



明治以前の教育を反省し禪思想の底流を探る

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 北海道学芸大学 公開日: 2012-11-07 キーワード: 作成者: 田所, 哲太郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.32150/00000177

特別寄稿

明治以前の教育を反省し禪思想の底流を探る

学 長
田 所 哲 太 郎

目 次

- | | |
|-----------------------|-------------|
| 1. 自我内部の超個人の教育につながる禪。 | (1) 死 生 観 |
| 2. 学問と信仰から禪思想に及ぶ。 | (2) 禁 欲 讚 美 |
| 3. 日本教育史に見る禪思想。 | (3) 犠 牲 讚 美 |
| 4. 禪思想の影響の著大なもの。 | (4) 諦 念 |
| | 5. 結 語 |

I. 自我の内部の超個人の教育につながる禪。

(1)
哲学者アランは言っている。「およそ人間の名に價するすべての人間は、自己の裡に自由にして不屈の判断力の部分(自我の内部)を——よく言われるように、王たちをも、その廉潔な秤にかけ量り、終には人種の如何も問わず、その國籍の如何も問わず、正義の士の裡にこそ最高の價値を認めるであろう判断力の部分を——救うべきである。」というのは、近代は既に救わねばならぬほど危機に近づいているらしい。また別の例をあげると「徳とは、自己を愛しむ雄々しい愛である。」と、そして、「人間は、馬の完全さを何等必要としない。」とも教えるのだ。これは共にスピノサの言葉であるが、兎角近代は他人の非をあげ、その完全さを求め、馬の完全にかゝりながら、自己を愛する雄々しい力は全く失われつゝあるとも言えよう。

わが國茶道の宗匠利休師が客と亭主(自他)の心得を、即ち茶道の達人即ち得道の人はいかあるべきだと、次の如く教えている。「得道の客と亭主とならば自ら心よきものなり。未練の人互に心に叶わんとのみすれば、一方道に違えば共に過するなり。さればこそ叶うは善し叶いたがるは悪しとの事なれ」

アランの判断力を救う以上の場であり、この必要のない得道である。

然るに靈魂の問題、生命創造の意図、力ある藝術の渴望などが、第二義的となつたのが近代文明の病である。物質追求の本能的盲動が大きい、友愛協同がなく、争闘と貪慾のみがある。眞実と自然味を失い、虚偽と無用

形式のみ多く不安な人生である。わが國明治以後の教育は、欧化主義であり、物質追求の基盤を大きく取りあげ、東洋文化の地域に即したものを無用の長物視してはいないか。われわれの教育には、あまりに東洋的なものを忘れていた。欧米思想家の中にもかの、モリス、カアベンタアやトルストイ、ラッセル、エレンケイ、ロマン・ロランその他数多く東洋に、美しき思想の聖地あることを述べている。カアベンタアは、自叙傳「My Days and Dreams」の中で「わたくしらが送つてきた最近百年間の西洋諸國における商業時代は、恐しく人類と書物とを俗化し安價なものとした。人間の價値標準を低級なものとしてしまつた」と言う。更に近代の歴史的經濟的特殊時代は、大工業に追込んだ。そのために人間を機械的なものとした。政治はもちろん宗教も教育も藝術とて、みな盡くこの經濟の影響を大きく受けて、根本の第一義的な目的を忘れていたのである。

われわれの理性は、科学から宗教を通じて哲学に轉ぜられると言うが、近代には自力の哲學的無力が刻々に悟らしめられる。それ程苛烈な現実に処して迷うところなく、その指導に従つて歴史を超貫する力を汲みとることも困難である。現実の不合理中、國內の不正不義乃至偏見妄断に対して、これらは共同責任であり、自責に堪えぬと田辺博士は述べている。博士も言われるように、自力による哲学では立ち得なくなつた他力による宗教の力に依らねばならぬに至つたと現代を評している。近代実存哲学に立つたハイデッカーの祖であるニツチエも東洋

(1) アラン：— 教育論

(2) 田辺元：— 懺悔道としての哲学28.

的佛教の虚無論に対しては誤解があつた。佛教には、能動的虚無論の絶対肯定性が成立するのであるが、ニツチエは佛教をもつて単なる受動的虚無論の典型と考えるのであるが、それは小乗佛教に当てはまるところにしても、大乘利他の積極的精神にふれるところがないばかりでない、既に否定苦難の忍受ということが、積極的な否定即肯定なる能動性を含むものであつて、決して単なる受動(1)と言うものでないと田辺博士が述べている

しかし、ハイデッカーが主著に、「恩寵の媒介によつて、神と人間との間を規定するならば、必ずしも神と自由とは両立しないわけではない。却つて反対に両者は相即不可離なのである。従つて、前者の永遠と後者の時間とが媒介統一せられることも当然でなければならぬ。

しかし、それによつて、神は絶対媒介の原理としての無に近すぎ、その徹底はついに有神論の人格的存在としての神を否定廃棄せしめるに至ることを免れないのも事実である。これを避けて積極的な直接存在としての神を立てる間は、それが絶対媒介の規定を超える限り人間の自由を阻礙する結果を招來する」と説く。ハイデッカーが有神論を斥け自由の立場に徹底し、その成立の根底としてニツチエの虚無に終始したのは、その限り齊齊的であると言われるであろう。しかし、ハイデッカーの主著に説くところの虚無 *Nichtigkeit* は、非不 *Nicht* の原理であつて、その証は自己の良心の責任自覚に止まり、従つて飽くまで内在的当為要請に過ぎない。絶対無の無 *Nicht* がその轉換において、われわれの自己を無化する超越的原理として行証せられるのとは趣を異にする、と田辺博士の論述するところである。かゝる点から禪でいう無とは、ハイデッカーの虚無とは異なるものであると言えよう。ハイデッカーの説くところは、飽くまで自覚の主体として自己を維持し、その存在を解釈するに止まる。徹底的虚無というも、虚無の超越的形成でなく、内在的要請に過ぎない。それだから飽くまで倫理に止まり宗教に達しないのであると、田辺博士は批判する。そして同氏は私の指示するものを放棄するのも否定の自覚であり、その否定を媒介として復興される肯定は、直接の肯定でなく、無の肯定であるとする。即ち、常に無の裏付けをする寂光であつて自己放下の自覚の媒介であるとする。ゲーテを引例して、「一切は比喩 *Gleichnis* である」と言うのは、これを呼ぶのであろう。禪家の語は斯かる比喩に満ちる。それは詩人ボードレールが呼應と呼ぶものに帰一する。かのフアスト第2部と東西詩篇とは、彼の象徴する二大宝庫に外ならない。彼の有名な *Stirb und Werde* (死せよそして生れよ) の句がこの詩篇に出るの

も不思議ではない。かようなゲーテの諦念を自己同一とは言われまい。絶対矛盾と言うも、それが自己同一に還元しては矛盾が消滅する。それは最早矛盾のままで許され生かされることを自覚するのではなく、むしろ矛盾を包み越えることを意味するからであると田辺博士は論ずる。(1)博士は言う、「ヘーゲルの精神現象学の最後の結果たる絶対知には、依然として理性の立場を維持するもので、絶対批判の徹底したものと言ひ難い。彼に対するシェリング、特にキエルケゴールの非難はこれに因る。哲学も東洋の禪宗の修業の厳しい徹底と、その生死を超えて進む勇猛心を要する。親鸞の達した他力信仰が徹底して禪に通じ、所謂前後截断の絶対境に立つ。」と。

東洋思想の過評價ではない、シェリングが彼の古いフランス哲学者タランベールの現存在の不幸について語っているものを引用している。あらゆる存在の不幸 *Malheur de l'existence* に関しては、類似した印度の考え方について、たゞ想起すべきだとの指示を興えている。結局神そのものは、全世界の中には実存在せず——唯人間の中において、即眞のその根源的な状態において存在する人間の内面においてのみ実存在すると言うことは、全く正当だと主張するのであつた。そして、シェリング(4)が存在の非限定性及び限定性の原因の矛盾について反省したことは、次の如くである。非限定者の定立に従つて、原因の最初の行爲であり、原因は従つて存在を根源的には行爲によつて所有するものではなくて、一行爲の反対は正に自然である一原因はそれを自然によつて所有するのである。従つて、原因もしくは神は、その本性上存在を限界付けたものであり、含有するものであつて、それ以外の何物でも全然ないとした。かくて、かれの自然哲学は、自己自らの上(6)に反省することであるとした。

かく考えきたつて教育史を緋けば、欧米の文藝復興以後の教育思想の変化は、「人の発見」により著しく人文化したことがわかる。それは、自己以外に立てた神を本位とする中世的教育思想が如実の人間性の啓蒙に改宗した。即ち、人文化したとは、人間性を解放する教育思想であつた。すでに神を本位とした教育から人を本位とする教育に變つたことは、一面自然的であつて、人間の有する自然性態の発輝が教育理想となつたと言える。蓋

(3) 前田利鎌：宗教的人間

(4) シェリング：— 哲学的經驗論叙説

(5) ジャン・タランベール (1717~1783) 百科全書の編者、懷疑論者など唯物論者ではなかつた。

(6) 長田新：— 近世西洋教育史

し、文藝復興が個人を以て積極的の實在と観、自我肯定となり自然の道行きとなつた。やがて4~500年後に、シェリングの自然哲学の實在は、精神と自然との同一でありとする思想に教育家のフレーベルは酔心した。シェリングは、哲学的経験論叙説中に、神について次の如く述べてもいる。

即ち、「例えばフランス語においては、本来の意味における無、即ちウーク・オンを特別な言葉 (rien) [皆無] によつて表現され、單なる非存在者は、しかし他の言葉 (le Neant) [無] で表現されると。しかし、人々はそれに従つて次の如く即ち如何なる意味において無からの創造が考えられているかと言うことは、正に疑わしいと言わんとするならば、私は次の如く答えよう。茲に疑わぬ、何となれば神は世界を無から (de rien) 創造したと言うことも、神が世界を非存在者 (Niemt) から引出したということも、どちらも實に正当であり得るからである。」と「神は正に現時的には、それ自身において無である神は関係及び單なる関係として無である」とする。

茲で、考えたいのは、わが國文化の上で人間の有する自然性態の發揮と自然哲学に由来した禪思想が、教育上に大きく出たのが、今を距る700年前の鎌倉時代であることである。自然と同一たるべく説いた禪では、春花咲き秋実る如く、人間は内に充ちて外に茂るを人材と言う。孤峯頂上に坐するは、無関心一相境に住することであり、内観の康樂を守ることである。莊子が夢に胡蝶になつて遊化した気分であり、判断を離れた康樂境である。

松の緑の貞節は、春に媚せず秋霜に凋せずの底である。滄浪の水清澄に澄めば、頭にかぶる冠の紐を洗い濁らば足を洗う。また、禪には莊子思想が入つており、老子の思想も含まれている。老子は自然に帰れと言ひ、嬰兒の如くあれとも言つた。道とは所詮主観と相俟つ直接所與としての表象界に外ならぬのである。老子と共に莊子の道は、矛盾の道であり、この道はある時は無と呼ばれる。さて如何にして、この無とも言うべき絶対から差別の有が出ずるかかと言うと——天下万物。生於有。有生於生あり、無とも言うべき道生一。一生二。二生三。三生万物。である。未だ初めには物有らずの和が最上智と(8)言うべきであるとするのである。

