

禪戒存立の根據に就て

釘宮 武雄

一
色卽是空といふ。併し色に關して色卽是空といふ定立が唯一のものとは限らぬ。恒河大海人之に水を見、鬼猛火を見、天瑠璃を見、魚棲宅を想ふ。その見るところは異なるにしても、而も一切有情が色實有の確信に生きてゐるのは事實である。

因縁所生法我説卽是空は、法有に對する龍樹の語であるが、それは又通佛教特殊な考方の一つでもある。その特殊なる所以は因縁所生が法の相互相待によつて、法の自性を否定する法則であり、法の有に出發する一切の論理とその内容を異にするが故である。併しこの場合法が現象法の意であり、因縁所生又常識の限界内に於ける論理であり、分別智の所攝である限りは、常識的立場並びに一切外道學說の内に含まれてゐる法の有、確信の内に含まれてゐる法有肯定の論理と何等撰ぶところはない。この點に於て、因縁所生は單に佛教特殊の思考法といふのみであつて、必ずしも法に關する唯一の眞理なりとは云ひ得ない。この場合これを強ひて證明しやうと思へば、如實と作爲とを

禪戒存立の根據に就て

(一)

以てする外はない。併し如實をいひ作爲をいふ爲には先づ何が如實であり何が作爲であるかを問題にせねばならぬ。而してそれは單に漠然と法のみを對象とする外に作爲の法に對して作爲以前の法に關する反省があつて初めて可能であり、隨つて作爲の法と純粹の法とを檢別する他の批判的立場を考慮に入れてゐる事となる。そしてそれは明らかに問題の轉嫁である。外道學說のもつ法の學よりいへば、因緣所生といふ存在否定の論理よりも、むしろ他の存在肯定の論理の方がより如實なのであり、常識に於て法實有の確信を持つてゐるのは、常識に含まれた法の學に於て、法存在の論理が何等かの意味に於て如實なからである。故に問題を他に移さざる限り、因緣所生の絶對眞理性は必ずしも確立されない。従つてそれに直ちにつゞく我説即是空の根據又甚だ薄弱となつて來る。之を確立する爲には、非因緣所生法有自性それ自身の内に含まれてゐる矛盾を指摘して消極的に之を破るか、又はさういふ定立をして如實と思はしむる法の學のさる立場の位置を明らかにして之を批判し、因緣所生のみがその批判以前であつてその批判に堪え得る事、即ち同じく物に關する分別智でありながら分別以前の立場より見た物の眞相と結構とである事を明らかにするかである。我々は因緣所生法より、ある意味に於て、直ちに我説即是空には移り得るが、亦名爲假名にはしかく容易に移り得ない。それは假名成立の立場以前の立場への反省を含んでゐるからであり、假名成立に對する根據の闡明と批判があつて初めてそれが充全であるからである。更に又亦是中道義に移るに

は、理論より證入へといふ大なる溝渠を越えねばならない。色即是空の定立を眞に眞ならしむるのは色即是空それ自身であつて、因縁所生法我説即是空ではない。それにもかゝはらず、因縁所生が佛法であり、唯一の眞理であるといふのは、ある意味に於て却つて本來色の即是空に於て直下に働いており、曾て之を罣礙せざる如實の實則であり、それが後得分別智の形に於て、之に依存し相應する様模寫された分別的理論であり、その故にたとひ第二頭に墮ちた場合でも、理論よりの飛躍が實踐に於て行はれ得る可能性があるからであると思はれる。

凡そ經驗の最も直接なるものは無心無分別である。茫茫乎として、戒なく、破戒なく、行く處何等の束縛もない。併し無心必ずしも認識の最も純一なるものとは斷じ得ない。もし無心をいふならば、小兒の認識は無心の最も至れるものである。併し小兒の無心は直ちに佛祖の無心と同一性質のものなりとは云ひ得ない。勿論無心はそれに於てもつて一切有心をあらしむる意味に於て、最も根本的なりとはいひ得るが、併し根本なるの故に根本船若なりとはいひ得ない。もし然らば般若は一般智識と何等性質上異なるなく、佛教存立の意義は全くない。無心に眞理性を許容するならば、無心に於て轉變する一切智識感情も、それが必然的なものである以上、又眞理である筈だから。大海風起つて萬波を生ず、波水不一不異なる如く眞如生滅又然りといふならば、「眞妄別體。眞前妄後。悟後却迷。」等、復禮法師の提出した諸難が當然起るであらう。もし是に對する清涼大師の答頌、

