

# 武藤一雄の靈性思想

金子晴勇

## はじめに

わたしが京都大学の大学院博士課程でルターを学んでいたころ、武藤一雄先生からルターの出典箇所について質問を受けたことがあった。それはティーリケの『ニヒリズム』の終わりに引用されていたルターの言葉「無から有を創造するのは神のわざである。だから未だ無となっていない者からは神は何も創造することができない」であった。<sup>1</sup>わたしはそのときこの著作を読んでいたので、その出典箇所を知っていた。それはルターが最初にドイツ語で書いた著作『七つの悔い改めの詩編講解』（二一七一年）からの引用であった。そこでこの出典箇所をお知らせすると、先生は大変喜ばれ、ルターのこの著作を読まれ、雑誌『兄弟』にニヒリズムの超克に関する論文を掲載された。当時は西谷啓治先生の『ニヒリズム』が発表され、「ニヒリズムの徹底即超克」という思想と併せて、その後武藤先生の宗教哲学の重要な視点となった。わたしはそこに先生の靈性思想が展開していると考えるので、その点を考察してみたい。

わたしはその後ルターのこの著作がキリスト教靈性思想史上できわめて重要な思想の転換点となったことに気づい

た。それはドイツ神秘主義の根本概念と関係しており、とりわけルターはこの著作に先立って『ローマ書講義』（一五一—一六年）の中でドイツ神秘主義者タウラーの思想を受容し、なかでも「魂の根底」（Seelenrund）について学び、続く『七つの悔い改めの詩編講解』の中でこの「根底」概念の代わりに新たに「霊」（Geist）概念の採用と導入に踏み切ったことが判明した。というのもこの「根底」概念は聖書的なキリスト教用語として当時使われていなかったからである。<sup>(2)</sup>

そこで霊性の視点から武藤先生（以下武藤と略称する）の晩年の宗教思想をここでは解明したい。武藤はキリスト教の信仰を堅持しながら仏教、とくに禅宗の観点に立つ宗教哲学者である西田幾多郎や西谷啓治の影響のもとに宗教哲学の新しい可能性を追求した。この点でその思想は今日注目すべきものであるといえよう。<sup>(3)</sup> 西田はその晩年の著作「場所的論理と宗教的世界観」という論文の結論のところで、自説をいつそうキリスト教に接近させて再考し、ルターやパスカルを引用して自分の霊性思想を説明したが、さらにルターでは有名な「ローマ書の序言」を参照し、「信仰はわれわれの内に働きたもう神のわざなりとあるように我々を変えて新しく神から生まれさせ、古いアダムを殺し、我々を全く他の人となし、更に聖霊を伴いきたらすと言っている」と言う。<sup>(4)</sup> そしてこの考えは禅宗の言う「見性成仏」と同じであって、「見」とは「自己の転換」や「入信」を意味すると主張した。またパスカルの「考える葦」としての人間の偉大さは人間が思考によって宇宙をも洞察し、人世の悲惨を転じて幸福となすからであると解釈する。終わりに彼はキリスト教と仏教に関して「私は我々の自己と絶対者との関係において、相反する両方向を認めることができるという。そこにキリスト教的なものと、仏教的なものとの二種の宗教が成立するのである。しかし抽象的に単にその一方の立場にのみ立つものは、真の宗教ではない」と語って、相互の理解を促進すべきであると言う。そして「絶対

愛の世界は互に捌く世界ではない。互に相敬愛し、自他一となつて創造する世界である」と説き、彼の「絶対矛盾の自己同一」という靈性論理を展開する。<sup>(5)</sup>

西田のこの主張やそれを継承する西谷の思想を積極的に受容しながら武藤は、ルターとキルケゴールの思想を継承しながらプロテスタントの立場から仏教とキリスト教との関係を考察した。彼の直接の師である田辺元がキルケゴールの主体性を力説して西田哲学に対峙したように、武藤もキルケゴールの思想を追求しながら宗教哲学の新しい姿、つまり新しい可能性を探求するようになった。その他にも、たとえば、後述するように、カトリックと禪仏教との比較考察が今日も継承されているが、ここでは武藤の思想を立ち入つて考察し、終わりにそのような試みとを比較してみた。

晩年の武藤の代表作は『宗教哲学の新しい可能性』であつて、それは無神論・世俗化・ニヒリズム等のいつそう深まりゆく現代の思想状況を積極的に受けとめながら、宗教哲学の新しい可能性を探求する。その研究対象もキリスト教、仏教、実存哲学という広範囲にわたっている。この著作のなかで「宗教哲学の新しい可能性」、「キリスト教と無の思想」、「宗教における〈内在的超越〉ということについて」という三つの論文にその思想の要点が述べられているので、まずはその主要点だけを指摘しておこう。<sup>(6)</sup>

## (一) 教義学的神学と神学的宗教哲学

弁証法神学ないしはバルト神学が敗戦後の日本では受容されたが、その批判の対象とされた宗教哲学への関心は後

退していった。そこには「宗教主義」やそれと結びついた「歴史主義」に対するリアクションが認められる。しかし同時にそこにはプロテスタント神学に由来する正当性の主張が行きすぎたという反省も起こってきた。この現代の神学的状況は宗教主義に立つ宗教哲学と弁証法神学の宗教主義批判との二者から再検討されなければならないが、この両者はキルケゴールの「宗教性A」と「宗教性B」との関係に類比させられて考察される。これが武藤の基本姿勢である。

その際、宗教性A（一般的で内在的な人間性）とAを否定的に突破するB（実存をかけて生きるパトス）との関連が問題として設定され、A（一般的宗教心）とB（特殊的啓示信仰）との間にキルケゴールが提示した「内的有機的な結びつき」が探究される。<sup>7</sup> その場合、BをAに還元するのが「哲学的宗教哲学」であるのに対し、BがあくまでBでありながらAとの間に結びつきを求めるのは「神学的宗教哲学」であり、武藤自身もこの立場に立っている。

