

日本の精神文化に及ぼせる禪定思想の研究

—本論文は文部省精神科學研究獎勵に依る報告の一部なり—

増 永 靈 凤

〔一〕

禪門に於ては古來徒衆を警策するに、屢々「脚下を照顧せよ」と言ひ、「回光返照の退歩を學すべし」と稱する。是等の古くして而も新しい言葉はソクラテスが自己活動の標幟とした「汝自身を知れ」(guōhi seauton) のそれと同じく現實の自己反省を強調するものである。思ふに我が國は肇國以來皇道精神を母胎として、儒學、佛教乃至西洋文化を攝取し、今や日本的な性格に於て新たなる諸學を振興發展せしむべき時期に遭遇してゐる。歴史の要求する民族の使命は其の民族固有の文化を創造するにある。併し將來に於ける此の使命の實現は新しい創造である限り、豫測を許されないけれども過去に發現した文化と内面的に深き關係を有するものであらねばならない。殊に重層的構造に於て世界に比類なき我が國の文化を顧るとき切に此の感を深くする。過去千三百有餘年に於ける日本人の精神生活に滲透して、文化の各層に花を咲かせ實を結ばせたものは實に佛教である。故に佛教を取除けば日本の文化は殆んど空無に等しいとさへ言はれてゐるのである。而も日本人の包容同化の精神は是れを己れのものとして固有の生命に生かし、印

度や支那にもなき獨自の佛教たらしめたのである。佛教の我國に於ける移植が極めて迅速であり且つ又日本的な在り方を以て發展し得たのは聖德太子の進取的にして而も自主的な御精神によると言はねばならない。佛教は一般に言はるる如く、信仰であると共に道徳であり又學問である。殊に其の哲學的部門が日本國民に思索の方法を教へ、物の見方に深みを與へたことは否定し得ない事實である。今問題とする禪は佛教の眞精神を把へて其れを我々の生活に具現せんことを目的とする。禪は東洋的なる絶對無の實踐的體得を目標とするものである。かかる禪が我が國に移植せらるや、先づ武家の教化に當り、日本獨特の武士道精神を鼓吹し、又鎌倉末期動亂相繼ぐ時代に於て能く我が國の文教を護り、建築・彫刻・繪畫・書道・庭園・謡曲・連歌・俳諧乃至茶の湯に至るまで所謂さびの豊かな禪宗文化を興したのである。宋時代の儒學に哲學的根據を與へたものは禪であるが、殊に徳川末期に至るまで儒學の普及に與つて力あるものは禪僧であつた。禪は夙に道昭(皇紀一二八九一一三六〇)^{*1}道璿(一四二〇寂)^{*2}・行表(一三八二一一四五七)・最澄(一四二七一一四八二)・空海(一四三四一一四五五)・義空(一五〇七來朝)等によつて傳へられたが、併し其等は他宗との兼攝であつて、純粹に獨立した禪とは言ひ難い。純禪は榮西(一八〇一一一八七五)・道元(一八六〇一一九一四)兩禪師によつて移植せられたのである。而して其の思想は主として興禪護國論や正法眼藏等によつて窮ひ得る。殊に和文で書かれた正法眼藏九十五卷は禪の本質的立場を闡明する好箇の述作である。禪の目指す所は佛教精神の實踐的把握にあるけれども、其れに至る過程に於ては飽くまでも哲學的思索を重んずる。眼藏に盛らるる思想は恐らく日本哲學史上最も深い内容を持つものの一つであらう。此の述作は其の表現が極めて簡潔であり強靱であり且つ其の理論が甚だ深遠であり、豊富であるだけ難解であるが、併し今後學者の研究によつて漸く生命を得るのではないかと思ふ。蓋し特殊と普遍との

問題に就て悩める現代の哲學が多くの點に於て道元禪師の思想に暗示を得ることが出来るであらうと考へらるるからである。

*1 和辻博士、續日本精神史七三頁参照。

*2 花山信勝氏、聖德太子と日本文化二二頁参照。金子大榮氏、日本佛教の精神七頁以下参照。古典研究二卷三號十七條憲法、聖德太子御傳參照。藤原猶雪氏、日本佛教史研究九一頁以下参照。

*3 歴史學研究七卷一號二頁、二號三頁。山本重治氏、中世後期に於ける禪僧と地方文化参照。

*4 林岱雲氏、日本禪宗史三頁一〇頁参照。

*5 和辻博士、日本精神史二三七頁以下。秋山範二氏、道元の研究七五頁以下参照。紀平博士、道元と日本の禪一九頁以下参照。哲學研究二十三卷十冊(二七一號)一頁、田邊元博士、永平正法眼藏の哲學参照。

〔II〕

然らば言ふ所の禪定とは如何なる意義を有するであらうか。禪は原語の *dhyāna, jhāna* 禪那であつて、靜慮と翻譯し寂靜審慮を意味する。定は原語の *samādhi* 三昧であつて、心を平等に保持する意味に於て古來等持と翻譯し、「心一境性」(*cittassa ekaggatā*)を以て其の本質とする。禪那と三昧とは禪定と繁字し多くの場合同義語に使用されてゐる。瑜伽師地論略纂五卷・成唯識論了義燈五卷下等に依れば、定の七名として(一)等無(*samāhitā*)、(二)等持(*samādhī*)、(三)等無(*samāpatti*)、(四)靜慮(*dhyāna, jhāna*)、(五)一境性(*cittaikāgratā, cittā-ekaggatā*)、(六)止(*samatha, samatha*)、(七)現法樂住(*dṛṣṭadharmasukhavihāra, dīptadharmasukhavihāra*)等を擧げてゐるが、是等は視點を異

にして禪定の特質を捉へて命名したものに外ならない。而して「道を得ることは正しく身を以て得るなり」と言はれる如く、禪定は古來坐禪といふ行を通じて其の宗教的眞理を實なるものとする。而して坐禪には一定の規矩が存する。道元禪師の普勸坐禪儀に説かるる結跏趺坐並びに半跏趺坐等の坐法は長蘆宗頤の禪苑清規(一一〇三)に基けるものである。併し印度に於ては必ずしも此の方法のみでないことは佛陀波利の修禪要訣^{*3}が全く逆の坐法を示す記述によつても知られる。然らば何故にかかる方法を用ふるやと言ふに婆沙論三十九卷・大智度論七卷・瑜伽師地論二卷等は是れに就て述べてゐるが、要するに是れ聖賢の常法であつて行往の如く疲倦せず、倚臥の如く惛睡を増さず、善品に順じ惡法に違ひ、行者をして正法に入らしめ、無上正覺を證得せしむる最適の法であるとなすにある。道元禪師は一般佛教の所説に従ひつつも、尙ほ自己の問題としては是れを深め「^{*8}驀然として盡界を超越して佛祖の屋裏に大尊貴生なるは結跏趺坐なり。外道魔黨の頂寧を踏翻して佛祖の堂奥に箇中人なるは結跏趺坐なり。佛祖の極の極を超越するはただこの一法なり」と示されてゐる。自己の分別情量を悉く放捨し、打坐即佛法の正信に基き、作佛をも圖らざる修證^{*9}等の坐禪は單なる坐であるけれども、直下に佛祖の屋裏に穩坐し、内に一切を宿して餘りある安樂の法門であると言はねばならない。然らば佛祖は何故にかかる禪定を重要視するのであらうか。(一)釋尊は出家して久しく苦行に身を投じたる後、自ら行くべき道を求めて、遂に「我是一切勝著なり、我是一切知者なり」(sabbābhikkhū sabbāvidū ham sami.)と宣言し得る底の大自覺に達せられた。かかる大自覺に達して佛陀獨自の宗教を生み出した根本契機は實に菩提樹下の靜觀たる禪定であつたのである。(二)釋尊が聖なる實踐の道として示された八正道に於て正定(sammā-samā-dhi)は佛陀の根本思想を眞に我がものとなす最後の道であり、不動の自覺に達する最後の心的統一である。(三)釋尊

