

(論文)

オイゲン・ヘリゲルの禅理解—鈴木大拙の掌上で

Eugen Herrigel's Understanding of Zen on the Palm of Daisetz Suzuki

大分県立芸術文化短期大学 上野正二

一、はじめに

いま、オイゲン・ヘリゲルが見直されている。それは、彼が「西洋の禅理解に決定的な転換をもたらした」とか「禅を西洋化した」と言われているし、それはまた禅を西洋化することを通して西洋と東洋の垣根を取り払う二十一世紀的な作業の露払いを早くも六十年前に行っていた、と取られることもあり得るからである。

これらのことは、同一の事柄とも思われるかもしれないが、筆者の念頭にあるところではまるで別である。なぜなら、二十一世紀的と述べた作業は、ヘリゲル在世中には言うまでもなく存在しなかったというだけでなく、実は未だに始まってはいないのであり、これから始めなければならぬことがらなのである。今日禅を学びに日本にやって来る西洋人は多いらしいし、また西洋に二千年間根付いているキリスト教を学ぶ日本人も少なくはない。それらの人は、単に学術的に研究するというだけではなく、人生の羅針盤を求めて、西に尋ね東に走っているのである。だが、徒に自家の坐床を放却して隣の芝生を羨まなくてもよいであろう。この国にはキリスト教のしかもその時代的な滓の付きまといっているものではなく、醜態の部分と同じものが、証文として残されているのではないか。逆にはるばる日本まで出かけて来て禅を習おうという健気な人たちも、禅そのも

のが教えているように、日本に来れば見つかるものではなく、また日本など来なくとも、自分の中にちゃんと備わっているではないか。あるいはキリスト教の証文である「聖書」を、他人の頭で読まずに、自分の頭とハートを使って読めば大事なことはちゃんと書かれているのではないか。あるいは、聖書やアウグスティヌスでなくとも、かのプラトンの書物の一節を熟読すれば書かれているのではないか。

さてヘリゲルは、後に残して逝った禅関係の二冊の書物で、驚くべきことを主張したとされている。一つは、彼がああ困難な時代に弓道を通して体験した杯と嘘言を吐き、はったりをかませる際に持ち上げている〈坐禅²〉を「空費であり、それによって〈悟り³〉もたらされるのではない」と看破したことである。今ひとつは、その坐禅によって完全に空になりきる修行を、何らの先入観念も抱かずに、何らのプログラムも立てずに、単純に行じるとすれば、どうなるか、という恐るべき問いを残したとされていることである。この同じ書物の二つの箇所の間は、なお問われなければならない。

筆者は、すでに何年前かに、ヘリゲルの『弓と禅』(Zen in der Kunst des Bogenschießens)に立ち入って検討を加え、そこに述べられている弓道と禅の如何なるものであるかを論じている。いまこの論文を振り返るとき、幾ばくかの訂正を必要とするものがあるが、基本的には前稿の趣旨に変更はない。ただ、今回は『禅の道』をも考察の視野に入れて検討を加えたところ、この人が極めて魅力ある思索家であったことを示す幾つかのことが明らかになると同時に、彼の禅理解のほとんどは、禅を西洋に紹介した第一人者である鈴木大拙に依存していることも明らかとなった。先ずは、先稿で取り扱っ

た領域の見直しから始めて、そこでは明示されなかった残る問題を、とりわけヘリゲルが読んでいたはずの大拙の禅論、特に〈悟り〉観を論じてみたい。⁴⁾

註①エルンスト・ベント『禅 東から西へ』春秋社刊、柴田、榎木訳。

註②これは『弓と禅』での仕事である。彼は弓道を「禅の予備門」(六四頁)と考えている。こういう文書が残っていないければ、彼がハツタリ屋だの嘘を付いたのだとは言えないのだ。この二冊の書物が残ったことが意味を持つところだ。ところで、ヘリゲルにおいて問題になっている〈坐禅〉とは、臨済系の坐禅である。それが悟りをもたらさぬと言うのは、〈坐ること〉自体によって〈悟り〉が生じるのではなくて、公案ないし何らかの心理的負荷こそが心理的な出来事である〈悟り〉の原因だと見ていることになるであろう。

註③『禅の道』(DER ZEN-WEG)五五頁。筆者はこの書物の英訳、THE METHOD OF ZEN(Vintage Books)は適宜参照しているが、原典は入手できない。以下数字は和訳本のページを示す。

註④本稿は、〇七年度の大阪大学秋期懷徳堂講演会で話した原稿に加筆したものである。長くうち捨てていたヘリゲルおよび弓道に関する興味を新たにするきっかけを与えて下さった大阪大学文学部の入江幸男教授に御礼申し上げる。

二、ヘリゲルに関するヨーロッパでの評価と、彼が来日し弓道を稽古する経緯

日本人にも容易には馴染めない〈禅〉という神秘思想に触れるために来日し、弓道の研鑽を通して目的を達成して、「西洋人の禅理解に決定的な転換をもたらした¹⁾」のが、オイゲン・ヘリゲルであり、「日本の禅匠たちは、日本人以外では彼こそが禅の本質を会得し、その真髓の息吹を感得した唯一の人間であると称賛した」。エルンスト・ベント『禅 西から東へ』(92)にはそのように紹介されている。

ある時期において彼が、日本人以外では彼こそが、禅の本質を会

得し、その真髓の息吹を感得した唯一の人間である、という点は首肯することが出来るとしても、しかし、ヘリゲルが「西洋人の禅理解に決定的転換をもたらした」とすると、後に詳しく検討するように、そのヘリゲルの禅を規定し、ヘリゲル以後まで生きていた鈴木大拙の西洋への影響はどう考えるべきであろうか。それとも、ヘリゲルが西洋人の禅理解に与えた決定的転換というのは、弓道を通して禅に接したことと同意味でもあるのだろうか。あるいは、『禅の道』に記された、弓道との直接の関わりを排除した禅の記述が、何らか大きな意味を持つていたというのであろうか。これらの諸点の考察は本論でなされねばならない。

ヘリゲルは、ハイデルベルク大学で神秘主義(マイスター・エックハルトなど)を研究していたのだが(『弓と禅』66)、同大学で臨済宗の在家信者大狭秀榮らと行った共同研究を通して禅そのものに興味を抱いた(ベント『禅 西から東へ』)。それが日本政府の招聘で東北帝大に赴任する機会を得て、本場で禅を研究する機会に恵まれる。ただし、どうしてかは不明ながら、外国人には禅に直入するよりは禅の影響の強い芸術としての弓道や生け花を通して禅を学んだ方がよいだろうという勧めを受け入れた(『弓と禅』20、『禅の道』202など)ことになっている。だが、彼の知人には先の大狭氏や、日本に來たのち、彼が地震の際に禅定に入って平然としていたとして一方ならぬ感銘を受けている「禅仏教者」(『禅の道』202)などが居たのであるから、彼らに問えば禅に直接に参じるべきであることは明らかであったろう。何度でも指摘したいのだが、後に思い至ったように、(坐禅によってではないにしても)「完全に空になりきる修行を、何らの先入観念も抱かずに、何らのプログラムも立てずに、単純に行じる」ことによって、今日の欧米人が日本人に劣らず成功

しているように、数年の中に禅を体得することは十分に可能であったと思われる。

いずれにしても、その頃仙台では阿波研造範士（もともとは適中の名手として名を挙げた人であったが、次第に精神性を重視し始め、当時大射道教という名の弓道を唱道していた）が、禅に通ずる弓道の指導をしていたということで、彼は入門する。しかし、ここでも審細に検討してみると、範士は決して禅の指導が出来る人ではなく、たとえば禅に似た表現をする「射裡見性」というような語でも、「射の裡に人間の根本面目を見（あら）わす」と読むのだと、櫻井保之助氏は言う。²その櫻井氏は、阿波範士について「大悟したとはどこにも書いてないが、射裡見性という語を使って教えた。見性しない弓の師範がその語を使うはずがない。だから範士は見性していたのだ」と奇怪な三段論法を使っている。³指導と言うからにはただ自らが見性しているというようなことではなく、見性の多様性、境位を的確に把握して先に進めるといった力量が求められる（櫻井氏の書物に剽窃されている二七章「射道正法」という文章は、無影心月流という流派のものであるが、「顕正射道儀」と名づけられたこの文章は道元禅師の『普勧坐禅儀』の味わいを留めた名文であるし、その十段階の階梯は、禅を指導するためのものであること歴然としている。参照、中西政次『弓と禅』春秋社）が、その証拠は一切ない。

註①「禅には教説もドグマも存在しないのである」（202）と述べているのは、ただ禅には直接にはぶつかりようがないから、という意味か？

註②『射聖阿波研造』一三七頁。

註③同右。

三、ヘリゲルは弓道を通して禅をマスターした、と言えるか

ヘリゲルは『弓と禅』の冒頭で、弓道を禅の支配下にある術であると前提した上で、「その根源が精神の錬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てる処にまで達する適中にあるような伎倆」（49-50）、「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」（53）、その他、経験したことのない者には一見とりつく鳥のない表現を残している。そして、これらの事柄が彼の体験に基づいて自家薬籠中のものになったかのごとく、『弓と禅』には、その弓道修行に関する我々の知的興味をかき立てる不思議な出来事が、主として三段階に分けて述べられている（以下の三段階の見出しは、ヘリゲルのものではなく、内容を明示するために、筆者が付けたものである）。以下にこれを順に見てゆこう。

第一に、丹田呼吸の稽古によって、強い弓が楽々と引きこなせるようになること。

ヘリゲルは、師範が「弓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、まるで関わりのないようにじつと見ているのだという事を学ばなければなりません」（75-6）と言うのに対して、どうしてよいか分からずに居る。そして、自分が力を抜こうとしていることを訴えるのに師範が「それがいけないのです。あなたがそのために骨折ったり、それについて考えたりすることが。一切を忘れてもつばら呼吸に集中しなさい」（82-3）と言われるのを、神秘主義の「自分からの離脱・出離」（67）のことだと勘違いして、〈全身の力が抜けたこと〉によって禅の一つの段階が通り抜けたら

れたと思っている。彼はこれを「精神的に引くこと」が可能になったと述べている(85)。この身体的な凝りからの解放も(とこののは、次の段階では「精神的な凝り」が問題になる)「呼吸はあらゆる制限を克服する事によって解放し完成する」(80)と言った。

