

宗教經驗の四規範をめぐりて

——見性經驗の普遍性と特性を論ず——

西 村 恵 信

一

近年歐米に於いて「諸宗教の比較研究」The Comparative Study of Religions が俄かに發達し、異民族の宗教に關する事實の蒐集、整理、分析という會ての知識蓄積の時代から、これら民族自身が表に出て互いに人格的出遇をするという云わば宗教研究の第二期の開始を見たのは、二十世紀に於ける人類最大の成果といわれる世界諸民族の統合という歴史的事情によるとされる。而して會ては、西歐の宗教研究者にとつて非人格的對象であつた東洋の宗教も、それが欲すると否とに拘らず、今や比較宗教研究者たちのグループの一員として、自らの宗教について資料を提供する義務と權利の場に立つてゐる。此處に於いて、東洋の宗教として長き歴史と獨自の傳統を持ち、東洋民族と共に生き抜いて來た禪佛教(敢

えて「禪」と云わず「禪佛教」と稱するのは、それが佛教という獨自の地盤に於いて、始めて宗教としての生の座を得るのであり、さもなければ宗教として何らの意義を有しないという私の信念に基くのであるが)。も、その一員たるを免れ得ず、これを徒らに無視し去ることは禪佛教の存在を自らに依つて閑却するに等しき愚行といわなければならぬ。

元來、禪佛教に於いては、言詮葛藤はこれ指月の指であり、これのみでは如何にしても宗旨の本懷に到るを得ずとして極端に文字を輕視する傾向があるが、それにも拘らず、護教・註釋を事とするいはば規範學 Normative Studyとしての禪錄、講義錄、又は宗門諸論等の著述に少なからぬ成果があり、更にそれらに理性的反省と批判を加えた綜合的體系としての禪宗哲學(花園大學に於いて開講されている)。等にも若干見るべきものがある。然し

乍ら、これ等は未だに學としての全き體系を整えて居るとはいえない。況んやマックス・ムニーラー (Max Müller) に始まる宗教一般の記述學 descriptive study としての宗教科學 Science of religion, Religionswissenschaft に相當する學としては、極めて狹義の歴史學としての禪宗史と、宗門外の世俗者に依つて近時俄かに活潑となつた禪心理學があるのみで、會つてワッハ (Joachim Wach) が示した如き、宗教現象學、宗教社會學、宗教史、宗教心理學などの集大成としての宗教學に相當するものとしては、この分野に於ける唯一の先覺者鈴木大拙居士を數えるのみである。メンシング (Gustav Mensching) の言葉を借りれば、禪佛教はその「内容的寛容性」にも拘らず、その「形式的不寛容」の態度に依つて、その世界宗教史的存在意義を淺薄ならしめて來たといえるであらう。

さて、しかし乍ら諸宗教の記述學としての宗教學は、かえつてその記述性の過剰の故に、規範性を加味する反省と必要に迫られるに到つた。ワッハはかくの如き新しき宗教學の使命と特質を示して、

- 1、統一された見解に依る過度の限定と區分から將らされる諸々の障害の克服。
- 2、宗教經驗の性格をめぐる、より深き洞察。

3、認識論的及び究極的に形而上學的 성격についての諸問題の探究。

の三項目を擧げてゐる。右に見る様にワッハの區分に依る宗教學の第三期に於いて、研究者は言語學的、歴史學的、批判的研究態度を保ちながら、宗教の本質的、規範的なものへの洞察に還元するの止むなきに到つたのである。現代比較宗教學は、かくの如き宗教研究の人格化されたものとして、深い意義を有する。

宗教經驗を重視するワッハの學的 성격は、彼が宗教研究の手掛りとして人間に於ける宗教經驗に着目するシェライエル・マッヘル以來の傳統を踏まえ乍ら、人間存在の構造中に宗教經驗を起さしめる「あるもの」の存在を認め、これを「究極的實在」 Ultimate Reality と命名し、これこそあらゆる人間に共通であるとし、唯、人間が歴史、文化、社會の子であつてこれの相異により、個人及び集團に於ける宗教經驗表出上の差異が起り、宗教現象の多様性が生ずるのであるという立場を取つてゐる。このことは既に、オットー (Rudolf Otto) が、「神秘主義、東と西」 Mysticism East and West の劈頭に於いて、「神秘主義には、氣候、地理及び人種などの條件を越える様な人間精神の強い働きがあり、それらは、その類性に於いて人間經驗の諸々の型的内的關係を

inner relationship of types of human experience を示すのであるが、第二に、神秘主義が、單なる神秘主義であつて常に何處に於いても一であり、質を同じくするものであるとするのは誤りで、むしろ神秘主義の中には、他の精神生活に於けると同様、表現のヴァラエティがあること。第三にそれらのヴァラエティは、人種や地理的條件に依るのでなく、むしろこれらのヴァラエティが同一人種や文化環境の中で、強い對立を示しつつ共存するものである⁽⁴⁾と述べた通りであつて、ワッハが、宗教經驗の状況的性格 Situational character について、「われわれは宗教經驗を、その時々の特種系列 particular context に於いて考へねばならぬ。」⁽⁵⁾と説き、ベンツ (Ernst Benz) が「どの神秘主義も空中の樓閣ではなく、それぞれ生い立つた地盤を有している。神秘主義はその地盤を極力否定するが、それにも拘らず、その獨自性をやはりその地盤から得ているのであり、生い立ちを異にする神秘主義とはその本質を等しくすることはない。」というオットーの警告を引用して禪佛教を一般人の誤解している抽象的觀念としての所謂「禪者氣どり」Zen snobism から峻別している如き精神と同一である。

「非キリスト教者が、キリスト教の信仰が何であるか

について、キリスト教徒を論破することが不可能である」ように、禪佛教徒に非ざるものが、禪佛教の端的について禪者を論破することは出来ない。禪佛教者としての私は、所謂「公平な學者」⁽⁶⁾として、自己の育つた文化、宗教以外の資料に對しての同情的理解 Sympathetic understanding、自らの育つた宗教についての批判的態度 attitude of self criticism 及び科學的態度 scientific temper の三條件に於いて、他宗教との出遇いに望むことを自覺しなければならぬ。

註(1) 東京大學出版會「宗教學入門」The History of Religions, Univ. of Chicago Press, 1959 邦譯四七一—四八頁

(2) 西谷啓治譯「宗教における寛容と眞理」宗教研究第一六三號

(3) The Comparative Study of Religions, New York 1958, p. 5

(4) Mysticism East and West, Introduction p. 16.

