

昭和前期における宗学研究(一)

——とくに青龍虎法師の宗学関係論攷の考察をとおして——

若 月 正 吾

昭和五十二年「宗学研究」において、「昭和前期における宗学研究序説」を発表し、「とくに青龍虎法師の宗学関係論攷の考察をとおして」、自分なりにその研究の姿勢を明らかにしたのであるが、今回はその本論ともいべきもので、そこに示された青龍師の第一の論文「道元禪師の宗教に於ける本質の様相」なる論文をとりあげ、その中心思想となっている「純粹行—坐禪三昧」を詳示したものである。

一 「純粹行」——「坐禪三昧」の意味するもの

さて、道元禪師の宗教の本質を「純粹行」——「坐禪三昧」と把握された青龍師は、次に「坐禪三昧」の追求において、さらに「三昧」そのものの詳究に移ってゆく。

まず「坐禪三昧」については、『眼蔵』より次の引文が見られる。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上

昭和前期における宗学研究(一)(若 月)

無為の妙術あり。これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなわち自受用三昧その標準なり。この三昧に遊化するに、端坐參禪を正門とせり。(弁道話¹⁾)

おほよそ西天東地に仏法つたはるといふは、かならず坐仏のつたはるゝなり。それ要機なるによりてなり。仏法つたはれざるには、坐禪つたはれず。嫡々相承せるは、この坐禪の宗旨のみなり。この宗旨いまだ単伝せざるは、仏祖にあらざるなり。……ここをもて、仏祖かならず坐禪を単伝すると一定すべし。(坐禪箴)

世尊つねに結跏趺坐を保任します。諸弟子にも結跏趺坐を正伝します。人天にも結跏趺坐をしへまします。七仏正伝の心印、すなわちこれなり。……初祖菩提達摩尊者、西来のはじめより、嵩嶽少室峯少林寺にして面壁跏趺坐のあひだ、九白を経歴せり、……初祖の命脈、たゞ結跏趺坐のみなり。(三昧王三昧)

引文に問題はないであろう。この種のものならいくら引用しても限らない。

そして師は、これを歴史的事実に繋げて、

道元禅師の『西来祖道我伝^レ東^ニ』⁽²⁾と言はれし祖道は、言ふ迄もなく坐禅三昧に外ならぬ。禅師が宋より帰朝せられての最初の御撰述は普勸坐禅儀であり、次いで弁道話であった。普勸坐禅儀は坐禅の儀式作法を中心にその実際の方面を説いたもの、弁道話は、坐禅の功德価値を中心にその理論的方面を明かしたもので、この両者に依って坐禅の実際と理論とが整備し、以て立教開宗の基礎が確立したのであるが、帰朝後の御撰述が先づ両著とも坐禅に関するものであった事は、禅師の宗教の軸軸が坐禅三昧に存する事を知るのである。⁽³⁾

そして、明らかに「禅師の宗教は三昧中心主義の宗教なり」と断定して間違いはない」と述べている。

道元禅師の宗教の本質を表詮する方法は種々あろうが、このように「純粹行」——「坐禅三昧」——「三昧中心主義」という体系的把握の仕方は、師独自の方法のようである。

宗学には各人会得した独自の表詮方法があつてしかるべきで、これなくして宗学の發揮はありえない。誰れもがついに同一の表詮に達しなければならぬ一般諸科学とは異つて、宗学には、たとえ同一真理を表詮するにしても、そのひと独特の方法が設定せられるべきで、かくしてこそ真理そのものの活潑々地の表顕が可能となる。

この点、「三昧中心主義」にその的をしぼった青龍師の宗学は、ここを原点として、それなりのユニークな性格を附与

され、展開してゆく。

なぜ「三昧中心」に的をしぼったのであろうか。いささか推究してみると、「坐禅」というだけでは、形式に過ぎ、内容を伴わない憾みがある。実践行の儀式作法を説示した「普勸坐禅儀」には、宗意の内容を盛り込む余地はあまりない。宗門では宗意の根本を坐禅におくというものの、「坐禅」を振り廻しすぎる弊がなくもない。すなわち内容のない坐禅を形式的に振り廻して、他を制する感がなくもない。宗学においても然りである。口を開けば道元禅師の宗教は坐禅を根本とするという。しからば、その坐禅の内容は何んなのか。という、その非思量底の表詮の困難なところから、ひたすら実践行の「只管打坐」を強調するのみで、坐禅の内容には深く立ち入らないことが多い。宗乗が実践的方面の強調のみで終り得る時代なら、これでもよいが、上述せるごとく西歐型の「学」の輸入にともなう「宗学」の成立要請があつたからには、ただに坐禅のみの実践的方面を強調するのみでは済まされぬ。

