

# 昭和前期における宗学研究 (二)

——とくに青竜虎法師の宗学関係論攷の考察をとおして——

若 月 正 吾

すでに「昭和前期における宗学研究序説」(『宗学研究』二十号)を發表し、青竜虎法師の宗学関係論攷を發掘して、昭和前期における宗学研究の姿勢を追求したのであるが、つづいて「昭和前期における宗学研究」(『仏教学部紀要』三十六号)において、直接に「道元禪師の宗教に於ける本質の様相」を詳究することによって、昭和前期における宗学研究の解明を試みるに至った。この稿はその続篇ともいべきもので、更に微細な点にまで触れてゆきたいと思う。

右の研究と並んで、「昭和前期における宗学研究の『周辺』」(一)——秋山範二著『道元の研究』について——(『仏教学論集』第八号)を發表し、いわゆる宗門外からの道元研究の解明も企てているので、両者を併読していただければ、筆者の意図とするところは、自から明らかになるであろう。

## 五 小乗禪並びに中国禪批判と「絶対不思議」

昭和前期における宗学研究(一)(若月)

さらに師は、各宗の教乗禪に触れたのち、小乗禪の欠陥を指摘する。

いわゆる灰身滅智、枯木死灰禪に対する批判である。小乗禪批判は、前述の教乗禪批判につづいて、その一般化とも考えられるが、単にそれだけではない。

「二乗は困じて空無に墮す」(永平広録第六)が引用されているが、単なる二乗の空無觀の相対性を衝くだけなら、たいして意味はない。それは大乘仏教における通説といつてよいからである。

問題は、「この枯木死灰禪の病弊は支那禪宗内にも存して居た様で、禪師は『仏経』の巻に指摘されてゐる。」<sup>(1)</sup>以下、中国禪宗への同じような批判である。

「無事禪」の剔出がこれで『坐禅箴』の近年おろかなる杜撰はく、功夫坐禪、得胸襟無事了、便是平穩地也、この見解なほ小乗の学者におよばず人天乘よりも劣なり、いかでか学仏法の漢とい

はん。」

の文を出し、「これは小乗禅の如き不思量の行き過ぎでなく、反って行き足らぬ坐禅である。」と評している。あくまで基準を「不思量」において批判しているのは宗乘的であり、上来の行論のスジを徹して微動だもしない。

「無事禅」につづいて、やはり『坐禅箴』の巻にある「息慮凝寂」の禅が指摘されている。

「かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり。いたづらに息慮凝寂の経営なり。観練薰修の階級におよばず、十地等覚の見解におよばず、いかでか仏々祖々の坐禅を単伝せん。」

の文を引き、

「これは思慮分別を息め専ら寂靜に沈み昏昧に陥った坐禅で、稍小乗禅に類似するが、実は無事禅の心地にも達して居ない禅である。」<sup>(2)</sup>

と釈している。が問題なのは、これら「無事禅」「息慮凝寂」禅と、「不思量」を標榜する正法禅との、微細な心意識上のちがいである。これは次のように表現されている。

「絶対無心の境地を行き過ぎて全面的に意識を停止する事も許されないが、さりとて行き足らずして無事に止まり寂靜に沈むで絶対無心の手前に彷徨してゐるのも否定されるの外はない。要は絶対不思量の純粹意識は絶対思量の全一的意識への開展がなくてはならぬのである。そうした思量を孕む不思量こそ『不触事、不対縁』の心境である。」<sup>(3)</sup>

前三者と、「不思量」との弁別を巧みに意識面から解き明しているが、さりとて「不思量」そのものの説明はなんらなされていない。そこで次に「不思量」そのものの核心にふれてゆくのである。

「されば茲に言ふ絶対不思量は意識の全面的停止ではなく、唯心相即ち心の表象作用を停止した丈であって、心体は純粹意識として流れてゐるのである。起信論に『唯心相滅するのみ、心体の滅するに非らず』とはこの意味を語るものである。伝心法要に『十界既に空なり、一切皆な空なり、唯本心あり蕩然清淨なり』と言ふも同趣旨であろう。心体又は本心まで停止しては全く外道小乗の枯木死灰禅に帰するから、この意味の無心は絶対に否定されなければならぬ。斯くて人間的有心が否定されると同時に二乗的無心も否定される。信心銘に『有縁を追ふこと勿れ、空忍に住すること勿れ』と云ふも、また学道用心集に『仏法は有心を以ても得べからず、無心を以ても得べからず』と説くも、はた復看經の巻に有念無念を否定されるのも俱にその意を語るものと見ていいのである。」<sup>(4)</sup>

