

## 六祖大師の「心理學」

今長谷蘭山

## 序

私は此の小論に於て學的興味からよりもむしろ私自身の現實的關心から主として境經を通じて見たる六祖所説の心が如何程の深さのもので、又それへの方法が何であるかを即ち六祖の立場並に方法を、私の求道的態度から反省的に追及して見たいと思ふ。誰しも祖録の研究に當つて立場が自性であり方法が見性にある事は瞭々たる事柄ではあらうが本心、佛性と呼ぶ心が吾人の差別的な現實心と同か異かとか、吾人の意識の如何程の深さにあるかとか、又その理解が見性に限られ他の如何なる理解の仕方にも妥當しないのは何故であらうかとかは直ちに納得の行く事ではない。而して吾人の本心、自性とは何かとか、禪とは何かとか、眞の宗教性とは如何なるものであるかと云ふ問題程切實にして根本的なものはないのである。而してその研究法には義學的にも、哲學的（それにも種々あらう。）にも、或は心理學的とか歴史的にも種々に可能であらうが、今それ等一切の合理的態度を何故に取らなかつたか。

凡そ他の思想の勝義の理解が「私自身の生きた意識の上にそれを見出す事ではなければならぬ。逆に言へば私自身の意識の上に生きてゐる思想に依つてのみ、それと同じ他人の思想が理解せられるのである」<sup>(註一)</sup>とするならば、理解せんとするものは他の思想の深さに迄達してゐる事が條件的でなければならぬ。これが單に思想書でなく悟による經典や語録の理解に際しては如何になるであらうか。經典の勝義の理解が六祖の「心悟轉法華」に見る如く自己の禪體驗の觸入によつて理解するものであるとすれば六祖と深さを同じうする爲には心悟が條件的でなければならぬ。併しこれは結論の問題であると同時に出發に於ける問題であつた。若し心悟が不可能とせば研究は斷念すべきであらうか。併し六祖も「佛本爲凡夫說。不爲佛說」と云ふから第二義的にでも何等か可能なる道がなければならぬ。こゝに聽聞的態度とも云ふべきものがあらう。

これは未知なる思想研究の眞面目な態度としての「立場は其の立場に立つものに對してのみ立場たる意味を有し、方法は其の方法に従つて働くものに取つてのみ方法である」<sup>(註二)</sup>と云ふ態度に従ふのであるが、それが單に思想的とか思索的でない立場なり方法である時、六祖に従ふとは如何にする事であらうか。嚴密にはこゝにも心悟が條件的であるが、未悟者に僅かに許された唯一の方法がある。それが反省法である。これは經典の絶對眞理性を信じてそれを發見せんとする者の態度即ち自己の偏見感情を捨て、只管教へに依つて自己の妄執を照破し遠離する絶對反省法である。従つてこれ

は最後の立場たる求道的態度すら或場合には放棄する絶對的誠實を要求するものである。之によつてのみ第二義的研究が可能であらうと思ふ。併しかゝる私の態度の根柢は宗教の非合理性への根本信條に基くは言ふまでもない。これによつて理性的には怯懦の毀りを甘受するとも、古來幾多の學者が犯した宗教の合理化や、それによる宗教性の撥無に見る理性の傲慢<sup>(註三)</sup>を極度に恐るゝのである。

只私は私の問題を追及したが惡戰苦闘の結果遂に師の心を非概念非學的な神祕の彼方へ逸したに過ぎない。只消極的に差別的對象的な心から區別せられる限りに於いて、大師の心理學が他の哲學や心理學等と劃然たる限界を持ち「でない」と云ひ得る限り新なる心理學の提唱が可能ではないかと私思するのみである。

(註一)久松先生「プロチノス」「世界思潮」第七册參照

(註二)田邊先生「哲學通論」緒言參照

(註三)久松先生「人間學的立場と宗教」「理想」昭和八年十二月號參照

## 一

先づ壇經に於ける核心的問題を決定する爲に諸研究家の指摘を考察して見よう。第一に佛教並に禪宗に於ける位置に付いては「夫壇經者。言簡義豊。理明事備。具足諸佛無量法門。一々法門具足無量妙義」。一々妙義發揮諸佛無量妙理<sup>(德異序)</sup>や「六祖大師平昔所說法皆大乘圓頓之旨」<sup>(宗寶跋)</sup>

と云ふ如きは壇經を佛教の諸原理を具足した大乘圓頓の教と云ひ、「教外宗乘之法門也」(海水一)とか  
壇經宗門之正命食(上)や「原五家綱要盡出壇經」(德興)や「佛祖骨髓」(高麗本)と云ひ「壇經開頓教之  
門。五宗之所自出。佛祖心髓也」(曹溪原本)と云ふを見れば禪に於ける位置が明示されてゐる。而し  
て佛祖骨髓と云ひ五家の源流をなす所以のものは何であらうか。それは至人の心を取り扱つたもの  
であるからである。壇經研究の權威契嵩は「壇經者。至人之所以宣其心也」(壇經)と云ひ妙心と云  
ひ、同じく同研究の第一人者天桂は之を經の語によつて表はしてゐる。

「且經之爲言也。訓法訓常。常謂古今不易常道。法謂凡聖同遵之正軌。言六根門頭。四威儀  
上。見聞味觸。言談應對。不可思議神變化用。人々自心日用常法。而非他間文死句之能詮者。是  
經本義也」(海水一)と云ひ「所謂經卷盡十方界是也。無非經卷之時處」(上)と云ひ、佛祖の師資も把  
住放行も佛一代の説法も此の經であり、「山河大地。日月星辰。森々羅列。長短方圓。青黃赤白」皆  
經と云ひ、契嵩は「何心邪。佛所傳之妙心也。大哉心乎。資始變化。而清淨常若。凡然聖然。幽然  
顯然。無所處而不自得之」(壇經)と云ふを見れば六祖の心が永遠であり遍在であり、凡聖智愚に無  
差別的な然も吾人日用の自心であると言ふ事、従つて永遠にして現實であり、單に心理學的な對象  
のみでなく森羅萬象の如き通常物理的自然の如きも然りと云ひ、然もそれは絶思議の對象だと言ふ  
事が知り得るであらう。この心が壇經一卷の骨子であると共に佛祖の心髓をなすものにして壇經に

