

## 宗教的經驗に於ける態度の問題

坂 本 弘

宗教的經驗に於て人格的なものゝ働が重大な意味をもつことは見逃し難い事實である。むしろ人格的なものゝ積極的な働を外にしては正しい意味の宗教的經驗を考へることはできない。それは宗教的經驗に一定の方向を與へ、從つてそこから流出する宗教思想をも根源的に性格づける力を内にもつものと考へられる。それではかゝる人格的なものは宗教的經驗に於ていかに働くのであらうか。この點について以下少しく卑見を述べてみようと思ふ。

先づ宗教的經驗の意味を明確に規定することから始めなければならぬ。一般に宗教的經驗といへば一定の宗教的對象もしくは對象的なものゝ經驗を意味してゐるやうである。かゝる對象もしくは對象的なものを、その歴史的・思想的特殊性に括弧を附し宗教的現象の構造聯關におけるその意味のみを指示するために、こゝでは宗教的根源者もしくは根源者として規定しておかうと思ふ。次に經驗とは或種の認識であると考へられる。しかしそれは單なる認識ではなく何等かの直接的交渉に根ざす認識である。かゝる直接的交渉はこの場合直感と名づけ得るであらう。かくして我々は宗教的經驗を『直感を基礎とする宗教的根源者の認識』として規定することができる。

宗教的經驗の内容はそれが直感されるものである限り正しく主體的なるもの、また非合理的なるものである。従つてそれは根源的に客體化・合理化を拒否する性格をもつものといはねばならぬ。

しかし一面それが認識されるに至るといふことはそれが何等かの仕方にて客體化され合理化されることを意味してゐる。それは何等かの仕方にて客體としてその貌を現はすのである。經驗の『言ひ難や』anekāを強く主張する神祕家は常に沈黙を守るものではなく寧ろ魅力に富む辯舌家である。かくして宗教的經驗は主體的・客體的もしくは非合理的・合理的構造をもつものと考へられる。しかしかゝる主體的なるものが客體化され非合理的なるものが合理化される關係は單なる連續の關係ではない。主體的なるものは客體化されることによつて解消するのではなくやはりどこまでも主體的であり、非合理的なるものと合理的なるものとの關係もやはり同様である。その移行の過程には一つの溝渠が横はつてゐる。この溝渠を飛躍して出ない限り直感、認識となることはできない。即ち宗教的經驗として自らを全うすることができないのである。こゝに人格的なるものゝ働が要求される。この意味に於ても『信仰には決斷 Entscheidung が働かねばならぬ。』それではそれはいかに働くのであらうか。我々はその働を親しく宗教的經驗の實際について探り出さねばならぬ。

しかるに一般の穩和な宗教的經驗にあつては、經驗の程度も低く内省も深く試みられないためその經驗の表出は概して不鮮明であり、その内的過程を正しく把握することは困難である。従つてそこに人格的なるものがいかに働いてゐるかを探ることも亦困難であることを免れない。故にその働の如何を知るためには表出の鮮明な宗教的經驗の記述を求めねばならぬ。かくして我々の關心が神祕經驗と呼ばれるやうな高度の宗教的經驗に傾くのは止むを得ざる結果

である。かくすることは一般的・正常的なるものを輕視して特殊的・異常的なるものに偏倚するのではなく、かへつて一般的・正常的なる宗教的經驗の構造を正しく探り出すために他ならない。

## 二

高度の宗教的經驗に於てその最も著しい特徴を示してゐるのは神祕的狀態ともいふべき意識狀態である。(一)この狀態は極めて意志的な根源者への接近の努力をとほして、その最後の段階として、同時にその成就の狀態として現れる。またかゝる性質のものとしてのみその價值を有するものである。この狀態は云はゞ擴大鏡にかけられた宗教的經驗である。我々はこの狀態における主要な心理的特徴を觀察することによつて問題の最も確な手掛りを得るであらう。以下にその主要な特徴と思はれるものを記述してみる。

先づ著しいのはその抽象性である。(二)アンリ・ドラクロアはこの點について次のやうに述べてゐる。『忘我は先づ日常生活の否定である。日常の水準から單に上昇することが最初で次いでは忘却と指針の喪失とである。一層高い程度では、演説及び組合せや分離による斷片的思想の全部的放棄、心的の有ゆる版畫や凡ての感覺的再現の無意識的實力の

