

〔論 文〕

「無情説法」「異類中行」とユニバーサル。

プロジェクトン(U・P)について

矢 谷 慈 國
(雲 谷 斎)

私は、これまで、多元的リアリティとユニバーサル・プロジェクトン(U・P)という概念を提起することによって、「近代社会という、人類社会がもつに至った未解決の大問題」について考察してきた。^① U・Pとは「人間と自然、個人と社会、精神と身体を二元論的に分割して取り扱う思考、体験様式に対して、それらの関係を一体連続、あるいは弁証法的な相互内在、相互浸透の関係にあるものとして、取り扱う思考、体験様式のこと」である。このU・Pの定義からすると、近代社会とは、人間と自然、個人と社会、精神と身体の実体論的三元分割と、それぞれの対の前者が後者を支配するあり方が、人類史上最も極端にまで進行しつつある社会であることになる。

私はU・P、の種々相について、環節分化的な未開社会における「原初的U・P」「子供の思考体験様式の

中に見い出せる、もう一つの原初的かつ超歴史的U・P「「枢軸時代のカリスマたちが提示した、リファインされたU・P」層分化的古代中世社会が作りあげ、制度化、体制化していった「カリスマのルーティン化のもとで成立する伝統的諸社会のもつU・P」機能分化的近代社会の資本主義化された日常生活と物心二元論にもとづく科学的思考の世界以外の、「芸術、宗教、スポーツやゲームなどの多元的リアリティの中で一時的、部分的に成立するU・P」などについて論じてきた。^②

本稿のテーマは、U・Pの類型の中では、古代インドのシャカ^③の教えに発し、中国、朝鮮をへて日本に伝わった大乘仏教の伝統の中の、中国唐代の禅文献の中に見出される、「無情説法（人間以外の植物や無生物たちも仏の教えを説いている）」と「異類中行（仏の衆生無辺誓願度、一切の衆生を救済せずには止まないという慈悲の本願を実現するためには、人間からすると異類である牛馬、畜生の中に入っても人のために尽さねばならない）」という言説をとりあげ、考察することである。それは、西欧近代が自らを乗り越えるために自前で作り出したとされる、「ラディカル・エコロジー思想」^④を軽々と超えていく、東洋的エコロジー思想の極北を示すものであり、大乘仏教のもつU・Pの立場を端的に示している思考体験様式の表現なのである。

無情説法や異類中行の考え方は、中国古代哲学の「天地万物一体同根」や仏教哲学の「一切衆生悉有仏性」の思想、それらの日本の展開であり、「能文学」のベースとなっている「草木国土悉皆成仏」の思想と不可分に結びついている、「東洋的なリファインされたU・Pの、唐代禅仏教における表現」と言いうるものなのである。^⑤

わざわざ旧くさい唐代の禅文献『祖堂集』や『趙州録』をもち出して、U・Pについて論じようとする私の問題意識は地球生態系を破壊し続けながら、自らに代わる新しいモデルを提示できていない、二十一世紀初頭の近代資本主義社会を生きている我々が、自前の解決策を見出すためには、自らの足元にある、東洋の伝統を

見直す努力が不可欠であるということにある。それは有限な惑星である地球上で生きねばならない、生きものの一員としての原点にもどって、自らのアイデンティティの源泉である東洋思想の伝統を、現代的視点から見直し考え直す広範な作業⁽⁵⁾の一端になうものである。

第一章 無情說法とU・P

「無情說法」というテーマは、『祖堂集』卷第三、南陽慧忠の章に収められているいくつかの問答の中で展開されている。『祖堂集』とは、祖師たちの堂奥^{どうおく}を集める意であって、中国五代南唐の保大壬子の歲(九五二年)泉州招慶寺で、寺主である淨修禪師文徹の序を附して成立した、最も古い禪文献の一つである。唐代に成立したこのテキストは韓国慶尚南道海印寺藏『高麗版大藏經』の中に収録されたが永く知られることがなかった。それが柳田聖山氏の研究によって、戦後の禪文献研究の中で注目されるに至った著作である⁽⁶⁾。

第一節 無情說法のノエシスとノエマ

『祖堂集』卷第三、南陽慧忠(一七七五年)⁽⁷⁾の章に以下の問答が記されている。

一、南陽張漬問、某甲聞有無情說法未諦其事、乞師指示。師曰、無常說法汝若聞時方聞無情說法、緣他無情始得聞我說法、汝但問取無情說法去。張漬曰、只如今約有情方便之中如何は無情因緣。師曰、但如今於一切動用之中施為、但凡聖兩流都無小分起滅、便是出識、不屬有情。熾然見覺只是無其繁執所、以六根对色分別非識。

矢谷 訳

南陽の張漬^⑧が聞く。私は無情説法ということについて聞いたことがありますが、それがどういうことなのかまではっきりわかりません。どうか御教え下さい。

師^⑨（慧忠）が言う。「無情説法はもし汝がそれを聞いた時、正に無情説法を聞くのだ。そのように無情と関わった時初めて汝は私の説法をちゃんと聞くことができる。汝はただ無情説法を聞き取りさえすればよいのだ。

張漬。「たったいまで、有情の（私に対する）方便の中においては、どのようなことが、無情の因縁なのでしょうか。」

師。「ただ人間がここいまで、一切の動きや働きの中でふるまうときに、凡人であれ聖人であれチラッとでも意識を起滅させないことが「意識を出す」ということであって、このような人間のふるまいは、有情（としての通常の人間の意識の働き）に属さないのだ。熾然として（はげしく）見聞し覚知しながら、それにとらわれつなぎとめられない所であり、六根（眼耳鼻舌身意）が外界の物に対して、はっきりと分別しながら（ちゃんとふるまって）、しかも、意識に跡を残さない働きなのだ。

無情説法とは、無情のもの（無生物や植物）が説法（仏の教えを説く）するのを、有情である人間が聞く、ということである。

この問答は、常識的な存在の区分である、無生物⇨物質、植物、動物、人間、聖人、仏などの区別を超越した、「無や空の概念」や、「色即是空、空即是色^⑩」ということばで表現される仏教的存在論と、「三界唯心、万法唯識^⑪」ということばで表現される、仏教的認識論の立場を「無情説法」という話題をめぐって提示している。

常識的立場からすると、無生物や植物は、自ら動いたり、鳴声を出したりしないし、意識や感情をもって外界と関わっているようには見えないから「無情」とよばれる。それに対して動物や人間は、食や性や自己実現などの欲求をもち、世界の中で主体的に動きまわり、それを鳴き声や動作で表出したり、ことばで表現したりするから、意識や感情をもっている存在、「有情」とよばれる。有情と無情の区別と、そのような区別を行う人間の側の認識基準はどちらも日常的、常識的存在論と認識論にもとづいている。この考えによれば「ことばをもたない、無情が仏の教えを説く」ということはありえない。

ところが、大乘仏教の「悟り」(真の覚醒)の立場に立つ存在論と認識論からすると、「無情が仏の教えを説く」ということは当然のことなのである。

この第一の問答で、常識的立場(衆生の立場)に立つ張漬は、悟りの立場(聖人、仏の立場)に立つ慧忠に「無情說法」という教えが、常識ではありえないし、理解できないものであることを質問している。

それに対する慧忠の答えは、(一)無情說法はある。(二)それを聞くか聞かぬかは本人次第である。(三)無情の說法を聞くという立場に立った時はじめて、私の說法をちゃんと理解できるようになる。(四)だからまず汝は無情說法を聞きうる「悟りの立場」に自ら到達しさえすればよいのだ、ということである。この段は聞くという人間主体の意識の志向作用(ノエシス)に対する、志向対象(ノエマ)としての「無情說法という現象」についての話である。⁽¹⁾

この師の答えに対して、質問者は、もし無情說法を聞くことができるとした場合、その時の私という有情の側の意識の働き、志向作用(ノエシス)はどのようなものであるかを問う。「たったいまで、有情の(私に対する)方便の中においては、どのようなことが無情の因縁なのでしょうか」という張漬の問は、そのように解釈できるのである。

それに対する師の答えは、私の現象学的な理解においては、有情で、意識をもった存在である人間が、常識的立場を超越して「悟りの立場に立った時の意識の働き方とふるまい（ノエシス）のあり方の説明をしていることになる。

その要点は、「チラッとでも自己の損得や利害を計るエゴのフィルターのなかった意識を起滅させないこと」が「日常的意識を出す（出識）ということ」であり、エゴのフィルターのかからない状態で、世界を見聞覚知することは、エゴの欲望達成を第一とする有情としての通常の人間の意識の働きに属さない（不属有情）のである。

そのような悟りの立場に立った人間の意識の働き（ノエシス）は、外界をはげしく（熾然として）見聞覚知しながら、しかもエゴの働きによってそれにとらわれない（無其繫縛所）あり方、「ありのまゝを、ありのまゝに見聞覚知する」意識の働きである。それは視覚、聴覚、臭覚、味覚、触覚、意志などの六根の働き（ノエシス）が、外界をはっきり分別しながら（エゴなしの立場でちゃんとそれらに応接して）、しかもそれをエゴや社会的評価の立場でよくやったか、まずかったか、優越感や劣等感、自己満足や後悔などという、日常世間的な評価の根拠を残さない（分別非識）という、意識や動きのあり方なのである。⁽¹²⁾

悟りの立場、無情説法を聞く立場に立った主体の側の意識の志向作用（ノエシス）のあり方を、このように慧忠は説明するのである。

百メートル競争でゴールをめざして走る選手の意識と体の動きは「ひたすらゴール（ノエマ）へと向って走る心身の働き（ノエシス）である。意識と体が、自らを対象化しないで、ひたすら志向対象に向って働いている状態を、「反省ゼロで対象に向って端的に生きている状態」と私は名づけている。意識が対象に向わず、チラリとでも自分自身に向って、自らを対象化する状態を「反省」⁽¹³⁾という。百メートルを走っている選手が、一

瞬でも走っている自らの体や表情や記録や、人がそれをどう見ているかなどに注意を向けると(起滅)それが○・○一秒のことであれ「全力疾走」ではなくなり、必ず遅れる。

人間は同じ有情に区分されている動物と異なり、「象徴を操る動物」⁽¹⁵⁾である。常に、ここ・いまを遺伝子プログラムに従って反省ゼロで端的に生きている動物とは異なり、人間は反省することができる。過去のことをふりかえったり後悔したり、未来のことを期待したり、計画できる。これらはすべて象徴を媒介にして成り立つ反省であり、意識が自らを志向対象とすることである。

