

禅体験とキリスト者

八木誠一先生のカッセル車中体験をめぐって

安永祖堂

一

周知の如くキリスト教と仏教の間には多様な形態の交流が存在するが、就中プロテスタント神学者である八木誠一先生と禅者である秋月龍珉老師との間で継続的に交わされた一連の活発な対話は刮目に値するであろう。

済門の禅者として世に立つが青年期にプロテスタントの洗礼を受けた秋月老師と、新約学の權威でありながら禅を含めて仏教に造詣の深い八木先生は、ときに狩人のごとく相手の信奉する教義を涯際まで追い詰め、あるいは坑夫さながらに自己の信仰の鉞脈を深奥まで

掘り下げている。

幸いなことに我々は両者の対話の軌跡を如実に通覧する事ができる。以下にその豊穡な対話の結実を時系列に従って列挙してみよう。

- ① 『歴史のイエスを語る』（一九八四年二月、春秋社）
- ② 『般若心経』を解く』（一九八五年六月、講談社）
- ③ 『キリスト教の誕生』（一九八五年十二月、青土社）
- ④ 『親鸞とパウロ』（一九八九年一月、青土社）
- ⑤ 『禅とイエス・キリスト』（一九八九年十二月、青土社）
- ⑥ 『ダンマが露わになるとき』（一九九〇年十月、青

土社)

⑦『無心と神の国』(一九九六年五月、青土社)

因みに討論の一方の当事者である八木先生は、両者の一連の対話を三期に分割している。すなわち第一期は①、②、③までであつて、この段階はいわば相互に基礎的な情報の授受を交わすレベルとする。次の④及び⑤では、前段階を土台として更に踏み込んだ相互理解を試みたという第二期になる。そして第三期として⑦があり、とりわけ「行」の方法論を見据えて論議を重ねたものと把握している。^①

かたや秋月老師は、①と③を仏教徒がキリスト教(新約学)を学ぼうと試みた記録であり、②は大乗仏教の「空」の思想をキリスト者に紹介したものと捉えている。そして③と④は、そうした思想的な準備をした上での本格的な宗教間対話の記録と位置づけている。さらには⑥を宗教哲学的討論の成果としてまとめたものと認知しているようだ。^②

すでに知られているように、一九九四年に出来した秋月老師の健康問題もあつて、八木先生の仕事として

の⑦の刊行をもつて一連の対話はとりあえずの結節点に到達したと考えてよいだろう。

さて今回拙論に於いて諸賢の批判を仰ぎたいのは、それら対談記録中の⑤、あるいは⑥及び⑦にも登場する、一九五八年八月に当時西独ゲッチンゲン大学留学中の八木先生が体験したある出来事に対する解釈の試みである。

⑤の『禪とイエス・キリスト』に於いては、「あるキリスト教徒の禅仏教体験」という一章を設け、秋月老師が以下のように切り出している。

八木さんがキリスト者の内村鑑三の高弟である父上のもとで育つて来られて、正統派のキリスト教を信じていられたのが、ドイツに留学されて、その時にある種の禅経験というか、とても仏教的な経験をされて、それからというものの仏教とキリスト教の両教に関わってくるようなことになられた。その原点というか、例のカッセル車中での体験というものを話していたら、そこから禅の話に入っていくのですが、読者の皆さんには話が分かりやすいのではない

かと考えられます^③。

それに応えて、八木先生が自身の体験を披露しているのが次の箇所である。

二人と別れてから、マインツからゲッチンゲンまで汽車に乗ったんです。快速に乗ったんですが、四、五時間かかるんです。幸い席が非常にすいていたものですから、四人掛けの窓ぎわにひとりですわって、早速その抜き刷りを読んだんです。それは漢文とドイツ語の対訳でしたから、漢文で読んで分からないところはドイツ語で読み、ドイツ語で分からないところは、漢文で読みました。それにくわしい解説や註がついていました。一所懸命読みましたね。

第一則は「廓然無聖」という則なんです、梁の武帝と達磨さんの問答ですね。「聖諦第一義というのは何か」と武帝が聞いた。そうしましたら、達磨さんが「廓然無聖だ」と答えた。それで、「では、私の前にいるのは誰か」と武帝が聞いたら、達磨さんが「わしは知らない」と言った。

お寺を建てたりしたら、何の功德があるかと。そ

う聞いたら達磨が「ない」と言った、あの話の続きです。

やっぱり何の話か、さっぱり分からない。それで、読んじゃあ考え、考えちゃあ読み、やっていますたら、すっかりくたびれてしまっていて、カッセルという町がゲッチンゲンの南方にあるんですが、その手前の所だったと思うんですが、ぼけつと外を見ていたんです。あの辺は林と牧場が見える所で、ほんやり外を見ていましたら、ちょうど雨がやんで雲が切れたんです。真つ青な空が見えて広がっていくんです。そしたら突然「廓然無聖」という言葉がひらめいて、立ち上がっていたわけです。世の中がすっかり変わって見えましたね。それはあとで気がついてみれば確かに「言語化以前のありのまま」でした。とにかくびっくりしてしまっていて、「これは何事か」と茫然として立っていました。最初に感想になって出た言葉は、「自分は今まで木は木だと思っていたけれども、これは何という間違いだっただろう」と。そういう言葉でした^④。

ところで、八木先生はこのカッセル車中での体験については別の場所でも述懐している。例えば『キリスト教は信じうるか』（一九七〇年、講談社）には以下のように述べられている。先生の体験の詳細を可能な限り綿密に把握する必要上、煩を厭わず再度引用しておく。

帰りには先生はわざわざウルムの駅まで送って来て下さった。そして駅で私とK氏―T氏は先にマインツに帰られた―とに、先生の訳された碧巖録第一則の抜刷を下さった。これは私がグンデルト先生に、「父がグンデルト先生とはじめてお会いしたとき、先生はしきりに達磨の話をしておられたそうです」といったので、それにちなんで達磨と武帝の対話である碧巖録第一則を下さったのである。抜刷は漢文とドイツ語の対訳で、解説がついていた。

さて私はゲッチンゲンに帰るため、マインツから一人で快速列車に乗った。四時間程かかる列車の中で、私は繰り返し繰り返しだいた対訳を読み、考え、また読みしていた。碧巖録第一則の主要部分

は梁の武帝と達磨の次のような対話である。武帝が達磨に、「存在は有でもありまた無でもあるが、有と無を越えたところでぎりぎりの真理は何か」と問う。すると達磨は「廓然無聖」（あけっぴろげの吹き抜ける、これが真理だなどといえるものはないぞ）と答える。武帝にはこの意味が解らない。そこで彼が「私の前にいるのは誰だ」と問うと、達磨は「知らないよ」と答えた―。

ちょうど四人掛の座席には私一人しかいなかった。そこで私は、漢文でわからぬところはドイツ語で読み、ドイツ語で意味のとれないところは漢文を見、どちらでも解らないところは考える―こうしてどれほど時間がたつたろうか。私はテクストとの苦闘でくたくたに疲れ果てていた。列車はカッセルの手前を走っていた。このあたりは地形に起伏が多く、私はぼんやりと窓の外を走り去る林や畑を眺めていた。雨がいつかあがり、ちょうど雲が切れて、そこからのぞいた青空がみるみる拡がっていくところだった。

何もかも忘れてただぼんやりと、裂けた雲の間に抜かつてゆく澄んだ青空をみていたとき、突然私の頭の中に「廓然無聖」という言葉が閃きわたった。思わずあつと声を立てて、私は立ち上がっていた。そうだ、何も変わったことはない、何もかも前と同じままの窓外の風景が、しかしまったく新しくなっていたのである。依前とは違う。ぼんやりしていたさつきとも違う。私の頭を縛っていた枷が砕けて落ちたような気持ちになっていた。

少し落ち着くと、私は腰をおろしてあたりを眺めまわした。何が起こったのかよく解らない。しかし最初に言葉になった感想は、「僕は今まで木は木だと思っていた。何という間違いだったろう」ということであった。⁵

さて秋月老師は八木先生との一連の対談を軌道に乗せる以前に、この八木先生の体験に注目している。すでに『神はどこで見出されるか』（一九七七年、三一書房）に於いて仔細に考察を加えている論評が見られる。そして、その論評の契機となったのが、『兄弟』（一九七一

年、基督教徒兄弟団）一八五号から一八九号にわたって連載された、ある座談会の筆記録である。「八木誠一のキリスト教観をめぐって」と題された座談会が、一九七一年八月二十二、二十三の両日に当時の妙高高原セミナーハウスで行われているのだが、秋月老師は特にこの座談会に出席している「久松門下の京大哲学科のT教授」による八木先生のカッセル車中体験に対する批評を粗上に載せるのである。以下の如き箇所を見たいいただきたい。