しかし、それは坐禅における数息観と弓道の丹田呼吸の混同(483)である。弓道では本当に腹筋を使うのだが、禅ではそういう指導はなされない。

身体の凝りから解放するのに有効なのは、弓道の奥義の一つ「湯豆腐の極意」であろう。これは人間の身体は必要以上に意識し、力を入れては用を為さないので、必要な力以外を除去する方法である。湯豆腐を崩さず取るには箸を持たぬ拳を握り締めるがよい、というものである。しかし、丹田に力を籠めるやり方ならばもつと普遍的に用を為すのである。

その他、ここには如何に熟考しても、弓道だけでなく日本の武道一般の稽古の手順を振り返る時(「経験」の生成を論じる時)、実際にそぐわないヘリゲルの作り上げた無理な話としか思えないものが述べられている。日本の技芸は、今日の教法のように経験すべきこととがら入門時から予め説明して納得させてから取り掛かるというのではなく、師範がやって見せた上で弟子に模倣させるというものであったが、弟子を困惑させることに意味があるのではないから、自ずから学ぶべき手順というものがある。「あなたは先ず第一にあなた自身の工夫でもって難破の苦汁を嘗めねばならなかったのです。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」(85) などということはおかしい主張である。「うそではありません」(86) などとわざわざ断っているが、それは、ヘリゲルの同僚であった小町谷氏の証言する阿波範士の指導手順とも異なる(「日

本の弓術」(51-80)のである。特に、「先生はいつでも、呼吸を整えることと、丹田に力を入れることを、やかましく言われた」とあり、私の言う「湯豆腐の極意」の内実が備わっているのである。

第二に、発射においては「放し」ではなくて「離れ」が大事であること。

ヘリゲルは悩む。右手手袋の親指を弦に絡ませてそれを三本の指で押さえるのだが、しっかりと押さえていると発射の際の動揺が避けられないし、押さえる指を弛めて放そうとすると十分に引き絞らない前に離れてしまう。師範は、幼子のように「考えずに」やることを求める。「正しい射が正しい瞬間に起きないのは、あなたがあなた自身から離れていないからだ」(86)。「あなたがあまりにも意志的な意志を持っているのが邪魔になっているのだ」(87)。「ヘリゲルは、正しく待つことはどうすればよいかと問うて、師範が、「意図なく引き絞った状態の外は、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、あなたのもので一切を捨て去る事によってです」(89)と答えるのに対して、当にここに禅があると思いなして飛びついていて、第一の関門でも触れた「神秘主義の離脱」だと思いついていたのである。「師範が話した自己自身からの離脱こそ、空と出離に至る道程をなすものではないか。従って私は、弓道に対する禅の影響が感じられ始めた地点にまで到達したのではないであろうか」(100)。

彼はこの段階でもやはり師範の意図が掴めなかったらしく、旨くやれない彼は、師の指示には無かった「銃の引き金を引くように、こつそりと指を弛める」方法を発明し、一時破門の危機に瀕している(134)。だがやがて結局は「自分自身から離脱し」(4128)「真底

から無我となること」(104)により、「射が落ちてくる」(129)まで待つことが出来るようになった(だが、離脱したから待てるようになったのか?と問わねばならない)。あるいは、自分ではなく「ソレが射る」が生起するようになった(136)。そのように言う。

ここでも、この書物の主眼である(禪的神秘主義の離脱経験)について述べるのであるが、今度は「身体力を抜いた状態をば、精神の力を抜くことにまで及ぼして、行わねばならない」(103)と受け取る。

ここでの出発点となる問題は、「私が手を出来るだけしっかり閉じていると、開く時の動揺はさげられません。之に反して手をゆるめて放そうと苦心すれば、弦がまだ十分に引き絞る広さに達しないうちに、…やはり引き離されます」(94-5)というものである。これに対して、師範は「幼な児のように」考えないようにすべきだ、という。幼児はしっかり握りしめるが、(放すときに考えないから)スムーズに衝撃を起こさずに放せる、というのである。

だが、その前に考えなければならぬのは、ここでも、不必要な力が問題になっただけではないのか、ということ、つまりヘリゲルの問題は、どうしても右手に余分な力が生じて射の運行に支障が生じる、というのではないか、ということである。もしそうであるならば、第一の関門の場合とまるで同じく、丹田に力を入れることによって、弓道のスムーズな離れを実現することが出来るはずである。

弓道においては、「弓のことは弓に任せる」(第一関門の冒頭の阿波範士の言葉みよ)が良い。矢を飛ばせるための左右の運動を支配する力は腕に任せて、離れを誘う契機は、ある程度のレベルに進んだら、「右手手袋のことは意識せず」に、丹田にウン！と力を入れる

だけで(離れ)が生じるようになる。その上の段階は、オームとか梨割とか村雨とかいう技術となる。その上に(寂定)(無引)(虚空)(胎蔵)などという名前の離れがあるが、これも高級であるがそれよりは技術である。

この問題を(無意識化)に関しての二つの事柄の混同として論じること出来る。それは射手が(無心になる)とか(没頭する)という言葉が二つの仕方で理解されるのを、明瞭に区別していないという意味である。一つには、これもまた厄介な事ながら、弓道のみならず、否、東洋の技術論のみならず、ギリシャ習慣論まで溯っても通用する「習慣||無意識化」のことがらである。今ひとつは、ヘリゲルのお気に入り(離脱・離繫)と同義の没入の状態をさす、「打成一片」の境地である。

だが、ヘリゲルは問題をもう一つ複雑にしている。わざわざ親指を他の指でしっかりと握り締めておいて、これを握りなく開けば問題なく行くところをわざわざ拘って、どうすればこれに意識を働かせずにやれるだろうか、と問うているのである。(精神のレベルでの凝り)を自ら作っているのだ。

これは、たとえばストレス症に罹らないように気晴らしをしよう、酒を飲もうとすると、その事がストレスとなるような次元。ストレスの問題の場合は、ストレス病に罹っても良いではないか、と取り合わずに、人生如何に生きるべきかといった大きな問題、禅の悟りのような問題に取りかかるとよい。では、右手に意識が行って、その意識が気になって(意識の力みとなって)射が旨く行かないのだとしたら、どうか?ここで、人生問題や禅の悟りに意識を集中すればよい、と言う訳には行かないだろう。殺生道具である弓を行じながら此処での問題を棚上げして別問題に掛かるといふことは、不可

能である。では？

簡単だ。やはり右手の事は右手に任せることだ。そうするには、意識（精神）を呼吸に集中させることだ。実は、ヘリゲル自身もそう言う。先の問題提起の場所一〇三頁から、「精神を動的にする」「自由にする」(103)ことを課題として、「無作為の態度」(104)を実現する足場を要求し、「この足場は精神を呼吸に集中する事によって得られる」(105)とする。

だが、ヘリゲルの場合、じつは、これは弓道の事ではないのである。ヘリゲルは全くの禅のやり方を他所から密輸入しているのである。だから、さらに雑念が生じて来た場合には、「静かに気をもまずに呼吸し続けながら、意識の全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」(105)などと言う。そもそも、それに先だつ「呼吸に集中する」問題に際して「只起居、座臥の際出来るだけ身体の力を抜いているように心がけさえすればよい」(105)などと言うが、こんなことが殺生道具である弓を持つてする事柄であり得るはずがない。

因みに、ヘリゲルはこの点に関する阿波範士の関与について、「自己自身から離脱するの道もまた、師範は個々の区切りに分析して示したが」云々(102)と言及しているが、範士にはそういう禅を指導したという記録がない。無いという反論があるかもしれないが、櫻井保之助氏『射聖 阿波研造』に取り上げられている「射道正法」という文書は、梅路見鸞師の「顕正射道儀」にはかならない。その無影心月流には十段階の向上ステップが記されており、梅路師範においてはそれを厳正に見抜く力量を備えておられたと思われる。

禅の修行には、徹底的に起居動作に拘って、意識をびたりと添わ

せる訓練がある(井上希運)。これをやっていて旨く意識が添うようになると動きがぎこちなくなる。スムーズに動かなくなる。足の左右を迂闊に意識すると階段が上れなくなるのと似ている。それで、歩行の一人に意識を添わせることが出来るようになったら、次に歩くことは足に任せる。その為には意識は次元の高い、適用範囲の広い事柄に向ける。最終的には歩行に際しても呼吸に行き着くが、呼吸の場合には意識を添わせても支障が生じることはない。

この意識および呼吸の事柄、弓道の行射に当てはめるとどうなるだろうか。弓道では、一々の動作を呼吸に合わせて行うことをはじめめとして、譬えば「打ち起こし」で弓の元弭もとはずに兎の毛で吊った地球を持ち上げる気分で弓を持ち上げるなど、意識を全身に張り巡らしている。こういうことは、動作が流れて行くことが理由か、凝り固まることなど考えられない。

さて、この第二の関門に関して、ヘリゲルの禅理解に関する最も重大な論点を挙げねばならない。

上に、精神の力を抜くことに関してヘリゲルが述べている「呼吸に集中する」やり方は、弓道の事柄ではない、と私は述べた。ではそれは禅そのものとして適切に論じられているか？ここに禅論としても大きな欠陥があると私は見る。

ここに(一〇五〜一〇七頁中頃まで)記されているのは臨済系のどこにでもみられる坐禅の指導書の示すところである。丹田を中心にして呼吸をするのだが、そのうちに慣れてくると様々な想念がわき上がってくる。しかしこれらも「静かに気をもまずに呼吸し続けながら、意識の全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」(先述107)、「そして遂に眺める事に飽いてくることによって、次第に眠り込む直前のゆる

んだまどろみにも似た状態が到来するのである」(107)。

ところが段落を変えてそれに引き続き記され事柄は、「集中の独特の飛躍」という言葉を使っているが、「この〈飛躍〉がたった一度でも成功すると、それは確実に繰り返される」⁽³⁾とも言われ、「その飛躍によって精神は恰も独りずに無関心な自己・自身・内・躍動の状態に入る」(107-8)という。「この状態こそ、真底からして無心無我であり…〈正しい精神の現在〉(rechte Geistesgegenwart) 精神が適切な仕方ですここに居合わせる」とも言われるのである」(108)と。