反省能力をもった人間が日常言語(象徴)によって、世界とその諸現象、世界と関わる人間の側の諸現象を弁別(分節)、同定、命名⁽¹⁶⁾しつつ生きている日常生活の世界のあり方を、仏教の悟りの立場からは「迷いの世界、衆生の世界」とよぶ。「無情說法」を聞いているという「悟りの立場」は、反省能力や言語能力をもった人類が、自ら作り出した、反省や言語という呪縛(シンボルの呪縛)から自由になり、「ことがらそのものへ、エゴなしの立場から自由に働いて、しかも跡(業の原因となるもの)を残さないあり方を提示しているのである⁽¹⁶⁾。それは唐代の禅仏教において表明された、リファインされたU・Pの表現と見ることができる。

第二節 仏教の無・空と量子重力論

南陽慧忠章の次のテキストを示す。

二、南方禅客問、如何是古佛心。師曰、牆壁瓦礫無情之物並是古佛心。禅客曰、與經太相違。故涅槃經曰、離牆壁瓦礫無情之物故名佛性。今云一切無情皆是佛心、未審心與性為別不別。師曰。迷人即別悟人即不別。禅客曰、又與經相違。故經曰、善男子心非佛性佛性是常、心是無常今日不別。未審此義如何。

師曰、汝依語而不依義。譬如寒月結水為氷、及至暖時釋氷為水。衆生迷時結性成心、衆生悟時釋心成性。汝若定執無情無佛性者、經不應言、三界唯心、万法唯識。故華嚴經曰、三界所有法一切唯心造。今且問汝無情之物為在三界內為在三界外、為復是心為復不是心。若非心者經不應言、三界唯心。若是心者不應言無情無佛性。汝自違經吾不違也。

矢谷詔

南方の禪客が聞く。「古仏の心とはどのようなものでしょうか」

師が言う。「かきねのカベや瓦や小石などの無情の物がすべて古仏の心である。」

禪客、「經典と大いに違います。涅槃經に「かきねのカベや瓦や小石などの無情のものを離れているからこそ、仏性と名づける」と言っています。今、先生が一切の無情のものは皆これ仏心であると言われることがわかりません。(衆生) 心と(仏) 性とは別もののなのでしょうか別ものではないのでしょうか。」

師、「迷う人間にとっては別だが、悟った人間にとっては別ではない。」

禪客、「また經典と違っています。經典に、「善男子よ心は仏性に非ず、仏性は永遠不變(常)であるが心は常に變化する(無常)。」とあります。今先生が、心と仏性が別でないと言われることがわかりません。それはどんな意味なのでしょうか。」

師、「汝は語(ことば)にとらわれていて、その意味によっていない。」

たとえば、寒月が水を結晶させて氷とし、暖かくなると氷がとけて水となるようなもので、衆生が迷う時はその(仏) 性をしばって心をでっちあげるし、衆生が悟るときは心をとかして仏性となる。汝がもし、無情には仏性が無いと固執するならば經典に「三界唯心、万法唯識」(欲望界(欲界)、物界(色界)、非物質界(無色界))の三界はただ心の變化にすぎず、あらゆる存在(万法)はただ意識が作り出すものにすぎない。

いとあることに相応しない。それゆえに『華嚴經』は「三界に存在するすべてのものは、すべてただ心が造りあげたものである」と言っている。今、汝に聞くが、無情の物は三界の内にあるのか、外にあるのか。またそれらを心と為すのか、心でないと為すのか。若し心でないとすると三界唯心と經が言うことに合致しないし、若し心であるとする、無情には仏性がないという(汝の)言は經に合致していないことになる。汝自らが經と違っているのであって、私が違っているのではない。」

第二の問答は、「古仏の心」即ち「仏性」についての問である。仏性とは、仏になる可能性のことではなく、仏としての本質のことである。「仏としての本質とはどんなものですか」という南方禪客の問に対して、慧忠は「かきねのカベや瓦や小石などの無情のものがすべて古仏の心、仏性である」と答えている。

この驚くべき答は質問者にとっては了解不能であり、かつ自らが知っている教典の教えと矛盾するものである。彼は自分が記憶している仏典のことを引用して慧忠に反論する。その要点は「衆生の心と仏性とは同一のものか異なるものかという問題」である。

慧忠の答は、常識的立場に立つ、迷っている人間にとっては、「衆生心」と「仏性」は別ものであるが、悟った人間の立場からは別のものではないというものであった。

それに対して質問者はさらに、仏性は不変(常)であるのに対して、悟りに至っていない衆生心は変転するもの(無常)であると經典にあることをあげて、仏性と衆生心が別のもの(実体)であるという、実体論的立場からの反論を行う。

慧忠はそのような、仏性と衆生心という異なったことばには、異なった実体が対応して存在しているという、実体差別論に対して、水と氷を例に引いて答える。水と氷はどちらも同じ物質だが、寒月の夜は水は氷となり、

暖かくなると水は水となる。そのように衆生の心と仏性は本来同じものだが、迷うた時には人間の心は、凍りつき、固くなり、自由に流れない固まり（衆生心）となるし、悟る時には、やわらかく、自由無碍な流れる水のような仏性となるという、「秩序の相転移」の理論^⑩と、「非実体化論的、関係論的存在論」の立場からの答をしている。

量子重力論の立場^⑪からいうと次のようになる。同じ原素の組み合わせであるH₂Oが温度の変化によって、氷（固体）、水（液体）、蒸気（気体）という物質としての相（かたち）に転移を起こす。これを「秩序の相転移」とよぶ。このような秩序の相転移は、量子重力論の宇宙観における『百五十億年前に、時間、空間、エネルギー、物質という区別のない秩序、何もないというのではなく、すべてを含んでいるが区別のない状態と定義される、「無あるいは真空」の秩序がゆらぎ、相転移を起して、現在我々が経験し観察できるような、「時間、空間、物質、エネルギーの区別がある秩序」へと移行したことによって、宇宙がスタートした』という相転移においても用いられる^⑫。

この量子重力論の宇宙観、物質観と秩序の相転移の考え方は、「色（形あるもの）は空（形のないもの）であり、その逆も同じく真であるという、「色即是空、空即是色」の仏教的存在論と大変よく似た構造をもっている。

慧忠は、水と氷の相転移のたとえによる、衆生心と仏性の説明に続けて、質問者にもよく知られている仏教的認識論である、「三界唯心、万法唯識」を引用して、意識の志向対象（ノエマ）として存在論的に区別される、無情や有情、衆生心や仏性は、同じ人間の心や意識の働き（ノエシス）の所産にすぎないことを述べている。

このようにして彼は「無情の牆壁瓦礫」と「古仏の心」とは、存在論的にはその相が異なるだけで本来同じものであり、認識論的には、ともに人間の心、意識の所産にすぎないものであることを結論づけるのである。

この仏教的唯心論は、デカルト的二元論やニュートン物理学における主観と客観、精神（心）と身体（物質）

の区分を前提として成立つ「唯心論」ではない。相対性理論と量子力学のレベルにおける「唯心論」というべきである。

第三節 「無情說法を聞く立場（聖）と聞かない立場（俗・衆生）」と「衆生無辺誓願度」の慈悲の立場

第三の問答をあげる。

三、禪客曰、無情既有心、還解說法也無。師曰、他熾然說恒說常說無有間歇。禪客曰、某甲為什摩不聞。

師曰、汝自不聞、不可妨他有聞者進。曰、誰人得聞。師曰、諸聖得聞。禪客曰、與摩即衆生應無分也。

師曰、我為衆生說、不可為他諸聖說。禪客曰、某甲愚昧聾聵、不聞無情說法、和尚是為人天師、說般若波羅蜜多、得聞無情說法不。師曰、我亦不聞進。曰、和尚為什摩不聞。師曰、賴我不聞無情說法、

我若聞無情說法、我則同於諸聖、汝若為得見我及聞我說法乎。禪客曰、一切衆生畢竟還得聞無情說法

不。師曰、衆生若聞即非衆生。禪客曰、無情說法還有典拠也無。師曰、言不閑典非君子之所談。汝豈

不見弥陀經云、水鳥樹林皆是念佛念法念僧。鳥是有情水及樹豈是有情乎。又華嚴經云、刹說衆生說三

世一切說。衆生是有情刹豈是有情乎。客曰、既是無情有佛性、未審有情又如何。師曰、無情尚尔、豈

況有情乎。

矢谷詠

禪客が言う、「（そのように）無情に心があるということであれば、無情は說法ができるのですか。」

師が言う、「無情は熾然^{はげしく}説き、ずっと説き続け、常に説き、休みなく説いている。」

禪客、「私には何故聞こえないのですか。」

師、「汝が自ら聞かないだけで、それを聞く人があるのを妨げてはいけない。」

禪客、「誰が聞くことができるのですか。」

師、「諸々の聖人が聞くことができる。」

禪客、「そういうことでしたら衆生（である私）には資格がないことになります。」

師、「私は衆生（である汝）に説いているのであって、諸々の聖人たちに説いているのではない。」

禪客、「私は愚昧で、耳が悪いので、無情の説法が聞こえません。和尚は人天の師で般若波羅蜜多（知

恵の完成）を説いておられるからには、無情の説法を聞くことができますではありませんか。」

師、「私もまた聞かない。」

禪客、「和尚はどうして聞かないのですか。」

師、「私が無情の説法を聞かないのは、私が若し無情の説法を聞くと、すなわち私は諸々の聖人と同じ

になってしまい、汝が、私を見たり、私の説法を聞いたりでできなくなるからだ。」

禪客、「一切衆生は結局のところ無情の説法を聞くことができるのですか。」

師、「衆生がもし聞けば、すなわちもはや衆生ではない。」

禪客、「無常説法にはそもそも典拠があるのですか。」

師、「經典に関係なく物を言うのは君子の談（はなし）ではない。汝は『阿弥陀經』に「水や鳥や樹林が

皆仏を念じ、法を念じ、僧を念じる」と言っているのを見ないのか。鳥は有情であるが、水や樹は有情であろうか。また『華嚴經』に刹土（国土）が説き、衆生が説き、三世の一切のものが説く」

