論文で扱う禅 ・・・ 24

一 大乘仏教に関する主要概念 ・・・ 24

二 禅の歴史と本論文で扱う禅 ・・・ 27

第五章

キリスト教の概念と本論文で扱うキリスト教 ・・・ 31

一 概要 ・・・ 31

二 本論文で扱うキリスト教 ・・・ 32

三 キリスト教神秘主義 ・・・ 32

四 本論文におけるキリスト教思想を代表する人々 ・・・ 34

第六章

霊性 ・・・ 36

一 霊性（スピリチュアリティ） ・・・ 36

二 霊性を形成する要素 ・・・ 37

第七章

異なる宗教を比較する場合の視点 ・・・ 40

一 宗教に対する観察 ・・・ 40

二 宗教における教義・教説面（神学面）からの比較と、 ・・・ 40

霊性面からの比較の相違 ・・・ 40

第八章

禅思想とキリスト教思想の比較 ・・・ 42

一 禅とキリスト教における知性・分別的世界と ・・・ 42

霊性的世界 ・・・ 42

(一) 知性・分別的世界と霊性的世界 ・・・ 42

	(二) 知性・分別的世界	43
	(三) 靈性的世界	45
	(1) 矛盾、逆説的表現	
	(2) 即非の論理	
	(3) 聖書に見られる即非の論理	
	(4) 即非の論理への、鈴木大拙のもう一つのアプローチ	
	(5) 入不二法門の世界	
	(6) 聖書における靈性的世界	
	(7) 日常生活における靈性的世界	
	(四) 知性・分別的世界と靈性的世界的一致	64
	(1) 布教、宣教に関して	
	(2) 一即他、他即一	
	(3) スポーツにおける一即多、多即一	
	(4) 聖書における、知性・分別的世界と靈性的世界との一致	
	二 大乘仏教における大智と大悲の同一化とキリスト教における神の知性と愛の同一化	
	(一) 大乘仏教における大智	69
	(二) 大乘仏教における大悲	70
	(三) 大乘仏教における大智と大悲	71
	(四) キリスト教における知と愛	
	(1) キリスト教における知	72
	(2) キリスト教における愛	73
	(3) 聖トマスによる、神の知と愛についての	
	考え方	74
	(五) まとめ	75
	三 道理、道徳面からの考察	76
	—戒律面からの考察—	
	四 神・仏の人間の心への現存	79

	五	神・仏の、人間世界に対する超越性	91
	六	神・仏の体験（悟りを開く）およびその内容	
		—— 悟りに至るための両宗教の考え方 ——	
	(一)	人間の理性、分別知、感覚によつては神・仏を体験できない	98
	(二)	なぜ、知性、理性を止めなければならぬか	118
	(三)	坐禅と、キリスト教の観想との比較	
	(1)	キリスト教における観想	120
	(2)	坐禅	122
	(3)	坐禅と、キリスト教の観想	123
	(4)	神、仏の体験のためには、心の自由さ、無心、この世のものからの離脱が必要なことについて	126
	(5)	悟りの内容	139
	(6)	その他	148
	七	清浄と云う思想	149
	八	清貧に対する考え方	153
	九	山川草木悉有仏性の思想	155
	十	禅、キリスト教における業苦 <small>ごうく</small> の緊縛と、そこからの脱却についての考え方	157
	十一	禅とキリスト教の教義・教説面での相違点	159
第九章		茶道における靈性	
	一	茶道における靈性	161
	二	茶道における靈性と、禅およびキリスト教の靈性との比較	
	(一)	和敬清寂	162
	(二)	一期一会	168
	(三)	茶道における「一座建立」と禅堂における「僧伽 <small>そうぎや</small> 」、	
		キリスト教会の「主の晩餐」	169
	(四)	清貧の精神	170

(五)	利休七則には「花は野にあるように」とあり、聖書には「野の花を見よ」(マタイ6・28〜30)とある	172
(六)	「叶うはよし、叶いたがるはあしし」 —— 眞実を大切にする心 ——	172
(七)	人を赦すこと	173
(八)	茶室における躡り口 <small>にじり</small>	175
(九)	露地の蹲 <small>つくばい</small> とカトリック教会の聖堂の聖水鉢	175
三	外国人宣教師から見た茶道	176
第十章	本論文の結論	182
第十一章	あとがき	184

巻末

(一)	「ジョアン・ロドリゲス著『日本教会史』より」	188
(二)	「清浄」に関して	193
(三)	「神・仏との一致のためには、心の自由さ、無心、この世のものからの離脱が必要なことについて」	200

参考文献一覧表

参考文献一覧表	208
---------	-----

序論

一 研究の動機及び背景

私は約二〇年前に京都に勤務して以来、いろいろな場で呈茶に親しみ、お茶会等にも出席し、又稽古もやってみりました。その中で驚かされたことは、お茶の点前はキリスト教、特にカトリックにおけるミサの所作を強く連想させたことです。例えば、呈茶において茶巾で茶碗を清める所作と、ミサにおいてカリス（ぶどう酒を入れるグラス）を拭く所作はお互いに相手方を連想させることや、さらに、茶巾とプレフィカトリウム（カリスを拭く布）のたたみ方はほぼ同じです。また、利休の時代に作られた物には、茶碗を始め茶杓等の茶道具に十字の印が記された物が数多く存在すること、さらには利休七哲⁽¹⁾と言われる弟子のうち四〜六名がキリシタン大名であったことなど利休の周りには数多くのキリシタン信者が居たことも不思議に感じた次第です。さらに、茶の湯の精神を表す「一座建立」や「和敬清寂」、「一期一会」等の言葉は、もてなしの心で相手を大切にし、双方が平等であるとの認識のもと、相手と心が通じあい尊重し合うことであり、キリスト教における隣人愛とよく共通するものがあります。

一方、茶道は純日本の文化の最たるものであり、他方キリスト教は、長い間の鎖国、禁教令の後、明治になって入ってきた欧米的なものとの一般的認識があり、この二つの異文化の間に共通点、あるいは連想を感じさせるもののあることは大変不思議に思われ、又新鮮に感じられました。特に茶道は、禅と深く結びついたものであるのでその感を強く持ちました。

そこで、茶とキリスト教に関する書物を探して読み、また裏千家千玄室教授（前御家元）のお話を伺ったりしましたが、その結果、戦前からの書物も含め、その種の小説^{しゅせつ}、論文調の物は数多くあり、利休キリシタン説も含め、茶とキリスト教とが影響し合っていることを肯定もしくは否定する説が相半ばするということを知りました。しかし何れの説も、四五〇年以上前の事のため、決定的な証拠立てをすることは出来ず、決着のつかないままの状態にあります。利休キリシタン説にしても、話として述べ、小説として書くことは出来てもいづれも推論の域を出ず、論理的に主張することはできません。

しかしながら呈茶の所作を見ると、キリスト教との結びつきを連想させられ、どうしてもそのことが頭から離れることができません。生来のチャレンジ精神も手伝って、何とかこの問題に取り組んで見ようと決心したのがこの研究を始めた動機です。

そこで再度、一六世紀にヨーロッパから来た宣教師達が本国に書き送った報告書「耶蘇会の日本年報」やジョアン・ロドリゲス著「日本教会史」を始めとして、茶道とキリスト教と

の関係が書き記されて^{しる}いる書物を徹底的に調べましたが、結論として、そのことには全く触れてないか、あるいは触れていても表層的で、それだけでは判断できないものばかりでした。そこで、茶道とキリスト教との関係を直接調べ証拠立てすることは諦め、茶道は大乗仏教である禅と深い繋がりがあることに着目し、禅とキリスト教との関係について考察することにしました。もし、禅とキリスト教との間に共通する思想、靈性があるとすれば、禅と深く結びついている茶道と、キリスト教との間にも共通する思想、靈性があるのではないかと考えたからです。つまり、茶道と禅とキリスト教の思想、靈性を比較、検討し、三者の持つ思想、靈性について考察しようと考えました。この場合、禅とキリスト教との共通点と言っても、それは思想、靈性についてのことであって両宗教の教義・教説の比較ではありません。

具体的には、禅と茶道が結びついた経緯や、なぜ禅と茶道が深く結び付くのか、言い換えればなぜ茶道が禅修行と成り得るのかについて考察し、次に禅の思想、靈性とキリスト教のそれとを比較検討し、最後に茶道の精神、思想、靈性について、禅およびキリスト教のそれとを比較しながら考察しました。

禅とキリスト教の思想、靈性について考察を進めてゆくと、ここ半世紀のカトリック教会は諸宗教との対話を重んじるようになり、開かれた教会として他宗教とも積極的に交わり、禅について研究する人々も増えていることが分かりました。またカトリック教会内においても、仏教に理解と関心を示す司祭が現れるようになり、英知大学（現聖トマス大学）の岸英司（元）学長（故人、神学者）などはその方面の研究をされた一人です。他方、天台宗においても、小林隆彰（元）比叡山延暦寺執行は、山田恵諦（元）天台宗御座主（故人）と共にヴァチカンを訪れ、ヨハネ・パウロ二世ローマ法王（故人）に謁見し、意見を交換し、ヴァチカンと天台宗の間にパイプを構築し、それがきっかけで毎年比叡山では比叡山宗教サミット（世界宗教者平和の祈りの集い）が行われ、諸宗教間の対話が進んでいます。このような時代の流れがますます、両宗教の思想、靈性における共通性を浮き彫りにして、顕著に生きていくように思います。

また、大乗仏教とキリスト教との比較を行うことは私自身の年来の願望でもありました。このような事が今回の研究の背景にあります。

二 研究の目的

研究の動機が、茶道と禅およびキリスト教の思想、靈性についての共通性を調べ、その関係を考察することになりましたので、研究の目的は、茶道と禅とキリスト教の、底流を流れる、思想、靈性の比較、検討、考察を行うことにあります。

三 研究の方法

- ・宝塚大学大学院博士課程聴講生として平成二十三年から二十五年の三年間、倉沢行洋教授の指導を受け、ゼミの場で論文を発表し、いろいろと指導をして頂きました。また、ホルスト・S・ヘンネマン教授からも御指導を頂きました。
- ・また、日本宗教学会、国際伝統芸術研究会、上智大学キリシタン研究会等の場で、論文の一部を投稿、発表し、ご意見を頂き指導を頂きました。
- ・宝塚大学、聖トマス大学、上智大学、大谷大学、裏千家今日庵文庫等の図書館にて、大乘仏教、禅、キリスト教に関する文献を徹底的に調べました。また必要により、関係書物を購入して調べました。
- ・インターネットを通じて、関係分野の資料を収集し、また関係する人々の意見も参考意見として伺いました。
- ・裏千家及び大乘仏教、キリスト教の、御指導を頂いている方々から直接に会って、また手紙を通じて意見や考えを伺いました。意見を伺った主な方々は以下の通りです。

(裏千家関係)

千玄室 教授(前御家元)

関根秀治 副理事長

筒井紘一 京都学園大学教授

(キリスト教関係)

池永潤 カトリック大阪大司教区大司教

溝部脩 (元)カトリック仙台、高松教区司教

矢野吉久 カトリック香里教会主任司祭(元カトリック東京神学院教授)

赤波江豊 カトリック住吉教会主任司祭

片柳弘史 カトリック六甲教会助任司祭

小田武彦 (前) 聖トマス大学学長

高橋敏夫 春日部福音自由教会主任牧師

(仏教関係)

小林隆彰(元) 比叡山延暦寺執行

阿^{おか}純孝 (前) 天台宗宗務総長

齊藤圓真 天台宗参務教学部長

多川俊映 興福寺貫主

- ・ 毎月ごとの茶の稽古を通じて「茶の心」を勉強。また、2カ月に一度の、各種茶会にて講話を聴き、実地に茶の勉強をする。
- ・ 各種の坐禅会に参加し、また自宅にて一人で坐禅を組む
- ・ キリスト教に関しては、黙想会に出席し、また、たまに一人で観想を行う。
- ・ 毎週日曜日の教会ミサに参加し、司祭の挙げるミサに注目し、観察と考察を行う。疑問な点はミサ後司祭に尋ねる。
- ・ 新約、旧約聖書を読み、また日曜日ごとに与えられる「聖書と典札」を読み、司祭の説教を聞いて関係する部分について黙想する。又、毎月送られてくる各種出版物から、関係する部分を切り抜き、収集する。仏教に関しても、「天台ジャーナル」や「興福」等、毎月送られてくる各種出版物から関係する部分を切り取り収集する。

(注)

(1) 一一頁参照

第一章 はじめに

我が国における茶道の歴史は、七、八世紀に、仏教とともに中国よりもたらされたが、その後、十二世紀末に再び、栄西禪師により中国から持ち帰られた。そして、十五世紀中頃から、足利義政などによる書院の茶が栄えたが、十五世紀後半には珠光によって侘び茶、禪茶が始められ、武野紹鷗、千利休により完成したとされる。

一方、我が国におけるキリスト教の歴史は、一五四九年にフランシスコ・ザビエルが鹿児島にやって来たのが始まりで、以降、秀吉、家康によりキリスト教禁教令が發布されるまでの七〇年間、主として近畿および九州の各地で、盛んに宣教活動が行われた。それは鎖国と共に途絶えたが、二六〇年を経た明治になって再開された。一般的な日本人の感覚からは、茶道は純日本的な文化であり、他方キリスト教は、明治以降欧米からもたらされた西洋的なもので、異質なもののようであるとの認識が強い。

しかし呈茶のお点前を見ていると、それは、カトリック教会で司祭がミサをあげる時の所作を連想させ、少なからず驚かされる。例えば、呈茶で最初に茶碗を拭いて清める所作は、ミサで司祭がぶどう酒を飲み干した後に、プレフィカトリウムと呼ばれる布でカリス（ぶどう酒を入れる杯）を拭いて清める所作を連想させる。また、プレフィカトリウムのたたみ方は、茶巾のたたみ方とほぼ同じである。

同様のことは茶道におけるもてなしの心とキリスト教における「隣人愛の精神」の間にも見られ、また、十字文様の入った茶杓や茶碗など形となって表れるものにも見られる。さらに、一六世紀にヨーロッパからやって来た外国人宣教師が禅と茶道に強い関心を示し、茶道を孤独の宗教と呼び、キリスト教の聖餐^①と共通する幾つかの精神的特徴を持つ儀式であると述べ、新しく建てられた教会や学校には必ず茶室を設け、熱心に茶道の勉強をしたこと^②、また利休七哲^③とされる弟子のうち四、五人までがキリシタン大名であったこととも合わせ、利休キリシタン説を含め、茶道とキリスト教との特別な繋がりを主張する意見等が数多く存在する^④。あるいは少なくとも、何故だろうと疑問に思う人々が少なくない。しかしながら、利休の時代から約四五〇年経った今、茶道とキリスト教とを直接結び付ける資料はほとんど残されていない。

一方、山上宗二記には、「茶道は禪宗より出でたるによりて、僧の行いを専らにす。珠光、紹鷗、悉く禪宗なり」とあり^⑤、茶道と禅との深い結びつきは誰もが認識するところである。茶道と禅との結びつきは当然としても、キリスト教との結びつきをも感じさせるのは何故であろうか。筆者はその理由を、三者が持つ霊性に共通する部分が多くあるからと考えた。

靈性とは、思想、考え方、哲学、またそれらを通じた生き方全体の背後にあって、それらに大きな影響を与えるもので、それは宗教性の高いものではあるが、必ずしも特定の宗教に根差したものは限らない。靈性は、宗教における教義・教説とは別のものであって、宗教そのものではないがその背後にあってそれをも動かすものである。そして靈性を形成する要素として、思想・精神、哲学、考え方、宗教性、道徳性等がある⁽⁶⁾。従って、二つの異なったものの比較において、靈性を共有するかどうかは、上記靈性の形成要素をどれだけ多く共有するかどうかにかかっている。一方、思想・精神、哲学等の比較において、靈性は大変重要である。思想・精神、哲学は知性・分別的世界に属し、靈性は靈性的世界に属する。それらは表裏一体を成し、円融無礙に融通し合って、「一真実の世界」を成す⁽⁷⁾。

そこで、茶道と禅とキリスト教の思想、精神、考え方を比較し、三者は靈性を共有するかどうかを考察した。この場合、禅とキリスト教との比較は、両宗教の単なる教義・教説の比較ではなく、靈性面、思想・哲学面、生き方をも含めた総合的考察が必要となる。

(注)

(1) 初期キリスト教徒の愛餐(アガペー)、現在教会で行われているパントぶどう酒による聖餐の元となるもの

(2) ヴァリニヤーノ著「日本イエズス会礼法指針」、ジョアン・ロドリゲス著「日本教会史」

(3) 利休の高弟とされる人々。左表参照

利休七哲とされる人々

	江岑 夏書	茶道四祖 伝書(茶 道角川大 辞典)	茶人系 譜 (寛政)
細川三斎	○	○	○
蒲生氏郷	○	○	○
高山右近	○	○	○
柴山監物	○	○	○
瀬田掃部	○		○
牧村兵部	○	○	
古田織部	○	○	
織田有楽			○
千道安			○
前田利長		○	

(4) 山本秀焯著「西教史談」一四八頁、同著「切支丹婦人と豊太閤」(キリシタン風土記研究編二二二頁)、

三浦綾子著「千利休とその妻たち」、山田無庵著「キリシタン千利休」等

(5) 茶道古典全集第六巻 桑田忠親校注「山上宗二記」 九五頁

(6) 本論文第六章参照

(7) 鈴木大拙選集 第一一巻 六〇七頁

第二章 一五世紀から一七世紀にかけての思想的、時代的背景

茶道と禅、キリスト教の思想、精神、靈性について考察するに当たり、禅茶が始まり、完成されたとする当時の時代背景について通覧したい。

侘び茶の創始者、珠光が生まれたのが一四二二年である。そして、一四八九年に足利義政は銀閣を完成させ東山文化全盛の時代を築く。その後、一五〇二年に珠光は没したが、同年、武野紹鷗が誕生する。その二〇年後、堺の商家に千利休が誕生したので、利休と紹鷗とは二〇歳違いということになる。禅茶、侘び茶は、珠光、そしてそれを引き継いだ武野紹鷗、千利休らによってさらに推し進められ、千利休によって完成させられた。

一方ヨーロッパでは、一四七九年にスペイン王国が成立し、その少し後にはコロンブスがアメリカ大陸に到着し、さらにヴァスコダ・ガマがヨーロッパから東洋に至るインド航路を発見した。一五一〇年には、ポルトガルがインドのゴアを占領し、一五六五年には、スペインによるフィリピンの征服が始まっている。コペルニクスが地動説を唱えたのもこの頃で、宗教の分野ではマルチン・ルターが宗教改革を唱えてカトリックから分裂している。芸術の分野においてもこの頃、レオナルド・ダ・ヴィンチがルネッサンスの牽引役として活躍している。まさに、日本のみならず世界的にも激動の時代であった。

一五四九年、ザビエルが日本にキリスト教を伝えて以来、その一五年後には、「日本史全一二巻」を書き記したルイス・フロイスや、「日本教会史」を書き上げたジョアン・ロドリゲス、また「日本イエズス会士礼法指針」を発刊したヴァリニャーノなど多士済々の宣教師が来日した。最盛期には、彼ら外国人宣教師の数は六〇人を超え⁽¹⁾、日本各地にキリスト教を広めた。彼らは、日本の風土、習慣に溶け込むために、真摯に日本の文化、習慣を勉強した。とりわけ茶については強い興味を示した。このことは日本教会史を書き記したジョアン・ロドリゲスが、その著の中で茶に関して七五ページに及ぶ紙面を割いていることからも推察される。最初は、その味の苦さと茶道具の高価さのため茶の価値をよく理解出来なかったようであるが、茶を飲むことが日本人の間で、大切な習慣となつていくことを知り、彼らは懸命に茶の湯について勉強し、彼らの住む敷地内に茶室を作り、茶道の作法を知った日本人を専属に雇って客をもてなし、自らも茶道の修行を行い、^{またた}瞬く間に腕をあげた。そのことについては、ヴァリニャーノ著「日本イエズス会士礼法指針」に書き記されている。同時に彼らは、茶の湯が単に日本人の食習慣のみでなく、禅と繋が^{つな}った準宗教、あるいは孤独の宗教であると見抜いている。

やがてヨーロッパからはイエズス会以外の修道会からも多くの宣教師がやって来て、信長や秀吉、又高山右近など、当時の有力な大名に近づき、布教の許可と協力を願った。この頃に利休は信長、秀吉の茶頭として活躍していたので、彼らと接触したり、あるいは彼らの言動をすぐ横で見ていたことは推察できる。秀吉の信頼が厚かった利休は、秀吉から「外向きの事は秀長に、内向きの事は利休に（相談するように）」⁽²⁾と言われ、数多くの問題や相談に係わったとされるが、その中には、当時非常な勢いで広まっていたキリスト教に関する事柄も含まれ、キリスト教と色々な面で接したことは十分推察出来る。また、利休の出身地である堺には、日比谷了慶を始めとしてキリシタンの友人、知人が数多く居たこと⁽³⁾や、利休七哲と呼ばれる利休の高弟七人の内四〜六人までがキリシタン大名であったように、利休がキリスト教徒と接することは日常茶飯事であったと推察される。

そのような環境の中で、利休がキリスト教をじっくりと観察する機会があったことは、十分考えられる。

一方、ポルトガル、スペインの領土的野心に疑念を抱くようになった秀吉は、その後次第にキリスト教を遠ざけるようになる。一五八七年には初めてのキリシタン禁教令(伴天連追放令)を發布し、一五九七年には長崎にて、いわゆる、キリスト教徒二六聖人を処刑した。

茶の湯に関しては、秀吉がほぼ天下を取った一五八七年に北野大茶会が催され、その責任者となった利休はこの頃大いに秀吉の信頼を得ていた。しかしその後、一五九〇年、利休の高弟であった山上宗二が小田原で秀吉により処刑され、その翌年には利休自身が切腹を命じられている。

そして、利休没二年後にあたる一五九三年頃、利休から見聞したことを書き記した茶の湯の秘伝書「南方録」が南坊宗啓という人物によって書き記されたとされている。但し、南坊宗啓なる人物や、南坊録の書かれた年代等については色々と疑問の残るところである。

その後、豊臣家が滅亡し徳川の世へと変わったが、同時に厳しいキリスト教禁教令のもと、外国との交易も途絶え時代は江戸中期へと進む。

そして、將軍家の茶道の師範役も古田織部から小堀遠州へと変わり、一六五八年には千家三代家元、宗旦も亡くなった。そのような時代背景の中、前述の「南方録」は、南坊宗啓没後一〇〇年経った一六九〇年、立花実山により発見され、世に出されたとされているが、その経緯等については前述のように色々と疑問の残るところである。一方、寂庵宗澤による禅茶録も一八二八年に出版されている。

このように、利休が侘び茶を完成させた一六世紀後半以降の約七〇年間は、まさに国内、国外とも激動の時期であり、日本にヨーロッパ文化やキリスト教が盛んに入ってきた時代で、西洋文化と日本文化が交じり合った時代であった。

(注)

(1) ヴァリニヤーノ著日本巡察記五七頁には、彼が最初に来日した一五七九年のイエズス会士は四四名であったと記されている。一方、キリシタン風土記(研究編吉田小五郎著)には、宣教師と修道士の合計が、一五八一年に五九名、一六一二年には一二二名(含むイエズス会士以外)となっている。このうち約半分が外国からの宣教師とすると六〇名強となる。別の資料によると、禁教令が發布された一五八七年の日本国内の宣教師数は一一三名となっていて、このうち四七名が日本人と書かれている。従って、外国人宣教師の数は六六名となり、これらの資料から推定すると外国人宣教師の数は六〇名強となる。

(2) 天正二四年大阪城に秀吉を訪ねた大友宗麟の謁見記によると、羽柴秀吉が宗滴(大友宗麟)に「何事も何事も、美濃守如レ此候間、可ニ心安ニ候、内々之儀者、宗易、公儀之事者、宰相存候、御為ニ悪敷事ハ、不レ可レ有レ之候」と言つたとある。

(3) 堺の政所ジョーチン小西隆佐、その息子で水軍司令官のアグスチーノ(小西行長)、同じくその息子ベント小西如清、日比谷了慶の弟ガスパル、了慶の息子ヴィセンテ、娘のモニカ、その夫ソーサ、ルカス宗札、佐久間信盛(右衛門尉)等

第三章 茶道と禅のつながり

一 茶道と禅のつながり

茶道と禅のつながりについては禅茶録、南方録、山上宗二記を参考とした。

禅茶録

禅茶録は、文政十一年（二八二八年）、寂庵宗澤の著として東都書肆^{しよし}、日本橋南台町目 須原屋茂兵衛が刊行した美濃紙一二枚の木版本であり、その内容は一〇章よりなっている。一方、茶禅同一味は、千宗旦の遺書を仙叟、一燈の両人が補足したとして、同じく文政十一年（二八二八年）須原屋茂兵衛より出版されたとされている。ところが、茶禅同一味の五章は、禅茶録一〇章のうちの五章とほぼ同じ内容であるというところから、どちらが先に書かれたか、両書の本当の著者は誰であるのか等について色々な憶測が生まれている。しかしながら、その内容は共に禅茶の道を主張した茶書であり、整った体系を持つ茶論であり、単なる茶礼茶儀に流れ去ろうとする当時の茶道界に対して、内面的な指針を指し示した一書である¹。

両書が書かれた経緯については二説ある。禅茶録の著者が、茶禅同一味五章に自己の著述を加えて編集し、禅茶録一〇章として作り上げたとする説と、茶禅同一味は禅茶録一〇章の中から五章を選び、これに多少の補意を加えて茶禅同一味とし、禅茶に深い造詣のあった宗旦の遺書と銘打って作り上げた、とする二説である。しかしながら両説の関係については今のところ結論を下し難い状況にある。ただ、柴山全慶によると、言葉の使い方、内容等から禅茶録は、茶禅同一味より以前に存在したとする方が妥当であるが、その作者を宗旦とするのは、語句の使い方、言葉の内容からして元禄以前のものとするには無理があり、元禄以降の誰かの作とみるのが妥当である、とする。従って、禅茶録も元禄以降の作とみるのが妥当である。

以上のような経緯の中で、禅茶録の作者は、巻頭に記載されているように、寂庵宗澤の著であることはほぼ間違いないとされているが、彼に関する資料は何一つ残されてなく、名前から推測して大徳寺系の禅僧らしいとする以外何も分からないのが実情である。

ただこの時代に、茶道が憂うべき状態にあったことは間違いない、著者は、これを何とかして救おうとし、禅僧の本領を生かし、禅こそ茶道の根本精神であり、禅意を離れて茶意の無いことを説き、禅茶の道を主張した人であったことは疑われない²。

このように禅茶録は、その書かれた時代、著者に疑問が残るが、そのことによってこの書の茶論としての内面的な価値が下げられるものではない⁽³⁾と考へ、この論文の執筆者は、この書を禅茶考察の参考書とした。以下にその内容について考察する。

禅茶録の冒頭に、「喫茶に禅道を主とするは、紫野の一休禅師より事起れり、其の故は、南都称名寺の珠光は一休禅師の法弟なり、茶事を嗜みて日に行ひけるを、一休禅師見たまひて、茶は仏道の妙所にも叶ふべき物そとて、点茶を禅意に移し、衆生の為に自己の心法を觀せしむる茶道とは成り」とある。つまり、大徳寺の一休禅師は、弟子であつた奈良称名寺の珠光が茶事を行っているのを見て、茶は仏道にも叶うものと考え、点茶に禅の意趣、妙趣をうつして、人々が本心、本性を悟るための茶道にしたと、その始まりについて述べている。そして、一切茶事にて行うところのものは、すべて名称も含めて禅から来ていると述べ、釈迦が悟りを開き、その教えを因縁、比喻、言葉を用いて衆生に教えたように、茶事もまた方便知見を凝らして、点茶の動作に託してその悟りを心に深く觀じさせる修行であると説く⁽⁴⁾。そして、「若し衆生の苦惱を免れんと思はば、一向に信を起こし、禅茶の門に入り立ちて、得道解脱の工夫を修すべし」と説き、「刹那際も退転なく、禅茶の徳用ヲ以テ妙道修行せんこそ肝要ならめ」と、茶道は禅修行の一環であることを強く説いている。

また、点茶に禅意を加えて禅味茶味同味になつたものであるので、元来これらは一体であり、坐禅觀法によるのを体とするならば、茶道における点茶の境地が用になり、これが茶禅一味で禅茶道の本旨であると説く⁽⁵⁾。

(注)

- (1) 柴山全慶著 禅茶録解題 (茶道古典全集第十卷)
- (2) 同右
- (3) 同右
- (4) 茶道古典全集第一〇巻 禅茶録二八〇頁 「只偏に禅茶を甘んじ修行せんこそ、吾道の本

懐たらめ、点茶は全く禅法にして、自性を了解するの工夫なり、釈尊四十年來所説の経旨は、

諸世界衆生の為に、本明を開発したまふ義のみにて、心外無法也、夫を種々因縁譬喩

言詞にて、方便説示したまへり、茶事も亦方便知見に擬して、点茶するの所作に託し、本分

を證得すべき觀法なり」
しよとうてんく　くわんほう

(5) 同右、三〇七頁 「元來点茶に禅意を加へて、禅味茶味同味なれば、是一にして二、二にして一、一心不動にして空寂を主とするは体也、肢体活動し、挙止坐立するは用なり」

(空寂) 分別、執着、煩惱を除去した静かな境地、さらに、煩惱や、それに基づく迷いとしての一切の現象を滅尽して到達される悟りあるいは涅槃の境界

(舉止坐立) 手足を動かしたり止めたり、座ったり立ったりすること

南方録

南方録は、南坊宗啓なる禅僧が利休に近侍して綴った利休秘伝書を、利休没後一〇〇年の時に、黒田藩士、立花実山により発見された書とされている。「覚書」、「会」、「棚」、「書院」、「台子」、「墨引」、「滅後」の全七巻の書物である。ところが近年の研究によると、南方録は、立花実山の創作物語であるというのが定説となっている。立花実山が語る、南方録発見の経緯は、その著「岐路弁疑」の中に記されているが、その内容は、南方録のリアリティーを高めるためのフィクションであると考えるべきである、と熊倉功夫はその著「南方録の解説にかえて」の中で述べている。しかしながら熊倉功夫は、「立花実山と云う偉材が、利休没後一〇〇年を機に、利休とは何者か、茶の湯とは何か、を様々な資料を基にして思索し、精度の高い文章に結実した伝書―物語である」と述べ、「太平記」や「太閤記」を引き合いに、それらは必ずしもすべてがフィクションと言うわけではなく、その中には大量の資料があり、その時代、人物を知るための有力な材料であると述べている。そして、南方録は茶人間で語られてきた伝承や、書きとめられた書物を材料にして纏められたと考えられるので、古い伝承や資料を含み、それらは貴重な資料として現在に影響を与えていると述べている。

本論文では南方録を、参考資料として取り上げるが、その趣旨は右記視点に立ったものである。以下に、その内容について考察する。

南方録は全七巻より成っているが、その第一巻「覚書」は、利休茶法思想である茶禅一味の総論であり、又、その根本精神が述べられた部分である。

まず覚書に、「小座敷の茶の湯は、第一仏法を以って修行得道する事なり」とあり、「家はもらぬほど、食事は飢えぬほどにて足る事なり。これ仏の教、茶の湯の本意なり」とあり、清貧の精神を以て仏法の修行得道をすることが大切であると述べる。また、露地の手水鉢については、「この露地に問ひ問はるゝ人、たがひに世塵のけがれをすゝぐための手水ばかりなり」と、手水で身を清めることが露地・草庵で一番大切であると述べる。一方、禅にお

いて露地とは己の心(本性)を露すところと捉えられ重んじられているが、その思想は茶の湯に引き継がれている。

さらに覚書に、「子座敷の道具は、よろず事たらぬがよし」とあり、完璧さを嫌う日本人の美意識が挙げられる。他方、清貧、少欲、簡素、清さ、厳しさと云った禅の思想が反映されている。

また、茶室の掛物は、筆者の徳と、その中に書かれた始祖の方々の徳目を敬える言葉のどちらも含む墨跡が第一に重宝で、次に筆者の徳は大徳とは言えなくても、仏語・祖語が書かれている墨跡が第二である。それは、掛物は仏や祖師の教えに帰依して心を寄せる為の物であり、侘び茶では特別に大切な心得であると述べ、茶事は禅修行を目的とすることが述べられている⁽¹⁾。

また利休は、武野紹鷗が侘び茶の心とした新古今和歌集の藤原定家の歌にもう一首、「花をのみ待つらん人に山里の、雪間の草の春を見せばや」という藤原家隆の歌を加えて補足し、この二首を侘び茶の真髄としている。

そして最後に、「まことに尊ぶべくありがたき道人、茶の道かと思えば、則、祖師仏の悟道なり」と結び、茶の道と釈迦や祖師たちが説く悟りの道とが同じであることを述べている。また利休は、中国にも、これまでの日本にもない、趙州じょうしゅう從諗⁽²⁾の禅に叶った露地草庵一風の茶風を創造し、禅林の清規しんぎを本とし、露地の一境浄土世界を打ち開き、二畳敷の草庵にわびすまし禅修行する⁽³⁾と述べている。

(注)

- (1) 覚書に、「掛物ほど第一の道具はなし。客、亭主共に茶の湯の三昧の一心得道の物なり。墨跡を第一とす。その文句の心をうやまひ、筆者・同人・始祖の徳を賞翫しょうがんするなり」、「仏語・祖語と、筆者の徳と、かね用るを第一とし、重宝の一軸なり。又筆者は大徳といふにはあらねども、仏語・祖語を用てかくるを第二とす」とある。

(2) 中国、唐代の禅僧 七七八〜八九七年

(3) 南方録 滅語

山上宗二記

山上宗二は、天文十三年（一五四四年）堺の有力者薩摩屋の一族として生まれ、天正十八年（一五九〇年）小田原で没した。堺の町衆の中で、茶の湯上手、物知りとして抜きん出た存在である。秀吉により近畿地方から追放されるまで、利休の高弟として二〇余年に及び侘び茶の道を学んでいる。

山上宗二記一卷は、山上宗二が、珠光以来、子弟相承の茶道秘伝書をその弟子に授けたもので、原本は伝わらないが現在の写本には天正一六年、一七年、又は一八年の奥書があり、利休晩年の記録であることは明らかである。また、当時の茶道を知るうえで最も確実性に富む茶書である⁽¹⁾。宗二記の写本には、天正一六年の奥書のある「茶器名物集」、天正一七年の奥書のある「山上宗二記」（南治好氏所蔵）、天正一八年の奥書のある「山上宗二記」（酒井巖氏所蔵）、「茶の湯診断書」などがある。

本論文で参考として取り上げる山上宗二記は、茶道古典全集第六巻に記載されているもので、これは、桑田忠親が、主として南治好氏本を基とし、「茶器名物集」、「山上宗二記」（酒井巖氏所蔵本）の三本を校合したものである⁽²⁾。

山上宗二記の特徴は、珠光、引拙、紹鷗、利休相伝の茶道秘伝書であるということと、利休全盛時代の茶道に関する事実を、その門弟山上宗二によつて最も明確に示す秘伝書であることである。以下に、その内容についての考察を記す。

まず、「茶湯は禅宗より出でたるによりて、僧の行いを専らにす。珠光、紹鷗、悉く禅宗なり」とあり、茶の湯は禅宗から出たことが記されている。また茶の湯は外面的にも、あるいはそれ以上には心の中は清浄でないといけないと述べる⁽³⁾。心の清さについて黄檗は、伝心法要の中で心を表現するのに、心は本来清浄心と述べ、菩提達磨は、人は妄想という外来の汚塵に覆われてしまっているが、壁観により真性そのものである清浄無為の境地に達する事が出来ると説き⁽⁴⁾、慧能は法寶壇經の中で、「菩薩戒經に曰く、我本源は自性清浄なり」と述べ、仏性に至る道は己の心の中にある絶対を観ること、すなわち清浄なる本性を観ることであると説く。このように、禅が心の清浄さを大切にす思想は茶の湯の思想においても反映されている。

(注)

(1) 桑田忠親 校注 茶道古典全集第六巻（山上宗二記）「解題」一一七頁

(2) 同右 一一八頁

(3) 「茶湯者の覚書十体の事」の第三番目。「きれいな教寄。心の中、なおいつて専らなり」

以上、禅茶録、南方録、山上宗二記から、珠光に始まり、武野紹鷗を経て利休により完成された侘び茶は禅と深く結びつき、その底流を流れる思想は禅思想であることが読み取れる。

二 茶道がなぜ禅の修行に通じるのか。

前節において、茶道が禅と深く結びつくことと書かれていることを禅茶録、南方録、山上宗二記により見た。では具体的に、どのようにして茶道が禅修行となるのかを考察したい。考察に当たって、最初に、禅修行とはどのようなものであるかについて考える。

(一) 禅修行

禅修行はまず第一に坐禅を組むことによって行われる。只管打坐しかんたざ、唯ひたすら坐ることによって心を鎮め、見性成仏、つまり自分の中にある仏性を自覚する⁽¹⁾。同時にこの仏性は、広大無辺な宇宙の実在と繋がっていることを自覚する。このことが見性悟道、悟りである。

この場合、唯ひたすらに坐ることが大切である。修行して煩惱を断つことも必要なければ、深く考えることも要らない。何も求めず坐禅することが仏になるということである⁽²⁾。ただし、坐禅を組んだからと言って仏になれるわけではない。坐禅は自分に徹し切り、そのことによって己の中の仏を自覚することである⁽³⁾。

そして、無心の心で精神を集中して坐禅を組むと心の中に定力が生じる。定力とは定、すなわち三昧さんまいの実践によって生じる特異な能力⁽⁴⁾のことであり、意識の表層を鎮め正しい決断、判断、行動の源となる力である。また、三昧とは、心を鎮めて一つの対象に集中し、心を散らさず、乱さぬ状態⁽⁵⁾を言い、共に禅修行にとって、さらには悟りにとって大切なものである。

また禅修行において、坐禅と同様に大切なこととして作務さむが挙げられる。作務とは建物内外の掃除や草取り、農作業や林の手入れ、伐採、大工仕事など勤労作業の総称である。坐禅に励むことを静中の工夫と言ひ、作務、托鉢等体を動かすことによる修行を動中の工夫と言ひ、白隠禅師は「動中の工夫は静中の工夫の百千億倍」と述べている⁽⁶⁾。作務は日常生活の中で体と心と呼吸を調え悟りに至る禅修行の大切な一つである。日常生活における行動は行住坐臥と呼ばれ、心を集中して「今、ここ」を意識し、起居動作することが肝要である。なぜならば、そのことにより定力が養われるからである⁽⁷⁾。このことは、日常生活の所作すべてが禅であることを示している。

又、公案は臨済宗における禅修行の核にあたる。弟子は、老師によって与えられた公案を四六時中念頭に置き、坐禅中、作務中、食事中、その他すべての時間をその回答のために費やす。そして、老師との一対一の参禅の時に見解を示し老師の判定を乞う。

以上が、禅における主な修行の内容である。つまり、禅の基本は坐禅、行住坐臥、公案を通した禅定三昧の行でありそれにより悟りを得る。

それでは茶道においては、どのようにして、あるいはどのようなことが禅と不二一味の茶となれるのであろうか。以下に考察する。

(注)

- (1) 道元は、坐禅は悟りの手段ではなく、坐禅そのものが悟りのあらわれであるという修証一等の立場を主張した。しかし他方、修行無用・修行否定の立場を否定しており、ただひたすら坐禅を組むことを主張している。従って、坐禅は禅修行であると言っても良いと考える。
- (2) 村越英裕著 「禅の教え」 二二三頁
- (3) 正法眼蔵 坐禅蔵 南嶽懷讓と馬祖道一の瓦を磨いて鏡としようとする話参照
- (4) 岩波仏教辞典
- (5) 同右
- (6) 芳澤勝弘訳注 白隠禪師法語集第三冊 「鑿生草」^{いっまげくさ}、「維稚物語」^{おきなもののがたり} 一八六頁 禅文化研究所
- (7) イレーヌ・マキネス著 「禅入門」四八〜五一頁

(二) 三昧による定力

禅茶録第二、茶事修行の叟^じには、「茶事に託して自性を求むるの工夫は他にあらず、主一無適の一心を持って、茶器を扱ふ三昧の義なり」とあり、茶杓を扱うときには茶杓にのみ深く精神を集中して他のことは考えない。そして、「その扱ふ器物置きはてて、手を放ち曳時心は少しも放たずして、次に扱んとする他の器物へそのまま心を寄せ写して、何処までも気を縦^{ゆる}べず、形の如くにして点するを、氣^き統立^{つうたて}とは云り、只茶の三昧の行ひなり」とあり、心を散らさず深く集中して点茶することを説いている。そのことによって自分と茶器とは一つになり切る。つまり、茶器、あるいは茶事一点に心を集中させることによって定力を養い、その定力が高まり三昧の境地に入る。そして悟りに至る。

このことは、坐禅、作務、公案等禅修行において、無心となつて精神を集中し、三昧の境地に入り、定力を養い、本来自分に備わっている仏性を悟る禅の修行と同じである。つまり、禅が坐禅や作務、公案によって三昧力を高め、定力を養い、得悟しようとするのに対して茶道では点茶に心を集中することによって三昧力を高め、定力を養い得悟する。定力を得るた

め的手段、対象は異なるが、その根本的な方法、中身は同じである。このようにして、茶道は禅と一味となる。

芳賀幸四郎⁽¹⁾によると、三昧には、厳密にいうと三つの意味がある。その第一は「正念の相続一貫」で、茶を点てる場合、点茶の一念だけが正念である。この一念が終始一貫して切れ目なく持続していなければならない。第二は「心境一如・物我不二」である。主観と客観が不二一如となっている境地である。先の禅茶録第二茶事修行の叟で言えば、主一無適、ただ一つになり切ることで、自己は、扱っている茶杓になり切らなければならない。第三番目は、「正受にして不受」である。見えたまま、聞こえたままにしてそれを二念三念へと思慮分別を使って展開させないことである。先の「気続立」は正念の一貫であり、物我一如である。又、点前において一つの所作から次の所作に移るとき、前の所作には捉われないので正受にして不受である。

禅茶においてはこのようにして、無心の境地で精神を集中して定力を養い、三昧力を高め、得悟を目指すのである。

(注)

(1) 一九〇八～一九九六年 日本史学者 東京教育大学名誉教授

(三) 動中の工夫

動中の工夫は静中の工夫よりも三昧力を得て得悟するのにより勝っていることは先に

見たとおりである。動中の工夫の評価については永嘉により証道歌の中でも述べられている

(1)。また、禅茶録第二「茶事修行の叟」には、「坐禅とて、静黙し居るのミが工夫にあら

ず、夫それはあんし證しょうの坐禅ざぜんとて、天台智者⁽²⁾も嫌ひたまへり、故に、去来坐立共に行ふが

坐禅の要法なれば、茶事においても如かく是かく行住坐臥懈怠なく修行すべきことなり」とある。

すなわち、我々の起居動作、つまり行住坐臥すべてが禅修行であることが述べられている。

そして、茶事は、ただ茶室のみで黙々と喫茶するのではなく、喫茶する時の心構えはあらゆる行事にも通じ、君臣父子の道としての、また人間としてこの世に処する道としての心構えを踏まえたうえでの喫茶であるから、この喫茶は静中の工夫のみならず行住坐臥の中での動中の工夫でもあると述べている。

更に、坐禅観法は、じっと坐っているために妄念が起こってくるが、茶道においては常に手足を動かし、それに心を集中させるので、妄念が起こりにくいと茶道における修行の利点を述べている。

このように、茶道は、動中の工夫としての禅修行でもある。

また、点茶においてはその所作が細かく決められている。流派等によって多少の差異はあるが、例えば、棗なつめは畳へりの縁から何目の所に置くとか、亭主に対しての茶碗と棗と茶筌の置く位置関係をも定義する。この理由の一つには、茶道は家元制による伝統芸術であるから、その伝統を守り育ててゆくためには一つの規範が確立される必要がある、その意味から定められていると思われる。しかし、もう一つの大きな理由として次のことが考えられる。つまり、禅院においては、清規しんぎによって起居動作が細かく決められており、茶道はそのことに倣っている。つまり茶道を禅修行として捉えている。ただ、今行っている点茶の所作に心を集中するために、その所作を細かく規定し、三昧力を高めて定力を養い、その境地に入り、得悟しようとする。筆者はこのように考える。

(注)

(1) 「行くも亦禅、坐も亦禅、語黙動静体安念」

(2) 天台宗が、ただ坐禅のみを修してその教理に暗いと禅宗を非難した言葉

(3) 天台宗の開祖智者大師

(四) 禅の思想と茶道の精神

本節(二)、(三)項により、茶道が禅修行と同じく日常の行為の中で無我無心に心を集中し三昧力を高め定力を養い、得悟することを考察した。芳賀幸四郎は、茶道が禅と一味になるのはそれだけではなく、その目標とするところが同じであることを挙げている。その共通した目標の最大のもは「和敬清寂」の茶道精神であり、これは禅の世界観、人生観に根差していることを述べている(1)。

この点に関しては、本論文第九章「茶道の霊性」で詳しく扱う。その共通した目標、思想、霊性とは和敬清寂、一期一会、一座建立、清貧であり、さらに思想、霊性が形となって表れるものとして、茶室における躡り口、露地の蹲等である。

このように、茶道の思想と禅の思想に多くの共通点のあることが茶禅一味と言われる大きな理由である。

またこのことは、後に述べるように、茶道の靈性と禅の靈性が共通していることに他ならない。つまり、茶道と禅とは靈性を共有しているのである。

(注)

(1) わび茶の研究 芳賀幸四郎著論文 「禅と茶」 昭和五三年

第四章 大乘仏教の主要概念と本論文で扱う禅

一 大乘仏教に関する主要概念

(空)

「空」は大乘仏教の基本的な概念である。「空」は元来、予想される何かが欠如している状態を意味するが、すべては無常、無我であるとする仏教の基本的考えを背景として、「空」の一般的な意味は限定され、「空」は自性のないこと、すなわちそれ自体で成立し実在するところの実体性を欠如している状態を意味するようになった⁽¹⁾。

一方 鈴木大拙によると、仏教の空性は不在や空きを意味するものではない。不在、絶滅、空き等は仏教でいう空の概念ではない。それは相対的次元を超え、主観・客観、生・死、神・世界、有・無、イエス・ノー、肯定・否定等あらゆる形の関係を超越した絶対空である。仏教の空性の中には、時間も、空間も、生成も、物の実体性もすべて無い。それは、これらすべてのもを可能ならしめるものである。それは、無限の可能性に満たされた零^{ぜろ}でありまた無尽蔵の内容を持つ空虚である⁽²⁾。従って、「空」に関する仏教の教えは、絶対的消滅ではなく、生と死が現実に起こるところのこの相対的世界を、最終的な実在、実体で無いと認識するところにある。そして「空」はすべての相対性を超越しているからそれは絶対である。つまり「空」は自立的存在である。それ故「空」の認識は、我々の日常の理性によってではなく、般若の眼による超越的智慧によってのみ可能となる。また「空」の直観は、「涅槃」、すなわち悟りである。「涅槃」とは究極的真理の中に本性を見ることがである。

(般若)

禅思想における「般若」は最も大切な概念であり、大乘仏教の中でも中心的ポイントを成す。一般的には「超越的智慧」と訳され、悟りに欠くことの出来ない手段であると同時に、その目的、つまり悟りそのものでもある。「般若」は六つの波羅密(布施、持戒、忍辱、精神、禅定、般若)の一つであるが、他の波羅密と違って五つの波羅密の原理であり形相である。他の波羅密は、「般若」無しには存在し得ない⁽³⁾。

岸英司によれば、「般若」は究極的真理の中に本性を見ること(見性)であり、それは客体と主体の区別のない認識、キリスト教で言う「神的知解」にあたる。

鈴木大拙によれば「般若」は、知性を超える「霊性的自覚」と呼び、それは「絶対」の認識である⁽⁴⁾。

そして究極的実在は、「般若」なしでは認識されないし、また、「般若」は究極的実在そのものである。

大乘仏教哲学では、「般若」は我々人間のうちに内在しており⁽⁵⁾。内なる自覚によって認識される⁽⁶⁾。

(唯心)

「心」は究極的実在を表すもう一つの名称である。鈴木大拙はその著「Studies in the Lankavatara Sutra」の中で、「如、空、限界、涅槃、法性、あらゆる意志体、これらはすべて心に他ならない」と述べている⁽⁷⁾。

そして更に、「心」は「絶対」であり、それゆえ「空」や「如」と同じように、相対的な範疇すべてを超越している。そのことについて楞伽経の中には、「心」は存在でも非存在でもない、それは存在と非存在の彼方にある、それは「如」であり、「心」だけが存在する、と述べている⁽⁸⁾。従って、究極的真理は知性によってではなく、超越的智慧によってのみ把握される⁽⁹⁾。

(大智と大悲)

鈴木大拙によると、般若と共に仏教思想を構成している中心概念は悲であり、この二本の柱が仏教の大きな体系を支えている。すなわち大智と大悲であり、この大智と大悲の同一化が仏教思想の本質を構成していると言う⁽¹⁰⁾。そして鈴木大拙はこのことに関して、「無限の知と愛に満ちていると考えられるキリスト教の神の概念と著しい類似を見せている」⁽¹¹⁾と述べている。

(涅槃)

解脱と共に、仏教における修行上の究極的目標である。古くは煩惱の火が吹き消された状態の安らぎ、悟りの境地を言う。涅槃とは何か。煩惱の根本と言われる貪欲の滅、瞋恚^{しんい}(怒り)の滅、愚痴の滅を言う。また、すべての束縛から解脱することを涅槃という⁽¹²⁾。

また、鈴木大拙によれば、涅槃とは究極的真理の中に本性を見ることができ、無知は、見る目がふさがれているためそれを見ることが出来ない。涅槃とは、一切の出生も、一切の消滅もないところであり、それは、心によって創り上げられた一切のカテゴリーを完全に超越している如の境地を見ることができ、なぜならば、それは如来自身の内なる自覚だからである⁽¹³⁾。

(如)

如は、究極的実在の表現であり、すべての存在の根底である。仏陀に従うと、すべての存在は如からなり、如のうちにある。賢明な聖なる人々は言うに及ばず、我々一人ひとりがそのうちにある⁽¹⁴⁾。

如は、永遠、恒常、絶対であり、すべての存在を包括する第一の原理である(15)。
 如は、如来の胎、あるいは法身とも呼ばれる(16)。如は知性の範疇すべてを超越している。
 如は存在でも非存在でもない。一でも、多でもない(17)。如は、何物にも依存しない自在的
 原因である(18)。

(注)

- (1) 岩波、仏教辞典
- (2) 鈴木大拙著「神秘主義 キリスト教と仏教」四〇頁
- (3) Suzuki D.T. *Essays III* p.236~237
- (4) Suzuki D.T. *The Essence of Buddhism* p.14~20 参照、鈴木大拙選集第十一巻 一一〜一二頁
- (5) Suzuki D.T. *The Essence of Buddhism* p.22 ~23
- (6) 六祖法寶壇經(禪の語録四四、四二、八八、九九、一一一、一三二、一九四、一九五頁 参照
- (7) Suzuki D.T. *STUDIES IN THE LANKAVATARA SUTRA* P.242
- (8) 同右 P.242
- (9) 同右 P.244
- (10) 鈴木大拙選集第三巻 六六〜七三頁、八九頁、同書第十一巻仏教の大意 四九頁
- (11) Asvaghosha 著、鈴木大拙訳「The Awakening of Faith」p.66 f4
 Asvaghosha 二世紀のインドの仏教詩人、馬鳴は漢訳名めいぎやう
- (12) 岩波、仏教語辞典
- (13) 鈴木大拙著「STUDIES IN THE LANKAVATARA SUTRA」P.125 に次のようにある。
 Nirvana is where there is no birth, no extinction. It is seeing into a state of suchness (or thatness)
 absolutely transcending all categories constructed by mind: for it is the
 Tathogata's own inner consciousness.
 (語釈)
 Nirvana 涅槃 Extinction 消滅
 a state of suchness 如の境地 transcend (限界を) 超越する
 Tathogata's own inner consciousness. 如来自身の内なる自覚

- (14) 岸英司著「禅思想とトマス・アクイナス」 一一二頁参照
- (15) Asvaghosha 「The Awakening of Faith」 p.95
- (16) 同右 p.96
- (17) 同右 p.59
- (18) 鈴木大拙著「Studies in the Lankavatara Sutra」 p.147

二 禅の歴史と、本論文であつかう禅

(一) 禅の歴史

禅はインドで起こり、六世紀頃菩提達磨によって中国にもたらされ、そこで発展し、一二世紀中頃栄西によって日本に伝えられた。インドの禅は、哲学的な言い表し方をした抽象的なものであったが、中国に伝えられてからは、徐々に中国の風土に溶け込んで、今日の禅のように、日常生活を基底として説かれるようになった。すなわち、インド禅の持つ神通の魅力は、次第に中国的な、日常的、現実的なものへと変わっていった。今日我々が禅の思想と呼ぶものは、狭義ではすべて中国の禅宗のそれである⁽¹⁾。

柳田聖山によると、「いつたい禅の思想は、坐禅という身心統一の技術と、これを裏付け導く形而上学の二面からなっている。技術としての瞑想法は、南方上座部のそれも、中国・日本の禅宗の坐禅も、おそらくは同一の基底を持っているはずである。禅の思想と呼ばれるのは、むしろこの基盤の上に発達したそれぞれの形而上学の独自性にある」という⁽²⁾。

中国へ渡った禅は、六祖慧能に至るまで各禅師によって中国土着の禅へと発展していった。以下にその主要な禅師の名前を追う。

初祖達磨——二祖慧可——三祖僧璨——四祖道信——五祖弘忍^{ぐにん}——六祖慧能

そして、慧能の時代に至ってようやくインド的感觉から抜け出し、中国の地に密着した禅へと変わってゆく。慧能は、それまで行われていた経文、經典による禅を離れ、文字や学問的知識を遠ざけ、人々の日常生活において取り扱われる事がるによる禅へと変えていった。つまり禅を、哲学的思索から、生命そのものを扱うものへとした。

慧能の下には二人の弟子がおり、一人は青原行思(六七三〜七四〇年、中国の禅の第七祖)であり、もう一人は南岳懷讓(六七七〜七四四年)である。

青原行思は、その弟子石頭希遷(七〇〇〜七八八年)を経て日本の曹洞宗へと繋がり、一方南岳懷讓の系統からは、馬祖道一(七〇九〜七八八年)が出て、これが日本の臨済宗へと繋がってゆく。

また禅の歴史の中でも卓越した禅者である黄檗(〜八五〇年)は、臨済(〜八六七年)の師でもあるが、法話の中に、菩提達磨の言葉や、信心銘、証道歌からの引用、また慧能の思想が見出せるため⁽³⁾、彼は初期の禅思想を受け継ぎ、また、基本的には他の禅師の禅思想と同じであると考えられる。

また、この時代に黄檗や臨済らと共に活躍した趙州從諗(七七八〜八九七年)は、「一切の人のために煩惱する」ことを強調した禅師であり、その語録「趙州録」は広く日本でも親しまれている。

