

研究発表Ⅳ タウラーにおける宗教間対話の可能性

——日本でのエックハルト受容との関連において——

橋本裕明

日本でのエックハルトとタウラーの評価

一・禅仏教側の評価

日本ではタウラーはいまだ本格的に研究されていないが、ヨーロッパでもエックハルトと比較して、研究書や論文の数は極端に少ない。日本では古くは佐藤繁彦『神の人タウラー』（一九二二年）、宮内彰『ヨハン・タウラー』（一九五七年）の翻訳があるが、それもすでに絶版で入手は困難である。かつて中世ヨーロッパで、教皇がその教条に異端または異端の嫌疑ありと判決を下したエックハルトの著作の多くは、同じドミニコ会士であったタウラーを著者として伝承されてきた経緯があるが、現在はその担い手であったタウラー自

身は忘れられ、エックハルトの論述集や説教のみが脚光を浴びている。エックハルトがこうまで高く評されるのは、同会のトマス・アクイナスに続いてパリ大学で教鞭を執った俊秀で、ザクセン管区長まで務めるほどに信望が厚くかつ宗務能力に長けた人物でありながら、その思想はいわゆるカトリック神学の枠を越え出て、さらに自らの体験から超越者と魂の関係を極めて大胆かつ自由にとらえ、知性の観点を重視して、両者の「一なる関係」を弛まず説いた点にある。

そうしたエックハルトであるがゆえに、日本では仏教側とくに禅仏教の研究者は、彼の思想に他宗教との対話の可能性を読みとり、並々ならぬ関心を示した。鈴木大拙は若い時期にエックハルトから深い印象を受

けて以来、晩年に至るまで、この不世出の神秘家の著作を読み続けた。彼はエックハルトの思想を「決定的に仏教思索に由来するものと太鼓判を押して然るべきもののように感じ」るほどに、とりわけ禅仏教との類似性を確認しており、それを通じて「キリスト教の体験が、結局、仏教徒のそれと全く異なるものでないことを、ますます強く確信」するようになったと述べている。こうして鈴木は、エックハルトが既成のスコラ神学的枠組みを突破して、「以前の（キリスト教の）先覚者の大部分の人たちが触れたことのない（精神的）境涯に入っていく」（括弧内筆者）のを確認する。それはエックハルトが、神と人間が共にその被造性を脱ぎ捨てた次元で一である点に真の救いを見たということである。

しかしそのさい鈴木は、エックハルトの思想が汎神論とされた誤解あるいは曲解を正そうとして、この神秘家が被造物と創造主の間の区別を強調している点に注意を喚起した。そして彼は、「神が造物主として愛である限り、神は決して被造物の外側に存在するはずは

ない。しかし、このことは神と人とはどのような意味においても全く同じだということを意味するものと受け取ってはならぬ」と述べて、神と人間の存在論的差異に基づく「一なる関係」を明確にしている。さらに鈴木は、エックハルトの後進であったタウラーにも禅を認めた。鈴木は、「これまでは仏教中の、所謂の教外別伝なるもののみが、本當の禪であつて、こんなものはどこにもないやうに思われたれど、よく調べてみれば、禪の特質を具へて、唯その外形を異にせるものが、どこにもある」と述べ、タウラーの立場を「基督教禪」と呼んでいる。彼は、タウラーが絶対の神について、人間の知力には眩しすぎて聞としか映らないというパラドックスを語ったとか、神を「黒暗暗の無底坑アプグルント」と呼び、それに到達するには「途なく、橋なく、轍もない」と述べた事実を紹介している。またタウラーの言う神の無は、「なにもかも奪ひとつた無ではなくして、なにもかをも与へての無、即ち万有をそのままにしての無なのである。[...]これは分別上の無でなくして実地に心の上に経験した無である。此辺

の呼吸をよく呑み込むとタウラーの基督教禪は直ちにわが仏教禪と一致するやうになる¹²として、虚無主義の無とは全く異質の、仏教的空に通じる絶対無そのものを述べている。次に、鈴木は人間の側に目を移して、霊的貧について語り、タウラーはキリスト者が「自我を超脱したるキリスト」¹³自身なることを求めたとする。それはまさしく、「心の源底（「根底」を指す）をつくして神に傾け注ぐことによりて得べき」¹⁴（括弧内筆者）事態であり、神性に向けて被造界への執着を捨て切り、霊の絶対的貧に達することで実現するものであった。このように鈴木は、禪をあくまで広義にとらえて、キリスト教神秘主義を禪と同質的であると判断した。¹⁵

このように、仏と衆生の一如を強調する禪的立場からは、エックハルトの神と人間の霊的「一」の思想は共感できるものであった。西谷啓治はさらに鈴木よりもこの一の事態に集中して、エックハルトにおける神と人間の一を、人間が無となって神を受けるといふ、通例の神秘主義のある種の能動・受動関係としてはとらえておらず、人間と神が相互にその主体性を徹底し

た上での一であることを強調している。つまりそれは、脱目的に無相となった人間と、同時に自己の有相を脱ぎ捨てて無相となった神（＝神性）が、作きにおいて一であるということである。西谷はエックハルトのこの相互の否定的媒介による一の立場を、ある種の女性神秘家たちとは異なる「醒めた宗教的知性」¹⁶に裏打ちされたものであり、「その知性の透徹にして大膽なると精神の高邁闊達なることに於て最も男性的」¹⁷な思想にとらえた。しかしこの立場は、後進のタウラーや福者ゾイゼにおいて「頂上より下り」¹⁸、「穩健、無難にされる代わりに、その強さと深さを失った」¹⁹というのである。西谷によれば、タウラーにおいては、エックハルトの境地は「信仰の立場との調和」²⁰となつてしまい、ゾイゼでは「受苦の神秘主義や情感の神秘主義との結合」²¹に逆戻りしたわけである。しかし西谷はあくまでも宗教的知性の面での比較を試みているのであり、この二人はその点では確かにエックハルトに並び得ないかも知れないが、彼らの思想的営為はそれによって決して過小評価されるべきではない。むしろ彼らの特性を生

