

黙照禪の本質

酒井得元

一

禅堂と僧堂とは同一視されている現在、これは異を唱えるのはいささか、時代錯誤の感がないわけではない。しかしこの相違が修道の相違でもあるとあっては、簡単に見逃すわけには行かない。しかし今更に何故にそんなことに開き直らなければならないかと思われることでもあろう。

面山和尚によれば「僧堂は聖僧を安ずる号にて、聖僧堂の上略」、（曹洞宗全書清規一四頁）とあって、僧堂は聖僧を中心にして、衆僧が起居を共にして修行する道場である。必ずしも坐禅のみの道場ではない。したがつて僧堂での禅僧の修道は、坐禅を中心とした生活全般が修道であったのである。修道が生活全般であつて見れば、その中心道場も、そのような性格にそつたものでなければならないのは当然である。そこに生れたものが僧堂である。

当山始めて僧堂あり。是れ日本国始めてこれを聞き、始め

てこれを見、始めてこれに入り、始めてこれに坐す、学仏道の人の幸運なり（永平広録四卷一十九巻原漢文）

したがつて僧堂の存在と、その活動は禅門の命脈であつたのである。即ち僧堂によつて、禅門の宗旨は実践されたのである。したがつて道元禅師が我国で始めて僧堂が建立された喜びは、想像に余りあるものがある。これが僧堂の性格である。

これに對して禅堂は、己事を究明するところに生れたものであつて、全生活の道場とは言われない。即ち己事究明のためにには、すべてを犠牲にした、手段を選ばぬ猛進の宗旨が生んだものが禅堂であつたとも言えることであろう。これはまことに大雑把な言い方ではあるが、この僧堂と禅堂によつて表現されるこの異なつたニュアンスに、所謂の禅二派と称する、看話禪、即ち臨濟禪と、黙照禪、即ち曹洞禪なるものの性格の相違をうかがうこと出来るようである。ここでその修道の根本的性格の相違を明確にすることは、同時にこの二派の相違を判りとさせるものであつて、この両者の混雜混行は、

却つて仏道を誤るものであるので、この点を追求してみようと思う。

この二派の潮流はただ同じ禅の異なった方向に向つたものであつて、帰するところは同一であると一般に安易に見られている。また両派の人達の殆んどが、斯様な安易な考え方をしているから、互に批評し合つてゐる。即ち一方は片方を不徹底といい、他方は悟り病患者という、これらはいずれも、両者の本質的な相違を知らないことから起つてゐるものであると言わなければならぬのである。

看話禪は一つに己事究明にすべてをかけてゐる、そのため生活全般のこと、大して顧みられていないために、黙照側からは面密でないと批判される。黙照禪は全生活そのものが、真実実践の場であつてみれば「日々の行持が諸仏の行持」でなければならないというのであるから、看話側からそんなことでどうして禅機が開発されるであろうかと物言ひがつくのは当然である。したがつて、この両者の調和合一は全くあり得ることではないと言える。いすれも「さとり」を問題にして修行する仏教であることには相違はないが、実はその「さとり」なるものが本質的に相違していることを明確しなければならない。問題の葛藤は、異なるものを同なるものとして見るところにあるのであって、それを互に他を激しく誹謗し合い、憎しみ合つて、それで解決されることではなかつ

たのである。

故に「さとり」の本質的相違、即ち宗旨の相違が明確にされなければならない。この相違は同一水平上線のことではなく、全く次元を異にしているということである。したがつて、この両禪門は、禪門ということで安易に比較すべきことではなかつたのである。同じく達磨を初祖と仰ぎ、慧能を六祖と頂いてはいるが、その宗旨を全く異にしてゐるのである。したがつて、その修道生活の形態は、確かに他門より非常に共通点は多い。しかし、その宗旨を異にしてゐるのであるからその修道の内容も、その形態も全く対照的であるのは当然なことと言わなければならぬのである。

一

宗旨があつて、そこに自らその修道の性格が決定づけられるものであるから、ここで一応の宗旨の相違を述べておかなければならぬ。一般的には、禅宗史家もそうであるが、一つのものの、二つの性格の異つた潮流であると簡単に片付けられている。それは初期にあつては全く同一であつたからしてこの見方も無理からぬことであつたが、趙宋以後になつて、二つの潮流というのには余りも相違して來たのである。そして全く別の宗旨のものとして発展したといつてよい。つまりそれはいすれかが偏向していったからである。或は両者共に

