

<b>Title</b>	ヨーロッパ思想と靈性
<b>Author(s)</b>	金子, 晴勇
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.50, 2011.3 : 107-133
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3127">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3127</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

## ヨーロッパ思想と霊性

金子晴勇

### はじめに

わたしたちはヨーロッパ思想のかたちをヨーロッパ文化がもっている最大の特徴と思想内容から考えてみなければならぬ。この文化はそれを全体としてみるならば、キリスト教とギリシア文化の総合として生まれてきており、それを実現した主体はゲルマン民族であった。<sup>(1)</sup> その際ヨーロッパ文化がギリシア的な「理性」とキリスト教的な「霊性」との総合から成立していることは自明のことと思われるとしても、きわめて重要な契機である。

日本語の「霊魂」が「霊」と「魂」の合成語であるように、「魂」という実体には「霊」の働きも含まれる。ところがヨーロッパ文化はギリシア文化とキリスト教との総合として形成されたので、自然本性的な「霊・魂・身体」の三分法がヨーロッパ思想で大きな役割を演じたのみならず、宗教的な神関係に立つ「霊と肉」が大きく関与し、「霊」の意味内容が一般的な意味での「精神」と区別された独自の内容をもつものとなった。

今日では「霊」(spirit)や「霊性」(spirituality)という言葉が鈴木大拙の『日本的霊性』によって日本語としても定着しつつあるが、ヨーロッパ語でも一般には明確には確定されていない。もちろんヨーロッパ思想史ではキリスト教に

よって「霊」と「霊性」とが明瞭に説かれてはいても、総じて「心」・「心情」・「良心」などがその代用となっていた。

これまでは日本ではヨーロッパ文化は近代化や合理化の典型として賛美され、模倣されてきた。明治以降ヨーロッパを学ぶことは、ルネサンス以降の近代化と合理化を学ぶことであつた。しかし近代化や合理化の起こした弊害が大きいのも確かで、現在、手放してヨーロッパを賛美する人はいない。けれども中世からの流れを追ってみると、近代化や合理化はヨーロッパ文化のほんの一側面であつて、ギリシア文明の「知性」とキリスト教の「霊性」の融合したヨーロッパ文化は、その他にも素晴らしい卓越した要素をもっている。ところが日本におけるこれまでのヨーロッパ思想の受容は生命の根源である霊性を除いた、亡霊となつた屍を有り難く採り入れたにすぎなかつた。したがつてヨーロッパ思想の生命源である霊性を学び直すことは今日きわめて重要である。

## (1) 日本の霊性について

そこでまず日本人の霊性理解について考えてみたい。最近ではよく知られるようになった鈴木大拙の『日本的霊性』がもつとも先駆的な業績なので、ここからはじめたい。大拙の説く「日本的霊性」は鎌倉仏教において創造され、日本的な宗教性の伝統を形成している。

霊性は普遍性をもつていて、どの民族に限られたというわけのものでないことがわかる。漢民族の霊性もヨーロッパ諸民族の霊性も日本民族の霊性も、霊性である限り、変わったものであつてはならぬ。しかし霊性の目覚めから、それが精神活動の諸事象の上に現われる様式には、各民族に相異なるものがある、即ち

日本の靈性なるものが話され得るのである。<sup>(2)</sup>

彼は宗教の大地性を強調する。「靈性の奥の院は、實に大地の座に在る。……それゆえ宗教は、親しく大地の上に起臥する人間、即ち農民の中から出るときに、最も眞実性をもつ」(同上)。こうして彼は日本の靈性の特質を越後の農民の間にあつて大地的靈性を經驗した親鸞の『歎異抄』から解明した。ところで大拙の書の「緒言」には靈性の定義が次のように与えられている。

精神または心を物〔物質〕に對峙させた考えの中では、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることができない。精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬのである。二つのものが對峙する限り、矛盾・鬭争・相克・相殺などいうことは免れない。それでは人間はどうしても生きて行くわけにいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、また一つであつてそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。……いわば、精神と物質の世界の裏に今一つの世界が開けて、前者と後者とが、たがいに矛盾しながら、しかも映発するようにならねばならぬのである。これは靈性的直覺または自覺によりて可能となる。靈性を宗教的意識といつてよい。……靈性の直覺力は精神のよりも高次元のものであるといつてよい。それから精神の意志力は靈性に裏付けられていることによつて初めて自我を超越したものになる。<sup>(3)</sup>

ここには日本の靈性についての優れた見解が非人格的な仏教的な視点から、とりわけ禪宗の立場から示されているが、わたしはここで晩年の西田幾多郎がこの靈性をどのように受け止めていたかについて触れておきたい。大拙の書物

が出た翌年、西田は『場所的論理と宗教的世界観』（二九四六）の中でこの靈性を「心の根底」として捉えて、次のように語った。

我々の自己の根底には、どこまでも意識的自己を越えたものがあるのである。これは我々の自己の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は、何人もここに氣附かなければならない。鈴木大拙はこれを靈性という（日本的靈性）。しかして精神の意志の力は、靈性に裏附けられることによつて、自己を超越するといつてゐる。……宗教心というのは、何人の心の底にもある。しかも多くの人はこれに氣附かない。……宗教的信仰とは、客觀的事実でなければならない、我々の自己に絶対の事実でなければならない、大拙のいわゆる靈性の事実であるのである。我々の自己の底にはどこまでも自己を越えたものがある、しかもそれは単に自己に他なるものではない、自己の外にあるものではない。そこに我々の自己の自己矛盾がある。ここに、我々は自己の在処に迷う。しかも我々の自己がどこまでも矛盾的自己同一的に、眞の自己自身を見出すところに、宗教的信仰というものが成立するのである。故にそれを主觀的には安心といひ、客觀的には救済といふ。<sup>(4)</sup>

西田は靈性を「心の底」という自覺的に認められる宗教心として捉えている。この「底」、つまり「根底」概念はエックハルトやタウラーによつてヨーロッパでは説かれたものであるが、西田はこれによつて宗教的な超越と「矛盾的自己同一」もしくは「逆対応」の事実が見られる点を指摘した。このように大拙も西田も、精神と物質の二元論を超克するのが両者の根底にある靈の作用である、と説いた。ここには「精神・物質・靈」の三分法が説かれている。同じことはキリスト教の歴史においても「靈・魂・身体」の三分法が聖書以来今日まで説き続けられている。<sup>(5)</sup>このように靈性

