

提 題

中世における神秘思想

——マイスター・エックハルトの「神秘思想」と禅仏教——

上 田 閑 照

「中世における神秘思想」という大きな課題にたいしてごく限られた考察になるが、マイスター・エックハルト（1260-1328?）の神秘思想を禅仏教と対比しつつ、問題への一つの照明を試みてみたい。

「中世における神秘思想」という課題の定式は様々な理解され得るであろう。差し当たって「中世」を単純に時代的規定（直接には西洋の中世）として受け取ったうえでの「中世における神秘思想」という問題枠のなかで、「中世」に更に意味をもたせて、神秘思想の「中世における」が故の特に中世的な特質、乃至は神秘思想の特殊に中世的形態の究明という問題として理解され得る。しかしその標題は又、中世において神秘思想なるものがどのように見られ受け取られ評価されたか、そしてそれを通して、神秘思想そのものではなくむしろ中世の性格を照明する、即ち神秘思想への中世の関わりをインデックスにして中世の特質を読み取るという問題をも含意し得るであろう。その他様々な問題層を含み得る複合的問題群としての「中世における神秘思想」であるが、それにたいしてエックハルトをとりあげることは方法上意義のあることであるか。

その場合「神秘思想」ということの意味が前提になるわけであるが、神秘思想とは何か。所謂神秘主義（Mystik）と区別して言われる場合と、Mystik の訳語として神秘主義をとらずに神秘思想とする場合があるであろう。それぞれの場合の術語としての規定が問題になるが、いずれにしても、エックハルトに神秘主義乃至神秘思想を見るということ自体がエックハルト解釈上の論点乃至争点の一つ、場合によっては決定的な論点になってきた経緯がある。現代においても、一方神秘主義という術語をエックハルト理解において用いること自体がエックハルト理解を妨げることになるという主張と、他方「神秘家」エックハルト（Eckhart der Mystiker）を所謂ドイツ神秘主義の主峰とみる評価との間に様々な解釈の度合いがある。それは、「形而上学と神秘主義」「神秘主義と信仰の立場」「知性（乃至理性）と神秘主義」など神秘主義をめぐる

る問題枠の設定如何にもよるが、また、エックハルトの思想のドキュメントとして何をとるかということとも連動している。エックハルト解釈の場合、資料の選択は特に強く解釈における前理解（場合によっては先入見）と結びついており、従って始めから解釈の傾向性が際立ってくるほどのものであるが、大きく見て、1. ラテン語著作群(L)のみを認める立場、2. ラテン語著作群(L)と中高ドイツ語著作及び説教集(D)とを共観する立場、3. (L)を土台として前提した上で(D)に焦点をおく立場、4. (D)のみをエックハルト解釈の決定的資料とする立場の四者に分かれている。最近の研究状況においては、4.の立場は稀になってきているが、それに対して

1.の立場をとる研究者は中世哲学研究者のなかに少なくない。しかし、Lesemeisterとしてのエックハルトのラテン語著作群への留意は当然の前提としても、また最近の諸研究によってこの領域でのエックハルトの哲学史における独得な位置が際立てられつつあるとは言え、同時に Lebemeisterとしてのエックハルトのドイツ語著作及び説教集への十分な参入なくしてエックハルトの思想について語ることは片手落ちにならざるを得ないであろう。エックハルトはたまたま、或いは片手間に説教をしたのではない。托鉢説教僧団に属する者として、しかも高位の責任者として、当時、「知性」、「貧」、「自由」をめぐって教会を危機的な困難に陥れてきた新しい思想的境位と民衆の激しい宗教運動のただなかで信仰の真理を貫徹し活性化することを自覚的に使命とした説教活動である。ドミニコ会における神学の営みも説教の基礎としてという趣旨が大きくあった。エックハルトにおいてその思想は（そこに「神秘思想」と言われるべき性格があるとして）(L)をエレメントとするだけでなく、それとは異なったレベルをなす説教、それも修道院内でのラテン語による修道士への説教だけでなく、積極的にドミニコ会の使命としてなされた当時民衆の言葉であった生きたドイツ語での（——ということはまた説教の場面の性質が問題にもなるところで）説教が思想の独自のエレメントになった。それはエックハルトの思想に、(L)にまで影響を及ぼし得るような特殊な質を荷電したと言わなければならない。そしてそこからまた、「中世の神秘思想」としてもエックハルトの大きな特色と更に近世に及んでゆく影響力が生まれてきたと見る事が出来るであろう。

