

# 非思量について

原田弘道

## 一

従来禅の悟りもしくは禅体験の客観的具体的研究はいろいろなされているが、心理学的立場からの研究もその一つで、現在盛んに行われている。その研究方法として大別すれば、文献的研究<sup>(1)</sup>と実験的研究<sup>(2)</sup>である。

今、特に文献的研究についてだけで云えば、佐久間氏や二三人を除けば、ほとんどが公案禅についてである。たまに非思量に言及するがあつても、道元禅と公案禅が区別されずに、同一のものとして扱われている場合が多い。これは

禅学を専攻する者として無視できない重要な問題である。そこで、われわれ心理学に不案内の者が公案禅と道元禅の心理的様相の相違についてとりあげるのは、いささか無暴な感がないでもない。しかしこれは昭和三十八年教化研修所における宗教の合同研究の際から着眼していた問題で、自分なりに解決しておきたいと思っていた。そこで初めての試みであ

るので、問題提起という意味で愚見を述べ、大方の御叱正を仰ぎたいと思うのである。

まず公案禅に対する二三の見解を通して見ていただきたいと思うが、より具体的な理解を期するため、便宜上いくつかの心理学の用語を借りて説明を試みる。しかしそれは非思量のすべてが心理学の対象になるということではなく、分別心のあり方を見ることによって、非思量の世界がいかなる意味で心理学の研究範囲を超えているかを見る事も意図しているのである。

1 鈴木大拙博士『禪と念佛の心理学的基礎』黒田亮氏『勘の研究』『禪の心理』『禪の心理学』佐久間鼎氏『神祕體驗の科学』『禪と深層心理』入谷智定氏『禪の心理学的研究』安宅孝治氏『禪の心理』『重ねて悟道の心理について』岸本英夫博士『宗教心理学の問題としての禪と念佛』『宗教神秘主義』佐藤幸治氏『心理禪』『禪と心理学』等。その他京都大学『ブシコロギア』所収の論文。外国の学者では、フロム『禪と精神分析』C.G.

Jung. Psychology and Religion. H. Kelman, Eastern influences on Psychoanalytic thinking. W Van Dusen, Zen and Western Psychotherapy. Thomas Hora, Tao. Zen and Existential Psychotherapy. ジャーマン田「禅と精神分析—特にヨンダ心理に着目して—」等がある。

2 東京大学、笠松章教授グループ 九州大学、秋重義治教授グループ 京都大学、佐藤幸治教授グループ等の研究がある。

3 佐久間鼎氏『神秘的体験の科学』十八頁以下 恩田彰氏「禅と創造性—禅とカウンセリングとの関係を中心として—」(印度学仏教学研究二七号)「坐禅の心理学的特徴」(印度学仏教学研究二九号)

4 抽稿「新興宗教信者の性格的特徴について」(教化研修六号三三一頁—四一頁)

## II

公案禪について、まず鈴木博士の『禅と念佛の心理学的基礎』ならびに『禅による生活』によつてみれば、公案禪において悟りに至るプロセスを、探求、工夫、成熟そして爆破とこのような過程をふみ、心理学的には集中、蓄積、放下といふ階梯を経ると述べている。黒田氏はこれを形式において試行錯誤的学习法と見て いる。

