

## 黄檗禪師の「心」の考察（上）

古 田 宗 忠

先づ傳心法要一卷中、黄檗が何を宣明せんとし何を表現せんとするかに就て考へてみるに、「師謂休曰、諸佛與一切衆生、唯是一心更無別法。此心無始以來云々」（鐘陵錄三丁）と云ふ時、一心が彼の中心的思想、否生命なる事が窺はれる。然も彼獨創のそれでなく達磨的傳のものであることは「所以達磨從西天來、唯傳一心法直指一切衆生本來佛」と言つてゐるのに依つても知り得る。その意を體した斐休も序に「獨佩最上乘、離文字之印、唯傳一心、更無別法」と云つてゐる。

「吾今來此土、唯傳一心、不言戒施云々」（血脈論、正藏諸宗部五）と云ふ達磨自身、の言を見れば一心が禪傳統の中心的思想である事を知り得る。更に大休の後序に於ける、「鷲嶺微笑付囑心法、少室面壁直指人心、神光安心、馬祖卽心至于百丈黄檗諸大老、蜜傳心印大機普被大用繁興莫不本手一心。」（四十五丁）といふ語は遠く教祖佛陀に起因する事を證してゐる。然らば達磨以來黄檗に至る間は如何であらうか。

三祖の信心銘一篇は、至道の闡明であり信心不二が眼目である事は周知の所である。惠忠國師は「人法双淨善惡兩忘真心眞實菩提道場」(傳燈錄)とも云ひ、永明は「問所修萬善以何爲根本乎。答一切理事以心爲本。」(正藏四十八卷)、と言つて居る。彼も禪の生命に生きたのである。従つて黄檗が「從佛至祖並不論別事唯論一心」、「(二十九丁)と言つたのも蓋し當然の事と考へられる。亦永明は心は最尊最勝一代時教の所詮として「此心唯尊唯勝、此心者十方諸佛之所證。此心諸一代時教之所詮。」(宗鏡錄、卷二、四百十六頁)と云ひ大殊も次の如く言表して居る。「心者是總持之妙本萬法之洪源。亦名大智慧藏無住涅槃百千萬名盡心之異號耳。」(頓悟要門二十丁)と。教禪一致論者宗蜜は心について次の様に述べてゐる。「一真心體隨緣流出展轉遍一切處、遍一切衆生心之中、但於自心念靜如理思惟卽如是如是而顯現。」(禪源都序)。(如來藏者卽一心之異名也。何謂一心、謂染淨一切諸法無二之性也。故名爲一、此無二之處法中實也。不同虛空、性自神解也。故名爲心。」と。

「心」なるものは、永明が「約言叢義」と言つてゐる程に多義なる文字である。「心」は如何なる意義を含むであらうか。先づ心の分析をして見よう。

普通心は物に對しての心卽ち意識精神を意味する。一般に外界に對して内界と稱せられるものである。然しこの内界に對する外界は自然物であつて、肉體は境に屬するものとしても内容は心に屬

するものである。即ち心理学の對象とする智、情、意などの心的過程、或は意識作用である。此等も勿論「心」と言へるものである。吾人が普通常識的に「心」と云ふのはこの意味の心に外ならぬ然しかゝる「心」が果して眞の心であらうか。彼等心理學者が對象とする「心」は單に生きた人間から「心」なる要素を抽出して、換言すれば智、情、意、の諸要素を引き出して、それを研究する事に過ぎぬ。勿論かゝる自然科学的な心の研究が心理を明らかにする事に役立つことは事實である。然しそれが禪の所謂「本心」でも「一心」でもなく、否是等を否定する所にこそ所謂本心がありとすれば、寧ろ斯かる心の研究はやがて生きた、我々人間の心を物化したものに他ならぬのではないであらうか。心理学の對象たる心からは、禪の所謂「一心」は理解されぬのである。

是の如き「心」は然らば自然と如何に關係するであらうか。

此本源清淨心與衆生諸佛山河大地、一切平等無彼我相。一切諸法唯是一心。萬法唯心。(十四丁)

