

現代の宗教間対話に生きているA・ヴァリニャーノの「適応主義布教方針」
——「根源的いのち」の霊性を求めて——

高橋 勝 幸

1. はじめに

A・ヴァリニャーノ(1539～1606)の「適応主義布教方針1)」は、カール・ラーナー(1904～1984)が指導的役割を果たした第二ヴァチカン公会議(1962～65)の教令『キリスト教以外の諸宗教に対する態度についての宣言』の中で、「(教会は)これらの諸宗教の中に見出される真理で尊いものを何も排斥しない。これらの諸宗教の行動と生活の様式、戒律と教義を、まじめな尊敬の念をもって考察する」としている2)。この宣言によって、ヴァリニャーノの「適応主義布教方針」は350年の時を経て、要塞と呼ばれたローマ・カトリック教会から公式に追認されることになった3)。重いカトリック教会の扉はこうして抉じ開けられた。

このヴァリニャーノの「適応主義布教方針」からえられた、その土地(地域・国)に伝統的に存在する文化・生活習慣などを尊重していく、ヨーロッパの文化・宗教を優位とする従来の教会の姿とは異なる精神が、すでに中国を含めて日本のキリシタン時代からあったことを基軸として、現代の宗教間対話を考察することが本稿の目的である。

グローバル化する国際社会、人々を幸せにするはずだった近代科学技術が地球環境を破壊し、生存の危機を招くようになり、大震災を経験し、宗教も哲学も人々の生活に密着したものでなければならず、自然環境と人間の「共生」が地球規模で唱えられるようになってきた。既成宗教も近代科学も信頼を失い、不安定な現代社会と都市化(世俗化)・IT化が進むなかで、無宗教、新宗教に流れる人が多くなったとき、伝統宗教が古い皮袋(マルコ福音書2章22節)のままでは新しい時代やインターネット世代の若者には答えられなくなってきている。ヴァリニャーノの指針はすでに適応の必要性を指摘していた。

『教会の宣教活動に関する教令』第9条4)では、ヴァリニャーノの適応主義に見られる布教に関する基本的な考えを教会が大胆に認めているだけでなく、それまでの「教会の外に救いはない」として非キリスト教文化の価値を認めないとしてきた5世紀末以来の教会の態度が矯正された5)。

第二ヴァチカン公会議は、『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣

言』(Nostra Aetate)をはじめとして、『現代世界憲章』、『エキュメニズムに関する宣言』、『キリスト教的教育に関する宣言 6)』などにおいて「諸宗教間対話」を進めることを宣言し、大きく前進することになる。

このヴァリニャーノの適応主義布教方針は、二十世紀最大のカトリック神学者と言われるカール・ラーナーの思想における「無名のキリスト者 7)」の中にも生かされており、今日においては「諸宗教間対話」は当然のこととして語られるようになってきた。これらを踏まえて、今日の「諸宗教の間の対話」の進捗状況を考察して行きたい。

先ず、「適応主義」の根本となるイグナチウス・デ・ロヨラ(1491 ~ 1556) (以後、イグナチオと記す)の『靈操』8)を略述し、次いで今日的な宗教多元主義の考察から「根源的いのち(通底)」に至る「靈性」へと掘り下げていきたい 9)。「宗教間対話」「宗教多元性」については、まだ方法論も定かでなく、諸論が入り乱れており、異論も多々あると思われるが、少しでも地平が広げられ、通底とされる「根源的いのち」(花岡永子＝根源的いのち、門脇佳吉＝道の形而上学、小野寺功＝大地性など)の源泉・地下水脈(時代・社会・民族・文化・言語を超えた人類共通のもの)に至る道筋に多少とも貢献したいというのが本論の動機である。聖書にも記されている渇くことのない「いのちの水(泉)」が得られなければならない。「わたしの与える水は、その人の中で、永遠の命にわき出る水の泉となる」(ヨハネ福音書 4 章 14 節)。

2. ヴァリニャーノの適応主義布教方針の根本となる思想＝イグナチオの『靈操』

ヴァリニャーノの「適応主義布教方針」を研究対象とすることは、その考え方の元となるもの(『靈操』)を探究することでもある。しかし、「キリシタン史」においても、「宗教多元性」においても、「行」(修行＝瞑想)がネックになっているのか、『靈操』の説明から入るものは稀であった。イグナチオの『靈操』を疎かにしては、そのヴァリニャーノの適応主義の根源探求にはならない。特にキリシタン時代、ザビエルと親交のあった薩摩の禅僧福昌寺の忍室や盲目の琵琶法師でザビエルから直接受洗してイエズス会士となって初期の宣教活動に欠かせない人物イルマン・ロレンソ、ヴァリニャーノの『日本のカテキズモ 10)』の執筆に影響を与えた若狭出身の医師パウロ・養方、(ヴァリニャーノによって、その文学的才能が認められ、キリシタン版の作成に大きく貢献した)『妙貞問答 11)』の著者不干斎ファビアン等の禅宗出身者についての説明は『靈操』なしには成り立たない。また、この時代の日本のイエズス会が用いた用語・組織などは、禅宗寺院のものが借用され、イエズス会の活動を支えている 12)。

禅宗とのつながりは他にもある。イエズス会の精神は「諸宗教間対話」の出発点でもあり、共通認識となる「行」(修行＝瞑想)を欠いては、机上の空論に終るのではないか

と懸念したからである。愛宮ラサールは、禅が優れた修養法であることを内外に訴え、それは、公会議以前にすでに教皇ピオ十二世によって勧められるようになっていた。禅宗関係者によると、欧米に禅を普及させた功労者としては愛宮真備ラサール神父を鈴木大拙と並んで評価している 13)。

『靈操』そのものの説明にしても、『神学ダイジェスト』（上智大学神学部発行）などの外国文献の翻訳によるものが中心で、日本人の手になるものは、門脇佳吉訳『靈操』の解説のほかにはごくわずかしかな。さらには、キリスト教思想の説明にしても明治以降の近代化との関連のものが大半で、キリシタン時代のヴァリニャーノの「適応主義」から入るものはなきに等しい。この根源を欠いた諸論を読んでも、何かが足りないという印象が残る。ヴァリニャーノの適応主義にしても、宗教間対話にしても、その思想の根本に『靈操』のあることが忘れられているからである。

ヴァリニャーノの適応主義の根本となる思想は、イグナチオの『靈操』にある 14)。1583 年 10 月 28 日付のイエズス会第 5 代総会長クラウディオ・アクアヴィヴァ（1543 ～ 1615）宛てのヴァリニャーノの書簡 15) には「日本にいる人々は優れた方法を行なったのであると御判断下さい」とあり、日本には、当時はプロテスタンティズムもイスラム勢力もないので、トリエント公会議後の対宗教改革派を取り締まるための厳しい教令を日本に当てはめる必要はなく、まだ育っていない初期のキリシタン教会に、ヨーロッパの規則を持ってきたのでは日本の布教はできないことが訴えられている。是は日本の特例を求めたものであった。ヴァリニャーノは、ザビエル以来の当時の日本人の中の優れた道徳性・理性的な姿を尊重し、日本人の中にある良いものを取り入れて行こうとした。これがヴァリニャーノの「適応主義」といわれるもので、「優れた方法」とは『靈操』に基づく「選定」の方法のことである 16)。

同時代にイエズス会士で「適応主義布教方針」を取った例として、ペルーのイエズス会管区長として活躍したホセ・デ・アコスタ（1539 ～ 1600）や南米パラグアイにおけるグアラニー族教化政策のリダクションの考え方も同じ精神に基づいていた。また、ローマでC・クラビウス（1538 ～ 1612）から数学・天文学・暦学を学び、クィリナーレ修練院に 10 カ月間派遣されたヴァリニャーノの教え子でもあるマテオ・リッチ（1552 ～ 1614）もインドで同師の命を受け、1582 年にマカオから中国入国に成功し、儒服を着て儒教をキリスト教に取り入れた形の「適応主義布教方針」で成果を上げている。『天主実義』は漢文で書かれ、漢籍洋書として日本にも他のアジア諸国にも輸入され、多大な影響を与えたが、後に適応主義に無理解なマニラからのスペイン系修道会によって典礼論争になったことが「適応主義布教方針」の典型とされる 17)。その布教方針の決定に大きな影響を及ぼしたのは、『靈操』にあったことは間違いなく、この根本的なものを外しては説明は成り立たない。しかしこれまでのほとんどの諸論は、この出発点となるべき『靈操』