(5) ワッハ前掲書 三二頁

(6) Zen in Westlicher Sicht—ZenBuddhismus—Zen snobismus, Wilhelm/OBB, 1962, p. 32.

(7) The History of Religion 邦譯 五七頁

(8) 同右書五九頁・七十五年以前には研究者が自身の信仰を持たず、かゝつていないということが、他の社會の宗

教を含めて一般に宗教を「公平」に且つ學問的に研究するための必要な資格であると大學の中でひろく考えられていた。しかし今日では逆の見方も行われている。

二

ワツハは純粹宗教經驗 genuine religious experience として經驗されるものが、眞に「宗教的」として普通一般の人間經驗と峻別せられるための、換言すれば、如何なる宗教經驗の表出も綜てそれに集約され、適應され得るような四つの軌範 Criterion を示した。即ち、それらは、

- 1 究極的實在として經驗されるものとの應答 Response (answer)
- 2 究極的實在に對する全體的存在の全體の應答 total response of the total being to Ultimate Reality でなければならぬこと

3 強烈であること

4 經驗が行爲に表れること。

であり、彼に依れば、これら四つの軌範は純粹宗教經驗には不可避の要因であると同時に、「無神的宗教」Godless religion の存在の不可能なることを暗示し、愚昧なる誤解のみが、佛教や儒教を無神的宗教にすると説き及んでいる。⁽²⁾

この言辭から、彼が究極的實在に依つて意味するものは、自我を超える絶對的人格神から非人格的宇宙秩序、更に自我に内在する絶對我(佛)までも包含していることが理解される。かかる究極的實在の一形相として、禪佛的に於ける眞佛があり、それとの應答が禪定という獨自の形態を通して實踐せられるとき、禪定型宗教經驗と稱し得る様な獨自の宗教經驗相を呈する。本論の意圖するところは、かかる禪定型宗教經驗の形相的性質を提示し、それにも拘らず、それが純粹宗教經驗として、ワツハの軌範によつて承認されるものであることを究明しようとするものである。

そこで先づ究極的實在とは何であるかについての検討から始めよう。何となれば、宗教とは何かという間に對する答えこそ「何が眞に實在であるかと問ひ求められてゆく道程の跡づけ」に他ならぬからである。實在に對する關心のめざめ(回心、初發心)が宗教的生活の端緒であり、實在との應答の過程(修道)が宗教的生活そのものであり、實在の把握(合一、見性成佛)が宗教的生活の目的であると考えるとき、人は常に實在の追求に於いて生を實踐しているといえよう。實在への關心のめざめは、實在ならざるもの(虚無)の自覺に由來し、この自覺は、人間のみが持つところの、生のたゆみなき前進の

過程に於ける躰きに由來する。即ち「生の根底に虚無の地平が開けると、人は眞實に實在に向つて生の根本的轉機を計る」⁽⁴⁾のである。かくの如き生の根元に立つて、人は二つの方向に向ふ。それは「現實の不完全、又は惡即ち彼が逃れたる罪惡」the present incompleteness or wrongness 'the Sin' which he is eager to escape from と、「彼が到達したき積極的理想」the positive ideal which he long to compass と、この回心の二つの候補に依つて決定せられる。⁽⁵⁾而してスターバック (E. D. Starbuck) が、「回心は正義を目指す精進の過程よりも、罪惡から離脱せんと努力する過程」Conversion is a process of stragglng away from Sin, rather than of striving toward righteousness であるとしてゐることから、彼がその心理的實驗の對象とした人々、即ちキリスト教信奉者の多くが虚無からの消極的逃避に於いて實在に向ふことが察せられ、實在を、「人間を超える力の象徴」symbol of power over man として觀念し、その「人を超える力への屈從」A surrender to a power transcending man を本質とし、服従を徳、背徳を罪とする如き「權威主義的宗教」への傾向を示すに對し、「より高次な自我の像」the image of man's higher self あるいは「人間が可能として持つてゐるもの」の象

徴、又「人間がその生の中に於いて實現せんとしてゐる人間自身の力の象徴」を實在とし、人間及び人間の力を中心とし、服従よりも自己實現を目的とする如き「人間主義的宗教」の態度は、虚無からの逃避よりも、それへの積極的凝視をその根本的態度とする處に特色がある。

私は今、便宜上、今津洪嶽博士に倣つて前者を祈禱型宗教、後者を禪定型宗教と名付け、兩者の宗教經驗の本質的同一性と、兩者の對比に於ける、禪定型宗教經驗の特性を明らかにしたい。

宗教經驗が人間存在の舉體的經驗であることはいふまでもないが、祈禱型宗教に於いては、實在に對する關心のめざめが、罪乃至不安という情的意識に由來し、それからの逃避が絕對者の救いの渴仰に於いて希求せられるのであるが、かくの如く志向せらるる實在は根源惡(人間)の限界の外に存し、人間とは懸絶的關係に立つ。故にそれは、「その故に實在への旅が暗夜の如くになるところの、人間にとつて理解しがたきもの」⁽⁶⁾であり、又、「人間を超える力の象徴」Symbol of power over man として仰信される。換言すれば、實在(この場合、神)は、「本來人間のものであるところの理性や愛の獨占的所有者」⁽⁷⁾であり、人間にとつて最善のものと、又はあら

ゆる力の投射 project されたものと云い得よう。スターバックが、回心を人間の「無我化」 unselfing と説いているのは、蓋し人間の自己否定であり、實在に對しての自己の蔑み、卑しめであり、それに依つて實在が實在として愈々明確になると云うことの謂であらう。従つてこの場合に於ける實在との應答は、自己の無化（否定、罪惡感の強化）と云う仕方であられる。神（實在）の人間へのインヒューズイングは、かくの如き實在と自己の落差に比例する。救濟型宗教に於ける實在への攀登の過程は、右の懸絶的關係が、懸絶のまゝで結合する場に於いて遂行せられるのである。¹¹⁾

