

禪宗勃興期に於ける近代的諸要素

小笠原 秀 實

第一、歴 史 性

(一)

歴史的變遷が如何なる原則に依つて決定されるかに關して、多くの歴史觀が成立してゐる。それらの歴史觀中には殆んど相容れない性質のものさへも對立してゐる。このことに關する原則的考究は別の場合に譲らるべきである。こゝでは單純に歴史とは人間の歴史であり、人間は單に物體ではなく、意識的存在者であることよりして、人間意識の推遷であることを基本とすべきである。即ち歴史的變遷は物理學的運動ではなく、人間意識、就中、意欲の要求を基礎とする動きであることを承認されるならば充分である。

(二)

すべて意欲の要求は滿される場合と、滿されない場合とに區別される。個人としても、集團としても、抵抗なしに要求の滿される場合は、さ程の問題を醸さない。然し滿されざる場合、そこに抵

抗が感ぜられ、反省と認識とが強要される。かくして制約的なるもの、條件的なるものが、外のものとして、意のまゝにならぬものとして構成される。認識一般はこの外境的なものに關係する。

かくてこゝに歴史學の傳統的問題である、外境が意識を決定するか、意識が外境を決定するかの疑問が提示されることになる。

この問題は相互的である。ある場合には、外境の制約に依つて精神が規定される。即ち境が心を移す。然し又他の場合に於ては、意欲はその要求に依つて外境を改める。即ち心が境を更へる。

心が境を變へるのに二つの場合がある。一つは境そのものは變はらないが、心が境を受用せる様が變へられる。これは境の主觀的變更である。心頭を滅却して猛火を清涼風と變へるのである。

もう一つは心の所願に従つて境そのものを變へるのである。寒來つて爐を燃き、暑到つて外衣を脱ぐの類である。

寒來つて爐の燃ける場合は問題でない。所願圓成だからである。寒來るも爐の燃けない場合は何うなるか。この場合、境に依つて心が變へられる。この變り方は又二種を區別することが出来る。

爐なくとも寒に堪え得らるゝ意識的又無意識適應がその一つである。もう一つは爐の燃かれる方途を案出すること、こゝに外境理法探究の關心が生れ、特に客觀的に妥當な認識が要求される。

これらは意識的推移の圖式的原型であるが、歴史も亦この原型に依つて動く。少くともこの原型

を把握することが、複雑極まるゝ歴史的現象を整理し了解することに向つて、甚だ多く方法的便宜を與へる。

(三)

かくて歴史は集團の所願圓成の爲に動く。この傾向に役立つと思はれた認識は採用され、さうでないものは離却される。「役立つと思はれること」と、「役立つ」と云ふことゝは自ら別である。「役立つと思はれ」ながら、「役立たぬ」こともある。又「役立つ」ものが「役立たぬと思はれる」こともある。こゝに歴史としての錯誤性と云はうよりも、認識一般の錯誤性がある。認識に錯誤があるからと云つて判断中止を企圖し了ることも出来ない。そこは認識能力でなければ達成し得ない領域があるからである。それは屢躓くことがあるからと云つて、足を切つて了ふやうなものである。躓きながらも歩んで行かれるのは足があるからである。もとより好んで躓かうとしてゐるのではない。經路を顧みれば、殆んど躓かんが爲に歩いてゐるときへ思はれる難路でさへも、躓かざらんが爲に多大の注意と努力を拂つてゐるのである。回顧に於て、歴史も亦難中至難路の感さへもある時代を提示する。然し人間は恐らく時代の最善を撰び進んだであらう。錯誤一般はすべて智目行足の弱さに起因する。

第二、宗派盛衰の原則

禪宗勃興期に於ける近代的諸要素

(一)

禪宗勃興の事情を、便宜上「稿本日本帝國美術略史」に依る。それは立入つた研究ではなく、極めて一般的な通念を得んが爲だからである。曰く、「禪宗のかく興隆せし所以は、其の旨の能く當時の時勢と人心とに適合せるに因る。蓋し或經典を所依とせる在來の諸宗は、其の自然の傾向として、漸く教乘法儀の末に拘泥し來り、且つ著しく世間的となりて屢々嗾訴暴動したりしが故に、人心寧ろ厭離するに至りき。即心即佛を宗旨とし、無門を法門とし、教乘法儀を排する禪宗、之れが反動として興隆せる、自然ならずや。」これは一應承認されることではあるが、そして一般的通念ではあるが、尙考察に粗雑性を含む。例へば宗徒の嗾訴暴動の如きは、平安朝末葉に於て最も弊害的であつたが、鎌倉時代より室町時代にかけて、特に激しくなつたと云ふことはない。禪宗興隆の飛躍時代と思はれる天龍寺創立當時の嗾訴も、これを平家時代などに比するならば、寧ろ弱つてゐるとさへも見ることが出来る。

(二)

思ふに一つの教法が時代を支配するに到るには、たゞ單に時代の風尚に合すると云ふばかりではなく、客觀的に確實であると信ぜられる根據を含まなければならぬ。即ちその教理に依つて一定の現象が充分に説明されるのみならず、それに依つて實踐的所願の満足が與へられねばならぬ。信す

るも常に功なく、如説に修行するも、實果を擧げることが出来なくなり、且つそのことが明確に認識されるに到れば、その教理は時代の精神的支配能力を失ふ。即ちさうした教理は、何か不明ではあるが、ある錯誤性が含まれてゐるからである。

かゝる錯誤は明白に證明されることもあるが、常に必ずさうであることは出来ない。概言するならば、すべてこの種の教説は、カントの所謂形而上學的認識の領域にあるのであつて、明快なる認識的斷定能力の範圍を離脱する。従つてこのことに關する證明の的確を期することは、もとより出来ない。然したとひ證明が明確にならぬとしても、多くの場合、さまざまの經驗が、その教理に依つて裏切らるゝならば、人は推理的にさうしたものから、自然に離れ去らうとする傾向を示す。それは多く極めて明快に、劃時代的に離れるのではないが、甚だ自然に、時には又甚だ徐々として離れ行くのである。そして次の、一さう客觀的正確性ある真理に到着しようと努力する。

(三)

