

白隠系看話の一管見

柴 山 全 慶

近年禪界に於て「正法眼藏」を中心とする道元禪師の禪風乃至思想の研究が、一流行の如き様相を呈すると同時に、その特異の性格を謳はるゝ盤珪禪師の禪風乃至思想の研究が、是れ又非常なる熱意を以て行はれつゝあることは、已に人々の周知るところである。

然るにこの二巨匠の禪風は、その風格その表現に於て、各々独自の境地を示してゐるにもかゝらず、どこか共通とも云ふべき特性をもつてゐる。即ち兩者の宗教體驗の様相が、前者に於ては「只管打坐・威儀即佛法・修證不二」等寧ろ傳統的表現に立ち、後者に於ては「親の生みつけ給ふた不生の佛心・生れつきの儘にて心をくらまさぬを如來といふ・只その儘が眞の不生也」等徹底獨創的表現に依るにもかゝらず、内容的には「全體即眞的又は只沒的」とも云ふべく、明かに「獨脱無礙乃至大機大用」等のもつ智用的概念に對立する内面的性格をもつ處に、ある共通性を示して居り、從つて兩者共にその修的道程に於て看話否定の態度を持してゐる。

故にこれら兩禪師の禪風研鑽の隆盛は、自からこれと對蹠的性格に立つ白隠禪の修的生命たる看話を輕視せんとする氣配の醸生を思はしむるものがある。

然し、最も特異の存在とせらるゝ盤珪禪の傳統が、猶且つ數傳を出すして斷滅し去つた事實は、その修的の一面に何等かの欠陥をもつてゐたと見るべきではなからうか。

これに對して白隠禪師の禪が、今日猶一縷の生命を留め得てゐる最大の理由は、その修的道程が深い傳統に由來する看話に依るが爲なることは云ふ迄もないと思ふ。

勿論看話禪が、歴史と共に暗證相似の禪となりつゝある實狀は全く否定し難い事實であるが（とは云へ只管打坐の默照禪が、今日眞の生命をもつか否かは必しも斷言出來ないと思ふ）さればこそより一層白隠系看話の正しき内容を反省することは、同時に禪の修的の一面への反省を意味し、且つ傳統的生命更新への一土壤を示唆するところがなければならぬと考へる。

一

南宋に於て漸く老衰の徵を濃厚にした禪は極東日本に傳承せられ、その存續の國土と民族とを新にすると共に、再び清新なるものとして隆盛した。（後鳥羽天皇建久二年西、一一八九一榮西禪師が吾

か國に禪を傳來せられしより 後村上天皇正平六年西、一三五一日、二〇一一東陵永瓊禪師が來朝せられしに至る
日六十年間に於ける禪の流傳に就て、普通廿四流の禪と云はれてゐる。この廿四流の中、道元派・
東明派・東陵派の三派は曹洞系であり、殘餘の廿一派は臨濟系である。更にこの中千光派のみ黃龍
下に屬し、他の廿派は楊岐下に屬してゐる。従つて日本傳承の廿一派の禪は、看話的禪風であつた
と云ふことが出来る。)

恰も纖細華麗貴族的なる平安文化の凋落に際し、簡潔單純而も意志的現實的性格をもつ禪は、新
興階級たる鎌倉武士の性情に迎へられ、新しき精神文化の糧として盛ゆる歴史的地盤を與へられた
からである。

かくて禪は幾多の傑出せる祖師の輩出と、指導階級の人々の歸依とを得て、特色ある文化を發展
せしめつゝ日本人の心を養ひ來つたのであるが、室町時代を過ぐるに及んで、漸く飽和老成の氣運
を生じ、昔日の活氣を失ふと共に概念化固定化を見る形勢を示して來た。即ち禪の生命たる「悟」
の體驗が形骸化し、或は情解に墮し或は詩文に流れ、傳統の實質を稀薄にする状態を生じて來た。
禪教團の中に派閥を尊び、門葉を重視する風習を強め、その修的生命たる看話はやゝ口訣傳授に似
たる相似禪的傾向をさへ見るに至つたこと等はその現れである。

更に戰國時代より徳川時代の初頭に至るに及んで、禪の慧命は正に累卵の危きを加へ、僅かに少數明眼の禪匠によつて孤線を繋ぎとめられてゐる有様であつた。(此の間、澤水、正三、盤珪等の如き獨創的風格を持つ禪師の出現を見たのであるが、その修的方法に時代的裝備を缺きし爲めか、遂に早くその傳承を失ふ有様であつた。)

かくの如き禪の慧命正に盡きんとする歴史的地盤の中に出現せる偉人が白隱禪師であつた。

數百年の歴史のもとに固定老衰した大慧禪師の看話は、白隱禪師の天才的人格によつて新しき組織と共に更生し、特異の禪風として新鮮なる一步を踏み出したのである。換言すれば「以悟爲則」禪の真髓は、白隱禪師の新しい看話の創意によつて、再び復古的に樹立せられたと云ふべきであつて、そこに歴史的課題を解決し去つた禪師の偉大さがある。

