

初期禪宗史と道元禪師の佛法

增 永 靈 凤

一

中國禪宗史の研究は從來景德傳燈錄（一〇〇四）廣燈錄（一〇三六）續燈錄（一一〇一）普燈錄（一一〇一）五燈會元（一一五二）等のいわゆる燈史類をその資料とするに過ぎなかつた。しかしこれらの文献は師資證契の機縁を述べるところが主であつて純粹な史傳とはいひ難い。然るにここ二・三十年來今まで散逸していて傳わらなかつた古逸籍が陸續として發見された。たとえば燉煌出土の禪書（六〇〇一八一八）山西省趙城縣廣勝寺所藏の寶林傳（八〇一）朝鮮慶尙南道海印寺所藏の祖堂集（九五二）等はその主なるものである。これら新資料の發見によつて從來の禪宗史は今や再吟味を餘儀なくされつつある。學者はこれらを他の比較的公平な高僧傳の記事に照合し、さらに全唐文金石粹編ないし中國に於ける佛教以外の正史雜史等の記事によつて確證するならば、いわゆる歴史の名に價する禪宗史を編纂し得ると信ずる。

茫々千三百年、中國文化に深く滲透した禪宗の歴史的展開は成立時代、發達時代、守成時代、衰頽時代の四期に分けて論ずるが適切であると考える。その成立時代は菩提達摩から六祖慧能までの二百九十年にわたる禪宗の史傳を明かにする。前述の新しい資料は特にこの時代に不可缺のものである。予はこの二百五十年間を前期と後期とに區分する。前期は達摩より僧璨（Sēn Tsān—六〇六）の時代に至る約百四十年間であり、後期は道信から慧能の時代に及ぶ約百年間である。前期に於ける禪者は多數の弟子を得たにしても、師家自身は一衣一鉢の頭陀行を修し、都鄙何處にも定住せず、また一所に再宿しなかつたから、集團的に生活するようなことは全くなかつたのである。従つて一般民衆への影響もさして大ではなかつた。後期に於て、道信（Tao-hsīn 五八〇—六五一）弘忍（Hung-jen 六〇一—六七四）の師資は雙峰山にあること約六十年五百餘人の徒衆を擁して集團生活を續けたから、禪の民衆に及ぼした影響頗る大であつた。慧能は前代を

承けて南方に禪を一般化し、その基礎を確立したのである。またこの期間に牛頭禪の別立あり、弘忍系統に念佛禪もあらわれて教界をにぎわしている。

二

成立時代に於ける禪の特色は(1)いわゆる階次的な習禪の域を脱し、三論系統の外に出でて、獨自の禪風を社會的に昂揚し、(2)禪者の語錄にも、盛んに大乘經論の文を引用してこれを生かし、また學人への答對にも理路整然たるもののが存して、逆説に奔ることなく、(3)佛法の全提に力めて、宗派の對立に墮することなく、その宗風極めて穩健にして着實であり、(4)後代の如く拂拳棒喝の禪機に訴えることなく、また右則公案の拈弄を表面化することなく、(5)道信弘忍の時代、その集團生活は禪の見方說方に一大轉回を將來して、禪を中國的に一般し、(6)その結果日常の四威儀に坐禪と同等の價值を見出し、經典の文字を自由に解釋し、禪を精神的に解して、眞性の悟修となし、中國禪の確立を見るに至つた點にある。

菩提達摩について予は(1)燈史類によつて從來の史傳は正確でなく、續高僧傳といえども、決して古傳とはいひ得ないから、その根本資料として、曇林の略辨大乘入道四行に序する文や、揚衒之の洛陽伽藍記等によるべく、(2)續高僧傳の「初宋境達南越」の文はその出處不明なるも、達摩西來の時代と

場所とを明白にし、(3)達摩の南越に達したのは、劉宋の亡びる以前恐らく四七〇年頃であり、北魏來遊はその後五年であり、嵩山少林寺は五二四年頃入り、洛水附近に示寂したのは五三三年頃となり、(4)五〇二年に即位した武帝との面謁問答は道宣入寂（六六七）の後、無住の入滅（七七四）した頃までに、四川省あたりで出來た傳說であり、(5)從來傳えられた達摩毒殺説、雙履説、意生身説は何れも後代の訛傳であり、(6)達摩の述作に歸せられるものは、多く後人の假託であるが、曇林の傳えた二入四行説は根本思想といふべく、その趣旨は本具心性の悟修にあり、(7)達摩は金剛三昧經、維摩經、涅槃經、楞伽經によりつつ、しかもよくこれらを活用した點は注目に價する。二入四行説については學界に問題がある。宋の契嵩（一〇〇七—一〇七二）はその著傳法正宗記に於て、壁觀四行は達摩の眞道にあらざることを主張しているが、これは達摩禪の變遷發達を無視した見解であつて取るに足らない。その他北天竺罽賓國の佛陀波利（Buddhapāli）が沙門明恂に答えた修禪要訣の文中、四行説に相當するものありとして、佛陀波利の禪は達摩のそれとさほど逕庭がないと主張する學者（故松本文三郎氏）も存し、四行は中國の道家に於ける自然主義の人生觀に似通つてゐると稱するもの（胡適氏）もあり、また壁觀四行は結局看話禪となるものであると説く禪者（鈴木大拙氏）も見うけられるが、しかし今遽かに贊同

し得ない。達摩禪の本領は正師の教を藉りて、深く本具の眞性を信認し、これを實踐的に身證するにある。この眞性を悟に現わすを慧といい、これを修に示すを定と稱する。このよな定と稱するこのような定慧を通稱して禪と名けるのである。それは本覺眞性が互いに融即する慧と定とに顯した究極の體驗にほかならない。理入と稱法行とは如是安心に相當する。大乘安心の法とは凝住壁觀である。達摩のいう壁觀は金剛三昧經の覺觀とは全く異り、また俗に説く面壁の觀行でもなく、心を靈寂に冥せしめる安心をいうのである。それは外諸縁を止め、内心喘ぐことなく、身は牆壁の如き境地である。

安心の極致は理と心とが平等一味となつた境涯であつて、直下に根本無分智を實踐的に體得したことにはかならない。從つて凝住壁觀は決して爲すなき無動の禪ではなく、無礙自在の妙用に向わんとして満を持せる動靜包容の禪をいう。これによつて思うに、心の一字は實に達摩禪の根本原理といつてよい。宗密（七八〇—八四一）は禪源諸詮集都序の下卷に於て「心を以て嗣に傳うる唯だ達摩宗なり。心は是れ法の源、何物か備らざる。修する所の禪行一門に局るに似たり。所傳の心宗實に三學に通ず」といつてゐる。達摩の力説したのは結局大乘安心の法であつて、その内容は理入と稱法行であり、凝住壁觀であつた。

