

参禅とコムニタス

佐藤 孝 裕

はじめに

日本人が宗教に対して無頓着であるとの指摘がなされて久しい。初詣、七五三、お彼岸、お盆、クリスマス等、本来宗教にかかわる年中行事は日本人の生活の中に定着しているし、神式あるいは教会で結婚式を挙げ、仏式で葬儀を営むにしても、それが宗教的儀礼であるとの意識は乏しいと思われる。実際、1993年に統計数理研究所が行った日本人の国民性調査によると、宗教を信じていると答えた人の割合は31%だそうである⁽¹⁾。また、1994年に総務庁青少年対策本部が編集した『世界の青年との比較から見た日本の青年』を見ても、宗教を「非常に大切」、あるいは「やや大切」と考えている若者の割合は29.0%と、キリスト教圏のヨーロッパの国々とは大差ないものの、世界的に見ると際立って低い⁽²⁾。その一方で、毎年多くの人が四国巡礼に出かけるし、また各地の禅宗寺院で催される坐禅会に参加する人の数も少なくない。物質的には充足した現代社会の中で、だからこそ精神的に満たされない思いを抱き、その解決を求めて宗教に頼ろうとする人の数は決して少なくない。各地の新宗教教団が多くの信者を集めているのも、その辺の事情を物語るものであろう⁽³⁾。

巡礼や参詣といったような、寺社や聖地などの聖域を訪れる宗教的行動の中でも、巡礼に関しては、長い歴史を有し⁽⁴⁾、またキリスト教、イスラーム教、仏教などの大宗教から、狭い地

域に限定される民族宗教に至るまで世界各地で広範に見られることもあり⁽⁵⁾、数多くの研究が積み重ねられている。日本国内に限っても、四国の八十八ヶ所巡りを始めとする巡礼は、動機は様々であろうが、多くの老若男女を引き付けており⁽⁶⁾、その案内書や体験記も数多い⁽⁷⁾。

その中で、人類学の観点から興味深いのが、通過儀礼の理論に依拠してコムニタスという新たな概念を創出し、巡礼を分析したヴィクター・ターナーの理論である⁽⁸⁾。しかし、コムニタスが見られる宗教的行動は、巡礼に限らない。ターナー自身も、その例として部族社会の通過儀礼、千年王国運動、中世の遊行修道僧、今日の米国の対抗文化など様々な事例に言及しているが⁽⁹⁾、同様の性格を有しているものとして、日本の禅宗寺院で行われている坐禅会が挙げられる。ターナーも、禅の「すべては一である、一は無である、無は全てである」という言葉がコムニタスの全世界的無構造の性格を表していると述べ、若干の関心を示してはいるが⁽¹⁰⁾、それは禅仏教に関心を持っているヒッピーとの関連においてであり、彼が坐禅に特に注目していたわけではなかった。そこで本稿では、一般に開かれている坐禅会の中でも、とりわけ厳格なことで知られる永平寺で行われている参禅について紹介し、そこにターナーのいうコムニタス的性格がどのように表れているかをみてみたい。

リミナリティとコムニタス

コムニタスという概念を生み出すものになった通過儀礼とは、オランダの民俗学・民族学者アルノルト・ファン・ヘネップが作り出した言葉である。彼は、妊娠と出産、加入礼、婚約と結婚、葬式のように、ある状態から別の状態、あるいはある世界から他の世界への移行に際して特有の儀礼が行われることに着目し、それを通過儀礼と名づけたのである⁽¹¹⁾。通過儀礼は、境界前から分離する際のプレリミネール儀礼（分離儀礼）、境界上にある過渡期に執り行われるリミネール儀礼（過渡儀礼）、境界後に統合する際のポストリミネール儀礼（統合儀礼）の三段階から成っている⁽¹²⁾。中でもとりわけ重要な第二段階の過渡期に着眼し、リミナリティ（境界性）という概念を借用し、更に発展させたのがターナーである⁽¹³⁾。

ターナーは、人間社会には二つの対照的な様式が存在すると考えた。一つは「並置的相互関係」の様式で、「法的・政治的・経済的地位、役職、身分、役割などから成る構造としての社会の様式」である⁽¹⁴⁾。これは「分化され、文化的に構造化され分節化された体系、制度化された地位から成る階級組織の体系」の様式であり⁽¹⁵⁾、ターナーが構造と呼ぶものである。もう一つは「交互的相互関係」の様式である⁽¹⁶⁾。ここでは「各個人は、肉体的・精神的な才能においては異なるが、それにもかかわらず人間性をわかち合っているという点で平等なものともみなされる⁽¹⁷⁾。これは「社会を未分化で、同質的なひとつの全体として示すもので、（略）そこでは、個人は相互に全人格的に関わり合いをもつのであり、身分や役割に仕切られた存在としてではない⁽¹⁸⁾。この「交互的相互関係」の様式、すなわち「儀礼の長老たちの一般的な権威とともに服従する平等な個人で構成される未

組織の、ないしは組織が完全でない」社会関係の様式を、それとは対照的な「並置的相互関係」の様式である構造に対して、コムニタスと呼んだのである⁽¹⁹⁾。

先述したリミナリティの属性は、境界性を持つが故に、どっちつかずの曖昧さである。反構造であるコムニタスは、その対極的な人間関係である構造が別の構造へと移行する際の境界状態、すなわちリミナリティの時期に最も生じやすい⁽²⁰⁾。そして、このコムニタスの特性が、巡礼の社会関係に顕著に見られるというのである。それは、とりもなおさず巡礼が、日常生活から一旦分離して、その後再び日常生活に戻って行くという間で起こる境界的現象だからである⁽²¹⁾。

コムニタスには、(1) 実存的ないしは自然発生的コムニタス、(2) 規範的コムニタス、(3) イデオロギー的コムニタスの三つの類型があるという⁽²²⁾。一番目の実存的コムニタスとは、先に述べたコムニタスの特性が直接的に具現化したものであり、そこでの人々は「均質であり、構造化されていない自由な集団」である⁽²³⁾。しかしながら、本来実存的であったコムニタスは、時間の経過と共に「資源を動員し組織する必要性、共通目標追求の集団構成員を社会的に統御する必要性などのために、（略）持続的な社会体系に組織される⁽²⁴⁾。要するにコムニタスの組織化であり、制度化である。こうしてできるのが、二番目の規範的コムニタスである。組織化・制度化されているとはいえ、もともとが仲間意識などから発したものであり、実利的目的を持つ世俗的・構造的集団とは異なる。三番目のイデオロギー的コムニタスとは、「さまざまなユートピアのモデルや社会の青写真」のことである⁽²⁵⁾。これらコムニタスの三つの類型のうち、巡礼は二番目の規範的コ

ムニタスに分類されている。これは、巡礼が政治的支配者の保護を受けていたり、既成の宗教的伝統の中で行われている、などの理由による⁽²⁶⁾。

では、日本において、巡礼と並んで一般の人々の参加も容易な宗教的実践である坐禅の場合はどうであろうか。どのような形で行われ、そこには巡礼と同様にコムニタス的性格が見られるのだろうか。以下の節では、この点について詳細に検討したい。

道元と永平寺

筆者は、1996年、1997年、2001年とあわせて三度永平寺に参禅する機会を得た⁽²⁷⁾。曹洞宗大本山の永平寺は、福井県吉田郡永平寺町にある。開山は、いわゆる鎌倉新仏教⁽²⁸⁾の創始者の一人である道元である。道元は正治2年(1200年)、京都に生まれた⁽²⁹⁾。父親は、通説では村上源氏の直系で時の内大臣として権勢を振るっていた久我通親、母親は藤原北家で前摂政関白松殿基房の娘伊子とされていた。しかし、最近の研究では、父親は久我通親の子の通具であり、母親は不詳ということになっている。いづれにしても、権門の出であるには違いない。幼少時に両親を失った道元は、建暦2年(1212年)、13歳で養父である前摂政関白松殿師家の弟で天台僧の良頭を頼って比叡山に上り、出家する。比叡山の横川で修行を始めた道元は、翌建暦3年(1213年)天台座主公円のもとで得度し、「仏法房道元」と名乗るようになる。しかしながら比叡山での修行に失望した道元は、建保2年(1214年)比叡山を下り、中国から臨済宗を伝えた建仁寺の栄西に相見する。翌年栄西が死去したため、その後は高弟の明全のもとで学ぶことになる。かねてより宋で禅修行をすることを念じていた道元であるが、

貞応2年(1223年)、師の明全と共にようやく念願の入宋を果たす。入宋した後は諸寺を遍歴しながら修行を続け、嘉禄元年(1225年)、天童山景德禅寺の住持如浄に参じ、正師とする。如浄のもとで大悟徹底し、嗣法した道元は、安貞元年(1227年)宋より帰朝し、建仁寺に入る。諸処を移転した後、天福元年(1233年)京都の深草に観音導利興聖宝林禅寺(興聖寺)を開き、徐々に修行僧や一般の信者を増やしていく。しかしながら、天台宗以外の宗派が広まることを嫌った比叡山からの圧迫が強まり、身の危険が迫ったため、京都六波羅評定衆の一人でもある檀越の波多野義重の勧めに従い、寛元元年(1243年)京をあとにして義重の所領である越前志比庄(現福井県吉田郡永平寺町)に下向する。この地で精力的に説法活動を行った道元は、翌年本格的な修行道場である大仏寺を開く。2年後の寛元4年(1246年)、寺名を永平寺と改める。寺号の由来は、仏教の中国伝来が永平10年であったことによる。こうして、宋より持ち帰った正伝の仏法を広めていく基盤が整ったのである。しかしながら、弟子への教導や『正法眼蔵』等の撰述、更には自らに課した厳しい修行などのために、建長4年(1253年)病を得、翌年病氣療養のために京に上り、高辻西洞院の俗弟子覚念の邸で示寂する。行年54歳であった。

