

禪と實有的有及無

上 田 大 助

嚮きに論文「有無の關係に就いて」(哲學研究第(二六九號)①)に於て、

筆者は筆者の所謂直接經驗說の立場から、有無の關係を考察し、實有的有及無の思想に到達したのであるが、今此處にはその史的基礎付けとして、これを禪の有無思想と比較して、その間の關係を見度いと思ふ。と言ふのは知らるゝ如く、禪は有無を主問題とする佛教の中に於ても、方法的に最も直接經驗的であり、また教旨(或は宗旨)上も無を中軸(中心要旨)とするものであつて、従つて前論文とは最も近接の關係に立つ(と考へられる)からである。而して言ふ迄も無く、禪には方法(修)としての禪(即ち三學六度の一としての禪定)と證即ち教旨としての禪(禪とは佛心なり)など言ふ場合の禪)との二義がある

のであるが、此處に問題とせらるべきものは主として後者即ち禪の教旨内容であつて、前者即ち方法としての禪は唯これに關係する限り、附隨的に考察すれば充分であらうと考へられる。即ち本論文は前論文の續篇(或は補説)として禪の要旨たる無思想を檢討し、前論文の所謂實有的有及無がこれに含まるゝか否かを檢し、併せて此點に關して禪と「教」との同異を檢討考察せんと欲するのである。

① 哲學研究第二二七號及哲學雜誌第五六九號

② 六祖傳法の偈(本來無一物)又「我此法門以無爲本」、永嘉大師證道歌、黃檗傳心法要、趙州の無、常濟大師十種勸問奏對(第十問)、白隱禪師達羅天釜(四)等々。

却說禪の無思想に就いて何よりも先づ最初に注意せら

る、事は、禪は「教」の「有固定化」(此語の意味に就いては前論文参照)とは異り、一切諸法(一切の現象)が常に無(皆無)に歸すること、また無(皆無)から萬法(有)が出現することを認むることである。即ち禪は(直接には)一切諸法即ち有の全體が不斷に無より有に、有より無に、流出流入しつゝあることを認むると言ふことである。而してこの事は祖録(と言つても六祖以後)の到る處に極めて明瞭に見出すことが出来るのである。今試みにこれを言表する二三の章句を擧示すれば、六祖壇經には「皆是れ本心萬種の法を生ず、故に經に云はく、心生すれば種々の法生じ心滅すれば種々の法滅すと」とあり、黃檗傳心法要には「謂はゆる心地の法門とは萬法皆此心に依つて建立す、境に遇へば即ち有、境なければ即ち無なり」、「心忘すれば即ち境空なり、境空なれば即ち心滅す」、「祖師云く眞性心地藏、頭無く亦尾無し、縁に應じて物を化す、方便して呼んで智となす、若し縁に應ぜざる時は其有無を言ふべからず、正に應するの時も亦蹤跡無し、既に此の如くなることを知つて如今但無中に向つて棲泊する即ち是請佛の路を行

ふなり云々」等、臨濟錄には「我諸法の空相なるを見るに、變すれば即ち有、變ぜざれば即ち無、三界唯心萬法唯識、所以に夢幻空華何ぞ把握を勞せん」、「心生すれば種々の法生ず、心滅すれば種々の法滅す、一心生ぜざれば萬法に咎なし、世と出世と無佛無法亦現前せず亦會て失せず云々」^①、道元禪師「ひとたび空華やみなば、さらにあるべからずとおもふは、小乘の見解なり、空華みえざらんときは、なににてあるべきぞ。たゞ空華は所捨となるべしとのみしりて、空華のちの大事をしらず、空華の種熟脱をしらず云々」(正法眼藏空華)等々。「水月の道場に坐して、空華の萬行を修す」などの語も亦恐らくこの意味に解すべきものであらうと思ふ。但し茲に禪の無語は常に如上の意味を有すとは限らないのであつて、後にも述ぶる如く空の意味に用ひらるゝ場合も甚だ多い。また一種比喩的に用ひらるゝ場合も少くないであらう。然し上記引照の如きは眞に文字通りの無或は無化を意味するものであると考へられるのである。而してかくの如き無思想は言ふ迄も無く、「直指人心、見性成佛」と

