

「禪の思想」其の他一篇を讀む

増 永 靈 凤

先に立花教授が本學教授の著書を紹介して讀者の便宜を圖つては如何との希望があつたので取敢へずここに二篇を紹介しようと思ふ。

釋尊の成正覺に出發する禪定は發展して大乘佛教の依つて立つべき基調となり、學人の生活そのものの中に生きゆく力となつたのである。印度に源を發したる禪も支那に渡り日本に移つて各其の時代や民族によつて彩られつつ發展したけれども、其の根抵は依然として釋尊の自證三昧の内に求められねばならない。かかる前提の下に昨今出版せられたものに衛藤教授の「禪の思想」がある。これは岩波講座に於ける東洋思潮中の一篇である。是を手

にして一讀するに教授にして初めて言ひ得る卓見を隨處に見出すことが出來た。この一篇は（一）一般佛教と禪（二）禪の源流（三）禪宗の成立（四）南顧北漸（五）五家の分立（六）看話と默照（七）結びの七章より成つてゐる。この組織もかなり思索をめぐらして作られたものと思ふ。蓋しこの組織によつて禪の思想並びにその發展経過の如何を窺知し得るからである。今より各章の内容及びその卓見と思はるる點を稍々詳細に掲げて讀者の參

考に供したいと思ふ。

(一) 一般佛教と禪

この一章は禪が一般佛教の中に於て如何なる地置を占むるものなるかを明かにされたものである。佛教思想の流れに於て互に表裏の關係を保ちつつ發展したる縁起實相の二系統は眞言密教によつて全體的に統一せられたが併し佛教自體の究竟目的を把握するまでには到つてゐない。思ふに佛教の理論は必ずや實踐に導かれ實生活の中に生きて來なければならない。我が平安朝時代には現世利益を目的として祈禱佛教が生れて來たが是とても決して佛教の宗教的 requirement を充分に満すものではなかつた。茲に於て禪と念佛とが右のものによつて満されざる要求を充分に満すべき實際佛教として教界に顕を成すに至つたのである。念佛は現實の衆生が理想態としての佛を彼

岸に仰ぎ自己を佛の境地に擧げんとする觀佛三昧を基調とするものである。この二元的對立もその根本は生佛一如の上に立つものであつて、右の對立は謂はば禪定意識に現はれた對立に外ならない。客觀に統一せらるるか主觀に融合せらるるかの方向は彼此相異つてゐるがその根抵は同じく禪定三昧に存する。翻つて思ふに出家修行せらる人間としての釋迦と正覺を成じて三界の大導師として立てる釋尊との對立はそのまま衆生と佛との關係をなすものであるから釋尊の宗教經驗を中心とせる其の教説は遂に宗教として大發展をなすに至つたのである。

而して釋尊の成正覺は他より與へられたる教權に導かれたものでなく、内省靜慮の禪定による自覺であり佛格の完成であるから佛教は禪定に依つて生れた宗教である八正道中の正定の完成せられた自證三昧の境地が即ち菩提の内容を成すものである。故に佛教の根本は成正覺で

あり其の實踐道は禪定である。禪定なき佛教は恰も祈禱なき基督教に均しい。

大乘經典を繙くに何れも禪定に入つて説かれたものな

ることが知られる。蓋し禪定を通して初めて宗教的生命

が賦與せられるからである。されば教學の精神は禪定に

よつて捉へらるべきである。而して禪定の結果は絶對なる智慧の顯現となる。これこそ絶對的生命の無限活動に於ける源泉となるのである。明鏡止水は萬象をありのま

まに寫す如く諸法實相はそのまま慧に映現するのである

西歐の神祕主義等と異る禪の立場はかくして自ら知られねばならない。禪Dhyānaと三昧Samādhiとは一般に禪

定と熟字して用ふるがこれを區別して言ふならば禪は主として修定の作法經過に名け三昧は禪定意識の内容及び終局の狀態を指すであらう。而して我が禪門は何れかと言へば寧ろ後者に重點を置くものである。

