

話頭の考察(二)

日種讓山

五、南泉斬猫

南泉普願禪師は馬祖道一の法嗣にして三大士の一人である。百丈懷海の傳に「師與西堂知藏南泉普願同號入室、時三大士爲角立」とあり、以て當代禪門に於ける彼の地位は知り得らるゝ。而して斬猫の因縁は、彼の傳末に左の如く記載せられて居る。

池州南泉普願禪師者、鄭州新鄭人也。姓王氏、唐至德二年、依大隗山大慧禪師受業。三十詣嵩岳受戒。初習相部舊章、究毗尼篇聚、次遊諸講肆、歷聽楞伽華嚴、入中百門觀、精練玄義。後扣大寂室、頓然忘筌、得遊戲三昧。……貞元十一年(西曆七九五)、憩錫於池陽、自構禪齋、不下南泉三十餘載。大和初、宣城廉使陸公互、嚮師道風、遂與監軍同請下山、申弟子之禮。大振玄綱。自此學徒不下數百、言滿諸方、目爲郢匠。……因東西兩堂各爭猫兒、師遇之、白甲曰、道得卽救得猫兒、道不得卽斬却也。衆無對、師便斬之。趙州自外歸、師舉前話示之、乃脫履安頭上而出。師曰汝適來若在、卽救白猫兒也。……大和八年(西

曆八三四)示寂、壽八十七。(景德傳燈錄八)

五燈會元三の傳中には此話を記して居ない、其他の集録中には禪門類聚は云ふ迄もなく、碧岩集、從容錄、無門關等之を記し且つ拈弄と頌とを加へて居る、以て此話の有名なるは推知すべきである。彼は傳燈記の記録せし如く楞伽華嚴等の大乘經典を研究して、而して後禪門に投せしを以て、他の祖師と撰を異にし、平常心是道の説話と云ひ、上堂の法語と云ひ自ら教學的風習が存して居る。上堂の法語は本則を研究するに便益少なからざれば左に記することにする。

大道無形、真理無對、所以不囑見聞覺知、無龜細想。……僧問、大道不囑見聞覺知、未審如何契會。師云、須會、冥契自通。亦云了因非從見聞覺知有、見知屬緣、對物始有。者箇靈妙不可思議、不是有對、故云妙用自通。……非明暗、法離有離無、潛理幽通、無人覺知。亦云冥會真理、非見聞覺知。故云息心達本源、故號如々佛。(古尊宿語錄十二)

心を息して本源に達すとは彼が垂示の骨子にして、而して法は明暗有無等を離れたる故にそれ等の知見、即ち見聞覺知を以て知り得ざるは當然である。従つて見聞覺知の念を遠離すれば、無形無相の真理はこゝに顯るとの意味である。此の如く相對的知見の離却を提唱して真理を顯はさんとし、換言すれば真理を知る者は真理自身であり、真理の諸有の對象とはならないとの意味である。是に於て「息心達本源」と云ふ所以も明瞭となるのである。尙彼が不是心不是佛不是物と衆に力説する

所以も同時に理解せらる。

江西老宿云、不是心、不是佛、不是物、先祖雖「即心即佛」是一時間語、空拳黃葉止啼之說。如今多有「人喚心作佛、喚智爲道、見聞覺知皆是道。若如是會者、何如「演若達多迷頭認影」。設使認得、亦不是汝本來頭。

此等の說に従へば、心と説き佛と云ふも悉く止啼的の一時の間語にして、眞の意志は一切解脱の意に過ぎぬ。古人の所謂槪を以て槪を移くの一手段にして、心も佛も槪に外ならないのである。禪の本質より云へば解脱も亦解脱して、無住の世界、無爲の世界に到達せしむるにあれば、佛教窮極の原理たる眞如、法性、佛性等に着せし者には、非眞、非佛を提唱して其槪を移き、非眞非佛に着せし者には眞如佛性を提唱して其槪を移き、以て無依自在の道人たらしむにあれば、本則に於ても亦此意味よりして考察すべきであらう。公案使用の使命も亦或意味より見れば確實にこゝに存在するのである。空谷集には

