

## 五位の體驗的地位と其考察

日 種 讓 山

### 一 臨濟禪に於ける五位の地位

現今臨濟宗に於ける禪の體驗の規範は、云ふまでもなく、近世間出の偉人白隱禪師の施設に成り、法身、機關、言詮、難透難解、五位、十重禁戒と漸進的に之を體驗して、成佛作祖の直路を如實に辿るこゝになつてゐる。白隱以後の師家は何れも皆此規範に準據して參學者を提撕し、參學者は其提撕を唯一の依止として、先づ法身の當體と其邊際を時空二間に亘りて之を究明して自證の立脚を固め、而して後漸次に許多の公案即ち機關言詮難透難解等を參究して禪の蘊奥を盡し、獨脫無爲の閉道人底に到達するのである。之を古賢のそれと對比するに其間著しき差異が有るやうである。高僧傳中所記の古賢のそれは多く頓語的であり、例せば二三の公案によりて漆桶を打破し、大法の嗣承者となりて更に舉揚してゐる、中には大悟十八返小悟數を知らずと云へる如き人もあるも、それにて今日の體驗法の如く一の規範によりて準據し參究したる者ではない。然るに今日の體驗法は師資共に全く白隱の規範に依り、比較的組織的な法を辿りて參究し、表面に頓悟を標榜しつつ、實は漸進的に體驗の歩を進め、十有餘年の勢力を専注して漸く大法嗣承の資格を得て、悟境に於ける精粗及び頓漸の是非、又は頓悟を漸悟に改めし所以は今論すべき問題にあらざるも、白隱の其組織化は確に禪の危期を救ひ法燈を再び日本佛教界に輝し得たのである。臨濟禪の今日あるは則ちそれが爲であり、それは實に白隱の遺産である。若し其

場合斯の如き體驗法の施設なく、支那式のみ、依然として改むるを得なんだならば、今日の臨濟禪も恐らく曹洞禪の如く有無の間に彷徨し、師なく道なきに至つたのであらう、此意味より見れば白隠の其組織化は偉大なる效果を價值を認めねばならぬのである。

今試みに禪の實際的體驗の立場より其組織化を考察するに、法身の體得は自證としての根本的基礎であり、同時に純粹なる自意識の體驗及び確立である。更に云へば、二元的な差別的分別智を離脱し純一平等的な絕對智を獲得し、佛教の第一義的な無我真如法性等悉く客觀的教養にあらすして、自己主觀のそれたることを眞實に確認し得るのである。禪は此の如く先づ法身の體得によりて實際的修道の基礎を得、換言すれば如來大圓覺の世界は如來一人の世界にあらすして、自己意識内の疑ふべからざる一事實として體驗し、佛陀自内證の、光明の一端に法の眞實性確實性を適確に味識し得るのである。是に於てか知る、法身の體得は實に禪及び佛教習學の實際的基礎であり、此基礎を體得し得て始めて禪及び佛教は自己のものとしての確實性を得て、理論でなく教養でなく眞實に疑ひ得ない事實たることを味ふのである。是れ法身が參禪辨道の第一位に置かれたる所以である。次に他の公案即ち難透難解等は法の主觀性で自己意識の差別的妙用の自由を得る爲に與へられ、即ち幾多の公案の參究によりて法の淵源を其開展を究め、同時に自己意識のそれに活現する自由無礙の作用を修練し、而して更に獨脱無爲の大解脱門を開いて佛教の所謂遊戲世界に遊ぶのである。是れ法身によりて根本智體得後更に順次的幾多の公案研參の道が施設せられたる所以である。定慧等學は古今を通じての佛教習學の規範である。而も慧學は單に近代的な學的研究のみにて満足すべきでなく、より以上に進んで擇法眼を得るのでなくては眞實の慧學は稱し得ない、白隠は禪に於ける慧學の方法を組織化して體驗的規範をなし、而も自ら之を學徒に試み、其實證の確實なるを

以て後世に流布し、比較的難解難入の禪を容易に得せしめて、禪定のカミ同時に擇法眼を打開せしめたる點は、禪研究ミしては確かに一進歩であり一開展であるミ稱せねばならぬ。虎關師鍊の如きは既に理致機關上の三階段を以て禪の進路を論ぜしミ雖も、之を實際に施行して之に依止せしめたる者は全く白隱である故に、現代の臨濟禪を一に白隱禪ミ稱し、師を中興の偉人ミ稱するも決して過言でない。

白隱の規範を基礎ミして五位の位地を點檢するに、五位は其規範の第五位に位し、更に其位地を實際的修道の方面より見るミ、最早や最終に近き位地を占めてゐる。現在の臨濟禪に於ける五位の位地は實に此の如き要地に在る故に、參學の徒に於ても久參の上士にあらざるよりは實際的體驗は勿論、其意味の理解すら有して居ない者が多いやうである。五位は、禪の哲理ミ稱せられ、殊に曹洞の禪は基調を之に置くのであるから、禪の研究ミしては學的ミ體驗的ミに關せず研參すべき題目である。之を除外しては洞山師資の禪は理解も體得も共に不可能である。故に曹洞宗に於ては參同契寶鏡三昧の舉諦ミ共に五位の研參が最も重視せられ、且つ多數の著書の世に出し所以である。然し白隱が之を規範の第五位に置く理由は別に存在するミ信する。若し單に曹洞禪の眞諦及び基調なるが故にミ云ふのみならば、其位地の如きは何等の問題ミはならないのである。けれども吾人は斯く單純には首肯し得ないのである。思ふに之を第五位に置ける所以は、參究の必然的な順序ミして配せし者であらう。換言すれば參究の進展上其參究に入らざれば完全性を欠く爲であつたであらう。何故なれば、法身の體得は前述の如く禪の基礎である、同時に根本智平等智の打開である。爾後の公案乃ち機關言詮難透難解等は後得智差別智の研參であり、換言すれば差別の事象に秘められたる眞理ミ其事象に對應する客觀的智の無礙の飛躍を試練する爲の公案である。而して五位は以上の平等智差別智體究の後更に之を課する者なれば、こゝに五位の必