是くの如く教授は禪の一般佛教中に於ける地位を明確にし進んでその絶對性を主張し更に神祕主義との混同を拒排せられた。

(一) 禪の源流

この一章は獨立の宗派なき印度に於て後世禪宗として發展すべき釋尊の命脈が大乘諸經典の出現し流布せる時代の底に流れつつ遂に達磨に來る過程を示さんとするものである。思ふに所依の經典を有せざる不立文字の禪宗に於て一般に言はるる如き印度の相承があつたと假定しても歴史的考證は不可能である。從來大乘佛教は無自性空を以て標幟とする般若經に淵源すと言はれてゐるが併し般若の思想は辯證法的な論理の歸結ではなくして禪定三昧の實際的心境を表現したものに外ならない。蓋し眞空に至る過程は禪定の進展であり、妙有の開展はそのま

ま三昧の境地であるからである。この三昧の境地は佛教の依つて立つべき釋尊の自證を源泉とするものであるから大乘諸經が入定說法の形式に示されてゐる如く各種の立場より文字を藉りてその自證の境地を現さんとしたものであるといへやう。かくの如く佛教の精神をその根柢に於て捉へんとする氣分の横溢してゐた時代に大乘諸經典は成立したのである。けれども文字によつて與へられたる教法は畢竟月を指す指に過ぎないから自證三昧の佛の境地は身證體驗の世界に限り經典による探究は結局他の寶藏を數ふるの感が存する。成程不立文字の精神は般若經や維摩經を初めとして大乘諸經典を通じて現はれて居り、見性成佛の思想は涅槃經の佛性常住の活用であり華嚴經・勝鬘經等の如來藏思想の中に胚胎して居り、凡聖一體・人法不二・身心不二といふが如き悟の境界は何れも皆般若經華嚴經の諸大乘經に説かれてゐるが、併し

禪は教説として與へられるものでなく、自ら其の境地に至つて日々茶飯裡に是を生活化せんとするにあるのである。經典そのものの精神も亦畢竟茲に存する。果して然らば經典は禪の本質を捉へさせようとする文學的表現であり、禪は經典の精神に生きんとする宗教的生命であるといへよう。禪宗の教理史的系統は從來般若思想であると考へられて來たが、併し若し大乘經典の底を流れてゐる佛教の生命を捉へんとするのが禪であるとしたならば、禪を只單に般若の系統となすのは餘りに一面的であると言はねばならない。啻に實相系の般若經のみならず緣起系の楞伽經等にも大乘佛教の根本精神を具體的に現實的に自己の生命の上に體現せんと努力した跡が見出されるのである。かかる時代の底に流るる禪の精神が大乘諸經典を通り來つて自ら一つの流れをなし遂に達磨の出現によつて獨立の宗風を形成したものであらう。大乘

經典の根本精神を捉へて眞實に生かさんとした印度の諸論師を連ねて二十八祖としたところには實に深い意義が存すると言はねばならない。印度に於ける禪宗の傳燈は支那で禪宗として獨立した後にその宗旨の源流に遡つて印度佛教史に足跡を探り、釋尊の成正覺に源泉を求めたものと見るべきであらう。支那に於ける禪宗の起原は達磨の西來に初まるることは傳燈の示す通りであるが併し禪經の傳譯はその前に既に行はれてゐたのである。けれども是等の禪經は小乘の禪觀で所謂習禪に屬するものであるから後の禪の先驅をなすものと見ることは出來ない。殊に羅什の門下には老莊の格儀に習ふものも存したので當時の禪は却つて禪の本旨を没却するものと言はねばならない。寧ろ寶誌傳翁等が達磨と多少交渉があつた如く傳へられてゐるだけに是等を禪宗の源流に敷ふべきであらう。

禪の思想其の他一篇を讀む

かくの如く教授は印度佛教の底に流るる禪の根本精神を明示し、禪宗は般若經に基くといふ舊來の見解を是正し、二十八祖の傳燈に新なる意味を加へ、小乘の禪觀を禪の先驅となす舊說を斥け、老莊化せる禪を真正の禪と峻別する等幾多の卓見を發表せられてゐる。

(三) 禪宗の成立

この一章は宗派としての禪宗が達磨大師によつて初めて支那に成立し爾來嫡々相承せられて五祖に至るまでの眞實なる禪風を明かにしたものである。達磨は一部の經典をも携へず飄然として支那に來り、別に經論を講ずるでもなく黙々として少林に冷坐したのが其の進退は自ら禪門の家風を示してゐると言はねばならない。從つて大師には隨機の施設以外に特別の撰述のあらう筈がない。今日傳へられてゐる正室六門の如きも固より後