狀態の抑制、自我と其の對象との區別の全意識の廢止である。』(三)この記述の示してゐるやうに日常的な關心はその場合殆んど剝離して意識面から薄れ去り、あらゆる對立の意識は解消し、思惟の働も殆んどその跡を絶つてゐる。この狀態が覺醒の後に憶ひ起されるとき屢全く沒意識であつたやうに感ぜられるのはこの抽象性によるものである。殊に禪經驗にあつてはこの抽象性は著しい。左に抄出した一文は比較的鮮明にその消息を傳へてゐる。

山僧昔年在雙徑、歸堂未一月、忽於睡中疑着萬法歸一、一歸何處、自此疑情頓發、廢寢忘餐、東西不辨、晝夜不分、開單展鉢、屙屎放尿、至於一動一靜、一語一默、總只是箇一歸何處、更無絲毫異念、亦要起絲毫異念了不可得、正如釘釘膠粘、撼搖不動、雖在稠人廣衆中、如無一人相似、從朝至暮、從暮至朝、澄澄湛湛、卓卓巍巍、純清絕點、一念萬念、境寂人忘、如癡如兀、不覺至第六日、隨衆在三塔諷經次、擡頭忽覩五祖演和尚眞讚、蒼然觸發、日前仰山老和尚問施死屍句子、直得虛空粉碎、大地平沈、物我俱忘、如鏡照鏡、百丈野狐、狗子佛性、青州布衫、女子出定話、從頭密舉、驗之無不了々、般若妙用、信不誣矣。<sup>(四)</sup>

かゝる抽象性はこの状態の無内容を物語るものではない。むしろその内容が生々として舊意味聯關を超出するが故に抽象的なのである。この状態は生々とした流動性を特徴とする高度の情緒的昂奮の状態である。意識はこの場合もはや思惟や意欲の統制下にあるのではなく、全く優勢な感情・情緒の支配の下に置かれてゐる。情緒は何等かの強い刺激に反應するものゝ如く極度に緊張し、そこには如何とも限定することを許さぬ不羈なるものが蕩搖してゐる。かゝる流動的な感情の充溢は神祕家の内省力豊かな經驗の記録には生光耀的な經驗として生々と回想され記述されてゐるのである。その一例として我々ばかりのアウグスチヌスの讚美録の中の有名な一節を思ひ出すであらう。

貴方への愛に於て私が愛するものは何であるか。それは我々の眼に快い形あるものゝ美しさ、時の描き出す華かさ、光の輝かしさでもなく、歌の甘美な旋律、草花・塗料・香料などのかぐはしさでもなく、マナや蜜の味ひでもなく、或はまた官能を魅する肢體でもない。神を愛する時私の愛するものは凡そこれらのものではないのである。だがやはり私は或種の光、或種の響、或種の香・味・抱擁を、我が神への愛に於て愛してゐるのである。神こそは

その光、その響、その香、我が内なる人のその抱擁である。そこではいかなる空間にも見られない光が我が魂を照し、いかなる時間も奪ひ去ることのできぬものが絶えず響き、いかなる微風も散らすことのない物がたゞよひ、取れども盡きせぬ珍珠が現じ、足り満ちてなほ離れることを知らぬものが密着してゐる。これこそ神を愛するとき、私の愛するところのものである。(五)

アウグスチヌスのいはゆる『愛』はこゝでは一つの解明記號として用ひられてゐる。この一節を讀んで直に理解されるやうにそれはかの未限定的な情緒的流動性を指示するものである。かゝる情緒的充溢は一面この状態の直覺性、物を語るものと考へられる。既に言及したやうにこの状態は何か或ものへの生々とした反應の状態である。それは經驗者が何か或ものに直接に觸れてゐることを意味する。そこには或種の知覺作用が含まれてゐると考へられるのである。次に引くプロチヌスの記述はこの知覺の性質を傳へようとするものとして注意すべきであらう。

我々は『一者』についていかに語るべきであるか。我々はそれをそのまゝに把握し得ないとき、それについていかに語るべきであらうか。その答としてかく言ひ得るであらう。『一者』は我々の知識から脱け出でるが全く我々を脱け去るのではない。我々はそれについて語りはするがそれ自身を説明することはできない。——かゝる仕方にてそれを捉へるのである。しかもたとへそれにつき宣言することはできないとしても、それを所持することを何者も妨げない。それは恰も靈感者と入神者とが、或偉大なるものを自身の内に所持してゐることを知りつゝも、その何たるかを知らないのと同様である。彼等は靈感を與へ發言せしめた事柄から、靈感を與へるもの自身についての印象をとり來るのみである。我等の『一者』に對する關係もこれと同様である。我々が純粹な精神の助けを藉りて自ら

を、それにまで引上げるとき我々は感ずる。(六)

このプロチヌスの記述は次の印度の古語とさながらに符合する。

我は彼をよく識れりと云ふに非ず、然も我は彼を識らずといふにも非ず。(七)

