

禅宗学の基礎的思弁に就いて

平 野 宗 淨

一

禅宗学と云ってもその研究法は種々あつて、広範囲に云つた場合は禅宗史もその中に含まれるであらうし、書誌学的研究、訓詁注釈的研究、考証学的研究も勿論含まれるであらう。しかし、今後私の論じようとする禅宗学は、そのいずれの研究方法でもない。いわば最も根本的な禅そのもの、即ち禅経験を如何に思弁的に表現するかということ。それは古人の祖師方が多くの語録の中で種々表現されていることであるが、それを如何に読みとつてゆくべきか、前述の方法以外に、自己の禅経験と照合しながら古人の文献の中にその最も正しい理解の仕方を解明してゆこうとするのが私の研究方法である。強いて云えば、禅哲学又は禅の実践哲学とも云えるかもしれない。

さてそこで、禅経験（これを略して体験という。ただしこの体験はデ・エルタイなどのいう西洋哲学での体験でないことは勿論である）を理解する場合に二つの理解の仕方がある。

A、「体験を体験として即自態に於て理解する」

これを古則の例でいうとたとえば、碧巖録の三十七則「拳盤山垂語云三界無法何処求心」というのがあるが、雪竇がその頌の始めに「三界無法何処求心」と持って来ているように、思惟を絶したそのまま、認識実践を實踐する所そのままに於て理解するという理解の仕方、この方法は法華のいわゆる唯仏与仏乃能究尽という所で、禅としてはこれが最も理想であらうが、これでは始めから天才を待つより外なく、学問、思弁の入る余地は全くなくなってしまふ。そこで次の方法がとられる。

B、「体験を移行として対自態に於て客觀的に思惟す

る」

つまり体験を概念化して思惟上に上せるのである。しかしこの場合最も困難なことは、体験を概念化した場合それは体験でなくなるという矛盾がある。体験そのもの（体験の意味や表象は対象となっても）はあくまで対象となり得ない。即ち禅宗学の根本問題は体験の意味や表象にあるのではなくて、体験そのもの（認識実践そのもの）にあるとするのである。そこでその困難をどのようにして切り抜け、思弁とならないものを思弁するか、というよりはむしろどういう方法をとるかというのが課題である。

即ち体験の即自態を思惟の対象としながら、その理解は一々これを体験の立場に還えしてゆくのである。いいかえれば、体験を思惟に於て拈弄し弄しながら一々その思惟を脱落してゆくことに於て理解するのである。

体験を現象として取扱う場合に体験を心理現象としてみるとわかりやすい。心理現象には意識という實在を仮定して、それを思惟の対象とするのであるから、われわれはそれを根拠としてその把握が出来る。

しかし実践しつつある体験を対象とする場合、何ら考えられる根拠がない。ただ客観的事象を体験の立場から見てゆくこと以外にない。

われわれは日常経験に於て体験を考える場合には、心理現象としてでなく直接経験の再認識においてする。例えば、昨日「山を過ぎ河を過ぎた」経験を想起する。それは「山を過ぎ河を過ぎた」なる表象を想起しているのではなくて、「山を過ぎ河を過ぎた」経験を再経験しているのである。そしてそこに現れた現象は「山を過ぎ河を過ぎた」という事実であり、この事実を在らしめている体験は現に想起しているそのことである。これを今一度いいかえると、われわれは体験を過去現在未来において考える。この場合体験は直接な体験自体でなく、考えられる対象として一つの現象となっているが、これは単に客観的な現象でなく、客観的な現象を認識している。即ちそうした現象をも自己においてあらしめている体験として理解されている対象である。即ち対象としては客観的でありながら、体験として理解されていることにおいては超現象であり、絶対である。

この実践的理解に於ては絶対性（無時間性）を保持しながら思惟的理解、即ち知解の上では時に於て現われている現象（時間性）としてみる。というこの二つの二重の理解を統一するところに特色がある。それはどういうことかという、体験を論理的に分析し拈弄して考えることそのことがあたえられた対象知を分析しているのだ

