

禪思想史上における因果と仏行の問題

原 田 弘 道

一

長い禪宗史において、宿業が自己の問題となつて示されている、その最初は菩提達摩（三四六—四九五、？—五二八、？—五三六）の『二入四行論』である。即ち「報冤行」と「隨縁行」で、宿業そのものが仏道究明の人格体となつているのである。「四行」の中で「報冤行」について、『楞伽師資記』には、

云何報恩行。修道行人。若受苦時。当自念言。我從往昔。無數劫中。棄本逐末。流浪諸有。多報怨憎。違害無限。今雖無犯。是我宿殃。惡業異熟。非天非人。所能見与。甘心忍受。都無怨

訴。經云。逢苦不憂。何以故。識達本故。此心生時。与理相應。体怨進道。是故。說言報怨行。（大、八四、一二八五^a）

報冤行とは何か。過去無量劫に涉つて、本を棄てて末に走つ

ていた。而して種々の世界を流浪して来て、他をして自分に對して冤憎の心を抱かしめた。自分の過去の宿業に対する果報は今や成熟して此身に加わりつゝある。これは天からのわざでもない。又人間が加えるのでもない。誰も知らぬのである。それで自分は何等不平の心を持たず、誰をも恨むべきでない。憂うるに及ばぬ。誰でもこんな心になれると自然に理と相応するようになる。それは怨を経験することによつて、道に進み得るからだ、という。

これは単なる道理の認知とは基本的に異なつてゐる。これが認知の領域にとどまつてゐる限り、宿業論を社会体制に結びつけ決定論的因果觀に固定化させてしまふといふ誤りに傾斜してしまう危険性が存したことは歴史的事実でもあつた。

因果の道理が仏道の鉄則であるが、これが世俗の体制擁護の理論となつてはならぬことは達摩においては「隨縁行」に、

衆生無我。並縁業所伝。苦樂齊受。皆從緣生。若得勝報榮譽等事。是我過去宿因所感。今方得之。緣盡還無。何喜之有。得失

従縁。心無増減。喜風不動。冥順於通。是故。説隨縁行。

と、衆生の本質は元来無我で、因果を超えているが、而かも皆業に縁つて縁ぜられている。そして苦樂の報を受ける。それはその場その場での業縁から出る。得失は何れも縁から出るのだから、心に増減—喜憂—を抱くことなく、泰然として不動—何物にも捉われない—でいればよい。それで冥冥に道に順うから、これを隨縁行というとあるのを見てもあきらかである。

しかし以後、業報因果、善惡の問題を真正面から取り上げているのは道元（一一〇〇—一二五三）であるが、中国においては六祖慧能（六三八—七一三）が「不思善不思惡」と示し、

弟子の永嘉玄覺（六七五—七一三）は『証道歌』に「豁達空_二因_一果_二、漭漭蕩蕩招_二殃_一禍_二」と撥無因果は招殃禍となるとする。また皓月供奉と長沙景岑との問答に「古德云、了即業障本来空」（『景德伝灯錄』一〇、大五一・二七四b）と、示しているが、この問題を含む公案として、まとまった形で示され、古來取り上げられてきたのは、景岑の師、南泉普願（七八一八三四）と弟子趙州従諗（七七八一八九七）の「南泉斬猫」話である。有名なのは、『碧巖錄』六三、六四則、『從容錄』九則、『無門関』十四則であるが、達摩以後初めてと云つてよい。

一方では趙州には「祖師西來意」（庭前柏樹）の公案が存す

るが、これは中国人からみれば文化的後進地域の西域の仏教を介することなく、印度に直結する仏教の自覺的把握の到達点を示すものとして象徴的意味をもち、かつ重要な文化史的思想史的意味を持つものと考える。

時を同じくして「南泉斬猫」話が成立したのも故なきことではないと考える。無論達摩の「報怨行」「隨縁行」の教説との直接的関係は見出し難いし、又後世において「南泉斬猫」話を、行為に伴う罪障、あるいは仏戒の問題として捉えることには消極的であるからして、全く無関係のように思える。が、しかしである。