〈正しい精神の現在〉とは何か？訳者はこれを〈正念持続〉の事だと註を付けているのだが、私は何年間もこれを訳者の勘違いだと考えていた。この機会に読み直して、ここではたしかに〈正念持続〉が語られているのであることを確認した。〈正念持続〉というのは、「悟後の修行として見性後の人に特に重大視される」(108)と言い直されているように、或る〈爆発・突破〉によって眼を開かれた状態を、大事に育てて行くことを意味する。〈聖胎長養〉とも〈行持〉とも呼ばれることである。実際にヘリゲルは、この言葉を使う前に、「この状態、その中ではもはや何ら特定の事が考えられず、計画されず、希求、願望、期待されない状態、如何なる特殊の方向に向かつても目指して行かないものでありながら、しかも確固不偏の力の充実の故に可能なものに対して、はたまた不可能なものに対しても巧みに対処する術をわきまえている状態」(108、傍線は上野による)、と書いているし、またこの〈正しい精神の現在〉という語を記した直後に、

「その意味は、精神が何処にも、如何なる特殊の場所にも執着しないが故に、到る所に現在するといふのである。―これまたはあれといふ特殊のものを目指したとしても、その事に思慮を用いて執着する

ことなく、従って自己の根源的自在を喪うような事はないからである」(108-9)

と述べている。するとそういう精神が生きているヘリゲルの〈弓道〉とは、何と！禅の仕上げを、いな全体を包含するプロセス、禅そのものであったのだ、ということになる。だが、それにしては「**弓射の過程**」を記述した箇所(111-2)は、何とまあ貧弱なことか！これは一体どうした訳なのか？(我々の場合、射法の一節一節について禅的に多く語らねばならぬ。〈礼法〉(144)についてもなお然り)。

だが、ここで私が指摘しなければならないのは、そういうことではない。坐禅の仕方に関する素人的な記述に引き続き、僅かに数行で「集中の独特な飛躍」を遂げた〈悟境〉に立ち入って記述するのに驚かされるのだ(自分の大事な体験であるならば、言詮せねばならない、せずにはおれないハズであろう)。そしてまた、その〈悟境〉から、まるでデパートでエスカレーターに乗って次の階に行くかのように、正念持続が語られることには、絶句せざるを得なくなるのである。なぜこういうことになるのか。それはこの箇所がヘリゲルの体験によらず、他所からの単なる引き写しであって、彼の理解が行き届いていないことを示しているのだからである。

少し立ち入って論じよう。右に「正しい精神の現在」について述べている箇所には私は傍線を施した。それは〈この状態〉というのが、一方では精神の極度の集中によって従来まみえていた世界の一々のものが名前を失って差別がなくなつたために、「その中ではもはや何ら特定の事が考えられず、計画されず、希求、願望、期待されない状態、如何なる特殊の方向に向かつても目指して行かない」ものである。禅の第一関門、初関とも、〈悟り〉とも〈見性〉とも呼ばれる重要な事態として押さえられることがらであり、鈴木大拙の『禅学

への道』の全体が、この状態の記述に始まって終わっているほどの側面が、ここで示されているのである。しかもそうでありながら、他方で、一々のものがそれなりの差別をもつて可能なもの、不可能なものとして復活している状態をさしている。この両者が禅門では掃蕩門と扶起門と呼ばれ、また平等面、差別面とも呼ばれる事態なのである。この両方が同時に記されているということは、初関の状態から工夫を重ねて開發して行かねばならぬ高次の悟りの次元であることを示している。たとえば青原維信の言葉では、

老僧三十年前、未だ禅に参ぜざる時、

山を見るに是れ山、水を見るに是れ水

従来親しく知識に見えて

箇の入所するに及んで山を見るに是れ山にあらず、

水を見るに是れ水にあらず。

而今箇の休歇の処を得て、依然として山を見るに祇だ是れ山、

水を見るに祇だ是れ水なり (『普燈録』青原章)

と述べているように、最後の休歇の処を得て、山が山でないという面を含んだ山は山であるという境位なのである。そこに到らねば、初関のままでは悟り臭さが鼻につき掃除をし直さねばならぬとされるのである。あるいはまた、初関は、永遠に通じる一点を確保する重大な始まりであるが、それはまた直ちに無に帰してしまふ懼れを内包しているので、永遠の一点を人間の生の様式である時間・空間に展開させねばならないのだ。よつてそのような艱難辛苦の修行を待つて到達されねばならない状態がいかに重要な事柄であるかは、想像力をフル稼働させれば誰にでも分かるだろう。この困難な状態をプロセス抜きに到達し得たかの如く記述しているヘリゲルが問題だ、と私は言わねばならないのである。

〔禪…体験のこと〕 「正しい精神の現在」の状態について、少し述べ落としたことがある。それは、この状態においては「普通にはただ不可思議な夢の中でも経験されるような、曾てない軽快感と幸福な確実感にまで到達し、任意にいずれの方向に向かつても精力を呼び起し、段階的に順応して、緊張を高めたり弛めたりする事が出来るようになる」(108)という点である。

この幸いな状態を、おそらく禅に直接携わった人も外から眺めただけの人も、(悟り)の状態と呼ぶであろうが、ここにはまた、とんでもない：今度は哲学的なものだが：難問題が潜んでいるであろうと、思われる。つまり、(悟り)を経験・体験するというのはどういうことなのか、という問題である。

これについては、弓道を気持ちよく離れて、後の考察に委ねることにしたい。

第三には、狙わずに的中すること。

これまた途方もない要求が示される。「奥義は射手から一定の距離をとって立てられていたの事は関知しない。それは只、技術的には如何なる仕方でも狙われぬ目標の事を知るのみ。そして、この目標は仏陀と呼ばれる」(105)。こういう目標に適中させる弓道が求められるのだ(だが、これは弓道を稽古している者になら、何も問題とするに及ばないこととして誰にでも分かっていることである)。この難題をも彼は、真つ暗な場で一本の矢が的の中心に適中しその矢に二本目の矢が当たりそれを割いて一本となるという師範の射に精神を射止められて、乗り越えることが出来たと述べている。

この段階でもまたも、不可思議なことが語られる。狙わずに的中したのは、あたかも自分ではなく「(それ)が射た」(102)からであ

るかの如くである。だが、〈それ〉が射たにせよ、〈それ〉には手足が無いので、師範の手足を借りたのである。空になった心をも借りたのである。しかれば、こういうのを人は師範が射たと言うのである。

弓道では、慣れによって、的が自分の弓の（巻いた藤の）どの辺りにあるか見当をつけて射るのであって、銃の狙いのように正確に照準を合わせるのではない。的中には照準よりも身体の十分な働き（延び合い、詰め合いなどという）の方が、大きな影響を及ぼすのだ。

この第三の段階の「狙わない狙い」については、師範の射がまさに「狙わずに」二本の矢が適中したことによってヘリゲルが射止められ、その弓道が転じられることになるのだが、阿波師範はそんなことを重要視していないこと（ヘリゲルのこの本が出て、他の人が知り、範士に質すと、偶然だと言つて済ませたという証言あり）、さらにはヘリゲルによるデッチ上げの疑いが残ることを指摘せねばならない。それにヘリゲルにおいては、射は外なる的ではなく内なる的である自己を射中すること（50～53。『日本の弓術』13）をこそ主張しているという点を顧慮すれば、可笑しさはいや増す。外なる的に関わり拘るのであれば、外なる的からも自我からも、彼は離れ得ぬのだからだ。これでは、第二関門の場面で原理は密輸入品ながら述べられているヘリゲルの弓道に残る唯一の禅（打成一片の境位の実現）がご破算になってしまうことになる。この当たりは論じるのに最も不愉快な記事である。

結局、禅については多く問題を残すが、弓道に関しては、時の日本の弓道界が当時まだ極めて少数しか居なかった五段位を彼に授与したことによって、ヘリゲル弓道の品質保証は一応なされた

言つて間違いないであろう。

註①この無意識化については、先稿で十分に論じたので、ここでは繰り返さない。

註②実は、阿波範士は先のように「しっかり握っていても考えずに放せばよい」と言つたとされるが、これでは決して旨く行かないことを、私は先稿で唐沢光太郎氏への批判として詳述している。

註③しかしそんな確実性は誰にも保証出来ない。

註④もつとも、最も高尚な禅論、先端的な禅論（井筒俊彦）によれば、禅に関わり何事かが始まつた当初から、継ぎ目がないのが当然だと明言されている。それは、禅に拘らずに自分の経験を素直に表白すれば、そうなる。後述するように、我々が打成一片するなどと言つても、文字通りに主観・客観対応が無化するなどということは無いのだ。禅はソクラテスの見る風光と少しも異ならない。

註⑤アートデイズ、坂本弘訳。原著はAN INTRODUCTION TO ZEN

BUDDHISMという題で一九三四年に日本で出版され、『禅学入門』（大東出版社）、『禅仏教入門』（春秋社）などの名でも邦訳されている。

註⑥この「読点」以下の文章は、その前とはまた恐るべきギャップを持った文章なのであるが、そのことにもヘリゲルは気付いてはいないようである。

四、以上のことから、ヘリゲルが『弓と禅』の冒頭でいう「禅への道」としての弓道という見方が全く疑わしいもの、あり得ないものであることが結論される。

それでは、すでに触れたように、ヘリゲルが『弓と禅』の冒頭で、弓道を禅の支配下にある術であると前提した上で、「その根源が精神の錬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処にまで達する適中にあるような伎倆」（49～50）、「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」(53)その他、一見とりつく島のない表現を残していることは、どのように考えればよいのか。これらはまさにヘリゲルの弓道修行によって何らか禅的なものに触れ、禅の言表としても通用する言詮となったのではないのか。

残念ながらそうではない。そこにあるのはヘリゲルが来日するに先だって馴染んでいたマイスター・エックハルトに見られた〈離脱〉という思想を、阿波範士の下での弓道稽古に際して耳にした①呼吸における「一切を忘れること」(82-3)、②射における離れに際しての「自己自身からの決定的離脱」(99)、「射が落ちてくる」(129)、「③離れにおける、また狙いに関する「それが射る」(152)等々を禅の事柄と勘違いして、そう思い込んだに過ぎない。『日本の弓術』に先ず書かれた「自分自身との対決」が、「自分自身を射中てる」(13)ことであるとか、「術は術のないものとなり…」(134)と言われているのは、この時点ですでに、「術のない術とは、完全に無我となり我を没すること」(33)というように、自我に関わる開明だったのである。つまりこれらの文言は、ヘリゲル自身の禅について書いた『禅の道』や、彼が大きな影響を受けたということははっきりしている鈴木大拙の著書との関連から、何れも彼の求めた〈離脱・離繫〉を実現するための〈沈潜〉〈没頭〉による「内外打成一片」といった境界を示そうとしたものであることを、我々は明らかにすることが出来るであろう。

大拙とヘリゲルの関連経歴

大拙 (1870-1966)

ヘリゲル (1884-1955)

Outline on Mahayana Buddhism (1907)

来日 1924

Essays in Zen, first series (1927)

離日 1929

Essays in Zen, second series (1933)

『禅学への道』(1934) 独語版 (1938)

『日本の弓術』講演 1936

『Eと禅』1948

『禅による生活』(1948, 独訳 1955)

『禅の道』(1958, Muenchen)

『金剛経の禅』(?)

