

## 宗教体験と悟り

——ジェイムズと白隠との比較から——

沖 永 宜 司

### 序

これまで、宗教体験についての研究は、主にキリスト教圏の事例に関してなされたものが中心であり、それが仏教、特に禅について語る場合でも、自らの理論との相違点を明確にすることが、それほどなされてきたとは言えない。他方、禅に関しても、概念レベルの研究を除いては、仏教外の宗教体験との対置において、自らの性格を規定してゆくこともあまり行われてこなかった。そこで、それぞれを体験として、比較的素朴に書き記した例として、有名な『宗教的経験の諸相』の著者であるW・ジェイムズと、江戸期の臨済宗の僧である白隠慧鶴とを中心的に取り上げてみることにする。その際、体験そのものというより、体験から体験後への動きを一連のものとして着目したい。こうした観点は、体験時

における視覚的対象と伝統との関係についての議論などとは区別される。視覚上の問題は、最近しばしば論じられてきたトピックとはいえず、体験が作り出す実践上の差異の問題には直接関与する傾向が少ない。だがむしろこの差異に着目することが、体験と思想との有機的な関連を解く上で有効と考えられる。これは、むしろジェイムズなどの、いわゆる古典的な宗教体験論が投げかけてきた視点であり、しかもそうした視点の方が、禅の見性体験にアプローチするには適当だと考えられるのである。以下、体験のリアリティーと思想的背景とを一連の解釈学的な関連として念頭に置きつつ考察して行きたい。

### I

ジェイムズは『諸相』において「意識の神秘的状態」が共通し

て所持するものとして四つの性質を挙げたことは有名だが、殊に体験のリアリティーからの影響という点で重要になるのが「認識的性質」(noetic quality) および「受動性」(passivity) である (VRE P.302.)。前者は、通常の、対象を伴った言明可能な分別知を意味するのではなく、言明不能 (ineffable) でありながら、なおかつ認識的 (noetic) であるという、全く矛盾した二つの性質を同時に含んでいる。それは個別の知識ではなく、むしろ個別的な知識に背後から意義や重要性を与える、体験者の最も根本的な「関心」(interest) の方向性や人格の中心的なエネルギーの向きを決定する作用を持つ。この関心を向けている対象についての説明は可能だが、その関心自体について、同様に説明することはできない。しかし、その関心は、必ずしも言語化されない、対象の生き生きとした感じや、その意義や重要性を司っている。したがって関心が変化すれば、先の対象は外見上何も変わらなくとも、当事者には全く違った意義を伴って現れてくることになる。「人間が追究するそれぞれの『目的』は、ある特定の種類の関心を伴なう興奮を呼び起こし、そしてもう一つの観念を集めて一つの群とし、その興奮に関連するものとして、そこに従属させる。(中略) ある群が現前して関心を奪ってしまうと、その他の群に関連する全てのもう一つの観念は精神の領野からしめだされてしまふだろう。」(VRE P.160.)

ここで「関心」や「目的」はまだ一般論として語られているが、

それらが特に宗教的なものになった場合、それらは「人間の人格的エネルギーの習慣的な中心」(VRE P.162.) と呼ばれるに到る。そうなるのであれば「情緒的な関心」の「中心」となり、その場合どのような観念群がその「中心」を占めるか、「縁り」にとどまるかが大きな違いとなる。例えば、「ある人が『回心する』』といふことの意味は、この言い方に従えば、それまでその人間の意識の縁りにあった宗教的観念が、今や中心的な場所を占めるようになること」(VRE P.162.) として理解されるようになる。

「ある日、その思想の真の意味が初めて私達を貫いて響き渡った、もしくはその行為が突然、倫理的に不可能なことに一変してゐるのである。」(VRE P.163.)

