

禪の構造と鎌倉武士

坂田 吉雄

武士道は武士階級の發生と共に生れてゐた。武士道とは武士の武士としての生き方である。そして、武士によつて自覺された武士の生き方が現實的な歴史的な武士道であつた。武士の社會的形態が歴史性を具へて居り、更に又この自覺が歴史的な發展過程を辿る以上、武士道に歴史的な發展があつたのは當然のことである。鎌倉時代の武士道は此の意味に於いて正に武士道史に一新時期を劃したものであつた。それは武士が爲政者・支配者としての地位を完全に獲得したことによつて規定されてゐるのであるが、併し又その外に、それは武士道がこの時代に時の新興宗教であつたところの禪宗から積極的な要素を採り入れたことによつて規定されてゐるのであると、多くの人々によつて説かれてゐる。だが併し、本來宗教である筈の、従つて超世間的であるところの禪が、世間的な闘争に身を委ねてゐるところの武士の精神生活に對してどの様な積極的要素を附加へたといふのであらうか。禪は一體宗教であつたのであらうか。この問題を解くためには、吾々は先づ禪の構造を明かにしなければならぬ。

—

現世を苦と観るところに佛教が始まる。佛教を根本的に特色付けるところの基本的な觀念は苦集滅道の四諦である。

苦の世界から解脱せんがためには先づ苦の世界が如何にして現れて來るかがつきとめられなければならない。先づ萬物は人間の業因によつて感生せしめられると説く業感縁起説が生み出され、この業感縁起説は賴耶縁起説を通じて、無常にして差別的な現象の背後に常住且つ無差別的な本體を考へこの本體からの現象の發生の仕方を説明する眞如縁起説を呼び起し、眞如縁起説は更に一轉して、現象即本體と考へて諸法實相を唱へ、事々無碍、六相圓融を説く法界縁起説を生み出すこととなつた。それは人生觀の領域を乗りこえて、存在一般に関する理論であるところの世界觀の領域にまで進んだのである。

佛教が宗教である限り、佛教理論は宗教的實踐から遊離したものであつてはならない。理論は實踐を正しい方向に導くための理論である。理論が實踐から遊離してはならないと共に、實踐は理論によつて基礎付けられてゐなければならぬ。少くとも、實踐は自己の正しさに對する證明を持つてゐなければならない。だが併し、理論が一度追求され始めるや、それは無限に進展して止まない。理論の終結は畢竟して望まらるべくもない。業感縁起説は賴耶縁起説を経て眞如縁起説を呼び起し、眞如縁起説は一轉して法界縁起説を生み出したのであるが、而も尙ほ法界縁起説そのものさへ解決さるべき幾多の問題を内に含んでゐた。かくて佛教教理は益々論理的に緻密に體系付けられて行つた。

だが併し、それと同時に、同じ佛教の内部に、實踐を基礎付けるに論理的な理論を以てするこの立場そのものに對して反對するところの立場が現れたのである。不立文字、教外別傳を説くところの禪宗が即ちそれである。禪宗は佛教を禪家と教家とに區別した。禪家は單に所謂教師論師が宗教的實踐から遊離し勝ちであるといふ點に關して教家に反對しただけのではなく、論理的な理論を以て宗教的實踐を基礎付けようとする教家の立場そのものに反對したの

である。佛教の目的を達成するために、即ち解脱を得るために、彼等は必ずしも教理を必要とはしなかつた。禪宗はその實踐の基礎付けを佛教教理以外のもの、といふよりも寧ろ教理以前のものに持つてゐたのである。それは一の直接的な「事實」を基礎としてゐた。勿論この「事實」に關して理論は展開され得る。だが併し、禪宗の立場はこの理論を俟つて始めて成立するといふ様なものではなかつた。禪宗の理論はこの事實の説明に過ぎない。禪宗があつて禪宗の理論があるのであつて、禪宗の理論があつて禪宗があるのではなかつた。教外別傳とは正に此の意味である。

禪は存在に關して構成された理論であるところの教理を捨てて佛教の出發點へ戻つたのである。佛教の出發點は四諦であつた。境、即ち客觀的存在に繫縛されるところに煩惱が起り、煩惱の故に世界が苦である。客觀的對象への執着を截斷することによつて解脱が得られるのであり、そして又この執着を截斷する能力が實際に人間に與へられてゐるのである、といふのが禪宗に與へられてゐる唯一の前提である。禪宗はこの前提の下に直ちに實踐に移る。