言ふ自性、佛性、實性と呼ばれるものである。之は多くの疑問を吾人に起させるものであるが、その解決は小論の過程が自ら物語るべき課題であらう。而して特に注意すべき點は後世頓的と云はるゝ所以のものがその心の取り扱ひ方にあつた點である。これはその心を示す場合に間接法を用ひず直接法を用ひた點である。換言せば歸納法とか演繹法とかの間接的説明に依らず直指・直入的な直接法即一切の外學的な方法を排して内學的な方法を取つた點である。諸研究家は皆此の點を指摘してゐる。「固大師說法。直指心性。而意密。明詮至理以旨深。實諸佛至寶。人天之大寶。最可重可尊」(卷一)或「壇經之宗舉。乃直指其心。而天下方知即正乎性命也。若排雲霧而頓見太清。若登泰山而所視廓如也」(壇經)或「德異序の「唯願開卷舉目。直入大圓覺海」や「達磨單傳直指之指」や「六祖大師廣爲學徒直說見性法門。總令自悟成佛」(興聖寺本)とか「可調直指人心見性成佛捷徑」(高麗本所南樂跋)と云つてゐる。従つて直指心性と直入頓悟の眞意の闡明が又一つの研究課題となる。而して直接的理解とは現實心をこのまゝに理解すると考へられる經驗的な意味でないは勿論佛道修行の骨子とも見るべき三學によるものでさへないので、むしろこれ等による時は間接的に過ぎぬのである。契嵩が「謂可思議也。乃其不可思不可議也」とか「天下謂之去解。謂之神會。謂之絶對。謂之默體。謂之冥通」(以上壇經證)と云ふを見れば現實的立場からのそのまゝの理解をむしろ否定する事が知られ得やう。而もかく本心をして現實より遠ざけたのは吾人自身に罪があるので「賢

者以智亂。不向者以愚墮。平々之人以無記悟。及感物而發。喜之怒之哀之樂之。益蔽者萬端。暖然若夜行而不知所至〔同上〕と云つてゐる。これを吾人の理性や無意識や無智や感覺や感情等が自性を蔽ふものと解し得るならば現實人の生活は正しく佛性を蔽ふ生活であり、従つて大師の心は通常の差別的な心理學の對象でない事は勿論哲學の對象でさへ無いのではないかとの豫想は容易である。これは現實生活の對象ではない事である。廣義には宗教性の前には何故に吾人の現實が否定せられねばならぬかの問題であらう。又次に三學すら否定すると云ふのは、妙心を「戒定慧之大資也」と云ひ無相、無念、無住を夫々大戒、大定、大慧と云ひ、夫々を解脱、般若、法身と云ひそれを摩訶と云ひ「心之至中」と云ひながら、「資一切戒莫至無相。正一切定莫至乎無念。通一切智莫至乎無住〔壇經讚〕」と否定してゐる點である。而して直接的とは悟による理解を言ふのである。天柱の受持經に「所謂經只是法。知眼空法即眼經論。知耳空法即耳經論。諸界亦爾。乃至於色上發知。即受行色經。乃至隨一切處悟。即是受持一切處經。雖然道理須實昭〔一滴卷一〕」と云つてゐる。此處に注意すべきは「隨一切處悟」が「知空法」と同義である事で、悟には否定的意味がある點であらう。又此の點に頓教の特色である無修、無證の意味が見られよう。「夫妙心者非修所成也非證所明也。本成也。本明也。以迷明者復明所以證也。以肯成者復成所以修也。以非修修之。故曰正修也。以非明明之故曰正證也〔壇經讚〕」と云つてゐる。無修、無證の闡明が頓教研究

の課題の一つとなる。

右の考察によりて頓教とは何か、六祖の心とは何かとの問の中には次の諸課題が含まれてゐる事が知り得られる。一、立場の問題として直指自性の意。自性の構造と「直指」の意味。二、方法の問題として見性の意味。悟と無悟。特に直とかの意。その無修性（此は掃蕩法の問題である）三、最後に「道理必須實昭」の眞意。等であつた。

（註）久松先生著「禪」「思想」昭和十年四月號參照

## 二

「一」に於いて捨得した諸課題が壇經に於いて如何に扱はれたかを大觀し、それ等の考察は結局無一物の考察に歸する事を結論して見たい。先づ自性の説法を以つて一貫してゐる事は隨處に明である。「吾所説法不離自性。離體説法名爲相説。自性常迷。須知一切法皆從自性起用。用是眞戒定慧法」（頓漸第八）や「吾此法門。從一般若生八萬四千智慧。云云智慧常現不離自性」（般若第二）と見れば師の説法悉くが自性の作用に外ならぬ事が知られる。次に内學的な點は到處に見出せるが特に開卷第一の初轉法輪に於ける「善知識。菩提自性本來清淨。但用此心直了成佛」（行由第二）の一句であり、その具體的なものとしては機緣第七、頓漸第八等に見る所であるが、最も代表的なものは大庾嶺上の問話ではあるまいか。「謂明曰。不思議不思議正與變時。那箇是明上座本來面目。明

言下大悟」の一句に六祖面目の躍如たるものがありはせぬか。こゝに壇經一卷の骨子が看取出來はせぬか。特に注目すべきは「一」に於て見た否定語である。即ち六祖が明上座に「汝爲法而來。屏息諸緣。勿生一念」と云ひ「不思善不思惡」と云ふ點である。此れは直指心性の下には必ず現實的心の否定があり「一」に於いて見た知空法の點に六祖の所謂掃蕩法が全露してゐる事である。即ち掃蕩法こそ頓悟への唯一の方法である。「一切善念惡念應當盡除。名<sub>トシテ</sub>無可<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>自性。無二之性名<sub>レ</sub>是實性」と云つてゐる。而して掃蕩法は單なる否定的作用ではなくて實に本性そのものであり、死即生、生即死の宗教的作用は全く自性上に於て可能なるは「善惡雖殊本性無二。無二之性名<sub>レ</sub>實性」(懺悔第六)によつて略々豫想出來るであらう。而してかゝる點の詳細なる検討が「無一物」の考察によつて如何に果されるかは小論の中心問題であらう。

