

盤珪禪師の宗教経験

—その生涯と「不生」の教え—

小林圓照

はじめに

日常の易しいことばで、ほんらいの仏心、そのままに生きよと説法しつづけた盤珪永琢禪師（一六二一—一六九三）は、日本独創の禪を開拓した人物である。江戸期の庶民文化の反映した時代である寛文から元禄年間にかけて、禪の世界を民衆化するために革新的な活動を展開し、多くの人々から「盤珪さん」と呼ばれ、親しまれた禪匠である。その創意に満ちた盤珪の「不生禪」の成り立ちを探るためにまずその生涯から簡略に追ってみよう。

浜田村のわんぱくもの

「見どもが親は、本姓は菅^{すが}氏、四国浪人でござって、

しかも儒者でござったが、此^{こゝ}処に住まいして身どもを産みましたが、父には幼少で離れまして、母の養育で育って、腕^{わんぱく}白者で、そこらうち的那样の子供どもの大將をして、わるい事をしてござったと、母がはなしました。されども、二、三歳の時より、はや死ぬるといふ事がきらいでござったと申す。それ故、啼^なけば人の死んだ事をいうて聞かすれば泣きやみ、わるい事をしても、仕やんだと申す」（『盤珪禪師全集』（説法）前編九）

村人たちは彼を「菅家の神童」と呼んだが、盤珪自身、このように活発な幼年時代を述懐している。元和八年（一六二二）三月八日、播磨国、揖西郡浜田郷（現在、兵庫県姫路市網干区浜田）に産まれているが、盤

珪の生家跡は、仁弘山義徳院という寺院になっていて、現在も産湯の井戸まで残っている。父親と死別したの
は盤珪十一歳の時で、このころ禪界では、幕府の弾圧
による「大徳寺紫衣事件」（二六二七）で流罪となつて
いた沢庵宗彭、一五七三―一六四六）などが釈放され
たばかりの時代であつた。

大いなる疑問

盤珪の真実を求めての旅は、禪から出発したもので
はない。十二歳の時、郷塾の素読で習つた中国の経書
で「四書」の一つである『大学』の冒頭の一節に、「大
学の道は明徳を明らかにするに在り」と書かれており、
その「明徳」とは何かと疑問を抱いた時に、その旅が
始まつたのである。「明徳」とは「本性の善であること
」とか「天の理である」などという、塾の師匠の解説
だけでは、盤珪は得心することができなかった。そこ
でその解決に苦悩し、全生命をこの「明徳」に投入し
始める。父の医業を継いだ兄は、そんな盤珪を家業に
ふさわしくない「落ちこぼれ」と断定したのであろう、

盤珪はついに生家より追放されてしまうのである。

「明徳」の問題は、儒学の塾では解決できないと知
つた盤珪は、善知識を訪ねめぐつた末、十四歳の時に、
菩提寺である安楽山西芳寺の寿欣上人について、浄土
宗に入門する。しばらく念仏行に専念し、「明徳」を
解決する道は仏教以外にはないと決心するものの、そ
の解決には至らなかつた。のち真言宗を学び、さらに
禅へと一步を進め、十七歳の時、道名高い赤穂の江西
山随鸚寺の雲甫全祥禪師について得度を受け、師より
「永く心の珠を琢き世界を照らせ」という意味を込め
て「永琢」と名付けられる。

独り「明徳」を求めて

盤珪は「明徳」のことばの解釈を求めたのではなく、
「明徳」そのものをみずか実証するのが目的であつ
た。しかし雲甫和尚の指導のもとでなお解決がつかず、
二〇歳にして初めて諸方に行脚に出る。「明徳を問え
ば、和尚（雲甫）の云く、明徳が知りたくば坐禅せよ、
坐禅をすれば明徳が知れるほどに、と仰せられたによ

って、それからして直にまた坐禪に取りかかって、そこな山へ入りては、七日も十日も物を食わず、ここな岩へ入っては尖った岩の上に、着物引きまくって、直に居しき（尻）を岩に付け、坐を組むが最後、命を失う事をも顧みず、自然とこけて落つる（転げ落ちる）まで坐を起たず、食は誰が持つてくれようはなし」（「説法」前編九）。当時の苦行時代のことを、盤珪はこのように語っている。

それでもなお「明德」の疑念を打破すべくもなく、二十四歳のとき故郷に戻り、野中の小庵に籠もるのである。その野中庵に、一丈四方の牢のような部屋を作り、出入り口を塞ぎ、用便も内で足すようにして昼夜不臥の修行に在る。尻から出血するという、そんな極限状態の修行の果てに、血痰を吐き、大病を患ってしまう。死を覚悟したある日のこと、痰を壁に吐くとムクロジの実のような真つ黒なものが、ころりと落ち、胸のつかえがおおりて気がやすらかに成ったのを覚えた。その一刹那に盤珪は省悟したのである。全ては不生（分別以前のありのまま）で調和していると。ここに「明德」

の大疑が、はじめて氷解した。別の資料によると、苦行で死に直面した盤珪が、ある早春の朝、庵の近くの小川で洗面しようとした際、川上から微風に漂ってきた梅の香をかいだ瞬間に大悟したとも伝えられる。ときに盤珪二十六歳であった。雲甫和尚にその心境を打ち明けると、「お前は徹底している、達磨の骨髓（本質）をえていると証明された。そして更なる精進が求められた。