「不思量」を、心の表象作用を停止したのみの、純粹意識の流れとして把え、これを『起信論』の「唯心相滅、心体非滅」に繋げ、または、『伝心法要』の「……唯本心あり蕩然清淨なり」等を出して傍証となしたのち、『学道用心集』『看經』の巻によって、有心無心とともに否定した「絶対不思量」の境地を述べている。しかし、これとて「絶対不思量」の総

べてを尽す説明とはなっていない。いうなれば、それは有心無心を超越する「絶対不思量」の意識状態を、しかも客観的につき離して説明したに外ならないからである。

かくて「絶対不思量」は、ここまで説き来れば、一般論から言えばすでに言詮を超えて、提唱風に活写する以外に方法はなくなる。師もこれに倣って、やはり提擲を次の如く加えているが、現今の論理を追う宗学研究の立場からは、いささか古風に過ぎ、論文としての価値を軽からしめるものである。

しかし言論の極、つねに絶対境地の風光をかたる心構えがないなら、宗学の学的論理追究のすえは、いづくに帰着するのであろう。想い半ばにすぐるものがある。つねに本然の立場にたち還ることを忘れることなく、繰り返えし絶対境地の風光をかたるのは、やはり著者が真の坐禅人であったからではないのか。

現在の宗学論文からみれば、当然省かれてもよい部分であったらう本地の風光の活写を、戦前の宗学者たちは、あかず繰り返えし折に触れて説示してやまない。そこには、本地の風光を語りうる参禅辨道が生きて存したのである。たとえ学術論文であろうと、そこには「宗学の味い」を感じさせるものがあった。師に身近に随侍しただけに、より一層このことを感ずるのであるが、現在かかる「宗学の味い」を感じさせ

る宗学論文をものせる宗匠たちが、次第にすがたを消し、数すくなになってしまったのを否定することができない。私になにゆえ青龍論文にかほど執着し、その中で自己の伸長を図ったかといえ、この伝統の「宗学の味い」を味得しえた好縁に恵まれたものを、これをなんらかの意味で後学に伝えたという道念からに外ならぬ。

しかし、本地の風光を提唱することでは事は畢らない。近代宗学は、その学的解明をさらに要求する。師は「不思量」のより高次の究明に進まれるのである。

「絶対無心の純粹意識はそれ自体に留まることを許さぬ。それを根拠として必然的に次の段階へと飛躍するのである。飛躍なしには逢着して萌芽せざる枯木と等しく真の純粹意識とはせられないのである。次の段階とは主客円融せる全一的統一態または全体的連関の境地を指す。この全一的統一意識は純粹意識を根拠とすることなしには絶対に構成されぬ。して見るとこの絶対無心の純粹意識は一面には二元対立を解消する契機であったが、他面には一元的心地構成の根拠ともなるので、謂はば相対的個的立場を解消して絶対的全体的立場に立たしむる契機であると言っている。純粹意識を根拠として全体意識は構成されるから、両者は絶対不離の關係にあるが、その絶対不離の關係を示す言葉が『不触事而知、不對縁而照』の句中の「而」であり、そうして『知、照』が全一的意識を示す言葉である。<sup>(5)</sup>」

提唱風の詩的表現を避けて、「絶対無心の純粹意識」の内

容を示そうとすれば、いきおい「流れを入す」流動的なうごきのままを把えねばならぬ。そこに上掲の引文のように「飛躍」とか「契機」とかの語を以て言い詮わすことになる。飛躍なしには純粹意識はありえぬとか、相対的立場を解消して絶対的立場にたつ契機であるとか言うのは、すべて流動的な純粹意識の流れのある瞬間において把えた表現に外ならぬ。そして純粹意識を根拠として構成される全体意識との絶対不離の関係を、前出の「不触事而知……」の引文によって「而」と表出する。さらにいえば「不触事」「不对縁」が純粹意識であり、したがって「知」「照」は全体意識を示すことになろう。

現今から見れば、「不思量」を純粹意識といい、それに対するに「全一的統一意識」という用語自体にかなりの抵抗がある。西田哲学の、あの純粹経験とかいう言葉が流行していた昭和前期のこの論文の作製時期ならば、さほど異和感もなかったであろうが、現在からはかなりの抵抗感のあることは前述のとおりである。

そのうえ、当然のことながら哲学的思惟方法にもとづくかかる論理的運びは、現今からすれば観念的すぎてなじめないものを感じさせる。

想起すれば、絶対不離の関係を示す「即」とか「而」とかの巧みな西洋論理的説明は、西田哲学の独壇場、最も得意と

するところではなかったか。

戦後は哲学の没落とともに観念的思惟が遠ざけられ、替って社会科学や自然科学の実証性が思想界の表面に横行した。したがって宗学のかかる微妙な不離関係の表現にもかなりの影響を生じ、いちじるしく心理的、実証的になったといえよう。それはそれなりに意味のあることであるが、戦前のこの論文に見られるような思想の陰翳がなくなり、いちじるしくラディカルになった。反面「宗学の味い」どころか思索、表現そのものも浅薄になり、宗学そのものを却って底の浅いものとしてしまったと思うのは私ひとりであろうか。

