

「臨濟正宗」に就いて

柴山全慶

およそ文化的に何等かの意義と價值とをもつ思想的體系の歴史的推移發展は、求心的な傳統の承受と、遠心的な個性の發揮との、矛盾的渾一に於てその生命の健全性を見ると云はれてゐる。禪と雖も、一つの宗教文化體系たる限りに於ては、この必然の法則を外れるものでないことは云ふ迄もない。

従つて一つの文化體系の思想史の流れに於て、その「正・傍」を言挙げせんとする時は、上述の如き健全妥當なる必然の法則を立場とし、これを基準として試みらるべきものであり、獨斷的又は感情的論議の混入を極力いましむべきことは當然である。即ちまづその傳統の承受と個性の發揮との兩面を深く考察し、そこに「正・傍」を論斷すべき妥當の立場をおかなければならない。

さて、近世以來「臨濟正宗」なる成語が存在し、且つ隨處に使用せられてゐることは周知の通りであるが、この成語はどことなく「正・傍」を豫想せしむる示唆を含むており、従つてどことなく宗派我的の匂ひをもつ嫌ひがあると考へるのは、必ずしも私のみに止まらぬであらう。故にこの成語の當否を、上述の如き尤も常識的な尤も妥當な立場より検討し、その正しき意味を理解するとともに、ひいては臨濟禪の傳統とその性格とを知るに役立てたいとするのが、この小文を草した主たる目的である。

(この成語がたゞ狭義に「臨濟の正宗」とのみ解さるゝ場合は、自から別の觀點があることは云ふ迄もない。然し、廣義に「臨濟は正宗」と見らるゝところに問題を含

（わで
來る。）

二

元來「臨濟正宗」なる成語は、南宋の始め（建炎三年四月）（西、一一二九）碧巖錄の著者である圓悟禪師（一一〇六—一一三五）が、その門下なる大慧禪師（一一〇八—一一六三）に、宗風の高揚を依頼せられた文章があり、その標題が「臨濟正宗記」とあることにより使用し始められたものと考へられる。

後、元代に至り、成宗帝は臨濟下の西雲大師に歸依し、元貞元年（一一二二）「臨濟一宗の事を管せしめ」て玉印を下賜し、これに「臨濟正宗之印」と文せられてあり、更に武宗帝は至大二年（一一三〇—一一三〇九）大應國（師示寂の翌年に當る）「臨濟正宗碑」を建立してゐる。

察するに成宗帝の玉印下賜以來「臨濟正宗」の語は、臨濟下の宗匠達に親しく用ひらるゝに至つたものと考へられる。我國に於ても近代の宗匠達は多くその平素用ふる冠傍印に「臨濟正宗」の文を刻して使用するを一種の慣習とする程の普及ぶりを示してゐる。然し、いづれも何故に「臨濟正宗」なるかに就いては、何等十分の反省がなされてゐない様に思はれる。

圓悟禪師はその正宗記の冒頭に「臨濟の正宗、馬師黃檗より大機を聞き大用を發し、籠羅を脱し窠臼を出づる處、龍馳せ星飛び電激す。卷舒擒縱皆な本分に據る。綿々の々、興化風穴に到つて唱へ愈よ高く、機愈よ俊なり。云々」と述べられてはあるが、歸するところ「須らく是れ頂きに透り、底に透り徹骨徹髓粗織に涉らず、迥然獨脫、然る後の々相承し、以て此の大法幢を起し、此の大法炬を然やすべし」と云ふにあり、自己の法系たる臨濟禪の擧揚とその法燈を護らんとする赤心の披瀝であり、一應これを狹義にとり内容上「臨濟正宗」たる理由は無難と云ふべきであらう。