偏向したのかも知れない、そして結局は帰結を異にするものとなつたのである。

黙照禪も看話禪も、いずれも正当な名称とは言えないだろう。例えば黙照禪は、看話禪の大成者と目されている大慧禪師宗果（一〇三九—一六三）が、黙照邪禪と激しく罵ったところから、この呼称が始まつたと言われている。大慧禪師のこの誹謗に応じた宏智禪師正覚は、却つて黙照銘を作つて自己の禪の実態が黙照であることを明確にしよとした。これは反論したことではなく、全面的にその誹謗を受入れたものであった、即ちその誹謗が却つて正法の関模子であったというのである。黙照禪は看話の側からの、黙照の外に、枯木の徒、死灰の徒というような誹謗を受けている、しかしこれをいすれも返上するではなく、却つてそれを肯定している。したがつて、誹謗に対して受けて立ち法論をいどむということはなかつた。もつともこれは法論によつて黑白のつけられるものではなかつたからである。然し、誹謗されるということが、つまり誹謗者の敵意ある意地悪い指弾が、却つて宗旨の本質的なものであつたので、かくてそれが宗旨を挙揚することとなつていたのである。

三

大慧書は看話禪の性格を最もよく表明しているので、この

書を取上げてみる。この書を見る我々はそれのあまりの人間臭さに圧倒されるのである。つまりそこには貪慾飽くことを知らない貪慾そのままの灰汁の強さが漲つてゐる。即ち大慧が如何に個性の強い人間であつたかが、全面に横溢している。その禪はこの個性から誕生したとも言えるであろう、つまりその修道は効果的反応を極度に追求するものである。ここで考えて見なければならないことは、人間というものは常に効果的反応を追求しているものである。そして彼は、それが得られるということには無条件に納得するということである。これが人間性というものである、即ちこの人間性の灰汁は人によってその強さには程度の差はあるとしても、これは万人の共通性である。私は特にこれを人間性と呼びたい、つまり人間の行動はいつ如何なる場合にあってもこの人間性に動かされているので、その行動はいつも効果的反応をねらい、それを満足させることによつて充足感を感じ、果ては生き甲斐を得るものである。斯様な人間性を生のままに、むき出しに罷り通したものが、大慧書の雰囲気であり、看話禪の性格であつたのである。

効果的反応をねらうものには、その結果はいつも経験的でなければならぬ。経験的であるということは、そこにはつきりした変化が表われなければならないということである。変化が表われるには、それに至る経過がある、即ちその経過

にしたがつて色々と変化が表わされるのである。したがつてその修行は、つまり変化をその都度表わしては、進んでいくものである。故にその修行には目安や標準、即ち機関といったものが、当然生じなければならないのである。逆に標準や機関を設けて修行を進ませるといった技術も生れて來るのである。故にその修道も技術的である。このような効果的反応をねらう修行は、初めて大慧禪師から発したとは言い切ることは出来ない。寧ろこの傾向は大慧禪師に限らず、人間性そのものの中に、本来あるものである。したがつて普通の人間は自然の要求に従つて行動している時、この傾向のみで終始しているのである。私はこれを称して人間性と言うのである。

仏法はこの人間性を否定し、これを超えたものであるのである。したがつて仏法は常にこの本能的傾向による危機の中にあるわけである。仏道修行において最も認めなければならなかつたものは放逸であったのは、人間性の危機が一つに放逸によつて惹起されるからであった。したがつて厳密な修行と、厳格なる指導者によつてのみ、これへの偏向が防がれて仏法の伝灯は伝えられて來たのである。人間的個性の強い人は特にこの偏向への危機の契機を、特に自己の中に藏している。その最もよい好適例として大慧禪師が挙げられるであろう。

されたことは、既に大慧禪師以前からあつたことである。即ち雪竇頌古などはその例である。つまりこれに禪の修道者の日常の生活の姿勢を学ぶものであつて、坐禅を表業とするならば、古則の拈提はどこまでも裏業であつたのである。もつとも禪の修道が、單なる心理的なものではなく、全人格的なものであるから、この全人格的な立場からは古則はまことによい公案であつたわけである。公案とは、後世では坐中に工夫する問題となつたが、私がここで言つている公案はそういう意味ではなく、正法眼蔵現成公案の抄による意味である。

ここでいささか論旨から脱線しているようであるが一応この公案の原始的意味を知つておくのも便宜であると思う。普通、公案の意味は中峰明本の山房夜話の公府案牘の意に解することになつてゐる。然し中峰明本（一二六三—一三三三）のこの解釈より、私は経豪の正法眼蔵抄（二三〇八）の方が古意を伝えていると思うので、敢えて正法眼蔵抄の解釈を採用することにしてゐる。

「公按とは、今の正法眼蔵を云なり」とあり、「平不平名曰公」がその公の意であり、「守分名曰按」かその按、即ち案の意である。（曹洞宗全書注解一一一）かくてその公按を「平不平一と心得ぬる上は、不平をおして平するは難云。守分も分際あるべくば、こなたの仏とは、不可取者也、全機の不平守分なるべし」（全書注解一一二下）と、かく解するのである。

古人の話題が禪者の間で学ばれて、その修道生活の指針と

る。つまり、如何なる時であっても、それが全機であることに変りはなく、即ちその時の状態の如何に拘らないというのである。即ち全機であるから、絶対の事実であるという意味において、真実であるというのである。したがつて公案は眞実の意味である。