ウィリアム、ジェイムズはかゝる知覺を體得的知識 knowledge of acquaintance として概念的知識 knowledge about から區別してゐる。かゝる有様で、云はゞ融、即の關係に於て感ぜられ觸れられてゐるものこそ正しく宗教的根源者を意味するものでなければならぬ。それは神といはんにはあまりに偉大であり、我といはんにはあまりに親しきものである。(八) この場合経験者には極めて茫漠とはしてゐるがそのものを知らうとする意志が緩ながら働いてゐるものと考へられる。しかしそれは知ることはできない。唯臆氣にその優越な主體性が感ぜられる許りである。オットーが *Mysterium tremendum et fascinans* なる解明記號を以て指示する根源者の基礎的體様もその赤裸々の現れをこゝに見出すであらう。(九)

かゝる状態はいふまでもなく一時的なるものである。それは徐々に或は急激に覺醒へと導かれる。神祕的状态からの覺醒はそれへの上昇の過程が優れて意志的に運ばれる場合には特に際立つた發現を示すやうである。『内なる光』‘Inner Light’『魂の頂點』‘Apex of the Soul’『火花』‘Funklein’などの表出の背後にはかゝる鮮明な覺醒態が豫想される。かゝる場合には屢『投機的叫』‘Utaute, ejaculation’が發せられる。なほかゝる場合にあつてはかの生々とした直覺的状态は殆んど没意識的な状態の極點にまで推しつめられ、その刹那覺醒が齎されると觀察されるのである。上昇より下降への心理的メカニズムは、穏和な經驗の場合にあつてはなだらかな曲線の隆起を示すのに對して、

急激な經驗の場合にあつては銳角的な折線の隆起を示すと考へられるであらう。後者の典型的なるものは禪經驗である。先に擧げた高峰玄妙禪師の言葉はその心理的過程を比較的鮮明に表出してゐると思はれるが、こゝでは更にその綿密な描寫として遠羅天釜續集の中の一節を抄出する。

若し人大疑現前する時、只四面空蕩々地、虚豁々地にして生に非ず死に非ず、萬里の層氷裏にあるが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て分外に清凉に、分外に皎潔に、癡々呆々坐して起つ事を忘れ、起つて坐する事を忘る。胸中一點の情念なくして、只一箇の無の字のみあり、恰も長空に立つが如し。此の時恐怖を生ぜず、了智を添へず、一氣に進んで退かざるときんば、忽然として氷盤を擲擯するが如く、玉樓を推倒するに似て、四十年來未だ曾つて見ず、未だ曾つて聞かざる底の大歡喜あらん。此の時に當つて生死涅槃猶如昨夢。三千世界の遍、一切の賢聖電拂の如し。是れを大微妙悟、圓地一下の時節と云ふ。傳ふる事を得ず、説く事を得ず、恰も水を飲んで冷暖自知するが如けん。十方を目前に銷融し、三世を一念に貫通す、人間天上の間、那箇の歡喜かこれに如かん。

いづれの覺醒態を取るにしても神祕的狀態からの覺醒は單なる覺醒に終るものではない。それは認識となり經驗となるのである。新しい意味形態が誕生し、根源者は客體としてその姿を現はすのである。

註一 この神祕的狀態は通常エクスタシーと呼ばれてゐるが、エクスタシーなる術語は、動機的に病的なるもの、不純なるものによつてもち來される類似の心理的狀態をも含めて用ひられる場合が多いので、こゝでは依用しないことにした。

二 こゝに抽象性といふのは外的事象との具體的聯關よりの抽象を意味する。プシウドー・デイオニシウスの「神祕神學」の用語に依るものである。

三 La Religion et la Foi—古野清人譯、宗教心理二八九頁。

宗教的經驗に於ける態度の問題(坂本)

## 大谷學報 第十八卷 第三號

七六

## 四 高峰玄妙禪師語錄

## 五 Confession, X. 6.

## 六 Emmeads, V. 35 (Pratt: Religious Consciousness, p. 344).

## 七 Emmeaden, Jena, Bd. I. S. 54 (Otto: Das Heilige, S. 175).

## 八 Kena Upanishad, 10 (ibid. S. 175)

## 九 E. Récéjac: Les Fondements de la Connaissance Mystique, p. 46 (横川顯正氏、神祕經驗と信仰意識—大谷學報第十三卷 第一號)

## 十 R. Otto: Das Heilige, Kap. 4—Kap. 7.

## 十一 禪家に所謂「投機の偈」に因んで造語せるもの

## Otto: Das Gefühl des Überweltlichen: VII Urfante und Urfennini des Sensus numinis.

## D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, First Series, p. 230. Third Series: p. 197 參照

## 三

この神祕的狀態より覺醒への過程は正しくかの直感より認識の過程、換言すれば主體的根源者が客體化される過程を物語つてゐる。そしてそこには既に觸れたやうに或種の人格的なものが働いてゐなければならぬ。或種の決斷が働かねばならぬ。しかしその決斷とはいかなる性質のものであらうか。それを明かにするには先づかゝる決斷を要求する狀況そのもの、即ちかの神祕的狀態そのものを再吟味することが必要である。