大慧禪師によつて確立せられし看話は

「千疑萬疑只是れ一疑。話頭上に疑ひ破るれば、則ち千疑萬疑一時に破る。話頭破れずんば則ち且く上面に就て之を断崖めよ。若し話頭を棄て了つて却け去り、別に文字の上に疑ひを起し、經教の上に疑を起し、古人の公案の上に疑を起し、日用塵勞の中に疑を起さば、皆是れ邪魔の眷屬なり。第一に擧起の處に向つて承當することを得ざれ、又思量卜度することを得ざれ、但だ意をつけて不

可思量の處に就て思量せよ。心之く所なくんば老鼠牛角に入るが如く便ち倒斷を見ん。云々」(答呂舍人)

「此の不可思議の處に入れば、思と非思と皆寂滅する也。然も亦寂滅の處に住在することを得ざれば若し寂滅の處に住在せば則ち法界の量に管攝せらるゝことを被る。教の中に之を法塵煩惱と云ふ。法界の量を滅却して種々の殊勝一時に蕩盡し了つて方に始めて好し。庭前柏樹子、麻三斤、乾屎橛、狗子無佛性、一口吸盡西江水、東山水上行の類を見るに、忽爾として一句下に透得せば、方に始めて之を法界無量回向と云ふ。云々」(答張提刑)

等に示されたるが如く、看話によつて直下に佛見法見を蕩盡し、禪の生命たる「悟境」を自得自證せしむるにあつた。

即ち、唐代に於ける創造的禪風に見る修的主動性の老衰を對治するに、大慧禪師は修的他動性とも云ふべき看話の確立を以てし、これによつて禪の生命を復古せるところに歴史的意義と使命を持つてゐた。(忽滑谷博士「禪學思想史」下卷、三七六頁「看話禪の轉變」參照)

之に對して白隱禪師は、この修的他動性看話の老衰を對治するに、組織と秩序ある看話を以てしこれに依つて再び禪の生命を復古せるところに歴史的意義を持つと云へる。故に大慧的看話は單な

る看話なるに對し、白隠的看話は組織的看話と稱すべき内容をもつてゐる。

従つて、錢伊庵の「宗範」に序を書きし槃談の「禪は看話禪に至るまで三變した」とする所説の轍をふむとすれば、禪の史的展開は、この白隠禪師の組織的看話禪の樹立により、その民衆化を更に徹底せしめたることによつて、大慧禪師の看話禪確立に次ぐ、第四の「歴史的變化」を見たと思すべきであらう。

二

白隠禪の看話は意識的に次の如き組織と序次をもつてゐる。言葉を変えて云へば、白隠系の看話禪は、その公案活用に次の如き秩序と組織を含むのである。

「法身、機關、言詮、難透、五位・十重禁戒、末後の牢關」の序次である。(これらの序次的分類に就ては後段に述べる。)

大慧禪師の看話は、話頭によつて宗教的大疑を現成し、知的意志的精進により、この話頭上に大疑を破り「法界の量を滅却して種々の殊勝一時に蕩盡し了つて方に始めて好し」と云はるゝ状態に於て「見性の境地」を説き示され「悟」そのものの内容に序次的經過を意識的に表明してゐないの

に對し、白隱禪師の看話は

「夫れ學者參究功もちて佛性頓に現前すれば、一時にその理體を證得して、一成一功成、階級を経ずして佛地に至れども、若し次第を以て修行せざれば、一切智、自在智、究竟大菩提を成就すること能はず。」(四智辨)

「縦ひ一旦因地下の得力これありて後も、動靜の二境を嫌はず、正念工夫の相續肝要たるべし。次に燈籠跳りて露柱に入り、佛殿走りて山門を出で、人橋上より過ぐれば橋は流れて水は流れず、南に面して北斗を見る等の語話掌上を見るが如く分明に見得すべし。而して後に最後向上の一着あり、之を法窟の爪牙奪命の神符と云ふ。謂ゆる疎山壽塔の因縁、南泉遷化の話、鹽官犀牛の扇子、翠岩夏末の話、乾峰三種の病、これ等の因縁逐一透過し了りて、萬里の異郷に妻子の面を見るが如くならざれば、即ち真正參玄の上士と稱することを許さず。」(假名法語)

等に見る如く「悟境」の内容に一種の序次的經過を明確に公案上に認めてゐる。従つて「見性」なる成語に對する時も、大慧禪師と白隱禪師とに於ては、自からその概念内容に差異を生ずる點を認めなければならぬ。

即ち大慧禪に於て「見性」は「忽然として一句下に透得せば方に始めて之を法界無量回向とい

ふ」と示し「法界の量を滅却し種々の殊勝一時に蕩盡し了る」を内容とするのに對し、白隠禪に於ては「佛性頓に現前すれば階級を経ずして佛地に至れども、若し次第を以て修行せざれば究竟大菩提を成就すること能はず」と示し「一旦因地一下の得力ありて後も、工夫相續を肝要とし、更に向上の一着子を透過して始めて真正參玄の上士たることを許す」と説き「見性」はむしろ「初入の境地」（禪の理的・一面・大圓鏡智の證得）を示すに過ぎず、それより更に「悟後の修行」を序次的に經過し、無功用の境界に至つて初めて「眞の悟境」とする差異がある。