平安朝に於て全盛であつた天台、眞言の兩宗が、漸次不振になつて來たことには、いろ／＼の理由が數へられる。それは時代を構成する要素集團の變遷と云ふこともあり、又文化の一般的普遍化と云ふこともあるのではあるが、教理そのものとして、それが客觀的確實性を證明し得べき能力を失つたことである。かりに三密加持に依つて、所願のすべてが、客觀的に、殆んど何の例外もなし

に達成し得られるならば、そこに如何なる衰滅もあらう筈はないのである。若し法敵顯はるゝならば、法力に依つて排除すればいゝからである。然しこのことは、それほど普遍確實ではなく、そして又理論的にもそれを支持し得る能力を弱めて來たのである。一般に教義の煩瑣化が衰退の原因のやうに考へられてゐるが、それは因果を逆にしてゐる。教義の煩瑣化は、原因ではなく、衰頹の結果として顯はれ來るのである。普通にこれらの宗派は教相のみを重視するかのやうに教へられてゐるが、必ずしもさうではなく、教相の外に實行的な觀心も觀法もあり、戒律として實踐そのものが獎勵されてゐる。そしてその當時かゝる實踐の方途に出づるものが皆無になつた譯でもない。寧ろかゝる行法一般が、客觀的確實性に於て、薄弱化したのであり、約言するならば薄弱と考へられるやうになつたのである。

從來効果的であり、効果的と信ぜられてゐたものが、何うして薄弱化することになるのであらうか。それは時代の様々な經驗と認識とが、その客觀的でないことを自然に證明するからである。少くともそのことに大なる疑惑を懷かすだけの反對事實を提示するからである。かくてこゝに新しき教理と實踐とが要求されるのである。禪と念佛とはこの要求に應じて顯はれた確實な教旨であつたとすることが出来る。

かくて從來往々常識的に許されてゐるやうな、平安朝佛教は教相教理の末に拘泥して實際をはなれたから、かゝる拘束を離れた実践的な宗教が顯はれ來たと云ふ考が修正されるべきである。禪も念佛も、共に教理が無い譯ではない。教理の無い實踐はないからである。時代の經驗と要求とに適應する教理と實踐とが、新宗教を構成するに到つたと考ふべきである。従つて前掲「美術略史」に所講、「禪宗は直指人心、見性成佛を以つて、安心の標準とし、内、思惟計度の情に涉らず、外、學問修證の功を加へず、人をして直下に本心を領悟せしむ。故に其の簡捷靈活なる宗意の、思惟學修に乏しかりし當時尙武の人心に投ぜる、異むに足らんや」と云ふ考に一定の修正を要するのである。「直指人心、見性成佛」は甚だ簡單ではあるが教理である。不立文字も亦、不立文字と云ふ教義である。それは修道の指針であるが、そのことを外にして、教理と云ふものが別にあるのではない。又「安心の標準」そのことが既に教義である。たゞ時代の經驗内容、自覺内容よりして、客觀的にして確實であると納得される教理なのである。「内、思惟計度の情に涉らず」と云ふのは、妄想顛倒を遮し、無念無想の境地を指すものであるが、正しく見、正しく思惟すべきを教示する八聖道中、正見、正思惟は、箇事究明に向つての、明快なる指針である。又「學問修證の功を加へず」と云つてゐるが、然し祖師の芳躅を攀づるのは、「學ぶ」のであり、學ぶは「まねる」のである。修證の功もとより輕視すべきではない。たゞ前時代に於ける、客觀的確實性を弱めてゐる教理の、

煩瑣學、科文學が捨てられるのみである。

(五)

禪の教理的原則が特に前時代のものとは異つてゐるのは何う云ふ點であるか。一應の教理としては共に般若思想を根據とし、色即是空、空即是色を原則としてゐる點に於ては、何等異つてゐるものは無いではないか。

色即是空、空即是色は本體と現象との關係であり、又單純に迷と悟との關係である。これは二つのものが全く別のものではないことを教へてゐる。この理由に依つて、迷悟、苦樂の差別に懊惱する要はなく、生滅の現象的變異に依つて攪亂されるべきではない。これは約言するならば不動心に住することであるが、この不動心は内的自覺としては無上のものであり、一度この心に到着するならば無罣碍であり、無怖畏であり、自由そのものである。これが般若的安心立命である。

この無罣碍心、無怖畏心は自由であり、無上なるが故に、一切不如意なるものを悉く消滅し盡すと考へ得られる。この無罣碍心が内界に於ける精神的障蔽にのみ適用される限り健全であり、妥當であり、實に如意寶珠に比較されるべきである。我が國へ初めて佛教渡來した時、百濟王の上奏文は、この法が如意珠の如く、すでの所願を滿すものであることを叙述してゐる。かゝる如意珠は然しながら、外界の諸現象をさへ自由に支配し變更させ得るが如き考と結合しやすいのである。一

切衆生の所願を悉く満足せしめ得ると云ふ教説はこのことに淵源する。三密加持その他多くの外的現象自由支配の教説はこのことより生れ来るのである。換言するならば色即是空、空即是色と云ふ純粹論理的命題が、純粹であり、形式的である關係上、如何なる内容をも盛ることが出来、従つてその内容として、極めて感覺的な、情慾的な内容をも採用し得る空隙があり、この空隙に向つて感覺的通俗要求の潛入し得べき弱さがある。この傾向に依つて無罣碍的教説は、現實的物質的覺的拔苦與樂の教旨を展開せしめ得る可能性を持つのである。

然し元來精神内部に於ける無罣碍心を外的必然法の支配にも適用するのであるから、換言するならば、カントの本體界、實踐理性界に於ける原理を、現象界に適用するのであるから、その効果は必ずしも正確であるとする事は出来ない。この効果の不確實性が、歴史創定者の實踐的思想に變化を起させない筈はないのである。

(六)

禪の教旨はかうした三密加持思想に於ける摩訶不思議の靈力獲得を主眼としない。その要點は直指人心、見性成佛である。一心の根源を凝視し、このものゝ眞髓に冥合し、内的自覺として、無罣碍心、無怖畏心に住することを目的としてゐる。かゝる自覺の正しい表現は、自然の必然法を、道力、念力に依つて自由に變更させようとするのではなく、かゝる必然法を無關心的に遊離させ、