はなく、新たにそうした理論知の体験に移行してゆくことである。

以上のような考察から禅経験そのものを考察する思弁の手がかりとしてここに「認識の実践」という体験の表現の語を最適と考えて使用するわけである。だから「認識の実践」という語を対象として一応思惟されるが、それが認識の実践としてあらしめている即ち認識の実践を实践として理解することは勿論である。

さてそれでは「認識の実践」の簡単な説明を試みる。考察に便利にする為煩瑣な解釈は止めてその主たる特色を簡条書きにすることにする。

1、認識の実践は実在ではない。行為である。

「認識する」というのは概念即ち認識実践そのものの概念ではない。認識実践は実践で、実際に自分が体験しなければならぬ。例えば一つの花の認識実践とは現に一つの花を見ていることで、花を見る意識作用ではない。認識なる概念はただ認識を指示する概念に過ぎない。

2、認識即実在、事実

真の認識実践とは、ある事象を認識し思惟していることで、そこには唯事象のみあって認識する作用者はないのである。このようにみる時は「認識する」と考えることとすら真の認識の意義を離れるのであるから、認識実践

を本当に知ろうとすれば自ら認識を体験して「物を見るは物が在る」ことに外ならない状態を知るべきである。

「認識するもの」と「認識されるもの」との対立ということは畢竟、認識実践における意味にすぎない。

3、認識の超越性

「認識する」ということは指標としての概念においてのみ個我に属し、実践においては空で、随って超個人的であり、万人共通であり而も体験である。

二

以上禅経験についての思弁方法について概略を記したのであるが、次に禅語録に於て祖師方が如何にして離言絶慮の禅経験を表現し来ったかを先ず臨済録において考察してみる。

先に体験の理解の方法として、AとBの立場を上げ、その統一方法として「体験の即自態を思惟の対象としながらその理解は一一これを体験の立場に還えしてゆく」という方法を撰んだわけであるが、臨済が臨済自身の禅経験を表現するのに果してこの体験の移行の方法を裏がえして表現していることを、今考察しようとするのである。

上堂。云、赤肉团上有一無位真人。常従汝等諸人面門

出入。未証拠者、看看。時有僧出問、如何是無位真人。師下禅牀、把住云、道道。其僧擬議。師托開、云無位真人是什麼乾屎橛、便帰方丈。

この則は古来臨濟録中最も有名な則であるが、鈴木大拙博士が「臨濟録の人思想」ということを発表されてから又特に、やかましく云われるようになった。達摩以来「心」で現されたものが六祖で「性」神会で「知」となり、臨濟において「人」と展開されてゆくとみるのは一見甚だ面白いようだが実践哲学的に考察した場合、この人思想はそう容易には受け入れ難いものがある。人思想といつて人という概念を抽象して構成されたこの思想は決して臨濟そのものの思想ではなく、鈴木博士の思想に外ならない。人思想の欠点は主体的な、いわゆる「体」の方に重点が置かれ過ぎて、はたらき（体験）をあまりにも軽視してゐる所にある。無位の真人が常に汝等諸人の面より出入してゐるはたらきそのものをみなければこれは有る僧の問うた概念的な真人に過ぎない。臨濟のいう無位の真人とは認識実践のことをいつてるのであり、赤肉団上というのは前章の2、で述べた認識即実在のことをいつており、実在を離れて認識の形而上的にあることは無いと云つてはいるが、しかし認識の実践はあくまで実在ではない（前章1、）認識の実践（体験）は

見聞覚知に即しながらしかも離れてゐるのである。認識されるもの、概念されるものは赤肉団のみであつて、無位の真人というものは唯指示され得るのみで概念されない。それ故ははたらきそのものを指示する故に「出入す」と把え得ない表現をしてゐるのであり。「未だ証拠せざるものは看よ看よ」といつてゐるのは、未だ体験しないものは体験せよ（認識実践）せよといつてゐるのであり無位の真人の人を抽象したり概念して知れといつてゐるのでは決してない。

さて、この則はこれで前半が終るわけだが、鈴木博士は人思想を構成するのに急なあまり、この前半にのみ重点を置かれ、後半の前半より以上大切な臨濟特有の禅指導法、実践法が省略されていることは、人思想といわれるものが禅経験を表現するのに極めて疎雑であることをまぬがれない。

