

財団法人 禅文化研究所編

禅文化研究所紀要 一

福島光哉

この紀要は、44年3月に花園大学の禅文化研究所の研究機関誌として創刊されたものである。そしてまことに新しい方向を指した禅学関係の論文集というべきで、単に一つの専門的な研究分野にとつて意義を有するだけでなく、少くとも人生を直視しようとする者にとつては、ひとしく強い関心を寄せるに値する啓蒙書としての意味をも持っている。

本書に収録せられている論文は

久松真一 禅学即今の課題

柳田聖山 臨済義玄の人間観——「臨済録」おぼえがき

藤吉慈海 ラオスの僧院——その瞑想法を中心として

久須本文雄 二程子学禅考

の4編からなっており、最後に禅学研究室の編纂になる「禅学関係文献目録（昭和41～42年）」も収録されている。今はこのうち、久松・柳田両先生の論文がとくに禅学の本質を追求しながら、現代的な禅の展望に大きな役割りを果たしていると考えられるので、この2編について述べてみたいと思う。

まず久松先生の「禅学即今の課題」についてであるが、これは「あとがき」によると昭和20年6月から半年間、臨済学院専門学校における先生の特別講義の講義ノートであって、禅学

究の本質と方法についてきびしい批判眼をもって論及されている。はじめに序論にあたる部分で、禅学の課題を考える場合に世界的な見地からこれを考えねばならないと同時に、「現実の真相を明らかに現実の認識に即して」考えることによって、世界の方向を定めねばならない点を強調されている。

本論にはいると、はじめに禅学の方法を知的学問的な研究と行的実践的な研究に大きく二分し、前者をさらに史学的研究と哲学的理論的研究に分けている。史学的研究は禅の事実を發展的時間的な関係において明らかにすることにより事実の本質を明らかにしていく。この場合、たとえば寒山詩の文学的価値を研究するとか、語録の言語学的研究といったような、いわば多面的関心からなされる禅学は禅の現実を明らかにするための契機になるであろうが、禅の史学的研究の重要性はむしろ内面的関心をもって、禅そのものの事実を時間的發展関係においてとらえることである。そういった禅の内面的必然性に迫るべき史学の総合研究こそ即今になされるべきであるといわれる。つぎに哲学的理論的研究においては、禅の本質の研究がその課題となるのであって、史学的研究のように多くの禅の事実から帰納的に禅の本質を見出すというのではなく、たとえばわれわれの内面的な心の要求から生きた禅の本質を見出していく、というような点を研究することである。そこでは禅が絶対的なものであるかどうか、神や佛の實在についてそのありかたが超越的であるか内在的であるか、などの問題を理論的に追求していく。そしてこのようにして明らかにされた禅の本質は、はたして佛教

中の本當の佛教であるということを主張するには、他の諸思想たとえば浄土真宗やキリスト教などの立場からの批判にこたえねばならぬし、また禪の本質そのものも反省されることによつて、禪の普遍性眞理性を確立しなければならぬ。以上がいわゆる禪の学問的研究について主張されている内容であるが、この論文が書かれて二十数年を経た今日では、とくに史学的研究の外面的関心からなされる研究は随分多くの研究成果がなされて来たように思う。それは学問の客観性実証性を重視することから、燉煌本を素材とする文献学的研究などによつても知り得るところである。しかし史学的研究のうち、内面的関心からなされる禪そのものの歴史的関係などについては意外に停滞しているのではないか。そしてこのような結果を招来した原因は禪の哲学者が、史学的研究にあまり関心を示さないところにあるように思えるのである。

つぎに行的実践的な課題についてであるが、この論文はこの点について論ずることを主眼としている。すなわち前述のごとき学問的研究は科学的知的な研究であるから禪の修行などとは無関係になし得るが、これは宗教的関心をもつて禪的な人になることを求める実践的な学問態度をいうのである。「単なる理解では、学問がまだ対象的になつていて、主体的ではない」といわれるように、少くとも宗門の学問においてはそういった科学的に学ぶこと以外に大事な「学び」がある。実践と一つになつた学び方、「自覚的な修行に対する自覚をもつ」学び方が必要ならぬ。そこから著者は現状の教団や教育機関に対し