そこで師は、「純粹行——坐禅」から「坐禅三昧」へとすすみ、さらに坐禅の内容である「三昧」そのものの内容に立ち入ろうとする。この運びはオーソドックスなもので、「三昧」そのものの把握には、その前提として「三昧」そのものの体得が必要であることはいうまでもない。すなわち参禅弁

道の経歴をふまえたものでなければ「三昧」の味得は不可能であり、したがってその表詮も、これまた不可能である。われわれには、あえていえば参禅弁道の体験が、あまりにも稀薄である。戦前の宗学者には、まがりなりにもこれがあつた。生きた宗教体験から、生きた宗乗の実相を、そのまま会得しようとする姿勢があつた。戦前の宗学に関する論攷を見ると、それとなくこのことを実感するのである。宗学者の学的研究がもつ、宗教的な純粹性、尊厳性が感じられた。

したがって青龍師は、坐禅から生きた内容を喪わしめずに、三昧中心へと移るのであるが、この宗学の持つ機微を理會しなければ、宗学とは永遠に無縁の徒となろう。それは「純粹行——坐禅三昧——三昧中心」という単なる図式的推移ではない。坐禅を三昧へと深化せしめることによって、坐禅の生命を殺すことなく、これを「学」にまで昇華せしめるプロセスなのである。

具体的に論攷の本文について、これを見よう。

謂ふ所の坐禅は一般的には形式を意味し、三昧は内容を示す言葉で、前者は方法的意味を、後者は認識的形而上の意味を、かつのであるが、形式あつての内容、内容あつての形式であるから、両者は不離の關係に立つものである。従つて坐禅と言へば三昧の内容を包含するものであり、三昧と言へば坐禅の形式を荷負ふものである。その意味であろうか、禅師はこの両語の使用に就て差程厳格な区別は附せられて居ない。⁽⁴⁾

まず坐禅と三昧との相関關係を示して、両者を形式と内容との關係として把握する。

そして、道元禅師における坐禅三昧と、いわゆる禅定、禅那との相違を指摘する。禅定というのは、勿論、一般仏教教學でいう普通概念であり、それが三学六度等の修行の一部にすぎないことはいうまでもなく、したがって証道の証門すべつてというわけにはゆかない。そこで「禅那をもつて証道をつくすべからず」(仏道)、あるいは「禅那は諸行のひとつならくのみ」(仏道)、「禅那はまだ仏法の総要にあらず」(同)等の引用を『眼蔵』からおこなつたのち、次の「弁道話」の文を以て、これを締め括つてゐる。

いまこの如来一大事の正法眼蔵無上の大法を……六度および三学の禅定にならつていふべきにあらず。この仏法の相伝の嫡意なること、一代にかくれなし。……まさにしるべし、これは仏法の全道なり、ならべていふべきものなし。

まことに仏祖正伝の王三昧は「直証菩提の修行」(弁道話)であり、「驀然として尽界を超越して、仏祖の屋裏に太尊貴生なる」(三昧王三昧)ものであり、単なる三学六度中の一部份たる「禅定」と異なるのはいうまでもない。

このことは換言すれば、宗門における坐禅の絶対的価値を主張するものであり、それが教宗一般を抜いて、いわゆる「禅定」を逆に相対的価値にまで貶することを意味する。宗

乗はこれによって立するものである。道元禪師が、あえてまぎらわしい禅定、禅那を、坐禅三昧の意味に用いなかったのは当然で、かの宗蹟の禅苑清規中の『坐禅儀』では「禅定」の語が用いられてあるのに、これに倣った『普勸坐禅儀』が、それをオミットしているのは証左ともいうべく、この点明確な意識が道元禪師に存したことが理解される。

