

フリッチョフ・シュオンにおけるイスラームと仏教

中村廣治郎

はじめに

日本人とキリスト教の出会いが始まってすでに久しく、今やキリスト教抜きでは日本の文化は語れないま
でになっている。このような状況の中で仏教とキリス
ト教の間の対話・相互理解の試みは、具体例を挙げる
までもなくかなり広範かつ深いものになってきている。
他方、日本人とイスラームとの関係が始まるのは明治
も半ば以降である。開国によって海外のムスリム（イス
ラーム教徒）との接触が始まり、特に昭和期に入ると、
日本の対外政策の一環として中国大陸や中央アジアに

居住するムスリム諸民族への関心が高まり、彼らとの
関係強化が模索されるようになる。このような状況の
中で日本人のムスリムが生まれ、またイスラームおよ
びムスリムについての学問的研究も行なわれるようにな
っていく。⁽¹⁾

このような体制は敗戦によって崩壊し、イスラーム
研究が再開され、軌道に乗るのは戦後10年たってから
である。とはいえ、研究の中心は歴史であり、宗教と
してのイスラームへの関心は依然として低く、このよ
うな状況は今日においてもあまり変わっていない。し
たがって、仏教徒も含め、日本の宗教者の中でイスラ

ームに関心をもつ人はあまりいない。仏教とイスラームの比較研究・相互理解に至ってはなおさらである。このような中で特に注目に値するのが井筒俊彦である。

井筒は改めて紹介するまでもなく、比較哲学者であり、世界的に著名なイスラーム神秘哲学の研究者である。彼には、老荘の思想とイスラーム神秘哲学者イブン・アラビーのそれとの比較研究というまとまった一書はあるが、イスラームと仏教を正面から比較して論じた著作はない。しかし、仏教については、和文・英文を含め幾つかの著書・論文があり、東洋哲学の事例研究を踏まえて、その通時的基本構造を探索する過程で、仏教とイスラームについて諸所で言及している⁽³⁾。今一つ、最近の仏教者とムスリムとの対話の例としては、池田大作創価学会名誉会長とアブドゥルラフマン・ワヒド元インドネシア大統領との対談がある⁽⁴⁾。

本稿では、「永遠の哲学」(Philosophia Perennis)を唱導し、イスラーム・スーフィー教団タリークのシャイフ(導師)として弟子の指導に、また諸宗教についての独自の比較研究や著述で活動したフリッツョフ・シュオン(ムス

リム名、イーサー・ヌールッディーン・アフマド)を取り上げ、彼がベレニアリスト・伝統主義者として、イスラームと仏教をどのように理解していたかを紹介し、その意義を考えてみたい。

シュオンは、1907年にドイツ系スイス人でカトリックの子として生まれる。20年、父の死去に伴い、母の郷里のアルザス(当時仏領)に移る。家計を支えるために早くから働き始める。23年、ルネ・ゲノン⁽⁵⁾が西洋近代を痛烈に批判した『東洋と西洋』を読んで感動し、次々と彼の著書を読み始め、彼と文通するようになる。ゲノンによれば、究極の真理(「永遠の哲学」)はもはや近代西洋にはなく、東洋にしか残っていない。真理を求める者は、自ら東洋の伝統の中で直接導師から学ぶほかないのである。シュオンも同様にしてイスラームの伝統に向かうことになる。

32年12月初め、彼はアルジェリアのムスタガーネムに本部を置くアラウィー・スーフィー教団に入門を許され、シャイフ・アフマドの指導を受ける。しかし、数カ月の滞在で帰国を余儀なくされるが、再度本部を

訪問してムカッダム(代理)としての認証を得る。その後スイスのバーゼルとローザンヌ、フランスのアミアンにシュオンを霊的リーダーとするグループが形成されるが、シュオンが直接指導したのはアミアンのグループであった。彼は弟子の指導のほか、様々な宗教に関心を持ち、それらの本質の一体性を明らかにする著書や論文を数多く公刊し、晩年には北米インディアンや宗教にも関わるようになる。その間、彼を訪ねる外国人も多く、日本からは緒方宗伯、久松真一、坂東性純などの名が挙げられている(Schuan, 79)。92年に引退し、6年後の98年に90歳の生涯を閉じている。

1 シュオンの「永遠の哲学」

シュオンおよびそのグループは「ペレニアリスト」(Perennialist)、ないしは「伝統主義者」(Traditionalist)と呼ばれている。まず、ペレニアリストとは、「永遠の哲学」(Philosophia Perennis)の信奉者・唱道者ということである。「永遠の知恵」Sophia Perennis、または「永遠の宗教」Religio Perennisとも呼ばれる。「永遠の哲学」といえば、わが国

では通常オルダス・ハクスレーが思い出されるが、シュオンについてはほとんど知られていない。しかし、両者の間には大きな違いがある。その一つは、シュオンが「伝統主義者」とも呼ばれるように、「永遠の哲学」を伝えるものとして古い過去から伝承されてきた(啓示された)聖なる伝統を重要視するということである。

今一つ注意すべき点は、「永遠の哲学」という時の「哲学」についてである。通常、「哲学」といえば、人間や世界についての理性や論理による体系的思考の営みのことであるが、ここでの「哲学」はむしろ理性を超えた世界についての人間の思惟を意味するもので、シュオンが通常「形而上学」(metaphysics)の語で表わすものである。もちろん、この語も、存在そのものを対象とするアリストテレスの「形而上学」とは異なり、存在を超えた世界を対象とするものである。

さて、シュオンによれば、世にある宗教は様々であるが、その究極の本質においては同一である。彼はこれを「超越的一体性」(transcendent unity)と呼ぶ。つまり、宗教の本質(essence)は一つであり普遍的であるが、それ

を表現する、あるいは啓示する「形式」(form)は多様である。それは、担い手である人間の、言語を初めとする文化や環境その他が多様であることによる。この宗教の本質に関わる部分をシュオンは「秘教」(esotericism)と呼び、形式に関わる部分を「顕教」(exotericism)と呼んでいる(Life, 88-90)。