て厳しい批判の眼を向けられていて、批判によつて「崩れるべきものは断じて崩れてよいと思ふ」とまで極言されている。しかし腐敗した教団の中であつて、今日なお禪の本質に適つたものを維持しているのは禪堂であると思われるが、しかしこの禪堂の修行にも多くの矛盾を蔵している。禪堂自体は社会から閉ざされた機関ではあるけれども、この室内においてはあくまで師弟ともに禪的になつていくことを究極の目的としているのである。そしてその目的のために重要な課題となるのは伝統の問題であるが、先生はこれについて伝統を破る側面と伝統を守つていく側面の二面から考察されている。まず伝統を破るというのは、無批判無反省に形式化ドグマ化せられた行規を維持することに對する批判から起つて来るのであるが、伝統は必然的にドグマ的な性格を有するのであるけれども、それを理性的に批判し反省するでなければ盲目的な麻醉薬になつてしまふ。自覚的に參禪し不立文字の眞意に体達せんとする者なら、「何処までも伝統に對して自己の納得できるところまで批判すべき」内容をもつているのである。禪堂の伝統はいわゆる型と精神という矛盾せる契機のもとに保持されるのであるが、伝統を破るとはこの型と精神が完全に一致することを目指すことでなければならぬ。それではこのような伝統を批判していく標準は何かというと、第一に歴史的研究によつて禪の出発点を明らかにし、それによつて今日の禪を批判する。第二に現存の伝統を本質的に批判し、それを基礎としてさらに將來への展望がなされる、ということである。これらによつて今日の禪が禪そのもの

として立つ場を、伝統以前にかえて明らかにすべきだ、というのである。

そこで伝統を守るとはどういうことか。一体禪に伝統というものがあるてよいのか、という重大な課題が残る。たしかに室内の伝統には貴い伝統があつて今日においても遵守すべき型と考えられるものもある。しかし本来禅室内の型が伝統と呼ばれるのは、師家の型を参禅者に伝えるところから起るのであるが、師家はその型を教えるのではなく、参禅者が型にはまることを念じつつ、参禅者が自発的自覚的にその型を見出していくところに型の尊厳性があるのである。換言すれば、参禅者が創造的に発見した型が実は伝統的な型であつたような型をいうのである。だから型が伝統されるといっても単なる形式ではなく、実質的内容、精神によつておのずから伝統になるものである。それを著者は「形の無いものが形の無いものを伝へる」と云い、「無伝統の伝統」と云うのである。

最後に著者は「佛を絶対無的主体という言葉で表現できる」といって、この絶対無的主体について独創的な理論を展開し、主体的公案にまで論及されている。まず実践的な佛教には向上の行と向下の行とがあるが、これは丁度エロスとアガペーの關係にも似ており、この兩者を具備するのが大乘佛教である。エロスのな行はどこまでも日常性を否定し、これを越える実践であつて、生死というものが絶対的に否定された主体、しかもその主体性は理性以上に主体的批判を経たものであるから、決して不合理への信順というようなものでなく、常に自者における

実証でなければならぬ。このような絶対不定によつて主体は絶対主体として確立され、それを真如とか常住不変などというのである。それに対してアガペー的な行は、たとえば不住涅槃とか不空といわれるように、固定的静的な涅槃や空を否定することによつてどこまでもダイナミックな実践となるものである。主体の絶対転換によつて絶対肯定され、自在のはたらくとなつて始めて佛教生活といわれるのである。著者はこれを「絶対肯定の動きの世界、『主体的主体』的な絶対な有の動きの世界」と名づけている。このようにして絶対無的主体から絶対有的な動きへと転換することは、禅の実践においては理三昧から事三昧への転換、曹洞禅の理三昧を重視する立場と臨済禅の事三昧を重視する立場とが具備せられたような主体を得ることである。以上のような理念において始めて公案も主体的公案として成立するのであり、そこにいわゆる「成り切る」ということが主体性の動きとして創造的なものがなければならない、というのである。