佛教教理は存在の存在性の究明の方向に展開され、遂に獨特な唯心論的世界觀に到達し、心、空、無、有等の中心的諸概念を獲得した。だが併し、禪宗にとつては存在の存在性の究明は必ずしも重要な問題ではなかつた。存在の本體がたとへ如何なるものであらうと、この存在に對する執着が苦の根源を形造つてゐるものである以上、苦の世界から解脱するためにはこの存在に對する執着を截斷しなければならぬのである。従つて、禪宗にとつては、存在の本體は如何なるものであるかといふ存在の存在性に關する問題よりも、寧ろ、人間に存在に對する執着を截斷する能力が具つてゐるかといふ人間の實踐性に關する問題が重要だつたのである。かくて、從來存在の存在性へ向けられてゐた眼を人間の實踐性へ向けかへたのが禪宗なのであつた。六祖慧能が風動幡動を諍ふ二僧に向つて「是れ風動にあら

ず、旒動にあらず、仁者が心の動くなり」と言つた言葉は(六祖壇經)、認識論的若しくは存在論的に解釋さるべきではない。それは、「風動・旒動は存在の存在性に關する議論であつて、佛教の核心に觸れるものではない、佛教の核心が實踐にあることを知らざるが故に現れる議論である」といふ意味に解釋さるべきである。「心の動くなり」は言葉のあや、であつて、科學的な説明語ではない。禪宗は人間に對象への執着を截斷する能力が存在することを事實として認め、後は只この能力を發揮せしめればよいのである。これが正は教外別傳であり直指人心である。これが純粹に禪宗的な禪である。そして私はこの純粹に禪宗的な禪を臨濟宗の祖であるところの臨濟義玄に見出すのである。

禪宗は意識の直接的事實の上に基礎付けられてゐた。禪宗の實踐それ自身が禪宗の正しさに對する證據を與へた。禪はそれ自身を語らうとはしなかつた。それは純粹に實踐の立場を固守するものであつて、不立文字を標榜してゐた。禪は論理的に構成された理論を持つてはゐない。従つて吾々は禪の理論に就いて語ることは出来ない。吾々は只禪の構造に就いて語ることが出来るだけである。そして吾々は禪の構造の中に再び心、空、無等の中心的な諸觀念を見出す。そしてこれらの諸觀念を明かにすることが、とりも直さず禪の構造を明かにすることなのである。

ところで、これらの諸觀念を明かにするに當つて先づ注意されなければならないことは、禪宗で言はれてゐるところの、心、空、無等の諸觀念は、佛教教理の中で言はれてゐるところの、即ち、存在の存在性に關して言はれてゐるところの、心、空、無等の諸觀念とは差當り全く別な内容を持つてゐるといふことである。これらのものが單純に同一視される場合には、觀念の混亂が引起されて、禪宗が神祕主義に轉化せしめられるか若しくは不可解な汎神論に陥れるおそれがある。禪宗、そして吾々の場合特に臨濟禪は、飽くまでも實踐であつて理論ではない。そして又この點

で、吾々は同じく鎌倉時代に道元によつて唱導されたところの、道元その人の特異な人格と理論との上に基礎付けられてゐる曹洞禪——正しくは道元禪——をも吾々のこの臨濟禪から區別しなければならぬのである。

佛教教理の中で言はれてゐる心、即ち對象的存在の存在性に關して言はれてゐるところの心は、現象として觀られた對象的全存在の本體を指すものであつたが、禪宗に於いて言はれてゐるところの心、即ち、主觀的存在の實踐性に關して言はれてゐるところの心は、自主性を有するところの、即ち、自分で自分の行爲を規定する能力を有するところの、主觀的存在そのものを指すのである。そしてこの心こそが禪宗に於ける最も根本的な觀念なのである。何となれば、主觀の自主性なしには一般に實踐なるものは成立し得ないから。主觀の自主性、自發性、自由性は實踐を云々する場合に於ける第一の要請であり、而もそれは意識に直接に與へられた事實である、事實は理論の以前にある。従つて事實を理論によつて基礎付けようとするのは無意味である。主觀の自主性は主觀の行動そのものに依つて證明される。そしてこの主觀の自主性を自覺すること、これが正に直指人心である。臨濟が黃檗に佛法的々の大意を三度問うて三度打たれて大愚の下に去り、大愚の示教に會つて忽然大悟して「元來黃檗の佛法多子無し」と叫んだ時、彼は正にこの主觀的存在の自主性を自覺したのである。