次に、武宗帝の勅命によつて趙孟頫の撰した「臨濟正宗碑」の碑文には「能より後、禪分れて五となる。唯師の所傳のみ號して正宗となす」の一句があり、こゝでは明かに廣義の臨濟は正宗たることを示してゐる。然し、何故に「臨濟の所傳のみ正宗」たるかの理由は少しも明示されてゐない。故にその限りに於て皮相の獨斷たるを免れない憾みが残ると云ふべきであらう。

近世日本の禪傑白隱禪師の門下に名高い東嶺禪師は、その著「五家參詳要路門」に於て「元帝臨濟院の現任に賜ふに臨濟正宗之印を以てす、これ乃ち冠傍の始めなり、いはゆる臨濟はこれ正宗基源の義なり」と評し、その理由を「臨濟慧照禪師は、最初に入處痛快、悟後の參禪瞥脫。五家各々宗旨を立することありと雖も、初中後の事、頭め正しく尾り正しく、如來の正法眼藏を中興し、祖師西來の密旨を明了する者は、只この臨濟一宗を最も至當と爲すのみ」と述べられてゐる。至極尤もの説ではあるが、たゞこれ丈の論旨を以てしてはやゝ明瞭を缺き、我田引水の所論たるを免れない様に思はれる。

元帝が「臨濟正宗之印」を賜ふたることは、稀有の出來事と云ふべきであらう。然しこれを宗教上より見れば一種の俗事に過ぎず、何等「正宗」の基源となる理由とならない事は云ふ迄もない。(尤も元の武帝の頃は、支那大陸に於て全土を風靡してゐたと云ふ、社會的事情よりのみ云へば自から事情は異つてくる。)又東嶺禪師が正宗の理由とせらるゝ項目を見るに、これ又五家の祖師たる方々は、孰れ劣らず入處痛快の禪匠であり、悟後の參禪瞥脫、又各々西來の密旨を明了してゐらるゝことは云ふ迄もないからである。

往昔、六祖下の神會禪師が、北宗の排撃を宣言せられた事に對して、近頃ある學者は「謂れなき神會の排撃」とこれを貶してゐるのであるが、神會禪師は自から「顯宗記」を著はし(天寶四年)はつきり「師承はこれ傍、法門はこれ漸」と云ひ、暗に六祖系の「師承はこれ正、法門はこれ頓」に對比する含みを示し、北宗を排撃する論據を明示してゐる點は(この明示の論據が如何なる内容のものであつたか、又この排撃が如何なる感情を内面に溢えてゐたのであるか、等の研究は暫く別の問題として)謂はれなきどころか、分明に宗旨の本質を

批判する自己の立場を呈示してゐるのであつて、單なる道德論や感情論のみによつて見るべきでなく、その限りに於て堂々たる態度であり、何等非難に當らないと思ふ。(字井博士、禪宗史の研究、二二九頁。柴野師、達摩、一七一頁。胡適博士、楞伽宗考、一〇四頁。等参照を)

これに比して、正宗碑の臨濟正宗たる主張は、何故に「師の所傳のみ號して正宗と爲す」か、その論據の明示がなされてゐない。單にかゝる斷定のみでは我田引水の所論たる嫌ひがないとは云へないであらう。何となれば「能より後、禪分れて五となる——何れも六祖下の兒孫であり、共に正宗と云ふべき」だからである。

惟ふに、元來禪の依つて立つ所は「直指人心、見性成佛」の一法のみではなかつたのか。

已に法眼禪師(八八五―八九五)はその著「宗門十規論」に「祖師西來、法の傳ふべきであつて以て此に到ると爲すに非ず、たゞ直指人心見性成佛、豈に門風の尙ぶべきものあらんや。(略^中)あゝ殊に知らず、大道方なく法流味を同じうすることを。虚空に向つて彩を布き、鐵石に於て以て鍼を投ず……。」と云ひしめ