禪の由来は、大梵天王が靈鷲山に在つて、金色の波羅華を釈迦牟尼佛に獻じて、法を説かれんことを請うたので、釈迦牟尼佛は登座してその華を拵じ大眾に示された。大眾の一人である摩訶迦葉が独り破顔微笑した。そこで釈迦牟尼佛は、われに正法眼藏涅槃妙心あり、摩訶迦葉に附嘱すとて、法を摩訶迦葉に附嘱せられた。摩訶

迦葉以来印度の祖々が相承して、第二十八祖菩提達磨に至つて東渡して梁に入つて武帝を接化したのが、武帝は契悟しなかつた。即ち去つて魏の小林寺に入つて面壁九年に及び支那の第一祖となり、法を弟子神光慧可に附嘱した。

それから、支那の祖々が相承して第五祖弘忍の下から分れて南北二宗となり、南宗は所謂五家七宗として、臨濟、鴻仰、曹洞、雲門、法眼、楊岐、黃龍に分派したと言ふ。(しかし、初めの釈迦牟尼佛が登座されたこと大藏經に收まつている諸經には全く見えない。後に「大梵天王向佛決疑經」に見えていると傳えられるが、この經の性質由来が判らない。)

元來禪とは、楚語の Dhyana の省略で、支那では駭衍那、弟耶那、禪那の文字で当てられ、訳して靜慮と言ふ。

詰り、佛教の修業法である。故に、諸宗共通の修業法である。ところが、この禪が一宗門となるに至つたことは、支那において行われたのである。支那で後漢以来の禪は小乘禪であつて、菩提達磨の禪は大乗禪であるとされている。支那の南北朝時代から、南方に佛教の實際方面の發達を見た。しかも、二局面客観主観となり、前者は念佛で主観的の發達は修禪となつた。唐時代になつて、二大宗門の狀況を呈した。そして、南方では實際方面が盛になり鍊思修行が行われ、遂に禪宗が成り立つた。一面から見れば、佛教の外的研究に対して内的研究が起り、修禪は内的研究である。わが國に入つたのは、推古天皇時代に、菩提達磨が渡來したと傳説あるも歴史上明かでない。しかし、その後天智天皇時代元興寺の東南隅に禪院が建てられ禪を修した。又その後深山の唐僧が來て傳えた。わが國では、鎌倉時代に至つて最も隆盛を極め、榮西明全は更なり、道元に至つていよいよ禪宗の開立が大きくなつた。法然、親鸞日蓮と偉大なる宗祖は共に禪修の基礎を造つて衆生の教育に清進した。そして禪宗にはかのベスタロッチが孤独で、自我の内部に沈潜して行くとき、必然そこに超個人的な普遍的な何物かに到達すると述べたのと同一境地があるのである。この超個人的な普遍的なものを呼び覚ますのが教育であり、社会改造にこれ以外の手引がないと言っている。そして、有限な社会機能の政治経済が無限の精神的な教育で支配されねばならぬとも述べている、ナトルプも亦眞の自由は凡てを魂の中心に導くところの教育の基礎の上に社会

(7) 小笠原秀実：— 禪文化の体系

(8) 鷲尾順敬：— 鎌倉武士の禪。

(9) 長田新：— 近世西洋教育史

的経済と、社会的政治が新たに建てられねばならぬと言っている。またフレーベルは、主著「人間教育」の中に「内面的なものと外面的なもの、有限なものと無限なものを、人生において統一し、精神的なものを人間的なものの中に直観し、これら両者を相互的に人生に表現せねばならぬ。無限を有限の中に、永遠を時間の中に、天を地上に、神を人間の中に、人間を通じ人間の生活の中に、かの本質的な神の本質の教養に依つて表わすことは、教育の目的である。」としている。

かの老子が自然に帰れ嬰兒の如くあれと言つた思想を取り入れた禪は、また不生禪として「親の生みつけたまま」の無分別智である不生即佛心である。これと対象した分別識上で生死する「我」があるのだ。そして、この「我」を分別識から離すところに盤詰禪があるとされている。そのように、フレーベルが児童の裡にも永劫の理法あり、これがやがて神性であるとした。そして、教育上児童を重んずると言わんより、むしろ児童を畏敬した。

児童として自然であり、眞実ある生活への教育である。フレーベルの言う「われわれは、児童を通じて善きことをせねばならぬ」と近世教育を最高調に達せしめた。かかる思想はまた禪に古くから芽生えていたとも言えるであろう。

また、かのベスタロツチが「隠者の夕」に言う内面的高い認識の力、それは人間を、彼の内部において満足させる眞理、それに対し人間は本性への最内部にそれへの道を見出す。眞理は最内部から純粹にわれわれの本質を作り出す。この純粹の眞理感覚から人間の智慧が流れ出すとする。その如くに禪の悟りは見性であり、性を見ることである。佛教の無我とも言い、眞我とか大我とか言う眞我又は眞心を外から見ようとするとと相似であると言えよう。

また、フレーベルは、最初の共同感情即社会感情は、まず子供を父と母とに、そして兄弟に結びつけ、高き精神的統一がここに基礎を有する。後年に、父母兄弟とか人類と神と言うより高いものと結合するものと感じ、且つ認識する理解を伴う。そして、共同感情は、眞の宗教心の外的萌芽となる。

禪に悟りは平等一味であり慈悲である。そして、清淨心はじつとして明鏡止水的である。しかし、禪は、自性清淨心を一步も出ぬものとするのは誤りで、悟りは止むに止まれぬ自から端坐黙しておれぬのは、人間の社会性からきている。古語に一理が万有の中に流れると言う如く一理は自分等仲間の中にも存在する。それ故に雲水行脚の有徳の師家に集つて僧堂が営まれる。

さらに、ベスタロツチに見れば、直観労作もしくは生活による学習がある。ライヤモイマンに見れば、筋肉運動主義の教育であり、さらに現代に見れば、全我活動の立場に立つプロジェクト・メソッドの教育があり、体験教育であり、生活教育であり、労作教育である。

禪は、師弟の日々の行住坐臥のところで行われ、特に僧堂生活では、師家も学者も労働を共にして、薪を伐り土を運びその間に問答商量があつた。

日々の行爲が直ちに禪者の思索になつて、一挙手一投足のところに甲は悟りを直示し、乙はこれを悟る。信仰より知的であるから、一人は他を点検するが、労働は普請として共に従事する。

Ⅱ 學問と信仰から禪思想に及ぶ。

嘗て、独逸哲学では、深い反者をヘーゲルに力強い想像をもシェリングに求められた。彼の直観性と想像力はかく言わしめた。⁽⁸⁾「學問に到達するためにめは、人のよく言う如く妻も子供も捨てねばならぬのみならず、人は全くすべての存在するものを然り、私はこう言い表わすのを厭いませんが、人は神それ自身さえも捨てねばならないのです。」

學問するものが象牙の塔に立籠ると言うことは、学者が政治に関興し、文教を指導しながらもよく學問に到達するとするよりは眞理であり、容易である。古今東西、その軌は同じで、昔わが國比叡山の澄眞は、常に世間の交際を絶つて、専心に學問に従事し源平の戦争を知らず、自ら平氏でありながら一族の西海に逃走したことも知らなかつたと傳へられている。諸大寺に法衣の下に戒衣を着けた悪僧と言われるべきものも随分多かつた時代に、専心に學問に従事したものも少くなかつた。政事に陳情し、政治的行爲を学者間に流布して、この範囲の外には學問する人が一人も國內におらぬような社会の風潮は、學問にいよいよ困難な道を通らねば到達し得ない場とする。

数学や物理学を勉強して自然哲学に入つたシェリングは、次のように述べて哲学的宗教を目指した。「自然哲学が現実の自然に代わることが出来ない如く、宗教哲学は宗教の代りになることも出来ない。自然哲学が自然自身に変えることができない如く、學問は信仰の領域に干渉すべきではない。學問は信仰を啓発し、それに内容を貸し與えることは出来るが、しかしその代りになることが出来ない。」その如くに學問は、政事の領域に干渉すべきでなく、唯啓発しそれに内容を貸し與えるのみで結構である。そして、自然哲学は、自己自からの上で反省することであり、神は現実的にはそれ自身無であるとシ

⁽⁸⁾ エリッングが述べた。そのように一面又自己を無化する超越的原理とし行証される絶対無の無が、田辺博士によつて説かれている。西田博士の無の哲学の中に説く、言葉を引用すれば「瞬間が永遠に触れ行爲的の自己としてあるところに永遠性を欠くことが出来ない。故に、私は働くことが在界であり、この現実の私の一步一步絶対に独立なる個物である。即ち、身体を有つ私の有る所必ず永遠なものがある。これを絶対の無即有と言う。」と。又「絶対の多即一絶対の一即多である。絶対の無の自覚、見るものも見られるものもなく、色即是空の宗教体験となるのである。」と。またトーマス・マンは、宗教を無限のものと解するセンスを好尚と定義し、シュライエル・マールは「無限のものを解する人間のセンスを敬虔する感情に、美術に自由な瞑想に、いや精密な探究に、また創造の秘密に宗教的に帰化しながら、宇宙論や、天文学や、理論物理学として、このセンスに仕えることの出来る秘密を探究することはよい事だ。」と述べている。

⁽⁹⁾ シュブランガーが言う「一体人間は、この世の生活をあつさり亭楽にだけ送る代りに、何故に良心の問題などに苦しめられたりするものであろうかと言うことは、理解出来なくなるのでないだろうか。また道徳的な義務づけが存在するという事実は、即ち超越的な且つ究極の意味を興えてくれる源は、唯この超越の世界のみである。しかして、人生の究極の意義が見出されるのであるが、永遠なるものは宗教的であり、超越なるものは神に外ならぬのである。」と。さらに、宗教的表現をもつてすれば「己がすべてを捧ぐる者のみぞ救われるべくもあれ、たとえ全世界を汝がものとする事が出来ようと、汝の魂を害わば何んの益ぞあらん。」と。そして、かのドスエルトフスキー⁽⁷⁾や、アンドレ・ジイド⁽¹⁰⁾のように直接に、しかも専ら福音書からキリストの教訓を受取ると言うこと。

そのばらばらにしたキリストの言葉を掴むことは、静寂主義に導き、そしてローマの教義よりも、さらに東に遠くつれて行き、一種の佛教に近づく方向に進む。かれらは、諦念を提出し自己放棄から来る歓喜に到着する。

パスカルの全く心地よき放棄、そして歓喜！隨喜の涙である。その時、キリストが新生と呼んだところのものにわれわれをらしめる。この状態は、われわれの裡にある個人的なものを放棄することによつてのみ護られるのが、この福祉である。われわれが永遠の中に入り、神の王國に入り、普遍的生命の意識を得るには、われわれ自身への執着を棄てて初めて達せられるからである。