そしてこの主觀の自主性は、禪宗に於いては、佛教の本來的な性格に應じて、何よりも先づ否定する能力として捉へられた。實踐には主觀的存在が客觀的存在に働きかけるのと主觀的存在が自己自身に働きかけるのとの二つの方向がある。客觀的存在の繫縛を脱すること、即ち客觀的存在に對する執着を截斷することに眼目を置いてゐる佛教の一つの流れとしての禪宗にあつては、客觀的存在に働きかける意味の實踐は一應問題の外に置かれた。客觀的存在に働

きかけるためには客觀的存在それ自身に具つてゐるところの法則性を究明する必要があつたわけであり、又この方向へ進んだのが自然科学なのであつたが、佛敎の進路はこの方向にはなかつた。佛敎敎理も客觀的な個別的存在を問題とし、諸法實相を説き事々無碍六相圓融を説いたが、それは個物と全體、個物と個物との論理的關係を説いたに過ぎないものであり、従つて、個別存在を個別存在一般として取扱つてゐるのであつて、個別存在をして個別存在在たらしめるところ、客觀的存在そのものに具つてゐる法則を問題としたものではなかつた。それといふのも、畢竟するに、客觀的存在に働きかけんがために客觀的存在を究明したのではなく、正にその反對に、客觀的存在から身を退かんがために客觀的存在を究明したからなのであつた。佛敎の核心は常に緣起門になくて還滅門にあつた。佛敎は客觀的存在に對しては觀照的態度を採るものであり、佛敎の實踐は専ら主觀的存在が自己自身に働きかける意味の實踐なのであつた。そしてこの主觀的存在が自己自身へ働きかけるところの實踐は否定作用によつて特色づけられる。禪宗に於ける無なる觀念はこの否定作用を意味するものなのであつた。従つて、この否定作用に含まれてゐる無は、客觀的存在の存在性に關するものではない。客觀的存在に對する執着を截斷するのが否定作用であり、この執着を截斷された客觀的存在が主觀的存在に對して無と言はれるのである。「若し境を無みせんと欲せば當に其心を忘すべし、心忘すれば即ち境は空なり、境空ならば即ち心滅す、若し心を忘せずして但境のみを除かむとせば、境は除くべからず、祇益、紛擾せむ。故に萬法唯心心亦不可得なり、復何をか求めむや」(黃蘗禪師) (傳心法要)。かくて禪の立場からは一切の客觀的存在が無と觀ぜられなければならないのである。

だが併し、一切の客觀的存在を無と觀することは主觀的存在そのものを否定することである。禪は決して絶對的な

禁欲主義ではなかつた。客觀的存在を無と觀する必要があるのは、客觀的存在が主觀的存在を束縛する限りに於いてなのである。主觀的存在を束縛する限りに於いて客觀的存在が無と觀せられなければならないのであつて、一切の客觀的存在を無と觀することそのことが必要なのではない。禪宗に於いては、客觀的存在の有無は理論の立場に於いて語られてゐるのではなく、常に實踐の立場に於いて語られてゐるのである。客觀的對象は實踐の對象として、主觀的存在に對して先づ有として存在する。この有が主觀的存在を束縛する時、主觀的存在は自己を反省する。有によつて束縛される主觀的存在は又同時に自己を反省するところの存在である。反省は主觀の自主性に屬する。この自主性によつて客觀的存在は次に無と觀ぜられるのである、即ちそれは實踐の對象ではないところの存在となるのである。だが又、無に執着する場合には主觀的存在の自由はこの無によつて束縛される。即ち法執である。かくてこの無も亦否定されなければならない。境法共に無と觀ぜられなければならないのである。境は一度否定され、この否定が更に否定されることによつて再び肯定される。有は無を経て再び有に戻る。併しこの度の有は、始めの有と同一ではない。それは隨時に無となり得る有である。それは空と呼ぶべきものである。そしてこの空が又否定の否定である限り、この否定、即ち無こそが禪宗の中心的な觀念である。論理的には否定の否定を更に否定することが出來、この否定は無限に続けられ得る。だがそれは同じことの繰返しに過ぎない。それは境と法とを含めた意識の對象一般を否定することを意味するに過ぎないのである。否定作用は否定作用として意識の對象となり、この意識の對象が再び否定されるのであるから。そして、意識の對象一般の背後には常に意識する主體が残る。理論的には意識の對象一般を意識する主體、實踐的には意識の對象一般を否定する主體、この主體が即ち心であり、臨濟の所謂「一無位の真人」であり、

