

肇論の研究(三)

釜淵清英

第四章 般若無知論

本章に於ては専ら般若の眞智を完膚なきまで各方面から詳論して、差別智と明瞭に辨別する。

先づ般若 (Pratīti) の智慧を開示して

夫般若虛玄者、蓋是三乘之宗極也、誠眞一之無差。(正藏四五、一五三)
と云ふ。大智度論(卷四十三)にも同様に

般若者一切諸智慧中最爲第一、無上無比無等、更無勝者、窮盡到邊、如一切衆生中佛爲第一。

(正藏二五、三七〇)と推舉して居る。亦川老も「最上乘」(金剛經川老頌古詳記)と云ふ。斯くの如く「三乘之宗極」であり「最上乘」である般若の智は無論、人々本具の佛性を其儘顯す所に發露するものであるが、言詮思慮の企及すべきもないものであるから彼も左の如く謂ふ。

余以短乏、曾厠嘉會、以爲上聞異要、始於時也、然聖智幽微、深隱難測、無相無名、乃非言象之所得、爲試罔象其懷、寄之狂、豈曰聖心而可辨哉。(同論、一五三)

是れ傳翁が一心を提示して

觀心空王、玄妙難測、無形無相、有大神力、能滅千災、成就萬德、體性雖空、能施法則、觀之無形、呼之有聲、爲大法將、心戒傳經、水中鹽味、色裏膠青、決定是有、不見其形。云々(心王銘)と説く。宇宙の窮極は到底詮表し得らるゝものでなく、論經を檢するに眞如、佛性、如來藏、法身、眞際等々と云ひ、老莊は抱一、玄徳、谷神、玄牝、眞人、太上等々と異名がある如きは廢詮を意味してゐる。

然も無相無象なれば六祖慧能大師も

常自言我修般若、念々說空不識眞空、般若無形、智慧心卽是、若作如是解、卽名般若智。(六祖壇經般若第二)放光般若經も同様に

五陰無相如幻如響如夢如影如熱如焰、何以故、夢幻之法無所有故、無所有者則一相、一相者則無所相以是故、須菩提、當知檀波羅密無有相。(正藏八、一二三)

等は不可言説なる事を暗示して居る。従つて差別智、概念的認識を以ては一切智を知る事は不可能である。般若の智慧は知るものも、知らるゝものをも知る故に無智と云はれてゐる。彼は之を

此辨智照之用、而曰無相無知者何耶、果有無之知、不知之照明矣、何者、夫有所知、則有所不知、以聖心不知、故無所不知、不知之知、乃曰一切知。(正藏四五、一五三)と云つてゐる。長母寺無住は言つた。

「正智必ズ無念無分別ナリ、是故ニ大智無分別ト云ヒ般若無智トモ云ヘリ、無縁ノ智ヲ以テ無相ノ境ヲ縁ズルガ故ナリ、觀照般若ノ眞實ノ智慧ナリ」(砂石集、四上)

又曰く

是以聖人虛其心而實其照、終日知而未嘗知、故能默耀韜光、虛心玄鑒、閉智塞聰、而獨覺冥冥者矣。(同論、一五三)

聖人その心を虚無にして真智の光輝が永遠化するのであつて、老子は政事に於ても

是以聖人之治虚其心、實其腹、弱其心、強其骨。(道德經第三章)でなければならぬと高調して居る。

ニコラズクザノス (Nicolaus Cusanus, 1401-1461) の「無知の知」(docta ignorantia) に於てのみ神の實在を認め得ると叫んだ。其「無」知はソクラテス (Socrates B.C. 470-399) と同じく、真知への手段過程であつて、絶對の無智、眞實在の本地の智を指摘したものである。差別智と全然其深淵さに異つて居る。其故實藏論にも

若有所知即有無知有知不知即有二也、是以大智無知而無不知、熾然常知、常知無知假號爲知、非我非所非心非意。(正藏、四五、一四八)

と云つて、無知は有知と俊別され、而して其は却て大智でありと説いて居る。唯詮表法に於てウバニシヤツドが梵を「曰く非」「曰く非」と否定語を以て指示するのと異なる。王陽明は積極的に智

を説いてゐる。

良知之昭明靈覺、圓融洞徹、廓然與太虛同體。(王陽明全書卷六、十四頁左)

と説いてゐる。之と同様に彼も亦、

然則智有窮幽之鑒、而無知焉、神有應之用、而無慮焉、神無慮、故能獨王於世表、知無知、故能玄照於事外、智雖事外、未始無事、神雖世表、終日域中、所以俯仰順化、應物無窮、無幽不察、而無照功、斯則無知之所知、聖神之所會也。(同論、一五三)

聖智は應會轉變が自在にして、然も本體を離れぬ。東嶺和尚は之を詠じて

黃鳥微希鼓瑟、紅桃日暖薄籠煙、蛾眉螻首一群女、各戴花枝綿繡肩。(毒語注心經)

と、智は事外を玄照するけれども、「未始無事」なれば、

雖云聖智玄照事外、卽色知空也、非謂離色有空、神自在於世間之表、非謂不化衆生、終日在域中應化。(肇論疏、正藏四五、一七七)である。

斯の如く云へば自ら萬象の不有にして不無なる妙法なるが如くで、相對的な知識、概念の泯絶を待つて般若の智慧が顯現するものであるから次の如く云ふ。

然其爲物也、實而不有、虛而不無、存而不可論者、其聖智乎。(同論、一五三)

かく把捉し難く嘆息の辭を漏さざるを得ない、我が蘭溪道隆は此消息を

般若者、梵語此曰智慧、遂諸境界心背故、不知無我我即遇痴全體也、離愚癡謂智、有其方便謂慧、智者慧之體、慧者智之用也、衆生本來具足矣、三世諸佛歷代祖師天下老和尚、繇之施妙用、現神通、下喝行棒、眞般若非文字、蠢動含靈、本來眞如也、即今且道、那箇是般若、良久曰、日面佛月面佛。(町田香空編、注心經)

と云ふ。道隆の「日面佛月面佛」の一喝裡に般若の眞面目躍動して居る。「非文字」と云ふは「法性無相故聖智無知」(往生論注下)であるからである。故に又曰く

欲言有、無狀無名、欲言其無、聖用之靈、聖以之靈、故虛不失照、無狀無名、故照不失虛、照不失虛、故混而不滄、虛不失照、故動以接麤、是以聖智之用、未始暫廢、求之形、未暫可得。(同