有る僧が「如何なるか是れ無位の真人」と問うたのはその僧が無位の真人を体験せずに、概念で把えようとした。しかも無位の真人（認識の実践）とは認識することそのことであつて何故とか如何にしてという疑問は絶対に向けることが出来ない、ということとは疑問そのものが既に一つの認識実践の形式であるから意味内容の由来を疑問とする前に、疑問の意味そのものが疑問であるべき

である。認識の実践を本当に知るには唯認識する（実践する）より他なく、概念することは全く無意味なことである。有僧の疑問に常識的な答をあたえず、臨済が「唯道え道え」と迫ったのは、僧の概念的態度から実践的態度へ転換させようと追いつめたのであったが、残念ながら、その僧は気がつかなかった。ますます迷ってしまった。概念化された言葉はその意味内容がいくら立派でも禅では何の役にも立たず全くのナンセンスとなる。其処で臨済は「無位の真人、是什麼の乾屎橛ぞ」とその概念をさらに奪って実践に導こうと最後まで学人に対する活作略を止めない。ここでも多くの人が誤って「臨済がその有る僧が悟らなかつたので、その僧のことを乾屎橛のように役に立たないと悪口を云った」とするが、ここは決してそんな浅い事ではない。臨済が折角禅体験の指示として無位の真人と表現したのに、それを体験として受とらず、概念化して受取ってしまったは無位の真人という言葉は、一回切りしかつかえず、その使い古した役立たない乾屎橛に過ぎないと、先程把住して「道え道え」と迫ってもわからなかつた僧になおも体験に導入してやろうと血滴々の老婆親切なのである。この大切な乾屎橛を省みず。人思想ばかり追廻すことが如何に臨済の精神から離れているか判然であらう。

さて、ここで付け加えなければならないことは、この乾屎橛の「奪」を般若の空思想と早合点してはいけないことである。乾屎橛は単なる否定ではない相手の概念知を今度は新しくそれを自己の体験へ移行してゆく、この方法は臨済禅が看話禅として発展した中に白隠禅師が発見されたのか把出されたのか、兎に角白隠があまり出し今日まで綿々として続いている公案禅の中に「向上」として生きているのである。この「向上」の実践法があつたからこそ臨済禅が今日まで生きて来たとも云へる。白隠の公案禅の悪口をいう人はこの「向上」を実際に経験したことが無いのである。

さて、この体験の移行という実践哲学が臨済録に於てどのように展開しているかもう少し考察する。臨済が云つた無位の真人という言葉が前に認識の実践であるとしたのだが、認識の実践が概念ではなく体験である以上その表現に臨済は実に氣を使った。垂示の説法が赤肉団云云の上堂より後か先かははっきりしないが兎に角、体験のない学人は例の有る僧の如くすぐに概念化してしまうものであることを臨済は知っていた。それが問答商量の場合はその場で例の乾屎橛のように接化の手段が可能だが垂示説法のように一方的な場合、そうはゆかない。そこに臨済の神経の細く行きとどいた親切がとりわ

け特筆されるわけである。さて臨済は認識実践を次々とのように表現したか、

祇你面前聽法底是	研究所版無著本	九頁
即今目前聽法底人	同	十頁
你目前歷歷底	同	十一頁
即今目前孤明歷歷地聽者	同	十六頁
聽法無依道人	同	十七頁
即今聽法底人	同	十八頁
祇今聽法者	同	十九頁
如今与麼聽法底人	同	廿三頁
現今目前聽法無依道人	同	廿五頁
目前現今聽法底人	同	廿八頁
你目前用底	同	卅一頁
目前靈靈底	同	卅二頁
無一箇形段歷歷孤明	同	卅四頁
目前昭昭靈靈鑑覺開知照燭底	同	四二頁

この外、「真正の見解」「真正道人」「真正学人」「真正作道人」等があるが、これは単に認識の実践という内容をもつ一つのものが、これだけ沢山のものに云いかえられるというだけのものではない。この一つ一つが少しづつ表現を変へており、全く同じ語が重ねて出てくるのは真正の見解だけである。これは体験の語が概念化され