が理解されているが、そこには仏教とキリスト教では相違点も明瞭であつて、キリスト教は根源的聖者イエスもしくはその使徒たちとの時空を超えた人格的な触れ合いを通して聖なるものを靈性が感得するのに対し、仏教では悟りが中心であるため知的な直観によつて自然を超えた聖なる法を捉えることがめざされる。そこから靈性の人格的情緒的側面と知性的直観的側面との相違が明らかになる。したがつて、わたしたちはキリスト教の靈性理解が人格的な特質にあると認めることができる。

ところでここでとくに注意しなければならない点は鈴木大拙や西田幾多郎によつて把握されたヨーロッパの神秘思想がエックハルトに集中しており、西谷啓治においてもこの傾向は変わらず、エックハルトの神秘主義がヨーロッパの靈性思想として理解されている点である。もちろん中世において展開した神秘主義はシェルドレイクが言うように神秘主義的靈性という特質を備えているにしても、<sup>(7)</sup>神秘主義の流れの中では思弁的で知性的なドイツ神秘主義と人格的で情意的な花嫁神秘主義との対立があつて、新プラトン主義に立つエックハルトの思弁的神秘主義が鈴木大拙や西田幾多郎また西谷啓治たちの禅宗の立場から受容されたが、キリスト教の信仰経験に根ざした人格主義的で情意的な神秘主義は全く無視されてしまった。実はこの人格的で情意的な神秘主義こそヨーロッパの民衆の間にも広く歓迎され、<sup>(8)</sup>ヨーロッパ的な靈性の土台に据えられたものである。

神秘主義におけるこのような区別を初めて明らかにしたのはアンダーヒルの『神秘主義』であつた。それによると神秘的な合一を捉える神秘主義には神化と靈的結婚との二種類の神秘主義が認められる。<sup>(9)</sup>

この二種類の表現はそれぞれ超越的・形而上的神秘家と個人的・人格的神秘家の二つの型に帰属するのであり、定式的表現となつた場合、両者は切り離されて個々に検討されると、互いに矛盾するように見えるのである。(1)「絶対者」を非人格的で超越的なものとみなす形而上的神秘家は、「絶対者」への最終的到達

を神化、あるいは自我の神への完全な変容として描く。(2) 個人的、人格的交わりという相のもとで最もよく「真実」を把握する型の神秘家は、この交わりの達成、すなわち完成され恒久的なものとなった形態を、魂と神との霊的結婚として語る。

このような「神化」と「霊的結婚」の神秘主義の二類型は神秘家の気質に基づいており、主観的体験の在り方に関わっている。「一方は、神秘家が自分自身の人格に起こった根底的な変化——彼の「塩と硫黄と水銀」が「霊的黄金」に変容すること——を驚愕とともに認めるその認識を叙述し、もう一方は喜悅溢れる愛の成就を叙述する」。アンダーヒル自身は思弁的な神秘主義よりも人格主義的な神秘主義を重要視しているように思われる。わたしたちとしてはヨーロッパの神秘主義に見られるこの区別を尊重しなければならない。

## (2) ヨーロッパの人間学における霊性の特質

このような神秘主義の区別をわたしたちが重んじるのは、ヨーロッパ的「霊性」(spirituality)がキリスト教によって人格的特質を明瞭に形成してきているからである。聖書によって「霊」がギリシア思想には見られない特質をもっているものとして把握され、それが人間学的に捉えた三分法(霊・魂・身体)と心性の三段階(感性・理性・霊性)として歴史的に発展してきた。その歴史において昔から心の作用は三つに分けて考えられて理解されてきた。<sup>(10)</sup>第一に感性(感覚的対象の感受作用と印象の形成)が、第二に理性(感覚的データを判断し知識を造る作用つまり判断力と推理力)が、第三に霊性(感覚的世界を超越し、法則的思想世界をも超えて永遠者を捉える作用)が、それぞれ人間に生まれな

がら備わっていると一般的に考えられている。

こうしてヨーロッパの思想史ではキリスト教の介入によって心身の総合としての「霊」(spirit)と「靈性」(spirituality)が強調され、「霊」(spiritus)・魂(anima)・身体(corpus)」という三分法の伝統が形成された。この三分法はパウロの言葉「あなたがたの霊も魂も体も何一つ欠けることのないように」(第一テサロニケ五・二一)に由来しており、ギリシア的な心身の二区分にキリスト教的な「霊」が加えられて、オリゲネス以来説かれてきた。またプラトン主義の影響を受けたアウグスティヌスも心身の三元論とは別に靈性を説いた。この三分法は一六世紀の人文主義者エラスムスに「オリゲネス的区分」として伝わり、聖書学者であつたルターでは聖書から直接に継承された。さらにキルケゴールがこれを独自の思想的な視点から発展させている。

その中でルターの理解がもつとも優れていると思われる。彼は『マグニフィカト(マリアの讃歌)』で次のように言う。

第一の部分である霊(Geist)は人間の最高、最深、最貴の部分であり、人間はこれにより理解しがたく、目に見えない永遠の事物を把握することができる。そして短くいえば、それは家(Haus)であり、そこに信仰と神の言葉が内住する。第二の部分である魂(seele)は自然本性によればまさに同じ霊であるが、他なる働きのうちにある。すなわち魂が身体を生けるものとなし、身体をとおして活動する働きのうちにある。……そしてその技術は理解しがたい事物を把握することではなく、理性(vornunft)が認識し推量しうるものを把握することである。したがつて、ここでは理性がこの家の光である。そして霊がより高い光である信仰によつて照明し、この理性の光を統制しないならば、理性は誤謬なしにあることは決してありえない。なぜなら理性は神的事物を扱うには余りに無力であるから。……第三の部分は身体(leib)であり、四



肢を備えている。身体の働きは、魂が認識し、霊が信じるものにしたがつて実行し適用するにある (WA, 7, 550, 28-551, 13, ドイツ語の表記は原典に従う。以下同じ)。

ここに語られているように、霊性によつて理性が導かれて初めて理性も正しく用いられるとしたら、霊性の意義はきわめて重要となる<sup>(12)</sup>。そこで霊の概念にわたしたちはまず注目してみたい。この「霊」についての記述の中で最初に注目すべきは、その在り方であり、まず「人間の最高、最深、最貴の部分」であると述べられ、次いでそれが「家」であると語られる。さらに「霊」の機能は不可解で不可視な永遠の事物を把握することに求められる。なお、この「永遠の事物」は御言葉により啓示された神自身であつて、霊は信仰によりこれに関わつてゐる。そのことは先述の「家」の中に「信仰と神の言葉が内住する」という表現によつて示される。そして霊は理性の光も自然の陽光も照らさない、したがつて暗闇の中にある、神の住まいであつて、そこに内住する神の言葉の語りかけを聞いて信じるという機能を備えてゐる<sup>(13)</sup>。したがつて理性が信仰内容を合理的に解明し、知識を組織的に叙述していくのに対し、霊性は理性によつては把握しがたいキリスト・神・神性との信仰による一体化をめざす。しかし、この理性と霊性との関係は、理性が霊性によつて生かされている限り理性活動に誤りは生じないと説かれた<sup>(14)</sup>。