兩者目的とする究竟の「悟境」に於て、その頓悟禪たる禪風の傳統を同一にするも、大慧禪は初入と悟後との序次を意識的に認めてゐないのに對し、白隠禪は之を意識的に認めてゐる。従つてそこに自から看話の修行的様態（話頭活用の態度）を異にするは自然である。

— 即ち「彼の龐老が所謂の雙耳如聾眼如盲なる境界は時々にはあるべし、是を真正大疑現前底の時節と申事に侍り、此時退かず勤め進み給はゞ、氷盤を擲摧するが如く玉樓を推倒するに似て、四十年來未だ曾て見ず未だ曾て聞かざる底の大歡喜あらん。……若し人自家見性の眞偽如何、得力の精粗如何を知らんと欲せば、先づ須く謹んで傳大士の偈を見るべし。何が故ぞ、未透底の士は句に參ぜんより意に參すべし、已透底の士は意に參ぜんより句に參すべし。偈に曰く、空手把鋤頭、歩行

騎水牛、人從橋上過、橋流水不流。……縦ひ又如上の言句に於て逐一分明に見得徹したりとも足れりとする事勿れ、棄て去つて疎山壽塔の因縁、南泉遷化の話、五祖牛窓禪の話、柏樹子話有賊機これ等の話頭毫釐も疑ひなきことを得ば、須く知るべし見處佛祖と同一模範なることを。參玄の上士稱して何の愧る處かあらん」(遠羅天釜)に見る如く、白隱禪師はまづ學人をして禪の根源たり基盤たる「理體の雜證」を初入の第一關とし、これに「理事一如の功用」を體得せしめ、更に「理事の功用を奪却」するに、謂ゆる「難透難信難解難入」の話頭を咬着せしめて「無功用真禪の境」を體得せしめ、こゝに傳統的「悟境」の完成を期する組織的看話を實踐したのであつた。

故に白隱禪師の看話は、單なる看話に序次的組織を與へたる點に於て、大きい相違がある。

三

白隱禪の組織的看話に關し、深き實踐的經驗を有せず、單に外面的形式的考察のみにより「梯子悟り」乃至は「漸修漸悟」とし、頓悟の禪風に非ずとする臆説を爲す人を見ることがある。

元來「漸修漸悟・漸修頓悟・頓修頓悟」等の問題は、初期禪宗思想史上に於ける重要な事件に屬し、殊に六祖門下に於て花々しく展開せられし問題である。従つて茲にその字義乃至内容を詳述

する必要はない筈である。

六祖門下の傳統が般若主義に徹し、了々の見性を立場として、全體卽眞・全體卽用の禪風を發展せしめてゐることは已に人の知るところである。(積翠先生華甲壽記念論纂中、慧能以後の禪、鈴木大拙、參照。)即ち六祖禪の傳承は頓修頓悟を離れて存在せず、又見性禪を智用的行爲的に體驗し行道する臨濟禪の傳承は、特に般若的性格を離れて存在しない。

故に六祖門下の傳承に於て智的覺悟(見性の經驗)は、その一切を決定する絶對的根據でなければならぬ。「以悟爲則」と云はるゝ所以である。

「見性分明」を主張する白隠禪が、頓修頓悟而も全體卽用の禪風に立つことは、又改めて説く必要はない。従つて茲に問題となるは、白隠禪的看話の組織的序次たる「漸修的樣態」を如何に見るかの一事である。然し、これに就て白隠禪師は明かに「悟後の修行」と云ひ、已に如上の問題を分明にせられてゐる。

「悟後の修行」とは、自から「悟前の修行」との對立を意味し、自然その内容を異にするものでなければならぬ。それは「修的樣態」を示すものではあるが「無相の次第的部分的分明」を意味するものでなく(柴野恭堂著、達摩、弘忍及慧能の思想、參照のこと)言葉を換えて云へば普通の意味

の「修」を意味するものではなく、「證悟の中にあつて證悟を受用すること」を意味し、全く質的に相違するものでなければならぬ。「悟前の修」は、未悟より悟への飛躍たる質的轉換を目的とするものであるが、「悟後の修」は、質的轉換を要しない、只「悟の受用」に於て量的擴大を目的とするところに明確なる相違をもつてゐる。

「何をか一時に證得すと云。識神乍ち碎けて佛性頓に現前すれば、光明漫々として天地に滿つるを大圓鏡智、清淨法身とす。」（四智辨）

「最も貴や還丹の徳は、須彌も虚空も碎けて微塵、七方法界實相無相、見られてもなく見てもない墮ちて苦しむ地獄もないが、往いて樂しむ淨土もないぞ。」（主心お婆々粉引歌）

「……是を真正大疑現前底の時節と申すことに侍り、此の時退かず勤め進み給はゞ、氷盤を擲摧するが如く、玉樓を推倒するに似て、四十年來未だ曾て見ず未だ曾て聞かざる底の大歡喜あらん。」（遠羅天釜）

