

〔論 文〕

弓と禅……ヘリゲル『弓と禅』の批判的研究

Kyudo and Zen Buddhism, a Critical Essay on Herrigel's Zen in der Kunst
des Bogenschießens

上野 正二

はじめに

桜井保之助氏の『射聖 阿波研造』^①が出版されたのを機会に、標題のヘリゲル著『弓と禅』^②を読み直した。

ヘリゲルについては、すでに十五年ほど前に評したことがあるが、日本の弓道界は、他の伝統分野と同様に、自国の文化が理解できず従って当然自信など持ちようがなく、外国人の好意的評価を輸入して有り難がっているという情けない状況にある。しかも昔日は知らず、今日では弓道稽古をするといつても、的中遊技や弓踊りで満足し、その先に自分の心身を賭して踏み込むことをしないので、本統の弓道の何たるかが分からず、外国人が大きなハンディを背負って分からぬ事を……分からぬものが弓道であると……書き付けているのに飛びついて、弓道の価値付けを図るといふ体たらくなのである。桜井氏など、彼こそ阿波範士の元に親しく教えを受けた者として、ヘリゲルの書物の一節一句毎に、阿波流嫡流としての正邪、弓道一般としての正邪を判別すべき立場にありながら、この務めを抛擲し、神棚に祭り上げてご託宣を聞くの図になり下がっている^③。もつともこの人は、右の書物に阿波範士の師匠格の名人の文

書を阿波範士のものとして取り込み、自分の師匠にいわば剽窃の罪を負わせて、これに注釈を加えるという離れ業をやつてのけている程であるから、^④、まともに問題にする方が馬鹿げていることになろうか。

さて、私の課題は大きく分けて二つのことにある。一つには、ヘリゲルの『弓と禅』に論じられている弓道と禅との関係理解について、とくに彼の言う禅は日本のいかなる伝統の禅であるのか、そしてそれが如何なる練磨によつて体得されるとヘリゲルはいうのか、を明らかにしておくこと。第二に、ヘリゲルの思い為しに反して、彼および彼の報告する阿波範士の弓道においては、その目標はいかに実現して(へいない)か、を明らかにすることである。

第一節

ヘリゲルは、本書で、先ず日本の弓道というのは単なる弓と矢を用いて行うスポーツ的なものではなく、さしあたつては「礼式的な業」(cultisches Geschehen)と解されており(49)、「それはむしろ、その根源が精神の練磨において求められ、その目標が、精神的な適中、即ち射手が根本においては自分自身を射的として狙い、そしてその際遂には恐らく自分自身を射中する處にまで達する適中に在るような技術と解している」(49,50)という。この不可思議な表現は、さらには「自己自身を狙い……且つまた狙わない事、彼はその際恐らく自己自身を射中で……且つまた射中でないという事、かくて狙うものと狙われるもの、射中するものと射中でられるものがひとつになるという事」(53)という表現に進む。このような一見不可解な表現や、さらには「射手はいろんな動作を行うにも拘らず、常に不動の中となるということが眼目なのである。そしてその時最大にして最後の事が現れてくる。即ち術は術のない術となり、射る事は射ない事、言い換えれば弓矢なしで射る事となる。さらに師匠は

再び弟子となり、大家は初心者に、終局は発端に、そして発端はすなわち完成となるのである」(53) といふいいあらわしは「東洋人には至極明瞭でよく知られた事柄」なのである、と彼は言い、このようなことから弓道のみならず日本のいろいろな芸術において「内面的形式において、結局ひとつの共通な根源」に遡るのであり、それは禅仏教である、と言ふのである (53-55)。

この禅をヘリゲルは、「あらゆる存在の根柢なき根柢として悟性によつてはいかほど考えても得られぬもの、否如何程一義的で不可抗的な経験の後ですら把握され解釈され得ないもの、換言すれば知られざることによつて知り得るところのものを、直接に経験しようとするもの」(55) であると述べ、「この決定的な経験の為に、禅宗は方法的に練磨された自己沈潜を介して、魂の最も深い底において名付ける事の出来ない無底、無相のものを了得し、更に進んでそれとひとつになる道を切り拓くのである」(55) と言ふ。そして弓道というものは、うまくゆけばこの禅の道となるものである、「術なき術として完成するところの精神的な練磨」(56) である、と考へている。ということとは、「弓と矢とは、たとえそれらがなくとも獲得し得る或るものに対しての、いわば一種の方便物に過ぎない」(56) となるのである。

これまでのところ、ヘリゲルの目ざす禅は、われわれ日本人にも取り付きがたい不可思議なものであり、弓道もまたおよそわれわれの知るものではない。彼の言う禅は、日本の如何なる伝統における禅であり、それが弓道の如何なる練磨を方便として接近されるというのであろうか。そして、このように問うことによつて、われわれは、ヘリゲルの言いつとは異なり、彼の目指していたことは彼および阿波範士の弓道において、実現して(いない)ことを明らかにし得るであろう。

イ、その記述からいくつかの項目として取り出すと、ヘリゲルにとつての禅とは、次のようなものである。

①すでに挙げたものをくり返すことになるが、「何はさておき、先ず以て思弁ではなくて、あらゆる存在の根柢なき根柢として、悟性によつてはいかほど考えても得られぬもの、否如何程一義的で不可抗的な経験の後ですら把握され解釈され得ないもの、換言すれば知られざることによつて知り得るところのものを、直接に経験しようとするもの」であり、「この決定的な経験の為に、禅宗は方法的に練磨された自己沈潜を介して、魂の最も深い底において名付ける事の出来ない無底、無相のものを了得し、更に進んでそれとひとつになる道を切り拓く」(55)

②禅は、「沈潜的神秘主義の同類」であつて、神秘的経験をしたことのある者にはそれについて書かれた書物を読みとることが出来るが、経験に与らぬ者はどのようなようにもこれを理解することは出来ない (59-60)。この神秘については、ヘリゲルはほとんど「出離」「離脱」(Abgeschlossensein) と同じ意味で語っている。「只真に出離した者のみが、「出離」ということの意味を理解することが出来、又自己自身を完全に離れて空しくなった蟬脱者のみが「神以上の神」と「一体になる事」の準備ができているのであろうという洞察に達したのである。即ち私は神秘説への道は、自分自ら経験して悩み抜く事以外にはなく……」(67)、「真実の出離の状態」(68) など。これらはエックハルトからのものである。

③いかなる神秘家もそうであるように、いかなる禅家も、第一歩でもつてすでに彼が自己完成をした時に成り得るところのものであるわけではない (60-61)。完成と言ふことは、「自分のもの」といえる経験が完全に絶滅されるまで終わらない (62)。

④禅の経験への道程とその段階の記述は、禅家の著述の中には殆ど全く

ない。このことに関連して、禪家は禪の道しるべを与えることを、最も決定的にこぼむ。それでいて、禪家は何人も練達の師家の良心的な指導なしにはこの道を切り拓き得ず、悟道の大家の援助なしには之を完成し得ない事を知っている(61-62)。

⑤以下には、剣道との関連で禪を説く(鈴木大拙によると思われる)。禪は武道の奥義である。この道の一步手前に弓でも剣でも上手の段階があるが、そこでは「心がとらわれる」状態(61-69)にある。その段階を抜け出すには、彼がただ無心・無我となる事のみによる(170)。これは、敵手からのみならず自己自身からも離脱する處に達することである(170-174)。

⑥死生の達観において剣道は禪に近い(178)ここでは、ヘリゲルは大拙の『禅と日本文化』を典拠としているが、禪の神髄を「般若と慈悲」であるとすると大拙の主張は無視されている。

これらの記述から読みとられ得るところでは、①②③いずれも、禪は彼の考えている「神秘主義」と同一視されているが、はたしてそう言えるか。以下に考察するように、否であろう。

(1)、右の①②から窺えるところでは、鈴木大拙が『禅と日本文化』で述べている禪の鍛錬法として、「それは真理がどんなものであると、身をもって体験することであり、知的作用や体系的な学説には訴えぬということ」(九)に関わるもの。われわれは、この大拙の言い分に対してさえずでに「そうは言うが、一体何を体験するのか？」と問うことが出来るであろう。

