

世界の中の禅

「何が真理か、僕はそれを求めているのです。僕がゼンに興味をもつのは、われわれ西洋の哲学やキリスト教が教えるところよりも、ゼンの中に人間にとっての真理があると思うからです。」ある学生は私にこういった。

「われわれは、スズキの書を初め、ゼンについて英語で書かれたあらゆる書を繰返し読みました。そしてゼンは、書物を通して知的に理解するだけでは、駄目だということがわかってきました。ゼンについての書物や講義は、もうたくさんです。われわれがそれを体得するために、是非しなければならぬのは、ゼンなのです。」夫人だけではなく、七歳と九歳の二人の子供にも教えて、毎朝一家中坐禅をくんでいる、高校教師M氏の、これは、言葉である。

ある精神分析医は、テーブル越しに体をのりだして、問いかけてきた。

「L・S・Dをのむと、ドクター・スズキが書いておられる『サトリ』と同じ状態に入りますよ。われわれにとって苦行のようなゼンをしなくとも、これからは薬の力で『サトリ』

アメリカの禅

阿部 正雄

教授や抽象画家のアルコブレレ氏等も参加し、ハイデッガー教授の司会で禅についてのゼミナールも催された。米国で鈴木大拙先生も久松博士と談話中、「ハイデッガーは禅に来るね」と言われたことがあるが、あとで久松博士も「禅に対する関心もいろいろあるが、ドイツ人のそれが一番根柢がある」と言われた。非神話化で有名なブルトマン教授にもハイデッガー教授の紹介でお目にかかった。老教授は慎重に自己の立場をのべ、私の言う非神話化とは聖書の中の神話を取除くことではなくして、神話に含まれた意味を主体的にどう受けとるかにあると述べられた。そして「禅にとつては歴史ということが難かしい問題になりはせぬか」と言われたが、久松博士は対談のあと、「禅はもっと徹底した非神話化をやっている。非神話化は神そのものをも非神話化しなければならぬ」と述べられた。

フランスではガブリエル・マルセルや東洋学者のドミエビル教授等とも対談されたが、スイスでは深層心理学のユング教授を訪ね、しばらく対談された。その記録はいろいろ問題を含んでいるが、私自身直接ユング教授から仏教のアラヤ識についてもっと詳しく知りたいと言われたことが印象的だった。ユングの言う集合的無意識とか潜在意識というものが仏教のアラヤ識と極めて類似していて、特にそれが転じて大門鏡智となるところが、ユングの興味の中心であろうかと思った。禅はよく「八識田中に一刀を下す」などと言うが、この煩惱や妄念の根源をなすアラヤ識を如何に一刀両断して悟道に達するか、そしてそれが唯識説という転識得智とどのように対比されるか、深層心

理的に解明することもまた、一つの重要な学問的課題である。禅はこのような深層心理学者からも非常な興味をもって、その解明を待たれている。近年、禅者の脳波の測定等がなされて科学的にいろいろの分野から禅の研究がなされているが、最近米国内で問題になっている「神の死神学」等にも何らかしらの接近が見られるように思う。それは既成のドグマから自由になるうとするキリスト教内部の自己解放運動であって、ブルトマンの非神話化からさらに一歩前進してきているからである。それにつけても禅はもはや僧堂の中のみであるのではなく、茶道や能等の諸芸を通じて世俗の世界に解放され、墨蹟・絵画・建築・造庭等のいわゆる禅芸術を通じて世界的に関心をよんでいる。また学問の世界においても、人間の根源的主体性への探究が自ら禅への関心をよび、今や世界的にいろいろの角度から研究され、かつ互いに影響し合っていることを忘れてはならぬ。それにつけても禅が単に主体性の確立のみにとどまらず、全人類の立場に立ち全人類のための倫理を確立し、新しい歴史の創造に貢献することを大いに期待したいと思う。

に入ることもできるではありませんか。」

「キリスト教では、この地上での生活は、来るべき神の国への準備、未来のための過渡的なものというところに、結局はなりませんが、ゼンでは今此処という現在そのままが絶対である——僕は、このゼンの立場に非常に惹かれるのです。しかし、そこでは、倫理的な判断の規準はどこにあるのですか。また、無心、説くゼンは、結局不可知論になるのではないのでしょうか」と、ある大学院学生。

一九六五年夏、十年ぶりで再び訪れ、約一年間滞在したアメリカで、筆者は一再ならず、このような言葉を聞いた。十年前でもこれに類する言葉を全く聞かなかったわけではない。いや、当時でも、極く少数の人ではあるが、よく禅を研究し、それなりに理解している人もなくはなかった。しかし、禅について多く耳にするのは、これらの言葉よりもっと素朴なものであった。この十年間に、アメリカにおける禅は、いろいろな問題をふくみつつも、ある深まりを示してきたのではないかと思われた。

一

今次大戦直後、アメリカは、いわゆる自由陣営の指導者として世界の動きに重大な責任をもつに至った。アメリカ人達は、自国とヨーロッパの関係を新たな眼で見ると共に、従来一部の人を除いては、ほとんどその眼のむけられることになかったアジアに対して、新鮮な好奇と深い関心の眼をそそぎ始めた。対日戦争を経て、当而した中共の出現、インド初め東

南アジア諸國の相づく独立とその後の諸動向は、航空機等々の発達に伴う距離感の縮小と共に、アメリカにおけるこの傾向を助長した。アジア諸國は、単に地図の上の存在で、歴史的文化的には空白な地域であるのではなく、西ヨーロッパよりもはるかに長い歴史をもち、また高度で多様な様々な文化をもつ地域であることが、初めて実感されてきた。米ソの対立の深刻化、いわゆる冷戦時代の到来は、アメリカ人のアジアへの関心を奮うどころか、かえって促進した。その上に戦後に始まったアメリカの宗教復興は——戦後においてヨーロッパでは一種の「非宗教化」が進行中であるが、アメリカでは当時逆に「宗教化」が進展した——米ソ冷戦の激化に伴い、反共産主義イデオロギーの有力拠点を「宗教」に求めようとする国内の気運につれて、一九五〇年代に入るや、にわかには高潮に達した。このことが、多くのアメリカ人をして十字架のそびえる教会に赴かせると共に、さきのアジアへの関心とむすび合せて、少なからぬアメリカ人の間に、未知の東洋宗教への新たな興味と関心をひきおこした。日本のジャーナリズムが、しばしばアメリカにおける「禅ブーム」として報ずる現象は、さしあたっては、このような背景のもとに起った一つの事態に外ならない。

筆者が初めて渡米留学した一九五五年から五七年にかけての頃は、既にいわゆる「禅ブーム」が進行中であつた。こちらが日本人だとわかると、すぐ禅や茶道のことをきかれるが、何も知らないので答えに困るとは、日本人留学生達が集つた席でよく出る話であつた。当時筆者の留学先きのコロンビア大学では、

しば、日本は、一度は訪れるべき禅の聖地であるかのように語られていた。すなわち、日本各地の僧堂には、臨済や徳山のような禅匠達がいて、集つた雲水に対し活潑潑地に棒喝を行じており、日本人はすべて禅を体得して、茶や花の心得があり、サトリを開くためには是非ともこの國、日本に行かなければならないかのように。筆者はそのような時、日本の禅の真情を語るのにしばしば困難を覚えた。もちろん中には、日本の禅の真情をよく知っていて、それに批判的な人もいたが、それは例外的であつた。

鈴木先生は御高齢にもかかわらず、コロンビア大学以外に各地の講演に応じられ、至る所で二百三百の聴衆が詰めかけた。先生の数多くの著書はいうまでもなく一般に広く読まれていたが、その頃、ニューヨーク大学ウィリアム・パレット教授が、禅の全貌がわかるよう先生の歴大な著作より幾種かの論文をえらび、Zen Buddhismと題して、当時盛んに出始めたペーパーバックで出版した。(Doubleday Anchor Books) 非常な売行きといふことであつた。

同じ頃、ある新聞にこんな漫画がのつていた。テーブルによりかかった一人の男が、うなだれて「離婚したいが、ワイフにやる慰料がない」と吐息。相手の男が「それなら、ZENで行け」——このような漫画が一般の新聞に出るところをみると、当時既に禅への関心は一つの立派な社会現象になつており、しかも一部の人々の間では、禅は人生のどのような困難な問題でも立ち処に解決する東洋の神秘的な魔力のようにうけとられ

鈴木大拙先生が講義をしておられ、筆者も毎週出席して、外人に對する先生の御講義振りを親しく拝聴する機会にめぐまれた。またそこで禅に関心をもつ多くのアメリカ人達とも親しくなつた。先生は、筆者のいた最初の年度(一九五五—五六)は「禅仏教の哲学と宗教」、次の年度(一九五六—五七)は「華嚴と禪」という題目で講義をされた。その講義は、ロダンの大きなブロンズ「考える人」が正面入口近くの芝生にあるフィロソフィー・ホール七階の角、七一六号の教室で、毎週金曜の午後五時より七時まで行なわれた。教室は四、五十名が入れる程度の長方形のセミナー・ルームで、壁面にはジョン・デューイの写真がかけてあつた。先生の講義は一般にも公開されていた。殆ど毎週、席がないほど聴講者があり、学生よりは学外からの聴講者の方がはるかに多かつた。その中には芸術家や天文学者、心理学者やエンジニア等もいたが、中年の家庭婦人も少なくなかつた。エリック・フロムも折々出席し、道教学者張鍾元博士は、ほとんど欠かさず出席していた。先生はメモやノートを手許に、考えながらゆっくり講義されたが、質問に對しては、しばしば禅機のひらめく直截な答えをされた。「ドクター・スズキの講義は洞察にとんでいて面白いが、何よりその人柄に魅せられる」とは多くの聴講者の語るところであつた。

親しくなつた友人達と、講義のあとキャンパス内の食堂で夕食を共にするのが常であつた。この、禅に熱心なアメリカの友人達の話を聞いていると——彼らは常に悟りや公案、老師や坐禅、見性等の日本語を会話の中でそのまま使つていた——しば

とであった。したがって、もしブームとよぶならば、「東洋宗教ブーム」とよぶべきで、「禅ブーム」はその一環である。さらにこれらの現象の背後には、さきにも述べた東洋への関心の昂揚と、一種の「宗教ブーム」が、重なり合っているのだから、いわゆる「禅ブーム」といわれる現象は、こうした大きな動きの中で捉える必要がある。ただし、そうではあるが、禅への関心を、また単純に、一九五〇年代を中心とする「宗教復興」とのみ同一視することは正しくないし、東洋宗教への関心の中で禅の占める比重が大きいことも、また見のがせない事実である。

二

では、冒頭にふれた、この十年余りの間にみられる、「アメリカにおける禅のある深まり」は、——そののぶくむ問題と共に——どのようなところに見出されるのか。それはさしあたり、日本文化とむすびついた禅（むしろ禅的アイデア）の日常生活への摂取、芸術、思想、精神分析学等の諸分野への禅の滲透、キリスト教と禅との対話の進展等に見出される。

アメリカ人の家庭に招かれると——特に日本を訪れた家庭の場合にそうであるが——居間や応接間を直接床の上に坐るような模様があえたり、窓にすだれや障子をはめ、庭には岩を置き砂を敷いて石庭まがいのものをつくっているのに出会わずことが多くなった。素朴さ、静寂さ、ワビ、シブイ等は禅的アイデアとして、これらの人々の好んで口にするところである。しかし、彼らは、それを日常の實際生活の中に具体的にとり入

れようとする。そこにはエキゾティズムに常に伴う皮相さは見出される。しかし、書物を通して開かれた禅と日本文化への関心を、単に頭の中にとどめておかないで、實際生活の中に具現しようとするのである。彼らは、物質文明において、アメリカは高度に発達しているが、禅と禅文化をもつ日本は文化的に高いと信じているかのようである。その場合かつてアメリカにとり精神文化の故郷であった西欧の伝統への執着は稀薄である。そこには、ヨーロッパ人とは異った、異国文化への開放的態度と伝統の重みからの自由がある。アメリカ人のプラグマティズムがこれに加わって、禅や禅文化は——皮相性は免れぬにせよ——一部のアメリカ人の間においては、日常の實際生活の中にとり入れられつつある。

