

禅体験に於ける受動性の問題

安 永 祖 堂

—
自力聖道門の標であるべき禅門に、受動性という用語が果して妥当であるかという疑問を予想しつつ、敢えて参禅辨道の過程にあつて、学人の経験するホーリスティックな宗教的体験に於ける受動性の一面について論じてみたい。

一般に宗教的体験に伴つて現われてくる特徴的な情緒経験としての受動性という観点から見ると、禅体験には神秘体験にも触接すると思われる一面がある。

言うまでもなく、禅体験はそのまま神秘主義体験に一致するものではない。「平常心是れ道」、あるいは「道流、仏法は用功の処無し、祇だ是れ平常無事。屙屎送尿、著衣喫飯、困れ来れば即ち臥す。愚人は我を笑うも、智は乃ち焉を知る」。(『臨濟録』示衆)といわれるごとく、日常の行住坐臥の営為の中に真理を見出す禅は、神秘主義の範疇に包括せられないものがある。このことについてすでに井筒俊彦が次のように述べている。

禅にとって遥かに重要なのは、神秘主義的な主客未分そのものではなくて、主客未分に当るような状態を一契機

として、主客をいわば上から包み込むような形で現成する全体的意識フィールドであり、そういう全体的意識フィールドの活作用なのである。¹⁾

私見では、神秘主義とは子宮願望の宗教的具現を試みるアプローチに過ぎないと考える。神秘主義者は、聖なる母胎の中で羊水にたゆたって神秘的合一（ウニオ・ミステイカ）を経て、自らの靈魂の再生を得ようと努めるように見える。それに対して禅者の場合は、それに類するような経験を自らの立脚点とするに相応しい経験として追求するのではない。いわゆる「大死一番大活現前底」は、あくまで参禅辨道の一通過点に過ぎないのである。

しかしながら、禅が神秘主義的側面を含むこともまた疑いのない事実ではある。そもそも英語の *mysticism*（神秘主義）と同じ語源を持つ英語、*mystery* は、仏語では、*myster* であり、それは *muet*（啞者）と共通の仏語 *mu*（ぶつ）言う）を語源に持つ。*mu* は英語の *mutter* であり、*muet* は、英語の *mute* になる。

これは神秘主義者が、日常的合理的認識の領域を超える体験に茫然自失として言葉を失っている状態を示すものに他ならないであろう。

周知のごとく禅にあっても、「啞子、苦瓜を喫す」（『碧巖録』第三則）という一句のように、啞の字が妙理の不可説性を表わすものとして使用される。それ故にか洋の東西を問わず、従来様々な立場から禅と神秘主義の類似性を論じることがなされてきた。²⁾

筆者は、禅体験に於ける受動性の問題について考察を試みるにあたって、最初にウィリアム・ジェームス（一八四二—一九一〇）の主張する「受動性」と、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）の説く「受動性」を概観しておきたい。

ウィリアム・ジェームスは、『宗教的経験の諸相』の中で、神秘的経験のそなえる四つの特徴として、以下の如くに列挙する。（これら四点は、通奏低音に於いて相互に共鳴しあっていると思われるので、繁を厭わず全てを引用する。）

1、言い表わしようがないと言うこと。

私がある心の状態を神秘的として分類する場合に用いる一番手近な標識は、消極的なものである。この状態を経験した人はすぐに、それは表現できない、その内容にふさわしい報告を言葉で表わすことは出来ないと言う。

2、認知的性質。

神秘的な状態は、感情の状態に大変よく似ているけれども、それを経験した人々にとっては、それはまた知識の状態であるようにも思われる。

3、暫時性。

神秘的状态は長い時間続くことはできない。

4、受動性。

神秘的な状態は例えば注意を集中するとか、なんらかの肉体的な動作を行なうとか、その他神秘主義の手引きなどに定めてあるいろいろな方法等、自発的な準備操作によって容易に現出せしめることができる。

けれども、この特殊な性質の意識状態が一度現われると、その神秘家はまるで自分自身の意志が働くことをやめてしまったかのように、時にはまた、あたかも自分がある高次の力によって捉えられ、担われているかのように感じるのである。