我々は前章の記述に於てこの狀態の特徴として抽象性・流動性・直覺性及び一時性を指摘した。これらの特徴より



して我々は次の如き歸結を得るであらう。即ちこの状態は極めて不安定なしかも様々な方向への可能性に充ちた状態である。経験者は自身が觸れてゐる主體的なるもの、強い刺戟に對して、これを知らうとするよりもこれに對して何等かの方向へ態度を決すべく迫られてゐる。換言すれば人格的なるもの、働が要求されてゐるのである。更にその可能性は根本的に矛盾する二つの方向をもつものと考へられる。即ちこの流動不羈な直感内容に對して能動的に出るか受動的に出るかである。換言すれば自ら主體的根源者として能動的に働いて出るか、或は主體的根源者を他者として受動的に隨順して出るかとの二方向である。神祕的状态はこの矛盾する二方向を可能性として内に含みつゝも未だ發せざる『未發の中』である。

ヴィシュヌ、ブラーナ Vishnu-purāṇa に見出されるブララーダ Prahlāda の宗教的經驗の記述は比較的鮮明にこの状態に充溢する可能性を示唆してゐるやうに思はれる。<sup>(十二)</sup> ヴィシュヌの信仰のためその不信仰な父の怒を買ひ深海の唯中へ投ぜられたブララーダは、なほもその傾倒的な信仰を翻すことなく、祈禱に於ては己が思念をヴィシュヌに注ぎ、日々その許へ讚嘆の供犠を運んだのである。この主への傾倒はやがて神祕的經驗へと移行行くのである。その過程は次のやうに圖式化される。

永遠に主ヴィシュヌに崇敬・崇拜・榮光あれ。生けるものは  
すべて彼より出で彼に歸する。      神への献身 Uṣāṇā, Bhakti

彼はすべてであり、すべての動くものを包容する。彼の存在  
は時空をすべて一つに包む。      移行

我はまた彼である。すべては我がものである。我は全きものでありすべては我が内にある。我はどこまでも永遠であり不滅である。最高の靈をやとするとして我はブラーマンと呼ばれる。そは一切の始終を掌握する世界最高の靈である。

正

見 Samyagdarśanam

第一の狀態は根源者への接近の努力の過程である。第二は凝心ともいふべき神祕的狀態の前段階を示してゐる。第三は正しく神祕的狀態である。生々とした情緒的充溢の中に自我と對象との差別は失はれる。『我は我であり、我は彼である。』この場合我々の注意すべきは『我』でもなく『彼』でもない。それらをつけてゐる神祕的繫辭である。このコブラが生々とした可能的充溢を示してゐるのである。やがてこの神祕的經驗は上昇の時と逆の順序に於て下降の道を辿り單純なバクティ的崇拜へと還るのである。ヴィシュヌは再び人格的に恩寵と慈悲とに満ちた神としてブララーダの前に現れる。これは結局我が受動的に態度を決し、ヴィ、シ、ヌを根源者として仰ぐに至つたことを意味してゐる。オートーはこのブララーダの經驗を『均衡の神祕主義』*balanzierende Mystik*として神祕主義の類型の中に數へ、シンクレティズムから救はうとしてゐる。然し第三の圖式に現れるやうな表出は、神祕的状態に於ける直感内容の流動性、殊にその能動的契機を單にバクティ的な表出を以てしては盛り切れないためかゝるアドヴァイタ的な表出を依用したものと見るべきであり、その點に於てはシンクレティクであることを認めねばならぬであらう。しかも經驗表出上のかゝる手續はかへつて偶然にも神祕的状態の豊かな可能性を示唆する効果を收めてゐるのである。

かゝる可能性に満ちた狀況に臨んで、人格的なものはいかに働くのであらうか。それは時機の熟するに及んで、

或は急激に或は徐々に働き出づる。それは云はゞ無意識の底から現れる。しかしそれは單に機械的な働きではない。それがいかに無意識的地盤から發現するものであらうとも、態度の決定は人格的な働きに屬する。人格性は神祕的狀態をとほして新しく自らを發見し回復するのである。經驗者は或は能動的に或は受動的に飛躍するのである。次に引くマイスター、エックハルトの言葉はその受動的な態度の生ずる過程を記述するものとして意味深く思はれる。