さらに『マグニフィカト』では続けて「霊」の作用が説明され、その特性のいくつかが次のように提示される。

### (1) 霊の超越性と認識能力

霊の作用は自然本性の能力である理性の力を超えている。「霊とは何であるかということ」を、つまり理解しがたいものを、信仰によつて把握するものであることを、これまで考察してきた<sup>(CL2, 144, 26-279)</sup>。ここにある「理解しがたいもの」とは理性によつては把握できない超越的なものであり、理性を超越した霊性の作用は超越的なものに関わるがゆえに、信仰を意味する。

### (2) 「心の奥底」としての「霊」

霊は魂という実体の深部に、理性や感性よりもさらに深い「心の奥底」(tiefes

herzen)に位置づけられる。それはドイツ神秘主義の「根底」と同様の傾向をもって示される。それは「根底」(grund)とも、「真の正しい根底」(rechte ware grund)とも呼ばれ (CL. 2, 146, 32; 32, 151, 17)、「深み」(die tiefe) とも「無」(nichtigkeit) とも規定される (ibid., 148, 22; 37)<sup>(15)</sup>。

(3) 霊と信仰とは同義である さらに霊と信仰とは等しい働きをしている。たとえば霊は「信じる霊」(der gläubige geist) とも「霊の信仰」(glauben des geists) とも言われる (CL. 2, 141, 20-21)。信仰はいつでも人格的な信頼であつて、一般的に「見ることも経験することもない」ものに関わり、救い主に対する「堅い信頼」(fester zuversicht) を意味する (ibid., 144, 28)。この霊は「ただ信仰によつてのみ高く挙げられた霊である」(ibid., 146, 33-4) とあるように信仰によつて高揚する。

(4) 信じる霊と聖化 高揚した霊は正しく神を愛し、自己のものを求めることがないため、<sup>きよ</sup>聖い、純粋な、高貴な性質に変えられている。それに対し不信仰な霊は自己愛によつて汚染されている汚れた霊である。それゆえ「霊が「神によつて」守られているとき、魂もからだも過ちや邪悪な行為に陥らないでいることができる」(ibid., 141, 21-7)。それゆえ神が霊を顧み、守りたもうことを知り、謙虚に神の力を受容することが力説される。

(5) 信仰の受動性 このように神の力を受容する霊は自らを価値ある者とは考えず、「それは貧しく、病んでおり、飢え、渇き、捕われ、苦しんでおり、死に瀕する人々である」(ibid., 173, 16-9)。この無一物となつた、裸の霊こそ神に対し純粋に受動的になつていて、これが信仰の状態である。こうした存在に対してこそ神は恩恵をもつて顧みたもう。したがつて「純粋な本来の神のみわざは、何人も彼とともに働かず、ただ神のみが働かねばならない。それはわたしたちが無力となり、わたしたちの正義や意見が圧迫され、わたしたちの中に神の力を受けるときに生じる」(ibid.)。

こうして霊性は神に対する受動的な作用であることが判明し、霊性が有する神関係における徹底した受動性の特質をルターは端的に「神の活動は人の受動である」(Actio Dei est passio nostra. (WA 57, Gal. 31, 19) とつう命題によつて提

示する。

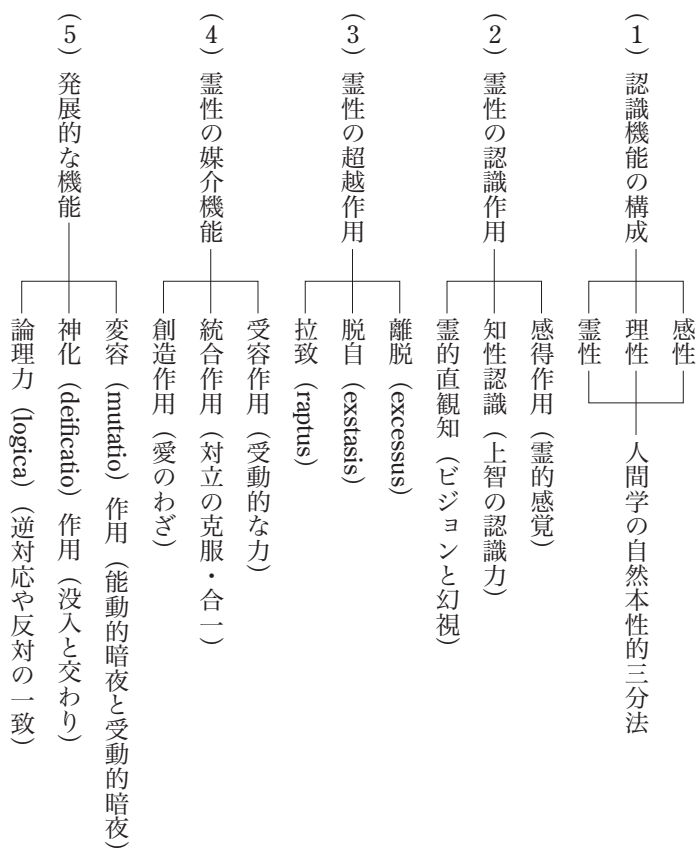
ところでルターの『キリスト者の自由』では信仰におけるキリストと魂の関係が人格主義的に把握されており、しかもその関係が「逆対応」として次のように語られている。「かように富裕な高貴な義なる花婿キリストが貧しい卑しい娼婦を娶って、あらゆる悪からこれを解放し、あらゆる善きものをもつてこれを飾りたもうとしたら、それは何とすばらしい取引ではないか」と。ここでの「義なる花婿」と「卑しい娼婦の花嫁」との結合関係は、完全に「逆対応」となっている。なぜなら神と人の結合は花婿と花嫁との結婚のように一般には類似性によつて成立しているのに、ここでは義人と娼婦といった非類似の関係に立っているからである。<sup>(17)</sup>

さらに重要な点はヨーロッパ思想では霊を単独に理性や感性と切り離して論じることが避けられてきたことである。というのは宗教改革時代の霊性主義者たちのように霊性だけに立脚すると、過激な思想に走って、社会に混乱を生み出しやすいからである。それゆえヨーロッパ思想では霊性は人間学の区分法の中で考察された。

