

見 仏 と 三 昧

藤 吉 慈 海

仏を見るということは、どういうことか、普通に見仏といわれているが、仏といっても法身、報身、応身が考えられる。歴史的人物としての釈尊、それは応身とか応化身と解される場合もあるが、そのようなインドに生れた釈尊を見ることに解すると、釈尊滅後の人には不可能なことである。釈尊在世中といえども、肉身の釈尊にあり得た人は限られている。このことに關し思い出されるのは法然上人の法語の中に「登山状」というのがある。これは法然上人の作ではなくして聖覚法印の作と言われているが、その中に、「舎衛の三億の家にや住みけん」と嘆いているが、これは智度論九に説かれる説に基づいているようである。すなわち「舎衛城中に九億の家あり、三億の家は眼に仏を見る。三億の家は耳に仏ありと聞くも眼に仏を見ず。三億の家は聞かず見ず」とある。このような説がどうして生まれたか一考を要するが、智度論成立の頃には、このように考えられていたと見るべきであろう。

見仏と三昧(藤吉)

それにしても、九億の家が舎衛城にあったとは考えにくい。どうしてそのような考えがあったのか理解しにくい、縁無き衆生とか、見仏聞法することのむずかしさが強調される一例として、このような考え方が一般化されたのであろうか。

これと関連して、起信論には、「凡夫一乗の心を見る所は、名づけて応身となす。……諸菩薩の初發意より乃至菩薩の究竟地の心を見る所は、名づけて報身となす」とある。これはどういうことであろうか。これは起信論成立時には、凡夫二乗は応身の仏しか見えないが、菩薩は報身仏を見ることができると言うのである。この場合、報身の仏を見ることができ、三昧に入り定中に見仏すると見るべきであろう。定中見仏については後で述べるが、応身仏を見る場合にも、その見方が見る者の条件によって異なるとされている。即ち『觀仏三昧經』三に、「若し垢穢不善心を生ずる者あらば、像、純黒なること猶し炭人の如しと見る。釈子の衆中五百の釈子は

仏の色身は猶し炭人の如しと見る。比丘衆中、一千人あり。仏の色身は赤き土人の如しと見る。優婆塞衆中十六人あり、仏の色身は猶し聚墨の如しと見る。優婆夷衆中二十四人は仏の色身は猶し聚墨の如しと見る。是の如く四衆各各見を異にす」とある。これは仏の色身についての見方の相異であるが、何故にこのように見るのであるか一考を要することである。一般に仏は三十二相八十種好を具すと言うが、現実的には必ずしもそうでなく、このように黒人としての一つの相を具していたとも見られている。

さらに注目すべきことは、精神を集中して三昧に入り、いわゆる定中に仏の形色を見るという定中見仏についてである。『観無量寿經』の第八像想觀のところ、唐の善導は「衆生の心想中に入ると言うは、乃ち衆生念を起し諸仏を見んと願すれば、仏即ち無礙智を以て知るに由つて、即ち能く彼の想心中に入り現す。但し諸の行者、若くは想念中、若くは夢定中に仏を見るは即ち斯の義を成ずるなり」と註している。ここで問題になるのは、想念中に仏を見るというのはよくわかるが、夢定中に見るといふのはどういふことか。夢と定とは異なるものである。定中見仏と言えば念仏三昧中や坐禪三昧中に仏身を見ることが解されるが、夢定中に仏を見るとはいふことか。