言ふ直接經驗的方法からの必然的な結果であつて、既に「萬法は唯心」であり、而かもその心が「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」であり、また「應無所住而生其心」と言はるゝ如く、生滅變化常無きものである以上、萬法が心と共に或は無(皆無)に歸し或は無(皆無)より出現し來るとせらるゝことは必當然でなければならぬと考へられる。(通常六祖は「應無所住而生其心」の語によつて大悟せられたと言はるゝのであるが、若しこれによつて禪の要旨(上記の)を悟られたものとすれば、その「心」を唯心論的に解されたに由るものでなければならぬと考へられる。古來禪の大成者は六祖であるとせられるのであるが、それは恐らく禪の無思想を始めて完全に樹立せられたに由るものであらうと考へられる。達磨の四行觀、三祖の信心銘、乃至傅翁の心王銘等に於ては無思想は明かに認むることは出來ない。此意味に於て吾人は教旨内容の關する限り六祖を以て寧ろ禪の創始者となすが或は適當ではないかと考ふるものである。)「教」(天台華嚴)が常に萬法唯心の有的狀態のみに注意し、これ

を(その「有」を)客觀的に「一心」「宇宙一心」として形而上化し、「固定化」(前論文)するに反して、禪は直接主觀的な經驗に基き、その心の(萬法と共に)無に歸しまた無より生じ來る事實を如實ありのまゝに觀察把握するのである。即ち禪は自己直接の心(「經驗」「現實在」の生滅に注意する)と共に、これを以て直に「宇宙」の生滅(流出流入)となすのである。(この意味に於て禪は緣起論の最も徹底せるものであると言ふべきであらう。禪に於ては知らるゝ如く、坐中の無的體驗が重視せられるのであるが、これは恐らくこれを右の如く本體論的—宇宙論的意義に解するに由るからであると思ふ。元より原始佛教等に於ても無的體驗が注意せられ、また或程度に尊重せられてゐなくはないのであるけれども、未だ後世の如き發達せる唯心論の出現を見ない以前であるから、その無的體驗も多くは唯特殊な心狀態或は經驗として多く人性論的意味にのみ解され、禪に於けるが如き深い本體論的宇宙論的意味は未だ充分認識せられなかつたものであらうと考へられるのである。支那に於ては老莊の無説があり又佛教に

も本無説の如きものを出してゐるのであるが、印度に於ては前論文所述の如く奥義書以後は有が「固定化」され、「天地の初めに無があり、無から萬物を生じた」とする開闢説は跡を斷つてゐるのである。)かく教は有を(宇宙一心として)「固定化」し、實在を言はゞ平面的に見るに反して、禪はこれに無の次元を加へて立體的に見る。

(従つて教の實在觀は淺く禪のそれは深い。)元より教に於ても無があり、有無の變化が認められる。然しその無は常に心によつて知られてゐる無であり、心の内にある無である。有無の變化も亦常に心の内に行はるゝのである。(心を絶し、有を絶した無ではないのである。)のみならず教は常に有を問題とし又その變化を問題とする。然し未だ無を(それとして)餘り否殆ど問題としない。(知らるゝ如く天台の主題は三諦圓融一念三千であり、華嚴の要旨は十玄緣起六相圓融である。)然るに禪は無を問題とする。心の(一全體としての)無化有化を問題とする(「一念未起以前」、「生佛未分以前」が問題とせられる)。故に其處には心を超ゆるより高き次元(境地)が認めらるゝの

