

仏教の普遍性 - 個別的なものを絶対的なものへと統合していくことを目指す道

マラッシ・悠心

(1) 題

私の発表の題は『大乘起信論』の英語訳からの引用に基づいています。『大乘起信論』は東アジアにおける大乘仏教の発展に最大の貢献をした文献であるとわたしは考えています。英語訳においては、その部分は、次のようになっています。「...悟りを現実化していく過程は個別的なものを本来的な覚りへと統合していく過程そのものである。・・・」それに対応する原漢文を読み下してみると、「始覚は 即ち 本覚に 同じきをもつて成り」となります。

この古い文献を紹介するために、今その部分を引用しましたが、私自身の経験からすると、そこはむしろ「個々の個別的なものを絶対的なものへと（統合するというよりも）融合していく過程」と表現したほうがより正確だと思います。だとすれば、この発表には違う題をつけるべきだったのかもしれませんが。

また同じような考えから、主催者の方がこのシンポジウムにたいへん魅力的なテーマを設定されたことに心から敬意を表します。「仏教の普遍性」、これは実に素晴らしいテーマです。

しかし、「普遍性」とはいったい何を意味しているのでしょうか？ラパリッセという人の口まねになることを覚悟の上で言うならば、「普遍性 universality」は「宇宙 universe」から派生した言葉です。そして「宇宙 universe」の文字通りの意味は「唯一のもの」、あるいは「代替物がありえないもの」ということです。それは、「永遠でありどこにでも存在し、万人のためのもの」を指しているのでしょうか？ もしそうであるなら、「普遍性」は仏教だけなものなのでしょうか？

あるいは、仏教は「普遍性」の或る特定の形態であるといいたいのでしょうか？結局のところ、そもそもそれが現実的なものとしてこの世に顕現するためには、「普遍」は個別的なものになり、特有の形を取らざるを得ません。

さらに、どのようにすれば、仏教の中に普遍性を見出すことができるのでしょうか？仏教という確固たる存在が実体的に存在しているわけではありません。それは、私たちの想像の産物であり、作り事にすぎません。虚構にすぎないのです。たとえ概念的にもせよ、この手をつかんで皆さんの前に差し出して、「さあ、これこそが仏教ですよ、それについてあなたはどのように思いますか？」などと言えるものは実は存在しません。

仏教徒についても同じことが言えます。私たちは文化人類学上のカテゴリーの一つではありません。民族的なグループの一つでもありません。同一の見方を共有する人間の集まり

でもありません。虫眼鏡で観察し、標本箱の底にピンで刺して展示できるようなものではないのです。

このような点について話すにあたり、仏教と「普遍性」がどのように重なりあうのか、考えてみたいと思います。ここでまず何世紀も前に始まり、現在にまで至る歴史的な過程について簡単に述べてみることにしましょう。その過程において、人類の中のある一部の人々は、この「普遍」に対してそれに「仏法」、「仏道」、あるいは「仏教」という名前を付けてきたのです。つまり、私の仮説は「仏教」とは「普遍」によって語られる多くの言語の中の一つである、ということです。しかし、「仏教 (Buddhism)」という言葉自体は仏教の用語ではないことをここでよく承知しておいてください。これはイギリス人によって考え出された言葉です。イギリスがインドを征服した後、イギリス人はインドの宗教をジャイナ教、ヒンズー教、仏教の3つに分類するのが便利であると考えたのです。

## (2) 絶対性への人類の旅

では、そもそもの初めにまで戻ることにしましょう。

パキスタン地方のインダス川の流域でハラッパーとモヘンジョ・ダロの考古学的遺跡が発見されたことによって、何年も前には推測の域をでなかったことが確証されました。サンスクリット語で「外国人」を意味する arih という語に由来する「アーリア人」と呼ばれる外国からの征服者たちがそこを荒らす以前、この地域にはすでに高度に複雑な文化が栄えていました。その文化は、その当時において、身体を通して絶対なるものとの交流をおこなう能力を開発させることに関しては、他のどの文化よりもはるかに進んでいました。わたしがここで語っているのは宗教的な目的のために身体を用いて、身体をいわば現実的なものと無限なものが出会う場所に変える修行のことです。