なるほど「禅定」は、「他の行法の力を待たずしては独立的に直証菩提を成就する事は不可能であるから、それ自体として証道を尽さないのも明かである。」⁽⁵⁾

が、といって全然両者が関係ないというのではない。むしろ禅定の発達が、祖師禅を展開せしめたと見るのが一般仏教史的な解釈で、両者は互に排斥しあうものではなからう。けれども、正伝の仏法として絶対的価値を附与されている宗門の坐禅を高調するときには、これが主体であり、爾余の諸行はその陰にかくれてしまう。宗学においては、ややヒステリックにさえ「禅定」を相対的価値しかないものとして、これを排除する。

仏教教理史一般からは、両者にそれほどの距離はないかに見えるが、宗学となると、両者はあたかも相い容れざる異質のものもの如き観を呈してくる。

どうしてそうなるのか、これは宗学が、すべてを自己の思想信念にかけて、絶対的な価値体系を目差すことによって、

形成されるからである。「禅定」と「坐禅三昧」とのちがいは、両者の間に歴史的に緊密な関連を認めることではなくして、「禅定」と「坐禅三昧」とのあいだに、相対か絶対かの信仰価値体系を弁別するにある。

したがって、一方に絶対的価値を認めれば他は相対に貶せられる理で、ここに同じ「禅定」と「坐禅三昧」を比較対照するにも、歴史的考察と異った、宗学として、独自の立場があることを忘れてはならない。

該論文は、如上の「禅定」と「三昧」との比較弁別をころみたのち、しだいに「三昧」そのものの内容に入っていく。

この点、道元禪師の宗教の本質を坐禅に措くよりも、その内容たる「三昧」におく方が思想的に深化してゆくことを意味して興味ぶかい。また本論文の特徴も、ここにあると思われるので、やや詳しく究明してみよう。

この三昧の証道の過程並に結果の全体性を具体的に検討する事に依って禪師の宗教の本質の様相を窺ふ事が出来、加へてその宗教的価値をも明かにする事が出来るのである。……(中略)

禪師は三昧を全体性を持つ最高価値態となすのみならず、証道の過程や結果を具体的に説示して、その全一的様相や教行証統一の姿を明確ならしめて居るので、これは禪師の宗教の一つの特色であると見ていいであらう。⁽⁶⁾

これを以てみるに師は、三昧を道元禪師の宗教の本質の最

高価値態となし、この三昧を修証するプロセスならびに具体的結果の全体を究明し、その教行証を統撰した全一的様相を把握せんとした如くである。

用語に、当時流行した「西田哲学」的傾向が目立つのが、現今からみると多少気になるが、昭和前期のこの時点では、日本思想界そのものが「西田哲学」の影響をなんらかの形で受けていたことを思うと、やむを得ないことかも知れない。

要は、これら哲学的思考によって、宗学の内容が明確になればよいのであって、この点、本論文は、当時流行の哲学用語が使われているに比して、それほど内容的には哲学臭はない。さすがである。

が、次の如き一文にふれると、やはり師も、当時の時代的影響を受けた宗学者のひとりであったことを、今更の如く痛感する。

証道の過程は方法論的認識論的方面の宗教的価値を示すもので、相対的差別的なる個体を解消して絶対的一元的なる全体的境地を実現し、真に個体を全体として生かすことを語るものであり、証道の結果は形而上学的方面の宗教的価値を明すもので、全体的境地に立てる統一態が絶対者として一切の仏菩薩群生を統一し指導し、一切の教行証を創造し統一する最高の価値態である事を語るものである。⁽⁷⁾

用語ばかりでなく表現にも生硬なところがあり、言わんと

しているところは解るが、いかにも難渋である。

これを師と同学であった樽林皓堂博士の戦後の労作、『道元禅の研究』、におけるが如き洗練された、平明かつ流麗な表現にふれると、まさに隔世の感に打たれるのは私ばかりではあるまい。

やはり宗学の研究だけは、歳月をかけねば円熟しない。いたずらに歳月を経るだけなら意味はないが、熱烈な求道心にもとづく精進と加えて歳月の重みが、いかに宗学を円熟せしめるものか。思い半ばに過ぎるのは、あえて私ばかりではないと思う。