此等に依つても黄檗が山河大地日月星辰に至る自然界一切の存在を心となし、常識の物をば直ちに心としてゐる事を知り得る。かゝる見方が一般の見方と異なる事は勿論である。

三界與起歸一心、(血脈論)と云ひ、山河大地日月星辰不出汝心、(三十五丁裏)と言つた時、此所に思想的混同はないであらうか。稍もすればかゝる言語は認識の對象をば主觀の觀念的所産にす

ざすと見る素朴的獨斷的觀念論と誤解され易い。然しこの場合「汝心」と云ひ「一心」と云ふもそれは、吾人の單なる、智、情、意を意味しない。智、情、意を否定して達せられる心である。従つて三界を三界と見る考へ方三界を絶對所與として嚴然たる自個自在をもつものとする考へ方は禪のみならず、佛教一般の正統説——勿説小乗の如きはそうでないが——に反する。三界唯一心、と云ひ、心外無別法と云はれるそれは我々の見る、迷界の山河とは異なつて、全く非合理的な立場から見られた——勿論見ると、見られるとかの世界ではないが——換言すれば、明眼の師によつて眺められた世界である。それ故心自體として、

此心<sub>一</sub><sub>一</sub><sub>一</sub><sub>一</sub><sub>一</sub><sub>一</sub>始以來不曾生、不曾滅、不青不黃、無形無相、不强有無、不計新舊、非長非短非大非小超過一切限量蹤跡對待、

と云ふ如く超越的である。壇經讚にも次の如く言つてゐる。

心乎若明若冥若靈若惺、有物乎、無物乎、謂之一物固彌於萬物謂之萬物、固統於一物猶萬物也。

此謂不可思議也。及不可思也。不可議也。謂天下之玄解謂之神會謂之絶對謂之默體謂之冥通。

靈妙不可思議なる「心」こそ黄檗の一心であり心である。かく絶對超越的であり乍ら然も、

真心本佛自性之寶。此寶不屬情量、不可建立、無佛無衆生、無能無所何處有識。

若問此既化城何處爲寶所、寶所不可指、指卽有方所、非眞寶所也。故言在近而已、不可定量言之但當體會契之卽是也。

と云ふ如く内在底でもある。亦「心」は大乗心とも言はれる。「道無方所名大乗心、此心不在内外中間、實無方所」と。非合理的な者は如何程概念的に亦合理的に觀定しても駄目であり、それへの理解は心を見るの一事實以外にはない。「道在<sub>レ</sub>心悟豈在<sub>レ</sub>言說言說祇是化<sub>レ</sub>童蒙耳。」とも云ふ如く心悟以外に心の理解はあり得ない。然も一切の知解悟量を除去しなければ「心」は見出し得ない。換言すれば唯見性以外には方法がない。「本來無古今」の心は直接的理解卽無修無証の端的なる方法以外には分らぬもので、そこに禪の「心」に關する理解の顯著な特殊性が見られる様である。これ禪の獨得なる衿でもあり、又同時にこの窺ふ事の出來ぬ深淵を持つ様な「心」は全く合理的思惟に、馴らされてゐる我々からは斷念されねばならぬ所以でもある。従つて自然との關係と言つても「心」自體一切無所住で、一切の觀定から離れてゐるものであるから、或は三界唯心と云ひ或は「一切法唯心所生」「三界與起歸一心」と達磨が言ふ如く一切を包含するものであることを思へば、その眞意は自ら明らかであると思はれるもそれは一切現實界を否定するものであり、その蘇生の後から、現實界の根底として見られる様なものである。根底と云つても種々ある。今云ふのは論理的根

底でもなく、世界説明の爲の第一原理でもない根底である。従つて現實からは全く非合理的である。上來「心」が全く超越的であり、我等が對象化して意識するが如き存在ではないことを明らかにした。然らば、かゝる「心」こそ佛と稱されねばならないのに何故「心」と云つたか。我々は先づ禪の「心」と言はる可きものが、如何なるものなるかを説明する爲眞宗に於ける「心」の問題を考察しよう。

至心者眞實誠種之心故疑蓋無雜、信樂者眞實誠滿之心……欲生者願樂覺知之心……大悲回向之心  
今按三心字訓、眞實之心而虛假無雜、正直心而邪僞無雜。眞智疑蓋無間雜故是名信樂、信樂者即一心也。一心者即眞實信心。(教行信證)

