

# 禅仏教からみた “experience”

ミシエル・モール  
Michel Mohr

訳 岩本 明美

## 一 小論の意図するところ

このシンポジウムのテーマである「宗教と現代世界」は、現実の二つの異なった見方の出逢いを暗示している。これらは、二つの抽象的概念化というよりも、我々の社会的アイデンティティの構成要素として見なすことができよう。というのも、そのアイデンティティとは、そもそも意識されるかどうかは別として、宗教的次元に多少根を下ろすと同時に、また一定の歴史的コンテクストに置かれているからである。

私はここで、この出逢いの交差点に位置しながら、非常に曖昧に用いられている “experience” という語と、その派生語について考察したいと思う。“experience” という概念は、一般言語と宗教哲学の両方によつ

て共有され、広範囲に使用されているため、その使用範囲を限定しようとしてたぐいは、"religious experience" (宗教経験) / "spiritual experience" (精神経験) / "mystical experience" (神秘経験) / "primordial experience" (根源的经验) / "ultimate experience" (究極的经验) というように表現されたりする。そしてそのように表現される場合の、つまり人間の本質的願望の達成に適用される時の特殊な意味と、それがより一般的に使用される時の意味とを区別しようとする数多くの試みがなされてきた。<sup>(1)</sup>

私は特に、"religious experience" という表現によって示されるような「語 "experience" の含意」議論の焦点を合わせた。この場合、"experience" を修飾している "religious" は、その "experience" がその語の一般的意味範囲を超えていることを示す標識として用いられている。小論では "religious" という語の定義について述べるつもりはないが、プラナドフットは、この点に関して「"religious experience" の概念における最も重要な曖昧さは、"religious" という語からではなく、"experience" という語から生じる」(Proudfoot 1985: XVIII) と主張している。

本稿では、その主題についてより詳細に検討する前に、「宗教を経験する仕方 (ways of experiencing religion)」という表現によって、より正確に記述できる広い意味での "religious experience" と、狭い意味での "religious experience" との間に、さらなる区別をなさねばならない。後者が私の主要な関心事である。

そのような狭い意味での "religious experience" は、個人における深い変容に関わり、大方の場合 "mystical experience" と同じ描写される。<sup>(2)</sup> 私は、形容詞 "mystical" もまた、完全ではないことを示したい。ハイデガー

によって与えられた "experience" の次の簡潔な定義は、この語の通念が現代的コンテクストにおいてどのように理解され得るのか、という問いの仮りの答えとなる。

「一つの "experience" をするということとは、物であれ、人間であれ、神であれ、それが我々に起こることを、つまりそれが我々に出逢い、我々をくつがえし、我々を変容させるということを意味している」<sup>(3)</sup>

"experiences" というこの主題は、広く、哲学者と神学者（彼らのうちの大部分はキリスト教を、幾人かは宗教史を専門にしている）の両方によって吟味されてきたが、仏教の専門家によっては比較的なおざりにされていた。<sup>(4)</sup>

その理由の一つは、仏教用語が、"experience" の西洋の概念ほど曖昧ではない、精確な一連の術語——たとえば三昧、もしくは覺り——を有しているからであろう。それでは、この "experience" の観念について再び議論する目的は何であろうか。私は、その "experience" が、第一に異なった専門分野の間に、第二に異なった宗教的研究法の間、橋を渡す一つの道具として機能し得る、と信じているのである。もっともその議論は、ありきたりの対比を避けるために、用心深くなされねばならない。

この目的を達成するために、禅仏教は有益である。禅仏教は、その実践的関心と抽象的思弁に対する不信用によって、この概念に新しい光を注ぐことのできる、しっかりと根を下ろした伝統を保有しているからである。今回、禅仏教の伝統が、"religious experience" を過度に強調すると考えられていることに関して、いくつかの誤解を取り除くことができようと思っている。

私は主に、曹洞宗の伝統からは道元に、かたや臨済宗の伝統からは白隠の弟子である東嶺に依拠しつつ、「experience」という概念がどのように定められ得るかを検討したい。

しかしながら、私の目的は、人類の共通遺産とされた核心的経験 (core experience) を発見したいという願望のような、古い夢を復活させることではない、ということとは断っておかねばならない。我々は、今や以前よりは謙虚であろう。というのも、「experience」が概念や信念とは無関係ではないということ、そして、experience する主体自身によって与えられる解釈が考慮されねばならないフィルターを作っているということを確認したからである。

実は私は、西田幾多郎や西谷啓治が教鞭をとり、彼らのすぐれた弟子たちが「京都学派」を継承している他ならぬその地で、このような主題を扱うことにためらいを感じている。にもかかわらず敢えて取り組もうとするのは、「experience」の問題が、東西の境界を超える哲学の確立にとって決定的に重要であるように思えるからである。

私が（必ずしも答えを用意することなしに）問いかけたい問いとは、「仏教の「覚り」を「experience」という言葉で記述することは、適切であろうか」ということである。この問いは、少なくとも次のような二つの主要な反論を伴う。

i 不二の立場では、見る者と見られる者との区別は消え失せてしまう。にもかかわらず、「experience」という語を使うことは可能なのであろうか。

ii 仏教は、実体的な「自己 (self)」の存在を否定する。その場合いったい誰がその経験を担うのであろうか。

iii 「experience」という語は、「結果」の意味で理解されるとしたら、それは、「獲得されるものは何も存在しない」（無所得）という仏教の古典的真理観と矛盾しないのか。

禅に関する最近の出版物は、社会的あるいは歴史的な面をますます強調する傾向にある。禅仏教徒の修行（あるいは修習）の真の目的は、時々地位を落とされ、無視されることさえある。というのも、それは、それについて価値あることは一切語ることができないような何ものかであると見なされているからである。あるいはまた、意識的であろうとなかろうと、著者が仏教のいわゆる「覚り」の存在を否定することによって、還元主義の立場を取るからである。それゆえ「experience」という語の問題は、極めて重要である。なぜなら、もしそれが正しく用いられ、そして理解されない限り、「悟りを経験した (experienced) 人たち」というような表現は、無意味となるからである。

