



Title	知の意味するもの(その三) : 神智の獲得に至る階梯と悟得者の行為について
Author(s)	嶋本, 隆光
Citation	日本語・日本文化. 2012, 38, p. 205-225
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/6099
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

〈研究ノート〉

知の意味するもの（その三）

——神智の獲得に至る階梯と悟得者の行為について——

嶋本 隆光

西讃岐の或同行、籠を以て庄松を招き、その晩御勤めに正信偈をよまれ、正信偈が終わるや否や、鐘をうちながら「何ともない何ともない」と云ふだけで一言もない。

多くの人は何か有難い事を話すかと、まちにまちて居たに一言もないで、あてがはずれ、小言ながら皆々帰った。主人不足を云えば、庄松、「何を云ふ、こんなに有難い話があったではないか」。主人、「何もない」と重ねて不足を云ふ。庄松、「己らは非常に有難かった、彼方にも南無阿弥陀仏、此方にも南無阿弥陀仏、実に有難かった。それでは此辺には南無阿弥陀仏より外に有難い話のある処か。己らは南無阿弥陀仏より外はなんにもない」と云はれた。

鈴木大拙 『宗教経験の事実』¹⁾

（多くの蛾たちが蠟燭の火の周りを飛び回っていた。火の本質を知るためである。その内の一匹が飛び立ち、火を遠くから眺めるだけで皆の元に戻ってきて報告した。二匹目は、先の者より強い熱意を持っていたため、前の蛾よりも遙かに炎に近づき、揺れる炎を観察して帰ってきた。一状況解説・筆者）

・・・・・・・・・・

さらに、一匹がふらふらしながら飛び立った。炎のように燃える愛の求めに応じて、それに向かったのである。彼はしばしば（炎に）浸り、狂ったような恍惚の様子で飛翔した。彼自身と炎は、その飛翔の舞によって交じり合い、炎は彼の羽の先、体、頭を包んだ。彼の存在は半ば透明の赤色に光輝い

た。（蛾の頭領が）突然の火柱が立ち上がるのを見たとき、この蛾の姿は光り輝く炎の中に消えていた。頭領は言った。「知っている。彼は知っている。われわれの求める真理を。われわれには悟りえないあの隠された真理を。あらゆる知識のさらに向こうに行くということは、われわれの心から逃れようとするあの知を見出すことなのだ。汝らは、まず肉と魂を飛び超えない限り、久しく求めてきた目的に到達できないだろう。しかし、たとえ身体の一部であっても残しておれば、髪の毛一本が汝らを引き戻し、絶望へと投げ込むだろう。いかなる造られしものの魂も、ここにいることは許されない。そこではすべての存在が消えうせるのだ。

アッタール（『鳥たちの議会 Manteq al-Tair』²⁾）

はじめに

認識の方法について言うと、従来の近代西洋の主客二分法によれば、認識する主体（私）と認識される対象が明確に分離されており、固定化されていた。アプリオリに実体の存在が措定されるため、それは確実に「あるもの」として受け入れられ、その「あるもの」に関する知は主体によって理性の働きを介して分節化の作業を経て細分化されながら、やがて固定化することが、知を得ること、すなわち認識であるとされる。そのため、観察する人間は、あたかも確定した対象が最初から厳然と存在するかのように、本来柔軟であるはずの知の動きを見失ってしまうことになる。その結果、知の活動は可塑性を失い、状況の変化に応じて次々と発生する問題に対応できなくなってしまった。この矛盾的状况に直面して、様々な弊害が生じることになった。これに対するに、旧来の主客二分法ときっぱりと袂を分かって、あらかじめ固定化された主客が厳然とあるのではなく、我々の認識過程の出発点のところ、いわゆる「純粹経験」のようなものがある種の漠然とした「感じ」のようなものとしてまずあって、（これが万人に共有されているかどうかはともかく）、これに基づいて日常的な経験が解釈、選択されることによって、目の前に展開される具体的事象の意味が決まってくる、とする立場がある³⁾。たとえば、「赤」という原体験的な「純粹経験」を各人は持っており、これを土台として目の前の「赤」が「あか」であると解釈ないしは、選択がなされ

る。この原体験がないと、現前の対象を赤ということとはできない。問題は、この「赤体験」は厳密な意味で「個別的」「特殊」であって、他の誰とも共有されることはない。わたしの「赤」は私だけの「赤」であって、どれほど親密な他者とも完全に分かち合えることはない。この過程で、一定の範囲内で共通して見える「感じ」を「赤」と呼ぶことによって、われわれはいわば苦し紛れに概念化を行うのだが、その際用いられるのが言葉である。言葉によって、各人の特殊な経験は分節化され、意味がとりあえず固定されるが、依然として私と他者との間の「ずれ」が解消されるわけではない。