「迷真妄念生。悟真妄則止。云云。」が卓見なりとすれば、それは真妄不一不異の間、自ら無始以來の性質的差別がある事と、真なるものに於ける描寫が妄なるものに於ける推理と、全く別種のものである事を的確に知つてゐたが故である。無心が稱揚せられるのは佛祖の無心が根本的であるといふ以外に、根本的な事に即して特殊の性質を持つてゐたが故であり、色即是空が絶対に色即是空であるのは佛祖の色が特殊の色であつたからである。超凡越聖をいひ、生死不二を言ひながら、而も修道を藉り、精進を論じ、淨穢不異を標しながらも、「戒律は是れ合法久住の法なり、今此の禪宗戒律を以て宗と爲す。」(興國護禪論)といひ、「言ふ事勿れ、我諸の戒を犯せども工夫に於てさわりなしと。」(和泥合水集)といひ、「持戒梵行は、即ち禪門の規矩なり、佛祖の家風なり、未だ戒を受けず、又戒をやぶれるもの、その分なきに非ず。」(正法眼藏辨道話)といふのは、真と妄と、明と無明と、戒と破戒とに特殊なる性質的區別の嚴存するが故である。

二

無心は通常能所分離前の純粹統一の状とされる。己ならざる一切の素材的なるものを己とした自我の絶對緊張状態であり、課せられた無限の課題を己に攝取した最も豊富にして單純なる直下の意識であり、自由の法則に従つて一切を生産せんとする契機を内に含んだものとされる。有無の意識の成立はこの具體的なるものゝ必然性によつて己自身を個別的なるものに限定する事に初まる。そ

の限定の方向は絶対意志の自由にもとづく限り、そして意識が第二次的なるものである限り一切測り難いが、何れにしても已に對象化され素材化されたものである限り、より高次的なものに於て裏づけられるに非れば、何等生命に參與することの出來ぬものである。この意味に於て、無心は常に自覺の根本であり、一切有心の底に流るゝものであらうが、併し單にそれ丈によつて非有が有無に對して、無心が有心に對して、特殊なものなる事は明らかでない。「山河に過失あり。不解得道ゆゑに見色に過失あり、不明心ゆゑに聞聲に過失あり。」(禪戒鈔)過失はどこに成立するか。

無心は一切分別的認識作用を超越してゐる。分別的認識作用は却つてこの超越的なるものに即して成立するものであり、絕對者の自己限定によつて成立するものであるが、今私はこの限定の作用に即して成立すると思はれる空間性を以て過失の本質なりと考へて見たいと思ふ。凡て在るものはどこかに於て在るものである。一般に客觀的事物存在の形式が空間であり、主觀の形式が時間である事はいふ迄もないが、主觀と雖もそれが限定作用によつて定立された心理學的存在として把握される限り、限定作用に當つて機敏に行はれる抽象作用によつて一様化されたものであり、而して空間性の本質がもし一様性にありとすれば、凡て在るものは空間に於て在るものなりと言ひ得る。勿論この場合の空間は意識的空間であつて、外界物質存在の形式である空間とはその性質自ら異なるものなることはいふ迄もないが、物質が空間に於て存在する以前、意識的存在が時間に於て定立され

る以前、已に直接意識それ自身が何かに限定され定立された刹那に、物質的存在と意識的存在とに共通な静止の坐として、時空より高次の意識的空間が成立してゐるといひ得るであらう。勿論物質的存在は質礙あるものとして、意識的存在とは全然その性質を異にするものである。併しそれは今問題でない。質礙あるものは質礙あるものとして、質礙なきものは質礙なきものとして、共に有るの定立に於てあるのであるから。而してこの場合有るの定立は純粹に論理學の限定内に於てはそれ自身無の定立を含み、辯證の基底として、無内容にして形式的な宏莊な建築の礎石に過ぎないであらうが、他面又それ自身一様化の原理であり、一樣なるものとして被規定者を規定する作用でもあるといひ得ると思ふ。もし規定作用が自同律を原則とするといふならば、自同意識それ自身に即して一樣性空間性が成立するものといふ事が出来ないだらうか。我々は更に溯る事も下る事も出来ない。直接意識は之を分けるを得ない。分けるを得るのは對象化されて空間性を持つに至つて初めて可能である。そしてその空間は已にそれ先だつ對象化作用に於て成立してゐる事を假定すべきであるから。直接意識は精神でもあり物質でもある。換言すれば、量に還えされ得る質以前の質であり、限定作用はその一樣化の故に質を變じて量とする。もしかといふ事が許されるならば、限定作用は常に意識自身に屬するものなる故に、一切存在に共通なるもの、随つて一切法は外五感の對象なる五境なると、内意識の對象なる法境なるとを問はず、その假裝的差異に關せず、ある立場か

