

## 瑩峨両祖における「月有両箇」話の意義

原 田 弘 道

### 一

「月有両箇」の話は瑩山と峨山の間に交わされた問答である。瑩山は高祖道元と共に両祖と仰がれている人で、峨山は師瑩山のあとをついで総持寺二世となり、峨山下二十五哲、三十六門派の派祖といわれ、また俗に総持寺五院輪住制度を立案し、総持寺門派を中心とした今日の日本曹洞宗の基礎を形成した人である。そういう意味では瑩山下の宗旨を知る上でも、この「月有両箇」は重要な公案である。にもかかわらず、道元の「身心脱落」の話が、古来高い関心が払われ、多くの研究者によつて研究されてきているのに對して、この公案はほとんど関心が払われてこなかつたと云つてよい。

そこで小論は、この「月有両箇」の公案の持つ意義性格について、少しく検討を加え、明らかにしたいと思う。但し関心が持たれてこなかつた理由については、今は触れない。

古來、日本曹洞宗には、総持寺開山の瑩山紹瑾（一二六八—一三二五）とその法嗣、峨山韶礎（一二七五—一三六五）の應酬を一則の公案にした「月有両箇」という話が伝えられている。この問答は、まだ峨山が加賀大乗寺時代の瑩山の会下で参考していた頃のものである。

峨山の伝記史料中信頼できる『峨山和尚行状』（曹洞宗全書、史伝下、「總持第二世峨山和尚行狀」）によると、次のようである。

瑾一夕翫月次。師侍<sub>レ</sub>座。瑾忽云。爾知<sub>ニ</sub>月有<sub>ニ</sub>両箇乎。師曰。不是。瑾曰。不<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>月有<sub>ニ</sub>両箇<sub>ニ</sub>者。不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>成<sub>ニ</sub>洞上種草。師於是旦昏勵<sub>レ</sub>志無<sub>レ</sub>措。三年十二月念三夜半。瑩山問<sub>レ</sub>師云。或時教<sub>ニ</sub>伊揚眉瞬目<sub>ニ</sub>便是。或時不<sub>レ</sub>教<sub>ニ</sub>伊揚眉瞬目<sub>ニ</sub>便是。這箇且置。看紹瑾一彈指如何。師言下大悟。瑾知<sub>ニ</sub>師悟入<sub>ニ</sub>詰問曰。石女胎蛇意旨作麼生。師曰。昔年憶得石胎蛇。今

日正看蛇胎石。山便為レ之證明。<sup>(2)</sup>

と、正安三（一三〇一）年、二七才の時の事である。

同文のものが『続群書類從<sup>(3)</sup>』卷二百三十五、「總持第二世峨山和尚行狀」にも見える。また峨山下の了菴慧明（一三三七一一四二一）の法嗣、無極慧徹（一三五〇一一四三〇）、石屋真梁（一三四五一一四二三）の法嗣、智翁永宗（一三七二一四二六）の伝記にも見え、峨山下通幻系に重んぜられていたことが分る。

ところが、この公案は瑩山門派の枢要な話として尊重されてきたのに、とりあげ解説されてきた例が少ない。終戦後の曹洞宗の代表的禅匠と称される總持寺独住第十七世本行玄宗禪師（渡辺氏、一八六九一一九六三）の解説が恐らく近代では最初のものではないかと思う。平易に解説されたもので、『現代名僧講話・渡辺玄宗集』「四時の法味（秋の卷）」の「兩箇の月」に、

だから本証のおさとりを皓潔ならしめると共に、その皓潔の境界が、日々のつとめの上に、一つ一つ御飯をたべることから、お茶を飲むことから、乃至各自の仕事の上に、そのまま顯現して來るのでなかつたら、本当に出來た人とはいわれない。これを妙修というのだ。<sup>(4)</sup>（傍点筆者）

これに対し、佐橋法龍氏は、この解釈が、兩箇の月を宏智のいう黙と照にあてて解釈しており、中天にかかる澄みぬいてる月を黙—絶対の理（真如・心性）とし、その月の光を照—真如の月に照らされて、姿・形を浮き彫りにされて

れ以上のお答えが出来なかつた。  
「月に兩箇あることを知らぬ者は、わが宗門の後継ぎは出来ないぞ！」

厳しいお言葉に峨山様は、胆を冷やさずには居られなかつた。それからといふものは、今迄に無く、一層の励みをつけて坐禅をし四六時の行持に懸命の誠をこめて修行され三年の後、正安三年十二月二十三日空の寒月が万象を照り輝かせているありさまを御覧になると共に、「ああここだ」とお気がつかれた。月に兩箇あり即ち月が二つあるというのは、中天にかかる澄みぬいてる月と、その月が光を放つて物皆をあまねく照らしわたつてある光と、二つの働きのことを申されたものである。

総持寺の御開山である太祖常済大師が二代様の峨山詔碩師を随えて月を御覧になつて居つた。空はあくまで澄みわたつてゐる。月は皎々として照らしねいでいる。身も心もそぞろに光りに映徹するかの如くであつた。

その時、太祖様が峨山様に向つて、「お前は月に兩箇することを知つてゐるか、どうだ」とお尋ねになつた。峨山様は、「ハイ」と御返事をしたが、頭をさげたきりで、そ

いる森羅万象、つまり理の具体的なあらわれである一切諸法としたのである、故に仏教学的にいえば、中天の月は真如の体、その光は真如の用（はたらき）ないし相（すがた）ということになるので、二つの点で異存があるとして、特に傍点の個所を中心に、疑義を呈されている。その第一は、瑩山のいう両箇が、はたして真如の両面（体と用・相）をたとえたものかどうかということであり、第二は、「玄宗の心性観に心性を固定的実体のようにみている趣が強いことである」ということである。

第一について、「爾、月に両箇有るを知るや」と問うた意味は、「趙州無」の公案と同じく、一つしかない唯一絶対の自己心性をあえて「二つある」ということによつて、峨山の固定した常識的・相対的な概念ないし思考を打破し、さらには、一つだの二つだの、有だの無だのと考える「従前の悪知悪覚」（『無門関』）——つまり、「心意識の運転」や「念想觀の測量」を完全に停止した徹底無の境界において、自己本具の心性を「自知」（『無門関』）させようとしたものと解釈している。