この文化においては、宗教の初期の発達、おそらくはその誕生そのものも、シャーマンたちが苦行者へと変貌していくプロセスと軌を一にしていたと考えられます。このプロセスを通して、彼らは身体によって絶対的なもの（一切の束縛のない、いかなる限界もないもの）との接触に参入する能力を発達させたのです。それは、その接触を確かなものにするもっとも効果的な方法として、試行錯誤を重ねることによって見出された、特別な行と身体的身振りによるものでした。こうした修行は結跏趺坐を中心とする行の体系であり、それが紀元前 1000 年よりも前にすでに人間の身体を神の住まいに変容させるためにもっとも有用な姿勢であることが実証されていたのです。

それこそが、少なくとも身体的側面に関しては、何世紀も後になってヨガ、すなわち「（絶対的なものとの）合一」と呼ばれるようになったものの起源であり、同様に長い時間の進化を経て、現在われわれが「坐禅」と呼んでいるものの起源でもあるのです。

母なる女神を信奉するドラヴィダ的宗教が洗練されていく長期にわたるプロセスのなかのある一つの筋道を通して、この文化は、ヒンドゥー教の「シヴァ神」や何世紀も後になっ

て仏教に現れた「観音」といった形象を生み出す宗教的神々の基盤ともなりました。原型的ヨガや原型的シヴァ教の起源的な核となったものから、同じように何世紀も後になってタントリズム、ヴァジュラヤーナ(金剛乗)、チベット仏教、真言宗、などにつながっていくさまざまな修行も生まれました。

釈尊が森林へと身をひそめたとき、彼は何世紀にも渡って、「シュラマナ(身体を通して絶対的なものを探求するために精進する者)」と呼ばれる苦行者たちが住んでいた場所へと入ったのです。後にブッダすなわち「覚者」となるはずの者、そして新しい福音(世界を根絶しようとするのではなく自ずと世界を消えていかにせることに本質がある教え)の入り口に達しそれを露にした者が森林に住む師のもとでウパニシャッドとサーンキヤ学派の弟子となって修学を始めたとき、世界は広がって、多くの新しい要素(わたしがこれから話そうと思っているもっとも重要な要素)がそこに取り入れられました。

新石器時代の定住者共同体が徐々に広がった後、宗教、書記体系、複雑な統治構造を備えた、(考古学者たちによってこれまで発見されたなかでは)最古の文明は二つの中心地点を持っていました。それはメソポタミアとエジプトです。長期にわたって継続した、これら二つの高度に洗練された文化的中心地間の相互交流は最終的に、今日におけるわれわれ自身の知的かつ象徴的世界の大部分を占めることになるものの胚となる言語、書記体系、神話、宗教を発達させました。

この二極的状况は、セム人とアッカド人がエジプトとヨーロッパへの移住を始めヘブライズムとギリシャ・ラテン文明を生み出すまで、約二千年の間比較的均衡を保ちました。この二つの文明は今度はもっと後にキリスト教とイスラム教が生まれる温床となりました。そこではそもそもの始めから宗教とはなによりも知識と倫理を意味していました。紀元前2350年、サルゴン大王の時代に、アッカド人の帝国は西は地中海、東はほとんどガンダーラ地方の端にまで領土を広げました。それから後、ヴェーダとウパニシャッドがアヴェスター(ゾロアスター教の聖典)に基礎を置いた知識の中から発生しました。

アヴェスターから派生したさまざまな宗教的観念の複合体は、ヴェーダにおいてさらに洗練され構造化され、人間と絶対的なものとの間の関係についての洞察(ウパニシャッドはそれを「わたしがそれである I am That」という強力な言葉で表現しています)を共有していました。絶対的なものをかたどったしぐさ、身体の姿勢があるという自覚は、人間は本質においては神であるという認識と組み合わせられていたのです。

### (3) 言葉の軌跡

最も深い宗教的意味合いにおいて、最古の道徳的言説の痕跡は(文字として書き残されているものでは)、エジプトのアメンエン・アプト(第8王朝の時代、すなわち紀元前1500-1360年ころに生きていた人物)の箴言の中に見出されます。それは「屋根のある避難所の下で金持ちであるよりも、神の手のひらの中で乞食でいるほうがましだ」というものです。

釈尊以前のすべてのインド的宗教が共有していた道徳的倫理はユーフラテス川とナイル川の間にも生まれた文明が発達させた倫理と非常に似通っていたのです。

さて、ここで、いくつかの異なる組み合わせと表現においてですがインド的宗教世界を構成していた、三つの基本的な初期的要素を見出すことができます。つまり、身体を伴う修行・深い宗教的知識・道徳的倫理、です。そこには仏教も当然含まれます。どんなに古い経典でさえも例外なく倫理、苦行、そして深い英知を讃えており、文学的・宗教的領域に崇高な成果を残しています。