正法眼藏中、道元禪師が達摩に言及される卷は辨道話、行

持（下）、光明、葛藤、佛道、發無上心、三昧王三昧、三十七菩提分法、鉢盂、受戒、四禪比丘等であるが、中に就て行持（下）の卷は比較的詳細に論述されてゐる。これらによれば、禪師は（1）達摩の出家得道をたたえ、（2）その西來を傳法救迷情の大慈によるを説き、（3）道宣が達摩を習禪篇に列ねたことを至愚と断じ、（4）初祖の命脈を三昧王三昧の結跏趺坐であるとなし、（5）初祖西來によつて嫡々面授の法初めて傳つたことを論ぜられている。

三

二祖慧可（Hui-k'o）は少くして儒生となり、博く世典莊易の大義を聞いて精研おくところがなかつた。四十一歳の頃、嵩洛に遊化した達摩にあい親事すること四・五年眞法を教えられて後も、從學六年に及んだ。一乘を精究すること甚だ熱烈であつたから、遂に理事兼ね融し、苦樂滯なく解は方便にあらず、意は神心を出ずとまでいわれてゐる。達摩示寂の後、黃河近傍にあつて、廣く道俗に心要を説いていたが、天下の初め即ち五三四四年東魏の新都鄴に出で盛んに祕苑を聞き禪風を擧揚した。しかし滯文の徒はその言行を是非論難してやまなかつた。鄴都で會下千人を擁した道恆禪師の如きは、慧可の禪法を魔語と酷評し、弟子を遣わして何事かを謀ろうとしたが、弟子却つて慧可の人格に心服したといふ。

傳に従えば、慧可は初發心の時、一臂を截つて達摩に求法の熱意を示したように、その態度は極めて眞摯であり、學道を自己に負わされた生きた問題としたことが窺われる。二祖慧可について予は(1)その史傳を究むるには傳燈錄や續高僧傳よりも、寶林傳第八卷に收められる法琳の碑文によることが最も確實であり、(2)慧可が臂を断つて、達摩に求法したことに対し、道宣は賊にあつて臂を切らるとして、この事實を否定するけれども、法琳の碑文は「禪師乃ち雪に立つこと數宵、臂を断つて顧ず、地に投じて身を碎き、營として開示を求む」と說いて、その史實なることを實證し、(3)慧可は一衣一鉢の頭陀行を修し、一處に久しく定住することなく、弟子もまた頭陀行によつて各處を遊化し、(4)慧可の思想を究める資料は從來乏しかつたが、燉煌出土の少室逸書、楞伽師資記、宗鏡錄の文、向居士への返書等は確實な資料であり、(5)それによれば、慧可は二入四行説に基き、楞伽經によつて萬法一如の高い立場より取捨違順をすべて自心現の分別校計となし、智者は、心に即して無心となり、物に即して見を起さず、苦樂にあつて心動ぜずといふように、達摩よりも力強い表現と内容とを持つてゐる點にある。

慧可の言によれば、迷う時は人、法を逐い悟る時は法、人を逐う。解る時は識、色を攝め、迷う時は色、識を攝める。文字に従つて解するものは氣力弱く、事に即し法に即するも

のは深い。智者は物に任せて已に任せない。即ち取捨違順が存しない。愚人は己に任せて、物に任せない。ここに取捨違順が存する。一物をも見ざるを名けて、道を見るとなし、一切も行ぜざるを名けて道を行ずるものとする。これを一言にしていふならば、慧可と主とするところは、傳心にあつたのである。達摩のいわゆる衆生の同一眞性を正傳した點にある。よく傳統を承受するとともに、また個性を發揮して新しい分野を開拓したのである。

正法眼藏中、道元禪師が二祖に關說される卷は行持、光明、葛藤、面授、鉢盂、優曇華、四禪比丘、說心說性等である。禪師は(1)慧可が若くして群書を博覽し廣く通俗に尊重された高徳の師であつたにも拘らず、四十歳を過ぎて達摩の門に投じた志氣を讚歎し、(2)埋山沒峰の雪中、斷臂して達摩に正法を求めた熾烈な求道の精神に感激し、(3)久しく孔老の書を繙けるにも拘らず、出家得道の後は決して三教一致の如き説を立てなかつたことを讚美し、(4)慧可の行業が頗る純一であつて、自ら眞實の佛法に生きた事實を力強く説かれている。されば禪師は、「しづかに觀想すらくは、初祖いく千萬の西來ありとも、二祖もし行持せば、今日の飽學措大あるべからず。報謝すべし」と述べられてゐる。

三祖僧璨(Seng Ts'an - 六〇六)は道宣の續高僧傳に記さ

れていないために、從來往々にして抹殺の危難にあつてゐる。しかし他の文献を涉獵するに、南北いずれの系統でも、僧璨の名を没していないから、その歴史的人物であることは明瞭である。

僧璨については予は(1)續高僧傳に載せられないといふ一事で、僧璨の存在を否定せんとする學者も存するが、その理由は極めて薄弱であり、(2)寶林傳八卷所載房琯碑文は僧璨傳の最も確實な資料というべく、(3)その碑文も僧璨の謚號を鏡智禪師となし、傳燈錄以後、鑑智禪師となすの誤りを明かにし、(4)信心銘は僧璨自身の口誦したものであつて、一部學者の否定説はその論據不確實であり、(5)信心銘の中心思想は信心不二、不二信心、本具心性、一卽一切、一切卽一の相即相入等であり、(6)楞伽師資記所載の詳玄傳を僧璨の述作となす學者の見解は全く誤りであり、(7)僧璨の時代は法難のためであるが、一處に定住することなく、一衣一鉢の頭陀行に始終した點は歴史的に重要視すべきものと信ずる。房琯の碑文によれば、僧璨は天性恰も維摩の如く、極めて豪放不羈であつたといふ。信心銘一篇は大乘佛教を背景とする禪の思想を韻文をもつて、最も巧みに表現したものとして注目に値する。その信心不二の心はこれ人々本具の心性、箇々圓成の佛心であつて、いわゆる自性清淨心、如來藏ないし佛性を意味する。達摩の二入四行中の理入、稱法行の趣旨もまたこれと