T氏はまず八木の『碧巖録』第一則の現代日本語訳を取り上げて、テキストの問答が的確につかまれないと批評する。⁶

「廓然無聖」といっているのは、けっして対象的なことではないわけで、いったい誰が「廓然無聖」かと自分は問いたい、と一見まことに禪的な批判を加えている。⁷

たしかにこの座談会でのT教授の発言は辛辣で、「ある種の異常な体験をされたと思う」と論断する一方で、以下のようにも批判している。

「廓然無聖」というのは八木さんはその後で「事」と「言」を区別しなければいけないと言われている。言葉に捉らわれないと。そうなら、私だったら、「廓然無聖」と言わずして、「廓然無聖」をズバリと出現させてみて下さいと、聞きたいですね。「廓然無聖」ということが一時的な体験だけであつては困るのではないかと、ということなんです。今でも、「廓然無聖」でおいでになるかどうか。⁸⁾

このように、全面的に八木先生の体験の価値自体を否定する論調で終始している。

それに対しては、八木先生自身も同誌一九一号で「仏教側からの批評に答えて」と題する論稿で弁駁しているのだが、注目すべきはそのT教授の批判に対する秋月老師の反応である。

率直にいわせてもらうと、T氏の公案の解釈は理に落ちすぎて私にはいただきかねる。⁹⁾

あるいは次のように論駁して、自身がT教授と同じ「禪者」であるという立場を認めつつも、八木先生を只管に擁護している。

いったいT氏はほんとうに白隠下の室内でこの則に参じたことがあるのであろうか。詩的な著語が三つあつたなどといっているところを見ると、やはり実際に公案に参じたのであろうが、それなら樹が今までと全く異つて見えたという八木の経験（彼の経験の説明はさておいて）の中に、「真空無相（絶対否定）即真空妙有（絶対肯定）」という達磨の真意の片影を見たはずである。高名の某老師の認可の言もまたここを押さえてのことであつたらう。かの老師にかぎつて「老師だつて見損いがある」などというT氏のような不遜な言は私にははけない。¹⁰⁾

ところがその秋月老師自身も、必ずしも八木先生の体験を全面的に認めているというわけではない。

八木のカッセルでの経験はたしかに一種の「禅経験」であつたことを、私も某老師とともに認めるものであるが、それがまぎれもなく完全な禅の「悟り」であつたかと再問されれば、正直いつて私もしささかちゆうちよせざるを得ない。¹¹⁾

私が気になるのは、「実は事と言の区別を知るとい

うのは、そのほんの第一歩にすぎなかった、その後
にこそ、「言」と区別された「事」しかも、言を成り
立たせる事、がそもそも何であるのか、それを正し
く見究める困難な課題が待ち構えていた」という八
木のあの発言である。それでは、あのときの八木に
は、まだかの「即非」なる原事実・超個と個との第
一義の〈体〉としての「一」は、十分にそして厳密に、
見究められてはいなかったのか。

では一体、八木先生のカッセル車中体験はどのよう
に評価されるべきなのだろうか。本稿は、T教授さら
には秋月老師の問題意識を受け、「禅体験と禅経験」、「共
通感覚」、そして「心路」という、従前の両者の批判で
は検討されていない視座の設定をいくつか試みて、八
木先生の体験を正当に（それそのものとして）解釈す
る際の参照枠の拡大化が可能になればと期するもので
ある。

二

そもそもT教授は、自身が『碧巖録』第一則所収の

公案としての「廓然無聖」を室内で実参体究の末に透
過した禅者として、八木先生の「廓然無聖」の話題に
取り組む姿勢を批判しようと試みている。本則の文章
の正確（と自負する）な理解、さらには著語と呼ばれ
る伝統的な室内での実参経験を援用して、八木先生の
体験を点検しようとしている。

それをそのまま踏襲して、T教授と同じ実参実究の
地平に立ちながらも反論を試みているのが秋月老師の
論調であろうと捉えられるのだが、これではT教授及
び秋月老師ともに、そもそも議論の前提から齟齬を来
たしていると指摘せざるを得ないのではないか。

すなわち八木先生はこの「廓然無聖」という『碧巖録』
第一則の話題を、師家から課せられた古則公案として、
参禅修行の一環として拈提していたわけではない。

ここでの八木先生は、「キリスト者が『碧巖録第一則』
という偶然に撞着した禅録の文章を自分なりに正確な
読解を試み、その趣旨を主体的に把握しよう」と努めて
いただけではないのか。

そもそも公案参究というのは伝灯の正師の下で入室

参禅という形態を取ってはじめて成立するものであり、常に師家の検証を仰ぎつつ歩を進めるものだ。そのようなプロセスを踏んでいない八木先生の個人的体験を、例えば伝統的な室内の見解、あるいは自己の参禅経験に比較参照して検証すること自体に無理はないか。ゆえに以下のような八木先生の反論にも首肯させられるのではないだろうか。

他人の理解度をテストするということは、その人を組織の指導者に任命するというようなときには必要でしょう。しかしそれ以外には、私は人をテストしようとは思わないし、テストされようとも思いません。「人はいかにしてキリスト者となるか」という問の文脈の中でならともかく、そうでなければ自分ほどの程度のところに達しているだろうなどという眼で自分を見るようないやらしいことは、生理的に不愉快です。ひとをテストして競争しようなどとはなおさらです。¹³

八木先生にしてみれば、あたかも異教徒から異端尋問を受けるような違和感を抱いたのも無理からぬこと

であろう。ゆえに附言しておくべき必要があるのは、禅といっても「群れを抜けて益無し、衆に違するは未だ儀ならず」（『永平清規』）というような、洞門の大衆一如を重んじる家風と違って、済家の公案禅には個々の切磋琢磨が厳然と存在し、修行の階梯に遵って点検も不可欠ということが、むしろ尊重されるべき独自の宗風でもあるという点であろう。

しかし、それをそのままに全く異なる伝統に属する宗教者の禅的体験（仮にこのように呼称する）にも適用しようという姿勢にはやはり無理がある。それだけに公案透過の体験と「禅体験」には懸隔がある点などは強調しておくのが肝要であろう。つまり、公案を用いなくても「禅体験」自体は生起する。あるいは「禅体験」を獲得するための公案もあれば、「禅体験」を棄却するための公案も存在するなどという事柄だ。

伝来の話頭としての「廓然無聖」に拘泥した、白隠禅という視座からのみに限局された検討は、かえって八木先生の体験の本質を糊塗してしまう懸念があるのではないだろうか。言うならば、少なくとも八木先生

の体験は、公案工夫の途上で生起するような「禪体験」とは別次元のものとして捉えられるべきであろう。

では「禪体験」の定義とは如何なるものか。面妖なことにT教授も秋月老師もそもそも「禪体験」とは如何なるものかという厳密な定義付けを閑却して、一方的に議論を進めている。それは既に自明の事であつて不必要であると認識していたのだろうか。

しかし作業手順としては、最初に「禪体験」の性格を明確に規定し、それから八木先生の体験を這般の定義と比較参照した上で合不合、あるいは是非正邪を判断するべきではないだろうか。

ゆえに筆者はまず「禪体験」なるものを、ここで再定義しておきたい。最初に鈴木大拙の言葉を援用して作業を始めよう。

探求、工夫、成熟、而して爆破―かかる過程を禪經験は踏むものである。¹⁴

内的機構が熟して最後の突發をもたらし來る時、一縁境 (etagera) が實現せられる。これを單に表面的に見ると、偶然の出來事と思はれもする。即ち何

かの音が鼓膜を打つか、又は何等かの言葉が發せられるか、或はこの外に何か不意の出來事が起る時、換言すれば、何等かの知覺作用が働く時に、忽然としてこの作用に和して意識全面の上に轉回が行はれる。ここでは、知覺はその最も純粹な、最も簡單な形式に於いて行はれ、全く智的分析又は概念的反省による「汚染」を受けぬのである。¹⁵

すなわち修行者の本来の自己の探求がその人格を一個の疑團へと變じ、そこに何らかの日常生活の偶然の機縁があつて、大活現前という爆破を發生させるといふことになる。

およそ「疑う」とは、意志を踏まえた理性的な作用であるが、それを突破するのが理知的了解ではなく、あくまで感覺的刺激であることが、「禪体験」の妙趣と言えるのではないだろうか。

そこで、さらに用語を厳密に整理しておく必要があるだろう。つまり「体験」と「經驗」の区別である。同じく大拙に「禪体験と禪意識」という論考があり、以下の如くの叙述がある。

禪には悟—頓悟の経験がなくてはならぬ。今此の悟
経験を分析してみると、二つの構成要素がある。一は、
経験といふ心理的事実其物と、今一は反省即ち経験
した事實に對する分別識である。前者を禪経験と名
づけ、後者を禪意識と名づける。¹⁶