公案を工夫するには東福寺の開祖聖一国師が、法語の中に、千尺の井の底に墮ちたるが如く、朝より暮に至り、暮より朝に至

るまでも、千万の思案分別、ひとくに只はれこの井を出でんことを求むる心のみにして、更に一念なし。

と云つてゐる如く、意識面が十分に唯一つの考え方によつて占有されることが悟りの前提条件として絶対不可欠とされるのである。これによつて知性的働きの限界を知らしめて、意識の集中、精神的緊張をはかり、その極において、意識は直ちに無意識に通じ、「無意識」はそのまま意識面へ飛び出して悟りを体験し、ここに禅の真理の直覺が達成されるのである。このように意識の集中に鍵が存するのであるが、鈴木博士は意識の集中は随伴的なものに過ぎないと見て いる。<sup>(7)</sup> 即ち修行者にとって、心的発展が意識の表面に現われてくる範囲では「疑情」が主要なものである。しかし、実際、持続的な意識集中によつて生ずる意識作用、即ち觀念、感情、意欲等知情意の一切を含んだ意味での意識作用の、それは純一化である。「何れにしても心境一致を伴う集中が一度成就されることはなくしては必然的に悟る最後の爆発に到ることはない」<sup>(8)</sup>のである。一般に神祕体験は意識が集中し尽して、一念が全意識を占領した時に、新しい未知の境地の体験が起る。これが神祕体験であり、禅体験も往々にしてこれあるが故に神祕体験として見られるのである。岸本博士は『宗教神祕主義』<sup>(9)</sup>で悟りを神祕体験として扱つて いるのである。

き出すことは容易なことではない。普通、高度の意識集中の状態を持続させていると、それを妨害する種々な心理的障碍が起つてくる。いわゆる努力に対する反作用の働きであるが、そこで、公案の特殊な形に導かれて起る「疑情」が意識集中の原動力となつて働くものと思われるるのである。<sup>(10)</sup>しかし意識にあらわれるのは公案に対する疑情で、修行者は大疑を現前することが公案を破る所以と考えるが、それが心理的には意識集中を強化する機能を持つのである。

そしてこの疑情について、白隱禪師は、

若し人大疑現前する時、只四面空蕩々地、虛豁々地にして、生にあらず、死にあらず、万里の層冰裏にあるが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て、分外に清涼に、分外に皎潔なり。癡々果々坐して起つことを忘れ、起つて坐することを忘る。胸中一点の情念なくしてただ一箇の無の字のみあり。恰も長空に立つが如し此の時恐怖を生ぜず、了智を添えず、一気に進んで退かざるときんば、忽然として氷盤を擲撻するが如く、玉樓を推倒するに似て、四十年来未だ曾て見ず、未だ曾て聞かざる底の大歡喜あらん。<sup>(11)</sup>

と云つてゐる。『禪家龜鑑』には、大信根、大疑情、大憤志の三要が説かれているが、いまいう疑情は、悟る直前の最後の大疑情に当るもので、知的懷疑や倫理的懷疑と異つて、觀念、感情、意志のすべてが疑である。それは全身的な疑で、自分自身が疑そのものになることである。

そしてその後に、最後の心的隆起がある不知の領域から突出してくるのが悟りで、これは言説や推理を超えて、意識の限界を超脱した処に別生涯があることを知ることである。換言すれば「無意識」が意識の上におどり出る所に得られるのが見性の心理である。そしてその悟りについては『禅による生活』では、

悟りは動的直覚と定義してもよいであろう。心理学的に云えば、悟りは超意識（super-consciousness）である。あるいは「無意識」（unconscious）である。けれども、この無意識は心理学的に考えられる無意識とは同一視すべきではない。悟りの無意識は創造以前の神と共にある。それは実在の基礎に横たわるものであり、宇宙的無意識である。この無意識は形而上学的概念であり、悟りを通してのみ、われわれは無意識を意識する。<sup>(12)</sup>

と述べている。

こういつた考え方を受けついで、分析心理学のユングやネオフロイディアンのフロムも、悟りを無意識の解放、抑圧の除去、あるいは浄化という風にとらえている。

ユングは意識と無意識（個人的無意識と集合的無意識）を対立させてそれぞれに特殊な内容を持つた人格として見ていく。<sup>(13)</sup>そして意識の世界が不可避的な障害と限定が存するのに對し、無意識はあらゆる心理的因子の不可視的全体性であり、坐禅の行と公案によつて過度に意識を集中し、人間の本性が

その本来の統一性において体験されるのが悟りであるとしている。即ち悟りの本質を「全体性の体験」と解釈しているのである。<sup>(15)</sup> 結局彼は集合的無意識の意識面への出現という風にとらえているのである。<sup>(16)</sup>

フロムは意識と無意識を、主観的に気づいている部分を意識、気づいていない部分を無意識という機能的な見方で説いているが、なお意識面を虚構的な仮りの自己、無意識を真実の自己というネオフロイディズムの立場に立つのは当然のことである。