然的役目が無くてはならぬ、然り五位は必然的に其役目を有し、而も其役目を完全に果し得る者は五位を除いては他に見出し得ない、五位は恰も之れが爲めに用意されたる如き觀がある。臨濟の四料簡華嚴の四法界の如きは能く五位に配せられ、同一眞理を表現する者の如く見られ居るも、嚴密に之を考察するときは、各自に獨有の眞理を有し、公案にしても各獨自の機用が認められてゐる、若し普遍的に共通の意味よりすれば、必ずしも四料簡四法界に限らず許多の公案の中にも存するゆへ、之のみの配列にては意義をなさないのである。されば四料簡四法界等參究の後五位を與へる理由は別に存在せなくてはならぬのである。從來參究の平等差別の公案を嚴密に考察するときは、差別智を離れて平等智の存在せざる如く、五位も從來の公案を全く離れて存在する者にあらざるも、從來の公案は個々の機用と個々の解脱に於て各獨種の眞理を有し、又其價値に於ても個々の上に存在して統一的組織の上には之を認識し得ないのである。是に於て五位は從來不統一の公案を統一づけ、更に組織的に再び體驗せしめて完全ならしむる爲の公案として規範の第五位に用意せられたる者であらう。法身以後の體驗は五位の體驗を俟つて始めて始めて組織的となり、即ち平等差別の關係、相即相入の眞理、相對智絕對智の圓融、又絕對自身の絕對的地位及び解脱的遊戲の世界の風光が比較的組織的に味識せられて、而も之れが日常生活の中に體現せられ、何等の凝滯無く任運に施行せられて法の實際化行の眞理化がこゝに活現するのである。是れ五位が單なる思辨的哲學でなく體驗的規範の第五位に配せられたる所以である。

## 二 五位の創唱と其史的考察

體驗を以て唯一の生命とする禪としては、五位の思想的考察の如きは何等の興味を有せず殆ど無意義の如き觀あるも、それが禪の重要な一思想たる以上は考察を試みて其源頭を探り其依て來る所を明にし、以て體驗的五位の思想的

位を定めてをくも決して無意義にあらすと思ふ故之を記することにす。

五位の表現法は禪宗一流の詩的表現法を以て表現せられてゐるが、其思想としては獨創の者でなく、遠くは大乗教の根本基調たる眞如緣起並びに華嚴經の四法界觀に基き、近くは石頭希遷の參同契に基くのである。然しそれも亦羅什門下の肇法師の肇論に根基して述作せし者なれば、獨創の者でなく一の祖述に過ぎないことは多言を要せぬ。それで、五位は間接的には肇論により直接的には參同契によれる者である。そは彼の法系より見ても用語より見ても疑を容れぬ。然らば石頭は肇論の如何なる思想を參同契に祖述せしか、是れ他なし、「至人空洞無象而萬物無非我造會萬物爲自己者其唯聖人乎」の語である。彼は肇論を披見し此語に逢着して心華を開發し歡喜の余之を述作せる者である「五燈會元五」。

師因看肇論。至會萬物爲己者其唯聖人乎。師乃拊几曰。無已隣所不已。法身無象。誰云自他。圓鑑靈照於其間。萬象體立而自現。境智非一。孰云去來。至哉斯語也。……遂著參同契。

此説は必しも會元を以て始とするのでなく、碧岩集第四十則南泉一秣花の評中に圓悟は左の如く記してゐる。

石頭因看肇論。至此會萬物爲自己處。豁然大悟。後作二本參同契。亦不出此意。

圓悟の此意は陸亘大夫の南泉に問へる即ち前の同根一體の語を指示せる者で「會萬物爲自己」云ふも同意味を體驗的に表明せるに過ぎぬ。之に依りて觀れば石頭は肇法師の思想に啓發せられて述作せしことは證明せらるゝ。然らば彼は如何に之を祖述せしか、今參同契の要點を記するに則ち左の如くである。

竺土大仙心。東西密相付。人根有利鈍。道無南北祖。靈源明皎潔。支派暗流注。執事元是迷。契理亦非悟。門々一切境。回互不回互。回而更相涉。不爾依位立。……色本殊質象。……然於一々法。依根葉分布。當明中一有

暗。勿下以暗相遇。當暗中一有明。勿下以明相觀。明暗各相對。比如前後步（五燈會元五）

肇論の同根一體の思想を更に追究するときは、參同契の回互不回互即ち相即相入の哲理に出ることは當然であり、而もそれは既に華嚴哲學に詳説せし所であるから、思想として何等獨創的意義なきも、それを五位に分解して個々獨有の意義を明かにし、且之を禪の見地より解説せし點は洞山の創意に基く者を見なければならぬ。

五位の創唱は前述の如く洞山良价たることは何等の疑を容れざるも、「重集五位顯訣」晦然の補注には左の事を記してゐる。

价初住新豐。晚遷洞山。大駕其道。立偏正五位。爲當時首唱。今此云洞山顯訣。則五位之設。始於洞山。是天下通論也。是以寶鏡三昧歌與立中銘雪子吟綱宗偈。詞語多相同。皆出於悟本無疑矣。而僧寶傳云云。曹山欲辭洞山。山云三更當來。授汝曲析。至中夜授章先雲巖所付寶鏡三昧五位顯訣三滲漏。

同贊曰。寶鏡三昧。其詞要妙。雲巖以授洞山。疑藥山所作也。……據此則三昧顯訣逐位頌三滲漏等文。皆似出藥山……今以蒼豹窺之。寶鏡顯訣三滲漏之旨。雖皆稟於藥山。至於著文設位流布叢林。則創自洞山。故天下稱洞山五位。又親承克家曹山。父子皆云洞山顯訣。此爲明證。何必惑於後來之說乎。但上祖秘之。慮成路布。洞山大開戶牖……遂乃立名立位施設不疑耳。故云顯訣。意可得知矣。

千丈實巖是其著「杓木編」に

嚴謹稽此篇作者。古今雖多異說。決爲洞山所作。不可疑也。何。洞祖以前。絕無如此文體口氣。況如偏正君臣等。洞祖以前。人所不言。就中汝渠語句。全同過水悟道之偈。由是觀之。覺範僧寶傳。言先雲巖所付

寶鏡三昧五位顯訣。似<sub>下</sub>以<sub>二</sub>此篇<sub>一</sub>爲<sub>三</sub>雲巖作<sub>上</sub>。竊不<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>之。

云へり。尙五燈會元には

唐大中末。於<sub>二</sub>新豐山<sub>一</sub>。接<sub>二</sub>誘學徒<sub>一</sub>。厥後盛<sub>二</sub>化豫章高安之洞山<sub>一</sub>。權開<sub>二</sub>五位<sub>一</sub>。善接<sub>二</sub>三根<sub>一</sub>。

記してゐる。以上の書は何れも皆洞山の所説を認定して居るも異説の存在せしことも亦事實である。それ等は皆僧寶傳所説に依れる者である。而も其疑義は雲巖所授を云ふ語に基いてゐる。然し樂山雲巖傳中に五位の成文を見ざれば洞山所作とする方が妥當である。されど五位の思想としては寶鏡三昧と同じく、樂山より雲巖へ、雲巖より洞山へ順次に傳承せし者で、而も亦之によりて禪の諸祖が等しく大乘教の相關的哲理を最高幽玄な思想として學得し來れることも知り得らる。尙洞山錄中龍山との問答に

問如是主中賓。山曰青山覆白雲。師曰如何是主中主。山曰長年不<sub>レ</sub>出<sub>レ</sub>戶。師曰主賓去相幾何。山曰長江水上波。師曰賓主相見有<sub>二</sub>何言說<sub>一</sub>。山曰清風拂明月。師辭退