(2)、右の⑤から推し量ることが出来るのは、禪は、無意識化という、何の技術においても、西洋においても東洋においても齊しく、その必要性が認められることからであるが、ヘリゲルはこの⑤の箇処はことさらに専ら「離脱」に関連づけて記しているばかりである。だが沢庵の無心

についても、ヘリゲルの言うようではないし、大拙もそんなものが禪ではない、と言う。まず、大拙によれば、禪の本義、存在理由は悟りであり、「悟りなくしての禪は、もはや禪ではないのだ」という。悟りは、①において引用したヘリゲルの文章があるいは述べていることであるから、次項でまとめて考察することにする。無意識化については、大拙は、石霜の弟子の一人が師の常に口にしていた言葉を「絶対に空じ去った境涯を説いたもの」と解し恍惚状態に入って死んだ例を挙げて、「禪が空無に没し去るのは全然違つたものである点を、よく示している」例として(十一)勿論こういふ例は一二に止まらず、禪の書物の殆どがこの点を示しているといえるのである。

(3)①については、これはあるいは右にいう禅仏教において最も広く取り上げられている「悟り」の実証、純粹経験などとも呼ばれていることからであると思われる。もしそれであるならば、今日では臨済禅において、とりわけそれへの方法として公案というものが用意され、悟りの風光というものも禪の語録においてつとに広く知られているものである。

ただ問題は、はたしてそういう性格のものがここにヘリゲルによつて想定されているのかどうかである。右に(2)で触れたように、ヘリゲルは①に挙げた文章で確かに悟りに関わることを述べているようにも思われる。さらには弓道を語る中に、一〇二頁から一一三頁まで禪が密輸入されている。しかしながら、注意深く読むならば、ここでの禪は、「自己自身から離脱する道」(102)、「即ち真底からして無我となる事によつて」(105)、「真底からして無心無我」「精神の目醒めた状態にみちみちている故に『正しい精神の現在』とも言われる」(108)、「我を忘れて、形成的芸術活動に没頭し得るためには」(109)、「離脱と自己解放」(110)、「一切の事が、全く自己を忘れ、無心となつて」(113)というように、いずれも無意識の事柄として語られているのである。そもそも「悟り」は

知性的な活動として、「何を悟るか」が問われなければならない。他人の真似ではなく、自己の体験内容を言詮しなければならぬ。そういうものがヘリゲルには見られないのである。

例えば「自己自身を狙い、自己自身を射中する」とは何であろうか。

通常の我々の経験世界では、ものを見、それに向けて何事かを仕掛ける主体である自己と、ものそのものは、主観・客観の対として常に一組において存立している。こういう場面では、私が今見ている視覚対象である的に向かって矢を射るとするのは、何の不思議もないことである。これを不思議というならば、その前に自分の存立の不思議に驚くべきであろう。では、私が「私自身を射よう」と言うのは、どうであろうか。私は私自身を見ることが出来るだろうか。否である。私は見る主体、主観である限り、決して見る対象とはなり得ないものである。「私」が対象となり得るとしたら、それはここに挙げるような見る主体としての私ではなく、その私につきまとう肉体的なもの、また主体としての私の経験内容であり、さらに挙げれば私が見ていることを想像しての第三者の位置に立ったものの一つの像であろう。そして、こういう「私」のいずれに対しても、私が私を狙うというようなことは……とりわけ弓を用いて……意味をなさないのである。

だが禅では（またキリスト教でもこういうことは可能である）、右の主体・客体の対と離れないところに「私」を語る。それはたとえば己事究明という場合のように、「主・客」一対関係において成立している主観としての私の根元的な部分、したがってこれはもはや対象的に知られるようなものではあり得ない、そういう「私」である。これはしたがって、言い替えれば主・客の対の成立根拠のことである。かかるものを仏教では空とも無心とも、仏性とも呼ぶのである。

もし人がさいわいにかかる空、無心といったものに手応えのある仕方

で出逢ったならば、自らをこのものの子であると自覚したり（ヨハネ 5:2）キリストが自分のうちに生きていると自覚したり（ガラテア 2:20）するのである。いや、自らをこのものの手足と知るのみではなく、自らの通常の対象物をも「この」自分の手足……自分である……と自覚するのである。

したがって、このことを、この一種のきちがいじみたことを（と云っておこう）前提するならば、禅とは本来の自己を掴むこと（それとして狙い外さぬこと）であるから、弓を用いてする禅では、射手はこの的を狙うのであり、「すなわち射手は根本においては自己自身を的として狙う」（cf. 50）ということが日常的に稽古されているのである、と云える。もちろん、禅のことが実現するというのは、さらに「その際ついには恐らく自分自身を射中する処にまで達する」（同）ことなのである。このことは、ただ的紙破りのこととする弓道愛好家には、夢中亦夢でしかないであろうが、弓を持たなくても禅のことは行う者には、至極日常底のことなのである。そしてついでに言うならば、私が十五間の向こうにある一尺二寸の的を狙うということも、本体の私の一つの行の左右であつてみれば、もともと一つであるから、狙う者と狙われるものが一つになること、「射中するものと射中てられるものがひとつになるという事」（53）は造作なく実現するのである。本来一つだったのだから。

（4）ヘリゲルは、禅の経験への道程とその段階の記述は、禅家の著述の中には殆ど全くない、と言う。しかし、彼自身「禅宗は方法的に練磨された自己沈潜」というように、公案体系を暗示する言葉を吐いているように、この国には、悟りが向こうからやってくるのをじつと待っているほど忍耐強くない禅僧たち、禅の神髄を探究している弟子たちをなんとかして助けてやろうと思うその熱意から、体系立てて弟子たちの心の状態を、どうしても悟りの方へ道をつけてやるために、公案が案出されて

「十四」 悟りに関して、「悟りは、強度の思念集中によって、あらかじめ予期された一定の状態を生み出す、といったものではないのだ」とも述べられてはいるが、同一著者でも、「否、〈新しい観点を得たよろこばしい状態を生み出すこと〉と言える」ということは認めることであろう。^{十五}

このことと矛盾するかのようには、ヘリゲルも禪家は何人も練達の師家の良心的な指導なしにはこの道を切り拓き得ず悟道の大家の援助なしには之を完成し得ない事を知っている、と言う。似非見解を見逃さず厳しく問う師匠の親切がなければ野狐禪に陥る恐れはあるが、それでも飛翔するのは弟子自身でなければならぬ。香嚴撃竹ほか無数の事例が見られることを思えば、ヘリゲルも弓を持ち出す理由など少しもなかつたのである。むしろ、弓矢の踊りは、禪の仕上げのことから関わるのである。

口、さて、ヘリゲルが弓道をうまくゆけば禪への道となし得るといふのは、どういう意味であろうか。彼は、禪家は自分自身について、従つてまた自分の修業の過程について、一切の言説を避けることを指摘しているが、その理由としては、すでに引用したように、禪は経験した者ならば理解できるが経験しない者には接近し得ないものであることが、第一に挙げられるであろう。それに加えて彼は、このような言辭を弄するところが「禪に対する裏切りとみなすべきものであるからだ」(62-63)といひ、さらに「自分自身について、即ち彼が既に放擲し去り、それを放擲したことをもはや何とも思っていないものについて、釈明を与えようなどという誘惑に陥ること」があり得ぬからだ(63)と言う。しかるに、こう言いながら、彼自身は禪への接近のプロセスとして、自らの弓道修行譚を持ち出すのである。それについては、彼は「禪の本質を、それが禪によって影響せられた諸々の芸術の一つの中に、働きかつ現れている

通りに、照らし出そうとする意図」(63-64)を追求しているからだ、というが、「この照明 (Leuchtung) は勿論、禪にとつてかくも重要な意味をもっている「さとり」(Erleuchtung)ではまだない」(64、一部改変)のであつて、ただ「恰も透視し難い霧のとばりの背後に、視線に隠された何物かがあるように、また稲妻が遠くで落雷のあつたことを知らせてくるように、少なくとも何ものかが存在するという事を告げ知らす」(65)そんな意味でだ、と言う。このように、ヘリゲルにとっては、弓道が禪の予備門であるといふのは、禪が「初関」としている「見性」「悟り」に導く門ということでもなく、ただわずかにその修行の中に「それら自身からはもはや把握され得ない出来事」(65)を「稲妻が遠くで落雷のあつたことを知らせる」ような仕方ですすにすぎないのである。したがつて、弓矢の練磨において「知られざるものを直接経験する」禪の Erleuchtung を目指したといふようなことは、全くあり得ないのである。