とある。衆生は有情であるが、刹土が有情であると言えるだろうか。」

禪客、「既に無情が仏性を持っているということですが、そうしたら有情はどうのですか。」

師、「無情さえこの通り（仏性をもっている）だから、まして況や有情においておやだ（当然仏性をもっている）。」

この問答の前半は（一）の問答のくりかえしであるから、説明はそちらにゆずる。後半の問答で重要なことは、慧忠が「私もまた（無情説法を）聞かない」と答えている部分である。

「無情説法が聞えない、聞けない、常識的衆生の立場」に対して、慧忠自身は、「それを聞く、聞くことができる、悟りの立場」立っている。しかし、質問者の「和尚は人天の師で般若波羅蜜多を説いておられるからには、無情の説法を聞くことができるではありませんか」という問に対して、「私もまた聞かない」と答えているのである。

そしてその理由に対する質問に答えて、「私が若し無常の説法を聞くと、すなわち私は諸々の聖人と同じになつてしまい、汝が私を見たり、私の説法を聞いたりでなくなるからだ」と語っている。これは、「衆生無辺誓願度」という、大乘仏教の立場から要請されるあり方である。「自ら修業して、輪廻と生死から自由になる悟りの立場に到達したブッダは、自分一個人の魂の救済を達成した。そして、そのような悟りに至ることは、大変困難な、普通の人間（衆生）には不可能に近い業であることがよくわかっていたブッダは、自らの達成し得た悟りについては沈黙を守り、自分一個の主観の中に深く蔵して、他人に伝えることを望まなかった。ところが、ブッダが悟りを開いたと知りかつ信じた、衆生や、天神、地神などの諸々の神々が、「どうか慈悲をもつて、衆生が救われるために、ブッダが達成した悟りを説法して下さい」と、執拗に懇請した。その懇請に抗し切れずに、ブッダは、八十年の生涯にわたる説法をした。しかし、それらはすべて「ことばによって、仮に表現された、ブッダの悟りの体験とそれへ至る道（方便）であり、「悟りそのものは、ことばや論理で伝え

られない一人一人が自ら、獲得するしかない体験そのもの」であることに、人々の注意を促した。

小乗仏教の立場は、僧としての修業によって、ブッダが達成した悟りを、個人個人が達成することに重点がおかれている。

大乘仏教の立場はそれに対して、自らの悟りに自足せず、すべての衆生（それは、はじめ衆生としての人間の範囲であったものが、有情、無情へと拡大され、無生物を含む一切衆生の救済へと拡大された）の救済に至るためには、自らは、自発的に悟りの境地に入らず衆生救済のために働き、すべての衆生が救済されたのちにはじめて自らも究極の救済である涅槃（一切の煩惱から解脱した、不生不滅の高い境地）、彼岸（現世の煩惱にみちた此岸を超越した悟りの境地）に到るのである、という大乘仏教的に解釈された仏の慈悲の立場、下坐行の立場を主張している。慧忠の、先の答えは、そのような大乘仏教的な慈悲の立場を示しているのである。

そしてその立場が徹底されていくと、次章でとり扱う、南泉の「異類中行」の立場、死後には山前の檀越家の農耕牛（水牯牛）に生まれ変わるといふ境涯が出てくるのである。

慧忠が、「無情説法を私もまた聞かない」と答えているのは、自らは悟りの立場にありながら、衆生の救済のために迷いの中にある衆生と共に生き、衆生のために仏の教えを説き続ける道を選択することが、本来のブッダの慈悲の誓願であるからなのである。

ここまで説明されてもまだ慧忠の真意を理解できない禅客は、再び「一切衆生は結局のところ無情の説法を聞くことができるのですか。」と問い、さらに、「無情説法の説に典拠があるのですか。」と問う。

禅の最も勝れた特色は、真理そのもの、悟りの体験そのものに対して「不立文字」と言い切るところにある。ブッダが生涯にわたって説法したこと、弟子たちによる記録である一切の経典は、迷いの中にある衆生を救済するための方便であって、教典のことばや論理を実体化して固定化し、それを信じ込むこと、それに縛られ自

由を失うことを禪は徹底して拒否する。教典の文字は、月を指す指のようなものにすぎない。指のみを見て、それが指し示す月そのものを見ないならば、指を月だ取りちがえてしまう。教典の文字のみにとらわれて、教典が指し示す「真理そのもの、悟りの体験そのもの」を自らの体験の中で把握しない多くの修業者、仏教者は、指を月だと思い込む誤りに気づかないのである。

この禪が主張する、徹底した、ことばや象徴の相対化、それらの実体化、固定化、制度化への拒否は、禪が最もラジカルに自由を追求する宗教であることを示している。そしてそのようなラジカルな自由の追求は、一切衆生を救済し終らない限り、自分だけが衆生を迷いの中に放置して涅槃に入ることを拒否するという、大慈悲に結合した自由なのである。

迷える衆生である禪客の再質問に対して慧忠は、相手のレベルに合わせて、「無情說法」の典拠として、『阿弥陀經』と『華嚴經』をあげ、「水や鳥や樹木や刹土(国土)、衆生や三世の一切のもの」が説くこと、無情が仏性を持っているからには、当然、有情も仏性を持っており、有情である禪客もまた、仏性を持っていると結論している。

第四節 無情(物質・植物)、有情(動物、人間)、人間の中の(衆生、聖人、普賢、文殊菩薩、仏)の存在論的境位
第四の問答は以下のようである。

四、又問古德曰、青青翠竹盡是真如、鬱鬱黃花無非般若。有人不許是邪說、亦有人信言不可思議、不知若為。師曰、此蓋是普賢文殊大人之境界、非諸凡小而能信受、皆與大乘了義經意合。故華嚴經云、佛身充滿於法界、普現一切群生前、隨緣赴感靡不周而恒處此菩提座。翠竹既不出於法界、豈非法身乎。又

矢谷訳

摩訶般若経曰、色無邊故般若無邊。黄花既不越於色、豈非般若乎、此深遠之言不省者難為措意。

また古徳が言う、「青々とした翠の竹はことごとくこれ真如（ありのままの姿）であり、うつうつと生い茂る黄色い花は般若（知恵）そのものであらざるはない」ということばがあります。ある人はこのことばを邪説として認めず、またある人は不可思議なすばらしいことばだと信じています。どう考えたらいいでしょうか。

師が言う、「これは、けだし普賢や文殊菩薩の境界であって、諸々の凡小のものが信受できるものではないが、大乗了義経（大乘の心を完全に説き明かす経典）の真意に合致している。

『華嚴経』に言っている、仏身は世界に充滿していて、普く一切群生（衆生）の前に姿を現わす。（衆生の）縁に随い、感動にこたえて、周くゆきわたらぬはないが、常にこの菩薩（さとり）の座に落ち着いている。翠竹（みどりの竹）が既に法界を出ないからには、どうして法身でないことがあろう。また、『摩訶般若経』に言う、「色（形あるもの）が限らないゆえに、般若（知恵）は限りがない。黄色い花が既に色を越えないからには、どうして般若でないということがあろう。このような深遠なことばを、自ら反省しない者たちには、その意味をはかることはできない。

第四の問答は、「青々とした竹と、うつうつと生い茂る黄色い花は、ことごとく真如（ありのままの姿）であり、それらは同時に般若（仏の知恵）を示すものである」という言説に関わる。古徳（古參の修業者）はこの言説の真偽の判定を慧忠に問う。

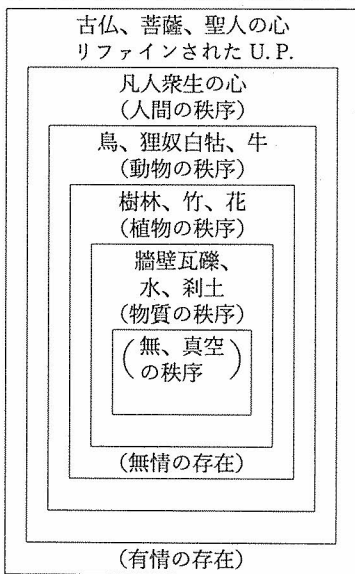
慧忠は「このような言説は、普賢や文殊菩薩の境界であって、諸々の凡小のもの（常識的な迷いの立場で生き

ている衆生) が信じ受け容れることができるものではないが、大乘了義經(大乘の心を完全に諸き明す教典、仏そのものの覚醒の体験の立場)の真意に合致していると答える。慧忠は、「生き生きと生きている竹や花が真如そのものであり、般若そのものである」という常識の立場からは奇妙な言説を『華嚴經』や『摩訶般若經』を引用しつつ全面的に肯定するのである。

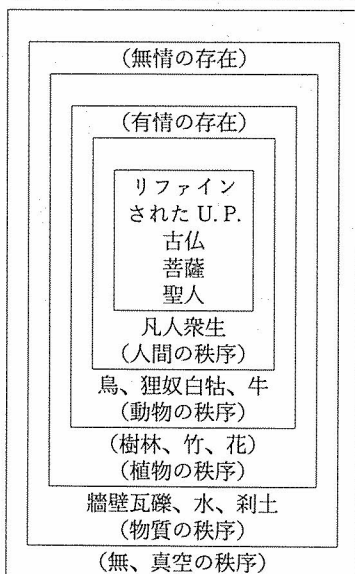
これまでの一連の問答で問題とされる諸存在においては、まず無情のものとして、牆壁瓦礫、刹土(国土)、水、樹林、竹、花があげられている。次に有情のものとして、動物、鳥、後の南泉章では狸奴白牯、水牯牛があげられ、人間があげられる。さらに有情である人間の中に、凡人・衆生・聖人・文殊・普賢などの菩薩、古仏が区別されている。これらは、この世に存在する多様な存在の層位論的区分を示しているものと考えることができる。

先に第二節で述べた「秩序の相転移」の観点からこれら諸存在の層位論的構造を図に示したもの

第一図 秩序の弁証法的包摂関係 (B)



第一図 秩序の弁証法的包摂関係 (A)