次に鈴木大拙についてみると、彼は『祈祷と念仏』において、禅と受動性に関して以下の如くに述べている。

禅経験に何のような形而上學的解釋や内容が加へられようと、其處にはたしかに或る種の受動性心理がある。

限られた知性の活動領域を超えることは知性そのものの力では出来ぬ、何かそれ以上のものに依らねばならぬ。心を超えて居て然も心の中に心を通して動く或るものがある限り、心は受動性の役割を演ぜねばならぬ。

このように禅体験にあつても受動性は確実に存在するのである。では、禅体験の受動性とはいつたい如何なるものであるか。またそれは神秘主義のそれとどのように異なるであろうか。ウィリアム・ジェームスと鈴木大拙この両者による「受動性」の指摘を基点として、以下禅の見性体験に於ける受動性の問題について考察を加えてみたい。

二

最初に「香巖擊竹」や「靈雲見桃」に見られるような、禅体験が「聞声悟道見色明心」（『雲門広録』）と言われる場合、見性とか開悟の機縁に因んで古人はなぜ「見」とか「聞」とかの字を用いるのかについて考えてみる。

まず「見」について見ると、「説文」に、「見とは神を見ることである」という。さらに、「爾雅」には、「見は」とするのがよく、靈が現われるの意である」と記されている。

これを「視」と比較するならば、「視」は本来「視」であり、「示」はとどめるの意であるから、「視」とは対象に眼をとどめて注意して見る作用をいうのである。

これに対して「見」は、そのような対象に向かう積極的な視覚作用でなく、むしろ何かに向こうから眼前に現われてくる、或いは自然に視界に入ってくると言う程の意味である。「見」の字に、何らか他者の行為がこちらに向かつて行なわれることを示す助字的用法として「ラル」と読ませるのは、この場合特に象徴的ではなからうか。

次に、「聞」について見ると、やはり「見」と「視」に見られたような関係が、「聞」と「聴」にも見られることがわかる。『段注』に「往くを聴といひ、來るを聞くといふ」と述べられている。「神の音ずれ（訪れ）」が、耳と

いう門（聞）を通過して入ってくるのである。⁵

「視れども見えず聴けども聞こえず」（『大学』）という。「視る」、「聴く」は、視覚や聴覚を通じた認識作用でしかないとする、そのような作用ではとらえられない対象の本質そのものを把握するものが、「見」であり「聞」であると言えないであろうか。

服部士芳は、「物のみへたる光、いまだ心にきへざる中にいひとむべし」という芭蕉の言葉を伝えている。⁶対象の本質が光のように心に閃めいたならば、その印象のまだ消えない中に、句をつくるべきであると芭蕉は言う。詩人は、光というものを、それが単に網膜を通過して視神経から脳の外側膝状体に入る信号とは見ていない。むしろそれを、心に閃く本質の光と見ている。その閃きを表現し得た一句こそが、まさに芸術として永遠の生命を得るのである。それ故にゴッホ（一八五三—一八九〇）は、画家として、「永遠なあるもの、われわれは輝きそのものによって、われわれの色彩の振動によってこれを求めるのだ」と言明したのではないか。

しかしながら禅者は、ただ対象の本質を探ろうとするのみではない。たとえば道元（一一〇〇—一二五三）は、先の「聞声悟道見色明心」について以下の如く主張する。

竹の響き妙なりと言えども、自ら鳴らず、瓦の縁を待ちて声を発す。花の色美なりと言えども、独り開くるにあらず、春の時を得て光を見る。⁶

久参修持の功にこたえ、辨道勤勞の縁を得てこそ悟道明心するという道元に従えば、「声を発す」は「悟道」と等しく、「光を見る」は「明心」に異ならない。故に「声を聞いて道を悟り、色を見て心を明らむ」のではない。「聞声は悟道、見色は明心」である。

桃の花はその生命の輝きを、桃の花として現わしている。その輝きに禪者自身の現わす生命の輝きが「帝網重重 主伴無盡」（『碧巖錄』第八十九則）となり、見られる対象の本質が見る主体の本質と一致するその刹那を、見性の前段階と呼ぶのであろう。