中村元博士は、『仏教語大辞典』で「夢定」をとりあげ、

夢の中の禪定、三昧と解し、善導の観經疏の前掲文を挙げていられる。しかし夢の中の禪定、三昧と言うのは、夢の中の禪定、三昧であるから、それは夢にすぎない。禪定三昧に入った夢を見たことである。しかし、禪定、三昧と夢とは心理的に異なるので、夢定中ということが理解しにくい、善導は『観經疏』の最後に、夢の中で自分の解釈が正しいかどうか教えて欲しいと念じて阿弥陀經を三回読み、念仏を三万遍申して寝ると夢の中で仏を見たこと詳細に記述している。だからこれは定中の体験ではなく夢の中の体験である。しかし、この体験は夢定中の体験と解されているのは何故か、それは普通の夢はたよりないことであるから、夢定中の体験と解したと思われるが、しかし夢と定とは区別されねばならぬが、この夢定に関して、北海道大学の藤田宏達教授は近著『善導』（「人間の知的遺産」18講談社刊）の中で、夢定を解して、香月院深励の説によつて、夢定というのは、普通の夢とは異なり、本人が何等かの宗教的実践をして夢の中で何等かその祈念する夢を見ることを言うといふと解していられる。したがって善導が『観經疏』の末尾で自らの夢中の体験を詳細に述べているのは、夢ではあるが、そのような宗教的実践の後に見た夢であるから夢定ということになる。この解釈ははっきりした理解のしかたであるが、香月院深励以前に浄土宗第三祖然阿良忠上人記主禪師がその『観經疏伝通記』の中で明瞭に教示

せられている。

それにしても、人間は善導大師のように靈夢を見ることがありうるだろうかと思ひ、多少の疑心を懐いていたが、昭和四年七月二七日東京都都市センターで催された第三回国際睡眠学会で、私は「仏教経典における夢と睡眠」という記念講演を依頼され、内外の学者の前で、善導大師の靈夢について語り、十人余の内外の学者に、人間はこのような靈夢を見ることがありうるかと質問してみた。すると十人中九人までは、それはありうる、とくに善導大師は自分の疑問とするところを正さんと阿弥陀経を三回読みお念仏を三万遍も称えて眠ったので、そのような靈夢を見たに違いないとの返答が返って来た。彼等に言わせると、夢というものは自分に一番關心のあるものを見るそうである。しかしテレパシーは否定した。このことに関しては拙編『私の中の善導大師』（山喜房仏書林刊）所収拙編「善導大師の靈夢」や拙著『法然上人の世界』（山喜房仏書林刊）所収論文「善導教学の現代的意義」の中で述べておいたから参照されたい。法然上人時代後白河法皇によって編せられた『梁塵秘抄』に出ている「仏はつねにいませども、うつつならぬぞあわれなる人の音せぬ曉にほのかに夢に見え給う」という有名な今様もただ偶然夢に仏を見たのではなく、仏を見たいとかねて念願していた故に曉の夢に仏を見ることができたという風に解せられる。

見仏と三昧（藤吉）

孔子さまは「われまた夢に周公を見ず」と嘆いていられるが、周公を敬慕する思いが薄くなったのかとの反省も含まれているようである。これに対し、仏は夢を見ないと言われるが、これは覺者となった人だから常に醒めていて夢を見ることは無いと推測した結果であろう。深層心理学者に言わせると、夢と禅定三昧は区別しにくいと言う。したがって夢定中の見仏と言っても善導大師の場合のように夢の体験であろう。

法然上人にも「三昧発得記」とか『夢感聖想記』が伝えられているが、この当時の日本仏教界には、このような靈夢のような体験があったに違いない。現代人には否定されがちであるが、善導大師の靈夢の体験を肯定する現代睡眠学会の研究を見ると、われわれは謙虚にこの方面の研究を進めねばならぬように思う。

見仏と言えば、浄土教神秘主義を代表する光明会の始祖山崎弁栄上人がいられる。三十歳代に筑波山に籠り、称名念仏を続ける中に念仏三昧に入り神秘的体験をしていられる。その心境を

弥陀身心遍法界 衆生念仏還念 一心専念能所亡 果満覺王独
了々

と詩偈にして、その体験を表現していられるが、命終の時も自らこの偈を誦せられたと伝えられている。その門下にも見

仏の体験をした人があり、この派の人びとは見仏を目的として木魚をたたいて専心念仏している。山崎弁栄上人は宗派にこだわらず自らの宗教体験を重視し、念仏三昧を強調し、七覚支の教えを自らの念仏体験に即して念仏七覚支として新しく解説し、念仏体験のプロセスを詳しく説いていられる。

ここでも見仏の体験が重視され、称名念仏の実修によって多くの信者を獲得している。山崎弁栄の浄土教については拙著『現代の浄土教』（大東名著選九）の中で詳しく述べ、拙著『法然上人の世界』の中で「浄土教神秘主義について」として解説し、多少の批判を試みた。