これによれば往生疑ひなしとのその信樂が一心に當るのである。然もこの一心たるや眞實の一心であり決して、吾人の單なる見聞覺知の心を言ふのではない。唯如來願力によるそれである。「信心者則本願力回向之信心也。」(教行信證)、何故吾人はかゝる本願力を信じなければならぬか。それは全く現實の穢土を捨て、欣求淨土の凡夫の願心に依らねばならぬからである。親鸞が如何に現實の自個反省により罪惡を意識したか。「誠知悲哉、愚禿鸞沈沒於愛欲廣海、迷惑於名利大山、不喜入定聚之數、不快近眞證之證、可恥可役矣。」唯自身現に此の罪惡生死の凡夫、曠劫以來常に没し常に流轉して出離の縁ある事なき凡夫である。従つて唯人に残されたる道は唯願生による、

救濟の一道の外はないこととなる。

復次衆生初學是法欲求正信、其心怯弱以往於此娑婆世界、自畏不能常值諸佛、親承供養、懼謂信心難成就。意欲退者當知如來有勝方便攝護信心謂以專意念佛因緣得生他方佛土常見於佛永離惡道。如修多羅說若人專念西方極樂世界阿彌陀佛所修善根回向願求生彼世界卽傳往生。（起信論）

斯く易行佛道を成ぜんとすれば、心には二つの動機が認められねばならぬであらう。一は菩提心である。他は佛道を修せんとする一方法としての、願生である。もし吾々が佛道の出發點としての發菩提心によるならば、願生淨土の意義は見出せないのである。何故ならば菩提心堅固であるとすれば淨土を願生するより、佛道を成就し、淨土の實現に盡した方がよいからである。これに對し願生するには自己の怯弱を自覺し厭ふ可き穢土があり、願ふ可き淨土がなければならぬ。故に菩提心によつて願生するといふことは矛盾である。従つて吾人の信心の一心が眞に徹底せんが爲には、信心そのものが願力に依らねばならぬのである。而して信心そのものが願力の廻向であることを自證するものは亦實に信心である。斯く信心は願力より生じ、願力は信心によつて、領解せらるゝとしても、吾人は如何にしてその信を獲得し得るか。「今信知彌陀本弘誓願、及稱名號、下至十聲、一聲等是得往生、及至一念無有從心。」斯くの如く名號は往生の因であり、かゝる名號の信も亦、

「言信爲道元功德母」、(教行信證)、といふ如く原始的信心である。「信復有二種、一從聞生、二不從思生」(教行信證)、と云ふ如く聞信の一念が、名號のはたらくところであり、それによつて獲信するのであるが、併しその信は、單なる意識のそれではなくて「凡按大信海者不簡貴賤縉素、不謂男女老少、不問造罪多少、不論修業久近、非行非善非頓非漸非常、非教、非正觀非邪觀非有念非無念非臨終非平等非多念非一念、唯是不可思議不可稱、不可說不可稱信禁也、」(教行信證)と云ふ如き淳なる歸命の一心であるならば、黃檗の「此心無始以來不曾生不曾滅不青不黃無形無相、不屬有無、不計新舊云々。」の如き心とは如何に區別す可きか「問如來本願已發至心信樂欲生誓、何以故論主言一心答愚鈍衆生解了爲令易彌陀如來離發三心涅槃真因唯以信心此故論主合三爲一歟。」(教行信證)之れ聞信の一心は、往生の因行である事を云ふのである。然も、「此十念者依止無上信心依阿彌陀佛、如來方便莊嚴眞實清淨無量功德名號生。」(同上)と云ふ如く全く眞實の方便であり、名號の因によるものであるとすれば、眞實を本とし、非因非果、一如の心を目標とする黃檗の「心」とは餘程逕庭ありと見ねばならぬ。

從つて親鸞のそれは嚴密に考へて、「我之所愛卽是我之有緣之行也、卽非汝所求、汝之所愛卽是汝之有緣之行也、亦非我所求、是故各々隨所求而修其行者必得解脫也。」(教行信證)、と云ふ如く各個人の主觀の有緣の行に從つて投影せられた觀念——勿論淨土には觀念界の淨土あり、自然的