である。教に於ては「萬法一心に歸す」と言はゞそれで盡きるのであるが、禪は更に一步を進めて「一心何處にか歸す」^⑥と問ひ、無を以てこれに答ふことが出来るのである。(天童正覺が「手を以て一圓相を畫し、之を呈してまた後へに拋向す」とあるは或はかゝる事を意味するものではあるまいか。)故に同じく佛性と稱しても、教のは有的一心であり、禪のは心(有的心)を超ゆるより深き實在である。(同じく「萬法歸一」と稱するも、その「一」は教では一心であり、禪では一心を超ゆる無的或者である。禪に於ても時にこれが心の語を以て呼ばれることがあるけれども、教的一心とは充分明かに區別し得られるのである。)^⑦

以上述ぶるが如く禪には有を絶する無の思想があつて、これによつて教と禪とは明かに相異しなければならぬのであるが、それにも不拘古來常に「教禪一致」が叫ばれ來つて居るのは如何なる理由によるものであらうか。これに對して吾人は次の如き解釋を下し度く思ふのであ

る。即ち禪家には二類の人があつて、その第一類は毫も右の如き禪の無的特色を認識する事なく、禪の教旨を以て全く教と同一とし、教との相異を唯その實踐的方面(方法としての坐禪の修養工夫或は禪機の活用等)或は表現の方法等に於てのみ認めんとするものである。古代には圭峰(原人)の加きがこれであり、現代の人としては木村泰賢(大乘佛教)、忽滑谷快天(禪學新論、道元)、岡田宣法(禪學思想論)、忽滑谷快天(禪師の本尊論)、岡田宣法(禪學思想論)等の諸師がこれである(以上最も明瞭なるもの、概論を擧ぐ)、今試みに忽滑谷快天氏「道元禪師の本尊論」(後期)を見るに、「吾々の信仰の對象となる本尊とは何かと云へば私は一口に宇宙的なる心靈と言つてゐます。是れは……萬有を綜合統一したる全一的な生體としての佛であります」(二頁)、「さて宇宙一切のものが圓融無碍のものであるならば天地は一元であつて、此の宇宙的一元が物質、精神、生物、無生物と云ふやうに分化して見えるに過ぎぬ云々」(八頁)、「此説に依れば無明も亦真如で、眞妄不二と云ふ高次を考へて、緣起觀發達の最終に位するものである。私は之を佛力緣起と云ふてゐる。この佛力は

眞にして如なるものであつて不思議に諸法を緣起するものであります。この一元絶對の眞如を宇宙的靈と云ふのであります」(十二頁)、「華嚴の毘盧遮那如來と云ふも言の大日如來と言ふも又法華經に久永實成の佛と云ふも皆この佛を云ふのであります」(二十一頁)等として禪を教と致一せしめて居り、又「禪學新論」(初期)には「若宇宙が太古洞然たる真空の中に新に創造せられたりと假定せば开は無より有を生じたりとの臆斷にして吾人が經驗の許さざる所である。又未來に至りて宇宙現象の虚無に歸すべき終點ありと假定せば开は有を滅して無ならしむ可しとの豫想にして吾人が知識の許さざる所である。……次に宇宙現象は空間に涉りて一切處に遍滿しつゝある」とあつて有の「固定化」が極めて明かである(第二章)。岡田氏「概論」も亦同様であつて、「六大緣起論に來りては、從來の思想的宇宙論が宗教的考察に轉じ、而して人格的本體觀を試むるに至りしことは、大なる變化と云はねばならぬ。これ禪の本體觀と殆ど其の傾向を一にするものである」(一六二頁)、「従つて原始佛教の大精神を祖述せん

と努力する禪學は……法界緣起又は六大緣起の如く、性起論的に本體と現象との關係を説き、而も法界緣起論の如く、其關係を單に理智的に見ずして、六大緣起論の如く人格的宗教的に考ふる點は、緣起論教系中の頂きを究むるものと云はねばならぬ云々（一六三頁）とする。これに反して第二類の人は本來的な禪家であつて、禪の無碍特色を充分認識するものではあるが、これを嚴密に「教」と比較對照することをせずして、唯大まかに或は大局（佛敎としての本質要點）の上から大觀して、これを「一致」となすものである。知らるゝ如く禪家は通常「經」と「教」との區別をなさず、經を以て直に「教」なるかに考へ、又他方「經の文字は月（禪の宗旨）を指す指」なりとして經を禪に致一せしめて居る、而してこれ等を總て同一佛陀に出づとなすのである。然るに「經（大乘諸經）は實は遙か後世に極めて多くの人によつて次ぎ／＼に書き加へられた一種の「文學」であり（學術的な「論」ではない）、「教」はその或る一經に基いて論理的に整備せられた「論」である。故に「經（一切經）」には殆ど佛敎のあらゆる思想が見

