

# 黄檗の思想

讀傳心法要札記抄〔二〕

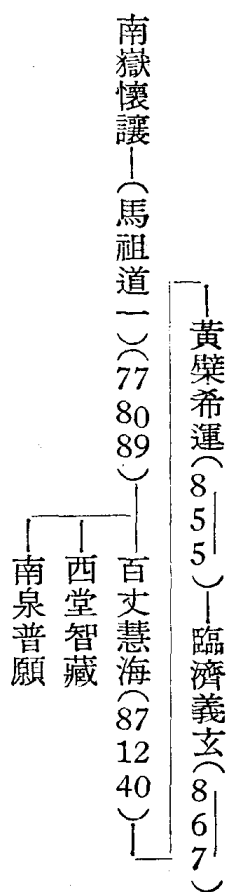
篠原壽雄

禪或は禪宗史といえ、直ちに「以心傳心」といわれる程のことばは人口に膾炙されている。此のことばは正しく禪宗の特色を、最も端的に述べることばの一つであろう。従つて、「心」については、多くの禪宗の諸祖が現在にいたるまで萬言をつくして述べている。わけても、百丈下の俊秀黄檗はこの心について論理明晰に、一分のすきもなく懇切周到に説き及んでいる。

彼の説くところは、以下に詳しく考察する様に、傳統を墨守し、その傳統の説を彼のことばとして述べている。いま、彼のことばを據りどころとして、その思想を理解することは、彼に先立つ諸祖の思想はいうまでもなく、併せて彼に後れる諸祖の思想を理解する上に於て、極めて有意義であろう。

先ず、最初に彼がいかなる人物であつたか考察してみよう。彼の師承關係を示せば、次の様である。

黄檗の思想（篠原）



右の様な師承關係を有した彼は、人生に對して強い反省と擬視と行の體驗を経て、眞實の禪者としての歩みを續けた。しかして、彼に後れて禪門を敲く法孫達に此の的々相承して今日自己にいたる佛祖の命脈を語りつつ、此の命脈の中に生きていた。即ち、彼は此の命脈を形成しているさまざまな心について考察をめぐらし、「心とは何か」をくりかえし説きつつ、同時に終生自己にも此の問を問い續けていたのである。誠に彼の態度は心の中に自己を没し去り、自己の中に心を投入し去り、はては、隨時隨處に赤裸々な人間の姿として生きるものと、心を結びつけて心を直視し、さまざまな角度から

心を探究して止まないものである。そこにひたぶるに心を求めて止まない眞摯な黄檗の姿に、われわれは改めて注目しないではおられないのである。

同時に、そこには過去の歴史の中に沈潜し、その歴史の潮流に棹さすことなく佛祖の傳統を直視し、その傳統の最中のみ生き續ける、沙門黄檗の眞姿にも注視しないではおられないのである。かく、彼の生活即禪を探ると、諸佛諸祖の護持し相承し來つた心を法孫に語りつぎ、それを人々本具のものとして體得せしめ、且つ、より大きな禪者に脱皮せしめることを、唯一無上の道とした一箇の禪者こそ外ならぬ黄檗であるということが出來よう。

そこで、いまこれ程まで心について大きな關心を持ち續けて來た彼の思想を探る爲には、心と同時に彼に於ては、心と相表裏をなす見聞覺知に對する態度をも、併せ考えなければならぬ。

心を説く時には、常にそのところの奥底に、見聞覺知に對する明確な思量をもつて臨んでいると考えられるからである。更にまた、見聞覺知を遮遣する時にも、彼は心に對して明確な思量をもち、決して心と關連なしに説いているのではなからぬ。

さればこそ、心と見聞覺知を併せ究明することは、黄檗を理解し、黄檗禪の何たるかを解明する重大な鍵となるのである。

う。

此の小論において、わたくしは以上のような推論に基いて、黄檗が「心」をいかに考えていたか、また後世の禪家特に臨濟に於ては、常に眞向うから否定される見聞覺知——いわゆる見解・智或は認識とよばれるもの——について、どのような考えを持つていたか。更に、彼のかかる考え方や理解は、何に由來しているのか。これらの事を考察して、唐代禪に對するわたくしの理解を一步進め度いとおもう。

本論に入るに先立つて、その資料について概説しよう。先ず『傳心法要』について。

この書は詳しくは『黄檗山斷際禪師傳心法要』という。黄檗希運の語を彼の弟子である裴休（879-907）の集めて録したものが主である。この書は開卷關頭より「師休に謂つて曰く」という様に、彼の師黄檗が龍興寺や開元寺などに於て、裴休等に語つたものが一書にまとめられているのである。卷首には裴休の自序があり、彼は自ら心印となして、これを祕藏したという。自序によれば、唐大中十一年に公にされた。