の土台を欠いていた。

改めてキリシタン史を読み直して見ると、先行研究におけるヴァリニャーノについての説明は、『日本のカテキズモ』及びトリエント公会議に基づく『ローマ・カテキズモ 18)』からの引用が主で、『靈操』に言及しているものは稀である。ザビエルも含めて、他のキリシタン文献においても『靈操』からの説明が疎かにされていることは明白である 19)。

『靈操』に基づくキリスト教の「黙想」は「行」を中心とする。それは禅宗の接心に匹敵する 20)。この黙想（修行＝瞑想）に馴染まない研究者は、この論述には入れないようである。坐禅も黙想も、その方法を誤らなければ到達点は同じところになる。一休宗純禅師（1394 ～ 1481）の作と言われる道歌に「分け登るふもとの道は多けれど 同じ高嶺の月をこそ見れ」とあるが、この同じ真理に至る道を言っていると思う。この「行」（黙想・坐禅）を嫌っては、諸宗教間の対話に至る共通認識の道を閉ざされることになる。

イグナチオには対宗教改革（スペイン・イベリア半島のレコンキスタとつながった対抗宗教改革）の意気込みも残っており、イエズス会の世界宣教の意気込みへの偏見 21) から研究対象から外されたのかとも考えられるが、「適応主義」はキリシタン時代のイエズス会士による布教方針の基本で、この根本（根源）を欠いた認識のままでどのようにキリシタン史の研究が進められるのかと疑問符が残る。

こうしたイエズス会の世界戦略としての熱心な布教は軍隊組織にも似ていると言われる。『報告書』（年報の形）は義務付けられ、各方面から（当時は年一回）必ず送られるもので、その正確な判断力・行動力が、名実共に世界最大最強の組織になって発展してきた 22)。

イグナチオの考え方の根底にあるのは、『靈操』に基づく「黙想」によって得られる「不偏の心」であった。神の意志を確実に読み取る『靈操』に基づく「靈動弁別」の方法は、その選定において自他共に認める優れた修行法である 23)。禅宗の「接心」に匹敵するこの修行法は、多くの人に今日までも親しまれ、イエズス会あるところには、必ず「黙想の家」がある。スペインの騎士道の遺産を受けていたイグナチオの精神の要はキリストを最高の主君とみなし修道生活と使徒的活動を合せてキリストへの奉仕とするところにあった。青山玄は日文研叢書 3 の「キリスト教他界観とその日本における意義」の中でイグナチオを評して、日本布教計画もレコンキスタ（再征服計画）の熱意の表れであったことを指摘している 24)。

このイグナチオの『靈操』の精神が根底にあって、カール・ラーナー指導の第二ヴァチカン公会議における「諸宗教間対話」の基本となる考え方に「無名のキリスト者」があるが、その元とするところは、ヴァリニャーノの「適応主義」と同じであるといえる。

キリシタン文献に度々記されている「なつうらの教え」は、人間の根底を流れる共通のものを表そうとしている。「なつうらの教え」は『どちりいなきりしたん』にも『講義要綱 Compendium』にも『妙貞問答』にも度々出てくる(25)。今日の言葉を使うなら「自然法」であり、何時の時代・社会においても変ることのない神の真理を指しているが、この真理を「行」によって捉えていることによってヴァリニャーノの「適応主義」もカール・ラーナーの「無名のキリスト者」の考え方も同じ根底から生まれてくることが分かる。それは『靈操』に基づく「黙想」があつて始めて到達(覚醒)できるものであると言える。

しかし、「キリシタン史」から『靈操』を捉えようとする著作は意外と少ない。「宗教多元性」を唱える研究者は多数に上り、その著作は数知れないが、大半は明治(近代)以降のもので、西洋近代思想とともに日本に入ってきたキリスト教思想からの説明であったため、キリシタン史は対象外であった。新渡戸稲蔵の「武士道」も、内村鑑三の「武士道に接木されたキリスト教＝無教会」も結局は西欧化された理論からのものであった。土着化論は多いが、日本の土壌の不適合を唱えるものが多数である(26)。

「行」という基本を無視して、宗教間対話のために役立つかどうかは疑問が残る。

今日の西洋キリスト教界の凋落は近代思想に起因する。近代科学を前にして非科学的な(神話的な)神学解釈は、神の認識論的把握に疑念を生じさせた。それまでの中世的な神認識は大きく揺らぐことになる。聖書学も科学実証主義的な進化論などによって根底を揺さ振られ、辛うじて預言的な信仰の眼(霊の眼)でもって見るように説明する苦しい解釈となっている。それまで絶対普遍とされてきた教義すら疑念が生じてきている。無神論やマルクス主義に象徴されるように合理的・世俗的な理性(知性)では把握できない神認識は納得されず、教会離れが加速してきている。

十字架の聖ヨハネの『カルメル山登攀』(1953年 ドン・ボスコ社)、『愛の生ける炎』(1992年 同社)やイエスの聖テレジアの『完徳の道』(1968年 同社)、またアヴィラの聖テレジア『靈魂の城』(1992年 聖母の騎士社)、作者不詳の『不可知の雲』(奥田平八郎訳 1977年 現代思潮社)、トマス・アケンピスの著とされる『キリストにならいて』(荻原晃訳 昭和34年 中央出版社)などの著作の中に「キリスト教神秘主義」の教えはすでにあつたものの、マイスター・エックハルト(1260頃～1328頃)以降はその活動が停止されていたため本格的な瞑想の方法は失われていたとされる(27)。

ドイツ・ヴェルツブルクの観想修道会ベネディクト会のヴィリギス・イエーガー神父(1925～)は、神秘主義に深い関心を寄せたが、すでに修練の仕方が失われ、実践的にどう行つて良いか分からないところがあつたらしい。愛宮ラサールや弟子丸泰仙(1914～1982)らによって欧州に広がり始めていた禅の修行に着目した。愛宮ラサールの紹介

で山田耕雲老師に会って、後年鎌倉で修行し室内を終了し、ベネディクト会修道院内に「ハウス聖ベネディクト」を開いた。ヨーロッパでは大きな反響を呼んだが、ヴァチカンの教理聖省によって活動を停止させられた。

東洋的な「無」・「空」の世界によってそれまでの合理主義的な理性・二元論の世界では認識出来なかった神の世界を把握しようとする試みが見られるようになってきている。しかし、その根本となるものは「行」による瞑想の世界であり、これまで異端的とされてきたキリスト教神秘主義的なものが宗教間対話の共通項となってきた(28)。したがって、上記の『靈操』の土台がなく、疎かにした論は、(近代の欧米的理論等の)構築された緒論でしかなく、この方法論では早晚同じ論理から批判の嵐の的となり、崩されることの繰り返しでしかなくなる。諸宗教間対話を求める理論であれば、「禅定」にも似たイグナチオ・ロヨラの『靈操』から導き出された(キリスト教的な)黙想によるものでなければ、対話の出発点・共通項は得られないであろう。「行」(身体)から出たもので、そのものに成り切ること(29)を無くしては、対話の共通項「根源的いのち」には到りえない。ヨハネ4章にあるように渴くことのない「いのちの水」が得られなければならないのである。

パウロは「私は神に生きるために、律法によって律法に死に、キリストとともに十字架につけられた。私は生きているが、もう私ではなく、キリストが私のうちに生きておられる」(ガラティア人への手紙2章19・20節)と記す。これは「己事究明(30)」,「無相の自己(31)」であり、自我に死に切って(大死一番)始めて「絶対無の場所(32)」の境地を体得できることを言っている。自我の根底が「無相の自己」である。道元(1200～1253)は『正法眼蔵』「現成公案の巻」で「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは自己を忘るるなり。自己を忘るるいふは万法に証せらるるなり」「万法すすみて自己を修証するはさとりなり」とある。キリスト教神秘主義の絶対空といえるような神体験に対応する禅の根本経験は「真空無相」の経験といわれる。清水大介は「無相の自己」をイエーガーの言葉を借りて「神と呼ばれる第一現実、這箇(しゃこ＝一切の事物の根源をさす禅の言葉)が、私たちの真の自己である」。「真の自己を見出すとは神的ないのちを見出すことである」とする(33)。

