

信心銘に現はれたる禪の心性觀

——至道の宗教的意義について——

日 種 讓 山

一
自然は神の衣裳である。然しそれは無縫の天衣でなくてはならぬ。かくてこそ、溪川の私語にも神の聲を聞き、松柏の翠色にも其姿を見るのである。詩は其の聲と姿とを語に載せて神の殿堂に參せしめ、禪は妙心の機に參じて天籟獨朗の自然に遊ばしむるのである。こゝに詩の内奥には禪が存し、禪の表現に詩を以てせらるゝ理由が認め得られる。“Poetry is the first and last of all knowledge—it is as immortal as the heart of man.” 錢唐の實存英公は白雲集に、「詩悟必通禪。功深自入玄。」と云つてゐる。是れ彼が禪詩一如の境に通徹した體驗の告白であらう。そして其玄境は神の屋宅であり、同時にまた吾人の意識の深淵に潜む神祕境である。故に此境地は詩禪の徹悟境に參じた人へののみ味讀し得る境地であつて、他者の認識することを得ぬ不可測底である。彼は次に、「句非專鍛鍊。妙只在空圓。」と説き、天籟の句は玄境より湧出するがゆゑに鍛鍊を事とせず、法

信心銘に現はれたる禪の心性觀

(一)

爾の儘の語に於て神韻を傳へ得ると告げて居る。個中の趣を會得すれば空圓の内に烟霞具足し風月自ら餘かなるものがあるであらう。神は空圓の襟懷より獨眞の風流を拈出するが故に、其處には木人歌ひ石女舞ひ、泥牛は走り鐵馬は嘶く。是れ無縫の天衣洒脫自在なる所以である。吾人は彼が「梅花水月天」と表現した一句の中に、空圓な句と無縫の天衣とが道破せられてゐるのを容易に看取する事が出来る。斯くの如き詩禪の玄境は一切の制約と規範を越ゆるが故に任運自在萬境に隨つて轉じ、空圓な天籟の句と共に神自らも亦如實の姿を物々上に現前する。實に神の獨白こそ詩境の玄極に外ならない。かゝる妙理の存するところ、禪の表現形式が自づと詩に現はれ、詩も亦禪に參じて摩尼寶光を放つべき所以が明かとなるのである。されど其形式格調は決して同一ではなく、古體あり今體あり、長句あり短句あり、或は山雲溪月を以て眞理の相を説き、或は鳥語溪聲を以て無生の音を現はし、或は大小方圓等を拈して其機用を述べ、或は理體に順じて眞源を舉揚し、或は事相を奪却して迷情を矯むる等其趣き一樣ならずと雖も、要は至道の極致、己靈の光輝に觸着せしめて、途中家舍共に神と共に歌ひ佛と共に舞ひ、以て佛祖不傳の秘曲を奏せしめんとするに外ならぬ。

科學的研究法の旺盛なる時代に、禪の眞理を詩の格調によりて表現せんとするが如きは頗る不適當なる方法の如く思はれぬでもないが、論理形式は或意味に於ては、合理的と云はるゝだけ理知の

世界のみに限定づけられ、永遠者が抽象化せられ一般化せられて硬化した形骸となり果て、流動的な生命は失はるゝのである。換言すれば、知的認識主觀の立場から永遠なるものゝ必用な側面のみを統一し、理性の先天的形式即ち範疇の妥當性に於て眞理の客觀的規範性を確立せんとするのであるから、斯かる認識の對象界に於ては眞實在が果して把握し得るや否やは甚だ疑問である。眞理といふも實在といふも此の場合所詮は觀念的となり、認識の理想は依然として彼岸の課題たるに止まる。故に斯くの如きシジフォスの勞作を棄て、驀直に形而上學的實在の世界を自我の秘奥に開顯し、其處に森羅萬象の如實相を直觀すれば、知識の豫想せねばならぬ普遍者が個體の特殊相に於て其の儘現前し、所謂一葉一釋迦一枝一彌勒塵々刹々すべて般若體驗の諸相となるのである。神なき認識は盲目であり認識なき神は空虚である。禪が同光返照の體驗に生き現成底の遊戲三昧を以て眞理の認識と爲すは是れが爲である。