ゆえに客体は客体の本性を発信し、主体は主体の本性を顕現する。両者のそれぞれの本性が向かい合う双方向のベクトルが合致した時、それを追認するという仕方ではじめて見性は自覚されると言うことができるであろう。

筆者のいう双方向のベクトルを端的に表わすものに無学祖元（一二二六—一二八六）の「普説」の一段がある。

佛經中に道う、日月、東より西に過ぐるに、一日、四十億萬里を經ると。我が所居の震旦、

楊州の地分を指して之を天心と為す。日出る處に到りて又二十億萬里有り。如何ぞ、日頭一たび出でて光、便ち我面を射在す。我又た思う。我眼の光、彼の日邊に到るに又快きこと他の如し。我が眼、我が心、

即ち是れ法身ならんと。這裏に到りて歴劫の關鎖、爆然として破碎す。歴劫以來、螻蟻窟中に在りて坐地すと。

仮に主体から向かっていくベクトルを能動性と呼び、客体から向かってくるベクトルを受動性と呼べば、空間性という視点から、見性体験に於ける受動性の意義を考へることが可能となる。言うまでもなく、見性とは決して自己の内奥に於いてのみ発生する現象ではない。もとより能動性、或は受動性のみでは見性というできごととは起こらないことも明らかである。ただ強いて言えば見性体験に於ける能動性というものは、「只管に自我を滅却せしめん」という禪者の滅自的、いわば「受動的能動」の活動でもある。

「覺著すれば転た遠のく、之を求むれば転た乖く」という『臨濟錄』示衆の一節は、この受動的能動のパラドックスをよく表しているものであろう。

ゆえに「大死」に至るまでの受動的能動の程度が強ければ強いほど、「大活」の後の禅者の受動感も増演されることになるのではなからうか。

さらに量質性という観点から考えれば、無学祖元の場合ではそれそのものとして本来的に存在していた太陽と自己が、法身としての太陽と自己という共通の領域を得て、さらに個個法身と個個色身のテトラレンマが解決されたという状態になる。その刹那に法身に占有されていた色身を、色身自体が復権しようとする瞬間に眷顧すれば、禅者は横溢する受動感を感じせずにはいられまい。

いわば、禅者は、主体と客体とを共有する法身の場に於いて、客体とともに自らの主体が還帰する主客未分の瞬間、一種の忘我感を感じるのである。その段階から再び覚醒すると、あたかも自己に代わって自己以外の何ものかが存在していたかの如く感じざるを得ないであろう。さらに事後に認められる受動感は、その瞬間のわずかな時間の経過によってさらに増幅されることにもなるのである。

しかし、ここでいう法身は、例えばホワイトヘッド（一八六一—一九四七）が言うような定立された存在というよ
うなものではないことに留意されねばならない。ホワイトヘッドは宗教に於ける超越者の三つの類型を挙げている。

- 一、世界がそれに適合する一つの非人格的秩序という東アジア的概念。
- 二、特定の人格的個人的実在者というセム族的概念。
- 三、セム族的概念と関連づけて記述されねばならない一実在者についての汎神論的概念。¹⁰⁾

禅体験に於いてはこのようには概念化しえないものとしての法身が、ペルソナという格をもつことなく来臨する。その無定型的包括性の故に、より強烈な受動性を禅者にもたらすのであろう。

またここに心理的な視座を用いれば、「身心脱落」、「破家散宅」といわれる三昧の爆発、それに続く歓喜とは、前五識の感覚器官を通じて自己の内側に突入してきた、色、声、香等の機縁に刺突されて、禅定力によって膨張の限界に達した三昧と言う中空の球体が、自我という皮膜を衝破された情態とも言える。

すでに視覚と聴覚については右のごとくであるが、これを嗅覚に見れば、盤珪永琢（一六二二—一六九三）の「行録」に顕著な例を見る事が出来る。

一朝出でて磧^{せき}ふ。梅香鼻を撲つて、

疑情頓に除くこと桶底の脱するが如し。¹¹

宗教体験に於いて感覚器官のもたらす身体性を重視する禅体験にあつて、このような例は枚挙に遑がない。色、声、香などがその体験の主体となる時、必然的に禅者の心情は受動性を感じずにはいられないのである。