次に佛性についての色々の言表が相互に矛盾せぬもので、それが無一物に歸するかどうかを考察して見たい。それには菩提自性、本來面目、本來清淨、無二之性、實性、有一物、摩訶般若、無一物等である。その中一見矛盾的に見ゆるのは有一物と無一物である。これは共に自性の異なる言表であらうか。「有一物」に就いては「一日師告衆曰。吾有二物無頭無尾。無名無字。無背無面諸人還識否」(頓漸第八)と云ひ神會が「諸佛之本源。神會之佛性」と云つたに對して六祖は「成箇知解宗徒」と云つた記事がある。がこれは六祖が「有一物は佛性なり」の命題を肯定したのか否定したの

か。「駢拇考證下之一」には法眼の語を引き「會元正眼細註云。法眼云。古人授記人終不錯。如今立知解爲宗。卽荷澤是也」と肯定的に見てゐるが天桂は「法眼之辨亦不當乎。豈非授記。又非抑下。蓋大師意在要教神會百尺竿頭更進一步已矣。何故。爲伊皮下有血也」(海水一)(滴卷五)と云ひ一見肯否不明であるが「非授記」も「非抑下」と云ふ以上肯定的に見てゐるものと解すべきであらう。而して「非授記」と言つた天桂は六祖が内學的であつた點を強張せんとしたものであるまいか。故に有一物は佛性の正しき言表である事となる。次に「無一物」は彼の得法偈にして六祖面目の端的にして天桂が「須知。只是無一物一句。大師眼睛。佛祖骨體。通古今。光前絕後」(一滴卷一)と言つたものである。併しこゝに問題となるのは大悟説の決定である。これは壇經の記事に柴賣大悟と五祖下大悟とがあり、得法偈はその中間に書かれたものであるから大悟説の決定は偈の價值に直接關係をもつからである。柴賣大悟と言ふのは「時有一客賣柴……出門外見一客誦經。慧能一聞經語心卽開悟……客曰金剛經」(明本行)(由第一)に依るもので他三原本共にあり、「一聞心明便悟」(原本明)(燉燈本)「一聞心卽開悟」(興聖寺本)にて經語が何であるかは記してはない。高麗本(曹溪原本)(下同文)並に五燈會元一には「聞經云應無所住而生其心。心卽開悟」と明記されてゐる。五祖下大悟は「三鼓入室。……爲說金剛經。至應無所住而生其心。慧能言下大悟一切萬法不離自性。遂啓祖言。何期自性本自清淨。何期自性不生滅。何期自性本自具足。何期自性本無動搖。何期自性能生萬法」(明本行)(由第一)三

本同文。燉煌本のみ「一聞言下便悟」原本悟作悟と記してゐる。これを見れば五祖下大悟に六祖一卷の説法の起源がありはせぬかとの豫測は容易であらう。併し五祖下大悟を取ればそれ以前の無一物の偈は迷中の句であらうか。天桂は「然向下有三鼓入室。忍師爲說金剛經。至應無所住而生其心言下大悟者。甚誓訛」(二滴卷一)と言ひ「是頑土塊破木頭之僞言。全不知宗旨」と言ひ「就中何期二字也太顛預」と云つて全面的に五祖下大悟を否定してゐるが、その理由は「何以故。須看有初相見機變亦無一物和偈。加之五祖有什麼樣逆召入室耶」である。而して柴賣大悟を探つて「何者聞誦經至應無所住而生其心而卽開悟。是自具本德知開發時節也」(以上一)と云ひ祖芳禪師の意見と全く同様である。今「謂。若不尊聞經於市鄺開悟。豈往黃梅耳。見五祖酬問如流哉。云云如言傳衣之宵聞經方悟則初後不應。文理倒置。大可疑矣」(疑二)と言ふのが祖芳禪師の意見であるが、同時に之は古來禪門の傳燈的に承認する處で、従つて無一物の一句を大師の眼睛と見るのも當然である。それは五祖下の記事は抹殺すべきであらうか。これを合理的に矛盾なく見る一つの見方がある。即ち市鄺大悟を軽く取つて發心卽禪への轉向と見、無一物を不立一塵の大死底と見、五祖下大悟を蘇生底と見るのである。(疑二)然し之は無一物の一句の價值をや、低下するものではあるまいか。併し以上の論議も左程矛盾するものではない。市鄺に於ける無師智、自然智の開發があればこそ、その端的な言表である無一物の和偈に於ける活作略があり得たのであらう。而して五祖下の大悟は五祖の證明に

叶つた一大歡喜ではあるまいか。これを靈山會上に取れば五祖が示した而生其心の句は釋尊の金波羅華であり、六祖の「何期」の語は迦葉の微笑であり、その時六祖の體驗底が五祖の禪傳燈の本流に合流したものはあるまいか。かくて私は「無一物は自性なり」の命題を肯定するのみならず、自性に就いての自清淨、不生滅、自具足、無動搖、生萬法も共に矛盾なき語として取る事が出来るのである。従つて無一物の參究に頓教を開く秘鍵がなければならぬ。而して自性に就いての如上の種々の命題、相互の矛盾如何は新なる課題である。

(註一)伊藤古鑑先生著「六祖大師の思想」『日本佛教學教會年報(七)』參照

(註二)日種讓山先生著「六祖の證悟と中心思想」『禪研』十六號參照

## 三

凡そ或るものゝ本質がそれと類して反對又は矛盾するものとの比較によりて明になるように頓教の考察を無一物の偈に取る時當然それと對立的な漸教である神秀の偈との比較が考へられる。而して二偈に依つて頓漸を考察する時、二つの假定が許されねばならぬ。即ち一には頓漸が本質的に區別される事、二にはその區別が二偈に於いて見得る事である。

先づ第一の問題から出發する。頓修漸修之殊莫不<sub>(重刻禪源)</sub>會其旨歸開示正覺(詮序文原)や「南岳天台南  
先北秀與達磨東來宗旨無有差別」(同上)「能秀二師俱傳達磨之心。而頓漸殊稟。荷澤直指知見。江

