

禪定における理性と実存の相剋

西村 恵 信

「神秘主義には、實際、風土的、地理的、又は人種的狀況によつて左右されないと、人間の魂の中にはたらく、強力にして根本的な衝動が、諸々の神秘主義のもつ類似性に於いて、人間の經驗と精神生活の諸型態を貫く内的關係を示す。第二に（しかし乍ら）われわれは、神秘主義が常に神秘主義であり、何時でも何処でも一にして同であると考えることが間違つてゐると考える。むしろ神秘主義の内部に於いて、宗教一般、倫理、芸術の如き精神生活の諸側面に於けると同様の多様性が、その表現の多様性 (many varieties of expression) に見られるのである。第三に、これらの多様性自体は、人種的又は地理的狀況によつて決定せられるものではなくて、それらは同じ人種圏、文化圏の中に共存し、互いに鋭い対立を見せつゝ現れるものであることを主張したい。」（○点引用者）

右はマールブルグの宗教哲學者 R・オットーがその著「東西神秘主義」の序文に述べるところの一節である。こ

の書物は、彼が一九二三年から二四年にかけての冬学期、米国オバールン大学のハスケル講座 (Haskell lecture) に於いて講じたものが中心となつて編まれたものであるが、その内容は、比較思想論の分野に全く新しい視点を与えたものであり、今日なお揺ぎなき古典の座を占めている。冒頭に掲げたこの一節は、本書が古典的価値を有する所以を知るに既に十分である。そこに示されている彼の比較思想論への方法的姿勢は次の様に要約せられるであろう。即ち、思想一般、特に宗教のうちに見られる表現的多様性は、地理的、人種的差異にその根拠が求められるべきではなく、むしろ人間そのものの持つ精神的多様性のうちに求められるべきであるというのである。

具体的には、東西の神秘主義を比較するとき、そこには人種的風土的差異を越えて一なるものがある。そこには真理は一なりという認識論的根本命題が現前としてある。では、すべての神秘主義が、一切の多様性を排するかというにそうではない。しかし彼はこの多様性を人種圏、文化圏という地理的差異に求めず、人間自身のうちに於ける精神的活動の多様性に求めたのである。

さてオットーの日々から約半世紀を経た今日、比較宗教学の人格化という新しい視野が開かれ、改めて人間精神の風土との関係が浮かび上がつて来て、オットーの考えた精神的多様性が、風土的多様性によって強く支配せられることが再認識され、いわゆる比較思想論は、一層複雑な内容を持つに至っている。そこには、人間そのものの中に本質的に由来する真理への関わりの認識論的多様性と、それに複雑に噛み合う風土的制約とが、二重の形で特定の思想文化型態を生むという事態があり、神秘主義そのものも決して例外ではない。

凡そ右のような事柄への関心が私の脳裏を去来していた昨年（一九六九年）の初頭、測らずも同じオバールン大学

宗教部の招きによって、冬学期の特別演習「仏教的冥想法」に参加する機を得たことは望外のことであった。そこには、同じ東洋の仏教文化圏が、大乘禪及び小乗禪という二型として峻別せられ、その同異が論ぜられるというオット以来の高度の伝統的研究の場があったが、同時に私にとっても、同じ仏教修道者としての法友、タイ国冥想の師、チャオクン・スボナ・ダマスディとの邂逅は、正に年来の関心事たる、人間精神の内にある多様性の根拠と、それへの風土的規制との関係を考察する好機として、大いに得る所があった。その大要が拙論に於いて纏め得られれば幸いである。

さてあらゆる思惟の根抵には、理性と非理性の区別が、人間に於ける本質的なものとして存在する事實は、一切の存在が秩序と法則であることを証明する哲学的努力と、それに反対する正直な感情と反抗的な意志の反理性的主張との相剋が人間の精神史と共に古いことを見ることによって明らかである。

西洋に於いては、遠くギリシア人が神話に於いて神々の明晰性の周囲に、知と能力の限界として、モイライ（運命神）の崇高なる不可把握性（die erhabene Unbegreiflichkeit der Moira）を知って居たのを始め、ソクラテスの「不可解なダイモニオンの忠告」、プラトンの「狂気」、アリストテレスの「幸福」等々が非理性的なものとして自覚されていた。キリスト教に於いても又、理性と非理性との対立が、理性と個人の内面に於ける信仰との対立として展開されている。近世に於いてはデカルトに対してパスカルが、ヘーゲルに対してシェリングが右の対立をなしたことは周知のことである。

ヤスペルスによれば、理性という言葉は、われわれにとって、カント的な広さと明るさと、誠実さを担っており、

実存という言葉はキェルケゴールによって、この言葉があらゆる規定的な知によって捉えられないものを無限の深さにおいて現象させるようなある領域の中へ高められたものとして理解される。⁽¹⁾