圓悟禪師(一〇六三―一一三五)はその語錄卷十二に「佛法本彼此なし、諸家總にこれ六祖下の兒孫なり。終に我はこれ臨濟下の人、須らく我家の宗派獨り盛に傳ふることを得べしと説かず、粉骨碎身すべくとも終にこの見解をなさざれ」と云ひしめてゐる。然らば圓悟禪師の「臨濟正宗記」なるものは何を中心としてもせられたか自から想像し得ると思ふ。

道元禪師(一一〇〇―一一二五)はその著「正法眼藏佛道の卷」に「しかあれば知るべし、佛法の正命を正命とせざる祖師は、五家の宗門あると嘗て云はざるなり。佛道に五宗ありと學するは七佛の正嗣にあらず。先師示衆に曰く、近年祖道廢れ、魔黨蓄生多し、頻々として五家の門風を擧ぐ、苦哉々々」と言葉を極めて誠めてゐられるではないか。

勿論これらは五家の宗風に就いての評語であり、宗風に關する限り、「人」に即する受用の妙として、異別の可能を論じ得る立場もあるが、同じく六祖下の禪に於て「唯師の所傳のみ號して正宗と爲す」とは無條件に受取り難いと云ふべきであらう。

忽滑谷博士はその著「禪學思想史」に於いて「正覺の默照禪は達磨の眞訣なり。かくして大慧は默照禪を曲解して枯木寒灰の禪とし、默照冷座の禪とし、二乗のそれと同視す。然れども正覺の人に教ふる所は、即ち大いに之に異る(中略)——達磨の所謂心如牆壁とは即ち默なり、二祖の所謂了々常知とは即ち照なり。默照は達磨の眞訣なること誰か疑はん(二三八頁)と説き、暗に曹洞正宗を主張せんとする意圖を示されてゐることは明白である。

即ち、以上を要約するに、若し「臨濟正宗」を主張し得るならば、曹洞も雲門も、僞仰も法眼も、また正宗を主張し得ることは理の當然でなければならぬ。

かく觀じ來る時、臨濟正宗碑の如き、たゞ歴史的傳燈の事實を中心とする説、東嶺禪師の如き、祖師その人の宗教的人格の偉大さを中心とする説等の如きは、各宗各派に共通するところであつて、必ずしも「臨濟正宗」主張の妥當なる理由とならないことは云ふ迄もなす。

三

然らば、果してこの「臨濟正宗」なる成語の内容は如何に見るべきものであらうか。云ふまでもなくこの問ひへの答へは、まづ「初祖達磨の禪」が如何なる性格のものであつたかを見、更にその傳統を見極め、且つその思想的展開の事實の上に、何等か妥當の一路を探るべきが當然であると思ふ。

初祖達磨大師の禪が如何なるものであつたかに就いては、究極のところ弟子曇琳序として「二入四行觀」に添へられてゐる「此是大乘安心之法、令無錯謬、如是安心者壁觀……」の句に依ることが最も妥當であると思ふ。(鈴木大拙博士、その思想、四頁以下参照)即ち弟子曇琳は達磨大師の禪風を「大乘安心の法」と云ひ、更に「安心とは壁觀なり」と示してゐる。

また宗密禪師(七八〇—七八四)はその著「禪源諸詮集都序」上卷に「達磨、壁觀を以て人をして安心せしむ」と述べてゐる。

即ち達磨禪の核心は「壁觀安心」であることは明白であるが、これを稍長く別の言葉を以て云へば、體的に壁觀禪、用的に安心禪であり、修的に壁觀、禪證的に安心禪である、と云ふことは何人も異論のない所であらう。元來人格的具體性をもち體驗的なるものは、當然この両面の要素を渾有することは云ふ迄もない。(達磨の初祖たる思想的根據はまづ「安心」にあると云ふ説がある。即ち達磨禪は「識心・見心・明心・無心・一心」又は單に「心」の思想を中心としてその傳燈を發展せしめてゐることは、禪宗初期以來の祖師の語録が明かに示してゐるからである。この意味で達磨系の禪は「心禪」の傳統と云ひ得るものがある。) (鈴木大拙博士、ダルマの禪) (法とその思想、五七頁参照)

