

黄檗禪師の禪法(上)

日 種 讓 山

一、師と其時代

六祖大師の禪は唐朝に入つて高僧の輩出とともに其宗格愈鮮明となり、宗風も亦著しく勃興して、絢爛たる唐朝文化と共に一偉觀を呈するに至つたのである。従つて其宗風の及ぶところも嘗に佛教界のみに止まらずして終に儒生の間及び、參學の徒陸續輩出し、或ものは心印を提げて以て廟堂に立ち、或ものは禪味を咬嚼して以て特種な學風を樹立し、或るものは詞藻上に禪機を發揚して以て文化の向上に資したのである。藥山下の李翱、黄檗下の斐休の如きは則ち其一人である。

黄檗禪師出生の時代は實に禪風の競ひ起りし時代であつて、馬祖大師は江西に在りて盛に宗風を舉揚し、石頭希遷は湖南に在りて學徒の陶冶に奮進し、南北互に陣を張りて禪風の振興と佛種子の育成とに努めたのである。朝廷には夙に慧忠國師のあるありて、肅宗代宗の歸仰を一身に集め、其徳風は遂に宮庭を壓して幾多の話頭を留め、牛頭禪の名匠智威が寂を示してより七年後、即ち代宗大曆十年(西曆七七九)に遷化したのである。其後馬祖道一は徳宗の貞元四年(西曆七八八)に、石頭希遷は

同六年に、徑山道欽は同八年に示寂したのであるが、曹溪の波浪は益高潮し、滔天の勢を以て教派佛教を凌駕し、乃ち南泉普願、天皇道悟、藥山惟嚴、丹霞天然、龍潭崇信、鹽官齊安、烏窠道林等何れも一方の名將として法旗を翻し、各競ふて禪風の宣揚に身命を捧げ、以て佛祖の深恩に酬答せんとしたのである。殊に當時異形兒を以て目された圭峰宗密は、教禪の調和を提げて兩者の間を奔走し、幾多の名著を世に公にしたのである。武宗の會昌法難の後、宣宗位に即くに及んで、南嶽系には百丈懷海、黃檗希運、臨濟義玄、興化存獎、徳山宣鑑、雪峰義存、趙州從念、雲門文偃等出で青原系には藥山惟嚴、雲巖曇成、洞山良价、雲居道膺、曹山本寂、瀉山靈祐、仰山慧寂等現れて、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、瀉仰宗の基礎を築き、其他當代の師家としては、石宗善道、大悲寰中、夾山善會、長慶大安、岩頭全豁、石霜慶法、玄沙師備、投子大同、玄沙宗一、布袋和尚、陳睦州、靈雲禪師、全植禪師等の諸家出で、晩唐に於ける宗上の向上と下化とに努力し、師學問答往來の間に幾多の話頭を打出して、禪宗獨特の問題を拈出したのである。而して黃檗禪師の思想を代表する『傳心法要』、『瀉山警策』、『寶鏡三昧』等は相前後して此時代に世に出でたるものである。

二、師の出生と出家

斷際禪師黃檗希運の時代は、前述の如く禪風相競ふの時代であつて、彼れの嗣法の資も亦臨濟禪師以下十二人に及んでゐる。而して師の出生年代は諸傳何れも不明であるが、其生地は、宋高僧傳

(二十)及び景德傳燈錄(九)には閩人とあり、古尊宿語錄(二)及び佛祖歷代通載(二十三)には福川又は福唐の人とある。古尊宿語錄、佛祖歷代通載は宗末元初の編著であつて、宋高僧傳、景德傳燈錄の編著に後るゝこと約二百年なれば、其福州とせしは誤りであらう。傳心法要の序文に斐休が閩州と明記せし點より見れば、閩州の出生たることは何等疑ふ餘地はないのである。然るに碧巖集不二(二)を見ると、「余考年代則貞元戊辰馬祖入滅其時黄檗年二十一歲也」と記してゐる。これ何に據つて記せしかは不明なるも、馬祖入滅の年より逆觀するときには、師の出生は則ち代宗の大曆二年(西曆七六七)であり、而して其示寂は宣宗の大中三年(西曆八四九)であるから、世壽正に八十二歳にして遷化したることになるのである。次に師の出家の年代を諸傳に就て見るに、宋高僧傳には、「年及就傳郷校推其慧利、乃割愛、投高安黄檗山寺出家」とあり、景德傳燈錄には、「幼於本州黄檗山出家」とあり、古尊宿語錄、佛祖歷代通載には何等記してゐない。所が高僧傳に「就傳」と云へる點より見れば、十歳にして出家すと見るべきであらう。其何れとしても幼年の出家たることは、高僧傳の「迄成長也身量減王商裁一尺所、額間隆起號爲肉珠」ある點より見て明である。

黄檗禪師の一生を通じて最も親密にして且つ重要な關係にあるものは則ち百丈禪師と臨濟禪師である。百丈は即ち嗣法の師にして臨濟は傳法の資である。然るに宋高僧傳は最も單簡に百丈との關係を叙して他は全く記してゐない。而も師を習禪篇に記入せずして之感通篇に記入してゐる點よ

