

〈講演〉

禅思想の形成と展開

鎌田 茂雄

一 はじめに

わたくしは中国仏教の研究者として、中国人の宗教を通じて、中国人の物の考え方を追究してみようと何時も考えているのであるが、ここではとくに中国禅を中心としながら禅思想の形成と展開をのべてみたいと思うのである。

中国仏教の中でも中国禅は大変とらえにくい。現在の日本の臨済禅は主として白隠禅である。白隠禅によって中国の禅を理解しようとしたり、『臨済録』を読もうとするならば、臨済の精神の把握はおろか、見当違いの理解の仕方をしてしまうのではなからうか。或は道元禅師の考え方で、中国の曹洞禅を考えていくと、そこにやはり可成り間違った理解が生じてくるのではないかと思われる。そういうものをできるだけ排除して、中国人の創造した禅にどうして迫っていったらよいか、ということには、かなり問題があらうかと思う。『臨済録』を読んでもみると、坐禅については一言も言っていないし、公案についても言っておらない。ここでは人間の実存の根拠というか、人間の真の自由とは何か、ということを追究しているのである。

禅思想の形成と展開（鎌田）

二 禅宗形成の背景

禅宗形成の背景を説くにあたって、まず、仏教の中における禅の位置と禅の分類について考えてみよう。インド仏教においては戒定慧の三学のうちの定学が禅に相当する。従って仏教を志すものは皆坐禅を修したのである。インドの禅經典の一つとして『坐禅三昧経』がある。三昧を実現するために仏教者は誰も禅を修していたのである。禅經典は古くから翻訳されてきている。古くは二世紀に安世高により『大安般守意経』等が訳され、時代が下るとクマラジ—ヴァ（三四四—四一三）により『坐禅三昧経』が訳された。それから中国仏教者は禅經をどのようにとらえていたのか、その価値をどう考えたらいいか、ということについては、圭峯宗密（七八〇—八四一）の『禅源諸詮集都序』の禅の分類が便利である。

宗密は禅を次の五つに分類した。

- 1 外道禅
- 2 凡夫禅
- 3 小乘禅
- 4 大乘禅
- 5 如来清浄禅（最上乘禅）

外道禅とは天に上ることを願う外道の禅である。例えばインドについては、ヨーガ派が行なった禅の如きである。凡夫禅とは、凡夫が因果を信じてやはり天上に上ることを願う禅である。小乘禅とは小乘仏教徒が修した禅で、我空偏真の理を証することを目的とした禅である。人間の主体が無我であることを悟る禅法を小乘禅という。大乘禅とは我法二空——主体と客体との両者の空——を知る禅法である。最上乘禅は「自心の本来清浄にして、元より煩惱なく、