一方、日本における禅については、栄西が中国よりもたらしたとされる。栄西は仁安三年(一一八八年)と文治三年(一一八七年)に、二度にわたって入宗し、臨済宗黄龍派の禅を究めて帰朝した。栄西の伝えた禅は臨済宗の宗派を伝えたものであるが、彼自身は、宗派というものを広く考え、自分の伝えるものは臨済の教団ではなく、宗派を超えた禅宗を伝えると考えていたという。栄西は、各派の禅に相違を認めなかったばかりでなく、禅宗は仏教諸教の精髓であり、仏法であると考えていた⁽⁴⁾。栄西の伝えた禅が、臨済宗としての性格を強く持つようになるのは、栄西から数えて三代目の円爾になってからのことである。

一方、中国に栄西と共にわたり、如浄禅師に師事した道元は、日本に戻って、鎌倉時代、曹洞宗を広めてゆく。曹洞宗、臨済宗の、宗派としての特徴は、曹洞宗が一派であるのに対して、臨済宗は、大応国師(一二三五〜一三〇九年)、大徳寺を開山した大燈国師(一二八二〜一三〇九年)、妙心寺を開山した関山国師(一二七七〜一三六一年)と続き複数の本山を持つ。又、曹洞宗が公案を用いないのに対して、臨済宗では公案を用いる。鈴木大拙によると、「(公案は)一口に言うと、理屈というものを理屈としないで事の上に取り扱うものである。すなわち六祖の精神というものが伝わって来て、それが公案になったのではないか」と述べている⁽⁵⁾。

以上が、インドで起こり中国で発展し、日本に伝わって来た禅の歴史の概略である。

(二) 本論文において、キリスト教との比較対象となる禅

本論文で、キリスト教との比較対象として扱う禅は、菩提達磨から始まり、三祖僧璨、六祖慧能、永嘉、黄檗、臨済によつて発展した禅である。これらは、菩提達磨による初期の禅思想を受け継ぎ中国禅として発展した禅思想である。また、黄檗の禅思想に見られるように、各禅師による禅思想は基本的に同一である。また、中国より日本に伝えられ現在に至る日本の禅思想とも基本において同じである⁽⁶⁾。

また、利休は、南方録「滅語」の二、「茶の湯の将来」の中で、「宗易、漢和ともに古来無^レ之露地草庵一風の茶を工夫し、おそらく趙州の意味にもかなうべきかなと思うに……」と述べ、黄檗や臨済らと共に唐代後半に活躍した趙州の禅を一つの手本としていたことが記されている。

(注)

- (1) 鈴木大拙著「禅とは何か」二三五頁、講座「禅」第三卷 禅の歴史―中国―鈴木大拙監修、柳田聖山著八頁

- (2) 前掲書 八頁

- (3) 信心銘は中国禅宗の第三祖僧璨の作と言われている古典の一つ

また、引用等については、禅の語録八、伝心法要「二六」に、「九月一日、師は私に話された。――達磨大師が中国に來られてこのかた、説かれたのはただ一つの心だけであり、伝えられたのはただ一つの法だけである。其の伝え方は、仏(心仏)によつて仏を伝えるという方式で、それ以外の仏をとりだすことはなく、又法(心法)によつて法を伝えるという方式で、それ以外の法を取り上げることはなかった。その法とは言い現わしようのない法であり、その仏とは把握しようのない仏である。つまり、本来清浄心なのである。この教えだけが唯一眞実の教えであり、その他の教えは眞実でない」とある。

また、同書六九頁に、「始祖達磨は西方から來られて、一切の人間はそのままそっくり仏であると直示なされた」とある。

また、同書六四頁に、「いにしへの人は心利く、たった一言で直ちに学ぶことを絶った。だから、『絶学無為の閑道人』と呼ばれたのだ」と証道歌からの引用がある。

また、同書八一頁に、「明らかに見てとった。そこには一物もなく、人もなければ仏もないことを。大千世界は海原に浮かぶ泡のごとく、一切の聖賢は瞬時に消える稲妻にすぎぬ」と証道歌からの引用がある。

- (4) 講座「禅」第四卷 禅の歴史―日本―鈴木大拙監修、吉田紹欽著 八〇―一〇頁

(5) 鈴木大拙著「禅とは何か」 二四七頁

(6) 講座「禅」第三卷 禅の歴史―中国―鈴木大拙監修、柳田聖山著 八頁

第五章 キリスト教の概要と、本論文で扱うキリスト教

一 概要

キリスト教は、約二〇〇年前に、ユダヤ教を母体としてイエス・キリストによって新しい教説がたてられ、一つの宗教として独立したことはよく知られたところである。その後、現在のローマカトリック教会(西方教会)と東方教会(ギリシヤ正教、ロシア正教等)に分かれ、一七世紀にはマルチンルター等によってローマカトリック教会から新しくプロテスタント教会が分裂し、現在に至っている。

キリスト教発足の時代から、神を理性、論理面から捉えようとする考え方と、他方、靈性を大切に、黙想、瞑想、観想によっても捉えようという流れがあり、これらがキリスト教会における二つの大きな柱をなしてきた。後者の流れは神秘家、神秘主義、あるいは靈的な人々とも呼ばれ、聖パウロ、聖ヨハネ、偽ディオニシウス(五世紀頃のシリアの神学者)、マイスター・エックハルト(一二六〇年頃～一三二八年頃 中世ドイツの神学者)、トマス・アクイナス(一二二五～一二七四年イタリア出身の神学者)、ヨハネス・タウラー(一三〇〇年頃～一三六一年 ドイツの神秘思想家、シエナのカタリナ(二三四七～一三八〇年西方キリスト教の活動的女性神秘家、修道女)、イグナチオ・ロヨラ(二四九一～一五五六年 スペインのカトリック修道者、神秘家、イエズス会の創始者の一人)、十字架のヨハネ(二五四二～一五九一年 スペインの修道者、神秘家)アビラの聖テレジア(一五一五～一五八二年、女性神秘家、修道女)と云った人々で、カトリック教会はその中から多くの聖人を輩出している。そして近年においてもエノミヤ・ラサル(一八九八～一九九〇年 ドイツ人、イエズス会神父)、トーマス・マートン(一九一五～一九六八年、米国人カトリック司祭)、ハインリッヒ・デュモリン(カトリック神父、昭和一〇年来日、上智大学哲学科教授、禅研究の専門家)、ピオ神父(イタリア出身一八八七～一九六八年)と云った人々が活躍し、この流れは現在にも続き、第二バチカン公会議(一九六二～一九六五年)以降ますます盛んになっている。

エノミヤ・ラサルは、「宗教や信仰は論理で理解したり説明出来るものではありません」と語り、又、十字架のヨハネもその著「カルメル山登攀^{とうはん}」の中で、「信仰とは理性によって見出されるものではない。神の本質と被造物の本質との間にある差異は無限であって、そこには比較できる相似性が無いのだから、被造物を頼りにして理性が神に至り着く事は出来ない」(1)と述べている。聖パウロは、ヘブライ人にあてた書簡(十一章一節)の中で「信仰とは希望する者の実態。見えざるものの証^{あかし}」と述べ、信仰は論理、理性によって見出されるものではないことを述べている。

また、このことに関して鈴木大拙は、その著「仏教生活と受動性」の中で、「仏性が罪悪生死の凡夫の中に目覚めて動くのは論理的弁証法的な理論によって達し得られるものではない。此の事は宗教の歴史の示す通りである」と述べ、信仰に対して同じ見解を示している。

(注)

(1) 十字架の聖ヨハネ著「カルメル山登攀」一一〇頁、一二二頁

二 本論文であつかうキリスト教

本論文で、禅との比較対象となるキリスト教は、主としてカトリックである。東方教会と西方教会(ローマカトリック)に分かれたのは、西暦一〇五四年で、その後西方教会は、一六世紀にマルチン・ルターやジャン・カルビンによってカトリック教会からプロテスタント教会として分かれた。利休の茶の時代は一六世紀半ばから後半であるので、各種プロテスタント教会がカトリック教会から分かれつつある時代である。当時、日本にやって来てその影響を及ぼした、イエズス会をはじめとする宣教師達は分裂前のカトリック教会に属していた人達であるので現在のカトリックにあたる。その後カトリック教会は様々な改革を行ったが、その基本的な思想、神学、考え方は現在も変わっていない。ただ、第二バチカン公会議(一九六二―一九六五)以降、エキュメニカル運動として、新約、旧約聖書も、共同訳としてプロテスタント教会と同じものを使うなど両者は大きく歩み寄りつつあるので、本論文で扱うキリスト教は、広くは、ニケア・コンスタンチノポリス信条を共有する全キリスト教会と考えても差支えない。ただ、比較の項目によっては、例えば悟りに至るための考え方等については、キリスト教神秘主義の考え方が色濃く影響している。

また、本論文のキリスト教としての思想、精神、霊性は、基本的には、プロテスタントとの共同訳による新約聖書と旧約聖書によった。

宗教家、思想家の人々としては、トマス・アクイナス、偽ディオニシウス、アウグスチヌス、十字架のヨハネ、また、イグナチオ・デ・ロヨラと共にイエズス会を創立したフランシスコ・ザビエルと、イエズス会の宣教師達である。

そして現代においては、トマス・マートン、エノミヤ・ラサール、コンラント・シヨムスキー、岸英司、イレース・マキネスと言ったカトリックの司祭、修道者達である。

三 キリスト教神秘主義

霊性を大切にし、神への祈り、接し方において黙想、瞑想、観想に重きを置く人々を神秘家、あるいは神秘主義と呼ぶことがある。ただ、どのような人を神秘主義者と呼ぶかについ

では、あまり明確な区分はなされていない。ある区分けでは、キリストの使徒パウロや、ヨハネもその言動に神秘的要素があるものとして神秘主義に入れられている。他方、プロテスタント系の区分けでは、「彼ら(パウロ、ヨハネ)の文献に神秘主義的な要素を認めるにしても、彼らを神秘主義者と同一視することは正しくない」⁽¹⁾としている。

また、プロテスタント系による「キリスト教大辞典」には、プロテスタント教会は、最初から、義認の信仰の故に神秘主義に否定的であった、と書かれているのに対し「新カトリック大辞典」では、マルチン・ルターは神体験を持つゆえ神秘主義者である、としている。

信仰とは、理性・論理的部分と、情性・感性的部分との両方が相まって成り立つものなのでどちらか一方に限定してしまうことは正しくない⁽²⁾。どのような人でもこの両方によって信仰が成り立っているからである。

さらに、神秘主義といっても、教義、教説やカトリックとしての思想、哲学は、カトリックの中で他と異なっているわけではないので、神秘主義に対する明確な区分けを行うことは難しい。また、神秘主義に対するカトリックとプロテスタントの捉え方の違いについても、過去においては違いがあったが、エキュメニカル運動によって双方が大きく歩み寄りつつある現在では、プロテスタント教会の中からも、坐禅を組み、信仰を深めてゆく人々が多く出てきている⁽³⁾ので必ずしも「キリスト教大辞典」にあるような考え方、区分けは当て^{はま}らなくなってきた。

次にカトリック大辞典に基づいて、神秘主義について更に考察を加えたい。

キリスト教神秘主義はトマス・アクイナスによると、「神の体験的認識」(cognitio *experimentalis de Deo*)と定義される。この場合神は、客観として啓示し、受ける主観側である人間には体験という要素が生じる。この体験は、受ける側の信仰と洞察によって深められる。又この体験は、信仰と認識を除外して純粋な体験のみによって行われる神秘主義の心的解釈ではなく、十分な洞察と信仰を伴うものでなければならぬ。この点において、マイスター・エックハルトの神秘主義は、彼の知的洞察を十分考慮することなしには理解できず、誤解を生むことになる。

神秘主義がキリスト教の中で正当に評価されるようになったのは、一六世紀の偉大な神秘化、イグナチオ・デ・ロヨラやアビラのテレジア達に負うところが大きい。一七〜一八世紀はフランスの神秘主義の黄金時代であり、二〇世紀初頭には、フランスで神秘主義と積極的に取り組む神学が起り、その成果として「靈性辞典」が生まれた。一方、キリスト教における神秘主義的要素はいつの時代にも見られ、ルルドやファティマを始めとする各地での、子供たちへの聖母マリアの出現という体験はそのしるしである。

また、特殊な問題に関しては激しい論争があり、これまでに、神秘主義はキリスト教の信
仰生活の正常な継続と深化であるのか、あるいは神が少数の人に与える質的に新しい恵みで
あるのかといった議論がなされた。今日では、ほぼ前者に落ち着いている。したがって、あ
らゆる信仰実践として、イエス・キリストとの関係をどこまでも大切にしたい小さな神秘主義
に重点が置かれ、他の宗教にも見られる脱魂や絶頂体験に対しては、キリスト教の初期以来、
すべての真の神秘家達は距離を置いている。アビラのテレジアやエックハルトが説くのは、
そういった日常生活における小さな神秘主義のことであり、エックハルトの抽象的神秘主義
においてもそのことは守られている。

神秘体験の最高の形態とは愛の出会いであり、あらゆる現実の始めと終わりである存在の
究極的根拠とともに体験することが神の体験であり神秘主義である。

そして明日のキリスト教の課題を考えると、神秘主義を無視することは許されないとし、
さらに、キリスト者が他の諸宗教の人々と交わる事実を考えると、キリスト教信仰の体
験の根源を目指す以上に優先する課題があるかどうか自問し、（逆に言えば、その根源を目
指すことを最優先とし）その根源を目指して生きることこそ、神学と教導職が長いあいだ等
閑に付してきた神秘主義の核心である。

以上がカトリック大辞典に基づく神秘主義に対する考察である⁽⁴⁾。

(注)

- (1) 「キリスト教大辞典」(プロテスタント系)
- (2) 鈴木大拙著「禅とは何か」 角川ソフィア文庫 一一〇頁 参照
- (3) 佐藤研著「禅キリスト教の誕生」 四四〇四五頁
- (4) 新カトリック大辞典 四四八頁 参照

四 本論文における、キリスト教思想を代表する人々

本論文のキリスト教思想の主な代表者は以下のとおりである。

アウグスチヌスは、自然な流れの中で聖人となり、更に一三〇三年に時の教皇(ローマ法
王)ボニファチカス八世によって教会博士に指名されている。教会博士とは、聖人の中から
特に教会に関する深い知性、理論、見識を持ち合わせ、その後のカトリックキリスト教に大
きな影響を与えた人々で、教皇庁より与えられた称号である。キリスト誕生以来二千年の間
に三三人が指名されている。トマス・アケイナスも、一二三三年に教皇ヨハネ22世によって

聖人に列せられ、また教会博士に指名されている。十字架のヨハネは、一七二六年、時の教皇ベネディクト一三世により聖人に列せられ、同じく教会博士に指名されている。また、イエズス会の初代総長イグナチオ・デ・ロヨラも、フランシスコ・ザビエルとともに聖人に列聖された人々である。

これらの聖人たちは、たとえば十字架のヨハネが、カトリック教会のみならず、聖公会、ルーテル教会からも聖人とされているように、カトリック教会以外の、東方教会（ギリシヤ正教、ロシア正教等）やプロテスタント教会からも聖人とされている場合が多い。このように、本論文に登場するキリスト教思想の代表者達の多くは、カトリック教会からはヴァチカン教皇庁から聖人として列聖され、また教会博士の称号を受け、さらに東方教会やプロテスタント教会からも聖人として挙げられた人々であり、カトリックあるいはすべてのキリスト教の思想を代表する人々として認められている人々である。特にトマス・アクイナスやアウグスチヌスは、彼らの思想がその後のカトリック教会の屋台骨を形成し、現在のカトリック教会を築き上げた宗教家であり、カトリック教会の思想を代表するとされている人々である。

第六章 靈性

一 靈性（スピリチュアリティ―）

靈性という言葉はカトリック教会においては神学用語として五世紀頃から使われ、中世において次第に定着し、現代ではキリスト教用語の枠を超えて広く宗教用語として用いられている。さらに、宗教の枠をも越え、日本的靈性等一般的にも使われている⁽¹⁾。当初、キリスト教の中でもプロテスタント系の教会では靈性と云う言葉に対して違和感を感じていたが一九世紀以降靈性そのものをも重視するようになり、最近においては「ルター教会の靈性」や「カルヴィニズムの靈性」等と語られるようになった。

そして、キリスト者が禪の靈性という言葉を使うようになるとともに仏教者においても、鈴木大拙の「日本的靈性」のように次第に靈性という言葉を使うようになってきた⁽²⁾。また、H・デュモリン⁽³⁾は、諸宗教の対話を行おうとする場合、教義上の議論は努めて避け、靈性等宗教生活の実験から始めることが有利であると相互に認め合うようになったと述べ、諸宗教間の対話にとって靈性が特別の意義を持つことを述べている⁽⁴⁾。

新カトリック大辞典によると靈性とは、靈と魂と体と云う、聖書に見る人間の三原理⁽⁵⁾を統合するものである。そして靈は円の中心、体は円周、円の内側は魂または精神、心に譬えている。人間の中心にあつて本来見えない靈の働きが、魂と云う精神機能を通して心理現象となり、次に体がそれに目に見える形象を与えるとき靈性となる。つまり靈が、心と体によって性格づけられるのが靈性である⁽⁶⁾。そしてキリスト教のみならず、どの宗教にも靈性が存在する、とする。

一方、靈性（スピリチュアリティ―）と靈（スピリット）とは混同しないようにしなければならぬ。欧米語、日本語共に近似しているため混同しやすいが、靈とは聖書の中で、神の靈（ルアハ）とか聖靈とかの言葉で使われるもので、一般的にも悪靈とか亡霊といった言葉で使われるものである。しかしここで言う靈性はそれとは異なっている⁽⁷⁾。

また、同辞典によると、靈性とは、祈りや黙想、観想生活の根本にあるもので、その実りとして生じた生き方の全体を意味する。また、靈的生活の諸形態及びその根拠となる考え方の特徴や、それぞれの相違を意味する場合もある。そして今後の展望としてエキュメニカルな視点が必要であるとし、靈性はエキュメニカルでなければならぬとする。この点に関連して鈴木大拙は、その著「日本的靈性」の中で靈性の普遍性を説いている⁽⁸⁾。

また、カトリック司祭であり神学者である岸英司は靈性について、いわゆる教義とか信仰とかの意味ではないと述べている⁽⁹⁾。

続いて「日本的靈性」や「靈性的日本の建設」の著者鈴木大拙は靈性についてどのような捉えているかを見てみたい。鈴木大拙によると、靈性とは「心、精神」とは別であるとする。「心、精神」は、それと対峙させた物質と相即相入することが出来ない。そこで、相対する二つのものを相即相入の観点から見ることが必要となる。それが靈性であるとする⁽¹⁰⁾。また、精神は分別意識を基礎とするが靈性は無分別智であると述べる⁽¹¹⁾。また、靈性とは人々の精神生活であるとする。さらに靈性は宗教意識であり、靈性に目覚めることによって始めて宗教が分かると言う。そして日本的靈性とは浄土系思想と禪である⁽¹²⁾と述べている。又この靈性は、大地と直接に接する生活によって始めて得られるものであることを述べている⁽¹³⁾。

以上のことを総合的に考えると、靈性とは、基本的には宗教的言葉であり宗教に関連した事柄を表すが、宗教の枠を超え、一般的にも使われている言葉である。靈性は普遍的であり、また、人々の精神生活に大きな影響を及ぼす。そして靈性にはエキユメニカルな視点が必要であり、額に汗かく大地の生活によって始めて深められる。従って、靈性とは必ずしもある特定の宗教に根差したものと限らず、すべての宗教が持っているものである。また、はつきりとした宗教意識を持たなくても、人間以外の大きな力、例えば自然や宇宙等に対する憧憬を持った心に対して、その心は靈性的であると言える。以上の考察により、本論文においては靈性について次のように定義づける。

靈性とは、靈性的直覚によって把握できる世界⁽¹⁴⁾に属し、思想・精神、考え方、哲学、またそれらを通じた生き方全体の背後にあって、それらに大きな影響を与えるもので、それは宗教性の高いものであるが必ずしも特定の宗教に根差したものは限らない。靈的なもの、精神的なものに憧憬する心でもある。靈性は、宗教の教義・教説とは別のものであって、宗教そのものではないがその背後にあってそれをも動かすものである。また、思想・精神、哲学等の比較において靈性は大変重要である。思想・精神、哲学は知性・分別的世界に属し、靈性は靈性的世界に属する。それらは表裏一体を成し、円融無礙に融通し合って、「一眞実の世界」を成す⁽¹⁵⁾。

二 靈性を形成する要素

宗教における靈性とは、祈りや黙想、観想生活の根本にあるもので、それらに大きな影響を与えるとともに、その実りである生き方の全体をも意味し、靈的生活の諸様態及びその根拠となる思想・精神の特徴を示すものである。また靈性はすべての宗教に存在する。従って、二つの宗教を靈性面から比較する場合、単にそれぞれの宗教が靈性を持つと言うだけでは靈性を共有しているとは言えない。そこには共通する思想・精神、考え方、哲学、生き方等があつて初めて両者は靈性を共有すると言える。そして共有した思想・精神、考え方、哲学、

生き方等が多くあればあるほど両者はより深く靈性を共有していると言える。この場合、両宗教の教義・教説の共有とは別である。靈性面での比較と神学論の比較とは区別すべきである。

靈性を形成する要素としての思想・精神、考え方、生き方とは具体的にどのようなものであろうか。一つには、神・仏に対する捉え方⁽¹⁶⁾が挙げられる。神・仏を絶対的存在と考えるのかどうか、また、そこに至るためにはどうすべきと考えるのか、あるいは神・仏は我々人間に親しい存在、例えば人間の心の中に神・仏は存在すると考えるのか、また神・仏は愛、慈悲であると考ええるのか、そして信仰や宗教に対するそれぞれの宗教の捉え方、人間の業^{ごう}に対する考え方、自然に対する考え方、と云ったこと等である。そして倫理面での考え方、さらに生き方として、愛（慈悲）、和、正義、公正、清浄、貞潔、寛容、清貧、柔和、命の尊厳、謙遜と云ったことに対してどう向き合うのか、と云ったこと等である。

(注)

- (1) 新カトリック大辞典
- (2) 同右
- (3) イエズス会司祭 神学者 一九〇五〜一九九五年
- (4) H・デュモリン著 仏教とキリスト教の邂逅 一〇五頁
- (5) テサロニケの信徒への手紙」 5章23節、ヘブライ人への手紙4章12節
- (6) 新カトリック大辞典
- (7) 新カトリック大辞典、鈴木大拙選集(続)第四卷 一七九頁
- (8) 鈴木大拙選集第一卷 一二頁 鈴木大拙選集(続)第四卷 一八四頁
- (9) 論文「禅思想とトマス・アクイナス」付録2 一九六頁
- (10) 鈴木大拙選集第一卷 八、九頁
- (11) 鈴木大拙選集(続)第四卷 一七九頁
- (12) 鈴木大拙選集第一卷 一三頁
- (13) 鈴木大拙選集第一卷 八九頁
- (14) 本論文第八章―十二参照

(15) 鈴木大拙選集 第十一卷 六～七頁

(16) 本論文第八章参照

第七章 異なる宗教を比較する場合の視点

異なった二つの宗教を比較する場合、その視点をどこに置くかによってその結果は異なってくる。例えば、その視点を儀式の上に置く場合と、教義・教説に置く場合、あるいは靈性に置く場合とは異なってくる。第八章の趣旨は、禅とキリスト教とを思想、靈性面において比較することであり、教義・教説面、つまり神学面において比較することではない。本章―二において、前者の視点による比較と後者の視点による比較がどのように違うかを考察したい。

一 宗教に対する観察

一般的に宗教を観察する場合、教義、儀式、組織の三点から行うのが通例である。しかし鈴木大拙は、その著「禅とは何か」の第一項「宗教経験とは何か」の中で、宗教に対する観察の立場を、① 社会的事業としての制度、組織の方面、② 儀式の方面、③ 知的方面、つまり教義の方面、④ 道徳上の方面の四方面の視点を示しているが、さらにその上に個人的宗教体験の要素を加味している。そしてこの個人的宗教体験こそが宗教を生きる上に一番大切な要素であると述べている。この宗教体験とは、我々の主観が一定不変のある態度を持つことであると述べている。そしてこの一定不変の態度が確定して始めて宗教の意義が成立する⁽¹⁾。

この主観の持つ一定不変の態度とは、祈りや観想、坐禅、又日常生活を通して得られるもので、それらを通して得られた靈性を基盤としたものである。

二 宗教における教義・教説面（神学面）からの比較と、靈性面からの比較の相違

キリスト教における愛にはいろいろあるが、大きくはエロスとアガペーに分けられる⁽²⁾。エロスが、肉体的な愛、自分本位な愛、対価を求める愛に対して、アガペーは無条件な愛、万人に平等な愛、神が私達に与える愛である。又、仏教にも、渴愛と慈悲と言う二つの愛があるが、前者は対象に対する本能的な強い執着、欲望を指し、後者は仏が全ての衆生に対し生死、輪廻の苦しみから離脱させようとする憐愍^{れんみん}の心である⁽³⁾。そして、アガペーと慈悲は、本質的には同じ内容を持つ宗教基盤の上に成り立つものである⁽⁴⁾。アガペーと慈悲が、同一宗教基盤の上に成り立つと云うこの見解は靈性的視点に立ったものである。

しかしながらこれを、宗教としての教義・教説的視点から見た場合には全く違った見解となる。アガペーは神から来るもので、イエスに倣うことによつて人々の心の内に働くものであり、慈悲は、神より降り来るものではなく、人間以外のどこから来るものでもないので、慈悲はアガペーと全く相違していると主張する⁽⁵⁾。

さらに、卑近な例により宗教における教義・教説的立場からの見解が靈性的視点からの見解と違うことを指摘したい。今ここに、どちらも同じ両親を持ち、また、共に子供を持った二人の姉妹がいるとする。当然この二人には母性本能がそなわっている。もしこの姉妹の一方がキリスト教徒で、他方が仏教徒であつた場合に、前者の母性本能はどこから来たのかと問えば、神から与えられたと答えるであろう。他方、後者の場合にはどう答えるであろうか。多分、人間として縁起によつて授かつたと答えるであろう。この両者の答えを教義・教説の視点に立つて見比べると、両者の母性本能は全く違ったものである。一方は神からのものであり、他方は縁起によるものであるからである。しかし、我々が日常、生活している観点から見れば、つまり現実生活の立場から二つの母性本能を見比べれば、全く同じものであると言わざるを得ない。このように、二つの宗教的立場から物事を比較する場合に、その視点によつて結果は大きく変わる。

今回の両宗教に対する比較は、宗教としての教義・教説面からの視点では無く、より包括的な靈性面からの視点で行う。

(注)

(1) 鈴木大拙著「禅とは何か」一〇〇―一三頁

(2) 本論文第八章二 (注) ― (5) 参照

(3) 岩波「仏教辞典」

(4) H・デュモリン著「仏教とキリスト教との邂逅」六〇頁

(5) 増谷文雄著「キリスト教に対する仏教の主張」一五五頁

第八章 禅思想とキリスト教思想の比較

一 禅とキリスト教における知性・分別的世界と靈性的世界

(一) 知性・分別的世界と靈性的世界

鈴木大拙によるとこの世には二つの世界がある。一つは知性・分別、あるいは感性による世界で、我々が日常生活をしている世界である。もう一つは靈性的世界で、前者が合理性によって成り立っているのに対し、後者は理屈や分別では割り切れない、日常一般体系が全く逆になった世界である。それは、無分別と無差別の世界であり、一般的にはほとんど意識されることはないが、宗教的にはこれほど實在性、真实性を持ったものは無く、前者の背後にあつて大きくこの世に影響を与える、さらに、我々が日常生活している世界、つまり分別と知性による合理性の世界では人間の抱えている諸問題、つまり憂悩、恐怖、苦しみ、不安を乗り越え、心の平和を得ることが出来ないため靈性的世界に取り組まなければならぬと説く。そして、しょうまんぎょう勝鬘經⁽¹⁾の中の如来蔵について、淨と不淨、清と濁とが一つになつていて、しかも全体が本来清淨だと云う不可思議な世界であるが、分別が無分別だと云う自己同一の論理、つまり靈性的直覚の立場からすると如来蔵が本来その清淨性を失わないで、しかも煩惱蔵に繫縛せられていることが分かる、そしてこのことは靈性的直覚の分野であるのでこれが信仰である、と述べている⁽²⁾。

またキリスト教に対してもこのことは同じであるとし、仏教の不可思議に相当する神からの天啓によって、合理性を超えた超理性の働きがあり、それによって靈性的世界が存在する、それは本来我々の心の中にあつて我々と共に働いているが、我々は知能の力でそれを捉えようとするため捉えることが出来ず、捉えるためには知性を殺し尽くさないといけないと述べる。

そして仏教徒でもキリスト教徒でも、知性・分別によって分からないものは無価値として棄て去ろうとするが、実はそれによってこそ日常穢れたとしていたものが輝きを増す、さらに、思慮を絶した所に思慮をめぐらせること、存在の秘密に探りを入れること、理性的牢獄から脱出すること、また対象界を超越して、そこに何があつたかを見ることのためには靈性的直覚の境地を経験しなければならぬ、そのためには、絶対に相容れない二つがそのまま自己同一性を持っていることを知る必要であり、仏教では「得悟」、「開悟」、「得菩提」、「般若の開発」と呼び、キリスト教的には「生まれ変わる」と呼ぶと述べている。筆者は、この「生まれ変わる」ことを「神からの啓示」、あるいは「神に照らされる」と言い変えることが出来ると考える。

また、人間の苦悩について、「知性的分別は、分別に分別を重ね、七重、八重に人間を縛りつけて苦しめ、これから離れないと霊性的自由は得られない」とし、分別から離れることをキリスト教的には「アダムに死してキリストに生きる」、「死から蘇るキリスト」と表現し、仏教的には「大死一番して絶後に生息する」と表現する。

つまりこの世の中には、我々が日常生活をしている知性・分別の世界だけでなく、その後にあつてそれに大きな影響を与えている霊性的世界があり、我々は普段、後者のことをほとんど意識することなく生活しているが、この霊性的世界こそ大きな意味を持つと説く。

「霊性的世界と知性・分別的世界」と云う表現は鈴木大拙による表現であるが、世界の歴史宗教家であれば同様の捉え方、認識を持っている。例えば、仏教的には、西田幾多郎は絶対矛盾的自己同一性と表現し、キリスト教においては十字架のヨハネやトマス・アクナス、偽ディオニシウス等もほぼ同様な捉え方をしている。しかし、理解のためには鈴木大拙による表現方法が分かり易いので、以後その表現を借りて考察を進める。

(注)

(1) 大乘仏教の経典 如来蔵思想を説く 勝鬘經義疏(聖徳太子選と伝えられる勝鬘經の注釈書)

如来蔵・・・すべての衆生に具わっているとされる悟りの可能性、仏性に同じ

(2) 鈴木大拙選集 第十一卷 二〇頁

(二) 知性分別的世界

この世における知性・分別的世界は、我々の一般生活における世界で、誰もが日常経験している世界である。その世界は、すべて合理性によって判断し、進められ、我々にとっては理解し易い。数学、物理学、工学、化学等自然科学の分野は言うに及ばず、政治、哲学、思想、歴史、社会学、医学等のほとんどの分野がこれに属する。さらに、善悪を判断する道徳的行為も知性・分別的の分野に属する⁽¹⁾。さらに、神からの啓示によって知ることができる超自然神学は別にして、人間の理性を働かせて神に関する推論を行う自然神学も、知性とそれから出る諸概念とを動員させて神の認識を論ずると言う意味において理知であり、知性・分別的の分野に属する⁽²⁾。

また、知性・分別的世界の特徴は二元的である。能住と所住に分かれ、主観と客観、見るものと見られるもの、知るものと知られるものに分かれる。そして物事を抽象化、一般化させ、自分と物事を対比させることによって理論と考察を深める。そこにはまず、強烈な自我が必要となる。そして次々と二つの物事を対比させ、常に二元論、相対論を繰り返すことによって理論は高められてゆく。このことによって自然科学は発達してきた。つまり、異なる

った二つのものを突き合わせ、そこから更に新しい理論を深めてゆく、その繰り返しのよって自然科学は発展してきたのである。理論化である。

理論化は、工業製品を作ったり、宇宙にロケットを飛ばしたり、また、経済学を駆使して世の中を豊かにするには大変有効であるが、一方人間の存在意義の根本を考えたり、正しく生きる術を得ようと考える場合、また、人間の魂の直接の表現である芸術品を作ったり、そういう技術に熟達しようとする場合には不適当である。なぜなら、理論化は、技術を重視するため心の内面に対しては皮相的になり、抽象的になり、人間の求める中心真理、中心事実には到達できないからである^③。また人間は、知性・分別的世界に住^{じゅう}するだけでは決して幸福にはなれない。このことは、過去の歴史を振り返ってみればよく分かる。科学が発達し、世の中が便利になっても、そこからまた別の問題が生じ、行き詰まる。例えば、人間の移動を便利にしたはずの自動車の発達、それによって排気ガスによる環境汚染や交通事故、交通渋滞の問題を引き起こし、行き詰まっている。また原子力の問題も、その平和利用によって世の中が便利になり豊かになる筈のところ、事故により大変な問題を引き起こしている。また、合理性の積み重ねにより世の中の生産性が上がり、人々の生活が豊かになったにしても、人間の果てしない欲望の下には、人間自身が物欲の虜となり、他人を思いやり、大切に思うと云う精神的な美点を失い、利己的になり本当の幸福からは遠ざかる。このように、知性・分別からだけでは、人間は真の幸福を掴めず、そこには精神的なもの、宗教的な心が入ってこないと行き詰まってしまう。現代世界が抱えている事件、犯罪、紛争等ほとんどの問題が、知性・分別的世界一辺倒になってしまっている事に根差していると言っても過言ではない。

また力の行使は、知性・分別的世界に属する。ただし、知性・分別的世界が即、力の行使につながるかと言うと、そうではない。過去の歴史を振り返ってみると、人間が知性・分別を尽くして戦争を回避した例はしばしばみられる。以下に、鈴木大拙の「力」に関する著述を原文のまま掲載する。

『力はいかなる形態をとっても、他に向かって圧迫を加えるのをその道筋としている。力なるものの性格上、然らざるを得ないのである。力は対抗を許さぬ。一は必ず他を斃^{たお}すことにしている。対抗は平衡を意味する。力はこれを嫌う。力は両者の間に、優劣、強弱など云うものを置かずにはいられないものである。これが無ければ力の発揚は無い、したがって、その意欲は満足せられぬ、満足の自覚が無くては無力も同様である。力は人格を尊重せぬ。尊重すると云うことは、それだけ力の意欲の削減を意味する、意欲はそれに堪えられぬ。力は大風のように大波のように前面に立つものを薙ぎ倒さねば已まぬ。』

『個々の人格的自主的価値性を認識して、これを尊重することは、力の世界では不可能なことである。力より以上のものに撞著つこうしない限り、そのような余裕は力のみの中からは出てこない。自らの価値を尊重するが故に他のものも亦尊重すると云うことは、自と他とが何れより大なるものの中に生きて居るとの自覚から出るのである。』

『より大なるものに包まれて居ると云うことは、自をそれで否定することである。還言すると、自の否定によりて自はそのより大なるものに生きる、そして兼ねてそこにおいて他と対して立つのである。自を他に見、他に自を見るとき、両者の間に起こる関係が個々の人格の尊重である。仏者はこれを平等即差別、差別即平等の理と云っている。』

ここで言う差別即平等について、岩波仏教辞典によれば、差別しゃべつとは區別、相違といった意味の他、現象世界のすべては区々別々であり、多様なものとして存在していることを云ったものである。法の立場から、万法が一如であるとする見方に対して、個々の存在があくまでも独自で、それぞれに異なる姿を持っていることを指す。つまり知性・分別的世界である。これに対して平等とは、「空」の思想的真実の立場から見て、一切法は何の差別もなく、その意味で諸法平等であると言われ、同時にこれが諸法の実相であるとする。それは靈性的世界である。そのうえで差別即平等と述べる。但しこの場合の「即」はイコールではなく自己（自我）否定を得たうえでの両者の一如を言う。

これに関連して千玄室教授は、この世の中での様々なもつれた雑事、つまり差別に対して茶室の中では平等に、人間的なレベルで自由に交わることが出来ると説く。つまり、茶室の外は知性・分別的世界であるが、茶室の中は平等の世界、つまり靈性的世界であることを述べている。

ここに茶道の思想・靈性は、靈性的色彩の濃いことを見ることが出来る。

(注)

(1) 鈴木大拙選集第四卷「靈性的日本の建設」六二頁

(2) 同右八七〜九一頁

(3) 鈴木大拙著「禪と日本文化」岩波新書七頁

(三) 靈性的世界

(1) 矛盾、逆説的表現

宗教の世界においては、知性・分別だけでは理解できないことが多い。宗教書には矛盾に満ちた非合理性の文字が数多く見受けられる⁽¹⁾。維摩経や法華経の仏典をはじめとして、金剛般若経には、山は山にあらずとか、矛盾は矛盾にあらず、したがってこれを矛盾と言う、などと知性・分別では理解できないことだらけである。

そしてこれは、キリスト教における聖書にも見られる。「イエスは弟子たちに言われた。『金持ちが天の国に入るよりも、ラクダが針の穴を通る方がまだやさしい』」（マタイ19章23〜24節、マルコ10章、ルカ18章）

鈴木大拙はこの事について、これらの非合理性は単におとぎ話であるとか、大袈裟な表現であるとかとだけではかたづけられない、何か私たちの心の奥底に訴えるものがある、さらに、親鸞の言葉に、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや。しかるに世の人、常に曰く、悪人なお往生す、いかにいわんや善人をやと。この状、一旦そのいわれあるに似たれども、本願他力の意趣にそむけり」とある、悪人正機説である、世間一般的な常識、つまり知性・分別的に見れば、悪を行うものは地獄に行き、善を行ったものは極楽に往生するはずである、それをここでは悪人こそ往生すると説いている、と述べている。

悪人正機説はキリスト教の聖書においても見られる。「医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく、病人である。私が来たのは、正しい人を招くためではなく、罪びとを招くためである。」（マタイ9章12〜13節）

さらに、禅師の言葉や聖書の言葉から、矛盾や逆説的表現について考察する。

禅の語録1 「達磨の語録」【(二七) 道でないところに行く】

問う、「『経』に云う、『非道を行きて仏道に通達す』と」。答う、「非道を行くとは、名を捨てず、相を捨てざるなり。通達とは、名に即して名無く、相に即して相無きなり」。又た云う、「非道をゆくとは、貪を捨てず、愛を捨てざるなり。通達とは、貪に即して貪無く、愛に即して愛無きなり。非道を行くとは、苦に即して苦無く、楽に即して楽無きを、名づけて通達と為す。生を捨てず、死を捨てざるを、名づけて通達と為す。非道を行くとは、生に即して生無くして、生無きを取らず、我に即して我無くして、我無きを取らざるを、名づけて仏道に通達すと為す。若し能く非に即して非無くして、非無きを取らざれば、是れを仏道に通達すと名づく。

訳すると、

問う、「經典に、『道でないところに行くのが仏道をきわめることだ』というのは、どういう意味ですか」。答う、「道でないところに行くとは、名称を捨てず、形式を捨てぬことであり、それをきわめるとは、名称そのものが名称でなく、形式そのものが形式でないということだ。また、經典には、『道でないところに行くものは、貪^{むさぼ}りの心を捨てず、愛欲を捨てぬ』といている。道をきわめるとは、貪りの心そのものが貪りでなく、愛欲そのものが愛欲でないことだ。道でないところに行くとは、苦悩そのものが苦悩でなく、悦樂そのものが悦樂でないことであり、それが道をきわめることだ。生を捨てず死を捨てぬのが、道をきわめるということだ。道でないところに行くとは、生そのものが生でなく、生がないところにもとらわれることなく、自我そのものが自我でなく、自我がないところにもとらわれないこと、それが仏道をきわめるということです。もし、否定そのものが否定でなく、否定がないところにもとらわれないなら、それが仏道をきわめることなのです。

「非道を行きて仏道に通達す」と云う言い方自身が矛盾、逆説的であるが、「道でないところに行く者は、貪^{むさぼ}りの心を捨てず、愛欲を捨てぬ」、「道をきわめるとは、貪^{むさぼ}りの心そのものが貪^{むさぼ}りでなく、愛欲そのものが愛欲でないことだ」、「道でないところに行くとは、苦悩そのものが苦悩ではなく、悦樂そのものが悦樂ではないことであり・・・」、「道のないところに行くとは、生そのものが生でなく、生がないところにもとらわれることなく、自我そのものが自我でなく・・・」、更に「否定そのものが否定でなく、否定がないところにもとらわれないから、それが仏道をきわめることなのです」等の言い方は、矛盾、逆説的表現である。

また、永嘉の証道歌【(一) 絶学】に、

君見ずや 絶学無為の閑道人

妄想を除かず真を求めず

無明の実性は即ち仏性

幻化の空身は即ち法身なり

訳すると、

君よ、見たまえ、修行の道を断ちきって、することのない、暇のあいた修行者を。彼は、迷いはねのけないし、悟りを求めもしない。

無知の本性そのままが仏性であり、幻の変化にすぎぬ空しい身体が、そのまま永遠の主体になっている。

文中「修行の道を断ちきった修行者」、「迷いはねのけないし、悟りを求めもしない」、「無知の本性そのものが仏性である」、「幻の変化にすぎぬ空しい身体が、そのまま永遠の主体になっている」等の言葉は逆説的であり矛盾的表现である。

同じく証道歌【(九) 法幢ほうじょう】に、

真も立せず 妄本空なり

有無とも俱やに遣りて空空にあらず

二十の空門 元より著せず

一性の如来 体共に同じ

訳すると、

この教え(達磨の教え)は、真理を押し立てることすらせず、妄想ははじめから存在しない。有も無もともに捨て去って、空を空とすることもせぬ。

二十種類の空の教えなど、もともと教えとして置かれていたのではない、同じ真理性としての仏は、本来誰にも共通しているのだ。

様々な現象は恒常性がなくすべて空であることを知り、また自分の心のうちにこそ神仏が存在すると知ることが悟りであると説いているのであるが、その表現は、一見して達磨の教えを否定しているかのようにもとれる。

次に、慧能の六祖壇経を見ると、

【(六) 心を忘却せよ】に、

切に分毫の趣向のあることを得ざれ。若し善相の諸仏来迎し、及び種種に現前するを見るも、亦た心随って去ること無し。若し悪相種種に現前するを見るも、亦た心怖畏すること無し。

訳すると、

ただそこにはチラリとでも志向があつてはならぬ。たといその臨終の枕もとに、尊い御姿の仏たちが迎えに来られて、さまざまのありがたさを現わされたとしても、そのおん後に随いまつろうという心は起こらず、またたとい悪魔の形相がさまざまに現前しても、恐れ的心はさらさらしない。無碍自在の身となる。ここが、かなめのところである。

一身を忘却して無心の境地になり、無碍自在の心境に至ることを説いているが、その表現はいささか矛盾、逆説的である。

このように禅において矛盾、逆説的表現が多く使われ、そのことは右記四例の他にも多くの個所に見られる。

一方、新約聖書の中にも、矛盾、逆説的表現は数多く見られる。

・私(キリスト)が来たのは地上に平和をもたらすためだと思つてはならない。平和ではなく、剣をもたらすために来たのだ。私は敵対させるために来たからである。

人はその父に、

娘は母に、

嫁はしゅうとめに。

こうして、自分の家族の者が敵となる。

・ 自分の命を得ようとする者は、それを失い、私のために命を失う者は、かえつてそれを得るのである。(マタイ10章34〜39節、ルカ12章51〜53節、14章26〜27節)

・ 兄弟は兄弟を、父は子を死に追いやり、子は親に反抗して殺すだろう。又私(キリスト)の名のために、あなたがたはすべての人に憎まれる。(マタイ10章21〜22節、マルコ13章、ルカ21章)

・ しかしイエスはその人にお答えになった。「私の母とはだれか。私の兄弟とはだれか。」そして、弟子たちの方を指して言われた。「見なさい。ここに私の母、私の兄弟がいる。だれでも、私の天の父の御心を行う人が、私の兄弟、姉妹、また母である」(マタイ12章48〜50節、マルコ3章、ルカ8章)

・ 持っている人は更に与えられて豊かになるが、持っていない人は持っているものまで取り上げられる。(マタイ13章12節、25章29節、マルコ4章、ルカ8章、19章)

・ イエスは、「私は、イスラエルの失われた羊のところにししか使わされていない」とお答えになった。しかし女は、……と言った。イエスが、「子供たちのパンを取って小犬にやっつてはいけない」とお答えになると、…。マタイ15章24～26節、マルコ7章)

・ 自分の命を救いたいと思う者は、それを失うが、私のために命を失う者は、それを得る。(マタイ16章25～26節、マルコ8章、ルカ9章)

・ イエスは弟子たちに言われた。「はつきり言っておく。金持ちが天の国に入るのは難しい。重ねて言うが、金持ちが天の国に入るよりも、ラクダが針の穴を通る方がまだ易しい」(マタイ19章23～24節、マルコ10章、ルカ18章)

・ そのとき、畑に2人の男がいれば、一人は連れて行かれ、もう一人は残される。二人の女が臼をひいていけば、一人は連れて行かれ、もう一人は残される。(マタイ24章40～41節、マルコ13章、ルカ12章、17章)

・ わたし(キリスト)は命を、再び受けるために、捨てる。(ヨハネ10章17節)

・ また、「山上の説教」には

心の貧しい人々は、幸いである。天の国はその人たちのものである。

悲しむ人々は、幸いである。その人たちは、慰められる。

義に飢え渴く人々は、幸いである。その人たちは満たされる。

義のために迫害される人々は、幸いである。天の国はその人たちのものである。

わたしのためにいのしられ、迫害され、身におぼえのないことであらゆる悪口を浴びせられるとき、あなたがたは幸いである。喜びなさい。大いに喜びなさい。天には大きな報いがある。(マタイ5章3節～12節、ルカ6章)

・ イエスは言われた。「はつきり言っておく。徴税人や娼婦たちの方が、あなたたちより先に神の国に入るだろう。」(マタイ21章31節)

- ・ この世の子らは、自分の仲間に対して、光の子らよりも賢くふるまっている。そこで、わたし（キリスト）は言うておくが、不生にまみれた富で友達を作りなさい。そうしておけば、金がなくなつたとき、あなたがたは永遠の住まいに迎え入れてもらえる。……だから、不生にまみれた富について忠実でなければ、だれがあなたがたに本当の価値あるものを任せるだろうか。（ルカ16章8〜11節）
- ・ もし、だれかがわたしのもとに来るとしても、父、母、妻、子供、兄弟、姉妹を、更に自分の命であろうとも、これを憎まないならば、わたしの弟子ではありえない。（ルカ14章26節）
- ・ 律法が入り込んで来たのは、罪が増し加わるためでありました。しかし、罪が増したところには、恵みはなおいっそう満ちあふれました。（ローマの信徒への手紙5章20節）
- ・ それともあなたがたは知らないのですか。キリスト・イエスに結ばれるために、洗礼を受けたわたしたちが皆、またその死にあずかるために洗礼を受けたことを。わたしたちは洗礼によってキリストと共に葬られ、その死にあずかるものとなりました。それは、キリストが御父の栄光によって死者の中から復活させられたように、わたしたちも新しい命に生きるためなのです。（ローマの信徒への手紙6章3〜4節）
- ・ あなたの敵が飢えていたら食べさせ、渴いていたら飲ませよ。そうすれば、燃える炭火を彼の頭に積むことになる。（ローマの信徒への手紙12章20節）

以上、聖書の中には、矛盾、逆説的表現が多くあり、右記内容の他にも、数多く見られる⁽²⁾。

このように、宗教の世界には、知性・分別では計れない矛盾と逆説が多く存在する。この点に関して鈴木大拙は、宗教的信仰には何かしら絶対的なものがあった「天上天下唯我独尊」と云う風に、集団とか、対象とか、差別とかいうものを超越しているのではないか、善悪相関の価値世界だけに居ては、この間の消息に触れることが不可能なではなからうか、と述べている⁽³⁾。ここに言う、善悪相関の価値世界とは、知性・分別的世界であることは言うまでもない。

そして、その理由として、宗教的なるものは、人間の生活そのものの中から流出したもので、その生活を外から眺めようとする分別性のももの圈内には、どうしても押し込められなからうか、と述べている。そして、知性がその問題を克服しようとすれば、知性的分別

そのものから逸脱しなければならない、それは知性の否定であり、それは知性だけでは出来ず、知性以外のものではなくてはならず、知性を離れないで、しかも離れているものでないとならない、知性はそれによって否定されながら、またそれによって知性の知性たる所以を全うしなければならぬ、と述べている。そして、このようなものは知性そのものとは考えられぬ、何か知性の中に有って知性を指導していながら、しかも自らは知性とその性格を異にしたものでなくてはならぬ、と述べ、それを靈性的自覚（直覚）と名付けている（4）。

そして、それは知性の外に、知性に対してあるのではなく、外に有って外に有らず、対して対することなく、内に有ってしかも知性と一つのものでない、絶対矛盾の実体そのものである、とする。

また、靈性的直覚は、知性のように分別、对象的ではなく知覚のように能覚と所覚がある他覚ではない、靈性の本質は無分別であり、絶対的であり、その知覚は自覚である、自他はなく、いつも絶対一として一つであると述べ、更に、靈性的世界は、能覚と所覚が無いから無住であり、無所得であり、無所求の世界であり、一切が自主的に動いているから二元性所属のあらゆる事象は見られない、としている。

一般的認識として、知性・分別的世界は差別の世界であり、靈性的世界は平等の世界である。また、靈性的世界は無分別、無差別の世界である（5）。

そして、鈴木大拙は差別と平等という矛盾した概念の自己同一性または圓融無礙性こそ仏教の強調するところであると説く。また、カトリック司祭であり神学者であるエノミヤ・ラサルは、差別の世界とは、感覚器官を通して知覚され、様々の概念を用いて表現される世界であり、この世界は仏教では現実ではなく、幻影とされる、と述べている。つまり、知性・分別的世界である。また、坐禅あるいはキリスト教的観想によって得られた悟りの世界には、孤立的自我も個物も存在せず、それ故いかなる種類の対立も存在しない、それは平等の世界であり、差別の世界と相対するものであると述べる（6）。

このように、差別と平等という相反する二つの世界が、それぞれ知性・分別的世界と靈性的世界を表していることは、前者（知性・分別的世界）と後者（靈性的世界）の世界が全く逆になっていることを示している。しかもそれらは渾然として「一眞実の世界」を成している。そして、悟りによってその矛盾が解消する。

以上のことを総合して考察すると、禅を含む各仏典と聖書の言葉に、矛盾、逆説的表現が数多くある最大の理由は、それらは共に靈性的世界に属するものであり、それを知性・分別的世界において、知性・分別的世界の言葉で表そうとするからであると考えられる。靈性的世界におけるものの見方、考え方は我々が日常生活するところの知性・分別的世界のそれとは、

基本的に逆になっている。従って、靈性的世界に属する事柄は、知性・分別の世界から見ると、そのまま理解し、表現することは出来ず⁽¹⁾、それゆえ矛盾や逆説が多く存在する。

(注)

(1) 鈴木大拙著「靈性的日本の建設」六二頁

(2) マタイによる福音書 8章12節、22節、9章13節、10章9〜10節、25章28〜30節、

ルカによる福音書 1章51〜53節、14章33節 等

(3) 靈性的日本の建設七〇頁

(4) 鈴木大拙著靈性的日本の建設七二頁

(5) 鈴木大拙選集第十一卷十二頁

(6) エノミヤ・ラサル著「禅と神秘思想」六〜七頁

(7) 本章——(三)——(2)、(5) (即非の論理、入不二法門の世界)

(2) 即非の論理

即非の論理の解釈については色々あるが⁽¹⁾、ここでは鈴木大拙の解釈に基づいて考察を進める。

禅及びキリスト教は宗教の世界である。そして宗教の世界は、知性・分別の世界ではなく靈性的世界である。宗教によって、人間が抱えている様々な苦しみから解放されようとする、業緊から出てくる一切の懊悩、憂愁、不安から逃れなければならないが、そのためには靈性的世界に入らなければならない。それは不可思議解脱である。そのためには、知性・分別の世界を一旦離れ、無分別の分別、分別の無分別を体得する必要がある。即非の論理の世界に身を置く必要がある。即非の論理とは、悟りの世界を表現するために鈴木大拙が使い始めた用語であるが、金剛般若経が、事物の空性を表現するにあたって、「言う所の一切法とは、即ち一切法には非ず、これを一切法と名づく」とあるところから取って「AはAに非ず。故にAと名づく」としたもので、西田幾多郎の絶対矛盾的自己同一と同義語である。鈴木大拙は、因果についての百丈懷海⁽²⁾と野狐老人との問答を例にとり、即非の論理を次のように説明している。

野狐老人は過去迦葉仏の時に人間として寺に住んでいたが、ある時学人に「大修行の人還つて因果に落つるや否や」と問われて、「不落因果」と答えて五百生の間、野狐身に墮あじまきずすることになった。「真実を悟つてこの身を脱したい」と願ったことに対して百丈は「不昧

因果」と答え、野狐老人は言下に大悟したと言う。この話の意味は、人間は因果そのものである、悟った人は、因果を自分の外に見ないで自分と因果を一つのものに見るべきである、行為の外に因果があつてそれが行為の上に加わるのではない、また因果は知性面の事象であつて靈性的直覚の上では因果は無い、それを野狐老人は二元的観察を行い、因果を自分の外において自分の中に入るか入らないかと云うことを気にしている、従つて、自分と因果との間に落、不落の問題が生じる、つまり、この野狐老人は、靈性的世界と知性・分別的世界が別物であつてしかも別物で無いと云うことに気づかなかつたと云う誤りを犯したのである、因果に落ちぬとき既に落ちているのであり、因果に落ちると云うのは却つて落ちぬことである、従つて、不昧因果は「因果は因果に非ず、故に因果なり」と言うのである、これが即非の論理である、仏教者はこの即非の論理を存在の根本義とし、金剛般若経には至るところにこの論理が説かれ、「白は白に非ず、故に白である」等の矛盾の表現が見られる⁽³⁾、と述べている。

この説からも、禅の言葉に矛盾や逆説が多いのは、知性・分別的世界にあつて、靈性的世界を表そうとしているからと言える。無分別の分別、分別の無分別と云う不可思議、つまり即非の論理を、知性・分別的世界である日常生活そのものの上に認覚しようとしているからである。

また、即非の論理について鈴木大拙は以下のように述べる⁽⁴⁾。

つまり、般若の知恵(即非の論理)は、否定を媒介にして、初めて肯定に入るのが本当の見方であると考える、つまり、まずその物を否定する、それから、その否定を否定して肯定に帰る、このような、まどろっこしいやり方をする理由は、我々の知性・分別的世界の常識では靈性的世界は理解出来ず、例えば、初めから生も死も無いのに、「生まれて死んで、死んで生まれる」と云うように「不生」の所に生死を見たり「不生」の否定をやつたりする、ここに混乱が生じているからである、とする。

このことは、知性・分別的世界と靈性的世界にギャップが生じていることを述べているが、「一方これは、神や動物にはない人間特有の矛盾によるものである。なぜならば、人間は動物と違つて自分のやっていることを客観的に見ることが出来るからである。靈性的世界から見れば、肯定の否定、否定の肯定と云つたまどろっこしいことはしなくても、最初から山は山であり、川は川である。ところが人間は、普段住んでいる知性・分別的世界と靈性的世界の矛盾を埋めるために、つまり普段人間が住む知性・分別的世界から靈性的世界を見るためには、このような肯定の否定、否定の肯定をやらなければならない」と説く。そしてこの両世界のギャップを絶対矛盾といい、靈性の上からは矛盾の自己同一と表現する。