「不生」の発見と深化

盤珪がころりと落ちた痰によって、あるいは梅の香をかいで「一切のことは、これで調う。」と悟った実体験が、「不生」と名付けられたのは後のことであろう。その「不生」に到達するまでには、さらに長年の精進がなされたのである。

いずれにしろ、取捨分別以前、すなわち「はからいを超えた」親の産み付けたままの「不生」を、盤珪は「仏心」ともよび、この不生の仏心を信じ、みずから決定（確信）して徹底してゆけば、こと足りると自覚するに

到るのである。「明德」と「不生」の体験について、盤珪は次のような鏡のたとえで説明している。

「鏡に物をうつせば映る、のくれば（除けば）のく。

鏡は明らかな物なれば、うつりたるまま、うつる物をのけようともし、のけまいともいたさぬが、鏡の明らかな徳（はたらき）でござる。人々の心もその如く、目にさえぎり（眼の対象となり）、耳にさえぎる（聴覚の対象となる）ほどの物を、一念もなくしておのずから見ること聞くことが「明」（無心にして明瞭に対象を把握できること）に通ずるが、仏心の「徳」（生き生きとした現れ）とするまでにござる。信心の深さを如来（仏陀）といいます」（『説法』後編六六）。このように明德とは、ほんらい不生のはたらきに他ならないと説いている。

盤珪はのちに、開悟の地を興福寺として再興し、その時代と地域の人々になかった教化の可能性と方法を観察しはじめるが、盤珪の不生体験を証明して、彼に新しい禅風を開かした人物が必要であった。慶安四年（一六五二）、明国より来朝した道者超元どうしやちょうげんこそ、その

人である。それまで俗服を着て自由奔放に修行していた盤珪は、道者に参じるために長崎の崇福寺に向かうとき、初めて僧衣をまとったと伝えられる。ここに至って形式の上でも盤珪は僧になったといつてよい。

崇福寺で道者に拝謁したとき、「お前は真の自己の問題には充分に対決しているが、まだ禅の宗旨である一歩を進めていない」、また「自己の問題にとらわれて自己を活用する道を手には居ない」と評された。翌年に至って「生死の一大事とは何か」と問う盤珪に対して道者は「いったい誰の生死のことだ」と反問する。盤珪はすぐさま両手を広げ、何かを書こうとした道者の筆をもぎ取って地に叩きつけた。そこで翌朝、道者禅師は「永琢禅人は大事を悟った。生死を超えた漢おとことして、道場の第一座に位置づけよ」と命じた。慶安五年（一六五二）三月二十一日の夜、生死問答を契機に盤珪は省悟し、三十一歳にして初めて、彼の不生経験が道者によって証明された。

(5) 民衆に呼びかける

承応三年（一六五四）隠元隆琦が来朝、その門下と道者超元との軋轢が原因となり道者は帰国してしまつた。のち盤珪が、三六歳のとき、雲甫和尚の法嗣である牧翁祖牛禪師より印可を受ける。二年後、妙心寺前版の職となり、はじめて道号の「盤珪」を称することになった。盤珪はこれより禅僧として各地に説法をはじめ、「不生」の仏心の実践を勧めるのである。根本道場としては、網干の竜門寺を中心に、伊予（愛媛県）大洲の如法寺、江戸の光林寺、京都山科の地藏寺も再興している。また各地の藩主をも教化したが、法を中心にして、決して権勢におもねるところがなかつた。

盤珪の「不生禅」と称されるその教えとはどんなものか。ここでは詳説はできないが、いずれにしる、盤珪の宗教的な実践は、「ただ一念不生の靈明な仏心のままでおれば、万事が調う」と主張するところに尽きる。そしてその特色は、禅の表現を漢語から解放して、日常の日本語で易しく語ること、公案（公式問題）を使わず、時処に応じて直指（まっすぐに真実を指し示す）

の禅を提唱したこと、庶民大衆に平等に、しかも男女の差別なく布教したことなどが独創的なものとして挙げられる。

中国禅からの解放

盤珪は、たとえば愛する親や子を失つた者には、「これより後、すきと嘆きをやめて、その嘆く手間で、一坐の坐禅をもつとめ、一遍の念仏、また経をも読み、香華でもとつて、あとを弔うのが、親には孝行、子には慈悲とゆうものじゃわいの」（『説法』後編六四）というように、坐禅・念仏の区別なく、また難しい仏典や祖師の語録などは引用せず、だれにでもわかる日常のこゝばで説いたのである。

「みなの人衆、そつじやござらぬか」と理解させ、「よく聞かつしゃれい」と注意をうながし、「よく徹しませようがの」と納得させる。方言を交えた巧妙な口語説法は、盤珪の教化が人々の心に浸透してゆくうえで効果的であり、当時のあらゆる身分階層から宗派の別なく敬い信じられた。それが「民衆禅」と評価される所

以である。

また慈悲溢れる盤珪の人となりは、固く差別を退けた。大結制で、盗みの癖のある僧の参加を許したこと、大衆と別の食事をとらなかったこと、さらに説法のと き椅子に乗らず、平座のまま聴衆に直面して指導するなど、それに類するエピソードは多い。盤珪の庶民的な教化のアプローチは「易行禪」とさえ評される。