(1) 理性と実存については、Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz* 参照。

二

さて東洋に於ける禅定史もまた右に見る如き人間精神作用の二つの契機の絶えざる対立相剋の織なす歴史であったことも当然であろう。即ちインドに於ける外道禪・小乗禪と大乘禪の対立、シナに於ける南嶺北漸、又は、看話黙照二禪の対立、更に日本に於ける洞濟兩門のそれが無意識の中に、理性と実存の精神的相剋を示しているのである。而もそれが、インド、シナ、日本という地理的風土の規制を受けて、この一連の禅定史と名づく神秘思想史に二重の多様性を与えている点が、特に興味深く思われるのである。

先づ、インド的風土と、それによって規定せられるインド人の思惟形式一般を管見し、次に、その中に見られる理性と実存の相剋を見ることから始めたい。かつてヘーゲルは、インド思想の特色を「最も抽象的な方法で心が対自になること」(Fürsichwerden der Seele auf die abstrakteste Weise)であると規定し、これを智的実体性 (intellektuelle Substantialität) と呼んだが、観念的な実体性の付与はインド的思惟の特質である。かかるインド的精神の特色は、その典型的モンスーンの風土に由来するものであるといわれる。⁽²⁾ そこには、雨期乾期という単調な自然の威圧に対する、人間の受容的忍従性が生まれ、結果的には、インド人の歴史的感覺の欠如、感情の横溢、意志の弛緩等

が見られ、それがインド文化型として現れる。精神的作用の特色としてインド人は、想像力と思惟に富んでいる。

右の考察からわれわれはインド的禪定の特質も容易に了解し得る。その最も典型は遠くリグベータの聖典に見え、ウパニシャッドを経てヨーガ学派に至るいわゆる外道禪に見られる。外道禪の特色として挙げられるのは、ブラーフマン（梵）の如き宗教的客体への観想即ち形而上学的観想がある。そこには信仰神秘主義的な色調が濃い。更に冥想法にヨーガ修行に見られる如き苦行主義が重きをなしている。

ところで仏陀の出現より鳩摩羅什に至る時代のいわゆる小乗禪は、先の外道禪に対して、理性と実存の対立と程度パラレルの如き態を示していると考えられる。

その最も基本的なるものは、仏陀による形而上学の否定であろう。一般に仏陀が形而上学を否定したと考える根拠は、「我及び世間は常存であるか、或いは無常であるか。我及び世間は有限であるか、無限であるか。身体と靈魂は一つであるか、或いは別の存在であるか。如来は死後生存するか或いはしないか」等の問に対して仏陀が沈黙して答えなかったという経の記述である。たとえば、長阿含第十七、布吒婆楼経（大正藏一、一一七頁）には右の常無辺、命身、如来終の四つの問題を四句分別によって十六に分って記している。例えば、常、無常の問題については「我及び世間は常にある。我及び世間は常でない。我及び世間は、常にあり又常でない。我及び世間は常にあることなく、又常でないこともない。」

仏陀の無記（沈黙）は、このようにして彼の哲学的思索の否定を意味していると多くの学者が述べている。⁽⁴⁾そしてその理由は、かかる問題への解答は、「解脱のために要なきが故に」としているのである。ヤスベルスの如きは、

「仏陀は形而上学的な問題の理論的処理を有害とさえみなしている。そのような処理は、新しい束縛となる。なぜなら形而上学的な思惟はある思惟形式に固執するが、まさにそのような思惟形式から解放されることが、救済への道にほかならないからである。」⁽⁵⁾とされている。

しかしこのことがすぐ「仏陀が哲学的思索を斥けたことにはならない」と和辻博士はいう。そして博士は、原始仏教の新しい立場というものを、換言すれば、原始仏教のインドの形而上学的思想の中で、「決然たる転回点」たる意味を、むしろ仏陀の認識論への移行の中に見る。「仏教は六師外道の一人なるサンジャヤ・ベーラッティプッタがなした如くに、ただ立場を取らない、判断を中止するというだけには終らなかつた。更に進んで『知識そのものの考察批評』に於いてそのより、高い立場を明かに示した。古き立場に於ける知識が、総じて自然的立場に於ける知識が、何を意味するかについての認識こそ、真の認識としてここに掲げられるのである。我々が決断たる転回点として認めようとするのはこの点に他ならない」と博士は述べている。四句分別に於ける仏陀の沈黙を二律背反に對する単なる形而上学の限界を示すものと見るのではなくて、むしろ、これを存在そのものの二律背反として実存的に受け取り直してゆく点に、仏陀の実存的姿勢があり、このことは仏陀が「形而上学」（理性）の世界からより高き「実存」の世界への道を開いたことを意味していると見たい。そしてここにわれわれは、仏陀が開いた「新しい立場が、日常生活的経験を可能にする範疇即ち素朴なる現実存在の『法』の認識にある」⁽⁷⁾ことを認めざるを得ないのである。