又曰く

師問<sub>レ</sub>僧。名什麼。僧云某甲。師曰阿那箇是闍黎主人公。僧云見<sub>レ</sub>柅對山師曰苦哉苦哉。今時人例皆如<sub>レ</sub>此。只是認<sub>二</sub>得驢前馬後底<sub>一</sub>。將爲<sub>二</sub>自己<sub>一</sub>。佛法平沈。此之是也。賓中主尙未<sub>レ</sub>分。如何辨<sub>二</sub>得主中主<sub>一</sub>。僧問如何是主中主。師曰闍黎自道取。云某甲道得即是賓中主。如何是主中主。師云怎麼道即易。相續大難。

此等の問答中に露現せる禪意を、過水悟道の偈及び寶鏡三昧五位顯決等の文を考察するときは、五位の創唱の洞山たるは勿論、逐頌功勳頌等も彼の著作たることは疑ふ餘地がないのである。

### 三 五位の基本と其配列

洞山の禪を顯揚する者は必ず寶鏡三昧を擧着す、寶鏡三昧を顯揚する者は必ず五位を提唱す、是を以て寶鏡三昧及び五位は洞山の禪法のその表現たることは知り得らるが、更に其根幹を求むるに彼の法語に

有<sub>二</sub>一物<sub>一</sub>上柱<sub>レ</sub>天下柱<sub>レ</sub>地黒似<sub>レ</sub>漆。常在<sub>二</sub>動用中<sub>一</sub>。動用中收<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>得

這箇一句子は洞山の禪の眞意義を顯露せる者で、這の一句子こそ洞山自己の宗教であり、之を開展して詩的に誦出せし者か即寶鏡三昧歌にして、之を體驗的に順序付けし者が即五位にして、之を爲人接手上に應用せし者が三滲漏三路である。其他彼の誦出になる玄中銘新豐吟の如きは寶鏡三昧歌と異音同調にして別に異なる特種の意義を顯せる者でない。然らば天地を柱持する一物とは何物を意味するか、他なし三昧歌の「如是之法」過水悟道偈の「如々」である。強て一般的宗教及び佛教として云へば、眞如、法性、又は究極的原理の神である。而もそれは黒きこゝ漆の如く、名相を絶し、形影を絶し、常識を以て計度し得ざる絶對的な者で、之を六祖惠能の語に徴するに、「心量廣大猶如虛空無有邊畔亦無方圓大小亦非青黃赤白亦無嗔無喜無是非無善無惡無有頭尾」(六祖法寶壇經上)と説てゐる。かくてこそ「如」であり絶對である。「如」の當體には寸毫の思惟を容れない、眞の絶對には絶對と云ふ名詞すら絶し、一切の離却した一物の獨自的な當體が即ち如である。然れども這箇の一物は一切を絶するが故に能く一切に入り一切に即する、是れ「常在動用中」を提唱せし所以である。「動用」は「如」自身の躍動であり生命的創作である。既に躍動あり創意あれば「偏」の世界は「正」自身の創造の世界として顯現し、こゝに始めて回互の眞理が存在する、故に洞山は「常在」を以て偏正回互の楔子となし、詩的に之を頌出して其意義を明にせる者が則ち寶鏡三昧歌である。

如是之法。佛祖密付。汝今得之。宜善保護。銀苑盛雪。明月藏鷲。類而不齊。混則知處。意不在言。來機亦趣。動成窠臼。差落顧付。背觸共非。如大火聚……夜半正明。天曉不露……如臨寶鏡。形影相覩。汝是非窠。渠正是汝。如世嬰兒。五相完具。重離六爻。偏正回互。疊而爲三。變盡成五。如葦草味。如金剛杵。正中妙叶。敲唱雙舉。錯然則吉。不可犯忤。天真而妙。不屬迷悟……臣奉於君。子順於父。潛行密用。如愚如魯。但能相續。名主中主。(洞山悟本禪師語錄)

以上の文は其要點をなせる者のみを記せしが、極めて難解の文であり、從て古人の注解に於ても一定してゐない。されど偏正五位の意義は此文中に盡きてゐる。嬰兒の五相完具云へるは彼が偏正五位配刻の分解的暗示を得たる者で、涅槃經第二十嬰兒行品に、如來亦尔。不能起者如來終不起諸法相。不能住者如來不著一切諸法。不能來者如來身行無有動搖。不能去者如來已至大般涅槃。不能語者如來雖爲一切衆生演說諸法實無所說、彼は以上の不起不住不來不去不語に例して「如是之法」を分解し、正中偏、偏中正、正中來、兼中至、兼中到の五位をなし、其意義を次の五位顯訣及び逐位頌功勳五位頌に左の如く述べて居る。

#### 五位顯訣

正位却偏。就偏辨得。是圓兩意。偏位雖偏。亦圓兩意。緣中辨得。是有語中無語。或有正位中來者。是無語中有語。或有偏位中來者。是有中無語。或有兼帶來者。這裏不說有語無語。這裡直須正面而去。這裏不得不圓轉。然在途之語總是病。夫當人先須辨得語句。不涉有語無語。這箇喚作兼帶語。兼帶語全無的々也……

(洞山悟本禪師語錄)

次の頌は右の文が説明的であり多少理路に渉る點あるを以て更に頌として顯せし者であらう、一は當代の流行に隨ひて之をなせしは勿論なるも、一は禪の眞意は理論を以ては到底明瞭になし難きを以て遂に歌ひ出せし者であらう。

### 五位頌

正中偏。三更初夜月明前。莫怪相逢不相識。隱々猶懷舊日嫌。

偏中正。失曉老婆逢古鏡。分明覲面更無他。休更迷頭猶認影。

正中來。無中有路出塵埃。但能莫觸當今諱。也勝前朝斷舌才。

象中至。兩刃交鋒不須避。好手猶如火裏蓮。宛然自有衝天氣。

象中到。不落有無誰敢和。人々盡欲出常流。折合還歸炭裡坐。

功勳頌(異本には「上堂次示問話僧頌」をなす)

問如何是向。師云。得力須忘飽。休糧更不饑。

聖主由來法帝堯。御人以禮曲龍腰。有時鬧市頭邊過。到處文明賀聖朝。

問如何是奉。師云。只知朱紫貴。辜負本來人。

淨洗濃粧爲阿誰。子規聲裏勸人歸。百花落盡啼無處。更向亂峰深處啼。

問如何是功。師云。撒手端然坐。白雲深處閑。

枯木花開劫外春。倒騎玉象趁麒麟。而今高隱千峰外。月皎風清好日辰。

問如何是共功。師云。素粉難沉跡。長安不久居。

衆生諸佛不<sub>レ</sub>相侵<sub>二</sub>。山自高兮水自深。萬別千差明<sub>三</sub>底事<sub>一</sub>。鷓鴣啼處百花新。

問如何是功功。師云。混然無<sub>レ</sub>諱處<sub>一</sub>。此外更何求。

頭角纒生已不堪。擬<sub>レ</sub>心求<sub>レ</sub>佛好羞慚。迢々空劫無<sub>レ</sub>人識<sub>一</sub>。向肯<sub>レ</sub>南詢<sub>三</sub>五十三<sub>一</sub>。