り見れば、編者の黄檗觀も想像に難くないから、啻に簡單のみならず臨濟との關係を全く省略したること、何等怪むに足らないのである。傳には即ち

「及薄遊京闕、分衛及一家門、屏樹之後聞一姥曰大無厭乎。運曰、主不恩賓、何無厭之有。姥召入施食訖。姥曰、五障之身、忝嘗禮惠忠國師來。勸師可往尋百丈禪師。所惜巍々堂々乎、真大乘器也。運念受二過記前似同、乃還洪州見海禪師。開了心趣、聲價彌高。徇命居黃檗。」とあり、景德傳燈錄には、「因人啓發、乃往參百丈」とある。之によつて見ると、出家の後洛陽に入りて徧參し、一姥の勸告によりて再び洪州に還りて、百丈禪師に相見したるものである。景德傳燈錄には初相見の問話を左の如く記してゐる。

「問云從上宗承如何指示。百丈良久。師云不可教後人斷絕去也。百丈云、將謂汝箇人。乃起入方丈。師隨後入云、某甲特來。百丈云、若爾則他後不得孤負吾。」

と、師と百丈との師資の關係は此の如くにして結ばれたものと思はる。師が此の如く相見第一に宗承を提げて問へるところより見れば、洛陽徧參中には何等の得るところなくして、かく參問せしものであらう。古尊宿語錄には、

「師初到洛京行乞、吟添鉢聲。有一嫗出林扉間云、大無厭生。師云猶未施、責我無厭何耶。嫗笑而掩扉。師異之。進而與語、須臾辭去。嫗告之曰、可往南昌見馬大師。師至南昌、大師

已遷寂、聞塔於石門、遂往瞻禮。時百丈大智禪師、廬于塔傍。師序遠來之意、願聞平日得力句。百丈乃問、巍々堂々從何方來。師云、巍々堂々從嶺南去。丈曰、巍々堂々當爲何事。師云、巍々堂々不爲別事。便禮拜。」

とありて、景德傳燈錄の文に比すれば參問の語に多少の曲折はあるも、大體としては異りはないのである。唯「巍々堂々」と連記せし點は餘りに興味化せる恨がある。碧巖集第十一則圓悟の評中には、「初到百丈、丈問云、巍々堂々從什麼處來。檗云巍々堂々從嶺中來。丈云、來爲何事。檗云、不爲別事」とあり、古尊宿語錄は恐らくこれ等に據れるものであらうが、「從上宗承」と云ひ、「不爲別事」と云ひ、語は異なるも其意味に於ては全く同一である。此等によつても師は宗門の大事因縁を事として行脚せしことは知り得らるゝ。圓悟は碧巖集の評中に「天性會禪」と師を稱揚してゐるが、それは天台渡水の異僧を叱責せしによるのではあるが、亦師の風貌の魁偉にして、態度の堂々たるによつたものであらう。「咄這自了漢、早知捏怪、當所汝脛」とは宋高僧傳及び其他の傳にも記せし故、有名な逸話であつたことは知り得らるゝ。師の所謂「自了漢」は二乗の自度に專念して化他の大願なき意味であるゆゑ、つまりは羅漢を指せる意味である。然もそれを咄破したる端的には、堂々たる偉丈夫の氣宇と、禪的大機が遺憾なく躍動してゐるので、「天性會禪」と評したのも失當の稱讚とは言へないのである。所が師が馬大師に相見せんとせし點に就ては前後の相

異ありて、諸傳相一致しないのである。古尊宿語録には、前記の如く百丈に相見せざる以前とあり、實は馬祖大師に參ぜんとして偶然百丈禪師に見へたることになつてゐる。然るに廣燈錄(八)、五燈會元(二二)、景德傳燈錄等に何れも百丈に參じたる後となつてゐるが、之は後の説が正しいのである。何故なれば、前に不二鈔を引用せし如く、師の二十一歳の時は已に馬大師は遷化し了りて百丈が塔を護れる時であるから全く相見のしやうがないのである。況や百丈が馬祖の因縁を語り、師は之を聞いて「不覺吐舌」とある。して見れば師が「將禮」と云へるは勿論百丈と相見の後でなくてはならぬ。廣燈錄八百丈の章に、

「黃檗到師處、一日辭云、欲禮拜馬祖去。師云、馬祖已遷化去也。檗云、未審有何言句。師遂舉再參緣」

とあり、是によつて見れば師が馬大師に相見せんとせしは、百丈禪師に參じての後であることを明である。

三、師と百丈禪師との關係

然らば師は百丈禪師に參じて如何なる商量を打せしであらうか、景德傳燈錄には、

「百丈一日問師、什麼處去來。曰大雄山下采菌來。百丈曰、還見大蟲麼。師便作虎聲。百丈拈斧作斫勢。師即打百丈一擗。百丈吟々大笑便歸」

と記してゐる。が之は初相見に於ける商量とは思惟せられない。前に「從上相承如何指示」と云ひ、「不爲別事」と云へるのと比較すると、其機鋒に宵壤の差がある。如何に「天性會禪」の師と雖も、この商量は可なり久しきに亘りて鉗鎚を受けたる後にあらざれば、「打百丈一擱」するの大用は現れないであらう。文献に現れてゐる範圍に於ては、之は以て第一次の商量と認めねばならぬ。百丈上堂の語に、