の根本思想たる縁起説は十二因縁の順逆兩觀より成つてゐるが、此の觀念證悟の道は佛陀が禪定に住して初めて生み出されたものである。(四)釋尊の宗教は單に客觀されたる教義や信條によるそれにあらずして、直ちに人間の内面的な宗教意識の自覺に訴ふる體驗の宗教である。而してかかる體驗の眞髓をなすものは實に禪定である。(五)大乘佛教の目ざす所は均しく釋尊の眞精神を捉へて是れを我々の人格に具現し社會に其の理想を實現せんとするに存する。されば大乘諸經典は佛陀の體驗内容を示さんとする文學的表現であると言はねばならない。而して佛教精神を其の根底に於て捉へ、且つ其の精神に生きんとするには禪定の外に取るべき道はないであらう。大乘諸經典が入定說法の形式によつて示されてゐる所以も蓋しここに存する。(六)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。自證三昧の佛境界は身修體驗の世界である限り、文字の筌罈を脱して、内面的に全體的に且つ直接的に捉へられねばならない。

禪門の標榜する不立文字・教外別傳の眞意も亦ここに存する。而も佛教の宗教的生命は心を以て心に傳へらるべきである。其の心も源底に徹すれば佛陀と本質を一にするものである。佛と我とを隔つるは凡夫の迷情に過ぎない。生佛一如の思想は禪門の根本的立場である。是れを一般に直指人心・見性成佛といふ。かくの如くして經論を離れて禪宗が佛心宗としての獨立の一系統をなすに至つたのである。されば禪門は釋尊に歸つて其の眞精神に生きんとする宗教的生命に根ざしてゐることが自ら理解せらるるであらう。佛祖が禪を以て佛教を始終する大道であり、自他を根本的に救ふ大法とした所以も蓋し上述の理由に基くのである。

* 1 俱舍論二十八卷、大正藏二十九卷一四五頁、婆沙論百四十一卷、大正藏二十七卷七二六頁參照。

- * 2 大正藏四十三卷六六頁、大正藏四十三卷七五三頁 * 3 繼藏一輯二編十六套五冊四六〇丁右。
- * 4 繼藏一輯二編十五套五冊四一八丁左。 * 5 大正藏二十七卷二〇四頁。
- * 6 大正藏二十五卷一一一頁。 * 7 大正藏三十卷四五〇頁。
- * 8 正法眼藏三昧王三昧。 * 9 以下理想七十五號四八頁、拙稿佛教に於ける禪の地位參照。
- * 10 興禪護國論中卷、大正藏八十卷一〇頁參照。

〔III〕

如上の論述は主として佛教内の禪定に就てであるが、併し禪定觀法の起原は遠く正統婆羅門乃至其れ以外の修定派中に見出し得るであらう。奥義書のヤージュニヤワルクヤ (Yājñavalkya) の説に存する「意によつて我を認得す」と言ふは正しく後の瑜伽禪定に相當する。蓋し蹠逸なる意を制して心を一境に專注することは瑜伽禪定に外ならないからである。又釋尊が出家の後久しからずして問法したと言はる ^{*1} 阿羅迦羅摩 (Āra-Kālāma) 及び鬱陀迦羅摩子 (Uddaka-Rāmaputta) の如きも、禪定による生天を理想としてゐたのである。而して彼等の禪定の性質並びに三界説との關係より推論するに、二仙は正統婆羅門以外の修定派に屬すと言はざるを得ない。以上は宗密の所謂外道禪に外ならぬ。彼は禪源諸詮集都序に於て、是れを「帶^{*}異計^{*}欣^{*}上厭^{*}下而修者」と定義してゐる。即ち客觀的に最上神を認めて現實の世界を厭ひ、神の世界に生ぜんとして修定する者をいふのである。釋尊は其の修行時代に於て既に是等の禪定を捨てたにも拘らず、後に至つて其の幾分かを採用し、佛弟子も亦是等を實踐したと言はるが、そこには明かに禪定觀法に對する根本的な立場の相違がなければならない。然らば其の本質は果して如何であらうか。(一)釋尊の禪定

は理想たる涅槃を體現するに最も必要なる方法であつて、外學のそれの如く決して是れを目的としないのである。蓋し無條件に是れを目的視するならば結局身心を絶滅するの外はないであらう。(一)釋尊に於ける禪定は現世にて涅槃の實現を期し、外學の徒の如く死後其れに相應する天に生れんことを理想とせざるものである。是れ佛陀が六十二見の現在涅槃論中の四禪を採つて、他の死後の論等を問題としなかつた所以である。(二)釋尊に於ける禪定は物心一元論に立脚し、外學のそれの如く物心に各實體を求める、又其等の二元論的對立を許さない。外學の修定派は肉體を以て苦の依つて來る根據とし、其の刺戟を感じざらんとして、心の散亂を停むる禪定を修したのである。而も主觀的には實體としてのアートマン(我)の存在を肯定した。けれども佛教は諸法無我の法印を以て、其等の思想を斥け無我說に基く禪定を高調したのである。(三)釋尊の禪定は正統婆羅門等の轉變說の如き獨斷的形而上學や其の他の修定派に於ける三界說等を背景とすることなく、現實に生きて力ある人格の體現を目的としたものである。釋尊の禪定は如上の特質あるにも拘らず凡夫小乘の徒は釋尊の眞精神を理解せずして、却つて是れを固定化したるの感が存する。宗密は凡夫禪小乘禪の名を以て呼んでゐる。即ち凡夫禪は「正信_ニ因果_ニ亦以_ニ欣厭_ニ而修者」であつて單に因果の理を信するのみにして未だ佛陀の本旨に徹せざる禪者をいふ。小乘禪は「悟_ニ我空偏眞理_ニ而修者」であつて只無我說を文字通りに解し、普遍的眞理を把握せざる消極的禪者を指すのである。是れを要するに小乘有部の禪定は(一)二元論的實在觀によつて固定化し(二)八正道の前七支を正定の資具として是れを目的視し(三)修行の効果を具體的に示さんとして段階を重要視し(四)其の段階說を再び三界說に結合せしめ(五)所謂禪數の項目を徒らに蒐集せんとする傾向を取るに至つたのである。然らば大乘諸經典の底に流れる禪の思想は如何なる立場を取るであらうか。大乘佛教の源頭に立つものは歴史

的にも亦思想的にも般若經である。般若經は現今六百卷の一大叢書を成してゐるが、其の説かんとする趣旨は諸法皆空(sarvadharma-sūnyatā)にある。これは諸法の固定的實體觀を否定することであつて、釋尊の緣起無我論に基き大衆部の現在有體過未無體說の發展したものである。併し其の所謂空は物の空無を意味せず、却つて物を眞の相に生かすことにはならない。而して空は單なる認識ではなく、空觀の實踐でなければならない。この空觀は實に禪定三昧の實際的心境を表現したものである。思ふに眞空の結論は妙有の展開であるが、其の眞空に至る過程は禪定意識の進展であり、妙有はそのまま三昧の境地を指すのである。禪は常識的立場を否定する言葉として多く般若思想を用ひ、無一物といひ、本來空と稱し、放下著と道破する。従つて禪門では一般に般若經を重要視する。殊に^{*4}六祖慧能(六三八—七一三)は金剛般若を聽いて發心したと傳へらるるから、六祖以後は此の經を心要となすに至つたといふ。併しながら禪が佛心宗を標榜する限り、一經一論に偏依すべきではない。達摩は四卷楞伽を「祖慧可に傳へた」と言はるが、併し是れとても歴史的に證明し得ないし又此の經のみを重要視する必要は存しない。只楞伽經は自覺聖智の體驗を力説し、凡夫所行禪(bālopacārika-dhyāna)観察義禪(arthapravicaya-dhyāna)攀緣如禪(tathatālambana-dhyāna)如來禪(tathāgata-dhyāna)の四禪を示し、如來の一字不說又は不說即佛說を述ぶる點が禪の言はんとする所であるから一般に重要視したに過ぎない。單に金剛般若經や楞伽經のみでなく、禪籍には維摩・華嚴・法華・涅槃の諸經乃至起信・大論等の諸論も盛んに引用されてゐるのである。思ふに維摩經は人々をして無得正觀の境地に立たしむべく、世間出世間の差別を撤廃し、生死涅槃の對立を否定する。此の不二法門は自證三昧の世界であるから、言詮不及であつて只默示するの外はない。維摩の一默は體驗自證の重要性を説くものであつて、禪の本領を自ら示してゐるのである。華嚴經

