

特 211

255

NOUVEAUX COURS DES RELIGIONS JAPONAISES

論 概 理 教 宗 洞 曹

法 宜 田 岡



院 書 方 東



始



特211  
255

曹洞宗教理概論

岡田宜法

目次

序	説	一
第一篇	歴史	
第一章	教理の根源	二
第二章	印度支那の傳承	六
第三章	日本曹洞禪の開立	一〇
第四章	宗名と道元禪師の態度	二〇
第二篇	教理	
第一章	教法に對する根本的態度	二七
第二章	不立文字と所依の經典	三一
第三章	洞濟兩禪風の異點	三五
第四章	宇宙及人生	四一
第五章	因果法及道德法	五三
第六章	三寶の意義	六三
第七章	修道論	六五
第一節	信仰	六五

第二節	禮	佛	二六七
第三節	懺	悔	二六八
第四節	三	學	二六九
第八章	悟	道	二八三
第九章	佛	身	二九三
第十章	五	位	三〇三
		說	三〇三

# 曹洞宗教理概論

岡田宜法

## 序 說

禪は佛法の總府と云はれて、釋迦牟尼如來の教説せられたる根本佛教から小乘佛教と名づけらるゝものが二十派も生じ、更に各時代思想の進化に促されて大乘佛教が現はれ、大乘佛教中に於ても種々なる分派を成して、これを思想として見るだけでも、或は哲學的に或は倫理的に或は心理的に非常に複雑にして高遠なるものとなつたのであるが、禪宗は其等全佛教を統一して其主宰となるべき地位を有するものであるから、其思想背景は非常に廣汎であつて、決して一宗一派に局限せられたる佛教ではなく、全佛教の總合的統一體とも考ふべきものである。さればあらゆる學術、思想、宗教に對しても此又特殊の關係を有するものであるから、若しこれを専門の上から研究的に觀察するならば其こそ甚大な論述を要すべきでありませうが、本講座の目的は曹洞禪に對する一般常識を與ふことが目的であつて、この態度を以て曹洞宗の教理を概説しようと思ふのである。従つて其取扱方に於ても、難解の専門語を出來得るだけ避け、その概説の事項も(一)歴史(二)教理(三)實踐及び理論の三大部に分ち、これ等の項目に屬する諸問題に對しても、成るべく枝葉の説明を省略して、常に其問題の中心に止めることにしたいと思ふ。然し其場合に飽迄も専門家と

しての立場からでなく、門外漢の思想や言語を以て翻譯的の概論を試みるならば、一層通俗化することが出来て、曹洞禪の教理の民衆化が出来ること、信ずる。

上述の如く三大部門に區別するもの、主要目的は教理の概論であるから、歴史的考察は全然省略して差支なきものであるけれども、敘述の順序としても、教理を説く點に於ても多少の必要ある所より極めて概括的に説くことにしよう。

## 第一篇 歴史

### 第一章 教理の根源

我が宗の教理の眞精神は、單純な理解としての知識ではない。故に教理を知ると云ふことは理論的の承認のみに止らずして、教理を實踐的に具體化する點にある。換言すれば教理が一々體驗せられて各自が主觀の生命とならねばならぬ。その所謂生命といふは、吾人が精神の根本奥底に横はる所の絶對的な活動力である。この生命は宇宙的な實在に即した存在であつて、吾人が精神の骨髓であり本質である。斯やうな生命活動は、教理が理智的に認識され、更に其上に實際的に行爲化せらるゝ時如實に現はれる者である。されば吾人が生命活動は、教理の理解によつて附け加へられた者ではなく、先天的に存在した潜在的な状態が顯在的となつた迄のことで、教理を知り且つ行ふことによつて眞實の自己を自覺した状態の作用と云ふても宜しからうと思ふ。斯やうな觀察では、如何にも純宗教的意義を出で

ぬやうに見ゆるが、斯の如き自己の自覺は、學問的に考へられた人格の各要素に組織や統一を與ふる重要な精神現象であるから、この意味からすれば人格の基礎的完成と見るも大過は無からう。右やうに推論すると、上述の如き事柄は精神文化の根底となり、倫理道德の基點をなせるものであつて、政治經濟其他百般の社會政策等、一々此處から出發せざるに於ては、俱に文化の發展に携はり得る資格はないこととなるのである。斯やうな意味で教理の根源となせる者は、實に大恩教主釋迦牟尼如來である。云ふ迄もなく釋尊は全佛教の教主であり、全佛教は釋尊創唱の教説より發達し來つたものであるが、曹洞禪と云ふ教理が、理論と云ふ極めて靜的方面に止らず、寧ろ教理の人格化とも云ふべき極めて活動的な方面に大なる意義が存する點から見ると、釋尊の人格中にその根源を發見することが出来、またさうすることが實際の根源であらうと思ふ者である。然らば曹洞禪の根源が釋尊の大人格中に如何に存在して居たであらうか。

吾人は第三篇の實踐及理論の章下で詳述する積りであるが、禪と云ふ内容を三分すると(一)倫理(戒律)(二)宗教(禪定)(三)思想(智慧)と見られ、而もこの倫理と宗教と思想とが融合せられて渾然として一體となつた理想的な境地が禪であり、而して其境地が力強く日常の行爲の上に現はるゝ状態が曹洞禪の特色である。然るに今より凡そ二千五百有餘年前印度に降誕せられた釋尊の人格中に、右やうな意味の禪が存在して居ることに氣付いた時、我が曹洞禪が如何に釋尊の實際的方面を傳承し、如何に釋尊の眞精神を祖述して、其處に一宗一派に局限せられざる佛教の根本中樞を握つて居るか、明確に知られようと思ふ。

釋尊が聰明絶倫であつて、幼にして波羅門所傳の數多の典籍を讀破し、出家して跋迦波仙バダガシや阿羅邏迦蘭アロロカランや鬱度羅羅

摩子の如き當時の代表的碩學に學びしも、釋尊の理想的に發達せる理智を満足せしむるに足らず。當時印度の文化は世界的に發達の域に達し居たりしにもかゝらず、一釋尊を満足せしめざる一事に見るも、如何に釋尊の理智が其上に在りしかを想像し得べく、加之ならず釋尊の大悟成道せられたる後に説き出されたる高遠にして而も實際的な教理は、皆な執れも上述の如き發達せる印度文化を整理し改造したものであつて、其改造の方法も、徒らなる推理から爲された空論的な哲學者の態度でなく、極く經驗的であり、從つて科學的であり、而も其等の總ては一々雄大な人格中より無意識的に躍動し來つたものであつたから、其教化力の偉大なりしことは、釋尊の人格の偉大さに正比例して居ることが知れる。更に釋尊の感性活動の方面を眺むるに、幼にして東西南北の城門に出遊せられて、人生の四大難關たる生、老、病、死の四苦を痛感せられ、こゝに於てか迦毘羅城の富も、聽ては國王たるべき榮位も、乃至は愛妻なる耶輸陀羅も、愛子なる羅睺羅も、皆な悉く弊履の如く棄て給ふて苦行林の禁慾生活に入り、而して身心の鍛鍊に精進せられ、終に現象世界の變化生滅究りなきことや、吾人の感覺が多苦なることや、總ての個物世界には存在性のなきことや、人間の愛著してやまざる肉體の不淨なる所以やを深く感じ給ふて、不合理なあるゆる執着より解脱せられ、菩提樹の下に大悟成道せらるゝに至る迄、終始一貫して感性の陶冶に力められし結果、理想的な美しき感情の所有者となられたのであるから、成道後に於ける原始僧團の統一も、理智的の信仰に加ふるに、戒律と云ふ一種の宗教道德の修養によりしことは、多くの經典に其確證が見出さるゝ次第である。されば釋尊の佛教は一面には頗る知的傾向があると共に、他面には極めて道德的實踐的である所より、其實踐道德が單純な道德に終らずして、常に其背景に哲學的な理論を有して居ることも見遁してはならぬ。更にまた釋尊の意志生活の方面を觀察するに、上述の如く感

情家なりしにもかゝらず、其意志の鞏固な點も驚くべきものがあつた。王位王冠や妻子や富やを無造作に棄て給ふ消息は一方から見ると決斷力を示すものであるから意志力と見ることも出来る。殊に畢波羅樹の下に昔の修行者によつて残された金剛座の上で、あらゆる精神的誘惑や煩惱に打勝ちつゝ泰然として不動の坐禪三昧に入れ、其處に雜知雜慮を棄て、純眞な我的靈光が閃き出でしとき、圖らずも東天の明星燦然として輝けるに接した刹那、我と大地有情と同時に成道と叫ばれて、千古未見の一大眞理を獲得せられし状態は、釋尊の廣大なる禪定力を教ゆるものであつて、同時に此が後代の佛教と云ふ世界的な一大宗教の基礎の完成であり根源である。斯く見來る時は禪の内容である戒律も禪定も智慧も、釋尊の理智的な智情意の統一態即ち圓滿なる人格中に存することが分り、從つて佛教に説かるゝ倫理も思想も宗教も、悉くその人格の表現であることが知られて、全佛教の根源が釋尊の一大人格中に存在せしと同様に、禪の根源も亦其人格中に存在して居たのであるから、若しも嚴密に曹洞禪の教理の實際的根源を尋ねれば、ここ迄追究せなくてはならぬと思ふ。

然るに斯の如き人格の内容は直に其根本教説の上に現はれて、佛教の原始經典に四諦、八正道、十二因縁、六度等が數へられてある。苦集滅道の四諦中で、苦と集の關係は十二因縁の關係であり、八正道は滅道の中で道諦の説明であり、六度も亦道諦の内容を細別した者に過ぎないから、釋尊の根本教説は四諦であるとも云はるゝ。此等のことは佛教概説や其他の講座で詳述されようから、重複を避くるために其大要に止むるが、四諦とは四個の眞理と云ふ意義で、その四とは苦諦と集諦と滅諦と道諦とである。苦諦とは現實界の苦である。この苦の結果は何處より來るかと思ふに、其は過去の眞理に盲目であつた迷惑と、其迷惑の作用である行業を原因とする。これが即ち集諦で苦痛の結果

を招き集むる原因の意味である。これを迷惑の世界に於ける原因結果の關係と云ふのである。されば吾人はこの苦痛より解脱せねばならぬ。其解脱の状態は滅諦であつて、生死苦の絶滅した涅槃と云ふ一種の理想境である。然らば斯やうな理想的結果は如何にして得らるゝかと云ふに、其は道諦と云ふ唯一の方法あるのみで、これを原因として滅諦に到達せらるゝとなすのである。道諦とは何かと云ふに八の正しき道で、宇宙の眞理を正しく見る正見と、其眞理を如實に思惟する正思惟と、妄語惡口兩舌等の罪惡を離れた正語と、殺生や偷盜や邪なる淫欲から脱せる正しき生活である正業や、道に精勵する正精進や、意念の過誤なき正念や、而して正しき禪定である正定これである。此の八正道の修行を原因として滅諦の涅槃の世界が結果せらるゝのであるから、一般にこの關係を悟道の世界に於ける原因結果の關係と見て居る。然し其正見も正思惟も俱に合理的思想即ち智慧であり、正語も正業も正命も正精進も正念も皆な倫理道德に過ぎないものであるから即ち戒律に該當するものであり、而して最後の正定は即ち禪定であるから、前に述べた釋尊の人格の三方面である智情意の發展である思想と道德と宗教とが此處に教説となつて表現せられ、其が禪の内容である智慧と戒律と禪定であるから、即ち釋尊の根本教説の上に、禪の内容が現はれて居ることに、氣付かねばならぬ。

## 第二章 印度支那の傳承

曹洞禪の根源は上述せる如き極めて實際的な點に存するのであるから、その傳承の上にも理論的な繼承のみで満足する者ではなく、寧ろ事實上に其思想を現はすことが中心にせられて居る。即ち以心傳心と云ふ、論理超越な直觀の世

界が教法を相續する場合の標準である。即ち師の精神内容が弟子の精神内容となると共に、其が日常に體驗されると云ふことが傳承の主要點であるから、この意味に於て教法を相續すると云ふことは他宗他派に見られざる緊張味を有するものである。されば釋尊が其弟子である迦葉尊者に教法を嗣續せられた時、釋尊は靈鷲山の說法會に八萬の大衆を前にして說法座に現はれ、默々として只だ金波羅華を拈せられたが、一會の大衆は啞然として其旨に通曉する者はなかつた。時に迦葉尊者のみあり、釋尊の大精神を觀破せし喜びの餘り我識らず破顔微笑するや、釋尊この状態を眺めさせられ直ちに宣ふやう、吾に正法眼藏涅槃妙心實相無相の法門あり、今悉く汝に付囑すとあつて、同時に金襴衣を授けて大法相傳の信標とし、迦葉はこゝに第一祖となられたと傳へられて居るに對して史家は、右の如き拈華や言語の有無を争ふて居るけれども、然し大般涅槃經第二卷に、我れ今所有の無上の正法、悉く以て摩訶迦葉に付囑す、これ迦葉は當さに汝等が爲に大依止となるべし云々とあるより見れば、大法付囑のあと歴然たる者があつて、好しや拈華の實なくとも、正法眼藏涅槃妙心實相無相法門と云ふ語が無かつたにせよ、釋尊の大法を相續したことは明かであり、而して其相續の内容は前述の如き意味の存せしことは云ふ迄もない。斯くして歴代の祖師が教法を繼承せられ、印度にありて廿八代の祖師が即ち達磨大師で、達磨大師は梁の時代に支那に渡來せられて、支那に於ける禪の起源を爲せる所から、大師をば震旦初祖(支那の第一祖)と呼ぶに至つたのである。研究的には印度の相承にも種々な問題があり、達磨大師が支那に渡られた年代にも異説があるが梁の武帝時代であることは事實であるから、上陸するや直ちに武帝と佛教上の問答があつたが、機契はざる所より終に魏の都であつた洛陽の北方なる嵩山の小林に入りて面壁(壁に面して坐禪する)すること九年とある。此間に慧可大師來つて達磨大師の法を傳承して第二祖となり、次で

第三祖僧璨、第四祖道信、第五祖弘忍と相傳したが、弘忍禪師の下に慧能禪師と神秀禪師とが出て、前者は第六祖として南方に直觀的な正統的禪風、即ち一超直入と云ふ一足飛びの大悟を擧揚せられた關係上これを南頓の禪と呼ぶに對して、後者は比較的經驗的な傾向を帯びて漸々修學と云ふ調子で、一步一步修養を進めて終に大悟の境に到ると主張して北方に其禪風を鼓吹した關係上これを北漸と呼ぶに至り、第五祖弘忍禪師の下に南北の兩禪が分れ、一種の直觀派と經驗派とも見らるべき二潮流が生じたのであるが、然しこの區別は根本教義の分裂ではなく修養上に於ける手段方法の別と見るべきである。然るに第六祖慧能禪師の下に南嶽懷讓と青原行思との二人を出すに至つて支那禪として二分野を爲すに至り、此分野は後代の系統に大なる區分を與ふことゝなつたのであるから禪宗歴史はこれを南嶽系青原系と名けて居る。年代的に見れば梁陳隋の間に二祖三祖四祖が出て、五祖は寧ろ唐朝に屬すべきものである。若しこれを禪宗發展の上より見れば、達磨以前即ち後漢以後三國時代より東晋や劉宋等を経て梁代に至る迄は禪宗傳來の準備時代であり、梁代は正に正統的な禪風の傳來期であり、達磨大師以後初唐に至る間は禪風の持續期であり、初唐時代の五祖に至つて禪風分裂の端を發し、前述の南北兩禪が分裂したばかりでなく、四祖道信の下よりも牛頭禪と呼ばれる一派が生じて居る。然るに初唐末盛唐の初に當つて青原南嶽の兩禪系が分れ、この兩系統よりして五家七宗と稱する禪宗各派が分裂することゝなつたのであるから、唐朝以後は禪宗の隆盛期であると同時に、禪の分裂期と云ふべきであつて、五家とは臨濟宗、曹洞宗、潯仰宗、雲門宗、法眼宗であり、これに黃龍派と楊岐派とを加へて七宗と呼ぶのであるが、臨濟宗と曹洞宗と潯仰宗は唐時代の分裂であり、法眼宗と雲門宗は唐末五代の分裂であり、黃龍派と楊岐派は趙宋時代に入つて分裂したものである。斯くの如き分裂を文字通りに考ふる時は、其主張する教理

の相違を生じたる觀があるけれども、此等の區別は各宗師家の家風を別にし、教化の方法形式を異にするより、孰れも其の人の姓名を冠して呼びなせる者であるから、達磨大師所傳の教理を基とするの點は五家七宗皆な同一である。故に更にこれを内觀的に云はゞ其宗祖の人格化の形式別と見てもよいと思ふ。

兎も角も唐朝以後の禪風は甚だ盛大を極むるに至つたけれども、嚴密に考ふる時は寧ろ達磨大師が傳ふる所の禪の大精神は、唐朝時代から種々な變態的形式が附加せられて餘程不純な色調を以て彩らるゝに至り、宋朝より元朝明朝となるに及んで愈々益々墮落し來り、自力他力を以て批判することの出來なかつた教風は、絶對他力的な念佛思想と結合して念佛禪と云ふ混血兒や、公案禪と云ふ變態心理的禪風が現はれて、釋尊の大主觀を率直に祖述せんとした達磨大師の眞精神を精神とする禪本來の主義主張は、茲にその大部分が失却せられ終つたのである。されば南宋時代即ち我が道元禪師が渡行せられし時と雖も、殆んど大部分の支那禪風は混濁の狀を呈し、四百餘州中、禪あるも眞の禪師なき悲しむべき時代に、多くの不純分子に伍せずして嶄然として達磨大師所傳の純粹なる一味禪（混合禪ならざる）を内證（自覺）せる唯一人者は實に天童山上の如淨禪師のみであつた。然るにもかゝらず如淨の名が現代の支那に知悉せられざる所以は、餘りに其教風の至純にして紛亂せる時代思想に超越した爲であらうと思はるゝ程其人格の偉大なることが分る。幸にも我が道元禪師は斯の如き時代に入宋して如淨禪師に謁し、心々相通じ機々相合してこの至純の禪を相承し、仍て以て日本に傳來せしものが今日の日本曹洞禪宗であるから、支那の曹洞禪はこの時代を劃して支那に死し日本に甦れる者であつて、從つて曹洞禪の中心も亦支那より日本に移れる者であることは、曹洞宗史上の一大轉期と云はねばならぬ。



### 第三章 日本曹洞禪の開立

日本に禪の傳來したのは遠く奈良朝以前にあるのであつて、道元禪師以前に於ける禪の傳來者としては、凡そ八人を數ふことが出来る。即ち道昭、道璿、最澄、義空、圓仁、覺阿、能忍、榮西これである。然し此等の人々は、其主とする所は法相とか戒律とか天台とか眞言とかにあるので、禪はその附屬物に過ぎざる有様である。たゞ榮西の如きは、後代に於て日本臨濟宗の建仁寺派の開祖と云はるゝ關係上、日本禪宗の開創者と目されぬわけも無いが、榮西は一方に五家七宗中の一派たる黃龍派の系統に屬する虛菴懷敞の禪を傳ふると共に、他方には専ら密教を研究し、密教に於ける蓮華流の教系を受けて、遂に葉上流の一派を開きし人であるから、其唱ふる所の禪も亦禪密混交のものたることは云ふ迄も無い。於此か吾人は、道元禪師以前を以て教(一般佛敎)と禪との混交時代若くは正禪傳來の準備期と名づけ、道元禪師を以て正禪傳來の起源と見ると、もに、曹洞禪傳來の嚆矢と稱する者である。されば道元禪師は日本曹洞禪の開祖であるから、其詳傳を掲ぐべきであるが、今は教理を概論することが急であるから其略傳に止め置かうと思ふ。

道元禪師は希玄きげんと號し、俗姓は源氏、村上天皇九世の裔久我内大臣右近衛大將東宮大傳通親公みちかみの第三子、御母は攝政關白大政大臣藤原基房公の女にわたらせられ、土御門天皇正治二年正月二日を以て京都に御降誕遊ばされたが、不幸にして三歳の時、御父君通親公薨去せられ、八歳の時、御母君を喪ひ給ふた。禪師は幼より頗る聰明にあらせられ、四歳にして李嶠(唐代の詩人)の百詠を讀み、七歳にして毛詩左傳を讀み給ふと云はるゝから、人生問題に對する

鋭き思想は逸早くも當時既に相當な發達を遂げさせられし如く拜察せらるゝ。されば母公の靈前に捧げられた香烟の縷々として昇りては消ゆる光景に、甚く人世の無常を感じ、終に出家修道の大志を懐くに至り、九歳にして世親菩薩の俱舍論を初め、其他經律論三藏の研究に向はせられたが、此頃より御母兄前攝政關白藤原師家公は、將來我が嗣子として關白の顯職を繼がしめんものと寵愛一方ならず、禪師十三歳にならせ給ふ時元服せしめんとする師家公の内意を洞見せる禪師は、終に意を決して建曆二年の春(御年十三)深更人なきを窺ひ、密に都を逃れて御母兄の良觀法眼を比叡山に訪ね頻りに出家を求むるより、法眼は且つ驚き且つ諫むるも更に肯はざれば、感涙に咽びつゝ止むなく横川首楞嚴院の般若千光房に登らしめ、翌建保元年四月九日、天台の座主公圓僧正に就て剃髮得度し、翌日比叡山の延曆寺戒壇院に於て菩薩戒を受けさせられ、これより大乘小乘の廣汎なる佛教教理の研究に熱中せられ、大藏經を閲讀せらるゝに因み、忽然として一大疑團に逢着せられたのである。其疑團とは『本來本法性天然自性身』と云ふ人間論の上に於ける根本問題である。禪師正に御年十五歳であつた。

其の語の大意は『吾々人間は、この心の儘が佛や神と同一性質であり、この身の儘が天然自然に立派な聖賢と同じである』と云ふ事である。然るに禪師はこの語に對して、大なる疑惑を懐かざるを得なかつた。即ち禪師は『吾等の身心其儘が聖賢と同一本質であるとすれば、三世の諸佛やあらゆる聖賢は何故に發心修行し、修養努力せられしや』と疑ふたのである。於此か禪師はこれを當時の代表的學匠であつた三井寺みつゐらの公胤僧正に質したが、『此義輒く答ふることは出来ない。建仁寺の榮西禪師に問ふがよからう』とあつて解決を與へられなかつた。榮西は入唐の新歸朝者であり教界の新人として聞え高き人であつたから、直ちに往て榮西に學んだのであつたが、榮西は翌年七月示寂せられま

したので、其弟子明全和尚に従つて禪學の論理的的研究と實踐的修行とに精進せられ、當時一切藏經を二度迄も通覽したと傳へらるゝから、如何に熱心なるか察せらるゝ。天才の大思想家たるに加へて一大努力家たる道元禪師には、最早や日本に師事すべき人物を見出し得ざる所より、禪師は當時代の世界的文明國たる宋に渡りて正法の第一人者を求めんとして、後堀河天皇の貞應二年二月廿日、明全と共に京都を發し、三月下浣に筑前博多の津より出帆し、前左衛門督入道道正、加藤四郎左衛門景正等を伴ひ、大宋の寧宗皇帝嘉定十六年四月初浣に明州の港に着し、當時支那の代表的名刹である天童山、育王山、徑山等を歴訪したが、好個の正師あるなく、乃至支那四百餘州廣しと雖も學ぶべき一人の禪師なきを慨き手を空うして歸朝せんとするや、この時天童山に勅命を奉じて住持せる長翁如淨禪師あつて、智德一世を壓すと聞き、直ちに往て見ゆると、心々忽ち冥合し、これより如淨に隨侍して日夜を分たず修行せられた結果、終に身心脫落(煩惱迷惑の解脱)し大悟徹底遊ばされ、こゝに如淨禪師の大法を嗣續して、釋迦牟尼如來より五十一代の祖師とならせられ、其相傳の信として、芙蓉道楷禪師より傳承せる袈裟並に歷代祖師が相續せる系圖の記録なる嗣書と、洞山禪師の著述たる『寶鏡三昧』『五位顯訣』及び如淨禪師自贊の肖像を授かり、尙ほ將來日本に於ける傳道上の根本方針の教示を賜はつて、多年の宿望を遂げ給ふた禪師は、在宋前後五年、嘉祿三年に歸朝せられたのである。御年正に廿八歳。

歸朝せらるゝや直ちに京都の建仁寺に寓居せられて『普勸坐禪儀』一篇を撰述せられた。これ實に日本曹洞宗の立教開宗第一聲と見るべきであつて、而も從來の禪門に未だ嘗て見ることを得ざる完備せる坐禪儀であり、更に文學的に見るも空前にして絶後の大著述としての内容を有するものである。建仁寺にあること凡そ四年、寛元年間深草の安

養院に住し、次で其地の舊跡たる極樂寺を興し、天福元年に興聖寺を建立し給ひて禪院と爲し、其夏禪門の古規に則りて結制安居(修行法會の名稱)せられたるは、本邦に禪院あるの嚆矢であり、禪的修行法の行はれた權輿である。當時四條帝より『興聖寶林禪寺』の勅額を賜はりしは、日本に於ける禪院公許の起源である。越て嘉禎二年開堂の式を行はせられ、禪の極地が一經一論に拘束せらるゝことなく、廣く天地に徧滿する旨の說法ありしは此時であつて、これまた禪師が根本立脚地を示すものである。彼の天台宗の學匠たりし孤雲懷奘(曹洞宗の第二祖)の如き、淨土宗の良忠の如き、臨濟宗の法燈國師の如き、其他來つて道を問ひ、弟子の禮を取りしは當時のことである。興聖寺の化道凡そ十年間、一宗の教綱全く成り、學道用心集、辨道話、典座教訓、衆寮清規、知事清規、及び正法眼藏の大半、并に後に編纂された永平廣録中の垂訓は、殆んどこの間に提擄された者である。然るに波多野出雲守藤原の義重は(大織冠鎌足公の遠孫田原藤太秀郷十九代の孫)道元禪師の學德に歸依すること厚く、爲めに越前吉田郡の知行所内にある一古寺を再興して寄附し奉らんとの申出により、其地閑靜にして而も如淨禪師が越に生れたる同名の懷しさによつて、寛元元年七月に深草を出立せられて越前の松岡の溪の奥なる吉峰に着せられ、それより禪師峰に移り、更に義重が傘松の邊に伽藍を創立し、落成をまちてこれに移り、寛元二年七月開堂の法式を行ひ傘松峰大佛寺と名けられ、同四年六月に永平寺と改稱し、寶治二年に吉祥山と更め以て今日に至つたのである。

禪朝の道聲は四方に宣傳せられて、終に關東の鎌倉に達し、鎌倉の執權最明寺時頼入道の請に應じ幕府に說法教化すること八ヶ月、時頼が寺を建て(後に建長寺と名く)て留むるも固辭して寶治二年三月永平寺に歸り、後ち時頼が寺領二千石の寄進をも謝絶し、建長元年後嵯峨院は勅使を以て紫衣を賜るやこれ又拜辭せしも許し給はぬ所から、禪師

は『永平雖<sub>ニ</sub>谷淺。勅命重<sub>ニ</sub>重。却被<sub>ニ</sub>猿鶴笑。紫衣一老翁』なる一偈を賦して勅答し奉り、生涯その紫衣を召させな  
んだと云ふことである。