さらに、一步を進めてより東洋的なものは、かのアナトール・フランスが老僧に言わしめているように「動くも動かぬもむだの事で、生きるも死ぬも同じことだ」また「人間の心づかいとなるような、空なことは皆棄てた。」そして「よい生活も悪い生活も、名誉も恥も、正も不正も、快も苦も、善も悪もない。われわれなんであるかも知らぬし、何んにも知らぬ大愚である。」と言わせている。かのロマン・ローランも印度へ深い深いあこがれを持つたし、ヘルマン・ヘッセ⁽¹¹⁾も亦、彼の魂の東方への旅を続けた。そして、デューウィの持つヒューマンイズムの宗教観は、わが國の神社や佛像の禮拜にも同様に見られるものだ。即ち、人間の完成と言う理想の成就であるから、人間主義宗教とも言える訳であるとする。

⁽¹²⁾ 印度哲学における矛盾の無は已有に對しての相とせられ、5世紀頃から既に研究されていた。第一未生無、第二後世已滅無、第三後世更互無、第四畢竟無即絶対無と現在未來過去の三世に對して考えられもした。また生住滅の起るもとを梵として、最高我即最高神を解脱我よりも、世界を關係し支持する力のあるものとした。また、心のありようによつて、凡て善惡美醜のあらわれとする大乘佛教の哲学思弁で空觀を説く。身心の環境の世界を展開する一切を執持し、また種子を集藏するものを識と名付けた。十二縁起の識によつて現実の世界に生存するも、妄情による仮に実有と執さる偏計の相に外ならぬ。

眞実には、依他起や一切平等眞如の円成実や偏計所執の三相に属すると説く。さらに、三相を相無性や生無性や勝義無性によつて、それぞれを否定し、一切皆無自性の空であると論じた般若經の如きもあらわれた。

そして、また禪定における識の對象は、識の影像に外ならぬのである。かかる般若思想の根底をなすものは、佛陀の思想の根本中心ともなっている。法性は、自性清淨心が主体で空性と同視される。前述の三相又三姓（依他、分別、眞実）の認識を実証するために実践行爲として、禪行も淨戒も禪定もあつたのである。そして、佛陀が悟りを開くのに苦行を捨てて、禪定によつたという傳説さへ持つている。

印度に発した東洋の虚無主義は、意思の喪失であり、生の弱化であるが、それを克服して彼岸世界を定立した

(9) シュブランガー：— 文化病理学
“ : — 魂の魔術

(10) アンドレ・ジイド：— ドスキエフスキー論

(11) ヘルマン・ヘッセ：— 郷愁。

(12) 鶴見和子：— デューイ研究。

(13) 宇井伯壽：— 印度哲学研究第一。

(13) 金倉内照：— 印度哲学史要。

ものは、宗教や形而上学の衣の下にかくされた生の意志「生に敵対する生」又「無へ」の意味でもある。印度に発した禪的思想が、傳説として支那西藏地方にもあつた一群の禪経を通じて伝えられたことも考えられる。それは支那の老莊思想⁽¹⁴⁾に見る水をもつて聖人とすると同じく⁽¹⁵⁾「水は正義である。なぜならば水の豊かさがあれば、すべてに正しさが行われる。しかるに降雨がなければ、強者が弱者から奪いとるからである。」とする印度プラマンの表象に残されているからである。支那老莊禪文化にも見られる屈原の思想である。世とともに推移する態度の表示の滄浪の水澄めば、頭にかぶる冠の紐を洗うべく、又濁らば足を洗うべくと言う化他融合により、純潔の精神で、利他の大業を目指すのと一致する。

日本の禪にあつても、道元の水月の譬でわかる。「人の悟をうる、水に月の宿るが如し。月ぬれず水破れず。広く大きな光にてあれど、尺寸の水に宿り、金月も天も草の露にも宿り、一滴の水にもやどる。悟の人をやぶらざること月の水を穿たざるが如し。人の悟を呈礙せざること、滴露の天月を呈礙せざるが如し云々」とあるのも、その例であろう。且つは、明鏡止水の境地が又悟りのそれであるとも言われるように、水を引証することが多い点が、印度も支那も日本も、禪の心境を説く点で甚だよく似たものあり、茲に一連のつながりかあることが予想されるのである。

西歐キリスト教的生死観は、靈魂不死を教え、即死を否定して生のみ復活にたよる。東洋佛教的なものでは、不生即佛心であり、草木生死に無関心であるように、誕生説もない我執を超越した「無」を自由に使うのである。不生は無と同じく積極的絶対性をもっている。「太虚のくわりとした」ところが、心理的に不生の端でもある。本来空寂で、心無所得心無所住であるが、悟は社会性に基く一理万有中通ずることにある。

われわれの前に、永遠(無限)のものである大宇宙の本体が実存する。印度では一定時間の経過を劫として表し無限を説かんとした。

東洋の禪者の「鳥道」また老莊の「虚無」こそは、一つの自己超克でもあり、住む地上世界の苦惱不如意から「他の世界」を立てることになる。「無の代りに彼岸」とも言う永遠なものである。われわれの前には、永遠そのもので大宇宙の本体が実存する。その無底の淵からこやみなく生み落されるものは、ことごとく亡びゆくものとして瞬間に飛び散る。しかも本体は籬の如く虚にして盡きないものを吹き出す。千古変らざる静けさのうちに在りながら、しかもこれがありとあらゆる活動と生命と

の根源と言うのが老莊の「眞実」の見方でもある。

哲学でも、人間の存在である現存在の存在し得る根本を「無」の「無化」が現実に顯われるとする。現実に存在する現世は、それほど無に貫かれて不断の無化であると言うのだ。現存在の有限性は、現世の無常に徴することこそ存在の眞理を悟ることであるとする。

ハイデッカー⁽¹⁷⁾の神を待つている現存の態度或わ西田博士の色即是空に近い絶対無の自覚と言い、はたまた田辺博士の自力即他力の信を説いたのも、さらに高橋博士の運命と時間から出立して、人間の有限性から他力全体的なもの根源に絶対の「無」を説いたのも、東洋宗教的であるとも言えるであろう。

實際倦怠弛緩した現代人の生活と、迂遠にして蜘蛛の巣を編むような現代人の思索生活から、頭を轉じて古代自由人の人生悲劇を軽々と洒脱で過して行く姿を見れば、生きかえる氣がすると云わざるを得ない。現代人の頭を悩ますさまざまな矛盾——理智と意欲、貴族主義と民主主義、神人の生活と凡庸人の生活、神秘と白日、戦争と平和、遊戯と眞剣、哄笑と慈涙とのさまざまな矛盾であると言えよう。

かくて、我見我執を押し下げてながら流轉の流れに浮沈している。小知小言の徒は、寝れば夢見て覚れば形象に捕われて日々心をもつて戦い、或は恐れ、或は是非の我見をとつて勝を争い、勝を守つて動かさずと誓う。かくて、惑溺のいたすところに、また止むを得ずして、日々は喜び、怒り、悲しみ、嘆き、物と争い、恰も馳けるように人生を過すのである。やがて疲労困憊に達し、人々の息は喉をからすような悲しみの狂態ともなると言うのが、かの莊周の表現した言葉である。

一切矛盾の対立が、さながらに方生方死、方死方生して行く変化の流れのみが永遠である。一切は流れる、「その形化しその心此と興に然り」である。そして、生滅變⁽¹⁸⁾化の道のみが永遠である。この永遠の流轉たる道を莊子は、また大塊とも、天籟とも、大通とも、造化とも、命とも、陰陽とも、天とも、時にはまた「わが師」とも呼んだ。しかし、結局この道は、渾沌の欠伸とも、大塊の噫氣とも述べるように、何の秩序も統一もない流轉である。また涯ある生で涯なき和に隨うのは殆きのみと言

(14) 小笠原秀実：一 禪文化の体系。

(15) 金倉内照：一 印度哲学史要。

(16) 鈴木大拙：一 禪思想史研究(一)

(17) ハイデッカー：一 形而上学とは何か。

〃 根拠の本質。

(18) 高須芳次郎：一 老莊思想。

前田利鎌：一 宗教の人間。

明治以前の教育を反省し禪思想の底流を探る

い、莊子に知を営んで渾沌に入るよりも、むしろ物有らざる無に止らんと欲することを主唱した。ところが、この流轉の道を乗りきるために、衆人は何んな船に乗って行こうとするのだろうか。人は皆それぞれ成心一偏見をもつて事物を裁いて行こうとする。しかし、「一切の偏見のうちで、善悪美醜の價住観ほど人心を惑乱するものはない。一体善を立てる、これが直ちに悪を否定することである。美を立てる、ことが直ちに醜を否定することである。しかし、実在の道は、一切矛盾から成立しているものであつて、悪も醜も共に道には欠くべからざる要素である。」「道いづくんぞ隠れて眞偽ある。——道いづくんぞ住いて存せざる。」

東洋思想の中には、所謂「無心慈光」なる涙で感謝すべき言葉がある。これは先生が我を洗うに善をもつてするから、十有九年自分の片輪者であることを知らずに暮した兀者の自覚を消した事。莊子は、美を画くに醜悪奇異なものをも選んだことは東洋独特なものである。不具な男は、兵役にも行かず、政府の労役にも除外され、それで扶養されるような幸福なものがあることを知る。禪門の洒脱が莊子に端を発しているとは、單純な美をあきたらずとし、逆手によるものを見出す。即ち、十六羅漢や、千手観音の美をも見出した。又、無用の用を知る莊子は、人に重用せられることが却つて手械足械であるとする。生を全うすることが、万物の第一義であるから、凡ての價住観を否定するものは、己の生を完うすると利己主義をも主張する。然し、これを超越し、「善をなして名に近づくことなく、悪をなして刑に近づくことなく」善悪の彼岸に立つて、万物の自然に冥合して行くのが莊子の養生の秘訣である。だから「長いものには巻かれる」という功利主義的にもなるが、現実の直視者であつて、これを超越する。それは、仁義の言を弄するものは、夢想家であるとする。「己みなんか己みなんか、人に臨んで徳を以てすることや、殆いかな殆いかな、地を翻して走ることや、迷陽迷陽吾が行を傷くる無し。吾が行卻吾の足を傷くる無し。」と。現代のように不安な世の中では、佯狂に越した保護色はない。そうして、相手の出よう次第で己の歩調を合して行けば、吾が足を傷つけることに至るまいと言うのが、莊子の人世知である。しかし、事に臨んで逡巡するのではなく、虚心坦懐、己れの言のこれ容れられんことを求むることなく、成敗を天に任かして利害得失を顧みず直進せよ。この無邪にして直進するのが眞人の本質とする。また、己れの技巧を捨てて如実に感情を表現することが、念頭に人なき童子が始めて爲し得るもので、天と徒たる童子であり「内に直なるもの」だ。そのみでは、複雑な世に処しては、いま

少し妥協的でなくてはならぬ。即ち、内に直で、外に曲ることが必要である。かの理想の天と人との釣合平衡したものである。莊子は、善悪美醜有用無用の対立を一如と観じていると同様に、生死も一如である。現在を活そうとして保身を語るか、生のためではない。流轉として遍照する「恒物之大情」である。嗚呼人のみ人のみ、我のみ我のみを去る。かくて、道は平道一切の変化を攝取している。この道に従つて、攝取不捨の雅量を持たねばならぬ。そして、「至人に己なく、神人には功なく、聖人は名無し」である。故に、昔莊周夢に胡蝶となるのであり、四時の運行、人事の得失にたぢろかず、運命に隨順して行く心だ。現実の逃避でなく、個我の超越であるから、無形無相無恨無本の作用であり、万般に隨伴する處に外ならぬ。「求著すれば、即ち轉た遠く求めずんば還つて目前にある。」目前にある我とは何ぞやとなれば、花は紅、柳は緑の表象に外ならぬという。

