

宗教における神秘思想の現代的位相

—「仏祖の慧命を嗣ぐこと」と「魂の内における神の子の誕生」—

鶴見大学仏教文化研究所特任研究員 横山 龍顯

一、はじめに

小稿においては、宗教思想に見出される神秘思想が現代的状況に対して有する位相あるいは意義について、若干の考察を試みるものである。

すでにわが国では社会の成熟にともないポスト工業社会へ突入し、各分野における技術革新により、日常生活の現場においても飛躍的な利便性を享受するようになって久しい。とくに情報科学技術分野の発展は目を見張るものがあり、自由に多様な情報または知識を世界的規模で入手・共有・発信することが可能となった。このような状況に即応する形で、社会の価値観は多元化の様相を呈している。かような社会的状況を背景に導かれる歴史的精神状況からすれば、論題に掲げたような神秘思想は、もはや何らのアクチュアリーも有さず、お伽噺の領域にのみ棲息する絵空事、もしくは、役目を終えた過去の遺産へと風化していく命運を余儀なくされているようにも表層的には見受けられる。しかしながら、日常的思惟の中にあつて、われわれは真に安心立命を実現可能な豊饒なる生存地平へと到達し得たのか、あるいはそのような生存地平を切り開く端緒を見出したのかといえは、けつしてそうではなからう。これ

は、多元的価値観が喧伝され、多様性を内包する社会への趨勢を歩んでいるかに見えて、その都度で産出される、立場を異にする他者への、排他的かつ寛容性の欠如した言説や行動を想起すれば、例証には及ばないと思われる。さらに、科学への傾倒からの揺り戻しかのように、スピリチュアリティ（靈性）がもてはやされる昨今の世界的状況を鑑みるならば、改めて、その希求されている「スピリチュアリティ」とは何か、言葉を換えるならば、「現代的靈性とは何か」という問いが立てられてしかるべきではなからうか。はからずもこの問いは、われわれの実存への問いに外ならないものである。この実存への問いに対して、神秘思想が有する位相はきわめて重要であると考えられる。

はたして、神秘思想には「神秘」という語が含まれるためか、どこか「秘められた境位」といったものが想定され、現実から乖離した側面が強いように感ぜられるが、神秘思想に共通する経験知である「神秘的合一」とは、「自己（実存）と絶対的なもの（真理や神）との合一」を示すものである。それゆえ、そこで問われているものは、あくまでも「実存の当体・在処」なのである。つまり、神秘的合一とは、実存への徹底的な省察を通路として、絶対的なものと直接無媒介に合一した実存を究明する、あるいは、その実存に目覚める営為と言える。小稿において取り上げる道元（一一〇〇～五三）やエックハルト（Eckhart von Hochheim、一二六〇頃～一三二八）が見出した自己とは、まさにこのような意味における自己であり、一般的な意味連関における「自我」や「自己」という名辞では限定不可能な「実存（自己）」である。神秘的合一の当処で自覚される実存とは、誤解を恐れずに咀嚼して述べるならば、「一般的な意味連関において認識された私」とは異なる「真のわたし」であり、そのような実存への覚醒が神秘と呼ばれる現象である。

してみると、神秘思想における「実存への省察」という局面を照射するならば、そこにはある種の普遍性が見出される。そのため、世界宗教と呼ばれる宗教に限っても、キリスト教におけるドイツ神秘思想、仏教における密教、イスラム教における神秘主義哲学、ユダヤ教のハシディズムといったような、さまざまな様態の「神秘思想」と呼ばれ

る思想形態が存するのであり、それは、アニミスティックなものをも含めて、およそ「宗教」と規定される様々な場に存するのである。小稿の主題から外れる、イスラム教神秘主義哲学とハシディズムについて述べておけば、イスラム教神秘主義哲学の一派である存在一性論学派においては、修道者が「完全人間」となることを目指す。存在一性論学派の中でもイブン・アラビー（一一六五―一二四〇）の弟子達が体系化した存在論では、存在の最上位として神の本質そのものである「絶対的一性」（否定的一性）、神の名と属性の領域として一なる神と多なる世界との結節点である「相対的一性」（肯定的一性）、そしてその下位に属する「世界」が規定される。修行者は修道の過程において、「相対的一性」を体験し、「絶対的一性」の次元に至った後、再び世界へと立ち返ることで完全になるとされ、完全人間となる途上においては、人格神アッラーの名・属性はもちろん、本質まで体験することができるとされる。⁽²⁾そして、パール・シエム・トヴを祖として、一八世紀初頭に東欧で広まったユダヤ教の敬虔主義的信仰復興運動として知られるハシディズムにおいては、神に祈りを捧げる礼拝行為による神への密着（デベクト）と、それにもなう自我の滅却（ビトウル・ハイエシエ）を通して、神との神秘的合一を図る。レビ・イツハクの体系化した祈りの階梯によれば、まず、祈りに没頭し、自己の全身全霊をもって神の前に心のすべてを注ぎ出し、次いで忘我の境地へ至ると、物質的世界の感覚を失い、そこにおいて、神との密着が実現され、神と一体化する。その結果として、神の本質的力を吸収し、最終的には全被造物のために、その効果を人生のあらゆる局面に反映させていくという。⁽³⁾このように、双方においても実存への省察過程を看取することができる。