然るに建長四年の夏頃より微疾を感ぜさせ給ふにより、釋尊が入涅槃(臨終)に垂んとする最後の教誨たる遺教經に  
基きて八大人覺(僧俗の修行標準八ヶ條)を述べさせられ、翌五年七月永平寺を二祖の孤雲懷非に譲り、八月五日に京  
都高辻西洞院の俗弟子なる覺念の家に入らせらるゝや、このこと早くも天聽に達し、太上天皇は侍醫を以て禪師を見  
舞はしめたと傳へられて居る。或日禪師は死期の迫り來るを感知し、室内を經行しつゝ、法華經の文なる『若於<sub>ニ</sub>園中。  
若於<sub>ニ</sub>樹下。若於<sub>ニ</sub>僧房。若於<sub>ニ</sub>白衣舍。乃至。當知是處即是道場。乃至。諸佛於<sub>レ</sub>此轉<sub>ニ</sub>於法輪。諸佛於<sub>レ</sub>此而般涅槃云  
々』の句を口吟し且つこれを柱に書き給ふて、この白衣舍に涅槃(逝去)せんとの意を表示せられたのである。されば  
同年八月廿八日夜半に一偈を書し『五十四年。照<sub>ニ</sub>第一天。打<sub>ニ</sub>箇跽跳。觸<sub>ニ</sub>破大千。咦。渾身無<sub>ニ</sub>着處。活陷<sub>ニ</sub>黃泉』  
と宣ふて掩然として示寂せられたのである。御年正に五十四歳。嘉永五年には孝明天皇より、佛性傳東國師の諡號を  
賜はり、明治十二年には明治大帝より、承陽大師の諡號及び勅額を賜はるに至りしは、實に禪師の偉大さを察知すべ  
きである。御遺著には『普勸坐禪儀一卷』『正法眼藏九十五卷』『永平大清規二卷』『永平廣錄十卷』『正法眼藏隨聞記六  
卷』『學道用心集一卷』ありて、日本曹洞禪教理の中心を爲して居る。殊に正法眼藏の如きは世界的の大著で、従つて  
其内容に至りては哲學、宗教、倫理、文學、藝術其他種々なる問題が教へられ、而も其文體に至つては一種獨特のも  
のであるから、極めて難解の點多く、猶ほ其表現せらるゝものは悉く禪師の體驗より流露せるものであるから、眞實に  
正法眼藏の堂奥に徹するには、矢張り禪的修養によつて實踐的に參究せねば不可能である。正法眼藏が禪學專攻學者

にすら齒のたゝぬ難物とせらるゝは此が爲であらうと思はれる。其他の遺書として『傘松道詠集一卷』『寶慶記一卷』  
がある。一般には眞疑相半ばするものと云はれて居るが、この兩書は大部分信じてよいと思ふ。更に『假名法語一卷』  
『法華假字鈔一卷』『五位鈔一卷』『拈評三百則一卷』等ありと云はるゝが、眞偽果して如何なるものによ。禪師の法を嗣  
ぎし者に懷非禪師を始として、詮慧、法明、僧海、寂光等がある。懷非は上述の如く日本曹洞宗の第二祖として道  
元禪師の後を承けて永平寺に住持せし人、詮慧は道元禪師の語録や眼藏の編輯に努力せしのみか、眼藏研究家の絶好  
資料たる『正法眼藏御聽書十卷』を筆述した人で、其門人に知名な經豪<sub>キヤウガウ</sub>が出で『正法眼藏抄三十卷』を著はして居  
る。後代これを『御抄』と稱し、眼藏註釋の魁と見られ、この抄は懷非禪師編纂の正法眼藏七十五帖の註釋であるが、  
主として其師詮慧の御聽書に基けるものであるから、眼藏研究上第一の資料である。

孤雲懷非禪師の法嗣に徹通義介、寂圓、義演、義準等が出て居るが、徹通禪師は日本曹洞宗の第三祖と呼ばれ、其  
法子に瑩山紹瑾禪師と、寒巖義尹、及び宗圓、懷暉の四人がある。寒巖禪師は後鳥羽帝の皇子とか、順徳帝の皇子と  
も云はるゝ人で、其嗣法に就ても或者は孤雲懷非に嗣ぐと云ひ、或者は徹通義介に嗣ぐと云ふやうに異論があるが、  
其は兎も角として、茲に注意すべきは瑩山禪師である。

瑩山紹瑾禪師は、道元禪師を日本曹洞宗の高祖と仰ぐに相對して、太祖と仰ぎ奉る方<sub>カタ</sub>で、即ち現在の曹洞宗に於け  
る兩大本山の一たる總持寺の開祖である所から、この兩禪師を并べ稱する時には常に兩祖と呼んで居るほど日本曹洞  
宗の重大位地を占むるものである。

瑩山禪師の俗姓は藤原氏で、越前國多彌<sub>タナ</sub>の郷に文永五年十月八日を以て生れ、其母君、子なきを歎き給ふ餘り多彌

の觀世音に祈り、毎日觀世音を禮拜すること三百三十三度、普門品を誦すること三十三遍、其功德虚しからずして一子を得たとあるから、禪師三歳の頃より常に南無々々と唱へつゝ佛を禮拜せられ、五歳にして母君と共に普門品を誦んじ、六歳の時、觀音の尊像を仰視せられて、『此菩薩は如何なる功德あつて人々の恭敬を受け給ふや』此菩薩も人にてありしか』と云ふ疑惑を起し、此時よりして出家求道の念を萌し給ふと傳へられて居る。されば建治元年御年八歳の春父母に請ふて永平寺に登り、三祖徹通義和尙に投じて弟子となり、前後十年の間其教養を受け、弘安八年御年十八歳の時、徹通和尙の許を辭して廣く天下に學ばんと欲し、當時大宋よりの新歸朝者として聞え高き寂圓和尙を越前大野の寶慶寺に叩き、次で京都に慧曉に見え、更に叡山に天台の學を修め、翌年七月叡山を下りて紀州山良の法燈國師に參ずる等、遍く諸方の善知識を尋ねて、遂に正應元年永平寺に歸り、翌年加賀の大乗寺に於て法華經を讀ませ給ふに、父母所生眼、悉見三千界の文字を見るに及んで大に省悟せられしも、尙ほ進んで一切藏經を讀破せられ、永仁二年徹通和尙が大乗寺の上堂に平常心是道なる語を耳にせらるゝや、茲に從來の精神内容が層一層基礎を鞏固にすることが出来て愈々一大安心立命の境域に達したのである。時正に二十有八歳。於此か和尙の室に入りて道元禪師より三代相傳し來れる袈裟を授かり、日本曹洞宗の第四祖とならせ給ふたのである。其翌年阿波の海部の郡司某は其地に城滿寺を創建して禪師を請するにより、彼地に赴き、前後四年教化大に揚り、正安元年大乗寺に歸せられ、兩三年間徹通和尙を補佐しつゝ、和尙に代りて說法提唱怠り給ふことなく、其大著である『傳光錄二卷』の如きは當時であると傳へらるゝ。傳光錄は通計五十三節に分れ、世尊より孤雲懷辨禪師に至る正法相傳の状態を敘述せるものであるから、各祖師の略傳、性格、師弟の關係を知るに便なるは云ふ迄もなく、正法相傳の光景が提唱せられて居るから、

其間に教理の概要も知られ、此に對して禪師の批判が與へられてあるから、禪師の教風も自ら其間に横り居ることが窺はれる。乾元元年禪師御年三十五歳の時大乗寺の後を繼ぎ此より凡そ八年の間に成れるものが『坐禪用心記一卷』『三根坐禪說一篇』『信心銘拈提一卷』であると云はれて居る。而して明峰素哲や、峨山韶積や、無涯智洪等の龍象が宗旨を改めて入門せしも亦當時であつた。大乗寺に住すること凡そ十年慶長元年に席を上足である明峰に譲りて同國淨住寺の請に赴き、明る正和元年、能登の大名に滋野信直あり、豫て禪師の徳風に歸依せられしより、能登國酒井の山紫水明の地を禪師に寄附せられた。禪師は風塵到らずして修道の適地なるより甚く喜ばせられ、直に庵を結びて其處に住ませ給ふことゝなつた。然るに翌年、大乗寺の開基富樫左衛門尉藤原家尙の嫡男藤原家方は、酒井の庵を改めて伽藍を建立したれば、更に其翌年に開堂演法せられて洞谷山永光寺と名けられ、群り來る求法者中、壺庵至簡、珍山源照など宗を改め投ずる者も尠くはなかつた。酒井に在ること前後三年、正和三年には能登國羽喰の郡司得田某なる者、光孝寺を建て、禪師を請せしかば、此より禪師は淨住寺、永光寺、光孝寺の三刹に兼住し、更に大乗寺にも教風を張ると云ふ猷身的教化に努力せられたのである。この間凡そ七八年。

當時能登國鳳至郡櫛比庄に諸嶽寺と云ふ行基菩薩開基の律院があつた。其住持定賢律師は禪師の道譽に感ずるの餘り、元享元年四月、觀世音菩薩の御告なりと稱して、遂に其寺を禪師に譲り、是年六月八日に眞言律院を改めて曹洞修禪の道場となし、開堂して諸嶽山總持寺と名け、大に禪風を擧揚したれば、この事忽ち天聽に達し、後醍醐天皇より教理に關して十ヶ條の勅問が下された、これを十種勅問と呼んで居る。禪師は直ちに明快なる御奏對書を奉るや、天皇の叡慮斜ならず、再び勅使を遣はして紫衣と勅額を賜はり官寺に列せられ、翌年綸旨を賜ふて總持寺を日本曹洞

出世の道場とせられたのである。この御論旨は色々な意味に於て、曹洞宗史上留意すべきものであるから、特に全文を掲げることとする。

能州諸嶽山總持寺者。直續曹溪之正脉。專振洞上之玄風。特依爲日域無雙之禪苑。補任曹洞出世之道場。宜相并南禪第一之上利。着紫衣法服。奉祈寶祚延長者。天氣如此。仍執達如件。

斯くて總持寺は日域無雙の禪苑として、日本曹洞禪の根本道場とも云ふべき永平寺と共に本山たるの資格を有することとなり、禪師の教化も益々盛んになり行くこととなつたのであるが、翌年(元亨三年)二月淨住寺を無涯智洪に譲り、光孝寺を壺菴至簡に授け、其翌年(正中元年)八月總持寺を峨山紹積に繼がしめて永光寺へ退かせ給ひしは、禪師の健康によるものと拜察せらるゝ。果せる哉正中二年の春頃より病の兆あるにより、其年七月俄かに諸方に散在せる弟子等を集め、永光寺をも明峯素哲に與へて、同八月十四日道元禪師の如く八大人覺を講説せられ、十五日の夜半大衆を方丈に集め暫時御說法の後、『自耕自種閑田地。幾度賣來買去新。無限靈苗繁茂處。法堂上見挿鎌人。』との一偈を書き終り恬然として入寂せられ給ふたのである。時正に五十有八歳。其後三十年を経て後村上天皇は禪師の風格を追崇遊ばされ、正平九年に佛慈禪師と謚號し、四百餘年の後、安永元年には、後桃園天皇より弘徳圓明國師の追諡あり、明治四十二年には、明治大帝より常濟大師の御諡號が下されてあるに見るも、如何に其偉大なる人師であつたと云ふことが知られる。禪師の門下に上述の如く、明峯、峨山、無涯、壺庵を始めとして孤峯覺明あり、珍山源照等ある中に於て、明峯も亦一代の宗師で門下三十六人を出し、明峯派なる一系統を爲すこととなり、峨山も亦明峯に劣らざる人で二十八人の門弟を領じ、後代に峨山派を爲す因を開き、壺庵も亦多くの弟子を養ふて一世の師表たる人、

兎も角も此等の人々より日本曹洞の禪風は汪洋として天下に漲るに至つた關係上、道元禪師を高祖と仰ぎ奉るに對して、瑩山禪師を太祖と崇め奉り、釋迦牟尼佛を中心として一佛兩祖が日常禮拜の對象となつて居るが故に、日本曹洞禪の開立を敘する場合は、この兩祖を一車兩輪の如く見なくてはならぬ。然し嚴密に考ふる時は、高祖大師道元禪師は日本曹洞禪傳來の元祖であるから、曹洞宗と云ふ成立宗派の上から宗祖と云ふ意味で『高祖』と呼び奉り、太祖大師瑩山禪師は、後代の曹洞宗と云ふ一教團を大成せしめたる祖師なるが故に『太祖』と呼び奉ることゝ信ずるものである。

### 第四章 宗名と道元禪師の態度

曹洞宗と云ふ名稱に就て、古より概して二様の異論がある、即ち一は曹山説であり、他は曹谿説である。この事に就ては敍説の進むにつれて自然に判明することゝ信ずるから、今茲に改めて註釋せぬことにする。

元來、曹洞と云ふ名稱は何時頃生ぜしやと云ふに、法眼禪師の十規論の『黨護門風不通議論第二』の章下に『その徳山、林際、漚仰、曹洞、雪峰、雪門等に逮んで、各々門庭の施設、高下の品提あり』とあつて、支那禪の代表的學徳とも稱すべき、徳山宣鑑や、林際義玄や、漚山靈祐や、仰山慧寂(漚仰は兩師の師弟關係ある所より名づけしもの)や、雪峰義存や、雲門文偃等の各禪師の禪風を批評して居る所に曹洞の文字が現はれて居るが、これ恐らく世に公にせられた嚆矢であらうと思はれる。法眼禪師は後周の世宗五年に寂せられて居る(宋高僧傳、景德傳燈錄による)から、曹洞の名稱も唐末時代から呼びなざるゝに至つたものであるらしい。然るに法眼の寂後一百餘年、宋の仁宗嘉祐六年に契嵩禪師が傳法正宗記十卷、定祖圖一卷、輔教編三卷を撰述して表進して居るが、その正宗記に曹洞宗の三字が見出される。これまた曹洞宗の三字を連呼せし權輿であらう。然らば何故に曹洞と云ふ名稱が呼ばるゝに至つたのであらうかと考ふるに、上述の如くこれに二説が主張されるのである。

本講座は禪宗史では無いから、歴史は全然不問に附したのであつたが、上述の如く支那禪の始は達磨大師で、大師は印度相傳の第廿八代目の祖師であると共に、支那禪の初祖と云はれ、達磨大師よりは二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍と傳承して、五祖の門に神秀と慧能とあり、慧能は第六祖として南方に直觀的見性の禪風を唱ふる所よ

り、後代に南頓の禪と稱せられ、神秀は北部に在りて實踐的見性の禪風を説く所より、後人に北漸の禪と呼ばれるゝに至り、茲に達磨大師一道の禪は、二分せられて一は直觀的教風となり、他は實踐的教風と化し、南頓、北漸の二派を成すことゝなつたのである。(頓とは一超直入如來地と云はれて、修行の一々の過程を経ずして、主觀的直觀的に證悟の境域に入らんとするもの、漸とは漸々修學必到成佛と云はれて、漸次に修行の段階を昇りて證悟の頂きに到達せんとするものである。)

然るに第六祖慧能禪師の門に二大英傑が出で、茲に亦支那禪の上に二大系統を成すことゝなつた。即ち一は青原行思禪師であり、他は南嶽懷讓禪師である。爾後、青原禪師の系統を青原系と云ひ、南嶽禪師の系統を南嶽系と唱て居る程重大な區分である。青原は唐の玄宗開元二十八年に寂し(宋高僧傳九卷、景德傳燈錄五卷等)南嶽は此より後四年即ち玄宗天寶三年に寂(同上による)して居るから、この二大系統の分裂は盛唐時代である。これよりして支那の禪風は益々盛大となり、支那佛教は殆んど禪を以て代表するかの如き觀を呈することゝなり、從つて逸格の宗匠も甚だ多き所より、中唐時代には僞仰宗、曹洞宗、臨濟宗の三宗に分れ、唐末五代の末に法眼宗、雲門宗出で、次で黃龍派と楊岐派が現はれたのであつて、これ等を總稱して支那禪の五家七宗と呼ぶので、日本の曹洞宗は支那禪の曹洞宗より來り、日本の臨濟宗の中で、榮西禪師の建仁寺派は支那の黃龍派に屬し、其他は概して楊岐派に屬するものである。されば支那曹洞禪の相承は、



藥山惟儼

雪巖曇晟

●●●●  
洞山良价●●●●  
曹山本寂

雲居道膺

同安道丕

同安觀志

梁山緣觀

大陽警玄

投子義青

芙蓉道楷

丹霞子淳

眞歇清了

天童宗珙

雪竇智鑑

●●●●  
天童如淨●●●●  
永平道元

となつて居る(●印に注意)第六祖慧能禪師は其後半世の根本道場は韶州の曹谿山寶林寺で、此處に入れしは初唐の儀鳳二年で、有名な『六祖法寶壇經』の如きは曹谿山の說法である。斯やうな關係から常に曹谿の高祖と尊稱せらるる所より、曹谿の曹と、洞山禪師の洞とを合稱して曹洞と名くと主ふ主張を曹谿説となし、之に反して圖示するが如く、洞山禪師の門に曹山本寂禪師が出て居るが、洞山禪師は、洞山禪師創唱の五位説(此五位は後代に曹洞宗の教理の根底若くは教化形式の樞機、従つて曹洞禪の特色なるかの如く見る者もある)を大成せし功勞者として、宗門に於ける重要位地を占むる關係上、曹山の曹と、洞山の洞とを連呼せし者との主張を曹山説と名づけて居る。此説は祖庭事苑や、人天眼目や、佛祖統紀等の記者等しく主張する所で、高祖大師も正法眼藏に『曹洞の曹は、曹山を稱し加ふるならん』と仰せあり、或は洞山語録と曹山語録とを上下二卷に編輯して『曹洞二師録』と名づくる等に照し合せて日本にも此説に傾く者が少くは無い。然るに『日本曹洞宗名稱考』には、此説を反駁して、曹山を採る以上は、師なる洞山を下にするは不可であるから洞曹宗とせねばならぬと云ふに對して、この説の主張者は、宗門の經典たる參同契に印度より支那への傳法關係を述べて、『東西密相付』とあれど、此は『西東密相付』でなければならぬが音便語呂の關

係から曹洞宗と呼ぶのであると云ふや、また之に對して音便は習慣であつて、呼び習ふに於ては敢て差支なしと云ふ者もある。尙又曹山説の主張者は、曹山禪師が御傳記の語として、『曹山初め洞山を離れて曹谿に入り、六祖の塔廟を拜して吉州の吉水に廻る。眞俗、曹山の名聲を迎へて請して法筵を開く。師は惣て曹谿に擬して凡そ居住の處に隨つて曹を以て號となす。洞山の宗風、師に至つて最も隆盛を極む。故に依つて曹洞の稱あり』とあるを理由として曹山説が適確であると云ふのであるが、曹谿説は之に對して、曹山禪師が曹谿高祖を慕はれしは事實であり、曹谿に擬して、己が居住の總てに名けしことも事實であつて、曹山の名稱も其實曹谿の曹を意味するものであるから、曹谿説が益々眞實でなくてはならぬと主張する。更に五燈會元第十三卷洞山禪師章に『曹山深明の旨を得、妙に嘉猷を唱ふ。道、君臣に合ひ、正偏回互す。是によりて洞上の玄風天下に播す。故に諸方の宗匠咸に共に推尊して曹洞宗と曰ふ』の文中に洞山禪師が『曹山深明の旨を得』とは、己が弟子たる曹山禪師の旨を得と解しては意味を成さぬ、吾人は宜しく曹谿山の深明の旨と云ふべきを省略して曹山深明の旨と述べたるものと解釋せねばならぬ。然かせずんば洞山大師以前に其弟子たる曹山禪師の宗風が存在したと見る矛盾に陥るからであると主張し、猶ほ彼等は道元禪師の態度に着眼して、道元禪師は到る處に曹谿古佛、洞山古佛と云はれて共に尊崇せらるゝが、曹山古佛とは云はれ無い。この點より見るも曹谿説を是とする。勿論正法眼藏佛道卷に『曹洞宗の稱は、曹山を稱し加ふるならん』とあれども、これは斷定語では無い。故に其次の句に『若し然らば雪居、同安をも加ふべきなり。雲居は人中天上の導師なり』とあるより見ると曹山を重大視しては居らぬ。殊に道元禪師は『はかりしりぬ、この曹洞の稱は、傍輩の臭皮袋おのれに齊肩ならんとて、曹洞宗の稱を稱するなり、白日あきらかなれども、浮雲下をおほふが如し』と嫌忌せ

らるゝより察する時は、曹洞宗名に關する道元禪師の語を輕率に判斷してはならぬと主張して居る。

これ等は主として支那に於ける名稱を中心とした異論であるが、日本現今の曹洞宗名は何時頃より起りしかと云ふに對して、或者は後醍醐天皇の綸旨を起原として居る。元亨元年の八月、後醍醐天皇は、十個の佛教に關する質疑を提出せられ、これが解答を瑩山禪師に求め給ふた。この勅問に奏對し奉つたのが『十種勅問奏對』一卷である。このこと深く聖慮に愜ふ所より、其年の九月十四日に、藤原行房卿を遣はして『總持寺』なる勅額と綸旨を賜ふたことは前述(一八頁)の如くであるが、この綸旨こそ、日本曹洞宗の勅定であると解釋するのである。然るにこれに對する反説は、彼の綸旨は宗名の解釋でもなければ、宗名の命令でも無い、後醍醐帝は支那以來曹谿洞山の禪系統に屬する末流として、其相傳の禪風を舉揚し、これによる出世道場と云はんが如き意味に解すべき者であると云ふ者もあるやうであるけれども、日本禪宗の一派として成立宗派の名稱となりしは恐らくこの當時以後の事と思はるゝ。

余を以て之を見るに、曹谿説も曹山説も左様に争ふべき餘地を存する者ではない。曹山禪師は其師たる洞山大師と共に、曹谿六祖大師の祖述者として自任せられた事は云ふ迄もなく、殊に曹山禪師は其思想に於ても、其形式に於ても、等しく曹谿高祖に擬したとあれば、曹山の大精神とする所は曹谿高祖の精神であるから其精神、思想、信仰よりせば兩者一體と見るべきであるまいか。斯く解する時は、この點に關して徒らに異論を弄ぶ如きは襄祖に對する非禮であり異端である。吾人は寧ろ曹谿、洞山、曹山の大精神に着眼して、其を宗義の根本とせねばならぬ。我が宗祖道元禪師のご態度は正に此處にあると思はれる。何となれば道元禪師は曹洞宗と云ふ宗名は勿論、禪宗と名づくることすら嫌はれたのである。正法眼藏に、

猥りに過て云く、佛祖正傳の正法眼藏涅槃妙心(根本究極の教法)猥りに是を禪宗と稱す、禪師を禪祖と稱す、學者を禪子と號す。或は禪和子と稱し、或は禪家流の自稱あり。これ皆僻見を根本とせる枝葉なり。西天東地、從古至今、未だ禪宗の稱あらざるを、猥りに自稱するは、佛道を破る魔なり、佛祖の招かざる怨家なり。と誠められ、禪宗と云ふ名稱の起原に對しても、等しく正法眼藏の中に、

この禪宗の號は、神丹(支那)以東に起れり、竺乾(印度)には聞かず。始め達磨大師、嵩山の少林寺にして九年面壁(壁に面して坐禪すること九年)の間、道俗未だ佛の正法を知らず、坐禪をする婆羅門と名け、後、代々の諸祖、みな常に坐禪をもはら(專)す。これを見る愚かなる俗家は、實を知らず、ひた、けて坐禪宗と云ひき。今の代には坐の語を簡して只だ禪宗と云ふなり。

と示されてあるが、これ大なる理由の存する點である。即ち達磨大師は、釋迦牟尼世尊が達觀せられたる菩提(眞理)を直觀的の形式によりて祖述せられし者で、而も其形式の中心は坐禪である。従つて歴代の傳承は直覺的に以心傳心により、比較、推理、批判と云ふ理論的經營から脱して、純眞なる大自己に立脚した刹那に各自の大主觀が展開されて、其處に菩提の眞相が現はるのであるから、坐禪と云ふ直觀開發の工夫以外名くべき何物も無きが當然であり、其が眞實である。然し其坐禪とは一般的に云ふが如き習禪(目的を達する爲の手段方法としての禪)ではなく、坐禪其者の世界に菩提の全現があるのであるから、坐禪即菩提、坐禪即正法眼藏であるから、禪宗と名くるは甚だ誤りである。故に、

縦ひ禪那なりとも(坐禪すとも)禪宗と稱すべからず。況んや禪那は未だ佛法の總要に非ず。然あるを佛々正傳の大



道を殊更禪宗と稱する輩、佛道は未夢見在なり

とある。然し今云ふ坐禪とは、戒律と禪定と智慧と（一般に三學と云ふ）を對立させた時の禪那で、上述の如き究極的の坐禪と混同してはならぬ。が兎も角も坐禪すると云ふ意味に於て禪宗と名くるは不可であると共に、本宗の坐禪は佛祖の一大精神其儘の顯現であるから、何等附すべき名稱が存し無いのである。この見地はひとり道元禪師の私見で無い證として、

世尊、迦葉の會に禪宗の稱聞へず、初祖二祖の會に禪宗の稱聞へず。五祖六祖の會に禪宗の稱聞へず、何れの時より、誰人の稱し來るとなし、學者の中に、學者の數に非ずして、ひそかに壞法盜法の輩、稱し來るならん。

と説かれて居る。世尊は金剛座に入定し給ふて菩提を成就せられ、爾後この教風は東地に相承し來つたのであるけれども、未だ嘗て禪宗の命名ありしを聞かぬのである。斯く歴史的に考證せられたる後、更に一轉して、

大宋の近代、天下の庸流、この妄稱禪宗の名を聞きて、俗徒多く禪宗と稱し、達磨宗と稱し、佛心宗と稱する妄稱聞へ風聞して佛道を亂らんとす。

と警策せらるゝに至つたのである。佛心宗とは、佛心を以て心とする意味であるから、頗る妥當なる名稱の如きも、これすら否定せられて最後に殆んど斷定的に、

嘗て禪宗と稱せずと一定すべきなり。

と結ばれしは、如何に世尊や達磨の直觀内容を忠實に體驗せんと努力し、又それを教法の第一義とする自信が強固でありしかゞわかる。況んや曹洞宗と云ふが如き妄稱の否定は勿論である。故に前にも述べし如く、曹洞宗の稱は、傍

輩の臭皮袋(愚人等)己に齊肩ならんとて曹洞宗の稱を稱するなり、と仰せられたのである。こゝを以て、五家(臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗、僞仰宗)や七宗(五家に加ふるに黃龍派と楊岐派を以てす)の夫々の名稱も否定せられて、

佛道に五宗ありと學するは、七佛(世尊以前過去の佛)の正嗣にあらず。

五宗を立てて各々の宗旨ありと稱するは、誑惑世間の輩、少聞薄解の類なり。

法眼宗に孝せん人は、この法眼宗の稱を稱することなかれ。

黃龍の南禪師の一派を稱して黃龍派と稱し來れりと云へども、其派遠からず、あやまりを知るべし。

と正法眼藏に説かせられて居る。然しながら道元禪師の斯の如き態度は教法の本質上に於ける理想論であつて、好んで曹洞宗の名稱を用ゐて一成立宗教を取扱ふとも、吾人にして其名稱に拘泥することなく、佛心を以て心と爲し、釋尊内證の主觀内容を吾人の心的内容となし、達磨大師や道元禪師の思想信仰を其儘移し來つて吾人の思想信仰たらしめ得ば無名を以て名と爲す眞實の教法に徹することが出來、而して其處に本宗最高の理想が實現せらるゝのである。