⁽¹⁹⁾ 禪僧ともなれば如何なる偶像にも、主義にもとらわれず、素裸で開け放して「裸人形もの落さず」と言う場にある。自由の境地は「隨所に主と作れば立てる所みな眞なり」で、一切事一切物の肯定である。孤独観からきた自然の觀照は、偉大な所に達する。芭蕉の「閑けさや岩にしみ入る蟬の聲」また「五月雨を集めて早し最上川」又「此道や行く人もなし秋のくれ」なのであろうゲーテが、ファウストの胸の中に單純な理智主義に反抗を燃し立て、森林の中に潜む洞穴に閉じこもつて、論理的思索研究を離れた純粹の直観の工夫を凝らしめ、地の穉に向つて語らしめている。……お前は、己を靜な洞穴に連れ込んで、己に己を自から省みさせた。その時、己の胸の底の秘密な深い奇蹟が暴露する……これこそ、禪家の「見性」の語を想出させる。自我の本体、即ち吾にして吾ならぬ主観にして、主観ならぬ大我を見るの意である。自我を超越し大我を抱き、差別を超越して平等と合した瞬間の意識——即ち、吾自ら神となり、我自から天地の實在となつて十方を遍照し、三世を抱攝するの意識である。

また、一休禪師の如きは、隨処に「物と春を爲し」て遍く漂泊するが、彼の作者と言われる謠曲の「山姥」の中に、一所不住の孤獨な山姥の悲しみを歌わせる。「生所も知らず宿もなく」疲れた足をひきずりつつ、山から山へ永遠の旅をつづける。一所不住の僧と言わるは、去るもの追わず、来るもの拒まず、造らざる無く、迎えざる無き徹底した自由人を想わせるのである。杖の指すところ、足の赴くところ、刻々に新たなる分野に朗らかに

(19) 前田利鎌：— 宗教的人間。

に生き行く境地の人である。

かのキリスト「孤に穴あり、天空の鳥は巢あり、されど人の子は枕する所なし。」とあるも、一所不住である。自由人として、朗らかに我道を行く心境だ。

ヤスパースは言う。「百年来精神的創造者は、自己自身に心を向けて来た。そして、歴史に見るように、孤独が眞の行爲の源であつた。今日も一つの生命を完全に生きるには、必然的に孤立が必要である。世界から出て孤独に導かれた自己存在は、ニツチエやキルクゲールの不安の道を通して、人格伸展によるべきことを考えさせられる。集団の人間を如何に保護すべきであつても、眞の品位は、孤立の本質には存在しないで、自己恒常の人間の間の結合性にある。しかし、その根源には、自己存在の力が人間の品位として役割を演ずるまでは、まず決定的な個人において行われねばならない。即ち、人間存在の品位は、哲學的生活と称するすべて品位あるものは、信念の眞理の中に立つ人でもある。人間を如何に保護すべきかに神性を要する。

集団には、到るところ人間の本質の平均的なもの、個人の趣味でなく、人間量を問題とする。われわれの主人である集団から逃れ去ることは出来ない。集団は実存なき現存在であり、集団は、「我は全である」を蹂躪することになり、独立性も許さない。それだから、信仰なく集団秩序が堅固になれば、凡ゆる人はこれに奉仕し、精神的行爲によつて生きようとせば、多数人の満足を買うようにするだけである。

雲門の「日々是好日」は、現実の逃避でなく、無心にして声を聞く（集団の声）忠実性をもつて、隨所作主である。同時に人事自然の暗黒面をも直観し、その解決に進む。積極的に、人生肯定に帰結するところに、大乘佛教の出発点がある。禪語に、「怪を見て怪とせずむば、その怪自から滅す」で、眞の強さは、己の勇法に拘わらず、ものを素直に見過して行く、私心を滅して無念無想に入るのである。

花は紅、柳は緑の禪語は、現実立つて寂靜をいうようなかの佛土を否定している。色界に入つて色に惑わず、声界に入つて声に惑わず、香界に入つて香感を被らず、味界に入つて味感を被らず、触界に入つて触感を被らず、法界に入つて法感を被らずである。現実世界に入りながら、しかもそれに惑溺支配されぬ能力である。ために一切非我の環境にあつて、自己即絶対者の境地まで到達するため、血涙をも滴らせる努力をするのである。

Ⅲ 日本教育史に見る禪思想

禪思想は、佛教の傳來に由來することは言うまでもないが、教育者は主として僧侶であつたことは、寺小屋の名にあることでもわかる。入沢宗壽博士の講義⁽²⁰⁾にもある如く、紀元522年、梁人の司馬達⁽²⁰⁾の佛像を持つて來朝したことに始まる。次いで、欽明天皇紀元552年、百濟王の佛像と經文の献上あつてから推古朝に至り、聖德太子により、推古帝の紀元594年、三宝興隆の勅によつて佛教の基が出来た。推古帝12年、憲法十七ヶ條の中の第2條にも「二日篤敬=三宝……人鮮=尤惡=能教從之」とあるのは、宗教教育の可能と必要とを示されたものである。太子の佛教の方向は、その勝鬘維摩法華の三經であり、法隆學問寺と建設され、御自からお經の講義もされた。法華經と勝鬘經共に大乘の經典であるから、禪思想が含まれていることは言うまでもない。佛陀が悟りを開くに際し苦行を捨てて禪定によつた傳説がある。蓋し、キリスト教の祈禱に比較されるものである。勿論、神力品にあるように、靜慮即禪でその一所に觀念を集中することである。印度のヨーガ学派では、ラヤ Laya は禪的空觀であるとされている。このヨーガ学派の行者の冥想段階を説いた、支那や西藏にも瑜伽論として存在した。かくして、佛教における精神統一が禪の階程であり、深き冥想に入つて最高の帰趨に傾くことであつたのである。

天智天皇は、學校を設け、大學頭に百濟の僧詠、百濟人鬼室集斯を學職頭とされた。奈良朝においては南都六宗の佛教時代で、儒教をも圧倒した。

この以前までは、日本人は現實主義であつたことは、万葉集の次の歌でもわかる。⁽²³⁾「此世にし楽しくあらば、來む世には虫にも鳥にもわれなりなむ」と。奈良朝時代では、寺院は全く學校の役割をもつた。また、宗教の場として、聖德太子以來世界的普遍性的大乘佛教が迎えられた。中世にあつては、梁塵秘抄にもあるように、「佛も昔は人なり我等も終に佛なり」の思想となり、眞俗一諦が鎌倉時代に至つて徹底するようになったのが、所謂武士禪を勃起させる段階まで導いたと言えよう。

聖德太子以後法隆學問寺を中心とする教學は、最澄や空海によつて大きく延びた。最澄は、所謂山修山學の山林佛教で、大乘の清淨出家の道場を立てた。されば、かの源信のような俊嚴な高僧も生れたのだと言えよう。また、空海に至つては、理論的根拠を自然法爾の本覺常住

(20) ヤスパース：— 現代の哲學的考察。

(21) 入沢宗壽：— 教育史概況（帝大プリント）

(22) 金倉四照：— 印度哲學史要。

(23) 教育大學講座：— 日本教育史。

明治以前の教育を反省し禪思想の底流を探る

にして、無始無終自然覚の大日法身佛に求めんとするものであつた。そして、この本覚思想こそは、日本佛教の一つの特色をなすものとなつたのである。かくて、寺院は学堂として僧侶教育を兼ねた。

平安朝に入つて、神儒佛道教の融和が行われ、修験場は神道佛道教の混淆したもののようであつた。当時、僧空海などの教育理想は、所謂才の教育で、九流六藝五昭とも言われた。私立大学も出来たが、特に比叡山や高野山等にも出来た。僧最澄は教育の場を比叡山に移して、学僧を大いに養成した。当時個性教育も勿論だが、國家教育にも及んだが、やがて顯戒論や血派譜を作つて大乘を主唱した。修学年限も、当時12年に及んでいた。高野山に金剛寺を建立し、手藝種智院を創立した空海も、その著作十住心論十卷から見て、宗教意識の発達と宗教教育の段階を見たものと言える。また、文鏡秘府論では作文の道を説いている。更に、手藝種智院は、普通教育の学校であつたことが明かである。九流六藝十戒五明で大いに汎智的であつたが、貧家の子弟教育に特色があつた。しかも、宗教教育が普及化された点は、「いろは歌」などでわかる。平安朝時代の大教育家として、菅原道真と二善清行とあり、当時家庭教育を主とし、貴族は大学にも学んだ。詩文、和歌、音楽、彈琴、習字で、女子も三科をよく学んだ。また織物、染色、裁縫の術も学んだ。次いで源信は、横川に子弟を教育したが、教門は念佛一門と言うが、捨門として悪を捨てて善に向うに、念佛、判断、作願、觀察、廻向、助念等を修養法として挙げている。管公とても老莊思想に通じていた。

鎌倉時代、室町時代の教育には、最も禪の思想が織込まれた時代である。後深草天皇の建長年間に出た古今著聞集には、第一に仁義、第二に神佛を説くが、この以前に出た平家物語に、日本は神なりとあり、以後に出た神皇正統記にも、同様に述べられている。この時代の思想は、個人的から集團的に、貴族的より國家的に移つたと入沢博士が述べている。⁽²⁴⁾南宋から入つた佛教は、國家的意義を帯びたものであり、禪家特に淨土禪を傳える僧は何れも報國的思想にあつたと言える。或は、法然なり、道元なりが宗教を通じてこの思想を説いているが、然も禪の思想を通じて説かれた。何故ならば、鎌倉時代に至つて、初めて日本の佛教が内面的となつた。禪は不立文字であると言ひ、慈光無心の喜びと言ひ、無和無功無名と言ひ、反省から、禁欲から、懺悔から自己放棄に至つた。

やがては、超有無的に存在するのが無であると言ひ絶対無の無が、自己を無化する超越的な場にまで到達する

段階に一步を踏出した。そして同時に、國家的意義をもつた應報と佛法との調和は、柴西の「興善護國」となり、日蓮の「立正安國」となり、親鸞も北朝のために立つたのである。

儒教思想も、五山の儒者を勿論足利学校や金沢文庫を通じて学ばれ、また武家の間にも学ばれた。しかし後に至り、(天明年間)延暦寺の僧侶が僧籍を脱して、時習館として教育するようになった。寺小屋が出来て、10才から15才の子弟が教育されたのもこの時以來である。