仏教の新しい立場が、如何なる意味でも、哲学の領域にあることを主張したのは、和辻博士の卓見であるが、更

に彼は、その著「風土」の中に於いてこれに関連して次の如く説いている。即ち「ヴェダに現われている『情的思惟』の傾向は、哲学の盛期においても失われなかった。情的思惟が哲学に与えた特性は、推理によらずして直覚に、あるいは直接的理解によることである。また普遍概念によらずして類型概念に、あるいは比喩的概念によることである。我々はそれが全然歴史的認識としてでなく、形而上学的認識として、あるいは生の現象学的認識として、働いているという点に、特に注目しなければならぬ。(中略) 仏教の哲学はアートマン(我)を原理とする形而上学を捨てて現実の生の真相を見ようとする。いわゆる法の如是観、如実観である。」(三七頁及び三九頁)

このように見てくると、例えば三法印に於ける、「無常」「無我」「苦」等の実存的な、世界及び主体の認識は、たしかに外道禪の形而上学に対立するものとして興味ぶかいものがある。それは、まさに「存在と法を区別する法」と「存在するものの法」との対立である。⁽⁸⁾しかしかかる実存的哲学の立場に立つ仏教は、それが徹底されるとき、インドの風土には異質のものとなり、やがて一層適切な風土の中(仏法相応の地)へと移されるのである。

先に見たインド人の形而上学的観想と実存哲学的観想という対立の中で、われわれは実践せられる修道法にも自づから対立せるものを見ることが出来る。

例えば、ウパニシャッドの禪定法であるヨーガを見ると、そこには梵神を見ることによって実我を証するの道が説かれており、この究竟目的の為に、禪定が修せられるのである。これを具体的にいえば、ヨーガは「結合の義、相応の義」であり、その修証に関しては「舌端を上顎に圧著して、声と息と心とを制御すれば、梵神を見るを得、又心象を停止した後、実我の何物よりも小にして、同時に最高我として輝くを見、無我の心地に達し、最終の解脱

を証す」のである。⁽⁹⁾ 要するにヨーガの修道に見られる特色は、形而上学的客体法としての梵神と実存的主体との神秘的合一を目的として、その方法は肉体の制圧によって魂の高揚を実現せんとする苦行主義内至は禁欲主義である。

かかる外道禪のいわゆる四禪八定⁽¹⁰⁾はたとえそれによって生天の果を得るとしても、それは常に相対的世界に輪廻すべき宿業を負うものにして、霊の高揚は常に下降を予想し、終に絶対の解脱を得ないものである。これはあたかもヘーゲルの理性の弁証法的発展が、究極的絶対知に至っても、尚、常により高き可能性としてのアンチテーゼを残すことによつて、「真理の近似値」たることを免れないのに対して、かのキエルケゴールが、二者択一の実存弁証法を以つて「主体性—非真理」の決断的勇氣こそが、実は外ならぬ絶対的真理そのものの把握であるとしたの⁽¹¹⁾を想起させる。

仏陀もまた、かかる相対的生死輪廻浮沈からの絶対的解脱として、外道の四禪八定を克服し、これを「滅尽定」によつて越えたのである。又、それによつて外道の五通に加うるに「漏尽通」を体験したのである。

換言すれば、外道禪に於いて徹底せられた四禪八定の究極的立場、即ち「非想非非想定」は静寂の究竟である。最も高い観想の立場ともいい得るであろう。それに対して原始小乗仏教の滅尽定は、かかる静寂を突破するところの絶対的静寂であり、動中の静ともいふべき心境である。ここに小乗仏教の禪定が、単なる静寂主義^{ノワイテイニスム}にあらずして、「動中の静」、又は「迷悟一如」のいわゆる実存的解脱として、インド的風土の中で新しい立場を開いているのを知るのである。しかもなお、小乗仏教が、「禪觀を以て始まり、禪觀を以つて終る」⁽¹²⁾ところに、インド的なる觀想

的特質が残されているのであろう。

- (1) Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Michelet, S. 162
- (2) 以下、和辻哲郎「風土」第二章一節参照
- (3) 和辻哲郎「原始仏教の実践哲学」一三三頁
- (4) 峰島旭雄訳 Karl Jaspers: Buddha und Nagarjuna 理想社刊ヤスバース選集V・三三三頁
- (5) 和辻「原始仏教の実践哲学」一六〇頁
- (6) 同右、一六六頁
- (7) 同右一七七頁
- (8) 忽滑谷快天「禅学思想史」上巻四二頁
- (9) 同右九〇頁、九三頁
- (10) 同右、一二七頁

三

シナ人がインド仏教を受容したとき、それはシナの風土と思惟方法に制約せられて、大きく変容したことは人の知る処である。特に仏教教典の移入に際して、シナ人がこれをすべて自国語に翻譯したことは、仏教のシナの変容を大きく理由づけているといわれる。⁽¹⁾

同様に宗教的行為としての禅定法に於いても、インド的禅定に於いて明白であった理性と実存という本質的対立を、そのまま踏襲しつつシナ的に変容したことはいうまでもない。本節に於いては、シナ禅（大乘祖師禅）に於いて見られる理性と実存の相剋を論じてみたい。そのためには、シナの精神の特色がまづ把握されねばならない。