西一切皆眞」(斐休禪源)や「時祖師居曹溪寶林。神秀大師在荆南玉泉寺。于時兩宗盛化。人皆稱南能北宗。故有南北二宗頓漸之分。學者莫知宗趣」(頓漸第八)等を見る時、頓漸の本質的區別は無いようでもある。しかし「莫知宗趣」とか「頓漸殊稟」と云ふ以上そこに何等かの相違點が無ければなるまい。それは何の點であらうか。勝義の頓教には頓漸の差別はないが人の利鈍、迷悟遲疾の不同によつて頓漸の分立があるのである。「何名頓漸。法無頓漸。人有利鈍。故名頓漸」(頓漸第八)や「何以漸頓。法即一種。見有遲疾。見遲即漸。見疾即頓。法無頓漸。人有利鈍。故名頓漸」(熾煌本)や「迷悟有遲疾」(般若第三)や「本來正教無有頓漸。人性自有利鈍。迷人漸契。悟人頓修。自識本心。自見本性。即無差別。所以立頓漸假名」(定慧第四)を見れば本心を識見したる眞の頓教そのものには無頓漸、無迷悟にして、迷人の側にむしる頓漸の分立の原理が存する事が理解出来る。此の場合人の利鈍が迷悟、見の遲疾に還元し得るならば、遅と云ひ疾と云ふは何の意であらうか。「秀聞能師說法徑疾直指見性」(興聖寺)や「惠能、法疾直指路」(熾煌本)によれば「疾」とは見性の意にて内學的なる點である。従つて漸教は見性的ではない事で換言すれば迷見と悟見との相違が頓漸分立の本質であらう。而して此の迷より悟への遲疾の關係は果して時間的であらうか。

換言すれば量的差か質的差かが重要な問題となる。即ち立場としては連續的か飛躍的かの問題となり、具體的方法としては見性へは方法的か、直接的或は無方法的かの問題である。後の問に關して

は禪源諸詮集都序に於いて宗密が「當高宗大帝乃至玄宗朝時。圓頓本宗未行北地。唯神秀禪師大揚漸教。爲二京法主三帝門師。全稱達磨之宗。又不顯即佛之旨。曹溪荷澤。恐圓宗絕滅。遂呵毀住心伏心等事。但是除病非除法也」(卷上)と云ひ漸教の病的たる二點は即ち「不顯即佛之旨」と「住心伏心等事」である。こゝに注意すべきは内學的でない漸教は必然的に何等かの方便修行による方法的であり、反對に見性的なる頓教は直接的無方法的である點にて、後に考察しようとする拂拭的と掃蕩的との分立が見られる事である。而して何故に漸教が病的であつて圓宗絶滅の因をなすかは正しく吾人の課題であらう。次に立場の關係考察は廣義には人から神性への關係とも見られる重大な問題であらう。宗密に従へば「謂既悟即成佛。本無煩惱。名爲頓者。即不應修斷。何得復云漸教。漸修即是煩惱未盡。因行未圓。果德未滿。何名爲頓。頓即非漸。漸即非頓。故云相反」(禪源集・卷上・九)と云ひこれは「悟修頓漸似反符者」の理由として挙げたものであるが、これによれば頓漸立場の關係は煩惱、因行、果德の盡未盡、圓未圓、滿未滿の點に歸し得、從つて煩惱等の「未」から「既」へは「當」の關係が成り立ち、豫想的であるがこれは果して連續的であらうか。宗密はこれを全く非連續に見てゐる。即ち頓はよく漸をも包含し得るも漸より頓へは絶對の溝がある事を述べてゐる。「全揀門攝前第二破相教。全收門攝第一說相教。將前望此。此則迥異於前。將此攝前。前則全同於此。深必該淺。淺不至深。深者直顯出真心之體。方於中揀一切收一切也。如是

收揀自在」(禪源集・卷上ノ二)によれば收揀自在の頓には何等問題はなく、「全同於此」とか「深該淺」であり漸より頓へは「迥異」とか「淺不至深」と云つて全く不可能的である。

次に第二の問題である兩偈頌にかゝる頓漸の検討が可能であるかに移つて見よう。當時禪界の二大思潮をなした頓漸二教の考察をかゝる簡單なる五絶に取る事は恐らく經驗學的には一面的、局部的、任意的にして客觀的でないかも知れないが古人も「自達磨至六祖傳衣。始有言句。曰本來無一物爲南宗。曰時々勤拂機爲北宗」(碧巖集序文・方回萬里)と云ひ、且つ五祖得法の爲の偈とすれば兩師の面目を知るに充分でなければならぬ。先づ秀師の偈は『身是菩提樹。心如明鏡臺。時々勤拂拭。勿使惹塵埃』(明本・高麗本同文)莫使有(燉煌本)莫使染(興聖寺本)である。六祖の偈は『菩提本無樹。明鏡亦非臺。本來無一物。何處惹塵埃』(明本・高麗本)惹之字有(興聖寺本)である。燉煌本には二種の偈があり、一は轉句のみ『佛性本清淨』(原本性作姓)結句(惹之字作有)であり二は『心是菩提樹。身爲明鏡臺。明鏡本清淨。何處惹塵埃』である。此の場合轉結二句に於いて一、二共に他三本の無一物に見る六祖獨特のものが看取出来る。故に得法偈は無一物の一句にあると言へよう。然らば二偈の根本的特質は何か。全く頓漸の考察に見た二點である。即立場の相違には、前者は佛凡、煩惱、菩提、迷悟の二見に立ち反之後者は佛凡不二の無一物の立場(立場なき立場なる故假りに絶對的立場と云ふ)に立つ點であり、方法の相違には一は方法的即拂拭的であるに反し、一は無方法的即掃蕩的である點である。それでは何故に五祖は頓的な六祖を取り漸的な