毎日多くの観光客がこの道元の遺徳を慕い、あるいは観光目的で永平寺を訪れるが、そのほとんどが団体あるいは家族や友人などのグループで来るためか、大型バスや自家用車を利用するようである。永平寺への参詣が盛んになったのは、江戸時代末期のことである。信者たちは吉祥講を組み、講単位で永平寺に参拝した⁽³⁰⁾。明治以降の大遠忌法要の執行に伴う道路の整備、更に昭和に入ると鉄道も敷設されたため、

参詣者は増加の一途を辿り、昭和30年代後半には福井県第一番の名所にまでなる。昭和55年頃には北陸高速道路が開通し、車の便が良くなったことから年間百数十万人もの人々が参拝するようになった。今日でも、北陸方面へのバック旅行では、永平寺参拝は定番的なコースの一つである。

参禅とコムニタス

先に述べたように、筆者は三度永平寺に参じた。いずれも3月末の4日間である。ここではその経験を踏まえ、参禅修行の有り様を詳らかに紹介すると共に、そこにいかにコムニタス性が現れているかを明らかにしたい。

(1) 1日目

参禅者は個人で参加するケースが一般的なので、自家用車で来る家族連れや大型バスで訪れるバック旅行の団体客と異なり、京福電鉄を利用する者が多いと思われる。JR福井駅から接続する京福電鉄の電車に乗り、途中で一度乗り換えて終点の永平寺駅を目指すのだが、平野部から次第に山間の集落に近付いていくと、家々も少なくなり、道元が永平寺を開いた当時はさぞ寂しい場所であったろうと思わせる。逆に言えば、人里離れ、俗塵を離れて修行するには格好の地であったろう⁽³¹⁾。同じように坐禅会といっても、永平寺のように、街から遠く離れた山腹に伽藍が立つ修行道場で4日間坐禅に耽ると、日本を代表する観光都市である京都の街中の寺院で1～2日坐禅するのとでは、参加者の心構えも自ずから違ってくるものと思われる。実際、永平寺駅を出て寺へと向かう参禅者の足取りは、一般の観光客と異なり、不安で重くなる。駅前には寺の正門へと至る門前町の道が走っており、その両側は多くの土産物屋で賑わっているのだが、「参禅は、特に厳格である

から、物見遊山、興味本位で上山すると挫折する」⁽³²⁾という注意が心に重くのしかかるのである。観光気分の生半可な軽い気持ちでは、なかなか行けるものではない。

正門を入れて少し進み、左手にある通用門を通り、係の指示に従って吉祥閣と名づけられた建物の中の所定の場所で、集合時間の2時まで待つことになる。吉祥閣は、全国から永平寺に研修のために訪れる檀信徒の道場として建てられた地下1階、地上4階の鉄筋の建物で、これから4日間の生活のほとんどはこの建物の4階で過ごすことになるのである。集合場所に行くと、既に何人もの参禅者がいる。皆一様に押し黙っており、重苦しい空気が漂っている。参加者は年輩ばかりだろうという予想に反し、存外若い人が多い。20～30台と思われる男女や学生、中には親に連れられた子供もいる。男女比では、男が過半数を占める。一回の参禅者の数は十数人である。

2時になって、墨染めの僧衣を身にまとった参禅系の修行僧が数人やって来る。彼らのあとについて、二列になって吉祥閣の階段を上り、4階に向かう。修行僧による毎日の掃除で磨きこまれた床は綺麗に光っている。感心しながら歩いているうちにも「スリッパの音をたてない」「廊下や階段は左側を歩く」と早速注意が飛ぶ。こうして参禅生活が行われる場所に向かうのであるが、これは日常世界から非日常世界への移動であり、隔離である。事実、これからの4日間のほとんどはこの吉祥閣で過ごすことになるのである。例外は、朝の勤行と小食(朝食)の準備と外作務の時で、それを除いてはこの吉祥閣から出ることは許されない。それどころか、4階から出ることもすら許されないのである。それを破ることは逃亡であり、挫折を意味するのである。実際、挫折して途中で下山する人は必

ずしも少なくない。

吉祥閣の4階は、引戸で二つの区画に分かれている。一つは参禅者にのみかわる区画で、坐禅堂、男女別々の大部屋がある。もう一つには、写経場、参籠者のための個室、食食用具が置かれ、流しやガス・コンロが備わった給湯室、東司（便所）、そして参禅系の修行僧の詰め所がある。東司も、1996・1997年に参禅した折には男女共用だったのが、2001年には男女別々になっていた。女性の参禅者が増えたせいであろうか。寺側の配慮を感じる。

一旦男女別にそれぞれの部屋に入り、着替えを済ませ、参禅に不要な物を預けるよう指示される。携帯電話やラジオ、財布、腕時計等々を全て預けることになるので、残るのは着替えの下着や作務衣、寝巻き等の衣類や洗面道具などごく僅かである。これで事実上完全に外部世界とは遮断されたことになる。修行僧と同じく、参禅者も日常の営みが行われている構造世界から離れて、いわば部外者としての生活を送ることになるのである。この部外者性は、コムニタスに特徴的に現れる性格の一つであり、ターナーはその一例として僧院で隠遁生活を送る人を挙げている⁽³³⁾。隠遁者と禅宗寺院の修行者を同列に論じることができるかどうかは別にして、少なくとも構造社会の人々の目には、同類の存在に映ることは間違いないであろう。また、日常世界やそこでの営みから切り離され、本来やるべきことをなしていない参禅者は、もはや俗人ではなくなるが⁽³⁴⁾、かと言って修行僧でもないという極めて曖昧な状態、すなわち境界性=リミナリティを持つ世界に身を置くことになるのである。

貸与される着物と袴に着替えた後、すぐに男性用の大部屋に全員集合し、これからの4日間の生活についてのオリエンテーションを受け

る。参禅は、参じた人が新たな自分への脱皮=移行を求める場であり、その意味で巡礼同様通過儀礼と言え。だとすると、吉祥閣内での1階から4階への移動は、日常世界から別の世界への移動と考えることができよう。そして、その際に行われる分離儀礼が、このオリエンテーションだと言えるであろう。そこにいる参禅者は、皆が同じ着物と袴を身につけている。全員同じ服を着ているということは、本来あるべき個人間の差異が消滅し⁽³⁵⁾、各人が匿名性を帯びたことになる。この匿名性は、性別がないことと並んで、リミナリティを強く特徴づける属性の一つである⁽³⁶⁾。こうして、職業、社会的地位、年齢、性別といった、世俗の社会構造において有意味な一切が意味を失ってしまう。しかも、皆等しく事実上無所有という極めて平等な状態に入ったことになる。あらゆる意味での無所有も、リミナリティにある人たちの重要な特質であり、この状態は「聖なる貧困」そのものと言える⁽³⁷⁾。

指導に当たる参禅系の修行僧に対しては、絶対に従わねばならないという風に、あくまで謙虚で受動的な姿勢を保たねばならない。このように、リミナリティに置かれている人たちは、指導者に対して絶対服従しなければならないが故に、お互いの間には「全き平等」が生活原理となるのである⁽³⁸⁾。これは、カトリックの修道僧の生活にも通じることである⁽³⁹⁾。

こうして同じ境遇に置かれ、これからの厳しい生活を共に過ごすことになった参禅者相互の間には、恐らくは似たような動機を持って参禅を志したこともあり、仲間意識らしきものが生まれる。ターナーが指摘するリミナリティの特性が、ここ永平寺の参禅では顕著に見られるのである⁽⁴⁰⁾。

さて、オリエンテーションでは、先ず指導に

当たる修行僧と参禅者の自己紹介が行われる。参禅者は、年令も参禅の動機も様々である。外国への語学留学が決まっているので、日本を発つ前に自分の心に気合いを入れたいという大学を卒業したばかりの男性。100円玉一つ手に入っただけでもゲームセンターに走るほどゲーム漬けになってしまい、学校にも行かなくなった自分を何とかしたいという高専の学生。新たに幼稚園の管理栄養士になることになったので、気分一新して取り組むきっかけにしたいという若い女性。毎日忙しい仕事に追われて自分を見失いそうになるので、一度自己を見つめ直したいという30歳台の中学の女性教師。宗教学を専門としていて、理論だけでなく実践的な体験を持ちたいという大学院生。教師を殴ったり問題行動が多く、親から送り込まれた男子高校生。坐禅に関心があり、仕事の暇を見つけてはあちこちの禅宗寺院の坐禅会に参加している40歳台の会社員。日本文化の一つとしての禅に関心を持ったフランス人の若者。このように、参加者ごとにそれぞれに異なる何らかの問題意識を持ってこの場にいるのだが、実際にこうして参加者の話を聞いたり、修行僧に尋ねたりして得た答から判断する限り、一般的に言って一番多い動機が、「自己を見つめ直したい」ということだと思われる。これは換言すれば、自分とは何かを確かめたいということであろう。「照顧脚下」という禅語があるように、禅では自己を脚下に求めるよう教える⁽⁴¹⁾。だからこそ、人々は坐禅会に参じるのであろう。これは坐禅会に限ったことではない。自分の在り処を明らかにし、そこでの心の安らぎを求めようとすることは、巡礼にも共通している⁽⁴²⁾。一方はただ坐り、もう一方は様々な聖地を巡り歩くというように⁽⁴³⁾、方法は対照的であるが、求めることには通底する部分があるのである⁽⁴⁴⁾。