そして更に、徹底無は徹底両箇であり、不思量底であり、非思量の当境そのものにほかならないとし、唯一絶対の心性（月、仏の当体）に「両箇あり」というのは、要するに趙州の「無」の逆をいったものである。「無」の場合はあるもの

を「ない」ということによつて、「両箇」の場合は、一つしかないものを「二つある」ということによつて、まず学人の迷情妄執思量分別を打破し、自己心性とのおのずからな打成一片をうながしたものと見ていい。

以上は『禪』と『瑩山』の両書の主張点の要旨である。「月有両箇」話と『無門関』第一則の「趙州無字」の評唱の内容と、その共通性において捉えようとしている根拠は、瑩山が、法燈国師心地覚心（一二〇七—一二九八）に参じていることである。周知の如く心地覚心は『無門関』の著者無門慧開（一一八三—一二六〇）の法嗣であり、帰国後、室中に常に「趙州無字」の話を挙げて学人を導引したといわれ、その会下に瑩山は、約一年間とどまっている。おそらく多大の影響を受けたものであろうという。

瑩山に関する諸伝には、覚心との関係を伝えるものはないが、『日本洞上聯燈錄』<sup>(2)</sup>には「法燈坐南紀之興國」、師往造、一見大賞<sup>(3)</sup>識之<sup>(4)</sup>留過<sup>(5)</sup>冬<sup>(6)</sup>と參學を伝えている。瑩山の入滅時の示衆の語の「念起是病、不<sup>レ</sup>續是藥」が法燈国師念持の言葉に見出される所から、瑩山が法燈に負うところ尠くないことが証されるとし、また瑩山末後の一偈の句が覚心の師慧開の語録に見出され、影響感化の大なることが光地英学氏によつて証明されている。<sup>(8)</sup>また「洞谷五祖行実」の「故古<sup>(9)</sup>人曰、念起是病。不續是藥。亦示<sup>ニ</sup>一偈<sup>曰</sup>。」によつて、瑩

山の家風、思想が覺心のそれと一脈通ずることは客観的に認められるとされる。<sup>(10)</sup>

ところが覺心と瑩山との関係については疑義もある。『洞谷記』に、正中二（一三三五）年八月十五日、瑩山示寂の記事があり、それは、

### 開山御遷化

正中二年、八月十五日夜半、囁<sub>ニ</sub>門人<sub>一</sub>曰、予化縁已尽、泥洹時至、則沐浴如<sub>レ</sub>常、鳴<sub>レ</sub>鐘集<sub>レ</sub>衆曰、念起是病、不<sub>レ</sub>続是藥、一切善惡、都莫<sub>ニ</sub>思量<sub>一</sub>、纔涉<sub>ニ</sub>思量<sub>一</sub>、白雲万里、書<sub>レ</sub>偈曰、自耕自作閑田地、幾度壳來買去新、無<sub>レ</sub>限靈苗種熟脫、法堂上見<sub>ニ</sub>挿<sub>レ</sub>鍬人<sub>一</sub>、投<sub>レ</sub>筆而終、闍維、收<sub>ニ</sub>設利羅<sub>一</sub>、而建<sub>ニ</sub>塔寺之西北隅<sub>一</sub>、其塔所、号<sub>ニ</sub>伝燈院<sub>一</sub>、閱世五十八、坐夏四十六、勅謚賜<sub>ニ</sub>慈禪師<sub>一</sub>。

と記されている。東隆真氏は、この記事が瑩山遷化の記事と認めた上で、遺偈の体裁をとっていないこと、及び『洞谷記』と『洞谷五祖行実』の記述内容の違いがあることを理由に、光地氏の断定的な見解に対し、否定はしないものの決定的ではないとの見方を示している。<sup>(12)</sup>

しかし、覺心と道元、覺心の弟子恭翁運良（一二六七—三四一）・孤峰覚明（一二七一—一三六一）らと瑩山、瑩山の家風などの諸関係に配慮すると、覺心と瑩山との人的交渉は、なにほどの意味で、肯定せざるをえないかも知れな

い。と氏も「初期の日本曹洞宗と臨濟宗法燈派との交渉」では述べており、「今後の問題点のひとつ」としているが、光地氏の見解を全く否定するほどの強力さは見受けられず、従つて光地氏の見解を承けている佐橋氏の前掲の所論をあなたがち牽強附会として否定し去ることは出来ないであろう。しかしその内容の妥当性はなお問題として残る。

### 三

『無門関』「趙州無字」は五祖法演（一一〇四）に始まる。この公案のオリジナルは、文字通り、仏性の「有」と「無」が問題にされているのであり、これを後半部分だけを切りとり、用いたのが五祖法演である。そして「無」に有無を超えた絶対の「無」という新たな意味を与え、むしろ学人をしてその境界を把握せしめようとしたのである。彼は『語錄』で三ヶ所取り上げており、その中の上堂語の一つに、上堂拳。僧問趙州。狗子還仏性有也無。州云無。一切衆生皆有仏性。狗子為什麼却無。州云。為伊有業識在。師云。大衆爾諸人。尋常作麼生会。狗子還仏性有也無。爾若透得這一箇字。天下人不奈爾何。爾諸人作麼生透。還有透得徹底麼。有則出來道看。我也不要爾道有。也不要爾道無。也不要爾道不有不無。爾作麼生道。珍重。<sup>(14)</sup> とあり、こゝに「無字」のみをとりあげる理由が説かれる。

彼は趙州のいう無が、有無相対の無でもなければ、有無を離れた絶対の虚無でもないとして、「無字」そのものを透得して、徹することを求める。大慧宗杲（一〇八九—一一六三）も同じく、『大慧書』「答富栢密」に、

但將妄想顛到底心、思量分別心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心、一時按下、只就按下處、看箇話頭。