そこでまず、それが仏教用語における似たような概念と結びつき得るかどうかを問いつつ、英語のこの語の意味を限定したうえで、禅仏教の著作において、それがどのように記述されているか確認してゆく。



### III “experience” の西洋の概念の歴史的背景

“religious experience” という概念は、十八世紀の終わり頃に現われた。ドイツのプロテスタントの神学者たちの間では、それは、その人が受け入れている教義の理論的前提に依拠することなしに、各人が自身の宗教を経験していることを強調する手段であった。フリードリッヒ・シュライエルマツハ（一七六八〜一八三四）は、デカルト（一五九六〜一六五〇）とカント（一七二四〜一八〇四）が定式化した宗教の形而上学的な議論の批判に対する反応をも表わしているこの新しい定式化に、先駆的な役割を演じた。

シュライエルマツハは、自著『宗教論』(Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [宗教について: それを軽蔑する人のうち、教養ある人に語る])において、彼が形而上学的信念と教会制度の双方からの独立を目指して “religious experience” の自主性を主張している。<sup>12)</sup>

哲学の分野では、ジョン・ロック（一六三二〜一七〇四）とジョージ・バークレイ（一六八五〜一七五三）とデビッド・ヒューム（一七一一〜一七七六）は、のちに「経験主義」と呼ばれることになる、すなわち合理主義者の思想との勢力均衡を目的とした運動の創始者であった。<sup>13)</sup>

シュライエルマツハは、“religious experience” の概念を、イギリス経験主義の影響による、というよりはむしろ、彼が受け継いでいるドイツロマン主義の結果として定式化したように思えるけれども、彼は、経験の哲学的吟味がすでに十分に達成された時代を生きたのである。私は、思想史のこの段階へ深入りすること

はせず、シュライエルマツハの表現が、二十世紀の初めになされた二つの業績によってよみがえったことを注記するにとどめたい。二つの業績とは、ウィリアム・ジェームズ（一八四二〜一九一〇）の『宗教的経験の諸相』(The Varieties of Religious Experience, 1902) と、ルドルフ・オットー（一八六九〜一九三七）の『聖なるもの』(Das Heilige, 1917) である。

これらの二つの書物は、今でも広く読まれており、ウィリアム・ジェームズが “religious experience” と呼び、オットーが “numinous”、もしくは “spiritual experience” と呼ぶものの、現代的な理解を、意識上に、あるいは無意識下に形作ったことは確かである。ジェームズについて言えば、彼の影響は日本にまで及び、西田幾多郎は彼の『心理学について』(The Principles of Psychology)<sup>14)</sup> 及び The World of Pure Experience を引用している。もともと西田は、当初ジェームズの定式化によって刺激されたとはいえ、かなり異なったやり方で「純粹経験」の展開を構想し、表明した<sup>15)</sup> ということは注意されねばならない。

より近年では、ヨアキム・ヴァック（一八九八〜一九五五）は、歴史的・社会的データをより強調しながら、独自にこの概念を統合した。ヴァックは、彼の Types of Religious Experience, 1951 の中で、「我々はもっと注意深く、religious experience とその “expression (表現)” を區別せねばならぬ」(Wach: XII) と述べている。ヴァックは「宗教における諸普遍」を見出そうと試み、次に列挙する “religious experience” と呼んでよいものの定義のための四つの公式な判断基準」(同、32-37) を提示している。

1. religious experience は、究極的実在として経験されるものに対する応答である。

- ii religious experience は、究極的実在として把握されるものに対する全的な存在の全的な応答である。
- iii religious experience は、人がなし得る最も強烈な経験である。
- iv religious experience は、実用的である。すなわち、ある要請 (an imperative)、つまり人間を行動に駆り立てる義務 (a commitment) を意味する。

この定義は不正確であったため、多くの疑問をよび、未解決のままである。またこの定義は、先に言及した思想家たちの遺産を表現しているとはいえず、それは明らかに、哲学というよりはむしろ神学の様相を呈している。ヴァックが選んだアプローチは、哲学者プラウドフットの批判的となった。プラウドフットは、ヴァックの著作にあまり注意を払うことなく、ヴァックとオットーを「シュライエルマッハ学者」として分類している。彼は、「宗教研究における還元主義を排除しようと願う人々は、そのようなアプローチに魅力を感じるものであるが、この伝統に従う学者たちは、しばしば彼らが研究している諸現象が方法的公約 (commitments) と矛盾する」と気づく (Proudfoot 1985: 27) と考えている。

ヴァックによって提示された枠組は、少なくとも「religious experience」という言葉をその狭い意味で描写しようとする際に有益である。さらに、ヴァックはそのような最初の試みの限界をも知っていた。「次の小論の著者は、数世代に渡る真摯な学者・思想家たちの協力と不断の努力を必要とする要求を満たすようなプログラムもしくは体系を提示することは約束できない」(Wach: XII) と述べているのである。従って現代の学者は、仏教研究に特有な立場が、「religious experience」の概念のこのような再定式化に貢献し得るかどう

かを確認せねばならない。

#### 四 仏教と「experience」の観念

では、先に掲げた第一の反論に戻ろう。その反論とは、そもそも仏教の寛りを、「experience」として記述できるのか、という点である。どういふのか、「experience」は「the experience」と「the experienced」の、ある二元性を含んでいそうだからである。この反論に関しては、まず、ニヒン・スマートの業績に触れねばならない。