らは同一の取扱ひを受け得ると云ひ得る。佛教に於て、否印度哲學一般に於て、内外一切の法を、その現象的に性質的區別あるを明らかに意識してゐたに關せず、ある意味に於て同一性質のものとする事は常識であつた。無眼耳鼻舌身意であり無色聲香味觸法であつた。數論に於ては苦樂は單に内感として存在するばかりでなくて、又外界にも存在するものであつた。是等は内外一般の存在が共通の空間に於てある事の確信に基く事を考へなくては不可解である。有無はこの空間に於て成立する。この場合有はその存在を他に藉らざる獨立自存のもの、有自性のもの、その意味に於て常に意識の他者として意識に對して拘束性をもつてゐる存在の意味である。隨つてそれは意識自身に屬し、それと同時に空間性を成立せしむる形式としての有とは性質を異にする。存在は有るに於て意識に關係するのであり、有るに於ける空間性に於て在ることによつて抽象されてゐるのである。又こゝに無とは、この意識の他者としての有の無きこと、個法の非存在を意味する。それは正しく有に對する無であつて、論理的意味の有に即する無でもなければ、又有への限定以前の無でもない。對象としての無であり、將に定立せらるべき有の反面の無である。花が無いといふのは花の存在の豫期が裏切られた事で、花の無には花の有の肯定が豫想せられてゐる。「因有有法故有壞名爲無。」無とは故に、その有が占めてゐるべく期待されて、占めてゐない空間(形色)の自覺に過ぎないと云へる。それは無として有るものであり、何等かの意味に於て存在するものであり、その意味に

於て又その無の期待感を以てその有を成ずる事が出来る種類のものである。「復有外道。見大種求那塵等之諸物」。形量分位各差別已。執免無角。於此而生牛有角想。……頌言。……因有故成無。因無故成有。」(大乘入楞伽經卷二) 一異は又この空間に於て成立する。何となれば、それは所詮空間の可分割性に基くから。一類の外道に於て見る如く、雑多の背後に一を見る場合も、この點では同一である。その他生滅去來斷常等畢竟有無の假定に立つていはれるものである限り、一一論ずる迄もない。凡て作爲になれる影の影、異見と稱せられる可能性のあるもの、皆この無形の銀盤に踊らざるものはない。

分別とは原語 *vikalpa* の譯、文法上より云へば、「別に「離れて」の意味を持つ接頭語 *vi* に、「……と考える」創造する」といふ意味を持った *kilp* なる語根の求那形 *kalp* (或は *kilp* の Causativ) —— 決定する、固定する、—— の語基と見る事も出来る) に、行爲そのものを名詞化する作用をもつ接尾語 *ya* を加へたもの、「別に思ひとる事」「離れて決定する事」等の意味で、漢譯では分別とか妄想どかに作られる。分別成立の問題に就て直ちに思ひ出されるのは種子、熏習、業等の諸思想であるが、それは分別の起源の問題であつて本質の問題ではない。分別の本質は却つて後期因明家が現量と相對せしめて、分別を離れたる現量に於て、「此處に火あり」、「此は青である」、「彼に牛性がある」等とする時已にその内に含まれてゐる作用なりとし、或は或るものを他のものより分つ兩分作

用 (vaidhikarāga) なりとする時に明らかとなる。大乘入楞伽經卷五に於ては、「分別者施設衆名。顯示トスルモ諸相。謂以象馬車步男女等名而顯其相。此事如是決定不トスルモ異。是名分別。」といひ、或は、「施設衆名。顯示諸相心々所法。是名分別。」といふ。分別とは畢竟それによつて以て相 (nimitta) を指示するものとしての名 (nāman) (それは一般概念にすぎない) が建立される心々所法であり、元來自性以前なる現量に於て、「決定的」に「此事」を定立する作用である。

随つて分別作用はそれ自身明らかに無分別と現量とより區別せらるべき事いふ迄もないが、併しそれ丈では未だ直ちに妄想なりとは云ひ得ない。後得分別の形に於て、佛祖にも又分別があつた。妄想とされ、價值判斷が挿入され得るのは、名相が永遠のものとして建立されるからであり、分別作用によつて成立した特殊の名相を、かくの如き作用に依る事の自覺なく、その作用より遊離させて、有自性のもの、實在的のものと執する作用として、分別作用が繼續するからであり、その執せられた有がその成立に關しては毫釐の差でありながら、而も已に述べた如き意味に於て、最も直接的なもの、無分別なるものと、天地懸隔するが故である。

