

## 禪門の修行のかたちと変遷

椎 名 宏 雄

### 一

まずはじめに、今回は学生さん方に禪の話しをわかりやすくというご依頼だったことと、私は田舎寺の住職業が主でありますから、研究の方はそれでも今ひとつということをお許しいただきたいと思えます。大仰なタイトルを出しましたが、私じしん判っているわけではなく、ただ参究しているにすぎません。「禪の修行」という形態は、おそらく私、鉢以外はもう万人に開放されている修行形態であろうかと思

います。もっとも、禪では日常茶飯事すべて修行とはいいますが、現実には誰が何をしても修行というのではなく、仏祖の行履に照らされていなければなりません。ですから、やはり昔から仏祖が命をかけて行じてきた間につちかわれた禅修行の形態をとりあげるのは自然でありましょう。そうした形態的なものは、今やほとんど一般に開放されているというわ

けです。たとえば、坐禅人口は二、三十年前までは、日本の場合、一万人に一人といわれておりましたが、最近は三千人ということですが、また国際的にもむかしと比較して大変盛んになっておりますことは、ご承知の通りです。

ところが、一方におきまして、日本の専門家、これは出家者ですが、現代の出家者のほうは、修行はどうかということを考えますと、むかしよりも逆に停滞している、或いは後退しているということがいえると思うわけでして、これはゆゆしき問題ではないかと存じます。その第一の原因は、出家者のとうとうたる在家化ということにあると思えますが、それはまた後で触れることにしまして、今年で終わりになる二十世紀という世紀は、あたかも禅の世界では禅の大衆化の時代であった、というふうについてよろしいかと思うわけです。私をご紹介にもありましたように、ささやかな禅会、坐禅

会を持っておりませんが、坐禅指導三十年という自分の経験をふまえて、禅門では二十一世紀に向かい、禅門の出家者の端くれとして、禅修行というものは今後一体どう志向していくべきか、今やその原点に帰って、禅修行の本質や意義やあるいは実践形態というものを考えるべき時期ではないか、そのためには、禅修行の形態の変遷を歴史的に考察してみたいと思うわけです。ですから、純粹な学問研究ではないことを、あらかじめ申し上げておきます。

つぎに考察方法ですが、私はだいたい歴史家ですから、歴史的な方面からの考察を中心にして考えてみたいと思います。方法的にはいろいろありますが、歴史的といえば、禅は釈尊以前からあるとについては、インドの禅定史まで遡ることになって、雲をつかむようなことになります。私はやはり日本で現代まで行われてきた禅修行のかたち、という観点からすると、禅宗の成立した唐の時代、唐代の禅を中心とするのが妥当であろうかと存じます。道元禅師もそうでありますが、歴代の禅者、祖師たちは、皆とんでもないくらい唐の時代の禅というものに回帰しようとして、これを学んできたことはいうまでもありません。それはこの時代の禅が非常に純粹であり、宗教的にみて無限の可能性、無限の味わいを持っているということにあるかと思えます。唐末からのいわゆる禅宗五家の成立以後になりますと、おおむね公案参究中心

の禅になります。そうなりますと修行形態というものは一つのパターン化しまして、しだいに宋代の士大夫といわれる権力者達、あるいは知識人達との密接な交流という媒介を通じて、はなはだ形式的な禅、あるいは文化的な禅へと変容することも、ご承知の通りです。そういうふうに変容した禅が日本へ輸入されてきていることも紛れもない事実です。これがいいか悪いかということはさておき、仏教が現実には、実際的であって即物的な理解を求める中国人達のものとなったといわれる、このフレッシュな息吹に満ちていた唐の時代こそ、禅の学道者たちにとっては常に学ぶべき源泉であると思うわけがあります。

一般的な理解といえますか、常識としましては、禅門の初祖達摩さん以前の禅というものは、いわゆる禅律、禅と律宗の律ですね、禅律兼修的な禅定主義、定を習うという習定主義的、あるいは小乗的なものであったといわれます。それに対して達摩さんの『二入四行』という説示は、非常に日常的で実践的な、中国人向きの中国的な教えであると、こういうふう理解されております。

しかしながら、私は事はそう簡単ではないと思うのであります。また専門家の方もそのように理解されておるようには思いません。だいたい初期の禅宗史の研究というものは、最近是个別的な個の研究から、総合的な理解へと進んでいるように

思います。唐代以前のいわゆる達摩さんから禪門の三祖僧璨くらいまでの時代は、まだいろいろと不明な点が多くて、資料の不足もあり、なかなか解明が難しい時代かと思いますが、それに対して、四祖道信、五祖弘忍という、唐の時代はそこから始まりますが、ここからは資料も比較的豊富になっていくからですが、評価もやや定着しております。それによれば、その頃の禪門の動きは様々な試行錯誤といえますか、色々な禪の流れを経て、日常生活と密接な関係となってきた、日常と結びつくようになってきた時代であるといわれております。