こうして、ヘリゲルはなおも弓道において神秘経験が可能になるといふ希望をのべながらも(66-73)――彼の弓道への期待は、要約すれば「禪の神秘を指し示すものを体験すること」以上ではなかつたことになる。

ハ、それでは、彼はこの期待を……それはすでに禪を直接把握するといふことからは遙かに懸隔したものであるが……(それですら)名人の元での実際の修行によつて果たして実現し得たであろうか。

ヘリゲル自身は、自信、確信をもつて、おのれの実現したところを記述し得るようになったと言ふ(65)のであるが、筆者には、右のことすら単なるヘリゲルの思い為しに過ぎず、弓道の、そして禪に対する誤解に出るものであるとしか言えないのである。以下に節を改めて、具体的に弓道稽古の問題場面に即して、この誤解を明らかにしてゆきたい。

第二節 ヘリゲルの弓道修業上の誤解

右に禪に関する、また禪と弓道の関係に関するヘリゲルの誤解を論じた。しかし、日本の弓道界にヘリゲルが珍重されているのは、むしろ「弓道論」そのものにおいてであると思われる（現日弓連の人々は、ヘリゲルの文章から弓道を学ぼうというのであるから）そこで、さらに弓道修業に関する誤解を論じることにしよう。

(一) この書物にはヘリゲルの弓道修業譚のクライマックスと呼ぶべき、場面が三つある。①精神的な射というものが如何に可能になったか ②「放し」ではなくて「離れ」が如何に実現したか ③狙わずに如何にして的中ということがあり得るのか、の三つである。このうちの①と③はヘリゲルの誤解に基づいているばかりか、むしろ半分の記事である。残る②は検討に値する問題であるが、わずかに残るこの本来の問題に関して、ここに神秘主義の体験を語るのを自らの責任である(63)としながら、彼は自分の行っていることも表現できないし、いわんや自分に行われていること(「それが射る」(136))に関して(実にこれほど明らかかなことは無いにも関わらず)、表現できないのである。

私は右にヘリゲルの三つのクライマックスの①③について、これをばかばかし半分のことであると述べた。

①については、それは次のようなことであつた。阿波範士に入門した最初に、ヘリゲルは次のように教わつたと言ふ。「弓を射る事は、筋肉を強める為のものではないという事に注意して下さい。弓の弦を引っ張るのに全身の力を働かせてはなりません。そうではなくて両手だけにその仕事をまかせ、他方腕と肩の筋肉はどこまでも力を抜いて、まるで関わりがないようにじつと見ているのだという事を学ばねばなりません。これが出て始めてあなた方は、引き絞つて射る事が(精神的に)なるため

の条件のひとつを充たす事になるのです」(75-76)と。これは、じつはコツさえ飲み込めばごくカンタンなことであるが、師範はヘリゲルが「言いつけられた通りの仕方では、どうしても弓を引くことが出来ない」と告白せざるを得ない日がやつて来」(78)るまで、それが呼吸の仕方のまじりに扱ふことを指摘しない。さらに、ヘリゲルが呼吸は出来るようになるにしても(如何にも私は技術的には正しく呼吸したが……)82)、腕と肩の筋肉の力を抜いたままにしようとして果たせずにもつぱら呼吸に集中しなさい」(83)と教えるまでに相当の時間(83)を費やさざるを得なかつた。

ヘリゲルの筆を通して、阿波研造範士がこのように(85)ヘリゲルを苦しませたのは、通訳の小町谷氏によると、「若し師範が呼吸の練習でもつて稽古を始めたとすれば、あなたが決定的なものを得たのは呼吸法のお陰であるという事を、彼は決してあなたに確信せしめ得なかつたでしょう……あなたは先ず第一にあなた自身の工夫でもつて難破の苦渋を嘗めねばならなかつたのです。師範があなたに向かつて投げ与える救命の浮環を掴む準備が出来る前に。」(88-89)と解されている。だが、これは人にものを教える立場の者として、とても信じられるものではない。ここにヘリゲルが書き落として併せて、このようなことは、入門の初日に示されて当然のことであるからである。易しい道を無理難道として教えて貰いたいという異国人が入門してきたといつても、難題を持ち出すのはもつと先のことではないのだからだ。

というのは、呼吸法が如何に大事であるかを自覚させるためには、初めに強い弓を与えて、引き分けさせてみればよい。それで楽に行かないことを認めさせたうえで、呼吸の仕方を直すことによつて楽に引けることを知らしめればよいのである。これだけのことを教えるには一日あれ

ば足りる。

ただし、これを記している段階でも、ヘリゲルはなお正しい呼吸が出来ないのか、肝心なことを書き漏らしている。それは、呼吸がまさに「丹田において行われなければならないということ」である。さらに、阿波範士がこんな教え方をしなかったとは信じがたいのだが、丹田には幾ら力が入ってもかまわない、そこに力を込めれば、他の箇所は無駄な力が抜けるという、ごく簡単な道理が述べられないのである。^(十七)このためにヘリゲルは「精神的に」弓を引くことが出来るようになるのに、一年も時間が掛かっているのである(88)。併し、ヘリゲルがここに示す「精神的に弓を引くこと」を(日本弓道連盟の高段者は有り難がるのかも知れないが)ヘリゲルのいうように行おうとする者は、もはや阿波範士も不在なのであるから、ただ惑乱させられて放り出されるだけであろう。「精神的に」とはこの場合何ら不可思議のことではなく、(本来)力を入れるべきところに力を入れるというだけのことである。後で「離れ」の項でも述べることだが、ここに『天台摩訶止観』を思わせるような意識の自縄自縛からの解放の如きを仄めかすのは、不親切である。(しかしその『摩訶止観』も、単に定力を説くだけではなく、諸縁に従って生きることも説いている。)禅はしかし単なる無意識ではないのである。したがって、まさにそういう理由から、意識の自縛から逃れるための妙策などというものを相手にせず、自在であらねばならないのである。これには根源たるものをマル掴みするにしくはない。^(十八)

ヘリゲルが「精神的」と言うのは、禅定を指す状態であって、「この状態こそ、真底からして無心無我なのであって、師範によって本来的に〈精神的〉と呼ばれたものであった。それは実際精神の目醒めた状態にみちみちている故に、〈正しい精神の現在〉とも言われるのである。その意味は、精神が何處にも、如何なる特殊の場所にも執着しないが故に、到

る處に現在するというのである」(108-109)とされる。訳者は「正しい精神の現在」rechte Geistesgegenwartを「禪宗に所謂正念持續の事。悟後の修業として見性後の人に特に重大視される」と言うが(88)、これはまさに禅の事柄であり、ヘリゲルの弓術とは無縁である。これではかかる弓射は禅そのものであり、決して禅の〈予備門〉ではない。そして、かかる射こそ、梅路見鸞師の弓禅であった。

③の狙わない的に如何に的中させるかのこと

この「狙い」が、銃を発射するときのような照準を言うのであるならば、たしかに弓道においては狙わない。だが、ここには「的」そのものに関して二つのものの区別も明確ではなく、したがって、そのいずれに対しても如何に振る舞うかは明確ではない。これでは、読者は惑乱させられるほかない。

イ、先ずは「我々はすなおに稽古をし、狙いをつけずに射放した」(109)というように、これは内面的などというものではなく、十五間向こうの的に関わることである。これを射るのに、矢の方向を定めず的に中させるなどということは不可能である。ただ、銃の照準のように、的の中心と弓の何処を一致させて矢を放つべきか、というような意味での「狙い」は無用なのである。唐沢光太郎範士は、照準を合わせなくてもこれほどにも的中するのだ、と述べて面白い図を示しているが、これは別としても、的中の要素としては「弓に巻いている藤の何番目に的心を合わせるか」を問題にするよりも、引き絞った状態から弓の圧力に負けて腕や肩が弛まないようにする(詰め合いおよび伸び合い)ことの方が大事である。はるかに的中を左右するのである。