このように、関心の重大な変化を導く、宗教体験の「認識的性質」は、禅の悟りにも大きく共通する。しかし、両者の相違は、体験の「受動性」のあり方の中に見られる。ジェイムズの言う神秘的体験の「受動性」とは、その体験が、意識の集中などの努力や、手引きにのっとった自発的方法によって準備されるとしても、最終的には自分の力によらない仕方で行き起こされることであり、この点は白隠などの禅でも共通する。しかしこれが自分の力によらないどこから起こるのかという問題になると、両者は直接的な体験記述の中からして相違している。ジェイムズの諸例では、いわば「自己が宗教的な実在者をよりしっかりとつかまえた結果」(VRE P.157.) という表現で体験が語られるのに対して、禅では

むしろそうした求めるべき実在者がどこにもいないと気づく側面が強調されるのである。この相違は、特にジェイムズの言う「実在の感覚」と、禅の見性体験との相違を見てゆくと明らかになる。以下、それらを比較してゆきたい。

## II

「実在の感覚」とはジェイムズの文脈においては、体験の際「認識」されるものに対して、体験者が最も重大な関心を向けるようになる条件となる感覚である。いわばその「認識」が、体験者の人格的エネルギーの中心を形成するために必要な力強さを持つ根拠として体験者に与える、通常の五感とは質的に区別された独特な感覚である。それは、何だか分からないが、そこに確実に実在するものがある、という感覚であり、「どのような個別の『感覚』よりもいっそう深く一般的なもの」(VRE P.55.)として規定される。

この感覚は明確な対象や観念を伴わないで生じる場合もある。

しかし宗教的観念にとつては、この感覚を伴うことが、それが論理的にいかに「漠然と」して「ありそうにない」ものであっても、なおも「どんな批判をもちえりみず、その存在が信じられる」(VRE P.55.) 権利を獲得するものとされるのである。そして注意すべきなのは、ジェイムズでは実在の感覚が、ほぼ宗教的信仰の獲得や、幸福感の方へ引きつけられて語られており、逆に実

在の感覚が我々の心から消える時は、「病的な憂鬱」や「心を悩ませる苦痛」が生じることになると考えられている点である。つまり実在の感覚が消えることで幸福感が起こるといふ考え方はほとんどなく、実在から非実在への方向はいつも恐怖や憂鬱の感覚に引きつけられて語られる。つまり、「人々につきまとい怖れさせる非実在の感覚」(VRE P.59.) と呼ばれるのである。しかもこうした実在、非実在の感覚が体験者に与える一定の感じ方や意味は、後の体験解釈の段階ではなく、ほぼそのままの素朴な体験記述の段階において示されている。さて、次に禅における見性体験を素朴、記述的に記した白隠の例を見てゆきたい。

禅の見性においても、言い表せないが、根本的な真理を悟ったという性質があり、この点ではキリスト教的な体験例と共通することは既に述べた。そこで今注目したいのは、体験される何かの実在性の問題である。この相違は、思想だけでなく、体験によって生み出される宗教者の人格や実践の相違にも影響するので、考察の意義はあるだろう。

「妙処に至りては、吾とても覚えず知らぬ処より働き出る事なり人々具足の妙法の心性も左の如し。」(OT P.173)

この「妙所」とは、難答難解の公案によって引き起こされた「疑團」が、見性において「打破」され、仏法に対する根本的な認識の転換が引き起こされる地点である。修行者は、仏法の真理

を徹見せんとする参究心を、公案氷解への工夫によってさらに研ぎ澄まし、「参し参して参すべき無き処に到て、理尽き詞究つて、技も亦究」(OT P.140)るところにまで進み、このぎりぎりまで究った瞬間があつて初めて、自己がそこから一転する事態へと到る。それは「懸涯に手を撤して絶後に再び蘇つて、而後に因地下の安堵は得ることに侍り」(OT P.140)と表現される。