等の言句は「見性悟入の心地」を描寫せるところであるが、白隱禪師が如何に頓悟禪の傳承者として「悟の經驗」を絶對なるものとして主張せられしかを見る事が出来る。

元來智惠主義的禪思想の傳承は、宗教的大疑を媒介として頓悟の經驗を成就する關係に立つ、故

に看話の正しき使命は「大疑の現前」を特質とする。白隱禪師が常に自作の公案「隻手無聲の音聲」を提撕せしめられし事も一にそこにあつた。

「此五六ヶ年以來は、思ひつきたること侍りて、隻手の聲を聞き届け玉ひてよと人毎に指南し侍るに、従前の指南と拔群の相違ありて、誰にも疑團起り易く、工夫進み易き事、雲泥の隔り有之様に覺え侍り、是によつて唯今は專一に隻手の工夫を勧め侍る。蓋し隻手の聲とは……是れ全く耳を以て聞くべきに非ず、思慮分別を交へず、見聞覺知を離れて單々に行住坐臥の上に於て透間もなく參究してもて行き侍れば、理盡き詞究まる處に於て、忽然として生死の叢根を拔釺し、無明の窟宅を劈破し、鳳金網を離れ、鷓籠を抛つ底の安堵を得……」(簞柑子)

以上の如きも明かに之を證するものであつて白隱禪師が如何に「悟の經驗」を尊び、之を禪の根本とせらしかを窺ひ得ると思ふ。

然し「虚空消殞し鐵山摧け、上片瓦の頭を蓋ふなく下寸土の足を立する處なし、煩惱もなく菩提もなく、生死もなく涅槃もなし」と云ふ「悟入の經驗」は、實踐的に往々「妙悟」の心理に眩惑せられて思はざる禪病(平等一相に執する佛見法見等)に陥る憂がある。これは特に全體即眞的禪風に於て陥り易い禪病であるが、智用を貴ぶ全體即用的禪風に於ては一層深く忌むところであつて白

隱禪師は特にこれを破斥するに努められてゐる。

「見性の端的」は、あらゆる對立・差別・有無を絶し「根本主體の如實現成」（禪學研究、第三十四號、「禪と東洋文化」參照）と云はるゝ境地であつて、有無共に遣るところ無礙の妙用と相即する生命的躍動を自から具備してゐなければならぬからである。故に、白隱禪師はこの立場より一面に於て

「往々に我法二空の闇黒裡を認めて向上最上の禪なりとして、日々眉を皺め額を攢て死蠶の繭中に在るが如く、祖庭遙かに雲烟を隔つ、佛經を嫌ふこと跛鼠の猫兒を避るが如く、祖錄を忌む事瞎鬼の虎聲を聞くに似たり、殊に知らず此は是れ二乗常没の舊窠、相似の涅槃なることを、此の故に宗峰大師曰く「三十年あまり我も孤の穴にすむ今ばかさるゝ事も理り」と悲歎し給ひき」（遠羅天釜）

「悲しむべし澆末法滅の日、黙照の邪黨競ふて頭を擧げ、尋常の部屬に教へて曰く、爾が輩……只須く一向に無事にし去るべし、無念無心は向上の禪、毫釐の繫念は三途の業、飯に逢ふては飯を喫し、茶に逢ふては茶を喫み、飢え來れば喫し困し來れば眠る、縁に任せて放曠して造作する莫れ佛の求むべきなく法の説くべきなし、斯れはこれ天然の自然道……」（寶鑑胎照）

等「相似の邪禪」「枯坐暗愚の瞎奴」を破邪すると共に、一面に於て

「勵み求めし見性の法も、いまは地獄の種となる。もとの主心は皆消え失せて、魔縁天狗が入りかはる、過去の因縁拙い故に、終に眞正の明師に逢はにや、悟後の修行の奥儀も知らぬ、元の凡夫がいつぞ増し、」(主心お婆々粉引歌)

「一旦見道分明なれ共、觀照の力強大ならざるが故に、動もすれば習氣煩惱の爲に碍えられて、逆順の境界に於て尙ほ自由ならず、牛を尋ぬる人、一旦眞の牛を見徹したりとも、猛く鼻索を以て制せざれば、早晚又逃れ去るが如し。故に牛を見れば先づ牧牛の法を專要とす。此の悟後の修行なければ、見性の者多くは差過する處なり。」(四智辨)

等「悟後の修行」の必須なることを強調せられてゐる。(この事は白隱禪師が實踐的に身を以て經驗せられし經路を反省し、そこに自から意識せられし後昆への指南であることは、禪師の傳記によつて明かである。)

即ち「悟後の修」は悟上の無功用性の重視を意味し、智用を主とする頓修頓悟の禪風の傳統として寧ろ當然の性格と見なければならぬ。

元來、全體即眞と全體即用、只麤的と行爲的とは同一悟境の内包的兩面であつて、元々階梯的に見らるべきものではないが、全體即眞が靜的性格を多分にもつところから、本體の様相をより多く

示すが故に、全體即用と階梯的序位に於て見られ易いと云ふに過ぎぬ。即ち序次的階梯的「の如き」ではあるが、實は「相即不二」であり、所謂階梯でなく圓融でなければならぬものである。序次的様相を示す白隱禪の「悟後の修」が「漸修漸悟」と見るべきものにあらざる理由はそこに自から分明である。故に白隱禪師が