上記の意味するところは、禅とキリスト教の共通項であり、相互の対話の出発点である。共に諸宗教の主体性を失わず、相乗効果があつて、豊潤する邂逅であつて始めて対話が可能になる(34)。京都学派の西田幾多郎では「真実在」(純粹経験(35)、また「絶対矛盾の自己同一(36)」と表現されているが、ただ言葉に表した段階で主客の対立が生じる。これを欧米の方法・論理でもって説明しようとする矛盾も生じ、曖昧さが残る。

西谷啓治は『宗教とは何か』(1991年 創文社)の中で次のように述べている。

「宗教は、他のあらゆるものが我々にとって必要性であるといはれるその同じ生の段階では、決して必要でない。……さういふやうに我々の存在の意味が疑問になり、我々にとって問いとなると共に、宗教的要求が我々の内から生起して来る。その問いも要求も、すべてを我々自身への関係から見また考える我々のあり方が破られたところ、我々自身を中心とした生き方が覆へされたところから現れる。宗教が我々にとってなぜ必要かという問い方が、初めから答への道を蔽ふような問い方である所以はそこにある。それは我々自身が我々にとって問いに化す道を塞ぐのである 37)。」

3. 今日の宗教の問題点

今日の組織率の落ちた伝統宗教の事情を顧みれば、諸宗教が互いに争っている場合ではない 38)。諸宗教が共に、この世界の無信仰（神・仏・超越者不在）に対して、協力して対応する必要性が出てくる。地球規模の危機的状況の中で、人々は頼るべきものを失い、幸せになれると信じてきた科学技術不信、自然環境破壊、種々の社会問題経済危機、自由主義・資本主義において広がる格差に対する疑問等などの不安感を強めている 39)。人々は、その生存不安から宗教を求めているが、伝統的な既成宗教（創生宗教）の教義、儀式、戒律で縛られる宗教とは違うものである。スピリチュアリティ（ニューエイジ）、新霊性運動の名の示す通り、新しい時代の新しい宗教に傾くようになってきている。新宗教が流行る所以でもあろう。

こうした現代の宗教事情については、島蘭進著『スピリチュアリティの興隆』および『精神世界のゆくえ』等に詳しい。渡辺雅子著『ブラジル日系新宗教の展開』のブラジルにおけるカルデシズモの拡大する意味を島蘭はニューエイジ運動で端的に言い表わしていた。キリスト教においても、ニューエイジについての警告がローマ教皇庁から出されているが 40)、これらの新宗教ニューエイジ運動の発展、インターネット世代の若者の新宗教に流れる勢いを止められず、脅威となってきた。次の文は『上智人間学紀要 40号』の拙稿に寄せられた感想で、変革から組織の崩壊を予見する年配の方の言葉である。

「近年カトリック教会は、司祭・修道者の高齢化と後継者不足のため、四十数年前に公会議が開催されていた頃の、明るい希望に満ちた若さはすっかり失って、このまま一般社会の大きな流れに呑み込まれ、次第に衰退して行くかも知れない、というおそれを抱いているひとも多いようです。確かにその兆候は既に現れて来ており、教会という伝統組織は近い将来に崩壊するかも知れません。しかし私は、その時にこそ教会の信徒団の中に隠れている強い底力が解放されて、全人類のため大きな飛躍的活動を始めるのではないかという、明るい希望を堅持しており…… 41)。」

預言者を待ち望むような教会は、決して良い組織とは言えない。この危機的状況を救うものは何か（誰か）。このままでは行き詰まってくることは明白であり、森一弘司教の『信徒の霊性』（2003年 女子パウロ会）で20数年前に同じように、従来の伝統的な組織、教義、儀式だけでは行き詰まりが起こってくることを示唆していた（42）。

本論稿は、ヴァリニャーノの適応主義から出発するもので、キリシタン史から導き出されたために、どうしても主題・軸足はキリスト教的なものになってくることは否めない。しかし、イグナチオの示す『靈操』に基づく「不偏心」（偏らない心、捉われない心）から判断するものである。それは「禅定」にも似た邪念を払った幼子のような（マタイ福音書 18 章 3・4 節）心（不偏心＝無）から導き出され、神の真実（「絶対無の場所」）を捉えるもので、特定の・思想や宗教に偏るようなものであってはならないことは認識している（43）。この件を「タブラ・ラサ」（何も書かれていない板）[前掲註 23]として説明し「神の意志」の把握・認識と解釈する者がいるが、前掲の『アジア・キリスト教・多元性』第9号の中で『靈操』に基づく「靈動弁別」によって、「正しい選定」の方法を示した（44）。

4. 諸宗教の対話宣言から宗教的多元性へ

第二ヴァチカン公会議の諸憲章・諸教令については、すでに触れてきたが、その『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』（諸宗教間の対話宣言＝我らの時代に *Nostra Aetate*）から起こってきた考え方を次に示す。

アラン・レイスの宗教的多元性の分類は、各方面に利用され、立場によって説明が異なる場合もあるが、下記2名のものを参考にした。本論考は山岡三治の順序に従った。

『非・西欧の視座』末本文美士編所収、ルベン・アビト著「非西欧化と非絶対化～現代キリスト教における地球認識と対話への道～」および『啓示と宗教～キリスト教の存在意義をめぐって～』山岡三治・井上英治編所収、山岡三治著「キリスト教と諸宗教の関係」による。

（a）排他主義 *exclusivism*

第二ヴァチカン公会議以前の「教会の外に救いはない」とした「キリスト教絶対主義・普遍主義」やカール・バルトのような「キリスト教的知識のみ（ヨーロッパの文化・宗教他）」を優位と考える極端な考え方で、対話のためには妨げとなる考え方。ヘンドリック・クレマーはその極端で「他の宗教はすべて偽物とした」とされた。

（b）多元主義 *pluralism*

・規範的多元主義 トレルチ、ポール・ティリヒなど。

諸宗教をキリスト教と一応同列に見るが、あくまでもキリストの生涯や生き方を規範として考えて行く。

- ・非規範的多元主義 ジョン・ヒックなど 45)。

色々な文化や宗教は同じ一つの対象を見る様々なレンズのようなもので、「コペルニクス的転回」が諸宗教とキリスト教の関係にもなされるべきとする。

- ・ポール・F・ニッターの多元主義 (最も進んだ多元主義とされる)

『キリスト教の絶対性を超えて——宗教的多元主義の神学』J・ヒック、P・ニッター 編八木誠一・樋口恵訳は、他宗教を排斥することなく、イエスの救いにおける規範性(唯一性)を主張することが可能、また個人が特定の宗教にコミットすることを否定することなく、宗教的多元主義を主張可能とする。ポール・ニッターは、キリスト者が生きる基盤をキリスト中心主義から神中心主義への移行が求められるとする。キリストの名にこだわらず、聖霊の働きを中心にすべきとなる。ポール・ニッターは、無宗教、神を信じない人々、信仰を持たない人々も含めた、諸宗教間対話を目指しているために、対話の共通項を現代世界の問題に置いている。極貧の生活者(国や地域)、社会問題、地球環境の問題(原発も)、差別・格差の問題等から出発しようとしている。宗教そのものは、隠されたものになっているため、相対主義に陥る危険性を指摘されている。そこでは、「神・絶対者、超越者」であることや、信仰や教会の組織(教義・戒律・儀式等)は二の次になる。「教会中心」が「イエス中心」へ、さらには、「神中心」から「聖霊中心」になってくる。このため、従来の伝統的諸宗教に生きる保守派と呼ばれる人々には批判も多い。こうした問題を含みながらも、グローバル化する社会・教会は、諸宗教間対話、エキュメニカル運動などは必然的に今日的課題となってきた(46)。