ここから新しい宗教哲学の可能性が探究され、神学と哲学との間にテイリツヒが試みたように対話的關係を立てることが不可欠であるが、ニヒリズムの哲学を徹底的に媒介した哲学であるハイデッガーの哲学と神学との折衝の必然性が力説された。次にキリスト教と諸宗教、たとえば仏教との出会いは人格的邂逅に類比的なものがなければならぬ。キリスト教以外の諸宗教を一般宗教史の中に編入し、宗教性Aの表現と見る以前の考え方から転じて、たとえば仏教を宗教性BとしてBなるキリスト教との間に「我と汝」の關係が成立しなければならぬ、と説かれる。そのうえで我―汝關係に類比する実存的交わりの場が新しい宗教哲学の可能な場であると主張された。しかも仏教は日本の精神的風土に土着化した宗教であり、かつニヒリズムを超克した「空」の原理に立つ無神論的宗教であるとの特質が指摘され、両者の対話を通して、いよいよそれ自身となる方向と同時に、両者の關係が問われる。その際、両者を結

びつける宗教性が「無いことにおいて有るといふような性格」をもつ、「消極的な(需)(Bedarf)としての宗教心」つまりアウグステイヌスの「不安な心」の中に求められる。そこには「自然的素質」の否定としての自然的素質が存在する、と説かれた。この「消極的な(需)」こそ「内在的な超越」の内容であつて、その根本性格が「無いことにおいて有る」という根本特質であると主張される。これは真に優れた洞察であると言えよう。

このような観点に立つて使徒パウロの神学の特質が指摘される。シュヴァイツァーも言うように。パウロは神学者である以前に思索者であり、神秘家である。そこにキリスト教のB的なものに徹しながら、それを超える宗教性Aにつながるものが認識されうる。その場合、宗教史学派がかつてしたようにパウロのヘレニズムの起源を重視するのはBをAに還元する古き宗教哲学の見地である。ところがパウロの神秘主義を信仰神秘主義、キリスト神秘主義、終末論的神秘主義として、B的性格をもちながらそれを超出してA的なものにつながっている点に、宗教哲学の新しい可能性の手がかりの一つを彼は見いだしている。<sup>3)</sup>

## (二) 仏教的な「無」の理解

次の論文「キリスト教と無の思想」は日本における「キリスト教の土着化」の問題を契機に西洋的な世界宗教としてのキリスト教と東洋の世界宗教としての仏教、なかでも禪と相触れあう点を追究しながら、両者の相容れない相違点をも明らかにしようとし、「無」の理解を手がかりにそれを考察する。この論文に反復して現れる基本的命題は「ニヒリズムの徹底即止揚」であり、この命題が著者の宗教哲学の第一原理として立てられる。この重要な命題はテー

リケのいう最後のイズムとしてのニヒリズム、つまりイズムがない (nothing) イズムという自家撞着によって、ニヒリズムというイズムがまさに止揚されるべきイズムにほかならないことから導きだされる。このニヒリズムの徹底即止揚こそニヒリズムを媒介とした「高次のリアリズム」として宗教の立場を成り立たしめる。そこに示される「無」の理解はキリスト教のそれと異質のように見えるが、ルターやティリッヒ、さらにパウロならびに新約聖書の検討によって、無の消極的契機と積極的契機の間になり立つ弁証法が信仰の核心であると説かれる。このような「無」の理解に立って仏教的とくに禅的な無の思想との対比がなされ、両者の根底に「実定的諸宗教を底に超えた人間の根源的宗教性」が追求され、人間存在に必然的に絡まる虚無性の止揚、つまりニヒリズムの徹底即止揚が両者に共通する事態として見いだされる。「そしてそのような〈無〉を介して、実は、両者の間に、真の邂逅、真の対話が成り立ち、且つそこから、あらゆる既成の比較宗教学的ないし宗教哲学的答えを撥無する〈宗教的なもの〉の所在が、新たに求められるにいたるであろう」と主張される。

### (三) 内在的超越の立場

さらに論文「宗教における〈内在的超越〉ということについて」では西田幾多郎の先に挙げた論文の中から「私は将来の宗教としては、超越的内在より内在的超越の方向と考へるものである」を手がかりとし、そこから宗教哲学の方法が検討される。キリスト教信仰にどこまでも内在的に忠実な立場は神学的と呼ばれ、それに終始する「神学主義」はバルト神学に見出される。これに対し内在的超越の立場はキリスト教信仰に徹底的に内在的になることによって、

それを超える世界に出で立ち、キリスト教と仏教との相互理解が可能になることと立場に出で立つことにほかならない。宗教における内在的超越は西田が言うように「自然法爾的に、我々は神なき所に真の神を見るのである」<sup>(10)</sup>とあるように、神に見捨てられたかのごとき世界が、その神否定の極において逆対応的に神に接することであり、世界と等根源的な人間が自己の有限性に徹すること、つまり死によつて逆対応的に神に接することにほかならない。「宗教における〔内在的超越〕の方向は、実は、単に超越的な神ではなくて、超越的な神が、世界と人間とに徹底的に内在的であることをとおして真に超越的であることによつて、必然的に根拠づけられた方向となるのでなければならぬ」<sup>(11)</sup>と彼は語つて、「内在的超越」は「超越的内在」なる神のわざに根拠づけられている点を指摘する。このような思索を通して次のような結論に達する。「従来のキリスト教が、世界宗教という性格をもつにしても、あまりに、西洋的な世界宗教という性格を具えていたと思われるから、……真にエキメニカルな宗教となるために、東洋的（あるいは日本的）な世界宗教ともなりうる道を求めるものでなければならぬと思う」<sup>(12)</sup>。