言語が次第に洗練されていくにつれ、かつては複合されていたけれどもいまや宗教的な思惟の歴史をたどることを可能にしてくれる言葉が明るみに出されました。古代においては修行に関する基本的な言葉は naishkramya (「始めない」、「開始しない」、「手放す」の意) でした。後に言語がより微妙な意味をになうようになると、般若波羅密多経典(法華経とともにインドにおける仏教の文化化が成熟期を迎えたことを示す)のおおむねで、金剛経のなかに「なにものにも支えられていない思考を起こすように」という誘いの言葉を見出します。それは肯定的でありしたがって、連結のない思考、論理や現象とのいかなる結びつきも持たない思考へと注意を向けよというまったく普通ではない言説です。

仏教が中国へと広がっていった初期のころ、インド仏教が持っていた「坐禅を根気よく続けなければならない」という主張は中国の道教的神秘主義(『莊子』のなかにあるように「天の鑄型の中で憩う」、「燃え尽きた灰のように坐る」、「乾いた棒のように坐る」ことを説く)との親和性のゆえに、また中国文化に備わっていた「身体を通して学ぶ」ことの大切さの主張のおかげで急速に普及していきました。

しかし、「坐り続けること」、つまり通常 dhyana(禅定)と呼ばれる修行が中国に伝わってきたとき、この修行はすでにヴェーダ的あるいは、前ヴェーダ的宗教文化のなかにおいて少なく見積もっても10世紀、さらに仏教的伝統のなかで6世紀にわたる長い歴史を経ていました。その「坐り続けること」の内的姿勢はすでに高い洗練度に到達していただいただけではなく、そのころまでには、常に同一であるように見えるこの坐るという行為を実際どのようにして実践に移すかについて仏教とヒンドゥー教の伝統の間で、さらには仏教の諸伝統の間でさえ、大きな相違(時には和解不可能なまでの相違)が生まれていました。

ですから、中国においては、坐禅は仏教伝統のなかで長い間、明確で一貫した発展を遂げることがありませんでした。そのような形で坐ることを記述するのに用いられた言葉は、古い仏教文献(『坐禅経』、『坐禅三昧経』)からの翻訳によって事態に秩序がもたらされるようになるまで何世紀にも渡って変わり続けたのです。われわれが日本の禅の伝統から学んだような「坐り続けること」がとうとう明確に把握され、世代から世代へと伝承されるようになったのは、4~5世紀になってからのことでした。

言葉を通して残された足跡を探求する言語学的考古学によって、中国においてインド的伝統が徐々に展開してゆき、深いところでだんだん洗練されていったことがわかります。それは『楞伽經』、『法華經』、『涅槃經』、『維摩經』、『金剛經』、『般若心經』などを中国流に取り入れることによってもたらされました。このプロセスはまず、中観派の空の立場と唯識派の観念論的現象学の立場との間を行ったり来たりするアプローチを生み出したあと、すでに引用した『大乘起信論』や『証道歌』といった重要な文献を中国人が自立的・独創的に作り出すように展開していきました。

牛頭法融の「無心無仏」からその反対の馬祖道一の「即心即仏」へと至ります。この過程の途上では、自分の内的経験を「長空は白雲は飛ぶのを妨げない」と語った石頭希遷の横も通りすぎます。宏智正覺が説いた「沈黙のうちに照らす（黙照）」も思い出しましょう。13世紀になると天童如浄と道元の「身心脱落、脱落身心」へとたどり着きます。時間的により近い時代になると内山興正の「頭の手放し」やその師の澤木興道の「坐禅したら、おしまい」というよく知られたモットーがあります。そして現在へと到っています。

naishkramya から内山興正まで言葉の跡をたどってきましたが、人間の言葉によって表現されるときにつねに「普遍的なもの」を構成する三つのもののうちの一つにはまだ触れできませんでした。その二つとは身体の形と道徳的倫理です。

「坐り続けること」に関しては、何世紀にも渡って途切れることのない情報と面授の綿密な糸が存在しています。ですから、わたしたちのように道元の宗派に属している者は、自分たちの坐り方はおそらくもっとも洗練されたものだろうという堂々とした自信を持つことができるのです。しかし、倫理に関する限りにおいてはそこにいろいろな問題があります。