他方、禪定型宗教に於いては、實在なるものに對する關心は、人が實在ならざるものに直面するとき、これを疑うという知的態度に由來し、「是什麼」と問い續けることに於いて、自己の内的充實が高まり、問が問として問い盡される時、自己が破れて、そのまゝ實在となり、問がそのまゝ答となる。換言すれば、疑うという客體的行為が、その深まりと共に主體化して疑いそのもの（疑團）となり、疑う自己と、疑われる虚無が一となり、一も又、疑われる場（大疑）が現前し、その絶対無が、そのまゝ絶対有として自覺を得るのである。即ち自己は、虚無の徹底凝視に於いて無懸絶的に實在と結合する。

「煩惱即菩提」と云い、「生死即涅槃」と云うは、かくの如き「虚無即自在」の別辭に他ならぬ。

實在として經驗されるものとの應答は、右の如きヴェラエティの共存を内容としつゝ、その純粹性に於いて本質的に一なるものを示す。以下、詳細に立ち入らう。

註(1) ワッハ前掲書 三〇頁

(2) 同右書 三七頁

(3) 西谷啓治著「宗教とは何か」九頁

(4) 同右書 六頁

(5) William James: The varieties of religious experience New York, 1958, p. 171.

(6) E. D. Starbuck: The Psychology of religion, p. 64.

(7) 宗教研究 第一五二號 一〇八頁

今井滋氏「フロムの宗教觀」

(8) St. John of the Cross: Ascent of Mount Carmel, Book I, Chap II

(9) Erich Fromm: Psychoanalysis and religion p. 37, 49.

(11) スターバック前掲書 Chap XII

(12) 久松眞一著「東洋の無」六二頁参照

三

アンダーヒル (Evelyn Underhill) がその大著「神秘主義」Mysticism—A study in the nature and development of man's spiritual consciousness—に於て試みた、神秘的生活の諸相を學ぶための階程區分は、スターバックなどの宗教心理學に傍證を得ながら、同時に心理學的觀點の外に立つて、神秘家の體驗的告白の豊富な資料と自らの神秘的體驗とに依つて體系化されたものとして示唆に富むものである。⁽⁴⁾實はイギリスに於ける神秘主義は、彼女の「神秘主義」一卷に依つて、始めて心理學的對象となり得たと云われる。⁽⁵⁾もとより人間精神の神秘的經驗は、記述を越ゆるものであり、分析や組織樹てを不可能とするものであるが、それにも拘らず各宗教に於いて、かくの如き體系的記述が爲されるのは、各人の個別的經驗が、實は人間一般に共通なる純粹經驗として把握さるべきであるという近代人の念いの表出に他ならず、而もかくの如き試みが充分に科學性を得る爲には、心理學的恩恵に依存しなければならなかつたのである。然し乍ら、アンダーヒル自身も、自らの神秘經驗から來る内觀と、イギリスに於けるある程度の信仰的制約に依つて、その研究の嚴正な科學的態度を貫くことを

得ず、後年漸次、信仰的思索的に神秘思想を研究する一キリスト者となつて行つた過程は、先に述べたる如き、宗教學そのものと運命を同じくするものと考えられる。

因みに禪定型宗教、就中、禪佛教に於いては、かつてキリスト教神秘家が試みた如き、人間の心理的側面からの科學的研究の成果は極めて稀薄であり、近代に入つてから、一部の世俗的學者に依つて爲された禪經驗者對象の諸々の實驗も、禪經驗の核心に觸れずとして輕視せられる傾向があつたし、現代に於いても、例へばユング教授 (C. G. Jung) と久松眞一博士の對談などには、禪と深層心理學に些かの一致點を見出さない。⁽⁴⁾それはその限りにおいて當然の事と云わねばならない。何となれば、禪定型宗教に於いて、「心」は Citta (生滅心) ではなくて、Hridaya (心臓) を指すのである。白隱慧鶴が「學道人不識眞、唯爲從前認識神、無量劫來生死本、癡人喚爲本來人。」と唱えて、「識神」(阿頼耶識・生滅心)を究極なるものと認めることの非を説き、眞に實在なるものは「八識(阿頼耶識) 田中下一刀」⁽⁶⁾に於いて現前すると説いている通りである。

さて、アンダーヒルの神秘的生活の階程區分は左の如くである。私は、それに做つて、實在との應答の考察を試みたいと思う。

1、聖なる實在の意識に對する自我のめめめ Awake-
ning of the Self to consciousness of Divine
Reality

2、自我の淨化 Purgation of the Self

3、自我の光耀 Dark Illumination of the Self

4、魂の暗夜 Dark Night of the soul

5、神との合一 Union with God

I、回心と初發心

人間が、たゆみなき生の前進の途に於いて躓き、その依つて立つ根據（生の價值）が根底から否定されると云う様な事態に直面する時、彼の生活に於ける「人格的精神の習慣的中心」The habitual center of his personal energy⁸⁾が、曾つては當人の意識の外圍にあつたところの、宗教意識に移行する。救濟型宗教はこれを「回心」Conversionと呼ぶ。禪定型宗教に於いては「初發心」の語が充てられるであろう。共に「生に於ける根本的轉換」⁹⁾であり、「個人意識の上へのしかゝる、より大なる世界意識であり……人が存在の限定的世界から大きな全體に吸収せられる」¹⁰⁾ことであり、緩に急に、意識的に無意識的に實在と對決することを意味する。

この場合、虚無の自覺の強さが、宗教經驗の深さを規

定するとされる。禪定型宗教に於ける「初發心時便成正覺」とは、生に於ける躓きがそのまゝ實在の自覺であることの謂であり、大乘起信論には、更に具體的に「始覺時即是本覺無別覺起」と示され、始覺の時、直ちに本覺に同じで、始覺の始覺とすべきものを残さず、本覺の外に、始覺なく、始覺の外に本覺なしと説かれる。換言すれば、虚無の自覺（疑）は實在なるものゝ意識に對するめざめ（修位の信）の根本的前提であり、それがそのまゝ實在（證位の信）に同じ（始覺者即同本覺）でなければならぬ。

