

禪の回心

二階堂順治

一

今までの心的方向がある契機によつて突然全く新しい心的方向に變ぜられることを意味する回心 (Conversion) の語は、屢々特に宗教的な意味に用いられる。ある人は全く無宗教的な心的狀況から、深い宗教的な心的狀態に入るものもあれば他の宗教に入つていたものが契機に一つの宗教に改宗することもあり、更には宗教的に修養をつみ、その宗派の權威となりながら尙自己の信仰にあきたらず遂に大きな回心を経験した例もある。例えばパウロがユダヤ教徒でありながらキリスト教に改宗した如きは第二の例であり、メリジスト派の始祖ジョン・ジエスレーが路上に於て大きな回心を経験した如きは第三の例に屬するであらう。それは何れも大きな回心の例であるが、このキリスト者等に共通して云えることは回心の契機となるものが神の

啓示であり、聖靈 (Holyghost) の告示である様な場合が多いことである。古來からの禪門の祖師方の省悟もその形から云えば、今までの心的方向が轉換せられると云う意味で、一つの回心と云えるのではないかと思われるのであるが、神の啓示とか聖靈の言葉によつて導かれたと云う如き例は絶えてない様に見える。さきのキリスト者に見られる如き、悪く云えば催眠術的要素を含んでいるかに見える回心の狀態は禪者の心的轉換とは同一に論ずることは出来ぬとしても同じく心的方向轉換であると言ふ意味に於て共に回心の語が用いられるのではないかと思われる、私はここで、斯る禪の心的方向轉換について擧げ得る特徴の二三を考えて見たいと思うのである。

嶮崖に手を撒して絶後に再び甦がえると云われ、換骨の妙術。奪命の神符と云われる處からしてすでに明らかである如く、一つの斷絶を突破して新しい心的一面を自得自證

する處に禪の回心の意味のあることは宗教的回心の一般的形式と決して異つたものではないであらう。臨濟大師の如きも黄檗の三十棒にあいながら、その眞意を悟り得ず大愚の「黄檗與麼老婆」の一句に大悟し「元來黄檗佛法無多子」と喝破した處に大師の回心が成立し、徳山宣鑑禪師の如きも、金剛經の講僧として南方の禪を慨き行脚して龍潭に参じて、その紙燭吹滅の處に省悟し。翌日「窮諸玄辨。若一毫置於太虛。竭世樞機。似一滴投於巨壑」。と云つて金剛經の疏を焼いた如きも、大きな心的轉換であつたと云うことが出来る。しかし、斯るものの中にあつて變らぬものは、先に云つたキリスト者のその如く、神の啓示などと云つたものによつて心的轉換が行われたのではなくて、純粹に哲學的な更に云うならば、禪的轉換が行われたのである。さて禪的轉換とは如何なることであらうか。

禪は禪那と云われ一般に靜慮と譯せられる。その本來の意味は禪定とか三昧とかの意味に用いられたものであらうけれども、後來、その禪を主とする禪宗が看話と默照を強調する二つの流れに分かれた如く「靜(定)」と「慮(慧)」の二つの面があるのではないかと思われる。しかして本來は定慧は密接に關連しているのであるが、その對機により、その人々の主とする所によつて、定慧何れかを強調することになつたのであらう。默照の側の人も默照一本で通

すことは出来ぬであらうし。事實その側の人々によつて多くの公案の拈提が行われているのを見ても明らかである。又看話の側の人も決して默照の面を無視することは出来ぬであらう。私等は香巖や靈雲について、その撃竹の處、見桃の處に大悟したのを知っているが、これなども決して觀念的な飛躍が行われたとは考えられないで、實は深い禪定に基礎づけられた省悟であると考えられるものである。一撃一見の中に禪定の眞理が冷暖自知せられ從來のあらゆる疑問が解消したのであらう。更にこの様子はよく引用される、俱胝一指頭の禪の中にも見られるであらう。ここで云い得ることは、すべてこれらの心的轉換には禪定が基礎となつていて、主客未分と云い打成一片と云われる禪定の眞理に契當することを意味すると考えられる、この心的轉換が眞理への所入の門であるとするならば更に差別智を明らかにするために多くの心的轉換が必要であることは論をまたないであらう。古來多くの人が苦辛して求めたのは寧ろこれ以後の消息と見ることが出来るであらう。すでに華嚴の一理想として表わされた童子善哉の求道の精神もまた、ここにその要點をおくと見ることが出来るであらう、所謂意に参ぜずして句に参ずる時節であるとも見られる。