ヘリゲルの来日中に、英語で出版されたのが大拙の Essays in Zen, first series(1927)であり、『日本の弓術』の講演に先だって、その second series および『禅学への道』が出版されている。さらに Zen and Japanese Culture がこの講演の後に、『弓と禅』の間にあり、『Eと禅』の原典には大拙の序文が付されており、また大拙の Living by Zen が一九四八年に、そのドイツ語訳が一九五五年(ヘリゲル死亡の年)に出版されているが、その序文をヘリゲルが書いているのである。

さて先に、弓道稽古の第二段階の考察の最後に触れた彼の弓道は、彼の密輸入した禅の立場から判断すれば、これは禅者の行持として禅そのものであることが分かったが、この見解は『日本の弓術』

には見あたらない見解である。『日本の弓術』に見いだせないということは、さらにそれ以前の、彼が日本で弓術を学んでいた間には考えられてはいなかったはずの事柄である。彼の禅の研究に最も大きな影響を与えた大拙の、おそらくヘリゲルが『日本の弓術』という講演をする時期までに読んでいたと思われる『禅学への道』には、いわゆる〈自・他の二元対立を越えた世界〉を経験するというレベル以上の事柄は記述されていない。「より高次の肯定」と題した第五章さえ、その言うところはただ〈然り〉と〈否〉との対立を突破している(23)というだけのことである。〈精神の正しい現在〉を語るに格好の箇所である「禅の日常性」という題を掲げた文章も、そうである。ただ「一旦公案の壁が突き破られ、知性的障礙が取り払われると」「悟りから出てくるとき、眼前には、多種多様の事柄あり觀念あり、兼ねてその論理性をも具えた親しい世界がある。我々はそれらを〈すべて善し〉と肯定するのである」(25-1)という文章は、〈精神の正しい現在〉を示したものであるのだが、大拙はこれを〈悟り〉の深まりという意味づけはしていないのである。

大拙は『禅学への道』の第一章で、禅においては、「或る事物について最も明確で充実した理解を得るためには、それを個人的に体験するところがなければならぬ。殊にその事柄が生そのものに係わる場合、個人的経験は絶対に必要である。この経験がないならば、その深いはたらきに関する何事も決して的確に、したがって有効に把握されるものではない」(20-21)と言ひ、また「靈的知見を得る最も実践的な方法として禅者の提示するのは禅那の実修である」(21)と言ふ。…そしてこれに対して『弓と禅』の「あらゆる存在の根柢なき根柢として、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る。この決定的な経験の爲に、禅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づけることの出来ない無底、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」(25)という記述がまさに対応している(経験について大拙が体系の必要性を主張するのは『金剛経の禅』においてだが、それについては後述する) ……その体験内容と言へば、それこそこの書の随処に記されていることなのだが、一言もつて言い表せば、「これが禅の出現である。何故ならば、今にして我々は結局〈Aは非Aである〉ことを悟り、また論理は一面的であること、いわゆる没論理性も究め来れば必ずしも没論理的ではないこと、を知つたからである。一見非合理的に見えるものも結局存在の実相に対応する独自の論理を有することを知つたからである。〈空手にして、看よ、鋤はわが手にあり〉である。かくて初めて我々は完全に幸福となつたのだ。何故ならば、奇しくも矛盾こそ、知性の黎明以来我々の終始たずねて止まなかつたものだからである。〈AはAである〉という命題の意味は〈Aは非Aである〉意味が手に入つて初めて分かるのである」(26)となるのだが、「空手にして鋤頭を把り：」や「橋が流れて水は流れず」(26)だのその他あらゆる種類のナンセンス命題がここに包含される。

エッセイの第一シリーズにおいてもそうだが、この『禅学への道』では〈悟り〉の章で、たとえば百丈野鴨子という話を引いて、そのままではとても我々の手には負えない禅の問答、公案等を紹介しているのであるが、そしてまたこれらの公案は多様な解釈の可能性を蔵しているのだが、大拙においては全て悟りの第一関門を通過するレベルの話で終わっている。⁽²⁾

大拙自身は、「禪は、師匠が説明によつてすべての弟子を悟らせるという風にはいかぬものだろうか。悟りとは全然知性的分析を許さぬものだろうか。その通り、それはどれだけ説明や論証を積み重ねても体得者以外には伝えることのできぬ経験である。…中略…指示についていうならば、それは到るところにある」(113)と云うが、これも「悟りへの心機が熟している時には到るところで逢着するのだ」(同)と云うばかりである。悟りの外に居る者には悟りに近づぐためのヒントも与えられない。

敢えて部外者がこの神秘的な語りの扉をコジ開けようとするならば、次のようなことは言えよう。大拙の説明ならぬ説明によつて、禪者が悟りに到るプロセスを見ると、坐禅における公案の工夫に依るのであれ、他の工夫に依るのであれ、いわば疑団を起して熱鉄丸を呑んでいるようにしている内に自然に内外打成一片するというものらしい。大拙は先の言葉に続けて言う。「微かな音、何でもない言葉、ふと咲いている花、何かに躓くというような些細な出来事が、心を悟りへと打ち開く条件もしくは機会となるのである。一見とるに足らぬ出来事がその意義に於いて凡そ均衡を絶した結果を生ずるのである。導火線の軽い接触が、大地をその底から揺り動かすような大爆発を誘うのである。悟りのあらゆる原因、あらゆる条件は心にある。それらは成熟の時期を待っているに過ぎない。何かの理由で心にその準備が整ってくると、鳥が飛び、鈴が鳴る、只それだけの機縁で、諸君は忽然と本来の故郷へ帰るのである。本来の面目を発見するのである」(114)。

我々がここで注意しなければならないのは、『禅学への道』の右の記述からは、〈悟り〉と打成一片した状態との区別がつき難いということである。「大疑団が生じること」「意識の統一境」「内外打成一片」

というような事態が、神秘的なことがらとして受け取られる事態であつて、これが〈悟り〉と呼ばれるのか、それとも、意識統一境の生成も特別な状態であるが、〈悟り〉はさらにそれに加わる神秘的な生成状態であるのか、という点³が、少なくとも『禅学への道』やエッセイ第一シリーズでは明らかではないのである。〈悟り〉を〈意識の統一〉のことだと捉える読者は多いのではないだろうか。禪が禪定のことだと、しばしば見なされるように。ここに、ヘリゲルが弓道における調身調息して空になることと禪とを混同した原因があるのだと思われ³。

次にまた注意すべきは、大拙が、どういう訳か筆者には未だに理解出来ないのだが、この時期の著作では、このような「本来の故郷に帰る」⁴向上門」の禪ばかりを説いているように思われることである。そうすると、先の『禪と弓』での「正しい精神の現在」という思想は、一体どこから得られたものであるかが問題になるであろう。すでに述べたようにここには扶起門の思想、いいかえると先に触れた青原惟信の「而今箇の休歇の処を得て、依然として山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり」という見方と同じ見方があるのだ(ヘリゲルの思想というより借り物にすぎないものだ、とは既に述べたことである)。これについては、『禅の道』に「数年間、日本の禪者の何人かに接する機会と幸運に恵まれた筆者は、公案の解決を可能にするそれら禪者の日常生活を、その端々にいたるまで実見したいという誘惑に勝つことができなかった」(10)という文章から、特定の著者の誰かというのではなく、幾人かからそういう見解を得ていたということが、推測される。ただ、之に関しても何時のことであるのかは特定できないままである。だがその『禅の道』そのものには、そのレベルの禅論は至る所に述べられているのである。

ところで、右の第一点について後の考察のために述べておくと、大拙自身は内外打成一片の境地と〈悟り〉の境地とを明白に区別しているのである。『禪の第一義』（全集第十八巻300—100）によると、大疑現前ということが悟りの前提であって、それはしかし途半ばであり、一旦忽然として蘇生し来れば所謂禪の悟りというものになるのだ、という。この本は一九一四年のものであるが、一九三七年の『禪と念仏の心理学的基礎』においては更に明瞭に、「大疑情」とか「大信根」という「精神力の統合」の「最高頂点」が「無記的意識状態」を生ずるとされる。そしてこの無記的意識状態もなおそのままでは〈悟り〉とは呼ばれず、そこから音を聞くとか景色を見るとか運動神経が刺戟されるとかいうものが加わって「突発的回転」が生じるとそこに〈悟り〉があることになるのである、と言う。つまり、打成一片というのはなお意識の無記的状态にほかならない。そして、そこから最後の段階として生じる〈悟り〉については、「深き意味を有った経験で、その内容は生きており、また高揚性をもってゐる」(110)と言っているのである。ここでいう「突発的回転」は、臨済系の禪ではしばしば作爲的に作られるものであって、秋月龍珉氏は禪や浄土の悟りの心理について述べた大拙の言葉を次のように紹介している。「…ああいう具合にやっていると、心理的に一つのユニフォーミティ・オヴ・コンシヤスネス（意識の統一境）ができるのだが。波の動かないような、三昧というか、いわゆる〈定〉に入る。そのときひよつと刺戟すると、そのコンシヤスネスが動く。その刹那に〈悟り〉というものがある」⁽⁶⁾。

さらに第二の点については、右に引用した文章において〈悟り〉が「その内容が生きており、また高揚性をもっている」ということ

ろからは、大拙においては、〈悟り〉がそのまま向上門と向下門：つまり自己の生および現象世界がいみを取り戻すといういみでの扶起門：の両性格を併せ持っていることが覗えるが、『禪による生活』では、まちがいなしに至る所で扶起門的記述がなされているのである。その中の一つだけを挙げると、

「悟りがそれ自身の世界を得るということは、一方同時に多様性の世界にもそれが見出されるものである。事実後者（多様性の世界）を避けるような悟りなら、真の悟りであるはずがない。それは不活発・不内容の「空」とけっして同一物であってはならない」(79)。
…かくいうのは、『禪による生活』の禪は『禪学への道』のレベルには止まっていないことを示す。