而して詩境は宗教と契合點を有する。何となれば詩人は宇宙と共に脈打つ一の血管を有して居り、彼が生きた天地の生命をさながらに摑み、其儘に歌ふからである。かゝる直接なる形而上的觀照界は、決して論理的形式によつて表現し得るものではない。謂ふに哲學者の見たる眞理も、其極致に到つては或は詩に依つて表現さるゝの外はないであらう。此の意味に於て三祖鑑智が四言一句の長篇を以てせる信心銘も直接具體的に體驗せる至道の妙諦を表現するには詩の形式が最も好箇で

あると思はれたのであらう。従つて吾人が以下に舒する所も此意味に依るのであるから、研究的態度を以て臨むのでなく、只信心銘に潜む至道の永遠の光を見出して、之を味讀せんとする意圖に過ぎぬのである。

二

三祖鑑智禪師僧燦は「至道無難」の提唱者であつて、初祖達磨大師の遷化に後ること約六十年、禪門の名匠たるは勿論詩に於ても世界的の詩聖である。年四十の時一居士として道を尋ね、遂に佛法不二の大道に徹して二祖大師の法を嗣ぎ、舒州の皖公山に隱棲せられた、偶後周武帝の排佛運動の爲に迫害を蒙りて大湖縣の司空山に移り、席定まらざること十四年とある。其後隋の開皇十二年に四祖道信を得て心印を授け、羅浮山に優遊すること二年、隋の煬帝大業二年舊址の皖公山に歸りて四衆の爲に必要を説き、大樹の下に立ちて化を遷されたのである、只遺憾なるは信心銘著作の年代及場所等が不明な點である。

至道無難の語は、信心銘劈頭の句であつて、碧岩集には、第二則、第五十七則、第五十八則、第五十九則の四則となり、參學者への話頭として着語及び頌が併記してある。以て趙州が此語に興味を有せしことが知られ得る。五燈會元四趙州從諗傳には此四則の公案が列記されてある。碧岩集の四則は恐らく傳中より採りしものであらう。而して信心銘は達磨到來以後始めて現れたる禪詩の一

大長篇であつて、證道歌、寶鏡三昧、參同契、心銘、明道頌、大隱四字龜鑑、草庵歌等の先驅をなせる者にして、四言一句、一百四十六句、五百八十四字を以て成り、韻文を以て禪の思想を表現せる嚆矢である。之を後代の雪竇眞淨等の偈頌に比較すると、古錦中に萬象を織り出したる觀がある。其構想極めて優雅に、義理も亦頗る明晰であつて、禪の精髓、佛祖不傳の妙道を直截簡明に顯し、後學の心眼を點開せんが爲に諷詠せるものにして、其内容の深幽なるは勿論、詩的情趣の豊かな點に於ても不足なき作である。編年通論記者は第十卷末に、「嘗聞古宗師。垂訓學者。每晨興必誦三祖信心銘數番。誠哉此言。凡歷古以來。詮道之作多矣。至於窮徹法源妙盡宗極。無出此篇。言約而義豐。旨深而詞雅。」と賞讃し、又十部錄註者は、「此卽拈出佛祖的々密傳密付正法眼藏涅槃妙心實相微妙法門。教誡將來參禪學道高流之大寶典也。大凡欲得禪學心髓。須依此典安身立命佛祖堂與矣。」と記して居る。其内容及び價值は此等を以て知るべきである。

三

「至道無難。唯嫌揀擇。」の兩句は信心銘一篇の大綱である。「無難」は彼の至道に對する見解を表し、「唯嫌揀擇」はそれへ到達すべき方法を提示したのである。されど「至道」の語は彼が始めて唱したのでなく、彼以前の書に多く現れてゐる。老子道德經には、「有物混成。寂兮寥兮。獨立而不改。周行而不殆。可以爲天下母。吾不知其名。字之曰道。強爲之名曰大。」とあり、晉書第