ところで、それらの禅者の多様な見性体験の事例と、マルティン・ブーバー（一八七八—一九六五）が、「忘我の告白」¹²に収集している種々の神秘体験の告白例とを比較してみると、それらに於いては禅者のように感覚器官を通じて何らかの体験を得たという、フィジカルな要因を示す記述は皆無である事に気付かされる。ここに同じく受動性といつても、禅体験と神秘体験との間には性質の差異を見ることが出来るであろう。次にこの点について考えてみたい。

三

アングルス・シレジウス（一六二四—一六七七）の『瞑想詩集』に、薔薇をモチーフにした詩が五編ある。

第一章一〇八 薔薇

あなたの外面的な目がここで見ている薔薇は、永遠に神の中で咲いている。

第二章二八九 薔薇は理由なく咲く

薔薇はなぜという理由なしに咲いている。薔薇はただ咲くべく咲いている。薔薇は自分自身を気にしない。ひとが見ているかどうか問題にしない。

第三章八四 薔薇

薔薇を見るのが私は好きだ。薔薇は純白であり、真紅であり、わが神、血の花婿と同じように、茨に満ちているからである。

第三章八七 薔薇のように心を開け

薔薇のように心を神に向かって開く時、神のあらゆる財宝と神をあなたの心は受け取るのだ。

第三章九一 神秘の薔薇

薔薇はわたしの魂、茨は肉の快樂、春は神の恵み、寒気と霜は神の怒り。薔薇の開花は善き心の賜物、肉の茨にとらわれず、徳によって身を飾り、天国を熱望せよ。春である。正しい時を得て薔薇を咲かせよう。そうすればこの薔薇は永遠に神の薔薇に選ばれるだろう。¹³

第一章一〇八の詩は、英語では、

The Rose

The rose which here on earth is now perceived by me,
Has blossomed thus in God from all eternity.⁽²⁾

となつてゐるから、シレジウス自身が咲いてゐる薔薇に對面してこの詩を歌つてゐるものと解してよいであらう。シレジウスは、薔薇の花をまさに神の被造物として見てゐる。同時にシレジウス自身も自らが被造物の一たることを認識してゐるから、神という共通の分母の上に、ともに分子としての被造物の世界を共有してゐる感覚を詩に表わしてゐるのであらう。彼のそのような姿勢は、薔薇を歌う五編の詩のすべてに通底してゐると言える。

それに対して禅者ならば、「時の人、一株の花を見るに夢の如くに相似たり」というように反駁するであらう。この語は『碧巖録』第四十則「南泉一株花」に見えるものである。

陸亘大夫が、「肇法師が、天地と我と同根、万物と我と一体なりと言われたのは何とも素晴らしいことではありませんか」と述べたのに対して、南泉普願（七四八—八三四）が庭前の花（『伝灯録』では牡丹の花となつてゐる）を指して言つた言葉である。

シレジウスが創造主と言う人格神を措定してゐる限り、陸亘が「天地我と同根、万物我と一体」と述べたのと同じく、禅の立場から見れば、シレジウスはいまだ教理の域を出ず、神縛に囚われてゐると言わざるを得ない。

シレジウスは、薔薇が神の中で神と同じ生命を薔薇として咲かせてゐるが如く見てゐる。そのような「見る」という働きは、決して禅本来の「見る」という働きになつてゐない。神の被造物として「心象物化」された薔薇を神の

中に見ている限り、いまだ禅者の言うところの「一隻眼」で蕃薇を見ているとは言い難いであろう。

神が咲いているのでもなければ、仏が咲いているのでもなく、私が咲いているのでもない、蕃薇が咲いているのである。だが「花紅柳緑」という禅者の簡明直截な表現に比べて第二章二八九の詩では、あまりに理に隨し、説明に及びすぎている。ここで禅の立場から問題となるのは、第三章八七と九一の詩に見られる能動性と受動性の対比である。しかるにこれらの詩に於いても又、身体的な感覚器官を通じての体験というものが見られないのは何故か。それはやはり身体は魂の牢獄というプラトンの観点から、近世に於けるデカルトの身心二元論に至る西洋の思惟的伝統が背景に存在し、神秘思想に於いても専ら靈的な合一のみを問題にしたからではなからうか。