註①この出版年の拠り所はベンツの『禪 東から西へ』の注である。

註②本来公案は学人を大疑に追い込むためのものではなかったことに關しては、大拙自身一三〇頁で述べている。

註③さらに念のために記すが、ヘリゲルは此処で〈悟り〉を経験しているはずは断じてないのである。ヘリゲルは公案禪が集中的沈潜によって内外打成一片の境地を作り出しても、そしてそれが弓道の集中によって実現する最高の段階であったとしても、そこから更に特別な僥倖を得、刺戟を得てはじめて〈悟り〉が実現するのだということを知らないのである。彼は弓道において第二の関門のような難さなさいで辛苦艱難することによって精神を凝り固まらせることがそのまま〈離脱〉であると思いたしなすようである。これはエックハルトの神秘主義も理解し得ていたとはとても言えない。

註④このように書いたが、なお紛然としている。『禪学への道』におびただしく挙げられている悟りの事例には、扶起門に該当する記述は皆無と思われるし、右の『禪と念仏の心理学的基礎』の記述も実は今一つ判然としていないのである。この時期に向上門ばかりを論じているのを、私は「どういう訳か未だに理解できない」と述べたが、一つ思い当たることがある。彼の『大乘仏教概論』の訳者、佐々木閑氏によると、大拙はこの意欲満々の著書を、ベルギーの仏教学者ブサンに完膚無きまでに叩かれて、そのためにこの書物の邦訳を生前には許さなかったのであるという(195427)。扶起門は大乘仏教の命であると言えるものであるが、それを叩かれて羨に懲りたということとはな

かったのであろうか？。

註⑤序文で著者はこの書は ESSAYS IN ZEN, second series 所収のものであったと言った。

註⑥『禅仏教とは何か』一四三頁。

五、『禅の道』の思想

前節までに、筆者はヘリゲルが『弓と禅』で考えている〈弓道と同一視される禅〉は、打成一片の境位までの理解にしか過ぎないということ述べて来た。彼が、禅の〈悟り〉は、さらにもう一つの手順を踏んだ次のレベルに存することを知らず（これは体験ではなく、単なる知識としてだが）、『禅による生活』を読むことによつてであつたと思われる（繰り返すが、ヘリゲルは弓道の稽古を通じては、彼が禅の初関と思つたもの、つまり主体・客体を没却した「内外打成一片」といった境位を体験したとも言えないのである）。『弓と禅』に明らかな影響が見られる『禅と日本文化 Zen and Japanese culture』は一九三八年の出版だが、同じく術である弓道に、他の絵画（墨絵）、生け花を論じた際の禅理論を適用させ得ないで終わっている。

ヘリゲルの『禅の道』が、ある時期に西洋人の禅理解を示す最高の著作であつたことに関しては、筆者より適切な評価者は数多あるであろうから、そちらに譲りたい。私は以下で、『禅の道』に見られる問題を幾つか取り上げた上で、彼の提起した最大の論点に関して私見を述べることにしたい。

*「悟り」という見出しの文章では、〈見性〉の最初の段階が語られている。とりわけ大拙の『禅学への道』との関連を示す(39)ところからは、同書での大拙をベースにしていることが当然予測さ

れる。にもかかわらず、四十頁では、大拙の当該の書物では語られていない「個別存在が個別存在としてではなく、根源的存在との連関で位置づけを得る」(40-41)といった話が展開され、個別存在(定有)が非有によって根拠づけられることが「直下に『見られ』了解される」(42)という。しかし、どういう訳か、こちらの方こそ「直下に『見られ』了解される」はずの「万物の無相なる根源」が、「近寄りたく、捉えがたければ捉え難いほど、有相なる万物はいっそう捉えやすくなる」(43)と言っているのである。

*「日常生活における禅者の態度」(81)では、いわゆる〈行持〉の問題が論じられる。ここには、「師家といえども修行は一生のことなのである。とはいえそれは禅定を得るためではない。禅定を確固としたものにして行くのである」と言い、「禅那」「禅定」を中心に据えている。仏陀(もちろん一体三宝の仏)が中心ではないのか？と問わねばならないであろう。仏陀を見忘れては禅が破算となるのではないか？他方で、次に「禅僧」という見出しを設けて、「今や《家郷》を離れ、実り豊かな孤独を離れて、日常生活の中へと、かつて捨て去った生活の領分へと帰って行かなければならない」(85)と言う。どうもちぐはぐなのだ。

また、ここでは〈了畢〉という言葉も〈完成〉という言葉も使うことはできないと言う(84)。これで、後に取り上げねばならぬ彼の「プログラムを立てない」「完全に空になりきる修行」(163)が語られ得るであろうか。

*「山上また山あり」という文章は、本書の中でも出色の出来映えの文章であると言いたいところだが、ここにも彼の〈見性〉体験を疑わせる決定的な文章がある。ここでは記述は「正念相統」という禅の初関をとづくに通過した禅者の課題である次なる「新た

な土台」の獲得から始まる。ところが、この禪者は脱落したハズの身心（＝自我）にくり返し引き戻され、さらなる（悟り）の成果として「この私は存在しながら、存在しない」（105）など、また善悪、凡聖等、肯定と否定とが同時にあることが「洞察」とされ、そして「それ以前の段階」では「相対と絶対とが、あたたかも別々に二つの領域に分かれていた」のが、「今や彼は身をもつて知る。絶対も相対も《あり》はしないのだ」というのである。「それ以前の段階」とは、初関の段階を指すのであろうか。だがその時「相対と絶対とがあたかも別々に二つの領域に分かれていた」と言えるのか？（絶対）はどこに存していたのか？（絶対面）など正気の人間に見えはせぬのだ。では、「相対と絶対とが二つの領域に分かれずに存する」世界があるというのか？「今や彼は、身をもつて知る。絶対も、相対も、《あり》はしないのだ」（同）とは何？平等面を絶対と言えば、その時差別面はどうであったのか？（平等面）と（差別面）が学人に同時炳現することはあり得ない。それとも、「人境俱不奪」をヘリゲルが見たというのか？初関を通過したことが疑われている彼が？

しかし彼が「今や、身をもつて知る」のは「絶対も、相対も、《あり》はしない」ことであり、なぜならば、「いかなるものも、単独で存在することはない。一切は、他の存在によって存在するのである」からだ、という。これはもはや直指端的の道である禪の事柄ではなく、仏教概論からの密輸入であろう。「自身の確固たる経験」を洗い出し吟味に掛けるという手間を掛けず、そういうレベルの話を導入して済むのであれば、何も（プログラムなしの修行）（103）なるものは語るを要しなかつたであらうし、語り得ないであらう。

*自我の処理の問題について（98）…（我）なるものも無実体であることは、仏教概論的知識としては語られている。後に触れる、悟りが喜びにみちたものとなるためには「あなたの惨めな経験を通して、その為の心構えと素質とが培われて行く」（98）ということまで書かれている。すると（我）自体は（悟り）によって完全に消し飛ぶものだろう。ところがヘリゲルは「（我）は《それ》と置き換えられるべきだろう」と言うのである。さらに、ヘリゲルは「平常心」について、「修行をさらに積み重ねて行くことによっていつの日にか完全な平常心が得られるようになる。一切の出来事をとりわけ自分に降りかかってくる出来事を、まるで心の奥底ではまったく自分とは関係ないかのように、平然と傍観するのである」（98）と書く。このような教えを口にする禪家もあるのだろうが、そんな「平常心」など何の突っ張りにもならない。そもそも（我）は、「（それ）と置き換えられるべき」であるどころか、再び、否、以前にまわしていいとおしい自分として復活するのである。「従前の修行をさらに積み重ねて行く」（98）ことよって得られる「山は山、花は紅」の世界の現前は、単なる悟りの前の認識世界の現前と同じではない。だがヘリゲルは知らないらしい。（我）も以前にまわして我らしく我にしたしく、決して（それ）などとして扱えないことを。「とりわけ自分に降りかかってくる出来事を、まるで心の奥底ではまったく自分とは関係ないかのように、平然と傍観する」（97）ことなど出来ないし、またする必要もないことを。

「平常心是道」であるというのは、『無門関』第十九則だが、それはまさに日常生活全体が道（仏道といってもタオの道といっても可であらう）、根源的生命の満ちあふれだといっているのである。そ

んな公案なら、一度見性した者には簡単に通過できるはずであるが、ヘリゲル先生は此処で滞る。

*一三六頁で言う。「《仏性》とは、無名無相なる根源、自我の無我的な根源であって、悟りの中で発見されるや、間髪をおかず働きかけて来るのである」。そうだろうか。先ず、本質論として、仏性は発見されなくても修証されなくても関係なく、万人・万物に働きかけているのであり、そのことが悟られるのである。次に、修証論として、仏性に開眼（見性）したら間髪をおかず「働きかけて来る」のが「知られる」のか？これにはヘリゲル自身の一〇四頁の文章が矛盾する。つまりそこには、最初の悟りの後、我に返り現実に引き戻され、また禪定に入るというくり返しによって、右に述べた仏性が万人・万物に働きかけて「私の探し求めていたもの」が「この〈私〉の中にあるのだ」ということが洞察されてくる、と言うのである。実は、このいずれが生じるかは、人によって異なるものなのだ。

先に触れたように、ヘリゲル自身がこの書物で「数年間、日本の禪者の何人かと接する機会と幸運に恵まれた筆者」が、「以下は日本の各禅寺で、こうした道筋を踏んで進められる人間の陶冶と回心との経路を論述して行く」といったことを記している。自らが見性した経験を語るとも、参禅の体験を書くとも言っていないのである。そもそも臨済系の〈悟り〉に〈参禅〉なしで済ませ得るはずがないであろう。

*『禅の道』の解説によると、〈了畢〉という言葉に該当する「どこまでも修行をしてゆかねばならぬ」という思想(∞)を述べただけでも、このヘリゲルの本の価値が覗えるという老師もいるのだそうだが、この思想は「悟り」の内実をなす「無差別」の事態を

何のプログラムも立てず、単純に行じるのが禅の道だ(163)という、ヘリゲルをヨーロッパ禅宗史の人となしている問題発言と矛盾せずにはいないだろう。私の見るところ、〈了畢〉という言葉には単に何かが終わるというだけではなく、本来「一大事の修了」というものであった。その肝心の事柄が問題にされるならば、臨済禅ではとりわけそういう限定的事態が考えられるのであるから、ヘリゲルの右の二つの矛盾すると見られる立言は、後者の方が正当である(少々荒っぽい記述だが)とせねばならないだろう。いずれにしても、このような矛盾する主張が並べられているのがこの書物であって、これが西洋の禅理解に関して一時代を画す書物として特筆されべきであるとは、私には思えないのである。