禪定型宗教に於ける初發心は、救濟型宗教の回心が凡から聖への轉位的前提であるに對して、凡の徹底的自覺に終始するところに特質がある。

II、淨化と坐禪

淨化は「回心の緩にして苦痛に満ちた完成」であり、その本質は自我の簡素化・單純化 self-simplificationにある。淨化は二つの本質的行爲に依つて遂行せられる。¹¹⁾
一は自我の前進的エネルギーを浪費させるところの不必要、非實在、有害な事柄の剝奪という消極的側面、即ち「隔離」Detachmentであり、二は、消極的淨化に依つて殘された要素を、最も高く、最も清淨に上昇させる積極的側面、即ち「苦行」Mortificationである。

隔離について要請せられる徳に、「貧」poverty (物質的よりは精神的貧¹¹有限なるものからの完全な隔離)、「純潔」chastity (極端に澄み切った魂の淨化¹²個人的欲望の洗淨と、神への貞節)、「服従」Obedience (自我の放棄¹³意志に於ける苦行)の三が擧げられる。¹⁴

次に苦行の目的は、古い自我 (自然人 Natural man) を殺して、より高次な新人 (New man) を息吹かせるにある。この低位より高位への、舊より新への自我の飛躍は實際には戦の如くで、強い苦惱や失望を伴ふにも拘らず、苦行の目的は死ではなく、生であることが自覺されねばならぬ。「人は一日に千回の死を死に、直ちに光榮ある生活を見出すのがよい。」¹⁵と云われる所以である。世俗的なるものとの隔離と積極的苦行は、例へばキリスト教に於いては、十五世紀以後の僧院に於ける實踐的にして敬虔な神秘家、聖テレンサ St. Teresa (1515-1582)、十字架の聖ヨハネ St. John of the Cross (1542-1591) 或はヤコブヘーメ Jacob Boehme (1575-1624) 等に顯著なものがあるが、彼等は神との合一が哲學的思辨ではなく、經驗的事實でなければならぬという信念に基いていることは禪定型宗教に於ける「知佛法者必得罰。行佛法者必得利生」と同一である。

さて淨化は禪定型宗教に於いて如何に實踐されるであ

らうか。それは畢竟「坐禪」の一事に歸結するであろう。故に大覺禪師は、

「諸法從是 (坐禪) 流出、萬行自是通達、神通智惠德從此內起、人天性命道自此內開……凡顯密諸宗、不行此法、不有成佛道云云」(坐禪論)

と説いて坐禪のみ諸法の根本となるべきことを力説している。然らば、坐禪とは如何なることかと云うに、

「外於一切善惡境界心念不起名爲坐、內見自性不動名爲禪」(六祖壇經)

であり、而して

「行亦禪坐亦禪、語默動靜體安然」(證道歌)と説かれる。「外於一切善惡境界心念不起」とは、「要中正勤挺不近人情」、「最怕耽着靜境」、「人抬頭不見天、低頭不見地」と示される如き、自我の外境からの隔離、即ち淨化の消極的側面を示したものであろう。然し乍ら「坐」は、救済型宗教に於ける隔離と明瞭に區別されねばならぬ點が存する。即ち「心念不起」とは

「非言無辨邪正底心也。我不思衆生、亦不望佛、又不思迷不求悟、不從人尊敬、不望名利養聞、不厭毒害怨讎、付一切善惡、不起差別念」(大覺禪師坐禪論)

であつて、聖を求めて凡を去るが如き隔離ではなく、聖凡共にかゝわるることなき、無執着 Non-attachment の

そ坐の本質でなければならぬ。それは如何なる意味に於いても、凡なるもの、自我からの剝奪ではなく、無念の念であり、無作の作に於ける自我の働きでなくてはならぬ。

「内見自性不動」とは行位に於ける信であり、自我の積極的努力の謂であらう。かゝる内省的不動性は禪的淨化の特質であり、アンダーヒルの云う「自然人を殺して新人に生きる」底の實踐にあらず、逆に「本有圓成の佛性」あるいは「自性清淨身」への大信根の實踐でなければならぬ。禪的實踐の若しみは、自然人（父母未生以前本來面目）をそのまま新人として自覺するに到るといふ同一次元に於ける轉機の苦しみであり、「成る」ための苦しみではなくて、「在る」ための苦しみであらう。虚無より實在への「鬭争の上昇」struggling up でなく、虚無を虚無として見つめるところに「不動」の義が存するのである。

Ⅲ、光耀と現境

救濟型宗教に於ける淨化の實踐は、やがて絶対なるものに對する或る種の理解を將らす。それは「聖なるもの」存在の意識」sence of Divine Presence であつて、未だ聖なるものとの合一には到っていない。故にそれは幸福の段階 state of happiness に留る。「彼（神秘家）

は、今や結合への前段階を得たのであり、彼を主たる粉糾から隔離したのであり、彼の本能的生活の再方向づけ re-orientation をしたのである。この結果は、新しく確固たる神の確信、神に對する自我の魂の確信であり、換言すれば、彼が自らを行爲と思考の新しい規準に適應され得るところの啓發 Enlightenment である。……彼は熟達しているが未だ完全ではない。彼は眞實なるもの、映像と知識を有している。即ち來るべき聖なる世界への意識的調和を完了しているが、生命の本質に於いて、未だ滅自 Self-less ではあり得ない。」¹⁶⁵ という様な光耀に關する記述が、その表現に於いて、それを神秘的結合（靈的結婚 spiritual marriage）と明瞭に區別している。アンダーヒルは、光耀の段階に於ける神秘家の狀況として「絶対なるものについての喜悅に満ちた内的意識」「自然現象界の光耀に満ちたる意識」「これらの二重の意識擴張に伴ふ直觀的、超越的自我のエネルギーの甚だしき増加」の三つを擧げている。¹⁶⁶ かくの如き光耀の經驗は、通常神秘家と見做されない豫言者や藝術家の多くも經驗するものであるが、一方、神秘家でさえ、その多くが光耀をもつて足れりとなし、それ以上に出でないことから、この光耀の段階までを「第一神秘生活」the first mystic life と呼ぶ。¹⁶⁷ 二つまでもなく、眞實の神