鎌倉時代の大家教育家として、法然と道元との巨人がいて、佛教を通じて禪思想が強くなり、大衆特に鎌倉武士の間に鼓吹された。次いで、親鸞によつて、法然の行と戒とが自律的貴族的なものの多少残つていたのが全く他力行になり、一般的になつた。鎌倉武士は、上古以來朝廷にあつた武官と異り、京都公卿の地方人となつたものの子孫や、郷族の子孫が盜族を防ぐために兵杖を執つた大衆の中から生れた者であつた。奈良朝、平安朝の公卿文化から地方武士の中心に文化が移つた鎌倉時代は、凡てのものに新氣運が勃興していた。そのために、時代の學問、宗教、藝術等も時代の新氣運に應じて庶民的に発達した。茲に、禪の思想が発達するに最もよい圃場であり、また鎌倉禪として、京都禪と異つた特色をも有するに至つたと言へる。わが國で大勢力を得た淨土教は、群立の巨像特に法然によつて興隆の盛時に遭遇した。古くも、戰國時代の武士、例えば源満仲、頼義や義光なども淨土教を受けた。また、平維義は、源信に就き、東國の武士も法然に就いて念佛修業して戰場の罪業を自ら懺悔し、來世得脱を祈念した。同時に、大いに人心を刺戟した淨土教は、道俗男女が相競うて淨土を願求し來つた。ために現世を破壊し、自殺によつて來世を求めものさえ多く、興隆の極は却つて弊害が人々の自覺するところとなつた。それで、念佛と修禪との二宗門に別れ、禪宗が時代の新氣運に乗つて武士の間に流敷し、精神修養となつた。そして、練思修行であるから、佛教の外的研究が内的研究である修禪に代つたのであつた。武士參禪の⁽²⁵⁾例を見るに、上杉謙信は春日山の林泉寺に、また武田信玄は甲斐の國惠林寺の有名傑僧快川和尚に、九州菊地一族とても曹洞宗を信仰したことがよくわかる。また備正成とても、臨濟宗に法華經を書写していることで帰依したことがわかる。当時、武家の子弟教育に禪の至言を用いた。即ち「かりそめにも有のままたるべく身の分を知り欲を慎め」と。これは、武田信玄が後世に残して子孫を教え諭した家憲の中にある言葉である。

(23) 教育大学講座：一 日本教育史。

やがて、戦国時代に入つて、緋田信長は叡山を焼打した。さらに、豊臣秀吉は根本寺を焼き佛教から遠ざかつたような時代が来た。しかし、この時代には、既に禪の思想はわが國特有な藝術面に深く涵み込んでいて、これを通じて世人を教育していたとも言えよう。それは、茶道を通して釜のたぎる音に、松韻竹籟を聞き、簡素な器物に「わび」を味う場である禪趣味としてその精神を伝え、能狂言や謡として「山姥」の一所不住を説き、俳句を通し「古池や蛙飛び込む水の音」の心境を伝え、水墨の絵を通して、無差別平等、無爲恬淡、そして空寂を傳う。

(24)
北條時頼は、一族の精神生活に一大刺戟を與えたことは、一大人格者であつたことによるもので、參禪の結果であると考えられる。時頼は建長寺住持の蘭谿から兀菴に就いて日々問訊して法化を受けた。弘長2年10月16日の朝、廓然として契悟し、兀菴から印可を得た。この朝、時頼問う、「弟子近日坐禪して、非斷非常底を見ず」と。蓋し、一切諸法即ち万有は、これらの執見以上に超越しているものであるとするので、時頼は見得した。

よつて兀菴言う、「參禪は只見性を図る。若し見性を得ば方に千了百当を得ん」と。所謂、見性成佛である。

今、兀菴は、見性せば万事了するものと言うのである。時頼言う、「和尚方便指示せよ」と。兀菴言う、「天下に二道なし、聖人に両心なし、若し聖人の心を識得せば、即ち自己本源の自性」と。佛教を教義に求めず、人心に求めねばならぬ。天下の大道は一あつて二ない。これが聖人の一心である。今聖人の一心を体得せば、本具の自性が徹見せられるのであると。時頼言う、「弟子道崇無心」と、時頼が非斷非常底を見得したる当体である。兀菴言う、「若し、眞箇に無心ならば、豎三際を窮め、横十方に遍し」と、これ自己の一心が無い当体に宇宙に遍在する一心がなければならぬとする。兀菴が時頼の無心と言えを迫撃して肉迫した。さらに、兀菴説いて曰く、「譬えば、蠟燭のまだ澆成せざる以前の如く、即ち見本地の風光本來の面目なり。澆成し熱を点ずるに至り、輝耀たる雅觀あり。冥暗を照徹して人人胆竄す。末後燭盡き、光極まり、旧に依つて前消息の如し、佛世に出で人を度すること亦復是の如し。未出以前は、淨法界身、不出没なし。大悲願力を以て示現し、世に出て道を成し、上中下の根機に隨うて、三乘十二分教を演説し、花を枯し衆に示し、聖凡人天の大衆をして明心見性せしめ、末後無余涅槃に入る。亦一條の蠟燭の如く、二無く別無し。万古流通じ直に今日に至る。若し、この性を見せば、直下便ち見せん」と。兀菴良久し

て亦言う、「見するか時」。頼言う、「森羅万象、山河天地、自己と二無く別無し」時と。兀菴言う、「青春たる翠竹盡く是れ眞如、尊々たる黃化般若に非ざるなし」と。時頼即ち言う、「弟子21年且暮に望み今一時に己に満足す」と。

わが國の思想史から見ても、宗教史から見ても、時頼の契悟の因縁の一條は、極めて重大な事実である。禪宗は、鎌倉武士にかくの如き精神上の一大訓練を與えていると言える。

法然上人の教育は容易で一般的な方法でなされた。即ち、「一枚起請文」が示すように、概念でなく手をとつて教へ導いた。中世文教の牛耳を採つたものは僧徒であつた。大学寮なきあとは、公家の家学となつて、多く秘密傳授となる普及に至らなかつた。この時代に広く庶民教化と文教の普及に寄與したものは、寺院を中心とする僧侶であつた。この人々の教学が、禪僧による宋学の傳來を背景として行われ、武士道や、茶道や、華道が発展したものと見えよう。勿論、儒教も神道も、これらの進展に貢献したことである。この間にあつて、法然、親鸞の二人の傑出せる門下一連の教團によつて、最も大きく時代精神の涵養がなされた。例えば、親鸞の門侶40余人が庶民の教化に、各人悉く門徒を作つて努力した。茲に、日本的佛教を樹立するに至つたのは、鎌倉新佛教の成立によるとも言えるのである。しかも、禪思想が深く根を下したのであつた。中世思想界に負獻の大であつた禪林の教学は、武門の好尚にも叶つた。そして、源頼家は榮西、北條時頼の道隆、同時宗の祖元、足利尊氏の疎石、義滿の妙菴は、何れも武門頭領の禪宗帰依を示す。

近世、惺窩、蘭齋、益軒等の儒者とても、宋学の禪味を失い得ぬ根底に立つた。況んや、佛門に出た惺窩の儒教であつても、藤樹の宋の朱子学を倡道したものとても同様であろう。

禪宗巨人を語るに、道元禪師である。彼は、宋に留学すること5年、南宋の禪を傳えて坐禪を説き、鎌倉の永平寺などで布教した。即ち、正法眼藏に言う如く、「舌や声の口業に依らないで、坐禪、弁道して道に入るべし」と説いた。学童用心集では、第一菩提心、第二修習、第三行に注入、第四有所得心を定めぬ、第五勸善学道、第六參禪知、第七修行出離、第八禪僧行履を説き、第九信を生じ道を明にする、第十直下承当の事を諱々と教へている。道元の禪は、只管打坐と言われ、修証不二を標語としている。禪師は言う、「此法人々の分上にゆたかにそなわれりといえども、いまだ修せざるにはあら

(24) 鶯尾順教：一 鎌倉武士と禪。

われず、証せざるには得ることなし」と悟りに就いて説いている。

そして、「道を求むる志し切になりなば或は只管打坐の時……下智劣根を言わず、愚痴悪人をも論せず、必ず悟りを得べきなり」とある如く、悟りは何人にも可能なことが説かれた。また、道元は、極めてアカデミックなもので、専門的で正法眼蔵も弟子さえも仲々難解なものだと言われる。しかし、禪堂で衆僧を禪の指導者として養成した点では非常に優れたもので、後の白隠禪師とわが國の雙壁をなす巨人である。しかも、哲学者でもあるが故に、坐禪に参究心が潜んでいた。知の強調もあるが、「行亦禪坐亦禪」の全体作用を占めていると言われている⁽¹⁶⁾。そして、日本でも禪の専門道場の開祖でもあるのだ。

親鸞は、教信証の他力行に導いた布教方法を一般的なものとして、行信、敬虔、感情を取り上げ、老小善悪悉く布教の対照となつたところに特色がある。それだから、当時最も普遍一般大衆によく受け入れられた点で、前後にない大きい力を持つた。そして、やはり田辺博士⁽²⁾の下記の句で禪思想の普及に貢献したことが明かであろう。「哲学も東洋の禪宗の修業における如き厳しき徹底と、その生死を超えて邁進する勇猛心とを必要とするであろう。親鸞の達した他力信仰がその徹底において禪に通ずるものを示し、所謂前後截断の絶対境に立つことを想わしめるのは顯著な事実である。」

「しかも絶対絶命の自己放棄が無力の自覚として懺悔に窮極するとき、その没落の無底の底から方向を換えられて、絶対他力の行信証に轉ぜられ、自力には不可通なる矛盾が矛盾のままに容され、歴史の各段階に行的必然なるものとして実践せしめられる。所謂、途なき途が他力的に通ずるのである。かくて、哲学は聖道門の自力の理性的立場から、淨土門の他力の行信的立場へ轉換せられるのである。親鸞の淨土眞宗もこれである。」

当時、京都の諸寺でも盛んに諸経論が版刻印行せられ、特に禪宗のものは傳播流敷が多かつた。当時禪宗の最も盛んであつた宋に遊学する日本の僧は、教甚だ多かつた。円爾、一翁院豪、敬念悟空、心地覚心、無関普門、無象靜照、虚母普度、觀流妙弘、虚覚智愚、憊谷惟僊、山叟慧雲、寒巖義尹、寂菴上照、桃溪德悟、無外爾然、無隱円範、林叟德理、直翁智侃、南州宏海、南浦紹明、巨山志源、藏山順空、白雲慧曉、承性、円海、肯菴瓊林、龍峯宏雲、大休正念、西澗子曇等教えきれぬほどあり、帰國して禪思想の普及に貢献したことは明かである。