論、一五三)

是れ、アングェルス・シレシウス (Angelus Silesius) が

„Er ist als ich so klein ; Er kann nicht über mich, ich under ihm nicht sein.“

と歌つた悟境と比較して頗る酷似してゐる。また「不知而自知、不爲而自爲」(同論、一五三)の融通性は禪宗に説く一心の用なれば、一心の神機妙用は芸々として測る事も象る事も不可能で、死心悟新が四轉語を以て僅かに示唆してゐる。

死中有活、活中有死、死中恒死、活中恒活。(續藏經第一輯第二編第二十三套第五册四百三十一頁左)とあるを

以ても殆んど推測出来ると思ふ。

已上述べ來つた如く般若の智慧はその體、その用共に至妙至眞にして既に説いた如くに名く可からず、象るも當らず、然も過現末の三際に亘つて増減もない。百尺竿頭一步を出でざれば之を明らかにする事は出來ぬにも拘らず迷霧の里に於て擬議動著して居るを以て、恰もソクラテスが問答法に由り説諭する如く一問一答法を採つて左に論説してゐる。

先づ前出の「知有窮幽之鑒而無知焉」。「神有應會之用而無慮」と云ひ、又「無知即無智」、「無慮即無會」と説くは頗る理論の矛盾がある。果して斯く言ふも根據ありやと問ふ。

之に對して老子が云ふ所謂

天地不仁、以萬物爲芻狗、聖人不仁、以百姓爲芻狗。(道德經第五章)

の語を假借して

夫聖人功高二義而不仁、明逾日月而彌昏、豈曰木石瞽其懷、其於無知而已哉、誠以異於人者神明、故不可以事相求之耳。

と云つて言詮不及意路不透なりと斷じ、更に

何者、經云、眞般若者、清淨如虛空、無知無見、無作無緣、斯則知自無知矣、豈待返照、然後無知哉、若有知性空而稱淨者、則不辨於感智、三毒四倒亦皆清淨、有何獨尊於般若、若以所知美般

若、所知非般若、所知自清淨、故般若未嘗淨、亦無緣致淨歎於般若、然經云般若清淨者、將無以般若體性眞淨、本無惑取之知、不可以知名哉、豈唯無知名無知、知自無知矣。(正藏、一五三)

と云つて、典據を明にし、難點を漸盡灰滅してゐる。佛心が般若の智慧に不即不離の關係を保つものなれば、一心が増一阿含經(卷六)に説く

心清淨無瑕穢、諸結便盡。(正藏、二、五七四)

なれば自ら般若も清淨にして惑取、分別心が微塵も存する理由はない。又其機用を説いて

是以聖人以無知之般若、照彼無相之眞諦、眞諦無兔馬之遺、般若無不窮之墜、所以會而不差、當而無是、寂怕無知、而無不知者矣。(同論、一五三)

と之を六祖慧能大師は

善知識、心量廣大、遍用法界、用卽了々分別、應用便知一切、一心卽一、一卽一切、去來自由、

心體無滯、是般若。(六祖壇經、般若第二)

と、心性は時空を超絶して汎大無邊であり、然も其機用は自在無礙にして物來れば卽ち照し物去れば卽ち寂靜で臨濟の四料簡を想起せしめる。従つて宗教的救済も哲學の源泉も藝術の神隨も產生するのである。實に文化の總府と言ひ得るであらう。

次に般若の無名無想と言ふは強辯も甚しく、「物名」、「形相」は嚴存すると高潮するに對して

般若義者、無名無説、非有非無、非實非虚、虚不失照、照不失虚、斯則無名之法、故非言所能言也、言雖不能言、然非言無以傳、是以聖人終日言而未嘗言也。(同論、一五三)

と、是れ言象外に存し、唯、直接經驗に於てのみ「自知」さるゝ事を説いたのである。ウパニシャツドに於ても此を名辭、形相外に實我は存在すると云つてゐる。試みに之を掲げて見よう。

“The father said ; ‘my son, that subtle essence which yo do not perceive there, of that very essence that this great Nyagratha true exists. (Chand up. VI. 12)

“That which is the subtle essence, in it all that exists has its self. It is the true. His the self, and thou, O Svetaketu, art it.” (Chand up. VI. 13)

佛敎乃至佛敎系以外にもかゝる意味を述べてゐる者、乃ちキリスト敎神祕主義の鼻祖デオニシユス “The cause of all things is neither soul nor intellect; nor has it imagination, opinion, or reason, or intelligence; nor is it neither number, nor order, nor magnitude, nor littleness, nor equality, ……It is neither essence, nor eternity, nor time. Even intellectual contact does not belongs to it……It is not even soyaity or wisdom; not on; not unity; not divinity or goodness; nor even spirit as we know it.” etc, ad Ibitum ㊦

と否定して居る。又多くの神祕主義者に其例を見る。

又、聖心を「無知」と一方で説き、他方「無所不知」と云ふは譬へば寒暖相反し、得失相排く如くで、論理的に自家撞着に墮してゐる。之に對して

若知得於聖心、無知無所辨、若無知得於聖心、知亦無所辨、若二都無得、無所復論哉。

と云つて「無知」と「無所不知」の問題をば純論理的な規矩準繩に由つて解決せんと焦慮してゐる。かゝる妄見に囚れば曙光の興へらるゝは萬一もなし。由つて之を打破して左の如く言ふ。

夫聖心者、微妙無相、不可爲有、用之彌動、不可爲無、故聖智存焉、不可爲有、故名教絶焉、是以言知不爲知、欲以通其鑒、不知非不知、欲以辨其相、辨相不爲無、通鑒不爲有、非有、故知而無知、非無、故無知而知、是以知即無知、無知即知、無言異、而異於聖心也。（同論、