彼は、「完全に自分とは異なった存在との出逢いを意味する」 a numinous experience と「mystical experience」を区別するよう提案する。「神秘的体験とは、対照的に、(神聖な他) (sacred other) との出逢いとどういふか、むしろ、心のある崇高な状態の内的達成である」 (Smart 1978: 13) と。このような立場から、次のように主張できる。「道教やヒンズー教などの変種も含めて」仏教には、ユダヤ教やイスラム教のような預言的宗教と、キリスト教のような預言者に関係する宗教とも異なったところがある。つまり、前者の最も特徴的な religious experience が「mystical」であるのに対して、後者の最も特徴的なそれは「numinous」なのである (Gimello 1978: 171) と。

この区別は、固有の伝統の特徴を強調するのには有益であるが、ジメロが後に認めるように、「最も特徴

的な仏教の experience を mystical と呼ぶのは、若干不正確である」(同、173)。彼はむしろ主張する。「極めて重要な条件を付けることなしに、広く受け入れられた神秘主義の定義であれ、記述であれ、それらを仏教の修行に適用することは困難である」(同、173)と。その主張を正当化するために、シメロは、仏教の瞑想を、*śamatha* (静まること) と *vipaśyanā* (観別) とのよく均衡のとれた結合として提示する。彼は、この二つの瞑想の側面についての伝統的な記述を説明したあとで、「因襲的に理解されているような mystical experience は、仏教の瞑想の二つの主要な要素の一方「静まること」にのみ密接に対応している」(同、188)と結論づける。これは、その問題のもつ最も困難な側面の一つに通じている。シメロははっきりと、「experience」という語を、*śamādhi*——瞑想者が修行中に味わう没入——の非日常的諸経験と関連づける。実際それらは、たゞえいかに深かろうと、潜在的に人を誤らせる危険性がある。そしてあらゆる瞑想に関する文献は、それらに執着することを戒めており、そのような諸現象を「魔境」として扱ったりする。しかしながら、シメロは、問題はたやすく解決されないことに気づいている。この点、彼の主張は、細心の注意を払って考察せねばならない。

仏教は、我々が議論した瞑想の両方の要素が、悟り、あるいは解脱への「道 (*mārga*)」に属していることを認めている。そうであるなら、仏教の真の「mystical experience」とは、「静まること」でも識別することでもなく、むしろ悟り (*bodhi*) それ自体、すなわち道の目的ということになるのではなからうか。

(中略)

解脱 (*vimokṣa, nirvāṇa, bodhi, etc.*) は、全仏教を通じて、「mystical experience」という言葉で通常示されるような類の事ではない、という仮説を私は立てている。しかしながら、上座部、あるいは「小乗」仏教の場合には、そのような仮説を証明することは困難である。その困難さは、おそらく上座部仏教が涅槃を定義することを拒絶しているか、もしくは定義できないことと関係しているのであらう。(中略)

しかしながら大乘仏教の場合には、私の仮説はもっと容易に実証され得る。それを実証するための鍵は、大乘の解脱の目的(ふつうは涅槃というより菩提)は、決して何らかの「experience」ではない、という普遍的な大乘の主張にある。そうであるなら、それはいかにして、「mystical experience」たり得ようか。大乘の悟りとは、むしろ生活方法・行動様式・行為の仕方であると言われる(同、190)。

以上、私がシメロの論文から長く引用したのも、彼だけがここで議論しているような問題を扱っている、ほとんど唯一の研究者であるように思えるからである。彼の論拠は明確に十分に示されており、私も「mystical」という語に対して彼がつけた条件のほとんどに同意している。しかしながら、彼の「生活方法」としての悟りの記述は完全に納得のいくものではなく、またそれ以外の重大な哲学的問題は、菩提(覚り)がどのように扱われるかにかかっている、と私は考えている。それが実践者におこっている「変容」の事実を説明しない限り、それは抽象レベルにとどまる。今後、仏教学者たちは、禅系文献それ自体を考慮しながら、「覚り」を正しい位置に置くことを問題にしなければならぬだろう。

仏教において使われているような「experience」という言葉に関して、さらに述べておかなければならない

ことがある。それは、シメロによって喚起される経験 (evoking experiences) あるいは「非日常的」状態として把握されているように思える仕方とは対照的に、中性的な含みで用いられる場合がある。シメロのこのような考えは、《験》という漢字によって最もよく表現され、それは、《靈験》(吉祥) という結合語と同じように、「しるし・顕れ・あかし」を意味する。

当初の問いに戻って、何ものかに気づくようになる (もしくは、あることを「経験している」"experiencing") という単純な事実を記述するために、仏教文献における用語のいくつかを見ることにしよう。

experience (pratyakṣa) は、知識の根本基準 (pramāṇa) であるという説は、インドでは一般的であったように思える (Bugault 1968: 52, 70, 91-92)。

これの二つの帰結は、抽象に対する懐疑である。というのは、「身体へもたらされない教義上の真理は、拡散することによって、誤った、もしくは外道の見解に墮落しやすいからである」(Bugault 1968: 91)。*pratyakṣa* という語をもっと少し調べてみると、主に "witness to" (眼前にみる) と "の目撃" の意味で用いられることがわかる (Edgerton 1953: 374)。《現前》「現われること」(中村 1981: 338c)・《現量》「直証」(同 340a)・《明見》「はつきりと知ること」(同 1307b) という漢訳は、同様の意味を持っている。

《現前》という結合語は、『無量寿経』におけるように、しばしば何か新しいものの出来と関連して用いられる。その経では、衆生が無上の真の道を実現するよう激励するという事実は、通常の道徳やあらゆる段階 (bhūmi) の修習を越えていると言われ、そして「真の道が」顕れるにいたった[時]、人は普賢の功徳を修行

し学ぶと言われる (T. 12 No. 360 p. 268b13)。禅文献においては、『現前』は主に新しい状態の出現を表わす。たとえば、道元が『普勸坐禅儀』の中で、坐禅を実践することによって、「自然に身心脱落し、本来の面目現前せん」(T. 82 No. 2580 p. 1c17-c18: 玉城 1969: 50 及び Bielieferdt 1988: 176 参照) と述べていることが一例となる。