中国に仏教が流入したのは、一般には前漢末の紀元前二年に大月氏国の使節・伊存が景盧に口授したのが最初とされている。それから後六百年間、中国の仏教は西域仏教を手本とした。つまり、仏教は、中国人にとって先進国・インドの宗教であるよりは、西域の後進弱小国の宗教であつたのである。その点ではパレスチナ被征服民族から興つたキリスト教がローマ・ギリシャに入ったのと、アラビアの隊商からはじまつたイスラム教が、ペルシヤやインドに拡まつたのと同様、文明の逆輸入現象だったわけである。

そんな辺方の信仰だつた仏教が、南北朝以後の中国において強大な勢力をを持つようになる。雲崗や龍門に見られるような西域風の大石窟寺院が熱心に造られるのは主として南北朝

時代、つまり中国における中世前期である。ここでも中国に比するなら、貧しい後進国の思想に傾倒する精神風土が用意されていたといえよう。

こうしたことは、中世の科学技術と経済の停滞の理由の一つが宗教的束縛であつたと見る立場も存するが、厳しく束縛的な西域の宗教を受け入れ歓迎する精神が先進地域と自負する中国の住人たち間に用意されていたこともまた、見逃し得ない事実と見ることが可能とされるのである。

そうした精神風土を作つたものは、その一つとして、先進地域における住民自体の変化であろう。紀元二世紀以降、ローマ帝国でも中国の華北やインド西北部でも、本来の先進文明人の数が減り、北方の民族などが大量に流入する。後進国の宗教が、古代文明に馴染兼ねていた彼等の間に布教の対象を見出したのは不思議ではあるまい。

一般に広がつていったのである。
それを生んだのは恐らくフロンティアの喪失とエネルギー危機によって顕在化した物的生産の量的増加に対する絶望感であり、同時に生み出された自由な時間の過剰から発した瞑想的思考ではなかつたかと見られるのである。老莊学が榮え、清談が流行し、玄学、格義仏教。道安、羅什等による空觀仏教の翻訳紹介、そして五世紀達摩の渡来によるインドの実践仏教の将来である。それが先進国から直輸入されたものであり、それが定着発展し、禅宗が名実ともにその存在を確固たるものにしたのは、八世紀から九世紀にかけての、つまり馬祖道一（七〇九—七八八）とその門弟達の時代であることは云うまでもない。

禅宗にとって重要なのは、達摩によつてインド仏教が直接将来されたということである。⁽²⁾ 禅宗が成立したことは西域の外来民族の文化の中国文化への同化、仏教を中心とした場合の情報環境の共通性の拡大、この背景があつてこそ、インド仏教の自覚的受容と意識しながら、実は中国仏教の発展の一つの到達点が唐代の禅宗に他ならないと見ることが出来るのではないか。

何故、祖灯説において、西天二十八祖、唐土六祖説を立て、二十八祖が達摩に当り、唐土六祖説の第一祖が達摩とされ、第二十八代と第一代が重つてゐるのであらうか。これは

達摩がインドの禅と中国の禅とを不可分離していることを意味しており、禅の系譜はインドと中国との間に國の隔りはあっても、それは連續していることを云わんとしているのである。二十八祖説、六祖説は六祖慧能（六三八—七一三）の門下に於て成立したことを考えれば、年代的に三、四代下った人達が「祖師西來意」を參究の重要なテーマとしたのも頷けるのである。

かかる確度は期し得ないが、「南泉斬猫」話が共通の人達がかかわっていることに同様の意義を見たいのである。

二

共通の罪相をテーマとした「百丈野狐」話が馬祖下南泉と兄弟に当る百丈懐海（七四九—八一四）にあるのも興味深い。この両話は以心伝心、不立文字——藉教悟宗、更不隨文教（二入四行）——を標榜する禅宗が、言葉を極めて重要視した内容だからである。「百丈野狐」は、言語文字による「殺」不殺生戒を犯したことが問題となつていることは、後に道元（一二〇〇—一二五三）が『正法眼藏隨聞記』二に、両話を共通に扱い、罪相と仏行の問題として明らかにしている。更に『正法眼藏』「深信因果」「大修行」卷において、「百丈野狐」話を通して、因果の問題を追究している。

