

DHARMA EYE



法眼

ご挨拶

宮下陽祐

曹洞宗宗務庁・教化部長

時下ご隆盛の由、慶賀の至りに存じ上げます。平素はひとかたならぬご高配を賜り感謝にたえません。何卒今後ともご購読賜りますようお願い申し上げます。

この度、2007年6月15日付けで故瀧澤和夫教化部長の後任を仰せつかりました。布教教化の最前線を指揮監督していく重責である職務に、押し潰されぬよう奮闘していく所存であります。社会は一刻一刻と移り変わってまいります。諸行無常の響きとは申せ、これに対応していく曹洞宗の布教教化を考慮し動いていくことは、誠に困難であります。観音の如く衆生を見渡し幅広い視野で物事を見、仏祖の教えを実践していきたいと考えております。

昨年11月より「曹洞禅ネット多言語ウェブサイト」を英語・ポルトガル語・スペイン語・フランス語・イタリア語・ドイツ語にて配信しております。多種多様な方が見やすく、使いやすいウェブサイトを運営していくつもりです。今年度中に更新を予定しておりますコンテンツは、道元禪師がお話しになられたことを、弟子の懐奘禪師が書き取られた『正法眼蔵随聞記』（英語版のみ）。曹洞宗とはどのような宗派で、その両大本山である永平寺・總持寺とはどのようなものか。また禅の生活とはどのようなものかということを紹介した動画『禅のいぶき』（多言語対応）。お釈迦様の一生を分かりやすく、漫画にて読めるように編集した『コミックお釈迦さま』（多言語対応）。これらのものを配信しようとしております。

各地域の特色、各地の状況を把握し、なるべく現地の要望などを踏まえながら、布教教化していきたいと考えている次第です。

現在国内外に、宗門が対応しなければならない諸問題が、山積みになっております。関係機関との綿密なコミュニケーションをとりながら、早急にこのことに当たっていかねなければならないと思っております。

その一つに上げられますのが、海外僧侶に関する制度であります。これを整備するにあたり、現在の伝道師及び伝道教師規程と僧侶教師分限規程の統一が進められようとしています。現に平成19年7月1日より、海外僧侶の申請等は情報の整理のため一時的に停止しております。この情報の整理が終了し、規程の統一がとれば、曹洞宗としての国際布教は大きく前進するのではないかと自負しております。

またこのことにより2007年（平成19）年9月15日からの3ヶ月間、フランス共和国内にあります禅道尼苑にて、曹洞宗宗立専門僧堂開単が実現するわけでありますから、宗門関係者であるならば喜ばずにはいられないのが本音ではないでしょうか。すでに曹洞宗の広報誌である『曹洞宗報』7月号に掲載し、また曹洞宗国際センター・ハワイ国際布教総監部・北アメリカ国際布教総監部・南アメリカ国際布教総監部・ヨーロッパ国際布教総監部に通知を出し、この宗立専門僧堂の安居者を募集しております。定員を若干名としておりますので、安居希望者を全て受け入れることは出来ませんが、次年度以降も継続して宗立専門僧堂を日本国外で開単していきたいと考えておりますので、何卒ご理解のほどをお願いいたします。

布教教化に携わる者として、一箇半箇の説得をしていきたいと思っております。全世界の人たちに仏祖のみ教えが広く深く広まることを祈念いたしまして挨拶と交わさせていただきます。

ヨーロッパ国際布教40周年記念行事

2007年6月8日から10日の3日間にわたり、曹洞宗ヨーロッパ国際布教40周年記念行事が、フランス・禅道尼苑で開催され、ヨーロッパ各国をはじめ、日本、北アメリカ、南アメリカから約500名の方々が参加されました。

記念行事では、弟子丸泰仙初代国際布教総監追悼法要（導師・今村源宗ヨーロッパ国際布教総監）、ヨーロッパ国際布教功労者追悼法要（導師・瀧英徳宗務総長）、40周年慶讃敷仏（導師・トリエ道光国際禅協会会長）が厳修されるとともに、「仏教と普遍性」をテーマとしたシンポジウムが行われ、8人の講師により以下のような発表がありました。

奥村正博国際センター所長

「広大の慈門・道元禅師の坐禅の独自性と普遍性」

道元禅師の坐禅の独自性について、三学としての坐禅、テクニックを用いない坐禅、修証一如の教えを通して説明され、その教えが、釈尊の教えの本質と繋がっていることを、スッタ・ニパータなどを引用しながら説明し、道元禅師の坐禅の普遍性が「広大の慈門」という言葉で表現され、そこに生かされている我々自身へ自問を続けていくことを勧められた。

レッシュ雄能伝道教師（フランス・行仏寺）

「非二元論（不二）の体験から道徳の再発見へ」

生活が分別をもって展開されている世の中で、身心一如、修証一如ということに気づき、生きていくことの大切さを現代社会の状況を鑑みながら説明し、曹洞禅の実践がその最善の方法であることを、あらゆる方面から話された。

グアレスキー泰天伝道教師（イタリア・普伝寺）

「時間を越えた不連続の中の連続—カリスマの多様性の中の統合性」

宗教としての仏教を体系的に捉え、儀式、経典、僧侶などの要素から考察し、その連続性と不連続性を般若心経の空論に基づいて解釈し、伝統的な曹洞禅の実践（修証一如）が、そのままそのことの実践であると説かれた。

青山俊董愛知専門尼僧堂堂長

「真理は一つ」

人間の約束事は時と処によって変化するが、変化しないのが真理であり、真理とは何かについて、道元禅師の仏性、そして縁起の話を通して説明され、文化などの影響によって、切り口の形は異なるが、もとはひとつの真理であり、その切り口の違いを尊重することの重要性を説かれ、最後に実践についての心構えを示された。

マラッシ悠心国際布教師（イタリア、ウルビノ大学講師）

「仏教の普遍性 - 個別的なものを、絶対的なものへと統合していくことを目指す道」

仏教の普遍性を大乘起信論などの様々な文献から説き、歴史的な背景を踏まえながら、その概念を説明され、異文化での仏教の普遍性について言及された。

ワンゲン霊元伝道教師（フランス・龍門寺）

「四聖諦」

普遍的な教えである四聖諦を、歴史的な流れを踏まえ、般若心経の五蘊を通して説明された。

テンブロイ天龍伝道教師（ドイツ・寂光寺）

「超えて行くこと - 無我の実践」

坐禅（只管打坐）や祖録について考察し、その内容を通して坐禅によって「我」が消滅した時に現れる真の「我」の重要性を説かれた。

横山泰賢ヨーロッパ国際布教総監部庶務担当

（ヨーロッパ国際布教総監部）

「世界の曹洞禅」

日本、北アメリカ、ヨーロッパと世界各地における曹洞禅の経験を基に、宗門国際布教の経緯を説明し、今後どうあるべきかを共に模索していくことを呼びかけた。

ここでは、この中から2つの発表を掲載いたします。

仏教の普遍性について

青山俊董

愛知専門尼僧堂堂長

はじめに

日本では数少ない尼僧の修行道場で、雲水達のお陰で修行させていただいている青山俊董と申します。

十六才で出家得度をし、最初の臘八攝心の師家としておいで下さいました沢木興道老師と出会うことができましたことは、私にとって生々世々を通しての幸せであったことと存じます。沢木老師御遷化までの十八年間、その後内山興正老師にしたがって三十年余、出家得度して早くも六十年弱になるかという歳月を、つねに沢木老師、内山老師の生き方やお言葉に導かれて今日に至りました。

その沢木老師、内山老師のご縁に連なる弟子丸老師が心血を注がれたヨーロッパ国際布教四十周年のこの度の行事にお招きいただき、皆様と法縁を結ばせて頂く機会を得ましたことを、感謝申し上げます。

I 真理は一つ

1 真理は一つ 切り口の違いで争わぬ

アメリカ、ヨーロッパなど文化圏の違ったところへ出かけるとき、あるいは同じ日本国内にあっても、宗教の違いとか、茶道や華道などの世界にあつての流儀の違い、そういうところへご縁をいただいて参るとき、常に「真理は一つ、切り口の違いで争わぬ」の一言をわが心に言いきかせて参ります。