その第一に、具象性、個別性、現実主義、行動性の強調が挙げられる。それはあたかもインド的特質が、抽象性、普遍性、理想主義、観想主義にあるのとまさに対照的である。この対立は、インドの風土がモンスーン的であって人間に受容性と忍従を強いたに對し、シナの風土が砂漠とモンスーンの結合という「モンスーン的風土の特殊形態」を示し、従ってその人間の行動には「非服従的忍従」という特性が見える。即ちシナ人の忍従性のうちには、砂漠の風土から来る「意志の緊張」と「戦闘性」が加わっている。ここでは小乗如来禅の哲学的観想が、現実の具体的、歴史的世界への行為的関わりによってとって代らされている。例えば言語表現を見ても、「挙一明三」（一を挙げて三を明かにす——一即一切ということ。）、「山河大地」（宇宙のこと）、「曹源の一滴水」（人間の根源的主体）、「父母未生以前本来ノ面目」（同上）、「本地の風光」（同上）、「臭皮袋」（肉体存在）、「眼睛」（本質存在）、「叢林」（僧団）、「雲水」（偏行者）等はこのよき例証であろう。

右のように見ると、シナの思惟一般が、既にインドの理性的なそれに対して実存的であるともいい得るであろう。それ故にこそ、仏教はインドからシナへと移ったのである。例えば無門関第二則「百丈野狐」の話頭はこのよき証左であろうか。

昔、百丈和尚の道場に、常に衆に随って和尚の説法を聴いている一老人があった。或る日説法が済んでも席に留まっているこの老人に百丈和尚が問うた。「あなたは一体誰ですか」とすると老人が「自分は人間ではない。その昔、過去仏である迦葉仏在世の時よりこの山に住んでおります。ある時、修行者が『いったい悟りを得た者は因果の鎖の世界に落ちるだろうか』と尋ねたので、自分は『因果に落ちない』と答えました。そのため自分は五百回も生れ

かわって野狐になってしまいました。今どうか私に代って一つの転語（解答）を与えてこの野狐身から解放していただきたい」といった。そして改めて「悟った人は因果に落ちるでしようか」と問うた。すると百丈和尚が「因果を味まざず」と答えた。その一語で老人は悟りを得て野狐身を脱した。（以下略）

ここで「因果に落ちず」とは「因果を味まざない」と実は一つのことであることを無門関は示している。ここに極めてシナの思惟の特色が見えている。即ちインド的理性に於いては、永遠は因果の鎖（生死輪廻）から離れて存在すべきものである。そこに「客観的真理」が観想せられる。しかしシナの実存の立場からするならば、主体性こそ真理であり、かかる主体の実存状況に於ける決断的「反復」の中に真理は露々としていたのでなければならぬ。「不落因果」と「不落因果（落因果）」とは、かかる実存の主体に於いて同時的である。もしこの二者に距離あるときは、それは理性の追求する相対的世界への転落を意味するであろう。

右の話題に見られるシナのなるもの、思惟的特質が、宗教的实践としての禅定に於いては、「頓悟」という立場でシナ禅の主流を形成する。そして、多分にインド的禅定の名残りを留めるところの「漸悟」と対立することによって、ここにも人間精神の作用に固有な、理性と実存の本質的対照を見せるのである。

シナ禅に於ける南北二宗の軋轢と相剋には、われわれが上来考察して来た、真理への関わり方に關する本質的差異に基づくものがあるのではないかというのが、私の着眼するところである。知らるる如く南頓北漸の端的は左の二偈に於いて判然としている。

A、身は是れ菩提樹、心は明鏡台の如し
時々勤めて扨拭して、塵埃を惹か使むる莫れ

B、菩提本と樹なし 明鏡亦た台に非ず 本来無一物 何れの処にか塵埃を惹かん

Aは神秀禪師の禪定法であり、Bは慧能禪師のそれである。Aは漸悟と見られ、Bは頓悟と評される。Aには確かに真理の客観性が指定せられており、これへの漸進的接近が示されているように見え、そこには明らかにインドの修道主義の残滓がある。そこには明鏡（真理）と塵埃（不真理）が分たれて配置され、その統一が志向されている。しかし、かかる相対的価値の追求が永遠に息むことなき輪廻の業であることは、すでにインドの禪定の欠陥として指摘せられた通りである。換言すれば禪定と智慧が分離して考えられ、禪定は、智慧への方途であるに過ぎない。これは方法的に漸である（漸修）と共に、結果も近似的悟（漸悟）でなければならぬ運命を荷担しているであろう。たしかに神秀禪師の禪風にはそのような趣きがある。その禪風は「念を忘じ以て想を息め、力を極めて以て心を撰す。其れ入るや品、凡聖均しく、其れ到るや行きて前後無し、趣定の前、萬縁尽く閉じ、発慧の後、一切皆如なり……」⁽³⁾という如く、住心観静をその宗旨としている。そしてシナ的精神風土のなかで、かかる禪定の方法が次第に疎んぜられて行ったのも理のあることと考えられるのである。