ここから必然的な帰結として、キリスト教神秘主義における受動性の体験は、禅体験と異って著しくダイナミズムに欠けるものとならざるを得ないであろう。

西方キリスト教にクワイエティズム（寂靜主義）あり、東方キリスト教にヘシユカスム（靜寂主義）のある理由も、充分首肯させられるのである。

およそキリスト教神秘主義にいう合一体験とは、あたかも自我という容器の中で、底層部に自己と言う水、表層部に神という油が、静謐の裡に調和して収まっている状態に似ているように思われる。創造主としての神は油であり、被造物としての人間は水である。一見したところ、両者は無色透明の液体として、神の似姿としての人間のごとく両者は似てはいるが、質的には全く異なっている。どのように攪拌してみても、油の粒子は細かくなるにせよ、決して水と均質には混じり合わない。さらにこのアナロジーは、自我と言う水を満たした容器の中の神的要素、即ち油の粒子が、常に上昇的志向を持つという意味からしても有効であるように見える。

それ故に、キリスト教神秘主義の場合の受動感、自らの魂に深く刻まれた聖痕がトラウマのごとくその跡を留めて、対象として的人格神に向けて永遠にも感じ続けられるものであり、フリードリッヒ・シュライエルマツハ（一七

六八一—一八三四)の「絶対依存の感情」(『宗教論』)さらにルドルフ・オットー(二八六九—一九三七)の「被造者感情」(『聖なるもの』)など、同じ傾向は正統派キリスト教のうちにも見られるのである。

しかし禅の場合には、白隠慧鶴(一六八五—一七六八)の説くごとく、水としての仏は氷としての人と本来一なのであり、その一も守ってゆくべきものではない。ただこの仏凡一体、凡聖不二の理を体験的に追証するのが、禅の合一体験であると言えなくてはならないであろう。しかしながらやはり禅に於ける受動性は、あくまで一過性の感覺的体験にすぎないと言わねばならない。

臨済義玄(八一四—八九〇)の「四料揀」によれば、「奪人不奪境」に於いて感じられるであろう受動感は、「奪境不奪人」にあつては皆無であろうし、それは「人境俱奪」から「人境俱不奪」へと反転する場合も同様である。さらにまた「四料揀」の四種の類型に段階的な優劣があるわけでもなく、また受動感そのものも必ずしも保持され続けられるべき必要性もないのである。

むしろ受動感は頻発すると言つた方がよい。これが禅者の心境にしばしば感得されることには疑いがないのである。白隠下の公案参究に於いて「一則一則別解脱」とも言われる公案透過の過程に鑑みて、さらに禅体験に於ける受動性について考えてみたい。

四

法身、機関、言詮、難透、五位、十重禁戒、最後の牢関、最後の一訣という公案体系の中には、知解分別や思量卜度をもつて修行者の側から見解に達する事が不可能でないものもある。しかし、公案に含まれている法理を類推演繹して得る見解は、正邪当否はともかく、見解そのものに力を欠くのである。それは活句ではなく死句であり、死見解に過ぎない。禅の修行に於いて公案を「頭で捌く」というやり方が斥けられるのは決して故無き事ではない。

まして、差別の妙道を明らかにするために設けられている一機一境の入り組んだ難透の公案にいたっては思惟的方法是論外である。

ひとたび荆棘林中の葛藤に自己を擲みとられ進退窮まると、ひたすら公案と打成一片になる以外に方法はない。やがて時節因縁が熟すると、見解が自ら到来するのである。それは日常の何気ない動作の折に、何の前兆もなく感発される。

その時見解を述べているのは修行者自身なのだが、それは決して自身の意思で口唇を振動させているのではない。さらに、そのようにして来発した見解は、法理は言うまでもなく弓爾乎波までが、伝来の古人の見解と合致しているのである。この間の消息を二人の禅者の例に見てみる。まず河野霧海（一八六四—一九三五）は以下の如くに述べている。

