

# 神秘主義の本質をめぐって

坂 本 弘

## 序

神秘主義の復活がしばしば語られている。しかし、神秘主義へのネガティブな評価も第一次大戦以後根づきいものがある。神秘主義は宗教を考える場合避けて通ることのできない問題、活きた問題の一つである。しかし、一体、神秘主義とは何であるのか。その本質をわれわれはどこに求めるべきなのか。本稿はこの問題について少しく考察を試みようとするものである。

## 1 (坂本)

いうまでもないことであるが、神秘主義の本質を考えるためには、このことばが少くとも現象的に如何なる事象を指し示すものであるかがあらかじめはっきりしていなければならぬ。ところが、この点については未だに意見の確定

を見ず、論者によって区々であるというのが実情である。したがって、それらの意見の中から最も妥当と思われるものを選んで、その輪廓をはっきりさせておくことが必要となる。

しかし筆者はこの問題についてはすでに所見を発表している<sup>①</sup>ので、ここではその帰結のみをしるして当面の必要にあて、本稿での考察を進めることにしたい。

註① 神秘主義の概念(哲学論集、第一九号、一一二頁)参照

## 一

筆者は、神秘主義を大体次のような特質によってしるしづけられる宗教的立場と見る者である。

(一) 神秘的自覚

神秘家たちの信ずるところにしたがえば、神秘体験は聖なる実在と「われ」との合一もしくは根源の一を自証する体験的自覚であって、合理的・分別知的思考とは次元を異にし、そのような思考を絶するところにひらける自覚である。観 *Deopia* 神秘的合一 *unio mystica* 梵我一如 *brahmātmaikyam* 等はいずれもこのような自覚を指している。神秘的自覚は往々 *ecstasy* とか *trance* のような異常な心理状態と混同されるが、両者ははっきり区別さるべきである。神秘的自覚はどこまでも覚醒であって打失ではない。それはエクスタシーを通してひらけることもあるが、それとは無関係にひらけることもある。神秘主義とはこのような自覚に深く規定された生と思想である。すなわち、この自覚を求めて進み、またそこから流れ出る生と思想とに外ならない。

## (二) 神秘思想

神秘的自覚の蔵する意味を言語的・思想的に明らかにしようとするものである。神秘思想の相貌は、その背景となっている宗教的伝統の相違によって当然多様であるが、それにもかかわらずそこには基本的に相通ずる考え方が見出される。すなわち、聖なる実在とわ

れとは、実存的状況に関するかぎり、そして合理的・分別知的思考のかかわるかぎり、二元的に分離し対立している。しかし両者の両者はそのかくれた本質において一である。そしてわれは、その内なる深みへの沈潜を通じて、実存的状況の、また合理的・分別知的思考の制約を突破して、実在との根源的一の自覚・自証に達することができる。のみならずこの自覚・自証底を身をもって生きることができるのである。神秘主義はここに生の至上の実現を見るのである。

## (三) 神秘道

前二項に述べたような合一もしくは根源的一の自覚を目指して自らを調べようとする実践方法である。インドならびに仏教の神秘主義において、のみならずキリスト教の修道院神秘主義において、心身両面よりする高度の修行階程が設けられたことは周知の通りである。ギリシア的・新プラトンの神秘主義においてはそうした修行階程は知られていないが、神秘的自覚の開発に資する心身の浄化・節制と観想とが重んぜられたことは記憶されるべきであろう。

これらの三特質の中、少くとも前二者を具備する宗教的立場は神秘主義として認むべきであろう。そして、神秘主

義が実践的な意志と力とを保持するかぎり、当然、第三の特質をも具備するはずである。神秘主義が如何なる事象を指すものであるかについての筆者の所見の要点は概ね以上の通りである。

## 二

ここで神秘主義の本質の考察に入るわけであるが、その前にここで本質とは何を意味すべきかを考えておく必要がある。

たとえばそれはあらゆる形式の神秘主義に内在し、宗教現象学的循環 *religionsphänomenologischer Zirkel* というような方法によって見出されるような何物かと考うべきであろうか。たしかにアンダーヒル E. Underhill によって代表されるような多くの神秘主義研究者たちは実質的にこの立場を取っている。彼等が神秘主義の現象事実に忠実であろうしている点は十分尊重されなければならない。しかし、このように専ら神秘主義の現象面ことに神秘家自身の告白或は主張から抽出するという仕方を得られたものをただちに神秘主義の本質としてよいか、どうか、は問題である。むしろ神秘主義の本質は、神秘主義をその成り立ち以前のところから構造的にとらえることによって始めて

