

## キリスト教神秘主義と日本仏教における貢献する気持ち シュタイネック羅慈 (チューリッヒ大学)

### 1)はじめに - ある矛盾

一見したところ、また一般的な考えに従えば、神秘主義は洋の東西を問わず、貢献する気持ちの顕れを探そうとすれば、まったく念頭には浮かばないように思われる。神秘主義は二義の思想によって定義できるだろう。まず第一に、通常の人間的な経験を通して出会う明白な多様性、相違性、対立性の背後に、完全実在が存在することである。第二に、人生の唯一の目的は、その実在との一なる境地に到達することである。(Steineck 2000, 272:17-27) 他人を含め、現実世界と全ての絆を否定することが、想定される完全実在との合一を求める上で、第一の基本的段階のように思われる。したがって、神秘主義の聖人が孤独で人里離れた所に住み、世間の苦悩や喜びから離れていることを我々は予想するだろうか。それどころか、彼等は社会問題と関わり、科学的取り組み、洗練された芸術への喜びさえ嫌悪するのだろうか。宗教の古典近代理論はそうした見解を定着させるために、多くのことを提唱してきた。周知の通り、マックス・ヴェーバー (Max Weber) は、神秘主義的な世界否定とプロテスタンティズムの世俗内禁欲を等値した。

ヴェーバーの分析によれば、神秘主義とは、「現世逃避」の典型である。神秘家にとって、「現世における行為は、まったく非合理的な、現世の外側における救済の状態を危うくするものとして現れるほかはない」<sup>1</sup> (Weber 1972, 104)

カール・ヤスパーズ (Karl Jaspers) は、『世界観の心理学』(*Psychology of World-Views*) という彼の著作で、神秘家の理想的な状況を下記のように規定している。

「無時間的に存在するものの中でのまったくの静止や満足として比喩的に記述しうるのみで、衝動もなく存立し、絶えざる神の現在の中に (あるいは、神との合一のように方式化されうるかもしれないが) 止揚されているような、そうした神秘的な没頭状態にある生活」<sup>2</sup> である。(Jaspers 1971, 181)

---

<sup>1</sup> (...) das Handeln, in der Welt mithin als Gefährdung der durchaus irrationalen und ausserweltlichen Heilszuständlichkeit erscheinen muss. (Weber 1988, Bd. I, 539).

<sup>2</sup> (...) und dem Leben in mystischer Versenkung, das nur gleichnisweise zu beschreiben ist als volle Ruhe und Befriedigung im zeitlos Seienden, das ohne Drang besteht, das in der steten Gegenwart Gottes, oder wie das Einssein nun formuliert werden mag, aufgehoben ist. (Jaspers 1954, 85)

ドイツの哲学者ハインリヒ・リッケルト (Heinrich Rickert) は、神秘主義を信仰の「観想的、非個人的、非人倫的方向の究極 Abschluss der kontemplativen, unpersönlichen, asozialen Reihe」とさえ特徴付けた。(Rickert 1921, 400)

上記のような見解は、ヘーゲル (Hegel) が仏教を「自己内存在の宗教」(die Religion des Insichseins)と見なして以来(Hegel 2003, 151)、疑問視されることなく、しばしば神秘主義的な宗教の典型であると考えられている仏教全体にまで広げられた。ヘーゲルの仏教徒の修行目的の記述は、ヴェーバーやヤスパースの神秘主義に関する批評と、ほとんど同様なものに帰着する。ヘーゲル曰く、

世俗的生活の騒然たる声音は沈黙しなければならない。墓地の沈黙は永遠と神聖との境地である。身体のすべての運動、身体の活動、靈魂のあらゆる運動の終?、すなわち、この自己否定においてこそ幸福は存する。そして人間がこの完全性の段階に到達したとき、もはや何らの転変もなく、その靈魂はもはや転生を恐れる必要はない。その人間は仏と呼ばれるところの神と同一だからである。<sup>3</sup> (Hegel 2003, 151)

近代において一般化された上記の概念は、少なくとも一部の専門家以外の者たちの間では支持され続けた。<sup>4</sup> その理由は、原典の明証性によって、ある程度それらの概念が裏付けられやすいことにあるだろう。キリスト教であれ仏教であれ、すべての神秘主義的な見解は、通常の間人生活の価値やその生活における諸々の価値をまったく否定している。マイスター・エックハルト (Meister Eckhart) によれば、