「佛道深遠、須知如海轉入轉深、似山轉上轉高、若欲知自家得力當否如何、先須參南泉遷化話」（遠羅天釜）

「伏して乞ふ大信の佛子、大信心大願心を發し、此の四智圓滿、真正菩薩の大行を修行せよ、己が一旦の小見に誇つて萬劫の大事を失ふこと勿れ。穴賢々々」（四智辨）

等々類に悟後に於ける序次的看話の修を提唱してゐらるゝ事は、必ずしも悟前的意味に於ける「漸修漸悟」と見るべきものではない。若し眞に卓拔上根の菩薩子があつて、頓に脫洒自在、脫落身心の境地を現前し得るならば、一成一功成、謂ゆる「悟後の修」は要せずして自から「菩薩の威儀を具し」無功の妙用に遊ぶ「真正參玄の上士」たり得ることは云ふ迄もない。（實踐的にも白隱禪の看話は非常に緻密であつて、例へば見性初入の關鎖たる「無字」或は「隻手」の公案に附隨する「拶所」なる雜則は、本則と表裏してその見性眼を確乎たらしむるべき一種の難透的使命を有し

てゐる。故に白隱禪の看話は、已に初入の一關に一切を具備する一面をもち、單なる序次的看話とのみ見るは大なる誤謬である。

唯具體的人格にあつては、多くの場合「過去の因縁拙い故に……習氣煩惱に碍えられて」「譬へば大日輪の須彌の東方に現出して、山河大地萬象森羅、一片の光明なれども、猶陽光の熾ならざるが如し。」(四智辨)と云はるゝ如く、見性の道眼を得るも「事上の得力」に於て、容易に自在を得難いのが普通(中下根の者)である。

故にかゝる場合、悟上に於て受用を確實にする「正念相續の工夫」として「悟後の修」を必要とする。従つて眞の正念相續とは、證上の修たる受用三昧のことではなければならぬ。

蓋し、かゝる意味の「悟後の修行」は、必ずしも白隱禪獨自のものとは云はれない。遠く六祖門下の神會禪師は、自から頓悟漸修の主張をなし、六祖禪に立脚しつゝ自己の禪風(荷澤禪)を樹立した趣きがある。

「志徳法師問、禪師今教衆生唯令頓悟、何故不從小乘而引漸修、未有昇九層之臺不由階漸而登者也。答曰、只恐畏所登者不是九層之臺、恐畏漫登者土埴胡塚、若是實九層之臺、此既頓悟之義也、今於頓中而立其漸者、即如登九層之臺也、要籍階漸、終不向漸中而立漸義、

事須理智兼釋、謂之頓悟云々」(神會錄)

に見る如く、神會禪師によれば「漸を立てる」と云ふも、頓中に於て立てると云ふに外ならない。若し見性頓悟せずしてする修(漸)は、諸法の相に執着して迷妄を累積するに過ぎぬとするからである。即ち神會禪師の「頓悟漸修」は、當然一種の「悟後の修行」であり、悟上に於ける正念工夫である。且つそこに神會禪師が頓悟禪の傳統に立つ禪匠たる所以がある。(神會禪師の禪思想を繼承した圭峰宗密も「悟後之修即具隨相離相理事双修」と云つてゐる。)

又看話を以て「悟の確立」を主張した大慧禪師も

「今歡喜已に定まる、方に敢て指出せん。此事は極めて容易ならず、須く慚愧を生じて始めて得べし。往々に利根上智の者は之を得るに力を費さず、遂に容易の心を生じて便ち修行せず、多く目前の境界に奪ひ將ち去られて主宰となることを得ず。日久しく月深けれども迷ふて返らず、道力業力に勝つこと能はず、魔その便りを得て、定んで魔のために攝持せられて臨命終の時又力を得じ。千萬前日の語を記取せよ。理は即ち頓に悟る、悟に乗じて併せ鎖す。事は即ち頓に除くに非ず、次第に因て盡す。行住坐臥、切に忘るべからず。」(答李參政)と説き

又不生禪を説いて看話を却けし盤珪禪師も

「師又有時曰く、身ども廿六歳のとき、播州赤穂中村にて庵居の時發明せし道理、又道者に相見し證明を得し時と今日と、其道理に於ては初中後一毫許りも差ふことなし、然れ共法眼圓明にて大法に通達し、大自在を得たることは、道者に逢ひし時と今日とは、天地懸絶せり。汝等如此事のあるを信用して、法眼成就の日を期すべし。問云、法眼圓明は時節有て成就するや。答曰、法眼圓明は時節あるに非ず、只道眼明白にして、一點のかけ目なきとき成就する也。餘念なく一片長養の功にて成就する也。」(法話、第六十則)

と説き示して「悟後の修行」の必須を認めてゐる様子がある。即ち禪に於て如何に頓悟の禪風に立つも、事上に關する限り實踐的には「悟後の修」を要することも亦自然と云はなければならぬ。

唯白隱禪に於ては、かゝる意味の「悟後の修」を、「意識的」に強調し、之を組織ある看話によつて遂行せんと企圖せられてゐる所にその獨自性を見ると云ふべきであらう。「假名法語」、又は「四智辨」の如きは、白隱禪師が「悟後の修」を組織的に提唱せられし、最も代表的の述作と見ることが出来る。