ジェイムズの事例における体験が、実在が上から現れるようなものであるのに対して、これは「断崖から手を離す」という、下へ抜け出してゆく感覚である。その結果得られる目覚めも、「生死の恐るべき無ければ、涅槃の求むべき無し。十方を目前に消融し、三世を一念子に貫通す。」(OT P.150)と表現される。これも、何かが現れるというより、今までとらわれていた実在の方が消滅し、その結果自在を得るといふ感覚が強調される。つまり、仏や祖を求めた末に、ついにそれらの実在が、顕現することによって幸福感が得られるのではなく、反対にこれまで一心に求めていた仏や祖から解放され、それらの実在が問題にならなくなることによつて幸福が生じるのである。このような体験レベルでの相違は、何に起因するのだろうか。

### III

この問題を考えるにあたり、次に、両者において「無」がどのようなとらえられているかを見てみたい。それぞれの体験者が語

る「無」の相違は、体験の性質の相違を象徴的に示している。ジェイムズが着目する神秘的状態は、「その究極の真理に妥当し得るものとしてどんな形容詞をあてはめても、これを否定」(VRE P.330)する特徴がある。つまり、真理、絶対者の形容は……ではないという否定の繰り返しによつてしか語られ得ない。なぜなら形容は既に限定であり、これに対して「真理はそれらの限定を無限に超出」(VRE P.330)するからである。この、いかなる形容も届き得ぬゆえに、絶対者は「無」と呼ばれる。ルドルフ・オットーは神秘主義における神を「絶対他者」(DH S.28)と呼び、人間の側からすれば「逆説的」もしくは「二律背反的」(DH S.36)にしか語られないとしたが、それは神を理智的に把握することの不可能性を極限化したためである。このように、神秘主義の「無」は、我々から無限に隔たった、絶対の「有」に関する表現としての「無」だと言える。さて、それに対して禅の「無」はどうか。

キリスト教的な体験は、その後、神的実在への確信という方向に結びついて行くのに対して、反対に禅ではそうした実在から離れる意味で「無」が語られる傾向が強い。この「無」は絶対者がいないという否定一方の意味ではなく、むしろそうした実在の有無が問題にならなくなった、心の「自在」性、もしくは「自然」性を意味する。なぜなら否定一方の「無」は、あくまで「有」との対立においてしか成立し得ず、それは「有」への関心を隠れた

背景にしてしか成立し得ないからである。こうしたことから、禅の「無」は、その体験が表現不能であるという点においては神秘主義の「無」と共通しながらも、何かより高い実在への形容とは言えない点で、神秘主義とは異なる。体験の瞬間そのものの抽出は不可能だが、それぞれの体験が準備され、また解釈される地平に到るまでこの傾向は一貫している。

「識神を認得して見性なりと相心得、揩磨淨尽して以て足れりとする底の無眼禿奴の族は、夢にも曾て見ることを得んや。」(OT P.117)

ここで白隠が語っている「識神」が直ちに、神秘主義で語られる神と同じだと考えるべきではない。だが、禅において精神集中の際に現れる靈的な像との直面と、本当に「見性」することとは全く別であるのが分かる。また神秘主義では、神的な像の体験が体験者の信念や行動に対して、一定の目的性を伴ってはたらく続ける傾向がある。しかし禅ではどこまでも実在からの離脱と解放に重点が置かれ、実在性が語られる場合でも、それは超越者の実在ではなく、此岸的で具体的な森羅万象の生きた感触である。そして、見性が体験者の信念や行動に与える目的性も、比較するならば明確でないとと言えるだろう。

#### IV

こうした禅の体験の特殊性は、白隠のテキストでは主に、「無」

と「中道」、そして「阿頼耶識」の転回という思想との影響関係の中から生じていることが読み取れる。「無」と「中道」について白隠は例えば「無門関」の「五祖牛窓樞」(OT P.138)という言葉を引き合いに出しているが、これは見性にもこだわらないという、「無心」の重要な条件を述べたためである。一般的に見ても禅の「無」は、縁起として定義された「空」というより、もっと素朴な「中道」、もしくは老荘的な「自然」に類縁性が認められる。例えば次の文は「無心」の典型例を示す宗派の一つである牛頭案のテキストからの引用である。