立場を同うする。心を主とする立場から、我々は達摩の安心、慧可の傳心、そして僧璨の信心といふように特色附けることが出来るであろう。

道元禪師は永平廣錄第九卷に於て、慧可と僧璨との問答および僧璨と道信との問答を掲げられるほか、同錄第六卷第七卷、隨聞記第五卷に信心銘の一文を示されている。眼藏で禪師は三祖の名を擧げられてゐるが、しかしその史傳や思想の内容については餘り觸れられていない。隨聞記の文には「至道無難、唯嫌揀擇」の語を引用し、「揀擇の心だに放下しなれば直下に承當するなり。揀擇の心を放下すると云は、我をはなるなり。佛道を行じて代りに利益を得ん爲に佛法を學すと思うことなかれ。只佛法の爲に佛法を修行すべきなり。縱ひ千經萬論を學し得て、坐禪の床を坐破すとも、此の心なくんば、佛祖の道を得べからず。只すべからく身心を放下して、佛法の中に置いて、他に隨ひて舊見なれば、卽ち直下に承當するなり」とある。佛法の要旨は揀擇の心を放下するにある。けだし揀擇の心は我見にもとづくからである。我見は有所得心を以てその基盤とする。佛法を行じて代りに所得あらんと思うは大いなる誤りである。よろしく佛法のために、佛法を修すべきである。それは現實の生活以外に佛法を見ないことを意味する。生活に生ける佛法これ無所得無所期の禪にほかないからである。

四

四祖道信（Tao-hsin 五八〇—六五一）の傳は永徽二年（六五一）續高僧傳第二十卷に追補されている。その他曆代法寶記、楞伽師資記、傳法寶紀、祖堂集第二卷、景德傳燈錄第三卷等にもその傳が存する。思想的方面は特に楞伽師資記を見るべきであろう。出家以前すでに僧璨に従い、そのもとにとどまるごと十年、のち落髮して隋の大業中江西省の吉州に至り、衡山（南嶽）に往こうとして江州（九江）により、廬山の大林寺に十年止住した。次いで道俗の懇請もだし難く、遠からざる破頭山に移つた。破頭山にのち雙峰山に改められている。この山は湖北省蘄州黃梅縣に存し、九江に面する揚子江北岸からあまり遠くない地點にある。曆代法寶記によれば、道譽頗る高く貞觀十七年（六四三）太宗使を遣わして三度び入内を勧めたが、たとい頭を斬られても應じ難いといつそれを斷つたという。また玄爽・法顯・善伏等來つて禪道の開示を求めている。殊に五十餘年門外不出といわれた法顯が黃梅に來て問法したことは、道信の人格高く、その禪旨また深かつた所以を示すに十分である。續高僧傳によれば、長官の崔義玄もその名聲を聞いて就禮したという。道信が雙峰山に三十餘年も定住し、五百餘人の大衆を擁していたことは、その禪風を中國的に一變させる契機となつた。曆代法寶記、

傳法寶紀等は中書令杜正倫が碑文を撰して頌徳したことを告げている。

道信について予は(1)その思想を究めるには楞伽師資記や宗鏡錄第九十七卷に従うべく、(2)それらによれば恒砂の功德皆心源に存し、三界唯心萬法一如の相互融卽を明かにし、(3)當時教學に秀でた達人を教えたほど、道信は深く經典に通じ、教學に優れた禪匠であり、(4)常に坐禪の實修を勧め、その坐禪には特色ある方法を用い、(5)修禪の用心として、神秀の五方便に類する五種五事を説き、(6)經典も文字通りに見ることなく、自由に解釋し、時に全く逆説的に用いて禪を生かそうとし、(7)三十餘年に及ぶ雙峰山に於ける集團生活は禪の基本的立場に一大轉回を將來させたことは注目されねばならないと思う。宗鏡錄には、「夫れ心定を識らんと欲せば正坐の時、坐是れ心なりと知れ。妄起することあらば、是れ心なりと知れ。理盡きて心に歸す。心既に清淨たり。淨は即ち本性、内外唯だ一心、是れ智惠の相なり。明了にして心を動ぜずんば、自性定なりと名づく」とある。また法融（五九四—六五七）に示して、「百千の妙門固より方寸に歸す。恒砂の功德總て心源にあり。一切定門、一切慧門、一切行門悉く皆具足す。神通妙用並びに汝が心に在り」という。これらによつて明かのように、道信に於ける打坐の本旨は任運無作にして一心の

明淨を期する點にある。かかる佛性を體現することは永く生死を離れ、出世の大人と稱し得るであろう。道信は坐禪の用心として(1)心體を知る、(2)心用を知る、(3)常に覺して停らず、(4)常に空寂を觀ず、(5)一を守つて移らずの五種をあげる。一を守つて移らずとは、動靜常住にして能く學者をして佛性を明見し、早く定門に入らしめるをいう。また道信は大乗の正理として(1)常に六根の空寂を念ず、(2)一を守つて移らず、(3)攝心、(4)攝心の功德能く諸の禪定を生ず、(5)心を一處に制すの五事を示している。守一の工夫は念念注心、心心相續、正念不斷にある。心に重點を置いて考えるならば、道信の禪は攝心にあるといつてよいであろう。攝心は心を一境に攝して散亂せしめないことで、心を一處に制することでもあるが、さらにこれを深めて了々として分明なる心性を常に保持し、これを身證體驗することをさすとも見られるである。

道元禪師は正法眼藏中、關說されるのは行持、徧參等の巻である。これらによれば、禪師は(1)道信が三祖に服勞すること九年、攝心無寐にして脇不至席なること六十年、光陰を惜んで行持を專一にしたことを讚歎し、(2)太宗に召さること三度びに及んだが、疾と稱して應せず、決して權門に親近しなかつた高い志操を賞揚し、(3)歿後その塔自ら開いて儀相生けるが如しといふ傳説を信じて、死後なお下化衆生を忘れない。

い徳化を歎賞されている。そして「しかあればすなわち四祖禪師は身命を身命とせず、王臣に親近せざらんと行持せる行持これ千歳の一遇なり」と述べらる。

五

五祖弘忍(Hung-jen 六〇一一六七四)の傳は宋高僧傳第八卷、楞伽師資記、曆代法寶記、傳法寶紀、神會語錄、祖堂集第二卷、景德傳燈錄第三卷等によつて知ることが出来る。特に楞伽師資記には、著者淨覺の師玄贊の楞伽人法志(七〇六頃)の文が引用されているから参考すべきである。弘忍は道信に奉事すること三十四・五年、よく艱難に堪え、坐禪に精勵し、持戒の生活をつづけた。故に玄贊の弘忍傳には、「出家してより幽居寺に處り、住度弘慤懷抱貞純、口を是非の場に緘し、心を色空の境に融し、力を役して以て供養を伸ぶ」とあり、傳法寶紀にも「晝は則ち混迹して駈給し、夜は便ち坐攝して曉に至る」とある。弘忍は四十餘年にわたつて廣く道俗を化したから、東山法門の名四方に喧傳され、龍象競つて歸依渴仰した。曆代法寶記によれば、顯慶五年(六六〇)黃梅懶茂山に勅使あつて、京師に召されんとしたが、所請に應じなかつた。勅使再請するも固辭したので、却つて衣藥を賜つたといふ。師資記は學道の用心が城邑聚落に向わず、要らず山居にあることについて弘忍の答對を載せている。修心