宗教の本質と形式、秘教と顕教の関係についてみると、両者は共に宗教に不可欠の要素であることはいうまでもないが、中心はあくまでも秘教である。また、この両要素は宗教に不可欠であるとはいえず、両者の具体的な現象形態は一樣ではない。それは諸宗教相互の間でそうであるだけでなく、同一の伝統でも歴史的にみて多様だということである。例えば、モーセのユダヤ教では、律法に見られるように顕教的性格が強いのに対して、キリスト教は逆に秘教的性格がきわめて強い。これに対してイスラームは、両者を綜合する中間の形態だとする。このキリスト教も成立から時を経て、教義の確立・体系化に伴って顕教化が進む。

さて、宗教の本質とは、言語や理性・論理を超えた、

主客未分の無分節的なものである。それは無としかいいようがないが、むしろ何も無いということではなく、有と無を超越しているということである。しかも、それはあらゆる可能性を秘めた無限なるもの、しかし亀裂は一切なく、したがって人間の思惟を超えた充全体(plenitude)だということである。

この本質は宗教によって様々に表現されている。例えば、インドのブラフマン(Brahman)、仏教の涅槃(Nirvana)や空(Shunyata)などである。一神教においては、顕教に属する人格神の奥(上)にあり、それと一応切り離された形の、非人格的で一切の属性を離れた絶対超越的な(神の)本質、神性(GodheadあるいはDivinity。エックハルトのいうGottheit)(Understanding, 16)のことである。顕教として通常に理解される神は、その本質と属性・名前是不可分の一体として理解されるが、「永遠の哲学」(秘教)においては、そのような人格神は究極的超越的絶対者として分離された本質の最初の顕現体と考えられる。しかも、伝統が変われば、顕現の仕方も異なる。例えば、仏教では、無余涅槃(Parinirvana)から有余涅槃

(Nirvana)への顕現のように。こうして神自体が顕現体として相対化される。

シュオンはこの本質を様々な用語で表現している。

例えば、「絶対的なもの」「絶対者」(the Absolute)、「存在を超えたもの」「超存在」(Beyond-Being)、「究極的」(Reality)、「(究極的)原理」(Principle)、「(究極的)実体」(Substance)、「(究極的)真理」(Truth)などである。正に井筒俊彦のいう「實在のゼロ・ポイント」、鈴木大拙のいう「無分別」である。こゝでは一応、「究極的實在」ないしは「絶対者」と呼んでおこう。もちろん、これらの用語はあくまでも一つの符号に過ぎない。そもそも、宗教の「本質」は言語による表現・理解を超えたものであれば、それも当然である。

しかし、シュオンは敢えて言説を超えた究極的實在を人間の主観から見たものとして、次のように描き出す(Survey, 28-32)。まず、この究極的實在には三つの様態(modes)と三つの特性(dimensions)、「三つの序列(degrees)」があるとする。三つの「様態」とは、知恵(Wisdom)・力(Power)・善性(Goodness)である。これらは別々に並列し

てあるのではなく、相互に浸透し一体となって存在するものである。そしてそれらの各々が、それぞれ「絶対的」(Absolute)であり、「無限」(Infinite)であり、「完全」(Perfect)であるという「特性」をもっている。シュオンによれば、この知恵・力・善性はヴェーダーンタ哲学のブラフマンの属性とされる存在(sat)・知(cit)・歓喜(ānanda)に対応するものである。

そしてこの「超存在」(Beyond-Being)は幾つかの「序列」、段階を経て顕現する(Writings, 315-20; Perennial, 57)。まず、「超存在」は「存在」(Being)として顕現し、それから「現実存在」(Existence)として顕現する。そして「現実存在」は「存在」に従属し、「存在」は「超存在」に従属する。「存在」のレベルでは、いわば無名の、有無を超えた「超存在」が具体的な存在として、一神教の伝統であれば、それまで無色無名で非人格的で超越的な本質が名前や属性をもった人格神として顕現するということである。ここまではいわば「超存在」の内部だけの展開・分節化であって、外界には何の変化もない。世界はまだない。次の「現実存在」のレベルで初めて外界への顕現がなさ

れる。一神教では、それは神の創造行為の結果、つまり神名の投影として表象され、仏教やヒンドゥー教では、世界は「愚者」の見る「絶対者」、つまり人間の無明によるマヤー（幻影）とみなされる(Tracks, 137)。

シュオンはこの「現実存在」をさらに三つのレベルに細分する。すなわち、その第一が「知性」(Intellect)、「霊」(Spirit)のレベル、第二が「魂」(Soul)のレベル、第三が「肉体」(Body)のレベルである。この第一は、「普遍的、超形式的顕現」(Universal, supra-formal Manifestation)として天神的領域を表わすとしている。そして第二と第三が共に個別の形式的顕現ということになる。

このような構図は正に新プラトン派の流出論に対応するものである。この中で人間は、それ自体小宇宙として神の顕現体なのである。一神教の伝統では、神は擬人化されて表現されるが(anthropomorphism)、同様に人間は擬神化されて表象される(theomorphism)。すなわち、神は「その姿に似せて」アダムを創り、それに息を吹き込んだとされる。こうして人間には超理性的な知性(intellect)があり、それを通して神(究極の実在)と一体と

なり、それを知ることができるのである。このような知者が預言者、聖者、賢者と呼ばれる人である。

さて、この究極の実在、それと人間との超自然的関係(霊的世界)のことを、言語や象徴によって伝える聖なる伝承や啓示が「伝統」(Tradition)である。この伝統は、究極の実在の顕現(相対化)と同時に、人間がそれを知るに至る道を明らかにしたものとして、宗教には基本的なものである(モーセの律法、聖書、コーラン、ヴェーダ聖典、仏典など)。したがって、人間はこれまでいづれかの伝統に帰属してきたし、またそうすることが必要不可欠である。ペレニアリストが自らを「伝統主義者」と称するのはそのことを強調するからである(これがA・ハクスレーやその亜流と大きく異なる一つの点である⁽⁷⁾)。

ところが西洋においては、合理主義的人間主義的近代文明がそこでの伝統を破壊してしまい、「永遠の哲学」に至る道が閉ざされてしまった。つまり、超越的で言説不能な真理の、言語や象徴によるいわば「不完全な」表現としての伝統は、不合理として切り捨てられるか、でなければ合理的人間主義的に説明されてしまい、そ