#### (四) 現代神学における「内在的超越」

このように理解された武藤一雄の「内在的超越」の思想はバルト神学に対する批判的対決から生まれてきていた。バルトは最初十九世紀後半から支配的であつた自由主義神学の人間中心主義的な傾向に対し、キルケゴールの「神と人間の無限の質的差異」という観点を導入し、神の啓示であるキリストを中心とする神学、つまり「神の言の神学」を確立した。だが、神と人間との質的断絶を基調とする実存弁証法的な思考は、神中心の神学形成にとつて決定的意

味をもっていたが、やがてバルトは神学の基礎を実存におく立場と対立するようになった。その結果、彼の神学思想の特質は神学をあらゆる人間学的前提から解放し、もっぱら神の言葉の上に基礎づけようとする点にある。これに対する批判としてキルケゴールから神学を理解する武藤がバルトを批判し、それに対決して「内在的超越」のあるべき内実を提示したのであるが、バルト自身がブルンナーとの論争を経て後期になると人間をも考慮した神学的な人間学に到達していた。<sup>13)</sup> こうしてブルンナーの「応答的責任性」やニーバーの「自己超越の能力」、またテイリツヒの「受身的受容性」、さらにパネンベルクの「基礎神学的人間学」にまで「内在的超越」は説かれるようになり、現代の神学思想の特質を創造するものとなった。

### (1) ブルンナーの「応答的責任性」

ブルンナーの中心思想は人格性と人間性の中に求めることができる。キリスト教的な人格概念は神が人間に対して「汝」と呼びかけ、人がこれに応答することによって成立する。その際、彼はカントの説く「人間の尊厳」ではなく、「神によって呼びかけられる人格」を力説し、その応答性を強調した。<sup>14)</sup> こうしてブルンナーはキリスト教文化を再考し、近代文明をその破綻から救おうとするに当たって、人間学を神学の観点から確立しようと試み、「神との応答的存在」こそ「人間性」の本質規定であると主張した。<sup>15)</sup>

### (2) ニーバーの「自己超越の能力」

ラインホルト・ニーバーが第一に指摘するのは人間の自己超越の能力である。彼は言う、「キリスト教人間観は〈神



の像」という教説において、人間の精神的能力における高度の自己超越性を強調する<sup>16)</sup>。ここに指摘される「自己超越性」こそ彼の人間学の基礎となつている概念であるばかりか、シェーラーの「精神」(Geist)と共通する理解が示される<sup>17)</sup>。だがそれはシェーラーの「世界開放性」をも超えて、自己が世界を超えている意味を捉える「自由な主体」である点に求められる<sup>18)</sup>。またニーバーはこの理性を超出する精神の能力を神秘主義の靈性に認めており、しかもこの観点を主としてアウグスティヌスの思想から学び取つた<sup>19)</sup>。

### (3) テイリツヒの「受け身的受容性」

テイリツヒが強調した心身の統一体としての「精神」の規定は、キリスト教の三分法における「靈」にもとづいており、キリスト教の伝統に深く根ざしている。しかも精神によつて「心」という知的な機能ではなく、心身の動的統一作用が理解される。この点に関しては『組織神学』第3巻では精神と神の靈との関係がいつそう明瞭に考察された<sup>20)</sup>。しかも「精神」は知的な「心」とは別の靈性を意味するものと考えられた。彼は言う、「人間は(現臨する神)の啓示的經驗を(靈)または(靈的現臨)の用語で表現することはできなかつた。……神的靈の教義は、精神を生の一の次元(つまり靈)として理解することなしには不可能であつたであろう<sup>21)</sup>と。この靈の次元を彼は神の靈が人間の精神の中に宿り、また働くという仕方である。この靈という次元において精神は神の靈の働きによつて自己超越へと導かれる。この「自己超越の作用」が靈性である。もちろんそれは依然として人間の精神であり続けるが、同時に神の靈の衝迫によつて、自己自身から出てゆく「脱自」(ecstasy)の状態を経験する。彼は言う、「宗教は存在と意味における究極的無制約的なものへの人間精神の自己超越(das Selbst-Transzendieren)である<sup>22)</sup>」と。この「精神の自己超

「越」はラインホルト・ニーバーが先に説いた精神の規定と全く同じであつて、それは人間だけが人格となることができ、人間のみが自分に中心をもちながら、世界に帰属すると同時にそれから分離して世界に関わる人格であるからである。<sup>(23)</sup>

(4) パネンベルクの「基礎神学的人間学」

パネンベルクは初期の著作『人間とは何か——神学の光で見た現代の人間学』(一九六二)でシェーラーの「世界開放性」にもとづく神学的人間学の構想を発表した。しかし彼は「世界開放性」をさらにラディカルに解釈する。それは単に世界へと向かう開放性だけではなく、「あらゆる経験を越えて、あたえられたあらゆる状況を越えてさらになお先へと開かれている。彼はまた世界を越えて、すなわち、そのときどきの彼の世界像を越えて、さらにはあらゆる可能な世界像や世界像一般の試みを越えて開かれている」。それゆえ「神という言葉の意味深く使用できるのは、ただ、それが人間が無限に差し向けられている相手を意味する場合だけである」。<sup>(24)</sup>このように世界開放性は神への開放性に進展していく。その後彼は大作『人間学——神学的考察』のなかでヨーロッパの諸学問の成果を結集して「神学の基礎学」として人間学を新たに確立する。彼によると神学は人間学の成果を吟味した上で批判的に受容しなければならぬ。それゆえ彼は人間学を「教義学的」に考察するのではなく、人間生物学・心理学・文化人類学・社会学・歴史学などによって研究された人間の諸現象を解明し、そこに含まれた宗教的で神学的な意味にもとづいて人間を考察しようとする。彼はそれを「基礎神学的」人間学であると言う。<sup>(25)</sup>