例外的に、宗教にこだわることなく、死に行く人の最後の時を人間としてそれぞれの宗教伝統と本人の信仰にしたがって葬ったマザー・テレサ(1910～1997)の姿を模範とする考え方は、最も現代的な「宗教多元性」の模範を示していたと言える。マザーが現代の聖人と呼ばれる所以でもあろう。また、「フェミニスト神学」も例えに出てくるが、主に「解放の神学 47)」によって神中心主義が救済中心主義へと移行し、諸宗教とともに最も貧しい人々の優先的選択は、対話のための共通の基礎となり得る。R・アビトは「解放の神学」から、キリスト教の非西洋化と諸宗教の対話の道を探っていたものと思うが、ヴァチカンによって禁止された。修行を主とする「禅とキリスト教」の対話は重要であるが、ポール・ニッターなどは「行」はすべての人に強制出来ないという理由で、ニッターの書では「行」は扱っていない。

・ポスト多元主義『キリスト教は他宗教をどう考えるか——ポスト多元主義の宗教と神学』（ゲイヴィン・デコスタ編森本あんり訳）において、デコスタは「三位一体論」からニッターらの多元主義の曖昧さ、諸宗教の神学の困難さを指摘する。相対主義的で宗教の独自性が失われるとして「多元主義」への反動からか、その批判に答えるものになっている。

西村恵信老師は『禅とキリスト教の邂逅』のあとがきで、個々の宗教の伝統的な主体性を尊重し、自らの信仰を失なわない方法を示しているが、デコスタの論は今日的に妥協できる範囲ではないだろうか。当然に起ってくる考え方であろう。

（c）包括主義 inclusivism

第二ヴァチカン公会議に指導的な役割を果たしたカール・ラーナーの「無名のキリスト者」の考え方。排他主義のような「キリスト教絶対主義」ではなく、キリストの教え（福音）が伝えられていなくても、神の教える真実の生き方をしている国・民族のあることを指す。キリシタン版の文献にしばしば記されている「なつうらの教え」は、まさにこの点を指していると言える。第二ヴァチカン公会議がヴァリニャーノの適応主義を認め、重い扉を開いた「教会」の180度の転換でもあった。

他に、ハンス・キュング（1928～）は、他宗教も同等の対話の相手として、同じ救いの道を認める方向に入るが、まだキリスト教の規範性は残していた。キリスト教から見て、同質のものを認めて行こうとするものであった。

大抵の宗教多元主義の類型は包括主義を二番目に置くが、山岡三治は三番目に置いていた。G・デコスタ編のポスト多元主義にもあるように、多元主義が宗教性を失い相対主義に陥る危険性を感じた研究者は、その揺り戻しからか、個々の宗教の独自性と信仰の自由を尊重する方向にある。その意味で、包括主義を三番目に置く山岡の類型に同意見である。

5. 「根源的いのち」を求めて

キリシタン時代から変らずあって、今日までも確信をもって伝えられる「なつうらの教え」こそ、ヴァリニャーノの「適応主義」の基本であった。

西欧の言葉（ロゴス・知識）中心の合理的な考え方では、批判、争い・論争の堂々巡りにしかならないのではないか。眼に見えない、人知では認識しえない神の世界を論理あるいは認識論で捉えようとすることにすでに無理があった。主客対立の二元論的なギリシア哲学では何も得られないことになる。西洋の神学を基礎づけてきた形而上学による神認識では、近代以降の科学実証主義に対応出来なくなっている。キリスト教神秘主義はこれまで異端視されてきたため、東洋・仏教的な瞑想の方法を継承されてこな

かったことが、東洋的なものに傾き、あるいは憚れる多数の人が現れる要因になっている 48)。

西田幾多郎あるいは西谷啓治は「絶対無の場所」、「絶対矛盾の自己同一」を指して、真実在を捉える哲学を打ち立てた。これらの理論から東洋的な「行」を中心としたものによって得られる、諸宗教の根源的なもの（源泉と言える地下水脈のような）「根源的のち」の共通の理解なしには、諸宗教との対話に到る道が閉ざされてしまう。この問題の突破口として京都学派の哲学を示す門脇佳吉、花岡永子の解説には同感である。花岡は『「自己と世界」の問題～絶対無の視点から～』の中で「二十一世紀にふさわしい宗教哲学である西田哲学や西谷哲学」と高く評価している 49)。門脇は『道の形而上学～芭蕉・道元・イエス～』の序文で「道」は東洋の思想から示されることを述べる 50)。

『非・西欧の視座』の序文で末木文美士は現代の思想状況を次のように指摘している。

「マルクス主義が崩壊したとき、もはや普遍を要求しうる思想は消失した。その後、次々と生れたポスト・モダニズム、ポスト・コロニアリズム、カルチュラル・スタディーズ等々の新しい思想動向は、すでに何ものも普遍を要求できないという断念から出発している。しかし、その主張者たちが西欧的なものを離れたというわけではない。ジャック・デリダがアルジェリア生れのユダヤ人でフランスで活動し、エドワード・サイードがパレスティナ生れでアメリカ合衆国で活動し、スチュアート・ホールがジャマイカ生れでイギリスで活動し、G・C・スピヴァクがインド生れでアメリカ合衆国で活動し、等々を見てゆくと、その経緯はあまりにも似通っている。いずれも非・西欧地域から西欧世界に移って、その両義性の違和感のなかで英語もしくはフランス語というもっとも＜正統＞的な西欧世界の＜普遍＞言語用いながら、西欧の非・普遍性を主張している。周縁から他者の中で両義的であること——それが彼らの問題の根底を形成している 51)。」

筆者が、ポストモダンや脱構築、ポストコロニアルなどの現代思想の理論に振り回されていたとき、西欧の方法論では結局は堂々巡りで、論理によるものは、また批判と反論の繰り返しになるのではないかと大きな疑問が残り悩んでいた時、その方策を日本の特に京都学派の哲学に求め「日本的霊性」（鈴木大拙）や「大地性」（小野寺功）の著作等に飛付いていた時に、末木は一言で説明されていた。

「諸宗教間対話」「宗教多元性」においても同じことがいえるのではないか。行き詰まりから、従来の西欧のギリシア・ローマ的主知主義・合理主義的な考え方に疑問を抱いていたとき、第二ヴァチカン公会議以降、諸宗教間対話から洪水のように現れ出たのが

宗教多元主義の考え方であった。しかし、根源的なもの、「根源的いのち（通底）」（花岡永子）、「道の形而上学」（門脇佳吉）というものが捉えられていないとその論は空虚なもので、既成の諸宗教が主体性を失った相対的なものに陥ってしまう危険性があった。

既述のヒックやポール・ニッターの多元主義に対して、ジョン・B・カブやG・デコスタ等は相対主義に陥ることを批判している。また、2001年12月のイエーガー事件（註28）にも示されるように、まだ改革の余震が残り揺れ動いているのが現状であろう。

諸宗教の独自性を失うような融合的な相対主義的な考えだと、宗教なら何でもよいことになってしまう。宗教でなくともそれらしきもの、占い・日選び・方角など御利益的な墮落したものになり、宗教性を失ってしまう。キリスト教であること、特定の宗教であることの意義がなくなり、相対主義的な偶像崇拜に陥ってしまう危険性を孕んでいる。己の宗教の主体性を保持しながら、諸宗教間の対話によって、諸宗教との交流（神秘的な儀式など）体験によって、それまでの宗教生活で気付かなかったものを気付かせてもらうような、ジョン・B・カブの言う「豊潤な相乗効果」がなくては宗教間対話の意味をなさない。ヴァリニャーノの「適応主義」もK・ラーナーの「無名のキリスト者」の考えも、諸宗教、諸文化の中に神の息吹を認めながらもこの「キリスト者であること」の基本は失わず、しっかりと捉えられたものであったと言える。H・デュモリン著『仏教とキリスト教の邂逅』の訳者西村恵信は「訳者あとがき」の中で、「邂逅」を次のように述べている。

「（邂逅とは）めぐり合うべくしてのめぐり遇いを意味している。仏教とキリスト教は二千年以上の間、今日の邂逅に向って、互いに見知らぬ関係の中でそれぞれの道を進んできたのである。禅定の宗教と、祈りの宗教が求め続けてきたものは、同じ一つの真理であったということが、近頃になって次第に明らかになってきた。これは人間にとって最高に飲ばしいことである。」「邂逅とは、溶けて一つになることではない。それは相手に出会うことによって、自分を確かめることであると思う 52)。」