たとえば、円筒形の茶筒があるとします。横に切れば切り口は丸くなり、縦に切れば矩形になり、斜めに切れば楕円になるというように、切り口は違います。たった一つの真理の、その全体を見ることができるかどうかは別として、真理がいくつもあつては困ります。何百年、何千年前と今と違い、ヨーロッパと日本では違う、それは人間の約束事であつて、人間の約束事—これを道徳律という—は時と処で変わるけれど、人間の約束事以前、人間が地球上に生まれる以前から行われている天地悠久の真理、時と処を超えて変わらぬものを真理と呼ぶべきものでしょう。

日本の文字で真理を表す文字に「法」という文字があります。「シ(さんずい)」に「去る」と書き水が流れ去る姿で天地の道理を表現したものです。引力のある地上にあつては、水は高きから低きに向かって流れる、これは人間の約束事ではなく天地の道理です。それを「法」という文字で表す。仏法の法であり、インドではダルマ、真理と訳しています。「法律」という言葉はもともと仏教の言葉で、「法」が真理で縦糸にたとえ、「律」は時と処によって変わる人間社会の申し合わせ、約束、つまり道徳律で、横糸にたとえます。永遠に変わつてはならない真理であるところの法を縦糸とし、それを織りなして横糸、つまり人と人との約束事は、時と処によって変わるというのです。

沢木興道老師の言葉に「飲み方に流儀はあつても、胃の消化の仕方に流儀はない」という名言があります。たとえばお茶の飲み方に表千家流とか裏千家流とか、いろいろありましよう。しかし、胃が表千家流に消化するというわけではないわけです。この「胃の消化の仕方」という言葉で表現しようとしているのが天地悠久の真理にあたり、「飲み方に流儀があつても」というのが、時と処によっての人間同士の間での約束事、申しあわせといえましよう。根源の「真理は一つ」というところに、しっかり腰をすえた上で、具体的な動きは時と処に応じ、柔軟に対応してゆけばよろしいのです。表千家のお茶会へ行ったら表流に、裏千家の会へ行ったら裏流というように自我を主張せず、そこでの申し合わせにしたがえばよろしいわけです。

評論家の立花隆さんという方が『宇宙からの帰還』という本を出しておられます。宇宙飛行士たちへのインタビュー記事をまとめたものですが、遠く地球を離れて、宇宙空間から、あるいは月の世界から、母なる地球を振り返った宇宙飛行士達の言葉が、極めて宗教的なんです。

「今、お釈迦さまのお生まれになったところを通り過ぎたと思うと、何秒も経たないうちにキリストの生誕地を通り越す。あるのはたった一つ。たった一つの真理を、見つけ出した人が違うから、違った名前と性格が与えられただけなんだ」というようなことを、等しく語っておられました。その宇宙飛行士達のインタビューを終えた立花隆さんは「宇宙飛行士たちというのは、神様の目をもった人たちだと気づかせてもらった」の一言で結んでおられたのが心に残っております。

ここでもう一つ学んでおきたいことがございます。地球を遠く離れて、初めて地球の本当の姿が見えてくるように、人類のありようというものを、人類を遠くはなれ、人類の外から眺めかえして、はじめて本当の姿が見えてくるというものではないでしょうか。山を出なければ山の全体の姿が見えないように。山の中にいたら山が見えないように。

中国の禅界で南泉と趙州というのは特に傑出したお方であり、この二人の公案には犬や猫がよく登場致します。「南泉斬猫」とか、「狗子仏性」というように。この趙州の言葉に「異中来也、還って明鑑」という言葉があります。「異中来」というのは、動物の世界、人間以外の世界からやってきたから、人間のことがよくわかる、というのです。私は自坊に猫を飼っておりますが、ときどき“猫の目には人間はどう映るんだろうな”などと思うことがあります。私共は小さなことにムキになってのぼせ上がったり、おちこんだり、七顛八倒しておりますが、突きはなして犬や猫はどう見ているんだろう、と視点を変えたら、全く別の世界が開けてゆくのではないのでしょうか。

禅の世界で「父母未生以前」ということをよく申します。直接には「両親も生まれぬ、その又昔」といような意味ですが、時間の問題ではなく、人間の分別を外せ、人間が間違いないと思ってふりまわしている是非善悪の価値判断を一度はずして、その外から客観的に眺めて見よ、ということではないのでしょうか。

私が生涯の師と仰いで参りました内山興正老師一沢木興道老師の一番弟子一がよくおっしゃった言葉に、「床の間に棺桶を置いて、人生にゆきづまったとき、頭へカッときたとき、その棺桶の中に入り、そこから人生を振り返ってみよ」というのがあります。要するに死に切った世界から人生を振り返る、自分の人生の外に出て、そこから振り返って見よ、どうあるべきかが見えてこよう、というのです。内山老師は御存知のようにカトリックの神学校の教授をしておられた方です。

この棺桶に入って自我の私を死に切らせよという言葉で、内山老師は更に別の云い方で「坐禅とは自我の私を十字架にかけて死に切らせ、神の生命、真実の自己の生命にめざめて生きること」ともおっしゃいました。こういうあり方を「父母未生以前」の世界にめざめよ、そこから人生を、人類を、地球を見直せ、そこで初めて本当のありようが見えてくる、

というのです。

2 切り口しか見えないという謙虚さを

次に大切な事は、「切り口しか見ることができない」という謙虚さを忘れないということです。私共は一つのことを見たり、聞いたり判断するとき、自分の置かれている視点からしか見ることができない。自分の持ちあわせている目線の高さ、受け皿の大きさしか受け止めることができない。自分の生きてきた貧しい経験の範囲でしか判断できないんだ、という謙虚さがあれば、争いはおきませんでしょう。

面白いお話がございます。化粧品会社から頼まれて講演に参りました。その会社で製造している化粧品を売って売っている小売店の店主を集めて、年一回行われる講演会で、「美しき人に」という題で話してくれ、という。私の話の前に、新しい化粧品の扱い方の講習会が二時間ほどあって、そのあとで私は「化粧品ではない」という話を二時間致しました。

女（おみな）あり 二人ゆく

若きはうるわし

老いたるは なおうるわし

というアメリカのホイットマンの詩を引用し「ほんとうの美しさとは、染めたり塗ったり、洗ったら剥げるようなものではない、しわがなくて美しいのでも、白髪がなくて美しいのでもない。どなたの人生にも山や坂がありましよう。その困難な山坂を、どう越えてきたか、その生き方がしわに光る、白髪に光る、内から底光りのようににじみ出る人格の輝きが、『老いたるは なおうるわし』で、ほんとうの美しさとはそういうもの」という話を二時間致しました。

話が終わって質問の時間になり、何人かが手をあげた中の二、三人までが「先生はどういうお手入れで？」という質問だったんです。手入れではないという話を二時間もしたのに、この人達は何を聞いてくれたのかと、大変残念に思いましたけれども、一つのことに気づかせていただきました。生涯を、お手入れということをして商売として生きている人達、何としてもお手入れという、化粧という角度からしか話を聞くことができないんだな、ということに気づかせていただいたことです。

もう一つ、笑い話がございます。私の自坊は長野県で、三

千米級の山々に囲まれております。その山の中で毎日炭焼きをして暮らしている方と、佐渡の海で漁をして暮らしている方が、東京・浅草の観音様にお参りをし、一緒に宿をとったというんです。「太陽はどこから出る」という話題になり、山で炭焼きをしているお方は、「山から出て山に入る」といって、ゆずらず、海で漁をしているお方は、「海から出て海に入る」といってゆずりません。どうしても話がまとまらず、宿の番頭さんに仲裁を頼んだら「屋根から出て屋根に入る」と云ったというんです。他人事ではありません。私共は毎日これをやっているだという自覚がなければならぬでしょう。

大きくは人類という視点、民族の違いという視点、小さくは一人一人の上に至るまで、違った環境や違った歴史を背負い、違った経験を背景として、ものを見たり考えたり致しております。たった一つの同じものを同じに見ているつもりでありますが、全部違うんですね。要するに切り口しか見ることができないのに、その自覚がなくて、間違いなくみている、判断していると思えますから、自分の見方、考え方を相手に押しつけ、当然に違いがあると、相手に訂正を求める。そこに争いや、いがみあいが起こります。どんなに努力しても、一分しか見ることができない、切り口しか見ることができないんだという謙虚さがあれば、争いは生まれませんでしょう。