十一卷皇甫謐傳に、「至道不損。至德不益。」ともありて道教系の書には各所に記されて居る。然し其思想内容は全然同一の者であるとは云ひ得ないが、三祖も亦老莊系の思想を有せしことは否定し得ないと思ふ。彼は理と智との不二の端的を至道と名け、即ち末語の「信」は智を意味し、「心」は理を意味する、「信心不二。不二信心。」と云へるは理智不二の端的であつて、其端的の自照自立の境が道の極致なるゆる之を至道と名けたのである。そしてそれは言語と時間を超越したる絶對的眞實在であつて、然も一切の萬象を含む者と云へり、之を老子の「獨立而不改。周行而不殆。可以爲天下母」と云へる語に比較すると、其内容に於ては殆ど異り無いやうである。至道は元來東洋哲學の根本思想であつて、同時に東洋の宗教の哲學的根基をなせるものであるから、老子の思想と契合するのは當然であるとも云ひ得る。

至は至極の義で窮極の意味に外ならぬ。大學の至善、莊子の至人、易の至哉乾元と云ふ此等の至は、皆同一内容を有するものであつて、道は通達の義で大路を意味す、恰も大路の一切の人畜車乘自在に通行する如く、一切の萬有及び人事の諸相皆此道に由つて立たない者はない、して見れば至道とは四通八達自在無礙の大道を意味することは説明を待たずして明である。達磨は之を諸佛無上の妙道と云ひ、列祖は之を佛祖不傳の妙道と云ふ。或は涅槃妙心と云ひ、正法眼藏と云ひ、眞如實相とも云ふ、此等は皆至道の異稱にして本質に於ては何等の異はない。そして三祖は一切萬有の本

源、人事百般の依て生ずる最深の根基を至道と稱したのである。されば宇宙の現象人事の諸相は其根基を至道に有し、従つて至道は宇宙の現象人事の諸相を發現して其靈活の機能を全ふするのである。而も白隱は「歷劫無名」と云ふ。本來より云へば、名は他との區別を意味する故至道に名のあべきなく、老子は「有物」と云ひ、洞山は「這裡一物」と云ふ、物と云ひ至道と云ふも強て名づけし者であつて、「歷劫無名」こそ至道の自相でなくてはならぬ。所謂言語道斷心行所滅にして不可測不可稱の所に一切を越えたる意味が明瞭となると同時に、一切時一切處に無礙自在に應動して、一切時一切處に自存することが認識せらるゝのである。古人が「群衆の深淵に踞る」と言表せしも此意味に外ならぬ。かくの如く至道の端的は、時間も空間も因果も總てを超越して、自己自らのなかに其自身が實在して居る。即ち其實在性は絶対獨自の實在性であるから他者との對立關係を絶してゐる。是れ揀擇を否定する所以である。分別判斷の知識或は揀擇意識を以てしては到底認識し得ざる超越的實在である。それ故肯定否定の判斷的立場を去つて總てを認容し總てを肯定し得る廓然の立場に到達したる時、絶対的實在は自らを現前するのである。換言すれば自意識が其の根基としての絶対的活動を實踐し、意識作用に於ける總べての矛盾背反を止揚せる an und für sich の自覺に於て會得 (verstehen) せられし實體我が、宗教的態度よりしては茲に神といふ意味内容を充實し來るのであるが、勿論それは執すべき又着すべき何物の存在でもない。唯だ宗教的體驗が o. g. o. に肯定する