「自己を見つめ直したい」のは、現状の自己に満足できないからであろう。今のままではいけない、何とかして現状を打破したい、という切実な気持ちの表れであろう。ファン・ヘネップ風に換言すれば、「敷居を越え」⁽⁴⁵⁾て、新しい望ましい自分、すなわち煩惱なき真の自己がいる世界に参入したいという、いわば越境願望がそこには窺われる⁽⁴⁶⁾。このように、参禅は必然的に通過儀礼の要素を有しているのである。

自己紹介に続いて、参禅生活の説明が行われる。これからの4日間のおおまかなスケジュールから始まり、坐禅の仕方、合掌の仕方、經典の持ち方等々、様々な事柄を修行僧から教えられる。しかし、一番多く時間が割かれるのが、意外にも食事の作法である。禅の世界では、食事といえども修行である。殊に道元が著わした『赴粥飯法』に従って食事が行われる永平寺では、食事の作法も煩雑と思えるほど微に入り細を穿っている。やっと全ての作法を覚えてしまい、滞りなく食事を頂けるようになった頃には、参禅の期間が終わってしまうというのが実情である。つまり、それだけ日常生活とはかかわりのない事柄であるということである。このことは、このオリエンテーションで教わる全てに言えることである。いずれもが参禅生活においては必要不可欠なことであるが、一旦ここを出るとほとんど必要のないことばかりである。これも、僧でも俗人でもない曖昧な存在である参禅者が、過渡期にあることの表れの一つであろう。と言うのも、過渡期におけるどっちつかずの曖昧な状態では、儀礼に参加した人は、儀礼以前の属性とも儀礼後の属性とも関係のない象徴的な境域を通り抜けることになるからである⁽⁴⁷⁾。また、ターナーがイニシエーションの過渡期(境界状態)について、「境界以前の社会構造の

ほとんどすべてを否定し、別の秩序にもとづく状況と関係とを肯定する」⁽⁴⁸⁾と述べているように、非日常性はイニシエーションの特性である。その間、慣れ親しんだ日常空間から離れた周縁の場所に連れて行かれ、そこで肉体に苦痛を伴う試練を受けたり、秘儀を授けられたりするが、このオリエンテーションはまさにイニシエーションという通過儀礼の始まりだと言えるであろう。

説明が終わってからは開浴(入浴)である。修行僧のあとについて、二列で地下の浴室まで歩いて行く。歩く際には、叉手といって、肘を張って両手を胸の前で軽く組み合わせていなければならない。浴室に入る際には、正面の上方に祀った本尊の跋陀婆羅菩薩に合掌・礼拝する。これは出る時も同様である。入浴とは、浴室という異空間に入って裸という非日常的姿になり、外界での汚れを落とすという行為である。換言すれば、聖域で自らを浄化する行為である。そして再び服を着て元の空間へ戻るのである。このことから、入浴も一種の通過儀礼と考えられる。ファン・ヘネップが、同じ動作が分離儀礼になったり統合儀礼になったりすると指摘しているように⁽⁴⁹⁾、この場合の合掌・礼拝という行為も、浴室に入る時は分離儀礼であり、出る時は統合儀礼の役割を果たしているのである。東司への出入りに関しても、同じことが言える。この場合は、本尊の烏菟沙摩明王に礼拝・合掌しなければならない。修行僧は四と九のつく日にしか入浴できないが、参禅者は毎日入浴することができる。一日の中で唯一心身共にリラックスできるときでもある。殊に1時間余に渡って正座した後なので、入浴は痺れた脚には何よりの薬である。しかし、寛げる場であるといっても、浴室は僧堂・東司と並ぶ三黙道場の一つであり、無闇に喋ることは許されない⁽⁵⁰⁾。こ

のような厳格な規律があるのも、儀礼の故と解釈すれば納得がいく。いずれにしても、参禅という通過儀礼の最中にも、様々な通過儀礼的行為が織り込まれているのである。

開浴後は晩課が待っている。坐禅堂に行って坐禅をするのである。坐禅堂には引戸があり、中に入る際には敷居をまたがねばならない。これは極めて象徴的な行為である。「敷居を越える」行為は新しい世界に入ることを象徴しているとファン・ヘネップは指摘しているが⁽⁵¹⁾、敷居の存在はその先にある坐禅堂が聖域であることを示しており、文字通りその敷居を越えることによって、未知なる聖なる領域に参入していることを示しているのである。

坐禅堂に入ると、自らが坐る「単」と呼ばれる坐禅をする一畳の畳を背にして立ち、先ず対面する単に向かって合掌・低頭、次に自分の単に向かって同様に合掌・低頭したあと単に上がって坐り、早速第一回目の止静(坐禅の時間)に入る。坐って瞑想するのは禅宗に始まったことではなく、仏教成立以前のインドでもごく一般的に行われていたようである⁽⁵²⁾。仏教において坐禅が行われるようになったのは、様々な苦行を行った末にその無意味さを悟った釈尊が、最終的に菩提樹の下で坐禅して悟りを得たと伝えられることによる。中でも曹洞宗は、道元が「参禅は坐禅なり」⁽⁵³⁾と言っているように、殊の外坐禅を重視する。

一旦止静に入ると、坐禅堂を出入りすることはもちろん、一切体を動かすことはできない。東司に行く二便往来も、抽解(休憩)時にしか許されない。臨済宗でも同様だが、一回の坐禅時間は基本的に一炷である。一炷とは一本の線香が燃え尽きる時間のことで、約40分である。坐禅の意義や実践方法は、道元の『普勧坐禅儀』に詳しく記されており、それに従って坐

ることになる。坐蒲という丸いクッションの上にお尻を載せ、1mほど先の壁に向かって坐る。これを面壁といい、壁を背にして坐る臨濟宗とは対照的である。脚は、右脚を左の腿の上に載せ、左脚を右の腿の上に載せる結跏趺坐を組むのが基本である。関節が余程柔らかくない限り、あるいは慣れない限り、非常に痛みを伴う坐り方である。修行僧の中には、坐り方には慣れても痛みはなくなると漏らす者もいる。この坐り方が無理な場合には、一方の脚をもう一方の足の腿の上に載せるだけの半跏趺坐でも構わない。それでも長時間坐ると痛みが激しくなる。結跏趺坐にしる半跏趺坐にしる、臍の長い人の方が坐りやすいように思われる。背筋をまっすぐ伸ばし、顎を引き、右手を右の腿、左手を左の腿の上に載せ、親指と人指し指で楕円を作るような形にしてつき合わせる法界定印という形に組む。これで坐禅の姿勢は出来上がりである。形が調ったら、次は腹式呼吸で呼吸を静め、心を調える。素人に40分は長い。最初の10~20分はいいのだが、その後は襲い来る眠気と戦い、次々と湧き起こる妄想を払い除け、次第に増してくる脚の痛みをこらえ、ひたすら時間が経過するのを待つ。このように、苦痛に耐えることを強いられるのは、イニシエーションにおける過渡儀礼の状況そのものである。道元は『普勧坐禅儀』の中で「坐禅則大安楽法門也。若得此意、自然四大輕安、精神爽利、正念分明、法味資神、寂然清樂、日用天真也。」⁽⁶⁴⁾と云っているが、とてもそんな心境にはなれない。開静(坐禅終了)を知らせる鳴らしものが鳴ると、心底安堵する。

次に堂内で経行を行う。経行とは、叉手したまま、二呼吸で一步(臨濟宗では一呼吸で二歩)ずつ歩むことをいい、眠気を払ったり、脚をほぐすために行うものである。ゆっくりゆっくり、

まるでスローモーションのような動きで前へ進むのだが、身じろぎもできない坐禅の後なので、体を動かせることのありがたさを痛感する。

最後にもう一度止静を行う。そして、9時に開枕(就寝)となる。現代人にとって寝るには早い時間である。しかし、寝ないと明日以降がもたない。

(2) 2日目

早朝の4時に起床する。就寝時間が早いため、睡眠不足ということはない。これは僧堂で寝起きする修行僧も同様である。禅寺での修行が、無理や苦行を強いるものではないということが、この一事でもわかる。素早く洗面を済ませ、4時半から暁天坐禅に入る。睡眠は足りているとはいえ、起き抜けの坐禅なので、何かしらまだ夢見心地である。