註①ここに關しても体験者是否と言うだろう。

註②大拙、『禅学への道』一三四頁。

註③『禅による生活』六六頁によると長慶後のことばとして「これがわかったら、お前たちの修行は終わるのだ」というものがあるという。

六、〈悟り〉論へのヘリゲルの挑戦

さて、最後に我々は、西洋における禅仏教史上のヘリゲルの位置づけにもう一度言及しなければならぬ。それは単にオイゲン・ヘリゲル研究に不可欠の問題であるというだけではなく、問題自体が我が国における禅仏教をも見直す好個の切っ掛けとなるかもしれないからである。

この課題というのは次のようなことである。ヘリゲルは、例えば『禅の道』で、禅以前の仏教徒の悟りが、釈迦の悟りの追体験であったと捉えて、その場合釈迦は人生を苦と捉えそれを前提したので、其処からの解脱が意味をなしたが、もし人生を安楽と幸福に満ちたものと捉え前提したとしたら、解脱の必要がなくなるのではないか、

といった問いを提出する。これに対して、一切無前提で「禪定に入つて、完全に空になりきる修行を、何らのプログラムも立てずに、単純に行ずるとすれば？運を天に任せてやるとすれば？」一体どうなるか、と問うのである。そして、彼は「これこそ、禪の道だったのである」(163)と結論する。

信仰による救済体系であるキリスト教に対して、禪は「自ら仏教であることを主張するが、経論所説底に対しては悉く知性の不浄を拭い去る以外に用のない故紙と断じて憚らない」(『禅学への道』29)といった見解が強く影響しているのであろうか。だが、大拙が言うように、禪を、仏教としての禪を学ぶ際に、仏教を前提せずに禪を学ぶことが可能であるのか。一切無前提で「禪定に入つて、完全に空になりきる修行」をやることによって、そこに生じるものは何であるのか。仏教体系が根柢に受け入れられているから、〈原体験〉が解釈され受け入れられるのではないのか？大拙自身どうなのか。一方、キリスト教が「信仰による救済の体系である」というようなことは、それほど自明な対立的存在であるのだろうか。

さて、『禅の道』のヘリゲルは、完全に空になることが出来さえしたら禪という仏教体系の或る形式だけではなく坐禅すら無意味だと考えているようなのである。彼は、邦訳によれば「坐禅は空費であり、それによって〈悟り〉がもたらされるのではないということとは、自ずと明らかになるからである」(55)と述べている。

エルンスト・ベントツがこれにコメントする。これによって〈禅の西洋化〉への決定的な一歩が踏み出された、日本の禅堂では、仏教的沈潜の諸段階を踏まえた極度の瞑想修行の結果として得られるものを、ヘリゲルは出発点としている、と。彼は、ヘリゲルがこういう印象を与えることを除去しようとしたことも認めながら、やはり

彼は固有の宗教的諸前提から切り離して、直接に〈無〉にして〈空〉なるものへと突破しようとしたのであり、それが実存哲学的な禅理解に門戸を開いている、と評価している。⁽³⁾

『禅の道』の訳者によるコメントは、ヘリゲルの意図はベントツの言うようなところにはなかった、と言うのであるが、今はそれには触れない。ヘリゲルの主張自体が果たして意味を持つかどうか、という点が肝心である。いま、問題を正確に把握するために、その箇所⁽⁴⁾に先立つ箇所から見直しておかねばならない。

(この議論の目的)

ヘリゲルにとつては、「禪が、何故、仏教の古典的瞑想神秘主義とは別の道を辿るようになったかを論じ」ることが目的であった(161)。

「仏教においては、〈悟り〉とは、瞑想作業の出発点となる真理を純一に見ることを意味している」(同)とヘリゲルは言う。これは〈瞑想作業〉というものが、真理を純一に見る〈悟り〉の後に続く、というのではない。〈瞑想作業〉に先だつて、仏陀が悟る前に持っていた〈四諦〉など、要するに「出家の因となる認識」を瞑想を通じて〈純一に見る〉のである。〈未悟の仏陀の原体験を追体験する〉のである。そうだとすると、この〈瞑想作業〉は、テーマが予め設定されていることになる。「瞑想者が抱くテーマがいわば固定観念になつてしまふという結果になりはしないだろうか？」。彼が問題にするのは、仏教者の前提は「人生は苦なり」というものであるが、「人生は安楽なものである」、現世は幸福な調和の世界である」と体験する者にとつては、もはや面倒な瞑想作業を通して「苦なる人生」を乗り越えることはないではないか、と言うのである。禪が行うような「思量と非思量、快と不快、等々の彼岸にいたる」必要がない。とすると：禅に二元論の彼岸も、合一も、自己自身からの脱却もなくなつてし

まうではないか。⁽⁴⁾

このヘリゲルの問いは、じつは臨済禅における「公案」が悟りの着地点を予め予想した組織であることを宣言した大拙が、それに対して加えた禅の側の窮極的修正意見を、問いとして持ち出しているものである。大拙は、「公案訓練は、はつきりした目的を念頭に置いて明確に打ち樹てた一つの組織であるのだ。禅は神秘経験が得られる口吻を、その偶然に來り訪れるのに委ねて為すところのない神秘的諸形式とはその趣を異にするものである」と、公案禅の明らかな作為性を示しながら、翻つて、「禅が事実君の主張する程に知性の視圈を超えるものであるなら、そこには如何なる組織もあつてはならぬ。また實際如何なる組織もあり得ない。何故ならば、組織の概念そのものが知性的だからである。一貫した立場に立とうというなら、禅は過程とか組織とか訓練などという臭味を一切払拭した一箇單純絶対の経験に止まらねばならぬ。公案などというものは贅物であり冗物であり、正しく相容れぬ物であるといわねばならぬ」という反論を持ち出し、「理論的には、というよりも究極的には、全くその通りである」と、その正当性を認めている。ヘリゲルの問いは当にこれと同一の主張なのである。

「ところで、こうしたこと（つまり公案の組織など・上野）を初めから棚上げしてやるとすれば、どうだろう？ 禅定に入つて、完全に空になりきる修行を、何らのプログラムも立てずに、單純に行ずるとすれば？ 運を天に任せてやるとすれば？」

大拙もその問いを肯定しているように、これは「禅の道」でもあつた。それは、つまり禅は、仏陀の教えとは前提を同じくする必要のない、端的な直指人心の悟りの道だ、という結論なのである。だが、それほどに單純な問題であつただろうか。

我々はこれを如何に考えればよいのだろうか。

註①（臨済系の）悟りは空になりきるだけのことではなく、実は次の段階が問題にされねばならないのだが、ヘリゲルはこう言う。したがって我々は、以下では「空になりきつたら」を「悟りに到つたら」と読み替えることにして話を続けることにする。

註②この訳が原文に忠実なのかどうか、ドイツ語の原典を手にし得ない筆者には判断が出来ないが、英語版でもほぼ同様に、次のように記されている。
—because the futility of it exposes itself: it does not lead to satori.

註③『禅 東から西へ』二四—二五頁。だが、ヘリゲルがかかる問いを發したのは、彼の發明に依るのではないこと、後述する通りである。

註④ここにヘリゲルの禅理解の曖昧さがよく露呈されていると思われる。禅をやはり「彼岸にいたること」であるとか、「合一（*Union*）」といったものであるとか、あるいは「禅定に入った者は、自己本来の本性でないものから脱却する」といった見解が禅のものであると前提し、それが「人生をバラ色だと観じる」仏教を仮定すると覆つてしまふというのである。いうまでもなく（彼岸）は意識として感得せられるとしても、それ以上のものではない。（合一）は西洋神秘主義の事柄ではあつても禅は主観・客観の二元分立が切れているのであるから、仮に仏性が現前したとしてもそれに合一する自体が不在である。

註⑤『禅学への道』一三七—一八頁。

（二）類似事態と文化的背景による解釈

さて、ヘリゲルはここでも「空になりきる」ことを禅の差し当たりの課題である（悟り）と同一視しているように思われるのだが、そのいわば打成一片という事態は、その事態そのものとして見ると、実は何も禅の特殊事情ではなく、たとえば一九九五年の阪神大震災において被災者の人々に経験されたことと、極めてよく類似した事態であると言えよう。それは、見慣れた街、見慣れた風景が破壊されたことによつて、残つた物も、また自己自身についても、まるで意味を失つてしまふという事態である。あるいはつい先ほどまで和

やかに語らっていた恋人が、交通事故で死んでしまったという報知を受けた人に生起する目の前が真つ暗、もしくは真つ白の状態は、やはり先程までに認めていた自分とその見ている世界との〈意味〉が脱落し、確かに自分は自分のはずだが今まで場所を占めていた意味が無くなってしまっている（主観・客観はじつさいにはここでも何らか機能はしているのだが）。あるいは恋におちいった際にも、同様の事態が生じる。¹⁾

あるいは、こんな事態は作為的に現前させることが可能である。弓道の稽古として筆者が取り入れている〈雪の目付〉というのは、弓を引き分けて発射までのあいだ、いわゆる〈会〉において、的付けを済ませ狙いが所定の位置に着いたと覚しき頃から〈離れ〉までのごく短い時間である（だから、別口でそれだけ稽古することもしばしばなのだが）が、的を凝視せずに視野の全体を見るのだ。雪の日の稽古から名を付けたのだが、ぼた雪がしずしずと落ちていく。意識がその一片一片には囚われず、降る雪の全てが見える。目は「眠るが如く半眼」どころか、画にみる達磨大師の面壁図がギョロ目を剥いているように剥き出しである。こうすれば、目の前の現象は一々が明らかに視覚には捉えられていながら、その一々が何であるか意味を持たない。もちろん弓場に猫や犬が迷い込んできたら、ただちに異常事態として射を中止することも出来る。

このしばしば「ノッペラポーの」と表現される（が決してそういう訳ではなく、個々のものがただ意味を失っているだけ）状態をいかなるものとして受けとめるか。ここにヘリゲルの問題は関わっているように思われる。ヘリゲルは禅神秘主義は経験したものには分かるがそうでない場合には近づきようのないものであるとし、自らは弓道によってそれをやり遂げたかのごとく、誇らしげに弓道論を

展開していた。だが、そうではないのではないか。いかなる経験もそれが〈何〉であるかを語り得るためには、それを何として掴むかの枠が、文化体系を前提として必要とされるのではないか（ただ個人の生の体験がその枠を形成するために働くというレシプロシティ²⁾も考えなければならぬかもしれないが）。