## 二

唐代の修行、禪門における修行形態というものは、一体どういったものがあつたのかということを考えてみますと、まず「坐禅」、それから「作務」であります。それから「問答商量」、これは唐末からは公案参究という形になってまいります。それに「看経」、これは経を看ると書きますが、経典を心で解読するという行であります。それから、「読経」、「礼拝」、あるいは「礼懺」、懺悔の儀式です、あるいは「托鉢」、それに私は「徧参」を加えたいと思います。これを入れるべきではないかと。「徧参」は、遍く諸方の道場に参ずるといふものですね。こういったような徳目が禪門に特有な修行の形にとらえてよろしいかと思えます。

禪門の修行のかたちと変遷（椎名）

これらの中心は「坐禅」です。坐禅につきましては、インド古来からの宗教的な実践形態として、東洋文化の粹であることはいうまでもありません。坐禅は禪門の宗旨であり、初期禪宗にとっては、教学中心の学派仏教に対して、もっとも特徴的で根本的な実践であつたわけです。禪門四祖・五祖の時代の禪を、いわゆる東山法門といいますが、東山法門の坐禅修道はどういうふうなものであつたのかといえますと、四祖道信には守一不移、「一を守って移さず、常に一物を看る」、そういった観心の坐禅であると、こう文献に書かれております。

それから、五祖弘忍の場合もそれと似ておりまして、守心、「心を守る」、あるいは看一字、「一字を看る」、そういった坐禅であつたと。あるいは坐つて目を閉じて日想観を行うと。日想観というのは、だいたい『観無量寿経』に出てくる観法でございますが、夕方の入り目をわが心に観じて、瞑目してそれを心に観じて、そして極楽浄土を思うという浄土門的な観法であります。そうしますと、四祖・五祖の時代における東山法門の坐禅弁道というものは、やはり六祖以後の南宗の禪とはかなり違うんじゃないか。いわば習定的な観法中心の坐禅であつたのではないかと、こういうふうに思われるわけです。

それから、便宜的に南宗・北宗と中国の禪門を分けて考え

られています。いわゆる北宗の坐禅や観法をみてみますと、これの代表的なのが『大乘無生方便門』という敦煌文書です。そこに説かれている坐禅というものは、念仏を結跏趺坐して行う。それからやはり遠方をみると、こういった修行方法の坐禅というものが説かれております。

それはあたかも四祖・五祖による東山法門が実践した坐禅観法の延長としてとらえられるわけですが、北宗の人たちは概ねこういった坐禅を非常に重んじたと、されます。ですから、かれらが坐禅を重視した姿勢はよくうかがわれるわけです。これに対して、南宗禅を代表する典籍といわれております六祖慧能の『六祖壇経』や六祖の伝記を伝える『曹溪大師伝』、これはプリントの①と②ですが、その辺にうかがわれる六祖慧能による坐禅の姿勢というものは、むしろ坐禅という行法をとらない、批判的であるということがみられるわけでありませぬ。

つぎは慧能の法嗣であります荷沢神会、神会によります③の『南宗定是非論』です。ここに述べられている、その坐と禅の解釈というものがまた非常にユニークでありまして、『六祖壇経』とよく似ている。いずれも坐禅という行法そのものが批判されている。しかしその理由をよく考察してみますと、北宗の煩惱を除いて菩提に向かうという看淨的な坐禅が批判されているんだということが、細かい論証は控えます

が、わかるわけです。

なぜこういった坐禅批判がなされるのか、それは全面的に北宗に対するという姿勢が一つですが、その他に④にみられるように、『南宗定是非論』です。その修行や修道がそのまま般若波羅蜜の一法を修行するのだというところから、こういった考え方に立っているからであるということがわかります。いわば、般若波羅蜜の修法であります。そこで「定慧体不二」なんていう『六祖壇経』の言葉も理解されますし、神会も同じようなことをいっているのが理解できます。

ところが考えてみますと、仏道修行の根本的な徳目は、戒定慧といわれますが、慧というものをことさらに高揚いたしますと、必然的に行住坐臥の四威儀、これとの関わりがでてきます。四威儀、即ち日常生活全般の中に道の究極を見ようと、そういった具体性をもってまいります。これが、例えば唐代禪門で永嘉玄覺の作とされる、有名な『証道歌』の中でうたわれている「行もまた禅、坐もまた禅、語黙動静体安然なり」といった思想に展開してくるわけですし、また、馬祖道一の「平常心是道」といった、平常生活の中にすべての道が求められるんだと、いわゆる仏性というものの即物的な具現化というか顕現化といえますか、そういったところに導かれてくるわけでありませぬ。すると、必ずしも坐禅によらずに真理がえられるということから、必然的に坐禅を軽視する