これらの現代神学の傾向と武藤の宗教哲学はその「内在的超越」によってそれに匹敵する重要な意味をもっている。

そこで再考すべき点を挙げて彼の思想を検討してみたい。

### (五) 再考すべき問題点——宗教性Aと宗教性Bとの関係

これまでの議論で問題となるのは宗教性Aと宗教性Bとの関係である。この関係は宗教性の一般性と特殊性として理解されてきたが、それは常識的には「一般啓示」もしくは「原・啓示」と「実定的な宗教」との関係として理解されている。この理解に関してもキルケゴールの『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』で示されている内容を再検討する必要があると思われる。というのも、この関係はキルケゴールでは類と個との論理的関係でも、字義的な普遍と特殊の関係でもなくて、さらに一般啓示と個人的な特殊啓示の関係をも意味しないように思われるからである。むしろ宗教の非実存的で理性的な理解と実存的パトスのな理解との関係であって、「すべての人がキリスト教徒であるところで、わたしはいかにキリスト者となり得るのか」と問うた彼の根本問題と深く関連しているように思われる。

そこでこの宗教性AとBの関係を実存の三段階的發展の中で捉えたG・マランツクの『キェルケゴール——その著作の構造』を参照してみたい。マランツクは先の『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』とそれ以後の諸著作を検討していつて、とくに『キリスト教講話』第三部の最後の講話には「信仰告白」があつて、「ここでは一人の単独者〔信仰者〕がこの一人の方〔キリスト〕にのみその生を結びつけたことの証人となつてゐる」と語られている点に注目する。ここには単独者とキリストとが信仰によつて一つとなるという宗教的実存、つまり宗教性Bの究極の

姿が表明されている、とマランツクは説く。それゆえ宗教性Aは一般啓示や原一啓示よりも通常の教會的な教え（Ⅱ教義学）を意味すると考えてもよからう。

このような宗教性Bにはキリストとの特別な信仰関係、一般的には「キリスト神秘主義」とか「信仰神秘主義」と言われている内実が含まれている。それは、歴史的に検討してみると、ルター26の宗教経験とその神学思想の根底をなしている要素でもあつて、教義学的神学の背後にある靈性神学を形成している。ルターはこれを「教義学的でない実験的な知恵」であると表明した。ここからルターは教義神学と靈性神学を区別して論じていったように考えられる。27

このような宗教性Bと他の宗教性Bとが対話することが求められている場合にはどのような成果が期待できるのであるうか。それはヤスパースの説く「実存的交わり」であつて、武藤と西谷の間に実現された。

## （六）仏教とキリスト教の対話の可能性——キリスト教と禪との対話

教義学や神学の観点からすると宗教間の対話は教義の厳しい対立のゆえに、一般的にはそれを実行するのが困難である。ところが靈性の視点からは宗教観の共通性が認識され、対話が進行することが認められる。たとえば自己の罪性の認識では一致することが認められるし、社会的実践に関しては協力して諸問題に対処することができる。そのなかでも靈性の論理が共通な場合には、靈性が愛として実を結んでいるので、実践的な活動における協働がスムーズに行われるし、総じて協力関係が構築されやすい。たとえば靈性の論理のなかでも救済経験における「逆対応」の関係とか、法悦の境地としての「欣喜雀躍」とかの類似性が認められる。この点は親鸞とルターとの比較研究でこれまで

追求されてきたし、エックハルトと禅思想も鈴木大拙や西谷啓治などによって追求されてきた。この靈性の論理は宗教的な靈的体験に由来しており、独自の論理を伴っている。神を永遠者や絶対者、もしくは啓示を伴わない神性において捉える場合、そこには理性の光によっては照らされない神——ルターはこれを「暗闇の中にいます神」(Deus in tenebris)や「裸の神」(Deus nudus) また「神自身」(Deus ipse) と呼び、人間的な言論を超えた存在である。そこでは靈性的な論理にもとづいて対話がかわされ、相互理解が促進される。<sup>28)</sup>

武藤が強調したのはキリスト教と禅仏教との関係であった。この場合に両者の対話がなされる時、靈性的な思考と論理が展開するので、思考過程は一般の哲学的な理性の論理を超えている。それでも宗教哲学をめざす思想家は、西田幾多郎、西谷啓治などに見られる逆説的な表現を採用せざるを得ない。その際、神を「絶対無」と呼ぶのは説明が必要であって、それが神や仏が慈悲をもつて人間と関係を結ぶ場所的表現であることを説明する必要がある。こうした宗教的な逆説的な見解は一般には「パラドックス」であって、それは総じてパラドクサ、つまり「一般の意見に逆らう」言表なのである。したがって「絶対的矛盾的な自己同一」という表現は一般には理解できない表現である。同様に武藤が設定した根本命題「ニヒリズムの徹底即克服」もこの種のパラドクシカルな表現であるといえよう。それゆえ武藤が試みたキリスト教と禅仏教との対話はこの種の靈性体験の共通性を前提としてのみ実現できると言えよう。たとえばカトリックの思想家の試みではこの点が実行されているので、それを参照してみたい。

#### (一) カトリックの靈性思想と禅仏教

カトリック教会の指導者の中にはキリスト教の信仰を堅持しながらも、積極的に禅仏教を受容し、キリスト教との

接点を探求してきた人たちが多く見られる。その中で靈性の視点からそれを捉えようと試みた思想の中でマートンとデュモリンの試みをここではまず考察してみよう。

マートンと禪仏教 現代において靈性を力説する多くの思想家の中で、トマス・マートン (Thomas Merton, 1915-<sup>(28)</sup>) に注目すべきであろう。彼は人間の靈性が神との対話によって形成されることを何よりも強調した。彼は現代の主義主義と対決し、人間が自己ではなく神に中心を置くべきであった、神こそすべての中心であり、「神がいたるところにあり、またどこにもない」とはいえ、すべてが出会い、発出するところであると説いた。つまり神が超越と内在とを統合しており、神は宇宙を創造することによって、その超越性が宇宙に内在するようになった。したがって宇宙を創造した神は、宇宙の根源であり、実在するすべての源である。神は万物の源としてすべてに現存している。その際、神は「わたし」に内在しており、わたしに対し「汝」となっている。このような思想は「ルイヴィル体験」と呼ばれるものから起こってきた<sup>(29)</sup>。