淨土あり之等は實在の淨土と區別されるであらうが、前文によつて觀念の淨土となして差つかへないであらう——の淨土に過ぎぬであらう。

従つて凡夫から對象化された變化限量有相の佛である。かゝる對象化された彌陀の願を、我等は如何にして受取る事が出来るか。亦受取る能力を持つか否かゞ問はねばならぬであらう。結局信仰に於ける一心は如來は如來である限り、永久に衆生を救ひ得ないし、然も衆生は衆生たる自覺を忘れてゐるから如來との合一の道は閉ざされてゐるのである。唯如來が衆生となる事に依つて罪惡の衆生を救ひ出す事が出来るのみである。衆生の意欲の如く度し乍ら、自己の意を遂げ給ふ事のみである。

従つて一心に於ては佛たる阿彌陀と、罪惡深重なる凡夫とが常に對立してゐるのであつて、無限の願力を受け乍ら然もそれに對しては無限に返し得ない様な状態が一心である様である。其の根底には本來佛である事に依つて廻向の可能が成立すると云ふことが暗々裡に考へられてゐるのではなからうか。

一心の意識には尙罪の衆生があり、罪惡深重の自覺が存在するのであつて、その限り人間の絶對否定はとげられてゐぬと考へられる。機法一體と言ひ生佛一如と云ひ乍ら尙それは同一化の意識にすぎず、唯心の淨土己心の彌陀の卽一性はない。「是心作佛者言之、能作佛是心是佛心外無佛。光

明云是心作佛是心是佛是心外無異佛（教行信證）といふ如き心への可能の原理にすぎず、還つてそれを否定するものこそ黄檗の「心」であると考へられる。寧ろ罪の自覺は罪の罪となす可きものがないと云ふ無罪たるに心依つて今一度否定すべきものではなからうか。因に黄檗の批判を見るに、

(1) 亦如此若觀佛作清淨光明解脫之相、觀衆生作垢濁暗昧生死之相作此解者歷河沙劫終不得菩提。

(b) 問佛性與衆生性爲同爲別。師云性同無異若約三乘教即說有佛性有衆生性。遂有三乘因果。即有因果。若約佛乘祖師相傳即不說如是等事。

(c) 問佛度衆生、否師言實無衆生如來度者、我尙不可得、現有三十二相八十種好何得言無。師云凡所有相皆是虛妄見一切諸相非相即見如來、佛與衆生盡是如作妄見。

と云ふてゐる。斯くの如く眞宗一派の是心是佛は、尙黄檗の云ふ、即心即佛、是心是佛、とは異なる。無得歸命の一心による念佛三昧と、禪に於ける心の三昧とは、尙嚴密に、區別されなければならぬ。然らば彼の心に到る、實踐認識としての道が、開かれて居るであらうか。吾々には果して心の認識能力をもつであらうか。亦「一心」は果して認識されるものであらうか。

## 二

禪に於ける、實踐認識は如何なるものであらうか。上述の如く禪の本質は本來「心」そのもので

あり、本来「佛」そのものである。人間は——佛教的には衆生——本質自體として、天真自性であり、六祖の自清淨心、無一物、黄檗の無心、一心、即心、道元の「佛道の器」であり「この法は人々の分上に、豊に具はれる」人間である。にもかゝらず、現實と凝視する時、其處に見出される人間は、親鸞の「地獄一乘の凡夫」であり、「悪性更に止み難く心は蛇蝎」の如き人間である。現實を立場とする限り、「衆生本来佛なり。」と云ふ白隱の言葉は吾人の、増上慢にすぎず、自己の自律性を、強調する、理性的人間の證左に過ぎぬのではなからうか。人間は本来凡夫であり、「八萬四千の煩惱」に覆はれ、三毒を行じて省みる事なき、愚夫、墮夫である。それが何故本来佛と云ひ得るか。然しかゝる問の仕方は最早や宗教的人間の、それとは稱じ難い。何故なれば、そは進退きはまれる人間の苦、人間の欲求、生の問題を、學的對象となし、縁遠い彼方の事と見て居るからである。現實を凝視する限り無明、煩惱具足の人間を見出すのである。