明らかにし得るのではないか。筆者はここでは大体このような視点から神秘主義の本質を考えて行きたいと思うのである。

こうした構造的な視点に立つ神秘主義本質論の一例として先ずわれわれはゼーベルヒ Erich Seeberg を挙げることでできよう。彼は十七世紀キリスト教神秘主義の諸現象を横断的に検討した後、その結論の一部として次のように述べている。

新しい自己の古い自己における再生の思念が神秘神学の合一原理として出現しようと、魂におけるキリストの形成が人間の神的形成 *deification* という新プラトンの歌曲の余韻を物語るものであらうと、また人がいよいよ深く押し迫ってくる火焰霊 *Feuergeist* の噴湧・奔騰をヤコブ・ベエメに感得しようと、純粹精神のきびしい早魃においてまた甘美な受難において神を呼吸する魂の自己分析を追求しようと、魂の神との天上的な婚姻の消息をおのが深奥に聞き取らうと、或は聖なる諸所与から現ならぬ一つの世界の意味・表徴へと登って行こうと、学問と世界、教会と聖職制、あらゆる力あり大いさあるものを卑賤を愛しすべてを明るくする聖霊の力において克服しようと、——その本来の核心的思念は、おのが存在の二元分裂性 *Zwiespaltigkeit* を脱して一者 *to be one* に達することを求めてやまぬ魂の原衝動 *Urtrieb* である。また、キリスト教神秘主義のよう

に意志をもって神的意志の一者性に溶け入る形式であろうと、新プラトン神秘主義のように思惟しつつ観照しつつ一つの実体へと沈潜して行く形式であろうと、宗教的神秘主義はその最深部において一元論的である<sup>①</sup>。

このようにゼーベルヒは、差当っては十七世紀のキリスト教神秘主義の諸形式について、しかし含蓄的には神秘主義一般について、その核心にあるものが人間存在の二元分裂性を脱して一なるものに達することを求めてやまぬ魂の原衝動であると考ええる。そのかぎり、彼は神秘的合一を求める神秘家たちの立場を容認しているということができよう。しかし彼はさらにこの「一」への原衝動そのものを問うのである。一体この原衝動は本来宗教的なものであるのか、どうか。

ゼーベルヒの答えは否定的である。宗教においては神意識による世界意識の規定は決定的である。この前提なくしては宗教を定義することすら不可能となる。これに對して、神秘主義を徴づける「一」への原衝動は、宗教的であるというよりは、よりラディカルな前宗教的な衝動、すなわち精神的生の、そして恐らくは人間的生のものの根底にはたらく根源力 *Urkraft* といふべきであらう。それは

その強い心的性質の故に性生活の精神的源泉ともなるものである。ともかくも個我の人格性の枠を突破して一なるものに融け込もうとする衝迫の力なのである。ペルシアの飲酒神秘主義が示しているように、酩酊の中に充足を見出すことも無しとしない。それは何よりも先ず宗教であるというわけには行かない。宗教としては、それはむしろ派生的に現われる形態である。すなわち、本来「前宗教的・自然的」な「一」への原衝動が、神と世界との二元性を根本規定とする宗教と結びつくところに始めて成立するのである。このようにとらえてはじめてわれわれは神秘主義の体験とボレミクとの構造を理解することができるのである。以上がゼーベルヒの所論の概要である。

#### 註

① Seeberg: *Zur Frage der Mystik. Ein theologischer Vortrag* (1921), S.S. 39-40

② ゼーベルヒは、歴史的に神秘主義と性の意識とがしばしば密接な関係において現われることを認めながらも、次の点に注意を喚起している。(i)宗教における神秘主義も性生活も精神生活一般の根底にある一への原衝動の現われであって、性衝動から神秘主義が派生したのではない。両者の関係は並行 *neben* の関係であって根源—派生の関係ではない。(ii)のみならず、神秘家たちの体験・意識の記述・描写は体験そのものの直叙ではなく、彼等の親炙する文学作品—たとえば旧約聖書の「雅歌」のような—の表象・譬喩・意想に媒介され、