これと同様のことが、芸術、思想、精神分析等の分野においてもみられる。鈴木博士の説かれる禅と日本文化の特性に触発され、絵画や音楽、舞踊、詩等々の分野に「禅的」と称する、さまざまな新しい試みがなされている。そこでは、西洋の伝統的芸術にはかつてなかった破調や破相、空白や沈黙、偶然の美や無心の自発性等が追求されている。しかしこれが果して「禅的」かと首をかしげざるをえぬ作品も少なくないのは、「禅的」なものが発する、その根源の自覚が、何であるかを自らに問うことなく、禅らしきものを表現しようとするからであろう。彼らは、自称「前衛芸術」のくだらぬ作品を「ゼン」の名によって正当化しようとするにすぎぬとの批判も、一方の芸術家仲間からはでている。ともあれ、禅や禅芸術と遭遇することにより、

かつて西欧が浮世絵に出会った時以上の、はるかに深刻な衝撃をうけ、それに伴う摸索、対決、冒険が——ヨーロッパにおいてもそうであろうが——アメリカの芸術界の一部において進行しつつあることはたしかである。白隠や仙崖の禅画や墨跡が大きな関心をよぶのも、ここ十年余りの新しい現象といわねばならぬ。

ただ禅芸術に限らず、禅文化を、日本の芸術、日本の文化と同一視するかのような紹介の仕方、そのような受け取り方に対しては、アメリカにおける日本研究の専門家達の間で批判がある。例えばコロンビア大学のドナルド・キーン教授（日本文学）テオドール・ドゥベリー教授（日本・中国思想史）は、日本文化は多元的であり、禅文化は如何に重要であってもその一部であることを強調する。かつて西欧で浮世絵が日本美術のすべてであるかの如くうけとられたように、禅芸術、禅文化が、日本の芸術、日本の文化のすべてであるかの如くうけとられることの正しくないことを指摘するのである。このことは、裏返せば「禅」は「日本的なもの」と直ちに同一視されてはならぬとの禅本来の立場からの問題とも、つながりをもつ。アメリカへの日本文化の紹介と共に「禅」の正しい紹介のために、このことは十分に考慮されなければならない問題である。

思想の面においても、問題をほらんだいくつかの注目すべき事柄がある。戦前、しかも二十歳の若さで「禅の精神」"The Spirit of Zen" (1936) なる書物を書いたアラン・ワッツは、戦後、その活潑な著作活動と講演活動を通して、禅ならびに東洋

思想の解説紹介に努め、一般的大衆に大きな影響を与えている。ここ十年余りの間に禅について書いた書物には「禅の道」"The Way of Zen" (1957) 「これという道」"This is It" (1960) 「東洋と西洋における精神療法」"Psychotherapy East & West" (1961) その他がある。

ワッツは最初神学をおさめ、一時監督教会の牧師であったので、当然キリスト教に深い理解をもっていると共に、豊かな西欧的教養、禅を初めとする東洋思想への知識、加えるに稀れな才筆をもって、西洋人の心理の機微をとらえつつ禅を説くので、「スズキを読んでわからなかったゼンが、ワッツを読んでよくわかった」という人がアメリカでは少なくない。彼は最近L・S・Dを初めとするサイケデリック（幻覚剤）に多大の関心を示し——ただし、L・S・D等による恍惚体験は、禅的体験と本質的に異なることは認めている——ヒッピー達の思想的アイドルとみなされている。「アメリカにおける禅」に対する彼の思想的影響は今後も少なくないであろう。しかし注意深い読者は、彼の禅についての説明が、微妙な点において要を外れていることに直ちに気付くであろう。ただ禅の伝統のないアメリカにおいては、西洋人の心理的機微をとらえ、才筆をもって説明してゆく彼の禅についての著作が、それ自体L・S・D的作用をすする一面をもっているのではないかと私には危惧される。

かつてシカゴ大学にあり、今はフロリダ大学の哲学教授であるチャールズ・モーリスは、デューイに近い立場をとりながら、禅に深い関心を示している。彼は一切の伝統的宗教から離れ、

新しいヒューマニズムの立場より、「開かれた自己」[The Open Self]や「すべてに及ぶ執着なき愛着に生きるニコロの道」[Maitreya Path of generalized detached-attachment]を、人間の生き方の六つの類型の総合統一された道として提唱している。同じくデューイの哲学の影響下にありつつ禅に関心をもつヴァン・ミーター・エイムズは、「禅とプラグマティズム」[Zen and Pragmatism]という論文を掲げている。この中で、プラグマティズムは真理の実際的有用性、我々の行為の有目的性を問題にするが、禅は用の無目的性、目的論的意識よりの解放を強調するという鈴木博士の説に対して、次のようにのべている。「プラグマティストは、人間のさまざまな状況の特殊性を、それら状況との接触を失うことなく、一般化して考えうる場合には、それら人間の諸状況において何が善であり何が正しいかを知り、かつ行うことをのみ求める。このことは、問題の解決、有効な手段の発見、成果の追求をふくんでいる。プラグマティストはこの手続きを科学や社会的諸技術と一体化する。禅仏教徒は、叢林の同輩や老師等により鼓舞されるが、高度に個人的な探求をなすという前科学的伝統に属している。しかし果して一方は他方よりも以上に目的論的であり、あるいはより以上に実際的であろうか」と。彼はまた、西洋人にとっての禅の魅力は、禅に限られた小さな自我の悩みからの解放を約束しており、自然主義的であるままで科学のさまざまな複雑さを一刀両断し、詩的で刺戟的でありながら、陶酔に陥ることなく実際的であるところにある、という。ただ彼は伝統的禅の前工

の会議は、人間の心の病についての西洋科学的治療法たる精神分析と東洋の禅とが、相互に如何なる意味と実効とをもちうるかを究明しようとしたもので、この分野において一つのエポックを劃する企てであった。この会議に提出された主要論文三篇は、後に Zen Buddhism and Psychoanalysis (1960) と題して出版され、その邦訳(「禅と精神分析」創元社)も出ているので、ここではその内容に立ち入らない。ただその中で、フロムが「禅は精神分析者の眼界を広くまた深くし、全き自覚の窮極目的である、実在の把握という根源的な考えに、彼が到達する上に助けとなるであろう。これに対し、精神分析は誤ったサトリに陥る危険を避ける上で禅の役に立つであろう」といっていることを記するにとどめよう。なお右の書に、その論文「人間の状況と禅仏教」[The Human Situation and Zen Buddhism]が収録されているリチャード・デマルティーン(テンブル大学講師)は、精神分析学に多大の興味をもっているが、もともと鈴木博士に二十数年、久松博士に十数年個人的指導をうけ、禅に極めて深い関心と理解を有する学究として「アメリカの禅」の今後重要な役割を果たすものと思われる。「真の自己」を問題とした心理学者カレン・ホーナイ女史は、一九五二年京都において久松博士と極めて印象的な対談をしたが、帰国直後急逝した。帰国後の学説の展開が期待されていただけに、その死は惜しまれた。ペンシルベニア大学の精神病学の教授アルバート・スタンカードは、ここ十数年来自らも熱心に坐禅を行ない、禅を精神療法にとり入れようと試みており、

業的諸条件が科学やデモクラシーにより、もっとプラグマティックになることを望んでいる。

今一人の哲学者、カリフォルニア大学(サンタ・バーバラ)の教授、ポール・ウィンパールは、禅とデューイ、ハイデッガー、サルトル、ワイトゲンシュタイン等との比較研究に興味を示しているが、「禅とワイトゲンシュタインの業績」[Zen and the Work of Wittgenstein]「哲学と無」[Philosophy and Nothingness]「哲学的問答の無意味性」[On the Meaninglessness of Philosophical Questions]等の論文がある。また彼の「生と死についての考察」[Reflections on Life and Death]は、哲学論文というよりも、日記風のエッセーであるが、その中には禅の影響のもとに西洋固有の二元論的思考を克服しようという一アメリカ哲学者の思想的苦闘の跡が告白されている。この外、哲学の立場より禅を論じたもの、特に論理の問題との連関において(この場合、ワイトゲンシュタインがしばしば援用される)禅の公案や問答の意味に論及したものが、最近幾篇かあられてはいる。

心理学や精神分析の分野についていえば、ヨーロッパのエングに劣らず、エーリック・フロムが禅に多大の関心を寄せていることは、周知のところであろう。彼は一九五七年夏、メキシコのコクエヴァアカに鈴木大拙博士を招いて「禅と精神分析」を主題とする会議を開催した。この会議には、アメリカおよびメキシコより約五十名の心理学者や精神分析学者が参加したが、鈴木博士を中心に一週間にわたり活潑な討議が展開された。こ

マサチューセッツ州在住の精神分析学者アーサー・ダイクマンは禅の影響のもとに「実験的瞑想」[Experimental Meditation]を提唱、一連の興味ある論文を発表している。なお近時アメリカではL・S・Dを初めとするサイケデリックが心理学や精神療法の分野のみならず、教育や芸術、その他社会一般の大きな問題となりつつある。「サイキ(魂)を啓く」作用をするこの特異な薬は、オルダス・ハックスレーによれば、意識と下意識の間にある極めて制限された通路を大きく開き、下意識の広大な世界を意識を失うことなく経験せしめるといふそこに一種の恍惚感、意識を越えた万物との一体感をば服用者にもたらすところから、これを宗教的神秘体験や、禅の「サトリ」と同一視する人がいる。現にアメリカで禅に関心をもち坐禅をも行なう人々の中にはL・S・Dの服用者が少なくない。そのようなある一人はかつて筆者にこう語った。「L・S・Dを服用したことのある者は、書物だけを通して禅を理解している者と異り、神秘主義的体験や禅の三昧がおおよそどのようなものであるかを、薬を通して体験的に知っている。ですから、知的にのみ禅を理解していた者は大抵坐禅などしようとしないうちに、われわれは進んで坐禅をし、真のサトリを体験したいと思うのです。たしかにL・S・Dには一面ネガティブな効果もありますが、また多くの者にとって真の宗教へすむ門を開く役割をもしているのです。しかしL・S・Dを初めとするサイケデリックが、如何に神秘主義的体験に類する境地にその服用者を誘うとしても、それは一種の心的状況にすぎない

いのであって、宗教的神秘体験や、まして禪的自覚とは、本質的に異質なものである。それはちょうど、コンピューターが如何に複雑高度な計算やある種の判断をなしようとしても、それは人間の創造的思考とは本質的に異質であるのと同様である。コンピューターのめざましい発展が、今日社会の各方面や学問の世界にも一種の革命的異変をひきおこしつつあるように、サイケデリックの今後の研究開発が人間生活の各方面に思いもかけぬ異変をひきおこすかもしれない。しかし如何にコンピューターが発達しても人間の創造的思考に代置しえないように、サイケデリックによる「神秘的体験」が、宗教的自覚に代置することはありえないし、また宗教への門を開くということも本質的にはありえないことである。

三

ここ十年余りの動きとして次に記すべきことは、禅とキリスト教の間に対話が進展してきたことである。ケンタッキ州トラピストのトラピスト派ゲッセマネ修道院のトーマス・マートン神父は、かねてから禅に深い関心と理解をもっていたが、一九五九年、エジプトの砂漠の神父たちの智慧と禅僧たちの智慧をめぐって、鈴木博士と対話を試みた。両者の間では、キリスト教の創造の無垢、墮落、神の智慧と、禅の空、分別、般若の智慧等の問題が論じられたが、それは極めて核心にふれる興味深い対話であった。その対話は一九六一年 New Directions 誌上に「空における智慧」Wisdom in Emptiness と題して発表せ

られたが、アメリカにおいて多くの人々の注意をひいた。マートン神父は、最近「神秘主義者達と禅匠達」Mystics and Zen Masters (1967) という著書を出したが、そこでも自身の宗教体験をふまえての、禅とキリスト教神秘主義のふれ合いが論じられている。