かして積極的に展開されたと言っべきであろう。²²⁾

また上田閑照氏は、エックハルトの思想を、自我意識からの徹底的離脱と神の被造性の突破による一のダイナミズムに見、その一から日常底への還帰——これは上田氏によれば「非神秘主義」となる——を理解し、以てその過程と禪の「十牛図」の八、九、十図の体験内容との類似性を深く考察した。しかし上田氏の思索の独自性はさらに、エックハルトにおける無相の神は、禪で説かれる絶対無たる作きの無ではなく、実体としての一であると理解している点であり、そこでは、無である被造物に一なる実体としての神性が対峙するという相対的二元性が残ってしまう。とすれば、それは縁起的関係を説く仏教とは全く別物であり、エックハルトと禪は究極のところ全く異なる思想的核を顕かにすることになるのである。²³⁾ そのことは結局、単純化すれば、西洋と東洋はこの信仰論理の上では、決して相容れないのであろうか。あるいは、この論理の違いにも関わらず、例えば、超越者と魂の一は体験の面からすれば、西洋と東洋という違いを超越して全く同質

だと言えるのであろうか。ただ、あくまでも体験後の反省において、スコラ学で修練した対象論理的・二元的論的思考の枠組みでとらえたがゆえの宿命的な結果であらうか。

これに対して、禪の師家である窪田慈雲氏などは、「エックハルトの言う〈神性の無〉と、禪で言う〈無限・絶対・一元の自己の本質〉もしくは〈人空法空の本質〉とは、表現は異なるがその中身は全く同一であると私は考える。しかもそれは徹底した〈我性〉(自我)からの脱却——自己を忘ずるという体験——によってのみ手に入れることが可能である」と述べ、双方の体験の次元での同質性を考えている。さて上田氏はタウラーとゾイゼについては、「師の立場を高く保ちながら、前者は再び信仰による実践の立場を、後者は再び合一の神秘主義を、それぞれ生かし直すことによつて、エックハルトの精神をより近づき易いものにした」としている。ここでは西谷よりも両者を積極的に評価していると思われるが、氏自身は彼らにはあまり関心を示さず、ひたすらエックハルトに焦点を絞り、禅思想との

比較において先駆的研究を残した。²⁵ ここには氏自身によるドイツ神秘主義三巨星内の評価が反映しているといえよう。

二、キリスト教側の評価

このように禅仏教哲学者は、ドイツ神秘主義の内部ではエックハルトを重要視しているが、これに対してキリスト教側はどうであろうか。カトリック神学では、神秘主義は一般に否定神学として、トマスに代表される肯定神学に対して傍流であり、日本のキリスト教界ではいまだに本格的な研究が現れていない。カトリックではエックハルトが今なお異端を解かれていない事情もあってか、彼についての発言は少なく、また信仰による救いを強調するプロテスタントにおいては、神と人間の(霊的)一の問題は往々にして関心の外である。そうした中で、長年にわたり禅の修行をしたイエズス会のラサール神父は、エックハルトをまず「生活の場」(Sitz im Leben)に戻し、彼が担った宗務者としての役割や、教導職の実践を明確にした上で、この神秘家が到

達した次元と禅の見性体験の類似性を述べている。エックハルトはまず以てドミニコ会の管区長の任まで果たした高位聖職者であり、同時に優秀な学者かつ断固たる説教司牧者であった。彼は神秘家として西洋中世のキリスト者を真理に導くことを使命とし、その司牧を行った。ラサール神父は、エックハルトはアウグスティヌスの路線に身を置きながらも、「トマスの教えを自らの神秘主義の形而上学において展開し」²⁶ たが、それは「哲学者らの神である(考えられた神)と、自己放棄し、我意的でなくなつた人間の(生きた神)の間の対立を克服する」²⁷ 方向であり、畢竟それは、直接経験による神と人間の「同一性」の限界にまで達するものだと考えている。²⁸

しかし同時にラサール神父は、エックハルトが神の愛による人間との(霊的)一を説いたとしており、²⁹ そうであれば、神がまず愛したというその先行的作きゆえに、鈴木大拙が指摘するように、神と魂の存在論的区別を前提としていることになるであろう。このようにラサール神父はエックハルトの思想を西洋中世神学

の流れから読み取り、さらに自己の参禅体験からそこに禅の見性体験との類似性を看取し、不可視の神性への沈潜を求めるキリスト教の修道者のために禅的観想の道を拓き、その著述と観想指導（神瞑窟）によって司牧の使命を果たした（イエズス会にはさらに同じく参禅体験を深め、それに基づく霊的司牧に後半生をかけたトマス・ハンド神父や、求道の過程で強く惹かれてエックハルト研究に没頭し、自らの体験内容を道元やロヨラの境地と比較して説明している門脇佳吉神父がいる）。しかし興味深いことに、あくまで司牧者であるラサール神父はエックハルトが霊性の大家であることは認めつつも、霊性の深化を求める信徒に対する司牧指導の方法をエックハルトには見出せず、かえって、

後進のタウラーを好んだのである。タウラーは彼からすれば、キリスト教神秘思想の「哲学的・神学的解釈では、エックハルトに頼ったが、その強みは理論ではなく、むしろ実践すなわち霊的司牧にあった」³⁴のであり、深い神秘体験を有しており、その「教えはますます確実で、価値豊かなもの」³⁵であった。彼はキリスト

教の司牧者として、エックハルトよりもタウラーの方に、霊的指導の有効性を認めたのである。ラサール神父は、タウラーの方がエックハルトよりも、その神秘思想において「禅のある種の特徴を発見する機会を提示することが多い」³⁶と述べた。彼は、タウラーが霊的進歩者を主な司牧対象として、エックハルトのいう「神の誕生」を生起するために魂の「根底」への還帰と五感の表象からの浄化を必要としたと述べ、さらにタウラーが指導するこの浄化の道の危険は、禅の魔境と似ていると指摘した。

そして、タウラーが説く「還帰の道全体は、段階ごとに禅との並行を有している」³⁷とまで語り、禅の修行過程との類似性にも踏み込んでいる。またタウラーが禅と同様、日常底を大切に生きることの重要性を説いたとして、愛に基づく実践を日々重ねることと魂の「根底」への頻繁なる還帰が矛盾なく行われるように教えたと語る。そのタウラーはしかし一の事態そのものを多く語らなかつたが、それは「根底」への還帰こそが重要であり、一の事態はその後に自ずから生起するも