右に大震災を引き合いに出して論じたことがここに返ってくるだろう。阪神大震災の被災者の人々は、歪な全体世界が意識に立ち上がることにしては何の予備知識も持たず、それが真の幸福の源であると告げる文化をも持たず、したがっていきなり歪な心象風景が展開したのだった。言い換えればあの人々は当に、何の修行プログラムも立てずに、（言葉を失わせられるショックの大きさの程度には個人による差が大きかったであろうが）、いわば〈空になった〉のであった。だが、被災者をトラウマから解放するという名分を掲げてお節介をしたカウンセラーの介入によって、殆どの人は禅の〈見性〉（悟り）に転じることは成らなかつた（私は、九州の地にあつて震災のニュースに接しながら歯がゆい思いをしてきた。この思いは間違いだったろうか？）。そして、その際、そのショック以前には多くの人たちは〈幸福感〉の中にあつただろうと推察される。ところで、その際に仏陀と同様にこの生を苦と捉えそこから解脱すること願っている人が居たとしたら、彼はよくその〈解脱〉を得ることが出来たであろうか。⁴⁾

かかる事態が現前して禅の〈見性〉を師家が印可する場合には、禅の体系に即して「それは見性である」と判断するのである。ただ禅の場合にはさらに審細に検討しなければなるまい。だが、仮に〈悟り〉と同じ事態が生起しても、本人がそれを処理する前提的な見識を持たず、禅における初関であると知らなければ、これは歪なデフォ

ルメされた世界の現成でしかないはずだ。

だが、いずれにしても禅経験の語り得ないことを主張するかの大拙でさえも、禅は、普通の経験ではないが「なお、ある種の経験を語る」（『禅による生活』50）と述べるし、別の書物では、〈経験〉を形成するために不可欠なものとして何らかの論理体系というものがあることを語り出すのである。

「五位は論理的でなくても、禅者が自らの直覚を何かの形で組織立てようとした試みであるといつてよい。それで、五位の調べなるものが、今まで見てきた一々の公案に対して思想的体系を与えるため、修禅者には課せられる。何かの意味で思想的体系を持つということが大切である。単に体験といつてばかりおられぬ、やはり抽象的に全部を把握する機構を作り上げないと、個々の具体的なるものの、それぞれに据わるべき位置がわからなくなる。体系が出来るとき体験なるものがますます有力になるわけである。ここにも回互性があるといつてよい。体験は体系づけられなくてはならぬ。体系はまた体験に基づかなくてはならない」（『金剛経の禅』107）と。

こうすると、大拙自身は『禅学への道』などではそんなことは言わなかつたのだが、体験の言語化という事が避けられないこととなるのである。

註① J・オースティンは、たとえは PERSUASION 第七章で、A few minutes she saw nothing before her. It was all confusion. She was lost. 云々云々。

註② 言語脱落のノツペラポーの世界というようなるものが自文化に不在の場合に、一旦そういう状態が生じた時には騒動を引き起こすことになること、我々は大震災で経験済みである。またサルトルの『嘔吐』の問題としてある。

註③ 震災被災者は、楽しい団欒の場所を、相手を、奪われて悲惨に突き落とされたと感じているだろう。これに反して、禅の予想している修行者は当に「四大五蘊のこの身」を苦痛と感じている。この人たちは大拙『禅学への道』四〇

頁冒頭にいうように重荷からの「解放」を得るのだから、そこに幸福の極みとしての〈悟り〉を得るのだ。被災者には、それが出来ないことになるのか？否、である。先取りして空じられた世界を見た人々に、その意味を後から押しつけて行かねばならない。彼らは震災前には〈幸福感〉の中にあつただろう、と私は述べたが、そのような〈幸福感〉は、まさに少しばかり地面が揺れて重要他者を失うことによつてヒビのはいるうすつぺらな幸福感なのである。「福音書」のイエスの「悲惨の極みにいる者は幸いだ」という「幸福観」の威力を再認識しなければなるまい。中学、高等学校レベルの教育において、財産、地位、権力、名譽、健康、快楽を得ることが幸福でも幸福のための条件でもないことをくれぐれも実感せしめることが、大事であろう。「ソクラテスの弁明」や「エウチュデモス」を参照。同様に、念仏の人たちが、地獄に堕ちたとしてもよい、地獄こそ極楽、と述べることをよく考えてみよう。彼らはあるいはいはもしかすると、この空じられた世界を地獄と捉えてそれに意味を認めている、最先端思想の持ち主なのではないか。

註④ 虚無的な感情生活にある人、生ぬるい幸福感に浸っている人には、もとより解脱のための修行など何の意味も持たないのは釈尊の時代からのことであるとして、問題になるのは、現状認識において切実な欠陥を認め、それを突破しようとする人のこと。彼らは、たとえ〈弁証法的〉であれ、〈直証的〉であれこの世の諸々の事物に希望を置かず覚めた目で見ている。当人達がどう見ているかは別にしても、禅者とイエス、ヨハネとまたソクラテスと、所謂現象世界に〈意味脱落〉を見、逆に理性の届かぬ処から意味賦与とされて一々の現象が生活の中に生きてくるといふ体験が、洋の東西を問わずに行われていることをこそ、評価すべき時代ではないであろうか。我々は自らこの次元の事柄をよく考えねばならない。

(二) 〈悟り〉の本質とは何か

ここでは先ず、ヘリゲルの〈悟り〉観と大拙のそれとの違いを明確にしておかねばならないだろう。ヘリゲルは『禅への道』でも「禅定に入つて、完全に空になりきる」ことを〈悟り〉とみている。あるいは「悟りとは無差別の段階」（ともに一六三頁）である。これに対して大拙は、先に引用した箇所だけでなく『禅学への道』の「公

案」の章でも、何らかの禪定というカラッポの状態が悟りではないだけでなく、学人の「心が熟していた」(129)としても〈悟り〉のためには「導き手の最後の一触りが必要とするのであった。それによって「本来の面目の全露現を見るにいたる」(130)という事態が〈悟り〉なのである。

しかしそれはさらにいうと如何なる事態なのであろうか？これまで検討したところではとても尽くされはしないであらう。〈悟り〉を「新境地の獲得」だとした『禅学への道』第七章を丹念に読んで行けば、それが掴めるであらうか。

趙州洗鉢、徳山への龍潭の紙燭吹消し、百丈野鴨子、道謙への宗元の言葉「駝箇死屍路上行」、香巖撃竹、これらに共通する説明事項として「微かな音、何でも無い言葉、ふと咲いている花、何かに墮くというような些細な出来事が、心を悟りへと打ち開く条件もしくは機会となるのである。一見とるに足らぬ出来事がその意義に於いて凡そ均衡を絶した結果を生ずるのである。導火線の軽い接触が、大地をその底から揺り動かすような大爆発を誘うのである。悟りのあらゆる原因、あらゆる条件は心にある。それらは成熟の時期を待っているに過ぎない。何かの理由で心にその準備が整ってくると、鳥が飛び、鈴が鳴る、只それだけの機縁で、諸君は忽然と本来の故郷へ帰るのである。本来の面目を発見するのである」(114)と述べられていくことは、先にも触れた。

悟りの条件が「心」にあり、また悟りにおいて「本来の面目を発見する」のであることが重要な意味を持っているらしいことは見当がつく。では、「心」―何らかの主体性を言わんとしているであろう―は「本来の面目」をどのように見るのか？黄山谷は僅かばかりの示唆で釈然と悟るところがあった(114)らしいのだが、我々には

手掛かり無しである。では、「内容の点になると悟りにも禪にも諸君の知性的理解に合うように記述し提示し証示し得るものは何もないのだ。何故ならば禪は観念とは没交渉であり、悟りは一種の内的知覚―個々の対象の知覚ではなく謂わば実在そのものの知覚であるからだ。悟りの最後に落ち着くところは自己にある。それは自己自身の裡に還帰するより外はないのだ」(115)と言葉が加えられれば分かるであらうか。否、却って。およそ「知覚」でありながら「個々の対象の知覚ではなく」「実在そのものの知覚」であるとは、いかなることか。

筆者は先に震災や特殊な眼使用によって「意味を脱落させた全体」を見ることに触れた。大拙のいう「本来の面目を発見する」とか「実在そのものの知覚」とは、そういうものと同列のものであるのか？しかし、そういうものであるならば、たしかに意識の主体(心)は活躍しているし、モノの個々の本質は失せ存在の全体が露現しているように思われようが、それでも意識主体がそれとして残っている限り、そこに見られている全体は真の根源的全体ではない。意識そのものをすら根源的に生み出すもの、主観・客観の二元対立をも生み出す当の根源的な存在ではありえないであらう。少なくとも「知覚」もしくは「意識の対象」として掴まれるものである限りは、根源的存在ではあり得ないはずである。我々は大拙のいかに向き合えばよいのか。敢えて断を下す前に、『禅学への道』で彼の要約した所見を見ておくことにしよう。

一、禪の修行は、瞑想によって自己暗示の状態を生み出すのとは違う、悟りは、強度の思念集中によって一定の予期された意識状態を生み出すという風のものではない、と大拙は言う。だが、確か

に〈悟り〉自体はそういうものではないとしても、悟りの前段階は、まさに通常の言語使用が不可能になるほど理性に無理強いをして〈ユニフォーミティー・オヴ・コンシヤスネス〉を生み出して行くのではなかったか？

臨床心理学者が次のように言う時、これはまさに〈悟り〉そのものではないがその前段階を準備するものとみることができそうである。「宗教における行では只管打坐というように、坐位を取って数息観なり公案にこころを尽くすとか、瞑想、読経、念仏三昧、経行、回峰行、あるいは滝に打たれながらのお滝行などの修行まで、たとえトランスや非現実世界へ沈潜・没入するまでには到らぬまでも、すくなくともその初期のうちには、やはり現実からの離脱のため工夫が全くないまま突然に心身脱落の境地に到るといふようなことはまず無いものと思われる。宗教上のさまざまな儀礼はそれぞれの独特の雰囲気なかでの非現実を体験し、あるいはトランス化のためそれぞれの演出が凝らされている」。

二、「悟りを獲得しなければ誰も禅の真理に参入することはできぬ。悟りとは、今迄は夢想だにもしなかった新しい真理が突如として意識に閃き出ることである。それは、知性的、論証的な作為をどこまでも積み重ねて行つてその挙句一時に起る一種の精神的大変動である。―そしてその新風光は仏教で無明と名づける二元論の醜悪さのすべてを包み隠してしまうかとも思われるばかりである」。