いささか横道に逸れたが、昭和前期の宗学研究のムードを知らない現今の若い方々には多少参考になるかも知れない。

〔註〕

- (1) 「正法眼蔵」からの引用文は全て道元禅師全集（大久保道舟編）によって引用することにする。
- (2) 西来祖道我伝_レ東。釣_レ月耕_レ雲慕_レ古風。世俗紅塵飛不_レ到。深山雪夜草庵中。「永平広録第一」曹洞宗全書。
- (3) 「道元禅師研究」(二六四～二六五)
- (4) 同書(二六五)
- (5) 同書(二六六)
- (6) 同書(二六七)
- (7) 同書(二六七)

二 「三昧」の意識内容について

かくして「三昧」すなわち坐禅の意識内容へと入ってゆくのが、該論文一四⁽¹⁾でいよいよ核心にふれてくる。

まず、この三昧の境地を、かの『普勸坐禅儀』における「非思量」に求めるのは肯ける。が、その具体的なすがたを解明するとなると容易なことではない。そこで有名な薬山と一僧との問答を出して、具体例に即しつつ、その内面の意識を追求する。これ以外に、体系化を排した禅的真理表詮の方法はあり得ない。

この非思量の語は薬山と一僧との坐禅の意識状態に関する問答の結論的言葉であるから、先づその問答に就て参究する。

薬山弘道大師坐次、有僧問、兀々地思量^{ムカ}什麼^ニ、師云、思量^{ムカ}簡不思量^{ムカ}底^ニ、僧云、不思量底如何思量^{ムカ}、師云、非思量

この話頭を理解するに注意すべき二つの事項がある。第一、この一僧の「兀々地什麼をか思量す」、「不思量底如何が思量せん」の質疑は問処道得にして、質疑しながら既に兀々地の意識内容を語って居るのである。既に道得して居る上から見れば、「什麼」と「如何」の二概念は内容不明を意味する概念ではなくして、それがそのまま、絶対的全一的意識を示して居るのである。第二、ここに於ける思量、不思量、非思量の三つの概念は文字通りの思量すと云う相対的の思量、思量せずと云ふ思量の停止、思量に非らずと云ふ思量の否定の意味に解すべきではない⁽²⁾。

話頭の拈提ともなれば、宗師家の面目躍如というところで

あろうが、宗学者の解説となると、はなはだ歯切れが悪い。理解の前提条件として二つを挙げる。第一に、質疑である「什麼」も「如何」も、ともに絶対的境地を示していること。第二に、「思量」「不思量」「非思量」も、通常いう思考する概念ではなくして、やはり絶対的意識の意味に解すべきことである。

この辺から行論は、かなり哲学的となり、さらに心理的と言えなる。これは注意すべきで、師の用語を見ると、三昧の内容を、かなり意識的に表現しようとする意図が見られる。

「三昧の絶対的意識状態」などが、その例である。

なるほど坐禅の内容たる三昧は、これを意識面から取扱かう以外に、より深い解明の方法はないわけであるが、心意識の分析を詳しく試みる唯識説ならいざ知らず、これを全体的に生きて把握しようとする禅の立場からは、三昧の意識的説明は困難をきわめることとなる。次の如くその表現か晦渋となるのは避けられない。

然しこの絶対的意識は相対的意識から一転して現成し来るのではない。相対的意識を破壊し尽した絶対無心を根拠として構成せらるるのである。この絶対無心がここに言ふ不思量であるが、その無心は意識の全面的停止とは意味が違ふので、意識面に浮動する主客対立の相対的觀念の破壊された全く妄想分別なき純粹意識を言ふのである。かゝる絶対的純粹意識なくしては絶対的全一的意識は構成されないのであるから、不思量と思量とは絶対に離る

可らざる関係にある。この不可分関係に於て両者が抱き合つて居る『不思議にして思量』の意識状態が非思量に外ならぬ⁽³⁾。

解説の必要はないであろう。要は、不思議と思量との相関関係を、いかに意識面から論理的に説明しうるかにある。いかほど巧みな論理的説明も、そこに論理の限界がある以上、転じて次の如き話頭を掲げて、これを活写する以外にない。