多分に想像の潤色を被っていることも顧慮されなければなら  
ぬ。(Ibid., S.S. 43—46参照)

### III

やや視点を異にしながらも、やはり「I」への前宗教的な原衝動から神秘主義の本質を捉えようとしたのはベート・カール・ベトである。ベートは未開社会、とりわけトーテム社会を特徴づける生命についての感じ方・考え方を共生 Symbiose 或は共生感 Symbiosengefühl と名付ける。ベートによればそれは普遍的な存在との心のつながりを文明のために未だ切断されるにいたらない人間或は社会に特徴的に見られるものである。彼等は自己を繞り包む宇宙、樹々、山々、人々、獣たちと親しい融即の関係の中に生き、それらと自己との間に何等決定的な差異を認めないのである<sup>①</sup>。

この共生感は一旦は文明の発生によって破られたのであるが、それによって亡び去ったのではなく、あらゆる地帯あらゆる時代の宗教や世界観にさまざまな形で繰り返し現われるものである。ところで神秘主義とは「内在極 Immanenzpol」としくは同一性の極 Identitätspol を指して振動する敬虔、生の意味付与ならびに世界内における形

成・営為の基礎づけが神と人との本質的・直接的相属関係を通じて実現される、そのような敬虔」のことである<sup>②</sup>。信仰的敬虔を特徴づける神からの距離の意識は、神秘主義的な精神の発展においては弱化の一途をたどり、同一性神秘主義 Identitätsmystik において全く消滅するにいたる。

これは宗教意識或は信仰的敬虔におけるかの共生感の復活・支配に他ならぬとベートは考えるのである。

宗教史的に興味あるこの説も次のような困難を伴っている。というのは、もし共生感が、彼自身言うように、文明の発生によって一旦失われた未開的心性の特質であるならば、その全き復活は文明社会においてはすでに不可能となっている筈である。もしなにほどの復活が考えられるとしても、それはごく限られたものとなるであらう。のみならず、そのような共生復活への衝動は、復活された共生感ともども、後退的・逃避的な性格を免れないであらう。多様な神秘主義的諸現象の中にはこのような性格を裏書きするような観察例が少からずあることは事実である。しかし、いわゆる大神秘家たちに見られる積極的・献身的な生、ベルグソンのいわゆる「愛の機動」‘élan d’amour’ は共生感回復の思念によっては到底説明することはできないであらう。

しかし、もし「共生」への衝動を必ずしも原始的心性への復帰衝動と見ず、むしろ人間的生の根底につねに現存する原衝動と見るならば、今述べたような難点は除かれる代りに、それは実質にさきのゼーベルヒの説と径庭のないものとなり、学説的特色も失われることになる。この意味においてベートの神秘主義論はゼーベルヒのそれに結局収斂さるべきものと思われる。

## 註

- ① K. Beth : *Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens* (1927), S. 57 参照  
 ② *Ibid.*, S. 3  
 ③ *Ibid.*, S. 38

## 四

ゼーベルヒなどのように神秘主義の本質を「一」への衝動から考えながらも、これを前宗教的なものとは見ずむしろ宗教の本質的要素と見、その上に特色ある神秘主義論を展開しているのはティリッヒ Paul Tillich である。彼はその初期の著作の一つで次のように述べている。

他方ミステイク一般は何ら固有な基本方向 *Grundrichtung* ではない。それは、あらゆる被制約的なものの根底また無底

としての無制約の意味内実 *unbedingter Sinngehalt* との合一を意味する。この意味においてはミステイクはあらゆる宗教にとって本質的である。というのは無制約の意味根底への方向は宗教の本質的要素だからである。——特殊な宗教的現象としてのミステイク「すなわち神秘主義」は無制約の意味内実と合一しようとする努力が宗教の今一つの要素すなわち形式の是認から離脱するところに現われる。・・・神秘主義とはあらゆる形式の彼岸に内実そのものをとらえようと求めるラディカルな脱自志向である。そうした脱自において、すなわちあらゆる意識形式からの脱却・意識根源への沈潜・参入において神秘主義は自己の充実を見出すのである。