とまれ、たとえば目の前にある「赤いりんご」であれば、私とともにいる人が色の識別能力を欠くようなことが無い限り、「赤いりんご」の認識に致命的な問題が生じることは通常あまりない。しかし、今、実際に観察できない、目の前にない「赤いりんご」の場合は、話はそれほど簡単ではなく、場合によって予想外の相違が生じることがある。ただ、「赤」という語は広範な意味の幅を持つものの、やはり感じとしての赤であり、「りんご」は感じとしてあるりんごなので、赤いスイカや緑のりんごが頭に浮かぶ可能性は通常あまり高くない。言葉の利点はこの点であり、この約束事があるので、われわれの会話が「とりあえず」成立する。「とりあえず」といったのは、現実には成立していると感じている会話が実は期待しているほど正確に成り立っていない場合が多々あるのだが、現実にはそれほど厳密な内容の確認を必要としない場合が多いからである。通常、大まかな「感じ」だけで十分なのである。通常、目の前に「現実には存在」する対象の場合はそうである。

ところが、前研究ノート（「(続)「知」の意味するもの—形而上的「知」(宗教神秘主義)について—」、『日本語日本文化』、大阪大学日本語日本文化教育センター、第37号、2011)で扱った神智、形而上学的「知」の場合はどうだろうか。目で見たら、舌で味わったり、手で触れることができない「対象」についてはどのように言えるのだろうか。抽象概念でしか現すことのできない「対象」、特に神や神の顕現、神との合一(体験)などについてはどうだろうか。神人合一、梵我一如、忘我の境地、ファナー、などさまざまな用語で表される「体験」はどのように扱えばよいのだろうか。この「事実」は、自分以外の人に伝えることができるのだろうか。

真の賢者は多くを語らない。その人物が体得した真理は、他の人々と共有できれば結構なことではあるが、先に触れたように、それは至難の業である。おそらく不可能だろう。実際にその類の経験をした人は確かにいるはずだが、その体験の内容は体験した本人以外には、誰にも見ることも、触れることもできないので、共有することができない。先述の「赤いりんご」の比ではない。従って、他人に説明する方法がない。合理的に説明するに際して最も効率的な手段と考えられてきた言葉には、その経験を正確に伝える力がほとんど無いからである。理性の力には、明らかに限界があるのだ。そればかりか、実際そのような知があるのかどうか、それすら判然としないので、特に世俗化した現代社会では、神秘的な体験の存在そのものがあまり真剣に考えられなくなっている。

前ノートでは、形而上学的知の存在に注意を払いながら、このような知の体験者が存在するらしい背景について、仏教、キリスト教、インド教、イスラームなどについて整理した。その中で、形而上学的知は大多数の人々に容易に共有され難いものである可能性について触れ、したがってこの知に到達する「悟得者」はきわめて限定された人々であることについて示唆した。本研究ノートでは、究極の神智に到達して「獲得」された境地は他人と共有することができないという前提に立ちながらも、現実にはその境地に至る方法、段階（階梯）に関する記述が多く存在することに注意を払う。真理（神智）に至る階梯については、或程度マニュアル化されている。そこで、これをあえて考察する理由は、各人の経験を通じて相分かつことが不可能であると思われるこの知に至る過程について、①、はたしてどの点まで他人に自己の特殊体験を教示することができるのか、②、またどの点で厳然たる特殊経験となってしまうのか、外からの観察者に過ぎない研究者にとって記述の限界点を探ってみたい。以上の関心から、本ノートでは：

- ① 神秘的合一に至る階梯について
- ② 神秘体験した「悟得者」の記述したもの、また彼について記録されたもの、そして彼の「体験」後の日常生活における行為について、

この2点を検討することによって、現在準備中の論考のための備忘としたい。具体例は、前回同様、主として仏教（真宗、禅）、キリスト教、インド教、イスラームなどから引くこととする⁴⁾。

1) 神秘的合一に至る階梯

上記のとおり、神秘的体験（神人合一体験）について、それに到達する方法や、段階について記した資料は多い。表面上様々な異なった形態を取るとしても、おそらく、神秘主義（形而上学的真理に関する関心）はすべての宗教の本質的要素であるために、これに関心を持つ人びとによって格別の注意が払われてきたのだろう。にもかかわらず、外部から観察する研究者にとって、この領域に関わる現象の扱いは至難の業である。この点で、ジェームズは次のように告白している。

私自身の性質として、神秘的な状態を享受することが私には全然できないうちで、私としてはその状態についてはただ間接的にしか語れないからである。しかし、たとえ問題をこうして外面的に眺めるほかにしても、私はできるだけ客観的また受容的であるつもりである。そして少なくとも私は、この問題となる状態が実在しているということ、その状態の果たす役割がきわめて重要であることを、諸君に納得してもらうことができるのではないかと思う⁵⁾。

と述べてから、自身の「徹底的経験論」の方法に従い、過去に記録され現在利用できる神秘的体験の記述を「同類のものを並べて研究する」⁵⁾ ことから始める。神秘的体験は文字を用いて「体系的に」記述されるとは限らず、「……筋道だった文章に限らない。たった一語でも、語句でも、海や陸や光の作用でも、芳香でも、楽の音でも、心の調子が正しく整ってさえすれば、すべてそれを感じさせる」⁶⁾。「……言葉はもはや、私たちにとって、磨かれた表面にすぎなくなっている。……私たちは、この神秘的な感受性を保持しているか喪失しているかに応じて、芸術の永遠の内的揭示に対して生きているともいえるし、死んでいるともいえるのである。」⁷⁾ という。

本研究ノートでは、基本的に記述された記録に依拠しながら検討を進める。2) で述べるように、一般的に神秘的体験や神秘的存在に至る階梯に関する記述は、その境地に到達した人々自身によって記録し残されたもの、そして彼らの周囲にいた人々（多くは従者たち）が記録したものが認められる。悟得者自身の神秘体