その後、朝の勤行である朝課諷經に参加するため、法堂に向かう。法堂は一山の住職が修行僧たちに説法を行う所であり、また様々な法要や儀式も執り行われる。途中、寺の台所に当たる大庫院に一旦立ち寄り、行粥(朝食)を入れる容器を預ける。永平寺の伽藍は山の斜面に建てられており、法堂はその最も高い所に位置している。外は真っ暗である。3月も終わりに近いとはいえ、北陸の春はまだ浅い。あちこちに残雪がうず高く積もっている。朝課諷經の際は服を厚く着込むことが認められているものの、早朝の空気は身を切るように冷たい。しかも、法堂は全ての扉を開け放っている。いわば吹きさらしの状態である。380畳敷の広大な堂内の端に二列になって正座して暫く待っていると、正装した修行僧たちが、威儀を正して法堂の両端の出入り口から現れる。修行僧たちは二手に分かれ、堂内の中央で両者が向き合う形に整列して正座する。最後に導師が従者を引き具して入

堂し、朝課諷経が始まる。

朝課諷経は通常、『妙法蓮華経観世音菩薩普門品』の読経に始まり、『摩訶般若波羅密多心経』、『参同契・宝鏡三昧』、『大悲心陀羅尼』、『妙法蓮華経如来寿量品』、『消災妙吉祥陀羅尼』の順で進められるようである⁽⁵⁵⁾。百を超える僧たちが徹底的に己を殺し、一体となって低音で読経する。堂内に響き渡る声は神秘的な調和を感じさせ、見る者の魂を揺さぶる。参禅者も、参禅系の修行僧の指示に従って経典を繰ってお経を唱え、そうすることで仏弟子としての一体感を味わう。また、僧たちが何列にもなって、読経しながら屏風を折り畳んだように互い違いに堂内を巡り歩く行道を行っている様は、荘厳としか言いようがない。儀礼の特徴として、反復性・順序性・形式性・非日常性が挙げられ、参加者にとっては形式性と同調性が重要となるが⁽⁵⁶⁾、この朝課諷経はまさにこれらの特徴を全て満たしている。法堂という日常生活とは異なる空間に集い、序列に従って決められた位置につき、予め定められた順番に従って読経を進めて行く。しかも、同じ句の繰り返ししがしばしば含まれるお経を、皆で声を合わせて唱和するのである。厳粛にして華麗なページェントとも表現できる行道にしても、定型的で非日常的な行動であるという点で、儀礼としての性格をよく表している。心が洗われる光景である。

しかし、参禅者は三拝や焼香の時以外は、2時間近くの間冷えきった畳の上で正座していなければならないので、脚が痺れ、完全に感覚を失ってしまう。7時近くになって、ようやく朝課諷経が終わる。この頃には、外もすっかり明るくなっている。

大庫院で粥の入った容器を受け取って、吉祥閣の坐禅堂に戻り、手分けして給湯室に行き、行粥の準備をする。この言葉が表すように、朝

食の御飯は粥であり、それに香菜（漬け物）と胡麻塩がつく。それを応量器という禅宗独自の器を用いて食べるのである。行粥は、槌を木槌で打ち鳴らす音で始まる⁽⁵⁷⁾。浄人と呼ばれる給仕役の修行僧が、浄巾という布で単の縁の牀縁を拭く。ちなみに、牀縁は生命の糧である食事を盛った応量器を置く場なので、掃除の時以外は一切触れてはならないとされる。牀縁を拭き終わると、応量器を一旦額の少し上に捧げ持ってから牀縁の上に置く。次に、太鼓が打ち鳴らされる中で、文殊菩薩への献膳が行われる。そして、参禅者は合掌した後、全員で鐘の音に合わせて

仏生迦毘羅、 成道摩揭陀、
説法波羅奈、 入滅拘稀羅。
如来応量器、 我今得敷展、
願共一切衆、 等三輪空寂。

と『展鉢之偈』を唱え、唱え終わると展鉢を始める。展鉢とは、組重ね式の食器である応量器を、定められた作法に従って取り出して並べることである。昨日のオリエンテーションの際にやり方を習っているのだが、滞りなく進められる参禅者は一人もいない。忘れた点を改めて修行僧に教わりながら、一段階づつ進めていく。まず、応量器を包んでいる布巾を解き、一番大きな頭鉢とその中に入った3種類の入れ子鉢を出して並べる。そして、匙と箸を鉢の手前に置き、刷という先端に白い布を巻いた細長い木の柄を鉢と鉢の間に置いて終わりである。鉢の持ち方・出し方・置く位置、布巾の広げ方、膝掛けの置き方、箸・匙・刷の持ち方・置き方、それら全ての順番等々、あらゆることに作法や手順が厳密に定められているので、とても一度で覚えきれものではない。

展鉢が終わると、合唱する。すると修行僧の一人が

仰惟三宝咸賜印知、 仰憑尊衆念。

と『念誦』を唱える。続いて全員で

清浄法身毘盧遮那仏。

円満報身盧遮那仏。

千百億化身釈迦牟尼仏。

当来下生彌勒尊仏。

十方三世一切諸仏。

大乘妙法蓮華經。

大聖文殊師利菩薩。

大乘普賢菩薩。

大悲觀世音菩薩。

諸尊菩薩摩訶薩。

摩訶般若波羅蜜。

と『十仏名』を念じる。その後、修行僧一人
が

粥有十利、 饒益行人、

果報無辺、 究竟常樂。

と『施食の偈』を唱える。そして、粥、香菜、
胡麻塩の順に給仕される。給仕の際も、鉢の持
ち方、礼の仕方、鉢の出し方・タイミング、量
の加減を知らせる合図、給仕が終わった後の礼
の仕方等々、細かく作法が定められている。食
事が全員に行き渡ると、槌が鳴り、それを合図
に全員合掌・低頭して一緒に

ひとつには功の多少をはかり、

かの来処をはかる。

ふたつにはおのれが徳行の、

全缺をはかって供に应ず。

みつには心をふせぎとがをはなるる

ことは、貪等を宗とす。

よつにはまさに良薬をこととするは、

形枯を療ぜんがためなり。

いつつには成道のためのゆえに、

いまこの食をうく。

と『五観の偈』を唱える。引き続き『供養の偈』

上分三宝、 中分四恩、

下及六道、 皆同供養。

更に『三口食の偈』

一口為断一切悪、 二口為修一切善、

三口為度諸衆生、 皆共成仏道。

を唱え終わると、合掌の後、頭鉢の中に匙を入
れて両手で頭上に捧げ、粥を匙で一口食べてか
ら、胡麻塩を粥の中に入れ、自由に食事をする
ことになる。暫くすると、再進と呼ばれるおか
わりが入る。粥は一度だけおかわりすることが
できる。再進を望む者は、粥を少し残して待た
なければならない。再進の間は、皆食事を中断
し、手を法界定印にして終わるのを待つ。

食べ終わると、刷で鉢の中側を拭き取り、刷
をなめるという動作を繰り返す。最後に浄水と
いう湯が給仕されるので頭鉢で受け、刷で洗っ
てから布巾で鉢を拭く。湯を次の鉢に移しては、
同じ要領で作業を繰り返す。終わると、『折水
の偈』

我此洗鉢水、 如天甘露味、

施与鬼神衆、 悉令得飽満。

口奄摩休羅細娑婆訶。

を皆で唱える。そして、巡って来る折水桶に音
をたてないようにして水を捨てる。応量器を展
鉢前の状態にしまうと、修行僧が『歎仏の偈』

処世如虚空、 如蓮華不着水、

心清浄超於彼、 稽首礼無上尊。

を唱えるので、一同合掌して聞き、唱え終わ
ると合掌のまま深く低頭する。最後に『普回向』

願わくはこの功德を以て普ねく一切

に及ぼし、我等と衆生と皆共に仏道

を成ぜんことを。

を唱和すると、再度浄人が浄巾で鉢縁を拭き、
ようやく行粥が終わる。

慣れないせいもあり、約1時間もかかる。食
時の間も足は坐禅を組んだままなので、時間が
経つにつれて足の痛みが増し、食事を味わうど

ころではなくなる。しかも、始まりから終わりまで修行僧が、文字通り箸の上げ下ろしまで一挙手一投足を監視する中で食事するのであるから、自分のやり方が作法通りになっているかどうか気がなり、始終緊張を強いられる。禅においては食事といえども修行であるということなのだが、初心者にとっては苦行以外の何ものでもない。

しかし、このように苦痛を共通体験として持つことが、参禅者同士の一体感を強めるのに役立つ。詳細に渡って行粥の説明をしてきたのも、そもそも食事を共にするということが、コムニタスにおいて大きな意義を持っている事柄の一つだからである⁽⁵⁸⁾。それというのも、食事を共にすることほど人と人の中に強い絆を生み出すことはないからである⁽⁵⁹⁾。参禅の食事では、一同が様々な偈を唱え、全員が同時に同じ手順で同じ動作をして食事を進めていく。全ての者が食し終えて初めて食事が終わるのである。全的に共食なのである。また、全ての者が同じものを食べるということで、皆が平等であるということを確認できるのである⁽⁶⁰⁾。

行粥が終わると、各自一旦応量器を部屋に持ち帰ってから、皆で役割分担をして、行粥で使った用具を給湯室に運んだり洗ったりする。体を動かせることのありがたさを痛感する。