『宛陵錄』について。

前記書に「休にいう云々」のことばが隨處に習見するの

對して、この書には一度も「休にいう……」という黄檗のこ  
とばが使われていない。そののみか裴相公ということばの見  
える位であるから、裴休自身の筆になつたものでないことは  
明らかである。従つて、先きの『傳心法要』に對して、獨立  
した一書であることも亦明白である。これは恐らく彼の『傳  
心法要』なる書を見せられてから、宛陵開元寺に黄檗の住持  
した當時、常に隨從した侍者等の筆に成つたものであろう。<sup>(1)</sup>

現今の『傳心法要』は卷尾に『宛陵錄』を併せ附してい  
る。又、大休正念の跋がある。しかし、『景德傳燈錄』に收録  
するものは、『黄檗希運禪師傳心法要』<sup>(2)</sup>といひ、各章の年月を  
删除し、また卷末にてはおよそ三分の一を省略している。尙、  
『裴休相國傳心偈』が附加されている。

此の小論にてわたくしが『傳心法要』<sup>(3)</sup>という時には、常に  
右に述べた『宛陵錄』をふくんでいるのである。

### 一、心についで

——三界唯心、即心即佛としての心——

ダルマの心といひ、禪家の心といふときには、われわれの  
こころを徹底していけば、われわれのこころそのままが法身  
如來となり得、また如來藏心とか、自性清淨心とかいふべき  
ものになり得る謂である。

それは普通にわれわれのいう心理學的のこころの謂ではな  
い。つまり、これは常にわれわれのおこしている妄想分別を  
さしていうのではない。或は佛性ともいわれ、心性、佛心と  
いわれる絶対平等の同一眞性を指している謂である。<sup>(3)</sup>

此の小論に於て、普通のわれわれの妄想や分別心——前述  
の心理學的なこころ——のときには、心といわないで「こ  
ろ」といふ。先ず、此の様に定義し辨別を明らかにして、彼  
の「心」を考察してみよう。

彼は心を説いて、

この心とは、無始より以來生滅したことなく、青でもな  
く黄でもなく、形なくすがたなく、有無にも屬しないし、  
新舊も考えられず、長でもなく短でもなく、大も小も超  
越した様な存在を指している。<sup>(4)</sup>  
と、しかもなお、

この一心こそ佛であり、佛といひ衆生といつても何らの  
區別もなく、<sup>(5)</sup>

また

心が佛であり、佛が衆生である。衆生としての存在のと  
きにも、この心はへることなく、また諸佛として存在し  
ているときにも、この心はふえることがない。<sup>(6)</sup>

という。これらの諸説こそ黄檗の心觀を如實に示している  
ものである。そして、このような思惟の上に立つて、

衆生は諸佛・世界・山河・有相・無相……など  
と、一切平等で彼我の相がない<sup>(7)</sup>。  
というのである。

次に、即心即佛について、彼が弟子の間に答えて語るところをみると、

昔からみな即心即佛といわれますが、どの心に即して佛  
なのですか<sup>(8)</sup>。

これに答えて、

お前はいくつ心を持つているのか。……………お前  
どこにも凡聖の心はないぞ。

と、更に彼はことばを續けて、

三乗の中に於て、はつきりとお前にいう。凡とか聖とか  
考える心が妄念である。お前はいまわけがわからずに執  
着して、そんな心があるとおもい、空を眞實なものだと  
しているが、これが妄でなくてなんであろうか。妄であ  
るから心に迷うのである。お前がただ凡情と聖境とを、

すつかり除いたならば、心の外に別に佛などない。……

……………お前はいま知らずに、凡に執着し聖に執着して  
自身の外にかけめぐつて、かえつて自分の心にまよつて  
いるのである。だからお前にいう。心そのままが佛であ  
ると。心の上に何か一念を生じたならば、もう異趣にお  
ちいるのである<sup>(9)</sup>。

といつてゐる。また佛とはいかなるものかとの間に對し  
て、

心そのままが佛であり、……………佛が本來の心である。  
心とは丁度虚空のようなものである<sup>(9)</sup>。

と、答えている。これと全く同様な間に對して

お前の心が佛である。佛そのままが心であつて、心と佛  
とは別なものではない。だから、心そのままが佛にほか  
ならない。……………<sup>(10)</sup>

と、隨處に殆ど同一論法をもつて説いている。

これらの彼のことばによつて明らかな様に、彼に於ては佛  
そのままが心であり、心そのままが佛にほかならない<sup>(11)</sup>。

また、彼は不生不滅なるものを佛としてゐるのであるから、  
やはりこの心は不生不滅であると思惟してゐたのである。即  
ち、彼はそのものの變化しないあるがままのものを、直ちに  
心となしてゐる。

この心そのままがいわゆる無心の心である<sup>(12)</sup>。

という。正しくこのことばこそ、右の謂を端的に語るもの  
である。

かくして、彼にとつてはあらゆる諸法はただこの一心であ  
<sup>(13)</sup>り、同時に、また萬法はただ心のみといふのである<sup>(14)</sup>。つまり、  
彼はその變化する種々相をすべて心となしてゐるのである。  
この様に考察してみると、彼に於ては盡虚空世界のありとあ