無漏智性本よりおのずから具足し、此心即ち仏にして、畢竟異なることなしと頓悟する禅法をいう。これはボダイダルマ承伝の禅である。

宗密のこの分類は大変便利である。前二つは仏教と直接的関係はない。仏教の禅は後の三つである。インドから伝わった禅経はおおむね小乗禅に相当し、幾分は大乗禅に相当するものもある。これらの禅経によって、中国の仏者は禅を実践してきた。この実践の一つに頭陀行があった。全てを捨てて乞食し、樹下石上で坐禅をした。僧官の位や寺院を捨てて頭陀行を修したのであった。このような禅者が徐々にあらわれてきた。たとえば嵩山の少林寺を創建した仏陀禪師や僧稠（四八〇—五六〇）等である。僧稠は『続高僧伝』卷十六に「葱嶺より已東、禅学の最たるは汝その行なり」とまで賞せられた人である。この人には『止観法』という書があったとされている。当時坐禅を修し、頭陀行を行っていた人がたくさんいた。こういう人たちは神異を行じた。病者の頭に手を触れると病が治り、川を渡ろうとすれば、川が二つに割れて、中に一条の道ができて、徒歩で渡れるというような奇瑞を示した。また大商人を帰依せしめうる大なる力を持っていた。例えばサマルカンドの人であった道仙（『続高僧伝』卷二十五）は、出家する以前は、四川省と浙江省との間を上下し、多くの財貨を得て、銭数十万貫を貯えたが、なお満足しなかった。たまたま梓州の牛頭山に行った時、僧達禪師の説法を聞いて、生死に愛著し財物に執着する空しさを悟り、船中の財宝を長江に沈め、妻子を捨てて出家した。財宝を捨てさせ、出家せしめた力が仏教に備わっていたのである。フランスのシナ学者ジャック・ジェルネ氏は、この道仙伝を続んで感激し、何故に仏教には財宝を捨てて出家せしめるようなエネルギーがあるのであろうかとの疑問をおこし、仏教と経済との関係を追究し、仏教経済史の名著『Les Aspects Economiques du Bouddhisme』をサイゴンで出版した。これは彼の学位論文ともなった。彼は『荷沢神会語録』や『瀉山靈祐語録』を仏訳している学者でもあり、最近是中国史の研究を行なっている。彼が仏教を研究せんとする発端が、この道仙伝を読んだことにあったと序に述べている。

このような小乗、或は大乗の禅法を新たな立場に立って総合して纏めたのが、天台宗を創設した天台智顛（五三八—六〇一）の『法華旨義』である。これは『法華旨義』の序に述べている。

禅思想の形成と展開（鎌田）

—五九七—であった。若くして天才の名をほしいままにし、金陵でもはやされた彼は、三十八才の時に、自己の社会的地位を捨てて、悪病のみなきる天台山に籠った。三十八才より四十八才の間、ここに隠棲して、只管に修行した。三十八才はいわば人生の転期ともいべき時期であろう。彼は幼児期に両親を亡くしている。そして戦乱の世に生きぬいている。骨肉相はむ悲惨な人間の姿をみて出家した。また自分が生きるためには権力に頼らねばならない。隋の煬帝の権力に頼らねばならなかった。そのような俗世間の中に生きながら、なおかつ真理を実現するためにはどうしたらよいか。人間は所詮生きていく限りにおいて俗世間から離れることはできない。そういうよごれた世間に生きながら、なおかつ真理を具現するにはどのようにしたらよいかと一生追究した。人間のありのままの現実を直視しなければならぬ、泥まみれになって生きていく中に、仏のいのちを見出さなければならぬと考えた。ここに天台教学が生れてくるのであるが、その結果として、南北朝時代の坐禅觀を集大成するとともに新たに獨創的にまとめた『摩訶止觀』が著わされた。

三 祖師西来

時代をやや戻して、多くの禅者が小乗の禅によって種々の觀法を行っていたころ——五〇〇年前後——中央アジアから南海からかは不明であるが、ボダイダルマがやってきた。洛陽は牡丹の花が咲き乱れ、寺院の黄金の臺が燦然と輝いていた。彼は永寧寺のすばらしい伽藍をみて、感嘆し、南無と唱えて立ち去った。これが歴史に登場してくる最初のダルマの姿であった。また一説には彼は少林寺に入って坐禅をくんでいたといわれる。これが後に面壁九年のダルマ像となった。現代の若い人々は一日静かにしていることさえ苦痛である。テレビを見なくてもよいのにテレビを見、そうではない時には、つまらぬマンガや雑誌をみたり音楽を聞きたがる。或は人と話をしたがる。一日として黙ってはおられない。何もしないで九年坐わり続けることは大変なことである。洛陽の仏教者はこの姿をみて、あ

そこに何もしいない気狂いがある、何もしいないで坐り続けているから何か取柄があるのではないかとさえ思った。そんな時、慧可禪師が弟子となった。彼は晩年の出家であったが、エリートとしての儒家の教養を身につけていた。彼はそれを捨ててダルマに師事した。後の伝説であるが、雪の降る中を法を問うて暁まで立ち続けた。雪は膝を没していた。ついに意を決して自ら腕を切り落してダルマに提した。雪舟描くところの慧可断臂の図のテーマはこれである。それだけ師に対する強い情熱があった。実際は史実ではないのであるが、後の禪宗史の中でそういう説話を生んでいった。