このままでは、少し抽象的なので、本論文の著者は、さらに独自の解釈を加えて、即非の論理について具体的に考察する。

靈性的世界と知性・分別的世界とは、本当は一真実の世界として一つの世界であるが、知性・分別的に見ると、それらは相矛盾した正反対の世界に映る。つまり、ギャップが生じている。このギャップを埋め、これを知性・分別的世界の言葉で表現するためには交通整理が必要となる。つまり、知性・分別的世界のものとして映っている現実を、一旦すべて否定する。靈性的世界と知性・分別的世界は、知性・分別的にみると相矛盾した正反対の世界に映るから、否定することによって靈性的世界での表現になったと考える。そしてそこから再び知性・分別的世界の表現に戻すために、それをさらに否定して逆転させる。このとき世俗諦^{せぞくたい}⑤を一旦、真義諦^{しんぎたい}⑥に変換することによって、世俗諦が真義諦になったと考える。つまり、知性・分別的世界に属するこの世での現実には、靈性的世界の洗礼を授けて、それによって真義諦にするというのが筆者の理解である。

以下に、具体的考察を加える。

まず、知性・分別的世界の価値観、見方は靈性的世界のそれとは異なる。前者は、人間あるいは動物として、利己的、功利的、煩惱的、本能的であるのに対して、後者は、博愛的、自己犠牲的、自我を殺し、あるべき姿、道を大切に作る世界である。神的、仏的、得悟的である。そして、人間はこのどちらか一方に属するのではなく、その中間に属している。そのため、本能や煩惱、功利心に従って考え、行動するが、かと言って神的、仏的、得悟的世界が分からないわけではない。ここに、人間の悩み、苦しみ、葛藤が生じる。動物は、純粹に本能に従って行動するので、他の生き物の命を奪っても、それは本能に基づいたものなので、良心の呵責は少しも感じない。ところが人間の場合、他人の命を奪ったとなると、そこには良心の呵責が生じ、苦しむことになる。まず、人間はこのような状況にあることを認識する必要がある。

今述べたように、知性・分別的世界と靈性的世界の間には、価値観の違いや見方、考え方の違いが生じている。例えば、「偉い人」といった場合、前者においては、地位、名誉、権力、頭脳、金銭等を持った人のことを指す場合が多いが、後者においては、清貧という言葉が示すように、貧乏で、たとえ地位も名誉も功績も頭脳も無くとも、人のために一生を捧げ、他人を救うために自分の命さえ惜しまないと云った人のことを指す場合が多い。ここに、両世界の間には既に、矛盾とギャップが生じており混乱が生じている。即非の論理はこの矛盾を正そうとする。以下に例を挙げて示したい。

偉い人という言葉を使って即非の論理に当てはめてみると、「偉い人は偉い人でない。したがってこれを偉い人と言う」となる。これについて考察する。一般的に使われている言葉、「偉い人」という表現について、即非の論理ではまず、その「偉い人」を一旦否定する。つまり、「偉い人」は「偉い人」ではないと言う。この場合前者の「偉い人」は、世俗諦に有って世間一般的な表現としての「偉い人」であり、また靈性的世界の洗礼を受ける前の「偉い人」であるので世俗諦と考える。また後者の「偉い人」は真義諦であり、

霊性的世界におけるところの「偉い人」である。そして、一度否定された二番目の、「(真義諦である)偉い人 でない人(世俗諦)」に対して、その「(真義諦である)偉い人 ではない人(世俗諦)」でない人(二度目の否定)こそ、霊性的世界に属する本当の意味での「偉い人」(真義諦)であるとする(肯定)。このようにして再び肯定に戻る。当然のことながら、最後の「偉い人」とは、世俗諦の「偉い人」が、否定によって一旦霊性的世界に入り、その洗礼を受けたのちに再度否定を受けて知性・分別的世界に戻ってきた「偉い人」であるので、これが真義諦となる。

これを図式のようにして表すと

(真義諦)

(世俗諦)

世俗諦

真義諦

真義諦

真義諦

偉い人は 偉い人でない。偉い人でない人 でない人を 偉い人と言う。

一度目の否定

二度目の否定

但し、否定の否定により肯定に戻るプロセスを、表現上、省略して、単に、否定の肯定と言う場合が多い。このことは、一般に言われている「AはAに非ず。従ってこれをAと呼ぶ」と言う表現の場合も同様で、「Aに非ず」と「従ってこれをAと言う」との間に、『(ところが)その「霊性的世界でのA(真義諦)でない(否定)A」(世俗諦)でない(否定の否定)Aは、これこそが(真義諦の)Aである(肯定)』と言う文が入るべきで、「従ってこれをAと呼ぶ」と続くのである。省略している理由は、くどくどしさを避けるためと云うことが考えられ、否定の否定により肯定に戻るプロセスを、単に「否定の肯定」と表現していると考ええる。

この省略については、鈴木大拙の文章からも読み取れる。鈴木大拙著 「日本の霊性」(春秋社)二七三頁の即非の論理に対する説明文の中に、「・・・それからその否定を否定して肯定に帰る」とあるが、同書、二七一頁にそのことを「否定した後肯定^{のち}に帰る」と表現している。つまり、否定の否定によって肯定に帰るプロセスを単に否定の肯定と呼んでいる。

このように、即非の論理は、世俗諦である知性・分別的世界において、真義諦である霊性的世界の事柄を表現しようとする。つまり、知性・分別の世界から見たものを、一旦すべて否定し、そのことにより霊性的世界のものとして生まれ変わらせ、その新しく生まれ

変わったものを再度否定して日常生活である知性・分別的世界に戻して真義諦として定義しようとする、と考える。

また、知性・分別的世界と靈性的世界のギャップを、絶対矛盾と言い、靈性の上からは矛盾の自己同一と表現される。

著者は、鈴木大拙の文章を基本として、即非の論理をこのように解釈する。

(注)

(1) 例えば、目は目を見られないから目である、とか火は火で焼けないから火であるとか、排中立の反転としての即非の論理。また、台風は、個体としての台風以外に、その周囲、あるいは宇宙とも関連して存在する(華嚴思想における重々無尽の縁起)ので、個体としての台風は、宇宙とも関連した台風では無い、そして宇宙とも関連した台風を本当の台風と呼ぶ、とする即非の論理。また、Aを定義した場合には、同時にA以外のもの(非A)も定義したことになる、従って、非Aがあつて初めてAが存在する。よって、Aと非Aは同時に縁起されたものとして同等であるとする、縁起に由来した論理。ただし、どちらも実体のないものとしての認識を必要とする。その他、ここに述べる鈴木大拙の解釈などがある。

(2) 唐代の大禅匠の一人

(3) 鈴木大拙選集 第十一卷 四三〜四四頁

(4) 鈴木大拙選集 第一卷 二七〇〜二七四頁

(5) 一般に世間で受けとられている真実(岩波 仏教辞典)

(6) 究極の真理、第一義諦ぎたい、勝義諦しょうぎたいに同じ(岩波 仏教辞典)

(3) 聖書に見られる即非の論理

聖書に見られる即非の論理について、前文の「偉い人」と言う言葉が使われている次の例によって考察したい。

「異邦人の間では、支配者と見なされている人々が民を支配し、偉い人達が権力を振るっている。しかし、あなたの方の間では、そうではない。あなたの方の中で偉くなりたい者は、皆に仕える者となり、一番上になりたい者は、すべての人の僕になりなさい。人の子(イエ

ス)は仕えられるためではなく仕えるために、又多くの人の身代金として自分の命を^{ささ}げ
るために来たのである。」(マルコによる福音 10章 42〜45節)

この言葉は、「偉くなりたい人、一番上になりたい人は、すべての人の僕となりなさい」と言っているのだから、知性・分別的世界から見ると明らかに矛盾した表現である。しかし即非の論理に照らして考えると、まず、偉くなりたい人は皆に仕える者となれ、と言って偉くなりたい人に対して権力への志向を否定している。あるいは端的に、世間一般で言うところの、いわゆる「偉くなりたい人」を否定している。その後^{のち}に、神(イエス)は、多くの人に仕えるため(救うため)に来たのだから、あなた方も、神に見習って人に仕える者となりなさい、これが本当の「偉い人」である、と言っている。つまり一旦否定した「偉い人」を今度は肯定している。これは即非の論理である。別な表現をすると、「(世間一般的に言われる)偉い人と言うのは、(靈性的世界、あるいは本当の意味での)偉い人ではない。従って(靈性的世界、あるいは本当の意味での偉い人を)偉い人と言う」となる。括弧を外すとまさしく即非の論理である。この場合、第一番目の「偉い人」は、靈性的世界の洗礼を受ける前の「偉い人」であるので世俗諦である。そして第二番目の「偉い人」は真義諦であって、第三番目の「偉い人」も真義諦である。この場合、第三番目の「(本当の意味での)偉い人と言う」と云う言葉は、直接には書かれていないが、イエス(神)に倣う人になりなさいと言っているのだから、「その人」は、意味としては「(本当の意味での)偉い人」と同じである。ただ、省略されている、とこの論文の筆者は解釈する。この場合も厳密に言うと、一旦否定したものを肯定する時に、否定の否定により肯定するのが本当の手順であるが、くどくどと述べず、さらりと否定から肯定に移っている。この手順を厳密に述べると次のようになる。

「(世間一般的に)偉い人」と言うのは、「(本当の意味での)偉い人」ではない。しか
しながら、「(本当の意味での)偉い人」ではない人でない人は、キリストに倣えば、こ
れが(本当の意味での)偉い人である。従って(この本当の意味での偉い人を)偉い人と
言う、となる。この網掛けの部分省略しているのである。

以上のように、聖書の世界においても即非の論理が見られる。これは、聖書の世界も宗教の世界として靈性的世界にあり、それを知性・分別的世界の言葉で表そうとしているからである。筆者はこのように解釈する。

(4) 即非の論理への、鈴木大拙によるもう一つのアプローチ

鈴木大拙の、即非の論理に対する解釈については①、本章――(2)、(3)で考察したとおりである。しかるに他方、鈴木大拙は、即非の論理について、「真宗と云う他方の大伽藍は、実に即非の論理を基礎として打ち立てられてあるのである。煩惱と涅槃また

は菩提とは相互に否定している、それにも拘らず、煩惱を其のままにして浄土往生が出来るではないか。これが即非の論理でなくて何であるか」と述べ⁽²⁾、相矛盾する二つの事柄が矛盾なく一つの事柄として成り立つと言うことを即非の論理としている。ここには、金剛般若経による即非の論理の逐語的解釈は見られない。しかし筆者は、この二つの解釈は本質において全く同じものと考ええる。つまり、知性・分別的世界においては相矛盾する二つの事柄も、靈性的世界から見れば全く矛盾なく受け入れる事が出来る、これが靈性的世界であり、即非の論理である。従って両解釈は、アプローチの方法が違うだけで、全く同一基盤上のものであると考える。

これに関連して、キリスト教においても同じアプローチからの即非の論理がみられる。キリスト教の根本哲学であるキリストの十字架上での死による人々の救いは、キリストの十字架上でのむごたらしい死によってもたらされたものである。知性・分別的にはこれほどみじめな敗北と死はないが、それは復活によつてキリストによる人々の救い、悪への勝利となったものである。無残な死が、その後の復活によつて悪への勝利となったという十字架の神秘はまさに即非の論理である。

(注)

(1) 鈴木大拙著「靈性的日本の建設」一八〇頁、春秋社 「般若は般若にあらず、それ故般若であると

云う事になる。自分はこれを即非の論理と名付ける」

(2) 同右一八〇頁

(5) 入不二法門の世界

靈性的世界を表す事柄として、即非の論理の他に入不二法門、理事無碍法界、事事無碍法界、一即多、多即一等がある。不二とは相対的二元論の否定である⁽¹⁾。相対的二元論は知性・分別的世界をあらわすものであるが、他方、不二は靈性的世界に属し、鈴木大拙によると『ローゴス発生以前の、天地未分、兆未動、父母未生以前の面目を見よ、の状況を背景としており、文字、言葉や行動にさえ現成しない以前の消息を伝えるものである⁽²⁾。従つてその全体像を言葉で適切に表現することは不可能である。維摩経にある維摩居士の「默然」である。不立文字である。そして靈性的世界から見ると、この世における有限の物と事とは円融無碍に錯綜する。「一」はそのままで「二」ではなく、「二」はそのままで「二」ではない。「二」に即して「二」で、「二」に即して「二」である』と述べている。そして、これを入不二法門の世界と呼んでいる⁽³⁾。更に、『これは事事無碍法界である。事は個己であり、そのままに回互して、甲が乙であり、丙であり、丁であり、また、逆に丁が丙であり、乙であり、甲である。このことを無碍と言う。そして法界とは、甲、乙、丙、丁である個己が無碍に回互し、相即して圓融する様態を言う』と述べる。鈴木大拙によると、法界はそれ

自体で完全な組織体である。これを組織する力は組織そのものの中にもとより具わっているとする。

また、事事無碍は、空間的な概念のみならず時間的な概念でもある⁽⁴⁾。「事」があるいは「理」とともに円融無碍に回互するのが単に空間だけで、時間的に回互しないとなるとその意味は薄められる。このことはキリスト教においても同じである。キリストへの信仰は二千年前のキリストへの信仰ではなく、現在も生きて人々の間を回互しているキリストに対する信仰である。神は時間を超越しているのである。キリスト教において、死者は、ひとたび肉体の鎖から解放されると、距離も時間もすべて消えて無くなり、神である無限の霊を中心にして、互いに愛し合う人間の愛が永遠に続くとするのがその信仰である⁽⁵⁾。

このことは仏教においても、基本的には同じである。禅の印可証明を受け、公認指導者となったカトリック修道女でもあるイレヌ・マキネスは、禅堂において坐禅を組むとき、日本の禅では、古今の全き悟りを開いた仏陀たち、すべての菩薩や大師達と共に居ることを意識するように教えられます、と述べている。入不二法門も、事事無碍法界も、これらはいずれも霊性的世界に属することである。そして、神、仏の世界でもある。

キリスト教も歴史宗教である点では仏教と同じである。当然そこには、霊性的世界が存在し、入不二法門の世界も見られるはずである。この点に関して考察を進める。

入不二法門の世界は、一即多、多即一であり、多が一と、又多がどうしと円融無碍に錯綜する。このことは、各人の心の中には神が住み、その働きによって各人は動かされると考えるキリスト教の思想にも見られる⁽⁶⁾。また聖書には、「体のすべての部分の数は多くても、体は一つであるように、キリストの場合も同様である。つまり一つの霊によって私たちは、……皆一つの体となるために洗礼を受け、一つの霊を飲ませてもらうのです。」(コリントの信徒への手紙一、12章12〜13節)とある。つまり各人は手と足のように別々に分かれていても全体としては、キリストを頭とした一つの体を成し、一つである。そして、「一」と「多」、また「多」どうしが円融無碍に錯綜する。

また聖書には、「あらゆるものが、頭であるキリストのもとに一つにまとめられます。天にあるものも地にあるものもキリストのもとに一つにまとめられるのです」、「キリストをすべてのものの上にある頭として教会をお与えになりました。教会はキリストの体であり、すべてにおいてすべてを満たしている方の満ちておられる場であります」(エフェソの信徒への手紙第1章)とある。これらは、理事無碍、事事無碍法界と共通する思想である。

そして聖書の中にはこのような個所が数多く存在する⁽⁷⁾。このことは、万人の心の中には神が住むというキリスト教の伝統的な考え方である。各人の心の中には同じ唯一の神が住み、その神によって各人は導かれる。これは、仏教でいう理事無碍に相当する。そして、神の霊が各人に住むことによって、各人同士も圓融する。教会は一つの共同体として、信徒の交わり⁽⁸⁾、をその信仰の柱とするのである。

また、本章第一節(三)―(1)、(3)、(6)、(四)―(4)、にあるように、聖書の中には靈性的世界が記され、二元論的世界を否定した箇所が見られる。同時に、知性・分別的世界と靈性的世界が一真実の世界を成している箇所も見られる。皇帝への税金を納めるための銀貨の話のように、事事無礙的世界が存在し、二元論的対立の世界が否定されている。

キリスト教は、現在のイスラエルで生まれ、その後ヨーロッパに渡り、そこで西洋的二元論の影響を受け、二元性の高い社会で育ってきたが、聖書に見られる本来の姿はそれとは違って入不二法門の世界と共通した思想を持っている。

このように、仏教とキリスト教の両宗教において、禅と新約聖書の表現の中に矛盾、逆説的表現が多いのは、共にその底流を流れる思想——靈性的世界にあつて、即非の論理、入不二法門の世界が存在する——に共通するところがあるからと考える。

(注)

(1) 岩波仏教辞典

(2) 鈴木大拙著『東洋的な見方』一〇頁、二三頁、春秋社

(3) 鈴木大拙著『東洋的な見方』十二頁

(4) 鈴木大拙著『靈性的日本の建設』一五二―一五三頁、一五六頁

(5) 塵について(創世記2・7)塵に帰る(創世記3・19)、詩編16・9〜10、49・15〜16、エゼキエル37・1〜14、その他マリア・ワルトルタ、聖母マリアの詩(下)五〇頁、注(2)

(6) 第八章―三 神、仏の人間の心への現存

(7) 例えば、ヨハネによる福音15章1〜8節には、「私につながっていないさい。私もあなたがたにつながっている。私(イエス)はぶどうの木、あなたがたはその枝である。人がわたしにつながっており、私もその人につながっていれば、その人は豊かに実を結ぶ。」とある。

又、「キリストは、…一つの物を一つにし、御自分の肉において敵意という隔ての壁を取り壊し、…こうしてキリストは、双方をご自分において一人の新しい人をつくりあげて平和を実現し、十字架を通して両者を一つの体として神と和解させ…」(エフェソの信徒への手紙2章14〜16節)。
又、「わたしたちは皆、神の子に対する信仰と知識において一つのものとなり、成熟した人間になり…」(エフェソの信徒への手紙4章12節)。

又、「キリストにより、体全体は、あらゆる節々が補い合うことよってしっかりと組み合わされ、結び合わされて、各々の分に応じて働いて体を成長させ…」(エフェソの信徒への手紙4章16節)等々。

(8) カトリックにおける代表的な祈りの一つ「使徒信教」の中に書かれている。

(6) 聖書における靈性的世界

聖書の中から靈性的世界に属する部分を取り上げて考察する。

マタイ福音書5章38節に、「悪人に手向かってはならない。誰かがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい。あなたを訴えて下着を取ろうとする者には、上着をも取らせなさい」とある。また同43節に、「敵を愛し、自分を迫害するもののために祈りなさい」とある。また、ヨハネによる福音書12章24節に、「自分の命を愛するものは、それを失うが、この世で自分の命を憎む人はそれを保って永遠の命に至る」とある。これらは、知性・分別の合理的、二元論的世界からは理解出来ることなく、無分別の分別、靈性的世界でないと理解出来ない。

また、ヨハネ福音書18章36節に、逮捕されたイエスがローマ総督ピラトの尋問に答える場面がある。「わたしの国は、この世には属していない。もし、わたしの国がこの世に属していれば、わたしがユダヤ人に引き渡されないように、部下が戦ったことだろう。しかし、実際、わたしの国はこの世には属していない」。ここで述べられている「わたしの国」とは、明らかに靈性的世界を指している。

また聖書の中で直接「靈」と云う言葉を使った個所として、

神の靈があなたがたのうちに宿っているかぎり、あなた方は、肉ではなく靈の支配下にあります。……イエスを死者の中から復活させた方は、あなたがたがたの内に宿っているなら、キリストを死者の中から復活させた方は、あなたがたの内宿っているその靈によって、あなた方の死ぬはずの体をも生かして下さるでしょう。

(ローマの信徒への手紙8章9～11節)

また、

愛をもって互いに忍耐し、平和のきずなで結ばれて、靈による一致を保つように努めなさい。体(教会)は一つ、靈は一つです。(使徒パウロのエフェソの教会への手紙4章3～4節)

さらに、

しかし今は、私たちは、自分を縛っていた立法に対して死んだ者となり、立法から解放されています。その結果、文字に従う古い生き方ではなく、「靈」に従う新しい生き方で仕えるようになっていくのです。

ここで言う「靈」とは神の靈であり、靈性的世界に属する。

そしてこのような個所は聖書の他の個所にも数多く見られる。

また、知性・分別的世界と靈性的世界があべこべになっていることを示す聖書の著述がある。

狼は子羊と共に宿り、豹は子山羊と共に伏す。

小牛は若獅子と共に育ち、小さい子供がそれらを導く。

牛も熊も共に草をはみ、その子らは共に伏し

獅子も牛も共に等しく干し草を食らう。

乳飲み子は毒蛇の穴に戯れ、幼子は蝮の巣に手を入れる。

わたしの聖なる山においては

何ものも害を加えず、滅ぼすこともない（イザヤ11章6―9節）

この著述は神の国について述べられたものである。それは完全な靈性的世界であり、この世である知性・分別的世界とは全く逆になった世界である。

(7) 日常生活における靈性的世界

靈性的世界は常に知性・分別的世界の背後にあって影響を与えているので少し意識して周囲を見れば、我々の日常生活の中にも見い出せる。何となれば、それは常に、知性・分別的世界の背後にあり、知性・分別的世界は我々の日常生活だからである。

鈴木大拙は靈性的世界について、それは和らぎ、柔軟心、力ではなく愛が働く世界、各々の働きが相互に調和してゆく一眞実の世界、一即多、多即一の世界、絶対矛盾の自己同一性の世界であると表現している⁽¹⁾。以下に、知性・分別的世界と対比して靈性的世界について考察したい。

知性・分別的世界は二元論の世界である。それに対して靈性的世界は、自我の否定によって二元論を消滅させ、お互いが相手を受け入れる一即多、多即一の世界である。一から出た二、三はそれぞれが独立して対立するのではなく、すべて一の中に摂められ、再び一に戻る。

靈性的世界では、自我が無いか、あるいは大幅に弱められる。釈迦もキリストも、その生涯は他人の救済のために自己のすべてを捧げ、自我なるものはほとんど無い生活であった。

また、知性・分別的世界においては、自分の正しさを相手に認めさせようとし、絶えず論争と紛争が生じる。従って次々と分裂がおこり、力でもって決着がつくまで止むことが無い。

これに対して靈性的世界は、許し合う和らぎの世界であり、寛容と柔軟の世界である。相手との違いに焦点を絞るのではなく、相手を認め、許し、一つになろうとする。また、力でもって決着しようとはせず、話し合いと譲歩、寛容でもって解決しようとする。それは、思いやり、憐みの世界である。力の行使では無く、愛情でもって解決する世界である。

また、知性・分別的世界では、この世の物事は、人間の考える合理性によってすべて解決出来ると考える。人間の知恵と努力こそが最上であると。これに対して靈性的世界は、人間の力の限界を認め、人間の力は神、仏、あるいは自然界に比べて小さなものでしかないと考える。そしてこの世の背景には人間以外の大きな力が存在し、従って何をするにも謙虚さを忘れてはならないと考える。自然界に対しても、人間の身勝手な欲望の充足のために自然を征服するのではなく、大きな力のもとに自然界と共生してゆこうとする。

つまり、すべてはこの世だけで完結するものではないと考える。大きな力のもとに人間にはあるべき姿があると考え、それを大切にする世界である。そこには謙虚な態度が生まれ、相手を大切にし尊重する心が育てられる。それは平和に通じる世界である。

また、靈性的世界における生活は本来つましい。知性・分別・合理性を駆使して自己の欲望を満たそうとするのではなく、そのようにして得たものは空しいと考え、贅沢を避け精神的なものに重点を置く。釈迦もキリストも、決して華美に陥らず、清貧そのものの生活であった。

従って、靈性的世界においては、知性・分別・感性による世界が追い求めるもの——金、名誉、権力など目に見えるもの、手にして心地良いもの——ではなくその他に大切なものがあると信じる世界である。また、物質よりも心、精神的なものを大切にする世界である。それは信仰心、宗教心の世界でもある。

(注)

(一) 鈴木大拙選集第三卷六九頁、八一―八五頁

(四) 知性・分別的世界と靈性的世界との一致

また鈴木大拙によると、知性・分別による相対性の世界は、靈性的世界に没入することによってその真実性を獲得すると説く⁽¹⁾。つまり、知性・分別的世界と靈性的世界が一つに重なることによって知性・分別的世界はその力を増すとする。次に、日常生活におけるそのような例について考察する。

(1) 布教、宣教に関して

六甲カトリック教会（イエズス会）の片柳神父によると、韓国の総人口四千八百万人のうち三〇%に当たる千四百万人がキリスト教徒であると言う。カトリック教徒が六百万人、プロテスタントが八百万人である。日本の場合、カトリック教徒は四十五万人で〇、3%、プロテスタントと合わせても1%にしかならない。同じ漢字文化に属するお隣同士の国でありながらこの違いは一体どこから来るのか。彼が調べたところ、日本軍の占領期、プロテスタント教会は、ミッションスクールを拠点として反日闘争の先頭に立ち続け、そのため国民の信用を勝ち得、多くの人々がプロテスタント教会に集まったと言う。またカトリック教会は、独立後の軍事独裁政権期に起こった民主化闘争の中で、民主化を求める学生たちの側に立つて戦い、軍事政権に追われて明洞大聖堂に逃げ込んだ学生たちを命がけで匿^{かくま}い、キム・スーハン枢機卿は武装機動隊の前に立ちはだかつて「彼らを逮捕するなら、私を殺してからにしろ」と言い放って守ったと言う。彼は、韓国カトリック教会のシンボルとも言うべき人物である。この二つの例から、韓国でキリスト教が拡大したのは日常生活が根底から覆される社会不安の中で、人々がキリスト教に心の拠り所を見出したからであると説明している。そして片柳神父は「もし日本の教会が一人でも多くの魂を神の国に招き、本当に神の愛を実践したいなら、苦しんでいる人々のもとに出かけて行き信仰の証^{あかし}をたてるべきではないだろうか」と結んでいる。

この例のように、教会に人々が集まる、つまり神のもとに集まると言うのは宗教の世界であり、靈性的世界のことである。一方、軍隊に対して、俺を殺してからにせよ、と体を張って守るのは、目的は靈性的なものであっても、その行為は明らかに知性・分別の世界である。もし、宗教のことだからと言って靈性的世界のみ閉じこもってしまうなら、このような成果は得られなかったであろう。ここに、靈性的世界と知性・分別の世界が重なって力を発揮した例が見られる。

次に同じように、靈性的世界の働きが知性・分別的世界に対して影響を及ぼして、その力を高めている例について考察する。

(2) 一即多、多即一

企業における経営者と従業員の関係

欧米の企業においては、経営者と従業員とは全く別世界にあって、経営者は企業の経営の方針を作り、従業員は経営者から命じられたことを実行し、その対価として給料を得る、というやり方の企業が圧倒的に多い。

これに対して、海外にも拠点を置く日本企業の現地法人の会社において、日本式の経営を取り入れて成功を収めている例が見られる。つまり、企業がその方針をたてるにあたって、社員みんなで議論し、理念として確立し、一丸となって経営にあたるやり方である。あるいは少なくとも現地の一般社員に対して、理解が得られるまで丁寧に理念を説明し、効率をあげている企業がある⁽²⁾。上から命じられたことを、ただやるだけの組織と、その意味付けも理解して全員が一丸となって行動する組織を比べた場合、後者の方がはるかに力を発揮することは明らかである。このことは、組織において誰が責任と権限を持つのかと言うことは別に、全員が共通の認識を持って組織を運営した方が効率の面からも、また個人が感じる充実感の点からも優れていると云うことである。

つまり、一即多、多即一において、「多」(従業員)がばらばらで存在するのではなく、「多」どうしも関わり合い、また「一」(経営者)の中にも含まれる関係にあると云うことであり、企業と言う知性・分別の世界にあって、その背後に靈性的世界が存在し影響を及ぼしている例である。

(3) スポーツにおける一即多、多即一

例えばプロ野球において、各選手は、ピッチャーとか内野手とか外野手とかそれぞれの責任部署を任されて守っている。その意味では、「一」、「二」、「三」、「四」・・・「多」はそれぞれ独立しているかのように見える。しかし、彼らは一つの白球を追って、皆が一丸となってプレーしている。あるいは「監督」と云う「一」の存在のもとに、みんなの気持と心が一つとなっている。例えば、シヨートは、飛んできた弾丸ライナーに対して何も考えずに捕球するであろうが、捕球した次の瞬間には、全体のゲームの流れを考え、例えば一塁にボールを投げてWプレーを狙うとか、その次の最適な行動を取る。つまり次の瞬間、シヨートはシヨートとして他と独立しているのではなく、全体として一丸となっているのである。

つまり「一」の中に還^{かえ}っているのである。

これが、負けの込んだ三流のチームになると、個々の選手がばらばらになってしまい、同じ九人で野球をしても強いチームのようにならずに歯車がかみ合わない。

ここに一即多、多即一の靈性的世界が日常世界に被^{かぶ}さり力を發揮している現象を見ることが出来る。

(注)

(1) 鈴木大拙選集第十一巻六頁、第三巻二二頁

(2) 京都セラミック株式会社 稲盛和夫

(4) 聖書における、知性・分別的世界と靈性的世界との一致

—— 華嚴經にいう理事無礙法界、事事無礙法界 ——

以上、靈性的世界と知性・分別的世界について見てきたが、この二つの世界は別々の世界に分かれて対立しているものではない。また、知性・分別的世界をおろそかにしても良いと言うことでもない。また、靈性的世界によって支配された相対的世界、知性・分別的世界は無くなるわけでもなく、二つの世界は渾然として、いわゆる「一真實の世界」を成している。そして、この思想こそが大乗仏教の主要な柱であり、また東洋の思想の柱でもある¹⁾。

一方、聖書において「一真實の世界」と云うものは存在するのであるか。

聖書には「皇帝への税金」の話が書かれている。(マタイ22章15〜22節、マルコ12章13〜17節、ルカ20章20〜26節) キリストを陥れようとしたファリサイ派の人々が「ローマ皇帝に税金を納めるのは、律法に適っているのかどうか」と質問する場面である。収めるべきであると答えればユダヤ人達の反感を買うし、収めるべきではないと答えればローマに反逆するとして訴えられる。そのときキリストは、「税金を納めるお金を見せなさい」と命じ、「その銀貨に刻まれているのは誰の肖像と銘か」と質問する。彼らが皇帝のものですと云うと、「では、皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい」と答える。その答えにファリサイ人達は驚いて立ち去った、とある。このキリストの答えは、その場しのぎの言葉の遊びではない。その深い意味に律法学士達は驚いて立ち去ったのである。(マタイ福音書を含めて、どの福音書にも「驚いて」と云う語句は書き記されている)

「皇帝のものを皇帝に帰す」というのは、税金を、時の為政者に納めることで、我々が日常税金を納めているのと同じ知性・分別的世界に属する事柄である。一方、神のものを神に返すというのは、靈性的世界に属する事柄である。そして、キリストの答えは、このどちらの世界をも肯定している。靈性的世界を肯定して、知性・分別的世界を否定することはやっていない。そこには、キリストの世界における「一真實の世界」を見ることが出来る。

もう一つの例は、キリストを、ゴルゴダの山頂まで連行し、処刑し、最後にその脇腹を槍で突いたローマ軍兵士である百人隊長(ロンジノ)の話である。(ヨハネ19章17〜18節、

34～37節、マタイ27章32～44節、マルコ15章21～32節、ルカ23章26～43節）彼は、キリストの処刑に際しローマ軍の兵士として十字架を背負ったキリストをゴルゴダの丘の上まで引つ張ってゆき、心の中ではなくかキリストの苦痛を和らげたいと思いつつも上司からの命令に対してままたならず、最後にキリストを磔はりつけにし、死に至らしめたのである。その行為は、日常生活の常識から言えば、神を連行し磔はりつけにし、最後にその心臓を槍で突いたのであるから冒瀆も甚だしい。知性・分的世界で考えるのなら、どんなに弁解してもそれは許されるべき行為ではない。しかし聖書には、彼は「信仰の恵みを神から頂いた」と高く評価されている⁽²⁾。

つまり、上司からの命令に対して絶対服従せざるを得なかった兵士の立場で、その命令を実行した知性・分的世界と、処刑を実行しながらも、常に心の中でキリストを尊敬し、キリストを神と認め（マルコ15章39節、マタイ27章54節、ルカ23章47節）少しでもその苦痛を和らげようとした霊性的世界の、あい矛盾する二つの立場を、完全同一の一つの世界として、仏教的に言えば「一真実の世界」として成り立たせているのである。

ここに、鈴木大拙が言う、「霊性的世界と知性・分別の二つの世界が対立して存在するのではなく、どちらもそのまま生かされて存在している」という、つまり「一真実の世界」が存在するとする大乘仏教の柱となる思想が、キリスト教においても見られる。

そしてこの思想は、華嚴経にいう四法界のうち、理事無礙法界と共通し、さらに事事無礙法界に通じる思想である。

(注)

(1) 鈴木大拙選集 第十一巻 六～七頁、五〇頁、同上 第三巻 八九～九一頁

(2) キリスト教百科辞典（エンデルレ書店）には、「異邦人の百人隊長の『本当にこの人（ギリシャ語アオトロポス）は神の子だった』という告白（マルコ15章39節）は、福音書のキリスト論の頂点であり、異邦人に今や可能になった神への接近を確証するものである。誤った信仰を具現した侮辱者達とは対照的に、百人隊長は、十字架の前に立って、十字架に磔にされた者を神の子と告白する未来の信徒達を象徴する（コリント人への手紙」 1章18～25節参照）」とある。また、フェデリック・バルバロ（イタリア人サレジオ会司祭、聖書学者）によると、「この百人隊長は、東方教会とローマ教会の伝統では聖人とされている」と述べている。（フェデリック・バルバロ訳・編マリア・ワルトルタ「イエズスの受難」二八一頁（注8）

二 大乘仏教における大智と大悲の同一化とキリスト教における神の知性と愛の同一化

(二) 大乘仏教における大智

岩波仏教辞典によると、智慧（大智）は仏道を修行するものが必ず修めるべき三つの基本的な修行の項目、戒学、定学、慧学のひとつとされ、煩惱の惑を破り全ての事柄の真実の姿をみきわめること、とある⁽¹⁾。また同書には、智慧は、大乘仏教の代表的実践体系である六波羅蜜の最後に位置づけられ、それ以前の五波羅蜜を基礎づける根拠として最も重要なものとみなされる、とある⁽²⁾。

一方、第八章―一において、この世には知性・分別的世界と靈性的世界がある事を考察した。そして鈴木大拙は、仏教を解せんとするには、無分別の分別という不可思議に徹しないといけない、と説く。そしてこの不可思議は靈性的領域に属するもので、知性・分別的に囚われている限り理解することはできないと述べる⁽³⁾。なぜならば、大乘仏教における智慧（大智）は靈性的世界に属するものだからである。それは、仏智であり、般若の智慧であり、知性・分別的世界では、絶対に相いれないものがそのまま自己同一性を持っているという絶対矛盾の自己同一性⁽⁴⁾であり、得悟、開悟、得菩薩、般若の開発、浄土往生等とも言われ得るものである⁽⁵⁾。そしてこれは即非の論理、一即多、多即一の論理⁽⁶⁾と軌を一にするものである。つまり、智慧は大乘仏教において最も大切にされる根本理念であるが、その智慧は、我々日常生活における知性・分別の世界での知恵ではなく、靈性的世界における智慧である。

そしてこの智慧の不可思議は、キリスト教においては天啓に相当する⁽⁷⁾。

(注)

(1) 岩波仏教辞典 三七五頁

(2) 岩波仏教辞典 六九六頁、一〇七三頁

(3) 鈴木大拙選集第十一巻 四十二頁 春秋社

(4) 西田幾多郎（一八七〇年～一九四五年 日本を代表する哲学者）による論理

(5) 鈴木大拙選集第十一巻 十二頁 春秋社

(二) 大乘仏教における大悲

大乘仏教における大悲、すなわち慈悲は仏教の根本倫理とされる⁽¹⁾。仏教道德の基本的なものとしての四弘誓願の第一に、「衆生無辺誓願度」、訳すると、「数限りない人々を悟りの彼岸に渡そうと云う誓願」がある。そして慈悲の究極は、自己の悟りよりも衆生の救済を先とする点にある⁽²⁾。この点について、無量寿経に、法蔵菩薩による弥陀の四八の誓願の第一八番目には次のように述べられている。

「設し、我仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂し、我が国に生ぜん^{しんぎょう}と欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずば、正覚を取らじ、唯五逆と誹謗正法は除く」

(訳)

私が仏となる以上、あらゆる世界に住むすべての人々がまことの心をもって、深く私の誓いを信じ、私の国土に往生しようと願って、少なくとも十遍、私の名を称えたにもかかわらず往生しないということがあるならば、私は仏になるわけにはいかない。ただし五逆罪を犯す者と、仏法を謗る者は除くこととする⁽³⁾。

そしてこの大悲は、貪りまたは愛欲である渴愛ではなく、一切の生きとし生けるものに対し平等な無限の慈しみの心である。キリスト教で言うアガペー(神の愛)に相当する。そして大悲は、分別的対象的論理の世界に属するものではなく靈性的世界に属するものである⁽⁴⁾。靈性的世界を表す特徴は、力ではなく愛が働く世界であり、調和と寛容、思いやりと憐れみを大切にされた赦し合い、和らぎの世界である⁽⁵⁾。

そしてこの大悲心によって華嚴の法界が成立している⁽⁶⁾。

また、ゴータマ・ブツダの直説の經典とされる⁽⁷⁾ スッタニパータ⁽⁸⁾ には「一切の生きとし生きる者に対しても、無量の慈しみを起こすべし」⁽⁹⁾ と述べられている。

このように、大乘仏教における大悲はその根本思想である。

(注)

- (1) 中村元著 「仏教の神髄を語る」 七二頁～一二六頁 麗澤大学出版会
鈴木大拙選集第十一巻 四九頁 春秋社
- (2) 岩波仏教辞典 四五二頁 慈悲
岩波仏教辞典 四五二頁 慈悲
鈴木大拙著 「禪とは何か」 七八頁 角川ソフィア文庫
- (3) 浄土宗総合研究所編 浄土三部経 二〇一一年五〇頁
(関連して) 鈴木大拙選集 第十一巻六十三頁
- (4) 鈴木大拙選集第十一巻 七四頁
- (5) 本論文第八章――(三)――(七)
- (6) 鈴木大拙選集第十一巻 七七頁
- (7) 中村元 「仏教の真髄を語る」 三四頁 麗澤大学出版会
- (8) 南伝仏教の経蔵に収められたパーリ語の経典、最古層の仏説を伝承する。 岩波仏教辞典 五九三頁
- (9) 中村元 「仏教の真髄を語る」 一〇三頁

(三) 大乘仏教における大智と大悲

以上考察したように、大乘仏教における大智と大悲はその根本思想となっている。このことについて鈴木大拙は、大乘仏教の中心概念を構成しているのは「般若」と「悲」であると指摘している⁽¹⁾。

さらに、その著「禪とは何か」⁽²⁾の中で「智」と「悲」に関して、次のように述べている。

「このような大悲はどこから出てくるのであるかという大智から出てくるのである。

りようがきよう

楞伽経⁽³⁾の初めの方にこういうことが書いてある。『悲というものは智から出る、

その智というものは分別にわたらぬ智である』と。……その智から自然に湧いてくるところの悲、その慈悲というものが働かねばならぬ。それで無いと本物とはなら

ぬ。それを大智大悲という風にして説くのである。これが今度は仏教の本当の目的ということになる。これが大乘仏教の理想というものになるのである」。

つまり、大乘仏教の根本思想は「大智」と「大悲」である。

(注)

(1) 鈴木大拙選集第十一卷「仏教の大意」四十九頁

(2) 鈴木大拙著「禅とは何か」 角川文庫 七十一〜七十二頁

(3) 中国の禅宗の開祖菩提達磨によって、その弟子慧可に授けられたという経典。大乘の種々の教説の断片的集大成と言われている。

(四) キリスト教における知と愛

(1) キリスト教における知

旧訳聖書には、「神と共に英知と力があり、神と共に思慮分別もある」

Apud ipsum et sapientia et fortitudo: Ipse habet consilium et intelligentiam (ヨブ記12章13節)と記されている。

また、同じく旧約聖書「箴言」8章22〜31節に、「主は、その道の初めにわたし(知恵)を造られた。いにしへの御業になお先立つて」とあり、知恵がすべてに先立つて生まれたことが述べられている。

また、旧約聖書「知恵の書」には、「万物の製作者、知恵に教えられたからである」(7章22節)とあり、知恵が万物の製作者であると述べられている。

また新約聖書には、「御子(キリスト)は、見えない神の姿であり、すべてのものが造られる前に生まれた方です。天にあるものも、地にあるものも、見えるものも見えないものも、王座も主権も、支配も權威も、万物は御子において造られたからなのです。

つまり万物は御子によって、御子のために造られました。御子はすべてのものよりも先におられ、すべてのものは御子によって支えられています」(使徒パウロのコロサイの教会への手紙、コロサイ1章15〜17節)とある。ここで言う御子キリストは「知恵」

と解釈され⁽¹⁾、キリスト教において万物は知恵によって造られたとされる。

また、新約聖書、ヨハネによる福音書1章1〜3節には、「初めに言葉があった。言葉は神と共にあった。言葉は神であった。この言葉は、はじめに神と共にあった。万物は言葉によって成った。成ったもので言葉によらず成ったものは何一つなかった」とある。ここで言う「言葉」とは、ギリシャ語でロゴスのことを指し、神の知恵(ソフィア)と解釈される。

このように、キリスト教において、すべてに先立って神の知恵があり、すべては知恵から創られたとされる。

(注)

(1) カトリック中央協議会監修「聖書と典礼」

(2) キリスト教における愛

キリスト教は愛の宗教である。聖書の中には、律法学者がキリストに対してどの掟が重要であるかと質問する箇所がある。それに対しキリストは、「『心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい』これが最も重要な第一の掟である。第二も、これと同じように重要である。『隣人を自分のように愛しなさい』律法全体と予言者は、この二つの掟に基づいている。」と答えている⁽¹⁾。また、ローマ信徒への手紙には「そのほかどんな掟があつても、『隣人を自分のように愛しなさい』という言葉に要約されます。……愛は律法を全うするものです」⁽²⁾とある。また、使徒パウロはコリントの教会への手紙の中で次のように述べている⁽³⁾。「そこで、私はあなた方に最高の道を教えます。人々の異言、天使たちの異言を語ろうとも、愛がなければ、私は騒がしいどら、やかましいシンバル。たとえ、予言する賜物を持ち、あらゆる神秘とあらゆる知識に通じていようとも、たとえ、山を動かすほどの完全な信仰を持つていようとも、愛がなければ、無に等しい。全財産を貧しい人々のために使い尽くそうとも、誇ろうとしてわが身を死に引き渡そうとも、愛がなければ、わたしに何の益もない。愛は忍耐強い。愛は情け深い。ねたまない。愛は自慢せず、高ぶらない。礼を失せず、自分の利益を求めず、いらだたず、恨みを抱かない。不義を喜ばず、真実を喜ぶ。すべてを忍び、すべてを信じ、すべてを望み、すべてに耐える。愛は決して滅びない。……信仰と、希望と、愛、この三つは、いつまでも残る。その中で最も大いなるものは、愛である」。さらにヨハネ第一書簡4章8節、16節には、「神は愛である」と述べられている。

その他聖書には神が愛であることが随所に書かれ⁽⁴⁾、愛がキリスト教信仰の中心であることが述べられている。そしてこの愛は、色々な種類の愛⁽⁵⁾の中で、神が私たちに与える無条件で平等な、見返りを求めない愛、すなわちアガペーであり、仏教でいう大悲⁽⁶⁾と同じ愛である。

(注)

(1) 日本聖書協会新共同訳 マタイによる福音書22章37～40節

(2) ローマの信徒への手紙13章9～10節

(3) コリントの信徒への手紙一 12章31節～13章13節

(4) 日本聖書協会新共同訳 申命記 6章5節、10章12節、30章6節、レビ記

19章18節、マタイによる福音書19章19節、ヨハネによる福音書13章34節、

ガラテヤの信徒への手紙5章14節

(5) アガペー 無条件の愛、万人に平等な愛、神が私達に与える愛、見返りを求めない愛、

キリスト教で言う一般的な愛

エロス 肉体的な愛、主に男女関係の愛、対象の価値を求める愛、自分本位の愛、

見返りを求める愛

ストルゲー 従う愛、尊敬を含む愛、親子関係や師弟関係にある愛

フィーリア 友情愛、自分を与えることで他人を生かす愛

(6) 鈴木大拙著「禅とは何か」 七一頁 「こうするとこういった功德があるからと言うよう

な目的を持った慈悲ではないが故に「大」の字をつけて「大悲」と呼ばれる」

(3) 聖トマスによる、神の知と愛についての考え方

聖トマスはその著「神学大全」において、神の知はすべての事物を完全に認識できる最も完全な仕方では存在していると述べる⁽¹⁾。したがって、神は自らを自己自身で知性認識する⁽²⁾、また、神は純粹な現実態であるので、神においては知性と知性認識されるものとはあらゆる仕方において同一である⁽³⁾、一方神においては、その本質は神の存在である、なぜなら、神の存在は他者に原因を有するものではなく神をすべての第一作動因とみなすからである⁽⁴⁾、従って神は、その存在を知性認識するものである、その存在は神の本質であるから、神は、神の本質を知性認識し、また神は現実態であるので、その知性認識の働きは、神の本質と同一である⁽⁵⁾、つまり、神の知は神の本質であり存在そのものである、と述べている。

また聖トマスは、神にあつてそこに知性が存在している以上、意志もまたそこに存在していなければならない、そして神の知性認識の働きがその存在と本質に他ならない如く、その意志の働きもまたこれと同様でなければならない⁽⁶⁾、さらに、神の意志の、そしてあらゆる欲求的な力の第一運動は愛、愛することであるので、神の内に愛を措定しなければならぬ、そして愛こそが意志や欲求の本性的に第一の働きでなくてはならない⁽⁷⁾と述べている。

以上により、「神の本質は、神的知性であると同時に、神的愛 *caritas* である」と言う事が出来る。

そして、旧約聖書の中にも神の知と愛について触れた箇所がみられる。詩編85章

11節には「慈しみとまこととは出会い：」とある。ここで言うまこととは、真実と云う意味で、神の知と解釈して差し支えないと思う。

また、キリスト教において知と愛を重視することは、古代から中世において、神学者達によって何度も行われた天使のランク付け表の中からも読み取れる。カトリック

で最も信頼を得ているランク付け表「天使の9階級」のうち、神に最も近いとされる天使は、熾天使(セラフィム) Seraphim と智天使(ケルビム) Cherubim である⁽⁸⁾。

(注)

- (1) トマス・アクイナス著 「神学大全」 Sum. Theol. II Qu14.a.1
- (2) トマス・アクイナス著 「神学大全」 Sum. Theol. II Qu14.a.2
- (3) トマス・アクイナス著 「神学大全」 Sum. Theol. II Qu14.a.2
- (4) トマス・アクイナス著 「神学大全」 Sum. Theol. I Qu.3.a.4
- (5) トマス・アクイナス著 「神学大全」 Sum. Theol. II Qu.14.a.4
- (6) トマス・アクイナス著 「神学大全」 Sum. Theol. II Qu.19.a.1
- (7) トマス・アクイナス著 「神学大全」 Sum. Theol. II Qu.20.a.1
- (8) ボナツィ・アンドレアによるトマス・アクイナス著「存在者と本質について」の「訳と解」に記されている「天使の九階級」

注

階級	天使の名前
第一階級 (上級三隊)	熾天使 (セラフィム) Seraphim
第二階級 (上級三隊)	智天使 (ケルビム) Cherubim
第三階級 (上級三隊)	座天使 (スローンズ) Thrones
第四階級 (中級三隊)	主天使 (ドミニオンズ) Dominions
第五階級 (中級三隊)	力天使 (ヴァーチュズ) Virtues
第六階級 (中級三隊)	能天使 (パワーズ) Powers
第七階級 (下級三隊)	権天使 (プリンシパリティーズ) Principalities
第八階級 (下級三隊)	大天使 (アークエンジェルズ) Archangels
第九階級 (下級三隊)	天使 (エンジェルズ) Angels

天使の階級 (Celestial Hierarchy)

古代から中世の頃まで、神学者達によって、教会と同じく天使たちにも階層をつくり、ランク付けをすることが何度も行われていた。この階級については色々な説があつて、違いもあるが、カトリックで最も信用を得ているものに偽ディオニュシオスによる天使の九階級がある。この九つの階級はそれぞれ三つに上級・中級・下級の三隊に分かれている。ヘブライ文化では、この宇宙は階層制で、神は宇宙の中心にいる。階層の中心にいる天使ほど神の御坐の近くにいて、中心部では愛(熾天使)と智慧(智天使)の振動が起きている。中心に近い天使ほど霊的で非物質的な存在で、円の外に行くほど物質世界に近づくことになる。人間達と近い位置にいる天使や大天使が階層の外縁部にいるのはこのためである。

キリスト教と大乘仏教の思想において、神、仏の知と愛を最重要視することについて、又その二つの「同一化」について、両宗教の思想が共通することは大きな一致点である。このことについて岸英司は、「仏教宗教哲学とカトリック神学がこの点で根本的に一致していると言っても過言でない」⁽¹⁾と述べ、又、鈴木大拙もその著「The Awakening of Faith」の中で、仏教とキリスト教との間に見られる著しい共通性を指摘している⁽²⁾。

(注)

(1) 岸英司著「禅思想とトマス・アクイナス」十八頁

(2) Asvaghosha 著 鈴木大拙訳 「The Awakening of Faith」 p.66,74

三 道理、道德面からの考察

茶道と禅とキリスト教を、思想、靈性面から比較するためには、宗教面のみならず、道理、道德面からの考察も必要となる。宗教と道德の関係について鈴木大拙は次のように述べている。つまり、宗教は、人間を存在全体の面から根本的、総合的に見たものとし、道德は、人間を集団生活の中において見たものとすれば、後者は前者の中に含まれ両者はおのずからその次元を異にする。そして、道德の究極的価値を定めようとする、どうしてもその裏付けに宗教が必要となる⁽¹⁾。一般的に道德と宗教とは異なるものであると言われるが、それは次元が異なることを言ったままで、前者が後者の影響を色濃く受けることを否定したものである。此の点に関して、筆者も同様と考える。

この節では、両宗教について、宗教的背景を含めた道德面からの思想の比較を行いたい。

(一) 戒律等からの考察

まず、仏教道德の基礎的なものとして、四弘誓願^{しぐぜいがん}がある。

衆生無辺誓願度 ・ ・ ・ 数限りない人々を悟りの彼岸に渡そうという誓願
煩惱無尽誓願断 ・ ・ ・ 尽きることのない煩惱を滅しようという誓願
法門無量誓願学 ・ ・ ・ 計り知る事の出来ない仏法の深い教えを学び取ろうという誓願
仏道無常誓願成 ・ ・ ・ 無上の悟りを成就したいという誓願

また、十善行^{じゅうぜんぎょう}⁽²⁾として、

不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪欲、不瞋恚、不邪見
また、その積極面を強調した教えとして、

放生、布施、梵行、誠実語、質直語、和静語、柔軟語、不淨觀、慈悲觀、因緣觀

がある。

また、仏教は宗教であるためその教えには出世間道のものはあるが世間道のものはない。世間道のものとしては、六波羅蜜が仏教道に相当すると考えられる⁽³⁾。それらは、

- 布施 …… 施しをすること
- 持戒 …… 戒律を守ること
- 忍辱^{にんにく} …… 柔和にしてしのぶこと
- 精進 …… 物事に倦まぬこと
- 禅定 …… 坐禅すること
- 智慧 …… 分別意識を超越すること

一方、キリスト教には道德面の教えとしてどのようなものがあるか。まず第一に十戒がある⁽⁴⁾。

- ・ 第一 あなたには、私をおいてほかに神があつてはならない。
- ・ 第二 あなたの神、主の名をみだりに唱えてはならない。
- ・ 第三 安息日を心に留め、これを聖別せよ。
- ・ 第四 あなたの父母を敬え。
- ・ 第五 殺してはならない。
- ・ 第六 姦淫してはならない。
- ・ 第七 盗んではならない。
- ・ 第八 隣人に対して偽証してはならない。
- ・ 第九 あなたの隣人の妻を欲してはならない。
- ・ 第十 隣人の家、畑、男女の奴隸、牛、ロバなど、隣人のものを一切欲しがってはならない。

また、七つの大罪(罪源)として次のものがある⁽⁵⁾。

- ・ 第一 おごり高ぶる (へりくだり)
- ・ 第二 貪欲 (寛容)
- ・ 第三 不正な情事 (貞潔)
- ・ 第四 腹をたてる (忍耐)
- ・ 第五 食を貪る (節制)
- ・ 第六 嫉妬 (愛)
- ・ 第七 怠惰 (精進)

(注) 括弧の中は七つの大罪(罪源)に対する七つの善行

また、聖書の中には真福八端として以下のものがある。(日本聖書協会、新共同訳マタイによる福音書5章)

- ・心の貧しい人々は、幸いである、天の国はその人たちのものである。
- ・悲しむ人々は、幸いである、その人たちは慰められる。
- ・柔和な人々は、幸いである、その人たちは地を受け継ぐ。
- ・義に飢え渴く人々は、幸いである、その人たちは満たされる。
- ・憐み深い人々は、幸いである、その人たちは憐みを受ける。
- ・心の清い人々は、幸いである、その人たちは神を見る。
- ・平和を実現する人々は、幸いである、その人たちは神の子と呼ばれる。
- ・義のために迫害される人々は、幸いである、天の国はその人たちのものである。

その他、「慈悲の行い」として一四の教えがある(6)。飢えているものに食を与え、渴いているものものを飲ませ、肌を隠す事の出来ないものに衣類を与え、病人をいたわり、見舞い、旅人に宿を貸し、囚人の身柄を引き受け、死骸を埋葬し、人に良い忠告を与え、無知な人に教え、不幸な人を慰め、体罰を与える事が必要な者にはそれを与え、辱めに耐え、隣人の落ち度を赦し、生死の境にある人または自分に失礼をするもののために神にお願いすること、である。

両宗教の教え、道徳なるものを比較すると、まず、仏教における十善行とキリスト教における十戒では、「人を殺すな」、「盗みをはたらくな」、「嘘をつくな」、「邪淫を犯すな」と云うことについては逐語的にも全く同じである。さらに、十善行、十戒以外の戒律も含めて比較すると、「清浄に身を保つ事」、「柔和である事」、「慈悲心を持つ事」、「平和な心を持つ事」、「^{むさぼ}貪りの心を起さない事」、「精進を促す事」、「他人を愛し、施しをする事」、「他人を中傷しない事」、「人を赦す事」、「忍耐する事」の教えについては共通している。さらに、広い意味では、「正義を大切にすること」、「戒律を守る事」、「嫉妬を起さぬ事」の教えについても共通している。

このように、両宗教の道徳的教えを比較すると、多くの部分で共通する。そしてこの思想、教えは、茶道においても生かされる。

そして、仏教においてもキリスト教においても、道理、道徳面の教えの根本にあるものは、大悲であり、愛である。仏教の思想の根底には、全ての衆生を救うという誓願があり、キリスト教においても、キリストが十字架の死に至ったのは全ての人々の罪の贖いと救いである。このことは、仏教においては四弘誓願の第一に述べられ、キリスト教の十戒も、煎じつめれば、全てにまさって神を愛することと隣人を愛することの二点に尽きる(7)。