が、第一図、秩序の弁証法的包摂関係のAとBの図である。

秩序の弁証法的包摂関係(A)の図は、量子重力論が仮定している宇宙の始る前の無・真空の秩序の観点から見た、秩序の相転移の図である。それは、時間、空間、物質、エネルギーの区分のない秩序と定義される「無・真空の秩序」がゆらぎ、相転移を起すことによって、一五〇億年前に宇宙が始り、物質の秩序が成立した。物質の秩序の中で、太陽系や地球が成立し、その地球上で六五億年前に、生命が誕生した。生命は単細胞の植物からスタートし、多細胞の動物にまで進化をとげた。図では植物の秩序、動物の秩序が区別されている。記号行動のみで生きる動物の秩序の中から、象徴行動を行う人間の秩序が成立した。人間の秩序の中には、仏教の観点からは、凡人、衆生の心の秩序と古仏、菩薩、聖人の心の秩序が区別される。この図は、諸存在、諸秩序の属位論的、弁証法的包摂関係をその成立の時系列的な順番に、入れ子構造の図として示している。より外側の秩序は内側の秩序が成立するための先行条件をなしつつ、内側の秩序の基礎として、存在している。より内側の秩序は、それが解体すると、より外側の秩序へと相を転移する。そのことは、人間が脳損傷を受けたり、薬物やアルコールの影響によって、人間的な精神のレベルを喪失すると、動物的な個体保存や種の保存のみに関わる欲求追求の行動しかできなくなるし、動物的秩序の水準も解体すると、植物状態になり、さらに植物的秩序も解体すると、物質の秩序の水準へと下降する(死ぬ)ことで常識の立場から、よく理解されることである。

しかし、物質の秩序とその基礎にある無の秩序の間の移行と、人間の秩序の中の、凡人・衆生の精神活動の秩序レベルと、古仏・菩薩・聖人のリファインされたU・Pの精神活動のレベルの相互の移行については、前者は量子重力論の、後者は大乘仏教の教説によってしか理解できないものである。

秩序の弁証法的包摂関係(B)の図は、古仏、菩薩、聖人の心、リファインされたU・Pの観点から見られた諸

存在、諸秩序の弁証法的な相互内在、相互侵透の構造を、(A)図とは逆の入れ子構造によって示したものである。この観点からすると、「一切衆生悉有仏性」「色即是空、空即是色」の存在論と、「三界唯心、万法唯識」の認識論が、根源にある「無・真空の秩序」をはっきりと見すえていることによって成立していることが図示されていることになる。

「無情の説法を聞く立場」を図示すると、このように表現することができるのである。

凡人・衆生の心は、この図から、古仏、菩薩、聖人の心と、無、真空の秩序をはぶいた(C)図のようなものとして、表現できる。

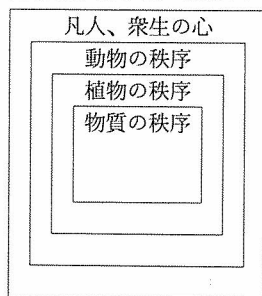
そして、常識的な凡人の立場では、諸存在、諸秩序の間の弁証法的な相互内在、相互侵透、包摂関係や相転移の関係が見逃がされており、ことばで区分した諸存在や諸秩序の実体化、固定化が、常識的見解の特性となっている。この観点からは、「無情の説法」を聞くということは、あり得ないことになるのは当然である。

第二章 異類中行とU・P

第一節 異類中行とサインとシンボルの理論

『祖堂集』巻第十六に南泉普願(七四八年―八三五年)の章が収められている。第一のテキストは次の通りである。

凡人、衆生の観点から見た
諸存在、諸移秩の構造(C)



一、師每上堂云、近日禪師太多生、覓一个癡鈍底不可得。阿你諸人莫錯用心、欲躡此事、直須向佛末出世已前、都無一切名字、密用潛通無人覺知。與摩時躡得、方有小分相應所。以道、祖佛不知有、狸奴白牯却知有。何以如此、他却無如許多般情量所。以喚作如如早是變也。直須向異類中行。

矢谷訳

師(南泉)は定例說法(上堂)の度ごとに次のように言うのが常であった。

「近ごろは(形骸化した)「禪師」が多すぎる。癡鈍底(抜け切った本物の禪者)を一人も得ることができない。餘ら諸君、まちがって用心してはならない。比の事(仏法の大事、有ること)を体得しようと欲するならば、直ちに須らく、仏が未だこの世に出現しない以前のところで、一切の名字(既成概念や肩書)なしに、親密に楽しみ、ひそかに通じて(密用潛通)誰にもそれと気づかれない(無人覺知)ことだ。まさにその時に、少しはびたりとした所が体得できる(躡得方有小分相應所)というものだ。祖師も仏陀も有ることを知らぬ(知らないことが有る)、狸や犬や水牛たちの方がかえって有ることを知っている(知が有る)。(祖佛不知有狸奴白牯却知有)なぜそのようになるのか。それらの動物たちにはあれこれの情量(觀念や情緒や取り扱い)がない。それを如如(あるがまま)と喚んでもすでに変質してしまう。だから、直ちに須らく異類の中へはいって行くことだ。」(直須向異類中行)

このテキストは問答ではなく、南泉の上堂(定例說法)の内容を伝えるものである。

南泉はこの上堂の中で、まず、彼の生きていた唐代の禪の流行と、その墮落ぶりを厳しく糾弾する。「近ごろは形骸化した禪師たちが多すぎて、抜け切った本物の禪者(癡鈍底)を一人も得ることができない。比の事(仏法の大事、有ること)を本当に体得しようとするならば、仏が未だこの世に出現しない以前のところ(あらゆ

る既成概念や教典や教説や仏そのものに帰せられる權威にとられない自由な境地)で、一切の名字(既成概念や師匠と修業者などという仏教者としてのすべての肩書き)をとっぱらって(裸の人間として)、自らと世界の生そのものを親密に楽しみ、ひそかに生の豊かさとして楽しみそのものと通じあって(密用潜通)、しかも、他人にそれと気づかない(無人覚地)ように、自分が悟りの境地を獲得したと言いつらしたり、他人と比較して自らを誇ったりしないようにすることだ。

まさにそのような時に、少しはびたりとした所(比の事、有ること)が体得できるのだ。」

次に南泉は、これまでの仏教の教説をくつがえすような重大な言明を行う。

「だから言うのだ、祖師も仏陀も「有ること」を知らない(知らないことがある)。狸や犬や水牛たちの方がかえって「有ること」を知っている(知がある)」と。「なぜそのようなことになるのか。それらの動物は、あれこれの情量(観念、情緒、取り扱い)がないからである。」

この南泉の言明は、同じ有情に属するものであるが、動物と人間である祖師や仏陀、とを比較すると、動物たちの方が「仏教の大事、悟り、有ること、などと表現される真理」を知っている、知が有ると述べているのである。

有情の中の最高位にある祖師や仏陀は「有ること」を知らない、かえって有情の中の人間以下の境地にある動物たち(異類)の方が「有ること」を知っている、知があるという逆転はなぜ起るのであろうか。

その理由として南泉があげていることから、私の記号論、象徴論の立場から述べると以下のように言える。動物たちは遺伝子的にプログラムされた記号行動によって生きている。記号行動の成立する要件は、記号を用いる主体(動物)記号となる項、項の意味の三項のみである。動物たちの記号行動には、この三項のみがあつて、あれこれの情量(観念、情緒、取り扱い)がない。

それに対して、祖師や仏陀は象徴行動を行う人間一般に属する存在である。彼らといえども、人間が用いる言語や絵画や音楽などの、象徴作用以前にもどって生きることができないのである。象徴行動は、象徴を用いる主体、象徴となる項、項の意味の三項の他に、項の喚起する「観念、情緒、取り扱い」を構成要素とする四項構造によって行われている。

このことを示す図が第二図、自然と文化、記号 (nature) から象徴 (culture) への図である。

仏教的な「三界唯心、万法唯識」という認識論は、まさに人間のみが達成した象徴作用の産物である。象徴は、ここ、いまからの超越を可能にするから、人間は象徴を媒介にすることによっていまでもない過去や未来の時間や、ここでない他の空間へと観念的に到達することができるようになっていく。「三千大千世界」という経験を超えた大空間を考えたり、「何億劫」という長い時間を考えたりできる。無情、有情、衆生、仏というような存在の区分を考えたりすることができるのも、象徴作用が四項構造であり、象徴の喚起する「観念、情緒、取り扱い」を用いることができるからである。

しかしまさにそのことが、南泉をして「祖仏不知有、狸奴白牯却知有」と言わしめる、根本的な差異なのである。動物と人間の情報処理上の差異を遺伝子プログラムにもとづく記号行動と、文化プログラムにもとづく象徴行動の差異に見出そうとする私の考え方からすると、この南泉の言明は、まさにそのことを端的に指摘したものである。

私は別稿⁽²⁹⁾の中で、人間が象徴作用を行うことによって達成するに至った、文化の創造とその加速的な変化による動物的生からの巨大な超越、人間的自由の獲得、豊かさや、便利さや、自然や人間を支配する力の獲得の増大について述べた。まさに象徴作用は、人間を動物レベルの生から、精神的な秩序や意味の世界をもった人間的生のレベルへと引き上げる原理となったものである。

しかし他方、人間は象徴作用を獲得することによって、動物ならば絶対に行わないような「同種間で相手を殺すまで戦ってしまう殺人や戦争(動物のもつ攻撃性の抑制プログラムの喪失)、本来の生殖行動の目的論的秩序から逸脱するあらゆる形態の性的倒錯行動(人間のメスの発情期が固定しなくなったことにもとづく、性行動自体の象徴化)、自らがその一部であるはずの、自然生態系の唯一最大の破壊者となったこと」などの、「生きものとしての疎外」を示すようになったのである。このような人間独自の疎外行動は、「人間と自然、個人と社会、精神と身体」の二元分割を文化や文明の進化と共に、ますます拡大し続けるものとなっている。ヤスパースが人類史の枢軸時代と名づけているB・C・七世紀からA・D・一世紀の間に、文明化した世界で同時多発的に出現した哲学的、宗教的カリスマたちの教説は精神革命の教説とよばれている。それらは象徴作用によって、文化や文明を発展させてきた古代段階の都市国家文明の時代に明らかとなった、第一次的な、人間と自然、個人と社会、精神と身体の分裂状況を、克服しようとする精神的な原理を教えたものとして社会学的な共通性をもっている³⁰。