僧問趙州。狗子還有仏性也無。州云。無。此一字子。乃是  
擢許多惡知惡覓底器仗也。不得作有無會。不得作道理會。

不得向意根思量卜度。不得向揚眉瞬目處探根。不得向語路  
上作活計。不得瞞在事甲裏。不得向举起處承當。不得向文

字中引証。但向十二時中、四威儀内、時時提撕、時時拳覚と、「無」を器仗つまり刀劍として、一切を截断してしまわ

なれば、いわゆる絶対無的主体を体験することは出来ない

の評唱で、

莫有要透閨底。麼將三百六十骨節八萬四千毫竅。通身起箇  
疑団。參箇無字。書夜提撕。莫作虛無会。莫作有無会。如  
吞了箇熱鐵丸。相似吐又吐不出。蕩尽從前惡知惡覺。(16)久久  
純熟。自然內外打成。一片如啞子得夢。只許自知。

と、一切の理路を断絶した自由を得る方法として説いている。全く同じ手法である。

このように「無字」の工夫は、思索と想像への通路をすべ

て截断することによつて達成される大悟徹底をめざす、その特殊な手段である。

柳田聖山氏が曾て、看話禪は「趙州無字」の公案を唯一の公案として参究し、参禅工夫するのが看話禪であつて、「柏樹子」「麻三斤」「首山竹箆」「雲門露地」「玄沙三種病人」とかかるが、無字を唯一の公案とするところに看話ははじまる。それに勝るそれ以外の公案というものは看話禪の公案ではないとすら考えてよいのではないか、と述べているが、今右の三者（五祖・大慧・無門）共に「無字」の工夫を懲懲している点では共通しており、またその評唱解説の特殊性は他の公案の例を出すまでもなくそれとは明らかに異なると云つてよい。無字の工夫から看話は始まるのである。

そして看話禪が自己の問題意識あるいは分別意識を公案に置き換えて、意識をこれに集中し、したがって他の観念を必然的に抑えつけることによって、分別意識を排除して見性を求めるということができよう。即ち悟りが意識的になるには、意識の側に特別の訓練を必要とするのであって、その手段として「無字」の公案が用いられるのである。

こういったあり方に對して道元（一一〇〇—一一五三）は、特に大慧宗杲に對して、『正法眼藏』「說心說性」卷に

後来、徑山大慧禪師宗杲といふありていはく、いまのともがら、説心説性をこのみ、談玄談妙をこのむによりて、得

道おそし。ただまさに心性ふたつながらなげすてきたり、玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき、証契するなり。この道取、いまだ仏祖の縫紗をしらず、仏祖の列辟をきかざるなり。これによりて、心はひとへに慮知念覚なりとしりて、慮知<sup>(18)</sup>念覚も心なることを覚せざるによりて、かくのごとくいふ。

と述べ、大慧が説心説性とは、心と説き性と説く分別心をなげ捨てるところに仏法の悟りがあらわれるとするのは間違いであるとして、道元はこれをしりぞけて、心がすなわち性（仮性）であり、心性とは行と証が実現すること（説）にあるという道理を体得することだという。

慮知念覚も心として、心に攝せられ、「心」のなかの分別心、その日常底のあり方として、初中後一貫して、思量、不思量、非思量一如の立場に立ち、全ての観念、感情、意欲等の意識活動を抑えたり、求めたりすることなく、一切を放下して、「只管打坐」「行」に全てが投げ出され、無自性なるものとして生滅去來に任せきるのである。こゝに思量自体が思量を超越しているあり方となり、この消息をあえていえば「図ること無うして工夫す」というべきである。

所謂煩惱も菩提も意識作用以外のものではなく、たゞ非思量とは意識活動が依然として存しながら、執着我執が脱落したもの、即ち思量分別の働きのないものをいう。それは如何

なる知解にも頼らずにいられること、分別を当てにして安心を得ようとする一切の作為の生ぜざる在り方となる。と同時に思量・不思量を避けず求めず、あって邪魔にならない、そこに本来の面目の働きが自ら出てくることを意味しよう。これはまた「神通」卷に、

不貪染は不染汚なり。不染汚といふは平常心なり、吾常於此切なり<sup>(19)</sup>

とある如く、切 $\parallel$ 絶対、「成り切り」の心であり、それが不染汚心であり、平常心ということになる。

つまり一切の思量を流れるにまかせきり、まかせきつたことにも捉われなくなつたとき、「なりきり」の当処が即本来の面目であり、そこにおいては、一切のあるものがあるがまゝに見るという受用に対する解放性の態度と、即時即処にすべきを為す（悲智円満の働き）という態度が出てくる。するところに至つては如何なる分別意識の状態であるかは全く問題としないでいられる、即ち悟り（非思量）を求めることが体からも（思量）、意識の束縛を脱すること（不思量）自体からも解放されているので（非思量）、逆にいえば、何時も「あるべき意識」「あるべき思量」（思量 $\parallel$ 非思量）の「平常心是道」底の「自己本道中に在る」本証の安心となるのである。<sup>(20)</sup> 莲山も道元のこの非思量を説いているのは随處に見えるが、例えは『坐禪用心記』には、『普勸坐禪儀』や和文『正

法眼藏」「坐禪儀」を受けた言葉が見える。

於レ比思量箇不思量底。如何思量。謂非思量。是乃坐禪要法也。直須下破<sub>(21)</sub>断煩惱<sub>二</sub>親中<sub>一</sub>証菩提上。

また『瑩山瑾禪師語錄』には、

上堂云、參禪者身心脱落也。身無<sub>二</sub>所作<sub>一</sub>心無<sub>二</sub>思量<sub>一</sub>。不思量而現。不回互而成。<sup>(22)</sup>