あるがまゝを如實に觀照しようとする、カントの所謂合目的的性質を實現し、藝術的態度を構成しようとする。それは偈頌としての風懷となり、繪畫としては山水、花鳥、竹木の當體となり、佛畫としては現實的な祖師並びに僧寶への歸依となる。すべてこれらは自然そのものゝ必然を縁として無罣碍心に遊化することであり、無怖畏心として陶化することである。それは意のまゝにならぬものを強いて意の如くしようとするのではない。意の如くなり得ぬ必然法を認知するならば、それを客觀的に、現實的に變改しようとは企てず、寧ろそれに向つて同化することを希求する。明白に必然的不如意であるものを、摩訶不思議力にのみ憑つて、事實的克服を企圖することは、現實的破綻を含むからである。

第三、人間性の確立

(一)

摩訶不思議力に向つて、一義的に依屬しようとする傾向を離脱しようとすることは、明かに中世紀的なものを離れて、近代的なものへ向はうとする動向である。この點に於て我が鎌倉時代の文化的精神は、一定の要素に於て、歐洲に於ける文藝復興期精神と類似的である。もとより全面的に同じものであると云ふのではない。たゞ相互を比較考察することが、各の性質を了解する上に於て、甚だ方法的であると云ふまでである。

頼朝の開幕は建久三年七月であり、榮西は前年の同じ七月に宋より歸朝してゐる。幕府開設には色々考察されねばならぬ要素を含むのであるが、とに角從來あまり重要性を認められてゐなかつた武士並びにそれを支持する農民の多くが、甚だ活潑に文化精神的圈内に入り來つたことは何よりも重要である。新しき歴史的要素集團は當然新しき感覺を持ち、新しき思辨を持つ。それは質に於て舊觀念學を純化させ、量に於て文化圏を擴大させる。佛教に於ては、加持修法の絶對性が破れ、精神の内部を凝視し、内生の安住地點を見出さねばならぬ關係に入り來つたのである。榮西を先導とする禪宗的精神が、この機運に於て勃興し得るのは當然である。

(11)

歐州に於けるルネッサンスの原動なる東羅馬帝國の滅亡は、西紀一二〇四年で、我が元久元年で實朝が軍職を襲つた翌年であり、開幕より十三年に相當する。ダンテは西紀一二六五年に生れ、一三二一年（五十七歳）に歿してゐる。即ちダンテの誕生は我が文永二年で親鸞の滅後三年、道元の滅後十二年、時頼薙髪の後九年、弘安四年の元寇に先き立つこと十六年である。元僧祖元の來朝はダンテが十六歳の時に當り、寧一山の來朝は二十九歳、その入寂は四十七歳の時に當る。

ルネッサンスの精神文化的要素の重要な一つは、超越的神論を離脱して、人間性を確立しようとする人道主義的動向である。それは超越的、神怪的な中世的神學の支配から離れて、人間の性情そ

のものに眞理の根源を求め、このことを理解の根本としようとすることにあつた。それは中世に於ける教會の不可解な教義が、人性の自然に適合せず、その教ふるところ常に必ず客觀的實在に適中すると云ふものでなかつたからである。このことを明瞭に意識させたものは、希臘文學の復興であり神の天國的文化に對する希臘の現實的精神であつた。

大燈國師の入寂は延元三年(五十六歲)であり、この頃ペトラルカが漸く文化的創作に進み、無相大師の入寂は延文五年(八十四歲)であり、西紀一三六〇年であつて、正に文藝復興の盛時である。この傾向は百餘年を持續し、一四九八年には亞米利加の發見となり、二十年を隔て、一五一七年はルーテルの宗教改革である。すべて中世的神秘性を去つて、人間的快明に向ひ、教會的教義の強制性を離れて人性の自然を實現しようとしてゐる。ニコラウス・クザーヌスは西紀一四〇一年より一四六四年に生きたが、その汎神論的傾向は、當時の我が思想的動向と類似的である。即ちこれらの年は應永八年より寛正五年に當るが、この間に於ける禪宗關係の重なる入寂者は、絶海中津(應永十二年七十歲)、足利義滿(同十五年五十一歲)、觀中中諦(同十三年六十五歲)、空谷明應(同十四年八十歲)、天祥一麟(同年七十九歲)、又書僧としては啓書記(長祿三年)、小栗宗湛(寛正五年六十七歲)などである。一休純和尚の入寂は文明十三年で西紀一四八一年、亞米利加發見に先立つこと十七年、宗教改革に先き立つこと三十六年であるが、聖書の眞理に歸り、信仰に依る淨化を提

示し、人性の自然を達成せしめようとする點に於て、禪的自然主義、性靈尊重主義と、甚だ微細ではあるが、一脉通するものがあり、それは誠に近代的名け得らるゝ性質のものである。雪舟の入寂は永正三年であり、宗教改革に先き立つこと十一年であるが、屢雪舟の畫賛をしてゐる景徐周麟の寂は永正十五年で、宗教改革に後るゝこと一年である。ジョルダノ・ブルーノの處刑は一六〇〇年であり、汎神論の強力なる表現であるが、このことの動力とされるものは、ルネッサンスに於ける人間性の自覺である。

(三)

かゝる觀察よりして禪宗勃興期に於ける神怪性からの離脱、超越性から内在性への動向、色即是空、空即是色の體得が感覺的俗情を交へず、純粹思辨的に、汎神論的に、そして又自然尊重的に覺醒し來れる經路を了解することが出来るのである。

第四、個の尊重

(一)

歐羅巴中世に於ける代表的な哲學はスコラ學派である。スコラ學派は大體二期に區別される。初期はプラトニ哲學の影響に依り、普遍的なるものを眞の實在にし、個物はたゞ生滅常なき假幻の存在とする。所謂實在論的傾向時代である。後期はアリストテレスの影響に依り、眞に實在するも

のは個物であり、普遍的なるものは、たゞ名があるに過ぎないとする唯名論的傾向の時代である。經驗的事實と推理との必然よりして、實在論は唯名論に移らざるを得なかつたのであるが、これが普遍的意味を尊重しなければならぬ大教會の存在に向つて多くの疑惑を懷かしめたのである。この傾向は一さう實證的な精神を刺戟して近代的學術勃興の機運を醸成した。そしてかゝる學術的探究が最も明確に歐羅巴に於ける近代性を特徴附けることになつたのである。