然しいづれにしても、かゝる「悟後の修行」が「悟上に於ける受用、即ち正念相續たる頓修の性格」を失ひ、單なる漸修に墮するならば、それは最早や六祖の正統的禪風と云はれざるのみならず

頓修頓悟たるべき禪の眞義に背離すると見なければならぬ。

即ち白隱禪師は、元來全體の統一なる「證悟の境地」を、分析的に、理・事、體・用の二面に組織づけることにより（悟の心地と悟後の受用とに）、一層全體的なる「悟」の境地を確實に人格的に具體する實踐的方途を、組織ある看話に求められたと云ふべきであらう。故に白隱禪の組織的看話は、依然として「以悟爲則」智用的頓悟的禪風の傳承たることに疑義はなく、漸修又は漸悟と見るべき性質のものではない。

かゝる組織的看話は、白隱禪師の禪體驗の經過と、その宗教的天分とによつて意識的に確立せられしものであり、これによつて禪の生命たる「悟」の復古を成就し、行き詰れる看話禪に生命的展開を與へしことは明白である。禪師が五百年間出の偉人と仰がれ、禪門中與の祖と稱せらるゝ理由の一斑も亦そこになければならぬ。

四

元來公案は「天下その途を同うするの至理」（中峰和尚、山房夜話）を單提直示せるものに外ならない。従つて全體的統一的絶對的性格をもち、内面的には一々全眞、個々全提であつて、如何な

る分類も序次も容さるべき筈のものではない。

然し、已に表現せられたるものとして、これを第二義的に外面より見る時、そこに自から個々の特性を生ずることも亦自然である。即ち禪の歴史的発展に伴ひ祖師の話頭が、單なる宗旨の擧揚たる内面的立場を離れて、外面的教義的に見らるゝ傾向を生ずるや、自からそこに序次的分類を試み得る見解を生ずることも、その原因は實にそこに由來する。而もこの事は更に看話の發展と結びつき、禪の文化史的展開につれて、蓋し避け難い必然の経路であつたと云ふべきであらう。(古くは臨濟の四賓主、四喝、四照用、四料揀、洞山の五位。雲門の三句等も亦、ある意味に於て一種の序次的性格を多分にもつ公案である。)

吾が國に於ては已に鎌倉期の禪に「理致・機關・向上」の分類が用ひられし事實を見るのであるが、後世白隠禪師はその深き體驗に基き、この序次的分類を更に組織的に整備し、序次的看話を實踐せらるゝに至つたことは明白である。

まづ東福寺開山聖一國師(西、一一二〇—一一八〇)の語録中に「理致・機關・向上」の三種の序次が現れてゐる。

「自ら眼を著け去つて直に佛祖の理致機關を越ゆべし、所謂佛の理致を超え、荊棘林を過得し、祖

の機關を超え、銀山鐵壁を透得して始めて向上の分あることを知りて、坐を得て衣を披し、人のために粘を解き縛を去らん。」（法語、示如上座）

「蓋し空劫以前威音那畔は師無うして自から發す。此等の方便なし、達磨の示す所の潜付密證とは是なり。空劫以後は、悟あり迷あり、問あり答あり、師あり資あり、此是れ接手方便なり。佛祖出興して理致あり機關あり、向上あり向下あり云々。」（法語、示禪人）

とあり、その傳記中には

「師嘗て室中、理致機關向上の三種を擧して學者を接待す。」

「傳、將に退かんとす、師之を留めて、理致機關向上の三種を示す。」（弘安三年十月十六日の夜、入宋より歸りて後、越後の花報寺に住せし、無傳聖禪の來訪の時。師翌十七日遷化す。）

等の語句を發見する。

即ち聖一國師は白隱禪師の如く、意識的且つ實踐的形跡は稀薄なるも、その禪風に「頓悟漸修」とも見らるべき傾向のありし事が窺知せられ、その師無準師範（佛鑑圓照禪師）に呈せられし書中「爾せしより以來時々自警す、本來圓成すと曰ふと雖も亦須く漸く塵縁を斷ち、漸く習氣を除き無作の作、無功の功に至るべし、譬へば大海の轉入れば轉深きが如し。」（七派の眞源、五〇頁）

の如き語を見ることは、明かに之を證するに足るものである。

然らば、以上三種の分類とは如何なる内容を云ふか。之に對し已に大應國師(西、一三三五—一三〇八)
(日、一八九五—一九六八)は次の如くその法語に示されてゐる。

「この宗に三重の義あり、謂ゆる「理致・機關・向上」是なり。初の理致と云ふは、諸佛の所説、並に祖師の所示の心性等の理語なり。次に機關と云ふは、諸佛祖師の眞の慈悲を垂れて、謂ゆる鼻を扭り目を瞬ろがして乃ち云ふ、泥牛空に飛び、石馬水に入る等是なり。後の向上と云ふは、佛祖の直説諸法の實相等、謂ゆる天は是れ天、地は是れ地、山は是れ山、水は是れ水、眼は横鼻は直等是れなり。」と。又、夢窓國師(西、一二七五—一三五二)
(日、一九三五—二〇一)は、その「夢中問答」に於て次の如く説き示されてゐる。