験そのものの記録の扱いについては次節で触れるとして、本節では多くの宗教伝承に見られる修行の一環としての「神秘の階梯」に関する記述のされ方を紹介したい。ここで問題にしているのは、あくまでも階梯の記述であって、具体的な「神人合一」の中身に関する記述ではない。「神秘の階梯」に関する記述は、あくまで次に来るべき特殊な体験にいたる準備段階に関するものが中心であって、より一般的、客観的な性格を持つ資料であるように思われる。したがって、これに関して研究者が記述することは、一定の範囲内で可能であり、本節で紹介するのは、いくつかの宗教的伝統における「神秘の階梯」の具体的な事例である。

一般に「神秘の階梯」においては、初期の段階に肉体的な欲望を抑制する修行が組み込まれており、それに続いて精神的な行が来る。初めに、修行を開始する宣言とも言える「発心」が重要であるが、一端神智に至達する長い旅に出発することを決意した行者は、通常物質的、人間的しがらみを断ち切ることから始める。岸本によれば⁸⁾；

- ① 信念 (sradha)
- ② 精進 (virya)
- ③ 憶念 (smṛti)
- ④ 三昧 (Samadhi)
- ⑤ 叡智 (prajña)

という5つの項目が与えられている。また、ヨーガの修行では；

- ① 禁戒 (yama)
- ② 勸戒 (niyama)
- ③ 座法 (asana)
- ④ 調息 (pranayama)
- ⑤ 制感 (pratyahara)
- ⑥ 執持 (dharana)
- ⑦ 静慮 (dhyana)
- ⑧ 三昧 (Samadhi)

のような項目が立てられている⁹⁾。

岸本は、ヨーガの八則を例にとれば、規則の中に道徳的なもの、身体的行法、

さらに、心的境地の推移の段階も含んでいる点について、全体を貫く一つの基準が欠けている事実を指摘している。しかし、岸本によれば、むしろ宗教神秘主義においてはこのような傾向がよく見られるとして、次のように述べる。

一般に、宗教神秘主義における修行の階梯を観察すると、かような、内容の異質性は、いずれの神秘主義体系にも共通なことである。ひとり、ヨーガの八支則のみに限られてはいない。共通な傾向としては、修行の努力は、まず外部の、身体や行動上の要素に向けられる。それが整ってくると、やがて、焦点は転じて、深い体験の展開する内心の問題に移ってゆく。それ故、修行が進展するにしたがって、当然その内容の重点は、質的に変化してくるのである。八支則の内容が異質的であるということは、実は、変則異様のことではない。かえって、それゆえにこそ、神秘階梯としての、本質的な性格が備わっていると云うことができるのである¹⁰⁾。

岸本のこの指摘は、世界に存在する主要な宗教に関して、一覧表に整理されている¹¹⁾。また岸本はイスラームの事例は扱っていないが、イスラームの神秘の階

基本型	ヨーガの八支則	仏教四果	仏教四禪	仏教三学	カトリック	St. Teresa ¹²⁾	Poulain ¹³⁾	Underhill ¹⁴⁾
I 覚醒	—	1. 預流果	—	—	—	—	—	1. Awakening of Soul
II 淨化	1. 禁慾坐禪 2. 戒 3. 法 4. 誨		—	1. 戒	1. Purgation	—	—	2. Purgation
III 光耀	5. 制感 6. 執持 7. 靜慮	2. 一來果	1. 初禪 2. 二禪 3. 三禪 4. 四禪	2. 定	2. Illumination	1. Meditation. 2. Orison of Quiet. 3. Sleep of Powers.	1. Prayer of Quiet 2. Full Union	3. Illumination
IV 融合	8. 三昧		3. 不還果					—
V 恒一	—	4. 阿羅漢果	—	3. 慧	3. Union	5. Spiritual Marriage	4. Spiritual Marriage	5. Union

表 1

梯についても基本的に妥当するといえる。

イスラームについても、神との合一に至る神秘の階梯については多くが述べられてきた。今 Arberry による al-Qushairi の Risala の事例に従うと¹²⁾：

- ①回心 (tauba)、②神秘的生活を真に求める努力 (mujahada)、③孤独な生活 (俗な生活から退くこと, khalwa wa 'uzla)、④神に対する畏怖 (taqwa)、⑤節制 (wara')、⑥放棄 (zuhd)、⑦沈黙 (samt)、⑧恐れ (khauf)、⑨希望 (raja')、⑩悲しみ (huzn)、⑪空腹、飲食を否定すること (ju', tark al-shahwa)、⑫謙讓 (khushu', tawadu')、⑬肉欲への抵抗 (mukhalafat al-nafs wa dhikr'uyubiha)、⑭満足 (qana'a)、⑮神への信頼 (tawakkul)、⑯感謝 (shukr)、⑰堅固な信仰 (yaqin)、⑱忍耐 (sabr)、⑲絶えず神を覚えること (muraqaba)、⑳満足 (rida)、㉑僕であること ('ubdiya)、㉒願望 (irada)、㉓廉直 (istiqama)、㉔誠実 (ikhlas)、㉕信頼に足ること (sidq)、㉖恥 (haya')、㉗許容力 (hurriya)、㉘(神を)記憶すること (dhikr)、㉙戦士としての勇氣 (futuwwa)、㉚洞察力 (firasah)、㉛道徳性 (kyuluq)、㉜寛大さ (jud, sakha)、㉝神に仕えるのに熱心なこと (ghaira)、㉞神に守られていること、聖人性 (wilaya)、㉟祈り (du'a)、㊱貧困 (faqr)、㊲純粋さ (tasawwuf)、㊳礼儀正しさ (adab)、㊴旅行(運動を続けること, safar)、㊵友愛 (suhba)、㊶唯一の神に対する信仰 (tauhid)、㊷高貴に死ぬこと、㊸神智、グノーシス (ma'rifa)、㊹愛 (muhabba)、㊺常に神を故意求めること (shauq)、という 45 の階梯がある。