「清に非ず濁に非ず、浅に非ず深に非ず。本来は古に非ず、見在は今に非ず。(中略)菩提は本有にして、用守を須いず。煩惱は本無にして、用除を須いず。靈知が自ずから照らせば、萬法は如に帰す。無帰無受にして、絶観して守を忘す。」

ここではまず、仏道修行の目的が、「清」「濁」といった分別上の対立項にあるものとは質的に相違していること。第二に、それは既にここにあり、この様々な具体物と区別されない、両極端の「中」に以前からあり続けていること。第三に、この自覚が何か特別な仕方では達成されるのではなく、「自」ずからそのまま成り立つこと、またそれが仏法の真理を「観」たという意識をも「絶」することとして主張されている。つまり「無心」が超越者を介さずに成就されることに、禅の特色と不可解さがある。それは究極の真理としての一が、多を具体的に内在させたままの一だ

ということである。存在論的には一即一切ということだが、体験的にも「の超越性のニュアンスは低い。

もう一つ、白隠における見性からの離脱と密接に関連したものに、「阿羅耶識」の「粉碎」を強調する思想がある。白隠も「八識類耶」が分別意識を超えた「無分別識」(YM P.115.)の領域であり、それゆえこの識を「自己真正本来の面目」「大悟発明の宝処」(YM P.115.)とする立場もあることを指摘している。しかし白隠の特色は全く逆に、「此処に於て片時も住ませず、はげみ進んで退かざる」(YM P.115.)ことである。そしてその時の感覚は「玉楼を推倒」「氷盤を擲摧」「塵沙無明の大本根を抜却し、十方虚空なく、大地寸土なし。」(YM P.116.)と表現される如く、何かを得たというよりは、何かから脱したというのに近い。オットーは『西と東の神秘主義』の中で、大乘仏教的な悟りを、有神論的な体験、更にはバラモン、ヒンズー的なブラフマンの体験からも区別する。つまり、「固定化されて四面を包囲されたアートマン概念、それと同時にブラフマン概念の硬直した実体性に対する抗議として」<sup>(8)</sup>考えられている。加えて白隠禅では、一なるものに従うことによる自由というより、何にもとらわれないこととしての「自在」により重点が置かれているといえる。

### おわりに

本論では、宗教体験論の古典として、ジェイムズによるキリス

ト教的な神秘主義の分析を再検討することから始め、そこで指摘されていることは、例えば禅のような仏教的な体験の中には、解釈以前の素朴な記述の段階において既に必ずしも妥当しない面があることを見た。このように思想的背景の相違が、体験の解釈のみならず、もっと直接的な段階にまで影響を与えているという事実は、あらゆる宗教に共通した体験の核を規定するような還元主義の見解を退け、また体験を、単に伝統が要請したものである文化相対主義からも距離をとらせる。むしろ、思想的背景と体験による人格変容との相互限定的な循環関係を見て取るべきだろう。これはどちらか一方が他を基づける関係ではなく、しかも普遍的体験なる問題提起をするものでさえない。

そして、禅の場合はあるがままの現実への回帰が強調されるため、体験によって受けた啓示の類がその後の行動の原則に直接つながって行く傾向が薄く、したがって個人主義的で、組織的な運動にも直接的には結びつきにくい。反面、我々を超えた絶対的なものを積極的には語らないため、下手をすれば仏祖を軽んじ、何にも執着しないはずの自由さが、かえって偏狭な自我の主張に再び陥ってしまう危険性も否定できない。それに対して、有神論的体験によって生み出される敬虔さは、禅と比べればはつきりしており、体験の啓示的な内容が導く行動にも明確さを与え、より実践的傾向に結びつきやすい。だが反対から見れば、啓示的宗教的な、自らの真理を絶対化し、他を否定するような排他的側面が出