らゆる種類の物的存在も心的存在もふくめて、一切の存在するものは悉く心である。

即ち、彼はわれわれの考える禪的立場或は佛教的立場とは、全く對照的に考えられるそれでは、到底同一視することの出来ない、存在の變化するものと變化しないもの、いかえれば、それは客觀或は主觀とよばれる場合も同様に、そこに二つのもの——二元的存在——があると考えないで、この兩者を同一なものに撥無している。同じく一心の世界に統一しているのである。これこそ彼のことばでいえば、外ならぬ三界唯心なのである。故に、彼に於ては客觀とよばれ主觀とよばれる二つが、互に相對立して存在するのではなく、そこにあるものはただ一つなのである。即ち、われわれにとつては、現實に存在するものと、この現實存在に對立するものとしての觀念的存在と考えられるものの二つをも、悉く一心につくるものというのである。時に、彼がこれを二つのものの様に説くのは、凡夫をして知的に把握し理解し易くするために、説くにすぎないのである。

盡十方界は同じく一心の體である。<sup>(15)</sup>

というのは、いうまでもなく彼が盡虚空世界——全世界——を指して三界といつてゐるのを知る。また彼が一切の超越的存在を否定して、一心の世界以外の存在を認めないのは、

三千世界はすべて汝が一箇の自己である。<sup>(16)</sup>

ということばによつても、明白に知られるのである。一切の物が自己の一心以外にあるのではなく、彼に於ては物そのままが心なのである。同時に、そこに物があると考えるはたつきもやはり心である。

つまり、三千世界のすべてのことは、一切自己の一心に包攝されるから、この一心以外の何物も存在しないと思惟するのである。

かく論證してきた三界唯心の思想も、ここに大いに注意しなければならぬことがある。それは既に先人もわれわれの注意を喚起していることであるが、上述の如く三界唯心というけれども、決して唯心が三界をつくり出したというのではない。三界はこれを三界とみる時に、そこに明白に自己の存在性をもつてゐる。つまり、この様な考え方の上に立つてゐるから、心はかえつて三界の中にその姿を消し、そこに存在するのはただ三界のみとなるのである。また、この事は立場をかえていえば、ただ對象の世界のみあつて、主觀が自己を失うということばが、そのままあてはまるともいひ得るのである。

さらに、對象を對象としてみるとときには、もはやそこに心はなく、ただあるものは日月星辰、山河大地なる世界の存在のみ許容されるのである。同時に、三界もこれを心としてみる時には、三界は悉く心の中に姿を没し去つて、ありとあらゆる一切のものは、ただ唯心の世界と化し去るのである。つ

まり、これは一切即唯心の現成といひ得よう。

ここにいたつて、兩者の對立を全くなくして、絶對の對象の世界、または絶對の心の世界に入ることが可能になるのである。

かく理解してこそ、黄檗の説く三界唯心の思想はいよいよ闡明になり、即心即佛の思想と併せ考察することによつて、彼ならびに彼の思想はより正しく把握されるのである。

しかしながら、この立場は決して彼獨自のものでなく、彼の的々相承し來つたものにほかならないのである。

彼自身この語録において、

ダルマ大師が中國にやつてきてからは、唯一心を説き唯一法を傳えた。<sup>(17)</sup>

といひ、さらにまた

佛より祖にいたるまで決して別事を論じないで、ただ一心のみを論じてきた。<sup>(18)</sup>

という謂のことばの習見しているのによつてもうなずける様に、これこそ歴代諸佛諸祖の親しく説き來つたものである。

かくダルマに關して語り、またそのことばを引用して語る黄檗は、ダルマ以來「心」を正しく相承した第一者といひえよう。

因みに、ダルマの語と從來傳えられてきたものの中にはたとえ、それがダルマの親説でなくても、極めて早くからダル

マの語といわれているものには、確かにダルマを祖述したものであると考えられる場合もある。同時に、それは黄檗に先立つ思想でもあるから、明らかに彼に大きな影響を與えたであろうことは想像に難くない。従つて、ここにいう心はやはり傳統的な心の謂である。以下の論證に於て、明確にダルマ親撰とは決定し得ないままに、從來ダルマの語といわれてきたものを引例し、これらを探つて、黄檗の思想の據りどころを考察してみよう。

先ず『破相論』<sup>(19)</sup>をみれば、次の問答が録せられている。即ち、

問曰。若復有人。志求佛道。當修何法。最爲省要。

答曰。唯觀心一法。總攝諸法。最爲省要。問曰。何一法能攝諸法。

答曰。心者萬法之根本。一切諸法唯一所生。若能了心。

則萬法俱備。猶如大樹所有枝條及諸花果。皆悉依根而始生。及伐樹去根而必死。若了心修道。則省力而易成。不了心而修道。則費功而無益。故知一切善惡皆由自心。心外別求。終無是處。<sup>(20)</sup>