ドン・エルレッド・グラハム神父の「禅カトリシズム」Zen Catholicism (1963) という、いささか思い切った題名の書物は、一九六〇年代の初めに現われた。グラハム神父は、カトリックの修道院でも一番古い歴史をもつベネディクト派の神父で、ロード・アイランド州ポーツマスにある修道院の院長である。私は今度の滞米中ある知人のすすめで、同神父を訪れ、四日程その修道院の生活を体験する機会に恵まれた。グラハム神父は、早朝四時半より日に数回行なわれる会堂での祈りに、いつも若い修道士達よりも早く姿を現わし祈を捧げる、極めて敬虔篤信なベネディクティンであるが、同時に飄々たる風姿と洒落で寛容な心の持主でもある。十字架が尖塔の上にそびえる修道院の会堂をバゴダとよび、修道士達に知らせる食事の合図には仏教の小磬を用い、院内の修道士が作ったという日本式石庭を前にした自室で毎晩、坐禅を組む。前記の「禅カトリシズム」は、禅とカトリックの折衷を意図したのではなく、カトリックの立場より禅を評価しつつ、禅における三昧やサトリに対応する、より深いものが、カトリックの祈りや神信仰の中にあること、ただ多くのカトリック信者は、この禅のサトリに通ずるものを、とかく典札や公教要理や、教義体系にしばられて見落している

ことを語っている。また、神への信仰、恩寵の生活の中に、「ゼン」が導き入れられるならば、過重な罪の意識、無用な不安、不毛な後悔は拭われ、神との平安が新たに自覚されるであろうと説く。しかし他方、禅に対しては、その倫理への無関心が人生の義務からの逃避を、その知性批判がラチオとの混同を通してインテレクツスの否定を、ひきおこすこと、サトリにおける自己と実在(神)の一致は、カトリックのみとめえない「神を知る者」Comprehensor Dei の前提に立っていること、等をきびしく批判している。

これらカトリックの動きに対して、プロテスタントの世界においても、禅との積極的な対話がすすめられてきた。ここ数十年間に行なわれた、この面での最も注目すべき対話は、久松真一博士とポール・ティリッヒの間に行なわれたそれであろう。

久松博士は一九五七年秋より翌年春にかけ、ハーヴァード大学その他で「禅と禅文化」につき講義をされ、また広く各界の人に会われ、その鋭い禅機と覚者の風格をもって、真実の禅の何ものであるかを、多くの人々に深く印象づけられた。神学者ティリッヒとの対話は、前後三回にわたり文字通り面と面と相向い行なわれたが、この東西の精神的伝統の精髓を代表する両者の対話は、極めて意義深い。そこでは、ティリッヒが、神より疎外された有限者の、神との再合一 reunion は、超越的な象徴として予期 anticipate されているが、同時に現在において参与 participate されている。再合一は現在の經驗的現実ではないが、永遠において実現されるといふ確実性がキリスト教信

仰の中にあると語るのに対し、久松博士は、その確実性の根拠を追究される。そしてキリスト教的再合一は、上の方へ、超越の彼方へ解決を求める一種の相対的解決方法であるが、人間の窮極的「二律背反 ultimate antinomy」の自覚たる大疑問の破れるところをめざめる禅の無相の自己 Formless Self は、善悪生死を直下に越えた現実の根柢であり、真の芸術的表現も歴史創造も、ここからこそなされることを強調されている。伝統的思考にとらわれぬ両者の真剣な対談は、禅とキリスト教の微妙な共通面を示唆しつつ、その本質的相異点を別括している。

その後(一九六〇年)来日したティリッヒは直接日本の仏教に触れ、久松博士初めその他の仏教者とも会談を重ねた。帰国後発表したその著「キリスト教および世界宗教相互の出会い」Christianity and the Encounter of the World Religions (1963) は、小著ながら、禅(または仏教)とキリスト教との対話という観点からも極めて意義ぶかい成果であった。

ヴァンダービルト大学の宗教学教授ウィンストン・キングは、組合教会の牧師でもあるが、ビルマに数年滞在し、南方仏教の瞑想法をも実修したビルマ仏教研究者である。禅にはかねてから興味をもっていたが、一九六五年夏、日本にきて、一年間大乘仏教を研究した後、左の様な論文を発表、禅とキリスト教との対話に強い意欲を示している。「禅と神の死」Zen and The Death of God、「禅仏教における時間超越即受容」Time Transcendence-Acceptance in Zen Buddhism.

以上概観したように、アメリカにおいては、ここ十年ないし十数年来、一般的大衆の間にも、芸術家、思想家、精神分析学者、キリスト神学者等の間にも、禪への関心は、いろいろな問題をはらみつつも、ある深まりを示してきたように思われる。しかし、一般的大衆の間には一種のエキゾチズムや知的レクリエーションとむすびついた禪への関心が、如何に「流行」していても、また禪的アイデアが日常生活の中へ取り入れられつつあるといっても、そこには必ずしも既成の社会体制や価値観への批判が伴っているとはいえない。これに対し、芸術家、思想家、精神分析学者等の、いわゆる専門自由職業家で、禪に関心をもつ人々は、それぞれの分野における、アメリカの、さらには西洋の、伝統的価値観や思想体系への何らかの批判もっている。(ただしキリスト教神学者の場合は、その立場上多少事情が異なる。)しかし、例えば画家や音楽家が禪からアイデアをえて新奇な作品を発表しても、哲学や文学や宗教学の教授達が禪を深く研究して東西思想の比較論を展開しても、また精神分析学者が禪やその修行方法から学んだものをその治療法に応用しても、その限りでは、彼らは、あるいはその作品が前衛的であり、あるいはいち早く新思潮を取扱い、あるいはその治療法に新機軸を出したということではあっても、必ずしも直ちに反社会的、反伝統的であるとはいえない。なんとすれば、これらの自由職業家達は、画家や音楽家として、大学教授として、

あるいは精神分析学者として、それぞれの「専門」をもってアメリカ社会にくみこまれており、上述の限りでは、彼らが社会にくみこまれてその「専門」の上だけで禪を問題とし、禪を取り入れようとしているのであるから。したがって、かりに彼らが上述のような意味で禪にどれほど深入りしても、そのために社会より評価されることはあっても、批難されたり、その社会的地位を脅かされたりすることはない。

これら専門自由職業家達の禪への関心は、一般の知的大衆のそれとは異り、たしかに「専門的」であり、より深い。またそこでは禪に刺戟され、あるいは禪との対決を通して、新しい芸術作品、新しい思想、新しい治療法が、創造されつつある。その意味では、これら禪に深い関心をもつ自由職業家達は、同じく禪に関心をもつ一般の知的大衆とは異り、何らかの程度禪に自己をかけているといえよう。しかしながら、それはそれぞれ専門分野における専門家としてであって、必ずしも人間として、生活者として、禪に自己をかけているのではない。

ところがこの十数年限の間に、アメリカ人でありつつ一人間として、一生活者として、禪に自己のすべてをかけようとする人々が生れつつあり、その数もまた増しつつある。その顕著な現われは、いわゆるビート禪(勿論そのすべてをさすのではないが)の出現であり、またアメリカ各地における数々の坐禅会や禪センターの成立である。

ビート禪といわれるのは、一九五〇年代、特にアイゼンハワー大統領時代(一九五二―一九六二)に現われた、いわゆるビート・

ジュネレーションの一部に行なわれた禪をさす。アイゼンハワー大統領時代は、米ソが深刻に対立した冷戦下の時代であった。当時アメリカ国内では、アメリカ合衆国の栄光と使命が強調されると共に「非米活動調査委員会」が活動し、いわゆる「赤狩り」のマッカーシー旋風がふきあれた。しかもアメリカの栄光と使命を強調するナショナルリズムの昂揚は、戦後のアメリカ社会における宗教復興——それ自身が冷戦と反共を主な原因としていた——と相呼応し、むすび合って、一方では議会は「神のもとにある国家」One Nation under Godという文句を、学校や各種集会で行う忠誠宣言に挿入させ、一種の宗教的国家観を国民の間にもうえつけた。他方プロテスタント・カトリック・ユダヤ教の三宗教は、反共の弊として、またアメリカン・ウェイ・オブ・ライフという超宗教のささえとして、国家により公認化された。この冷戦下のナショナルリズム、反共イデオロギー、キリスト教を中心とした宗教熱等の醸成する、当時のアメリカの社会風潮にくたびれ、うんざりして(これが Beat の意味である)、非政治的人間として、アメリカ的生活様式を拒否し、東洋思想やアナキズムや芸術の中に新しい生き方を見出そうとしたのが、いわゆるビート・ジュネレーションである。それは資本主義と共産主義の両方に幻滅し、イデオロギー過剰の政治と物質主義的なアメリカ社会にくたびれた人々であるが、単なる社会よりの逃避者ではない。その多くは道德的には平和主義者であり、ガンジー的非暴力主義者であり、一方では黒人の心になって差別撤廃運動に挺身したりすると共に、他方では東

洋宗教に新しい精神の根拠を見出そうとしたりする人々である。東洋宗教という場合、ヴェーダやヨーガ、道教やチベットタントリズム等へ赴くものも少なくなかったが、禪へ赴くものもまた多かった。いわゆるビート禪とは、このようなビート・ジュネレーションの一部において行なわれた禪である。それは、世界を二つに分けた、生きるか死ぬかの米ソ対決のさなかに、時の指導者により強調されたアメリカの栄光と使命に背をむけた人々が、その反社会的反伝統的立場のよりどころを禪の中に見出そうとしたのであるから、本来ビート禪とは、このような政治的社会的風潮のもとで一部のアメリカ人が、むしろ「非アメリカ人」として、即ち一人間として、自己のすべてをかけたようなした禪であるといえよう。勿論ビート禪を口にする連中の中には、多くの亜流や単なる社会よりの逃避者、脱落者達もいた。むしろ教の反撥と放縦な自己追求から、安価な反社会的態度をとり、「ゼン」の名においてそれを正当化しようとしたので一般社会の矚目をかい、禪そのものへの誤解と非難をひき起したのも事実である。しかし本来のビートは、むしろ、批判力にとむ教養のしっかりした知識階級の出身であった(したがって、前記の専門自由職業出身者もいた)ので、文学や思想、芸術等に素養がふかく、禪や東洋思想の影響をうけて、いくたのビート詩人やビート芸術家達が、そこから現われた。

ビート禪の人達は、現在の日本の僧堂で代表されるような禪ではなく、D・T・スズキの書物に描かれている唐宋時代の禪

——特に叢林に定住し形式化流派化する以前の禪に、強く惹かれた。すなわち各地を自由に符脚してすぐれた禪匠達と潑刺たる問答を試み、一切の社会的因習、ドグマや儀礼にとられず、人間の真実を探求する禪者達、物外に超然とし、放浪と隠棲の中に多くの書を読み、象徴性の高い詩を作った奇矯な隠士寒山拾得——そこにみられる反俗的、反社会的、反伝統的な、とらわれなき創造的精神、宗教的にして地上的であり、象徴的にしてしかも人間性に徹した精神にひかれた。彼らの中には寒山拾得の境界を求めてカリフォルニアの山中奥くに住み、坐禅をくみ、詩をつくり、訪ねてきた友人とは「サンフランシスコ灣の水を一口にのめ」といった式の、自分ら勝手に問答を試みてたのしみとした者もあった。ジャック・ケロアックの小説『法の放浪者達』(Dharma Bums)は、カリフォルニアにおけるこれらビート詩人達の生活を、ある程度のフィクションをまじえて描いたものであった。またサンフランシスコには一九五五年頃より、これらビート詩人やビート芸術家達が集り、さまざまな実験的創作活動を行なったので、それらの諸運動はサンフランシスコ・ルネッサンスとよばれ、アメリカのみならず、ヨーロッパからも注目されるに至った。(ただし、ビートの芸術と非ビートの芸術の区別は後になくなった。)