しかしここで私は回心一般についてその注目すべき一二の點を擧げたいと思う。先づ第一にこの回心の構造であ

るが、先きにも嶮厓に手を撒して絶後に再び甦えると云つたが、よく易の次の語が引かれる。「易窮則變。變則通、通則久」と云われる。窮、變、通、は回心の構造の一面を表わしていると思われる。無門は「參禪須透祖師關。妙悟要窮心路一絕」と云い。(無門關・第一則評) 大恵は「士大夫學道。多不著實理會。除却口議心思。便茫然無所措手足。不信無措手足一處。正是好處。只管心裏要思量得到。口裏要說得分曉。殊不知窺了也」(大恵書・答張提刑)とも云つている。すでに嶮厓に手を撒すと云い窮と云うとき、それが何らかの意味で通じ、何らかの點で理念し得るならばそれは嶮厓となり、窮とはならぬであろう。それは云わば連續點であつて非連續點ではないと云わねばならぬであろう。何らかの手段が可能であり、何かの通路が可能であるならば、鳥飛不渡の深淵とはなり得ない筈である。少くなくも今まで知つている所有の手段でだてを絶する所がなければならぬ。「即ち查絶機宜する所がなくてはならぬであろう。ここに人は始めて眞の嶮厓に直面し、眞の窮に遭遇する。云わば斷絶に到達することになる。この難所を突破する處に回心の意味があると考えられる。公案と稱せられるものには多かれ少かれ斯る難所を含んでいる必要があり、それこそが公案の千古萬古人に與えて見せしむる所以であり、祖師爲人の處でな

くてはならぬ。一の難透の語句に面する時、人は照魔鏡の鏡面に直面する如く、自己の缺點をあます處なく映し出すことが出来るであろう。公案が難透なるが上にも難透、嶮なる上にも嶮なる必要はここに存する。この公案に直面して自己の力を磨き得るのは、修道者の體當りの誠意による。人は自己の努力だけの報いを得るのである。その理由は、神の啓示や聖靈の告示によつて導かれるのではなくて、自からの内奥から探り出し掘り起すことを意味する。自からの實所を發見し、自からの能力を呼び醒すことを意味する。杳として機宜を絶する所以は自らの外に能力を求むるが故である。内奥なるものの内に無限の能力を見出す契機を造ることは禪回心の特異な點であるかもしれない。しかしその差が大であるか少であるかのちがいがあれ、心的發達と云われるものは、斯る非連續的な發展の姿を示すものではないであろうか。例えば“Erziehung”、“Education”、教育と云われるものが、その語の本來の意味の如く自己の力を「引き出す」ものであるならばやはり、このような非連續的な方法の上に行われるのが望ましいのではないであろうか。

私はここで心的轉換に一つの斷絶が前提となると云つたが、この斷絶を突破するものは切々たる求道心でなければならぬことに注意しなければならぬ。香巖や靈雲の長い摸

索の過程にも或は三登九至と云われる雪峰の修道の中に、或は臨濟、徳山の求道の中にもかかる切々たるものがあつたであらうし、又それあるが故にこそ、その光大なるものがあつたと考えらるべきである。又この行脚求道の範圍は江西湖南と云われた如く、廣く到る所に道を尋ね、法を求めたことである。蓋しすでに童子善哉の求道過程にも見る如く、異質的な人格が、その法を嵩め、道を進める契機となるのである。古人が江湖に道を求めて行脚し、到る處に道を磨いたことは私等も考えなければならぬであらう。一つの人格とは或はライブニッツのモナドの如きものであらうか。一つの宇宙であると同時に、それは無窓である。一つの人格と一つの人格の間にはやはり斷絶がなければならぬ。この斷絶を渡り得るものはやはり先述の求道の誠心であらう。到る處に異質的な人格に觸れて自からを高めるよすがとしたことはまた古の道の高かつた所以であると思う。世に云う辨證法的發展と云われるものも、斯る異質的精神に觸れて發展する過程であることが出来る。ここに辨證法 (Dialectics) は語源的に (dialektiké) (論争の技術) であるとするならば當然かく云うことが出来ると思う。ここで正反合と云うも、この正と反との間には隔絶がなければならぬ。隔絶の止揚として、この合が始めて新しい生成を意味し、省悟を意味すべきであらう。語録と云い