妄想に於て、名相が建立された事は名相の永遠が信せられた事である。花が咲き又散るといふのは、永遠の花に永遠の咲くと永遠の散るが結合された事である。併し咲かない時に、散つた時に、花ではない。非花が咲いたのであり、非花が散つたのである。怠惰は好策を生む。常識は合法的に結

合する。併し花が散るとは明らかに矛盾である。かくの如く一切の有は必ず變化と關係の實際に於て矛盾に陥る。矛盾とは同時に有と非有とが許容されねばならぬ事である。それは現量にはない。又純對象化した有と無との間にもない。それは正しく有の定立自身が徹回されねばならぬ事の示唆である。妄想は故に劍を呑む醉漢でもあらうか。中論に於ける龍樹の論法は、大抵情執の有を一度肯定し、それを嚴密に注視する事によつて、その中に含まれた矛盾撞着を摘發して有を否定し、且つ同時にその對立概念無を否定する事に即して、顯正の實を擧ぐるといふ方法であるが、その峻烈さと自由さとは、一切の有が含む矛盾性と、一切の兩端が共通としてゐる過失性の自覺に基くものではないであらうか。

佛典に於て外道と稱するもの、六師あり(維摩經卷上、注維摩經卷三、摩訶止觀等)、二種あり(華嚴經疏卷三—數論、勝論)、十三計あり(唯識論)、十六計あり(瑜伽論)、十八計あり(聖圖贊)、二十種あり(外道小乘涅槃論)、三十種あり(十住心論)、時に九十六種を擧ぐる事さへあり、之を理論的にまどめたもの、古くは梵網六十二見經あり、下つては外道小乘四執論あり、中論疏の八計あり、楞伽經の十種外道あり、その他二見五見三執乃至百八句等、千態萬様枚擧に違ない。而してその外道として貶す所以は、單に偏黨の見解に出づるのではなくて、各々理由があつた。或は有邊無邊、有限無限をいひ、或は有因無因、一異斷常、或は只我をいふ。是等萬別の破邪が原理的には一なる事いふ迄もない。假に今因果

論をとつて見るに、有因を論ずるものは、その何學派たるを問はず、——數論と勝論の如く極端に異つた型の體系に屬するものも、亦假裝した唯識學派なりとさへいはれた吠檀多學派に於てさへ、——常に素材因を最も重視する點に於ては一致する。勿論外道因果觀は種々あり、それに就ての論争又盛であつたが、それは重に素材因以外の因の觀念、及びその素材因に關係する仕方の差異にあるのであつて、素材因を中心にする事に於ては一致してゐた。而して外道に於ける如き素材因の觀念は、物の把握に配するに分析的手法を以てする事によつて初めて成立可能であり、根本に於て、物の根本にある一様性と可分割性に基くものである。因中有果をいひ、因中無果をいひ得るのは、それ等が常識の抽象性を鋭く發展させた結果に外ならぬと思ふ。勿論因と果との別を立てる以上何等かの意味に於て、兩者の間に區別を認めてゐた事は明らかであるが、併し「有と無の結合は不可能」である。有は有よりのみ生ずる。數論が因に於て果がありとする時、概念上に於て因なる有に於て果なる有を分析したのであり、勝論が果に於て因がありとする（素材因に關する限りかくいひ得ると思ふ）時、果なる有に於て因なる有を要素的に分析したのである。有因有果は畢竟抽象の有と抽象の無との關係である。併しかくして而も有が嚴密に守られる時、却つて因果不成立に結果する。何となれば、有は因をからず、和合をからず、果をからずして永遠に有であり、而もこの場合因果とは、ある特定の非果としての有又は有の要素が、他の特定の非因としての有に對して、