ここで大拙の抽出する「禪経験」と「禪意識」とい
う二つの構成要素を無分別の身理的（心理的ではない）
事實そのものである「禪体験」。そして、その無分別の
分別である反省としての「禪経験」。以上のように称呼
を変更してみたい。

「体験」と「経験」は峻別される必要がある。「体験」
とは反省以前の主客未分の瞬間を意味するのに対して、
「経験」とは「体験」の内容の意識化やその自覚を含有
するプロセス全体を意味するのであろう。

ゆえに森有正は言う。

自分がまず在ってそれが何かを感覺するのだ、とい
う事態から脱け出さなければならぬ。充実した感
覚こそ、自我というものが析出されて来る根源では
ないだろうか。私は「経験」と「体験」との根本的

區別は一応そこに在ると思わざるをえない。¹⁷
あるいは西郷信綱は説く。

もとより体験は大切である。が、それが真の意味を
もつのは、その社会的・日常的蓄積である経験と
いう地平においてである。体験主義や実感主義はこ
の地平をとざし、おのれの体験に固執する。¹⁸

換言すれば、「体験」とは「体が験す」のであり、「経
験」とは「験しを経たもの」となるだろう。

そこで、那箇の消息の証左を禪者の立言に求めてみ
たい。棲悟寶嶽（一八七五—一九四二）によつて臨濟大
学（花園大学の前身）の宗学テキストとして刊行され
た『無字妙経』（一九二九年）に以下のように見える。

古徳云く、縁より入る者は永く退失せず。是の故に
桃花を見て悟り去る有り、撃竹聲を作す有り、簾を
捲いて悟り去る有り、過水影を観る有り、鼓角の聲
を聞く有り、鐘鼓の聲を聞く有り、蛙鳴を聞く有り、
鶯語を聞く有り、金鴨香消する有り、磨盤空裏に走
る有り、心空及第し去る有り、古人入理の因縁、各
同じからず。祇だ汝が八識田中に快に一刀を下すこ

とを要す。然らずんば見性猶羅殺を隔つることに在り。

「古徳」とは唐代の禪者、瀉山靈祐（福州大安とも）を指すが、ここでいう「縁」とは仏教語の「因縁」に使用されるような、ただに間接的な要因という意味ではない。「縁ずる」という動詞の場合、「縁」とは「心識が外的な対象を慮知する」（成唯識論）巻一という語義になる。¹⁹⁾

ここでは瀉山は外界の対象に触発されて「縁ずる」過程を経てこそ「禪体験」の真正の永続性を認容できると主張しているのである。

そして以下、個々の具体例として、「桃花を見て」の靈雲志勤（？）、「撃竹聲を作す」の香嚴智閑（？）、八九八、「簾を捲いて」の長慶慧稜（八五四〜九三三）、「過水影を見る」の洞山良价（八〇七〜八六九）などの事例を列挙している。それらの古人の機縁は一人一人によって異なるが、共通するのは「八識田中に快に一刀を下す」という一点になる。それに関しては、白隱慧鶴も次のように説いている。

真正辨道の上士は、此に到って悟れりと為さず、直

下に進んで退かずんば、則ち久しからずして一機頓に淵発す。之れを名づけて八識田中に一刀を下す底の時節と為す。²⁰⁾

「八識田中に一刀を下す」とは何を示唆しているのだろうか。およそ眼耳鼻舌身の感覚機能を示すのが前五識であり、第六意識はそれらが知覚した内容を概念化して判断を下すものとされる。第七末那識はその過程に投影される無意識の自我執着心である。そして第八阿頼耶識が以上それらを通底する根源的な心、無分別識とされる。

禪者は心意識が第八阿頼耶識に沈潜凝固している状態を「八識田」と呼び、それを般若の智剣で一刀に切断することを要求する。「田」と呼ぶのは、種子（しゅうじ）が蒔かれる場を示唆するのだろうか。「入理の因縁」と呼ばれる瞬間の感官によって対象を把握して成立する第一次的知識である感覚の発現が、般若の智剣の一闪に相当するにちがいない。

そこで以上の「禪体験」の定義に照らして、改めて八木先生の体験のコンテクストを再構築して精査を試

みてみよう。

最初に「探求」の段階として、八木先生は「廓然無聖」のテキストと苦闘してくたくたに疲れ果てていた。次に「工夫」が「成熟」するステージと考えられるのが、「廓然無聖」という問答の意味を説明することに没頭していたことすら忘れた状態である。そしてそこに不意に八木先生の視界に、雲が切れて青空が飛び込んできたこと。同時に「廓然無聖」という言葉が閃くとともに、思わずあつと声を立てて驚いて立ち上がったということ。世界が一変したという感動。それらがほぼ同時に起った。「爆破」の端的に到ったのである。そして、「頭を縛っていた枷が砕けて落ちたような気持ち」がしたという述懐に到る。

まさに、視界に青空が飛び込んできたという「知覺作用が働く時に、忽然としてこの作用に和して意識全面の上に轉回が行なはれ」たことは間違いない。ゆえに表面的な演變の過程をトレースする限り、極めて「禪体験」のそれに酷似している。

さらに八木先生の体験では、窓外を見ると同時に立

ち上がって、さらに「廓然無聖」という言葉が閃いている。これは実に象徴的な現象でもある。なぜならこの瞬間に「廓然無聖」という言葉の視覚言語から音声言語へのメタモルフォーゼが、先生の内面に於いて発生しているからである。

最近の宗教学でも聖典の口頭伝承性という問題が注目されているようであるが、公案体系そのものも原則として口頭で師資相承されるものであることは強調されて然るべきではなからうか。

そもそも視覚言語と音声言語を同じ言語として括ってしまうことは必ずしも正しくはない。脳機能局在論でもブローカ領野とウエルニッケ領野で両言語を区別している。

室内の參禪では公案の文章を読み、意味を理解し、さらには暗誦しなければならない。むしろ公案の本領は音声言語としての部分にあるという点は留意されるべきであろう。ゆえに八木先生の体験に於いて「廓然無聖」が文字から音声に変じたという瞬間は、重要な結節点なのである。

ところで、高名な某老師の認可の言の根拠になったと推測されるのは、見るという働きと同時にそれらの所作の発動がすべて一齐に認知されている共時性なのではないだろうか。

なぜならそれは禅者の感覚間転位体験に到る途上の「共通感覚」を想起させ、そして、それゆえに「禅体験」に酷似していると解釈し得るからである。

禅者の「八識田中に一刀を下す」直前の心理動態はアリストテレスに始まる「共通感覚」(sensus communis)の概念と通底すると筆者は考える。

アリストテレスは五感に共通的なもうひとつの感覚があつて、これが、個別の感覚器官に限定されない知覚を可能にしていると考え、これを「共通感覚」と呼んだ。木村敏は述べている。

アリストテレス(『*メ・アニマ*』、III.45a)によると、「共通感覚」とは、視・聴・触・味・嗅の五つの個別感覚のすべてに共有されていて、これらの個別感覚を包括する、より高次の感覚である。この「共通感覚」によって、人間は異なった個別感覚領域にある感覚印象を

相互に関連づけ、比較することもできる²¹⁾。

アリストテレスが「共通感覚」と呼んだのは、このように考えると、「…ということ」についての感覚のことだといえる。個々の個別感覚が、主語的・名詞的な「もの」についての感覚であるのに対して、共通感覚は「もの」を「もの」たらしめている基礎的な場所としての「こと」についての感覚であり、いいかえれば、私が「私があるということ」の諸様態として、さまざまな仕方でそれらの「もの」に対して態度をとるという「こと」、一般的には私と世界とが実践的に出会っているという「こと」についての感覚だということができる²²⁾。

この「共通感覚」は自己の存在感覚のベース、すなわち自己自身のアイデンティティの体験的基礎であり、サルトルのような哲学者の用語では「セネスティ」(全身感覚)となるのだろうか。

あるいは、チャールズ・シェリントン(二八五七―一九五二)のような生理学者の語彙では「プロプリオセプション」(固有感覚)、我々の持っている五つの感覚のベースにある第六の感覚というようなものに相当す

るとも考えられよう。

これらの「共通感覚」に関する論述と、以下に引用する禅者の感覚間転位の述懐とを参照していただきたい。

也太奇、也太奇、無情説法不思議。若し耳を將つて聴かば、終に会し難し。眼処に聞くならまさに知るべし。(洞山良价)

大凡そ参禅学道は、切に忌む声に随い色を逐うことを。縦使い聞声悟道、見色明心するも、也た是れ尋常なり。殊に知らず、衲僧家は声に騎り色を蓋い、頭頭に明らかに、著著上に妙なることを。是の如くなりと然雖も、且く道え、声、耳畔に来るか、耳、声辺に往くか。直鏡い響と寂と及び忘ずるも、此に到つて如何が話会せん。若し耳を將つて聴かば応に会し難かるべし、眼処に声を聞いて方に始めて親し。