(二)

我が鎌倉時代より室町時代にかけても亦同じやうに、個物の確實なる把握と云ふことが顯はれてゐる。尤もこれは歐羅巴に於ける唯名論的なものとは全く別である。かゝる區別の存在する理由として、基督教神學に於ける一神教的原理と、佛教教學に於ける汎神教的原理との相違を擧げることが出来るであらう。

基督教神學に於ては、神の存在と云ふことは、何ものにも勝る探究の關心事であつた。それに認識を超越する存在であると考へられたり、矛盾の統一者であると考へられたり、言妄慮絶の存在として定立されたり、後には實體論的證明、物理神學的證明として定立されねばならぬ存在であつた。然し佛教教學の基本たるべき佛は、主として法性であり、法身であり、宇宙の眞理であり、合理的必然の主體である。従つて基督教が多神教に對して、一神教の純潔性を固守しなければならぬ立場

とは相違して、常に自由に、汎神論的傾向を實現することに於て何の障壁もない。寧ろ汎神論そのものを合理的根據として佛教教學が成立してゐるのである。これに反し基督教神學は近代初期に於ける汎神論を特に畏れ、異端として嚴刑に附した。ブルノの如きはその一例である。かゝる相違が、個物尊重に當つても全く別の意味を持つに到る理由の一つであると考へられる。

佛教教學の根本問題は、「佛、實在なりや」の問題ではなく、「我々の解脱、可能なりや」の問題である。従つて佛教學を通貫する根本範疇は、迷と悟であり、煩惱と菩提であり、生死と涅槃である。そして迷は如何にして悟となり得るか、云はゞ染淨の關係如何である。この問題は、汎神論的立場よりして、淨を離れて染なく、染を超越した淨はあり得ないと解釋されるのである。染、迷、煩惱、生死等を現象的事實とするならば、淨、悟、菩提、涅槃等は本體的理界である。本體の理、即ち眞如の理は、染淨何れを問はず、何處にも存在する。一念の妄想さへも本體を離れず、一木一草悉く眞如の理を實現してゐる。かくして個は常にその價値に於て、普遍的本體と同じものを具象化してゐるのである。一色一香無非中道は既に天台宗教理に於て唱導されてゐる。一念三千の教義、華嚴教學に於ける事理、事々の融合、すべて個中に普遍的原理の含まれてゐることを定立してゐる。このことは佛教汎神論並びに佛教汎理論より來る當然の歸結であり、又その本質である。

(三)

基督教神學と云はず、佛教教理學と云はず、又希臘思想一般と云はず、すべて人間の具象的な思想には、様々の要素が含まれてゐる。個の尊重と云ふやうなことは、唯名論に於て突然顯はれ出したものではなく、そして又華嚴、天台の思想に於て、更に又希臘に於けるソフィスト思想に於て、忽如として生れ來る性質のものではない。かゝる傾向は、人間の思想が推理と經驗とから構成され、洗練される限り、何處に於ても、一定の度に於て表示されてゐるのである。たゞ時處の相違に依り、どの傾向が重要性を持つかゞ問題として残るのみである。

我が文化思想の大局から考へて、平安朝はすべて經驗の想化時代であり、歸納的考察よりも寧ろ演繹的考察が主要なる方法となつてゐる。かりに和歌の場合について考へて見る。萬葉集は經驗内容が甚だ廣い範圍に亘り、取材も亦多様である。然し古今集は取材の範圍甚だ狭く、自然物例へば草木生物などの名稱も、萬葉集に比して遙かに少くなつてゐる。時代的進歩に於て新經驗新材料は著しく増加すべきであるにも拘はらず、減少の傾向を示す。そしてそれらの材料を整理する技巧に於ても、萬葉集は色々の傾向を備へ、單純に寫實的と考へられるもの、抒情的と考へられるもの、素描的、裝飾的など甚だ多様であるが、而もその主要なるものは直寫的のものである。然し古今集は取材が狭くなつてゐるに反し、想化的傾向は甚だ洗練されたものがある。寫實的傾向が喜ばれる時代には萬葉が擧げられ、想化的傾向が尊重される時代には常に古今が喜ばれるのは、このことの

歸結である。その他佛教教理學の方面に於ても、平安朝佛教に於て特に新要素が加つたとは考へられない。それは寧ろ從來の教理的原則を演繹し、理想化したゞけのものである。註釋並びに註釋の註釋と云ふものは主として演繹的推定である。この點に於て平安朝は註釋時代であり、演繹時代である。そしてこの演繹が、從來未だ少しも想ひ到らざりしものに進んだのではなく、たゞ平面的に水平動をしてゐるたゞけのもので、深さに於て上下動をしてゐるのではない。従つてこの時代に於ける個に對する認識も、特別の深さを以つて、劃期的に新しい真理の標準を示したとは云はれないのである。

(四)

これに反し禪宗は元來個的なものを重視する傾向を具へてゐる。禪は實踐的であると云はれるがすべて實踐的なものは、個的であることを本質とする。思惟は一切のものと、一切の時處とを考へる。然し實踐は常に一つの心身に於て、一つの時處に於て、一つのこと實現されるのみである。従つて實踐的と云ふことは、個的と云ふことと一致する。

達磨と梁武帝との問答に於て、廓然無聖と云ふ達磨の答に對して、武帝は更に「對朕者誰」と云つて即今その場に現存せる達磨を指した。この場合、武帝は「朕に對する者」と云はず、「三世十方の諸佛は誰ぞ」と難詰しても善い筈である。何故ならばこの問答の成立は「如何是聖諦第一義」と云ふやうに、普遍的な原理の質問に始つて居り、これに對して又普遍的原理として「廓然無聖」