問答商量と云い斯るものの間には以上の如き辨證法的關係があると思ふべきであらう。即ち異質的な人格に觸れることによって自己内面の深化がはかられ回心が行われて行くのである。

自己内面の深化は當然對象的な絕對者 (神) と云う如きものを否定することになる。佛教に於ける佛とは自覺體を意味すべきであるが、それが對象的に考えられる時、否定されるものとなる。キリスト者の回心の如きは神への絕對的信憑を前提とする。禪者は對象的な祖や佛を殺すのである。臨濟大師は「有_二一般學人_一。向_二五臺山裏_一求_二文殊_一。早錯了也。五臺山無_二文殊_一。爾欲_レ識_二文殊_一麼。祇爾目前處始終不_レ異。處々不_レ疑。此箇是活文殊。」(臨濟錄)と云い。更に「爾與_二祖佛_一不_レ別。但莫_二外求_一。爾一念心上清淨光。是爾屋裏法身佛。爾一念心上無分別光。是爾屋裏法身佛。爾一念心上無差別光。是爾屋裏化身佛。」云々と云われている。ここでは斯る内面の自覺體が佛であるとされているので、ここに心的轉換によつて絶後再生した人間が佛であるとされるのである。しかもそれは、聽法底是也と云われる如く。能見・能證の主體をさすのであつて、對象となるものではない。もし敢えて存在を認めるとすれば只自覺するより他ないものであらう。

さてこの回心にあらわれる。絶後再生は内面の無前提の

飛躍であるが故に恰かも藝術作品に似た創造性をもつものである。このことは例えば白隱が槐安國語の中で雲門關字の垂示に附けている言葉の中にも見られる。「厲之人夜半生其子。遽取火而視之。汲々然唯恐其似己也。宗師家喝下出人。頻下毒手。見之遽々然唯求其勝己也」と云っている。又雪竇は「我愛韶陽新定機。一生與人拔釘拔楔。」（祖英集）と雲門を讃している。雲門の後世に遺した語句の如きまさに彫琢を加えた至上の藝術作品にも比すべきものであらう。否雲門に限らず祖師方の語句はまさに斯るものである。またこれに關連して「見齊師則減師半德」。見過師方堪傳授。」と云われる。師承は一器の水を一器に移すと云われるが、己れに似たる弟子を作ることは進歩發展を約束しないであらう。事實また實際の場合には法は己れと全く違つた性格の人に嗣がれる時が多い。人はこの回心の斷斷に直面して自分の力で、自分の型にしたがつてこれを突破して行かねばならない。ここに創造の世界があると考えられるのであるが、この意味に於て私は日本禪の中興者としての白隱を高く評價する。彼の隻手音聲の如き今は全く陳腐な法財になり了つていけるけれども、その當時は多くの人々を惹きつけ得た清新なる法財であつたにちがいない。單に古い傳統を傳えるのみでなく時代と共に新たな法財によつて多くの人々を惹きつけ得る

ような創造的な禪者の出現を望みたいものである。

次にこの斷絶からの飛躍が可能となつたとしてこれに許諾を與え、この眞理であることを許すのは誰れであらうか。或は師であると答えるかもしれない。いや師にちがいない。「威音王以前卽得。威音王以後。無師自悟。盡是天然外道。」（東陽玄策禪師の語）と云われる。しかし乍ら師に許しを得たと肯う底は何であらうか。すでに自律的であり、自己の内面を深化したものであるとするならば、その飛躍を價值づけ、正當化するものは最も内奥なるものの聲でなければならぬ。師に許しを得、他の評價を受けることは是非共必要である。しかし最後のものは實は背心自から許すものでなければならぬ。勿論この自から許すことが、自からの思いあがりであつたり、空元氣であることは許されない。しかし前述の如くこの斷絶を超えて回心を可能にするものは實は切々たる求道心であるとするならば、その中に實は内奥なるものの評價が行われているのである。自からの力足らず、自からの未だ悟らざるを知つて、更に道に進まんとする内なる要求こそは、實は自からの力を評價し眞偽を判定する。内奥の自覺が成立つていけることを示している。斯る意味で我々は自からの最も深き内なるものの最後の評價を受けねばならぬのである。向上一路。千聖不傳。とも云ひまた千聖共行。と云われるがここにもまた同