れ本来の超越性を失ってしまったのである。今や西洋においては、不可視の世界・心霊界をも理性の名の下に解明しようとしているのである。

となれば、西洋の人間はどこに「永遠の哲学」を求めればよいのか。それは、すでに西洋近代文明に侵されつつあるにしても、まだ聖なる伝統が生きていて、その霊的指導者たちが現に活動している東洋においてである。

東洋の伝統の中でも、ペレニアリストたちがその形而上学の典型とみなしているのが、ヴェエダーンタ哲学の不二元論(Advaita)であった。しかもこの流れを引く近代の代表であるラーマクリシュナやその弟子のヴィヴェーカーナンダも、「普遍の真理」(Sanatana Dharma)の名の下に同様の主張をしていた。そこで西洋の知識人はインドの伝統に向かうのが自然と思われるが、ゲノンやシュオンを初め大多数の人がイスラームのスーフィズムに向かい、自らスーフィーとなったのである。もともと、仏教徒のマルコ・ペリス、ユダヤ教徒のレオ・シャーヤのような例外もあったが。それ

は一つには、シュオンのいうように(Schmon, 27)、カースト制に代表されるヒンドゥー教がもつ社会的制約による。今一つの理由は、個人史的経緯やキリスト教とイスラームという両宗教の親近性によると思われる(Vic. 91)。

ところで、伝統といっても、それには「正統」と「異端」という二つのあり方がある(Languege, 12)。シュオンのいう「正統」とは、通常の概念とは異なり、聖なる伝統への形式的な一致ではなく、何よりもそれが伝える真理への内的な一致のことである。これに対して「異端」とは、伝統への内的不一致である。例えば、ヴェエダの權威を否定した釈尊の教えは、シャンカラから見れば異端であるが、シュオンによれば、インドの伝統が伝える普遍的真理に一致するが故に正統なのである。このようにシュオンを初めペレニアリストたちは、西洋近代を厳しく批判すると共に、その影響を受けた東洋人の伝統解釈にも批判の目を向け、このような東洋人の著作を読む西洋人読者に注意を喚起する。

2 シュオンのイスラーム

シュオンは自ら選んだ宗教であるイスラームをどのように理解していたのであろうか。これについて彼は、様々な宗教、特に同じ一神教の伝統に属するユダヤ教やキリスト教との比較の中で論じている。そこには、圧倒的多数の読者がユダヤ教徒・キリスト教徒であることを想定して、彼らの誤解を解き、その疑問に答えながら、あるべきイスラームを示そうとの護教的意図も見える。具体的には、預言者ムハンマドの活動やその後のイスラームの歴史に見られる政治性や「世俗」性、「快楽的な」天国、過重な律法主義、極端な神の唯一性・超越性の強調、などといったイスラームのイメージについて、シュオンなりの立場から説明がなされる。

まずシュオンは、イスラームの基本的構成要素として三つを挙げる(*Form*, 87-88; *Understanding*, 18-21)。すなわち、「イーマーン」(信仰)と「イスラーム」(服従・法)と「イフサーン」(徳・道)である。これらの三要素は、彼が述べるように、預言者の言葉(ハディース)として知られて

いるもので、後にスーフィーたちの間で特に重視されてきた。

このハディースの中では、各々は次のように説明されている。⁽⁸⁾まず、「イーマーン」(*iman*)とは、「神と天使と使徒たちを信じ、最後の日と復活の日を信じること」である。「イスラーム」(*islam*)とは、「神のみを崇め、神に並べて何物も拝せず、礼拝を行ない、定め の喜捨を出し、ラマダーンの断食をすること」である。「イフサーン」(*isam*)とは、「あたかも目の前に見るように、神を崇めることである。たとい汝が神を見なくても、神は必ず汝を見るであろう」と。この「神を見ること」「見神」がスーフィーの最高の境地と解されたのである。

これについてのシュオンの理解は次のようになる。まず「イーマーン」とは、「知性による神の唯一性(*Unity*)の受け入れ」、つまり知的に理解し納得すること、具体的にはイスラームの「信仰告白」(「アッラーのほかに神はなく、ムハンマドは神の使徒である」)を受け入れることである。「イスラーム」とは、「自己の意志を神の唯一性の觀念に従わせること」、つまり唯一なる神の命令に服従す

ることである。「イフサーン」とは、「前二者を究極の帰結まで拡大し深化させること」となる。すなわち、「イーマーン」は、存在するのは絶対者のみということの「悟り」(“realization”)となり、それが「生きた確信」(“a certitude that is lived”)となること、「知ること」が「あること」(being)に変わること、つまり自己の血肉となることである。そして「イスラーム」は、「一定の規定された行為に限定されるのではなく、人間の本性のあらゆるレベルをも含むようになる」。要するに、「イフサーン」によって、「イーマーン」(信仰)はヴェーダーンタ的不二元論(Non-Duality)的な靈知(Gnosis)となるのである。そしてこのような知が社会のあらゆるレベルで発現されるのが「イスラーム」となるのである。

シュオンは、この構造は他の一神教にも見られるとする。ただ、宗教によって三つの構成要素の配分が異なる。すなわち、アブラハム的一神教、つまり族長アブラハムに代表されるユダヤ教では、「イーマーン」(信仰)が「イスラーム」(法)と「イフサーン」(道)の要素を吸収して前面に出ているとすれば、モーセ的一神教では、

「イスラーム」が「イーマーン」と「イフサーン」を吸収し、キリスト教では、「イフサーン」が他の二つの要素を吸収している。これに對してイスラームでは、これら三つの要素はバランスよく保持され、均衡が保たれているとされる。

この違いはどこから来るのであろうか。この点について、シュオンは直接的には何も論じてはいないが、究極的には「絶対者」(「超存在」)の顕現の仕方に帰せられることはいうまでもない。そして近いところでは、各宗教の成立状況によるといえる。

まずキリスト教は『靈』が『文字』に對立し、また本質が形式に對立するように、律法主義的形式主義的ユダヤ教に對立した。本質の名の下に形式的なモーセ的枠組を破壊することでそのメッセージは秘教として現われた”(Lévi, 2), とシュオンは見る。つまり、キリスト教は「愛の秘教」であり、愛と犠牲の宗教なのである。