お互いの信仰を失うことなく、相乗効果があって、お互いの信仰が深まり、発展すること（止揚）をいっている。主観的な見方、それぞれの文化、伝統によって、真実が覆われてしまわれないように、今、自分に求められているもの、キリスト教徒なら「神の導き・招き」に忠実に答えることであり、仏教徒ならさらに「仏の道」を極めることである。それはさらなる真理の深みに至り、深みを経験することによってはじめて気付くもの（覚醒するもの）である。神の愛（恩寵）は限りなく注がれていることの自覚がでてくる。その呼びかけに応答出来る者にならなければならない。

仏教者であっても、その他の宗教者であっても、また信仰を持たず神・超越者を信じていない者であっても、古今東西、神あるいは仏・絶対者の招きは変ってはいない。「行」によって覚者となって、その招きに答える者にならなければならない。相対主義でなく、己れの信じる宗教の独自性（自主性）を失うことなく、諸宗教間の対話の可能性を示唆している。

それは地平（視野）を広げ、心の奥深くまでも見つめられるようになれば、自ずと心の琴線に触れてくる。その心の響きに答える者が人間であろう。（どのような道であれ、その道を極めた人は、何かしら相通ずる共通の何かがあること）。それは、宗教を問うことなく、個々人に共通に備わっているもの、気付かないでいるものがある。その命脈こそ、すべての民族の中にあり、宗教も、人種も、言語も、文化も、国境も越えて働いている「根源的いのち」である。既述のように禅とキリスト教神秘主義は対応していると言える。

この働き掛けを知ることは「行」によらなければ達成されない。「行」・瞑想の世界は邪悪を払い、真理のみを求めるものとなる。その心の働きは、すべての人に共通に与えられている。その確信として得られるものが「宗教間対話」の基礎となる「根源的いのち（通底）」と呼ばれるものであろう。それは、何時の世にも、どんな社会においても変わるものでないという信頼があって成り立つものとなる。ここに、新しい世界に誇れる模範的な姿を見せる、世界の範となる「日本的キリスト教」（何時の時代・社会・文化の中でも変わらず生き続けてきた神の息吹）から、新しい皮袋（マルコ福音書2章22節）に入れる新しい「根源的いのち」が見出だせるのではないかと、希望を持つようになってきたが、進歩しているとはいえ揺れ動き（余震）が残っていることは否めない。

6. おわりに

以上のようにキリシタン時代から続くヴァリニャーノの「適応主義布教方針」は、第二ヴァチカン公会議によって追認され、「宗教間対話」として内外に影響を与えていることは確認できた。時代・社会を超えて生き続けてきた「なつうらの教え」は、何時の時代にも変わらず、現代にも生きていることが多少とも理解できたと思う。

現代における宗教の問題を、キリスト教と禅の両教を極めたイエズス会神父で禅の師家でもある門脇佳吉は『道の形而上学』の「序 道をたずねる旅」の中で、これまでの西洋思想では身をもって旅する人間を把握できないとしてその限界を示した。

「（ヨハネ伝に）[私は道である]と自己規定された方への神学的沈思がないということなのだろうか。あるいは、自分が旅人であるという現実への凝視が欠けている

ということなのだろうか。これらの省察の欠如が神学の不在の直接原因であるだろう。しかし、真の理由はもっと深いところにあるように思う。結論を先取りして言えば、これまでのキリスト教神学が、プロテスタントもカトリックもともに西洋思想の枠組みのもとで構築され、ギリシア思想の知性・意志中心の地平を脱しきれなかったことに起因する。知性・意志中心の哲学であるかぎりヘーゲル哲学に典型的に現れているように、それは精神の哲学となり、K・ラーナー神学に代表されるように、精神の神学とならざるをえない 53。」

つまり門脇は、東西の対立を超えた「身心一如 54)」の智慧への到達は西洋近代の合理主義思想では達成されないことを示唆している。ここから、言葉に表す以前の「主客未分の真実在」、「純粋経験」、「絶対無の場所」などの京都学派の哲学が、共通項を見出すのに役立つのではないかと見ている。身体的な「行」を欠くと対話の基本が失われ、理屈だけの神学、実践の伴わない机上の空論となり、通底とされる「根源的いのち」に至る共通項は出てはこないのではないか。キリスト教においては、これまで疎かにされてきた、「キリスト教神秘主義」や瞑想の方法を再確認し、脚光を浴びるようになれば、理性・知識では捉えられない神の世界の認識が開かれてくるように思う。今日の「宗教多元主義」では見えなかったものが、東西を超えた「行」の中から宗教間対話の共通項・「根源的いのち」に至る糸口が見えてくる。言葉以前の「絶対無の場所」の世界が、西洋と東洋の壁を越えて突破できる道が開かれているという微かな希望の光は見えているように思う。

上記の諸宗教間の対話・宗教的多元性は、新しい学問で、マイノリティの研究課題のようで、方法論も定かではないため、緒論が洪水のごとく出されている。このような現状の中でも、ヨーロッパ観想修道院の修道士と日本の禅宗寺院の雲水との相互交流としての「東西霊性交流」が既に 30 年も前から続けられているが、余り知られていない。一般人を含めて草の根の交流へと深化し、その経験者が多数にのぼれば、宗教間対話は進歩するであろうが、まだ遅々として進んでおらず、十分な理解が得られていない。

ここでは主な緒論を紹介する形となってしまったが、筆者としては今後も続けて、「根源的いのち」や「根源的いのちの霊性」でもって、新らしい学問としての「諸宗教間の対話・宗教的多元性」を究明し続け、深めて行きたい。今後も「比較思想（宗教）」は課題となってくる。正しい確実（真実）な道であることの大切さは説明を要しない。

〔註〕

- 1) A・ヴァリニャーノの「適応主義布教方針」については、拙稿『アジア・キリスト教・多元性』第9号p 31～50『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』に見るA・ヴァリニャーノ

の適応主義布教方針」参照。

- 2) 『(第二ヴァチカン) 公会議公文書全集Ⅶ』 p 353 「諸宗教宣言の序文」。
- 3) そのヴァリニャーノ報告書スマリオへのアクアヴィヴァの質問状(1585年12月24日付)およびヴァリニャーノ回答書(1586年12月20日付)は『日本巡察記』(松田毅一訳、1965年、桃源社、p 301～320) 参照。
- 4) 前掲書『公会議教令集Ⅶ』 p 479。
- 5) 「教会の外に救いはない」とする神学的解釈について『今、日本で、カトリックであることは?』光延一郎編所収 2009年サンパウロ。p 418・419。
- 6) 前掲書『公会議文書全集Ⅶ』 p 340・341 ～。諸宗教について学習することが義務づけられた。
- 7) 「無名のキリスト者」は、カール・ラーナー著稲垣良典訳『人間の未来と神学』p 93～100「無神論と暗黙のキリスト教」及び高柳俊一著『カール・ラーナー研究』p 98～100「第三章カール・ラーナーの神学と霊操的思考構造」参照。
- 8) イグナチウス・ロヨラ著門脇佳吉訳『霊操』中の「解説」及び門脇著「神の言葉を聴く～イグナチオ・ロヨラ『霊操』の解釈学～」『思想』1991年8月806号 岩波書店 参照。
- 9) このことは、一休宗純禅師の作と伝えられる道歌(後述)は、宗教の入り口は色々と違っていても、最終的に到達するところは同じであることを説いている。夫々の宗教の主体性を失うことなく、お互いの教理。儀式によって深められ、相乗効果があって、より豊潤に宗教間対話の可能性を示している。楽観的との批判もある。
- 10) 『日本のカテキズモ』はヴァリニャーノが日本の宗教事情をイエズス会総会長クラウディオ・アクアヴィヴァにラテン語で書いて送ったもの。出版目的で書いたものではないので真摯な批判も入っている、天正少年使節引率者メスキータ神父(1553頃～1614)に託した。アクアヴィヴァは直ちに印刷を命じ、リスボンで印刷させ、日本の宣教に利用された。天理図書館にキリシタン版として保存され、邦訳されている。
- 11) 『妙貞問答』は不干斎ファビアンが、キリシタンについて学ぶ妙秀とそれに答える幽貞との問答形式で書かれている。女性を対象とし、日本の仏・儒・神の諸宗を論駁したもので、日本人の手による護教書・布教関係書としては最初のものであった。長崎で姉崎正治によって発見された『仏法之次第略抜書』(『日本思想体系 25』所集)の編纂にファビアンも関わっており、その内容が活かされているとされる。
- 12) 『キリシタン研究』第十九輯p 239～ 五野井隆史著「キリシタン時代の看房について」参照。他に「同宿」「慈悲役」「侍者」などの制度・組織化が禅宗寺院に倣ってなされていた。
- 13) 清水大介著『波即海—イエーガー虚雲の神秘思想と禅』ノンブル社 2007年p 7～9。
- 14) 『ある巡礼者の物語—イグナチオ・デ・ロヨラ自叙伝』門脇佳吉訳・注解によって、「霊操」誕生の経緯が説明されている。前掲『アジア・キリスト教・多元性』第9号中の「ヴァリニャーノの人物像」と「霊操」を参照。