ところで、その伸び合いの極致は、射手の精神の統一状態によって左右されるものとなる。剣の場合に、意識が相手の動きに居着いて自在さ

を失うのと同じく、伸び合いや離れのことに心が居着くと、射が止まってしまうのである。したがって、相当の巧者に対してならば、ここで「あなたの念頭から中りを追い出さない!」「無心、無我、沈潜の状態」(146)が大事だ、というのは意味のあることである。この意味では「本当の内面的な標的」(147)とは、自己の充実をさすことになる。この段階の内面の充実ならば、有る程度の弓道家ならば誰でも志していることである。このレベルの射手においては、内実において充実していなければコンスタントに外面の的を射中することも不可能である。したがって、「外面の的中たらない」ということはそのまま「内面的が射られていない」ということを意味する。こういう未熟者が弓の師範になり得るはずがないのである。ヘリゲルに拠れば阿波範士は「あなたの念頭から中りを追い出さない!あなたはたとい射が悉く中らなくとも、弓の師範になれるのです」(146)と言われたことになっているが、ヘリゲルの混乱であろう。まさに「あの的中りは、頂点に達したあなたの無心、無我、沈潜の状態……その他なんとこの状態に名付けよう……の外面的な証拠、確認に過ぎない」(同)のだからである。内面に充実のない師範は、似非師範であろう。

口、しかしヘリゲルの筆は、もう一つの「内面的」を問題にしている。「奥義は射手から一定の距離をとって立てられている的の事は関知しません。それは只、技術的なる仕方でも狙われない目標の事を知るのみです。そしてこの目標は、そもそも之を名付けるとすれば、仏陀と言われるのです」(145)

先の精神的統一のレベルでの「内面」の問題であれば、これは「技術」に関わることである。まさに技術的に狙われる的である。しかしそれならば、これを仏陀と呼ぶなどということは、あり得ないであろう。ではこの「内面的」「内面的目標」とは何であろうか。

それが、射技を超えたものとしてまさに射において目指されているとしたならば……ちようど無影心月流においてそうであるように……、それは禅のこととして私が初めに述べたように、語ることが出来るであろう。しかし、ヘリゲルは意味ありげな例(蜘蛛の舞「148」)を持ち出しながら、決してそのレベルのことは語り得ていない。次の奇妙なエピソードも禅に関係付けねばならぬものではないのである。

ヘリゲルは右に述べたように弓の照準がナンセンスであることを解し得ず、銃の照準のように狙わねばならぬという勝手な思いをなお抱き続け、師範が狙わずに的に射中てるのは慣れによる無意識化であろうと問う。これに対して阿波範士は夜中に的場の電灯を消して、蚊取り線香の明かりを頼りに二本の矢を的中させ、しかも乙矢(二本目の矢)は的に中った甲矢の筈を撃ち破り、継ぎ矢にした、というのである(151)この話は、弓道を知らぬ者には何かさういふことのありさうな不思議話であるかもしれないが、ナンセンスである。

まず、「真夜中に電灯を消して」という舞台設定であるが、射場の方には「明々と燈がついていた」のであるから、仮に照準を細かく狙う射手であったとしても「狙う」ことは出来たことになる。だから、範士がここで何をやってみせようとしているのかは、不明なのである。継ぎ矢にして見せることだったのか。それは何を意味するのか。阿波範士はこのエピソードについて、高弟に、「いやあれはただ偶然だよ。こんなこと別におれはしてみせたつもりでもねえんだ」と答えている。名人上手の名をほしいままにした阿波研造にも、こういうことは偶然でしかなかったのである。

また、その後のこと、まったく別人になったヘリゲルを「師範は私の態度をその上さらに、的の方を見ないで、只単に射手だけに目を留める事によって、強化してくれた。恰かも彼は射手から、その射がどう

なつたかを最も確実に読み取る事が出来るかのように。」(152)という。これなど、右の「伸び合い」や各所の「詰め合い」が巧くいっているか、という問題であり、その気になって稽古をした者なら、稽古を始めて三年も経てば、阿波範士と同様に、射手（それが師匠であつても、というより、上手であればある程そうである）の伸び合いのみを見て、その射が的中するか否かを判定することが出来るのである。

②こうして最後に、如何にして矢を放たず「離れを出来させるか」について、論じることになる。

〈放し〉と〈離れ〉のちがひ。

「離れ」は、ヘリゲルにおいては離脱・出離との関わりにおいて考えられている。先の①の「精神的な」射というのは、ヘリゲルにおいては、実はこの離脱と無意識との混同した状態をさすものである。もちろん、〈集中〉による。

弓道における「離れ」とは、矢を番えた弓を引き絞った状態から発射することである。右手で皮の手袋（蹠）の親指にある蹠溝で弦を引つけて、この親指が開かないように人差し指と中指、もしくはこれに薬指を加えた二本もしくは三本の指で押さえている。したがって、発射の際には押さえている指を緩めてやればよいのだが、弓道家はそうはしない。これでは「放す」ことになり、作為することになる。射は「離れ」でなければならぬのである。（だから、こういう離れを生ぜしめることが弓道であるとする、いまや世間には弓道家など皆無に等しいことになる）。これが弓道の眼目であり、奥義であるとする、この離れに向けて、弓道入門の当初よりしっかりとした方法論に基づいて稽古を積まなければならぬ。それというのも、弓道も技術であるからにはアリストテレスのいうように、知的卓越性・徳として習慣形成をしてゆかなければ

ばならないからである。つまり徳に向かうのに時宜を得た訓練がなされずにいると、悪徳が身に付き、これを退治するためには、単に学ぶより何倍かの苦勞を嘗めねばならないのである。……そして阿波範士もそのことを学習者たちに、またヘリゲルに、将来のこと、何十年後かのこととしてではなく、一応のことが出来るようになると直ちに、教えたようである。

範士はまず着眼点を説明した上で、自分の射を見せている。その射は「範士の右手が突然開かれ、張力から解き放たれて、如何にも衝撃的に弾き返つたが、併し少しの身体の動揺をも伴わなかつた事を、もはや見逃すわけにはいかなかつたのである。射放す前には鋭角を描いていた右腕は、成る程ぱつと開かれたが、やわらかく伸びて行くのだった。そして避け難い衝撃はふんわりと取り去られ、消されるのであつた。もしも射放す時の強大な力が、はね返る弦の振動の中にも、はたまた矢の貫通力の中にも、露われないとすれば、人はこの力が射放す過程の背後にあるとは決して推測しないであろう。少なくとも師範の場合には射放す事は全く簡単で無頓着に見え、まるで唯遊んでいるようであつた」(90)、と見られている。

これに比してヘリゲル自身の射は「今まで私は引き放した時にはいつも、強い衝撃なしで済した事はなかつた……その衝撃は自分にも感じられ、人の目にも見える全身の動揺を伴い、弓と矢も亦その中に引き込まれるのであつた。」(89)

ここで肝心な点が見て取られているか見失われているかというのは、まず点検しておいてよい。範士の射との比較で見取られるべきは「衝撃がふんわりと取り去られる」か「衝撃なしには済まない」か、という点であつただろうか。少なくともヘリゲルの射におけるこの「衝撃」は、別の問題であつたであろうと、私は見る。というのも、弦道（引き

絞る際の左右の拳、肘の軌跡がよく、会において弓と体が正直に番つているならば、離れで身体の動揺するような衝撃は生じないのである。またもう一つの重要な要素として、体力によってではなく、丹田を中心にした気力の発動によって離れを生ぜしめる場合には、衝撃が生じないのである。ヘリゲル自身が言うように、気力の問題が片づいていたとすれば、問題は前者であることになるであろうが、併し私の見るところヘリゲルはかなり後まで丹田の働きが巧く行かなかつた。