そして盤珪の説法の展開のなかで「此処にいる今の場の人に、一人も只今の場には凡夫はござらぬ。不生の一仏心ばかりでござる」(「説法」前編九一十)と強調するところは、臨済が、「汝、即今目前聴法底の人(真実の人)」(『臨済録』示衆)と直指するのと全く同じ立場にある。また「馳求(せわしく求める)の心」の休息することを「不生」とよぶことなどが、自然に唐代の禪への里帰りともなったところに、盤珪禪の不思議がある。さらに盤珪自身は、不生の決定は自力、他力を超えた宗旨であり、その意味から「仏心宗」とも、直ちに人の心肝を徹見する眼を開くので「明眼宗」とも自称している。

「不生」はからい以前の真実であるのが一切の元であり、不生こそが一切の始まりであるといふ第一義を提唱した盤珪の不生の法脈は、多くの弟子を輩出したにもかかわらず、七十二歳にして示寂ののち、比較的早く断絶してしまった。しかし盤珪のかかげたその真実の灯火は、日本の精神史に不滅の輝きを保っている。

直接性と媒介性の問題点に関連して

盤珪の経験の直接性

盤珪の宗教経験の直接性と媒介性と言ったばあい、「不生」の直接経験が前面に出て、一見、「媒介性」といったことは問題にならないようにも思える。しかしまた「不生のはたらき」あるいは教化方法あるいは方便と言った視点が許されれば、可能性はでてくる。盤珪禪の直接性の骨頂は何と言っても「不生の直示」ということになる。いかなる手段も隠れてしまう。「仏心は不生にして靈妙なるもの」が人々みな具足するのであるから、宗旨は「仏心宗」であり、その一念不生に

決定して、人の心肝を見抜く眼が開けるから「明眼宗」と呼ばれる。

盤珪の経験の媒介性

媒介性という面では、盤珪の場合、「民衆教化の実態」として把握されるのではないか。盤珪の説法の対象は大名士族から農民・町人に至まで、当時のあらゆる階級に及ぶ。平座のまま聴衆に直面し、道を問うて来参する者には、僧俗男女を含めて、同一会座（集会）で教えを広めた。「説法」とか「法語」として残っているものは、盤珪が筆授したのではなく、問法者への説示と質問者との対話の「聞き書き」で、それも盤珪という大樹からの、ほんの一握りの木の葉がかるうじて残った状態であった。正しく「みな衆」のための「民衆禅」とも評価された。以上のような視点からもう少し考察したい。

基本資料

『盤珪禪師語録』

（鈴木大拙編校・岩波文庫・一九七五）

『盤珪国師の研究』

（藤本植重著・春秋社・一九七一年刊）

『盤珪禪師全集』

（赤尾龍治編・大蔵出版・一九七六年刊）

レスポンス

花岡永子

本学術大会のテーマ「宗教経験に於ける直接性と媒介性」によりまして、小林圓照¹花園大学名誉教授は「盤珪禪師の宗教経験―その直接性と媒介性―」について、講演下さいました。小林教授は現在も盤珪禪師の研究を続けていらつしゃいます。

二〇一一年十月にノンブル社発行の小林圓照教授著『はた織りカビールの詩魂』の付録 (p. 163) には、中学校一年生でお寺に雲水(修行者)として掛塔(掛錫)され、その頃からの鈴木大拙先生(以下、人名は敬称略)との出会いについても書かれています。そこでは、大拙においては「靈性的な自覚の諸相の水脈とその源泉を知る直観と洞察力はまったく、たぐい希なるものである」と、大拙を大変高く評価されています。また、大拙が「盤珪禪師の不生禪を評価し、妙好人・浅原才

市(1850-1932)を称揚した」(同書、p. 169) 心眼にも触れられています。しかし、他面、その時代の資料の不十分さにも起因することではありますが、大拙が「カビール(Kabir: 1398-ca.1448)¹ 禪」を「他力禪、恋愛禪、泣味噌禪」(同書、p. 169)と呼んだ大拙の不十分さにも触れられています。カビール禪における「神への真剣な〴〵信〴〵……と〴〵称名こそ真実である〴〵と言った、不滅の靈性の〴〵確信〴〵に裏付けられた、浄土教の念仏とカビールの靈性の接点」(p. 168) が隠されていると語られています。

さて、司会と応答担当者の花岡は、キリスト者にして同時に諸宗教に通底する「禪」(ないし「禪定」)に生き続けたいと願っている者である。従って、応答の視点は、キリスト教からであると同時に、総ての宗教に通底する「禪」をも含んだ「宗教哲学」からでありたいと願っている。

小林教授の講演内容に賛同し、同時にそれによって触発されて、「宗教体験における直接性と媒介性」について考察した応答を以下に述べさせて頂きたい。応

答する私も、夫の他界後は、大学勤めと平行してのキリスト教の副牧師を辞退して、一九七八年から三年間、京都のFAS協会主催の妙心寺・靈雲院での九回の接心や毎週土曜日の相互参究をも含めた坐禅会に、また今は亡き天竜寺管長の平田精耕老師主催の（仲秋の名月の夜の）苔寺や花園大学の坐禅堂での接心に参加させて頂いた。その後は相国寺の梶谷宗忍老師に相見後、専門道場で独参し、またそれを機会に相国寺の維摩会や相国寺専門道場の智勝会での講話も担当しなければならなかった、色々の艱難辛苦の経験をも考え合わせて、以下応答させて頂きたい。

宗教経験とは

宗教経験とは何かという事が先ず問題となる。応答者は、宗教経験を以下の三点で考えている。（三点は相互に連関しており、①が拡大、深化されると②、②が拡大、深化されると③と理解されている）。