一五四）

「無知即知」と斷じてゐるは無知即全知となり、一切を覺知し乍らも唯否定的冠詞を付して「一層深遠な智」と智を云つた迄である。故に蘭溪道隆も言つた。

「道不在見聞覺知、而不離見聞覺知中」。（町田香空編、注心經）

かく「無智」を説いてゐる。

更に無智に就いて論難して曰く、眞諦は深玄にて聖智は萬能である。爰に於て眞諦は般若の縁で、其の縁に據つて聖智を體するとせば「智」は「知」である。無智とは如何。

之に答ふるに「以縁求智、智非知也」。(同論、一五四)と駁し、更に「智」を融別して「眞智」と感智と爲して、前者は「縁所不能生、故照縁而非知」とし、後者を「爲縁之所起、故知縁相因而生」と云ふて、眞智は萬能不憑なる事を明示してゐる。又「知」を感智として、眞諦自ら無相無象なるを係らず、之に由つて知ると云ふも其の根據何れにあるが更に判明しない。相あるものは必ず縁法であり、縁法は既に述べた如く「空」である。愈々探求して愈々曖昧な所論となる。眞智は

一 靈不昧、而辨如如、實相之主人、六門通徹而具了了、觀照之智德、故名般若。(金剛經川老頌古評

明序)

で到底「知」と匹儔するもので、明瞭に峻別さる可きである。又前段に云ふ「不取」を捕へて曰く、第一に論者が無智なるが故に「不取」と云ふは知る所既にあつて「不取」と説くのか。若し「無知」にして「不取」なりと唱道せば暗夜に黑白を辨する事の不可能であるが如くである。然るに若し知る所あつて「不取」と云はゞ不取とは云へまい。第二は聖心は物を物とせず、故に感取無しと高調せば、先づ「無取」は無是、無是は無當となり誰か聖心を得、誰か知らざる所なしと斷言し得らるゝ哉と。

此等の兩難に答ふるに、第一には

非無知故不取、又非知然後不取、知即不取、故不取而知。(同論、一五四)

と辨明してゐる。是れ六祖慧能大師が

何以故、爲世人八萬四千塵勞、若無塵無勞、知慧常現、不離自性、悟此法者、卽是無念無憶無著、不起誑妄、用自眞如性、以智慧觀照、於一切法、不取不捨、卽是見性成佛。(六祖壇經、般若第二)と獅子吼せらるゝ事に徴するも明なる如く、無稽の言を吐くのでない事が判る。

第二の問題に對して左の如く言ふ。

然、無是、無は無當者、夫無當則物無不當、無是則物無不是、物無不是、故是而無是、物無不當、故當而無當。(同論、一五四)

といつて、その無是、無當を肯定して「是而無是」、「當而無當」と説き甚だ不可解に考へらるも心奥に潜む知は斯く表象せざるを得ないのである。大珠慧海禪師も之と同じ事を言つてゐる。

般若無知無事不知、般若無見、無事不見。(頓悟入道要門論)

次に聖心の無相なる所以の不明なるを問ふ。之に對して

聖人無無相也、何者、若以無相爲無相、無相卽爲相、捨有而之無、……是以至人處有而不有、居無而不無、雖不取於有無、然亦不捨於有無、所以和光塵勞、周旋五趣、寂然而往、怕爾而來、恬淡無爲、而無不爲。(同論、一五四)

と云ふ。總て爲さんとするは「努力」で、「努力」は「妄執」に墮す。されば「無相」ならんとする「努力」は必ず「有相」で純一なる無相と云ふ事は云ひ得ない。故に「居無而不無」と云ふも説明として最

後の表現である。老子も「道」を説くに

淵兮似萬物之宗、湛兮似或存。(道德經、第四章)

無狀之狀、無物之象。(同上、第十四章)

など、漠然と詮表してゐる。右の文中道德經の

「無爲而無不爲矣」。(四十八章)

「道常無爲而無不爲」。(三十七章)

「和光同塵」。(四章)

等の文を轉用して至道を形容しゐる。之を以て彼の思想に老莊の影響してゐる所多大なる事が窺はれる。

又、爰に聖心に生滅ありと高調する。之を駁するに

生滅者、生滅心也、聖人無心、生滅焉起、然非無心、但是無心心耳、又非不應、但是不應應耳、

是以聖人應會之道、則信若四時之質、直以虛無爲體、斯不可得而生、不可得而滅也。(同論、一五四)

と言つてゐる。聖心は「不可得而生」、「不可得而滅」と云ひ得るのみで、明白に生起、滅亡を云ふは妥當でない。大慧宗杲禪師も云つた。

群靈一源假名爲佛……能造化萬物、萬物造化、不得。(大慧普覺禪師普說卷一二十九頁)

尙龍樹は成壞を説くに

若離成壞不可得、何以故、若離成有壞者、則不因成有壞、壞則無因、又無成法而可壞、成名衆緣合、壞名衆緣散、若離成有壞者、無成誰當壞。(正藏、三〇、二七)

と云つて居る。生滅共に聖心に於て不可得にし或は滅と云ふ外ない。

更に、追及して聖智の無と惑智の無と共に生滅なしと説き、如何なる理由で相違する乎と。之に對し

聖智之無者、無知、惑智之無、知無、其無雖同、所以無者無也。(同論、一五四)

と、兩智の無を辨別し、更に無知と知無とを區分して左の如く論ず。

夫聖心虛靜、無知可無、可曰無知、非謂無知、惑知有知、故有知可無、可曰知無、非謂知無、無知卽般若之無也、知無、卽真諦之無也、是以般若之與真諦、言用卽同而異、言寂卽異而同、同故無心於彼此、異故不失於照功、是以辨同者同於異、辨異者異於同、斯則不可得而異、不可得同也。(同論、一五)

無知と知無とは異にして同、同にして異なれば、異を説く者來れば異、同を唱ふ者來れば同と肯定し自由無滯である。是れ賢首大師が

諸法相卽自在間、此上諸義、一卽一切、一切卽一。……知一卽多多卽一也。(華嚴五教章)

と説く辨證と同一である。

次に前段の文意を承け、其用を言へば異と説き、其寂を語れば同と明す。然らば般若之内に用寂の差異あるが。之に明解を與えて曰く

用即寂、寂即用、用寂體一、同出異名、更無無用之寂、而主於用也、是以知彌昧、照逾明、神彌靜、應逾動、豈曰日日動靜哉。(同論、一五四)

是れ、明味一如、動靜不二の端的を道破す。明味、用寂は差異なく異身同體とも云ひ得る。明の碩儒、王畿が

寂之一字、千古聖學之宗、感生於寂、舍寂而緣感、謂之遂物、雜感而守寂、謂之泥虛。(明儒學案

卷十二、三十頁)

と云ひ、天童宏智禪師の所謂

默々忘言、昭々現前、變時廓爾、體處靈然、靈然獨照、照中還妙、露中星河、雪松雲嶺、晦而彌明、隱而愈顯、鶴夢煙寒、水含秋遠、浩劫空々、相與雷同、妙存默處、功忘照中、妙心照中、惺々破昏、妙存默處。(天童宏智禪師廣錄、卷一、默照銘、六十頁)

であつて、默々とは肇の意に反するかも知れぬが、其般若の好機は全く合致する所である。

(1) Max Müller 譯; Upanisad. part II P. 180.