が答へられてゐるからである。一般的に教相を重視する義門の探究ならば、寧ろ十方三世の諸佛諸聖の存在を以つて難詰すべきである。然しそれは教相學的關心事であるが、禪學としては寧ろ迂遠事に屬する。即今卽座に存立せる一事象の個的存在、即ち「朕に對する者」を擧示すべきである。全稱肯定命題を難詰するのに特稱否定命題を用ゐ、全稱否定命題を批難するのに特稱肯定命題を以つてすることが、甚だ禪宗的である。それは單に一色一香、無非中道の概念的説明でもなく、一錢が十錢、十錢が一錢と云ふ事理の概念的融合の解釋でもない。個的具象者に依る直覺的證明である。かゝる實例は無數に列擧し得らるゝ程一般的な傾向である。

(五)

上に歐羅巴中世に於ける唯名論的個物尊重と佛教教學的、殊に禪宗教學に於ける個物尊重との異同を考へたのである。上來の考察よりして、こゝに個物尊重の意味を二つに區別することが出来る。一つは個の尊重は、思辨的神秘性を離れて經驗の明白性を尊重する認識的經驗主義を基礎付ける根底を示し、やがて客觀尊重の近代科學を構成する萌芽を抱くことである。もう一つは個の尊重は、かゝる存在的確實としての客觀的關心の方向に進まず、具象的價值性の根據を構成し、怪澁なる神秘的抽象主義を脱して、個の中に具象的精神の完全性を見出さうとする藝術精神の基礎を確立しようとするものである。禪宗藝術の汎神論的具象性は實にかくの如き根據に依つて成立するのである。

約言するならば、歐羅巴に於ける個物尊重は科學的精神の開発に向つて進み、禪宗に於けるそれは藝術的精神の完成を實現し、このことに依つて近代的精神の意味を確立したのである。即ち歐羅巴に於て特に科學として進歩したものが、我が國に於ては藝術として完成の域に進んだのである。彼は存在への關心として動き、是は價值への融合として歩んだのである。

第五、思辨の明快性

(一)

禪は抑も神秘主義か、合理主義か。これは誠に廣汎に亘る問題である。然しこれと共に提起されねばならぬ問題は一さう廣汎に亘る。曰く、佛教は神秘主義か、合理主義か。

これはさ程簡單に答へ得べきではない。然し佛教にしても、禪にしてもこの二つの傾向を含んでゐることは明らかであり、最初にこのことを了解することが最も方法的である。

佛法の大海は信を以つて能入することは、佛教としての、入門箴言である。然しこれは「不合理なるが故に信す」(Credo, quia absurdum)ではない。「不合理なるが故に信す」は基督教的重信傾向の代表的なものであるが、中世の全般を通じて、知信の關係として論議されたのである。そしてそれは時の流れに於て明快な方向を取り、文藝復興精神となり、近代的實證精神にと移つたのである。

佛教に於ては、「不可思議なるが故に信す」の命題は存在するのであるが、然し「不合理なるが故に信す」と云ふ表現と内容とは成立しなかつたのである。この二つのものは結局同じでないかと疑はれるかも知れない。然し不可思議と不合理との間には大なる相違がある。不合理と證明され得ることは、解らぬと云ふことではない。既に明確に不合理なのである。然し不可思議は審議未了の状態であり、認識的明快を缺く領域を意味するに過ぎない。かゝるものを信すること、明確に不合理なるものを信することとは自ら相違があるべきである。

(二)

佛教は信を以つて能入すると共に、又極めて明快な識別を根據とする。例へば八正道の第一は正見に始つてゐる。それは正しき知見を以つて、正しき認識を構成することであり、これを根據として修道の實踐に進むのである。無明は無智と同意を示す場合もあり、意馬心猿の譬喩に於て、意は煩惱への動力であり、又妄情妄念として情は盲目的であり、智のみひとりよく證道の方法として定立されてゐる。

佛教全般を概論することは困難な企であるが、古來この試に於て最も要約的に大乘を説明したものは「大乘起信論」である。このことにはさ程摩擦的な異議は無いと考へられる。これは名稱に於て既に「起信」論と名づけて、信根を培ふ著書であることを表示してゐるが、その叙述並びに分析

は甚だ明快なものがある。一心を摩訶衍の體とし、これを眞如、生滅の二門に分つて本體と現象との兩面を提示し、かゝる理論的骨格を基礎として實踐的修道の過程に進むのである。かゝることの理論は決して單純なものではなく、思想そのものに課せられたる不可解の難問を隨所に持つてゐる。それにも拘はらず、この種の難問を明快に解釋しようとする努力してゐる。少くとも起信論に於ては、思想的不可解な難問が難問として全貌を露呈してゐる。このことは曖昧模糊として、可解の如く不可解の如く、難問の如く難問ならざるが如き神怪的敘述に於て、認識的煙幕を教網とする傾向に比するならば、難問を難問とし、不可解を不可解とする限界明示に於て重要な意味を持つてゐるのである。

禪の教義は多様であり、説相又必ずしも一つではない。然し教義説相に組織的體系を與へると云ふことになるならば、起信論に於ける結構の如きものが、その重要な骨格をなすであらう。禪はもとより甚だ多く華嚴の教理を取り、天台の教相を採用してゐる。然しこれらの教理の根本に於て、起信論的な教義組織を包藏してゐる。かゝる教義組織の上に禪の實踐的教旨が成立してゐる關係上、それは甚だ思辨明快的傾向にあることを了解することが出来る。

(三)

思想の一大變遷はさ程簡單に成立するものではない。殊に思想に於ける根本原理は、その適用

される範圍が甚だ廣いのであり、従つて中樞に於て變遷の核心が成立してゐるに拘はらず、その枝末に亘る歴史的諸現象に於ては、尙依然として在來の傾向が踏襲される場合が甚だ多いのである。そこには在來の考を支持する物的並びに慣習的諸要素が充足してゐるからである。かくて一つの大きな思想變遷には時間を必要とする。

すべて汎神論は汎理論と同じ性質である。汎神である限り、それは人格神たることは出来ない。従つてその神は理であり、法則であり、眞如であり、法身たるべきである。佛の三身の中、應身は歴史的人格なるが故に、事々物々に遍在することは出来ない。報身も亦人格神なるが故に時處の制限が規定される。かゝる關係よりして一切時、一切處に於て、常に同じく存在し得るは如々の理であり、法性であり、法身である。従つて汎神論一般は、それが純粹である限り汎理論と一致する。禪宗が往々理宗とさへ考へられるのはこの關係からである。

(四)