それとも、ヘリゲルが言うように、範士の命じた放れを待つことによつて衝撃の問題は解決するのだ、という弓人が居るであろうか。その場合、それではその阿波範士の「放すな！」の意味は何であつたらうか。「射」というものは実際、射手自身がびつくりするような時にだけ滑らかになるのです。弓の弦が、それをしっかりと抑えている拇指を卒然として切断する底でなければなりません。即ちあなたは右手を故意に開いてはいけないのです」(93)「あなたは引き絞つた弦を、いわば幼な児がさし出された指を握るように抑えねばなりません。幼な児はいつも吾々が驚く程、その小さな拳の力でしっかりと指を握りしめます。しかもその指を放す時には少しの衝撃も起りません。何故だか御存じですか。というのは幼児は考えないからです」(95)「正しい射が正しい瞬間に起らないのは、あなたがあなた自身から離れていないからです。あなたは充実を目指して引き絞つているのではなく、あなたの失敗を待つて居るのです」(96)。私にはこれらの言葉は至極当然のことを語つて居るにすぎないと思える。それというのも、これらは弓道の極意と言るところに正しく方向付けられているからである。その目標の一つは、右の範士の離れに見るべきものの一つ、すなわち「射が鋭くしかも軽妙であること」である。弓の張力によつて飛ぶ矢に、さらに勢いをつけるためには、鋭く火の発するような離れでなければならぬが、それだけでは弓の力は死ぬので

ある。極意の第二は、的中の術である弓術の仕上げとしての「無意識化」であり、これは沢庵和尚によつてすでに見事に指摘されていることである。すなわち「仏法修行に、五十二位と申す事の候。その五十二位の内に、物毎に心の止る所を住地と申し候。住は止ると申す義理にて候……貴殿の兵法にて申し候はば、向ふより切太刀を一目見て、其儘にそこにて合はんと思へば、向ふの太刀に其儘に心が止りて、手前の働きが抜け候て、向ふの人にきられ候。是を止ると申し候」。「有心之心、無心之心と申す事の候。有心の心と申すは、妄心と同事にて、有心とはあるところと読む文字にて、何事にてても一方へ思ひ詰る所なり。心に思ふ事ありて分別思案が生ずる程に、有心の心と申し候。無心の心と申すは、右の本心と同事にて、固り定りたる事なく、分別も思案も何も無き時の心、総身にのびひろごりて、全体に行き渡る心を無心と申す也」。「然らば即ち心を何処に置くべきぞ。我答へて曰く、何処にも置かねば、我身にいつぱいに行きわたりて、全体に延びひろごりてある程に、手の入るときは、手の用を叶へ。足の入る時は、足の用を叶へ。目の入る時は、目の用を叶へ。其の入る所々に行きわたりてある程に、其入る所々の用を叶ふるなり」。「唯一所に止めぬ工夫、是れ皆修業なり。心をばいつこにもとめぬが、眼なり、肝要なり。いつこにも置かねば、いつこにもあるぞ」。

一言で言つて、無意識化が大事であり、その方法はただ稽古によつて反射運動にまで昇華させることが肝要なのである。

阿波範士の射は、まさにこの二つの目標を実現するものであつたと言えよう。しかるにヘリゲルはそのようには受け取らない。あたかも範士は「親指を押しえている三本の指を放さなければ離れは生じない」のに、「放さずに離れを生ぜしめよ」と命じて居るのだ、と言うかのようである。これではまるで範士の指示は無理会話（もともと理解など求めない

話)である。禅の公案に「隻手の音声を聴け」というに他ならない。しかし範士が無理会話の代わりを弓に働かせて「心身脱落」を引き起こせようとした、という例は他になく、遺稿にもそういう記事は見られないのである。

「射裡見性」という句があるではないか、範士は射の裡において見性せよと言っているのではないか、と問う者があるだろうか。しかし、その句の読み方は既によく解説済みである。射の裡に人間の根本面目を見(あら)わす、と読むのだそうである。虚無の本体(本性)の働きを個々の射において顕現させること、とすればもつとよかつたであろうに。射裡顕現とも言われるそれは、悟りの手段としての弓道ではなく、悟った者が行じる禅としての弓道をやれ、と言っているのである。

「それが射る」(136)「射が落ちてくる」(129)ということが問題である。とヘリゲルは言う。これは、ドイツ語特有の言い回しを前提している。であり、阿波範士は通訳の小町谷氏より聞いたのかも知れない。雨が降るEs regnet。雪が降るEs schneit。弓が射られるEs schießtであり、Esは非人称主語と呼ばれている。雨や雪が降るのは、雨や雪に意図があつて降るのではない。しかも神が降らせ給うのだ、というように背後の力を表すためであれば、☉ではなく☽が使われねばならないであろう。要するに雨、雪には与り知らぬ仕方であつて、雪が降るところを表現するのである。弓も同様に、今射るべし、と思つて発射するのであつては射が止まることは右に述べた通りである。したがつて如何に巧みにであつても、放そうとするのであつては至極の射たり得ないのである。ヘリゲルが危うく破門の危機を招いたコツソリと放すやり方は、ほんの少し関心を向ける者には、インチキであることが充分に見て取れることなのである。では如何にして至極の射といえる「それが射る」は実現するのか。後述するように、範士の教法にも少しまずいと思われるところがある。

しかもなおヘリゲルが「それが射る」にこだわり、「意図なく引き絞つた状態(?)の外は、もはや何もあなたに残らない程、あなた自身から決定的に離脱して、あなたのもの一切を捨て去る事によつてです」(99)と言うのは何故であろうか。これこそ、その内実を当人が体験していないにも拘わらず、この修業によつて体験したかのようにヘリゲルが語りたかつた(神秘主義)、エックハルトの「離繫・離脱」と同じものがここに現成したと言いたいが為に他ならないであろう。ヘリゲルは修業中にもかかる言辞を持ち出して、阿波範士にソレではないのかと問い続けたことであろう。だが範士は……範士の研究熱心は認めるとしても……禅の人でも哲理の人でもなかつた。その証拠に、桜井氏の『射聖 阿波研造』にはおびただしい儒教、仏教の典籍が上げられているが、根本的なところでのはずれに終わっている。最も惜しむべきは、梅路見鸞師の「頭正射道儀」を手にしながら、これに一步も踏み込まずに終わったことである。しかも自らに齒の立たない文書でも、これで禅弓をものにしている人々はいるのであるから、この人のあることを少なくとも自分の弟子たちには伝えるべきであつただろう。そうしておれば、桜井氏をして自らの師匠を剽窃者に仕立てる愚を犯させずに済んだであろう。

さて、それでは右に述べた至極の射……鋭く軽妙な離れであつてまさにその時にあたり射手が離れを意識しないといった射……は如何にして実現するのであろうか。阿波範士御自身さえ覚えて記していないことを、軽輩の筆者如きが論じるのは憚りあることだが、各地に立派な弓道場は建つても、内では内実のない弓踊りばかりなされている今日、弓道の伝燈の消えるのを惜しむが故に、敢えて記しておきたい。

(一) 無意識化は沢庵和尚も述べているように、一に掛かつて稽古にある。正しく五部の詰めをして(五重十文字を正し)、伸び合つてゆくうち

に、氣力の充実する中、弓力と体力のせめぎあいに体力が破れる前がすなわち離れの時である。ここには離れを作る意図など、面出しのしようがないのである。この離れの好機を逃さないように、くり返し稽古するのである。我々は習慣化に委ね得ることを、いつまでも意識することはしない。ネクタイを締めるのに手順を意識しない。階段を上下するのに足の運びを意識しない。意識すると却って危険でさえある。