(2) Angelus Silesius; Cherubinischer Wandersmann Strophe 10.

(3) T. Davidsen; Dionysius the Areopagita の Journal of Speculative philosophy. 1893. Vol. xxii. p. 399.

第五章 涅槃無名論

本章に於ては主として涅槃の當體を詳述し、其無名と云ふ所以を前章と同様に一問一答の形式を採つて闡明してゐる。

最初に涅槃を定義して無爲、滅度としてゐる。併し諸經典を見るに涅槃を隔別して有餘涅槃、無餘涅槃の二種ありとするも、彼は兩者の關係を

有餘無餘者、良是出處之異號、應物之假名耳。(正藏、四五、一五七)

と云つて、有餘無餘は別體でなくて眼に於ける左右兩眼ある如く「殊而一」と説く。而して涅槃の體を次の如く言ふ。

寂寥虛曠、不可以形名得、微妙無相、不可以有心知、起群有以幽升、量太虛而永久、隨之弗得其蹤、迎之罔眺其首、六起不能攝其生、力負無以化其體、潢漭惚恍、若存若往、五目不覩其容、二聽不聞其響、冥々窈窈、誰見誰曉、彌綸靡所不在、而獨曳於有無之表。(同論、一五七)

かく絶對境にある自性即ち涅槃の道は時間、空間を超越し、解脱自由の機用に至つては概念的思慮の企する所でなく、若し説明を加えば第二義第三義に墮すも敢て詮表すればかゝる抽象的形狀を提

示する外ない。根本的實體を如斯表象法に由る例を二、三擧げて見ることにする。

老子は「道」を説くに

視之不見、名曰夷、聽之不聞、名曰希、搏之不得、名曰微、此三者、不可致語、故混而爲一、其上不皦、其下不昧、繩々兮不可名、歸於無物、是謂無狀之狀、無象之象、是謂恍惚、迎之不見其首、隨之不見其後、執古之道、以御今之有、能知古始、是謂道紀。(道德經十四章)

と云つてゐる。亦リッケハート(H. Richert)は

”Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,

Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines,

Ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten,

Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.

In deiner Furcht, dass dir nicht wagt zu bäumen Eines.

Luft, Feuer, Ekd und Wasser sind in Eines geschmolzen.

Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel.

Anbetung dir zu schlagen soll nicht saumen Eines.”³

と云つて一物(Eines)を歌つてゐる。斯様に説明するも此を言へば必ず其眞體と懸隔し、之を知れ

ば却つて愚昧に墮し、之を有とせば其眞性に背乘き、又無とせば其軀を傷く、故に六祖慧能は「無一物」とか「有一物無頭無尾云々」と云ふ。併し其等は餘儀なき一句である。されば肇は大智度論(卷七)の

今是釋迦文尼佛、得道後七十五日寂不說法。(正藏、二五、一〇九)

と維摩詰が不二法門を説いて「默然無言」^(四)とを混一して

所以釋迦掩室於摩竭、淨名杜口於毘耶。(同論、一五七)

と無言無説の裡に潑刺たる大法の躍動あり、久遠の眞理と法としての人格者も冥合一致して居る。

釋迦は大迦葉に拈華微笑に由つて正法眼藏涅槃妙心實相無相微妙の法門を傳授して以來、禪宗は不立文字教外別傳を以て旗幟としてゐる。それ故に涅槃の體は

然則有無絶於内、稱謂淪於外、視聽之所不暨、四空之所昏昧、恬焉而夷、怕焉泰、九流於是乎交歸、衆聖於是乎冥會、斯乃希夷之境、太玄之鄉、而欲以有無題榜、標其方域、而語其神道者、不亦邈哉。(同論、一五八)

であるから「涅槃無名」と稱するも強ち荒唐無稽の言ならざる事が諒解出来ると思ふ。

然るに涅槃の當體の無相無名なるを知らずして、算沙の學弊に囚る者之を詭辯としてか或は根據なき砂上の樓閣として信ぜない。由つて以下闡明に努力せよう。

先づ涅槃の體相が因縁あつて存し、且つ有餘無餘の涅槃は明白に峻別すべきである。と抗辯する。之に對して

有餘無餘者、蓋是涅槃之外稱、應物之假名耳、而存稱謂者封名、志器象者耽形、名也極於題目、形也盡於方圓、方圓有所不寫、題目有所不傳、焉可以名於無名、而形於無形哉。(同論、一五八)

と云つて、理圓言偏、意路不透なる事を辯じ、更に難者が「有餘無餘者、信是權寂致教之本意、亦是如來隱顯之滅跡也」。(同論、一五八)と云ふ如きは未だ玄寂絶言の幽致でなく、又至人環中の妙機でもあり得ない。唯一の絶對者の屬性の分析を許すとせば、寂は照、不變は隨緣、止は觀、定は慧、空は不空等々で、皆本體に相即して現象を展開するのである。然も其現象は常矩を逸し、萬境に隨つて轉變するのである。由つて彼は

聖人之在天下也、寂寞虛無、無執無競、導而弗先、感而後應、譬猶幽谷之響、明鏡之像、對之弗知其所以來、隨之因識其所以往、恍焉而有、總焉亡、動而逾寂、隱彌彰、出幽入冥、變化無常、其爲稱也、因應而作、顯迹爲生、息迹爲滅、生名有餘、滅名無餘、然則有無之稱、本乎無名、無名之道、於何无名。(同論、一五八)