出され得るのであるが（假令無秩序であり、自己矛盾等がありとしても）、「教」は必しも左様ではない（その特色とする教旨内容は通常甚だ限られたものである）。かくの如く「經」と「教」とは共に同一佛陀から出でたるものでも無く、亦内容上も互に異り得るのである。今無の思想に就いてこれを見るに、「經（一切經）」の中には「佛眞法身猶若虛空、應物現形如水中月」（金光明經）等の如き文字があつて、無思想を言表せるものとして引照せられるのであるが（道元正法眼藏都機）、天台華嚴等の「教」の教義に於ては無思想は存在しないのである（前述）。また經と禪との間に就いても、一切經が皆等しく同じ月（禪の宗旨）を指してゐるとは限らず、また或る一經が純粹完全に禪の要旨を説述してゐるものでもない（若しかくの如くであれば別に「六祖の大成」を待つ必要も無い譯である）。唯多くの經の中に禪の教旨を示す（言表或は示唆）章句が見出さると言ふ迄である（經の文字は月を指す指」と言ふのはかゝる意味であらうと考へられる）。（禪は「一切經」を所依とすると共に亦一切經を所依としない。）然らば

禪は(「教」と同じく)體系的に「經」から純化し、發展したものであると言はなければならぬであらう。かくの如く「經」と「教」とは直に同一で無く、又經と禪とも同一ではないのであるから、「教」と禪とは其處に充分相異し得るのである。

最後に教と禪とは無思想の點に於ては上述の如き相異があるのであるけれども、佛教本來の中心的教旨(空、佛性、生死、解脱等々)に於ては何等の相異を見ないと言ふことが、亦恐らく教禪一致を唱へしめる有力なる理由をなすのではないかと考へられる。(例へば夢窓國師は「夢中間答集」に「問、教の中に或は心地と談じ、或は佛性と申すは本分の田地といへるにことなれりや。答、教門も了義の大乗に談ずるところは別ならず、しかれども教門は一念の無明起れる上にかりに衆生、佛のわかれたる處についてしばらく心地を談じ佛性を論ず。この故に禪門に生佛いまだわかれざる所を本分の田地と申には同じからず、若人此本分の田地に相應せば教門に談ずる處の佛性、心地、如來藏、眞如法性等乃至凡夫所見の山河

大地、草木瓦石にいたるまで皆ことごとく本分の田地なるべし、必ずしも本分の田地といへる名目を貴ぶべきにはあらず。」「問、教の中にも佛の相もなく、衆生の相もなしと談ぜり、禪宗に生佛いまだわかれざる處といふに同じからずや。答、教の中に凡聖の相なしと申すは凡聖わかれたる處について其體性の無相なることを談ぜり、禪宗に生佛已前と申すは此義にあらず、其語の似たるを以て禪教同とは申すべからず」^⑧等として教禪の相異を認め乍ら、また同時に教禪一致を唱ふるのである。^⑨類似の事は他にも見出さるゝのであつて、例へば道元禪師は「此時有可知事、所謂法轉我、我轉法也、我能轉法之時、我強法弱也、法還轉我之時、法強我弱也、佛法從來有此兩節、非正嫡者未嘗知云々」^⑩、「いはゆる學坐佛の端的いかなりとしらざるに學坐佛としりぬ。正嫡の兒孫にあらずよりはいかでか學坐禪の學坐教なると道取せん。……しるべし佛佛祖祖の要機とせるは、これ坐佛なりといふこと^⑪。」等として教禪の差を認め乍ら、他方常に教禪の一致を主唱する。前論文の如く個人直接の「經驗」から出發