この達磨禪は、徐々に多くの法孫達に承継されて行くと共に、その内容を豊富にし、且つ漸次に印度的教意的性格を脱却して、支那的實踐的性格を形成する方向に發展して行つたのである。即ち初祖より六祖までの約二百年間は、支那禪確立の準備時代であつたと云ひ得るであらう。

この發展の過程に於て、五祖下に南北兩宗の分派を生じ、北宗の神秀禪が修的に漸悟と云はれ内容的に定先慧後と云はるゝのに對し、南宗の慧能禪が修的に頓悟と云はれ内容的に定慧等々の禪と云はれてゐる。

勿論禪が體驗を必須とする限り、體驗は人格的であり生命的事であつて、等々たるべきことが當然であり、先後のあることはその概念化固定化に外ならないと云ふべきである。この意味で神會禪師が、北宗禪を「傍・漸」として排撃し、南宗禪を「正・頓」として主張せられしことは、傳衣問題はしばらく別としても、肯くべきものがあると云はなければならぬ。

この南宗の「定慧等々」禪を、六祖は「唯論見性、不論禪定解脫」(六祖壇經、)と説き、體驗的に頗る智用的性格を含む「見性禪」として擧揚せられたのである。

かくてこの見性經驗に立つ六祖の「定慧等々禪」は、漸く支那的性格を完備し、再び新しい歴史的發展の一基點となつて、唐時代の隆盛を見るに至つたのであるが、その發展は(1)神會系の禪(寂知禪——唯寂、唯知、靈知不昧)(2)青原系の禪(只汝禪、全體即真、

回互) (3) 南嶽系の禪(大用禪——全繼
即用、任運無作)と凡そ三つの代表的性格を示すに至つたのである。

然るにこの六祖禪發展の流れに於て、五家の宗風の榮えし唐末五代を経て、宋末に至るまでその最も特色ある性格を傳承し得たるものが、青原系に現れし洞山禪師(八〇七—
八六九)下の禪風と、南嶽系に現れし臨濟禪師(八一—
八六七)下の禪風とであつた。

この兩禪風の比較について、様々の云ひ分が立てられ得ることは云ふまでもないが、端的に云つて洞山系の禪(曹洞禪)は、見性禪の體的受用、即ち受動的傾向を特徴とする禪風なることは何人も異論の無いところであり、後世默照禪を経て只管打坐にまで發展する因子を多分にもつことも明白であり、本覺的性格を優位に示すに至つてゐる。

これに對し臨濟系の禪は、見性禪の用的受用、即ち能動的傾向を優位に示す禪風なることは云ふ迄もなく、常に「悟を以て則と爲す」立場に立ち、後世看話禪を確立し無作の妙用を禪境とする禪風を堅持し、自から始覺的性格を宗風とするに至つてゐる。

即ち「體・用、本覺・始覺、受動・能動」の兩面を内包する六祖の見性禪は、その思想的發展の過程に於て、自からその内包する兩性格のいづれかの一方を優位に示す禪風として、成長分化して行つたと云ふべきであらう。

このことを達磨禪に就いて見る時、即ち達磨禪を「壁觀的」と見る時、その正系的傳統は寧ろ體的性格をもつ默照禪(曹洞禪)にあると云ふことが出來、達磨禪を「安心的」と見る時、その正系的傳統は寧ろ智用的性格をもつ看話禪(臨濟系)にあると云ふべき論旨が成立すると云ふべきである。

兩者共に、達磨・六祖系の「正宗」と云ふべきであらう。

四

さて、一應以上の如く妥當に結論づけて後、更に詳細に考察を試みるとき、次の如き論旨が見出し得る様に思はれる。

惟ふに、禪が「佛教の總府」(榮西)又は「佛法の全道」(道元)として佛教の生命的核心であることは、その源泉とする立場を「佛心」におくためであり、已に何人も知る通りである。然し、この佛心とは、體驗的に「三菩提」即ち「正覺——正智見へのめざめ」のことに外ならない。言ひ換ふれば、正覺體驗を中心として展開する宗教思想體系が佛教であることは改めて云ふ迄もないことであらう。