のだったからである。

このように鈴木大拙を除き、禅仏教哲学者はエックハルトの大胆で無拘束な思索的飛翔のうちに禅仏教との類似性を見、他の二人は考察の対象としなかったが、ラサール神父は反対に、タウラーの実践指導のうちに禅の修行過程との類似性を読み取った。ここではキリスト教の立場から、あくまで正統信仰のギリギリの縁に踏み止まって、エックハルトの根本思想（「真実説」）を説教による霊的司牧（「方便」）において具体化する実践に生涯を費やしたタウラーの神秘思想を、主として「根底」概念から検討しつつ、その神秘思想の積極的意義を考えてみたいと思う。それはまた同時に、正統信仰の枠内の神秘思想がどこまで他宗教との対話の可能性を見出すことができるかという問いでもある。

タウラーの「根底」とその説教思想の特性

エックハルトの「根底」の継承と展開

タウラーによるエックハルトの評価

一三〇〇年に西南ドイツのシュトラースブルクに生まれたタウラーは、エックハルトより約四十歳年下であり、この高名な説教家が審問のために呼ばれたアヴィニオン教皇庁の近郊で死去した時は、まだ三十歳に満たない若き司祭であった。タウラーがエックハルトに直接師事したという事実は証明されておらず、おそらくエックハルトが職務で長期間、同市の修道院にとどまったさいに、ミサ中の説教や夕べのコラツィエで話を聞き、深甚の影響を受けたと思われる（タウラーがケルンの女子修道会に度々招かれて赴いたさいにも、その地に残されたエックハルトの著作を読んだ可能性がある）。

タウラーがエックハルトに真正の思想を見出したことは、その説教の言葉に残されている。^⑤「ある愛すべき師はあなたがたに教え、語っておられるが、あなたがたはそれを理解することはできない。彼は永遠の次元から語られたが、あなたがたはそれをこの世的に理解

しているからである」^⑧。「かつて黄金の日々（一二九五～一三二五年）に神聖な師はこう言われた。あなたの根底でどの業や仕方や修練が最も強く完全にあなたを最高の本性の内へと導き、引いていくかを知りなさい。そしてそれらに最もよく従いなさい。あなたが自己と被造物に全く心を馳せるということがないなら、あなたは他のどの事物をも越えて神の本性で養われる」（括弧内筆者）^⑨。

しかしタウラーは他面で、崇敬するエックハルトが自らが説く真理に到達する方法を示さなかつたこと、それゆえ自由心霊派などは彼の思想を曲解して我流の神秘思想を展開した面もあると述べ、批判の一面も覗かせている。もちろんタウラーはこれら自由心霊派の運動を厳しく弾劾し、対決した^⑩。

ところで、タウラーはエックハルトの思想をいかに継承し、展開したであろうか。

継承した思想的核としての「根底」

タウラーもエックハルトと同じく、ベギン会婦人や

ドミニコ会修道女の霊的指導を目的に説教活動を展開したが^⑪、エックハルトが聴衆に対して、真理を直指し、神秘的一の事態を弛まず語りながらも、具体的指導を行うことが少なかつたのに対して、タウラーは実践的司牧者として、聴衆が神との一に至ることができるために、その魂の準備に腐心した。彼は魂自体のありように深い関心を示したが、とりわけ神との一が生起する魂の最内奥を「根底」(grunt)とし、その浄化を指導した。この「根底」はまずもって彼がエックハルトから受け継いだ概念である^⑫。エックハルトでは「根底」は何を意味していたであろうか。キリスト教神秘主義と一口に言っても多くの形態があるが、一般には、人間が長期間の厳しい霊的修練の中で、神の恵みの作きによって自らの実存に染みついた我執を消し去り、神の露体との一を体験することを、きわめて重要視する立場であるといえよう。ただしエックハルトではこの一は、西谷が指摘するように、神と魂が（自己否定即相互否定的に）共に主体性を徹底することにより、脱自的次元で生起する事態であり、その一は、至福の体

験から転落するがゆえに落胆を招くものであるより、むしろ還帰する日常生活そのものの中に躍動してくる一である。さてエックハルトでは、この神と霊との脱自的一は場なき場で起るが、いちおう便宜的に、魂の諸能力を超越する魂の源である最内奥を意味するものとして「魂の根底」(grunt der selb)とも呼ばれている。この魂の根底は単純であるために、天使を含めていかなる被造物もこれには到りつけず、ただ露なる「神性」のみがそれを能くするだけである。この「根底」で神は絶えず子を生むのである。しかしその事態はさらに、魂が神の有相を突破することを契機として、その魂の根底が同時に神の根底でもあり、そこで二つの根底が一であるという事態を生起させる。エックハルトは言う。「魂はさらに梢、魂が出たところの根源に入しなくては満足しない。[...]この(人間の)魂は全ての数を超越し、全ての多様性を突破しなければならぬ。そして神により突破される。そして神が私を突破するのと同じように、私も神を突破する。神が純粹な一であり、神自身の内に湧き出るところ、荒野、神

自身の単一性にこの魂は神により導かれる。」⁴⁵このようにエックハルトは、第一の離脱(霊的貧)による魂内での神の誕生と第二の離脱(神突破)による主体的一場なき場として、便宜的に魂の「根底」を指摘しており、それは神の創造行為を被らぬ「あるもの」とさされ、決して損なわれぬ神的性格の強いものである。この「根底」の特徴は知的であることであり、エックハルトはこれに類するものとして、さらに梢、火花、光、城、シンデレーシスなど、多くを挙げており、「根底」はその内の一概念にすぎない。それでも魂の究極の深みを暗示する場所的表現としては、最も理解しやすいものであったと言えよう。

タウラーはこのエックハルトの「根底」から学んだが、この魂の最内奥を示す「根底」は、彼の説教では他に並ぶもののない中心概念となり(この他に、ほぼ同意味の「心底」gemuetがあるが、その数は少ない)、エックハルトの場合のようにはや神の究極を暗示せず、心理学的かつ倫理的に深められて人間の魂の最深の場を示すものとなってくる。タウラーでは「根底」は三