代の編纂にかかるものであるが其の中の第三門理人行入の二種人は大師の思想を知るべき唯一の文献であり而も禪宗の洪源として其の的旨を盡せるものである。理は教理のことであつて行の根抵をなすもの、行は日常の行爲であつて理の生活化である。理をこの日常生活の中に體現するところに佛教の宗教的生命が存する。而して理の體現は即ち壁觀に凝住するにある。所謂壁觀とは壁に面して坐禪することではなく安心の内容を譬喻を以て示したもので非思量底の王三昧に端坐することをいふのである。このことは續高僧傳に「如是安心謂壁觀」とあり、宗密の禪源諸詮集都序に「達磨以壁觀教人安心」といひ更に「達磨善巧揃文傳心、標舉其名默示其體」喻として相承せられてゐる。所謂縁起と實相との渾然たる佛法の生命が師資の人格の上に又日々の行の中に體現せり同一意味である。勿論後代の面壁の坐禪を否認する

ではないが其の口ざす本旨を充分に辨へねばならない。さて行入の究極は稱法行であつて是所謂自性清淨の本覺自體の開發せる不染汚の行である。即ち空觀を通じての自證三昧の行に外ならない。この二人の説は達磨の根本思想であるが是を知るといふよりは寧ろ大師が如何に是を活用されたかといふ處に大師の生命が存するのである。そのことは二祖慧可との商量の中にも明かに現はれ眞實に生きた佛法が正しく授受されてゐるのである。慧可も達磨によつて佛法を理解したのではなく身證體驗して大事を了じたのである。四祖に至るまでの師資の機縁は全く同調異曲であつて達磨に於ける壁觀の主旨が脈々として相承せられてゐる。所謂縁起と實相との渾然たる佛法の生命が師資の人格の上に又日々の行の中に體現せられ教外別傳の禪の本領が確立し直指人心見性成佛の禪宗の標語がそのまま歴史的事実として現はれて來たので

ある。此等の祖師は何れも師の言を自己に對する教説とせず自己自身の問題として自ら佛法に生きんとしたのである。

四祖道信の會下には衣鉢を繼いだ弘忍の外に牛頭禪の源流をなしたる法融が存する。その心銘は僧璨の信心銘と同じく禪要を提示してゐるが般若思想が隨處に高潮されてゐる。五祖の時代に至るや禪宗は佛心宗として獨立の地歩を占め宗風漸く隆盛に赴き會下^{イギリス}七百人の多きを數へたといふ。五祖が正傳の禪旨を唱道したことは多言を要しないが特に達磨の二入及び壁觀の眞意を宣揚してゐるやうである。

かくの如く教授は達磨の西來より五祖に至るまでの禪宗の成立過程を述べ達磨の壁觀に關し先入の言ふべくして言ひ得ざりし卓見を發表せられてゐる。

この一章に於て教授は慧能と神秀との禪風を叙して南頓を實相系の金剛般若に基く見性主義となし北漸を緣起系の楞伽經に基く打坐主義と斷じ進んで慧能の命派を繼げる青原南岳を純然たる人格本位の言はば直證主義に立脚するものと說かれてゐる。

五祖弘忍には多くの門弟が存したが中に就て慧能と神秀とはその逸才であつた。傳説によれば六祖は眼に一丁字なき虛行者と言はれてゐるが實は然らずして大乘經典を心讀し體現した老宿であると言はねばならない。而も其經歷はそのまま禪の本領を發揮し其の人格は實に生きた禪宗であつたのである。六祖は其の問答より推して見ても達磨正傳の壁觀の要旨に徹し二入の説そのままの一相一入の三昧に悟入し理行一如の法門を體得せる禪者で

ある。神秀も後世の人々が批評する如き學解のみの人ではなくして誓心苦節の行者である。

南北兩宗の對立は能秀二師の分化に其の端を發してゐるけれども兩派接觸して相爭ふに至つたのは後のことに屬する。即ちそは神秀の高弟普寂が師に代つて化を張り

北宗愈々盛況を呈するに至つた時、南宋の流を汲める神會が洛陽に出て曹溪の頓旨沈廢して振はず人皆北宗あるを知つて南宗あるを知らざる體爲を慨し大いに南頓の宗風を發揚したに其の因を發してゐるのである。荷澤の神會は金剛經を中心とせる慧能の頓旨を發揮し法衣を傳へたる南宗こそ禪門嫡傳の正脈なりと主張したのである。