キリスト教では、人類の祖アダム(とイヴ)は神の命に背いた罪によって天上の樂園から追放される。以後、人類はこの罪を「原罪」として背負うことになり、自ら

の力によって神と和解して救いに至ることは不可能となる。そこで人類をそのような状態から救うために神の子イエス・キリストの犠牲による死と復活の出来事が必要とされたのである。こうしてキリスト教においては、キリストの神性とその救済の業の理解がその基礎となり、すべてはこの「救済の神的生命線」(Saviours, 50)の有効性の認識にあることになるのである。

このような「愛の秘教」も、やがてローマ帝国の国教となって公的世界に登場し、神学的体系化が進むにつれて顕教化する。とはいえ、キリスト教は霊知を含む秘教的性格を失うことはなかった。ただ、秘教(esotericism)と顕教(exotericism)、本質と形式の間に依然として「亀裂」が残ったことは否めない、とシュオンは見る。

これに対してイスラームは、「確信」と「均衡」の宗教である。つまり、キリスト教において、真理は「人となつた神」であり、そこに示された神の愛であり、そこでの秘教は愛における神との「結合」(Union)であるとするれば、イスラームにおいてはそれは、神の唯一性とその知である(Understanding, 16)。それは単に唯一なる神への

信仰だけではなく、存在するのは神(絶対者)のみとの知、つまり多性の幻影を突き抜け、主客の対立を超えた真の一性を感じる霊知なのである。これをシュオンは「確信」と表現したのである。

キリスト教の秘教を「愛の道」と呼んだのに対し、シュオンはこの「確信」を「霊知の道」と呼ぶ。また、前者を「相対的秘教」(relative esotericism)と呼び、後者を「絶対的秘教」(absolute esotericism)と呼んで区別している。そして「愛の秘教」が霊知と共同体の宗教的信仰(Dogma)、つまり顕教との仲介をなすとしている。その意味は、エリートと宗教と民衆のそれを結ぶものが「愛の道」ということである。

次に「均衡」というのは、イスラームは地上的次元では均衡を求めるということである。イスラームはすべてをそれに相応しい場に置くことを求める。そしてさらに、個人と共同体を明確に区別し、他方でそれら相互の連帯をも配慮する。「イスラーム」とは、人の心と社会の双方における絶対者の働きの中で、均衡にもたらされた人間の状態なのである(Understanding, 40)。

イスラームでは、アダムが罪を犯したのは、その知性が欲望に屈したからである。そこで求められるのは、唯一なる神の信仰を基礎にして、「外から」は法（シャリーア）によって、「内側から」はスーフイーの「道」（タリーカ）、つまり「イフサーン」（徳）によって、その欲望を否定するのではなく、中和して正しい方向付けをすることである。そこからイスラームでは、社会生活の基盤となる様々な人間の欲望は肯定される。性も結婚も同様である。万人司祭の立場を取りつつも独身制はない。

自然の恵みは神が与えた恩恵として、人間が享受するのは当然のこととされる。そこには、霊の世界と現実の世界、霊と肉、宗教と世俗（現世）、といった区別はない。イエス・キリストと異なるイスラームの預言者ムハンマドの「世俗性」はそこに起因する。ただし、このような自然の恵みの享受には一定の秩序・ルールがある。それがイスラームの法（シャリーア）である。これがイスラームにおいて基本となる「均衡」であり、「総合」ということである。キリスト教が秘教中心の宗教として出発し、後に顕教化したのに対して、イスラームは

ユダヤ教と同様、当初から秘教と共に顕教は啓示の一部であったのである。

こうして預言者ムハンマドは神によって政治的・霊的代理権を与えられた。そしてその後の大征服によってイスラームは巨大な帝国（ウスマ）「イスラームの家」を建設した。元々、それはイスラーム本来の理念に基づくものであったが、やがて世俗化の弊害に見舞われることになる。しかし、それは「霊的不十分さによるのではなく、政治に本来的な要因による」（Unity, 115）ものである。つまり、顕教が脱秘教化したこと、換言すれば、イスラームの「バリサイ化」、律法の形式主義化である。そこから、イスラームの再秘教化の動きが出てくる。スーフイズムの「発生」である。

しかし、シュオンによれば、スーフイズムはその時点で「発生」したのではない。ましてや、キリスト教、その他の宗教の影響の下にそうしたものでもない。元々、スーフイズムはイスラームの中に秘教（イフサーン）として当初から存在していたが、状況の変化によりその位相が変わったにすぎない。あるスーフイーはこ

れを次のように表現している——「今日、スーフィズムは実体のない名前にすぎないが、かつてはそれは名前のない実体であった⁹⁾」。前述のイスラームの三つの構成要素は当初から存在するものであり、したがってコーランやハディースが証明するように、預言者自身の人格の中にもあったのである。

では、イスラームの場合、究極的実在の自己顕現はどのようなものであろうか。シユオンらがイスラームの秘教の典型とみなすイブン・アラビーについて見ると、次のようになる(From, 53-60)。まず、「超存在」(Beyond-Being)に相当するのが「一者」(Ahad)・「絶対的一性」(Ahadiyah)である。これがまず「相対的一性」(Wahidiyah)へと顕現(ajali)する。「存在」(Being)のレベルである。ここで人格神(Mian)として姿を現すのである。ここまではあくまでも超宇宙的な(metacosmic)顕現であって、宇宙的にはまだ何の変化もない。無である。

神は人間が見た「擬人的」存在として、様々な名前・属性をもつ。知・力・美・善・慈愛・正義・怒りなど。これらの名前・属性がいわば元型となり、次の段階の

イメージ界('Alam al-Khayal)を通して個別具体化されて現象界('Alam al-Shahadah)が「創造」される。例えば、神の美はイメージ界を通して現象界で具体的な「美しいもの」として顕現するのである。

このような顕現のプロセスがあれば、同時にまた逆の回帰のプロセスがある。シユオンはこれをグノーシス派の用語で「アポカタスターシス」(Apokatastasis)と呼んでいる。それは宇宙的には広大な時のサイクルとして、また人間の自由な活動による神——神を通しての絶対者——への帰還・一体化という形で行なわれる。

そのためには様々な仕掛けが用意されている。その一つが啓示であり、それを伝えるのが預言者である。それは神の知としてのロゴスが人間の言葉として表現されたものである。イスラームの場合、それはコーランであり、それを伝え、適用した預言者・使徒がムハンマドである。