超越的活動そのものに外ならないのである。それ故吾人の經驗意識の立場からは信の對象であり、知的認識の立場からは *Idee* である。かくして至道の端的とは「信」と「心」・「理」と「智」とが不二一體となれる自覺證智の這裏に向つて名づけたる意味なるが故に、その風光は冷暖自知以てその境地に到達したる者のみに開示せらるゝ妙道であり、禪門に所謂「風吹不入水洒不着」の境にこそ至道は存するのである。スビノザは「本體とは自身の内に在り、且つ自身によつて理解せる者」と云つてゐる。恐らくそれは吾人の所謂自己が自己を如實に開顯しそれを自識したるの意味であらう。一糸國師は「纔に語言に涉れば却て爲學者荆棘を生ず、不言尤も現前たり、此に到つて佛祖も亦口堪掛壁」と云つて居る。自識の境は佛祖と雖も「只可自怡悅。不堪持贈君。」である。碧岩集第五十七則には、「舉僧問趙州至道無難唯嫌揀擇。如何是不揀擇。州曰。天上天下唯我獨尊。」と即ち至道の端的、自意識の絶對的獨自の姿を衲僧面前に突き出して見せて居る。宗教の目的、禪の參究の趣旨は全く此に在るのである。故に真歇の拈古には、「如今欲得透頂透底。徹骨徹髓地。參透這一轉公案麼。但剝去徒前依草附木。千種萬般伎倆計較。知見解會。露布葛藤一時。却向自己命脉上。試點驗看。若一覷覷得、便請高掛鉢囊。拗折拄杖。許汝是箇無爲無事閑道人。」と説いてゐる。宗教の極致は絶學無爲の心境に存在する。そこには當然參究の道がなくてはならぬ。換言すれば揀擇の分別意識を越ゆる方法あつて始めて宗教の天地が認識せらるゝのである。若し一たび揀擇分別の境

を越えて自己本來の獨自境を把得住せば、眞なく僞なく、難なく易なく、是なく非なく、只圓明なる光のみあつて、一切は其光明莊嚴のなかに又互に光を投げるのである。眞歇の所謂千般萬般の伎倆計較、知見解會を放擲して至道の絶對境自らに生きる時、始めてそこに宗教の世界、禪の天地が開展するのである。

禪の自照の天地は廓然洞豁にして且つ圓明なるがゆゑに、達磨は之を廓然無聖と云ふ。聖すら尙認めず況や非聖をやである。此に於て三祖は、「但莫憎愛。洞然明白。」と云ひ、「毫釐有差。天地懸隔。」と云ふ。無難の至道は一點の曇影なく、蕩々無碍、任運自在にして、往くとして一切可ならざるなき大道であつて、そこには何等の障礙も滯着もない、波羅提尊者は、「在胎爲身。處世名人。在眼曰見。在耳曰聞。在鼻辨香。在口談論。在手執捉。在足運奔。徧現該沙界。收攝在一微塵。」と云つて居る。かくてこそ一切時一切處道ならざるなく可ならざるなく、生も全機現であり死も亦全機現である。臨濟の所謂「嫌ふ底の法無き」所以である。

二元相對の世界、即ち憎に對する愛、愛に對する憎と云へる如き世界は矛盾の世界であつて、かゝる世界の生活には純眞な自我はない。同時に宗教的愛、菩薩の無緣な愛はない。對立的な愛は憎の變形に過ぎないのである。菩薩の如き絶對的愛であつて始めて憎なき愛と云ひ得る。純眞な愛は一切の制約を離れた所のみに存する。そしてそれは無我相の人にして始めて持ち得る宗教的愛であ

る。已に無我なるがゆゑに、我に對する非我、愛に對する憎は元より愛して愛を忘れたる第一義諦、洞然明白なる心境に在りてこそ、自ら生きて自ら光を投射する。而して是の光こそ無限の深さと無邊の廣さに輝く宗教的絶對愛である。信心銘拈提の著者は、「斯道至哉無難無易。斯道妙哉無疎無親。」と云つて居る。疎と親とを越えた所に妙道あり、妙道自照の光は宗教的智のみでなく、同時に愛であらう。悲智圓滿なる佛の境地はこゝに存する。臨濟は、「汝若愛聖憎凡浮沈生死海裏」と云つて居る。されば對待無き所のみに全的な無限の愛が生ずる。瑩山は拈提して、「既是洞然明白者。憎什麼。愛什麼。從來未染汚。虛明自清淨。一條白練。縫罅鮮動。萬里神光。彩文細開。縱有百花紅。自是一色春。恁麼田地。速欲相應。大捨萬緣。盡斷百思看。青天尙不存。理地又不守。清虛圓明。而無分別。自照靈然。而無變易。分明一句難通他。自吟自詠自點頭。」と云ふ。吾人前に「只可自怡悅。不堪持贈君。」と云へり。洞然明白の境は昭々靈々たるのみであつて什麼の憎愛も見ない境であるから、全光全愛たるは云ふまでもない、而して此自得自照の天地は表現すべき語なき故、「笑而不答心自閑」と古人が云へる如く、微々として笑ふべきか、さなくば自ら吟し自點頭するの外はない。故に趙州は、「纔有語言是揀擇是明白。老僧不在明白裏。」と云ひ、瑩山は、「青天尙不存。理地又不守。」と云ふ。こうした一切を離れた無一物の境に立ちてこそ、實在さながらの實相——無相の相——自我自らの風光に接するのである。三祖が「毫釐有差、天地懸