そこでダルマの思想は何かということになるが、これについてはよくわからない。ダルマのイメージは時代と共に増幅されていった。永寧寺の偉容をみて南無と称えた『洛陽伽藍記』のダルマの記録のあと、一〇〇年ほどたった唐の道宣（五九六―六六七）の『統高僧伝』巻十六のダルマ伝では、曇林の書いた「二入四行論」を引用する。これがダルマの思想をあらわすものであるといわれている。二入とは理入と行入とである。四行とは四つの実践行である。理入とは「教を藉りて宗を悟り、深く含生の同一真性なるを信じ、……壁観に凝住して自なく他なく、凡聖等一にして、堅く住して移らず、他教に随わず、道と冥符して寂然無為なる」を理入という。我々は仏であっても凡夫であっても、同一心性を持っている。これは仏性といってもいいが、生きとし生ける限り、誰も仏となる可能性をもっているのであるということをまず信じよう、そして自分と他人との区別、凡夫と仏との区別を全部なくして、道とひとつになるのが本当の悟りであるといったのである。これは先ほどあげた宗密の如来清浄禪即ち最上乘禪の定義がまさしくこれに当るのである。

我々の心の底には無限に湧き出るような泉がある。それが清浄心である。これを江戸時代の盤珪禪師（一六二二―一六九三）は鏡にたとえて説明する（岩波文庫本、『盤珪禪師語録』六五頁）。我々の心の奥底には鏡のような心がある。鏡に美しい花を写せば鏡も美しくなる。美しい花を取り除けば鏡はもとのままになる。逆に鏡に汚れたものを写せば一時鏡は汚れる。けれども取り除けばもとの鏡におさまる。美しいものを鏡に映したからといって、鏡そのも

禪思想の形成と展開（鎌田）

禅思想の形成と展開(鎌田)

のの価値は決して増すものではない。また汚れたものを映したからといって、決して鏡の価値を減ずるものではない。鏡それ自体は不増不減であり、不生不滅である。私達の心の奥底は鏡と同じである。まさにそういうものを信じようとダルマは言っているのである。

ここで「道と冥府、寂然無為」という言葉が気にかかるが、寂然無為とは『老子道德経』の語である。かつて津田左右吉博士が、ダルマのこういう言葉を見ると仏教といえないのではないかといわれた(『シナ仏教の研究』第六篇「禅宗についての疑問の二三」)。たしかにタオ(道)とかウーウェイ(無為)とかは老子道德経の中心思想である。しかし、道家の言葉を用いているから、ダルマの思想の根本は道家であるとは簡単に言えない。道家の表現はとっているが、尚かつ衆生の同一真性を信ずる、そこから仏と自己との分別を撥無して寂然無為となっていくのである、という文脈のニュアンスから考えると、明らかに『涅槃経』あたりの思想を予想するのである。中国古代思想からは強い影響を受けているに違いはないが、『涅槃経』の仏性の思想が中心であるといわざるを得ない。

もう一つ壁観という語もひっかかるが、この語は説明もなく、よくわからない。道宣は壁観バラモンというダルマ像をつくり上げた。これに対して説明を加えたのは宗密である。彼は、心が壁のようになることが壁観であると定義を与えた。道宣の壁観というダルマのイメージはその後の禅史において抹殺されるが、再び宗密が取り上げて、それを観念的に解釈した。しかしこれも忘れ去られる。それが宋代に入って『景德伝灯録』の中で再び取上げられてきたわけである。禅史の中で壁観のダルマが一時消えていたが、何故に消えていたのかということはまた別問題である。とにかく壁観の内容はわからない。華嚴の第二祖智儼(六〇二―六六八)が、唯識観、空観と並んで壁観という語を用いているが、定義はしていないのである。