佛である。この主體に對した時萬法は空と謂はれるのである。

かくて主體から言へば「心」、作用から言へば「無」、理想から言へば「自由」が禪宗の中心的な觀念となる。禪の眞髓を表現したものであり、禪宗に獨特な表現形態であるところの公案、語録は何れもこれらの觀念によつて貫かれてゐるのである。

古來千七百則の公案があると言はれて居り、その中百則の公案が、臨濟宗に於いて宗門第一の書と認められてゐる「碧巖錄」の中に收められた。禪の眞髓を表現する語句に敢て限りがあるわけではない。自ら不立文字を標榜する禪宗が文字の穿鑿にふけつたことは大悲をして碧巖錄を燒却するに至らしめたのであるが、併し、禪宗に於ける公案、語録は元來理論ではなく、従つて不立文字なる言葉の中に意味されてゐる文字ではない。それらは何れも形容語ではあつても説明語ではないのである。若しそれらの中に述べられてゐる言句が説明語として解されるならば、禪宗は奇怪な神祕主義乃至汎神論に變ぜしめられる他はない。禪宗は神祕主義乃至汎神論ではない。それは對象的存在の存在性に關しては些かも語るところがないのである。

禪の中心的觀念が無である限り、禪宗の公案、語録は何れもこの無の觀念を以て貫かれてゐる。「無門關」第一則「趙州狗子」に對する評語の中で無門は「如何なるか是れ祖師の關、只この一箇の無の字、乃ち宗門の一關なり」と述べてゐる。「狗子に還つて佛性ありやまた無しや」との問に對して趙州は「無」と答へたのである。「狗子に佛性無し」とは對象的存在としての狗子の存在性に關して語られた言葉ではない。狗子に佛性ありと考へる考へ方、即ち佛性に對する執着が否定されたのである。對象的存在一般を否定する禪の立場にあつて、對象として措定された佛性が

否定されるのは當然のことである。佛を否定するのは對象一般を否定するといふ意味に他ならない。「佛に逢ふては佛を殺し、祖に逢ふては祖を殺す」のである。雲門は「如何なるか是れ佛」との問に對して「乾屎橛」と答へた(同前篇 二一則)。佛が糞拭べらであるわけではなく、糞拭べらが佛であるわけでもない。「乾屎橛」の語によつて佛に對する執着を截斷しただけのことである。「爾若し佛を求めば則ち佛魔に攝せられん。爾若し祖を求めば即ち祖魔に縛せられん。爾若し求むることあれば皆苦なり。如かじ無事ならんには」と臨濟は語つてゐる。佛は對象の側に存在するのでなく、主觀の側に存在するのである。

だが併し、佛の否定は再び否定されなければならぬ。佛の否定が「乾屎橛」と言ふ言葉で表はされてゐるのに對して、佛の否定の否定は「麻三斤」(同前篇 一八則)と言ふ言葉で最も巧に表はされる。麻は敢て麻には限らない、三斤は敢て三斤に限らない。「麻三斤」の中に佛の否定の氣持がうかがはれさへすればよいのである。佛の否定を否定する主觀的存在が佛なのであり、佛を「麻三斤」と觀する主觀的存在が佛なのである。この主觀的存在が心と言はれるものなのであり、従つて即心是佛なのである。

主觀的存在は境に繫縛されるところの存在であると共に又境を否定し得る存在である。境に繫縛される面から觀られた主觀的存在が凡夫であり、境を否定する面から觀られた主觀的存在が佛である。臨濟に於ける佛性は、主觀的存在の自主性以外の何者でもない。「赤肉團上に一無位の眞人あり、常に汝等諸人の面門より出入す。未だ證據せざらん者は看よ看よ」(臨濟 録)である。それが「直指人心、見性成佛」である。そして未だ見性しない主觀的存在が凡夫である。「無位の眞人はれ什麼の乾屎橛ぞ」といふ言葉が成立する所以である。「臨濟の喝」「徳山の棒」も畢竟するに、