五位に就て他に君臣五位、王子五位あるも、此二は前二位を比喻的に説明せしに過ぎざれば別に記するを認めず故に之を略する。其他圖解を以て解釋せし者少からざるも煩を避け之を省略して考察に入ることにする。されど禪の體驗の意義を明瞭にするため、先づ五位の學的説明を簡潔に試み、而して後體驗的考察を試みたいと思ふのである。

#### 四 五 位 概 説

前記の顯訣逐位頌功勳頌を概観するに、顯訣は禪の哲學的根本概念を示せる者であり、逐位功勳の兩頌は其體驗的規範を示せる者である。更に兩頌に就て區別を試みるに、一般的には前者は禪の哲學の根本概念を現はせるもの後者は其實踐的哲學の標準を示せる者とせられてゐるが、吾人は若し之を區別するにせば前者は洞山の禪の眞境を五位に分ちて本體作用實境涯の三面より頌出せし者とし、後者は彼が特に學徒に進路を明示する爲に作られた者と觀察するのである。若し前者を以て其根本概念を現せし者とするならば、それは餘りに非論理的にして、而も之を歌頌として誦出する必要は無き筈である。而已ならず此頌の意味は眞實に體驗せし人のみ味識し得る者にして未體驗の人は到底其眞意を理解し得ないであらう、其嗣曹山本寂も兩頌に於ては唯下語の形を以て注解を施せしのみで、一般的な注解の形を以て釋してゐない、之を顯訣の注釋に比較するに自ら其差が明瞭に付けられてゐる。顯訣の注は下語と云ふよりも寧ろ注釋と見る方が親しと思ふ故に吾人は兩頌を區分するならば一は眞境の誦出とし一は體驗法の誦出と見るのである。次に五位を學的に考察して其概

念を最も簡潔に記するに左の如くである。

一、正中偏、正は則ち正平の意味にして平等一如の本體を現し、而も其本體は生滅無く、増減無く、不垢不淨にして自體空寂なるが故に無作であり無爲であり無相である。かく常住にして不變的なるが故に學的眞如と名くべく、一切の差別を離却せるが故に平等又は一如と云ふべく、畢竟認識的時間空間因果等の範疇を超越せる實在を名けて正と云へるのである。曹山は「正位空界本來無物」に注し、石頭は之を「靈源」に稱し而も「明皎潔」に云ふ、されば洞山は石頭參同契のそれを正と換言せしのみで別に新らしき發見によりて稱せし者ではない。而して顯訣には「正位却偏」に云ふ、是れ正位は消極的に言へば平等一如にして無相なるも積極的には一切の萬有を顯現す、故に正も單なる正でなく却來して見れば萬有は正の中の存在であるに、是れ石頭の「支派暗流注」の思想を受けて偏と換言す。曹山は之を釋して「偏位卽色界萬象有形」に云ふ。然らば則ち正位は總てを超越して而も總てへ開展する一大活力たることが知り得らるゝ。起信哲學には此意味を不變眞如と唱へ、現代の哲學の所謂實在と云へるも恐らく之に過ぎないであらう。

二、偏中正、此位を禪の體驗上より考察すれば、前者よりも寧ろ深意を有するも、其の意味の考察は後に述べるにして之を正中偏より見れば、それを反對に顯せしに過ぎぬ。略言すれば變化無限なる一切萬有が直に一如的實在なることを顯せしに過ぎぬ。起信哲學の所謂隨緣眞如の意味にして現代の哲學の現象卽實在の意義と何等異なら無いのである。而して前記の如く參同契中には「門々一切境回互不回互而更相涉不爾依位住」に説き、更に當明中有暗勿以暗相遇當暗中有明勿以「明相觀」に注意し、而も此二者の關係は「比如前後歩」に之を明にしてゐる。又寶鏡三昧歌には「銀盤盛雪明月藏鷲」「夜半正明天曉不露」に詩的に表現してゐる。されば宇宙の眞相は平等にもあらず又差別にもあらず、平等と差別と相即圓融

し、偏位と正位圓轉回互して全く無二無別一體なりこの意義を正中偏偏中正と云ふのである。

三、正中來、以下の三位は禪の哲學的考察としては前二位を基礎として、それを實踐工夫する爲に施設せられた者として置かれてゐる。この意味より考察すれば次の兼中至と共に最後の兼中到に到達する目的の爲の過程的二位として施設せしに過ぎぬ。それで或は正中より來る者あり或は兼中より至る者あり、二者何れよりするも目的は兼中到にありとする。而して正中來は禪定三昧に入り無念無想の正位に達すれば自ら一切諸法の作用顯現する故に正中來と云ふ。是れ丹霞の「如枯木花開」を評せし所以である。

四、兼中至、正中來に反し、萬有差別世界にありて而も寂然不動の理想境を失はず逍遙自適の境あるを云ふ。是れ丹霞の「芳叢不艷」を評せし所以である。

五、兼中到、是れ最後の解脫境を顯せる者である。即ち正偏來至の四位何等の罣碍する無く、互に相圓融攝合して全く痕跡を絶し、自由自在の妙用顯現するを云ふ。而して兼中は總てを攝し圓滿無碍の意味にして差別平等の對立無く、生佛迷悟修證等の見るべく論すべき無く、所謂「言語道斷心行所滅」の極致を云ふのである。洞山は此の如く五位を設けて宇宙の真相を説明し、兼て之を實際上に應用し以て學徒の體験的標準となせる者である。

以上は其要點中の要を概説せしに過ぬが、若し五位が此の如き説明に止り、或は之を研究の對象として論理的に批判考察を恣にするとするも、それ等は禪とは何等の交渉を有せず、五位を眞實に理解する者は自己の意識を五位たらしめし者のみである。所謂冷暖自知の味識境のみ理解は容さるゝのである。若し五位が論究又は説明に終るならば、既に眞言に五智の研究あり、華嚴に四法界の哲學あり、何ぞ殊更に五位の施設を要せん。故に洞山施設の眞意の體験にあり解脫にあり