古則はあるゆる場合の、その時その時のあり方を、即ち眞実の相をいうのである。故にその意味で古則が公案であったのである。したがつて古則としての公案は、修道者の全人格的行にとつてはよき手本であり龜鑑であったのである。故に後世の禅者達がこれを拈提して、学道の資糧とするのは当然のことである。

四

本来、学道の資糧であった公案は、いつのまにか、「さとり」を経験的に求めて、技術的になつた人達によつて、それは「さとり」の規準となり、そして「さとり」経験への通路となつたのである。そしてそれは「さとり」の機關となつたのである。したがつてこの人達の修行は、遂には坐禅もさることながら、公案の透過が目的となつてしまふのである。かくて古来いつも現実的であり具体的であった漢民族によつて、仏道の「さとり」は、具体的なものとして印度仏教が作り替えられて、原始禅宗となつたのであるが、更にそれをよ

り現実的にしたのがこの公案である。それが余りにも現実的具体的であるということは、人間性を超えていなければならぬ仏法を、却つて人間性に引き戻す結果となり、遂に「さとり」を経験的なものにしてしまつたのである。そうして、それは古則公案の透過をのみを、修道の本道としてしまつたのである。かくて修行者はこれによつて「さとり」の目安が得られたことになつたので、非常に「さとり」の追求を容易にしたのである。かくて人間性は露骨に跳梁することと相成つて、手段を選ばず、これを追求して、「さとり」を意識するようになつたのである。私達は看話禪を見る時に、先ず第一に気がつく特長は、余りにもこの禪が「さとり」を意識し過ぎてゐることである。この「さとり」を意識し過ぎてゐることを、私は人間性の露骨な跳梁というのである。

「さとり」の目安がさだまつた修行者は、それからそのエネルギーを専注する対象を持つことが出来るようになつた。この自己の全エネルギーを専注することが出来るということは、本人に充足感を感じしめ、更に生きる喜びをもたらすものである。彼等にとつては「さとり」は恰も賭けのようなものでもあつたのである。この人間性の露骨な跳梁は、他の人間性の共感を呼ぶものである。したがつてこの間の禪は、隆盛の一路を辿ることになるのである。どんなに他から誹謗されようとも、その根柢をなしている人間性の変わらない限りは、

この宗旨は滅亡する事はあり得ないであろう。人間はある事に専注することが出来る時、その専注の度合に比例して満足感に浸ることが出来る。即ちその実は陶酔し得ての効果である。陶酔によるものは麻痺である、この麻痺の魅惑には、人間は弱い、これがこの宗旨の魅力もあり、同時にこれが魔性であるとも言うことが出来る。

これは経験的なものであるから修練を重ねることによって容易にこの心境に到達することになるのである。故にその人は自ら修練に身が入れば入るに従つて、熱氣をおびるようになるのである。修練のあるところ必ず上達がある、上達のあるところには究極地が存在する。かくて修練は一步一步向上を重ねて、やがて最後的なものに到着するのである。即ちかくては修練には到達すべき究極地がなければならないのである。したがつて究極地のある修練は、その究極を極めつくすことが出来なければ、それは修練とはならなかつたのである。故にどうしても彼等は悟らなければならぬのである。

ここで問題としなければならないのは究極地ということである。これが單なる陶酔境による満足感だけであつてはならない、なぜならばそれだけであるならば精神的麻痺であり独善に過ぎない、それが宗教であるためには、そこで宗匠の印可が必要である。即ちそれが單なる陶酔による独善でないとめには、明眼の宗匠の洞察力を煩わさなければならぬ。そ

こで弟子は師僧に就いて、自分の悟りが許されるまで、苦修練行をしなければならない。したがつて、この師僧と弟子との間には、いつでも「さとり」という究極地が問題となつてゐるのである。

宗匠は弟子を自分の境地に引上げるように手段を弄する事になるし、弟子は宗匠の境地になり、或はそれを超えて宗匠の認許を取付けようとする。かくてそこに自然にこの人間関係は白熱化して來るのである。そしてその修行も猛烈になつて来る、人間というものは必ずある目的を持ち、それに対して意欲を燃せば燃す程に、その行動には猛烈さが加速度的に激しくなつて行くのである。それは衝動的意欲的人間の生のままの姿であったのである。即ちそれは人間的 requirement のままであったのである。

一意専心に「さとり」の追求に集中する意欲の人間の行動は、如何なる形であれ、常に自己の満足を求めている、つまりその行動では自我が主体である。この自我を主体とするこの行動は、本能的で、即ち衝動的であつて、そのための特別の媒介を要しないので、これは誰れにでも共感を起させることができるものである。しかもそれが強烈であればある程、魅力的である。大慧書にはこのような人間的魅力的な、麻痺させるような雰囲気が横溢している。つまり人間臭が強烈に感ぜられるのである。ここで言えることは、大慧禪師の「さとり」は人間