〔無門関〕第一六則

耳に見て目に聞くならば疑わじ、自ずからなる軒の玉水(宗峰妙超)

耳に見て目に聞こへたる人も哉、円通門にともに遊

ばむ(同上)²⁴

つまり、このように考えられる。全人格が一箇の大疑団に変じるということは、我々の内外界に向けてのすべての感覚が入力刺激を認知する作用が人為的に遮断されることに等しい。これを大死一番と称する。

眼耳鼻舌身のすべての感覚が一時的にせよ遮断されてしまうということは、感覚中枢がどれか一つの特定の感覚に限定されて働かないことでもあり、逆に特定の感覚として働かないということは、極限に到ればすべての感覚を同時に平等に働かせることに通じるのではないだろうか。

あるいはそれを縦割り構造のソリッドな五感の液化と捉えてもよい。これが大活現前とも呼ばれ、いわゆる通様相知覚(異なる感覚系間に相互影響がある現象)あるいは感覚間転位が発生する刹那であろう。

そもそも個々の五官は現象を捉えるに過ぎず、「共通感覚」こそが本質を捉えるのではあるまいか。ゆえに八木先生の体験の極点における諸感覚の発現の共時性は、きわめて「禅体験」に近いものと考えられる。

「思わずあつと声を立てて、私は立ち上がっていた」。まさに因声一聲ではないか。言語化以前の言語が発せられたことに間違いないだろう。

しかしながら禅者の体験するような感覚間転位にまでは到達していない。ここにも八木先生の体験を完全に禅の「悟り」と同一視することに躊躇せざるを得ない理由が潜在しているとも言えようか。

では、なぜ感覚の相互性が発露しなかったのか。およそ禅にあつては五官に優劣、高低、貴卑は一切存在しない。聞声悟道も見色明心も妙觸宣明（『碧巖録』第七十八則）もそれぞれの大悟の機縁として等しく尊重される。

しかし、アリストテレスからトマス・アクィナスまで、西欧では伝統的に眼、耳、鼻、舌、身の五感では、この順序に従つて視覚が最上の感覚とされ、触覚は卑しいものとされてきた。²⁵⁾

対象に直接触れない「視覚、聴覚」と、そうではない「味覚、触覚」の間には歴然たるヒエラルキーが存在していたという。

そのように感覚間に優劣が存在しているのは、相互性が發揮されるのはきわめて困難だろう。キリスト者としての八木先生の潜在意識には、すでに諸感覚器官の間に埋め難い尊卑の溝が存在したとも考えられるのだろうか。

さて、はなはだ雑駁ではあるが、本章では以上のような考察により八木先生のカッセル車中体験は、たしかに限り無く「禅体験」に似るものではあるが、やはり「禅体験」とは別種の体験であると結論付けておきたい。

さらには当然ながら「禅体験」とは別種の「体験」である以上、「禅経験」にも発展していない。八木先生の以下のような体験から経験への意識化の陳述を参照すれば、その点は明白であろう。

ああだこうだと、一所懸命に考えていたんですが、その辺のことを、その時に考えた言葉で言つてもしようがないから、今の立場で言い直しますと、クリスチャンだから、「自他不二」ということは知っていた。「愛」ということですね。キリスト者になった時

に新しい生命に生かされているという実感がありま
したけれども、それが実際に「愛」になって現われ
てくるわけです。だから、「自他不二」のほうは知っ
ていたんです。でも「物我一如」のほうは知らな
かったんです。ところが、カッセル車中での体験とい
うのは、相手は「木」ですから、「物我一如」です。「山」
や「林」や「畑」と、「物我一如」ということです。
「いままで木は木だと思っていた、何という間違いだ
ったろう」というのは、自分が今まで「木」だと思
っていたのは実は自分が持っている、社会的な通念²⁶
を「木」に読み込んでいたに過ぎない。

「不二」、さらには「一如」という述語をこのように
人間と神、あるいは人間と人間との関わり（「自他不二」）
と、人間と物質との関わり（「物我一如」）に峻別する、
八木先生のようなキリスト教的思考法は禅には必ずし
もそぐわない。

たしかに仏教でも有情と非情というような区別は存
在する。しかし、禪者ならばむしろ人間と物質の両者
を等価値に併存させてこのように表白する。

草木叢林の無常なる、すなはち佛性なり。人物身心
の無常なる、これ佛性なり。國土山河の無常なる、
これ佛性なるによりてなり。²⁷

三

次に八木先生の体験を「心路」という鍵語を軸にして、
別の視点からの検討を試みたい。

既知の如く、唐の時代の禪と宋の時代の禪には截然
たる差異が存在している。

もちろん唐代の禪といっても、馬祖道一（七〇九―
七八八）や臨濟義玄（？―八六六）といった洪州宗の系
統は即心是仏、平常心是道という、日常の行履を無媒
介に仏作仏行と認める禪である。

他方、南陽慧忠（？―七七六）や玄沙師備（八三五―
九〇八）などは現実の無条件の肯定を批判し、自己を
無限に空じつづけることを生命線とする禪であった。

だから唐代の禪といってもステレオタイプに一括り
にすることは無理がある。

ただしそのような相違点を極限にまで追求していけ

ば、「家風」とも呼ばれる個性の独自性にまで到ってしまふであろう。そこで、先ずは大きく時間軸で区切って『景德傳燈録』（二〇〇四）に収録されるものを唐代禪と捉え、それ以降を宋代禪と見做す石井修道説に従って、両者の比較の素描を簡潔に試みてみよう。²⁸

たとえば唐代禪は個の宗教であり、それに対して宋代禪は集団の宗教である。地方分権（山岳）型の唐代禪に対して、宋代禪は中央集権型（都市）だろう。

あるいは天才型の唐代禪と言うならば、宋代禪は努力型であろう。開悟体験の一回性の唐代禪と、複数性の宋代禪とも言えるかもしれない。さらには笑い声の共鳴する極彩色の唐代禪に対して、ひたすらストイックな水墨画の宋代禪とも見做せるだろうか。

そのような唐代禪と宋代禪の差異を「心路」という用語を機軸に抽出しようと試みているのが、次の秋月老師の立論である。

唐の禪と宋の禪の違いを一言でいうことはたいへんむずかしいことですが、あえて大胆にいいますと、先の黄檗禪師の「見聞覚知を空却せば、即ち心路絶

して入処なし」（見聞覚知を否定してしまえば、心の働きの絶えて本心に悟入する路がなくなる）という言葉に対して、宋代の無門慧開和尚が、「妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す。祖関透らず、心路絶せずんば、尽く是れ依草附木の精霊ならん」（妙悟をうるには、心の働きを尽して絶ち切らねばならない。祖関も透らず、心路も絶しない人間は、みな草木につく幽霊だ）といている言葉に、その一端をうかがうことができると思います。

ここで、「心路を絶する」ということの評価が、無門と黄檗とでまるで正反対になっていることに、注意してください。同じ一味の禪でありながら、こうして唐代の純禪と宋代の公案禪には微妙な差異があるといわなければなりません。²⁹

このように黄檗希運の『伝心法要』の一節と無門慧開の『無門関』第一則「趙州狗子」の評唱の一節に見える、「心路を絶する」という言葉に対する正反対の評価を素材にして唐代と宋代の禪を比較参照している。³⁰

ただし、秋月老師自身が「あえて大胆に」と言っ

いるように、ここに見られる両者の比較参照は恣意的とも感じられるほどの大胆さが無きにしても非ずである。なぜならば「心路」の語義は必ずしも秋月老師の言う「心の働き」だけに限定されないからだ。

そもそも「心路」とは何を指すのか。

「心路」…心は佛地に到る道路なれば心路と云ふ。

【南山戒疏一上】に「心路躁擾靜定何因。」【釋門歸敬

儀中】に「心路蒼茫莫知投寄。」（『織田佛教大辞典』）

「心路」…心のすじみち。考えるというやり方。思

索のはたらき。〔『無門関』大四八卷二九二下〕〔『広説佛

教語大辞典』）

「心路」…心のすじみち。思考のはたらき。（『禪学

大辞典』）

これがさらに伝灯の師家方に依ると千差万別である。

末尾の語注にいくつか列挙しておいたので参照していただきたい。^①

しかし、そのような大胆な比較軸の設定という認識を踏まえた上でなお、我々はここに唐代の禪と宋代の

禪の顕著な差異を看取することができる。

およそ唐代の禅匠は眼耳鼻舌身の五根の作用そのものに即して、修行者たちに対して開悟触発への端的な作略を実践した。それは日常の営為を無媒介に仏の作用と等置することを体得せしめる方便に他ならない。そのような真如を直指する作略の例は枚挙に遑が無い。次の例を見れば如実に了得し得るのであろう。