東西兩堂爭猫、是非爲多開口。煩惱皆強出。

又從容錄には

圓通秀見二僧並立說話、將拄杖到、連卓數下云、一片業地、何況兩堂衆首因猫致爭。

以上の二書の記する所に依れば、南泉が斬猫する理由は明瞭に説示せられてゐる。更に之を南泉の

立脚たる無形無對の獨自無依の境より見れば、兩堂の諍は既に二兒に墮在し、無形無對の眞境より離却して、所謂風無きに波を起して波瀾を生じてゐる。是れ是非口を開いて煩惱強出と云ふ所以であり、「因猫致諍」と云ふ所以である。蓋し無對の境は有無双絶の境にして是非の見を容れない一如境である。一如境は猫と佛との對立なく、猫も佛も同一價值に轉換せられた境である。然るに兩堂衆首の諍は云ふまでも無く二見の境地であり、二見の境地は未だ禪の境に踏入して居ない。相對智、分前智を以て如實法を認知せんとするのであるが、彼等の立脚よりすれば、如實の法も亦如實法の眞實ではあり得ない。必然的に相對化され有對化された法であつて眞の法ではあり得ない。同時に猫も眞の猫ではあり得ない、抽象化され、是非化された猫に過ぎないのである。茲に南泉が一刀を使用すべき餘地が在り、禪への飛躍が存在するのである。西柏の無門關抄には「大衆の首たるもの戲言戲動にも諍論を致すこと、佛法中の大罪人なり」と記してゐる。戲言戲動とは常識的のそれではなく、一の眞實性をして二に墮せしむ。こゝに戲の言動が生ずる。戲をして實に轉換せしむる所に南泉が猫を奪却する機用が現るゝのである。是れ臨濟の奪境不奪人の機用にして彼が奪却せし以上は戲の言動は其當體に一の眞實に歸入する。南泉は更に之を提起して「道得即救道不得斷却」と幕直に救と斷との二面を提出してゐる。彼は何故に「道得即救」と稱せしか、已に猫を奪ひし以上は這箇の問題を提起する必要はなき筈である。然るに之を提出する以上は、必ずそこに何等かの理由

が存在しなくてはならぬ。是れ抽象的觀念を打破して第一義的本源に躍進せしむる爲の方法であり活作用である。乃ち抄には「南泉機に當つて譲らずして便ち本分の事を以て他の妄情狂心を削除し頓に人我等の執着を遣却せんと欲するなり」と記してゐる。人法の二見を脱却すれば神の世界に透入して始めて神を知るのである。神を知る者は唯神のみである。故に人法の二見を脱却して、自らが自らの地位に躍現せざる限りは自らは知り得ない。是に於て「衆無對泉便斬之」とある。是れ南泉の作用としては當然の顯れである。若し南泉にこの作用なきときは南泉でなく、一個の平凡な僧に過ぎないのである。宗師家の宗師家たる資格は全くこゝに存在する。同時に禪機の發動も多くかゝる場合に顯現せねばならぬ。果然王老師南泉は「便斬之」とあり、所謂兩頭俱截斷一劍倚天寒である。南泉はかく猫と同時に盡十方世界の有情非情を截斷して獨自の孤峰頂上に卓上したのである。換言すれば一切の矛盾を截斷して神の天地に透入せしめたのである。否な神たらしめたのである。兩堂の諍議によりて躍動の生命を奪はれた猫は、南泉の斬却によりて復活して獨自の躍動を發揮したのである。かく斬却の境を透過して始めて禪の新天地が開展するのであるが、同時にまた、法の如實な獨自の姿、自己の眞實の價値はかくて始めて現はる。所が次の文に

晚趙州外歸、泉舉似州、一州乃脫履安頭上而出。泉曰子若在即救得白猫兒。

と。南泉は何故に斬猫の事件を趙州に舉似したのであらうか。是れ考察の要有る點である。這個の

公案も趙州の一着を缺く時は、恰も龍を描いて點睛を缺くと同様にして、法の飛躍即ち現實性を缺ぐのである。こゝに南泉の舉似する所以が潜むのであり、同時に趙州が飛躍すべき餘地が現れて居るのである。南泉は兩堂の知的智を斬却して無對智の獨自の境地まで卓上して、法の獨自の境即ち一の眞實を示したのであるが、無碍展開の境即ち人境俱不奪底を缺いでゐる。法の獨自境は神の世界であつて神自知の境であるが、其半面には神自知境の動きがなくてはならぬ。趙州の脱履安頭の作用は即ち神自知よりの動きである。同時に無碍展開の神用である。故に這裡には淨穢貴賤と云ふ如き相對的の見解は全く容れられない。無相の相の履であり無爲の爲の出である。それで換言すれば履は法王の法冠であり出は法場の妙舞である。若し南泉の境を尖頭の境とすれば趙州の境は平面の和はらかな無碍境である。趙州には有名な至道無難の公案があるが、こゝにも無難な至道が如實に顯はれてゐる。然し南泉の兩斷底があつて至道無難の趙州の安履の作用は顯るゝのである。それで南泉と趙州との機用は異つて居ても、趙州の作用は南泉底より露出し、南泉底は趙州の作用顯現して始めて宗教獨自の天地が圓成するのである。換言すれば南泉底は把住であり、趙州底は放行である。此放行の機用によりて猫も復活し、同時に此公案の妙用が如實に把握せらるゝのである。

六、大通智勝

此則は興陽の讓禪師と一僧との問話によりて成れる公案であるが、讓禪師は芭蕉清の法嗣にして其傳は詳かでない。傳燈錄十三、五燈會元九共に唯此公案を記せしのみにして他は記して居ない。公案は則ち左の如くである。