神秀を取らなかつたか。それは一に神秀の偈が五祖の質問に對して不當にして淺薄なるが爲である。五祖の問は言ふ迄もなく、「汝等各去。自看智慧。取自本心般若之性。各去作一偈來呈吾看。云云思量即不當。見性之人言下須見」(修行由第二)にて見性底の直接記述を要求したのである。従つてその偈頌は自性の端的な答へ方でなければならぬ。神秀の偈に對する五祖の批判を見る時大衆へは「但留此偈與人誦持。依之偈修免墮惡道。……盡誦此偈即得見性」(同上)と云ひ肯定的であるが、神秀へは「汝作此偈未見性。只到門外未入門內。如是見解竟無上菩提了不可得」と否定してゐる。これは此の偈が見性底の端的な答へでなく、見性への過程的方法たる故否定せられたのであらうか。しかもその方法は見性への正しき指導であるかどうかが第二の問題であるが故に五祖は「覓菩提不可得」と云つたのであらうか。見性可能と云つたのは全く天桂も言つたように大衆說法への五祖の方便と見られ従つて菩提への不可能は見性への不可能を意味するものではあるまいか。何故に神秀の立場並に方法は不可能であるか。こゝに頓漸の相違點が見られるであらう。天桂は、「是謂所智慧。理障法見而已。大師爲親嫡只超出此法見一頭地故也。假令排砂檢金。豈若觸目是寶乎」(卷一)と云ひ南泉の語を引き「或問南泉。黃檗門下。有五百人。爲甚麼盧行者獨得衣鉢。師云。只爲四百四十九人皆解佛法。盧行者一人不解佛法。所以得衣鉢」と云ひ又黃檗が傳心法要に於て「問六祖不會經書何得傳衣爲祖。秀上座五百人首座。爲教授師。講得三十二

本經論。云何不傳衣。師云。爲他有心。是有爲法。所修所證。將爲是也(正藏四十八二〇一)と云ふる見  
る時一が所知愚、理障法見、解佛法、有心、有爲法であり、従つて所修所證であるに一は不會佛法  
起法見、無知見、無爲法であり、従つて無修無證の點が指摘せられるであらう。而して解佛法の神  
秀が理障とか法見とか言はれ六祖不會佛法が何故に五祖の頓教に叶ふかの内的必然性の検討は次の  
課題である。

(註)神秀ノ禪ハ禪門デハ息妄修心宗ニ教門デハ一蜜意依性說相教中ノ第三將識破相教ニ配ス

#### 四

上來神秀の漸的たる所以並にその誤謬を概観したがその拂拭的又は空心的たる原理を闡明する事  
に依つて研究の主眼である本來無一物の意味並に頓悟の意味をも考察したいと思ふ。

先づ拂拭的とは何を謂ふのであるか。神會和尚遺集の著者胡適は「當日南北二宗之爭。根本之點  
只是北宗重行。而南宗重知。北宗則重在由定發慧。而南宗則重在以慧攝定(同書卷首・五頁)」と云ひ「神  
秀的<sub>レ</sub>五方便論(有燉煥本)便是一種煩瑣哲學(卷首四節四四頁)」と云つて慧獲得の方便として五方便論をもつた  
事を指摘してゐるが、之は宗密の「又須明解趣入禪教方便。遠離憤閑。住閑靜處。調身調息。  
跏趺宴默(神源諸證卷上ノ一)」と云ふによりてやゝその具體的内容を察知する事が出来る。

かゝる方便を有つに到つた彼の原理は何であらうか。天桂の神秀偈の註には「竊察此偈自身卽是

菩提。自心如明鏡當臺。而本然清淨。元無迷悟。雖如是知。以尙有見於事參漏之習。故自謂識塵流注。漸々拂拭焉。若纔有懈怠。則早染汚心鏡。終至惹塵埃。故云勿使惹（一滴卷一）と云ひ圭峯は神秀の禪を息妄修心宗に配し「諸衆生雖本有佛性。而無始無明覆之不見。故輪廻生死。諸己斷妄想。故見性了々。出離生死。神通自在。當知凡聖功用不同。外境內心各々有分限。故須依師言教肯境觀心息滅妄念。念盡即覺悟無所不知。如鏡昏塵。須勤々拂拭。塵盡明即無所不昭（禪源諸證卷上ノ一）」と云ふを見れば秀師の立場は次の諸點に歸するであらう。一、佛、聖、菩提が對象的に見られてゐる事従つて凡聖、生佛の對立があり、内外境心の對立がある二の見方に立つ事。二、佛を對象的に無對立的として理想的に見る故に、

「肯境觀心息滅妄念」等の否定的拂拭法による事。三、而して佛凡が連續的に見られてゐる故に方法的努力の可能を信する佛教的目的論的理想主義的態度が存する事である。而して此の立場の全然の謬見たるは白隱が遠羅天釜に於いて「晝夜に妄念を拂ふは瓦を磨き粟稗の鳥を逐ふに同じ。是れ識神を認むと云ふ。山河大地を照破する光明の發する事はなき事なり」（答法華宗尼之間之書）と云ひ神會が「悟之乃煩惱即菩提。迷之則北轅而適楚。其漸也。積僧低之劫數猶處輪廻」（石井本、神會錄大乘頓教頌）と云ひ天桂が「因可修果可證者。皆賢聖化城。而非無物實城。不見道。修身鍊行。三世佛冤（一滴卷一）」と云ふを見る時明らかである。然も此の立場の錯誤の究極は「不見道」による凡夫の二見にあるの

であつて六祖は隨處に之を否定して自己の頓的な不二の立場を主張してゐる。「煩惱即是菩提。無二無別。若以智慧照破煩惱者此是二乘見解」(宣詔第九)と云ひ「明與無明凡夫見二。智者了達其性無二。無二之性即是實性」(同上)とか「唯論見性不論禪定解脫。爲是二法不佛法之故。佛法是不二之法」と云つてゐる。

右によりて大略拂拭法の誤謬の點を理解したが、更に何故にかゝる二見に立つに到つたか、又何故に方法的ではないか、問はねばならないであらう。それには拂拭法自身の反省から出發せねばならぬ。私等が本來無一物の直指の前に成る程さうだと自知し得ない限り換言せば内學的であり得ない時、それを對象的に追及する求道的態度を取り、従つて無一物なる故否定的に進まんとするのは當然ではあるまいか。眞の私とは何であらうか。本心と云ひ自性と云ひ本來面目と云ふがそれが私等の現實そのまゝでない事は僅かな内省によつて自知される處である。それは内外對立の有にして無一物とは大凡反するからである。

無差別的無が本心である時それは『見られたもの』でなく『見るもの』に求められはせぬであらうか。「心隨萬境轉」と云ふ時私の心は對境に制約せられてゐると考へられ境の否定に眞の自己への接近があるであらう。こゝに拂拭法の出發として「背境觀心」が成立する。こゝに知覺や感覺の世界の否定があらう。それでは客觀を離れた心理現象的心即知、情、意等が本心であらうか。之も