(注)

- (1) 鈴木大拙選集第二十六卷「宗教と現代生活」一三六頁
- (2) 大乘仏教の戒律
- (3) 鈴木大拙選集第二十六卷「宗教と現代生活」一五五頁
- (4) 日本聖書協会新共同訳 出エジプト記二十章、申命記五章
- (5) 宮脇白夜訳 「ドチリイナ・キリシタン」(一九五一年版) 一一〇頁、新カトリック大辞典 三一四一五頁(七つの罪源)
- (6) 同右「ドチリイナ・キリシタン」一六一頁、新カトリック大辞典 一一二七五頁(慈悲の業)、マタイによる福音書 25 章 35 ～ 36 節参照
- (7) 同右「ドチリイナ・キリシタン」九十二、一〇三頁

四 神・仏の人間の心への現存

— 華嚴経における理事無碍法界に関連して —

(二) 神、仏が人間の心の中に住むことについての禅およびキリスト教の考え方

聖書には、神が人間の心の中に住むことを表現した箇所が数多く見られる。

・ あなた方は自分が神の神殿であり、神の霊が自分たちの内に住んでいることを知らないのですか。……あなた方はその神殿なのです。

(聖パウロ、コリントの信徒への手紙 3 章 16 ～ 17 節)

・ 実は話すのはあなた方でなく、あなた方の中で語ってくださいる父の霊である。

(マタイによる福音書 10 章 20 節)

・ キリストがあなた方の内におられるならば、体は罪によって死んでいても、霊は義によって命となっています。もしイエスを死者の中から復活させた方の霊が、あなた方の内に宿っているのなら、キリストを死者の中から復活させた方は、あなた方の内に宿っているその霊によって、あなた方の死ぬはずの体をも生かしてくださいるでしょう。

(聖パウロのローマの教会への手紙 8 章 9 ～ 11 節)

・ 引き渡され、連れて行かれるとき、何を言おうかと取り越し苦勞をしてはならない。そのときには、教えられることを話せばよい。実は、話すのはあなた方ではなく、聖霊なのだ。(マルコによる福音書13章11節)

・ あなたがたは、自分の体がキリストの体の一部だとは知らないのか。主に結び付く者は主と一つの霊となるのです。……あなた方は、神からいただいた聖霊が宿ってくださる神殿であり、あなた方はもはや自分自身のものではないのです。

(コリントの信徒への手紙Ⅰ 6章15〜20節)

・ 父(全能の父である神)よ、あなたが私(キリスト)の内におられ、私があなたの内にいるように、すべての人を一つにしてください。彼らも私たちの内にいるように、すべての人を一つにしてください。彼らも私たちの内にいるようにしてください。……私が彼らの内におり、あなたが私の内におられるのは、彼らが完全に一つになるためです。

(ヨハネによる福音書17章21〜23節)

・ 私(キリスト)に対するあなた(全能の父である神)の愛が彼らの内にあり、私も彼らの内にいるようになるためです。

(ヨハネによる福音書17章26節)

・ 生きているのはもはや私ではありません。キリストが私の内に生きておられるのです。(ガラテヤの信徒への手紙2章20節)

・ この霊(聖霊)があなたがたと共におり、これからも、あなたがたの内にいるからである。……かの日には、わたし(キリスト)が父の内におり、あなたがたがわたしの内におり、わたしもあなたがたの内におることが、あなたがたに分かる。

(ヨハネによる福音書14章17〜20節)

・ 私(キリスト)の肉(聖体、ユーカリスト)を食べ、私の血(キリストの血をかたどったぶどう酒)を飲むものは、いつも私の内におり、私もまたいつもその人の内にいる。

(ヨハネによる福音書6章56節)

- ・ すべてのももの父である神は唯一であって、すべてのももの上にあり、すべてのもものを通して働き、すべてのももの内におられます。

(使徒パウロのエフェソの教会への手紙4章6節)

- ・ 御言葉はあなたの近くにあり、あなたの口、あなたの心にある。

(ローマの教会への手紙10章8節)

一方、十字架のヨハネ^① はその著カルメル山登攀の中で、「どんな人の心の中にも、よし、この世における最悪の罪人であっても、神はその中に実際にましまし、その力となりたもうているということである」^② と述べ、神はすべての人間の心の内に現存することを述べている。

また、聖アウグスチヌスは、「人々は外に出かけて行き、山の高い頂き、海の巨大な波、川の広大な流れ、荒漠^{こうぼく}たる海原、星辰^{せいしん}の運行などに驚嘆する。しかし自分自身のことは置き去りにしている」^③ と述べ、自分自身の内奥に目を向けるよう説く。そしてその著、「ヨハネ福音書講解¹²⁴講」の中で次のように述べている。

「私が『内的なもの』とよぶものを、あなたはあなた自身の中に認識しなさい……あなたの衣服と肉体に目を向けることなく、あなた自身の内奥^{ないおう}に沈潜しなさい。あなたの秘密の場所である精神の中に入りなさい。そこにおいてこそ、私が『内なるもの』とよぶものを発見するでしょう」

この認識は、「内なる真の自己に目覚め、これが広大な宇宙の実在とつながっていることを体験した」という仏陀の悟りと同じである。

次に禅において、仏の、人の心への現存についてどのように考え、捉えているのかを見る。

(慧能)

まず中国の禅の第六祖慧能による語録、法寶壇經の序文に、その弟子慧昕^{えきん}が次のように述べている。

原夫真如仏性は、本と人心に在り。……諸善の備わらんことを要むれば、外に求るに依るには非ず

訳(中川孝訳)

そもそもあるがままなるブツダの本性は、もともと人の心にある。……もろもろの善を身に備えようとするには、それらを自分以外のところに探し求めるといいうやり方によるのではない。

ブツダの本性(仏性)は、もともと人の心の中にあると説く。そして、善を身に付けるためには、善を自分以外の所に求めるべきではない、自分の心の中にこそ探し求めよ、と述べている。

法寶壇経「(八)受法」には、

五祖は慧能の為に、「金剛経」を説く。恰かも「応無所住而生其心」に至るや、言下に便ち一切方法は自性を離れざることを悟る。慧能は和尚に啓して言う。「何ぞ期せん、自性はもとより清浄なることを。何ぞ期せん、自性は本より生滅せざることを。何ぞ期せん、自性は本自り具足せることを。何ぞ期せん、自性は本より動揺無く、能く萬法を生ずることを」と。⁽⁴⁾

訳(中川孝訳)

五祖(弘忍)は慧能の為に「金剛経」をお説きになられた。ちょうど「応無所住而生其心」というところへきたとき、私は言下に悟って、あらゆる存在は、自己に生まれつき具わっている本性と別のものでないことに気がついた。私は申し上げた、「和尚様、何とまあ、自己の本性はもとからそのままきれいなものでした。何とまあ、自己の本性はもとから生じもせず、滅びもせぬものでありました。何とまあ、自己の本性はもとから完全なものでした。何とまあ、自己の本性は本来微動だもせずあらゆる事物や現象を次から次へと在らしめておりました」と。

壇經 「(二十五) 摩訶般若波羅密」⁽⁵⁾ の教えに、

本性は是れ仏なり。性を離れて別に仏無し。

善知識よ、一切の般若の智は、皆な自性より生じ、外より入らず

訳 (中川孝訳)、

人の本性は、ちゃんと仏なのだ。この本性のほかに、別の仏などないのだ。

諸君、すべての般若の智は、皆な自己の本性から出てくるのであって、外から入ってくるものではない。

慧能の禅思想は、仏性は自身の心の中に存在し、人間は自己の中の仏を見つけるよう努力すべきであると説いている。

仏の、人の心への現存に関するその他の慧能の語録は(注17)に記載する。

(菩提達磨)

六祖慧能にさいかのぼ遡ること約一五〇年、禅の始祖菩提達磨はどのように捉えていたかを見る。

但し、ダルマの史実についてはほとんど正確なことが分からない。まして彼の語録とよばれるものは、一個の歴史的人物としてのダルマが書いたものでもなければ、彼の説法の言葉を伝えるものでもないと言われている⁽⁶⁾。唯、ただ「二入四行論」は、一般的に、信頼される作として認められている。

二入四行論 「(三) 仲間の手紙その一」

「……初めて知る、法寸の内に有らざる所無く、明珠朗めいしゆらかに徹し、玄かく深趣に達して、」

訳 (柳田聖山訳)

「……そのとき初めてわたくしは、自分の胸中に存せぬものは何もないことに気付き、心は透明な真珠のように輝きわたり、根源的な消息に深く達することができ……」

(黄檗)

黄檗の思想の特徴である「心」は、仏であり、悟りの本性であり、そして生を受けるものはすべてはこの本性を共有している。

諸仏菩薩と一切の蠢動含靈しゅんどうがんれいとは、此の大涅槃の性を同じくす。性即ち是れ心、心即ち是れ仏、仏即ち是れ法なり(7)

訳(入谷義高訳)、

諸々の仏とボサツと、そして一切の生きとし生けるものとは、みなともにこの偉大な悟りリネハンの本性を共有している。その本性こそは心にほかならず、その心は仏にほかならず、その仏は法にほかならぬ。

さらに、

此の心是れ本源清浄仏なり、人皆な之有り(8)

黄檗においても、一切の衆生であるすべての人々には、「心」である仏が存在していると説く。

(臨濟)

你なんじ、祖仏と別ならざらんことを要せば、但だ外に求ること莫れ。你なんじが一念心上の清浄光、是れ你なんじが屋裏の法身仏なり。你なんじが一念心上の無分別光、是れ你なんじ屋裏の報身仏なり。

你なんじが一念心上の無差別光、是れ你なんじが屋裏の化身仏なり。この三種の身は、是れ你なんじ即今日前聴法底の人、祇だ外に向かつて馳求ちぐせざるが為に、この功用あり。

(語釈)

屋裏 内部、我々自身の意

無分別光 平等でありのままなる認識作用

法身仏 法性の理としての仏。真如法性のことを言う。

報身仏 修行の功德に報いられた身体を持っている仏。阿弥陀、観音様等を言う。

化身仏 主として、人間に生まれた釈尊のことを言う。

臨濟においても、仏が我々の心の中に存在することを説く。

以上、神、仏の人間の心への現存に関して両宗教の思想を見た。両思想とも、神、仏は人間の心のうちに存在し、悟りを得るためには、心の内に住む神、仏を発見し認識しなければならないと説く。

この点についてさらに考察する。

大乘仏教である禪においては、もともと人間の心の中には仏性があるとする。従って衆生はみな仏であり、その点に関して仏も衆生もその差はない(9)。ただ妄塵もうじんによってありのままのもの(真如)を覆い隠しているため悟りが得られないだけだと考える。従って坐禅等によつて心を鎮め己の心の本性を知ろうとする。この、己の心の中にある仏性を知ること(見性)が悟りであり、このことによつて衆生は仏となる。

菩提達磨の次の二入四行論はそのことを語っている。

深く含生がんしやうの凡聖同一真正にして、但だ客塵かくじんに妄覆もうふくせられて、頓了けんりやうすること能あたわざるのみなることを信ずるを謂いう。もし妄を捨てて真に帰し、壁觀へきかんに凝住ぎやうじゆうして、自他凡聖等一けんじゆうに、賢住けんじゆうして移らず、更に文教に隋こわざれば、此に即ち理と冥府めいふして分別有ること無く、寂然じやくねんとして無為なるを、これを理入と名づく。

訳(柳田聖山)

生きとしいけるものは、凡人も聖人もすべて平等な真実の本心を持っているが、ただ外来的な妄念にさえぎられて、その本質を実現する事が出来ぬだけの事だと確信するのであり、もしも、妄念をはらって本来の真実にかえり、心身を統一して壁のように静かな状態に保ち、自分も他人も凡人も聖人も、等しく一なるところに、しっかりと安住して動かず、決して言葉による教えによらないならば、それこそ暗黙の内に真理とぴつたりと一つに成り、分別を加えるまでもなく静かに落ち着いて作為が無くなる。これを原理的な至り方と呼ぶ。

一方キリスト教においては、人間は神の似姿として造られたものである。

聖トマスによれば、神は万物において現存する。「神は全ての事物において存在している。もとよりそれは、事物の本質の一部としてでもなければ、事物における付帯性としてでもなく、却かえつて能動者が自らののはたらきの及ぶものにおいて現存しているが如くにしてである」

(10)。万物は、神からその存在を受けているので、被造物である万物はその存在を続けてゆくために神の支持を必要とする。従って、神は万物の存在の原因として万物のうちに現存している。

そして、完全な神であるキリストは、受肉により完全な人間となった⁽¹¹⁾のであるから、人間はキリストと兄弟となり、キリストが全能の神の一人子であるが故に人間も神の子となった、と考える。そして、生まれた時から神の霊を持つと考える。新約聖書にある使途ヨハネの手紙3章1〜2節には次のように書かれている。「御父がどれほど私たちを愛して下さるか、考えなさい。それは、私たちが神の子と呼ばれるほどで、事実また、その通りです。……愛する者たち、私たちは、今すでに神の子ですが、自分がどのようなかは、まだ示されていません。しかし御子が^{みこ}現れる時、御子に似たものとなることを知っています。なぜならその時御子を^{みこ}ありのままに見るからです」。

これらの思想は、人間は生まれながらにして、神の子であり神の霊が宿っていることを物語る。なぜなら、もし人間の誕生の後に神が人間の心に入ってくるならば、あるいは人間の善悪の度合いに応じて神が人間の心に入ってくると考えると、基本的には、この世における最悪の人間の心には入ってこないはずである。ところが、前述の十字架のヨハネは、神はどんな悪人の中にも平等に存在しその力となる、と述べている。もし神が、人間の信仰と愛に応じて人間の心に入るとすると、人間の心掛けの良し悪し^あによって神は人間の心に出たり、入ったりすることになる。この見方は少し人間的見方に偏している。もちろん神は特別な恩恵によって人間の心の中に現存することはあるが、一般的には、自然的秩序において、神は万物の能動因として人間の心に現存する。つまり、人間は生まれた時から神の霊を持つ。そのことを聖書は、「人は神の子」と述べている。神の子であればどんな人間の心の中にも神の霊が存在するからである。ただ人間は原罪および怠惰によりその心が曇り、正しいことが分からなくなっている。従って、神からの恵み、あるいは自らの努力によってその曇りを払しょくし、自らの心の中にある神の霊に聞き従うようにしなければならない。(前述のアウグスチヌスの言葉) このことは、菩提達磨の二入四行論、あるいは六祖慧能の法寶壇経の言葉⁽¹²⁾と一致する。

ただキリスト教において、人間は神の子であり神の霊を有すると言っても完全な神になることはできない。神は完全で、唯一の存在であり、すべての造り主であり、すべての被造物を無限に超越した存在だからである。人は神のすべてを知ることができないと考える。

聖トマスによると、人間は神を範型にして神の似姿に創られたものである。

しかしながら、この範型——(神)exemplar——はこれを範型とするところのもの、

—(人間) *xemplatum*—を無限に超越しているので、人間のうちに神の像があると言っても、それは完全な像ではなく不完全な像である。従って、人間が神の似姿に創られたとしても、人間が完全な神であることを意味するのではなく、単にその似姿であるに過ぎない⁽¹³⁾。一方不完全なるものはいずれも完全なるものの一種の分有である。従って人間は神を分有している、とする⁽¹⁴⁾。この点は、人間は完全な仏(覚者)になれると云う禪の教えと異なる。両宗教に共通して言えることは、両宗教とも、人間の心の中には神、仏、が住み、その力によって人間は生かされていると考えることにある。

(二) 各人の心の中に住む神、仏と、森羅万象の根底である神、仏、あるいは真如法性との関係

表題について両宗教の思想を見る。

証道歌【七 大丈夫】(15.)

一性は円まじかに一切の性に通じ

一法は遍あまねく一切の法を含む

一月は普あまねく一切の水に現じ

一切の水月は一月に撰おさむ

諸仏の法身ほっしんは我が性に入り

我が性は還また如来と合す

(語釈)

一性 仏性

一切の性 説法を受け入れる側の衆生の性

一法 大涅槃の教え

一切の水月は一月に撰おさむ 一切の水中の月が、根本の月に包み込まれる。帰一する。

訳(柳田聖山訳)

唯一の本性が一切の存在の自性として円まろやかに行きわたり、

唯一の真理がすべての真理を余すことなく含んでいる。

天上に輝く一つの月は、どんな川にもあまねくその姿を映し
すべての川に映っている月は天上の一つの月に収まる。

諸仏の真身は私の自性の中に入り込んでいて、
私の自性もまた如来と一つになっている。

永嘉は、各人の心の中に存在する仏は、森羅万象の根底である法身仏（真如法性）とつな
がって一体であると説く。

また臨済録に、

上堂云く、しゃくにくだんじょう いちむい しんにん赤肉団上に一無位の真人有り。常に汝等諸人の面門より出入す。未だ

証拠せざる者は、み看よ、み看よ

（語釈） 一無位の真人 仏性、法性、自性、人格、人間性等様々な概念を指す

臨済も我々の心と、森羅万象の根底である法性、この場合一無位の真人とがつながっていることを説く。

大乘仏教である禅においては万物に対して、その根底に仏性（法身、真如法性）が存在する。仏性は万物のうちに現存し、またそれ自体の中に万物を含んでいる。

このことは、新約聖書「ヘブライ人への手紙」第2章11節に、次のように書かれていることと一致する。

人を聖なる者となさる方（イエス）も、聖なる者とされる人たち（イエスによる救いを受ける人々）も、すべて一つの源から出ているのです。それでイエスは彼らを兄弟と呼ぶことを恥とされないのです。

また、以下の聖書の言葉も、各人の心の中に住む神の霊と、すべてを摂める神の霊が一つになり通じ合っていることを示すもので、証道歌に述べられている「一切の水月は一月に摂む」と共通した思想を持つ。

・ 賜物（16）にはいろいろありますが、それをお与えになるのは同じ主です。働きにはいろいろありますが、すべての場合にすべてのことをなさるのは同じ神です。一人一人

に「霊」の働きが現れるのは、全体の益となるためです。(パウロ 1コリント12章4〜7節)

・ 体はひとつでも、多くの部分から成り、体のすべての部分の数は多くても、体はひとつであるように、キリストの場合も同様である。つまり、一つの霊によって、私たちは、ユダヤ人であろうと、ギリシヤ人であろうと、奴隷であろうと自由な身分のものであろうと、皆一つの体と成るために洗礼を受け、皆一つの霊をのませてもらったのです。(パウロ 1コリント12章13節)

・ そして、(キリストは)ある人を使途、ある人を予言者、ある人を福音宣教師、ある人を牧者、教師とされたのです。こうして……キリストの体を造り上げてゆき、ついには、わたしたちは皆、神の子に対する信仰と知識において一つのものとなり、成熟した人間になり、キリストの満ちあふれる豊かさになるまで成長するのです。(パウロ エフェソの教会への手紙4章11〜13節)

以上が両宗教の、神、仏の人間の心への現存に対する思想についての考察である。

両宗教ともに、人間の心の中には神、仏が存在し、その神、仏は宇宙のすべてを司る「絶対者」に摂取され、相通じていることを説く。

以上述べた以外の、神・仏の人間の心への現存については(注17)に記す。

(注)

- (1) スペインの修道者、カトリック聖人、神秘家 一五四二〜一五九一年
- (2) 十字架のヨハネ著 カルメル山登攀 一〇三頁
- (3) アウグステイヌス 告白録 第一〇巻八章一五節
- (4) 禅の語録4 中川孝編 六祖壇経 四〇頁
- (5) 同右 九九頁、一〇〇頁
- (6) 禅の語録1 柳田聖山編 達磨の語録 二頁
- (7) 禅の語録8 入谷義高編 伝心法要 三一頁
- (8) 同右 一四頁、国訳禅叢書第二輯第四卷 七頁 通しページ 三六九頁 参照
- (9) 壇経(四二) 汝らの自心は仏なり、 同(十二) 仏性に本来差別はない
- (10) トマス・アクイナス著 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.8.a.1
- (11) ニケア・コンスタンチノープル信条(AD381年)、使徒信条(キリスト教各派の共通の信条)

(12) 人の性は本浄し、妄念に由るが故に真如を蓋覆うなり。もし元より想い無ければ、性は自ら清浄なり。

(13) トマス・アクイナス著 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.93.a.1 p.50

(14) 同右 Qu.93.a.2 p.54

(15) 禅の語録16 梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一編 証道歌 六六頁

(16) ここで訳されている「賜物」とはギリシヤ語の「カリスマ」のことで、霊による様々な能力のこと(聖オリエンス宗教研究所)

(注17)

壇経 「(二七) 金剛般若経と般若の知恵」

「本性には自ら般若の智あつて、自ら知恵を用つて常に観照するが故に、文字を仮らざることを」

* 禅の語録4 中川孝編 六祖壇経 一一〇頁

壇経 「(二八) 良き指導者」

「三世の諸仏、十二部経は、人の性中に在りて、本より具有す」*とあり、

* 禅の語録4 中川孝編 六祖壇経 一一五頁

「凡愚は自性を了らず、身中の浄土を識らずして、東を願ひ西を願う」*

* 禅の語録4 中川孝編 六祖壇経 一二九頁

「仏は性中に向いて作る。身外に向かつて求ること莫れ」*

* 禅の語録4 中川孝編 六祖壇経 一三〇頁

壇経 「(四十二) 遺偈」

一念平直なれば、即ち是れ衆生は仏と成る。我が心に自ら仏有り。自ら若し仏身無くば、何処にか真
仏を求めん。汝等の自心是れ仏なり。更に狐疑すること莫れ。外に一切の物の能く建立する無し、皆
な是れ本心の万種の法を生ずるなり*

* 禅の語録4 中川孝編 六祖壇経 一九二頁

(訳)

一念の心が平直なままであること、それが衆生が仏となることである。わが心中にちゃんと仏はいるのだ。若し自分に仏心が無かったならば、何処に真の仏を見つけようと言うのか。君たち自身の心が仏な

のだ。決して疑いためらつてはならぬ。(心)外には定立できるものは一切ないのであり、すべてこの自己の本来心があらゆるものを生み出すのである。

自性を見ずして外に仏を覓め、心を起こさばこれ大癡人*

* 禅の語録4 中川孝編六祖壇經 一九三頁

(訳)

自性の仏を見もせずによそに仏を求めるとは、その心がけはまことに愚かの極み。

壇經 一 般若第二 一

一念悟るときは、衆生是れ仏、故に知んぬ萬法はことごとく自心に在ることを、何ぞ自身の中より頓に真如の本性を見ざる。菩薩戒經に云く「我が本性元自ら清浄なり」と。若し自身を識れば、見性して皆仏道を成ず。*

* 禅の語録4 中川孝編 六祖壇經一〇七頁

五 神・仏の人間に対する超越性

― 神・仏の不把握性、不言表性、否定的表現 ―

神・仏はその在り方自身、もしくは存在自身が超実体的であること、それ故、人間の知性、理性、概念、想像をはるかに超え、人間の感覚では把握出来ないと言うのが禅およびキリスト教の共通した考え方である。

旧約聖書には、

イザヤ書

わたしの思いは、あなたたちの思いと異なり、

わたしの道はあなたたちの道と異なると主は言われる。

天が地を高く超えているように、わたしの道は、あなたたちの道を

わたしの思いはあなたたちの思いを、高く超えている。

イザヤの預言 55章8～9節

まことに神は偉大、神を知ることが出来ずその^{よわい}齢を数えることも出来ない。

(36章26節)

(神は) 私たちの知りえない大きな業を成し遂げられる。

(37章5節)

人の知恵はすべて顧みるに値しない。

(37章24節)

私には理解できず、私の知識を超えた驚くべき御業をあげつらっております。

(42章3節)

シラ書

主の言葉によって万物は秩序立てられている。

いかに多くを語っても、決して語り尽くせない。

だれが主を見たか、だれが主を語りえようか。

だれがふさわしく主をたたえようか。

以上のことよりまだ多くの秘儀がある。

我々は、御業のほんの一部を見たにすぎない。

(43章26〜32節)

新約聖書には、

ああ神の富と知恵と知識の何と深いことか。だれが、神の定めを究め尽くし、神の道を理解し尽くせよう。「いったいだれが主の心を知っていたであろうか。だれが主の相談相手であったらうか。」

使徒パウロのローマの信徒への手紙11章33〜34節

近寄り難い光の中に住まわれる方、誰一人見たことがなく、見る事の出来ない方です。

とある。

いずれも、神の知恵は人間の知性、概念をはるかに超えているため、神の心を知り、言葉を理解し、その定めを究め尽くすことは人間には不可能であると語っている。

また、アレオパギタの偽ディオニシウス⁽¹⁾は、人間の思惟をはるかに超えた神の神性は人間にとつて、表現出来ないもの、概念を超えたものであり、いかなる感覚、空想、憶測、名状、議論、観念、知恵をもつてしてもそれに達することは出来ない以下のように述べている。

それは名を持たない。また、理性（ロゴス）によつても把握することが出来ない⁽²⁾

神は存在の普遍的原因であり、すべての実体の彼方にあるので本来非存在である⁽³⁾

また、聖トマスも、非存在という表現をその著、神学大全の中で用いている⁽⁴⁾。

これらの非存在の概念は、何も存在しないことを意味しているのではなく、すべての実体の上にある超実体性を意味している。大乘仏教で言う「空」、「無」、「真空妙有」に相当する。

さらに聖トマスはその著、神学大全の中で、神について我々は、その「何たるか」⁽⁵⁾を知りえず、ただその「何たらぬか」⁽⁶⁾を知り得るのみであると述べ⁽⁵⁾、神を認識することは出来ない⁽⁶⁾と述べている。

また、十字架のヨハネによれば、神の神的な光は我々の目には捉えられず⁽⁶⁾、神を解することは不可能である⁽⁷⁾と述べている。その理由について聖トマスは、神は、我々人間、つまり被造物のように種とか類と云った限られた存在の枠に入るものではない、従つて、人間があるものを想像しようとしても、まったく見たことも聞いたこともない、類似したしたものも無いものを想像することは不可能であるからであると述べている。

このように神は、我々人間の理性、概念をはるかに超えたものであるため、人間はその神のすべてを的確に捉え、言い表すことは出来ない。そしてカトリック教会はこの真理を明確に宣言している⁽⁸⁾。

次に禅思想において、絶対者である仏の、人間の概念、知性、理性、想像に対する超越性、そしてその結果として、人間の仏に対する不把握性、不言表性についてどのように捉えているのか見てゆきたい。

楞伽經⁽⁹⁾の中には、「如⁽¹⁰⁾、空、限界、涅槃、法性、あらゆる意思体、これらすべては心に外ならない」⁽¹¹⁾とあり、さらに、「心は絶対である。それゆえ、空、或いは如のように、相対的な範疇すべてを超越している。それは存在でも非存在でもない。事実それは、存在と非存在のあなたにある。それは如である。」⁽¹²⁾、「心、究極的真理はそれ故に知性によってではなく、超越的知恵によってのみ把握される」⁽¹³⁾とある。

ここで言う「心」とは究極的存在、究極的真理、絶対者である仏のことを意味している。

つまり、楞伽經⁽⁹⁾においては、「絶対者である仏」は全ての相対的世界を超越した存在であり、人間の自然的知性によつては把握出来ず、超越的智慧(般若)によつてのみ把握される。

また、般若は超越的智慧と訳されるが、悟りに欠くことの出来ない手段であると同時にその目的、つまり悟りそのものである。般若は覚であり全知である。また、般若は、涅槃、如、心、仏性である。本来、般若は他の波羅密より抜きん出て不可得、不可思議である。この不可得、不可思議がすべての実在と思想の根底である⁽¹⁴⁾。つまり、般若は悟りそのものであり、悟りは仏そのものと云うことが出来る。そして、鈴木大拙はその著、鈴木大拙選集第二巻「禅の思想」⁽¹⁵⁾の中で次のように述べている。

「それ故、般若とは、無分別の知、不知の知である。すべての考えは、これ、あれ、と言う分別を含んでいる。なぜなら、思考すると云うことは、分別を意味する。Actya, 不知とは分別しないこと、すなわちすべての知性の彼方にあることを意味する。そして、仏教のすべては、不知というこの中心概念をめぐって展開する」

つまり、仏は自然的知恵である人間の理性では把握出来ず、理性を超越したものである。そして仏教ではこの不知がすべての中心概念になる。

さらに、般若は超越智であり、把握出来ないものを把握すること、到達出来ないものに到達すること、理解出来ないものを理解すること⁽¹⁶⁾である。

一方黄檗の伝心法要の中にも、仏が超越的存在であり、無名、言い現わすことが出来ないもの、理性では把握出来ないものであることが述べられている。

伝心法要「鐘陵録」一(一) 仏とは心である」に、

この心無始より己来、曾て生ぜず曾て滅せず、青ならず、黄ならず、形な

く相なく、有無に属せず、新奮を計せず、長にあらす短にあらす、大にあ

らず小にあらす、一切の限量、名言蹤跡、对待を超過して、當體便ち

是なり。念を動ずれば即ち乖く、猶ほ虚空の辺際あること無く、測度すべ

からざるが如し。⁽¹⁷⁾

訳（入矢義高訳）

この心というものは、初めなき永劫の昔よりこのかた生じることもなく、滅ぶこともなく、形体もなければ、相貌（顔かたち）もなく、有るともないとも悴づけできず、新しいとも古いとも定められず、長くもなく短くもなく、大きくもなく小さくもなく、どのような計量と表現のしかたも超えてあり、どのような跡づけかたと相対的な接近法からも遠く離れてあり、つまりは、そのものそのままがそれであって、それについての思念が働いた途端に的はずすことになる。それはちょうど涯もなく測りようもない虚空のようなものだ。

そして、

此の靈覺の性は、無始より己来、虚空と壽を同じうす、未だ曾て生ぜず、
いまだ曾て滅せず、未だ曾て有ならず、未だ曾て無ならず、未だ曾て穢ならず、
未だ曾て淨ならず、未だ曾て喧ならず、未だ曾て寂ならず、
未だ曾て少ならず、未だ曾て老いず、方所無く内外無く、數量無く形相無く、
色象無く、音声無し。（18）

（語釈）

靈覺の性 仏や衆生の本願をなす自性清浄心、この清浄心に備わる靈妙な知恵を言う。

壽 齡、年齢

方所 方向、位置

訳（入江義高訳）

この心に具わる靈覺の本性は、はじめ無き永劫の昔から虚空と同じ齡を保ちつつ、生まれたこともなく、滅びたこともなく、存在としてあることもなく、悲存在としても規定されず、汚れもせず、清浄ともならず、音を響かせもせず、静まり返りもせず、若くもなければ年もとらず、方向もなく位置もなく、内も

なく外もなく、計量すべくもなく、また形貌をいうべくもなく、色もなければ音もない。

黄檗によれば、心は仏で、仏は、無始、不生、無相であつて、存在と悲存在、時間と空間という範疇を超越した絶対的超越的存在である。それは永遠であり、無名であり、言い現わすことが出来ないもの、理解が出来ないものである。

覓むべからず求むべからず、智慧を以て識るべからず、言語を以て取る

べからず、境物を以て會すべからず、功用を以て到るべからず、諸仏菩薩と

一切蠢動含靈と同じく此れ大涅槃の性なり、性は即ち是れ心、心即ち是れ仏、仏即ち是れ法なり。(19)

訳(入江義高訳)

探し当てようもなく尋ねようもなく、知的な認識では役に立たず、言葉による定着もできず、対象として扱えられもせず、こちらからの働きも届かない。もろもろの仏とボサツとそして一切の生きとし生けるものとは、みなともにこの偉大なる悟り||ネハンの本性を共有している。その本性こそは心にほかならず、その心は仏にほかならず、その仏は法にほかならぬ。

黄檗はこの仏の心を靈覺の性とも呼び、知性的秩序を超越しているから知性によって把握することは出来ない、従つて、仏を見出すためには、分別知を捨てる必要があると説く。この主張は、偽ディオニシウス、聖トマス、十字架のヨハネによる神の不言表性、不把握性の主張と同じである。

大乘仏教において「空」は仏であり、「空」は究極的實在の否定的表現である。「空」は「真空妙有」とも表現される。鈴木大拙によれば、「真空」は「絶対無」、「絶対的非存在」を示している。そして、「妙」とは超自然的なもの、知の彼方にあるものを意味し、「有」は存在を表しているから、「妙有」とは、分別知を超越した絶対的且不思議な存在を表している。それ故、仏は自然的知の領域の彼方にあるため、「真空妙有」あるいは「空」という表現で表わされる。また、「空」は、相対的範疇を超越しているので、「不可得」、「不可思議」とも表現される。

このことに関して岸英司は、神、「絶対者である仏」の超実体的神性に関して、キリスト教と仏教における神、「絶対者である仏」の表現に否定的表現が使われていることについて、両宗教の間に類似点があると指摘している(20)。

禅思想とキリスト教思想において、神・仏は、人間の知性、理性、概念では、その超越性ゆえに、把握出来ず表現出来ないものであり、否定的表現によってしか言い表せない。

(注)

- (1) 5世紀頃のシリアの神学者。
- (2) デイオニシウス著 神名論 第一章第二節(七)
- (3) デイオニシウス著 神名論 第一章第一節(七)
- (4) トマス・アクイナス著 神学大全 Sum.Theol. (I) Qu.12.a.1.ad.3
- (5) トマス・アクイナス著 神学大全 Sum.Theol. (I) Qu.3 prologus,Ibid.I.q.1a.7.ad.1
- (6) 十字架のヨハネ著 カルメル山登攀 第二部第一四章 一五九頁
- (7) 同右 第二部第二四章 一三九頁
- (8) 第一ヴァチカン公会議(一八六九〜一八七〇年)第一章「万物の創造主である天主」 三〇〇―
「天主は天地の創造者であり、主であり、全能、永遠、広大無限、完全に理解することの出来ないものであり、その知恵と意思とすべての完徳において限りないものである。」
- (9) 中国の禅宗の開祖菩提達磨によって、その弟子慧可に授けられたという経典。大乘の種々の教説の断片的集大成と言われている。
- (10) 「如」は究極的実在の表現であり、すべての存在の根底である。仏陀によると、すべての存在は「如」からなり「如」のうちにある。「如」は仏教の神性と考えられる。本論文 二五、二六頁参照
- (11) D.T. Suzuki Studies in the Lankavatara Sutra p.244
- (12) 同右 p.242
- (13) 同右 p.244
- (14) D.T. Suzuki Essays III p.240〜241
- (15) 鈴木大拙選集 第二卷 禅の思想 六六頁
- (16) D.T. Suzuki Essays III p.243
- (17) 国訳禅宗叢書 第二輯第四卷 伝心法要(鐘陵録一頁 通し番号三六三頁)
Suzuki Manual p.145,146
- (18) 国訳禅宗叢書 第二輯第四卷 伝心法要(鐘陵録一三〜一四頁
通し番号三七五〜三七六頁)
- (19) 国訳禅宗叢書 第二輯第四卷 伝心法要(鐘陵録一四頁 通し番号三七六頁)
- (20) 岸英司著 禅思想とトマス・アクイナス 第四章 九七頁

六 神・仏の体験（悟りを開く） およびその内容

—— 悟りに至るための両宗教の考え方 ——

(二) 人間の理性、分別知、感覚によつては神・仏を体験できない

人間は神・仏を認識し、愛したいという神・仏への憧れをもっている⁽¹⁾。また人間はある程度、自然的秩序における被造物から、神・仏の存在とその属性を知ることが出来る⁽²⁾。しかしそのことは神・仏の本質を超自然的に、あるいは直接的に把握することは出来ない⁽³⁾。この項で扱おうとする神・仏の体験とは後者における把握のことである。

前項で考察したように、神・仏は人間の知性・分別を超越し、知性・分別では把握することが出来ない。この項では、その神・仏を体験する（悟りを開く）にはどのようなしなければならないか、またそのために大切にすべきことは何か、について両宗教の思想を考察したい。

まず、中国の禅の始祖菩提達磨に始まる各禅師の思想は、一貫して悟りを開くためには分別の知を捨て、無為・無分別の知によらなければならないと説く。

(菩提達磨)

達磨の語録 一 (一六) 般若の論理 一 ⁽⁴⁾ に、

法身は形無し、故に不見にして以て之を見る。法は音声無し、故に不聞にして以て之

を聞く。波若は知無し、故に不知にして以て之を知る。若し見を以て見と為せば、見ざる所有るも、若し無見を以て見と為せば、即ち見ざる所無し。若し知を以て知と為せば、知らざる所有るも、もし無知を以て知と為せば、知らざる所無し。

(語釈)

波若 般若の古訳

訳(柳田聖山訳)、

永遠なる仏は身体的な形をもたない。だから、見ないという見方でそれを見るのだ(一般のものを見るような見方でそれを見ることはできぬ)。真理は音声をもたない。だから聞かぬという聞き方でそれを聞くのだ。ハンニヤの智慧は、分別的な知を超えている。だから、知らぬという知り方で、それを知るのだ。もし分別的な見方で見るならば、見えぬものが残るが、もし分別のない見方で見るならば、見えぬものがない。

菩提達磨によると、仏、真理、また般若の智慧を知ろうとすれば、人間の感性的、理性分別の見方では知ることが出来ない。この点に関する達磨の語録は数多く存在するが、それらは(注35)に記載する。

鈴木大拙は達磨について、「安心法門」⁽⁵⁾における心には二種類あると述べている。それによると、一つは世間一般に使われているところの心であり、「己^{おのれ}とも我^{われ}とも呼ばれる有心^{うしん}の心であり分別計較の心である。もう一つは、無心の心であり無我の心である。有心の心は、分別計較がその特性であるので、すべてを有無し、是非し、種々の云為をなす。それは分別性を離れられない。心に分別心が生きているところでは、不安心や罪悪感、対照的論理を超越出来ない。そして、「安心」は、慧眼^{けいげん}の開くところに得られ、慧眼によって分別計較心が超越され、心の繫縛^{けいばく}から脱離出来る。鈴木大拙の解釈によると、「慧眼が開くこと」とは壁観である。さらにこの壁観は、直観であり直覚であり、達磨自身、「安心者壁観なり」と説いている。つまり、不安を除くためには、壁観を行い、分別計較ではなく無分別計較によらなければならぬ。そのことによって、見るものと見られるものが一体となる見^{けん}が成就し、悟りが開かれる。

このように、達磨の思想によると、分別計較によってではなく、無我、無心の無分別計較によって悟りが達成される⁽⁶⁾。

(僧璨)

次に僧璨の作品、「信心銘」を見てみたい。

「(一)違順」⁽⁷⁾

真を求むることを用いず 唯だ須らく見を息^やむべし

訳

真理をさがすには及ばない ただ君の考えをストップさせればよろしい

悟りに至るには、自分の考えをストップさせること、つまり分別や理性に頼ってはいけないことを説いている。

また、

「(五)一如」⁽⁸⁾に、

心の平等に契かなええば 所作しよさ俱ともに息やむ

狐疑こぎ尽つく浄じやうきて 正信ちやうじん調直てうぢきなり

一切留いめず 記憶きこくすべき無し

虚明こめい自ら照ていらして 心力しんりきを勞らうせず

非思量ひしやうの処 識情しきじやう測はかり難がたし

訳

心はピタリと一つになって、作為はすべて尽きはてている。

ためらいは完全に底を払って、純なる精神が調和を保つ。

すべて何も残らず、思い起こすことはない。

形のない光明がちゃんとものを映し出して、こちらの意識を働かせるまでもないの
である。

思慮分別を超えたその世界は、知識や情意で測ることができない。

人間の作為や、理性による分別を無くしてしまった状態では、純粹な心が調和をもって保たれ、こちらから意識を働かせようとするまでもない状態になる。思慮分別を超えたその世界は、人間の知識や分別、情意では測られない世界である。

「(六) 真如」(9) に、

信心不二 不二信心

言語ごんごの道は断つえ

去来こらい今こんに非ひず

ここで信心不二という言葉の解釈については意見が分かれる。鈴木大拙は、「信心」という言葉には、「信」と「心」とか、「信の心」とか、「信が心」とか等色なご々な解釈があるが、自分自身は「信」と、「心」という解釈に立つと述べている(10)。また、岸英司もその解釈に立っている。その解釈によると、「信」は見ること(直観)を意味し、「心」は、相対的な分別知ではなく、絶対的な心を現わしている。従って、「信心不二」とは、見る者と見られるものの間に何の区別もないことを意味し、完全な同一化の中にある状態を表わす(11)。そ

これは、人間的表現の彼方にあり、時間を超越した永遠の観想であるため、「言語の道は絶え 去来今に非ず」と表現される。

一方、「禅の語録」による解釈では「信の心」との解釈をとり、「信心不二 不信心」について「まごころは相対的なものでなく相対的でないからこそまごころだ」としている⁽¹²⁾。もとより浅学な身ではあるが、この論文の著者は始祖菩提達磨によって始まった禅も、三祖僧璨の時代には、その哲学的思考が相当進んだこと、また、「見るものと見られる者との間に何の区別もない」ことは禅の悟りの極意であることを考え合わせると、前者の解釈をとりた⁽¹³⁾い。

その解釈に立てば、この句は、禅の究極的悟りの状態を表している。時間や言葉など人間的世界を超越しているので、悟りに至るには、人間的知恵、分別ではたどり着けないことを強く表している。

僧璨の思想によると、仏は人間的世界の彼方にあるため、人間の理性や分別知では把握出来ないとし、無為、無心、無分別の知によってのみ把握することが出来るとする。

その他の、僧璨に関する語録は(注³⁶)に記す。

(慧能)

つづいて、六祖慧能の、悟りに至る道についての思想を、法寶壇経より見る。

法寶壇教とその訳は、禅の語録4、中川孝編「六祖壇経」によった。

「(一七) 無念・無相・無住の教え」⁽¹³⁾

我が此の法門は、従上已来、まず無念を立てて宗と為し、無相を体と為し、無住を本と為す。

訳

私がここに説く教えは、先輩からずっと続いているように、第一に無念を打ち立てて宗旨とし、無相を本体とし、無住を根本とするものである。

無住を根本として一瞬一瞬に意識が執とらわれないようにし、無相を本体として姿かたちとらに執とらわれず清らかでありのままのものとなり、無念を宗旨として立て、あらゆる対象に対して心の汚れを起さず、煩わされずに自由であって心を起ささないようにと説く。

そして続けて、

無とは二相なく、諸々の塵勞の心無きなり。

念とは、真如の本性を念ずるなり。

訳

無とは、主観・客観の対立がないことであり、人間の心を迷わす多くの煩惱の心がないことである。念とはありのままの本性を念ずることである。

また、

云何が無念を立てて宗と為すや。只だ口に見性を説くも、迷人は境上に念を有ち、念上に便ち邪見を起すに縁り、一切の塵勞妄想は、是より生ずればなり。

訳

なぜ無念を宗旨と立てるのであるか。それは、ただ口先で見性を説いても、本性を見ていない人は対象に対して意識を起こし、その意識ですぐに誤った考えを起こすため、あらゆる煩惱や妄想が、そこから出てくるからである。

また、

真如の自性が念を起こせば、六根は見聞覚知有りと雖も、万境に染まらずして、而も真性は常に自在にて、外は能く諸々の色相を分別し、内は第一義に於いて不動なり。

訳

ありのままの自性が念を起すから、眼耳鼻舌身意の感覚器官は、見聞覚知の働きをもちながら、さまざまの対象に汚されず、しかも人が本来具えている本性はいつも自由自在なのである。外の対象に対しては、はっきりとあらゆる姿かたちを意識しながらも、内心には究極の真理をふまえていて微動だにせぬのである。

無念・無相・無住を立てることによって人間の分別知や対象に対する思いを起こさず、誤った考えにより煩惱や妄想が出てこないようにと説く。

(永嘉)

永嘉の思想について証道歌より見る。証道歌およびその訳については、禅の語録16、梶谷宋忍、柳田聖山、辻村公人編「証道歌」によった。

君見ずや 絶学無為の閑道人

妄想を除かず真を求めず

無明の実性は即ち仏性

幻化の空身は即ち法身なり

訳

君よ、見たまえ、修行の道を断ちきって、することのない、暇のあいた修行者を。

彼は、迷いはねのけないし、悟りを求めもしない。

無知の本性そのままが仏性であり、幻の変化にすぎぬ空しい身体が、そのまま永遠の主体になっている。

自らの知に頼るのではなく、無為、不知によって悟りに達することを説く。

「(十) 梅檀林」¹⁵⁾ に

吾れ早年より来た^{このか}学問を積み、亦た曾て疏^そを討ね^{たず}経論を尋ぬ

分別名相 休することを知らず 海に入つて沙を数えて徒らに自ら困す^{みずか}

却つて如来に苦^{ねんじ}ろに呵責せらる 他の珍宝を数うるも何の益か有らんと

従来^{そうどう}蹭蹬として虚しく行ずることを覚^{さと}り 多年^{むな}枉しく風塵の客と作^なる

訳

私は若いころから学問をかさね、一度は経論や注釈本をたずね求めた。

現象の分析より名義、区別などの学問を研究しつづけて、大海に入つて砂の数を数えるように、無駄な苦勞をするばかりであった。

ところが、如来からはひどく叱られて、「他人の宝物を勘定したとて、何の利益になるか」といわれるのだ。今まで目的もなしに無駄足をふみ、長年徒らに風来坊だったのである。

学問を重ね、理論や分別によって悟りに達しようとするものが否定される。

(黄檗)

伝心法要(鐘陵録)により黄檗の思想を見る。

鐘陵録とその訳は、禅の語録8 入谷義高編、伝心法要(鐘陵録)によった。

鐘陵録はその弟子裴休はいきゅうによってまとめられたとされている。

「序」(16)

説之者不立義解 直下便是 動念即乖

訳

(理法を悟るには)これを一つの法として説くとしても、それは理論や分析を介してではなく、ずばりそのものをつかむこと、ただそれだけであり、チャリとでも一念が働けば、すでに的はずれである。

理法を悟るためには、理論や分析によるのではなく、直覚により行う。

「(一) 仏とは心である」(17)

一切の限量名言、蹤跡对待を超過して、当体便すなわち是、念を動ずれば即ち乖そむ

く

猶なお虚空の辺際あることなく、測度そくどすべからざるが如し。

訳

(この心は)どのような計量と表現のしかたをも超えてあり、どのような跡づけかたと相対的な接近法からも遠く離れてあり、つまりはそれがそのままであって、それについて思念が働いたとたんに的をはずすことになる。

また、

仏を使って仏を覓もとめ、心をもつて心を捉とらう。劫を窮め形を尽くすも、終に得ること能わず。念を息め慮りよを忘ずれば、仏自おのずから現前することを知らず。

訳

こんな風に、自分の設定した仏のイメージでもって仏を求め、おのが妄執の心でもって本源の心を捉えようとしては、永劫の果てまで、おのが身を粉にして空に帰するまで努力しても、結局それをつかむことはできぬ。ところが、一切の思慮をやめ思念をなくしてしまえば、仏はちゃんと目の前に現れてくるものなのだ。

また、

但だ見聞覚知の上に於いて見解を起すこと莫れ、亦た見聞覚知の上に於いて念を動ずること莫れ

訳

要は、おのが知見認識に立つて解釈を試みようと思ふこと、また、その知見認識について思念をめぐらさぬこと、

悟りを得るためには、知見認識、分別といったものに頼るなど説く。

また、

「(十) 沙門とは念慮をやめた者である」(18)

又た云く、我が此の禅宗は上より相承して己来、曾て人をして知を求め、解を求めめず、祇だ学道と云うすら、早に是れ接引の詞なり。然して道も亦た学ぶべからず。

情に学解を存せば却って迷道となる。道に方所無きを大乘心と名づく。此の心は内外中間に在らず、実に方所無し。第一に知解を作して、祇是汝の如今の情量の処をのみ説くことを得ざれ。

訳

師はさらに言われた——「我が此の禅宗というものは、その上の伝承このかた、知的な分析や理解のしかたをしてはならぬと教え、ただ『道を学べ』とだけ言ってきたが、それさえすでに誘導のための方便の言葉なのだ。道はやはり学びとれるものではないのであり、学んで理解しようと思図すれば、かえって道を失うことになる。道には方向も位置もない。そこが大乘心と呼ばれるものだ。この心は内にも外にも中間にもなく、全く場所をもたないのである。絶対に知的な理解を事として、現在の自分の常識的思考からだけものを言ってはならない。

そして、

従前ある所の一切の解処は、尽く須らく併却して空ならしめ、更に分別なかるべし、即ちこれ空如来蔵なり。如来蔵は更に纖塵の有るべき無し、即ち是れ有を破るの法王

の世間に出現せるなり。亦た云く、我れ然燈仏ねんどうぶつの所に於いて小法の得べきなしと。此の語は、祇だ你在情報知解を空ぜんが為なり。但だ表裏を銷融し、情尽きて都て依執すべなき、是れ無事の人なり。……第一に一機一教の辺に於いて、文を守つて解を作すことを得ざれ。何を以てか此の如くなる。実に定法じようほうの如来の説くべき有ること無ければなり。我が此の宗門は此の事を論ぜず、但だ心を息やむることを知れば即ち休やむ。更に前を思い後を慮おもんばかることを用いず。

訳

それまで蓄えていた一切の知解は、すべて排除して空っぽにし、分別をなくしてしまわねばならぬ。そうなればまさに『空如来蔵くうにょらいぞう』というものである。如来蔵というものは、そこにひとかけらの塵さえない。それこそ『有うを破はする法の王、世間に出現したもう』というものである。また『我は然燈仏ねんどうぶつの所において、いささかのものも得たことがない』といわれる。この言葉はほかでもない、君たちの常識的な思考や知的分析を空ならしめようとの意図によるものだ。表も裏も鎔かしつくし、知情が滅びさつて、なんの手がかりも頼りも取り払った人、それが『無事の人』である。……絶対にしてはならぬことはある境地やある教えについて言葉に拘わられて知解をやることだ。なぜこう言うかといえ、定まった法として如来によって説かれたものは何もないからだ。我が宗門では右のようなことは関わりあわぬ。ただ思念を息とめることを弁わきまえてさえいければ、それで事は済む。あれこれ思い煩う必要は全くないのだ。

黄檗は、悟りに至るためには、世間の常識的な思考や知的分析、つまり、分別知にたよってはいけないと説く。

(臨濟)

次に臨濟の思想を見る。

臨濟の思想に関しては、禅の語録 10 秋月龍珉編「臨濟録」(含む訳)によった。

今時の学人得ざることは、蓋し名字を認めて解を為すが為なり。大策子上に、死老漢の語を抄して、三重五重の複子ふくすに裏んで、人をして見せしめず、「是れ玄旨なり」と道いつて、以て保重を為す。大いに錯まれり。瞎屢生かっるせい、你、枯骨上に向かつて、什麼の汁をか覓もとめん。一般の好悪を識らざるもの有つて、教中おに向いて意度商量を取つて、句義を成す。

訳

今日の修行者がだめなのは、思うに名字を見て取つて分別しようとするからである。大きな帳面に、くだらぬ老師の言葉を抜き書きし、それを三重にも五重にも複ふく紗さに包んで、人にも見せずに秘蔵して、「これが奥義である」といつて、大事にしまっている。大まちがいだ。どめくらどもめ、君たちは枯れた骨からどんな汁を求めようというのか。もののけじめもつかぬ坊主どもが、教理の中であれこれと当て推量して、道理をくつつけて言句の意味を取る。

分別を働かせて悟りを得ようとすることを批判している。

また、

「(二十二) 五無間の業」

訳

修行者たちよ、文字の中に求めてはならぬ。求める心が働けば疲労し、冷気を吸うだけ益は無い。

文字からの分別により悟りを得ようとすることを否定する。
臨済の、その他の語録については(注37)に記載する。

以上、始祖達磨を初めとして各禅師の、悟りを得るための思想について考察したが、いずれの禅師も一貫して、人間の理性、分別によって悟りを得ようとする道を否定する。次に、キリスト教の考え方を見る。

キリスト教においては、前項（第八章五）で、神性は人間の感覺的、知性的秩序、また自然的秩序をはるかに超越しているため、人は神の本質を見ることは出来ないことを考察した。それは我々の知性にとって、見えないもの、把握出来ないもの、言い表すことの出来ないものである⁽²⁰⁾。

したがって人間は本質的神性と一致するためには、感覺、知覚、知性の働き等すべての感覺および知性的なものを退けて神秘的觀想を行わなければならない⁽²¹⁾。そのことによって、超自然的秩序に属するこの世での神との一致、つまり注賦的觀想に至ることが出来る。

具体的に、ディオニシウス・アレオパギテース（偽ディオニシウス）は、その著、「神秘神学」の中で、⁽²²⁾

神秘的感想についての真剣な努力をほらい、感覺と知性的活動の一切から離れ去るよううに。そして感覺が感じ知性が悟った一切のもの、在るものと在らざるものすべてを捨ててしまいなさい。そして可能な限り、存在と知識をすべて越えたものとの合一に向かつて知を捨てた不知の形で高められるように。

なぜならあなたは自分自身を含むすべてのものから、絶對的に完全・純粹に離脱することによってすべてを捨ててから開放され、存在を超えた神の光輝にまで高められるであろうから。

と述べている。

分別ではなく、不知、不見による手段、つまり推理や論証に頼らぬ方法での神との一致、神の体験を説く。この考え方は、各禪師が説いた考え方とよく一致している。

同様な主張は、以下に示す彼の著「神秘神学」の中に見出される。

「そこでモーセは見られたものと見るものすべてを離れて、完全に神秘的な不知の闇の中に入ってゆく。この闇の中に彼はすべての知的理解を閉じて封印し、全く見ることも触れることも出来ぬものの中で、万物の彼方にあるものに属するものとなり切ってしまう。自分自身にも他のいかなるものにも属することなく、すべての知的活動の停止した完全な不知によって優れた一致を成就し、何ものも認識しないことによつて、知性を超えた認識を獲得するのである。」⁽²³⁾

「それは観照と知識を超えたものを、観もせず知りもせぬ形で観て知ることである。いかなる形でも見もせず知りもしないこと、これこそ実は真に観ること、真に知ることにはかならない。」(24)

「それによって我々はかの不知と闇を見出す。すなわち、すべてのものの中にあつてすべて知られたもののもとに隠されている不知を明らかに知り、すべてのものの中にあつてすべての光のもとに隠された超越的な闇を見るのである」(25)

また、聖トマスは、その著「神学大全」の中で、

神は、すべての被造物の実体を無限に超えているから、いかなる被造的知性も、自己の自然的本性的能力によっては神の本質を直接的に認識することはできないと述べる

(26)。この思想は各禅師の考え方とよく一致し、分別、感覚によって神、仏を体験することはできないと説く。

次に十字架のヨハネの思想を見る。

神との一致にまでたどり着こうとするものは、頭で理解しようとしてはならず、また、味とか感覚とか、想像とかに頼ること無く、ただその存在を信じなくてはならないのであつて、その存在と云うのは、理性にも、また欲求にも、想像にも、その他いかなる感覚のうちにも捉えられるものではなく、この世では知ることの出来ないものである(27)。