見仏についてはその位にして三昧についてすこし論述したいと思う。

さて、三昧と言えば念仏三昧とか坐禪三昧とか遊戯三昧とか道楽三昧などと言って、人間の到達し得る一つの精神的境地をあらわしているが、精神を集中して三昧の境地に入らないと、何事も上達せず、その奥義を体得することができぬので、仏法のみならず諸芸においても、そのような境地に到達することが重要視される。とくに東洋に伝わる諸芸においては、そのようなことが強調されるが、その起りは仏教の修行にあるかも知れない。日本に伝わる諸芸が単に技術の習得ではなくして、それが一つの間形成の道であると考えられるのも、そこに関係があるようである。よく言われる武術が武

道となり、剣術が剣道と言われ、弓術が弓道、柔術が柔道と言われるのも、そのことをあらわしている。そこで強調されるのは三昧の境地に入ることである。精神が統一して雑念を離れて諸芸にはげまないと技術も上達しない。技術はある程度上達しても、その奥義に到達するためには、単なる技術に止まらぬ何かを体得しなければならぬ。それは個々の技術の習得とは違った全人格的な何かの習得を必要とする。それが王三昧（サマーディージャ）と言われるものであろう。そして諸芸において重視される三昧は王三昧に対して個々三昧とか群臣三昧と言われるものである。個々三昧はそれぞれの芸において三昧に到達するが、それは、その芸においてのみの三昧であって、全人格的なものとは言えない。弓術をやっている時は三昧の境地にあつて上達して行くが、その人の全人格的な三昧すなわち王三昧とは言えないので、それは個々三昧とか群臣三昧と言われるものである。一般に茶道の修行をする人は茶室の中では、静かにお点前をして和敬清寂三昧に近づくが、茶室を出ると普通の人になってしまう。しかし茶道を大成した千利休は『南方録』のはじめに、「小座敷の茶の湯は第一仏法を以て修行得道することなり」と言っている。茶の湯の修行も広間小間といういろいろあるが、小さな座敷で行う茶の湯は仏道の修行と同様で、その修行によって悟りを得る道であると教えている。これを見ると茶道は個々三昧のよ

うであるが、その実は王三昧への道であるというのである。

法然上人は『選択集』の中で「念仏は王三昧」であると述べている。それはアカダ薬が万病にきくように、お念仏は人間のなやみを治すというのである。道元禪師は坐禅は王三昧だとおっしゃっている。坐禅は仏教の基本的行であり、全人格的な修行であるからであろう。只管打坐を説いた道元は、ただ坐することを教え、坐仏を説いた。坐禅は悟の為の手段ではなく坐禅そのものが目的であった。坐れば仏、一寸坐れば一寸の仏である。寸々積みなす丈六の仏とも言うが、行持道環といって、発心修行菩提涅槃が同一円周上にあると考えた。したがって初発心時に正覚を成ずるとも言われ、どこを切ってもそれで満点である。「証上に万法あらしめ出路に一如を行ずるなり」とも教えている。修証一等の禅である。天台の本覚法門嗅いとその修行法に待悟禅風のあせりはない。坐禅が王三昧と言われるゆえんである。王様は一度王位にければ馬鹿でも王さまであり、眠っている時でも王さまである。念仏や坐禅が王三昧と言われるのは、本当の念仏者、本当の禅者になれば、たとえ念仏していない時でも、念仏者であり、本当の禅者であれば坐っていない時でも禅者と言えるからである。行住坐臥何をしていても真の禅者は道をはずれない。何時でもその宗教的主体性を保っているから坐禅は王三昧と言われるのである。