東嶺円慈 (一七二二—一七九二) もまた、参究底の心 (修行を深めようとする意志) を捨てるときに起きる「ことごとくして、生き生きとした説明を与えている。氣息も亦た將に絶せんとす、是れ則ち大道現前の時なり」(T. 81 No. 2575 p. 588a06-a07) など。

"experience" に近いもう一つの用語は、"feelings" (感情) もしくは新しい "impressions" (印象) を示す、サンスクリット語の *anubhava* である。

エジヤータンは一例として、*lokānubhavanatya* という表現を挙げ、"By way of experiencing worldly life" (世俗の生活を経験すること) (Edgerton 1953: 32) と翻訳している。ノース語の *anubhava* は "awareness" (知覚から得た意識) という意味をもち、『自覚知』と漢訳される (中村 1981: 550c)。*anubhava* のもう一つの漢訳は《受》であり、それは五蘊(「人」を構成する五つの集合)の第二番目である感受 (*vedanā*) の代用語にもなる。その意味では、*anubhavati* または *pratyānubhavati* という語形を取る (同前: 636c, 1428d)。

中国独自の用法の中に、『体取』という結合語がある。それは『大祖壇経』(T. 48 No. 2008 p. 357c11) に現われ、バズウェルはそれを "experience" と翻訳している。この結合語は二文字から成るが、それらは個々に

は、「身体(体)」と「取ること(取)」を意味する。しかしこの結合語では、第二文字目の《取》は《体》という動詞を強める接尾辞として用いられている。それは、現代中国語の《体会》のように、「くについて熟知している」ことを意味する。他にもこの種の例はたくさんあるが、「西洋語 "experience" と非常に密接な関係をもつ語がいくつあつたとしても、その真の対応語は存在しないように思える」という私の最初の結論を例証するには、これらわずかの例でこと足りるであろう。

dhama というような術語と、その西洋言語への翻訳に直面した場合と、状況は逆であるように思える。dhama の場合には、その語の意味の多様性と幅広い含みは正確に翻訳することを不可能にする。しかし、「experience」の場合には、東洋諸言語に対応語を求めれば、「pratyakṣa» (visible-experience ありありとした経験)・「ambhava» (felt-experience 感受された経験)・《験》(weird-experience 不思議な経験)・《体取》(bodily-experience 身体的経験)といったような、より狭い、より正確な意味をもつた言葉のみが得られる。「spiritual experience」という意味に最も近い語は、後述する「turnig-back-experience» (paradyti) という術語かもしれない。

伝統的な仏教の教育を受けている思想家が、「experience」を、西洋哲学などによって捏造された人工的概念であると見なしたとしても無理はない。そして実際、皮肉にも経験世界には、それに対応する何も存在しないのである。さて、私はここで禪仏教に目を転じ、それが「experience」という概念を明確にするのに役立つであろうような他の要素を与えるかどうか、検討したい。

## 五 禪仏教とその微妙な "experience" の記述

私は、「禪」は仏教から切り離すことができないと主張し、禪仏教 (Zen Buddhism) という言葉を使ってきた。このことは、西洋の傾向に反する。西洋では、禪宗を禪宗たらしめている多くのものが仏教の伝統のどこかにその起源をもつということをいとも簡単に忘れてしまい、それを「何か特殊なもの」にすることに、禪を仏教のコンテキストから切り離そうとしている。禪の伝統は合理的な表現 (articulation) の範囲を越えているという主張を受け入れるわけにはいかない。カスリスが指摘しているように、禪仏教は弟子たちの「直接経験 (direct experience)」に訴える傾向があるが、それは禪仏教の独創ではない。実際、ほとんどの宗教的な道に共通である。

従って、アジアの思想家たちは議論の必要を感じなかったのであろうという説もまた、誤りであり、却下されるべきである。禪仏教の伝統において合理的な説明がしばしば無視されるのは事実であるが、それは単に「そのような説明が禪仏教が登場したまさにその頃に有力であった諸伝統によってすでに提示されていた」(Kasulis 1981: 15) からにすぎない。カスリスは、中観仏教と道教との組織立てと、禪の伝統との間に存在する密接なつながりを指摘している。このつながりは、他の仏教諸学派を含み得るほどに広げられるべきである。

大方の中国の学派と同様に、後に受けた直接の影響は大部分が天台と華嚴の教学からであったとしても、

中観派と瑜伽行派というインドの哲学的伝統は、禅仏教が依拠する二つの「理論的支柱 (theoretical pillars)」であると考えられる。<sup>1,9)</sup>

華嚴の影響のうちで、李通玄(六三五〜七三〇)の重要性は、ジメロによって指摘されてきた (Gimello 1983)。李通玄の著作には、『見性』(seeing into one's true nature [自分の本性を見極めること]と翻訳される)とある)と、この術語の初期の使用の好例がみられ、その語は、私の以下の議論において重要である。その『見性』という語の形成と使用は、通常、六祖慧能大鑑(六三八〜七一三)に帰せられるが、それはまた『華嚴合論』中にも見出される。<sup>2,1)</sup> 李通玄によって提示された華嚴の教説についての、知訥(一一五八〜一二二〇)による韓国の評価は、示唆的である。知訥は次のように考察する。李通玄は記述的なレベルに留まり、「その弟子たちによる発展においては、華嚴の完全な教えは直接の瞑想的経験 (Shavānamayī prajñā) よりも、むしろ獲得された知識や概念的理解に依拠している」(Buswell 1988: 243) と。

涅槃から『見性』まで、「覚り」に関する仏教用語の展開は広範囲にわたる研究を必要とし、この議論の範囲を越えている。しかしながら『見性』という語は、中国・日本の用語がいかに正確であるかを示す、見事な実例である。つまり『見性』という結合語は、「見ること」を意味する『見』と「性質」を意味する『性』という漢字から成るが、後者『性』は「仏性」もしくは「本性」の意味でも用いられる。中国語文法がこの結合語を「見ることは、性以外の何ものでもない(見即是性)」という解釈を可能にするのは、興味深い。<sup>2,2)</sup> すなわち見る人とその人が見ているものが分かれていないのである。