偽ディオニシウスも聖トマスも十字架のヨハネも一致して、神は無限に人間の知性、理性、概念を超越した方であるので、人間はそれを知性、感覚で把握することは出来ないとする。そして神に至るために、頭で理解しようしたり、味とか感覚とか想像によって把握しようとしてもそれは不可能であり、全ての知的活動を停止した完全な不知によって神との一致を成就し、また何ものも認識しないことによって、知性を超えた認識を獲得しなければならぬと説く。

一方、人間の理性は何かをつかもうとした場合、現に目の前に現れているもの、もしくは類似したものからしか想像したり把握したりすることが出来ない。

十字架のヨハネは、

したがって理性は、自然の道以外には何も知ることにはできない。すなわち、感覚を通して、目の前にある対象自体、あるいは、それに類したものの映像、または形

に頼る以外に方法がない。それは哲学者が言っているように「対象と、それを捉える能力とから概念が生ずる」ものであるからである。

したがって、一度も知ったことのない、またはそれに類したものをかってみたことがないとするなら、そのことについて話したとしても、何も言わなかったと同じように、それについて何の光も残ることはないであろう⁽²⁸⁾。

神は被造物のように種とか類とかいった限られた存在の枠の中に入るものではないからである。人はこの世においては、種とか類とかの概念に入るものしかはつきり、判然と知ることができない⁽²⁹⁾。

と述べている。

神は人間の理性、想像、感覚をはるかに超える存在であるため人間は、自然的な知性や理性、感覚によって神を把握することは出来ず、心を無にして、知性による道ではなく不知による道、理性によらない道、つまり観想によらなければならないと説く。

続けて

ゆえに、心のおきどころは、こうした頭による理解ではなく、信仰でなくてはならない

⁽³⁰⁾。

感覚的な部分は、霊的な道によっても、感覚の道によっても、神を知ることにはできない。

なぜなら感覚的な部分はそこまで達するだけの力を持っていないため、霊的なことも

感覚的なことも、それなりに感覚の枠内で受け取るだけで、それ以上に出ることがで

きない。

神への至りに関する十字架のヨハネの著述は、上記の他に、その著「カルメル山登攀」の中に数多く見られるが⁽³¹⁾、彼の、神に至る道への思想、考え方は、基本的には偽ディオニシウスや聖トマス思想と同じである。右記以外の、この点に関する十字架のヨハネの著述は(注38)に記す。

このように、神、仏との一致のためには、自分自身の知性や理性、また感覚に頼ることを止め、また書物や他の人々の言動を追っかけるのではなく、自身の心を静め、無我、無心になって観想、瞑想、坐禅などの修行を行わなければならないと云う点に関しては、キリスト教も、禅も全くと言っていいほどその思想は一致する。

(注)

- (1) 岸英司著「禅思想とトマス・アケイナス」 一二六頁、トマス・アケイナス著「神学大全」Sum.Theol.1 Qu.8a.3.n.1、鈴木大拙選集第一一巻七七〜七八頁
- (2) トマス・アケイナス著 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.12 art.1.
- (3) 岸英司著「禅思想とトマス・アケイナス」 九三頁、トマス・アケイナス著 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.13. art.1.
- (4) 禅の語録1 柳田聖山編「達磨の語録」 六二頁
- (5) 達磨の遺文中から、十四則を摘録し、達磨の意旨を体して「安心」と名付けた達磨の語録。宋の初めに永明延寿(九〇四〜九七六年)が編した「宗鏡録」しゅうきやうろく巻第九八に、「此土初祖菩提達磨多羅の安心法門」として収められている。
- (6) 鈴木大拙選集第二巻 三四〜三五頁
- (7) 禅の語録 16 「信心銘」六〜八頁
- (8) 禅の語録 16 「信心銘」一二二頁
- (9) 禅の語録 16 「信心銘」二五〜二六頁
- (10) 鈴木大拙選集第二巻「信心銘」 五〇頁
- (11) 岸英司著「禅思想とトマス・アケイナス」 四七頁
- (12) 禅の語録 16 梶谷宗忍 柳田聖山 辻村公一編 「信心銘」
- (13) 禅の語録4 「六祖壇経」 六二頁
- (14) 禅の語録16. 梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一編「証道歌」 三三頁
- (15) 同右 八二頁
- (16) 禅の語録8 入谷義高編「伝心法要」(鐘陵録) 四頁
- (17) 同右 八頁
- (18) 同右 六二頁
- (19) 禅の語録 10 秋月龍珉編 一二七頁
- (20) トマス・アケイナス著 神学大全 Sum.Theol. (I) Qu.12.a.1.a.4 etc.
- (21) デイオニシウス著「神秘神学」 第一章 二六五頁、第二章 二六八頁
- (22) デイオニシウス著「神秘神学」 二六五頁
- (23) デイオニシウス著「神秘神学」 二六七頁
- (24) デイオニシウス著「神秘神学」 二六八頁
- (25) デイオニシウス著「神秘神学」 二六八頁
- (26) トマス・アケイナス著 「神学大全」 Sum.Theol.(I)Qu.12.a.1.a.4
- (27) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 九八〜九九頁
- (28) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 九三頁
- (29) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 三〇四頁
- (30) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 二〇四頁

(31) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」

p.83,90,94,97,98,100,110,126,142,162,163,177,239,274,278,284,285,288,305,306,346,

352,353,354

(注35) 「(三) 仲間の手紙その一」に、

会也心を融せば清からしむるも、

警起せば即便ち是れ生滅なり。

中に於いて憶想するは邪命を造すのみ

法を覓め心を計るも、業は遷らず。

(語釈)

融心 心を融和する

警起 分別の心が、わずかに起こる、ちらりと動く。

生滅 宇宙万物のあり方についての八種の妄見のうちの一

(訳)

もしも心をやわらげるなら、それを清浄にすることができるが、

一念でも分別の心を起すと、そのときすでに生滅だ。

真理の中であれこれと妄想するのは、よこしまな生活を営むものであり、

外に真理を求めてあれこれと思いはかっても、宿命的な業は変わらぬ。

また、同書 「(二三) 本当のめぐめ」に、

若し識心寂滅して、一動念の処無くんば、是れを正覚と名づく。齊しく心識の滅せざるもの有るより

このかた(己来)は、皆な是れ夢ならくのみ *

* 禅の語録1 柳田聖山編「達磨の語録」八一頁

(語釈)

己来 すべて……がある以上、そこから出てくるものすべては

(訳)

若し分別の心が静まって、一念の心の動きようもないなら、それこそ正覚と呼ばれる。すべて意識分別の心がなくならぬ限りは、いずれも夢にすぎぬ。

また、同書「(十九) 理法の三方によって道を実現する」に、

今、若し法の仏法僧に依って行道する時は、善悪好醜・因果是非・持戒破戒等の見有ることを得ざれ。

若し人、是の如き計校を作す者は、皆な是れ迷惑し、自心現量するのみにして、境界の自心より起こることを知らざるなり。*

* 禅の語録1 柳田聖山編「達磨の語録」一〇四頁

(語釈)

仏法僧 仏、教法、修行者の三宝。六祖法寶壇經の中に、「自己の本性に備わる三宝に帰するよう

勤める。仏は自覚であり、法は正義であり、比丘の集団は清浄である」*とある。

* 禅の語録4 「六祖壇經」 八七頁

(訳)

今、君たちが理法の仏法僧によって道を実現するには、物の善悪、好ききらい、打算(因果)、よしあし、持戒、破壊などの分別を以てはならぬ。もしこのような計らいの心をもつなら、すべて迷いであり、自己中心に考えた判断にすぎず、意識の対象がすべて自分の心から出ていることに気付かぬものだ。

また同書「(二十八) 一切の存在をきわめる」の中に、

ものに即して見を起さざるを、名づけて達と為す。……物に逢って直ちに達せば、此の人は恵眼
ひらいて、

(訳)

物について分別を起さぬのを、ものをきわめるとよぶ。……物に対して直ちにものをきわめるなら、その人は悟りの眼を開くのである。

また、同書「(三十一) 究極の真理は分かりやすい」に、

高臥放任して一箇の物を作らざるを、名づけて道を行ずと為し、一箇の物を見ざるを、名づけて道
を見るを為し、一箇の物を知らざるを、名づけて道を修むると為し、一箇の物を行ぜざるを、名づけて道を行ずと為し、*

* 禅の語録4 「六祖壇經」 一五一頁

(語釈)

高臥放任こうがほうにん

その心を高くたもつて、世俗のわずらいを忘れ、こととなるにまかせ。高は、世俗を抜けること、臥は、心やすらかなる意。放任は何もせぬこと、考えぬこと。

(訳)

心を高くたもつて世俗の営みをなさず、心のおもむくままにすごして一つの物もつくらぬのを真理の實踐とよび、一つのことをも見出さぬのを真理の悟りとよぶ。一つの事も知らぬのを真理の修行とよび、一つの事をも実践せぬのを真理の實踐とよぶ。

また、同書「(五十五) 道とは何か」に、

你なんじが心を発して道に向かわんと欲するとき、

奸巧かんこう起つて、

有心だぎいの中に墮在だざいす。若し道

を起さんと

欲するとき、功偽こうぎ生ず。心が方便すること有れば、皆かんぎな奸偽かんぎ生ず」。

また問う、「何をか奸偽かんぎと謂うや」。答う、「知解ちげを用いて名を邀むかえば百巧かんぎ起る。若し奸偽かんぎを断たんと

欲する時は、菩提心を発せず、經綸の智を用いざれ。若し能しかく爾にんしんらば、始めて人身たいきの体気有らんと

欲す。若し精神有つて、解きとりを貴ばず、法を求めず、智を好まずんば、少かんじようしく閑静かんじようを得ん。

(語釈)

奸巧かんこう

はからい、とりつくり、せんさく

功偽こうぎ 同右

奸偽かんぎ せんさく

百巧 様々な技巧

(訳)

君が決意して道に向かおうとすると、せんさくの心が起つて、君は有心の中におち込む。また、もし君が道というものを起そうとすれば、技巧の心が生まれるし、ことさら方便を用いると、すべてせんさくとなる。また問う、「何をせんさくというのですか」。答う、「知識や分別によって名称をもとめるから、さまざまな技巧が生まれる。もしせんさくをなくしようと思つたら、菩提心を起さず、經典や論書の知恵を気にしてはならぬ。もし君がそのようでありうる時、はじめて生身の元気が起ろうというものだ。もし君に根性があるなら、理解を貴ばず、理法を求めず、知恵をよろこばぬことだ、少しは心をおちつけることができよう。

至道無難

唯だ揀択を嫌う

但だ憎愛莫ければ

洞然として明白なり *

* 禅の語録16. 「信心銘」 三頁

(語釈)

至道 究極の实在、規範、悟りの意

揀択 区別すること

(訳) (柳田聖山訳)

本当の道は難しいことがない

取捨選択さえしなければよいのだ

好き嫌いさえしなれば

すっぱりとすべてが透明だ

「(二) 違順」 *

* 禅の語録16. 「信心銘」 六〜八頁

「違順相争う 是れを心病と為す」

(語釈)

違順 道に外れぬように努めること、自分の位置づけに苦慮する意

(訳)

つくの離れるのという心こそ人を疲れさせる病気にほかならぬ

「良に取捨に由る 所以に不如なり」

(語釈)

不如 真如に背くこと、ありのままならぬ意

(訳)

より好みするからこそ、不自然なことになるのである

「(四) 小見」 * に、

* 禅の語録16. 「信心銘」 一六頁

「智者は無為なり、愚人は自縛す、法に異法無し、妄りに自ら愛着す、心を將つて心を用う、豈に大錯に非ずや」

(語釈)

智者 二入四行論に、智者は真を悟り、理として俗と反し、心を無為に安じ、形は運に随つて
転ずとある。

(訳)

智者はことさら何もしない、愚者は自分の縄で自分を縛っている。
存在はおよそ変わったものなぞないのに、人はわけもなくつつきたがる。
自分の心で自分を使うことは、とんでもない間違いでないか。

さらに、同「(四)小見」に、

「一切の二辺は 浪りに自ら斟酌す

夢幻虚華 何ぞ把握を勞せん

得失是非 一時に放却す」

(語釈)

夢幻虚華 「幻」は手品師が舞台で様々の物や人間を現出して見せる様子。

虚華は目の病気のために空中に見える華。いずれも目に見えるだけで、実体はな
いものの例。

(訳)

およそ対立なるものは、わけもなくこちらが物をはかるからである。

夢と幻想と空虚な華を、どうしてわざわざ掴もうとするのか。

手に入れるとか失うとか、正しいとか正しくないとかいうことは、一挙にさっぱり手放すことだ。

(注37) 「(十一)真性の見解を求めよ」*に、

* 禅の語録 10 秋月龍珉編「臨濟録」 四一頁

「情生すれば智隔たり、想変ずれば体殊なる」が為に、所以に三界に輪廻して、種種の苦を受く。

(訳)

分別が生ずると真智とへだたり、想念が動くと本体と違ってくる、というだけの理由で、三界という
迷いの世界に輪廻して、さまざまな苦しみを受けるのである。

そして、

古人云く、「もし作業して仏を求めんと欲せば、仏は是れ生死の大兆ならん」と。

大徳、時光惜むべし。祇だ傍家波波地に、禅を学し道を学し、名を認め句を認め、仏を求め祖を求め、

善知識を求めて意度せんと擬す。錯ること莫れ、道流。你祇だ一箇の父母あり、更に何物をか求めん。

你自ら返照し看よ。古人云く、「演若達多、頭を失却す、求心歇む処、即ち無事」と。大徳、且らく平常ならんことを要す、模様を作すこと莫れ。

(語釈)

生死の大兆 生死輪廻の大きな兆し

傍家波波地に よそに、あたふたと忙しく

演若達多 えんにやだつた インド人に多い名前。祠授と訳し、天に祈つて授かった子を言う。

求心歇む処 ぐしんや 求める心が止んだところ

作業 さごう 造作、はからい

意度 いたく あて、推量。分別

返照し看よ 本来の面目に目覚めること

(訳)

もし作業はからいに落ちて仏を求めたら、仏は生死輪廻の大きな兆しである。修行者たちよ、時間を大切にす
るがよい。ただもうよそに、あたふたと忙しく、禪を学び道を学び、名字や言句に執われて、仏を求
め祖を求め、師家を求め「修行と称して」分別推量しようとする。誤つてはならぬぞ修行者たちよ。
諸君にはまさしく一箇の生みの親がある、その上に何物を求めようというのか。諸君自ら自己自身を
ふりかえってみよ。古人もいった、「演若達多は頭を失くしてしまった」と勘違いして探し廻ったが、
求める心がやんだところがとりもおさず無事なのだ」と。

修行者たちよ、ともかく平常であれ。あれこれ造作して臆見を加えるな。

「(十二) 無事こそ貴人である」*

* 禅の語録10 秋月龍珉編「臨濟録」五三頁

「云何なるかいか是れ法。法とは是れ心法なり。心法形無うして十方に通貫し、目前げんゆうに現用す。人、信不及しんふぎゆう
にして、便乃すなわち名を認め、句を認め、文字おの中おに向おいて仏法を意度いたくせんとのぞむ。天地懸はるかに珠こな

り

(訳)

法とは何か。法とは、心の法である。心の法は形がなく、十方世界に通貫し、目前はたらに現れて用い
ている。人々がそれを信じきれないから、そこですぐに法という名称や言句にとらわれて、文字の
中で仏法を推し量ろうと求める。それでは、真の法とは天と地ほどもかけへだたったものとなる。

(注 38)

靈魂が来世においては光栄を持つて一致し、この世においては恩恵によつてまったく結びつこうとするそのものは、聖パウロの言うように、目も見ず、耳もこれを聞かず、肉における人の心の中に浮かぶことのないものである。だから、この世において、恩恵と愛をもつて神と完全に一致するためには、目から入ってくることでできるもの、耳から受け取ることでできるもの、想像力で描き出すことでできるもの、そして、ここでいう靈魂、すなわち、心をもつて悟ることのできるすべてのものに対して目を閉じなくてはならないことは明らかである。……知り、また味わうものがいかに高いものであつても、……それらすべてのものを越えて、不知の境地にまで至らなくてはならない。であるから、この道においては、自分の道を捨てるということがこの道に入るといふことである*。

* 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 九九頁

こうしたものによる觀念はどんなものであつても、知性を直接神に導きつれてゆくことのできないもので、神に達しようと思つたらば、理解しようと思つよりもむしろ理解しないようにすべきであり、よりいっそうの神の光に近づくためには目を開いているよりも、むしろ、盲となり、闇にとどまるべきであるといふことである*。

* 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 一二五頁

(二) なぜ知性、理性を止めなければならぬか。

それでは禅思想も、キリスト教思想も神・仏に至るためには、なぜ知性、理性の働きを止め、無知の知、無分別の分別によらなければならないとするのであろうか。その根本的な理由は、神・仏は人間の理性、概念をはるかに超えた存在であるため、人間の知性、理性では、はっきりと捉えることが出来ないという点にある。一九世紀以降の、ヨーロッパにおけるキリスト教退潮の原因の一つについてエノミヤ・ラサルは、その信仰があまりにも神・人同形的な神で、表象に留まり、その信仰と共に子供から大人へと成長してゆくにもかかわらず、適当な時期にもつと靈的な神の把握へと手引きされることがなかったからであると述べる⁽¹⁾。つまり、子どもの童話的な神の表象では、科学と合理性が押し寄せる現代の世の中にあつて、大人にとつて神を正しく捕捉し、満足することが出来ない。

また、知性、理性では神・仏を把握できないもう一つの大きな理由として次のことが考えられる。開悟して神・仏と一致し、人間に救いをもたらす本當の信仰は、仏教の場合もキリスト教の場合も、頭の中だけで考えて觀念化された神・仏からでは得られない。そのような神・仏は表層的であり、觀念として認識されるだけで人間に実在を与えない。真に人間に平安を与える信仰、宗教とは成り得ない。知性的作用は、信仰の表現、形象、説明、参照を示すのみで、実在自体を人間に与えることはできず、人間を自己そのものから離れ

させ、思索と想像にふけるのみに終わらせる。鈴木大拙は、その著「仏教生活と受動性」⁽²⁾の中で聖ボナベントウラ⁽³⁾とアウグスチヌスの言葉⁽⁴⁾を取り上げ、そのように述べている。

また、神・仏に対する表現、形象、定義がどれほど精妙で巧緻でも、人間の知性、理性、概念を無限に超えている神・仏を捉えることはできない。自己自身の心の中にある、真の神・仏を認識する力によつて実在それ自体を観ることが必要である。この場合重要なのは、人間の心の根底にまで達することである⁽⁵⁾。

このことに関して鈴木大拙は、日本に仏教が定着したのは鎌倉時代以降であると述べる⁽⁶⁾。そこにしようやく人々の信仰は大地に根差したからである。それまでの仏教信仰は、空海や最澄がその基礎を築いたことに間違いはないが、概して一部の貴族階級や学者が知識として捉えていたものであり、本当に大衆に浸透し、大地に根差した信仰が生まれたのは鎌倉以降であると述べている。この場合、大地に根差した大衆とは、農民だけでなく、漁師やあるいは武士も含まれると考える。要は、食べるために命を懸けて生活する人々と考えてよいと思う。その命を懸けた生活の中からこそ観念や概念に留まる信仰でなく、心の心底に達する信仰が生まれてくる。

キリスト教においても、一六世紀にヨーロッパから来た宣教師達が宣教にあたって、西洋からの借り物のキリスト教ではなく、日本の風土、文化、考え方に土着したキリスト教を創ろうと探し求めたのもここに大きな理由がある。頭の中だけで考えた、観念化されたキリスト教では真の宗教とは言えない。生活に密着し土着することが必要である。そしてこの考え方は現代においても生きている。キリストを探し求めるのに、二千年前のキリストではなく、又あの世で会うキリストでもなく、現代の真ただ中に居るキリストを探し求めなければならない⁽⁷⁾。日常の生活の中でのキリストを探し求めるように教える。

そしてこの考え方ゆえに、戒律重視の思想や原理主義が退けられる。戒律重視の宗教は、本来その戒律が出来た理由、背景を忘れ、ただ戒律を形式的、機械的に守ることだけに夢中になる。神・仏を人間の知性で概念化し、ヤレこうすれば地獄に落ちるとか、こうすれば極楽に行けるとか決め、本当の意味での神・仏と人間関係を忘れてしまっている。これは真の意味での宗教とは言いがたい。キリストが二千年前に、当時のフアリサイ派の人々や律法学者に対して指摘したのもこの点である。彼らは律法でがんじがらめに人々を縛っていた。又原理主義も、本来の、神・仏と人間との関係を忘れて、極端な教条主義に陥り、人間の創り上げた概念、観念でもってすべてを押し量ろうとする。そこでは人々の生活に密着した、生き生きとした信仰が押しやられてしまっている。

これらのことは、神・仏を観念化して捉えることを避け、信仰、宗教を人間生活の根本として捉えるという宗教に対する根本的姿勢、あるいはその思想について禅とキリスト教とが一致していることを示している。

以上の理由により両宗教とも、神・仏に至るためには知性、分別による概念的な神・仏の把握ではなく、不知の知、不見の見をもって、心の心底に至る認識を得なければならぬ。この点についての両宗教の考え方はよく一致している。

(注)

- (1) エノミヤ・ラサル著「禅と神秘思想」四一頁
 - (2) 鈴木大拙選集 第十一卷 一三七頁～一四二頁
 - (3) 西暦一二七〇～一二七四年 トマス・アクイナスと並ぶ中世スコラ学の代表的神学者 教会博士、聖人フランシスコ会総会長、枢機卿 ローマ北部地方で生まれる
 - (4) 西暦 三五四～四三〇年 ラテン教父と呼ばれる古代神学者達の一人、北アフリカで生まれ、ギリシャ哲学とキリスト教を統合させ、独自の神学を構築した。彼の言葉は以下である。「主よ、我は迷える羊の如くなんじ爾を我が外に求めて知性を盡し、焦燥と不安に日を送った。然るに主よ、爾は我が衷にこそ在った。我は爾を外に求めて倦み疲れた。然るに主よ、ただ爾を願うこと益々切に、爾を求むること益々はげしからむには、爾の住家は我が衷にこそあったのだ。主よ、我は爾を求めてこの世の町の四衢く八衢くを廻った、而も爾を見出すことを得なかった。そは爾の我が衷に在るを知らず、徒らに爾を我が外に求めたが故であった。」
 - (5) エノミヤ・ラサル著「禅と神秘思想」六三頁
 - (6) 鈴木大拙選集第一卷「日本の靈性の顕現」四一～八四頁
 - (7) ルカ20章38節「神は死んだ者の神ではなく、生きているものの神なのだ」
- (二) 坐禅と、キリスト教の観想との比較
- (一) キリスト教における観想

キリスト教における観想の歴史はずっと古くから存在する⁽¹⁾。カトリック教会において、黙想、瞑想、観想は、論証的思考と共にその信仰の大きな柱である。直観的思考の大切さは、前述の十字架のヨハネやトマス・アクイナスによって主張されている所であり、キリスト教神秘主義者たちが一貫して主張している所である。さらに、聖パウロは、信仰は理論、理性によって見いだされるものではないと述べている⁽²⁾。そして、これらの考え方はカトリック教会における古くからの伝統である。つまり、論証的思考は、直観的思考によって補完される必要がある。カトリック教会では、言葉で祈る祈り「口禱」^{こうたう}に対して、祈りが進んでくると、より高度な祈りである「念禱」^{ねんたう}を行うように勧める。

観想はキリスト教会において祈りである。その明確な定義はないが、大きく分けて黙想と瞑想に分けられる。黙想は、信仰者の初期の段階において行われるもので、ある対象を心に描き、それについて黙想する。例えば、キリストの十字架の様子を頭に描き、いかにキリストが人類の救いのために愛をもつて苦しんだかを黙想する。あるいは、過去の聖人を頭に描き、その聖人のことを黙想する。つまり黙想は対象が存在する祈りである。一方、坐禅は最初から瞑想の対象がない。坐禅の道が、無を経て仏に到ろうとするのに対して黙想は、被造物を得て神に到ろうとする。そして、黙想の段階が過ぎ、信仰が深まり、行^{おこな}っている黙想に物足りなく感じるようになると次の段階である瞑想へと進む。この瞑想はその対象を持たない。坐禅におけるのと同様である。瞑想は黙想に比べてより多く情感的である⁽³⁾。これら黙想と瞑想を含めて観想と呼ぶが、明確な区別はあまりなされていない。そして更に、キリスト教においては神との一致、あるいは神の認識について次に示す三つの段階を考える⁽⁴⁾。

(注賦的観想)

神の恩恵により人間の知性を感じることの出来る、この世における最も高い神との一致。しかし、過ぎ去りゆく一致である⁽⁵⁾。

(至福直観)

本質を通して神の本性を見ることであり、神の直接的な、完全かつ体験的知である。それによって人間は、分有による神となる。至福直観においては、人間は神の本質を見、神に似たものになると云う意味において神になる⁽⁶⁾。

(神的知解)

神の全体性と無限的完全性において神を認識すること。カトリック神学によれば、至福直観さえも神の本性を余すことなく見ることは出来ない。神は永遠に汲みつくし得ないものであるがゆえに、神のみが神自らを知る。聖トマスは、至福直観と神的知解を区別する⁽⁷⁾。

聖トマスによれば、人間の自然的能力によって神の本質を見るためには、神の本質とのある類似性が必要であるが、人間にはその類似性の欠乏のために知性は神の本質を見ることが出来ない。キリスト教において一般的に、人間は、存在、生命、知恵の理拠に従って神の似姿である。しかし、この類似は神の本質との類似ではない。従って神の本質を見るためには知性を強める栄光の光が必要である。被造的な知性は、もし神がその恩恵によって自らを、被造的知性にとって価値的なものとしてこれに結合するのではない限り、神をその本質において見ることは出来ない⁽⁸⁾。つまり、人間の知性は神の恩恵によって高揚されない限り、神を具体的に直観することは出来ない。そしてこの恩恵とは超自然的光と注賦的徳を指す⁽⁹⁾。

(注)

(1) 旧約聖書 詩篇四六編 「静まりなさい。そして私が神であることを知りなさい」(静寂、沈黙を守れば私が神であることを知るだろう)

五世紀頃のシリアの神学者アレオパギタの偽ディオニシスの存在がある。

(2) 「信仰とは希望する者の実態。見えざる者の証」パウロ(ヘブライ人にあてた書簡11章1節)

(3) エノミヤ・ラサル著「禅と神秘思想」三〇頁

(4) 岸英司著「禅思想とトマス・アクイナス 一四一〜一四五頁

(5) トマス・アクイナス 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.12 a.11 参照

(6) 岸英司著「禅思想とトマス・アクイナス 一四二頁

・(ヨハネの手紙 1 三章二節)

「私たちは今既に神の子ですが、自分がどのようになるかはまだ示されてはいません。しかし、御子が現れるとき、御子に似たものとなることは知っています。なぜなら、そのとき御子ありのままに見るからです。」

・(コリントの信徒への手紙 1 一三章十二節)

「私たちは、今は、鏡におぼろげに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔とを合わせてみるようになる。私は、今は一部しか知らなくても、その時には、はっきりと地られているようにはっきりと知るようになる。」

(7) トマス・アクイナス 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.12 a.7 a.8

(8) トマス・アクイナス 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.12 a.4

(9) トマス・アクイナス 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.12 a.5 参照

(2) 坐禅

坐禅によつて培われるのは定力である。定力とは定、すなわち三昧さんまいの実践によつて生じる特異な能力のことであり、意識の表層を鎮め正しい決断、判断、行動の源となる力である。又、三昧とは、心を鎮めて一つの対象に集中し、心を散らさず、乱さぬ状態を言う⁽¹⁾。また、定力によつて集中力が高められる。そして坐禅により己の心の本性を悟るようになる。つまり見性である。また、己の心が宇宙万物と繋がって一体であることを知るようになる。これらは智慧であり、仏教では般若の智慧とも呼ぶ。そしてこの智慧は直観的な認識力である。この直観的認識力は、論証的、推論的思考からではなく、たつたの一瞥いちべつにて真理を把握する。つまり坐禅は、仏を直接かつ、まわり道をせず把握することを目指している。仏(究極的实在)は自然的、知性的秩序を無限に超越しているため人間の知性では透徹できないとする。

これらのことは、キリスト教の瞑想においても同じである。

(3) 坐禅とキリスト教の観想

キリスト教の瞑想は自己の認識と神の認識とを必要とする。この認識は直観的認識と呼ばれるものであるが、推論的思考の結果や他者の権威に基づいて得られる認識ではない。また、これらは観照とも名付けられる。より深い、本来の自己の直接的、直感的認識は、キリスト教における悟りを形づくっているものである。なぜならば、神は人間の心の奥底に住まわれていると考えるからである。人間は神の似姿として創造されたものである⁽²⁾。理性を備えた霊(人間)が神を認識するための最も有意義かつ重要な鏡として見出すのは自己自身である⁽³⁾。そこには分有された神⁽⁴⁾が存在するからである。神の認識の手掛かりは、神の似姿である人間の心の中にあると考える。人間は、己の心の奥深いところで初めて神と出会うのである。基本的に、それ以外にこの世では直接神を見ることはできない。このことは坐禅においても同じである。自己の心の中の本性を観る(見性)ことによつて始めて仏を認識し、悟りを得る。開悟において、自己と仏とは一致する。このことは、証道歌の中の「一水月」にうたわれている「諸仏の法身は我が性に入り、わが性は還また如来と合す」という思想と一致する。

エノミヤ・ラサルは、「人間は本来的な最も深い自己に到る時に神への道を見出すのである。もちろんその時自己はいわば解消する。それ故に、仏教者はこの体験の中に、万有との合一ないし不二を見出す(感じる)のである」⁽⁵⁾と述べている。そして神を観照しようとする者は、自分の心の鏡を浄め、精神を純化しなければならぬと述べる。このことは、聖書並びに多くのキリスト教神秘主義者が一貫して述べている所である⁽⁶⁾。一方坐禅も己の心の鏡を浄め精神を純化させることを大切にする⁽⁷⁾。坐禅では自己の心の鏡の浄化を浄化過程と言う。

ではなぜ魂の奥底へ至るために両宗教とも心の浄化が必要と考えるのか。その理由は、心の根底には神・仏が住み、活動されると考えるからである。人間はこの心の根底に入つて神・仏の、存在と活動によつて恵みを受ける。また悟りを得ることが出来る。つまり、この根底に入るため、また根底に存在する神・仏と出会うために心の浄化が必要となる。

この思想は、菩提達磨の二入四行論の中にも見られる。「凡人も聖人もすべて平等な真実の本心を持っているが、ただ外見的な妄念に遮られてその本質を実現することが出来ない。もし妄念を払って本来の真実に帰り、心を統一して壁のような静かな状態を保ち、自分も他人も、凡人も聖人も等しく一なるところにしっかりと安住して動かずすれば、暗黙のうちにびたりと一つになる」(8)。

エノミヤ・ラサルは次のように言う。「禅の開悟者もキリスト教の神秘主義家も完全な神・仏との一致の体験を持っている。しかし前者がそれを絶対的存在または万有との一致として感じる半面、キリスト者はやはり、人間はいつまでも人間に留まり、神との最も深い一致にもかかわらず神にならないことをわきまえているのだ」(9)。つまり、禅においては、仏との一致により、自分自身も同じ仏となると解釈するが、キリスト教は、神との完全な一致は認めるが、それによつて自分自身が神になることは否定する。

さらにこの事に関して、禅で言う「見性成仏」とキリスト教で言う「神的知解」について考察する。

(見性成仏と神的知解)

菩提達磨の「壁観」は、見るものと見られるものとの間に何ら区別のない完全な直観と解される。僧璨の「信心不二」は永遠の直観における主体と客体の同一化を言い現わし、永嘉の「無一物」は見られるべきいかなる対象も無い絶対直観を意味している。これらの直観において、客体は主体であり、主体は客体である。

見性とは如、すなわち究極的実在の内に一切を見ることである。この直観は主体と客体との間にいかなる実在的区別も無い状態を指す。つまり、「見」は「性」であり、「性」は「見」である。そして「性」とは「真如本性」であり、超越にして人間の心に内在する仏を指す。あるいは仏と一体となった己の心を指す。従つて、禅の究極の言葉「見性成仏」は自分自身の内にある本性、つまり仏性を見る(悟る)ことによつて成仏することを意味する。

これは、キリスト教で言う「神の本質の内に一切を見ること」、つまり「神的知解」に相当する(10)。そしてこのことはキリスト教においては、神になろうとしていることに相当する。

しかしながら聖トマスは、この世における最高の神との一致は注賦的観想であるとする⁽¹¹⁾。この世においては、神の完全な目で神を見、識^しることは出来ず、分有された神の目でもって神を見、識^しることが精一杯である⁽¹²⁾。

また、聖ファウステイーナ⁽¹³⁾は、その著「私の靈魂における神の慈しみ」の中で、「神との一致という、この比類のない恵みをいただいているその靈魂は、顔と顔を合わせて神を見ているとは言えません。なぜなら、この一致の恵みにおいてさえ、信仰というとても薄いベールがあるからです」と述べ、この世における神的知解を否定している。

ここに、禅とキリスト教との神学的な相違が存在する。

しかしながら、禅におけるこの直観は、過ぎゆくこの世での経験である。従って、キリスト教的には注賦的観想に当たるとも言える。一方キリスト教において、聖パウロは、「私たちは、今は鏡におぼろげに映ったものを見ている。だがその時には顔と顔を合わせて見るようになる。私は、今は一部しか知らなくても、その時には、はっきりと知られているように、はっきりと知るようになる」(コリント人への手紙一13章12節)と述べている。この言葉を逐語的に解釈すれば、来世においては「神的知解」の可能性も考えられる。一方聖トマスは、至福直感と注賦的観想の間に、神的本質の、ある種の直観を認めている⁽¹⁴⁾。

以上のことから考えると、禅で言う直観は、必ずしもキリスト教における「神的知解」、「至福直観」に当たるとは限らないとも言える。

禅とキリスト教との神学的相違と考えられるこの問題は、今後のさらなる神学上の研究が必要であると思う。

(瞑想の性格と形而上学の独自性)

前述のエノミヤ・ラサルは、「坐禅もキリスト教的瞑想も超論証的、超対象的であり、人間的認識能力の構造から生じている同じものである。信仰が仏教的であれキリスト教的であれ、瞑想の性格は変わらない。ある場合には坐禅は仏教的瞑想であり、他の場合にはキリスト教的瞑想である」⁽¹⁵⁾と述べている。つまり、坐禅、瞑想によって悟る内容は同じものであり、あとはその神学的解釈の問題であることを述べている。

これに関連して柳田聖山は、「禅の思想は、坐禅と云う心身統一の技術と、これを裏付け導く形而上学の二面から成っている。技術としての瞑想法は、南方上座部のそれも中国、日本の禅家の坐禅もおそらく同一基底を持っているはずである。禅の思想と呼ばれるものは、むしろこの基盤の上に発達したそれぞれの形而上学の独自性にある」⁽¹⁶⁾と述べ、技術としての瞑想法は同じであることを述べている。このことは、直感によって直接に悟った内容は同じで、ただその形而上学における解釈が違ふことを述べていると考えられる。

この「上座部仏教の坐禅」と、「中国・日本における坐禅」と云う言葉を、キリスト教的瞑想と坐禅と云う言葉に置き換えれば、キリスト教的瞑想も坐禅も、直観によって直接悟

るその悟りの内容は同じ基盤上のものであるということになる。後に残るのは、形而上学の独自性、つまり神学的解釈の問題のみである。

(注)

- (1) 本論文第三章―二―(一) 参照
- (2) 創世記1章26節
- (3) エノミヤ・ラサル著「禪と神秘思想」一二五頁
- (4) 聖トマス神学大全 7 Qu.92 a.2
- (5) エノミヤ・ラサル著「禪と神秘思想」九三頁
- (6) マタイ5章8節、コンラント・シヨムスキー著「黙想」八九―一〇七頁、十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」
- (7) 本論文第八章―七(清浄の思想) 参照
- (8) 柳田聖山編 「達磨の語録(二入四行論)」
- (9) エノミヤ・ラサル著「禪と神秘思想」一六三頁
- (10) 岸英司著 禅思想とトマス・アケイナス 一四三頁
- (11) トマス・アケイナス 神学大全 Sum.Theol. II―2 Qu.8 a.7
- (12) トマス・アケイナス 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.12 a.11 Sum.Theol.(II―2) Qu.8 a.7
- (13) ポーランド出身の修道女一九〇五―一九三八年 教皇ヨハネパウロ二世によって列聖された
- (14) トマス・アケイナス 神学大全 Sum.Theol. II―2 Qu.175a.3 (II―2) Qu.180 a.5
- (15) エノミヤ・ラサル著「禪と神秘思想」三八頁
- (16) 鈴木大拙監修 柳田聖山著「禅の歴史(中国)」一八頁

(4) 神・仏の体験のためには、心の自由さ、無心、この世のものからの離脱が必要なことについて

神・仏との一致を、仏教においては悟り、開悟、得悟、解脱、涅槃、菩提、真如、キリスト教においては、黙想、瞑想、注賦的観想、至福直感、神的知解等と呼んでいる。そのために必要なこととして、心の自由さ、無心、この世のものからの離脱と云うことを両宗教ではどう考えるのか、その思想を見る。

(菩提達磨)

まず、禅の語録1、柳田聖山編「達磨の語録」から達磨の思想について見る。

【(九) 仏とは何か】^(一)

問う、「何をか仏心と名づく」。答う、「心が異相無きを、名づけて真如^{しんによ}と作す。心が改む可からざるを、名づけて法性^{ほつしよう}と為す。心が属する所無きを、名づけて解脱^{げだつ}と為す。心性が無碍^{むげ}なるを、名づけて菩提^{ぼだい}と為す。心性が寂滅^{じやくめつ}するを、名づけて涅槃^{ねはん}と為す」

訳

問う、「仏心とは何をいうのですか」。答う、「心が特殊な形をもたぬのを、真如(ありのままなるもの)と呼ぶ。心の変化せぬのを、法性(存在の本質)と呼ぶ。心が支配されるものをもたぬのを、解脱と呼ぶ。心そのものが碍^{さまた}げられないで自由なのを、菩提(悟り)と呼ぶ。心そのものが静かに落着いたところを、涅槃(迷いの消滅)と呼ぶ」

悟りとは、心に、支配されるものがなく、心が自由であると説く。

このことは悟りの一面を言い表している。

また、「(二十五) 学問しても道を得ぬのは」^(二) に、

問う、「世間の人は種種に学問するに、云何が道を得ざるや」。答う、「己を見るに由るが、故に道を得ず。若し能く己を見ずんば、即ち道を得るなり。己とは我^がなり。聖人が苦に逢^おうて憂えず、楽に逢うて喜ばざる所以^{ゆえん}の者は、己を見ざるに由るが故なり。苦樂せざる所以^{ゆえん}の者は、己を亡ずるに由るが故なり。虚無に至るを得れば、己れすら尚^な自^{ぼう}お亡^{ぼう}ず、更に何物有りてか亡ぜざらんや。天下に己を亡ずる者は幾ばくか有らん。若し能く己を亡ずる時は、一切本より無なり。己なるものは、横^{ほしいまま}に計^{けき}掇^{よう}を生じて、即ち生老病死・憂^う悲^{ひく}苦^く悩^う・寒熱風雨など、一切の不如意の事を感じんとするも、此は並びに妄想が現ずるのみ。なお(由^{げんけ})幻化^{げんけ}の如く、去住は己に由らず、何を以ての故ぞとならば、横^{ほしいまま}に拒逆^{こぎやく}を生じて、去住を聴^ゆさざればなり。煩惱ある所以は、己に執するに由るが故に、即ち去住有り。

(語釈)

去住こじゅう

生死

去住不由己で、去住が自由でない

拒逆

対立

己尚自亡

尚自は・・・すら、・・・さえ

訳

問う、「世俗の人々は、さまざまに学問をしておりますが、どうして真理を得ないので
すか」。答う、「彼らは自己にとらわれているから、真理を得ぬのだ。もし、自己にと
られないことができるなら、すぐに真理をうるのだ。自己とは我執がしゅう我があり、わが
ものがあるという観念)である。聖人が苦難に際して悩まず、悦樂に処して溺れぬのは、
自己にとらわれぬからである。彼が、苦樂せぬわけは、自己を否定しているからだ、
自然の自由(虚無)に至ることができる、自己すら否定するのである。まして、否定
できぬ何物があるうか。天下に自己を否定する人は、どれほどであろうか(めつたにない)。
もし自己を否定することができるときは、すべてがもとより無である。自己なるもの
は、欲しいままに計らいを起こして、すぐに現実の生老病死、憂悲苦惱、寒熱風雨な
どのあらゆる好ましからぬことを感受しようとするが、これらはすべて妄想の現れで
あり、あたかも幻術師の変化のように、ゆくこともとどまることも、自分の思うに任
せぬのだ。なぜなら、かれらは自分の主観によって、やたらに対立を起こして、ゆく
ことと、とどまることと(生死)を自由にすることができぬからである。こうして、煩
悩があるのは、自己にとらわれるからであり、それで、ゆくことと、とどまること
があるのである。

我執により自己にとらわれている人間は、真理を見つけない、無心となつて、
自己を否定するほどに自己にとらわれないならば、心の自由を得ることが出来、すべての煩
悩と妄想を乗り越えることが出来ると説いている。同じ主張は他の所にも見られる³⁾。

仏教において自我は存在しないとす。しかしながら架空の自我は存在し、あらゆる苦悩
の原因となっている。従つてこの架空の自我を滅却しない限り救いはあり得ない。ここで述
べられている我執や自己の否定は、架空の自我に対して指されたものである。

(僧璨)

次に三祖僧璨の考え方を見る。僧璨の思想については、禪の語録 16

梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一著「信心銘」によった。

「四 小見」(4) に、

之を失すれば度を失し、必ず邪路に入る

之を放てば自然にして 体に去住無し

性に任せて道に合し 逍遙として悩を絶す

懸念すれば心に乖き 昏沈して不好なり

不好なれば神を勞す

(語釈)

懸念 けねん これが真理だとして、それだけを守ると、かえって真理を阻害する。

昏沈 こんちん 意識を集中するために、心が自由を失うこと。

訳

物にとらわれると尺度を失い、きつと間違った路に入り込むものだ

手をはなせば、もともと自然で、道そのものは行くことも住まることがもない

本性のままですと大道と一致し、ゆらりゆらりとのおんびり歩いて何の悩みもなくなる。

心を一つの対象にくくりつけると真理にはぐれ、心が沈みこんで自由を得ぬ

自由を得ぬから精神をすり減らすのである

悟りを得るためには、あるものに固執して心の自由を失ってしまうといけないと説く。
心の自由、ゆとりの大切さを説く。

(慧能)

次に、六祖慧能の思想を、禪の語録 4、中川孝編、「六祖壇経」により見てみたい。

「(十四) 一行三昧とは何か」(5) に、

但だ直心を行じて、一切の法に於いて執着有ること勿れ

訳

ひたすらに真直ぐな心を実践し、何ものに対しても執着があつてはならない。

つづいて、

善智識よ、道は須らく通流すべし、何を以ってか却つて滞る。心法に住まらざれば、

道は即ち通流す。心、若し法に住まらば、名づけて自爆と為す。

訳

諸君、道は必ず広まらねばならぬものであるのに、どうしてそう渋滞させるのか。心が物に執われなければ、道は直ちに広まる。もし心が物に執られると、おそれを縛ることになる。

道(悟り)を求めるには何ものにも執われず、心が自由でないといけないと説く。

また、「(十七) 無念・無相・無住の教え」(6) に、

善智識よ、わが此の法門は、従上己来、先ず無念を立てて宗と為し、無相を体と為し、無住を本と為す。無相とは、相に於て相を離る。無念とは、念に於いて念せず。無住は、人の本性なれば、世間の善悪好醜、乃至冤と親と、言語触刺欺争の時に於て、並に空と將為して酬害を思わず、念念の中に前境を思わざるなり。もし、前念と今念と後念と、念念に相統して断ぜずんば、名づけて繫縛と為す。諸法の上に於て、念念住せずんば、即ち無縛なり。此れは是れ無住を以って本と為すなり。善智識よ、外に一切の相を離るるを、名づけて無相と為す。能く相を離るれば、即ち法体は清浄なり。此れは是れ無相を以って体と為すなり。善智識よ、諸境の上に於いて、心の染まざるを無念と曰う。自らの念上に於て、常に諸境を離れ、境上に於て心を生ぜず。

(語釈)

無念 何も思わぬことではなくて、思う対象について執着せぬこと。

無相 すべての事物はその事物を生ぜしめた関係条件(縁)の変化によって、変化消滅するものであって、幻のごときものであるという真理を悟って、ものの姿かたちを認識しながら、それにとらわれないこと

無住 執着のないこと。一瞬一瞬に心をとどめることなく、束縛されないこと。

訳

諸君、私がここに説く教えは、先輩からずっと続いているように、第一に無念をうち立てて宗旨とし、無相を本体とし、無住を根本とするものである。無相とは、かたちを認めながらそれに執われないこと。無念とは、ものを思いながら思いに執われないこと。無住は人の本性であるから、世間の善悪や美醜、もしくは怨みと親しみ、言葉の刺激やだましあい、すべてそれらは仮の姿で実体のないものと考えて、あだを報いようなどと思わず、一瞬一瞬の意識のうちに、過ぎ去ったものを思い浮かべないことである。もし過去の意識と現在の意識と未来の意識とが一瞬一瞬に連続して断ち切れないならば、それを束縛という。逆に、すべての存在に対して、一瞬一瞬に意識が執われないならば、それこそが束縛がないことだ。これを、無住を基本とするというのである。諸君、あらゆる形に執われないことを無相という。ほんとうに姿かたちの執われを離れるときは、たちまちそのものの本体は清らかなありのままのものとなる。これが無相を本体とするというのである。諸君、あらゆる対象に対して、心が汚れないことを無念という。自己の意識の上で、いつもあらゆる対象からわずらわされず自由であって、対象について心を起さない。

悟りのためには、物に対して考えはもってもそれに囚われないようにし(無念)、形は認識してもそれに囚われないようにし(無相)、世間の善悪美醜、怨みつらみ、親しみの心にとらわれないようにし(無住)、過去にとらわれず、未来を心配し過ぎず、只、今をしつかり生きてゆけば、心は自由となって清らかな本来の自性が出てくると説く。

また、「(二十二) 根源的な三帰依の戒」(三)に、

自身は覺に帰依して、邪迷を生ぜず、欲少なくして足ることを知り、能く財色さいしきを離るるを、二足尊と名づく。

(語釈)

覺 この場合、仏のこと

二足尊 両足尊とも言い、仏のこと

自分の心が自覚に帰依して、迷いの心が起らず、欲望を節して満足することを知り、財産や色欲に執われなくなるのを生類の中のもっとも尊厳なるものと呼ぶ。

悟りのためには、この世の、財産、色情等の欲望から離脱し、心が自由でないといけないと説く。なお、原文に有る「少欲知足」という句は、「欲少なくて足ることを知る」との意味であるが、この本の編纂者(中川孝)によると、「無量寿経」第二、「法華経」勸発品にも出てくる、とある。また、興福寺執事長森谷英俊は、「長阿含十上経」に「道は当に少欲たるべく知足たるべし」と書かれてあることを述べている⁽⁸⁾。そしてこの句は、現代社会に於いても、際限無き欲望を戒める言葉としてしばしば使われる言葉である。

また六祖壇経の序文に、その弟子慧昕が次のように述べている⁽⁹⁾。

見性の人は、人倫に処ると雖も、その心は自在にして、惑乱せらるること無し。

訳すると、

また、自己の心の根本を見極めた人は、人の世に生きていても、その心は自由自在であって、惑わされたり、かき乱されたりすることはない。

悟りのためには、物事にとらわれない自由な心が必要であり、また、悟りを得た人は、その心が自由で、惑わされるといふことがないと説いている。

(永嘉)

つづいて、永嘉の思想を見る。永嘉の思想に関しては、禅の語録16 梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一編「証道歌」による。

「(四) 行くも亦た禅、坐も亦た禅」⁽¹⁰⁾ に、

頓悟して無生を了じてより

諸々の栄辱に於いて何ぞ憂喜せん

深山に入り 蘭若に住す

岑崑幽邃たり 長松の下

優遊として静坐す野僧家

閑寂たる安居は実に瀟灑たり

(語釈)

蘭若

静かな場所

岑峯幽邃

山の高く険しいこと、孤峯

優遊として静坐す

気ままな行雲流水の生活

閑寂たる安居

一人坐禅を言う。

瀟灑

さっぱりしていること。すっきりあかぬけしているこ

と

訳すると、

ひとたび無生ということを知ってから、

さまざまな榮譽や恥辱などをどうして気にかけようか。

私は深い山に分け入り、掘立て小屋に住んでいる。

そこは峰高く谷深く、そびえ立つ老松のほりである。

ゆつたりと楽しんでいるこの田舎僧にとって、

ヒソとも音のせぬ坐禅の場所は、まったくさっぱりしたものだ。

証道歌の中には、解脱や無心を説いている箇所は少ないが、ここには、この世の栄華への執着を離れて初めて悟りを得ることが出来ると説く。

(黄檗)

次に、黄檗の思想を見る。

黄檗の思想については、禅の語録8入江義高編「伝心法要」によった。

まず、「(一)(二) 無心ということ」(11) に、

仏説きたまわく、是の沙を諸仏菩薩・釈梵諸天歩履して過ぐるも、沙亦た喜ばず。

牛羊虫蟻踐踏して行くも、沙亦た怒らず。珍宝馨香をも沙亦た貪らず。糞尿臭穢を

も沙亦た悪まず。此の心は即ち無心の心なり。一切の相を離せば、衆生と諸仏と更に

差別なし。但だ能く無心なる、便ち是れ究竟なり。学道の人若し直下に無心ならずんば、累劫修行すとも、終に道を成ぜず、三乗の功行に拘繫せられて、解脱を得ず。

(語釈)

無心 一切の分別意識を絶した心。それは、靈妙な働きを日常性において發揮する。

究竟 究極の境地

直下に 端的に

累劫 永劫

拘繫せられて 縛られて

訳

仏は説いておられる、「これらの砂は、たとい諸仏・ボサツをはじめ、帝釈天・

梵天など尊い神々の足がその上を踏んで歩いても、べつにありがたがることもないし、牛や羊や虫けらに踏まれても、べつに怒りもしない。金銀財宝を欲しがりもせぬし、高貴な香木をねだりもせぬ。糞尿や汚物を毛ぎらいすることもない」と。このガンジスの砂のような心、それが「無心の心」というものだ。このように一切の相を超えたところには、生きとし生けるものと仏とは、全く何の差別もないのである。ただ無心になりきりさえすれば、それがまさに究極の境地なのだ。修行者がもし端的に無心にならぬかぎり、たとい永劫に修行を積んでも、けっさよく悟りを開くことはできず、かえって彼らの仏道修行そのものが彼ら自身への束縛となつて、解脱することかなわぬ。

悟りは、いくら修行を積んでも得ることが出来ず、逆に無心になりさえすれば究極の境地、つまり悟りに達することが出来ると説く。

また、「(十五) 心の真実こそ尊きもの」(12) に、

你如今一切時中、行住坐臥、但だ無心をのみ学べば、久々にして須らく実なるべし

訳

いまの君にとって大事なことは、あらゆる時、あらゆる機会に、日常の一つ一つの行住坐臥のうちに無心を学ぶことだ

日常生活の中に、無心を学ぶことを説いている。

以上、黄檗の思想においても、悟りのために、無心になることの大切さが説かれている。

(臨濟)

つづいて臨濟の思想を見る。臨濟の思想に関しては、禅の語録10秋月龍眠編「臨濟録」に述べた。

「(十九の一) 心心不異」(13) に、

你若し聖を愛し凡を憎まば、生死海裏に沈浮せん。煩惱は心に由るが故に有なり。

無心ならば煩惱何ぞ拘わらん。分別取相を勞せず、自然に得道須臾なり

訳

君たちがもし聖を愛し凡を憎むなら、永遠に生死の海を浮沈するであろう。煩惱は心によって生じる、無心であれば煩惱に何のかわりがある。分別して相を認めるまでもなく、おのずからに得道することなんの手間ひまもかからない。

臨濟によると、得道のためには、無心の心により煩惱を静めなければならない。そして煩惱を静めることによって悟りの道を得ることが出来ると説く。

次に、キリスト教では、この世のものからの離脱、心の自由さ、無心と云うことについて、どのように捉えているのか見る。

まず旧訳聖書の中から、

「人間は榮華のうちにとどまることはできない。屠られる獣に等しい」

(詩篇49章13節)

「人に富が増し、その家に名譽が加わる時もあなたは恐れることはない。死ぬときは、何ひとつ携えて行くことができず、名譽が彼の後を追って墓に下るわけでもない」

(詩篇49章17〜18節)

「よし、富において豊かであっても、そこに心をおいてはならない」(詩篇6章11節)

新約聖書の中から、

「私について来たい者は、自分を捨て、自分の十字架を背負って、私に従いなさい。」

(マタイ16章24節)

「自分の持ち物を一切捨てないならば、あなたがたのだれ一人として私の弟子ではありえない」(ルカ14章33節)

「もし完全になりたいのなら、行って持ち物を売り払い、貧しい人々に施しなさい。そうすれば天に宝を積むことになる。それから、私に従いなさい」(マタイ19章21節)

「だれも、二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を軽んじるか、どちらかである。あなたがたは、富と神に仕えることはできない」

(ルカ16章13節)

「愚かな者よ、今夜、お前の命は取り上げられる。お前が用意したものは、一体だれのものになるのか」(ルカ12章20節)

「わたしの名のために家、兄弟、姉妹、父母、子供、畑を捨てた者は皆、その百倍もの報いを受け、永遠の命を受け継ぐ」(マタイ19章29節)

「重ねて言うが、金持ちが神の国に入るよりも、ラクダが針の穴を通る方がまだやさしい」

(マタイ19章23節)

「あなた方の富は朽ち果て、衣服には虫が付き、金銭もさびてしまいます」(使徒ヤコブの手紙 5章2節)

いずれの個所も、この世の富、権力、名譽等は空しいものであり、これらに執着すれば神の国に至ることが出来ず、従ってこれらから離脱するように教えている。

次に十字架のヨハネについて、この点に関する思想を見たい。彼の思想については、その著「カルメル山登攀」の中から見ろ。

「我々が心を空しくすれば——すなわち……意思を全く神と一致させることによって、地上的なもののすべての覆いやよごれを拭い去ってしまうならば、直ちに神の光に照らし出され、その中に変容する。」⁽¹⁴⁾

とあり、さらに、

「神が靈魂にこの超自然の恩恵をお与えになると、神との一致ができて、神のすべてが靈魂と一つのものとなり、その神と一つのものとなる交わり(参与)によって変容されてしまうのである。」⁽¹⁵⁾

「神との一致の状態とは、神の意思の内に、我々の意思がまったく変容し、そこでは神の御旨に反する何ものもなく、その意思の動きはすべてにおいてすべてのために、ただ神の意志でなくてはならないのである」⁽¹⁶⁾とある。つまり神との一致のためには、この世のものから離脱し、自我を滅却することが大切であると説く。

六祖慧能は、究極的知恵である「般若」は、無念、無相、無住、直心(何ものにも依存しない完全な自由)と呼ばれるとし、その著「壇経」の中で、「一切の法の上に於いて念念住せざる、すなわちこれ無縛なり、無住を以つて本と為せばなり」と述べ、無念、無相、無住の悟りの状態が得られると説いている。これは、十字架のヨハネの説く、心を空しくすることによって神との一致を得ようとする考え方と共通性を見ることが出来る。