見仏と三昧（藤 吉）

真の念仏者は体で合掌礼拝してなくても、口で称名念仏していなくても、心で阿弥陀仏を憶念してなくても、念仏者と言えねばならぬ。そんな念仏者を超三業の念仏者というが、大抵の人は身口意の三業による相対的な念仏者に止まっている。三業を超えた念仏者にならねばならぬが、そんな絶対的念仏者になることは容易でない。しかし身口意の三業の念仏を實踐することによって超三業の念仏者になることができる。法然上人も「念仏に倦き人は無量の宝を失うべき人なり、念仏にいさみある人は無辺の悟りを開くべき人なり」（十二問答、四十八巻伝四五）とおっしゃっている。いさみある念仏者であった法然上人は無辺の悟りを開いた人であったことを忘れてはならぬ。徳川初期の求道の仏法者鈴木正三は禅と念仏を双修したが、「古歌に、悟りとは悟らで悟る悟なり、悟る悟は夢の悟りぞとあり、まことに悟る悟はあぶないことぞ、われも悟らぬ悟が好きなり、法然などの念仏往生も悟らぬ悟なり」と述べている。禅浄を双修した正三にはそこがよく見えていた。悟った悟ったと言ってるうちは夢の中の悟りのようなもので、そんな悟は本当の悟りではない。悟がすりきれてしまつて悟りくささがなくなつてしまわねば本物とは言えぬ。本当の悟りとは、悟った等と言わず悟りも忘れてしまったような人のことである。法然上人が念仏往生といつて悟った等とおっしゃらないが、これが本当の悟りだとさすが

に穿った見方をしている。悟らぬ悟の人と法然上人をほめて
いるが、案外、そのことが今日の浄土教者に見おとされては
いないか。

宗門が固定化し教義がきめられてしまうと、その一面のみ
が強調されて他面は排除される。そして狭い狭い教義しか説
かなかつたように開祖を見てしまふ。宗派仏教化してしまつ
た日本の仏教はそれぞれ特殊性を強調して蘭菊その美を競つ
ているが、特殊性のみを強調すると教義が狭く狭く固定化し
てしまふおそれが生じて来る。その結果、宗祖の強調した他
の一面が欠落してしまつて、その人が狭い教えしか説かなか
つたように誤伝される。その点、仏教学者は宗派的偏見を捨
つて平静に批判的精神を以て研究すべきではないかと思ふ。

さて、大乘仏教は真空を強調する般若経系統と妙有の面を
強調する浄土教系統に大別されるが、浄土教系統において観
無量寿経や般舟三昧経の占める位置は大きい。とくに見仏思
想を考えると観無量寿経そのものが観想的な修行法を説くも
のとも見られるし、般舟三昧も仏立三昧と言われるように見
仏の方法を説く浄土教のユニークな經典である。これらの経
典を基盤として、報身としての阿弥陀仏を見んとする修行法
が説かれ実践されて来た。そして仏名を称えながら精神を統
一して礼拝し行道し、端坐し、仏の姿を三昧中に見んと試み
た。そして念仏三昧とか三昧発得の証拠として見仏が言わ

れ、見仏を目的とする称名念仏の行が実践されて来た。法然
等の浄土教において特に別時念仏が修せられたのもそのため
と考えられる。浄土宗の二祖鎮西聖光上人も法然の教えにし
たがってよく別時念仏を修したが、彼は別時の念仏は見仏を
以て目的とすると教えている。この点、法然上人をあれほど
尊敬し浄土真宗の開祖は法然上人とした親鸞聖人はあまり別
時念仏をされたように思えない。法然上人は時々道場を簡素
にしつらえて別時念仏を修することをすすめ自らもこれを実
修し、三昧発得の体験をされたようである。伝えられる法然
の『三昧発得記』はその時の体験記である。その内容はあま
りにも観無量寿経の所説に類似しているので真偽が問題とな
るが、観無量寿経そのものを見仏の体験をするための指導書
と解するならば、それは当然のこととも解せられる。

しかし実際問題として念仏三昧中に三昧発得記に書かれて
いるような見仏の体験が得られるかどうかが問題である。お
そらく法然上人の場合も善導大師と同様、夢定中の体験と見
るべきではないか。実際は見仏せんとして称名念仏していら
れるうちに夢を見てそのような光景が夢の中にあられたと
見るべきであろう。現代の人は見仏の思いもなく修行もしな
いから靈夢を見ることもないが、見仏したいと願ひ称名念仏
すれば三昧に入り、いわゆる定中に見仏すると言われるが、
それは夢の中の体験と見るべきであろう。最近では山崎弁栄上

