

ヴイリギス・イエーガーと東西の靈的叡知の統合の試み

キリスト教神秘主義と禪

清水大介

ヴイリギス・イエーガー (Willigis Jäger、一九二五年生)

はドイツのベネディクト会司祭。若い頃からキリスト

教神秘主義の研鑽を重ねてきたが、一九六九年頃から
禪に関心を向け、一九七五年から一九八一年まで、日

本の在家禅会である三宝教団の山田耕雲老師(一九〇七
—一九八九)について集中的な公案修行を遂行し、禪の
教授資格を得た。その後、母国のヴェルツブルクでキ
リスト教神秘主義の観想と禪の接心の講習会を開催し、
現代において神を求めるヨーロッパ人たちの間で大き
な人気を博するようになった。今日ヴイリギス神父は、
ヨーロッパにおいてキリスト教神秘主義と禪の修練を

教える代表的な人物と目され、「現代のエックハルト」

と呼ばれるようになってきている。

1 東西の靈的な道における叡知

「西と東の叡知」(westöstliche Weisheit)と(こう)と
でどういうことを考えているか要約してくれませんか、
と要請されてイエーガーは次のように答えている。^①

① 東西の叡知ある人々が深層の超パーソナルな経験
をなし、こうした経験から諸宗教が生まれた。

② 彼らの描いたさまざまな道は、分別理性
(Ratio)では捉えられない、背景根拠的な現実

(hintergründige Wirklichkeit) を経験することへと

導くものである。この背景根拠の現実に諸宗教は色々な名前を与えたが、同じものが意味されている。道は、登山に喩えるなら、途中の登り方はさまざまでも、同じ頂上に到達しようとしている。

③ 文化や宗教がちがっても、私たちは同じ人間として、存在の原根底 (Urgrund des Seins) を経験可能にする、深層の同一基盤を有している。

④ 「西と東の叡知」とはあらゆる霊的な道の核心であり、教条と信仰帰属が超えられるなら、あらゆる宗教に見い出されるものである。

⑤ 「西と東の叡知」が教える修練の道は、自我の撤回へと到るものであり、それによって自我活動によって不断に覆われていたレベルが明らかになる。

⑥ この到達は、一焦点(呼吸、音声)と一つになるか、または形象無き空へと「観る」ことによってなされる。

⑦ この道は、献身、鍛練、徹底を要する修練の道(あ

るいは祈りの道)である。

⑧ この道は、いのちの道であり、人を内面から変貌させる。

2 日本でのキリスト教神秘主義と禅の同

類性の経験

イエーガーがこのように東西の霊的叡知の同一性を主張し、そうした同一の霊的叡知を修練の目標として掲げるようになったのは、日本滞在中にキリスト教神秘主義と禅が同類的なものだということを直接的に体験したことによる。

日本の禅センターでの長期滞在は私に、あらゆる宗教の霊的な道は同一の根本構造に従っているということを教えました。私にわかったのは、私たちが人間としてもっている根本的な才能は、私たち皆に共通するということです。そうした才能の一つが、一切の存在の背景根拠 (Hintergrund) を経験できるという才能です。この経験に到るまでの本質的な歩みが必要とするのは、分別意識

(Tagesbewusstsein) を沈黙させることです。それによって精神がエゴ (Ego) の制限から解放されます。エゴとの自己同一化を解消することに成功するならば、私たちが一切の存在の一性 (Einheit) を経験する意識空間が開かれてきます。^④

分別意識を沈黙させることと精神をエゴの制限から解放することとは、キリスト教神秘主義と禪に共通の修練の過程であり、一切の存在の一性の経験は両者の共通の目標なのである。キリスト教神秘主義と禪は、実際の経験という観点においては同じ類に属する。

私としては、長年の禅修行によって初めて、キリスト教神秘主義がその核心において禅宗とまさしく同じことを教えている、とわかりました。^⑤ 禪がキリスト教神秘主義と同じ構成要素を含み、困難も経験それ自体も広汎に同じであるということを発見することとは、私にとってわくわくするような素晴らしいことでありました。^⑥

キリスト教神秘主義と禪の同類性は、(1) 修練の根本構造の同類性と(2) 根本経験の同質性に認められる。

2.1 修練の根本構造の同類性

イエーガーが実地の修練において認識したのは、根本経験が同質的であるのみならず、根本経験に到る修練の方法も同一の根本構造に従っているということであった。

超パーソナルな意識空間に到る接近通路には色々なものがあるのであるが、その内、二つの接近通路が、最も一般的な修練の根本形式ないし根本構造である。それは、(1) 意識の統一 (Vereinheitlichung) なじし意識の集中 (Sammlung) と(2) 意識の空化 (Entleerung) である。根本形式は二つとも、自我を撤収せしめ、もって私たちの真の本質 (unser wahres Wesen) が顕われるようにすることを目標とする。^⑧

2.1.1 意識の集中

第一の意識の統一ないし集中は、集中するための焦点を使って行われる。焦点は呼吸、単語、公案、マントラ、音声などである。この修練は、エゴのレベルの

後退と深い内的な集中を帰結する。意識は雑念から解放される。キリスト教神秘主義はこの状態を「静謐の祈り」(Gebet der Ruhe)と呼び、禪は「三昧」(Samadhi)と呼んだ。目標とするところは、空、無、十字架のヨハネのナダであるが、この無はただの無ではなく、そこから一切が流出する可能態 (Potenz) である。¹⁰⁾

意識集中の焦点として使用されるのは、典型的にはキリスト教では「イエスの祈り」、禪では公案「無」である。その他の宗教では、浄土教では念仏、スーフィズムでは九九のアラーの名前、ヨーガでは聖なる「オーム」が修練の際に唱えられる。¹¹⁾

イエーガーの講習会では、「イエスの祈り」よりもさらに約めて、英語なら love とか God、ドイツ語なら Jesus とか Logos のような一単語を念ずるようにさせているようである。これはイエーガーが禪の影響を受けて独自に新しく発案したのではなく、すでに過去のキリスト教神秘主義で行われていた修練の方法を踏襲したものである。代表例としては、十四世紀英国の作者不詳の神秘主義の著作『不可知の雲』に、単語を念ず

ることが勧められている¹²⁾。また、ここでは、念ずる単語の意味をあれこれ考えてはならないことも述べられており、禪における数息観^{すそくかん}や無字の拈提^{ねんてい}など、東洋的な修行の仕方と近い見方がとられていることが窺われる。¹³⁾

『不可知の雲』が、念ずる単語の意味を考えてはいけないことを説くように、一般にこうした意識の集中の修練において大切なのは、あらゆる雑念と分別活動が停止されなければならないということである。雑念と分別活動の停止については、『不可知の雲』だけではなく、十字架のヨハネ、アピラのテレサ、オーガステイン・ベーカー¹⁴⁾、エックハルトなど、他の神秘家たちも様に主張していることである。¹⁵⁾

2・1・2 意識の空化

修練の第二の根本形式である意識の空化においては、意識は無反応になる。意識は明るく目覚めているが、何ものにも自分を結び付けようとしない。浮かび上がってくる一切を通り過ぎさせ、意識は次第に鏡のよう

になる。鏡は一切を映すが、そのどれとも自己同一化しない。この状態は純粹な注意 (reine Aufmerksamkeit) である。何か特定のものに注意するのではない。この注意は純粹な現在 (reine Präsens) である。意識はいわば自分自身を眺めている。禪ではこの修練の根本形式を「只管打坐」という。キリスト教の観想のほうでは、『不可知の雲』において「裸の存在へと観る」(Schauen ins nackte Sein) ことと名付けられ、十字架のヨハネでは「純粹注意」と呼ばれている。¹⁷⁾