と云つて、涅槃の機用より無名と稱する所以を導出して論じて居る。更に亦涅槃の體認者を叙して云ふ。

至人居方面方、止圓而圓、在天而天、在人而人、原天能天能人者、豈天人之能哉。

是れ大珠慧海禪師が一僧の問に答へてゐる如くである。

問心住何處卽住、答住無住處、問云何是無住處、答不住一切處卽住無住處、云何是不住一切處、答不住一切處者、不住善惡有無内外中間、不住空亦不住不空、不住定亦不住不定、卽是不住一切處、只箇不住一切處卽是住處也、得如是者卽名無住心也、無住心者是佛心也。(頓悟入道要門論)

無住心を佛心としてゐるのは、絶對界は思惟を容れざる純圓獨妙の世界である事を意味し、所謂概念以前、經驗以前の世界であつて、主客の對立を豫想せる吾人の認識の對象とはなり得ないのである。時空因果の制約を超絶したる者であるから、唯吾人の直觀のみに依つて體驗せらる。何故ならば、因果時空の制約を超脱したるものは、微の眞境を窮明してゐて William James (1842-1910) が「神祕經驗は表現を侮り、同經驗の内容の適切なる報告は言語道斷である」。(3) とさへ云つて居る如くである。而して涅槃は青目論師が中論に

五陰相續往來因緣故、說名世間、五陰性畢竟空無受寂滅、此義先已說、以一切法不生不滅故、世間與涅槃無有分別。(正藏、三〇、三六)

と提示して居り、亦由來禪宗は現身成佛を唱導してゐる。それにも係らず難者は次の如く云ふ。

聖人患於有身、故滅身以歸無也。(同論、一五八)

之に對して「無乃乖乎神極、傷於玄旨者也」。(同上)と、斷じてゐる。是れ明に龍樹が

有尙非涅槃、何況於無耶、涅槃無有有、何處無。(正論、三〇、三五)

と論じ盡してゐる。有無に墮する所に餘涅槃に對して無餘涅槃を立て、之を虛無寂滅なりと云つて居る。宜哉。之を早くは佛弟子の中に、下つては部派佛教時代に經量部(Sautrantika; Suttanta)の如きはかゝる意見を爲し、今日も尙東西の學者中に此種の主張を爲すもの十指猶足れりとせぬ。例へば J. Dahmann 氏の涅槃論 (Nirvan, s.1-15) の如き、 Pischel 氏の滅諦論の結論の如き (Leben und Lehre des Buddha, s. 76)、Childer 氏の巴利辭典に於ける Nibbāna の解釋の如き、近くは Louis de la Vae Poussin 氏の The Way to Nirvana 中に於ける議論の如き皆これに屬する。一層有無動靜の微少だに無きを明して次の如く云ふ。

法身無象、應物而形、般若無知、對象而照、……既無心於動靜、亦無象於去來、去來不以形、故無器而不形、動靜不以心、故無感不應、然則心生於有心、象出於有象、象非我出、故金石流、而燋、心非我出、故金石流、而燋、心非我出、故日用而不動……益不可盈、損不可虧、寧復痾病中達、壽極雙樹靈竭天棺、體盡焚燎者哉。(同論一五八一—一五九)

又曰く

居見聞之境、尋殊應之迹、秉執規矩而擬大方、欲以智勞至人、形患大聖、謂捨有無入、因以名

之、豈謂探微言聽表、拔玄根於虛壞者哉。(同論、一五九)

次に、涅槃は有無の外域にあつて超然たるものであるは前にも述べしも頗る不可解であるとする。之に對して

有無之數、誠以法無不核、理無不統、然其所統、眞諦而已、經曰。直諦何耶、涅槃之道是、俗諦何耶、有無法是。(同論、一五九)

と論じ、既に開宗第一の處で説くに「不可得而有、不可得而無」と。然れば有に對する無、無に對する有ではない。假令ひ有無と稱するも真空を通じた有無で、其の間に天地の懸隔がある。尙、有無に亘る缺陷を指摘して

有者有於無、無者無有、有無所以稱有、無有所以稱無、然則有生於無、無生於有、離有無無、離無無有途、託情絕域、得意忘言、體其非有非無、豈曰有無之外、別有一有而可稱哉。(同論、一五)

と絶叫してゐるは四句を絶し百非を亡したる境地にして唯「聖者のみ知る所」(Panditavedan'ya)なれば經驗との有無去來の如き相對的形式的な概念を以て思議する事は到底不可能である。涅槃經の一をかり來れば

云何如來爲常住法不變易耶、如佛言曰、離諸有者乃名涅槃、是涅槃中無有諸有。(正藏、一三、六二七)

であり、無爲(asaṅkata)にして有爲の轉變を絶し、不屈(ajajara)不動(dhruva)不死(amata)に

して安穩 (Khemā) 清涼 (Santā) の境、彼岸超絶 (Parayana) の眞實 (Sacca) など (Samyutta-Nikāya. 43. As ākata) せいじは「風も吹かず、流れも流れず、有胎も生ぜず、日月も出沒せず」(Udana, VII. P. 304. 日本 Iti-Vuttaka. 43.) である。かくて「無名」と唱呼するは辨證的無にして

經曰三無爲者、蓋是群生紛繞、生乎篤患、篤患之尤、莫先於有、絶有於有、絶有之稱、莫先於無、故借無以明其非有、明其非有、非謂無。(同論、一五九)

と言はねばならぬ。

又、右に述ぶる所の有無の境地を超脱したる玄妙の道は何處に實在する哉と。玄妙の道は既に述べたが如く無聞無説、無名無相である。然も古人涅槃の桃源に到達するに、維摩は「不離煩惱而得涅槃」と云ひ、維摩經に現れた天女は「不出魔界而入佛界」と道破してゐる。是等に接見して如何に明晰な理知と雖も其不合理なるに茫然自失の外無いであらう。かゝる證悟が教學的に果して妥當なりや否やを問題視するのが最早や問題である。それは久遠の謎として渾沌に投棄するは宗教に迫害の毒刃を報ゆるに似たりとも云へよう。されば涅槃の處在を知らんとせば頓悟的妙悟に由る外、途はなからう。爰に於て彼も