イスラームでは、このほかに百の階梯を上昇する事例もあるが、一層細分化されただけで、基本的には同様である。

各階梯について、Mortaza Motahhari によれば¹³⁾、それぞれの階梯は理解することではなく、まず到達することであるとして、イスラームの著名な哲学者 Ibn Sina の所説を敷衍しながら解説している。一般に、階梯を進む場合、禁欲主義者 (zahed)、実践者 ('abed イスラーム法の規定を厳格に守る人)、悟得者 ('aref 神の光に到達した人)があり、彼らは相重なっているが、ある人は禁欲主義者、実践者であっても、同時に悟得者であるとは限らず、その一方で悟得者が同時に禁欲主義者、実践者でないと言うことはあり得ない、という。すなわち、悟得者(アーレフ)は特殊な位置づけがなされているのである。また、一端到達した境

地（階梯）から元の段階に逆戻りすることは通常ないという。

さらに注意すべきは、次節で触れるような合一体験後の社会生活をも含めた「旅程」が考えられている点である。それによれば、神秘の階梯は¹⁴⁾：

- ① 被造物から創造者に至る旅 (sayir min al-khalq ila al-haqq)
- ② 自らのうちに創造者がいる状態 (sayir bil'haqq fi al-haqq)
- ③ 再び想像の状態に戻る旅 (sayr min al-haqq ila al-khalq)
- ④ 神と共にありながら人びとの中にいる状態 (sayr fi al-khalq bil'haqq)

の4旅程となっている。イスラームでは、神人合一後、通常の世界生活を行う義務がある。いわゆる出家は禁じられているのである。

Motahhari は悟得者たちは階梯について詳細に言及しており、彼らは明らかに体験者であるという^{15), 16)}。しかし、体験者たちの本心は理解しがたく、表向きは本心と異なる表現をすることがあるという¹⁷⁾。前研究ノートでも例示したように、宗教的境地とは全く相容れそうもない、むしろ冒瀆的な酒や恋などに関わる表現を比喩的に用いることが多々あった（後述）。

インド教の事例で岸本が明らかにしているように、通常、神智にいたる旅（階梯を一段一段上っていくこと）は、回心から始まる。発心といっても良い。これには神の真理に到達する行者側の紛れのない決意を伴う。一般的には、肉体的な欲望を制御する行動から開始される特徴については上で述べたが、断食や座禅など、日本でも良く知られた作法に従って肉体的欲望の制御に多大な注意が払われる。この行や状態に関する外的記述は、比較的客観的記述が可能であると思われる。問題は神秘の階梯を経て「到達した」後の状態に関する記述である。

2) 悟得者に関する記録と行為について

1) で扱った「神秘の階梯」を何らかの方法で通過し、体得した人を「悟得者」という。神（あるいは超越的な存在）との合一を果たした人の具体的な体験について正確に知り得ないと考えるのが筆者の立場であるが、その悟得者は悟りを得た後、娑婆で何らかの行動を行う（生きる）。いわば質的に全き変貌を遂げた悟得者の行為については多くの関心が払われてきた。この点で興味深いのが仏教で言う「妙好人」である。妙好人とは、「浄土系信者の中で特に信仰に厚く徳行に富んでいる人」のことである¹⁸⁾。

一般論として、念仏系の仏教においては、座禅、断食などなど肉体的欲望を制御する手段は「自力」で救済にいたる方途であるとして、重んじられることは無い。鈴木大拙は真宗と禅との関係という論理的矛盾を含む二つの仏教の立場を解説するが、その過程で真宗の「妙好人」について、いくつかの實在の人物についての事例の紹介を行っている。

鈴木は『日本的靈性』の中で、越中赤尾の道宗、石見の国漣摩郡大浜村大字小浜というところの浅原才一（船大工、後、履物屋）、さらに『宗教経験の事実』の中では、讃岐の庄松という三人の妙好人を紹介している。

要するに、鈴木はこれらの人びとの中に平凡な日常の生活をしながら、「悟得者」として真に宗教的生活を送る者がいる事を「事実」として示したいのである。

これは哲学や学問のとうてい及ばぬ境地であって、そこに究極の宗教の在り方を見いだす。この人たちは真の宗教経験を經ているので、鈴木は、「……物も心もない絶対一如の法界が現れる。哲学者の論理よりも、無知文盲の庄松の生活に、なんだか引きつけられるではないか。¹⁹⁾」と言う。学者のように理性の働きを最後の牙城とする人びとと妙好人が対比的に描写される。