以下においては、「現代的靈性とは何か」という問いへの考察を行うにあつての序論的考察を行うために、禅宗における道元の嗣法論と、エックハルトのドイツ語説教に通底する主題（「魂の内における神の子の誕生」・「神性の無への突破」）に見出される類同性を手がかりに、神秘思想の現代的位相を探っていくこととしたい。

二、道元の嗣法論に見出される神秘性とその超脱

これまで、道元とエックハルトの思想における親和性は、多くの研究者達によって議論されてきたが、道元とエックハルトの思想的連関を探る場合、道元の嗣法論とエックハルトのドイツ語説教との間に見受けられる緊密な連関を見逃してはならないと考えられる。

禅宗における「嗣法」とは、「弟子がその悟境を師から印可証明され、師の法灯を嗣続すること」という意味で、「伝法」と同義であり、中国・日本の禅思想に通底する根本主題としてきわめて重要視されるものである。禅宗では、嗣法の次第を図示した「法系図」と呼ばれるものが多く作成され、ここでは、釈尊（釈迦牟尼仏）からインド・中国の祖師が家系図のように列挙される。つまり、禅宗では、釈尊の教法が祖師から祖師へ、一代として断絶することなく継承されてきたことを系譜学的に主張するのであるが、「教外別伝」を主張した禅宗にあつては、かかる伝法系譜を誇示することで、他の中国仏教諸宗派とはまったく異なる思想であることを明示すると同時に、さらには、禅宗が勃興する以前の教相判釈が主流を占めた中国仏教においては、現世において開悟に至ることはほとんど不可能とされていたが、禅宗は現世において菩提が成就されるため、禅宗の根源的優位性を主張することが可能となったのである。すると、仏や祖師の悟りは完全なものであるという観点からすれば、インドの仏や祖師たちとの間における宗教的な地位の高下は解消され、中国生まれの祖師の権威を、インドの先駆者たちと同等のラインにまで引き上げるのが可能になったのである。つまり、禅宗が語る「系譜」とは、「悟りの系譜」であり、その総体を語ることは、そのまま禅宗史の叙述に直結することになる。⁽⁵⁾

このように、弟子が師から悟境を証明され、師の法を嗣続する「嗣法」は、禅宗においては不可欠な要素であるが、右にも述べたように、師と弟子の間における「悟りの境地」とは、両者とも釈尊のそれと同一であることから、

まったく同質のものであることになる。そのため、弟子が師の法を嗣ぐことは、仏の法を嗣ぐことと同義となり、禅宗に属する人々にとつての宗教的アイデンティティーを確立することにも繋がる。ここから、嗣法はしばしば譬喩的に「仏祖の慧命を嗣ぐ」とも表現されるが、かかる嗣法をめぐる道元の思弁を、以下に検討してみよう。⁶⁾

道元は嗣法を「面授」と表現する。面授とは字義のごとく、師資の間で対面によって行われる仏法の授受を意味するが、道元自身も、宝慶元年（一二二五）、南宋の地において長翁如淨（一一六三～一二二七）の膝下における身心脱落の体験を経て、面授嗣法している。⁸⁾⁹⁾

さらに、道元は面授の語に、「対面における仏法の授受」という、師と弟子が相見して法を授受するという、一回性の関係に限定されない、より多彩な意義を含蓄させる。

迦葉尊者、したしく世尊の面授を面授せり、心授せり、身授せり、眼授せり。釈迦牟尼仏を供養恭敬、礼拝奉覲したてまつれり。その粉骨碎身、いく千万変といふことをしらず、自己の面目は面目にあらず、如来の面目を面授せり（「面授」巻、二巻・五五頁）。

迦葉が釈尊からまのあたりに授けられたものは、一般に禅籍等で使用される「自己の面目」ではなく、「如来の面目」であったとする。「面授」を言い替えた表現として「身授」「心授」等とあるように、「面授」とは、師から弟子への対面による儀礼としての伝法や印可を意味するばかりではなく、師と弟子が全身心を挙げて、仏法を相続するということを意味する。¹⁰⁾つまり、面授が行われる当処では、師資が各々如来の面目を保任しており、そこにはもはや、悟者・未悟者のような対立は存在しない。「葛藤」巻では、

迦葉伝与阿難の時節を当観するに、阿難藏身於迦葉なり、迦葉藏身於阿難なり。しかあれども、伝与裏の相見時節には、換面目皮肉骨髓の行李をまぬがれざるなり（一卷・四二二頁）。

と説示されるように、師である迦葉から弟子の阿難に仏法が付与された時節、すなわち面授が行われた時節には、迦

葉・阿難が双方ともに「如来の面目」を有していることになる。この意味では、阿難が迦葉に「蔵身」したとも、迦葉が阿難に「蔵身」したとも表現される。すなわち、右に見た「面授」巻と同様に、面授が行われるその時には、師資が互いに「如来の面目」を保任することから、いかなる能所・主客の対立も存在せず、師と資はともに如来の面目と直接無媒介に合一していることを確認することができる。また、かかる営為は一回性のもの（一度開悟すれば、それでよい）ではなく、⁽¹⁾当事者には、面授を「いく千万変」と形を変えて現成させ続けるという、無窮の動性が要求されるのである。