禪宗勃興期に於ける一般時代の思想傾向が、神怪性から全く離脱してゐたのでもなく、明快性を相當に獲得してゐたのでもない。神怪朦朧の慣習性は相當強い壓力を表示してゐる。禪宗勃興當時に於ける在來佛教各宗との摩擦的史實がこのことを立證する。天龍寺創立當時に於ける叡山の反抗と壓迫の如きはその著しい例證である。然しかうした壓力の下に於て、既に明快を要求し、清爽を

求むる汎神的並びに汎理的傾向は、漸次覺醒の氣運に向つてゐたのである。「無奇特」「無功德」なる祖師定立の明快性は、摩訶不思議力にのみ依託しようとする風潮を批判し得る道程に上つたのである。

前時代、即ち平安朝初期に於ける「無奇特」的明快性の反蹠的記述として、次の大鏡の一節が讀まれる。それは藤原氏勃興と佛堂建築の「奇特事」「功德事」である。

「内鷹の大臣の御三郎冬嗣の大臣は、左大臣までなり給へり。贈太政大臣……鎌足の御代より榮えひろごり給へる、御末々やうくうせ給ひて、この冬嗣の程は、むげに心細くなり給へり。その時は源氏のみぞ、さまく大臣公卿にておはせし。それにこの大臣なん南圓堂をたて、丈六の不空羂索觀音をすえ奉り給ふ。さてやがてふくゑんさく經一千卷供養し給へり。今にその經ありつゝ、藤氏の人々とり守りにしあひ給へり。その佛經の力にこそ侍るめれ。またさかえて、帝の御後見今にたえず、末々せさせ給ふめるは。その供養の日ぞかし。こと姓の上達部あまた、日のうちにうせ給ひければ、まことにや人々申すめり。」

大鏡の著書は、冬嗣以後藤原氏の繁榮を佛寺建立の功德事、奇特事として解釋してゐる。更に又道長の佛寺建立の盛大とその所願との關係に及んでゐる。

「太政大臣道長の大臣は、太皇太后宮彰子、皇太后宮妍子、中宮威子、東宮の御息所の御父、當

代並に東宮の御祖父におはします。こゝらの御中に后三人ならべすゑて見奉らせ給ふ事は入道殿下より外に聞えさせ給はざめり……さりや聞召しあつめよ。日本國には唯一無二におはします。まづは造らしめ給へる御堂などのありさま、鎌倉の大臣の多武峯、不比等大臣の山階寺基經の大臣の極樂寺、忠平の大臣の法性寺、九條殿の楞嚴院、あめのみかどのつくり給へる東大寺も、佛ばかりこそは大きにおはしますめれど、なほこの無量壽院にはならび給はず……かかるがゆゑに、この無量壽院も、思ふに、おほしめし願する事侍りけん。」

かゝる思想と「無功德」「無奇特」の思想とは相當大なる距離のあることを學ぶことが出来る。廬山煙雨浙江潮は、到り得歸り來るも別事なく、廬山は煙雨浙江は潮であり、そこに期待されるべき摩訶不思議の怪奇的奇特事が生れ來るのではない。「三彼波高うして魚、龍に化す」は生死の超越であり、有無の矛盾を切斷し盡す一大飛躍ではあるが、神怪的不可思議の奇瑞ではなく、到り得歸り來れば別事なき廬山は煙雨浙江は潮である。文字通りに魚が龍に化するのではなく、心境の一大變化、一大創造が、この種の表現に於て譬へられてゐるのみである。

禪宗勃興期に於ける禪も亦神怪的摩訶不思議を廻避し、努めて自然に人事並びに出世間事を處理してゐる。佛菩薩の如き森嚴にして超越性をさへ附與され勝ちになつてゐる覺者が、極めて平板なる人間性に於いて、又内在性に於て了解され把握されやうとしてゐる。試みに寂室和尚語録を借り

て、寒山の賛句を讀むであらう。

家在五臺歸不得 路頭忘卻已多時

撥毫側立寒岩下 想亦應題落韻詩

文珠菩薩化身の傳ある寒山を以つて落韻詩の作者に擬す。聖者を人間に歸着せしめ、この脱落到つて風光の清洒、心境の自由を標示してゐる。化現の聖者もこゝに到つては神怪の力を表示することは出来ないのである。又同じく寒山を賛して云ふ。

強謂吾心似秋月 爭知肚裏暗昏々

不須合掌勞人事 歸去臺山且掩門

肚裏暗昏々は似て非なる秋月明朗の假面を奪ひ去つて、如實の自由に於て歸來別事なき浙江の潮を見る。すべて神怪性、不可思議奇特性に對する近代的明快である。

(五)

更に寂室和尚語録の一節「示真源禪者」の法語を學ぶべきである。長からざる一篇、よく參禪の眞義を闡明し、煩瑣の思辨と妄想とを避けて性靈の深處に透徹すべきを目的とし、こゝに進む道程として當然行はるべき日常の必要を提示してゐる。精神として最も着實なる道程であり、何等な神怪的超越者の不可思議力を期待してゐない。言々句々すべて着實なる參究の指針である。曰く「法

弟眞源、一日紙を出して法語を需め、日常の警策となさんとす。予謂らく、法語は道眼明白底、本色の宗匠の事業なり……老拙法に於て未だ夢にだも見ざる事あり。語もまた曾て學得し來らず筆を下すに分なきを争奈せん。何に況んや、我宗に語句なく、亦一法の人に與ふるなし。此の説の下、間に髪を容れず。然りと雖、汝今懇に請ふことに勤めたり。己を獲ずして些の屋裡の話を打す。汝は既に屋裡の人なり。想ふに亦外頭に出ださじ。今時學道の兄弟、十箇に五雙あり。知解の過患あるを免れず。汝知らざるべからず。纔に衆に入り來つて、手脚未だ穩かならず。無始劫曠の煩惱未だ曾て一點も屏除し將ち去らず。又曾て着實に工夫をなさず。亦曾て箇の悟由を得ず。遽かに他の從上過量底の人の説話を偷んで、以て己が有となし、口を開いて便ち道ふ。元來法の得べき無く道の修すべきなし、三業必ずしも慎まず、諸戒必ずしも守らず、元生死の相なし、豈涅槃の心あらんや、又云く一代藏教の文は瘡をを拭ふの故帟、千七百の公案は、腐爛の葛藤なりと。忽ち人に如何なるか是れ禪と問著せられて、便ち拳を豎て、喝を下し、目を怒らし、眉をさゝへて胡亂に支へ將ち去る。甚しきものは、佛を罵り祖を呵し、神を欺き鬼を瞞して因果を撥無し、事として爲さざるなし。之を地獄の滓と云ふ。佛もまた救ひ難し。有る底は聰明の資を以て内外の典籍を漁獵し、玄と談じ、妙と談じ、心と説き、性と説き、江月松風を諷詠して心地の印となし、青山綠水を和會して本來の身となす。有る底は只管淨潔の球子を打して、是句もまた削り、非句もまた削り、但だ