「大雄山下有一大虫、汝等諸人也須好見。百丈老漢、今日親遭一日。」

と、師の機用の尋常ならざることを稱讚してゐる。所が古尊宿語録は百丈再參の因縁を記し、次に此因縁を記載してゐる。恐らく之は例記であらう。何故なれば、再參の因縁は師が百丈下を辭去せんとする時舉せしものなれば、之を再參の因縁前に記載するのが順序である。五燈會元(三)百丈の章に、

「一日丈謂衆曰、佛法不是小事。老僧昔被馬大師一喝、直得三日耳聾。黄檗聞舉不覺吐舌。

丈曰、子已後莫承嗣馬祖去麼。檗曰不然、今日因和尚舉、得見馬祖大機之用。然且不識馬祖。若嗣馬祖、已後喪我兒孫。丈曰、如是如是。見與師齊滅師半德、見過於師方堪傳授。

子甚有超師之見、檗便禮拜。」

とある。百丈との此問話は嗣法の語と見るも誤りではないであらう。是れ再參の因縁は大虫の因縁

の後に記載するを妥當なりと云ふ所以である。同時に百丈と師との商量は恐らく之が最後のものであらう。然るに圓悟の碧巖集評中には再參の因縁を記して後に、「從上宗承如何指示」と云へる問話を記載してゐる。何たる錯誤であらう。然し碧巖集はもと史傳でなきゆるゑ之を咎むべきにはあらずるも、圓悟としてはいさゝか杜撰である。不二抄には、

「圓悟據廣燈錄、有檠辭百丈等語、余考年代則貞元戊辰馬祖入滅。其時黃檠年二十一歲也、雖彼會禪、其悟緣如何在弱歲之時耶。此又不可不辨」

と云つてゐる。如何に天性禪を會すとしても、二十一歳の弱輩に嗣法の證言を與ふべき筈はないのである。故に不二抄著者の言の如く更に辯明すべきである。

以上は師が初めて百丈に參問せしより嗣法の證言を得るまでの事象を検討して、其關係の一端を明にしたのであるが、更に黃檠山主となりて接衆せし状態は如何なるものでありしか、之を考察して師と弟子との關係を明瞭ならしめんとするも、諸傳に記するところは前記の參問同様に、僅に二三に過ぎないので、詳細に知り得ざるを遺憾とするも、それは止むを得ないのである。

四、師と臨濟禪師との關係

師弟關係に於て第一に擧ぐべき人は、則ち臨濟禪師である。而も其始終を明記せしものは臨濟錄であつて、それを一讀すれば其關係は明かに知り得らるゝが、臨濟禪師は嗣法の第一人者であるか

ら之を考察せざるを得ないのである。臨濟録によると、師の黄檗の會下に投するや、兀々として坐すること已に三年に及べり、睦州一日師に黄檗禪師に向つて「如何なるかこれ佛法的々の大意」と問はしむ、臨濟は如法にも三度之を問ふて三度打せられたのであるが、自ら障縁の深きを恨んで辭去せんとするに際し、黄檗は睦州の請ひによりて大愚和尚を問はしめたのである。彼は命のまゝ大愚の處に到りて三度痛棒を喫せしことを挙げ、自己の過の有無を問ふたのである。大愚は「黄檗與麼に老婆心功なること汝が爲に徹困なるを得たり、更に這裡に來りて有過か無過かと問ふ」と亦是れ老婆の飯を嚼んで兒に與ふるが如く懇切を盡した。師は便ち言下に大悟して、「元來黄檗佛法多子無し」と覺えず絶叫して大愚を驚かした。是に於て大愚は「這尿床鬼子、適來道有過無過、如今却道黄檗佛法無多子、爾見箇什麼道理、速道速道」と師を攬住して急迫せしに、師は大愚の助下を三度築拳したのである。かくて黄檗の下に却回すると、黄檗は「這漢來々去々有什麼了期」と勘辯を試みたるに、師は「祇爲老婆心切」と針頭を秘めて平穩に答へたのである。黄檗は飽まで追撃して許さなんだ状態を左の如く記して居る。

「黄檗云、大愚有何言句。師遂舉前話。黄檗云、作麼生得這漢來待痛與一頓。師云、說什麼來、即今便喫隨後便掌。黄檗云、這風顛漢、却來這裡捋虎鬚。師便喝。黄檗云、侍者引這風顛漢參堂去」

と、師が大愚に痛棒を與へんと云へば、臨濟は驀直に一掌を黃檗に與へ、虎鬚を拵つと云へば一喝し去つてゐる。是れ所謂臨濟の打爺の拳である。黃檗の追究は臨濟の此活作畧を看んが爲であつたのであるが、果して却來の臨濟に以前の彼にあらずして、陷虎の機を具し將軍の鋒鏑を露し來つたので、這の風顛漢來つて虎鬚を拵つと稱讚せざるを得なんだのである。此より師と臨濟との相見は一々禪機の互換となり、大法の商量となつたのである。依つて爾後の商量を見ると、卽に臨濟錄には左の如く記してゐる。

「師栽松次、黃檗問深山裏栽許多作什麼。師云、一與山門作境致、二與後人作標榜、道了將鑿頭打地一下。黃檗云、雖然如是、子已喫吾三十棒了也。師又以鑿頭打地三下作噓々聲。黃檗云、吾宗到汝大興於世」