そして、師資の間において行われる「如来の面目の面授」は、「俱時の面授」へと徹底される。

釈迦牟尼仏面を礼拝するとき、五十一世ならびに七仏祖宗、ならべるにあらざらず、つらなるにあらざれども、俱時の面授あり（「面授」巻、二巻・五七頁）。

面授嗣法が行われるところでは、禅宗初祖摩訶迦葉から五一世の道元、ならびに過去七仏以来の祖師達が、時を同じくして面授する（俱時の面授）とされる。この「俱時の面授」は、歴史的な師資相承の系譜とは大きな径庭が存するかに見えるが、時の流れに沿って嗣続された歴史的な面授の系譜と、時の流れにいつさい左右されず、すべてが同時に行われる「俱時の面授」との間における径庭は、「優曇華」巻における釈尊の成道に関する説示によって解決される。

瞬目とは、樹下に打坐して、明星に眼睛を換却せしときなり。このとき、摩訶迦葉、破顔微笑するなり。顔容、はやく破して、拈華顔に換却せり。如来、瞬目のときに、われらが眼睛、はやく打失しきたれり。この如来瞬目、すなはち拈華なり。優曇華のころ、おのづからひらくるなり。

拈華の正当恁麼時は、一切の瞿曇、一切の迦葉、一切の衆生、一切のわれら、ともに一隻の手をのべて、おなじく拈華すること、只今までもいまだやまざるなり（二巻・一七一頁）。

第一段落において、樹下における釈尊の成道、靈山會上での拈華瞬目、そして迦葉の破顔微笑がすべて同時であったとされる。つまり、釈尊が成道した時点において、迦葉は釈尊より嗣法したことになる。第二段落においては、それを釈尊と迦葉の師資の関係性からさらに敷衍し、「拈華」が行われる「正当恁麼時」には、釈尊と迦葉のみならず、「一切の衆生、一切のわれら」が同じく「拈華」し、それは今においても止むことはないとされる。つまり、釈尊の成道と迦葉への付法が今に至るまで現成し続けているのである。これにしたがえば、過去・現在・未来という時間の流れが存したとしても、その本質は釈尊の成道と迦葉への付法の連続である。この具体性を述べたものが、次の「梅華」巻の記述である。

先師古仏、正法眼蔵あきらかなるによりて、この正法眼蔵を、過去・現在・未来の十方に聚會する仏祖に正伝す
 (二巻・七七頁)。

先に見た「葛藤」巻における「蔵身」の説示のように、如浄(先師古仏)と釈尊の仏法の間にはいかなる差異もない。そのため、「優曇華」巻に挙げられる、止むことのない「釈尊の成道と迦葉への付法」は、「優曇華」巻の「如来」のところに「如浄」を挿入したとしても何ら問題はないであろう。その意味において、如浄が「正法眼蔵を、過去・現在・未来の十方に聚會する仏祖に正伝す」と説示されているのである。これと同趣旨の説示が「伝衣」巻にも見られ、

仏祖正伝の袈裟は、これすなはち仏正伝みだりにあらず。先仏後仏の袈裟なり、古仏新仏の袈裟なり。道を化し、仏を化す。過去を化し、現在を化し、未来を化するに、過去より現在に正伝し、現在より未来に正伝し、現在より過去に正伝し、過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し、未来より現在に正伝し、未来より過去に正伝して、唯仏与仏の正伝なり(一卷・三六二頁)。

とある。「仏法の正伝」について、これまでの説示に照らして示すならば、正伝される「仏法」は、過去七仏から何

ら変わることはない。「仏法」であり、仏法を正伝する師も、仏法を正伝される弟子も、ともに「如来の面目」を有していた。これらの同質性・相当性に着目するならば、過去・現在・未来といった時間的差異は超克され、過去・現在・未来の三者は相互に互換可能となり、「現在より過去に」や「未来より未来に」といった表現が可能になる。

また、「梅華」巻の「過去・現在・未来の十方に聚會する仏祖」や「優曇華」巻の「一切のわれら」といった表現からは、「個」の存在が想定されるが、仏法の相続が行われている当処では、各々の「個」としての性質を保ちつつも、主客・能所なき自他一物、すなわち唯仏与仏の付法が行われているのであり、これは真理（如来の面目）が一物であるが故に、かえって「多」と「多」として現成せしめるという意味においての「個」である。⁽¹²⁾とすれば、過去・現在・未来の、いずれの時点を取り取つてみたとしても、そこで行われるものは「仏から仏への付法」のみであり、もはや、その本質に何らかの差異を見出すことは不可能である。この点からは、すべての時間は差異を失い、「今」や「而今」に収斂される。

面授嗣法の当処には、釈尊の成道と迦葉への付法が、歴史的な仏祖らの個としての性質を保ちながら、同時に現成している。これが「俱時の面授」における真相である。すなわち、道元における「面授」の思想は、師と弟子がともに「如来の面目」へ一如となる歴史的面授（釈尊から道元に至る系譜的な師資相承の歴史）から、それが徹底されることによつて、「俱時の面授」という超歴史的面授（師資相承は本来的には釈尊成道の時点に現成している）の場合へ開かれると言えよう。