「学問に汚されぬ」と云っておいたが、宗教と、学問—科学も哲学も一般の知識もみな含めて云う学問—とは、いつも対立するように出来て居るのである。学問がなくてはいけないのであるが、而して宗教意識も学問の故にその明瞭性を加えて来るのであるが、学問はいつも事実から遊離せんとするのである。この遊離せんとするところが、学問としての事実であるから、学問は学問としてまた自己の領域をもって居るわけである。然るにこの實際がよく汲みとれないで、学問が却って自己の性格・領域・職掌などをそっちのけにして他の領域に立ち入り、その職掌を奪い取らんとすることが屢屢ある。宗教は特に学問のこの傾向を嫌う。それで、両者の対峙を見るのである²⁰⁾。

と述べ、さらに、おなじく庄松の例を挙げながら：

「お前達は御勤めして、如来様にきかせるつもりだから勿体ないが、己ら

は如来様から下さるものを頂くのじゃで、よりどりして甘いところを食うのじゃ」如何にも徹底して居るではないか。彼は、文字を使うものである、使われるものではない。学者の態度と大いに相違するところに宗教人の独特底があるというべきである²¹⁾。

と述べているが、確かに宗教的「境地」は、学者風情が重んじる理性の働きの彼方、あるいはそれとは異なる働きにあるのだから、この指摘は真理を含んでいる。鈴木は「霊の宗教」には二つの対立する思想が含まれているとする。たとえば；

① 「無限」の中には

対「を絶するもの

般若の大智慧

無知、無分別

無縁の大悲

涅槃

遊戯自在、神通無碍

畢竟浄、明浄直

仏（神、単数）

② 「有限」の中には

対を持つもの

分別識

見聞覚知、対象的認識

愛憎の中に生きること、倫理道義の世界

生死

業、因果、応報

煩惱熾盛、染汚、罪惡

衆生、凡夫、人、神、複数、惡魔²²⁾

のような対立があるとする。左を第一系列、右を第二系列とする。これを前提として、たとえば、

……小児が井に落ちたので飛んで行ってこれをすくい上げるのは、一種の布施行ではあるが、それはまだ宗教ではない。反射的・本能的・衝動的以上を出ないでは、第一系列の意味はまだ呑み込めて居ない。宗教的施行には無分別の分別がある。所謂、仏恩報謝の思いである。布施の意識はあるが、根がない、分別の根がない。それは、無作の作、無功用行である²³⁾。

おそらくその通りだと思うが、鈴木個人について云えば、その解説は依然として学者風なので、本人の主観的動機はともかく、出発点から矛盾したことを述べ

ている気がしないわけではない。

一方、上田閑照には「禪とエックハルト」及び、「マルタは長くかつ善く生きた」という論考がある。前者で、唐末9世紀の禪の大家、趙州從諗の所にある僧がやって来て、「如何なるか是れ祖師西來の意」と尋ねたのに対して、從諗の答えは、「庭前の柏樹子」であった。二人の間の会話には論理的な連関が切れていて、断絶があるとされる²⁴⁾。同様に、キリスト教信仰においても「何故に神は人となり給うたか」という質問に対して、エックハルトは、神の行為は「何故なし」であると答えたという。禪の例では、「西來無意」は、祖師西來に何か意義を求め、それによって禪をつかもうとするあり方を徹底的に否定するという。そして；

かくして、「何故なし」を答えとしてとりあげてみると、エックハルトと禪とのはっきりした相応があらわれてくる。実際、「何故なし」「無意」その他、無相、無形、無名、不可称、不可説、不可思議等々、否定的表現を駆使するいわゆる「否定神学」的領域では、エックハルトの考え方（しばしば神秘主義といわれる）と禪仏教とが深く一致している²⁵⁾。

と述べている。上田はエックハルトの思想と禪の思想とが通底する点を明らかにすることに腐心しているが、そこで「突破」の教説を強調している。名を持ち、相を持っている神は神ではないとして、「三位一体」の背後にある一そのものとしての神を見て、「神の根柢」を目指す。そこでエックハルトは人間に対して、神との合一だけではなく、「神を捨てよ (got lezen)」という。この「神を捨てよ」という主張は、「神の真に無相なる自体への突入であると同時に、神との合一になお残る人間に自我の最後の放棄である。」と上田は述べている。そして；

……エックハルトは以上のように説きながら、事に当って神も人間も実際に姿を消すということはない。神の自体の無相性が強調されながら、そこでは神も神でない—非神 (ein nihtgot) と、結局、否定神学的に言われるに停まり、事実神が無相に帰し、神としての蹤跡を没することはないのである。神は不可説なる故に神について沈黙せよ。それが人間の真の自己放棄である

と説きながら、事実神を語ることをやめない。却って「私は神を語ることを好む」とさえ言う。否定の遂行においては禅のほうが事実上徹底的である²⁶⁾。

と述べている。

この議論の当否はともかく、上田は「マルタは長くかつ善く生きた」の中で、「……肉身をもって現実に生きる現身のこの人間はどうなるのか」という本研究ノートにとってきわめて重要な問題を提示している。