は佛陀の自内證に基き廣大なる妙有的世界觀を展開した經典である。而して其の法界觀は十重無盡の縁起より成り、一即一切、一切即一の縁起觀を徹底し、全一の佛法を高調する。禪を思想的に現さんとすれば勢ひ華嚴的とならざるを得ない。然る所以は此の廣大なる法門も佛の海印三昧より流露したものであり、其の一心の高潮、全一の生活、求道の精神悉く禪の目ざす所であるからである。華嚴經が法開會なるに對し、法華經は一般に人開會と言はれてゐる。法華經は般若空觀に基いて諸法實相を説き、三乘を會して一乘に歸せしめんとする。思想的には是れを開權顯實と稱する。右の立場を教ふる者から言へば開迹顯本となり、教へらるる者に就て説けば開三顯一となるであらう。會三歸一の思想は當然佛性の本有を豫想する。而して佛性や如來藏を高調する經典は涅槃經である。佛性は要するに成佛の先天的根據である。悉有佛性を説き法身常住を示し、一闡提成佛を高揚する涅槃經の主旨は禪の立場を其の儘現はしてゐると言はねばならない。如上の大乘諸經典は禪の本質を捉へさせんとする文學的表現である。さればかかる經典を依據とする禪以外の各宗も其の根柢には禪定三昧の精神が流れてゐることを看取し得るのである。宗密はかかる大乘諸經論に基ける禪を一般に大乘禪の名の下に一括する。而して是れを定義して「悟_ニ我法_ニ空所顯眞理_ニ而修者」となしてゐる。即ち單に個我のみならず一切法に固定的實體の存せざる所以を明して、諸法皆空と達觀し、心性の徹見を高調するのである。羅什(三四四一四一三)・覺賢(三五九一四二九)以後の禪も右の内に包括し得るであらう。是れを要するに大乘佛教一般の禪定は(一)固定的實體觀を否定する空思想に基き(二)自性清淨心の本有を豫想し(三)心性の徹見を主としつつ其の過程を重んじ(四)煩瑣なる禪觀を斥けて一法に徹底せんとし(五)單に結跏趺坐のみならず日常生活を此の精神を以て一貫せんとし(六)三界說との結合を斥け現世に於ける得達を重要視する。其の後の禪者にして一經

一論を心要とした者も存するが併し其れは各自の性行や家風乃至時代の情勢によるのであつて、必らずしも一經一論に限定する必要はないのである。縱令何れかの經論を探るにしても、其の全體に依據するのではなく、内在的理想態たる佛性の全現に資する點を主とし、是れによつて消極的には客塵煩惱の無體なるを悟つて、言詮を絶した無心に達し、積極的には萬象即眞の理に徹して絶對的生命の無限活動に進まんとするのである。

*¹ 駒澤大學年報、五卷六八頁、拙稿阿羅邏迦羅摩及鬚頭藍弗の研究。日本佛教學協會年報第七年一五頁、拙稿原始佛教の禪定の研究參照。

*² 大正藏四十八卷三九九頁。
*³ 宗教學紀要四輯二七八頁、拙稿禪定の諸問題參照。

*⁴ 敦煌出土六祖壇經二頁、景德傳燈錄五卷、大正藏二三五頁。
*⁵ 繢高僧傳十六卷、大正藏五十卷五五二頁。

*⁶ *Laikāvatāra Sūtra* p. 97.
*⁷ 日華佛教研究會年報第二年五八頁、拙稿三祖僧璨

と其の思想參照。

〔四〕

支那に於ける禪宗の起原は菩提達摩の西來に初まる。勿論達摩西來以前の支那の教界は此の禪者を迎へるべく、相當に進展してゐたのである。前述の羅什覺賢は固より羅什の門弟道生(三四四寂)・僧肇(三八四—四一四)の如きは教學を背景として禪法を究め其の説く所には後の禪者の風格が存する。更に禪宗の先驅とも見らるべき寶誌や傳翕の禪は其の著とされる大乘讚、心王銘等によつて、窺ふことが出来る。此の時代の禪は達摩を隔てて前後してゐるが、思想的に見る限り、後の禪宗のそれと甚だ相似たるものがある。達摩は初め志大與に存し、出家の後邊隅に於て正法の陵替せざるを憂ひ、一部の經論をも携へず、飄然として支那に來たのである。達摩の禪法並びに其の進退に就ては明瞭を缺く

點が多い。併し曇琳の序と言はる^{*3}菩提達磨略辨大乘入道四行は一般に重要視せられてゐる。此の文献は燐煌出土の達摩大師二入四行論及略序にも殆んど一致する。而して同じく燐煌出土の楞伽師資記にも大部分引用せられ續^{*6}僧傳十六卷にも見出される。二入とは理入と行入とであり、行入を開いて報冤行・隨緣行・無所求行・稱法行の四行とする。二入説は金剛三昧經の入實際品にも存する。理は行の根據たる教理であり、行は理の實踐化に外ならない。而して理入は教に藉りて宗を悟り、衆生の同一眞性なるを信じ、壁觀に凝住して自他無く凡聖等一にして他教に隨はず、道と冥符して寂然無爲なるをいふ。是れは言ふまでもなく如來藏や佛性の思想を要約したものである。そして其の方法は壁觀に凝住するにある。壁觀は單に壁に面して坐禪することに止らず、進んで譬喻的に安心の内容を示すに外ならない。其の安心は「外息_ニ諸縁_ニ内心無_レ喘」にある。思ふに凡夫は煩惱に驅使せらるが故に内心多喘である。禪定によつてのみ心即ち喘無きを得るのである。行入は理入に基く不染汚の行である。報冤行とは道を修するに、苦來ば是れ宿業なりと觀じて、冤訴なく道に違せずして進むをいふ。隨緣行とは衆生は無我にして業によつて轉ぜられ、苦樂は悉く縁より生ずるから、勝報榮譽に心動かさることなくば、心増減なく、自ら道に順ずるをいふ。無所求行とは世人迷うて貪著し希求するも、智者は悟つて安心無爲、萬有は空なるが故に願求するところなれば、諸有を捨てて想を息めて求むるなきをいふ。稱法行とは性淨の理は衆相の空にして無染・無著・無比・無彼なれば二無我によつて是れを解して行じ更に無所得の布施及び他の五波羅蜜を行じて自利利人し而も所行なきをいふ。是れ本覺に基ける淨行に外ならない。此の二入四行は達摩の根本思想とされてゐるが併し其の本領は大師が如何に是れを活用したかに存する。蓋し禪は單なる教理や思想ではなく、佛教精神の源底に徹して是れを我々の生活に具現するにあるからである。