## 第二篇 教 理

### 第一章 教法に對する根本的態度

既に宗名を附することが妥當で無いと同様に、本宗の宗義は説明すべき筋合のものでなく深く思惟すべきものであ

る。否味ふべきものである。味ふて自己の血となり肉とならざれば、教法の眞意義は現はれぬのである。本宗が坐禪の上に無心三昧となり、佛祖と一體の境致を坐禪の内容と爲すべく奮進するは此が爲である。此を以て吾人が初入門に於ては己が計度分別を棄て去つて無批判的に正法に絶対信入せねばならぬ。然らば正法とは何か、『永平家訓』の語に『佛々正傳の正法は唯だ打坐(坐禪)のみ』とあつて、正法は坐禪のみであるとの意を明かにし、而して其正法の傳承せられた史實をば抽象的に『嫡々相承せるはこの坐禪の宗旨のみなり』と正法眼藏に説かせられ、更にこれを普勸せられて『この單傳正直の佛法は、最上の中に最上なり、參見知識(修行)の始より、更に燒香禮拜念佛修懺看經を用ゐず、但し打坐して身心脱落することを得よ』(正法眼藏)と示さるゝは、同じく正法眼藏辨道話に『佛法に多くの門あり、なにをもてかひとへに坐禪をすゝむるや。示して云く、これ佛法の正門なるをもてなり』とあると同様に、坐禪を以て正法と見るものである。これ吾人が曩きに本宗の坐禪は習禪で無いと云ふ所以である。然るに瑩山禪師は『傳光錄』に『嘗て一法の他に與ふべき無く、一法の人に受くべきなし、是を喚で正法とす』と示されて、道は須臾も離るべからざる筆法で、正法は各自の本心中に存在するものであるから、他人より讓與せられ、他人へ授與すべきものでは無く、人々の大直觀によりて體得するの一道あるのみであるから、斯やうな直觀が確立して其處に正法が實現すると見るものである。換言すれば吾人の清淨なる根本心其者の一大自覺、それを正法と稱するのである。故に天桂禪師は『驢耳彈琴』に、

一心の外に佛教ありと謂ふは、汝が一心未だ一心ならず(本心の面目が如實に現はれない)佛教の外に一心ありと謂はゞ、儻が佛教未だ佛教ならず(眞實の佛教でない)と(古語を引用して)則ち是れ佛教の一心(佛教即一心)

一心の佛教(一心即佛教)なり。是を以て取るべき無きが故に、捨つべきあることなし(一心悉く佛教、宇宙一として心ならざるなし)心外に法なく、法外に心なし。

とあるは宇宙の唯一元であり根本の存在たる唯一佛の自覺と同時同所に自己の本來心が其と即一の關係にあることが承認せられ、其が正法の體得であり、清淨心の完全なる發露である。

道元禪師の打坐も、坐禪三昧に入りて妄慮を斷絶せしめたる精神界は、實に清淨なる大主觀となり、佛の境界と相通ずる者であるから、打坐に即せしめて正法を教へ、瑩山禪師は正法其者を直ちに主觀的に指示せられし者で、一は形式的教示であり、他は内容の教示であつて決して異なる者ではない。

然るに道元禪師はまた他の一面に正法を倫理的立場より教示せられて、

この無上菩提を、或從知識して(人格者に就て)聞き、或從經卷して(經文祖錄によりて)聞く、始めは諸惡莫作と聞ゆるなり。諸惡莫作と聞えざるは、佛正法に非ず魔説なるべし。諸惡莫作と聞ゆる(は)これ佛の正法なり。

と教へられて居る。諸惡莫作とは倫理の法則であり、人生規範の原理である。自然法が必然的であるに對して、道徳法が蓋然的であるは諸惡莫作と一である。この意味よりする時は佛の正法は一種の倫理法であつて、而も該倫理法は宇宙一元の唯佛の道徳的顯現であるから、宇宙的本體の妙用とも解することが出来る。吾人の現實は迷惑の相に彷徨すとも、其本性は唯一佛の本體の分現として、本質的に唯佛と通ずる者であるから、唯佛の妙用たる倫理法と一致する活動が無ければならぬ。故に吾人は人格者の教によつて修養する(他力的)と同時に、廣く聖教に親みて見聞を淨化する(自力的)時は、不知不識の間に唯佛の妙用たる倫理法が行はれ、諸惡莫作の正法が、吾人の本性の上に實

現せらるゝのである。

以上の如く考ふる時は、本宗に云ふ所の正法の正法は其教ゆる形式や方法に多少の別ありとするも、其内容即ち實質の上より云ふ時は畢竟して一となるものである。されば本宗正傳の佛法即ち唯一にして無二なる正法は、主觀的観本的に云ふ時は佛心不二（佛と吾人の心と不二）の心であつて、その開發の形式又は佛心不二具現の相より云ふ時は坐禪であり、而してこれを道德律として考ふる時は諸惡莫作となるのである。若しこれを批判的に名くる時は瑩山禪師は唯心哲學上の實在論に立脚し、道元禪師の一は本宗獨特の形式論であり、他は正法の倫理化的表示と云ふべきである。本宗の正法に對する總合的態度は上述の如くであるが、此態度より説出されたる教理は、果して如何であらうか。

## 第二章 不立文字と所依の經典

本宗は教主釋迦牟尼佛以來、歴代の佛祖の傳承の形式は皆な以心傳心であつて、各自の大主觀と大主觀との交渉を其中心とする所より、常に不立文字教外別傳と稱して、文字に依らず、教理に拘泥することなしに、直觀的に自己を開發することが重大視せらるゝ。されば佛教各宗派が、各々其基本とする經典を有し、其經典を正傳唯一の法藏と信じそこに立脚地を据へて他の一切を批判するとは大に異り、本宗には基本とする經典を有せぬのである。これ一は教主釋尊に所依の經典なく、原始佛教々團は釋尊を中心として釋尊が體驗せられたる菩提への歸向であつたのであるのと酷似し、本宗も前述の如き一佛兩祖を中心として、一佛兩祖が體得せられたる菩提道の體驗を各自の主觀中に現成することが主要目的である。これ本宗に特別なる一經一論を所依とせざる所以である。

釋尊が一代の説法は、一切衆生をして菩提道に悟入せしめんが爲の隨機應類の教化である。されば其教理は後に云ふが如き大小權實と云ふ深淺の別があつたにせよ、其は應病與藥の善巧方便であつて、其大目的は自己開發による菩提の達觀にあつたのであるから、其等各別の教説は畢竟するに止むを得ざるに出でたるものである。故に各種階級の人々を平等に教化し解脱せしむる大目的より眺むる時は、一經一論を所依として、一部の思想や、一部の階級のみを目標とするが如きは、佛教全體を忘るゝものと云はねばならぬ。これ本宗が一經一論を所依とせざる、一部の理由である。

加之ならず、不立文字の立場は、有限であり方便的形式である文字以外に無限にして絶對なる眞理の存在を信ずる

者であるから、寧ろ自己の内觀反省によりて心眼を開し其處に自己と菩提道との交渉を明めしめんとするが故に、經典を以てこの大目的達成の手段と解する者である。されば太祖大師は其著『十種勅問奏對』中に、

禪家に所謂不立文字、教外別傳とありと雖も、一大藏教みな是れ文字なり、禪家の語録も亦これ文字のみ。若し文字なくんば、佛祖の言教、何に依てか末世に流布せんや。師云く、文字は是れ魚兔の筌蹄なり。若し魚兔を得れば則ち筌蹄渾て是れ用ゆる所なし。修多羅の教は、月を標するの指なり。若し月を觀れば則ち指も亦用所なし。然れども人皆な筌蹄を認めて魚兔を得ず、指頭を認て月を觀ず、故に不立文字と云ふ。四十九年、堅說橫說、最後に至て一枝の華を拈して衆に示す、衆皆な默然たり、唯だ迦葉尊者のみ破顏微笑す。これ則ち不立文字教外別傳の極致なり。

と説かせられて、經文祖録は菩提の魚兔を得る手段であり、眞如の月を指す方便であるから、菩提を體驗し、眞如を認識すれば總じて經文祖録を顧る必要がないと云ふ所以である。されば『少室六門』にも、

十二部經は總て是れ閑文字にして、千經萬論も只是れ心を明め言下に契會せば、教何を將てか用るん。至理は言を絶す、教は是れ言詞、實に是れ道にあらず、道は本と言なし、言説は是れ妄なり。

とあるは等しく形而上的菩提道中心主義の提唱であつて、これが本宗に於ける究竟の支理である。然らば本宗は極端な理想主義と同様に現實を絶對に無視するものなるかと云ふに決して左うでは無い、寧ろ現實の上に若くは現實境の中に理想である菩提を直觀せんとする者であるから、限られたる一經一論によらず、全宇宙の全存在を以て一大經論と考ふる者である。故に正法眼藏『谿聲山色』に、

正修行のとき、谿聲谿色、山色山聲、ともに八萬四千偈をおしまざるなり。

と教へ、また『山水經』には

而今の山水は、古佛の道現成なり。

とて、大自然の一大說法相なることを示して居るから、『如來全才』には三千大千世界（全宇宙）を如來全身（實在の顯現）と爲し、宇宙間の諸現象を諸法實相と論じ、『而今の諸法實相は經卷なり』として、宇宙を其儘大經卷と見るのである。然しながら是の如き宇宙的の經卷は、平凡なる肉眼に映じ來る者ではなく、自己の心眼を開せし後に非らずんば不可能である。故に太祖大師は『傳光錄』の中に、

一々自己の寶藏を開して、一大藏經を運出せん時、聖教自ら我有なることを得ん。

と示されて居る。即ち自己の先驗的な清淨心に目覺めた時、自己の主觀中にも、乃至客觀界にも一大經卷の意義が看取せらるゝのである。この時全宇宙は皆な聖的經典となり、一草一木の微に至るまで、悉く黃卷赤軸の聖典と化し終るのであるから、本宗所依の經典は寧ろ斯かる意義の經典に求むべきである。

然るに心眼を開して、斯やうな看經眼が獲得せられた場合には、全佛教の大小權實の經論一として所依の典籍ならざるなきに至るのである。於此か本宗は全佛教の總合的經典を所依とする者である。故に天桂禪師は『驢耳彈琴』中に、吾門の或人、或問を設て曰く、禪宗に云ふ所の不立文字教外別傳、何の經論に出づるや。答て曰く、不立文字教外別傳は經論に涉らず、報化佛頭を坐斷し、經論の外に向て獨り佛心印を傳ふと。吁、恁麼に經論を蔑視して、外更に別傳の心印ありと云ふ者は何の謂ぞや、未だ夢にだも宗祖の宗乘を見ざるなり。

とある。徒らに禪を實大乘と爲し、小乗の實際的精神を過貶して空腹高心の理論遊戯に満足する徒輩に知らるべきではない。されば高祖大師は『佛教』に於て、

ある漢いはく、釋迦老漢かつて一代の教典を宣説するほかに、更に上乘一心の法を摩訶迦葉に正傳す、嫡々相承し來れり。しかあれば教は赴機の戲論なり、心は理性の眞實なり、この正傳せる一心を教外別傳といふ、三乘十二分教の所談に等しかるべきにあらず、一心上乘なるゆゑに、直指人心見性成佛なりといふ。この道取未だ佛法の家業にあらず、出身の活路なし、通身の威儀あらず。かくの如くの漢、たとひ數百年のさきに先達と稱するも、恁麼の說話あらば、佛法佛道は明めず通ぜざりけると知るべし。ゆゑは如何、佛を知らず教を知らず、心を知らず内を知らず外を知らざるが故に、其知らざる道理は、かつて佛法を聞かざるによりてなり。……この故に上乘一心といふは三乘十二分教（全佛教經典）なり、大藏小藏これなり。……上乘一心は土石砂礫なり。

と示されて、一切の佛經典中に上乘一心たる宇宙的根本實在の大生命を見出すことによりて、一切の佛典悉く好箇の所依の經典となり、乃至土石砂礫も亦宇宙的根本實在の顯現たる意義を見出すことに於て、其の土石砂礫が經典と化し來るのである旨を教へて居る。されば不立文字は不用文字ではなく、寧ろ文字中に廣大なる佛心を見とめ、教外別傳は、聖教の否定ではなく、聖教中に言詮不及の理を抽出するところに別傳の意義が生じ來るのである。『卍山廣錄』に『文字教乘に和して即ち不立文字教外なり』と云ふは即ち此である。然し各種聖典に和して不立文字宗を抽出することは高祖大師が『佛家には教の殊劣を對論することなく、法の淺深を撰ばず、たゞし修行の眞偽を知るべし』とあるやうに、結局は理論を棄て、實際的直觀に其人の精神生活が打建てらるゝ時始て自覺し得らるゝのである。本宗に

於て一面には禪以外の佛教各派を教宗と稱し、教禪の二を以て佛教を二分し、其處に各種の差別せる理由を述ぶるけれども、上述の如き究竟論から云ふ時は教禪を以て左やうに峻別することなく、寧ろ教は禪を詮顯せる形式であり、禪は教の精髓を藏する者と爲し、或は教と禪とを水波の關係に見る等、この種の思想は枚擧に遑なき有様であるが、若し強て其の大勢より云ふ時は、教宗は比較的知性に訴て理論的態度に出で勝ちなるに反して、禪宗は比較的情意に訴て實際的態度に出づる者であるから、一は論理的哲學的であり、一は實踐的神祕的であるけれども、其の一致點は共に禪心を體得して眞自己を闡顯し、其處に菩提道の實義を把握せしめんとする者である。

是の如き禪宗は本邦に三種の別派が傳來して、同中自ら小異の宗風が存在する。以上の所論に於ても本宗には自ら本宗特獨の傾向を免れぬが如く、自餘の諸點にも異同あるは勿論である。が然し其等諸點の異同を述ぶることは本講座の所要目的ではないから、極て概括的に洞濟兩禪の禪風を紹介しようと思ふ。

### 第三章 洞濟兩禪風の異點

支那の禪風は既に業に四祖道信禪師時代に、一は牛頭禪となり、他は五祖の禪とに分れ、爾後五祖弘忍禪師の下に南北の兩禪に分れ、次で六祖慧能禪師に及んで、青原系の禪風と南嶽系の禪風とに分れ、其より五家（臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、潯仰宗、法眼宗）となり、七宗（五家に加ふるに、楊岐派、黃龍派を以て呼ぶ）となつて、禪風に多少の異同を生ずるに至つたのであるが、就中、曹洞宗と臨濟宗とは五家七宗中の二大分派なる關係上、その禪風にも特別なる注意が與へられたる結果、禪風の異同に就ても他の禪風別に比して八益しく唱道せられて居る。

臨濟禪の祖は義玄禪師で、其の師黃檗の希運禪師に參じ『如何なるか是れ佛法の大意』と三たび問ふて三たび共痛棒を喫し、後ち大愚に參して圖らずも拓開せられて大に悟るところがあり、再び黃檗に歸つて黃檗が辛辣な接化を蒙りて一家を成せし人であるから、臨濟禪師も黃檗其の儘の禪風を祖述し、其の家風の峻嚴なることは餘り多く其の比を見ない有様で、常に學人に對して直ちに一掌を與ふとか、或は擒住拓開するとか、又は行棒したり大喝を叫ぶと云ふ風に殆んど當るべからざる者がある。斯やうな家風を最も平易に告ぐる者は次の公案である。

臨濟禪師、衆に示して曰く、赤肉團上一無位の真人あり常に汝等諸人の面門に在て出入す、未證據の者は看よ看よ。時に僧あり出でて問ふ、如何なるか是れ無位の真人、玄、繩牀を下り扭住して曰く道へ道へ。僧無語、玄、一掌し拓開して曰く、無位の真人是れ什麼の乾屎橛ぞ。

とあるは、實に臨濟の禪風が率直に現はれて居る。故に圓悟克勤和尚は、臨濟の禪機を評して、全機不用、棒喝交馳、劔刃上求人、電光中垂手と云ひ、『人天眼目』には、自由縱横を以て宗旨と爲すと云ふは適評であつて、問者の聲終らざるに極て軍隊式な荒療治法で行くのが臨濟の家風であるから、棒喝交馳とある喝の場合に於ても、有名な四喝がある、即ち(一)或時の一喝は踞地獅子の如く、(二)或時の一喝は金剛王寶劍の如く、(三)或時の一喝は天下人の舌頭を坐斷し、(四)或時の一喝は隨波逐浪、と云ふ工合で觸れなば直ちに截らんとする勢で、而も其の機敏な状態は電光中垂手とあるから、如何にも迅速なることが知れる。然し此等の禪風は一見何等の情味なきが如きも、他方において三玄(體中玄、句中玄、玄中玄)三要(言中無巧妙、千聖入玄奧、離四句絕百非)を説き、四照用、四料棟等の分析的手段とも見るべきものがある。殊に(一)奪人不奪境(二)奪境不奪人(三)人境兩俱奪(四)人境俱不奪の四

料棟の如きは、臨濟禪の特色として參究せらるゝ禪風である。が然し此等の分析的手段は寧ろ止むを得ざるに出でたる者であつて、臨濟の眞家風は棒喝交馳と云ふ武斷的一刀兩斷主義にあると云はねばならぬ。

次に臨濟禪に就て注意すべきは公案工夫の態度である。即ち宗師家より多くの公案を授かり、一々其の公案を工夫し、其等の公案を透過することなく、専ら參禪者をして自力的に推究開發せしむる方法を取る者であるから、參學者に自ら緊張味を有せしむることは臨濟禪の長所であるが、然し公案透過の形式が、ともすれば機械的形式的に流れ易く、終には無意義に陥り無自覺の中に言語の遊戲に終る恐あるは看話禪の爲に惜むべき事柄である。

然るに曹洞の禪風は洞山良价禪師系を繼承する者で、洞山禪師の禪風は頗る綿密であり實踐的であつて、日本の曹洞禪の祖たる道元禪師も、洞山禪の祖述者として極て實踐的教風を唱ふる點は、臨濟禪師の棒喝交馳とは全く別である。『從容錄』に掲げられたる洞山供眞の公案は洞山禪師が綿密の家風を物語るものがある。即ち、

洞山、雲巖の眞を供養する次で、遂に前の眞を遡する話を擧す。僧あり問ふ、雲巖、祇這是と道ふ意旨如何。山云く、我當時幾んど錯て先師の意を會す。僧云く、未審し雲巖還て有ることを知るやまた無しや。山云く若し有ることを知らずんば争か恁麼に道ふことを解せん。若し有ることを知らば争か肯て恁麼に道はん。

と此である。これは洞山禪師が先師雲巖曇晟禪師の眞像を供養するに際して、雲巖の在世に洞山禪師が、雲巖を辭して天下に行脚(修行)せんとした時、洞山問ふ、和尚百年の後(死後)人あり先師の眞を遡得(識得)すや否やと問はゞ如何んが答へんと云ひしに、雲巖良久(暫く)して後、祇だ這れ是と答へよと云はれた。今は其の當時の問答を

示されたのである。然るに一僧ありて雲巖の祇這是の意義を洞山に質したのであるが、其の應答は上掲の如く綿々と盡くこと無き教示である。若し此の場合臨濟ならば直に痛棒を與へたことであらう。されば其の接化法に三路（女路、鳥道、展手）があり、三滲漏（見漏、情漏、語漏）を唱へ、五位（正偏五位、功勳五位）等ありて、時には禪教理表現の様式となり、時には學人接化の方法に用ゐられ、或はまた修行の淺深、悟の高下を辨驗する具に供せらるる等、兎も角も教義の説明に於ても、教化の手段に於ても、恰も老婆の一語は一語と其親みを増すが如き感がある。故に余は曹洞の禪風を評するに、春風春雨の野草を茸生せしむるに例ふれば、臨濟の禪風は秋風枯葉を卷くに諭ふべきであらうと思ふ。然し臨濟禪が公案中心主義なるに對して曹洞禪は坐禪中心主義である。勿論臨濟と雖も坐禪を重んずることは他の禪宗と同一であるが、曹洞の坐禪は臨濟の如く公案工夫を主とせず、善をも思はず惡をも思はず、默々として非思量三昧に打坐することが坐禪の機要であるから、或は默照禪の異名を與へられて居るが、宗門に於ける坐禪三昧の世界には、煩惱を解脱せんとする要求なきのみならず、作佛せんと企圖する念すら棄て去りて、眞に無我の境域に入りて本來の自己の光明が赫耀として輝き亘れる安樂の状態あるのみである。

斯の如く坐禪の最高理想境には非思量と云ふ状態であるから只默々として几坐するのみであるが、他面に於ては不立文字を標榜するにかゝらず、公案を提唱する場合にありては臨濟の如く自決を促すよりも問題の根柢に觸れて快刀亂麻を斷つと云ふ趣があるから、大に文字禪を弄する感がある。この態度は公案に對してのみならず、多くの場合が庵に入り細に入りて思想的にも實踐的にも徹底を期することが本宗の一特徴である。故に道元禪師の正法眼藏に見るも、瑩山禪師の傳光錄及び其他の述作に見るも、縦横に道破して止まざるは其人々の性格の影響は勿論であるが、

洞山禪師以來の禪風祖述にも大に原因がなくてはならぬ。支那に於ける五家七宗に於て、其禪風に異同あることは教義の別では無く教化形式の差であることは云ふ迄も無い。然らば其教化形式の別は何處より來るか云ふに、其は各祖師の個性別より來り、人格別より來ると云ふてよい。されば臨濟や曹洞に於ける上述の如き禪風別は、これを其宗所屬の一々の僧侶に除外例なしに云ふべきではない。同一曹洞宗内の人と雖も行持綿密にして、老婆の愛兒愛孫に對するが如き態度に出づる者もあり、或は之に反して眼を高處に着けて、恰も嚴父の蕩兒に臨むが如き者もあつて決して一様では無い。或者は常に第二義的方面を以て民衆教化の樞軸と考ふる點より、大に言舌に力むる者もあれば、或者は直に第一義的に言語文字を破棄して直觀を呼び起さんとする者もあるが、然し其標的は決して別あるものではないことに注意せねばならぬ。

以上の如く臨濟は公案中心である關係にや、支那日本の臨濟を見るに戒律に關する典籍に乏しきやうである。最も支那禪は一般に禪戒に關する典籍は缺乏して居るから、臨濟のみ然りと斷定することは出來ぬ。然し日本にありては曹洞禪に屬する人々の禪戒に就ての著述の多きに對して、臨濟は殆んど比較にならぬ程少なき感がある。加之ならず儀式作法に屬する清規書類に於ても、臨濟は曹洞の如く多くは無いやうである。これは何に原因するかと云ふに、余の見るところでは臨濟は公案中心主義であるが故に、公案に對する思索生活が彼等の精神生活の大半である所から、清規や戒律の如き具體的な行爲上の事柄を閑却し勝ちなるに反して、曹洞は坐禪中心主義であつて、其最高理想は非思量の境にあるけれども、其處までに到達するには身心の兩面に於ける複雑なる準備を要する關係上、先づ坐禪の作法を細示する必要がある。されば坐禪儀の如きも曹洞の如き完備せる坐禪儀は臨濟方面に少きやうに思はれる。殊に

兩祖大師の『坐禪儀』や『用心記』などを見ると、殆んど支那以來、前代未聞の感があるやうに思はれる。これ曹洞禪は思索生活よりも寧ろ思索から解脱した無我の境地より、其が平生の一舉一動の上に具體化して行くところに綿密の宗風があるので、威儀即佛法と云ふ實際主義の當然の行き方として自ら坐禪の形式も内容と共に重視することゝなり。猶ほ禪の内容も、徒らに精神主義に偏して主觀のみを過重することなく、三學均等の禪を唱へて、戒定慧が渾然として融和せる状態を重んずる結果、戒律も禪定も智慧も平等に重大なる意義を有し、一禪定中にも戒律と智慧との内容が包含せられて、禪定を分析的に考ふる時は、宗教的意義も、倫理的價值も、哲學的思想も自ら抽出し得らるゝものとなるのであるから、宗門の坐禪は吾人の人生と没交渉なる神祕境では無く、宗教と道德と思想との最高理想行としての價値を帯ぶるものであるから、此處が文字禪者として誤解せられ、智禪者流として曲解せらるゝ點であると共に、宗門に戒律が坐禪同様に重んぜられて居るのである。殊に其傾向は本宗に著しく現はれ、従つて禪戒研究の傾向は臨濟禪の比ではなく、此に關する述作も頗る多いのである。其結果宗門に於ける禪戒は、其前身たる一般の佛教戒律を統整したる上に禪戒獨特の色彩を發揮して居るから、禪戒は倫理に止まらずして倫理哲學であり、直觀哲學となつて居る點に禪が實際的方面に發達した頂きを示して居ると云ふてよいと思ふ。

これ等の異點は勿論余の批判的に眺めたる一二の觀察であるが、猶ほ兩禪の共通せる方面は勿論同一禪宗であり同一教理を有する宗派であるから、大局より眺むる時は異なる者では無い。只だ前述せる如く其異なる諸點は寧ろ祖師の性格別や、繼承せる系統の前代の祖師の性格別の影響等によりて、教化形式を異にせる點に宗風別を見る迄であると云ふことが妥當な觀察であらうと思ふ。

#### 第四章 宇宙及人生

一般の宇宙論に於ても宇宙を生命現象として價値觀的に見る者と然らざる者があるやうに、同一禪學上に於ても宇宙間の諸現象には何等の實在性なきもの、従つて深遠なる意義を存せざるものと見ると共に、他面には諸法實相論と云ふ佛教哲學の思想を繼承して、一切を價値あり意義ある實在と考ふるものである。『禪餘內集』には、『山河大地、及び無邊の虚空、これを萬法と謂ふ。この萬法は全く泡影の虚幻不實なるに同じ』とあるは、宇宙の萬有を虚假不實の存在となすものである。何故に然るかと云ふに、『雲門廣錄』には、『一切の法生ずるも因縁に屬し、一切の法滅するも因縁に屬す』とあつて、諸現象は皆な因縁より成立するものであるから、其の存在の根據は因縁の和合にあるので物其自には無いと見るより實在性を否定するものである。然らば何物より生ずるやと云ふに、『少室六門』に、『三界の生滅と、萬法の有と無とは、皆な一心に由る』とあり。『指月法語』には、『三界は心より生じ、萬法は識より成るとあれば、一切の現象は一心より生起するものであることが分る。これまた禪特有の思想では無く、一般佛教々理上の縁起思想より來つたものである。然し一心と萬有との關係はやゝ明め得たやうであるが、該一心が萬有となる作用を價値的に見る時は如何と云ふに、『宗鏡錄』に、『この妄心は能く一切境界の原主たり』とある。これより見れば諸現象の因て起る一心の作用は寧ろ妄想分別的な惡の傾向を有するものと見るものである。既に妄心の所現であつて、因縁和合より成立する世界であるから、これを常住不變な存在として珍重すべきでは無いと結論するのであるが、この思想も亦一般禪學上に取扱はるゝものであつて、業感縁起論に於て、賴耶縁起論に於て、等しく現象生起の理由を不



道徳的に見る傾向があるばかりでなく、眞如縁起論が眞如と云ふ宇宙の根本實在と萬有との關係を説くものですら、萬有の生起は、眞如單獨の力によるものでは無く、無明の力を借るものとするは、現象の假在的存在であることを結論するものであるから、禪學上に於ける上述の如き思想は、此等の縁起論と親しき交渉を有するものであつて、本宗に於ても高祖大師が無常觀を教説するは矢張りこれ等の思想に類するものである。

然し斯の如き無常觀又は因縁生滅觀は、吾人が目前の現實をば頗る常識的に考ふるものであつて、禪學上のこの種の思想は寧ろ入門第一段の方便的教説で、第一義諦は更に數歩を進めた點にあることを注意せねばならぬ。道元禪師は『正法眼藏』に、