彼は禪について『キリスト教と禪体験』を書いた。その中の一つの章「キリスト者の禪観」に明らかのように、彼はキリスト者として禪を考察し、キリスト教の教義よりも靈的な体験の側面を強調する。なぜならキリスト教には禪の「悟り」に匹敵する比類なく価値の高い体験の伝統もあるから。彼は体験の比較を通して東洋の靈性に近づく道を探求した。彼によると禪定(座禪)という禪の目的は「説明することではなくして、注意を払い、意識し、覚醒していること、換言すれば、型にはまったことばなどに欺むかれえないような意識を発展させることである」。そこには理性的に証明できる「論理的確実性」ではなく、信仰による「宗教的確実性」でもなくて、「実存的・経験的でもあるところの真の形而上学的直観にともなう確実性」が求められる。なぜなら「仏教の目的は、意識を純化してこの種の

悟りに達することである」から。この悟りは大乘仏教では「慈悲の会得」であるが、それは菩薩が苦界の中に止まりながら、その中に涅槃を見いだすように、現象的なものと本体的なものとを一体的に捉える形而上学から起こっており、それは生死の輪廻に悩める者たちと仏陀とを一体視する慈悲深い愛のゆえに生じる。

啓示宗教であるキリスト教は「教義」を重要視するため、啓示の正しい伝達と同時に誤った解釈を批判するのに対し、教義を受容する主観的・神秘主義的体験をおろそかにする。ここからキリスト教と禅との相違が生じ、キリスト教では客観的な教義が、主体的な宗教体験の上位にあるのに対し、禅では体験が教義に優先する。しかも禅は啓示概念を捨て去り、存在の自然的・本体論的根拠を徹見しようとする。キリスト教は恩恵宗教であり、神に全面的に依存する宗教であるが、禅は簡単に「宗教」として類別することはできない。禅は、他の仏教諸派と同じ様に、救いや悟りを求めて励んでいるときでも、完全な自由と独自性を得させようと努める。この独自性は、本性と精神との奥底にある力をわがものとして使いこなすことを妨げる単に外的な支えや權威に頼われないものである<sup>①</sup>。

こうしてマートンによって仏教とキリスト教との間には靈性の機能が共通している点と相違している点が明らかにされ、相互の比較によってそれぞれの靈性機能の特質と意味とが説き明かされた。しかし彼自身はキリスト教的靈性の確信のうちに生涯を全うした。

デュモリンの靈性比較論 カトリックの神父デュモリンは上智大学で長く教鞭を執っていたが、同時に禅の研究をし、東西の靈性の比較研究を行った。禅についてドイツ語で書かれた大著があるが、ここでは『仏教とキリスト教との邂逅<sup>②</sup>』を採りあげて見よう。彼によると人間の生命が呼吸のリズムにおける静と動との両極の活動から流れ出るように、人間の身体と魂とは相互的調和と相互依存の関係にある。東洋の禅定の特殊性はこの確信から起こってくる。

それは身体との一致によって完全なものとなる。身体と魂は互いに協力し合うものである。禪仏教の「結跏趺坐」(坐禪)は心身の一体的な経験である。日本の禪匠は、この統一を心身一如の「姿」で実現する。道元禪師によれば、坐禪の姿はそのまま仏陀の正覚を表現する。

この心身一如の姿をヨーロッパ人は、ギリシアの心身二元論の影響で、忘れてしまった。聖書に見える原始キリスト教の人間理解は、ギリシアの二元論の見方とは全く相違する。もし肉体の復活という信仰がなかったならば、キリスト教は心身の基本的統一の教えを見失ったかもしれない。キリスト教の教義ではこの心身一如の信仰は、受肉や復活の信仰のように人間の全き統合をめざし、キリストの倣びを通して身体は靈(pneuma)によって変容される。このような聖書の人間観の復権は、西洋をしてアジアとの対話に赴かしめる。キリスト教徒は禪の瞑想との接触によって聖書の真実をいっそう完全に会得するようになり、同時に禪的靈性の理解を深めることができる。デュモリンによると靈性は禪定によって心身のもつとも完全な発露を見いだす<sup>(38)</sup>。また抽象的思考や概念的言語には本質的な限界があるため、禪の直観知の重要性が指摘される。これが靈性的思考を形成する<sup>(39)</sup>。

神の問題は仏教徒とキリスト教徒のすべてにとって最大の問題である。東洋人の心からすれば、深い宗教経験は神秘的であつて説明の及ばないものである。同様に自らを啓示する神聖な存在は、人間のことばで言い表しがたいものであり、あらゆる言詮を超えた超越的な無であるがゆえに、存在であると同時に非存在と呼ばれる。仏教徒の宗教体験も瞑想と一つになって究極的実在へと向けられている。坐禪や百万遍の念仏もある絶対他者に向かっていることに変わりはない。仏教徒は絶対他者を「無」と名づける。こうした体験された空や無そのものは、靈性的思考を導き出した。ここから仏教徒とキリスト教徒との対話は救済体験とそれに由来する靈性思想によって進められる。



デユモリンは救済に先行する基礎的で根本的な体験の重要性とその意義を指摘する。たとえば四諦（苦諦、集諦、滅諦、道諦）の中の苦諦は人間存在の根本的な苦悩の体験であって、仏教では諸行無常として説かれた。この体験をキリスト教徒も同じようにもっている。それは解脱とか贖罪とかによる救済を求めさせる契機となる。