興陽讓和尚、因僧問、大通智勝佛、十劫坐道場、佛法不現前、不得成佛、道時如何。讓曰、其問甚諦當。僧曰、既是坐道場、爲甚麼不得成佛道。讓曰、爲伊不成佛。

本則の大通智勝佛等の四句は、法華經三化城喻品中の偈文にして長行の文には左の如く記してある。

佛告諸比丘、乃往過去、無量無邊、不可思議阿僧祇劫、爾時有佛、名大通智勝佛、其國名好成、劫名大相、壽五百四十萬億那由他劫、其佛本坐道場、破魔軍已、垂得阿耨多羅三藐三菩提、而諸佛法不現在前。如此一小劫乃至十小劫、結跏趺坐、身心不動、而諸佛法不現在前。爾時忉利諸天、先爲彼佛、於菩提樹下設師子座、高一由旬、佛於此座當得阿耨多羅三藐三菩提。時諸梵天王兩乘天華、面百由旬、香風時來、吹去萎華、更雨新者、不絕滿十小劫、供養於佛。又過十小劫、諸佛之法乃現在前、成阿耨多羅三藐三菩提。其佛者出家時、有十六子、其第一者名曰香積。……第十六我釋迦牟尼佛。

とあり、而して偈文は其要點のみを摘取して、十劫坐道場佛法不現前不得成佛道と記したのであるが、公案となるべき點も亦こゝに存在する。乃ち十劫の長時間に亙り、道場に結跏して坐禪せしな

らば、佛法現前して佛道を成すべきに、何故に大通智勝佛は成佛せざるやと云ふにあり。若し大通智勝佛の坐禪を形式的なそれと見るならば、不成佛たることは元よりなるも、それでは此話は公案とはなり得ない。故に大通智勝佛の坐禪は此の如き形式的な者で無く、眞實の意味に於ける坐禪と見なければならぬ。かく見て始めてこゝに公案が成立するのである。何故なれば、坐禪が眞の意味に於ける坐禪なれば、當然の結果として成佛は現前せねばならぬ。然るに「不現前不得成佛道」とある。此點が則ち公案として成立する點である。然らば何故に「不現前不得成佛道」なるか。それは大通智勝の意味を明瞭にすれば則ち明となるのである。無門關抄には天台家の釋義を左の如く記してゐる。

一 因緣釋云、三千塵點劫以前に大通智勝佛出世し、十小劫結跏趺座したまふに諸佛の法猶在前にせず、十小劫を過ぎて乃ち現在前し、菩提を成す、其佛未だ出家せざる時、十六王子等あり。

二に約教釋に云く、四教の四門互に具足すれば則ち十六門是れ十六王子也、四門自然に中道の智あり、大通智勝佛と爲すなり。

三に本迹釋に云く、三千塵點劫以前第一番に成正覺畢ぬとなり。

四に觀心釋に云く、大通智勝佛は是れ心王なり、十六王子は心所なり、心王唯識を具する義を明すを以てなり、識は本唯八、各理事を具す、開いて十六と爲すなり、十小劫成佛の時、識を

轉じて四智となすなり。

天台一流の解釋としては本迹觀心の兩釋に於て、大通智勝佛と十六王子の意味は明かにせられたる如きも、「不現前不得成佛道」の意義は何等解釋を施して居ない。若し之を禪の立脚より見るときは此等の解釋を肯定するとしても、それは單なる教相上の解釋に過ぎないから、更に進んで究明する必要が生ずる。臨濟禪師は主觀的に禪の立脚より左の如く説示せられて居る。

大通者、自己於處々達其萬法無性無相名大通。智勝者、於一切處不疑、不得一法名智勝。佛者、心清淨光明透徹法界名佛。十劫坐道場者、十波羅密是。佛法不現前者、佛本不生法本不滅、云何更有現前。不得成佛道者、佛不應更作佛矣。(臨濟錄)

臨濟の解釋は最も明瞭である。同時に教相學上の解釋と禪者の解釋との相異點が、是によりて理解せらるゝであらう。同時に又禪より見たる佛の意味も之によつて了解せらるゝと思ふ。禪は此の如く法佛共に皆自己の物として體驗し、自己の體驗を透して法佛共に説示を爲すのである。従つて吾人の意識としては抽象的に得たる知を更に具體化し自己の生命となし力となす所に其特徴が存在する。此意味に於て這箇の公案も臨濟禪師の如く理會したりとしても、理會に於ける知は飽まで知であつて生命ではあり得ない。それで大通智勝佛不成佛の相を參究して自己の生命となすにあらざれば禪とはなり得ないのである。

所が興陽讓和尚は、僧の大通智勝佛の十劫道場に坐して而も不得成道なる理由を問ひしに對して其問甚諦當と答ふ、諦當とは不得成佛道が諦當の意味であるから、既に問題は解決せられてゐる。後の「爲伊不成佛」の語は、僧が諦當と云へる端的を理解せずして更に問へる爲め答へしに過ぎぬ。然らば讓和尚の諦當と云へる端的は如何なる意志に基く者であらうか。思ふにそれは臨濟の解釋のやうに吾人の靈覺性即大通智勝佛に外ならぬ。元來靈覺の性は一切の待對を離れ、無限絶對にして何等の固滯凝着無く、變通無碍である。従つて一切萬法に對し通徹せざる所なく、臨濟は「心法無形通貫十方」と説き、今又「自己於處々達其萬法無性無相」と云ひ、共に通徹看照の意義を明にしてゐる。然るときは、心法は獨脱無爲のものでなくてはならぬ。獨脱無爲の心法にして始めて十方及び萬法を通徹看照し得るのである。かくて大通の意義も明瞭となり、自性の自在性も顯著となるのである。此大通自在の靈覺性は自己の法位を會て離るゝことなく、道場安坐の佛なる故に、換言すれば常在靈鷲山であり「法住法位」の端的である。又現前すべき佛法も成佛すべき佛道も此の端のには存在せぬのである。換言すれば法自體の存在には成佛など云ふ如き特別な新な覺醒は無い。「法住法位」が即坐道場であり道場の佛には永遠に成佛など云へる過程の法は容れられぬ。何故なれば靈覺性には迷悟と云へる如き過程的の法あることは認め得ぬ。迷悟無き者には成佛不成佛の相對的法あるべき理由は無いのである。然るに僧は這箇の意義を體得せざるより、「爲甚麼不得成佛