じ姿が見得るのである。さて斯る自からの評價と云うことと師承と云うことは如何なる關係にあるであろうか。師の許諾を得ることは是非共必要である。しかしその心的遍歴の最後の決を下すものは自己内奥の最も誠實なる判定であるのみである。それ故にこそ我國では絶えてないが中國の宗師家は自から最も適すると思われるものに嗣法の香を焼いたのである。例えば興化存獎禪師は臨濟。三聖。大覺に見えながら「此一炷香。若爲三聖三聖爲我大孤。若爲大覺、大覺爲我太陰。不如供養我臨濟先師。」（正宗讃より引用）と云つて臨濟に嗣法の香を焼いたことは有名である。更に内奥の評價に關連して信と云う問題が起る。超越的な神が存在し。その眞の存在を知る由もないが、但、希蹟を通じて、救世主を通し知ると云うときそれは信する他にないとされる。所が冷暖自知し、自律的に自から覺するとされる禪の省悟（心的轉換）には信と云う言葉は不用であると云い得るかもしれない。しかし乍ら自己内面の自覺は誰からも證せらるべくもなく、これを對象化して證明することは出来ない。その意味で自己内面の自覺は絕對確實なる自覺と信すると云うより他にならう。無前提の自覺は唯信と云うより他はないと思う。臨濟は自信不及の語を置いたが、多くの祖師方が信について語つていないのは信に満ちているからである。もしこれを客觀的な側か

ら語るならば信に満ちたる自覺と云うより他はないのではないかと思う。

二

さてここで回心の心的轉換としての意味を考え一つの斷絶の超越としての意味を考えて見た。しかしこれが斷絶とするならば、當然越え得ぬもののはずである。斯る不可能事を可能にしたのは切々たる求道心であつたが、眞に如何なる手段を構ずるもこの斷絶がこえぬ場合は如何になるであろうか。この斷絶を肯定し、これを許す以外に手はないであろう。勿論それは手を盡してあらゆる手だてを爲しつくした後である。「無邪氣は邪氣である」（ヘーゲル）と云われる。現實を單に肯定して無邪氣にこれを受け容れることは、それが反省の誠實さを缺いていると云う意味に於て惡しきものである。しかしあらゆる反省手段をつくしてなお超え得ぬものに對しては、我々は決して強がりではなくてこれをうけ容れねばならない。ここに最後の斷絶の超克が起るのである。パスカルは人間の無力さを思考性によつて超えんとした。（考える葦）

キエルケゴールは「死に到る病」の絶望を説いた。

五祖は「譬如水牯牛過三密檻」。頭角四蹄都過了。因甚麼。尾巴不得。」と問うのである。果して「尾巴過得」

ならば問題はない。過不得る所に問題が存する。私は常に五祖の公案を見て思うのであるが、東山下の暗号密令の宗旨が如何なる者であるかは今暫くおくも、師以前には甚だ透明であつた宗旨の取扱いが師に至つて、極めて不透明な要素を入れてゐることである。例えば五祖は「古人道。若有二人。發眞歸源。十方虛空悉皆消殞。雙泉則不然。若有二人。發眞歸源。十方虛空。築著磳著」と云う上堂をしてゐる。又碧巖の十八則、忠口師無縫塔の頌……澄潭不許蒼龍蟠……の評に五祖が「雪竇頌古一冊。我只愛他澄潭不許蒼龍蟠一句」と云つたことをあげてゐる。東山の法の中には從來の透明さとはちがつたものが入るのを知るのである。不透明とは先に述べた斷絶の解決が從來極めて明快に行われ得たのに對して五祖に至つて一つの不解決の解決を含むに到つたが故である。極めて明快に解決されたとは斷絶が自から無とすることによつて、云わば主客未分の中に解消されたのであるが、ここで斷絶とこれを超え得ざるものとの對立があらわれたことである。このことは先に挙げた、虚空消殞の語に對して築著磳著の語でも明らかであろう。ここで空でなく所有の意味に於ける有の存在が現れ、その存在の意味を得て來るのである。これは決して私は禪の後退であるとは考えない。寧ろ一つの進歩であり、諸法実相への一步前進であると考え度いのであ