魂から出てこの世界にあるもの、ないし魂からこ世界をのぞくもの、また、魂によって触れられ、外の世界をのぞくもの、それを魂は憎まなければならないのである。<sup>5</sup> (Eckhart 1990, 98)

同様に、中国唐代の禅僧、黄檗希運は次ぎのように述べている。

---

<sup>3</sup> Die lauten Stimmen weltlichen Lebens müssen verstummen; das Schweigen des Grabes ist das Element der Ewigkeit und Heiligkeit. In dem Aufhören aller Bewegung, Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele, in dieser Vernichtung seiner selbst, darin besteht das Glück, und wenn der Mensch zu dieser Stufe der Vollkommenheit gekommen ist, so ist keine Abwechslung mehr, seine Seele hat keine Wanderung mehr zu befürchten, denn er ist identisch mit dem Gott Fo. (Hegel 1959, I, 389)

<sup>4</sup> しかし、中世哲学の権威者 Kurt Flasch でさえ「エックハルトを神秘主義的動向から擁護しよう」とする際、そうした神秘主義の概念に同意しているように思われる。(Flasch 1988)

<sup>5</sup> „Was von der Seele in dieser Welt ist oder in diese Welt lugt und wo etwas von ihr berührt wird und nach draußen lugt, das soll sie hassen“ (Eckhart 1987, 230).

造悪造善皆是著相。著相造悪枉受輪迴。著相造善枉受勞苦。<sup>6</sup>

もし我々がそのような言葉と、そこから引き出された世界否定の静寂主義としての神秘主義としての神秘主義の概念化だけに個執するなら、神秘的な宗教において貢献する気持ちのしるしを探し出すことは不可能であることに思われる。しかし、そうした神秘的な静寂主義の概念への支持にもかかわらず、それとは反対の証言をする、キリスト教神秘主義や仏教神秘主義に関する多くの研究がなされてきた。キリスト教神秘家達の人生についての伝記的研究が示すように、彼らの中で最も代表的な人物とされるマイスター・エックハルトやニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus) は、両者とも学者として、また教会の職務においては聖職者として積極的に活躍した。(Ruh 1985; Flasch 1998) 転じて、仏教神秘家達の代表者についても同じことが言えるだろう。日本における数例を挙げると、行基菩薩、空海あるいは忍性が念頭に浮かぶだろう。(Inoue 1966; Augustine 2001; Abe 1999; Matsuo 2004; Goodwin 1989)

神秘家達の間には、甚だしい矛盾があるようだ。世間との接触や関与から隔離する必要について述べた、神秘家達によく知られ、また印象深い格言があるのとは裏はらに、人間生活や社会生活、すなわち政治、慈善、芸術的創作に関して積極的に貢献することを含んだ、個人的で制度的な修行がある。そこで筆者は、神秘主義の教義を深く考慮しながら、一見矛盾に見える事柄を解決してみようと思う。筆者は以下のことを論証したい。実在について神秘主義的な理解の核心によれば、真実在との合一に達した神秘家には、寄与し、貢献することを促す「善」と「充溢」の要素があるということである。第一に、マイスター・エックハルトの著作を例として参照にする。それは彼の形而上学における「存在」と「善」との関係を考察するためである。第二に、空海の哲学著作を分析する。それは、大日如来の法身として考えられている完全実在の概念が、彼をいかに象徴的表現に対する肯定的な態度へ導いたかを説明するためである。

## 2) マイスター・エックハルトにおける存在、無、善性

マイスター・エックハルト(1260~1328)はよく、キリスト教神秘主義の象徴として扱われ、西洋並びに東洋神秘主義についての様々な研究の中でまず最初に比較される対象として引き合いに出されてきた。(Ueda 1983a; Ueda 1983b; Otto and Mensching 1971)しかし、この場合、少なくとも欧文の文脈で「禅師」<sup>7</sup>を連想させる「マイスター」という彼の敬称は、実際、

<sup>6</sup> T 48, N. 2012A, p. 0380 l. b10-11.