また、フランシスコ会司祭コンラド・シヨムスキ⁽¹⁷⁾は、観想の祈りが進歩するにつれて、生活が簡素になってゆくことを指摘している。その理由として、神のみを大切にし、他の物事には重点を置かない、つまり捉われないようになるからであると述べる⁽¹⁸⁾。

この生活の簡素化と云うことは、禅においても大きな特徴の一つであり、観想の祈りと共通している。ちなみに侘び茶は余分なものをすべてそぎ落とし簡素、単純な美を求めるが、その点で侘び茶の精神とも共通する。

さらに、観想の祈りが進んでくると、自我は消えてゆき、成功しても失敗しても、友情のときも孤独のときも、これらこの世的なもののすべては、それほど大切なものではないと分かるようになるので、私たちの生活の中心であり、揺らぐことのない拠り所である神のみに仕え、愛するようになってゆくと述べている⁽¹⁹⁾。

生活の簡素化ということ、また、自我が消えてゆき、この世のものに執着しなくなってくということとは禅とキリスト教、また侘茶において共通する事柄である。このことは現象面だけでなく、禅とキリスト教と侘茶において、その底流を流れる思想、靈性に共通したもの

があるからと考える。つまり、神・仏こそが真に目指すべき対象であり、それ以外のものは、それに比べて大して価値が無い、あるいは仏教的に言えば実体が無いという思想である。ただし侘茶については後に、さらに考察する。

心の自由さ、無心、離脱ということは、神・仏との一致に対して、両宗教が共に重視する思想である。

第八章六に関して、ここに掲載し切れなかった分については、巻末(目)に掲載した。

(注)

- (1) 禅の語録 1 柳田聖山編「達磨の語録」 七一頁
- (2) 同右 一二五頁
- (3) 同右 一三二頁 「道でないところに行く」
- (4) 禅の語録 16 梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一編「信心銘」 一五頁
- (5) 禅の語録 4 中川孝編「六祖壇經」 五五頁
- (6) 同右 六二頁
- (7) 同右 八六頁
- (8) 月刊誌「こうふく」No.152
- (9) 同右 三頁
- (10) 禅の語録 16 梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一編「証道歌」 五二頁
- (11) 禅の語録 8 入江義高編「伝心法要」 一三頁
- (12) 同右 七七頁
- (13) 禅の語録 10 秋月龍珉編「臨濟録」 八八頁
- (14) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 一〇六〜一〇七頁
- (15) 同右 一〇七頁
- (16) 同右 七〇頁
- (17) 米国人、一九二四〜一九八六年
- (18) コンラド・シヨムスキ著「観想」 八〇頁

(5) 悟りの内容

まず禅における悟りの内容について各禅師が述べていることを考察する。

(菩提達磨)

まず、菩提達磨の思想について見る。禅の語録1、柳田聖山著「菩提達磨」、(二)(二)つの立場、四つの実践」(1)には「理入」について書かれている。それによると、究極的実在に至る方法として、壁観によって心を鎮め妄念を払い、言葉による教えによらないならば、真理と一つになることが出来る、それが悟りであると説く。つまり達磨の禅の目的は、真性と合一することにある。

さらに、真理に至るもう一つの方法として、行入、つまり実践的な至り方がある。

これには、四つの実践の方法がある。この四つとは、① 前世の怨みに報いる実践 ② 因縁に任せる実践 ③ ものを求めぬ実践 ④ あるべきようにある実践、である(2)。

これらの実践を通して、あらゆる現象は空しく、そこには汚れも執着もなく、此と彼の対立もないと云うことを知る。あらゆる存在は実体のないものであり空であると認識し、物質的な欲も持たず、ただ世間的な汚れを清め、すべての生き物に対して助け導くように努めれば、真理に至り、悟りを開くことが出来る、これこそ自利であると共に他利であり、これが禅の目的である真理と合一することであると説く。

また同書 (三) 仲間の手紙その一(3)

末に乃ち 洞 かに法性を鑒、粗ぼ真如を練って、始めて知る、法寸の内に有らざる所無く、明珠朗らかに徹し、玄く深趣に達して、上は諸仏より下は蠢動に及ぶまで、妄想の別名にして、心に随って指計するに非ざるは莫きことを。

(語釈)

法性 存在そのもの、無自性空なるところ

真如 ありのままのありよう

訳すると、

そうこうして後、わたくしはようやく真理の本質をはつきりと見とどけ、どうにか真理を自分になじませました。そのとき初めてわたくしは、自分の胸中に存せぬものは何もないことに気付き、心は透明な真珠のように輝きわたり、根源的な消息に深く達することができました。そして、上は諸仏より下は虫けらに至るまで、それらの現象的な差別は、すべて自分の胸中の妄想の別名でないものはなく、自分の心が勝手にこれは何々だと規定したにすぎぬことを知りました。

本文に、「法性を鑒ほつしやう・・・」とある法性とは、同語録第七二段「憐禪師の言葉」にある「法性無体直用莫疑」（訳すと、「存在そのものは実体が無いのだから、ありのままに行動して惑ってはならぬ」）の中の法性であるが、これは更に同書第四八段「さまさまな妄執」の中にある、「心体無体是法体」（訳すと、「あらゆる存在を映す心そのものは、そのものと言われするような実体を持たず、理法《従うべき正しい道》そのものであること」）の中で述べられている法体（存在）である。

つまり、すべての現象的な事柄（差別）は、自分の胸中の妄想にすぎず、空しく実体のないものであることを悟った、と述べられている。

（僧璨）

次に、三祖僧璨の思想を見る。

「信心銘」(一六) 直如(4) に、

真如法界 無也無自

急に相応せんと要せば 唯だ不二と言う。

不二なれば皆同じ 包容せずということ無し。

訳

真なる世界は、相手もいなければ自分もない

さし迫ってそれにピタリでありたいなら、ただ相対であると言うばかりだ。

相対でないからすべて一つであり、そこに包みこまぬものはない。

真なる世界にあつては、相対性は姿を消し、すべては一つだと説く。

やうい、

一は即ち一切 一切は即ち一

但だ能く是の如くならば 何ぞ不畢ふひつを慮おもんばからん

畢 最終的な統一

訳

任意の一つがそのまま総てであり、総てはそのまま任意の一つである。もしこいつがいけたら、もう大丈夫、それが究極だ。

万物のすべては一から出て、かつすべてはまた一に帰す。つまり宇宙のすべては一から出て、同時に、お互いに繋がっていて一体であると説く。

(慧能)

次に、慧能の思想について、壇経の中から見たい。

壇経 「(六) 神秀ははまだ門に入らず」(註) に、

無上菩提は、須らく言下に自らの本心を識り、自らの本性の不生不滅なるを見ることを得て、一切時中に於て念念自ら、方法は滞ること無く一真一切真にして、万境は自ずから如、如如の心は即ち是れ真実なることを見るべし。若し是の如く見れば、即ち是れ無上菩提の自性なりと。

(語釈)

万境自如 物心のすべてにわたり、あらゆる認識や価値判断の対象となるものが、ありのままゆがめられずに受け取られること。諸法実相と受け取られること。

如如の心 「真如」の異名、宇宙万物にあまねく通じている不変常住の真理を体得した心、かわらないありのままの心

訳

最高の悟りとは、必ず言下に自己本来の心に目ざめ、自己の本性が不生不滅であることを知って、どんなときにも一念一念に、万事とどこおることなく、一つの真がすべての真実となり、あらゆる対象はおのずとあるがまま。このありのままの心こそ真実であると見るべきだ。もしこのように見るならば、これぞまさしく無上の悟りの本体であるのだ。

慧能の説く最高の悟りとは、自己本来の心に目ざめ、自己の本性が不生不滅であることを認識し、さらに、一つの真実がすべての真実を含み、また、認識や価値判断の対象がそのまま受け取られていて、そのありのままに受け取る心こそ真実と見ることが出来れば、それが最高の悟りであると説いている。

また、同書「(八) 受法」に、⁽⁶⁾ 五祖弘忍が慧能に金剛経を説いている最中に慧能
が悟った内容について次のように書かれている。

自分の本性はもとより清浄で、生滅せず、完全で、本来微動だにせず、あらゆる事物や現象を次から次へと在らしめているということを知った。

また、同書「(六) 説一体三身仏入門」⁽⁷⁾ には、悟りとは、自己の心の中に各自の本来の真性から出てくる三性仏(法、化、報の三身)⁽⁸⁾ が存在することを認識し、すべての存在は、本来清浄である自己本来の真性(本性)から出てくることを知ることであると説く。悟りとは、あるがままの自己本来の真性(自己の本性)に目ざめることであると説いている⁽⁹⁾。

(永嘉)

次に永嘉の思想を「証道歌」から見る。

永嘉においては、「本来の自己そのものが天然の真仏であることを悟る」と説く。そして、その真実を悟れば、自分と対象との区別は無くなると説く⁽¹⁰⁾。

また、「寂滅」⁽¹¹⁾に、

諸行は無常にして一切空、即ちこれ如来の大円覚

様々な現象は、恒常性が無くすべて空である、と知ることこそ如来の完全な悟りであると述べている。

つまり、自分の内に神仏が存在することと、この世の現象はすべて恒常性の無い空である
と知ることが悟りである。この思想は、同書「法幢」⁽¹²⁾の中にも見られる。

真も立せず 妄本空なり

有無俱に遣りて空空にあらず

二十の空門 元より著せず

一性の如来 体共に同じ

心は是れ根 法は是れ塵

兩種猶鏡上の痕あとの如し

痕垢こんく尽く除いて光始めて現ず

心法な双らび亡ぼうじて性即ち真なり

(語釈)

不著 措定せぬこと

訳

この教え(達磨の教え)は、真理を押し立てることすらせず、妄想ははじめから存在しない。有も無もともに捨て去って、空を空とすることもせぬ。

二十種類の空の教えなど、もともと教えとして置かれていたのではない、同じ真理性としての仏は、本来誰にも共通しているのだ。

心は感覚の器官で、物はその対象である。二つともすべて鏡の表面の痕けがれのようなものだ。

痕がすべて消え去るとき、鏡の光が初めて現れるように、心と対象がともになくなるとき、君の本性はそのまま真実だ。

この世の中のものすべて空であり、それらを超越したとき初めて自分の本性が現れてくると説く。

同様に、「真を求めず、盲を断ぜず」(12)に、

真を求めず、妄を断ぜず

二法の空無相なることを了知す

無相は空なく無空もなし

即ち是れ如来の真実相

(語釈)

二法・・・了知せず 二法は、真と妄、凡と聖、是と非、善と悪などの相対的な位置づけ。無相は、それら相対的価値づけを超えること。

訳

真理を求めもしなければ、妄想を断ち切りもせぬ。それら二つの存在が空であり、形の無いものと知り抜いているからである。形もなければ空もなく、空で無いところもないのが、これこそ如来の真実のすがたである。

この世(相対的な世界)のものはすべて空であり、それら相対的な位置づけを超えること(無相)こそが如来の真実な姿、悟りであると説く。

同様に、この世の中には何も無く、見るものと見られるものとの間に何も無いということについて、同書「解脱の力」の中にも述べられている。(13)

了了として見るに一物無し

亦た人も無く亦た仏も無し

大千世界は海中の漚あわ

一切の聖賢は電でん光ほうの如し

同書 「行も亦た禅、坐も亦た禅」(14)に、

頓悟して無生を了じてより 諸々の榮辱に於て何ぞ憂喜せん

(語釈)

無生 生成変化の次元を超えていること。一切のものは空であり、それ自体の固有の性質を持たず、従って生じたり滅したりして変化することが無いことを言う。

訳すると、

ひとたび無生ということを知ってからは、さまざまの榮譽や恥辱などを、どうして気にかけようか。

悟りの内容に、無生と云うことが述べられている。

悟りの内容、あるいは仏との一致体験に関して、中国の古典書からのみでなく、現代の禅からも見る。

イレヌ・マキネスは、一九二四年生まれのカナダ人修道女であり、カトリック聖母宣教師修道会に所属している。一九六一年に来日し、そこで禅と出会い、三宝教団(註)の本部である鎌倉の三雲堂にて山田耕雲老師より、印可証明を受け、禅の公認指導者となった。その著「禅入門」から見る。

彼女によると、坐禅により静寂と心の落ち着きが得られるようになると、真の自己が現れ、自分が誰かを知ることが出来る。この時知覚するものを仏教用語で仏性と言い、自己の本性が現れてくる。そして同時に、自分と言う存在が広大無辺の宇宙に繋がっていることを悟ることが出来ると述べている。

さらに彼女は、仏陀が悟りを開いた時に最初に発したとされる言葉「タターガタ (Tathagata)」について、文字どおりには、来るがまま、去るがまま(如来如去)と云う意味であるが、完全な状態を意味し、仏陀は、「万物は来るがままにあり、純粹で汚れなくその本質は無欠である」と悟った、と述べる。

以上、歴史上の各禅師の言葉や現在の禅家の言葉について考察したが、悟りの内容をいちがいに特定し、具体的に表現することは出来ないと考ええる。なぜならば、悟りとは、広義的には菩提達磨の説くように真性と合一することであり、また真性と共に広大な宇宙と繋がっていることを認識することであるので、その内容を個々具体的に挙げることはむづかしい。不立文字である。しかしながら、各禅師が悟った、あるいは悟りの目標とするところの内容にはある程度共通する部分がある。それらについて考察したい。

その一つは、この世のあらゆる現象は空であり、恒常性が無く実体が無い、ということである。また、自己本来の心に目ざめ、その心が不生、不滅であること、仏性を有していることを認識することである。そして宇宙の万物は、一つの光から出て存在するが、また万物は一つの光に摂取され、すべては繋がって構成されているということ(理事無礙法界、事事無礙法界)を認識すること、別な言葉で表現すると、宇宙万物を圓融する仏と個々の内にある存在が認識論的に一体であると体得すること、である。さらに、真なる世界においては、相手と自分との間にはそれを遮る何の区別も無いこと、またあらゆる対象はあるがまま

(自然法爾)で、このありのままの心こそ真実であると認識することである。またこの世では、知性、分別の目で見ても、様々な矛盾や差別があるが、悟りを得た世界において矛盾は解消し、平等であると知ることも悟りである。

鈴木大拙は、仏陀の体験した悟りについて次のように述べている。

「仏教思想として広く承認されているのは、すべての事物は構成されたものであるが故に無常であり、絶えず解体しつつあり、何一つ常住なるものはない。それ故この世には何一つとして執するに値するものは存在しない。一方我々の世界には様々な悲しみや苦しみが存在する。これを克服するためには無我、つまり、すべてのものには実体が無いということを認識することによる。この場合の認識には、物事の基盤まで見通すことの出来る、一種特別の直覚である般若の眼が必要であり、これによって、すべてのものには実体が無いことを認識し、悲しみや苦しみを克服出来る」(16)。

この考え方は、大乘仏教における「空」の思想の中にも見出せる。「空」の思想によると、この世のものすべては、それ自体で成立し実在するところの実体性を欠いている。無自性、すなわち空であると認識する。この世のものは、本来そのものの存在とは関係なく、人間が勝手に名付け、観念を固定化しているに過ぎず、それを絶対的であると考え疑わないところに

心を煩わせる原因がある。これに対して悟りとは、言葉や観念によるものの把握を、絶対的なもの、実体のあるものと考えてを止め、この世のものはすべて実体の無いもの、空であることを知らしめるところにある。つまり、この世のものすべては妄想に過ぎず、それを固定化して実体あるものとして見ることを戒めている。そして、この世のものに必要以上の価値を置かず、解脱しようとする。

他方、キリスト教においては悟りの内容をどのように捉えているのであろうか。聖書の中には次のような言葉が述べられている。

- ・ 人は女から生まれ、人生は短く苦しみは絶えない。花のように咲き出せば、しおれ、影のように移ろい、永らえることはない。(ヨブ記、14章1〜2節)
- ・ 私が主、ほかにはいない。私をおいて神はない。私はあなたに力をあたえたが、あなたは知らなかった。日の昇るところから日の沈むところまで、人々は知るようになる。私のほかは、空しいものだ、と。私が主、ほかにはいない。(イザヤの予言、イザヤ45章1節、4〜6節)
- ・ 定められた時は迫っています。今からは、妻のある人はない人のように、泣く人は泣かない人のように、・・・関わっている人は、関わりの無い人のようにすべきです。この世の有様は過ぎ去るからです。(使徒パウロのコリントの教会への手紙Ⅰ 7章29〜31節)
- ・ 現在の苦しみは、将来わたしたちに現わされるはずの栄光に比べると、取るに足りないとは思いますが、被造物は、神の子たちの現れるのを切に待ち望んでいます。被造物は虚無に服していますが、・・・同時に希望も持っています。つまり、被造物も、いつか亡びへの隷属から解放されて、神の子供たちの栄光に輝く自由にあずかれるからです。(ローマの信徒への手紙8章18〜21節)

いずれもこの世のものは空しく、過ぎ去るもの(無常)なので、そのことを悟り、何よりも神に心を向けて生きるようにと促している。

また観想の祈りが進むと、自我は消えてゆき、あらゆる状況に置かれても、この世の外的あるいは自然的なものであれば、それほど大切なものではないと感じるようになり、生活の中心であり、揺らぐことのない拠り所である神のみに仕え、愛するようになってゆく(17)。つまり、観想が進み、あるいは信仰が深まるにつれて、神を生活の中心に置き、その他のものは空しいものと見做す。なぜなら、神の素晴らしさに比べて、あるいは神への愛が深まるにつれて、この世の被造物すべては空しくつまらないものとしか映らなくなるからである。このことを離脱と呼びキリスト者は大切にしている。このことは、禪でいう、「悟りとは、こ

の世のすべてのものは実体の無い空であると認識することである」ということと一致する。そしてこの認識によって両宗教とも過度にこの世のものに執着せず、来世、あるいは神・仏に希望を置き、この世の悩みや苦しみから解放されると説く。なぜならば、キリスト教はもとより仏教においても、超越であり内在であり絶対である神・仏を認め、その実在が各自の心と広大な宇宙および万物と繋がっていると考えるからである。

またキリスト教においては、離脱を通して自我を殺してゆくことに重きを置く。愛によって、自分よりも神、あるいは他人を優先させることを理想とする。神または他人への愛のため、自分の命を捨てることを最上とする。一方仏教においては、自我は存在しないと考える。しかし架空の自我は存在する。そしてこの架空の自我を中心として、苦悩の原因である諸欲望が転回する。それゆえ苦悩から脱却するためには、この架空の自我を滅却し尽くさなければならぬ。諸欲望の滅尽である。究極的解脱である。この考え方は、四諦しだい(18)に基づいている。そしてそのためには八正道はつじょう(19)の実践がある。

このように、両宗教とも悟りの内容には、自我あるいは架空の自我からの解脱が大きなウエートを占める。

また、キリスト教でいう観想とは、自分の言葉で祈ること、又は、言葉を使わないで祈ることである。祈祷書による口禱こうたうの祈りでは無く念禱ねんたうと呼ばれる祈りである。

観想とは神との個人的な親しい交わりであり、それによって神が人間に神の現存を感じさせ、神自身が人間の内にいることを知らせ、それによって人が親密に神を意識するようになることである。

フランシスコ会司祭コンラド・シヨムスキ(米国人司祭、大神学校教授一九二四〜一九八六年)はその著「観想」の中で次のように述べている。

「神は今まで私たちが見たことも悟ったこともない霊的な真理を私たちが見たり悟ったりできるように照らしてください。この悟りは本ほんからでなく、また研究からでもなく、直接に神ご自身から受けるものです」

これは菩提達磨の説く、真性ととの合一とほぼ同じことである。そしてさらに、「観想とは神が直接に力強く、私たちの知恵と意思の内に働きかけてくださる祈りなのです。このような祈りを観想と呼びます。神をながめるといふ意味です。私たちが知恵と意思を一生懸命に使って神をながめるのではなく、神ご自身がより一層ご自分を明らかに示してください。さるのです」と述べる。

これは坐禅とよく似た祈り、神・仏との一致の体験である。それは、キリスト教においても古くから多くの聖人が行ってきた伝統的な祈りである。そしてこの祈りは神との、この世における最も高い一致である注賦的観想に至る。

この、神との一致は、禅において、宇宙の万物は一つの光に照らされて存在し、又その光に摂取され一体であると云う認識と一致している。

このように、禅とキリスト教の悟りの内容には多くの共通性が見られる。

(注)

- (1) 禅の語録1 柳田聖山編「菩提達磨」三四～三六頁、本論文第六章―三参照
- (2) 同右 禅の語録 三四頁
- (3) 同右 禅の語録 四七頁
- (4) 禅の語録16 梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一編「信心銘」二五頁
- (5) 禅の語録4 「六祖壇経」三二頁
- (6) 同右 四一頁
- (7) 同右 八九頁
- (8) 禅の語録1 「達磨の語録」二二八頁に法身は原理としての理法そのものを説き、報身は現実の空なることを説き、知恵仏は理法に至る方法を説く、応化身は具体的な実践方法を説く、とある
- (9) 禅の語録4「六祖壇経」一三一～一九四頁
- (10) 禅の語録16 梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一編「証道歌」三四頁
- (11) 同右 三九頁
- (12) 同右 六一頁
- (13) 同右 九一～九三頁(解脱の力)
- (14) 同右 五二頁
- (15) 原田祖岳老師により結成
- (16) 鈴木大拙著「神秘主義、キリスト教と仏教」五四～五八頁
- (17) コンランド・シヨムスキ著 「観想」 八〇頁
- (18) 一 生は悉く苦悩から成り立っている。
二 苦悩の原因は渴愛である。
三 苦悩の原因は滅尽できる。
四 苦悩を滅尽させる道がある。八正道である。
- (19) 正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、瞑想

(6) その他

その他坐禅とキリスト教の観想に共通することとして両宗教とも、修行が進むにつれ現れてくる魔境や、時間の感覚が無くなる等の現象はあるが、それらは現象面であり、思想的靈性的面での事柄ではないので渴愛する。

七 清浄と云う思想

神・仏の清浄さについて、また、神・仏に至るために必要とされる清さについて、両宗教はどう考えるのか。

仏教用語においては、「清浄」と言う語を「汚れたものから離れる」と言う意味のみではなく「絶対」と言う意味にも使われる。従って、本来清浄とは無条件、未分化、意識以前のものという意味でも使い、そのときの「清浄」とは一種の「空」を指す⁽¹⁾。しかしながら、禅に関する書物の現代語訳には一般に、「清浄、清らかさ」あるいは「心が穢されない」と訳されており、広い意味では、「絶対」と云う意味と共に、「清らかさ」と云う意味も含むと考える。ここでは「清浄」と言う言葉を「汚れのない清らかさ」と言う意味に重点を置いて考察を進める。なぜなら、禅で言う無条件、未分化、意識以前のもの、空、絶対とは、やはり穢れの無い清らかさをも指すからである。

(慧能)

六祖慧能の、この点に関する思想を見てみたい。

慧能の思想については、禅の語録4 中川孝編「六祖壇経」によった。

まず、「六祖壇経序」⁽²⁾ に、慧昕^{えきん}が⁽³⁾

原夫^{そもども}真如^{まにょ}仏性は、本^{もと}と人心^{にんしん}に在り。心正^{しんせい}しければ則ち諸境^{しよきやう}侵し難く、心邪^{よこしま}なれば則ち衆塵^{しゆじん}染し易し。能く^{よく}心念^{しんねん}を止むれば、衆惡^{しゆあく}自^{おの}ずから亡ぶ。衆惡^{しゆあく}既に亡ぶれば、諸善^{しよぜん}皆な備わる。

訳すると、

そもそも、あるがままのブツタの本性は、もともと人の心にある。心が正しければ、一切の外境はなかなか侵入できず、心がよこしまなときには、あらゆる俗塵がたやす

く汚染する。あれこれ思念することをやめてしまえば、もろもろの悪は自然になくなってしまふ。もろもろの悪がなくなってしまうえば、もろもろの善はすべて身に備わることになる。

人間の心の中が正しければ、あらゆる外からの対象は侵入することが出来ず、逆に心がやまなければ、外からの対象にたやすく汚染される、と説き、心を正しく保つことの必要性を述べている。

「(二) 黄檗山に至り五祖に相見」(4) に、

「善知識よ、総な心を浄めて摩火般若波羅密を念ぜよ」と。大師は良久しく語らず、自ら

其の心を浄む。忽然として告げて言う、善知識よ、菩提の自性は本来清浄なり。但だ

此の心を用いて直に成仏を了ぜよ。

訳すると、

「諸君、ともに心を清めて、摩可般若波羅密を唱えなさい。」こう言って大師はややし
ばらくのあいだ沈黙して、ご自分も心を清めておられたが、やおら言われた、

諸君、真正な悟りを開く我らの生まれながらの本性は、もともと清らかなものである。
ただこの心を働かせて、そのまま完全に仏となるのだ。

ここに、各人皆に備わっている本性は、もともと清浄なものであると説く。

(黄檗)

次に、黄檗の思想を見てみたい。黄檗の思想については、「禅の語録8」入谷義高編「伝心
法要」によった。

まず、その弟子裴休はいきゅうによるその「序」(5) に、

かくてこの心は、あたかも虚空高く昇った大日輪のように、くまなく光に照り輝いて、
塵ひとかけらもない清浄そのものである。

つまり、悟りの対象である仏の心は清浄そのものであることを述べている。

(臨濟)

次に臨濟の思想について見る。臨濟の思想については、禪の語録10秋月龍珉編「臨濟録」によった。

「(二十)真仏・真法・真道」(6) に、

問う、「如何なるか是れ真仏・真法・真道、乞う開示を垂れたまえ」

師云わく「仏とは心清浄そ是れなり。……」

とあり、仏は清浄であることが強く述べられている。

以上見てきたように、禪においては仏は清浄なものであり、仏が住む人間の心も本来清浄なものであると説く。また、仏に至るためには、自分の中にある清浄な心を発見し認識しなくてはならないと説く。

つづいてキリスト教において「清さ」ということについてどのように捉えているのかを見る。まず新約聖書の中から、

- ・心の清い人々は、幸いである、その人達は神を見る。(マタイ5章8節)
 - ・「そして汚れた者に触れるのを止めよ。そうすれば、私はあなたがたを受け入れ、父となり、あなたがたは私のむすこ、むすめとなる。」「全能の主はこう仰せられる。愛する人たち、私たちはこのような約束を受けているのですから、肉と霊のあらゆる汚れから自分を清め、神を畏れおそ、完全に聖なる者となりましょう。(コリントの信徒への手紙Ⅱ6章 17節
- 〜7章1節)

・肉の業わざは明らかです。それは、姦淫、わいせつ、好色、偶像礼拝、魔術、敵意、争い、そねみ、怒り、利己心、不和、仲間争い、ねたみ、泥酔、酒宴、その他このたぐいのもです。以前言っておいたように、ここでも前もって言いますが、このようなことを行うものは、神の国を受け継ぐことはできません。これに対して霊の結ぶ実は愛であり、喜び、平和、寛容、親切、善意、誠実、柔和、節制です。これを禁じる掟はありません。キリスト・イエスのものとなった人達は、肉を欲情や欲望もろとも十字架につけてしまったのです。(ガラテヤの信徒への手紙 5章1〜4節)

つぎに、十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」の中から見えてゆきたい。

- ・この一致のための心構えは、……ただひとつ、純潔と愛ということ、すなわち、神のみのために、あのことやこのことのすべてを捨てて全くの赤裸になるということである。全き清らかさのないところには、魂の全き変容もない。また、どれほど清らかであるかによって、神との一致の深さ、またそれから照らし出される光の程度が決定されるのである⁽⁷⁾。
- ・こうした楽しみを否定し、抑制することから生ずることは、霊魂と体、すなわち精神と五感との霊的清らかさということで、霊魂と体を聖霊の神殿たらしめ、それは神に対して天使のようなふさわしさを持つようになる⁽⁸⁾。

神を知り、神との一致に至るためには、自分自身も清らかでなくてはならないと説く。

又、アウグスチヌスはその著「主の山上のことば」の中で次のように述べる。

- ・ 聡明は心の清い人に相当する。彼らは、「肉眼も見ず、耳も聞かず、人の心にもものぼらなかつた」(コロント人への手紙1 2章9節)ものを識別できる澄んだ目の持ち主である。

・ 永遠のものを理解するために目を清く保っている心の清い人には、神を見る能力が与えられる⁽⁹⁾。

キリスト教において神は限りなく清いかたであるとする。従って、人間においても、神に至るためには清さが要求される。キリスト教の、守るべき掟の基本とされる十戒のうち、邪淫を起すな、盗むな、嘘をつき、また人を陥れるな、他人の妻を恋うな、との四つの戒も、直接清さに関する戒である。

一方禅においても各禅師の思想には、負けず劣らず清さ、清浄さという言葉が繰り返し述べられている。

この点において、両宗教には共通して清浄さ、清さを大切にするという思想、霊性が流れている。ただ、禅においては、人間の持っている心は本来清浄であり(本来の面目)、これを悟りによって認識してゆくことを説いているが、キリスト教においては、努力して清い心に近づくよう説いている。一見、異なるように見えるが、禅において、修行によって人間本来の清浄さを悟ってゆくということはキリスト教で言う、日々の修行によって自己の心を清くしてゆくということと表現は違っていても同じことと考える。なぜならば、キリスト教においても、人間(アダムとイブ)の墮罪によって樂園から追い出される前の人間本来の姿は神を分有する清浄なものであったと考えるからである。

両宗教の間で、清さ、清浄さというものに大きな重点が置かれているということは、両宗教の共通点である。

なお、第八章―七に関して、ここに掲載し切れなかった分は、巻末(目)に掲載した。

(注)

- (1) 鈴木大拙選集第二三巻 九三頁「悟り」
- (2) 禅の語録4 中川孝編「六祖壇経」 三頁
- (3) 宋代 九六七年頃「壇経」を整理した禅僧
- (4) 前掲書 一六頁
- (5) 禅の語録8 入江義高編「伝心法要」 三頁
- (6) 禅の語録10 秋月龍眠編「臨済録」 一二九頁
- (7) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 一〇七頁
- (8) 同右 三四四頁
- (9) アウグスチヌス著「主の山上のことば」 三八、三九頁

八 清貧に対する考え方

禅において修行中もそれ以外の時も、乏しい、貧しいと云うことを大切にする。決して、贅沢三昧の生活は行わない。菩提達磨は、真理に至る方法として四つの実践を説いた。それは行入である。その第三番目は、物を求めぬ実践である。そして、四つの実践を通して、あらゆる現象は空しく、あらゆる存在は実体のないもので空と認識し、物質的な欲を持たず、世間的な汚れを清め、全ての生き物に対して助け導くように努めれば、真理に至り、悟りを開くことが出来ると説いた。また、各禅師は悟りに至るために、すべては空であると認識し、因われから離れ、対象に対して心が揺るがない、無念、無相、無住の立場を大切にしたい。この思想により、物質的な欲を捨て、清貧を大切にする思想が生まれた。正法眼蔵随聞記には、仏道を学ぶものは特に貧しくあるべきことが説かれている⁽¹⁾。また、鈴木大拙は、禅が大切にされる孤高の精神、孤絶(無執着)の精神は、清貧主義、禁欲主義の精神を生み出すと述べている⁽²⁾。また、村越英裕⁽³⁾はその著「禅の教え」の中で、禅宗以外の仏教宗派は、仏道をならうとは教えに帰依することである、つまり、様々な教えを身につけることで仏になれるという足し算の手法を取るのに対して、禅宗は自分を捨てる引き算の教えであると述べる。社会的な立場、財産、学歴等人間的なしがらみを捨て、すっからかんの境地に至れば、自ずから心は乱れなくなると説く⁽⁴⁾。そして、大乘仏教の戒律とも言うべき十善行には、不貪欲が説かれ、貪欲を戒めている。

一方、キリスト教においても清貧を尊ぶことは同様である。新約聖書に書かれているイエスの生涯は貧しさそのものであった⁽⁵⁾。また、真福八端には次のように記されている。

貧しい人々は、幸いである、神の国はあなた方のものである。

今飢えている人々は、幸いである、あなたがたは満たされる。(ルカ6章20〜21節)

そして、その歴史の中には、イエスの貧しさに倣って、砂漠や、洞窟、あるいは山中で隠遁生活を送り、聖書の朗読と勉強に没頭した多くの人々が存在する。四世紀に活躍した、コンスタンチノーブルの司教ヨハネス・クリュゾストモスを始めとして、聖ヒエロニムス、五世紀になって、ベネディクト修道会を創設した聖ベネディクトゥス、また、一二世紀に入って、清貧を旨とするフランシスコ会の創設者アッシジの聖フランシスコ等である。また、現在のカトリック教会において、司祭に叙階される時の三つの誓願(神に対する約束)は、清貧、貞潔、従順である。

キリスト教において清貧を貴ぶ理由は以下である。その一つは隣人に対する愛である。隣人が飢えや貧しさに苦しんでいるのに自分たちだけが贅沢な暮らしをしているのはキリストの精神に反する、貧しい人、困っている人の中にこそキリストは住むと考える⁽⁶⁾。さらにもう一つの理由は次による。神の国とこの世を比べた場合、黄金に対する欲と肉欲、権力欲が渦巻くこの世に対して、愛と徳に満ちた神の国は比べ物にならないほど素晴らしい。前者は物質的なものにかかわる世界であり、後者は霊的な世界である。人間は後者に属さない限り永遠の生命を得ることが出来ないと考える。ところが人間は誰でも富に弱い。富の誘惑に陥ることによって永遠の命を失ってしまう。又富の生活は人間を生ぬるくし、諸々の誘惑に対して抵抗力をなくしてしまう。聖書の次の言葉がそのことを物語っている。

だれも、二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を軽んじるか、どちらかである。あなた方は、富と神に仕えることはできない (ルカ16章13節)

生ぬるさと墮落の危険性をはらんだ贅沢な生活よりも、乏しい生活の方を良しとする。

禅においてもこの考え方は同じである。坐禅により、己の心の最深部まで突き当たり、そこに住む仏を認識できるようにするには相当の努力と覚悟が必要である。坐禅を組めば誰でも開悟できるわけではない。無念、無相となってすべてを捨て去らねばならない。古い己を殺し尽くさなければ、悟りを得た新しい己は生まれてこない。ある意味、命がけである。これを行うにはこの世の生ぬるさの元凶となる富への執着を捨て去らねばならない。

以上の考えから、両宗教とも富を退け清貧を尊ぶ。ただしこの場合、禅においてもキリスト教においても、物質的には貧しくても、心は豊かで喜びに満たされていないなければならない⁽⁷⁾。

このように、禅とキリスト教の、清貧に対する思想、靈性は共通する。

(注)

(1) 水野弥穂子訳「正法眼蔵随聞記」二四五頁

(2) 鈴木大拙著「禅と日本文化」一〇頁 岩波新書

(3) 臨濟宗龍雲寺住職

(4) 村越英裕著「禅の教え」八〇頁 河出書房新社

(5) マタイ8章20節には次のようにある。

狐には穴があり、空の鳥には巢がある。だが、人の子(イエス)には

枕するところもない

(6) マタイ25章35〜40

(7) 本論文 第九章――(四) 参照

九 山川草木悉有仏性の思想

大乘涅槃經に、「一切衆生悉有仏性」とあり⁽¹⁾、すべての衆生には仏性が具わ^{そな}っている⁽²⁾と説く。そしてこの言葉はさらに、道元禪師により、「山川草木悉有仏性」と読み替えられ、人間のみならずすべての生きとし生けるものには仏性が存在すると説かれるようになった⁽³⁾。

仏性とは、衆生が本来有しているところの仏になる可能性のことであるが、それぞれが他に替えることの出来ない尊い働きをする存在であるという意味である⁽⁴⁾。そして禅では、すべての人、物には仏性が存在するので、相手に対して手を合わせる等この言葉は大切にされる。

一方キリスト教においては、この問題をどのように考えるのであろうか。聖トマスはその著神学大全の中で、神はその本質により、また万物の存在を原因するものとしてすべての事物に現存すると説く⁽⁴⁾。否、むしろすべては神の中にあると説く。またイエズス会の創始者であるイグナチオ・デ・ロヨラは、その著「靈操」(観想の手引)の中で、観想にあたって、「すべての被造物を丹念に考察し、それらのものが私を生かし、私の命を守り続けたことを思い……深い感動を覚えて……又、天、太陽、月、星、地、火、水、風、果実、鳥、魚、動物、そして地球は、私が永遠に苦しみを受けるための新しい地獄をつくつて、その中に私を飲み込もうとして口を開かなかったのは、何故だろうか」と述べている⁽⁵⁾。

そして「靈操」に対する指導書の中でホアン・カトレット⁽⁶⁾は、すべての被造物―太陽、日、星、空、水、火、地、果実、鳥、魚、動物には「秘跡性」⁽⁷⁾があり、大自然のすべての被造物は、純粹で、いつも同一の在り方をしていて、表と裏、建前と本音というような人間的な問題は抱えていない、従って、大自然の被造物の存在によって、私たちは慰められ、浄められ、とりなしを受ける⁽⁸⁾、と説く。

また、旧約聖書詩篇¹⁴⁸には、太陽、月、星、空、水、火、雲、霧、雹、山、丘、木々、獣、鳥等すべての被造物は擬人的に扱われ、神を賛美せよと記されている。そして、アッシジのフランシスコ⁽⁹⁾は、彼の詩、「太陽の賛歌」の中で、太陽、月、星、風、大地等を兄弟・姉妹と呼び、全被造物の賛歌を歌っている。

このように、カトリックの思想において、すべての事物には神の霊が宿り、それらの存在、尊い働きによって、人間は恩恵を受けていると考えるところは、大乘仏教である禅思想と共通する。そしてこの思想は、華嚴思想における理事無礙法界、事事無礙法界と共通した思想である。

(注)

- (1) 「一切衆生は過去世に煩惱を断ずる有り、是の故に現在に仏性を見ることを得。この義を以つての故に、我、常に一切衆生に悉く仏性有り、乃至、一闍提等も亦仏性有りと宣説す」とある。
- (2) 中村元著 「仏教の真髄を語る」一〇〇頁、村越英裕著 「禪の教えがやさしくわかる本」一三、七九頁
- (3) 中村元 前掲書一〇〇頁、岩波仏教辞典
- (4) トマス・アクイナス著 神学大全 Sum.Theol.(I) Qu.8 a.1.a.3
- (5) エンデレル書店「聖イグナチオ・デ・ロヨラ靈操」六二〜六三頁
- (6) イエズス会修練院司祭、エリザベト音楽大学教授、神学博士、スペイン人
- (7) 「秘跡」・・・神の恵みを直接人間に伝えるもの、サクラメント
- (8) ホアン・カトレット／須沢かおり編著 愛の鍛錬―聖イグナチオと十字架の聖ヨハネ比較霊性の八日間の黙想― 五七頁

十 禪、キリスト教における業苦の緊縛と、そこからの脱却についての考

え方

仏教における業とは身、口、意が行う善悪の行為であるが特に悪行を指す場合が多い。輪廻と結びつき、過去世の善悪の行為によって現世の状態が決まり、現世の行為の善悪によって来世の状態が決まるとする。そして人間はこれによって苦しむ。その理由は、人間は理性的生き物であるので、論理的行為を以て観察し、思惟し、計画し、行動するので、自身に対して善悪の評価を持つことが出来る。犬や猫はただ本能に従って行動するだけなので、たとえ相手を殺しても何も反省することはない。しかし人間には常に、行った行為に対する反省がつきまとうのでそこには人間特有の苦悩、懊悩、憂鬱が生ずる(1)。このことは、キリスト教においては良心、すなわち神から与えられた善悪を見分ける賜物によって呵責が生じ葛藤を起こすことと同じである。

そして鈴木大拙は、この業の緊苦の克服については、業苦の問題が矛盾である限り無分別の分別の体得によって解消せられるとする。つまり、業の業たるゆえんは業で無いからであり、業はそのまま無業であると悟る事によって解消される。すなわち、業と云っているものはその事実、業でも何でもないことと認識することが解脱である。業にくくられていると云うときに、既に業を離れていると認識すること、これが不可思議解脱と名付けられるところの靈性的直覚であり、即が非であり、非が即である即非の論理であると説いている。別の表現をすれば、業苦の緊縛が解消されると云うことは、業を業とともに認識すると同時に、我々の存在の根源はそれで縛られていないと云うことを自覚することである(2)。つまり、人間苦からの離苦は、人生は苦しみであると認識し、一方この世のものはすべて実体のないものであることを認識すると云う釈迦の悟りに通じる。

また、鈴木大拙によると、宗教経験は苦の経験である、人間生活の事実をまともに見ることにより人生苦が生じるが、この経験の故に離苦が可能となる、そしてこの苦しみを靈性的直覚により克服することは仏教者でもキリスト教者でも同じであり、キリスト教的に

言えば、自らを洗い清めて神に近ずかしめんとの自省、自督の途に進むことであると述べる。

一方キリスト教においては、業苦の問題は人間の原罪に由来すると考える。またその葛藤は、良心があるからと考える。ここで業と原罪は同じことを指し、業否定の葛藤はキリスト教的には良心の呵責と考えれば、両宗教の業の捉え方は一致する。そしてそこからの離脱は、神にすぎることによって原罪の傷痕を持ったまま救われる、と考えることから可能となる。傷痕による苦しみは残っても、それは神が拭ってくれるのだから重大な問題ではないと考える。

業とは人間の悪い面ばかりを指すものではないが、人間苦を生ぜしめる大きな原因と云う観点から見れば、キリスト教的にはこれを原罪と呼んでよいと思う。事実、鈴木大拙はこれを「キリスト教神学的に原罪と言ってもよい」⁽³⁾と述べている。

次の聖書の個所はこの業について述べた個所でもある。

善をなそうと思う自分には、いつも悪が付きまといっているという法則に気づきます。「内なる人」としては神の律法を喜んでいます、私の五体にはもう一つの法則があつて心の法則と戦い、わたしを、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのが分かります。

(ローマの信徒への手紙7章19～25節)

このように、言葉の表現は異なるが、仏教においてもキリスト教においても、業、あるいは原罪により人間苦が生じると考える点は同じである。そして、その克服のためには靈性的直覚により、業それ自体は重大な問題では無いと考える、あるいは、業、原罪を持つたまま神・仏によって救われると考えることによって可能となる。このように、業による苦しみと、その克服についての両宗教の捉え方、考え方には共通する点がある。

(注)

(1) 鈴木大拙選集 第十一卷 三〇～三一頁

(2) 鈴木大拙選集 第十一卷 三四頁

十一 禪とキリスト教の教義・教説面での相違点

第八章での、禪とキリスト教との比較は、その思想、靈性面からの比較であって、教義教説面からの比較でないことはその冒頭に述べた。従ってこの項で考察する、禪とキリスト教の教義・教説面での比較も厳格な意味での両宗教の教義・教説面での相違ではない。あくまでこの章においては、思想、靈性面、あるいは生活面での比較を目的とするものだからである。

両宗教における最も根本的な違いは、キリスト教は、絶対者、創造主である唯一の神を認めることである。宇宙を含むすべてのものは神によつて創られ、神の靈に導かれるとする。つまり、万物の原因を神とする。これに対し仏教では、全ては因縁、縁起によつて成り立つと考える。仏の教える真理は、縁起の理法によつて説かれ、諸行は無常、諸法は無我、一切は苦であるとする。仏教における信仰が、超越への努力で充たされているのにもかかわらず、絶対的、超越的實在に名を付することはしない⁽¹⁾。この根本的な違いから、両宗教には様々な具体的相違が生じる。

具体的相違の第一は、キリスト教において、人々の救いは神から来るとする。人間の力では自らを救うことは出来ず、神の恩寵によつて初めて救われると考える。次の聖書の言葉はこのことを示している。

「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスに

よる贖いの業わざを通して神の恵みにより無償で義とされるのです」(ローマの信徒への手紙

3章23節〜24節)

「この世の知恵は、神の前では愚かなものだからです。『神はその知恵のある者たちをその悪賢さによつて捕らえる』と書いてあり、また、『主は知っておられる、知恵のある者たちの論議がむなしいことを』とも書いてあります。ですからだれも人間を誇つてはなりません」(コリントの信徒への手紙(一) 3章19節〜21節)

パウロは、人は信仰によつて義とされることを教える。つまり、信じることに重きを置く。

これに対して仏教では、智慧と実践によつて解脱、涅槃を得ることを説く。釈尊は、思惟する人間の能力、理性を信頼することにより悟りに至った。臨終に際して弟子アーナンダに次のような言葉を残している。「さればアーナンダよ、ここに自己を燈明とし、自己を依拠として、他人を依拠とせず、法を燈明とし、法を依拠として、他を依拠とせずして住するが良⁽²⁾」。増谷文雄は、この言葉は、キリスト教が神による救済をと能えるのに対して仏教においては自己を依拠とし法を拠り所とすることを表現していると述べている。一方、この言葉については、仏陀は弟子たちに外的手段、儀式、苦行法などに頼らないよう戒めている言葉であるとし、自己のみに頼ることを説いたものではないとする解釈もある⁽³⁾。この

部分だけを逐語的に読めば前者の解釈になるが、この言葉については、アーナンダが死を前にした釈尊に、戒律の形ででも最後の教えを残すように頼んだことに対し、断りの言葉として述べられた背景のあること、また各禅師が、理性による悟りではなく、無心の心を以て得悟することを大切にしていることから考えると後者の解釈もあり得る。しかし、いずれにせよ救いのためには、キリスト教が神の恩寵と云う概念を立てるのに対して仏教ではそのような概念はない。

またキリスト教が、人間は神の子であり神の命にあずかるとするも、神と人間の間には無限の隔たりがあるとし、人間が神になることはあり得ないとするのに対して、仏教では、人間が悟りを開いて仏になると教える。仏教においては、人間は仏になれる。もともと人間の心の中には、仏智があるが、ただ、煩惱に閉ざされて曇っているだけなので、努力によって得悟すれば、正覚を得て仏になれるとする。

またキリスト教には、啓示⁽⁴⁾の概念があるが仏教においては啓示の概念は無い。従ってキリスト教には神の恩寵や超自然と言った概念が存在するが仏教においては基本的にはそれはない。

また、仏教においては、キリスト教で言う、神の意志に反すると云う意味での罪の概念はない。しかしながら、これらに対するものとして仏教には救済概念がある。悟りの道は救いの道である。一方、キリスト教における救済は、罪の赦しと神の中に高められることであるが、仏教においては神の法律も無ければ絶対唯一の神も認めないので、その救いは人間の苦悩からの解脱であり、苦悩の原因となる諸欲望の滅尽である。

また、仏教において自我は存在しないとすることが、諸悪の根源となる自我の幻想は存在する。そして、悟りによってこの幻想的自我から解放されようとする。

キリスト教の神は、人格神であり人間と話すことも出来る。ただ、その神は擬人的臭いを持つような人格神では無く、ペルソナの神（三位一体における一位格）である⁽⁵⁾。これに対し、仏教における仏は、基本的に非人格的である。

また、キリスト教では死後の世界に重点を置くのに対し、特に禅においては、現実へ問題の焦点を絞る⁽⁶⁾。

またキリスト教が天地創造のことを聖書に述べているのに対し、仏教においてはその教えのどこにも世界の原因や始源を求めていることも特徴の一つである。さらに、仏教が輪廻転生を教えるのに対してキリスト教はそれを否定していることも教義の違いである。以上が両宗教における、教義・教説面での主な相違点である。

(注)

- (1) H・デュモリン著 「仏教とキリスト教との邂逅」 九六頁
- (2) 増谷文雄著 「仏教とキリスト教との比較研究」 一八頁
- (3) トマス・マートン著 「キリスト教と禅体験」 六五〜六六頁
- (4) 人知では分からないような事を神が現わし示すこと
- (5) H・デュモリン著 「仏教とキリスト教との邂逅」 一六五頁
- (6) 山田霊林、桑田秀延著 「禅とキリスト教」 一七七頁

第九章 茶道における靈性

一 茶道における靈性

茶道と禅との関係については第三章にて考察したとおりである。禅茶は禅修行の一環として展開してきたものであり、そこには禅道としての思想、靈性が強く宿っている。草庵とは、無常やあわれを感じて隠遁した人々が住んだ所であることから、本来宗教的な要素が色濃く漂っている場所である⁽¹⁾。そこに茶を持ち込み草庵の茶室とし、床には禅師の墨跡を掛け、香を焚き、花を生けたものは、宗教性の高い、仏教としての靈性を色濃く帯びたものである。又、茶室に人を招き、亭主と客が心を開いて互いに語らい、尊敬し合うことは、禅堂における僧伽そうぎやの一体感に通じる。「水を運び、薪をとり、湯をわかし、茶をたてて仏にそなえ、人にもほどこし、吾も飲む」、それは行住坐臥であり、禅寺院における作務の世界、またキリスト教の修道院における労働の世界である。それは靈性的色彩の濃い世界である⁽²⁾。

また、茶室には自然がふんだんに取り入れられ、露地は、神聖な茶室に至るまでに心を清める場所である。心を鎮め、花を觀賞し自然と一体となる、湯の沸く音を聞いては松風を連想し、そして亭主の心のこもった一服のお茶を頂き客と亭主は互いに心を通わせる、これらはいずれも靈性的世界である。茶の道具や茶室しやうの設えしやうに美を見出し鑑賞することについても同じである。けだし、「自然」はもとより「美」も、画一化されていない自由と創造がある限り靈性的世界に属するからである。

茶道が美について重点を置いてきたことについて少し考察する。山上宗二記には、名物茶道具について、茶道具の名、持ち主、経緯について事細かに記されている⁽³⁾。もし、単に禅修行だけを茶道に求めるのならば茶道具はどんなものであっても良いかもしれない。しかし、醜い器を用いて心が三昧の境地に入っても、それは禅であっても禅茶とはならない。物の本性と心の本性が一つに結ばれるとき、それははじめて禅茶となる。この場合、心が清さを求めるように物は美しさを求める⁽⁴⁾。従って、禅茶における物の美については、紹鷗、利休をはじめとして茶人はこだわってきたのである。ただしこの美は、世間一般で言うところの華美の美ではない。道具が高価であるとか、人気作家によるものであるとか言ったような美ではない。侘びの姿としてあらわれてくる無碍の美でなければならない。完全さに囚われた、窮屈で不自由な美ではなく、結果として不完全な美となる、自由な、無碍の美でなければならない⁽⁵⁾。つまり、それらは靈性的世界における美である。茶器の美は、物に即して観る直観による美である。知識の積み重ねによって、誰々の作であるとか、世間の評価を頭に置いて見た、知性・分別的見方ではない。利休は、茶道の色々な要素を通して、禅の世界あるいは宗教心の世界に導こうとしたと考えられるが、美もその要素の大きな一つである。

美しい仏像、仏画、あるいはキリスト教であれば美しい讃美歌を通して人々の信仰心を高めることが出来る。茶道においても、美を通して人々の心を霊性的世界に引き入れ高めることが出来る。ここに茶道の大きな特色がある。

従って、茶道の美は、禅やキリスト教の霊性的世界と共通した霊性を持つものである。

また、十六世紀にヨーロッパからやって来た宣教師たちは、禅と茶道について特別の好意と関心を寄せ、ジョワン・ロドリゲスは、教奇について孤独な宗教の様式であると述べた。また、トマス・マートンは、当時の修道士が茶道のことを「孤独の宗教」、「修道院の孤独」、「準宗教である」と述べていることを記している。そしてさらに、「茶道は一体性と合一の祝典であり、多様性と細分化の克服であり、聖餐と共通する精神的特徴を持つ儀式である」と述べている⁽⁶⁾。

つまり彼らは、茶道を単なる儀式、芸術とは見ず、その奥にある深い霊性を見、感じていた。このことから、茶道が霊的要素、宗教的要素の濃いものであることが裏付けられる。

(注)

- (1) 千宗室（現在の玄室）著「茶と宗教性」五頁
- (2) 鈴木大拙著 「東洋的な見方（東洋哲学）三〇、三二頁
- (3) 熊倉功夫校注 「山上宗二記」一六〇八八頁
- (4) 柳宗悦著 「茶と美」二四七〜二四八頁
- (5) 同右 二五七頁
- (6) 本論文第九章―三―(二)― ③ 参照

二 茶道における霊性と禅およびキリスト教の霊性との比較

茶道の思想および霊性と、禅およびキリスト教のそれとを、個々具体的に比較し、考察してゆきたい。

(一) 和敬清寂

茶道において、南都称名寺の僧、珠光が、室町幕府第八代將軍足利義政の質疑に答えたことを踏まえ、利休が茶道の本義を説明した言葉「能和能敬能清能寂」、後に簡訳して「和敬清寂」の四文字に茶道の侘びの精神がすべて含まれている⁽⁷⁾。また、この言葉は、中国の禅に端を発しているともいう⁽⁸⁾。

「和」

角川茶道大辞典によると、「和とは単に仲良くするというだけでなく、主も客も、個性を發揮してそれぞれ独立独歩の存在でありながら、しかも万人共通の精神的な基盤、すなわち仏性に帰一して、相互に二にして二ならずという不二一如の一座建立をすることである」とあり、千玄室教授（前、裏千家御家元）は「茶の本」跋文の中で、「和」が最も強調しているのは調和である、茶の湯で、人間交流のあらゆる面で心のこもった作法をする理由は、この「和」という状態を尊ぶからであると述べている。そして「和」を尊ぶことによって、厳格な封建社会の中にあつて、この世の中での様々なもつれた雑事、差別に対して茶室の中では自分の地位を脱ぎ捨て、全ての人が平等で人間的なレベルで自由に交わることが出来る、と説いている。このことは、茶室の外が知性・分別の世界であるのに対して、茶室の中は靈性的世界であることを述べている。また、「仏性に帰一して不二一如の一座建立をする」と言うのも、差別の世界である俗世界に対して、茶室の中は靈性的世界であり平等の世界であることを示している。つまり茶道の「和」の世界は、第八章―一で考察した仏教及びキリスト教における靈性的世界の思想、靈性と共通する。そして、主客一如の和の世界は、禪堂における僧伽の世界であり、またキリスト教における聖餐式の世界である⁽³⁾。また、人間的なレベルで自由に交わるとの認識や、限らない和の世界が存すると云う思想、靈性は、第八章―二で考察した、大乘仏教とキリスト教の中心思想である大悲、神の愛とその思想、靈性を共有する。そしてこれは、第八章―三、両宗教の道理道德面で考察した「人を愛し、施しをする心」と同じ思想、靈性である。また、大乘仏教では慈悲はその根本倫理であり、ゴータマ・ブツダの直説の経典とされるスッタニ・パータには、「一切の生きとし生けるものに対しても無量の慈しみを起こすべし」とある。そして仏教道德の基本的なものとしての四弘誓願の第一に、「衆生無辺誓願度」（数限りない人々を、悟りの彼岸に渡そう）がある⁽⁴⁾。

またキリスト教においても神への愛と隣人愛を最も大切にする⁽⁵⁾。

このように、茶道における「和」と、両宗教における「大悲、愛」は、その思想、靈性を共有する。

「敬」

角川茶道大辞典によると、敬とは主従、上下の関係を重視した、かつての封建道德ではなく、主も客もすべての仏性を具有する尊厳な人格であることを相互に認め合い、他の仏性に對して合掌し合うことであると記されている。このことは、第八章―四（神・仏の人間の心への現存）同―九（山川草木悉有仏性の思想）で考察したように、仏教もキリスト教も、す