やはり、この辺で再思して戦前の、かかる精緻な思惟を深く追求する必要があるように思われる。

それにしても、次文のような表現にも触れると、そこに宗意の哲学的表現がある程度、あるいは可能ではないかと思われてくるのである。

「飛躍なしには逢春して萌芽せざる枯木と等しく真の純粹意識とはせられないのである」

このような表出の、きわめて洗練された自然のかたちを、私はのちの樽林博士に見出すのである。

さて、前掲の文につづいて、とうぜん「知」と「照」との、より深い追求がなされる。

「この知並に照は絶対的なもので、常識的に考へらるる相対的知

照でない事は言ふ迄もない。『知はもとより覚知にあらず、覚知は少量なり。了知の知にあらず、了知は造作なり……この照は照了の照にあらず』(坐禅箴)と説かるるに於ても明かである。一般的に知と言へば無形 of 精神作用の様<sup>6</sup>に考へらるるが、左様に無形的に考へてゐるのに圭峯宗密がある。その著『禅源諸詮集都序』に『空寂の知を頓悟せしむ、知は且つ念無く、形無し』と言つてゐる。この知は空寂無念の知であるから絶対知なる事は明であるが、それを『形無し』として無形 of 精神作用と理解して居るのは『不触事』真空程度の知で、消極的な知に過ぎない。<sup>6</sup>

まず「知」「照」を、常識的な相対的知照でないと押え、『坐禅箴』を出したのち、『禅源諸詮集都序』を出して、空寂の知といえども、これを無形 of 精神作用と理解している圭峯宗密を叩いている。そしてこれを、次に出すごとく道元禪師の有形的なそれと対比させる。おなじ絶対的な「知」「照」の中で、さらに無形、有形の別を樹てるのである。微妙なところであるから、詳密な議論となるのはやむをえない。それこそ豪釐も差あれば、天地懸かに隔るのである。

それにしても、「無形 of 精神作用」といい「有形 of 精神作用」というも、ここでは、それほど不自然に感じられないから不思議である。そして、上來論究してきた「不思議」を「純粹意識」といった意識作用的説明が、ここまでくると、さらに高められて、有形、無形等の精神作用というごとく、次第に形而上的表現に移ってくるのに気がつくのである。その意

味では、やはり認識論から形而上学へという当時の哲学的思惟コースを、青龍師も知つてか識らでか歩んでゐるのである。しかるに、見るごとく適度にこれら用語を使うのみで、哲学的思惟に振り廻されることなく、必要最少限のところを切り上げてゐるのをみると、やはり師の根底に宗学がどっかと据えられているのを感じるのである。

道元禪師が説く有形 of 絶対知については、  
「然るに道元禪師は『其知は形なり、形は山河なり』(坐禅箴)と説き、意外にも知を有形 of 客観的なものとして表現せられてゐる。知が絶対知であるが故にその形も絶対的形でなければならぬが、その絶対的形を「山河」なりと説かるる。勿論この山河は常識的特殊相の山又は河ではない。『いまの一知わづかに使用するは尽界山河を拈来し尽力して知するなり』(同)と示されるのを見ればこの山河は尽界山河であつて尽十方界を意味して居るのである。道元禪師の正法眼蔵に使用せられて居る諸法の個々の特殊相を意味する言葉、譬へばこの山河の如き概念は必ずしも特殊相を意味するものではなく、それがそのまま尽十方界を代表するもので、全体的普遍的存在を意味して居るのである。<sup>7</sup>」

この辺になつてくると、かなり哲学的思惟をはたらかせなければ、説明そのものが成り立たぬ。そこで「其知は形なり、形は山河なり」(坐禅箴)を引いて、有形 of 精神作用としての絶対知を展開する。ふつう「山河」といへば限定された存在にすぎぬが、これを絶対的存在<sup>8</sup> 尽十方界の特殊相と見ずに、

かえって尽界の有形的表顯と見る。

いふなれば、無形とみる真空的理解を超えて、そこに妙有的存在を認めるところに、道元禪師の積極的な「知」のはたらきがあると主張したのであろう。

が、「山河」と表現するからには、それは単なる客観的存在にすぎない。たとえそれが尽十方界を代表する普遍的存在を意味するにしても。

そこで更に説明が必要となってくる。

「しかもその尽界は主観と没交渉な単なる客観でもなく、また無統一なものでもなく、主客円融の統一態を示すもので、それを暫く客観的言葉の尽界で表現したに過ぎぬのである。従って『知』とは主客円融せる全一的統一態即ち全体意識の実現せる姿を語る言葉に外ならぬ。『照』と云ふも同一意味で、『私記』は『森羅万象を照と談ずるなり』と言ひ、照を尽十方界として示すが、之れも人法不二の統一態を語って居ることは言ふ迄もない。<sup>(8)</sup>」