9時頃から作務を行う。部屋に戻って作務ができる服装に着替えてから、作務に取りかかる。内作務の日は、坐禅堂、東司、給湯室の掃除をする。坐禅堂では、単や床、障子の棧を雑巾で拭く。東司では、床の拭き掃除に加えて、一つ一つの便器を洗剤をかけてはブラシで磨いていく。給湯室も、流しだけではなく、床、扉の障子の棧等、念入りに綺麗にする。全てが参禅者一同の共同作業である。そこには、年齢も地位も性別もない。ここにいる間、皆は完全に平等

な立場におかれる。しかも、皆生き生きと体を動かして働く。長い間坐禅の姿勢を続けた後なので、体を動かすことに喜びを感じる事が一因であろう。また、音を出すことが原則的に禁じられる参禅の間も、この時ばかりは音をたててもかまわないので、解放感に浸れるせいもあるだろう。動と静が巧みに組み合わせられている。

10時頃から今日二度目の止静に入る。抽解を挟んで11時頃から日中諷經を行う。法堂で行った朝課諷經の時とは異なり、坐禅堂で行う。

12時頃に齋（昼食）をとる。手順は行粥と大差ない。異なるのは、首座一人で唱える施食の偈が

三徳六味、 施仏及僧、
法界有情、 普同供養。

に変わるのと、五観の偈を唱えた後に、全員で餓鬼供養のために出生の偈

汝等鬼神衆、 我今施汝供、
此食遍十方、 一切鬼神供。

を唱えることであろう。この時合掌の後、親指と人指し指を味噌汁に漬け、刷の末端の木の部分を濡らす。そして頭鉢から飯粒を数粒（7粒が目安）掴んで出し、濡れた刷の先端に載せ、廻ってきた浄人が差し出す生飯器に入れる。こうして集められた生飯は、後で鳥の餌になるように撒かれることになっている。食事自体では、粥の代りに麦飯が出る。そして、味噌汁と別菜というおかずの一皿がつく。全て精進であることは言うまでもない。しかし、抑えた味付けは、中々に美味である。

給湯室で後片付けを済ませた後、1時から午後最初の止静に入る。

2時から提唱を受ける。提唱とは、禅宗独自の一種の講議で、祖師の語録の講議を行うことである。この日は、南直哉師が、道元から衣鉢を継いだ永平寺二祖の懐奘が道元との問答を記

した『正法眼蔵随聞記』の一節を敷衍して講議を行う⁽⁶¹⁾。

3時10分から、午後二回目の止静に入る。抽解の間、短時間ながらも足を伸ばせるとはいえ、作務後は坐禅を組むか正座をしているので、足の痛みは増すばかりである。

4時から薬石（夕食）をとる。「薬石」の石は、古代に石を熱して一種の懐炉として用いた治療具のことなので、薬石とは薬と治療品のことであり、転じて医療の意で使われるようになった。かつて、インドでは仏教徒は一日二食で午後は食事を食べなかったのだが、仏教東伝した中国では13世紀頃から夕食もとるようになった。しかし、夕食を食べること自体は釈尊の定めた戒律に違反するので、修行僧の飢えの病を癒す薬を服すという意味で薬石と称したと伝えられる⁽⁶²⁾。このように、本来正式の食事ではなかったため、薬石の際に唱える偈はかなり省略される。その代わり、粥時や齋時には唱えなかった普回向

願わくはこの功德を以って普ねく一切に及ぼし、我等と衆生と皆共に仏道を成ぜんことを。

を食後に一同で唱える。

後片づけを済ませた後は、開浴の時間である。足が死にそうになっている身にとって、待ちに待った時間と言っている。しかし、部屋を出て地下1階の浴室まで行って入浴し、次の止静に備えて坐禅堂に戻って自分の単の上に乗って待つまで30分しか与えられないので、とても寛いでいる暇はない。ここでは、全ての動作を無駄なく機敏に行わなければいけない。

6時40分から、午後三回目の止静に入る。通常の半分の20分ほどで開静になる。安堵していたら、7時10分から再び止静に入る。開静後、経行を行う。10分の抽解を挟んで、8

時10分から今日最後の止静に入る。暫くして開静を知らせる鳴らしものが鳴る。一炷よりも早く鳴ったように思われたのでホッとしたのも束の間、坐禅を組んだまま『普勧坐禅儀』を一同で唱え始める。

結局今日一日だけで都合七度、時間に直すと4時間半ほど坐禅をしたことになる。食事の際も坐禅を組んでいるので、実際に坐禅を組んでいる時間は6時間を優に越えるであろう。修行僧は23ある寮舎⁽⁶³⁾のいずれかに所属し、そこでの職務を遂行しなければならないため、一日の中で坐禅する時間はせいぜい3時間程と言われているので⁽⁶⁴⁾、こと坐禅に関しては一般参禅者の方が遥かに修行に専念できることになる。逆に言えば、それだけ肉体的な苦痛を強いられるということである。4日間という短い期間とはいえ、生半な覚悟では続かないのである。特に、4日間に渡る参禅の中で、この2日目が一番きつく感じられるように思われる。日常生活とは全く異なる空間に参入し、拘束され、常に監視の眼にさらされる上、坐禅という痛みを伴う不馴れた姿勢を長時間強いられるのである。しかも、この生活があと2日も続くと考えると、精神的にも肉体的にも我慢が限界に達するのである。4日間の参禅生活を全うできるか否かは、この2日目をいかに克服するかにかかっているとんでも過言ではない。実際、途中で挫折する参禅者の多くは、3日目の午前中早々に下山するのである。

(3) 3日目

3時半に起床する。素早く蒲団を片付け、洗面や身繕い等を済ませ、4時から暁天坐禅を行う。外はまだ真っ暗であり、「暁天」と言うより真夜中と言った方が相応しく感じられる。しかし、一晩寝て少しなりとも足を休ませた後だけに、暁天坐禅が一番よく坐れるように感じら

れる。

5時に朝課諷經に参加すべく法堂に向かう。荘厳な朝の勤行は、何度見ても深く心を打たれるが、たださえ氷点下になろうかという冷気の中で正座するため、脚の感覚が麻痺してしまい、三拝する時などうまく立ち上がれなくて転びそうになる。同じようにずっと正座しているにもかかわらず、一糸乱れぬきびきびとした挙措の修行僧を見るにつけ、修練の重みを感じさせられる。

7時から行粥である。展鉢の手順もだいぶ頭に入り、余り間違いをしないようになってくる。後片付けを済ませてから、作務を行う。昨日同様、坐禅堂、東司、給湯室を念入りに掃除する。

9時半から写経場で写経に取り組む。与えられた手本を見ながら、一字一字心を込めて毛筆で『般若心経』を書き写すのである。

10時半から短時間坐り、11時から昼の勤行である日中諷經を行う。

11時半から齋の準備を始める。

1時から外作務に出かける。永平寺に上山して以来初めての外出である。娑婆の日の光が眩しく感じられる。修行僧が行う本来の外作務は戸外での様々な労働なのだが、参禅者の外作務は、これまでの吉祥閣内での坐禅修行で凝り固まった心身を解きほぐすために行う一種のレクリエーションのようである。この日は近くのダムまで歩いて散策する。これまで参禅者に厳しい表情を向け、何かと叱責することの多かった修行僧も、ここでは穏やかな、いわば普段着の顔を見せ、参禅者との間で和やかな会話が弾む。

3時から行茶(茶話会)がある。説教師から、『正法眼蔵随聞記』に基づいた法話を聞く。お茶を飲み、菓子を食べながら、道元の教えの現代的解釈に耳を傾ける。レクリエーションのような外作務といい、行茶といい、参禅の厳しさを

が徐々にゆるやかになり、参禅の終わりの近づきを予感させる。

4時から晩課諷經を行う。

4時半から菓石を頂く。この頃になると、皆が遅滞なく誤らず、なめらかに行鉢を行えるようになってくる。ただ、坐禅を組んだ脚の痛みだけは慣れることなく、確実に増していく。

5時半に永平寺での最後の開浴に向かう。

6時半に吉祥閣から回廊を通り、傘松閣に上って行く。ここは百六十畳敷きの大広間であり、格天井には河合玉堂や伊東深水などを始めとする日本画家144人によって、花鳥を題材とした230枚の彩色画が描かれている⁽⁶⁵⁾。ここで大勢の参籠者と一緒に、副監院⁽⁶⁶⁾の法話を聴く。その後、短い坐禅を組む。3日間坐禅三昧に近い生活を送ってきた者にとっては、お遊びのようなものである。永平寺を紹介する映画を見てお開きとなる。これでこの日の予定は全て終了する。

(4) 4日目

4時に起床する。4時20分から、1回の抽解を挟んで暁天坐禅を行う。永平寺で行う最後の坐禅である。一段と気持ちが引き締まる。

その後、法堂に向かい、朝課諷經に参加する。最後の朝課だからであろう、焼香をさせてもらえる。二手に分かれ、向き合って正座して読経する修行僧たちの前を通って焼香に向かう時は、些か緊張する。

7時20分に粥時になる。後片付けを終え、最後に作務を行う。最後の行だけに、気のせいかわかき動きが一段ときびきびして、力がこもっているように感じられる。あと少しで終わるのだという喜びに満ち溢れている。