ちなみにティリッヒはここでは *Mystik* なることばに二義あることに注意し、*Mystik überhaupt* と基本方向 *Grundrichtung* としての *Mystik* とを区別しているが、後期の著作とくに主著「組織神学」においては、より簡明に神秘的なるもの *das mystische* と *Mystik* との区別に改め、*Mystik* を宗教の基本類型の一としての神秘主義を指すものとしている。

ところで右の引用にも示されているように、ティリッヒはその本質を、あらゆる形式の是認をこえて直ちにかの神秘的なるもの——それを彼は「無制約の意味内実との合一」、「体験される神の現在『erlebte Gegenwart Gottes』」

「存在の根底への関与」等のことばをもって語るのであるが——に達しようとする立場としてとらえる。では、そのあらゆる形式とは何か。それは神的なるものの現前の担い手として受け止められる諸形式のことである。それらは、自然的対象であれ、人間存在であれ、歴史的なできごとであれ、聖典であれ、神的なるものの現前の媒体となった特定の現実の被制約的存在もしくは事物をめぐって成立する。

ティリッヒはこれを聖礼的形式 *sakramentale Formen* と呼んでいる。いわゆる聖職者の機能はこの聖礼的形式を牧し、神的なものの力を活きいきと保ち、新しい個人、新しいグループ、新しい世代を同じ体験状況へ導き入れるにある。しかし、そこにはまたそのような被制約的・現実的媒体そのものを無制約化し崇拜の対象とする危険も亦伏在している。神秘主義はこの聖礼的形式を批判し否定するのではない。ただ、そこには足を止めず、それらを一気に通り抜けるようにして、神的なるものの深み、存在の根底に達しようとするのである。

今一つティリッヒの神秘主義論において見過すことのできないのは、彼が本質的に神秘主義に自己救済 *Selbst-Erlösung* とくに禁欲的な自己救済を認めていないことである。神との合一に達するため心身を苦しめる修行方法が

大部分の東洋神秘主義及び若干の西洋神秘主義に見出されることは彼も認めている。そのかぎり、神秘主義は現象的には、全くとは云わないまでも大方は自己救済の探求、有限的なものを無限的なものに合一させるために、有限的存在の全面を超越しようとする努力とも見られよう。しかしこの探求は成功をおさめることはできない。真の合一はついに到達されないからである。よしんば達成されたところで、日常的存在の疎外はそれによって克服されない。またエクスタシイのあとには長い「魂の早魘 *Dirre der Seele*」がやってくる。そして、存在の条件が変わらないかぎり人間的情況全般も依然として変わらないのである。

このように論じた上でティリッヒは次の事実を指摘する。

ではあるが、「古典的」神秘主義はエクスタシイという最終の段階において自己救済の可能性を否定するのである。それまでのあらゆる準備にもかかわらず、無制約者との脱自的合一は強制され得ない。それは与えられるものであつて、また与えられずに終るかも知れないのである。

以上によってほぼ見定められるように、ティリッヒにおいては神秘主義は神もしくは存在の無制約的根底への合一

を目指しこれを生きようとする立場であって、そのかぎり宗教の基本的立場そのものを表現している。神秘主義の根底にはたらく衝動は前宗教的でも非宗教的でもない。純粹に宗教的なものである。何故ならば神なるものの現在の体験なくしては宗教は宗教としての実質を失うであろうからである。この点ティリッヒはゼーベルなどと異って、アンダーヒルをはじめとする神秘主義に共感的な研究者たちの側に立っている。

但し神秘主義は神もしくは存在の根底をあらゆる形式性を超えたところに求める。その形式性とは聖礼的諸形式のみならず、聖職的・信仰共同体的諸形式及びその批判・改革の問題をも含めていうわけである。神秘主義はこれを批判的に否定するのではない。しかし、その窮極の関心はそのような形式性を越えた神性もしくは無制約的根底にあるのである。ティリッヒにおける神秘主義の本質は結局その目指す対象の没形式的独自性にあると思われる。

なお、ティリッヒが自己救済の方法としての禁欲的实践を神秘主義の本質から切り離したのは、彼自身の神律的立場から当然であろう。しかし、東西の神秘主義の諸形式において行なわれてきた禁欲的实践また観想的实践が単に自己救済の手段に過ぎなかったか、それともそれを超える、