15) 総会長クラウディオ・アクアヴィヴァ宛書簡は東洋文庫『日本巡察記』p4。また、前掲書アルバレス・タラドリス著『日本巡察記』（桃源社）p 301 に諮問第十七「我が会士が日本で食事をする際に遵守しなければならぬ方法」、諮問第十八「仏僧が用いている慣習と儀礼を万事遵守することが善いか否か」、諮問第十九「我が会士が使用すべき服装」のいずれの裁決もヨーロッパから来た者が、日本の生活習慣に合わせることを定めた適応主義に則ったものである。宣教師と日本人の間での一致を目的としているので、ヨーロッパの習慣を押し付けるような、また、ヨーロッパで定められた法で裁くようなことがないように警告している。

16) 前掲『靈操』p 170 ～ 181、「選定」の項参照。前掲書拙稿『アジア・キリスト教・多元性』第9号p 40・44・49、の「靈動弁別」の項参照。また、井出勝美著『キリシタン思想史研究序説』ペリカン社 1995 年 p 443・444 にヴァリニャーノの第一回協議会の諮問第八の「裁決」によって、大村に派遣宣教師のための日本語学校を設立し、ここで2年間の日本語及び日本文化の学習を義務付けたことが分かる。

17) 拙稿『上智人間学紀要』40 号 2010 年p 91・92、ペルーのアコスタとパラグアイのグアラニー族教化政策(Reduciones del Paraguay) [参考文献No. 14・15]参照。また、ローマのクリナーレ・イエズス会修練院での教え子マテオ・リッチは師ヴァリニャーノの命を受けて 1582 年に中国に入り、儒教を用いて布教に成功しているが、キリシタン時代の日本の布教と同じ延長戦上にあるといえる。さらにまた、朝鮮の李芝峰(1563 ～ 1628)は、中国でこのマテオ・リッチ著作の『天主実義』を手に入れ、『芝峰類説』(1614 年)にその内容を「外国部」に記録している。この「漢籍洋書」については岡本さえ著『イエズス会と中国知識人』(2008 年山川世界史ブックレット)に詳しいが、日本ばかりでなく、当時の朝鮮やアジアの国々にも影響を与えていたことが分かる。ヴァリニャーノの意図したことは、新約聖書パウロの書簡コリント前書3章1～3節「兄弟たちよ。私はあなたたちに、霊の人にむかってするようにはまわく、肉体の人、すなわちキリストにおける子どもにむかってするようには話さなかった。私はあなたたちに固い食べ物を与えないで、乳を飲ませた。あなたたちは、まだそれにたえられなかったからである。だが、今もまだできない。あなたたちは、今もお肉の人だからである。」を引用して、まだ育っていない日本の教会にトリエント公会議の厳しい教令を強いることをしなかった。その時代・社会に合った形で布教方針を決めている。適応主義布教方針は、国を超え・時代を超えて生き続けていることが分かる。前掲書「1586 年 12 月 20 日付ヴァリニャーノ書簡」総会長への回答書。

18) 『ローマ・カテキズモ』のラテン語版原典は慶応大学図書館所蔵。日本語に訳された刊行物はない。内容は、トリエント公会議の教令に基づいて指導を徹底させようとするものであった。

19) 前掲 井出勝美著『キリシタン思想史研究序説』p 204・205 では海老沢有道著『南蛮学統の研究』創文社 昭和 33 年による「不干斎ファビアン信仰の浅薄説」を踏襲しているため、イグナチオの『靈操』解釈は欠いたものであった。

- 20) 門脇佳吉著『禅仏教とキリスト教神秘主義』(1991年 岩波書店) p 222 参照。
- 21) イエズス会批判については、17・18世紀に中国(清朝)布教を巡って起った典礼論争(儀礼論争)に象徴される。ヴァリニャーノの命を受けて中国入国に成功したマテオ・リッチ(1552～1611)らは中国の儒教を取り入れ、儒服を着て布教に成功していたが、マニラから中国に入ってきた、スペイン系修道会(フランシスコ会、ドミニコ会、アウグスチノ会、後にパリミッション会)によって、イエズス会がトリエント公会議の教令に違反した布教方法を取っていることをローマに訴え出た事件。ローマ教皇に絶大な信頼を置かれているイエズス会に対しては、いわれのない批判がカトリック教会内部の上層部からも出てくる。ましてや、外的にはもっと辛辣な批判が集中してくる。
- 22) 素朴な疑問であるが、カブラル(1533～1609)のように日本人に対して極端な偏見・悪感情などによって歪められた「報告書」では、正しい適切な判断は出せないのではないかと懸念したが、同じ地域の「報告書(者)」は複数あるので、偏りは防げるとの回答があった。
- 23) 禅の「無相」あるいは西洋の“*tabula rasa*”のように何も書かれていない板(心)に神の「開け」、「働きかけ」があることは、キリスト教神秘主義においても禅においても同じ回答があった。これは方法を間違わなければ、瞑想において誰もが感じるところの心の内に起って来るものを指している。但し、オウム事件に象徴されるように間違った解釈(読み取り)をしないためには、前掲「註16」の「霊動弁別」「選定の方法」が大切になってくる。正しい選定によって「神のもの」としての確信が得られなければならない。前掲書清水大介著『波即海』p 45～「3キリスト教神秘主義と禅の同質性」(含む十牛図の説明)及びp 79～「5神と無相の自己」参照。
- 24) 青山玄は日文研叢書3の「キリスト教他界観とその日本における意義」(1994年) p 93・94。
- 25) 「なつうらの教え」は海老沢有道訳『南蛮寺興廃記・妙貞問答』東洋文庫 p 263。他「イエズス会日本コレジヨの講義要綱」(*Compendium*)、「どちらいなきりしたん」などに多数記載されている。
- 26) 遠藤周作著『沈黙』(遠藤周作文学全集2) 1999年 新潮社。山本七平訳イザヤ・ベンダサン著『日本教徒——その開祖と現代知識人』1976年角川書店等に土着化の難しさを示す。
- 27) 前掲書清水大介著『波即海』p 9・10。マイスター・エックハルトについては、上田閑照が数冊著していた。欧米の神秘主義的な著作は黙想の際の「霊的読書」や「説教」の題材として利用されるが、具体的な「行」の方法としての瞑想法は示されていないため、イエーガーのように禅にその方策を求めることになる。本論考にも「(3) 今日的な宗教の問題点」において“*tabula rasa*”(前掲)を扱ってはいるが、キリスト教においても簡単な折り・瞑想の集中方法については、神秘主義の書物にも記されており、色々な瞑想の方法はあるがバラバラであった。身体を決められた方法で坐り、確実に禅定に至らせる方法は失われていたのではないか。清水はイエーガーの禅修行の例から述べている。