話はルカ伝第10章38-42節の有名な出来事である。客の接待をせずイエスの言葉に聞き入っていた妹マリアが正しいのか、客の接待に専念して、現世での行動を重んじた姉マルタのほうが正しいのか、通常、答えは、41-42節のイエスの言葉に求められる。すなわち；

主は答えて言われた「マルタよ、マルタよ、あなたは多くのことに心を配って思いわずらっている。しかし、無くてはならぬものは多くはない。いや、一つだけである。マリアはその良い方を選んだのだ。そして、それは彼女から取り去ってはならないものである²⁷⁾。

常識的な解釈ではまったく問題がないように思われるこの箇所、マルタがマリアに対して不満を表明したかに見える箇所、すなわち、「主よ、妹がわたしだけに接待をさせているのを、なんともお思いになりませんか。わたしの手伝いをするように妹に仰ってください。」について、エックハルトは、これがむしろマリアの法悦に溺れる信仰生活の危険と見て取り、マルタの言葉は、「愛の叱責 (minneschimpf)」であるとした。さらに、「実生活はもっとも高貴な認識を与える」として；

生活の真中で「徳を行ずること (uebunge der tugende)、すなわち「事実の練磨」によって高くしかも具象的な認識に達した異教の教師たちを賞賛する。このように他者への愛と具体的な差別相を弁別し得る生きた認識からマルタは「主よ、彼女に命じて我を助けしめ給え。」と言ったのである²⁸⁾。

以上のエックハルトの解釈に関して、上田は次のように述べている。

エックハルトはマリアの在り方に神との合一に沈潜する立場を、マルタの在り方に合一を前提としてその合一から立ち上がり神を去った立場—神性の無に徹すること「と一つに」現世界の実生活に還った立場を見たと解釈し得るであろう。それも諸脈絡の連関がそのような解釈へと導くと言っていい。それは、神との内的な合一を内に向かって破って却って真に外に出た場合（その外は同時に内よりもさらに内である）、神との合一の恍惚から真にさめた在り方、すなわち神性の無へと覚めると同じに現世界へと醒めた立場である。ここに神秘主義の伝統のうちから神秘主義の身心脱落、あるいは非神秘主義とでもいうべき一つの新しい境地が展開されていると見ることができるであろう²⁹⁾。

また、（合一の方向と受肉の徹底という二つの方向について）；

……いずれの方向においても神との合一から「神なき処」に徹底してゆく。向上としては神との関わりを絶した彼岸の彼岸に超脱して、「神を空却し切った (gotes ledic)」絶対の無であり、同時に、その絶対の無は非対象的に生の直下として、向下的に神との関わりを離れて此岸に転還し「神なしに生きる (leben ane got)」。いずれの方向においても「恩寵の脱落 (Entgleiten der Gnade)」。ということが積極的意味で語られる。恩寵の脱落こそ恩寵の成就である³⁰⁾。

この立場は、上記の鈴木による「妙好人」の理解を支持するものであり、神との恍惚的合一に沈潜しないで現実世界に生きる態度を一層徹底した真に神の恩寵を受けた状態であるとする。「非神秘主義」といわれる。ちなみに、上田は鈴木大拙をまさにこの意味での非神秘主義に生きた一人の人物と捉えていたようである。

とまれ、神との合一体験を果たした人について論じることは至難の業であって、理性的、合理的言葉を用いて説明することは不可能であると考えられる。通常、「体験」

は極めて難解な言葉、表現を用いて表される。常識的な語法では理解できないメタフォーが用いられる。もちろん理性に訴えなければ一切意味が生じないのだが、これまで私たちが信頼してきた理性的言語を一笑に付してしまうことがしばしばある。

最後に、「体験」の限界点を示すと思われる表現の一例を見てみよう。

本研究ノートでも触れてきたイスラーム神秘主義では、人間の宗教的信仰活動(生活)を表現したものが多くある。イスラーム独自の特徴を示している一例として、ペルシアの神秘詩人ハーフェズの詩を紹介したい。

いく歳も心は私にジャムの酒盃を求め
 自ら持てるものを他人に請うてきた
 時間と空間の貝殻の外にある真珠を
 心は海辺で流離する人々に求めてきた
 眼力で謎を解き明かす酒場の老人の許に
 昨晚私はこの難問を持って行った
 見ると、彼は酒盃を手にして楽しみ笑い
 その鏡に映るさまざまな姿を眺めていた
 「賢者が世を見る酒盃をいつそなたに授けたか」と問えば
 答えて「この天空を彩った日だ」
 神はいかなる場合にもともに御座すのに
 哀れな者は神を見ずして、遠くから求める
 この世で知性が弄したすべての欺瞞は
 サマリア人が杖と白い手に対して逆らったと同じ」
 老人はさらに「絞首台で果てたかの友
 その罪は神の秘密を明かしたこと
 大天使の恵みが再び援けて下されば
 救世主がしたことを他の人々にもなしえよう」
 「美女の巻き毛の鎖は何のため」と私が問えば
 答えて「ハーフェズが狂う心を嘆くから³¹⁾」

عرفانی و بسیار عالی است
۱۴۲

۱۰۲
وانچه خود داشت ز بیکانه تمنا میکرد
طلب از کم شدگان لب دریا میکرد
کو بتیاید نظر حل متهامی میکرد^(۱۲)
وانذران آینه صد گونه تماشای میکرد^(۱۱)
گفت آنروز که این گنبد دنیا میکرد
او نیندیدش و از دور خدا را میکرد
سامری پیش عصا و دید بضا میکرد
جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد
دیگران هم بکنند آنچه میساخت میکرد