そして神秘主義の本質に触れる意味をもつものであったか、どうかは重要な問題である。しかし彼はこの問題を十分明らかにしているとは言えない。

#### 註

- ① Tillich : "Religionsphilosophie" (Frühe Hauptwerke, S. 341)
- ② Systematische Theologie, Bd. I, S. 167
- ③ Systematische Theologie, Bd. II, S. 93

#### 五

合一の思念に重点を置く本質論への批判を含めて、上來說ってきた諸説とは異った独自の視点から神秘主義を論じているのはオットー Rudolf Otto である。

周知のように、オットーは聖なるものについて、合理的に説き示される上部構造と合理的把握の及ばない深部構造とを区別し、聖なるものの本質を後者に見、これにヌミノーゼ numinose なる名称を与えている。このヌミノーゼは理性によつては把握不可能であるが、にもかかわらず或る独特な感情能力によつて感知される。感情と言つてもいわゆるエモーションと混同されてはならない。ここで問題になっているのは独特な深い直観能力、古来神秘的直観



intuitus mysticus と呼ばれてきた精神能力のことである。エモーションはそのはたらきに伴って生ずる心情の動揺に過ぎない。オットーはこの感情能力を——ヌミノーズに感応するはたらきとして——ヌーメンの感情或は感能 *sensus numinis*; *das Gefühl des Numinosen* と呼んでいる。このヌーメンの感情のみがヌミノーズの深みを知るといのである。ところで聖なるものの上部構造をなす観念・教説は深部構造であるヌミノーズに対してどのような関係に立つのか。それは、理性的には把握不可能なしかも深く魂を動かす力に充ちたヌミノーズを図式化し、これとの間に緊密且つ持続的な契合関係 *Verkopplung* を打ち樹てようとするものであるとオットーは考える<sup>①</sup>。

では、このような宗教論の枠組みの中で神秘主義はどのように位置づけられるのか。

神秘主義は（それが歴史的に如何に生起するかは問題ではない、というのは歴史的・発生的由来を論じても本質の解明にはならないからだ）その本質上如何なる場合においても宗教における非合理的要素の最高度の緊張、過度の緊張である。かく解するとき神秘主義は理解可能となる<sup>②</sup>。

さらにオットーはその著「東西の神秘主義」において次

のように述べている。

宗教的感情の向う対象が「非合理的」となるその度合いにおいて、ということは私がどこか別の箇所で言ったように、その非合理的・ヌーメンの要素が圧倒的に立ち現われ感情生活を規定するその度合において神秘主義が登場するのだと言おう。そしてここにこそわれわれは神秘主義の統一的「本質」を看取することができ、またそれとともにこの「本質」が多様な特殊形態を有することができ、また有しなければならぬことを理解するであろう<sup>③</sup>。

これらの引用によっても知られるようにオットーにおいては、非合理的・ヌーメンの要素が宗教意識において優勢となり圧倒的となり、前述の上部構造と深部構造との既成の契合関係を突破・超出するところに姿を現わす。そこでは思考も言語もヌーメンの神秘の象徴となるのである。また彼は次のようにも言う。

神が一箇の「神秘的」存在 ‘*mystisches Wesen*’ [換言すればヌーメンの神秘そのもの——筆者] となるところに神秘主義が出現するのである。この本質規定によって、さもなくば全く理解できないようなことがら、すなわちいかなる神の概念も見当たらないところ或は神の概念が窮極的体験自体にとって何等重要でないところにおいても「神秘主義」は歴として存在し得

ということが理解可能となるのである。このことは、話がここに及べば先ず第一に思い浮かぶであろうところの神秘主義の事例にそっくりあてはまる。というのは、同時にインドのヨーガを思い浮かべることなくして誰が神秘主義について語ることができようか。まさしくヨーガは神秘主義である。しかし「神秘主義」「Gottesmystik」ではなく純粹に「魂・神秘主義」「Seelenmystik」なのである。<sup>④</sup>