特殊相の山河を、普遍存在の尽界と把えることに問題はな  
いが、主観を離れた客観的表現に偏するので、ここに主客円  
融の統一態として示すわけである。これは「知」とか「照」  
とかいう言葉に、もともと主観的認識の意味があるからで、  
あえて客観的に山河というも結局は、知や照を通して「絶対  
無心の純粹意識」に撰取されるものであれば、主客円融とい  
うも主観の立場をなみすることは許されないのである。

この追究がむづかしいところで、従来の禅学的表現は、  
かかる人法不二、主客円融せる境地を、むしろ客観的に突き  
はなして表現するを可とする傾向が見られる。しかし、これ  
を修行者の主観の中に撰り込むのでなければ、実際の参禅弁  
道の増進はない。やはり主を、修行者を、人間を——より具  
体的にいえば、坐禅人と、この十方界尽す山河大地との、実  
際的な係わり合を押えなければ、主客合一の当処は具体的に  
解明されない。かくて『弁道話』の次に掲げる文が出され、  
その敷衍がなされる。

「『わづかに一人一時の坐禅なりといえども、諸法とあひ冥し、  
諸時とまどかに通ずるがゆえに、無尽法界のなかに去来現に、常  
恒の仏化道事をなすなり、彼々ともに一等の同修なり同証なり』  
と示されてゐる。即ち坐禅人は坐禅の当処に於て、純粹意識を現  
成し、それを契機として時間的には三世と円通し、空間的には十  
方の諸法と冥合し、法界一相の統一態を構成するのである。<sup>(9)</sup>」

結局、尽界山河というも、不思議——純粹意識というも、  
これを単に観念的にあげつらうならば、それは哲学的思惟の  
遊びにすぎぬ。仏教が極端に戲論を排する如く、禅における  
主客のやりとりも、つまりは実践修行上のことでなければな  
らない。

それは一人一時の坐禅のなかに具現されるのでなければ、  
宗教としての禅の意味はない。すなわち坐禅人の坐禅の当処

において、尽界山河も現成し、純粹意識もともに現成するのである。この時、自己すなわち坐禅人と客観的に表現される山河尽界との関係は、さらに深く、意識的に、あるいは論理的に解明されなければならない。

「この時個体としての坐禅人は既に自我意識を解消し、自己は尽界を以って充足され、全体の立場に立つのである。この場合、自己が全体に融合したと言ってもよし、全体が自己に円融したと言ってもいいし、何れにしても主客の対立はとれて唯法界一相の統一態が存するのみである。この具体的統一世界を玄沙は『尽十方世界、是一顆明珠』と道破し、長沙は『尽十方界、是沙門全身、尽十方界、是自己光明』と語って居る。<sup>(10)</sup>」

尽十方界を沙門の全身、すなわち坐禅人の全体、尽十方界を即、自己の光明とする禪的表現も、如上の解明でその合理的な論理性を存することがわかるのである。ただし、主客の円融をのべるのに論理にならずに晦渋に陥ることなく、さらにといちどのやりとり了っているのは流石で、玄沙や長沙の例の適切であるうえに生き生きとさえしているにはおどろかされる。

それにしても、主客円融の論理を往きつ戻りつする中で、観念論的戲論の弊におちいらぬのは、やはり著者にこれ一人一時の坐禅に摂取する、坐禅人としての日常のたゆまざる参禅弁道があったからにほかならぬ。よく宗学は、参究者

の坐禅弁道がなければ成り立たぬといわれるのはこの意味である。坐禅弁道のともなわぬ宗学研究が、ついには哲学的思惟の精緻と論理的斉合のみを誇りに突き進み、宗学としてのみずみずしい生命力を喪い、やがては宗教性そのものを失うに至るのも、またこの意味である。

以上の行論は、手短かに、次の如く総括されている。

「この『不触事、不对縁』の純粹意識を根拠としての『知、照』の全体意識への飛躍、主客対立の泯絶を契機としての主客円融への開展、絶対無の真空を立場としての絶対有の妙有の現成が、道元禅師の言はるる『不思議而現、不互互而成』の意である。不思議、不互互は主観が客観を思量せず、又は主観が客観と互互せざる純粹意識の心境を語るものであり、現と成とは現成の語を割って使用された迄で知照に相応し、全体意識の現成を示すものにならぬ。<sup>(11)</sup>」