上堂。其坐禪者。大安樂法門。大解脫妙法也。人人以心伝心之心印。箇々以法授法之表準。智愚無<sub>レ</sub>別。凡聖不<sub>レ</sub>隔。盡安<sub>ニ</sub>住自受用三昧<sub>一</sub>。齊<sub>ニ</sub>入光明藏三昧<sub>一</sub>。從本離<sub>ニ</sub>心意識之運轉<sub>一</sub>。更作<sub>ニ</sub>念想觀之測量<sub>一</sub>。諸人識取麼未也。山僧代<sub>レ</sub>他。欲<sub>ニ</sub>一転語<sub>一</sub>。大衆要<sub>レ</sub>聽麼。良久曰。不思量而現。不回互而成。

と、道元の非思量を内容とする坐禪觀を正しく継承していることは明白である。更に『洞谷開山瑩山和尚之法語』（補遺）には、

然れば悟と不悟を不顧、証と不証とを思はず、端坐して動ぜざる事、須弥の如くなるべし。即心成仏の直道也、諸仏の心印也、仏祖の密受也、故に名づけて大安樂の法門とす。是を非思量の修行とす。不<sub>レ</sub>修れば其の心を不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>得なり。<sup>(24)</sup>

と証・不証、悟・不悟に干らわず、端坐のところ非思量の修行が現成する。即ち修行しなければ、この非思量の心は得る

ことができないのである。

従つて瑩山の「無字」の拈提もこの立場から見なければならぬであろう。観心から影響を受けていとはいえ、やはり無門慧開の理解とは一線を画して見なければならないであろう。即ち『洞谷記』に、

僧問。狗子無<sub>レ</sub>仮性。作麼生会。師云。向<sub>ニ</sub>趙州末<sub>レ</sub>問<sub>レ</sub>口前<sub>(開カ)</sub>可<sub>レ</sub>会。僧曰。前山雪為<sub>レ</sub>誰白。師云。知<sub>ニ</sub>雪不<sub>レ</sub>白始得。遂示<sub>レ</sub>頌云。藏<sub>ニ</sub>身雪裏<sub>ニ</sub>沒<sub>レ</sub>跡。弁<sub>レ</sub>白無<sub>レ</sub>人誰說<sub>レ</sub>寒。一<sub>ニ</sub>任風光<sub>ニ</sub>圖<sub>レ</sub>得。<sup>(25)</sup>

莫<sub>レ</sub>言覆<sub>ニ</sub>郤百千山<sub>一</sub>。狗子無<sub>レ</sub>仮性。可<sub>ニ</sub>恁麼會取<sub>一</sub>。尚下語滯<sub>ニ</sub>無字<sub>一</sub>。故示曰。旨潤維那也。趙州不<sub>ニ</sub>曾出世<sub>一</sub>。夫誰人令<sub>ニ</sub>汝聽<sub>ニ</sub>茲無<sub>ニ</sub>。喪身失命直參得。墮<sub>レ</sub>獄業因猶可懼。

とある。『常濟大師全集』には、同文のものが「瑩山瑾禪師語錄拾遺」にも収録されているが、まずこれらの文と前掲の五祖法演、大慧宗杲、無門慧開の「無字」に対する評唱とを比較してみれば、明確な違いが見てとれる。即ち瑩山の解説には「無字」を特殊的に限定して見せしめようとする姿勢は微塵も見えない。少くとも看話禪的ではない。<sup>(26)</sup>

たゞ「狗子無<sub>レ</sub>仮性」は思惟以前において捉えるべきこと、そしてそれは、雪は誰の為に白いのか、という質問に対しても、雪が白くないことを知つて始めて得ることができる、と答えているのは、知解分別以前言詮不及の徹底成り切りにお

いて捉えるべきことを示しているのである。故にそれは没蹤跡の消息である。しかしそうかといつてそれは何か全く別の風光ではないと云つてるのである。特に「僧曰。前山雪為誰白。師云。知<sub>ニ</sub>雪不<sub>ニ</sub>白始得。」の表現は、一つしかない月をあえて「月有兩箇」と云つたのと類似のものと云つてよい。即ちこゝでは徹底成り切りの「没蹤跡」が眼目となるのである。没蹤跡の実践体験的な働きの消息を示したものに他ならない。「月有兩箇」もそのように理解すべきであろう。しかし何故そのように云えるか、更に検討の必要があろう。

#### 四

徳翁良高（一六四八—一七〇九）の『続日域洞上諸祖伝』卷一、及び靈南秀恕（一六七五—一七五二）の『日本洞上聯燈錄』卷四に、薩摩福昌寺の石屋真梁の法嗣大寧寺智翁永宗の伝記が掲げられている。その中に「月有兩箇」の公案が収録されており、両書とも同文である。即ち

問。不<sub>レ</sub>知<sub>ニ</sub>月有<sub>ニ</sub>兩箇<sub>一</sub>。難<sub>レ</sub>成<sub>ニ</sub>洞上種艸<sub>一</sub>。如何是兩箇月。  
師曰。昨日有<sub>ニ</sub>一僧<sub>一</sub>。從<sub>ニ</sub>東闕<sub>一</sub>來。郤往<sub>ニ</sub>鎮西<sub>一</sub>去。僧曰。  
一僧即不<sub>レ</sub>問。月在<sub>ニ</sub>甚麼處<sub>一</sub>。師曰。經<sub>ニ</sub>行鳥道<sub>一</sub>無<sub>ニ</sub>蹤跡<sub>一</sub>。  
坐<sub>ニ</sub>臥虛空<sub>ニ</sub>絕<sub>ニ</sub>點痕<sub>一</sub>。僧禮拜。（傍点筆者）

である。自己を空しうし、一切の捉われを離れて無常そのものになりきつたとき、鳥が空を飛ぶ如く、「蹤跡」を絶した

までの働きとなることを示しているのである。即ち常識をはじめ、様々な固定観念や迷情妄執に圭礙されざる自由性のあり方を「月有兩箇」で示しているのである。

従つて、筆者は渡辺禪師が云われる、兩箇を「澄みぬいて見る見方<sup>(30)</sup>」と「照らしわたつて見る光」との二つの体と働きと見られる見方はとらない。それは釣語に対する峨山の答えるの、昔年「石胎蛇」と今日「蛇胎石」の矛盾的脱落の意味が見落とされているからである。また佐橋氏がいわれる、「瑩山が一つしかない月をあえて兩箇ありといった意味を、狗子にもあるべき仏性をあえてないといつた趙州の無の逆の論法をとつたものと考えている」見方にも、にわかに同調できないのである。それは看話禪的「無字」に結びつけるには無理があるということ、瑩山の「無字」の拈提が看話禪者のそれとは明確に異なるということ、そして前述の如く何よりも、看話禪の見性体験の「無<sup>(31)</sup>」と曹洞禪の「非思量」とは同一と考えるべきではないこと、及び「月有兩箇」は「非思量」の上から見るべきものと考えるからである。