隔」と云へる心境も恐らく此立場に過ぎないであらう。自證自明の境には毫釐も差別の見を容れない。従つて迷悟凡聖の見はない、「法尙捨つべし況や非法をや」と云ふ、貧もなく錫もなき聖貧の空豁境には、測り得ない深さがある。貧富を越えた絶對貧の聖者には、無限の富が其法藏の中に與へられて居る、是自我の神秘であると同時に法悦に浸つた境である。

四

「個」を越えた「全」に於ては一切が自己である。そこには不二と云へる如き思想はない、不二とは二に對しての言表である。佛典には能く凡聖不二、迷悟不二、色心不二、自他不二など、説いて絶對境を表現しようとしてゐるが、それは融會の意味に於ての不二であつて、融會は隔歴が前提とならねばならぬ、然るに至道の境には本來隔歴はない。彼が其儘我であり、純主觀が其儘純客觀である。かく唯心一元の思想に立てる禪は一切が自己であるゆゑ差異の生すべき間隙はない、至道の至道たる意義はこゝに見出される。故に三祖は「欲得現前。莫存順逆。」と云ふ。至道は本來虛明自照であつて物々皆全眞である。今何をか現前せんとするであらうか、晦堂は黃山谷に、「我爾に隠すことなし」と云ふ。されば公開すべき者も現前すべきものも無き筈である。一切は皆是れ至道の實相にして、花紅柳綠高山流水一として本來の光を放たない者はない。至道の境よりみれば、一切の視野悉く絶對の存在であつて、自ら光を放つて自らを照して居る、這裡元より順逆の相はない、

一切悉く自己の全眞であつて至道の露現である。然るに現實の肉體を基準として自己を見るにより妄覺こゝに生じて、他を他とし、自を自として固く之を執する。是に於て凡聖物心の差別相現し來りて、憎と愛、好と惡、取と捨との念起り、純眞の自我も遂に相對の渦中に沒して本來の風光を失ふのである。然し妄と覺とは立場の相異によりて現れし現象であつて本質には異りはない、故に一条は辨註に「此の至道と云ふは、佛は是を身に證得して菩提と云ひ、衆生は是を己に昧まして無明と云ふ、皆一心の異名なり」と辨じてゐる、換言すれば個と全との立場によつて一は無明と云ひ一は菩提と云ふのである。然し畢竟は個を除いて全なく全を除いては個はない。然るときは個も全も同一本質であり、其一處に達する所に至道の自照明は働かなくてはならぬ。されど既に相對境に沒在せる以上は、波の浪を逐ふ如く念々自らの世界に遠ざかりて眞實相を失ひ紛爭の境に墮する、是れを「違順相爭。是爲心病。」と云ふのである。洞然明白の至道境より云へば、違も順も、佛見も法見も皆心病にして、順ふ者は愛し、違ふ者は憎む。故に眞歇は、

「如今恁麼者多。不恁麼者少。成羣作隊。如麻如粟。沒量大人總作這個見解。不是憎便是愛。不知憎愛是心違順是我。汝自虛妄顛倒。自憎自愛。自違自順。互相毀謗。各黨宗風。說是說非。誇玄誇妙。這個總是執法。總是執心病。參禪只要安樂。汝肚裏有許多痛々。如何救得別人。」