必然的關係を以て變ずる事に於て成立するのであるから。「變名如乳變爲酪。」

有自性とはその存在が他に依存せざる事を積極的に表現するが、それは依存に對する反省によつて初めて可能なのであつて、その實對象としては有と同一であり、經驗としては分別の所産であり、單獨にとられた對象である。有自性は有であり、有相であり、有名である。今我々は因果の有相を考えずに因果を考える事が出来ぬと共に、因果の自性を考える時、因果の成立が不可能である。法の有自性と因果とは矛盾である。因果の事實が可能なのは却つて因果無自性なるが故である。無自性とは相互相待に於て見られた物である事いふ迄もないが、併しそれは單に消極的に自性の缺を意味しない。もしそうであるならば假名の起る所以もなく、又因縁所生法、無自性故寂滅であるわけもない。それは寧ろ物の真相が、ある限定された觀點より見た名相以上、無限の質的剩餘がある事、一切名相の總和以上のものである事を意味する。恆河大海の無自性はそれが水以上であり、猛火以上であり、瑠璃以上であり、棲宅以上であり、それ等の總和以上である事に外ならぬ。無自性は故に自性以前であり、只無自性である。之を他の方面より言へば、抽象的認識成立の立場の一切を超越し對象となすべからざるもの、無相不可得なる最も直接なものを指示する。恆河大海無自性故寂滅なる所以は、それが水の認識をして可能ならしめる立場を超越し、猛火の認識をして可能ならしめる立場を超越してゐる事に外ならぬ。今因果無自性の故に却つて因果可能なりといふ

のは、それ等假名認識の立場の成立に無始以來の業因果果が預つてゐるといふ如き、分別性の起源に關する因果をいふのではなくて、それ以前分別を藉らざる處に於て因果の實際があり、寂滅の變があるといふ意味である。有より先に變の事實があり、因果以前に非因果果がある。涅槃は生死の外にない。世諦の中實に決定の麥種能く決定の麥芽を生ずるを見るも、第一義に非ざるは、却つて麥芽の無自性に於て麥種の無自性が現成してゐるが故である。故に云ふ、「妙有則一毫不立。眞空乃因果歷然。」と、因縁和合有果生の説が、それ自身矛盾を持つものでありながら、而も正法であるのは、それが外道と同じく有として定立される他面、因縁の指示する方向が外道に於ける建立の因果のそれと全く逆であり、随つて又果に關する因縁の内容が、外道の單純なるそれと異り、頗る複雑であり、それによつて果に於ける剩餘性が理論的に暗示されており、之が如法の實踐に於て、不可得なるものへの質的轉回が行はれ得る可能性があるからであり、そこに於て深信因果不謗大乘の理が基礎付けられてゐるからである。無因無果は有因有果と共に外道である。

分別の意味と内容をかく解して、無分別 (avikalpa) とはその反對概念、故に缺分別 (時に *ni-*
vikalpa が用ひられるが) の場合 *ni-* は a と同意と思はれる) と異なる。「纔入思惟。卽成剎法。」それもある意味の有である。墮外道の憂は機微の間に存する。無苦集滅道無智亦無得が常に正法の契機である。古語に云く「勿逐有緣。勿住空忍。」と、「無心猶隔一重關。」と、「淨地却迷人。」と、

「青天須臾棒。」と。

三

今佛法の本來は如實自心にある。一切の作爲を廢して作爲以前の自己にかへる事にある。もし存
 在一般の法則が抽象的普遍に即するものであり、而してその抽象的普遍性が已に具體的普遍者の自
 己限定作用に即して成立する空間性一般に根據を置くものと見る事が許されるならば、翻身一回、
 偏に退歩を學し、空間性存立の限界性を飛躍して、頓に具體的なるものを證する事にある。印度思
 想一般を育んだ禪定がその初め如何にして實行されるに至つたかは知らないが、その本質は常に心
 一境相である。心意識の流れに逆行して無分別の故郷に歸る事に外ならぬが、その究極に於て量よ
 り質への轉入の有無に佛教の禪と外道禪との區別があるといへないか。階級の多寡それ自身性質的
 區別を意味するに非れば、多寡は何等の意味をもなさぬ。

「佛道をならふといふは、自己をならふなり、自己をならふといふは、自己をわするるなり、自
 己をわするるといふは萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは自己の身心、および佗己
 の身心をして脱落せしむるなり。」(正法眼藏現成公案) もし忘れる事が心識圏下に沈むる事ならば轅を北
 にして越に向へりとするもの、三世の法則は金城鐵壁であらう。忘れる事は却つて理に即し、事に
 即し、坐に即し、行に即し、正念工夫する事に於て成ずる。動に即して動を忘れ、靜に即して靜を