宗密は達摩の禪を最上乘禪と名け「若頓悟、自心本來清淨、元無煩惱、無漏智性、本自具足、此心卽佛、畢竟無異、依之而修者」と定義してゐる。達摩より慧可、僧璨を経て道信に至るまで師資の機縁は殆んど同調異曲である。五祖弘忍(六〇二—一六七五)の所謂東山法門の下には慧能(六三八—七一三)神秀(六〇五?—七〇六)の二大龍象が現はれた。一般に慧能は南宗として頓悟の禪風を示し、神秀は北宗として漸悟の宗風を説いたと言はれてゐる。而して其の區別は能秀二師が弘忍に呈したとさる所悟の偈に關する傳説に淵源する。此の傳説が可成り古いものであることは燉煌出土の六祖壇經宗密の^{*9}禪門師資承襲圖・圓覺經大疏鈔三卷下希運(八四七—八五九中寂)^{*10}の宛陵錄・燉煌出土の大乗法語・延壽(九〇四—九七五)^{*13}の宗鏡錄(九六一)^{*11}三十一卷等に偈の全部又は一部が引用せらるるによつて明かであらう。併しながら燉煌出土の神會語錄並びに神會和尚遺集・法海の六祖大師法寶壇經略序(全唐文九一五卷)楞伽師資記(七〇八頃)^{*12}・^{*14}燉煌出土の神會語錄並びに神會和尚遺集・法海の六祖大師法寶壇經略序(全唐文九一五卷)楞伽師資記(七〇八頃)^{*15}・^{*17}燉煌出土の神會語錄並びに神會和尚遺集・法海の六祖大師法寶壇經略序(全唐文九一五卷)楞伽師資記(七〇八頃)^{*16}・^{*18}燉煌出土の神會語錄並びに神會和尚遺集・法海の六祖大師法寶壇經略序(全唐文九一五卷)楞伽師資記(七〇八頃)^{*17}等には其の偈に關する記事を見出しえない。南宗系統以外の書なる楞伽師資記や曆代法寶記(七七四頃)等には別としても開元二十二年(七三四)滑臺に於て北宗排撃を始めた神會(五八六又は六六八—七六〇)の語錄に存しないことは恐らく此の事件が虛構なる所以を示すのであらう。常盤博士も支那佛教史蹟踏査記に於て其のことを否定されてゐる。先に述べたる如く宗密は圓覺經大疏鈔に偈の一部を載せてゐるから、彼は明かに此の傳説を知つてゐたのであらう。宇井博士は遅くとも八〇〇年頃までに此の傳説が出來、曆代法寶記の作られた七七四年頃には未だ他の系統ではよく知られなかつたのであらうと推定されてゐる。然らばかかる傳説は如何なる系統に於て作り出されたのであらうか。固より南宗系でなければならぬが、恐らく神會の北宗排撃の思想を受けた系統に於て言はるるに至つたのであらう。支那佛教史蹟踏査記に於て常盤博士は智炬の寶林傳(八〇一)に此の傳説の起原を見て居らるるやうであ

らうが併し殘存の寶林傳では遺憾乍ら此の重要な部分を缺いてゐる。然らば禪門に於て南能北秀を分つが如きは全く無意味なことであらうか。私は偶に關する傳説は暫く別としても、能秀二師の間には自ら立場の相違が存すると思ふ。慧能の行實や思想を傳ふる文献は一般に壇經と言はれてゐるが併し是れには燉煌本・興聖寺本・高麗本・大乘寺本・西夏語譯本等の異本が存し、其の内容必ずしも一致しない。故に我々は各異本を批判的に研究して其の共通點を捉へ更に全唐文所載法海の壇經略序・柳宗元の大鑒禪師碑銘（五八七卷）劉禹錫の同碑銘（六一〇卷）並びに佛衣銘（六〇八卷）王維の同碑銘（三二七卷）曆代法寶記・曹溪大師別傳・祖堂集一卷・宋高僧傳八卷・傳燈錄五卷等を參照すべきである。是等によつて慧能の禪風を窺ふに次の如き特色を擧げ得るであらう。（一）傳に從へば眼に一丁字なきことが寧ろ慧能の誇るべき特徴の如く言はれてゐるけれども、他面大乘諸經論に精通してゐた一方の達人を教へ、能く心要を示してゐる點より推論するに決して是れを事實とは考へられない。只慧能は其れを神秀の如く表面に現さず文字を捨て義解を離れて其の心源に徹してゐたのである。即ち經典に轉ぜられるのではなく、能く經典を轉じ其の根本精神を自己の生活に生かしてゐたのである。（二）慧能は般若空觀によつて得悟してゐたと傳へらるるだけ、資料の全般を通じて此の思想が横溢してゐると言はねばならない。壇經は本性に具有する般若の智を重んじて「立無念爲宗、無相爲體、無住爲本」と述べ、柳宗元の碑文は「其道以無爲爲有以空洞爲實」と言ひ、劉禹錫の碑銘は「無修而修、無得而得」と説くが如き皆般若三味の直示である。（三）慧能は本性清淨を信じて見性を説き煩惱本空を唱へて其の存在を否定した。是れ一般に頓悟と言はるのであるが併し決して行を廢することを意味しない。眞に本有覺性を信認すれば行は自ら現成する。而して其の行は所謂本證上の妙修である。慧能の悟後十六年の修行は是れを證するに十分で

ある。(四)慧能は單なる打坐のみに止まらず禪定の眞精神を其の人格生活の全體に具現したと言はねばならない。故に壇經は「外於一切境界上、念不_レ起爲_レ坐、見_ニ本性不_レ亂爲_レ禪」と述べ、又志誠に對し「住心觀靜(淨)是病非_レ禪、長坐拘_レ身於_レ理何益」と說き、薛簡には「道由_レ心悟豈在_レ坐也」と答へてゐる。禪門の生命は固より坐禪に存するが併し覺性の本有を信認して日常の四威儀に是れを體現すべきことをかくの如く強調したのである。尙ほ此の宗風は多くの會下を有したる道信や弘忍の叢林に發生したものと考へられる。(五)慧能は維摩經の「心淨衆生淨」の趣意に基き、自性に佛心を見、自身に淨土を見んとしたのである。壇經は是れを「心但無_ニ不淨、西方去_レ此不_レ遠」と言ひ、「若悟_ニ無生頓法_ニ見_ニ西方、只在_ニ刹那」と述べてゐる。尙ほ一行三昧を以て慧能に於ける禪風の特色となすものも存するが併し是れは神秀も唱ふる所であるから今は擧げないこととする。

然らば神秀及び其の系統に於ける宗風の特色は如何であらうか。是れを究むるには張說の大通禪師碑銘(全唐文二三一卷)²²楞伽師資記・圓覺經大疏鈔三卷下・禪門師資承襲圖・大乘無生方便門・大乘五方便北宗・宗鏡錄九十八卷・宋高僧傳八卷・傳燈錄四卷等を參照すべきである。是等によれば凡そ次の如き特質を擧げ得るであらう。(一)固より本有の覺性を信認してゐるけれども、客塵煩惱の存在に拘泥してゐる點が存する。張說の大通禪師碑銘は神秀の禪風を示して「慧念以息_レ想、極_レ力以攝_レ心、其入也品均_ニ凡聖、其到也行無_ニ前後、趣定之前萬緣盡閉、發慧之後一切皆如」と述べてゐる。其の説く所は勿論禪の本領を捉へてゐるけれども、併し其處に宗密の所謂拂塵看淨と見るべき點が窺はれる。禪門師資承襲圖の説明に從へば、神秀の思想は昏塵を磨拂して初めて鏡體明淨となり照さざる所無きが如く、妄念を息滅して後心性覺悟し知らざる所無きに至るといふにある。而して彼は是れを批評して「不_レ覺_ニ妄念本空、心性本淨、²⁶