ドイツ語説教の場合、その都度主題となる聖句の内容にかかわる多くの問題に関して、思想展開のために精緻を極めたラテン語の神学的哲学的術語の内容をドイツ語で表現するという極度の困難を切り抜けつつ、その際、或いは造語され或いは新たに意

味付与されたドイツ語固有の雰囲気に乗じて、ラテン語の術語世界では「理」であるものを日常語によって生の事実として新鮮に直接につかみなおしつつ、しかも神の生からの直流のうちで根源的に発せられる説教の言葉の故に、ドイツ語史においてもエックハルトの名が大きくとどめられており、この連関では、エックハルトのドイツ語説教も、中世ラテン語文学から近世の各国語文学への大きな潮流に合流しているのである。

エックハルトの思想が動く空間を描くこの二つのレベル（テキスト形態としてはLとD）の「間」は、ちょうど禅仏教でいう「教と禅」の「と」に当たると見ることが出来るであろう。ただ禅仏教の場合は、「禅」理解のためのてがかりとしてのテキスト資料に関してエックハルト理解の場合よりもより困難な事態にあると言わなければならない。第一に、エックハルトにおける(L)に当たるものは元来直接に禅仏教の圏域内にはないという事態がある。禅者の前身が金剛經の注釈家であったり、唯識の研究者であったり、戒律の専門家であったりという仕方では、即ち禅がそこから否定によって飛躍した足場ともいべきものとして、いわば禅の外（そと）に(L)に当たる中観や唯識や華嚴などの教学が広大堅固な土台としてあるという事態である。しかも、この土台は禅の外であるとともに、そこからの否定による飛躍の性格や方向を規定している。このようにして禅とその思想的土台とのかかわりは、エックハルトの思想とエックハルトの(L)とのかかわりよりも、振じれてより複雑になっていると言わなければならない。エックハルトの場合は、(D)が開かれるところに(L)のエレメントの否定ということがあっても、そのような(D)と(L)とが事実併行して異なった二つのレベルをなしており、従って解釈はエックハルト自身におけるこの二つのレベルを見渡し相互に照らし合わせて進むことが出来る。第二に「禅」理解における非常に大きな困難は、エックハルトの(D)に当たるもの、即ち根源的生の生きたドキュメントが、エックハルトのように「説教」の体裁においてではなく、主として所謂「問答」（場合によっては詩ないし箴言）の体裁をとっているところにある。問答の場合も、仏教の術語世界での思想の展開とは違って日常語が非常に多く話されている点は、(D)にパラレルであり、この事態は共通に独特の意義をもっていると言える。しかし、「説教」の体裁における言葉の理解可能性に対して、「問答」というエレメントにおける言葉は解釈に対して殆ど理解を拒むところがあり、「禅」理解の手がかりとしてはさしあたっていわば手がつけられない。例えば、「禅仏教の祖師達磨は何故に

西方インドから中国にやって来たのか（祖師西来）」という僧の問いに対して趙州和尚は「庭前の柏樹子」（庭先の柏の樹）と答える。一体何のことか。「祖師西来」は禅の世界が開かれた歴史的な根本の出来事である。それに対して「何故」を問うことは、史的知識のためではなく、その出来事の意義をつかむことによって自ら禅の世界に参入しようとするのである。そのような趣旨にパラレルなキリスト教的問いとして「何故に神は人となり給うたか」（Cur deus homo?）をあげることが出来るであろう。エックハルトはある説教において「何故に神は人となり給うたか」と問いそれに対して自ら「それは汝（聴衆の一人一人にむかって）を神の独り子として（即ちキリストと同一なる神の子として）生み給わんがためである」と答える。この答えの内容はキリスト教信仰の立場からは既に問題的であるということはあるが、問いと答えの脈絡からして何が言われているか理解可能である。それに対して、問答という言葉のエレメントにおいて働く禅の生命にどのような理解の通路があり得るのか、そのこと自体が独特な困難な問題とならざるを得ない。人間存在の根本地平である言葉のエレメントにおけるエックハルトと禅の類縁性と違和性の究明が重要な課題になってくる。