<sup>7</sup> 「禅師」は英語で「Zen master」、フランス語で「maître Zen」、ドイツ語で「Zenmeister」と訳される。

エックハルトが二度にわたり（1302～1303と、1311～1313）パリの名門大学で務めたマギスター、つまり教授の地位を示す大学の称号のドイツ語訳に由来する敬称であることを念頭に置くべきである。（Ruh 1985, 18-21）換言すれば、当時エックハルトは、我々が神秘家に期待するかもしれないすべてのことにもかかわらず、高名な学者であった。ラテン語著作において、彼は教義を、体系的解説によって提唱する一方、さらに有名な中古ドイツ語の自国語で書かれた説教において、彼の教えをそれほど専門的ではなく、暗示的な隠喩と直喩に溢れる「実存的」な言葉で説明している。

（Eckhart 1987; Eckhart 1979）

本稿で重視するのは、エックハルト哲学の主な論説、いわゆる超越概念（*transcendentalia*）の合一についての教義である。中世キリスト教哲学において、存在（*esse*）、合一（*unitas*）、真理（*veritas*）、そして善性（*bonitas*）という四つの概念は、至高の神自身を想定した概念だと考えられていた。とはいえ、それらの概念と神との関係の正確な特性は、議論の対象でもあった。

このキリスト教形而上学の影響力の強い思想に対するエックハルトの解釈は、二つの同様に大胆な記述によって特徴付けられる。第一にエックハルトは、上記の特性を神と同一視している。それは、「存在は神である」（*Esse deus est*）という、『提題集への序文』（*Prologus in opus propositionum*）における最初の文に述べられている。（Eckhart 1936a, 166）第二に彼は、すべての超越概念は合一し、また置き換え可能なことを仮定している。この二つの見解は、本稿の主題に対する重要な結論であり、またそれらを詳細に検討することは価値があるように思われる。

エックハルトが存在と神を同一視する際、彼は神を主語ではなく述語の位置に置くような表現の仕方に注意を払っている。こうして、彼は神と存在との間に交換可能な関係がないことを暗示している。存在は、神として定義されているが、神は存在（あるいは合一、真理、善性）として定義されてはおらず、すなわち限定されてはいない。（Mojsisch 1983, 44）したがって、現実世界に見出される通常の有限的なものは、この特性自体を所有していないため、それらから存在等の意義を獲得することができない。エックハルトは、「神のみが本来の意味で存在者、一、真、善だ」と簡潔に述べている。（Eckhart 2005, 339）<sup>8</sup> これはまた、認識根拠（*ratio sciendi*）、すなわち存在、合一、真理、善性という、すべての認識可能性の基礎を意味するだけでなく、存在根拠（*ratio essendi*）、すなわちなぜそれらが存在しているのかという理由をも意味している。一見したところ、キリスト教においては、神はすべての存在しているものの創造主として認められているため、キリスト教哲学者エックハルトにとって、この見解は驚くには当たらない。しかし、エックハルトのこの教義の説明によれば、神は世界全体、あるいはその中のすべての創造物に、それらが創造後に独力で存在するような存在を与えていない。

この点では、エックハルトの聖書の創世記についての注解がもっとも有益で

---

<sup>8</sup> „solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum“, Eckhart 1936a, 167.

ある。その時代で権威のあった聖書のラテン語版を参照しながら、エックハルトは、神が世界を「始めに」(a principio)ではなく、「始まりにおいて」(in principio)創造したという表現を重視している。<sup>9</sup> また、この「始原」(*principium*)とは、時の一点や、時の始まりを示しておらず、むしろ「永遠の第一の単一の今」(*... est primum nunc simplex aeternitatis*)を示していることを主張している。(Eckhart 1936c, 190; 2005, 24) 自国語で書かれた彼の説教の一つで、更に「創造の今」とは現時点から決して離れず、常に現前していると説明している。(Eckhart 1936d, DW I: 143-144) 被造物は、決してそれ自体で存在できないため、これは被造物が存在し続けるための必要条件である。被造物は、常に唯一真に存在している一者、つまり神によって生かされる必要がある。換言すれば、常に創造されるべきである。それが明確であるのは、被造物は存在、合一等という特性を所有せず、ただ類似の意味において所有しているに過ぎないからである。