また救い主である阿弥陀仏に対する人格的關係はキリスト教に酷似する。仏教に見られる超越体験は人格的なものとして理解することができる。その際、人格という概念が明らかにされなくてはならない。たとえば称名として唱えられる阿弥陀仏の像は人格的な光を発している。この事實は、仏教の中に非人格的、宇宙的なものと、人格的なものとの關係という問題を提起する。絶対的な無として経験されるころでは、否定的な形式でもって絶対的超越が語られる。<sup>35)</sup>

そこから帰結することは仏教的靈性が救済の靈性であり、それは仏教の世界宗教としての普遍的性格を反映する。その形の多様性は、人間的、宗教的な価値が多様であることを示す。そこには宗教生活の本質的な事柄について対話できる多くの接点が認められる。<sup>36)</sup>

## (2) 武藤の靈性思想と禪仏教

武藤は自己の宗教哲学を神学的宗教哲学と規定し、神学と哲学との間にテイリツヒが試みたように対話的關係を樹立しようとする。その際、ニヒリズムの哲学を徹底的に媒介した哲学であるハイデッガーの哲学と神学との折衝の必然性を力説する。彼はハイデッガーとの会話の中から、哲学と神学の異質性をハイデッガーが強調し、両者の折衷を斥けながらも、ハイデッガーがその哲学が神学の自己反省とその在所を照らし得るであろうと語った点に注目し、近

代の形而上学と内的に結びついていた「宗教主義」や「人間の宗教性」を説く立場に対する批判の正当性を認める。なお、武藤はハイデッガーの哲学の影響を受けているブルトマンの神学を検討し、その「非神話化」が「非神秘化」を帰結するのに対し、彼は信仰神秘主義によって非神話化を徹底させ、真の躓きに当面せしめる道をキリストにある人格的生の共同と知性の死と復活に、つまり交わりの神秘主義の中に求めた。

したがってキリスト教と諸宗教、たとえば仏教との出会いは、人格的邂逅に類比的なものと理解し、キリスト教以外の諸宗教を一般宗教史の中に編入し、宗教性Aの表現と見る以前の考え方から転じて、たとえば仏教を宗教性BとしてBなるキリスト教との間に「汝」関係の確立が要請される。そこには実証的観察や思弁的考察が介入しないで、我―汝関係に類比する実存的交わりの場が新しい宗教哲学の可能な場である、とされた。しかも仏教は日本の精神的風土に土着化した宗教であり、かつ、ニヒリズムを超越した「空」の原理に立つ無神論的宗教である特質が指摘され、両者の対話を通して、いよいよそれ自身となる方向と同時に、その根底に「我と汝との絶対矛盾的自己同一」の発見の方向とが企図される。ここから探究の対象である宗教性Aはもはや人間の普遍的宗教心ではなく、「無いことにおいて有るといふような性格」をもち、「消極的な〈需め〉(Bedürfnis)としての宗教心」の中に、つまりアウグスティヌス的「不安な心」の中に求められる。そこには「自然的素質」の否定としての靈的な素質の存在が確認される。<sup>37)</sup>

この観点に立つて武藤は使徒パウロの神学の特質を問題にする。シュヴァイツァーも言うように、パウロは神学者である以前に思索者であり、神秘家である。そこにキリスト教のB的なものに徹しながら、それを超えるA的なものにつながるものが認識される。その際、宗教史学派の人々がかつてしたようにパウロのヘレニズム的起源を重視するのはBをAに還元する古き宗教哲学の見地である。それに対しパウロの神秘主義を信仰神秘主義、キリスト神秘主義、

終末論的神秘主義として、B的性格をもちながらそれを超出してA的なものにつながっているところに宗教哲学の新しい可能性を求める一つの手がかりを見いだす。

しかし京都学派が一般に絶対他者なる神を「絶対無」として表象していることには先に述べたように説明が必要である。というのは「神」という表象はすでに何らかの恩恵の啓示を伴った存在を意味する。たとえばルターは「神」の名称について『大教理問答書』で述べ、「わたしたちドイツ人は、昔から神をひたすら慈悲を降り注ぎ、いやしくも善いと名の付く一切のものを注ぎだす永遠の泉として（善い）という語に因んでゴットと呼びならしていると思ふ」と語った。これに対して言詮を超えた神の存在は一般的には「隠された神」(deus absconditus)や「神性」(deitas, Gottheit)と言われ、『奴隸意志論』で詳しく論じられる。人間の表象や言詮を超えた神は、この神性を言い表し、「絶対無」として考えることができる。この点が実はすでに西谷啓治によつて『神と絶対無』の中で指摘されており、エックハルトでも三位一体の神の背後に超人格的な神があつて、神の本質をも超えた「無」とも言うべき「神性」が神の根底として考えられた。「彼（エックハルト）によれば（人格的）なる神は、被造物との関係から見られたかぎりでの神であり、従つて神自身である限りの神ではないのである」と言う。したがつてキリスト教の神を「絶対無」として表象するのは間違つており、啓示を超えた神を「絶対無」と表現するなら、それはきわめて的確な表現と言える。こうして初めてキリスト教と仏教の対話も難なく遂行されるであらう。