の「さとり」ではあっても、仏の「さとり」ではなかつたといふことである。即ち、それはそれで人間が満足して安心立命するものであるから、立派な人間の宗教の一形態として成立つてゐる。この点に関しては、とやかく批評すべきことではあるまい。

しかしこの「さとり」に對して積極的に、極めて意欲的追求をなすことは、それは余りにも利己的である契機によるものであることは否めないことである。利己的であるために、自らその追求に巧智が生れて来ることは当然である。その巧智がやがて技術を生んで、能率のよい修道の軌道を作出す結果となるものである。その軌道に採用されたものが古則の公案であつたのである。この公案による「さとり」への軌道は、これまでの大乗佛教の修道者には予想もされなかつたものである。かくて古人の修道生活のエピソードを、「さとり」の軌道に作り上げたのは、一つに何事にも現実的であり実利的である中国人の積極性である。したがつてこのような看話禪は、彼等が自分達のために生んだ独自の仏教であつたのである。故に看話禪は黙照禪に比してより中国人的であると言えるであろう。

五

かくては公案において、その「さとり」の軌道を開発して、

それを直進することに、その修行の方途を決定した看話禪は、その公案工夫がその修行の全てであつた。そしてそれはその公案工夫に最も効果的な方法を開発したものである。それは現在も生きている「動中の工夫は、静中の工夫に勝ること百倍」ということである。この語の当然生れるような契機の創始者は大慧書であったことは何人も認めざるを得ないであろう。そしてその語は如何にして能率的に工夫するかに腐心する修行者の間に語り伝えられ、それは実践されて來ている。即ちこれは、「さとり」に對する積極性が生んだ独特の修道生活の形態を、最もよく表現したものである。

この事は有心を以て求むべからず、無心を以て得べからず、語言を以ていたるべからず、寂默を以て通すべからず（大慧書上十一左原文漢文）

というのは、インド以来の大乗佛教の修道のオーソドックスであった。しかしこの語を、大慧禪師にあつては、老婆の説話としてしか認めようとしない。即ち彼にあつては、この言葉通りに修行するならば、その修行者は何の道理も得られないであろうというのである。凡そこの言葉は、全く大慧禪師の効果的反応を求めて止まないものにとつては、無意味であつたであろう。つまりそのような無底の修行は、全く反応が得られないであろうから、無意味なことであつたに相違ないのである。

そこでこのような無意味なものは、骨のある求道者であるならば、たちに大勇猛心を奮い起して金剛王宝剣で、バッサリと一刀のもとに截断しなければならないと大慧禪師はいうのである。かくて生死・凡聖・計較思量・得失是非などを全く断絶した痛快極まる特別の境地があるというのであるから、その言動はいかにも男性的であると言えるかも知れない。

したがつて、この修行者達に必要なのは猪突的猛進な勇氣であり、それは彼等の独特的表現によれば憤志することである。かくては見性の一事をなしとげなければ、死すともこの坐を立ずといった強烈な意欲を燃すことなど珍しいことではない。また斯様にしなければ實際になしとげることの出来ない見性の一事の性格であったのである。この看話禪にあっては修行者は「さとり」の擒となり切つてしまい、完全に見性に憑かれてしまわなければならないのである。これはどの宗教にもあるところの一面でもあるから、かく看話禪者がこの一事に全身心を捧げ尽すことは当然のことであつたのである。その上、この見性の一事がそれ程にしなければ、所期は得られないというのであるから、より熱狂的でなければならなかつたのである。とにかく古來有名無名のこの禪の禪匠達は、皆なこのコースを通つて來た人達であったのである。

ここで注目しなければならぬことは、必ずこの修行においては、見性の一事が、所期のものであったということである。

つまり、その修行はいつもその所期のものに引っぱられていたということである。所期とは、その行者のアイデアであったのである。行者のアイデアと仏法の真実とが必ずしも一致するものではない、なぜならば無為法である仏法は、それとは全く次元を異にしているからである。つまりその無為法とは、行者がアイデアする以前の事実であるからである、即ち仏法は人間のアイデアの中にはあり得る事実ではないということである。したがつて所期を達し得ても、それは有為法の功勲である以上ではないということである。即ちそれは流転輪廻の世界のことであつたのである。更に言うならば界内の法であつたのである。

このような公案工夫に専心する禪道の修行には、これに適しい禪堂の生活が形成されなければならない。これは今の私の考察の対象ではない。何故に、私がこれまでに大慧禪師の看話禪に立入らなければならなかつたかと言うと、これから考察しようとする黙照禪の修道が、これとは全く対照的であり異質的なものであつたからである。しかるに、あまり世の中ではこの両者が混雜している、ことに默照側にあつては自己の立場が如何なるものであるかが明かでないために、これまで甚しい混修が何の疑もなく行われて來た事例が余りにも多かつたことが認められるのである。

