

禪學研究の諸問題

— 禪學研究部に與ふ —

增 永 靈 凤

〔一〕

絶對他者としての神を立てざる佛教は内在的理想態たる佛性の悉有を認め而も禪定といふ行を媒介としてその人格的具現を期する宗教である。勿論現に行はれつつある佛教の特定宗派には一見かかる範疇に入らざるものも存するやうであるが、廣き意味からすれば必ずしも左様ではない。禪定は奧義書以來印度思潮の源底を流るる主流であつたが、然しそれに新しき意味を與へてその内容を豊富にし、且つ洗煉したものは實に佛教であつた。佛教以前の禪定は形式的にも將又方法的にも十分整調されてゐない。又佛教興起後瑜伽派の如き系統も現はれたが、そこには明かに佛教の影響を窺ふことが可能である。西歐の學者には佛教を倫理的理眞主義となすものも存するが、然し佛教は單なる倫理や哲學ではない。而して佛教をして眞に宗教たらしむる實踐は實に禪定でなければならない。まさしく禪定は他の宗教に於ける祈禱にも比すべき佛教の核心である。佛教の實踐は必ず禪定を媒介とするものである限り、禪定は總てに對して初めであり終りである。この點よりすれば佛教は禪によつて總て統一せらるるであらう。釋尊は久しき

苦行の後自ら行くべき道を求めて遂に「我是一切勝者なり、我是一切知者なり」の大自覺に達した。而してかかる大自覺に到達せしめたる根本契機は實に樹下靜觀の禪定であつた。小乘佛教は釋尊の眞精神を稍々一面に歪曲し、徒らに煩瑣なる教學を組織したが、然し禪觀は依然としてかかる教學の根柢をなし、又瑜伽師は他の著文沙門に區別して一方に重きをなしたのである。小乘の禪數の何れかを修するにしても、最後の心地は究竟的となり、そのまま大乗となる傾向を有する。思ふに大乘の六波羅蜜は禪定に基く般若の獲得を中心とした。されば大乘諸經典は悉く佛陀の入定說法の形式を取つてゐるのである。かくの如く禪定は佛教全體を貫く主流であるから、遂に支那に至つて獨立の一系統をなすに至つたのである。我々は印度に於ける禪定の歴史的展開の迹を探り、文化との關係に於て研究を進めるならば、蓋し得るところ決して少なからざるを確信する。

印度文化はアリヤン民族によつて建設されたものである限り、希臘のそれの如く知的性格を有し、哲學的傾向を多分に含んでゐる。而も知を以て知を否定する無の思想を根柢とした。蓋し無は有限を徹底せしむると共にそれを止揚して無限への轉換を可能ならしむる絶對否定の原理である。更に印度文化は相對的なる現實の生活を否定して、絶對無限の實在を求めたから、その色調は著しく宗教的たらざるを得なかつたのである。禪は思惟修又は靜慮と譯されてゐるやうに、元來考へることを意味する。而もそれは止觀均等定慧一體たるを要し、般若は必然的に禪定を豫件とする。知的なる印度文化の性格はここにも深く滲透してゐるのである。

る。それは行を以て行を否定する絶対無であつた。支那に於ける禪宗は菩提達摩の西來に起原する。達摩の南越到着は宋の亡ぶる（四七九）以前恐らく四七〇年頃であらう。慧可の傳より推定するに達摩は多分天平元年（五三四）より少し以前に寂したものと思はれる。大體五三二年頃であらう。達摩の述作に歸せらるる文獻は少くないが、何れも明確でない。ただ眞法の内容たる二入四行は達摩の説として一般に重要視されてゐる。理入は凝住壁觀の眞意を徹底したるもので、要するに如來藏や佛性の意義内容を深めたものに外ならない。行入はこれを開いて四行となすが、その重點は實踐と利他とに存する。達摩より僧璨まで多くは一衣一鉢であつて、遊方頭陀してゐたから、多數の弟子と集團生活を行ふことは殆んどなかつたのである。然るに道信（五八〇—六五一）弘忍（六〇一—六七五）の間は同一處に約六十年も五百餘人が團體生活をなしてゐたから、ここに禪風が支那的に一變せざるを得なかつたのである。即ち日常の四威儀を悉く禪の現成と見、治生産業に禪の精神を擴充し、而も禪を全く精神的に解し、學人の心性にその本質を求めしめたのである。更に集團生活の間にはそれに應する規則が作られねばならなかつた。禪院の規矩たる清規は百丈懷海（七二〇—八一四）によつて刪定されたが、その必要は四祖五祖の時代既に感ぜられたのである。我々は清規の中に律禮の綜合を見る。清規は支那禪の生んだ一大文化的遺産である。而して達摩禪の特色は一般に言はるる如く、不立文字教外別傳であり、直指人心見性成佛である。一代佛教はこれ教であり、佛語であつて、これに基けるものが教家である。然るに禪はこれ教外であり、佛心であつて、これに依れるものが禪家である。衆生本具の眞性を悟に顯はす慧と、これを修に示す定とを綜合したものこそ達摩系統の所謂禪に外ならない。さて支那禪宗史の研究は從來傳燈錄（一〇〇四撰）を初めとして所謂燈史類に基いてゐたが、燉煌に於ける禪籍諸文獻の出土ならびに祖堂集（九五二撰）の開版によつて全く再検討を餘儀なくされた。又金刻大藏經の出現、その宋藏遺珍としての出版は斯學