この面授を現成せしめる前提となるものは、正師との相見、自我意識からの脱却⁽¹⁴⁾、坐禅を中心とする行の実践⁽¹⁵⁾である。しかしながら、注意しておかねばならないのは、面授嗣法とは、これらの行を實踐し、その習熟によつて発達論的に到達される境地ではないということである。道元の修道論は「行持道環」の語に代表されるように、本来的には、発心（発菩提心）したその時点において修行（行）・菩提（証）・涅槃が成就される⁽¹⁶⁾。そして、実践（行）の場

は、而今へと収斂されるため、無窮に行を實踐することによって、証が証として現成され続けるといふ相即關係にある⁽¹⁷⁾。

つまり、道元の場合には、実践へと身を投じたものは、本来的には、その当処において仏祖らと等しい悟境にあることになるが、右に挙げた三要件によつて、実践主体は、修行の当処に菩提が成就しているという厳然たる事実、すなわち「遍法界みな仏印となり、尽虚空ごとくさととりとなる」(『弁道話』、二卷・四六二―四六三頁) ことに目覚め、その事実「うなずく⁽¹⁸⁾」という構造をとるのである。その後、「真理と直接無媒介に繋がる自己」という実存の真実に覚醒した実践主体は、現実世界のありとあらゆる存在が、本来的に悟りを示現していることを保任するために、実践的生における行を継続することになる⁽¹⁹⁾。したがって、道元の「面授」は、行の實踐において、本来性が顕現する在り方の一断面を表現したものであり、単純な「仏法の相続」のみを意味する語ではないことが明らかであろう。

「面授により、仏祖の慧命を嗣いだことが自得された後においても、行を實踐すること自体に変化はないが、真理と直接無媒介であることに醒めた自己として、行を實踐し、公案(真理)を現成させる営為が開始される。つまり、本来性を日常底(実践的生)へ還元するために、出家者は行を無窮に実践し続けるのである。なぜなら、「尽虚空ごとくさととり」であるという本来性に回帰した実践主体においてさえ、限界が存することを道元は截然と指摘するよう⁽²⁰⁾に、単純な現実肯定に安住することは許されないためである。

三、エックハルトにおける「魂の内における神の子の誕生」と「神性の無への突破」

エックハルトのドイツ語説教には「魂の内における神の子の誕生」という通底する主題が存するが、これがさらに徹底されると、「神性の無への突破」というモチーフへの動的な展開を見せる。彼は主知主義的伝統の強いドミニコ会の修道師であったため、その思弁にはトマス・アクィナス(一二二五―七四)の知的伝統が色濃く表れている。

「魂の内における神の子の誕生」とは、神の似姿として作られた存在である人間は、本来的には神に由来するが、その魂が被造物である限り、魂の諸力も被造物としての限定を受けてしまう。その限界を突破するために、いつさいの外的（被造的）な働きかけ・執著を捨て去り、無に徹したならば、神はその魂に、神に等しい神の子を生み出すという在り方を指す⁽²¹⁾。この神との関わりにおける魂の在り方の論理的基礎付けとなるのは、エックハルトが「善性」と「善き者」の關係性を喩例に展開する、「（神が魂に）生むこと」と「（魂に神の子が）生まれること」は「一なる存在の授受」であるという存在論である。

「魂の内における神の子の誕生」により、魂は神と直接無媒介に合一した生存地平に到達するわけであるが、ここに安住することなく、かえってここを超出してゆく力働性が、エックハルトの説教には見出され、それは「（魂の根底からの）神性の無への突破」と呼ばれる。すなわち、魂を無にして神を受容し、そこに神の子が生みこまれたとしても、その「神」とは、人間精神において表象し得る可能性が残された「神」であり、それは真なる神ではない⁽²⁴⁾。すると、人間はその「神」を手がかりに、我性が膨らみ得る神の「像」を形成してしまう。つまり、無に徹し、合一した魂に誕生する「神」をも離れ、さらなる神の内奥に入ってゆくのである。自己の魂に「姿を見せる神」を脱表象化し、神なきところ（神性の無）において、神自身の神が現出してくる。これが「神性の無への突破」というエックハルトにおける真理である。

これらの「誕生」や「突破」を、被造的であるところの人間が達成するためには、「離脱」の徹底的な実践が求められる。離脱とは、徹底的な自己放下⁽²⁵⁾、自我からの脱却を意味する。自己放下、自我からの脱却は、「無に徹することへと接続され、無になった魂に対して、神は神の全体を注ぎ込まずには「いられない」（DW V. S. 403）とされる。つまり、離脱の無は神の本質を本質のままに受容することである。これが離脱の観点から見た「魂の内における神の子の誕生」であるが、離脱とは、「いかなるものであることも欲しなく」（DW V. S. 406）ことである。そ