南泉の「祖仏不知有、狸奴白牯却知有」の言明は、人間がもつに至った、この象徴の疎外構造の端的な指摘として読むことができる。動物たちは、記号行動によって遺伝子プログラムに従って生き、あれこれの情量なしに、「自然との関わり、仲間の動物との関わり、自らの意識の働きと身体との関わりに分裂がなく、それだけの関わりの中で一体連続した完結的な生を生きている。彼らはその存在のあり方自体において「生」を知っており、実現している。そのような動物の生のあり方を南泉は「知有」と表現し、一切の名字なしに親密に生を楽しむ、ひそかに通じて、誰にもそれと気づかれない(密用潜通、無人覚知)と表現しているのである。

祖仏たちは動物ではなく、すでに象徴をもってしまった人間に属するのであるから、動物の「知有」にはもどれない。それ故、彼らは、象徴と共に生きるしかない人間の疎外(人間と自然、個人と社会、精神と身体)の分裂

—— 記号 (Nature) から象徴 (Culture) へ ——

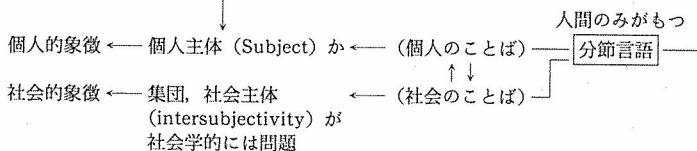
(Sign の意味)	(引き起される行動)	
危険の接近 発情したメスの存在 発情したメスの存在 花のある方向の指示 車を停止させる指示	群の移動 直ちにその方向へ飛んでいく ⇒ 追尾行動 その方向へ飛んでいく ブレーキをふむ	⇒ 行動に直結する
(Symbol の意味) 上品な (?) 女性の存在	(Symbol と意味が喚起する観念) 欲望, 好感, 嫌悪感, 優越感, 劣等感など	⇒ (行動に直結しない)
犬という動物	犬についての観念, かわいい, こわい, 忠実な動物, へつらう動物 (警察の犬)	
キリストによる救済	人間の罪 (原罪) の神の子キリストによる犠牲の死, によるあがない	
そのもの自体への凝視	常識化された象徴的関連づけを越えた, 物自体の存在, あること	
意味 (経験の他の構成要素に関する)	(意識, 信念, 情緒, 取り扱いなどを引き起こすとき象徴的に機能している)	
(代理現前される項)		

↓
象徴的関連づけ, あるいは, 代理現前的関連づけを行わないでそのもの自体を認識することの困難
↓
Self (もの自体) への凝視の例 坂本繁二郎の「砥石の絵」, メルロ・ポンティ「世界を見ることを学び直す」, 『知覚の現象学』, 『眼と精神』

— 有限数の音素 (分節音) — 音素の組合せによる — 単語の文法規則に従う (文法的分節)
有限数の単語 組合せにより無限の文を作りうる
||
無限の思考を表現しうる

第二図 自然と文化

S. K. ランガー『シンボルの哲学』 岩波書店 1960		
Sign (記号) 作用	生物 (項を用いる主体)	(Sign となる項)
三項構造 [種に固有の遺伝子プログラム] 行動の原理, 行動に直結する ここ, いまへの内在の原理	サルの群 ガのオス トゲウオのオス 働きバチ ドライバー (人間)	見張りサルの鳴き声 メスの分泌するフェロモン 赤く変色したメスの腹部 他の働きバチの8の字ダンス 赤信号
Symbol (象徴) 作用		
四項構造 [学習によって獲得する 文化プログラム] 思考の原理, 行動のさしひかえ, 遅延 ここ, いまからの超越の原理 文化の原理, 変化の加速化, 文明の形成 (疎外の原理) 原罪: キリスト教, 業: 仏教	人間 (項を用いる主体) 人間の男	(Symbol となる項) 香水のにおい
	日本人 アメリカ人	イヌという音, 文字 Dog という音, 文字
	キリスト者	木で作った十字架, もの
	絵を見る人	坂本繁二郎の絵
A. N. ホワイトヘッド『象徴作用』 象徴的関連づけ Symbolic Reference	(人間の精神は)	象徴 (その経験のある構成要素が)
E. フッサール 代理現前的関連づけ Appresentational Reference	(人間の精神)	(代理現前する項) Self (自体)



とその結果もたらされた、殺人や戦争や性的倒錯や自然破壊や、支配者と被支配者の分裂」を克服するための新しい象徴の体系を提示したのである。それはそもそも疎外構造を内包する既存の象徴体系を克服しうる、象徴体系そのものに対する、内在的批判を内蔵する新しい象徴体系の形成」とでも言うべきものであった。禅の不立文字はその典型的な表現である。この象徴や言語やロゴスへの根本的な批判を内蔵する思想は、インド、中国、日本の東洋的な伝統の中に、より豊かに見出すことができる。

筆者は、クリスチャンであり、西欧の哲学や思想と、その中から出てきた社会学を学び続けてきた人間である。が、同時に、自らのルーツである東洋の思想との対比を続けつつ、自らの学問的営為を行ってきた者である。⁽³¹⁾ その中で気づかれることは、ユダヤ・キリスト教の一神教の伝統と、ロゴスを重んじる古代ギリシア思想をルーツにして独自の展開をとげてきた、西欧近代科学や哲学の「象徴、言語への信頼、それを用いて表明される論理や理論の無矛盾の体系の追求」の中に、「象徴や言語のもつ本来的な疎外構造への洞察が欠如している」ということであった。イエスやソクラテスの言葉と行いの記録の中には、その洞察が読みとれるが、それ以降の時代の言説には、いくつかの例外的事例をのぞいて、そのような洞察が極めて乏しいというのが私の印象である。

再び南泉の上堂にもどる。

彼は「祖仏不知有、狸奴白牯却知有」との驚くべき言明をし、その理由を「それらの動物たちには、あれこれの情量がないからだ」と説明する。そして、「そのような動物の美事な自己完結的生のあり方を「如如（あるがまゝ）」と、人間のことばによって表現しても、すでに変質してしまう、と、言語や象徴とその固定化に対する批判をした上で、「だから、直ちに須べからく異類の中へはいっていくことだ」（直須異類中行）と述べる。南泉の「異類中行」は、「自らの死後は、輪廻を超越して涅槃（帰本処）に入るどころか、自ら進んで輪廻をく

りかえし、しかも人間以下の『山門の前の檀越家（農家）の一頭の水牯牛（農牛）に生まれ代って、「祖仏不知有、狸奴白牯却知有」の動物の生を楽しむ、と共に、物言わぬ農家の役牛として、ひたすら迷いの中にある衆生としての人間たちのために働く』と弟子に言い残す程に徹底したものであった。

禪の世界では、南泉の「異類中行」は、専ら、後者の意味で、「悟りを開いた仏者が、自らが到達した悟りの高みに安住するのではなく、迷いの中にある衆生を救済へと導く下座行、向下行、慈悲の行いこそ、真の悟りの境界であるとして強調する文脈」で解釈されてきた。それは慧忠の「自分がもし無情說法を聞くと、聖人と同じになってしまい、衆生である汝に教えを説くことができなくなる。それ故に私もまた無情說法を聞かない。」という問答に表現されている生き方でもある。それは、宋代に成立した禪の十牛図の第十「入塵垂手」（山中で悟を開いた禪者は、再び町へ下りてきて、世俗的なことは何もしないで（垂手）、ひたすら人々の救済のために働くのが、本当の悟りの完成の姿である⁽³²⁾）という思想と共通のものである。

しかし、私は、前者の意味での異類中行、「象徴をもってしまった人間が、象徴の疎外の自覚を経て、象徴以前の動物たちの生のあり方（知有）から学び、同じような「自己意識のとらわれない生を楽しむ（密用潜通）」をも、見逃してはならないと考えているのである。

第二節 南泉は死後、農家の水牯牛となって生まれ代る（異類中行の徹底）

第二のテキストは、死に臨んだ南泉と弟子（第一座）、との問答を伝えている。

二、師欲順世時、向第一座云、百年後第二不得向王老師頭上汚。第一座對云、終不敢造次。師云、或有人問王老師什摩處去也、作摩生向他道。對云、歸本處去。師云、早是向我頭上汚了也。却問、和尚百年

後向什摩処去。師云、向山下檀越家作一頭水牯牛去。第一座云、某甲隨和尚去還許也無。師云、你若隨我銜一束草來。

矢谷訳

師は世のしきたりに従って入滅しようとして、(欲順世時) 第一座に向って言う。「百年のあと、なによりもまず、わし(王老師)の頭上に糞をたれるではないぞ。」(第二不得向王老師頭上汚)

第一座、「そんなことは、しません。」

師、「もしある人が王老師はどこに行ってしまったのかと聞いたなら、いったい何と答えるのだ。」

対、「本来の場所へ帰られました。」(歸本処去)

師、「さっそくわしの頭上に糞をたれおったぞ。」(早是向我頭上汚)

今度は第一座が聞く、「和尚は百年後に一体どんな所に向っていかれるのですか。」

師、「山下の檀越家で一頭の水牯牛となる。」

第一座、「わたしも和尚に随ってまいります。許していただけましょうか。」

師、「汝がもし私についてくるなら、まぐさを一たばくわえて来なさい。」

南泉の異類中行の生き方は、「自分が死んだ後、お寺の下にある檀家の農家の水牯牛(役牛)に生まれ代って、人間のことばなどしゃべらず、だまって生を楽しみ、だまって人間のために働く」という表現に結晶する。しかもこの問答が、南泉の死に臨んだ遺言の形で語られていることに、その結晶の端的であること、純一無雜であることが読みとれる。

「(悟りを開き、君をはじめとする弟子たちを育てた禪の大師匠ということになっている) わし(王老師)が、百年後

どこへ行ったと人から聞かれたら、君は何と答えるのだ」という南泉の問に対して、第一座は、「本来の処へ帰られました」という、仏教理論上は妥当な答をする。

それを南泉は「さっそく、わしの頭上に糞をたれおった」と拒絶する。

そして「山下の檀越家で一頭の水牯牛となる」という、彼の先に述べた境涯を示すのである。

第一座の「わたしも和尚に随ってまいります、許していただけますか」という問に対して、南泉は拒絶せず「汝がもし私についてくるなら、まぐさを一たばくわえてきなさい」と答えている。この時南泉は、衆生済度の慈悲行への願いと共に、ゆったりと寝そべって、まぐさを味う牛の楽しみを表白して、すでに一頭の水牯牛となり切っているのである。