意識は社会的型を与えられた経験の小さな部分を表わすに過ぎないと見、<sup>(18)</sup> 無意識は宇宙的人間の豊かさと深さを持つたものとして捉えている。<sup>(19)</sup> したがって意識の虚構を打ち破ることによって、つまり抑圧を除去することによって、無意識を意識的にすることができるるのである。即ち意識の制約的動機から脱却するのが悟りで、それは人間の普遍性という単なる観念をこの普遍性の生きた体験に転換させることである。<sup>(20)</sup> そしてその悟りはフロムからすれば、抑圧の度合を少なくし、それによって現実の小児的歪曲、影像の投影、觀念化を減ずることである。<sup>(21)</sup>

この非抑圧状態は人間が再び直接的な歪曲されない実在を把握し、子どもの單純さと自発性とを獲得する一つの状態である。<sup>(22)</sup> これは疎外、知性の発達の後の、より高次の純真さへ

の復帰で、人間が純真さを失った後においてのみ、これは可能である。<sup>(23)</sup>

以上によつて見るに、まず鈴木博士はフロイト的立場への接近がうかがわれる。ユングやフロムは、フロイトの無意識から意識への変革の原理を究極の結末まで押し進めて、悟りの概念へ迫ろうとしていることがわかる。<sup>(24)</sup> しかし無意識の捉え方について、鈴木博士は形而上学的宇宙心を、ユングやフロムは形而下的意味に止まっている。そしてまたユングやフロムが捉える悟りの概念は、懺悔や告白と同一の心理的機能と意義をもつものと理解されやすいのではないかということである。<sup>(25)</sup>

前述の如く、彼等は意識と無意識を区別するアトミスティックな立場に立つ。したがつて無意識論における意識的精神現象の軽視を伴う。また心的決定論によつて、悟りを「完全な安心と恐怖のないこと」<sup>(27)</sup> というフロムの言葉に代表されるように、固定的持続的な心的状態として捉えている。更にユングが、「悟りが本物かどうかは重要な問題ではない。悟りを得ている人、または悟りを得たとしている人はいづれもとにかく悟りを開いたと思つてゐる。たとへ嘘を云つてゐにしても、その嘘は精神的事実であろう」と述べてゐる如く、主観的心理主義の色彩が強い解釈がなされているのである。

2 鈴木大拙博士前掲書七七頁。

3 黒田亮氏「禪の心理学」(『禪の概観』八九頁)

4 L. E. Shaffer, *The Psychology of Adjustment* 1936. 250~

5 『禪門法語集中卷』四二二頁<sup>o</sup>

6 鈴木大拙博士前掲書七九頁。

7 鈴木大拙博士前掲書一三五頁。

8 鈴木大拙博士前掲書一三五頁。

9 岸本英夫博士『宗教神秘主義』四七一五一頁。竹中信常氏

『宗教心理の研究』三六七頁。湯浅泰雄氏『宗教と人間性』一  
六七頁。

10 岸本英夫博士「宗教心理としての禪と念仏」(『宗教研究』第  
十四卷第三号一四一頁) 参照。

11 『遠羅天釜統集』(『丘隱和尚全集』卷五 一三三一頁)<sup>o</sup>

12 続藏一ノ一ノ一七ノ五、四五七頁右下。

13 鈴木大拙博士『禪による生活』(鈴木大拙選集迎卷一卷 一  
八頁)。

14 ハンク『現代人のための禅』(柳橋・江野訳 一一一頁) 参照。

15 C. G. Jung. *Psychology and Religion*, 浜川訳『人間心理  
の宗教』七七、八十頁。

16 C. G. Jung. Forward to Suzuki, *Introduction to Zen  
Buddhism*. 1956. p. 15.

17 ハーラム・ハロウ「精神分析学と禪仏教」(『禪と精神分析』  
一七二頁)

18 ハロウ前掲書一九〇頁 ハロウ『自由からの逃走』宮城音弥

記七三一頁。

19 ハロウ「精神分析と禪仏教」(『禪と精神分析』) 一九三一頁。

20 ハロウ前掲書一九一頁。

21 ハロウ前掲書二三一頁。

22 悟境がよく子供の心に喻えられるが、執着心がないのが似て  
くるだけだ、内容は全然異なる。

23 ハロウ前掲書二三七頁。

24 E. Fromm, *Psychology and Zen Buddhism*(*Psychologia  
vol. II. No 2. p. 98*)

25 ibid p. 94.