「裸の存在へと観る」とは正確には「裸の自己」存在の「覚知」ということである。『不可知の雲』の作者の後年の書簡集である『個人カウンセリングの書』第三章では、次のように述べられている。

今や、全的にあなたの本体で、つまり、あなたの裸の存在 (your naked being) を捧げること、神を敬うだけで十分なのです。(……) 自己の存在の覚知 (awareness of your being) から、自己の存在の諸属性についての思念をすべて脱ぎ捨ててしまいなさい。そして、自己の存在とその他の被造

物の存在に関する一切の個別的な些細事から、完全にあなたの心を空虚に (empty) してしまいなさい。¹⁸⁾

この意識状態は、心を空虚にし、裸の自己の存在の覚知だけになることで、あとは神からの働きかけを待っている状態である。心を空虚にするという表現に「意識の空化」と名付けられる所以がある。

十字架のヨハネの「純粹注意」は、「愛を込めて注意を向けること」とも表現されている。¹⁹⁾

そのようにして人間はただ、個々の行為をなすことなく、「愛をこめて注意を向けること」において神のそばにとどまる。そしてその際、自分のほうから努力することなく、端的で単純な「愛をこめて注意を向けること」の内で受動的な態度をとる。それは丁度誰かが愛に満ちた注意でもって目を見開いているようである。²⁰⁾

イエーガーはこの連関で『カルメル山登攀』^{とはん}の次の個所を引用している。

魂の変容と神との一致とは、感覚や人間的能力の

捉えることのできないものであるから、(……)感情、あるいは意志によるものであるかと、そこに関わってくるすべてのものからできるだけ完全に、しつかりと虚しくなっていないでなければならない。実際、自我をすて、全く裸になり、無になつたものに対して、神がお働きになるのを、だれが妨げることができらるだろうか。²¹⁾

『不可知の雲』現代英語版の編者のジョンストンによれば、『不可知の雲』(十四世紀)と十字架のヨハネ(十六世紀)の間には、類似の表現がたくさんあるそうである。二人はヨーロッパにおける共通の伝統の大きな潮流の内に属している。おそらく聖ヨハネは『不可知の雲』のラテン語訳を読んだのであろう、とジョンストンは推測している。²²⁾

2.2 根本経験の同質性

キリスト教神秘主義と禅では、修練の本質的な根本構造が同じであるとともに、その行き着く先としての根本経験も同質的である。

私はキリスト教神秘主義による自分の経験を携えて、日本の山田耕雲老師のもとに参りました。このキリスト教神秘主義の空間における経験は、深い見性経験と本質的にはちがわらないものでした。耕雲老師は私に、見性経験を経てから公案修行を許しました。²³⁾

ここでは、キリスト教神秘主義の根本経験と禅の見性とは同質的なものだということが、イエーガー自身の求道の人生における確証として語られている。文献を研究して同じだと主張されているのではない。

最終経験への突破は純粹な恩恵による。自我の力で達成できることではない。それは不意に突然訪れる。抽象的に規定するならば、この経験は一性の経験ないし「非—二元」(Non-Dualität)の経験である。

決定的でしたのは、禅が空と呼ぶものの経験でありました。空と呼ばれているものは、直ちには合理的次元へ翻訳され難い経験レベルです。把握者なしで把握・認識・体験のある意識空間です。この「非—二元」を経験することが禅の目標であり、同様にキリスト教神秘主義の目標でもあります。²⁴⁾

二つの修煉の道によって可能になるのは、非—二元の経験、ウニオ・ミュステイカ (unio mystica) の経験、空の経験、一切が一つであることの経験、普遍的な愛の基礎となる経験であり、これらは同一の経験である。そのようにして非—二元の経験が可能となります。それはキリスト教神秘家のニコラウス・クザーヌスが呼んだ「一切の対立するもの一致」(Zusammenfall aller Gegensätze) です。我と汝、主観と客観、真と偽、というような一切の二元的な区別が、深層の経験において止揚されます。自我は本質 (Wesen) の内へ、すなわち非—二元の内へ溶けこみます。これが本来の神秘主義的経験、ウニオ・ミュステイカです。そこにおいてはもはや宗教は存在しません。なぜなら、この経験は超宗派的 (transkonfessionell)、超パーソナル、非—二元的であり、一切の概念の彼岸であるからです。そこにおいては、一切の神についての表象が解体します。それをスペインの神秘家の十字架のヨハネは、「ナダ」、無、と呼んだのです。禅では、この状態は空と名付けられます。空は、一切の存在

の非実体的な背景根拠であり、それとともに、私たちと一切の事物の最深の本質です。この経験をした者は、空を「本当の現実」(wirkliche Wirklichkeit) として経験し、一切の分別理性的に知覚されるものとして一切の感覚的に知覚されるものよりも、この状態のほうをより強力でより包括的であると見做すようになります。この経験から出てくるのが、一切を一つに結びつける一性の経験です。そして、この一性の経験が、普遍的な愛の基礎になるのです。²⁶⁾

イエーガーが好んで取り上げる、十字架のヨハネが脱魂の後に一五八六年頃セゴビアで書いた詩は、「非—二元」レベルの別次元性、超越性をよく表現していると思われる。あたかも禅的経験を記述した詩であるかのようである。

私は知らないで知らぬ処に入り／知らないままに留まった／一切の知を超えて。／／何処に入ったか知らない／が、何処に居るのか知らないまま／そこに居たとき／大いなることを悟った／私が味わったことは言えない／知らないままだったのだから／一

切の知を超えて。(以下省略)²⁷⁾

もちろん、長いキリスト教神秘主義の伝統には様々なタイプの神秘家のいることを考え合わせるなら、ここで彼のいう「キリスト教神秘主義の空間における経験」²⁸⁾が、特定のタイプのキリスト教神秘主義の経験であり、それを彼は真正のキリスト教神秘主義の経験

と見做しているらしいことは争われないだろう。その特定のタイプとは、エックハルト、タウラーらの知的神秘主義と、アビラのテレサ、十字架のヨハネらのスペイン神秘主義である。

イエーガーと密接な関係を保持するペーター・レングスフェルト(一九三〇年生)はカトリック司祭であり、ミュンスター大学で神学教授を務めた人であるが、次のように語っている。

すでに一九五〇年代の学生時代にアビラのテレサや十字架のヨハネの著作をたくさん読んだが、当時はほとんど何も理解していなかったという感じを今日持っている。キリスト教神秘主義の真の宝は、私には何年か厳しい禅修行をやってみて初めて開示され

た。今日では特に、マイスター・エックハルト、ヨハンネス・タウラー、『不可知の雲』(同じ著者によるいわゆる『手紙』も含めて)を高く評価する。²⁹⁾

3 真の自己と神

先に、意識の集中と空化という二つの道は、自我を撤収せしめ、もって私たちの真の本質 (unser wahres Wesen) が顕われ出ることを目標としていることが述べられた。³⁰⁾ 私たちの真の本質とは、もちろん一切の存在の背景根拠にして非—二元レベルのことに他ならない。

肝要なのは、この私たちの真の本質へと突破することです。そこには対象性がありません。私たちの真の本質は空であり、遍在的であり、寂静で清浄です。私たちはそれに何も付け加えません。ただ目を覚ますだけなのです。³¹⁾