玄道在於妙悟、妙悟在於即眞、即眞卽有無齊觀、齊觀卽彼我莫二、所以天地與我同根、萬物與我一體、同我則非復有無、異我則乖於會通、所以不出不在、而道存乎其間矣。(同論、一五九)

と説けり。「玄道在於妙悟」にあるなれば古來我禪宗は千七百の公案、皆夫々妙悟を基礎として「毛吞臣海、芥納須彌」とか「清淨行者不入涅槃、破戒比丘不墮地獄」とか「人從橋上過、橋流水不流」等々の狂痴之語にも似たる公案を課してゐる。然らば妙悟とは聊も如何と云ふに無門慧開禪師が「妙悟要窮心路」。(無門關)と云ふ如く、有無、彼我、憎愛等の對立を遮脱し、特殊より普通へ、束縛より自由へと驀進して靈肉未分以前の本來の面目を活捉することである。其本地に到れば彼の所謂「天地與我同根、萬物與我一體」となるプロチヌス (Plotinus, B. C. 204 or 205-270) も言つた。

“What sees is not our reason, but something prior and superior to our reason……He who thus sees does not properly see, does not distinguish or imagine two things. He changes, he ceases to be himself, preserves nothing of himself. Absorbed in God, he makes but another centre.”

同根一體とは甲の圓環と乙のそれとが契合するが如くでエマーソン (Ralph Waldo Emerson) も論文集の圓環論⁽⁵⁾に同旨を道ふて居る。で盡天地に於て唯我獨尊であつて、その處には涅槃の實體が嚴存して燦爛たる光輝を發してゐる。亦、至人は任運自在にして、其神機は今更贅言を要せぬ。又曰く。

至人虛心冥照、理無不統、懷六合於胸中、而靈鑒有餘、鏡萬有於方寸、而神常虛、至人拔玄根於未始、即群動以靜心、恬淡淵默、妙契自然、所以處有不有、居無不無、居無不無、故不無於無、

處有不有、故不有於有、故能不出有無、而不在有無也。(同論、一五九)

と、至人は六合を胸中に懷き、萬有を方寸に由り照破して尙餘りあり、而して彼此寂滅、物我冥合と云ふ。眞に一切の矛盾を截斷して神の天地に踏入したと云はねばならぬ。茲に注目すべきは「胸中」「方寸」を以て宇宙の中軸として認めた點である。是れ達磨が

心者萬法之根本、一切諸法唯心所生。(小室六門第二破相門。正藏、四八、三六六)

と喝破せる所である。ヘーゲルも同様に「神」を説いてゐる。

”Gott ist der absolute Geist; nur insofern ist die Existenz der Welt nicht bloss seine Erscheinung, sondern Schöpfung. Dass Gott Geist und Schöpfer ist, macht seine Grundbegriff aus.”^③

次に三乗、或は三位に於て諸經典は夫々三者に相違する所あると説くが如何。此質疑に對して先づ究竟之道、理無差。(同論、一五九)

と斷じ、尙法華經譬喻品の三車火宅を遁れる譬を引用し、究竟の道に於ては無差別なるも根機の淺深の故を以て假説的に差別門を建立した迄である。三車共に焚燒の家宅から遁避したので「以俱出生死。故同稱無爲」(同論、一五九)である。併し其三子の乗車は羊鹿牛の牽く三種の車なれば「三名」を揭示するので、其會歸する所は皆同一である。法雲も法華經義記。(卷四)に

夫有心識者、同歸作佛。然理唯一致、無三差別。(續藏第一輯第四十二套第二册百廿四頁右)

と云つてゐる。彼も三乗の無差別を説いて次の如く云ふ。

請以近喻、以況遠旨、如人斬木、去尺無尺、去寸無寸、修短在於尺寸、不在無、夫以群生萬端、識根不一、智鑒有淺深、德行有厚薄、所以俱之彼岸、而升降不同、彼岸豈異、異自我耳、然則衆經殊辨、其致不乘。(同論、一六〇)

又曰く三乗に無差別と云へば一にして亦三なく、相異して三なしと言ふに外ならぬ、然らば如何にして三乗の名が生じたか。此論難に至つては前文を一讀せば明瞭なるも重ねて云へば

如是三乘衆生、俱越妄想之樊、同適無爲之境、無爲雖同、又不可以無爲既一、而一於三乘、然則我即無爲、無爲即我、無爲豈異、異自我耳、所以無患雖同、而升虛有遠近、無爲雖一、而幽鑒有淺深、無爲即乘、乘即無爲也、此非我異無我、以未盡無爲、故有三耳。(同論、一六〇)

と云つて「三名」を設立する所以を説く。

次に、三乗論に關聯し、煩惱の斬斷に就いて漸悟であらねばならぬと説くを詰問する。之に答ふに「絶偽即眞」(同論、一六〇)と云ひ、所謂煩惱即菩提は勿論なれども、聲緣二乗は一乗者の如くに鋭俊な根機でなく一律に斯く頓悟を強調する事は出来ぬ。換言すれば、菩薩の才器なれば生死即涅槃、煩惱即菩提で、即今覺悟せば法が自己となつて活現し、自己の活動が即ち法の活動となるのである。然るに聲緣の二乗は漸進的に理想境に行き、其過程には絶えざる研鑽修道せねばならぬ。因つ

て曰く

夫羣有雖衆、然其量有涯、正使智猶身子、辨若滿願、窮才極慮、莫窺其畔、況乎虛之數、重玄域、其道無涯、欲之頓盡耶。(同論、一六〇)

と、尙又曰く

爲學者日益、爲道者日損、爲道者爲於無爲者也、爲於無爲而日損……要損之又損之、以至於無爲耳。(同論、一六〇)

と言つて漸悟を唱導する意味を明してゐる、右文の道德經中にある

爲學日益、爲道日損、損之又損、以至於無爲。(四十八章)

と全く同文を活用してゐる。斯の如く道元禪師も絶學去智の二乘に必要を説いて曰く

右俗曰、學乃祿在其中、佛言、行乃證在其中、未嘗得聞不學而得祿者、不行而得證、縱行有信法、頓漸之異、必待行兮超證焉、縱學有淺深之科、必積學兮預祿矣。(學道用心集)