これが、『見性』は西洋諸語へ翻訳されない方がよい、という一番大きな理由である。『見性』は、それが不二 (non-duality) を示す限り、『experience』という語が使われ得るかどうかということに人がいかに注意深くあらねばならないかを示している。その性質が通常の知覚経験と異なっていることを明示するために、主観と客観との間にいかなる区別も残っていないという意味で、厳密にはそれは非経験である、と言われるべきである。その点、接頭辞 *ex-* が落とされた *perience*、という新語は、有用である。<sup>2,3)</sup>

私は、臨済系の伝統における『見性』に帰せられる場と、曹洞系のアプローチにおけるそれに対応するものに関して、二、三意見を述べたい。現代の臨済の出家修行において、現存する考え方を理解するための中心用語は、『向上』である。それは大雑把に翻訳すれば、『going beyond』(〜を越えていくこと)である。西洋の研究においてはめったに扱われることのない修行のこの段階は、第三の反論として掲げられた「無所得」という真理観がどのレベルに位置するのかを理解するうえで、非常に重要である。

東嶺の『宗門無尽灯論』は、瞑想修習の道の進展にともなう出逢う様々な様相について非常に詳細に説明する。「実証」(という)章は、東嶺の主要点の最初の節目となる。そこで『見性』は、新しい誕生のため『大死』(Great death) という伝統的イメージによって記述される。つまり「時節到来すれば、忽然として落節して此の消息を知る。是れを峻崖に手を撒して絶後に再び蘇ると謂う」と。その瞬間の即時性は、『忽然』という語によって強調され、それはしばしば、『大悟』(Great awakenings) と同じ結合語とともに用いられている。

即時性はまた、その瞬間が他の dharma のようにはかなく、無常に支配されていることをも意味している。これが、東嶺がそこに留まってはならないと主張する理由である。言い換えるなら、諸現象間の根源的平等性の最初の自覚には、差別性の再発見が続かなければならないのである。《見性》は、なるほど、道の転換点として記述されるが、決して最終的な到達点として提示されることはない。それどころか、それは、東嶺の見地からすれば、真の実践の出発点、すなわち実際の「入門」であるように思われる。

当然、このことは、「本覚 (original enlightenment)」についての仏教の教説と完全に一致している。たとえば『涅槃経』では、「発心と畢竟との二つは別ならず」と熟考されている。有情は、つねに覚っているのであるから、覚りは新しい状態の獲得ではなく、その「個人的確認もしくは立証」 (personal verification or authentication) なのである。東嶺は修行者たちに、「「覚りを」得たという思いを生じること (已得心) を避けるように力説するのみでなく、精神的な道の軌跡が完全に消滅する点にまで、《見性》後も修行 (悟後修行) を進めるように力説する。道元もまた、修習と立証が同じ次元にある (修証一等) と述べて、同様の考えを表明している。

この点までは人は、*prajñā-pāramitā* 型の論理の範囲内にある。その論理においては色が空であるのみならず、空が色でもある。この論理はまた、修習によって通過されねばならない。そしてこの通過は、《向上》という術語に一致する。それは、臨済宗において公案修行の一段階として言及され、東嶺によって叙述されている。彼は言う。「夫の向上の一著に於て、別に生涯有ることを示す。夫れ我が禅宗の諸宗に冠たる所以は、正に此の些子を伝うるを以てなり」 (T. 81 No. 2075 p. 592a23-25) と。西村氏はこの段階において、「それまで

進められてきた修行の深化が一举に払拭される」と主張し、現代的に定式化している。そしてさらに「第二の宗教体験というべきものが要求される」(西村 1989: 278-279) と付け加えている。

#### 六 “experience” という語のより厳密な使用に向けて

今や、いくつかの結論を引き出し得る。もし “experience” という語が禅仏教の修行のコンテキストで使用されるなら、それは《見性》と関係せざるを得ない。しかしながら《見性》は、悟りの過程における特殊な「瞬間」にすぎない。それは、何らかの静的なものではなく、また「獲得され (acquired)」得ない。見性と同時に起こる最初の突破は、深められ、広げられ、注意深く統一されねばならない (東嶺はこの過程に「受用」という術語を用いる)。最初の《見性》が、いかに圧倒的なものであったとしても、その不完全さは、『法華経』では化城 (幻の街) に喩えられ、修行者はそれを究極の達成と間違えないように戒められる。

このことは、新しい自覚のどんな特別な瞬間よりも「過程全体」が強調されねばならないという事実を物語っている。東嶺は次に、もし人が、(一切衆生のために修行するという菩薩の誓願も含めて) 正しい目的を追求しないとしたり、「設い那箇微妙の道有つて之れを成就すとも、畢竟三乗の得果を出でず。是の故に大見小見一切の証道を総撰して、束ねて現境中に収む」 (T. 81 No. 2575 p. 587b16-18) と主張する。そのような化城や現境 (人を惑わす状態) は、道における方便であり、本物のガイドは旅行者をそのような盛気楼に長く休

ませないであろう。他方で、最初の自覚 (awareness) は、実存的には、束縛からの決定的な解放に相当することは否定できない。しかしながら、そのような変貌を遂げた個人の観点からは、それは、正しい視野で知覚され、深められねばならない。このことが『没蹤跡』(erasing the traces) の強調につながるのである。