イエーガーは私たちの真の本質の顕われに関して、サイスのネット女神の神殿に仕えていた人物の説話を好んで紹介する。

彼はどうしても女神の顔を見たいと思いました。しかし、神殿の女神の顔はヴェールで覆われていました。そして、ヴェールを取って女神の顔を見た者は死なねばならぬと言いつたに任せていたのです。彼は自分に「女神の顔を見る渴望に永遠に悩まされるくらいなら、いっそ死のう」と言いきかせました。彼は神殿に入っていく、ヴェールを取りました。そして彼の見たものは自分自身でありました。自我のヴェールの背後に隠れていた自分の真の本質だったので。

イエーガーは、この私たちの真の顔を再認識することが、あらゆる霊的な道の目標であると述べ、それでは言ってみよ、何が汝の真の顔であるか、と問うている。

イエーガーの挙揚する私たちの真の本質ないし自分の真の顔とは、禪の「本来の面目」に他ならない。それは久松真一（一八八九—一九八〇）が「無相の自己」(formless self)として彼の禅思想の根幹に据え、西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）が『禪の立場』で「真の自己」

として究明した根源の事柄である。無相の真の自己は一切に現ずる。それは一切の存在するものの非実体的な背景根拠として理解されうる。

キリスト者にとっては、この私たちの真の本質は神々と見做されてくる。神とは、第一次的には非一二元レベルの一切の存在の背景根拠である。

「神」の語は、分別理性的には把握され難い「絶対意識」を指示しています。それは私にとりまして、一切に自身を注ぎこむ背景根拠的現実を意味しています。

「靈魂の中心は神である」と十字架のヨハネは規定している。

本当に神を経験することについて、イエーガーは次のように語っている。

本当の突破に到るなら、次のことが成り立ちます。すなわち、経験する者もなく、経験されるものもない、つまり、経験する者が経験されるものの一つであると純粹深層意識において自己経験する、ということが成り立ちます。エックハルトが言っているように、「永遠の言葉においては、現に聞いている者が現に聞

かれているものと同一である」のです。³⁹⁾

経験する者が経験されるものと一つであるような神の経験について、エックハルトの有名な言葉は次のように語っている。

私が神を見る眼は、神が私を見る眼と同じである。私の眼と神の眼は、一つの眼であり、一つの認識であり、一つの愛である。⁴⁰⁾

このような事態からは、二つの疑問が生じてくる。第一は「私は神だ」と宣言してよいかという疑問であり、第二は、それではパーソナルな神は認められないのかという疑問である。

第一の疑問に対しては、もし「私は神だ」という場合の「私」が、一切の存在の非実体的な背景根拠としての私たちの真の本質（無相の真の自己）であるならば、「私は神だ」という言表は成り立ちうるであろう。しかし、「私」が表層意識の自我（エゴ）であるならば、「私は神だ」という宣言は思いがり以外の何ものでもない。

誰かが「私は神だ」と言うなら、それには洗神の響

きがあります。このような印象が生ずるのは、そう語っているのはエゴだと私たちが前提しているからです。しかしながら、神秘家が「私は神だ」と言う場合には、それは彼のエゴとは何の関係もありません。そこでは神が語っているのです。⁴¹⁾

第二の疑問に対しては、イエーガーは第二次的にパーソナルな神をも認める。

経験が日常意識の中に入ってきましたと、神は「対向するもの」になります。人格としての神です。(……) 神と人との間の対話が展開されます。(……) もちろん、キリスト教神秘主義も対向するものとしての神学的なものを知っており、それ故に、常に有神論的な特徴も示すのです。(……) ですから、エックハルトの神秘主義にも人格的な神が見い出されるのです。彼は人格的な神について燃えるように語ることができました。⁴²⁾

イエーガーの神秘主義においては、自己が自我と真の自己との二重構造になっているのと同様に、神もパーソナルな神と背景根拠的な神の二重性において考え

られている。こうしたことは、個々の存在事物とその背景根拠との一般的相即の特殊事例と見做すことができる。

4 個々の存在事物とその背景根拠との相即

個々の存在事物は、空あるいは神と呼ばれる非実体的な背景根拠において現ずる。非実体的な背景根拠は、個々の存在事物として顕現する。こうした関わりの事態は経験として、先に論述された非実体的な背景根拠（無相の眞の自己）の経験に含まれていた。個々の存在事物を「個」、非実体的な背景根拠を個々の存在事物を超える「超個」と名付けるなら、両者は「個即超個、超個即個」の関係にある。この事態を仏教ないし禪は「色即空、空即色」と呼び、キリスト教神学は「万物は神のうち存在する」（万有内在神論）と定式化し、特にキリスト教神秘主義は「神は万物に現じている」と表現した。

不可知なもの、絶対的なものはまた、個的生命として、特定の全く具体的な形態としても現じます。それは、

私たちの全く個人的な生として顕現するのです。「空即色、色即空」と『心経』ではいわれています。この事態は、「ハギオス・ガモス」(hagios gamos)、「天と地、神と人、空と色の聖なる結婚」⁴³です。

イエーガーはこの「即」の事態を、「一なる意識が、それとは別れていない多なる個々の形態に自己展開するのです」⁴⁴とか「一切は神的なものの表現形態です」⁴⁵などと様々に言い表わそうと努めている。最も印象的な定式化は次のものである。

神は、樹には樹として、動物には動物として、人間には人間として、天使には天使として顕現しています。これらの存在事物(Wesen)とは別に神があつて、それが存在事物にいわばもぐりこんでいるのではありません。そうではなくて、神は、これら存在事物の一つ一つなのです。しかも、神はこれら一つ一つの存在事物に尽きるものではありませんから、これら一つ一つの存在事物ではありません。そうではなくて、常に他の一切でもあるのです。まさしくこの経験を、神秘家はするのです。⁴⁶

一切の事物に神を見出すということは、特にエックハルトが『教導講話』や『説教』で繰り返し説いていることである。⁴⁷

一切の事物は(……) 神の味がする。⁴⁸

十字架のヨハネにとつても、神は一切の事物に現じているものであった。彼は、「神はその本質において無限の優越性でもってこれら一切の被造物である」と述べている。「霊の賛歌」という一連の詩群において、その境涯が述べられている。

私の愛する方は山々／森におおわれた人影なき谷／見たこともない島々／ひびきわたる流れ／愛のそよ風のささやき。⁴⁹

個と超個の相即という事態は伝統的なキリスト教会においても、例えば「聖餐」や「マンドルラ」(光背)などに示されている。⁵⁰

イエーガーのこの「神は樹には樹として顕現している」という根本思想は、日本の天台宗や真言宗でいわゆる「草木国土悉皆成仏」とも通じていると思われる。⁵¹

彼はまた、人を波に、神を海に喩える「波即海」の

比喩もしばしば用いる。⁵² 実質上、仏教の「水波の比喩」に他ならない。

イエーガーは、以上のような一切の存在事物と神との相即のために、神を交響樂シンプホニーに喩える。

宇宙コスモスとは交響樂です。神はこの交響樂として鳴っています。どの場所も、どの瞬間も、どの事物も、全体にとつてかけがえのない特定の音符なのです。(…)
どの音符も全体なのです。⁵³

神は宇宙的交響樂として個に「具現」(incarnatio)している。音符の一つ一つが交響樂全体としての神である。これはまだ、事象法界観よりも理事法界観に近しいとはいえ、もうほとんど華嚴哲学の基本テーゼである「一即一切、一切即一」になっているといえよう。