これは『破相論』の劈頭の商量であり、この中に「心は萬法の根本」や「あらゆる諸法は唯心のつくるものである」といひ、更にはまた

心の外に何か求めたならば、どこまで行つたつてこれと

いうところはつかめぬ。

という語より、心に關して黄檗に先立つ祖師の思想が那邊にあつたか窺えるのである。

次に、『二入四行論』をみよう。<sup>(21)</sup>

二隨緣行者。衆生無我。並緣業所轉。苦樂齊受。皆從緣生。若得勝報榮譽等事。是我過去宿因所感。今方得之。緣盡還無。何喜之有。得失從心<sup>(師發記四行觀。並心作緣。)</sup>心無增減。喜風不動。冥順於道。是故說言隨緣行也。

得失はすべて宿緣によるものであるけれども、そのために心が増したり、減つたりするものではない、という考え方はそのまま

此心卽是佛。佛卽是衆生。爲衆生時。此心不滅。爲諸佛時。此心不添。<sup>(23)</sup>

という、先きにも述べた黄檗の心觀の基底をなす思想と、縦に結び得るものであろう。

『安心法要』<sup>(24)</sup>に説く

若識心寂滅無一動念處。是名正覺。<sup>(25)</sup>

や『悟性論』<sup>(26)</sup>の

知心是空。名爲見佛。何以故。十方諸佛。皆以無心。不見於心。名爲見佛。<sup>(27)</sup>

また

衆生心生則佛法滅。衆生心滅則佛法生。心生則眞法滅。

心滅則眞法生。<sup>(28)</sup>

といい、更に、禪者の常に用うる「心の外に佛はなし」の語を、樹中の香と心中の佛の對比にて明快な説明をなしている。

即ち

佛在心中。如香在樹中。煩惱若盡。佛從心出。朽腐若盡。香從樹出。卽知樹外無香。心外無佛。若樹外有香。卽是他香。心外有佛。卽是他佛。<sup>(29)</sup>

という。さらにこの謂は『血脈論』<sup>(30)</sup>にいたつてのべられている。その冒頭にいう。

三界興起。同歸一心。前佛後佛。以心傳心。不立文字。<sup>(31)</sup>重ねてある人が

若不立文字。以何爲心。<sup>(32)</sup>

と、問うと、これに對して語をつくして説明している。このことばの中に

除此心外覓佛。終不得也。佛是自心作得。因何離此心外

覓佛。前佛後佛。只言其心。心卽是佛。佛卽是心。心外

無佛。若言心外有佛。佛在何處。心外既無佛。何起佛見。<sup>(33)</sup>

……。

という誠に注目し値することばのあるを知る。

「心卽是佛」も「心外無佛」といい、また「佛外無心」というは、皆それぞれこれまで述べてきた彼の説を一にまとめるに足る、ダルマをふくむ初期禪宗史上の祖師の思想であ

らう。

しかも、この種ダルマ以来の思想は、如上の考察の様に的々相承されて黄檗にいたつてゐるのが分るのである。

西天二十七祖只是遞傳心印。吾今來此土。唯傳一心。<sup>(34)</sup>

という、この語こそ正しくダルマの思想を端的に結ぶに相應しきものであり、外ならぬこの唯一心こそダルマの命脈なのである。これが的々相承されて、黄檗はいうに及ばず好箇の禪人にいまも尙生きてゐるのである。

1 宇井博士岩波文庫本後記参照。

2 大正藏經五一卷。景德傳燈錄卷九、二七〇頁。

3 この心とは、佛にも衆生にも本來本具の心をさしていう。所謂われわれはこれをさして禪家の心といふのである。言葉を重ねていえば、人々本具の心とは、われわれの認識に於ける賢愚や利鈍、その他の各個人に於ける個性的特質と區別されたものであり、さらにはこれを超越して絶対的立場に於て、各自それぞれ共通に本來持つてゐる佛教に於ける一つの大きな假定をいふのである。心という場合には、常にこの禪家の心を指していう。

4 無心無始已來。不曾生。不曾滅。不青不黃。無形無相。不屬有無。不計新舊。非長非短。8・2

以降、本文下の數字は岩波文庫本傳心法要の頁數・行數を示す。

5 唯此一心即是佛。佛與衆生。更無別法。8・5

なお、このことばは既に開卷第一にも明言してゐる。即ち、

諸佛與一切衆生。唯是一心。更無別法。8・2

6 此心即是佛。佛即是衆生。爲衆生時。此心不滅。爲諸佛時。此心不添。8・7

馬祖も亦このことについて言及してゐる。

因みに、彼の言を記せば、「汝等諸人。各達自心莫記吾語。縱饒說得河沙道理。……其心亦不增。縱說不得。其心亦不減。說得亦是汝心。說不得亦是汝心」と。馬祖錄

7 即此本源清淨心。與衆生諸佛。世界山河。有相無相。偏十方界。一切平等。無彼我相。14・8

8 從上來皆云。即心是佛。未審即那箇心是佛。師云。爾有幾箇心。云。爲復即凡心是佛。即聖心是佛。師云。爾何處有凡聖心耶。云。即今三乘中說有凡聖。和尙何得言無。師云。三乘中分明向爾道。凡聖心是妄。爾今不解。返執爲有。將空作實。豈不是妄。妄故迷心。汝但除却凡情聖境。心外更無別佛。……汝今不識。執凡執聖。向外馳騁。還自迷心。所以向汝道。即心是佛。一念情生。即墮異趣。38・10