ある時、木曾川の渡船場で船を待っていたが、持ち続けた公案の工夫が何としても着かず、

一寸の間も工夫三昧で余念がない。そうこうするうち、船が出るので、さあ乗ろうと立ち上がると一緒に、夜が明けた様に工夫が着いたことがあった。⁽¹⁶⁾

次に辻雙明（一九〇三—一九八三）の場合は以下の如くである。

これからは公案に対する見解が、油然と湧き出るように起り、

私は次々と、公案を透過して行つた。⁽¹⁷⁾

濟家で公案透過の際に体験されるこの種の受動性は、洞門に於いては『正法眼蔵』の次の一句に見ることができ
 のではないかと思う。

自己をはこびて方法を修証するを迷とす、
 万法すすみて自己を修証するはさとりなり。⁽¹⁸⁾

さらに灯史を遡れば、初祖菩提達磨の語録にも同様の趣旨の垂示がある。

解らざる時は、人が法を逐い、解る時は法が人を逐う。⁽¹⁹⁾

参禅辨道の過程での受動性について考察を加える場合に我々が留意しておくべきは、鏡清道愆（八六四―九三七）
 の主唱した「啐啄之機」であろう。『碧巖録』第十六則「鏡清啐啄機」は、以下のように見える。

僧、鏡清に問う、学人啐す、請う、師啄せよ。清云く、還つて活を得るや。
 僧云く、若し活せずんば、人に怪笑せられん。清云く、也た是れ草裏の漢。⁽²⁰⁾

さらに本則の評唱には、別に「南院啐啄」と称される話頭となる一節がある。

南院、衆に示して云く、諸方只だ啐啄同時の眼を具して、啐啄同時の用を具せず。

僧有り出でて問う、如何なるか是れ啐啄同時の用。南院云く、作家は啐啄せず、啐啄すれば同時に失す。²¹⁾

また隠山備前派滴水下では、類則として「啐啄同失」と呼ばれる一則が伝えられている。

鹿王の靈源、東福寺に在りし時、夜夜弁事す。知客之れを擯斥せんと欲して、衆僧に図る。

時に、源云く、「作家は啐啄せず、啐啄すれば則ち同時に失す。道い得て諦当ならば、則ち令を行ぜよ。」
知客对えなし。

この公案は、靈源慧桃（一七二一—一七八五）の語録である『靈源一滴』にその記述が見られないことから、室内の口伝とされてきたものと考えられる。

以上の三則の公案に採り上げられている「啐啄之機」とは、師家と学人との機宜を、抱卵中の雌鳥が卵が孵化する際に外側から突く「啄」と、卵内の雛殻が内側から突く「啐」とに喩えたものである。学人が懸命に契悟せんとする時に、師家の適切な一句が外側から学人の疑団という殻を破る。それら両者が互いに相投合することを「啐啄同時」という。

しかし、作家は啐啄せず、啐啄すれば同時に失するのである。換言すれば、啐啄したという意識が残っているような啐啄とは、真の「啐啄同時」ではないということである。

さらに言えば、師家の一転語によって辛うじて得た悟りというのでは、人工孵化の産物にすぎないということではないか。

学人の内に在る不完全な三昧の膨張が、師家の助言などの人工的な刺激で破裂させられたというような自我意識を

残したままの不十分な爆發は、不完全な能動的受動、つまり自我滅却の完璧性が低いうえに、解体されきれていない自我意識の残滓が偏跛な能動感を増長させこそすれ、究極的な受動感を齎さない。

師家と学人の共同作業という人為的な自我消失点の設定、及びその結果としての自我意識の留滯は、天上天下唯我独尊のエピゴーンという増上慢の漢の再生産を繰り返すに過ぎないのである。これをまさに「密室の伝法劇による小死一番小活幻前」とすべきものであらう。

そのような公案禪の参究にあつて、動もすれば師弟ともに陥りがちな坎弁に注意を喚起させるのが、「鏡清啐啄機」とともに「南院啐啄」、「啐啄同失」の両公案が存在する理由であらう。