時空間のどの点も、どの個も、全体を反映しています。⁵⁴

彼はまた、一切が一切に連関する「魚網」の比喩も持ち出すが、⁵⁵明らかに華嚴で重んじられる因陀羅網の比喩が下敷きとなっていると推測される。

5 日常性への復帰

個々の存在事物とその非実体的な背景根拠との相即は、経験された背景根拠から個々の存在事物の日常世界へと戻っていくことを必然的に促す。

イエーガーはよく「森のほとりに住むきこり」の小話を持ち出す。「もつと森の奥へ分け入れ」と隠者に言われて、きこりはどんだん森の奥へ入って行き、そこで数々の宝物を発見する。だが、もつと奥へ分け入っていったら、何と、結局元住んでいた森のほとりに戻っていた、というものである。^⑤

エックハルトは「幸いなるかな、心の貧しき者」という説教の中で、本心に心の中が貧ひんになり、捨て去っていくとは、神の働きの場所たらんと欲したり、神の意志を行じようと意志することではなく、さらにそういうことすらをも捨てて空くう (ledig) になっていくことであると論じ、神がそれ自身において働くようにすることを説いている。^⑥それは、個々の存在事物とその非実体的な背景根拠との相即において、経験された非実

体的な背景根拠のほうから、それが主体となって、日常の個々の存在事物へと出ていくことである。そのことは、神の働きの場所たらんと欲したり、神の意志を行じようと意志することをも捨てるという意味で、神をも空じていくことであり、それが真に神を生きることである。

イエーガーは、エックハルトの「一切の事物は神の味がする」という言葉を引用しながら、次のように語っている。

一切の事物において神を味わうとは、事物の本質そのものを味わうことです。雨においては雨を、火においては火を、土においては土を、また、喜びにおいては喜びを、苦においては苦を、死においては死を味わうことです。最後の現実を事物において味わうことが（それは神を味わうことに他ならないのですが）、おそらくは神秘主義的経験の最高の段階です。一切はあるがままです。（……）このような言い方は「自然神秘主義」として棄却してしまう人は、最も深い宗教経験を誤認しているのです。最も深い宗教経

験は、しばしば非宗教的な言い方において表現されます。⁵³⁾

真に悟った者は、自分が悟ったということを忘れず。一切の神秘主義的な大望や観想の概念は、彼から脱落します。彼は多数の人々の中の一人になります。経験したことを忘れ、代わりに経験したことを生きるのです。⁵⁴⁾

神秘経験が完全に日常の内に取りこまれて姿を消してしまう状態が、宗教生活の最終目標とされるならば、エックハルトの「マリアとマルタ」⁵⁵⁾の特殊な解釈に示されるように、キリストの側に座り続けるマリアよりも、台所で奮闘するマルタのほうがよほど本物ということになる。⁵⁶⁾ エックハルトのこの解釈は、禅の実践的精神との親縁性を示すために、日本の西谷啓治や上田閑照によっても、大きく取り上げられた。⁵⁷⁾

イエーガーは「宗教は生活、生活は宗教」というモットーをもって受講者たちを励ましている。「朝ベッドから起きて室内ばさを履くところに、深い宗教的行為

があるのです」と語り、観想や接心の講習会が終了する際には、受講者に「これからは日常生活の一步一步が、講習会の続きになるのですよ」と戒めている。

以上、イエーガーにおける、東西の霊的叡知の統合の試みについて簡単に纏めてみた。この試みは、修練とその結果得られる境涯という経験に基礎を置いている。ご紹介できなかった事柄はあまりにも多い。ご関心をもたれた方は、拙著『波即海―イエーガー虚雲の神秘思想と禅』(ノンブル社、二〇〇七年)をご参看下さるようお願い申し上げます。

註

① 観想と接心の講習会という形式は、ヨーロッパ人には伝統的なキリスト教会の黙想会の延長として受けとめられるから、それほど異和感のあるものではない。キリスト教会の黙想会は私たち日本人が想像する以上に、宗教的な関心の深いヨーロッパ人の間でよく行われている。黙想会と禅の接心の大きな相違は、黙想会では瞑想ないし祈りの姿

勢はあまり重要視されないのに対し、接心では身体の姿勢が本質的に大切なものとされるといふ点にある。また、旧来の黙想会では黙想の対象のある省察の段階に留まるが多かったが、観想と接心ではその先の無対象的な瞑想が目指される。

② Jäger, Willigis, *Westöstliche Weisheit: Visionen einer integrativen Spirituallität*, Stuttgart 2007, S. 121 f.

③ 「背景根拠」とは、一切の存在するものを存在せしめていゝる存在根拠である。存在根拠といつても形相的な意味においてではなく、どの存在するものをも存在せしめていゝる、存在するもの一般の媒体的背景といえるような質料的な意味合いで使われているので、背景根拠と呼ばれているのだと思われる。喩えるなら、水中を泳ぐ一匹の魚が、周囲と自分自身が水でできていることに気がついたとすれば、その水が背景根拠である。

④ *Ibid.*, S. 95.

⑤ Jäger, Willigis, *Die Welle ist das Meer*, Freiburg i. Br. 2000, S. 65.

⑥ *Ibid.*, S. 117.

⑦ Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 95f. Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 119, 51. Seiflinger, M. und Höchst-Störz, J. [Hrsg.], *Wie*

Zen mein Christsein verändert, Freiburg i. Br. 2004, S. 59 f.

⑧ Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 96.

⑨ 「静謐の祈り」は、『西と東の叡知』では第一の根本構造の意識の統一・集中に、その帰結として入れられているが、「観想」では「自己存在の覚知」と同列に置かれ、その意味で第二の根本構造の意識の空化に近い。意識の集中の帰結が意識の空化であるとすれば、この齟齬は解消するが、意識の集中と意識の空化とが、異つた二つの道であるとすれば、「静謐の祈り」をどちらに属せしめるべきか、微妙な問題となる。

⑩ *Ibid.*, S. 96 f.

⑪ 「イエスの祈り」とは、東方教会、特にヘシユカス・モス（静寂主義の意で、アトス山を中心に起こつた神秘主義思想。グレゴリオス・パラマスが代表者）で行われた簡素な祈り方。「主イエス・キリスト、神の子、（罪人なる）我をあわれみたまえ」という短い唱句を繰り返す。

⑫ Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 119.

⑬ 『不可知の雲』第七章の末尾で「単語を念ずる」と

いうことが論じられている。「自分のあらゆる望みを、心の記憶できる簡単な一つの単語にまとめようとするときには、長いものよりむしろ短かい単語を選びなさい。Godとかloveのような一音節の単語が最もすぐれています。しかし、ご自分に有意義なものをお選びなさい。何が起きようがその単語が心に留まっているようにしっかりと心に植えつけなさい。この単語は、苦闘にあるときも平安にあるときも防壁となってくれるでしょう。あなたの頭上の暗闇の雲に突入していくために、この単語を用いなさい。注意を乱すものすべてを克服し、そうしたものをあなたの下方の忘却の雲に引き渡してしまうために、この単語を用いなさい」(Johnston, William (ed.), *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counseling*, New York 1973, p. 56)。

14 「もし、あなたの心が、この短い単語の意味と含意を知性の力で考えはじめたなら、単語の価値はその単純さの内にあることに再び心をとめるようにして下さい。このようにして下さいれば、きつとこうしたもろもろの思いは消失します」(ibid., p.