秘生活は神との合一性を以つてのみ全きを得るのであり、かゝる光耀が神秘家に與える安易な喜悅こそ、神秘家にとつての最大の悪魔と云わねばならぬ。

かゝる魔境の存在は、禪定型宗教の實踐過程に於いても常に警告されるところで、既に楞嚴經に、

「汝等有學緣覺聲聞今日廻心趣大菩提無上妙覺吾今已說眞修行法汝猶未識修奢摩他毘婆舍那微細魔事魔境現前汝不能識洗心非正落於邪見或汝陰魔或復天魔或著鬼神或遭魘魅心中不明認賊爲子又復於中得少爲足如第四禪無聞比丘妄言證聖天報已畢衰相現前謗阿羅漢身遭後有墮阿鼻獄」

として、五十種の現境が説かれて居り、古來、禪門に於いても、

「道人先須辨魔事只其所見毫頭許有與佛異皆是外道見解……奮發決烈心更進一步實處在近莫滯化域」⁶⁴

又

「成佛を求むる人、機の勝劣を論せず、自ら見悟すべし。いかんがせん、たまたま比の理を信じて工夫をなす人の、未だ大悟せざるに、中路に滞らんことを。……初心の學者多くは法性の現前するを認めて悟とす。

古人の云はく、法性の身、法性の土、明に知んぬ、是れ光影なることを。光影を弄する底の人を識取する、

是れ諸佛の本源なりと」⁶⁵

として、見性成佛を目指す學人が小を得て足れりと爲し現境を以つて實悟となす非を説いて居る。

然らば、現境とは如何なる内容を示すかと云うに東嶺は

「或以心源湛寂爲宗或以平常無事爲宗或以棒喝爲宗或以不生不滅爲宗或以不立一法爲宗或以佛祖言教爲枝葉一齊放擲或於佛祖言教強恣情臆說種種道理或作沒滋味會作陀羅尼會作禪會作賊意會如是之類如麻如粟皆是錯認現境爲解者也」

と示し、拔隊も又

「或は思慮分別しばらくやみて、無念無想なるを悟とし、或は一則の公案を忘れざるを足りぬとし、或は諸の戒體を犯さず、世間の是非をのがれて、山林に居し飯に逢ふては飯を喫すと云うて、佛法を問はれては、或は喝し、或は袖を拂て去て萬事に滞らぬ模様を好んで道とし、工夫をなし、善知識を求むる者をば、鈍なりとす。是底の人を道人とせば、三歳の孩兒も禪を會すべし。或は照を絶し、意路を絶して、枯木石頭の如くなるを無心の道とし、或は胸中空然として、内外隔なきこと、青天白日の如く、通身に輝き透りて、歴々分明なるを肝要とす。是れはこれ法性の現前する時節

なり。未だ實悟にあらず、古人是れを解脱の深坑と云ふ。……初祖の云はく、一切空なりと云つて、因果を知らざる人、無間黑暗地獄に落つと」。

と説いている。而してかくの如き現境の顯わるるは、實に信力の不足に依るのであつて、あたかも「人射を學んで意正的に在れども勢力延ければ目足定まらず箭未だ的に至らざるに遠く別處に落つ」るが如くであると説かれる。所證、大慧の「大悟十八度、小悟その數を知らず」の述懐は、設ひ多少の甚深の證人あれども、これを所現の境界にして眞佛法に非ずとなしたる證でなければならぬ。

ここに於いて「現境」が示す「光耀」との顯著な性格は「光耀」が合一への前段階であり、合一を目指して、更に同一方向への徹底が希求せられるに對し、「現境」は、常に證悟への反對契機として否定さるべきものであり、證悟あるところ現境影を映するのである。従つて證悟が證悟として透徹し、現境を脱し得るのは、證悟の否定される場に於いてのみこれを可能とする。換言すれば、眞の實在は、それ自體の否定に於いて把握せられるのであり、その端的が「懸崖撒手」であり、「百尺竿頭進一步」であり「到這裏切著精彩」でなくてはならぬ。次に來る「暗夜」の性格に於いて「光耀」と「現境」の

對照的關係は一層明らかとなる。

IV、魂の暗夜と大疑

祈禱型宗教に於いて、光耀の状態が疲れに入ると自我は聖なるもの、喪失の強烈な意識 intense sense of the Divine absence に苦しむ。この状態は、神秘的過程に於けるあらゆる經驗の中で最も凄しいものであり、自我の最終にして完全なる淨化である。神秘家はこれを、「神秘苦」Mystic pain、「神秘死」Mystic death、「魂の淨化」Purification of the spirit、「魂の暗夜」Dark night of the soul などと呼ぶ。先の淨化に於いて、意識が清められ、單純化せられ、自我の興味とエネルギーが超越者に集中せられた様に、今や淨化の過程が自己 I-hood の最中心、即ち意志に擴げられる。こゝに於いて人の人格的幸福は殺されねばならぬ。聖なるものに依つて魂が捨てられたる如き偉大なる「悲嘆」Great desolation であり、「靈的煉」spiritual crucification であるとされるものである。魂は自らその個と意志を放棄し全くの無欲となり、完全に受動的状態となる。魂の暗夜はかくの如き性格に於いて、祈禱型宗教にのみ見える最も獨自なものであらう。

ところで禪定型宗教、就中看話禪に於いて「大疑」と稱せられる状態は、見性經驗への過程に於ける諸經驗の

中で最も強烈にして苦しきそれであり、「大死底」、あるいは「黒漫々地」などと、魂の暗夜に於けると同様の表現が爲され、この經驗を経ずんば永劫、業海に沈浮するを免れぬところの必須不可欠の經驗であると主張せられる。

然るに、この「大疑」の性格は「魂の暗夜」のそれと本質を異にすることは前述の通りであつて、「魂の暗夜」が聖なるものに對する自我の無化の極限であり、聖なるものゝ前での受動的状態を示すのに對し、「大疑」は、證悟の絶對否定であり、そこでは決烈勇猛の大憤志、千疑萬疑只是一疑の大疑團、一切衆生悉有佛性の大信根の所謂看話の三要が、自我に於いて最大に盡され、實在に對する進一步の能動性が要請せられる。故に「苟くもその(三要の)一を闕けば、譬えば折足の鼎の如く、終に廢器と成る」⁽⁸¹⁾が如き生死交叉の刻苦として體驗せられるものである。古人はこの消息を