る。例えば死の問題がある。ある古人は「似鶻捉鳩」とか「獨體前驗始知眞」とか或は「符到奉行」とかと云う如く。死の前に死を深く肯わねばならない。死を死とする所にその解決があると云える。我々は超克し得ざる斷絶に直面してこれを深く肯うことになるここに對象としての存在が現れ、自己の如何ともなきがたきものとして立つ。これは他の人格を認める端緒となり。更には、對象的な宗教的存在を認める根據となる。禪の立場から無神論が稱えられることがある。西歐的な無限絶對的な超越的神格の如きは抽象的な思维の產物として勿論禪の立場からは認められない。それは無佛無衆生、無古無今と云うに等しい。しかし自他が區別され、對概念が存在する所、佛と衆生との對立も生じるのではないであらうか。世法の中に佛法なし。佛法の中に世法なしと云うが。世法を超えた佛法は、更に佛法の中に世法を攝するとも考えられる。斯る意味で五祖の宗旨は注意すべきものであらう。とにかく、斯る超え得ざる斷絶を超え得ざるものとして、他に一籌を許すところにも一つの立場があると考えられる。百丈は不落因果、不昧因果の則があるが、佛教では因果は現象説明の根本原理であり撥無し得ないものであるが、この對概念の中にも現實を現實として許容する一つの見方が成立つと云えるのではないであらうか。

更に斯る心的轉換と自覺との關連を考えたいと思う。我々は素朴な思惟過程に於ては對象と一つになつてゐると思ふ。恰も眞空の中を走る物體にも似てゐるであらうか。そこには何の抵抗もあり得ない。子供が何の自己矛盾も感じないで外界に適應して行くのは斯る状態であらう。しかし自我の内面的な發展が行われるにつれて、次第に自己の意慾をもち對象との相剋が現われるに順がつて對象を意識し自己を意識するに到る。しかし峻崖に直面し、難透のアポリアに遭遇に到つて、自己と對象と、或は世界と自己とを明確に意識するに到る。ここで我々はある意味で意識の底に到達すると云える。しかしてこの峻崖を超え、難透のアポリアを透過する處に眞の意味の自覺が成立するのではないであらうか。例えば、我々は素朴に生老病死を肯げがい、その流れの中に身を委ねてゐる時、私等にあまり問題は生じない。しかし一度この四苦に疑問を懷き、これを何らかの意味で超えやうとする時、ここに生老病死は嚴として我々の前に立ち塞がり。不可避の現實として、不可越の障壁として立つであらう。人はここで生に對しては社會科學的に、老や病に對しては醫學的に、死に對しては既成の宗教によつて、これを解決し得るかもしれない。しかし或はその何れを取つても、我々の意志に對して完全にあらゆる點で満足に解決することは出来ないかもしれない。もし

解決し得たならば、その人はこの斷崖を越え得、アポリアを解決し得たことになるであらう。そしてここに一つの自覺が成立し得たことになるのである。

更にしかし既成のあらゆる手だてに満足し得ないならば、我々はここで既成のあらゆる科學や宗教に對して疑問を懷き、更にこれを越えやうとするであらう。そこに我々は更に高い自覺の場があると考えられるのである。斯く考えるならば、我々の意識のある處、所有する處に我々は斷絶を意識しこれを超えねばならぬと云うかもしれないが、實は斯くして自覺が成立し、斯くの如き意識構造が出来てゐるのではないかと思う。この事については後で觸れたいと思うのであるが、ここでは禪の面でこのことを考えたいのである。先にも述べた如く、古來の公案はこの心的斷崖を示したものであると云つたが、この超克の中に眞の自覺が成立するのである。自覺に淺深とか次第とかがあるものかどうかはしばらくおくとして、心理學の方法等に用いられる如く、自からの出する意識を反省自覺すると云う意味に用いられることもあるであらうし、更には禪定を覺すると云う意味に明て自他一體の覺が語られることがあるかもしれない。