と。又圓覺經淨諸業障章には、

「説病爲法。雖勤精進增進諸病。是不能入清淨覺。」

とある。然るときは佛見法見の意識内に固結して居る間は精進努力も只是病を加ふるのみであつて至道の風光には接し得ない。夜塘水の記者は「若欲到眞實地。見見時見非是見。見尙離見。」と、誠に以て透徹せし觀と云ふべきである。至道は見不見を越ゆるのみならず、見の見も亦離却して純一なる自照の端的にのみ存在する。至道には此の如く一切の見を容れない故冥想の靜念も亦否定するのである。三祖はこゝに「不識玄旨。徒勞念靜。」と云ふ。至人の境地には除くべき妄もなく求むべき眞もない。玄旨斯くの如くなれば散亂の念を靜寂に歸せしめんとするが如きは實際徒勞といふべく、徒勞の上に徒勞を重ねんとするは益々散亂の念を生じ「止更彌動」にして遂に定止する時なきに到るのである。元來冥想は眞我體驗の爲めであつて冥想の爲めのそれではない、只管打坐以て公案の體得に三昧すれば自づと紛念は停止して虛明の境に入りそこには動靜の二念はない。動靜の相對境にあつては靜を希ふの念は、念自らが動念に外ならぬから靜を求むれば求むるほど紛起するのである。靜を求むとは、其求むる心を捨てるのでなくてはならぬ、求覺の念を放下すれば眞靜は自づと現前する。故に求むるは捨るの意味に於て始めて徹底する。冥想の爲の冥想は一種の享樂であつて眞の意味に於ける禪定ではない。故に之を二乗の定として排斥するのである。故に禪者は動

靜の二念を越えて深く自意識の源底に參じて動靜未起の深淵に投じ、そこに解脫の妙機を把握するのである。それは相對的な念想を超越して直に獨自な絕對境に飛躍を試み、古人が「心は萬境に隨つて轉じ、轉處實に能く幽なり」と道破せる純粹活動の秘義を了解することである。十部錄の記者は、「若識玄旨。處達處順。處動處靜。終不染淨。所謂處世界如虛空。如蓮華不着水者也。」と云ひ、又真歇は、「者箇是大解脫門自在三昧。歩々活。機々活。圓轉無窮。」と云ふ。無餘無缺の全なる者は圓轉無窮であり、而も自から充足する。これ真理の自相であり至道の姿である。故に三祖は、

「圓同大虛。無缺無餘。」

と云ふ。瑩山は拈提に、

「明々皎々。無缺無餘。所以圓也。同也。大也。虛也。虛故無內外。大故無涯際。同故無差別。圓故無始終。無始終非本末。無差別無異相。無涯際無廣狹。無內外無背面。所以言凡夫。言諸佛。名根境。名色心。到處孤迥々。峭巍々。淨裸々。露堂々。一切處無曾隱。一切時無不露。蒿湯點。茶湯點。成行住坐臥。成生死去來。煩惱菩提取捨。皮肉骨髓聚散。四大五蘊離合。三界六道昇沈。八萬法門讚仰。八萬塵勞拂除。取捨憎愛是非得失。莫不圓同大虛。莫不無餘無缺。夢中千變萬化。山河大地。森羅萬象。依報正報。一切不他物。水月鏡像

豈有「生滅」。

と云ふ。是に至りては一切難易なく、煩惱生死菩提塵勞皆悉く至道なれば、取も取でなく、捨も捨てなく、憎も憎でなく、愛も愛でなく、煩惱菩提、生死涅槃、是非得失、悉く是非得失生死涅槃煩惱菩提にあらずして、却つて獨妙の相であり自照の機用である。所謂生死の當相が常寂光であり永遠の相である。相對の立場よりは到底思惟し得ぬ玄境である。かくて至道の境には眞歇の語の如く一切悉く玄旨ならざるものではない、しかも吾人の現實は全く之に反する、それは如何なる理由に基くであらうか。三祖は「良由取捨。所以不如。」と云つて居る。一味平等の如が何故に差別不如に轉するかは、取捨の妄念に基由すと云ふのである。三祖は始めに憎愛、次に違順、今は取捨と云ふ。之を心理的に考察するならば、憎愛の念あつて違順の境生じ、違順の境あつて取捨の念が動く因果の序列である。故に取捨の作用には憎愛の念が原因であり、従つて憎愛の念の存する所には必ず違順が起り、違順のある所には必然に取捨が伴ふ、起點の憎愛が已に不如である限り結果の取捨の不如なるは當然である。然しそこには彼の立場よりして論理形式による代りに、今は詩的表現の形式によつて取捨の語に憎愛の意味を含め同語を避けたのであらう。此の如きの修辭は何れの詩篇にも見る所であつて、かゝる所に詩の特徴と妙味とがある。扱て如とは不異又は不二と解釋するが、此解釋には何となく未徹な點が伏在する。不二不異は二又は異が前提されて居る。前提を持つ