#### （4）倫理：それは自由に選択できるのか？

仏教は孤立して存在しているのではありません。仏教はつかむことができるような実質や明確な輪郭をもっていません。それは「この世」的なものではありませんから、何かでそれを覆わなければ、裸のままではそれを見ることはできません。仏教はそれが接触する文化状況が変わるたびに常に外観を変えていかなければなりません。この仏教がもつ適応の能力と必要性はその結果として仏教の地域的形態を多数生み出しました。ですから、単数形の仏教ではなく複数形の仏教について語らなければならないでしょう。もちろん、それらの形態は外的現われにおいては異なっても、同時に同一のものなのです。それらはまったく同じ木から派生した枝のようなものなのですから、それ以外ではあり得ません。

これまで述べてきたような長く困難なプロセス（坐りの内的形態が深く体験されるためには何百年もの時間がかかります）の果てにおいても、釈尊が菩提樹の下で目覚めたとき生まれた坐法は変化しませんでした（ただし修行者の衣服と体形を除きます）。

人間と絶対的なものとの間の関係をめぐる知識に関していうなら、中国は決してインドにひけをとっていませんでした。古くて深遠な仏教的知識は中国で再び生まれる可能性があります（もしかしたらもっと新鮮なかたちで）。そこでは倫理についての疑問だけが残っています。事実としては、ヒマラヤの西側における、倫理、正誤、善悪についての考え方はヒマラヤの東側のそれらとは根本的に異なっていました。ですから、中国文化の骨や髄にまで仏教が広がっていくとこの両者の相違は深くその肉にまで食い込んでいきました。

わたしに割り当てられた時間内に話を終わらせるために、ここでは多くの事例の中から一つだけを紹介することにします。『正法眼蔵随聞記』のなかで道元は「しかあれば、古人のいわく『内空しふして、外したかふ』と」と書いています。この引用句は『莊子』の最終章から取られています。この文章の最初の部分は、自らを空にすることができる、人間の最高度の可能性に専念する超越的智慧を表しています。この深く形のない智慧は龍樹の「中道」に容易に同化させることができます。そしてこの中道は『転法輪経』において釈尊が説いた中道に由来しています。しかし、この引用句における後半の部分は、「素直に外部にまかせる」とも訳せますが、上で述べた仏教（われわれすべての中で、それを貫いて生きている眼に見えないもの）とはなんの関係もありません。

流れゆく現実を断ち切るのでもなく、また鋤が地面に対してするようにそれをひっくりかえしたりせず、それに素直に従うようにという示唆は、疑問の余地なく賢明である場合がしばしばです。しかし、それと同じくらいの確かさで、こういう考え方は、先祖の崇拜、確立された秩序への忠誠、秩序に逆らうことに対する嫌悪、すべてのものが混ざり合いながら永遠に流れていくことに従っていこうとする努力（自分をその流れから区別するのではなく）にもとづいた儒教-道教的倫理の産物なのです。それは、儒教文化に強く影響された地域で何世紀にも渡って優勢だった社会倫理の諸原理（こういう倫理が極東の人々を支配してきたことで、われわれにはそれがことさら従順・服従を強いるものに思われるのです）をもっともよく表すような文章なのです。

禅の修行者の生活の特徴づける内的態度(日本人はそれを「こころ」と言いますが)について語るとき、師に対する恩義とすべての年長者に対する服従こそが必須かつ普遍的な規範であることを思い起こさせられる理由は、この特定の文化化によって説明できます。そうした規範が閉じられ中心化された共同体の平和を維持することに寄与するかぎりにおいて、これらが有効な示唆であることは間違いありません。しかし、それらが普遍的なものであるとは決して言えません。たとえば、初期のインドの共同体では、忠誠の誓いは得度の前に upadhyaya、acarya と呼ばれた教師に預けられる若者たちだけに強制されたものでした。戒律への忠実さは昔も今も個人的な問題です。戒律は僧侶が自由を得るための道具なのです。それが bhiksu pratimoksa の意味です。それは、僧院が順調に機能していくうえで必要であるから強制される規則に忠実であることとはまったく別の問題です。