要論も城隍は閑亂して煩い多きが故に、山中に住して學道に精勵すべきを勧める文を掲げる。弘忍五十一歳の年（六五一）道信は示寂したが、その後二十餘年にわたる山中の集團生活は特に注目に値する。弘忍は雙峰山の東にある懸茂山に移轉したから、その禪が東山の法門または東山の淨門といわれる。六祖壇經その他の文献によれば、弘忍の會下は千人といわれてゐるが、道信時代の五百餘名が同時に弘忍のそれであつたと見てよいであろう。弘忍について予は(1)史傳中楞伽師資記所載の楞伽人法志の文が最も信據するに足り、(2)その示寂の年代について異説多きも楞伽人法志の咸享五年（六七四）説が最も妥當であり、(3)道信を含めて六十年にわたる集團生活は日常の四威儀や三業に坐禪と同等の價値を認め、(4)師資記が常用句として出しているものの中には、華嚴の相即思想が存して、農耕炊事清掃作役等を價値的に聖化し、(5)經典の文を字義通りに解釋することなく、頗る自由に取扱つてこれを活用し、(6)「一乘法は一心是れなり」といつて、心性の本源に徹することを禪の本領とし、(7)しかも特殊の坐禪法を示し、學人に検案を出して初心者を指南している點は特に量要視すべきであろう。

宗鏡錄第九十七卷は弘忍の言として「心是れ十二部經の根本なるを知らんと欲せば、唯だ一乘法のみなり。一乘法とは一心是れなり、但だ自心を守れば即ち心真如門なり。一切法

行自心を出でず。唯だ心自ら知る。心に形色なし。諸祖は只だ是れ心を以て心に傳ふ。達者印可せば、更に別法なし。又云く一切心に由る。邪正已に在り。一物を思はずんば、即ち是れ本心なり。唯だ知り能く知つて更に別行なし」の文を掲げてゐる。一乘法とは一心を明すにある。一切法行は悉く自己に淵源する。この自心を守るがすなわち佛道の大本である。師資記は「其れ忍大師蕭然靜坐文記を出さず、口に玄理を説いて黙して人に授與す。人間に在つて禪法一本あり」という。禪法一本とは最上乘論を指してゐるのではなかろうか。最上乘論には異本存するが、燉煌本が最も古い。この論の要旨について、最上乘論は守眞心といい、一乘顯自心論は守心を説き、修心要論は守眞心と述べてゐるように、守心を第一とする。守心に關しては、金剛三昧經入實際品も既に説くところである。その心というは前にもあつたように、本来清淨なる金剛佛性すなわち衆生の同一眞性を指すにほかならない。これはまさしく一乘佛教の目指すところである。故にこの書の末尾にも「この論旨より末に至るまで、皆自心是れ道なるを顯はす」とあり、また「此の論一乘を顯はすを以て宗と爲す」と述べてゐる。傳法寶紀は弘忍の爲人を説いて「性木訥沉厚なり。同學頗る之を輕戯す。終に默して所對無く常に作役を勤む」という。弘忍は黙々として所與の境に専心し、身を以て作務の洪範を示した人である。宗教人は常に

かくありたいものである。

道元禪師は正法眼藏の行持で、「七歳傳法よりのち、七十有四にいたるまで、佛祖正法眼藏、よくこれを住持し、ひそかに衣法を慧能行者に付属する不群の行持なり。衣法を神秀にしらせす、慧能に付囑するゆえに、正法の壽命不斷なるなり」と說かれている。弘忍の入滅年代については異説も多いが、禪師が七十四歳説をとられたことは、歴史的に妥當である。それは雙峰山で親しく誨えをうけた玄曠の楞伽人法志の文が咸享五年（六七四）七十四歳としているからである。弘忍が兩京の法主三帝の國師と仰がれた神秀（Shen-hsiu 六〇六—七〇六）に衣法を授けず、一介の盧行者慧能に傳法したことによつて、正法の壽命不斷であると禪師は論評されている。

永平廣錄第一卷第九卷等でも、禪師はこれに觸れて居られる。（1）弘忍が師に奉事すること三十餘年、（2）京師に召されてもこれに應せず、常に山居を愛し、（3）守心を最要となしつつ、黙々として打坐し、（4）身を以て作役に務め、（5）しかも傳法に意を用いて、學解よりも實行の人を選んだ芳躅が特に道元禪師の關心を深からしめたものと考えられる。神秀が南宗禪とくに神會（Shêu-hui 六六八—七六〇）等によつて、不當に評價されたことについては、勿論公正なる批判を必要とする。

神秀が決して學解一邊の人でなかつたことは、何よりもその史傳がこれを證明している。學解一邊で兩京の法王、三帝の

國師などと仰がれ得るものではない。いわんや、弘忍自ら神秀を賞揚して「東山の法盡く秀に在り」などと印可する筈がない。それに拘らず、弘忍が神秀よりも慧能に傳法したところには、深い理由が存する。その理由を明かにすることは、やがて禪の本領を示す所以となるであろう。いざれにしても、慧能神秀の二大龍象をその會下に出した弘忍はたしかに禪界の第一人者であつたに相違ない。けだし弘忍はこの兩者に發展する根源的なものを内に藏していたからである。歴史的に見ても、雙峰山に於ける集團生活は禪を中國の社會に發展させる契機をなしている。その集團生活は（1）行持の分擔を餘儀なくせしめ、佛事以外の普請作務にまで、坐禪に劣らぬ價値を認めて、日常生活に一般化し、（2）その基準としては心性への契當を以てし、愈々精神的となつて社會的普遍化し、（3）經論の文字に動かされることなく、二六時中これを自由に使得し、（4）團體生活を律する規矩として清規を刪定するに至らしめたのである。中國禪は六祖に至つてその基礎を確立したが、その大本は弘忍にあるといわねばならない。弘忍こそ南頓北漸は勿論廣く中國の禪宗を社會的に展開せしめる根源をなしたのである。それが山中にかくれて、黙々として行じた弘忍の生活中から胚胎したことは、實に意義あることといわねばならない。まさに、「法は人によつて興る。人は法によつて貴し」といわる所以である。我々はその範型を弘忍自