多くの亜流は別として、本来のビート禪に生きる人々は、禪に自己のすべてをかけている人々であった。彼らは単に禪的アイディアを日常生活の中に具体化しようとするのではなく、何らかの専門領域の中へ禪を取り入れようとするのではない。ア

「族」だとする。彼らはビートの如く政治家を敬視せず、むしろ政治家の息子や娘達を「部族」にひき入れた方がよいと考える。ビートは禪が好きではあったが、余り宗教的ではなかった。しかしヒッピーは禪にかぎらず、どんな宗教にも興味をもつ。直截的な「禪」よりは、むしろ大乘仏教経典の描く廣大無尽な世界が好きである。多彩で神秘的なチベットの仏教にも、官能的で宇宙論的なヒンドゥ教にも、多大の興味をもつ。そこで彼らは般若心経をよみ、ダーラニーを唱え、チベットのマントラをうたい、ヒンドゥイズムの祭祀やアメリカ・インディアンの儀礼から気に入った部分をとってきて、自由勝手に自分達の宗教儀式を創作する。周知の如くヒッピーの間ではサイケデリックが飲用されているが、それはもともと単なる薬としてではなく一種のサクラメントとしてである。サイケデリックのいさなう多彩な幻覚陶酔の世界は、ヒッピーにとっては直ちにヒンドゥ教的な喜ばしい宇宙論的三昧境である。「ヒッピーの間では、禪は今やクラシックになっている。関心の重点は禪よりヒンドゥイズムに移った」と。これはかつてビート詩人の第一人者であり、今はヒッピーを含め、より広く新しい人間社会を求める運動をしつつ洛北の一隅に居を構え、大徳寺で禪の修行を続けているアメリカの詩人ゲリー・スナイダーの語るところである。ここに今日のアメリカにおける禪の一つの顔がある。

五

一人間として、一生活者として、禪に自己のすべてをかけよ

アメリカ社会の中にありつつ、そこでの政治的社会的動向にきっぱりと背を向け、自己の生存の新たな根拠と、その創造活動の源泉をば、禪の中に見出そうとする人々である。その禪へのかわり方は、アメリカの既成の社会体制と伝統への一種の訣別の決意なしには成り立たない。したがって一九五〇年代におけるビート禪の出現は、禪が、単なる日常的・思想的領域を越え、また国家的社会的枠を破って、一部アメリカ人の「人間の生」にまで深まって行ったことを示すものとみることができよう。しかし、ビート禪には、本来の禪に通ずる反俗的・反因襲的精神は強いが、それを越えてどれだけ深く禪の核心にふれているか。また寒山拾得にみられる放浪と隠棲の生活、象徴的な芸術的精神を求めてはいるが、その根柢にある禪の自覚をどれほど捉えているか。ビート禪の最上のものである、真の禪的自覚、本来の自己を徹見するという厳しさと深さを、欠いていると思われる。

ついでながら、最近話題にのぼるヒッピー族と禪との関係に一言しよう。ヒッピーズ Hippies は、ビート・ジェネレーションの新しい名称というよりは、ビートより一代若い同類者達の呼び名である。ヒッピーがビートと異なるところは、ビートは文筆活動で社会批判や政治批判を行なったが、ヒッピーはそのような積極的な社会批判をせず、むしろ既成の国家社会より疎外されたものとして、国境を越えた「部族」(Tribe)という新しい人間集団を作ろうとする。現在、各国にまたがる自分達の仲間、既にそのような来たるべき社会の先駆、すなわち「部」とする人々が増えつつあることの、今一つの現われは、アメリカ各地における坐禅会や禅センターの成立である。少なからぬ人々の間で熱心に坐禅が行なわれるようになってきた。現在筆者の手許で判明しているだけでも、ハワイと米本土を通じ大小約二十の坐禅会、または禅センターがある。米本土におけるその大部分は、カリフォルニア州等西部海岸地方と、ボストン、ニューヨーク、フィラデルフィア、ワシントン等の東部海岸地方にある。後述するようにその内のあるものは、はるか戦前にさかのぼる、四十年に近い歴史をもっているが、多くはここ二十年程の間に出来たものである。中にも昨年(一九六七年)夏カリフォルニアの山中タッサハラ(Tassajara)に創設された Zen Mountain Center Zenshinji (禅心寺)は、アメリカの土地に建立された最初の「叢林」として注目に値しよう。

鈴木大拙博士の長年にわたる献身的な禪紹介の努力が、東洋と西洋の出会いの上の劃期的業績であることは、万人のみとめるところである。キリスト教をもふくめての西洋の考え、生き方の中にある二元性、自然との対立、力の強調等を批判され、禪における Suchness, No-mind, prajna-intuition, 悟り、自由、自然との一体等を、くりかえし説かれた鈴木博士による「東洋の発言」は、たしかに西洋の精神的伝統に対する衝動的なアンチ・テーゼであった。しかし西洋人の多くは、今日まで「悟り」をもふくめて、それを禅思想として受取ってきたようである。この点への自覚的反省がここ二十年程の間に——ヨーロッパではどうであるか、つまびらかにしないが——禪に関心

をもつて一部アメリカ人の間に次第に行なわれ、それが坐禅への関心と要求として現われてきた。もちろんこれには、さきにも述べたビート禅出現の背景となつたと同じ社会的事情、同じ内面的要求が、何らかの形で作用していることは、いうまでもない。かくてビート禅の出現とあいまって、禅に関心をもつ人々の間に、書物から坐禅へ、思想としての禅から行としての禅へ、という、かなりはつきりした動きが現われてきた。

しかしこの一部アメリカ人の間における坐禅への関心と要求を促した背景には、なお他の有力な要因がある。それは、はるか戦前よりアメリカ人の間で禅の伝道と坐禅の指導に献身した、佐々木指月、千崎如幻の二人の臨済系の禅者と、ロサンゼルス、サンフランシスコにあつて地味な活動をつづけてきた曹洞系の禅者たちの真摯な努力とその感化である。

佐々木指月は米人伝道にさざげた在米四十年のその生涯中、一九三〇年ニューヨークの下町に米國第一禅堂 The First Zen Institute of America を開設したが、そこは指月師の没後も堅くその教えを守り、大西洋沿岸地帯の坐禅の主要センターであつた。また指月師の有力な弟子であり、後その夫人となつたフリーラー・ルースは、戦前つとに、南禅寺で、戦後は再び来日して大徳寺で、伝統的な臨済禅の修行に励み、のち大徳寺山内に竜庵庵を興し（後年その住職となる）、そこを The First Zen Institute of America in Japan と称した。またそこに外人向きの禅堂をも作り、禅を求めて来日する西洋人に坐禅修行の場を提供したが、西洋人といえども禅の修行はあくまで伝統的な

方式に従うべきことを強調した。このミセス・ササキの直接、間接の影響をうけたアメリカ人も少なくないが、その中で、ワルター・ノーウィックは、特に後藤瑞蔵老師のもとで十余年真摯に修行し、帰国した。又同じくササキ夫人の影響をうけたポール・ウィンバール（前出二五〇頁）は「禅の事柄——坐禅短評」The Matter of Zen—A brief account of Zazen (New York University press, 1964) を出版し、坐禅の意味、やり方、その必要な所以を強調している。

千崎如幻は、一九〇五年の渡米以来、五八年にこの世を去るまで、五十有余年の間、アメリカ人に禅を伝え、初めはサンフランシスコに、後にはロサンゼルスに東漸禅窟と称する小屋を構え、その独自の禅的人格をもつて実践的に人々に感化を与えた。今日も、ロサンゼルスを中心とするカリフォルニアの各地には、その感化をうけた人々が、折々日本より訪れる老師の指導をうける外は、在任の指導者もなく、いくつものグループにわかれて、坐禅会をつづけている。

このようにその生涯の大半を、それぞれアメリカ本土の東岸と西岸にあつて、禅の伝道と坐禅の指導に献身し、一部のアメリカ人の間に坐禅を通して大きな感化を及ぼした佐々木指月と千崎如幻の両師が、鈴木大拙博士と共に、釈宗演——宗活の流れをくむ禅者であることは注目されてよい。このことは、歴史的には、鎌倉円覚寺の禅が、今日のアメリカの禅の一大源流をなしていることを意味しよう。

しかしながら、今日のアメリカの禅、特に坐禅修行を主とし



たその今一つの流れは、さきにも述べた曹洞系の禅者の推進しつづつある流れである。一九〇四年にハワイ布教を開始した曹洞宗は、その後ロサンゼルスに北米山禅宗寺を、更にサンフランシスコに日米山桑港寺をつくり、アメリカ人の中に入つて地道な活動をつづけてきた。特に鈴木俊隆老師を中心とする日米山桑港寺が、その活動の発展として昨夏、サンフランシスコの東南方モントレイの山中タッサハラにつくつた前記禅心寺は、アメリカの地に建立された最初の「叢林」として、その草創はアメリカにおける禅の発展史上、大きな意義をもつ一事となるであろう。またここ数年來、毎年渡米し、ハワイおよび本土の東西両岸地方でいくつかの撰心を主宰し、坐禅指導にあたつてゐる安谷白雲老師も、また曹洞系の禅者である。この点、鈴木博士、佐々木、千崎両師が故人となられた今日、中川宗淵老師が数年前再三度坐禅指導のため渡米、柴山全慶老師が近年数度渡米講演されている以外、この面において殆どみるべき活動のない臨済宗の無関心、無気力ぶりが目につく。ついでながら、主として安谷老師のもとで修行し、その提唱などを収録した『禅の三本柱』The Three Pillars of Zen の著者フィール・カプロウは、ニューヨーク州ローチェスターで最近坐禅センターを開設したが、これは日本で修行したアメリカ人禅者により主宰されている最初の坐禅会である。

サンフランシスコの桑港寺は三十余年前、ユダヤ人教会を買取り寺としたもので、筆者は一九六六年九月訪れる機会をもつた。外部はユダヤ教のシナゴグの建築様式をそのまま残した

白亜の二階建の建築であるが、内部は禅堂その他にふさわしいように改造されている。ここでは、週日は毎朝五時四十五分より、また、毎夕五時三十分より、各一時間坐禅、ただし水曜日夜は坐禅はなく七時三十分より九時まで講義、土曜日は午前五時四十五分より十時まで坐禅、日曜日は午前八時より九時まで坐禅、九時より十時まで講義と、殆ど連日朝夕坐禅、（一炷は四十分、経行十五分）、この外、毎夏一週間の撰心が行なわれている。筆者が訪れたのは、たまたま水曜日の午後であつたので、その日は夕刻の坐禅はなく夜の講義のみの日であつた。それでも五時半頃には二十名前後の者が坐禅を始め、講義の始まる頃には五、六十名が堂内に坐つていた。その多くは男女の青年であつたが、中年の人達もかなり見受けられた。男の多くはひげを生じ、その服装は男女とも一見ビート風の者が多かつた。聞けばこの寺に集る二、三百のメンバーの約八割はビート族（今はヒッピー族）といふことであつた。講義の前に動行が行なわれたが、堂内にあふれる紅毛碧眼のビート達が木魚と磬子の音に合わせてカンジューザイボーサー……と日本式に般若心経を唱える光景は、アメリカの事情に多少の馴染をもつ筆者にも一種異様なものに感じられた。しかし同時に、彼らがこの東洋より伝來の「禅」に真実を見出し、それにより自己をかけようとするそのはりつめた真剣さには、少なからず心うたれるものがあった。仏性に東西なし。むしろ、ここには、日本の多くの禅寺ではもはや失われた切々たる仏心の叫びがあるのではないか。