四 北宗の禪

ダルマの禪を伝えた五祖弘忍下に慧能・神秀がおり、神秀（六〇六？—七〇六）の系統を北宗、慧能（六三八—七一三）の系統を南宗という。神秀は長安の仏教界で活躍した。則天武后の時代である。彼は権力に密着した姿勢を持つ。勿論彼自身は立派な人で、権力に阿ねろうという気は全くないが、結果的にみてそうだった。神秀の弟子に普寂（六五一—七三九）義福（六五八—七三六）が出た。彼らは長安の仏教界に密着して、禪宗の正系を誇った。八世紀は北宗禪が大勢をしめていたのである。『旧唐書』の方伎伝の中で、仏教者としては玄奘、一行、神秀、普寂、義福しかのせていない。このうち三人までが北宗の人であった。北宗禪は何をねらいとしていたか。思想は唯識である。唯識とは境が無であり、識が有であるということである。外界はみな心に入る。心だけがあるのであるという考え方である。従って、じつと内なる心をつめていくというのが北宗の考え方になっているのである。このように北宗禪は唯識教学を背景にもって、人間の心というものをじつと見つめ、三昧を得るといふ禪風であった。

五 北宗批判

長安仏教界で北宗禪が重んぜられていた時、南方、嶺南の文化果つる地において、ひとり慧能は黙々と坐禪を行なっていた。生活の中に禪を生かそうとして実践していたのである。その下に荷沢神会（六七〇—七六二）が出た。彼は政治的でしかもバイタリテイもはったりもあり、しかも頭もきれるといふ僧であった。彼は北上して北宗の排撃を開始した。批判のスローガンは「嗣承是傍、法門是漸」であった。北宗禪はちゃんとしたダルマの正系ではなくて傍系であり、慧能こそ正系である。北宗の教え方も方便を説いているに過ぎない、本物を説いているのではなくて、仮

禪思想の形成と展開（鎌田）

禅思想の形成と展開（鎌田）

に説いているに過ぎないとした。この時、開元二十年（七三二）であった。しかし北宗は神会を田舎者として無視し去った。実のところ正系を本当に受けているならば言わないであろうし、このように大声でいうのは脆弱性を暴露するようなものである。丁度インド仏教の小乗と大乘との関係のようなものである。インド仏教の正系はどこまでいっても長老派仏教（小乗仏教）であろう。大乘が声を大にして小乗を貶すのは、大乘こそが傍系であるからである。しかし、歴史の中では傍系はいずれ正系となっていくのである。この批判に長安仏教は何の反応も起こさなかったが、神会は安史の乱前後から可成り政治的に活躍した。例えば香水錢を軍資金にした如きである。そして自分は地方権力に結託する形を取った。神会の活躍のためもあったろう、慧能下からは中国禅の主流をなすところの大山脈が形成されていった。それは洪州宗といわれる馬祖——百丈——黄檗——臨済の系統である。

六 洪州宗

馬祖（七〇九—七八八）は俗姓が馬氏であったがために馬祖という。彼もまた田舎者で、四川の山奥の出身であった。彼こそ洪州宗の基礎をすえた人物であった。容貌も異様で、舌を吐けば鼻まで届いたというし、目は虎の如く爛々とし、牛の如く歩いたといった様であった。華嚴宗の澄観などについても、手は膝を過ぐるといいうし、一生横臥しなかつたというように、偉人の相を示していたという。馬祖には超人的イメージがつくられていった。それも神秀とか、大学者でありサンスクリットに通じた玄奘とか、哲学者であった法蔵と比べて全く異質のものであった。彼らから秀才を想像するが、馬祖には、何か人間の実存の根底にせまるような迫力を持ったイメージが浮かんでくるのである。