その中で、「不落因果もしあやまらならば、不昧因果もあ

やまりなるべし」（「大修行」）と不落・不昧を同一視し、しかも「深信因果」では、「いはゆる不落と不昧と一等にしてことならずとおもへり、これによりて因果を揆無せりとするなり」とある矛盾は、「大修行」卷で、「將錯就錯すといへども、墮野狐身あり、脱野狐身あり、不落因果、たとひ迦葉仏時にはあやまりなりとも、釈迦仏時はあやまりにあらざる道理も現成すべきなり」と時によつて、落不落、昧不昧が変ると云つてゐるのである。

すると無常の中にあつて、落も因果の儘、不落も因果の儘、昧も因果の儘、不昧も因果の儘ということになる。しかもそれは自己存在以前に先だつて、予定的固定的に存在するものではなく、落不落、昧不昧いずれにも変る可能性を行の本質とする因果の法則の尊厳性を深信することである。不落・不昧一等も道理、不落・不昧一等ならざるも道理である。

同様に「南泉斬猫」に関しては、道元は自分なら猫は斬らないが、斬つた事も「大用現前として不_レ存_二斬則」（「隨聞記」二、長円寺本）で、偉大な働きであるが、素晴らしいことであつても、斬猫は無いに越したことはないと云う。

そこで、南泉は一刀両断を知つて一刀一斷を知らない、斬るならば一刀一段、「猫児を放下せまし」猫を放してやつたらよいという。しかし南泉の行為を「仏行」として認め、同

時に「罪相也」というのである。これは斬猫が仏行といつても、斬猫がなくなつて仏行だけが残ることではない。

両者は一体化したものとして見てはならないのである。つまり同一と考えてはならないのである。斬猫と仏行は全別である。故に一刀一段というのである。⁽³⁾

このように道元においては主体的自覺的に捉えているのであるが、今「南泉斬猫」話について、中国において、禅者達によつてどのように受け取られているかを見ることは罪業觀を明らかにすることにもつながるであろう。

オリジナルは『趙州錄』であるが、『碧巖錄』六三、六四

則を中心を見る。その理由は、後世、多くの禅者が『趙州錄』によつていなかつてある。そういう意味では『碧巖錄』が中心となろう。

拳。南泉一日。東西両堂争_ニ「猫兒」（不_ニ是今日合闊）、也一場漏_ニ。南泉見遂提起云。道得即不_レ斬、（正令當行、十方坐斷、這老漢有_{下定}龍蚊_ニ手腳_ト）、衆無對、（可_レ惜放過、一隊漆桶堪_レ作_ニ什麼_ニ杜撰_ニ禪和如_レ麻似_レ粟）、泉斬_ニ「猫兒」為_ニ兩段_一。（快哉快哉、若不_レ如_レ此尽是弄_ニ泥團_ニ漢、賊過後張_レ弓、已是第二頭、未_ニ拳起_ニ時好打）。

文中「趙州錄」が「大衆下語、皆不契泉意」とあるところを、『碧巖錄』『從容錄』『無門關』共通して「衆無對」としていることで、僧等の一句が南泉の納得を得なかつたことと

僧等が答えなかつたことと、確かに違うといえよう。

三書に表現の少しく違はあるものの、内容は共通一貫している。

さて、東西両堂の僧達は何を争つたのか。天桂伝尊（一四八一—七三五）は、

爰に納僧家、一大正説あり、元とはれは三世の諸仏あることを知らずの話。南泉、始めて唱へ出してより諸方の叢林、往々に之れを商量す。今日此の首座。互に面のあたりの狸奴によつて仮性の有無を争ひ論ずる故に、南泉、忍俊禁ぜざるによつて此の行令じや。（『碧巖集贋續鈔』）