この點は六祖壇經の主張と全く一致する。かくの如くにして一味の禪旨は頓漸流を異にし其の門流は互に誹謗排撃して同黨異伐の陋弊を誘致するに至つたのである。けれども果してかくの如く相争ふだけの思想的根據がある

であらふか。一般に知らるゝ如く南北二宗の相違は能秀二師の六祖下に於ける心要の偈に明了に顯はれてゐる。

この兩偈を對比するに神秀のは自性清淨心に立つて定を本位とし慧能は空觀に徹して慧を主とする立場にあるから漸頓の分岐點は自ら明かである。

而して前者が緣起系の楞伽經を傳へ後者が實相系の金剛般若を主とするに至つたことも自然の推移であらう。隨つて其の實踐に於て前者は坐禪本位となり後者は見性本位となつたのである。神秀の時々に勧めて拂拭せよといふ立場は心を以て心を求めようとする習禪の弊に陥り易い。さり乍ら慧能と雖も決して正傳の坐禪を否認したものではない。兩者を各徹底すれば後世かくも對立して相貶する程のものではない。けれども後には互に其の特徴を固持して自ら一面的となり北宗は定を主として坐禪

本位南宗は慧を強調して見性主義となつたのである。宋

朝に於ける看話と默照、臨濟と曹洞との對立は抑々ここに胚胎してゐるのである。一般に達磨より五祖に至るまでは楞伽經を心要として傳へ、五祖に及んで金剛經に代へられたといふが燉煌出土の楞伽師資記には達磨より五祖に至る間も亦楞伽經の傳持者で五祖は是を神秀に傳へたとある。是に反して同じく燉煌出土の神會語錄に従へば初祖より以來金剛經を傳へて六祖に至るとしてゐる。この兩經典は實によく其の兩派の主張を代表するから各五祖以前に溯つてその傳統を作つたものであらう。而して燉經の如きもそのまゝ六祖の說となし得ない。蓋し經論によつて禪の深奥に參ぜんとした少數の一派が恐らく神會を盟主として北宗に對抗せんが爲に燉經を編輯し是を六祖の言教として傳持したものではなからうか。然らば六祖の命派は何處に傳へられたであらうか。そは五家七宗の源流となつた青原南岳に依つて傳持されたもので

あらう。壇經一派が教權主義なるに反し青原南岳は總て教權を捨てて純然たる人格本位の言はば實證主義となつたのである。この藉教派の傾向は荷澤禪や法眼宗の如く後の禪風ともなつたが結局は教學とも接近して教禪融和となるの外はなかつた。然るに教外別傳の立場から人格を本位とする直證主義は禪宗獨特の本領を發揚するものとして所謂公案中心の支那の禪宗となつて特異なる發展を遂げたのである。ここに藉教主義の如來禪と人格本位の祖師禪との分るる契機が存するのではあるまいか。

かくの如く教授は能秀二師の人爲と其の宗風並びに門葉の對立に至る經緯を明かにし六祖燉經の價値を疑ひ如來禪祖師禪の基く源流を示す等諸種の卓見を擧げられてゐる。

(五) 五家の分立

この一章は所謂五家七宗が分化してゆく次第を述べ禪門に於ける指導教化の特質を明かにしたものである。

唐末より五代にかけて青原南岳の二流は遂に臨濟・鷲祖の禪風は支那全土を風靡するに至つた。蓋し經典の指南を離れて直下に心地を開發し諸經典として表現せられた佛法の根本精神を體得したる六祖の家風は青原南岳によつて更に強化し而も一面支那の民族性に適應し他面教界の大勢に助長せられて極めて自然なる経過を辿つて順調に發達するやうになつたからである、翻つて思ふに經に依るものは所謂依文解義となつて何處までも迷悟對立の分別心を以て佛を見んとするのであつて所謂是心是佛を知らない。文字は要するに概念の符號であり、概念は思惟の道具に外ならない。かかる文字や分別に依る限り吾等は相對の世界にとどまつて迷悟凡聖の隔阂を捨てる