馬祖禅について宗密は『中華伝心地禅門師資承襲図』で、「洪州宗の意は、心を起すも、念を動ずるも、指を弾ずるも、目を動かすも、所作も、作為も、皆是れ仏性の全体の用にして、更に別の用なし。全体の貪嗔癡も、善を造り

悪を造るも、樂を受け苦を受けるも、此は皆是れ仏性なりとす」という。私たちの行為がみな仏性全体の用（はたらしき）であるとした。こうなると何をしてもいいのであると把えられるので、これを宗密が徹底的に批判する。何をしても仏の用とするならば、けじめがつかないのではないか。そこでは人倫はどうなるのであるかと批判した。この批判はある程度は当を得ているが、ある程度は当たっていない。馬祖は何をしてもいいのであるとは決して言っていない。本当に達人の境界にあれば、当然こうなると言っているのである。宗密は人倫のけじめもなく、また基盤（根底）となるものがないとして、そこで神会の「寂」の思想を引いて、空寂の中に不変の智がなければならぬとした。宗密の洪州宗批判を継承し、更に批判を仏教全体に及ぼしていったのが朱子であった。朱子において人倫——人間の身分的差別——は天理による宇宙的理法によって定められているのであるというのであった。

馬祖下に百丈（七二〇—八一四）が出る。百丈は労働と悟り（修行）を一体化した。東洋思想の中で労働に価値を見出したのは百丈からであるといつてよい。禅では労働を任務（さむ）という。草を取ることも修行である。畑の耕作も修行である。実際のところ、何百人という雲衲の賄いは自給自足によらねばならなかつたろうが、百丈においては労働を修行とみなしたのであった。インド仏教では僧は労働してはいけない、生活の糧は乞食（こつじき）によらねばならないとした。百丈の労働と修行との一体化は大きな展開である。ヨーロッパに対比すれば、ウェーバーの分析にみられるキリスト教倫理と資本主義精神の結合に当るかと思われる。現今禅林においては任務を重んずる。それは報酬を伴なわぬ任務である。労働が仏行であるとするからである。余談になるが、花園大学を出られた酒井老師が長野県飯山の正受庵におられる。夏になると大学生等が沢山参禅に行く。ところが何ら坐禅を教えない。徹底的に掃除させるだけである。老師に坐禅をやらせてほしいと催促するが、草一本満足に取れないものが何をいうかというのである。禅林の草取りはへうできちつと根を切り、草を取り、取った土をもとに還さねばならない。そのあと箒ではくが、土をはいたら師に叱責される。そのように掃除一つを取り上げてみても綿密である。酒井老師は現代は内容があれば形式はどうでもよいという風潮であるが、形式が整っていないければ内容は絶対に駄目であるといわれる。だか

ら形式をやかましくいって掃除に徹底させるのである。一週間もするとだらしのない大学生も、掃除一つに徹することによって見違えるようになるという。形式を整えば内容が備わってくるというのが正受庵の伝統である。飯山藩主の側室の子であった正受老人の殺人的修行が、正受庵の伝統を支えているといえよう。恐らく禅には一面においてそういう厳しさが要求されたのではないかと思われる。

黄檗（一八五〇？）も僻地の出身である。福州の黄檗山に出世した。彼の下からたいへんな人物が輩出した。それは臨済義玄である。

七 臨済の思想

臨済（？一八六六）の禅は臨済録に余すところなく述べられている。かつて西田幾多郎博士は仏教の本の中から二書を選ぶならば『臨済録』と『歎異抄』であるといわれたという。『臨済録』は決して臨済宗の独占すべきものではない。世界的思想家である道元の『正法眼蔵』が曹洞宗門にのみ依用されるべきものでなく世界に開放されるべきだと田辺元博士が『正法眼蔵哲学私観』を書かれた時に述べられているのと同様である。人間の自由というか、実存の根拠というか、そういうものをとことんまで追究するとこの書の思想になるといふ一つの証左であるとみうる。