(二) しかしながら、かかる離れを一度生起させるためには、踏むべき段階がある。右手親指を押さえている二本もしくは三本の指を姑息に弛めることなく、右手の知らぬうちに離れを生起せしめるのである。右手親指をはね上げるようにして放す稽古（浦上範士、唐沢範士）では、これを二十年も続けたならば、至上の射に到達することは先ず絶望的である。至極の離れでは、決して押さえる指を開かずに、親指を引き離す力の方が押さえる力よりも大きくなることによつて離れが生じるのであるから、この離れの予備練習としては、親指を二本の指で押さえたままにして、肘を振り拳を引き離す訓練をこそしなければならぬのである。これは、入門したばかりの初心者か弱弓を用いて形を習い、また放す際の恐怖をとるために右手の親指、押さえの指を全部開いて放す方式に慣れた後、体力に応じた強度の弓を引くことが出来るようになったならば直ちに始めなければならぬ稽古である（早ければ入門二ヶ月で）。この「引き離し」は全部の指を開いて放す方式に比べると、弦と拳の方向が反対であり「開いて放す」意図や手間が介在しない分だけ、鋭い放れとなる。当然ながら、的中率は隔段によくなる。しかし、ここで愚図愚図してはいられない。十射もして巧く行くのが確認されたならば、次の段階に進むべきである。

次の段階では、会に入つて弓力を左手の虎口（親指と人差し指の間）と右手の肘に受けて、左右に張り合わせながら、ただ丹田に瞬間的に

「ウン！」と力を入れる、これだけである。前の段階で右拳で弦から引き離す際、押さえる指は押さえたまま、引き離す力が加わつたらその力に負けてもよい、と暗示を与えておく（すると結果としては、二本の指は押さえる方向に働いていながら親指が引き離されたのであるから、残身は二本の指を軽く握り込んだ形になっている）。同様に、今度も二本の指は瞬間的ながら親指が引かれるのに負けてもよいと暗示を与えておけば、弦は親指の弦枕を離れ矢を飛ばす。同時に弦の支えを失つた右拳は反対方向に（肘を軸にして）ふわりと飛ぶのである。……この矢の飛び出すのと拳の飛ぶ関係は、雨露が笹にたまって滴となり落下するのと、笹がその重みから解放されて跳ね上がる関係に同じであり、ここから「雨露裡の離れ」「稲葉の離れ」の名を得ることになる。この段階の離れは、矢が飛び出してから、拳がふんわりと柔らかく反対方向に飛ぶ（雨滴と笹の関係）のが、射た本人以外なら誰にでも、見て取れるのである。

この離れが出来るようになったならば、あとは会を深めて行くだけである。つまり氣力の充実により、体力の損耗に抗してゆき離れを待つのである（この待つことは大事である）。右手のことは以後射手の全く意図の外にあることになる。

ただし、ここに別の難病を引き起こす危険があり、この最後の段階に専念するのは、第三の段階が全く習慣化した後のこととすべきである。

(二) 小町谷証言により明らかになるヘリゲルの誤解

ヘリゲルのもう一つの弓術書『日本の弓術』に付された小町谷操三氏の証言より、次のことが指摘できる。

①ヘリゲルの弓道修業のプロセスは右に見てきた『弓と禅』に記されたような三つの段階を経たものではないこと。もしヘリゲルの言うようであれば、第一段階、第二段階が各々無理会話となり、それ自体、臨済禅

の修業であることになるが、阿波範士は、今日もまともな教師ならばそうするように、そのように入門者を遇して居られる。先ず、「丹田での息」を教え、次の離れについては詳らかでないが、ある程度巻藁で引かせたら、的前に立たせるのであつた。^{三十五}それは、的の中が内面を証拳するものであるからだ。

②『弓と禅』には丹田のことが欠落しているが、阿波範士ははっきりと教えていることが、証言されている。しかも「丹田に力を入れよ！」と教えている。これは、先述の沢庵の「丹田に心を押し込める」ことをも阿波範士が知って居られたことが分かる。というよりも、ひとかどの武道家ならば、修練を通じて誰もが身につけるし、それは教えのイロハにあたることである。

③的の狙いの問題に関して『日本の弓術』^{三十一}に阿波範士が的の狙いの眼使いを教えているところがある。「私のやり方をよく見ていましたか。仏陀が瞑想にふけている絵にあるように、私が目をほとんど閉じていたのを、あなたは見ましたか。私は的がぼやけて見えるほど目を閉じる。すると的は私の方へ近づいてくるように思われる。そうしてそれは私と一体になる」。ここで、「的と私と一体」となるというのは、的を引き寄せるといふことであり、的紙の裏側を見る、というのと同様に心理操作の一である。それは決して「的をまったく視野から去ること、したがって狙いを定めるのを諦めるということ」^(五)などではないのである。

④阿波範士は「射はすなわち禅的生活であるというようなことを諄々と説くのであつた」とある。見よ、範士においてすら弓道は決して「禅の予備門」などではなかつたのである。

第三節、稽古の順序の問題

しばしば西洋では理論を先に教えるが日本では、何か暗い師弟関係によ

つて技術が学ばれるかのように言われるが、技術である限り弓道も「それを稽古するためには、予め習得していなければならぬもの」を稽古していることになる。先に「知る」ことがなければ、習慣形成することは不可能である。

弓道の稽古だけでなく、技術一般の訓練について、次のことが言える。洋の東西を問わず、技術の完成に関する方法は同じ事が示されているのであり、何らかの術を実地に習得したことがある者ならば、このことは紛らう方なく明らかなのである、と。

というのは、如何に高等な技術であつても、いや高等であればあるほど、ソレを学ぶためには、「ソレ」が何らかの仕方で言い表されていなければならぬのである。アリストテレスが『ニコマコス倫理学』^{三十三}で、徳という一種の習慣の形成に関して述べていることは、これにまさに該当する。ネクタイを結ぶといったことでも、これから自分が習慣形成することからを念頭に置いていなければ、何度やつても身に付かない。くり返す習練がソレの習練であると言えないからである。このところをアリストテレスは「それをなしうるためにはすでに習得していることを要するものをわれわれが習得するもの、われわれがやはりそれを自らなすことによつてなのである」と面白い表現をしている。この文章では、自分がなす、つまり行為の主体の問題であることを示していると同時に、自ら「なす」ためには、その行為の形を眼前に掴んでいなければならぬことを含んでいる。いいかえると、自分の行為を行為たらしめている根拠が、自分ならぬ別のものであり、そのものを掴んでいなければならぬのである。それは他でもない、自分が為そう、実現しようとしていることが自ら自体の形なのである。正しい行為をくり返すことによつて、正しい人になろうとする場合、単に正しい人の行為とひとに見える

ものをくり返しても何にもならず、それがまさに「正しい人のする行為」でなければならぬのである。してみれば、正しい人となろうとする人は、正しい行為が何であるかを知らぬ限り、正しい人の行為をくり返すことは出来ない。

東洋においても、同じである。ヘリゲルによれば、阿波範士は、弟子が自分で苦勞を嘗めないではそのことの重要性を確信しないだろうから、何週間も工夫をさせたかのように記している。あるいは範士自身そういうことをさせたのかも知れない（それにしても、いきなり梯子段を取り除けて二階に上がらせるようなことをさせているのは、どうか。後に問題にしなければならぬだろう）。しかし、古来この国には「理事双修」ということばがある。「術のこと」は術のこととしてまさに習慣化させねばならないのであるが、「その何であるか」理」を知らずしてはくり返すことも、一度なすことも出来ないのである。

ただし、理事双修の問題は、さらに奥がある。ヘリゲルは「経験」に関して、こういう。「併し経験だけが教え得るものを何ゆえに思想の中で予知しようとするのであろうか」(100)。これは哲学者の言葉とは思えぬ暴論であろう。先に、ネクタイを結ぶことが実現するのは、その完成に向けた意図が先行しなければならぬ例を示した。沢庵の理事双修は、このことを裏付ける。我々は技術のことにおいてはまさに習慣化しなければならぬことから、経験すべきことがらを理において肯定し、それをわが身において現すべくしつかりと意図しなければならぬのである。――それは神秘主義と呼ぼうと何と呼ぼうと、禪においても当てはまることなのである。ただヘリゲルが知っている禪にだけこだわっているは分からないことかもしれないが、ヘリゲルは言う「そしてこの仏教(禪)は、何はさておき、先ず以て思弁ではなくて、あらゆる存在の根底