それはともかく、(L) エレメントを土台としながらドイツ語説教を独自独特なエレメントとするエックハルトの思想にしばしば禅仏教との親近性が見られてきた。一例だけ挙げれば、既一九二五年にルードルフ・オットーは、「十牛図」についての鈴木大拙の論文に関して次のように述べている、「鈴木大拙は、全く独自の性格をもつ神秘主義の不思議な体験世界に我々西洋人を近づけようとしているのであるが、我々からすると、せいぜいエックハルトから、もしくは彼のこの上なく不思議で、極めて深遠な契機のあるものからしか、入口を得ることができないような体験世界である。……エックハルトが示したような我々自身のドイツの神秘主義に禅神秘主義は遙に多くの類似点をもっている。……エックハルトはゴチックの神秘主義者であって、ギリシャのそれではなく、従って彼はマハーヤーナと似てるのである」（人文書院版『西と東の神秘主義』312-315ページ）。禅仏教を「神秘主義」と性格づけることができるかどうかは、エックハルトの場合と同じく、根本的に問題になるであろうが、それは、一方では禅仏教（乃至エックハルトの思想）の基本性格をどのように見るか、他方神秘主義乃至神秘思想をどのようなものとして理解するかにかかってくる。それはそれとして、現在における解釈学的状況にこめられている世界地平が解釈の地平として顕在化したところでエックハルトと禅仏教を対照することによって、エックハルト

トの思想があらためて「西洋中世の神秘思想」として三重に「西洋／中世／神秘思想のそれぞれが際立つ仕方」で規定されうるのであろう。

中世という規定（殊にエックハルトに関して言えば十三世紀後半）において神秘主義が見られる場合、一つの基本的事態は、神学と哲学に汎通する大規模にして精緻に組織された高度の形而上学の存在が前提になっているということである。このような事態はまた、八世紀から十三世紀にわたる唐、宋における禅仏教の高揚と展開及び日本の鎌倉時代におけるその受容と展開に関しても同じである。大乘仏教の諸經典や諸論書にあらわれているような高度に思弁的な教学が前提としてあった。キリスト教の場合も仏教の場合も宗教性の中世的自己理解は、殆ど、それぞれ思弁的形而上学によって用意されていた枠組みによってなされていた。ここに神秘主義的動向が醸されてくる前提があると言える。即ちそのように強固に形成された地盤からの否定的跳躍による根源的生命の直接的経験への要求である。

神秘主義といわれるあり方の一つの大きな基本的特性として経験の直接性と原初性及びそのような経験そのものの自覚である主体の根源的自由があげられるであろう。経験ということは、「神秘主義」理解への主要通路の一つとなるであろう。ところで、一般に経験ということから見ていって、神秘主義といわれるあり方が出てくる所以があるであろうか。通常、経験とは経験（A）とその自己理解（B）を含んでいる。即ち、経験しつつ（A）同時に何を経験しているかが分かっている（B）、それが経験ということであるが、その際、（B）はそれを表明化すれば言葉で言える（口に出す出さないにかかわらず）という仕方分かっているということであって、そこに経験と言葉の特殊な結びつきがあり、そこにまた実は既に大きな問題が伏在しているのである。即ち、経験が言葉で言われることによって、言葉で言われたことが経験されたということになってくるということである。それは単に、何が経験されているか、言葉で言える仕方分かっているというだけでなく、そのような仕方分かるということによって経験が可能になるという「経験」理解が暗黙のうちに入りこんでいることである。何かを経験する時に暗黙のうちに入りこんでいるこのような「経験」理解が反省によって明確化すると、その反省のうちで、言葉はそもそも経験を可能にする制約としてその超越論的機能の義認にまで高められる場合が多い。経験の地平構造ということが言われる場合には、その最も基本的な地平は言葉であると考えられ、従って経験される如何なるものも既に言葉による解釈を通して経験されるのであって、言葉（先行的解

積組織としての言葉)を通さないいわば「裸の」ないし「根源的」現実なるものは人間の経験には原理的に与えられ得ないという考え方が出されてくる。このような考え方からすると、経験とその自己理解、自己理解まで含めて経験と見られる場合のその自己理解が言葉によって遂行され、言葉によるこの理解は理解として更に高次化する(様々な連関が反省によってレベルの高い統一にもたらされその理論のなかで経験の理解が再遂行される)のであるから、上で見た事態、即ち宗教性の自己理解が、形成された形而上学の基本的枠組みによってなされるということは、経験の仕上げとして必然的なことと考えられてくる。そしてここからまた、信仰が自らを語る言葉を、テーゼの形をとる教義、しかも神学による特定の解釈によって方向づけられた教義のテーゼに当てて測ることによって「正しい」信仰かどうかを判決し得るとする考え方及びこのような考え方の自己義認が起こってくる所以である。このようにして、神秘主義の語る言葉がしばしば異端審問の対象になるということも起こってくるのである。一方神秘主義自身が経験の直接性原初性を強調するとき、そもそも経験ということについて、上でみた見方(a)とは根本的に異なる見方が基礎にあると言わなければならない。それを明確化すれば、つぎのような見方(b)になるであろう。