身の生きた佛法に見るのである。

六

六祖慧能 (Hui-neng 六三八—七一三) の史傳ならびにその禪風を究める資料として我々は法才の瘞髮塔記、弟子法海の六祖大師法寶壇經並びに略序 (全唐文第九一五卷所載) 王維の六祖能禪師碑銘 (全唐文第三一七卷所載)、神會語錄、曆代法寶記、曹溪大師別傳、柳宗元の曹溪第六祖賜謚大鑒禪師并序 (全唐文第五八七卷所載) 六祖壇經 (敦煌本、惠昕本)、劉禹錫の曹溪六祖大鑒禪師第二碑 (全唐文第六一〇卷所載)、祖堂集第二卷、宗鏡錄第十五卷、第十七卷、第三十一卷、第八十卷、第九十七卷、宋高僧傳第八卷、景德傳燈錄第五卷等を挙げねばならない。慧能は幼にして (三歳) 父をうしない、二十歳前後まで新州龍山にあつて刻苦した。後南海に移つてからも生活に窮し、市に柴を賣つて老母を扶養した。たまたま一客柴を買ひ、それを官店まで持參せしめた。錢を得て門前に出ると、さらに一客あつて金剛經を誦するを聞き、その本意を了じ、忽ちにして心地を開明したといふ。その指示により黃梅に弘忍あるを知つたのである。慧能は貧窮に處しつつも、常に自己の修鍊に志し、大乘諸經典に親炙して、辦道工夫を怠らなかつた。曹溪大師別傳によれば、咸亨年中劉志略と交を結び、その姑無盡藏尼に涅槃經を讀ませて眞義を教

え、寶林寺に入つて道を修すこと三年におよび、さらに智遠禪師に坐禪を習い、惠紀禪師の指示をうけて東山に赴いたとある。そのすべてが、果して事實であるか否かは明白でないけれども、慧能が黃梅に參する以前、すでに涅槃經の趣意に徹していたことは否定し得ない。

新州より三十餘日を費して東山に至り、弘忍の門をたたいたのは龍朔元年 (六六一) 慧能二十四歳の時であろう。五祖と初相見した時の問答は人に南北の別あるも、佛性に南北の別なしという心性の根本義に關する問題であつた。その心地の高邁なことが認められて、弘忍の會下に投じ、碓をふむこと八ヶ月餘に及んだ。所悟の偈についての傳説は一般に南北二宗分派の原因とされているが、古い文獻には、これを見出し難い。しかも開元二十二年 (七三四) 滑臺 (河南省衛輝府滑縣)において、北宗排撃を始めた神會の語錄にないことは、この事件が虛構な所以を示すのではなかろうか。何となれば、神會にしてこれが知られていれば、北宗排撃に最も適切な資料をして利用したに相違ないからである。この傳説は遅くとも八百年頃までに出來、曆代法寶記の作られた七百七十四年頃にはまだ他の系統では知られていなかつたのである。そしてこれは恐らく神會の北宗排撃の思想をうけた系統でいわれるようになつたと思われる。慧能は辛苦艱難ののち、ついに大悟し法と衣とを傳えて第六祖に補せられた。こ

の間消息については、諸傳必ずしも一致しないが「應無所住而生其心」の句に至つて悟つたとなすことは、古傳に見出し得ない。室内的問答往復が恐らく佛性についてであろうと推定することはむしろ自然である。慧能は傳衣ののち弘忍に送られて自ら大江をわたり、九江を過ぎ大庾嶺にいたり、隱遯すること十六年に及んだ。この間に韶州、新州、懷集（廣西省）四會（廣東省）廣東省廣東等を往來したのである。儀鳳元年（六七六）慧能三十九歳に至つて廣州法性寺（制旨寺、龍興寺のこと）で印宗にあひ、風旛の問答によつて玄奥を詰論し出家剃髪した。その後求那跋摩（*Gunaavarman*）（II 六七—四三一）の創建と傳えられる戒壇に於て、西京の智光律師から具足戒をうけた。翌年智藏の開いた寶林寺に入り、韶州の長官韋據の求めに應じ、城内の大梵寺に出て一日說法した。これが六祖壇經の主要部をなすのである。そしてその結論たる無相頌は最も重要視すべきであろう。六祖は即日曹溪に歸り、爾來ここにとどまること凡そ三十八年、韶州廣州の間を行化して、多大の實果をあげた。慧能は六十八歳老安（五六二一七〇九）神秀二師の推舉によつて神龍元年（七〇五）中宗に召されようとしたが、病と稱してこれを固辭した。ここに於て薛簡は六祖に教を請ひ、これを以て中宗に奉答した。間もなく再び詔が下り、袈裟一領絹五百匹を賜つたといふ。この年寶林寺を中興寺と改稱し、新州の舊居を捨てて、國恩

寺が建立された。その示寂は先天二年（七一三）八月三日であるが、これより先七月八日門人を集めて、八月滅度の豫言をなし、悲泣する門人に對して真假動靜偈を示した。八月三日晝食後門人と別れをなし、法海の所間に從つて見眞佛解脫頌を教え、さらに自性眞佛解脫頌を說いた。ついで諸の注意をあたえて後、端坐して坦然寂靜、大道を行はずと遺誠してその夜三更に入滅した。

慧能の禪風ならびにその思想の一般を究めようとするには、六祖壇經（*Sūtra spoken by the Sixth Patriarch Wei Lang, on the High Seat of the Gem of Law* by Wong Mou-lam 1929 Dwight Goddard, A Buddhist Bible pp. 497-558）の研究調査を以て先決問題とする。六祖壇經には現今多數の異本が存するけれども、大體燉煌本と惠昕本（九六七）と徳異本（一一九〇）宗寶本との三系統に分類し得るであろう。中に於いて燉煌本は最古のもので惠昕本より増大し、漸次變遷し始めたのである。しかし燉煌本と雖も決して原型そのままでなく、後世の添加がなお多分に見出される。我々はその原型として大梵寺での說法と十僧への說示なしし遺誠とを擧げ得るであろう。ただし十僧に對する三科三十六對法の說法は歴史的にはなお調査を必要とする。蘊入界の三科は一切法の分類であるが、壇經はそれを自性の用となし、用が惡ならば衆生、善ならば佛となると說くのである。三十

六對法は有情非情を法相語言を以て十二對となしたものであらうが、要はこれが相對の法であるから、外すべての相を離れ、内空に著せざらしめる點を力説するにある。しかし六祖壇經の原型は弟子法海が韋據の要請によつて、大梵寺で試た說法を抄錄したものである限り、六祖の說法や思想の全體を網羅したものではない。故にこれのみを金科玉條として傳授稟承すべきものでもないであらう。