① 真の自己（≡万物に通底する「無相の自己」）の自覚としての救済経験。

② 靈性 (spirituality) の経験。靈性とは、古代ギリシア哲学以来、思索の事柄であり続けてきた、「自然」と「人間」と「超越の次元」（絶対の人格としての実体的な神、仏、絶対無の神、idea, ousia, eidos 等々）が如何なる齟齬も無い透明な「一」の自覚（≡靈性の自覚）に伴って、そこから湧出してくる超越的次元と内在的次元との一体性からの愛や慈悲の働きの経験。また、「靈性」は、絶対無の場所である「絶対の無限の開け」の経験とも言い得る。

③ 西田における如き絶対無（≡自らの立場が実体化・絶対化される事が否定され、而もこの否定と同時に生ずる自らの立場の零化を否定するという「二重の否定の働きとしての神」）から湧出してくるアガペーとしての愛と慈悲からの呼びかけや出会いによる救いの経験。

宗教経験の直接性とは

宗教経験の直接性とは、神や仏からの直接の呼びかけ、それとの出会い、ないしそのアガペーとしての愛や慈悲の生（なま）の経験と理解される。禅宗が典型的

な例として挙げられる。

盤珪禪師の「不生の仏心」は、この直接性を極めて深く露わにしている。更にⅠの①②③のいずれにも当て嵌まる。また禪宗に於いてのみならず、浄土教においても、媒介性のみならず、直接性も働いている。というのも、称名・念仏では、その究極においては仏が各信者の内で信者と一に称名・念仏を唱えていると理解されるからである。しかし、浄土教でも、Ⅰの①②③は成就されていると理解され得る。

キリスト教においては、イエスが、或いは各人の「神の前での罪」が、媒介性を担っているように見える。しかし、キリスト教にも、宗教経験の直接性は可能である。たとえば、エックハルト (ca. 1260-ca. 1328) においては、世俗性からの離脱 (Abgeschiedenheit) によって、神性の無 (das Nichts der Gottheit) ②へと突破し (durchbrechen)、神も人間の個の魂へと突破して、人間の魂の内に神の子が誕生する事が述べられ、出来事と共に働く「働きとしての神」が語られている。

更には、二十世紀のキリスト教神学者にして、宗教

哲学者の P・ティリッヒ (Paul Tillich, 1886-1976) は、一九二〇～二三年頃のベルリンでの講義に見られるように、「思惟と存在」、「宗教と文化」、「神秘的なもの」と合理的なもの」、「形式と内実」③等の二極性の統一へと、更には、両極の、イエスを介した「逆説的同一性」へと至っている。というのも彼は、「無制約性ないし深淵の経験」(ないし無制約的實在の経験、Unbedingtheitserlebnis) から宗教哲学やキリスト教神学の道を歩み始めているからである。それ故に、彼が三二才から三六才迄の壮年期には、キリスト教神学と、これが一般化、合理化されて、遂には普遍化、概念化された宗教哲学とは、逆説的な「同一性」であると理解されていた。このような直接経験を基礎としていたティリッヒの宗教哲学は、総ての宗教を、「誠」に生きる宗教へと向かうように導くと考えられる。

更には、C・H・ラーチヨヴ (Carl Heinz Ratschow, 1911-1999) に始まり、T・ボーマン (Thorleif Boman, 1894-1978) を経て、日本の有賀鐵太郎 (1899-1977) や現在では上智大学の宮本久雄 (1945-) 等々の研究者

によって論究されている hayatology (ヘブライ的非存在論)における例等も挙げられるが、これは、時間の關係上省略したい。

宗教経験の媒介性とは

宗教経験に於ける媒介性は、一般的にはキリスト教や仏教のうちでも浄土教が例として挙げられている。しかし、それらにおける宗教経験は、はたして媒介性からのみ成り立っているのだろうか。仏教においても禅宗のみに宗教経験の直接性が見られるのではないであろう。例えば、禅宗においても、花園大学や天竜寺の禅宗派の人々とフランスの修道会の人々との長期にわたる「靈性交流」における如き、出会いや対話が媒介となることもあり得るわけである。成る程、キリスト教や浄土教においては、前者ではイエスによる贖罪の死や復活あるいは人間の罪の意識が、後者では罪悪の意識や仏・菩薩の本願が媒介となつてはいる。しかし、そこには人間の側における、真の自己に目覚めるといふ、或いは自らの罪悪の許しを願うといふ無限

の情熱がなければ、媒介性の働きも開け得ない。S・キエルケゴール (Soren Kierkegaard, 1813-1855) が語るように、主体的な情熱がなければ、神や仏等の超越の次元からの媒介性の働きも開けてはこない。主体的パトスが超越の次元の前では零に等しいとは言え、主体的パトスがなければ、超越の次元が決して開けてはこない事は、S・キエルケゴールが語る通りである。ところで、主体的パトスの内では、自然と人間と超越の次元の一体性から湧出してくる靈性は働いている。しかし、その段階は、超越の次元が人間の側に向こうから開かれてくるとの自覚の段階には達していない。

逆に、上で述べた宗教経験に於ける直接性も、各個の主体的パトスとしての無限の情熱がない限り、不可能である。無論、神や仏という超越の次元の前では、人間の主体的パトスは零にしか値しない。しかし、零であっても主体的パトスがなければ、真の自己の自覚が生ずることもなければ、靈性も湧き出さず、アガペーとしての愛も慈悲も経験され得ない。以上の論究により、宗教経験の直接性には常に同時に媒介性が働き、