忘れる時、對すべき縁なく、取るべき照もない。純觀照の立場に於ては識るは行ふであり、行ふは有るのである。有の有、無の無、石非石なるべく、竹竹なるべくは茶飯の道理であらう。理に即して理如來を行じ、坐に即して坐如來を行するはこれ自證聖智所行境界、對を絶するが故に如々不動、盡界客塵なきが故に直下第二人無し、華嚴經に曰く、「諸佛聖主道。微妙甚難解。非思量所得。唯智者行處。其性從本來。寂然無生滅。云云。」（六十華嚴卷第二十三）、人爲を藉らざる事實は常に寂の寂、默の默といふべき乎。故に謂ふ、「不忻求戒所得果」（大般若經卷第三六六）と。

四

禪戒は大乗戒の純の純なるもの、唯我獨尊の行爲一般である。有無淨穢凡聖是非二端を超越した世界に於ける無作の規則である。故に少室六門には、「佛不持戒、佛不修善、佛不造惡。」といひ、和泥合水集には「是を悟る者、自然に身心相應して、正戒の相をもとらず、邪念をも起さざる是なり。」といひ、正法眼藏には、「この無上菩提を或從知識してき、或從經卷してき。はじめは諸惡莫作ときこゆるなり。……正當恁麼時の正當恁麼人は、諸惡つくりぬべきところに住し往來し、諸惡つくりぬべき縁に對し、諸惡つくる友にまじはるにたりといへども、諸惡さらにつくられざるなり。」といつてゐる。不殺生を説いては、「生とは死の前後を云にあらす、只不殺生なり、全機現なるべし。生也全機現と習上は、殺不殺の詞ありといへども、不似世間……此心を以て

恣心殺生者と云ふは、我等が當時魚をとり鳥をころす事と心得むは、非佛道也。佛戒には都て、殺生と云ふ事のいはれぬなり。」(禪戒鈔)とか、「見性の力を以て迷情を消して、佛性を生かしむる。これ不殺生なり。」(和混合水集)とかいひ、不偷盜戒を説いては「諸法は實相ならば、諸法を境として欲盜は、實相なるが故に可盜なく。三界を爲境欲盜、唯心の外無客塵」(禪戒鈔)といふ。「水をして衣を洗ふにあらず、地水火風空を以て地水火風空を洗ひ淨む」の意味に於ける三輪清淨に於て不婬欲戒を立て不妄語戒を説いても、「世間の妄不妄に非ず。」(禪戒本義)といひ、不酤酒戒を説いては、「迷悟も酒なり。生佛も酒なり。法界も酒なり。」(禪戒鈔)といひ、「大乘に自他なき」點に於て不説過戒を立て、「世間の人の上を云ぞ、いはぬぞといふ程に心得るは、佛戒の心には不可相應。」(禪戒鈔)といひ、盡十方界、是自己光明なる點に不自讚毀他戒を設く。「一句一偈。萬象百草也。一法一燈。諸佛諸祖也。從來未曾慳也。」は不慳法財戒の永平戒文。等々は等皆達磨大師戒文と傳へられる自性靈妙云々の意を敷衍したるもの、禪戒の本質は常に喫茶喫飯世尊と同轉法輪の演法間隙なき點にある。

禪戒の立場が以上の如くである以上、戒法の如きは理論上當然特に限定さるべきものではない。勿論傳教圓頓戒以後の作は、大抵圓頓戒の影響を受けて瑜伽戒を廢して偏に法華梵網によつてゐる。現に卍山禪師は禪戒訣(卷上、中)に於て、「十六事條洞濟一徹禪戒儀矣」なる事、「菩薩通受皆三

聚によるべき」事を論じ、萬仞禪師はその禪戒本義に於て、四分五分等の戒を以て上代惡比丘の所爲とさへ言ひ、その他の諸禪師或は顯戒論を、或は内證佛法相承血脈譜をひき、或は一心戒文を、或は顯揚大戒論を引用して、達磨一心戒の叡山傍傳を論じ、ひいては、圓頓戒の意を繼承して小乘戒をとらぬのが普通である。併し百丈清規、禪苑清規、興國護禪論の如き、瑜伽戒的色彩のものあり、隱之隆琦禪師又弘戒法儀並びに授戒日規に於てこれを受けて、小乘律儀戒並びにその受法を唱導してゐる。是等は勿論圓頓戒を知らざるか、未だその機熟せざりしかによる故でもあるが、併し是を以て直ちに禪戒に非すと速斷する事は出来ない。傳教の手法を藉りて、「たとひ千光禪師、夢窓國師、虎關禪師の語に、聲聞戒のことあるも、皆久修行の菩薩の遍學の爲、降伏の爲に受大戒の後に受小乘なるべし」(大戒訣或問)といふは、歴史に准ずるもので勿論正當であらうが、百丈が、「吾所宗非局大小乘。非異大小乘。當博約折中。設於制範務其宜也。」といひ、藥山が「吾家無如是閑家具」といふのも、依然として眞理である。禪戒の旨とするところはその戒法よりも常に一心にある。丹霞天然藥山家高沙彌は、たとひ受戒せずとも不謗三寶の佛祖であつた。