解釋は抽象を含むが故に徹底を缺ぐ所以である。それ故、至道は無前提従つて獨自の實在である。それで吾人は如を以て「自らの義」「一の義」「其儘の義」「さながらの義」と解したい。それは絶對性と必然性との故である。譬へば如來とは、眞理に徹して眞理の儘に動く意味と思ふ。即ち如來 Tathāgata 卽 Tatha + āgatha (Truth-winner) なるが故に Yathā-tatha であらねばならぬと共に、如々眞實の理は Vis activa であらねばならぬ。かくて「さながら」なる如とは天地未分以前の主客對立以前の「さながら」の姿である。或は絶對無の深みから見られた本質の相であるとも言ひ得るであらう。古人が非思量底を思慮せよと云ふ「非思量底」とは「如」の消極的側面であり、これが積極的側面に名づけて「神」といひ「眞如法性」といふのである。それで「如」にありては自らが自らを照するのであるから「自ら」と「照」とに何等の矛盾も障礙もない。禪的生活とは「如」の生活を意味するが故に總べてに於て神を見るテオリアの生活であり、従つて憎惡すべき何物もなく愛取すべき何物もない。洒々落落眞の解脱はこゝに至つて成就するのである。故に斯くの如き無碍無涯の境地に於ては「觸光對面覺者にあらざるなし」と言ひ得るのである。

然し乍ら、既に一言せる如く「如」は超越的實在相であるから、吾人の經驗意識の對象界に非ざることとは明白である。従つて感性的經驗の世界に立脚せる實在論が主張する對象の「有りのまゝ」の肯定ではない。感性的經驗の世界は色聲香味觸法の六塵を構成要素としてゐる。一切の生類はそれを

依止として感覺の充足を得んとする、そしてそこに生類の生活機能が開展する、三祖は之を有縁と云ふ。生類は有縁を保有することによつて安全圏に入ると共にまた苦惱をも免れない。勿論感覺的對象そのものには善惡もなく苦樂もないのであるから、その依つて分かるゝ所は専ら此の對象性を統一する態度、如何なる立場より如何に價值づくるかといふ點に存する。感性的生活と宗教生活との間には世界觀人生觀に於て雲泥の相違ある事は今更言ふ迄もない。されば空中の花・水中の月に迷奔せずして一路超越界に躍進すべく示されて居る。曰く「莫逐有縁」と。されど又更に「勿住空忍」と云ふ。空とは「無自性無實體」を指し有縁の反對なれば、若し有縁を否定せば勢ひ空忍は肯定せねばならぬ。然し禪はそれをも否定する。有縁も空忍も否定し盡す所に禪の一作用が働くのである。それは兩者を否定することによりて一轉廻が興へられ、こゝに意識の轉換と生命の革新が生るゝのである。宗教が否定道を辿るは全く之に基くのである。更に言へば有縁は是非好惡の差別境であり、空忍は空寂の平等境である。今は空寂境を堅く持してそれに止住する所に忍の意味が存在する。かゝる意味の空は何等の創造性を有せない頑空であつて空無の意味に異ならない。換言すればそれは有無の二相である。有は定限せられた形式であり、忍住の空も亦定限せられた形式である。故に此兩者は共に圓轉自在の機用を持たない。故に彼は「莫逐有縁、勿住空忍」と云ふ。六塵を逐隨すれば憎愛取捨揀擇等の差別生じて生死の因果が纏ふため苦惱の境に落ち、空忍に住すれば光

なき鬼窟裡に沒在して生の創造は一切覆はるゝのである。従つて有は無に背き無は有に戻りて互に相容れずして、種々の異見と妄想とを生じて停止する所なく、益々永遠の相に遠ざかるのである。それで有と空とは更に「如」に於ける高次の統一性を與へざるかぎりには眞實に生き得ざるのみならず、何れも眞實の存在とはならぬのである。他面より云へば參禪の要務はこゝに存する。思惟の世界より實在界への飛躍の要求がこゝに生るゝ。古人の發菩提心の要求もこゝより發生してゐるのである。平常是道の話に南泉は、