また逆に、宗教経験の媒介性には、常に同時に直接性も働いていることが理解され得るのである。

宗教経験に於ける直接性と媒介性

「宗教経験に於ける直接性と媒介性」の問題には、「他力と自力」や「他律と自律」の問題が連関している。宗教経験が、① ② ③ で述べたように真の自己に目覚めてこれに生き、靈性に生きて、絶対無から湧出してくるアガペーや慈悲が経験されることである限り、宗教経験は、これら二極性の根源に開けている、つまり他力と自力の根源に開けている「根源的いのち」の働き、他律と自律の根源に開けている神律（ないしは仏性即無性即自性の自然法爾の働かないし絶対無なる神の働き）と理解されるのである。

勿論、宗教経験には直接性が前面に出る場合や、超越の次元や人間の側の罪悪意識等の媒介性だけではなく、出会いの人物や書物の影響によるものも含めての媒介性の方が前面に出てくることもあり得る。しかし、宗教経験には① ② ③ が主要な事柄として含まれてい

る限り、直接性と媒介性は一体的に働いていると理解され得るのである。

最後に、小林教授のご講演を機に、盤珪禪師の「不生の仏心」が学ばれ得ました事に、感謝申し上げて、応答を終えたいと思います。

註

① 小林圓照著『はた織りカビールの詩魂』（ノンブル社、二〇一一年、一頁）によると、カビールは、インドのルターと呼ばれ、無属性で無染著の靈性的真実を強調。また、「知と定」と「誠信・信愛」を自然に統一しうる原体験を得ていたということである。

② Cf. Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, hrsg. von Josef Quint, Bd. I, (Kohlhammer Verlag, 1986), S. 361.

③ P. Tillich では「内容 (Inhalt) は一般的な意味での「内容」を、内実 (Gehalt) は「無制約者経験」或いは後年の「究極的関心事」を意味している」と理解され得る。Cf. Tillich, *Gesammelte Werke* (= GW) XII, SS. 333-584.

討議 I

司会 花岡永子

安永

花園大学の安永です。小林先生、大変貴重なご発表をありがとうございます。二つお尋ねしたいのですが、まず一点。白隠の看話禪に対して盤珪の聞話禪という風に言う人がおられます、松岡正剛という方がそうですが。看話禪というのは話を看る禪ですが、聞話禪は話を聞く禪だと言って、そのように白隠禪と対比して盤珪禪を評価する流れがありますけれども。わたしは思うのですが、盤珪禪師が大悟に至るプロセスを考えてみますと、先ほどのご発表でもありました「明德」が一つの大疑団になりまして、その大疑団を長く抱えておられて、その究極の転機というものが、たとえばこの「梅花の香が鼻を撲つ」というような「聞声悟道見色

明心」のような禅体験として評価できると思います。そうなりますと、白隠禪の大疑から大悟に至るプロセスとやら変わりのないものではないかと思えます。そういうふうな体験をした者は、必ず体験の客体化という方向に行かなければなりませんから、盤珪禪師の場合、一般の民衆に向けて平話で優しく説いたと同時に、後継者の育成にどのような方便を用いたか、それをお尋ねしたいのが第一点です。所謂、公案を用いなかった場合にどのような過程をもって後継者を育成して自らの法の永続化を図ったのかということをお尋ねしたいのが、第一点です。それからもう一点は、盤珪禪が結局途絶えてしまったのは、もちろん後継者が育たなかったこともあるのでしょうか、個人的にはわたしたち日本人は臨済と曹洞の禪、公案禪と黙照禅しか持てないのではないかと思っている次第なのです。ご承知のごとく五家七宗というように、中国では非常に様々な個性溢れる禪が花開

きましたけれども、結果日本には臨済と曹洞の禅だけしか残らなかったというのは、これは日本人のメンタリティーのせいではないかと思うわけです。たとえば、宇治の黄檗山に念仏禅というのが伝わりましたけれども、百年あまりで内実は白隠禅に変わってしまいました。結局、中国では禅と念仏が融合したわけですが、日本人はどういうわけか禅と念仏を完全に切り離してしまつて、念仏禅というのを受け入れることができなかった。ですから、現在日本に臨済と曹洞禅しか残っていない。盤珪禅とか、鈴木正三とか、雲居希膺とか、梅天無明とか、いろいろと個性溢れる禅が一代で終わってしまったんですね。これは日本人のメンタリティーのせいであつておりました、わたしの勝手な思い込みなのですが、上記一点にお答え頂ければと思います。ありがとうございます。わたしは花園大学で

禅学を専攻した者ですけども、研究としては華嚴とかインドとか他のところに行つて、また講座も禅に関するものを敢えて避けてきたわけですけども、やはり第一義の禅経験というのが出発点でありますから、それを考えると、今回の発表は非常に忸怩たる思いがあります。まずそれを基点として考えますと、最初に後継者に関するのですが、愛媛の山奥といひますか、おおぞ大洲にある富士山とみすやまの崖の山ぎわに、奥旨軒という特別な場所を作りまして、弟子たちに特訓教育をしたということが言われていますし、そこでは何がしかの公案を用いたと、そういうものも二、三でております。しかし実際には、盤珪がどのような公案を用いたかというのは良く分かつてないのではないかと思います。それから公案以外でも、伸びる素地のある者に対して違った方法をどのように用いたかも定かではないのですよね。わたしもしっかり調べてわけではないのですが、記録も残っていないようなので