当然ながら、伝統の違いによって、啓示は様々な形を取りうる。例えば、キリスト教では「人となった神」としてのイエス・キリストの死と復活という救済のド

ラムが神の決定的な啓示となる。したがって、イスラーム（そしてシュオン）から見れば、イエスは預言者の一人——とはいえ、特別な預言者——ではあっても、キリスト教においては啓示そのものである。イスラームにそれに相当するものを求めるとするなら、それはムハンマドではなく、「神の言葉」としてのコーランであるとされ、ムハンマドは同じくロゴスの媒介者としての聖母マリアに比せられる。

とはいえ、預言者ムハンマドは単にロゴスの媒介者であることに留まらず、彼自身そのロゴスの体現者でもある。シュオンはその意味で彼を神の「化身」(Avatar)とも呼んでいる。これには「大アヴァターラ」と「小アヴァターラ」とあり、預言者や宗教の創唱者を前者に当て、後者としては聖者や賢者を当てている (Stations, 86)。

以上、シュオンの理解するイスラームについて、その一部を紹介してきた。明らかにそれはスーフィー的イスラームである。それも「愛のスーフィズム」というより、「霊知のスーフィズム」である。シュオン自身、「愛」よりも「霊知」(Gnosis)を強調するのは、「愛」と「愛にお

ける結合」の秘教には、顕教的要素がまだ残っていると考えるからであろう。本来、「我」も「汝」もなく、すべての多性を越えた絶対的一性、そしてそれを悟得する霊知こそがイスラームの真理であり、それがイスラームの「信仰告白」(神の唯一性)の真の本来の意味だとするのである。そこでは「愛」は無視されるのではなく、その中に必然的に現われるものとされる。

シュオンの特徴は、このようなエリートの秘教(イフサーン)の上に社会の法的仕組みを置くことにある。このようにして彼は、民衆の信仰(イーマーン)にも場所を与え、シャリーア(イスラーム)との調和も図れると考えたようである。しかし、シュオンのシャリーア解釈はかなり自由であるように思われ、どこまで普遍化が進むかは不明のままである。⁽¹⁰⁾

3 シュオンの仏教理解

仏教はヴェーダ聖典の権威やカースト制を否定することでヒンドゥー教(バラモン教)の伝統から離脱した。しかし、その際仏教はヒンドゥー教の修行体系である

「ヨーガの方法を樹液として引き継いだ」(Tracks, 18)のである。仏教は、バラモン教の立場から見れば明らかに「異端」であるが、それが目指す「真理」という点から見れば、「正統」なのである(Stations, 2)。

こうして仏教は、当時のバラモンの伝統(顕教)のあり方を否定して、秘教中心の宗教として独立した。その点で仏教は、ユダヤ教の律法(顕教)を否定し、それを内面化して独立したキリスト教と類似している。その上、両宗教の創立者であるキリストと釈尊は共に「絶対者」(神)がもつ神性の体現者であり、超人的であり、その王国は共にこの世の外にあった。両者共に放浪の説教者であり、教えの中心は「放棄」であり、隠者的で没社会的(asocial)であった。要するに、現世は霊の道にとつて障害になるとして、それにながめたのである。つまり、両宗教はその母体であった宗教を形式主義化(パライサイ化)し、「死せる文字」と化したとして批判し、超越的知を強調する神秘主義的秘教的性格においても共通していた(Tracks, 95-96)。

他方、シュオンは、両者の相違を次の点に見る

(Treasures, 98)。すなわち、両宗教は秘教的、したがってエリート的性格の宗教として出発したが、やがて信徒が増え、彼らの霊的要求に応えつつエリートの要求にどのように調和させるかという問題に直面する。これに対して、イエス・キリストの生と死と復活という、特定の歴史的出来事を重視するキリスト教は、そこに見られる奇蹟を「ミステリー」「サクラメント」として封印することで対応しようとした。しかし、この対応は、ルネッサンス期以降の合理主義化・人間主義化(異教化)の流れの中で、「ミステリー」自体が「不合理」として否定されることで無効となってしまった。これに対して仏教は、元々、縁起という教義上の「合理的外観」(“rational appearance”)によって同様の危機を回避することができたとする。

次に、これら両宗教をイスラームと比べると、その違いがはっきりする。仏教もキリスト教も「秘教的血統」(“initiatory extraction”) (Treasures, 99)をもつ宗教として現われたのに対して、イスラームは当初から顕教と秘教の両者を綜合する形で現われている。つまり、イスラーム

ムは独自の顕教(聖法)の啓示をもっていたのである。

ところで、他の宗教と同様、仏教にも様々な流派や宗派がある。原始仏教、部派仏教、大乘仏教などの他に、天台宗、真言宗、日蓮宗、禪宗、浄土宗など様々の宗派がある。このような流派や宗派の多様さは、ある意味では多様な内容をもった仏典の数の多さによるといえよう。それらはすべて仏説と考えられていたために、それらをどのように統一的に理解すべきかが伝統的学者にとって大きな問題であった。彼らは内容に応じて、釈尊の生涯の様々な時期にそれらを割り当てて分類する方法をとってきた(「教相判釈」)。しかし、これは自派の所依の經典を優位に位置づける口実ともなった。これに対して、近代の学者は各々の經典の成立過程を明らかにすることで、それらを歴史の流れの中で理解しようとしたのである。

シュオンの立場はどうか。彼によれば、どの宗派も「正統的」な(orthodox)仏教である限り、すべて「真の仏教」(genuine Buddhism)であり、それらは元々、釈尊の教えの中に潜在的にあったのである(Tracks, 76)。とすることは、ニ

ルヴァーナ(涅槃)という仏教の究極的実在の中の無限の可能性として共にあったということである。したがって、宗派同士が相互に優劣を競うのは、あたかも「樹の枝々のどれがその根に最も忠実であるか」(Tracks, 76)を競って争うようなものである。こうしてすべてを仏説とする点では、シュオンは伝統的学者に近くなるが、違いが二つある。一つは、シュオンは普遍主義の立場から特定の宗教や宗派の優位性を認めているわけではないということ。今一つは、仏説の中の特定の部分が特定の時期と場所に現われるには、それなりの宗教史的事情があることを認めていることである。この点では、シュオンは近代の学者に一步近づいているともいえる。ただそれは、進歩主義的な意味での「発展」(evolution)ではないのである。