### (3) 人格主義と自然主義との関連

ヨーロッパ十六世紀の宗教改革以来人格主義的なキリスト教が力説されてきたため、自然に対する理解が見失われ

る傾向にあった。ところが十七世紀の靈性思想における新しい要素はベームとヴァイゲルに影響を与えたパラケルスス (Paracelsus, 1493-1541) の自然神秘主義の回復に求めることができる。この神秘主義者はルターの同時代人であり、バーセル大学の教授として医学革命に立ち向かったがゆえに、「医学のルター」(Lutherus medicorum)とも呼ばれた。彼の影響によって自然哲学的思潮が宗教改革の靈性に加わり、新しい神学の傾向が興ってきた。これまでの神秘的な宗教体験が一般的に世間や自然の万象から人間が離反すること、したがって「離脱」や「放棄」を前提として展開したが、今や自然である被造世界を通して神の存在の認識に至りうると説かれるようになり、宗教体験のうちに自然が組み込まれるようになった。パラケルススによると自然と星辰の全体を含む大宇宙と内的世界である人間の小宇宙とは、合流と一致によって相互に作用し合っており、二元的に分裂して<sup>(40)</sup>いない。そればかりか宇宙には秩序があって、対立するものも相互に作用しながら統一を見だし、世界は最終的には一者にして源泉である神に発し、神に帰還する。だから現象や作用の多様性の中に統一が、被造物の中に神が求められており、ここから自然神秘主義への道が拓かれた。このような彼の世界像に続く世代としてヤコブ・ベーム (Jacob Böhme, 1575-1624)、ヴァレンティン・ヴァイゲル (Valentin Weigel, 1533-88) などのルター派の神秘主義者たちが輩出した。

このようにしてルネサンスにより発見された新しい世界と人間はもはや分離してではなく、統一的に把握されるようになった。それはとくにベームにおいて実現しており、彼の自然神秘主義は、強烈な個人的な宗教体験にもとづいて、自然と世界とを靈性のうちに統一的に受容することによって成立する。こうして自然は主観性の外に立つ異質な世界ではなく、自然と自我とはその根底において同一の生命によって原理的に生かされる。このような思想は新しい科学的世界観によって常に破壊される運命に襲われながらもシェリングやヘーゲルによってやがて復興され、哲学体

系の基礎に定着した。この傾向はさらにシユライアマツハーヤキルケゴールにも継承されており、西谷や武藤の宗教哲学によって仏教の自然思想をどのようにキリスト教へと受容すべきかという仕方でも解明された。

そのためには仏教との対話が不可欠であることが武藤によって説かれた。その際、我が国の宗教理解に定着している「無常観」をキリスト教の靈性思想に採用することによって、これまで看過されてきた自然の神秘的な理解が再建されるのではなからうか。ではいかなる点を考慮すべきであらうか。これが今後探求されるべき問題である。それゆえわたしたちにとって靈性が理性を導いてどのような靈的な自然理解、宗教的な新しい自然理解が形成され得るかが重要な問題となる。この点を深くきわめることが今日求められているのではなからうか。

わたしはこれまでキリスト教思想を靈性の立場から研究してきた。終わりにこの視点からの私見を述べてみたい。キリスト教人間学はエラスムスとルター以来、人間の心の機能を「靈性・理性・感性」の三区分法によって説いてきたが、靈性の機能を考察することはキリスト教と仏教との共通点を捉えるのに役立つように思われる。禪宗との対話についてもマートンとデュモリンが明らかにしたように共通点が認められ、靈性の理解を促進するのに役立つと思われる。また宗教の相違と言えども、それだけ多様性の発見に繋がるがゆえに、肯定的に把握することができる。今日重要なのは、これまで宗教の歴史で培われて来た靈性が完全に無視されると、その結果として心の病と荒廃が全世界の規模で蔓延するようになった事実を認識することである。このような苦境に人類が追い込まれている点をわたしたちは的確に認識し、人間らしい価値と意義を宗教的な生命のなかに再発見すべきである。その際、人間においては靈性が感性や理性に活力を与え、精神を再生させる大きな可能性を秘めていることを同時に認識すべきである。それゆえ人間としての心の豊かさを再発見するためにも、この靈性の機能にこれまでよりもいつそう注目すべきであらう。

## 註

- (1) H・テューリケ「ニヒリズム」志波一富訳、筑摩書房、一九五四年、二二六頁。
- (2) このことに関して金子晴勇「ルターとドイツ神秘主義——「根底」学説の思想的探究」創文社、二〇〇〇年、一八〇—一五頁を参照。
- (3) 武藤一雄は田辺元と西谷啓治から影響をうけ、キルケゴールとシュヴァイツァーの研究と翻訳に携わる。さらにテリツヒの影響のもと神学と宗教哲学の境界領域で実存的な問題設定によって新しい宗教哲学を開拓する。彼は京都室町教会の、晩年は北白川教会の会員としてキリスト教信仰を堅持しながらも、日本禅仏教との対話を通して独自のキリスト教学の形成に努めた。
- (4) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『自覚について』岩波文庫、一九八九年、所収論文、三六五—七頁以下参照。
- (5) 西田幾多郎、前掲論文、三六八—九頁。
- (6) 武藤の思想を全体的に論じた論文として栗田英昭「キリスト教の聖霊論的理解——武藤一雄の神学的宗教哲学を中心として」西田哲学研究会編「場所」第二三号、三三—四八頁、また小野寺功「神学と哲学の間で——武藤一雄と聖霊論」『絶対無と神——京都学派の哲学』春秋社、二〇〇二年所収論文、二八三—三一七頁を参照。
- (7) キルケゴール「哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき」下巻、杉山好・小川圭治訳、白水社「著作集九」一九八〇年、二九八—二九九頁参照。
- (8) この点に関して本論文の(五)「再考すべき問題点——宗教性Aと宗教性Bとの関係の箇所を参照。
- (9) 武藤一雄「宗教哲学の新しい可能性」創文社、一九七四年、六九頁。
- (10) 西田幾多郎「西田幾多郎全集」第十一巻、岩波書店、一九六五年、四六二頁。
- (11) 武藤一雄、前掲書、一四九頁。
- (12) 武藤一雄「神学的・宗教哲学的論集I」創文社、一九八〇年参照。
- (13) 金子晴勇「現代ヨーロッパの人間学」知泉書館、二〇〇一年二七一—四頁を参照。
- (14) たとえばブルンナー「キリスト教と文明」熊沢義宣訳、「現代キリスト教思想叢書」第一〇巻、白水社、一九七五年、一四六頁参照。
- (15) ブルンナー「人間」吉村善夫訳、新教出版社、一九五六年、九六頁。「人間の特性は神の決定に基づく自己決定により、呼びかけに対する応答として、すなわち決断によつ