28) キリスト教神秘主義的な瞑想法は、マイスター・エックハルト以来ヴァチカンの教理聖省（旧異端審問所）によって異端視されてきたために失われていたとされる。そのため、東洋的な禅などに道を求める人が増えている。神秘主義的な著作は残っていても、基本的な修行の方法・瞑想の方法が失われていた。これらの東洋的なものに流れる傾向に疑心を抱く「超保守派」によって「イエーガー事件」が起った。ベネディクト会神父で鎌倉で修行し、禅の嗣法を受け両教を極めたイエーガー神父の禅道場「ハウス聖ベネディクト」への「活動禁止令」（2001年12月）がローマ教皇庁教理聖省から出された（翌年1月より実施）。第二ヴァチカン公会議以来の開かれた教会が、多くの聖職者を失い、危機感からの揺り戻しが起ってきた。人々の生活の中に生きるはずのキリスト教会が、世俗化の波にさらされる危機感から、超保守派による体制維持のためとはいえ公会議の意向に反して、取り締まりを強化してきたようである。このことは「解放の神学」が聖職者の政治活動を禁止することを理由に活動を停止させられたことと同一線上にあると見てよい。宗教間対話のためには大きなブレーキになっていることは否めない。また、ヴァチカンの教理聖省は、かつては異端審問を担当したところであり、（原理主義的な）保守派の傾向は元々強いところでもあった。

29) 『定本良寛詩集譯』（飯田利行著 1989年 名著出版）p 350、の中に「自非耳聾漢 誰聞希聲音」なる漢詩がある。「耳の聞こえない人でなければ、この尊く希な音を聞くことができないだろう」とある。その人の身に「成り切ること」を歌っているが、万事に通じる禅の境地をいっている。パウロの「（自我に死んで）もう私ではなく、キリストが私のうちに生きておられる」に通じている。

30) 「己事究明」について、西村恵信老師がキェルケゴールの「あなたは真のキリスト者ですか」の問いから「真の仏教者か」と問い直し、まとめた著『己事究明の思想と方法』（平成5年（1993）法蔵館）である。西村はその書き出しで「禅は端的に己事究明である。この場合、自己が特に[己事]といわれている点に、自己把握における禅固有の意味を見ることができるであろう。そこでは[己事]ということによって、自己の存在と自己の本質が、同時的に言い表されているからである。」また「キェルケゴールによれば、人間はそもそも有限と無限、時間と永遠、自由と必然という矛盾せるものの総合であるから、それ自体関係そのものであるという。このことは禅が、自己を生と死の弁証法的総合と捉えるのと同じである。それが禅における己事の内容であった。しかしそういうことの対象的観察の段階では己事はまだ己事になっていない。キェルケゴールの言いかたをすれば、人間であって自己ではない。己事究明が真に己事究明となるのは、このようにして自己が自己に無限に関わるなかで、誤れる関係から正しい関係へと回復（生成）されることにほかならない」とする。「己事究明とは己れの事を究明することである。他を探し求めることではなく、自分自身の探求で、自らが決着をつけることで、誰からも助けられることのない道である。それはキリスト教の真の自己ということになり、それは[神]であり、私自身は神の内にあり、神が自己の真相である」。「永遠の言葉においては、現に聞いている者が現に聞かれているものと同一である」（エックハル

ト)。

31) 「無相の自己」については鈴木大拙著『禅の思想』(「鈴木大拙選集」第1巻 春秋社 1975年) p 151・153 参照。多くの禅者は廓庵の「十牛図」を用いて、この「無相の自己」を説明する。「無相の自己」と「キリスト教神秘主義」の神体験に対応しているとされる。上田閑照は『宗教への思索』(創文社 1997年) p 211「マイスター・エックハルトと禅仏教」でキリスト教神秘主義と禅の相応性を述べる。エックハルトが「神との合一経験」を述べるとき、それは禅の「無相の自己」に相当するとされる。それは「命の水」であり、宇宙の根源の働きが確かにあり、それが自分にも内在していることを確信できるものである。個々人の捉え方は違っても、このことが人知における「神体験」であろう。

32) 絶対無の場所は「無相の真の自己」の深層の霊的レベルである十牛図第八の「人牛俱忘」(自分も牛も忘れて無相の自己に入るとして、円相のみを示す)に当たるといえよう。根源の働きは個において個として働く。

33) 前掲書、清水大介著『波即海——イエーが一虚雲の神秘思想と禅』p 81～84。

34) ジョン・B・カブも『対話を超えて』(延原時行訳 1985年 行路社)の序文で、「他者がわれわれに教えてくれるはずの真理をほんとうに聞いて見る。対話というものを通過して」

「(対話よりも深い)対話を超えて行かねばならない」として相乗効果と豊潤さを述べている。対話を通して対話を超えて行くことを言っている。

35) 真実在(純粹経験)について、西田幾多郎は『善の研究』の冒頭で、「経験するというは事実をそのまま知るの意である。全く自己の細工を捨てて、事実に従って知るのである。……それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験したとき、未だ主もなく客もない。知識とその対象が全く合一している」。何者にも捉われず、事実をありのままに見ることは、真理探究においてはキリスト教神秘主義と同じであるとされる。

36) 「絶対矛盾の自己同一」は、一と多との間の関係を表す用語である。前掲書p 71で清水大介は「神秘主義とは神と世界、分割できない一なるものです。だからといって両極間の緊張が止揚されるわけではないのです。……波と海、枝と樹の間には緊張があります。ですから神と人間とは等置されません。事物と人間とが[個]であるとすれば、神はそれを超える[超箇]であるといえよう。イエーガーは[波即海]の比喩で、箇と超箇とが自己同一をなしながら、緊張をはらんで矛盾していることを言い表そうとしている。イエーガーの[波即海]の比喩は、西田幾多郎の[絶対矛盾の自己同一]と同じことを言おうとしているといってもよい。だが自己同一といっても、箇(人間)が増長し、のさばって超箇(神)になるのではない。もしも波が[俺は海だ]と認めるなら、そこにはまだ二つのものが、波と海が、あるだけなのです。神秘主義の経験では、この二つということが乗り越えられるのです。波の自我は流れ去り、その代わりに、海が自分自身を波として経験するのです。……この歩みは、神秘家が自力で遂行するものではありません。それは波に(遭遇するという仕方)で起るのです。正確には波が自分を海だと経験するのではない。海が自分を波として経験するのである」、「海は波として

顕現します」。海を世界と言ひ換えるなら「世界が私において自身を覚めるのです」。難解な西田の「絶対矛盾の自己同一」もイエーガーの比喩の説明から分ると思う。キリスト教神秘主義と禅の同一性の理解にも役立つ。

37) 西谷啓治著『宗教とは何か』(1991年 創文社) p 5・6.

38) 既出『上智人間学紀要』40号p82・95 註1)「現代日本人の宗教」参照。葬式仏教、儀式宗教(キリスト教)としての生き残りの道はあっても、宗教そのものの本質は失われることを指している。

39) 自由の名の下に起る格差、競争の原理、合理主義は本来あるべき人の心を蝕むようになってきた。合理主義は聖書解釈さえ困難なものにしてくる。

40) 『ニューエイジについてのキリスト教的考察』教皇庁諸宗教対話評議会編参照。宗教的な危機認識は「超保守派」においても同じであるが、大きな組織を保持しようとして、厳しい規則を定め圧力をかける方向に向かう。聖書のファリサイ人・律法学士の再現で護教的に教会組織を保持し、改革を抑える施策を取ってくるのは古来から同じようである。

41) 『上智人間学紀要』40号中の拙著「ペドロ・ゴメス著『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』(Compendium)に見るA・ヴァリニャーノの指針」への感想文 2011年2月。ローマ留学中に公会議の書記官をつとめた人物。

42) 森一弘著『信徒の霊性』女子パウロ会 1988年、p 15・16。

43) 柳瀬睦男著「聖イグナチオの霊動弁別について」『世紀』七・八月号、中央出版社 1956年所収。

44) 前掲書『アジア・キリスト教・多元性』9号 p 44.