9時過ぎに参禅の全日程が終了する。最後に参禅係の修行僧ひとりひとりから助言と励ましがあり、参禅者一同合掌・低頭してこれを受け

る。参禅生活最後の儀礼であり、その意味で統合儀礼とみなすことができるであろう。参禅者の面持ちにも、まだ全てが終わったわけではないという緊張を残しつつも、晴れやかさが窺える。わずか4日間の僧堂生活であるが、参禅者のこの晴れやかな顔には、一つのことを成し遂げたという達成感が漲っているように感じられる。坐禅は、この晴れやかさを自分の顔にわずかずつ積み重ねていくことだとの思いが⁽⁶⁷⁾、身をもって感じられる。しかし、これ以降日常生活に戻って行く参禅者にとって、参禅の終了は終わりではなく、本当は始まりなのである。「修行」という語の元々の意味は、「反復すること」「繰り返すこと」だそうである⁽⁶⁸⁾。「あたりまえのことを、あたりまえに、大切に行っていく」⁽⁶⁹⁾ ことの繰り返し、すなわち、朝起きてから床につくまで、毎日毎日同じことを繰り返す中で、一挙手一投足を大切に行うことが修行だというのである。余りにも形式主義的で、瑣事にまで拘泥するよう見える永平寺における修行生活の真の意味は、ここにあるのである。提唱を担当した南氏が言うように、「永平寺の修行の真髄は、行住坐臥、食事から睡眠に至る一切を、一瞬一瞬の自己の立ち現れとして、懇ろに、丁寧に、精いっぱい行ずることである。今ここに生きているという、疑いようもない、逃れようのない事実を自覚して、そこに全身を打ち込んで、自ら生き切ること」⁽⁷⁰⁾ なのである。参禅者にとって大事なのは、このことを日常生活に戻ってからいかに活かすかということなのである。

ファン・ヘネップによると、通過儀礼には分離儀礼、過渡儀礼、統合儀礼が同等の重要性を持つことはないのである⁽⁷¹⁾、参禅においても圧倒的に重要な位置を占めるのは過渡儀礼である。そして、そこで学んだ事柄を日常世界で

活かし得るという点で、参禅という通過儀礼は統合儀礼の後にこそ価値を持つのである。これは全ての通過儀礼に共通することであろう。

一旦散会した後、希望者のみ修行僧の案内で諸堂拝観に向かう。一般参詣客の中に混じって山内を歩きながら、いよいよ元の生活に戻るのだという実感を新たにする。吉祥閣で解散し、4日間世話してくれた修行僧に謝して、思い思いに家路につく。これで参禅は終了し、参禅者は再び各人が属す社会へ帰って行くのである。通過儀礼を終えた後の元参禅者が、参禅以前とは少しなりとも違う自己を実感できたかどうかは、その人次第であろう。

おわりに

ターナーは、リミナリティの諸属性と身分体系のそれとの違いを、次のように対比して示している⁽⁷²⁾。4番目の項目に、コムニタスと構造が対極的なものとして挙げられていることからわかるように、これはコムニタスの属性と構造のそれとの相違と言い換えることもできるであろう。左側がリミナリティ、あるいはコムニタスの属性である。

1、移行	状態
2、全体	部分
3、同質	異質
4、コムニタス	構造
5、平等	不平等
6、匿名	命名の体系
7、財産の欠如	財産
8、身分の欠如	身分
9、裸ないし制服	服装による識別
10、性欲の節制	性欲
11、性別の極小化	性別の極大化
12、序列の欠如	序列の識別
13、謙虚	地位に対するプライド

14、個人の外観の無視

個人の外観に対する配慮

15、富の無差別

富の差別

16、非自己本意

自己本意

17、全面的服従

上位の序列にのみ服従

18、聖なる性質

俗なる性質

19、聖なる教訓

技術的知識

20、沈黙

ことば

21、親族関係の権利と義務の停止

親族関係の権利・義務

22、神秘的力に対する絶えざる祈願

神秘的力に対する間欠的な問いかけ

23、愚かさ

聡明

24、単純

複雑

25、苦悩の受容

苦悩の回避

26、他律性

自律性の諸段階

これを前節で詳細に述べてきた参禅に当てはめると、どのようになるだろうか。参禅者は日常世界から一旦離脱して非日常世界で暮らし、再び日常世界へ戻っていく(1、移行)。皆同じ上着と袴を身に着け(9、裸ないし制服)、全く同じ姿になるため(14、個人の外観の無視)、個々人之间には差異が消滅し、一種の匿名性を帯びた存在になる(6、匿名)。すなわち、性差も(11、性別の極小化)世俗的な地位や職業の差もなくなり(8、身分の欠如)、年齢やあらゆる意味での上下関係がなくなり(5、平等;12、序列の欠如;13、謙虚)、一同が我執を捨てて(16、非自己本意)同じ立場で同じ活動を行うのである(2、全体;3、同質)。生活に必要な最低限の物を除いて、所持品のほとんどを預けなければならないので、皆等し並に一時的に無一物に近い状態になる(7、財産の欠如;15、富の無差別)。修行僧と同様の生活を送るため(18、聖なる性質)、

戒律は厳しく、日常生活では当り前の食欲や性欲などの様々な欲望は制限される(10、性欲の節制)。参禅者之间に上下関係がない代わりに、指導者たる参禅係の修行僧の指示に対しては、理屈抜きに全てにおいて従わねばならない(17、全面的服従;26、他律性)。坐禅自体にしても食事の作法にしても、ここで学び実践することは、世俗社会における実際上のことには役に立たないことである(19、聖なる教訓)。三黙道場を始めとして、話したり音をたてたりすることは極力控えねばならない(20、沈黙)。読経の際には、心を込めて唱えなければならない(22、神秘的力に対する絶えざる祈願)。毎日が坐禅・勤行・作務と同じことの繰り返しであり(24、単純)、愚直にただ努めることが要求される(23、愚かさ)。参禅するに至った動機に対しては、日々の生活、とりわけ坐禅を通じて向き合わねばならない(25、苦悩の受容)。

このように、永平寺における参禅には、前述のコムニタスの特性のほとんどが見出せるのである。参禅が通過儀礼であり、参禅者がリミニリティの中にあるのであれば、これも当然であろう。本来禅は、ターナーが認めるように⁽⁷³⁾、コムニタス性を有した宗教と言えるかも知れない。

参禅がコムニタス性を有するという事は、それが永続しないということでもある。コムニタスは、構造を持たない、換言すれば組織性が欠如しているというその性質からいって、必然的に永続的ではなく⁽⁷⁴⁾、やがて構造に発展する⁽⁷⁵⁾。集団生活を秩序づけ、維持するには組織ないしは構造が必要であるが、それはコムニタスの消滅を意味する。コムニタスは、参加する者全員が社会的義務など抜きにして、自然に自発的に行動して初めて現れるのであって⁽⁷⁶⁾、

その対極的概念である構造に化してしまつては存在し得ないのである。

永平寺においても、道元在世の頃は、道元を慕う人々で構成される、コムニタス性を有するまとまりのある集団があったのではなかろうか。それが道元示寂後の永平寺住持職を巡る三代相論や、その後の和解を通して教団として発展すると共に、コムニタスは消滅していったのであろう。永正4年(1507年)、「本朝曹洞第一道場」という勅額を下賜され、勅住寺院に列せられたことは⁽⁷⁷⁾、永平寺にとっては榮譽であったかも知れないが、世俗の秩序や組織に完全に組み込まれたことを意味し、究極の構造化と言えよう⁽⁷⁸⁾。

現在の永平寺も、曹洞宗の大本山として、多くの末寺や信者を抱える巨大な教団組織の頂点にあり、まさに構造そのものである。永平寺自体をとっても、貫首を頂点に新到の修行僧に至るピラミッド状の階級組織を持ち、そこにコムニタスが現れる余地はないであろう。しかし、永平寺に属する者の中でも、毎年上山して来るいわば同期の修行僧の間では、コムニタスに近い状況が見られるように思われる。これも、入門したばかりの同じ境遇に置かれ、厳格な戒律のもとで1~2年という短い間、共に厳しい修行に耐えることからくるのではなかろうか⁽⁷⁹⁾。それを更に短期間に圧縮したのが参禅だと思われる。

今現在永平寺で行われている参禅にコムニタスが現れているのは、参禅が短期間の一時的なものだからであろう。この「一時的」というのも、コムニタスの重要な性格である。先述した26の特性の中にターナーは挙げていないが、構造が永続的であるのに対し、コムニタスは一時的だと言うことができる。反構造として出発するコムニタスは、構造を持たないが故に一時

的にしか持続し得ず、再び構造化するのである⁽⁸⁰⁾。参禅者も、構造から一時的に抜け出て参禅というコムニタスの状態に留まり、再び構造へと戻って行くのである。

追記

二度の衝突事故で電車の運行が中断していた京福電鉄の永平寺線は、本論考脱稿後の2002年10月21日に廃線となり、77年の長い歴史に終わりを告げた。永平寺に参禅・参籠するたびに利用していた一人として、一抹の寂しさを禁じ得ない。