然るにこの「正覺」體驗は、原始佛教の重要な徳目である八聖道の第一が「正見」であることと共に、「覺」とか「智」とか「見」とか云ふ、文字そのものの性格が明かに示してゐる如く、「めざめ」であり「さとり」であり「曇りなき智見」を意味し、「明星一見眼皮綻ぶ」成道の説話が物語る如く、頗る「始覺的性格」を優位にもつてゐる。

即ち結論的に云つて終へば、佛教とは法(眞性)の體驗を、知的始覺的に受用することを性格的特質とする宗教である。または法體驗の始覺的性格が「正覺」であり、「正見」であり、佛教なる宗教思想體系の中心生命であるとも云ひ得るであらう。(勿論佛教が、ひいては禪が、透徹した法體驗の宗教である限り、絶對否定をその内に含み、本覺的な要素をその傳統にもつことは云う迄もない。然し具體的にはそのいづれを優位とするかに、虚心の眼を向けて見たいと思ふ。)

以上によつても知らるる如く、元來佛教そのものには「始覺的性格」がその重要な傳統として優位に存在してゐることは明白である。

かくて目を新しく禪の思想的發展に向ける時、(詳細の論述を省くとして)初祖禪の安心、二祖の了々常知、特に六祖の見性、馬祖・百丈の大機、臨濟の獨脱無依または大用、大慧の主張たる以悟爲則等、臨濟禪系の受用は、始覺的性格を優位として展開してゐることは明白な事實である。

即ち、禪の歴史的發展に於て、佛教本來の特質たる、始覺的性格の傳統を優位に保持し受用せんとする宗風が、臨濟禪であると云ふことが出来るであらう。

さて、以上を要約するに、佛教の核心たる正覺經驗、禪の生命たる見性經驗（または安心經驗）が、いづれも始覺的性格を優位とする傳統たる意味に於て、その傳統が、臨濟禪師の個性と渾一して獨脫無依の大用禪を形成し、大慧禪師の個性と渾一して以悟爲則の看話禪を出現せしめ、白隱禪師の個性と渾一して疑情の激發を中心とする新しき看話禪を完成したとしても、その禪風が常に見性經驗を絶對とし、始覺的傳統を優位に保持しつゝ推移發展してゐることとは、明白な事實と云はなければならぬ。

即ちそこに、臨濟系の禪が、僅か乍らその「正宗」たる妥當性を、その傳統保持の優位さに發見し得る様に思はれる。

尙ほ序ながら一言云ひ添えるならば、禪が中世以後に於ける支那及び日本文化の特色ある成長に、深い内面的影響を與へたことに就いて、臨濟禪がより大きい役割を果してゐる理由も、臨濟禪が特に還相的に現實肯定的性格をもち、従つて文化の形成に役立ち易い始覺的禪風なるが爲めに外ならないことは明白な事實であると思ふ。

然し、茲に云ふ「正宗」への考察は、南北兩宗の論争の如き「正・傍」とか「眞・僞」とか「深・淺」とか云ふ、質の上下を批判してゐるものとして考へたくはない。それはどこまでも「表・裏」と云ふ如き性格に於て考へたい。即ち同一體驗内容に於てその受用が、始覺（表）を優位とするか、本覺（裏）を優位とするか、と云ふ性格的問題として考へたいのである。

本覺に立つも始覺に立つも、本證に立つも妙用に立つも禪が眞に禪たる限り、深い宗教經驗への撞着、即ち回心の事實なくして禪たり得る筈はないからである。この意味では、共に「正宗」たることが妥當なのは云ふ迄もないであらう。