のため、魂に生み出された「神の子」をも離脱してゆかなくてはならない。⁽²⁷⁾つまり、「魂」や「神」といった、意思において表象化され、限定を受ける「あるものであること」から離脱するのである。⁽²⁸⁾そして重要なことに、エックハルトは、神も不動の離脱の直中にあると述べ、⁽²⁹⁾「離脱を実践する主体の無」と「不動の離脱の直中にある神の無」という同質性が明らかにされる。これが魂の「神性の無への突破」への根拠となり、離脱の実践に伴う無に徹することによつて、人間は真に無なる神との合一を果たすのである。離脱は神秘的合一への準備・条件ではなく、「一」なる真理に没入した当処においても離脱のままであり、離脱という在り方であり得ないことになる。つまり、離脱は無窮に継続されるのである。

そして、離脱を通して「神性の無」に徹し続ける魂の具体性は、実践的生の直中へと還元される。エックハルトは、『ルカによる福音書』(一〇…三八―四二)におけるマルタとマリアをめぐる、イエスの教説に聞き入るマリアにはなく、忙しく立ち働しながらマリアを心配するマルタに、真の完全性を見る。⁽³⁰⁾つまり、「無」に徹し続けるという実存における無窮の動性が、マルタのように他者のために働くこととして、現実世界の場合において具体化されるのである。魂が魂自身の根底(それは神の内奥と無媒介に直通している)に徹するところにおける「主体の自由」⁽³¹⁾が看取されよう。

四、小結

以上、道元の嗣法論とエックハルトのドイツ語説教に通底する「魂の内における神の子の誕生」と「神性の無への突破」という主題を検討したが、両者の思想からは、以下四点にわたる類同性が認められるであろう。

(i) 道元の嗣法論における、面授の当処では師資が双方とも「如来の面目」を備えるため、「阿難藏身於迦葉なり、迦葉藏身於阿難なり」といったように、「師と弟子」あるいは「悟者・未悟者」といった対立は解消され、「如

来の面目」と一如になる。この宗教体験を神秘主義的に述べるならば、合一となる。このような合一性は、エックハルトの、離脱によって様々な執著を捨て去り、無に徹することによって神が魂に神の子を生みこむ「魂の内における神の子の誕生」に認めることができる。(ii)そして、道元の「面授」から「俱時の面授」、エックハルトの「魂の内における神の子の誕生」から「神性の無への突破」への動的な展開は、(i)において開顕された一如・合一を、さらに徹底的に追究しようとする力働性を示す。(i)と(ii)にのみ焦点が当てられた場合、道元とエックハルトの思想はともに、「神秘的」と言い得るが、次の(iii)に明らかのように、「神秘」を虚脱(超脱)する動性を見逃してはならない。(iii) (i)から(ii)へ徹底化された一如・合一の立場は、そこをさらに虚脱して、実践的生へと回帰する(上田閑照氏の述べる「非神秘主義」的立場)。道元においては、『正法眼蔵』の「洗浄」・「洗面」・「神通」といった諸巻、『赴粥飯法』・『知事清規』といった諸文献を見れば明らかであり、エックハルトについても、先述したマルタとマリアの例に明らかである。(ii)における一如・合一の徹底化さえも、それだけでは不完全であり、そこから実践的生へ回帰するという、実存に目覚めた実践主体の能動性・主体性が認められる。したがって、実践主体は真理の体現者として、現実世界での生活を営むのである。(iv) (i)から(iii)への推移は、無窮の動性と見ることができ、これを根拠づけるものが、道元においては無窮に行を實踐することによって、菩提が菩提として現成されるという「無窮の行」であり、エックハルトの場合は、「無窮の離脱」⁽³²⁾である。⁽³³⁾

それでは、右に挙げたような、洋の東西を隔てて活躍した両者の親近した思想は、現代的状況に直面するとき、いかなる意義を有するであろうか。まず、二元的境位を乗り越え、一つの真実に生きるといふ方向性を示し得るのである。そして、さらに重要なのは、(iii)に示されたような、神秘的境位を脱去し、実践的生へと回帰する実存の主体性・能動性にまつわる講説であると思われる。つまり、「いかなる相対性にも動機付けられない『わたし』」という実存への視点である。日常的な社会生活は、流動的にして止まることはないが、それらはいくまで表層に過ぎず、言う

なれば表層の深部に通底する真理と無媒介に「一」となり、いかなる限定をも拒絶する自己、つまり「わたし」としか表詮し得ない「真の自己」への覚醒こそが、「他のいかなるものとも代替不可能なわたし」という人間的尊厳へと直通するものであり、真の自由とは、かかる視点から探究されるべきであると考えられよう。すると、両者が述べる実存への眼差しに対して、われわれは耳を傾けるのみでは、いま十分ではなからう。彼らの神秘思想とそこからの脱去を通して、実存の有する力働性・能動性の直中に身を置くことで初めて明らかにされる「真の自己たるわたし」と、それ自身の無限の可能性に対して、われわれは実践的生の現場において、いかなる「応答」をなすことができるのか、あるいは、なすべきであるのかが問われなくてはならないと思われる。⁽³⁴⁾

道元とエックハルトにおける、真理との合一した境位から実践的生へと回帰した確信に裏打ちされた次の陳述は、実践的生における叡智の躍動をわれわれに予感せしむるに、そして冒頭に設定された問題へと立ち戻るならば、その本格的探求への動機付けとして差し当たっては十分であろう。