悟既未「徹修豈稱眞」と述べてゐるが心性本淨を覺らずと言ふは當つてゐない。(二)神秀の宗風が華嚴の思想と内面的に關係してゐることは宗鏡錄九十八卷の文によつて知られる。即ち神秀和尚云々として掲げらるる語は華嚴の染淨隨心を明し、自他相即し、覺性妄念の圓融を示せるものである。宗密は是れを評して「染淨緣起相反し流背「習之門」^{*27}となしてゐるが其の言ふ所は稍々皮相で神秀の趣旨に徹しないやうに思はれる。何れにしても禪が華嚴の思想と關係してゐることは慧命の詳玄賦、僧璨の信心銘等によつても知らるるであらう。蓋し前にも言へる如く禪の體験内容を客觀化するには自ら大乘思想の最高峰たる華嚴の表現法を取らざるを得ないからである。(三)神秀を中心とする北宗は一般に五方便を説いたと言はれてゐる。是れには胡適氏等の反対も存するが併し今は韋處厚の大義禪師碑銘(全唐文七一五卷)圓覺經大疏鈔三卷下・大乘五方便此宗等に從ひたい。圓覺經大疏鈔によれば五方便は第一に起信論に基いて佛體を解明し、第二に法華經によつて佛知見を開示し、第三に維摩經に従つて不可思議解脱を説明し、第四に思益經に基いて諸法の正體を明瞭にし、第五に華嚴經によつて無異を了じて自然の無礙解脱を説示するのである。前記の大乘五方便北宗及び大乘無生方便門も是れを説いてゐる。是等は組織的なる教説ではなく、一種の提倡とも見るべきものであらう。楞伽師資記に従へば神秀は楞伽宗のものとせられ、又張說の碑銘にも楞伽經を心要とすとあり、壇經にも楞伽の變相を東山の壁間に畫かしむとあるにも拘らず、北宗の特色を示す五方便に楞伽經は見出せない。かくせば彼を楞伽宗の人となす一般説も再検討を要するであらう。併し元來經典の文字を離れて直ちに佛心を捉ふべく興つたのが禪宗であるから楞伽・金剛其の他何れの經典にも偏依すべきではない。尙ほ觀心論即ち少室六門集の破相論は神秀の作であらうと説く者も存するが併し此の論斷の根據は薄弱であつて遠かに賛同し得ない。^{*31}^{*30}

慧能は弘忍の會下に在ること八箇月餘にして師の衣法を受け、南に歸つて隱遯し、所謂悟後の修行をなすこと十六年に及び、大乘諸經論に通じつつも、文解を離れ思量を超えて其の眞義に徹し、佛法を自己の生活に具現した偉大なる禪匠である。神秀は弘忍に隨從すること六年、五祖をして「東山之法盡在秀矣」と歎ぜしめ、師の下を去つた後十六・七年間も獨り修行に精勵し、又宋之間の「爲洛下諸僧請法事迎秀禪師表」(全唐文二四〇卷)にもあるやうに一般佛教徒の絶大なる崇敬を受け、朝廷に慧能を推舉したほどの高潔なる禪師である。二師ともに覺性の本有を信じてゐたが併しこれは客塵の本空を體認し後者は拂塵の行を尊重した。故に神會等の北宗排撃は決して當を得てゐない。蓋し南北兩宗が互に確執する理由はなく、普寂(六五一—七三九)が自ら第七祖と稱した所でそれが直ちに慧能の第六祖なることを否定したものとはならないからである。元來東山の法門には必ずしも頓悟のみとは斷じ難きものが存する。寧ろ頓漸何れともなり得るものと見なすことは違む。此のことは達摩の二入四行説を見れば自ら理解し得るであらう。何れにしても慧能の宗風は上根大器を接するに適し、神秀の禪風は劣智下根を化するに適するであらう。併し若し一步を錯るならば南宗の家風は大我慢を生じて修行を廢し、北宗のそれは小見に墮して現實に泥むに至るであらう。神秀の弟子十九人就中普寂・義福(六五八—七三六)が最も著はれてゐる。大安寺行表に北宗禪を傳へた道璿は普寂の徒である。慧能の弟子は多數あつたが其の後の禪風は主に南嶽(六七七—七四四)青原(七四〇寂)に傳へられ、前者の系統より臨濟宗・鴻臚宗現はれ、後者の系統より法眼宗・雲門宗・曹洞宗が現はれた。是れを總稱して五家といふ。而して宋朝に入つて臨濟義玄(八六七寂)の門葉より黃龍・楊岐の二派が分れた。是れに前の五家を加へて七宗といふ。宗密は教の三宗即ち密意依性説相教(唯識宗)密意破相顯性教(三論宗)顯示真心即性教(華嚴宗)を説き、此の

教學を基礎として禪の三宗即ち息妄修心宗・泯絕無寄宗・直顯心性宗の存することを述べてゐる。息妄修心宗は南侁・北秀・保唐・宣什等是れに類し、泯然無寄宗は石頭・牛頭等此の理を示し、直顯心性宗は荷澤・江西等是れに當るといふ。宗密は法に頓漸なく機に頓漸ありとなす立場にあるから、南北兩宗の差異なるものを煩惱本空を悟るか否かに存するとなすやうに思はれる。宋代の禪風は前代の活達不羈なる自由さを失ひ、漸次固定化し古則公案に拘泥し、遂に看話と默照との對立となつたのである。元以後になれば教禪融和の傾向著しく現はれ、禪淨一致の宗風も漸く出で、禪の本領が愈々失はるるに至つた。幸にして支那に成熟したる禪宗は全く衰頹に入るに先だち日本に傳へられたのである。

*1 景德傳燈錄二十九卷、大正藏五十一卷四四九頁。 *2 傳燈錄三十卷、大正藏五十一卷四五六頁。

*3 傳燈錄三十卷、大正藏五十一卷四五六頁。續藏一輯二編十五套五冊一丁左。

*4 鈴木博士、少室逸書一頁。

*5 大正藏五十卷五五一頁。

*6 大正藏五十一頁。

*7 大正藏八十五卷一二八五頁。

*8 大正藏四十八卷、三三七頁、鈴木本五頁。

*9 繼藏一輯二編十五套五冊四三五丁右。

*10 繼藏一輯十四套三冊二七七丁右。

*11 大正藏四十八卷三八五頁。

*12 大正藏八十五卷一二〇一頁。

*13 大正藏四十八卷五九四頁。

*14 大正藏八十五卷一二八三頁。

*15 大正藏五十一卷一七九頁。

*16 神會和尙遺集菩提達摩南宗定是非并序、禪學研究十八號四五頁松本博士、六祖壇經の書志學的研究(下)には開元二十一年

とす。

*17 同書一二二頁。

*18 佛教研究二卷四號四八頁、北宗禪の人々と教説。

- *19 支那佛教史學二卷三號六一頁川上天山氏、西夏語譯六祖壇經に就て。
- *20 大正藏五十卷七五四頁。
- *22 大正藏八十五卷一二七三頁。
- *23 宗教研新十四卷一號一二三頁久野芳隆氏、流動性に富む
- *24 大正藏五十卷七五五頁。
- *25 大正藏五十一卷二三二頁。
- *26 圓覺經大疏鈔三卷下(二七七丁右)。
- *27 大正藏四十八卷九四三頁。
- *28 禪門師資承襲圖(四三五丁右)
- *29 日華佛教研究會年報第一年二六二頁、楞伽宗考。
- *30 大正藏八十五卷一二七〇頁鈴木博士、達摩の禪法と思想及
- *31 宗教研新九卷五號九八頁神尾式春氏、觀心論考。矢吹博士、
其他一八四頁。
- *32 中宗召曹溪惠能入京御札(全唐文一七卷)。
- *33 大正藏四十八卷四〇二頁、武内博士、支那思想史二四四頁、宇井博士、國譯禪源諸詮集都序(岩波文庫)二四三頁、二五七頁等參照。

〔五〕

然らば大乘相應の地たる我が國に一般化せる禪の本質は果して如何であろうか。(一)禪是一般に行の佛法と言はる如く、限定せられたる經典の文字を離れて佛法の生命を内觀體驗に訴へ、是れを我々の生活に具現せんとする。道元禪師は「しるべし。佛家には教の殊劣を對論することなく法の淺深をえらばず、ただし修行の眞偽を知るべし」(辨道話)と述らべるる如く、如何に理論が幽玄であり、言説が巧妙であつても、それが實踐に現はされ、體驗に移されない限り、宗教としての根本義を失ふのである。