坐禅の意識内容たる「非思量」の世界を究明することから出発して、ついにはそれが「純粹意識を根拠としての全体意識の現成<sup>(12)</sup>にあることを論証してきたのであるが、その間、宏智の不触事而知、不对縁而照から知と照を論じ、あるいは中国禅宗における、無事禅や息慮凝寂の空を明かし、さいごに主客合一の当処を究めて、その円融の実相を詳かにしているのは前述の如くである。

くり返し言及することを避けるが、これらの中には、宗学上の主要な問題が含まれており、今時点からもくり返しえ窮

尽しなければならぬ問題が多々あるであろう。

そして、該論文は、昭和前期におけるかかる問題解明の格好のモデルを提供しているように思われてならないのである。したがって、以下行論のすすむに随って、これら折に触れて詳論した問題点を摘出して、まとめて後ほど吟味討究を試みてみたい。

そこには現在からみても、かなり重要な内容をもっているのが多いのではないかと思われる。宗学上の主要問題追究のすがたがそこにある、と指摘するだけで今は充分であろう。

- (1) 道元禅師研究(二七三頁)
- (2) 同書(二七三頁)
- (3) 同書(二七三頁)
- (4) 同書(二七四頁)
- (5) 同書(二七四頁)
- (6) 同書(二七五頁)
- (7) 同書(二七五頁)
- (8) 同書(二七五頁)
- (9) 同書(二七六頁)
- (10) 同書(二七六頁)
- (11) 同書(二七六頁)
- (12) 同書(二七七頁)

## 六 「三昧の一心」の解明と宗学理解の基本姿勢

さて、不思議底を語る言葉を古人に求むればとして、百丈

以下、黄檗、宗蹟等の語を挙げたのち『眼蔵』に及び、『即心是仏』『谿声山色』等の諸巻の中から、「作麼生是妙淨明心、山河大地日月星辰」(即心是仏)「清淨本然云何忽生山河大地」(谿声山色)などの語句が選出されている。

悟境は、すべて不思議底をかたるものであるとすれば、この種のことばを眼蔵等から探し出すのに苦勞はないわけであるが、問題はかかる古人の語句を例示しただけで結論とせず、いかにこの境地を踏まえて、その内容的把握を深化させるかである。

「絶対無を根拠としての絶対有への開展は一見実に神秘であり不可思議であり不合理の様に見らるるが、然しそれは人格的体験から全く抽象して無と有との矛盾概念を固執し、物質的尺度で思惟するからに外ならぬ。之を人格的に実証せる内面から精神的心理的に理解するならば必ずしも不合理でもないであろう。主客円融して妙有の世界を創造し得ないのは、主客の対立概念を固執してゐるからで、従って対立概念を具体的に破壊し終り純粹意識を構成すれば必然的に一元融合の全体意識が現成し来るのである。」<sup>(1)</sup>

通常、哲学的思惟の範囲でいえば、如上の悟境をあらわす絶対無から絶対有への開展は、あくまで論理的にのみ扱われるから、いわゆる「無」と「有」、あるいは「主観」と「客観」とかいう、矛盾概念ないし反対概念を超越することはできない。これは哲学が、あくまで抽象論理の世界であり、実



踐そのものを基底に含んでいないからである。

この点、禅はこの主客円融の絶対無の世界を、坐禅をふまえた人格的体験をとおして把握する。そこに主客を超えた妙有の世界が開展し、人生が創造となることを教えるのである。結局、人間が観念の世界に執着して、「有」とか「無」とか、「主観」とか「客観」とかの対立せる二つの概念を設定し、これに固執して論理的葛藤をくりかえすかぎり、そこにあるのは抽象的解決だけであって、実人生の打開には何んら役立たないということである。これら矛盾対立せる概念を、「人格的に実証せる内面から精神的心理的に理解する」のが禅なのであって、そこには一人格による修行実践が必須のものとして要請される。

そこで坐禅が強調されるわけだが、単に只管打坐を高唱するなら従来の提唱とそれはかわらない。指摘するまでもなく、内面の精神作用、心理作用として坐禅の内容たる「不思議」底を把えようとするところに該論文の特徴が存するのである。が、主客融合して、全体意識の現成する消息を表現するのは、けだし容易のことではない。譬喩を用いての説明が繰り返えし加えられるのも致し方ないことである。そして、それが多く鏡や海を以てなされるのも古来みられるところである。

「古鏡の巻に

諸仏諸祖の受持し単伝するは古鏡なり。同見同面なり、同像同鑄

昭和前期における宗学研究(一)(若月)

なり、同参同証す。胡来胡現、十万八千、漢来漢現、一念万年なり。古来古現し、今来今現し、仏来仏現し祖来祖現するなり。」と説くか、この古鏡は三昧であり仏性である。「本来無一物、何処有塵埃」又は『内外無瑕翳』の純粹性の古鏡は、当然空間的には一念万年の胡来漢現で、三世十万円融の全一的統一態の立場に置かるるのである。<sup>(2)</sup>