なき根底として、悟性によってはいかほど考えても考え得られぬもの、否如何程一義的で不可抗的な経験の後ですら把握され解釈され得ないもの、換言すれば知らざることによって知り得るところのものを、直接に経験しようとするものである。この決定的な経験の為に、禪宗は方法的に錬磨された自己沈潜を介して、魂の最も深い底において名付ける事の出来ない無底、無相のものを了得し、更に進んでそれとひとつになる道を切り拓くのである」(101)。これは前節ですでに言及した「無理会話」のことである。それはつまり我々の日常の世界理解である「ものことばの結合」を――世界は我々の言語構造に即して現れている――言語機能を奪うことによつて一挙に崩壊させようとするものである。無言語空間(したがって心身脱落)平等世界の顕現である。だが実際のところでは、阿波範士もヘリゲルも、弓道においてこんな大爆発を実現しようとはしなかつたはずである。この無理会の処を突破する臨済宗の教法に關しても、筆者には疑念が残るのであるが^(三十五)いづれにしても、ヘリゲルの修業譚にはそれに類することは記されていない。ただ禪は、ある狭い意味での「無意識」として語られるにすぎない。たとえば、「即ち静かに氣をもまづに呼吸し続けながら、意識の前面に現れてくるものと和やかに応対し、それに慣れて之を平静にじつと眺めるようになり、そして遂に眺める事に飽いてくる事によつて、次第に眠り込む直前のまどろみにも似た状態が到来するのである」(102)。ヘリゲルは「この状態に最後のに滑り込む事は危険であるから、これは避けるようにしなければならぬ」というが、魔境の問題は別にして、これが弓道において実習されるとすると、物理的な危険を伴うことになるし、かかる意味の無意識化は不必要なことなのである。

ヘリゲルは、たとえば射が落去するところに根源者の働きを自覚することが大層な神秘的なことであると言うが、それならばその前に我々が

弓道場に、いな現にそれぞれの処に居ることは、もつと単純に大層な神秘的なことであると言わねばならぬであらう。その意味では、何も弓道や禅が特別に（西洋の諸方式に比べて）すぐれている訳ではない。何らかのすぐれたところがあるとすれば、この射場的場の間の空間においては、射を行ずることにおいて、（日常のまさに茶飯の事においては実修しがたい、自己の根底に大いなる力が来ており、その都度の一挙一動を導いていること）を（実感）し得ることにあるのである。これは言い換えれば、我々個々の者が大仏であることの「理」を固く信じることによつて成就する「大仏たる事の直証」である。かかる理に全幅の信を置くことによる大仏たることの行持は、道元禅師の曹洞宗のことであると、私は愚考している。それは大丈夫の気概の欠如した者には行じることが出来ないのである。

02.10.29

註

- 一、「射聖 阿波研造」。平成一二年四月、阿波研造生誕二二〇年記念事業実行委員会発行。限定非売品として各地の弓具店で販売した。
- 二、稲富栄次郎、上田武訳『弓と禅』（福村出版一九七九年一月発行）。
- 三、原典Eugen Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens* は、一九三六年ベルリンで講演され、その後単行本となり、各国語に翻訳された。邦訳は昭和十五年に出版された。原典はまた一九九九年にOtto Wilhelm Barth Verlagより再刊されている。以下、引用は、稲富、上田訳により、数字は同書頁を示す。
- 三、桜井、前掲書二二章「ヘリゲルの（脱落身心）」など参照。
- 四、同右、第二五章「十位」、第二六章「射界」は、阿波範士が梅路見鸞師より学んだメモを元にしたものであり、第二七章「射道正法」は見鸞師の流派のものと見て無影心月流の「頭正射道儀」の名で中西政次『弓と禅』（春秋社刊）に収録さ

れている。

五、ヘリゲル来日の頃、すなわち大正十三年ごろの日本人には至極当たり前のことであつたらうか。日本の諸技芸がかかるものであつたという評価は、鈴木大拙『禅と日本文化』に基づくものであるが、弓道においては決して一般的であつたとは言えない。それは今日、桜井氏のような人が、ヘリゲルを持ち上げてしか弓道を語れないことから明らかであらう。もちろん、特別な例外の存することは、前註に記した通りである。

六、公案による指導が意味されているであらう。鈴木大拙『禅仏教入門』（春秋社「鈴木大拙禅選集7」一一七頁、一二三―一五三頁。本書はもと英文で *An Introduction to Zen buddism* と題して一九三四年に刊行されている。また独訳もある。

七、岩波文庫『エックハルト説教集』二三五頁以下「離脱について」参照。たしかに超越的なものに触れた者のみが超越を、あるいは超越者を理解することが出来る。何らかの仕方で出離している者でなければ出離の意味も分からず、したがって分かるうともしない。しかしながら、神秘への憧憬を抱いている者とは、出離した者であるのか。もしそうでなければ彼は出離を何としても解し得ないことになる。

八、岩波新書『禅と日本文化』二頁参照。

九、同右七頁。

十、沢庵和尚の『不動智神妙録』は、剣の奥義を語つて余りあり、およそ武道万般に亘つて、その奥義となるべき重要事を伝えるものである。一言で言つて、それは武道者がそれぞれの武芸を自在闊達に運用するための「無心」を論じるものである。

この書において、沢庵和尚は無心の内に業を出すことが肝心であることを言つ。心が其の思うところに在りては一方に偏り、一方に偏れば物を聞けども聞こえず、見れども見えざるなり、という次第である。この無心の内に業を出すべきことを、

禪の「応無所住而生其心」という『金剛經』から採られた句を以て説明するのである。

さて、(この句の使用に関しては次に延べることにして) しかしながら、劍の奥義、武道一般の奥義としての「応無所住而生其心」と禪の極意、したがってまた禪弓道の極意としての「応無所住而生其心」とはおなじではない、と私には思われる。註としては少々長すぎるかもしれぬが、以下にこのことを論じておきたい。

『不動智神妙録』における応無所住而生其心は、

「応無所住而生其心という文字を読むと、をうむしよじうじやうごしんと読むのだが、全て業を働かせようとすると、しようと思ふ心が生ずれば、其のすることに心が止まる。それでは不味いので、止まる処無く心を生ずべし、ということになる。心が生じるところに生じなければ業は生じない。業が生じればそこに止まる心を生じて、業が遅滞する。其の事をしながら心の止まることのないのを、諸道の名人というのである。」(上野試訳) という文章に現れている。

これは実は、その前に「心を何処に置くか」という問いの答えとして、次のように論じられているのを承けているのである。

「心を何処に置くぞ。

敵の身の働きに心を置けば、敵の身の働きに心を取らるるなり。敵の太刀に心を置けば、敵の太刀に心を取らるるなり。敵を切らんと思ふ所に心を置けば、敵を切らんと思ふ所に心を取らるるなり。我が太刀に心を置けば、我が太刀に心を取らるるなり。われ切られじと思ふ所に心を置けば、切られじと思ふ所に心を取らるるなり。人の構えに心を置けば、人の構えに心を取らるるなり。兎角心の置き所はないと言ふ」(徳間書店一九七〇年刊行『不動智神妙録』五三―五四頁)。

「仏法の向上の段より見れば、臍の下に押し込めて余所へやらぬと言ふは、段が卑しき、向上にあらず。修行稽古の時の位なり」(同書、五四頁)。

「然らば則ち心を何処に置くべきぞ。我答えて曰く、何処にも置かねば、わが身に一ぱいに行きわたりて、全体に延びひろがりてある程に、手の入る時は、

手の用を叶へ、足の入る時は、足の用を叶へ、目の入る時は、目の用を叶へ、其の入る所々に行きわたりてある程に、其の入る所々の用を叶ふるなり」(同書五六―五七頁)。

かくして、然らば心を何処にも置かないというのは、如何にして可能になるのか、窮極の問題となる。これに答えて沢庵は、

「心が其の思ふ事に在りて一方へかたより、一方へかたよれば、物を聞けども聞かえず、見れども見えざるなり。是れ心に物ある故なり。あるとは、思ふ事があるなり。此の有る物を去りぬれば、心無心にして、唯用の時ばかり働きて、其の用に当たる。此の心にある物を去らんと思ふ心が、又心中に有る物になる。思はざれば、独り去りて自ずから無心となるなり。常に心にかくすれば、何時となく、後は独り其の位へ行くなり。」(同書、六五頁)と答えている。