「須知、疑以信爲體、悟以疑爲用。信有十分、疑有十分。疑得十分、悟得十分。譬如水漲船高、泥多佛大。

西天此土、古今知識。發揚此段光明、莫不只是一箇決疑而已。千疑萬疑只是一疑、決此疑者更無餘疑。」⁽⁸²⁾

又、

「近來篤志參禪者少、穰參箇話頭、便被昏散二魔纏縛

不知昏散與疑情正相對治、信心重則疑情必重、疑情重則昏散自無」⁽⁸³⁾

と示している。更に大疑の血滴々を古人は様々の表現に於いて述懐している。例えば

「次第成熟行不知行、坐不知坐、空蕩蕩虛豁豁、如浸殺萬里層水裏似坐瑠璃瓶裏」

又、

「如有氣的死人相似心隨境化觸著還知、自然念慮內忘心識路絕」⁽⁸⁴⁾

又、

「只管勇猛念去、終日如呆的漢子相似」⁽⁸⁵⁾

又、

「千尺の井の底に墮ちたるが如く、朝より暮に至り、暮より朝に至るまで、千萬の思案分別、ひとへに只是れこの井を出でんことを求むるの心のみにして、更に二念なし」⁽⁸⁶⁾

等々これである。かくの如き大死一番の經驗こそ、古人が、「大道現前之時也」⁽⁸⁷⁾、あるいは「是成佛作祖底基本也」⁽⁸⁸⁾として吾人に、その必須不可欠なることを示しているところである。

而して、この大疑の如何に破れて、身心脱落の端的に觸るかというに、吾人は次の如き古人の述懐に接する

ことが出来る。即ち

「只偏に自心是れ何ぞと疑うべし。深く疑えと云うも悟らせんがためなり。知らぬを知らんとすれば、心のめぐる道た江て、いかんともせられざるときを、坐禪とは云うなり。坐をしてもかくの如く疑ひ、立居につけても、寐ても寤めても、只自心の悟らざることを念として、底にとほりて疑ふを、工夫とは云うなり。工夫一偏になりて、疑ひの心底にとほる時、疑ひ俄にやぶれて、即心即佛の正體の彰はるゝこと、箱やぶれて鏡の隠るゝ所なきが如し」⁹⁸⁾

又、

「只此の音を聞く底のもの何物ぞと、立居につけて是を見、坐しても是を見ると、きく物も知られず、工夫も更に断えはて、茫々となるとき、此の中にも音の聞かるることは断江ざる間、いよゝゝ深く是れを見るとき、茫々としたる相も盡きはて、晴れたる空に一片の雲なきが如し。此の中には我と云ふべきものなし。聞く底の主も見えず、此の心十方の虚空と等しくして、しかも虚空と名づくべき處もなし。是れ底のとき、是を悟と思うなり。此の時は又大に疑うべし。此の中には誰か此の音を聞くぞと、一念不生にして、きはめもて行けば、虚空の如くにして、一物もなしと

知らるる處も断えはて、更に味なくして、暗の夜になる處について、退屈の心なくして、さて此の音を聞く底のものは何物ぞと、力を盡して疑ひ十分になりぬれば、うたがひ大に破れて、死はてたるものゝ蘇生するが如くなる時、則ち是れ悟なり」⁹⁹⁾と。

右の如く見來る時、「大疑」は「魂の暗夜」と明瞭に區別せらるる性格を有することが理解される。即ち、「大疑」は「心意識情總不行」という、意識未生の意識、經驗以前の經驗であり、それが、「進一歩」、「放身命」、「撒手」という能動的、積極的決断に依つて打破せられ「直指」、「直入」、「忽然落節」、「蓦然打發」という突然的、一回的經驗を迎えるに對し、「魂の暗夜」は、「感覺の夜」、「魂の夜」、「靈の夜」と分類せられる如き、連續性を有し、就中、第二夜(魂の夜)に於いては、神秘家の努力と、理解を必要とせぬ、神の流入 *influxed contemplation* という受動性に轉じ、更に「暗が除々に成熟した様に、暗から合一への推移も除々に爲される」と云う漸進性を示す。

ところで、十字架の聖ヨハネに依れば、魂に依つて爲される合一への旅が暗夜であるには三つの理由が存するといふ¹⁰⁰⁾。即ち、旅は世俗的なるものゝ否定に始まるのであつて、それは人間の意識にとつて夜の如くであり、第

二に、魂の旅する途、即ち信仰が理解ということに於いては夜同様であり、第三に、旅が到り着く處、即ち神は、この世界に於ける魂にとつて同じく暗夜であるという。ここに吾人は、祈禱型宗教に於ける「暗夜」の特質を認めざるを得ぬ。即ち、それは、世俗的感覚の否定（情の否定）、理解を絶する神（知の否定）、神の流入を待つ絶対受動的態度、（意の否定）という人間性の全體否定であるといえよう。

他方、禪定型宗教に於ける「大疑」は、元來、人間の感覺を通じての外界事象への問い（指事問義あるいは就事而徴）という素朴な現實凝視の態度に由來するものであつて、如何なる意味に於いても、感覺的世界を否定することはしない。「大疑」が暗であるのは、かゝる問いかけが主體的に爲され、問う者と問われるものが混然一體となり、更にその場が問われるという問の徹底性に依るのであつて、問を止めること、即ち主體の無化に依るものではない。更に「大疑」には、聖ヨハネの神の如き絶対なるもの、不可知性に依る暗さはない。「大疑」は超信論を依用すれば、始覺位の信の前提であつて、本覺位の信への疑いではない。換言すれば、大疑は、「一切衆生悉有佛性、深信含生同一眞性」⁽⁴⁰⁾と云い、「爲欲發起大乘淨信斷諸衆生疑暗邪執令佛種性相續不斷故」⁽⁴¹⁾という

大信根をその根底に持つていたのである。
V、合一と見性成佛

祈禱型宗教に於ける神秘的生活の究極の段階は「魂と神との靈的結婚」Soul's spiritual marriage with God「轉位的合一」transforming Union、「完成された合一」Consummated Union、あるいは「神化」Deification などと呼ばれる。

アンダービルは特に「神化」と「靈的結婚」の二つを區別し、前者が、絶対なるものを非人格的なるもの、超越的なるものとする形而上學的神秘家の最終的獲得、又は神に於ける自我の完全轉位を表すとし、後者は、密接にして人格的な交りこそ、實在の最善の理解であると主張する神秘家が、この交りの完成、又はその完全にして永遠なる型に付したる呼稱であるとしている。