道」と再問を發したのである。是に依つて僧の本有圓成底の佛を體現せざることも明であり、同時に他に向つて佛を探求するの結果、此の如き疑問を抱いたのである。尙本則に就ては、無門慧開の評語及頌によりて話頭の意義を究明することにする。

無門云、只許老胡知、不許老胡會。凡夫若知即聖人、聖人若會即是凡夫。

老胡とは普通は達磨を云ふも、實は支那儒生の佛菩薩を呼ぶ總稱である。此場合の老胡は勿論達磨の意味にあらずして大通智勝佛を指して云ふ。而して知と會との意味は、宗鏡錄三十六に左の如く記してゐる、其意義頗る明瞭にして且つ之を理解するに便なる爲め之を引用することにする。

般若無知論云、有所知則有所不知。以聖知無知故、無所不知。不知之知乃曰一切知。故經云、聖心無知、無所不知矣。然則智有窮幽之鑑、而無知焉。神有應會之用、無慮。所以神俯仰順化無窮、智無幽不察。而無照功、斯則無知之所知、聖神所會也。

所知は有限的な知である。故に無限絶對の佛を思辨すべき能作を有しない。然るに無知の知は無限知を意味するから無限絶對の佛を認知し得る。而も無知の知は、知自體に於て最も深き幽淵なる法を鑑別洞通すべき能作を有する故、「佛法不現前不得成佛道」のありのまゝをありのまゝに知り得る。換言すれば眞理を眞理のまゝに如實に直觀し得るのである。故に無門は「只許老胡知」と云つたのである。會は應會の用を解するとき、任運無作にして何等のはからひ無くして應動する知である。

即ち無知の知の對他的自動作用である。然し凡夫に在りては分別知に囑して煩惱の所屬なるも、聖にありては事相差別の萬法に通じて遍通自在の作用を云ふ。若し之を教學的に解説すれば、知は般若の大智なるゆへ之を無知の知と云ひ、即ち禪の根本智にして、法の理體若しくば法身佛を知得する知は則ち此知である。更に法身説に就て云へば、所は則ち理法身にして、能は則ち智法身である。能所は一應の批判なれば實は智法身が自己の自體たる理法身を知るに過ぎない。是れ「只許」と云ふ所以である。會は則ち禪の後得智にして報身の應動作用なれば應身に囑するも、今は大通智勝佛の不生不滅無始無終を證得する場合なれば「不許會」と云ふ。頌に「了心休」とは知の場合を云ひ、「了身」とは「不許會」の場合を云ふのである。故に頌には

了身何似了心體。了得心兮身不愁。若也身心俱了々。神仙何必更封侯。

「凡夫若知即聖人」とは凡夫直に大通智勝佛なることを顯し、「聖人若會即是凡夫」とは則ち應身に現れたる異類中行の意味を顯すので、聖的凡夫は勿論煩惱具足の凡夫ではない。大悲應現の凡夫たることは説明を要せずして明である。五燈會元八の龍濟紹修禪師示衆に

具足凡夫法「凡夫不知、具足聖人法」聖人若會即是凡夫、凡夫若知即是聖人。

と説いてゐる。以て知るべきである。

頌の「身心了々」とは兩者の合一である。合一とは知自體の無知に歸して始めて得べき神祕境であ

る。故に封侯の如きは問題にあらずとの意味である。神仙は身心内外共に解脱せし安樂者で、自性の大通佛を悟り心を了して休歇すれば、教學の所謂階級を踏破して一念頭に身心無爲たること恰も神仙の如く、絶學無爲の閑道人となるのである。故に一切の知分別の作爲を脱して、不成佛の眞の成佛を體驗せしめんとするのが此則の意味であり、同時に不成佛の成佛を得たる者を眞の閑道人と云ふのである。

七、鐘聲七條

雲門山光奉院文偃禪師、嘉興人也。姓張氏。幼依空王寺志澄律師出家。敏質生知、慧辨天縱。及長落髮稟具于毗陵壇。侍澄數年、探窮律部、以已事未明、往參睦州。纔見來便閉却門、師乃扣門、州曰誰、師曰某甲、州曰作甚麼、師曰已事未明乞師指示。州開門一見便閉却。如是連三日。扣門至第三日。州開門師乃拶入、州便擒住曰道々、師擬議。州便推出曰秦時轆轤鑽、遂掩門損師一足。師從此悟入。州指見雪峰……師次上雪峰、峰纔見便曰、因甚麼得與麼地、師乃低頭、從此契合、溫研積稔、密以宗印授焉。師出嶺徧謁諸方、覈窮殊軌、鋒辨險絕、世所盛聞……上堂因聞鐘聲乃曰、世界與麼廣闊、爲甚麼鐘聲披七條……師唱道靈樹雲門凡三十載、……乾和七年己酉四月十日順寂。(五燈會元十五、景德傳燈錄十九)