たゞし佐橋氏が「月有<sub>ニ</sub>兩箇<sub>一</sub>」を「無字」に引き寄せて解釈しているのは、氏にとつては独創かも知れないが、既に先例がある。了菴慧明の法嗣補陀寺無極慧徹がそれである。彼には、『日本洞上聯燈錄』卷四に、

問。年窮歲尽時如何。師云。身心脱落。僧曰。歲尽時如

何。師云。身心脱落。僧曰。相去多少。一不定二不<sup>(32)</sup>是。

と、道元における重要な宗要を示す「身心脱落」をとりあげ、問答を行っている。即ち向去却来一如にして、『雲門録』上にも見える「一不定二不是」の語を用いて、身心脱落なくしてどうして脱落身心がありえようかと矛盾統一的に述べている。そしてこの問答をはさんで、前後に、

菴又示以下月有兩箇因縁<sup>(33)</sup>。師參究年久至<sup>(34)</sup>寝食共忘。一夜入室。見<sup>(35)</sup>侍者点<sup>(36)</sup>燭脱落契悟。高声曰。兩箇月現。菴曰。作麼生。師曰。不<sup>(37)</sup>勞<sup>(38)</sup>再舉。菴曰。近前來。師近前與<sup>(39)</sup>菴一掌。菴笑曰。今夜慧徹徹矣。師禮退。明日菴自書<sup>(40)</sup>比話并無極<sup>(41)</sup>二大字<sup>(42)</sup>而付<sup>(43)</sup>之。即命分座。<sup>(44)</sup>（傍点筆者）とあり、「点燭」を契機に「兩箇月」が現ずるのを見て大悟したのは、体と用・相の一如の働きを体解したことと示すに他ならない。そしてこれまた、渡辺禪師の見解の先駆をなすものであり、その先例であって、その限りでは独断に基く恣意的な解釈ではないと同時に、仏教々理学的な解釈からいえば問題がないということになる。是非は措いて少くとも裏付けとなるものである。

「見明星」「達磨安心」の問答に続いて、前掲の「身心脱落」の問答があり、そして、  
問。承聞和尚曾在<sup>(45)</sup>最乘<sup>(46)</sup>見<sup>(47)</sup>兩箇月。是也否。師云。是。  
僧曰。見處作麼生。師云。曾子誰不<sup>(48)</sup>如<sup>(49)</sup>趙州無<sup>(50)</sup>。

と続いている。

『日域洞上諸祖伝』卷の下、及び『上州大泉山補陀寺続伝記』の最初に「開祖無極禪師」として、それぞれ彼の伝記があげられているが、「点燭時大悟」の話は共に見えるが、「身心脱落」話と「見<sup>(51)</sup>兩箇月。……曾子誰不<sup>(52)</sup>如<sup>(53)</sup>趙州無<sup>(54)</sup>。」は見えず、『日本洞上聯燈錄』四にのみ兩話が見える。また、一人において「身心脱落」と「兩箇月」の道元・瑩山両祖の枢要な公案を伝えているのは中世では彼一人のみである。

「兩箇月」を会得するには無極慧徹が「不<sup>(55)</sup>如<sup>(56)</sup>趙州無<sup>(57)</sup>。」というのは、佐橋氏の見解が同様であるが、やはり、「身心脱落」に対する見解を通して見ても、大慧や無門慧開の理解とは違い、瑩山につながる理解と見るのが自然ではないかと思うのである。

さて、次に、兩箇の月が、仏教学的乃至は『大乗起信論』で説くような、中天の月は真如の体、その光は真如の用（はたらき）ないし相（すがた）という解釈に伴う心性観、渡辺禪師が心性を固定的実体のようにみているという見解についての問題である。

兩箇の月の類則として、一般にはこちらの方が有名であるが、『從容錄』第二十一則に、「雲巖掃地」がある。藥山惟儼（七四五—八二八）の法嗣雲巖靈晟（七八二—八四一）と道吾円智（七六九—八二五）との間で交わされた問答で、二

人は実の兄弟といわれるのもあるが、その本則は、  
拳。雲巖掃レ地。道吾云。太区区生。巖云。須レ知有下不ニ区  
区者上。吾云。恁麼則有ニ第二月ニ也。巖提ニ起掃ニ云。這  
箇是第幾月。<sup>(39)</sup> 吾便休去。玄沙云。正是第二月。雲門云。奴  
見レ婢殷勤。

である。これと瑩山の「月有ニ兩箇」話と何か関連する所があるか文献に当つて検討してみたが見出すことはできなかつた。従つて両則はそれぞれ別立のものであるが、瑩山・峨山共に特に瑩山は『宏智頌古』を通して、「雲巖掃地」話は知つていたと見るのが自然であろう。

この則の眼目は「太区区生」と「有下不ニ区区者上」即ち区々なる者と、区々ならざる者と身心各別の如く見えるところである。その破綻を見て道吾が「恁麼ならば則ち第二月ありや」、それならば、月は一輪なのに、眼病者の如く第二の月を見ているということになる。そんなに月は幾つもある筈はない。眼病者というのは、『円覺経』に「妄りに四大を認めて自の身相と為し、六塵の縁影を自の心相と為す。彼の病目の空中の華と、及び第二の月とを見るに譬ふ、空は實に華なし、病者の妄執なり」とあるによる。<sup>(40)</sup> これに対して雲巖が、「掃箇を提起して云く、這箇は是れ第幾月ぞ」と弁道と掃地と打成一片のところを示した。