ここで神の存在と人間の存在の間に、または神の真理、合一や善性とすべての創造物の有限な真理、合一や善性との間に想定されている類似は、精密で特殊な意味を持っている。ベルンハルド・モイズィッシュ (Bernhard Mojsisch) は、それに関する研究著作において、六つの観点からこの類似を特徴付けている。そのうちの四点は、本論で重要である(モイズィッシュの著作では1、4、5、6番である)。

1. 第一名辞によってのみ所有されている特性に関して、類似は第一名辞と第二名辞の間で指摘されている。第一名辞は、類似関係の存在である。
2. 類似を通して記述された対象は、第二名辞を当該の特性を仲介しているものと見なされるから、類似に関して第二名辞は第一名辞と関連している。換言すれば、人間は神の存在と関係することによって、有限存在を所有していると考えている。しかし、第一名辞の観点から見れば、第二名辞(有限存在)は、自分を自分で仲介している第一名辞にほかならない。神は、有限存在のようなものを創造せず、神が存在することですべてのものが存在する。
3. したがって類似の第二名辞は、ただ暫定的な意味を持つにすぎない。有限的な被造物は、第一名辞(つまり彼等の存在の唯一真の根底である真の存在)の自己媒介を考慮しないため、ただ類似の第二名辞(つまり有限存在やそれに似たもの)を「所有」と信じている。
4. 第二名辞(有限の個々の被造物)によって記述されていることは、それ自体で単独で存在しているものはないということである。(Mojsisch 1983, 54)

最後の主眼点は、エックハルトの説教の一文において、次のように書かれている。

全ての被造物は、純粋な無である。私が言っているのは、それらが些少なものであるとか、それらが何ものかであるとかいうことではない。そう

---

<sup>9</sup> *Propter quod significanter non ait a principio, sed in principio deum creasse.* (Eckhart 1936b, 162)

ではなくて、それらは純粋な無であると言っているのである。存在を有さないものは、存在しない。ところが全ての被造物は、存在を有さない。何故なら、彼らの存在は、神の現臨に依るからである。神が一瞬でも全ての被造物から顔を背けるなら、彼らは滅びるであろう。<sup>10</sup>

同じことは、それらの合一、真理、そして善性に対しても当てはまる。この理論を考慮すれば、エックハルトがなぜ聴衆や読者に、有限存在の世界、すなわち「外界」に目を向けたり、執着したりする魂のすべての部分を「憎む」ように要請したかは明らかである。なぜならそれが、ただ無益で無意味なことに執着することを意味していたからである。しかし、このようであるなら、エックハルトはどのように自分と矛盾せずに、学者や教会の高職に従事することができたのだろうか。その説明は、第一の記述の結論とも言える超越概念の合一性と置き換え可能な性質に関する第二の記述に述べられている。すなわち、神が存在、合一、真理、そして善性であれば、これらの概念は本来の意味で相互に溶解し、浸透し合う。存在は、一、真、善である。合一は存在し、真であり、善である。真理は存在し、一であり、善である。善性は存在し、一であり、真である。これらの概念が相互に統合することは、概念のそれぞれが、単なる概念を越えて、意味していることを生み出すという真実在である、という思想を強固にしている。この思想は、すでにそれらの概念と神との同一化において作用している。それはまた、エックハルトが、多様な個々の創造物のすべての存在を否定している理由を理解する助けとなる。すなわち、存在が一であるなら、多様なものは、いかにしてそれ自体として存在できるのかということである。この点でエックハルトの神秘主義は、不合理で不明瞭であることから、程遠いことも明らかとなる。彼の神秘主義は、独自の明白で精密な論理を持っている。そして、この論理によって、神秘的なことは世界へ還元される。

存在概念に戻ろう。もし真の存在が一であるなら、どのようにして、多様な創造物は存在することになるのか。それに対する「論理的な」理由は、存在は善性と同一化されているからである。中世キリスト教哲学において善性は、存在論的に理解された「善行」に近い意味があるだろう。すでにディオニシウス・アレオパギタ (Dionysos Areopagita) において、善性は流出であり、それ自身の拡散であると定義付けられている。(Flasch 1986, 77) 門) エックハルトが説教において、善性は神が「外へ向かって溶け込むであると述べる際、善性という用語は、アレオパギタの使い方に倣っている。(Walshe 1991, 1:264) 存在が本質的に一であるなら、ただ一つの存在が真の存在であるという結果にたどり着く。存在が本質的に善であるなら、その一にして真なる存在は、それ自身から流出し、どこか他の所から存在を受け取ることなしには存在できないものにそれ自身を与える、という結果にたどり着く。一なる存在が、本当にそれ自身をすべての存在者に与えるなら、それはまた全

---

<sup>10</sup> „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, dass sie geringwertig oder ueberhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen nun haben kein Sein, denn ihr Sein haengt an der Gegenwart Gottes. Kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so wuerden sie zunichte.“ (Eckhart 1987, 171).