位一体の像が置かれた空間的場所とされ、有相面がかなり強調されている。

さて、タウラーが挙げる数少ない神秘的一の事態はこう述べられる。「創造された深淵 (abgründe) は創造を被らぬ深淵を自らの内へと招き、二つの深淵は唯一の (ein einzig ein) となり、純粹な神的本性となる。魂は神の霊の中で自己を失ったのであり、底無しの海で溺れてしまう。」⁴⁶⁾これは詩篇四一章の一文「深淵は深淵を呼び込む」(Abyssus abyssum invocat.)を題材とした説教のくだりであるが、タウラーは神秘的一の事態を表現するのに、エックハルトのごとく「神の根底はわたしの根底、わたしの根底は神の根底」と可逆面を前面に押し出さず、つねに存在論的差異を明らかにして不可逆を強調する。両者に「深淵」という語をあてるならば、直前に「創造された」と「創造を被らぬ」という形容詞を置いて、創造の客体と主体を区別し、それに基づく一を説くのがタウラーの手法である。またタウラーは、「変容した魂が愛によって自己(と神と)の非類似を受け入れて(根底に)沈み、自己の非類似を

悟って溶解すると、根底からはいかに言い得ない実りが生じることであろうか」と言い、人間の側に限りなき謙遜ゆえの神との非類似の自覚、すなわち存在論的差異の認識を求めている。しかしタウラーもエックハルトのように、「(魂の)根底には(魂の)諸能力は到達できない。[...]神に相応しい唯一の住まいはこの深淵の内であり[...]この深淵に到達できる人間はそこで真に神を見出し、神において神と一であることを知る」と指摘し、その根底の高貴を説いている。さらにそのさい「熱心に根底を認識している人間においては、根底が諸能力に光を注ぎ、(魂の)最上の能力と最低の能力の両者を原初と源泉に向け、その方向を廻らせる」と言い、神秘的一が生起するための前提的準備である魂の「根底」の注視の修練と、純化された「根底」がなす独自の作きについて述べる。タウラーはエックハルトとはちがって、神秘的一の事態そのものを語ることはあまり好まなかったが、その準備の仕方と過程について倦まず説き、聴衆の靈的指導に腐心した。タウラーは何よりも靈的司牧を自己の使命としたがゆえに、

エックハルトの哲学的で知的な「根底」を倫理的で心理学的な「根底」に読み替え、靈性の道を厳しく探究して行った。そうして準備を尽くし、自我が摩滅し切った魂は、ついに一を体験することとなり、「こうして自己の能力を突破して、神の深淵に入る。[...]」（そして）もう先に進めない、最高の状態に達すると、神の深淵が現れ、魂の内に火花を散らす。すると「[...]」浄化されて変容した魂は、この深淵にあつて神の闇の中へ、静かな沈黙へ、測り知れず言い表せない一へと沈んでいく。そして沈むことにより人間は類似と非類似の一切を失い、またこの深淵において魂は自己自身を失い、神と自己、類似と非類似の区別を全て知らなくなる⁸⁹」のである。

「一」へ向かうタウラーの神秘的階梯

タウラーは聴衆の魂を神との靈的一に向けて準備することに心を砕いたが、それは「根底」の徹底した浄化を意味し、相手が仮にも聖職者であったがゆえに、その指導は妥協を許さない厳しいものであった。タウ

ラーの指導の出発点は、魂の「根底」そのものは、神の像が住まう純粹な究極の場であるが、自我の働きが熾盛ゆえに、神でない被造物に甚だしく執着することで墮落しているという認識である。この墮落という点において、タウラーの「根底」はすでに動的な心理学的概念に変じており、またエックハルトで本質的であった知的特性もほとんど強調されなくなる。もちろんタウラーでも知性は高貴なものであり、その働きは「根底」を見つめさせ離脱を実現させる重要な働きをなすが、我執により墮落し、知的傲慢や裁きを生み出す基盤となつているという現実認識が強い。この「根底」の墮落事態をつぶさに認識する点検行為が、タウラーの靈的指導の前提であった。彼はそのため「根底を認識せよ」(nim din grunt war)と厳しく迫っている。その上でタウラーは、人間が二つの意味で「無」(niht)であると述べる。人間はいかによく生きようと努力しても決して罪を犯すことを避けえず、実存全体に罪性が染みついており、タウラーはその事態を無と呼ぶ。さらにそれは、人間が創造されたという意味で相對者

であり、存在として完全たりえないという事実に起因しており、その被造物性をタウラーは無と理解する。人間はこの無性ゆえに神とは決定的に断絶しており、神とは絶対的に「非類似」である。しかしタウラーは、人間は我執のためにこの無を「自覚し切る」という人生の一大事を終えておらず、この「無くてはならぬ唯一のこと」を欠くがゆえにキリストは十字架上で凄絶な苦しみを耐えねばならなかったと、そのゴルゴタの歴史的事件との関わりを指摘する^⑤。しかし人間は教会の教師から得た全ての知識、自らの信仰実践、キリストの生涯の黙想などを捨て去り、この無を徹底的に自覚し、自己を否定して無の事態に成りきること、逆対応的に神の作きの真の器となることができる。そして神との本来の関係は回復するのである。タウラーは「真理の真理、生きた真理に到達するには、どうしても無の道を通らねばならない」と言い、つねに「根底において無へと沈む^⑥」ことを強調するが、そうしてエックハルトと同様に、自我と被造物に死に切る離脱を説いているのである。ただしエックハルトのさらなる離

脱ともいえる有相の神の「突破」の段階は、タウラーでも確かに思想的基礎となつてはいるが、本格的に論じられることはない。

ところで神秘主義的な霊的深化の過程を表現するものには、いわゆる浄化の道(via purgativa)、照明の道(via illuminativa)、一致の道(via unitiva)があるが、タウラーはこれを、初歩者、進歩者、完成者の段階としている。そのさい彼は自らを、神秘的一致のための準備の援助者と理解しているために完成者の段階を説くことを好まず、むしろ最初の二段階に注目して、ここでは神からの圧迫や試練によって「根底」の浄化が起こるべきであることを語り、聴衆の勇猛心を求める。先述したように、タウラーの洞察では、多くのキリスト者は五官の諸能力が自我の働きに毒されているために被造物への執着を脱しておらず、また五官を統御し、魂全体を散漫な状態から一つにまとめ上げて「根底」に向ける役目を担うべき知性も、甚だしい我執ゆえに霊的高慢の源になってしまつているという墮落状態にある。そのため魂の「根底」は不純物で濁って腐敗し

ており、自らの純粹なありようを示すことができない。タウラーでは知性は本来的には価値兩義的なものである。しかし彼はそれを、人間を靈的高慢に陥れて、他者を裁き否定させる極めて危険性の高い能力だと述べていることが多く、この傾向をとくに聖職者の内に見ている。タウラーはこうした事態を糾弾し、力強い徹底的な「回心」(Kehre)を求め、日常のさなかで神から与えられる試練を謙虚に粘り強く耐え抜いて、「根底」を神秘的一に向けて整えよと要求する。それはキリストであるイエスの生を追体験することに他ならなかった。