一切諸法、萬象森羅、共にこれ一心にして、こめず、かねざることなし。諸の法門、皆な平等一心なり。

と云はるゝ唯心論的態度こそは實に宗門の本領である。されば無常觀の眼に映じたと正反對に、萬有は唯心の發現にして大に意義ある存在となり、而も其一心は妄心妄識にあらずして大宇宙心である。故に『眼藏』に、

廣大の文字は萬象にあまりてゆたかなり。轉大法輪もまた一塵に攝まれり。

と看取せられて、無限大を局限して表はす人間界の文字の如き有限的文字ならざる無限大の文字が、宇宙の全現象に現はれ、佛陀眞實の大説法が、有限的文字によりて記載せられたる聖典の如くならずして、萬有中に活躍的に表現せられ居ることを見ねばならぬ。故に更に『眼藏』に、

萬物は妙理に非ずと云ふことなし、何ぞ管見に局して、太旨に迷はんや。

と示さるゝのである。この思想は、同一なる縁起論にありても、眞如縁起論に次で現はれたる法界縁起論の如きと深

き交渉を有する、即ち彼は眞如縁起論が無明の力を借り來る間接的な縁起を訂正して、眞如其自が能縁起の根本實在であるとの斷定から出發して、眞如即現象と云ふ結論に到達し、差別せる諸現象は、平等にして絶對なる眞如全體の顯現せる状態なれば、現象以外に眞如の求むべきなく、従つて一現象と他現象とも、同一實體の眞如より縁起せる存在であるから、其の間に價値の優劣を存するものではなく、一切即一であると云ふが華嚴宗などの主張であるが、これまた禪學の思想上に有力な關係を結べるものである。

自然哲學に於て、自然界の現象を説明するに、萬有の本性は物質なりや精神なるやが問題となり、また萬有の本性は多元であるか一元であるか問題であり、而して大自然の進化過程は機械的であるか將た何等かの目的を有するものであるか問題となつて居るが、若しも本宗の立場よりこれ等の問題を眺むる時は、正にこれ唯心論であり、一元論であり、目的論的の傾向を有するものと見ることも出來やうと思ふ。

然し唯心論系に屬すとしても、本宗の唯心に自ら兩面の意義がある。即ち一は相對心にして他は絶對心である。相對心とは心理學上に取扱はるゝ識心であるが、絶對心とは哲學上に於ける實在論に組入らるべきもので、従つて宇宙的意義があり、而も更に人格的宗教的意義が付加せられたる極て深遠なる存在である。されば『眼藏』に、

所謂世界は十方皆佛世界なり、非佛世界未だあらざるなり。

とあるは、實にこれ宇宙論の結論であつて、吾人にして眞實に諸法實相の信念が確立し、宇宙的根本實在を人格的に寫象することの眼睛が打開せらるゝならば、一草一木と雖も中道に非ざるなしと云ふ以上、絶對の佛光明ならざるなし、否な佛其自の現成ならぬは無いと見ることの唯一確實なる思想であり信仰であることが承認せられやうと思ふ。

斯やうな宇宙の人格的解釋も亦一般佛教思想に於ける緣起論との交渉を知ることが出来る。即ち上述の如く法界緣起論は理論的に萬有開展の頂きを究むるものと云ふてよいが、この思想は一轉して六大緣起論が極めて宗教的色調を帯びて生じ來つたのである。彼に従へば宇宙萬有の根元を大毘盧舍那如來又は大日如來と爲し、斯かる佛身の本體は地水火風空識の六大であつて、一切の佛菩薩は勿論、上は人類より、あらゆる生物界及び山川國土等の無機物界に至るまで、悉くこの六大所成のものならざるはなく、換言すれば大日如來の現はれならぬは無いから、大日如來は宇宙一切處に遍在せる本體であると見るものは眞言の思想である。華嚴の如きは佛教々理の理論的發達の頂點に達せるもの、眞言はこれを宗教的に取扱ひたるものとも解釋し得らるゝ、佛教々理上重大なる位地を占むるものであるが、禪學上の『十方皆佛世界』なる思想もこれと最も深き關係を有するものであることを知る時、禪學の半面である思想的方面は、佛教々理の究竟を示すものと云つてよい。勿論、佛教思想は大別して二大系統に分たるべきもので、上述の緣起論と相對して實相論があつて、實相論の頂點を占むる諸法實相論も亦、禪學上の理論の一部を成せるものであることを思ふ時、禪を思想として取扱ふ範圍に於て、優に一大佛教を總合すべき位地に在る者と云ふべきである。斯の如き思想は爾後各種の問題を取扱ふ場合に徐ろに紹介することであらうが、然し斯やうな萬有を精神的存在と認むることとは、物質文明に禍せられたる人々には頗る困難であることと思ふが、吾人の意志活動は各自の直接經驗によりて知ることが出来ると共に、自己と同一行爲を營む他の人々にも、類推によりて同様な意志活動の存在が知られ、更にこの類推をあらゆる進化過程をたどりて應用することが出来る、即ち文明人より野蠻人に及ぼし、野蠻人より高等動物に、高等動物より下等動物に、下等動物より高等植物に、高等植物より下等植物に、乃至無機物にと類推する時は、それ

等の間には餘り多くの差を見出すこと能はざること科學的に立證せられて居る。されば萬有在心の思想は決して空想ではなく、萬有進化が吾人に教ふる所であつて、従つて吾人の行動が一ケの意志活動なることの承認と同時に、人類以外の動物にも意志活動の存在を知り、これと共に植物の開花落葉も亦意志活動に外ならざることが類推せられ、更に電力や光線や、水の流れ火の炎ゆる、一々意志活動態である結論が類推せらるゝのである。

然し斯やうな結論に到達した時、然らば其等總ての意志活動の根柢に横はるものは何ぞと云ふ最後の結論が必要となる。本宗はこれは眞如とも菩提とも、佛性とも心性とも、乃至一顆明珠とも、古佛心とも法性とも名ける。がこれを人格的に寫象して佛と稱するのである。先きに掲げた『いはゆる世界は十方みな佛世界なり』とは『眼藏』中の『古佛心』にある語であるが、これが宇宙論の總要である、釋迦牟尼佛はこの佛を自覺せられて成道せられ、而してこの佛と一體の關係を結ばれたのである。この佛との交渉はヤガテ吾人が人生の結論である。然らば人生を如何やうに見るか、この事を簡短に述べやう。

人生は宇宙間の一事相であるから、宇宙論下におさむべきであるが、吾人の生活は他の事物に比して大に異なるものがある。

一般の人生論は、其の考察が如何やうにあれ、昔ながらの厭世觀と樂天觀に二分することが出来る。然るに宗門の人生觀中にも厭世觀的傾向と樂天觀的傾向とが併存する。即ち無常觀や多苦觀の大勢は厭世觀であることは云ふ迄もない。道元禪師の先師である如淨禪師は『寒氷地獄を開く、口はこれ禍の門、猛火鐵牀を發す、身は苦の具たり』とあり。禪門の所依經典なるかの觀ある維摩經には『是身不淨なり、穢惡充滿す。是身虛偽なり、假りに澡浴衣食を以て

すと雖も、必ず磨滅に歸す。是身災爲たり、「百の病惱あり」とある。されば道元禪師も、『正法眼藏』に、「今生の人身は、四大五蘊因縁和合して假りに成せり。八苦常にあり。況んや刹那々に生滅して更に停らず。況んや一彈指の間に六十五の刹那生滅すと雖も、自ら昧きによりて未だ知らざるなり。……斯の如く生滅する人身なり、例ひ惜むとも停らじ。昔より停まれる一人未だなし」と示されしは、正にこれ厭世觀的態度である。然るに『眼藏』に、「斯の如く吾にあらざる人身なりと雖も、回らして出家受戒するが如きは、三世の諸佛の所證なる阿耨多羅三藐三菩提金剛不壞の佛果を證するなり。誰の智人か欣求せざらん」とあるは、樂天的態度と云ふことが出来る。然るに人の多くは名利の魔坑に墮して妄執をこれ事とする。只だ稀れに發心求道の信念を懷きて佛果を得んとするのみである。此に於てか卍山廣録には、「古來三等の人あり。一人は善を善として行ふこと能はず、惡を惡として去ること能はず。一人は勉て善を行ひ、勉て惡を去る。一人は善を行ふて善を忘れ、惡を去て惡を忘る。これ第一人は智ありて勇なく、悶々として憂ふ。次の一人は智あり勇あり、察々として苦む。復次の一人は、智を用ひ勇を用ひて兼て仁を用ひ、穆々として安し。安んずるものは上なり。苦しむものは中なり。憂ふるものは下なり」とある所以である。太祖大師の御著に『三根坐禪說』あるは、人に智愚賢不肖の別あるが爲である。佛敎に轉迷開悟が議せられ、離苦得樂が論ぜらるゝも亦これが爲である。されば凡聖一如、生佛一等の敎旨は、轉迷開悟によりて具體的に證明せらるゝことゝなるのである。ここに厭世觀から樂天觀への道程が開かるゝのである。『正法眼藏』に、

慮知心にあらざれば、菩提心を起すこと能はず。この慮知心を即ち菩提心とするに非ず。この慮知心をもて菩提心を發すなり。

と示さるゝは正にこの過程と云ふものである。

然し轉迷開悟によりて後、佛と吾と一如と考へらるゝ間は、未だ宗義の本旨を得たものではない。轉迷開悟の有無によらずして吾人は先天的に佛と其の本質を同ふせる存在である。心外無佛と云ふ宗義は此である。この自覺に到達することが出来た時、眞實の生佛(衆生と佛)一體觀が自己の所有となるのである。故に『指月假名法語』に、

一心固より有、無、縛、脱、迷、悟の分別なし。

とあるはこれである。然らば一心とは迷悟を越え、凡聖を絶した存在であつて、而も亦宇宙に遍在するものである。

こゝを以て『正法眼藏』に、

いはゆる佛道に心をならふには、萬法即心なり、三界唯心なり。……是佛即心なるべし。……いはゆる佛道には盡地みな心なり。

とあつて、此の心は即ち唯一元の佛と同體異名の存在で、吾人の本來心も亦この心と其の本質を同ふする者である。されば從來厭世的に眺めたる世界及び人生は、永劫不變の存在である一心の現はれであつて、この自覺が成立すれば頗る徹底した樂天觀的な思想となるのである。この點に無常觀と正反對な常住觀が生ずるのである。

されど更に一步を進めて云はゞ、苦樂や無常又は常住と云ふが如き觀念をも解脱した世界が人生の究竟である。解脱と云ふと雖も何物にも無關心と云ふのでは無い、何物にも拘束を受けざる精神状態、それが宗義上の人間生活の理想である。

上敎の如く萬有は一體にして唯佛の現化であると云ふ総合的な見地からは、吾人の人生は佛世界であつて、實に至

善至美の現實であるけれども、其の實際相は缺陷に充ちた世界であることは云ふ迄も無い。これ宗門に罪業問題が議せらるゝ所以である。然らば其の業とは如何と云ふに、『禪餘外集』に、『蓋し本然の心、廓然として常に淨し、衆生その本然に迷ひしより、心外に法を見る、故に目、色の爲に染せられ、鼻、香の爲に染せられ、意、法の爲に染せらる。流逸の外に奔つて自ら返ること能はず、是れに依て業を起し罪を造り、永く五濁の區に沈んで出期あることなし』とあるは、罪の發見を説くものであるが、『正法眼藏』にも、

行者必ず邪見なること莫れ。如何なるか邪見、如何なるか正見と、形を盡す迄學習すべし。先づ因果を撥無し、佛法僧を毀謗し、三世及解脱を撥無する輩、共にこれ邪見なり。當に知るべし今生の吾身二つなし三つなし。徒に邪見に墮ちて、空しく惡業を感得せん、惜からざらめや。惡を造りながら惡に非ずと思ひ、惡の報あるべからずと邪思惟するによりて惡の報を感得せざるにはあらず。

とあるは邪見が業の根本であり罪惡の因なることを説く者である。されば『傳光錄』にも業と迷惑との關係を示されて、

業は迷より發る。夫れ迷と云ふは憎愛すべからざるを憎愛し、是非すべからざるを是非す。

とある。故に罪は外部より來るものではなく、各自が内部の迷惑より生ずるものである。而して其の迷惑は元來自己を正確に認識し得ざる點より發るものであるから、若しも吾人にして自性本來迷悟得失なく、諸法は無自性なることの自覺が確立したならば、業性も忽ち變じて佛性となり、業性も佛性も本來空にして不可得なることがわかるのである。この點を『自受用三昧』に、

狗子にありては業識の性なれども、其業識の性が直に如來にありては佛性と名くるなり。故に情識意量の迷より見れば如來萬徳の境界も生死流轉の如くに思はれ、佛知見を開發して照せば六道輪廻の衆生も如來常住の法身なり。煩惱即菩提生死即涅槃と説かるゝともこの意なり。盡界に客塵なし、直下第二人あらずと永平高祖は宣へり。

と云ふのである。善業力が善報を感得し、惡業力が惡報を感得すと云ふ宗門の思想は、矢張り業感縁起論より來つた思想である。而して此の業力は肉體の滅亡後と雖も存在して、其の人の價値を左右するものとせらるゝも事實である。然し此の業報は全く脱却し能はざるやと云ふに、『少室六門集』に、『衆生は業を造り、業は衆生を造る。今世に業を造れば後世に報を受く。脱るゝ時あること無し。唯至人のみあつて此身の中に諸業を造らず、故に報を受けず。經に云く、諸業造らざれば自然に道を得』とあるより見れば、業の離脱は、自己の眞實の確認と、諸法本來の性質とを達觀して聖域に入ると共に成就せらるゝものである。即ち轉迷開悟と業の脱却とが併行俱現するのである。されば倫理道德の根本問題も、得道の如何によりて解決せられ、修證解脱の問題も、亦この業と重大關係あることが知らる。が然し左やうな重大な業の問題も亦これ各自の本性に唯佛の光明が輝く時、自然に氷解せらるゝものであるから、畢竟して唯佛の自覺と云ふこと、これに隨順歡喜すると云ふことが肝要な問題となるのである。尙ほ更にこれを他面より見れば業報問題は方便の施設で、畢竟するに業も亦唯佛の所現であることを知らねばならぬ、故に『正法眼藏』に、『衆生、悉有の依正、しかしながら業増上力にあらず、妄縁起にあらず』とある所以である。

人生問題中の重大なるものは死生觀である。古より此の問題に對する多種多様な思想は、如何に各時代の思想家が、この問題に苦み來りしかゞ察せらるゝ。生何處より來りしか、進化論や生物學は其の起原と發達の過程とを教ゆ

る。けれども其は單に過程のみであつて根本的な意義を教て居らぬ。死して何處にか行く、科學者は死の現象を物理學的に觀察して、物質の分解作用として分子又は原子への還元とする。けれども死に對する満足な態度を教て居らぬ。然し如何に分解するも、物質として永久に不滅であり、其殘されたる勢力は恒存すると云ふこと、及び其等の物質が何時頃より存在せしかと云ふ起元を假定せぬより見れば、佛教に所謂無始無終の思想と相類するものがある。されば吾人を一物質として考ふるも無始無終の存在であることは云ふ迄もなく、更に精神的靈的存在たるに於ては、生死と云ふ變遷によりて絶滅する者で無いことは明かである。然し宗義の第一義諦から眺むる時は、生死は唯佛の世界に於ける一波一瀾であつて其處に何等悲喜すべき價值差を存するものでは無い。否な生死は佛の一大生命の活躍であることに注意せねばならぬ。故に『正法眼藏』には、

若し人、生死の外に佛を求むれば、ながるを北にして越に向ひ、面を南にして北斗を見んとするが如し。愈々生死の因を集めて更に解脱の道を失へり。

と示され、或は又、

この生死は即ち佛の御命なり。

と説かせられて居る。これ前の宇宙論に於ても人生論に於ても述べしが如く、宇宙の生滅變化は唯佛の活動であり佛なる大生命の波瀾である。されば徒らに生を欣ひ死を厭ふが如きは、唯佛の活動を猥りに差別して考ふるものであつて、畢竟一種の迷惑である。故に『正法眼藏』に、

たゞ生死即ち涅槃と心得て、生死として厭ふべきもなく、涅槃として欣ふべきもなし。この時はじめて生死を離る

る分あり。

と示さるゝのである。されば宗義が生死問題に臨むに大約三様の別がある。(一)は生と死とを別個の現象とするものであり、(二)は生死は一如なりとするものであり、(三)は生死は佛の御命なりとするもの此である。第一は科學的常識的解釋にして、第二は哲學的考察、第三は宗教的禪的解釋である。而して第一第二は理論的であるが、第三は超論理の體驗であり、歡喜の信仰である。而して其の本領とする所は正に第二第三にある。これ唯佛の一元論から教へらるゝ生死解脱の喜びである。此に於てか吾人は、開花落葉に對して徒らに憂喜苦樂の想をなしてはならぬ。順逆の二境に對して取捨の念をなしてはならぬ。如何なる時處にありても悠々自適、日々是好日の態度をもたねばならぬ。この安心が體得せらるゝに於て、始て佛への眞實の歡喜が捧げられ、自家の佛性が隈なく發揮せられ、無拘束にして自由なる行爲が、自ら天下の則に一致し得ることとなりて、人間生活の至上價值が付帶し來るのである。

## 第五章 因果法及道德法

五二

原因結果の理法は、あらゆる事柄に貫通せる重大事項であつて、ひとり佛教のみならず、一般思想界に於ても共に重大視せらるゝものであるから、佛教は特に宇宙の諸現象や、吾人の人生論上に力説せられ、従つて業報問題や輪廻問題と結び付けられて、其處に善惡の倫理的評價が附隨することになり、茲に善因善果、惡因惡果説が主張され、これと前後して三世因果説が説き出されたのである。本宗が因果に對する態度は大別して二とする。一は方便門であつて、此は原因は必ず結果を生ずと云ふ思想で、これを更に二分して現在の因果説と、三世因果説とする。第二は方便門に對して斷定門又は第一義門とする。此は因果相即の思想であつて、原因と結果とを對立的に見ずして一如的に考ふるものである。此に亦二あつて、因果不二論と、三世一如論の態度である。方便門の教説である原因は必ず結果を生ずるとは、一般の因果律と同一形式であつて、主觀界たると、客觀界たると將た自然界たると人事界たると、或は古今の時間に於て、東西の空間に於て、悉くこの原則に支配されぬものはない。故にこの法則は自然法の如く必然法と云ふも不可はあるまい。この點を道元禪師は正法眼藏の中に、

因なし果なしといふは、すなはちこれ外道なり。大凡因果の道理歷然として私なし。

と示されたのである。今云ふ歷然の語は必然的な斷定語である。この關係を區別するに現在の因果關係と、三世因果説の二方面とする。前者は個人を中心としての現在の時間中に現はるゝ原因結果の關係、加ふるに善惡の評價を以てした説であつて、後者は等しく個人の生存を中心として過去現在未來を區別し、この時間を連絡せしめて因果の關係

を教ゆるものであつて、矢張りこれに倫理的の評價を與て居る。而して兩者共に業報問題の附隨し居ることは云ふ迄もない。これ道元禪師の語に、

造惡の者は墮ち、修善のものはのぼる、毫釐もたがはざるなり。

とは現在の因果關係にも、または三世の因果關係にも用ゐらるゝ語である。更にまた、

いはゆる善惡之報有三時焉といふは、一者順現報受、二者順次生受、三者現後次受、これを三時といふ。

云々と示されて、明かに三世因果を主張せられて居る。然し三世とは過去と現在と未來の時間の前後であるから、實は一生の中に三世があり、一年の中にも三世があり、一日の中に三世があり、一時間中にも三世があり、一分間中にも三世があるから、徒らに吾人が肉體の生滅を中心とせる三世の區分とのみ解すべきではない。

要するに此邊の思想は、本宗が原始佛教又は小乘佛教の因果觀と同一であつて、本宗須要なる因果問題へ導く方便的な教旨である。然らば其目的とする因果觀は如何と云ふに前掲の如く原因と結果を不二と見ることゝ、三世を一如と觀することである。元來結果と云ふ一現象は、原因と云ふ一現象より生じたものであることは云ふ迄も無いが、これは恰も水と云ふ原因より波浪と云ふ結果を生じた場合、水と浪とは同質的存在なるが如く、因と果とは其時間や状態や位地や形状やを異にするものゝ、其根本性質を異にするものではない。若も原因と其本質を異にする別個の結果が生じたとすれば、其は無より有を生じたと云ふ矛盾を來すことになる。加之ならず今甲と云ふ原因から乙と云ふ結果を生じたとして、此場合に限り其乙なる状態を結果と呼ぶけれども、次に其乙なる状態から丙なる状態が現はれたとすれば、乙なる状態は甲に對しては結果なるも、丙に對しては原因である。然るに宇宙間には左様な關係は無數に存

在して、無限に繼起するものであるから、畢竟無限なる時間は無限なる因果關係であつて、殆んど循環論的に連續繼起のものであるから、この點より云ふも因と果とは嚴別すべきではない。これ因果不二なる一面の理由である。故に道元禪師は、

因はさき、果はのちなるにあらざれども、因圓滿し果圓滿す、因等法等果等なり、因にまたれて果感すべしといへども、前後にあらず云々。

と示さるゝは此である。其因圓滿とは因も圓滿完全の因なれば結果を包含せる因であるとの謂であり、果圓滿とは果も圓滿完全なる果なれば原因を離れたる存在にあらずして、兩者全く同一存在と説くものであり、因等法等果等とは因果の一如なる以上、其關係の上に表現せる諸現象(法)も亦同一存在であつて、三者一如不二の關係を示すものであり、前後にあらずとは、前後あるも其本質を異にせる前後の存在ではなく、恰も水波の繼起上に前後あるも、其本性一なれば同質一如の存在にして、前後と見るは其活動相の變化を人爲的に區別するに過ぎないのであることを教ふるものである。されば過去現在未來と云ふ三世を區劃するものゝ、時は無始無終の無限の同質的存続であるから、これを斷片的に個人的の事情を以て分割することは無意義であり不合理である。否なこの無限の流續の時間は究竟的に眺むる時は、これ亦唯佛の妙用であり妙相である。故に道元禪師は、

生死去來も華のいろくゝなり、華の光明なり。

と示されて居る。華とは唯佛であり、生死とは無限時に於ける現象變化の全相である。是の如く唯佛の無限の時間的狀態であるから、過去と云ふも唯佛であり、現在と云ふも唯佛であり、未來と云ふも唯佛であつて、三世は畢竟等質

にして一如であり、前後を以て論ずべからざる不可分の時であり一唯佛相である。然るに個人的立場からこれを區分して個人的の評價を與へ、以て前後を論ぜんとするは妥當ではない、本宗が三世一如と説く一の理由は茲に存する。因果律の一般的な考察は、原因は必ず結果を豫想し、結果は必ず原因を假定すと云ふにあつて、兩者は必然的に相即不離のものである。然るに單一なる原因のみでは結果を將來するものではない。於此か佛教には原因を助けて結果を來さしむべき助縁を設け、茲に因縁和合を教ふるものである。これ一般の因果説と聊か其説相を異にする點である。

古來因果の關係を説くに頗る非科學的態度を示し、識者をして佛教因果説の不徹底を笑はしむる傾向がある。而して其主なる理由は因果關係を分類的に説くことを知らずして、雜然混然として無秩序に説明する所より不徹底を來すに至つたのである。因果の關係は頗る複雑にして一二種に止まらぬ。吾人は出來得る限り其關係を細密に分類して體系的に取扱はねばならぬ。けれども今は細論する紙面を持たぬから其概要に止むるが、大略因果關係を二分して物理的因果と心的因果とする。物理的因果を更に三分して物理的因果と自然的因果と生理的因果となし、心的因果もまた心理的因果と道德的因果と宗教的因果とに分つ。物理的因果とは主として物質界に行はるゝ因果關係であり、心的因果とは主として精神界に行はるゝ因果關係である。物質界の因果關係に於て酸素と水素との化合と云ふ原因より水と云ふ結果が生じ、物體に熱を加へたと云ふ原因より其物體が膨脹すると云ふ結果を生ずるが如きは化學的又は物理的因果であり、氣壓の原因より風雨の結果が生じ、地球の自轉公轉と云ふ原因より晝夜四季の結果を來すが如きは自然的因果の一例であり、過度に視神經を勞せし原因より近眼と云ふ結果を招き、不攝生の原因から病弱の結果を生ずるが如

きは生理的因果であり、強度の心配を爲した原因から精神錯亂の結果を來たし、腦神經疲勞の原因よりヒステリ；性の人となるが如き精神的因果であり、犯罪又は不道德と云ふ原因より精神の不安を來たし、嘉言善行の原因より社界の推賞を得るが如きは道德的因果であり、修行と云ふ原因より解脱安心の結果を得るは宗教的因果である。これ一例を示すに過ぎぬが、是の如き性質上の區別あるにかゝはらず、其説明に於て宗教的因果と生理的因果を混同し、道德的因果と自然的因果とを混同する所より、頗る因果關係の不合理が現はるゝのであるから、因と果との必然關係、而して善因には常に善果の生ずる必然的事實の元則を説く上には大に用意周到にせねばならぬ。左様にすることに於て因果の必然關係が何時何處でも確立せられ、従つて因果の等質一如と云ふ根本思想が愈々益々證明せらるゝことゝなるのである。

因果に關する根本問題は上述の如くであるが、道德に對する根本的態度は如何、これ又大なる問題である。然るに道德の根本問題は人性論が其根柢に横はる。大乘佛教は概して佛性の先在を假定するものであるから、禪も亦人々悉有佛性論者であり、従つて本宗も一般禪者と同様である。即ち人々は佛の化現としての存在であり、宇宙人生も同じく唯佛の現成であつたことは宇宙及人生論に述べた通りである。然るに現實を直視した時、佛の化現たる人類には往々にして惡人と稱せらるゝ者がある。されど其惡人と雖も先天的に惡人ではない。惡人も時に妻子の愛に泣き、時に同情の涙を催ふし、時に悔恨の情に咽ぶ所以のものは、これ其本然性の善なるを證して餘あるものである。これ悉有佛性と云ふ性善論的な人性論が眞理を有し、本宗が人心に宿れる唯佛の光明を云爲する次第である。

道德にも自律的道德と他律的道德とがある。前者は能動的に自己の自由意志によりて營まるゝ行爲であるが、後者は政治法律等によりて他動的に營まるゝ行爲である。宗義上より云ふ時は吾人は佛の性徳を先天的に享有する者であるから、唯佛の廣大なる靈智は吾人の精神として化現し、唯佛の一般現象を調整する力は、吾人の人類相愛の情として化現し、唯佛の獨立自在の實在としての威力は、吾人の自由意志乃至獨立心として化現する等、唯佛の大なる内容は其儘小規模に吾人に縮寫化現して居るものであるから、吾人には能動的に他力によらず外部の何者にも抑壓せらるゝことなくして自由に倫理的行爲を營むものである。これ本宗の自律的倫理の主張點である。然るに更に再考すれば、其等の本然性徳は廣大なる宇宙的唯佛の化現であるから、純自律的に考ふるは一面のみの觀察であつて、根本的に考ふる時は唯佛の性徳に催ふされたる他律的行爲とも見ることが出来る。されば吾人の一行爲は自律的にして他律的であつて、寧ろ自律他律の一致的佛作佛行が倫理的行爲の根柢を爲すものと云ふべきである。