### (3) 霊性の機能

「霊」および「霊性」はさまざまな観点から考察することができる。最近シエルドレイクが『キリスト教霊性の歴史』(二〇一〇年)で試みたように、その多様な形態を概観するだけでも膨大な資料を参照しなければならない。しかし、わたしは多様に展開する形態の中にも同一の作用が認識されるうと考え、霊性思想の歴史的展開の中にも同じ特質をもった霊性機能が把握できると考えるようになった。それが霊性機能の研究である。そこで、この機能の中で感得作用と超越作用および媒介作用について典型的事例に則して考察してみよう。

総じて靈性には次のような段階的構成と機能区分が認められる。



ここでは重要な点だけを要約的に説明してみよう。

## （１）感得作用と受容機能

感得作用とは単なる外的な感覚ではなく、心の奥深く感じとることをいう。それはパスカルが心情の直観について次のように語っているときに明瞭である。「われわれが真理を知るのは、理性によるだけでなく、また心情によつてである。われわれが第一原理を知るのは、後者によるのである。……原理は直感され、命題は結論される。……それだから、神から心情の直感によつて宗教を与えられた者は、非常に幸福である」<sup>(18)</sup>。この心情の直観は宗教の真理を認識するさいに重要な働きをする。「神を直感するのは心であつて、理性ではない。信仰とはそういうものののだ。理性ではなく、心に感じられる神 (Dieu sensible au cœur)」<sup>(19)</sup>とされているように、心情の直観は思惟 (pense) でありながら、神を愛する傾倒なのである。したがつて心情の直観は「信仰の目」とも呼ばれる。それゆえ、パスカルの真理認識の方法は、理性を否定して、その廃絶の上に信仰を立てようとはしない。理性は幾何学のような確実な論証しかなしえないが、「理性の最後の歩みは、理性を超えるものが無限にあるということを認めることにある」<sup>(20)</sup>とあるように、謙虚に自己の本分に立ち返っている。この理性は現実を認知する働きをもっており、論理的理性に代わる「現実の理性 (理由)」(raison des effets) と呼ばれる<sup>(21)</sup>。謙虚になつた霊は神に対し徹底的な受容機能を発揮する。

## （２）超越作用

次に霊性の機能は内的な感得作用だけでなく、自己を超えて神に向かう運動である。典型的な事例をアウグスティヌスの「内面性の命法」で観察できる。それは聖なるもの（神）へ向かつて超越することをめざし、外的な感覚から自己の内面たる「精神への超越」と精神を超える聖なる「神への超越」との二重の運動から成っている。まず、自己の内面への超越は「外に出ていこうとするな。汝自身に帰れ。内的人間の内に真理は宿っている」という言葉で示される。「外に」とは自己の面前に広がっている世界の全体である。世界の外的現象は感覚を通して知覚の対象となつている。だが感覚ほど人を欺くものはない。感覚ではなく理性の作用によつてこそ世界は認識される。そこで理性の認識対象である真理が宿っている、精神の領域に立ち返らなければならない。これが第一の命法の説いている

ところである。ところが、人間の精神は残念ながら有限で、誤謬を犯すことを免れていない。そこで第二命法が第一のそれに続いて「そしてもし汝の本性が可変的であるのを見いだすなら、汝自身を超越せよ」<sup>(22)</sup>と告げられる。この場合の「汝」というのは「理性的魂」(rationalis anima)を指しており、それを超えていく上位の機能は「知性」(intellectus)もしくは「直観知」(intelligentia)と呼ばれる。これらの認識機能は永遠の理念のような超自然的な対象に向かうがゆえに、理性をも超越しており、宗教的には靈性を意味している。ここに靈性の機能が「外から内へ、内から上へ」という二重の超越の道となっている。

### (3) 媒介機能(心身の統合としての靈の作用)

「靈・魂・身体」の三分法の中で靈は魂と身体という心身を統合する媒介機能をもっている。キルケゴールがこの点をもつとも明らか説いた。それは「精神」の定義に示される。彼は『死にいたる病』で人間的な精神を「関係としての自己」として捉え、次のように述べた。「人間は精神である。しかし、精神とは何であるか。精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか。自己とは、ひとつの関係、その関係それ自身に關係する關係である」<sup>(23)</sup>。このように精神は關係する行為主体であつて、自己に關係しながら他者に「關係する」、つまり態度決定すると語られる。しかもキルケゴールの人間学的前提からすると、人間は身体と魂の総合として精神である。この「精神」こそ「自己」として語られているものであるが、精神が自己の内なる關係において不均衡に陥ると、絶望と苦悩の状態が生じる。そのさい精神は身体と魂に対して総合する第三者ではあるが、このような關係に精神を置いた永遠者、つまり神との關係において、絶望を克服することが可能となる。この「精神」(Geist)は「靈」とも訳すことができる。精神は水平的な自己内關係と垂直的な神關係を内属させており、動的で質的に飛躍する「信仰」を秘めている。こういう精神こそキルケゴールの靈性を意味する。なお彼は人間学三分法について言及し「人間はだれでも、精神たるべき素質をもつて造られた心身の総合である」と言う。ここに精神である靈の機能が、心身を媒介する機能であることが判明する。

心身の統合としての霊の作用はヨーロッパの思想史をとおして確認できる。それはプラトンからヘーゲルにいたる理性的な哲学の普遍思考の中にも、キリスト教信仰の中にも多様な仕方で見られている。<sup>(24)</sup> 一般的に言って理性的な精神は身体に比べると無力であり、パトス的な情念の反発を引き起こすが、そのような場合でも心身を統合する霊には自己を超えた力によって統合を混乱させたり、回復させたりすることができる。問題はこの統合作用が全く無視されたり、弱められたり、あたかも無いかのように隠蔽されたりする場合に起こる事態である。この事態はたとえばヨーロッパの場合には最高価値（神と聖価値）の否定として無神論とニヒリズムが発生し、世界観として定着すると、今日、世紀の病として猛威をふるうようになる。

#### (4) 霊性の二類型および霊性と愛の関係

先にも指摘したようにアンダーヒルは『神秘主義』の中で神秘主義を二つの類型に分けているが、その視点は霊性にも応用できる。二つの類型というのは超越的・形而上学的神秘主義と個人的・人格的神秘主義である。前者は「絶対者」を非人格的で超越的なものとみなす形而上的神秘主義であり、「絶対者」への最終的到達を「神化」、あるいは自我の神への完全な変容として捉える。後者は個人的、人格的交わりによって神秘を把握し、神秘を魂と神との「霊的結婚」<sup>(25)</sup>として語る。