是れ行を中心とする全一の佛法として禪が先づ依文解義の教宗に對して自らを峻別した標準である。禪の用ふる公

*1

案は一見逆説的であるが、此の矛盾命題は要する知識思想を行詰らせると同時に、是れを打開して行に導入する手段に外ならない。此の點東洋思想の實踐性日本民族の直接性に親しき接觸面を有する。(二)禪は一切存在の根據たる佛性の悉有を自覺し其の直顯開發を強調する。此の内在的理想態は超個人的自己である限り、個人的我執の本空なることを覺ることによつて、初めて現成する。人間教育の本義は外から與へることではなく、持てるものを内より引出すことでなければならない。併しながら所謂佛性は固定的實體ではない。故に道元禪師は無佛性若しくは無常佛性の言を以て是れを表現されてゐる。無は決して空無ではなく、絶對無であり、絶對空であり、絶對有である。而もそれは固定不動のものではなく、刹那刹那に新しき相によつて、自己を全現しつゝ、無限に生きるのである。道元禪師は涅槃經の悉有佛性の意義を轉換して「悉有は佛性なり、悉有の一分を衆生といふ。正當恁麼時は衆生の内外、すなはち佛性の悉有なり」(佛性)と述べ、是れを單に成佛の先天的根據とのみ見ずして、一切存在の根據とされたのである。此の見解は現代の哲學にも少なからず接觸面を持つてゐると言はねはならない。(三)禪は如何なる場合に於ても對立觀念を斥け其等を止揚して結局一體不二なることを主張する。此の思想は維摩經の不二法門等に淵源すると考へられる。^{※2} 僧肇が「天地同根萬物與我一體」と言へるが如く我が見る世界を離れて我は存しない。佛は宇宙の根本であつて兼ねて我等の根本でなければならぬ。禪が生佛一如を説くのも亦是れに基くのである。又物と心、身體と精神とは元來同じ統一の下に存する現實體(Wirklichkeit)である。唯二者の區別はかかる現實體の見方の相違より來るのである。又禪は生死の不二一體を高調する。各瞬間は一方より見れば生であり、他方より見れば死である。生死を對立せしめ、死を厭ふて生を求むるは個我の執着に基くのである。此の我執を没するとき生はその儘全機現となり、死も亦全機現

たり得るのである。而して生死一如の中に能く忠の道を全うするのが武士道である。禪は此の點武士を教へること甚だ大であつたと言はねばならない。禪は又修證の隔歴を否定し、其の一等なることを主張する。正傳の坐禪は本證の上の妙修である。坐禪その儘が身心脱落の相である。道元禪師は此の理を「それ修證は一つにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。佛法には修證これ一等なり。いま證上の修なるがゆゑに初心の辨道すなはち本證の全體なり」（辨道話）と示されてゐる。さればその坐禪は修證一等の大自覺に基ける不染汚の行である。道元禪師の坐禪は特に此の點に深き意義が存すると言はねばならない。（四）坐禪は打坐即佛法の宗教であるけれども、併し單に坐禪のみではなく、日常の四威儀悉く禪定の根本精神によつて純化し統一せんとするのである。是れこそ那伽の大定である。玄覺は證道歌に於て「行亦禪坐亦禪、語默動靜體安然」と言つて日常生活の禪定化を力説してゐる。我々は絶對眞實によつて深められた現實の行に切なるべきである。かくせば現在の一行の中に萬行の理を藏し、自己の全體が法爾として展開せらるるのである。是れ所謂平常心是道であり、かくして隨處に主と作り、立つ處皆眞たり得るのである。二六時中を使ひ得る者にとつては日々是れ好日である。道元禪師は「たとひ百歳の日月は聲色の奴婢と馳走すとも、そのなか一日の行持を行取せば、一生の百歳を行取するのみにあらず、百歳の他生をも度取すべきなり」（行持）と説かれてゐる。百歳の日月を此の一日の生活に體現することは生命價値の自覺に基くのである。前後際斷の無礙自在なる實踐に於て、生の意義は初めて全うせらるるのである。（五）禪は他の目的達成の手段ではなく、目的それ自身としての法門である。所謂無所得無所期の端坐であつて、坐禪そのままが眞實の自己に生きる相である。道元禪師は「佛道に入りて佛法のために諸事を行じて代りに所得あらんと思ふべからず。内外の諸教に皆無所得なれとのみ教ふるなれ」（隨聞記）

一卷)とある。其の故は正傳の坐禪が證契した上の妙行であつて、更に悟を待たず、作佛を圖らざる底のものであるからである。佛法は名利や果報や靈驗を得んが爲に修せられてはならない。但だ佛法の爲に佛法を修すべきである。

茲に佛法といふは廣く道又は法乃至ロゴスを指す。眞理それ自身の爲に眞理を求むる哲學的態度が日本人たる道元禪師によつて示されたことは我々の驚歎に値する。(六)驀直に佛心を捉へ、佛教の眞精神に生きんとする禪は諸宗の如く、末法相應の教説を立つることなく末法なればこそ、愈々不退轉の行を修すべきであると主張する。蓋し經典の何れかを選択して信仰を樹立する諸宗は時代や場所を考慮して是れを取捨するのであるから、勢ひ時機相應の佛法とならざるを得ない。勿論是れにも深き意味は存するが併し道元禪師は諸宗と全く其の立場を異にする。隨聞記四卷にも存する如く佛教に正像末を立つることは暫く一途の方便に過ぎない。釋尊在世當時の比丘必らずしも、皆すぐれたものばかりではない。要是頭燃を救ふ底の行道、翹足に慣ふ底の精進が問題である。人々皆佛法の器である限り、依行せば必らず證を得ることが出来る。道元禪師は久遠の理想を自己の全人格によつて體現せんとする人間の努力に十分なる意義を認められたのである。されば「末法なりと謂うて今生に道心發さずば、何れの生にか得道せん」(隨聞記一卷)と言ひ、「只今日今時ばかりと思うて時光をうしなはず、學道に心をいるべきなり」(隨聞記二卷)と示されたのである。(七)禪は人格と人格との親しき接觸による傳法相承を重んじて佛祖の行履に絶對信順せんとする。印度の二十八祖說は歴史的に見て問題が存するけれども、併し傳法嗣法は元來信仰に立脚せるものである。されば「信現成の所は佛祖現成のところなり」(三十七菩提分法)と說かれ、「必信此法付屬此法、單傳此法、修證此法」(阿羅漢)と示さるのである。道元禪師が初めて其の師如淨に相見した時「佛々祖々面授の法門現成せり」と言はれたのも蓋し此の意に外ならない。而

して佛祖の鴻恩に報ゆる道は綿密なる日々の行持であらねばならない。此の思想は我が國民の報本崇祖の精神を強化するに與つて力あつたことは更に贅言を要しないであらう。(八)禪は名聞利養の念を佛道修行の一大障害として是れを絶対に斥ける。學道用心集一章にも「縱有_レ讀_二權實之妙典、縱有_レ傳_二顯密之教籍、未_レ拋_ニ名利、未_レ稱_ニ發心」と教へられてゐる。道元禪師が所謂貴顯縉士の出入しげき京洛の地を離れて、越前の山間に隱棲せられた理由の一つも亦名利を斥くるにあつたのである。或は執權時頼の寄進狀を携へ歸れる玄明の利心を斥け、辱を大法に貽さんことを恐れて、遂に破門せられたるが如きも、正法を重んじて名利を輕んずる精神に出たものに外ならない。又外戚に當る後嵯峨上皇より賜つた紫衣も遂に着用せられず、却つて猿鶴に笑はることを恐ると稱しつゝ、一生是れを高閣に藏められたるが如きも右名利排撃の一證左と見てよいであらう。思ふに名聞利養の念は我執に基くと言はねばならない。釋尊の所謂無我說は理論よりも寧ろ我執否定の實踐に重點が存する。されば道元禪師も「學道は須く吾我を離るべし。設ひ千經萬論を學し得たりとも、我執を離れずんば終に魔坑に落つべし」(隨聞記五卷)と戒められてゐる。(九)禪は其の生活を簡易化し質素廉潔を重んずる。道元禪師は屢々「學道の人、衣食にわづらふことなけれ」(隨聞記六卷)と教へ、「只飢を忍び寒を忍んで一向に學道すべきなり」(同上)と説かれてゐる。堅忍不撓の精神も亦ここより湧き出づるのである。質素は利心に基くのではない。眞に物の存在價値を認めて其の濫用を戒めるのである。道元禪師が滾々として流れ出づる谷川の水をも、全部用ひず、半杓を子孫の爲に残すとて、元に還されたといふ。かかる氣風は自ら武士の生活に反映したことは蓋し幾多の事實によつて知ることが出来るのである。(一〇)禪は動靜必らず大衆に一如し個我の放縱を許さない。清規は是れを嚴格に規定する。叢林に於ける作務は今日の所謂集團勤勞であるが、是れにも坐禪辨道と同等