経験(A)と、言葉によって遂行されるその自己理解(B)、それ、即ち(A/B)が経験ということであった。その際、さきの見方(a)は、(B)によってはじめて経験が経験になる、(A)は不可欠ではあるがそれは(B)にとつての質料ないし素材としてであつて、経験たる所以は(B)にあるという「経験」理解であつたが、それに対していわば逆の見方(b)が可能である。即ち、言葉によって遂行される自己理解(B)は経験にとって不可欠ではあるが、言葉による把握が限定であるだけに(しかも言葉は実際には有限にして特定の語彙圏と特殊な分節組織である各国語としてのみ定し語られ得る故に)、(A)にはそのような言葉による把握に余る、無限に余るところがあり、従つて(A)は(B)にとつての単なる質料ないし素材ではなく、むしろ逆に原経験とでも言われるべきものである。(B)は不可欠でありそれを含めて経験ではあるが、経験が経験である所以は、(B)に余るものが経験されているというところにあるという見方である。例えば、「これは花である」と或る経験が語る時、語りつつ同時に、そして語ることによって却つて、そのように言われたことに無限に余るもの(収まらないもの、尽きないもの)が感じられるということがある。そして、こういうことがあつて初めて経験になるという見方(b)が出てくる。場合によっては、この(B)に

余るものが、(B) を超えてあらためて重ねて言葉による自己理解 (先の自己理解を B1 とすれば B2) にもたらされて、例えば「この花のなかに神が住みたまう」と言われる。これは、まさに神秘主義的な言葉と見られ得るであろう。ここには、経験の、次元を異にした二重の自己理解がこめられている (経験の奥行きないし厚みが言葉になっている) のであって、しばしば起こるように命題としての平面で受け取られて汎神論と見做されるならば、それは、「この花のなかに神が住みたまう」というように自らを語り出さざるを得ないような経験の質にふさわしくないと言わなければならない。しかし同時に、二重の自己理解がこめられているにしても、言葉で言われた限り、言われた言葉として命題へと平面化して受け取られる可能性を避けることはできない。その故にまた経験の現在のうちで、(B2) によって言われた言葉もまた原経験の反復に向けて繰り返し否定されるということが起こるのである。神秘主義が否定神学を伴う所以である。

一般に経験から出発して、神秘主義というあり方が成立してくる動向を見てみた。経験を組成する (A/B) において (B) の方に経験たる所以をおくあり方 (a) に対して、(B) の不可欠性を受け入れた上で、その (B) に余るもの、むしろ (B) を限りなく超過するものとして (A) が経験されており、そこに経験たる所以をおき、そしてその際 (A) と (B) の緊張したギャップの「間」に創造のダイナミズムを見るあり方 (b) がある。ただしこのような (b) がただちに神秘主義なのではない。(b) は、経験が質を異にした二つのレベルにわたるあり方として、宗教成立の原態とも言うべきものであって、ここからその原態が更に分化してゆく。しかもここで再び言葉の働きをめぐって分化し、そこから、一つは「信仰／神学」になり、もう一つは神秘主義になってゆくと見ることが出来ると思われる。第一の方は、経験において (B) が遂行されるとともにそれによってその (B) を限りなく超過するものとして (A) が経験されており、この (B) に尽きないところが高次元としてあらためて再び (B2) によって遂行され (例えば「超越」について語られ)、言葉による経験の自己理解が (B1) (B2) の二つのレベルになる。元来の (A) は (B2) にも尽きないが、尽きないところはそのまま無限に残し、(B1) と (B2) との二つのレベルの差がそのように残された無限性を表現することになる。この二つのレベルの差の間に立って、経験の自己理解のうちで (B2) において例えば「神」という名で呼ばれた無限なるものにかかわるのが、基本的に「信仰」というあり方である。そしてこの場合は、(B1) と