オットーによれば、このような神秘主義の理解は「神秘的」とか「神秘主義」とかの古来の用語法にも合致するものである。というのは、「神秘的 mystica」なる形容詞は、たとえば聖書の「神秘的な意味」とか神秘的意義という形で夙くから用いられていたものであり、これを承けて「神秘神学 theologia mystica」も、他では知ることのできない秘義つまりヌーメンの神秘を教えることをその本質としているのであり、神秘主義も同じ系譜につながるからである。

ここからオットーの神秘主義観における「神秘的合一」の思念の位置づけも決まってくる。すなわち、神秘主義は神秘的合一の故に神秘主義ではなく、非合理的・深淵的・ヌーメンの対象をもつ故に神秘主義なのである。そのような対象とのかかわりの中から、その一つの結果として

神秘的合一の体験も生じてくるのである。「しかし、神秘家たちにおいて十分生起し得るこの『合一』の要素が、よしんば後退しようと、或ははつきり生起しないままであらうと、ともかくもそのような神の概念を懷抱するや否や、人はもう神秘家なのである。」<sup>⑤</sup>

以上によって知られるようにオットーは神秘主義の本質を聖なるものとの合一の思念によって考えるのではなく、聖なるものの非合理的源底への独特な目ざめに求めたのである。これは *Das Heilige, West-östliche Mystik* その他の著作に一貫して見られるオットーの基本的な考え方である。

#### 註

- ① Rudolf Otto: *Das Heilige*, 21. Aufl. (2<sup>te</sup> ed.) Kap. 1—9) : *Das Gefühl des Überweltlichen* (Sensus numinis) : S.S. 327—33 参照
- ② *Ibid.*, S. 26
- ③ Otto : *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, S.S. 194—5
- ④ *Ibid.*, S.S. 193—4
- ⑤ *Ibid.*, S.S. 193—4

#### 六

以上の諸説を振りかえって改めて気付かれるのは、その

いずれも聖なる実在とのかかわりにおいて神秘主義の本質を考えていることである。そのような実在とのかかわり方を主として問題としている。しかし、問題はむしろそのような実在に相渉る以前のところに横たわっているのではないだろうか。さらにいえば、神秘主義の形成へと動かす因子が外ならぬ人間存在そのものに伏在しているのではないだろうか。

ここで思い合わされるのは、さきの「一」への衝動と相表裏して、神秘家たちに見出され研究者たちからも注意されてきた今一つのモチーフ、すなわち現実の二元分裂性 *Zwiespältigkeit* を超えようとする衝動である。この衝動に焦点を定めることによってわれわれは神秘主義の本質をさらに深く掘り起すことができるのではないだろうか。

二元分裂性は分別知を通じて現われる世界の現実相である。人は分別すなわち分けることによって知る。分けることによって把握する。かくして人は自己をめぐる世界を把握し、これに適応し、これを変容し、形成してきたのである。文化・文明はまさしくその所産であるといっても過言ではない。したがってそれはあらゆる面において二元分裂性の刻印を帯びている。

にもかかわらず、われわれはこの分別知の世界、二元分

裂性によってしるしづけられる世界に安んじ得ないものをひそかに感ずる。それはあたかも、分別知の世界に住み慣れて斯くあるということ、自分が自己中心的存在となつて自他を区別し、主客を分別し、さらに様々な区別を立てることにによって斯くあるということが事物の究極の真相——それがいかなるものであるかは不分明なままに——からの疎外或は離反となつているかのごとくである。それは存在論的な意味をはらんだ不安の意識、苦の意識である。神秘主義に見られる二元分裂性の世界を超えようとする衝動・希求はまさしくこの不安の意識・苦の意識に発しているということができよう。

しかし、有神論的立場に立つ神秘家たちは神とのかかわりにおいてこの超越を求めた。神こそいかなる分裂をも容れない純粹無雜の「一」を意味するものであった。彼等は一途にこの神との合一 *unio mystica* を求めた。二元分裂性の超越もこの合一においてのみ達成されたと考えたのである。しかし、すでに触れたように、二元分裂性は分別知もしくは知性の分別的性格をよそにして考えられない。とすれば、二元分裂性の超越ということも分別知の超越ということを措いては考えられないであろう。もし神との合一が二元分裂性の超越を併せ意味するとすれば、その合一は

同時に分別知そのものの超越を達成していなければならぬ。さもなくば二元分裂性の超越といってもそれは単に心理的・情緒的なそして一時的な脱却もしくは忘却となり終るのである。