道元禅師が『正法眼蔵』「現成公案」の中で「参学眼力のおよぶばかりを見取・会取するなり」と示されておられます。自分の学びの範囲、目線の高さ、受け皿の大きさしか受けとめることができないんだよ、とおおせなのです。「道窮りなし」と、限りなく参究することで、少しでも高く、深く受けとめさせていただきたいと思うことです。

3 切り口の違いは尊重し、学びあおう

もう一歩進め、切り口の違いは必要があって生まれたものであり、学びあい、尊重しあってゆこうじゃないか、という姿勢が大切であろうと思います。

中国に「南船北馬」という言葉があります。中国は広いですから、南半分はモンスーン地帯の農耕文化で、菜食が中心。これは船の文化であり、水の文化であり、温暖な曲線の文化といわれております。「母なる太陽」というように、母という姿が表に出ています。

一方、北馬と呼ばれる北半分は山岳と砂漠で、遊牧民族、

騎馬民族の文化です。厳しい自然環境の中で育った文化、小麦と肉の文化であり、南の曲線に比べて直線の文化と呼ばれております。

インドもモンスーン地帯といっていいでしょう。インドに育った仏法が、中国の南半分—南船—を經由して日本に入りました。この中国の南半分で育ったのが「道教」—タオイズム—です。仏法は、この道教に影響を与えながら、また道教の使う言葉を仏教の言葉として消化しながら中国的展開をし、日本へやって参りました。日本も、間違いなく温暖なモンスーン地帯の農耕文化で、砂漠を持たない緑の文化です。

それに対して、キリスト教もイスラム教も、砂漠に生まれ育った宗教です。同じ太陽も「父なる太陽」と厳しい姿に変わり、ローマ法王も「パパさま」と呼ばれる由縁でありましょう。日本で太陽を象徴する天照皇大神が女の神様であるのと対照的です。

このように、育った環境により、見つけ出した人により、違った名前と性格が与えられることは自然のなりゆきと申せましょう。自然環境が、そこに生きる人たちの感性を育て、あるいは文化を育ててゆく。それを尊重しあい、学びあってゆこう、という姿勢こそ大切と申せましょう。

たとえば、四季の変化の豊かな日本の大自然が育てた日本の文化を、言葉という面であげるならば、桜や梅は「散る」といい、椿は「落ちる」といい、牡丹は「くずれる」といい、萩は「こぼれる」といい、朝顔などは「しぼむ」といいいましょう。「花が散る」ということを表現するのに、これだけきめ細かな使い分けをしております。豊かな自然が育てた豊かな感性、その感性が生み出した豊かな日本語と申せましょう。これは砂漠では通用しないかわりに、砂漠では砂の変化を表す言葉が沢山あると聞いております。そのように、切り口の違いは必然的に生まれたものであり、そこで生まれ育ったものにとっては故郷に通う思いがあるわけです。

島崎藤村の言葉に「血につながるふるさと、心につながるふるさと、言葉につながるふるさと」というのがあります。この言葉が象徴するふるさとへの思いは、理屈抜きの感情であるだけに根強いものがあり、これも、切り口の違いを尊重しあい、学びあってゆこうという姿勢の中で、忘れてはならない一つの要素といえましょう。

II 一つ生命に生かされている兄弟

— 悉有は仏性なり —

第二に、遠い将来にわたって間違いのない方向に人類を導いてゆくであろう「悉有は仏性なり」の教えにふれておきたいと思います。

禅の世界では長くこの言葉を、「ことごとく仏性あり」と読み伝えて参りました。「仏性有り」という受けとめは、犬や猫が仏性を持っている、あなたも私も仏性を持っている、たとえば梅干の種のように。そういう受けとめ方ですと、一つの存在の中に仏性というものを内に持っているから持ち主も尊い、ということになります。

道元禅師はそのように読まれません。 「悉有は仏性なり」とお読みになっておられます。「悉有」の「有」は『正法眼蔵』「有時の巻」の「有」と同じで、「存在そのもの」を意味します。一切の存在は仏性の成れるもの、つまり存在の一部が仏性ではなく、全存在が仏性そのもの、仏性が一切の存在として展開したものであり、仏性でないものはこの世に存在しない、という徹底した受けとめ方をしておられます。

では、仏性とは何か。念のためにもうしそえておきますが、唯識学では仏性を理仏性と事仏性に分け、道元禅師の仏性論は理仏性の角度からの受けとめとってよいのではないかと思います。始めに申しました「悉く仏性あり」という、いわゆる「有り、無し」を説くのは事仏性の世界と申せます。

道元禅師のおっしゃる「悉有は仏性なり」の仏性の中身を開けば、一言では「縁起」と申せましょう。古来、仏教の世界では、この地上の一切のものが、あますところなく相依り、相助けあう共存の世界であることを網の目にたとえ、一即一切、一切即一という言葉で語って参りました。網の目の一つをとりあげると全部がかかわってくるように、たとえば、この私一人が今ひととき安らかにおれる背景には、まずは六十兆の細胞が総力をあげてこの私の体を支えてくれ、更にその背景に、この地上の一切のものが、そして又その背景に、太陽系惑星相互の働きかけから、宇宙空間に広がる銀河系惑星群の果てまでも働きをいただいて始めて可能なんだということです。これが釈尊が説かれた「縁起」の教えです。とりあえずここでは空間的縁起の角度からのたとえを申し上げました。「全宇宙が総力をあげて、私一人を生かすことにかか

りきってくれている。この生命の尊さにめざめよ」の呼びかけが、釈尊降誕のときの獅子吼とされる「天上天下唯我独尊」の教えではないでしょうか。

内山興正老師がよくこんな例をもって話されました。本堂の裏の畑がそうぞうしい。行ってみたら南瓜が喧嘩している。「南瓜のくせに喧嘩してナマイキな。坐禅しろ！」と一喝して坐らせた。のぼせが下がった頃、「みんな頭に手をやってみい」、頭の上に莖のようなものが出ている。それを伝えていったら、「なんだ、一つの蔓につながっていた兄弟だった」ということに気がついた、というお話です。一つの蔓につながる兄弟、つまり天地いっぱいという仏の御生命、御働き、即ち仏性の生命の全分を、人類ばかりではない、犬猫から一輪の花に至るまで、この地上の一切のものがひとしくいただいている兄弟、姉妹なんだという徹底した見方が「悉有は仏性なり」の教えでございます。

小さな国と国との争い、人種の違い、又は人と人との争いに至るまで、一つの蔓につながる兄弟であったことに気づかず喧嘩している南瓜にすぎなかったと気づかねばならないようです。国境線をとっばらい、人種の壁もはずし、更には人類のおごり（橋）も捨てて、地上の一切のものと一つ生命に生かされている兄弟として、宇宙船地球号という一つ船に乗り合わせた姉妹として、むつみあい、助けあい、学びあってゆこうじゃないかの教えを、「悉有は仏性なり」のお示しから学びとらねばならないのではないかと思います。

III 生活の全分を仏にひっぱられてゆく

— 今ここをどう生きるか — 実践の面 —

次には、具体的実践の上で心にとどめおかねばならないことに、ふれておきたいと思います。

端的に言って、この天地がどのようにあるか、その中で、この生命がどのようにあらしめられているかがわかれば、どう生きるべきかの答えはおのずから出てくるというものです。

この天地間の一切のものが、どんなに微細なものに至るまで、一点のごまかしもなく、ちょうど網の目のように、もれることなく、全部が緊密にかかわりあい、支えあって存在しているという、これが縁起の教えであり、仏性の中身であると、すでに申し上げました。ということは、私が今こうして

お話ができる、皆さまが聞くことができる、又その間も呼吸もできる、心臓も働いている、やがて時が来ればお腹がすき、食事をすることができ、やがてそれが消化して血や肉にとなり、勤めの終わったものは大小便として排泄できる、その一つ一つの背景に天地いっぱい働きがある、ということです。