56)。

15 オーガステイン・ベーカー (Augustine Baker 一五七五—一六四一) はイギリスの十七世紀のペネディクト会修道士、修道的で神秘主義的な神学の重要な著者である。

16 Jäger, W., *Kontemplation: Gott begegnen — heute*, Freiburg i. Br. 2002, S. 24-29.

17 Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 97.

18 Johnston, William (ed.), *op. cit.*, p. 156. (……) は引用文における省略箇所を示す。Jäger, W., *Kontemplation*, S. 33. また Jäger, W., *Suche nach der Wahrheit*, Petersberg 1998³, 2002, S. 212-16 も参照。

19 Jäger, W., *Kontemplatives Beten*, Münsterschwarzach 1985, S. 7.

Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 119.

20 Jäger, W., *Kontemplatives Beten*, S. 7. Johannes vom Kreuz, *Die lebendige Liebesflamme*, III 33, Herder-Ausgabe 2000, S. 138. 十字架の聖ヨハネ、アルペ、井上共訳、山口女子カールメル会改訳、愛の生ける炎、ドン・ボスコ社、改訂版再版、一九九二年、一三三三頁参照。

21 Jäger, W., *Kontemplatives Beten*, S. 9. 十字架の聖ヨハネ、奥村一郎訳、カールメル山登攀、ドン・ボスコ社、

一九九八年（七版）、第二部第四章、九七頁。十字架のヨハネに対するイエーガーの見方については、その他 Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens: Bewusstseinswandel durch den Weg nach innen*, Petersberg 1991?, 2003, S. 98–105 を参照のこと。

²⁰ Johnston, William (ed.), *op. cit.*, p. 30f.

²¹ Jäger, Willigis, Zölls, Doris und Poraj, Alexander, *Zen im 21. Jahrhundert*, Bielefeld 2009, S. 75.

²² 一性 (Einheit) とは「一つであること」である。一性の経験とは一切が一つであることの経験である。「一性の経験とは、全体の経験です」(Jäger, W., *Kontemplation*, S. 54)。

²³ Jäger, W. und Quarch, Chr., *Das Leben ist Religion. Stationen meines spirituellen Weges*, München 2005, S. 71. (111) イエーガーはアビラのテレサからの引用を狭んでいる。「アビラのテレサはこの経験レベルを『靈魂の城』の中で『第七の住居』として描写しています。『ここではほとんど身体的なものは考えられていない。あたかも靈魂が肉体の内に留まっていられないかの如くである。ここでは靈だけが存する。(……) この

状態については、靈魂が（私の言っているのは靈魂の靈であるが）、人がこの事態を理解しうる限りで神と合一するということ以外には何も語ることができない。』別の個所で彼女はこの状態をもっと詳細に描写しています。『しかしながら(112)では、天から降った水が川や泉に落ち、すべて水以外のものではなくって、どれが川の水でどれが天から降った水か分けることができなくなるようなものだ。またそれは、小さな河川が海に流れこんで、どんな手段をもつても河川が海から区別がつかなくなるようなものだ。またそれは、部屋の二つの窓から強い光が差し込むようなものだ。二つの窓から分かれて入ってきて、光は全体として一つの光になる。』(Teresa von Avila, *Seelenburg*, Freiburg i. Br. 1989, S. 207–39. アビラの聖女テレサ、靈魂の城、聖母文庫、聖母の騎士社、一九九二年、三七八頁～三八〇頁。また Jäger, W., *Aufbruch in ein neues Land*, Freiburg i. Br. 2003, S. 109 も参照のこと)。イエーガー個人の根本経験についての記述はさらに続くが、ここでは省略する。イエーガーの根本経験の

記述については、*以下*の書を参照のこと：
Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 45; Jäger, W., *Wiederkehr der
Mystik*, Freiburg i. Br. 2004, S. 150f. *以下*、『観想』は
彼の根本経験を敷衍して理論的に記述していると思
われる： Jäger, W., *Kontemplation*, S. 37f, 39, 44f, 46-50,
51-57。

⑳ Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 98.

㉑ ルシアン・マリー編、西宮カルメル会訳注「十字架の聖ヨハネ詩集」、新世社、二〇〇三年、七七頁～八七頁参照。Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 55; Jäger, W., *Suche nach der Wahrheit*, S. 132, 182 f; Jäger, W., *Aufbruch in ein neues Land*, S. 108; Jäger, W. [Hrsg.], *Geh den inneren Weg: Texte der Achtsamkeit und Kontemplation*, Freiburg i. Br. 2001, S. 102f.

㉒ ㉑・㉑節五二頁参照。

㉓ Seiflinger, M. und Höcht-Stöhr, J. [Hrsg.], *Wie Zen mein
Christsein verändert*, S. 93. 『手紙』とは『個人カウンセ
リングの書』のついでである。

㉔ 2・1節五〇頁参照。

㉕ Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 100.

㉖ *Ibid.*, S. 96; Jäger, W., *In jedem Jetzt ist Ewigkeit. Worte für alle
Tage*, München 2003, S. 140. 「エジプトのサイスにある

ネート Net (Neith) という女神の有名な神殿には次のような銘文がかかれていました。『我は現にあり、かつてあり、今後もあらんとするものなり、我が覆いを取りたるものなし』。これについて、ノヴァーリスはある人がこの女神のヴェイルを取ること
に成功したが、彼の見たものはなにか、彼は不思議のうちの不思議を見た、おのれ自らを見たとい
っていますが、ヘーゲルの解釈も全くそのとおり
であります」(金子武蔵、ヘーゲルの精神現象学、ちくま学芸文庫、筑摩書房、一九九六年、二二六頁以下)。自分自身を見るときは、一切に現する眞の自己を見るのである。

㉗ Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 113.

㉘ 『無門関』第三三則「不思善悪」。「不思善、不思悪、正与塵の時、那箇か是れ明上座が、本来の面目」(明藏本『六祖壇経』行由第一)。禅では代表的な法身の則になっている。

㉙ 「本来の面目」は、西谷啓治の『禅の立場—宗教論

集二」(創文社、一九八六年)では、四二頁、四四頁、五八頁、七三頁、八〇頁、一八九頁、二二六頁、二二九頁、二四七頁などに出てくる。

② Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 91.

③ *Ibid.*, S. 14.

④ Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, S. 98. Johannes vom Kreuz, *Die lebendige Liebesflamme*, I 12 S. 58. 十字架の聖ヨハネ、愛の生ける炎、二六頁。アビラのテレサも『靈魂の城』で同様のことを述べている。もともとアウグスティヌスが「あなたは、私のもっとも内なる心よりもっと内にましまし、私のもっとも高き心よりもっと高きにいられます」(告白、三卷六章一一節)と説明している。

⑤ Jäger, W., *Kontemplation*, S. 47.

⑥ *Ibid.*, S. 48. Quint, Josef [Hrsg.], *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*, München 1977, Predigt 13, S. 216.

⑦ Jäger, W., *In jedem Jetzt ist Ewigkeit*, S. 141.

⑧ Jäger, W., *Kontemplation*, S. 94. また次のテキストも参照のよう。Jäger, W., *Das Leben ist Religion*, Eintrag 11 "Gott personal oder a-personal?", S. 151 f.

⑨ Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 106.

⑩ *Ibid.*, S. 110.

⑪ Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, S. 179.

⑫ Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 84 f.

⑬ Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, S. 132. Quint, Josef [Hrsg.], *Meister Eckhart, Reden der Unterweisung*, S. 58-63, Predigt 36, S. 324.

⑭ Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, S. 30. Quint, Josef [Hrsg.], *Meister Eckhart, Reden der Unterweisung*, S. 60.