26 R. Woodworth, *Contemporary Schools of Psychology*.  
p. 156.

27 ハロウ前掲書二三一頁。

28 C. G. Jung., Forward to Suzuki, *Introduction to Zen  
Buddhism* 1956 p. 15.

### III

それでは道元禪における非思量は、いかなる意味で公案禪  
の悟りと違うかが問題となる。この非思量の語は、衆知の如  
く、葉山と僧との問答において、坐禪の際の意識のあり方を  
示した言葉である。

藥山大師坐次、有僧問、兀兀地思量什麼、師曰、思量箇不思量  
底、僧曰、不思量底如何思量、師曰、非思量<sup>(1)</sup>

これは道元禪師の立場からは、思量の断絶、思量にあらず、という意味に受取るべきでなく、非の思量、脱落の思量、不染汚の思量ともいうべき性質のものであることが、『正法眼藏坐禪箴』卷本文ならびに諸註釈書によつて知ることができる。

この非思量を形而下的な意味に捉えて<sup>(3)</sup>、坐禪によつて無意識的な状態、即ち無念無想になることであるとすれば、誰にしても恐らく不可能に近いであろう。なぜならば、思うまいと決意すれば『啓迪』も「思うその念が矢張り心意識の丹瘤になつて決してやまるものではない」と云う如く、意識は転動して止まないのが本性だからである。即ち意識をもつて意識を追えば、「努力に対する反作用の法則」によつて、いわゆる精神交互作用によつて、ますます煩惱妄想に執着し、葛藤を深めるようになるのである。したがつて非思量というのは、この精神交互作用が全くくなつた意識活動ということができるよう。それは具体的には、すべての観念・感情・意欲等の意識活動を抑えたり、求めたりすることなく、生滅去來に任せきることである。これらは本来無自性であるから生滅も意識作用の一種に過ぎないし、菩提も同じく意識作用以外のものではない。ただ菩提とは意識活動は依然として存しながら執着我執が脱落したものをいうのである。これは煩惱と

菩提が実体的に存するのではなく、一心の作用としてあらわることを意味するもので、心理学的に云えば、ユングやフロムと違つて、意識、無意識を固定的に区別して見ない立場と対応すると云えよう<sup>(6)</sup>。

この生滅去來にまかせきつた時の意識は、つまりなりきりの意識には執着がなく、觀察され、概念化されることなくして、主觀と客觀が一枚の世界となるのである。即ちそこには、歪曲もなく、知的反省による干渉もなしに、実在の直接的全体的把握となるのである。非思量というのは従来の知的分別心で事實を規定し、あるいは変化させようとしていた迷妄を打破して（不立文字）、外界と自己、客觀と主觀、理と事等が一致し（教禪一致）、事實そのままになり、言語や觀念を離れて両者の區別を自覺しないところの意識活動と云うことができるよう。「現成公案」の卷に、「諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覺知することをもちい<sup>(7)</sup>」とあるが、この消息を物語るものである。

次にこの非思量は兀坐に現成するもののみを云うかどうかが問題となる。「坐禪箴」の

いわゆる非思量を使用すること玲瓏なりといへども、不思量底を思量するにはかならず非思量をもちいるなり<sup>(8)</sup>

を「私記」では蒲団上のことと見て<sup>(9)</sup>いる。これによつてみれば、「妙修を放下すれば本証手のうちにみてり」と云えても、

それは証の位にとどまるもので、「本証を出身すれば妙修通身におこなわる」<sup>(10)</sup>という本証の実際的な活用面がなくなってしまう。そこで「聞解」は非思量の使用を、「日用の左使右使」<sup>(11)</sup>と日常四威儀の上に見、『啓迪』は「蒲団上の思量」がみな非思量だから、日用光中の思量もみな非思量じや」と、兀坐だけにとどまらず日常生活全般に亘つての一切の思量の働きを指していることが分るのである。<sup>(12)</sup>