ことが出來ない。この對待の見を捨てた所に自己の脫體現成があるのである。されば禪の本旨は佛法を知るのでなくして自身佛法になり切ることに存する。このためには正師の指導を必要とする、即ち一人一人の真劍なる接觸によつて初めて大法を傳受し得るのである。隨つて禪の接得は改と吾との對話の形式をとるのである。これ即ち語錄に傳へらるる問答であつて後に公案となり話頭となつて參禪の手懸りとなるのである。是等學人の間は眞面目に理路を追ふて理解せんとする態度であるが答は多く理路を絶し論理的關係を超えてゐる。

併し祖師西來意の問にしても初めの時期には必らずしもそうでない。例へば坦然懷讓の二僧と五祖下の慧安國師との對話の如きは極めて自然に進行して能く禪旨を言ひ現はしてゐる。けれども六祖系の馬祖に至ると甚だ禪機を現はし全く意表外の答となつてゐる。師家は學人の

佛法を外に求めんとする分別念慮を杜絶せしめて眞實の

自己に歸らしむべく或は喝を用ひ棒を使ふの活作略をなすに至つた。この人格と人格との親しき接觸によつて佛法を概念化せず一般化せず各自の生活の中に生かさんとするのである。尙かかる五家の一たる臨濟の末葉に黃龍慧南が出て黃龍派を楊岐方會が出て楊岐派を開き前の五家と合せて七宗と稱するに至つたのである。

以上の如く教授は五家分立を説くに因み禪獨特の家風を示し其の間に於ける變遷發達を明かにせられてゐる。

(六) 看話と默照

この一章は待悟見性を目的とする看話禪と祇管打坐に始終する默照禪とを對比して前者を初心誘導の漸悟主義となし後者を上智上根を得得する頓悟主義となし結局默照禪は達磨の壁觀を正傳し六祖の不染汚の修證に基くと

なすものである。

家の對立はあつたが未だ互に長短を爭ふことなく相往來して居た。然るに南宋の頃になると五家中でも臨濟曹洞の二宗のみ行はれて他は殆んどその法脈を絶つといふ状態であつた。この時に當り古人の話頭に參じて待悟見性を唯一の目標とする看話禪と祇管打坐に立場を持つ默照禪とが對立し前者は臨濟後者は曹洞として其の旗幟を明かにし互に是非褒貶するやうになつた。その中心人物は臨濟の大慧宗杲と曹洞の天童正覺(宏智)とである。看話は古人の話頭を手がかりとして禪の堂奥に入らんとするのであるから便利ではあるがそれだけ本來の意義が失はれ所謂梯子悟りの段階的手段に供せられ、一轉して妄念閉塞の具に用ひらるるに至つた。一則の公案を以て心地を開明し得ず一則又一則と漸次淺きより深きに、易きより難きに轉悟し轉參するやうになつた。待悟はそれ自體已に迷悟對立の情見となつて本來の禪旨を没却する

ものとなるであらう。是に反し默照禪は黙々として打坐する當處了然として照す自證の境界であり他に求むることなき本來の面目の脫體現成である。併しこれとても一步錯れば大慧が黙々冷坐、寒灰枯木禪といつて誹謗した如き弊害に陥り易いのであるがその本旨は六祖の不染汚の修證であり達磨の壁觀の禪風を正傳せるものと言ふべきである。されば看話禪が初心誘導の漸悟主義であるに反し默照禪は上智上根の頓悟の機を接するものと見らるるに至つたのである。教授の看話默照の對比は言ひ得て眞に妙なりと稱すべきである。

(七) 結び

この一章は禪が元の時代に至つて漸く衰頽するに及んだ経過を述べ、楊岐派に屬する宗匠の來朝によつて我が國に武士道精神が鼓吹せられ兵亂時に於ける文化が護持

されたる所以を示し、更に宋代の默照禪が我が道元禪師によつて傳へられ獨自の禪風が起つた次第を記してゐる

顧るに支那の禪宗は唐時代に至つて發達の極に達し宋代に入つては活達不羈の宗風が漸次定型化せられ教外別傳の自由も再び古則公案といふ形の變つた教權に束縛せらることとなつたのである。かくして遂に看話と默照との對立となつたが元以後には教禪融和の傾向著しく顯はれて禪の本領を失ひ實踐的には禪の興起と前後して發達した念佛と結んで禪淨一致の状勢を齎すこととなつた