諸仏如来をしては、本地の法衆をまし、覚道の莊嚴をあらたにす。および十方法界・三途六道の群類、みなともに一時に身心明淨にして、大解脱地を証し、本来面目現ずるとき、諸法みな正覚を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覚樹王に端坐し、一時に無等等の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す（『弁道話』、二巻・四六三頁）。

あなたたちが私の心で考えられるならば、私の言うことがよく理解されるはずだ。なぜなら、それは真理であり、真理そのものがそれを語っているからである（DWI.S.41）。

註

(1) ウルリッヒ・ベック著・鈴木直訳『〈私〉だけの神—平和と暴力の狭間にある宗教—』（岩波書店、二〇一一年）参照。高橋

典史・塚田穂高・岡本亮輔編『宗教と社会のフロンティア—宗教社会学からみる現代日本—』（勁草書房、二〇一二年）によれば、日本においても状況は同様である。

(2) 東長靖『イスラームとスーフィズム—神秘主義・聖者信仰・道徳—』（名古屋大学出版会、二〇一三年）一四一～一五三頁。

(3) 手島佑郎『ユダヤ教の霊性—ハシディズムのころ—』（教文館、二〇一〇年）八七～一〇〇頁。

(4) 田辺元『懺悔道としての哲学』（岩波書店、一九四六年）・笠井貞「道元の「仏性」とM・エックハルトの「神性」との比較哲学的考察」（『印度学仏教学研究』一五一～一九六六年）・五十嵐良探「道元禅師とマイスター・エックハルト（一）

（五）」（『宗学研究』四六・四七・五〇、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一一・一二、二〇〇四～二〇一一年）・Nelson James M. *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York: Springer-verlag, 2009など。

(5) 禅宗における法系の主張とその戦略的意義について、John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley, Calif: University of California Press, 2003, pp. 5-8参照。

(6) 雲岫雲外（一二四二～一三二四）の『雲外和尚語録』『序跋』に収録される「宗門嗣法論（為瑣書記）」には、「參禅学道貴在続仏祖慧命」（『中統蔵』一二四・五〇六d）とあり、古林清茂（一二六二～一三二九）の『古林和尚語録』巻五「偈頌」所収「送淨慈侍者再参」には「此行宜再参、続仏祖惠命」（『中統蔵』一二三・二五六c）と見出される。「続」と「嗣」は同義。

(7) 稿者は以前、拙稿「道元禅師と瑩山禅師の嗣法観—「伝光録」における代付説の受容と関連して—」（角田泰隆編『道元禅師研究における諸問題—近代の宗学論争を中心として—』、春秋社、二〇一七年）において、道元の嗣法論について詳細に論じたことがある。以下に記される道元の嗣法論は、前掲拙稿に哲学的考察を加えたものである。

(8) 『正法眼蔵』「面授」巻に「釈迦牟尼仏、まさしく迦葉尊者をみまします、迦葉尊者、まのあたり阿難尊者をみる、阿難尊者、まのあたり迦葉尊者の仏面を禮拜す、これ面授なり。阿難尊者、この面授を住持して、商那和修を接して面授す。商那和修尊者、まさしく阿難尊者を奉観するに、唯面与面、面授し面受す。かくのごとく、代代嫡嫡の祖師、ともに弟子は師にまみえ、師

は弟子をみるによりて、面授しきたれり。一祖・一師・一弟としても、あひ面授せざるは仏祖にあらざる」（河村孝道編『道元禪師全集』二卷、春秋社、一九九三年、五五～五六頁、以下、道元の著作からの引用は本全集により、巻数と頁数ののみを示す）とあり、師は弟子に仏法を授け、弟子は師の仏法を受けるから、「面授」し「面授」されるという関係が浮かび上がる。

(9) 「道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を禮拜面授す。やや堂奥を聴許せらる。わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本国に本来せり」（「面授」巻、二卷・六〇頁）。

(10) 衛藤即應『宗祖としての道元禪師』（岩波書店、一九四四年）三〇二～〇六頁。

(11) マルティン・ブーバー（一八七八～一九六五）は、禅思想の神秘性について、"Zen is a religious manifestation that has severed itself from its historical antecedents. Buddhism, originally an historically-defined religion which was even transformed Mahayana into a religion of revelation, becomes here a mysticism of the human person, a mysticism outside of history, no longer bound to any unique event" (Martin Buber. *The origin and meaning of Hasidism*, edited and translated by Maurice Friedman, New York, Harper & Row, 1966, pp.235-236) と述べ、禅思想とそれ以前における歴史的宗教としての大乘仏教との差異を指摘する。この観点は、以下に陳述する道元の「俱時の面授」との関連においても重要である。

(12) 上田閑照氏の「すべては「一」だということが真に言えるとしたならば、その「一」はあくまで無相無形であってその故に却って多を多として成り立たしめる、むしろ「多」として現するものでなければならぬ。「一」の真理は「無にして多」と言えるであろう。その場合、「多」は「一」の多彩であり、「一」は「多」の一如であり、そしてそういう動的関係そのものが「無」の具体的なのである」（「神秘主義から非神秘主義へ」、『非神秘主義—エックハルトと禅—』、上田閑照集第八巻、岩波書店、二〇〇二年、六～七頁）という思索を参照。