沢木老師は「年をとるのも あなたまかせ」とおっしゃいましたが、一日二十四時間、一挙手一投足の背景に、天地いっぱいのお働きがある、ということです。ということは、どの一息もどの一瞬も、わがままな私の思いを先とせず、生かされている生命の真実に従った生き方をせよ、ということになりましょう。天地いっぱい生かされている生命ならば、つねに天地いっばいを、少なくとも地球全体、人類全体という視点のもとに、ものを考え、行動せよということになります。沢木老師が「仏法とは 生活の全分を仏さまにひっぱられてゆくということじゃ」とおっしゃったのは、それに当たります。

一日二十四時間、一生の人生の歩みのどの一点も、天地いっばいのお働きをいただいて始めて可能なもの、何時から何時までちゃんとやればよい、又は坐禅とか、読経とか、特別のことだけを法にしたがってやればよい、あとは勝手にしてよい、というのではない。道元禪師の修行の姿勢は、時を限定し、事を限定してする修行ではなく、どの一瞬も、どの一歩も、かけがえのないわが人生の歩みとして、全部大切に組み込んでゆくというものです。そこを沢木老師は「生活の全分を仏さまにひっぱられてゆく」と表現されたのでしょう。

どの一瞬も天地いっばいの授かりによって眠り、醒め、洗面し、用を足し、食事をとり、坐禅をし・・・ているわけです。その生命の真実にしたがって今ここを生きる、その具体的実践のあり方を説かれたものが、『正法眼蔵』の中の「洗面の巻」であり、「洗淨の巻」であり、又『典座教訓』や『赴粥飯法』などの『大清規』なのです。道元禪師の「一行に遇うて一行を修す」（現成公案）のお言葉通り、一日二十四時間を、そして一生を、前後裁断して今この一瞬に姿勢を正して立ち向かう、それがそのまま、坐禅人の生きざまと申せましょう。

IV すべての垣根をとりはらって

道元禪師は『典座教訓』の中で「偏することなく覚することなく」と示され、かたよること、覚を組むことをいまいめられ、沢木老師はその心を「グループぼけするな」とわかりやすく示されました。

ということは、一宗一派にかたよらず、すべての垣根をとりはらい、まっすぐ釈尊を見つめよ、更に一歩進めて、釈尊の目ざされたところを見つめて歩め、ということでありましょう。

「正師を得ざれば学ばざるにしかず」とおおせられた道元禪師が、一方では「容顔を見ることなかれ、非を嫌うことなかれ、行いを考うることなかれ、只般若を尊重するがゆえに」とおっしゃり、釈尊も「人につくな、法につけ」と示され、沢木老師も「犬的信者でも猫的信者でもいけない」「業相につかず、法につけ」とおっしゃっておられるのも、そのお心と申せましょう。

犬は人につくと申します。「正師を得ざれば学ばざるにしかず」と、人を択び、その人につききることは大切なことですが、のぼせあがり、酔っぱらってついてゆくというのではない。醒めて、その人の法につく、というあり方を示しておられることを、心によくよくとどめておきたいと思います。

釈尊の見つめられたところ、それを「法」—真理—とよび、「仏法」と今日まで呼びならわされて参りました。しかし、私は更に「仏法」の「仏」の字も不要と思います。「仏」を加えますと、「キリスト教」「イスラム教」などと対するもののように受けとめたくなくなります。

そんな小さなものではない。すべての人々の最高のあり方、最後の落ち着き場所。一畢竟帰処—を示すもの。木にたとえたら根幹をなすもの。それをあえて仏法と呼ぶ、と受け止めております。

その一点をつねに視点の中心に据え、小さな垣根を一切取り払って歩む者こそ僧伽と呼ぶのであり、そのような生き方をする事をもって、弟子丸老師→沢木老師→道元禪師→釈尊へのまことの報恩とすべきと思います。

仏教の普遍性—個別的なものを 絶対的なものへと 統合していくことを目指す道

マラッシ悠心

イタリア・国際布教師

(1) 題

私の発表の題は『大乘起信論』の英語訳からの引用に基づいています。『大乘起信論』は東アジアにおける大乘仏教の発展に最大の貢献をした文献であるとわたしは考えています。英語訳においては、その部分は、次のようになっています。「…悟りを現実化していく過程は個別的なものを本来的な覚りへと統合していく過程そのものである。・・・」それに対応する原漢文の読み下しは、「始覚は 即ち 本覚に同じきを もって成り」です。

この古い文献を紹介するために、今その部分を引用しましたが、私自身の経験からすると、むしろ「個々の個別的なものを絶対的なものへと（統合するというよりも）融合していく過程」と表現したほうがより正確だと思います。だとすれば、この発表には違う題をつけるべきだったのかもしれない。

また同じような考えから、主催者の方がこのシンポジウムにたいへん魅力的なテーマを設定されたことに心から敬意を表します。「仏教の普遍性」、これは実に素晴らしいテーマです。

しかし、「普遍性」とはいったい何を意味しているのでしょうか？ラパリッセという人の口まねになることを覚悟の上で言うならば、「普遍性 universality」は「宇宙 universe」から派生した言葉です。そして「宇宙 universe」の文字通りの意味は「唯一のもの」、あるいは「代替物がありえないもの」ということです。それは、「永遠であり、どこにでも存在し、万人のためのもの」を指しているのでしょうか？ もしそうであるなら、「普遍性」は仏教だけのものでしょうか？

あるいは、仏教は「普遍性」の或る特定の形態であるといいたいのでしょうか？結局のところ、そもそもそれが現実的なものとしてこの世に顕現するためには、「普遍」は個別的なものになり、特有の形を取らざるを得ません。

さらに、どのようにすれば、仏教の中に普遍性を見出すことができるのでしょうか？仏教という確固たる存在が実体的に存在しているわけではありません。それは、私たちの想像の産物であり、作り事にすぎません。虚構にすぎないのです。たとえ概念的にもせよ、この手でつかんで皆さんの前に差し出して、「さあ、これこそが仏教ですよ、それについてあなたはどう思いますか？」などと言えるものは実は存在しません。

仏教徒についても同じことが言えます。私たちは文化人類学上のカテゴリーの一つではありません。民族的なグループの一つでもありません。同一の見方を共有する人間の集まりでもありません。虫眼鏡で観察し、標本箱の底にピンで刺して展示できるようなものではないのです。

このような点について話すにあたり、仏教と「普遍性」がどのように重なりあうのか、考えてみたいと思います。ここでまず何世紀も前に始まり、現在にまで至る歴史的な過程について簡単に述べてみることにしましょう。その過程において、人類の中のある一部の人々は、この「普遍」に対してそれに「仏法」、「仏道」、そして「仏教」という名前を付けてきたのです。つまり、私の仮説は「仏教」とは「普遍」によって語られる多くの言語の中の一つである、ということです。しかし、「仏教 (Buddhism)」という言葉自体は仏教の用語ではないことをここでよく承知しておいてください。これはイギリス人によって考え出された言葉です。イギリスがインドを征服した後、イギリス人はインドの宗教をジャイナ教、ヒンズー教、仏教の3つに分類するのが便利であると考えたのです。

(2) 絶対性への人類の旅

では、そもそもの初めにまで戻ることにはしましょう。

パキスタン地方のインダス川の流域でハラッパーとモヘンジョ・ダロの考古学的遺跡が発見されたことによって、何年も前には推測の域をでなかったことが確証されました。サンスクリット語で「外国人」を意味するarihという語に由来する「アーリア人」と呼ばれる外国からの征服者たちがそこを荒らす以前、この地域にはすでに高度に複雑な文化が栄えていました。その文化は、その当時において、身体を通して絶対なるものとの交流をおこなう能力を開発させることに関しては、他のどの文化よりもはるかに進んでいました。わたしがここで語っているのは宗教的な目的のため

めに身体を用いて、身体をいわば現実的なものと無限なものが出会う場所に変える修行のことで。

この文化においては、宗教の初期の発達、おそらくはその誕生も、シャーマンたちが苦行者へと変貌していくプロセスと軌を一にしていたと考えられます。このプロセスを通して、彼らは身体によって絶対的なもの（一切の束縛のない、いかなる限界もたないもの）との接触に参入する能力を発達させたのです。それは、その接触を確かなものにするもっとも効果的な方法として、試行錯誤を重ねることによって見出した、特別な行と身体的身振りによるものでした。こうした修行は結跏趺坐を中心とする行体系であり、それが紀元前1000年よりも前にすでに人間の身体を神の住まいに変容させるためにもっとも有用な姿勢であることが実証されていたのです。