この日米山桑港寺を主宰する鈴木俊隆老師は、一見真宗僧侶

を思わせるような穏かな物腰の老師であるが、この老師がビートル族を初めとして、この寺に集る各階層の人達の大きな信望の的となっている。さきにふれたタッサハラの「叢林」Zen Mountain Centerは、この老師への信望の一部アメリカ人達の本格的な禪修行への熱望とがむすび合って生まれたものといえよう。伝えられるところによると、多くの人々の心からの資金と半年余りの労働奉仕により、人跡をはなれたモントレイの国立森林内の百六十エーカーの地に、約五十人が同時に坐禅しうる禅堂その他最小限の施設が漸く建設され、今後、長期にわたる僧堂生活とそこでの禪修行を希望する者、また随時撰心に参加を望む者等を受けられる、アメリカ最初の叢林として発足するに至ったという。

このタッサハラ禅心寺の運営は、同所発行のレポートによると、日本（特に曹洞宗）の伝統に極めて忠実になされる模様であるが、同時に禪がアメリカの土壌に根を下すべきいろいろな工夫もなされているようである。右のレポートにより、そのいくつかの断面を紹介するのも「アメリカの禪」を理解する上に無駄ではなからう。

まず安居の制度。「日本においては、ある特定の禅院のみが安居制度をもつ特権が与えられている。今やこの不可欠な修行法がアメリカで始められた。これは今後中断されてはならない。毎年少なくとも一安居がいと生まれねばならない」とレポートは語っている。

最初の安居は、落慶式と共に昨年八月始められた。二百名を記せば次の如くである。

「ドーチョーロシ（堂頭老師）、あなたに何か問いがおありですか。」

「一問あり。何故あなたはそんなに真面目なのか。」

「同じく曹洞宗の伝統に従えば夏末撰心撰了の日に行なわれる法戦式も、日を改めてではあるが、結制の初めにえらばれてあった米人首座と米人参加者達の間で、行なわれた。レポートはこの法戦について、それは現在日本で行なわれているような、あらかじめ内容のわかっている形式的なものではなく、その本来の姿に近い形で行なわれたことを強調して、その有様を次のようにつたえている。

首座は拜の後、老師より竹籠しっぽんをうけとり、自席に帰った。竹籠で疊を二度うち、「いぎ」といった。最初の質問者は、首座をじつとにらみ、その足下に迫り、「カーツ」と叫んだ。それから徐ろに礼儀正しくむきをかえ、戸口に向った。はりつめた間があった。やがて首座がいった。

「何か外にいうことがあるか。」

問者はふりかえり、足をどんとふみならし、ひきかえしてきて首座に一礼した後、座に復した。

次ぎ次ぎと首座に向って問いがさしむけられた。ある者は問うた。「何故スズキ・ローンはサンフランシスコに来たか」首座「ブッディズムに来るも去るもない。スズキ・ローンは日本においてと同様、ここでもゼンを修することが出来る。何かが去来すると考える、そのあなたは何か。

越える参加希望者よりえられた八十五名の七十名が、三日間（後には五日間、朝五時より夜十時まで）の旦過詰めに応じ、五十五名がそれを果した。午前四時の起床に始まる日課の日課について、アメリカ人が書いたと思われるこのレポートは次のように語っている。「このような日課に対し初心者は通常、やたらに人をいらいらさせるつまらぬことという態度を示す。しかし僧堂における日課があまり気にならなくなり、時間の細目に思い煩わされず、ただ何をし、どうすべきに集注するようになることが大切である。……例えば起床の鐘がなつて十五分以内に着衣洗面して禅堂に行かねばならぬが、そこでは床を離れようかどうかと考えるような余裕はない。初心者にとって最も困難なことは、物事についてあれこれ考える個人的な時間が全くないということ、どう処理したらよいかということである。この日課を通してあなたは、自分自身についてあれこれ思い煩うことなく、その時その時、必要なことを洩れなくやることを学び、かくて、あらゆる瞬間に自分は完全だという自覚をえるであらう。」

安居の終りに七日にわたる夏末の撰心が行なわれた。レポートによると午前四時から午後十時までの十八時間の中、三度の食事、一回の茶礼、一時間の作務、半時間の入浴、二回の講義以外はすべて坐禅にささげられ、また鈴木老師との独歩も行なわれた。撰心撰了の日、曹洞宗の伝統に従い、老師とアメリカ人参加者との間に「小参」が行なわれたが、その問答の一つ

それが問題だ。」

六

アメリカでは、さきにふれたビートル禅にならんで、スクェア禅ということがいわれている。スクェア禅とは、臨済・曹洞にかかわらず、日本の伝統的禅を、その伝統的な修行方式と共に出来るだけ忠実に学び実行しようとする禅である。ここでは当然坐禅ということ（および老師のもとでの公案の修行）が問題となる。これらスクェア禅の立場をとる人々は、前述した、長く滯米して禅の伝道に献身し、また現に献身している、日本からの禅者達の直接的指導をうけた人々、および来日して臨済または曹洞の僧堂や師家のもとで何年か修行した人々の中に見うけられる。これらの人々の場合も、禅に赴いた動機においては、ビートル禅の立場をとる人々と多くの相通するものがある。一口でいえば、アメリカ的生活様式と西洋的精神伝統への批判と訣別である。しかし、ビートル禅が、とかく反俗的反因習的精神に強く、かつ禅の中に自由な芸術的思想的創造精神の源泉を見出し、そうとはするが、必ずしもきびしい求道的宗教的自覚を支えられていないのに対し、スクェア禅は、スティックな精神をもって、進んできびしい修行を自己に課し、サトリを求めようとする。そこから日本の伝統的禅の形態を最も正統的なものとして受け入れる態度がでてくる。すなわち、スクェア禅は、自らも伝統的修行方法に身を投じ、それなくしてはゼンはありえないと主張し、アメリカにおいても坐禅と共に、日本の伝統的禅の

形態を出来るだけ忠実に受容しようとする。

ビート禪には一種の「あそび」があるが、スクウェア禪には「あそび」がない。前者が自由派、創造派であれば、後者は伝統派、修行派である。ビート禪は、スクウェア禪に対し、西洋の伝統をすてて、全く異質な東洋の伝統をそのままアメリカの土壌に移植しようとするもの、アメリカの因習化した制度的宗教に代るに、日本の因習になすんだ「禪宗」を、その師弟関係や儀式形態と共に取り入れようとするもの、という批判をいっている。スクウェア禪は、ビート禪に対し、中国、日本と嗣法されてきた正統な禪の伝統を無視し、恣意的に禪をもてあそぶもの、サトリに至る不可欠な道である伝統的修行を軽んじ、反社会的審美的態度に堕しているもの、との批判をいっている。しかし、こと坐禪に関していえば、ビート禪の中にも坐禪を行なうものは少なくない。ビートおよびヒッピーの中心拠点であるサンフランシスコの桑港寺で坐禪をくむ者の約八割までは、さきにふれたように、彼らである。

いわゆるビート禪とスクウェア禪の両者を通じて、禪に関心をもちアメリカ人の間で、坐禪を行なう人が漸増しつつあるのは、ここ十年余りの顕著な事実である。日本においては、今日でも坐禪をするということはまともなことであるという社会通念は決してなくなっていない。入社試験の際に「禪をやっている」といえば、思想堅固で確かな人物とみなされ大企業への就職が有利になると一部の学生が判断し、事実企業や官庁もそのような学生を好んで採用する日本社会の実状が、そのことを物

いた。けれども、もしその禪への関心が、各自の専門領域を越え、坐禪を生活の基調にするところまで深まる時には、彼らは強い社会的抵抗感と戦わなければならない。坐禪会の常連である学生達でさえ、一度び結婚しようとするれば結婚相手の属する社会階層や宗教の如何、さらに具体的には結婚式をどこでするか、生まれた子供の洗礼をどうするか等々の問題に達着し、ついに坐禪を放棄するという場合も少なくない。

中国より日本に禪が伝来した時、それに関心を寄せ、うけいれたのは、主として時の上層支配階級、即ち幕府やそれにつながる人々であった。禪に心をよせた將軍や武士階級（更に後には天皇や一部の貴族）は、当時の日本社会の WASP 体制であった。日本に伝来した禪は上層階級の庇護をうけ、WASP 体制を通じて次第に一般人の間へ滲透していった。しかし今日、日本よりアメリカへ伝来しつつある禪は、アメリカの上層支配階級とは無関係である。また、今日のアメリカ社会のサムライ階級ともいうべき前記の WASP が、禪をうけいれようとしているのではない。むしろ禪は、一般的大衆の間に「流行」し、一部専門自由職業家達を文化的に刺戟しつつ、中間階層以下の人々の間にまず滲透しつつあるのである。その場合「ザゼン」は、ゼンに生きようとするアメリカ人にとっては、大きな試金石であり、荷なうべき十字架となつていっている。

七

禪に関心をもちアメリカ人の間において——いわゆるビート

語っている。しかしアメリカ社会においては、禪が「流行」しているといつても、坐禪をするということは、いわば一種の異端的行為である。教会に行かない人は、地域社会において発言権が少くないということが、今日もなお一般にいわれているアメリカ社会である。その中で毎朝家庭で坐禪をしたり、毎週何度かきまつて坐禅会に出たり、幾日かの挿心にひきつづき加わったり、——要するに坐禪を自分の生活の基調とすることは、ある社会的抵抗感なくしてはなしえない。それを越えて禪に自己をかけるためには、「已事究明」の強い意志がなければできない。このような人が今日次第にふえつつある。

現在のアメリカ社会の上層部を支配し、したがってその既成の社会体制の根幹をなしているのは、しばしば WASP (W) と略称される、ホワイト・アングロサクソン・プロテスタント (WASP) 体である。アメリカ社会は、今日極めて流動的で激しい変化をうけておるが、この WASP 体制を中軸として、宗教的にはカトリックをもふくめたキリスト教が、政治的にはアメリカン・デモクラシーが、社会的にはアメリカン・ウェイ・オブ・ライフが、支配する社会であることには変りはない。しかし坐禅会に出てくる人々の中には、上層階級の人間は全くといっていいほどいない。その大部分は中産階級かそれ以下の人であるいは社会的に自由な学生達である。さきにふれた、禪に関心をもち専門自由職業家達の中には WASP に属し、あるいはそれに直接つながる人もいるのである。しかし、彼らの禪への関心は、かりに如何に深くとも、その専門領域内に止まら

禪とスクウェア禪を通じて——禪に自己のすべてをかけようとする人々が、次第にふえてきた。その場合（ビート禪の一部を除いて）「坐禪」が大きな関心事となつてきた——これは、ここ十余年間の「アメリカにおける禪」のある深まりを示す重要な動きである。アメリカにおける「禪ブーム」は今日すぎ去つたといわれる。たしかに一九五〇年代のような禪をめぐる喧騒はすぎ去つた。しかし、それだけに「アメリカにおける禪」は新しい段階に入りつつあるように思われる。したがって、今日のこの段階においては、ビート禪とスクウェア禪の区別にあまりとらわれるのは、もはや適當ではない。それは単にビート・ゼネレーションを越える新しい世代が今日現われているからだけではない。真の「禪」がアメリカの国土に根を下すためには、ビート禪とスクウェア禪の区別を越えたところらまで、出なければならぬと思われるからである。

「ビート禪」と「スクウェア禪」というのは、もともと、「アメリカにおける禪」の際立った二つのあり方の類型化ともいうべきものであった。それだけ、そこには禪への態度において根本的に相異なるものがあつた。ビート禪は、日本の伝統的の諸形態、すなわち今日の日本の僧堂における修行方式やそれに伴う師弟の關係、法系や宗派、儀式や教団組織等に関心をもちない。ビート禪の眼には、それらは余りに形式的主義であり、またしばしば余りに日本的である。彼らは濃林や流派が固定化する以前の唐宋時代の、潑刺自在な禪に多大の関心をよせる。しかし、そこに「中国の精神」をみるからではない。一