倫理的行爲の善惡の批判は、一般の倫理學に於ては、道德的判斷の標準を其當時の社會の風俗習慣に求むる者もあれば、或は神の法則によらうとする者もあり、或は國法に照さんとする者もあつて、通常これらを法則説と唱へて居る。然るにこの標準論は更に進んで良心を基礎とする良心論と、常識を基礎とする常識説とが出で、各々その標準を論じて居るが、斯かる部分的基礎を脱して、人間生活の總合的歸著點とも云ふべき人生究竟の目的を善惡の標準點とする目的論が出で、この目的に合する行爲が善にして、この目的に反する行爲は惡であるとする。然らば其目的は何かといふに、これにも亦異論が生じて、或者は個人的快樂にありとし、或者は公衆的快樂にありとし、或者は吾人が生命の増進と人類社會の保存と云ふ二事項を主とする進化的快樂にありと主張する。これ等は皆な快樂説の名を以て呼ばるゝ學説であつて、皆孰れも感情に立場を置くものであるが、之に反して理性に立場を置く嚴肅説が他に唱へら



れて居る。即ち理性の力を以て感情を抑制した生活が合理的生活であつて、其が即ち善であると云ふのである。更に又福祉説の主張があつて、嚴肅説と快樂説との調和を計り、而して合理的な生活から得らるゝ精神界の高尙な満足が目的であると爲し、其が唯一無二の福祉であるとする。然るに吾人が現實の状態は不完全である。吾人は理性的の生類であるから理想が存する。この理想が實現せられたる世界こそ完全である。されば完全な状態に達せんとする行爲が善であると云ふ完全説が現はれた。この完全説にも亦個人的完全説と社會的完全説とがある。勿論後者が一段の進歩を示す者であつて、社會の進歩發達を完全にするのが眞實の道德と見るのである。所が個人的完全説は、個人の根本性能が如何なる内容を有するかを説かず、社會的完全説は徒らに社會に偏して個人の價値を没却するものであると云ふ批判から各個人の根本性たる自我の能力を、社會的勢力によりて完全に實現せやうとする自我實現説が唱へらるゝやうになつた。斯やうに善惡の標準を決することは、倫理學上の一大懸案として未決の問題である。

本宗は絶対唯心主義に立脚するものであるから總ての道德問題に對して精神主義なることは云ふ迄もなく、従つて動機論なることも勿論である。三時業卷に、

行者もし思惟それ善なれば悪すなはち滅す。それ悪思惟すれば善すみやかに滅するなり。

とあるは是である。されど其思惟する心其者には善惡はない。隨聞記に、

一日雜談の次に示して云く、人の心本より善惡なし、善惡は縁に隨ひて起る……かるが故に善縁にあへば心よくなり、惡縁に近けば心惡しくなるなり。我が心本より惡しと思ふことなかれ、只善縁に隨ふべきなり。

とあるは其である。吾人が本心は唯佛の化現なれば、これを評價して云ふ時は性善と云ふことが出来るけれども、嚴

格に考ふる時は善惡を以て名くべきではない、これ隨聞記に『是れ即ち決定して心に定相なし』と云ふ所以である。定相なしと雖も只だ泛々として浪に任せたる浮草の如きものではなく、本來心の覺醒状態は無我無念にして而も任運自然に善縁と結合して倫理的行爲に出づるものである。此處に佛徳が發揮せらるゝことになる。故に善惡の標準は根本的には唯佛の佛徳に順ずると否とにあり、個人的にはその化現たる佛性の無我任運の行爲であるか否かにあると云ふてよい。これ行持卷に、

この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり云云。

と示さるゝ點である。この行持とは佛徳順隨の倫理的行爲である。斯の如き行爲が實現せらるゝ時は、日月星辰も大地虚空も一々佛光明を放ちて有意義の存在となるのである。

倫理の根本的態度と、善惡の標準は上述の如くであるから、あらゆる道德はこの二大標準に照して批判せば宗義上の倫理的行爲の判断が確立するわけであるから、道德上の細目に關する叙述を避けて一言實踐道德上の區分を略述することにしよう。

宗義に示された實踐道德を三分することが可能である。第一は個人に對する道德、第二は他人に對する道德、第三は三寶に對する道德これである。個人に對する徳目は、一般の實踐倫理學に云ふ所と大差あるものではない。即ち克己的方面に於ては忍耐、内省、知足、節儉、懈怠、慚愧等を教へ、勤勉に關する方面にありては、熱心、實行、決心、立志、光陰等の目があり、或は智仁勇の三徳、言語、柔和、誠信、正直、衣食住、乃至飲料衛生に關する徳目にまで説き及ぼして居るから、一般倫理や一般佛教道德上の徳目に外ならぬのである。只だ異なるものは宗門にありては道

業中心の一事である。されば一般倫理は獨立せる倫理法を中心と爲すけれども、佛教倫理、従つて宗義上の倫理は飽迄も教義を中心とし、其教義は唯佛を中心とせる教義であるから、その倫理の中心も亦唯佛に還元せられ、茲に一切の徳目は畢竟するに唯佛の絶大なる佛徳に一如する意義に於て其意義を深くするものであるから、個人に對する徳も佛徳に依違する意味に於て、單なる個人的徳徳と自ら其色彩を異にし、常に道業の増長を中心として教へたる者である點に注目せねばならぬ。

然らば他人に對する徳徳は如何と云ふに、個人を中心として考ふる時は、家庭徳徳も亦一種の他人に對する徳徳である。されば團體及び國家社會に對する徳徳がこの範圍に屬するは云ふ迄もない。而してこの徳徳が世界的に擴大せられた時、其處に崇高なる人類愛又は佛陀大悲の精神が發揮せらるゝのである。斯やうな徳目にも亦多種ある。就中その主なる者は親子、夫婦、長幼、主従、君臣、同胞に關する徳徳、報恩、同情、慈悲、公益、平等に至る細大の徳目が網羅されてある。然し等しく親子間の徳徳を説くに於ても一般倫理と自ら其趣を異にする。例せば孝順の徳徳を教ふる場合、先以て孝子經又は父母恩重經等の所説に習ふて父母の大恩を説くけれども、終には孝道を禪戒と一なりとするに至つては、愈々其意義を深ふする者である。故に佛祖正傳大戒訣には、『孝順は至道の法、孝を名て戒と爲す』とあるは是である。隨聞記によれば、

孝順は最用なる所なり、然あれども其孝順に在家出家の別あり、在家は孝經等の説を守りて、生につかへ死につかふる事世みな知れり、出家は恩をすて、無爲に入る故に、出家の作法は恩を報ずるに一人にかぎらず、一切衆生をひとしく父母のごとく恩深しと思ふてなす所の善根を法界にめぐらす、別して今世一世の父母にかぎらば無爲

の道にそむかん、日々の行道、時々參學、只佛道に隨順してもゆかば、其れを眞實の孝道とするなり。

とあるは一孝道中に社會的意義と宗教的意義とが附加せられて頗る深遠なものとなつて居る。故に同胞關係を説く上に於ても、指月法語に『凡そ世に形ありて生れ出づるものは其本みな同じ、佛も凡夫も魚鳥も其種はかはることなし、近く云へば天を父とし地を母として生れ來りたるものなり、故に草木より魚鳥まで云へば我兄弟なり』とあるは、又これ天地同根萬物一體の思想よりする者であつて、これによつて宇宙一元の唯佛を了達せしめんとする修道中心なる徳徳であることが知れる。大乘佛教の菩薩行たる利他の大行も自ら此處に立場を有するものであり、宗門最高の對他の徳徳の總ては、等しくこの思想に根柢すと云ふべきである。

次には三寶に對する徳徳である。三寶とは佛法僧これであつて、三寶に對する教義は、原始佛教以來綿々として傳統し來れる佛教々義中の樞要を示す者であつて、宗義に於ても極めて重大なる事項である。三寶に對する徳徳的態度は、前二者の徳徳と大に趣を異にし、倫理問題を超越して信仰問題に入れるものである。されば嚴密の意義に於ては、三寶に對する徳徳と云ふことは妥當でないかも知れぬ。然し前二者の徳徳とても單純な徳徳ではなく、飽迄も宗教的禪的に考へられた思想を背景とするものであるから、對三寶徳徳の名稱も強ち不都合ではないと信ずる。然らば三寶に對して如何なる態度をとるべきかと云ふに、其最初に三業の禮讚を必要とする。三業とは身口意これである。身業に於ては香水を以て手を洗ひ口を漱ぎ身を清ふして淨衣を著することを禮とする。口業と意業に於ては深く三寶供養の誓願を發して其功德廣大なることを思惟し、口を極めて唱禮することである。此等に關する教旨は教學に追あらざるものがあるばかりでなく、教理の中心問題として重大なものであるから次章に詳述することにしようが、眼

藏に、

凡そ佛子の行道、必ず先づ十方の三寶を敬禮し奉り、十方の三寶を勸請し奉りて、其御前に燒香散華して、まさに諸行を修するなり。

とあり、また、

佛弟子となること必ず三歸による、何れの戒を受くるも必ず三歸を受けて其後諸戒を受くるなり。

とあつて三寶は入門の始めに於て必修すべきものであり、而して修行信仰の中樞を爲すものであるから、これに對する道德を捧げて深くこれを信仰し、これによりて安心立命するを要すべきである。

## 第六章 三寶の意義

佛法僧の三寶に(一)一體三寶(二)現前三寶(三)住持三寶の三種が數へらるゝ。高祖大師の教授戒文に、まさに佛法僧に歸依すべし、三寶に三種の功德あり、所謂一體三寶、現前三寶、住持三寶なり、阿耨多羅三藐三菩提は稱して佛寶と爲す、清淨離塵乃ち法寶、和合の功德是れ僧寶なり、是を一體三寶と名く、現前に菩提を證するを佛寶と名く、佛の所證是れ法寶、佛法を學ぶは乃ち僧寶なり、是を現前三寶と名く、天上を化し人間を化し、或は虚空に現じ或は塵中に現する乃ち佛寶、或は具葉を轉じ或は海藏を轉じ、物を化し生を化す是れ法寶、一切苦を度し三界苦を解く乃ち僧寶なり、是を住持の三寶と名く。

とある。されば三種の三寶は、三寶の有する功德の點から分類したもので三寶の應用論と見ることが出來やう。その所謂一體三寶とは精神的三寶で、吾人の一心上に三寶の功德を具有する點より、一心を三方面に分類觀察したものである。即ち吾人の本性は生(衆生)佛一體の佛性であつて、其佛性は佛陀の内容である所の阿耨多羅三藐三菩提(無上正偏智)を本質とするものであるから、吾人が先驗的の佛性を本體的に見る時は、其が直ちに佛寶である。然るに其佛性の相狀は清淨離塵にして、一點の妄想煩惱なき不染汚の状態であるから、其儘取て以て人生の法則とし規範とするに足るが故に、この點より法寶と名けたのである。されど更に其佛性を活用的方面から觀察する時は、この佛性は森羅せる萬象と和合し、身心と調和して、動的にして而も靜的な妙用を具有するが故に、この點より僧寶と稱するのである。これ吾人の一心を理想的に三方面より觀察したものであるから同體の三寶とも呼ばるゝ、或はこれを一心の三

寶と名くるも不可は無い。

次に現前三寶とは別體三寶とも云はれる。此にまた二種ありて、一は化儀の三寶であり、他は理體の三寶である。高祖大師は常に住持三寶、化儀三寶、理體三寶、一體三寶と示されて居るが、其化儀と理體の三寶が現前の三寶であつて、現前の三寶とは現前の歴史的事實としての三寶と云ふ意味である。然るにこの事實を解釋するに小乗と大乘の立場を異にする所から、化儀と理體とが分るのであつて、化儀の三寶とは、大聖釋尊が佛寶、四十九年の轉法輪が法寶、大乘の菩薩衆や小乗の羅漢衆等の佛弟子が僧寶である。然し乍ら過去の三寶を失はしめず、三寶の眞實義を住持相續せしむる事業は形式の上のみ存するものではなく、寧ろ精神的に持續せしむる點に眞の住持の三寶がなくてはならぬ。高祖大師の教授戒文の趣意は茲にある。即ち前に掲げたる天上を化し人間を化し、虚空に現じ塵中に現する佛とは、木彫繪畫の佛の尊容が、あらゆる世界を不知不識の間に訓化する妙力であり、法寶も同様に單なる黃卷朱軸ではなく、其等の經典の意義が自ら多方面を教化する作用を指すもので、物を化し生を化すとは其事である。具葉と云ふも貝多羅葉に記載せられたる經文とのみ解し、海藏と云ふも龍樹菩薩が其昔龍宮より持ち歸つたと傳ふる今の華嚴經のみを云ふのではなく、經律論の一切の三藏が、人生指導の原理となる場合、一々住持の法寶となるのである。僧寶も此と等しく眞に佛教を味ひ得て、其によりて煩惱を去り苦惱を脱して安心立命せる者あらば、これ又僧俗の形體を問はず眞實の住持僧寶である。斯やうに觀察する時は、精神的解釋に現はれたる住持三寶は、現前三寶中の理體の三寶と一致することとなるのである、然らば斯の如き三寶中、宗義上の中心は如何と云ふに、勿論精神的三寶を、自己に實現せしむることを必要とする。されば指月禪師は『佛は能く煩惱を壞るの因を説て正解脫を得せしむ、法は

即ちこれ煩惱を壞るの因、眞實の解脫なり、僧は煩惱を破るの因を稟受して正解脫を得』とある、これ解脫を中心とする三寶である。換言すれば自己解脫自己發揮の三方面が三種三寶の中樞である。故に師は『我は即ち三寶の正體なり、三寶は即ち我等が全體なるを知らば、應ぜざる三寶あらず、其能く三寶の正體を知るを歸依の道理とす、歸依に別路あらず、只歸依の名のみ思ふは正歸依にあらず、正歸依なるとき我これ我にあらず、我にあらずれば彼にあらず、彼と我と二も亦なし、この無しと云ふを我とし彼として三寶たつ歸依たつ、立てば今の三寶あり歸依ありて等しく無上甚深微妙法なり』と云はるゝは、三寶を各自の主觀に融即せしめ、而して其處に自己の本性を發揮することに於て眞實の三寶が自心の上に具現さるゝ、この點が宗義上の三寶の結論である。更に換言すれば形式的の三寶、客觀的三寶の歸依禮拜の究極は、其によりて自己主觀の三寶の功德を打開して眞實の信仰が樹立さるゝのである。然るに歸依三寶は宗門の修行門に於ける一面であつて、安心起行の標準として認めらるゝ、修證儀は懺悔、受戒の順序を以てし、而も受戒の章の始に歸依三寶を教へ、其を三歸依の戒法と唱へて居るから、吾人は更に修行の事柄に就て特に述べ置く必要がある。

## 第七章 修道論

### 第一節 信仰

修證義は入信の初門を懺悔と爲し、これによりて滅罪清淨となり、夫より三聚依戒と三聚淨戒と十重禁戒とを受けて安心決定の佛位に入り、次で衆生化度の誓願を發して日々の行持に一切の報恩行を完うせしめんと教ゆる者である

が、然し修證義は高祖大師の御著なる眼藏語の抄録編纂であるから、高祖大師の大精神を網羅せるものでない。従つて修證義上の正修行は受戒であるが、眼藏には『佛法に多くの門あり、なにをもてかひとへに坐禪をすゝむるや、示して云くこれ佛法の正門なるをもてなり』とある。然し宗門の戒は定と峻別すべきでないから、修證上の戒のみにて定をも盡して居ると見られるけれども、吾人の觀察によると宗門修行の順序を引下げて具體的に見る時は(一)信仰(二)懺悔(三)三學とすべきであると思はれる。

如何に幽玄なる教理を有する宗教にせよ、信仰の加はらざる者は思想であつて宗教では無い。好しんば其合理性に於て論理的非難ありとするも、信仰の存する所より宗教には其處に偉大なる威力がある。故に眼藏に『髓を得ること法を傳ふること、必定して至誠により信心によるなり、……只正に法を重くし身を軽くするなり、世を遁れ道を住家とするなり、聊かも身を顧ること法よりも重きには法傳はれず道得ることなし』とあるは信の一法のみ能く法を得るの證言であつて絶対信の必要を説くものである。眼藏に『佛法に證入すること必ずしも人天の世智をもて出世の舟航とするには非ず、……たゞし正信のたすくるところ惑を離るゝみちあり、また癡老の比丘默坐せしをみて設齋の信女さとりを開きし、これ智によらず文によらず、ことばをまたず、かたりにまたず、たゞしこれ正信にたすけられたり』とあり、學道用心集に『佛道を修行する者は先づ須らく佛道を信すべし』と仰せられ、又眼藏に『人まさに正信修行すれば、利鈍をわかす等しく得度するなり』と云ひ、或は『ねがはくは我と一切衆生と、今生より乃至生々をつくして正法を聞くことあらん、聞くことあらんとき正法を疑著せし不信なるべからず』等とある如き正にこれ信仰の切要を普勸する教旨である。吾人は先づ無條件的に絶対信を發し、其信念の確立するに従つて一切の教理は一々自

己の血肉と化する迄取り入れられ、而して信念の内容は次第に充實し向上する。故に用心集に『佛道を信する者は須らく自己本より道中にありて迷惑せず顛倒せず増減なく誤謬なし』と云ふことを信すべし、是の如くの信を生じて是の如くの道を明め、依て之を行ふは乃ち學道の本基なり』とあるは此である。然し是の如き信念の内容を自覺することは、一般民衆の最初の信仰状態に於ては高きに過ぐる觀はあるが、其處が無條件的に信受することを必要とする。欲を云はゞ信念の内容は佛と我と一體と云ふ自覺が直觀的に深められたいのであるが、其は仲々不可能である。

## 第二節 禮 佛

兎も角も理論を抜きにした純眞な信仰には、必然的に其信仰の對象たる佛陀を禮拜する敬虔な行爲が伴はねばならぬ。又此と正反對に、絶対歸依の誠心を以て佛の尊容を禮拜することの重なるに従つて、信仰の確立することも事實である。されば其執れを先とするかの問題よりも、其執れよりも直ちに實行することが肝要である。而して禮佛の瞬間に佛を憶念することは心理的事實である。これ一種の念佛である。然しこの念佛は淨土往生の一佛稱名の念佛とは大に異なる。故に如淨禪師は『念佛と參禪と同じからざるを疑ふあり、知らず參禪は識心見性を圖り、念佛は自性彌陀唯心淨土を悟ることを、豈に二理あらんや』とある次第で、高祖大師の禪定にありても作佛と圖ることなかれと云ふ本領からは第二段の教示であるとしても、初心修學の者にありては修行の過程上止むなきことである。然し宗義上禮佛の根本は眼藏の歸依三寶に『十方諸佛の名號を稱念せしめまします、たゞ三歸をさづけまします、佛意の甚深なる誰かこれを測量せん、いまの衆生いたづらに各々の佛の名號を稱念せんよりは、すみやかに三歸を受けたてま

つるべし、愚闇にして大功德を空しくすることなかれ』とあつて一佛稱名を棄て、三寶稱名の禮拜である。これ發上心の卷に『一禮三寶するなり』とある所以である。けれども三寶の中心は佛である。故に更に『一稱南無佛するなり』と仰せらるゝ所以である。而して其究まる所は佛と自己との一體と云ふ自覺を禮拜の一部の内容とすることによりて、愈々益々佛との感應道交が深刻となりゆくのである。

### 第三節 懺悔

信によりて入り信によりて深められ而して宗教的精神生活が展開せらるゝのであるが、宗教生活の豫備行爲とも見らるべきは懺悔である。懺悔は信仰が各種の宗教に必須なるが如く殆んど通有な事柄である。佛教には特に之を力説する。阿含經に『歸戒を受るの前に於て先づ須らく懺悔すべし、然して後に三歸を受くるは正にこれ戒體なり』とある。宗門に於ても修行の過程中大切な豫備的行爲として重大視さるゝ。増一阿含經に『極惡の行を作すとも過を悔ゆれば轉た微薄なり、日に悔て懈怠なければ罪業永く抜くべし』とある。宗門は更に之を大乘的に取扱ふて『一切の業障海は皆な妄想より生ず、若し懺悔せんと欲せば端坐して實相を思へ、衆罪は霜露の如く慧日能く消除す、是故に至心に六根を懺悔すべし』と示して、懺悔の相は諸法の實相を觀察して如實の正見を得ることにありとする。然る時は衆罪は忽ち消滅して身心清淨となるのである。けれども此又懺悔の一面である。眼藏に『心も肉も懈怠にもあり不信にもあらんには、誠心を専らにして前佛に懺悔すべし、恚慳するとき前佛懺悔の功德力我を救へて清淨ならしむ』とあれば、懺悔の實踐門には佛前に發露白佛する儀式が必要である。然らば其發露の太旨は如何と云ふに『その太旨は

願くは我たとひ過去の罪業多く重なりて障道の因縁ありとも、佛道によりて得道せりし諸佛諸祖、我をあはれみて業累を解脱せしめ、學道さはりなからしめ、其功德法門普く無盡法界に充滿彌綸せらん、あはれみを我に分布すべし』とある。この規式によりて生ずる効果は『彼の三時の惡業報必ず感ずべしと雖も、重きを轉じて輕受せしむ、又滅罪清淨ならしむるなり。善業また隨喜すれば愈々增長するなり』となるのである。然し是の如きは主として事懺の方面で純宗教的情意的懺悔方法であるが、更に理懺とは哲學的理智的傾向を有するもので、前にも一言せしが如く一切現象の實理實相を如實に觀じて罪業の根底をも追究し、終に其本性の不可得なることを知る方法であつて、宗門の共に認むる所ではあるが、其究極する所は大乗禪本來の特色として理懺を歸結とする。禪戒鈔が『迷悟生佛一なるを懺悔の體とす、仍て修懺悔者即功德具足す』とあるは、事物本然の如實相は、迷悟の對立を以て批判すべきではなく、善惡の利己的標準に照すべきではない。皆悉く唯一佛の化現として平等實相の存在であるから、この理の認知が成り立つた時罪性も自ら不可得となつて衆罪は霜露の如く消え失するのである。是の如き事實觀が體驗せられた時、其處に眞實の精神的三寶も成立し、眞實の歸依の相も現はれ、眞實の禪戒も發揮さるゝのである。故に禪戒鈔に『懺悔を以て三寶と名く、歸依と名く、懺悔の法あらはるゝ時、三歸三聚戒も攝せずと云ふ事なし……所詮佛果菩提の法を以て懺悔と習ふ可きなり』とあるは此が爲である。宗門懺悔の究極は此點にある。

### 第四節 三學

既に入門に於て絶對信を發して禮三寶し、禮三寶の究まる所、佛の一元的信念が汎神論的な内容を帯びて確立するこ

となるのであるが、人間の自然の進み行きとしては未だ其處迄推論することは一般的には早きに失する。兎も角も敬虔な信仰を起して三寶を禮拜し、佛の鴻恩を感謝しつゝ修行の過程を向上させるのであるが、此場合戒定慧の三學は交互に其先後を論ぜず或は同時に修得して信念を強固ならしめ、而して其内容を増進し行かねばならぬ。禪戒篇に『三學は皆吾聖道にして實に鼎足たり、而して傳法の祖多く定を語て少れに戒を言ふことは、蓋し接物の舒促なり、道豈に偏頗あらんや』とは、この證である。

### 一 戒

戒律に關する一般的な解釋は省略することにすが、宗門の戒法は大乗戒中の十六條戒である。即ち禪戒篇に『初に三歸戒なり、次に三聚淨戒なり、次に十重禁戒なり、合せて十六條戒と云ふが祖師傳來の名題なり』とある。而してこの十六條戒は學道上必修すべき大功德を有するものであつて、隨聞記に『身體血肉だによくもてば、心も隨つてよくなると醫方等にも見えたり、況んや學道の人持戒梵行して、佛祖の行履に任せて身を治むれば、心も隨つて調ふなり』とあり、禪戒篇にも『戒はこれ一切行、功德藏の根本なり、正に佛道果に向ふ一切行の本なり、一切の佛子、先づ戒に依て入り、戒に依て住し、戒に依て成辨す、禪苑清規に曰く、參禪問道は必ず先づ受戒す、三世の諸佛みな出家受戒す。然るときんば今日何爲ぞ高心空腹にして戒法を稟受せざらんや。謹んで參玄の人に白す、此戒宜しく受持すべし』とある。これ宗門に於て如何に戒法受持の大切なるかを知るべきである。

然らば其戒法の種類は如何と云ふに、上述の如く十六條戒で、三歸戒とは三寶歸依の表信であつて、この事は上叙の通りである。三聚淨戒とは廣義に見る時は如來一代の教法の三分類であり、佛教倫理の三區分と考てもよく、或は

佛の三方面と解するもよい。第一攝律儀戒、この戒は佛教所説の一切の戒律を包含する者で、あらゆる罪惡を斷滅し盡すことが本戒の精神である。世尊は本戒を持ちたるが故に斷德を發得せられ、調御丈夫の御身とならせ給ふて、清淨法身の内容を具現せられた、吾人も一切の惡法を滅却し去らんと誓願しつゝ進まねばならぬ。これ四弘誓願中の煩惱無盡誓願斷の教旨に一如する所以である。第二攝善法戒、本戒は一切の善法を該攝する者なるが故に、倫理道德の一切を積集し盡すことが大精神である。世尊は本戒を持ちたる故に智德を發得せられ、無上正偏智の御身とならせられ圓滿報身の内容を具現し給ふた。吾人も一切の善法を實踐せんと誓願しつゝ進まねばならぬ。これ法門無量誓願學の教旨に合する所以である。第三攝衆生戒、本戒は大乗佛教の特色であり宗門に於ける實踐倫理の最高潮であり、正に活動的禪風の威力である。人類救済の大慈悲、博愛仁犠牲の諸德は其一部である。世尊は本戒を持ちたる故に八萬四千の教説が生じ、加之ならず生々世々を盡して永遠の救済をなさんとせられた點に恩德を發得せられ應化身としての自在なる佛身を成就せられた。吾人も一たび菩提を得し以上は怨親平等觀に立脚して人類愛の權化たらねばならぬ。これ衆生無邊誓願度の教旨に契ふ所以である。斯くして佛道無上誓願成の一大願力が徹底し、其處に自覺々他の理想的人格が具現するのである。世尊は實に其一身に智斷恩の三德、法身報身の内容を精神界に現成せられたのである。これ三聚淨戒の築く所と見るも可なる者である。故に古語に『菩薩三聚の大戒は高ふして上なく廣ふして涯なし、所以に道ふ横に十方に亘り堅に三際を究むと、直ちに四十二賢聖の法を悟り得るも是を以て根本とし、三十二相八十種好を具足するも此戒に據る』と云ふ所以である。

次に十重禁戒は(一)不殺生(二)不偷盜(三)不邪婬(四)不妄語(五)不酤酒(六)不說過(七)不自讚毀他(八)不慳法財(九)不慎恚(十)不謗三寶

戒で、邪淫戒は在家に對し、出家は不食淫である。然るに禪戒の第一義解は鹽山和泥合水集に『見性の力を以て迷情を消して佛性を活せしむる、これ不殺生戒なり、見性の力を以て迷情を忘すれば六根清淨にして六賊起らず、これ不偷盜戒なり云々』とある如く、頗る精神的に解釋する點に存する。されば高祖大師の教授戒文に『生命不殺。佛種增長。可<sub>レ</sub>續<sub>二</sub>佛慧命<sub>一</sub>。莫<sub>レ</sub>殺<sub>二</sub>生命<sub>一</sub>』とあるは是である。即ち吾人の生命は云ふ迄もなく、天地間に存する一切の生命は、好しや其一部に於て殺し得たと考ふるとも、其は部分的一變化で、全體として何の増減を來す者では無い。されば嚴密の意味に於ては殺すこと能はざる者である。これ佛性常住無有變易の理である。この理が明らかれた時、佛種增長して眞實の自己が開顯せらるゝので、この信念の相續する所、佛の眞生命も絶えず光明を放つことになる。故にこの生命を殺すこと莫れと云ふので、莫れとは佛性常住の體得を強要することである。この自覺が完全に成立した時、禪戒としての不殺生戒が現成したのである。其他の禁戒に對しても皆な斯やうな筆法を以て臨む點に禪戒の特色が存する。