しかしその何れにもせよ、覺されるものと覺するものと對立があるのであらう。すると自他不二の覺の如く全く能

覺と所覺が一となる絕對平等の覺から、更にそれとは全く異なり、そこに一つの妥協も許さぬ絕對的な隔絶の覺まであらゆる段階の覺があるであらう。千七百則と云われる公案もまた、かかる自覺の展開であるとも見得るであらう。自他不二平等の自覺だけが唯一つの覺とすることは、正位に尻をすえる偏見とするのは私だけの獨斷であらうか。自覺とはここで私は骨に徹し髓に徹し血となり肉となつたことを云いたいのである。自覺が實踐につながるばならぬといふ云うならばまさにかく實踐につながるべき自覺を云っているのである。たとえ自他不二平等の大禪定に入つたと云い高い自覺的立場であるといつてもそれだけでは、意味がないと思う。私等は常に自他の對立に苦しみ、物心の相剋に苦しんでいるのである。それ故にこそ、自他不二、平等の自覺が尊いものとなつて來るのではないかと思う。人或は宗教の上では物を絕對的に考えるべきだと云うかも知れない。主客未分があつて、主客對立があると云うかも知れない。しかし、私等が常に語り、常に考える場は實は主客對立の立場であつて主客未分の中では絶言絶慮が最もふさわしいのみであると思う。ともかく私はここで心的轉換に際し、斷絶に當面し、そこに回心が行われる所に明らかな自覺が成立することを云い度いのである。

三

更にここで人は心的轉換（回心）の語によつて般若波羅密の文字を思い起されるかもしれない。智慧到彼岸の意であるこの語は、正に心的轉換と考えられてよいであらう。心的轉換としての般若波羅密は、「空」の思想を以て、あらゆる對立を解決して行くとも考えられる。それ故に、もし禪との差異が考えられるとすれば禪定と空の差異であり、禪定と空とが窮極に於ては相一致するとすれば、禪は般若波羅密多と何ら變ることがないとも考えられる。只禪は自から眞理を體得し覺しているのに對して、般若が論ぜられるのは少くも客觀化された智慧であり概念的に論ぜられる哲學であると考えられるであらう。それ故にこそ禪では具體的に生活に即し現實の場から語られ、示されるのに對して、般若は理論的哲學的に、或は體系的に論ぜられると考えることが出来る。ここでもまた、理論と實踐との差が考えられ、慧と定の問題に還元されると云えるのではないかと思われる周知の如く般若の空は一切の實在の否定から始まつてあらゆる者に及ぶ。八不論百非論はこの否定を明らかにしたものである。實在を執するものにはその否定をあたえ、虚無に執するものにはその虚無の否定をあたえ、諸法實相の眞理に肉迫しやうとする。即ち有と無の否

定的轉換によつて眞理の彼岸に到達せんとするものである。これに對して全く同じ意味をもつ様に見えるのであるが、禪定の側からの出發點は一點異なるものがあるのではないであらうか。例えば白隱の心經著語などに般若を觀念的な否定道ととらないで定の上に於ける因地一下の端的、虛空消殞鐵山摧の正位と見ている。「雙耳如響眼如盲。虛空夜半失全身。不容令鷺子親見。戾脚波斯過別津。」とは般若の語につけられた白隱の頌である。又色不異空空不異色の語に「色、不遮空、空體色空非破。色身空、色空不二法門裏、跛鼈拂眉立。晚風」の頌をつけているのも打成一片の端的から頌し出したものではないであらうか。或は碧巖九十則に出て來る、智門般若體にしても、雪竇が「一片虛凝絕。謂情」と頌している點より見て、禪門の側からの般若の見方はここで般若體と尋ねているから尙更であらうが、多分に禪定の立場に立つていると思われるのである。慧の面、定の面何れにもせよ、心的轉換を通じて眞理の彼岸に到達せんとしているのは同じであらう。