9 即心是佛。無心是道。但無生心動念。有無長短彼我能所等心。心本是佛。佛本是心。心如虛空。54・3

10 汝心是佛。佛即是心。心佛不異。故云。即心即佛。66・6

11 不生不滅即是佛。20・1

12 此心即無心之心。12・5

この種のいい方は禪家のものに習見する。心の絶対否定という謂である。従つて、無心といつても、彼のいうのは本心が無いということでは決してないのである。即ち、この無こそ否定を媒介として、常に全體をあらわそうとする、禪に於て習用され



る重要なる概念の一である。

13 一切諸法。唯是一心。24・10

14 馬祖はこの謂を「一切法皆是心法。一切名皆是心名。萬法皆從心生。心爲萬法之根本。」(馬祖錄)という。外ならぬ黄檗の思想も全く右の謂に同じである。

15 盡十方空界。同一心體。60・2

16 三千世界。都來是汝箇自己。70・2

17 自達磨大師到中國。唯說一心。唯傳一法。24・4

18 從佛至祖。並不論別事。唯論一心。56・9

19 破相論はまた觀心論とも云い、少室六門本の外に燉煌本や金澤文庫等があるが、慧林の一切經音義によつて本書が神秀作であることが知られるから、本書のダルマ作であることも否定されなければならぬ。駒澤大學紀要卷十三水野弘元博士論文。

菩提達磨の二入四行説と金剛三昧經三四頁。

20 大正藏經四八卷少室六門二種入三六六頁下。

21 少室六門第三の二種入、即ち二入四行説である。ダルマの二入四行説は彼の弟子曇林がこれを傳えたものであるとせられるが、この説は續高僧傳、楞伽師資記・少室逸書・景德傳灯録・禪門撮要・少室六門・佛祖通載等の諸書に掲げられ、同趣旨の大乗安心之法と共にこの二入四行説のみは、ダルマの親説であることが、近代の多くの學者によつて等しく認められてきた。これに對して、水野博士はダルマの二入四行説については、かなり早くからそれはおそくともダルマの滅後六・七十年の六〇〇年頃から、ダルマ説として傳えられたらしい。たとえばそれはダルマの説でなかつたとしても、少くとも慧可の説とみ

られるであろうという。正に注目に價する。同右紀要、五七頁六行。

22 大正藏經四八卷三七〇頁上四行。

鈴木大拙博士少程逸書二頁十一行。

23 註(6)に同じ。

34 ダルマ作ではなくして、實際は二祖慧可のものであろう。上記水野博士論文、三四頁七行。

25 大正藏經四八卷三七〇頁中三行。

26 悟性論はその中に一念三千の天臺説が述べられており、天臺はダルマ以後であるから、これもダルマ作たることを否定しなければならぬ。水野博士論文、三十四頁九行。

27 大正藏經三七〇頁下。

28 同右。三七二頁下一行。

29 同右三七二頁上八行。

30 その中に西天の二十七祖説があり、血脈系統の説が出たのは五祖、六祖以後のことであるから、これもダルマの親説ではあり得ない。本書は恐らく南宗の馬祖系統によつて作られたものであろうといわれる。

31 大正藏經四十八卷三七三頁中二行。

32 33 同右。

34 同右三七六頁上九行。

35 これと同じことを馬祖は次の様にいつている。即ち、  
祖示衆云。汝等諸人。各信自心是佛。此心即佛。達磨大師。  
從南天竺國來。至中華。傳上乘一心之法。令汝等開悟。(馬祖錄)

附記

水野博士の御論稿によつて、前人未開拓の分野が白日の下にさらされた感が深い。此の御勞作によつて、一部訂正せざるを得なくなつた。しかし、先にも一言ふれたが現在の私は此の語がダルマの語であるという確たる規定に基かなくても敢えて、ダルマをふくむ初期禪宗史上の祖師の語であれば引用した。要は如上の語が黄檗に先立つ祖師のものであればよい。また、黄檗の當時、黄檗がこれらの語をダルマのものと意識していたと解してもよいし、勿論然らざる場合であつてもよい。いまは、それらの語を通して、黄檗が傳統的な祖師の思想を繼承していることが明白になればよい。勿論、史傳類やある經典に於ては作爲的にダルマの語としたと考えられる場合もあつたが、これを詮索することは別の機會にゆずる。ダルマに假托し、敢えてダルマ曰く……とダルマをして語らさなければならぬ歴史的必然性が必ずあると考えられる。