有僧問、兀々地思量什麼。『兀々地の思量は全一的意識（什麼）でありませう。』これは兀々地の意識状態を問処道得して居るのである。

師云 思量箇不思議底『その全一的意識が箇の純粹意識に外ならぬ』。これは兀々地の意識状態を純粹意識から示し、且つ又全一的意識が純粹意識を根拠とすることを暗示する。

僧云、不思議底如何思量『その純粹意識が全一的意識でありませう。』⁽⁴⁾

これは古来の話頭をかかげての拈提であると同時に、その意識内容の論理的説明でもある。いふなれば宗乗と宗学との接点は、この辺に求める以外に方法はないであろう。如上の引文が、その理想態だと勿論言われないが、何人もその力量の範囲で、これを試みていることにはかわりはない。

ともあれ、師は次文を以て上来の行論を括っている。

一僧は飽迄兀々地の思量を全一的意識で問処道得するが、ここでは薬山の答が完全に生かされて、不思議を根拠とせる思量が語られて居るが、これで『不思議にして思量』なる兀々地の意識状

態が整備して示された。

師云、非思量。『その不思議而思量、それが兀々地の絶対的思量である。』これは不可分関係にある不思議と思量とを統一しての答である⁽⁵⁾。

が、ここまでが宗乘的表現であつて、次の引文の如く、さらにその内容を現代的に考究するとなると、いささか時代めいてくるのである。宗乘の表現は、あくまで純粹に宗乘的用語をもつておこなうべきか、たとえ学と呼ばれる宗学の立場からこれをおこなうにしても、あくまで宗乘的表現の範囲にこれを止むべきはむづかしい問題である。

斯く見來る時、この非思量は多分に弁証法的意味を持って居るので、相対的思量を否定し、更に不思議を否定し、高次の不思議と思量とを内含統一するものなることを意味しているのである⁽⁶⁾。

当時流行したヘーゲル弁証法の影響か、いな直接には「西田哲学」的表現といった方が適合するであろう。

なるほど、かかる正—反—合の弁証法的止揚過程をもつて、上来拈提した話頭の内容を説明するのは容易であり、この頃としては普通にとられた方法で、別にめづらしいことでもない。が、安易に弁証法的思考を禪の話頭に適用するには問題があり、戦後はとくにその粗雑さが指摘されている。川田熊太郎博士の日頃言われるとおり、仏教の真理は、やはり仏教用語をもちいて充分に表詮できるのであり、なにも弁証法を使う必要がどこにあるか。再思する要があるか。ことに

西欧思想の発達の中で育まれた弁証法には、それなりの西欧的思考の制約があり、とてもそのまま東洋思想の極地である禅の拈提にまで適用できないことは、つとに哲学者側からの専門的批判として存したのである。

この点、西洋の論理を、弁証法をも含めて、縦横に駆使した「西田哲学」を瀟過してはなしなら、問題は別だと言い得ようが、これとて西欧思想に対する「西田哲学」的うけとり方が前提となつていたのであつて、やはりそれなりの制約があることは免れない。

昭和前期の宗学者たちは、上掲の青龍論文にみるごとく、弁証法をはじめ、ハイディッカー、ヤスパース、はてはフッサル等、その時代の主流哲学を使って、おのれの宗学思想の表詮を現代的ならしめ、かつ深化しようとした。この点、青龍虎法師は、その傾向が最も少ない宗学者として貴重な存在ともいえるが、それにしても、この程度の表現はやむを得なかつたようである。他は推して知るべきである。

もちろん、それはあながち悪いことではない。宗学にも時代的表現が要請されるし、時代思想の影響を宗学者もまた遁れることができないとすれば、かかる時代の流行思想を籍りての表詮は、また当然のことであるし、それなりの意味も持っていると思われるのである。要は、いかに使用する時代思想をより深く理解していたかが問題なのであつて、適用自体

が悪いというのではない。ただ皮相的に時代流行の思想を、伝統宗学に適用することだけは許されないと、いうことである。これは、そのまま現今の宗学思想表現の問題として、宗学者たちに当てはまることであろう。

かく考へると、昭和前期の宗学者たちは、真に弁証法を理解して、これを使用していたか疑問の余地がある。その証拠に、戦後ドイツ観念哲学の衰退が急速に我国に訪れると、これらの用語は次第に姿を消し、現今では時折使われる程度に過ぎぬからである。