これに対し、シナ禅の主流を演じたのは、Bの禪定法であった。慧能の偈の中には、客観的真理（菩提樹・明鏡）の否定が強く出ている。不真理（塵埃）の存在がこのことによつ同時に「頓」に否定されている。換言すれば、客観的真理の絶対否定によつて、主体性の非真理の可能性が否定され、頓に、主体性＝真理の現実性の絶対肯定がなされる。そこに慧能禅のシナの妥当性がある。この姿は、まさに、実存の立場に外ならない。慧能の禪風は一言にしていえば「定慧不二」であり、禪定の手段がそのまま智慧の大目的と一致している。六祖壇経はこの頓の禅法

の集大成である。

即心を慧と名づく、即仏乃ち定。定慧等等なれば、意中清浄なり……(機縁第七)

無上菩提は須らく言下に自らの本心を識り、自らの本性を見、不生不滅なることを得べし。一切時中に於いて、念念自ら見て萬法滞りなく、一真一切真、万境自ら如如なり。如如の心、即ち是れ真実、若し是の如く見れば即ち是れ無上菩提の自性なり。(行由第一)

凡夫即ち仏、煩惱即ち菩提、前念迷へば即ち凡夫、後念悟れば即ち仏、前念境に著すれば即ち煩惱、後念境を離るれば、即ち菩提なり……(同右)

外、一切善惡の境界に於いて、心念起らざるを名づけて坐となし、内、自性を見て動ぜざるを名づけて禪となす(坐禪第五)

シナに於ける禪定は「定慧不二」のこの禪法に於いて、最も実存的な仕方実践せられたのであるが、やがて叢林という修道の場が設定せられると共に、生活が定着することによって、砂漠的風土が人工的に農耕的風土に変質せられ、禪定は次第にシナの的なものを失いつつ再びインド的觀想の方向を辿るかに見えるのである。シナ禪が、やがて淨禪一致の念仏禪への方向を辿ったことはそのことを示していると思うのである。

(1) 中村元選集第二卷「東洋人の思惟方法Ⅱ」四頁参照

(2) 和辻哲郎「風土」第三章一節参照

(3) 張説の碑文抜萃(忽滑谷「禅学思想史」上卷四〇一頁)

禪定に於ける理性と実存の相剋(西村)

日本禪に於ける禪定は、シナ禪のそれに於ける定—慧の問題を、「修」—「証」という形で受容し、この修証の関係をめぐって、理性と実存が三たび相剋するのである。まずわれわれは日本の風土の考察から始めよう。

和辻博士は、日本の風土の性格を特殊のモンスーンと位置づけ、その特殊たる所以を、「台風」に於いて見られる突発性に見ている。そしてモンスーンの風土の人間のもっている二重性、即ち「受容的・忍従的な存在の仕方」の二重性格の上に、ここでは更に熱帯的（台風）、寒帯的（大雪）、季節的、突発的というごとき特殊な二重性格が加わってくる⁽¹⁾としている。

右の風土的精神は具体的には「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」という逆説的な国民感情として日本人の性格を特色づけている。日本人の内蔵しているこのような形の二重的性格が、そのまま禪定に反映し、日本禪を特色あるものにしていくことは洵に興味のあることである。

まず、シナ禪に於ける定—慧の構造が、修—証という型に変質する過程には、日本人の情緒的激しさが大きく影響していると考えざるを得ない。即ちそこにはモンスーンの忍従の性格と、それだけで台風の突発的性格とが巧みに組み合わされている。禪定における「修」disciplineの性格は、まさに日本禪を特殊なものにしている。そこには大陸的鷹揚さとは凡そ無関係な、反逆的、試験的な厳しきがある。自然の猛威の前の人間の弱さの自覚とそれへの適応が自己修練という形で習慣化されている。それは「定」の安らぎに対して、むしろ戦闘的昂奮ともいべき

ものがある。いわゆる静寂主義に対して、苦行主義が再び重視せられるようにさえ感ぜられる。そこでは、単なる静寂が退けられ、喧噪の中への主体の同一化的関りこそ、真の静寂であるとされ、かかる立場は、シナ禪に於ける実存的境位をより実践的に行ずる立場である。

又「証」ということは明白さ evidence を要求し、そこでは突発的变化が示されなければならない。シナ禪に於ける「慧」が自然発生的であるに対して「証」は目的論的であるともいいうるであろう。

さて「修―証」というこの日本的な構造がまた、そのうちに二重の性格を持っている。即ちそれは忍従的修と突発的証、という全く逆説的な契機を同時に含んでいるということである。換言すればそれは、シナの禪定に於ける「定慧不二」の如き一如性ではなくて、修証は一であると共に二である。二であると共に一である。それが日本的禪定の根本的性格であると考えられるであろう。