の價値を認めるのである。禪門に於ける神通妙用は強ち超自然的奇蹟ではなくして、却つて運水搬柴の作務に外ならない。蓋し神祕なき神祕は最大の神祕であらう。百丈懷海(七二〇一八一四)は既に年老臘高であつたから、普請作務の時、大衆作務の具をかくして與へなかつたが、師は其の日一日食を取らなかつたといふ。是れを一日不作、一日不食の遺蹟と稱する。單に作務のみでなく日常の生活に於て常に嚴肅綿密なる行持を重んずるのである。程明道(一〇三一—一〇八五)一日定林寺を過り偶々齋堂の儀を觀て「三代禮樂盡在是矣」と歎じたといふ。かくの如く威儀濟々たる宗風は武家の禮法は固より茶道華道其の他一般の作法にも影響する所蓋し少くなかつたのである。

*1 田邊博士、哲學と科學との間、三二頁参照。

*2 肇論、大正藏四十五卷一五九頁。

*3 大正藏一卷六〇八頁、大正藏二十九卷七二頁 Therī-gāthā p. 70. A.N. vol. III p. 246

*4 大正藏四十八卷三九六頁。

*5 正法眼藏行持(上)。

*6 勅修百丈清規叙、大正藏四十八卷一一五九頁。

〔六〕

鎌倉時代以後我が國民の精神生活に滲透した禪の心境は實に根強く、現代日本人の中に生き種々なる方面に其の氣風を現してゐると言はねばならない。而して禪は一般に「さむらひ」の宗教と言はれるやうに禪と武士道との關係には實に密接不離なるものが存する。學者は我が武士道の起源を遠く前九年の戰に求めてゐるが、併し其の基礎の確立したのは實に鎌倉時代である。禪が武士に歡迎せられたことに就ては深き內面的理由が存しなければならない。前にも述べたやうに禪は經論の思想體系として概念的に組織さるものではなく、端的に行動によつて表現さるるの外はない。

即ち禪は直ちに人間の實踐生活の中に生きて働く佛法を示すのである。此の體驗實踐を重んずる點は甚だ武士の氣風に相通する。武士道は徳川時代に入つて次第に理論化したるが故に鎌倉時代の如き武士の本領は發揮されなかつた。

武士道の眞髓は實踐體得の外には存しない。而も武士道の奥義を却つて禪者より受けてゐるのである。劍聖柳生但馬守すら澤庵和尚より、剣道の極意を聞けるが如き其の一例であらう。次に禪は生死の一體不二なる理を信じて、それを透脱せんことを期するものである。須く千仞の嶮崖に手を撒して、絶後に再び蘇る底の意氣がなければならない。

我々は「^{*2}安禪不^{*}必須^{*}山水、滅^{*}却心頭^{*}火自涼」と叫びつつ從容として死に就いた慧林寺の快川國師に於て其の好き例を見るであらう。常に生死の境を彷徨する武士も亦生死一如の中に能く忠の道を全うしなければならない。即ち生死巖頭に立つて、冷然として自他を亡する底の妙境を自得するにあらざれば、眞の活動は出來ないのである。されば上杉謙信も「何ぞ生死に關らん。予常に此の理を明かにして三昧に入れり。生を惜み死を厭ふは未だ武士の心膽にあらず」と喝破したといふ。武士はこの心膽の修練には禪に負ふ所極めて大なるものがある。

次に禪は只管打坐を重んずるが故に常に丹田に全力を集中し、其の結果豪膽にして果斷なる活作略を現成する。平常心是道の信念に住する者は如何なる危機に處しても平常の心を失はない。非常も非常にあらず却つて平常に過ぎないものである。^{*4}文永弘安の役に於て執權時頼が沈着にして豪勇、能く國難打開に努力し得たのも大休正念、子元祖元等の宗乘に參じて大事を自得した結果と見てよいであらう。大休正念が國家存亡の危機に當つて「一念不生前後際斷方可^{*}出生入死」と教へてゐるが如きは這箇の消息を明かに物語つてゐる。而も此の役終了後に於て時宗は怨親平等の主旨に基き、彼此戰歿者の冥福を祈つた。是れ明かに赤十字の眞精神とも言ひ得るであらう。次に禪は衣食住に對す

る執着を斥けて、質素恬淡なる簡易生活に甘んぜんことを教へる。食は只形枯を療すればよい。成道の爲に食を受け
る限り、明日の活計を慮るよりも悟道の未だしきを愁ふべきである。戦場に於ける武士も亦かくあらねばならない。
而も其の精神は平常より涵養さるるを要する。徒然草にも存する如く時頼の母松下禪尼は煤けたる上障子の破ればか
りを手づから、小刀にて切り廻しつつ、張りかへたといふ。かかる家庭の薰化によつて時頼は常に質素を旨とし能く
天下を治め得たのである。

次に禪は綿密なる行持を重んじ、常に禮節を尊ぶ。佛法は徒らに高きにあるのではない。脚跟下に存するのである。
されば日常如何に些細なことでも是れを忽せにしない。而も日常の進退が自ら規矩に合し、禮法に契ふ所がなければ
ならない。禪門の清規は是れを嚴肅に規定する。前にも述べた如く齋堂に於ける嚴肅綿密なる進退は儒者をして痛く
感歎せしめたといふ。武士が禮節を重んじ、日常の行動に留意したことは史實の明かに告ぐる所である。而して禪僧
の鉗鎗を受けた武士に於て我々は其の著しきを見るのである。

上の如き内面的共通性によつて兩者は互に關係し特に禪の武士道への影響には蓋し大なるものが存する。明治時代
に入つて武士は形式的に崩壊したが、國民皆兵の新制度によつて、其の精神は一般化して生きて來たのである。

第二に禪僧と儒學に就て一言しよう。元來訓詁的な儒學が禪の思想によつて生氣激刺たる朱子學を生み出した
ことは歴史の明かに告ぐる所である。思ふに朱子學は坐禪を靜坐の形式に改め、平常心是道の生活を居敬の形式で採
り入れたのである。而して彼等は禪の第一義的な修行法を巧みに世間的實際的なものに變へて行つた。かかる朱子
學が當時の政治家に歡迎されたことは言ふまでもない。右の如き社會的情勢は自ら儒佛一致論を提唱せしむるに至つ

た。而もそれは禪の側より先づ起されたのである。併しながら是くの如き主張は禪の第一義より言へば明かに墮落である。故に道元禪師の如きは是れを極力排撃せられた。前述の如く禪が日本に傳へらるるや先づ武家の歸依を受けた。併しながら武家は中央と地方との別なく、政治を必要としたのである。ここに於て一旦斥けられた儒佛一致論が再び擡頭した。時代の下るに隨つて此の主張は次第に勢を得て來たのである。従つて禪僧は漸次儒學に專念するやうになつた。鎌倉五山の如きは此の思潮の著しき具體化である。其の他一般の禪宗寺院も盛んに儒學を以て民衆を教育したのである。儒佛一致、詩禪一味の文學も自らここに生るるに至つた。虎闘の濟北集・雪村の岷峨集・中巖の東海一漚集・絶海の蕉堅稿・義堂の空華集の如きは其の尤なるものである。其の後禪宗寺院とは別に足利學校といふ儒學専門の學舎が建設せられた。此の學舎に學んだ學徒の地方的分布は殆んど全國的で二三千人の多きに及んでゐる。足利學校は我が國文化史上實に重要な存在である。是れが禪と至大なる關係を有することは蓋し興味ある問題である。表面禪を講ずることは禁ぜられてゐたが、學舎の校長が代々禪僧であり、教師も學徒も殆んど禪者であつた。此の事實は禪僧の儒學に於ける造詣深く、且つ一般に關心を有したことと物語るに十分である。故に儒學の一般化及び教育の普及に對する禪僧の貢献は實に大なるものが存する。