結論。「仏教的倫理」として提示されるものは時として、実際には儒教的道德であり、非道

徳的であり、しばしば法家的であることがあります。仏教の三本柱の一つを成す倫理はそれらの倫理とはまったく別物です。それは規範的な禁止命令からできているのではありません。日常生活において徳を求めようとする困難な努力なのです。すべてのもの、すべての人に対して友愛のころをもつて接するというただ一つの、確固とした、妥協のないコミットメントなのです。定式や軌範を超えたこの厳しい倫理の劇的な例は『正法眼蔵随聞記』の中で道元が語っている「南泉斬猫」の話です。そこで彼は『碧巖録』第30則を引用して「大用（われわれなら「普遍的なもの」と言うべきものを指す）現前して軌則を存せず」と説明しています。

道徳的倫理は知識と身体的修行とともに、仏教が普遍的であるための前提条件であるとわたしは思っています。しかしそれがあつる種の仏教の信条だからという理由からそう思うのではありません。また初期の仏教に対するインダ的、あるいは西洋的な影響がそういう事情をもたらしたからでもありません。それは深く、たゆみなく、我を棄てて宗教へコミットした幾世代にもわたる男や女たちの経験が、この上なく明快な言葉で語つていることなのです。

たとえば、われわれはみなかういふ経験をしています。心のなかにあふれかえるような憎悪を抱えたり、あるいは痛みをひき起こすようなことをして妻や夫とひどく争つたあとに坐禅を行います。その坐禅には、長い時間坐るのであれ短い時間でしかないのであつて、古くから永遠にわたつて存在し続ける心がべらべらとおしゃべりをするということの普遍性以外に普遍性はありません。坐禅修行者は、心の奥底において、慈・悲・不殺生の精神は坐禅の実質と同じであること、坐禅はわれわれの人生をそれらと同じ新鮮で明るい精神で満たしてくれるものであることを実感するのです。しかし同時にその逆もまた本当です。われわれの坐禅と人生が宇宙と一体になるために必要な開かれた心を生み出すのは、われわれの生の中に存在するその精神そのものなのです。不道徳的で邪悪な生き方をしていれば、せいぜいのところあつる種の身体的訓練でしかないような坐禅を生み出します。憎悪、貪欲、嫉妬は魂をかたくななものにします。

宗教的観点からすれば、邪悪なものといふのはわれわれをバラバラの状態のままにしておくすべてのもの、われわれをリアリティの見せ掛けの断片のなかに封じ込めるすべてのもの、われわれを無限なるものから切り離しその中に溶け込むことを妨げるすべてのものことです。自己中心性、貪り、固執はわれわれを「わたし」といふ領域のなかに閉じ込める動因です。それらはこの「わたし」があらゆる境界を打ち破ることを邪魔します。もし人間性をこうした限界から解き放つための努力を試みようとするなら、それとは逆行するような行為や動機を放棄しなければならないことは明らかです。その結果として、寛大さ、親切さ、善意といったものが宗教的生活においてのあたりまえの徳となるのです。それはただ単にそうである以外に道はないからです。あるいは、それ以外の道は、水の中にある水であるために自分自身を浸そうと願う海のそばへわれわれを近づけるのではなく、逆にますますわれわれを遠ざけてしまうからです。

人生と坐禅とのあいだのこうしたダイナミックな関係は『ダンマパダ(法句経)』のような古い経典の中で強調されているだけでなく、すでに触れた『大乘起信論』(紀元6世紀に製作された論書で現在のすべての学者は著者が中国人であったと考えている)でもはるかに詳細に説明されています。

誤解を避けるために、わたしの言ったことが道元の禅を批判するものでないこと、そうではなくある一つの文化的地域で形作られた仏教の形態をあたかもそれが普遍的なものであるかのようにして輸出しようとする試みを批判しようとするものであることをここでははっきりさせておきたいと思います。道元は儒教的倫理では、われわれの魂のなかにある神聖なものにわれわれを位置づけそれに波長を合わせ続けるという課題の遂行に間に合わないということを承知していました。それは儒教的倫理が人間関係の領域、社会的行動に関連するものであるからです。つまり「外、従う」とは「外側、世界という領域では言われるままにする」ということです。

道元の真正の思考は『典座教訓』のなかにはっきりと表現されています。そこで彼は、他に従うべきであるような状況であろうと、他に対抗して決然と立ち上がらなければならないときでも、あるいは他に対して命令を執行すべきときでも、異なった形態の愛(老心・喜心・大心)が自分自身を形作っているべきだと言っています。