青年時代のルターは前者の「思弁的な思维の神秘主義」から後者の「信仰的な交わりの神秘主義」へと移行した。一般的に言って神秘主義は神的存在と触れ合う経験に基づいて成立する。ドイツ神秘主義の伝統においてはこの経験は「神秘的合一」(unio mystica) によって言い表される。そこでは神もしくは神性との直接的な合一がめざされていたが、



ルターの神秘的な経験においては神との直接的な接触は恐るべき戦慄を伴った試練の中に彼を転落させている。したがって神との直接無媒介の關係は否定され、彼は試練からの救いを求めて、聖靈の助けによってキリストと靈において一つとなる救済体験に到達した。それゆえこの神秘的な合一は「神・神秘主義」ではなくて、「キリスト・神秘主義」という根本的な性格規定をもっている。この性格規定はルターの神秘思想が信仰によるキリストとの交わりによって成立するということから、「信仰神秘主義」とも「交わりの神秘主義」としても解明できる。この点をとくに強調したのが『詩編四五編の講解』であって、彼はキリストと信徒と集いである教会との親密な關係を一二世紀の神学者クレルヴォーのベルナルに淵源する「花嫁神秘主義」(Brautmystik)によって説いた。

このことは靈性についても応用できることであり、非人格的な「思弁的な靈性」と人格的な「交わりの靈性」との二つの類型に靈性を分けることができる。この区別はキリスト教にも仏教にも妥当するが、主たる傾向から分けると、キリスト教では人格主義的傾向が主流であり、仏教では非人格的・思弁的傾向が主流となっている。

人格主義においては人格間の交流として情意的な愛が理性よりも創造的な作用を起こし、非人格的形而上学的な靈性では情意的作用よりも理性作用に重きが置かれる。

ヨーロッパの靈性思想では靈性の生命は愛によって他者に積極的に働きかけると理解される。一般的に言って、神秘的な靈性に生きる者は内面性を強調しながらも、同時に隣人・社会・政治に対し積極的に関与し、外的な実践活動に携わっている。この点で東洋的な静寂主義とは基本的に相違している。ベルナル、フランシスコ、ボナヴェントゥラ、エックハルト、タウラー、ジェルソンがそのよい例であつたし、ルターと激しく対決したミュンツァーや靈性主義者たちもこの系列に属する。ここで一般的に靈性について言えることは「内面に深まることが同時に外に向かつて活動する実践を生み出す」、つまり靈性の深化が力強い実践への原動力となつて(26)いることである。

比較宗教学者ワッハがあげた真正な宗教経験の特質の一つには「真正の宗教的経験の第四の基準はそれが行為に駆り



立てるということである」<sup>(27)</sup>とあつて、靈性と社会的実践との関連が重要な意味をもっている。またウイリアム・ジェイムズによると「わたしたちの実践的態度こそ自分が本当のキリスト者であることの唯一確実な証明であり、それはまたわたしたち自身にとつても妥当する」<sup>(28)</sup>。したがつて、わたしたちの経験が行為になつていく度合いが靈性の度合いを示すことになる。東洋と西洋およびヨーロッパとアメリカとの間で、また伝統主義者と進歩主義者との間で、宗教的行為に関し消極的であるべきかと積極的であるべきかと論議が交わされたが、現代のすぐれたヒンズー教徒であるラダクリシュナンは、カースト制度の下ではこれまでのヒンズー教が社会的行動と社会的関係の改善に関して不十分であつたことを指摘している。キリスト教においては「マリヤとマルタ」姉妹の物語によつて信仰と行為との関係が論じられているが、一般的に言つて宗教は先ず自己が「どう在るべきか」という存在の問題に集中し、次に「何をなすべきか」という倫理の問題に関心を寄せるといえよう。したがつてエックハルトでも強調されているように「マリヤ〔信仰者〕は成熟してマリヤとなるためにはマルタ〔奉仕者〕とならなければならない」<sup>(29)</sup>といえよう。

これまで語つてきた「靈性」は超越的な存在である神を捉える働きであつたが、実はそれに優つて「愛のわざ」を生み出している。パウロがコリントの信徒への第一の手紙で「靈的な賜物」について論じ「知恵・知識・信仰・癒し・奇跡・預言・異言」について述べてから「もつと大きな賜物」また「最高の道」として「愛のわざ」を指摘した（第一三章参照）。その中でも「愛は自分の利益を求めない」（五節）という点に注目したい。というのはキリスト教の靈性の特質は実にこのような自己愛を否定し他者に向かう愛のわざに求めることができるからである。この愛は人間に由来する愛でありながら、同時に神の愛によつて活かされている。そこには愛の動向転換が認められる<sup>(30)</sup>。

## (5) 心身の統合機能である靈性の今日的な意義

わたしたちは先に論じた心身を媒介して統合する靈性の作用を今日とくに強調すべきである。というのは一般的に言つて理性的な精神は、身体に比べると無力であり、パトス的な情念の反発を引き起こし、混乱と不調和に陥り、統合失調を来すことが多く見られるからである。実際、受動的な機能である靈には元来自己を超えた力によつて統合を混乱させられたり、またその反対に統合を回復させたりすることが起こる。問題はこの統合作用が全く無視されたり、弱められたり、あたかも無いかのように隠蔽されたりする場合に起こる事態である。この事態はたとえばヨーロッパの場合には最高価値（神と聖価値）の否定として無神論とニヒリズムが発生し、世界観として定着すると、今日、それが世紀の病として猛威をふるうようになる。

その際、わたしたちはこの靈性の統合作用、したがつて靈性が心身を媒介する作用を、医学的人間学から明らかにする必要がある。そこで身体・魂・靈という人間学的三分法を好んで説いたフランクルとヴァイツェッカーの医学的人間学を取り上げてみたい。

(1) ウィーンの精神医学者フランクル (Viktor Emil Frankl, 1905-97) は、人生の意味を問う実存分析を提唱し、無意識の中にひそむ「精神的なもの」を重視するロゴセラピーという治療法を実施した<sup>(31)</sup>。彼によれば人間は価値の実現をめざす「意味への意志」をもつ存在である。この意志によつて価値が実現される。人間は自らの人生を意味によつて満たす存在であつて、生きる意味を求める。それゆえ、それが阻止されるとき、人間は欲求不満に陥り、病む者となる。彼はヨーロッパ人間学の伝統的な三分法を重要視する。それは人間に備わっている心身関係を精神的なものから切り