(B2) はレベルの差はあってもいずれも言葉による自己理解である故に、異なったレベルが言葉を通して会通され、両レベル間の連関があらためて言葉にもたらされる。これが神学の原態であり、神学が信仰の自己理解の必然的な展開になるのである。このような「信仰／神学」のあり方に対して、第二に、経験における (B) の遂行によって (B) に無限に余るものが (A) として経験され、これが (B) の否定を伴いつつ再 (B) 化されるにしても、これにも無限に余るものが (A) として経験される。このように無限に余るものの経験の深まりのなかでは、(B1)/(B2) のレベルの差は無限を表現しうるものではなく、むしろその二重性を含めて共に否定さるべきものとなり、その奥行きのある否定と一つに無限なるものにかかれ、その開けを無限なるものが満たす。これが基本的に神秘主義というあり方である。この場合も (B1)/(B2) の二重レベルの言葉の否定 (反神学) を媒介にしているのであって、単純に言葉なしにではない。そして否定によって開かれた開けを満たす無限はまた独特な仕方ですしく言葉になる。しかもどの様な言葉になるか、この場合は教義や神学の規定に則ることなく、自由に自発する言葉となる。

宗教の原態から分化する「信仰／神学」と神秘主義の二つを類型化的に見てみたが、宗教の動態においては単に形式的並列的に類型をなして明確に区別されるのではなく、宗教の実働における傾向性であり、また多くの場合、第一のあり方が言葉の二つのレベルとその間を連関づける言葉とから成り立っている故に、宗教の歴史において事実しばしば起こるように、全経験、即ち (B) に余るものを含めて全経験が言葉に織り合わされ織りつめられて次第に凝滞凝固してゆき、それに対して経験の生動性があたたかも深呼吸するように神秘主義となって経験の原初性を回復しようとすると言えるであろう。

ところでエックハルトに見られる神秘主義も禅仏教も上の第二のあり方に属していると見ることが出来るであろうが、その上で、どのようにそれぞれを規定し得るであろうか。おそらく、前者は「無限に満たされる」、後者は「無限に開かれる」というところにそれぞれの強調面があるというように規定し得るであろう。しかし両者とも「神秘主義」と見られるのは、否定によってそこから飛躍する地盤に対して、また地盤から見られる場合であって、両者ともそれ自体においてはむしろ「非-神秘主義」と言われるべきものであろう。

なお、エックハルトについて「中世の神秘主義」という観点から言えば、特徴的に、

近世につながってゆくところと、未だ近世ならずというところとを見ることが出来る。上で見たような経験である主体が、「父なる神が我（エックハルトの「我」）を神の独り子として生み給うた」と言い、その「我」が「我は神でもなく被造物でもない」と言い進み、そして最後に述語を放擲して端的に「我あり」「Ich bin!」と言い、「この『我あり』は神にも被造物にも属さない」と言うとき、そこに近世の絶対的主体に直通してゆくところがあり、「エックハルトとフィヒテ」というようなことがテーマになる所以がある。一方、自然が単なる被造物に収まらない独自の存在になってくる近世において例えばアンゲルス・シレジウスがエックハルトの精神を受け継ぎながら「バラは何故なしにある、それは咲くが故に咲く」と言い得たのに対して、当のエックハルトは経験の極處をそのように自然で語ることはできなかった。エックハルトが言い得たことは、被造物に対する神を置いた上で「一片の木材であっても、それを神の光の内に見るものにとっては、その木材は天使として現れる」という仕方であった。ところで禅仏教では元来例えば「花は自ずから紅、水は自ずから茫々」、「鳥飛んで鳥の如し、魚行いて魚の如し」というような言葉で全てを言い得た。しかもその言葉をまたただちに取消得た。自然をめぐってのこの三つの言葉（エックハルト、シレジウス、禅）を相互に対照してみると、それを「言う」あり方がそれぞれどのような質においてあらわれてくるか、微妙にして決定的な事態がそこにあるように思われる。

提 題

内在と超越

——ハイデガーの「無」とソクラテスの「ダイモニオン」——

岩 田 靖 夫

一 神秘とはなにか

一般に人々が神秘主義について語るとき、この言葉で何を意味しているかは必ずしも定かではない。常識的に見れば、それは「普通の平均的な人間の平均的な経験を超えるなにか稀な特別な経験」について考えたり語ったりする立場、そして、そういう立場が重要である、と見なす思想を指す、と理解されうるのかもしれない。しかし、