脱落身心心脱落にあることは多言を要せずして明である。されば五位の研究は論理を超越して體驗の境に立ちて始めて可能である。是れ吾人が一考察を試みする所以である

## 五 五位の一考察

五位の研究は吾人が五位に關する思想を離却して始めて可能なる者である。考へられた五位若くは考へつゝある五位から嚴密に離却して自體としての五位に歸り得て始めて基礎を持つ。多の人の五位の研究は、單なる學的的研究を以て能事畢れりとするか、又は同様に體驗的參究のみにて究竟し終れりとするか、二者其一を出でないやうである。されど禪の哲學の根本概念は他の一般的哲學の如く理論上に得らるゝ者で無く、少くも實際的體驗によりて始めて基礎を持つのである。

例せば趙州の無字の如き、之を如何に哲學するか、未體驗の者は恐らく全く哲學しやうは無いであらう、それで禪の哲學は體驗を除外しては成立しない、換言せば「如是之法」を體驗して始めて根本概念が成立するのである。若し未體驗にして哲學し得たミしたならば、それは單なる佛教哲學であつて禪の哲學とは云へない、假ひ禪が禪定に重を措くより定慧の兩面よりしたミしても、知識的に考へられた禪定は禪定として價值なきのみならず眞實の禪定ではない、故に其哲學は他の教理哲學と擇ぶ所はないのである。それで禪は他の學の如く、此岸より彼岸への説明では概念は得られない、宗教哲學は彼岸の神を此岸より眺めて概念を得やうとするのであるが、禪は彼岸を實際に踏著し神自體の立場に立ち神と面々相對し、眉毛を結び得て始めて概念を造り得るのである。此意味に於て、五位が禪の哲學としても體驗的基礎を持ちて始めて哲學し得るので、五位を哲學しやうとするには、それに關する一切の思想を離却して、五位當體への深き内省に發足を求めて禪の哲學は始めて可能となるのである。

如 禪の絶對的唯心觀より見るときは、佛陀の涅槃すら佛陀が新に得たのでなく、實は失はれたるそれを再び見出したに過ぎぬ。故に吾人は佛教は涅槃より出發して而も涅槃に歸るのである云ふ。それは禪の唯心觀より見るときは、總ての者は皆自己のものであつて自己以外には何等のものも無いからである。此意味に於て禪の哲學は其歸趣に於て自己自體の世界を要求する、そして自體の世界は總てが發足せし出發點であると同時に亦歸着である。故に出發點がこゝに歸着點を持つて居る、同時に亦歸着點が出發點を持つ、故に出發もなし得れば歸着もなし得る。かゝる思案をなし得る者は唯「如」のみである。洞山は之を傳燈的には「如是之法」云ひ體験的には兼帶云ふ。それで五位の思案は普通に云ふ正しき思案によりて知らるゝので無く、「如」よりして始めて正しき思案は許さるゝ、故に如に歸らざるかぎりには正しき思案は容されぬ。極言すれば「如」自身が思案するこゝのみが正しいのである。而して正は「如」自身の二面である。正偏未分以前の「如」が存在して始めて正中偏偏中正は容さるゝ、況や正偏兼帶の一位の認容せらるゝのは唯「如」ある爲である。若し「如」無かりせば正偏の二は容さるゝとしても兼帶の一位は則ち容されぬであらう。而も「如」は純主觀の主體にして如何なる場合に於ても客觀性即ち認識の對象とはなり得ない、知識以上言語以上思慮以上であるから體験者のみに「如」の世界は認容せらるゝ。學的考察では必ず如以前に不如が存在し、不如の二を結合して如と稱して居るが、それは二の總合であつて如ではない、如は獨自的存在で總合でもなければ依存的な者でもない、總合的な依存的な如ならば自らの力も光も無き故正偏の作用は發し得ないのである。故に「如」が獨自的であるかぎりには正の時は全體を擧げて正であり、偏の時も亦全體を擧げて偏である、正の外に偏があるのでなく偏の外に正があるのでなく、正の時は正で絶對であり偏の時は偏で絶對である。何れも對待を容れぬ獨自の者で依存の者でない、依存によりて支へらるゝ者は「如」でない、「如」は自らの自體

を自ら支へて能所を有せぬ眞實獨自な者である。是れ禪祖嫡傳の「如是法」である。故に「如是法」は決して對立的な偏正ではない、前述の如く全體の正舉體の偏でなくてはならぬ。天台の惠信が「無差別平等惡平等」と云へるは獨自の如自體に立脚した言でなく、差別を豫想した言であるから第一義的な正偏の意義を混同してはならない。洞山が正中有偏と云へるも同意味にして如自體には許されない語である。此の如き如を體驗して始めて正偏の契機は得らるゝ。それで正偏の契機は唯如が把握しるるのみであるから、禪の要は如の體得に歸する、従つて宗教の要もこれに外ならないであらう。禪は如を體得して正偏の契機を握り、之を自由に應用して佛界と魔界と平等と差別、天國と地獄に出入するにある。五位の體驗も畢竟之を措いて他にないのである。若し五位を或人々の見る如く、單に哲學のみするならば洞山は何を苦んで逐位頌勳功頌を創唱しやう、彼の創唱の主意は斷じて禪の哲學化でない、佛涅槃の當體に總を歸入せしめ、自受用他受用共に完全せしめんが爲であつたのである。若し單に哲學化するのみならば、天台の三諦華嚴の四法界等にて既に足るのである。況んや禪の特徴は華天等にて思索し盡せる法理を自己の上に肉現して、概念的遊戲を離却して自己を法の活動體たらしめ、活現者たらしむるにあるのである。故に禪は死文字の中、觀念遊戲の中には存在しない、唯法を自己の上に活現して、自己の活動が即ち法の活動法の活動が即ち自己の活動、即ち寶鏡三昧底のみに存在する、是れ洞山が正偏二位の外他の三位を施設せる所以である。然らば禪は如何にして之を體得し、其體驗の方法及び體驗界の風光如何ん。吾人以下此問題に就いて考察を試みたいと思ふのである。