此の主觀的存在の自主性の表現に外ならない。

否定の否定の立場から觀られた對象的存在は空である。空とは主觀的存在と實踐的に無關係であることを意味する。對象的存在はそれ自體としては主觀的存在とは全く無關係なのである。この存在を肯定するか否定するかは全く主觀的存在の隨意なのである。禪に於いては對象的存在を空と言ふのは實踐的立場に於いて言ふのであつて、理論的立場に於いて言ふのではない。存在論的には、禪宗に於いては、對象的存在は現實に與へられてゐるといふ意味での現實的存在であることを知れば充分なのである。それらの本體が何であるかと言ふことは禪の實踐に對しては何の關係もない。現實的存在を現實的存在としてそのままに肯定しつつ、この現實的存在の繫縛を脱して自由な境地に達するのが禪の理想なのである。「徧且く隨處に主と作れば立處皆眞なり。境來れども回換することを得ず。縦ひ從來の習氣、五無間の業有るも自ら解脱の大海となる」(前)のであり、この境地が佛の境地即ち悟りに他ならない。佛は凡夫と同じ對象的存在に對する、只この對象的存在によつて繫縛されることがないだけである。即ちこの境地に至つては「日々是れ好日」(碧巖錄第六則)であり、「平常心是道」(無門關第一九則)である。「佛法は用功の處無し、祇是れ平常無事、屢屎尿、著衣喫飯、困し來れば即ち臥す」(臨濟錄)のである。

かくて禪は全く「直指人心、見性成佛」である。ただ見性とは主觀的存在の中に自主性を認得するだけのことを意味するのではなく、完全にこの自主性を發揮せしめることであり、従つて凡夫心を棄て去ることである。禪は完全に實踐であつて、理論ではない。千七百則の公案といひ、無數の禪師達によつて殘された語録といひ、それらは何れも上記の意味に於ける「心」「無」なる觀念に對する形容語に他ならない。吾々はそれらの公案、語録を全てこれらの

觀念に分析することが出来るであらう。即ち一則徹れば萬則徹るのである。併しそれらの公案、語録をこれらの觀念に分析することが禪の本義ではない。それらの言葉によつて表現されてゐるところの悟りの境地に達することにその本來の趣旨があるのである。そしてこのことは決して然く容易なことではない。この境地に達するには絶大な努力を必要とする。馬祖道一は入滅する數日前に院主に病狀を尋ねられて、「日面佛月面佛」と答へた(碧巖錄 第三則)。「日面佛」「月面佛」は共に佛の名である。だがこれらの佛の名に殊更な意味があるわけではない。この言葉によつて表現されてゐるものは死生を超越した馬祖の偉大な境地である。そして禪僧は自らこの境地に到達すべく絶大な努力を續けなければならなかつたのである。それは精神的並に肉體的な修行であり、この修行の有力な手段として採用されたのが座禪であつた。鎌倉時代に武家の間に信仰をかちえたところの禪宗の構造は正に以上のようなものであつた。

かくて、禪宗は佛教の中に生れたものであり、依然として佛教的な傳統を保持してゐたのであるが、併しそれは最早やその本質に於いては宗教と呼ぶべきものではなかつた。といふのは、それは信仰の立場に立つてはゐなかつたからである。信仰にあつては、信仰する主觀と信仰される客觀とは絶對的に差別されてゐなければならぬ。自己の無力さを自覺した主觀が、有限なる自己に對して無限なる客觀を措定し、この客觀に歸依することによつて自己が救はれると考へるところに宗教が成立する。禪宗にはかかる意味に於ける客觀は存在しなかつた。自己が即ち絶對者なのである。「爾若し佛は是れ究竟なりと道はば、什麼に縁つてか八十年後、拘尸羅城雙林樹の間に向つて側臥して死し去る。佛今何くにかある。明かに知んぬ、我が生死と別ならざることを」と臨濟は語つてゐる(臨濟錄)。禪宗にとつては佛は決して信仰の對象となるところの絶對者ではなかつた。それは從來鎌倉武士によつて受入れられてゐた天