の研究にも少ながらざる學的意義を有する。特に師資相承の問題を論究するに重要な竇林傳は青蓮寺本を補つて三卷を闕くのみとなつた。學者はこれらの新しき資料を他の比較的公平なる高僧傳の記事に照合し、更に全唐文、金石粹編乃至支那に於ける佛教以外の正史雜史の記事によつて確かめ、歴史の名に値する禪宗史を編纂すべきである。

〔三〕

重層的構造に於て世界に比類なき我が國の文化は元來知的に規定されたものでもなく、行的に固定されたものでもなくして、著しく純情的であつた。形なき統一としての純情の文化は時の如く生成的であり、命の如く發展的である。そこに形なき形を見、聲なき聲を聽くのである。限定なき限定は情的文化の基本性格である。内外の區別なく感ぜらるるものはただ物のはれのみである。もののはれはそれ自身常に純化され淨化されんことを求めてやまざる無限性の感情である。日本文化の本領は主體から環境へといふ方向を取り、己自身を否定して物となつて見、物となつて行ふ點にある。自己を空うして物を見、己が事の中に没してそれと一となるのである。日本文化の性格は理事一如否な事々無礙に存するといつてよいであらう。現實がそのまま絶對に觸れ、瞬間がただちに永遠に接してゐると説く。それは柳綠花紅の絶對現實論である。かかる文化の特色は大乘佛教によつて最もよく表現されてゐる。眞に物となつて考へ、物となつて行ふ心は道元禪師の所謂柔軟心に外ならない。それはどこまでも自己を否定して物に於て、事に於て一になることである。禪が我が國に傳へらるるや、先づ武家の教化に任じ、日本獨特の武士道精神を鼓吹し、鎌倉末期戰亂相次ぐ時代によく日本の文教を護り、繪畫、書道、彫刻、庭園、謡曲、連歌、俳諧さては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。禪宗文化の特色は簡素なる形式をとりつゝも、全體として輕

妙洒脱であり、而も奔放自由なる手法を用ふるにある。日本の文化は純情的であるが、然しその重層性は更に内容を複雑化した。純情はまことに美しく尊いものである。然しそれが我々の行為の立場となる時、それに概念内容が這入つて來なければならない。整然たる理論的體系として完成された形を備ふべきである。而も理論は單に現實を離れた空理を弄ぶものであつてはならない。知と行とは否定的媒介的に一如となねばならない。思ふに日本は固有の純情的文化を母胎として印度の知的宗教的文化、支那の行的文化、西歐の論理的科學文化を攝取し來つた。日本文化の長所は同化性の強い外來文化に壓倒せらることなく、却つてこれらを我が國に固有なる傳統の發展に對する媒介たらしめた點に存する。儒學や佛教の同化によつて東洋思想は現實に於て日本思想としてのみ具體的實在性を有するに至つた。就中日本佛教はその極致に於て西歐思想の行詰りを開き、現實の歴史的展開に決然たる方向を示し得るであらう。今や道義なき西歐の技術科學は崩壊せんとしてゐる。これを指導してよくその處を得せしめ得るものは科學を内に包むことの可能なる佛教を外にしては他に求められないと信する。而して我々は道元禪師の犀利なる哲學的思索と、綿密にして着實なる實踐と、事に沒し物に一如する純精なる精神とに於て東洋文化の綜合を見るのである。近時澎湃として起れる道元禪師研究は決して一時的流行ではなく、もつと深いところにその然るべき原因がある。從來の研究は多く部分的穿鑿に終つた憾みがある。斯學の研究は今後更に根本的に進められねばならない。それは歴史的な再検討と思想的な再吟味との綜合にある。學問の研究が若し單に歴史的資料の蒐集にあらならば、それは決して我々の精神生活の要求を満たし得ないであらう。又思想的研究に没頭して歴史的穿鑿を等閑に附するならば、それは恰も砂上の樓閣に均しい。我々は佛教者の研究に哲學的貧困を感じ、哲學者のそれに歴史的検討の不足を認めざるを得ない。これ兩者の綜合研究を必要とする所以である。更にそれを自己の體験に訴へるならば、より深き意義と價值

とを加へるであらう。道元禪師に於ける宗教的本領は遺憾乍ら未だ體系的に研究されてゐない。今後の研究はかかる分野を佛教の廣き知識と一般哲學の素養とに基き、現代的知性の閃きある表現を以てするのでなければならない。これ宗學研究者に荷負された使命であり責任であらう。(一六・一一・一〇)