由來大乘戒は事行を廢して心戒に就くものであるが、(大論云。事行如_レ罔_レ圍_レ孔_レ出_レ。心戒如_レ開_レ門_レ出_レ。『禪戒本義所載』)併しもしそれが倫理的なるものに止まるならば、六度萬行も畢竟無功德であり、佛法と何等の關係もない。祖師の斬猫斬蛇斬蚓は、勿論熱烈な菩薩道心の發露でもあらうが、併し

單に三聚淨戒聲聞犯菩薩不犯の意に基くものならば、何の雪氣寒を覺えしむる類のものでもない。「慈悲心とは身心一如の心也。華嚴には唯心ととき、法華には實相ととく。」(禪戒鈔)と、冷には冷の攝取不捨があり、暖には暖の攝取不捨がある筈である。禪戒は心地無相の戒、三學一等の佛戒と示される。「諸惡莫作の理は初中後善の實相をいふ」(禪戒鈔標註)と、定戒慧に先後はない。勿論百丈清規、禪苑清規の如き、又興國護禪論の如き、禪戒規、禪戒訣、和泥合水集の如き、時に戒を以て先となすの説あり、之も勿論一面眞理であらうが、併し融山師が卍山禪師對客閑話を破する序、虛庵徹禪師の榮西に傳へたといふ「菩薩戒禪門一大事因緣也」の語に反對して、「菩薩戒禪門一大事之因緣也」(叢林藥樹)と限定する時、佛戒を謗するもの、故に尸羅敲髓章には、「獨庵愚人徒迷借與之字」と罵倒してゐる。

五

上來般若の智識に對する特殊性が、限定作用に即して成立する空間性の否定による超越的立場に成立する點にある事、並びに禪戒が直ちにこの超越的立場に即して成立してゐる事を述べた。否定の力が純一なればなる丈、法は我に親しきものとなる。我々所に非ざるは完全に法が我であり、我が法であるからである。「出世に自己を習と云ふは、經卷是自己也。知識是自己也。法性是自己也。」(禪戒鈔)情執の我は通常常一主宰と定義されるが、それは無分別に於ける活潑なる生命が、分別に於

て、分別の各相を裏付ける自己自身を抽象的に摸寫したものに過ぎない。峻烈なる否定に即して成立する純行爲の立場に於ては、眞有無相、色即是空、一塵の私すべく、一草の嫌擇すべきものもない。分別と有相と私意とは、故に法性と根本的に背反する。煩惱即菩提、平常心是道、即し得、是といひ得るのは、否定が永遠であり、否定永遠なるが故にそれに即して肯定永遠なるが故である。故に即はそれ自身立場上に於ける嚴密なる特殊性の確立を意味し、相離性背反性を含んでゐる。「即の詞は誠に一二の詞ならねども、無明と法性と相對の詞なり」(禪戒鈔第五) 煩惱性は永遠に煩惱性である。菩提性は永遠に菩提性である。故に即是に於て修道あり、即是に於て教法がある。一草を私するものは天下を私するものである。生死をぬすむ時生死は煩惱である。生死を生死に返し、去來を去來に返し、天地一塵の私すべしなく、又盜むべきなき時、戒法現前の事實がある。故に一如といひ、不二といひ、法爾といひ、即といふ定立は、それ自身戒法の成立を意味する。佛法に戒律は必然的である。對首懺悔を對佛懺悔に轉廻した大乘は、小乘に比してより論理的である。勿論戒律の成立は、少くとも小乗戒律は、その初め教團内に於ける隨犯隨戒であり、その意味に於て偶然的であり、又律法的意味を出でぬものとも云ひ得るが、それは起源よりの考へ方に過ぎない。偶然と他律との背後には、禁制の對象と法性との區別が嚴存するといふ意味の必然性と自律性とがある事はいふ迄もない。大乘に於て一時頓制を主張するのも所以なきものではない。國一大師云く、「一切