して、批判によつて次第に一步一步信仰の世界を建設(構成)して行く場合に於ては、無は(自己直接の經驗に即するものとして)極めて重要視せらるゝのであるけれども、佛敎の如く始めより客觀的に法身法性の大形而上學的實在を前提し、且各人の本性を以て直にこの大法身なりとなすものに於ては、小さき個人の生滅の如きは、それが敎的であらうが禪的であらうが殆ど問ふ所ではないのであらう。

- ① 以上禪宗聖典(來馬塚道師編)二二三、二三四、二三六、二六一、二九五、三〇七頁。(便讀の爲め和譯を用ふ)
- ② (選匠方法の點は兎も角)初祖達磨の敎旨が別に他大乘と異なることの無いことは鈴木大拙(達磨の禪法と思想其他)、境野實(支那佛敎史綱)氏等によつても唱へられてゐる。また松本文三郎氏「達磨」も同様のことを示す。(また五祖門下には神秀の如き高足を出して左程著しい特色を見ない。)
- ③ 道元禪師普勸坐禪儀、正法眼藏坐禪儀、常濟大師坐禪用心記、白隱禪師遠羅天釜等々。
- ④ 四無色定、減盡定等。
- ⑤ 根本佛敎原始佛敎等に於て未だ後世の如き唯心論の無かつた事は木村泰賢氏(原始佛敎思想論、大乘佛敎思想論)

- ⑥ 等多くの人によつて指摘せられてゐる。此語は通常禪機の適用(即ち「敎」の理を細かく實際に應用する)の意に用ひられてゐる様であるが、吾人は此處にこれをかゝる意味に用ふることが出来ると思ふ。例へば六祖壇經「古より佛々惟だ本體を傳へ、師々密に本心を付す」、「心是れ地、性是れ王、王心地の上に居す、性在れば王在り性去れば王無し、性在れば身心存し、性去れば身心壞す云々」、黃髮傳心法要、道元正法眼藏(古佛心、三界唯心)、盤山傳光錄(第十四期「あらはるゝ時も一點をも添へず、かくるゝ時も一毫をもうしなはず、衆法を合成して此の身とす、萬法を泯絶して更に一心と説く云々」)及坐禪用心記、白隱遠羅天釜(さる程に妙法の一心は展る則んば十方法界を含容し、收る則んば無念無心の自性に歸す云々)等々。
- ⑦ 禪宗聖典 八九四、九二一頁。
- ⑧ 同 九二二、九二八、九四七、九五二頁等。
- ⑨ 道元禪師「學道用心集」(第七)。
- ⑩ 正法眼藏坐禪儀。
- ⑪ 同 佛敎、佛道、佛經等。
- ⑫ 同

三二

次にかく禪は一切萬法が無に歸し又無より出現すとなすのであるが、然らばその無は素朴的なる無以上更に(概

念的に)如何なるものであらうか。そは先づ「虚無」ではあり得ない。何となれば大乘に於ては虚無は「斷」として、有の「常」と共に常に否定せられて居るからである。

またそれは所謂無爲法否法則として單なる動力因をなすのみでもない。そは更に質料的或者を含むものとして思惟理解されなければならぬ。何故とならば今一切萬法が無(皆無)に歸したる場合に、其處には再び萬法として現はれ出づる或るものが考へられるのであるから、其處には單なる法則以外更に質料的な或者が考へらるゝが至常となるからである。然らばそれは當然前論文の所謂質有的無(略して質無)でなければならぬと考へられる。今これを文献に見るに、例へば道元正法眼藏山水經、瑩山傳光錄第十四則(前節註⑦)の如きは最も明かにこれを示すものではないかと考へられる。(また瑩山の見解「黑漆豎崙夜裏走」とか、大應國師法語抑も諸の物を納めたる其心は何に在るぞ、尋ぬるに總て行き方なき者なり」^①等も亦此事を言ひ表はすものであらうと思ふ。)唐宋にては盤山寶積の「心月孤圓、光吞萬象、光非照境、境亦非存、光鏡