と垂誡してゐる。

又聖人動にして寂、無爲にして爲なりと言ふは殆んど南を指し北に向ふと異なる所はない。何故か、る矛盾を妥當なる哉。之に對して

物莫能二、故逾動逾寂、物莫能一、故逾寂逾動、所以爲即無爲、無爲即爲、動寂雖殊、而莫之可

異矣。(同論、一六〇)

と。非論理的この一句子は唯自己の神靈を窮明したと體驗上より喝破し得らるゝ妙機であつて、徒に學問的證明に由り基礎付けんと試みるは依草附木の精靈に墮落するのみである。是れ永明壽禪師か妙悟の活用を提示して左の如く喝破する所と異らぬ。

菩提無發而發、佛道無求而求、妙用無行而行、眞智無作而作。(永明壽禪師萬善同歸偈)

更に難問するに、衆生存して涅槃ある如くに説くも經に、涅槃は無始無終と、又學んで後成るに非ずと言ふ。然らば二者孰れが先後なる乎。此難詰に對するに

夫至人空洞無象、而萬物無非我造。會萬物以成己者、其唯乎。(同論、一六一)

と辨じてゐる。肇の出世當時、否没後に始めて華嚴經の翻譯せられたにも係らず、一言にして其精體を道破して「萬物無非我造」と、彼の識見、能く達磨正宗の樞軸に透り、慧能の大全の旨を得て居るとも謂ひ得よう。石頭希遷禪師は此一句に至つて禪旨を大悟したと云ふ所以も容易に推知される。如斯、一心觀を入楞伽經も有するを以て引用して見よう。

三界上下法、我説皆是心、離於諸心法、更無有可得。(正藏、一六、五五四)

菩薩摩訶薩、觀察三界、但是一心。(正藏、一六、五二九—五三〇)

是れ肇の一句と何等擇ぶ所はない。かくてこそ理即聖、聖即理となり、従つて宇宙と我と冥合して

其間、主客の間隙を差挟む餘地はない。若しかゝる統一體が破毀せられた場合、よしや肉に於て生存するも精神は死的状態と變らない。即ち純一的純粹生命なき生ける屍であらう。純粹生命は父母未生以前の田地を拓開して體得するを以て

所以至人、戢玄機於前兆、藏冥運於即化、總六合以鏡心、一去來以成體。(同論、一六一)
と云ひ、更に涅槃と衆生との前後を明して次の如く云ふ。

古今通、始終同、窮本極末、莫之與二、浩然大均、乃曰涅槃。(同論、一六一)

かく涅槃には古今、始終の別もなく、一方、物我冥合一體し「進之弗先、退之佛後」(同論、一六一)なれば時間の尺度を測定せんとするも結局、蒼空を測る螻にも似てゐる。されば涅槃を一層明白にせん爲め五祖と慧能禪師の問答を擧げる。

祖問曰汝何方人、欲求何物、慧能對曰、弟子是嶺南新州百姓、遠來禮師、惟求作佛不求餘物、祖言汝是嶺南人、又是獼猴、若爲堪作佛、惠能曰、人雖有南北佛性本無南北、獼猴身與和尚不同、佛性有何差別。(六祖檀經行由第二)

最後に、涅槃を體認する者、五蘊悉く滅盡し、三界の外に獨存するとせば誰か涅槃の道に到達し、體悟する事が出來得乎。之に辨明するに

夫眞由離起、僞因著生、著故有得、離故無名、是以則眞者同眞、法僞者同僞、子以有得爲得、故

求於有得耳、吾以無得爲得、故得在於無得也。(同論、一六一)

と。有得を得とする所に執著があり、其處に第一歩の錯誤が有る。それにも關らず、其立脚點を放
抛せずして固著し、遂に「無得」を「得」とする謎を朶むのである。無得の得は眞空より妙有と云ふ意
に外ならない。

又曰く

夫涅槃之道、妙盡常數、融治二儀、蕩滌萬有、均天人、同一異、內不已見、返聽不我聞、未嘗有
得、未嘗無得。(同論、一六一)

涅槃の道は解脱に由つて心源を捕捉して心自在を得、然も其の自在の心は空寂なるが故に煩惱、業
障、因果を越えて求むる所はない。是れウパニシャッドに

The whole universe is filled by this person (purusha), to whom there is nothing superior, from
whom there is nothing different, then whom there is nothing smaller or larger, who stand alone,
fixed like a tree in the sky. (Svet Up. III)

と云つた融通性と心靈觀とに於て同様である。而して彼の衆生の心性觀は

一切衆生、本性常滅、不復更滅。(同論、一六一)

と云つて、禪家の閑家具たる「草木國土悉皆成佛」と比較するに共通する所あり。又

玄道在於絕域、故不得以得之、妙智有乎物外、故不知以知之、大象隱於無形、故不見以見之、大音匿於希聲、以不聞以聞之、能囊括終古、道達羣方、亭毒蒼生、疎而不濡、汪哉洋哉、何莫由之哉。(同論、一六一)

玄道、佛心は嚴密な意味に於て吾人の説明を容れる事は出来ない。それは唯吾人の概念表示の符號であつて眞實相でない。所謂大道圓妙にして餘る所なく缺くることなく、汎大なること大虚空に同じと稱し得る。故に明教大師(契嵩)も輔教篇中の廣原教に

心乎大哉、至也矣、幽過乎鬼神、明過乎日月、博大包乎天地、精微貫乎鄰虛、幽而不幽、故至幽、明而不明、故至明、大而不大、故絕大、微而不微、故至微、精日精月、靈鬼靈神、妙乎天地三才、若無乎、若不有不無、若不不有、若不不無、是可以言語狀乃乎、不可以絕待玄解諭、得之在乎瞬息、差之在乎毫釐者、是可與至者知、不可與學者語。(正藏、五〇、六五五)

と云へり。斯様に説く所を以ても明らかなる如く涅槃の體相用に亘つてはソクラテスが「汝自身を知れ」と諭すが如くに自己本來の心華を拓開して自知さるるのみ。由つて涅槃は「無名」なりと云ふも怪しむに足らない。

(1) Richeri; Zitiert in der Enzyklopädie 2 573.