要するに十六條中、三歸戒は信仰門に屬し三聚戒は誓願門に屬し重禁戒は修行門であつて、戒の具體化は十重禁戒に於て始て現はれ來るのである。今是等十六條戒の中心は三歸であり三歸の中心は佛である。佛とは『諸佛とは釋迦牟尼佛なり』とある如く一釋迦佛に還源される。釋迦佛とは歴史上の佛陀でなく宇宙遍在の本體の寫象であつて、釋尊は該本體を體得せられ給ふて釋迦牟尼佛となられたのであるから、其本體佛と不二の關係にあらせらるゝ。然し該釋迦牟尼佛はこれ即心是佛なりとあれば、吾人の即心に本體的佛陀の化現を信じ其處に生佛一體の自覺が成立して安心の中心が決定するのである。されば十六戒は本體佛の徳光であり即心の諸徳でもある。

## 二一定

三學の中の定とは即ち禪定であり坐禪である。禪は禪那の略で靜慮又は思惟修と譯する。靜慮思惟によりて、精神の散亂を一處に制して、精神を安定せしむることが禪定の使命である。六祖慧能大師は、

何をか坐禪と名く、この法門の中、無障無碍（精神の不染汚にして無拘束の状態）外一切善惡の境界に於て心念起らざるを坐と爲し、内自性の不動を見るを禪と爲す、善知識何をか禪定と名く、外、相を離るゝを禪と爲し、内、亂れざるを定と爲す、外若し相に著せば内心即ち亂る、外若し相を離るれば心即ち亂れず、本性自ら淨く自ら定まる、只だ境を見、境を思ふが爲に即ち亂る。若し諸境を見て心亂れざる者はこれ眞定なり。

とあるは禪定の境地の亂動なき状態を云ふものであるが、高祖大師は更に一步を進めて、『坐禪は習禪にはあらず、唯だこれ安樂の法門なり、菩提を究盡するの修證なり』とあつて、眞理の理論的認識を透過したる實際體驗より無限にして自由なる活動が流露する身心歡喜の状態と見られて居る。是の如き禪定に入るに先ちて一切の思慮分別を離れねばならぬ。されば坐禪儀に、

諸縁を放捨し萬事を休息し、善惡を思はず是非に管すること莫れ、心意識の運轉を停め、念想觀の測量を止めて、作佛と圖ること莫れ。

とあるから、凡聖迷悟の二邊に滯らずして無爲無我の状態に入りて、道を得、佛たらんとする聖的觀念すら捨て去りたる無念、大死人の如くにして内外玲瓏となる用心を前提とする。太祖大師は異曲同調に坐禪用心記に於て『身心俱に脱落し坐臥同じく遠離す』と示されて、坐臥の念すら起らざる身心の全解脱状態を入定の相とし、更に『故に不思



善不思議、能く凡聖を超越し、迷悟の論量を透過し、生佛の邊際を離却す、故に萬事を休息し及び諸縁を放下して一切不爲、六根無作』と教へらるゝ、皆これ入定の理想的準備である。然らば全く死人の如く木人に似たる絶對無心の境なるやと云ふに然らず『兀々として、坐定して、箇の不思議底を思量せよ、不思議底如何んか思量せん、非思量、此乃ち坐禪の要術なり』とある如く、極端なる有心にもあらず、極端なる無心にもあざざる、本來心の天真自然の活動状態を指す者である。坐禪用心記に『玲瓏明白、自照靈然』とあるは先驗的佛性の任運自然の靈妙にして清淨なる状態に名けたる者であつて非思量と一である。信心銘に『虚明自照不<sub>レ</sub>勞<sub>二</sub>心力<sub>一</sub>、非思量處識情難<sub>レ</sub>測』とあるが、無我天真の自適状態であるから少しも心力を勞することなき安樂の世界である。然し左やうに云ふものゝ識情測り難き境界であるから、佛境界經に『文殊言く、世尊、無爲は是れ何の境界ぞや、佛の言はく無爲は非思量の境界なり、文殊言く非思量の境界は是れ佛境界なり、何を以ての故に、非思量の中には文字あること無し、文字なきが故に辨説する所なし、故に諸の言論を絶す、諸の言論を絶する者は是れ佛境界なり』とある次第である。斯の如き精神状態は入定後に於ける心的完成によりて現成する禪定の内容であるが、兎も角も雜念雜慮の放却を第一とするが肝要である。

左やうな入定の形式は、先づ坐處に厚く坐物を敷き其上に蒲團を用ゆる、只だ單に座蒲團を用ゆるも不可は無い。其目的は足を組みたる前を低め、後ろを高めて脊梁骨を直立せしむるに便ならしめんが爲である。坐相にも種々ありて其相状を異にして居るが、宗門の坐相は結跏趺坐と半跏趺坐の二つである。結跏趺坐は別に如來坐とも稱し、坐禪儀に其坐法を示して、

謂く結跏趺坐は、先づ右の足を以て左の脛の上に安じ、左の足を右の脛の上に安ず、半跏趺坐は但だ左の足を以て

右の脛を壓すなり、寛く衣帶を繫けて齊整ならしむべし、次に右の手を左の足の上に安じ、左の掌を右の掌の上に安じ、兩の大拇指面を相拄ふ、乃ち正身端坐して左に側ち右に傾き、前に躬り後に仰ぐことを得ざれ、耳と肩と對し、鼻と臍と對せしめんことを要す、舌は上の腭に掛け、唇齒相著け、目は須らく常に開くべし、鼻息微かに通じ、身相既に調うて欠氣一息し、左右搖振し、兀々として坐定す云々。

とある。坐禪用心記には『眼は須らく正に開くべし、張らず微ならず』とあり『欠氣安息す、所謂口を開きて氣を吐くこと一兩息なり』とあり、『次に須らく坐定して身を搖かすこと七八度、龜より細に至り、兀々として端坐すべし』とあるは一層入定法を詳述するものである。

坐相の大要は斯の如くであるが、坐定の準備も決して尠くはない。勿論熟達せる者にありては『坐禪せば四條五條の橋の上、往き來の人を其儘に見て』とあるやうに、何等の妨害とも思はぬであらうが、初心にありては種々な準備を要することは云ふ迄もない。今普勸坐禪儀や坐禪用心記によつて大別すると凡そ三種とすることが出来る。第一は坐場に關する注意、第二は精神に關する注意、第三は身體に關する注意である。

先づ坐せんとするに當つて第一に要心すべきは坐禪すべき場所の撰擇である。此場合凡そ下の如き諸點を顧慮せねばならぬ。(一)靜閑にして幽邃なること、(二)晝夜開放して氣清らかならしむること、(三)冬は暖かに夏は涼しきやうにすること、(四)極寒と極熱を忌む、(五)極明と極暗も宜しくない、(六)高顯にして眺望に豊かなるは避くるがよい(七)權勢、名聞、戲論等は遠ざくるを要す、(八)遊人や戲女の類を遠離することは云ふ迄もない、(九)火難、水難、風難、賊難に陥り易き處は避くるがよい、(一〇)海邊や、酒肆や、姪房や、寡女處女妓樂等の邊は勿論大禁物である。

これ等は其大要であるが、他はこれに準じて知るべきである。而して用心記には「叢林の中、善知識の處、深山幽谷は之に依止すべし、綠水青山これ經行の處、谿邊樹下これ澄心の處なり」とあるから靜寂閑清の場所を擇ぶべきである。斯くして坐場を撰擇し終らば、坐室には常に佛祖を安置して香華を獻備し、飽迄も莊嚴の道場たらしめねばならぬ。

次に身體に關する注意も尠くはない。坐場にして如何に幽邃閑清なるも、身體が不調であり染汚せんか、少しも其詮なきことゝなるから、特に身體を齊整ならしむることが肝要である。今其大要を擧ぐれば、(一)飲食を節量して過不足なき様にすること、(二)生物、堅物、損物は養生に害あれば注意を要する、(三)風藥等を常備し胡麻、薯蕷等の滋養ある物は常に服するを可とする。(四)美服は貪慾を増す恐あれば慎むこと、(五)垢衣は攝生を害ふから著けぬこと、(六)極端に厚着薄着を慎しみ時に隨うて適當にすること、(七)一切の技藝、醫方、占相、歌舞等は障道の因縁と知るべし、(八)詩歌は時に淨心の具となるが坐禪の前後は避くるがよい、(九)睡眠も過不及ならしめず、身の健否に應じて適度ならしむるがよし、(一〇)食後直ちに入定してはならぬ、(十一)寒暑冷暖澁滑剛柔輕重遲速等苟も神經を刺戟し易きを避け中正を保つに便ならしむること、(十二)衣服や帶等は寬急其宜しきを得ること、(十三)皮膚は常に清淨にして垢膩を貯へざること、(十四)其他の衛生に關する事項に注意して、身體を害はざるやう注意を要す。

以上は調身の要術であつて、又これ對己的道德たると同時に對他の道德であるから、ひとり入定の準備としてののみならず極めて大切な事柄である。兎も角も坐處と身體に關する注意によりて、客觀的の調整が完了せらるれば、進んで主觀の調整に着手せねばならぬ。これ入定の主要問題である。精神が身體の影響を受くることは云ふ迄も無いが、

心は身體の主宰であるから、精神が勇健に整へらるれば身體も從つて整ふべきは當然である。否な精神の調整こそ重大な中心の問題であるだけ至難の事柄である。この調整法に關しては次の如く教へらるゝ、(一)吾人が差別的判斷は、兎角妄分別の根底となり易い傾向があるから堅くこれを斷つべく、これ無くんば徒らなる善惡是非の妄想より脱することが出来る、(二)判斷作用は意識の活動であるから、其活動たる念想觀を止息せしめて無我自然の状態に還らしめねばならぬ、(三)妄想は勿論、求道とか成佛とか悟道と云ふ觀念すら起してはならぬ、只だ天真の自己其儘になりきることが大切である(四)坐定を緊張せしむる一方便として深く無常の理を直觀し、然る後無念の状態に入るをよしとする、(五)我執と法執と云ふ主觀と客觀に關する迷惑を拂拭して、心を飽迄も清淨ならしめねばならぬ、(六)精神亂動する時は、心を鼻端又は臍下の丹田に置けとある、これ注意力を鼻端又は丹田に凝集せしむる謂である、(七)精神昏亂するときは、心を髮際又は眉間に置くがよい、(八)小疾病に罹りたる時は、心を兩趺の上に置くがよい、(九)睡眠來りて道眼を鈍からしむる時は、生死事大を觀じ、出入息を數へ、一則の公案を提撕し、或は目を灌へ頂を冷し、時に菩薩戒の序(放逸懈怠を誡めしもの)を誦する等種々に方便せねばならぬ、(十)斯くして妄想より離れ、睡魔を脱し、散心を除きて心清淨となり、而して無念を念とし、真心の自からなる状態即ち非思量の境に入り、茲に安樂なる大主觀の面目が發露するのである。

以上の如き三方面の準備によりて入定し、兀々として坐定せば本來心の靈光現成して、所謂身心脱落の理想的聖境に入るのである。これを本來の面目現前とも、寶藏自ら開くとも名ける。既に一たび斯かる境地に到達せば、如何なる事變に遭遇するも心海湛然として一切の恐怖を脱し、何ものにも拘束せらるゝことなくして自由に臨機の處置に出

で、而も一々天下の則を超ゆることなき有様となるのである。然し此等の事柄は大乘禪の二次的な範圍に在るものである。若しも一次的方面を観察する時は、行も亦禪、坐も亦禪、語黙動靜一として禪ならぬはなく、吾人のあらゆる運作顛倒は勿論、大自然の全現象一々禪ならざるはないのである。斯の如き深遠にして而も極て具體的な意義は、畢竟するに上叙の如き聖的境界から眺むる時に自覺せらるゝ風光である。故に實大乘の禪は敢て形式に拘泥する者ではなく、其眞精神を體認することが肝要であるから、寧ろ主觀的に向上努力することが坐禪の中心である。されば人各々其職業に専心努力して、職業三昧となり、無我無心に其業と一如たるべし、其儘大乘禪の本面目である。禪の民衆的内容は茲にある。少室六門集に『一切の法を憶せざるを名けて禪定と爲す、若し此言を了する者、行住坐臥皆これ禪定なり』とあるも同一見地である。然し乍ら此等は入定より得たる果上に就て、禪の内容より云ふものであつて、坐を否定するものではないと云ふことを注意せねばならぬ。殊に高祖道の禪は左うである。永平家訓に『佛々祖々の家は坐禪辨道なり、先師天童曰く、跏趺坐は即ち古佛の法なり、參禪は身心脱落なり、燒香禮拜修懺看經を要せず祇管に打坐して始て得ん』とあるは此が爲である。されば飽迄も打坐が禪の基礎である。打坐を離れたる禪は寸毫も無い。然るに其打坐より上述の如き禪の普遍的な意義が抽出せらるゝ所以は、眼藏に所謂『豁然として盡界を超越して佛祖の屋裏に大尊貴生なるは結跏趺坐なり。』とあるより來るのである。佛祖の屋裏に大尊貴生となるとは、打坐其者に佛祖の光明が輝き、打坐其者が其儘一切解脱の内容を示すのである。自受用三昧に『坐すると等しく如來の境界に直入するが故に、無量の善根功德備はりて、毫髪も缺けたることなく、無量の惡業罪障消え失せて、微塵も餘れるものなし、實にこれ并べて云ふべきものなし』と云ふ内容が打坐の上に附け加へらるゝのであるから、打坐即佛祖であ

り、打坐即佛法であり、打坐即解脱である。故に打坐其自が唯一無二の目的であつて手段ではない。されば永平家訓に『この坐禪は、佛々の相傳、祖々の直指にして獨り嫡嗣する者なり、餘は其名を聞くと雖も、佛祖の坐禪と同じからず、所以はいかん、諸宗の坐禪は悟を待つを則と爲す、譬へば船筏を假つて大海を渡るが如し、將に謂へり海を度りて抛つべしと、吾が佛祖の坐禪は然らず、是即ち佛行なり』とは其證である。此を以て宗門の坐禪は悟前も悟後も、始終一貫不退轉の佛行として營む點に待悟禪と同一視すべからざる意義の存することを知らねばならぬ。

### 三 慧

三學の中の慧とは智慧である。遺教經に『實に智慧は則ちこれ老病死海を渡る堅牢の船なり、亦これ無明黑暗の大明燈なり、一切病者の良藥なり、煩惱の樹を伐るの利斧なり、是故に汝等當に聞思修の慧を以て自ら増益すべし、若し智慧の照あれば、これ肉眼と雖もこれ明見の人なり』とある慧は、事物を合理的に判斷し認識する論理的智のみの謂ではなく頗る實踐的な解脱的な内容を有する者である。されば拔除禪師は『智慧とは佛性ひとり明かにして萬機を輝かし、遍く聖凡の眼となること、日月の世界を照すが如くにして、古に亘り今に亘りて邊際なき眞の淨光是なり』とあるやうに、老病死海と云ふ激浪滔天の人生を度りて、何者の拘束をも受けず、隨處に主となる状態を云ふ者であるから、一般の理智的聰明を云ふものではない。これ無明黑暗の大明燈たる所以である。されば精神的疾病は除かれて主觀界に繁茂する煩惱の樹は伐り去られ、事物を正當に理解して深く其理を思惟し、これを精神的の糧と爲し、而も其を平常の行持とする點に智慧の究極的眞價が發揮せらるゝのである。於此か其智慧は頗る強力なものとなりて、人を動かすことの威力を示すものである。これ世間的智識の博學宏辭長枝遠略等の多智多解と共に大に趣を異にする點で

ある。大光明藏に『千人門を排かんよりは、一人の關を抜かんには如かず』とあるやうに、只徒らに多智多解に止まらば、其は説明上の事柄に止りて實際的の功果に乏しいのであるが、宗門の智は、自性の自由を縛する門關を抜き去りて、自在なる世界に進せしむる實際力を云ふ者である。然し斯の如き智慧は坐禪によりて發生したる本來心の如實の妙用である。禪修行方便經は純然たる大乘禪經ではなく寧ろ小乘禪觀に傾ける經典であるが、其中に『夫れ三業の興る、禪智を以て宗と爲す、故に禪にして智にあらざれば以て其寂を究むることなく、智にして禪にあらざれば以て其照を深うすることなし、則ち禪智の要、照寂の謂、それ相濟なり、照、寂を離れず、寂、照を離れず、感ずるときんば則ち俱に逝き、應ずるときんば必ず同じく趣く』とある。其寂とは即ち本來心の靈光であり、其照とは本來心が具體化する活用である。されば寂も照も共に一心上の事柄で、禪も智も畢竟一である。拔隊禪師も『智慧と云ふは佛性ひとり明かにして萬機を輝かし、遍く聖凡の眼となること日月の世界を照すが如くにして、古に亘り今に亘りて邊際なき眞の淨光是なり』とある次第である。されば眞實の智慧とは單なる理論的智識ではなく、佛性の明かなる状態である。

斯の如く戒定慧の三學を修得することによりて吾人は、倫理的に完全なる善の状態に達し(戒)哲學的には合理的認識を過たずして眞の状態に達し(慧)而して宗教的には身心の脱落を得て(定)茲に總合的に自己本來の大主觀たる絶對我の面目を發揮することが三學の究竟であるから、若しそれ三學の一々の最高理想とする所より達觀する時は、三學は相對的に考ふべからざる相關的否な融合的に一自性の三方面の現はれに名けた者と見るべきである。これ宗門に三學均等論即ち三學の一如論がある所以である。

#### 四 三學の先後關係と融合論

この事は詳述する必要があるけれども今は概要に止めることにする。高祖大師が三學に對する態度、殊に定と戒とに對して三方面があつた、即ち一は戒律中心の思想と、二は禪定中心の思想と、三は三學融合の思想とである。第一は正法眼藏中の受戒卷や、歸依三寶卷や、出家功德卷等に現はれたもの、第二は辨道話や、坐禪儀卷や、坐禪箴卷や三昧王三昧等に現はれたもの、第三は此等の思想の究極點に兩者の融合的意義を推理して見出し得る場合である。受戒卷に禪苑清規の文を引用せられて『成佛作祖必ず正法眼藏を傳持するによりて、正法眼藏を正傳する祖師必ず佛戒を受持するなり、佛戒を受持せざる佛祖あるべからざるなり』とあるは、戒法を入道の一形式とのみ見ずして戒律中心の思想である。殊に出家功德卷に『あきらかに知るべし諸佛諸祖の成道、たゞこれ出家受戒のみなり、諸佛諸祖の命脈たゞこれ出家受戒のみなり』とあるは愈々以て其證である。この態度を批判的に見る時、(一)戒を以て入道の門戸とし信心發得の緊要事項として主張する一面と、(二)戒が倫理的に個人完成の力あると共に、社會完成の上に功あるより主張する一面と、(三)戒を哲學的に眺めて宇宙遍在の法則的に見、或は之を内觀して佛性と同一本體と見るよりする方面とがあつて、極めて深遠な意義を含める者である。されば禪戒鈔は『乾坤の内、宇宙の外、森羅萬象羽毛鱗介、皆悉く箇の禪戒の現成する所に非ずと云ふこと莫し』とあるは戒律中心論の結論的態度である。

之に反して戒を入門の一形式と解し、坐禪を正修行とし中心とする者もある。高祖大師も確かにこの一面があつたのである。即ち坐禪箴卷に『嫡々相承せるはこの坐禪の宗旨のみなり、この宗旨未だ單傳せざるは佛祖にあらざるなり』とあるが如き、又辨道話には坐禪を以て唯一の正門と教へ、三昧王三昧中には『佛祖の極の極を超越するはたゞこ

の一法なり」と云ひ、更に隨聞記にも「晝夜に戒を誦し専ら戒を護持するといふは、古人の行履に隨て祇管打坐すべきなり、坐禪の時何れの戒か持たざる、何れの功德か來らざる」とあるは益々禪定中心思想の高潮であつて、坐禪中に戒と慧を包含せしむる態度である。然し是を時代的に見ると、高祖大師歸朝以後興聖寺時代が坐禪中心時代であり、降て永平寺時代を以て戒律中心時代と見らるゝ傾もある。けれども高祖の戒又は定は三學圓融の立場からする者であるから、戒中心の時は他の二を豫想せる戒であり、定中心の時は従つて他の二を包含せる定なることを深く注意して見ねばならぬ。否な三學の圓融を以て戒とし慧とすることは、實は天台の三諦圓融觀の影響を受けたものであつて純然たる禪の立場ではない、禪は更に一步を進めて三學の一々が直ちに正法眼藏であり、佛祖であり、更に之を主觀的に反省すれば自己の光明であり佛性の如實の當相であると見るものである。これ四祖道信禪師が「夫れ百千の法門同じく方寸に歸し、河沙の功德總て心源にあり、一切の戒門定門慧門、神通變化悉く自ら具足して汝が心を離れず」とある次第で、三學は畢竟して唯心に歸納せらるゝのである。されば六祖大師も「心地に非なきは自性の戒、心地に亂なきは自性の定、心地に痴なきは自性の慧」と説かるゝ所以であるから、三學唯心論とも稱すべきが三學の結論である。既に一心に三學を具備する以上、一心の一面なる戒にも自ら總合性を有し、戒の中に能く定慧を包容する能力があるが故に、戒の絶對觀からは戒律中心となり、定も慧も等しく一心の一面々々であるから、従つて他の二者を包容する總合性がある所より、定の絶對觀からは坐禪中心となり、慧の絶對觀からは智慧中心論も生すべきである。この意味に於て高祖大師が戒中心論も、定中心論も、自ら夫々の絶對觀即ち一方究盡論の調子で主唱せられしものであるから、其一を以て中心とするものゝ、實は其が直ちに三學の一如論を裏書きするものであることを知らねばならぬ。

## 第八章 悟道觀

吾人は前段に於て宗門修道の過程を觀察して信仰と禮佛と懺悔とによりて宗教的情操を訓練し、更に進んで戒律を持ち禪定に入り、終に自己徹見の大智慧を發揮することゝなることを述べ來つたのであつたが、三學の究極は佛性の開發であることを結論として前章を終つたのである。然るに佛性の開發自覺は、此又自己と佛陀との一體の關係が同時に明かとなり得た状態であるから、或意味よりすれば自己の精神界に佛の面目を具現したとも見らるゝのである。これ正に成佛であり悟道であつて、修道論の究竟到達點であるから、本章に於て悟道の何たるかを概觀せやうと思ふ。然し悟道の境地は體驗者にして始て語り得るもの、否な體驗者は寧ろ語ることを否む者であつて、語る者は眞の得悟者ではない。従つて語られた悟道觀は甚だ怪しきものであることを注意し置く必要があらう。

宗門に教ゆる眞實の修行は、有所得心を嚴禁する。普勸坐禪儀にも「作佛を圖ること莫れ」とは其である。然し乍ら人間の自然性として無期待の生活は不可能であるばかりでなく、無目的の行動は醉生夢死の徒とならねばならぬ。されば禪の修行に於ても、初一步より有所得心を斷滅し去ることは困難であり又其を必要とせない、寧ろ或程度迄は悟道を期待し成佛を目的とすることも差支は無い。けれども斯かる期待は畢竟するに我と佛とを峻別する錯誤の觀念であり、我の本質の中に道の存することを忘却した迷惑であるから、初一步に大なる緊張味を與ふる方便としては可ならんも、其も或程度迄で、翻然として其の觀念を棄て、生佛一體觀を強めつゝ、道と我との一致を自覺する工夫を進めねばならぬ。然し該工夫は、あらゆる對立的の雜念を去りて、無我天眞の靈光を自由に發揮せしむるに便ならし

むるやう無念とならねばならぬ。この無念の心が即ち無所得の心であり、其がヤガテ大なる目的地に達する唯一の方法となるのである。否な無念の境其の者が直ちに大目的たる理想境である。この意味に於て非思量の打坐三昧は悟道の唯一路であると同時に、悟道境でもある。何ぜなれば非思量の世界は、雑念雑慮を拂拭して、清淨なる佛性の輝き出せる世界であり、其が直ちに佛の境地であるから、非思量即ち佛であり、打坐三昧の非思量境其の者が悟道其の自であると云つてよい。斯やうな意味に於ける坐禪は唯り一切行の根本となるのみならず、法界の總統原理とも稱すべきであらう。辨道話に、

わづかに一人一時の坐禪なりとも、諸法と相冥し、諸時と圓かに通ずるが故に、無盡法界のなかに、去來現に常恒の佛化道事をなすなり。

とあるは、無限の空間と及び其の上に横はる一切現象と親しき交渉を結び、更に無限の時間に現はれ來る一切の事物にも冥通し、而して無間斷に有意義な活動を營み得る根本を、この坐禪によりて確立する意味である。この故に道得の卷には、

まことに兀坐の不道は、佛眼也觀不見なり。

とあつて、徹底せる坐禪三昧の境界は言慮超越の世界であるから、佛眼と雖も窺ひ知るべからざる状態であると禮讚し玉ふのである。坐禪箴に、

しかあれば兀々地は、佛量にあらず、法量にあらず、悟量にあらず、會量にあらざるなり。

とあるも、亦その不可思議なる光景を示されたものであると思ふ。

斯く觀察し來らば、悟道の境とは、主觀的に表現すれば見性である。見性とは自己の心性の眞面目が正しく承認せられたことである。『悟と云ふは一心を明らむることなり、明らむるとは、自心の明かになりたることなり』とあるは是である。然し己が心性を明め得たことは、他面から云ふ時は佛と成り得たことである。『自性本より佛なり、更に佛を求むべからず、自性に生死なし、又生死を厭ふべからず、此の如く佛を求めず生死をも厭はざる時、自性本より現はれて、百千の日月よりも明かなり』とあるは其の證である。けれどもこの心性は恰も各自が眉毛の如く。餘りに至近にして見ることが出來ない。其の出來得ない點は妄想の雲固く閉して心性の月光を覆ふが爲である。既に心性の月光が輝き出さば、身心はこれが爲に淨化せられ、見聞覺知一々清淨となりて、眞に自由自在の身心となる。これを神通とも名くる。神通は外道や小乗教徒の解するが如き神秘的作用を云ふ者ではない。高祖大師は神通卷に百丈の『眼耳鼻舌各々一切有無の諸法に貪染せざる、是を受持四句偈と名く、亦是四果と名く、六入無迹なるを亦六神通と名く、祇だ今一切有無の諸法に礙へられず、亦知解に依住せざるが如き、是を神通と名く』の語を引きて『受持四句偈といふは、一切有無諸法におきて不貪染なるなり、不貪染は不染汚なり、不染汚といふは平常心なり』とあるは是である。拔隊和尚が『眼にあつて色を見れども、諸の色惑を蒙らず、これ天眼通なり、佛性天真にして、耳に應じて聲を聞きて、響の當頭に分明歷々として、分別の相にあづからず、これ天耳通なり云々』とあるは高祖道と一なるものである。即ち吾人の視覚が科學的に淨化せられた時は、色彩はエーテルの振動數によりて別あるのみと分つて、其等色彩の間に善惡取捨を生ずることの過ちなるを知ることが出來、哲學的に淨化せらるれば、諸現象は等しく一實體の分化なりと承認が出來て善惡是非の分別を一掃し得べく、禪的に淨化せらるれば、宇宙は一様に唯佛の妙相と看取せ