第一月か第二月か、区々か不区々か、掃地と弁道とこの箇

一本に帰したが、筈一本といえれば数量に墮してしまう。故に道吾「休し去つた」のであるが、第一月も第二月にも捉われず無視せず不立一塵のところ、有とも無とも云えない。玄沙が第二月というのは、掃箇を提起する雲巖の手元、それが正しく第二月と勘破した。雲門は、議論を抜きにして、實際日用光中が仏祖の行履とならねばならぬ。六根門頭を掃地して一塵も立せず、又掃箇をも抛げ棄てることの重要性を云つていると受けとれよう。

これは第二月はだめだから、第一月でなければならないとするのは、身心、理事、掃地・弁道の隔別の二元論になつてしまふことを示しており、それは第一月にとらわれると第一月でなくなつて第二月になつてしまふことを意味しているのである。<sup>(41)</sup>

従つて身心、性相、体・相用も同様であるが、心性観にして佐橋氏が渡辺禪師批判の前提として、

理とは真理である。真理は、真実にして虚妄ならざる理と  
いうことである。もつとも、仏教でいう真理は、一般の哲  
學などでいう「事態をありのままにとらえた認識・判断・  
命題のもつ特質」としての真理 (truth) ではない。宇井  
伯寿（一八八二—一九六三）は、「いわば、宇宙なり、ま  
たわれわれに考えられ得る一切なりを、すべて一つの全体  
と見、そのなかに差別対立を含むと考えずに、全く平等と

見なす場合をさすといえ、大凡の概念は得られよう」（『仏教汎論』）と述べているが、私は理をこう説明しておきたい。宇宙の全存在（一切諸法、ありとあらゆるもの）

を貫いて、絶対の理法（truth）を、全存在そのものの姿（相）でとらえたもの、それが理（真理）である——と。

ある見解に基いての解釈で、「中天にかかる澄みぬいてる月」を実体的固定的であるとするのは、「だから、本証のおさとりを皓潔ならしめると共に、その皓潔の境界が、日々のつとめの上に、一つ一つの御飯をたべることから、お茶を飲むことから、乃至各自の仕事の上に、そのまま顯現して來るのでなかつたら、本当に出來た人とはいわれない。これを妙修<sup>(43)</sup>といふのだ。」といふに對してである。普通月＝理、理法はあくまでも抽象的無実体のもので、具体的には全存在そのものがその現れと見るのであるが、一面に全存在の本体（固定的実体）ともいふべき性格をもつてゐるという印象を受けるということであろう。

普通仏教でいう「体」「主体」は一切の存在を生み出す宇宙の第一原因（固定的実体）と解釈するのは間違いであるが、『大乗起信論』のいう隨縁真如（生滅門）と不變真如（心真如門）などは、現象と本体というように解釈できるとされる。縁に随つて生滅変遷のきわまりない現象（隨縁真如）の底にあって、しかもそれらに遍通し、一切の相を離れた絶

言絶慮（概念や論理でとらええないこと）の、常住不變の真體が不变真如であるとすれば、それはまさしく本体といえると<sup>(44)</sup>いう。

理、心、真如、法性、本証等は、大乘仏教の説いている、無形無相にして平等無差別、増減なく生滅なく、絶言絶慮意路不到の靈妙不可思議な理がそれであり、理はあきらかに本体としての性格をもつてゐる。しかし、それは現象（全存在）のなかに別箇にある固定的な実体ではなく、具体的には全存在そのものが理の現れである。

## 五

これが中國禪宗になると、これを説ぐのに、ほとんど実体的具象的な譬喻を用いており、例え、「無位真人」「那一物」「那一宝」「本来面目」などの表現がそれである。そのため日本禪宗においても、室町時代以降、中古天台以来の本覚思想の影響を受けたためと見てよいか、特に理を実体と解説しているような禪者の語、文章が目につく。しかもこうした傾向は、明治以後にも持ち込まれ、大きな力をもつていていたと見てよいであろう。従つて、「玄宗<sup>(45)</sup>に実体的心性觀がみられるのも、決して奇異な現象ではない。」ということにもなるのである。

しかし、確かに指摘のような性格は否定は出来ないであろ

うが、渡辺禪師が、

峨山様が、「ああ、そうだ、ここのことろだ！」とお気がつかれたのは即ちこの一つにして二つ、二つにして一つの関係するところが、ぴつたりとわがものになつたことを意味するものなのだ。<sup>(46)</sup>

と述べているところを見ると、理と事、正と偏の一にして二、二にして一ということで、存在（現象）の根底にあって常にそれらの相・特質をなう本体という概念よりも、抽象的的理念的な理の性格が強い概念で、むしろその理を具体的存在のものに即してとらえることを重んじていると理解した方がよいようと思う。「その皓潔の境界が、日々のつとめの上に、……乃至各自の仕事の上に、そのまま顯現して……これを妙修」というのもそのように理解すべきであろう。少しうまかげに思ふが、實体的心性観を強調し過ぎてはいるよう思う。

竹内道雄氏の『日本の禪』に、瑩山と峨山のこの問答についての現代訳及び解説がある。それによると、

「爾、月に両箇有るを知るや」（お前は、月が二つあることを知つてゐるか）と問うた。韶碩は返答につまり、「不是なり」（知りません）と答えるよりほか術がなかつた。

そこで紹璉は、「月に両箇有ることを知らざれば、洞上（曹洞宗）の種草と成ること能わず」と教誡したのである。韶碩は自らの未熟を恥じて、そののちさらにつきし弁道

工夫に励んだ。かくて正安三年（一二三〇）十二月二十三日の夜半、韶碩は、「心身湛寂・物我俱忘」の心境に入り、紹璉の一彈指を受けて豁然として大悟したのである。韶碩が師の前で礼拝すると、紹璉は、「石女の蛇を胎める意旨は作麿生」とさらに釣語（教えいましめの語）を与えて大悟の境地を商量した。韶碩は、「昔年、石の蛇の胎めるを憶得せるも、今日は、正に蛇の石を胎めるを見る」と答えた。<sup>(47)</sup>