人が念仏三昧中に感得された三昧仏の話が伝えられているが、これも靈夢と見るべきであろう。

夢の中で仏を見ることは不可能ではない。今日の心理学でも、そのように説明している。したがって見仏の体験はあり得るし、これを以て三昧発得の証拠として来たが、これを定中見仏とも言ってきたが、実際は夢中見仏と言うべきであろう。夢定中の見仏と言ってもよいが、夢定と言っても、それは前述の如く夢の中の見仏であることに注意したい。

さて、ここで浄土教系の思想においては他力というか阿弥陀仏の力が働くと思われ、見仏の思に住して、修行すれば仏もまたその無礙智を以てこれを知り、衆生の心想中に入ると解せられることである。礼拝や観察や供養の対象がはつきりとして存在する故に、その仏の力を被って三昧も成じやすいと信じられて来た。善導の前偈の想心中あるいは夢定中に見仏することができると言うのも仏が無礙智を以て衆生の心想中に入ることであると解している。

称名念仏中に見仏したと見られる弁栄上人もその体験を「弥陀の身心は法界に遍ければ、衆生仏を念ずれば、仏もまた念じたまう。一心に専ら念ずれば能所亡じ、仏果を満たされた覺りの王さまが独り了々としていられる」とうたっている。

救済者として阿弥陀を立てる浄土教では、常に如来の光明

見仏と三昧（藤 吉）

は遍く十方の世界を照らし念仏する衆生を攝取して捨て給わずと称え信じているので、念仏三昧中にも光を感得したり仏像を感得することが多い。これは妙有の世界としての極樂浄土や阿弥陀仏や諸菩薩を説く浄土教の特色であるが、真空を強調する般若系の仏教では、そのような靈夢の体験をも妄想として否定する。禅淨を双修した鈴木正三にもその傾向があった。彼は浄土教のように阿弥陀仏を立てると念仏中にも魔の障りがあるから瞑想法としては、そのような対象を立てぬ禅の方が障りがすくないと語っている。親鸞聖人は阿弥陀仏の報身性をあまり強調せず、法性法身より出でた方便法身と見られたから、見仏を説かず、名号を仏として礼拝するにまで到られたようである。浄土真宗において仏像より繪像、繪像より名号とまで言われるようになったのも、そのもとは阿弥陀仏觀の相違にあると言えよう。仏像よりも名号を強調する浄土真宗では見仏を目的とするような別時念仏を必要としない。そこに法然上人と親鸞聖人の相異が見られる。

真空を強調する般若経系の仏教では空とか無を強調するようになり、禪仏教が生まれた。坐禅によって妄想を除き、禪定、三昧に入り、了々常知の境地に到達することを強調するが、この了々常知の世界ははっきりと覺めた状態であって、夢定とは異なる。したがって坐禅中に光を見たり仏菩薩の姿を感見したりしても、それはなお妄想として否定する。そし

て仏法に不思議なしと言ひ、無心の自己、無相の自己を真仏として強調する。真実の自己すなわち自性を徹見することを説く。それを自己本来の自性とか、無相の自己、自己本来の面目などと言うが、真実の自己の自覚にほかならぬ。それ故に、それ以外の仏も菩薩もむしろ否定せられ、了々として覚めている境地を大切にする。したがってその瞑想法というか三昧の修得は、真空とか無に徹すると言われ、仏菩薩を觀察の対象とするのではない。したがって見性と書いて見仏とは言わず、自己本来の自性を徹見せよと書いて、外に仏を立てて追い求めることを誡める。

般若空觀を強調する禪仏教は純粹なものを持っているが、衆生を救済する慈悲方便の点で、些か欠けるように思われる。智慧を主とする般若系の仏法はすぐれた宗教であるが、一般の人びとを撰取し解脱せしむる方便に欠けてはいないか。個人の修行を強調し宗教的主体性を自覚させる点は優れているが、それは機根のすぐれた人にして可能であつて、多くの劣機の人を救う方便に一考を要するようである。般若經系の仏法が一步あやまれば倫理道德を否定し、狂禪の徒に見られるような欠陥におちいりやすい。