釈尊は永年の修行の果てに、遂に菩提樹下で究極的真理とそれに至る道を悟り、「覚者」(Buddha)となる。つまり、苦からの解放とそのための方法である(「四諦八正道」)。シュオンはこれを一神教の用語で「啓示」とも呼んでいる。このニルヴァーナ(涅槃)こそ正に彼のいう「絶

対者」「超存在」(Beyond-Being)、「究極的真理」であり、

仏陀の悟りとはこの真理の一体的超越的知なのである。こうして仏教は、自らの努力・精進によって救済に至る知の宗教として出発したのである(「法燈明・自燈明」)。

仏教はその後、多様な展開を見せるが、それを理解するには釈尊自身の中にある彼の「教え」(doctrine)と彼の「存在」(being)を区別する必要がある、とシュオンはいう(*Tracks*, 24; *Language*, 59-61)。メッセージとメッセセンジャーの区別である。「教え」とは、彼が自らの体験によって得た真理(Dharma)、つまり苦からの解放(涅槃)とそこに至る道(方法)についての教えである。「存在」とは、覚者(仏陀)として彼がもつ救済力、彼の人格・身体・名がもつカリスマとそれへの信仰のことである。この後者は可視的仏陀として現われていたもので、後に聖なる仏像として結晶し、さらにその「生涯」の後半の説教——大乘仏教の基礎となった説教——に結晶したものである。救済の全インシアティヴを人間そのものの(自力)に置き、基本的に人格崇拜を否定する「教え」と、救済力をもつ仏陀のカリスマ的「存在」(他力)は論理的には矛盾するが、シュオンによれば、いずれも正しいのである。

「教え」と「存在」の伝統を代表するものをそれぞれ「小乗仏教」「大乘仏教」として分類・評価する通俗的立場に比すれば、シュオンのスタンスは明らかであろう。仏教の初期においては大乘經典を公に説くほど機はまだ熟していなかった。その時——龍樹の時代——までそれらは秘密にして隠し、あらゆる冒涇から龍によって守られてきた、と的大乗仏教の見解に対して、シュオンはこういう(*Tracks*, 153)。このような言説の意味は、啓示のある側面はそれに相応しい共鳴の場を必要とするということだ、と。「伝統」の役割は一方で真理を伝え、他方では特定の靈的形態の出現に相応しい環境を作ることだとする。具体的には、大乘仏教が出てきた当時、部派仏教の中にあらゆる種類の狭いパリサイ的な流れがあつたという。つまり、「個人的救済への関心」(*Tracks*, 133)は、それ自体としては何ら非難されるべきことではないが、それが広く集団として認められた場合、顕教的傾向が現われ、ある種の自己中心主義(*egoism*)の危険が生れたというのである。それはあたかも、仏教が現

われた当時のバラモン教、キリストの時代のユダヤ教と宗教的に似た状況にあった。それに対処するために現われたのが大乘仏教である。その意味で大乘仏教の理想は神意とみなされるのである。ただその際重要なことは、先行する伝統の内的生命が完全に悪しき流れに屈してしまったということではない、ということである。したがって、かつての大乘仏教徒の議論をそのまま、今日のスリランカ、ミャンマー、インドシナの上座部仏教に適用することには問題がある、としてシュオンは釘を刺すことを忘れない (Tracks, 132)。この視点は重要である。

ところで、部派仏教と異なる大乘仏教の特徴は「愛の道」(他力の道)である。これはインドのバクティ(信愛)やキリスト教の愛に対応するものである。もちろん、その中で「自力の仏教」が消えたわけではなく、両者がその後の大乘仏教の二つの極を構成することになる。その一つが菩薩 (Bodhisattva) の普遍的慈悲であり、他は「空」(the Void)の形而上学である。この後者は、正にヴェーダーンタ哲学の不二元論 (Advaita) に厳密に対応する

ものである。もっとも、哲学的には両者の間には、シヤンカラと龍樹の対立を生むほどの大きな相違があるにしても、世界は本質的に空であり、マヤー(幻影)と見ることににおいては共通しているとす。

シュオンによれば、世界は絶対者の顕現体である。両者は不二であると同時に不二である。彼によれば、

顕現は無限に真実なる「空」(void)との関係では、一種の無 (nothingness) である——その構成要素には固定性も恒久性もない——ので、今度はそれが「空」(void)として現われる。この側面から見ても、絶対者は確かに充全体ではあるが、もちろんそれは、空間的物質的な意味においてはなく、その絶対性にはまったく亀裂のない存在そのものとしてである (Logic, 77)。

シュオンはまた、究極的実在(絶対者)を水に譬えて、仏教徒は「波の無いこと」、「泡の無いこと」に水の不変なる本性を見とすし、これに対して有神論者にとつては、水の本性は波や飛沫の始動因となる、とする。仏教徒は、究極的実在と偶有(顕現体)の関係を形而上学的

に一体と捉え、サンサーラとニルヴァーナは一つ、つまり「色即是空、空即是色」(“Form is void and Void is form”)と認めるのである(*Logic*, 78; *Tracks*, 156)。要するに、「空」思想の特徴は、究極的実在の宇宙的顕現を人格神の働きとして見るのではなく、渴愛(*trishna*)に支配された誤った幻的な存在の充全体(サンサーラ)に対して、それを超存在的「境位」(*supra-existential “state”*)、すなわち「空」(*Voidness, Shunyata*)と見る)とである(*Tracks*, 20-21)。

シュオンによれば、このような思考の背景には、二つの事実がある(*Language*, 28)。第一に、仏教は本質的に自らを霊的方法として提示し、すべてを方法の視点で見るということである(ウパーヤの重要性)。第二に、この方法は本質的に否定のそれであるということ。以上からいえることは、一方で、形而上学の実在は、方法との関連で「境位」(*“state”*)として考えられ、実体的な「原理」(*“principle”*)ではないということである。他方で、それは否定的用語で語られる。例えば、“Nirvana” (涅槃)、“Shunyata” (空)など。