俱亡、復是何物」(傳燈卷七四州、投子山慈濟大師「因僧

問、月未圓時如何、師云吞却三箇圓筒、僧曰圓後如何、

師云吐却七箇八箇」(禪頌卷、)、「雪峰示衆云、世界闊一丈、

古鏡闊一丈、世界闊一尺、古鏡闊一尺、時玄沙指火爐云、

且道火爐闊多少、雪峰云似古鏡闊、玄沙云老和尚脚跟未

點地在」(禪錄第、)石門慧徹禪師「空華從地發、盍國買無

門」(會元十、)太陽山楮和尚「青山常運步、石女夜生兒」等

は皆これでないかと思ふ。(洞山悟本禪師語錄に「師曰く

和尚先に住するか、此山先に住するか、山(龍山)曰く知

らず、師曰く甚塵としてか知らざる、山曰く我人天より

來らず、師曰く和尚何の道理を得て便ち此の山に住す、

山曰く、我兩個の泥牛闖つて海に入るを見る、直に今に至

つて消息を絶す」とあるも、恐らく萬法の一如一體より

更に實無に説き及ぶものであらうと思ふ。)(實無は普通

の意味或は素朴の意味に於ては有でないから、無と言は

るゝのであるが、またそれは虚無ではないから他の意味

で有とも言はれ得る。故に實無は有でもなく、亦無でも

無く、また同時に有でもあり無でもある。)

(茲に元より「教」に於ても有無の變化があり、またこれに就いて「不常不斷」、「不生不滅」の思辨或は理念があるのであるから、或は右の如き實無の考へが全く無いとは言ひ得ないでもあらうけれども、單なる思辨或は理念のみではそれが果して如何なる形に於て然るやが明瞭で無く、認識論上未だ充分確實なるものと言ふことは出来ないであらうと考へられる。現に中論因緣品の釋には「復次に萬物生無し。何となれば世間現見の故に。世間眼見に劫初穀生せず、何となれば劫初の穀を離れて今の穀得べからず、若し劫初の穀を離れて今の穀あらば、則ち生有る可し。而かも實には爾らず。是の故に不生なり。問うて曰はく、若し不生ならば則ち滅なる可し。答へて曰はく、不滅なり。何となれば世間現見の故に。世間眼見に劫初穀滅せず。若し滅せば今の穀有るべからず。而かも實には穀有り。是の故に不滅なり。問うて曰はく、若し不滅ならば常なる可し。答へて曰はく不常なり。……穀芽の時は種は則ち變壞するが如し。……不斷なり。穀從り芽有るが如し。……若し斷ならば相續すべからず」^④等と

あつて有的に辨證せられて居り、又眞言に於ては要素の六人が固定せられてゐるのである。實際有を「固定化」する立場に於ては、前論文所述の如く、要素の「不常」は普遍的には證明し得られざることであるが、また他方有無の變化は上記諸例に於て見る如く、要素の「常」を以て説明するが或はより適當或は容易となるのではあるまいか。然らば其處には實無は甚だ認め難いものとなる。西洋の有的哲學に於ても古代以來様々なる不生不滅が思辨せられたことは廣く知られてゐることである。而して有無の變化を説明せんとする「不生不滅」は物理學に於ては終にエネルギーに至るのであるが、哲學に於ては奧義書の發展說、希臘ミレトス學派等の如く、一要素が他の要素に變化すとすることは經驗事實に反することであるから、小乗有部、勝論、エムベドクレス乃至マツハ等の如き「積聚說」の機械的説明を見るに至つたのであるが、此處には相依相俟の因緣關係が無視せられる外に、要素の空間的飛去飛來と言ふ奇怪が避け得られない。かくして終に端的な實無の思想に到達するに至るのであると考へ