しかし妙有を強調する浄土系の仏法も方便が方便の役を果し得ないような現代においては、人びとを深い信仰に導くことは容易でない。信仰心を強調するよりも疑いを強調する禪

への関心が強い現代において、ただ信仰心薄き者よと冷眼視してよいものか。現代人にはそれに相應しい方法が考え出されねばならぬであろう。善巧方便の上に立つ浄土教はその立場をよく考へて、その教えの中からのどのような面を強調すべきか真剣に考へねばならぬであろう。

明治以後の日本の浄土教者が中世的傾向の強い浄土教を現代化するためにどのような点を強調し、どのような点を無視したかについて、筆者は『現代の浄土教』なる小著を出版した。その中で山崎弁栄、渡辺海旭、矢吹慶輝、椎尾弁匡、友松円諦、久松真一等につき論述したが、禪と浄土教に関心深かった鈴木大拙は「阿弥陀仏より本願が先だ、本願とは宇宙に遍満する救済の意志だ」と教えた。

今日では「はじめにロゴスあり」というより「はじめに大悲あり」と言つて浄土教を強調する人も多くなつた。現代人を教化する方便として有力な説き方かも知れぬ。禪者、禪哲学者として有名な久松真一は超三業の念仏を強調し、一遍上人の離三業の念仏をすら批判した。これらの先覚者は浄土教と禪の特色をよく理解し、その現代化をはかった人とも見られる。

『正法眼蔵の哲学私観』や『日本哲学の生蹤』を著わし道元禪の哲学的深さを強調した京都学派の田辺元教授は、終戦後『懺悔道としての哲学』を著わし親鸞聖人の浄土教への傾

きを示したが、その『キリスト教の弁証』ではキリスト教への深い理解も示し、主体的に宗教への関心の深さを示された。田辺博士はその『キリスト教の弁証』の中で、宗派仏教化してしまった日本仏教を批判し、その起死回生のためには新しい念仏禅がおこなねばならぬと強調された。博士は中国の念仏禅は墮落しているが、日本では浄土教と禅が合流して新しい念仏禅がおこなないと現状では駄目であると愛情深い批判をなされた。博士は禅浄を双修した鈴木正三のことは御存じなかったようだが、中村元博士は鈴木正三と富永伸基を近世における批判的精神の強い思想家として紹介し、宗教界、思想界においても批判的精神の必要なることを強調された。

鈴木正三については小著『鈴木正三の禅』（禅文化研究所刊）で詳説したが、宗派にとらわれず一求道者として仏法を身につけた批判的精神の強い正三は、禅と念仏の教えに対し鋭い批判的精神を以て教えを垂れている。日本仏教近代化の上に彼ののこした教訓は光っている。正三は禅と念仏を双修したが、それは禅と念仏、三昧と見仏の宗教が、それぞれ特色を持ってはいるが、その特色は又それぞれの限界と欠点、短所ともなっている。阿弥陀仏にあいたてまつるとか、阿弥陀仏を見たてまつることを目的とする浄土教は阿弥陀仏を「親さま」と呼び、親の子に対する愛情を以って、阿弥陀仏の慈悲

心に譬え、その救済の絶対性を強調したが、救済者と被救済者との二元的対立は容易に消えるものではない。「弥陀同体の悟り」とか「機法一体の信」とかが強調されるのも、浄土教における信仰体験にもとづく表現であって、教義的にこれを納得させることは容易でない。したがって对象的に三昧仏をかけて念仏するとか、名号を本尊として、そこに機法一体の姿を見るときか、いろいろ実践的な工夫がなされるが、念仏三昧とか機法一体の信とかいうものもたやすく得られるものではない。したがって、ささやかな信心ではあっても、それが仏性であり、それは自己自身に固有のものではなく自力廻向のものであると考えられる。信心をおこす力もない自己自身に信心が開発されたということは阿弥陀のみ力によるものとする謙虚な態度こそ浄土教者のユニークな特質と言える。したがって救済の根拠も「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて」と言われるように阿弥陀仏の側にあり、それは不可思議に属すると反省されている。ここに正法に不思議なしとする禅と不思議に助けられる誓願を強調する浄土教は鋭く対立する。大乘仏教の二大成果である禅と浄土教は、ここにその特殊性を示している。機の立場に立つ浄土教に対して法を重視する禅とも言えるが、禅においては自己が法身であるとの自覚を持つことが先ず要請されるが、この自覚を持つこともそれ程容易ではない。