仏教の知恵では、肯定は二元論に立つ主観主義と同

じ意味をもち、したがってヒンドゥー教の知恵という無明と同じになる。涅槃や空を肯定的用語で語ることとは、ヴェーダーンタ哲学の用語では、「純粹主観」(*the pure Subject*)、「神的意識」(*Ātman*)を客観化して、したがって無明の中で知ろうとすることになるのである。要するに、「神」の観念は、超越的空の中に、何か実体的で宇宙的な充全性をもち込むことを意味するからである。つまり、それは何か顕現したものを始源的な実在(絶対者)に投影することになるからである。

さて、大乘仏教の今一つの極が「愛の道」であり、それを代表するのが菩薩である。シュオンによれば、菩薩の目的は自我中心主義(*egoism*)、さらに自我そのものの破壊にある。となれば、大乘仏教の「小乗」仏教批判は教義の不完全さにあるよりも、むしろ基本的には方法の不完全さにあったとされる。つまり、大乘では、悟り(*Bodhi*)の理想は実際には菩薩の理想がそこになければ実現不可能であり、それだけが自我性という困難な問題を解決することができると考えられているのである。もし菩薩がすべての衆生を救うと考えられてい

るとすれば、それは何よりも己をすべて与えること、つまり自我への完全な勝利を意味する。こうして慈悲が知恵の真実性についての基準となる(*Tracks*, 143-44)。

とはいえ、「己をすべて与えること」は誰にでもできることではない。そこで今一つの菩薩の側面は、(菩薩の)「慈悲」と(衆生の)「信仰」の一致による救済の原理である。それは、念仏往生の誓願を立てた法蔵菩薩が輪廻をくり返しながら功德を積み、ついに阿弥陀仏となつてその本願を成就する。今や信心をもつて阿弥陀仏の名を称する者は浄土に往生する、との浄土經典に述べられた「神話」に基づくものである。

この「物語」は、まず釈尊が「慈悲」と「信仰」の一致による救いの原理を示したものである。彼はこの物語によって実際は仏陀としての自分自身のことを語り、自分の一側面を示していたのである。つまり、全的ロゴスの人格化として彼は、自己の慈悲の力に「アミターバ」(無量光仏)の名を与え、法蔵菩薩の物語と彼の誓願によって「慈悲」と「信仰」の一致による救いの原理の神秘を述べたのである(*Treasures*, 154)。

釈尊は自分がつ力をこのように過去仏に移して語ったのである。「絶対的仏陀」(“absolute Buddha”)、つまり本初仏(*Ādi-Buddha*)としての彼の資格の中に、彼は「象徴的物語」によって自らを規定し現実化し、また自らを具體的に救い主として歴史的に先行する(特に慈悲の側面を代表する)仏陀の業績に結びつける力をもっているのである。

こうしてシュオンは、大乘仏教の中の自力・他力の側面をそれぞれ代表するものとして禪と浄土教を取り上げ、論じていく。ここでそれを詳しく紹介する余裕はないが、双方がそれぞれ「全体主義」(*totalitarianism*)、つまり排他主義的傾向に対するシュオンの評言を述べて終わりとしたい。

確かに人間は、原理的には「自己」を救うことはできない。しかし、そこには天的力(*a heavenly Power*)——「他者の力」(*a “strength of the Other”*)——がそのような努力を祝福すること(*to bless*)が必要である。また同時に、人は原理的に自らを「慈悲」に委ねることで救われることも可能である。しかし、この委託には、イニシアティヴの

要素が必要である。というのは、「自力」(self-strength)の要素をまったく欠くことは人間の本性に反するからである、と(Islam, 9)。

むすび

これまでフリッツ・シュオンの略歴、その「永遠の哲学」、ムスリムとしての彼自身の立場、そして彼の仏教理解の一端を紹介してきた。彼のスタイルはかなり難読で、かつ平易とはいえない。しかも、イスラームはもとよりキリスト教、ヒンドゥー教、仏教などとの比較の中で議論が多く、特に仏教についての彼の論述と、ここでのその紹介がどの程度妥当なものなのか、正直なところ専門外の筆者にそれを評価する自信はない。

彼自身は、先輩格のルネ・ゲノンと違って、仏教を単にヒンドゥー教(バラモン教)の「異端」としてではなく、独自の真理性をもった独立した伝統として積極的に評価している。自分なりにかなり深く研究し、日本の仏教者や仏教学者にも会い、仏典への言及も多い。

そして欧米の文献に見られる仏教についての誤解なども正そうとしている。にもかかわらず、オルダス・ハクスレーは別として、ペレニアリスト、伝統主義者、比較宗教学者としてのシュオンおよびそのグループの活動については、わが国ではほとんど知られていない⁽¹¹⁾。その意味で不完全なものとは十分承知しながらも、本稿においてあえてイスラームと仏教を中心に、シュオンの考えを紹介してきた。これを機に彼に関心をもつ人が出てくれば、望外の喜びである。

いずれにしても、シュオンの仏教理解は、専門の学者には大雑把であるとの印象を与えるかもしれない。例えば、シュオンが頻繁に用いる宗教用語、「ニルヴァーナ」「空」「ウパーヤ」「マヤー」「ブラフマン」などには、様々な意味やニュアンスが含まれ、単純に一般化して用いることははばかられる。しかし、シュオンにとっては、仏教だけを見ている分にはそれでよくても、一歩目を外に向け、他宗教と比較し、相互に理解し合い対話をするとなれば、違いを云々する前にまず共通するところが何であるのか、共通の言語が必要となる。

その上に立って初めて違いが明らかとなる。シュオンの「永遠の哲学」とは、正にそのようなものと見ることでできよう。⁽¹²⁾

この「永遠の哲学」が著しくヴェーダーンタ哲学的であり、またスーフィー（イブン・アラビー）の神秘哲学を典型とするものであれば、それはまた仏教の伝統にも近いということで、それだけ彼の仏教理解に広がりと深みが期待できる。まず、外からの——ムスリムとしての——仏教理解ということ、客観的である。それは他宗教との比較の中でまず仏教を大きく位置づける。それはまた、仏教内の様々な流派・宗派に対する公平な見方にも表われている。

しかし、それはけっして無条件でそうなのではない。それは、それぞれの流派・宗派が仏教の本源である「真理」に基礎を置き、そこから正統なる「伝統」に従ってインスピレーションを得ている限りにおいてである。他方、そうではない西洋近代主義的な仏教理解に対しては、シュオンの態度は厳しい。