これは三昧であり、仏性である古鏡をとおし、空間的、時間的な立場から、主客円融せる境地を解説したものであるが、さらに『海印三昧』の巻も出される

「曹山元澄大師、因僧問、『承教有言、大海不<sub>レ</sub>宿<sub>二</sub>死屍<sub>一</sub>。如何是海。』師云、『包含万有。』」

これは『海印三昧』の巻より引用された曹山と一僧との問答である。

『「不宿死屍」は大海の純粹性を示すもの、その純粹性を根拠として全体性の立場をとった所を『包含万有』と言われたのである。真の純粹意識は当然全体意識を構成するので、必ずしも神秘となすには当らない。<sup>(3)</sup>」

しかし、「不思議」底を思量するひとりの人間としての修行者の、いわゆる「純粹意識」の中に、「包含万有」とはいかなることであるか。「必ずしも神秘となすには当らない。」というが、この所の説明が従来はうまくなされてはいない。

単なる問答料簡では論理が単純すぎるし、といって試みられ

る哲学的思惟も、所詮論理の域を出ないとすれば、あとは修行者個人の内容に密着して心理的な意識作用の面から、これを語る以外にないわけである。

如上の線に沿って、次文が展開される。

「然し其事より更に神秘的であり不合理でありと感ぜらるる疑問は、量的に無限の差異ある坐禅人の純粹意識の一心中に如何にして三世十万の限界が冥合せらるるのであらうかと云ふ事である。この冥合の心境が『毛吞巨海芥納須弥』（神通）等と表徴せられてゐるが、一毛が巨海を呑み、芥子の中に須弥を納めるが如き手品は物質的量的に思惟する限り何としても理解に苦しまざるを得ない。然しこれは純粹意識の一心上に三世十万の限界が縁起せる心境を語るものであるから、物質的量的に思惟すべき性質のものでなく、前と同じく精神的心理的に理解すべきものである。」<sup>(4)</sup>

禅にはよく、神秘主義への傾向が警告されている。一步あやまると禅は神秘主義に傾くおそれがあるのである。「三界唯一心」ということを、単に論理のみに支えられた体験からのみ云うなれば、かなり神秘的表現となることは避けられない。けれど、唯心縁起の思惟体系を背景として、これを見れば極めて合理的解釈が可能ならずである。

禅と華嚴教学は、古来密接な関係にあること、かの圭峰宗密をみればわかる如く、微細な接点を有するのであるが、これは修行者の心理において如上の交絡があるからに外ならぬ。すなわち禅が「毛吞巨海」というも、「包含万有」というも、

呑み込む主体の心理構成は、いつに三界唯心を説く華嚴教学によって、教理的には支えられている事情による。

したがってもし禅の真理を、たとえば「毛吞巨海芥納須弥」を、坐禅人の心理面に即して説明しようとするれば、多分に唯心縁起的説明になってくるのである。これは致し方のないところで、よく洞門の名だたる宗師家と云われる人で、華嚴を能くしたと伝へられるのは、這般の消息をいうのであろう。

しかし、唯心縁起をとく華嚴教学に足を踏み入れたら禅ではなくなる。華嚴がついに禅にならなかつたのは、唯心縁起があまりにも教理的説明に傾きすぎ、実践を全く忘却したからで、古来華嚴は『有教無人』といわれる如く、実践門を欠いているのである。これでは、いくら唯心縁起の説明が完璧に出来たといつても、教学としては不完全で、禅のごとく下化衆生の実際面には、なんら活動できず、その歴史を畢っているのもうなづける。

したがって、「毛吞巨海」の合理的説明が、唯心縁起的に可能であるといつても、これに傾きすぎると禅の特徴はなくなる。

その過不足ない表現として、次の『現成公案』の文が出されている。

「人のさとりをうる、水に月のやどるがごとく、月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、

全月も弥天も、くさの露にやどり、一滴の水にもやどる。さとり  
の人をやぶらざること、月の水をうがたざることし。人のさとり  
を聖礙せざること、滴露の天月を聖礙せざることがとし。」

譬喩的に表現されるのは、やむをえない。万有の存在的説  
明に傾きすぎた、いわゆる実相論の弊にも陥らず、といって  
性起の心理的説明に偏りすぎた、いわゆる縁起説の弊にもな  
ずまず、両教を坐禪人の「不思議」底において一如に統一す  
る禪は、その一如の現成せる生きた当相以外に示しようはな  
いのであって、いきおい、譬喩的に表現されるにいたるので  
ある。