「道不_レ囑_レ知。不_レ囑_レ不知。知是妄覺不知は無記。若眞達_レ不疑之大道。猶如大虛廓然洞豁。豈可_レ强是非也。」

と道破せり、四祖道信は、

「夫百千法門。同歸方寸。河沙妙德。總在_レ心源。一切戒門定門慧門。神通變化。悉自具足。不離_レ汝心。一切煩惱業障本來空寂。一切因果皆如夢幻。無_レ三界可_レ出。無_レ菩提可_レ求。人與_レ非人性相平等。大道虛曠。絕思絕慮。……汝但任心自在。莫作_レ觀行。亦莫_レ證_レ心。莫起_レ貪瞋。莫懷_レ愁慮。萬々無碍。任意縱橫。不作_レ諸善。不作_レ諸惡。行住坐臥。觸目遇緣。總是佛之妙用。快樂無_レ憂。故爲_レ佛(五燈會元二)

と説いて而も此法門は燦大師に受くと法融に告げて居る。至道は此の如く知と不知、思と慮を越え

て「一種平懷」の新天地に存在する。無門は「平常是道」の公案の頌に、「春有百花秋有月。夏有涼風冬有雪。若無閑事掛心頭。便是人間好時節。」と「如」の心情を表現したのであるが、かくて觸目縁に遇ふて可ならざる無き妙莊嚴國である。こゝには元より憎愛揀擇取捨等のあるべき譯がない、故に三祖は、「一種平懷、泯然自盡。」と云つたのである。夜塘水の著者は、

「空有二邊。事離隔別。取捨脫落。安排忘絕。絡歸一種眞實相。胸懷平常。穩々當々。則出出世諸緣泯然自銷盡。恰如水消歸水。然能自消盡。則有空取捨自若不礙。能所無有。……十二處亡閑影響、三千界放淨光明。」

と注してゐる。實に生死涅槃有無取捨の情盡くれば意識永遠に虛明にして、之を休歇と云ひ歸家穩坐と云ふ。此に至つて沙界を觀見すれば何等の別相あることなく、全く一相一味にして而も皆自らの光を放つて居る。十牛の圖第八には一圓相を以て佛も法も共に超越せる境を示し、第九には一圓相中に更に山水を描きて莊嚴の美の國を現はして居る。是れ恐らく本地の風光を表現せし者であらう。此境に於ては世法が悉く神の姿となりて輝き、神が世法となりて照して、而も此間何等の隔りもなく何等の矛盾もない。調和と云へば一大調和であり、無礙と云へば無窮の無礙である。故に鳥歌ひ花笑ふ中に永遠の平和が匂ひ、山高く水低き中に生命の潤が流れて居る。古人は、「轉山河大地歸自己易。轉自己歸山河大地難。」と云つてゐる。即ち十牛圖の第八は前者であり第九は後者

である。前者は「本來無一物」の境にして未だ眞の平和の境でない、後者は「無一物中無盡藏。有花有月有樓臺。」の境地であつて一大圖畫の中に平和の氣が漲つて居る。若し又臨濟ならば、「王登寶殿野老謳謠」と云ふ境地であらう、君民一味の喜びこそ眞の平和であつて宗教の極致である。愛の光に照らされて石も水も愛の相となり、念佛の法に潤はされて水鳥樹林念佛念法となり、一切の者が神の姿であり佛の自現相である。是れ清雅の詩境と云ふべきか、本地の風光と云ふべきか、一切が豐醇な生命に浸つて居ると共に一切が遊戲三昧の境に遊んで居るのである。

此の稿は特に本誌の爲にものしたのではない。少時以て責に充てて置く。

青山作賓翁作主。山翁持觴山鶴舞。山翁對山傾綠醕。

青山對翁默無語。山本無情翁無心。青山不飲翁自斟。

酒闌對山撫掌笑。山鶴一聲山月沈。(對山曲 實存)