第三章 「無常説法」から「異類中行」をへて、「趙州無字」へ、無の徹底

次に取りあげるテキストは『趙州録』⁽³³⁾である。趙州從諗^{じょうしん}（七七八年―八九七年）は南泉の弟子として「異類中行」を体得し、しかもそれを乗りこえる「無字の公案」の提示者として、後の禅の展開に大きな影響を与えた禅者である。

第一節 趙州と南泉

趙州録からとりあげる第一のテキストは、趙州が南泉の「異類中行」の境涯を、きわめて真摯に受け継いだことを伝えている。

一、師問南泉、知有底人、向什麼處去。泉云、山前檀越家、作一頭水牯牛去。師云、謝和尚指示。泉云、昨夜三更月到窓。

矢谷訳

師（趙州）は南泉（趙州の師）に問う、「有ることを知っている底の人（仏法の大事を悟っている人）は、どこへ行きますか」

南泉が言う、「山門の前の檀越家の一頭の水牯牛となる。」

趙州が言う、「和尚のお教え、ありがとうございます。」

南泉が言う、「昨夜の真夜中に、丁度お月さまが窓にさして来たよ」（昨夜三更月到窓）

趙州と南泉の間の、禅の真理を師弟で商量しあったり、未だ悟らぬ僧たちを覚醒させるためにわざと行ったりした、さまざまなりとりは、趙州録に実生き生きと記されていて、時に、呵々大笑をさそうものである。しかし、第一にあげたテキストでは、ごく素直に、南泉が自らの「山門の前の檀越家の一頭の水牯牛となる」という表白に対する、趙州の「和尚のお教え、ありがとうございます」という、共感と受容が示されている。趙州の素直な共感のことばに対して、「昨夜の真夜中に、丁度月が窓にさしてきたよ」と、何気ない昨夜の風景を提示した南泉の心と、趙州の心が、ここでピッタリと一体となっている。

二人とも、月を指す指（教典や既成の枠組）から自由になって、「月そのものを自らの目で見ると、同じ月が自分にも君にもちゃんと見えている」という、禅の真理の「体験」を相互主観的に共有しているのである。

第二のテキストは、弟子の趙州が水牯牛になり切っている南泉の鼻を「ぐいっと引っぱる」愉快なやりとり

を示している。

二、南泉從浴室裏過、見浴頭焼火問云、作什麼。云、焼浴。泉云、記取来、喚水牯牛浴。浴頭応諾。至晚間、浴頭入方丈。泉問、作什麼。云、請水牯牛去浴。泉云、將得繩索来麼。浴頭無對。

師来問訊泉。泉舉似師。師云、某甲有語。泉便云、還將得繩索来麼。師便近前、驀鼻便拽。泉云、是即是、太龕生。

矢谷訳

南泉が風呂場の裏を通ったとき、浴頭（風呂係の僧）が火を焚いているのを見て言う。「何をしているのだ。」答える「風呂をわかしています。」南泉が言う、「忘れずに、水牯牛を喚んで湯浴みさせるのだぞ。」浴頭は「ハイ」とこたえた。晩になって、浴頭は方丈（住職の居室）に入ってきた。南泉が問う、「なんだ。」云う、「水牯牛さまどうぞ風呂にお入りください。」南泉はいう、「牛を引っぱっていく」繩とムチを持ってきたか。」浴頭は答えられなかった。

趙州が来て南泉にそのことをたずねた。南泉は先の話をした。「私には一言あります。」南泉が再び、「繩とムチは持ってきたか。」と言った。すると趙州はすぐに南泉に近づいて、ぐいとその鼻をひっぱった。（師便近前、驀鼻便拽）南泉がいう、「それでよいことはよいが、はなはだ荒っぽいな」（是即是、太龕生）

問答は、水牯牛が大好きな南泉が、風呂係の僧（浴頭）が風呂をたいているのを見て「湯がわいたら、水牯牛を喚んで湯あみをさせるのだぞ」と言う所から始まる。これは南泉が浴頭に対する教育手段として仕組んだ言い方である。

湯をわかし終えた浴頭はしたり顔で方丈にやってきて、「水牯牛さまどうぞお風呂におはいり下さい」と言う。ところが南泉に、「牛をひっぱっていくための、ロープとムチ(4)を持ってきたか」と問われると、何と答えてよいかわからなくて黙ってしまった。

このような日常生活の何気ない行為の中での禅の真理に関わる師弟の「問答」や、お互いの境涯のあり方を試しはかりあう、「商量」や目利きする、「勘弁」は、禅の修業の特徴的な手段である。

禅問答においては、聖と俗、悟りと日常生活、座禅と作務、頭やことばの働きと、体の働き、理論と実践、人間と自然、我と汝、我と社会、有と無、生と死などを一体連続として体験する、まさに、ユニバーサル・プロジェクトの体験をめぐる師弟のやりとりが、端的に示されるのである。

浴頭と南泉のこのやりとりのあとで、帰ってきてあいさつをした時、南泉からその話を聞かされた趙州は、「私には一言あります」と、師匠のしかけた、たくらみに挑みかかる。

南泉は喜んで、再び牛になり切って、「オレを風呂場につれていく、ロープとムチを持ってきたか」と、趙州に、浴頭の時と同じ問を発する。

すると趙州は、「牛をひっぱるくらいは、ムチもロープも不要とばかり、いきなり南泉の鼻を、ぐいとつかんで引っぱって、風呂場へ引いていく動作をやってみせた。」南泉はさすがにこれには閉口して、「(牛の扱いとしては)それでよいことはよいが、はなはだ荒っぽいな」と答えた。このやりとりでは、完全に弟子の趙州の勝であるが、師の南泉の答えぶりは、誠にまっとうであり、フェアプレーである。

師弟の思い、息がピッタリと一枚に通じているからこそ、このような痛快なやりとりが成り立つのである。このようなやりとりは、人間と人間の間で成り立つコミュニケーションの美事な極限の事例の一つとして考えることができる。しかし現代の多くのコミュニケーション理論が、このようなやりとりを説明しうる枠組を持

ち得ているか否かは疑問である。

第三節 趙州、南泉を踏み倒す。再犯許さず。常踏化、ルーティン化は踏みつぶすべしという、あらゆる象徴の固定化を拒否する立場

第三のテキストは趙州と南泉のよりドラスティックなやりとりを示している。

三、師問南泉、異即不問。如何是類。泉以両手托地。師便踏倒。却帰涅槃堂内叫、悔悔。泉聞、乃令人去問、悔箇什麼。師云、悔不剩与両踏。

矢谷訳

趙州は南泉に問う、「異は即ち問いません、類とは何でしょうか。」

南泉は「両手をもって地につけた(四つ足の動物のかっこうをした)。」

すると直ちに趙州は南泉を踏み倒した。涅槃堂に帰ると、「残念だ、残念だ」と叫んだ。

南泉はこれを聞いて人をやって問わせた。

「一体何が残念なんだ」

趙州は言う。「(ひとふみだけで終わって)もうひとふみくれてやらなかったのが残念なんだ。」(悔不剩与両踏)

南泉が普段から説いている「異類中行」という思想に対して、趙州は、「異類」の「異(差別)」については即ち問いません。人間と動物、無情と有情、聖人と衆生、悟りと迷いなどの一切の差別については問いません、

「類(無差別、同一性)」とは何でしょうかと問うのである。

それに対して、南泉はだまって、「両手を地面につけ、四つ足の動物のかっこうをした」。それは人間である自分、禪の師匠である自分と、異類である牛とは、禪の立場(無の立場)からは何のちがひもないこと、すべて、存在としては、無情も有情も人間も仏陀も同類であることを示したものである。

その表現に対して、弟子である趙州は「直ちに、四つんばいになっている南泉を踏み倒した」のである。「異類中行」を説き、水牯牛になり切り、趙州の問に対しても牛になり切って答える南泉の働きは、誠に首尾一貫している。しかし、禪は一切の固定化、形骸化、定型化を嫌う。同じ表現や問答のくりかえしが、「生き生きとして自由な禪のリアリティ」の桎梏となり、本末転倒となり、月を指す指を、月だと思い込む弊害を拒否するのである。それを禪では「再犯許さず^{さいはん}」という。

仏の教えも、仏典の教説もすべて、人間が象徴能力をもつことによって成り立った「象徴」であり、フッサールの言う「代理現前^(Appresentation)」の形なのであって、それを「リアリティそのもの」と取りちがえる「象徴の疎外」をこそ、禪は徹底的に拒絶するのである。

南泉の師、馬祖道一(七〇九年―七八八年)が、「如何なるかこれ仏」という問に「即心是仏(心こそが仏である)」と答えていたが、それが弟子たちによって固定化され、形骸化される(定盤星^{じやうばんしやう}となる)⁽³⁶⁾と知るや、同じ問に対して、「非心非仏(心でもない仏でもない)」と答えるようになった、という話にそのことがよく表現されている。

趙州が南泉の「四つんばい(水牯牛の姿)」の動作を「踏倒した」のは、師である南泉も弟子である自分も、「異類中行」を「定盤星」(既成の定型化された模範回答)とすることへの拒否の表現なのである。

趙州は南泉の四つんばいを踏倒すと、自分の病室(涅槃堂は病僧の寝る部屋)にもどって、「残念だ、残念だ」

と叫ぶ。南泉はこれを聞くと人をやって、「一体何が残念なんだ」と問わせる。趙州は「ひと踏みだけで終って、もうひと踏みくれてやらなかったのが残念なんだ」と答える。すさまじいまでの定盤星に対する拒否の表現である。

そこでこの問答の記事は終っており、南泉の側のコメントは一切記されていない。しかし、「自分を踏み倒した弟子、趙州に対する、南泉の大きな満足と肯定」が、そこから私には読みとれるのである。

『臨濟録』の行録³⁷の中で、臨濟とその師黄檗とのやりとりをめぐって、潯山が弟子の仰山に、「見、師と齊しきときは、師の半徳を減す。見、師に過ぎて方に伝授するに堪^{まさ}えたり」とコメントしていることが、まさに南泉と趙州のやりとりにもあてはまるのである。

第四節 趙州の無

第四と第五のテキストは、「狗子(犬)に仏性がありますか」という同じ問に対して、趙州が一方では「無」と答え、一方では「有」と答えている問答である。

四、問、狗子還有仏性無。師云、無。上至諸仏、下至螻蛄、皆有仏性。狗子為什麼無。師云、為伊有業職性在。

矢谷訳

問、犬(狗子)に仏性がありますか。師は「無」と答えた。「上は諸仏から下はアリに至るまで皆んな仏性がある(と経典は言っています)。何故犬に仏性がないのですか。」師は言う、「かれに業職性があるからだ。」