《見性》という語の意味を定義する最も建設的な方法は、それを「視座」(perspective) の根本的变化と見なすことであるかもしれない。西洋における禪仏教についての誤解のいくつかが鈴木大拙に責任があると考える傾向があつたとしても、彼がこの出来事の記述の基礎を瑜伽行派の術語、とりわけ意識における “turning back”、《転》(parāvṛtti) について説く『楞伽經』で使われるような術語に置いたことは、確かに正しかった。<sup>(50)</sup> このような術語を使う “experience” の記述は、実体的な自己の不在と “experience” の実在との間の明かな矛盾に対する第二の反論に答えるために有効である。つまり瑜伽行派の観点からすれば、人の本性の自覚を可能にするのは、第七識 (mano-vijñāna 単に自我意識 [ego-mind] と呼べるもの) というフィルター<sup>(51)</sup> の消滅に他ならないのである。

言い換えるなら、(最も深い samādhi もしくは《大死》における) 思考している主体の忘却とは、厳密には、意識の視座が逆転され得る (もしくは、蘇る) 状態である。もしそれが一つの “experience” と見なされるなら、それは「みやの中の自己 (encapsulated self)」と、「外に向けられた自己 (extroverted self)」との間の移行を味わうことであろう。もつと単純に言えば、それは意識が開けというその本来の状態に戻ることでありう。その開けにおいては、小さな自我はもはや中心ではない。

仏教教義の立場からは、現実には少なくとも肉体的な死に至るまでは、習慣性のために五蘊が結び付いたままであるとは言え、それを実体的な自己という迷妄の消滅として描写できるであろう。しかし同じ精神的達成が、完全な「経験の不在」としても描写され得ることに着目すべきである。「知覚と感受されるもの止滅 (sañhā-vedayitā-nirodha) を特徴とする瞑想の段階は、『純粹経験』を表わしていると誤解されることがあるが、それは、人がまったく経験を欠いた状態である」(Kalupahana 1987: 25)。

視座は変化した。すなわち移行がおこる以前は、迷妄と覚り (迷悟) という点から語る事が可能であつたが、後には、より低い程度であれ、より高い程度であれ、実現された覚りのみが残っている。このような記述は臨済宗と曹洞宗とに共通してみられるが、そのような視座の変容を通過する必要性は強調されつつも、それをより全体的な視座に位置付けることによって抑制されている。

ウィリアム・ジェームズは religious experiences の型を “once-born” と “twice-born” に分類していたが、ハイヤースは全く異なつたコンテクストでその発想を臨済宗と曹洞宗にあてはめようとして、それを極端に簡略化してしまつた (Hyers 1989)。彼のこの種のやり方によって、我々は、真の臨済宗の修行が「見性のような経験 (kensho-like experience)」のみを修行の目的としていないことを、否応なしに再確認させられる。この問題についての臨済宗の解釈は、道元の立場にかなり近づく。彼は「実現に基づいて〔なされる〕修習 (証上の修) については語るが、その逆は語らないのである『正法眼蔵』「弁道語」T. 82 No. 2582 p. 18c08)。つまり重要なのは、解脱の全過程であり、その過程の中の特別な瞬間なのではない。

これを「漸悟主義」の一形態と誤解してはならない。証得の閃光は、一念の空間に生じるが、それは人が留まることなく通過する「門」として見なされる。しかしながら、一つの根本的な門が存在し、それは生存の迷乱の根絶と同時に現われる。白隠門下で創り上げられた公案「体系」でさえ、「体系なき体系」であり、その全容は「向上」という「leap forward」(飛躍的前進)が成し遂げられた時にのみ現われる。とは言え、《待悟禪》のような姿勢に陥らないためには、全進展のはつきりとしたイメージをもつことは有益である。

小論の目的は、仏教のコンテクストにおいて、「experience」という語を使用する場合に生じる、いくつかの困難な問題について検討することであった。しかし今回は、そのうちのほんの二、三の点しか考察できなかった。今回考察したことが、他分野の研究者の意見や将来の研究によって深められることを切に願うのみである。

仏教の覚りに「experience」という語が適応される場合、それが適切かどうかという第一の疑問に関する答えは、詭弁家のそれである。つまりそれが適切かどうかは、語っている「experience」の種類によって決まるのである。仏教には、西洋の概念に内在する多方面にわたる曖昧さを反映した、様々な種類の「experience」が存在する。もしその語がその超自然的な含みなしに用いられるなら、また厳密に「turning-over experience」に限定して用いられるなら、その語は価値をもち得るのである。

西田の純粹経験の概念は、確かに覚りの逆説的な性質を説明しようとする一つの試みであった。しかし「turning-over experience」は、修行の到達点ではないという点と、そして「unsurpassed awakenings」(anuttara

*samyak-sambodhi* 無上正等覺)を「going beyond」(おぎに進みゆへん)を意味する何ものかであり、世界のうちで行為することによってそれ自身を表現することであるという点とが再確認されねばならない。

(花園大学国際禅学研究所研究員／第十回シンポジウム・一九九三)

\* 翻訳にあたっては、著者の御協力を得ることができた。その際、著者の要望により多少加筆した(訳者)。

#### 参考文献

- Bielerfeld, Carl
- 1988 *Dogen's Manuals of Zen Meditation*. University of California Press, Berkeley
- Birault, Henri
- 1978 *Heidegger et l'Expérience de la Pensée*. Gallimard, Paris
- Bugault, Guy
- 1968 (1982) *La Notion de "Pragñā" ou de Sapiance selon les Perspectives du "Mahāyāna"* : *Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagoge bouddhique*. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne fasc. 32, De Boccard, Paris

■ Buswell, Robert E.

- 1988 "Ch'an Hermeneutics : A Korean View," in *Buddhist Hermeneutics*, ed. by Donald S. Lopez. University of Hawaii Press, Honolulu, pp. 231-256

■ Chantraine, Pierre

- 1980 *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque : Histoire des mots*. Éditions Klincksieck, Paris

■ Collcutt, Martin

- 1988 "Epilogue : Problems of Authority in Western Zen," in *Zen : Tradition & Transition*, ed. by Kenneth Kraft. Rider, London Melbourne Auckland Johannesburg, pp. 199-207

■ Edgerton, Franklin

- 1953(1985) *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. 藏川輝臣 (first edition published by Yale University Press), 2 vols. , Kyōto

■ Ernout A. and Meillet A.