第三に禪は我が國民の國家意識の發達に寄與した點に就て述べることとする。史家の告ぐる所によれば我が國家意識の發生は遠く崇神垂仁兩朝の頃にまで溯り得るといふ。けれども君臣の大義が明かとなり、聖上奉戴の念が強化されたのは鎌倉時代である。而して文永弘安の國難襲來が此の觀念を強烈ならしめたことも否定し得ないであらう。思ふに禪門の清規は朔日と十五日には聖壽の萬歳を祈り、普山上堂には寶祚の無窮を祝することを規定してゐる。子元祖

元(西紀一二二六一一八六)の如き歸化僧すら建長圓覺兩寺に住持たる當初に於て、先づ 今上天皇の聖壽を祝禱した。

又東巖慧安(皇紀一八七五—一九三七)は蒙古軍襲來に當つて敵國降伏を祈願してゐるが、其の願文には熱烈なる崇神護國の精神が溢れてゐる。榮西禪師は立教開宗に當つて、先づ興禪護國論を著はし、其の立場を高く標榜せられた。道元禪師が鎌倉下向の際時頼に^{*6}大政奉還を勧められたことが空華日工集三卷の文より推論し得る。義堂周信が足利義満に楞嚴經を講じたる後、談偶々天下の政事に及んだ。其の時義満の言に「萬一有レ變、欲レ棄ニ天下」、當レ如ミ永平長老勸ニ平氏」とある。永平長老とは勿論道元禪師であり、平氏とは時頼を指すのである。禪師が寶治元年(一九〇七)鎌倉に下向された時から百三十年を越えた永徳元年(一〇四一)の頃尙ほ此のことが傳へられてゐたとすれば、其の史實性を信じてよいであらう。又虎闘師鍊(一九三八—一〇〇六)は元亨釋書三十卷を著はし、其の十七卷王臣篇に於て國體論や三種神器論を述べて名分を明かにしてゐる。更に菊地武時等が征西將軍宮懷良親王に忠誠を盡してゐるが、其の一派の薰陶に大智禪師が當つてゐたことも看過し難き事實である。其等の實例を擧げ來らば限りなく存するが今は以上を以て止めることとする。

^{*8}第四に禪と一般藝術との關係に就て一言しよう。宋の優秀なる茶は榮西禪師によつて傳へられた。而して茶の湯は獨盧軒珠光によつて創められ、千宗易に至つて大成されたのである。人間の生を空寂ならしめんとする此の道は禪の精神によつて愈々深められたと言はねばならない。而して茶室に於ては主客相共に働き、大虛の中に自他不二の喜びを味ふのである。茶道に於ける禮法は清規の行茶式等に負ふ所從つて大である。維摩の方丈に準へたと言はるる茶室は固より其の他の調度品が何れも簡素の中に幽玄性を帶びてゐる所以も亦禪の精神に俟つと言はねばならないであら

う。茶室の繪畫等も枯淡にして而も空白に深き意味を持たせてゐる。ここに水墨による禪畫の必要が生ずる。畫僧として舉ぐべき人物も甚だ多いが中に就て雪舟は畫禪一味の堂奥に入れる第一人者である。雪舟は如拙・周文等に師事したと言はる。其の雄渾にして深味の存する山水畫は遙かに師風を超え、禪の幽玄枯淡の精神を如實に表現した。又肖像畫の如きも禪畫の影響を受けて其の發達を見たと一般に言はれてゐる。茶室は又環境に於ける無限の寂びを尊ぶ。ここに庭園の妙味が要求される。而も庭園の極致は人工を没せしむる所に存する。即ち禪の持つ空の見えざる効による單純化と幽玄化とがなければならない。鎌倉の明月院山城の西芳寺・大徳寺・天龍寺・龍安寺等の庭園には明かに其の趣きを看取し得る。而も其等の中には禪僧自らの手になつたものも存するのである。茶の湯に因んで考へらるものは謡曲・連歌・俳諧である。謡曲は能樂の詞章であるが此れは室町時代觀阿彌・世阿彌・金春禪竹・金春禪鳳等によつて大成せられた。元來謡曲は靜寂な夢幻境を現出することを中心生命とする。詞章が簡潔にして而も言外に意を含め又多數の禪語を使用するが如き禪の影響を窺ふに足る。世阿彌の花傳書や禪竹の六輪一路等の中には禪の精神に因んで藝道の眞髓が隨處に説かれてゐるのを見る。然る所以は彼等の交友が多く禪僧の間に存したからであらう。連歌¹⁰は足利時代二條良基・今川了俊・梵燈・智蘊・宗砌・心敬等によつて大成されたものである。彼等の藝術生活を支配してゐたものは多く禪の根本精神であつた。良基の筑波問答・宗祇の吾妻問答・心敬のさざめごと等には其の消息が明瞭に現れてゐる。是れを例せばさざめごと上卷に「西上人も歌道はひとへに禪定修行の道とのみ申給ひしとなん。誠のさかるにいたり侍らば、頓悟直證の修行なりといへり」とあり、又下卷に「眞實の歌道は大虛の如く人々個々圓成の上なり。もとより證は他によらず」とある如く歌道の究極は無師獨悟、冷暖自知、頓悟直證の外にないことを道破してゐる。

のである。而して此の衆人合作の様式に於ては動靜大衆に一如する底の和がなければならない。和があつて初めて初めて統一ある作品が無限の趣きを藏して現はれるのである。連歌と其の本質を同うするものに俳諧が存する。芭蕉の幽玄なる俳諧は禪の氣分を抜きにしては到底考へられない。實に芭蕉の句は禪の影響に於ける最も大なる結實であると言はねばならない。其他寺院の建築や彫刻も一般に色彩を施さずして簡素なる形式を取り、全體として輕妙洒脱で而も自由なる手法を用ひたことは禪の影響による所見である。¹³ 史家によつては我が國の文化が殆んど外來思想の影響を受けてゐないと主張する者も存するが併し此の所論は尙ほ再吟味の必要があらう。我々は是れを論駁するに足る幾多の例證を擧げることが出来る。禪定思想の問題も亦是れに答へる一つでなければならない。印度や支那に於ける禪定が我が國に傳へらるるや、日本的性格を帶びたるそれが形成されたことは否定し得ない事實である。そこに傳承と創造とが存するのである。而してかかる禪定が日本の精神文化に根深く滲透したる所以のものは傳來の初頭より社會の上層部に密接なる關係を結び漸次一般化するに至つたからであらう。是等に關しては尙ほ論すべき多くのことが残されてゐるが今は以上を以て一先づ擱筆する。

*¹ 辻博士、日本佛教史の研究七五五頁、不動智神妙錄東海夜話其他一二一頁以下、古典研究附錄。

*² 延寶傳燈錄三十一卷、大日本佛教全書百八卷四一二頁

*³ 蟹川龍夫氏、日本武士道史二四〇頁以下。 *⁴ 鷺尾博士、鎌倉武士と禪一六五頁以下。

*⁵ 足利衍述氏、鎌倉室町時代の佛教五八六頁。

*⁶ 日工集、續史籍集覽五十九卷六六丁右。辻博士、續日本佛教

史の研究一〇五頁。

年八八頁以下。大久保道舟氏、中世の禪僧と國家意識參照。

日本の精神文化に及ぼせる禪定思想の研究

一一二

*8 日華佛教研究會年報第三年一三五頁以下。大久保道舟氏、日本禪の特色と其の文化への影響參照。

*9 次田潤氏、國文學史新講下卷五七五頁。坂井衡平氏、國文學通史中卷四四一頁。

*10 俳句講座、史的研究篇第一。福井博士、連歌史概說四五頁以下。和辻博士、續日本精神史の研究二〇六頁以下。

*11 群書類聚三百四卷一〇四六頁。

*12 同上一七一三頁。

*13 津田博士、支那思想と日本(岩波全書3)參照。