では従来、非思量が「如何思量」あるいは意識の純化<sup>(13)</sup>といふ風に説明されてきたものであつたが、日常生活においていかなる働きをいうかが問題となる。

悟つても悟りにおらず、悟りくればくるにまかせ、迷いくれば来るにまかせるという無常即仏法の一面と対立して、住法位の面の着目が必要となる。なぜならば無常即仏法という場合、一步誤れば現実逃避となり、あるいは念を収めて「胸襟無事なることを得ること」を能事として、小乘の学者にも劣るようになるからである。『山水経』卷に『大宝積経』の語をとつて、「仏言、一切諸法畢竟解脱、無有所在、しるべし解脱して繫縛なし」といへども諸法住位せり<sup>(14)</sup>とある如く、住法位の仏法の用心は、而今の現実を置いてはどこにもないことが強調されるのである。これを意識の側から見れば、「大悟」の卷に、

令我念過去未來現在、いく千万なりとも今時なり、而今なり。

人の分上はかならず今時なり<sup>(17)</sup>

と過去も未来も共に而今の意識において成り立つのである。即ち現在意識は否定すべからざる所与の絶対事実として受取らざるを得ないのである。そして意識は意識のままに、実践に当つては、普遍的な命題の形で立言しないし、またそれに従つて行動しないということである。即ちそれは吾我のはかりを捨て、また新たな主観的基準、仮説、前提を立てずに、無条件的に法に隨順するという絶対隨順行となるのである。<sup>(18)</sup>

これは自ら生きることによつて他を生かす世界ではなくて、他を生かすことの中に、かえつて自己の生きる世界を見出すのである。そこには自己を先とする立場を捨て、あくまで他を先とし、自己を軸とするところに自己の世界が開かれるのである。<sup>(19)</sup>

このことは自己の觀念、感情、意欲がいかなる状態にあっても、それを作為的に、求め、厭い、押えることなく「応無所住而生其心」にして、ただそれになりきつて行じていくのである。それは予期考慮や価値の感を没却し、倫理学的に云えば當為の意識が消失して、ひたすら事実に従つて現在なすべきをなしていくだけである。その際機能的には意識が行に解消する面が存するが、不染汚の仏行は意識を解消させるための行ではないのである。従つて客観的には適応性が高まると言えても、それが本旨ではないのである。<sup>(20)</sup>

これを自己の心理面から云えば、自分自身にとつて望ましいことを追い求めず、都合の悪い事や不快なことを抑圧したことである。<sup>(21)</sup>これは意識に対する無意識の分極性の構造の破壊を意味する。また一切の内面的擬態をしてることである。従つてもつともらしい理窟をつけて自己の本心を誤魔化したり、弁解したりする合理化の機制<sup>(22)</sup>や自欺の機制はなくなる。そこには自己の抑圧を客体に投射することもなく、観念化の必要もなくなるのである。また責任転嫁や逃避といったこともなく（換言すれば深信因果ということがあるが）、あらゆるものがあるがままに見るという受容に対する開放性の態度が確立することだといえよう。しかもそれは初中後一貫して強為にあらず云為の働きとなるのである。不染汚の行あるいは只管打坐とはかかる意識活動の上に現成するのであって、「平常心是道」は主観的心理主義とは全く趣きを異にしているのである。

ここにおいては抑圧を除去すべき行為は不必要であり、除去すべき抑圧も、意識にのぼすべき無意識も存在しないのである。

1 大正五一三一〇

2 『正法眼藏註解全書』卷四、六五頁以下『正法眼藏啓迪』中

卷五〇六頁以下。

3 この立場からの論考に、高橋賢陳博士『道元の実践哲学構造』

がある。三七九頁以下。

4 西有穆山禪師『正法眼藏啓迪』(坐禪箴) 中巻 五一〇頁。

5 面山師は「慮知心と菩提心と二つは無けれども、其間に修証がある。慮知心をそのまま取りかえずに菩提心とするのでは無い、たゞへば慮知心は没柿なれども、修証すれば菩提の甘柿となる」(正法眼藏發菩提心卷聞解、註解全書八巻一〇八頁)と兩者の関係を述べている。佐藤泰舜師『支那仏教思想論』二六六頁 樽林皓堂博士『道元禪の研究』一三七頁参照。