禪本来の悟り、大いなるめざめを求めている。その限り、その禪に対するアプローチは誤ってはいない。しかし、悟りは伝統禪の伝統的修行方法を通して求められるとしても、禪が真に「アメリカ禪」になるためには、日本の伝統的禪に膠着してはならない。「禪」そのものと「禪の日本的伝統」とを見合わせる眼を備えなければならぬ。伝統的形態より解放されて自由に「アメリカ禪」を創造する自由さをもたなければならぬ。そのためには、「スクェア禪」自身がまずそのスクェアな殻を破り、脚下にうち開かれた大いなるめざめに立脚しなければならぬ。この、ビート禪とスクェア禪の区別と対立を本質的に越える道、この道なくしては「アメリカにおける禪」は真の「アメリカ禪」になりえない。——禪に関心をもつアメリカ人の中に、このことをはっきりと自覚している人が、今日いないのではない。極く少数の人々は、ビート禪対スクェア禪というような喧嘩をよそにして、早くより自己の内深く道を求めている。ただその時、不可避的に逢着する問題、それは西歐的アメリカ的伝統の最深の根柢をなすものと、禪との対決である。ユダヤ的キリスト教的な主なる神、およびプラトン以来今日までさまざまに変貌展開をとげつつ終始一貫している理性と現実の二元観、と禪との対決である。キリスト教と禪との対話も、アメリカ的なプラグマティズムや、科学主義、自然主義と禪との折衝も、所詮ここまで深められなければ真の解決はありえない。アメリカの国土の底深く、今や「アメリカ禪」の生みの悩みはひそかにつつげられている。

「アメリカ禪」を生み出すこと、それはもとより禪に関心をもつアメリカ人自身の果すべき課題であるにちがいない。日本禪が、日本人自身の大いなるめざめによって日本の国土に花開いたように、アメリカ禪は、アメリカ人自身の大いなるめざめによらなければ、その国土に花開くことはないであろう。しかし日本禪が花開くためには、求法のため中国に渡った多くの日本僧と共に、(宋代の政治的情勢がその背後にあったとはいえず) 伝法の熱意に燃えて中国より渡来した蘭溪、兀菴、大休、西澗無学、一山等々の多くのすぐれた来朝僧のあったことを思わなければならぬ。日本禪のいわゆる二十四流中、過半の十三流はこのような中国よりの来朝僧にその源流をもっている。一八九三年、釈宗演が、シカゴで開かれた万国宗教大会に出席し、初めてアメリカの地に禪を伝えてより既に七十余年、その間鈴木大拙博士の献身的な禪の紹介、その他上述の伝法の努力はあるが、日本禪はアメリカの「禪ブーム」をよそに、余りにそのなすべきことを怠ってきたのではないか。その上、次の事情をも考え合すべきであろう。禪が日本に伝えられるに先立って、日本には奈良朝以前からの六百年を越える長い仏教の伝統が既にあった。その中には禪定の教えもあった。また千年を越える中国大陸文化のさまざまな影響、受容——特に漢字の受容——もあった。禪が日本に伝えられ、その土壌に根を下すには、むしろ十分な素地が用意されていたといえる。「アメリカにおける禪」が今日当面している事情は、これとは全く異なる。その地に根ざしている宗教的伝統は、禪とは全く異

切の因習、形式、ドグマにとらわれぬ、痛快なまでに闊達自由な、解放された人間をそこに見るからである。ビート禪は、国境や民族文化を越えた、いわば普遍的「禪の精神」そのものに魅せられたのである。アメリカにあって反社会的、反権威的態度をとろうとした彼らは、日本禪や中国禪の伝統的諸形態とび越えて、彼らのみた「ゼン」を直ちに取って、アメリカにおける自身の新しい生のよりどころとしようとした。しかしビート禪は、唐宋の禪を、社会的因習や伝統的権威からの解放として捉えているとしても、必ずしも自己自身からの解放、本来の自己の自覚としては捉えていない。禪の反俗精神は、ビート禪をして、新しい(東洋的色彩をおびた)実験的前衛的作品を創作せしめ、あるいはその反社会的行動をささえる支柱とはなったが、「サトリ」はせいぜい形式にとらわれぬ自発的創造性と解されたに止まる。その結果そこから放縦な自己主張や安価な反社会的行動に終始する多くの亜流を生むにいたった。

スクェア禪は、これに対しきびしい修行に身を投ずる。スクェア禪の求めるものは、単なる権威や因習からの解放でもなく、自由な芸術的思想的創造性でもなく「サトリ」である。そのためには日本の僧堂に赴いて正統な法系の老師のもとで鉗錘をうけなければならぬ。坐禅や公案はもとより、出来る限り伝統の型に従って修行しなければならぬ。スクェア禪の目からすれば、ビート禪は全く禪の伝統を無視し、正統な修行もせず、自己流にゼンをうけとり、いきなりアメリカの地に珍奇な芸術や思想の花を咲かせようとするあそびと映る。スクェア禪

の人はまた、日本人の口から、禪を現代に生かすためには伝統的禪の形態は改革されなければならないという、伝統禪批判の言葉を聞くことを好まない。彼らは、しばしば一部の日本人以上に日本の伝統禪に対して「スクェア」である。そこにはビート禪に欠ける、(伝統尊重と真剣な求道の態度がみられる。しかし、そこでは、「ゼン」が「(中国)日本における伝統」と同一視される傾きがある。そこにある一種の伝統偏重、形式主義、創造性の稀薄は、スクェア禪が結局は、禪をアメリカの地に植えようとするものである限り、一つの問題となつてこざるをえない。「アメリカにおける禪」が真に「アメリカ禪」になるためには、ビート禪とスクェア禪の区別を越えたところまで「ゼン」が深まらなければならぬのではないか。そこでは、ビート禪の如く、禪を反権威的・反社会的行動の原理に止めてはならない。また禪を奔放な芸術的思想的創造の具とするに満足してはならない。禪は、それらをもはるかにこえて、むしろそれらの更に脚下にうち開かれた、大いなるめざめである。本来の自己の自覚である。そのためには一切の理知分別を越えて、大疑に徹することがなければならぬ。スクェア禪と異り、ビート禪が伝統化した禪にとられず、唐宋時代の禅匠たちの潑刺たる禅機に「ゼン」をみてとつたのは一応正しいといわねばならぬ。しかし、これら禅匠達の禅機も寒山拾得の反俗精神も、共に一切の知解を破つた大いなるめざめに根ざしていることが見落されてはならない。これに対して、スクェア禪はたしかに反俗精神や自由な芸術的創造性以上のものを見ている。禪において、

あったユダヤ的キリスト教的伝統である。その地に支配している文化も、禪とは異質な合理的物質主義的文化である。日中間には存在した漢字漢文の如き共通の言語表現など、そこにはない。その上、日本禪が伝来の当初より享受しようとした上層支配層の庇護など、今日のアメリカには全くない。禪が今日アメリカの国土に根をおろすための困難は、七百年前、禪が日本の国土に根をおろす困難にくらべるべくもない。このことを指摘してハワイのロバート・エトキン——長年禪に親しみ、一九五九年以来ホノルルにダイヤモンド・サンガ The Diamond Sangha と称する坐禅会を開き、自らも坐禅に励むと共にアメリカの禪の発展のため献身している——は、次のように訴えている。

「西洋の禪は、もしかかなりな数の日本人禪指導者が、西洋に移住定着し、千崎如幻や佐々木指月のように一カ所に留まり指導するのでなければ、発展しえない。西洋の禪はまた、ちょうどタイやビルマに西洋人のためのいくつかの僧院があるように、日本にも少なくとも一カ所外人の修行するための僧堂が設けられなければ、発展しえない。それはまた、パーリー・テキスト・ソサイエティのやった翻訳事業のような、禪籍の龐大な翻訳計画なしには発展しえない。西洋の禪は、日本的型態の仏教ではなく、世界宗教としての仏教が広く受け入れられるようにならなければ発展しない。なかならず、西洋の禪は、D・T・スズキ、ワッツ、ブライス、千崎、佐々木等により生み出された禪への強い関心を、更に徹底させるよう日本の禪指導者達が、心からよろこんで積極的に協力して下さることなくしては発展

しえない。ゼン・ブームは過ぎ去ったが、まだまだ肥沃な原野は広い。……

ダイヤモンド・サンガは、日本の禪仏教の諸権威に、西方の禪の学徒達の、切なる要望に心をとめて下さるように訴えます。われわれは、当地に移住し、われわれと共に禪に身を入れて下さる、いく人かの熟達された老師を必要とします。われわれはまた、そこに行けば禪の修行をすることのできる僧堂が日本に一カ所設けられることを望みます。もしこれら二つのことが実現すれば、他の一切は、自らそれに伴ってき、西洋の禪は花咲くに至るでしょう。」

氏はまた、筆者宛の最近の書簡でのべている。「アメリカ人達の禪への真実な関心に対する、日本からの応答は、今日まで、心からのものとは思われません。このことは、失望と挫折の絶えざる源でした。……私達は、自分達自身の責任を自覚しております。私達は今日まで出来るだけの努力はやって参ったつもりであります。……しかし日本の禪界自体が私達を真面目に認めておられるとは感じられません。このことは極めて危険なことです。というのは、いろいろな形で、愚かな道へ迷いこむ者が既にでてくるからです。」

太平洋の波濤の彼方からのこの切実な求法の叫びを、日本の禪者は空しく聞き流してよいのであろうか。

八

今日のアメリカの禪は、ほかならぬ日本から伝えられた禪で

ある。その限り、それは日本禪の一反映であるといつてよい。しかし同時に、アメリカの禪——その現状、そのはらむ問題性——は、逆に今日の日本禪のいづく問題点を照し出す。

アメリカの禪についての考察を終るにあたり、それを通して明らかにされたと思われる、今日の日本の禪の問題点を、感ずるままに、次の三点に要約して附記したいと思う。失当の言があれば、読者諸賢の御叱正をえたい。

(1) 日本において「禪」は、あまりに日本化しているのではないか。日本の禪が、日本化しているのは何らあやしむに足らぬことであろう。中国より伝来した禪は、それが日本化したればこそ、日本の国土に根を下しえたのである。鎌倉・室町・江戸の諸時代を通じて、禪は、上層支配階層より次第に一般庶民の間まで普及した。しかし、その間道元の「単伝の正法」は全く日本流の曹洞禪となり、臨済禪も、江戸時代に独自の公案修行の体系を立てた白隠禪の一流が、今日は支配している。

他方、禪は能楽、茶道、華道、武道等を初め、中四のそれとも異なる日本独自の禪文化を生み出し、日本人の日常生活にまで滲透して行った。鎌倉時代、宋朝より伝来した禪は、今日までの七百年の間に、このようにして日本人の生活の中に深く滲透し、定着し、沈澱して行った。禪が日本化を上げた時、禪は日本人のものになり切ったが、それと同時に禪は「日本的なもの」の中に埋没していったのではないか。日本の禪者にとって、このように日本化した禪は、日本の風土が親しいように、親しいものであろう。しかし、この親しさが、今日の日本禪の

萎靡沈滞の一因をなし、真実の禪的自覚をくまらず作用をしていのではないか。

このことは、今日の「日本禪」を、「アメリカにおける禪」を通してかえりみる時、一層明らかになるように思われる。禪に関心をもつアメリカ人の求めている「ゼン」は、必ずしも日本化された禪ではなく、人間にとり普遍的価値をもつ「禪」である。「アメリカ禪」確立のため必要なのは、日本文化という特定の民族文化の枠内に沈澱定着した禪ではなく、世界的普遍性をもった禪的自覚そのものである。今日我国でキリスト教の土着化ということが叫ばれ、これまで日本に移入され、日本人が受け入れてきたキリスト教が、西欧化またはアメリカ化された、或いは、されすぎたキリスト教であったこと、キリスト教が日本に土着化するためには、このような西欧化、アメリカ化を洗い去った「本来のキリスト教」そのものを捉える必要があること、これらのことが強調されている。これと全く同じことが、禪がアメリカに土着化するためには、必然的に問題にならざるをえないのではないか。

それと同時に、西欧キリスト教諸国において、Christentum (教会的キリスト教)の枠を破って、Christlichkeit (新約的信仰にもとづくキリスト者性)を回復することが問題にされている如く、日本の禪についても、禪の日本的伝統形態の枠を破って、今一度「廓然無聖」の純粹禪に立ち返る必要がある。日本禪の非日本化——このことは「アメリカにおける禪」を真に「アメリカ禪」たらしめる上に必要であるばかりでなく、今