風潮がみられることも事実であります。

しかし、こうした四威儀の高揚という姿勢は、私は決して坐禅というものを修行実践から引きずりおろしてしまったり、否定してしまったのではけっしてないことが重要です。そうではなくて、行住坐臥の四威儀というものを坐禅の地位に引き上げた、というふうにとらえたいのです。坐禅と同格に四威儀全部を上げた、というのが本当であろうと思っております。なぜなら、そうでなくては作務に従事する者のやり甲斐はなく、自給的な体勢も確立はおぼつかないからです。作務は坐禅と同じレベルの価値観が与えられることにより、道場に学ぶ誰もが喜んで実践に精励できたのです。

そこでおもしろいのは、牛頭宗、牛頭禅といわれる一派です。いうまでもなく、法融を初祖とする流れとされていますが、法融という人は坐禅を極めて重視した大坐禅人であります。伝記の上からはですね。ところが、その坐りは『絶観論』等を見ますと、身心の空、体と心の空というものを観ずるところ、これを第一義としていることがわかります。牛頭禅の基本的な禅風の特徴は空を観ずるところにあるわけですが、それでも、それならば後の牛頭禅の流れの人々はどうかなのかといえますと、案に相違して、これが文献の上からは坐禅に對して批判的であります。ところが一方、伝記の上からは坐禅を重視した人が極めて多いという、一見矛盾するような現

象が見られるのです。

その理由は、後に述べることにしまして、次に八世紀の中頃以後からは南宗禅の全盛時代を迎えます。この時代の南宗禅者を伝記的な方面からみますと、坐禅を重んじる人がどんどん出てきて、坐禅重視の傾向が強くなっていることがわかります。例えば、馬祖の法嗣、あるいはその孫弟子あたりになりますと、それが顕著です。次の、「坐禅を重んじた人々の系譜」のところをご覧になると、それはよくおわかりになると思います。馬祖の法嗣である鵝湖大義という人には、『坐禅銘』という作品すらあります。その内容は、坐禅こそ得道の要であるとのべ、修道者に坐禅を極めて奨励し、坐禅の功德を讃嘆しているのがこの『坐禅銘』という作品です。

それから、同じく馬祖の法嗣である大珠慧海には有名な『頓悟要門』という作品がありますが、この人も⑤のように、坐禅をたいへん見性のための根本行として重んじていることが分かります。

それから、⑥の『禅門規式』。これは宋代になってから、『景德伝燈録』の中で、百丈懐海の『百丈清規』を要約した形がこういうものであったという形で説明されている文献ですけども、それを信じるならば、馬祖の正嫡である百丈懐海という人も、やはり坐禅を盛んにおこなったんだということがわかります。若い修行時代には坐禅に精励した馬祖が、晩年



の巻十七の巻首には「この頃の者は定力もないのに、調心さえも行ぜず、いたずらに狂慧を矜って仏境界を擬造している」という意味の痛烈な批判が述べられております。これは一体誰に對して向けられているのか、ということを考えてみますと、私はおそらく南宗禪の坐禪を軽んじる者たちに向けての批判ではないかと受け取れるわけです。宗密は、ご承知のようになんて南宗禪者であることを自ら任じ、『禪源諸詮集都序』の著作などからも知られるように、典型的な教禪一致論者でございますが、『円覚経道場修証儀』におきましては、ことさらに『天台小止観』によるところの坐禪門という一門を設け、坐禪を大切にしないではいけなしいってしております。

『円覚経道場修証儀』という文献は、礼懺という懺悔の膨大な儀礼が四ヶ月くらい続く、その礼懺儀のテキストなんです。四ヶ月です。その中で、坐禪門が一門あって、相当に坐禪をしなくてははいけない、ということの規定しております。そういうことからみても、宗密は坐禪を非常に重視したことは間違いありません。それは伝記の上からも、裏付けられることです。こういう彼の姿勢は、私はやはり当時の南宗禪者たちにみられる禪定軽視の風潮に對する大きな反省と警告であつたのではないかと考えます。

まだ細かいいろいろな論証をしなくては、にわかには言えないのですが、全体的に言えることは、唐の時代の禪門の

坐禪というものは、習定者、いわゆる坐禪をもつぱら重んじて修行する習定主義者に對して、慧の方を日常性の中に開放という、革新的な発見をしたところに大きな意義がある。ところが、その慧という作用がまたことさらに高揚されると、今度は定に對する反省と回帰が必要になってくる、そうした定と慧を交互に反省したり、高めたりという、交錯し循環する姿こそが南宗禪の真摯な修道においての基本的な態度の実践履のすがたであつたのではないか、こういうふうに見えるわけです。禪の修行の本質は、定にも慧にも偏せず、定慧双修という『六祖壇經』のいうあり方に、やはり本領があるのでありましょう。