然し嚴密に云つて現實とは何か。無明、煩惱とは何か。それさへも充分に反省してゐない、私であり、煩惱それ自身さへも知らぬ全くの無信の人間である。苦惱を脱して、人生を忠實に、人生せんとする限り、最早や抽象的に、人間を對象化して論ずる違はない。切迫せる私自身の現實の、問題としては、知解の葛藤を捨て、直ちに實踐の旅路に出でざるを得ぬのではないか。かゝる芳躅を示せし者こそ、實に教祖佛陀ではなからうか。

無明萬塵之根本、十二因緣之首、(圓覺經略疏四十六丁)、凡夫をして凡夫的生活を営ましめるものこそ、根本無明である。然し果して私に無明なるものが知られてゐるか。煩惱不覺無明と云はれてもそれさへ知らぬ不具の私は全々の凡夫であり、生死混沌たる存在である。その意味に於て煩惱は私には絶對に知られないものゝ様である。従つて、心迷こそ、心の中にありとも考へられる。然し無迷悟の一心中に何故煩惱があるか。煩惱ありと考へられない。何故ならば、唯一のものから、雑多な心有が、どうして起るかは考へられぬからである。然し心迷が心以外の存在とすれば「心」が一切の根據とは考へられぬ。

然らばかゝる矛盾は、如何に解決される可きか。而して心に於ては、最早や心迷の問題は謎たるを失ふ。「爾但於凡聖兩處、情莫計念無妄」(二十三丁)従つて無根の妄をば、有と見る人間それ自體が、妄たる證據となる。それ故現實の生滅界の基本要素は、心でなくして迷心でなければならぬ。心は迷心を否定するものと思惟されるからである。然し現實を立場とする限り、心迷は心以外のものではないが、亦心以外から來たとも稱し難い。不即不離である。従つて論理的には、心は一切であり然も一切は心自體と云ひ得る。無明する無明ではない。「無明者爲明亦爲暗。師云非明非暗。明暗是代謝之法。無明是不明亦不暗、不明祇是本明、」はこれを言つたものであらう。従つて本質自體としての人間は、本明自身であると同時に他方、上述の如く、煩惱具足の人間たる事は否ま

れぬ事實である。

然らば凡夫と佛、覺者と不覺者との間に如何なる關係が存するか。常識は「凡夫としての人間が修業功用の結果、一定の時間推移の結果、その後覺者となり、覺者は凡夫の理想であり、理念である。」とする。換言すれば何か佛種なる實體的存在を人間内に認め、佛凡は互に一直線上の兩極端と見ながら、而もその間に無限の段階が存する事に依つて、一方から他方へ、即ち凡夫から覺者への漸層的推移の可能を信じ、その結果理想に達し得るとする。自我實現、自己完本説を取るは蓋し常識の立場であり、理想的立場である。果して「心」はかゝる過程を経て達し得るものか。又黃檗がかゝる見解を許したか。

- (a) 故學道人迷自本心不認爲佛、遂向外求覓起功用行依次第證。歷劫勤求永不成佛。（七丁裏）
- (b) 若佛道言是修學而得如此見解全（與佛道）無交涉（四十丁裏）
- (c) 却觀歷劫功用總是夢中妄爲。（八丁裏）

之によれば全く佛凡は斷絶的關係にあり、衆生から佛への道は閉ざされ、その間には超え難き絶對の溝が存する。従つて有機的な可能態の現實體への、漸層的發展は、連續的、時間的關係と共に全く否定し盡されてゐるのである。換言すれば生佛の關係は、量的差異に非ずして、質的相異である。心迷から心へは、一步の踏み出しも出來ぬ。蓋し南頓、北漸の相尅はかゝる修道觀、心性觀の

相異に基因すると考へられる。即ち菩提たる佛を認め、他方凡夫としての人間——勿論本質としては明鏡ではあるが——を假定し、塵埃拂拭の努力による結果、本佛を期待する未來成佛説——勿論眞宗一派の、死後成佛説とは異なる——を取る神秀に衣鉢を傳へず寧ろ自性の端的の直示者たる、惠能に傳法されしは、一體何を暗示するか。