北條時宗時代は、鎌倉禪の最も盛んな時代であり、また最も広く普及した時代でもある。それには、武士の間に鎌倉幕府の北條時頼に次いで時宗の時代が大きい役割を持つたのは、特に文永以来弘安に至る蒙古の襲来であつた。即ち、兀菴も一山の僧徒をして祈願せしめ神明佛陀の冥助を祈つた。また、蒙古の使者5人を龍の口に切つて以来、時宗は軍國の経営、士卒の訓練に、禪僧關宗道隆や大休正念等の会下に宗乗を参究し兀兀として奮勵努力した。蘭谿は時宗を接化し、大休は次の意味の法語を書して激励した。「異時必ず心眼豁開し、予本説なく台亦聞くなきを知り、大口一笑を發するを免れざるべし」と言つた。又「馬祖道一の即心即佛、非心非佛の公案を提起して、是非分別の念想を警戒し一念生せざれば、全体現じ六根纒に動けば雲遮せらることなし。」この公案を得て、時宗考究した。また、数々の公案を提起して時宗を説得したが、「眞心は本寂なり、妄念を起せば以て凡となる。想念は元虚なり、凡心を了せば而も即ち佛なり」と。また、「法華經」の娑羅龍女が佛陀に無價の宝珠を捧げて心法を表し、記別を受けたことを説いている。子元また時宗をよく接得し、「道を悟ることは易しく、禪を説くことは難い」ことを述べている。時宗、國土の安穩を祈願し、自ら血を刺して、「金剛經」「円覺經」「般若經」を書したのも、子元の導師によるものであつた。元寇の乱平定し、大勝して子元は佛法中再来の人なりと時宗は称えられた。かの円覺寺の大禪林を建てて、茲に時宗大衆を供養した。時宗34才の一生であつたが、英邁雄偉よく學問修養を努め、大乱を治むるに全く人心を統合し、朝廷の威光を仰いで軍國の経営に終始した。この時代にあつて、武士は悉く禪宗に帰依して考究したと言えるであろう。宋朝から祖元(子元)を迎えたのも時宗であるが、祖元が兵の白刃に有名な一偈を興えた。「……珍重す大元三尺劍、電光影裏春風を斬る…」即ち、切らば切れ、老僧の首など惜しくない。子元の下に生死の問題を提起し、その会下に問訊したものに次の将士がいた。宮内平衛門、備前太郎、越後孫太郎、諏訪左衛門、糺谷三郎左衛門、信州四郎左衛門、稻津左工門、藤長宗右金吾、長崎左金吾等數十人も記載されている。子元は、二寺を兼ねて住持となり、法語を興えたものに、教僧あり、律僧あり、禪紳あり、将率あり、婦女あり、語録に名を傳えるもの百數十人なりと言ふ。

かの立正安國論をひつさげ、鎌倉の辻に火を吐くよう

(16) 鈴木大拙：一 禪思想史研究。

(2) 田辺元：一 懺悔道としての哲学。

に説いた傑僧日蓮とても教育者であつた。かの教機時國鈔に、教材の撰択、個性や環境の原理を説く。また教法流布の先后には、教材配列の原理と教育五原理を説いている。開目抄の中には、訓育と教授には、「主師親」を尊敬の目標とし、習学に「儒外内」の三をあげている。次いで、京都五山の南泉寺に入った虎関は、齋北集に三教の道、五常の道と五威の道とを説いた。玄恵には、庭訓往來の教育史上注目さるべき著述があつた。

夢想國師の弟子義堂は、師と共に王道霸道を明かにしたが、「凡そ讀書は先づ心を正しうして之を讀め。上等は坐禪の工夫、中等は坐禪の学、下等はただ学」と説いている。また、五山時代の学者の一條兼良は、女子訓育に力を致した。さらに、民衆教育家として蓮如上人は、八代大谷派の宗主として、叡山に、大津に、東國に、また北陸に巡視して、外には王法を専らにし、内には佛法を基とすることを説いた。彼の訓点の法を定めた桂庵や、吉田神道を普及した卜部兼具などあつて江戸時代に入つている。

江戸時代は、神儒佛三教分離の傾向が見え始めたが、儒教中心の時代であつたから、神道や佛教も儒教的解釈をとるようになったと、入沢博士は述べている。⁽²⁵⁾しかし、民衆教育には、三教が共に教化に貢献している。二宮尊徳、僧天海、村羅山、中江藤樹、出口延佳、吉川惟足及びその門下長谷川角行から分れた扶桑教、御獄教、黒澄教、金光教などもある。佛教では、國教として発達し、沢庵、盤珪、白隠、慈雲などの高僧が民衆教化に盡した。この間にあつて、良寛、芭蕉など、ともに禪思想は深く國民の間に浸透して行つたと言える。この事實は、後に詳説することゝして、儒教も亦、林鳳岡、木下順庵、北村季吟、伊藤仁齋、室鳩巢、貝原益軒によつて盛んに説かれた。これと呼應して、國学に四大人寛政の三博士、水戸学派の学者などあつて隆盛を極めた。さらにまた、洋学も一派の人々により蘭学として修められたことは、教育上に影響している。

江戸時代の学校教育には、主として漢学を中心として行われ、後に國学及び洋学が入つた。即ち、昌平坂学問所、甲府徴典館、昭新館、日光学問所、和漢講談所、開成所、明倫堂、花鳥教場、日新館等 285 校あつて隆盛を極めた外に、手習所の数々や、和塾として藤樹書院、松永講習堂、仁齋古義堂、三宅懷注堂、三浦梅園、菅茶山鹿塾、淡窓威宜園、大塩決心洞、玉木松下村塾等である。その他無数の寺小屋の教師の中には、僧侶も亦その任務として加わり、手習、讀書、算盤、武道、礼儀の外に、次に述べる禪思想が涵養されたものと考えられる。

例えば、沢庵和尚は、家光將軍や諸侯の外に、庶民教育を教化によつて佛法も生れる。天地の理を説き、人の正直を説き、この間に佛の道で教化している。中江藤樹の所太一天眞の神道の教を受けた熊沢蕃山は、江戸時代教育思想家の逸材であつた。児童の活動性より説き、「遊びがてらの学習」「自学心」「多数理解ある学習」「発達心理を考へての教育」「善悪是非礼樂の最後の教育」など、学習の順序を説き、さらに、教員養成の法をわが國で説いたのは、蕃山を以て嚆矢とする。山鹿素行の教育論より武教に至つては、禪的思想もうかがい得べく、貝原益軒に至つては、一層詳しく教育論を立てている。

特に和俗童子訓は、系統的教育者と見るべき江戸時代の唯一の書である。養護に鍛錬、教えるに敬寛を以て簡易を尊ぶとなすのである。

江戸中期の偉大な教化力を白隠禪師に見出すことであり、禪思想を俚語民謡の中に折込んで、庶民を教育した。即ち、流行歌、御代の腹鼓、大道ちよほくれ、寢惚の眼覚し、お多福女郎粉引歌、安心ほこりたた記、主心お婆粉引歌などに説くところの中心は禪の思想である。しかし、文句は儒教を以て説くこと止至善を「三教一致の弁」の中に説き、丹田の修養として道教の影響をも述べている。夜船閑話は、修養の身体的方面を説き、「大道ちよほくれ」の中には、一生は短いから五倫五行の大道を進む道德生活が必要であるという。世が末なれば、神佛いよいよ尊く、悟りに進むに誠が第一である。道德を行うに教育が必要で、歐洲式よりも慈悲心と布施、正直、寛忍の三つに係り、出る息入る息を無理せぬことを説く。また、天地に背いてならぬ自己の考の他には教の道はないから、自力見性が必要なことを力説している。自力見性に至る道を白隠禪師が体験として、「遠羅天釜」に述べられた。「心死し意消して空蕩々虚素々萬仞の崖畔にある如く、手脚の著くべきなし。去死十分胸間時々熱悶して、忽然として話頭に和して心身共に打失す。是を嶮崖に手を撒する底の時節と言う。豁然として蘇息し來れば水を飲んで冷暖自和する底の大歡喜あらむ」と。

主観の内へ内へと沈潜することによつて、個体的立場を脱却して最後の立場に到達する。見性とは、一般に個体的自我客観を絶對的な存在物と考へて、その立場に呪縛されているような常識的慣習を心身ともに打失する大死底の体験に依つて離脱して、純粹に超個人的表象意識一般の立場に立つことに外ならないと、前田氏は述べて

(25) 入沢博士：— 教育史概説（部下プリント）

(23) 前田利録：— 宗教的人間

いる。

民衆教育家の一人手島堵庵も教を説くに、神儒佛三方面よりして、「佛教唯一にして、直心是道場を示し給う」と説く。また、無我私案なしとも教えている。その弟子鎌田柳泓は、また禪思想に基いて教育を述べた。即ち、彼は悟りを三つに区別して、解悟と証悟と徹悟として、奥深き境地を説いている。

教育史上に出る禪思想を傳えた人々の列記は、これに盡きるが、これは明治以前のものとしてである。しかし、ここに到るまでの間に、わが國の美術や藝術上に、またまた日常の遊戯に至るまで、禪思想のあらわれとして、徹底して鼓吹され、平然として実行されて來たものが、極めて多い。例えば、演劇の脚本の中にこれを探れば、数多きものがある。謡曲であれ、能であれ、狂言であれ、また俳句であれ、和歌であれ、義太夫などの文学の上にも数々のものが発見される。そして、かの西行法師、一休和尚ととも、良寛和尚ととも、芭蕉ととも、茶道の利久にしても、その他佛画師にしる、所謂画禪一如を傳えている。実に「天地一枚の自家の坐牀に兀座する。そこに純一の正直が存ずる。余地の方便を一切塵境」と言うのも、禪の普遍的價値を示すもので、天地一枚とは万人平等である。そして、明治維新以後の教育にあつても、佛教を通じて禪思想は入つていると言える。かの島地默雷の政教分離を説き、白蓮会を三浦銀樹將軍等と建て、これを通じて教育の面に禪思想が入つたと言えるであろう。

IV 禪思想の影響の著大なもの

死生觀 日本人には他民族に稀れな審美觀を犠牲的死に対して感ずるものがあり、これを封建時代に生れた武士道精神とするも、畢竟禪思想の根底に流れることにあると思う。古來軍人武人は勿論のこと、町人凡民に至るまで、敬愛する主君師父より恋人に至るまで、その愛の最高貴を表現するに、己の生命を賭ける風習があつた。

古くから、武士道に、死を見ること掃すが如しと言ひ、死によつて無言の抗議を表現し、また悔悟の結果罪を謝するために死を選ぶのも同様の慣習である。主君への殉死と言ひ、男女の心中と言ひ、師父への死を以て諫言すると言ひのものも同一である。されば大東亞戰爭の青年の特攻隊にしても、姫百合隊にしても、戊申の白虎隊にしても、犠牲的死への審美感に酔いつゝ逝くのであつたと思う。また甚しい弊害とも見られるのは、生活の行詰りを感じた場合、打開に努力の前に諦念感をもつて家族と無理心中を行うものさへ多いのは、俗世間の苦を死によつて精算して淨土に遊ぶと言ふ佛教觀にも由来してい

る。

茲に、日本人の死を龜井氏⁽²⁶⁾によつて尋ねて見るならば、武士の死生觀の理想とするところは、「花は櫻木人は武士」の言葉で表現していると言ふ。古代から近世に至る武士や禪僧や文人の死に就いて、例を下に挙げて龜井氏の説明を述べる。平忠度の歌を読み人知らずとして、俊成郷が千載集に載せている。「ささ浪や志賀の都はあれにしを昔ながらの山櫻哉」である。この歌人にして武人なる享年僅か四十才の忠度が、敵に片腕を切落されるや、敵を片手で投擲飛ばして、西方に向ひ頼無量壽經の偈文を読み、左の辞世の歌を残して仆れて行くのであつた。「ゆきくれて木の下蔭を宿とせば花やこよひの主なるらん」この淡々たる気持を味うべきである。