す。しかし、公案を用いた事実は確かですが、どのように用いたかという点は、もう一つ分らないことだと思えます。他方、白隠さんは公案体系によって、今までの公案の扱いを新しく日本人に合うように蘇生させました。わたしは、白隠さんが公案の機能を復活させたと見ているのです。その力は秘めた形で長年禪者たちが培った公案の中であって、その力を禪師たちがしつかりと捕まえて、きちんと弟子に提示しなければダメなのではないかと思えます。そういう意味で、盤珪さんが公案を用いたことは事実ですが、弟子に対してどのように用いたかに関してははっきりと記録には残されていません。第二の点ですが、これは日本人のメンタリティーの問題ですが、これはわたしにはわからない問題です。場合によっては黄檗禅のような念仏と一緒にするような中国の流れは、浄禅双方に通じる「一行三昧」の現代的把握によって、日本でも復活できる可能性もあるのではないかと

と思っております。ただ問題は、現在の念仏の流れはしつかりと念仏の世界を独特な仕方で開催させてきておりますので、そこに禪が割り込んでゆくことはできないのではないかと思えます。また、日本人が伝統的なものをしつかり守るということは、日本人の持つメンタリティーというご指摘と重なるところがあるのではないかと思えます。盤珪さんの父親は四国生まれなわけですが、丸亀藩の飛地であった網干にも、四国の人の律儀さというか、きちんとした純粋さが残っているような気がします。伝統的なものを守るということに関しては、その当時の時代というものもあると思えます。盤珪さんに關してはその当時新しいお寺を開くことができず規制されてしまったから、それも理由の一つだと思えます。いずれにせよ、当時の盤珪さんの息づかいを感じることできた人たちは非常に楽しかったと思えます。特に、播磨地方は浄土真宗が強い中で、多くの民衆が盤珪さんと同じ

ろに行っていったわけで、盤珪さんは非常に魅力があり、盤珪さんの力と言いますかそのようなものは真似できないものがあつたのではないかと思います。答えになりませんが、このようなお答えでよろしいでしょうか。

武田

盤珪さんは我々真宗においても魅力があります。つまり法然上人もそうだと思いますが、法然上人が最後の一枚起請文において「愚禿に帰れ」と言っております。これは西田さんも「愚禿親鸞」の中でそここそ宗教の本質があると言うことを非常に厳しく見えていますね。鈴木大拙さんもそうだと思いますが、禪と念仏が非常に相通するところがあると思います。相通するということに、わたしが注意したいのは、今日の花岡先生のコメントの中でも自力と他力を包摂したという表現で花岡先生はおっしゃっておりますが、ただ西田幾多郎も自力と他力ということを本来は一つだということと、自力に対

してどういう執着が出てくるのか、他力に対してどういう執着が出てくるのか、そういう負の面が非常に強くあつてそのようなことが絶対否定されて、初めてそういうものが出てくるのであると思います。花岡先生も、そのような意味でおっしゃっているのだと思うのですけれども。安永先生は日本人のメンタリティーとおっしゃったけれども、小林先生がおっしゃった播磨での盤珪禪は真宗にとつても大変なことだったと思ふのです。

小林

これは本当に大変なことだったと思います。

武田

そうだと思います。わたし自身も鈴木大拙のお書きになられたご著書を読んで、念仏の深いところまでご指摘を得たように感じております。上田先生のご著書もそういう意味で非常に興味深く読ませていただいております。宗教の多元という問題の中で、わたし自身もその問題を考えているのですが、それぞれの宗が、キリスト

教も仏教もイスラームも、仏教の中でも色んな宗派がある、あるけれども個が個として、ジョン・ヒックが言っているような包括主義的ではなくて、謂わば華嚴的というか、華嚴と言ったらすでに仏教の立場になるのでわたしはあまりに言いたくないのですけれども、個が個として本当に個たりうるところに、「相通する」の意味があると思います。それをすぐに絶対無とか空とか言ってしまうと違うものになってしまふ。所謂般若でも空性的な絶対的に否定されるということ、たとえば煩惱を具足している凡夫よりも空性に陥った者の方が仏道の修行が徹底的に否定されるという話もあります。そのところを安永先生と小林先生がどのように考えておられるのか。わたしは素晴らしい対話だと思っております、しかもレスポンスが花岡先生ですしね。もう少しそのところを丁々発止で教えていただければと思います。

小林

盤珪さんの言い方としては「癖」（気ぐせ）ですね、いい意味でも悪い意味でも、禪なら禪の、念仏なら念仏の癖を抜くと、禪も念仏も超えた原点に触れてくるといいますか。それは一般的には否定を通して蘇ると言いますが、盤珪の場合それぞれ個々の癖をどう抜くかという問題が実践的に「不生」の経験という仕方では体験できると思います。

花岡

私の方から一言だけご質問にお答えしておきます。自力と他力のことでございます。自力でマインナス面になるということですが、それは十牛図で言えば第七図のあたりで天狗になってしまふ、しかし百尺竿頭で死に切らなければならぬということとはほとんどの人にできない、という点だと思います。これができないということでは禅が自力で生きている印象を世間に与えているのではないかと思います。それから他力の方は、無にも等しいけれども絶対者の前では主