タウラーの日常底

タウラーの説教には透明な靈的光が流れ込み、しかも強い力動感が漲っているが、その人間観には十四世紀のドイツの危機的で悲惨な現実が反映している。同時代のペトラルカ著作にすでに仄見えるアルプス以南のルネサンスの胎動もまだ伝わっていない。中世後期の西南ドイツの日常は、政教の対立や戦争、飢饉や地震などの自然災害、ペストなどの疫病などで縁取

られ、人々はいやおうなく人生の意味を問わざるを得なかった。しかしタウラーはその現実を踏まえて修道を志した人々にも、いまだに深く我執が根づいていることを喝破した。彼らの司牧は単純な一般信徒への靈的指導よりもはるかに困難なものであった。タウラーがその彼らに向けて突きつけたのは、全身に無数の傷を負い十字架につけられて無残な死を遂げるキリストの姿である。彼においては子どもらと戯れたり、人々と語りい食事を共にした慈愛あふれるイエスやその復活後の姿はほとんど現れず、受難そのものに集中している。もちろん、とはいえタウラーでは、このイエスは「信仰を通じて」、天地と全被造物を無から創造した偉大で崇高で力ある神である受難者と理解されている。ただ絶対なる神であるがゆえに、十字架の苦難、至福たる復活の根柢である苦難こそが、彼には決定的であった。だからこそ「誰も主イエス・キリストの像を乗り越えることはできない」と言う。「像」(Bild)はタウラーでは一般に否定的意味合いで用いられることが多いが、その場合は、真理に向かう妨げとなることが多いが、

ここではそうではない。全被造物がそれを通して創造された範型「ロゴスとしての神性を含む受肉者の人性を示している。パウラーはこの「イエス・キリストを知らねば、神の神秘には近づけない」とし、死ぬまで「イエス・キリストの足跡に堅くしっかりと立っているべきである」と説いた。ただしこれは通例のキリスト信従ではなかった。このキリストは神の意志を果たすために自己を徹底的に否定し尽くした「無化」の模範であった。人間は自らの人生の苦難をこの自己譲渡の精神にもとづくキリストの自己否定の苦難と一つにして生きて行く、その無化の徹底を試みねばならないのである。パウラーは「主の受難において自己を形成せよ」と聴衆に語りかける。彼は、神が人々に無であることを悟らせるために日々試練を課すと述べ、日常の所業を「無化」を実現する機会ととらえている。彼らが神の恵みを受けて神に真に立ち返る決意で努力し始めれば、神は彼らの魂の「根底」を浄化するわけである。救いは大変な宗教的修練や偉大な犠牲の行為によって得られるのではなく、誰もが日々の苦勞や運命の打撃

をキリストにおいてひたすら忍耐して謙虚に生き抜くという信仰生活の質の内に実現するのである。その意味で救いの道は誰にとつても、今ここで開かれているわけである。さらにパウラーはイエスの人性との一致の次の段階として、「尊い生涯と苦難という愛すべき木の上に上り、栄光を受けた傷に入り込み、尊く気高い神性の梢にまで上る」と述べたが、これは神性に至った「超像的」(unbildlichen)な事態である。パウラーは聴衆に、日常の苦難をキリストの苦難に重ねる習慣ができたなら、さらに「欲情魂」「憤怒魂」「我意」「知性」をキリストの両手両足の傷に沈め、心臓の傷に深く入り込んで完全に一致することを説く。その実現により神性へと移されるのであるが、このパウラーの「神性」もエツクハルトのそれと同様に、本来は三位一体神という有神の脱目的次元であると言える。ただしパウラーでは神秘的一の事態については詳説されることはほとんどなく、そのため神の有相と無相の関係が論理的に明確化されてはいないのである。ただ先に引用した詩篇章句を解釈する説教が神の無相と魂との一の事態に触れて

いる。また神と魂の脱自的一すなわち神の「根底」と魂の「根底」との一角が日常底の生活そのものとして現れ出るといふエックハルトの考えは、タウラーでは徹底してはいない。タウラーはあくまでも「自覚」よりも「救い」を前提と考えており、神の人性であるキリストとの一を徹底していく中で不可視の神性に至ると言い、主として被造物と自我からの離脱の修練を重視し、その過程での神と魂の脱自的一を説くことはある。しかし脱自的一そのものを説教の中心とすることはあまりなかった。

タウラーを媒介とした他宗教との対話の可能性

バチカン文書「主イエス」の排他主義

第二バチカン公会議（一九六二―一九六五年）が世界に開かれた教会を目指し、「教会以外に救いなし」という旧来のカトリック教会の態度を転換し、他宗教の中にも神の「真理の光線」を認める姿勢を示したこ

とは周知の事実である。教会はさらに、キリスト教信仰を強制せず、他宗教の信徒がそれぞれに真実の信仰を生きることを認めた。しかし近年の教皇庁の立場は、宗教対話の面でも大いに後退しつつあるように見える。教皇庁は、キリスト教だけが救いに關して完全な真理に到達しているとの理解を保持しており、他宗教において神が照らした「真理の光線」から学ぶ姿勢は見えなくなってきた。教皇ヨハネ・パウロ二世は以前に『希望の扉を開く』（原著一九九四年）を著したが、その中では仏教を正確に理解することがないまま「後ろ向きの救済論」^⑧と決めつけ、カルメル会的神秘主義の階段にすぎないと見なした^⑨。また禅など他宗教の修行に学ぶことの危険性をこう説いている。「この理由ゆえに、極東の宗教的諸伝統において始まったある種の独自の発想——例えば、黙想や禁欲的修行の技術や方法を熱狂的に歓迎するキリスト教徒に警告するのは、不適當なことではありません。いくつかの地域ではこれらは流行となり、かなり無批判に受け容れられています」^⑩。さらにバチカンの教理省は二〇〇〇年に「主イ

エス」(Dominus Jesus)という文書を公刊し、世界中で大論争を巻き起こした。それはキリスト教会のみが唯一絶対な救いの教義および救済者を有し、どの宗教も同じくそれらを有するという多元的な立場、すなわち相対主義としての「多元主義」を厳しく否定するものである。そこには、救いはイエス・キリストの死・復活のみによるというカトリック教会の「排他主義」の主張が根底にある。カトリック教会はその成立時より、この立場から教会以外の教えを拒否し、弾圧してきた。