七

六祖慧能について予は次の如く考える。(1)慧能の傳中、曹溪に入る前は法海の略序により、以後はその外六祖壇經の各本によるべく、(2)六祖壇經の主要部分は前述の如く大梵寺の說法、臨終の遺誠等であり、(2)慧能は弘忍に參ずる以前、金剛經を聞いて自然大悟し、東山法門を得て頓悟したのであり、(4)所悟の偈に關する傳說は八百年頃に出來たものであつて、歴史的事實ではなく、(5)龍朔元年(六六一)傳衣の後、南に隱遜すること十六年、悟後の修行に力め、(6)韶州の刺史韋據の求めに應じ、大梵寺に出て、摩訶般若波羅蜜法を開示し、(7)即日曹溪に歸つて三十八年住して、韶州廣州の間を行化し、(8)神龍元年(七〇五)中宗に召されんとしたが、病と稱して辭退し、(9)慧能は大乘諸經典に通じつゝも、これに執われず、却つてこれを活用し、(10)定慧一體の立場に立つて、般若三昧

に往し、(11)文字を離れ、義解を捨てて、自己の眞源に徹し、(12)外禪内定の坐禪を重んじつつも、これに執することなく、(13)一行三昧に往して、禪の精神を生活全體に生かし、(14)真心是れ淨土の立場より、直下に西方を見、(15)心地に非なきを自性の戒となし、無相の懺悔、無相の三歸を重んじた點は注目に價する。

大梵寺で慧能の說いた摩訶般若波羅蜜法中、摩訶は心量の廣大なるを指し、般若是一念の智慧性をいい、波羅蜜は境を離れて生滅なき彼岸に到るに名づける。されば壇經も「摩訶般若波羅蜜は最尊にして、最上第一、住無く去無く來なくして、三世の諸佛中より出で、大智慧を將つて彼岸に到り、五陰の煩惱塵勞を打破す。最尊最上第一なれば、最上最上乘法を讚して修行せば、定んで成佛せん」と說くのである。

思うに般若空觀は一切の固定的實體觀念を捨棄して、主客未分の全體的統一に歸ることを目的とする。禪の表現や、その思想が否定的であるのは、二見の妄想を拂拭して、自他を淨化し、無念無住無相に生きようと念願するからである。

この法は念々に行はずべきであつて、これを般若三昧と稱する。菩提般若是他より來らず一切衆生の本來具有するところである。しかも定慧は一體にして、不二である。けだし定は慧の體であり、慧は定の用であつて、慧に即するとき、定は慧にあり、定に即するとき、慧は定に存するからである。般

若をもつて一切を觀照し、諸法に於て、取せざるが、すなわち見性成佛である。

慧能は佛性有無の問題によつて弘忍に許されて、その門に投じたように、生涯を通して含生同一真性の徹見を強調した。同一真性は人法二空所顯の眞如であり、在纏の法身である。しかしそれは實體ではなく、あくまで無相である。しかも禪者はそれを教家の如く對象として覺知するのではなく、ただちに心性そのものに契當し、その全體を證成するのである。

されば無相頌（滅罪頌）も「學道の人は能く自ら觀ぜよ。即ち悟れる人と同一例ならん」といつて、生佛一體、道俗不二の理を唱え、自性眞佛解脫頌も「眞如淨性はこれ眞の佛なり」と說いて、自性の眞佛なるを示し、見眞佛解脫頌も、「我心に自らの佛はこれ眞佛なり」と述べて、衆生を離れて佛心なきを頌している。従つて、法報化の三身に歸するも、四弘誓願を發するも、無相懺悔をなすも、無相三歸を受けるも、また自性の根源に歸一するにほかならない。慧能は生佛一如、道俗不二を單なる理想主義に墮せしめず、絕對現實的に、生活そのもののうちに全現せしめたのである。

心性に徹する行はすなわち坐禪である。そして坐とは一切に於て、礙なく念起らざるをいい、禪とは本性を見て亂れない點に名づける。また外相を離れたのを禪と稱し、内亂れざるを定といふ。外禪内定がすなわち禪定である。その自修が

本來清淨に歸する佛行である。されば壇經は、「自性の自ら淨なるを見て、自性法身を自修し、自作せば、自行は佛行なれば、自作は自ら佛道を成せしむ」と述べている。本覺眞性が互いに融合し相即する慧と定とに發現するものこそ、慧能の禪でなければならない。この法門をすなわち頓教と稱する。

これに徹することが頓悟にほかならない。頓悟はただちに自己の妙心に立つて、煩惱妄念の本空を證するをいう。その修行も迷情を拂拭するための手段ではなく、いわゆる證上の妙修である。これ得道のなかの修行であるから、頓悟妙修と名づけられるのである。慧能の悟後十六年の修行はこれを證するに十分であろう。慧能の禪は本覺心性に徹して念不起、心不亂なるをいうのであるが、それかといつて正身端坐、兀兀坐定の參禪を否定するものではない。坐禪なき禪は眞禪ではないからである。

日常の四威儀すべて直心をもつて擴充し、一切法に於て執着なき實踐を行ふ三昧といふ。これいわゆる那伽の大定であらう。慧能は單なる打坐のみにとどまらず、禪定の眞精神をその生活の全體に具現したのである。されば薛簡にも、「道は心に由つて悟る、豈に坐にあらんや」とまで極言している。その精神は維摩經のいわゆる「直心これ道場、直心これ淨土」の趣旨にほかならない。この法門はまた無念を宗とし、無相を體とし、無住を本とする。無念の法は一切法を見るも、一

切法に著せず一切處に遍するも一切に執せざることであつて、常に自性を淨めて六賊をして六門より走出せしめ、六塵の中に於て、離せず、染せず來去自由たり得るをいうのである。直心これ淨土であるから、淨土必らずしもここを去ること遠からず、若し無生頓法を悟らば、西方を見ること、ただ刹那にあるであろう。

坐禪は禪の基本形態であるが、しかし覺性の本有を信悟して日常の四威儀にこれを體現することが、その本旨でなければならない。かかる頓教の法門は出家在家の差別を撤廃して一切に妥當する。壇經も、「若し修行せんと欲せば、在家にても亦得、寺に在るに由らず、寺にありて修せんば西方の心惡しき人の如く、在家にして若し修行せば東方の人の善を修するが如し」と說いている。このような思想は四祖五祖等の會下に於ける集團生活中に釀成され、後の禪門特に百丈清規等に多大の影響を與えるようになつた。禪の一般化、社會化は實にここより發するのである。禪はただ内面的獨坐瞑想のみではない。すべての社會的實踐がそのまま自己形成の努力として内に深められてゆく如き形で行ぜられねばならない。