鏡清、玄沙に問う。学人乍入叢林。乞う師、箇の入路を指せ。沙云く、還た偃溪の水聲を聞くや。清云く、聞く。沙云く、者裏より入れ。^②

ところが宋代の禅匠はこのように考えた。およそ自我を中心に据えて主客二元対立の抽象世界にとどまっている一切衆生は、顛倒妄計してその抽象世界を真如の世界であると執着している。そして本来の真如の具世界に眼を開こうとしないでいる。

このような二元対立の分別知を断滅することの困難さを痛感した彼らは最初に徹底的に学人の分別知を掃蕩し、しかる後に「無分別の分別」の世界の建立へと誘導した。その便法がすなわち公案である。

唐代の禅匠たちが「心路を絶する」ことなく「直指

人心」という手法を用いたのに対して、宋代の禅匠たちはまず「心路を絶して」大死一番の世界に引き入れ、それから大活現前という般若の自覚を目指したと考えてよい。

そこで再度、八木先生の体験を考えてみよう。ここでは先生の体験は唐代型のそれに近いか、あるいは宋代型であるかという視点からの考察である。

先生は「廓然無聖」という古則を公案として工夫していたわけではないことは既に述べたとおりである。

宋代の禅匠がたとえば「趙州狗子」の公案の工夫で学人に期待するのは、「無」の形而上学的解釈などではない。むしろ「無」という字音に全身心を傾注することで日常意識を臨界点にまで追い込み、シニフィアンとシニフィエの紐帯が綻んで意味飽和の世界に没入することを期している。

八木先生の場合、あくまで「廓然無聖」を有意味な言語として、徹頭徹尾その記号内容に固執していることも明らかであるし、およそ意味飽和発生の気配も感じられない。それは換言すれば、大死一番という段階

の深度が明らかに浅薄であり、決して「心路を絶して」はいないのである。

先に「禅体験」とは別種の体験であると述べたように、八木先生のカッセル車中体験は宋代型の「禅体験」と認めることは困難である。しかし、「世の中がすっかり変わって見えた」という実感の告白に於いて、あるいは窓外の風景が目飛び込んだという五根の作用の直接認識に於いて、唐代型のそれには近似していてもなくもないのである。

だからこそ先生の体験陳述に対して、公案禅者であるT教授の違和感、さらには秋月老師の当惑が惹起されたとも推察可能ではないだろうか。

以上、八木誠一先生のカッセル車中体験について考察を試みてきたが、その結果、おおよそ以下のような諸点を明らかにすることができたと考える。

第一に、八木先生は「廓然無聖」の物語を古則公案として参究していただけなかった点は留意する必要があること。第二に、「禅体験」と「禅経験」のように二分割して先生の体験の陳述を分析すると、感覚の働

き、特にそれら諸感覚の共時性という点に於いて「禅体験」と近似していること。第三に、「心路を絶して」いない「禅体験」という観点から、先生の体験はむしろ唐代の禅者の体験に通底するものがあること、などである。

ところで、八木先生の体験解釈の試みに際しては、さらに配慮しなければならない問題が一点ある。それは体験と文化の凝着の問題であり、具体的に述べれば「禅体験」とキリスト者であることの相関性とでも呼ぶべき事柄だ。

たとえば「体験と経験の峻別」ということで、拙論でも禅の悟りを感じた体験と概念的解釈というナイーブな二分法で分割して先生の体験の闡明に援用しようと試みた。しかし、そもそも我々にとって純粹な「体験」の抽出という作業は遂行可能なのであろうか。

さらには文化と呼び、伝統と呼んでもよい、あくまで「体験」に先行して支配するかもしれない歴史的拘束性をどう把握すればよいのであろうか。

かつてステイヴン・T・カツツは神秘主義と哲

学的考察をめぐる論集 (*Mysticism and Philosophical Analysis*, 一九七八)の中で、ウォルター・T・ステイス(一八八六―一九六七)に代表される、神秘体験の共通本質及び体験・解釈二分法に基づく神秘主義理解を否定した。³³

そもそもステイスは、あらゆる神秘体験は言語や伝統に先行するものであり、現実には表れる神秘主義の多様性は、体験の事後に為される言語的把握ないし解釈によって生じると主張し、さまざまな体験の共通核の抽出を試みたとされる。

それに対してカツツはそのような同一本質論を否定して、存在するのは多様な先行条件すなわち伝統によって先行形成されたさまざまな神秘体験であるという神秘主義の文化相対的多元論を主張したのである。

言うまでもなく八木先生のカツセル車中の体験は神秘体験とは一線を画すものであるが、この神秘主義を巡る一連の論争は、我々が八木先生の体験について考察を重ねる場合、有益な示唆を与えてくれる。

つまり我々がカツツの論法に従うならば、伝統(現

在まで伝承された文化的に先在するものの総体)のあらゆる構成要素は体験に対して先行規定する形成力となるわけだから、特定の宗教の支配力の存在を考慮することが肝要になる。

つまり八木先生がキリスト者として「廓然無聖」という禅語との苦闘を通じて得た体験は、あくまでキリスト教という宗教のフレームワークの中の突発的変異体験に過ぎなかったのか、という疑問である。逆に言えば純粋な「禅体験」(もしそれが存在するとして)は他宗教の先行支配を認めるかぎり、禅者として純粹培養された人格以外には生起し得ないことになる。

クリスチャンファミリーに生を享けキリスト者としての人生を只管に歩んできた八木先生は、大学二年生の時の自宅療養中に得た「聖霊を受けた」という体験によって、自身が真のキリスト信徒になったという告白³⁴をしている。

そのような先生に仮に「禅体験」と見紛うような体験があったとしても、それはあくまでキリスト教体験の一亜種に過ぎないのかもしれない。

逆に、もしも禅者が聖書の一節を読んで内的体験を得たとしても、それは禅体験の一変種に止まる、さながら魔境の同類に過ぎないのかもしれない。

極論すれば、宗教研交流の場であって実践の次元に身を置いて努めたとしても、畢竟するに相互の本流から隔絶した変異体験しか得られなかったということにもなるだろう。

もちろんカツツの所説にもさまざまな分野から反論はなされているし、筆者なりに一つの疑問がある。

それは、もしも文化の支配力というものを認めるならば、それはどのように個人の身心を占有するものなのか、その支配力の質量を計測して、支配度の如きものを数式として定立するようなことはできるのだろうか。いわば信仰による人格改変の計量化は可能なのかという疑問である。それが不可能ならば、曖昧なままでの文化の支配力という前提には承服しきれない恨みが残ってしまうのではなからうか。

あの時カッセルに向って走る列車の中で、八木先生は一体何をご覧になったのだろうか。今や半世紀以前

の出来事となつてしまつたが、筆者にとつてその問いは今なお新鮮である。

キリスト者である先生は禪を通じてキリスト教の真髓に触れたのだろうか、それともキリスト教を通じて禪の根底に触れたのだろうか。

後学の愚問に「愛」をもつてお導きいただけるのか、「慈悲」をもつてお示しいただけるのか、ただ拝眉の機会を待つのみである。

註

- ① 八木誠一・秋月龍珉『無心と神の国』、青土社、一九九六年、二六一頁～二六三頁。
- ② 八木誠一・秋月龍珉『禪とイエス・キリスト』、青土社、一九八九年、三四一頁。
- ③ 同上、八四頁。
- ④ 同上、九六頁。
- ⑤ 同上、四六頁。
- ⑥ 滝沢克己・八木誠一『神はどこで見出されるか』、三一書房、一九七七年、三一九頁。
- ⑦ 同上。

⑧ 『兄弟』、一八八号、四頁。

⑨ 『神はどこで見出されるか』、三二〇頁。

⑩ 同上。

⑪ 同三二二頁。

⑫ 同上。

⑬ 『兄弟』、一九一号、三二二頁。

⑭ 『鈴木大拙全集第四卷』、岩波書店、一九八一年、二三四頁。

⑮ 同上、二三六頁。

⑯ 『鈴木大拙全集第一卷』、岩波書店、一九八〇年、三六〇頁。

⑰ 『森有正全集第五卷』、筑摩書房、一九七九年、四六頁。

⑱ 西郷信綱『古典の影』、平凡社、一九九五年、五八頁。

⑲ 『諸橋大漢和辞典』巻八。

⑳ 『白隠和尚全集第二卷』、龍吟社、一九三四年、一〇七頁。

㉑ 木村敏『自分ということ』、第三文明社、一九八七年、五三頁。なお『共通感覚』に関しては、『魂について』（西洋古典叢書）、京都大学学術出版会、二〇〇一年、一二四頁～一三七頁、及び『アリストテレス全集6』