での存在者にその合一と完全性をも与えるのである。エックハルト曰く、さらにまた、神は自らの全存在において端的に一なる者、ないし一であるから、必然的に神は自らの全体としてただちに全体としての個々のものに現れるのである（る）<sup>11</sup>

この過程によって、存在は単なる統一を超え、一層高次の合一を実現するのである。

第三に、さらにより適切に私が言いたいのは、真実のところは、一様な一からはつねに一が直接的に発出するということである。しかし、この一は神から発出してきた宇宙の全体であり、確かに宇宙は多様な部分に分かれているものの、それは一であって、それはちょうどすべてを生み出す神自身が、その存在、生、知性認識、働きにおいて、単一の一なる者ないし一であり、しかもイデア的理念においてはきわめて豊かであるのと同様である。<sup>12</sup> (Eckhart 2005, 27-28)

普遍的なことから人間生活という、より卑近な領域へ話を戻すと、神秘家エックハルトが、いかにして、自分と矛盾することなく、積極的に貢献する人生に至ることができたかが明らかになる。それどころか、エックハルトにとって、善行の実践のさらに良い（もしくは、彼自身の用語で言えば：唯一の真の）方法に至るために、真の信者は、世界との関係の通常の間隔を避けると言えるかもしれない。一、真、善である存在としての神、という彼の記述に従って、神との合一は、神の善性との合一、すなわち完全存在の充溢と横溢との合一を意味するだろう。したがって、自分が持ち、知っていることを理解し合い、分かち合う切迫した必要性を、いくつかの説教は伝えている。また、エックハルトのマリア (Maria) とマルタ (Martha) についての義解した説教において、彼はイエス (Jesus) の言葉に聞き入っているマリアより、イエスの一行の接待のために積極的に働いているマルタを称賛している。こうしてエックハルトが、個々の事柄とかけ離れた関係を実践する方法として世界否定を想定しているのではないことが明らかとなる。(Walshe 1991, 1:79-90) それとはまったく逆に、修練した修行者は、活動的な奉仕と仕事によって神への献身を証明している。以上のことから、これはエックハルトが伝統から継承し、教会の忠実な一員として支援している、何らかの外的な必要条件ではないが、それは存在の本質に関する、彼独自の説教の帰結であ

---

<sup>11</sup> *Rursus quia deus, se toto esse, simpliciter est unus sive unum est, necesse est, ut se toto immediate toti assit singulo, (...).* (Eckhart 1936a, 173); 中山は「全体においてただちに全体としての個々のものに対して現れるのである（る）」と訳しているが、それは間違いである。Eckhart 2005, 343 参照。

<sup>12</sup> *Tertio et melius dico quod re vera ab uno uniformiter se habente semper unum procedit immediate. Sed hoc unum est ipsum totum universum, quod a deo procedit, unum quidem in multis partibus universi, sicut deus ipse producat est unus sive unum simplex in esse, vivere et intellegere et operari, copiosius tamen secundum rationes immediate.* (Eckhart 1936c, 195-196)

ると言えるだろう。

### 3) 法身と象徴的表現: 「実相」としての空海の最高実在概念についての一考察

神秘主義とは、しばしば言葉に対する懐疑的な、あるいは否定的な態度とさえ説明される。しかし、密教の日本真言宗の開祖空海(774-835)の哲学は、明白な反例を提示している。空海はたしかに、大日如来と同一化させた完全実在の観念を力説した神秘家である。しかし同様に彼は、この完全実在は、あらゆる言葉と文字を越えた超越的な領域において、自己抑制し自己満足している本質ではないことも挙げている。その代わりに、完全実在は、感覚経験の全ての領域における、その神髄を常に至る所で伝えている。この点に関して、彼の哲学的著作における「実相」としての完全実在の説明が最も有益である。