斷惑證理は佛教の要綱であり、大小幾多の戒律はその理想實現の道として現われた。しかし斷惑して證理するのではなく、證理がそのまま斷惑でなければならない。慧能に於ける證理はすなわち頓悟である。これただちに佛心に徹すること、

にほかならない。されば慧能のいう戒は諸惡莫作ではなく、心地に非なき自性の戒である。心の本源に還歸する時、戒は自ら圓成する。これまた無相の戒を完成することである。無相とは繫縛の一切相を離れることであり、性體清淨は無相を以てその體とする。慧能は無相戒によつて自歸依三身佛を説き、自の色身に於て、清淨法身佛に歸依し、自の色身に於て、千百億化身佛に歸依し、自の色身に於て、當來圓滿報身佛に歸依して、自の三身佛を見せしめている。かくして四弘誓願を發させるのであるが、それは衆生各々自身に於て、自性自度し、自身虛妄を除き、無上正法を學し、自悟して佛道を成することにほかならない。

次に三世の罪障を無相懺悔し、自性より從前の惡行矯誑心疾垢心等を自性から除却せしめるのである。懺悔の後歸依覺兩足尊、歸依正離欲尊、歸依淨衆中尊の無相三歸依戒を授ける。佛は覺であり、法は正であり、僧は淨である。自心覺に歸依せば、邪迷は生ぜず、少欲知足にして、財を離れ色を離れるから、兩足尊と名づける。自心正に歸せば、念念に邪なきが故に即ち愛著なく、愛著がないから、離欲尊といふ。自心淨に歸せば、一切の塵勞妄念は自性にあつても、自性は染著しないから、衆中尊と稱する。無相三歸依戒を授けて、摩訶般若羅蜜法を説き、無相頌（滅罪頌）を明かにする。心を主として見るならば、慧能は無心を宗としたといつてよい。

無心は無念にほかならない。無心は無心の心である。無は對立的分別意識の否定を意味する。無と否定されて、初めて眞實心が本來法爾の力用を現成する。無念の念も否定さるべき分別意識をいう。その分別意識の否定によつて初めて正念があらわれる。無念は金剛經に存するが、神會はこれをさらに發展させてゐる。

八

道元禪師は六祖慧能を曹溪古佛と稱し、希代の大器として、その行履を絶讚されている。正法眼藏中六祖に言及される卷は洗淨、禮拜得髓、袈裟功德、傳衣、佛祖、嗣書、法華轉法華、古鏡、看經、佛性、行佛威儀、神通、恁麼、行持(上)、古佛心、佛道、佛經、面授、梅華、徧參、三十七菩提分法、自證三昧、鉢盂、他心通、出家功德、供養諸佛、深信因果、受戒、四禪比丘等である。この中にはただ名のみを擧げるにとどまるものも存するが、多少傳記に關說するものは、袈裟功德、傳衣、古鏡、佛性、恁麼、行持、佛經、三十七菩提分法、供養諸佛等である。道元禪師の閱讀された史傳部のものは、高僧傳、續高僧傳、傳燈錄、廣燈錄、續燈錄、普燈錄等であるが六祖について說かれる資料は主として傳燈錄である。禪師が六祖を類い稀なる大器とし、その行履を拔群の勝蹟とされる點は種々存するであろうが、予は次の如く考察する。(1)

禪師は六祖が老母と別れて弘忍の門に投じたことは却つて無漏の孝道に生きた所以であることを強調された。元來佛法それ自身の學得には出家在家の差別は撤廢さるべきであるが、しかし眞に道を行ぜんとする指導者は一旦恩愛の絆を斷つて出家しなければならないであろう。勿論この場合身の出家も考えられるが、禪師は單に心の出家のみでなく、身の出家を力説されてゐるのである。されば出家の卷にも、「いまだ出家せざるものはならびに佛祖にあらざるなり」とあり、三十七菩提分法の卷にも、「しるべし身心もし佛法あるときは、在家中にとどまることあたわづといふことを」とある。六祖が金剛經を聞き、これを機縁として老母を棄て、弘忍の門に出家したことは、一見甚だ孝養の道に反するようである。けれども禪師は有漏の孝を捨てることは却つて無漏の孝を得る所以であると考えられたのである。故に行持の卷にも、「恩愛をあわれむといふは恩愛をあげすつるなり」と說かれている。世間の凡情によつて求められる孝道は往々我執の變形と見られるものすらある。煩惱によつて動かされた孝養は決して眞實のそれはでない。世間有漏の孝道にそむくまいとして、道を求めることがなかつたならば、いつまでも煩惱熾盛の苦界に沈み、單に自己のみならず、父母をも救う時がないであろう。恩を報ずるは只一人に限らず、社會大衆を等しく父母のごとく恩深しと思つて行わねばならない。かくして善根を一切法

界にめぐらすのである。しかも今一世の父母に限定することは、無爲の道にそむくものである。斷ち難き恩愛の絆を断ち、日々の行道、時々の修學ただ佛道に隨順してゆくならば、それを眞實の孝道とするのである。出家學道は人生に於ける大いなる轉回である。禪師が六祖を希代の大器とされたのは、このなし難き大いなる轉回をなし得た禪匠と見られたからである。されば、行持の卷も、「斷臂たとひ容易なりとも、この割愛は大難なるべし。この棄恩はからかるべからず」といつて(2)禪師は六祖が弘忍の會下に投じて八ヶ月黙々として大衆のために碓を踏み、得法後もなお普請作務を怠らなかつたことを希世の行持として絶讚されている。行持の卷には、「黃梅の會に投じて、八箇月ねぶらずやすまず、晝夜に米をつく。夜半に衣鉢を正傳す。得法已後なほ石臼をおひありきて、米をつくこと八年なり。出世渡人說法するにも、この石臼をさしおかず、希代の行持なり」とある。經典を繙き坐禪を行ずることのみが佛法ではない。我々は與えられた境地に於て、ひたすら道を行すべきである。治生産業もとより佛法以外の何物でもない。この精神は四祖五祖の長年月にわたる大衆の團體生活の結果生れたのである。佛法の生活化は既に維摩經にも存するが、それを眞に具體化したのは四祖五祖の時代であつた。かくして禪は中國的に廣く一般化し得たのである。六祖はまさしくその先驅といふべきである。(3)禪師は