尙現象的有として見られたものにして絶對に見る無ではない。こゝに拂拭法第二の過程としての空心法の出發がある。而して具體的物、心が物的・心的物であり物的・心的心であるならばこゝに於て一切の内外の現象的なるものが否定せられるとも考へられる。が併しかゝる物心は眞に見る意識即認識主觀によつて成立するとすればその意識のみは有として肯定せられるであらう。この意識が無としての本心であらうか。而して意識には學問、藝術、道德の原理とも云ふべき理念があり理念の理念とも云ふべき價值主觀とか叡智的自己とかゞ深い自己として考へられるであらう。併し尙それ等は見られたものとして眞の無ではないであらう。勿論かゝる自己は單なる對象的な有でなく、むしろそれ等を超えて有を有たらしめる原理的無とも云へるのであるが尙志向的である限り原理的有にして無一物の本心ではないであらう。かゝる主觀は廣義の「心生種々法生。心滅種々法滅」と云ふ心に相當するとするならば生滅の原理をなす心は識神なる故否定せらるべき心の究極的なものでなければならぬ。こゝに拂拭法の究極たる空心法があるであらう。かくて無限に否定道は深くなるではあらうが「見るもの」は永遠に見られぬであらう。若し見るものが見られ絶對の無が把握せられるならば、そこには最後の對立として見るものと見られたものとが、達せられた無と達した私に對立する事となり、眞の無でもなく又見るものでもない。之は無一物が哲學的、又は心理學的に把握出來ない事である。この事は又無が絶對に見るものにして見られぬものであると共にその底

には見もせず見られもせぬ能見、所見の世界を越へ、六祖の所謂「口念」の差汰でない事従つて「心行」の體驗底にある事換言すれば知取でなく行取である意であらう。しかし行取と言ふのも最近覺心理學——「勤の研究」黒田亮氏著——に於いて説く無心の如きではないであらう。即劍道や能樂等の極致としての「妙」とか「骨」が一つのものに没入し忘の境地に至り、忘より最高の覺たる「無心」とせられてゐるがこれ一種の差別境に於ける自由にしてむしろ純粹理念とも云ふべきものであらう成程そこにも尊い無と云つたものゝ體得があらうがそれは一般的な現實意識を超へた脱俗的なものとしても尙文化意識的有とも言ふべきもので一切を空なりと觀する宗教的否定意識とは對蹠的にして截然と差別すべきであらうが共に、眞の無一物ではなく、經驗的、所證的なりと考へられる限り六祖の破擇する著空、住空にして一種の廣義の著境にして、尙「心迷」に過ぎぬのではあるまいか。六祖が大錯と云ひ邪見と云つて極力排斥した相似の空境が正しくかゝるものではなかつたか。「莫聞吾說空便即著空。第一莫著空。若空心靜坐。即著無記空」(般若第二)や「淨無形相。却立淨相。言是工夫。作此見者障自本性却被淨縛」(定慧第四)と云ひ、「住心觀靜是病非禪」(頓漸第八)と云つてゐる。而してかゝる空心は著空にして悟を障ゆる迷妄に過ぎぬのである。「只緣心迷不能自悟」(般若第二)や「由何聞法不自開悟。緣邪見障重煩惱根深」(同上)や「前念迷即凡夫。後念悟即佛。前念著境即煩惱。後念離境即菩提」や「世人外迷著相內迷著空。若能於相離相。於空離

空。卽是内外不迷。若悟此法。一念心開などを見れば著空が内迷である事且つ離空にこそ悟の意味がある事が知られる。卽拂拭法は尙否定せらるべき空心に墮してゐるのである。こゝに頓悟に於ける内外一切の捨棄卽ち掃蕩法が存するのである。従つて自性は内外一切の差別を絶するものにして、物質的でないは勿論精神的でもなく、何等の意味にても對象化せられぬ無限定的なもので非存在的存在である。換言すれば唯心論的でも唯物論的でも超越的でも内在でもないのである。従つて外求的でないとは内求的でもない。内に尙ほ求むる時それは内的外求と云ひ得よう。卽求められるものではない。三祖が「慎勿追尋」と云つたのも此の意であらう。求心的なるものそれが心迷である。六祖が「迷人外見修行。覓佛未悟自性」(般若第三)と云ひ中峯が「今之學道人。外槩言動作施爲皆是塵勞。欲置身於一物不侵之域……而返墮迷中之倍人也」(一華五)と云ひ大殊が「求大涅槃是生死業捨垢取淨是生死業。有得有證是生死業」(頓悟要門論下)と云ふは拂拭法への嚴肅なる批判ではあるまいか。こゝに求道的態度の根本的反省が要求せられる。求道とは馳求心に過ぎない、これが迷妄の根本である。この馳求心は何から起つたかと言へば凡聖不二、生佛一如の「信不及」に起因するもので凡夫見に過ぎない。こゝに求むるものゝ死が要求せられる。求むる自己がある以上求むるものは永遠に自己を離れてゐる。摺んだ時已に消えてゐる。これは理想主義的態度一般に於ける悲惨ではあるまいか。自性理解の前には拂拭法は自己自身を放下しなければならぬ。神秀の立場がその究

極に於て菩薩地に於ける空心として、如何に尊い聖的なものでも尙捨つべきである。佛が「無法」と言ひ達磨が「無聖」と言ふも道元が正法眼藏隨聞記に「只身心を佛法になげすて、更に得法までも望む事なく修行するを以て、是を不汚染の行人とは云ふなり。有佛の處にも留る事を得ず、無佛の所をも急に走過すと言ふは此の心なり」(岩波文庫、同書九六頁)と云ひ起信論に菩薩地すら否定するのも此の意に外ならない。