このように彼のアプローチは、客観的ではあっても

同時に内在的である。つまり、自他の宗教を内側から客観的に見ようとする点に彼の特徴があるといえる。それはまた、宗教は一つの生きた有機体であり、それ独自の論理によって存在し、かつ変化する、という彼の宗教観と響き合っている視点である。その「変化」とは、彼のいう「形式主義化」「バリサイ化」——「秘教」の「顕教」化、「霊」の「死せる文字」化——の状況に対する反動ということになる。

このような内在的比較的方法には学ぶべきところが多い。たとえその具体的適用に問題点があったにしても、それは修正可能である。ただ彼の「永遠の哲学」は、彼もいつているように知的エリート宗教である。ここでは「我と汝」的な「愛」とそこにおける「結合」よりも、本来すべては一であり、それを悟得する「知」が強調される。もちろん、両者は不可分であるにしても、庶民の信仰は下位に位置づけられることは否めない。しかし、これを修正することは、「永遠の哲学」を相対化することであり、シュオンにとつてはそれは不可能なことである。⁽¹³⁾

注

- (1) 小村不二男『日本イスラーム史』日本イスラーム連盟、1988／拙稿「日本のイスラーム研究」『宗教研究』、343号(2005)、71・92、参照。
- (2) *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. University of Calif. Press, 1984.
- (3) 例えば、『イスラーム哲学の原像』岩波書店、1980
- (4) アブドゥルラフマン・ワヒド／池田大作「平和の哲学 寛容の知恵—イスラームと仏教の語らい」『潮』、Nos.608・614 (2009.10・2010.4)——単行本として2010年9月、潮出版社から発刊。
- (5) 彼については、その著書が2点邦訳され紹介されている——田中義廣訳『世紀の終末—現代世界の危機』(平河出版社、1986)、同訳『世界の王』(平河出版社、1987)。
- (6) その著 *The Perennial Philosophy* (1945) (中村保男訳『永遠の哲学』平河出版社、1988)で有名になる。その後、ハクスレーはメスカリンの服用による「神秘体験」をその著 *The Doors of Perception* (河村錠一郎訳『知覚の扉』平凡社、1995)で報告している。
- (7) 「伝統主義派は常に(最近まで)、ブラヴァツキー夫人、オルダス・ハクスレー、アラン・ウォッツなどが説く反伝統的普遍主義と自らを区別しようと大いに努めてきた」といわれている(*Findings*, 91)。
- (8) ブハーリー(牧野信也訳)『ハディース』上(岩波書店、

1992)、35。

- (9) Al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub* (tr. by R. A. Nicholson. London, 1959), 44.
- (10) シュオンはいっている、「啓示の一語—語が神的起源であるとは愚かである」(*Islam*, 59)。
- (11) アメリカ宗教学会(AAR)では、1980年代以降、このグループについての研究が組織されてきたといわれる(*Schuon*, 114)。
- (12) この問題との関連では、拙稿“The Significance of Toshiko Izutsu’s Legacy for Comparative Religion,” *Intellectual Discourse*, vol. 17, No.2 (2009), 147-158を参照。
- (13) 1991年のあるインタビューで、なぜあなたの著書がアカデミックな世界でしばしば無視されるのかと問われて、シュオンはこう答えている——「理由は私が相対主義者ではないからだ。……私は絶対主義者だ。私は真理を信じているが、公的な学者たちは真理を信じていないのだ」(*Schuon*, 114, 215)。

参考文献とその略語

- Aymard, J-B. & Laude, P., [Life] *Fritihof Schuon: Life and Teachings*. N.Y.: SUNY Press, 2004
- Fitzgerald, Michael O., [Schuon] *Fritihof Schuon: Messenger*

- , [Understanding] *Understanding Islam*. London: George Allen & Unwin, 1963 (1961)
- , [Islam] *Islam and the Perennial Philosophy*. London: World of Islam Festival Publishing Co., 1976
- , [Logic] *Logic and Transcendence*. London: Perennial Books, 1984 (1975)
- , [Spiritual] *Spiritual Perspective & Human Facts*. Bloomington (Ind.): World Wisdom, 2007
- , [Form] *Form and Substance in the Religions*. Bloomington: World Wisdom, 2002 (1975)
- , [Tracks] *In the Tracks of Buddhism*. London: George Allen & Unwin, 1968
- , [Essays] *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenicism*. Bloomington: World Wisdom, 2008
- , [Stations] *Stations of Wisdom*. Bloomington: World Wisdom Books, 1995
- , [Divine] *From the Divine to the Human*. Bloomington: World Wisdom Books, 1982
- , [Sufism] *Sufism: Veil and Quiescence*. Bloomington: —, [Unwin, 1961]
- Lings, M. & Minnaar (eds.), [Religion] *The Underlying Religion : An Introduction to the Perennial Philosophy*. Bloomington : World Wisdom, 2007
- Nast, Seyyed Hossein (ed.), [Essential] *The Essential Writings of Frithjof Schuon*. Rockport (Ma.): Element, 1986
- Oldmeadow, Harry, [Perennial] *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy*. Bloomington: World Wisdom, 2010
- Upton, Charles, [Findings] *Findings in Metaphysics, Path, and Love, with a Response to the Traditionalist/ Perennialist School*. San Rafael (Ca.): Sophia Perennis, 2009
- F. Schuon, [Unity] *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton (Ill.): Quest Books, 1984(1948)

World Wisdom, 2006

——, [*Gnosis*] *Gnosis: Divine Wisdom*. Bloomington: World Wisdom, 2006

——, [*Light*] *Light on the Ancient World*. Bloomington: World Wisdom, 2006

——, [*Language*] *Language of the Self*. Bangalore: Select Books, 1998

——, [*Treasures*] *Treasures of Buddhism*. Bloomington: World Wisdom Books, 1993

——, [*Survey*] *Survey of Metaphysics and Esotericism*. Bloomington: World Wisdom Books, 2000

——, [*Esotericism*] *Esotericism as Principle and as Way*. Middlesex: Perennial Books, 1981

(なかむら　つとむら／東京大学名誉教授)