やすうことも否定できないうらう。

## 参考文献

- YER: James, William. *The Varieties of Religious Experience*. The Works of William James. Cambridge, Massachusetts and London, England. Harvard University Press, 1985.
- DH: Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München Beck'sche Reihe, 1963.
- OT: 白隠『遠羅天念』、白隠和尚全集第五巻、白隠和尚全集編纂会編、東京、龍吟社、昭和九年。
- YM: 白隠『八重葎 巻二 延命十句経靈驗記』、白隠和尚全集第六巻。
- (1) あとの二つは「不可言性」(Ineffability)と「暫時性」(transience)であるが、前者は「認識的性質」に必ず伴うものである。後者は漸次的回心などでは必ずしもあてはまらない。
- (2) ルドルフ・オットーは、その有名な『聖なるもの』において、ミノーゼの感覚の第一の要素である「被造物感情」(Kreaturgefühl)の根拠を「このシェイムズの『実在の感覚』から見出している。宗教体験における圧倒的な他者の実在性と、それに直面した自己の卑小さの強調は、キリスト教圏に住まう両者に大いに共通する。(DH, pp. 8-12.)
- (3) 禅も含めて宗教体験一般に、実在感を普遍的に見て取る立場もある。だが、シェイムズなどの実在の感覚は、ほぼ人格的実在を指し、禅の体験談にはそれが見られにくいことにたまふ問題がある。この人格性の有無は、超越性の有無とも関係づけられるだろう。また、体験とは極めて素朴な記述の段階において体験後の変化の側から理解するしかなく、その理解は何か特定の実在を規定する方向とは逆の

方向へ形成される。それは一切の差別を内包し、何一つとどまることのないこの森羅万象の流れにそのまま実在性を看取してゆく方向である。

(4) しかもこの傾向をシェイムズは、キリスト教のみならず、ウパニシャッドのアーティストにも同様に認めている。それは、自己の外の絶対者のみならず、バラモン教的な内なる絶対者にも妥当することなのである。これらに対して、禅では内なる絶対者も実在しない。

(5) 牛頭法融『心銘』(大正藏第五一巻・P.47c.)

(6) 一九一七年の『聖なるもの』においてオットーは、「我々の西洋神秘主義における奇妙な『無』について妥当することは、仏教神秘主義者における『空』や『空性』についても全く同様に妥当する」と、両者を全く同じものとして扱ってしまった。そこでは、両者とも「絶対他者」というミノーゼ的な意味を表したものである点で同じだということを理由にしている。(DH, S.35)しかし「他者」性の有無、そしてミノーゼが元来有神論的な宗教から帰納された概念であるという点では、安易に同列に並べられないと考えられる。

(7) 白隠は仏教の中でも、阿頼耶識から離脱することを強調する立場の一つである。反対に例えば『大乘起信論』では「阿黎耶識」は真如と生滅との「和合識」であり、白隠ほどそこを断ち切ることは強調されない。

(8) Otto, Rudolf. *West-östliche Mystik*. 3. Auflage, Überarbeitet von Gustav Mensching. München C.H.Beck. 1971. S.173-74. 続いて「同時に次のことが明確になる。それは、大乘の体系とヒンズーの体系とで、帰依の仕方が同じであると簡単には言えないということである。(中略) 更に、阿弥陀がキリスト教的な有神論の意味で理解されたり、その中に第二のキリストが認められたりするな

どということになれば、誤りはもっと粗雑なものとなるだろう。」  
とも語られている (ibid. S.174. Ann.)。『聖なるもの』より後に  
書かれたこの書物では、実在論的な立場の体験と、そうでない立場  
の体験とが区別されている。しかも、キリストと阿弥陀との区別に  
加え、真如や道を、ブラフマンの一性からも区別するのである。そ  
れは、真如や道は、ブラフマンよりも森羅万象の一切の差別をその  
まま含む此岸的傾向が強いという意味においてである (ibid.  
S.172-73.)。

(おきなが・たかし、宗教学、帝京大学助教授)