45) 遠藤周作は小説『深い河』をジョン・ヒックの宗教多元主義に触発されてインドを舞台として書いたことを述懐。

46) 仙台白百合女子大の猪俣恵美子は「参考文献」No. 32・33にある『紀要』にポール・ニッターと現代カトリック教会の諸宗教間対話について詳しく紹介している。また、西谷啓治は前掲書『宗教とは何か』p 3・4で「(宗教が) 社会の秩序、人類の福祉、或は世道人心といふようなもののために必要だといふのは、間違ひであり、少なくとも本末顛倒である。宗教はその効用から考えてはならない」と、すでに半世紀も前に宗教の本質を語っていた。

47) 解放の神学は、第二ヴァチカン公会議以降にグスタボ・グティエレスら主に中南米のカトリック司祭により起った。キリスト教社会主義の一形態とされ、民衆の中で実践することが福音そのものであるという立場を取り、多くの実践がなされている。マルクス主義と混同され、中傷されることも多く、フェミニスト神学、プロセス神学と同様にヴァチカンからは拒絶されている。

48) 前掲註 27) 参照。私見ではあるが、キリスト教の「黙想」では「説教」や「霊的読書」が中心で、言葉を味わうことの方に重点があった。その方法には規定はなく、最も「沈黙黙考」できる場所を選び静かに祈ることが勧められた。もちろん、そこに坐禅の方法を用いる

ことも自由であった。そこにはキリスト教的というものはなかった。

49) 花岡永子著『「自己と世界」の問題～絶対無の視点から～』p 3。

50) 門脇佳吉著『「道の形而上学」～芭蕉・道元・イエス』p 3。後述本文p 13、註 53)にも述べるが、言葉以前の真実在は欧米思想からは捉えられないといえる。

51) 末本文美士編『非・西欧の視座』p2・

52) H・デュモリン著西村恵信訳『仏教とキリスト教の邂逅』p 192・193。

53) 前掲『道の形而上学』p 3・4。

54) 東洋の「身心一如」の修行思想にキリスト教神秘主義の思想は近いといえる。前掲書で清水はイエガーの「身体は知性よりも包括的意識レベルに近い」から「知性とは、ここでは分別知の意味で使われている。包括的意識とは、宇宙意識のことであり、第一現実（神）のことである。すなわち、神性であり、神であり、私たちの自己の本当のアイデンティティとなるものである。……身体は分別知よりも宇宙意識に近いのである」と。

[参考文献]

1. 南山大学監修『公会議公文書全集Ⅶ』中央出版社 1969 年
2. 高柳俊一『カール・ラーナー研究』南窓社 1993 年
3. カール・ラーナー『人間の未来と神学』稲垣良典訳 中央出版社 1975 年
4. カール・ラーナー『キリスト教とは何か——現代カトリック神学基礎論』百瀬文晃訳 エンデルレ書店 1988 年
5. カール・ラーナー『あなたの兄弟とは誰か』宮沢みどり訳 サンパウロ 1985 年。
6. ヨセフ・B・ムイベルガー著『日本における信仰——ヴァリニャーノの「日本のカテキズム」と倫理神学的展開』サンパウロ 2004 年
7. ヴァリニャーノ『日本巡察記』松田毅一・佐久間正編訳 桃源社 1965 年
8. ヴァリニャーノ『日本巡察記』松田毅一訳 平凡社 東洋文庫 229 1973 年
9. 『フロイス 日本史』1～12 巻 松田毅一・川崎桃太訳 中央公論社 1981 年
10. 『イエズス会と日本 一』高瀬弘一郎訳注 岩波書店 1981 年 大航海時代叢書第Ⅱ期 6。
11. バルトリ『イエズス会史』松田毅一監修「十六・七世紀イエズス会日本報告集」第Ⅱ期 1・2 巻所収 同朋社 1990 年
12. イグナチオ・デ・ロヨラ『霊操』門脇佳吉訳 岩波書店 1995 年
13. イグナチオ・デ・ロヨラ『ある巡礼者の物語』門脇佳吉訳注解 岩波書店 2007 年
14. 武田和久『ラプラタ地域におけるイエズス会レドゥクシオンのグアラニー戦士』上智大学イベロアメリカ研究所刊 2003 年。
15. 伊藤滋子『幻の帝国——南米イエズス会士の夢と挫折』同成社 2001 年
16. アコスタ『新大陸自然文化史』上・下 増田義郎訳 岩波書店 1978 年 大航海時代叢書Ⅲ・Ⅳ巻

17. 海老沢有道編『キリシタン書・排耶書』（日本思想体系 25）岩波書店 1970 年
18. 尾原悟訳編著『イエズス日本コレジヨの講義要綱』Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ 教文館 1997 年
19. 海老沢有道訳『南蛮寺興廃記・妙貞問答』（東洋文庫 14）平凡社 1976 年
20. 島藺進『スピリチュアリティの興隆——新靈性文化とその周辺』岩波書店 2007 年
21. 島藺進『精神世界のゆくえ——現代世界と新靈性運動』東京堂出版 1996 年
22. 渡辺雅子『ブラジル日系新宗教の展開——異文化布教の課題と実践』東信堂 2001 年
23. 教皇庁諸宗教対話評議会編『ニューエイジについてのキリスト教的考察』カトリック中央協議会 2007 年
24. 青山玄「キリスト教他界観とその日本における意義」『共同研究 日本人の他界観』（日文研叢書 3）国際日本文化研究センター 1994 年
25. 末本文美士、中島隆博編『非・西欧の視座』大明堂 2001 年
26. 山岡三治・井上英治編『啓示と宗教——キリスト教の存在意義をめぐる』サンパウロ 1998 年
27. ジョン・ヒック『宗教多元主義への道——メタファーとして読む神の受肉』間瀬啓充訳 玉川大学出版部 1999 年
28. 遠藤周作『深い河』講談社 1996 年
29. ジョン・ヒック、ポール・F・ニッター編『キリスト教の絶対性を超えて——宗教的多元主義の神学』八木誠一、樋口恵訳 春秋社 1993 年
30. ルベン・アビト、山田経三著『フィリピンの民衆と解放の神学』明石書店 1986 年
31. G・デコスタ編『キリスト教は他宗教をどう考えるか——ポスト多元主義の宗教と神学』森本あんり訳 教文館 1997 年
32. 猪股恵美子「カトリック教会における諸宗教間対話 1 ——第二バチカン公会議以降を中心に」『仙台白百合女子大学紀要 8 号』 2004 年
33. 猪股恵美子「カトリック教会における諸宗教間対話 2 ——現代のカトリック神学者ポール・ニッターの思想を中心に」『仙台坊百合女子大学紀要 9 号』 2005 年
34. ジョン・B・カブ『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』延原時行訳 1985 年 行路社
35. 教皇庁諸宗教評議会・福音宣教省編『対話と宣言』カトリック中央協議会 1993 年
36. 門脇佳吉『禅仏教とキリスト教神秘主義』岩波書店 1991 年
37. 門脇佳吉『道の形而上学』岩波書店 1990 年
38. 門脇佳吉『『身』の形而上学』岩波書店 1994 年
39. 門脇佳吉『公案と聖書の身読』春秋社（1975 年）
40. 愛宮真備『禅——悟りへの道』理想社 1975 年
41. エノミヤ・ラサール『禅と神秘思想』春秋社 1984 年
42. H・デュモリン『仏教とキリスト教の邂逅』西村恵信訳 春秋社 1975 年

43. 花岡永子著『キリスト教と仏教をめぐって——根源的いのちの現成としての「禅」』
ノンブル社 2010 年
44. 花岡永子『自己と世界の問題』現代図書 2005 年
45. 小野寺功『大地の哲学——場所的論理とキリスト教』三一書房 1983 年
46. 西村恵信『己事究明の思想と方法』1993 年 法蔵館.
47. 西村恵信『キリスト者と歩いた禅の道』2001 年 法蔵館
48. 西谷啓治『宗教とは何か』著作集第10巻 1991 年 創文社
49. 上田閑照『マイスター・エックハルト』（人類の知的遺産 21）講談社 1983 年
50. 『カトリック修道士の禅堂体験』「第二回東西靈性交流」報告 同委員会編 禅文化研究所 1984 年
51. 『禅僧のカトリック修道院生活体験』「第三回東西靈性交流」報告 同委員会編 禅文化研究所 1988 年
52. 『沈黙の共同生活』「第四回東西靈性交流」報告 同委員会編 禅文化研究所 1994 年
53. 清水大介『波即海——イエーガー虚雲の神秘思想と禅』（東西靈性文庫②）ノンブル社 2007 年

（たかはし・かつゆき 総研大 国際日本研究専攻研究生）