⑮ Jäger, W., *Kontemplatives Beten*, S. 22. 十字架の聖ヨハネ、愛の生ける炎、四章五節、一九三頁。

⑯ Jäger, W., *Kontemplatives Beten*, S. 23. ルシアン・マリー編、十字架の聖ヨハネ詩集、五一頁。

⑰ Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, S. 74 f.

⑱ 道元も『正法眼蔵』(仏性)で「山河をみるは仏性をみるなり」と言い、「草木国土」れ心(しん)なり。心なるがゆえに衆生なり。衆生なるがゆえに有仏性なり」と述べている。臨濟禪のほうでも、例を挙げると、江戸時代の庵原(いはら)の平四郎が、見性後点検してもらうために白隠を訪問する途次、峠を越えるときに太平洋を望見し、この「草木国

「悉皆成仏」を徹見している（芳澤勝弘訳注、白隠禪師法語全集、第十四冊、庵原平四郎物語、禅文化研究所、二〇〇二年、一〇〇頁）。要するにこうしたことは、大乘仏教の出発点となった如来藏思想の原点となる、根本経験が問題となっているのである。

② Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, S. 25, 48, 151. Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 42 f.

③ Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 84. Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, S. 131. Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 54, 107.

④ Jäger, W., *Kontemplation*, S. 54.

⑤ Jäger, W., *Westöstliche Weisheit*, S. 37.

⑥ Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 29. Jäger, W., *In jedem Jetzt ist Ewigkeit*, S. 161. ㉑の「ワウ」の小話は、禅における青原惟信の「老僧三十年前未參禪時、見山は山、見水是水。及至後來、親見知識、有箇入處。見山不是山、見水不是水。而今得箇休歇處、依前見山祇是山、見水祇是水」(五灯会元)と比較可能である。

⑦ Jäger, W., *Kontemplation*, S. 59–61. Quint, Josef [Hrsg.], *Meister Eckehart, Predigt 32*, S. 307, 304. 上田閑照、エックハルト

——異端と正統の間で、講談社学術文庫、講談社、一九九八年、四二〇頁、四一五頁以下。

⑧ Jäger, W., *Kontemplation*, S. 70 f.

⑨ *Ibid.*, S. 61. 「多数の人々の中の一人」になるということは月並みの人になるということであり、しばしば「愚者」に見られるということである (*ibid.*, S. ㉑)。禅のほうでは、悟りを忘れることは「十年婦不得、忘却来时道」(寒山詩)などと表現されている。

⑩ ルカ伝十章三八～四二節。

⑪ Jäger, W., *Kontemplation*, S. 62 f.

⑫ 西谷啓治、神と絶対無、弘文堂書房、一九四八年、一一四頁以下。上田閑照、エックハルト——異端と正統の間で、二八四頁以下。上田閑照、マイスタール・エックハルトと禅仏教、所収：宗教への思索、創文社、一九九七年、二一一頁以下。

⑬ Jäger, W., *Die Welle ist das Meer*, S. 136. Jäger, W., *Suche nach dem Sinn des Lebens*, S. 75.

レスポンス

佐藤 研

清水教授の発表に関して、若干の応答的コメントを致します。発表の章だて毎に行きます。

1 「東西の霊的な道における叡智」

これに関しては、イエーガーの前に Hugo M. Enomiya-Lassalle (日本名・愛宮真備、一八九八一—一九九〇) の先駆があつたことを述べる必要があるかと思ひます。イエーガーは、愛宮⇨ラサールの足跡を拡大展開したという側面が大であるからです。愛宮⇨ラサールは、すでに一九六六年に *Zen-Buddhismus* を著し、その知見をもとに一九六八年に *Zen-Meditation für Christen* を出版し、キリスト教的神秘主義の世界が禅に大変近いことを主張しました。なお、この *Zen-Buddhismus* は第二版が一九七二年に出ています、同

書は一九八六年に更に改訂されて *Zen und christliche Mystik* となりました。この改訂版のタイトル通り、この本の最大の関心事の一つが、キリスト教的神秘主義と禅の共通性の認定にあります。したがって、この点の基本テーゼとしては、イエーガーは愛宮⇨ラサール以上には出ていないように思います。

もっとも、清水教授は、その『波即海』(ノンブル社)の八一―九頁と一七―一八頁において、こうした愛宮⇨ラサールの意義に言及しているので、おそらく今回の発表では、イエーガーの生成史は時間の都合で削除せざるを得なかつたのかも知れません。

2 「日本でのキリスト教神秘主義と禅の

同類性の経験」

2・1 「修練の根本構造の同類性」。禅とキリスト教神秘主義の修練方法には同類性が見られるというテーゼです。これに関しても、「意識の集中」と「意識の空化」については先の愛宮⇨ラサールの受容という面が基本にあります。愛宮⇨ラサールは、自分の接心の提唱で、

常に「意識の単一化」と「意識の空化」に言及していました。

また、2・2「根本経験の同類性」も愛宮⇨ラサールのテーゼそのものです。さらに加えて言及すべきは、このことが、ヨーロッパ・キリスト者（もちろん、その中で意識の差は様々にあるでしょうが）の宗教文化的 identity の再発見を促し、彼らにいわば宗教文化的な自信を与えたという側面です。つまり、ヨーロッパのキリスト者にとって、キリスト教の神秘主義の中に禅と同一のものがあるという使信は、自己への信頼の回復となり得たのです。愛宮⇨ラサールもイエガーも、この点は熟知していました。

もつとも、この問題は現実にはさほど単純ではありません。禅とキリスト教神秘主義の体験が同類のものであり得ることを否定はしませんが、常に同一であるというわけでもないからです。禅の悟り体験は、キリスト教神秘主義の体験一般と比べると、より限定された、「ぎんがり」した体験群であるように思います。キリスト教的神秘体験は禅体験を内包するものの、その

すべての広がりや禅体験と同一の輪郭ではないように思うのです。逆に言うと、イエーガーの「神秘体験」が、本当に禅の悟りの体験なのか、どうも気になるところがあるのです。因みに、イエーガーが自らの究極体験を述べているところを引いてみます。

「悟り (Erleuchtung 照明、啓示) とは、分裂がないという経験に他なりません。禅ではそれを現成と呼びます。本当の現実 (wirkliche Wirklichkeit) が現れるのです。このレベルに私が至りましたとき、そこにはドラマチックなことは何もありませんでした。これで一卷の終わりということはありませんでした。あったのは、より包括的でより幸福に満ちた現実へ招待されているということでした。信じ難い静寂が生じていました。絶対空ともいうことができるかもしれません。しかしながら、空はガラスのように透明で無構造であり、しかも性質を持っていました。そこには自我はありませんでした。自我が浮かび上がってきて、向こうへ行こうと意欲したとき、自我にははっきりと『向こうへ行こうと意欲することは

不可能だ』と分かりました。汝は呼ばれなければならぬ、汝が一切を捨て去ったときのみ、汝は至ることができる。(……) それから再び、あのガラスのように透明な無我の現実がありました。それはあらゆる言葉から離れていながら、しかもあらゆるものの根源でした」(清水大介『波即海』五〇―五一頁から引用)。