大慧禪師が最も憎んだものは、黙照禪であつたことは無理

からぬことである。即ちそれはその看話禪の全く反対の立場にあるものであり、看話禪の正当性を護持するためには、どうしても俱に天を戴いてはおられなかつたからである。故に大慧禪師は「黙照邪禪」といつて痛罵していることは、余りにも有名である。したがつてこれに対する批判は、辛辣であるばかりではなく破壊的である。然しこの破壊的になされているところこそ、実は黙照禪の眞実であつたのである。

六

大慧禪師が最も憎んだところのものは、却つてこれこそ黙照禪の真髓とも言うべきところであつた。即ちその折伏的批判は、黙照禪者自らも気付いていなかつた点に、アクセントを付けて見せてくれたのである。したがつてこの点に関する抗弁が、折伏の華々しさに対して、余りにも華々しいどころが全く地味なもので、対称的であつたのは敢えてその必要もなかつたからである。即ちそれは抗弁ではなくて、これを媒介として自己の立場の明確に努めたものである。真歇清了禪師の「信心銘拈古」はその好例であろう。また宏智禪師に至つては、黙照邪禪と言われたのに対して、却つて黙照を肯定して「黙照銘」を作つてゐる。

今の黙照邪師の輩は、ただ無言無説をもつて極則として威音那畔の事となし、また空劫已前の事となして、悟門ある

ことを信ぜず。悟を以て證となし、悟を以て第二頭などす。（増冠傍注 大慧書下十五右）

これは道元禪師の辨道法の巻頭言を裏返したようなものであることに、誰れでも気付くことであろう。またこれが両者の修道の原理の差異を明確に示すものである。同時にこの大慧書の折伏的批判の語は、大慧禪師自身の修道の立場をはつきりと示している。然しこれによつて、何れの折伏的批判もそうであるが、殆んど対手方の真意を得ていないと云ふことがある。もつとも対手方の真意を得れば折伏的批判は出来なくなるからである。故にこの場合、この折伏的批判の指摘したものそのままが、黙照禪の眞実であるから、この眞実を得出来ないものは、大慧的批判の立場とならざるを得ないことを示すものであるとも言えることであろう。言い換えれば、黙照禪で言うところの正法を誤るものに陥る実例が大慧型であるとも言えるのである。

ここで言われている「無言無説をもつて極則とする」ということは、黙照禪がこれを主張するまでもないことで、周知の通り、大乗の極則であることは維摩経の入不二法門の明示しているところである。大慧禪師とも言われる人が、これを知らぬ筈はない。それよりはむしろ黙照禪者が額面通りに無言無説を守つて、ただ無所得無所悟に無反応に黙坐して、ただそれだけでもつて足れりとしているところの生温い修行態度

が、大慧禪師には余りにも堪えられなかつたのである。つまり、どこまでも極め尽さずには止まないという人間性に激しく燃えている、大慧禪師の求道者精神には、黙照禪者の修行態度が、たしかに腹に据えかねたことであらう。何ものにも屈しないで勇猛果敢に「さとり」を追求する執念の前には、「無言無説」では「無為無作」であつて、そして兀坐を守るとあつては、それはただの癡坐に過ぎないと見えたのは当然であろう。

今時一種の剃頭外道あつて、自の眼明かならず。只管に人をして死獲粗地にして休し去り歇し去ら教む。若し此の如くにして休歇するも千仏の出世するに到るとも、休歇することを得ず。転た心頭をして迷悶せしむるのみ。（大慧書上十三左）

かくてただ休歇しようとつとめるだけでは、一向に埒の開くものではない。たとい千仏の出世に到つても、恐らく「心頭は迷悶している」だけだという。即ち、ただ無言無説である

七

この価値は大慧にあつては、反故程にも認められないものである。即ちただ黙坐しておるだけで、一向に何の手段做作をしないで放棄しておくだらば、千仏の出世に到つても、心境は開けるものではない。それこそうたた心頭を迷悶させているだけであり、更に迷悶を増して了期はあり得ないといふのである。

此処に至つては、両者の間には全く通路は存在しないのである。またこれは妥協を許さないものである、いや許されないのである。なぜならば、両者の価値觀が、その次元と異にしているからである。したがつていかに批判し誹謗し合つても、それで解決がつく問題ではないからである。然らば次元の相違というが、一体それはどういう意味であろうか、大雜把ながら大胆に言つてしまえば、看話禪は人間に定着してその人間性を丸出しにしたものであると言えるであろう。一方はその人間を超えた「無量無邊」の「さとり」を修行するのであるから、人間的な心境の做作は全く必要はない。即ちその修行が始めから人間的 requirement を満たすものではなかつたからである。したがつて、この両者は次元を全く異にしていてそこには共通の場がないから、どんなに折伏が行われても、両者の間には塞くべき溝さえ存在しないのである。