られて、平等一如の實相と明むることが出来る。これぞ天眞の心眼が自由自在に活動せるもので、名けて天眼通と云ふべきである。其やうに佛性の心耳が、一切の音響に接する時、固より自己に分別の念慮なきを以て、聲其者を如實に聴取して、少しも過つこと無きは聽覺の淨化である。されば徒に何物に對しても好惡せず、合理的に批判して迷はざるは天耳通である。其の他の神通と雖も、宗門より眺むる時は決して神秘的な魔術的狀態を云ふにあらずして、極めて合理的に承認せらるべき人間の理想的完成狀態を云ふ者である。故に太祖大師も、十種勅問奏對の第二に於て『然りと雖も吾が祖師門下に於て、神通妙用を以て奇特と爲さず、龐居士曰く、神通并に妙用、水を運び柴を搬ふ』と示されて居る。即ちこの意は、宗門に於ける神通を以て、各自が清淨なる精神の自然の活動と見る以外、別に不可知的な奇現象とする者ではない。されば大悟の境界は、決して現實を超越したる或特種なる狀態ではなく、現實に即して現實に捕はれず、而して理想的に精神の統一せられたる合理的活動を行爲する狀態であるが、而も其の合理的活動は、一般に謂ふ所の自覺的意識のと云ふが如き準備的精神活動を附帶せずとも、自然的に無我的に發作する活動が、一々天下の則に合すると云ふ状態と見ることが出来やう。斯く云ふものゝ、一箇の迷者が思惟せる想像的叙述であるから、寧ろ錯誤を強ゆる恐があるかも知れぬが、然しこの叙述は少くとも過去の祖師が教ゆる歴史的事實を總合した想像であるから、架空的のもので無いことは云ふ迄も無い。

以上は悟と稱する内容の一端であるから、其の詳細に至つては筆舌の外である。然るに茲に注意すべきは大悟却迷と稱する一事である。吾人の意識が如何に理想的に統一せられ淨化せられ而して實在又は佛と自己との關係が明かに自覺せられ、萬有の實相が認識せられたとするも、若しも其の精神狀態に於て、一點だも其の自覺に對して誇り又は

固執の存するあらば、其こそ大なる迷惑である。これを悟臭として迷惑とする、これ大悟却迷の名ある所以である。

卍山廣錄に、

大凡醫の術たる、病あるに因て藥を用ゆることあり、病若し除く時は藥も亦用ゆることなし、病除て藥存する時は藥却て病と成る、是故に病に死せずして藥に死する者もあり、病に死し迷に死する者の如きは猶ほ救ふべきに似たり、藥に死し悟に死する者の如きはこれを如何ともすることなし。

とは悟臭を誡むる者である。修行の圓熟せる頂に於て更に畫龍點睛の必要はこゝにある。

宗門の修行の過程は前述の如く教條に對する絶對信念を其初一步とし、其と同時に罪過を懺悔して身心を淨化し、次で動的に戒律によりて其の淨化を一層深刻ならしめ、其と共に靜的に禪定によりて主觀界に平和を築き、これ等の禪と戒との同修併進によりて眞實智を發揮し、この三學の互助交參の修行によりて三寶禮讚の信仰と、唯一佛への歸趣とを明め得て終に悟道の境域に到達するのである。これ一見漸教的小乘佛教なるが如きも、機根劣弱なる者にありては止むを得ざる順次である。若しそれ頓大勇猛の機根にありては、斯くの如き漸進的順序によらず、これ等を一括して直觀的に頓入すべきである。これぞ大乘禪の理想であつて、宗門の本領も亦この點にある。然し其いづれとするも、修行と云ふ實踐的事實を前提とし、證果を其の歸結とすることは一である。然し宗門の理想的教條としては修行と證悟を不二と説く、即ち正法眼藏に、

それ修證はひとつにあらずと思へるは即ち外道の見なり、佛法には修證これ一なり。

とはこれである。されば宗門には更に宗、説、行を一等と説く。宗とは證悟であつて、説とは教條であり、行とは修

行である。永平家訓に、

所謂佛家の爲體は、宗と説と行と一等なり、一如なり、宗とは證なり、説は教なり、行は修なり、向來共に學習を存す。

と示さるゝは、この三者は一如であるけれども、而も修せざるには現はれず、證せざるには得ることなく、學べば祿其の中に在りと云ふ學修論が其の根本である。この學修は吾人が實際状態に對して云ふ者で、三者の本質上よりする時は、依然して不離即一の關係にあるが故に同書に、

應さに知るべし行は宗説を行するなり、説は宗行を説くなり、宗は説行を證するなり、行若し説を行ぜず。證を行ぜずんば、何ぞ佛法を行すと云はん、説若し行を説かず證を説かずんば、佛法を説くと稱し難し、證若し行を證せず説を證せずんば、争か佛法を證すと名けん、當に知るべし佛法は初中後一なり、初中後善なり、初中後無なり、初中後空なり。

とあるは宗説行の一致、即ち畢竟するに修と證の不二である證明である。今これを引下げて例示すれば、十なる數は一を十ヶ積集せる者であるから、一を離れて存する者ではないと同様に、一は必ず十たり得る本性を具ふる者であるから、十と一とは其本質上別なるものではないと云ふことが知れやう。

然し修證不二とは宗門に於て徹底的な見地では無い、更に進一步して無修無證の境にまで進まねばならぬ。無修無證とは即ち大悟徹底の境地である。大悟の境地には迷悟もなく凡聖もないから、修とか證とかの必要もなく區別も存せぬ。勿論前に云ふが如き修證一如と云ふ觀念すら無き無我の世界である。無心とか、無念とか乃至無作無想と云ふ

文字は斯やうな世界の形容詞である。只だ、本心の靈光が不染汚に輝きわたれる境域であるから無修無證である。

これが眞に徹底した修證の存する所である。されば六祖大師は、

無修の修、之を眞修と謂ひ、無證の證、之を眞證と謂ふ。

とあるはこれである。禪の理想境はこゝに在る。

然らばこの究竟の状態に達せば、最早や何等の努力を要せざるやと云ふに、更にこの上に本證妙修と云ふ世界が展開さるゝ。元來修行によつて得たる本性の開發は所謂始覺であつて、修の上の證であり、修の後の證であり、一般に自覺とか體驗とかは此の點を指すものである。然るに其の證の本質を究むる時は、其證は無始の過去より先驗的に具せざるもので、其が自己の心性の内容として存在し居たのである。これを本覺と稱して居る。即ち吾人の本性は佛性と稱して、佛と同一證覺者としての本質を有する存在と云ふ意味である。然るを吾人の迷惑によりて、これあるを知らざるが故に、現實の修行によりて始覺し、始覺によりて本覺を證するのである。されど吾人はこの本覺に達するを以て満足してはならぬ。本覺以後も無限の活動に努めねばならぬ。こゝを以て隨聞記に、

學道の人、たとひ悟を得ても、今は至極と思ふて行道をやむることなかれ、道は無究なり、悟りても猶ほ行道すべし。

と云ふ所以である。然し斯かる悟の後の行道は一面よりは修行であり、他面よりは本覺の活動とも見らるゝから、これを妙修と名ける。實に不可思議なる活動である。一たび本覺にして開發せらるれば、強へずして無限の妙修が營まらるゝは當然である。この状態に達した時、本覺の眼より従前の悟の前の修行其者を眺むる時は、其等一々の修行は、



其實本覺上の妙用であつて、矢張り妙修と見ることが出来るのである。於此が吾人は、悟前悟後の修行と云ふ活動は元來が本覺の活動であつたことが分り、従つて其の修行を本體的に見れば本覺其者であり、其本覺を妙用として見れば、修行と云ふ活動其者である關係が分明になつて、茲に修證不二と本證妙修の意義が、究極的に明め得らるのである。されば正法眼藏に、

今も證上の修なる故に、初心の辨道即ち本證の全體なり、かるが故に修行の用心を授くるにも、修の外に證を待つ思ひなかれと教ゆ。

と示さるゝのである。更にこの證上の修、即ち本證の妙修を換言すれば、佛性の不斷の創造的發展とも稱することが出来やう。更にまた大生命の無限の持續的活動とも云はれやう。若しこれを菩薩行に擬せば、正法眼藏に、

諸佛の大悟は、衆生の爲に大悟す、衆生の大悟は、諸佛の大悟を大悟す。

とある如く、宇宙創造、人生創造の大慈悲行とも見らるべきである。これ佛作佛行にして、根本唯一佛の無始から無終への至善の創造に一致する自善の行であつて同時に他善の行である。即ち自覺々他覺行圓滿の大理想的活動である。これ修證の究極であり、悟道の項である。

宗門に於て大悟と不可分の關係にあるものは印可證明と云ふ事である。即ち大悟による體驗内容を師に呈露して其證明を得、そこに大法相續と云ふ重大事が行はるゝ。これを嗣法とも稱する。或は師と弟子との間の問答應酬の刹那に以心傳心と云ふ直觀の契合によりて印證を得ることもある。けれども俱に嗣法の信を標する文書として嗣書なるものが授與せられ、これと同時に傳衣と稱して袈裟を傳ふることもある。この點に關する規式は省略するが、この規式

は一師印證とて、嗣法は必ず一人の師のみによりて面のあたり授けらるゝを元則とする。斯くして傳はれる宗門は、釋尊より五十一代の高祖大師に及んだのであつたが、高祖大師滅後三百年の頃から一大弊習を醸し、各個人の精神的體驗による大法授受の内容は、變じて寺院授受と云ふ利害關係が主とせられ、終には人法とか伽藍法とか云ふ、一種變態的な嗣法が公然行はるゝこととなり、一師印證は變じて多師亂證となつて、神聖であり精神的であつた嗣法問題は、生活の資糧として取扱はるゝに至つたのである。於此か高祖大師より廿二代の孫出山道白禪師出で、この弊風を慨き、獨菴玄光、連山交易、梅峰盛信、田翁中甫等相授けて終に元祿十三年、徳川幕府に公裁を仰ぎ、同十六年八月に至つて一師印證の舊に復することが出来て今日に及んだのである。これを宗統復古運動と稱して居る。然るに當時としても嗣法は一儀式であり一形式たるに過ぎずして、嗣法の眞精神を忘失したる形骸のみの殘存であつたと云ふてよいので、今日の如きは甚だ覺束なき状態である。

元來嗣法の眞實義は、眞に佛法を體認したる印證でなくてはならない。若しも大乘禪本來の教義から云ふ時は、傳法には僧俗の別は無い筈である。若しあるとすれば其は寧ろ智愚賢不肖にある。従つて嗣法の如きもこの内容に準據した者でなくてはならぬ。徒らに一形式として嗣書を傳授するが如きは嗣書を冒瀆せる者である。さればこれを現代的に個人的に云はゞ、嗣書の面授は、師僧の思想信仰を、確信を以て共鳴し祖述するに於て、始て其弟子に傳法せらるべき資格を備ふるに至るのである。若しこれを宗門的に云はゞ、宗門の教旨に準じたる安心立命が得られた時始めて嗣書が面授せらるべきである。然るにこの事無くして徒らに形式的のみ取扱はるゝは、好し其嗣書の面授ありとするも眞實の嗣法相續では無い、況んや師弟の間に於て其思想信仰を異にするに於て愈々以て嗣法の意義を疑はざるを得

ない。これ師弟間の單なる嗣法問題たるばかりでなく、更に重大な問題が附隨する。何ぞや。即ち宗門信仰の統一に對する破壊これである。同一教團にあつて甲乙互に信仰を異にし思想を別にするが如きは、畢竟嗣法上に内容を顧みざることが一大原因である。宗門は思想信仰を同ふする體系的の教團でなくてはならぬ。然らざれば教化能力は發揮する者では無い。過去の眞實の教團は、其思想信仰に於て、或中心勢力を有する同心一體たるのみならず、宗教的形式に於ても一であつた。これ其教團に偉大なる教化能力の存せし理由である。されば宗門の嗣法は形式よりも寧ろ内容を重んずる者でなくてはならぬ。於此か高祖大師は

この佛道、必ず嗣法するとき、定めて嗣書あり、もし嗣法なきは天然外道なり……その嗣書の爲體は、日月星辰を明めて嗣法す、あるひは皮肉骨髓を得せしめて嗣法す……これらの嗣法を相嗣するとき、或は指血をして嗣書し、或は舌血をして嗣書す云々。

と示されて居る。これ嗣書のみ傳授せられて、其思想信仰を同ふせざるは嗣法なき天然外道である。故に宗門の釋迦牟尼佛に同化せられたる宇宙的絶大の佛が、日月星辰に内在し遍滿せる意義を自覺し、其自覺を證明するに形式的記述によらず、其信仰を血肉の躍動に表現し得ることに於て始て嗣法相續が完了するのである。何故に左やうな得法の自覺を血肉化する必要ありやと云ふに、嗣法とは結局無師獨悟的に無上菩提を内觀することであるから、他から説明によりて得た者と大に異なるものであるからである。故に高祖大師は『佛の印證を得るとき無師獨悟するなり、無自獨悟するなり』と示さるゝ所以である。無師にして獨悟すとは、其處に我と云ふ主我的氣分は絶無な無我天真の状態を表する爲に無自獨悟と仰せられたのである。更に嗣法の眞相を示されて、

たとへば石は石に相嗣し、玉は玉に相嗣することあり、菊も相嗣あり松も印證するに、みな前菊後菊如々なり、前松後松如々なるが如し。

とある。石としての存在は、石たるの概念を本有する者でなくてはならぬ。玉と云ふ存在は、玉たるの本質を發揮したものでなくてはならぬ、松菊の子は松菊の親たる形質兩面を如實に自己に發得せるものでなくてはならぬ。師弟の間も亦これと同様であることに於て、師弟如々なり、面授如々なりと云ふ工合に、其處に師弟の心々相契合して、渾然として一たり得た有意義な嗣法相續が各自の主觀中に行はるゝこととなり、其が直ちに客觀的に形式に證據立てらるゝこととなるのである。これを心理的に云はゞ根本我の關顯であり、これを宗教的に云ふ時は、これによりて實在としての佛と自己との交渉認識であり、これを道德的に考ふる時は至善の根抵の成就であると思ふことが出來やうと思ふ。

## 第九章 佛身論

本宗に所謂悟道の境とは、見性成佛と同一内容のことである。されば悟つたと云ふことは、佛に成つたと云ふことである。その佛に成つたと云ふことは、宇宙的遍在の佛と同一の本質が自己にも存在する、と云ふことが明かとなり得たことである。即ち歴史上の釋迦牟尼佛が、御自身の上に一體不二と達觀せられた宇宙的絶大の佛を、吾人も等しく實現し得たことである。然し左やうな佛とは抑も如何。吾人は佛陀に就て簡短に考察しようと思ふ。

古より佛陀に關する議論は澤山にあつて、孰れも其所屬する教理の立脚地より種々な議論が企てられてあるが、要

するに佛陀論は佛の三身觀が其主要な問題となつて居る。三身とは法身報身應身である。法身とは毗盧舍那と云ひ、譯して遍一切處、又は光明遍照とも云はる。智論の法性身の如き、或は華嚴の虚空身の如き、眞言の大日如來の如き其説明の内容に多少の相違はあるとしても、概して一種の法身的な佛を指すものである。この法身は畢竟するに眞如の如き理體を擬人格的に寫象して表現した語であるから、眞如其者であると云つてよい。其遍一切處と譯する所以は眞如は宇宙に遍滿する根本的の實體であるから、物質界にあつては物質の本性となり、人間界にありては人心の眞性となり、佛界にありては諸佛靈覺の本體となるが爲である。次に報身とは盧舍那と云ひ、淨滿と譯されて居る。即ち永劫の修德によりて、あらゆる倫理的諸德が結晶し、形而上的法身の内容が人格的に現はれたる具體身であつて、或はこれを悲智具足の色心和合の細身とも稱して居る。又は酬因を報と爲すと註されて、因位に無量の行願を發し、其行願より酬報せられたる相好莊嚴の佛身と云ふ解釋もあるが、要は皆な一である。而して此色身の特色は、色身であるけれど永劫に不變なる點である。喩へば淨土宗の阿彌陀如來の如き、色身の存在であるけれども、其實無色無相の常住法性の活動が、一相狀として、修行努力に促されて現はれたが爲に不變的存在とせらる。此に亦自受用身と他自受用身とがある。自受用身とは無限の悲智を修得せし法樂を、獨自に法悅せる状態に名けしものであつて、他受用身とは、平等の悲智によりて、唯々自己の法悅を味ふのみならず、無邊の誓願を發して、一切衆生を法樂に導かんとする状態であつて、彌陀如來引接の大功の如き是である。次に應身とは歷史上の釋迦牟尼佛であつて、正にこれ人格の佛陀である。釋尊は報身佛の内容である悲智が、應機教化の妙用となりて現はれたる色心和合の儉身であつて、細身の報身に接し得られざる劣機の衆生の爲に、娑婆國土に現はれたる佛身である。故に所化の衆生の機感に應じて現

はれたる化身と云ふて居る。

然しながら斯やうな三身の解釋は宗門獨特のものではなくして、三身の常識的な一般的な一面の解釋で、決して全面的な解釋でもなく、殊に大切な三身の反省的な解釋が省略されて居るのであるから、只單に三身を上述のやうに差別的に解釋するのみでは、眞實の力ある三身は現はれて來ないのである。吾人は宜しく三身即一と云ふ、三身の總合觀に出でねばならぬ。即ち所謂法身は根本佛の不可思議なる本體であつて、報身は其莊嚴なる相好であり、應化身は其微妙なる作用である。換言すれば根本佛の體的方面が法身、相的な方面が報身、用的な方面が應身であるから、畢竟するに三即一の一佛に還源せらるべきである。若し更にこれを主觀的に反省すれば、三身即一の一佛は、各自が眞性の中に見出されねばならぬのである。

以上の三身中、宗門の信仰の對象は、其孰れであるか、これに對して或者は應身佛とする者もあり、或は報身佛と爲す者もあり、又は法身佛と見る者もあり、乃至、佛陀中心ではなく法中心であると思ふ者もあり、三寶中心であると云ふ者もある。これ禪僧がやゝもすれば宗教的に情意の訓練に疎くして、理智的に傾き勝ちな結果、宗教的情操を度外して、一種の宗教哲學に偏せんとすることが然らしめたと見るべきである。けれども歸依三寶卷にもある如く、宗門は三寶中心であつて、法中心ではない。従つて三寶を別個に考ふる佛中心でもなく、三寶を一體互具の意味に見る三寶中心である。即ち三寶の孰れの一を擧ぐるも、必ずや他の二寶の功徳を内存せねば「寶」となり得ないのである。然し其中に於て中心を求むるならば佛である。佛が本體であり、其佛の内容の表示が法寶であり、其持續の功徳が僧寶である。故に三歸依の場合に於ける三寶中心思想は、三寶を區別して其一を撰びて他を捨つる事の正しから

ざることを明したる者であつて、三寶中の中心を求むるならば佛寶であることは眼藏の到る處に明示されて居る。然らば其佛寶とは何か、これ釋迦牟尼佛である。其内容は如何、吾人は順次この事を述べやう。

正法眼藏の古佛心卷に『古佛心は牆壁互礙なり、さらに一塵の出頭して染汚するいまだあらざるなり』とあり、後心不可得卷に『いはゆる佛心はこれ三世なり』とあり、行佛威儀卷に『諸佛は唯人間にのみ出現すといはんは佛祖の闡奥にいらざるなり』とあり、猶ほ古佛心卷に『いはゆる世界は十方みな佛世界なり、非佛世界いまだあらざるなり』等とあるより察すれば、萬有在神論的思想と云はんよりも、宇宙即佛の實在論であるから、春雨秋風一として佛の妙用ならぬは無いのである。故に古佛心卷に『このゆゑに華開の萬木百草、これ古佛の道得なり……世界起の九山八海、これ古佛の日月月面なり、古佛の皮肉骨髓なり』とあり、又『塵刹、虚空、ともに古佛心にあらずといふことなし』と示さるゝ所以である。若しこの意味よりすれば、無機物の世界より有機物の世界、或は人間界は勿論、歴史上の釋迦牟尼佛より一般の諸佛諸祖に至る迄、皆な悉く佛の化現としての實在と見ねばならぬ。然らば此等の萬有は、絶対に平等價値の存在であるかと云ふに然らず、其本質に於ては平等であつて、等しく根本一佛の本性の現顯として同一性質を具備するけれども、其自覺的過程に於ては大に異なる者のあることを忘れてはならぬ。釋尊は根本一佛の遍在なることを理想的に完全に自覺せられたけれども、吾人の多くは理論的には自覺したとしても、體驗的に自覺することは出来ない。更に下つて野蠻人にありては、理論的にすら意識せぬのみか、殆んど相知らざる状態にある。況んや下等動物や無機物界に於ては尙更のことである。然し自覺的色彩に差異ありとは云ひ、其本質的價値からは萬有平等一體の關係にあるから、若しも具眼者にして此等に相對する時は、一々佛光明を放てる存在として看取せらるゝのである。

る。

於此か吾人は、自己内在の佛を自覺すべき工夫が必要となるのである。然るにこの工夫を完成せられて、根本一佛と一體となり得た大自覺者は、前述の如く歴史上の釋尊であるから、吾人は釋尊の教旨を奉じ、釋尊の教旨を體驗祖述せられたる兩祖大師の教旨に依遵して、根本一佛と我との一體なることを自覺せねばならぬ。然しこの自覺は、一面に於ては理論的に承認することも必要であらうが、實際的に體得するには、少くとも宗教的情操に訴へ、信仰上より情意の洗鍊と、理智の實際化に力めねばならぬ。これ吾人が前の修道論の章下に於て信仰、禮佛等を必要と説いた所以である。然るに禮佛の場合に於て、何者を信仰の對象とすかと云ふに、其は一釋迦牟尼佛である。其所謂釋迦牟尼佛とは歴史上の教主たる釋迦牟尼佛が體驗せられ玉ふて教へ玉へる形而上的實體である。この實體は前に云ふ所の法身に外ならぬのであるが、古より法身を遇するに理佛と稱して、理論的に構成せられたる存在の如く、只だ佛陀論の背景を幽遠ならしむるため結論として推理的に到達した者のやうに考へられて居るが、今云ふ所の佛は無限絶對の形而上的存在とのみ解すべき者ではなく、極めて具體的に遍在する實體であつて、頗る暖か味ある父母の如き存在であるから、あらゆる方面に於て統制力あり、親和力あり、規律を與へ、公明正大なる存在であり、従つて吾人に衣食を供し、幸福を授け、時には逆境と感ずることあるも、大處高處より心眼を開きて視る時は、其は層一層の慈愛であり恩寵であることが知れる。加之ならず吾人の生命も亦この佛の賜であり、吾人の身體もこの佛の賜であり、生活に要する一切の資料一としてこの佛に依らぬはない、と云ふ存在であるから、決して一邊の理佛ではなく、法身や報身や應身を打つて一團となしたるが如き内容を有する存在である。而して其存在は個體的に超越的一神教的に考へられたる

存在ではなく、汎神論的な唯一の存在である。汎神的一元の存在とは矛盾せる言葉のやうであるが、斯の如き佛は宇宙全存在の總合的の一大靈體であるから、其總合的の一大靈體は唯一元であつて雑多の存在ではない。然るに其が一々の現象を離れて存在する者ではないから、汎神論的にして唯一元の存在と云ふのである。されば三世十方の諸佛と云ふ思想がありとするも、左やうな諸佛は其實この一大靈體の部分的な佛徳を寫象して名けたる迄であつて、諸佛は枝末の佛にして本佛はこの一大靈體である。然し斯く名くるものゝ、この存在は絶対無限のものであるから、相對にして有限なる吾人の寫象には上り兼ねる存在であるから、假りに靈體とか大生命とか、古佛とか、唯佛とか、眞如とか云ふ局限された寫象によつて有限的に表示するのみである。歴史上の釋尊は斯の如き存在を菩提又は道と云ふ名に於て體驗せられ、而して其刹那の歡喜の叫びとして『我と大地有情非情と同時に成道す』と仰せられしは、唯一元の道が汎神論的に萬有に顯現せる關係を述べられたのである。然らば釋尊は斯の如き道なる存在を人格化して佛と稱せしやと云ふに、釋尊に於ては佛としての存在を信じ、佛を禮拜せられたものとは思はれぬ。阿含經に六念とか十念を説かれて、其中に念佛と云ふ語はあるけれども、吾人が信仰の對象として考ふるが如き佛の意味とは大差あるものである。果せる哉佛像研究者の云ふ所によれば、佛像の起源は、希臘藝術がガンダーラ地方に入り來つて、ガンダーラ藝術が發達した時代、即ち紀元第一世紀以後と云はれ、これとて歴史上の佛陀追懷の念を充たし、佛陀を忘却せざらしめんが爲と云はれて居る。而して佛像や寶塔などを造りて之を神聖視し、之を禮拜するに至りしは、佛陀入滅を去ること達き西洋紀元前第三世紀以後と稱せられて居るより見れば、釋尊時代に今日の佛教徒が本尊として、信仰の對象とするが如き佛像のなかつたことは勿論である。然し佛陀の崇拜して止まざりしものは存在した、これ即ち菩提であ

る。釋尊はこの菩提の直觀から轉迷開悟の世界觀及び人生觀として四諦を教へ、四諦中の滅諦即ち槃涅云々大理想へ到達すべき唯一の方法として八聖道を説き給ふたのであり、釋尊一代の教説は、悉くこの菩提の直觀的體驗より流露し來らざるものは無いのである。それ程この菩提は釋尊に取りて重大にして至尊なるものは無かつたのである。釋尊は斯くして佛陀たり得たのである。而して斯の如き菩提を吾人に教示せられたる大恩ある教主である。然し吾人より釋尊を見る時は、釋尊を單に菩提の體現者として虚心に見ることは出来ない、而して菩提と云ふ絶対存在と切り離して考ふることも出来ない迄に聖的な觀念が喚起せられざるを得ぬことゝなつた。これが一般佛教に於ける佛陀觀發達の根底であらう。されば阿含經典にすら佛陀に對して爲人非人の兩説が現はれ、涅槃經には『我この身は、畢竟するに嬌欲の和合よりして生を得ず』として非人論が明示せられ、而して『是の如き大小便利出入の息等は、世間に隨順して是の如く示す』とあるは超歴史的の存在と見るものである。勿論原始佛教分裂の最初である上座部と大衆部の分裂の一大原因は佛陀觀にあると云はるゝが、其大衆部の佛陀觀は佛身の無限大と、佛壽の無邊際等を主張して居るから超歴史的觀察は頗る早き時代から存したことが分る。されば上座大衆の二部分裂後凡そ五百年にして出世せる龍樹の智度論の如きは、佛身を二種に區分して(一)は父母生身と(二)は法性身となし、前者は歴史上の佛陀なるも、後者は形而上的絶対存在とするけれども、畢竟これ等二身は一體無別なることを説き、佛滅後凡そ九百年に出世せし世親の如きは自性身と受用身と變化身の三を數へ、自性身は法身、受用身は報身であるから、此又形而上的存在としての佛陀と、歴史的の存在の佛陀とを考ふるものであるが、結論に於ては兩者を一體と爲す上に於て中間の佛陀を設けて、其内容に悲智の二つと、佛身の威大なる思想を加へて報身と云ふ仲介存在によりて其説明を巧妙にしたけれども、龍樹も世親