支那文化の最も隆盛を極めた唐宋兩朝に涉つて教界に霸をとなへた禪宗も元以後は全く衰頽するに至つた。其の時隅々日本に將來せられ宋末より元朝にかけて盛に行はれた臨濟下楊岐派の宗匠が相繼いで來朝し支那の宗風をそのままに鎌倉京都に移し所謂五山十刹の制を立て主として武家の教化に任じ武士道を鼓舞し戰亂時代の文教を護持し他面文學や美術に獨特の色彩ある禪宗文化を興して我國の一般文化に寄與する所があつたのである。又宋代の默照禪を代表する曹洞禪は鎌倉の初期道元禪師によつて傳へられその系統は五家の對立を捨て教禪の對立をも止揚して六祖以前の達磨の正宗に歸り自ら正傳の佛法と稱して祇管打坐の行の佛法を唱導し淨土門と相並んで今日の隆盛を致したのである。この禪風は佛教が宗教として生きゆく生命となつて人々に多大の力を附與してゐるのである。

全篇僅かに五十三頁であるが教授は禪の思想的動向を極めて簡明に叙述し其の間幾多の卓見を批瀝して學者を裨益すること少なからざるものがある。この論述によつて我々は現在の禪に來るべき歴史的過程を極めて自然に受け入れ得るであらう。

圭室諦成教授著『道元』

嚮に秋山範二教授が『道元の研究』を出して宗祖に於ける思想體驗の體的研究に一新軌軸を劃したが是に先んじて發刊せられたものに圭室諦成教授の『道元』が存する。こは日本佛教聖者傳中的一篇である。圭室教授は日本佛教史を新なる觀點より見直し是に獨白の體系を與へんとして精勵せらるる篤學の士である。

この一篇は著者が早急の間にものしたので尙言ひ足らない點が種々存すると言はれてゐるが併し是によつて道元禪師の綿密なる家風は固よりその背景をなす諸般の情勢を窺知するに充分なる内容を持つたものと言へやう。勿論秋山教授の如く現代哲學を顧慮しつつ究明された書ではないが新なる史觀を持つ獨白の立場よりの研究だけに他に見ることを得ざる特色を有するものである。全篇を

十九章に分たれ概ね歴史的順序に従つて取扱はれてゐる。先づ「南都と北嶺」の章では貴族の弊風をそのままに受け繼いだ顯密諸宗が悉く名利の虜となり佛法の眞精神を失つた平安末期に於ける一般教界の情勢を明し、時代が禪師の出世を待望する所以を暗示してゐる。次の「雲遊萍寄」の章では禪師出家してより叡山に遊び早くも「本來本法性」の大疑團に逢著し是を解かんとして遁世者間を放浪せられた經緯を説き、時代の生んだ遁世者たる上人、聖等に就き新なる見方を提供してゐる。「榮西と明全」の章では榮西の家風を記しその綿密なる行持を賞揚して從來の見方を是正し、正師明全との道交を縷説する。「禪林の展望」の章では唐宋兩代に於ける禪林の状況を對比して唐代のそれを卓上し、更に寺院經濟及び宋代寺門の墮落せる狀態を説明してゐる。「禪林の遍歴」の章では萬里の波濤を蹴つて入宋せられた禪師に辨道の眞意義を悟

らせた二三の挿話を挙げ、次で禪林が貴族化によつて其の美風を失ひ禪師に歸國を決意するに至らしめた経過を明かにする「如淨の垂訓」の章では禪師の歸國を思ひととまらせた正師如淨の硬教育とその綿密なる家風を説き、佛祖正傳の大法を相承したる次第を明瞭にする。「京洛の生活」の章では歸朝したる禪師が墮落に傾ける建仁寺の弊風を概きつつ、三ヶ年間留まられた生活状態を説き、坐禪儀を著して民衆に呼びかけんとする禪師の心がまへを述べてゐる。「宗教の批判」の章では先づ顯密諸宗に於ける誦經、追善、造寺、起塔、女性觀、末世思想等を批判して眞實の佛道修行や佛法興隆の意義を明かされたる禪師の立場を説き、進んで遁世者の獨斷的信仰や修道を是正して、正傳の佛法に歸せしめんとする宗祖の眞摯なる態度を示してゐる。