ここでようやく両者の根本的相違にふれて來たので、一方の黙照禪の「さとり」について述べなければならない。黙照禪の「さとり」は「黙照」そのものであったのである。

黙默として言を亡し、昭昭として現前す。鑒する時、廓爾たり體する處、靈然たり。

この黙照銘の示している事実、これが「さとり」の実態である。

つたのである。この黙照の一語は人間世界のことと言つていいのではなく、尽十方世界、即ち大自然の無量無辺の宇宙の実態であったのである。即ち宇宙の間にはありとあらゆる事実が存在して辨めてこの実態を、黙照の語はそのものすばりと巧に表現したものであるから、宏智禪師が飛び付いて黙照銘を作らざるを得なくしたものである。この宇宙の実態が眞実であり、「さとり」の事実でであったのである。故にこの眞実は修行の結果、経験的に得るものではなく、また特種な心理現象でもなかつたのである。即ちこの眞実は、人間生活の中に求められることではなく、あらゆるものが生存死滅している自然の事実である。したがつてあらゆるものがことは、宇宙的に生存死滅しているのである、また逆に言えば、宇宙とはあらゆるものごとが生存死滅している事実であると言える。ここには、私個人というものはあり得ない、故に、ただひたすらに、この現実の自然の事実（私自身も自然の事実である）に質直な姿勢をするより他に、私達が、この眞実に直接する道はない。この質直であるということは、私事の問題を一切介入させないことである。そうしたことが、兀坐・癡坐として表現された修行の形態となつたのである。かくて自然の事実は無量無辺であつたのである。故に宏智禪師がこれを

眞実の到處、廓落無依なり（天童小參錄上一八）

黙照禪の本質（酒井）

と示すように、眞実は長年の修行の結果到達するものではない、つまり到達がないのである、故に廓落無依であつたのである。即ちそれが全く埒ちの開かない兀坐癡坐の修行に現成したのである。したがつて、それを修行したことによつて、その人自身が救われて満足が得られるとか、安心立命が出来るといふものではない、その意味では全く無反応であつたのである。つまりそれ無量無辺を修行することであり、また無底の行であつたのである。即ち結局、それは一向に埒の開かない修行あつて、いささかの人間的要請の介入をも絶対に許してはならない厳密な修行でなければならなかつたのである。それは有所得・有所悟を常に目指している人間が、無所得・無所悟・無言無説を修行しようとするのであるから、なお一層の厳しさがなければならなかつたのである。

経験的に得られる心理的である「さとり」であるならば、心理学的操作などの所謂る科学的方法を採用して、能率よく得られることも出来よう。然しそのようないく間に以後、科学以降のものではなく、空劫已前、朕兆已前の無量無辺の修行、即ち無量無辺のあらゆるものが存在し死滅している眞実を実証するのである。故にそこには技術の介入する術は全くあり得ないのである。

若し此の一般の眞実底の事を論ぜば、元と一切の有象を離れ、一切の幻化を離れ、一切の浮虛を離る。方に眞実の事

と名く。実相は是れ無相の相。真心は是れ無心の心。真得は是れ無得の得。真用は是れ無用の用。（天童小参録上—三十一左）

宏智禪師が示そうとする眞実は、この引用によつて明かである。有象・幻化・浮虛を離るとあるのは、つまり人間の感覚的生活現象内の事実ではないことを示すものである。したがつてその修行は「さとり」を意識したものであつてはならぬ、なぜならばこの「眞実底の事」は意識の取扱うことではなかつたからである。したがつて宏智禪師の「さとり」は具体的にはどういうものかを見てみよう。それは「無相の相」「無心の心」「無得の得」「無用の用」であると言つてゐるが、それはかように言うより他には表現の仕様のないようなことであつたのである。無相・無心・無得・無用は何れも感覚的な人間経験のことと言つてゐるのではない。然しそれを他ならぬ相・心・得・用の四つの生活々動そのものの本来の姿が、現實において実践しているのである。故に相・心・得・用の本来の姿を身体の姿勢によつて、全人的に実証する時に、それらを「無相の相」「無心の心」「無得の得」「無用の用」といつたのである。

したがつてそれらは「心理現象」や思索などの小手先のことではなかつたのである。つまりそれはその身体の姿勢によつて、生活活動の一切を放棄して、大自然に生かされたまま

の、生活以前の実態を証するのである。そこではあらゆる心境も、身体的状態も、本地の風光であつたのである。この本地の風光の模様を「無相の相」「無心の心」「無得の得」「無用の用」といつたのである。

元來、禪は本来の面目とか本来の自己を明めることである、然しこの本来の面目も本来の自己も経験以前の事実である。それを明めるということは出来ない相談である。なぜならば明めるということが、経験の事実であるからである。かくて宏智禪師は