とにかく、神との合一に於いて、人は神性に直接關與し、實在の實現 *Faithion* を享受する。かゝる合一の生活に於いては、人は「永遠にして聖なる光に照らされ、永遠に聖なる愛に點火せられ、消盡せられる。」而して「平和に満ちた悦び、高められた力、強烈な確心に依つて、平衡にして喜悅に満ちた純粹精神生活を享受する」のである。

然し、神秘的な生活は、かくの如き靜なるものであつて

はならないとアンダーヒルは説く。「西洋神秘主義は、聖なる合一の最高の型として、自我の受動的な生活よりも或る種の活動を強いる。これこそ最高權威者に依つて承認せられるところのキリスト教神秘主義と非キリスト教のそれとの明かな相異である」として、デラクロイクス Delacroix の「キリスト教神秘者は無限から有限へ動く。彼らは生命の無限化を切望し、更に無限化することを切望する。彼らは意識的なものから、潜在意識的なものへそしてそこから再び意識的なものに移る。」を引用する。(アンダーヒルのこの明らかな東洋神秘主義この誤謬は後に明らかとなるが)

さて、禪定型宗教に於ける「見性成佛」とは如何なることであろうか。「見性」は「本性又は本質を見る」とこの義であろう。「見る」は普通云う知的把握を不可能とする如き究極的實在の「肯心自許」的、又は、「冷暖自知」的内省を意味する。故に、それは本來、不可説不可傳授のものであつて、大慧が、

「此事如大火聚、如按太阿、近之則燎却面門、擬之則喪身失命、不擬不近、土木無殊、到這裏須是箇活漢如得」と説く通りである。「見性」、「悟」、「覺」の端的は、實に、言註不及であり、「説似一物即不中」である。然るに古徳の老婆心は、かくの如き説明不可能なる純粹經驗

の事實に説明を與えるという無鐵砲にも似たる勞を敢えてし、以つて後人の標榜と爲さんとしたもの多くあるが今その一例として、白隱の「洞山五位偏正口訣」を繕けば、見性經驗の純粹性と透徹性は自ら明瞭となり、如何なる補説も之を要しないであろう。紙面の都合上、その要處を抄れば左の如くである。⁹⁴⁾

正中偏(此)一位者指大死一番因地一下見道入理之正位也真正行者密參功積潛修力充忽然打發則虛空消殞鐵山摧上無片瓦蓋頭下無寸土立足無煩惱無菩提無生死無涅槃一片虛凝無聲無臭如澄潭無底似虛絕跡往往認得此一位以爲大事了畢以證佛道成辨死守無放其是此道死水裡禪爲棺木裡守屍鬼(中略)此即佛所云正位取證底大癡人也云云、

偏中正 行者若住著正中偏一位則智常向背見處偏枯也是故上根菩薩常坐臥動中種種差別塵境上悉把目前老幼尊卑堂閣廊廡草木山川之萬法以爲自己本來真正清淨面目如對明鏡見自面目於一切處(中略)學者若又到此田地以爲足則依然在菩薩頂墮深坑云云

正中來 此一位上乘菩薩不在所證之果地無功用海中煥發無緣大慈乘四弘清淨大誓願上求菩提下化衆生法輪所謂向去中卻來卻來中向去也云云

兼中至 此一位有力量菩薩撥轉明暗不二法輪紅塵推裡

灰頭土面聲色隊中七狂八顛如火裡蓮花逢火色香轉鮮明
入感垂手他受用所證在途中不離家舍離家舍不在途中是
聖是凡魔外不能辨他佛祖不得挾手(中略)者裡猶不許
是爲隱坐地云云

兼中到(不落有無誰敢和人人盡欲出常流折合還歸炭裡
坐)師、著語曰德雲閑古錐幾下妙峯頂備他癡聖人擔雪
共填井學者若欲透得洞山兼中到一位先須參此頌

右に明らかな様に、禪定型宗教に於ける實在との合一
は、自己の凡より聖への轉位變質ではなく、「凡情脫落
聖意皆空」に外ならず、右の五位を實在と自己の應答に
約して云うならば

正中偏……實在に包まれたる自己

偏中正……實在即自己…寶鏡三昧

正中來……自己に於いて働く實在

兼中至……自己の働き…他受用三昧

兼中到……無自己の自己…無相の自己

となるであろう。祈禱型宗教に於いては「自己は無化し
ても、無化した自己が神に對しているのであつて、無化
した自己が神に融入するのではない」が、禪定型に於い
ては無化した自己も更に否定されるところに本來の面目
があることを知らねばならぬ。兼中到の一位は、否定の
徹底に於いて永遠に擴がる一位であつて終焉は無い。東

嶺の所謂「自性本體廓然清淨無物可名、強名證空。自性
體中隨差別法無物不現、強名證假」⁽⁴⁾に示される如くであ
る。

註(1) Part II Mystic way

- (2) (3) 竹中信常著「宗教心理の研究」一〇二頁
- (4) F・A・S・風信第三九號 一〇頁
- (5) 鶴林・東嶺兩禪師毒語注心經「心」の項
- (6) 荊叢毒藥 八識辯
- (7) Mysticism Part II, Chap I, p. 169.
- (8) スターバック前掲書 一六二頁
- (9) 西谷啓治前掲書 七頁
- (10) アンダーヒル前掲書 一七七頁
- (11) 眞諦譯大乘起信論 劈頭
- (12) アンダーヒル前掲書 二〇四頁
- (13) 同右書 二〇五頁
- (14) 同右書 二二七頁
- (15) Inge: Christian Mysticism, Meridian books 1960,
p. 167.
- (16) 至道無難禪師假名法語
- (17) 鈴木大拙著「禪と念佛の心理學的基礎」一三四頁
- (18) アンダーヒル前掲書 二三四頁
- (19) 同右書 二四〇頁
- (20) 同右書 一六九頁