楠正成は、戦に勝つて驕らず、恩賞に目をくれず、己の戦術を一公卿のため阻止されても一言の不满を述べなかつた彼である。敗れると知つて湊川に淡々として悲壯の大往生をとげたのも、河内觀心寺に観音經を信じていたからである。

平野國臣は、志士であるが武士でなく政治家で、一個の自由人としてまた風雅な志士でもある。そして、幕政から隠遁して勤皇へと放浪して行く生活の純化者である。三十才で乱心者を裝うて、養家の妻子を離別し、「吾が心岩木と人や思ふらん世の爲め捨てしあたら妻子を」との心境に到達した自己放下にあつたのだ。

森鷗外は五十才に至つて、なお、「道に迷つているのだ夢を見ているのだ」と。青春の問いと迷いとを持續している。しかし、「自分は人生の下り坂を下つて行くその果ては死であること知る。しかし、その死はこわくはない。人は老年ほど死の恐怖を増長すると言ふが、自分にはない。若いときは、死の目的地に達するまでに自分の眼前の謎を解きたいと痛切に感じたこのがある。その感が次第に痛切でなくなつた。次第に薄らいだ。見えている謎を解くべきものと思わないでもない。併し、それを解うともしてあせらなくなつたのである。死を怖れずまたあこがれもせず、自分は人生の下り坂を下つて行く」と。医学や哲学、文学、美術、外國文藝に通じた彼鷗外は、自己を直視し無執着の境地をもたらし、偏見もなく虚心で無垢な魂を持つていた。鷗外は無信仰の徒であつたが、信仰にとつて最も大切な無執着の境地に生きたのであつた。

かの一生を旅で暮した芭蕉であるが、「旅に病んで夢は枯野をかけ廻る」と読み、妄執の苦吟でもあるかに見えるが、「此秋は何で年よる雲に鳥」と、やむを得ざる

(26) 龜井勝一郎：—日本人の死。

こととして、雲に鳥と言い放つた。晩年の嚴肅な思想は、「此の道や行く人もなし秋の暮」で盡されている。彼の自覚をはつきり語っている一句をあげよう。「あるときは倦みて放け、あるときは進んで人に勝たむことを誇り、是非胸中に戦うて是かために身安からず。暫く身を立てむことを願えどもこれがためにさえぎられ、暫く学んで愚を嘆らんことを思えども、是がために破られ終に無能無藝にし、唯この一節に繋る。西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利久の茶における、その貫道するものは一なり。しかも風雅におけるもの造化に随つて四時を友とす。見る処花にあらずということなし。思う所月にあらずということなし。カゲテ像化にあらざる時は夷狄にひとし。心花にあらざる時は鳥獸に類す。夷狄を出て鳥獸を離れて造化に随い造化に帰れとなり」と。

蕪村は、かの芭蕉が、「高く心を悟りて俗に帰るべし」と言つのに對し、「俗語を用いて俗を離るる」という表現をやつた彼である。彼がやがて臨終となる病床に弟子によつて慰められながら、手を慄わして絶筆「五車反古」の序に次の句を書いた。「かよの病に触れつゝも好める道の理なくて句案に到らんと及ぶべしとも覚えぬ。されば芭蕉翁の豪傑なる事今はた感に堪えざるは……」と言ひ、更に臨終に初春と題して、「しら梅に明るる夜はかりなりにけり」と、彼は眠る如く世を去つた。

さて、平安朝時代の後期から鎌倉時代の初期にわたり、武士の信仰は殆んど全く浄土宗に依つたもので、彼等の魂として念佛修業をした。ところが、浄土教が興隆流敷して一世の人心を支配するに至つて、自ら現世に対する感想が變動した。殊に源信が所謂厭欣の思想を鼓吹するに至つて大に人心を刺戟した。道俗男女が相競うて浄土往生を願求し、自殺者が続出した。そして、往生傳には、毎日この自殺者が載せられているのである。

しかし、親鸞は、明慧上人の高潔さと戒律的なところもなく、道元禪師の如き思想家でもなく、日蓮上人の如く激しい説教者でもなく、快川和尚の「心頭を滅却すれば火自ら涼し」という豪僧ぶりもない。煩惱具足の凡夫と自覚した彼は、直ちに思やりの深い心の友としてわれわれの前に現われる。死に對して、彼は豁然たる悟りなど開かなかつた。浄土への往生は、最も悦ぶべきことなのに、悦ぶ心のないのが煩惱の故だ。それ故に彌陀の悲心を仰かねばならぬ。悟りきれぬから祈るのだと言うのだ。辞世の句に、「我なくも法は盡きまじ和歌の浦あをくさ人のあらん限りは」と。孤独とは、常に内の愛し信じたものと共にあるということだと言う。「一人居て喜

はば二人と思うべし、二人居て喜はば三人と思うべし。その一人は親鸞なり」である。

以上、源信等によつて浄土往生を無上に讚美した思想が、親鸞に至つて浄土往生を悦ばぬのが人間煩惱の常で、悲心を佛に求める所以が茲にあると説かれ、大に緩和された。それにしても、死生観は死を怖れぬこと、孤独は愛し信じたものと共にある如く、当然の生あるもの死は帰結であると考えられるようになった。この思想は印度に端を発すると考えられる老莊の思想から、禪僧の思想⁽¹⁸⁾と言う風に流れてきている。かの莊子が妻を喪つたとき、一向悲しむ様子がないので、弟子連が、「何が面白くてそんなにお歌いなさるのですか」と問うた。莊子は微笑して、「普通人は、そう思うだろうが、私は生死を超越しているのだ。生喜ぶべからず。死悲しむべからず。否、死は人間がその魂の故郷へ帰るのだから、むしろそれを喜ばねばならぬ。宇宙の根本生命たる「道」から派生された人間は、また死によつて「道」に帰入するのじや。即ち、死は祝福すべきである。少しも悲しむ必要はない」と述べた。古來から禪思想の影響を教育に受けた日本人は、誰にもかゝる死生観の底流が細く太く人心に通うている。

しかし、われわれや、東洋人思想のみにあるのではなく、稀れに歐洲文化にも見られる。かのキリスト教徒内村先生は、息女の埋葬式に一握の地を握り、天に高く捧げて万歳を唱えたという。またかのスピノザの臨終の言葉にも、下の句が見られる。「自由人は死について何も考えない」とも述べたことでもわかる。

禁欲讚美 禁欲は、「無私」の入門であり、物質欲の超克に始まる。かの老子が恬淡について教へている。「足ることを知る人は富む人だ」つまり、「心の富」であると言う。これと案を同じうする禪⁽⁷⁾の作務と証道とが並行両立されねばならぬとする。そのために生産に従事するものは、主として生産にのみ従ひ、教養に進むものは、ひたすら一心の教養修行にのみ邁進するということになれば、何処かにある種の破綻と無理とが現われ來らざるを得ないと考えるのである。かくて、産業の証道と世間と出世間（精神的悟道の修業）と分離せぬように努力する。即ち、「一日作さず一日食わず」は、正しき修行の清規であると共に、一日修めざれば一夜眠らず底の工夫が行われた。それだから、盤珪の參禪にも見られるように、「直ちに坐禪にとりかかりまして、あそこな山

(18) 高須芳次郎：一 老莊思想。

(7) 小笠原秀実：一 禪文化の大系。

(16) 鈴木大拙：一 禪思想史研究一盤珪禪

え入ては七日も物も食はず、こんな岩ほへ入つては直ちにとがった岩の上にき物を引まくつて直ちに座をくむが最後、命をうしなう事をもかえり見ず、しねんとこけて落るまで座をたたずに、食物はたれか持て来てくれるようもござらねば、幾日も幾日も食せざる事がまま多く、ござつた……」の場もあるわけだ。また、かの白隠禪師が老来夜を徹して老眼を擦りながら、縷々盡くるなき長文の消息「遠羅天笠」一卷を求道者のために書き綴る彼の師を想像する。誰か深い慈悲に涙を催さざる恰かもキリスト聖者の慈悲心の鼓動である。また、かのものあろう；正眼禪師が、七日間断食して弟子大梁を教えるに、人の鑑となる師家の道の無私意を説いたのも、そのあらわれであらう。禪の一所不住の徒には、禁欲が生命となるのである。かのキリストの「狐は穴あり、天空の鳥は巢あり、されど人の子は枕する所なし」と答えたのも、山姥の能樂に「生所も知らず宿もなく」永遠の「山めぐり」を繰返したのも、「これは、一所不住の僧にて候」と禪僧に言わしめたのもそれであろう。また芭蕉が漂泊の旅を歌う句からも、禁欲讚美がうかがわれる。「日々は、百代の過客にして行きかゝる年も又旅人なり。舟の上に生涯を浮べ馬の口をとらえて老をむかうものは、日々旅にして旅を栖とする人も多く旅に死せるあり。予もいつれの年よりか片雲の風にさそはれて……」と紀せるを味い、次句の意味も噛みしめるならばよくわかる。「うき我をさびしがらせよかんこ鳥」や「野さらしを心に風のしむ身かな」と「枯枝に鳥とまりけり秋の暮」

歐洲にあつても、古代ギリシヤより17世紀にわたる長い間に禁欲讚美の思想は流れていた。かの哲学者スピノザの生活を見るならば、1660年ウィンスブルグの村で暮した時の生活を次のように述べている。ミルク入りのスープと燂割麦が多くは食事の全部であつた。衣服は固より極めて粗末であるにも拘らず、彼はある高貴な人が上衣を贈ろうと申出たとき、「もしも、それをお受けしたら、私は別の人間になつてしまふだろう。中実よりも容れものの方がいいというのは、賞めたことではあるまい。」といつて辞退した。スピノザは、貧を意に介しなかつたのみならず、むしろ貧を欲したようにさえ思われる。彼は、当然自分に帰すべき相続財産をも弊履の如く捨てた。即ち、スピノザの姉と姉婿とは、父の遺産を、信仰の背叛者であるとして、相続資格なしと法廷に訴えた。それでスピノザは、正義のため義兄と姉に対して法廷に競い、遂に勝利を得、相続権が確認された後に、一切の財産を彼等に與えた。自分は只寝台と敷布だけを取り素寒貧となつて家を出た。しかし貧は、スピノザの

心に独立と自由とを與え平靜に恵まれたと言つている。かくて、無一物となつたスピノザは、次いで猶太教会の破門を受け、孤独の人となり、さらに饑餓と迫害との中に放出された。ある時は、白刃の下にさらされ、また彼の出生地から追放になつた。