「染心義者。名爲煩惱礙。能障眞如根本智故」(同書解)と云ひ、染心は無相より生じ無明とは「以不達一法界故。心不相應。忽念念起。名爲無明」と云ひ、「依染心能見能現」と云ひ、「若得淨心。所見微妙。其用轉勝。乃至菩薩地盡。見之究竟。若離業識。則無見相。以諸佛法身無有彼此色相迭相見故」と云ふを見る時菩薩地の究竟すら能見能現の業識内となし染心、無明の所生とし諸佛の法身は「無見相」と云つてゐるのである。かくて拂拭法は自己自身に矛盾であるばかりでなく立場自體に於て獨斷的誤謬を藏してゐる。即ち立場と方法とは相互に矛盾である。求道的態度は獲得への方向であり、拂拭法は否定への方向である。故に求道的である限り拂拭法は徹底せず、而も求心的でないならば拂拭法も無意味であらう。これは根柢に於ける錯誤即ち佛凡の二見即迷より佛凡不二即悟への不可能を可能とする獨斷によるもので、此の上層建築である一切の修法は到處に自家撞着の苦悶を惹起するであらう。こゝに拂拭法全體の死があり求道的なるものゝ死が要求

せられ會て考察した神性の前には人間性の死があるのである。拂拭法の死それが掃蕩法に外ならぬ六祖の「屏息諸緣勿生一念」や「不思議不思惡」を初め達磨が「外息諸緣內心無喘。心如牆壁可入道」(少室六門二)や三祖が「但莫憎愛洞然明白」(信心銘)や「欲得現前莫存順逆」や「莫逐有緣住空忍」と云ひ百丈が「汝等先歇諸緣休息萬事」(繡門寶藏集)とか「放捨身心」と云ひ黃檗が「大捨」と云つたのもこの掃蕩法を用ひたのである。掃蕩とは「不二」を信ぜぬ自己即ち方法的、無明的、不覺的自己の死であり、識神の死であり迷情の死である。迷より悟へは全く無方法的にして迷の死以外には方法はない。反省的な私が反省の極死するのである。西田先生が「深く自己自身の中に反省し反省の上に反省を重ねて、反省そのものが消磨すると共に、眞の自己を見るのである。深い罪の意識の底に沈んで悔い改める途なきものゝみ神の靈光を見る事が出来る」(一般者の自覺的體系四節八)と云はるゝのも宗教的大死ではあるまいか。自己の死によつて自己は眞實に自己に蘇るのであるが自己には自殺の力もないのである。自己によりて死ぬと思ふ限り自己は生きてゐるからである。拂拭法は自己自身を拂拭し得ない。たゞ眞の掃蕩法は方法的ではなく頓悟に過ぎない。六祖は「若起正眞般若觀照。一刹那間妄念俱滅」(般若第二)と云ひ無難が「此の身茲にて殺さねば萬劫の苦なり。此の身殺すは、直に如來になれば殺すなり」(自性記)と云ひ神會が「用金剛惠斷諸位地煩惱・豁然曉悟……證之時・萬緣俱絕。恒沙妄念・一時頓盡」(神會和尚遺集)卷一、十七と云ふを見れば掃蕩法即頓悟、頓悟即掃蕩法でこれが

六祖の「菩提自性本來清淨。但用此心直了成佛」に見る内學的なものである。死即生、生即死の宗教體験は全く自性自知にすぎぬので「本來」と言ふに過ぎない。従つて六祖の掃蕩法と云ふのは否定作用ではなく自性自身に外ならぬのである。「屏息諸緣勿生一念」と云ふは黃檗の「息念忘慮佛自現前」(傳心法要)であり、天桂が「直了知無性、則無處所。知境無所知。心境雙亡。名爲屏息。不言別有屏息之息滅之者」(一滴卷一)と云ふも又「不思善不思惡」は「但一切善惡都莫思量。自然得入清淨心體」(宣詔第九)であり「善惡都莫思量。當處便出三界」(傳心法要)であるがそれは「不思善不思惡者。直是宗乘玄談。非言不思善惡者。不思善不思惡。無善可思無惡可思」(一滴卷一)であり無門が「六祖可謂。是事出急家。老婆親切」(無門關第二十三則)と云ふもので自性の端的に過ぎない。絶すべきものなき本來無一物である。又「山河大地。草芥人畜。無一物可空無一法可有。盡大地。撮着來裸々赤々。不見有可一毫半點爲塵埃者」(一滴卷一)と云ふを見れば眞の掃蕩法は肯否共に絶するものである。従つて「直了成佛」と云ふのも無一物の自知自悟にして「了々自知」であつて直接的理解である事が知られ最初からの疑問であつた頓とか忽、疾とか言下、刹那、一超、直入、頓超、頓修、とかは直接的なる故全く無時間的にして、直接的なる故飛躍的である。こゝに人間性の大死を通してこそ初めて内學的、理解が可能である。こゝに無方法的意味が明となつたのである。従つて證悟と云大悟と云ふも無證にすぎない。大殊が「於外不染色聲等。於內不起妄念心。得如是者

即名爲證。得證時不得作證想。即名無證也。得是無證之時亦不得作無證之想。是名無證。即名無々證也。(頓悟要論)と云つてゐる。

かくて無一物と云ひ本心と云ふは絶對無にして何等自己に對するものなき故自清淨であり自具足であり、動き行くべき對象なき故無動搖であり絶對靜であり、非存在的なる故超時空であり永遠であり遍在である。即ち不生滅である。本來、心源には何等の存在的なものもない無自性空なる故一々の萬法即空にして従つて含萬法、生萬法の意がある。何故なれば一切萬法は體を離れない相用であるからである。六祖の此の心は「一」に觸れた經であり妙心である。かくて無念、無相、無住、不可得、不可説、如虛空、無邊畔、摩訶、般若、無嗔喜、無是非、無善惡、無頭尾と云ふも、黃檗が一心を「超過一切限量、名言、蹤跡」(傳心法要)と云ふも、契嵩が玄解、神會、絶對、默體、冥通と云ふも心源たる無一物に過ぎぬ。

こゝに至つて六祖の眞意が無頓漸「吾不會佛法」(機緣第七)や「邪正盡除却。菩提性宛然」(懺悔第六)や「離迷離覺常生般若。除眞除妄即見佛性」(同上)にあつた事が即ち頓教の勝義の立場は無立場の立場即絶對自由の立場である事が理解せられる。かくて無一物は六祖の内外不住、内外明徹の自在境にしてその底には、文化とか歴史をも否定する深い意味があるであらう。

上來の累説により六祖の心理學の概觀を終へたが六祖大師慈悲底の一句は「菩提自性本來清淨。但用此心直了成佛」であり、その無慈悲底の一句はと云へば「本來無一物！」に過ぎぬであらう。たと言下に直入すべきのみであつた。