6 佐久間鼎氏「禪と深層心理」(『理想』No. 369 p. 20) 北村晴朗氏『適応の心理』八六頁。

7 『正法眼藏』岩波本 上巻八三頁。

8 『正法眼藏』岩波本 上巻三九七頁。

9 『正法眼藏註解全書』第四卷七三頁。

10 『正法眼藏』岩波本 上巻六六頁。

11 『正法眼藏註解全書』第四卷七二頁。

12 『正法眼藏』岩波本 上巻三九七頁。

13 『正法眼藏註解全書』第四卷七二頁。

14 博林皓堂博士『正法眼藏啓迪』(坐禪箴) 中巻五一六頁。

15 衛藤即応博士『宗祖としての道元禪師』二六九一一七一頁  
頁参照。

16 樽林博士前掲書一五四頁。

17 『正法眼藏』岩波本 上巻一一一頁。

18 『正法眼藏』岩波本 上巻三九四頁。

19 18 中村元博士『東洋人の思惟方法』二四四頁。

『正法眼藏』岩波本 下巻一四〇頁参照。

- 20 佐藤幸治氏『心理禅』一一一四頁 安宅幸治氏「禅の心理」(九州大学『精神年報』第十四輯四五八頁) G. W. Allport. Personality : A Psychological Interpretation 1937. p. 49 参照。
- 21 S. Freud. Vorlesungen zur Einführung in die Psychanalyse, Gesammelte Schriften 1918. 丸井清泰訳『精神分析入門』下巻六八頁以下参照。
- 22 R. S. Woodworth. and D. G. Morquis, Psychology p. 387

## 四

前述の如く、道元禅においては分別意識は流れるにまかせある。したがつていかかる意識があつても邪魔されることのない能所一元の本然のあり方に安住する所に悟りが現成すると言えよう。即ち迷の時は迷になりきり、悟の時は悟になりきる以外のあり方はないからである。一方公案禅は自己の問題意識あるいは分別意識を公案に置き換えて、意識をこれに集中し<sup>(1)</sup>、したがつて他の観念を必然的に押えつけることによつて、分別意識を排除して悟りを求めるといふことができよう。即ち「無意識が意識的になるには、意識の側に特別の訓練を必要とする」のであって、その手段として坐禅と公案が用いられるのである。

これは原理的には公案禅と道元禅は、意識の集中と意識のなりきりの相違であり、前者は「抑圧の除去」に力点がおか

れ、後者は「抑圧しない」ことに力点がおかれるところ相違を見る事ができる。そして鈴木博士やフロムの言葉を借りて云ふれば、公案禅の悟りが「無意識の解放を意識すること」であるならば、道元禅の非思量は「意識の解放を行ふこと」だと云ふえると思う。しかしいずれも主観的には正信であり、共に安樂の境界に住するのである。そしてここに得られる安心、即ち自受用三昧は言詮不及意路不到の世界で、すでに心理学や科学の対象を超えて、全く宗教の世界の問題となるのである。

しかしながらこれは云うは易く行はるは難いことや、実存への究極の解答は思惟によつて決して与えられないことを知つた者にして、はじめて行ふことが出来ることもある。さればこそ道元禅師は無常を觀じて菩提心を発すべきことを強調されてゐるのである。

- 1 集中の形式に、機械的に将来されるものと不可避的偶然的に疑情の強烈化より結果するものの一一種ある。(鈴木博士『禅と念佛の心理学的基礎』一一五頁)
- 2 E Fromm, Psychoanalysis and Zen Buddhism.(Psychology 1959 Vol II No. 2. p. 92).
- 3 鈴木大拙博士前掲書一〇九頁、鈴木博士『禅による生活』(選集追巻第一) 一一九頁 E. Fromm, ibid p. 98.