神秘主義は、完全実在と真理を言葉を超えた領域において位置付ける、という主張を確認するために、空海の著作から引用文を抜粋することは確かに可能である。例えば、『即身成仏義』において、空海は『大日経』から次の一節を引用している。(T. 18 N. 848, p. 22, l. b20-c01)

我[大日如来]一切本初。號名世所依。法無等比。本寂無有上。<sup>13</sup>

この一節の解釈において、空海は続けて言う。

如来法身衆生本性。同得此本来寂靜之理。<sup>14</sup>

これを前後の脈絡無しに読むなら、こうした言葉は、神秘主義的な静寂主義の典型的な解釈と一致しているように理解されるだろう。すなわち、真実在は、言語や行為を超えた領域、人間性の真の本質でもある純粋な静寂の内にある。しかし、空海の「身・口・意の三密」に関する三大論書の最初の著作『即身成仏義』の文脈において読むなら、彼が想定している「寂靜」とは、行為、言語、思考の不在を意味していないことが明らかになる。二番目の論書『声字実相義』の叙意に、空海は、「六塵」(色、声、香、味、触、法)を法身の意味深長な活動と密接に関連させている。空海曰く、

六塵之本法仏三密即是也。平等三密遍法界而常恒。(…)所謂声字実相者即是法仏平等之三密。衆生本有之曼荼也。<sup>15</sup> (Kukai 1991, 35)

『声字実相義』という題名に用いられている名辞を説明している次の段落に

<sup>13</sup> 我は一切の本初なり。號して世所依と名づく。法説法に等比無く。本寂にして上有ること無し。(Nasu 1980, 162)

<sup>14</sup> 如来の法身と衆生の本性とは、同じく此本来寂靜の理を得たり。(Nasu 1980, 162; Hakeda 1972, 233)

<sup>15</sup> 六塵の本は法仏の三密すなわちこれなり。平等の三密は、法界に遍じて常恒なり。(…)いわゆる声字実相とは、すなわちこれ法仏平等の三密、衆生本有の曼荼なり。(Kukai 1983, 265 f.)



において、最高実在（実相）の解釈は、様々な法界におけるすべての運動を含んでいることを力説していることが明らかになる。空海曰く、

内外風氣纔発必響名曰声也。響必由声。声則響之本也。声発不虚必表物名号曰字也。名必招体。名之実相。声字実相三種區別名義。<sup>16</sup> (Kukai 1991, 36)

この実相の解釈が、言語を生み出すことと、密教の有名な真言を唱える際の人間の声を使うことには、まったく制限されていないことを疑うなら、空海がこの論書の教えを簡約して言い表すために作ったスタンザが、実相が真に普遍的な意味において考えられていることを明らかにする。

五大皆有響。十界具言語。六塵悉文字。法身是実相。<sup>17</sup> (Kukai 1991, 38)

全体から見て、この引用文は、空海が物質的で感覚的な世界の塵に汚れていない超越的実在として理解されている、伝統的な実相という名辞を採用し、それを感覚的-知覚的な形の世界と法身とを密接に結び付けるために用いていることを示している。すなわち後者は、経験的な客観世界におけるすべての出来事は、仏陀の識見を現実化させる仏陀の教えを声に出して言う、という事実と同一視されている。空海は、これがいかに「静寂」と関係があるかということの説明してはいないが、上記に引用した一節から、ここでは「平等」が重要な名辞であると推論してよいだろう。一旦仏教の修行者が、現象界における声と運動を永遠の法身の暗示として理解し、知覚することができると、それらの運動は、本質的に一にして不変の完全実在の顕現であるから、彼等はこの運動において寂静を見つけることになるだろう。

空海の見解を要約すると、まさに文字を声にすることによって真実在がそれとして存在するということである。そして彼は、論書の執筆活動という彼自身の仕事が、この過程そのものの眼目であることを明らかにしている。これらの著作の顕著な特徴は、彼によって詩作された上記に引用したスタンザのような一説が根源として見なされることである。それらは密教経典に対する、解釈学的とも言える説明に当てられている。密教経典とは、一空海の理解において一大日如来自身の言葉である。そこで空海は、法身と文字を声にすることとの同一性について理論を立てるだけでなく、活動しながら、この教えにおける彼の信念を示し、その結果、究極的な真理を適切に表現する彼自身の能力をも示している。