傳中「聞鐘聲」より「披七條」までが則ち公案である。前述の公案を分別智を止揚して智自身の眞實を體認せしむる者としたならば、此則は智の圓通無碍を止揚する者なれば、此智は單なる智にあらずして、無知の作用としての分別智の體驗に在る。元來一眞法界は眞實智の世界なるゆへ何等の聲塵等の迷無く、清淨本然たる者である。是れ「世界廣闊」なりと云ふ所以である。然るに鐘聲を聞いて強て感覺を動かして「披七條」するは何ぞやと、其理由を問ふのである。然しそれは本則を單に表面より見たる見解にして、禪の禪たる意味、換言すれば公案としての意味は他に存在するのである。故に本則を考察するには其生起する所以より之を考察して、而して後本則の意義を明確にすべきである。

本則生起の理由は、六塵に依る六根、即ち受感性にからまる迷ひあるも、今は其迷を離脱したる上に活作略を示す爲に提示した者である。楞嚴經三に眞如性を示す中、受感性の惑に就て左の如く説いてゐる。

阿難譬如有人以兩手指急塞其耳、耳根勞故、頭中作聲。兼耳與勞同是菩提、瞪發勞相、因動靜二種妄塵發聲、居中吸其塵像名聽聞性、此聞離彼動靜二塵、畢竟無體。如是阿難當知、是聞非動靜來、非根出、不於空生。何以故、若從靜來動即隨滅、麼非聞動。若從動來靜即隨滅、應無覺靜。若從根生、必無動靜。如是聞體本無自性。若於空出、有聞成性、即

非虛空。又空自闕何汝入。是故當知、耳入虛妄本非因緣、非自然。

宇宙間の總ての物を總括せば、動體と靜體との二に出でないであらう。而も此二によつて混惑に陥るのである。かゝる相對界に心を置き、又物を相對的に見るにより物の眞實を掴み得ないと同時に自己の眞實をも掴み得ないのである。故に佛は右の經中に客觀的動靜の二によつて生じたる者は、其物の滅すると共に滅無に歸する。若し滅無に歸するとすれば、それは眞實の者にあらずと、故に動靜の二相を超越したる世界は、學的知の世界でなく、無知の世界であり、無知の世界に入り、無知の世界より動靜の二相を見れば、二者共に眞實であつて變異のまゝ不變異である。臨濟禪師が、常に「聽法底の人を識取せよ」又は「光影を弄する底の人を識取せよ」と云へる如く、光影により聽法により生じたる心作用は、光影及び聽法の滅すると共に滅するも、「弄する底の人」は常に光影に應じて活動する故に、鐘が鳴ればそれに應じて七條の袈裟を披し、汽笛が鳴ればそれに應じて活動し、其間眞僞はない。是れ廣濶なる世界たる所以である。尙同經に耳識に就て左の如く説いてある。

阿難汝更聽、此祇陀園中、食辨擊鼓衆集、撞鐘鐘鼓音聲前後相續。於意云何、此等爲是聲來耳邊、耳往聲處。阿難若復、此聲來於耳邊、如我乞食室羅筏城、在祇陀林則無有我。此聲必來阿難耳處、目連迦葉應不俱聞、何況其中一千二百五十沙門、一聞鐘聲同集食處。若復汝耳往彼聲邊、如我歸住祇陀林、在室羅筏城則無有我。汝聞鼓聲、其耳已往擊鼓之處、

鐘聲齊出、應不俱聞、何況其中象馬牛羊、種々音響、若無來往、亦復無聞。是故當知、聽與音聲、俱無處所。卽聽與聲、二處虛妄、本非因緣、非自然性。

是れ前の引用文と大體に於ては異り無く、此の如く所聞と聞覺との二邊にある間は、同じく相對界なれば解脫自在の作用は發露せぬのである。是に於て三摩地に入り、一切を空うして始めて眞如性が現するのである。這箇の理由に依りて否定道を提露して、一切を否定せしむる。是れ無門慧開が對を出でたる所に一切肯定の平等界が發る。此平等界より聞いて始めて何等の碍りなく、聞に隨つて自在の作用が現前する。更に云へば、平等界に於ける聞と作用とは同一にして、全體の聞全體の作用にして、何等の矛盾はないのである。此意味を最も能く示せる者は左記の語である。依て參照の爲に記することにする。

傳燈錄曰、唐相杜鴻漸謁無住禪師時、庭樹鶉鳴。杜公問師聞否、曰聞。鶉去已又問、師聞否、曰聞。公曰鶉去無聲、云何言聞。師因普告大衆曰、無聞有聞、非關聞性、本來不生、何曾有滅。有聲之時是聲塵自生、無聲之時是聲塵自滅。而此聞性、不隨聲生、不隨聲滅。悟此聞性、則免聲塵之所轉。當知、聞(性)無生滅、聞(性)無去來。(大明錄五)