それこそが、少なくとも身体的側面に関しては、何世紀も後になってヨガ、すなわち「（絶対的なものとの）合一」と呼ばれるようになったものの起源であり、同様に長い時間の進化を経て、現在われわれが「坐禅」と呼んでいるものの起源なのです。

母なる女神を信奉するドラヴィダ的宗教が洗練されていく長期にわたるプロセスのなかのある一つの筋道を通して、またこの文化は、ヒンドゥー教の「シヴァ神」や何世紀も後になって仏教に現れた「観音」といった形象を生み出す宗教的神々の基盤ともなりました。原型的ヨガや原型的シヴァ教の起源的な核となったものから、同じように何世紀も後になってタントリズム、ヴァジュラヤーナ(金剛乗)、チベット仏教、真言宗、などにつながっていくさまざまな修行も生まれました。

釈尊が森林へと身をひそめたとき、彼は何世紀にも渡って、「シュラマナ（身体を通して絶対的なものを探求するために精進する者）」と呼ばれる苦行者たちが住んでいた場所へと入ったのです。後にブッダすなわち「覚者」となるはずの者、そして新しい福音（世界を根絶しようとするのではなく自ずと世界を消えていかせることに本質がある教え）の入り口に達しそれを露にした者が森林に住む師のもとでウパニシャッドとサンキヤ学派の弟子となって修学を始めたとき、世界は広がって、多くの新しい要素（わたしがこれから話そうと思っているもっとも重要な要素）が

そこに取り入れられました。

新石器時代の定住者共同体が徐々に広がった後、宗教、書記体系、複雑な統治構造を備えた、（考古学者たちによってこれまで発見されたなかでは）最古の文明は二つの中心地点を持っていました。それはメソポタミアとエジプトです。長期にわたって継続した、これら二つの高度に洗練された文化的中心地の間の相互交流は最終的に、今日におけるわれわれ自身の知的かつ象徴的世界の大部分を占めることになるものの胚となる言語、書記体系、神話、宗教を発達させました。

この二極的状况は、セム人とアッカド人がエジプトとヨーロッパへの移住を始めヘブライズムとギリシャ・ラテン文明を生み出すまで、約二千年の間比較的均衡を保ちました。この二つの文明は今度はもっと後にキリスト教とイスラム教が生まれる温床となりました。そこではそもそもの始めから宗教とはなによりも知識と倫理を意味していました。紀元前2350年、サルゴン大王の時代に、アッカド人の帝国は西は地中海、東はほとんどガンダーラ地方の端にまで領土を広げました。それから後、ヴェーダとウパニシャッドがアヴェスター（ゾロアスター教の聖典）に基礎を置いた知識の中から発生しました。

アヴェスターから派生したさまざまな宗教的観念の複合体は、ヴェーダにおいてさらに洗練され構造化され、人間と絶対的なものとの間の関係についての洞察（ウパニシャッドはそれを「わたしがそれであるI am That」という強力な言葉で表現しています）を共有していました。絶対的なものをかたどったしぐさ、身体の姿勢があるという自覚は、人間は本質においては神であるという認識と組み合わせられていたのです。

(3) 言葉の軌跡

最も深い宗教的意味合いにおいて、最古の道徳的言説の痕跡は(文字として書き残されているものでは)、エジプトのアメンエン・アプト(第8王朝の時代、すなわち紀元前1500-1360年ころに生きていた人物)の箴言の中に見出されます。それは「屋根のある避難所の下で金持ちであるよりも、神の手のひらの中で乞食でいるほうがましだ」というものです。釈尊以前のすべてのインダの宗教が共有していた道徳的倫理はユーフラテス川とナイル川の間に生ま

れた文明が発達させた倫理と非常に似通っていたのです。

さて、ここで、いくつかの異なる組み合わせと表現においてですがインド的宗教世界を構成していた、三つの基本的な初期的要素を見出すことができます。つまり、身体を伴う修行・深い宗教的知識・道徳的倫理、です。そこには仏教も当然含まれます。どんなに古い経典でさえも例外なく倫理、苦行、そして深い英知を讃えており、文学的・宗教的領域に崇高な成果を残しています。

言語が次第に洗練されていくにつれ、かつては複合されていたけれどもいまや宗教的な思惟の歴史をたどることを可能にしてくれる言葉が明るみに出されました。古代においては修行に関する基本的な言葉はnaishkramya（「始めない」、「開始しない」、「手放す」の意）でした。後に言語がより微妙な意味をになうようになると、般若波羅密多経典（法華経とともにインドにおける仏教の文化化が成熟期を迎えたことを示す）のおかげで、金剛経のなかに「なにもものにも支えられていない思考を起すように」という誘いの言葉を見出します。それは肯定的でありしたがって、連結のない思考、論理や現象とのいかなる結びつきも持たない思考へと注意を向けよというまったく普通ではない言説です。

仏教が中国へと広がっていった初期のころ、インド仏教が持っていた「坐禅を根気よく続けなければならない」という主張は中国の道教的神秘主義（『莊子』のなかにあるように「天の鑄型の中で憩う」、「燃え尽きた灰のように坐る」、「乾いた棒のように坐る」ことを説く）との親和性のゆえに、また中国文化に備わっていた「身体を通して学ぶ」ことの大切さの主張のおかげで急速に普及していききました。

しかし、「坐り続けること」、つまり通常dhyana(禅定)と呼ばれる修行が中国に伝わってきたとき、この修行はすでにヴェーダ的あるいは、前ヴェーダ的宗教文化のなかにおいて少なく見積もっても10世紀、さらに仏教的伝統のなかで6世紀にわたる長い歴史を経ていました。その「坐り続けること」の内的姿勢はすでに高い洗練度に到達していただけでなく、そのころまでには、常に同一であるように見えるこの坐るという行為を実際どのようにして実践に移すかについて仏教とヒンドゥー教の伝統の間で、さらに

は仏教の諸伝統の間でさえ、大きな相違（時には和解不可能なまでの相違）が生まれていました。

ですから、中国においては、坐禅は仏教伝統のなかで長い間、明確で一貫した発展を遂げることがありませんでした。そのような形で坐ることを記述するのに用いられた言葉は、古い仏教文献（『坐禅経』、『坐禅三昧経』）からの翻訳によって事態に秩序がもたらされるようになるまで何世紀にも渡って変わり続けたのです。われわれが日本の禅の伝統から学んだような「坐り続けること」がとうとう明確に把握され、世代から世代へと伝承されるようになったのは、4～5世紀になってからのことでした。

言葉を通して残された足跡を探求する言語学的考古学によって、中国においてインド的伝統が徐々に展開してゆき、深いところでだんだん洗練されていったことがわかります。それは『楞伽経』、『法華経』、『涅槃経』、『維摩経』、『金剛経』、『般若心経』などを中国流に取り入れることによってもたらされました。このプロセスはまず、中観派の空の立場と唯識派の観念論的現象学の立場との間を行ったり来たりするアプローチを生み出したあと、すでに引用した『大乘起信論』や『証道歌』といった重要な文献を中国人が自立的・独創的に作り出すように展開していききました。

牛頭法融の「無心無仏」からその反対の馬祖道一の「即心即仏」へと至ります。この過程の途上では、自分の内的経験を「長空は白雲は飛ぶのを妨げない」と語った石頭希遷の横も通ります。宏智正覚が説いた「沈黙のうちに照らす（黙照）」も思い出しましょう。13世紀になると天童如浄と道元の「身心脱落、脱落身心」へとたどり着きます。時間的により近い時代になると内山興正の「頭の手放し」やその師の澤木興道の「坐禅したら、おしまい」というよく知られたモットーがあります。そして現在へと到っています。

naishkramyaから内山興正まで言葉の跡をたどってきましたが、人間の言葉によって表現されるときにつねに「普遍的なもの」を構成する三つのもののうちの二つにはまだ触れませんでした。その二つとは身体の形と道徳的倫理です。

「坐り続けること」に関しては、何世紀にも渡って途切れることのない情報と面授の綿密な糸が存在しています。

ですから、わたしたちのように道元の宗派に属している者は、自分たちの坐り方はおそらくもっとも洗練されたものだろうという堂々とした自信を持つことができるのです。しかし、倫理に関する限りにおいてはいろいろな問題があります。