そのような日本の禪定の風土的特殊性の中で、われわれが上来問題にして来た理性と実存の相剋はどのようなになっているかが、ここで改めて問われなければならない。それを私は、曹洞禪と臨濟禪との対比のうちに見出したのである。「修―証」という逆説的内容を、むしろ修するものとして黙照禪の只管打坐ということが考えられないであろうか。逆に又、「修―証」を証するものが看話禪の見性体験であるというように私は考えたい。

元来、曹洞と臨濟の二禪が宗旨上の諍論に於いて袖を別つのは、シナ南宋の始め、天童の宏智正覺、径山の大慧宗杲が出で、一方は、黙照禪を、他は看話禪を提唱せるに由るのである。

因みに宏智広録、所載の黙照銘によれば、その宗旨は既に明白である。⁽²⁾ 曰く、

禪定に於ける理性と実存の相剋(西村)

默默忘言。昭昭現前。鑒時廓爾。体処靈然。靈然独照。照中還妙。露月星河。雪松雲嶠。晦而弥明。隱而愈顯。
 鶴夢煙寒。水含秋遠。浩劫空空。相与雷同。妙存默処。功忘照中。妙存何存。惺惺破昏。默默之道。離微之
 根。徹見離微。金梭玉機。正徧宛轉。明暗因依。依無能所。底時回互。飲善見業。極塗毒鼓。回互底時。
 殺活在我。門裡出身。枝頭結果。默唯至言。照唯普応。応不墮功。言不涉聽。萬象森羅。放光說法。彼彼
 証明。各各問答。問答証明。恰恰相應。照中失默。便見侵凌。証明問答。相應恰恰。默中失照。渾成刺法。
 默照理圓。蓮開夢覺。百川赴海。千峯向岳。如鶉扞乳。如蜂採花。默照至得。輸我宗家。宗家默照。透頂
 透底。舜若多身。母陀羅臂。始終一揆。変態萬差。和氏獻璞。相如指瑕。当機有準。大用不動。寰中天子。
 塞外將軍。吾家底事。中規中矩。伝去諸方。不要嫌舉。

右に明らかな如く、宏智は、「默照」の二字に於いて、体と用、理と事、空と有、明と暗、平等と差別、絶対と
 相對等の逆説的原理を、一挙に回互し、該撰することによって、禪定をシナ的に実存把握している。

他方、大慧宗杲も、その看話禪に於いて、真理の現前を、現象差別の世界の中で看破し去らんとするもので、そ
 の方途を古則公案の話頭の中に実現せんとするものである。

例えば大慧書によれば、次の如くその方法論が示されている。

「但、妄想顛倒底の心、思量底の心、生を好み死を惡む底の心、知見解会底の心、静を欣び鬧を厭う底の心を
 將って一時に按下し、只、按下の処に就いて箇の話頭を看よ。僧、趙州に問う。狗子、還って仏性有りや也た
 無しや。州云く無。此の一字子、乃ち是れ許多の惡知惡党を摧く底の器仗也。」⁽³⁾

また別の処では

「所謂、工夫は、世間塵勞を思量する底の心を乾屎橛上に同在し、情識行わず、土木偶人の如くに相似せしめよ。昏恒、巴鼻、把握す可きを没する時、便ち是れ好消息也。空を落すを怕る莫れ。前を思い、後を算えば、幾時ぞ悟を得ること莫し。若し此の心を存せば、便ち邪道に落つ」⁽⁴⁾

と示している。要するに大慧の禅法は、古則公案によって、平常の情識を曝地に一破し、よって生を好み死を惡む心から、生死の一大事を了得することを、目的とし、これを悟入と名くるものである。

このように、黙照、看話の二禅は、共に、南宗頓悟の法を伝えながら、即ち慧能の定—慧不二のシナの実存哲学の原理を踏みながら、更に、その実践をめぐって相対立したのである。

この二禅の方法論的対立の中には、丁度、宗教的実存のもつ、内在性と超越性という二つの面のキェルケゴールの相剋が伺がわれる。即ち、キェルケゴールに於いては、主体性—真理という実存的認識が、あらゆる宗教に欠くべからざるものとして考えられ、これが宗教性 A (Religiosität A) と名づけられた。⁽⁵⁾ かくて、真の宗教が、真理を客体とする誤りの宗教から奮回せられるのであり、そこにキェルケゴールの宗教的実存の「内在的」意味がある。彼はそれをパトスのなるもの (das Pathetische) と呼んだ。それは、あたかも、宏智の黙照禅を予想せしめるものであろう。

ところで、キェルケゴールはみづからの、「キリスト教」(いわゆる弁証法的なるもの (das Dialektische)) によって、この内在の立場を突破し、超越する。これは信仰の立場であり、主体性は、再び非真理の場におかれる。かかる主