岩波書店、一九七六年、八三頁〜九二頁を参照。

22 同上、五六頁。

23 『宋版高麗本景德傳燈録』、中文出版社、一九八四年、一三二頁下。

24 平野宗浄『大燈禪の探求』、教育新潮社、一九七六年、八三頁。

25 鶴岡賀男『十字架のヨハネ研究』、創文社、二〇〇〇年、一一七頁。

26 『禪とイエス・キリスト』、九七〜九八頁。

27 『道元禪師全集上巻』、筑摩書房、一九六九年、二二頁。

28 石井修道『宋代禪宗史の研究』、大東出版社、一九八七年、六頁。

29 『秋月龍珉著作集7』、三一書房、一九七八年、七一頁〜七二頁。

30 入矢義高『伝心法要・宛陵録』、筑摩書房、一九六九年、一九頁。平田高士『無門関』、筑摩書房、一九六九年、一五頁。

31 「その心の走る路をひとつ絶するのじゃ」―山本玄峰『無門関提唱』、大法輪閣、一九六〇年、一九頁。

「心路とは心意識の運転だ。つまりあ、思いこう

思ふはたらきだ」―朝比奈宗源『無門関提唱』、山喜房佛書林、一九五七年、四頁。

「心路とは、われわれの一切の二元的迷いの因となつてゐる分別意識のことである」―柴山全慶『無門関講話』、創元社、一九七八年、四九頁。

「普通の心意識情といわれるもの」―平田高士『無門関』、筑摩書房、一九六九年、一六頁。

32 『大正藏』四七、六五一下。

33 深澤英隆「体験と伝統―近年の神秘主義論争に寄せて―」、『現代宗教学1』、東京大学出版会、一九九二年、所収を参照。

34 『禪とイエス・キリスト』、八八〜八九頁。

レスポンス

八木 誠一

宗教的経験というとき、安永氏のいわれる通り、体験と自覚と言語化の三者はセットとして扱われるべきである。自覚と言語化は事柄の内容を際立たせる。だから体験は自覚と言語表現によつて経験となるといえる。この観点からすれば、カッセルでの出来事——当時、禅も仏教もほとんど何も知らなかった若者に起こった出来事——に関する、まずは言語表現を手掛かりとする安永氏の評価は全体として正当であり、同感できる。まずこの点を認めておきたい。ただし検討に関しては、なお方法的な問題がないわけではない。

本人の自覚と言語化は当時のまま終わったわけではない。もし当時の言語化で経験内容が言い尽くされていたら言語化はそこで止まったであろうが、それがま

さしく不十分だから、言語化はそこから始まって現在にいたるまで継続している。その間に当然、勉強がある。禅がいかなるものか掴むには、カッセル以後二、三十年はかかっている。言葉を知らずして言語化はできない。たとえば当時の私には「郭然無聖」とは何のことか明晰に掴めてはいなかった。久松真一に「無相の自己」という言葉を教わつて、なるほど「無相の自己」かと納得、すると「無相の自己」の働き方を「郭然無聖」というんだなど「言語化」して納得するという具合であった。カッセル当時の言語化は、当時の私に新鮮であった事柄の、当時の語彙による言語化にとどまっている。二つの宗教的経験に見舞われた私にとつては「自覚と言語化」はまさに課題となつてしまったのである。

カッセルの出来事を直接経験と捉えた場合に生ずる問題

1 言語と直接経験

「言語は直接経験を覆う。しかし言語は直接経験の内

容を際立たせる。「自我」の関与を含めた、両者の関係。また、直接経験を適正に語る言語とはいかなるものかと言う問題。私が四〇年前のカッセル体験を語ったのは、そこで起こったことが何だったのか、教えて欲しかったからである。でも誰も教えてくれなかったから、私は自分で答えを求めたわけである。さて、この問題の探求はまず、「直接経験」は幻のごとき一時の心境に過ぎない、それは宗教的認識にとつて意味はない、と断定した滝沢克己との論争をきっかけとしている。この論争は一応、秋月龍珉をジャッジとしてまとめられた（『神はどこで見出だされるか』、三一書房、一九七七）。さてここで秋月は滝沢に軍配をあげたのである。それに不満を抱いた八木は直接経験をテーマとして仏教哲学者との対談を試みる。（久松一八木、『覺の宗教』、春秋社、一九八〇。西谷一八木、『直接経験』、春秋社、一九八九）。『覺の宗教』は対話としてもっとも成功したもののひとつである。秋月との対話（『歴史のイエスを語る』、春秋社、一九八四、以下）は以上の経過を踏まえている。秋月との対話にあらわれた私の

禅理解を安永氏はどう見られるのだろうか。ところで宗教言語の問題への私の解答は『宗教と言語・宗教の言語』（日本基督教団出版局、一九九五）にまとめられることになった。

2 基督教的経験と禪的経験を「直接経験」

の一般論へと展開する（同時に言語論を

簡単に再説する）こと

左記の著書参照

『宗教とは何か』（法藏館、一九九五、第三章、第四章。

ここで直接経験の諸相を述べた。

(1) 主・客直接経験、(2) 我・汝直接経験、

(3) 「自己・自我」直接経験の三者が区別され、

カッセルの出来事は(1)に位置付けられる。

『場所論としての宗教哲学』、第三章。

ここで「神の直接経験」は存在せず、作用的一の直接経験があること（「自己・自我」直接経験）。「共同体の直接経験」も存在せず、人間性の自覚のなかに「共同体性」の直接経験があること、が加えられる。直接経験の諸相は別事ではなく、根源的な直接経験の諸面

である。だから一は他を含意している。したがって一般論が可能。

3 直接経験の内容の言語化に関する

一般論

これを「場所論」の観点から定式化する（『場所論としての宗教哲学』）。まず基督教（新約聖書）について。

Gは神、Iは個人（個物）。

$$G \rightarrow I \rightarrow G \rightarrow I \rightarrow / (G \text{ in } I) \rightarrow / (I \text{ in } G) \rightarrow$$

$$= (I \text{ in } \rightarrow I) \cdot (I \text{ in } \rightarrow I)$$

$$= (I \text{ in } I \text{ in } I) \cdot (I \text{ in } I \text{ in } I)$$

⇨ I in gr

$$M \parallel S \rightarrow E \rightarrow (M \text{ は身体／人格としての人間})$$

Sは自己（GとMの作用的一）。Eは自我。

適用例

Gの代わりに「理」を、Iの代わりに場所に「事」を、それぞれ代入すると、第一行右辺は、理法界、事法界、理事無礙法界、第二、三行右辺は理事無礙法界を示す。

Gの代わりにA（阿弥陀仏）を、Iの代わりに信徒

を代入すると、第一行左辺は、信徒の行が如来のはたらきによって成り立つこと、右辺第三、四項は如来の願力が世界を包み、信徒が如来の願力が信・行として現実化する意味になる。

道元を上図を用いて読み解くことについては『場所論としての宗教哲学』第六章参照。

禪では「自己・自我」直接経験と「主・客」直接経験の結合が際立っている。よって上記の表のGの場所にD（法性法身）を代入すると第一行は禪的自覚を表す。ただし、禪の場合、理論的分析がもたらす対象化を嫌うから、「D ↓ M ↓」はまとめて「人」として言語化される。禪は新約聖書の「G ↓ S ↓ E ↓」に当たる事柄を「人」の一語で示しているといってもよい。それだけ「人」（無位の真人）あるいは「心法」は「超個」の面を持つことになる（秋月は、個とは「一息の超個の個」だといった）。この場合、上記の表の第一行は右辺第二項のみになり、他の行と項はそこに含意される形になる。

久松真一の禪はこの意味での第二項の典型である。

これは天上天下唯我独尊、殺仏殺祖（殺神）の「無神論」的自己である。ただし久松は他の仕方での言語化にも開かれていた。覚は「覚の覚」へと反省的に展開される。ここでは「神」について語ることが可能である、ということを経久松は認めた（『覚の宗教』、xiii ページ以下）。ただしこの「神」は、絶対他者であるならば、同時に絶対自者であるという。全くその通りで、イエスの「場所論的神」はそういう神であった。

上記の表が経験の理論化を示すとすれば、禪の本質は理論化を経て理論を離れ、はたらしきの直接性に帰るところにあるといえる。これは理論化以前の直接性とは区別されるべきである。

以上のように場所論を構成してみるとイエスの宗教が場所論的であることが見えてくる。そこで書いたのが『イエスの宗教』（岩波書店、二〇〇九）である。私の「言語化」は、ここに至って一応の決着にいたったと思う。