ただし、前掲の『現成公案』の文に対して次の如く釈が出  
されている。

「水は純粹意識の一心を、月は三世十方の尽界を譬へたものであ  
るが、この場合、広大なる月それ自体が、狭小なる水の中に這り  
込むのではなく、唯月影が水に縁り起って水月一如の姿を現成  
したに過ぎないのである。従って『月ぬれず水やぶれず』と言ひ  
得る。唯この際の必須条件は水の清澄なる事で、清澄なる心水に  
は必然的に尽界の月も縁起せざるを得ぬ。

斯くて三昧人の純粹性の一心に尽界が縁起した時、全体性の絶  
対心境が構成され一心を能統一としての全一的統一態即ち全体的  
関連の具体的世界が現成し、個的坐禪人はそのまま三世十方統一  
の普遍的法界人として立つ事になるのである。」<sup>(5)</sup>

個的坐禪人の一心の能統一のところに、尽十方界が現成す

るのであれば、この水月一如の境地は、論理的解明も心理的  
説明も不可能である。味得以外にないわけであるが、その必  
須条件として「心水」の「清澄」なることが要求されている。  
あくまで現実の坐禪人に即した追求の仕方、かかる立場か  
ら必然的に『法華経』の「三界我有、衆生吾子」の吟味がな  
される等、禪の立場にたつての「経」のとり扱い方が縦横に  
なされている。禪を踏まえての教宗の扱い方がそこに示され  
ていて興味ふかい。反面また、さしたる教理的基礎がなく、  
それらはみな華嚴、天台そして法相教学等におんぶしている  
のが実状である禪宗が、なぜ、これら諸宗の教学を自家菜籠  
中のものとするのが出来るのかも理解でき得るのである。  
清澄なる心水の能統一の当相をつねに現成せる坐禪弁道以外  
に、禪宗の拠って立つところはなないと知るべきである。

そして、這間の消息を体解していることが、宗学理解の基  
盤となっていなければならぬ、と私は思うのである。宗学を、  
学として研究する学的方法論の問題は、いろいろ面倒な手続  
きを要するから簡単にはゆかぬが、理屈は抜きにして端的に  
いえば、かかる坐禪の境地を味得しえたものが、始めて宗乘  
——その学的研究である宗学も語り得るのであって、この点、  
真の参禪弁道の体験なきものに宗学を研鑽する資格はないと  
の、古来の宗匠の言もうなずける。

宗教を研究する場合、宗教体験の有る無しがよく問題にな

るのは、宗教学でみるが如くである。結論のみをいえば、行宗としての禪の性格からは、宗教体験たる坐禅をぬきにしては、その真髓に迫り得ることは全く不可能というべく、したがって禅学研究も、宗学研究も坐禅弁道なくしては成り立たぬのである。

知解にほこる華嚴、天台等の教宗ならば、老大な教学組織を体系的に理解するまでに、尤うに数年、いな十数年の年月を最少限度必要とする。その間は、極端な言い方をすれば、信仰なくしてもいちおう教学研究は可能であるし、その知的増進すら図ることさえできる。ところが実践をたてまえとする禅宗では、そうはゆかぬ。なぜなら実践が理論に優先するところに禅宗は成立するからである。

該論文は、この点、上来の行論にあきらかなように、つねに不思議を思量する坐禅人の、能統一の純粹意識——絶対の一心を把んで離さない。すべてこれを基盤とし思惟を展開してゆく。だから教学を談じても、これになづまず、心理を語ってもこれに淫せられない。宗学参究の基本姿勢が明晰に、微動だもせず確立されている。私の特に感銘したのはこの点であって、爾後の研究指針をあやまらしめなかったのも、ひとえにかかる基本への理會があったからに外ならぬと思つてゐる。

それはさて措き、いよいよ最後にこの一心の統一態の具体

の様相への究明が、次の如くおこなわれている。

「尽界が一心に統一せられたる統一態、又は尽界が一心に縁り起つてゐる全体的関連の世界の具体的様相は如何なる姿であろうか。この参究こそ三昧の様相の研究の最後の最も重要な問題である。」<sup>(6)</sup>

と、前置きして、

「一心に統一せられたる統一態内の一切法の一々は、三昧人と『同修同証』し、そのまま仏徳を具備せる仏としての存在に外ならぬのである。三昧の一心に縁り起つ尽界の諸法は皆悉く正当真実の立場に立たされている。従つて三昧人の直観せる統一世界の諸法は各々法位に住しながら、皆な実相の存在として現前してゐるのである。」<sup>(7)</sup>

と述べている。すなわち能統一の三昧の一心と、所統一の各々法位に住する一切法との、相即相依をとくわけであるが、ここに致れば言詮を絶するわけで、その具体的当相はいちおう象徴的に説示する以外にない。そこで、次の如きごくありふれた挙例がなされている。