体的な情熱をもって、という時にそれが出てこない。無気力のまま救われようという、そのようなマイナス面があるかと思います。一言で申し訳ありませんが、これでお答えとさせて頂きたいと思います。

安永

ございますので一つよろしくお願いします。

わたしが申し上げましたのは、皆さま方もご承知のように、日本人ほどシンクレティズムと言いますか、宗教混淆といえますか、よく言われるように生まれた時には神社に行つて、結婚する時には教会へ行つて、最後にはお寺にお世話になる。言ってみれば、このような風土にありながら、わたしたち日本人が念仏と禅が融合した念仏禅を支持できないのはなぜかというのが、一点疑問になるわけです。大陸では、先ほど申し上げましたように、最終的には念仏と禅が融合して民族宗教的なものになった。日本人は宗教混淆的な宗教風土、仮にわたしはメンタリティーと申し上げましたけれども、これは武田先生にお伺いしたいのですけれども、自力の念仏と他力の念仏と申しますよね。ですから、白隠慧鶴と所謂臨濟禪者は自力の念仏は支持していると思うのです、これは手段方便としての

八木誠一 安永さんが大変面白いことをおっしゃった

ので質問させて頂きたいと思います。日本人のメンタリティーだとおっしゃつて、つまり臨濟と曹洞という禅の二つの系統しかないということとは、これは日本人のメンタリティーに関係があるんじゃないかと、これは非常に気になるご発言ですよね。盤珪禪師の場合も癖を抜くわけですよ、けれども日本人のメンタリティーも癖の中に入るんじゃないですかね。しかし癖は癖として非常に重要な問題だから、日本人のメンタリティーと言つた時にどういうことなのか、是非お話頂きたいと思います。

小林 わたしも聞きたいと思います、肝心なところで

念仏として見た場合に。しかし究極的に他力の念仏というものに関しては一線は引いておられるところが、特に日本の臨済禅にはあると思います。その二つの種類の禅、盤珪さんの不生禅とか、雲居さんの念仏禅とか、鈴木正三さんの仁王禅とか、多種多様な禅があるにもかかわらず、二種類の禅しか持てないというのは、非常に禅を瘦せたものにしていて、わたしは思っております。それは現代の日本の禅の不幸ではないかと、わたしは思うのです。お答えになつてはいるか分かりませんが、日本人が二種類の禅しか持てないというのが、わたしがずっと考えている疑問なのです。これだけシンクレティズムな宗教混淆的なものを持つていて、多様な包括的な日本人がなぜ禅に限っては厳密に公案禅と黙照禅しか持てないのか、と。これは、神道的なものがそこに入ってきているからではないかと、わたしは思つております。つまり、ケとハレという二つのものを対称的に見

るそういう精神性が、禅にマイナスの方向で関わつていてではないかというのが、わたしの勝手に考へてることなのです。そこで二元論的な世界が出てくる、それが悪く作用しているのが日本の現在の禅の状況ではないかと思ひます。

八木誠一 その日本的なものというのは、禅の本質とは関係ないというお考えですか。

安永 禅に本質というものがあるとすればですが。

八木誠一 とにかく、禅本来とは違うものだと考へていらつしゃるのか、それとも禅本来から日本のものが出てくるのは当然だとお考へになつてゐるのか。

安永 先生には申し訳ないのですが、禅本来のもの、あるいは何か形のものがあつて、それが多様に変化してゆくという風に見るお立場とは、わたしはちよつと違ふのですが。

八木誠一 僕も言い方が下手なので、言いたいところ

を汲んでいただきたいのですが。お前の言い方が下手だとなると直接性と間接性の問題になりますから。けれども、お分かりでしょ、禅だったら本当はシンクレティズムみたいなのが出てこないとお考えなのか、あるいは禅本来だったらもつと色々な宗派があっても良いというお考えなのか。

安永

はい、そのような多様性に禅の生命的なものがあるとしますので、先生のお考えの通りだと思います。

八木誠一

そういう意味で、さっきのメンタリティーということが問題になった。つまり、二つしかないのは本来おかしいので、それが日本人の癖と関係あるのではないかと聞こえたのですが。

安永

そうですね。ですから、ある意味日本において禅の矮小化ということになったのではないかと思います。

八木誠一 矮小化の原因というか、矮小化の本質とい

うか、それについてどうお考えですか。とても面白いからお伺いしているのですが。

安永

どうでしょうか、これはもう少し時間をかけて考えてゆかなければならない問題だと思えます。これは将来的に、禅キリスト教がどう発展していったかということと非常に深く関わってくる問題だと思います。

八木誠一

確かに禅キリスト教の発展と深く関わってくる問題だと思います。

上田

黙照禅と看話禅、それをどう見るかということとも関係すると思いますが、大局的に見れば黙照禅と看話禅となるけれども、実際に禅の道を進んでいる人には、道は非常に多種多様だと思います。それが問いに対する現実の答えになっていると思います。言葉の上での答えをどうするということよりも、実際の自分の行の中で、人生と関わり、社会と関わり、世界と関わっている生き方の中の自分だけのあり方、それが禅と

武田

結びついている、これが現実の答えになるかと思えます。言葉で言えば、黙照禪と看話禪ということになってしまいますが、実際に修行している人には道は実に千差万別だと思えます。ですから、どこで何を基準としてそれを見るかということになってくるだろうと思います。