仏教徒と基督教徒

私は、仏教とは寂滅（諸仏如来煩惱不起 是名涅槃）即「無相の自己のはたらき」ということだと共感しながら、やはり「私はイエスの弟子だ」と言う。それはイエスにも「寂滅」即「無相の自己のはたらき」に相当するものがあるからだが、私がやはりイエスの弟子だというのは、いはば私が西欧文化に共感しながらも、なお「私は日本人だ」というのに似ているかもしれない。私はパウロ的基督教から出発して、禪に触れ、「不立文字、直指人心、見性成佛」がイエスの立場でもあることを知った。イエスの宗教と（パウロ的）基督教は違う。ただし一般に仏教には、上記の表の右辺第三行「right」が乏しい。展開の根はあるのだが、自覚と言語化が不十分で、これが仏教において歴史と共同体の認識が乏しい原因となっている。他方、基督教には主、客直接経験が知られていない。不立文字は基督教の場合、律法から自由としてのみ自覚されている。

結論

ここから振り返って見るとき、ドイツ留学当時の私は基督教的な「自己・自我」直接経験と「我・汝」直接経験を知っていただけで、これを「もはや私が生きているのではない、キリストが私のなかで生きている」というパウロの言葉（ガラテア二、一九―二〇）に当たって理解していた。カッセルでの出来事は、上述の直接経験が「主・客」直接経験の面へと開かれた出来事であったと思う。だからそこでの最初の自覚・言語化は「言語化された世界は直接経験に現れる世界とはまるで違うものだ」という実感だったのである。

つまり私はカッセルの出来事を語るとき、「主・客」直接経験の面だけを語った。しかし禅経験は「主・客」直接経験と「自己・自我」直接経験が結びついたものだから、その立場から私の発言を見ると、「自己」の覚の面がはつきりせず、したがって禅とは違うという印象になるのだと思う。

安永氏への問い

体験は自覚と言語化によって経験となる。それはその通りである。しかしまず第一に、「覚の覚」（自覚）とは区別される「覚」があり、ここには「自覚」ということもないし言語表現もない（鈴木大拙、上田閑照編『禅の世界』、理想社、一九八一、四ページ参照）。他者には見えない世界である。だから久松は「自証」をいう（これも私が久松先生から教わった言葉である）。さてある人が十分な言語表現をしていないとき、たしかにその人の自覚は不十分だといえる。それは体験の質にもよるのかも知れない。しかし、他者におけるこの「覚の覚」（自覚）とは区別される「覚」の存在あるいは不在を安永氏はどのようにして検証するのだろうか。

第二の問題

禅者には、「悟り」の「経験」を吟味するための長い伝統がある。その検証は、室内の事柄としては完全に正当であろう。しかし現在には多様な言語システム

が交差している状況がある。安永氏は、私の学生時代の「基督教的宗教経験」をどう評価されるのだろうか。全く言及がないが、それは伝統禪とは全く無関係なのだろうか。一般論としていえば、そもそも言語表現は体験内容を言い尽くしているとは限らないのに、またその言語表現は他者によって正確に理解されることも限らないのに（イエスが適例である）、言語表現を手掛かりとして他者の覚の質を検討するにはどうしたらよいのだろうか。体験と経験は不可分だが不可同である。安永氏の論文は、それが意図した範囲では納得できる。しかし、自分の伝統とは異なる伝統の人間が自分の伝統に入り込んでくることますます増加する状況では、異なる伝統の人の「経験」を評価するについて、宗教経験の表現にかかわる一般的解釈学の展開が望まれるのではないだろうか。私は安永論文をこの意味でもポジティブに読んだ。実際、たとえば西谷啓治との対談で、私はしばしば西谷の「新約聖書理解の正しさ・深さに感銘を受けたものである。ここからして宗教「経験」の質に迫る、表現の一般解釈学が望まれるのでは

ないか。はっきりいえば、それは伝統を超えた宗教的表現の解釈学である。

いずれにせよカッセルでの出来事は私にとっては極めてアブノーマルな始まりだったのであって、完成では全然、ない。要するにこれが安永氏の論考に対する私のコメントである。

討議 IV

司会 八木誠一

安永 ありがとうございます。昨日、八木先生から
ご丁寧なレスポンスを頂戴しまして、拙いもの
を本当に丁寧に読んでくださいます、誠にあ
りがたく感謝致しております。

まず最初の第一の問いということなのですが、
れども、唐突かもしれないけれども、やはり
伝統に属しているその伝統が違いますと、この
ような質問というのがあるのかというものが
正直な感想でございます、最初のご質問、他
者における覚の覚、自覚に先立つ覚というこ
と。このご質問をわたくし読ませていただきま
して、まず最初に思い浮かべましたのが、サミ
ユエル・ベケットの「ゴドーを待ちながら」と
いう戯曲なんです。これは単純な話でございま

して、舞台があつてそれが開きますと、ゴドー
とディーディーだったでしょうか、二人の男
性がいる。二人は話をしながら待っている、言
つてみればこれは来るであろう God を待ってい
るという芝居ですね。つまり結局のところは、
現われるはずのゴドーが現れずに幕が降りて、
芝居が終わるといってお話です。実はこれはキリ
スト教の神がモチーフの話だそうでございます
て、なにを言っているかと言いますと、われわ
れは神がいてやって来るだろうから待っている
と、しかし実はそうではないのではないかと、我々
が待つから神がいると信じるようになるのでは
ないか、そういうモチーフなんだそうです。な
ぜこれを思い浮かべたかと申しますと、少なく
ともわたしがこの二〇年来、主にキリスト教の
カソリックの修道士の方たちと対話を重ねて感
じましたところは、禪者というのは有無を越え
た無に立っている、つまり我々は有無を越えた
無の世界に立っている。ところがキリスト者の

方々は有無を越えた有に立っておられるのだという事です。つまりとにかく有るんだと、神は有るんだという事です。ですから、これをもう少し考えてみますと、プラスとマイナスの世界になるのではないかと思うわけです。プラスが有の世界で、マイナスが無の世界。ところが仏教ではゼロ、シュニヤター、空でございますね。つまり、仏教の禅の場合の無はシュニヤターで、プラスとマイナスを超えたゼロの世界です。ゼロというのはいくらでも足せますし、いくらでも引けるわけでありまして、だからこのようなゼロの世界は有るでもあり無いでもあるとなりますと、つまり禅者とキリスト者が互いに共有できる世界が存在するとすれば、ただ有無を越えるというところだけで辛うじて接点があるのではないか、その後にはお互いの帰属点に帰着するしかないのではないかということを感じする次第です。ですから八木先生のご質問で、まず覚の覚、自覚とは区別される覚がある

り、禅の立場から申し上げるならば、有りといった瞬間に覚ではなくなってしまうのですね。

八木誠一 そうなんですよ、そこが問題。それをどうやって見極めるかがね。

安永 「ここには」と言った瞬間にこことあそこになつてしまふから、これも成り立たなくなつてしまふ。ですからこのような場合に、この八木先生の覚の存在と不在を問うご質問は、いかにも二者択一、まるでわたたくしは覚りの存在証明を尋ねられているようなそんな感じがしまして。

八木誠一 それがあなたの仕事でしょ、違いますか。

安永 そうです、仰るとおりです。申し上げられることは、われわれの禅の世界から申しますと、そのような自覚に先行する覚というのは無いとしか言いようがない、有無を超えて無いとしか言いようがない。ですから見性以前の問題としかわたしの立場からはお答えできないということです。

八木誠一 そうするとたとえば鈴木大拙がね、覚については何とも言いがないと、久松先生もそう仰ったのですよ、覚の現場には覚もありませんよって。

安永 覚もないです。そうです。

八木誠一 そうなんですよ、覚の現場には覚はないのですよ、だけど単純に無いのとは違うでしょ。

安永 単純にないのとは違うと思います。はい。

八木誠一 ね、そこなんですよ。

安永 そこですね。それで第二番目のご質問でございませうけれど、八木先生の学生時代のキリスト教的な宗教経験というのは対談集の『禪とイエス・キリスト』の中にちゃんとございまして、わたくしも非常に感銘を受けた体験でございませう。おそらくわたしの理解が間違っていないければ、キリスト教は愛と義の教えでございませうか、そうしますと禪は智慧と慈悲の教えということになります。むしろこういうふうに考えられるのではないか、「カッセル車中体験」と

いうのは八木先生が禪の般若の智慧に触れたご体験であった。学生時代のご体験というのはその智慧の表裏の如き慈悲の面に触れた。ですからこれをキリスト教のタームにしますと、愛に近しいのではないかと思います。ただ今回は「カッセル車中体験」をもつぱら取り上げさせていただけましたので、八木先生の学生時代のキリスト教的宗教経験というのは、また機会がありましたらお話させていただきたいと思っております。

それから第二の問題の「異なる伝統の人の『経験』を評価するについて。宗教経験の表現にかかわる一般的解釈学の展望が望まれるのではないだろうか」。これは誠に同意させていただきたいところでございまして、わたくしは八木先生の数字と記号と公式のこのご発表を聞いておる最中、これは「洞山の五位」だな、と思ってお聞いておるのです。これはお分かりになる方はお分かりになると思うのですが、曹洞宗に「洞