見聞覺知と心

いまここにとり擧げる心とは、既に前項によつて窺い知られる様に、學道者によつて本來本具のものとして、自ら證せられるものである。同時に、それは彼らによつて對象的に認

識されるもの、即ち相對的なものとしてではなく、彼等の到達した心のはたらきそのものとして現成するものである。

見聞覺知はわれわれのいう心理學的「ところ」が、われわれのころのはたらきとなつて、外界にあらわれたものを指している。具體的にいえば、われわれの五官によつて感ぜられる諸々の感覺作用は勿論のこと、これによつて生起するあらゆる意識、つまり感情・思惟など一切のものも亦この中にふくまれるのである。ところで、この見聞覺知を檢討してみると、具體的存在としては無いと否定される對象の場合に於ても、それを無いと否定するはたらきは、やはりこの見聞覺知の作用であり、しかも、この作用があるからわれわれのいう禪家の心が心として存在しているのである。

かくして、われわれの認識の對象とはなれないけれども、常にわれわれの意識の根柢にはたらいっていると理解されるものが、嚴に存在することは知り得る。さて、このはたらきはそれぞれ内容を持つている。この内容とは前述の作用するものが、具體的存在としては無いと否定されるけれども、實は、この無いと意識するはたらきそのものを指しているのである。即ち、時には主觀に對して客觀とよばれるものである。

この様に考えてみると、見聞覺知の諸作用はそれぞれ何等かの内容を持つている。いま、抽象的に分析してみれば、内容と作用の二つのものに考えられる見聞覺知も、本來の相に

於てはやはり唯一の見聞覺知があるのみであり、この見聞覺知はその諸々の作用を通じて、自己を表現していくものである。

この項に於ては、以上に考察した見聞覺知が黄檗に於てはどの様なものとして、またどの様にあるべきものとして考えられていたのであらうか。ことばをかえていえば、彼は見聞覺知をどの様に理解していたのであらうか。またこの様な見聞覺知を否定しつくすことによつてのみ、心が心として存在する、という立場をとつていたのであらうか。

既に述べた様に、黄檗の根本的立場と緊密な關係をもつこれらのことを、取り擧げることによつて、彼の中心思想にまでさかのぼつて考えてみよう。

先ず第一の點について、

わがこの禪宗は昔から代々うけついで現在まで、まだ一度も學人たちに知を求めさせたり、解を求めさせたりしたことはない……<sup>(1)</sup>

知というのは、われわれの見聞覺知がこころのはたらきとして、外界にはたらき出したものを指している。これを否定し去ることは、既にダルマ以來の傳統であり、彼自身も堅くこの教えを守つていと解してよい。

さらに

沙門の果は思慮を止めて生ずるものである。學んで得ら

れるものではない。<sup>(2)</sup>

という。思慮即ち、ここでいう見聞覺知の謂を否定して、はじめに自己本來の姿に立ちかえることが出来て、そこに自然に佛果は得られる。馳求しようとして求められるものではないといふのである。もし、求めようとしたならば、あべこべに縛りつけられる結果となり、心とは何の關係もなくなる。このことは

心をもつて心を否定すれば、心はかえつて有見となる。<sup>(3)</sup> ということばによつて明らかのように、自分のところをはたらかせて、心に立ちかえらうと、ところを否定しても、自分のところがかえつて有見にとらわれるだけとなつて、心とはいよいよ關係のないものとなることを、いいあらわしたのである。<sup>(3)</sup>

また、この事は

念をやめ、慮を否定すれば、佛は自然にあらわれる。<sup>(5)</sup> と相表裏する。つまり、われわれが普通にいう知識や思索

することは、われわれの精神生活を向上させ進歩發展をうながす原因となるものであると共に、それはわれわれの生存し續けていく上に於ける主體性の總元締でもある。黄檗の主張に従つて、これらのわれわれの普通の意味に於ける欲求を棄てることは、自己の主體性を自ら放棄し、自己を否定する外の何物でもないと考えられる。つまり、かくすればわれわれ

に於ては自己存立上の根據を喪失し、自然に順應してのみ漸くにして生きながらえることが出来ると考えられるのが通常である。しかし、黄檗に於ては、これと全く異なり、ここにこそ人々本具の佛性が自然にあらわれる。われわれの人間の欲求をすべて放下したところこそ佛の生れるところなのだといふ。