また、もしわたしが仏教はインド的な問題なのだから、インドの文化的カテゴリーだけがそれを保持することができると主張していると考えられているとしたら、それは大きな誤解です。そうではありません。仏教は、そもそもの始めから patisotagamin (潮や流れに逆らって泳ぐ者)として提示されてきました。それは「無目的なき迷い(samsara)を放棄すること」という深い意味においても、また「思考と欲望の流れから離れ続ける」という意味においても、さらに「あらゆる思考の仕方に対してつねに異邦人、よそ者であること」というより自明の意味においても、そうなのです。ですから仏教はいかなる特定の文化にも属してはいないのです。インドにおいてさえ仏教は文化化されなければなりませんでした。それには三世紀という時間が必要でした。それは中国において文化化のためにかかった時間とほぼ同じなのです。

#### (5) 坐禅は坐禅にとって充分ではない

すでに述べたように、普遍性は、むき出しの状態で存在しているわけではありません。普遍性があるものが見えるものになろうとするなら、またある文化の中に(再び)生まれるためには、その文化から提供される衣類をまとうより他に選択の余地はありません。そのときそのような仕方でまとわれた衣服は確かに特定なものではありますが、本当のところはあくまでも普遍的なのです。しかし、無限なるものが或るとき姿を現すためにとった特定の形を正真正銘のものであり良いものだという前提に立って行動し、それを他の文化に移植して、文化や感受性の違う別な環境で生命を吹き込もうとするなら、本国では本物の禅であったも

のはもはやそうではなくなってしまう。それはすでにある特定民族の芝居を演じているだけであり、宗教性や普遍性はどこにもありません。

わたしがそのように言うとき頭に浮かべているのは、「禅的な儀式」として描かれている茶道、東洋的な装飾を凝らした坐禅堂、そうした形式主義に対して正面衝突する西洋的文脈の中で、日本語や中国語の言葉をいくぶん間抜けに絶え間なく繰り返すことだけではありません。むしろもっと重大な意味を持つ「不調和」のことを言おうとしているのです。西洋文化は個人主義、独自性と独創性を人間の尺度、存在価値の標準にしてきました。中道の教えによって説かれている空の完全で理論的にも適切な具現化として服従と均一性を描くことは文化化の試みの逆行になってしまうのです。もしそれをおこなうなら、それは仏教の唱道でもなければ普遍性の唱道でもありません。それはある文化的プロジェクトを唱道しているだけなのです。育成しようとしている当の文脈にはとうていなじまない異質なものです。異質なものに対する熱狂は、長い眼で見れば結局、拒絶と退屈に取って代わられるものです。

普遍的なものを何度も何度も再規定しようとする努力の内にこそ普遍性があるのです。普遍的なものを実際に生き始めたあらゆる人のなかに、もっと一般的に言えば普遍性を(再)発見し自分自身の文化の光の下で新しくそれを解釈しなおそうとするあらゆる世代のなかに、何度も何度も生まれてくる「普遍性への許容力」こそが普遍的なのです。普遍性の対極にあるものは模倣であり通俗的で正統的な見解を安易に採用することです。仏教における普遍性を語るができるのは、あらゆる人、あらゆる世代、あらゆる文化がそれ独自の仏教を発展させることができると同時に、どの仏教もほかの仏教を排除しない(どの山も他のすべての山から見えるとき)ときだけです。

「坐禅したらおしまい」というような非常に強烈な表現と並べて、普遍的なものに沈潜する努力の他の二つの要素を同じように強調したほうが適切でしょう。自己が空であることに目覚めるということは、世界の中で世界へと消え去ってゆく世界が涅槃と一つになるような無常の状態なのです。もう一つは世界が消え去っていく一方で世界と同じ実質をもって、生き生きした現実を構築していくことから成り立っているスピリチュアルな倫理です。「善いことは急いで行え、心が悪いことをしないように気をつけよ、善いことをするのが遅いものの心は悪いことが大好きだから」(『ダンマパダ』)

消え去ってゆく世界に目覚めることとスピリチュアルな倫理がなければ、たとえ「仏から仏、祖師から祖師へと正しく伝えられてきた法は常に只管打坐である(『永平広録』)」、「坐禅それ自体が目覚めの姿勢である(『永平広録』)」としても、坐禅は心理-身体的なリラクゼーションのテクニックかあるいは「ひとかどの人間」、「特別な人間」になりたいと願う者の道具に墮してしまうでしょう。

(原文はイタリア語であるがキャロル・ジェネレッティによる英訳から日本語に翻訳)