体性Ⅱ非真理は、くわしくは、主体性Ⅱ真理Ⅱ非真理ともいわれるべきものである。この立場は、彼によって、宗教性B (Religiosität B)と呼ばれる。そこには超越的内在の新しい立場がある。これを信仰神秘主義という学者もある。私は、看話禪の立場が、まさにこれに対応するものと思う。それは、主体性Ⅱ真理というこの実存的バトスのなるものに立脚しつつ、なお、転迷開悟の端的によって、更に突破超越せんとするものであり、極めて弁証法的なるものであるというべきであろう。その弁証法的なるゆえんは、悟りの中にあつて(定慧不二)而も悟りを得るというこの宗教的実践の事実による。看話禪の実践にとって必須の条件として要求せられる大信根、大疑団、大憤志の三つも、まさに、信と疑という逆説的なるものを修道者に迫るのを見ても、このことは明らかであろう。

シナ禪に於ける、黙照と看話のこの二つの禪定型態が、同時に、同じ重さをもって日本に移入せられたのは、先に述べた如く、日本の精神的風土の中に、既にモンスーンの忍従からして内在を好む面、即ち静寂を愛する面と、台風の突発性から来るところの、突破性、戦闘性の面とが逆説的弁証法的に並在していたことと思ひ合せると、洵に相応のことであつたという外はない。そしてそこに、「定—慧」の定と、「定—慧」の慧、が、日本的な試練的風土の洗礼によって、「修—証」の修としての曹洞禪と、「修—証」の証としての臨済禪とに変質し、日本国土を風靡したと思ふのである。私は、かかる観点から、道元の禅法と、白隠のそれを対比させてみたい。

従来、日本禪に於ける洞済兩門の諍論は、洞門の只管打坐が、北宗漸悟の禅定主義(修定主義)を受け、済門の見性第一主義が、南宗頓悟の般若主義(慧観主義)を受けたものとして、その観点に立って両者が自らを主張し他を排して譲らないという傾向が強かつたが、これが当を得たものでなく、単に洞済兩門の学者の独善によるもので

あったことは、上来、拙論が迎って来た経路を見ても明らかである。即ち、洞濟兩門は共に、その基盤を南宗頓悟の慧能禪の「定—慧不二」に持っているのであって、（修）定と慧（觀）を二元的に考えるものではない。この点について、例えば洞門のある学者の如き臨濟禪批判は片手落ちといわざるを得ない。氏は、道元禪を修証の不染汚であると主張すると共に、臨濟を「未来にのみ期待をかけ、即今即処を空白にする如きもの」、「悟りに前後を見るもの」、「一種の功利主義」等と鋭く批判することに依って、臨濟禪の根柢にある定慧不二の大前提を無視しているのである。⁽⁷⁾そして徒らに洞濟兩門の相違を「修証觀の根本的相違にもとづく必然的版結」であるとし、「衆生の立場を修行の発足とすれば見性待悟の禪となり、仏の立場を発足とすれば本証妙修の道元禪となる」といい、「始覺門の立場は、本覺門の立場に進む階梯であって究竟とすることができない……」。本覺門的修証觀に立つ正伝の仏法は、修証觀としては最高最上の段階であって、見性禪の如き階次的成仏の辺際をはるかに超えている」と述べている。⁽⁸⁾

さて、かかる批判が全く正当性を持ち得ないことを前提とし、私は、道元禪と白隠禪が共に、修証一如の立場を踏まえつつ、而も一方は、修証一如を「修すること」へと傾き、他方は修証一如を「証すること」へと向った事実を人間の本来的に並置さるべき二面性（理性と実存）に根ざす必然的多様性として考え、依って洞濟兩門の優劣に關する諍論を新しい立場に於いて溶解せしめたいと思う。

日本人の精神的風土には、極めて逆説的な二面が存することを前に見た。即ちモンスーンの忍従性、受容性と、台風の突発性である。従って日本人の精神に於いてはこれら二面性が共在する。換言すれば、それら相反する二面

性は単一では存在し得ないのである。

そこで明らかかなことは、(1)日本の禪定に於ける修は証を含んでいて、単なる修ではあり得ず、(2)、証は常に修を予想し、修と共になき証はあり得ないのである。(1)については道元禪師が正法眼藏坐禪箴に於いて述べる処を見れば、このことが明らかである。即ち「兀兀地の思量」と共に「図作仏ががある。「仏祖の光明に照臨せらるる」ことが、「この坐禪を功夫参究する」ことと一つである。「この一法あきらめざれば万法あきらめざる」ことである。

ここに「作佛」「功夫」、「あきらむ」とあるのが実に「修—証」の証に外ならないであろう。それはもとより単なる証ではなくて、修証一等の証である。しかし、この証なければ、修証一等も又その意義を失して、単なる鬼窟裡黙照の邪禪と墮するであらうことは疑いない。道元の次の一節はそのことを明白に語っている。「あわれむべし、十方の叢林に經歷して一生をすこすといへども、一坐の功夫あらざることを。打坐すでになんちにあらず、功夫さらにおのれと相見せざることを。これ坐禪のおが身心をきらうにあらず、真箇の功夫をこころざさず、倉卒に迷酔せるによりてなり。かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり。いたず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、いかでか仏仏祖祖の坐禪を単伝せん云云」