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد
گوهری که ز صدف کون مکان بیرونست^(۱۱)
مشکل خویش بر سپهرین خان بردم دوش
ویدش خرم و خندان قدح با ده بدست
گفتم این جام جهان بین تو کوی داد حکیم
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
این همه شعبده خویش که میکرد اینجا^(۱۴)
گفت آن یار که ز گوشت سردار بلند
فیض روح القدس از بازدم فرماید

۹۶
۱- [انسان قبل
الذنیاء] (رک ف).
۲- انسان کامل
رک ص ۳۵۸

۴- انجوی:
(شعبده ها عقل)

گفتمش سلسله زلف تان از پی حلیت
گفت حافظ کلمه از دل شیدا میکند

عرفانی و بسیار عالی
و تا حدی با مفهوم ساده
رک ص ۳۲۶
۱۴۳

☒ 1

32)

この詩では、鈴木や上田が問題にするような娑婆での生活はあまり問題とならないが、この種の詩では明らかに反イスラーム的な酒や男女の愛に関する比喻が用いられるので、道徳廃棄論につながるという批判がしばしばなされる。私見では、すでに Motahhari の指摘にもあったように、長年にわたる神秘の階梯を経てきた者として、通常の倫理の原則がそのまま当てはまるとは思われないので、上の批判は余り当を得ていない。おそらく問題のレベルが異なると思う。やはりこ

の詩はペルシア人の神秘的詩の中でもおそらく最高峰の一つとみなすことができるように思う。このように思うのは筆者だけで、実はこの詩にはもともとたいした意味はないのかもしれない。ただ、この詩で用いられた言葉（原文ペルシア語）を通常用いられる言葉の約束、基準で計測できるなどと考えるのは愚かなことであるかもしれない。さらに、ペルシア文化の伝統、イスラーム、神秘主義の用語に通じていない者にとって、理解不能な要素を多く含んでいる。従って、同じ文化に属する者の間であっても伝達が困難なのだから、なおのこと、ここに記された神秘的境地の伝達が極めて困難であるのは当然である。

いずれにしても、確かに散文より、詩的な表現のほうがより一層の効果があると感じるのは筆者だけではないだろう。その理由は、繰り返して述べたように、言葉の力には限界があっても、言葉の持つイメージを究極的に読む各人の「感じ」、想像力に任せてしまうからである。それぞれの読者の「感じ」はどれほど多様であっても、他人の「感じ」など、私には基本的にはどうでもよいことであるし、理解不能の次元の話なのである。りんごやみかんであってもある程度同様のことが言えると思うが、神智の世界の話はおそらく異なったレベルなのだろう。神智についても、他の人に解説の必要があれば説明を怠ってはならない。従って、多くの神秘主義教団や宗教のグループは、救いを地の果てまで伝えるべく活動を行ってきた。しかし、人間存在にとっての究極的関心事である、魂の生死に関わる事項は、神や超越的存在との徹底的に私的な関係に関わる問題であると思われるので基本的に当事者が納得しておればよいことであって、他人に分からせる必要はあまりないのかもしれない。この原子論的知の混乱状況を、新たな知的活動の表れと解釈することができるかも知れない。つまり、人間の知的創造力を刺戟する点で、現実生活の閉塞状態を打開するのに役立つ可能性があるかも知れないからである。そして、人間の実存にとっての究極的課題である「(真の) 自己を知る」ことへの突破口を開く糸口であるかも知れない。

おわりに

本研究ノートでは、究極の神秘体験に至る手段としての「階梯」については記述することは出来るが、「体験」の具体的な中身や「体験」後の通常の社会生活

については、悟得者の体験が特殊であるだけに、比喩などを用いた暗示を用いるほかない点について述べた。もちろん、元々数が少ない悟得者が究極の境地を体得したまま日常的な生活を行うことそのことが、「体験」の証であることを否定できないが、これは非悟得者側の関心であって、悟得者にとってはもとより余り関心のない事柄なのだと思う。

にもかかわらず、人間の救済に関する願望は強烈であって、「到達」した人びとに倣いたいと願う。この願望に報いるために個人的、ならびに組織的努力が行われてきた。この努力自体全てが徒勞というわけではないが、マニュアル化された救済法は、限定された範囲でしか効用がないだろう。階梯を体系的に説明するのはその一例であるが、所詮は各人が体験できてこそ意味がある。個人の資質の程度に応じた救済の方法があると言われれば、おそらくその通りなのであろうが、その中身についての考察は筆者の能力の限界を超えているので、この辺で筆を置く。