離することができないからである。この心身と精神との関連について彼は次のように主張した。

人間というのは、身体と心と精神との三つの存在層の交点、それらの交叉点であるということになります。この三つの存在層はそれぞれのように明確に区別しても明確すぎるといふことはありません。……しかしこの統一体、この全体の内部で、人間の中にある精神的なものが、人間に付随している身体的なものや心的なもの（〈対決して〉いるのです。こうして成立している関係が、私がかつて精神と心の結抗関係（der noo-psychische Antagonismus）と名づけたものなのです。心身の並行関係が絶対的なものであるのに対して、精神と心との拮抗関係は随意的なものです。……外見のみはきわめて強大なものにみえる心身に対して〈精神の抵抗力〉を喚起すること、これがつねにかわることなく大切なことです。<sup>(32)</sup>

人間は、一方では遺伝や環境などの心身的な「事実性」によって制約されているが、他方では本来的にそうした「事実性を超えて」跳躍する自由な「制約されざる」ものである。それは「精神」のゆえに実現できるといふのがフランクルの主張である。人間とは心身を統一する精神であつて、それゆえに自由意志をもつて自己実現できる存在である。このことが彼の医学的人間学の中心思想として論究された。<sup>(33)</sup>

精神としての人間は人格であつて、良心をとおして神との関係を維持している。「人間が人格であるというのもやはりただ、彼が超越者によつて人格たらしめられている、つまり超越者からの呼びかけが彼に鳴りわたり響きわたる（personare）、その範囲内においてのみなのです。人間は良心においてこの超越者からの呼びかけを聴き取ります。良心は超越者のみずからの来訪を告げる場所なのです」。<sup>(34)</sup> こういう良心の場所は霊性の機能においても認められる。なぜならこの霊性は宗教的な良心と同様に神との関係の中で超越するという作用をもっているから。「良心は、固有の心理

学的事実として、すでに自分から超越性を指示しているのです。良心の超越的性格はわれわれ人間を、そしてとりわけその人格性一般をはじめより深い意味で理解させてくれます。なぜなら、人間の人格の良心をとおして人間外の審級が反響してくるからです<sup>(35)</sup>。したがって良心は神と人間との関係を保つ場であって、靈性の機能を併せもっていることになる。

(2) ヴィクトール・フォン・ヴァイツゼッカー (Victor von Weizsäcker, 1886-1957) は『医学的人間学の根本問題』の中で、デカルト的心身二元論から離れて、生ける人格の本質を、「反論理的なるもの」、「パトス的なもの」、「交渉」などのカテゴリーによって捉えようと試みた。人間の現実ここでは自己と環境との不断の対決、常に新たにされる自己と環境との出会い、自己と環境との流動的な交渉に求められる。しかもこの交渉の挫折から生ける人間の反論理が語られる。人格は理性、自由、自己存在という古いカテゴリーによってではなく、出会い・出来事・確証・責任によって規定される。また「交渉」のカテゴリーを現実の人間の根本規定とすることによって彼はデカルト的主観性を克服した<sup>(36)</sup>。ここに人は他者との出会いと対話をとおして心身相関の多様性から捉えられた。

彼は『病因論研究』で心身相関の医学を追究し、心で体験し精神で意識したことの意味を身体的事象の側から開示することが、可能でもあり必要でもあった点を反省する。そこで彼は器質身体的な事態（感染と炎症、組織中の水分の病的な動き、心拍の調節障害、筋肉の協調運動の調節異常など）の考察と並んで心因性を追求し、専門別の医学ではない総合の医学を探究する。その際、ヨーロッパにおけるキリスト教人間学の三分法（彼の言葉で言うなら「身体・心・精神という組合せ」）を語ると、ややもすると抽象的思考の線に沿って哲学的に問題を整理するということになりかねないことを熟知している。それでも伝統的な病理学の発展から自然に出てくる問題設定に向かっている。「われわれにとつてもっとも重要だと思われたのはむしろ、病歴（病気の歴史）を記述する特定の仕方であった。病歴のもっている価値と地位は、自然科学で実験的、あるいは体系的な観察が占めている価値や地位に対応している。この実証的な素材

を出発点にして、そこからさまざまな帰結や新しい問いを導くことができる」<sup>(37)</sup>。ここから彼は独特の仕方で類型的に反復して出現するのを観察することができものを生活史上の危機 (Krisis) という転回点から捉えようとする。この生活史というドラマから

病氣と症状は心的な努力目標、道徳的な立場の設定、精神的な力などといった価値をおびていること、それによって生活史が、人格を構成している身体・心・精神の各部分に共通の基盤のようなものとして成立していることなどもわかってきた。次いでわれわれは……生のドラマに内在する必然的な構造のようなものを見出した。経過と形式が示すこのような構造秩序を把握した上で、ここではじめてその下部構造の諸部分を個々に規定することも可能になる。正反両方向の力、緊張、転機的な転回と交換、外部からの因果的条件と内部の主体的因果性、破壊と保存の関係、断念による調停、別の実存様式への変化、個人的次元と超個人的次元のあいだの動きなどの個別的な規定が可能になってくる<sup>(38)</sup>。

このような生活史的方法というのは説明ではなく、ものを観察する知覚の一種であって、心身相関の問題を説明するための基本的なカテゴリーの導入を意味する。ここから観察者の主体を導入する新しいパラタイムの転換が遂行されたが、そうはいつても何らかの概念的規定なしに済ませるものでもないと彼は考える<sup>(39)</sup>。

**偶像化作用Ⅱ「ものの虜となる」** こうした霊性の媒介機能が医学において重要な意味をもっているが、病氣に罹ってはいない一般的な日常生活の中でも、生活に変調を引き起こす現象をマックス・シェーラーが指摘している。それは彼の説く「ものの虜となる」という現象によって説明することができる。

彼はまず霊的作用（霊性）を宗教的作用として把握し、それは神の啓示を受容するときの心の働きであって、信仰に

よつて啓示内容を受容する作用であると説いた。すべての人はこの宗教的な作用をもっており、これによつて人間は永遠者へと引き寄せられる。このような内的な作用を満たすものは永遠なる神であり、そこに間違つて有限なものが闖入すると、それは「偶像」となる。とくに「有限的な財」に絶対的な信頼を寄せると、「財の偶像化」が起こり、「人間は自分の作つた偶像に魔法にかかったように縛りつけられ、それをへあたかも」神であるかのごとくもてなす。このような財をもつかもたぬかという選択は成り立たない。成り立つのはただ、自分の絶対領域に神を、すなわち宗教的作用にふさわしい財をもつか、それとも偶像をもつか、という選択だけである<sup>(40)</sup>。この偶像には金銭・国家・無限の知識・女性などがあげられている。有限的なものが絶対的領域に侵入することは「偶像化」の発端であり、昔の神秘家の言葉によつてそれは「ものの虜となる」(vergaflen)<sup>(41)</sup>と言われた。