臨済禅の大きな特徴はそこに人間が躍動していることである。鈴木大拙先生が臨済の人思想ということを申されたが、躍動した人間がここに出てくるのである。『金瓶梅』などが大好きな中国文学者の友人が、仏教は全くつまらないという、悟りもできぬのに悟りの世界を説いている、解脱もできぬのに解脱を説き、その上、煩惱即菩提という、これは二重に固めたうそだと批難されるが、『臨済録』をみるとよくはわからないが、躍動する何かを感じる、臨済録だけは生きていますね、とわたくしに述懐されたことがある。

『臨済録』には「汝、即今目前聴法底」という語が屢出てくる。私の目前で法を聴いている汝、そこで聴いている

おまえ、そのおまえを問題としているんだという。一般の人をいうのではなくて、あなたそれ自体を問題にしているのである。そのおまえこそ無位の真人である。道教では菩薩のことを真人というが、ここでは無位の真人という意である。位がないというのもおもしろい。お前には何の位もない。生まれたばかりのお前には何もないだろう、と。ところが年をとるとだんだん肩書がついてくる。本当は必要でない位がついてくる。年令によって便宜上つけているのであって、例えば学門研究者には、本来からいえば教授も助手もない。同格であるはずである。一人の人間が自分の親に対しては子であり、子に対しては親である。その時々によって位が決まるにすぎない。そういうのを全部たき破って、素裸になって人間をみてみようではないか、といったのである。華嚴教学等でも、『起信論』や『楞伽經』等の経論でも自性清浄心を説く。『臨濟録』ではそういうことは何もいわず、何ものにもとられぬ自由なる主体というものをみてみようではないかと喝破している。

このころは中国思想史の上の分岐点であった。安史の乱を境に唐朝の権力が崩壊し、藩鎮が軍事力を背景に権力をもってくる。臨濟のいた河北では軍閥が中央をなせば無視して割拠していた。思想史の上では前に韓愈の排仏論があり、人間が挙揚されていた。人間をどのように解釈するか、儒教の立場でいうと人間は上下の別がきちんときまつておるといふ。韓愈の『原道』の仏道二教批判に対し、宗密は『原人論』を著わした。宗密は道教的人間、儒教的人間、仏教的人間と人間像を三区分して考察し、荷沢禪にもとづく本来清浄心を認得する人間こそ、人間の最も奥深くを体得した人であるとし、人間の本来の平等性を主張した。ところが臨濟は清浄心なぞといわずに、汝自身の眞実な人間を出せといったのである。自由なる主体は何かということを引き追及したのであった。

『臨濟録』に「自由」なる語が頻出するが、ジョン・スチュアート・ミルの政治的自由、或はシェリングのキリスト教の辨神論における自由とは違って、臨濟の自由は外界にふりまわされているところに自由はなく、絶対主体の確立というか、何物にもとられぬ自己を確立するということが眞の自由であった。それが徹底してくると「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、羅漢に逢うては羅漢を殺し、父母に逢うては父母を殺し、親眷に逢うては

親眷を殺して、始めて解脱を得る」というにいたった。これは仏祖等をないがしろにするというのでは決してなく、自由なる主体は仏にとられないのであり、親にもとられないのである、ということである。

更に彼はいう、信不及なるものはだめだと。「学人信不及にして、便ち外に向つて馳求する。たとい求め得る者も皆これ文字の勝相にして、ついに他の活祖意を得ず」というごとくである。「臨濟録」の信とは「いま学道の人、しばらく自信を要す。外に向つて馳求す。たとい求め得る者も、皆これ文字の勝相にして、ついに他の活祖意を得ず」というごとくである。「臨濟録」の信とは「いま学道の人、しばらく自信を要す。外に向つてもとめること勿れ」という自信である。