言うまでもなく、筆者のいう参禪辨道の途次で認められる受動性とは、師家或は指導者の助言によって惹起される類のものではない。「門より入る者は是れ家珍にあらず」（『五祖法演語録』）と云われるが如く、主知的受動性でもなければ、情緒的受動性でもなく、飽くまで直観的受動性なのである。

さらには、自我という容器から思慮分別を捨て去れば仏法が自ら流入し、その時点で受動性を感ずるというのではない。そのような状態の自我は相対的空にあるにすぎない。眞の受動性は、絶対的空の開けにあつてこそ感じられる受動性でなければならぬ。能動の極みにおいて初めて生起する受動性である。決して自然に現われるのを待つて得るものではない。

学人が只管に知的作用を滅却しようとする、意識の場は自然に直感的知識の現われる場に変ずる。やがて学人の内部で能動的な働きが臨界点に達すると、はじめて受容的状态が現われるのである。これは学人が自我意識の闕すらを取り払い得た時にこそ感じる受動性なのであり、まさに百尺竿頭に一步を進める時にのみ感得せられるもの、それが禪の受動性でなければならぬ。

以上、拙い論を重ねてきたが、小論の目的とするところは禪體驗に於ける受動性について検討することであつた。

今回考察した内容は、宗教心理学的方法も含めたこれからの研究によって、さらに深められることが期待される。何故ならば、現在の臨済禅即ち公案禅に於ける受動性の意義について検討を重ねることは、初関透過及びそれに続く公案参究に拠る参禅学道のあり方、ひいては臨済禅そのもののあり方の再検討にもなるのではないかと筆者は信じるからである。

註

- (1) 井筒俊彦著『コスモスとアンチコスモス』(岩波書店、一九八九年)三六〇頁。
- (2) エノミヤ・ラサル『禅と神秘思想』(柴田健策訳、春秋社、一九八七年)及び上田閑照著『禅仏教』(岩波書店、一九九三年)を参照。
- (3) ウィリアム・ジェームズ『宗教的経験の諸相』下(耕田啓三郎訳、岩波文庫、一九八八年)一八三―一八五頁。
- (4) 鈴木大拙著『祈祷と念仏』(『鈴木大拙選集第七卷』所収、一九六一年)一五八頁。
- (5) 白川静著『字通』(平凡社、一九九六年)四三二頁、六六一頁、一四〇〇頁、一一一九頁及び同者著『字統』(平凡社、一九八四年)二五五頁、三七一頁、六〇七頁、七六一頁参照。
- (6) 『連歌論集、俳論集』(『日本古典文学大系』六六、岩波書店、一九六一年)四〇二頁
- (7) J・V・ゴッホーボンゲル編『ゴッホの手紙』中(裕伊之助訳、岩波文庫、一九八七年)二二五頁。
- (8) 懐柴編『正法眼蔵隨聞記』(岩波文庫、一九八五年)九〇頁。
- (9) 『佛光圓滿常照國師三會語録』(天童寺蔵版、一七二六年)卷九、三丁。
- (10) 田中裕著『ホワイトヘッド有機体の哲学』(講談社、一九九八年)一〇六頁。
- (11) 藤本槌重編著『盤珪禪師法語集』(春秋社、一九七五年)二四三頁。
- (12) マルティン・ブーバー編『忘我の告白』(田口義弘訳、法政大学出版局、一九九四年)参照。
- (13) 『シレジウス瞑想詩集』下(植田重雄・加藤智見訳、岩波文庫、一九九二年)参照。

- (14) Maria Shradý, "Angelus Silesius," Paulist press, 一九八六年、四四頁。
- (15) 『景德傳燈錄』(中文出版社、一九八四年)六七頁下。
- (16) 松崎宜秀編『壺庵餘滴』(山口山翠堂、一九四二年)一八頁。
- (17) 辻雙明著『禅の道をたどり来て』(春秋社、一九五八年)五七頁。
- (18) 『正法眼蔵』一(水野弥穂子校注、岩波文庫、一九九〇年)五四頁。
- (19) 柳田聖山著『達摩の語録』(『禅の語録1』、筑摩書房、一九六九年)六九頁。
- (20) 『碧巖録』上(岩波文庫、一九九七年)二一九頁。
- (21) 同書、二二二頁。