【註】

- (1) 石井研士、1995、p.193。
- (2) フィリピン96.2%、米国80.5%、ブラジル88.3%、韓国60.4%、ロシア51.8%、英国41.1%、フランス37.1%、ドイツ28.9%、スウェーデン25.7%。石井研士、1995、p.193。
- (3) 小沢浩、1997；島蘭進、1995、pp.206-7。
- (4) 紀元前3000年紀には既に、シュメール人の都市国家ニップルの最高神エンリルの神殿への巡礼が行われていた。森村信子、1985、pp.250-1。
- (5) 木間瀬は遍歴という行動を、旧石器時代に獣を追っていた時代に遡る人類の本能の一つと捉え、その本能が宗教的に正当化され、根拠づけられたのが巡礼であると考え、それを宗教における巡礼の普遍性の理由としている。木間瀬精三、1985、p.139。ただし、巡礼が行われない宗教も存在する。篠田によると、巡礼は、死を忌み嫌い、霊魂不滅を信じない文化圏では発生しない。その例として、ゾロアスター教、マニ教、プロテスタントが挙げられている。村井康

- 彦・篠田雄次郎・西山克、1991、p.151。
- (6) 日本の巡礼ブームは江戸時代には早くも始まっており、18世紀前半には100万人、後半には200万人もの人々が巡礼に出かけたという。木間瀬精三・鎌田茂雄・田中優子、1991、p.240。ただし、四国遍路に関して言えば、道中に名所旧跡が乏しく、観光には必ずしも適しているとは言いがたい。そのせいか、観光目的で四国遍路に出かける人が増えたのは比較的新しく、1960年代に入ってからである。星野英紀、1981、p.20。
- (7) たとえば、辰濃和男、2001；大法輪閣編集部編、1997。
- (8) ターナー、ヴィクター・W、1981。
- (9) ターナー、ヴィクター・W、1981、p.209・pp.228-9。
- (10) ターナー、ヴィクター・W、1976、pp.153-4。
- (11) ファン・ヘネップ、1977、p.8。
- (12) ファン・ヘネップ、1977、pp.9-17。
- (13) ターナー、ヴィクター・W、1981、p.210。
- (14) ターナー、ヴィクター・W、1976、p.128・p.252。
- (15) ターナー、ヴィクター・W、1976、p.252。
- (16) ターナー、ヴィクター・W、1976、p.128。
- (17) ターナー、ヴィクター・W、1976、p.252。
- (18) ターナー、ヴィクター・W、1976、p.252。
- (19) ターナー、ヴィクター・W、1976、pp.125-9。
- (20) ターナー、ヴィクター・W、1981、p.171。
- (21) ターナー、ヴィクター・W、1981、p.122。
- (22) ターナー、ヴィクター・W、1981、pp.125-6。
- (23) ターナー、ヴィクター・W、1981、p.125。
- (24) ターナー、ヴィクター・W、1976、pp.182-3。
- (25) ターナー、ヴィクター・W、1981、p.126。
- (26) 星野英紀、1996、pp.22-3。
- (27) 永平寺では、3泊4日の日程で催される坐禅会に参加することを参禅という。
- (28) 仏教の日本における新たな展開である鎌倉新仏教については、松尾剛次、1995、が詳しい。
- (29) 道元の生涯については、下記の文献を参照した。秋月龍珉、1970；東隆眞、2002、pp.67-73。；伊藤秀憲、2002、pp.122-5。；今枝愛眞、1976；大谷哲夫、2001；沖本克己、2000；紀野一義、1983；熊谷忠興b、1989、pp.108-112。；大本山永平寺大遠忌局、1998；高崎直道・梅原猛、1997；角田泰隆a、2001；松原泰道、1985；松原泰道、2000；『永平寺町史 通史編』、1984。
- (30) 熊谷忠興a、1989、pp.36-7。
- (31) 巡礼の対象である聖地は、国土の中心に位置するのではなく、むしろ古い伝承を持った辺境にあるという。森村信子、1985、p.249。永平寺は修行道場であって巡礼地ではないが、この点で巡礼地としての資格も有していると言える。
- (32) 『禅の世界 道元禅師と永平寺』、1983、p.138。

- (33) ターナー、ヴィクター・W、1981、pp.211-2。
- (34) 巡礼者がいくつもの戒律やタブーを遵守しなければならないのは、巡礼を行っている間は俗人ではないからである。星野英紀、1981、p.75。これは参禅者に関しても同断である。
- (35) 構造が服装、装身具、行動において男女の性差を強調・誇張するのに対し、コムニタスはそれを極小化する傾向がある。だからこそ、男女両方が参加するイニシエーションでは、同じような服を着て、同じような行動をとるといふ。そして、イニシエーションが終わって元の秩序に戻ると、再び慣習に従って性差を強調するようになるのである。ターナー、ヴィクター・W、1981、pp.232-3。
- (36) ターナー、ヴィクター・W、1976、p.138。
- (37) 青木保、1998、p.273。職業等構造社会で重視される事柄がなくなるのも、無所有の表れに他ならない。
- (38) 青木保、1998、p.276。
- (39) ターナーによると、聖ベネディクトゥスの戒律は、「共同生活をし、自己修養、祈り、労働によって自分を完全に神への奉仕に捧げることを願う人たちの生活を規定する。この人たちはひとりの父（修道院長）の保護と絶対的統制のもとにある本質的な家族である。個人的には、かれらは私的な財産をもたぬこと（清貧）、結婚しないこと、目上のものに服従することが義務づけられ、また、生活様式の安定および転換を誓約する。断食、肉断ち、会話を慎むことといった適度の厳しさが聖務日課に規定されている」。ターナー、ヴィクター・W、1976、p.145-6。
- (40) ターナー、ヴィクター・W、1976、p.126-7。
- (41) 佐藤俊明、1993、pp.23-4。
- (42) 岩田慶治、1982、p.60。現在の四国遍路でも、遍路をすることで今までの自分の生き方を振り返るのではないかと、自分を見つめ直したくなったという動機で始めた人が少なくない。辰濃和男、2001、pp.36-46。勿論、巡礼に参加する動機や目的は一樣ではない。たとえば四国遍路の場合、かつては不治の病に冒され、家族などに見放された人たちが出かける死出の旅という面を強く持ち、そのことは白衣という死装束を着た姿に象徴的に表されているという。坂本勉、2000、p.77。また、キリスト教の場合も、中世初期の巡礼では、病氣治癒のような現世利益が主要な目的であった。ただ、心の安らぎを求めるといふのは、病んだ精神の治癒とみなすことができ、その意味では同じ動機に基づくものと言えよう。実際、現在でも病氣治癒は、巡礼の重大な動機の一つである。ペトロ、クネヒト、1986、p.87。このことは、いかに多くの巡礼者がルルドを訪れるか見ればわかる。関一敏、1991、pp.34-7。その後13世紀頃になって、贖罪や煉獄の概念が生まれ、巡礼はしばしば贖罪を目的として行われるようになった。木間瀬精三、1985、p.145。人間がこの世で犯した罪を生前に償えなかった場合、煉獄に行くと言われていたのだが、巡礼を行うとその罪を免除、あるいは軽減されると考えられるようになったのである。坂本勉、2000、pp.74-5。一方、キリスト教の影響を受けて生まれた同じ一神教のイスラーム教で

は、贖罪意識は希薄であった。むしろ、死と再生の擬似的体験や、現世利益的な願望の成就を目的として行われてきた。坂本勉、2000、pp.78-85。

- (43) 元来巡礼においては、肉体的苦痛に耐えることで宗教的法悦が得られるという観念があった。肉体的苦痛が、俗世で穢れた心身を浄めてくれると考えられていたのである。苦痛に耐えて険しい巡礼路を歩くことで、滅罪と心身の浄化が叶うと考えていた日本の巡礼者にとって、着いた先の寺院への参詣よりも、そこへ辿り着くまでの歩く過程の方が重大視されたのは自然の成行きであろう。ことほどさように、日本の巡礼では歩くという行為が自己目的化していたのである。中村生雄、1986、pp.47-50。キリスト教の巡礼も、本来はそうであった。まさに巡礼は“Una religione itinerante (旅する宗教)”なのである。ペトロ、クネヒト、1986、p.74。キリスト教の巡礼が変質したのは、6世紀後半のローマ教皇グレゴリウス1世の頃からである。アングロ・サクソン人を手始めに、ゲルマン民族への布教を推進する頃に、様々な艱難辛苦に耐えながら聖地へと向かう道中よりも、聖地自体の方が重要視されるようになったのである。木間瀬精三、1985、pp.142-3。本来「外国に行った・来た、外国人に関する、外国人」という意味だったラテン語の *peregrinus* (巡礼者) や「外国旅行・滞在」を意味した *peregrinatio* (巡礼) に、「聖地への巡礼者・巡礼」という新しい意味が加わって定着するのが6世紀頃であるという事実は、その辺の事情を物語っているものと思われる。森安達也、1985、pp.198-9。

(44) クネヒト・ペトロは、「聖所を宗教の目的で訪ねていく行為の諸形態を一括して巡礼と呼ぶ」ことを提案している。巡礼をこのように広い意味で捉えれば、参禅も巡礼の一形態になるであろうし、両者の根底に共通する部分があるのも当然かも知れない。ペトロ、クネヒト、1986、p.69。また、五来は、巡礼の原初形態である一所不住の遊行と一所定住の戒律を守る修道院や禅の僧堂について、互いに裏返しの関係にある現実超脱だとしている。つまり、現実超脱という点では同根というわけである。五来重、1989、pp.10-1。