日の日本禪そのものを、今一度真に生々澗澗たる「禪」たらしめるためにも、不可欠な課題であるといわねばならぬ。

(2) 日本において「禪」は、あまりに因襲化しているのではないか。「教外別伝、直指人心」を標榜する禪は、本来世俗の權威はもとより、外にある如何なる宗教的權威をも拒否し、「心外無法、即心是仏」の立場に立ってきた。しかしその禪が日本に伝えられた時、興禪護國(梁西) 祝延聖壽(大徳)の語にみられるように、国家仏教的性格を、少くともその一面としてもち、後に庶民化して行ったものの、それは中国禪にもみられないような宗派化、教団化と無関係ではなかった。純粹な祖師禪をつたえた鎌倉禪も、いわゆる応・燈・関の一流も、幕府や皇室の庇護をうけ、反俗精神に徹底するところがなかった。今日の日本禪は、伝統的な法系と、固定化した教団組織よりなるそれ自体一種の因襲的權威の体系である。「日本の禪は、アメリカで想像していたのと異り、余りに封建的、權威的であり、因襲化しているので失望した」とは、禪を求めて来日するアメリカ人の口からおりおり聞くところである。それは単に彼らが「デモクラシー」の国から来たためばかりではない。禪の日本化は、同時に禪の世俗化、因襲化をもたらしたのではない。反俗精神の喪失を結果したのではない。同じアメリカ人——それはスクエア型ではなく、ピート・タイプであるが——は「私の求めていたゼンのイメージは、京都・鎌倉の禪寺や禪僧にはなく、かえって東京その他にみられる反社会的分子の中にある。しかし彼らはまた、アメリカの場合と異って、ゼンには何

の関心もなければ、教養もない」と。その言葉の当否はともかくとして、そこには、余りにも因襲化しているが故に日本の禪者にはとかく気づかれずにいた、今日の日本禪の問題点への一指摘があるといわねばならぬ。日本の禪が太平洋の彼方からの求法の叫びに応ずるためにも、また何よりも日本禪自体が、純粹な禪の精神を回復するためにも、日本禪の徹底的な非因襲化、脱俗化が遂行されなければならないのではないか。

(3) 日本において、今日「禪」はあまりに方式化しているのではないか。今日日本では禪の修行として、曹洞禪では只管打坐が、臨済禪では公案の修行が、重んぜられている。只管打坐は悟りをめざしての坐禪修行ではない。証のための修ではない。只管打坐はそれ自体が「証上の修」である。しかし「証上の修」とは、今日曹洞宗でおりおりいわれるように、「本来本法性の自覚を前提する坐禪」であるのか。「天然自性身」を信ずる坐禪であるのか。それならばそれは「信上の修」ではあっても、「証上の修」ではあるまい。「証上の修」には「自己を忘る」という絶対肯定がなければならぬ。「廻光返照の退歩を須い」という自己存在の根本転換がなければならぬ。これのなかり只管打坐は、証のための修に墮するか、あるいは信上の修にとどまってしまう。それは打坐ではあっても只管打坐ではない。真の只管打坐はそれ自体がめざめの現成である。そこには坐の坐とすべきものもない。「打坐」という方式もない。したがって、もし只管打坐の名のもとに「打坐」が方式化されるならば、

それはもはや「身心脱落の打坐」ではなくなる。

これに対し、臨済禪における公案の修行にとって大切なことは、抱石庵久松博士が強調されるように、公案を透過することではなく、本来の自己にめざめることでなければならぬ。もし本来の自己を自覚することのない公案の透過があるとすれば、そこでは公案は禪修行上の一特殊問題としてしか受取られていないことになるであらう。「公案」がこのようなものとして受取られ、したがって公案の修行が方式化する危険は、古則公案を体系化した白隠下の末流にある今日の臨済禪の常に戒めなければならないところである。久松博士が今日の禪にとって「教外別伝」のほかに更に「則外別伝」ということを標榜する必要がありといわれるのは、今日の公案禪がとかく方式化していることを憂えられ、公案のための公案修行ではなく、本来の自己にめざめることこそが、禪の眼目であることを示されたものであらう。

只管打坐といい、公案といい、それ自体は「証」である。本来の自己にめざめることそのことである。それゆえ坐禪と公案を何か別個の修行方法と考えたり、曹洞禪は只管打坐禪であり、臨済禪は公案禪であると区別するようなことは、坐禪を坐禪として、公案を公案として、方式化してしか受取らぬ態度に由来するのではないか。

このことはアメリカの禪、特にスクエア禪を考へ合す時、その問題点がより明瞭になると思われる。スクエア禪は、さきにも述べたように、日本禪の伝統的形態を出来るだけ忠実に受け

いれ、それをアメリカに移植しようとする。したがって坐禪や公案の伝統的修行方法をも「スクエア」に受容しようとする。

しかるに日本禪における坐禪や公案の修行それ自体が、今日「スクエア」になっている。「スクエア」になっている日本禪の坐禪や公案の修行方法を、文化的伝統の全く異なるアメリカ人が「スクエア」に受容しようとする——そこに果して一器の水を一器にうつす契当が成り立つであらうか。仏性に東西南北なし。機縁縦横、禪機の激発するところ、文化的伝統を異にするアメリカ人といえども、随時随処にめざめうるにちがいない。しかし、そのためには双方における「スクエア」な態度は破られなければならない。スクエアな態度自身が大疑に化さねばならぬ。今後アメリカでは、曹洞流の只管打坐が次第に広く行なわれていく傾向がある。その際、果して只管打坐の名のもとに生活慣習の異なるアメリカ人にとっても結跏趺坐の方式を唯一の「正門」とすることが、禪の眼目たる本當の自己にめざめる上に必要不可欠な道であるのか。あるいは他方、公案修行の名のもとに、今日日本で行なわれている臨済流の伝統的な公案修行のやり方を、そのままアメリカに移入するのが適切であるのか。もし公案修行をアメリカの地に移入定着せしめるために、日本における伝統的な公案修行の方式が何らかの意味で改められねばならぬとすれば、改めるための規準はどこに求められるのか。公案修行の方式的部分的手直しというようなことでは間に合わぬであらう。それは公案自体の本来の意味にまで立ち返り、そこから出直さねばならぬのではないか。

アメリカの国土に既に禪が根を下すためには、日本の禪者が共に「スクエア」な態度を捨て、坐禪や公案の修行が方式化される以前の根源に立ち返り、そこから禪修行の新しいやり方(坐禪や公案もふくめて)があみ出されなければならない。このように、方式化される以前の根源の自覚に立ち返って、坐禪や公案のやり方を根本的に再吟味することは、今日の日本の禪が真の禪として蘇るためにも喫緊必須なことではないかと思われる。

アメリカの禪を迎える時、日本の禪は、今日あまりに日本化、因襲化、方式化しているのではないかと思われる。アメリカの禪のはらむ問題性の究明は、かえってこのことを明らかにする。アメリカよりの求法の叫びは、実は日本禪の覚醒を求める叫びではないか。

注

- (1) 吉屋安雄「キリスト教国アメリカ」(新教出版社、昭和四十七年刊)一七頁。
- (2) Charles Morris: Paths of Life—Preface to A World Religion, George Braziller, Inc., New York, 1956 参照。
- (3) Van Meter Ames: Zen and Pragmatism, Philosophy East and West, Vol. IV, No. 1 所収。この論文は同じ雑誌の Vol. III, No. 1 に掲載された胡適の“Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method.”と鈴木大拙の“Zen: A Reply to Hu Shih” (この両論文の邦訳は上巻巻末に「禅についての対話」筑摩書房クリン・メントに収録されている)に因連して書かれた。このテイムスの論文に対しては、更に鈴木大拙の“Zen and Pragmatism—A Reply”が同誌 Vol. IV,

- No. 2 に掲載されている。
- (4) なおテイムス教授は、その後の著作 Zen and American Thought, University of Hawaii Press, 1962 において、エマーソン、ソロー、ワイトマン、ヘンリー・ジエイムズ、ウィリアム・ジエイムズ、バース、ロイス、サントゥアアキヤ、デューイ、ワイド等の思想の中に禪思想に類似するものを見出している。
- (5) Paul Wienpahl: “Zen and the Work of Wittgenstein,” Chicago Review, Vol. 12, No. 2. “Philosophy and Nothing,” Chicago Review, Vol. 13, No. 2. “On the Meaninglessness of Philosophical Questions,” Philosophy East and West, Vol. XV, No. 2.
- (6) “Reflections on Life and Death,” Pacific Philosophy Forum, University of the Pacific, Stockton, Calif., Vol. 3, No. 4. この号は「生と死」を共通主題としてウインベール教授の上記論文に対するマリナス、ベイリス師教授の反対論文ならびに筆者の上記三論文に対する総合的批判論文 Masao Abe: “A Living-Dynig Life” が収録されている。
- (7) John Perry: “Paradoxical Logic,” Philosophy East and West, Vol. XIII, No. 2, Charles S. Hardwick: “Doing Philosophy and doing Zen,” ibid. Vol. XIII, No. 3. C. Lawson Crowe: “On the ‘Irrationality’ of Zen,” ibid. Vol. XV, No. 1, David Drake, “The Logic of the One-Mind Doctrine,” ibid. Vol. XVI, No. 3-4, Harold E. McCarthy: “Zen—And Some Comments on a Mondo,” Vol. XVII, No. 1-4. 以上、中国人学者張鍾元は“Ch'an Buddhism: Logical and Illogical,” ibid. Vol. XVII, No. 1-4. において永壽堂院と馬祖社とを論理的に比較しつらうことをめぐって対出しており、Joseph Politella は “Meister Eckhart and Eastern Wisdom,” ibid. Vol. XV, No. 2. においてエックハルトと禪ならびに他の東洋の神秘主義との比較

- を試みている。
- (8) Albert Stunkard: “Some Interpersonal Aspects of An Oriental Religion,” Psychiatry, Vol. 14, No. 4, “Motivation for Treatment: Antecedents of the Therapeutic Process in Different Cultural Settings,” Comprehensive Psychiatry, Vol. 2, No. 3.
- (9) Arthur J. Deikman, “Experimental Meditation,” The Journal of Nervous and Mental Disease, Vol. 136, No. 4, “De-Automatization and the Mystic Experience” Psychiatry, Vol. 29, No. 4.
- (10) R. E. L. Masters, Jean Houston, The Varieties of Psychedelic Experience, N. Y. Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- (11) マートン神父と鈴木博士のこの対話は、前掲上巻巻末に「禅についての対話」に邦訳収録されている。
- (12) この対話は、FAS 誌 37・38号 (FAS 協会発行) に所収。なお近刊の久松義一著作集(理窟社)第二巻に収録の手足。
- (13) Paul Tillich: Christianity and the Encounter of the World Religions, Columbia University Press, 1963. なおこの著については仏教の立場よりする筆者の評論論文がある。Masao Abe: “Review Article”. The Eastern Buddhist, New Series, Vol. I, No. 1.
- (14) Winston L. King: “Zen and The Death of God”, Japanese Religions, (同慈社大学神学部に宗教研究部発行) Vol. 5, No. 2. “Time Transcendence-Acceptance in Zen Buddhism.” これは筆者と送られてきたミッドウエスタン原稿。
- (15) フラン・ワッツ「ヒート禅・スクエア禅・禅」(本講座第七巻附録)ならびにその註3を参照。
- (16) 吉屋安雄、前掲巻六(一七七一頁)。
- (17) フラン・ワッツ前掲論文ならびにその註24を参照。