ところで道元（一一二〇—一一五三）の信について一言、言及するならば「学道用心集」に「仏道を修行する者は、先ず須らく仏道を信ずべし。仏道を信ずる者は、須らく自己道中に在つて、迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減なく、誤謬なしということを信ずべし。かくの如きの信を生じ、かくの如きの道を明らめ、依つて之を行す、乃ち学道の本基なり。」という名文がある。まず仏道を修行するものは仏道を信じなければならぬ。仏道を信ずるものは、道中に自己がおかれているのであつて、迷つていても迷つていないのであり、顛倒していても顛倒してないのであるということに信ぜよという。自己は本来仏道のまっただなかに生かされている。自分が誤つても、この道からはずれていないということに信ずるのであると述べている。孫悟空が観世音菩薩より大石をはずしてもらい、雲にのつて何万里もかなたに飛び去る。何万里も飛んだのかかわらず、菩薩の手のひらをちよつと飛んだに過ぎないことを思い知らされたのと同じようである。道のまっただ中であつて、まちがつてもそれからはずれていない。だから道元の坐禅は修行のための坐禅ではない。道元の坐禅からは悟りは必要とされない。道の中にあずけてしまつてゐるからである。

一方『臨濟録』の中でも坐禅にとらわれてはならないという。「臨濟録」中に坐禅という語は何もない。道元の場合、坐禅も清規も戒律もみな不染汚の修証の上に行ぜられるというのである。信の上に乗つた坐禅である。とこ

ろが臨済は坐禅にもとられないような自己の主体を追究した。どちらもねらいは同じであろう。もし宗密をして言わしむるならば、南宗（荷沢禅）の禅は頓悟漸修であるかもしれない。道元はそれを本証妙修といった。中国禅では頓悟漸修でよからうが、本証妙修という語は、数段の格調の高さを示している。

八 道元禅と臨済録との比較

道元と臨済とを比較した場合、同じところと全然異なるところとがある。まず同じところをみてみると、共に徹底的に無常観に立脚していることである。『臨済録』でも無常観を繰り返し述べている。「因循として樂を逐うことなかれ。光陰惜むべし、念念無常なり」と。臨済は若いころ、シュトウルム ウント ドランクの時代を通った。「大徳、因循として日を過ごすことなかれ。山僧そのかみ、未だ見処あらざりし時、黒漫漫地なりき。光陰むなく過ごすべからず。腹減し、心忙わしく、奔波して道を訪いぬ。後にかえって力を得て、始めて今日に到って、道流と共にかくの如く話度す。諸の道流に勧む、衣食のためにすること勿れ。みよ、世界は過ぎ易く、善知識には遇い難し」と。若い頃、はつきりした見解もなかった頃は、心がぐらく覆われていた。シュトウルム ウント ドランクであった。黒漫漫地であった。西田幾多郎博士の『寸心日記』を読んでみると、動揺する精神の奔騰がみられる。例えば、朝打坐、昼打坐、夜打坐と、またある時は、朝某氏を訪う、夜某氏を訪うと、しかも納得できない。「心満たされず」というふう述べている。また翌日になるとカントの『純粹理性批判』を読むとか、さまざまの読書が続く。また坐禅が続く。その振幅の激しさは我々に想像のつかないものを持っておられたに違いない。あたかもそれと同じように、臨済はまったく闇の中をひたむきに走っていた。腹がへり、心がいそがしく、あせりのみで奔馬の奔走する如くであった。そのような苦しみの体験を記している。

道元の著述をみても全く同じであって、実に激しい無常観に裏打されているのである。『随聞記』に『無常迅速な

禅思想の形成と展開（鎌田）

り、生死事大なり。「念々止まらず、日々遷流して無常迅速なること、眼前の道理なり」と。道元の場合、無常観は徹底されている。「たとえ発病して死すべくとも、猶ただこれを修すべし。病無うして修せず。この身をいたわりもちいて何の用ぞ」と。発病してもかまわぬ、病気もしないで修業をしないものは生きていてもしようがないではないか、病気になっても修行して死せば本懐であるという激しさが加わっている。徹底した立場からそういうのであろう。このように無常観ということとはどちらも同じであった。