したがつて上掲の文につづく次の引文は、あくまで宗乗用語の範囲での表現で、この方がすなおであり、かえつて理解し易い。

非思量が不思量而思量を内含するものである事は禅師の坐禅箴に示されている。曰く『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、非思量にたれあり、たれわれを保任す』と、ここに『たれ』とは『不思量底を思量すること』を指し、『われ』は『非思量』を意味する。されば非思量の内容が『不思量底を思量する』事にあるのは明かである。ところでこの『不思量底を思量する』と云う事は、勿論『思量せられない所を思量する』の意味ではなく『不思量を根拠としての思量』又は『不思量而思量』の意味である。従つて非思量の『非』は否定の非にあらずして『仏向上事』の巻に於ける非の解釈の如く『脱落』の意と解してよく、更に与へて言へば『絶対』『全』とも言ひ得る。即ち非思量

とは相対的有心、無心を脱落せる絶対の思量、全思量の意で、その内容は『不思議而思量』である。⁽⁷⁾

おおむね過不足ない表現といえよう。そして、敢て西欧的哲学用語をもちいなくとも、宗乗の表詮は、可能であり、また本来そうあって然るべきものであろう。近代における伝統宗学の典型と謳われた岸沢惟安老師の業績が如実にこれをもの語っている。西欧的思考方法を排したその表現方法は、難渋ではあるが、日本人にとって理解が極めて可能である。

それにしても、上巻の『三昧』の内容を『非思量』と押え、さらに『非思量』を『脱落』と扱えたところで、一転してそれは『絶対』『全』という現代的表現に変わる。従って両者を短絡すればどういふ表現になるのか。それが『非思量』とは『相対的有心、無心を脱落せる絶対の思量、全思量』となるのは当然である。そしてこれが、『不思議而思量』という宗乗的表現の、現代への転訳に外ならない、ということになる。

〔註〕

- (1) 道元禪師研究 (二六八)
- (2) 同書 (二六八)
- (3) 同書 (二六九)
- (4) 同書 (二六九)
- (5) 同書 (二六九—二七〇)
- (6) 同書 (二七三)

(7) 道元禪師研究 (二七〇)

三 「非思量」の具体的追求

該論文は更にすすんで、『非思量』の追求をこころみ、有名な宏智の『坐禅箴』における『不触事而知、不对縁而照』の句を挙げ、上述と同じ方法をもちいて、その解明をこころみる。これは『非思量』の具体的内容を、具体的に事例にもとづいて把握してゆこうという上記の態度からは、同一の事柄を同一の方法をもって重ねて解明しつつ、理解の深化をはかろうということである。さて、

『事に触れず、縁に対せず』の事と縁とは万事万縁で客観の一切諸法を指す——面山老師は『事』を主観的に『縁』を客観的に解されるが、何れにしても最後の趣旨は同一である。——主観が客観（主観それ自らも意識作用の対象となる限り当然客観として取扱はれなければならぬ）を対立せしめて感覚知覚し分別するところが『事に触れ、縁に対する』事である。今はその否定であるから、感覚し分別する事を停止して主客の対立を破壊した意識状態を不触事不对縁となすのである。人間の存在に対する見方の誤謬や妄想分別は何れから来るかと言へば主観と客観とを対立せしめ二元相対の立場に立ってゐるからである。相対の立場に立つ限り個体を脱却して全体の立場に立つ事は出来ない。従って存在に対する見方の訂正や妄想分別の解消には先づ主客の二元対立を破壊せねばならぬ。が然し吾々是对立を破壊しなければならぬとして

も客観から回避する事は出来ないから、問題は主観に帰すであろう。即ち主観が客観へと流れ出てそれを縁慮する心を内に摂めるより外に方法はない。かくて全く摂心せられた時に主客の対立は泯絶し終るのである。之を『不触事不对縁』と称する。⁽¹⁾

主観、客観とあげつらう点に、多少のわずらわしさはあるが、この程度なら致し方ないであろう。表現もスムーズで、無理が感じられない。前節の『非思量』のやや生硬な説明に比すれば、かなり巧みに『非思量』の具体的内容を説き得ている。

禅師はこれを『学道用心集』に『流を入して所知を忘す』と言はれた。『流を入す』とは摂心である。『所(客)知(主)を忘す』とは主客対立の泯絶を意味する。ここに至って主観も現にそこに存在しながら、その坐禅人に取っては在りつづれとなり、存在に対して差別的独立的実体視す観念も破壊され、その実体視より来る妄想分別の相対的有心も消滅し去るのである。⁽²⁾