一塵も立つせざるところに向つて行履す。全く知らず、箇は是れ陰識の會通なるを。更に一等の人あり。諸家の語録を把つて數百句を抄寫し、一冊となして懷中に收在し、密々背取して、到るところ互に相問酬す。一句多き底は慚慢の氣、面に溢れ、一句少き底は忿慚の氣、胸に塞る。者般底の參禪に似たらば、如何か生死に敵し得ん。臘月三十日到來せば悔ゆとも將た及ばざらん。汝既に箇の事を知らば、須く是れ歩を退け、己について眞參實究し去るべきなり。老拙汝が爲に輒ち十件の要須を述して、具に後に在く。汝當に齒を設ふる迄、遵守して行すべし。遮幾くは虚に袈裟下の士と作らざらんことを」として次に十件の要須を擧げてゐる。曰く

「一つには生死事大、無常迅速、須臾も忘念せざらんことを要須す。

二には、行住坐臥身心を檢束して、律儀を毀犯せざらんことを要須す。

三には、偏空を執せず、精進に誇らず、二乗の見到に墮することなきを要須す。

四には、意を攝し、語を慎み、日夜靜坐して、閑妄想を遠離せざらんことを要須す。

五には、昭々々々を認めて、黒山下の鬼窟裡に坐することなきを要須す。

六には、寢を廢し餐を忘し、壁立萬仞にして、鐵脊梁を豎起せんことを要須す。

七には、父母未生前、那箇か我が本來の面目と看んことを要須す。

八には、話題に參じて、工夫綿密なりと雖も、急に悟明を求むることなきを要須す。

九には、寧ろ發明せずして百千劫を經とも、第二念を生ぜざらんことを要須す。

十には、大心不退、大法洞明、佛の慧命を紹續せんことを要須す。」

十件の要須事、すべて實踐的律儀を重んじ、偏執を離れ、ひたすら昭々々々を認めて、黒山下の鬼窟裡を排斥し、たとひ百千劫を經とも第二念を生ぜず、大法洞明、佛の慧命を繼承すべきを説く明白々の指標であり、一點暗猥なる怪異性を留めない。誠に近代的明快そのものである。

(六)

生死事大、無常迅速の認識、これが解脱の方途として律儀を尊重し、偏空に墮せず、精進に誇らず、たとひ百千劫を經とも第二念を生ぜざることとは佛教の通規である。特にそれは禪宗固有のものとするべきでなく、且つこの時代の特異性とするべきではないか。少くとも我が國に於ける佛教は、この覺悟に於て一貫してゐるものを具へてゐるではないか。かうした疑問が當然提出されるべきである。この疑問に對して如何にこの時代の特異性を決定すべきであるか。

この問題を極めて簡単に且つ圖式的に解し得んが爲に、こゝに聖德太子の法華經義疏と、花園法皇御製の法華品釋との一部を比較對照して、各の特異性を學びたいと思ふ。兩著は共に同一主題なる法華經の解釋だからである。

この兩著の比較に當つて豫め次の三項を注意すべきである。

一、品釋は單に品の大意を數十字乃至數百字に叙述されてゐるが、義疏は一經の疏釋であること従つて品釋は綱要提示的、義疏は義脉精叙的である。

二、義疏は六朝佛敎系の思想であり、主として般若思想的であり、尙天台の融通無碍思想以前である。然し品釋はかゝる思想の得失を洞觀し得られた結果であり、敎相分析の極弊を離脱することが主眼である。

三、義疏は一千三百餘年前の作、品釋は六百餘年前であつて、七百年の時代的相違を持つ。云はゞ品釋は義疏と現代との中央距離に相當する。この距離を考慮に置くべきである。

これらの要點を條件として、兩書の異同を考へるならば、何うなるであらうか。

(七)

兩書に於ける大綱要約的のものとして、品釋、序の最初と、義疏の最初とが並べ舉げられるべきである。

品釋

「夫法華者、三世諸佛之本懷、一切衆生之性相也」

義疏

「夫妙法蓮華經者、蓋是摭取萬善合爲一因之豐田、七百近壽轉成長遠之神藥」

義疏は萬善一因を法華の主眼とし、品釋は、衆生の性相を本質としてゐる。義疏は得脱の教旨を主とし、品釋は法界の體として法華を提示してゐる。一つは教相とし、他は實在とし、又一は道程とし、他は究竟としてゐる。字義的解釋よりするならば、經は教相であることが穩當であるが、それは得脱の實現を卽座に誘發しない。こゝに實證と教相との相違が認められる。

品驛「三世諸佛之本懷」は義疏の驛迦出世の大意に相當する。「若論釋迦如來、應現此土之大意者、將欲宜演經教、脩同歸之妙因、令得莫二之大果」がそれである。この點全く同趣である又義疏の「七百近壽」以下は品驛の説明に相當してゐる。

然しこれらの類似は次下の思想に於て對比的である。「同歸之妙因」(義疏)と「會三歸一之理」(品釋)とは殆んど同じ内容を持つにも拘はらず、かゝる同歸の妙因を誤るものは、義疏では三乗の諸機であるが、品釋では、天台學の學匠諸師である。