「道場の開設」の章では建仁寺より安養院へ、安養院禪の思想其の他一篇を讀む

より觀音導利院に移つた宗祖が愈々眞實の求道者を指導すべく僧堂其の他の諸堂を建立せられ、ここに清規の必要を感じて禪苑清規を參照して獨特の清規を作らるるに至つた事情を明し、更に禪師の道場に參じたものの中注目に値するものを日本達磨宗一派の修道者となし、其等に對する禪師の指導的立場を説く。次に「修道の大綱」を三章に分ち速かに無常を觀じて菩提心を發し、社會救濟の使命を自覺して名利の念を拠擲せよと教へらるる禪師の根本精神より説き起し、世俗への執着や偏狹なる自我意識を清算して佛法の爲に佛法を修せんとする宗祖の眞實なる家風を明かにし、進んで正法・正師・正道に對する永平古佛の獨自なる意義を提示してゐる。「修道の實際」の章では重雲堂式二十一ヶ條を擧げて禪師の修行者に對する心得を掲げてゐる。「越前隱棲」の章にては宗祖が何故に越前に隱棲せられたかの理由に就て（一）如

淨の垂訓によつて名利の巻を避く（二）一箇半箇の接待を志す（三）波多野義重の拜請を容る（四）越前志比の里は波多野氏の支配下にあり（五）顯密諸宗の消極的壓迫を避く（六）莊園制度により京洛の地に充分寺院建立を果し得ざること等を擧げて説明する「永平道場」の章

では宗祖が越前に移つて一兩年を経過するや・愈々本格的な叢林生活に入り、坐禪を中心とする行の佛法を學揚せられた過程を説き、衆寮二十八條に就て解説を試み

てゐる。「清貧の生活」の章では衣食住に關して清貧なることを薦め、保護者を見附けて修行せんとした當時の弊風を斥け、道心を先とし行道を中心とする禪師の態度を其の御著述に基いて説明してゐる「鎌倉教化」の章では時頼の懇請を容れて鎌倉に下つた宗祖が執權を如何に教化せられたかに就て説き、次で寄進狀を携へ歸れる玄明を破門して子孫を戒められた禪師の名利排撃に關する態度

を示してゐる。「最後の訓誡」の章では高祖が八大人覺を説き永平寺を法嗣懷辨に譲つて京都高辻西洞院の俗弟子覺念の家で五十四歳を一期として入槃涅せらるる次第を記述する。最後に著書を解題して初學者に多大の便宜を與へてゐる。

全篇二百七十四頁に盛らるる右の内容は宗祖の生涯並びに其の宗教的特異性を知らんとする者に少なからざる示唆を與へると思ふ。

若し疑問を提出することが許されるならば吾人は次の如くいふであらう。（一）十五才時の疑團をそのまま史實と見るか又その解釋を更に吟味するの要なきか（二）鎌倉教化の理由が薄弱ではないか（三）莊園制度による壓迫を越前隱棲の一理由に數へてよいか（四）坐禪冥想の文字が屢々存するが冥想の概念は果して正しいか（五）眞理の逮得或は眞理の王國とある眞理の内容は餘りに曖昧で

はないか（六）思想的方面は多く隨聞記等により眼藏の高き立場を逸しはしないか。（七）教授の社會經濟史的立場が時に史實を一面化しはしないか。併し右の疑問によつて吾人はこの好著の價值を左右することを欲しない。否寧ろ從來看却せられたる廣き史的背景と宗門意識にとらはれざる公明なる態度とはこの著書の生命を永久化する所以となるであらう。

會

報

昭和十年度佛教學會事業報告

宗教は我らの生命に根ざす切なる要求として生活自體の中に生きて來なければならぬ。あらゆる佛教經典も亦單に與へられたものでなく我々自身の生きた問題である。自分の生きること自體が佛法となつてこそ宗祖の所謂佛法のために佛法を修する所以となるのである。宗祖の偉大なる佛法に參ぜんとするにはその過程として、廣く佛教哲學宗教等の一般をも究めねばならないであらう。この重大なる使命を負へる我が佛教學會は過去十年の健實なる歩みを顧ると共に、更に前途の發展に備へるとこころがなければならない。駒澤學園のあらん限り存續するであらう長いこの連鎖の中に我等はその一環となり得たことを喜ぶ。幸にして大過なきを得たるは偏に會長顧問各先生は固より特に日夜御指導の勞を取られたる常任理