ところが大きな違いのあるところがある。道元は「道得」の宗教を主張する。言い得ることである。本当のさとりは言い得ないといけないのだ、言葉で表現できぬものは本当のものでない。『正法眼蔵』九十五卷は、那一物をさして、これでもかこれでもかと表現をかえていつている。那一点はきままっている。それを指し示すために、言い得るものとして九十五卷の名著をあらわした。これに対して『臨濟録』は行動の宗教である。活潑潑地と動く行動の中に真理をみようとする。更に生活規定についても可成りの相違がみられる。『臨濟録』には自由の追究がある。形式にとらわれない。ところが『正法眼蔵』の方にはきちんとした生活規定がある。これは朱子学あたりの影響によるかもしれない。時代的にも一方は九世紀、一方は十三世紀であり、環境的にも、一方は中国人、一方は日本人である。道元の宗教は中国禅をそのまま受けたものではない。日本思想史の中で育ったものであるから、これは日本禅といえる。かなりの相違のあることはあるが、もし同一点を求むれば、共に「徹」の宗教である。徹底ということにおいて共通している。臨濟は臨濟なりに徹し、道元は道元なりに徹している。

或は親鸞（一一七三—一二六二）もまた徹に生きた人であった。『嘆異抄』の中に「念仏は、まことに浄土にむまゐる、たねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して、地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ」という。これが安心である。心をどこに安んずるかという点において、親鸞も道元も臨濟も共に徹底している。念仏して極楽に生れようとするのは、宗教でなくして利己主義である。親鸞は念仏して地獄に落ちても結構ですといっている。自分は法然さま

にいわれて念仏しているのである。心を法然にあずけてしまっている。阿弥陀仏にあずけてしまっている。臨済は無位の真人とよぶ。そうなる人間は強い。これだけに踏み切るところに宗教の決断がある。徹という一点において、人間の実存のあり方のぎりぎりまでを追究している。

九 臨済禅の変貌としての全真教

臨済の活躍した河北においては、時代が下り宋代になると中国の宗教改革といわれる全真教が生れてくる。臨済のきびしい自己追究の宗教も、宋代に入ると五山の発生と共に権力と結びつき、禅のみずみずしい生命は失なわれてしまった。それに代って、臨済のすさまじい生命力の影響を受けて、禅を換骨脱胎して生まれたのが道教の全真教であった。当時の道教の主流である正一教では金丹道が主であった。不老長生のために薬を飲んだり、いかがわしい道教の修行をするわけである。そういうものを全部排除して、自分の心を追究し、不老長生を求めたのではなくて、人間の生活の中に本当の姿を見出そうと、この生身の体に安心を得させんがためにできたのが全真教であった。開祖である王重陽（一一一二—一一六九）の書の『立教十五論』をみると、まさに臨済の禅を彷彿たらしめるものがある。中国の禅は大きな起伏をもって臨済に高いたかまりを示したが、それは新しい形として王重陽に継承されたともいえよう。全真教こそ中国禅の道教的展開ともいべきものであろう。

十 おわりに

中国の禅思想の形成と展開は道家の思想をはじめとし、道教或は朱子学などとの関係において、大きな視野から追究されなければならないと考える。近時敦煌の禅籍の発見等で、禅宗史は微に入り細にわたり、文献学即禅宗史学の

禅思想の形成と展開（鎌田）

禅思想の形成と展開（鎌田）

様相を呈しているが、インドの般若の智慧と、中国人の現実において解脱を得ようとする願いとが、みごとに糾合した禅というものをもう一度再認識し、思想史の大きな波としてとらえる必要があるのではないかが、私の今後の課題である。今日のような社会において、現代をどう生きるかということは、非常に大きな問題であるが、その中で禅が人間の実存の一つの姿勢を示したものとして、今後の思想史の中においても、ユニークな一面を切り開くのではないかと考えている。