- 1959 *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine : Histoire des mots*, Éditions Klincksieck, Paris

■ Foulquié, Paul

- 1969 *Dictionnaire de la Langue Philosophique*. Presses Universitaires de France, Paris

■ Gimello, Robert M.

- 1978 "Mysticism and Meditation," in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. by Steven T. Katz. Oxford University Press, New York, pp. 170-199
- 1983 "Li T'ung-Hsüan and the Practical Dimensions of Hua -yen," in *Studies in Ch'an and Hua-yan*, ed. by Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. University of Hawaii Press, Honolulu, pp. 321-389

■ Hyers, Conrad

- 1989 *Once-Born, Twice-Born Zen : The Soto and Rinzai Schools of Japan*, Longwood Academic, Wakefield, New Hampshire

■ Ishida, Hōyū (伊田道雄)

- 1989 "Otto's Theory of Religious Experience as Encounter with the Numinous and Its Application to Buddhism," in *Japanese Religions* 15/3 : 19-33

■ James, William

- 1890 *The Principles of Psychology*. Henri Holt, New York (無題『心理學の原理』日本教文社)
- 1902 *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, Longmans Green, London (reed. 1961, Collier Books, Macmillan, London and New York) (訳題『宗教的経験の諸相』岩波文庫)
- 1904 "The World of Pure Experience," in *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*. Republished in

*The Works of William James : Essays in Radical Empiricism*, 1976, Harvard University Press, Cambridge, pp. 21-44

■Kalupahana, David J.

1987 *The Principles of Buddhist Psychology*. Sunny Press, Albany

■Kasulis, T. P.

1981 *Zen Action Zen Person*. University of Hawaii Press, Honolulu

■Katz, Steven T. (ed.)

1978 *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford University Press, New York

■Kochumutton, Thomas A.

1982 *A Buddhist Doctrine of Experience (A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin)*.

Motilal Banarsidass, Delhi (reed. 1989)

■Martin, James Alfred Jr.

1987 "Religious experience," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade. Macmillan, New York, vol. 12, pp. 323-330

■Mohr, Michel

1997 *Traité sur l'Inépuisable Lampe du Zen : Tōrei (1721-1792) et sa vision de l'éveil*. 2 vols. *Mélanges chinois et bouddhiques* vol. XXVIII. Bruxelles : Institut Belge des Hautes Études Chinoises (distributed by Peeters)

■日本語訳

1990 「ドイリアム・シエイヤクの初期の思想——プラグマティズムの背景」『福祉と人間科学』一、五〇〜八三頁

1991 「シエイヤクの pure experience と西田の純粋経験」『人間学紀要』一〇、一三七〜一五九頁、土曜大学人間学会

■Nagao, Gadjin (長尾雅人)

1991 *Mādhyamika and Yogācāra*, edited, collated and translated by L. S. Kawamura in collaboration with G. M. Nagao. Sunny Press, Albany

■中村元

1981(1985) 『仏教語大辞典』東京書肆

■阿部幾多郎

1911(1984) 『善の研究』岩波書店

1914(1984) 『馬茶の体験』岩波書店

1990 *An Inquiry into the Good*, transl. by Masao Abe & Christopher Ives, Yale University Press, New Haven and London

■西村惠信

1989 「白隠禪に於ける修進体系の性格——『宗門無尽灯論』をめぐって」『日本仏教学会年報』五四、二六七—二八一頁

■大槻春彦

1969 「経験の哲学」『岩波講座 哲学』二七、一一五—一六七頁

■Otto Rudolf

1923(1958) *The Idea of the Holy*, transl. by John W. Harvey. Oxford University Press, London (邦訳『聖なるものの思想』英学文庫)

■Proudfoot, Wayne

1985 *Religious Experience*. University of California Press, Berkeley

■Schleiermacher, Friederich

1799(1958) *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern*. Felix Meiner, Hamburg (邦訳『宗教論』岩波文庫)

1958 *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, transl. by J. Oman, Harper & Row, New York

■Smart, Ninian

1978 "Understanding Religious Experience," in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. by Steven T. Katz. Oxford

University Press, New York, pp. 10-21

■玉城康四郎

1969(1988) 『日本の仏教思想 道記』筑摩書房

■東葉巴菴

1800 『宗門無尽灯論』大正新修大藏經八二、五八一—六〇五頁

■上田閑照

1991a 「純粹経験と自覚の場所」『禅文化研究所紀要』一七、二五—二六六頁

1991b "Experience and Language in the Thinking of Kitaro Nishida," 『禅文化研究所紀要』一七、九—一五四頁

1991c 『西田幾多郎を讀む』(岩波ヤマナーブックス三八) 岩波書店

■Wach, Joachim

1951(1972) *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. The University of Chicago Press, Chicago

■Walde, A.

1954 *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 3. Neubearbeitete Auflage von J. B. Hofmann, 2 Bände, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg

■山田邦男

1990 「西田幾多郎の経験——西田哲学の宗教的性格についての試論(その一)」『禅文化研究所紀要』二六、九五—一三〇頁

1987 *The Body: Forward an Eastern Mind-Body Theory*, ed. by T. P. Kasulis, transl. by Nagatomo Shigenori and T. P. Kasulis, Sunny Press, New York.