「問ふ。理致・機關と申ことはいかなる義ぞや。答ふ。若し本分を論せば、理致と名づけ機關と名づくべき法門なし。然れ共方便の門を開いて宗旨を擧揚する時「義理を以て學者を激勵する法門をば理致と名づく」或は「棒喝を行じ義理に亘らざる話頭を示すをば機關と名づけたり。」いづれも皆小玉と呼べる手段なり。古人曰く、馬祖百丈以前は多くは理致を談じ、少しきは機關を示す。馬祖百丈よりこのかた多くは機關を用ひ少しき理致を示す。是れ即ち風を見て帆を使ふ手段なり、と云々

今時の學者の中に理致を貴ぶ者は機關をきらひ、機關を愛する者は理致をきらふ。皆これ祖師の手段を知らざる人也。蓋し是れ機關の法門勝れたりと云はゞ、馬祖百丈以前の祖師は眼なしとせんや。若し理致の法門勝れたりと云はゞ臨濟徳山は宗旨を知らすとせんや……その手段の變れるについで解會を生ぜば、祖意をくまらせる人もべし。解脱自在を得たる人は、金を握りて土となし、土を握りて金となす、此の人の手中に入れるものを、これは金なり是は土なり、と定めんや。法門も亦かくの如し、明眼の人の示す法門を、これは理致なりこれは機關なりと云ひ定めば當るべからず。」と。

實に理致・機關に就てのみならず、宗旨そのものとの關係をも、説き盡されてゐる感がある。

朝比奈宗源師は「要するにこの分類は公案の質的分類である」(禪、第三卷、禪の公案、五一頁)と述られてゐるが、夢窓國師の語の如く、

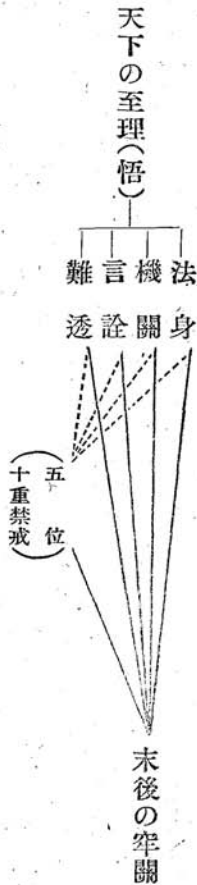
「若し自分を論ぜば理致と名づけ、機關と名づくべき法門なし。……いづれも小玉と呼べる手段なり。」であつて、質的分類でなく、寧ろ量的分類でなければならぬ。同一本分上に於ける受用の相違に過ぎぬものでなければならぬ。

白隠禪に見る公案の序次的分類は、大體以上の如き分類に準據し、稍これを整備して試みられた

ることを窺ひ得る。即ち「法身・機關・言詮・難透・五位・十重禁戒・未後の窄關(向上の一着)」等の序次である。

以上はいづれも所謂「悟後の修行」として見性の力量を確實にし、法塵法見を拂拭し、無功の用處を完成する方便たるべき序次であるが、これらの中「五位・十重禁戒」及び「未後の窄關」は前四段の序次と稍異なる目的を以て方便せらるゝ公案なるが故に、古き「理致・機關・向上」の三序次を「法身・機關・言詮・難透」の四箇に開き、その道眼完成を着實にし、更に「五位・十重禁戒」によつてこれを知的體系的に反省せしめ、遂に「未後の窄關」によつて、無功の用處を人格的に成就し、以て「悟後の修」を慎重精密にしてゐると云ふべきであらう。この點に於て白隠禪の組織的看話は、實に完璧と云ふべきである。

今假りにこの組織的看話の序次的關係を圖によつて示せば



の如きものと云ふべきであらう。

驚然として打發し、虚空消殞し鐵山摧くるとき、天下の至理を自己に現成するのが「見性」である。この見性はその儘「未後の牢關」の打破であり「四智圓滿、佛祖穩密純真之田地、衲僧家十二時中坐臥經行する底の荆棘叢」であるのが、頓悟禪の内面的構造であり、六祖禪の原理的傳統である。

白隱禪はかゝる「悟」上に自己獨自の組織的序次を方便し、その用處を自由にしその道眼の完成を容易ならしむる方策を構じてゐるのであるが、畢竟「悟」の一義に於て、これを百鍊千鍛する手段に外ならない序次である。(故に眞乎の活手脚ある明眼の師は、かゝる序次を活用しつゝ、然も之を超越る實踐的手段を忘れない。即ち「隻手」の境地が、その儘「南泉遷化・疎山壽塔」の境地たる活用と立場を忘れない。)

従つて白隱禪の看話は、難透に至つてその理を盡し、事々無疑、無功の用處を極むるが故に、禪としてこれに超ゆる境地はあり得ない。

「五位・十重禁戒」が、公案として特殊な目的使命をもつとは、まづ見性初入の土が、法身より難透に至る看話により、眞の悟境を明了し得たのであるが(無功の用處を人格的に完了し、佛見法塵