この「ものの虜となる」という現象こそ心身の総合である靈性にさまざまな影響を及ぼし、心身相関に変調や転調をもたらすと思われる。その際、心身の総合である靈性が変質して亡霊の働きを生じさせている。本来は永遠者なる神に向かつてゆくべき靈性が、間違つて有限な財に捕われている状態こそ「亡霊」つまり「死んだも同然の霊」(spiritus mortuum)にほかならない。このようにさまざまに出た霊はわたしたちにさまざまな悪影響を及ぼし、心身相関に変調や転調をもたらすのではなからうか。たとえば「有限な財」を絶対視するとマモン(財神)が猛威をふるつて拝金主義者となり、異性や政治を絶対視すると、アフロディテ(愛欲神)やリビドー・ドミナンディ(支配欲)などのデーモンが荒れ狂うことにもなる。

『出世主義者』と『高貴な人』 心身に変調をきたすもう一つの例として「出世主義者」(Streber)をあげることができ。そこには通常競争原理しか見られない。シェーラーによると「出世主義者」というのは単に権力・富・名誉などを追求する人を言うのではなく、他人との比較においてより優っている、より価値があることを努力目標とし、それをすべての事象価値に優先させる人のことである。つまり「こうした種類の「他人との」比較において生じる(へより劣つ

ている」という抑圧的な感情を解消させるために」どんな事象でも無差別に利用する人である。<sup>(42)</sup>彼は卑俗な人である。

それに対し心身に変調を起こさない例として「高貴な人」があげられる。その特徴は自他の比較を行う前に自己価値についての素朴な意識があり、「それはあたかも自立的に宇宙に根を下ろしているというような自己充実感の意識なのである」<sup>(43)</sup>と言われる。つまり比較される両者が比較されるに先立って独特な仕方で自己価値を自覚している。引用文の「宇宙」を「神」と言い換えれば、高位な人は神の導きを信じる霊的な人である。

## むすび

たとえ現代社会において競争原理なしにはわたしたちは生きられないにしても、競争原理だけでは人は生きられない。霊性の作用によつて競争原理に対する抑制とバランス感覚が不可欠である。同様に心身を総合する精神はその根底にある霊性において外部からの影響を絶えず受けており、心身のバランスを崩しやすい。これに対処する方法は内なる霊性を正しく導くことではなかろうか。ヨーロッパの霊性思想は今日このような霊性作用の正しい理解をわたしたちに教示しているといえよう。

(本稿は二〇一〇年一〇月一四日に「スピリチュアルケア研究」の研究会で発表したものに加筆した論文である)。



## 注

- (1) 歴史家ドーソン (C. H. Dawson, 1889-1970) は、ギリシア・ローマの古典文化、キリスト教、ゲルマン民族という三つの要素の融合によりヨーロッパが文化的生命体として形成されたことを強調している。
- (2) 鈴木大拙『日本の靈性』岩波文庫、二〇頁。
- (3) 鈴木大拙『日本の靈性』岩波文庫、一六一―一八頁。
- (4) 西田幾多郎『場所的論理と宗教的世界観』『自覚について』所収、岩波文庫、三四九頁。
- (5) この点を詳論したのが金子晴勇『ヨーロッパ人間学の歴史』と『現代ヨーロッパの人間学』である。
- (6) この点について西谷啓治は西田の思想を受け継ぎながらニヒリズムの強い影響のもとに意識を超えた存在の根底を虚無において捉えている。「意識の場は、自己といふ存在と事物といふ存在との係はりの場であり、要するに存在だけの場、存在の根底にある虚無が覆ひ隠されてゐる場である。そこでは自己も、一種の客観化を受け、〈存在〉として捉へられる。併しその意識の場、存在だけの場を破って、その根底なる虚無に立つ時、自己は初めて客観化を受けぬ主体性に達し得る。それは自己意識よりも一層根源的な自覚である」(西谷啓治『宗教とは何か』創文社、一九六一、二二―二三頁)。
- (7) シェルドレイク『キリスト教靈性の歴史』木寺廉太訳、教文館、一二三頁参照。
- (8) この点は神秘主義的「根底」が「靈」に変換される若きルターの思想において歴史的にきわめて明瞭なプロセスを残している。金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』創文社、一六七―二〇〇頁参照。
- (9) アンダーヒル『神秘主義』門脇由紀子他訳、シャブラン出版、三九二―三九四頁。
- (10) 金子晴勇『ヨーロッパ人間学の歴史——心身論の展開による研究——』知泉書館、参照。
- (11) 「どうか平和の神(自身が、あなたがたを全きよめて下さるように。また、あなたがたの霊と心とからだとを完全に守つて、責められるところのない者にして下さるように)」。



(12) 霊性といつても神の言であるキリストを無視した霊性主義者たち (Spiritualisten) に対してはルターは戦わざるをえなかった。

(13) この「霊」概念は直接的にはタウラーに由来するが、それはエックハルトの「魂の根底」にまで遡ることができる。「根底」(Grund) はエックハルトとタウラーとの共通した説であり、魂の上級能力である。それは「魂の閃光」(Funklein) とか「神の像」(imago dei) また「諸力の根」(Wurzel) と等しく、理性よりも深い魂の能力であつて、もつとも高貴で深淵な部分を指す。しかしルターは、エックハルトとタウラーに認められる形而上学的要素を、人格主義の観点から完全に払拭している。

(14) この点はアウグスティヌスやルターによつて明瞭に説かれている。

(15) しかもこの霊は「心」(hertz) や「心情」(gemut) と同義語であり、さらに「精神」(synn) とも同一視される。またこの霊は「霊すなわち内においてどのように処するかによつて」とあるように (Cl. 2, 177, 2-3)、「人間の振舞い」としての倫理的な「人格」をも暗示する。

(16) M. Luther, WA. 7, 26, 4ff.