とあって、原文にある「心身湛寂・物我俱忘」は無字の工夫による「従前の惡知惡覺」（『無門關』）を蕩尽し、「有無の会」を捨てて「自然に内外打成一片」となつた状態を想起せしめる。道元が批判する「大慧の説心説性」にも通ずる点、問題なしとしないが、「總持二世峨山和尚行状」の著者はこのように解釈したのであろう。竹内氏は更に続けて、こうして紹璉は、吾我を離れ、絶対と相対の対立観を超えて、しかもこれに執われない任運無作、円融無碍の境涯に到達したのである。<sup>(48)</sup>

と穏当な解説を下している。「石の蛇を胎める」と「蛇の石を胎める」は原理的には「身心脱落」と「脱落身心」にも関連づけて考えることも可能と思うが、理の中の事（正中偏）、事の中の理（偏中正）、それが一にして二、二にして一、しかもそのいづれにもよらざる無碍自在の境界及びその働きとし

て捉えているところは、渡辺禪師の見解を承け、さらにそれを敷衍したものと見ることも出来るであろう。

このように「兩箇月」を捉えているのであるが、一と二、第一月と第二月は本体とその現象というように固定的実体的に見るべきことは明白であるが、この問題に明確な解答を瑩山が与えている。それは『秘密正法眼藏』の中の五祖法演の「倩女離魂」に対する見解である。

この公案は原理的には、「月有兩箇」、「雲巖掃地」の第一月と第二月、体と相・用等、広く」と二に共通する問題を含んでいる。「倩女離魂」は周知の如く、『無門関』第十四則で、本則は「拳、五祖禪師、問僧。倩女離魂。那箇是真底。僧無對。」である。瑩山はこれに解説して、

若一箇云已是兩箇。為什麼一箇。若曰兩箇已是箇。為什麼兩箇。且道。那箇真底。釈迦牟尼佛。現千百億化化身。觀音大士。具許多手眼。是同是別乎。所以云。上至有頂天。下至阿鼻獄。皆如金色。故無自他相。無人我相。是箇時節。那箇是釈迦。那箇是觀音。又文殊於酒肆妓房屠處之三處過夏。迦葉欲擯出而近槌。即見三百千万億文殊。釈尊云。迦葉欲擯那箇文殊。迦葉無對。是箇時節。那箇是文殊。那箇是迦葉。那箇是真底。

試道看。釈尊言中有響。乃云。欲擯那箇文殊。若会得此話。須見得倩女離魂之話。<sup>(49)</sup>（傍点筆者）

と述べている。これは二人の倩女が全く同じで全く別だとうことがこの話の眼目である。即ち一にして二、二にして一である。一と片付けようとすれば一が余り、二と決めようとすれば同一だからそのままよいことになる。二人が全く同じだからひとりになる。同時に全く別だから二人になる。二人は倩女の半分ではなく、どちらも各々の倩女の全部である。するとすでに一か二かどちらかに決めることはできない。明らかに矛盾概念である。それは釈迦牟尼佛と千百億化身仏。觀音大士と千手千眼觀音、文殊と百千万億文殊とて同様である。共に「那箇是真底」（「兩箇月那箇是真底」）である。この矛盾はどのように解決され得るか。

本文中に「故無自他相。無人我相。」とある。自他、人我的想の否定において、即ち二見対峙の脱落、没蹤跡の境において、いづれにもとらわれざる働きとなるのである。即ちそれは超論理であり、その働きである。つまり一言でいえば「非」ということになるが、非は脱落である。『正法眼藏』「仏向上事」卷に、

仏より以前なるゆゑに非仏といはず、仏よりのちなるゆゑに非仏といはず、仏をこゆるゆゑに非仏なるにあらず、たゞひとへに仏向上なるゆゑに非仏なり。その非仏といふ<sup>(50)</sup>は、脱落仏面目なるゆゑにいふ。脱落仏身心なるゆゑにいふ。

とあるによつて知れる。つまり「非」（脱落・没蹤跡）における行解が矛盾を解消するのである。この非における矛盾脱落が真実である。従つて真実は「両箇の月でありながら両箇の月ではない」ということであり、あえていえば即非の論理で表現される消息である。

対立が脱落して、合一とか一如とか次元を上げるというと、弁証法の正・反・合のことと考えやすいが、「非」はそれとは異なる。

正と反が合一、止揚して合となると、今度はその合が正になり、その正に対しても反が現われ、その高次の正と反が止揚して次の合になる。こういうことが無限に続く。これが正・反・合であるが、「非」では合一（一如・止揚）は空・脱落、一回かぎりのものである。と云つても二つのものが一つになつて別のものになる、ということではなく、それは概念を超える、概念では表現できない次元であるから、反対概念といふものが成り立たないことをいうのである。そこを「全同全別」あるいは「一方証、一方暗」というのである。実践的体験的にいえば「成り切り」ということである。

体験的に両箇の月いづれにも捉らわれなくなつたとき、両箇の月は両箇の月でありながら両箇の月でないものになつてゐるのである。第一月即第二月である。

なを「非」では合一・一如（止揚）は一回かぎりであるが、

看話禪では、「一了一切了、一悟一切悟」で、大慧が、「多きことを争わざるべきなり。但だ只だ、箇の無字を看よ。得と不得とを管すること莫かれ」（『大慧書』答汪内翰）と無字に徹底參到して果たされる「大悟見性」を契機として、一切のものへの仏眼を開かせることを重んずる、という意味での一回かぎりである。しかし曹洞禪におけるそれは、「説心説性」卷に

仏道は、初發心のときも仏道なり、成正覺のときも仏道なり、初中後ともに仏道なり。たとへば万里をゆくものの、一步も千里のうちなり、千歩も千里のうちなり、初一步と千歩とことなれども、千里のおなじきがごとし。しかあるを、至愚のともがらはおもふらく、学仏道の時は仏道にいたらず、果上の時のみ仏道なりと。拳道行道をしらず、拳道行道をしらず、拳道証道をしらざるによりてかくのごとし。<sup>〔51〕</sup>