をも蕩盡し得たのであるが)この悟上の受用に對し、統一ある哲學的思想的體系づけを以て知的反省を實踐せしめ、一層その心地と境涯の自覺を確實ならしめんとすることに外ならない。(故に往々實踐的な看話の序次に眩惑せられ、五位・十重禁戒が難透以上の境地をもつかの如き言辭を弄する人は、却つて白隠禪の序次的看話の内容を正しく見得ぬ人と云ひ得る。眞禪の境は質的に難透の境を以て盡せりと云ふべく、五位・十重禁戒は之に知的反省の鍊磨を實踐するものに外ならない。従つてこれに難透以上の質的内容ありとするは全くの誤謬である。唯看話としての目的が知的鍊磨にあるに過ぎず、「質的序次の修」と見るべきものではない。)

唯同一使命に於ける五位と十重禁戒との相違は、五位が五つの階序に於て哲學的體系に終始するに對し、十重禁戒は、十箇の配列に於て道德的行爲的性格に終始するところにある。(見性の士が體現し得たる難透の境を、これらによつて哲學的に反省し、更に道德的に反省し、その悟境を客觀化し得る力量を備ふるが故に、事的に人格を完璧ならしむる。即ち禪は畢竟人格(境涯)を離れて存在しないからである。)

そこに自から「最後の牢關」が要求されて來る。この「最後の牢關」は全く蛇足に似たる師家の婆心よりする方便であるが、畢竟人格を離れて何物もない禪は、一切を「自己に蕩々地ならしむ

る」ところに、痴聖の三昧を遊戯する眞の境涯がなければならぬからである。(然し、禪に初後のある道蹤はない。未後を質的最上と見る人は白隱禪の看話の實踐的妙處を解せぬ人である。)一切を「没蹤跡の人格」に歸するところに、「悟了は未悟に問じく、修は證と不二」なる境地が圓成する。「最後の牢關」の看話的役割は必ずしも無駄ではない。(然し、それは境地として難透を超越するものたる筈はない。強いて謂へば、無自己の人格の行爲的自覺(誓願の人格)を確實にする看話である。)

【註】法身。文字の意味は、法の身體のこと。

理致に同じ。悟りの端的、理三昧、平等、本來底、佛性、本體、等に當る。

機關。文字の意味は、機用關鎖である。

悟りの上のはたらきである。理の宇宙萬象、理上の妙用、平等上の差別。

言詮。文字の意味は、悟の言語的表詮の意。

前の機關と同じく悟りの上のはたらき。

機關は行動を中心とし、言詮は言句を中心とする。従つて大應國師の序位によれば

理上の機用 || 機關 $\left\{ \begin{array}{l} \text{機關} \\ \text{言詮} \end{array} \right. \left| \begin{array}{l} \text{行動的} \\ \text{言句的} \end{array} \right. \left| \text{理事一體。}$

難透。文字の意味は、容易に透過し難い境地の意。

理事双泯の境。佛祖直説の實相。

佛見法見なき無功の妙用。

大應國師の向上に當る境地。

五

禪は人格を離れて存在しないと云ふことは、禪は學問と異り第一義的には「境涯」以外何もものもないと云ふことに外ならない。従つて古人が「傳とは契なり」と註せる如く、「以心傳心・的々相承」と云ふも、「肯心自許底」の外に「相傳」成立の立場はあり得ない。禪が元來貴族的天才的性格たるべき理由はそこにある。

然し、事上に關する限り「人」は又自から歴史的存在である。故に禪がその本質に於て貴族的性格を持つにもかゝはらず、祖師の婆心よりする後昆への努力は、自からそこに文化史的經路を展開せしむることも亦必然の運命である。

この必然の史的経路に随つて、特に臨濟禪はその修的形態の上に、創造的禪風より、主動性看話へ、他動性看話へ、更に組織的他動性看話へと、傳統的生命たる「悟」の復古を繰返しつゝ所謂辨證法的に史的展開を遂げて來たと云へる。

然しかゝる修上の組織的整備は、一面禪の民衆化一般化に役立つと共に一面生命の固定化形式化を來し易く、自然その創造力の微弱化を伴ひ易い憾みがあつた。形式は生命の表現であると共に屢々生命を枯渴せしむる桎梏だからである。

白隱禪の組織的看話は、その整備その組織に於て、明白に「悟」を復古するに足る民衆的文化的價値と使命とを誇るに足るものなることは云ふ迄もない。然しそれは「白隱禪師の人格と體驗」を生命とする時のみであつて、そこに一步歴史的運命を踏み出す時、自から形骸化への一步であることは、蓋し止むを得ない經過であらう。看話禪の短所はそこに擡頭の立場をひそめてゐる。

白隱禪師を去ること約二百年、今日看話禪の相似化を憂ふる聲は漸く高く、傳燈者と稱する人々の體驗を批判する聲は漸く鋭い傾向にあることは、再び白隱禪的看話の革命的轉換の必須を示唆する歴史的要請と見るべきではなからうか。

然し、看話禪の革命は、單なる形式轉換であるべき筈はない。その生命的根據たる、「肯心自許

底」の復古にあることは自から明白である。而も新しき形式は自からそこに創造されるであらう。白隠禪的看話の正しき批判は、當然この問題に繋がらねばならないと考へてゐる。