(17) それに反し一五世紀の神秘主義者ジェルソンによると「神が霊であり、類似が合一の原因であるがゆえに、清められ洗われた理性的な霊がどうして神の霊と合一するかは明らかである。なぜなら神に似たものにされることは確かであるから」(Gerson, De Mystica Theologia, ed. Andre Combes, 1958, p.100-101) と説かれた。一般的には義なるキリストと清い魂とが類似性のゆえに合一すると理解されるのに対し、ルターはこの対応関係を「逆対応」の關係として捉えた。

(18) パスカル『パンセ』L110, B282 前田・由木訳(前出) 一八二頁。「だが、宗教を持たない人たちに対しては、われわれは推理によつてしか与えることができない。それも、神が彼らに心情の直感によつてお与えになるのを待っているあいだのことなのであつて、このことがなければ信仰は、人間的なものであるのにとどまり、魂の救いのためには無益である」。

(19) パスカル前掲訳書、L424, B278. 一八一頁。

(20) パスカル前掲訳書、L188, B267. 一七九頁。

(21) この現実が与えている理由は、論理的理性にとつてどのように不可解に映じていても、真であり、事実合致しており、事実の理由を明らかにしている。聖書の啓示はこのような事実に立っているが、人間的実存の現実にもこのような理由が

多く存在している。

- (22) Augustinus, *De vera religione*, 39, 72.
- (23) キルケゴール「死にいたる病」榎田啓三郎訳、世界の名著『キルケゴール』四三五頁。
- (24) 詳しくは金子晴勇『人間学講義』知泉書館、一二七―一二三頁参照。
- (25) アンダーヒル『神秘主義』（前出）、三九二―三九四頁。
- (26) 金子晴勇『エラスムスとルター——一六世紀宗教改革の二つの道』聖学院大学出版会、二〇七頁以下を参照。
- (27) J. Wach, *Vergleichende Religionsforschung*, 1962, S. 55-61.
- (28) W・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』下、榎田啓三郎訳、岩波文庫、一八三―一八五頁。
- (29) 「エックハルト説教集」植田兼義訳、『キリスト教神秘主義著作集、エックハルト』教文館、一四三頁。
- (30) この点に関してはアウグスティヌスのカリタス説が典型となっている。金子晴勇『愛の思想史』知泉書館、四六頁参照。
- (31) フランクルはフロイトとシェーラーの人間学の影響なしには考えられない。フランクルの書斎にはマックス・シェーラーとフロイトの写真が並べてかけられていた。ここに「フランクルの人間学の系譜」が見いだされる。しかし精神分析は人間の自我が、エスだけによつて駆りたてられるとは考えない（フランクル『精神医学的人間像』宮本忠雄、小田晋訳、著作集6、みすず書房、一二九頁参照）。
- (32) フランクル『識られざる神』佐野利勝、木村敏訳、著作集7、みすず書房、一七二―一七三頁。続けてこう言われる。「ここに構神療法にとつてはこの喚起は欠くことのできないものであり、したがって私はこのことを第二の、精神療法の信条と各づけたのです。つまりそれは、人間の中にある精神的なものがいかなる制約のもとでも、またいかなる事情のなかでも、人間に付随した心身から身を引き離し、みずからと心身との間に実り豊かな距離を置くことができるという、この精神の力に対する信念なのです」。
- (33) 「彼は言う、〈皆さん、私は、臨床医として、真の人間像を証言しようと試みてきました。私は、制約されているだけではなく、無制約でもある人間、身体的存在や心的存在である以上の人間、精神的で自由で責任ある人間について証言しよう」と試みてきたのであります」とフランクル前掲訳書、二五二頁。
- (34) フランクル前掲訳書、一七五頁。

- (35) フランクフル『精神医学的人間像』(前出)、八八―八九頁。
- (36) ヴァイツゼツカー『医学的人間学の根本問題』(『医学的人間学とは何か』青木茂、滝口直彦訳、知泉書館所収) 参照。
- (37) ヴァイツゼツカー『病因論研究―心身相関の医学』木村敏、大原貢訳、講談社学術文庫、一四六―一四七頁。
- (38) ヴァイツゼツカー前掲訳書、一四七頁。
- (39) ここで言う「概念規定」というのは引用にある「身体・心・精神」という人間学的三分法である。しかし彼は医者としてそれを示唆するにとどめている。しかし三分法の意義が指摘されていることをわたしたちは看過すべきではない。
- (40) Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, S.263『人間における永遠なるもの』亀井裕他訳「シェーラー著作集7」白水社、二八一頁。
- (41) Max Scheler, op.cit., S.262' 前掲訳書、二七九頁。
- (42) シェーラー『ルサンティマン―愛憎の現象学と文化病理学』津田淳訳、北望社、二四頁。こうした人間類型は身分が固定されていた古代や中世には現れず、自由な競争体系からなる近代社会において顕著に現れる。そこでは自他の価値が絶えず比較され、今日の競争社会に通弊となつていくように、常に他人を凌駕することが人生の目標であり課題となる。
- (43) シェーラー前掲訳書、二二頁。

## 参考文献

Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883ff. = WA  
 Luthers Werke in Auswahl, hrsg. O. Clemen, Berlin, 1950, 8 Bde. = CL  
 Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1968

J. Wach, Vergleichende Religionsforschung, 1962

「エックハルト説教集」植田兼義訳、『キリスト教神秘主義著作集、エックハルト』教文館、一九八九  
シエルドレイク『キリスト教霊性の歴史』木寺廉大訳、教文館、二〇一〇

アンダーヒル『神秘主義』門脇由紀子他訳、シャブラン出版、一九九〇

パスカル「パンセ」前田・由木訳、世界の名著『パスカル』中央公論社、一九六八

キルケゴール「死にいたる病」梶田啓三郎訳、世界の名著『キルケゴール』中央公論社、一九六六

ジエームズ『宗教的経験の諸相』全二巻、梶田啓三郎訳、岩波文庫、一九七八

シェーラー『ルサンティマン——愛憎の現象学と文化病理学』津田淳訳、北望社、一九七二

フランク『識られざる神』佐野利勝、木村敏訳、著作集7、みず書房、一九六二

フランク『精神医学的人間像』宮本忠雄、小田晋訳、著作集6、みず書房、一九六六

ヴァイツゼッカー「医学的人間学の根本問題」青木茂、滝口直彦訳、『医学的人間学とは何か』知泉書館、二〇〇六

ヴァイツゼッカー『病因論研究——心身相関の医学』木村敏、大原貢訳、講談社学術文庫、一九九四

鈴木大拙『日本の霊性』岩波文庫、一九七二

西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『自覚について』所収、岩波文庫、一九八九

西谷啓治『宗教とは何か』創文社、一九六一

金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』創文社、二〇〇〇

金子晴勇『ヨーロッパ人間学の歴史——心身論の展開による研究——』知泉書館、二〇〇八

金子晴勇『現代ヨーロッパの人間学——精神と生命の問題をめぐって——』知泉書館、二〇一〇

金子晴勇『エラスムスとルター——一六世紀宗教改革の二つの道』聖学院大学出版会、二〇〇二