(4) 倫理：それは自由に選択できるのか？

仏教は孤立して存在しているわけではありません。仏教はつかむことができるような実質や明確な輪郭をもっていません。それは「この世」的なものではありませんから、何かでそれを覆わなければ、裸のままでは見ることはできません。仏教はそれが接触する文化状況が変わるたびに常に外観を変えていかなければなりません。この仏教がもつ適応の能力と必要性はその結果として仏教の地域的形態を多数生み出しました。ですから、単数形の仏教ではなく複数形の仏教について語らなければならないでしょう。もちろん、それらの形態は外的現われにおいては異なっていますが、同時に同一のものなのです。それらはまったく同じ木から派生した枝のようなものなのですから、それ以外ではあり得ません。

これまで述べてきたような長く困難なプロセス（坐りの内的形態が深く体験されるためには何百年もの時間がかかります）の果てにおいても、釈尊が菩提樹の下で目覚めたとき生まれた坐法は変化しませんでした（ただし修行者の衣服と体形を除きます）。

人間と絶対的なものとの間の関係をめぐる知識に関していうなら、中国は決してインドにひけをとっていませんでした。古くて深遠な仏教的知識は中国で再び生まれる可能性がありました（もしかしたらもっと新鮮なたちで）。そこでは倫理についての疑問だけが残っています。事実としては、ヒマラヤの西側における、倫理、正誤、善悪についての考え方はヒマラヤの東側のそれらとは根本的に異なっていました。ですから、中国文化の骨や髄にまで仏教が広がっていくとこの両者の相違は深くその肉にまで食い込んでいきました。

わたしに割り当てられた時間内に話を終わらせるために、ここでは多くの実例の中から一つだけを紹介することにします。『正法眼蔵随聞記』のなかで道元は「しかあれば、古人のいわく『内空しふして、外したがふ』と」と書いて

います。この引用句は『莊子』の最終章から取られています。この文章の最初の部分は、自らを空にすることができる、人間の最高度の可能性に専念する超越的智慧を表しています。この深く形のない智慧は龍樹の「中道」に容易に同化させることができます。そしてこの中道は『転法輪経』において釈尊が説いた中道に由来しています。しかし、この引用句における後半の部分は、「素直に外部にまかせる」とも訳せますが、上で述べた仏教（われわれすべての中で、それを貫いて生きている眼に見えないもの）とはなんの関係もありません。

流れゆく現実を断ち切るのでもなく、また鋤が地面に対してするようにそれをひっくりかえしたりせず、それに素直に従うようにという示唆は、疑問の余地なく賢明である場合がしばしばです。しかし、それと同じくらいの確かさで、こういう考え方は、先祖の崇拜、確立された秩序への忠誠、秩序に逆らうことに対する嫌悪、すべてのものが混ざり合いながら永遠に流れていくことに従っていこうとする努力（自分をその流れから区別するのではなく）にもとづいた儒教一道教的倫理の産物なのです。それは、儒教文化に強く影響された地域で何世紀にも渡って優勢だった社会倫理の諸原理（こういう倫理が極東の人々を支配してきたことで、われわれにはそれがことさら従順・服従を強いるものに思われるのです）をもっともよく表すような文章なのです。

禅の修行者の生活の特徴付ける内的態度(日本人はそれを「こころ」と言いますが)について語るとき、師に対する恩義とすべての年長者に対する服従こそが必須かつ普遍的な規範であることを思い起こさせられる理由は、この特定の文化化によって説明できます。そうした規範が閉じられ中心化された共同体の平和を維持することに寄与するかぎりにおいて、これらが有効な示唆であることは間違いありません。しかし、それらが普遍的なものであるとは決して言えません。たとえば、初期のインドの共同体では、忠誠の誓いは得度の前にupadhyaya, acaryaと呼ばれた教師に預けられる若者たちだけに強制されたものでした。戒律への忠実さは昔も今も個人的な問題です。戒律は僧侶が自由を得るための道具なのです。それがbhiksu pratimoksaの意味です。それは、僧院が順調に機能していくうえで必要であるから強制される規則に忠実であることとはまったく別の問題です。

結論。「仏教的倫理」として提示されるものは時として、実際には儒教的道徳であり、非道徳的であり、しばしば法家的であることがあります。仏教の三本柱の一つを成す倫理はそれらの倫理とはまったく別物です。それは規範的な禁止命令からできているではありません。日常生活において徳を求めようとする困難な努力なのです。すべてのもの、すべての人に対して友愛のこころをもって接するというただ一つの、確固とした、妥協のないコミットメントなのです。定式や軌範を超えたこの厳しい倫理の劇的な例は『正法眼蔵随聞記』の中で道元が語っている「南泉斬猫」の話です。そこで彼は『碧巖録』第30則を引用して「大用（われわれなら「普遍的なもの」と言うべきものを指す）現前して軌則を存せず」と説明しています。

道徳的倫理は知識と身体的修行とともに、仏教が普遍的であるための前提条件であるとわたしは思っています。しかしそれがあつた種の仏教の信条だからという理由からではありません。また初期の仏教に対するインド的、あるいは西洋的な影響がそういう事情をもたらしたからでもありません。それは深く、たゆみなく、我を棄てて宗教へコミットした幾世代にもわたる男や女たちの経験が、この上なく明快な言葉で語っていることなのです。

たとえば、われわれはみなこういう経験をしています。心のなかにあふれかえるような憎悪を抱えたり、あるいは痛みをひき起こすようなことをして妻や夫とひどく争ったあとに、坐禅を行います。その坐禅には、長い時間坐るのであれ短い時間でしかないのであれ、古くから永遠にわたってあり続ける心がべらべらとおしゃべりをするということの普遍性以外に普遍性はありません。坐禅修行者は、心の奥底において、慈・悲・不殺生の精神は坐禅の実質と同じであること、坐禅はわれわれの人生をそれらと同じ新鮮で明るい精神で満たしてくれるものであることを実感するのです。しかし同時にその逆もまた本当です。われわれの坐禅と人生が宇宙と一体になるために必要な開かれた心を生み出すのはわれわれの生の中に存在するその精神なのです。不道徳的で邪悪な生き方をしていれば、せいぜいのところある種の身体的訓練でしかないような坐禅を生み出します。憎悪、貪欲、嫉妬は魂をかたくななものにします。

宗教的観点からすれば、邪悪なものというのはわれわれをバラバラの状態のままにしておくすべてのもの、われわれ

れをリアリティの見せ掛けの断片のなかに封じ込めるすべてのもの、われわれを無限なるものから切り離しその中に溶け込むことを妨げるすべてのものことです。自己中心性、貪り、固執は「わたし」という領域のなかに閉じ込める動因です。それらはこの「わたし」があらゆる境界を打ち破ることを邪魔します。もし人間性をこうした限界から解き放つための努力を試みようとするなら、それとは逆行するような行為や動機を放棄しなければならないことは明らかです。その結果として、寛大さ、親切さ、善意といったものが宗教的生活においてのあたりまえの徳となるのです。それはただ単にそうである以外に道はないからです。あるいは、それ以外の道は、水の中にある水であるために自分自身を浸そうと願う海のそばへわれわれを近づけるのではなく、逆にますますわれわれを遠ざけてしまうからです。

人生と坐禅とのあいだのこうしたダイナミックな関係は『ダンマパダ(法句経)』のような古い経典の中で強調されているだけでなく、すでに触れた『大乘起信論』（紀元6世紀に製作された論書で現在のすべての学者は著者が中国人であったと考えている）でもはるかに詳細に説明されています。

誤解を避けるために、わたしの言ったことが道元の禅を批判するものでないこと、そうではなくある一つの文化的地域で形作られた仏教の形態をあたかもそれが普遍的なものであるかのようにして輸出しようとする試みを批判しようとするものであることをここではっきりさせておきたいと思います。道元は儒教的倫理では、われわれの魂のなかにある神聖なものにわれわれを位置づけそれに波長を合わせ続けるという課題の遂行に間に合わないということを承知していました。それは儒教的倫理が人間関係の領域、社会的行動に関連するものであるからです。つまり「外、従う」とは「外側、世界という領域では言われるままにする」ということです。