しかし、わが國指導者の間に流れた武士道の中に、禁欲生活が強くなり上げられていることは、「武士は食はねど高揚子」とか、「お腹がへつてもひもじうない」とかの表現でもわかる。徳川家康は、武士の常食として麦飯を用いさせ、また古くは階級によつて、白飯と黒飯(玄米)との常用を定めたことでもわかる。さらに茶道を通じて、恬淡的な物質欲の禁制なども風習とされたことは次の事実でも明かである。茶室の構造の素朴にして簡素なことや、茶道の所謂わびが、破損した茶碗のつくろいものにあつて、初めて(わび)の出てくることを利久宗匠が教えたことでも知られる。「われ茶碗一つありても事足りぬべし」と言うところに、茶の趣味を養われた。衣服にあつても、武士と町人で制限があつたり、階級によつて着用禁制のあつたことでもわかる。さればこそ、古詩に「衣衾に至り袖は腕に至る」の弊衣を讚美した。そして、浮世絵の巨匠北斎翁⁽²⁸⁾の蜘蛛の網をすかして見た絵(富士山)が生れたのだ。翁、浦賀蟠居中の手紙にもわかる簡素生活を生んでいる。「七十六の老人布子一つにて寒中をすごし申候。余は御賢察下さるべく候。しかしながらまだ腕はヨンジリとも仕らず候」とある藝道の燃ゆるような情熱を表現している。住居にあつても亦かの西行が金峯神社附近の庵に三年暮して歌うに、「とくとくと落つる岩間の苔清水汲ほす程もなき住居かな」にも知られる。宗紙も芭蕉も共に放浪の自然兒は、山川草木を解脱の表徴として礼讃したがため、彼等は永劫に自由である。

犠牲讚美 古代大和民族の素質の中にも、犠牲讚美の思想が芽生えていた。日本武尊命は、武人として景行天皇の命を受け、后や御子等を残して「筑波を過ぎて幾夜か宿つる」と詠まれたように、尾張から轉々東征された。そして、征途に病みて瞑目さるゝや、「床の辺に吾が置きし劍の大刀その大刀はや」と、草薙の劍に最後の思を残された。弟橘姫の神話にもあるように、尊と行をともにされ走水海のあれけるとき、「妾御子に易りて海中に入りなむ。御子は所遺の政遂げて伏奏し給ふべし」

(19) 前田利鎌：— 宗教的人間。

(27) 植田清次：— 1 哲学者の思想と生活。

(28) 福本和夫：— 北斎と写樂。

(26) 亀井勝一郎：— 日本人の死。

と古事記にあることでもよくわかる。後代の幕府の存在のもとに発達した武士道が、わが人心の忠誠や勇武を培う上に大きな役割を果たした。その核心となり真髓をなすものは、この犠牲讃美の思想によるものであろう。そして自分の敬愛するもののために、犠牲の死は人間の最も美しい行動と信じて現代に至っている。

勿論、キリスト教精神の中にも、犠牲は大きく十字架で代表され表現され讃美されている。それ故に、たとえば哲学者フイヒテがベルリン大学総長であるとき、ナポレオンに対する民族解放戦争があつたが、フイヒテは、言論に行動に活潑にはたらき、愛妻ヨハンナが看護婦となつて傷病兵の看護に当つた、兵から感染したチフスで、夫妻ともに犠牲となつたのであつた。かような例は沢山数え切れぬほどあろう。

しかし、犠牲讃美の思想の徹底は、その底を流れている禪の思想の影響によることが多いと言えるのは、次のような理由からであると思う。かの盤詰禪師（正眼）が日常の行動が唯々他人のためであり、「少しにても私意を胸に挟んではならぬ」と教えておられる。勿論それは現実の世界征服であるために、一切非我の環境に対する君臨があるからである。しかも、死生観が莊子の説いたように、善悪、美醜、有用、無用の対立を一如と観ずるのは、「生」のためでなく生死一如の境地である。道とは、方生方死、方死方生が一持續である。とするものが、禪思想（日本的）に流れて入る。老莊禪と佛禪とか相違ありとすれど、有即無や色即是空などには変りはない。「ひきよせて結べば柴の庵なり崩せばもとの武蔵野の原」である。禪宗の即心即佛とは、厳しく徹底した修業と生死を超えて進む勇猛心を必要としている。それだから、親鸞上人の達した他力信仰が、その徹底において禪に通ずるものであり、懺悔道に到達するのであると田辺博士⁽²⁾は述べている。この境地が犠牲讃美の感情を如何に深くわれわれ日本人に植えつけているか測り知れぬものがあると思う。然り大乘利他の積極精神があれば、否定苦難の忍受と言うことが積極的否定的肯定ともなるのである。

諦念 われわれの世界観がハイデッカーのように、特殊な存在規定であろうと、またヤスパースの説くように哲学であろうと何れでもよい。世界観の意味的或は價值的把握を考えねばならない。普通の現実的には、何人も直接的なる意味の世界に住んでいる。これから脱け出すことは、既に現実世界からの抽象である。かく直接規定的には、何人も意味の世界、それも統一ある意味の世界に住んでいるにも拘らず、それを唯々理智的なる

自覚的反省の対象として見るとき、絶対的と見えたものが相対的となり、やがて絶対的無意味にまで帰着する結果となる。單に理智的、理論的には、われわれは遂にその行き着く所を知らず、謂わば虚無あるいわ絶対無意味の地盤の上にも立たされることとなるのであろう。

これはまた夙に佛教がむしろその「悟り」又は最高認識の見地から、本来空あるいわ色即是空として説くところでもあるのみならず、われわれが自然科学的世界や、人類の発端を考え、その終末を想うとき、理智的反省的では一切無から無に至る過程に到達すること同様である。宗教は、知性を阿片化するというのが、眞の宗教的信仰では自己が碎けて無になるのが宗教であると言える。また禪では、生死を超えた無の哲学が生れ理智領域を超えた境地に入るのである。

勿論人生観即世界観の哲学は、「生の論理」であり、即ち日日の生の体験で人と人との交渉、これから生ずる矛盾、錯綜、衝突争い、愛や憎、生の不安や、歓喜生の発展や沈滞、生と死等々の凡てを含む人間の現実である。人生観の自己批判は、無の自覚、それは死の自覚であり、自己の消滅の自覚であり、自己超越となり、かのゲーテのように専ら諦念における寂光を見る境地だ。

ゲーテの「静けき魂」と呼び、「純一の道を歩む者は、沈黙して歩む」のが諦めの徳であると教える。また屢々諦める *Entsagung* に就いて語っているゲーテは、諦めは自己制限として集中 *Konzentration* であり、力 *Kraft* となるのだ。それだから、諦めは晴朗快活であり、これによつて内的自由を得るまでに透徹した心、即ち「静かなる魂」だと言う。沈黙＝内面自由＝諦念へと一連のものであると言える。また禪の妙諦は、自性の清淨観を持つことでありとする。そして「悟り」は、自らの否定なのだ。

莊子が悟道に入るには自己を忘れよ。そして、「無」の大道に合せよと言う。無限平等無差別、絶対不死不滅が無の大道であるとするのだから、われわれは無の大道から出て有に形をとつたのだ。有に形を宿した人間が無に帰るのは当然だと考えるのが、莊子の説くところである。それでよく印度の思想ヨーガを説くところにもあるように、水にたとえている。心境が清白の心であり、静慮であり、これがまた禪定であるのだ。かの「古池や蛙とびこむ水の音」の周辺をさまよう心の静けさ。また愚者の無力の自覚に対する懺悔……自己放棄は佛教での自

(29) 植田清治：— 思想と生活。

(2) 田辺 元：— 懺悔道としての哲学。

(30) ゲーテ：— ウィルヘルム・マイスター。

明治以前の教育を反省し禪思想の底流を探る

覚であり諦念である。かの無難禪師によれば、「生きながら死人となりてなりはてて思いのままにするわざよきという生きながら死人となりて行ずる行は思のままにするというのもそのいわゆる思いは却て無心即心として身も破れ心も消えてなけれどもむかえる物のなにかかする思いである。その物は本来無一物にして随所随時に不断の轉換する新たなる行的内容である」と言うのも佛教の諦念であろう。無に対して随順するという自己の自発的決断は、人間の神に従うことで、神は絶対に無であるから、何物にも制限されない自由の境地に到る。これが絶対の媒介により成立する自由である。無関心遊化の「而生其心」であり、自己の陶化たるべきであり、佛禪の無爲恬淡であり、無礙自在境である。かくて人間の現存在の全体を実現するとしても完成を見ないから、流轉の中に現存在を超越して、かの存在の普遍的形態で共通的に確信もてる精神の世界を建設するとき、簡単な現実から解放される。⁽³¹⁾ハイデッカーの超越は、主観から得た世界であると言うように、自由の世界を建設するのである。

茲から老子の所謂自然の如く人も恬淡たれとの境地に入り、足ることを知る人は、心の富む人であり、常の行動たるや柔和であり、柳に雪折れなしの姿である。聖人の人に敬せられるは、人に向つてへり下るからだというかゝる境地にも到達する。臨済のいう出家とは、また傳統的な生活からの逃避でなく、われわれの生命を囲み圧迫して阻害する反生命的價値から牛耳られる執着となる家を脱け出ることである。一切に所有されず、一切を自由に所有する所謂解脱であり、「随所に主となれば立てる所皆眞なり」なる眞理の見解に信を置くのである。だから、一休の如き随所に、「物と春を爲し」て何の妄執も介在せぬ心境に至るのである。そして「笑を含まない一切の眞理は偽なり」と知るのである。かくて、日本武士道に出る義女烈婦の諦観の柔和から来る剛者をも泣かせる美德をわれわれは称えたい、愛なき家に入り夫を求めて尊き愛をもつて夫を抱擁した日本婦人は、現代人の見るような奴隷的境遇を身に感じたものでは全然なかつ

たのだ。だから、親のため夫のため身を売つた花柳界の婦女に見る自由な境地が見られる。これは決して現代人の考える奴隷的束縛感を持つ現実に浸らないで、これを超越した世界にいたのであるといえよう。禪思想の影響を茲にも見られるのでなからうか。

V 結 語

東洋的に、物質的なものを避け、精神的主流にひたつてゐる日本人は、現実の超越性に富むが故に、個性教育上には非常に大きく禪思想の影響を受けていると言えよう。これは、明治以前の教育に最も強くこの思想をもつた人々の教育が、寺院を通じ寺小屋や道場を通じて行われたからである。漢学を主体とした儒者としても、この思想から抜けきれぬものがあつたのは、宋時代の学者の影響を受けているからである。宋時代特に南宋時代は、かの國內広く禪思想が敷へんされていたからである。わが國では、鎌倉時代の武家の間で最高潮に達したこの思想は、遂に武士道の根底に流れるに至つたと言えよう。そして、学校としての寺院を通じて、水墨を主体とした日本絵画、或は歌舞、劇、謡曲、能狂言、茶道その他数々の藝術を通じて禪の思想は流れて来た。そして、佛教禪として、また老莊禪として、道禪として影響を、純主観的唯心的な観念的な理想的な生活を慕う日本人に強く與えた。たとえ、自然科学の特色としても、唯心的な純粹物理学或は理論物理学の面で、他の追従ゆるさぬものを持つてゐるのも、東洋思想の傳統的な素質を與えられてゐるのに依るものであろうとも考えられる。そして、ありとあらゆる日本人は、悉く芭蕉の句か、西行の歌か、一休の詩か、良寛の歌に心の奥底から共鳴を感ぜぬものがないであろう。そして、それはタゴールの森林哲学へも一脈通ずるものがないと誰が断言出来ようか。

影響の著大なものを挙げれば、第一に死生観であり、第二に禁欲讚美であり、第三に犠牲的精神の嘆美であり、第四に諦念であると言えよう。

(昭和28年9月18日誕生日に際して)

(31) ハイデッカー：一 根拠の本質。