ることを危懼して臨済が意識してわざと表現を少しづつ変へて、つまり、体験の表現を移行し概念智を移行させて、概念の固定化を防ぐとした意図がはっきりと読みとれるのである。この方法によって臨済が、体験の即自態を思惟の対象としながら、その理解を一一体験の立場に還元して表現した親切には全く頭が下る。このような例は他にあまり見ないようである。頓悟要門で「仏心」「解脱心」「菩提心」「無生心」「無住心」と一見移行していることを意識しているようだが、その殆んどが「二性空」で片付けてゆくので、どうも臨済録程に明確ではない。ともあれ、臨済が同じ表現を繰返すことを嫌ったのは事実であり、と云うことは抽象化を嫌ったことである。人思想という抽象化が如何に臨済の精神に反するか自ら明かである。

ここでもう一つ注意すべきは、「你面前聽法底是」の一連の述語の解釈である。これは従来如く「你が面前云云」と読んではならない。「掩の前で法を聴いている外ならぬお前自身」即ち、具体的な今ここでのお前以外に何ものも抽象的な、人思想といわれるようなものはないといっている。これは先に分類した、2、認識即実在、事実。の所を強調しているのである。しかしながら、これは単なるお前自身の事をいっているのではなく

て、法を聴いているという即今のハタラク（実践）のこ
とを云っている。つまり、ややもすれば、すぐ抽象化さ
れ易い餘というものを移行して体験的な実践そのものを
いつているのである。しかし実践は概念出来ないからあ
るものは、「外ならぬ餘そのもの」のみということにな
る。ただ実践の表現がある時は聴法といある時は無依
といい、用うる底といい、靈靈地といい、「一箇の形段
無うして歴歴孤明なる」とまでいつているのである。こ
こにおいて概念智から実践に移行してゆく方法があくま
で体験のところを離れぬように二重の移行の表現をして
いることを我々は知らねばならない。

三

次に認識実践の性質を古人が如何に表現しているか、
その古則中最も条理の通っていると思われる碧巖録の四
十則及び五十一則の雪竇の頌の中に考察してみようと
思ふ。

四十則南泉一株花

本則。拳陸亘大夫。与南泉語話次。陸云。肇法師道。

天地与我同根。万物与我一骨。也甚奇怪。南泉指

庭前花。召大夫云。時人見此一株花。如夢相似。

頌。聞見覺知非一一。山河不在鏡中觀。

霜天月落夜将半。誰共澄潭照影寒。

先ず本則に於て陸亘大夫が禅体験のところを形而上学
的に「天地と我と同根、万物と我と一体」と概念を持出
したので、南泉がその概念智に落ちた陸亘大夫を気づか
せるべく、「夢の如くに相似たり」と云った。この所
は臨済の「是れ什麼の乾屎橛ぞ」に良く似ている。要は
次の雪竇の頌が問題なのである。

古来この頌は碧巖百則の頌中最も良く出来ているとい
われるが、本則の問題の所在を巧みにふまえて、單なる
不立文字、絶言絶慮でなく体験のところをふみはずさ
ず表現し得ている。先ず起句と承句とを一組にして考察
するわけだが、これは共に認識の実践を説明している。

「聞見覺知非一一」これは一章で説明した「認識の実践
は実在ではない、行為である」ことをいつている。聞見
覺知のはたらきを論理的に分析すると六根六識になり、
その一つ一つに執われて考えると、それは概念された意
識作用を云っており、認識実践そのもの、禅経験そのも
のではない。そして非一一という語には個我という差別
観を否定した意味を含んでおり、認識体験の根元的探求
を思ひ止まらせようというのである。実在というものは
ここにはなくて、あるものは認識実践のはたらきそのもの

のしかない。そこで實在というものは次の句の山河のみということになる。「山河不在鏡中觀」これは一章の2認識即實在、事實を云っているのである。此處で少し説明を加えたい。