それでは瞬時も現實を離れ得ぬと考へられる吾人、並に一切を實在的に考へてゐる吾人が如何にして如上の無一物を信するに到るかを反省して見よう。こゝに前説に於いて達した掃蕩法即大捨の眞意の検討と現實の徹底的批判があるのである。又現實と六祖の心との關係の考察とも見られよう。

有とは一體何であらうか。有は現實である。而して眞の現實はアウグスチヌスの過去は現在の過去、現在の現在、未來は現在の未來と言つた如く眞實具體的有は現在、此處でなければならぬ。然も單に空間的或は單に時間とは非實在的な抽象的だとすれば具體的現實は時間的空間的である。この現實を離れては永遠も遍在もない故此の現實に三世十方が歸するとも考へられよう。普通かゝる深い現實を永遠の今と考へてゐるが永遠の今の底には三世心不可得の義がなければならぬ。金剛經には「過去心不可得。現在心不可得。未來心不可得」と云ひ現實は無常的であり「一切有爲法。如夢幻泡影。如露亦如電。應作如是觀」(金剛經)と云はれるものである。然し單に無常的、如幻的有だと考へられたものは眞實の無常ではない。無常は眞實に不可得でなければならぬ。不可得なるが故に絶對の無である。無一物である。三論に言ふ「因緣所生法。我說即是空」も此の意ではある

まいか。六祖は「無常者卽是佛性也」(頓漸第八)と云つてゐる。一々がそのまゝ無常であると言ふ處に生死卽涅槃、煩惱卽菩提である。大捨と云ふのは既に考察したように肯定でないと共に捨つべきものがない事であつた。卽六祖の不取、不捨、不染着である。何かを認めて否定するのは有以外の無に住する事で、有に對立的であるが六祖の大捨は眞に捨なる故有無二性空である。有卽空であり無卽空である。無一物の性體に於いては認むべき何物もないから否定すべき何物もないのであらう。一切の現實はその眞相に於いて無一物である。現實の底は絶對無に接してゐる。此の底とは無なる故べーメが言つた「無底の底」であらう。現實は單に有でもなく單に無でもない。六祖も「若全著相卽長邪見。若全執空卽長無明」(付屬第十)と云ひ「此心本淨無可取捨」(同上)と言つてゐる。又無難が「生死」を歌つて「生きてゐるものをたしかに知りけり泣けど笑へど只何もなし」//「死て後をたしかに思ひ知りけり只何もなしなきものもなし」(以上自性記)と云ふも生死卽涅槃の意を詠じたものであらう。かくて無のみ眞實の實在である。單に現實と見るものは性をはなれた抽象見に過ぎぬであらう。「本來」に於いて初めて「唯一乘法無二亦無三」であらう。唯一實在であるから現實卽無にして現實を離れて無なく無を離れて現實はない。一切の有は性の相用であり無は相用の性である。

本來二あるのではなく性卽相用、相用卽性であるから「性卽相故。不生不滅は無常義。相卽性故生

滅是眞常義〔海水一滴卷五〕と云ふのであらう。唯一實在、唯一眞性のみなる故に「色即是空空即是色」であらう。これは空以外の色が色以外の空と即するのではない。空以外に色なく色以外に空なく色唯一眞性無一物なる故よく色即是空空即是色である。換言せば柳不縁即柳縁であり花不紅即花紅である。古歌に「枯れ果てゝ然も花咲く梅が枝に聲をも立てず鶯の啼く」は現實の最も正しい判断であらう。故に「真空者。是不違有之空也」とも又「妙有者。是不違空之有也」〔禪源諸詮〕と云ふのであらう。性を見る時現實は眞の生命を得て來るものとも云へよう。六祖はかゝる意を内外明徹の語を以つて表はしてゐる。現實の真相は内外明徹である。一物一事に就いて内外を劃する明瞭なる線が引けぬのは全く無一物の無限定性によるものであらう。かくて無は絶對の内であると共に絶對の外である。内在でもなく超越でもない。むしろ超越的内在とも云ふべきか。要するに超論理的、非合理的實在である。否實在である。従つて世界の發展と考へられるのも強いて言へば無の足跡とも云はれようし、無限の發展は無限の自己還歸とも考へられる所以であらう。何故なれば無のみ實在なる故に。故に動即靜靜即動であり有即無無即有であらう。「心隨萬境轉。轉處實能幽。從流認得性。無喜無憂」と云ひ「竹影拂階塵不動。月穿潭底水無痕」と云ふは動即靜、靜即動、現實即無一物の端的ではあるまいか。故にこゝには聊かの有をも認めてはならない。大燈國師が「舉心盡屬輪廻業。動念無非生死根。要與太虛無向背。常吞一箇鐵崑崙」と云ひ黃檗が「如今會此

意。何用「驅馳」。但隨緣消「舊業」。更莫造「新殃」と云ひ六祖が末期の一句に「兀々不修善。騰々不造惡。寂々斷見聞」。蕩々心無著」と云つた語の中には無の信行者にとつての深い指導精神を見る事が出来る。

以上私は雜駁ながら六祖大師の心に就いて私の頭に起り得る範圍内にて私の疑問を追及したのであるが、これが正しい六祖の解釋でないは勿論私自身の幻影に過ぎぬであらう。たゞ散漫なる不注意の結果澤山の疑問を見逃したのであらう事を惧れる。而して壇經には幾多の問題が残されて居り、又六祖の他の方面の研究、例へば師の平常底とか機鋒とか活作略に於ける禪風とか風格の研究がより本質的研究であつたかも知れないがそれ等はすべて將來の問題であらう。而して以上が私が見た六祖大師の心理學であつたがそれは果して學的に獨立性を有つたものかどうかは知らない。

以上によりて私等が學び得た事は、私等の學的努力にも、それが悟なき勉強である時、經典の內的な眞の理解があり得ないは勿論、本質的人間の疑問に對して説明は與へ得るとも解決は與へ得ぬ事であつた。こゝに正しく頓教的には六祖の口念をすて、「心行」が即ち天桂が言つた「道理須實證」が頓教研究の實際的出發であつた。

謹みて研究の當初より再稿訂正の今日に至る迄實に懇篤なる指導を仰いだ久松先生を初め、諸先生へは深く感謝の意を表し奉ります。