と、追究して以て勘辨し、臨濟の心境を試みしに、師の機用は愈自在となりて、吾宗汝に到つて世に興らんと云ふに至つた。謂ふにこの商量は、前の打爺拳を弄してより餘程後のことであらう。何故なれば、其商量の洒脫なること、黃檗が稱讚の辭を惜まざりし點より見れば、圓熟の心境に達したる時であることは推知するに難くないのである。

「師普請鋤地次、見黃檗來拄鑿頭而立。黃檗云、這漢困耶。師云、鑿也未舉、困箇什麼。黃檗便打。師接住棒一送々倒。黃檗喚維那、維那扶起我。維那近前扶云、和尚爭容得這風顛漢無禮。」

黄檗纔起便打維那。師鑿地云、諸方火葬、我這裡一時活埋」

「一日普請次、師在後行。黄檗回頭見師空手乃問、鑿頭存什麼處。師云、有一人將去了也。黄檗云、近前來、共汝商量箇事。師近前來。黄檗豎起鑿頭云、祇這箇天下人拈掇不起。師就手掣得豎起、爲什麼却在某甲手裡。黄檗云、今日大有入普請便歸院」

以上の問話は何れも作務上の商量である。而して普請も作務も單なるそれではなく、大法の作務であり、普請にある。故に古人の云爲行動は暫時もそれであらざるものはない。従つてまた鑿頭も形體的のそれのみにあらずして、それによつて大法を自在に拈弄して共に商量し、一大法戰場に其大機大用を露して以て鍊磨し、無事の人、無爲の人、自在の人たらんと期するのである。是を以て衲僧の云爲行動は總て法の實踐でなくてはならぬ。是れこの商量のある所以である。

「黄檗云、汝破夏來不終夏去。師云、某甲暫時來禮拜和尚。黄檗遂打趁去。師行數里疑此事、却回終夏」

これ即ち有名な臨濟破夏の因縁である。臨濟底は今の問題にあらざるゆるぎ暫く措き、黄檗の提撕の如法なること實に父母の如くであり、また老將軍の如くである。故に臨濟を接する手段の自在なること、銳利なる鋒鏑の中に穩密なる作畧を弄し、穩密なる作畧の中に銳利なる鋒鏑を閃かして、恰も老將軍が壯烈なる猛將を訓練するが如き觀があるのである。而して以上列擧の如き師と臨濟との

商量は斷へず瀉山と仰山との話題となりて必ず商量が試みられてゐる。之によつて見れば、黄檗師資の商量は其時代に於ても亦重要視せられたことが知らるゝのである。

五、師と斐休との關係

黄檗の關係に於て、臨濟を以て出世間の代表者とするならば、斐林は則ち出世間の代表者である。其關係の親密なること、實に臨濟に次いで親密さである。従つて黄檗の住山の問題及び法語修編の問題等最も深く關係して、完全に外護の任を盡してゐるのである。加之のみならず、彼は晩唐に於ける居士の第一人者であつて、學識地位共に高く、禮を執りて黄檗に見へ、遂に其法を嗣ぎ佛祖の慧命を自己の慧命とせし人格者である。今其關係の結ばれた緣由を見るに、五燈會元(四)には左の如く記してゐる。

「公入寺燒香。主事祇接。因觀壁畫乃問、是何圖相。主事對曰、高僧真儀。公曰、真儀可觀、高僧何在。主事無對。公曰、此間有禪人否。曰、近有一僧、投寺執役、頗似禪者。公曰、可請來詢問得否。於是遽尋檠、檠至。公視之欣然曰、休適有一問、諸德各辭、今請上人代酬一語。檠曰、請相公垂問。公舉前話。檠朗聲曰、斐休。公應話。檠曰、在甚麼處。公當下知旨、如獲髻珠。曰、師真善知識也、示人剋的若是、何故汨沒於此乎。寺衆愕然。」

と、斐休の問甚だ禪意に富み、恰も憑給事が徑山に於て、鬪髑の圖に題して「形骸在此、具人何在、

乃知一靈、不屬皮袋」と云へるに類似したる問である。黄檗の答も亦妙喜の「只此形骸、即是其人、一靈皮袋、皮袋一靈」と和したのに類似してゐる。問と云ひ答と云ひ共に禪機の流露が明瞭に知り得らるゝ。かくの如くにして其關係は結ばれたのであるが、黄檗の斐休に對する態度の如何に卒直にして、何等の閑葛藤を弄してゐない點は臨濟の場合と更に異りはない。碧巖集第十一則中にも引用せる大中に對しては亦同様である。即ち

「黄檗在鹽官作首座。檗一日禮佛次、大中見而問曰、不着佛求、不着法求、不着衆求、禮拜當何所求。檗曰、不着佛求、不着法求、不着衆求、常禮拜如是。大中云、用禮何爲。檗便掌。大中云、太麤生。檗云、這裡什麼所在、說麤說細、又掌。」

とあり、大中に對しては掌し、斐休に對して喚呼す、是れ何れの場合も何等の工作を施さず、唯慕直に正令を行して接衆せし所に黄檗の性格及び禪機の閃があつて、而もそれが彼の禪生活を貫いてゐるのである。尙師と斐休との關係は、次の傳心法要検討の場合に當然現るゝ問題なれば他はそれ譲ることにする。