次に私はこの回心が時間性と如何なる關係にあるかについて少し考へて見たい。すでに四十二章經の如き舊い（小乗部的な）經文の中に次の如き文があることを見るのである。佛問沙門。人命在幾間。對曰。數日間。佛言。子未知道。復問一沙門。人命在幾間。對曰。飲食間。佛言。

子未知道。復問一沙門。人命在幾間。對曰。呼吸間。佛言。善哉。子知道矣。とあり、又刹那と云う如き思想も佛教の中にあることは周知のことであるが、ここにあげられた人命在呼吸間とは如何なることであらうか。實存哲學などの中にも時間性と死の不安が語られているが、私はこの人命在呼吸間を回心の所で云つた斷絶と結びつけたのである。念々我々は斷絶に遭遇する。我々の意志に對立するものとして斷絶が現われる。そこに我々は到る所に我々に對立する對象を發見する。我々の出ずる意志に對して抵抗が現れ、そこに外界の對象性が成立つ。臨濟大師は「若能歇得念々馳求心。便與祖佛不別。」と云つたが、この事は逆に念々馳求の心のあることを示している。この抵抗の内部的な意識の中に時間が成立し、その外部的な抵抗の中に空間の意識が成立すると考えることも出来るであらう。ここで時間と空間とは相關的なものとなることに氣づくが、近代物理學などに於ても時間と空間は決して無關係なものと考へないで密接な相關性に於て語られる様である。前掲の語の如く臨濟は「歇得念々馳求心。便與祖佛不別」といい、又他の箇所では「心隨萬境轉、轉處實能幽。隨流認得性。無喜亦無憂。」の語をあげているが念々馳求心を歇得するとは如何なることであらうか、勿論これは少乘的に灰心滅智と云うのではなくて一念不生とか

或は「心隨萬境轉」の如く不即不離の妙境を表わしたとするも、ここで何らの抵抗が表われなければ時間性の概念はなくなるであろう。又莊子の全牛の話の如きも同じく時間性を否定するであろう。さてここで前に云う如く念々の斷絶の前に時間性の意識が成立したとしても、これが西歐の實存的な考えの如く神に關わり、永遠なもの、絶對的なものに關わるとするならば、ここからは、抽象的な時間性は出て來ても、具體的な歴史性は出て來ないであろう。

(田邊元、哲學入門、補説第一、歴史哲學の項参照) ここで考えたいことは「歇得念々馳求心。便與祖佛不別。」の祖佛が果して、永遠に關わり絶對に關わる。西歐の神の如きものであるかどうかと云うことである。佛祖は實に人間の中に具體化するべき理想體である。それは實は自からの自覺の中に具現化するべきものなのである。私は前にこの斷絶を超え得るものは唯切々たる求道心であると云つたが、この求道心こそは、實に時間性の中に更に歴史性を與える者でなければならぬ。ここで抽象的に上求菩提下衆生と云う如き理念が考えられている間は時間は抽象性を脱し得ない。しかし諸佛は各々自からの出世の本懷である成佛國土の因縁をもつてゐる筈である。諸佛はその淺深貴賤の差こそあれ、自からの淨土をもちその淨土實現のために出世したものである。或はこれを大悲の願心と云に得るならば、この

大悲の願心の實現の過程の中に時間性があると考えられるのであり、特に歴史性は具體的な諸佛の願心の中にある考えらるべきであろう。因果の連鎖と云うも單に機械的に無目的に動くものではない。世界には世界の願心があり、一個の社會には一個の社會の願心があるであろう。個人には個人の願心があり、諸佛には諸佛の願心がある。ここに個人的な歴史性があり、世界の自己實現のための歴史が、或は一社會の歴史があると考えられる。(ここで歴史と時間性との差を如何に考へべきであろうか。私はこれは一般的な存在意欲の抵抗の中に時間性があらわれ、その上に實現せんとする具體的な理想の追求の中に歴史性を見たいと思ふ。)

江湖法式梵唄抄

通用略清規

進退、起坐、威儀、作法、禮拜、唄器、回向抄

臨時清規

大般若、送喪儀、施餓鬼、拜請並に拜表の書式

聲明梵唄

基本發聲法、各經の始め方、浴佛偈、回向

京都市右京区花園大藏町

玉龍院内

法式梵唄研究会

一四〇頁 二百円 千三〇円