この思想は更に發展して、次の様に表現されていく。とかくわれわれが何物かを求めようとすれば、それは

見聞覺知を認めて本心となせば、見聞覺知のために覆われる<sup>(6)</sup>。

という結果になるのが、凡夫の姿である。彼がことばをつくして嚴にいましめているのは

心をもつて禪を學び、道を學ぶことが必須なことだと考えるけれども、それらは佛法には何の關係もない<sup>(7)</sup>。

ことである。なぜならば、われわれが見聞覺知のはたらきをもつて、漸くにして禪を學び、佛を求め得たと、このころのうちにおもつても、彼においては

多知多解はかえつて自身の身をくくるものとなり<sup>(8)</sup>、

また、時には  
毒藥となる<sup>(9)</sup>。

という様に、一片の價值すらも認めない思想にまで發展していくのである。この様に具體的にわれわれの五官の作用と

してあらわれた見聞覺知は、心を悟るといふ立場の上からは何の交渉も持たない。この事は以上の彼のことばに徴しても明白である。

さればこそ、彼は

一切の見解をすてよ<sup>(10)</sup>。

と説くのである。

これこそ上述のすべてを結ぶことばであり、われわれのところが對象に對して、はたらき出すことを止めることの謂を指して、この様にいふのである。即ち、いままでに外界に對してはたらいていたところを内照させ、外界との緊張關係をなくし、もてる力の全てを心に向けることをいふのである。つまり、止めるとはいえ、その實はあくまで自己の本心に向けて、作用させることなのである。彼が見解を捨てよといふのは、あらゆる見解を捨てることによつて、同時に、この様なはたらきをあらわし出すことなのである。そればかりではなく、彼に於ては捨てることそのままがこの状態であり、即今この状態を自心の上に體驗せよという謂に外ならないのである。これこそ正しく彼の見聞覺知に對する根本的な態度であるといひ得よう。それも、

心は本來邪見邪思惟などのないものである<sup>(11)</sup>。

と説くところからすれば、當然うなずけることである。かくして、見聞覺知に對する黄檗の根本的な態度は略々明

かにし得た。

次に、彼は常にかかる態度を固執して、微塵も見聞覺知のはたらきを許さなかつたのであろうか。ここに到つて、第二の問題について考察しなければならぬ。

彼は次の様にいう。

學道の人は、ただ見聞覺知のみを認めて、いろいろなはたらきをなすけれども、ひとたび見聞覺知を否定すれば、もうこのころのよりどころを失つて入處がない。というのも、ただ學人が見聞覺知のところにおいてのみ本心を認めるからなのだ。しかし、本心は見聞覺知のところにあるのではない、と同時に、それは見聞覺知を離れてあるのでもない。ただ見聞覺知の上においてのみ悟ろうと見解を起してはならない。また見聞覺知の上に於て念を動かしてはいけない。また見聞覺知を離れて本心を求めてはいけない。また見聞覺知を捨てて法に執着してはいけない。この見聞覺知と不即不離で、それにとどまらず執着しなければ、その人の境は縦横におもひがままとなり得て、いたるところ全てが悟にいたる道場となる。<sup>(12)</sup>

これを見ると、諸々の見聞覺知によつて導き出される各種のころのはたらきは、本心に基くものとして認められていると考えられる。また諸々の見聞覺知そのものは、決してきらうべきものではない。ただきらうべきは、これに執着し自

由を失うにいたることである。もし、外界のあるものに執着し、自由を失つたならば、そのものの真相を餘すところなく露呈することは不可能となる。しかし、見聞覺知が直ちに心そのものというのではない。このことは後に説くところによつて、明らかにされるであろう。それは

もしも、それが中下根器の人のために説かれるのであつたらそれでよい。しかし、もし親しく悟ろうとする上上根器の人に對しては、この様な考え方をしてはいけない。<sup>(13)</sup>

それは一切の見聞覺知はみな境であるから、<sup>(13)</sup>

というのを考えればうなずけるであろう。つまり、彼の立場を形而上からみれば、明白に二段構えをなしているのである。即ち、中下根の器量の持主を對象として説く場合には、一足とびに彼の根本的態度をもつてしては容易に理解することは出来ない。従つて、前述の様に、見聞覺知はより高次なものを理解する手段としてのみ肯定されるのである、と理解しても牽牛の説ではない。それは彼の根本的態度に於ては否定されることであつても、もし見聞覺知が器量の乏しい人の轉迷開悟に際して、その媒介となり得るならば、そのはたらき、つまり、見聞覺知の謂は徹底的に否定されるものとはならないであろう。

かく考えてみれば、見聞覺知を離れて心を求むることなかれ、という彼のことばが明白に示している様にこの見聞覺知

は、彼の根本的立場に於けるところはたつきである。従つて、このことによつても明白な様に、彼に於ても當然見聞覚知のはたらきは容認されるのである。対象に接してこれを表象し、或は対象に對して何事かを考えるはたらきは、決して否定すべきものではない。また、否定し去ることは不可能なのである。むしろ、これを否定しようとするところにこそ、空或は無にとられる自己を見出すのである。空や無にとられることこそ、排せられなければならない。

しかし、以上の様な彼の態度にも、次の様な注意すべきことがある。それは彼に於ても、

見解は本心を悟るものでなければ、所詮何等の價値もない。<sup>(14)</sup>

と、いう。これにて明白である様に、この見聞覚知も一度は彼に於て容認されるけれども、實はそれを容認する彼にも右の様に「本心を悟る手段である」という限界が嚴に存することを知らなければならない。

かくしてみれば、前述の二段構えというのも、あくまで凡夫の眼に映じた形而上の問題であつて、彼の眞に意とするところは、更に遠い彼岸にあつたことを知り得るのである。

ここにこそ、黄檗の特色が明白にあらわれているといひ得よう。

以上の考察を通して、黄檗の思想は「傳心法要」の四字が

大きな綱領である通りに、自らダルマの眞精神に合し得、そのみでなく遡つて大乘のそれにも合一したものである。しかも、これを自己の生活の上に生かし、自己の宗教として發展させたところに、彼の偉大さは充分認められるべきである。ダルマを祖述するのみに止まらないのは誠に明らかである。