台、眞言、淨土の諸宗と同じ意味に於ける宗教ではなかつた。そして本質的には既に宗教ではなかつたところのこの禪宗を、鎌倉武士は宗教として受入れたのである。

二

正治二年に榮西が幕府の歸依を得て鎌倉に壽福寺を創め、建仁二年に京都に建仁寺を創めたのは、幕府が禪宗を禪宗として受入れたによるものではなく、「持律第一」の密教僧「葉上坊」に幕府が歸依したに依るものである。榮西の後を襲つて壽福寺に住した行勇も専ら密教僧として遇せられてゐる。執權北條義時は臨終に當り「相續被唱彌陀寶號、迄終焉之期更無緩」有様であつた（吾妻鑑、元仁元年六月十三日條）。泰時は事有る度に陰陽道に頼り、佛教にあつては専ら梅尾の明恵上人に歸依してゐた。明恵上人は華嚴教理の權威であると共に、「なづな」の味噌汁に殊更ほこりを入れて飲み、松茸を好むと言はれることを恥ぢて遂に松茸を絶つたといふ人格の所有者である。その泰時に教示したのも専ら「欲心を失ふ」ことであつた。道元は寶治元年時頼の懇請によつて鎌倉に下つたが幾くもなくして越前に歸り、その後幕府とは直接的な交渉は持たなかつた。鎌倉武士の禪宗への歸依は寶治二年時頼が蘭溪道隆を招いて常樂寺を主宰せしめたに始る。ここに始めて純然たる宋風の禪林が鎌倉に創り出されたのである。建長元年には建長寺が造營されることとなつた。だが併し、鎌倉武士は兀庵普寧の來朝によつて始めて禪宗の本質的なものに接觸したといふことが出來よう。正嘉二年博多の悟空敬念が時頼の道力を試さうとして鎌倉に下り、「大守如何會建長禪」と問うたのに對して、時頼は「不離當所常湛然」と答へた（東嶽安禪、船行實）。「何不離當所」との再問に遇つて時頼は答へるこ

とが出来なかつたが、鬼に角親しく參禪して禪の形式は心得てゐたわけである。「不離當所常湛然」といふのは永嘉の「證道歌」中の文句である。時頼はこの文句を教へられてゐたが未だそれを使ふことは出来なかつた。兀庵が建長寺へ入つたのは弘長元年である。その時頼との相見の時の様子は「兀庵和尚語録」に次の様に述べられてゐる。

掌國最明寺殿香を懷にして先づ來つて參禮す、力めて端座を勸めて炷拜を受けしめ了つて復た進前して覆して云く、「弟子大宋に在つて曾て和尚を禮拜す、今は多幸にして再び慈顏を拜す、」師即ち拳を提起して云く、「吾れ年老ゆと雖も拳頭硬きことあり、」復た進前して云く、「弟子兩年の前、曾て夢に和尚の頂相を見る、參禪を教訓せらる、懼めて後親しく繪いて供養す、此に慈相を拜するを獲、夢に見ると一同、喜悅の至りなり、」師云く、「且く夢を説く莫れ、」又問ふ、「和尚尊年多少ぞ、」師云く、「六十三、」云く、「弟子這箇の年を問はず、」師仍て拳を擧げて云く、「是れ這箇の年なること莫し麼、」擬議して説無し、師便ち疊くこと三拳、忻然領話して云く、「和尚の教打を蒙つて懼喜無量なり、」師云く、「拳頭の會を作すことを得ざれ、」(原漢)。

兀庵は時頼の世俗的乃至似而非禪宗的な態度に對して些も容赦するところがなかつた。この峻烈な態度がやがては時頼をして大悟せしめることとなつたのである。弘長二年十月十六日時頼は遂に兀庵の印可を獲た。翌三年十一月廿日、彼は「業鏡高懸、三十七年、一槌打碎、大道坦然」の一偈を残して從容と坐脱した。

だが併し、北條時頼は鎌倉武士中の特異な存在なのであつた。従つて彼の一例を以て鎌倉武士一般を推すわけにはいかない。彼等は禪をその他の佛教と同じく「信仰」してゐたのである。時頼を除く諸餘の大名は「歸敬有り」と雖も實頭の人有ること罕」なのであつた(東嶽安禪師行實)。さればこそ兀庵は時頼の死後聞もなく「此間吾語録を見る可き者無