(13) 「正伝の面授あらざるを、正師にあらざる、とはいふ。仏正伝しきたれるは、正師なり」（「無情説法」巻、二卷・九頁）、
「師はあれども、われ参不得なるうらみあり、参ぜんとするに、師不得なるかなしみあり」（「行持」巻、一卷・一七〇頁）、

「永平、今仏法の為め、師を敬うが為めにいう。雪に立ち臂を断つこと実に難しとすべからず、只だ恨むらくは未だ其の師有らざることを」(『永平広録』巻五、三卷・二六四頁、原漢文)など。

(14) 「学道の人は、吾我の為に、仏法を学することなかれ。只、仏法の為に、仏法を学すべき也。その故実(こと)は、我身心を、一物ものこさず放下して、仏法の大海に廻向すべき也。其後は、一切の是非を、管ずる事無く、我心を存ずる事なく、難成(こと)なりとも、仏道につかはれて、強ひて是をなし、我心になしたきことなりとも、仏法の道理に、なすべからざることならば、放下すべき也」(『正法眼蔵随聞記』巻六、七卷・一三二頁)。

(15) 「諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧その標準なり。この三昧に遊戯するに、端坐參禪を正門とせり」(『弁道話』、二卷・四六〇頁)、「先師古仏云、參禪者、身心脱落也、祇管打坐始得、不要燒香・礼拝・念仏・修懺・看經。あきらかに仏祖の眼睛を抉出しきたり、仏祖の眼睛裏に打坐すること、四五百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり、震旦国に斉肩すくなし。打坐の仏法なること、仏法は打坐なることをあきらめたる、まれなり。たとひ打坐を仏法と体解すといふとも、打坐を打坐としれる、いまだあらず。いはんや仏法を仏法と保任するあらんや」(「三昧王三昧」卷、二卷・一七八頁)。

(16) 「仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して断絶せず、発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆゑに、みづからの強為にあらず、他の強為にあらず、不曾染汚の行持なり」(「行持」卷、一卷・一四五頁)、「阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家の即日(いつ)に成就するなり。しかあれども、三阿僧祇劫に修証し、無量阿僧祇劫に修証するに、有辺・無辺に染汚するにあらず、学人(まなぶひと)しるべし」(「出家功德」卷、二卷・二八一頁)。

(17) 「すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。……すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単伝せる、初心の辨道すなはち一分の本証を無為の地にうるなり。しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖、しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。妙修を放下すれば、本証、手の中にみたり、本証を出身すれば、

- 妙修、通身におこなはる」(『弁道話』、二巻・四七〇頁)、「一発菩提心を百千万発するなり、修証もまたかくのごとし、しかあるに発心は一発にして、さらに発心せず、修行は無量なり、証果は一証なりとのみきくは、仏法をきくにあらざ、仏法をしるにあらざ、仏法にあふにあらざ」(「一発無上心」巻、二巻・一六四頁)。
- (18) 玉城康四郎『道元上』(春秋社、一九九六年)四四頁。
- (19) 「皮肉骨髓を独露せしめずといふことなし」(「海印三昧」巻、一巻・一二二頁)。
- (20) 「身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみにかけてをやどすがごとくにあらざ、水と月のごとくにあらざ。一方を証するときは一方はくらし」(「現成公案」巻、一巻・二頁)、「人もし仏道を修証するに、得一法通一法なり、遇一行修一行なり」(「現成公案」巻、一巻・六頁)。
- (21) 「魂の最高の諸力(知性・意志・記憶)は、時間・空間を脱去して純粹性の内にある。人はその諸力において神に似せて作られており、神に由来する。しかし、これら最高の諸力も神そのものではなく、魂において魂と共に被造されたものであるため、それら諸力は、それ自身を超えて、神から神の子として生み出されなければならない。即ち、それらはそれ自身の像から脱却して、ただ神ひとりが父であるように神の超像の内へと超人せしめられ、このようにして神の内から生まれなければならない。そのようにしてはじめて、それら諸力も、神の子たちであり、神のひとり子だからである」(Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abteilung I: *Die deutschen Werke*, hrsg. von Josef Quint und Georg Steer, Stuttgart, 1936 ff. Bd. V, S. 11. 以下、本全集から引用する場合には「DW」と略称し、巻数と頁数のみを示す)。
- (22) 「善性はそれ自身的一切を善き者のうちに生み出す。……善き者と善性とは一つの善性に外ならず、すべてにおいて全き一である。……しかし、この善性が生むということと善き者において善性が生まれるということとは、一つの存在、一つの生に外ならず」(DW V, S. 9)。