これに対して、一四世紀の禪僧である拔隊禪師は、その『仮名法語』の中で次のように記しています。

「……又工夫ノ時ハ……只自心は何ゾトバカリナルベシ……。只此音ヲ聞ク底ノ者、何物ゾト立居ニツケテモ是ヲ見、坐テモ是ヲ見シ時、聞物モ知ラレズ、工夫モ更ニ断ハテ忙々トナル時、此中ニモ音ノ聞カルコトハ断ザル間、イヨイヨ深ク是ヲ見ル時、忙々トシタル相モ尽キハテテ、晴レタルソラニ一片ノ雲無キガ如シ。此中ニハ我ト云フベキ物無シ、聞底ノ主モ見ヘズ、此心十方ノ虚空トヒトシクシテ、シカモ虚空ト名クベキ処モ無シ。是底ノ時、是ヲ悟リト思フナリ。此時又大キニ疑フベシ。此中ニハ誰

此音ヲバ聞ゾト。一念不生ニシテキハメモテ行ケバ、虚空ノ如クシテ一物モ無シト知ラルル処モ断ハテテ、更ニ味ヒ無クシテ暗夜ニナル処ニツイテ退屈ノ心無クシテ、サテ此音ヲ聞ク底ノ物、は何物ゾト、力ヲ尽シテ疑ヒ十分ニナリヌレバ、ウタガヒ大キニ破テ、死ニハテタル者ノヨミガヘルガ如ナル時、則是悟リナリ。此時初メテ十方ノ諸仏、歴代ノ祖師ニ一時ニ相看スベシ」(吉田紹欽〔編〕『日本の禪語録』11・拔隊』講談社、一九七九年、七〇―七二頁)。

拔隊禪師の言葉に従うならば、先にイエーガーが自分の究極体験として語っていた部分は、悟り体験以前の、「晴レタルソラニ一片ノ雲無キガ如シ。此中ニハ我ト云フベキ物無シ、聞底ノ主モ見ヘズ、此心十方ノ虚空トヒトシクシテ、シカモ虚空ト名クベキ処モ無シ」という体験に該当するのではないかと見えるのです。これ自体は大変深い三昧境ではあります。しかし拔隊禪師からすれば、「是底ノ時、是ヲ悟リト思フナリ」、つまりこれを悟りと誤解する、というのです。そのところを更に突き進んで行って初めて、「ウタガヒ大キニ

破テ、死ニハテタル者ノヨミガヘルガ如ナル時、則是悟リナリ」、となるといふのです。つまり、イエーガーの体験は、確かに神秘体験ではあるでしょうが、禪の悟り体験かどうか、疑いがもたれうる、ということなのです。

3 「真の自己と神」

先ほど申し上げましたが、この「真の自己」の発見ということ、宗教文化史的な意義があります。ヨーロッパ人の「identity」の再発見という側面です。それほどに己に迷っているヨーロッパ人は数多い。そういう人々が禪に來ます。ですから、禪にはいわば心理療法的・カウンセリング的側面まで期待されることにもなります。これは一体、本来の禪から見たら邪道なのか、それとも新しい可能性なのか。フレッシュユな考察が必要な気がします。

なお、清水教授は「二つの疑問」の解決について語られます。一つは、こうした体験をした場合、「私は神だ」と宣言することが可能かということ。これに対しては、滝澤克己氏や八木誠一先生の問題提起もあり、

ここでは清水教授の引くイエーガーの言葉で足りりいたします。もう一つは、究極的リアリティは *personal* なのか、*a-personal* なのか、という問題です。清水教授は、究極的なるものが「日常意識のなかでは」人格的 *Gegenüber* として浮上してくる、というイエーガーの発言を特筆します。これは大変重要な指摘です。

実は私が禪の方々にお尋ねしたいのは、禪仏教ではどうかということです。禪仏教では、一般的には当然ながら *a-personal* な次元が前面にでてくると思いますが、しかし究極の実相が「人格化」して現れる意識の位相は禪には全くないのかどうか。どうも私にはあるように思われるのです。

4 「個々の存在事物とその背景根拠との

相即」

この相即に関して、イエーガーを通して清水教授が語ることはよく理解できます。キリスト教的に言えば、キリストの徹底的内在化とも言えるでしょう。そうすると、今度はキリスト者の方にお伺いしたくなります。

つまり、「神」とか「キリスト」とかの言辭までも消滅してしまふ、という次元がキリスト教にはないのか、ということです。「神」や「キリスト」を忘れてしまふことが究極という次元は存在しないのか。これは、例えば長年禪をなさつた奥村一郎神父への質問です。「イエス・キリスト」の名は、どこまでも顕在的に絶対的に定立されねばならないのか否か、という質問です。

5 「日常性への復帰」

これは、「神秘主義」の或る側面ないし或る理解に対して、矯正的に働く側面を明示することになり、大変重要であると思います。神秘主義は、決して己の「神秘」の中に閉じこもることではない。これは確かにイエーガーが至る所で強調することであり、それが現代ドイツでの彼の人気を生んでいる一因でもあるのでしよう。

最後に、付加的質問ですが、どうしても発生してしまう問があります。つまり、禪がヨーロッパに移植される際に、不可避的に発生する問題点・困難とはどんな

ものか、そしてそれらはどの様にして対処さるべきか、という問題です。逆に言うと、どれだけ「禪」はヨーロッパの土壤で変貌することが許されるのか、ということ です。

しかし何はともあれ、イエーガーに焦点を当て、現在ドイツのキリスト教界に見られる一つのラディカルな精神的方向性をご紹介頂いたことで、大変意義深い発表であつたと思います。

討議 II

司会 佐藤 研

清水

簡単に佐藤先生からのご質問にお答えしたいと思います。愛宮ラサール神父がイエーガーの先駆的な指導者だったというのはその通りでございまして、それはわたくしの愛宮ラサールに関する論文の中で論じております。ほぼ同じようなことを言っているわけです。その意味で、愛宮ラサールの先駆的業績というのは恐ろしく大きいと思います。

それからイエーガーのさとの記述が本当の経験ではなくて、その前段階の、イエーガーの分類で言えば意識の空化のレベルでの話ではないかということですが、確かにここに挙げられたもの、わたしの拙い翻訳でございませうけれども、その部分だけとってみるとそういう疑いが

出るのは当然だと思います。しかし真の自己というのを出しているのですね。先ほどの、「サイスの女神の顔を見ると自分自身であった」と、これは紛れもない本来の面目だと思います。それは、この引用文では出てこないわけです。おそらくイエーガーという人は自分の経験を全部語っていないと思います。それをいろいろな仕方ですすずつ出しているわけですけれども、ですからイエーガーの覚りの経験がどうであったかを論ずるには、おそらく彼の著作全体を検討しないと本当のことは分からないのではないかと思います。ということ、わたしは今回佐藤先生が出してこられた部分は出しませんで、むしろ無相の自己の経験を出してきたわけです。それによって意識の空化と神ないし空の経験との違いを明らかにしたかったです。確かに意識の空化の段階では駄目なんです。これをさとの経験と誤認する人は非常に多いわけです。決定的に重要な点です。これは明日の安永先生

のご発表にも関係しますけれども、八識田中に一刀を下すということなのです、これが出来ているか出来ていないかということです。百尺竿頭から飛び降りているかどうかということですね。そういう経験がないと駄目なわけです。佐藤先生のお疑いは極めてもつともで、怪しいといえるのですが、全体から見ると、わたしは無相の自己の経験をしている人だと思いません、たぶんですね。本当のところは分からないけれども、おそらくそうだろうと思います。最後、神が消えてしまうというのは、キリスト者にとつて耐え難いことではないかということですが、わたしのみならずイエーガーも答えると思います、神を本当に消す必要はないと思います。仏教の禪をやる人でも、「仏だ、仏だ」とずっと言うわけです。その場合に、殺仏殺祖ということはどう捉えるかということが大きな問題になってきますけれども、それはエックハルトの先ほどの引用にもありますように、神を