六、傳心法要到就て

黄檗の法語を記せるものは傳心法要及び古尊宿語録である。古尊宿録に記載せる斷際禪師語録の大半は、傳心法要の轉記であるから、傳心法要を検討せば、其思想の如何なるものかは知り得らる

ゝのである。斐休の序に

「予會昌二年(西曆八四二)廉于鍾陵、自山迎至州、憩龍興寺、且夕問道。大中二年(西曆八四八)廉于宛陵、復去禮迎至所部、安居開元寺、且夕受法。退而記之十得一二、佩爲心印不敢發揚、今恐入神精義不聞於未來、出之授門人太舟法建、歸舊山之廣唐寺、問長老法衆與往日所親聞同異如何、時大中十一年(西曆八五七)十月八日」

とあり、傳心法要は此の如き關係により、鍾陵宛陵の兩錄より成り、而して會昌二年は師の七十四歳、大中二年は示寂の前年、即ち八十一歳の時であるから、師が六ヶ年間に諸衆の爲に説ける法語である。而して斐休との關係は前述の如く大安寺に於ける圖像の問題に端を發し、遂に弟子の禮を執り教を請ふに至つて始めて親密となり、且つ鍾陵宛陵に官たるに及んでは其所轄内の寺に屈請して道を問ふてゐる。これ通常の參禪者、信仰者の比でなきことを能く物語つてゐる。のみならず、其說法の要を記して心印となすと言ふに至つては、其歸依の尋常ならざると熱誠なるのが明かに看取せらるゝのである。かうした意味より推考するときには、啻に宗教の問題のみならず、政治上道德上の問題に於ても師の意見を叩き、啓發を蒙りし點が多々ありしにはあらざるかと思はる。何故なれば、單に道を問ふのみならば必ずしも任地の寺院に請せずとも他にとも方法はあるべきである。而もそれが轉任の都度請せし點より見れば、文献以外に潜める問題が必ず存在しるものと思

はるゝのである。此の如く思惟するときは其關係は極めて切實なものでありしならんと思惟するのである。また五燈會元(四)には、

「堅請住_三黄檗、荐興_三祖道。有暇即躬入_三山頂謁。……公既通_三徹祖意、復博綜_三教相、諸法禪學咸謂、斐休不_三浪出_三黄檗門也」

と記してゐる。斐休は此の如く黄檗の印記を受け、居士としては第一人者である。傳心法要は此の人の所記になり、而も「問_三長老法衆與往日所親聞同異如何」と述べし所より見れば、十分に注意を拂つて修編せしものたることは推知せらるゝ、且又此法語が斐休一人の爲に説ける者でなく、廣く一般的に長老法衆の爲に説かれたる者たることも亦知り得らるゝのである。

由來禪と云へば直に古則公案が聯想せられて、公案の提唱にあらざれば禪の提唱にあらざるが如く見做されてゐる。それは恐らく宋の時代に碧巖集、從容錄の如き者によつて古則が宣揚せられたる所よりしてかくはなれる者であらう。唐朝時代の高僧の提唱は、己に傳心法要が示す如く古則のみの提唱ではなく、例せば石頭の參同契、洞山の寶鏡三昧、三祖の信心銘、法融の心銘、其他多數に現れてゐる。また馬祖錄、百丈錄、南嶽の語錄にしても、相互の商量は極めて少數であつて、其大部分は説法式の法語が占めてゐる。之によつて見れば、思想方面の提示は説法式法語により、禪機及び禪心の提示は商量によつたものであらう。此意味より云へば、前述の臨濟、大中、斐休等の

問話は商量式であつて、傳心法要は則ち説法式である。故に師の佛教及び禪に於ける思想的見解は説法式法語によつて始めて明となるのである。

七、心法の相傳に就て

師の禪法の根幹は全く達磨の思想を繼承したるものであつて、從上の祖師の思想と何等異なる所はない。是れ恐らく禪の禪たる所以であらう。故に禪を思想的に見るときは今古全く同一であつて何等の變遷なく、萬里一條の鐵の如きである。斐休の序に、

「獨佩最上乘、離文字印、唯傳一心、更無別法。心體亦空、千緣俱寂。如大日輪光明照耀淨無纖埃。證之者、無新舊、無淺深、說之者、不立義解、不立宗旨、不開戶牖、直下便是。

運念卽乖。後爲本佛。故其言簡其理直、其道峻其行孤。

と、一心の傳承と、其證得の結果と、其提示の状態と、言辭の簡潔なるとを説いてゐる。是れ傳心法要の大要と黃檗の説示の態度とを示せるものである。然し此の如き態度及び法要は必ずしも黃檗に限るのでなく、祖師一般と見ても不可はないであらう。是れまた禪の禪たる所以か。大休正念の後序に、「鷲嶺に微笑して心法を附囑し、少室に面壁して直に人心を指す、神光安心、馬祖卽心、百丈黃檗の諸大老に至るまで密に心印を傳ふ、大機普く被り、大用繁興一心に本かざるなし」と云つてゐる。之れによつて見るも、師の高揚すべきものは唯一心法であつて、餘法を説かざるは當然

である。故に黄檗の説法は一心法に始終して決して多岐に亘つてゐない。單純と云へば恐らくこれ以上に單純なものはないであらう。

元來不立文字教外別傳は今更述るべくもなく禪の宗格であつて、六祖以後の祖師は皆この立場に依つて禪を提唱し、唯この一心を宣揚するに過ぎないから、此一心こそ別傳の法であり、これが黄檗の説法の根幹たるは何等不思議はないのである。師は斐休の問に對して、