一、正中偏、古來の禪祖は正偏の二を大體左の如く區分して提撕してゐる。

正、空、黑、陰、平等、不生不滅、不變眞如、本體、空、理、

偏、色、白、陽、差別、又生又滅、隨緣眞如、現象、假、事、

以上の如き對立的意義を有する者を配列せば無數に擧げ得る、必ずしも古人の提擄せし者のみには限らざるを以て今は之を省略すること、吾人の第一に考察を試むべき問題は、何故に前記の如き對立的な存在が認容せらるゝか、更に換言せば此の如き對立的な存在は那邊より露現せしか、平等云ひ本體云ひ、此等の語は多く窮極の原理を意味する者として取扱はれ、思索的には其極處として容されてゐるのである。差別的現象界を出發點として思索を進むるならば、本體又は平等に到達するは勿論、それは思索の順序でもあり又認容せられた思索法でもある。されど此の如くにして到達し得た平等は、其背後には依然として現象差別が潜んでゐる、正中偏や偏中正の立脚より考察するは認容し得るも、それでは本體も平等も獨自的存在とは認められぬ、依然として依存の存在である。其間唯本體又は平等が主となり現象又は差別が賓となりて、其地位を轉換せしに過ぎないから絶對的とは言ひ得ない、従つて正中に偏が潜在し偏中に正が潜在すべき理由が発見せられない。洞山が「易」を借りて提唱せし所以は恐らくこゝに存在するであらう、即ち五爻の基本となる一爻が認められざる以上は五爻は其開展の基本を失ふのである。されば吾人の考察によれば基本的の一爻は正(一)中偏(二)の正の一爻ではあり得ない、是れ兼中道に至りて(三)の離却の理由を生み出す基礎である。五位の體驗的順序より云へば第五位に至りて明瞭となるが、理論的には對立的本體及び平等は絶對性を有しないのは勿論であるが、それは思索的には高次的により一步を越へねばならぬ、單に現象より本體に到達せしのみでは、飽までも現象を越ゆること不可能であるから未だ窮極に到達したとは云ひ得ない。故に思索的に現在窮極の本體とせられてゐる者を更に越へて始めて獨自的な「如」の世界が顯るゝ、佛教哲學に於て「不二而二」の語を以て窮極の眞理を顯さうとするか、窮極の眞理には此の如き

語を容れない、此等の語は平等ミ差別を結び付て造語せられた者であるから絶對的眞理を表現せる者ミしてはならない。故に禪は此等の語は勿論思想を超越した所に向上の一竅を有する、それは朕兆以前黑白未分の世界であつて、實は平等差別本體現象の母である。若し此最高原理の如なき時は本體現象平等差別又は正中偏偏中正の如き者は現れない、中有相即の原理は如なりミ始めて認められて二而不二の推理は眞理ミなるのである。故に禪は佛教の教理哲學以上に獨自の哲理ミ世界を有して居る。故に哲學ミしても宗教ミしても超越的如是の「如」を把握せざる以上は五位の基本を有せざるミ共に絶對界の風光も味ひ得ないであらう。それで「如」は正でも偏でも本體でも現象でもない、又それ等の統一者でもない、それらは如自身の飛躍によりて創造せられた者で、換言すれば如の開展によりてそれ等は現はる、若し如の開展なきミきは平等も差別も本體も現象も有り得ない、而してそれ等は如自身の開展であるから何も皆對待を離れて獨自な絶待者である差別も平等も本體も現象も悉く皆絶對的な者であつて對立的に見るを許さないのである。それで五位は此の如き超越的境地に導くために對立的現實の立場より進むべき路を開いたのである。こゝに正中偏の體驗が第一位に施設せられし所以である。

正中偏の哲學的意義ミせらるゝ意味は前に概説せるを以て禪は之を如何なる方法によりて體驗し且つ實現するか説明しやう。體驗の第一歩は自己自らの主觀の考察より進めねばならぬ。此嚴密な考察は多方面に涉りて少數な時間ミ員數では許されない。されミ要を採りて云へば矛盾の一語に居る。則ち是ミ非、生ミ死、善ミ惡、愛ミ憎、苦ミ樂、理想ミ現實、生死ミ涅槃、大ミ小、方ミ圓、長ミ短、平等ミ差別、本體ミ現象、此等の對立の世界は總てが矛盾の世界である。けれども客觀世界自身は矛盾な世界ではない、所謂短者短法身長者長法身にして長短齊しく獨自の法身であつて比較を絶してゐ

る。されど之を吾人の意識上に移す時は直ちに比較を生じ矛盾はこゝに生ずる。かくて矛盾は吾人一切の苦惱を生むのである。尙佛教心理より云へば主宰的自我が矛盾の持ち主であり、自我の内面には五欲であり六煩惱であり種々なる不合理な心意が藏されてゐるにせられ、一切の矛盾は之によりて生ずるにせらる。是等は考察の基點を主觀に置くか客觀に置くかの相異で結果に於ては同様であるゆへ今は此問題には深く立入らないのである。然らば禪は如何にして矛盾を打破して統一を實現するか、差別界を越へて平等界に入るか、正中偏は則ちこれが爲の課題である。此課題の透過に要せられたる者が即ち坐禪の公案である。禪は此二によりて自我の破産と生命の革新をなさしむる。吾人は其説明を省略して無門慧開の語を照しやう。

無門曰。參禪須<sub>レ</sub>透<sub>三</sub>祖師關<sub>一</sub>。妙悟要<sub>下</sub>窮<sub>三</sub>心路<sub>一</sub>。絶<sub>三</sub>祖關不<sub>レ</sub>透<sub>一</sub>。心路不<sub>レ</sub>絶<sub>一</sub>。盡是依草附木精靈。且道。如何是祖師關。只者一箇無字。乃宗門一關也。遂目<sub>レ</sub>之。曰。禪宗無門關<sub>一</sub>。透得過者。非<sub>三</sub>但親見<sub>二</sub>趙州<sub>一</sub>。便可<sub>下</sub>與<sub>三</sub>歷代祖師<sub>一</sub>。把<sub>レ</sub>手共行。眉毛厮結。同一眼見。同一耳聞。豈不<sub>三</sub>慶快<sub>一</sub>。莫<sub>レ</sub>有<sub>下</sub>要<sub>三</sub>透關<sub>一</sub>底<sub>レ</sub>麼。將<sub>三</sub>三百六十骨節<sub>一</sub>。八萬四千毫竅<sub>一</sub>。通身起<sub>二</sub>箇疑團<sub>一</sub>。參<sub>二</sub>箇無字<sub>一</sub>。晝夜提撕。莫<sub>レ</sub>作<sub>二</sub>虛無會<sub>一</sub>。莫<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>無會<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>吞<sub>三</sub>了箇熱鐵丸<sub>一</sub>相似。吐又吐不<sub>レ</sub>出。蕩<sub>三</sub>盡從前惡習惡覺<sub>一</sub>。久久純熟。自然内外打成一片。如<sub>レ</sub>啞子得<sub>レ</sub>夢。只許<sub>二</sub>自知<sub>一</sub>。驀然打發。驚天動地。如<sub>レ</sub>奪<sub>三</sub>得關將軍大刀<sub>一</sub>入<sub>レ</sub>手。逢<sub>レ</sub>佛殺<sub>レ</sub>佛。逢<sub>レ</sub>祖殺<sub>レ</sub>祖。於<sub>二</sub>生死岸頭<sub>一</sub>。得<sub>二</sub>大自在<sub>一</sub>。向<sub>二</sub>六道四生中<sub>一</sub>。遊戲<sub>三</sub>三昧<sub>一</sub>。且作<sub>二</sub>塵生提撕<sub>一</sub>。盡<sub>二</sub>平生氣力<sub>一</sub>。舉<sub>二</sub>箇無字<sub>一</sub>。若不<sub>二</sub>間斷<sub>一</sub>。好似<sub>二</sub>法燭<sub>一</sub>一點便著<sub>一</sub>。