道元の真正の思考は『典座教訓』のなかにはっきりと表現されています。そこで彼は、他に従うべきであるような状況であろうと、他に対抗して決然と立ち上がらなければならないときでも、あるいは他に対して命令を執行すべきときでも、異なった形態の愛（老心・喜心・大心）が自分自身を形作っているべきだと言っています。

また、もしわたしが仏教はインド的な問題なのだから、インドの文化的カテゴリーだけがそれを保持することができるかと主張していると考えられているとしたら、それは大きな誤解です。そうではありません。仏教は、そもそもの始めからpatisotagamin（潮や流れに逆らって泳ぐ者）として提示されてきました。それは「無目的なさ迷い（samsara）を放棄すること」という深い意味においても、また「思考と欲望の流れから離れ続ける」という意味においても、さらに「あらゆる思考の仕方に対してつねに異邦人、よそ者であること」というより自明の意味においても、そうなのです。ですから仏教はいかなる特定の文化にも属してはいないのです。インドにおいてさえ仏教は文化化されなければなりません。それには三世紀という時間が必要でした。それは中国において文化化のためにかかった時間とほぼ同じなのです。

（5）坐禅は坐禅にとって充分ではない

すでに述べたように、普遍性は、むき出しの状態で存在しているわけではありません。普遍性がもし眼に見えるものになろうとするなら、またある文化の中に(再び)生まれるためには、その文化から提供される衣類をまとうより他に選択の余地はありません。そのときそのような仕方です。まとわれた衣服は確かに特定なものではありますが、本当のところはあくまでも普遍的なのです。しかし、無限なるものが或るとき姿を現すためにとった特定の形を正真正銘のものであり良いものだという前提に立って行動し、それを他の文化に移植して、文化や感受性の違う別な環境で生命を吹き込もうとするなら、本国では本物の禅であったものはもはやそうではなくなってしまいます。それはすでにある特定民族の芝居を演じているだけであり、宗教性や普遍性はどこにもありません。

わたしがそのように言うとき頭に浮かべているのは、「禅的な儀式」として描かれている茶道、東洋的な装飾を凝らした坐禅堂、そうした形式主義に対して正面衝突する西洋的文脈の中で、日本語や中国語の言葉をいくぶん間抜けに絶え間なく繰り返すことだけではありません。むしろもっと重大な意味を持つ「不調和」のことを言おうとしているのです。西洋文化は個人主義、独自性と独創性を人間の尺度、存在価値の標準にしてきました。中道の教えによって説かれている空の完全で理論的にも適切な具現化として服従と均一性とを描くことは文化化の試みの逆行になってし

まうのです。もしそれをおこなうなら、それは仏教の唱道でもなければ普遍性の唱道でもありません。それはある文化的プロジェクトを唱道しているだけなのです。育成しようとしている当の文脈にはとうていなじまない異質なものです。異質なものに対する熱狂は、長い眼で見れば結局、拒絶と退屈に取って代わられるものです。

普遍的なものを何度も何度も再規定しようとする努力の内こそ普遍性があるのです。普遍なるものを実際に生き始めたあらゆる人のなかに、もっと一般的に言えば普遍性を(再)発見し自分自身の文化の光の下で新しくそれを解釈しなおそうとするあらゆる世代のなかに、何度も何度も生まれてくる「普遍性への許容力」こそが普遍的なのです。普遍性の対極にあるものは模倣であり通俗的で正統的な見解を安易に採用することです。仏教における普遍性を語るることができるのは、あらゆる人、あらゆる世代、あらゆる文化がそれ独自の仏教を発展させることができると同時に、どの仏教もほかの仏教を排除しない（どの山も他のすべての山から見えるとき）ときだけです。

「坐禅したらおしまい」というような非常に強烈な表現と並べて、普遍的なものに沈潜する努力の他の二つの要素を同じように強調したほうが適切でしょう。自己が空であることに目覚めるということは、世界の中で世界へと消え去ってゆく世界が涅槃と一つになるような無常の状態なのです。もう一つは世界が消え去っていく一方で世界と同じ実質をもって、生き生きした現実を構築していくことから成り立っているスピリチュアルな倫理です。「善いことは急いで行え、心が悪いことをしないように気をつけよ、善いことをするのが遅いものの心は悪いことが大好きだから」（『ダンマパダ』）

消え去ってゆく世界に目覚めることとスピリチュアルな倫理がなければ、たとえ「仏から仏、祖師から祖師へと正しく伝えられてきた法は常に只管打坐である（『永平広録』）」、「坐禅それ自体が目覚めの姿勢である（『永平広録』）」としても、坐禅は心理—身体的なリラクセーションのテクニックかあるいは「ひとかどの人間」、「特別な人間」になりたいと願う者の道具に墮してしまおうでしょう。

（原文はイタリア語であるがキャロル・ジェネレッティによる英訳から日本語に翻訳）

正法眼蔵坐禅箴 自由訳

藤田一照

はじめに

これまで『坐禅参究帖』と題して、坐禅についてさまざまな考察を試みてきました。それはわたしが坐禅を実践するなかで自分なりにあれこれと自由に考えてきたことをエッセイ風にまとめたものでした。その原文はもうかれこれ十年も前に日本語で書いたものですから、いまの時点からすれば不十分に見えるところや書き直したいところが多々ありますし、あれから新しい考えがいくつか生まれもしました。しかし、四十代の自分の痕跡を残しておくのも悪くないと考え『法眼』誌上で紹介させていただいたのです。道元禅師が普く勧めようとした坐禅とはいったいどのようなものであったのか？それをできるだけ正確にそして深く理解し、自分の言葉で表現する努力はこれからも続けていきたいと思えます。

さて、今回、『法眼』の編集者から新しいテーマで連載を始めないかというお誘いをいただきました。それで、現在東京都内の禅寺で月一回おこなっている『正法眼蔵 坐禅箴』の提唱をもとにして、この巻の「口語自由訳」を掲載させていただくことにしました。この寺ではまず約一年半をかけて『普勧坐禅儀』の提唱を終えました。正しい坐禅の具体的な作法を知るためにはやはり第一番にこの文献を取り上げるべきだと考えたからです。次のテキストとして『正法眼蔵 坐禅箴』を選んだのは、この巻が薬山の非思量、南嶽の磨埵、宏智の坐禅箴、道元禅師自身の坐禅箴を材料として坐禅の内面あるいは態度という問題に焦点をしばって書かれているからです。

古来、難解であるとされている巻ですし、解説書を見ても見解が一致していない部分がたくさんあります。しかし、われわれ実践者が避けて通れない大変重要な問題が論じられているのですから、非力を省みず挑戦してみることにしました。

原文をそのまま逐語訳するのではなく、その意を汲んで行間を補い、理解を助けるような字句を付け足して、そのまま読んで意味が通じるような訳になるよう心がけました。読者のみなさんが、これを参考にしながらご自身で『正法

眼蔵 坐禅箴』そのものを味わっていかれるよう願っています。質問やコメントなどがありましたら『法眼』編集部までどうぞお寄せください。

現今の坐禅が陥っている致命的な病を治するための箴^{はり}として書かれた巻

(人間の病を根本から治すための箴^{はり}としての坐禅はどのようなものであるべきか?)