この論文を一読してまず感ずることは、これが二十数年前に書かれたとは思えないほど、今日的な課題を端的に示していることである。しかも単に禅学の分野だけでなく、同時に佛敎の諸分野に対する問いかけでもあるわけである。その意味で佛敎を研究する者、とくに求道的な態度で佛敎を学ぶ者には啓発される要素がきわめて豊富である。ただ禅学を理論的研究と実践的研究に一応分けられることは納得出来るが、この禅学の二面性をいかに統一していくべきなのか、そしてこの二面性を密

接に関係づけるにはいかなる研究姿勢が要請されるのか、という今日鋭く問われている課題に対しては十分究明されているとは思えない。もっとも佛を絶対無の主体として把握していかれた中に、この課題に対する重大な示唆が与えられていると思うが、この点に関して、換言すれば禅の学問と実践の不可分性について具体的に論及すべき問題が残るのではないかと思うわけである。

つぎに柳田先生の「臨済義玄の人間観」は、著者が二十数年間にわたって取り組んで来られた臨済録を中心として、臨済自身の間及びその人間の立場を実に生き生きと描写されたものである。そして禅者の主体性とはかくあるべきもの、ともいべき典型的な禅の人間のイメージを浮き彫りにしており、読者を感動させる迫力をもって人間の内奥を掘り下げた研究論文ということが出来る。著者は臨済の人間観について、「臨済禅の祖師として、かれが人間というものを、どう考えていたかというのではなくして、臨済という人がもっとも豊かに人間的であり、かれくらい深く人間の立場に徹し、声たかくその価値を主張した人はないのであり、それがけっきょくは臨済の禅の本質をなしている」と、端的に述べられている通り、この論文は一貫して臨済義玄のきわめて具体的活動的な全人的立場を描写することに焦点をしばられている。

まず唐宋の時代精神が韓愈などに見られるように、新しい現実的な人間主義を高揚せんとして新しい人間学を提唱し、ついに排佛運動にいたったことを述べ、これらの時代精神と臨済義

玄の人間観とが決して無関係ではないという。すなわち臨済の禅は老荘的であり、しかもその老荘思想そのものは儒教的な名教主義に対する批判勢力としての歴史的産物であったが、禅宗はむしろインド伝来の正統派佛教に対するアンチテーゼとしての姿勢をもっていた。中でも臨済義玄の場合、その姿勢は全体的な人間の直観を指す反体制的乃至伝統批判的な性格をもっている、禅宗の正統派ともいべき荷沢禅をも打破するようなきわめてラディカルな禅風をもっていたといえる。この点を著者は宗密の議論を通して論証している。すなわち宗密は禅源諸詮集都序などにおいて、南宗禅の心性を究明する中で洪州と荷沢の二宗について言及し、洪州では心の本性を「いま現にもの言い、動作し、貪り瞋り、あるいは惑みぶかい気もちや、耐えしのびの心をおこし、善悪や苦楽の情を生みだしている当の心が、とりもなおさず、君たちの佛性であり、それがそのまま本より佛なのである」。したがってこれは「随縁の応用で対象を予想する」ものであるから、心性そのものを表わしていない。それに対して荷沢宗の場合は「静かで空なる知こそ、君たちの真実の本性であり、迷っているときも悟ったときも、心はもとよりそれを明かに知っているのだ。……ところが、いつともなしに、本来の知を見失う故に、気まぐれの感覚的な身心の動きにとらわれ、それを自分の主体と違って、貪りや瞋りなどの情念を起すのである」から、ここにいる知は「自性の本用で、われわれの心そのものの本来的なはたらきをいう」ことになる。そして宗密は洪州宗ではこの自性の本用を欠くものであると批