八、平常心是道

南泉の傳は第五則斬猫の所に記せり。而して此話頭は傳燈錄十、五燈會元四、禪林類聚大道門に出づ。文章多少の相異なるも意味に於て同一なれば今は、無門關の則を記することにする。

南泉因趙州問、如何是道。泉曰平常心是道。州曰還可趣向否、泉曰擬向卽乖。州曰不擬爭知是道。泉曰道不_レ囑知、不_レ囑不知、知是妄覺、不知無記。若眞達不疑之道、猶如大虛廓然洞豁、豈可強是非也。州於言下頓語。

南泉の趙州に示す所甚懇切を極む。之を前の斬猫の則に比すれば殆ど別人の觀がある。而して此則の中心問題は、云ふまでもなく道にして、然も道は東洋思想の中核をなし、佛教儒教共に之を除却すれば、宗教、道德、政治等其根基を失ふのである。常に佛道と云ひ儒道と云ひ、王道と云ひ霸道と云ひ、其他禪道武道等と云ふ如く、東洋思想中核は皆道を以て表示せられてゐる。故に道は東洋の總ての眞理の窮極を表現せる抽象的名詞であると共に、東洋學の根幹をなせる者である。此等の意味より云へば、東洋の學は道を窮明することによりて、政治道德宗教等の窮極の理は盡さるゝのである。

肇論に於ける道に關する説は、儒教佛教道教の各説を概括的に指摘せるを以て、其一端を知るに

便なれば左に記することにする。

道之極稱曰善提、秦無言以譯之、後代諸師皆譯爲道、以智論翻爲佛道故。今問如周易曰、立入之道曰仁與義、此則儒宗仁義爲道。莊子曰、虛靜恬淡、寂寞無爲者、天地之平而道德之至。此則道家以虛無爲道。今釋氏宗以何爲道。答曰、般舟經曰、諸佛從心得解脫、心者清淨、名無垢。五道鮮潔不受色、有解之者大道成。是知、吾教以心爲道。心乃自姓清淨心也、其體湛寂、其性靈照、無名無相、絕有絕無。

儒佛道の三家皆道を窮極の眞理となせしことは之によりて明かである。而し其内容に至りては立脚を異にするを以て相異なる如きも、體を主として説明せしか、用を主として説明せしか、或は體用を別たずして説明せしかに過ぎぬ。故に觀方の異りによりて説明を異にするも、道自らに於ては儒佛道の三家を超越せしゆへ異なるべき道理はないのである。所が度一切諸佛境界經には菩提に就て左の如く説いて居る。それは菩提に就て多種の説明ありとしても、最も明瞭に其意味を表はしてゐる。こゝを以て南泉の眞實不疑の道を檢照する準備として記するのである。

文殊曰、菩提者、無形相無爲。云何無形相、不可以六識讚故。云何無爲、無生住滅故。已に「六識を以て識るべからず」と云へば、吾人の認識を以て知るべからざるは勿論、又「生住滅無し」と云へば其體の湛寂なることは元よりである。此の如く湛然不動にして生住異滅の四相を離

れ、六識を以て體認すること能はずとせば、如何にして道を自己の有とすべきであらうか。趙州も佛典の解説による道は元より之を理解せしならん、而も此問を發するは何故であらう。蓋し經典所説の道は知識的知に訴へて理解するのみにして抽象的道の理解に過ぎない。是れ彼が更に南泉に向つて道を問ひし者であらう。然るに南泉は「平常心是道」と答ふ。僧肇は自性清淨心を以て道となし、度一切諸佛境界經は無形無爲を以て道となす、這箇の三種の道は同意味の道に就て表現の語を異にせしのみである。何となれば無爲無形の心にして始めて清淨であり、清淨心にして始めて平常たり得るからである。然し清淨心と云ひ平常心と云ふも實は心自體にあらずして其説明に過ぎぬ。従つて問題は依然として存在する。是れ趙州の還て趣向すべきや否やと體驗の方法を問へる所以である。南泉は「擬向卽乖」と修行によりて得べきは平常心にあらずと云ふ。是に於て再問して「不擬爭知是道」と追究せしに、「道不屬知不屬不知」と云ふ、度一切諸佛境界經には「不可以六識識」と云ふ。俱に之れ知以上の存在なることを説いてゐる。勿論知は第六識の所屬にして、能知心である限り所知の境を伴ふ。若し道が所知の境ならば「平常心是道」と云ふべき理なし。故に不疑の大道は能知心を以て知ることとは不可能である。而して南泉は道を以て大虚の如く云ふ。然れば道は何等の定限なく名相なく、高下なく淨穢なく、廓然洞豁として平等無碍であり、同時に平常心も亦同様でなくはならぬ。三祖大師信心銘には、「一種平懷泯然盡」と説けり。平懷とは平穩無事の胸懷の意な