「釈尊が成道の叻『有情非情同時成道、草木国土悉皆成仏』と獅子吼されたのも、東坡居士が悟道の時『谿声便是広長吉、山色豈非清浄身』と道破したのも全くこの体験の境地に於ける正直な報告に過ぎない。法華経の諸法実相の思想もこれより開展し来るのである。」<sup>(8)</sup>

単に諸法実相を語るならば、それは天台教学の専説すると

ころ、あえて禅宗ばかりの所談とは言えない。なにゆえに教宗の諸法実相と異ってくるかといえ、客観的に突き離して観る前者の諸法実相ではなくして坐禅人の三昧の一心にそれが無限に相依相関し、無尽の仏界がそこに創造出現するところに、後者の特徴があるといえよう。後者において始めて宗教的生命の具現とその世界の建設が可能となるのである。

『弁道話』の次の引文を以てこれを代置している。

「もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさととりとなる。ゆゑに、諸仏如来をしては本地の法楽をまし、覚道の莊嚴をあらたにす。および十方法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明浄にして、大解脱地を証し、本来面目現するとき、諸法みな正覚を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覺樹王に端坐し、一時に無等々の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す。これらの等正覚、さらにかへりてしたしくあい冥資するみちかよふがゆゑに、この坐禅人、確爾として身心脱落し、従来雜穢の知見思量を裁断して、天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごとに、仏事を助発し、ひろく仏向上の機にかうぶらしめて、よく仏向上の法を激揚す。このとき、十方法界の土地、草木、牆壁、瓦礫みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるもがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかきさとりをあらはす。」

こうして坐禅人も十方法界も、ともに相依相資の関係の下

に仏向上事をいとむことになる。

かくして、不思議底を思量する坐禅三昧より出発して、三昧の内容究明に及びその具体的様相を「不触事而知、不對縁而照」を籍りて追求すると共に、さらに細かく非思量——絶對無心を純粹意識と押えながら、これを心理的、意識的に解明し、それが「山河」等有形をもて表現せられることを論じ、かくして主客円融せる統一態たる実相を提示すること、見てきた如くである。そしてそれが、坐禅人の心理の当相に即して説明されていること、これまた見てきた如くである。

ややもすれば概念的思惟にみちびかれやすい「不思議」や「非思量」を、つねに生々しい坐禅人の心理、意識にかえして、巧みな宗意發揮をしているのは流石である。該論文の特長といえよう。

さて、この三昧の一心を基底にして、あらゆる仏作仏行が展開するのであれば、その結論が次の如くむすばれるのも当然であろう。

「道元禅師は三昧の一心の統一態を即心是仏と説き、坐禅人を坐仏、行仏と表現せられてゐる。この行仏より無限の仏行は開展し来るのであるから、三昧は正に教行証の創造者であり統一者に外ならず、仏法はこれより出でこれに帰する事となり、仏法の全道の名にそむかないのである。」

要するに三昧をもって始まり、三昧をもって畢るのが、道

元禪師の宗教にほかならぬ。

この主調のもとに形成されてゆく青竜虎法師の宗学思想が、その後どのような開展を示してゆくか。その軌跡を次の論攷「道元禪師の宗教思想の体系組織について」において詳しく追及してみよう。

坐禅の内容たる三昧をもって、より深く意識的に宗意の根本たる「非思量」を把握せんと試み、さらにこれを主軸として道元禪師の全宗教を体系づけんとする意図は、必ずしも青竜師ひとりのものではないにしても、三昧の内容追求といい、その参究的体解の姿勢といい、やはり師独自のものがそこに存したことを否定することはできぬであらう。

そして、かかる研究方法——、すなわち道元禪師の宗教のなかから、「三昧」なら「三昧」、「発心」なら「発心」というように、その核となる思想を抽出し、これを根幹にして全思想を体系的に把握せんとするのは、現今からみれば観念的、思弁的すぎて、ある程度の批判を受けることは避けられないであらう。

それは充分承知しているが、現在の歴史学、文献考証学に傾斜しすぎた宗学研究が、果して正常なるものかどうか。おびただしい資料は提示せられても、それはそのまま信仰の開発、増広にはつながらない。宗教の本質は、なんといつても信仰であり、思想であり、体験である。

その意味では師のごとき「三昧」をモチーフに、道元禪師の全宗教を観てゆくという生きた思想的把握の態度は、やはり再評価されて然るべきものと思われる。

- (1) 道元禪師研究(二七七頁)
- (2) 同書(二七八頁)
- (3) 同書(二七八頁)
- (4) 同書(二七八頁)
- (5) 同書(二七九頁)
- (6) 同書(二七九頁)
- (7) 同書(二七九頁)
- (8) 同書(二七九頁)
- (9) 同書(二八四頁)