判しているのであるが、はたしてこの洪州批判は正当であるかどうか、ここで著者は洪州の眞の立場を臨濟録を通して明らかにしている。

まず第一に臨濟録にあらわれる「人」という字の頻出度がいかに高きことを実証し、その場合の人の意味は普通にわれわれが人間という語で意味するものに近いことを示している。たとえば「諸君」という只今わたしの目の前で、わたしの説法にききいつている当の人のだ。」(是你即今目前聽法底人)というように、ただちに具体的現実的な人間において佛教における主体性の問題を把えようとするのであり、したがって「人」は觀念的原理的なものをいうのではない。この立場からみれば、荷沢宗の「知」はむしろ抽象的であり靜態的であるといわねばならない。そしてこういつた臨濟の人間觀は人間に内在する矛盾的性格、たとえば妄心と佛性といったような本来性と現実性というものを一つのものとして、いわば全体的人間として把握していく。佛性というのも成佛可能性を意味するのでなく、ただちに佛であり、そこには可能性と現実性をも一つの現成とみていく面が強調されて来る。無依の道人といわれる場合も目前聽法底人をいうのであって、文字通り何にも依らない、そしてその故に「あえてあらゆる依をとる」ことを意味しているのである。それは限りなく依を変換することであって、現実と主体とが一つになって行動し、はたらくことを指す。

以上のごとき臨濟録の精神について、著者は伝燈錄、祖堂集、宗鏡錄などによって、いろいろな角度から具体的に論証してい

く。たとえば臨濟は目前の弟子たちの行動が、ただちに佛性全体の作用であるというような点から、体と用あるいは道心と人心の区別などを認めないのは、そのような区別から生ずる固定性分別性を打破しようとしたものである。しかるに朱子などに見られるように、臨濟の全体作用が「眼前の現実的な君臣・父子・兄弟・夫婦の上に、ただちに周備することが出来ない。」といつて、行動の規範を無視した全体性現実性の不十分さに対する批判があったし、また宗密などは水は舟を浮かべると同時に、舟を覆えずはたらきのあることを混同していると批判している。これらの批判は現実の迷妄の根幹となる諸矛盾を無媒介に氷解して、眼前の行動を直接的に肯定したものとなつてしまふということであろう。これに対する洪州系の立場は、そういう現実行動に対する正邪是非の価値判断こそ否定さるべきであり、したがって平素心の具体的な精神作用の中にすでに無限の否定を含んでいるのであるといふ。そして宗密のいう自性の本用や隨縁の応用をも、ともに絶した「人」としてのはたらきこそ洪州の目指した全体作用であり、舟を浮かべる水も舟を覆えず水も、ともに全体の水としての作用でなければならぬ。このように徹底した作用の透脱性として臨濟の全体的人間が主張されていたのである。そしてこのような臨濟の根底に流れているのはきびしく般若空觀を追求していく精神であり、その全体作用は徹底した無分別の上に始めて生きて来るのである。さらに著者は「人」がはたらく場所としての世界、すなわち世俗としての世間をどのように見ているのか、についても言及している。

柳田先生は従来禅宗史の研究に精力を注ぎ、つぎ／＼と綿密な考証の成果を発表して来られたのであるが、その中から醸し出された歴史観に立脚して臨済の禅そのものへのアプローチをこの論文において試みられたものというべきであろう。あるいは久松先生が、伝統批判の標準の一つとして、出発点に戻って

本質を明らかにすべきことを述べておられるが、その方法を大胆に実行されたのだと受け取ることも出来る。

以上のように久松・柳田両先生の論文は、いずれも禅そのものに肉迫し、それによって今後の佛教学の方法に関しても貴重な指針を与えられたものである。