れば、有無淨穢迷悟等の見は全く盡き去つて、無門の所謂閑事の心頭に掛ることなき境涯なれば、「無難の至道」「無着の玄旨」である。是に於て始めて大道體寛にして缺ることなく餘ることなく、圓なること大虚に同じと稱し得る。然れども禪の禪たる所以は此の如き解説上に存在せずして、只體驗の事實に在れば、這箇の大道が吾人日常生活上に具現する所に存する。若し南泉の説示の如く單に喩説するのみなれば教學と更に異なる所はない。故に禪は虚玄の大道を無着心に現して、而も日常生活に露現し日常生活を大道たらしむる所に公案の意義が存するのである。然らば之を如何に日常生活中に具現せしか。之れは例話を以て表示するの外道なければ左に一例を記することにする。

總持寺開山常濟禪師、一日永平寺第三世徹通義介に參す。義介示すに平常心是道の話を以てす。時に年二十八。一日室に入り見解を呈して曰く、我會せり矣と、義介曰く汝作麼生が會す。濟曰く黑漆昆崙夜裡走と、介曰く未在更に云へ。濟更に曰く、茶に逢ふて茶を喫し飯に逢ふては飯を喫すと。介深く之を肯ひて印可すと。以上に現れたる黑漆云々の語は無差別平等の意味にして具現の機用を有せざれば闇黒の首であり、光無き道である。是れ義介の未在と云ふ所以である。然し體驗の過程より云へば、此過程を経過せざれば光明あり生命ある大道は發現せぬ。更に體驗の心理より云へば、相對的智より更に進んで絶對智に入りし場合である。更に絶對智より無碍智に入りて眞智生ず。此眞知現れて始めて茶に逢ふて茶を喫し、飯に逢ふては飯を喫すと云ふ事實的眞智、事實的大道が

顯現するのである。波羅提尊者の語に

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、徧現俱該沙界、收攝在一微塵、識者知是佛性、不識呼作精魂。

臨濟錄にも同様の語あるも、此等の語も若し概念を言語に寫せしのみならば、佛性とも大道ともなり得ない。故に概念描寫でなくて、此の如く日常底に具現する所に此則の眞意が存在するのである。

八、離却語言

前汝州南院法嗣、汝州風穴延沼禪師、餘抗人。初發迹於越州鏡清順德大師、未臻堂奥、尋詣襄州華嚴院遇守廓上坐、卽汝州南院侍者也、乃密探南院宗旨。初見不禮拜、便問曰、入門須辨主、端的請師分。南院以左手拊膝。師喝。南院以右手拊膝。師又喝。南院舉左手曰、這箇卽從闍黎。又舉右手曰、這箇又作麼生。師曰瞎、南院擬拈拄杖次、師曰作什麼、奪拄杖打着老和尚、莫言不道。南院曰三十年住持、今日被黃面浙子羅織。師曰、和尚大似持鉢不得、詐道不飢。南院曰、闍黎幾時會到南院來。師曰是何言歟。曰老僧問汝、師曰也不得放過。南院曰且坐喫茶。師方叙師資之禮。自後應馮仰之懸記。出世聚頭。南院法道、由是大振諸方矣。以上の傳によりて南院慧顛と師との交渉は知得らるゝが、彼は元と儒生にして進士の試験に落第し、

是に於て志を轉じて出家し、開元寺智恭に従ひ且つ具足戒を受け天台の摩訶止觀を研究す。年二十五にして初めて鏡清に謁して禪門に入り、次に華嚴に參し、南院に在ること六年、後四衆に請せられて風穴に住すること八年間なりき。其後兵亂を避けて郢州に移り、闔城の李史君に謁して一夏を送る。汝州の太師宗侯宅を捨て、寺となして住せしむ。廣順元年勅額を賜はり二十二年間こゝに住して百有餘の大衆を接すと云ふ。然るに此公案は無門關に其要點のみを記して居るが、傳燈錄には詳細に記してある。

肇法師寶藏論離微體淨品云、其入離出微。知入離外塵無所依。知出微內心無所爲。內心無所爲、諸見不能移。外塵無所依、萬有不能機。萬有不能機、想慮不乘馳。諸見不能移、寂滅不思議。可謂本淨體離微也。據入故名離、約用故名微。混而爲一、無離無微、體淨不可染、無染無淨。體微不可有、無有故無無。已上如何通不犯。師曰、常憶江南三月裡、鷓鴣啼處百花香。