山の五位」というのがございまして、記号で全部宗旨を表現しているのをごさいます。白い丸と黒い丸というのが最初にございまして、白い丸が悟りの世界で、黒い丸が迷いの世界。そういうふうには白い丸と黒い丸がどのように変わってゆくかという、そういう記号で禅の世界を表現しているものがございます。おそらくわたしは、白い丸と黒い丸というのは漢詩の平仄もそれで表わしますし、月齢図、つまり月の満ち欠けから出てきた白丸、黒丸ではないかと思っ

意義な試みではないかとわたくしは考えております。

佐藤 短い質問をお二人にそれぞれさせていた

いとと思うのですけれども、まず八木先生ですが、先生の先ほどのお答えですと「『自己・自我』直接経験が『主・客』直接経験の面への開かれ

た出来事であったと思う」と仰っておられます。ということは、先生の体験談のところには「僕は今まで木は木だと思っていた、なんという間違いだったのだろう」とありますが、これを別の言い方にする、「木はわたしだ」ということですか。そういう風に言ってもよろしいのですか。

八木誠一 ある意味ではよいのですけど、むしろ木は神の働きを宿していると言った方がよいです。

佐藤 直接経験的なスパンとした言語で言えと言われれば、「あの木はわたしだ」ということでよいですか。今の先生の言い方ですと論理化されていますけれども。

八木誠一 それでもいいのです。でも誤解され易い

すね。木もない、私もない、「ない」ということもない、と言ったら、滝沢先生に、そんなのは一時の気の迷いだと言われました。

佐藤 当時の先生の言語だったら、他の言い方でどう
いう言語になるのかなということが気になるの
ですが。

八木誠一 「木は無限だった」です、はい。

佐藤 無限だったですか、わかりました。それからも

う一つですね、これは安永老師に質問なのです
けれども、唐代の禪の師匠と宋代の禪の師匠が
非常に異なるというところを強調して仰ってい
るところで、「唐代の禪匠たちが『心路を絶する』
ことなく『直指人心』という手法を用いたのに
対して、宋代の禪匠たちはまず『心路を絶して』
大死一番の世界に引き入れてから大活現とい
う般若の自覚を目指したと考えてよい」と書い
てありますね。そうすると、唐代の禪の師匠た
ちが大死一番ということが全くなしに究極に行
ったということですか。つまり大死一番という

安永

事柄というのは、唐代の禪匠たちにはなかった
という、そういうことなんですか。ここはちょ
っと微妙で僕は分からないのですけれども。

ありますがございます。本当に鋭いご質問だと
思いますけれども、それに先立ちまして、唐代
の禪と言っても一括りすることにはもちろん無
理があるということですね。たとえば臨済と玄
沙の互いの主張の違いなどを申し上げているよ
うに、もちろん唐代の禪者の中にも大死一番と
いう世界を要求する禪者もいたと思います。公
案というようなものも比較的早い段階で、たと
えば五祖弘忍禪師という方がおられますけれど
も、六祖慧能のお師匠さんにあたりますけれど
も、その方の語録の中に「わたしの家はそのま
まで木になり竹になり土になる。この家は何か。
それに答えよ」みたいな後世の公案を思わせる
ようなものもございます。ですから先生が仰る
ように、ここでは乱暴な書き方をしてしまいま
したけれども、もちろん唐代の禪者の中にも対

森

機説法、相手に応じて大死一番の世界に導いたというそういう禅者もいたと思います。わたくしの記述が乱暴で申し訳ありませんでした。

わたしは質問じゃなくて、お願いなのですけれども、安永先生は途中で妙高高原でのT先生のことを書いておられましたけれども、わたしはその現場にいたんですね。そして西谷先生が中心で、T先生と上田先生もおられたんですね。僕はここでT先生云々と書かれている秋月先生の書き方にも少し偏りがあるのではないかと思うのです。そして今日のお二人のやり取りの中にもずれがあると思います。どうしてそこで論争があつたか、そしてそのときに西谷先生はつきりと八木先生の味方になって、ま、お客さんですから、そういう面もありました。やはり僕は若かったから、おそらく何も分からなくて聞いていたと思います。ただ雰囲気や何かはここで報告されているものとはだいぶ違うのではないかという感じもするのですね。今日のも雑

誌に載り、もちろん活字になるわけですから。まさに今日、安永先生が仰つたように文字言語で見るか、現に聞いて話すかでだいぶ違いますよ。八木先生が書かれたものを見た上で吟味することと、相見して現に見るのでは全然違いますよ。そうしたときに、たとえば相手は木だからと言って、本当に木だったのでしようか。カッセルのあれは、後で、「ああ、そうだった、木は木だった、なんと間違っていたことか」ということですよね。どこから木が出てきたのか、僕は聞く限りにおいては全く分かりません。ですから、別に木じゃなくてもペンにはペンだと間違つたでもよいですよね。

八木誠一 目の前に木があつたからですが、なんでもいいですよ、そこは。

森

でも、どこかで相手は木だからということがありますから。ですから、特に対話の上で先生のご経験がすごく色々な人の、僕からすれば四〇年前のその問答においてもすごく生き生き

と出てきていますから、そこに大切な問題が入っているということは分かります。八木先生は直接経験と言われる、安永先生は体験や禅的な経験として言われる。なんだかまだすつきりしません。ここに上田先生がおられるから、僕がお願いとというのは上田先生に是非そのときのことをもうちょっと別の形で教えていただきたい、禅の方では転語というのがあります、一言ですべて変わりますから、上田先生にお願いしたいのですが。

上田 いや、あの簡単に言えばすっかり忘れちゃったんですよ。それでいいじゃない。(一同笑)

安永 すごく転語ですね。

花岡 全く別の質問を一つだけ、安永先生に致したいと思います。もちろん久松先生は覚ということを抑ったのですが、そこから色々出てきたのだと思います、やはり平田老師様にしても秋月老師様も大変な久松禅のファンというか大変な尊敬の念をずっとお持ちでしたが、伝統的な禅

ですつと実践されました。久松先生の仰る基本的公案という「どうしてもいけないとすれば、どうすればよいか」というたつた一つの公案ですべてを生きてゆく、そういう禅的な生き方ということも、全く新しい形です。そういうところでは覚とか何とかと言わないのではないかと、わたくしはそれだけでよいかどうか分かりませんので、伝統禅の方に入りまして、そこであらゆることを学ばせていただきましたが、やはり久松先生の基本的公案のように一つにまとめてしまつて、そこで老師もいらつしやらないというのは、わたしにはちよつと不十分でそれだけではとても生きていけないところがありました。伝統的な禅で力強く生きていらつしやる方としてどういうふうに基本的公案を、またそれと覚との関係をお考えになるでしょうか。

安永 はい、ありがとうございます。わたくしの属しておりますのは白隠禅でございますけれども。

要するに、公案禪と申しますのは型の禪でございまして、言ってみれば人間を型にはめてゆくわけでございますね。理想としましては、覺と仮に言えばそうなるでしょうが、一滴の水滴とか、満月のような自然の円が究極の仏の姿だと思ふのです。公案禪というのは人工の無限の多角形なのです。つまり、三つの角を持つ三角形、これにもう少し公案を増やして、四角形、五角形、六角形、七角形というふうに限りなく自然の円に近い多角形に近づけよう。これは「量質変化」と申しまして、量の蓄積は質の変化をもたらすと、つまり凡夫も量、公案の数をこなせば仏の世界に至れるだろうというのが、白隠禪の修行の考え方だと思ふのです。ただその欠点は、公案の数が多すぎるといふことです。だから一つでいいのだと思ひます。究極の世界に一つ、一則で足りれば、それで解決できるのだと思ふのです。だけど凡夫はそうはいかない。だから数が必要なのだと思ひます。ですから、久

松先生の創始された公案、一則で足りる。それが理想だと思います。ただ現実にはなかなかと思ふのですが、いかがでしょうか。

八木誠一 それから一つ、さっきの某老師って誰だつて話ですが、山田無文老師です。第一回の「禪とキリスト教懇談会」というのがあって、そこでお会いしたのです。その時に、山田無文老師が禅経験の話をされたんですよ。それで僕は自分の経験がどういふことか分からなかつたら、大胆にも捕まえて聞いてみたんですよ、老師に、こういうことがあつたんですが。そして、ちゃんと聞いてくださいましたよ。それで最後に仰つた言葉は、禪というのではないんですよ、「あなたは宗教の根源に触れたんだ」と、そういう言い方をされました。非常に微妙ですよ、でも僕は結構それで自信をもつちやつたんですよ。(一同笑)

田中 それでは一八時も過ぎましたので、これで終わりにしたいと思います。