- (45) ファン・ヘネップ、1977、p.17。
(46) ターナーも、敷居は実際の物に限らず、象徴的なものでもであると指摘している。ターナー、1981、p.210。
(47) ターナー、ヴィクター・W、1981、p.210。
(48) ターナー、ヴィクター・W、1981、pp.164-5。
(49) ファン・ヘネップ、1977、p.19。
(50) 沈黙はリミナリティの特徴の一つでもある。ターナー、ヴィクター・W、1976、p.138。
(51) ファン・ヘネップ、1977、p.17。
(52) 南直哉、2001、p.183。
(53) 「正法眼蔵坐禅儀」、大本山永平寺、p.64。
(54) 「普勧坐禅儀」、大久保道舟、1989、p.4。
(55) 野々村馨、1996、p.78。
(56) 江渕一公、2001、p.194。
(57) 以降、用語の名称等記憶の不確かな点については、野々村馨、1996、pp.52-6、及びpp.79-82、を参考にして記す。
(58) ターナー、ヴィクター・W、1981、pp.174-5。

- (59) ターナー、ヴィクター・W、1981、p.266。
- (60) 禅林では、「食平等」といって、修行僧を指導する師家も古参も入門したばかりの新到も、同じ場所で同じ作法で同じものを食べる。松原泰道、2000、pp.173-4。
- (61) この提唱で氏が語った事柄は、一昨年度刊行された氏の著書の中で詳しく述べられている。南直哉、2001。
- (62) 松原泰道、2001、pp.32-3。
- (63) 古参と新米僧である新到の両方が配属される新到寮舎には、「衆寮」「知庫寮」「大庫院」「小庫院」「直歳寮」「接茶寮」「受処」「祠堂殿」「永代係」「傘松会」「国際部」「電算室」「人権養護推進室」、古参のみが配属される古参寮舎には「不老閣」「監院寮」「後単行寮」「維行寮」「侍真寮」「法堂」「堂行寮」「参禅係」「講送寮」がある。ちなみに、一般参禅者の指導に当たる修行僧がいるのが「参禅係」である。野々村馨、1996、pp.210-2。
- (64) 小倉玄照、1982、p.40。
- (65) 加藤楸邨・白洲正子・陳舜臣（編）、1989、p.74。
- (66) 監院とは永平寺の総監督・総責任者であり、山内の一切の事務を取り締まる役のことである。
- (67) 小倉玄照、1982、pp.190-1。
- (68) 角田泰隆b、2001、p.113。
- (69) 角田泰隆b、2001、p.114。
- (70) 南直哉、1989、pp.118-9。
- (71) ファン・ヘネップ、1977、p.8。
- (72) ターナー、ヴィクター・W、1976、pp.143-5。
- (73) ターナーは、禅の「全ては一である、一は無である、無は全てである」という言葉が、コムニタスの全世界的無構造の性格を十分に表現しているとしている。ターナー、ヴィクター・W、1976、pp.153-4。
- (74) 青木保、1998、p.282。
- (75) 「コムニタスの自然発生性と無媒介性が長期に渡って維持されることはほとんど不可能である。コムニタスそのものがやがて構造に発展する。そこでは、諸個人間の自由な諸関係は、社会的人格のあいだにおける規範=支配型の諸関係に変化してしまうのである。」ターナー、ヴィクター・W、1976、p.182。
- (76) 青木保、1998、p.281。
- (77) 今枝愛眞、1976、p.184。
- (78) そもそも宋から持ち帰った自らの仏教をただ「正伝の仏法」と呼び、「曹洞宗」どころか「禅宗」と呼ぶことさえ拒否した道元にとって、教団の世俗的発展は果たして喜ばしいことであっただろうか。高崎直道・梅原猛、1997、pp.108-9。
- (79) 永平寺における修行僧の生活については、野々村馨、1996、を参照。
- (80) 星野英紀、1996、p.20。

【引用文権】

- 青木保『儀礼の象徴性』岩波書店 1998
- 秋月龍珉『道元入門』講談社現代新書 1970
- 東隆眞「道元の生涯—西大寺・叡尊上人らと比較して」、『大法輪』第69巻第2号 2002
- 石井研士「現代日本の宗教状況」、阿部美哉編『世界の宗教』放送大学振興会 1995
- 伊藤秀憲「道元をめぐる論争」、『大法輪』第69巻第2号 2002
- 今枝愛眞『道元 坐禅ひとすじの沙門』日本放送出版協会 1976
- 岩田慶治『創造人類学入門』小学館 1982

- 江渕一公『文化人類学—伝統と現代—』放送大学教育振興会 2001
- 大久保道舟編『道元禅師全集 下』臨川書店 1989
- 大谷哲夫『永平の風 道元の生涯』文芸社 2001
- 沖本克己『仏教を生きる 10 孤高に生きる道元』中央公論新社 2000
- 小倉玄照『永平寺の四季』誠信書房 1982
- 小沢浩『新宗教の風土』岩波書店 1997
- 加藤楸邨・白洲正子・陳舜臣(編)『名刹歳事記 永平寺物語』世界文化社 1989
- 紀野一義『名僧列伝(一) 禅者1』角川文庫 1983
- 木間瀬精三「西欧世界の巡礼—聖人崇敬の経路」、聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教文明叢書 1 巡礼と文明』春秋社 1985
- 木間瀬精三・鎌田茂雄・田中優子「巡礼に文化のコンセプトを読む」、山折哲雄・杉山二郎・大澤真幸・青木保・井本英一・赤坂憲雄・村井康彦・篠田雄次郎・西山克・木間瀬精三・鎌田茂雄・田中優子『巡礼の構図 働く人びとのネットワーク』NTT出版 1991
- 熊谷忠興a「永平寺、いま—修行と信仰と」、加藤楸邨・白洲正子・陳舜臣編『名刹歳事記 永平寺物語』世界文化社 1989
- 熊谷忠興b「永平寺小史—七百五十年の法灯」、加藤楸邨・白洲正子・陳舜臣編『名刹歳事記 永平寺物語』世界文化社 1989
- 五来重『遊行と巡礼』角川選書 1989
- 坂本勉『イスラーム巡礼』岩波新書 2000
- 佐藤俊明『禅語百話』社会思想社 1993
- 島園進「新宗教と現代文化」、阿部美哉編『世界の宗教』放送大学振興会 1995
- 関一敏「近代の聖地ルルド」、『週刊朝日百科』世界の歴史』別冊 旅の世界史 4 信仰の道』朝日新聞社 1991
- ターナー、ヴィクター・W『儀礼の過程』思索社 1976
- ターナー、ヴィクター・W『象徴と社会』紀伊国屋書店 1981
- 大法輪閣編集部編『巡礼・遍路—こころと歴史』大法輪閣 1997
- 大本山永平寺編『永平高祖御垂訓』大本山永平寺
- 大本山永平寺大遠忌局編『道元禅がよくわかる本』PHP研究所 1998
- 高崎直道・梅原猛『仏教の思想 11 古仏のまねび<道元>』角川文庫ソフィア 1997
- 辰濃和男『四国遍路』岩波新書 2001
- 角田泰隆a『禅のすすめ—道元のことば—上』NHK出版 2001
- 角田泰隆b『禅のすすめ—道元のことば—下』NHK出版 2001
- 中村生雄「日本人の巡礼—<歩く>ことによる滅罪と浄化—」、聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教文明叢書 1 巡礼と文明』春秋社 1986
- 野々村馨『食う寝る坐る 永平寺修行記』新潮社 1996
- ファン・ヘネップ『通過儀礼』弘文堂 1977
- ペトロ、クネヒト「巡礼—信徒の心身全体的体験」、南山宗教文化研究所編『密教とキリスト教 歴史宗教と民俗宗教』春秋社 1986
- 星野英紀『巡礼 聖と俗の現象学』講談社現代新書 1981
- 星野英紀「巡礼—その意味と構造—」、聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教文明叢書 1 巡礼と文明』春秋社 1987
- 星野英紀「比較巡礼論の試み—巡礼コミュニティ論と四国遍路—」、真野俊和編『講座日本

- の巡礼 第3巻 巡礼の構造と地方巡礼』雄山閣 1996
- 松尾剛次『鎌倉新仏教の誕生』講談社現代新書 1995
- 松原泰道『高僧伝 8 道元 自己をなろう』集英社 1985
- 松原泰道『道元』アートデイズ 2000
- 松原泰道「遺教経に学ぶ(3)」、『大法輪』第68巻第9号 2001
- 村井康彦・篠田雄次郎・西山克「中世ネットワークと巡礼」、山折哲雄・杉山二郎・大澤真幸・青木保・井本英一・赤坂憲雄・村井康彦・篠田雄次郎・西山克・木間瀬精三・鎌田茂雄・田中優子『巡礼の構図 働く人びとのネットワーク』NTT出版 1991
- 南直哉「永平寺の「参禅」と「参籠」」、加藤楸邨・白洲正子・陳舜臣編『名利歳事記 永平寺物語』世界文化社 1989
- 南直哉『日常生活のなかの禅 修行のすすめ』講談社 2001
- 森村信子「古代イスラエルの巡礼—コミュニティの存亡—」、聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教文明叢書 1 巡礼と文明』春秋社、1985
- 森安達也「ビザンツの巡礼—聖遺物崇拜の記録—」、聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教文明叢書 1 巡礼と文明』春秋社 1985
- 『禅の世界 道元禅師と永平寺』読売新聞社 1983
- 『永平寺町史 通史編』永平寺町 1984