これは、実は、唐末五代を経て宋の時代、あるいは日本の禪觀においても、そういう視点からは同じようにとらえることが可能であります。宋代の有名な看話と黙照の關係であり、また、日本曹洞宗におきます近世の宗統復古もそうです。つまり、道元禪師の只管打坐の坐禪に對する中世の坐禪軽視の傾向に對して、曹洞禪の宗統復古をめざす江戸期の運動というようなものも、禪觀思想史の上から見ますと、右にのべた唐の時代の坐禪修道に對するありかたがよく反映されているのではないかと考えられます。そして、これはやはり禪門の持つ素晴らしいエネルギーであろうと思う次第でございます。

三

次に「作務」ということについて、考えてみたいのであります。作務は、現今の日本では禪門どころか、もうありとあらゆるところで作務衣という名のおしゃれが着用されているのと同じように、それこそすべての人に開放されている実践であります。ただ体を動かす、勤労することが作務なのかというと、これが問題です。禪門に限っても、いったいそこに修道、修行という意識のもとに行われているかどうか、ということが問題であります。

そこで唐の時代を振り返ってみますと、先ほど申した東山法門という禅風で知られる四祖・五祖の時代において、彼らが集団的な修行形態をとった禅道場では、極めて作務を重要視したのは間違いありません。これは、修行者たちの人数、あるいは五祖弘忍の伝記の記述、あるいは立地条件という三点から、まず間違いのないと思われれます。

まず四祖五祖の道場に集まった修行者の道俗は、五百とか一千という数であるといわれます。やや誇張があるにしても、やはり何百人は常在して修行していたと考えられます。五祖弘忍の伝記は、⑧、⑨、⑩とあえて三つ出しましたが、大いに勤労に励んだという記述は共通しています。特に⑩の資料である『歴代法宝記』（七七四）の弘忍伝には、「作務」の二

字がみられ、これはおそらく禪門における「作務」という言葉が使われた最も古い典故ではないかと、私は思います。作務という言葉は、文献の上では古く『墨子』に見られ、仕事をする意味ですが、唐代の禅文献では『歴代法宝記』に注目すべきであります。

だいたい四祖道信が道場を構えた四祖山、その頃は双峰山といいましたが、行ってみると四祖山は山を背にして前面に広漠たる田園をもっています。これに対して五祖山、弘忍の開いた近くの道場もすぐ近くまで田園が迫っています。従って、これらの道場に集まった人々は、作務として勤労、田んぼや畑を耕作することが可能であった。可能どころではない、それを相当なウエイトをもって行ったのではないかと思えます。ですから、五祖弘忍の伝記の「作務」という言葉、あるいは⑧、⑨の中では「作役」とか「役力」とかいう言葉が出てきますが、こういった言葉の本身は、私はほとんど農耕、つまり農業耕作を主としたものであったであろうと考えております。そして、農耕はインド以来の戒律に違背するからこそ、逆に高い宗教的意義が与えられたのです。

私は、これまでに唐の時代と、宋の時代の禅道場を、まあ大したことはありませんが少なくとも数十箇所は訪問し、あるいは踏査しています。その大半は人跡まれな山中にあります。禅の寺院はですね。ところが、寺の境内はおおむね後側



には山を背負い、前面には広い田んぼを持っているのが典型的な立地状況です。時代は若干下りますが、例の「一日作さざれば一日食らわず」で有名な百丈懐海の百丈山は、前面には数ヘクタール以上かと思われる美田があります。そして重要なことは、これは地元の人からじかに聞いた言葉ですが、地元の百丈村の人々は、唐の時代にこの寺の開山がこの田んぼを開いたんだと、こう証言しています。これは、実に千二百年の時を隔てて、地元の人たちがずっと代々伝承してきた貴重な口碑であろうと私は思っています。江西省の省都、南昌からはおよそ二百キロ、百丈山の、その田んぼのあるところまで行く途中は、大変な山の中を通りぬけねばならない。そしてまた山をのぼりつめると、急に眼前が開けて美田が広がっている。まさにけわしい高原の中の田園です。百丈僧団というものは、そうしてみると、この田園を開いて、生産活動を活発に行い、自給自足体制をとったことが知られます。

そうしてみると、彼らの労働、とりわけ農耕は、共同体の生活を維持するための必要条件であったと考えられるとともに、さつき申した『禪門規式』に述べられている「普請」という言葉、普く請するという普請ですね、現在は家を建てることを普請といいますが、これは全く意味が変容したものであり、普くみんなこぞって上下の隔てなく作務を行うことが普請の原語です。そういった意味での普請に励むことが行わ

れる中に、マスターと学生、あるいは学生同士の切磋琢磨の道が開けていったのです。そういう場を、かれらは大切な修行の場として、作務を通じて自己啓発の場とし、あるいは身心脱落の契機とする。こういった素晴らしい良縁を結んでいったことは、たくさんの燈史文献やら語録をひもときますと、枚挙に暇ないほど作務の間に道を究めているありさまがいくらかでも拾えます。そういうことから間違ひなく傍証できると考えられます。

普請については、おそらく禪門最古の例が、⑪に挙げました牛頭法融の伝記の中に出ています。かれは唐の永徽年中に、牛頭山の道場で雲水たちの糧が窮乏したために、山を去るのと八十里も離れたところまで、毎日毎日米一石八斗を背負って、朝晩往復して三百の修行僧たちの糧に備えたというのです。それによって牛頭山では二時、朝と昼の食事ですね、これを欠くことがなく食べられたというのです。これはすごいことです。毎日一番偉い人が八十里を、近代の八十里とちよっと違いますが、往復二〇キロ以上の道のりを功德者からの布施米一石八斗を毎日背負って通い大衆のために供養した。これは想像を絶する作務の実践であり、大変な苦行であります。これは、私は作務という概念を越えた崇高な慈悲行として、労働というものがいかに聖なる行いであるかを示す素晴らしい宗教者の姿をひしひしと感じます。

このように生活の中での弁道修行というものを、禪門では動中の工夫とっております。動作の中、動中の工夫。この動中の工夫は、静中の工夫という、静かな坐禅観法の中の工夫よりも勝るんだというのが禪門の伝統でございます。これはいつ誰が唱え始めたのかは分かりませんが、中唐以後の南宗禪が盛んになってきたころであることは間違いないと思います。動中の工夫が静中の工夫に勝るとい言葉には、禪が広く万人に開放された日常性が、惜しみなく語られていると思います。

不肖ながら、私は日常約一千坪の境内の清掃と、一反歩の畑の耕作をしておりますが、さっぱり動中の工夫ができないでいます。ただ五十年間も続けていますと、自然に作物や庭木の気持がわかるような気がし、無情説法は決してウソではないという確信を抱いています。ですから、禪で動中の工夫を重んじるのは当然のことなのです。

#### 四

さて、第三番目に禪門の修行の徳目といたしまして、あえて私が挙げましたのは「徧参」です。これはいわゆる行脚、雲水行脚のことです。インド以来、「遊行」という伝統が仏教にはあったわけですが、「徧参」はこれとは似ていますが目的が若干異なります。ご承知のように「遊行」は釈尊が、まず

いの一番に勧められた実践であり、また自らも八十年間の生涯行われた行履です。従って、仏教の最初期からの仏教の重要な修道形態として伝えられてきました。内容的には頭陀行に近いものです。頭陀行には十二種あるといわれますが、要するに衣食住に対する貪りを排除して、心身の鍛錬をはかり、一所不住、一衣一鉢によるこの諸方乞食の実践行です。従って、頭陀行は苦行であるといわれています。

これに対して、唐代の徧参はどういうものであったかという、禪僧が遍く行脚をして、諸方の宗師家、つまり偉大な禪マスターたちが、そちこちの山々に割拠していた時代ですから、そういう人たちに歴参して修学する。内容的に頭陀行に近いのかもしれませんが、中国における徧参には実にすさまじい迫力が感じられます。それは気の遠くなるような、あの広漠たる大陸の大地山河をこの二本の足で歩いて、諸方の道場を訪れるということは、それだけで想像を絶する苦行難行です。交通の発達によって地球が狭くなったと感じる現代の私どもでも、現実に大陸の祖跡の点と点をつないでいくことは容易ではない。ましてや、むかしの雲水達は自発的、あるいは師匠さんの勧奨によって、次々に禅道場を巡る求法の旅でありました。

人と時代によって、この徧参のルートはまちまちであったと思いますが、従って、比較的歩きやすいはずの街道伝いと

は決して限らず、場合によっては険峻な山を越え、谷を渡り、大河を跋涉するということもしばしばであったと思います。その間、彼らは一体どこでどういう食事を取り、どこで夜休み、あるいは猛獣やら毒虫、そういうものからの加害を防ぎ、様々な病と戦ったのでしょうか。ですから、複数の雲水が一緒に行脚する例も珍しくはない。それは、道中の生活を助け合えると同時に、互いに切磋琢磨し合うという二重のメリツトがあるからです。こういうケースがあるにしても、大陸における徧参という行はまず間違いなく苦行です。少なくとも一定の道場叢林に安居して、屋根の下で定められたルールに従い、大衆に一如して坐禅弁道するような集団生活のほうに遙かに身は安全であり、楽な修行形態です。ですから、雲水たちは遍参を行う前にまず基礎体力が必要である。あるいは行脚を積むことによって大いに心身ともにたくましく鍛えられていったのでしょうか。道元禅師も中国に渡り、浙江省を広く行脚徧参されていますが、お公卿さんの出身の身でこれができるのは、青年僧時代に、おそらくは比叡山と京都の間を何度となく歩いて往復された。これで基礎体力を養われたのだと私は思っています。ともかくも、徧参は大変な修行でした。

唐代には、名だたる禅マスターたちのすさまじい徧参の状況は、いくらでもこれは伝記の中から掘りおこせませぬ。趙州

禅門の修行のかたちと変遷（権名）

和尚は六十歳から二十年間に数十名の禅匠に参じたとか、あるいは大隋法真という人は、実に六十四名の大善知識に参じた、そういった経歴が知らされています。洞山良价さんも、会昌の破仏をはさんで、三十四年の間に少なくとも十数名の禅匠に歴参しています。雪峰義存に伝えられる「三到投子九上洞山」とは、投子山へ三回、洞山へ九回それぞれ参じたという徧参のことです。両山を直線で結んでも優に四百キロ。それを何度となく往復したという事実は、かれらがいかに求道参師の因縁を重んじていたかということの勝躅であろうかと思えます。これがまたいかに難行苦行であったかも、改めて痛感されます。このように大変な「徧参」が、あえて修行の徳目とはされていない。それは、百人百色の地味で不定的な行脚であるからです。この古い時代のパターン化されない徧参こそは、今日からみれば立派な素晴らしい修行形態であったと、私には思えてならないのです。

私は、こうした行脚や徧参についての背景的地理的理解を欠いていては、禅語録の問答商量を正しく深く読めないのではないかと思っています。たとえばマスターと雲水との最初の問答は、ほとんど例外なく「どこから来たか」「ーから」であり、別れの時は「どこへ行く」「ーへ」です。それを地名だけしか問題にしないのでは、雲水の必死の菩提心もマスターの万感の思いによる老婆心もくみとれぬ棒読みにすぎませぬ。

唐代の語録は、少なくとも雲水が死を賭している徧参についての理解を抱くことよって、まったくフレッシュな臨場感と緊迫感が伝わってきます。「徧参」はそれほど大きな問題だと、私は考えております。

次に、「看經かんきん」ということ。お経を看經するという修行徳目です。唐代の禅門では、これが極めて盛んであったようです。禅門の看經は經論をみて心を法に照らすのがその主眼であります。だいたい、禅僧たちの中で經論に通じ、三学に精通したといわれる人を、単に伝記の上から拾っても、南泉普願、徳山宣鑑、潯山靈祐、投子大同、永嘉玄覺、夾山善会、洛浦和尚、鼓山和尚、などいくらでも挙げられます。こういう人たちは、みんな經論三学に精通していた。かれらが学問を捨てないで、ほとんどは学問をしながら禅を学んでいる。洞山良价さんの如きは、大乘仏教の經典の要文一卷を作っているということが、伝記に書かれております。こういう人も他にも何名かおります。ご承知のように、唐代の禅では「不立文字、教外別伝」のスローガンが唱えられますが、その実態は經論を決してないがしろにしない。經論を学びぬいてそれにしぼられず、むしろその本旨を修道生活の上に具現してゆくのがあるのあり方でした。

宋の時代になりますと、教禅一致ということが非常に強くなってきました。競って經藏を禅宗的なお寺、あるいは禅者

がどんどん建立するようになってきます。以前、私は宋代だけで五十例以上を挙げたわけですが、この經藏が仏殿のすぐそばにある。それも坐禅堂や衆寮の近くにおかれていることが、『五山十刹圖』から分かります。北宋期の『禅苑清規』（一一〇三序）には、衆僧が大藏經を看經する際の「看藏經」という規定があり、大藏經を管理する役の藏殿司、衆僧の看經を司る看經堂首座などの役職があり、その上に立つ藏主の職権は、大叢林では極めて重職であったことがわかります。これらによって、いかに、經文を読むという看經の行が重要かつ盛んに行われたかが分かるわけですが、その先駆けは唐代であったと思われまます。

振り返って、現代では經を読むということが、祈禱や祈願や追善のために口へ出して決められた經だけを読む、本来の意味の看經ではない読經という形になってしまつて、本当の看經はもう無きに等しいのでは。特に専門家である僧侶に行われていないことは、間違いなく指摘できます。だいたい、宋の時代からは、どんどん修道形態が衰退してきております。たしかに宋代や元代は一見、語録や書物は盛んに刊行され、出版文化は活況を呈し、五山十刹を中心として、禅が中国全土に花盛りという時代であります。内容は決して修道中心ではない。なるほど、唐代の『百丈清規』は『禅門規式』でしか分からないわけですが、これをよく克明に読みますと、

約九十パーセントは修道、修行のことが述べられている。それに対して、現存する一番古い清規である北宋代の『禪苑清規』十巻を見ますと、すでに修行の根本規定は巻一、巻二、巻八、巻九の四巻ぐらいです。残る六巻は何かというところ、諸役職や、儀礼の規定、外交関係の定め等々でありまして、修道の面では『百丈清規』からはかなり後退していることが歴然としています。

一方、日本の清規を見ますと、『永平清規』を例外として、ほとんどは世俗的な交わり、あるいは儀礼的な規定や規範が述べられているにすぎないといってもよろしいかと思えます。そのくらい後退してしまっている。ですから、唐代がピークであって、それからだんだんだん後退してしまつたと、このように考えられます。これは禪門の修行内容がそのように後退したからなんです。本来の修道形態がだんだん薄れ、他の要素がどんどん増えてきたという姿だと思えます。

## 五

さて、いささか現代的な課題を私の貧弱な考えで申し上げますが、修行形態の衰退というのは前述のように出家者の世俗化にあり、禪というものの大衆化ということが一つは原因していると思います。禪の大衆化は結構なのですが、専門家がしつかりなくちゃいけない。ただし、これには寺院の世

襲化というところにいきあたるわけでした、なんとも非常に難しい問題ではあります。

この世襲問題については今申し上げている暇ありませんが、先刻申した修行の徳目について考えますと、例えば「礼拝」、これは釈尊当時から今日までずっと続けられているわけですが、日本の在家人の礼拝は合掌するだけです。合掌して頭を軽く下げるだけ。これは日本だけの形態なのです。中国でも韓国でも、東南アジアでも、仏教国といわれる国は全部五体投地なのです。五体投地の礼拝が本来の礼拝であり、釈尊以来の伝統であります。これが日本で行われていない。専門家が儀礼の時だけ行っているにすぎない。こういう現況であります。私のところの禅会では、五体投地の礼拝を皆と一緒にやっております。そういう本来的な礼拝をしますと本当に自分の身を全部投げ出して、無我の心になりますから、無我行の一つの表れですね。これは五体投地でなくちゃだめなんです。そういうことを教えないのは、専門家の怠慢だと私は思っております。坐禅にしても、全国の禅寺において必ず坐禅ができるということではなくてはいけません。禅寺だからその根本である坐禅を行うのは当たり前のことです。それには住職がやればいいんです。住職が、毎日とはいいません、常に坐禅をしていけば、「あつ、この寺は坐禅の寺だ。ここへ行けば坐禅ができるんだ」ということで、必ず少しずつ人が集

まってくるのです。現に私のところがそうだったわけであり  
ます。

坐禅といえ、今やとうとうたる高齢化の時代。高齢者の  
方が誰でもできるような坐禅は、椅子坐禅しかない。障害者  
とか高齢者の方でも、どんどん椅子坐禅ができるように普及  
させていくことも、重要な一つの観点ではないかと思ってお  
ります。私のところは会の時、いつも椅子を並べておき、そ  
うした方々が三々五々坐っておられます。

「作務」にしても、問題です。現在作務といえ、掃除と  
炊事に矮小化されてしまっている。前述のように、唐代をふ  
りかえると、作務の原点は農耕だったのです。農業耕作とい  
いますと現在は眉をしかめるような方が多いのですが、つい  
戦後の三、四十年前までは、曹洞宗のお寺さんに限っていえ  
ば、農業耕作をやった人が圧倒的に多かった。それを現在  
はほとんどやめてしまった。それにはそれなりの理由がある  
にせよ、ここに問題があるんですね。ほとんど現在では宗門  
寺院から農耕は消滅してしまつた状態です。地方の僧堂でも  
同じだと聞きます。しかし、作物を作り出すということには  
技術以前に精神的な面がある。それは作物の身になって作ら  
なければ、いいものは絶対にできないという道理です。まさ  
に自他不二一体の行為なのです。こんな理屈は、私たちは頭  
の中ではわかっていても、それを実践してはじめてミゾオチ

できる。作物の身になって、ああ寒いだろう、土寄せをして  
やらなくては風でやられる、といういたみをもって、作物の  
身になってやれば、必ずいいものが果実として正直に応えて  
くれます。農業の専門者たちが素朴なのは、ここにその謎が  
あるのです。そういうことから、農耕はたいへん純朴にな  
りうるという一つの立派な行であろうと私は考えております。  
これは五十年間、一反歩の畑にすぎませんが、全部、一畝一  
畝うない、農薬はほとんど用いず。耕耘機はまったく使わな  
い農法でやってきたささやかな経験からの証言であります。

ですから、日本の僧堂教育や地方寺院で、是非農耕を復活  
してもらえないか、私はこんな願望を抱いています。中国の  
仏学院では農耕を立派にやっているではありませんか。どこ  
の国でもいつの時代でも、労働は神聖とされてきました。こ  
の労働の神聖性というものを、もう一度見直していただきたい  
い。そして、労働・勤労というものが、打算的な、いわゆる  
経済性や効率だけをとりあげた、いわゆる労働力の計算化、  
計算づくめの打算、あるいは世俗化に大きくブレーキをかけ  
ること、これが二十一世紀に際しての、禪門における一つの  
重要なテーマではないかと私は思っています。これは人間性  
の復活であり、禅は絶対にそのエネルギーを持っていると、  
私は信じて疑わないからこそ、こんなことを申し上げる次第  
であります。

以上、つまらぬことをいろいろな点から申しました。ただ、最初にも申したように、禅の修行のかたちというものが国際的にすらなっている今日、逆に日本では、とくに我々の周辺における専門家の間で、修行がたいへんおろそかになってしまったのではないか、それならば時代即応の新しい修行のかたちがどんどん生まれるべきではないか、といったことを考えるあまりに、駄弁を弄したしだいです。皆さま方のご批判をいただければ幸甚に存じます。

### ① 六祖壇經

此法門中一切無礙、外於一切境界上、念不去為座、見本性不乱為禪。何名為禪定。外雜相曰禪、内不乱曰定。(T48-339a)

### ② 曹溪大師伝

大師云、道由心悟、豈在坐耶。……諸法空即是坐。大師告言、中使、道畢竟無得無證、豈況坐禪。(Z86-51c)

### ③ 南宗定是非論

和上答、若教人坐、凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証者、此障菩提。今言坐者、念不起為坐、今言禪者、見本性為禪。所以、不教人坐身住心入定。若指彼教門為是者、維摩詰不应訶舍利弗宴坐。(神会和尚禪話録 p31)

### ④ 同 右

遠法師問曰、禪師修何法行何行。和上答、修般若波羅蜜法、行般若

禪門の修行のかたちと変遷(椎名)

波羅蜜行。遠法師問曰、何故不修余法、不行余行、唯独修般若波羅蜜法、行般若波羅蜜行。和上答、修学般若波羅蜜者、能撰一切法、行般若波羅蜜行、是一切行之根本。(神会和尚禪話録 p34)

### ⑤ 頓悟要門

問、夫修根本、以何法修。答、惟坐禪、禪定即得。……問、云何為禪、云何為定。答、妄念不生為禪、坐見本性為定。(Z63-18a)

### ⑥ 禪門規式

所褒学衆、無多少無高下、尽入僧堂中、依夏次安排、設長連床、施椀架、掛搭道具。臥必斜枕床臂、右脅吉祥睡者、以其坐禪既久、略偃息而已、具四威儀也。(T51-251a)

### ⑦ 円覚経道場修証儀 卷十七

夫、像季之中、人無定力、説法則如聾奏樂、閑居乃類象無鈎。不務調心、但矜狂慧、擬造仏境、將何所依。且夫行人、不能悟理、唯著事者、蓋心多沈掉、攀縁世芸、耽味欲樂故也。是以、有慧無定、如搖動水、如風中燈、多与掉散相應、理如何悟。有定無慧、如暗夜欲行、有足而無自也。又、無定無慧、是狂是愚、偏習一門、無明邪見、此二雙運成面足尊。故、天台修行、多依止觀、況是菩薩所依頼故。今入円覚理觀、須俛禪那静意息心、方相應故、如澄渟水方現万像、入道之要、故勸勤修、然四威儀中、坐為最勝、遠離沈掉、聖所讚揚。故論云、見画跏趺坐、魔王尚驚怖。何況入道人、端身不傾動。(Z74-499b-c)

⑧ 伝法宝記 弘忍伝

釈弘忍、黄梅人、俗姓周氏。童真出家、年十二事信禪師。性木訥沈厚、同学頗輕戲之、終默無所對。常勤作役、以体下人、信特器之。昼則混迹駢給、夜便坐攝至暁、未嘗懈倦、精至累年。（初期の禪史I p386）

⑨ 楞伽師資記 弘忍伝

自出家処幽居寺。住度弘愍、懷抱貞純。緘口於是非之場、融心於色空之境。役力以申供養、法侶資其足焉。調心唯無渾儀、師独明其觀照、四儀皆是道場、三業咸為仏事。（初期の禪史I p273）

⑩ 歴代法宝記 弘忍伝

唐朝第五祖弘忍禪師。俗姓周。黄梅人也。七歳事信大師。年十三入道披衣。其性木訥沈厚。同学輕戲。默然無對。常勤作務。以礼下人。昼則混迹駢給。夜便坐攝至暁。未嘗懈倦。（T51-182a）

⑪ 景德伝燈録 卷四 法融伝

唐永徽中。徒衆乏糧。師往丹陽緑化。去山八十里。躬負米一石八斗。朝往暮還供僧二百。一時不闕二年。（T51-227b）

※本稿のうち、坐禅に関する記事は、むかし筆者が公表した「南宗の坐禅観とその特色」（『宗学研究』第一二号、昭和四六年三月）を敷衍したものである。また、徧参に関しては拙稿「徧参と問答」（『人生と宗教―西村恵信教授還暦記念文集―』、平成五年七月、京都、禅文化研究所）で同主旨をよりくわしくのべている。

また、本講演終了後の懇親会の席上、仏教や禅の先生方の中で作務が嫌いだという方が複数いたことは、たいへんな驚きであった。さらに、都会寺院では農耕などできようもないという異論もあった。これらは、わたくしにとつてさらに今後の禪門と作務について考えるための貴重なご意見と拝受したい。