〈夢想だにもしなかった新しい真理〉とは何であるのか。意識に閃くのであれば、二元論の醜悪さを包み隠す、などとは言えないのではないか。なによりも、悟りの前段階は、右にも見たように、理性(論証をこととする)に無理強いをして爆発を起こさせるのであつ

て、決して「知性的、論証的な作為をどこまでも積み重ねて行つて」そうなるのではなかった。

三、悟りは禅の存在理由である。そのために禅はシステムティックな、〈悟り〉を引き起こす公案組織を持っている。悟りは經典の知識や論究の学的論究の上位に置かれ、禅そのものと一つに見られるた。

この言い分がどこまで通用するだろうか。禅における仏教教理の不可欠なることは、〈禅〉体験を「禅体験」として受け取る際に問題になったことであつた。いま大拙自身の忘却している言葉を思い起こすだけでも、右のようには迂闊には語れないことが明らかとなるだろう。次章「公案」で、〈公案〉は今日禅経験への競技にその初動を与えるものとなっているが、禅の歴史の初期には、たとえば六祖恵能が明上座に「禅とは何か」と問われて「不思議不思議。正与麼時。那箇是明上座。本来面目」と答えたのが明上座の悟りの切っ掛けとなっている(129)。

この例など、立派な悟り内容の先行と言えるのではないか。

四、悟りが禅の中心であれば、禅は〈禅那〉ではない。〈禅那〉は大乗仏教では「心が訓練されて、意識の痕跡をも止めない、無意識であるという感じさえも消失する完全な空白の状態を現出し得るまでになるとき」完成の域に達したといわれる。禅には古い知性作用の累積を一気に推倒して新生命の基礎を打ち樹てる底の全面的な神的隆起がなければならぬ。

五、悟りは、基督教神祕家の主張するように神を如実に観ることではなく、創造のはたらきに観入することである。対象を把握するとその反対の性質のものは排除されることになる。禅は絶対の自由を求めるので、〈無所住〉に働くのでなければならぬ。

ここに言うところは、禪における学人の主体性を強調することにある。だが、基督教の神は根源的言葉であり主観・客観の対をその都度時々刻々に新しく創造する働きの当体である。どうしてそれを観ることが「非神を排除する」ことになるのか。禪の〈見性〉はまさにそういう存在の把握ではないのか。そういう存在の把握なしに「創造のはたらきに観入する」などということが意味を持つであろうか。

また「無所住に働く」というのは、第一の悟りの後仕末としての向下道にかかわることがらではないのか？

六、悟りは異常心理研究の好題目たる病態意識ではなく、もし何かであるなら完全な常態意識である。扉が内へ開くか外へ開くかは全く蝶番のつけ方による。一瞬にして事態が転換し、禪が自分のものになったら、生の調べが一変し、生がいよいよその味わいを深める。

臨床心理家も禪が異常心理であるとは言わない。「(宗教家が)一心不乱に作業へ打ち込む、空想・創造に耽る等々、そのいずれもが非現実化を志向したものだし、トランス化の萌芽でもある。その他、類似の現象は数え上げれば、普通の人間の行動にいくらでもみられるもので、それが異常だとか、病理現象だとか言う方が寧ろ、不当である」⁽³⁾。ただこの事態の転換が如何にして生じ、悟りの前のありきたりの世界が「すべて善し」と肯定される(136)へとなるのか、その転換の秘密を我々は知りたいと欲しているのである。

これらを見ると、(臨済系の、と限定せねばならないのかもしれないが)〈悟り〉に関しては二つの事柄が不可欠の要素となっていることがよく分かる。その一つは主体性であり、もう一つは〈悟り〉の

光景である。〈主体性〉については、次章「公案」の章に、公案組織こそ禪の特色であることを述べ、「禪は生きるそのはたらきに於いて生を把握しようとする。生の流れを停めてこれを観ようというのは禪の仕事ではない。不断に公案が念頭にあるということは、心をつねに一杯にしておくこと、すなわち充分に働かせておくことである。悟りはこの働きの只中に得られるものであって、ままだ想像されるようにそれを抑圧することによって得られるものではない」と言う。

真理を知ろうという働きにおいてすら(というのは、多くの思想家の言うところでは、主体性の停止こそ真理認識の道であるというのだが)「生の流れを停め」ずに、「心をつねに一杯にしておくこと」を要請している。だが理性能力の埒外のことから関しては、却って理性能力を停止して、一步退いて人間の認識機構を振り返ることによって、その認識力を活かしている当体を洞察するべきではないだろうか。

『臨済録』の到るところに見られる主体性の強調は、禪を当に個性の張り合いのような光景として映し出したりもしたものだ、もとより禪がそんなものであるはずはない。(人間の自由)は単に個性の主体性の発揮されるところで確保されるなどというのではなく、真に主体性として活かされるべきものの働きが発揮されるに個性においても認められるものである。

大拙の打ち出している〈悟り〉の第二の不可欠の要素は、「今迄は夢想だにもしなかった」かどうかはこれから検討して行くとして、「新しい真理が突如として意識に閃き出る」とか、「本来の面目の全露現を見るにいたる」(130)といったことがらである。「意識に閃き出る」と言うと、判断であるよりはまだ表象像であるといった方が分かり易いであろうが、表象像ではあり得ないだろう。「公案」の

章では趙州栢樹子の公案を巡って大拙は解説する。この公案は「汎神論」を言い換えた「形而上学的象徴主義」といったものではないとした上で、「禪は禪として存在すべき理由を自身に有するものである」と言い、「実際、禪には主観と客観、思惟と世界というような二元的対立は存在しないのであるが、如上の主観主義（右の禪の存在理由が自身にあるということ）を離れては、栢樹子も全くその意義を失うのである」（132）と述べる。主観・客観を超えた世界が開かれると思わせながら、結局は、〈実存主義に関連を見せるところからも窺えるような〉「主体的決断」をこそ生命としているのが禪であることになるであろう。してみれば、鈴木大拙の〈悟り〉観とは、次のように述べて過たないのではないだろうか。

先の三に関して、私は大拙の言い分に敢えて反して、禪には仏教教理が不可欠であると述べた。その際に使用した大拙のテキストは、師匠である六祖恵能が明上座に禪の本質を問われて述べた句に「本来の面目」なる文言があり、それは万物生成の始源なる世界を仄めかしたことによって、一触すれば落ちるほど熟していた明上座に大肯定の世界を開いたのだ、と読める。同様の事態が一般に公案や何やによって熟した学人の心に生じるのではないのか。そしてたとえば大拙の場合には、『大乘仏教概論』に、

「しかしながら、仏教というものを、あらゆる矛盾がその中で解消される窮極にして統一的な原理の存在を否定したり無視したりする不可知論あるいは自然主義的なものであると規定するのは不当である。哲学的観点のみならず宗教的観点から見ても最高のものとされるこの原理を、仏教徒たちは法身と名付けた。我々の生は、現象的な面から見れば、業の束縛およびその確乎とした法則性から逃れることはできないが、その生の窮極の意味を、仏教徒たちは法身の中

に見いだすのである」（31）と書かれているように、自己の実存の全体に「然り」を言わしめる原理を肯定したのではないのか。このような大肯定は、論理的には主観と客観の一对が必ずそれ自体の外に存立原理を持たなければならぬという〈一歩を退いた回照〉によって認めることからあるのだが、それにしてもそこには〈虚無主義〉に転ぶ可能性もある。そこを肯定の側に向けるのは、この論理を、もしくはここまでの経験を、仏教教理によって〈解釈する〉ことに他ならないであろう。もつとどろどろした体験的な場面として述べると、公案シテムに乗せられて無理会の処に追いつめられ、主体性の決断を迫られている学人が、打成一片してなおシゴキを掛けられ〈揺すられ〉ることによって、チラとでもこの窮境を「仏のいのち」の光に包まれたものだと感じ得たら、従来のバイアスが彼の心を全部光の方へと押し流し高揚感のある「光の体験」を完了させることになるであろう。大拙の〈悟り〉はこういうものではなかったであろうか。あるいは特別な〈光〉を持ち出さなくとも、学人が人生体験を深めてこの一箇の生が誇るべきものを持たず、寄る辺なきものであることを自覚しておれば、ただその光陰よりも速やかであり露よりも脆い生命が縁起によって営まれているという見取だけでもすでに大安心の磐根となり得るのではないか。ちようど浄土の信者が『安心決定鈔』六・六に〈機法一体〉なることを知り、地獄をも弥陀の御手の中とするように。あるいはまた、イエスの福音を聴く者が、乞食であることに幸いを見（マタイ、五・三）、悲惨の極みになぐさめを見いだす（同、五・四）ように。

もし臨濟禪の〈悟り〉がこのように解釈することを許すものであ

るならば、ヘリゲルの提起した「一切無前提で、禪定に入って、完全に空になる修行を、何らのプログラムも立てずに、単純に行ずるとすれば？運を天に任せてやるとすれば一体どうなるか？」という問いは、単なる思いつきの仮定であるに過ぎない、と冷たく突き放されなければならぬであろう。あるいはその前に、何故に、洋の東西を別にしてはいるが、それぞれの既存の文化を無視して、大人が幼稚園児の立場から人生問題を始めなければならぬのか、と冷笑されて然るべきであろう。

ヘリゲルは来日に先立ち、西洋神秘主義思想に没頭していたと述べているが、その点にも我々は疑いの眼差しを向けなければならぬであろう。その点にも我々は疑いの眼差しを向けなければならぬか？と描いてみた「教理に即しながら根源を覗いてみる」といった思想は、他ならぬキリスト教神秘思想家の大物とされているアウグスティヌスから借りてきたものであり、そのアウグスティヌスの思想は、プラトンに溯源されるものであることも明らかになっているのである。

註①成瀬悟策『動作のこころ』九五頁。なお、成瀬氏は禪は結局のところその修行体系によってこの心理状態を引き起こすことを本質としている、と考えておられるのだが、それはまるでちがうと言わねばならないだろう。

註②『禪による生活』では、じつはこの手の主張が溢れることになる。

註③成瀬『動作のこころ』九五頁。

註④旧い著書を持ち出すまでもなく、『禪学への道』第六章にも、大珠慧海の語録を引いて、「心が心ではないことを了得して初めて心とそなたらきとが解るのだ」や「すべての存在を生み出すものを法性もしくは法身」と述べている。

註⑤この〈論理的〉というのは、ヤスパースを做って〈宗教的根本操作的〉とよぶことのできる論理である。大拙の〈即非の論理〉というのがこの論理に他

ならないのである。

註⑥拙稿「何を学ぶべきか？」（『教養の源泉をたずねて』所収）を参照されたい。