真宗もですね、宗派が分かれておりまして、例えば東本願寺と西本願寺といった場合でも対話がなされています。「真宗連合学会」という学会がありますけれども、本当に真剣になってお互いが対話するということはありません。たとえば、わたしが学生時代の頃に金子大榮の名を卒業論文や修士論文に入れたら欠点がついていたわけですよ。曾我量深もそうなんです。わたし自身が大谷大学で曾我量深先生と金子大榮先生に四年間ご指導を頂いた時には、ものすごく感動した訳です。そういう場合に、真宗十派あると言われておりますが、宗派というセク

トの問題と教義の問題ですね。たとえば、親鸞上人は「二双四重」といって真仮偽判ということとを非常に鮮明に打ち出しております。何が真実の宗教なのかということですよ。それで聖道門を仮として、外教というのが偽だと。親鸞上人がもし現在おられたらそういうことを大いにリバイズされるとわたしは思っているのですよね。その当時ただ外教とは何かということをも基準として所謂「仮偽判」、教判というものが立てられているわけですから。ですから、そういうものに対する自己批判と言いますが、それが大切だと思います。他宗教における宗教間対話と言った時に、禪とはこういうものだ、浄土真宗とはこういうものだ、固定的に考えない方が良くと思うのですよね。と言いますのは、将来に向けて考えたときに、ジョン・ヒックのように固定化されてしまつて、絶対的な一というものを仮定してしまうと対話しなくても良くなると思うのです。わたしは三十年間この学会

で大変勉強させていただいたことは、ジョン・カブが「Beyond Dialogue」という書物の中でも言っていますけれども、自己の属している宗派をカプセルに入れて、相手が何を言っているかをじっくりと聞くということを学ぶことが「対話」ではないかな、と。わたしはよく対話ではなく聞話だと言っていますが、「聞く」ということが非常に大事だと思うのです。この点はどうでしょうか。今の真宗の海外仏教では非常に禅ということが重要になっているわけです。しかし本願寺派の教学の上の方では徹底的にそれを否定するわけです。そういう状況の中で、いかに対話がなされるかということをも根本的に問うてゆかなければならないと思うのです。安永先生にお教えいただきたいのです。日本人のメンタリティー、シンクレティシズムという中でなぜ二種類の禅しかないのか、それは宗派としてということですよ。

安永 宗派もそうですし、行もそうです。

武田 浄土真宗と同じことが起こっているわけですよ。けれどもそれよりは禅の方が緩やかなるのではないですか。

安永 それはないと思います。曹洞宗の峯岸先生がここにおられますけれども、このように同席することは日本では非常に稀なことだと思います。

武田 やはりそうなのですか、ありがとうございます。た。

田中 キリスト教との関係でコメントさせていただきます。わたしが今北洪川の『禅海一瀾』というのを読んだときに、「明德」ということは第一則に入っていました。これは西田も非常に影響を受けたのですが、ただ今北洪川の場合は「キリスト教は邪教である」と言うのに対して西田はキリスト教に対してそのような態度は取っておりませんので、その違いはどこにあるのかと思いましたが。実は、不生ということに関しま

して一点だけですが、小林先生の参考資料Aに非常に面白いことが書いてあります。「『説法』によれば、盤珪が、若い自分に、自覚した正法を「不生」なるものとして説きはじめてころは、だれも理解せず、「外道か切支丹のやう」に思われ、恐れられて近寄らなかつた」とあります。これはどういうことなのか。「外道」というのは、たとえばウパニシャッドのアートマンの教えでしようか、アートマンはもちろん不生にして不滅でしょう。ただナーガルジュナも不生にして不滅の縁起を説くわけですから、外道とは言えないかもしれませんが、ただ「切支丹のよう」だとどうして言われたのだろうか、と思うのですね。たとえば、不滅ということを言ったらこれは仏教ではないと、靈魂の不死なんて言えばね。ただ不生ということで、どうして「切支丹のよう」だと言われたのか、と。

小林 これは盤珪さんが言ったのではなくて、その周

田中

辺の盤珪さんに対する受け取り方ですね。それは当然その当時の江戸の混乱期における一般人々から見た視野です。「外道」というのはインドまで遡らずに、日本語での道を踏み外した者という受け取り方でしょうし、ここで言う「切支丹」というのもその当時反感を持っていた人の考え方を持って、それを盤珪に当てはめて理解しようとしたのだと思います。

キリスト教の場合でも、靈魂のうちには、造られたものでないものがあると、エックハルトははっきり言いました。ですから、「不生」ということは体験の事実としてはキリスト教の中に地下水脈のようにあります。しかし正統派の教義の中では、そのような見解は異端視されてきたという歴史があります。これは大きな問題だと思います。ただわたしが思いますのは、鈴木大拙が「アブラハムのありし先よりわれあり」とか「神が天地を想像する前の光

を誰が見ていたのか」と言う時に、おそらくこの「不生」ということを念頭に置かれていたのだと思います。ですから、キリスト教の靈性の伝統の中にはそれに対応するものがあると思いますが、キリスト教の神学の中では、これは常に批判されてきたし、われわれの魂は造られたものですから、「不生」というのは神以外のものには適応されない、というのがキリスト教の教義の中核にあると思います。ですから、対話の場合に、ここが一つ大きな問題になると思います。これは後でエックハルトを長町先生が取り上げられた時に、また問題にしたいと思います。

花岡

ありがとうございます。それでは時間になりましたので、盤珪禪師と同じ四国ご出身の小林先生のご講演をこれで終わりにさせていただきますと思います。