も共に法身と生身との融合一體觀に座することは共通である。進んで天台の佛陀觀も、天台特有の空假中三諦圓融觀から出發して法報應の三身即一を説き、華嚴は宇宙に遍滿せる絶對佛陀を中心として二種類の佛の十身と、更に十佛とを説き、此よりして無量の佛陀を説くけれども、これ等は皆な歴史上の釋尊と全然別なるものではなく、天台の佛陀觀は本地垂迹説が其骨子であるから、歴史上の釋尊を中心として諸佛の融合を語るものであり、華嚴の佛陀觀は菩提樹下の釋尊を開展せしめて十身十佛乃至無數の佛を説くものであるから、孰れも歴史上の佛陀と不離の關係を存するものである。更に此等兩者の佛陀觀を約言する時は、歴史上の一釋尊を形而上的實體化して、其に絶對無限性を與へんと努めた者のやうであるが、之と出發點を反對にする者は眞言で、彼は一切現象の六大元素たる地水火風空識の六大を以て本體とせる大日如來を中心として歴史上の釋尊に論及し、終には大日如來と釋尊との同體論に大團圓を告ぐるが如く、此又究極する所は天台華嚴と別なる者では無い。然るに此等の自力的思想を背景とせる教派に反して、絶對他力思想を背景とせる淨土教の彌陀を中心とする者は果して如何と云ふに、彼等の稱する彌陀は、本地的に寫象する時久遠成佛の彌陀となり、垂迹的に寫象する時十劫成佛の彌陀となり、客觀的に寫象すれば安養の彌陀であり、主觀的に寫象せば己心の彌陀であつて、畢竟彌陀に關する異論は、寫象の別であつて別體の存在を許す者ではない。加之ならず左やうな彌陀は此又要するに歴史上の釋尊と峻別すべきではなく寧ろ一體としての存在であると見るものであるから、親鸞上人の作と云はるゝ淨土和讃には『久遠實成阿彌陀佛、五濁の凡愚をあはれみて、釋迦牟尼としてぞ、伽耶城には應現する』とある所以である。斯の如く大乘佛教各派に於ける佛陀觀は、皆一様に歴史上の釋尊と其中心佛陀との一體觀に盡きたる觀あるは、これ吾人が前に述べしが如く、吾人の宗教意識は、釋尊を以て單統な

る存在と認容し能はざる觀念の信仰より、必然此處に到着せる結論である。されば宗門に於ても、高祖大師が正法眼藏綱書卷に『釋迦牟尼佛は、七佛已前に成道すと雖も、ひさしく迦葉佛に嗣法せるなり、降生より三十歳十二月八日に成道すといへども、七佛已前の成道なり、諸佛齊肩同時の同成道なり、諸佛已前の成道なり』とあるも、色身の釋尊を絶對化する趣が知られる。されば斯かる釋迦牟尼佛は諸佛の中心であつて、見佛卷に『おほよそ一切諸佛は、見釋迦牟尼佛、成釋迦牟尼佛するを、成道作佛といふなり』とあるはこれである。加之ならず斯かる釋迦牟尼佛は一切現象として存在するものと考へられて『さらに云ふべし、若見諸相實相即見如來、かくのごとくの道取、みなこれ釋迦牟尼佛之所加被力なり、異面目の皮肉骨髓にあらず』と説かれて、諸法を如實に見ることが諸佛如來の眞面目を看取する所以であつて、其がやがて諸佛と相見の第一義であるが、これ孰れも釋迦佛の加被力によるものと云ふ意味であるから、釋尊中心なることが分る。若しも釋尊を中心とせば、釋尊は正に法王身である。永平廣錄に『且らく道へ何をか法王身と名く、四大五蘊、行住坐臥、開單展鉢、僧堂佛殿、厨庫三門、是れ法王身にあらずと云ふこと無し』とあるは、密教が大日如來を中心として、其本體を六大となしたるが如きと一線道を通ずるものがある。然しこの觀祭法は餘りに宗教的理性主義に陥りて、批判的に過ぎ、禮拜の對象として宗教的情操に訴ふるには哲學的に流れて居る。吾人は更に佛陀の内容を暖か味ある父母の如き者と信ぜねばならぬ。淨土教の彌陀觀は、彌陀を衆生攝取不捨の權化とする點に於て、この要求を充すものである。宗門に於ても正法眼藏供養諸佛卷に於て佛陀の供養禮拜をすゝめ『一佛をも供養し奉らざる衆生、なにゝよりてか作佛することあらん、無因作佛あるべからず』と教示せられ、又生死卷には『たゞし心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ、たゞわが身をも心をもはなちわすれて、

佛の家へなげ入れて、佛の方より行はれて、これにしたがひもてゆくとき、力をも入れず、心をも費さずして生死を離れ佛となる』とあるは、廣大の佛力に促されて不可思議の神秘裏に佛との感應道交が存することを教ゆるもので、此點に佛陀禮讚の聖行が起るのである。これ又彌陀觀と彌陀ならぬ宗門の佛との氣脈を通ずる點が無いでもない。

既に斯の如き内容多含の佛陀であるから、これを色身として見る時は釋尊となり、これを主觀的に見る時は即心是佛となり、これを理體として比擬する時は眞如法性等となるが、此等は皆な寫象の相異であつて根本に於て別あるものではないが、吾人は斯やうな寫象のみで満足する者ではない。されば該傾向は一轉して更に吾人に接近した比擬を用ゐて木佛畫像とするに至りしは、宗教的情操發展の一過程であるから、單なる偶像崇拜と一なるものではない。然るに木佛畫像とする場合、吾人が信仰上に於て理想實現の最大聖者たる釋尊に比擬するは此又當然のことであり、而も其釋尊が上述の如き内容を有するに於ては尙更のことである。されば吾人が禮拜の對象とする釋尊像は、教主たる釋尊であると同時に、宇宙的一大靈體としての内容を内在せしめたる本尊であつて、教主と本尊とは一體無別の關係にある存在であるから、斯かる對象中に佛陀の三身觀を融合歸一せしめ、教主としての釋尊の鴻恩に感謝すると共に、釋尊に即せしめたる宇宙的靈體としての佛の大恩に報ゆるの道念を喚起しつゝ、不斷にこれを禮拜し供養し、この聖的行持によりて自己の心靈を開發し、釋尊の如く自己内存の佛陀の面目を發揮し、其處に佛と我との一體關係を體認し、愈々益々佛德に歡喜しつゝ、順逆の人生をして神聖ならしめ行くことが宗門の最も大切なる信仰であり安心であり、而して宗門の佛陀觀ではあるまいか、永平廣錄に

上堂、記得す、趙州道ふ、木佛、火を度らず、金佛、鏝を度らず、泥佛、水を度らず、眞佛、屋裏に坐す、大衆委

悉すや、如何なるか是れ木佛、拘留孫佛是なり、如何なるか是れ金佛、拘那含牟尼佛是なり、如何なるか是れ泥佛、迦葉佛是なり、如何なるか是れ眞佛、釋迦牟尼佛是なり、なんとしてか慙慙に道ふ、良久して曰く、如來の妙色身世間に與等なし。

とある眞佛は妙色身を有する釋迦牟尼佛であつて、これが信仰の對象である。而もこの釋迦牟尼佛が前述の如き肉的存在であり宇宙的存在であるから、高祖大師は一面には釋尊を歴史的人間と見ると同時に、他面には直ちに絶對内容を有する存在と信ぜらるゝ傾向は、恰も華嚴が一釋尊を闡て十身を設け、其十身に國土身、法身、衆生身、虚空身を説く思想や、天台が三身融合論を唱て三身即一とし、而も釋尊中心に安心したる思想と大に共鳴する點がある。

之を要するに吾人の信仰より見る時は、宗門の佛陀觀は、大乘各派の共通點を總合したとも考へらるべきものであつて、一釋尊を本尊とすることが直ちに宇宙一元佛を本尊とすることであり、而して超認識的佛陀を、人格的に寫象し來りて、更にこれを聖像に具體化したる極て理想的意義の存することを知らねばならぬ。

## 第十章 五位説

一〇四

曹洞禪の五位説は、臨濟禪の四料棟の如く、其宗所屬の教理又は家風のやうに思はるゝから、本講座の最後にこのことを述ぶることとする。五位に正偏五位、功勳五位、君臣五位、王子五位等があるけれども、正偏五位と功勳五位とが洞山大師の創唱（第四章参照）であつて、他の五位は後人の所説である。然るに兩五位中に於て、功勳五位は主として修行と證悟との關係、辨道の功夫を階段的に明した者であるが、正偏五位に就ては（一）一種の教理批判の標準と見る者もあり、（二）宗師家が修行者に對する作用と見る者もあり、（三）或は師家が修行者の修養の内容過程を辨驗する典型と見る者もあつて、複雑多様な内容を含める者である。私は正偏五位は勿論修行と證悟の關係に對する思想の存することは云迄もないが、一面には頗る宇宙發生學的思想が豊富にあると思ふ、否な或はこれが中心ではあるまいかとも思はれる。それ故に該五位は（一）修證の關係を説くと共に（二）現象と本體との關係を説き（三）更に進んで其等の觀察を單に理論的にのみ見ずして、直觀的に現象と本體と而して自己との關係を體驗せしむる要道を示されたものと考ふるものである。この事を換言すれば、第三は其が直ちに洞山大師の體驗であり、第二は其體驗を宇宙問題や人生問題に演繹した宇宙及人生論であり、而して第一は其をば更に宗教的修養方面に言及して、終にこれを宣揚し民衆的ならしむる必要から、修行者を接化する上に利用したものであらうと思ふ。

五位に對する研究は、たゞに曹洞禪系統の人ばかりでなく、他の禪系統の禪者、并に他宗他派の間にも少からず研究されたほど、宗門に於ても五位に關する述作甚だ多く、従つてこの中には多種多様な思想が演繹され、唯心主義と文字に就て述べよう。

『正』とは諸現象の眞正面又は眞面目と云ふ程の義である。眞面目とは現象が現象たり得る根本存在性を指す意味である。然るに其根本存在性は一切の存在の基本であるから不滅であることは勿論であるが、其發生は時間的に定め難い點より無始よりの存在とされて居るから、此點を不生不滅の存在、時間空間を超越せる形而上の存在であると云はれる。故に言語や文字を以て表現し得ざるもの、理智や思想で取扱ふことの出來ぬ存在であるから、五位創説の祖である洞山大師の法子曹山禪師は、其著『君臣旨訣』に『正位即空界本來無物』と云うて居る。空界とか無物とかは存在否定の意味ではなく、無形無相の實在を云ふ者である。即ち起信論に眞如を分ちて離言眞如と依言眞如として居るが、今謂ふ所の『正』とは離言絶對の眞如を云ふ者である。然し斯やうに時間空間の超越的存在なるにかゝはらず、一面には能く宇宙の萬有たり得る存在で、極言すれば萬有中に内在する者である。されば易に所謂太極又は無極に類する者がある。即ち太極圖説の如きは、大極は無極であつて、これより陰陽を生じ、陰陽の變化によりて木火土金水を生じ、これによりて宇宙成るとするは、宇宙發生論の上に於ける本體の説明であつて、『正』も亦この本體に比すべきである。然し太極の内容に關して、古より實在と爲す者もあり、抽象的な原理となす者もあり、一種の規準と考ふ

一〇五



る者もあり、其他種々の異論があらうが、其等の共通思想は太極を宇宙の根源と見る點にある。されば一神教的には  
 ロゴスの如く見ゆるけれども、ロゴスを超越的存在として、宇宙創造者と見るならば其處に大なる相違がある。希臘  
 哲學の明星であるプラトーン氏は智覺的認識に對立する概念的認識の對象をイデアとし、イデアとは『すがた、かた  
 ち』の義で、一切の事物をして事物たらしむる存在、即ち萬有に一定の形狀を與ふる根元で、勿論不變の性質を有し、  
 完全にして何者にも犯されざる存在で、一切の事物の發展の總目標であるから、人生の理想も是であるとし、現實は  
 該本質の模倣であるから變化生滅を免るゝものではないと云へるは、正にこれ二元論的思想で現實と殆んど本質的な  
 關係を有せぬものであるが、其弟子アリストテレス氏は、其師に一步を進めて現實的に實體論を唱へて、實體を個物世  
 界以外の存在とせず、個物に内在し個物の個性と相離れざる者、従つて其變化とも相即するものとした點は、餘程今  
 の『正』なる内容と相近きものがある。東洋にありて老子の道と云ふ内容も亦この『正』と接近して居る。が然し  
 『以て天下の母と爲すべし、吾其名を知らず、之を字して道と曰ふ』とある場合、母が子を生ずる關係を直に移して道  
 より萬有が生れたとするならば超越一神教の如く、宇宙創造神と一となつて甚だ不合理となるのであるが、これを汎  
 神哲學的に見て、創造とせず開展とか顯現とか見るならば、『正』と云ふ意義に一致することとなる。原始佛教に於け  
 る釋尊所證の菩提と云ふ存在は宇宙遍在の存在、宇宙の總相を以て内容とする存在であるから、仍で釋尊の正覺せら  
 れ給ふ刹那『吾と大地有情非情と同時に成道す』と云ふ萬有存在の大なる意義が自覺せられたのである。故に萬有  
 は菩提から生れたと云ひ又は創造されたと考ふべきでは無い。

既に斯の如き存在であるから、これを個人的心理的に見る時は、吾人の純粹自我の状態とも名けらるゝ。通佛教的  
 に云はゞ吾人の無念無想無修無證の境地である。或は佛性の顯現状態とも換言されよう。スピノザー氏流に活動的に  
 解釋すれば、一切萬有を永劫の相に認識し得た内容の心理とも見ることが出来る。されば『正』とは客觀的存在であ  
 りまた主觀的存在である。相對的存在であつて同時に絶對的存在である。故に遍在的實在と云はれ得るのである。斯や  
 うな存在の認識は、或程度迄は理智的に論理的推論によることもよく其必要もあるが、左やうな認識方法は、實在を論  
 理化し終つたものであるから、眞實の實在と云ふことは出来ない。故に一たびは理論により經驗によつての理想的究  
 極に到り得た時、一轉して其等の全部を棄て、論理超越の直觀に入らねばならぬ。泰西に於ける近世哲學の初期、合  
 理派の鼻祖と呼ばれる、デカルトの行き方は、勿論何等の缺陷を有せぬものではあるまいが、彼は一切の存在を論理的  
 に疑うて、終に一切を否定し去らんとした刹那、『疑ふと云ふ事實』に對して否定し得なんだ、疑ふは實際問題である、  
 誰が疑ふか、疑ふとは疑はしく思ふことで、其思ふ主體が無くてはならぬ。然るに今現に我が疑はしく思ふことが事  
 實であるから、『我』の存在は否定出来ぬ。仍て彼は『我思ふ故に我在り』と云ふ肯定に轉じた。この我と思ふと云ふ二  
 つは切り離しては考へられぬ。我が我たる所以は思ふと云ふ活動體である。然らば其思ふとは何か、精神これである。  
 されば『我思ふ』と云ふことの承認は、『我は精神的存在である』と云ふ肯定である。然しこの決定は自己の直接意識の  
 承認で、一見推理のやうであるが其實直覺的に最も明瞭であるが故に、この事實こそ確實であつて眞理と考へたので  
 ある。斯くして彼は因果の理法を信じ、終には神の存在までも信するに至つたのであるから、極端な物質主義に災さ  
 れた人々には、斯やうな『正』なる存在の認容も甚だ困難と思はれる。

次に『偏』とは、曹山禪師の『旨訣』に、『偏位即色界有萬象形』とある通り、有形の物質界は勿論、無形の精神界に

於ける百般の差別現象を云ふ者である。然るに五位に於て常に『中』と云ふ文字が使用さるゝ。例せば(一)正中偏、(二)偏中正、(三)正中來、(四)偏中至、(五)兼中到の如き是である。『中』とは回互の状態である。回互とは甲乙の存在が互に渾一融和せる相狀に名けた者で、上述の如き絶対平等である『正』と、相對差別の『偏』とは、其形狀を異にする者の、其本質を考ふる時は同質無別の存在と見る點が『中』の内容である。吾人は常に物と心とを峻別して考へる。然し畢竟するにこの反對的な兩存在の關係は結局同一物の兩面であつて、これを唯心論的な立場から見るとは精神的現象として承認され、これを唯物論的な見地からすると物質的現象と思はるゝので、唯物論者は吾人の心理現象をも悉く物質の變化と見るに反して、唯心論者は一草一木の間にも心理的神秘を味ふが如きは是であつて、此は要するに兩者の不二にして『中』なる意義が存する爲である。斯の如き『正』と『偏』との關係を『中』なる概念を以て結合せしめ、而して其關係を五分して宇宙及人生論等に應用せる者が五位であると見ることが出来る。

正中偏、正中偏とは洞山大師が『五位顯訣』(これは五位の母典である)の文に『正位は却て偏、偏に就て辨得すれば是れ兩意を圓かにす』と云ふより設けられたる者で、其要旨は、本體なる根本實在は、實在其者の中に差別の事相を包含するものであるから、包含せられたる萬有は總て實在其者の全局を爲すことは、恰も多細胞の合して一有機體を爲せるが如くなるを以て、此意味より實在は其儘萬有とも稱し得るので、恰も水と云ふ一存在中には、氷雨露等の固液氣の三體の別相を包含するより、其包含せられた別相其儘を水と稱し得るが如く、『正』なる超認識的絕對存在は、其點に於て實體とか本體と稱せられるが、其活用顯現は一切の萬有として存する者であるから、本體即現象と云ふことは自明である。然し若しも吾人が斯かる記述的な理論的宇宙論より脱して、これを吾人の人生に移し來らば、この雜

然たる現實世界中に、容易に崇高なる理想を發見し、生死の中に佛の大生命を看破することによりて、吾人の脚下が直に黄金地となり、吾人の生活が直に佛作佛行の聖的活動となり、現實と理想とは全く一致し、生佛一如となつて價値ある人生たり得るのである。これ禪の宇宙論は、直ちに人生論である所以である。

偏中正とは洞山大師の『五位顯訣』に『偏位は偏なりと雖も亦兩意を圓かにす、緣中に辨得すれば是れ有語中の無語』とあるより設けられしもので、其論點は第一位の如く本體と現象の關係を云ふものであるけれども、第一位は本體に立脚して現象を論じ、第二位は現象に立脚して本體を論ずるの差あるのみである。即ち一は向下的推理の方法であり、他は向上的推理形式で、兩者互に表裏するものである。思ふに吾人の眼前に横はれる諸現象は、一見して極て單純なるが如きも、能くこれを達觀する時は、本體の顯現として頗る幽玄なる意義を存するものであるから、若しも吾人がこの意義を把握し得ば、現象即本體なる關係を悟ること決して難事ではない。されば第一位の論證は、水即波と云ふ形式を取る者であつて、第二位は波即水なる形式である。然るにこの第二位の論理を反省する時は、吾人の一言一行は悉く人格の表現ならざるはなく、この意味に於て吾人の一々の行動は、直ちに人格の發現とするよりも人格其者と見るべく、於此か規範的に責任觀念を自覺して、一舉一動苟くもすべからざるに至るのである。倫理が宇宙論や人生論に即して離れざるの點は此である。

偕て以上の兩位は、禪と云ふ直觀宗教中に於ても、理論的部門に屬するものであつて、孰れかと云はゞ本體と現象との干係を論ずるものであるから宇宙學的説明と見てよいが、而も其宇宙論は世の所謂宇宙論でない關係に於て、これを人生論的に眺めたり、倫理的に若くは宗教的に眺め得らるゝのである。

兎も角も前二位は正偏の回互交參の意義を表面的に述ぶるものであるが、第三位と第四位とは、表面上不回互即ち存在其自の特色を絶對的に高潮するものである。故に正中來と偏中至の兩位は正と偏の各々の特質の一面觀である。されば正中來は正の絶對的高潮であり、偏中至は偏の絶對的高潮である。故に五位小説に『正の當位は只是れ正にして獨立して貴く、盡天盡地獨尊無二の妙徳あるを正中來とす』とありて絶對的に正の本體を以て宇宙の一切を論斷せんとする者であるから、水と云ふ時は波も氷も霧も一切の相を水なる本源に歸納して考ふる態度である。されば同じく五位小説に『正中來の君徳は、唯だ君の道にして臣にかなふことを見ず、水は唯だ水なるが如し』とありて、國家の一切を君の徳に歸納し、群臣巨補の力をも偏へに君徳に包容せしむるの考察であるから、絶對唯心論者は心の一元を以て物心兩界を包容し盡さんとする態度と一である。これを宗門に一方究盡論と唱へる。即ち赤き眼鏡を以て見る時は一切悉く赤色となるが如きと同様である。然るに偏中至は正中來の逆論であつて、正中來が實在中心主義とするならば、偏中至は現象中心論であり、正中來の絶對的唯心論に正反對なる絶對的唯物論とも見るべき態度である。

然らば何故に正又は偏とのみせずして、正中來偏中至なる名稱を用ゐしかと云ふに、此點に汎神論的一元論としての玄義が存する。即ち偏頗なる唯物論者や、極端なる唯心論者と異り、大乘佛教の極致は物心不二の點に存するを以て、本體と現象との關係を無視するが如きは、前二位の意義に矛盾するが爲である。されば正なる平等の理體を立場として見る時、天地悉く本體の全面と成り終るのであるけれども、其間自ら差別の現象を豫想し其存在を默認するものであるから中來の文字を用ゐ、これと同様に偏中至の場合はこれを逆論して考ふれば分明する如く、差別現象の立場より見れば、吾人の智覺する者總て差別相ならぬ物なしと雖も、其差別相は單なる差別相ではなく、其間自ら實體

的内容を存する所より中至の文字を用ゐたわけである。

然しこの兩位は人生論に重きを置くべき者で、宗門としては修證の關係に移して見るべきであるから、前二位を以て宇宙論とし、この二位を以て人生論とも考察すべきである。即ち吾人が人生究極の大理想境は最後の兼中到位であつて、この理想に達するに二方面がある、一は正中より來ると他は偏中より至るとの別是である。前者は無念無想絶對平等なる境界（正位）を獲得したる後、更に一步を進めて向下的に諸法差別の作用を現はす功夫であつて、理智的な主觀的認識より一轉して、其主觀を實際的に客觀的行爲化し、これによりて絶對理想の本體と妙用との兩面を完成することであり、後者は差別せる現象界に往來しつゝ、而も絶對平等なる本體界に向て精神的交渉を營みつゝ、常に不染汚の理想的行爲に出づることである。更に云はゞ客觀的行爲に對して主觀的基礎を築くの意味とも見るべきであらう。斯くして主觀と客觀との兩方面より終に唯一理想境に到達せんとするが今の兩位である。

然らば最後の大理想境とも稱すべき兼中到位は如何と云ふに、前の四位と大に異り、二ヶの相反せる道理を總合統一せる究竟位である。二ヶの相反せる道理とは、第一位の正中偏と第二位の偏中正とは、正と偏の融即回互の關係を説ける者であつて、宇宙學的純理論的色彩をなせるものであり、第三位の正中來と、第四位の偏中至とは、正の一方究盡と偏の一方究盡で、絶對實在論と絶對現象論とも見るべきものであるから、正と偏の融即回互に非ずして對立不回互の思想であり、而して實際的宗教的色彩を濃厚に帯べる者であつて、論理の形式よりする時は前二位と後の二位とは正反對の傾向を有する者と見ねばならぬ。然るに兼中到位は其等四位を總合融會せる者であるが、何故に相反せる兩者を融會し得たるやと云はゞ、正中來と云ひ偏中至と云ひ、表面上は一法究盡論であり不回互の形式にあるけれども、

其内容を見る時は自ら正偏の融和を存する所より中來又は中至の文字を稱せる旨を既に前段に述べし如く、調和の根據は其點にあると云はねばならぬ。然らば前四位以外如何なる内容を有して兼中到位ありやと云はゞ、兼中到位は前四位の總合統一體其者に外ならざれば、前四位より特種の内容を有せる別個の存在と云ふことは出來ない。然し前四位の一々は、其自に於ては四位を統一する者ではないから、兼中到位は四位の歸納的總合態として別存すとも稱すべく、從つて兼中到位の分析的演繹的態が前四位であるとも云はるゝ。されば兼中到位は前四位以外に特種の内容を説く能はざるものであるが、然し前四位に於て兼中到位の内容を説き盡せる者と云ふことは出來ぬ。實にこれ言詮超絶の世界である。されば前四位を依言眞如の分析的形式とするならば、兼中到位は離言眞如の絶對相に擬すべきであらうか。前四位の一々に於ても勿論其眞實を味はんとするには理論によりて理論を超越し、其處に直觀の世界に没入するを要するけれども、兼中到の一位は殊に大直觀によるべきで、吾人の大我即ち本然性たる佛性の純眞の状態に歸りて、如實な本質を發揮し得た時、自ら兼中到位の眞味が會得せらるゝもので、其如何なる状態であり内容であるかは、體驗者其者の主觀以外、説くべからざるものであるから、説明によりて理解せらるゝが如き論理でもなく思想でもなき實在の境地である。然らば左やうな境地は果して何處に存在するやと云ふに、吾人の大主觀に存する。然しこの大主觀は大客觀であつて、克實に云はゞ主觀とか客觀と云ふが如き局限態の存在ではなく、其等を超越せる實在であると同時に、大主觀と大客觀は渾然として内在する者である。是の如き境地を人格化せしめんとすること、これ五位創唱の一大精神でなくてはならぬ。

以上は餘りに簡に失して要點だも得るに難からんと思ふけれども、五位に關する説明は此邊に止めて、最後に注意

すべきは我が高祖大師が五位に對する態度である。洞上聯燈錄には明かに如淨禪師より五位顯訣が傳つて居る旨が記されてあるから、顯訣の祖述は大師の任務の一でなくてはならぬ筈である。然るに正法眼藏春秋卷には『洞山に正偏等の五位ありて人を接すといふ、これ胡說亂說なり見聞すべからず、たゞまさに上祖の正法眼藏あることを參究すべし』とあり、また『みだりに高祖の佛法は正偏等の五位なるべしといふことやみね』とあるは、正偏五位説の否定と思はるゝも、高祖大師の眞精神は決して左うではなく、五位の取扱が早くより形式的に流れ数字的に論議され、其結果として易の重離卦の三變五疊と云ふが如き、重離卦の變化と兼中到位の分析的方法とを一致せしめて説くことゝなり、或は法相學的に四乃至五の數を有する教説と徒らに結びつくる弊風を生じて、爲に五位研究は形式的な無内容論に陥り、精神的に内觀省察すべき五位の本領は全く蹂躪せられたる姿となり終つたのであるから、大師は痛くこれを慨し、五位の眞精神を發揮せんと力めし態度が圖らずも春秋卷の語となりて現はれたのである。故に『たゞまさに上祖の正法眼藏あることを參究すべし』とは、五位の内容の體驗をすゝむる者であつて、形式的論理化の否定であることが明らかに分る。(完)

昭和九年八月十三日 印刷  
昭和九年八月廿五日 發行

日本書院  
第八回配本

東京市神田區一ツ橋通町二

編輯發行  
兼印刷人  
株式會社  
東方書院  
代表者 三井品史

不許複製

東京市小石川區久堅町一〇八

印刷所  
共同印刷株式會社  
代表者 君島潔

發行所  
株式會社  
東方書院

電話九段三八四二  
振替東京六八六一二

終