し」(同前)と稱し、その版木を燒却して逃れるが如くに故國に歸つたのである。

更に吾々は時頼その人の禪に於いても宗教的なものを感じる。時頼の遺偈は阿育王山笑翁妙湛の偈の承句七十二年を三十七年に變へたものであるが、禪の本質が文字の中には存しないとすれば、それは一般に鎌倉武士が文學的教養に乏しかつたといふことを示すだけのものであつて、強ちに咎むべきことではないであらう。だが併し、近親の者達を斥けて衣袈裟を着け繩牀に上つて坐禪しつつ死んだ時頼の臨終に、吾々は「大道坦然」といふ禪的なものよりも、寧ろ著しく宗教的苦悶的なものを感じる。時頼の場合にあつては、武士が禪をその生活の中に採り入れたのではなく、寧ろ、武士が宗教生活の中にはいり込んだのである。弘長元年九月三日時頼が「顯密之碩學」辯法印審範の病床を訪れ、「及_レ西尅_レ欲_レ令_レ歸_レ給_レ之刻、禪室重被_レ仰云、窠初行攝之願返々有憑」(吾婆鏡)と頼んでゐることなどによつて吾々は時頼の宗教的な性向を窺ふことが出来る。

鎌倉武士として時頼に次いで禪宗と最も深い交渉を持つたものは時宗である。時宗は大休正念の下に學んだが、更に弘安二年天童山の首座無學祖元を招き、次いでそのために圓覺寺を創設した。時宗には時頼の様な宗教的情熱は見られないが、又それだけに禪的なものが彼の日常生活の中に採り入れられることとなつた。祖元は彼を評して「不見_レ有_レ喜怒之色、不見_レ有_レ矜誇街耀氣象」と述べてゐる(佛光禪師語錄)。祖元の教導の仕方亦禪を日常生活に於いて活用せしめようとするにあつた。彼は殊更に時宗をして公案を放下せしめ、「於_レ三更半夜風前月下、或睡將_レ覺時、或在_レ夢中_レ東去西去時、或夢與_レ賓明往來交接時、或夢見_レ勝妙境界_レ時、」是れ甚麼物の慳慳に變現するや」を自ら考へさせようとした(同前)。一日時宗が朗元房漢章の二醫官を祖元の許に遣して灼艾せしめた際、「和尚今

日灸治するに是れ法身に灸せんとする耶、是れ色身に灸せんとする耶、若し色身に灸すと謂はば色身は法身を離れず、若し法身に灸すと謂はば法身元來病無し」(同)と問うて居るが、この問ひによつて、時宗の問題は宗教的內面的體驗から生み出されたものではなく、外部から興へられたものであることが察せられる。時宗は武士の立場の中へ禪的なものを採り入れようとしたのである。ここに至つて始めて鎌倉武士の精神生活への禪の積極的な働きかけが見られる様に思はれる。

禪は時宗にあつてはこの様な形態に於いて受入れられたのであるが、併しこの時宗も亦鎌倉武士中の特異な存在なのであつた。その他の鎌倉武士が時宗程の意識を以て禪に對したか、又彼等が時宗程に懇切な提撕を禪僧から受け得たかに就いては疑問なきを得ない。祖元から法語を授つた武士は如何にも十數名に及んでゐる。併しその大部分が、

「今日已事未だ明かならざるを將て老漢を叩いて法語を求む、老僧筆を拈起す、守罔然たり、吾笑つて之に語つて曰く、此れは是、三文に買得たりと、守領せず、太守に奉勸す、歸第して反覆詳究せよ」(同前示越 後孫太郎)といふ類のものである。

これによつて一般の武士は極めて外面的にしか禪に觸れてゐなかつたと結論することが出來よう。而も日蓮の「建長寺道隆に興ふる誓」に依れば、當時の「鎌倉中の上下萬人道隆聖人をば佛の如く之を仰」いでゐたのである。