「自達磨大師到中國、唯說一心、唯傳一法。以佛傳佛不說餘佛、以法傳法不說餘法。法即不可說之法、佛即不可取之佛。乃是本源清淨心也」

と答へてゐる。達磨が支那に乗りて唯一心法を説けり云ふは、從上の祖師の所説であつて、傳統的定説であるが、之を以て達磨の所説なりと云ふ確實なる文献がないから問題視せられてゐるが、楞伽經を以て二祖慧可に心要の經として傳へたる點より見れば、一心法を説けるものとも推定せらるゝ、又少室六門集中の血脉論を以て其著作とすれば此の如き問題は解消するのである。況んや四行觀中に「深信舍生同一眞性」の語あるに於ては六祖大師を始めとし、歴代の祖師が之を確信的に説けるも當然と云はねばならぬ。而して師は佛も法も一心に歸納して、一心の外餘佛餘法を説かずと云ふ。然れば則ち法と云ひ佛と云ひ皆一心の異名であつて、其一心源頭に向つて工作を試むべく説けるものが師の所説でなくてはならぬ。然り師の所説は元より之れに外ならないのである。而して

この一心は則ち人々具足箇々圓成底であつて他より相傳すべきものにならずと云ふ。然らば「唯一心を傳ふと云ふ」は一の矛盾の如く思惟せらるゝが、傳心法要には左の問答を以て之に答へてゐる。

「既無依執、當何相承。師云、以心傳心。云、若心相傳、云何言心亦無。師云、不得一法名爲傳心。若了此心、卽是無心無法。云、若無心無法云何名傳。師云、汝聞道傳心、將謂有可得也、所以祖師云、認得心性時、可說不可思議、了々無所得、得時不說知」

既に傳と云へば、何物かを甲より乙に傳ふる者の如く思惟せらるゝが、今は「不得一法名爲傳心」云つてゐるが、實は無心無法の當體を假りに「傳」と云へるので、何等の傳ふべきものも、傳はるべきものもないのである。師は更に説明して「唯默契而已」と云つてゐる、是れ即ち「傳とは契なり」と云ふ意味であつて、三祖の所謂「信心不二不二信心」の當體を「傳」と表現したるものであつて、實は何物かを傳授すと云ふ意味ではないのである。故に師は

「世人聞道諸佛皆傳心法、將謂心上別有一法可證可取。遂將心覓心不知心卽法々卽是心。不可將心更求於心。歷千萬劫終無得日」

と云へり、若し「將心覓心」とせば頭を以て頭を求ると同様に自己背反たることは云ふまでもない然らば何故に「傳法」「傳心」と云へるであらうか、己に「相傳」「相承」「傳承」と云ふ限りに於ては何等か傳ふべきものなくしては意味をなさないのである。同時に世尊拈華迦葉微笑と云ふも全く意

義をなさずして、一場の喜劇を演ぜしに過ぎないことになるのである。是に於て「傳」は則ち契の意味であつて、拈華微笑は世尊と迦葉との心々默契の縁由を物語るものにして、實は殊更に正法付囑の告示が無くても何等差支はないのである。故に世尊付囑の辭は對他的に意義を有するものであつて、對內的には全く無用の辭に囑する。此意味に於て「相傳」と云ひ「傳承」と云ふも付囑の表示として意味なすものであつて、眞實の相傳は心々默契に存する。是れ一法の傳ふべきなしと云ふ所以であり、實に所得なしと云へる所以である。是に於て師と臨濟との相傳に、

「師一日辭黄檗。檗問、什麼處去。師曰、不是河南便歸河北。黄檗便打。師約住與一掌。黄檗大笑乃喚侍者、將百丈老師禪板机案來。師云侍者將火來。黄檗云、雖然如是、汝但將去、已後坐却天下人舌頭去在。」

とある。此によつても、相傳が禪板机案にあらざることは證明せらるゝ。六祖は「此衣は信を表す力を以て争ふべからず」と云つてゐる。禪板机案にせよ、法衣にせよ信の表示に過ぎずして、實は何物も相傳すべきものはない、是に於て禪の相傳は不傳の傳と稱呼せられてゐるのである。若し相傳すべきものあらば、臨濟は「將火來」とも、黄檗は「雖然如是」とは云はなんだであらう。

八、根 本 法

黄檗禪師の思想たる「一心」とは如何な意味の心であらうか。佛教の心理説には諸種の心法が説

かれ、且つそれに關する所説は頗る繁多なものであつて、眞妄二心の爭論は古來佛教界を賑してゐる議論であるが、師の所謂「一心」は此の如き二元的なものでなく、即ち傳心法要に

「諸佛與一切衆生唯是一心更無別法。此心無始已來、不會生、不會滅、不青不黃、無形無相、不屬有無、不計新舊、非長非短、非大非小、超過一切限量名言蹤跡對待當體便是。動念即乖。猶如虛空無有邊際不可測度。唯此一心即是佛。」