ここでわれわれは分別知もしくは知性の分別的性格の超越ということが如何なる事態を意味し、またどのような方向どのような仕方において可能となるかをできるかぎりの確に見定める必要に迫られる。

この問題に啓発の光を投ずるのは仏教、就中、禪の伝統である。何故ならば、それは神或はいかなる超越の対象にもかかわることなく、ただちに人間存在における知そのものを問題とし、その分別性を突破する道をひらいてきたと目されるからである。その知見に照らして、分別知超越の意味とその実現される方向とを見定めることにしたい。

その示すところによれば、分別知の超越は分別知の突破を措いてはあり得ない。さらにいえば、知の分別性を突破し、空しくし、無化することを措いてはありえない。突破といってもそれは知の構造の破壊を意味するのではない。

知の構造はそのままにその分別性・分別意識を突破し透脱するのである。そこにはじめて分別してしかも分別を突き抜けたもの、或は分別してしかも毫も分別しないものが現

成するのである。言わば、分別の無分別、無分別の分別が現成するのである。さきの真実相からの疎外或は離反の意識、不安の意識、苦の意識はここにはじめて治せられる。何故ならば分別の無分別、分別の無分別こそ予感されてきた真実相の現成に外ならないからである。分別知の一次的・心理的超越とは異なる自覚的超越は如上の意味の突破以外には考えられない所以である。

では突破はどのような方向において、またどのような仕方において、達成されるのであるか。それは通例神秘主義と結びつけて考えられる静的な観想或は冥想によつてではない。少くとも禪の伝統においてはそのような静的なそして対象的な観想にたよることは斥けられる。ただ、念々に生起しきたる分別知・分別意識、いわゆる見聞覚知のはずみをとらえ、それをその源底へと突き抜けようとする切迫した実存的努力の反復・持続を通じて達成される。このような努力の積み重ねが、心機成熟を俟って始めて突破をもたらすのである。この突破は、突破を志向する主体の側からすれば、分別知を貫く突破であるが、突破される分別知の主体の側からすれば、いまや分別性を脱落した無なる根源的主体が逆に突破志向性主体——未だ主客の二元性を留めている——を突破する突破、主客相互同時の突破であ

ると言わなければならないであろう。しかし事實は、見聞覚知しつつ、分別しつつ、しかもこれを突破し空しくしてはたらし出る無なるわれの自覺的肯定・自肯承当あるのみである。これは、さきも触れたように一時的な過ぎ去る体験ではない。大きな歓喜というような情緒の昂まりを示すことはあっても、それはどこまでも随伴的經驗に過ぎない。突破は、その本質において、分別知・分別意識の根本を突破し透過する醒めた自覺体験であり、一旦到達されるやもはや失われることのない一得永得の体験である。それは分別・配慮のうちに展開する生の刻々の今・此処に、その分別・配慮を突破して、絶えず新たに確認されて行くのである。<sup>①</sup>

以上が禪の知見に照らして見定められた、そしてできるだけ一般的なことばによって述べられた分別知の超越、的確には突破、の意味内実と構造である。こうした意味・構造をよそにして分別知の超越は考えられないというのが筆者の所見である。したがって、もし神秘主義における合一 *unio mystica* の体験が、単に心理的・情緒的ではなく、真に二元分裂性の超越、すなわち分別知の突破の自覺を内に含むものならば、その消息は、よし合一の強調の蔭に隠れるにしても、何程かはその記録・記述に現れるはずであ

る。しかし、果して我々はその証跡をそうした記録類に幅ひろく跡づけることができるだろうか。全般的には結果は満足すべきものではない。にもかかわらず、内面的省察においても思想的にも際立った一群の大神秘家たち、たとえばプロティノス、偽ディオニシオス、マイスター・エックハルト、「独逸神学 *Theologia Germanica*」の著者、十字架の聖ヨハネ、等に焦点をしぼるとき事情は変わってくる。彼等においては神との合一は分別意識の突破の上に成立していることを思わせる記述が繰返し現われる。合一について語る言葉が、そのまま、突破とともに開けてくるかの真実相を彷彿させる場合も一再ではない。また彼等によってしばしば用いられるシンボル、たとえば「彼岸 *étreneue*」「無 *niht*」「暗黒 *dünsternisse*」「無底 *abgrunt*」「様態なき神 *deus sine modis*」等は、突破とともにあらわになる実相の超分別性ともいうべきものを端的に指示しようとしているということができよう。このようにして我々は、狭くともすぐれた大神秘家たちに範を取るかぎり、分別知・分別意識の突破が彼等にとって本質的な意味をもつことを知るのである。