畢竟するに一般の鎌倉武士にとつては、禪宗はその他の佛教と同じく「宗教」だつたのである。従つて、弘安七年時宗の死に遇つて頼みとする唯一の俗弟子を失ひ、祖元は自らを悼むの詩を賦して圓覺寺を退かんとすることを決意した。翌弘安八年彼は幕府の請ひによつて龍に讚して雨を祈つてゐる。「讚後雷鳴、雨至三日連注」(同)とあるが、雨の降る降らぬは本來禪宗と何の關係もなかつた筈である。祖元は幕府から天台、眞言の僧侶と同じく祈禱僧として遇せられ

ることとなつたのである。だが併し、この傾向は實は既に時宗その人のところに於いて見られたのであつた。時宗は「弘安四年、虜兵百萬博多に在る」時も、毎月祖元に請うて諸僧と下語せしめ、法喜禪悅を以て自ら樂んだのであるが、併し又その一方に於いて、禪家に請うて「天下の御祈りのために日中に觀音經をよま」しめてゐるのであるから（夢中問答）。

鎌倉時代の禪宗は、時頼、時宗の時代を全盛期としてその後は守勢期に入つてゐる。そして、時頼、時宗の時代に於いてさへ禪宗がその他の佛教と同じく「宗教」として受入れられてゐたとすれば、その武士の精神生活に與へた影響なるものも、それ程積極的なものではあり得なかつた筈である。ただ、意志的なものを重んずる武士の生活が禪僧の意志的生活と相觸れるところがあることから、武士は個々の禪僧の人格の中に自分等の採つて模範とすべきものを見出したであらうが、禪僧の意志的なものは主觀をさへも對象化して對象一般の束縛を脱するところに本質があり、従つて全面的であつたのに對して、鎌倉武士の意志的なものは主從間の情誼、近親者に對する愛、名譽心などの様な感情的なものの上に基礎付けられて居り、従つて一面的であることを特色としてゐた。この感情的なものが純化されて行動に表れるとき所謂武士の美談なるものが出現するのであり、この感情的なものを除いては鎌倉武士の精神生活はあり得なかつたのである。だが併し、却つて又その故に、武士がその精神生活の中へ禪を採り入れることの可能性が存在してゐたわけである。禪はその他の佛教と異つて、對象的存在一般を單に否定しようとするものではない。禪の本質は寧ろ否定の否定にあつた。欲心を離れることは同じくその他の佛教の主張するところであるが、この欲心を離れるためには、これらの佛教にあつては、武士は武士の生活を棄てなければならなかつた。事實、武士生活を棄て

て佛門に入つた武士の例は甚だ多い。従つてこれらの佛教の場合にあつては、武士の精神生活に對する影響は、武士がそれらを自分の生活の中に採り入れることにあるのではなく、武士が自分の生活棄ててそれらの中に入ることにあるのであつて、積極的なものであるよりも寧ろ否定的なものである。禪の場合はこれと異つてゐる。それは現實的存在を現實的存在として肯定する。それは現實的存在の中にあつてこれらの現實的存在を超脱することを教へる。従つてそれは出世間的なものであるよりは寧ろ世間的なものである。禪は武士に武士の生活を棄てるべきことを要求しはしない。武士は武士の立場にあつて禪的なものを受入れることが出来るのである。武士の生活と禪の生活との差異は立場の廣狭に係つてゐるものであつて、質的な矛盾に關するものではなかつた。従つて、武士は禪的なものを積極的にその精神生活の中に採入れることが出来たわけである。そしてこのことは、畢竟するに、禪が本來宗教ではなかつたからに依るものである。

だが併し、實際に於いては、鎌倉武士にとつては禪は宗教なのであつた。禪は既に一定の宗教的儀式を具へてゐた。自他の悟りの程度を試みるべき手段であつたところの間答さへ一定の型を得て儀式の中に嵌めこまれてゐた。平安朝の公家の宗教たる天台、眞言の魅力はその神韻漂渺たる謂はば藝術的な儀式の中にあつたのであるが、鎌倉時代の武家の宗教たる禪宗の魅力はその簡素にして峻嚴な儀式の中にあつた。簡素にして峻嚴といふ點に於いてそれは武家の意識に適合するものであつたが、併しそれが宗教的神祕的なものとして感ぜられたことに變りはない。武士がその精神生活の中に禪をとり入れたのは、戰國時代を経て徳川時代になつてからのことである。この時になつて始めて武士は禪の中に宗教的なものとは別な本質的なものを見出したのである。(完)