諸佛。出興于世。利益衆生。皆依古法。法爾初時。結菩薩木又如大王路。法爾常規故。經云各坐菩提樹。誦我本師戒。但云誦不言說者。明則本法非新制。云云。(戸羅敲鐘章所載)塵勞無限なれば戒法亦無限であらう。無限なりと雖もその軌は一。臨濟錄に云く、「一心不生萬法無咎。」と、又洞山云く、「擬心是犯戒。得味是破齋。」と、又云く、「三羯磨中早成破戒了。」と、これ最も嚴格なる戒律に非ずして何ぞ。禪戒が一見禁制の旨を出さず、戒律の性質を有せざるが如きは、戒律の根本を捉へ、三學一等の佛祖證上の大戒なるが故である。「栢樹子。麻三斤。德山棒。臨濟喝。以至傳燈祖師一止一作。皆此一乘心戒之妙用。非聲聞境界所企及也。」(禪戒訣卷上)故に大用現前不存規則が道理なれば、又「この坐禪をもはらせん人かならず戒律を嚴淨すべし。」(正法眼藏辨道話)も道理である。圓覺經に、「一切諸法皆眞如相。無男女相。無自他相。無犯無持。名眞持戒。」といふと同じ意味に於て、正法念經の畫婦女眼尙不欲觀も眞理である。元來淨穢以前の淨戒、一般大乘戒が正しく意識してゐた如く、居家出家を擇ばないが、「たとひ姪欲是道なればとて、輪廻生死の輩、姪を行せば破戒の咎のみあつて、解脱の道不可有。又姪欲非道と云て、總に不姪なりとも、諸惡莫作の理を不明、又輪廻轉生死を不解脫、持戒に非ずといふべき乎。文殊の智眼を以て見れば、一莖草の上、能殺人活人事あり。」(禪戒鈔)放蕩の佛あり、謹直の凡俗あり、この間の消息、蘆雪交光似不同類のものといふべき乎。元圭禪師嶽神を警めて曰く、「以有心奉持。而無心拘執。」と。

「麻谷山寶徹禪師、あふぎをつかふ。ちなみに僧きたりてとふ、風性常住無處不周なり。なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ。師いはく、なんぢただ風性常住をしれりとも、いまだどころと
していたらすといふことなき道理をしらすと、僧いはく、いかならんかこれ無處不周底の道理、と
きに師あふぎをつかふのみなり。僧禮拜す。」(正法眼藏現成公案) 大悲の前に敢て唱名念佛をかり、大
愛の神に祈をさゝぐ。盡法界は只前後際斷の行爲に依存する。分別は銀箭の跡を逐ふもの、それ自
身何等の力もない。風性常住無處不周底の道理は一如の用扇に於て涼風として實現した。一切を卓
立した實にするものは只純粹の行のみ。東西を知るものの語は却つて本來無東西であつた。棄恩入
無爲は却つて恩愛に酬ゆるの所以直下二人なきは却つて直下三四人をして法として成就する事であ
る。「如來法身入我性」。我性同與如來合。一地具足一切地。非色非心非行業。彈指圓成八萬門。
刹那滅却三祇劫。」佛家に云ふ自由は、一切法を罣礙せざる無礙の自由であつた。古佛一指を豎てて
盡界を擧示すると雖も、それは總じて、目眉を知らず、眉目を知らざる類のものであつた。因縁所
生は本來公明な天地の法則なる限り、世常にとつては單に恐ろしき存在否定の公理にすぎないが、
縁に對せずして照し、縁に對せざるが照なる時、虚空落地柏樹子成佛の時節、山は山にあらず、山
は山なる時、進前燒香退後問訊が進前燒香退後問訊なる時に於ては、活潑なる法界の實相であり、
事實の内容である。因果は勿論分別に於て成立するが、併し分別の因果は抽象の非因果と何等擇ぶ

ところはない。「耿耿青天夜夜星。瞿曇一見長無明。下山路是上山路。欲度衆生無衆生。」この立場に於て誰か出山を云ひ、誰か入山を云ふ。不落因果が五百生墮野狐身の業ならば、不昧因果亦墮獄の因であり得る場合があらう。故に云ふ。「此人の此世に在る、業は報をしらず、報は業をしらず、此のしらざる所に道存して滯らず塞らず、此中樂あり、間斷なく缺失なし、謬れば憂ふ道こゝに没す、迷へば瞋る業爰に失ふ、没せず、失せず、浩然として天地の間に俯仰す。」(十善法語序)衆善奉行はそれが前後際斷の衆善奉行なる限り、規則を破らず佛祖を聖礙しない。禪戒禪規の存立は故にその根據堅くして永いものといはねばならぬ。