- (18) ケーリー・スナイター「何故『部族』か」本巻三〇〇頁参照。
- (19) アメリカにおける主な坐禪堂としては次のようなものがある。
 - Kokō An, The Diamond Sangha, c/o Robert Aitken 2119 Kaloa Way, Honolulu, Hawaii.
 - California Bosatsukai, c/o C. M. Gooding, 2247 Gower St., Los Angeles, Calif.
 - Rinzai Zen Dōjō, 14015 Van Ness Avenue, Gardena, Calif. 佐々木承周師。
 - Zen Center, Sōkōji, 1881 Bush St. San Francisco, Calif.
 - Zen Mountain Center, Zenshinji, Tassajara, 共に鈴木敏隆師。
 - Cambridge Buddhist Society, c/o Mrs. John Mitchell, 3 Craigie St., Cambridge, Mass. 堀岡知明師。
 - The Zen Studies Society, 440 West End Avenue, New York, N. Y., 船越栄成師。
 - First Zen Institute of America, Inc., c/o Mary Farkas, 113 East 30th St., New York, N. Y.
 - The Zen Meditation Center of Rochester, c/o Ven. Philip Kapleau, 10 Buckingham St., Rochester, N. Y. (Philadelphia group) c/o Dr. Albert Stunkard, Department of Psychiatry, University of Pennsylvania, Philadelphia, Pa. (Washington group) c/o Dr. Mervine Rosen, 5535 Hershey Lane, Alexandria, Va.
- (20) Wind Bell, Volume VI, Nos. 2-4, Fall 1967.
- (21) フラン・ワッツ前掲論文参照。
- (22) 吉屋安雄、前掲巻二二〇頁。
- (23) 禪が—他の仏教を非に—初めてアメリカの地に伝えられたのは、一八九三年(明治二十六年)九月、シカゴで行なわれた万国宗教大会を機縁としてである。コロニアスのアメリカ大陸発見四百周年を記念してシカゴで開催された世界コロニア博覧

会の一助事業として万国宗教学会が開かれたが、この大会に日本仏教を代表して上法道寛(寛正)、青林法全(天竺)、八潮輝竜(眞言本願)、柳宗演(臨濟・当時日蓮等派宗長)が出席し、世界十六宗の代表者約二百名と数千人の聴衆の前で大乗仏教の精神を説き、大きな感銘を与えたと伝えられている。これは同じ大会に南方仏教徒を代表して出席したセイロンのダルマパーラの演説と共に、アメリカ社会に仏教が正式に伝えられた最初の出来事であった。この大会を機軸として、当時イリノイ州ラサールに住み、オーブメント出版社を主宰していた宗教思想家ポール・ケーラス Paul Carus は、深く仏教に感ぜられ、特に釈尊演説は驚異を感ずるところであった。当時、シカゴ方面において有力な宗教哲学者の一人とみなされていたポール・ケーラスは、宗教は科学と相反してはならぬと考え、かねてより東洋宗教に関心があり、キリスト教に批判的であったが、このケーラスと宗演の出会い、東洋伝来の種がアメリカの魂を打った最初の機縁として、なほかく記憶されてよ。それのみではなく、この両者の出会いをもととして後年の D. T. SUZUKI、すなわち当時二十七歳の青年鈴木貞太郎は、大会の四年後、ポール・ケーラスの招待と宗演の推薦により渡米、前後十二年間にわたり、ケーラスの東洋思想研究に協力すると共に、『老子道徳経』『大乘起信論』の英訳、英文『大乘仏教概論』Outline of Mahayana Buddhism 等を刊行、後年の、欧米思想界への種を紹介という、東西思想の交流上劃期的な偉業の基礎をそこで築いたことを思えば、ケーラス、宗演の出会いの意義は極めて大きいといわねばならぬ。(『華光宗演録』『日本仏教渡米史』による)

- (24) Diamond Sangha, Vol. 7, No. 4. "Zen in the West."
- (25) 阿彌正堪『不生と往生——道元と慧遠における死の自覚』(御文より近刊の『禅の本質と人間の真理』所収) 参照。

Joseph, London, 1961.

Zen and Zen Classics, Vol. IV (無門関) by R. H. Blyth, The Hokuseido Press, Tokyo, 1966.

Zen Flesh, Zen Bones, A Collection of Zen & Pre-Zen Writings. (無門関 廣絶〇十牛図を記す) Compiled by Paul Reps, Charles E. Tuttle Co., 1957.

The Iron Flute. (鐵笛頌) Trans. by Nyogen Senazaki & Ruth Strout, McCandlers, Charles E. Tuttle, 1961.

Zen: Poems, Prayers, Sermons, Anecdotes, Interviews. (聖一夢窓大徳、妙喜寺の寂滅の徳、遺徳等々〇他) Ed. and trans. by Lucien Stryk and Takashi Ikemoto, Anchor Books, Doubleday & Com, New York, 1965.

The Sōtō Approach to Zen (宗鏡三昧および正法眼藏中の有時、生脱、現成公案、牛道語を記す) by Masunaga Reihō, Layman Buddhist Society Press, Tokyo, 1958.

Shobogenzo Zuimonki (正法眼藏隨問記) trans. by Genkai Shoyu, Pub. by S. kodani, Kurayoshi-shi, Tottori-Ken. 1965.

The Embossed Tea Kettle. (鑲龍天釜) Trans. by R. D. M. Shaw. George Allen & Unwin Ltd. 1963.

Yasen Kanna. (夜船問語) A Chat on a Boat in the Evening, trans. by R. D. M. Shaw & Wilhelm Shiffer, Monumenta Nipponica, Vol. XIII, Nos. 1-2, 1956.

〇 撰文集の釋義

Anthology of Zen, Ed. by William Briggs. Grove Press Inc, New York, 1961.

The World of Zen, Ed. by Nacy Wilson Ross, Random House, New York, 1960.

The Essentials of Zen Buddhism, (鈴木博士の論文集) ed. by Bernard Phillips, E. P. Dutton Co., 1962.

世界の中の禅

1. この十数年間、アメリカで発行された主な禅関係の書物(本文中に記載のもの以外)に、次のようなものがある。但し便宜上アメリカ以外の地で発行された幾冊かの英文書をも含む。

A 禅関係の経および講の英訳

Buddhist Wisdom Books. (金剛経・般若心経) Trans. by Edward Conze, George Allen & Unwin Ltd, London, 1958.

The Sūramgama Sūtra. (寶髻散経) Trans. by Charles Luk, Rider & Com, London, 1966.

The Awakening of Faith. (大乘起信論) Trans. by Yoshito S. Hakeda, Columbia University Press. 1967.

"A Chapter on the Golden Lion," (金獅子章) Sources of Chinese Tradition, Columbia University Press, New York, 1960 に収録。

B 禅経類の英訳

Zen and Zen Classics, Vol. I. (信心録・証道歌を記す) by R. H. Blyth, The Hokuseido Press, Tokyo, 1960.

The Platform Scripture. (六祖壇経・傳燈录) Trans. by Wing-Tsit Chan, St. John's Univ. Press, New York, 1963.

The Platform Sutra of The Sixth Patriarch ((六祖壇経・傳燈录) Trans. by Philip B. Yampolsky, Columbia Univ. Press, New York, 1967.

The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of Mind. (伝心法要) Trans. by John Blofeld, Grove Press, Inc, New York, 1959.

The Zen Teaching of Hui Hai on Sudden Illumination. (頓悟入門論) Trans. by John Blofeld, Rider & Co., London, 1962.

The Blue Cliff Records. (碧巖録) by R. D. M. Shaw, Michael

D その他

Isshu Miura, Ruth Fuller Sasaki, The Zen Koan, (禅林句集〇一冊を記す) The First Zen Institute of America, 1965.

Isshu Miura, Ruth Fuller Sasaki. Zen Dust, The First Zen Institute of America in Japan, Kyoto, 1966 (これは The Zen Koan の詳細な註・文脈自覚・地図・英訳図式及び巻末の序) Nyogen Senzaki and Ruth Strout McCandless, Buddhism and Zen, Philosophical Library, New York, 1953.

Chang Chen-Chi, The Practice of Zen, Harper & Brothers, New York, 1959.

Charles Luk (Lu K'uan Yü), Ch'an and Zen Teaching. I. II. III. Rider & Co. London.

ditto, The Secrets of Chinese Meditation.

Holmes Welch, The Practice of Chinese Buddhism, 1900—1950. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1967.

Augustin Hideshi Kishi, Spiritual Consciousness in Zen from a Thomistic Theological Point of View. Catholic Bishop's House of Osaka, 67 Nishiyama-cho, Kōyōen, Nishinomiya-shi.

E 近刊および翻訳進出中のもの

Ruth Sasaki 入玄齋問、柳田朝山等共訳 隨筆録 Richard Robinson 訳 維摩経 Philip Yampolsky 訳 自願 廣羅天經 Chung-Yuan Chang 訳 眞覺広縁録(部分訳)

11 本稿は、筆者の直接の顧問と目下大徳寺で修行中のゲアリー・スナイター、相國寺で修行中のサーナー・アレイサー西氏との談話よりえた資料、ならびにクワイのロバート・アトキン氏より提供された資料をもととして作成した。ここに記して三氏に謝意を表する次第である。

てブルンナー、バルトの諸教授について神学、宗教学を専攻。昭和三十一年来日、同志社大学にて神学を講ず。以後、国際基督教大学助教授、帰国して、マールブルク大学客員講師、ハイデルベルグ大学教授、チューリッヒ大学教授を経て、再び来日、現在同志社大学教授。『現代日本の宗教』などの著書の他、新興宗教に関する詳しい研究がある。

Gary Snyder (ゲアリー・スナイダー) 一九三〇年サンフランシスコに生まれる。文化人類学をオレゴン州のリード・カレッジで、中国、日本の言語ならびに文学をバークレーのカリフォルニア大学院にて学び、傍らカリフォルニア山中にあって寒山拾得の如き生活を送る。現代アメリカ有数の詩人。数回来日している。Riprap and Cold Mountain (寒山詩の一部英訳) (1959), Myths and Texts (1960), The Back Country (宮沢賢治の英訳をよぐむ) (1968) 等の詩集がある。

Wilhelm Gundert (ヴァイルヘルム・グンデルト) 一八八〇年西南ドイツ、ウエルテンベルク州(シュワーベン)に生まれる。チュービンゲン大学神学部にて学び、由緒あるチュービンガー・シュタイフトにて学生生活を送る。一九〇六年より一九三六年まで第一高等学校(旧制)、第五高等学校、水戸高等学校、などで教鞭をとりつつ日本語と日本文化の研究に従事する。一九三六年ハンブルク大学日本学講座創設とともにその正教授となり、以後ヨーロッパの指導的日本学者の一人として活躍、その間ハ

ンブルク大学総長をも勤めた。一九四五年に退休、現在は南独ノイ・ウルムに静居して『碧巖録』独訳に専念、既に二巻(五十冊まで)(BI-YAN-LU, Niederschrift von der Smaragdnen Felwand, I. Band 1960, II. Band 1967, Carl Hanser Verlag, München)出版されている。ヘルマン・ヘッセは従兄弟にあたる。著書『日本宗教史』(独文)をはじめ『東洋の叙情詩』(Lyrin des Ostens, 1952, Carl Hanser Verlag, München)の「日本」の部等多数の日本研究書および翻訳がある。

Martin Heidegger (マルティン・ハイデッガー) 一八八九年バーデンのメスキルヒに生まれる。フライブルグ大学退休正教授。現代ドイツの最も有力な哲学者。『有と時』『形而上学とは何であるか』『ニーチェ』『根拠律』などの著書がある。

辻村公一 (つじむらこういち) 大正十一年(一九二二)静岡県に生まれる。昭和二十一年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在京都大学教授。ハイデッガー『有と時』(河出書房)、『根拠律』(創文社)の訳の他、論文「ハイデッガーの根本経験」などがある。

新装版 講座 第八卷 現代と禅

昭和四十九年八月二十日 初版第一刷発行

編者 西谷 啓 治

発行者 井上 達 三

発行所 株式会社 筑 摩 書 房

東京都千代田区神田小川町二ノ八
電話 東京(廻)七六五一(代表)
東京四 一一二 三
印刷 曙印刷株式会社
製本 株式会社 鈴木製本所