- (21) 東嶺禪師 宗門無盡燈論現境第三
- (22) 拔隊假名法語
- (23) 宗門無盡燈論現境第三
- (24) 拔隊假名法語
- (25) アンダーヒル前掲書 一七〇頁
- (26) W. T. Stace: The teaching of the mysticism, Menter book 1960, p. 186
- (27) 高峯禪要 續藏二 27, 357 c-d
- (28) 同右書
- (29) 刊叢毒藥八識辨
- (30) 禪關策進 揚州素庵田大士示衆
- (31) 同右書 佛跡隨庵眞禪師普說
- (32) 同右書 四明用剛軟禪師答禪人書
- (33) 聖一國師法語
- (34) 宗門無盡燈論 實證第四
- (35) 禪家龜鑑
- (36) 拔隊假名法語
- (37) 同右書
- (38) St. John of the Cross, Ascent of Mount Carmel, Chap 11
- (39) アンダーヒル前掲書 四〇二頁
- (40) Ascent of Mount Carmel Chap 11
- (41) 達磨二入四行論
- (42) 大乘起信論劈頭

- (43) 大慧普說卷一
- (44) 白隱禪師刊叢毒藥所載一部抄出
- (45) 宗門無盡燈論實證第四

四

上來、禪定型宗教に於ける見性經驗の過程を、實在として經驗されるものとの應答という宗教經驗一般の規範に於いて追求したのであるが、吾人は更にこの應答が、實在に對する全存在の全體的應答でなければならぬと云う第二の規範に進もう。ワッハのこの第二の規範は、實在に對する自己が「單に心、情緒、意志のみでなく、それらの全てを包含する全人格であることを意味する」のであり、Mouroux が「最も統合せられたるもの」the most unifying、「最も現實化せられたるもの」the most realizing、「やうでなければ容易に分離する諸要素の最高の綜合」the highest synthesis of elements otherwise easily dissociated と呼ぶところの自己であることを意味する。³⁾ ワッハは十九世紀の哲學やプロテスタント神學に於いて討論の的となつた宗教の座、Seat of Religion の問題—Schliermacher から James, white-head、更に Otto までは於いて宗教は感情の中に求められ、Hegel と Martineau から Brightman までは知

性の中に、Fichte から Reinhold Niebuhr まで意志の中に求められた——に袂別して、「總ての場面に於いて思考、感情、意識の過程は同様に含まれるとし、時として思想に、情緒に、又、行爲にと強調點を置いて行くのがより妥當ではないか」とする Marcet の態度に共鳴している。ワッハは更に「かくの如き全體的綜合が宗教經驗の目的であつてはならず、それは一方に於いて、宗教經驗の前提條件であり、他方では、その必然的結果であらねばならぬ」と付け加えて、宗教經驗の全體的性格を極度に強調している。ワッハの右の主張は、禪定型宗教に於いても、むしろ全面的肯定を得ることが出来る。例えば

「有信無解增長無明、有解無信增長邪見、信解圓通方爲行本」⁽²⁾

又、

「具正信立正志是即成佛作祖基本也」⁽³⁾

と云う如きは之であり、

「赤肉團上在一無位真人常從汝等諸人面門出入」⁽⁴⁾

又

「在眼曰見在耳曰聞在鼻嗅香在口談論在手執捉在足運奔本是一精明分爲六和合一心既無隨所解脫」⁽⁵⁾

等も同一的主張と考へ得るのである。即ち、人間の知情

意の機能は元來一精明であり、その絕對否定、即ち「一心既無」に於いて人は實在たり得るとされる。「舉體全眞」、「全體作用」とは、かかる人間の全體的經驗の證でなければならぬ。

ワッハの規範の第三は、宗教經驗の強烈性である。彼に依れば、それは「人間として耐え得るところの最も力強く、包括的で、粉碎的で而も深い經驗」を意味する。あらゆる時代を通じ、あらゆる場において偉大な宗教經驗者たちが、この強烈性に對して、その思想、言語、行爲に於いて確證を與えているのであるが、禪定型宗教に於ても、

「乍打破此暗窟大圓鏡光乍煥發成四智圓證三身」⁽⁶⁾

又、

「忽然如擲摧水盤、似推倒玉樓」⁽⁷⁾

又、

「若要超凡入聖永脫塵勞直須去皮換骨」⁽⁸⁾

等の表現が、「白汗一回流親見徹」の血滴々を如實に示している。かくの如き經驗の言語的表現（説法、語録）藝術的表現（書畫）等が、特別の迫力を持ち、一般的表現とその趣を異にすることもワッハの指摘するところである。

最後に吾人は、宗教經驗を純粹にそうであらしめる根

本規範とも云うべき行爲の問題に觸れなければならぬ。結論的には、行爲に出ずることなき經驗は、生きた人間にとつては全く無意義であり、むしろ宗教經驗が純粹にそうであるとき、必然的に行爲に表出するべきものでなければならぬ。換言すれば、宗教は行爲の中で經驗せられ、行爲に於いて、全きを得るものでなければならぬ。

ワッハが、行爲 Action を默想 Contemplation の反對契機ではなくて、怠墮なる無爲 inaction 又は無關心 indifference に對するものであると殊更に示し、「すべての神秘主義が靜寂的でなく、又、宗教の名に於けるすべての行爲が默身に依つて動機づけられるものではない」と警告して「動靜不二」への深い洞察と、自らの宗教への眞摯な反省をしていることは注目すべきである。更に彼は、「宗教とは本來、必需物であり、經驗であり、そして存在するもの、肯定であつて、唯、第二義的にあるべきものに關しての命令である」と云うヘーゲルの言辭を引用して、救濟型宗教に於ける「あるべき」ought to be 的性格の過剰を反省し、宗教はむしろ「あるものに對する肯定」affirmation of what is であることを強調しているのも興味深い。

最後に、五燈曾元達磨章に見える一文を添えて結びとする。

「異見王、問波羅提尊者、何者是佛。曰見性是佛。王曰、師見性否。曰、我見佛性。王曰、性在何處。曰、性在作用。卽說偈云。在胎爲身、處世爲人、在眼曰見在耳曰聞、在口談論、在手執捉、在足運奔、徧現俱該沙界」

註(1) ワッハ前掲書 三二頁

(2) (3) 緇門實藏集卷上

(4) (5) 臨濟錄上堂

(6) (7) 荊叢毒藥八識辨

(8) 禪關策進 天目斷崖義禪師示衆