只者の靈明にして絶待底、是れ諸人の自己なり。若し諸法と対待せば、即ち自己を成せず。（天童小参録下—二十六右）と言つてゐるのは、本来の自己なるものが、世界に対する自分、物を作る自分、考える自分といったような主客の対立関係の意志的意欲的な主体としてのものでないと言うことを、言おうとしているのである。即ちそれは宇宙一杯のあらゆるもののが、生存死滅している眞実であつたのである。かくて禪師は、この本来の自己をこの言葉によつて端的に示唆しようとしたものである。つまり本来の自己は自覺の主体といったものではなく、ありとあらゆるものが存在消滅している大自の事実であつたのである。故にそれは個体としてではなく、宇宙的事実であつたのである。言つてみれば、一個人の生命は、一個人のものではなく、宇宙的事実である。永平下

の古老的の言い草に、「坐禅することは、宇宙とブツ続になることだ」とあるのは、本来の自己の当態を示唆している。

長沙景岑禪師に「尽十方界は是れ沙門の全身」の語がある

が、禪の修行の明めんとする本来の自己の当態を、明確に指摘したものである。無言無説と言われ、黙癡と言われようとも、一切作ず、一切求めずといった坐禅を行じなければならぬのは、それ以外に本来の自己を実証する道がなかつたからである。またこの黙坐こそ、宇宙とブツ続きである絶対に行あつたのである。故にかかる絶対の意味において坐禅の修行そのものが「さとり」の当態であつたのである。これは人間としては、全く感覚的にも経験的にも無反応であつてみれば、看話禪者ならずとも、これを肯うことは、この禪に入つたものでも容易なことではなかつたのである。

八

現実に色々の様相を現じながら生きている事実、これが本うすることは、却つて、それは求めるものの思惟が、自己のアイデアを作為することであつたのである。したがつて黙照禪者は、絶対に現実の真実を行ずるものであるから、別に新しい境地を開拓しようとする意欲をひたすらに放棄してしまい、そして黙坐するより外には、彼には真実の実践はあり

得なかつたのである。大慧禪師の注文通りの修行は、黙照の禪者には全く不可能なことであつたし、その非難攻撃にも貸せる耳もなかつたのである。

かくて現実において人間の限界を超えて、絶対の無量無邊の真実を実践する黙照禪者の修道の道理は、人間性の内に定着してそれを超えることの全く出来ないでいる大慧禪師には、夢想だに出来なかつた真実であつたであろう。これは大慧禪師一人に限つたことではない、常に人間的に充足を求めて止まない人達には、到底、了解して貰えることではなかつたのである。故に、この無量無邊の黙照禪者の「さとり」は、容易に一般の共感が得られるものでないことは当然のことである。したがつて中国大陸では、結局、大慧禪のみ繁栄して行つたが、それにひきかえて、黙照禪は衰微の一路を辿つたのである。かくて道元禪師（一二〇〇—一二五三）が、如淨禪師かのでらこの法灯を伝えて帰朝以後は、ついに中国大陸からは、ただ曹洞の名称のみを残して、実質的には消滅してしまつたのである。

黙照禪の修行は、文字通り、一切何ものをも求めようとはしない、勿論、「さとり」も求めるということは、あり得ることではなかつた。ただひたすらに「何のためでもない」正身端坐を努めるのみが、その修行のすべてであつた。したがつて、そこには人間的な要求が一切存在していないので、

「無事禪」と言われ、「枯木死灰の徒」と誹謗されても、何とも言訳けする術もあり得ることではなかつたのである。なぜならば「枯木死灰」「無事禪」といわれながらも、その坐禅を行することが全であつてみれば、言訳けすることがないのは当然のことである。またかく坐禅することが、人間以前の無量無邊絶対の実事を修行することであつたのである。

無量無邊ということは、到達すべき究極地がないということである、したがつてこの黙照禪にあつては、その修行には究極地があつてはならないのである。それならば「参考の大書の了畢」ということが言われているが、それは一体何を言つてゐるのか。つまりそれは人間性を超えて、現実の真実を信ずることが出来て、無量無邊の無所得無所悟の修行に何らの迷もなく、それに一生の身を托すことが出来るようになつたことである。即ち、かくて信心決定したことであつたのである。したがつてそれは修行の終局ではなくて、無量無邊の修行の軌道に完全に乗り得たことを言うのである。つまりここから純一に正信修行が始まつて、一生受用不尽するのである。

かくて修行がなければ、眞実の具現はあり得ないのである。故に成仏とは修行であつたのである。その修行は坐禅であるから、その坐禅は成仏の当態である。しかし坐禅が無条件に成仏であるというわけのものではない、それは繰返して

言うまでもないことではあるが、そこに個人的なものを絶対に介入してはならないことである。その個人的なものとは、思索すること、物を作ることなどの生活活動である、この場合、公案工夫もその例外ではない。