られるのである。

右の如く禪には實無の思想があるのであるから、今多くの衆生を含む全眞如法界は或る部分に於ては有として現象して居り、また或る他の部分に於ては（死或は睡りによつて）實無として無化してゐる所があるとせられなければならぬと考へられる。然らばそれは前論文の「信仰の世界」と全く同じである。（即ち眞如法界は有でも無く、まじ無でも無く、言はゞ兼である。）彼の夢窓國師の「新羅夜半に日頭明なり」とか、柏樹軒溈海和尚の「東山絶頂人難到、到者拏雲攫霧通、日暮松間半輪月、南村明分北村隴」等と言ふはかくの如き事を言ふものではあるまいか。（従つて大應國師法語に「世界國土未だ顯はれず、佛界衆生界未だ別れざる以前、此心獨り顯はれ、天に前たち地に前たち、古に光り今に輝く」として法身佛性を言表はすは恐らく適當ではないであらう。）

① 禪宗聖典七三〇頁。

② 以上道元正法眼藏都機、古鏡、空華、山水經に引照。

③ 國譯大藏經論部第五卷。

④ 夢中問答集末尾。

⑤ 大應國師法語（禪宗聖典七二七頁）。

四

次に禪はかく無を特色とするのであるが、通常禪宗に言はるゝ無は常に必しも實際の無（もの、無い、こと）を意味するものではなく、時に否甚だ屢々空（有の空なること即ち有り方の空であること）^①が意味さるゝ事は廣く知られてゐることである。（祖（四祖）曰、汝無佛性、師（五祖）答曰、佛性空故、所以言無、^②法身覺了無一物、^③證實相無人法、^④「正中來、無中有路隔塵埃」、般若心經の無等は即ちこれである。「生滅々已、寂滅爲樂」と言ふ場合にも多くは空が意味さるゝのである。）然し此場合に於てもその空は、多くは「無くなるが故に」空（無自性）なのである。即ちその空は無によつて基礎付けられてゐるのである。（唯心論系縁起論系にては「萬法は夢幻の如くなるが故に空」とせらるゝのであるが、此處には無となるが故に空とせられるのである。）「相依相俟」の空を言ふ場合にも、禪に於ては常に（諸法の）心との相依關係が注意せられるのであつて、従つてまた直に心の無住と共に一

切諸法の無化解消が意味されるのである。かくして禪は心によつて、諸法は「無くなるが故に空」であると言ふことと、「相依相俟であるが故に空」であると言ふこととの二義を同時に實證するのである。故に空論に於ても、「教」が「有」を「固定化」して主として「相依相俟」の空を論證するのとは大いに趣きを異にするのである（前論文）。教が空を専ら論證するに對して、禪は端的に空を實證するのである（此意味に於て禪の空は原始佛教の空義に歸するものとも言ふことが出来るのであらう）教に於ても元より變化によつて一部の空は實證することを得るのであるが、「一切諸法の空は實證することを得ないのである（前論文）。（有がかく空なるの故に無と言はる、と共に、それはまた虚無ではないからやはり有と言はれる。然らば有も亦有でも無く亦無でも無く、また同時に有でもあり亦無でもあると言はれ得る。有無の語は常にかくの如く交叉する。）

① 空は時に空無或は空劫などとして無（無きこと）の意味にも用ひられるのであるが、吾人はこれをかく無と區別し

て用ふるのである（前論文第五節參照）。

② 道元正法眼藏佛性に引照。

③ 永嘉大師證道歌。

④ この無が通常空の義に解されて居ることに就いては、大内青巖「禪學三要」、秋野孝道氏「禪要五位說講話」、山口等澗氏「禪の論理的象徴的形態」（哲學雜誌第六〇六一七號）等參照。

五

無に就いてはほゞ以上の如くであるが、次に實有的有の思想に就いては如何と言ふに、言ふ迄も無く禪は大乘佛教の一派として同じく法身佛性を前提し、また衆生をして直に、これと同一不二ならしめる。即ち衆生は各自直に（凡聖を超越する）法身其者であつて、道元禪師の所謂「二珠走盤の自」たる古鏡^①である。故に其處には前論文の如き中間的な實有的有を見出すことが出来ない。（祖錄に自の本性、自性等と言ふは、總て法身法性佛性を意味するのであつて、實有的有を意味するものではない。元より衆生には凡夫菩薩の相異があり、佛にも大佛小佛がありとせられるのではあるけれども、皆その本體は直に