ところで(2)の立場についてわれわれは、白隠禪に於ける「証」が、単に修の終決点として目的々に考えられるものでなく、常に、修証一如の証として、修を内に包んでいることを見逃すわけにはいかないであろう。

そのために白隠禪の修道に於ける向上及び向下の両修の関係を明らかにしなければならぬ。

仮に階位的に分類すれば向上の修は、明らかに、修証一如を証するための修であり、向下の修は、修証一如の証

を刻一刻行じてゆくところの「正念相統」であり、洞門での「本証妙修」に相当するものであろう。

先ず、向上の修であるが、その目的は、修証一如、定慧不二の徹底的自覚（証）である。かかる自覚に到るために、敢えて苦行主義を取るところに、日本の風土の激情性（忍従性にも通ずる。）が作用している。白隠禪に於いて「刻苦光明必盛大」がモットーとせられるとき、このことは最も顕著である。

しかるに修証一如を証するため、即ち修証一如の実存の徹底主体的自覚に至るための条件として要求せられる修道の内容を詳さに見れば、それは同時に、証上の修ともいふべきものを蔵しているものを知るのであろう。禪師はいみじくも、かかる修を「信修」と名づける。「信修」という語彙には極めて日本禅的な響きが感ぜられるではないか。信を修するのであるが、信じられるものはすでに定慧不二の、従って修証一如の当体でなければならない。故に東嶺は次の如きいう。

何をか信根と謂う。いわゆる諸仏の心性及び無量の智慧本来具足することを信じ、根に大小無く、機に智鈍無く、修する者は即ち得ることを信じ、定力の熟するに随って諸この現境有り、錯って証悟と存さば二乘外道の部類に墮することを信じ、時到期功充れば仏性頓に現前して知解分別を仮らざることを信じ、仏性頓に現前すと雖も宗師に見えず、重関を透らずんば、一生を錯り了ることを信じ、重関を透破し宗旨に通達すと雖も、我宗に末後向上ノ些子、別に生涯有ることを信じ、些子向上の一著子を得ると雖も各々履践に随って力用等しからず大いに子細有ることを信じ、師承の一事最も道理有り、勉めて正宗を継いで孤負すべからざることを信じ、脚下従り、去って生生唯だ此れ養道の一法なることを信じ、向上の一著子を提持して将来に流布して断絶さしめること無きことを信ず。⁽⁹⁾

右の如き綿密な「信根」の内容の一々が、「大誓願」によって裏づけられ「大憤志」の実践によって行ぜられるとき、「信修」は真に修証一如の修として向上、向下に貫かれる。

信修の「信」は、一切衆生悉有仏性（修証一如）の原事実が信ぜられ、証せられ、相続せられ、他に流布されるという絶対の信なるが故に、大信根と称せられる。しかもかかる信はそのまま修に他ならないのであり、その故に、修もまた、単に証のための修ではないことは明白である。ここにわれわれは、白隠禪に於ける修証の一等を見るのである。

しかし、白隠禪の場合、道元禪と著しく相違するのは、「証」が、単なる本証（本覚）として、無媒介的に修せられていく（本証妙修）のではなく、「実証」（始覚）を媒介として真に本来のものとなる（存在ではなくして生成する）点にある。

換言すれば道元禪の修は、存在の修であり、白隠の修は、絶えざる生成の修である。そこに、やはり日本禪に於ける、理性的なるものと実存的なるものとの対照があるのを見逃すことは出来ない。そして特に白隠禪の場合、われわれが、受容性又は忍従性と季節性又は突発性とのこの逆説的面を同時に持つ日本精神風土の中で、いかにも適わしい形で、「生成の修」と私が名づけるところの、その修道法の独自の意義を示すと同時に、瞬間における創造的決断としての「生成」が、修として持続せられる点で、一層高次の実存として、又禪定史の上からも、シナ禪の定慧不二を更に実践的に高めたものとして、高く評価さるべきであろう。そしてこの評価がなければ、日本白隠禪は今日、西洋でみられるように再び、修定主義（静寂主義、苦行主義）と慧観主義（心理的解放だけを求めるに

急なる功利主義)とに墮落するであろう。

- (1) 和辻哲郎「風土」一三五—一六頁
- (2) 天童宏智禪師広録卷八、忽滑谷前掲書下卷三五八—九頁所収
- (3) 大慧普覺禪師書十八葉右
- (4) 同右五十葉左—五十一葉右
- (5) Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Kap. 4, II, 參照
- (6) 現代禪講座第二卷所収柴野氏論文
- (7) 榎林皓堂「道元禪の研究」第一篇第三章參照
- (8) 同右書三七頁
- (9) 東嶺和尚編輯「宗門無尽燈論」信修第二