註

- 1) 鈴木大拙、『宗教経験の事実』、大東出版社、2003、p. 158.
- 2) Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, Penguin Classics, 1984, pp. 206, *The Conference of the Birds-Mantiq ut-Tair*, Shambhala Boulder, 1971, p. 125. などが利用しやすい。
- 3) この議論に関して、鷺田清一、『現象学の視線一分散する理性一』、講談社学術文庫、2008、さらに、デカルト、『省察』、三木清訳、岩波書店、昭和45年、『方法序説』、落合太郎訳、岩波書店、1989、西田幾多郎、『善の研究』、弘道館、大正3年、フッサール、『デカルト的省察』、浜渦辰二訳、岩波書店、2005、などを参照した。
- 4) 代表的な資料として、本研究ノートでは以下のものを参照した。井筒俊彦、『意識と本質—精神的東洋を求めて—』、岩波書店、1991、Ibn al-Arabi, *The Bezels of Wisdom*, Tr. by R. W. J. Austin, Paulist Press, New York, 1980, H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, tr. by Ralph Manheim, Princeton University Press, 1981, Farid al-Din Attar, *Muslim Saints and Mystics, Episodes from Tadhkirat al-Awliya (Memorial of the Saints)*, tr. by A. J. Arberry, 'Ali b. Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, *Kashf al-Hajjub of al-Hujwiri*, The Oldest Persian Treatise on Sufism, 上田閑照、『非神秘主義

- 一禅とエックハルト』岩波書店、2008、岸本英夫、『宗教神秘主義—ヨーガの思想と心理』、大明堂、昭和48年、W. ジェームズ、『宗教経験の諸相』、上、下、枅田啓三郎訳、岩波書店、2008、W. James, *The Varieties of Religious Experiences*, Routledge, 2008、鈴木大拙、『禅の第一義』、丙午出版社、大正3年、『日本の靈性』、岩波書店、1985、山折哲雄、『神秘体験』、講談社、1989、嶋本隆光、『イスラーム革命の精神』、京都大学学術出版会、2011、特に第6章、など。
- 5) ジェームズ、上掲書、pp. 182-183.
 - 6) 同上、p. 186.
 - 7) 同上、p. 187.
 - 8) 岸本、上掲書、p. 157.
 - 9) 同上、p. 162.
 - 10) 同上、p. 166.
 - 11) 同上 p. 168. 表自体は、仏教の特殊な用語が見られるが、キリスト教との比較のために便利であるので、掲載する。
 - 12) A. J. Arberry, *Sufism*, George Allen & Unwin LTO, 1969.
 - 13) M. Motahhari, *Ashena'i ba 'Olum-e Islami, Kalam va 'Irfan*, Entesharat-e Sadra, n.d. p. 125.
 - 14) *Ibid.* p. 141.
 - 15) *Ibid.* 142.
 - 16) *Ibid.* 147.
 - 17) *Ibid.* 146.
 - 18) 鈴木、『日本の靈性』、p. 196.
 - 19) 鈴木、『宗教経験の事実』、p. 40.
 - 20) 同上、pp. 42-43.
 - 21) 同上、p. 45.
 - 22) 同上、pp. 5-6.
 - 23) 同上、p. 81.
 - 24) 上田、上掲書、それぞれ、pp. 64-122, pp. 311-332.
 - 25) 上掲書、p. 71.
 - 26) 同上、p. 91.
 - 27) 『新約聖書』、日本聖書協会、1970、p. 106.
 - 28) 上田、上掲書、p. 317.
 - 29) 同上、p. 323.
 - 30) 同上、p. 326.
 - 31) 『ハーフェズ詩集』、黒柳恒男訳、平凡社、1995。本翻訳は、以下註(32)に掲げ

る文献と比べると、詩の行の順序が異なっている。これは異なった編者による版の異同によるものである。この引用は、黒柳氏の翻訳のとおりである。

- 32) 『ハーフェズ詩集』には異なった編者によるいくつかの版があるが、本研究ノートでは、Mortaza Motahhari, *Ayeneh-ye Jam, Divan-e Hafiz*, Entesharat-e Sadra, 2002, Sayyid Abu al-Qasem Anju'i-ye Shirazi, *Divan-e Khajeh Hafez-e Shirazi*, Sherkat-e Afsat, 1983 を用いた。ここに掲載したのは、Motahhari が校正、注釈（書き込み）をつけたもので、彼独自の解釈を見ることができて興味深い。

What knowledge means (part 3)

—stages leading to theosophy and acts of the awakened (saints)—

Takamitsu SHIMAMOTO

In the study note part 2, I discussed the probability of the existence of metaphysical knowledge, which could be known only to the limited number of the awakened (saints). Based on the previous paper, in this study note, the issues of mystical stages and acts of the awakened (saints) will be dealt with so that we might know to what extent we researchers can make an access to metaphysical knowledge (in this paper, theosophy) and to what extent we can claim the right to know the acts of the awakened (saints).

The above-mentioned issue has its origin in feebleness or unreliability of human cognitive ability, which often commits serious misunderstandings even with tangible objects in front of us, such as a red apple or a green book, etc. When it comes to intangible objects like metaphysical knowledge (theosophy in this case), we cannot even imagine the extent of our misunderstanding. However, once we have got to the point that with high probability there exists such a kind of knowledge, it is incumbent upon us to seek after this sphere of human activities.

Taking the afore-mentioned aspects into consideration, I have discussed the limitation of the researchers' right to mystical documents and they should be satisfied with more or less "objective" descriptions concerning mystical knowledge, such as mystical stages. As far as the mystical experiences by the awakened are concerned, the extreme difficulty of understanding them by means of human reason may lead us to the modest conclusion that we can peep into the theosophical sphere only through mystical poems i.e. metaphorical expressions.