従来伝統の読み方では、「山河は鏡中に在って觀ず」と読んでいるが、これでは意味がはっきり取れないし無理な読み方と思うので、「山河は鏡中の觀に在ず」と今は読む、さてそこで眞の認識実践とは、ある事象を認識し、思惟していることで、そこには唯事象（山河）のみあって、認識する作用者はない（非在鏡中觀）のである。ここにおいて、本則の「天地と我と同根、万物と我と一体」の形而上学的概念を完全に否定していることがわかる。見るものなくして見るということは、見ることは在ることである。つまり山河で、私の見ている山河でもなければ超越主觀の表象たる山河でもないのである。次の転結句を理解しようと思えば、雪寶の「明暗双双底」の思想を頭に入れておかなければわからない。明というのは一応概念でわかる世界、暗というのは体験であって概念の及ばない所で、明暗双双底というのは即自態の体験が対自態の概念智に移行し、それが又新しい体験として移行してゆく認識実践のことである。そこで「霜天月落夜将半」は認識実践そのものは決して概念で知ることが

出来ないということで盤山宝積のいう「大智非明」であり、「暗」のところである。ここで伝統の解釈は転句結句共に主客を奪った黒漫漫地の所と解釈するがそれでは折角のこの雪寶の名句が死んでしまう。無暗に能所や主客を奪うのは般若の空思想の悪影響であらうか、雪寶の明暗思想は決して空思想ではない。「誰共澄潭照影寒」は転句をうけていることは勿論だが起承の二句もうけているのである。「誰と共にか」「影を照して」が大切なところで、起承の二句で本則の陸亘大夫批判をして形而上学を實踐哲学に移行せしめたが、転結の句で「夢の如くに相似たり」と云った南泉の境界を頌しているのである。それは夢の如くでない、つまり正覺の境界である。

「夢の如くに相似たり」と云った南泉の、恰も月下の澄潭を見るようなぞつと膚に粟を生ずる如き徹見は何に由来するかと学人を把住して頌したものである。そしてその裏には、誰と共にかは雪寶自らのことを云っているであり、雪寶自ら認識実践の概念からその実践に移行して、個我を没した所から自我と他我（雪寶自身と南泉）が共通の世界を認識し、共有することの経験を頌したものにほかならない。そしてこれが明暗双双底の所なのである、これについては五十一則の頌でくわしく述べるが以上解明した如く、この頌の一句一句が認識実践の端的

を表現しながら起承転結と体験のところをふみはずすことなく移行して、体験のもつ性格をあます所なくこの七言絶句におさめた所はさすがである。

五十一則 雪峰是什麼

本則、拳。雪峰住庵時。有兩僧來禮拜。峰見來。以手托庵門。放身出云。是什麼。僧亦云。是什麼。峰低頭歸庵。僧後到巖頭。頭問。什麼処來。僧云。嶺南來。頭云。曾到雪峰麼。僧云。曾到。頭云。有何言句。僧拳前話頭云。他道什麼。僧云。他無語。低頭歸庵。頭云。噫我当初悔不向他道末後句。若向伊道天下人不奈雪老何。僧至夏末。再拳前話請益。頭云。何不早問。僧云。未敢容易。頭云。雪峰雖与我同条生。不与我同条死。要識末後句。只這是。

頌、末後句。為君說。明暗双双底時節。同条生也共相知。不同条死還殊絕。還殊絕。黃頭碧眼須臾別。南北東西歸去來。夜深同看千巖雪。

ここでは一章に述べた「3、認識の超越性」を主として考察するわけである。先ず巖頭の云った「雖与我同条生」と「不与我同条死」のこの二句一対で認識行為の指示概念を示している。即ち「雖与我同条生」は雪寶が頌している如く共相知底であり、主客対立の認識を表し、

明を示し、「不与我同条死」は雪寶の還殊絶底で、主客別なき純一認識を表し、暗を示す。さてこれらの指示の概念から実践の立場に移行する時、これが末後の句を知ることであり、認識実践することである。そしてこの実践は何者の実践でもなく、「只這是」ということになるのである。明も暗も否定でなく実践に移行するのであるから、共に認識実践上であり、それ故明暗双双底というのである。「黃頭碧眼須臾別」は同条生の所、「南北東西歸去來」は同条に死せずの共に概念の世界であり、その概念から実践に移行して自我と他我が共通の世界を認識し、共有することを経験する。即ち認識の超越性そのものを確実に直接認識することが「夜深同看千巖雪」である。