なおこれは、言葉を音にすることだけを考えているのではな、ということにも言及する必要があると思われる。空海の教えにおいて、全ての出来事、したがって全ての活動も、文字として見なされていることを念頭に置けば、日

<sup>16</sup> 内外の風氣、纔かに発すれば、必ず響くを名づけて声といふなり。響は必ず声に由る。声はすなわち響の本なり。声発って虚しからず。必ず物の名を表するを号して字といふなり。名は必ず体を招く。これを実相と名づく。声と字と実相との三種、区に別れたるを義と名づく。(Kukai 1983, 267)

<sup>17</sup> 五大にみな響あり、十界に言語を具す、六塵ことごとく文字なり、法身はこれ実相なり。(Kukai 1983, 274)

本の歴史において彼を伝説的な人物にした多くの社会的、政治的、文化的活動は、彼の教えを実践したのものとして理解することができる。皮肉なことに、日本仏教が後の世紀において、奈良時代ほど社会的かつ慈善的活動の担手ではなくなったのは、彼の教えの甚だしい興隆にもよるところが少なからずあるだろう。しかし、鎌倉時代初期、この慈善行為と社会貢献の伝統を復活させたのは、叡尊と忍性のような真言宗と関わりのあった僧侶達であったことは、単に偶然ではなかつただろう。

#### 4) 結び

本稿は二つの代表的な例を挙げることで、孤立し、非社会的で静寂主義的な教えであるという、神秘主義の古くから伝わってきたイメージに、終止符が打たれるべきであることを論証した。多くの神秘家達は社会的に活躍した人々であったという事実は、偶然なことでもなければ、彼らの教えに矛盾したことでもなかつた。まったく反対に、それは完全実在における彼等の信仰に矛盾しない表現であった。この観点から見れば、静寂主義は、中途半端な神秘主義のように思われる。真の神秘家達とは、彼等の共同社会の生活に積極的に貢献することを通して、完全実在と一致することで、彼等の信仰を実践しようとする人達である。実際、彼等の社会への貢献が有益であったかどうかはまったく別問題であり、とりわけ、現実と理想的実在との一致は解釈の仕方次第であろう。あらゆる時代の神秘家達は、二つの道を選択した。一つは、どのような構想であれ、彼等を社会活動へ巻き込んでいくことを厭わない権力者達と関わり合うという、現実の社会秩序と一致する道であった。もう一つは、当時の価値や権力との全ての関わりを否定したり、下層階級の人達の間で生活を送ったり、社会がさらに良い未来へ変化していくことに彼等の人生を捧げる道であった。以上のことから、本稿が証明するのは、神秘主義とは高尚な修辞法にもにもかかわらず、完全に人間的な事柄であるということである。それは他の文化活動と同様に理論的にも道徳的にも失敗を伴うものである。

## References cited

- Abe, Ryūichi. 1999. *The weaving of mantra: Kūkai and the construction of esoteric Buddhist discourse*. New York: Columbia University Press.
- Augustine, Jonathan. 2001. Monks and Charitable Projects: The Legacy of Gyōki Bosatsu. *Japanese Religions* 26, no. 1: 1-22.
- Eckhart, Meister. 1936. Prologus in opus propositionum. In *Die deutschen und lateinischen Werke*. Ed. Josef Quint, Georg Steer, Josef Koch, Heribert Fischer, Konrad Weiss and Loris Sturlese. Vol. 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1936. Prologus generalis in opus tripartitum. In *Die deutschen und lateinischen Werke*. Ed. Josef Quint, Georg Steer, Josef Koch, Heribert Fischer, Konrad Weiss and Loris Sturlese. Vol. 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1936. Expositio libri Genesi. In *Die deutschen und lateinischen Werke*. Ed. Josef Quint, Georg Steer, Josef Koch, Heribert Fischer, Konrad Weiss and Loris Sturlese. Vol. 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1936. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Ed. Josef Quint, Georg Steer, Josef Koch, Heribert Fischer, Konrad Weiss and Loris Sturlese. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1979. *Deutsche Predigten und Traktate*. Ed. Josef Quint. Diogenes Taschenbuch 202. Zürich: Diogenes.
- . 1987. *Sermons & Treatises: with the newly discovered fragment of an unknown sermon*. Transl. Maurice O.C. Walshe. Shaftesbury: Element Books.
- . 田島照久編訳. 1990. *Ekkuharuto sekkyōshū* エックハルト説教集. Tōkyō: Iwanami.
- . 中山善樹訳. 2005. *Ekkuharuto ratengo chosakushū 1. Sōseiki chūkai/ Sōseiki hiyukai* エックハルトラテン語著作集 1 創世記註解/創世記比喩解. Tōkyō: Chisen shokan.
- Flasch, Kurt. 1986. *Das philosophische Denken im Mittelalter : von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: P. Reclam.
- . 1988. Meister Eckhart: Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten. In *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, ed. Peter Koslowski, 94-110. Zürich: Artemis.
- . 1998. *Nikolaus von Kues : Geschichte einer Entwicklung : Vorlesungen zur Einfuehrung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Goodwin, Janet R. 1989. Building Bridges and Saving Souls. The Fruits of Evangelism in Medieval Japan. *Monumenta Nipponica* 44, no. 2 (Juli 1): 137-149.