- てはじめて成立する。必ず決断しなければならぬということ、それが人間の本質的な特徴である。それゆえに人間は人間以下のあらゆる存在と違って能動的な存在である」。
- (16) ニーバー『キリスト教的人間観』武田清子訳、新教出版社、一九五一年、二〇二頁（一部変更）。
- (17) 「マックス・シェラーは、聖書の伝統にしたがって、人間におけるこの特殊の性質と能力とを示すために、ギリシアのヌースと区別して「精神」(Geist) という語を用いることを提案する」(ニーバー、前掲訳書、二二四頁、二〇九頁をも参照)。
- (18) ニーバー、前掲訳書、二二七頁。
- (19) 「自己超越の事実は、世界を超越する神の探求へと、不可避的に導いてゆく。アウグステイヌスは言う、(私は記憶と呼ばれるわたしのこの力を超えて進もう。そうだ、私は汝に近づくために、それを超えて進もう)」(ニーバー、前掲訳書、二一八頁)。
- (20) テイリッヒ『組織神学』第三巻、土居真俊訳、新教出版社、一四二頁。
- (21) テイリッヒ、前掲訳書、一四三頁。
- (22) Tillich, *Das Religiöse Fundament des moralischen Handelns*, S. 16.
- (23) ここにはプレスナーの「脱中心性」の概念が的中する。
- (24) パンベルク、前掲訳書、三五六一七頁。
- (25) この言葉はハイデッガーの『存在と時間』において採用された「基礎存在論」に酷似している。
- (26) Luther, *WA*, II, 98 を参照。
- (27) 詳しくは金子晴勇『ルターの霊性思想』教文館、二〇〇九年、九二―一三頁を参照。
- (28) このような隠れたる神のついて、武藤一雄「ルターにおける信仰と神秘主義」『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』、一九八七年、九三―九五頁参照。
- (29) マートンは一九一五年フランスに生まれ、第一次世界大戦のとき、アメリカに移住した。一九三八年にクエーカーからカトリックに移った。一九四一年に太平洋戦争が始まった直後修道院に入り、一九四四年に誓願を立て、一九四九年に司祭に叙階された。修練長を退任した後、念願であった隠修士になり、大修道院の敷地内にある山中の庵で独居を始め、一九六八年死去。
- (30) 詳しくは金子晴勇『キリスト教霊性思想史』教文館、二〇一二年、五三―五三六頁を参照。
- (31) こうした「自律」の強調は、中国と日本の禪に観られるように、きわめて厳格で権威主義的な訓練のあらゆる可能性を尽くしたあとで、究極的に内なる自由を謙虚な心で見出すことを意味した。このことは、禅匠たちの厳格な教化の方法を見れば明らかである。
- (32) デュモリン『仏教とキリスト教との邂逅』西村恵信訳、

春秋社、一九七五年。

(33) デュモリン、前掲訳書、一〇一—一四頁。

(34) なお東洋人が否定的な思考方法を好むように、キリスト教の啓示もまた、聖書に示されるとおり否定の神学をもっている。

(35) デュモリン、前掲訳書、一〇二—一〇三頁。

(36) さらにカトリックの立場から門脇佳吉はイグナティウス・デル・ロヨラの『靈操』を研究し、靈操の過程と禪定との関係を考察した『禪仏教とキリスト教神秘主義』を書いて、禪とキリスト教との六つの類似点をあげた。(1) アウグスティヌスが説いたような内面性の命法「外に向かわず自己に帰れ」が宗教に至る実践において共通している。

(2) 両者の類似点は宗教体験への道が徹底的な自己放棄であることにある。それはたとえばエックハルトの「離脱」と禪宗の「大死」に証示される。(3) わたしたちが人間の想像や表象や概念から逃れ、純粹無雑になることが要求される。これはエックハルトの言う「脱表象化」である。(4) 「両宗教体験が主客の対立を越えた一致体験である。この一致において、神ないし仏も、名なく無形無相であり、魂ないし心も、無形無相である。神も仏も〈無〉であると言われる。」(5) 両者の宗教を捉える特質が知的性格をもつ

ている点が似ている。(6) 両者が生活上の実践活動を重んじており、活動する知恵を説いている点が似ている。このことは禪の用語「平常心是道」でもって表すことができる(門脇佳吉『禪仏教とキリスト教神秘主義』岩波書店、一九九一年、一八頁)。

(37) このアウグスティヌス的な「消極的な(需め)(Bedarf)」はルターでは「良心」において把握される。というのは良心は根源的狀態を「やましさ」という負の形態で表明し、この「やましさ」ゆえに「やましくない状態」を積極的に求めると思なされた(金子晴勇『ルターの人間学』創文社、一九九九年、二六三—七頁を参照)。

(38) Luther, WA, 31, 1, 135-136.

(39) 西谷啓治『神と絶対無』弘文堂、一九四八年、二〇頁。  
(40) パラケルススによると人間は粘土から造られている。この粘土という素材は、四元素と星辰(知恵、理性、技芸からなる)とから神が本質を抜き出して、第五の本性として造ったものである。そこから人間は自己の内に全被造界の本質をもっている。そこには元素体という肉体と星辰体という精神が見られるが、二つとも自然に属する。ただ「神の像」としての魂だけが不滅であり、自然の光(理性)によつては理解されず、超自然的である。