と云へり、六祖大師は、

「心量廣大猶虛空、無有邊畔。亦無方圓大小。亦非青黃赤白。亦無上下長短。亦無瞋無喜無是無非。無善無惡。無有頭尾。」

と般若章に説いてゐる。若し之を歴史的に見れば、黄檗は此六祖大師の所説を其儘踏襲して表現の字句を改めたに過ぎないのである。更に之によりて六祖大師の「無一物」の心を考察すると、一物とは即ち是非善惡迷悟凡聖真心妄心等の其何れの一物もなき意味なれば、實は一切の相對を超越し、絶對と云ふ意味すら越へた所の清淨心を云へるので、三祖の所謂本源佛たる天真の自性に外ならぬのである。是れ共に否定の語を連用して表現せる所以である。此の如き絶對的な清淨心は兎角に抽象的概念に墮する弊あるを以て、「當體便是」と其心の所在を明示したのである。且又動念の場合には直に二元に墮し憎愛揀擇の情生するゆゑ「即乖」と注意したのである。或は一心生ぜされは萬法總て

如なりとも云ひ、又は逆に一念不生なれば佛性現前すとも云つてゐる。是れもと三祖の語を以て説明したるに過ぎない。それで師は「此心淨明なること猶虚空の一點の相貌あることなし」と確定的に表現して、絶對的な眞實心なるもとを明にしてゐる。更に

「如大日輪照四天下、日昇之時明徧天下、虚空不會明、日沒之時暗徧天下、虚空不會暗。明暗之境自凌奪、虚空之性廓然不變」

と説けるが、實に虚空自體には明暗はない。「廓然不變」こそ虚空の體性であり、本質であつて對立的な夾雜なものではない。此意味に於て、

「爲衆生時此心不減、爲諸佛時此心不添」

と、所在の如何にかゝはらず不増不減あり、不明不暗であつて、眞實に獨自的な絶對性であるから、眞の眞たるものたるは云ふまでもない。而して其充足性、平等性に就て

「六度萬行河沙功德本自具足、不假修添」

と云ひ、

「本源清淨心、與衆生諸佛世界山河、有相無相十方界一切平等無彼我相」

と云ふ。然れば則ち「一心」は自己充足な絶對性であつて、何物かに還元せざれば徳能を發現し得ざる底のものでなく、同時に彼我の相を絶して、生佛は勿論、山河大地に至るまで虚通たる平等性

である。是れ「虚通寂靜、明妙安樂而已」と斷案を下した者であらう。されば師の所謂「一心」とは總てを越へて何ものにも依憑せざる獨立的實在であつて、而もそれは普遍的平等性であり、充足性であつて、第一義的眞法である。

九、師の教學に對する見地

黃檗禪師時代は、他面教宗の盛なる時代であつて、天台華嚴其他の學匠輩出して、其所信の經典の地位、眞理の優劣、成佛の可否等の諸問題に就て論争し、佛教哲學の果實を結ばしめた時代であるが、師は此等の教學に對して如何な見解を懷き、如何なる態度を以て臨んだであらうか、勿論禪の此等に對する見解及び態度は、己に従上の祖師によりて表明せらるゝ如く、師に於てもそれに反する見解及び態度を取るべき理由は更にないので、同一步調を以てそれに向ひしことは今更改めて検討する必要を認めぬのである。然らば従上の祖師は如何なる見解及び態度を取りしかと云ふに、それは、經教は則ち魚兔の筌蹄なりと言ふ一語に盡されてゐる。是れ方法論を中心とするか、目的論を中心とするかの相異であつて、禪は驀面に目的に向つて肉迫して現身に成佛を企圖するので、方法の巧拙論に始終することを潔しとせずして此の如き見解及び態度を取るのである。故に或る場合には經教を以て「閑家具」と云ひ、又は閑葛藤と云ふのである。師は傳心法要に、

「佛說一切法、爲除一切心。我無一切心、何用一切法」

と、是れ高所より經教を瞰下して先づ態度を明示したるものと見て誤りはないであらう。佛自體は常に寂靜涅槃境に遊履し給ふのであるから、法寶説示の必要のあるべき理由なく、唯對他的に衆生に臨む場合、衆生妄分別により、有相無相、衆生相法相に就て顛倒見、輪轉の狀を執するを以て、大慈底より一切の法を説き度脱せしめんとせられたることは多言を要せずして明である。されど其所説の法が一たび客觀的に提示せらるゝと之を研究の對象として、屋上に屋を架し妄見に妄見を起して容易に本來の立場に還元し得ない者である。閑葛藤と云ふ所以は實にこゝに存する。元來經教は一切心を除いて佛の所説以前の心境に到達せしむるのが主旨であるから、眞實の眞理及び絶對性は佛陀の所説以前の内的心境に潜むので、禪は經教をそれへの還元の法して見、佛陀所見の眞理及び絶對性は、佛陀の心境及び其生活に就て見るべきであるとするのである。故に師は三乗教に對して、

「三乗教綱只是應機之藥隨宜所説、臨時施設各々不同。但能了知、即不被感。第一不得於一機一教邊守文作解。何以如此。實無有定法如來可説。」

淨寂なる佛の心境には固定的な定法のあるべき理はない。之れ無きが故に機に應じて之を説き、機の異なるに隨つて教も亦異なり、所謂隨宜の所説である。佛自らが我は大醫王なり唯病に應じて藥を説くと宣せられたるやうに應機の所説であるかぎり、三乗教は元より一乗教と雖も隨宜の藥たる