しかし先の第二バチカン公会議はそこから一歩進んで「包括主義」の立場を受け入れて、他宗教での救いを認めることになった。もちろんそれは他宗教での救いも、根本的にはキリストによる救いの実現であるという解釈を踏まえたものであった。それゆえこれも「排他主義」の一展開と言いうるかも知れないが、それによって他宗教との対話の道が拓かれたことは積極的に評価できる。ただ問題であるのは、せっかく開きかけた教会の門も、わずかの例を除いて、他宗教との活発で実りある持続的な対話を実現しないまま、またひそかに閉じ

られようとしていることである。これにはとくに他宗教と共存している日本を含むアジアの教会が強い抵抗を示すべきであろう。

一宗教の宗教的真理を熱心に探究する人間が、先の「排他主義」から「包括主義」に至ることは、自己の宗教の救いが他のその根底をなすという確信に立っていれば、必ずしも困難ではないであろう。そのときには、諸宗教が争い合うことなくそれぞれの信仰を純粹かつ誠実に奉じながら、自らにおいて「超個・個」の本来的關係をますます深め、環境世界と共存していく道が開けるであろう。しかしそこに他宗教の信仰者を、「超個」の内に「個」を位置づけんと努力する求道的人間として敬意を表する態度があっても、他に対して自分を優位とする意識が減し尽きていない以上、「排他主義」は隠れて残るのである。この事態を克服するには、どの宗教も自己の奉ずる宗教を「真理そのものの表象」とする立場に立つ以外には方法はなく、諸宗教の内にもまた諸宗教を超越して不可視の真の宗教があるとすべきであろう（一即多、多即一）。もちろん自己の奉ずる

宗教は、その個人史、生れ落ちた文化的文脈からして絶対的と信じられるといえようが、それは他宗教の信徒においても妥当することである。むしろ重要であるのは、自己の奉じる宗教の絶対性は、それ自体絶対的と信じられつつも、他者においても同時にそれが成立しているという意味では、押並べて相対的だということである。しかしこれは否定的な意味をもつものではない。反対に、他宗教との対話の実りを通じて自己の「超個・個」の関係をいっそう究めうる可能性が与えられていること、その意味で他者があつての自己であること、自己があつての他者であること（自即他、他即自）、この仏教のいう縁起的関係の自覚こそが、真の意味での「多元主義」を保証するのではないだろうか。

神秘主義と宗教間対話

周知のように、エックハルトはキリスト教陣営の中にあつて異端とされた。彼は伝統的なキリスト教教義を自らの信仰体験から読み直し、とりわけドイツ語説教において聖書の大胆な解釈を試み、自説を展開した。

それは神と魂の脱自的次元での一の考えであつた。エックハルトが伝統的神学解釈を大胆に覆すことで提示した「神・魂」の思想は、結果的に、「超個・個」の關係にとらえ直されて、先に禪仏教哲学者らの理解に認められるように、他宗教との対話を可能とするものとなつた。エックハルトの教説はかつてアヴィニヨン教皇庁から異端とされ、今もカトリック教会内ではその判決は覆っていないが、皮肉にもその教説ゆえに、他宗教がキリスト教と深い次元で対話できるようになつたのは、他面では大いに評価すべき事実である。

翻つてタウラーの場合はどうかであろうか。彼は、自由心霊派の出現などエックハルトの言説が及ぼす危険を嗅ぎ取り、むしろエックハルトの唱える「離脱」の教え——これは「突破」よりも強調される——を、正統信仰から離れることなくその枠内で実践する指導に生涯をかけた。そのタウラーにとっては、イエス・キリストの聖体を食することによる神との一致や告解などの秘蹟は重要なものであつた。その意味で、イエス・キリストは「誰もその足跡を離れえない」存在ではあ

った。ただ同時に彼は、日常底をこの受難者の苦しみに合わせ、自己を捨てて徹底的に生き切ることににより、その信徒において「人性」との「神性」のただ中に移されると述べており、この究極の一ではイエス・キリストはすでに超えられてしまっているとも言えるであろう。ただし神秘的一は永続せず、そこから否定なく日常に戻されるとき、タウラーにおいては、やはりイエス・キリストの存在は慰めの泉となり、再び「無化」の修練の模範になるであろう。だからこそ、信徒が生きている限りは「足跡を離れえない」と言えるのである。

このタウラーの立場は、自己の宗教をある意味で絶対視している——中世ではカトリックはほぼ唯一の宗教と考えられていたことは言うまでもない——ものであろうが、ただしイエス・キリストが救いの最終的根拠であるという理解を超えていとも説める。その探究の終極が自我と被造物（有相の神も含む）からの徹底的な離脱、自己の完全な無化であつてみれば、そこでのイエス・キリストへの信徒は方便とも見なすこと

ができるであろう。もちろんタウラーにはそうした自覚はなかったであろうが、事実としてはそう言うことができる。このタウラーの生き方は、諸宗教が自らの宗教を絶対的なものと奉じつつも、ひとたびその教義や救済者を乗り越える地点に立つことの示唆となつている。宗教的生は個別宗教内での信仰実践においてはじめて具体的であり、その具体的実践から真の宗教的探究の道は深く開かれていく。結果的に見れば、タウラーの存在は、真理そのものを直指したというべきエックハルトとは異なり、真理到達の道を探究するための正統信仰の方便の重要性をひらすら説いたという意味で、やはり宗教的あり方の模範となつている。しかしそのタウラーも、自己を否定しかつ自己を神に完全に譲渡して生きたイエスに倣うことの中に、キリスト教という個別宗教の質を決定的に高める「無化」の修練に身を置いており、エックハルトが真実説として指摘する「神性との本来的一」へと突破したと言えるであろう。そのタウラーの日常底は、ドミニコ会の説道家として、修練による霊的深化を願う人々を司牧する