(2) 維摩經卷八、入不二法門

- (3) 比屋根安定氏譯「改訂全譯 宗教經驗の諸相」(W. James: The Varieties of Religious experience)四百六十八頁
- (4) Enneads, Bowllie's translation, Paris, 1861. III. 561. P. 473-477. 7 Vol. i. P. 27. とを比較参照せよ
- (5) Essay of Ralph Waldo Emerson, everyman's library. 1927. P. 167-179.
- (6) Hegel, Entwurf zur Enzyklopädie, über Begriff Gottes § 28.
- (7) 正藏、九、二二—一八参照。

結 論

已上、數章に亘つて肇論の成立、思想を分析し解剖し來つた所を通觀するに物不遷論は不真空論を了識する豫備的論説であつて、不真空論に於ては萬有真空なる事、換言すれば萬法は五蘊假和體にして眞實在に非すと論じ、一切を否定し、尙否定に著すれば否定して絶對的空を高謂する。恰もウパニシャッドに於て梵 (Brahman) を「曰く非」「曰く非」(neti, neti) と云ふが如くであつて、否定を生命とすると雖も虚無的空でも頑空でもない。その真空の背後に妙有を認めてゐる。唯吾人の現象心によつては言詮し、思議する事が不可能であるから、遂に之を境界概念—Grenzbegriff—の意味にて空と名くるのである。而して真空の徹底的實在が即ち涅槃無名論に説く「涅槃の道」に外ならない。又涅槃の當體の機用が般若無智論の智慧のあつて、真空の背後に潜む妙有を直接的に活用するものである。彼の涅槃の定義は無爲、滅度と云つて、其涅槃に到達する過程に於ては徹底的空

を力説し、空の寶劍に由つて凡ゆる執著、妄見を截斷して行く直線行程を與えてゐる。又純粹なる般若思想に立脚して、論名、詮表語も否定語を冠したり、活用したりしてゐる。正に全佛敎史を通じて般若思想の一大巨星として見道す事の出來ぬ人である。

翻つて肇論を審かに解剖して見るに、後世の禪宗思想と一致するものがある。由つて兩者を比較すれば、真空への過程に用ふる否定主義は禪の證悟へ進む煩惱斷盡の方法、頓悟に於いて「絶偽即眞」「體悟即是聖」と禪の「煩惱即菩提」「生死即涅槃」、又悟後の實相觀、或は又「戔玄機於未兆」と禪の父母未生以前の風光徹見、同根一體と禪の見證時の風光とは夫々共通する所がある。特に注目すべきは「天女不魔界而入佛界」「不離煩惱而得涅槃」とか「釋迦掩室於摩竭、淨名杜口於毘耶」とか、全く禪家の口吻と擇ぶ所はない。亦同根一體なる語は碧巖錄第四十則に收録されて居り、「萬物無非我造」の一句に至つては石頭希遷禪師はその語に逢著して自己の桃源を豁然と大悟して參同契を著した。即ち五燈會元(卷五)に

師因看肇論、至會萬物已者、其唯聖人乎、師乃拊几曰、聖人無已靡所不已、法身無象、誰云自他、圓鑑靈照於其間、萬象體玄而自現、境智非一、孰云去來、至哉斯語也、遂掩卷不覺、寢夢自身與六祖、同乘一龜、游泳深池之內、覺而詳之、靈龜者智也、池者性海也、吾與祖師同乘靈智、

游性海矣、遂著參同契。(續藏第一輯第二編第十一套第一冊八十一頁左上)

とあり、之等を綜合して考ふるに其思想に於て頗る頓悟禪に契當するものあり。故に禪に造詣深き清の雍正帝（一七三三—一七三五）は御選語録の序（卷首）に次の如く云ふ。

然觀蓮社高賢傳中。所載遠公之語、遠公固非洞明泥洹旨者、往聞其說耳、僧肇與遠公同時。晋有遠公、秦有僧肇、言淨土者、推遠公、言講經者、推僧肇、宗徒皆視爲小乘、謂是菩提達摩以前時人、震旦未聞教外別傳之旨、不得入祖席焉、朕閱肇法師所作、般若無知、涅槃無名、空有不遷、形山祕寶、諸論、非深明宗旨、何能了了如斯、以此講經、正是不立文字、諸佛慧命、奚隔封疆、有何今古、豈得謂菩提達摩未來以前、震旦無宗旨哉。云云（續藏、第一輯第二編第二十四套第三册百八十一頁 右上）

と、又同語録御製總序には

閱從上古錐語録中、擇提持向上、直指真宗者。並擷其至言、手爲刪輯、曰僧肇、曰永嘉、曰寒山、曰拾得、曰澆山、曰仰山、曰趙州、曰永明、曰雲門、曰雪竇、曰圓悟、曰玉林、十二禪師、藏外之書、曰紫陽真人、乃不數月之功、編次成集者、其他披覽未周、卽採掇未及、非曰此外、無可取也。（續藏、第一輯第二編、第二十四套第三册百七十九頁左上下）

と云つて、永嘉、澆山、趙州、雲門等々の諸禪傑と比肩させ、肇論を語録として推舉してゐる、此等兩文中、前文は隱當なるも、後文、多少過稱の嫌ひなきに非ず。

亦明教大師(契嵩)が肇論を推賞し、同様に明の智旭藕益は「閱藏知津」に特に僧肇と南岳天臺の著述とを採つて支那大乘論として印度の馬鳴・龍樹と拮抗せしむる如き、肇、千載の下に三人の知己を得たりと云ひ得よう。

上來述べる如く、諸種の點に於て禪宗思想と合致する所を發見する。如斯きは如何なる因由に據るか、其源泉を探究するに維摩經、老莊、般若經の研究に由つてかゝる思想を理想的思想としたものである。殊に維摩經は般若思想があり、頓悟思想もある。是經に因つて出家し、後には注を施して居る。老子は既に述べた如く注四卷あり、此默から、余をして斷案を下さしめれば僧肇は維摩宗(若し維摩經を正所依の經典とする一宗派ありとせば)の人と云ふが最も正當と信する、維摩經は古來禪家の珍重する所であり、曰、支那の禪に少なからず影響する所があつた事は今更贅言を要せぬ。と同時に禪宗教學發達史上、僧肇の思想を閑等視することは出来ない。(完)