一面において、『流を入す』摂心という実践的説明をこころみ、他面において『所知を忘す』主客泯絶の認識論的説明をこころみる。これら両面からの説明を以て、すべては了るわけであるが、実際の修行実践者たる坐禅人は、この時どうなるのであろうか。『在りつづれ』というような感覚的表現——それは古来宗乗の提撕に用いられる常套句であるが——を以て顕わされる。要は、両者の継ぎ目を、いかに無理なくスムーズにおこなうかということであろうが、理論

と実践の両面から組織的に近迫し追求する、いわゆる『宗学』的立場が前者であり、『在りつづれに』表現される体験的立場が、いわゆる『宗乗』であることは言を俟たない。両者の接点をあまりギョチなく、意識させずに説くあたり、やはり師の力量というものであろうか。

この心境を絶対無心と云ひ、絶対不思量と云ひ、純粹意識と云ひ不可得空と云ふのである。

蓋し道元禅師の坐禅は必ずしも実体的観念の破壊や妄想分別の消滅を期待するが如き消極的態度を取って居るのではないが、今は只便宜上説明したに過ぎぬ。禅師の主眼とする所は積極的に驀直に『不思量の思量』を現成する所にある。『不思量の思量』の現成する時、転倒や妄想は自然消滅である。⁽³⁾

と如上の行論をゆき届いた文章で結んでいる。問題は、その次に来る『この絶対無心の心境』と他宗教学との連関を述べたくだけである。

〔註〕

- (1) 道元禅師研究(二七二)
- (2) 同書 (二七一)
- (3) 同書 (二七一)

四 他宗教学との係り合い

いうまでもなく宗学といわれるものは、きわめて独自の個性をもつ性格を附与されて成立している。

が、各宗教学と全く無縁の関係で成り立つものでもないことは説明を要しない。いかに個性的な宗学といえども、巨視的にみれば、やはり仏教教学の一パートにすぎない。そこで、上の如く洞門宗学の極意を發揮したからには、当然これを各宗教学に繋げて、その同質性や異質性を測らねばならない。その意味で、宗学者は同時に、ある程度各宗教学に通じていなければならぬ理である。

かの岸沢惟安老師は華嚴に明るく、沢木興道老師は唯識(教学)に精しかったといわれる。すぐれた宗師家、宗学者といわれる人ほど禅に關係のきわめて深い華嚴、天台、法相あるいは密教等に意外と深い基礎教養をもつ者が多い。

江戸期の洞門宗学の大成者、面山瑞芳師は密教におどろくほどの知識をもっていたことは、よくいわれる如くである。惟うに、宗学の独自性を明確にするためには、各宗教学との境界線を、まず明瞭にしなければならぬ。これが宗学を成立せしめる方法の一つの前提作業である。面山師の宗学は、大きな包容性はあるが、天桂師のような錐でもみ込むような鋭さがないという。

しかし、宗学構成に必要なのは、するどい批判精神ではなくして、各宗教学の間を縫って、それらとの調和をはかりながら、その独自の性格を鮮明にすることである。その点、柔軟な包容力のあった面山師こそ適任者であり、面山宗学とい

われるものが今日まで継承されて来た意味も理解しうるのである。

近く、宗学者として各宗教学に精しい人を挙げれば、衛藤応即博士などを第一に指を屈しなければならぬであろう。博士は華嚴、天台、法相に通じまた密教を能くした点で、近來まれにみるスケールの大きい宗学者ということができであろう。その宗学は始めて洞門宗学なるものを各宗教学の路線の上に乗せようとしたもので、いわゆる近代宗学の基本性格を構築する企図をもつものであると一般に評されている。ある意味では青龍師の目指す目標であったかも知れない。青龍師もこの論文で、つねに他宗教学との關係を念頭に置きつつ、その行論をすすめているのは、推し測れば、やはり衛藤博士の影響ともいえるのではなからうか。青龍師の論文を審査して本学講師に呼んだのは、外ならぬ衛藤博士であったことを私は聞いている。