ことであり、彼はその使命に全身全霊を傾けたのである。そのタウラーは聴衆に高踏的に語ることは少なく、自己の魂の根底を見つめ、根底を浄化し、ひたすら自己本来のありようである無そのものに徹せよと説いた。彼は世間の人々の生活上の苦勞を熟知しており、彼らが貧しくとも家族や教会のために熱心に働くさまを見て、日常の労働そのものが神的次元を決して離れていないと教えた。またそれだけに、日々の生活に事欠かず、それでいて靈的修練に怠惰な聖職者たちを厳しく叱責したのである。タウラーにとつても、「離脱」とともに生起する「超個・個」の本来的關係こそが、人々の生活に日常底の精神的基礎となるべきであったのである。エックハルトとタウラーの神秘主義は、結果的にそこで表現された内容が正統信仰に沿うものであった否かにかかわらず、宗教の本質をなす「超個・個」の本来的關係を回復せんと努めた、きわめて純粋な思想的営為であった。

このようにタウラーの神秘主義はきわめて正統信仰を意識したものといえるが、ただし靈性の深化に妥協

を許さず、神の有相性を無相に向けて突破して行かざるを得ないという道をとつていく。これは具体的個別的宗教での集中が必然的に結果する超越の次元への突破である。これもある種、内在から超越への道と理解してよいであろう。そう考えてみると、この構造はどの宗教においても認められるのではなからうか。個別宗教内での修練がいったん超越へ出てしまうことで、今度はそこから個別宗教の方便が見える。自己が出会った宗教はその意味で、自己の救いの機縁である。ただしそれが文字通り絶対的で完全な意味での根拠であるかと言えば、そうは言えないであろう。もちろん根拠なしの機縁はなく、機縁は必ず根拠と結びついている。それは相即の關係である。タウラーをこうして現代の視点から読みとるとき、その神秘主義的本性のうちに、キリスト教を奉じながらキリスト教を超えた次元が現れると言える。それは徹底した自己放棄による「超個」との一である。しかしそれでも具体的信仰実践は失われることがない。それは方便であるけれども、信仰者にとっては失われようがないほどの、自己の実

存と結びついた修練である。このタウラーの神秘主義は、多元なる世界の諸宗教が真に対話できる立場の可能性を提供していると思われる。先に、教皇庁がやっきになって否定する相対主義としての「多元主義」を述べたが、タウラーの場合に見られるものは、多元の「多」の各々が自己の宗教をある意味「絶対的」としながらも、同時に、自己の宗教を脱自的の方便あるいは象徴とする霊的次元への突破を見ることが出来る。それは多が一を含み、一が多を可能とする「多即一・一即多」の相即の立場である。「多元主義」をこの意味で理解するとすれば、これこそ諸宗教対話の立場であるといえよう。そして一宗教は他宗教との出会いにおいて豊かにされるのであり、これこそ相対主義とは異なる、本来の意味での「多元主義」であるといえよう。

これは具体的には、マザー・テレサの実践に見取ることが出来る。彼女はカトリックの修道女でありながら、病人や孤児や見捨てられた人々への対応において決して自己の宗教を押しつけることはしなかった^①。

かえって死の床に伏せる瀕死の患者にその信じる信仰を聞き、即刻その宗教の祭司を呼び、死の準備をさせている。彼女は彼ら一人一人をイエス・キリスト自身と見ていたのである^②。これをどう理解したらよいのであろうか。彼女は包括主義に立っているのであろうか。もちろん思想的にはそうであるかも知れない。しかし彼女にとつてそんなことはどうでもよいであらう。彼女自身のイエス・キリストはすでにイエス・キリストを超越する霊的生命そのものとなつていと思える。そしてそのまま臨死患者一人一人なのである。このマザー・テレサの実践の根底にはタウラーに見られる神秘主義の立場と通底するものがあるといえよう。

註

① 教皇ヨハネス二十二世は、一三三九年三月に勅書『主の畑にて』により、エックハルトの十七項目の教条を異端、十一項目を異端の嫌疑ありと宣言した。ちなみにこの教皇はトマス・アクイナスを列聖している。

② 鈴木がエックハルトについて著した初期のものは

- 一九一六年の『禪の立場から』であり、晩年の著作は一九五七年に刊行された英文の『*Out-Mysticism: Christian and Buddhist*』である。この『禪の立場から』の第二編「如是説」は一九四七年に『禪と神秘主義』に再録されて、泰尚社から出版されている。
- ③ 鈴木大拙「マイスター・エックハルトと仏教」(『神秘主義——キリスト教と仏教』二〇〇三年、所収)、二頁。本論文の成立年は正確にはわからないが、文中から一九五〇代の中頃と推定できる。
- ④ 同書、九頁。
- ⑤ 同書、二頁。
- ⑥ 同書、十四頁。
- ⑦ 同書、一五頁。
- ⑧ 鈴木大拙「禪の立場から」(『鈴木大拙全集第十六巻』二〇〇一年、所収)、四五―一頁。
- ⑨ 同書、四五―一頁。
- ⑩ 同書、四五―四頁。
- ⑪ 同書、四五―五頁。
- ⑫ 同頁。
- ⑬ 同書、四五―六頁。
- ⑭ 同頁。
- ⑮ ただし、鈴木はその晩年までエックハルトを高く評価し
- た一方、タウラーについてはほとんど語らなくなった。
- ⑯ 西谷啓治『*独逸神秘主義*』(『西谷啓治著作集第七巻』一九九一年、所収)、一五七頁。
- ⑰ 同頁。
- ⑱ 同頁。
- ⑲ 同書、一八六頁。
- ⑳ 同上、一五七頁。
- ㉑ 同頁。
- ㉒ 西谷も、タウラーに「実践倫理的質実さ」(『*独逸神秘主義*』一九〇頁)を見、エックハルトを後世に伝承した点ルターに及ぼした精神的影響の点で(一九九頁)ゾイゼの影響を上回ると述べ、またゾイゼに関しても、エックハルトの立場の「高みを保持しつつこれに新しい局面を開く端緒を示してある」(一九〇頁)ことを認めている。ただこれらに関する詳細な叙述は散見されない。
- ㉓ 上田氏は「神の自体および魂の自体に当てる否定神学的名辞はそのままほとんど禪にあらわれる」(『エックハルトと禪』(『上田閑照集第八巻』所収)、一四五頁)とするものの、神の無の表現内容をめぐってはエックハルトと禪に決定的なちがいをしている。「エックハルトもその基礎的三一神論では常規に従って「実体」と「関係」の二範疇で神の有を見るが、「二」の高揚した理解に導かれて