五、問、狗子還有仏性也無。師云、家家門前通長安。

矢谷訳

問、犬に仏性がありますか。師は言う、「家々の門前の道はすべて長安に通じている。」(そのように一切衆生には仏性がある。)

西欧的形式論理学では、同じ問に対するこの二つの答えは矛盾しており、「矛盾したことを言っている趙州は、論理的に、誤謬を犯している」ことになる。常識的立場から言ってもその通りである。

正統的な大乘仏教の存在論によれば「一切衆生悉有仏性(すべての存在は無生物も植物も動物も人間も、ことごとく仏としての本質をもっている)」なのであるから、四の問答の僧が抗義するように、そして五の問答で趙州が答えているように、「犬にも仏性がある」というのが正解であるはずである。

それならば、四の問答で趙州が「無」と答えているのはなぜか。

第一の考え方は、質問者の力量や個性や状況に応じて、同じ質問に対して異なった答をするという、『論語』での孔子と弟子のやりとりにも見られる、東洋的な教育的配慮によるという見方である。四の問答の僧は、とくに、「上は諸仏から下はアリに至るまで皆んな仏性がある」という教典のことばを知っていて、あえて、「犬にも仏性がありますか」と聞いている。だから、趙州は僧の予期している「有」という答えに反して、教育的配慮によって、「無」と答え、その理由を「かれ(犬)に業職性(ごうしやくせい)があるからだ」と説明する。この文脈では「かれ」は犬ではなく、「問うている僧そのものであり、お前さん」である。「お前さんには業職性があるから、お前の問に対しては、大乘仏教の公式見解である「一切衆生悉有仏性」という教説にわざと反して「無」と答えるのだ」ということである。

趙州はこの問答によって、正統的仏教の教説（月を指す指）にとらわれて、仏陀の伝える悟りのリアリティ（自分の目で直接月を見ること）を怠っている僧のあり方を「業職性があるからだ」と教示しているのである。

もう一つの見方は、宋代の禅者、無門慧開（一一八三年—一二六〇年）がその著『無門関』第一則「趙州狗子」でとる立場である。この立場によれば趙州は禅の本質を「有（存在）と無（非存在）の相対的な差別をこえた、絶対的かつ創造的無」であることを宣言しているのだということになる。

慧開のこの見解からすると、四の問答の後半、「僧の反論」と「かれに業職性があるからだ」という趙州のことは不要となり、現に『無門関』の第一則「趙州狗子」では省かれている。そしてこの公案は『無門関』以後の禅の修業の第一歩とされるようになる。慧開によって、この公案を透過した者は「親しく趙州に見ゆるのみに非ず、便ち歴代の祖と手を把って共に行き、眉毛あい結んで、同一眼に見、同一耳に聞く可し……、関將軍（関羽）の大刀を奪い得て手に入るが如く、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、生死岸頭に於いて大自在を得る」と最大限の評価を与えられるものとなる。

「趙州無字」のこの話頭を、大乘仏教の「色即是空、空即是色」の存在論と「三界唯心、万法唯識」の認識論から評価すれば、以上の二つの解釈は共に成り立つものとなる。

四の問答では質問者の僧に対する教育的配慮であったものが『無門関』のテキストでは後半が省かれ「無」の体験こそが、禅の修業のアルファでありオメガであることの宣言とし用いられ、五の問答では、「悉有仏性」の公式的見解が「すべての道は長安に通じている」という表現で語られているからである。

そして、慧忠の「無常說法」から南泉の「異類中行」へ、さらに趙州の「狗子仏性」についての、問答から、慧開の「無字の公案」に至る話頭のつらなりは、ユニバーサル・プロジェクト (U・P) の表現の、唐代の禅から宋代の禅への展開として、見直すことができるものである。そしてその伝統は、「日本の禅」の中で、

現在も継承されているものなのである。

あとがき

この論文を書くに至った機縁は、『追手門経済論集』の本号が「藤原一郎先生の御退職を記念するものとして編集されるので、学部のうちがうアンタも書いてくれ」と編集子、宇田正先生から依頼を受けたことにもとづく。

藤原先生との出会いは、私がアジア学院での内地留学を終えて帰任し、大学の空地で自然農法の実験を始めた、一九八八年の春であった。私が大学の畑で作業していると、先生が来られて、「あー、私もやりたいんですけど」と言われた。その日から、大先輩であり、原子工学の国際的に評価されている研究者である藤原先生は、「畑」に関しては、若輩の一社会学徒にすぎない私の「小作人」ということになった。その後、誠に楽しい、「学問や教育をめぐって自由に、各々が思うことを言いあったり、自然科学と社会科学の根本的な差異と、学問としての共通性(学問の自由)について、突っ込んだ議論を遠慮なくできる論敵となった。さらに先生が料理長となってしまった、春の「野草を食う会」と秋の「芋煮会」や、私の主催する「電気、ガス、水道のない山の中で学生に生きる原点を経験させるキャンプ」などで、共に「食寝遊而学」を楽しむ間柄となった。本稿の「量子重力論に関する記述」は、先生との対話や、専門家としての先生の御教示に負うところが大きい。専門外の「宇宙の誕生の量子重力論的考え方やその証拠」などについて、疑問がある時、いつも氣がなるに質問できる専門家が身近にいて下さることの恩恵は私にとって、誠にありがたいものであった。異なる分野の専門研究者が自由に討論しあうことによってこそ成立つ、「総合大学(ユニバーシティ)」のメリットを、私は

ど享受できた者は、おそらく本学にはまいと、秘かに思っている。

大部分は、その博識と経験の差によって歩の悪いことが多い、言いまかしあいの論敵、藤原一郎に、私が唯一、対抗することができた？ のは、彼には「ジェラシー」というものがわからない（本人がそう言い、外から見てもそう見える）という点であった。私は、社会学徒であるので、大学であれ企業であれ、自然科学の専門家であれ社会学者であれ、人間の世界の大部分が「ジェラシー」によって動いていることを知っている。だから、「自分の属する社会の中で辛き目にあうことを、それなりに避けるずるさ」を身につけている。ところが、藤原先生は、「ジェラシーがわからない」ため、いつも辛き目にあって、好きな授業を取りあげられたり、苦勞の多い損な、役目をわりふられたりしてしまうことが、多かったのである。

但し、驚嘆すべきことは、先生が、「辛き目」にあって、「それを私にボヤキに来たことがしばしばであったにもかかわらず、メゲルことなく、マイペースを貫いて、無事停年まで、勤めを続行されたこと」である。

そういう機会に、「ジェラシーなどという陰湿な人間の心のあり方」を軽々と乗り越えるために私が先生と話した話題の一つが、「禅の自由」に関わることがらや問答であった。

それが、このような書きものを本号に提示するに至った、私の側の理由である。本稿で「禅の無・空と、量子重力論の無・空との類似」を私は論じたわけだが、今後、先生がお元気で、「こういう、本質的であるひま話」に、飲食を共にしながら、つきあって下さるものと、信じている。

注

- (1) 矢谷慈國『生活世界と多元的リアリティ』関学生協出版、一九八九、『賢治とエンデ』、近代文芸社、一九九七。
- (2) 『賢治とエンデ』第一章。

(3) エコロジー思想の諸相については以下のような多様な立場からの諸文献が多数出版されている。A・プラムウェル／金子務監訳『エコロジー、その起源と展開』河出書房新社、一九九二年。C・マーチャント／川本隆史他訳『ラディカルエコロジー』産業図書、一九九四年。W・フォックス／星川淳訳『トランスパーソナルエコロジー』平凡社、一九九四年。J・リフキン／星川淳訳『地球意識革命』ダイヤモンド社、一九九三年。J・E・ラヴロク／星川淳訳『地球生命圏』工作社、一九八四年。L・E・ジョセフ／竹内均監訳『ガイア』TBSブリタニカ、一九九三年。飯島伸子『環境社会学のすすめ』丸善、一九九五年。安田喜憲『森林の荒廃と文明の盛衰』思索社、一九八八年。

私自身が、西欧のエコロジー思想を「新しいU・Pの一形態」として論じたものである、文献としては、拙稿「食うこと、生きること、学ぶこと——エコロジー的世界観と食と農の教育——」吉田正、中嶋昌彌、矢谷慈國編著『学びの人間学』晃洋書房、一九九八、を参照のこと。その中で私は、「非西欧世界におけるエコロジー的世界観については、別稿を必要とするのでここでは取り扱わない」と述べたが、その一部を本稿で取り扱うことになった。

(4) 「天地万物一体同根」「莊子」内篇、齊物論に「天地一指、万物一馬」とある。

「一切衆生悉有仏性」「涅槃經」に説く。この解釈は宗派によって異なる。法相宗では、仏性をもたないで成仏できない者があるとし、天台、華嚴両宗では悉有仏性説に立つが、草木国土などの無情のものにも仏性を認めるのは前者であり、後者では認めない。禪宗では仏性を仏となりうる可能性(種子)とみるよりも、仏そのものと見る。「草木国土悉皆成仏」「大方等無量經」に典拠をもち、『往生要集』『妻鏡』などに引用され、「能」の諸作品の重要な思想的背景となっている。

(5) 社会学の立場からそのような努力を行った業績としては、藏内数太『藏内数太著作集一』五、関学生協出版、一九七八―一九八四年がある。現象学の立場からの業績としては、チョウ・カーキョング『意識と自然』法政大学出版会、一九九四がある。

(6) 柳田聖山訳『大乘仏典13 祖堂集』中央公論社、一九九〇、『高麗大藏經』第四十五、補遺II、東國大學校譯經院、一九七六、二二三頁から三六一頁に「祖堂集の原本」が収録されている。本稿では、原本から漢文のテキストを取り、矢谷の訳をつけた。その際、柳田聖山訳やその訳注に、門外漢である私は大いに助けられたが、私独自の解釈もあるので、あえて自らの観点で「矢谷訳」を試みた。問答の時制を、すべて現在形で訳したのは、禪のやり