六祖が法華の達人法達に法華經を讀誦させて、經典の眞髓を指示し自ら法華を轉すべきを教えた勝蹟を強く賞揚される。慧能は出家以前、經典を究めその玄奥に達しながらも、これを表面に出さず、しかも經典に轉ぜられることなく却つてこれを使得した。法華轉法華の卷はこれを、「おおよそ震旦にこの經つたはれ轉法華してよりこのかた數百歳、あるひは疏釋をつくるともがらままにしげし。またこの經によりて上人の法をうるものあれども、いまわれらが高祖曹谿古佛のごとく、法華轉の宗旨をえたるなし。轉法華の宗旨つかふあらず。いまこれをきき、いまこれにあう。古佛の古佛にあうにあへり。古佛士にあらざらんや。よろこぶべし」という。また看經の卷は「しかあれば心迷は法華に轉ぜられ、心悟は法華を轉ず。さらに迷惑を跳出するときは、法華の法華を轉ずるなり」と說いている。(4)六祖は弘忍の正法を受けた後も、坐禪辨道を怠ることなく、十六年の久しきにわたつて、悟後の修行に精進した。そこに頓悟妙修の眞義が存する。南宗はすべて自己の妙心に立つ頓悟であり、修行も煩惱拂拭のための手段ではない。煩惱妄念は單なる客塵に過ぎないから、非有であり、本空である。故にその修行は證上の妙修にほかならない。これを辨道話は、「すでに修の證なれば、證にきはなく、證の修なれば、修にはじめなし」というのである。坐禪は菩提を究盡する不染汚の修證である。故に隨聞記第六卷

にも、「學道の人、たとひ悟りを得ても、今は至極と思うて行道をやむことなれ。道は無窮なり。悟りても猶ほ行道すべし」とある。(5)慧能はその德望宮廷に達し、中宗の召すところとなつたが、病と稱してこれを固辭した。入内の要請は老安神秀等の推輓によるにせよ、六祖の道德がかくあらしめたのである。それにもかかわらず、これを固辭したことはまさに希世の勝躅といふべきである。四祖も五祖も京師に召されようとしたが、その所請に應じなかつた。四祖も五祖も京師に召されようとしたが、その所請に應じなかつた。師資三代にわたつて國王に親近しなかつたことは、まさに不群の行持であり、正法の壽命不斷なる所以である。禪師は貪名愛利を附佛法の外道であり、誇正法の魔黨とまで痛撃された。四祖が再三の所請にも應せず、頸をはねられようとしても所信をまげなかつた態度に對し、禪師は「身命を身命とせず、王臣に親近せざらんと行持せる行持、これ千歳の一遇なり」とまで激賞されている。權門に親近しないことは、禪門の芳躅であり、慕古の勝躅であり、天真の行持である。禪師が六祖を敬慕された所以もまたここにある。從つて禪師自身もまた身をもつて古先の芳躅を實踐されたのである。(6)六祖が廣州法性寺に宿する時、二僧あつて風旛について論じていたが、六祖はこれを聞いて「風動にあらず、旛動にあらず、仁者心動なり」といふを得ず」といつたのに對し、六祖は、「只此の不染汚是れ諸佛

の護念するところ、汝既に是くの如し、吾亦是くの如し」と許したるが如き、何れも高邁な識見と徹底せる悟境とを示せるものとして、禪師の常に引證されるところである。禪師は恁麼の卷に於て風旛の話に因み、「いま六祖の兒孫として、六祖の道を道取し、六祖の身體髮膚をえて道取するには、恁麼いふべきなり」と示されている。六祖と南嶽との間にかわされた不染汚の話は本證妙修のよつて來る歴史的根源である。

「修證はなきにあらず、染汚は即ち得ず」という文は不染汚の修證を意味する。それは面授の思想へと展開する根據をなすものである。行佛威儀の卷は、「汝亦如是のゆゑに諸佛なり。まことにわれにあらず、なんぢにあらず。この不染汚に如吾是吾諸佛所護念、これ行佛威儀なり。如汝是汝、諸佛所護念、これ行佛威儀なり。吾亦のゆゑに師勝なり、汝亦のゆゑに資強なり。師勝資強、これ行佛の明行足なり」という。

ここには師資に於ける對立的統一と統立的對立とが存する。そして師勝資強の面授は行佛の明行足であり、佛の生命の限りなき相續をいう。(7)禪師は四禪比丘の卷に於て、見性の言あるによつて、六祖壇經を偽書となし、曹溪の言句にあらず、付法藏の書にあらずと斷ぜられている。しかるに或る學者は見性をその宗旨の眼目としたのは慧能であり、壇經は實に見性にその重點を置いているという。けれども道元禪師正傳の佛法は決して見性を唯一の目的とする禪ではない。されば四

禪比丘の巻では、「佛法いまだ其要見性にあらず。七佛・西天二十八祖、いづれのところにか佛法ただ見性のみなりとある」と說かれている。正傳の佛法は看話待悟の禪でもなく、默然無事のそれでもない。それらの對立を越えたより高い立場に於ける根源的行であり、坐佛殺佛の坐禪にほかならない。理解以前の根本行に重きをおく禪師は小徑に入れる佛教を大道にかえし、一隅を守る佛法を全道に生かさんと努力された。從つて佛法の全道をわすれて教禪と對立した禪宗、佛語宗に反対した佛心宗、五家相對の曹洞宗などの名稱は禪師のとらないところであつた。禪師は佛法の本源たる釋尊の正法に歸ることを力説された。勿論それは決して單なる復古主義ではない。禪師は二千五百年にわたる傳統の本源たる佛陀の大自覺に基點を求め、歴史的過程の底に流れる佛法の根本義を明かにすべく異常なる精進をつづけられたのである。公案によ

り見性を目的とする禪はいわゆる待悟有所得の禪であつて、修證一等を標榜する禪師の立場とは多大の逕庭が存する。隨聞記第五卷にも、「公案話頭を見て聊か知覺有るやうなりとも、それは佛祖の道にときおかざる因縁なり。無所得無所期にて端坐して時を移さば即ち祖道なるべし」とある。禪師の佛法を五家已來の風度を以て測量することは正しくない。禪師は宋朝禪の病弊を抉剔して、六祖以前の祖道の本源に歸ることを理想とされたのである。されば禪師は宗名の亂稱を排し、五家の閑家具を斥けた後、「釋迦老子の道しかのごとくの小量ならず。しかのごとくを大量とせず。道現成せず。少林曹谿にきこえず。あはれむべし、いま末代の不聞法の禿子等、その身心眼睛くらしていふところなり。佛祖の兒孫種子、かくのごとくの言語なれ」と諷められている。

(一九五四・二、二〇)