魂は恵みによつてのみならず、又一切の恵みを超えて神となる。もはや恵みを要せざる高き位に達すれば、魂は自己を失ひ、神的一者の中へ一滴も漏さず流れ入る。さてかく失はれた魂は自己を取返すであらうか。然り、彼は自己を取返すであらう。自己意識の生ずるその一點に於て。すなはち魂は神的一者の中に沈みに沈む。而もいつまでも底に達し得ぬ。神が彼の爲に残して、おいた一點に於て彼は自己への轉回をなし、かくて自己を被造者として認識する。魂は創造者の底まで探り當て得ぬのである。(十二)

この一節は神祕的狀態への流入とそれからの覺醒とを示してゐる。神祕的狀態から覺醒して出たエックハルトはこゝでは自身を被造者として認識してゐる。換言すれば被造者として態度を決したのである。これは直感された主體的なるものに對して受動的に態度を決したことに他ならない。意味の現れ方は既にこの態度如何によつて性格づけられてゐる。受動的な態度に自らを見出すと同時に、彼は宗教的根源者を、自らの精神を或程度まで深く領してゐる傳統的神觀念の中に認識せざるを得なかつた。かくしてそこに神が莊嚴な光輝を帯びて姿を現はし、覺醒の事實そのものにまで神の手が感ぜられるに到つたのである。尤もエックハルトの態度が受動的な一面に終始したわけではない。彼にあつては受動的なるものと能動的なるものとが微妙に交錯し、それによつて彼の宗教的思辨は複雑なまた特異の風

貌を呈してゐるのであるが、それらを繞つて傳統的な基督教的信念が周邊的に潤色してゐることも亦見逃せない。上掲の一節の如きは正しく傳統的立場と結びついた受動的な一面を表はしてゐると見られるであらう。

それではいま一つの能動的態度とはいかなるものであらうか。その最も典型的なるものはやはり禪經驗であらうと思はれる。その態度の生ずる過程は前掲の白隱禪師の記述からも略々窺知されるであらう。その態度の現れ出た端の一言にして盡せば『廓然無聖』である。それは流れ出で、は次のやうな積極的な生活の態度となる。

問曰。心々取寂滅。念々入法流者。豈非動念否。答。菩薩向菩提道。其心念々不住。猶如燈焰々相續。自然不斷。亦非燈造焰。何以故。謂諸菩薩趣向菩提。念々相續。不斷間故。

荷澤神會禪師語錄

僧問趙州。至道無難唯嫌揀擇。如何是不揀擇。州云天上天下唯我獨尊。僧云此猶是揀擇。州曰田庫奴什處。是揀擇。僧無語。

碧巖集第五十七則

要するに能動的態度とは、自己をどこまでも主體化し、自ら主體的根源者として働き出でる態度である。かくの如く自らが生ける一絶對として働き出でることが直感内容の最も純粹な客體化なのである。これと全く對蹠的に受動的態度は、主體的優越性をどこまでも宗教的對象の側に仰ぎ、それとの全體的な聯關に於てのみ自らの存在の意義を見出すのである。

かくの如く一定の態度が生ずる時、それは直感と緊密に結びついてやがて宗教的遺産を選擇し批判する根據となる。いはゆる『看經の眼』『擇法の眼』が具はるのである。それを基礎として新しい意味の體系、即ち宗教思想が樹立さ

れるに至る。この思想的發展は自然であり必然である。

以上の論述を要約して我々は宗教的經驗に於ける態度の問題を次のやうに歸結し得るであらう。

一、直感が認識となるため、即ち宗教的經驗が成立するためにはそこに或人格的決斷が働かねばならぬ。

二、その人格的決斷とは直感内容への態度の決定を意味する。この態度は能動的と受動的との根本的に矛盾する二つの方向を可能性としてもつ。

三、神秘的狀態即ち直感の狀態はかゝる働の未發の狀態である。一旦態度が生ずる時經驗者は覺醒し、新しい態度の立場から根源者を認識する。

四、かゝる態度は經驗者の宗教生活・宗教思想を根源的に性格づける。

註十一 Vishnu-Nārāyaṇa, 2nd ed. S. 50.

十二 Meister Eckharts Schriften und Predigten. Bitter's Ausgabe. Bd. I. S. 83. 因に波多野精一氏著宗教哲學(二六七頁)には同じくこの一節が引用されてゐる。