あくまで信を強調し、宇宙的救済の意志とも見られる本願力を信じ、摂取の光明の中にあることを自覚し、大悲無倦を信じ常に照護される阿弥陀仏の絶対性を信する浄土教者は、その光に照らされて、自己の罪業の深さを自覚する。そしてそこに働く阿弥陀仏の慈悲を感じ得る。したがって浄土教者は敬虔な感情を豊かにするが、どこか性格的な弱さを持っている。他力救済を自覚した浄土教者はもっと強く積極性をもつて報恩の行をなすべきではないかと思うが、自己の往生極楽をのみ念じて現世における積極的活動性に欠けるうらみがある。

一方、三昧を強調する禅は、見性体験をすると高慢になつて悟後の修行を忘れ、不道徳な行為を平気でなすようにすななつてしまふ。善悪、是非、美醜の分別を超えて無分別智を体得することは大切だが、その無分別智は清浄世間智となつて展開するように、新しく世間を清浄に分別する智慧とならねばならぬ。無分別智の後に得られる分別智すなわち後得智とか後得分別智とか後得清浄世間智というのがそれである。

それは宗教者の持つべき世間を見る眼、見識とでも言うべきものであるが、今日の禅者にそれが欠けてはいはしないか、それが無いと世間から遊離した世捨人になつてしまふ。はたらかの無い禅者になるか、維摩経に言うような「非道を行ずる」人を誤解して世俗の人と異ならぬ行為をなす禅者になつてし

まう。維摩経の「菩薩非道を行ず」というのは、十牛図の第十入麁垂手のように、真の禅者は世俗の世界に入つて、灰頭土面の雄を揮つて、世人を教化し、非道と思われるような行為もなさねばならぬと云うのである。酒肆魚行と言われるのも、禅者の到達し得る最後の境地であつて、小乗仏教者からは非難されるだろうが、酒屋へ行き魚をとりに行き不飲酒戒や不殺生戒を犯しても人びとを救うという大悲心を持ち、そのような行為をなしても、そのことに拘わらず自然にそれがなされて行く境地である。しかし多くの場合、それはそんなにうまくは行かない。ミイラ取りがミイラになり、墮落してしまふか、禅をてらつた行為となる。そして狂禅の徒と言われるような間違つた禅となる。

このような傾向は臨濟禅に多く見られるが、道元の曹洞禅では行持綿密を強調し、威儀即仏法、作法是宗旨と言ひ日々の行持を重要視した。そこに日本曹洞宗の大をなした因がある。

茶道の修行はそのまま仏道の修行であると言つた千利休は、僧堂の中にあつた茶礼を庶民の間に解放し、茶道の修行を通して仏道を修得させようと佗茶道を開いた。その意味で利休は茶道という仏法の一派を開いた人といふべきである。事理双修を重視する茶道では、個々三昧の修行のようであるが、茶道はいわば日本文化の綜合体系と見られ、その修行は

全生活的なものとなっているので単なる個々三昧の修行でなく王三昧の修行となるように思われる。

見仏と三昧をめぐる、いろいろのことを思いつくまま述べさせて頂いたが、御批判や御意見をたまわれればありがたいと思う。乏しい仏教学の研究が、自分の主体的関心から、このような方面に展開し、不十分ながら所感の一端を述べさせて頂いた。今後どのような考えに展開して行くかわからないが、ほぼ結論にきたように思う。仏教学の研究も客観的に厳密になされる必要があるが、主体的関心から宗教としての仏教がわれわれに何を教えているか、人間のあり方、生き方について何を訴えているかを学びとらねばならぬように思う。その点からすれば大乘仏教の説く菩薩道こそ最もすぐれた人間のあり方、生き方を示すものではないかと思う。その菩薩道を体現する上において禅と浄土教の占める位置は大きい。その意味で禅の強調する三昧と浄土教の説く見仏について述べて見たが十分に説きつくしてはいない。御教示を仰ぐゆえんである。

(花園大学教授)

学術大会開催予告

第三十七回学術大会は、昭和六十一年

六月十四日(土)、十五日(日)

の両日、**東京大学**において開催されます。

日本印度学仏教学会