問六祖不<sub>レ</sub>會<sub>レ</sub>經書何得<sub>レ</sub>傳<sub>レ</sub>衣爲<sub>レ</sub>祖。秀上坐是五百人着座爲教授師。講得三十二本經論。師云爲<sub>レ</sub>他有<sub>レ</sub>心(神秀を云ふ)。是有<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>法、所<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>證將<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>是也。(三十六丁)

蓋し有心的、目的的立場に立つ、神秀への痛烈なる批判こそこれである。達磨以來の自性の端的の立場——勿論かゝる立場は、立場なき立場としての、絶對的立場であるが——に立つ正當禪の傳統に生きた彼が「謂<sub>レ</sub>我能證能得、皆増上慢人也」(十四丁裏)と叫びしは當然である。然らばかゝる絶對の溝、即ち佛凡、生佛の絶對矛盾關係は、如何にして超へらる可きか。如何にして相排除し合ふ佛凡の兩極は統一されんとするか。此所に同じく、最近神の超越性を説き、神人の絶對矛盾關係を説く、危機神學に對して一瞥を與へる機會に遭遇する。

危機神學に於ては、「神は神であり、人間は人間である。神と人間とは全く切り離され距たれる二平面である。此所(人間)と彼所(神)との間には越え難き死の一線が引かれてゐる。」如き對立である。斯く神は人間に對して、絶對的超越であり、人間からは思惟の埒外にあり、神への道は如何な

る手段、方法も封ぜられてゐるのである。然しかゝる、絶對對立の二平面を接觸せしめるものがあ  
 る。何者か！ そは終末のラッパの吹奏される瞬間に顯現する救主としてのイエスである。死者の  
 復活としてのキリストの顯現、それが啓示（Offenbarung）でありかゝる非合理、非現實を信するの  
 が信仰である。かゝる「神仰は奇蹟」であり「絶對的奇蹟」である。然し人間からは決して豫測さ  
 れえぬ、かゝる「神的事件」は、即ち目的し感得し得ざる、不可視の出來事は、如何にして發見し  
 得るか。そは人間的なものが「神の中味の盛られし土の器なる空洞となり、「神の前には灰にすぎな  
 くなることである。それは正に全的に逆理的なる（Paradoxical）轉向であり轉回である。そして亦  
 かゝる反轉である所に成立ち、彼岸に導き入れんが爲に、此岸を空虚にし、かくて人をして裸のま  
 ゝで神の聖壇の前に立たしめ、裸の儘で神の義を以つて裝はれしめる所に、信仰が成立つ、而もか  
 ゝる信仰は唯神からのみ來る恩寵である。このとき彼岸は、如何にして入り來るであらうか。それ  
 は唯危機（Crisis）を通じてのみである。被造物より根源への歸還を意味する、人間性の顛覆される  
 瞬間の危機を通じてのみである。

凡ゆる、然りと否との拒否、「あれでもあり、これでもある」事を拒否する、凡ゆる二元性、兩極  
 性背反を拒否する、凡ゆる心理學の限界の外に存在してゐる、積極的不可能性、これ信仰である。

これによれば神よりの恩寵の信仰に依つて、絶對他者なる、神との對立が、超えられるとするの

である。これ啓示に外ならぬ。然し此の信仰による對立の克服、換言すれば、信仰に依る神との共に於ては、即一性が説き得ない様である。其所には否定されし、罪の人間としての人間が残されてゐる様である。因に久松先生の批評を掲げよう。

辨證法的神學の申します様な體驗の立場は、信仰の立場に依つて越えられる可きでありませうが然し又信仰の立場は、私の言ふ様な、體驗の立場に依つて越えられなければなりません。(宗教的非合理性)

危機神學の立場は、十分なるものとは思惟されぬのである。禪の即一性は、然らば如何なるものか諸佛菩薩與衆生蠢動含靈同大涅槃之性也(十二丁裏)

即心即佛是佛上至諸佛下至蠢動含靈皆有佛性、同一心體也。(三十八丁)

亦は、傳大士、達磨、大梅等の即心即佛、即心是佛は正しく禪の常套語である。これ全く超修本を意味するに外ならぬ。

道不屬脩、若云修得修還成壞即同聲聞……云自性本來具足但善惡事上不滯(古尊宿語錄、黃檗章)