思索したり物を作るということは、生命体の生理活動が契機をなしている。つまり生理的に起つて来る衝動的な意識的なものの行為的なものに流される時、それが思索になり、物を作ることになる。思索したり、物を作るところに個人というものが形成され、かくて生活活動が営まれるのである。生活活動が現象したものであるから、決してこれを停止することは出来ない。つまりそれは大自然の事実であり、父母未生以前の事であり、本来の自己であり本地の風光であつたのである。即ちこの大自然の事実が、無量無邊の眞実であつたのである。その契機に流されるならば、そこには無量無邊の眞実の姿は没して、有限の個人の満足追求の事実がある。ここで永平廣録に左の言葉のあることを想起するのである。

古聖道く、決定して第二念に流至せざれ。中に就いて方に我が宗門に入ると。豈にこれ父母未生以前に向つて、爾が為めに箇の標準を作し去るにあらずや。（中略）師云く、決定して第二念に流至せずと雖ども、永平は又道う。決定して第一念に流至せざれ、決定して無念に流至せざれ。諸

人、恁麼に參學して始めて得てん。(永平広録八卷一六右)

これは生理活動を契機として流至しない、つまり、生命活動の現象している、生活以前の自然の事実こそ、父母未生己前の真実であることを示しているのである。

いずれにも流されることがあつてはならないので、道元禪

師は「第二念」は申すに及ばず「第一念」にも「無念」にも流されることを諦めている。かくてこそ、始めて黙照に徹底することが出来るのである。かく徹底するのが坐禪の行の実態であり、かく成仏が行ぜられるのであつた。故に黙坐が無所得・無所悟に行ぜられなければならなかつたのである。したがつて黙坐には終着駅はなかつた、故に無反応といったのである。

九

看話禪においては見性を意識しているが、黙照禪の立場に

おいては、それは一体何を意味しているのであらうかをみてみよう。先ず見性の語の原典とも見るべき六祖坦經について考察して見るに、

猶お大海の衆流を納めて、小水大水合して一体となるがごとき、即ち是れ見性なり。(燉煌本鈴木校訂二八頁)

この大海は前述來述べてきた大自然の事実、即ち父母未生己前の事であることは申すまでもないことである。小水・大水

とは諸般の生活活動である、この諸般の生活活動も、結局は大自然の事実の中のものであつた。かくて小水・大水が本来の自己に還帰することを六祖は見性といつたのである。つまり仮道修行の基準を、かく示したものであつた。更に六祖坦經は、

智慧を用つて觀照するということは、一切法において取らず捨てざることなり。即ち見性にして成仏道なり。(同本二六頁)。

と言つてゐるのは、小水・大水が本来の自己に還帰することが、この「智慧を用つて觀照すること」であつて——これは見るものと見られるものとの関係ではない——いつ如何なる場合でも、即ち一切法において、個人的作業である取捨が行われないことである。そしてかくあることが、見性成仏道であると言うわけである。これでは正に黙照坐禪の無所得無所悟の実態である。故に

我れ本元は自性清淨なり、心を識り識心、見性すれば、自ら仮道を成するなり(同本一九頁)。

といつてゐる。本来の自己を自性清淨といつてゐる、この自性清淨の事実は「心を識る」ことによつて実証されるのである。この「心を識る」ことが見性であつて、そうすることが仮道を成することであるというわけである。ここでも前述と同様に「識る」は個人の作業であつてはならぬ。何故ならば

対手の心がそれの対称となるものではない。即ちそれは識の母体であったのである。その個人の作業でないということは

とであろうかは、世の批判に一任したい。

この場合の「識」は現実的には個人の作業であっても、それの本来の姿は心であつたのである。故に「心を識る」（識心）は「心を識る」ではなく「識は心なり」であつたのである。

心は元来自性清浄の心であつて、それが本来の自己の実態であつて、前述にあるように不取・不捨があつたのである。故にこの場合は、不取・不捨の識でなければならない。つまりこの識心は黙照坐禪の実態であつたのである。故に黙照坐禪が見性であり、成仏道であつたのである。ここで馬祖門下の特異な存在であつた大珠和尚慧海が頓悟要門の中で

問う云何が見性を得ん、師曰く見は即ち是れ性なり。性無くんば見ること能わず（下巻十八・九）。

と云つて前述來の坦經の見性の意味を忠実に正しく伝えていけるのに注目したい。つまりこれによつて原始禪宗ともいう可きこの時代の禪風の傾向を窺うこと出来るのである。黙照禪は人間性を超えたところに学得するものであるからして、一朝一夕に小器用に出来ることではない、これにはどうしても正師の伝灯を必要とするものである。大慧禪師時代にも、その法燈が消えかかりながらも続いていたのも、伝灯の力であつた。かくて我々は仏法の正しいあり方は、黙照禪でなければならぬと思う。かく学ぶことは果して宗我のなせるこ