最後には「関係」の範疇を捨てて「実体」の範疇だけを専用し、神の自体を関係を絶し属性を脱した「純一単なる実体」と見た。：「一」の自体がその純一無相の故に無と言われるのであって、無なのではない。したがって無と言われるその背後には実体が厳存している。ということは最後のところでは有り有と無が二元をなし、実体性が無を限界づけているということである。その意味ではエックハルトの徹底的な無も最終的には消極性にとどまるといわねばならない。それに対して禅の思想的基盤をなす大乘仏教の基礎的考え方は、「関係」の範疇を専用する。一切は「関係」においてあり、「関係」においてのみ有る。ということとは、「有るもの」が有って関係に入るというのではなく、「関係」の内にあるもの自身「関係」から生じました「関係」へと還滅するとされることによつて、「実体性」が完全に打ち抜かれるのである。ここに「無」の事実上の徹底性の根柢がある。：エックハルトの無はそれとして徹底的であるが、最終的には形容詞、実体への形容詞である。それに対して禅の場合、無は動詞である。空解する作きである。：エックハルトの場合そのような基盤のうえでおあれほど徹底し得たのは、思弁の事柄が直ちに実存の事柄と結びついていたからであると思われる。エックハルトの無は思想的には実

体の純一無相性への形容詞であったとはいえ、そのような実体性に相応するためには、純一無相ならざる一切に対して徹底的な否定となった。そしてその純一無相の実体が魂の自体に他ならないとされたことによつて、思弁的には実体性に対して結局は消極的なものにとどまった無ではあったが、魂が自らの根底に還帰する動性としての徹底的な自己否定（神との合一においてさえさらに神を放下するという仕方での自己否定まで）を導き、また逆に魂のこの自己否定の動性によつて荷電されて、思弁面が徹底されたのであった。（同書、一四六―一四九頁）

24 窪田慈雲『悟りなき「悟り」への道』、春秋社二〇〇二年、一七一頁。

25 「マイスター・エックハルト」（「上田閑照集第七巻」所収）、三二二頁。

26 禅との比較では、上田氏はさらに後代のアングルス・シレジウスの思想を取り上げ、対照している。

27 H.M.Ehonnnya Lassalle, *Zen und christliche Mystik*, 1986, S.327.

28 *Ibid.*, S.329.

29 *Ibid.*, S.336.

30 *Ibid.*, S.338.

31 エノミヤ・ラサール『禅と神秘思想』一九八七年、一一四頁。

32 同頁。

33 同頁。

34 E. Lassel, *Zen und christliche Mystik*, S.367.

35 タウラーは結果的に正統信仰内にとどまったが、その思想に全く批判がなかったわけではない。イエズス会などでは、その静寂主義が修練士の霊的成長に有害だとして読書が禁じられた事実もある。

36 ただし、タウラーは説教集で、エックハルトの名を一度しか出しておらず、後は暗示するのみである。一三二九年の有罪判決以降はドミニコ会内部でもエックハルトの名は公に出すことはできなかったという事情がある。

37 E. Vetter, *Die Predigten Taulers*, 1968 (1910), S.71.

38 Basler Tauler, f.168.

39 この偽神秘主義を厳しく批判した説教としては、F. Vetter, Nr.15b/79がある。

40 もちろんエックハルトと同様、さらに一般信徒や修道士らをも対象とした活動を行なっているが、タウラーの場合にはさらに聖職者や一般信徒でとくに靈性の深化を求め人々で構成する「神の友」の共同体の指導にも専念した。

41 魂の「根底」を意味する *grund* は、ヘルマン・クーニツシュによれば、中世宮廷文学の“*Herzen grund*”に由来する。

ただタウラーはこの事情を知ってはおらず、主にエックハルトから学んでいる。

42 説教五 b。

43 説教二一。

44 説教五 b。「ここでは神の根底はわたしの根底であり、わたしの根底は神の根底である。ここにおいて、神がご自身のものによって生きるように、わたしはわたし自身のものによって生きる。[...]あなたは、この最内奥の根底から、あなたのわざのすべてを、なぜという問なしに、なさねばならない。」(田島訳三九頁)

45 Ebenda, S.327f.(Pr.29)

46 Vetter, S.176.

47 *Ibid.*, S.331.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, S.117.

50 *Ibid.*, S.196. マリア・マルタの話との関連で説かれている。

51 *Ibid.*, S.200.

52 *Ibid.*, S.197.

53 これは当時の時流神秘主義の異端セクトであった自由心霊派がタウラーに「あなたはまた乗り越えていないのか」と言ったさいの対象を示したものである。彼らはイエスの死はもはや人間の救いに決定的な役割を演じないと考

えていた。

⑤4 Vetter, S.115.

⑤5 Ibid., S.218.

⑤6 Ibid., S.197.

⑤7 Ibid., S.271.

⑤8 John Paul II, *Crossing The Threshold of Hope*, 1995, p. 85. ①) 中で教皇は、仏陀の悟り(enlightenment)について触れ、その悟りの内容とは、この世が悪(bad)であって、人間にとっては悪と苦しみの原因(source of evil and suffering)であること、この悪から自己を解放する(liberate)にはこの世から自由にならねばならないとしている。また仏教はかなりの程度「無神論的」(atheistic)体系であり、人間は神から来る善を通して悪から解放されるのではなく、悪なるこの世からの離脱(detachment)によってのみ悪から解放されると述べている。さらにそうした離脱の完全性は神との一致(union with God)ではなく、この世に対する完全な無関心である涅槃(nirvana)だとしている。そして仏教は離脱それ自体を終極とするが、キリスト教は神との一致を終極として離脱を要求すると述べている。ここで述べられる見解は、本来の仏教的立場であるとは言えないであろう。

⑤9 Ibid., cf. p. 87. 教皇はあえて「カルメル会」としているが、

これは文脈からしてキリスト教的神秘主義一般を意味している。

⑥0 Ibid., p. 89f.

⑥1 彼女は、カトリック教徒であることは重要であるのかという対話者の質問に答えて、自分にはカトリック以外の道しかないが、人々が「どのような道を取るかは神が一人一人に与えられた恩寵による」(ホセ・ルイス・ゴンザレス・バラード(編)『マザー・テレサ 最後のことば』、明石書店、二〇〇〇年、一五三頁)として、カトリックを超越する神の次元を仄めかしている。

⑥2 彼女は「神のおかげで私たちが接する人々、貧しい人びと、イエスがその苦しむ貧しい人の姿に身をやつしているのです」(同書、七頁)と言い、イエスその人への献身を語っている。