べての各人の心の中には神・仏が存在すると云う思想と共通する。両宗教とも、神・仏を求めめるには自分以外に求めるのではなく自分の心の中にいる神・仏をこそ求めよ、心の曇りを払拭して自分の心の底に突き当たれば自ずから見えてくると説く。これは、菩提達磨を初めとする各禅師が一貫して説くところであり、キリスト教においても聖パウロ、アウグスチヌス、十字架のヨハネ、アッシジのフランシスコ、イグナチオ・デ・ロヨラも同じことを述べている。つまり、相手の持つ仏性、あるいは相手の心の中に住む神に対して敬意を示すのである。また、第八章―三で考察した「すべての教えの根底には、相手を慈しみ合う大悲と愛が存在する」という両宗教の教えと共通する。

さらに前掲の「茶の本」跋文によると、茶の湯では、物を見ることは社会の習慣や価値といった歪んだレンズを取り払い、物事の本質に気付いて認識することである、茶の湯で価値あるとされている道具の美は、それを見る人の目の中にあり、この目は尊敬の精神を通して養われる、とある。この思想は、第八章―六―(三)―(4)で考察した、「神・仏の体験のために、心の自由さ、無心、この世のものからの離脱が必要なことについて」の思想と共通する。菩提達磨は「悟りとは、心に支配されるものが無く、心が自由である」と説き、また、「俗世の人々は自己に囚われているから真理を得ぬのだ」と説く。また、六祖慧能も、無念、無相、無住、直心を説く。

またキリスト教においても、この考え方は共通しており、十字架のヨハネは「我々が心を空しくし、地上的な全てのものの覆い、汚れを払い去ってしまうならば、直ちに神の光に照らし出され、その中に変容する」と述べる。

また、「茶の本」跋文によると「敬の精神を最もよく表している心掛けの一つとして、庭の小道に入った瞬間から、そこを去る時まで、今この茶会は、生涯でただ一度のものであると心に銘記して、主一無適の心をもって今日の茶会きょうに心を集中しなければならない。そしてこのことが亭主に対して最大の敬意を払うことになる」とあり、「今という時の重要性を理解すれば、おのずと真心が現れる」と説く。「またこれは、人間関係のみに限らず、茶道具も含め、すべてに当てはまる」と説く。この心は第八章―二、三で考察した「すべてに対する慈しみの心」と通じるし、生きている人間だけではなく茶道具も含めたすべてのものに敬意と愛情を注ぐと云う思想は、両宗教の持つ山川草木悉有仏性(第八章―九)の思想、靈性とも共通する。

茶道においては清浄を大切にす。茶会の前には茶室を丁寧に掃除し、水を打って露地を清め、また、点前においては茶碗、茶入れ、茶杓を袱紗や茶巾にて拭き清める。これは、感覚的に無垢清潔であるだけでなく、より以上に心を清めることを意味する。露地は、俗世間の塵を落とし、心を清めて茶室に入るために用意された場所であり、その途中に躰つくばいを置き、手と口を注いで身心を清める。神社で参拝の前に水で心身を清めることや、カトリック教会で、聖堂の入り口に聖水鉢を置き、その水で十字を切って清めてから聖堂に入ると共通する。

熱心なキリシタンである高山右近に対して織田有楽が、「高山右近の茶の湯には大病がある。所作も思い入れもよいが、清の大病がある」と言った⁽⁸⁾とあるが、キリスト教では清さに対して非常に重きを置く⁽⁹⁾。

そしてこの心を清めることは、南方録・覚書に「第一仏法を持って修行することなり」とあるように、禅における本来清浄心、つまり執着を捨て、煩惱、妄想に囚われない心と、清らかな心を目指す禅の思想を背景にしている。

また、西部文浄は⁽⁸⁾、調和を保ち、一つに溶け合うためには、直心の交わりを實踐することであると述べている⁽⁹⁾。直心とは、まっすぐで正しい心、混じりけのない純粹な心、仏教で清浄心と呼ばれている心である。

そしてそれらは、第八章―六―(三)―(4)で考察した、悟りのためには心の自由さ、無心、この世のものからの離脱が必要なこととの、禅、キリスト教の考え方と共通するし、また、この世のものへの強い執着から解放されると云う両宗教の悟りの内容⁽¹⁰⁾をも共有している。そしてそれらは靈性的色彩が濃い事柄である。

「仏とは、心清浄しんじやう是れなり」(臨済)であり「心の清い人は幸いである。その人たちは神を見る」(マタイ五章八節)の思想、靈性と共通する。

「寂」

茶道角川大辞典には、「寂とは普通には静寂の意味であるが、茶道の目標としての寂はそれに尽きるものではない。一つには、環境によって動揺させられることのない心の寂、寂然不動の心境のことであり、さらには円寂、すなわち涅槃、大調和の世界のことである。『露地の一境、浄土世界を打ち開く』(南方録)というその浄土世界のことである」とある。

前述の「茶の本」跋文によると、寂とは精神的な価値を示しているだけではなく、茶の湯という実践の場を通して日々自らの生活の基盤とするものであることが述べられている⁽¹¹⁾。そしてこの寂は仏教用語の寂滅を意味することがあり、盲目的な激情を捨て心の自己に目ざめることも述べている。また同書は、利休が侘びの精神として付け加えた藤原家隆の歌⁽¹²⁾を例にして、新しい侘びの意味として単に枯れているだけではなく、やがて新しい姿で生まれ変わると云う命の豊かさを表す言葉でもあると述べる。

一方、キリスト教においては、自我を抑え、神に信賴してすべてを神に委ねることにより、心の動揺から解放され、調和と心の平安が得られ、豊かな生命が与えられると説く。

寂が涅槃、大調和の世界を意味し、寂禅不動の心境である点に関して、キリスト教の觀想や坐禅において、修行が進んだ時の自身の変化について考察する。まずキリスト教の觀想において、シヨムスキー⁽¹³⁾は「ということがあっても、神、自分自身、周りの人々、日々の浮き沈みに対してつぶやかず、平安で落ち着いてきます。……人生の嵐が近くに吹き荒れても、静かに穏やかに御父の懷に憩うのです」と述べる。

一方禅においては、

六祖壇經「(十九) 坐禅の教えその二」⁽¹⁴⁾に、

師言う、善知識よ、何をか坐禅と名づく。此の法門の中には障無く碍無し。

外一切善惡の境界に於て、心念起こらざるを名づけて坐と為す。

善知識よ、何をか禅定と名づく。……善知識よ、外相を

離るるは即ち禅、内乱れざるは即ち定なり。外禅にして内定なる、これを禅定と為す。

訳すと、

大師はいわれた——諸君、どういうものを坐禅というのか。わが宗門では、何のさわりもさまたげもないことである。外部のあらゆる善惡の対象に対して、心の思いが起こらないのを禅といい、内面的には自己の眞性を見届けて、心が不動であることを禅というのである。諸君、どういうものを禅定というのか。……諸君、外界のかたちに執われなければそれが禅であり、内面的には心が乱れないのが定である。外に対しては禅であり、内においては定が得られたこと、それを禅定というのである。

このように、キリスト教の観想においても、坐禅においても修行が進み悟りの境地に近づくと心が物事に動じなくなる。ここに茶道で言う寂と共通した境地がみられる。

以上和敬清寂について考察したが、西村貞はその著「キリシタンと茶道」⁽¹⁵⁾の中で、茶における和敬清寂、つまり侘びの思想は、特に、清貧を友とし、愛と貞潔を指標とする意味において、キリストの山上の説教(真福八端)と共通すると述べている。つまり、茶において簡素美を尊び、小欲知足ということを大切にし、住居は雨の洩らぬほど、食事は飢えぬほどとする思想は、キリストが大切にされた清貧の思想、靈性と共通する。また、世俗的なものはすべて茶室の外におき、茶室の中では皆が自由平等で、生き生きとした時間を持つと云う思想は、禅においてもキリスト教においてもこの世のものから離脱し、神・仏のもとに人間は皆平等で、神・仏の子としての自由を大切にする思想と共通する。これらはいずれも、第八章で考察した「仏の大智と大悲、神の知と愛」、「清貧」、「心の自由、無心、離脱」、「僧伽」のところで考察した、禅とキリスト教に共通する思想、靈性であり、茶道においてもそれは生かされている。

(注)

- (1) 巨妙(他)著 「茶祖珠光伝」の序に「今茶之道四焉、能和能敬能清能寂、是利休因茶祖珠光答東山源公文所云」とある。
- (2) 千玄室 「茶の本」跋文二〇八頁
- (3) 本論文九章一一(三)
- (4) 第八章一一(二)
- (5) 第八章一一(四)―(2) 注(2)
- (6) 深田香実著 「喫茶余録」二編 上の写し
- (7) 第8章一七
- (8) 大正十四年彦根市生まれ。東福寺塔頭同聚院住職
- (9) 西村文浄著 「茶道文化研究」和敬清寂」 五六頁
- (10) 第八章一六―(5)
- (11) 千玄室 「茶の本」跋文 二三三―二三六頁
- (12) 「花をのみ待つらむ人に山里の雪間の草の春を見せばや」
- (13) 米国人司祭、一九二四―一九八六年

(二) 一期一会

一期一会という言葉は井伊直弼によって広く知られるようになった。そのままの意味は、今日の茶会が一生で一度の茶会との覚悟をもって、亭主も客も万事に心を配り、交わるようにと解釈される。しかし、裏千家、千玄室教授(前御家元)はこの言葉を、むしろ和敬清寂と同じ思想を表す言葉としてとらえて、亭主も客も、和の心、敬の心、清い心をもって真剣に茶会に臨むことによって、一座が建立できることを意味すると述べている(1)。つまり、一生にただ一度のことであるとの想いによって真剣に茶会に臨むことは、相手に対する最大の敬意であり、またその対象は人間だけに限ることではなく、茶道具等すべてのものに対する想いであり、慈しみである。人間以外も含めすべてに対する思い、慈しみと言う思想は、第8章―九(山川草木悉有仏性)で考察した禅とキリスト教に共通した思想である。また、今において他にそのチャンスは無いと思うぐらい真剣に取り組むと云うことは、今を大切にし、今に全力で集中することが求められる。キリスト教において、今に集中して生きることを大切にしている。神はどのような場合でも我々と共にいて、我々を常に導いてくださる、という神への全幅の信頼によって、くよくよ考えても仕方のない過去に囚われず、どうなるか分からない未来のことに心を悩まさずに、現在に心を集中して今日をしつかりと生きることが求められる(2)。そして、相手への最大の敬意を払うと云う思想は、和敬清寂の所で考察した、禅およびキリスト教の思想、靈性と同じであり、三者はその思想、靈性を共有する。

(注)

(1) 千玄室著「茶の精神」 五七頁、 同著「自分を生きてみる」 五七頁

(2) マタイによる福音書6章25〜34節「自分の命のことで何を食べようか何を飲もうかと思ひ悩むな。・・・空の鳥をよく見なさい。種も蒔かず、刈り入れもせず、倉に納めもしない。だがあなたたちの天の父は鳥を養つて下さる。・・・野の花がどのように育つのか、注意して見なさい。働きもせず、紡ぎもしない。しかし言っておく。榮華を極めたソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。今日生えていて、明日は炉に投げ込まれる野の草でさえ、神はこのように着飾ってください。ましてあなたがたにはなおさらのことではないか。…だから「何を食べようか」「何を飲もうか」「何を着ようか」と言っていると思ひ悩むな。…だから、明日のことまで思ひ悩むな。明日のことは明日自らが思ひ悩む」。

(三) 茶道における「一座建立」と禪堂における「僧伽」^{そうぎや}、キリスト教会の「主の晩餐」^{ばんさん}

茶道における一座建立とは、主客一体となって溶け合う強い結びつきのことを指す。それはあたかも、禪堂における僧伽そうぎやのようなものである。一方、キリスト教の主の晩餐(聖餐式)は、洗礼によってキリストと結ばれ、キリストをとおして神の生命と愛に預かるキリスト者の最も大切な集いである。

西村貞は、一座建立について次のように述べている。

「建立という語は、牢乎たる基盤上に、幾百の星霜を経るもなお且つ朽損倒壊を見ることがなき堂塔を草創するのたとえで、一たび茶によって結ばれた人間相互の結合は、いかなることがあっても鎖断することの無いのを諷示したものである。茶事はそこに主客一体となって溶け合う、結合の世界が求められることになるわけである。心がじかに触れ合うことになる」⁽¹⁾。

これに関してH.チークリス⁽²⁾は、その著「高山右近史話」の中で「キリスト教に翻訳すれば、一座建立は、まさしく一種の共同体を形造し、極めて強い絆によって結ばれた生命体のようなもの、一種の神秘体なのである、それはさらに、キリストの神秘体の準備と道にもなりうるのではなからうか、この点で了慶(日比谷了慶)の茶の湯も、右近のそれにおいても最も深い秘儀がひそんでいると思う」と述べている。さらにキリストの神秘体(教会)について、「キリストの神秘体というのは、洗礼によってキリストと結ばれ、キリストを通して神の生命と愛にあずかるキリスト者の集いである。神的生命の交流によるこの神との一致は個人的なものだけでなく、キリスト者同志のそれをも生かしめるのである。ここに教えの最もダイナミックな立体性、つまり神と人との縦の関連、人と人との横のそれが生じ、それはその間に脈打っている神的生命体なのである」と述べている。また、「すべて一つのパンを授かる我らは、多人数といえども、一つのパン、一つの共同体なり」(コリント前書10章17節)との聖書の言葉を引用し、洗礼によって始まるこの一致は、聖体の秘儀により強められ、天における神との完全な一致に導かれると述べる。そして、ミサ聖祭でキリストの御体と御血を拝領することは、キリスト者同志のつながりをいっそう強め、キリストの神秘体を確立させ、茶道の言葉で言えば、超自然的な一座建立となると述べる。

このように、キリスト教において教会共同体(コムミニオン)の一体感は非常に大切にされる。新約聖書の中のキリストの言葉として、「二人または三人が私の名によって集まるところには、私もその中にいる」(マタイによる福音書18章20節)、「私はぶどうの木、あなた方はその枝である。人が私につながっており、私もその人につながっていれば、その人は

豊かに実を結ぶ」(ヨハネによる福音15章5節)とある。また、キリスト教の中心的な祈りである「使徒信教」の中に「信徒の交わりを信ずる」という文句があるが、その意味は、この世での教会内の信者の交わりだけでなく、来世へ行った靈魂とも一体として交わり、お互いに祈りあい、助け合うことを意味している。

ミサにあずかっている人々が、最後の晩餐のキリストの食卓を象徴した祭壇の周りに集まり一体となることを大切にすることは、次の祈りによっても表される。「恵み豊かな父よ、あなたは聖家族(イエズス、マリア、ヨゼフのこと)の歩みを通して、御旨に従う民の姿を示してくださいました。主のもとに呼び集められた私達が信仰と愛で結ばれる一つの家族として成長することが出来ますように」(聖書と典札二〇一〇年一月二六日の日曜日のミサ)。

一方禅修行における僧伽そうぎやとは、老師とその教えを受ける弟子達が修行を共にする時の集団を言う。坐禅の時、そのメンバー間には絆きずなが生まれ、その絆は、道場で愛情をこめて育まれる。この事に関してイレエヌ・マキネスは、「私達は禅堂の敷居をまたぐやいなや、私達を一つに結び付ける何ものかの存在を認めて、その場に流れる神聖な一体感に改めて気づき、合掌礼拝することによってこれを表現します。・・・日本の禅では、私達が常に古今の全き悟りを開いた仏陀たち、すべての菩薩や大師たちと共に座っていることを意識するように教えられます」と述べている⁽³⁾。このように、禅堂においても教会のミサにおいても、そこに集う人のみならずこの世を去った人々とも交わり、その一体感を大切にすることは、禅とキリスト教に共通した思想、靈性である。

茶の席においても、「一座建立」あるいは「一味同心」と云った言葉で表現される亭主と客、あるいは客同士の間には一体感是非常に大切にされるが、それは禅堂における僧伽にも由来していると思われる。そしてその思想は禅およびキリスト教の思想、靈性と共通したものである。

(注)

- (1) 西村貞著「キリシタンと茶道」 一三二〜二四頁
- (2) 一九一四年生まれ、ドイツ人、カトリック司祭
- (3) イレエヌ・マキネス著「禅入門」 四三頁

(四) 清貧の精神

利休が推し進め完成した茶の湯は、絢爛豪華な茶ではなく禅と深く結びついた侘茶である。南方録覚書には「家はもらぬほど、食事は飢えぬほどにて足る事なり。これ仏の教え、

茶の湯の本意なり」とあり、さらに同覚書に「小座敷の道具は万事足らぬがよし」とある。また、侘びの文化を示す言葉として禅茶録には「夫侘びとは、物不足して一切我が意に任ぜず、蹉跎さだ(不遇すること)する意なり」⁽¹⁾と述べられている。すなわち侘茶においては、乏しさや清貧を尊ぶ思想が大切にされる。また、次項で示す「花は野にあるように」との利休七則からも清貧を連想させる言葉がうかがえる。

一方、第八章八で考察したように、禅とキリスト教において、共通して清貧を尊ぶ考え方がその思想、靈性として存在する。

各禅師は悟りに至るために、すべては空であると認識し、囚われから離れ、対象に対して心が揺るがない無念、無想、無住の立場を大切にした。この思想により、物質的な欲を捨て、清貧を大切にする思想が生まれた。またキリスト教においても、その歴史の中で多くの聖人が、キリストの貧しさに倣って、砂漠や洞窟で隠遁生活を送っている。神の国に至るため、この世の富に執着した生ぬるい生活を避ける事と、飢えや貧しさで苦しむ隣人に対する愛のためである⁽²⁾。

このように、茶の湯と禅とキリスト教は、その思想、靈性として清貧の精神を共有する。

しかしながらこの場合、禅においても、キリスト教においても、また茶の湯においても、ただ貧しいと云うだけでは不十分であることも三者の共通した思想である。貧しいが心の内は喜びに満たされていなければならない。禅茶録には、「其不自由なるも、不自由なりと思う念を不^レ生^セ、不^レ足も不足の念を起さず、不^レ調とのはも不^レ調のへの念を抱かぬを、侘びなりと心得べきなり、其の不自由を不自由と思ひ、不足を不足と愁い、調はぎるも調はぎると訴えなば、是^レ侘びに非ずして、実の貧人と言うべし」⁽³⁾とあり、またキリスト教においても、キリストに倣って、貧しくてもその心は神、あるいは隣人への愛によって喜びに満たされていなければならないとする。この点についても三者の思想、靈性は一致する。

(注)

(1) 寂庵宗澤著 「禅茶録」二九六〜二九七頁

(2) 第八章―八参照

(3) 寂庵宗澤著 「禅茶録」(侘びの叟)二九七頁

(五) 利休七則には「花は野にあるように」とあり、聖書には「野の花を見よ」(マタイ 6・28～30)とある。

花は野にあるようにとは、花は自然に生けるようにと云うことであるが、自然をそのまま再現するという意味に加えて、一輪の花に、野に咲く花の素朴な美しさと与えられた命の尊さを込めようとするところに意味がある¹⁾。豪華絢爛な花ではなく、清貧を連想させる簡素な野の花の美しさと、生き物の命の尊さ、またその自然の姿に価値を見出そうとする。

一方聖書の中の、野の花を見よという言葉も、ソロモンの栄華を極めた人工の美しさよりも野にある花の清楚な自然の美しさが勝ることを言ったもので、清楚で自然な姿に価値を見出す言葉である。またこの言葉は、神から与えられた命の大切さ、自然に対する神の愛をうたったものでもあり、さらに、人間の思慮を超えて神への信頼を促す言葉である。

この言葉の背景には、人間のしがらみや、あれこれと思慮分別することを捨て、無念、無相、無住となつてすべてのものから離脱し心の自由さを保つこと、また人間的な執着から解放されること、清貧を尊ぶこと、またすべてのものには神、仏の霊が宿り(山川草木悉有仏性)その愛情を知り信頼すること等、第八章で考察した仏教とキリスト教の思想、靈性が存在する。

(注)

(1) 千玄室著 「茶の本」 跋文 二二三頁

(六) 「叶^{かな}はよし。叶^{かな}いたがるはあしし」

—— 眞実を大切にする心 ——

南方録覚書四に、客と亭主が茶会に臨むときの心構えを聞かれた利休の答えとしてこの言葉がある。一般的には、お互いの心に叶った茶は良いが、叶おうとする迎合の心が見られる茶は、諂^{へつら}いとなつて良くないと解釈される。熊倉功夫はそれに加え、茶会で良い雰囲気を作るためには、準備の段階で相手の心に叶うように気を配ることは大切なことであるが、一旦茶会が始まってしまえば、それは忘れるようにしなければならぬ、叶いたがる心が最後まで続けば、茶会にならないと述べている¹⁾。常識的に考えて、必要以上に相手に合わせることは、諂^{へつら}いとなつて感じの悪いものである。旧約聖書にも、「たとえひそかにでも、へつらうなら神は告発されるであろう」(ヨブ記13章10節)とある。しかし、さらに一步突っ込んで、諂^{へつら}いを避ける背景にある思想について考えてみたい。

釈尊が悟りを開いた時に発したとされる言葉「タターガタ」とは、文字通りには「来るがまま、去るがまま」（如来如去）である。岩波仏教辞典によると「如来」「如去」は、一つの解釈として、「真実から来た」、「真実へ赴いた」とある。他方、その意味するところについての別の解釈では、「万物は来るがまま、去るがままにあり、純粹で穢れの無い完全な状態を示す」とある⁽²⁾。

一方、鈴木大拙は、「あるがままにある」と云うことが否定の道を通つて又もとの所に帰る、つまり靈性的世界の言葉となつて生まれ変わることに對して、それは、そこに（靈性的世界における）神・仏の絶対愛を見つけたことになる⁽³⁾と述べている。そしてこの絶対愛は、その対象に向かつて何等の相対的条件を付けないで、それをそのままに、そのあるがままの姿で取り入れる、ここに靈性的直覚があると述べている。善を肯定し悪を否定するのが普通の論理であるが、絶対愛の立場からは、つまり靈性的世界から見れば、善も悪もそのままにして、いずれも愛自体の中に摂取して捨てない、しかる後、その善を善とし、悪を悪とする。従つて、すべてにおいてあるがままの姿を大切にし、神・仏に信頼を置き、へたな人為的行為は避ける。なぜなら、あるがままの姿に神・仏の愛を見出すからである。

この思想はキリスト教においても見られる。キリスト教も神の愛は条件を付けない絶対的な愛、アガペーである。相手が善人であろうと悪人であろうと差別を付けずに愛する。むしろ悪人こそがキリストの救いの対象である。「医者が必要とするのは、健康な人ではなく、病人である。私（キリスト）が来たのは正しい人を招くためではなく、罪びとを招いて悔い改めさせるためである」⁽⁴⁾。ここから、神にすべての信頼を置く、キリスト者の真実を重んじる心が生まれた。

このように、利休が述べた、叶うはよし、叶いたがるはあしし、と云う思想の背景には、神・仏の絶対愛に対する信仰があり、その慈悲、愛に信頼して委ねると云う思想がある。

注

(1) 熊倉功夫著 南方録

(2) イレーヌ・マキネス著「禪入門」二八頁

(3) 鈴木大拙選集第一卷 一一二頁

(4) ルカによる福音書 5章31～32節、

(七) 人を赦すこと

茶道において一般的に、他人のマナーは問わないと言われるが、相手を思いやる心を根底とした和敬清寂の思想や一座建立の思想には、その根底に、相手を咎め立てしないとの心を持つている。珠光古市播磨法師宛一手紙（こころのとも）⁽¹⁾には、「・・・初心の者をハ

見くだす事、一段勿軀事共也、・・・又、初心の物をはいかにもそたつへき事也、」⁽²⁾とある。訳すと、「初心の者に対して見くだす態度を取るなどの事は、一段と不都合なことである。・・・初心の者にはいかにしても、ぜひ育ててやるべきものである」とある。このことについて千玄室教授はその著「茶の心」の中で、「お茶は……老若男女すべて人間が仕え合いながら、共存共栄し、平和な家庭、社会、国をつくる糧となるものである」と述べ、「お点前の一つ一つを通じ合いながら、道具を媒介として、主客がやりとりしている――まことにうるわしい世界だと思えます。その中には争いごと、人のことをとやかく言うこともありません」と述べている。そして「これが利休の説いた和敬の道なのです」と結んでいる。このように茶道においては人を咎めだてしないとの考え方を大切にしている。

それではこの点に関して、キリスト教及び仏教においてどう考えるのか見てみたい。

まずキリスト教においては聖書の中に、「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」（マタイ5章44節）と述べられている。さらに、キリストが教えたときされるキリスト教の根本的な祈りである主祷文には「・・・私たちの罪をお赦し下さい。私達も人を赦します」（マタイ6章12節）とある。又「もし人の過ちを赦すのなら、あなたがたの天の父もあなた方の過ちをお赦しにならない」（マタイ6章14節）、「人を裁くな。あなた方も裁かれないようにするためである」（マタイ7章1節）と書かれている。そして、他人の罪を何回まで許せばよいのかとのペトロの質問に対してキリストは、「7回どころか7の70倍まで許しなさい」（マタイ18章21節）と答えている。この場合の7の70倍というのは、当時の言語表現では無限を意味している。さらに、「（十字架上から）その時イエスは言われた。『父よ彼らをお赦し下さい。自分が何をしているのか知らないのです』（ルカ23章34節）とある。このようにキリスト教においては、他人を赦すことを愛の実行という観点から非常に大切にしている。

では仏教においてはどうか。仏教において、無限の慈しみである慈悲は、大乘仏教哲学における二本柱の一本として強調され、その具現者を仏と考える。従って仏が悪人を罰すると云う事は考えられず、悪人を益々憐れむとする。従って、悪人は悪人のまま救われる⁽³⁾。この事は法然や親鸞が説いた悪人正機説に見られるが、その原点は法句経（ダンマパダ）の次の言葉の中に見られる。「この世の中では怨みは怨みによって決して静まるものではない。ところが、怨みは怨みなくして静まる。これが永遠の真理である」⁽⁴⁾。仏教においても、人を許し、咎めだてしないと言うのがその思想である。

このように、茶道における人を許し咎めだてしないと云う思想は、キリスト教、仏教と共に共通する思想、考え方、霊性である。

(注)

(1) 茶道古典全集第三巻 三頁

(2) 中村元著「仏教の真髓を語る」九四頁

(八) 茶室における躡口にじりぐち

茶室における躡口にじりぐちは、人ひとりひとがようやくは這って入れる狭いものである。当時の茶の湯を学ぼうとする人々は、主に大名や身分の高い侍、あるいは裕福な商人達であったが、茶会に集まった武家は例外なく、茶室に入るためにはその象徴である刀をはずさなければならなかった。このように、厳しい封建社会の中にあっても、茶室の中では世俗的な地位や身分を脱ぎ捨て総ての人が平等であることを認識し、人間性によってお互いに敬意を払うことが求められたのである⁽¹⁾。

このすべての人が平等であると云う思想は、第八章一—(二)で考察した、靈性的世界であることを意味している。またそれは、本章二—(一)「和」で考察したように、仏教においては悟りの世界を意味する。

一方キリスト教においても、神の前では、被造物である人間はみな平等であると教える。特に、聖書の世界、信仰の世界においてはその感が強い。そしてそれは、靈性的世界に属する事柄である。

つまり、茶道と、禅およびキリスト教における、「人間はお互いに平等であり、尊重すべきである」という思想は、三者がともに靈性的世界であることを意味している。またこのことは、第八章—四で考察した「人の心には神・仏が現存する」と云う思想と、同章 九で考察した、この世のすべてのものには神・仏が宿ると云う「山川草木悉有仏性」の思想とも関連する。

(注)

(1) 千玄室著「茶の本」跋文 二二二〜二二四頁

(九) 露地の蹲つくばいとカトリック教会の聖堂の聖水鉢

聖堂の入口には、聖水を入れた聖水鉢が置かれ、聖堂に入る時、まずこの聖水に指を浸し、自分の体に十字を切って体と心を清め、十字架に向かって一礼して席へと進む。お茶におい

でも、露地にある蹲つくばいのところ、手水の水で手を洗い、口をすすいで身と心を清め茶室へと進む。

また、利休は手水の水を重視し、亭主こそこれを汲み整えるべきであると教えたが、聖堂においてもこの聖水は聖別(司祭が祈りによって聖なる水とすること)されたものとして大切に扱われる。これら一連の動作、考え方には共通したものがある。

第八章―七で考察したように、禅においては、仏の心は清浄そのものであり、その心を持つている人間も、己の心を清く保てば悟りを開くことが出来るとする。また、キリスト教においても、神は限りなく清く、神に至るためには清さが必要とされる。

このように、茶道の清さを尊ぶ思想は、禅およびキリスト教のそれと共通する。

以上、九項目にわたって茶道の思想、靈性と、禅およびキリスト教のそれとを、個々具体的に比較、考察したが、三者の思想、靈性は良く一致している。

三 外国人宣教師から見た茶道

一六世紀にヨーロッパからやって来た外国人宣教師は、禅と茶道に特別の好意と関心を示した。茶道を孤独の宗教と呼び⁽¹⁾、イエズス会の修道院、学校、教会を建設するにあたって必ず茶室を設け、そこに茶の湯専任の修道士や同宿をおいた。そして茶の湯を、教会における諸儀式と並んで一種神聖なものに見做し、茶の湯によってキリスト教の土着化を図ろうとした⁽²⁾。その理由は、彼らは茶道を単なる儀式、芸術とは見ず、その奥にある深い靈性を見、感じていたからである。彼らは茶道を、一体性と合一の祝典であり、キリスト教の聖餐と共通する精神的特徴を持つ儀式であると述べている。

この項では、茶道に対して外国人宣教師たちがどのように見、考えていたのか、彼らの著述の中から調べ、そこから茶道の靈性について考察したい。

(一) 来日の経緯と背景

一五四九年に、イエズス会宣教師フランシスコ・ザビエルが鹿児島に来航したのが日本におけるキリスト教伝来の始まりである。彼は、トルレス、フェルナンデスという二人の宣教師を伴ってやって来た。当時は、まだプロテスタントが分裂したばかりだったので西方キリスト教会はこの時期ほとんどカトリックであったと言ってもよい。

彼はスペインバスク地方出身であり、イグナチオ・デ・ロヨラと共にイエズス会創立者の一人である。西インド植民地のポルトガル国王から依頼されて、一五四一年にインドの

ゴアに赴き、マラッカで出会った弥次郎と云う名の日本人に促されて、布教のため鹿児島にやって来た。その後、ジョアン・ロドリゲス⁽³⁾、ルイス・フロイス⁽⁴⁾、イエズス会東洋管区の巡察士として三度来日したアレッサンドロ・ヴァリニャーノ⁽⁵⁾、グスマン⁽⁶⁾等の宣教師が次々とやって来たが、彼らはすべてイエズス会士であった。彼らは、イエズス会初代会長イグナチオ・ロヨラの提唱する霊操を大切にした。霊操とは、一ヶ月間、沈黙のうちに行う黙想プログラムで、司祭による定期的指導を受けながら、神の意思が自分に望まれることを、沈黙と黙想のうちに悟ろうとするものである。瞑想、観想の内に祈り、悟ると云う習慣は、彼らにとって禅や茶の湯を理解する手助けとなったものと思われる。

(二) ヨーロッパ宣教師の目

① ヴァリニャーノ著「日本イエズス会士礼法指針」

イエズス会東洋管区の巡察士であったイタリア出身の宣教師アレッサンドロ・ヴァリニャーノは、一五七九年、初めて日本に来て以来、合計三度日本を訪れている。そして、日本在住の外国人宣教師のために、知っていなければならぬ日本に関する知識を「日本イエズス会礼法指針(日本の習俗と気質かたぎに関する注意と助言)」として書き記している。茶の湯に関するところを見ると、

「すべてのカザ(住居)には清潔でしかもよく整頓された茶の湯(湯を飲む場所)を設け、又、カザにいつも住んでいてしかも茶の湯について何がしかの心得のある同宿または他の誰かを置かなくてはならない。」と述べ、さらに、茶の湯の世話をする人はそこでは手仕事をすべきではなく、読み書きや茶を碾くこと、茶の湯に係のある事をするようにしなければならぬ、とある。

② ジョアン・ロドリゲス著「日本教会史」

ジョアン・ロドリゲスは、茶の湯は普通一般の儀礼とは違い、反対の形式による交際や話し合いのものであるとし、華美壮麗なところが無く、隠遁的孤独的で世俗的交際から遠ざかり、茅屋ぼうおくの中に閉じこもり、自然の事象の観照くわんしやうに耽る僻地の隠者を真似た孤独の様式であると述べている。そして用いられる物はすべて野趣を帯び、素材で自然のままであり、寂寥せきりやう、孤独、野趣にふさわしいとしている。従って使われる道具も高価な材料を用いたものでなく粗末なものであり、又茶室も自然の無造作と古さとで、あるがままの自然らしく、粗野で田舎風に造られたものであると述べている。そしてこれらの中に彼らは神秘さを見出し、また清浄であることに非常な熱意を傾けると指摘している。

そして数寄^{すき}suky に関して、この^{アンテ}芸道は、禪宗^{zenxos}に属する孤独な哲人に習い、この芸道に最も優れた人によって作り出された孤独な宗教の様式であると述べ、有名な師匠や哲学者の表した書物や論述からではなく、謎めいた比喩的な文句と瞑想とによって自然の事象について観想にふけると述べている。

ちなみにロドリゲスによって創られた日葡辞書（日本―ポルトガル辞典）には、数寄^{sugixa}とは、茶の湯^{Chanoyu}を行い、その芸道に携わるものと書かれている。

さらに、茶の湯^{Chanoyu}に携わる師匠のすべては禪宗^{zenxos}に属するか、禪宗のようによそおうかすると述べ、不熱心、無気力、優柔で女々しいことを去り、万事において果断と敏速さを模倣したと述べ、数寄及び侘び茶に携わる数寄者は禪と深い関係があることを指摘している。

そして茶^{chá}の道は、礼法、作法、謙讓、自制を守り、傲慢や不遜を避け、身心の安らぎと静けさを保つことを信条とし、表裏のない簡素を本分として礼儀正しく、清潔な衣服をつけると述べる。又茶の湯の変遷について、東山文化である書院の茶が、草庵の茶、侘び茶へと移り変わる経緯、背景について触れている。

さらに数寄について、人工的なもの、華麗なもの、見せかけの偽善および外面的装飾を大いに嫌い、有り余るよりもむしろ足りない方を望むと述べている。

そしてこの章の最後に、高山右近と、侘び数寄の効用、それが広まった理由について次のように述べている。

「従つて高山ジェスト Tacayama Justo——彼はキリシタンであることによつてたいへん有名であるが、その信仰のために、二度追放されて領国を失い、その二度目はフィリピン^{ナス}（フィリピン）に流され、その地で辛勞により没したが、殉教の栄光を彼は失わなかつたと思われている——はこの芸道で日本における第一人者であり、そのように厚く尊敬されて、この道に身を投じてその目的を真実に貫く者には、数寄が道徳と隠遁のために大きな助けとなるとわかつた、とよくいつていたが、我々もそれを時折彼から聞いたのである。それ故、デウスにすぎるために一つの肖像をか^{カシーニア}の小家に置いて、そこに閉じこもつたが、そこでは彼の身につけていた習慣によつて、デウスにすぎるために落ち着いて隠退することが出来たと語っていた。このことから、数寄について、日本人が何故あれほど尊重するかという理由と、国内において習慣なりさらに儀礼上の歓待のことなりの上に及ぼしている数寄の効能とが十分に理解されるであろう」。

この、茶に対する記述には、二三章から三五章まで、全部で七四ページが割かれていて、ここに、ヨーロッパから来た宣教師達が、侘び茶及び侘び数寄に対して強い関心を示していたことが窺^{うかが}える。

日本教会史に関するその他の著述については、巻末「ジョアン・ロドリゲス著『日本教会史』より」に記す。

③ フランシスコ・ザベリオと当時のイエズス会修道士

イエズス会学究著作「A History of Zen Buddhism」(7) によると、日本に最初にキリスト教をもたらしたフランシスコ・ザビエルは日本に來た最初の印象について、大変好意的に述べている。この事に関してトマス・マートン(8) はその著「キリスト教と禅体験」の中で次のように述べる。

「当時のイエズス会士たちは、日本の宗教が衰微の状態にあつたにもかかわらず、禅寺が、まだ真の精神生活の中心となつてゐることをすぐさま見出した。当時の一般的な西洋人は仏教を、たいして重要でも無い、理解しがたい神話、迷信、自己催眠の儀式的な混合物位に考へていたのであるが、日本に初めてやつて來たイエズス会士達はこのような誤りを犯しはしなかつた。彼らは僧侶達の思想や靈性に対して随分健全な尊敬と好奇心を持つていたのである」と述べ、さらに、初期イエズス会士の一人が一六世紀のポルトガル語の稿本の中に、茶道の印象の感動的な記録を書き留めてゐることに触れ、デュモリン神父によつて初めて公刊されたその抜粋を紹介している。それによると、その記録者は茶道のことを、「孤独の宗教」と呼び、あとで「修道院の孤独」と付け加へている。一六世紀の若い修道士が書き遺した茶道に関する印象を述べた記録とは以下である。

「茶道が創始されたのはそれに専属する人々の間に良い習慣とあらゆる面で節度とを助長するためであつた。と言う訳で彼らは、インドの知恵に基づく他の諸宗教の哲人が模倣してゐるように、禅の哲人の瞑想を模倣してゐる。禅の哲人は、この世のものを軽視して、それから離れ去り、当初、導きとして役立つ特殊な修業や、謎めいた比喩的な手段で彼らの激情を殺す。彼らは自然の事物の静観に身を委ねる。彼らは自分でものを見る事となるので、おのずから根源的原因を知ることとなる。又、自分の心を考察して、その中の不完全な悪しきものを除去し、ついには第一原因の本来の完全さと実体性とを把握するに至る。……

この宗派の師匠達には、又、不精や怠慢、或いは生ぬるさや女々^{めめ}しさ等の見られない決然とした断固たる精神がみなぎつてゐる。彼らは、数多い個人用の持ち物は余分で不要な物として退け、万事において、乏しきや節度を、隠者にとつて最も重要で又有益なものとなしてゐる。このことを彼らは、心のこの上ない平静さや落ち着き、又、外に現れる謙虚と一緒に

持っているのであるが、……これは完全な人はどんな激情も持たず、又感じもしないものだと考えたストア哲学者達の態度である」。そして「茶の湯に携わる人々は、このような孤独な哲人達の弟子であると自称する。従って、この道の師匠達は、茶の湯以外には何も受け入れなくとも禅徒なのである。……彼らは禅の修道院的な孤独や世間的活動からの離脱、更に果断や鋭敏さだけを学び取って、だらしなさや怠惰、華やかさや女々しさ等を避ける。又、茶人たちが自然觀賞にあたって禅を見習うのは、実のところ、存在の知識と云う目標、又根源的存在の完璧さという目標に関連してだけのことではない。むしろ彼らが自然の中に、孤独、平安、或いは世間の騒音や誇らしげな立ち回りからの超脱へと心を促し向かわせる外界の触知出来る自然的な形態を見出すからなのである」とある。さらに、前述のトマス・マーソンはヴァリニャーノが禅僧と交わるのを勧めたことについて以下のように述べている(註)。

「東洋管区を訪れた有名なイエズス会士のヴァリャーノは、宣教師達に禅僧と交わるように強く勧めた。これは、準宗教である『茶道』に参加する事であり、茶道にイエズス会士達は強い関心を示しただけでなく、自らもほとんど完璧な技でこれに携わり、知り合いの禅僧達と共にその精神的意味を真に味解することが出来たのであった。茶道に心得の無い西洋の読者には、一見したところ茶道は、僧侶間の社交的儀礼であり、内的な意味や、生命の無い外的な儀式に過ぎないと思えるかもしれない。しかし、茶道があるべき姿で行われた場合には決してそのようなものでは無いのである。それは真の意味での芸術であり、又、精神的訓練、即ち、簡素、沈黙、無我、瞑想等の訓練でもある。しかし、忘れてはならないことは、茶道が共同精神と、いわば合一との背景でこうしたものとなっている背景である。正確に理解されれば、茶道は、一体性と合一の祝典であり、多様性と細分化の克服であり、聖餐、すなわち初期キリスト教徒の愛餐(アガペー)と共通する幾つかの精神的特徴を持つ儀式である。そもそも茶道に参加するのは誰でも、まず(できるだけ)人為的な社会的、外面的性格を脱ぎ捨て、簡素、言うならば『貧』の心で貴族とか平民とかの差別の無くなった一体性の交わりに入らなければならない。ついでに言えば、茶道精神の中にはフランススコ修道会の簡素を思わせるものがある」。

ここで言う一体性とは、茶室の中での亭主と客、あるいは客同士、平等で一体となった雰囲気を目指すもので、一座建立とか一味同心とかの言葉で表現されるものと解釈される。

さらに、禅堂において大切にされる僧伽そうがと云う、禅堂の中での一体感のことも含めていると解釈する。これはキリスト教という聖餐、すなわちアガペー(愛餐)にあたる。

また、合一とは、神及びあの世に行ったすべての人々との合一のことと解釈して差し支えないと考える。つまり、茶室における一体感、僧伽、あるいはキリスト教における聖餐に

見られる神及びすべての人々との合一を背景にした靈性を持つものであることが述べられている。

禪に強い関心を持ち、専門的な勉強をしたカトリック司祭、修道者であるトマス・マートンは、一六世紀にヨーロッパから日本に来た若い修道士達の言動を考察し、又当時の状況を調査、分析した結果このように述べている。つまり、ヴァリニャーノを含む当時の宣教師達は、禪と茶の深い結びつきを捉え、茶を、単なる儀礼的な儀式とは見なさず、一体性と合一性の精神的特徴を持つ準宗教であることを鋭く見抜いたのである。

このように、彼ら外国人宣教師の目からも、茶道の靈性は、キリスト教、あるいは禪の靈性と共通するとの見方を示しているのである。

(注)

- (1) ジョアン・ロドリゲス著「日本教会史」(上) 六〇三頁
- (2) ヴァリニャーノ著「日本イエズス会士礼法指針」、チークリス著「高山右近史話」二四八頁、
- (3) イエズス会宣教師、ポルトガル出身、日本教会史上下巻、日本大文典、日本小文典の著者
- (4) イエズス会宣教師、ポルトガル出身、日本史全一二巻の著者
- (5) イエズス会宣教師、イタリア出身、日本巡察記の著者
- (6) イエズス会宣教師、スペイン人、東方伝道史の著者
- (7) ハイニンリッヒ・デュモリン(カトリック司祭、神学者) 著
- (8) カトリック司祭、アメリカ人、一九一五〜一九六八年
- (9) トマス・マートン著 「キリスト教と禪体験」 一〇頁

第十章 本論文の結論

本論文第三章において茶道と禅との繋がりについて考察した。禅茶録の冒頭に、「喫茶に禅道を主とするは、紫野の一休禅師より事起れり」、「茶は仏道の妙所にも叶う物そとて、点茶を禅意に移し、衆生の為に自己の心法を觀せしむる茶道とは成り」とある。また南方録には、「小座敷の茶の湯は、第一仏法を以て修行得度する事なり」とあり、さらに山上宗二記には、「茶の湯は禅宗より出でたるによりて、僧の行いを専らにす」とある⁽¹⁾。つまり、珠光より始まり紹鷗、利休により発展し完成された茶道は、茶禅一味の言葉が示すように禅と一体であることが述べられている。従って両者の間の思想、靈性は一体である。

また、本論文第八章において、禅とキリスト教の思想、靈性について比較検討を行った。両宗教の教義・教説面においては、まだまだ隔たりはあるが、思想、靈性面、あるいは生活面においては共通する部分が多い。共に、知性・分別的世界ではなく、靈性的世界に属するものであり、その思想、考え方、靈性においても共通するところが多い。両宗教には大智と大悲を最も重要視する思想があり、その大智と大悲が同一化すると云う思想においても一致する。また両宗教は、道理道德面から見ても共通する部分は多く、「神・仏の人間の心への現存」、「神・仏の人間世界に対する超越性」、「悟りに至るための両宗教の考え方」、「悟りの内容」等についても共通する部分は多い。また両宗教の、「清浄」に対する思想、「清貧」を尊ぶ思想は一致しており、「万物には神・仏が宿る」と云う思想、「業苦による繋縛とそこからの脱却」に対する考え方にも共通する部分は多い。

このように、両宗教には、思想面、靈性面において共通する部分が多く、またその共通の度合いについても深いものがみられる⁽²⁾。

そして本論文第九章においては、茶道の思想、靈性について、禅およびキリスト教のそれと対比させながら考察した。その結果、茶道の持つ思想、靈性と、禅およびキリスト教の持つそれとは多くの点で一致し、またその一致の度合いにおいても深いものがみられる⁽³⁾。それらは、「和敬清寂」、「一期一会」の思想、また茶道における「一座建立」と禅堂における「僧伽」及びキリスト教会の「主の晩餐」、また「清貧の精神」、そして、花に関する利休七則の教え「花は野にあるように」と聖書の言葉「野の花を見よ」、さらに、「真実を大切にする心」、「人を赦す心」などである。また、形となって表れるものとして、

「茶室における躡り口」、「露地の蹲」などである。

さらに、茶道と禅とキリスト教の、思想、靈性面における根本的な共通点は三者がともに靈性的世界に重心を置いていることである。禅およびキリスト教は純粹な宗教なのでこのことは当然であろう。しかし茶道は、宗教的色彩が濃いとは言え純粹の宗教ではない。だが茶

道の思想、靈性を考察すると、それは明らかに靈性的世界に大きく重心を置いている事が分かる。この点が、他の芸道に比べた茶道の際立った特徴となっている。

そして、カトリック司祭、修道者であるトマス・マートン⁽⁴⁾は一六世紀の外国人宣教師たちの茶道に対しての言動を調査・分析し、考察した結果、「茶道は一体性と合一の祝典であり、聖餐^{せいさん}、すなわち初期キリスト教徒の愛餐^{あいさん}（アガペー）と共通するいくつかの精神的特徴を持つ儀式である」と述べている⁽⁵⁾。

もとより、茶道が禅より出たものであり、その禅がキリスト教と多くの点で思想、靈性を共有するものであれば、当然その帰結として茶道とキリスト教はその思想、靈性を共有するものであるが、さらに、茶道の持つ思想、靈性を具体的に禅およびキリスト教のそれと対比しながら考察した結果、前述のごとく、三者の思想、靈性は主要面において共通する部分が多いことが分かった。

したがって、本論文の結論として、

『茶道と禅とキリスト教とは、その主要面において、思想、靈性を共有する』

ということが出来る。これが本論文の結論である。

(注)

- (1) 本論文 第三章―1
- (2) 本論文 第八章―1〜10
- (3) 本論文 第九章―1〜3
- (4) カトリック司祭、アメリカ人、一九一五〜一九六八年
- (5) 本論文―第九章―三―(二)―③

十一章 あとがき

一 茶道とキリスト教

茶道と禅とキリスト教が、その主要面において思想、靈性を共有するのであれば、これまで不思議に思われ、議論を呼んできた多くの疑問に対する答えにも、ある一定の方向性が見えてくるように思う。利休の周りにはなぜ多くのキリシタン茶人が居たのであろうか？ 何故利休七哲のうち五〜六人もキリシタン大名が居たのであろうか？ 熱心な禅宗徒であった利休がそれらのことに気を留めなかったのは何故であらうか？ 利休は禅宗徒であり、高山右近はキリシタンであり、ともに己の信ずる宗教に対して筋金入りの信奉者で、その信念のためには地位、領土はおろか命さえ捨てることを厭わなかった人物同士が、大変仲が良く、互いに相手とその宗教を認め合い、禅茶の修行に励んだのは何故であらうか？ 外国から来た宣教師たちが、茶道が禅と深く結びついたものであるにもかかわらず、茶室の建設とその修行に大変熱心であり、東洋管区の責任者ヴァリヤーノが配下の宣教師たちに禅僧と交わることを強く勧めた⁽¹⁾のは何故であらうか？ ヴァリヤーノが、茶道を、教会の諸儀式と並んで一種の神聖なものともなし、日本におけるキリスト教土着の手段として活用しようとしていた⁽²⁾のは何故であらうか？ また作法、点前において、茶巾のたたみ方と、カリス（ミサで葡萄酒を入れる高台のグラス）を拭く布プレフィカトリウム⁽³⁾のたたみ方が酷似しているのは何故であらうか？ また茶巾によって茶碗を拭き清める動作と、司祭がミサで葡萄酒を飲んだ後のカリスを拭き清める所作が大変似ていて、お互いに他者を連想させるのは何故であらうか？ キリストは最後の晩餐の時に、腰に手ぬぐいを付けて弟子の足を拭いたとされるが、このことは、キリスト教が始まって以来現在に至るまで毎年、復活祭の直前のミサの中で、司祭が数人の信徒の足を拭くことで継承されている。その意味は、弟子たちを清めると同時に、謙遜であること、お互いに仕え合うようにすることを教えるためとされている。

茶道においても、亭主は腰に袱紗⁽⁴⁾を付けて、諸道具を清め、客みんなに奉仕する。このように、形の上でも、その精神の上でも両者が似通っているのは何故であらうか？ キリシタン茶碗をはじめとし、茶道具に十字架が記されたものがあるのは何故であらうか？ 利休自身が創った竹の茶杓⁽⁵⁾に、縦の樋と横の中節によって作られた十字架と見られるものがあるのは、利休の、キリスト教を意識した何らかの思いが込められているのであろうか？ また、キリスト教会の聖堂の入り口にある清めのための聖水鉢と茶室の露地に設けられた身を清めるための蹲⁽⁶⁾が、お互いを連想させるのは何故であらうか？ 茶道の点前はキリスト教のミサの所作を連想させるが⁽⁷⁾、もし、利休がキリシタン文化に触れ⁽⁸⁾、そこからいくつつか

の所作を取り入れたとしたら、禅宗徒である利休の心に葛藤はなかったのでしょうか？
等々従来から多くの疑問が持たれ、果ては利休キリシタン説まで主張されるに及んでいる⁽⁶⁾。
それらの疑問に対して、推察することは出来ても、一つずつ、個別、具体的に明らかに、その全容を解明し、論文として確証を示すことは、利休没後四〇〇年以上が経ち、且つその後のキリシタン禁教令の影響を受け、利休とキリシタンを結ぶ資料がほとんど存在しない現在においては、ほぼ不可能に近い。

しかしながら、本論文で得た、「茶道と禅とキリスト教の思想、霊性が、主要面において共通する」と云う結論から考察すると、個別具体的な論証はともかくとしても、ある一つの共通した答が見えてくる。本論文第八章で考察したように、禅とキリスト教とが共通した思想、霊性を持つのであれば、教義・教説、あるいは外面的には異なっているとしても、それらを深く信奉する者の目からは、根本的には両宗教には繋がっている部分があると感じたはずである。この事は現代において、キリスト教の司祭、修道者と禅師たちがお互いに交流を行い、共通性を見つけ出そうとしていることから想像できる。そして、両宗教の共通性を認識することによって、利休と右近の間には相互理解が生じ、他方、当時のキリシタン宣教師が禅や禅を背景とする禅茶にも違和感なく理解を示し、取り入れようとしたこと、また、利休が、キリスト教文化がその所作、点前、茶道具等に入ってくるのを赦したこと、否、むしろ積極的に取り入れたと思えること、そして利休七哲も含めて、利休の周りには数多くのキリシタン茶人が居ることに抵抗が無かったことも理解できる。一方、キリスト教側に目を向ければ、茶道をキリスト教で理解しようとしたこと、理解できると考えたことにも納得がゆく。

そして、相互理解の結果、キリシタン茶碗やキリシタン灯籠のように、キリシタン文化が茶道の中に取り入れられようとしたことも不思議ではない。

このように利休の時代には、茶道とキリスト教はお互いに関係なく発展したのではなく、親密な内的交流を行いながら発展していったと見ることが出来る。従って、作法、点前に見られる類似は、単なる偶然と考えるよりも、そこに何らかの内的交流があり、共通の思想、霊性を有することから、必然的に共通の表現を生んだと見た方が自然であると思う。特に、利休ほどの茶人は、何を取り入れるにも、良いからと言って単なる猿まねのようなことは決してしなかったに違いない。よくよく考えて、一つ一つに意味を持たせて、作法、点前等を創り上げていったに違いない。だからこそ、そこに共通の思想、精神、霊性を持った茶道とキリスト教は、それを見たものに共通の表現が生じているとの印象を与えるのではないだろうか。利休は侘び茶の作法、点前を創るにあたってキリスト教からも、その他からも色々と取り入れたであろう。従って、創られた作法、点前等の中には、意図的にキリスト教から取り入れられたものもあるうし、他方、偶然似ているものもあるう。しかしそれらを総体的に見たときに、キリスト教のミサを連想させる、あるいはキリスト教の精神をよく表していると思えるのは、その底流を流れる思想、精神、霊性を共有しているからではなからうか。

茶道は宗教性、靈性の高い芸術であり、それゆえ、それを嗜む^{たしな}人々の靈性を高めることが出来る。一方、第八章―で考察したように、この世の中には知性・分別的世界と靈性的世界がある。前者は、我々が日常生活している世界で、すべてが合理性によって判断され、進められ、自然科学はもとよりほとんどの分野がこれに属している。しかしながら、知性・分別的世界のみではこの世は行き詰まり、紛争^やにおいても、遣^やられたら遣^やり返すと云う風に真の平和に達することは出来ない。そこに靈性的世界が入り込む必要がある。それは和らぎ、柔軟心、力ではなく愛が働く世界である^②。過度に合理性ばかりが重んじられる現代の世界において、茶道を学び、楽しむことによって、日本及び世界の人々が、忘れかけていた靈性的世界を再び心の中に呼び戻すことは、世界の平和と発展を進めるためにも大切なことである。まさに千玄室教授の言われる「一盃からピースフルネスを」である。

また、日本文化の中心であり総合芸術である茶道が、大乘仏教である禅とも、キリスト教とも共通した思想、靈性を持つと云う認識は、世界の人々から見て茶道が単なる日本的文化、芸術に終わるのではなく、その思想的、精神的、靈性的背景をも理解することによって、より深い味わい、認識が得られるのではないだろうか。そしてこの認識は、外国人のみならず、日本で茶道に親しむ数多くの人々にとっても有益となることと思う。

(注)

(1) 本論文第9章―三―(二)―③

(2) 本論文第一章、第九章

(3) 利休は、それまで中国からのものであった茶道具を純日本風に改めていった。その一環として茶杓を、何処にでもある真竹の白竹で作り、従来の節無しか、節で切り止めたものを改め、中節茶杓を作りだした。その形は、大きく分類すると、「泪^{なみだ}」と呼ばれる正常形と、その変形が二つ、合計三つに分類されるといふ。(西山松之助茶杓百選一二頁)

(4) 本論文第一章

(5) 日比谷了慶一家は一五六四年、ガスパル・ヴィラ神父によって洗礼を受け、それ以後、堺にキリシタン寺が出来るまでの一八年間、日比屋家は堺のキリシタンの中心地となり、そこに神父たちが泊まり、信者が集合し、ミサが行われた。(カトリック人名事典、チークリス著「高山右近史話」二三九頁、西村貞著「キリシタンと茶道」一五〜一六頁) また、