と、自己本道中にある、絶対峙、万里一条鉄の行道という意味での一回かぎりである。というも実は遲了八刻。故に迷人のみ仏道修行して大悟すと学して、不迷人も仏道修行して大悟すとしらず、きかざるともがら、かくのごとくいふなり。証契よりさきの説心説性は、仏道なりといへども、説心説性して証契するなり。証契は、迷者のはじめて大悟するをのみ証契といふと參学すべからず。迷者も大悟

し、悟者も大悟し、不悟者も大悟し、不迷者も大悟し、証契者も証契するなり。しかあれば、説心説性は、仏道の正直なり。呆公この道理に達せず、説心説性すべからずといふ、仏法の道理にあらず。

という。故に平常底における説心説性が「月有両箇」の行取となり、没蹤跡の非思量の働きとなるのである。

## 六

以上によつて、現在手にし得る範囲での史料、文献に基いて、「月有両箇」の公案の意義、性格について若干の検討を加えてきた。その結果、少しは明らかにし得たところもあつたと思うが、まだ不充分なるを免れない。

また峨山下教学の中でのこの公案の持つ意義の位置づけは、残された今後の課題である。

## 注

(1) この問題については、拙稿「総持寺五院輪住制度考」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四十六号参照。

(2) 「総持第二世峨山和尚行状」(『曹洞宗全書』史伝下、二六三頁)。

(3) 『続群書類従』卷二三五、第九輯下五七八頁。

(4) 「四時の法昧(秋の巻)」『現代名僧講話・渡辺玄宗集』一六六一七頁。

(5) 佐橋法竜『禪』一一六頁。

佐橋法竜『瑩山』一七二頁。

『日本洞上聯燈錄』二(『曹洞宗全書』史伝上、二四四頁。)

光地英学「瑩山禪師の密教的配慮とその来由」『宗学研究』二号、四七頁。

「洞谷五祖行実」(『曹洞宗全書』史伝上、五九六頁。)

佐橋前掲書『瑩山』一七五頁参考。

「洞谷記」(『曹洞宗全書』宗源下、五二六頁。)

東隆真『瑩山禪師の研究』七四頁。

素光博士喜寿記念論文集『禅思想とその背景』二九九頁。

「五祖法演禪師語錄」、大正四七、六六五b。

「答富枢密」『大慧書』、大正四七、九二一c。

無門慧開『無門閑』大正四八、二九三a。

柳田聖山「無字の周辺」『禪文化研究所紀要』七号。「正法眼藏と公案」『駒澤大学仏教学部論集』第九号、二四頁、等参考。

「説心説性」『正法眼藏』(岩波本、中、二〇六頁)。以下『眼藏』は岩波本による。

「神通」『正法眼藏』上、三九六頁。

拙稿「非思量について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』二六号、「非思量再考」『駒澤大学仏教学部紀要』四三号参考。

「坐禪用心記」『常済大師全集』二四九頁。

「瑩山瑾禪師語錄」『常済大師全集』四六四頁。

同四六五頁。

「洞谷開山瑩山和尚之法語」(補遺)『常済大師全集』七三七頁。

(25) 「一任風光」(國亘)得を佐橋氏は「一任、風光は國り得亘し」と読んでおり、こちらの方が意味が通る。『瑩山』一六九頁。

「洞谷記」『曹洞宗全書』宗源下五一九頁。

「瑩山瑾禪師語錄拾遺」『常済大師全集』四七三頁。

- (28) 「坐禪用心記」に、「心若散乱時。安<sub>ニ</sub>心於鼻端丹田」。數<sub>ニ</sub>出入息。猶未<sub>レ</sub>休時。須<sub>ニ</sub>一則公案提撕<sub>ニ</sub>挙覓<sub>ニ</sub>。謂。是何物恁麼來。狗子無仏性。雲門須弥山。趙州柏樹子等。沒滋味談。是其所應也。」(『常濟大師全集』二四九—二五〇頁)とあるのを見ても、「狗子無仏性」を特別に扱つておらず、他の公案と同列の扱いであることが分る。
- (29) 「続日城洞上諸祖伝」卷一、『曹洞宗全書』史伝上九八頁。
- (30) 佐橋前掲書『禪』一一六頁。
- (31) 拙稿前掲論文「非思量について」「非思量再考」参照。
- (32) 「日本洞上聯燈錄」四、『曹洞宗全書』史伝上、三〇一頁。
- (33) 拙稿「身心脱落考」「印度學仏教學研究」四〇卷第二号、「身心脱落話」の意義とその歴史的展開」『駒澤大學仏教學部論集』第二三号参照。
- (34) 『曹洞宗全書』史伝上、三〇一頁。
- (35) 同三〇一頁。
- (36) 「日城洞上諸祖伝」卷下、『曹洞宗全書』史伝上、六五頁。
- (37) 「上州大泉山補陀寺続伝記」『曹洞宗全書』史伝上、六三〇頁。
- (38) 拙稿「『身心脱落話』の意義とその歴史的展開」『駒澤大學仏教學部論集』第二三号、八九頁参照。
- (39) 『從容錄』第二十一則、本則の著語は省略した。
- (40) 山田孝道『從容錄講義』上巻、神保如天『從容錄通解』による。『從容錄事略』にはこの『円覺經』の文は見えない。
- (41) 山田、神保前掲書、拙著『よくわかる禪問答』『禪を喝破する』等参照。
- (42) 佐橋法竜『禪』四七—八頁。
- (43) 渡辺玄宗前掲書一六七頁。
- (44) 佐橋前掲書五一頁。
- (45) 右同一一七頁。
- (46) 渡辺前掲書一六八頁。

(47) 竹内道雄『日本の禪』一九九—二〇〇頁。  
右同二〇〇頁。

(48) 「祕密正法眼藏」『常濟大師全集』二五六頁。  
「仏向上事」「正法眼藏」上、四一六頁。  
「説心説性」「正法眼藏」中、二〇八頁。  
右同二〇九頁。