是れ云ふまでもなく無門關第一則狗子無佛性の話に就て惠開が下せる垂示であるが、曹山が正位空界本來無物を注せし如く、正位を得んを欲せば則ち一切の相對的知、我非我、主觀客觀、佛凡、迷悟等の一切の有限知抽象知を放下し盡して心

路を絶却して打成一片ならねば空界の領得は出来ない、空の體驗は自己の意識の全體を空にせし人のみ得、無も同様に自己の身心を無の結晶體させし人のみ體驗し得る、此空此無を體得せし人のみ正位は味識せらるゝ、而も味識の世界は論理の世界でなく、論理を越へたる事實の世界であるから疑んご欲しても疑ひ得ない眞實自己獨知の實驗界である。古人は正位の端的を上諸佛無く下衆生無く煩惱無く菩提無く生死無く涅槃無く一味平等無差別の境涯にして即ち見性の當體である云へり、然り無及び空の當體は唯そのみありて他に何等の認むべき者はないのである。されご其中には必然的に萬象の羅列を含むを以て正中偏ご云ふ、何故に正中に偏が存在するか、之を見性の立脚より云へば絶對智自身の客觀性である。平等の極處に到達すれば其反動作用ごして差別は現する、然し其差別は平等自身の流注作用であつて、吾人の相對的立脚から眺めた差別でない。故に他の語を以て云へば、平等は理であり差別は智である。智は平等自身の自發的顯現に外ならぬ。此意味に於て「中ごは即の意味であり、即の意味も此意味に於て當體全是のそれごなりて深き意義を持つのである。禪に於ては平等の極處に到達せし底を大死一番ご云ふ、差別的意識が全く統一せられ即ち空又は平等の意識に改造せられたる實際的の境地で勿論概念や觀念でなく全く事實の境地である。而して大死一番底よりの更生を絶後に再び蘇るご云ふ、是れ即ち平等の反動作用ごしての差別智の顯現を云ふのである。されご此差別智は見性の端的より云へば賓位に囁するゆへに正中偏ご云ひ、平等への歸入を主ごして説ける者である。故に洞山は三更初夜月明前莫怪相逢不相識ご云ひ、又は向ごも稱せし所以である。然らば相逢相識底は如何、是れ次の偏中正の一位の施設せられし所以である。

二、偏中正、「如」は前記の如く何等の限定を受けないゆへ、平等の時に舉體平等であり差別の時は舉體差別である。換言すれば差別は如の分化であるから之を分裂的に思惟するは大なる誤謬である。未見性の者の意識は意識自身が多く分裂

的であり對立的であるから、主觀の絕對性を有しない、従つて差別を見る場合も平等を見る場合も固定化して其自由性を失ふのである。されど「如」は差別をしても平等をしても自由であるが共に單なるそれではない。然るに吾人の意識は常に之を固定化して限定せんとするので其何れかに墮し易い、體驗の場合に於ても廣大にして透明なる平等性を體得するも尙且つ平等に墮し易く、従つて自由性を見失ふに至るのである。故に偏中正は其弊を救ひ如の光を得せしめ解脱自在ならしめん爲の施設である。何故なれば自然界も人事界も共に複雑にして其間に處するには無礙の智用を要する、況んや吾人習性たる執着心は好惡の兩境に對して憎愛の情を生じて容易に之を解脱するに能はざれば、其解脱を得せしめんが爲め設けし者である。それで偏中正に於ては一面に平等墮を救ひ一面には差別に自在を得せしめ、平等差別回互三昧底を與ふる爲である。天台は此意義を示す爲めに三觀を説く、空觀墮を救ふ爲に假觀を説く、即ち空觀の境は一切空の故に能度の佛無く所度の衆生なく、禪の所謂黒漫々の境にして正位の端的である。惠信が無差別平等惡平等三喝破せし如く、空位のみなれば宗教の用も救済の事も認められざる故眞實の佛教にあらず、全く現實社會を無視して單なる一面の觀察に過ぎざれば更に假觀を設けて其弊を救ひて空假を對立せしむ。されど對立の世界は何れも限界を免れぬ故其に固定化して自由性を有して居ない。是に更に中觀を設けて其限界を破し、破壊の當處に中道を發見して、空の外に假なく假の外に空なく同時に中の外に空假なく空假の外に中無し三觀を説いたのである。故に三觀に於て區別無きが如く、偏正の二に於ても本分現成の區別なければ、正即偏、偏即正、平等即差別、差別即平等、萬法自己を照し、自己萬法を照して心境一如物我一體、鏡鏡を照して影像無き端的である。

三、正中來、前二位は平等三差別を各賓主に分ち互換的に體驗し、平等に於て根本智を得差別に於て後得智を得て更

に平等差別の觀念を打破し一味の法界に入り、正即偏偏即正、自他同一、始本不二、本體現象一如を體驗する。こは勿論なるが、此の如き世界に到達し此の如き世界に止住するならば如何なる者であらうか、それは法悅に滿された神祕の世界も歡喜の靈臺も云ひ得やう。然しそれは果して宗教の目的であらうか、若し然りとすれば菩薩道に於ける上求菩提下化衆生の一行は説かれて居なかつたであらう。勿論單に究理的にのみ見るならば、既に百尺竿頭に到達せし故目的は達せられ居るから止住の世界させらるゝかも知れない、華嚴哲學の三寶究理中に

三就融通説、世出世間差別法、盡記圓明、大覺假現、一一無有自體、當體便圓覺、則一切皆佛也。如鏡現像、  
々々皆鏡、所現法一一寂滅、雖寂滅而不壞相、性相不異故、一一相隨性而遍法界、性隨相千差、盡未來際性  
相礙、究竟可軌持法也。既一一相隨性無礙、則一入一切、一切入一、一包一切、一切包一、交參和合無違、  
凡聖一一皆然僧也。(華嚴經別行疏鈔二)

と説てある。洞山の表示を比較するに極めて巧妙に説明されて居る。究理的には此以上に進み得ないとしても、體驗的には竿頭更に一步を進めねばならぬ、それによりてこそ宗教の天地は、活ける世界となる。正中來を却來底云ふも轉位就功云ふも、に存する。されば正中來の一位は宗教の生命とも云ひ得る。正は自信の世界であり來は教人信の世界である。菩薩道は覺他の爲の自覺であるから、五位に於ても回互三昧の體驗は勿論正中來の爲でなくてはならぬ。故に正中來は全く智の世界に囑する、而も其智は究理的に辿る智でなくて無縁の大悲に促されたそれである。古人が正中來に妙觀察智を現せし意味もそこに存在する。成唯識論に