とりをより「ここ、いま」の出会いとして伝えるための試みである。(一)の部分は矢谷の解釈による補足である。

(7) 南陽の張漬というのは、南陽(地名)に住む張漬という者、と言うことで、柳田氏は不明と注している。

(8) 慧忠国師は、南陽の白崖山(今日の河南省陝県の東南、順洋川の上流に当る)に住したので、南陽慧忠とよばれる。(柳田注より)

(9) 『般若心経』

(10) 「三界唯心、万法唯識」。このままの句が、經典にあるわけではないが、唐代以後、成句として流行する。もとづく処は『成唯識論』に次のようにいうのによる。「契経に説けるが如し、三界は唯心なり、所縁は唯だ識の所現なるのみ」。柳田訳の訳注(三九一頁)。

(11) フッサールの現象学においては、「意識は常に何ものかについての意識であり、何ものについてでもないような意識は考えられない」とされる。意識が対象に向って、知覚や思考や行為などの形で働く志向作用をノエシスとよび、働きが志し向う対象を志向対象、ノエマとよぶ。現象学的意識分析はデカルト以来の、主観、客観の二元論を克服するために、常にノエシスとノエマを不可分のものとして取り扱う。例えば見るといふノエシスに対しては、見られた対象といふノエマが、数学的推論をするといふノエシスに対しては考えられている数式といふノエマが対応して分析される。拙著『生活世界と多元的リアリティ』一六二—一六四頁参照。

(12) 「禅の十牛図」の第八、人生俱忘は、仏教的な、無、空の悟りのリアリティの、あらゆるエゴの先入見や好悪がなくなつた主体の側の心の状態(ノエシス)を、空円相で表現し、そのような心によって把握された対象世界(ノエマ)を、第九、返本還元、花は紅、柳は緑、流水飛鳥をありのまゝに示した図で表現している。拙著『生活世界と多元的リアリティ』一一〇—一一四頁。

(13) 意識が自らを対象化することを反省とよぶ。シュッツは「意味」を、フッサールの内的時間意識の現象学をふまえて、生きられた時間(内的持続)と反省された時間の対比から次のように定義している。「意味とは、自我が自らの経験を把握したり、自らの経験に対して態度をとったりする特別のし方のことであり、思考(反省的注意の働き)と生活(内的持続)の間の緊張を前提としている。反省的注意を自らの経験に向けることによってとらえられた過去の経験のみが、私にとって現象的で述語的な経験であり、意味的な経験となる。」拙著、九—十二頁。また私は、反省の無限後退可能性について、意識(S)が自らを対象化することなく端的に対象(O)に向って生きる状態と、意識が自らを対象化する反省の状態を(S↓O)反省ゼロと、S(S↓O)反省一という記号で表現し、反

省している自己をさらに対象化して反省する状態を「S↓へ、S↓(S↓O) 反省二と表現した。拙著、二三三頁。

(14) E・カッシーラー『人間』宮城訳、岩波書店、一九五三年、がこの定義をしている。記号と象徴の差異については、S・ランガー『シンボルの哲学』岩波書店、一九六〇年、による。(第二回参照)

(15) 拙著、511「わかる」ということの多層性について(i)

(16) 仏教的な因果応報の思想には、輪廻から自由にならない人間の「業(カルマ)」という考え方があり、キリスト教の思想の中には、人間という存在自体が、神への反逆を内蔵している、「原罪」をもっている、という人間観がある。

エゴから自由になれない人間が、エゴの心によって行うことはすべて業の刻印をもち、原罪の烙印を帯びている。自然の中の動物の行動には、そういうまがいものはない。彼らは業も原罪ももたない。業から解放される道をシヤカはエゴを無化する悟りを達成することによって示した。エゴから自由になって生きる人間のすべてのふるまいは、業の跡を残さないものとなる。

「イエスは、神の子である自らが人間の罪をあがなう犠牲の小羊となって十字架にかかって死ぬこと(エゴの無化)によって人間のもつ原罪を清算し、神への従順と愛を示すと共に、神の人間に対する絶対的な愛を示した。神の子キリストのあがないの死によって示された神の愛を信じて生きようとする人間は、もはやエゴの立場のみに立つことができない。自らに示された神の愛への応答としての他の人間への愛を示す生き方が要請される。

(17) 「一切衆生悉有仏性を、すべての存在(無情も有情も人間も)は、「仏となる可能性(種子)がある。」と読むことは、禪の立場からすると、まちがいであって、「仏としての本質を持っている」と読むべきである。注(4)参照。道元はそれをより徹底させて「悉有は仏性なり」と読む。

(18) 「わたし」ということばがあると、そのことばに対応する「わたしというもの」が、それ自体で実体として存在すると思ってしまうような考え方を、実体論的立場とよぶ。それに対比される考え方は、『われ』という場合、必ず、「われーなんじ」における「われ」か、「われーそれ」における「われ」かのいずれかを示し、単なる「われ」というものは存在しえない。』という、ブーバーの関係存在としての人間観である。このような関係論的存在論に立つて、あらゆる実体化を排して、人間と自然、個人と社会、精神と身体を見ていけば、エコロジックの世界観となるし、私のいうユニバーサル・プロジェクトとなる。「色即是空・空即是色」や「一切衆生悉有仏性」という仏教的存在論は、このような関係論的思考の徹底からでてくるものなのである。

- (19) 矢谷慈國「宇宙・地球・人間」『追手門経済論集』第二七卷一号、一九九二。(宇田正先生環曆記念号)
- (20) 松井孝典、西村純監修、NHK取材班編『NHK銀河宇宙オデッセイ・別巻、ビジュアル宇宙がわかるデータブック』一九九一。
- (21) 『ニュートン別冊、ブラックホール宇宙』一九九〇年一〇月。
- (22) F・カブラ『タオ自然学』工作社、一九七七。
- (23) 四弘誓願(菩薩が起す四つの広大な誓願)の第一。以下、煩惱無尽誓願断、法門無量誓願学、仏道無上誓願成と続く。『大乘本生心地観経』に典拠がある。
- (24) シャカ(の死後)仏教教団に、個人の悟りを重視し、僧院での修業を重視する上座部と、僧侶だけでなく一般庶民を含めた、すべての人間の救済に重点をおく大衆部の分裂が起り、前者が、インドから主として、スリランカ、タイ、ビルマへと伝えられ、小乗仏教、テラワダ仏教とよばれるものとなった。
- (25) 大乘仏教の大乗とは、大きな乗り物という意味である。大衆部のすべての人間の救済という理念に発して、中国、朝鮮、日本へと伝えられ、独自の展開をとげるに至った仏教のグループである。大乘仏教の立場からは、衆生、声聞、縁覚、菩薩、仏が悟りへの階梯の下から上の段階として区別され、小乗仏教は、声聞乗とされ、その境位が、菩薩や仏の境位より低いものとみなされる。声聞は、『広辞苑』では、「仏の音声聞いて悟る人。その遺教によって、四諦の理を觀じ、三生六十劫の修業をへて阿羅漢果を得る仏弟子。個人的解脱を目的とする故に、大乘の立場からは小乗とされる。」と定義されている。
- (26) 仏の悟りのリアリティそのものは、言葉や文字で伝えられるものではなく、仏教の經典や教説はそれを示す方便、手がかりにすぎず、自らの体験の中で体得されるべきものである。したがって、教典や教説を頭で理解し暗記し、他人にそれをとうとうと説明できたとしても、それは、「仏の生きたリアリティそのもの」ではない。すべての人間は、仏としての本質を元々持っているが、それを、世俗的な既成觀念や先入見によって曇らされているだけである。衆生である自分が本来、仏と同じ本質を持っていることに気づいて、それを自らの体験の中で把握しさえすれば、自分は仏と同じ存在となる(頓悟)。その気づきの体験が「悟り」であって、經典の文字をいくら頭で理解したり、暗記したりしても、「悟りのリアリティ」とは何の關係もないことになる。不立文字(文字の上に立たない)という禪の立場は、「悟りのリアリティの生き生きとした体験そのものの上に立つ」というあり方を、徹底した形で示すものである。

- (27) 悟りの完成のために修業する人。個人としての自分の救済を第一に求める、小乗の声聞と対比して、大乘の修業者を言う。自ら仏道を追求し、他人をもまた救済し、悟らせる者。さらに、悟りを得て、すでに仏(目ざめたる者、覚者)となりうるのに、あえて、衆生の迷いの境地にとどまり、人々の救済のために活動する者。普賢菩薩は、そのような慈悲の実践者を代表し、文殊菩薩は悟りに至る般若の智慧を代表する。この二人の菩薩は、仏の慈悲の実践と悟りの知恵を代表して、その左右に侍する仏弟子とされる。
- (29) 拙稿「体験における社会と文化の問題——体験我と認識我——」拙著10—附録、「宇宙・地球・人間」第3章(前掲)。
- (30) 拙著『賢治とエンデ』序と結。
- (31) 拙稿「ボクはなんで社会学徒となったか」仲村祥一編『現代的自己の社会学』現代思想社、一九九一年所収。拙著『生活世界と多元的リアリティ』「あとがき」参照。
- (32) 禅の十牛図に関しては、鈴木大拙『禅の十牛図』禅文化研究所、一九八二年。上田閑照、柳田聖山『禅の十牛図——自己の現象学——』筑摩書房、一九八二。バグワン・シュリ、ラジネーシ『究極の旅』星川淳訳、めろくまー社、一九七八。拙著『生活世界と多元的リアリティ』一一〇—一一頁、参照。
- (33) 西谷啓治、柳田聖山編『禅家語録1、世界古典文学全集36A』筑摩書房、一九七二所収。
- (34) ムチ(鞭)とロープ(索)は、十牛図の第四、得牛、で言及されている。ラジネーシは、覚醒と統制と解する。拙稿、前出参照。
- (35) 代理現前に関しては拙著『生活世界と多元的リアリティ』三九頁参照。
- (36) 定盤星とは、天びんばかりの真中につけられている星印のこと。その星印のように、ある教説やことばが固定化、形骸化してしまうことを言う。『祖堂集』柳田聖山氏の注参照。
- (37) 『臨済録』岩波文庫。
- (38) 業識とは、輪廻という宿業の因によって感得してきたことによって生み出される意識作用、不覺妄想心、こと中で、凡夫の心という。『起信論』のいう五意の第一。
- (39) 『無門関』西村恵信訳注 岩波文庫、一九九四。

(二〇〇二年九月二十六日受理)