が、むづかしいのは、あまり各宗教学に精通しすぎると、過ぎたるは及ばず、つい他宗の説明に熱を入れすぎ、おのれの本体の方がおろそかになってくることである。

衛藤博士の宗学には、教学が多すぎるとも云われる。閉鎖性を宿命としてもつ宗学を仏教学一般にひろく解放し、高い教学レベルまで引き上げたのは、たしかに博士の功績ではあるが、教学的素養が深いだけに、宗義が教学的解説に流れ、

ともすれば本筋が見喪われがちになり、なんとなくもの足りぬ感を与えられるのは、あえて私ひとりだけではないだろう。

理論的にいえば、一般仏教学の線上に、独自の宗学を乗せつつ一般性をも獲得することであるが、言うは易く實際これを宗学そのものに適用するとなると、けだし容易なことではない。晩年の衛藤博士には、過不足ないバランスが両者の間に見られるが、このことは後にまた触れよう。

そこで、一般的な論義はそれくらいにして、ともあれ該論文における表現を見よう。

絶対無心の心境には既に諸法に対する実体的観念は破壊されて居り、主観にも亦客観に対しても我的観念はあり得ないから、坐禅人の当体は正しく人法二無我、無自性不可得、一切皆空の具体的実現態に外ならぬ。この実現態が実体的具体的の真空である。

真空を実践的に具現する事に依って、次の段階たる全体的関連の世界、全一的統一態の世界が人格的に現成し来るのであるから、兀々地の心境は先づ不思議の体現より進まなければならぬのは当然である。この事は単に正統的な正伝の坐禅のみが説くのではなく、形式は異なるが看話禅にしても教宗の止観禅にしても皆な空観を出発点としてゐるのである。例へば宋朝に於ける看話禅では先づ趙州の無の公案が工夫せられてゐるし、天台の三観は空観から始まり仮観中道観に至り、華嚴宗の法界三観は真空観より理事無礙観、周徧含容観と進み、南山の三観は性空観、相空観、唯識観と次第してゐるのである。⁽¹⁾

人法二無我以下に繋げるのは一般仏教学への展開であり、看話禅は禅学に、以下天台、華嚴、法相等に対比するのは、より具体的に各宗教学との同質性を強調したものに外ならぬ。このような開放性が、つねに宗学には必要である。問題は、先述したようにその程度である。あまり開放しすぎると、宗学の根がかれてしまう。

徳川期の伝承である明治、大正期の宗学には、——それは近代科学の洗礼をまったく受けない宗乗と呼んで然るべきものであろうが——他宗の教学に気がねしたような様子は、少しも感じられない。露堂々と宗意を純粹に發揮して、なんらばばかるところがない。スカッとしていて、限らない魅力を感じさせる。が、いささか独善の観もなくもない。ちよつと間違ふと鼻もちならない宗我臭を与へかねない。人文そして社会諸科学の発達の中で、宗学を学として定着させるには、まず第一に仏教内の各宗教学との連繫、あるいは調整を図らねばならぬ。このことが済まぬうちに、現代諸科学との連繫を云々することは許されない。こうして各宗とも、それまでの無関心を捨てて、多少なりとも他宗教学を研究し、理解しようとするようになった。これは確かに好ましい傾向で、宗学の洗練度が高められたのを否定するわけにゆかない。

該論文も、先に指摘する如く、この傾向に便乗して他教学との連繫を図っていることは見る如くであるが、私の理解す

る限りでは、青龍師はこれを必要最少限度に押えてゆく行き方をしたと思われる。行論のすすむにしたがって、そのことは漸次あきらかになるであろう。それは師がやはり、参禅弁道に親しみながら、体験を通じて、宗意を理会しようという宗学参究の本筋に立ち、必要ない限り、あまり周囲の教学には気がねしなかったことによる。

すなわち、宗学を一般仏教学へ、あるいはよりひろく人文諸科学——ことに宗教学、哲学にまで開放し、文化のレベルで論究しようとした衛藤博士とは逆の方向を青龍師は採り、宗学の内側に深く沈潜し、凝縮して、きわめて透明度の高い、宗学の結晶体をつくり出そうとしたのではないか、と思われる。そこに師のスケールが云々されるわけだが、反面、その透明度の深さを見ない短見は、つつしみたいと思う。

このことは、折にふれて、繰り返し触れることとなろう。

〔註〕

(1) 道元禅師研究(二七二)