妙觀察智、謂、如來善能觀察諸法圓融次第、復知衆生根性樂欲、以無礙辨才、說諸妙法、令其開悟獲大安樂

と記してゐる。偏中正に於て客觀界に於ける個々解脱を計るゝ共に無量の法財を掌中に執收する、見性後の公案は全く之が爲であつて、自信の世界の建設である。それで禪に於ける信の世界は正偏二位によりて造らるゝが、一面には解脱自在の境である同時に法莊嚴の樓閣であるから、公案の體驗者は單に三昧底の機用のみ思ふてはならぬ、機用は法理の活讀であるゆへに一則毎に其法理を味ひ、佛智莊嚴をなすべきである。諸法圓融の次第を觀察すゝは則ちそれであつて自信の世界の莊嚴である。自信世界の建造せられ而して教人信の化他の大道は開かるゝ。所がそれは何故に無縁の大悲に依るであるか、前にも記せる如く平等差別の制限が撤廢せられた世界は自が他であり他が自であるから、自他の念なく全體を舉げての慈悲と轉ずる故正位に證を取らずして大悲門の打開なるのである。勿論大悲門を打開する上は、衆生根性の樂欲を知つて法を與ふべきは云ふまでも無いから、半滿權實顯密聖淨は元より基督教でも不可はないのである。

四、兼中至、正中來を自受用三昧より他受用に出る者ゝすれば、此は正しく他受用即ち教人信の立場である。それには正偏の二は元より一切諸法が具備し、而も其正偏が互に即して何れの一方にも墮するゝことを許さない、所謂明暗双々の端的にして正しく正偏互互の場合である。故に洞山は兩及(正偏)交鋒(互互)不須避と云ひ、何故に不須避であるかなれば、空寂の境より動用の世界に轉じ、動用の中に立ちて實地の踏著を試みし者なれば身心共に秋毫の間隙無く、眞實即の立場に立てる爲である。好手還同火裡蓮とは則ちこの言である。而も此機用は臨濟の喝徳山の棒中に常に堂々露現して居るのであるから、古人の機用に就て味ふべき勿論であるが、濟度の機用はこゝに存在することを知らねばならぬのである。されど亦此境必ずしも臨濟徳山の捧喝の中だけに存在するのではない。十牛圖第十入塵垂手の下に左の如く記して居る、「柴門獨掩千聖不知」是れ元より自受用底である。「埋自己之風光負前賢之途轍提瓢入市策杖還家酒肆魚行化令成佛」是

れ即他受用底である。元來度生の一門には正則あり變則あり、佛陀の教化及び他派の祖師には正則多くして變則は少である。然るに禪門の宗師家には變則多くして正則は少である。唐宋の時代は殆んゞ變則を以て機用を現して居る。十牛のそれも則ち變則が記されてゐる、則ち前賢佛祖の威儀細行の正則の途轍に負ひて莽狂の態をなせる布袋を引けるは則ちそれである。故に頌にも

者漢親從異類來。分明馬領與驢頭。一揮鐵棒如風疾。萬戶千門盡豁開。

とある。就中觀音の三十三身十九說法は變則の偉觀であると同時に回互三昧底の卽の立場が能く現れて居る、是によりても化度門の妙訣は兼中至にあることが知り得らるゝ。

五、兼中到、青原惟信禪師の示衆に曰く

未<sub>二</sub>參禪<sub>一</sub>時、見<sub>レ</sub>山是山、見<sub>レ</sub>水是水、及<sub>下</sub>至後來親見<sub>ニ</sub>知識<sub>一</sub>有<sub>中</sub>箇入處<sub>上</sub>、見<sub>レ</sub>山不<sub>二</sub>是山<sub>一</sub>、見<sub>レ</sub>水不<sub>二</sub>是水<sub>一</sub>、而今得<sub>ニ</sub>休歇處<sub>一</sub>、依然、見<sub>レ</sub>山只是山、見<sub>レ</sub>水只是水、(五燈會元十七)

と、參禪には這箇の三階級あり、而して兼中到は第三級に囑す、第一級は元より凡夫地にして相對界であり、第二級は見性圓滿の一如界である。それで正偏の二位及び來至の二位も共に此階級に屬す、即ち正位に於ける見性の端的は一如の妙理顯れ自己本分の家郷に踏入せし境涯なれば、差別の境を透脱せしゆへ山是れ山にあらず水是れ水にあらずして平等の世界である。爾後の偏中正は差別とは云へ、其差別は箇々に顯れたる平等の差別なれば平等の範圍を出でず、來至の二位は平等の宗教的作用なれば同じく平等に屬するを以て、三位を合して第二級に攝めしに過ぎぬ。第三級即ち兼中到は覺行圓滿の境地なれば、更に成すべき道もなく救ふべき人もない眞實自己獨自の風光脫洒自在の境地である。故に兼中到は前四

位を究め盡せし所に現れたる者で、空假の二觀は勿論中道觀も超越し、凡聖有無修證等無き絶對的無爲の世界である。それで此境地には宗教の最高位たる神も佛も悟も越へてゐることを體驗して、如獨自の境に還りて四句百非を遠離して何等の依止を有しないから眞實の大解脫境である。悟了は未悟に同じきは古人が此境を道破せし語なるが、山は是れ山水は是れ水ミ云ふも決して未悟の時のそれではない、否定の否定より肯定へ出てのそれであれば、當然解脫界中に畫かれた一幅の山水である。十牛圖第九に此境を頌して左の如く記してゐる。吾人は此境を明にする爲め少しく説明を加へて更に此境を明瞭にし同時に禪の極致の消息を現したいと思ふ。

用盡機關費盡功、惺々底事不如聲、草鞋根斷來時路、百鳥不鳴花自紅

禪の立脚より云へば、佛教の教理哲學も千七百の話頭も全く自己究明の機關であつて、其機關の體驗には幾多の親參的工夫を要する、今はそれ等の者悉く用ひ盡して見思塵沙無明等の煩惱を遠離して本來清淨の自己に歸り得たれば、更に復無明の斷すべき無き故に惺々たる心地も亦無用に歸す、是れ「不如聲」ミ云ひ又「爭如直下若言聲」ミ稱し洞山は「折合還歸炭裡坐」ミ唱へし所以である。嗚呼此境こそ眞實に教外別傳不立文字の世界であつて、何等の依存も依止もなく、如自身の獨自の境である。是兼帶の一境に居りて禪の要は盡き、「如愚如魯」であるか亦佛界魔界出入自在でもある。禪の宗教は此大脫底に至りて始めて窮極に達すミ稱するのである。

## 六 結

以上の考察は五位が如何に體驗せられつゝあるか其一般を述べしに過ぎぬゆへ、體驗心理の轉換の記述を缺くは元より五位の解脫にも不十分な點多く、從て明瞭ならざるは勿論であるが、體驗的地位の第五位を占むべき理由は前述中に明瞭せなれりミ思惟するから、教理上の斷惑證理ミの比較及び其心理の轉換の状態は改めて稿を起すこととして擱筆する。