これだけでは、なお合点が行かぬ向きのために、引用するのが当に「応無所住而生其心の話なのである。

ただし、右の「応無所住而生其心」の説明では、なお痒みを靴の上から搔くような感のみ残る。むしろ続く七二頁に

「猫をよく仕付をして置いて、繩を追い放して行度き方へ遣り候て、雀と一つ、居ても捕へぬやうにするが、応無所住而生其心の文の心にて候。」という所に、沢庵の引用の意図は明白に表れている。つまり如何にすれば如何になる、ということ、を理屈と実践において十二分に修行(理事双習)しておけば、意識を働かせずして体を、従つて劍を活用することが出来る、というのである。

これが、「応無所住而生其心であるとしたらば、この句自体は事柄を正しく写してはいないことになるのではないか。『応に無所住にして』まではその通りであるとしても、『其の心を生ずるべし』とは、ならない。『其の心を生ぜず』に刀を振るうべし」なのだからである。『不動智神妙録』では、沢庵は「応無所住而生其心」をその本来の文脈から外れて用いていると言わざるを得ないであろう。

しからは、応無所住而生其心とは、禪仏教に於いては元々如何なる意味で用いられてきたのであろうか。

鈴木大拙は『金剛經の禪』（『鈴木大拙禪選集』第4巻）で、金剛經の禪を論じるに当たって「応無所住而生其心をも論じているのであるが、金剛經と言えは『即非の論理』である、という。そして『即非の論理』とは般若系思想の根幹を為すものであり、

「仏の説き給う般若波羅密は、即ち般若波羅密に非ず。それでこれを般若波羅密と名付けるのである」というものだ、と言う（同書十五頁）。

大拙によると、この即非の論理とは論理的矛盾であり、靈性的直覚の論理であると言っているのであるが、必ずしもそうであるとは言えないであろう。右の『即非の論理』と定式化されたものは、応無所住而生其心という句の示すことがらを端的に捉える事の出来る者には、全くの同一事態であることが分かるであろうし、応無所住而生其心という句を聞いてたちどころに悟つたとされる六祖慧能も、理性的論理的思考の行き詰まりにおいて、いわば言語脱落においてこれを直視したというのではない。彼は五祖の下に入る前に、いわゆる坐禪修行を始める前に悟っており、五祖の下でも坐禪修行をしていたのではなく、米搗きをしていたのであった。およそ、AがAであるのは、AがAではないからである。AがAであるのはAが同一律的に同じAであるが故であると考えるのは、近代人の盲目性であつて、仏教でもキリスト教でもものの分かつた古人はそうは考えないし言わない。それは、稀に直覚的に分かる者もいるではあろうが、多くは反省的思考、「哲学的根本操作」とでも言った方がよい仕方で、理解されるのである。

六祖慧能が五祖の法系を継いだのは、直接には五祖の催した悟りのコンクールにおいて兄弟子神秀の「身は是れ菩提樹、心は明鏡の台の如し。時々勤めて払拭して、塵埃を有らしむること莫れ。」という偈に対して「菩提本より樹無し、明鏡も亦台無し。仏性は常に清浄なり、何処にか塵埃有るらん」と作偈したことによる（『世界の名著』18『禪語録』一〇五頁）。菩提とはいうまでもなく仏の正覚。

明鏡（の台）とはここでは心を譬えている。菩提を映す鏡である心を、いつも磨いておこうというのは、清浄心を保つのが禪者の勤め、清浄心が悟りの心だというに同じであろう。言いかえれば、不染汚のころ、囚われのない心が求められていることになる。それは詰まりは、応無所住而生其心の無所住を「止まるころのない」心と読む沢庵の解説に同じなのである。しかるに、慧能は言う。悟りの主体である木（意識心）などというものはない、心はそれ自体では心に非ず、と。これは「臥輪は技量あり、能く百の思想を断つ。境に対しても心は起らず、菩提は日に日に長ず」という臥輪に対して「この偈は未だ心地面を明らめず、もし依つて之を行ずるならば、繫縛を加えるであろう」（『筑摩『禪家語録』一四一頁）という言葉に同じであろう。無所住がいわゆる無念無想であるならば、ここでの慧能はそれとはまるで反対のことを表明している。慧能の場合には、無所住とは能・境（つまり主観・客観）の分節の根源、つまりは空をさすのである。無所住の一心からして、一心の分節として、「対象（境）に向かつて心（能）は限りなく動く」のである。能に着目すれば、無所住にして其の心を生じるのである。いうまでもなく、これは何れの人にもそうである。にもかかわらず人はこれを当たり前と思わない。それゆえにこそ「応に……べシ」が利いてくるのである。応無所住而生其心は、金剛般若心經の句であることから分かるように、また般若經の思想である。般若の思想と言えは、まず色即是空、空即是色がある。応無所住而生其心は、当たり前のこと、空即是色であることを自覚にのぼせて生きよ、と押し被せているのである。

私の読む「応無所住而生其心」は、このように無所住にして、つまり二元対立の世界を越えた無分別の世界を見ながらも、同時に我々の先祖が開発してくれた分別世界、言いかえれば我々の生活世界として安定的に定着している世界を敢えて現出し（「其の心」を引き起こすべし、といったことを指している）。

これは、弓道においては、自己本来の住所である彼の世界に足を付けて、彼の世界の主の自己主張を私が木偶になつて（表現）する、というところに成り立

つのである。具体的に言えば、修行者は雪の目付によつて、一々のものに囚われない目付をし、世界を無分節的に見た上で、充分に自己の動作を（意識して）的中遊戯を愉しむのである。特にここで最後に述べたように、意識することが大事な要素となるのであるから、ここでの応無所住而生其心は沢庵禪師の応無所住而生其心の解説とはまるで別であることになる。

十一、大拙『禅仏教入門』一一七頁。

十二、大拙、同右書、一五〇頁。

十三、空は般若心経に、無心また一心は黄檗『伝心法要』に、仏性は道元『正法眼蔵』『仏性卷』にそれぞれ見られる。

十四、大拙、同右書、一一七頁。

十五、大拙、同右書、一一六頁。

十六、同右。ただし（へ）は上野による。

十七、第三節で論じる教授法の箇所を参照されたい。沢庵和尚は『不動智神妙録』で、無心という向上道に至る常の稽古のこととして、丹田に心押し込めることを教える。註十参照。この方法論、稽古の心得は、極めて大きな意味を持つものである。

十八、的を凝視するのではなく、ものが有意味的に分節しないように（全体を）見るのである。達磨図が何故にあのような目付きをしているかを思う必要がある。

十九、読売新聞社刊『弓道読本』一一九―一二二頁。

二十、本稿第一節、イ、(3) 三―四頁。

二十一、桜井前掲書、三三九頁。

二十二、この「あなた自身から離れ」とは、下に筆者が解釈したように、「意識する暇も残さぬ」という意味での無意識化させることでなければならぬ。こういう箇処に無分節の当体が顔を出すような仕方での離脱が説かれるのは、後に述べるように、余計なことであるし、また危険なことでもある。

二十三、徳間書店『不動智神妙録』九六年、二六頁。

二十四、同右書、六二―六三頁。

二十五、同右書、五六―五七頁。

二十六、同右書、五九頁。

二十七、ヘリゲルは大拙の『禅と日本文化』を通じてこの沢庵の無意識を自説に摂取しようとしているが、沢庵自身の無意識は禅本来の無意識とは大分ずれていること、註七に触れた通りである。

二十八、桜井前掲書一三七頁。ただし、同書一二三頁、四三六頁、四三八頁の説明は禅のものである。

二十九、岩波文庫『日本の弓術』七九―八一頁。

三十、同右書、七九頁。

三十一、同右書、四二―四三頁。

三十二、同右書、八六頁。

三十三、第二卷一―四章。

三十四、岩波文庫五六頁。

三十五、言語的把握が届かない次元が如何なる意味においても予諒されていない場合、この突破は日常的な世界諒解を破壊するものである。弓矢を以てこの突破を招来するのは危険である。中西政治次『弓と禅』の梅路見鸞師の指導は、決してこういう突破を目的にしてはいない。

三十六、「滝沢克己著作集」第十卷八六頁。