無門關には之を要約して左の如く記して居る。

風穴和尚因僧問、語默涉離微、如何通不犯。穴云長憶江南三月裡、鷓鴣啼處百花香。

是れ心性の本體に關しての問話にして前の話頭と異なることなきも、其作用に就ては自ら異なる點がある。それで本體の考察を試みて風穴の答話に入ることにする。

古來心性は本用に區別して論せられてゐる。本體としての性は、絶對的實在とせられ、清淨、又は不生不滅不變不異、無念無相、無大無小、無長無短と説示せられてゐる。勿論此立場は唯心論的なるため絶對主觀たることは云ふまでもない。起信論に於ける眞如と同意味なれば、萬有の本體にして同時に萬有を含攝すとせられてゐる。此意味より觀るときは心性は萬有の内在性にして同時に、超越的實在でなくてはならぬ。従つて萬有は實在たる心性の開展に依れる者なると同時に、萬有は心性に還元すべき性質を有する者となるのである。是に於て始めて萬法即一心、一心即萬法と云ふ一元的原理と心性と萬有との關係を見出すのである。然らば自性とは如何なる性質と内容を有するやと云ふ問題が茲に生ずる。所が寶藏論には「無離無微體淨不可染無染故無淨體微不可有無有故無無」と説明してゐる。是に依ると心性は一切の對待を離れて思惟の對象とはなり得ない。起信論には「心性不生不滅離言說相離名字相離心緣相畢竟平等無有變異不可破壞唯是一心也」と説けるも同意味である。此の如く對待を絶したるゆへ離と名く。されば離とは所謂絶言絶慮の意味であることは云ふまでもない。

夫所以言離者、體不與物合、亦不與物離、譬如明鏡光映萬象。然彼明鏡不與影合、亦不與體離。又如虛空合一切無所染着。五色不能汚、五音不能亂、萬物不能拘、森羅不能雜、故謂之離。

とは寶藏論の説明する所である。由來絶對界は思惟を容れざる純圓獨妙の世界である。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。時空因果の制約を絶したる者ゆへ、唯吾人の直觀のみによりて體驗せらる。此の如き境地は禪としては纔に其門根を透過せしのみにして勿論禪の眞境は獲得し得ない。何故なれば、時空因果の制約を超脱したるのみならば、微の根底を窮明したるのみである。それで同論には

所以言微者、體妙無形無色無相、應用萬端、不見其容、含藏百巧而不顯其功。視之不可視、聽之不可聞、然有恒沙萬德、不常不斷、不離不散、故謂之微也。

と説けり。「應用萬端」、「含藏百巧有萬德」と云へば、離の見難き思惟し難き本體より、萬有が生み出されねばならぬ。此作用ありて始めて差別界が生じ、又主觀としては此よりして無爲の認識智が顯るゝのである。同時に一切の作爲が無作の作爲として開展するのである。されば此智は分別の念を離れたる無爲智たる故に任運無碍にして、何等の矛盾を用しないのである。差別の現象としては現象其儘が即ち無差別平等の相たるに過ぎぬ。永遠の相とは絶待平等の相のみでなく、現象も亦永遠の相でなくてはならぬ。

實在の眞實相は、至道と云ふも眞如と云ふも離微と云ふも、嚴密なる意味に於ては吾人の説明を容れない。それは唯吾人の概念表示の符號であつて眞實相ではない。禪に「這箇」と云ひ「一物」と稱

して把捉し難き名稱を用ゆるのも實は之が爲である。「眞如には相あることなし」と云ひ「言に依つて言を遣る」と云ふ。即前(禪學研究三、無佛性語)に維摩經弟子品を引證せし如く、法は言語を以て表現することは不可能であり、實は不可說不可言の法たる意味を離微を以て現したのである。畢竟離微の語を以て他の相對差別の語を否定して、獨自の相を顯了せんとせしに外ならぬのである。

已上の如く道の實相を離微としたならば、到底吾人の相對的差別の言語に依つて表顯することは不可能である。若し然りとすれば、吾人は絶待の道を體驗することも、又體驗せられし道を顯現することも不可能なる譯である。僧の問が驗主問であるとしても、問の内容はこゝに伏在してゐる。換言すれば、言語以上の道を破らず傷けずして如何に顯現すべきかとの意味である。是に於て起信論には、離言眞如に對して依言眞如を説き、更に如實空、如實不空に分ちて説いてゐる。如實空に就ては、「能究竟顯實故」と否定の方面より觀察して居るが、否定への道として空は禪の蕩掃門に相當するも蕩掃の窮極の空自體は必ず展開の作用を有せねばならぬが、空自體は維摩が不二の法門を示すに默を以てしたと同じ立場であり、又オーガスチンが「神に就て私どもの云ひ得る最良の事は彼に就て沈黙することなり」と云へる如く、空自體には一切の言語は許されないが、更に之を轉開して始めて禪の無碍道は顯るゝ。道信は蕩々無碍と云ふ。是れ眞如の如實空、維摩及オーガスチンの默を打破して、始めて得らるゝ自由境であり、光明界である。道信は「觸目遇緣、總是佛妙用」と

云ふ。是に於て始めて道を破らず傷けずして自由に言語が顯るゝのである。風穴の立場は全くこゝに存在するので、「長憶江南三月裡、鷓鴣啼處百花香」と無碍道より歌ひ出して居る。起信は哲學の立場より如實不空の説明に「具足無漏功德」故に付して居る。されど風穴は哲學を越えて寧ろ藝術界に立ちて歌ひ出して離微の大道を顯したのである。之によりて見れば一切の事象を認容し、而も一切事象が「見渡せば柳櫻をこきませて都ぞ春の錦なりけり」の高次的な立場に立ちて妙有の世界として表現してゐる。更に云へば僧の立場は空の立場であり、風穴の立場は妙有の立場であるから、自由に道を働かし、言語を道たらしめてゐる。公案たる使命も實はこゝに存するのである。