まず、われわれが正しい坐禅のあり方を学ぶことができるたいへん貴重な公案を二つとりあげ、それを考察している。この二つの則は坐禅にもっとも親しい公案であり、正しい坐禅のありかたの標準をわれわれに教えてくれるものだからだ。

まず、「薬山非思量」の話(『景德伝燈録』14、『真字正法眼蔵』129)である。

あるとき、薬山が坐禅をしているのを見かけたある僧がこう言った。

(これは一見、師と弟子との間でとりおこなわれた質疑応答のように見えるが、道元禅師の理解では実はそうではない。両者ともに坐禅がなんであるかを十分に心得た上で坐禅のありようをそれぞれ独自のやりかたで見事に浮き彫りにしている表現として理解しなければならないのだ。)

僧が言った。「先生がそのような正身端坐の姿勢(兀兀地)でじっと坐禅をしておられるとき、青空に浮かんでは消えていく雲のように、自然と現れてくる思いについては、それを追いも払いもせず、浮かぶにまかせ消えるにまかせながら、骨組みと筋肉とをもって正身端坐をただどこまでも審細にねらい続けているのですね。ですから坐禅のときの頭のはたらきは『わたし』という個人がはからっておこなう業^{しわざ}(考え事)ではなく、熟睡中の息のように無限なる大自然の働きそのものです。ですから、それを人間のつくりだした言葉で『かくかくじかじかのことについて考えている』と決めつけ、限定することはできません。しかしそれを強いて言うとするれば『何?』という疑問詞(什麼)を使って言うしかありません。ですから、坐禅時の思量は『何? (概念的限定を脱落しているということ)の思量』なのです」

それに応じて葉山はこう言った。

「うむ、それは坐禅時の思量のありかたに注目したなかなか鋭い言い方だな。しかしわしなら思量を立ち現させる地盤のほうに注目してこう言おう。思い手放しの姿勢である坐禅のときには、一つ一つの思量が不思量のままに起滅してくるのに打ちまかせているだけだ、と。そこでは、どの思量も不思量という自他に分かれる以前のいのちのはたらきとして現れたり消えたりしているのだ。」

そこでまた僧が言った。

「なるほど。確かに先生の言われた不思量は現に起滅を繰り返している個々の思量と別にどこかにあるわけではありません。不思量の当体は『どのように？（如何＝概念的限定を脱落しているので疑問詞を用いてそれを指し示すしかない）』としか表現できないあり方をしている思量を離れては存在しません。不思量底とはいまここに生き生きとダイナミックに流れている『如何の思量』そのものです。」

葉山がこう話を締めくくった。

「うむ、よくそこまで踏み込んで言ったな。しかし、思量－不思量という対待語（意味をもつためにはお互いに相手を必要とするような関係にある言葉）を使つての議論はもういいだろう。思量即是思量、不思量即是思量なのだから。要するに坐禅とは、端的にいうなら『非思量（思いではつかみきれないもの）』なのだ。だから身心を挙げて実際に修するしかないのだ。坐禅とは分別的営み以前の身心の姿勢をひたすら努める以外のなにものでもない」

葉山弘道大師のこのような言葉の指し示すところを自分の修行を通してはつきりと会得したうえで、坐禅を実践的に学んでいかなければならない。またそのような坐禅を正しく自らに伝承し他にも伝えていかなければならない。そういう営みこそが仏道において綿々として受け継がれてきた坐禅の参究のありかたなのだ。

これまで坐禅についての考察をおこなったのは、葉山一人ではなくいろいろな例があるけれども、彼の言葉はなんと言っても群を抜いて第一級のものである。それは彼が言った「思量箇不思量底（どの思量も不思量的である）」という言葉だ。ここで言われている思量は自己の身心全体の事実であり、不思量もまた自己の全身心の実事なのだ。同じ事態をどちらから言うかによって思量とも言いまた不

量ともいうだけのことだ。どちらの言い方をしても坐禅の全体を指し示していることに変わりはないのだ。

さて僧が言った「不思量底如何思量」という言葉を参究してみよう。

確かに「不思量底」という言葉が指し示すものは永遠に変わらぬわれわれの本来の姿・事実ではあるが、その僧はそこに満足・停滞せずにさらに一步進んで「如何思量（無相の思量）」と今この修行に即した視点から自分の見解を生き生きと打ち出したのだ。坐禅に思量がないのではない。坐禅とはどこまでも生き生きと正しい坐相をねらい続け、今このいのちの現実に覚め覚めてゆく営みのなだから、坐禅という生命活動（＝向上）は自由自在で滞ることがないのだ。したがって、もしこの僧が賤しく目先のことしかわからない愚か者でないならば、通り一ぺんの坐禅の理解に自己満足することなく、さらに一鍬掘り下げようと坐禅を問いつめ究めていく力量があるはずだ。当然そういう考察があつてしかるべきなのだ。

次に葉山が言った「非思量」という言葉を参究してみよう。

非思量すなわち生のいのちの働きは、曇りや濁りが一点も宝石のように透き通っていて、コロツとした固定的な姿形としてとらえることができない無碍自在そのものだ。しかしそうではあつても、不思量底を思量する（思いではつかまえることができない、大自然の本来の身心のあり方そのものをそのまま実修すること）、すなわち坐禅を行じるときには必ず非思量の生命力をもって坐るのだ。それを用いずして坐禅するということはあり得ない。非思量の実態は不思量底を思量するというはっきりとした構造をもっている。

だから非思量には「誰（思量と不思量）」という構造があり、その構造が「我（非思量）」を保護任持している。坐禅は非思量そのものの働き（「我」）として行じられるものであるから、それは単に思量のみのことではなく、不思量底を思量するという構造によって坐禅が坐禅として現れてくるのだ。そうして現れた坐禅については、つまるところ坐禅は坐禅であるというしかない。だから実際の坐禅においてはただ純粋に坐禅に徹すればいいのであつて、それ自身を対象にしてああだこうだと思慮分別を重ねる必要はまったくないのだ。その余計なことをする分だけ坐禅から

はみ出してしまうことになるのではないか。坐禅は坐禅を見ることはできない。

そういうわけだから、坐禅は仏量だとか法量だとか悟量だとか会量といったすべての局量（有限の量）をもって測量できるものではない。思弁にもとづくあらゆる概念的限定や規準、枠組みをはるかに超越した無量無辺なものなのだ。葉山はこのような無限なる坐禅を師から弟子へと器から器へ水を移すように親密な人間関係の中で単伝してきた法の水脈に属している偉大な坐禅人の一人である。代々数えて、水源である釈尊から途切れることなく真っ直ぐに続いて三十六代目にあたる人物だ。葉山から逆にたどると三十六代前には釈尊がいる。こうした面々授受のかたちで正しく伝承されてきたものこそ、思量箇不思量底、すなわち坐禅である。これを正伝の坐禅と言いつつ只管打坐とも言う。

それにもかかわらず、このごろ「いい加減なことを言いふらす愚か者」たちがこんなことを主張している。「坐禅の修行というのは胸のうちから雑念妄想がなくなってスカ一ツとした平穏な境地を得ることが目的である」と。個人的な技量や個人もちの一時的な特殊な心理状態を坐禅の到達点として設定するような、中途半端であざとい考えは、小乗仏教の立場に立つ修行者にもおよばない浅はかな理解であると言わざるを得ない。さらには「人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗」という五乗の階梯の下位の二つよりもずっと劣っている。こういう連中は断じて「仏法を学んでいる人」とよぶことはできない。残念なことだが現在、中国

にはこういう考え方で修行している人たちが多いのだ。仏祖がたが綿々と伝えてこられた正しい坐禅の道がこれほど荒れ果て廃れてしまったことを悲しまないではいられないのではないか。

またこういうことを言いふらしている連中もいる。「坐禅の修行は初心者や年をとってから仏法を学びだした人にとっては大事な働きをする道具である。しかしそれは必ずしも仏や祖師の行うことではない。悟りを開いたらもうそんなことはしなくてもいいのだ。そういう高いレベルの者にとっては歩くことも禅だし、坐ることも禅だ。語ろうが黙ろうが動こうがじっとしていようが心が落ち着き安らかである。だからなにも坐禅の修行だけにかかわることはないのだ」と。臨済禅の系統に属すると自称する者たちはその多くがこういう考えを持っている。仏の正しい教えが彼らには伝わっていないのでまことに粗末な仏法の理解に留まっている。だからそのような誤解もはなはだしい言説を恥ずかしげもなく吐けるのだ。初心、初心といかにもわかったように彼らは言うが、ではどういうことを初心というのだろうか？習いたての人のことなのか？初心ということ言うなら誰でもが初心ではないのか？初心でない人がいるのだろうか？彼らには本当の意味での初心をいうことがわかっていないのだ。どこからどこまでを初心と言うべきなのか？彼らは「初心の弁道がすなわち本証の全体である」という仏道の基本中の基本を知らないからそんなことを言うのだ。(続く)

国際ニュース

◎2007年9月15日－12月15日 フランス・禅道尼苑において、3ヶ月の安居が開催されます。日本国外で曹洞宗立専門僧堂が開設されるのは、今回が初めてです。

海外での行事

◎2007年6月8日－10日 曹洞宗ヨーロッパ国際布教40周年記念行事が、フランス・禅道尼苑において開催されました。