1 我此禪宗。從上相承已來。不會教人求知求解。祇云學道早是接引之詞。…… 36・3

2 沙門果者。息慮而成。不從學得。 36・9

3 將心無心。心却成有。 14・1

また、彼は

但莫於心上著物。20・4

という。如上の謂は正しく「心上に物を著ける」結果になるであろう。

4 この謂は次の彼の語に於て窺える。

不可以心更求於心。不可以佛更求於佛。不可以法更求於法。

故學道人。直下無心。默契而已。擬心即差。22・5

5 不知息念忘慮。佛自現前。8・7

6 祇認見聞覺知爲心。爲見聞知所覆。1・4・10

また彼は

認境爲心。是認賊爲子。22・7

という。同じ思想をあらわしていることばで、忘念がはたらいているから、賊が子となつてもわからないのである。

7 須要將心學禪學道。佛法有什麼交涉。46・7

この思想は

「若用心擬學取。卽轉遠去。」68・2

ということばでも述べられている。つまり、「將心」や「用心擬學取」ということは學人の心が確立されず「こころ」をはたらかせれば、佛や禪は學得出来る對象だとおもう結果、知らず學人たちは「こころ」をはたらかせるのである。さらに、この事は次のことばでも述べられている。

如今若心裏紛紛不定。任爾學到三乘四果十地諸位。合殺祇向凡聖中坐。78・1

この一條の謂は從來謬つて解され勝ちであつた。それは「合殺」が上句につけられて

任爾學到三乘四果十地合殺。祇向凡聖中坐。

とよまれてきた。これでは眞に彼の意圖するところはつかめない。

正しくは「合殺」を下句につけて

合殺祇向凡聖中坐。

とよまなければならぬ。

その謂は「もし、心がごたごたふらふらしてきまらなければ、たとえ、三乘、四果、十地の諸位に到達し得ても、つまりは、ただ凡聖を超克することが出来ずに、その中にとどまつてゐるにすぎないものである」というのである。この條については、既に「傳心法要を讀んで」(東洋學研究第十一號所載)に於てのべた。併せて參看願えれば幸いである。

8 今時人。祇欲得多知多解。廣求文義喚作修行。不知多知多解翻成壅塞。唯知多與兒酥乳喫。消與不消都總不知。36・11

黃檗の思想(篠原)

9 所謂知解不消。皆爲毒藥。38・2

10 如是一心中。方便勤莊嚴。聽汝學得三乘十二分教。一切見解。總須捨却。58・8

この一條について一言のべよう。舊訓は

もし、一心の中が此のようになつたならば、方便してつとめて莊嚴することは汝にゆるす。

と訓んでいる。

しかし、この訓みからは黃檗の眞の思想は窺えない。

黃檗のいわんとするところは

方便として、かりに三乗とか、十二分教を學得してもよいが、一切の見解はみな捨ててしまわなければならない。

という謂にある。かくよんでこそ、そこに黃檗禪の眞實相は露呈され、彼のことは更に本來の彼の面目を強調する結果となるのである。此の一條についても拙稿「傳心法要を讀んで」(東洋學研究第十一卷所載)を參看して頂きたい。

11 汝若識心是佛。心本無妄。那得起心更認於妄。68・4

彼の衆大師は「信心銘」に於て、この妄心と佛心の兩者は「一であつて二でない」といい

信心不二。不二信心。

という。

12 故學道人。唯認見聞覺知。施爲動作。空却見聞覺知。卽心路絕。無入處。但於見聞覺知處認本心。然本心不屬見聞覺知。亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起見解。亦莫於見聞覺知上動念。亦莫離見聞覺知覓心。亦莫捨見聞覺知取知。不卽不離。不住不著。縱橫自在。無非道場。15・10

一八一

13 見聞覺知。皆是境上作解。暫爲中下根人說即得。若欲親證。

皆不可作如此見解。盡是境。24・2

14 者箇慈悲。若爲汝起心動念學得他。見解不是自悟本心。究竟無益。72・10

舊訓によつて彼の思想を窺つてみよう。

此の慈悲はお前が心を起し、念を動じて、どうして學び得られようか。とても學び得られるものではない。他の見解は自己の本心を悟るものではない。従つて、結局何の益もないものである。

という謂になるであろう。しかし、おそらくこれは彼の眞に意圖するところと、はるかにかけはなれたものであろう。このこ

とは、これまでの論證によつてうなずける。

見解は本心を悟るものでなければ、所詮、何等の價値も見出せないものである。

といつてこそ、彼の眞にいわんとするものになるのである。

かく讀まなければならぬ理由は既に「傳心法要を讀んで」（東洋學研究第十一卷）において述べた。また黄檗禪の主旨もこれらの彼の語を檢討することによつて、さらに明白になることも併せて述べた。

一九五五、九、三〇

芝白金にて