日比屋了慶は、熱心なキリシタンであっただけでなく、茶人としても堺の中で有力な存在であったと考えられる。何となれば、近畿茶人の交友茶会を記録した津田宗及茶湯日記や、松屋日記にその名が記されていること、また、西村貞著「キリシタンと茶道」の中で、「日比屋了慶の茶系については明らかでない。しかし彼の愛した藤^{ふじ}瘦の五徳を譲りうけた小嶋屋道察が紹鴎門下であるところを見ると、了慶もまた或いは紹鴎の流れを汲んだ茶人ではないであろうか」と述べているからである。そして、利休と了慶とは同時代であること、両者の屋敷は二〇〇メートルしか離れていないこと等を考えると、二人の間には交流があり、共に紹鴎を師と仰いでいたことが十分に考えられる。そして、了慶一家がキリシタンであり、その家でミサや集会が行われていたこと、また、了慶自身も堺の茶人に熱心に入信を勧めていること（西村貞著「キリシタンと茶道」一五〇―一八頁）から考えると、利休も了慶の自宅でキリスト教のミサや宣教師と接し、また他のキリスト教信者とも接する機会があったことが推察される。

- (6) 本論文第一章（注）4
- (7) 本論文第9章―三―（二）
- (8) 本論文第一章、第九章―三
- (9) 本論文第八章―一―（三）―（七）

（完）

(一) 「ジョアン・ロドリゲス著『日本教会史』より」

「普通一般の儀礼とは違っていて、むしろそれとは反対の別の形式による交際や話し合いのものである。それは、華美壮麗なところがなく、隠遁的孤獨的で、世俗的儀礼的交際から遠ざかって茅屋ぼうおくの中に閉じこもり、自然の事象の觀照に耽ふける僻地へきちの隱者を真似た孤獨の様式なのである。したがって、この茶 *cha* を勧め、会話を交わす招待は、たがいに長い話をするためではなく、大いに静寂と謙虚さを保ち、その場で目にする事物を家の主人に向かって讚めほることをせず、心の中で黙考し、その中に藏かくされた神秘さを自分で悟るためである。そのことからして、この儀礼に用いられる物はすべて、野趣を帯び、素朴であつて、なんら人工を加えることなく、自然がそれを創つた通りにただ自然のままであつて、寂寥せきりょう、孤獨、野趣にふさわしい。だから、家もそこに行く通路も、また、そこで使われる接待用の器物も、すべてこの種のものである。したがって、この招待には、儀礼的で、一般的な招待に見られるような豪華に飾り立てた広々とした座敷ザークや広間カマラを使うことはせず、またりっぱな陶器など高価な食器類なり、その他すばらしくて豪華な花器なりも用いない。そして、この目的と調和ちやうわするように、同じ外郭の中に藁や茅で葺いたきわめて小さい一つの小家を住居に続けて建てる。それは山林から持って来たままのように、加工しない木材で造られ、独自の方法で組み合わされ一部に古木が使われて、僻地で歳月を得た古い部屋、すなわち庵を模し、またなんらの人工も加えず華麗さもなく、むしろ自然の無造作と古さとで、あるがままの自然らしくし、僻地にあるのと同じ物を使って粗野で田舎風に造られる。このもてなしに用いられる器物や陶器は、金製でも銀製でもなく、その他贅沢に磨き上げて造られた貴重で高価な材料を用いたものでもなく、全く光沢も装飾もない粗末な陶土と鉄のものであつて、また光沢や美しさのために、自然にそれが欲しくなるような欲望をそそる物でもない。しかしながら、日本人はその憂鬱な氣質、彼らの物の考え方、およびかようなものを探し求めた目的からして、ほかならぬかかる神秘さを正にそれらの中に見出したのである。他民族が宝石、真珠、古い勲章においている価値と評価とを、日本人は彼らの刀や短剣においた。後でも述べるように、日本人は短剣の類を彼らの宝石や勲章と考えたのである。とりわけこのような古風と野趣の中で清浄であることに熱意を傾ける。その清浄ということは、万事について、たとえどんな

に些細なことであろうとも、考え得る限りの最も重要なことなのである。日本人は茶 *cha* にこのような方法で招待することをたいそう喜び、重視しているので、前述のようにあるがままで人工を加えない家を作る事や、茶 *cha* にこのような方法で人を招くのに必要な品物を買いたい求めることに大金を費やす」と述べている。また数寄すきに関しては、「ところでこの数寄すき *suky* という芸道アルテは、禅宗 *jenzos* と云う宗派に属する孤独の哲人たちに習って、この芸道アンテにおいて最も優れた人によって作り出された、孤独な宗教の様式であり、この芸道に打ち込んでいく人々にかかわる事柄のすべてにわたって、良い習慣をつくり、節制を保つことをめざしていた。その哲人たちは、僻地へきちで草庵エルミタに住んで、インディア(インド)人のジンノゾフィスタと云う別の宗派のものがするのと同じく、有名な師匠や哲学者の著した書物や論述によって哲學的思索にふけることをしなないのを本分とし、俗世間のことを蔑さげすんで、それから遠ざかり、そして特定の瞑想と最初に手引きとして役立つ、謎めいた比喩的な文句とによって、情欲を抑制し、自然の事象についての観想にふける。そして、事象自体の中に、彼らが見るものによって、彼ら自身で、第一義の認識に達するのであって、自然の完全な姿、それが第一義であると分かるまでは、意識と思索とにより、悪いもの不完全なものは棄てて顧みない。だからこれらの鉄人は、他人と議論して論争や口論をすることなく、すべてを各自の思索にまかせ、弟子に教えることはしないで、彼らの持っている基礎的なものによって自力でそのことを達成させるようにするのが本分であると考えている」とあり、数寄及び侘び茶に携わる数寄者について、禅と関係あることを観察しながら上記のように述べている。

そしてさらに、「茶の湯 *chanoyu* の人々は、これら哲人を模倣することを信条としているので、この道に携わる異教の師匠はすべて、禅宗 *jenzo* の宗派に属するか、その先祖が当時までは他の宗派であったとしても、禅宗のようによそおうかする。そして、たとえこの道において前述の禅宗 *jenzos* の宗派を模倣したとはいえその宗派に属するいかなる迷信をも、また宗儀や儀式をもとらなかつた。なぜなら、この点についてはそれから一切採り入れないで、ただ隠遁的孤独、公的な交渉の雑事から身を引くことだけを模倣し、また、不熱心、無気力、優柔めめで女々しいことを去り、万事において意思の果断と敏速さを模倣した」と書かれている。

また、「(茶の湯の師匠は)言葉ではいくつかの一般的基本しか教えないで、実践によって教える。その他のすべては、独力でその目的と本質を会得するまで、各自の思索にまかせ、付随的なことに関しては、数寄 *suky* の一般法則に反しないようにして、彼らがよりよいと悟り、自分がそれが適当と思う通りに自分を順応させてゆく。そこでこの茶 *cha* の道は、外面的行動における礼法、作法、謙讓、自制を守り、又、傲慢や不遜さを示さず外面的に謙虚

さをあらわして身心の安らぎと静けさを保つことをその信条とし、栄耀栄華と外面的華麗と公的生活の豪華さを避けて、むしろ僻地へきちの隠者に適したような表裏のない簡素を本分とし、礼儀正しく清潔な衣類をつけ、その職にふさわしい家と、その職務に関するすべてにわたって一定の規律と清浄さと淡泊さを旨とする。なぜなら、すべての人が、この芸道を本業とする人に注目していて、彼らは民衆の間で立派な習慣を身につけた人として声望を得ており、そのような者として尊ばれ敬われているからである。従って、その家やそこにある道具類に備わっている孤独、いんせち隠栖、瞑想に関するこれらの事を実際に行って、ある程度、彼らに懐旧の情を催させ、公的の交渉から遠ざからせ、外面的行動をつつしませるために、前述の家で茶 *cha* を飲むことに招待されるのである」と述べ、続いて、「数寄 *suky* と呼ばれるこの新しい茶の湯 *chanoyu* の様式は、有名で富裕な堺 *Sacay* の都市に始まった。その都市は日本最大の市場で、最も商取引の盛んな土地であり、極めて強力なので、以前には信長 *Nobunanga* および太閤 *Taico* までの時代には、日本の宮都と同じように、長年の間、外部からの支配を認めない国家のように統治されていて、そこにはすこぶる富裕で生活に不自由しない市民や極めて高貴な人たちが住んでいる……その都市で資産を有しているものは、大がかりに茶の湯 *chanoyu* に傾倒していた。又、日本国中はもとより、さらに国外にまで及んでいた商取引によって、東山殿 *Figaxiyamadono* の物は別として、その都市には茶の湯 *chanoyu* の最高の道具があった。また、この地にあった茶の湯 *chanoyu* が市民の間で引き続き行われていたので、そこにはこの芸道に最も優れた人々が出た。その人達は、茶の湯 *chanoyu* のあまり重要でない点をいくらか改めて、現在行われている数寄 *suky* を整備していった。例えば、場所が狭いために止むを得ず当初の物よりは小さい形カジーニヤの小家を造るようになったが、それは、この都市が全く爽やかさの無い干しからびた海浜の一平原に位置しており、さらに言えば、西側は荒い海岸に囲まれた砂原になっていて、周辺には泉や森の爽やかさも無く又都 *Miyaco* の都市に見られるような、数寄 *suky* にふさわしい人里離れて懐旧の思いにふける場所も無いからである」と当時の堺 *Sacay* の町について述べ、さらに「このような地所（それは都市の主要で最良の部分であった）の狭さから、茶の湯 *chanoyu* にふけていた人の凡てが東山殿 *Figaxiyamadono* の残した形式で、茶の湯 *chanoyu* の家を作る事は出来ないと言う事態が生じていた。そして又、その他の事情が起きて、茶 *cha* の湯に精通した堺のある人たちは、幾本かの小さな木をわざわざ植えて、それに囲まれた、前よりも小さい別の形で茶の家を造った。そこでは狭い地所の許す限り、田園にある一軒家の様式をあらわすか、人里離れて住む隠遁者の草庵を真似るかして、自然の事象やその第一義を観照することに専念していた。そこは、日本人にとって懐旧にふける場所となるのがならわしであり、又、その気質から言って、特に人口稠密な宮都や都市における交渉や激務の中に暮らしてい

る人々にとつては、少なからず楽しい場所である。それは、ちようどエウロッパ人にとつてもまた、田園の家畜や田舎風のひなびた生活を眺めることが、そこに漂っている平和と静寂さによつて楽しみとなると考えるようなものである。調度品を一層狭くしたカジーテ小家そのものに適応させるために、道具や器具が備えている秩序と調和と共に、かつての茶の湯 chanoyu が求めていたそれらの多くのものを避け、そして万事その目的に一層よくかない、意図するところに合致すると思われるところに従つた」と、東山文化の書院の茶が、草庵の茶、侘び茶へと移つてゆく状況を書いている。そして、侘び茶に関して、「彼らはこの様式が純粹な隠退よりも勝ると考えていた。というのは、都市そのものの中に隠退所を見出して、楽しんでいたからであつて、そのことを彼らの言葉で、市中の山居 *xichu no sankio* と言つていた。

それは、ブランチ街辻の中に見出された引退の閑居と云う意味である。この流儀は大いに取り入れられていったので、茶の湯 chanoyu を好んでいたすべての人を一層満足させるにいたり、その茶の湯 chanoyu は堺 Sacay の中ばかりではなく、他の地方でも、東山殿 Figaxiyamadono の古い流儀を捨てて、すべての人がそれに追従した。と言うのは、この流儀がいま一方の長所もすべて持つていたし、極めて高価な外国の多くの道具を用いなかつたし、とりわけそれは古い流儀になつたものが多くて、しかもすべての人に一層共通し得るものであることが経験によつて分かつたからである」と、数寄の茶が一般の間に取り入れられていった経緯と理由を述べている。そして数寄について更に、「この人達は数寄に二つのことを求めた。第一は極度の清浄さである。第二は、各自がそれぞれの資力に応じて、外国製と日本製の立派な器物を幾つか、その値段を問わないで、そのためには借金しても少なくとも一個は手に入れることである。なぜかと言えば、強く求めている物を手に入れようとして、独力で、全力を尽くして困難に打ち勝つ事をしなければ、真実に数寄 *suky* の人、すなわち、ある事物の愛好者、またある芸道を本職とする人（そのこともまたこの言葉〈数寄〉を意味するのだから）だと言うことは出来ないと言われるからである」と述べ、更に数寄について突っ込んで、「数寄者たちは、その他、あの茶の家で使うものについて、次のことを守ろうと努めている。すなわちそれらは常に外面に現れる外観よりも、実質において優れており、あるいは少なくともそれらが持つている優秀さを表面に見せようとはせず、また光彩、光沢、技巧をも示さないようにし、ただ単純で素朴な自然の純粹さを示そうとする。それゆえ、数寄屋 *sukiya* では、黄金で無いのに黄金のように見せかけて金で飾つたものをすべて嫌い（儀礼的、公的な用途では、金で飾つたいろいろな種類の器物の使用が盛んであるが）、むしろ、見たところ青銅や真鍮しんちゆうと思われるものが黄金であれば、数寄の目的にはいっそう役立つものである。家について言えば、見せかけは貧弱な家のものであつても、真実はそれ自身贅沢で金をかけたものである。それと同じことが、その他の物についても考えられるのであつて、それらの

物は、それ自身に金がかかったものであればあるほど、外観にはあまり表さないのが、いつそう適していると言える。こうしたことから、数寄では、あらゆる種類の人工的なもの、華麗なもの、すべての見せかけ、偽善、および外面的装飾を大いに嫌うようになる。それらを彼らの言葉で軽薄 *keifacu* と言い、たとえば、挨拶に口数の多い偽りの言葉、阿諛、贊辞、

目上の人に対する追従、知ったかぶりをし、実際に事をするにあたって、自分の力量や技量で出来る以上のことを見せたがる欲望、その他この類のことを言うのである。むしろ、少なくて約束して、多く実行し、阿諛を少なくして奉仕する所を多くし、服装にしても、更に彼らの使う手回りの品物にしても、堅固で、頑丈で虚飾が無いようにし、万事にわたって常に節度を保って、自己の技量や力量を誇示することなく、そして有り余るよりも、むしろ足りない方を望むのである」と述べている。

また、数寄の目指している目的とその効用について、以下のように分析し考察している。

「前に言及したように、数寄 *suky* には二種類有る。一つは本数寄 *fonzuky* と呼ばれるもので、それが真実で固有の数寄 *suky* であって、それには数寄そのものの基本として、高価な物の中のいくつかの品が必ずなければならない。その様式は、すでに述べたように、それに要する莫大で法外な費用のために、どんな階層の人でもそれを行うわけにはいかない。もう一つの数寄は、侘び数寄と呼ばれるものであって、財力の乏しい庶民でも多数の者が行い得るもので、金のかかる道具ではなく、別の安価な類似品をもって、真実の数寄とその目的とを、それなりの流儀で模倣しようとする一つの貧弱な数寄である。むしろこの数寄の様式は世俗の者には有益であり、助けとなる。なぜならば、人を招待するのに、莊重な招待におけるように、多くの出費を必要としないからである。すなわち、この招待は質素で、酒、肴 *sacana*、種々の珍しい食物を用いすぎることなく、また華美とか壮麗さもなく、数寄そのものに備わっている一層の愛情と礼法をもって、少ない費用で、どんな種類の客人でも、礼儀正しく尊敬をこめて、上品に数寄に招待するからである。その目的で注意しなければならぬのは、数寄を構成するすべての事物、すなわち家、林の中の道、招待、器具などの道具立ては、それらすべてのものがあの数寄が信条としていふことと調和を保ち、適応するように考慮されていることである。その数寄は隱遁者的孤独であり、僻地における田舎風の貧しさである。従って、家、そこへ至る道、招待、更に道具類、またそのような家に入る時の衣類は、その家と完全に調和がとれ、適応していなければならぬ。すなわち、それらは華美なものや、贅沢な外観を持ったものでも無く、又優秀で珍奇な工夫をしたものでもなく、自然であり、雅趣を備え、孤独であり、懐旧の情をそそのものである、独特な興趣があるものや、雅趣を備え、孤独であり、懐旧の情を起させるものへ向かわせる自然の与えた雅趣と風格を自然の事物の中に認識することに、数寄の重要な役割の一つがある」と

数寄について具体的に述べた後、「かくして数寄は三つの主要で不可欠の要素をもっており、その他はすべて付随的で決まっていけない。第一はすべてにわたる最上の清潔さである。それは単に数寄の招待や集まりにおいて外にあらわれているものだけではなく、数寄の台所のようには外に見えない物においても、たとえば、物を洗うこと以外は一切手を触れないで料理を作ることも、そこで使う多くの道具の準備をすることも、すべてがあなたかも客人の目の前で公然となされたのと変わらないほどに、たいへん清潔に、そしてりっぱになされるのである。

第二は田舎風の孤独と飾り気なさであって、あらゆる種類にわたって多くの無駄なものから遠ざかることである。第三の主要な役割は、自然的なものとならざるものがそれぞれに数寄の目的に対して持っている自然な調和と一致、隠れた微妙な性質に関する知識および学問である。この知識と学問を、明敏な真の数寄者は、それぞれの事柄が持っている目的に応じ、または、何に役立つかということによって、礼儀正しく適切な習慣に関する他の公的、人為的、道徳的な事柄にも、敷衍ふえんしていく。そして、まず第一に習慣に関しては、このことから宮廷で用いられていた多くの儀礼上の古い習慣がふさわしくないとわかったので、それがその目的に合致するように改革されるに至った。

同様なことが、手紙の礼法と文体に関しても、友人同士の交際に関しても起こった。そこからまた、礼儀作法の上で、外面の謙譲と卑下の点で、礼儀正しく真面目な会話の上でも、人間関係が相続いて改められていく。多くの余分で無駄な事や、ただ見栄からの表面上の偽善を避け、各自がその可能な範囲を出さないで、その人に似合った資力に自らを適応させることにもなる。……この知識はまた公的で人為的な事にも及び、いくつかの攻撃用、防御用の武器も甚だ適切な改革がなされたが、建物、家、内庭、階段の調和をとることや、その他この種のすべてのことに、この知識は今も大きな助けとなっている。衣類や履物についても、又その目的に適した器物や調度品を作らせることについても同様である。かくしてあらゆる種類にわたり多くのことを改革して大いに効果と利益を挙げた。……その結果として、他にも多くの効能が生じたし、今も全王国内で日に日に効果を表しているのである」と佐比数寄の目的と効果についてよく観察し、多方面にわたり具体的に述べている。

(II) 「清浄」に関して

〔禪〕

(慧能)

「(八) 受法」(一) に、

慧能は和尚に啓して言う、「何ぞ期せん、自性はもとより清浄なることを。訳すると、

私は申し上げた、「和尚様、何とまあ、自己の本性はもともとからそのままきれいなものでした」

ここでも、各人の本性は清浄なものであることが述べられている。

「(十二) 仏性に本来差別はない」(二) に、

願わくは、先聖の教えを聞かん者は、各々心を浄ならしめて、聞き了つて各自に疑いを除き、先代の聖人に如く別ること無からんことを。

訳

どうかこれら歴代の祖師の教えを聞く者は、めいめい自分で心を清らかにして、教えを聞き終ったら各自が疑いを去って、先代の祖師と同じく異なることのないようになってほしいものだ。

「(十八) 坐禅の教え、その一」(三) に、

人の性は本と浄し、妄念に由るが故に、真如を蓋覆うなり。但し元より想い無ければ、性は自ずから清浄なり。

訳

人の本性はもともと清浄であるのに、妄想によってありのままのものをおおいかくしているのだ。もしもともと想いがなければ、本性はそのまま清浄である。

ここでも、各自の本性は本来清浄なものであると説く。

また、「(十九) 坐禪の教え、その二」(4) に、

本性は自ずから浄く自から定まる

「菩薩戒經」に云う、「我は本元より自性清浄なり」と。

訳

人の本性は自ら清らかで、自ら安定したものである。

「菩薩戒經」にいつている。「私はもともと本性まことに清らかである」と。

「(二十二) 根源的な三帰依の戒」(5) に、

自身は浄に帰依して、一切の塵勞・妄念は自性に在りと雖も、皆な染着せざるを、衆
中尊と名づく。

訳

自分の心が清らかさに帰依した結果、あらゆる汚れに満ちたわずらいや、迷える思い
は、自性に在ったとしても、少しも心が汚されないので、集団の中の尊厳なるものと
呼ぶ。

慧能の説く三帰依戒は、自己の真性中に、仏、法、僧すなわち、覺(仏)、法(正義)、僧(比
丘の集団は清浄である)とが備わることを自覚して帰依することを説いている。即ち、同文の
中に、

無相の三帰依を授けん。善知識よ、「覺なる二足尊に帰依す、正なる離欲尊に帰依す、
浄なる衆中尊に帰依す。今日より去は覺を称して師と為し、更に、邪魔・外道に帰
依すること莫く、自性の三宝を以てせんことを、常に自ら証明す。」

(語釈)

二足尊

二脚の生類中最も尊いもの。仏を言う。

(正なる) 離欲尊

(正義という) 欲望を離れた尊いもの。

(浄なる) 衆中尊しゅちゅうそん (清浄という)衆団の中の最も尊いもの

とあり、三宝のうちの一つに「清浄」ということを掲げて、その大切なことを述べている。

「(二十七) 金剛般若経と般若の知恵」(8) に、

何ぞ自身の中より、頓とみに真如の本性を見ざる。

「菩薩戒経」に云う、「我れは本元もとより自性清浄なり」と。若し自身をして見性せば、皆な仏道を成ず。

訳

なぜ自己の心の中で即座に、変わらない清浄な自己の本性を見極めないのか。「菩薩戒経」にもいつている、「私はもともと自己の本性が清浄なのである」と。いずれも、自己の中の本性は清浄なものであることを説いている。

(黄檗)

「(二) 無心ということ」(7) に、

訳

維摩ゆいまとは浄名なり。浄とは性なり、名とは相なり。性相異ならず、故に浄名と号す。

また維摩ゆいまとは、「浄きよき名」という意味である。その「浄」とは本体そのものであり、「名」とはその現れを指す。

とある。

「(三) 本源清浄の心」(8) に、

即ち此の本源清浄心は、衆生諸仏、世界山河、有相無相うそうむそう、徧十方界と、一切平等にして、彼我の相無し。此の本源清浄心は、常に自ら円明にして徧あまねく照らすも、世人悟らざして……。

訳

ほかならぬ、この本源清浄の心こそは、生きとし生けるものやもろもろの仏たち、さては山河大地や、相かたちあるもの相無きもの一切と共に十法世界をあまねく、すべて平等であつて、彼我の差別の相はない。この本源清浄の心は、常に完全な輝きに満ちて、あまねく一切を照らす。……。

また、伝心法要「(五) 心地の法門」⁽⁹⁾に、

この靈覺の性は、無始よりこのかた、虚空と齡を同じくし、……とある。

(語釈)

靈覺性 仏や衆生の本源をなす自性清浄心、この清浄心に備わる靈妙な知恵を言う。

仏や衆生の本源をなす性は、清浄であるということが述べられている。

また、「(六) 心を忘却せよ」⁽¹⁰⁾に、

法は即ち不可説の法、仏は即ち不可説の仏なり、乃ち是れ本源清浄心なり。

訳

その法とは言い現わしようのない法であり、その仏とは把握しようのない仏である。つまり本源清浄心なのである。

とある。いずれも、仏、あるいは衆生の本源をなす性は、本来清浄心であることが述べられている。

(臨済)

「(十二) 真性の見解を求めよ」⁽¹¹⁾に、

なんじ 你が一念心上の清浄心、これほっしんぶつ 你在屋裏の法身仏なり。

訳

君たちの一念の心の上の清浄な光が、君たちの身体の中の法身仏である。

我々の心の中には、法身仏として清浄な光が存在すると説く。

「(十四) 仏魔とは何か」(12) に、

此の人処々に滞らず、・・・随所に清浄にして、光、十方に透り、方法一如なり。

(語釈)

如 自律的存在そのもの、何物にも依存しない自在的原因

訳

この人こそは、・・・至るところに清浄で、その光明は十方世界に通貫し、すべての存在が一如である。

また、「(十九の四) 心心不異」(13) に、

你若し歇得せば、便ち是れ清浄の身界なり。

(語釈)

歇得 けつとく やめ得ること

身界 十八界(六根、六境、六識)中の一つ

訳

きみたちがもしそれをやめえたら、すぐに清浄法身の世界である。

清浄法身の世界があることを述べている。

【キリスト教】

(新約聖書)

- ・ はつきり言っておく。心を入れ替えて子供のようにならなければ、決して天の国に入ることとは出来ない。自分を低くして、この子供のようになる人が天国で一番えらいのだ。私の名のためにこのような一人の子供を受け入れる者は、私を受け入れるのである。(マタイ8章3〜5節)
- ・ イエスは言われた。「子供たちを来させなさい。私のところに来るのを妨げてはならない。天の国はこのようなものたちのものである。」(マタイ19章14〜15節)

純真な心を持ち、まだ世の汚れや狡すくさに染まっていない子供たちをイエスは愛されたことが述べられている。

(十字架のヨハネ)

- ・「水と霊より再び生まれなければ、神の国を見ることはできない」(ヨハネによる福音書 3章 5節)と。これは『聖霊によって新たに生まれるのでなければ完徳の状態である神の国を見るのが出来ないであろう』ということである。この世に於いて、聖霊によって再生すると云うのは、その清らかさにおいて神に似た魂を持つということであり、自分の中に何の雑まじり物もなくなり、よし本質的に神と等しくなるという意味ではなくとも、神のものとなるべく神との一致により、純粋な魂の変容を実現することになるのである。(14)
- ・現在以前の状態に於いて楽園で見ること、話すこと、食することのことが、神を味わう喜びを与えていたのは、彼らがこの感覚の部分の理性によく従わせていたためであるように、清められた感覚を持ち、感覚的な事柄をすべて霊に従わせている人は、最初の心の動きからして、神を見つめる快さを引き出すものである。(15)

神自

身の清らかさを説くとともに、神を知り、神との一致に至るためには、自分自身も清らかでなくてはならないと説く。

(注)

- (1) 禅の語録 4 中川孝編「六祖壇経」 四〇頁
- (2) 同右 五〇頁
- (3) 同右 七一頁
- (4) 同右 七二頁
- (5) 同右 八六頁
- (6) 同右 一〇七頁
- (7) 禅の語録 8 入江義高編「伝心法要」 一二頁
- (8) 同右 一九頁
- (9) 同右 三一頁
- (10) 同右 三九頁
- (11) 禅の語録 10 秋月龍珉編「臨濟録」 三八頁
- (12) 同右 六〇頁
- (13) 同右 一〇五頁
- (14) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」 一〇五頁
- (15) 同右 三五三頁

(三) 「神・仏との一致のためには、心の自由さ、無心、この世のものか
らの離脱が必要なことについて」

【禪】

「(十八) 道を得ることの速さ」(一) に、

或いは自身を以って分別して、ころうしし 虎狼師子・どくりゅうあつき 毒竜悪鬼・ごどうしようけん 五道將軍・えんらおう 閻羅王・ごず 牛頭

あは 阿婆を画き作し、自心を以って分別して之に属せば、すなわ 即ち諸の苦悩を受けん

即し心の分別するところの者が、皆な之れ色なるを知り、若し心が本よりこのかた(已
来)空寂なるを悟り、心が色に非ざることを知れば、心は即ち属せず。色は是れ色なる
に非ずして、自心がけさ 化作せるのみ。但し実ならざるを知れば、即ち解脱を得ん。

(語釈)

虎狼師子 地獄の猛獣の例。罪人の肉身を食うもの

五道將軍 五道(地獄、餓鬼、畜生、人間、天上)冥府の大將

ごずあは 牛頭阿婆 獄卒の名。悪鬼の総称

自心けさ 化作 自分の心が変化して幻のようにものを作り出す。

訳

ある人々は、自分の心に分別を起こし、虎や狼・ライオン・毒竜・悪鬼・五道の將軍・エン
マ大王・牛頭や阿波などの獄卒の姿を画き出し、自分の心に分別してそれらに支配さ
れるから、たちまちさまざまの苦悩を受けることとなる。もし、すべて心中に分別し
ているものが、対象的な物にすぎぬことがわかり、あるいは自分の心がもともと空寂
であると気付き、心が物ではないと知るなら、心は何ものにも支配されぬ。物は単な

る対象的な物ではなくて、自分の心が現じ出したものだ。それらが実態的でない知識りさえすれば、たちまち開放されるのだ。

世の中の悩みは、自分の心が作り出している幻影に過ぎず、物事に執着する心を捨てて、無心であれば、幻影は消え去り悩みから開放されると説く。

また同じく「(四) 小見」に、⁽²⁾

夢幻虚華^{こけ}

何ぞ把捉^{はそく}を勞せん

得失是非

一時に放却す

(語釈)

夢幻 幻は、手品師が舞台上で様々の物や人間を現出して見せる様子。

虚華 目の病気のために空中に見える華。夢幻も虚華も、目に見えるだけで実体のないものの例を示す。

訳

夢と幻想と空虚な華を、どうしてわざわざ掴^{つか}もうとするのか。手に入れるとか失うとか、正しいとか正しくないとかいうことは、一挙にさっぱりと手放すことだ。

とある。悟り(大道)のためには、相対的なこの世の中の、目に見えるだけで実体の無いものから目を離し、離脱することが大切であると説く。

ちんぷん、

云何が無念を立てて宗と為すや。只だ口に見性を説くも、迷人は境上に念を有ち、念上に便ち邪見を起こすに縁り、一切の塵勞妄想は、此れより生ずればなり。訳すると、

なぜ無念を宗旨と立てるのであるか。それは、ただ口先で見性を説いても、本性を見ていない人は対象に対して意識を起し、その意識ですぐに誤った考えを起すため、あらゆる煩惱や妄想が、そこから出てくるからである。

そして、

無とは二相無く、諸々の塵勞の心無きなり。念とは、真如の本性を念ずるなり。

……真如の自性が念を起せば、六根は見聞覚知ありと雖も、万境に染まらずして、而も真性は常に自在にて、外はよく諸々の色相を分別し、内は第一義に於いて不動なり。

訳

無とは主観・客観の対立がないことであり、人間の心を迷わす多くの煩惱の心がないことである。念とは、ありのままの本性を念ずることである。

……ありのままの自性が念を起すから、眼耳鼻舌身意の感覚器官は、見聞覚知の働きをもちながら、さまざまの対象に汚されず、しかも人が本来具えている本性はいつも自由自在なのである。

悟りのためには、形は認識してもそれに囚われないようにし(無相)、物に対して考えはもつてもそれに囚われないようにし(無念)、世間の善悪美醜、怨みつらみ、親しみの心にとらわれないようにし(無住)、過去にとらわれず、未来を心配し過ぎず、只、今をしつかり生きてゆけば、心は自由となって清らかな本来の自性が出てくる、と説いている。

つづいて「(十八) 坐禅の教え(その一)」⁽³⁾に、

師言う、善知識よ、何をか坐禅と名づく。此の法門の中には、障無く碍無し。外一切善悪の境界に於て、心念起こらざるを、名づけて坐と為す。内自性を見て動ぜざるを、名づけて禅と為す。

訳

大師はいわれた——諸君、どういうものを坐禅というのか。わが宗門では、何のさわりもさまたげもないことである。外部のあらゆる善悪の対象に対して、心の思いが起

らないのを坐と言ひ、内面的には自己の本性を見届けて、心が不動であることを禅というのである。

また、

外相そとを離るるを禅と為し、内乱うちれざるを定と為す。外若そとし相に着せば、内心うちは即ち乱る。外若そとし相を離るれば、心は即ち乱れず。

訳

外界として見られる一切のかたち執われないことが禅であり、内面的には心が乱れないのが定である。外界でもしかたちに執られると、内面の心はたちまち乱れる。外界でかたちに執われないならば、心はそのまま乱れない。

禅において、日常この世のものから離脱し、姿や形に執われないことが大切で、これにより心の安定が得られると説く。

また、「(六) 心を忘却せよ」⁽⁴⁾ に、

切に分毫の趣向のあることを得ざれ。若し善相の諸仏来迎し、及び種種に現前するを見るも、亦た心随つて去ること無し。若し悪相種種に現前するを見るも、亦た心怖畏すること無し。但だ自ら心を忘れて法界に同ぜば、便ち自在を得ん。此れ即ち是れ要節なり。

(語釈)

分毫 少し。チラリとでも。

訳

ただそこにはチラリとでも志向があつてはならぬ。たといその臨終の枕もとに、尊い御姿の仏たちが迎えに来られて、さまざまのありがたさを現わされたとしても、そのおん後に随いまつろうという心は起こらず、またたとい悪魔の形相がさまざまに現前しても、恐れ的心はさらさらしない。ただ一心を忘却して万法と一体となれば、無碍自在の身となる。ここが、かなめのところである。

一身を忘却して、無心の境地になれば、無碍自在の心境に至ると説く。

また、「(二十八) よき指導者」⁽⁵⁾ に、

若し本心を識らば、即ち本より解脱なり。若し解脱を得ば、即ち是れ般若三昧、即ち是れ無念なり。何をか無念と名づくる。若し一切法を見て、心染着せんじやくせずんば、是れを無念と為す。

訳

本心を悟れば、それは根本から自由になったことである。自由を得たならば、これこそ知恵の座を動かさないことであり、これがいつも正しい思いでいる事なのである。どういうのがいつも正しい思いでいることか。もしあらゆる存在を見て、心が執われなければ、それがいつも正しい思いでいることなのである。働くときにはそのままあらゆる所にゆきわたりながら、しかもまたあらゆる所に心は執われない

また、「(三) 本源清浄の心」(6) に、

如かず、当下に無心ならんには。決定して一切法本有る所無く、亦た得る所無く、依も無く住も無く、能も無く所も無しと知つて、妄念を動ぜずんば、便ち菩提を証せん。

(語釈)

当下 即時、ただ今

訳

そんなことよりも、今即時に無心になることだ。さすれば、一切のものは本来存在すること無く、ものとして把えられるものも無く、なんらの条件にも支えられずなんらの場にも位置づけられず、なんらの働きの主体とも客体ともなることがないと悟つて、かくて妄念を動かすこともなく、そのままボダイの悟りに達するのだ。

無心の境地により悟りに達することが出来ると説いている。

【キリスト教】

(旧約聖書から)

「人間は栄華のうちに悟りを得ることはない。屠られる獣に等しい」

(詩篇 49 章 21 節)

「夜も寝ないで富を蓄えれば体は痩せ衰え、その富が心配で眠れなくなる。夜通し続く心配で、うたた寝さえもできない。重病が眠りを妨げると同じである」(シラ書第 31 章 1 ～ 2 節)

「黄金を愛する者は正しい者にはなれず、金銭を追い求める者は金銭で道を踏み外す。黄金がもとで多くのものが身を滅ぼした。彼らは滅亡と顔を突き合わせていたのだ。黄金は、それに夢中になる者には罠となり、愚か者は皆、そこにはまり込んでしまう。」

(シラ書第31章5〜7節)

(十字架のヨハネから)

・「地上のものに対する愛着を追い出してしまわなければ、神的一致の光は心の中にとどまることは出来ないと言える」⁽⁷⁾

・「沢山の宝や働きや霊的修練、徳や神からの恵みを一杯に積んだ船のような人が、何かの楽しみや執着あるいは愛着——こうしたものは皆一つのものであるが——をなくすだけの勇気をもたないために、決して前に進むこともなく、完徳の港に達しないのを見るのは、誠に残念なことである。なぜなら、執着の紐を断ち切り、欲望のレモラ魚を取り除いて、もうひと跳びさえすれば足りるのであるから」⁽⁸⁾

・「……富を喜ぶというのなら、それらの宝が神に仕えるために使用される場合のことで、他の形では何の得にもならないことである。これと同じことが、肩書きとか役目とか、その他のものについても言える。……そのようなものを喜ぶことはむなし」⁽⁹⁾

・「この世の権力や自由というものすべて、神の霊の自由と支配力に比べるならば全く隸属的なもの、惨めな囚われの身のようなものである」⁽¹⁰⁾

・「神に仕えること以外の喜びを持つのは、むなしく、かつ無益なことで、神によらない喜びは、靈魂のためにはなり得ない」⁽¹¹⁾

そしてこの世のものに対する過度の執着や貪欲について、

・「これらの執着が度を越すと、そこからあらゆる不徳や不完全が生じ、反対にそれが正しく秩序づけられていると、あらゆる徳が生まれてくる。」⁽¹²⁾

・「前に述べたような楽しみ(この世のものや、現世的な事柄に対する執着)から心を全く自由にしなければならない。なぜならそれによって、前章に述べたような最も悪質な弊害から免れるばかりでなく、この世の宝に対する楽しみを捨てることによって、寛容という徳を得ることができるからである。これは神の主な特色のひとつで、貪欲とは全く並立しないものである」⁽¹³⁾

・「欲望は、絶えず血を吸い取る蛭のようなもので、格言の著者は同じく次のように言っている。『欲望という(蛭の)娘たちは、常にくれろくれろと言う』(格言の書30章15節)……欲望は靈魂に何の益ももたらすものではなく、かえって靈魂から、その持っているよいものを奪い取ってしまうことは明らかである」⁽¹⁴⁾

と述べ戒めている。

・「現世的なものに執着しない人は(心のうちに何も持っていないのであるから、聖パウロの言うように、すべてを大きな自由のうちに所有している(コリント人への手紙Ⅱ6章10節)・・・地上的なものから離れ去った人においては、祈りのときも、それ以外のときも彼を苦しめる心痛は無く、時間を失わず、容易に多くの霊的宝を作り出すものである。それに対して、(心が物事に執着している人は)その心がつながれ、奪われている縄に巻かれて回っているだけで、どんなに努力しても、その心が繋がれている思いや楽しみからしばらくの間も自由になることはほとんど無い」(15)

・「きわめてすぐれた益が生じる。それは神に仕えるためにどうしても必要な精神の自由で、これがあれば、誘惑を克服することも容易であり、困難にも立派に耐え忍び、徳において非常に進歩するようになる」(16)

・「知りながら、気づいていながら(欲望による)不完全なことをすすんで承諾しないこと、また、それと気づいた時に承諾しないだけの力と自由とを持っているようにということである」(17)

神に至るためには、この世の物事や欲望に執着せずに、心の自由さを保つことが大切であると説いている。

やらい、

・「地上的なものから離れば離れるほど、それらの事柄について自然的にも、超自然的にも、真理を正しく把握するだけの認識を持つことができる。したがって地上的なものを喜ぶとしても、それにとらえられているものとは甚だしく異なり、はるかに優れたものを取り出す」(18)

・「地上的なものの楽しみをなくすることは、他にきわめて大きなそして大切な益がある。それは神に対しておのれを全く開き切ることができるということである。これは神が人間に与えたもう、すべての恵みを受け取るための、第一の心構えで、この心構えがなければ、神は恵みを与えたもうことはない」(19)

・「感覚的分野、精神的分野のいずれにおいても、神のために自分を無にすればするほど、一層、人は神と一致し、より大いなる業をなすことを悟るためのものである。かたく無の内にとどまるという最も深い謙遜に至るとき、この地上において達しうる最も高く、最も偉大な境地である我々の魂と神との霊的一致がなされるのである」(20)

とあり、神に至るためには、「無心」と云う表現こそ使っていないが、その意とするところは、この世のものから離脱し、無心の心を持たなければならぬと説いている。

- (注)
- (1) 禅の語録 1 柳田聖山編「達磨の語録」九八頁
- (2) 禅の語録 16 梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公二編「信心銘」一七七頁
- (3) 禅の語録 4 中川孝編「六祖壇経」七三頁
- (4) 同右 三八頁
- (5) 同右 一四頁
- (6) 禅の語録 8 入江義高編「伝心法要」一九頁
- (7) 十字架のヨハネ著「カルメル山登攀」三九頁
- (8) 同右 七二〜七三頁
- (9) 同右 三三二〜三三三頁
- (10) 同右 四二頁
- (11) 同右 三二五頁
- (12) 同右 三二八頁
- (13) 同右 三三二頁
- (14) 同右 六八頁
- (15) 同右 三三四〜三三五頁
- (16) 同右 三四五頁
- (17) 同右 七一頁
- (18) 同右 三三三頁
- (19) 同右 三三五頁
- (20) 同右 一一九頁

参考文献一覧表

(キリスト教関係)

- ・「聖書新共同訳 旧約聖書続編つき」 日本聖書協会 一九八七、八八年 東京 日本聖書協会
- ・「神学大全(第一卷) 神の存在と本質」 Sum.Theol.(1) トマス・アクイナス著 高田三郎訳 一九六〇年 東京 創文社
- ・「神学大全(第二卷) 神の生、認識と意思」 Sum.Theol.(1) トマス・アクイナス著 田三郎訳 一九六三年 東京 創文社
- ・「神学大全(第七卷) 人間の創造と人間の最初の状態」 Sum.Theol.(1) トマス・アクイナス著 山田昌訳 一九六五年 東京 創文社
- ・「神学大全(第一五卷) 信仰」 Sum.Theol.(2—2) トマス・アクイナス著 稲垣良典訳 一九八二年 東京 創文社
- ・「神学大全(第二十三卷) 予言の特別の恩寵、觀照的生活と実践的生活」 Sum.Theol.(2—2) トマス・アクイナス著 稲垣良典、片山寛訳 二〇〇一年 東京 創文社
- ・「聖書と典礼」 東京 カトリック中央協議会
- ・「第二ヴァチカン公会議公文書全集」 南山大学監修 一九九六年東京サン・パウロ
- ・「第一ヴァチカン公会議公文書」 参考文献 Decrees of the First Vatican Council
- ・「日本のカトリック教会の歴史概説」 東京 二〇〇七年 カトリック中央協議会
- ・「日本教会史」(上、下) ジョアン・ロドリゲス著 一九七三年 東京 岩波書店
- ・「日本史全十二巻」 ルイス・フロイス著 松田毅一、川崎桃太訳 二〇〇〇年 東京 中央公論新社
- ・「耶蘇会の日本年報」 村上直次郎訳注 一九九四年 東京 拓文堂

- ・「日本巡察記」 アレッサンドロ・ヴァリヤーノ著 松田毅一訳
一九七三年 東京 平凡社
- ・「日本大文典」 ジョアン・ロドリゲス著土井忠生訳注 一九五五年 東京三省堂
- ・「日本小文典」 ジョアン・ロドリゲス著日埜博司編訳一九九三年
東京新人物往来社
- ・「A History of Zen Buddhism」 (イエズス会学究著作)
ハインリッヒ・デュモリン著一九六三年ニューヨーク・パンセオンブックス社
- ・「キリスト教と禅体験」 トマス・マートン著一九六九年 東京 エンデルレ書店
- ・「禅思想とトマス・アクイナス」 岸英司著一九九八年 東京 みくに書房
- ・「キリスト教神秘主義著作集第一巻 デイオニシウス 神名論」 デイオニシウス・アレ
オパギデース著 熊田陽一郎訳 一九九二年 東京 教文館
- ・「ヨハネ福音書講解」 アウグスチヌス著 中沢宣夫訳一九九六年東京 新京出版社
- ・「アウグスチヌス」 (告白録、秩序論、ヨハネ福音書講解一二四講、主の山上
の説教) アウグスチヌス著 宮谷宣史訳 二〇〇四年 東京 講談社
- ・「キリスト教古典叢書8 (主の山上のことば)」 アウグスチヌス著
P・ネメエシエギ編、熊谷賢二訳一九七〇年 東京 創文社
- ・「カルメル山登攀」 十字架の聖ヨハネ著 奥村一郎訳 一九九八年
東京 ドン・ボスコ社
- ・「キリスト教大辞典」 日本基督教協議会文書事業部キリスト教大辞典編集委員会
一九六三年 東京 教文館
- ・「新カトリック大辞典」 新カトリック大辞典編纂委員会 (代表高柳俊一)
一九九六〜二〇〇九年 東京 研究社
- ・「基督教百科事典」 馬場嘉市編纂 一九三九年 大阪 日曜世界社

- ・「キリスト教人名辞典」 日本基督教団出版局 一九八六年 東京 精興社
- ・「靈操」 イグナチオ・デ・ロヨラ著 ホセ・ミゲル・バラ訳
一九八六年 名古屋 新世社
- ・「聖ヒポリトの使徒伝承」(Bポットの批判版による初訳) 土屋吉正訳
一九八三年 東京 燦葉出版社
- ・「ミサが分かる…仕え合う喜び」 土屋吉正著一九九〇年
東京オリエンス宗教研究所
- ・「グスマン東方伝道史(上、下)」ルイス・デ・グスマン著 新居トシ訳
一九四四年 東京 天理時報社
- ・「高山右近史話」 チークリス著 一九九五年 東京 聖母の騎士社
- ・「愛の鍛錬」(聖イグナチオと十字架のヨハネ比較八日間の黙想)
ホアン・カトレット／須沢かおり編著 一九九一年 名古屋 新世社
- ・「聖イグナチオ・デ・ロヨラの道」 ホアン・カトレット著 高橋敦子訳
一九八五年 名古屋 新世社
- ・「観想」コンラド・シヨムスキー著 二〇〇八年 東京 あかし書房
- ・「西教史談」 山本秀煌著 一九一九年 東京 洛陽堂
- ・「キリシタンになった大名」結城了悟著一九八六年東京 キリシタン文化研究会
- ・「愛する…瞑想への道」ウイリアム・ジョンストン著 巽豊彦監訳
二〇〇四年 東京 南窓社
- ・「こんでむつす・むん地」 松岡洸司注解 一九九六年 東京 ゆまに書房
- ・「ドチリイナ・キリシタン」(一五九一年版) 宮脇白夜訳
二〇〇七年 長崎 聖母の騎士社
- ・「日本基督教史」(第1巻、第2巻) 比屋根安定著 一九四九年 東京 教文館
- ・「キリシタン研究…第八輯」キリシタン文化研究会編一九六三年東京吉川広文館

- ・「禪キリスト教の誕生」 佐藤研 二〇〇七年 東京 岩波書店
 - ・「禪とキリスト教対話」 山田霊林、桑田秀延著 一九八〇年 東京 潮文社
 - ・「禪僧修道院をゆく」 宝積玄承著 一九九八年 京都 中外日報社
 - ・「禪とイエスキリスト…徹底討議」 八木誠一、秋月龍珉著 一九八九年 東京 青土社
 - ・「エックハルト説教集」 エックハルト著田島照久編訳一九九〇年東京 岩波書店
 - ・「神体験と禪（神秘的祈りへの手引）」 H.M. 愛の宮ニラサール著 一九八七年 東京 エンデルレ書店
 - ・「禪と神秘思想」 エノミヤ・ラサール著 一九八七年 春秋社
 - ・「不可知の雲」 奥田平八郎訳 一九六九年 東京 現代思潮社
 - ・「妙貞問答」 海老沢有道著 一九七三年 東京 平凡社
 - ・「仏教とキリスト教との邂逅」 H・デュモリン著 一九七五年 東京 春秋社
- (仏教関係)
- ・「岩波仏教辞典」(第二版) 中村元 福永光司他編 二〇一〇年 東京 岩波書店
 - ・「鈴木大拙選集 第一巻」鈴木大拙著 一九六二年 東京 春秋社
 - ・「鈴木大拙選集 第二巻」鈴木大拙著 一九六一年 東京 春秋社
 - ・「鈴木大拙選集 第三巻」鈴木大拙著 一九六二年 東京 春秋社
 - ・「鈴木大拙選集 第四巻」鈴木大拙著 一九六二年 東京 春秋社
 - ・「鈴木大拙選集 第八巻」鈴木大拙著 一九六二年 東京 春秋社
 - ・「鈴木大拙選集 第十一巻」鈴木大拙著 一九六二年 東京 春秋社
 - ・「鈴木大拙選集 第一七巻」鈴木大拙著 一九六二年 東京 春秋社
 - ・「鈴木大拙選集 第二十三巻(追第二巻)」鈴木大拙著 一九六二年 東京 春秋社
 - ・「禅とは何か」鈴木大拙著 二〇〇六年 東京 角川文庫

- ・「禪と日本文化」 鈴木大拙著 北川桃雄訳 二〇〇六年 東京 岩波新書
- ・「神秘主義（キリスト教と仏教）」 鈴木大拙著 坂東性純、清水守拙訳
二〇〇四年 東京 岩波書店
- ・「日本の靈性」 鈴木大拙著 二〇〇八年 東京 中央公論新社
- ・「東洋的な見方」 鈴木大拙著 一九六三年 東京 春秋社
- ・「無心といふこと」 鈴木大拙著 二〇〇八年 東京 角川文庫
- ・「Essay in Zen Buddhism」 鈴木大拙著一九五八年 London, Rider and Company
- ・「The Essence of Buddhism」 鈴木大拙著 一九四八年 京都 法蔵館
- ・「Manual of Zen Buddhism」 鈴木大拙著一九三五年 New York, Grove Press
- ・「Essentials of Zen Buddhism」 Edited by Bernard Phillips 1963
London Rider and company
- ・「Studies in the Lankavatara Sutra」 一九三〇年 鈴木大拙訳
George Routledge
- ・「The Awakening of Faith」 Asvaghosha 著 鈴木大拙訳
Dover publications inc. Mineola, New York 2003year
- ・「達磨の語録」（禅の語録1） 柳田聖山編 一九六九年 東京 筑摩書房
- ・「六祖壇経」（禅の語録4） 中川孝編 一九七六年 東京 筑摩書房
- ・「伝心法要」（禅の語録8） 入矢義高編 一九六九年 東京 筑摩書房
- ・「臨濟録」（禅の語録10） 秋月龍珉編 一九七二年 東京 筑摩書房
- ・「証道歌」「信心銘」（禅の語録16） 柳田聖山、辻村公一編
一九七四年 東京 筑摩書房
- ・「般若心経」「金剛般若経」 中村元 紀野一義 訳注
二〇一一年 東京 岩波書店
- ・「正法眼蔵随聞記」 水野弥穂子訳 二〇一〇年 東京 筑摩書房

- ・「国訳禅宗叢書第二輯第二卷伝心法要」 国訳禅宗叢書刊行会、
國民文庫刊行会 (大正八年、昭和六年の復刻)一九七四年 東京第一書房
- ・「国訳禅宗叢書第二輯第四卷六祖大師法寶壇經」 国訳禅宗叢書刊行会、
國民文庫刊行会 (大正八年、昭和六年の復刻)一九七四年 東京第一書房
- ・「禅の歴史(中国)」鈴木大拙監修 柳田聖山著 一九六七年 東京 筑摩書房
- ・「禅の歴史(日本)」鈴木大拙監修 柳田聖山著 一九六七年 東京 筑摩書房
- ・「勝鬘經義疏・憲法一七条・他一篇」聖徳太子著 早島鏡正、築島裕 校注
一九九一年 東京 岩波書店
- ・「安心法門」(沢庵和尚全集) 沢庵著 二〇〇一年 東京 日本図書センター
- ・「楞伽經」 高崎直道著 一九八〇年 東京 大蔵出版
- ・「信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀」梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一著
一九七四年 東京 筑摩書房
- ・「般若經の哲学と宗教、華嚴の研究、金剛經の禅、楞伽經、楞伽經研究序論」
鈴木大拙著 一九六八年 東京 岩波書店
- ・「趙州録」 秋月龍珉著 一九七二年 東京 筑摩書房
- ・「金剛般若經」 梶芳光運著 一九七二年 東京 大蔵出版
- ・「真理の花たば、法句經」 宮坂宥勝著 一九七〇年 東京 筑摩書房
- ・「沢庵 不動智神抄録」 沢庵著 池田諭訳 一九九〇年 東京 徳間書房
- ・「仏教とキリスト教の比較研究」 増谷文雄著 一九六八年 東京 筑摩書房
- ・「キリスト教に対する佛教の主張」 増谷文雄著 一九五一年 東京 大法輪閣
- ・「仏教の真髓を語る」 中村元著 二〇一一年 千葉県 麗澤大学出版会
- ・「禅入門」イレーヌ・マキネス著 二〇〇九年 東京 河出書房新社
- ・「天台ジャーナル」 大津市坂本 天台宗務庁出版室
- ・「ともしび」 大津市坂本 天台宗務庁出版室

- ・「こうふく」 奈良市 興福寺教学部
- ・「正法眼蔵 坐禅箴」 窪田慈雲著 二〇一一年 東京 春秋社
- (お茶関係)
- ・「茶道角川大辞典」(第六版) 一九九八年 東京 角川書店
- ・「南方録」熊倉功夫著 二〇〇九年 東京 中央公論新社
- ・「山上宗二記」山上宗二著 (茶道古典全集第六卷) 桑田忠親 校注
一九五六年 京都 淡交社
- ・「山上宗二記」 熊倉功夫 校注 二〇一〇年 東京 岩波書店
- ・「禅茶録」(茶道古典全集第一〇卷) 寂庵宋澤著 柴山全慶校注
一九五六年 京都 淡交社
- ・「茶杓百選」西山松之助著 一九九一年 京都 淡交社
- ・「キリシタンと茶道」 西村貞著 一九四八年 京都 全国書房
- ・「The Book of Tea」 岡倉天心著 浅野晃訳 二〇〇六年 東京 講談社インターナショナル
- ・「茶の本(跋文)」 千玄室著 二〇〇六年 東京 講談社インターナショナル
- ・「喫茶余録」 深田香実著(他) 一八二九年 東京 三友堂東八
- ・「茶書の研究」 筒井紘一著 二〇〇五年 京都 淡交社
- ・「茶祖珠光伝」 巨妙他 一七三〇年 写し
- ・「茶道の哲学」 久松真一著 一九七三年 東京 理想社
- ・「禅と能楽・茶叢書」 熊倉功夫編集・解説 一九九七年 東京 ペリかん社
- ・「珠光古市播磨法師宛一紙」 珠光著 茶道古典全集第三卷 千宗室編集
一九六〇年 京都市 淡交社
- ・「茶道の宗教性」 千宗室(現 千玄室) 茶道文化研究
- ・「茶と禅(その一)」 芳賀幸四郎 同右

- ・「茶の精神」 千玄室著 二〇〇三年 講談社学術文庫
 - ・「茶の心」 千玄室著 一九七一年 東京 毎日新聞社
 - ・「自分を生きてみる」 千玄室著 二〇〇八年 東京 中央公論新社
 - ・「すらすら読める南方録」 筒井紘一著 二〇〇七年 東京 講談社
 - ・「茶と禪」 伊藤古監著 二〇〇四年 東京 春秋社
 - ・「柳宗悦選集第六卷【茶と美】」 柳宗悦著日本民芸協会編集一九七二年東京春秋社
 - ・「茶道と十字架」 増淵宗一著 一九九六年 東京 角川書店
 - ・「お茶とミサ」 東と西の一期一会」 ピーター・ミルワード著 一九九五年 東京 PHP研究所
 - ・「キリシタン千利休…賜死事件の謎を解く」 山田無庵著 一九九五年 東京 河出書房新社
- (その他)
- ・「西教史談」 山本秀煌著 一九一九年 東京 洛陽堂
 - ・「切支丹風土記別冊(切支丹夫人と豊太閤)」 山本秀煌著 (キリシタン風土記研究編) 一九六〇年 東京 宝文館
 - ・「大友宗麟の謁見記」 大友宗麟著 一五八六年 東京 勉誠社
 - ・「日葡辞書」 ジョヴァン・ロドリゲス著 一九七八年 東京 勉誠社
 - ・「日本西教史(上)」 太政官本局翻譯係譯 一九一三年 東京 時事彙存社
 - ・「日本西教史(下)」 太政官本局翻譯係譯 一九一四年 東京 時事通信社

(以上)