- (23) 「魂が最高のものに対して備えをもつべきであるならば、魂は一つの純粋な無に立っていなければならない。なぜなら、無の内こそ、最大の受容性があるから」 (DW V. S. 425)。
- (24) 「汝のうちに刻印された最も小さな像(表象)は神と同じほどに大きい。なぜなら、それはこの像が汝と神との一致を完全に妨げるからである。まさしくこの像が汝に入っているとき、神は退かなければならない。しかし、この像が出て行ったならば、神は直ちに入ってくる」 (DW I. S. 92-93)。
- (25) 「説教の度に私は離脱について語り、自分自身と一切から脱却すべきことを説く」 (DW II. S. 528)。
- (26) 「汝の眼を自分に向けよ、そして汝自身を見出すところ、汝自身を棄てよ。これこそ最上のものである」 (DW V. S. 196)。
- (27) 「人間の棄てることのできる最高で究極のものは、神のために神を棄てることである」 (DW I. S. 196)。
- (28) いかなる限定をも受けない、何ものとも言えない「そのもの」を、エックハルトは「根底(Grund)」と表現する(竹山重光「ありふれた営みもしくはVita Activa―「マルタとマリヤ」、エックハルトの義解―」、『和歌山県立医科大学紀要』三三、二〇〇三年、三七頁)。
- (29) 「不動の離脱が人間を神との極大の相当性へとたたらす」 (DW V. S. 412)。
- (30) マルタがマリヤを叱責したのは、自分だけが忙しく働き、キリストの教えを聴聞することが出来ないことへの不満からではなく、「私の妹は、あなた様のもとに慰めに満たされて坐っているだけです。自分の欲するところをなし得るものになったかのように思っております。果たしてそうであるかどうか、彼女に悟らせてあげて下さい。彼女に、立ち上がってあなた様のお側から離れるように言っていて下さい」 (DW III. S. 483) という意味であったとする。つまり、マリヤは神の愛を受容するという境位から「立ち上がり」、神をも「離れ(＝離脱)」して、真の無に徹すべきであるというのである。
- (31) 上田閑照「第八章 シュトラスブルク時代と『神と慰めの書』―「魂の内への神の子の誕生」―」(『マイスター・エックハルト』、上田閑照集第七巻、岩波書店、二〇〇一年)二二四頁。上田氏は他の論稿においても、「神との合一からもう一つそれを

去つて、神を捨て、神無きところ、即ち神の奥底の無に徹底するということが、同時に、現実に戻ってくる、そして現実の中で具体的に人々のために働くことだという、そういう立場をはつきり打ち出したところに大きな意義がある」（「正統と異端の間を」、上田氏前掲書、一三頁）と指摘している。

(32) 離脱は、「人間はこの世においてあたかも死んだかのように振る舞わなければならない。聖グレゴリオが言うように、誰でもこの世に徹底的に死ななければ、神を豊かに所有することができない」（DWI, S. 128）といったように、「死」とも表現されるが、禅語の「大死」という語のように、道元においても、「あひかまへて、法をおもくして、わが身、我がいのちをかるくすべし。法のためには、身もいのちも、をしまさるべし」（「道心」巻、二巻・五三二頁）といった表詮が見て取られる。

(33) 現今においては社会的教養の方面からも、注目を浴びる機会の多い両者であるが、直近の弟子筋を除くと、道元の著述への本格的な参究が開始されるのは、近世を待たねばならず、エックハルトの著作も、一三二九年に彼が異端判決を受けた後、フランツ・プファイファー（Franz Pfeiffer, 一八一五～六八）によつて収集が開始されるまで数世紀にわたつてほとんど埋もれていたのであった。また、直近の弟子達が残した証言に目を向けると、経豪は『正法眼蔵』を注釈するのに「仏法上の事」（『正法眼蔵抄』「現成公案」など）という語を用いるが、「仏法上」とは真理と読み換えて差し支えなく、道元が真理の立場より真理を語っているとし、ヨハネス・タウラー（Johannes Tauler, 一三〇〇頃～六一）は「（エックハルトは）真理を語っている」（香田芳樹「真理を語る真理―マイスター・エックハルトの神秘的聖書解釈―」、竹下政孝・山内志朗編『イスラーム中世とキリスト教中世』III 神秘哲学、岩波書店、二〇一二年、三〇七頁）と端的に述べる。彼らは思想のみならず、その思想がたどつた運命にも、奇妙な共通性が見出されよう。

(34) 「応答」は、ヴィクトール・E・フランクル（Viktor Emil Frankl, 一九〇五～九七）の、「人生から何を我々はまだ期待できるかが問題なのではなく、むしろ人生が何を我々から期待しているかが問題なのである。そのことを我々は学ばねばならず、また絶望している人間に教えねばならないのである。哲学的に誇張して言えば、ここではコペルニクスの転回が問題なのであると言

えよう。すなわち人生の意味を問うのではなく、我々自身が体験されるのである。人生は我々に毎日毎時、問いを提出し、我々はその問いに、詮索や口先ではなくて、正しい行為によって応答しなければならないのである。人生というのは結局、人生の意味の問題に正しく答えるということ、人生が各人に課する使命を果たすこと、日々の務めを行なうことに対する責任を担うことに他ならない」（『夜と霧―ドイツ強制収容所の体験記録―』、フランクフルト著作集一、みすず書房、一九六一年、一八二～八三頁）という実践的生への重要な提言に基づく。稿者は、このフランクフルトの思索を、二〇一八年一月一〇日、上智大学に於いて行われたシンポジウム「グローバル化に直面しての〈宗教的霊性〉の刷新的適応とへいのちの倫理」の統一的構築」における、片柳榮一氏の口頭発表「真摯さの場所」によって知るとともに、片柳氏のご発表から、小稿作成にあたっての多大なる示唆を得た。