同一の佛性とせられる。永嘉大師證道歌に「諸佛法身入我性、我性還與如來合」等とあるも別に實有的有を意味するものではない。蓋し前論文に於ては直接經驗説の立場から、極めて嚴密に先づ自己の存在を考へ、然る後他人の實在を二次的に思惟信仰して行く所から、自己の「經驗」の直接的基礎として實有的有の考へが必要となり、また重視せられるのであるが、禪の如く（かゝる方法論上の手續きを取ることに無く）最初より他人の存在を獨斷して、直にこれを含む大法性界を考ふるものに於ては、必しも自己に直接の法性||自性||實有的有を必要とせずして、直に（簡單のため）萬我一體なる大法性界（佛性）が（一切の原因として）思惟せられるのであらうと考へられる。然るに茲に注意すべきことは、禪に於ても他大乘と同じく「業」が假定せられて居り、衆生は各自これによつて大法性界を游弋移動向上しつゝ、ありとせられてゐるのであるが、前論文の實有的有は恰かもこの業の位地に来るものである。唯業が（獨斷による）不可知なる原理であるに對して、實有的有は批判的に樹立された法身の實

在である。而して猶此處に言ふ迄も無いことであるが、實有的有をかく個別的に考ふることは（業と同様）何等「圓融」の思想と相容れぬものではない。（實有的有はそれ自身一つの空身であり、またその相互間も互に相即相入して圓融無礙とせられ得るのである。）

① 道元正法眼藏古鏡。

② 同 鬻聲山色、唯佛與佛。

③ 業（及佛性）を批判し、また實有的有を精密に信仰の大世界に位地付けることは「信仰形而上學」の課題である。

六

禪と教とは無の點に於て相異すること以上述ぶるが如くであるが、此事からまた兩者は種々の點に於て相異を見るべきこととなる。即ち（イ）輪廻は教に於ては有の世界（時空の平面）に於て行はれるのであるが、禪に於ては實無の世界に（正しくは前記兼の世界に）有化し無化しつゝ、行はれるのである。（ロ）法身、佛性、涅槃等も禪に於ては無（實無）の深みを加へる。（ハ）「心」の意味が異なる（前述）。（ニ）教に於ては（有を）固定化するから、一切法

が「因縁より生ず」と言ふことが言ひ得られないのであるが（前論文第）五節参照）、禪に於てはこれが言ひ得られる。（ホ）禪に於ては（その直接經驗的立場から）日目の睡眠覺醒或は入定出定等が亦生死と稱し得られるのであらう（禪では常に「大死」、「蘇生」等の語が用ひられ、華藏義雲には「八十一年生死々生の語がある」等。「不立文字、教外別傳」或は「默」等の表現上の特色も恐らく教旨内容たる無の思想に由ることが多いのであらう。）

結 語

今以上の考察によつて得たる結果を概括すれば大凡次の如くなるであらう。即ち（一）禪は無思想を特色とする。（二）この點に於て「教禪一致」ではない。（三）禪には實無の思想がある。（四）従つて禪の實在觀は教より深い。より高次元的である。（佛性法身等の語は同一であるが、禪のはより深い實在である。）（五）禪は空を基礎付けるに多く無を以てする。而して「空」をも無と稱する。（六）禪には實有的有の思想は無い。（各自の本性を以て直に、唯一の佛性とする。）（七）禪は（方法的にも亦教旨上にも）佛教

經驗説（「如實知見」、「世間現見の故に」等）の哲學的に最も發達したものである（然し其處には猶多くの獨斷假定が殘留する）等。（禪の表現上の特色等に就いては此處に考察せず。）

① 義雲遺偈（禪宗聖典一一四九頁）。