義疏

「但衆生宿殖善微、神闡根鈍、以五濁郭於大機、六弊掩其慧眼、卒不可聞一乘因果之大理、所以如來、隨時處宜、初就鹿苑、開三乘之別疏」

品釋

「而今踏台岳之高蹤者、猶迷途轍、酌荆溪之遺流者、還滯牛涔、是則雖窺文之當眼、未知

「義之在心、或思宏才之聲譽、多失菩提之直路、學功高者情執愈深、服藥增疾、醫王之妙術云窮、嗟呼痛哉」

義疏が一般衆生の鈍根を指摘し、これが誘引を叙述してゐるのに反し、品釋は具象的に現存せる天台學匠の通弊を指摘されてゐる。

(八)

かゝる規格の相遠は尙序品の解釋に於て見ることが出来る。義疏は序品に於ける如來の入定を次のやうに考へてゐる。

「如來は既に三世に達し、有無雙照したまへば、宜しく方に入定を須ふべきにあらざれども、但學地之人をして法を重んじ理を尊び、漫散を以つて爲れ説くこと莫らしめんと欲し、且つ彌勒をして問を致さしめ、文珠をして開かしめて將に法花を説くことをせんと欲して、即ち以つて作序と爲せる也」

この入定に關して品釋は次のやうに説明されてゐる。

「共正意專在如來入定、如來入定中、無一法之可説、大衆對坐之處、無一機之可發、心念不生、妙法之名言都無、十界本有迷悟之性相豈存乎、觀心不到、智辨不及……頌曰
身心不動定中坐、一代五時無奈何、堪笑文珠古今説、更將語默莫窺他」

經の説相を離れて、言説の絶所を示し、一路本源のものに向ふのである。觀心不到であり、智辨不及の無所得底である。經の文字を離れて、義の正脉に進み、更に義の正脉を離れて、無義の妙所に進む傾向の指示である。教相的理解の態度は法華經義疏以來常に教學の傳統であり、このものを離れて佛教教學はあり得ない觀があつた。かゝる傾向が品釋的な態度に依つて、具象的に、明快的に、又神話神怪を離脱して即心そのものゝ本性に内觀の眼を向けてゐることを注意すべきである。この傾向はたとひ要素的には前時代にあり得たとするも、かゝる明瞭性に於て、又かゝる顯勢性に於て實現されてゐることは、特にこの期の特色とすることが出来るのである。

第六、明 快 性

(一)

上來禪宗勃興期に於ける禪宗精神の特徴を、人間性の確立、個體の尊重、並びに思辨明快性の三點として考察したのである。それは結局前時代に於ける神怪性の脱却、形式的普遍の空虚性からの離脱、そして又超越的不可思議性に對する訓話的朦朧性からの分離を意味する。これらの神怪性、空虚性、朦朧性は畢竟教理そのものゝ非客觀性、非現實妥當性に歸着される。教義並びに宗派の盛衰は必ずしも常に人並びに歴史的事變の必然に依つて決せられるのではなく、教義そのものゝ妥當性に依つて規定される多くの領域を持つ。自然並びに人間の眞實を説明し、妥當なる實踐の規範を

確立するに足る思辨は、多くの政策的技巧を超越して勃興し得べき素地を持ち、非妥當的要素を本質とする教義は、多くの人為的擁護にも拘はらず、衰運に趣くべき素地を持つ。禪宗的思辨のよく他の教義を壓して勃興し來たのは、その人間性確立の點に於て、即今實在なる具象的個體の尊重に於て、更に思辨の明確性に於て、他の教義に優越し得る客觀的妥當性を具へ得たが爲である。そしてかゝる三つの傾向は約言するならば近代的明快性と云ふことに歸するのである。

(二)

然し他面よりするならば禪は必ずしも明快性のみではなく、幽玄性、神秘性の多くのものを包藏してゐるのではないか。そしてそれは寧ろ暗黒そのものであつたやうな中世の時代に育ち、中世の精神を多量に含んでゐるのではないかと反論され得るかも知れない。

一般に鎌倉、室町の時代を通じて暗黒そのものであるかの如き考察が試みられてゐる。殊に佛教教義の關係する限り、それが末法時代に入つたと云ふことに於て一さう暗黒性を激しいものにする傾向に置かれてゐる。例へば淨土教に關係するのではあるが、選擇集の「末法萬年後、餘行悉滅、特留念佛文」が擧げられて末法的暗黒が證明され、又正像末和讃の「像末五濁ノ世トナリテ、釋迦ノ遺教カクレシム、彌陀ノ本願ヒロマリテ、念佛往生サカリナリ」もこのことへの引證とされてゐる。事實「正像ノ二時ハオハリニキ、如來ノ遺弟悲泣セヨ」と述べられてゐるから、末法になつた

と云ふことか、單純に喜ばされ、又明快になつたものとは云はれない。この傾向は必ずしも淨土教に限らない。前掲寂室の十件要須事に於ても、「生死事大、無常迅速」は生死巖頭に於ける悲痛事である。然しこれらのことを單純に暗黒そのものであるとすることは出来ない。何故ならば、末法萬年、餘行必滅ではあるが、特留念佛であり、特留此經であり、更に又「彌陀ノ本願ヒロマリテ、念佛住生サカリナリ」だからである。特留念佛であり、特留此經であり「念佛住生サカリ」ならば、これほど明いことはないとも考へられる。煩瑣の教網に依つて推理が迷途化するに對し、一念の稱名に於て即生佛國の素懷が遂げられるならば、云はゞ無用のものが消えて、有用なるものゝみが残つた姿である。かくの如くにして「念佛住生サカリナリ」の光明があり、その後の發展またこれを實現したのである。最もこの世を暗黒化する淨土教に於てすら、既にこの種の明快性を支持してゐる。況して汎神的即心即佛の禪宗に於ては、決してそれほどの暗黒性は持たぬ筈である。

もとよりこれらの時代に於て暗黒性が無いと云ふのではない。一般的に暗黒と考へられてゐる時代に於てすら、人性の進展的開發性は既にその本質に於て明快性を實現し、來るべき時代の閃光となつてゐることを注意すべきである。

(三)

圖式的なるこの考察に依つて、勃興期に於ける禪宗が、我が史的精神文化の構成に向つて、人間

の本質に由來する多くのものを創造し規定し、文化の一大轉回點を確立し得たことの一端が了解されるならば、この稿の任務は豫期にもまして果されたのである。謹んで叱正を仰ぐのみである。