には異はないのである。故に師は一乗教に對して、

「所謂言同是一精明、分爲六和合。一精明者一心也。六和合者六根也。此六根各與塵合、眼與色合、耳與聲合、鼻與香合、舌與味合、身與觸合、中間生六識爲十八界。若了十八界無所有、束六和合爲一精明。一精明卽心也。學道人皆知此、但不能免作一精明六和合解。遂被法縛不契本心。如來現世欲說一乘眞法、則衆生不信與謗沒苦海。若都不說則墮慳貪。不爲衆生縛捨妙道、遂設方便說有三乘。乘有大小、得有淺深、皆非本法。故云唯一乘道、餘二非眞。然終未能顯一心法。故召迦葉同法座、別付一心離言說法、此一枝法令別行。若能契悟者、便到佛地矣」

と説けり、法は元來眞非眞、一乘三乘と云ふ如く價值的に批判せらるべきものにあらずして、遙に言説を離却したる獨自的存在である。故に一乗の眞法と雖も言説に依るものは、所謂依存の法であつて、假令餘二を除くと云ふも尙ほ客觀に對しての所説なれば眞實の獨自的法ではない。是れ一枝法を別に行じて付法したる所以である。且つ一乗の眞法も窮極原理として固着するときはその爲に拘束せられて、虚空性自由性を失して法見に墮し、解脱を得ざることとなる。のみならず一乗と云ひ三乗と云ふも比較上の問題なれば、禪は論理を越へ比較を絶したる世界に立ちて一心法を提唱し、且つ之を獲得せしむるのである。教外別傳と云ふ意義も實にこゝに存する。師は更に學人の謬

見を指摘して

「今時人、只欲得多知多解、廣永文義、喚作修行。不知多知多解翻成壅塞。唯知多與兒酥乳喫、消與不消總不知。三乘學道人皆是此様、盡名食不消者。所謂知解不消、皆爲毒藥。盡向生滅中取」

と、「三乘學道人」とは教學者一般を云ひ、「盡く生滅の中向つて取る」とは、一乘法、眞法、中道實相、第一義と云ふも悉く皆自己の生滅の妄念によつて看取したるによつて、悉く皆妄法となりて眞法とはなり得ないとの意味であつて、淨法却て穢法となるとの意味に外ならぬ。殊に多知多解は論理遊戲に終るか、諸見の窟窠に墮するか、此二を出でないので、大道の壅塞となりて大道の實踐に對しては有害であるとの意味である。

「見聞覺知並是境上作解、暫爲中下根人說即得。若欲親證、不可作如此見解。盡是境」と、況んや見聞によるの知覺は迷悟の境のみを知覺して、それ以前の境を知覺することは不可能である、それ故に若し迷悟以前の境を親證せんとする人には迷悟の解は容されないと、頗る高處より轉迷開悟の法を中下根の人のみに限る者として説かれてゐる。故に師の見解は飽まで絶對の一心法に立脚して、一乘三乘共に方便道に過ぎぬと云ふ點に存するのである。次に「即」に就て師の見解を見ると、

「即者是何道理。師云、覓什麼道理、纔有道理即心異。云、前言無始已來不異今日此理如何。師云、只爲覓故汝自異他、汝若不覓何處有異。云既是不異、何更用說即。師云、汝若不認凡聖、阿誰向汝道即。即若不即、心亦不心。可中心即俱志、阿彌更擬向何處覓去。」

と、佛教々理に於ける「即」は極め微妙な作用を有し、即ち二物統合の關係に最も重要な役目をなすものである。それ故に、「不即」凡聖阿誰向汝道即」と云へり。されど「即」には即自らの「即」と、不即に對する「即」とがあり、立場によりて意味を異にする。故に「即若不即」と絶對の立場の即ならば「心亦不心」と、絶對の心であるから共に相對上に於け即と心とではない、即が心であり、心が即である道破してゐる。故に煩惱即菩提、生死即涅槃、凡即聖と云ふ如き即は、師の所謂一心法に於け「即」にあらずして、即ち方便道に於ける「即」であると説で居る。以て其見解の尋常の教學者の見解にあらざることを知り得るのである。次に教學者に勸告して、

「爾但離却有無諸法、心如日輪常在虛空光明自然不照而照、不是省力底事、到此時無棲泊處。即是行諸佛路。便是應無所住而生其心、此是清淨法身、名爲阿耨菩提、若不會此意、縱爾學得多智、勤苦修行、草衣木食。不識自心、盡名邪行、定作天魔眷屬。如此修行當復何益。……………爾學得三賢四果十地滿心、也只是在凡聖內坐。不見道、諸行無常、是生滅法、勢

力盡箭還墜、招得來生不如意。爭似無爲實相門。

と、凡聖内に在つて學ふことは悉く無常の諸行であつて、十地の滿心と雖も生滅因果の法を出でざる故眞の解脱者、絶對者にあらず、多智多解を遠離し自心を識得して始めて棲泊の處なき無礙の境には達するのである。是を諸佛の路を行くとも云へば、阿耨菩提とも云ふのであると云へるのである。と以上に於て師の教學者に對する見解を略知り得たので次に、教義に對する見解の一端を窺ひ、更に卽心卽佛の意義を明瞭にせんと思ふのである。(未完)