1988 『宗教経験と深層心理』名著刊行会

并

- (1) 例えは Smart(1978: 10-12) 参照。
- (2) この広い意味は、いま他に意見がまよつた。The *Encyclopedia of Religion* は「その religious experience」の項を「従つて religious experience の概念と宗教の分野におけるその使用の分析は、明らかに未完成の仕事である」と締めくくつた (Martin 1987: 330)。
- (3) mystical experience はまた「幾人かの著者によつて religious experience の下位分類であると考へられてゐる」 Smart(1978: 13) 参照。
- (4) "Mit etwas, seies ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heisst, dass es uns widerfährt, dass es uns trifft, aber uns kommt, uns umwirft und verwandelt" *Unterwegs zur Sprache*, p. 159, Birauff(1978: 394)
- (5) Gimello(1978) は例外である。なぜ、西田法師氏は "Otto's Theory of Religious Experience as Encounter with the Numinous and Its Application to Buddhism" (Ishida 1989) の中で「キトールが提唱した numinous experience」

と mystical experience との区別を紹介して「numinous」という概念を仏教(特に真宗)に用ひはめる場合の問題点を取り上げている。しかし、残念ながら「経験」の問題には触れてゐない。

- (6) Colclough(1988: 200) 傍点筆者。
- (7) Chantaine(1980: 870)
- (8) Auroux(1990: tome 2, p. 924b)
- (9) Walde(1954: 288-289)
- (10) T. 82 No. 2582, p. 23c19-c23. 「立証する」という動詞は、カスリスによつて示唆されてゐる(1981: 87)。
- (11) 湯浅(1987: note p. 49)
- (12) Proudfoot(1985: 3-40) 参照。
- (13) これはこれらの思想家の立場の短手短足を概要にすぎず、彼らは「その問題について意見が一致してゐたわけではなかった。彼らの特徴のより詳細な検討と、彼らが唱道した「控えめの懷疑論」については、大塚(1969: 115-117, 163, 166 n. 46) 参照。
- (14) 西田(1911: 14-15; transl. 1990: 10 and 13)
- (15) 両者の顕著な相違については、村本(1990)及び上田(1991a: 109-121) 参照。西氏と云ふ「西田の純粹経験はウィリアム・ジェームズの純粹経験よりも、より根本的である」と言ふ得る(上田 1991a: 121)と指摘してゐる。西田は、仏教の真如(mahā)と関連させて、それに絶対的な価値を認めてゐるが、ジェームズは「立論の

出発としてそれを検討してやるだけである(村本1990: 246 参照)。

(16) 解釈学の理論の公式化に禅仏教が価値をもつことが、バズウェルによって強調されている。彼は、禅の原理は、經典に基づく解釈と異なっており、より根本的には広範囲の精神的経験を分類することに関心があり、次いでそのより具体的な経験を実験する方向に促すことに関心がある(Buswell 1988: 250)と判断している。

(17) この同一一節はまた、白隱の『息耕録開筵普說』『白隱和尚全集』(一四一九頁)にもみえる。

(18) その中で『体律』という語にこうして、この *Zen Buddhism Today* 10 p.72 でトーマス・カーシュナーによって検討されている。

(19) この見解に関しては、長尾(1991)参照。瑜伽行派の認識論的観点から眺められた経験の問題については Kochumuttan (1982) 及び Kalupahana (1987) 参照。

(20) 『六祖壇経』(現存最古のものは、マスタインの敦煌文書 No. 5475, 八二六年)には、多くの用例がある。たとえば T. 48 No. 2007 p. 338b16 参照。《得》という動詞が二度《見性》と並んで用いられる(337a26; 340a28)。この動詞がまた、*to experience* の近似として考え得る。

(21) 『華嚴合論』(新文豐二卷本、台北一九七七、p. 78604)は、後代に付加がなされた経に対する李通玄の註釈に基づいている。

(22) この解説はすでに『景德伝灯録』の大珠慧海の項(T. 51 No. 2076 p. 247c09-c12, p. 443a20-a21)で見られる。

『頓悟要門』(『禅の語録』六・一三八、一八六頁)にある。また、黄檗断際に帰せられる文章にも、「性即見、見即性」という質問が含まれている(『古尊宿語録』卷三 Z. 118 p. 195a11)。

(23) W・ジャンケレヴィチ(Jankélévitch)やM・デュフレンヌ(Dufrenoy)のような哲学者たちは、別の目的のためではあるけれども、新しい言葉の必要性を表明し、所与の生の事実(つまり経験上のデータ(empirical data))に言及するために、「新語“empirie”を造り出した(Foucault 1969: 255)。

(24) Mohr 1997 は東嶺の生著『宗門無尽灯論』(T. 81 No. 2575)の初巻のフランス語全訳である。

(25) T. 81 No. 2575 p. 588a13-a14. 崖のイメージは、『景德伝灯録』(T. 51 No. 2076 p. 362a21)に由来し、『華嚴録』第四十一則の評唱(T. 48 No. 2003 p. 179a12)にもみえる。最後の部分は、『無門関』第三十二則の項(T. 48 No. 2005 p. 297b02)に用いられている。

(26) このイメージは、龍樹が秘密の教えを手に入れるために鉄のストウープに入る物語と関連して用いられている。東嶺は、ストウープに入ることは「証入」(entering realization: T. 81 No. 2575 p. 583c01, 590c09)に相当すると解釈する。

(27) T. 12 No. 374 p. 590a21. 『宗門無尽灯論』(T. 81 No. 2575 p. 585c16)に引用。

(28) 東嶺はこの喩えを「宝処は近きを在り、化城に滞る莫かれ」(同前、587a25)とこう言うに引用している。

(29) *The Lañkāvatāra Sūtra*, transl. by Daisetz Teitaro Suzuki, Prajna Press, Boulder 1978, pp. xvii-xviii 及び 238. 及び p. xviii では「証者は明確に“parāṅgīti is an experience”を示すところ。



一京都禅シンポ論集一明日への提言

---

平成 11 年 3 月 31 日 第 1 刷発行

編 集 堀 尾 孟  
発 行 天龍寺国際総合研修所  
京都市右京区嵯峨天龍寺芒ノ馬場町 68  
TEL 075-882-8770  
発 売 (財)禅文化研究所  
京都市中京区西ノ京壺ノ内町 8-1  
花園大学内 TEL 075-811-5189  
印刷製本 大日本印刷株式会社

---

©天龍寺国際総合研修所

ISBN4-88182-130-X C3010