花岡

空ずるということは確かにあるわけですね、しかし、神を空じながらも「神だ」と言っても全然おかしくはない、そういう一つの包容性というか寛容さがあってもいいのではないかと思えます。それは仏教の寛容さでもあると思えます。まだいろいろありますけれども、皆さんの方からご質問をされた方がよいと思いますので、わたしはこの辺で終わりにしたいと思います。大変すばらしい清水先生のお話ありがとうございました。その中で先ず、清水先生への一つの質問は、先ほどの十字架のヨハネでは神に愛せしめられているそういうものとして人間があるというときに、わたくしなどはそこには神だけでなく自然も入ってくると思うのです。なぜ神だけがと思うわけですが、ところがイエーガーさんですと、十牛図の第九図のことをチラッとおっしゃいました。第九図は自然ですから自然が入ってくるんですね。ヨーロッパの

宗教は自然が入りにくいということでもいつも疑問をもつわけですが、イエーガーさんの場合は禅もなさいまして公案も練られましてということと、時代の制限ということとで一五、六世紀の十字架のヨハネですとそこまでは届かなかつた。

たと、*Pantheismus* という言葉自体も十字架のヨハネの後の言葉ですから、その違いをどのへんにご覧になるのでしょうかということがご質問です。たくさん佐藤先生が質問を出されましたが、ひとつふたつ考えますと、さとりというものはその場では言葉にならないものですから、それは後から振り返って言っているのではないかと。そのときの体験そのものの場というのは何も分からない、凶形（十牛図）でいうと本当に真つ暗闇というところで、何も言葉も出ないということですが、後から振り返って反省して出した言葉で、これは禅的さとりそのままというか。宗教的覚りとか禅のさとりではなくて、覚りというのは本当の自己に目覚める出

発点と想っております、到着点ではなくて。本当に人生を自己として生きるための出発点と想って、今までの自己とは違った自己として生きるわけですが、そこでは言葉では全く表現できないのではないかと思います。

それから禅仏教に人格化した例があるかということですが、ゴータマ・シッダールタその人がそうじゃないかと思えます。あるいは毎日毎日出会う方々その中に仏教そのものを具現したような素晴らしい方がたくさんいらっしゃいますね。そういうところに、わたくしは人格が見られると思えます。

キリスト教を突き詰めてゆくとキリストが消えてゆく、これは先ほどのご発表でもそれを考えて質問しましたが、キリスト教に本当に深まってゆくと、全ての人々が神の子であるキリストであり、お互いに切磋琢磨してそこへと導かれてゆく、そういうものではないかと思えます。それからヨーロッパにおける禅の変貌をどう思

うか、ということですが、フリッツ・ブリ先生という方がご他界の前、一〇何年か前に、相国寺に來られて、その時にわたしは通訳しました。そのときにフリッツ・ブリさんは相国寺の梶谷老大師と対話されました。そのときにフリッツ・ブリさんは、ヨーロッパ人はみんな、キリスト教に絶望してカウンセリング、心理学に行つて、教会が空っぽになりつつあるとおっしゃつておられました。今はみんな東洋に來て、たとえば座禪をしております。わたしは当然のチェンジであつて、別に禪だけが一番すばらしい近道というのではなくて、他にもたくさんあると思いますが、それは時代と場所によつて変貌するのではないかと思ひます。キリスト教もそのようになつて、日本では無教会キリスト教が生まれ、その他にも色々な宗派が生まれました。これは時代と共に変貌しています。今のヨーロッパではキリスト教は力がないというふうに、バルデンフェルス (H. Waldenfels) 先生からは何つ

清水

ております。まったく新しい大衆宗教、民衆宗教が生まれ出てくる中で、なんとかキリスト教ががんばつてゆかなければならないけれども、と仰つていました。禪の研究者でもあられるハンス・バルデンフェルス先生（お兄様の方です、弟さんは現象学者ですが）は人間というところから見ていると思ひます。これはわたしの考えです。他にもたくさんのお考えがあると思ひます。

最初のご質問だけがわたしに向けられたものだと思いますのでそこだけお答えして、その後はフロアーにお渡ししたいと思ひます。最初のご質問は、十字架のヨハネに自然のうちに神を見るということがあつたのかどうかというご質問ですが、それに対してはイエーガーがそういうことはあつたということを言つています。彼は祈る際に熱烈に祈るわけですけれども、常に自分の視界が開けているところで何時間も祈つた

という例を挙げています。それはどこにいつてもそういう仕方です。折つていたと、自然の眺望が開けているところで折つていたということが一つの例としてイエーガーが挙げています。

八木誠一 佐藤さんのペーパーに「神・キリストの生滅がキリスト教の究極とは言えないか」とありますが、これは非常に大事で、中心問題だと思います。そこで清水さんへの質問なのですが、イエーガーは良く知りませんが、十字架のヨハネは明らかにそうなのですが、キリスト教は要するにイエス・キリストの死と復活とその宣教というのが一番の根本になっているわけで、それへの信仰からひらけてくるわけですね。イエスの死と復活という出来事が一番の根本にある。それへの信仰からひらけてきた世界が禪と一致しているということなのか、それともそれはひらかないんだ、直接に人間は禪と同じ理解をひら

くことができるということなのか。僕はイエスの場合はそうだと思ってるんですね。イエスの場合ははっきりそうだと見えると思うのですが、たとえばイエスのたとえ話には宗教的な人間が何も出てこないですね。いずれにせよ、イエーガーの場合どっちなんですか。

清水

これはどっちということは言えないと思うんですね。イエーガーは基本的にベネディクト会の司祭ですから、当然、イエスのケノーシス的な生き方をきちつと踏まえていると思います。

八木誠一 生き方ではないんですよ。イエスが死んで蘇

ったという歴史的現実です。

清水

ですから、それをケノーシスと申し上げたのです。

八木誠一 無化するというと、イエス・キリストの事実がなくてもいいというわけですか。

清水

イエーガーの場合、これはヴァチカンの教理省からも批判されたところなんです、イエス・

キリストは唯一無比の救世主ではないのです。そうでなくて、わたしたちが見習うべき範型なんです。ですから、他にもイエス・キリストと同じような宗教家が現れてもよろしいというわけです。

八木誠一 イエスを範型と見なすという伝統は昔からずっとあって、連綿と続いているんですけれども、その場合に範型というのとはなくちゃいけないのですか、それともなくてもいいのですか。

清水 イエガー自身はなくっちゃいけないとか、なくともいいということとは断定的には語ってないと思います。

八木誠一 いないんですか。禅の場合はないわけですよね、禅の人はイエス・キリストを模範として見るわけではないですか。

清水 基本的にイエガーはクリスチャンですから、子どもの頃からそういう人なのです。

八木誠一 僕はただどうなんだろうと聞いているだけ

で、佐藤さんがこういうことを言ってるから非常に面白いから、ちょっと確かめてみたかっただけです。

清水 丁か半かという形で簡単にイエガーさんが答えられる問題ではないと思います。ただ今申し上げたように範型として捉えている。わたしたちが見習うべきモデルですね、その点が強いですね。そういう意味で『ヨハネ福音書』のイエスを大事にするんですね。ちよつと神秘主義的なそういう仕方です。イエスを評価するということです。

八木誠一 わかりました。

佐藤 時間が来ましたので、残念ですけどもこれでお閉めさせていただきます。どうもありがとうございました。