- Hakeda, Yoshito. 1972. *Kūkai: Major Works. Translated, with an Account of his Life and a Study of his Thought*. New York: Columbia University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1959. *Vorlesungen zur Philosophie der Religion*. Ed. Herman Glockner. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke* : Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Vol. 15-16. Stuttgart: Frommann.
- . ヘーゲル (木場深定訳) . 2003. *Heegeru shūkyō tetsugaku chūkan* 宗教哲学中巻. Tōkyō: Iwanami.
- Inoue, Kaoru 井上薫. 1966. *Gyōki* 行基. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Jaspers, Karl. 1954. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- . ヤスパーズ・カール (上村忠男、前田利男訳) . 1971. *Sekaikan no shinrigaku* 世界観の心理学. Tōkyō: Risōsha.
- Kukai 空海. 1983. *Kōbō Daishi Kūkai zenshū* 弘法大師空海全集. Ed. Kōseki Yoshida 吉田宏哲. Tōkyō: Chikuma Shobō.
- . 1991. *Teihon Kōbō Daishi zenshū* 定本弘法大師全集. Ed. Mikkyō Bunka Kenkyūjo Kōbō Daishi Chosaku Kenkyūkai 密教文化研究所弘法大師著作研究会. Kōyamachi: Kōyasan Daigaku Mikkyō Bunka Kenkyūjo.
- Matsuo, Kenji 松尾剛次. 2004. *Ninshō jihī ni sugita* 認性：慈悲に過ぎた. Kyōto: Mineruva Shobō.
- Mojsisch, Burkhard. 1983. *Meister Eckhart : Analogie, Univozität, und Einheit*. Hamburg: Meiner.
- Nasu, Seiryū 那須政隆. 1980. "Sokushin jōbutsu gi" no kaisetsu 「即身成仏義」 の解説. Narita: Naritasan Shinshōji Naritasan Bukkyō Kenkyujō.
- Otto, Rudolf and Mensching, Gustav . 1971. *West-östliche Mystik : Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. München: C. H. Beck.
- Rickert, Heinrich. 1921. *System der Philosophie Teil 1: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Ruh, Kurt. 1985. *Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker*. München: C. H. Beck.
- Steineck, Christian. 2000. *Grundstrukturen mystischen Denkens*. Reihe Philosophie, Vol. 272. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Takakusu, Junjirō 高楠順次郎 and The Chinese Buddhist Electronic Text Association, Ed. 1924. *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經 (*Taisho Revised Tripitaka*). Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai.
- Ueda, Shizuteru. 1983. Ascent and Descent: Zen Buddhism in Comparison with Meister Eckhart (I). Transl. James Heisig. *Eastern Buddhist (New Series)* 16, no. 1: 52-73.
- . 1983. Ascent and Descent: Zen Buddhism in Comparison with Meister Eckhart (II). Transl. James Heisig. *Eastern Buddhist (New Series)* 16, no. 2: 72-91.

Weber, Max マックス・ヴェーバー (大塚久雄、生松敬三訳) . 1972. *Shūkyō shakai ronsen* 宗教社会論選. Tokyo: Misuzu Shobo.  
----- . 1988. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Faks. Aufl. UTB Religionswissenschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr.