

禪 の 伝 承 と 変 容

—ヨーロッパにおける禪への関心と動向—

奈 良 康 明

一 はじめに

昨年（一九七四年）五月、ユネスコの国際会議に参加するためパリに赴いた。会議終了後、フランスを中心に西独、オランダを訪い、禪に関心を持つ多くの人々と会って意見を交換する機会を得たので、ここにその報告と筆者なりの評価をまとめておきたい。

筆者がここ数年以上にわたり、西欧における禪に特別の興味を持ちつづけてきたことにはいくつかの理由がある。

一つにはどちらかというと社会的な面からの興味であって、例えば米国における仏教・禪に入ってきた人とのタイプの比較である。⁽¹⁾ 第一は「諸宗教遍歴者」であって、元来が神秘体験に異常な熱意と執念をもやしている人たちである。伝統的なキリスト教をとび出して次々と新興宗教（sect）や類似宗教（cult）を経めぐり、特に東洋諸宗教の神秘性にあこがれる。大部分

はクリスチャン・サイエンス、ユニティ、神智学協会などの信者だった経歴をもち、今、欧米で勢力をえているヒンドゥー教改革派たるラーマクリシュナ・ミッションにも興味を示している。彼らは仏教へ改宗した動機をたずねられると、現代の機械文明に幻滅を感じ東洋的静寂の境地に魅力を感じるから、と答えるのが常である。

第二のグループは一種の「社会階層からの脱落者」である。米国ではキリスト教系各派が社会階層と密着して、いわばカリストのごときハイアラーカルな上下の構造をもつていてある特定の教派に属するといえ、それはその人の（先祖がそこから移民してきた）出身地や、現在のアメリカ社会の中の経済的、社会的位置をも、ある程度、示しているという。しかし、同じ教会に属するメンバーと同列の交際が出来なくなったりすると、他の教派に移ることは簡単である。特にその本人の社会的地位や経済力が普通以上に上昇した時には、より上層の教派に移ることも屢々みられるところである。しか

し、例えばエピスコパル（「監督教会」日本の「聖公会」）のよう上層の教派にいる人やユダヤ人などは、転宗の必要がおこつた時、他のキリスト教系教派に移ることは出来ない。前者にとつては下の階層の宗教をうけ入れることになるし、ユダヤ人にとってキリスト教徒になることは最大の恥辱である。

仏教（やその他の新興宗教）はこうした人たちを吸収するはたらきをしている。白人仏教徒の中にユダヤ人やエピスコパリアンの多いのはこうした理由によるものである。

第三は「インテリの隠れ家」としての仏教である。米国では社会通念として、公認された何らかの所属教派をもち、日曜ごとにその教会に通うことが「まともなアメリカ人」とみられる伝統がある。だから、キリスト教信仰をもたない人でも、外見上は宗教的にふるまう必要があり、「宗教を信じない自由」は仲々におこなわれにくい。この人たちを吸収するのが、やはり、反キリスト教的新興宗教グループで、仏教、就中、禅においても同様の現象がみられる。

如上の分類が米国の白人仏教徒のすべてを網羅するとは言い切れぬかも知れない。しかし、特に第一、第三のグループに属すると思われる人が数多くいるのは、筆者自身の経験からいっても事実である。そして、第三のグループの中にこそ禅を正面からうけとめる人が含まれている。

こうした米国の状況と比してヨーロッパではどうなのか。

これはヨーロッパにおいて禅をうけとめ得るであろう人々がどんな社会的グループに属するかを発見することにつらなる問題なのである。

第二の興味はより端的な禅のうけいれられ方についてである。禅、とくに曹洞禅では、坐禅を修業の中核におきつつも、尚、朝から晩までの生活の全体を修道そのものと考える。勿論ここに、只管打坐なり本証の上の妙修なりに関する自覺的なうなづきがないわけではない。しかし、それはいわゆる神秘主義思想における見神体験のごときものではない。もつと自覚的な、生活（＝修行）の中に日々刻々に行ぜられる人間の真実性の主体的自覚ともいうべきものである。しかるに西欧では、一般に神秘体験への評価が高いし、その願望も強い。たとえば一例としてカトリックに代表される高次の神秘の瞑想がある（後述）。神秘主義という言葉には様々な意味合いがあり、まやかし的な色彩もないではない。しかし、それを最も本來的な、且つ最もよい意味で「絶対なるものとの触れあい」という意味にとるなら、それはやはり人間の理智分別をはなれたところに、絶対なるものとのかかわりあいを得する高次の宗教体験である。そしてカトリックの一部ではこれが最高の理想として推賞されているのである。

しかし同時に、現実と空想とが混同したような一時的な自我意識の忘却を宗教的真実の把握とする場合も多い。いわば、

まやかしの神秘主義であるが、これも、上述した「諸宗教遍歴者」に代表される多くの人々が追い求めている。LSDによつて生ずる現実逃避の体験を悟体験とするのもその一端であろう。

こうした精神土壤の中に、果して、禅が神秘主義的色彩の中に包みこまれ、誤解されることなく、眞のすがたを理解されうるものかどうか。鈴木大拙師は禅は神秘主義ではないことを強く主張された。しかし、それにもかかわらず、遂に禅は神秘主義の一環として受容されることが多いのが現状である。公案を用い見性体験を重視する臨済禪は曹洞禪に比して神秘体験ととられ易い面が強いのは事実である。しかし、尚かつ、かく受容された裏には西欧の神秘主義的土壤そのものがあづかって大いに力があるのである。

では果して、坐禅を中心におきつつも生活全体を修行とし、悟を生活のレヴェルでとらえる曹洞禪がヨーロッパに定着しうるのか。もし、しうるとするならば如何に適応し、いかなる変容が必要となるのか。つまりこれは曹洞禪の本義である信仰としての禅がヨーロッパに定着しうる可能性の有無と、その実践・教理両面にわたる適応、整備の問題なのである。

西欧における禅について考える第三の問題は思想的側面である。

西欧の伝統的な物の考え方は知性の尊重と、それに基づく

二元論的対立を特徴としている。知性とは常にその認識する対象を向う側におく。つまり主観・客観の乖離の上にはたくものである。そしてこの知性は尊重され、人間の実存もこの知性のはたらきを通して求められる傾向がある（例えばデカルトの「われ思う。故にわれあり」）。従つて自己存在||人間存在とは知性の産物であり、その自己と他人は別ものであるし対立する（個人主義）。従つて自と他との新しい関係はあらためて「我と汝」（M・ブーバー）ととらえられねばならない。人間と人間をとりまく自然（生物を含む）もまた対立するもので、後者は人間により征服され、人間に奉仕せねばならない。

知性をもつて他人・自然を対立的にみるからこそ客観的観察はおこなわれ、この姿勢が西欧の実証的科学の発達を促したことは当然の結果だった。しかし、その反動として公害その他他の「現代の混迷」がおこつてゐる。様々な論者によつて様々に説かれているように、現代の機械文明の発達は一に西欧の二元論的な思考法と知性重視の態度によるものであろうし、同時にその矛盾もまた同じ原因によつてゐるのである。

これに対し仏教、とくに禅はきわめて対照的な人間観・自然観をもつ。人間は自然と対立するものではなく、自然の一部である。自然と同時に一切の生類・存在は皆同じ仮性具有のものとして存在している。区別をするのは人間の自我意識なので、本質的に万物は一のものとしてある。人間の本質も

知性をもつて把握しうるとは毛頭考へない。むしろ、知性をもつて把握し概念として構築されたものは自我の一表現であり、絶対性なきものとして斥けられる。知性のはたらきをもつて支える人間実存の事実は、一切の知性のはたらきを通さぬところで、主体的に実得される。西欧の知性による事物の認識が精神の働きの一の平面なら、禪は全く異なる精神の次元を示すものなのである。

二四のタイプ

フランスを中心とした禅に関心をもつ人々は、その関心のありよう従つて四のタイプに分類されうるものと思う。それは(1) サロン禅、(2) 生活禅、(3) キリスト教的瞑想のための禅(カトリック神父の禅)、(4) ニヒリズム超克の禅である。

かくみる時、禅の人間觀・世界觀は来るべき未來社会の文明をささえる一の新しい原理たりうるものではないか。⁽³⁾ この点に関し、ヨーロッパで研究される禅はその思想のいとなみにおいて何か新しいものを西欧の思想に与えうるかも知れないのである。

大よそ上述のような問題意識が常に筆者の脳裏にある。だから先に一九六九年に訪欧の機を得た時も多くの禅に関心のある人々に会つてきたり、今回もまた種々な資料と教訓を得ることが出来たと思つてゐる。

以下にその見聞と評価の一端をのべるのであるが、筆者の問題意識が如上のごときものなので、禅研究のグループ名とかその実際の活動状況といった現象面についての記述は少ない。それはまた別の機会にまとめる。本論はむしろヨーロッパにおける禅への関心のありようとアプローチの方向を中心軸に、禅の伝承と変容について考えてみたい。

（一）
サロン禪

のクラスに属する人は可成り多い。比較的に経済面でのゆとりがあり、「有閑マダム」という言葉に代表される人たち——必ずしもマダムばかりでなく男性もまた若い人たちも含んでいるが——の集まりといつていい。この人たちは本当に心から今日の世相の悪を嘆き、現代文明の弊害を憂える。キリスト教に代表される西欧文明を可成り痛烈に批判しながら東洋諸宗教に興味を示す。坐禅をしに集まり、あるいはヒンドゥー教の祈りの会にも出たりする。豪奢な部屋に座してお茶を飲みながら様々な宗教論・文明論をたたかわす。従つてインテリが多いし、本もよく読み勉強もしている。

C夫人のお茶会に呼ばれた時もこのタイプの人々だった。

いざれも知的な人々でたのしい会話がつづいていたがその中のある「婦人は言つた。「禅は大変興味があるし重要だと思ひます。しかし、どうして禅のかたのいうことや書かれたもののはかくも非論理的なのでしょう。いらいらしてくることもありますわ」。私は論理的になればなるほど、禅の真物から離れてゆくことを説明しました。彼女は退屈そうにきいていたが私の言葉の終るのをまゝて言つた。「何であなた方は私たちの求めて、いるものを知つて下さいませんの。論理的でないものは面白くないじやありませんか」。

別の一 日、私は機会があつて「⁽⁴⁾フランス仏教徒連盟」

(Fédération des Bouddhistes de France) のウェーサーカ祭に参加した。これは南ベトナム人仏教徒を主体とするグループでこれに仏教に関心のあるフランス人が加わつてゐる。南ベトナムの人にとって仏教は生活に密着しているから、ウェーサーカ祭も単なる儀礼的な祭りというよりも敬虔な信仰表白の重要な機会である。元駐米大使だったような方も加わり、在パリの人々は正装して参加する。献花・献書・メッタ・ヌッタ（慈悲経）の朗読と講話、礼拝等が行なわれるが、ここにフランスのご婦人もオブザーバーの形で参加し、後方の椅子席に坐つてゐる。口々に仏教は素晴らしいといい、今後世界をすくうものに仏教、特に禅がある、というようなことをいふ。「そんなら仏教徒になつたらいかがです」と私はたゞ

ねた。一老婦人はキツとなつて答えた。「禅を知るのに何で私のカトリックの信仰をしてねばならないのですか?」。

彼らが真剣に何かを求めているのは判るけれども、興味があるのは禅・仏教の哲学なり、自然観なり、文明論なのである。生活の中に禅をとりいれる気持は毛頭ない。では、思想のいとなみという面で重要なものが出てくるかというと、所詮それもない。極論すれば高尚なる趣味としての禅であり、私はここに新しいものはほとんど生れてはこないと思う。

(二) 生活禅

第二の「生活禅」という時、私にはアラン・ワッツの Square Zen (佐伯真光氏はこれを「コチコチ禅」と訳した) のイメージがある。彼が欧米の禅のタイプとしてこの Square Zen と「ビート禅」をあげたことは有名だが、ヨーロッパにも日本から直輸入の僧衣やら行儀やらを厳しく模倣しようとする人々がいる。これは特に日本にきて参禅経験のある人に多い。

受戒得度をうけて僧衣をまとい、行持綿密に生活を行ずること（——實際にはさして綿密ではないが、少くともそらしようと心がけること）は決して悪いことではないのだが、実は、こゝには行のみがあつて智とハタラキが全くない。その行も日本の僧院にいるわけではないから必ずしも十全とはいえない。

日本では、僧院内は無論のこと、一般社会生活においても、

こうすれば「仏の生活」なのだ、という生活法の基本（—僧院に即していえば「清規」^{シンギ}に示される生活の規定—）がある。それは長い伝承の間にみがきぬかれ、祖師方のタメシを経てきたものである。従つて曹洞禅では、基本的には、これを遵守し、「仏としての生活」をまず実践することにおいて修行が成立する。この点、ヨーロッパでは、その社会に適合する伝承も指導者もないのに我流になるのは当然かも知れない。

T夫人はこの種のタイプの人で、そのお人柄を私は大変に敬愛している。因に同夫人は弟子丸泰仙師によつて禅に導かれた方である。但し現在は同師をはなれている。彼女の住居には両三度たずねてお友達の方やら「お弟子さん」やらに紹介されたが、実際にこやかにほほ笑みながら彼女は日本のお茶をすすめてくれる。そして曰く。

「禅はお茶を飲むものです。だから私たちもお茶を飲みましょう。」

これは発想の順序が逆だ、と私は思った。私たちも万物も「今」「この一瞬」に常にカケガエのない仏性現成のものとしてここに在る。それは正に、薪の時は薪の法位に住して絶対だし、灰の時には灰の法位に住する絶対の相の現成（『正法眼藏』現成公案の巻）であろう。だからこそ、喫茶喫飯などで、茶を飲む時には茶をのむし、食事の時には食う。これは時々刻々の全生命がダイナミックなハタラキの中に存ること

をいうものであろう。これを逆にして、お茶を飲んだからすなわち禅だということにはならないのである。

もつとも前述したように、こうした禅的な生活のありようは、長年間に祖師方によつて、いわば「仏の生活」の方法として磨きあげられてきたという面もある。従つてかかる生活に身をまかせることが、本人の知る知らぬにかかわらず、正しい生活であるし、それは仏の眼からみれば悟りの生活といつていいものだから、別にそれを悪いと批難しているわけではない。ただ、行の形式のみを真似てそこにハタラキは何もない。聞法の機会もないから智^{ギヨウ}の面の啓発もない。おまけに一日の生活のうちで、禅の形式を受け入れるのはお茶をのむ時のほかほんの一、二、三の行為に限られているのではないさか困るのである。

K氏も同様に弟子丸師によつて得度（ただしT夫人の場合と同じく、日本の曹洞宗宗務厅には届け出がないから、正しくは弟子丸教團における得度というべきであろう）した人である。同師の最初期のお弟子さんであり、ヨーロッパでの最初の接心会をひらくのに力あつた方で、パリ郊外の自邸の敷地の一隅に禅寺をたてた。三十人ぐらいの人が寝とまりして接心をやれる設備がととのつていて、事実、若い人々を集めて同氏はしばしば接心を主催し、日曜には時間をきめて坐禅を指導し、自ら「ティショウ」（提唱）をなされる。私もまる一日をここに厄

介になつて、花の都パリで参禪会に出、「テイシヨウ」をきせられてきたわけだが、同氏は「シカン打坐」を只管ではなくく止觀と解し、かく教えていた。今、同氏よりの私あて私信の一部を（同氏のお許しをえて）訳出すれば次の通りである。

「それで最初の質問ですが、シカンタザ（「ただ坐る」）につき、「ノハ samatha」（「止」）であり、カノは中國語の観（kun）

で *vipaśyanā* (「観」) ともいっています。従つてシカン打坐とは止シヤマタ、すなわち「心の平静」の中に坐し、観ヴァイ・シュヤナ、つまり「深い洞察」の中に坐すということでありましょう。もしそうならそれは(仏教の)他の諸派での教と全く異なるところはあります。私は二十年間、呼吸を四念處十六特勝について注意する数息觀(アナパーナ・サティ)を修習しています。その四念處のうち最

最近、同氏は禪をはなれたという。私は南方仏教系の数息觀を二十年つづけたことといい、一日話しあった経験から、同氏は前記「諸宗教遍歴者」の一人ではないかと思つてゐる。さて、すべての人がこの方々と同じに禪にのめりこみ、日本と同様の形式を守つてゐるわけではない。有髪で法衣をまとつてもいれば、坊主刈りでジーパンの青年もいる。それぞれに何かを求めて、禪的な生活の中に自らを見つめようと/or>する。生活の中に禪を見出すことは決して誤りではないが、問題は現代ヨーロッパの人の在家的日常生活における禪的生活方の伝承と指導者とその訓練の場の欠陥なのである。そして、その生活をささえる禪に関する智識——初步的なものでもいい——が望まれてゐるのである。

三 (三) キリスト教的瞑想のための禅——カトリック 神父の禅

初の一一部を修すれば止(samatha)を得、後の二三より観(vipassana)を得るのですが、やて(シカン打坐と)「これはどうがんがうのでしょう。無論、数息觀を行つて止を得、深い洞察(観)に達すれば私たちは仏陀ブッダとなります。シカン打坐においても同じだと思います。なぜなら心が散乱したり、あるいは不活発になつてゐるあわれな修行者をみていて、その人たちが「仏陀」だとは思えませんから」。(一九六九年十二月五日附)

いくら如法に法衣をまとい、剃髪し、坐禅をさせても止觀打坐では困るのである。同氏に会つたのは前回訪欧した際のこととで、上記手紙もその同じ年に受けとつたものであるが、

前回も今回も非常に多くのカトリックの神父さん方に会つてきたが、ヨーロッパにおける禅研究の可成りの部分を占めるのがこの方々の禅である。個人的に勉強されている人もいるし、僧院全体として共同プロジェクトのような形で坐禅の実習と理論をやっているところもある。パリ南西三百キロにあるアンジェー(Anger)という古都にあるカルメル会修道院もその一例である。カルメル会とは裸足にワラジばきの修道

会ともいわれて清貧に甘んじ、質素な且つきびしい生活様式を墨守する傾向がある。東洋的な考え方を濃厚にもつといわれるが、私はここに三日間お世話になった。聞けば弟子丸泰仙師や臨済のお師家さんたち、また、長く日本において禅研究にたずさわっているデュモリン神父やラサール神父もここに招かれ、禅を講じたという。ここで神父さん方とかわした議論・対話は、ここに静寂な雰囲気とぬけるように深い青空と共に忘れない思い出としてのこつている。

この人たちの禅がサロン禅や生活禅と明らかに異なるのは、彼らが坐禅に、それも坐禅のみに興味があるということである。何故なら、それはカトリック信仰者としてカトリックの瞑想を完成するために坐禅ほど有効な手段はない、の一言につきるからである。

カトリックにも無論、瞑想の伝統がある。様々な分類が可能とみえて、例えば声禱⁽⁷⁾、默想、情緒的念禱、修得的観想、注賦的観想というのがある。あるいは思惟 (cogitatio)、默想 (meditatio)、觀想 (contemplatio) と分けたり、また、熟慮 (consideratio)、默想 (meditatio)、觀想 (contemplatio) といった分け方もある。しかし今は、後に書評をこらみるラサール神父に従つて默想と瞑想の二種として考えてゆくことにす

る。これは筆者のヨーロッパにおける見聞とあわせ考へても不都合はない。

さて、默想とは默想する私と默想される対象とが分離しているどころものである。普通には宗教的真理とか聖書の言葉、またはキリスト伝や使徒伝の中の出来事を対象として熟考し反省し教を引き出すものである。これは理性的であり、推論的であり、対象的である。

しかるに瞑想とは直観的であり、一瞥で真理を把握するものであり、超対象的な精神の活動である。これは無意識の世界への超躍であり、一切の概念化をはなれたところに直接に神を体験する瞑想だという。従つてキリスト者にとっての理想であり、前述の默想から出発してここに導かれてこなければならない。

しかるにカトリックではこの瞑想を得る方法論がいまだ十分ではなく、この点に、坐禅が最初から主・客不分離の禅定であるだけに一の手段としてきわめて有効であろう、といふのである。可成りの神父たちが——といつても所詮は少数者グループではあるが——この意味で坐禅に関心をもつてゐる。あくまでもキリスト者として完成せんがための便法としての坐禅なのであり、従つて、禅に興味があるといつても決して禅にのめりこんだり、ましてや改宗したりということでは毛頭ないのである。

こうしたカトリック神父の禅の最高峰にいるのがラサール神父であろうと思う。ラサール神父は、実は、単に手段とし

ての坐禅というのではなく、もう一つ高い次元で禅をみておられるわけだが、さりとて、キリスト者にとつての禅という立場がなくなつてゐるわけでも無論なく、以下に同神父の二冊の著書に主としてよりながら、この問題を考えてゆくことにしたい。

エノミヤ・ラサール (H.F. Enomiya Lassalle) 神父は一八九八年ドイツに生れたイエズス会の神父である。一九二九年に来日以来、日本に居をかまえ、広島で原爆に遭い重傷を負つたが奇蹟的に生命をとりとめた。来日直後より曹洞宗の原田祖学老師に師事、一九四八年に帰化して愛宮真備と名のる。現在は都下西多摩郡の秋川に神冥窟という禅堂をたてて、坐

禪三昧にふけつてゐる神父さんである。その禅堂は全く曹洞宗の規格に準じ、ちがうのは堂中央に祀る文珠菩薩像のかわりに巨大な自然石が置かれていることぐらいであろう。一週間つづく接心が屢々おこなわれ、接心の時以外でも一日の日課は全く曹洞僧林とかわることはない。ただ、朝早くに一時間のミサがあるのでカトリックであることが判るぐらいのものであつて、ミサは無論、小室ながら礼拝堂で行なわれる。

ラサール神父は『禅——悟りへの道』⁽¹⁰⁾第一章において「悟」をまず三段階に分けて説明される。

第一は外形的に坐禅をやる段階である。坐禅とは決してボンヤリと坐つてゐるのではなく、「自我に関する一切の考え方

を排除するようつとめる」ことである。そのための一便法としてラサール師は公案にふれるのであるが、それは「理性の活動を止める」のに助けとなるともいう。従つて、自我意識に関する一切の考えを排除する、とは理性の活動にもとづく一切の概念化のはたらき、はからい、をとどめることと理解してよいであろう。そしてこのハカライトとどめ「心を空にする」ことはそれだけで実用的価値があるので、それは決して智慧のはたらきを低下させるものではない。むしろ却つて、知性のための新しい刺激を与えるものである。また、自我を空しうすることは、自己を遼放な欲望から解放せんとする努力であるし、これは禁欲的な意味をもつてゐる。

第二の段階は内的体験の段階である。ここになると、坐禅中に、時おり観音や他の菩薩の像が幻として脳裏に出てくる。時には閃光がひらめいたり、薄暗い影が目前を横切つたり、といった幻覚が出てくる。これは魔境といわれてゐるもので、師家たちは弟子にこれが出てくると喜ぶ、という。但し、これは決して悟りに至る道程において必ず出てくるものであるから、眞の悟りに至る道程において必ず出てくるものであるから、

すなわち、「無意識的なものが求められて いるのであつて、自己の外へ歩み出そうとする衝動」がかもし出されてくる段階である。

ここまでくると具体的な実際的効果があつて、理性も意志

も自由に駆使することが出来る。煩わしさにも平安を保つことが出来、人格も円満になる。何事にも精神を集中させるとが出来るようになつてくるのである。

第三の段階は本質を直観する最高の段階である。ラサール師はまずこの段階の現象の叙述として、明治の禅僧、今北洪川の悟体験を次のように紹介されるのである。

「ある夜、坐禅に没頭していると、突然全く不思議な状態に陥つた。私はあたかも死せるもののようになり、すべては切斷されしまつたかのようになつた。もはや前もなく後もなかつた。自分が見る物も、自分自身も消えはてていた。私が感じた唯一のことは、自我の内部が完全に一となり、上下や周囲の一切のものによつて充たされているということであつた。無限の光が私の内に輝いていた。しばらくして私は死者の中から甦つたものごとくに我に帰つた。私の見、聞き、話すこと、私の動き、私の考えはそれまでとはすっかり変つていた。私が手で探るように、この世のもろもろの真理を考え、理解し難いことの意味を把握してみようとすると、私はすべてが了解された。それは、はつきりと、そして現実に、私に姿を現わしたのであつた。あまりの喜びに私は思わず両手を高く上げて踊りはじめた。そして、突然私は叫んだ。「百万巻の経巻も太陽の前のローソクにすぎない。不思議だ、本

当に不思議だ」。

ラサール師はさらにT・マートン（カトリック神学者。やはりカトリックの神体験をもつ）やその他のキリスト教神秘体験の例をあげ、道元禅師の身心脱落も同種の体験としてとりあげる。師はまた別のところで、近代ヒンドゥー教のラーマナ・マハルシの神体験をもあげる。すなわち、かかる体験は「経験的自我の知覚でなく、不死の究極、最深の自己の覚知」であり、「心理的に解釈」するなら、悟とは「純粹存在の体験であり、それはすでに認識活動より以前の、あるいは境外の問題」¹³なのである。

これは事柄としてはまことに明らかであり、よく理解されるものである。すなわち、典型的な「神秘体験」として悟がとらえられているのである。神秘体験とは何か、と問われても古来より幾千という定義がなされ、手垢のつきすぎた問題なので筆者などに答えようもない。ただ、最も標準的な現象としては次のようにとらえておいて大過はないと思う。つまり、何らかの形の瞑想を行つているうちに、ある瞬間に直観がひらめく。それは日常普通の経験とは全く異なる心の深奥における事物の本質の把握である。その体験の中では何ものか絶対なるものとの触れ合いが感得されるが、それは決して単なる心理現象ではない。自己存在の根源における絶対なるものとの合一のかかわりあいの実体感なのであり、これが形

而上学的には見神とか、絶対我の発見とそれるものである。さらに、この時、特有の喜悦の情が生じ、一切の自我意識（はからい）は働くかず、烈しい高揚感が生ずる。これを契機として心に、より新しい、高い境地がひらけてきたという意識がおこつてくる。わざにこの体験はせいぜい一時間位しか持続しないが、その恍惚（trance）の後、その人の心境は以前とは全く異なり、新しい世界の存在に目ざめたものとなつている。そして、かかる体験の大小をくり返しながら神秘家はその心境を深めてゆく。そして遂には融合体験のさ中に感する歎びと光輝とが退転することなく、行往坐臥に至高の絶対者と共にあるという意識の中に生きてゆく。⁽¹⁴⁾

こうした宗教現象そのものの存在は疑うことは出来ぬし、それが一切の理智分別をはなれた宗教的に高次の心境であることは異論がない。また多くの実例を我々はキリスト教、イスラム教の伝承の中で知っている。ヒンドゥー教においても「梵我一如」とかヨーガでいう「三昧」（samādhi）は典型的な神秘体験である。また仏教においても、例えば原始仏典において涅槃の境を「自我の鎧がとけ」「不死」「光輝」とか「炎」と表現することと上記の意味での神秘体験との関連性はそう簡単には否定しきれない。また中觀思想においても、例えれば「光り輝く心」（cittam prabhāsvaram）としや表現は、單なる論理的推論の結果出てきた单なる表現ではありえない。精緻

な空の哲学も、その根底には空なる神秘体験があることを認めざるをえない⁽¹⁵⁾のである。

しかし、仏教にも神秘体験の系譜があるからといって、禅がすぐに上記の意味での神秘体験だと結論することは出来ない。例えればラサール師のあげた道元禅師の身心脱落にしても、決して同師のいうごとき恍惚（エクスタシス）⁽¹⁶⁾、あるいは、そこには、自我意識が全くないからという意味での忘我（Enstasis）とかであつたとは思われない。禅師の如淨禅師下における曉天打坐の時におこつた出来事は、もつと自覺的なうなづきだつたと考えられるし、決して上記の如き意味での「神秘体験」とは思われない。

しかし、ラサール師はご自身の体験の上に、禅の悟をかく神秘体験ととらえられるわけである。この立場に立つと、公案もマントラ（真言）もすべてはこの体験をうるための手段とならざるをえないし、だから只管打坐についても「数息観や……他の手段、たとえば真言……といった手段がもはや気に入らなくなり、他面ときおり、三昧すなわち深い集中の状態に入るときが只管打坐を試みる正しい時点であろう」と述べられるのである。従つてここには只管打坐の時に最も端的に本来の自己が現成しているということ、というよりも、本来成仏しているからこそその打坐であるという坐禅そのものの絶対性は認められていない。もし正邪の判断の基準を道元禅

師御自身がいかに考えておられたかということにおくなら、同師の只管打坐の解釈はまず誤りと断じていいものと思う。

さらに、もし悟が一時的な神秘体験だとしたら、その体験からさめて日常に戻った時はどうなるのか。この点に関して同師は言われる。「……最高の経験としての……見性をうる……」しかし悟れば修行の必要性はないということではない。

「……坐禅は開悟にみちびくはずであるが……悟りは持続の状態にはない。……だから倫理的完成にも達するまでは、悟はくり返しあらたに獲得さるべきものであろう」。⁽¹⁷⁾ ここにも先述した神秘体験一般の枠組にのつている悟の理解がある。

以上、ラサール師の坐禅と悟をみ、主に道元禅師の立場からコメントをのべてきたわけであるが、ラサール師は別に自分は道元禅師の門流だと言つておられるわけではないし、曹洞宗の人間だと考えておられるわけでもない。筆者はラサール師を個人的にも存じあげ、そのお人柄と宗教的境地の深さに心からの敬意をいだいている一人である。ただ同師は原田祖岳老師に師事され、同老師は曹洞宗の方である。もつとも同師が可成りに臨済に近い禪をお説きになつたのも周知のこところで、ラサール師が公案を時折お用いになるのも、また「倫理的完成に達するまでは、悟はくり返し獲得さるべし」と臨済的に説かれるのも、また当然のことかも知れないのである。従つて以上のことは同師と関係のないところで、曹洞

の立場からの一コメントでしかない。

さらに、これがもう一つ別の意味で、ラサール師にとつてどうでもいいことを私が述べているのではないか、と思われる面もあると思うので、それは同師が、上記のごとき体験を特に曹洞のものだとか臨済のものだとかは毛頭考えておられないものである。

同師が自らに体験され、深められた体験はただ真実の「存在体験」そのものなのであつて各宗派を超えている。それを仏教徒は自我や万有や自然の一体感の体得という意味で「自然との一致」の体験というかも知れないし、同じことをキリスト教では「神と一致の体験」というであろう。存在体験は存在体験として絶対なものとしてあるし、それを各宗教はそれぞれの世界観に基づいて異なる説明をするにすぎない。悟りそれ自体（＝存在体験）は仏教のものでもキリスト教のものでも、また他のいかなる宗教のものでもない。

従つて、キリスト教の神体験とは、実は、禪で悟と呼ぶものにほかならないし、逆にキリスト教でいう見神は禪の悟りなのである。ただ、キリスト教とは神信仰から出発してその基礎の上に道徳的純潔と完全さを目指して努力する方向だし、禪は神信仰などなしに道徳や完成を目指して努力することからはじめ、最後にようやく神に達する。かくして悟とは真に神の信仰への、そして神の愛への道、直接の道であるといふ

のである。

かくのごとくしてラサール師は禅・キリスト教の究極の境地を同一視するのであるが、ここには二人の人の宗教体験の内容が同じか否か、という「同一性」Identityがいつも簡単に肯定されていはしないか、という疑問がのこる。しかし、その問題は今、別にして、師は禅の方法によつてキリスト者としての完成の道を歩まれたわけだし、それは禅とかキリスト教とかの枠をこえた「存在体験」だった。だからこそ、師は確信をもつて、貴方は禅者ですか、キリスト者ですか、という質問に「私はカトリックですよ」と答えられるわけである。

またこれは、存在体験が超宗派のものであるが故に、カトリックであつても一向かまわぬ道理であるし、同様に禅者であつても不都合はない。

かくしてラサール師にあつては、禅はキリストの神体験につらなる道である。そしてかく高次の体験にまでゆかなくとも、坐禅は(1)キリスト教的「黙想」の準備として利用しあるし、(2)坐禅そのものを一種のキリスト教的「瞑想」としても用い得ることを強調されるのである。

以上、長々とラサール神父の禅についての所感をのべてきただが、ヨーロッパにおけるカトリック神父の禅はラサール師の中すべて含まれているといつていい。いや、ラサール師は神父たちのかかる一般的な禅への興味と関心を包含し

つつ、尚、それをつきぬけ、カトリック神父の禅の最高峰におられる方である。正直にいって、一般の神父たちの関心は上述の(1)のタイプにとどまつていて、(2)のキリスト教的瞑想としての禅までもきていない。あくまでもキリスト教的「瞑想」、「瞑想」の手段としての坐禅が考えられている。

しかし、次のように考えている人もいる。すなわち、禅とカトリックの瞑想は、一の理念として、同じものかも知れない。仮に全同でなくとも、同じ方向に実存の深みをさぐつてることは間ちがいなかろう。もしそうなら、両者の究極のところでの「対話」Dialogueが出来はしないだろうか。こうした発想は一九六四年のエキュメニカル運動における諸宗教融和の呼びかけに応ずるものであることは無論である。しかし、同時に、この種の「対話」は今後に重要性をますと思う。様々なレヴェルで東と西の話しあいが行なわれている時、これは教理の差を超えて「人間の根底」のレヴェルでの対話だからである。

四 四 ニヒリズム超克の禅

神をはじめとする伝統的価値を認めえず、思想的虚無の中に新しい価値を見出そうとつとめる人は少なくない。ヒッピーも本来はそうした人たちだった。ただ私がヨーロッパで会つた人でこのタイプに属すると思われるのは多く地道な職業

に従事し、真摯に生活の中で悩んでいた人々だった。今その代表としてF・A・ヴィアーレ氏のケースを、同氏の禅に関する著書『禅——もう一つの斜面⁽²⁰⁾』と筆者の同氏との討論からきぐつてみたい。

F・A・ヴィアーレ氏は一九一八年、フランスに生れた思想家である。厳格なカトリックの家柄に育ち、神父ではないが子供の時から宗教・思想に多大の関心をいだいていた。第二次大戦中には政治犯としてとらえられ、ゲシュタポの迫害をうけた。この頃より「神」をはじめとする現代の宗教的、思想的諸価値について様々な疑をもつたらしい。かかる時に氏はT・ド・シャルダンに出会っている。シャルダンはイエズス会に属する神父で、科学者と同時に思想家として著名な人である。従来の神学と自然科学的進化論を調和する思想を唱えたため、カトリック教会より異端として迫害され、著作の出版も禁圧された。そして遂にアメリカで客死した人である。死後にその価値は認められ、日本でも最近興味がもたれてその著作集の和訳が刊行されつつある。ヴィアーレ氏はこのシャルダンに出会い、その教をうけた弟子であると同時に親しい友人もある（本人談）。こうした経歴のためか、ヴィアーレ氏は自然科学の素養も深い。そして、現代に至る西欧の思想が常に対立を予想する二元論的発想（主・客観、自己と他人、人間と自然、等の分離、対立）と人間の自我に基づいて構

築かれていること、そして正にそれが現代の文明の混乱の原因であることを鋭く指摘するのである。

例えば「赤いバラ」という時、そのバラは無論黒くないし、「赤い」という属性がバラの実在の一部であることは否定しない。しかしこうした「常用論理」(logique uselle)のみでは事物の実在はもはや十分に示しえない。もう一つ超越した立場、すなわち従来の常用論理では対象外とされた次元での新しい実在のとらえ方が今や必要なので、それが「空」にほかならない。（もともと「空」というのは同氏が仏教にはいつてから使い出した言葉であるが）。この「空」とは常用論理では、「存在しない」といわざるをえない。しかし、「空」とは決して何も存在しないことではない。それは潜在的な宇宙を包含し、宇宙万物とのかかわりあいの中に事物の実在のありようを示すものなのだ。そしてリュパスコ、ドブローカ、ガエン等に代表される現代の科学も、事物が真に存在すること、つまり「実在」、とは正にこの「空」なる在り方に他ならぬことを説くのだ、という。

また「神」観念にしても、ヴィアーレ氏は従来どおりの意味での神は信じられなくなっていた。神の「約束」は現実に密着せず、神の「摂理」という言葉はもはや実体をもたなくなっていた。同氏はいう。伝統的神とは所詮、「われわれの自我の意識の姿に似せて形づくられた絶対意識」であって、

「」には常に人間の意識がかかわっている。しかし真実の神はP・ティリッヒのいうように「神の上の神」をみなければならないのだ。一切の意識・概念化をはなれ、古い神観念は追放され、「存在」という言葉さえ適用出来ぬ神が求められていて⁽²²⁾いる。

こうした時にヴィアーレ氏は弟子丸泰仙師に出会い、曹洞禅に導かれた。日本にも再三やつてきて、特に一九七四年には京都安泰寺に四ヶ月安居し、内山興正師より得度をうけた。従つて同氏は今では曹洞宗の宗侶である。こうしてヴィアーレ氏は一切のハカラインなきところに万物をとらえる新しいとらえ方を知り、自我を放棄したところに「所与」として絶対なるもの（キリスト教徒ならこれをこそ神と呼んでもいい）が現成する世界を見た。すなわち西欧の伝承たる二元論的な、主・客の意識が分離した知性ではとらえられぬ全く新しい精神の次元を知り、それを「もう一つの斜面」と名づけるのである。⁽²³⁾ 同氏はいう。現代までの思想、知性の営みは心理経験としての意識の領域のもの、実在の一面でしかない。精神界のもう一つの斜面があるのである。そしてこの斜面を指向する思想家もいたので、例えばH・ベルグソン、エトワール・ル・ロワ、T・ド・シャルダン、H・デュメリ、鈴木大拙等である。しかし、そのもつとも端的なのは禅であつて、禅とは「牛の参加^(アンガージュマン)」である。知識ではなく自らが参加し体

験することを本質とする、それはまた(イ)（眞の）「五匁」⁽²⁴⁾（田常的）自分自身との同化 (*l'identification du Moi avec soi-même*) であり、且つ、(ロ)人間とその人間が一部である宇宙への統合 (*l'intégration de l'homme à l'univers donc il fait partie*) であるとヴィアーレ氏はいう。「」のうわばは西欧人一般には理解がむずかしいテーマだと私は思う。何故ならT・マートンがいみじくも「」ように、西洋人は経験的自我 (empirical ego) と人格 (person) とを普通区別しない。はからいや知性をもつて構築されている自己^(スガタ)つまり「経験的自我」がすなわち自己存在そのものと考えられているのであり、まだだからこそ、人間の眞実の相^(スガタ)を見るのに最後まで知性を通して見ようとするのである（前述のデカルト参照）。従つて一般に「」これが自分だ」と思つてゐる日常的な自己（実は経験的自我）とは別に（眞実の）自己 (Moi, 大文字の Moi) があるのだ、そしてその眞実の自己に私の全体をあげて同化させていくのだという考え方は、やはり西欧人にとってはまだ慣れてない発想であろう。

(ロ)の人間と人間がその一部である宇宙との統合、というのも、伝統的な西欧の自然観には真向から対立する。先述したように西欧では、人間と自然とは決して同質ではない。「人間」に対して他の諸生物や自然環境は人間に敵対し、だからこそ、人間により征服され、奉仕させられるべきものである。牛・馬は人間に食べられるために神により創られたものだし、

自然是人間の役に立つよう徴服される。人間と自然（宇宙）

う。

は「統合」などされるべきものではないのだ。しかるに禅では人間||自己存在とは自然の一部であるし、これは東洋人にとつてはごく常識的な一般感覚である。特に禅ではこれが徹底した眼のみひらきとして、人間も山川草木もすべてが「いま、ここに」かけがえのない絶対なもの、仏性のはたらきとして現成しているとみる。だからこそ「釈尊一人成道した時、山河大地ことごとく成道」するし、釈尊の成道とは、

実は、私の成道に他ならない。人間と自然の宇宙とのブツツジキの統合観念とは、宗教的実存のレヴェルでも、日常一般の物の考え方でも、禅の強調する世界であるし、これまた東洋的な発想といつていい。ヴィアーレ氏は、「もう一つの斜面」とはかかる世界を、つまり、知性によつてではなく「一の参加」——経験——によつてみてゆくものだというのである。

そのためこそ坐禅が修されなければならない。正身端座とは自らを無にする行である。坐禅中、理論的には欲望、意志、苦惱等が放棄されることが可能だが、実際には奔流する思考を來り、且つそのまま去らしめてゆくプロセスである。そしてその結果、何もおこらぬ。幻影、色彩、喜悦の情、一体觀、超感覺などが坐禅中みえることがあるかも知れないが、それは自我の所産でしかない、と禅者は教えるのだとい

坐禅とは端的に「新しい存在に私をかえる」ものであり、精神分析などではとらえられない「実在への参加」なのだ。その一瞬一瞬に新しい創造がおこなわれており、それが悟である。丁度、絵をかき、愛する行為と同様で、その結果が問題なのではなく、一瞬一瞬における「創造」のいとなみが重要なのだ。

だから、悟とは決して「啓示」ではない、とヴィアーレ氏はいう。啓示の原語は illumination (英・enlightenment, 独 Erleuchtung) だが、これは二重の意味でのキリスト教的解脱観との対比といつていい。第一は禅の悟りとは神の側からくる「啓示」ではなくて、自らの側の「参加」によりて得られるものということであり、第二は illumination であれ enlightenment であれ、何ものかを自己の脳裏に「光り輝かせる」という意味での神秘的体験が悟ではないということである。

こうしてヴィアーレ氏は只管打坐の絶対性をとにかく認めると（但しその絶対性を支える本覚、あるいは正信については触れるところがない）のであり、悟をいわゆる神秘体験とはとつていな。

ただし、坐禅を行なうことの実際的効果についていくつかの特徴をあげる。例えば坐禅はわれわれの精神習慣をねこそぎにする。一切の思考・概念も、何らかの内省とか情念的意

識さえもが自我の働きとして斥けられる。ここに通常の意味での（自我的）自己は死に、対象と同化した（眞の）自己が現成する。「全宇宙の一部としてある」自己が直感される。

かくして自己の「実在」は一切の概念化をこえたところに横たわっている。これは「無」とか「空」とかと表現されるが、これは決して何もないことではなく、現実から逃避した無活動の状態のことでもない。それは永遠につらなる眞実の自己の体験の表現なのであり、概念として説明する言葉ではない。眞実の自己は無としてかぎりなくはたらいている。

正身端座の無は生活全般にも拡大されてはたらいている。一つには、坐禅中には常に姿勢を正し、眼は見、音はきこえ、しかもそれらにとらわれず、身体中に注意力がゆきわたっている。

同様に、坐禅中ばかりでなく生活全般の細部の一⁽²⁷⁾が重大な意味をもつ。歯の磨き方、料理の作り方、便所での行儀さえもが注意深く行なわれ、自分の生活すべてが禅の実践となる。

第二に坐禅でも禅の生活においても一切が放棄される。これには内面的な努力が常に要請される。それも頭で考える放棄ではなく、生活、身体の行為を通じて「無」を受諾することであり、完全な放棄とは「死の先取り」もある。

第三に禅は対象と自己⁽²⁸⁾とが同化する世界である。情念さえも我々は受け入れる。これらの情念をおしころして、それか

ら逃れるべきではないのだ。われわれがそれに同化すべきであり、ふりまわされることなく、例えば苦の来る時にはその苦にはいりこみ一体化するところに苦の克服がある。

この姿勢は慈悲にもあらわれている。自らを高みにおいて他を見下すアワレミではなく、自を他に同化し、自らにひきあてて他を見る慈悲でなければならない。

かくして禅には絶対否定と絶対肯定の両面がある。すべての現象は本質として無であると徹見されねばならぬが、しかし、人生は絶対肯定される。この「あらゆるフォルムの下における生命を受諾」⁽²⁹⁾ しうることは西欧人に大きな推進力と勇気を与えるものである。そしてこの両面が一に統合されるところに眞の実在の平面があるのである。

それでは禅は果してキリスト教徒や他宗教のものにとつて意義があるのか。ヴィアーレ氏はここに柴山全慶師の言葉を引用して自己の見解としている。すなわち禅とは眞実それ自体であり、いかなる解釈をもこえている。すべての宗教、哲学の基礎であり、これは逆にいえばそれぞれの宗教の言葉で説明してもよからう。「キリスト教徒の禅、道教徒の禅、キリスト教徒の禅解釈、道教徒の禅解釈があつてもいい」。

こうしてヴィアーレ氏の禅への関心は西欧の神観念への疑問から出発している。これはウラハラに、自己存在をいかにとらえるかという実存の問題でもあって、同氏の場合は、あ

まりの知性・理性尊重の結果に対する懷疑もある。すなわち、現に生き、息づき、うごめいている自分を無理に向こうにおいて対象化し知性でわってみても、それは実体から出た影を分析するに等しい。眼は眼みずからを見ることが出来ない。自らの眼は物を見るというハタラキの中にその「実存」がたしかめられねばならない。それを知性でわり概念としてとらえてしまうから真の自己は失われ、超越者とのかかわりも失われる。たまるべき人間の価値体系もくずれ去ってしまふ。すなわちこれはニヒリズムなのであって、よるべきものを失つた人間は生きがい、つまり生の目的をも見失つてしまふ。これは元来、合理でわかるはずもないものを知性でわって判つたと思いつあやまり、それをよるべとしていたことへの反動といつていい。

ヴィアーレ氏はこうして思想的ニヒリズムの超克を求めている時、禅に出会つた。それは意識・知性によらずに人間の實在を見出す「もう一つの斜面」への出会いであつた。禅への傾倒は強く、従つて「異国趣味への逃避にも似た極東思想へのこの執心は何故か」という屡々の質問に対し「偶像がひきさかれた以上、他の偶像で間にあわせることを望まぬ」⁽³⁰⁾と答えてゆくのである。

従つて同氏は西欧のインテリ・思想家として出発し、懷疑をいだきながら、その解決をいわゆる「思想」ではなく、

坐禅を中心にして「生活の全体を行とする禅」に求めるのである。

ただ、知性の価値そのものを否定するわけでは無論ないし、禅の「以心伝心」の重要性を認めつつも、尚、「(禅の)理解はまた知性と直観が結合する足場からなされねばならないことをたしか」だと考へる。

ただし、この直観が必ずしもいわゆるの神秘体験をいうことではないのは先述した通りである。しかし、曹洞禅的に修即証とも断言していない。行がすなわち悟だ、と言われても、そしてその真実性を感じとり受容はしてみても、尚そこにもう一つ身体全体からするうなづきがない。このことを同氏自らが知つてゐる。我々の言葉でいえば「醇熟」^(ジンジュ)のかもし出されてくるのはある程度の年月が必要だし、またここにこそ最も「仏の生活」を具現し易い環境としての僧院生活の意義の一つもあろう。ヴィアーレ氏がそのためにわざわざ来日し、老驅に鞭うつて京都の安泰寺に住し、若い雲水たちと同じ生活の四ヶ月をすごしたうらには、こうした同氏なりの煩悶と求道への意欲があつたのである。

だから、ヴィアーレ氏にとって、カトリックを捨てて仏教徒に改宗することは一の必然であった。そして、特にカトリックにとつて自らの宗教伝承を捨てて他宗教に走ることの困難さと社会的評価の厳しさは私たちの想像を絶するものがあ

つたようである。

改宗の有無は別として、ヴィアーレ氏に代表される思想的ニヒリズムに悩む人の数は少なくない。無論、人によってその度合は異なるけれども、思想および生活の具体的側面（生きがい）の両面にわたっての問題は多くの人がかかえている。先述した「サロン禅」の人もそれなりの関心は持ち悩みはいだいているのである。

ただかかる人々のうちから特に禅のみに興味をもち、真に学び行ずる人は所詮「少数派」なのだ。そしてその少数の人々の禅へのアプローチの方法と興味もまた様々である。一体西欧に禅を輸入するとはどういうことなのか。ヨーロッパで多くの人に会い、話しあい、本を読むにつけて、私はそれを考えた。少なからぬ人が次から次へと坐禅を「かじり」、一、三日やつては去つてゆく。参禅会の隆盛も必ずしも禅の真の隆盛ではない。

禅的世界観、人間観そして自然観が思想として研究され、西洋のそれと比較され、新しい文明の原理ともてはやされる、それはそれでいい。しかし、あくまでも禅の思想的側面でしかない。個々人の生活の上にそうした世界観等が生きてはたらかなければ眞の禅とはいえないのではないか。

一つの文化体系が異なる新しい体系の中にうつされ定着する

時には必ずや変容がおこる。逆にいえば変容がなければ定着しない。日本の禅という一の宗教文化がヨーロッパに移るとしまつたら最早、禅とはいえぬ最も基本的なものはなにか。

変容せぬもの、禅の本質とは、人間を含む万物が、今、ここにかけがえのない絶対のものとして在る（現成公案）ことへの宗教的な眼のみひらきとその生活面でのハタラキといつていいものと思う。

ただ、私なりに信受している曹洞禅的なかかる世界が、果してキリスト教やその他の宗教の究極の境と同一か否か、私には断言する自信がない。identityはそう簡単な問題ではないのである。ただ、思想面でも、また、全生命を肯定する行の面でも、禅が現代の混迷の中にある欧米人に有意義たり得るのはヴィアーレ氏の指摘するごとくである。とすると今後歐米の禅を我々の側から考えるとするなら、ここには二つの面が整備される必要があろう。第一は禅の思想的解明で、それもいわゆる形而上学では意味がない。あくまでも「実存」をはなれぬままの思想の営みと、そしてその西欧思想との比較でなければならない。また第二には、欧米の社会に適応しつつも、尚、悟の上に行なわれるような日常生活の訓練の場が必要であろう。

本格的にして実のりある変容・定着はまず眞の伝承が伝え

られてからはじまるのである。

註・

33、四八一五一頁参照。

- (15) 梶山雄一「空觀の論理×中觀」(『仏教の思想』3、昭44、角川書店、110—113頁、六四頁。)

- (16) ラサール『禪とキリスト教』、1111頁。

- (17) ラサール 上掲書 七〇頁。

- (18) ラサール 上掲書 九九頁。

- (19) ラサール 上掲書 11011頁以下。

- (20) Francois-Albert Viallet; Zen, l'autre versant, Casterman 1971

尚、本書を読むに際し、原著者の友人たる中野寅雄氏（在ベリ）の訳稿（未出版）が大変助けになった。記して謝意を表します。

- (21) Viallet, op. cit., chap.V

- (22) Viallet, op. cit., chap.III

- (23) ブルヴァー 上掲書 第一章の要約。

- (24) Viallet, op. cit., p.19.

- (25) Viallet, op. cit., p.19.

- (26) ブルバ、前掲書、1111頁。

- (27) Viallet, op. cit., chap.IV

- (28) op. cit. chap. I

- (29) op. cit. chap. IV

- (30) op. cit. p. 20

- (31) op. cit. p. 45

社、昭42。

- (11) 原文は擬古文であるが、今、英訳からの重訳（上掲、ラサー

- ル『禪—悟りへの道』1111頁）を引用した。原文は『禪海一瀾』

（岩波文庫）1111頁以下。

- (12) ラサール『禪とキリスト教』七四頁。

- (13) ラサール『禪—悟りへの道』四〇頁。

- (14) 岸本英夫『宗教神秘主義—ヨーガの思想と心理』大明堂、昭

禪の伝承と変容（奈良）