なお、ここで神秘道 *via mystica* すなわち神秘主義における修行方法についても一言しておく必要がある。そ

れは少くとも次の二点において仏教やヨーガの修行と相通ずるものを有している。先ず、それはきびしい自己否定的・禁欲的訓練を修道の基礎としている。その努力はとりわけ感覚的事物への執着、我意・我執、ひいては分別意識の否定・浄化に向けられている。次に、神秘道は、この浄化の行と相俟って神秘の祈り *mystisches Gebet* を修めることを規定している。<sup>⑥</sup>それは、一般に言われる祈りが汝なる神への懇えであるのに対して、本質的にわれ自らの内への凝集・沈潜の祈りである。ことばを変えるならば、具象的対象より抽象的なそれへと漸を追うて進み、遂には主客の対立を超えた神秘的合一の境に達することを目指す観想 *contemplatio* の行である。これまた高度の精神集中の訓練によって分別意識を統御・克服しようとする一面を有している。この二点からしても神秘道が、仏教やヨーガの修行と同様に、分別知・分別意識の否定・克服或は浄化の方向を指していることは明らかであろう。

ついでながらここで注意しておきたいのはこのような神秘道ことに神秘の祈りにおける神の観念である。その神は、外の方向に、われを超えて彼方に立つ神ではなく、内の方向に、われを超えた無底の深淵にある神である。或は、むしろ、内外ともにわれを超えた神でありつつ、しか

も、どこまでも内面への途を通じてしか達することができない神である、というべきであろう。神秘家自身がこれをはっきりと意識すると否とにかかわらず、神秘の祈りに心身を傾けるということ自体が、すでに、神をこのように受けとめていることを物語るのである。この意味において神秘家の神は、オットーもいうように、まさしく非合理的な神なのである。

きわめて簡略ながら、以上の考察によって神秘主義の本質もしくは根底ともいうべきものを分別知・分別意識の突破に見る見方を一つの仮説として提示することができると考える。資料的な裏付けに厚みを欠くのがこの仮説の弱点であるが、にもかかわらず、典型を前述のような大神秘家たちに取るかぎり、分別知の突破は人を神秘主義へ駆り動かす作用因であるとともに到達点から牽引する目的因でもあることを物語っている。また、こうした見方に立つことによって神秘主義は有神論的信仰からも独立した固有の本質もしくは成立根拠を有することになるのである。尤もこのことは、神秘主義のそれぞれの特殊形態が、その属する宗教的伝統との結びつきにおいて独自の組成をもつことを妨げるものではない。

## (1) 註

これは禪の実地の修行方法として言及している事例としては、拔隊得勝「假名法語」(禪門法語集、正編[明治二八刊]所収)参照。なお、それは禪の伝統においては坐禪・修定と相俟って行われてきたことを付記しなければならぬであろう。この点については、D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, p. 109—110 参照。禪における参究については右のとおりであるが、突破の自覚は必ずしも禪的な修行方法に依らねばならぬわけではない。他の宗教的伝統においても、突破への意志の深く切実なところでは同じ自覚の現れを見出すことができる。鈴木大拙はこれを特に真宗的伝統における妙好人及びエックハルト等一群の神秘家に跡づけてゐる。(D. T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist*, 参照)

(2) Heiler, *Das Gebet*, S. 290 参照。mental prayer 或は Herzensgebet 等の語もあるが、ここでは神秘主義特有の祈りを表わす一般的名称としてこの語を用いた。

## 結

以上、神秘主義の本質をめぐる若干の学説を紹介し、その末尾に筆者自身の所見を仮説として付け加えた。それらの諸説中、オットーとティリッヒの説はさらに立ち上った論評が必要であると思われるし、筆者の所見もまとまった展開が必要であるが、それらについては後日稿を改めることにしたい。

(本学教授 宗教学)