と、南泉の「三世諸仏あることを知らず、却て狸奴白牯あることを知る」とある、狸奴——猫——これを主題にしたと見ており、猫兒に就て争つてゐるのではなく、猫兒を争つてゐるのであるからとする。そして「古來の説、愚の至り、戯論の沙汰なり、若し此の如くなれば、如何ぞ、南泉下、首座分上の云ふことならんや。」（『碧巖集贋續鈔』）と云つてゐる。

猫兒の仮性を問題にしたという。この説に対し、井上秀天は『無門關の新研究』に於て「争猫兒とは猫兒が誰れの所有に帰すべきものであるかに就ての争論である。」と『史記評林』の『周本紀』を引いて「争」の意義を吟味し、猫兒の取り合い喧嘩というのである。しかし、古徳は矢張仏法上の論議であろうと、天桂は先の引用文を引き、独自の見解を示

し、以後この説が一般化してきたといえようが、中国においては、論争点を明確にしようとすることはなかったのである。

争論の意義を高く見ても低く見ても、争に違ひなく、「是れ今日合闇のみにあらず」（碧本著）、この争い無用のこととして「一場の漏逗」（同）といふ。「南泉、見て終に提起して云はく、道い得ば即ち斬らじ」（碧本）と、『無門関』には此処を詳しく「道い得ば即ち救い、道い得ずんば、即ち斬却せん」（本）となっている。

圓悟克勤（一〇六三—一一三五）は「正令當行、十方坐斷」（本着）といい、更に、

當時忽有_レ人道得。且道。南泉斬不_レ斬。所以道。正令當行。十方坐斷。出_二頭天外_一看。誰是箇中人。其実當時元不_レ斬。此話亦不_レ在_二斬与_二不斬_一處上。（碧本則評唱）

と、元來猫を斬らず、この話は亦斬と不斬との處にないといふ。だから万松行秀（一一六六—一二四六）も『從容錄』本則評唱に、

文首座。作_ニ無尽灯弁悞_一教_ニ。古本以_レ手作_ニ虛研勢_一。豈直一刀兩段鮮血淋迸哉。

と、文首座の言葉を引き、彼が南泉は猫を斬らず、斬る真似をしたとする見解に対し、「文公罪重」（従本評）と問題を摩り替えた事を批判している。

「泉、猫児を斬つて両断と作す」。争論の中心を截断し、両

堂僧衆の妄想を切斷し、我見の根源を払い、一切無明の源頭を切開したものとして、圓悟は「快哉快哉」（碧本著）を云い、「若し此の如くならずんば、尽く是れ泥團を弄するの漢」（同）。こゝで一刀両断しなければ、南泉も僧衆も、皆な泥団子を弄んでいる子供に過ぎないと。

だが南泉が猫を引つ捉えて直ぐ斬つて終えればよかつたのに、道い得ば斬らじと「賊過ぎて後弓を張る」（碧本著）後の祭りのようで、「已に是れ第二頭」（同）になってしまふと。しかし「未だ挙起せざる時、好し打つ」（同）提起せざる前に南泉を打つ、さすれば猫も無事であつたであろう。無門慧開（一一八三—一二六〇）はその役を「趙州若在、倒行此令」（十四南泉斬猫頌）と趙州に受け持たせている。

さてこゝで問題なのは、南泉が何故猫を斬つたかである。斬るまでのことはなかつた。本当に斬つたのではない。南泉が不殺生戒を犯す筈は無いから斬る真似をしただけだ（前出）との論議があるが、圓悟は「有_下定_ニ乾坤_一底眼_上。有_下定_ニ乾坤_一底劍_上」（碧本評）ことを知らず、眼中豈に斬る心、斬られる者あらんやで、「爾且道。畢竟是誰斬_ニ猫児」（同）、南泉か、剣か、両堂の僧か。若し道い得る者があつたら斬つたか斬らなかつたか。

此事軒知。如_レ此分明。不下_ニ情塵意見上_ニ討_上。若向_ニ情塵意見上_ニ討_上。則寧_ニ負南泉_ニ去。但向_ニ當鋒劍刃上_ニ看。是有也得。無也

得。不有不無也得。所以古人口。窮則變變則通。而今人不解ニ
變通。只管向語句上走。南泉恁麼提起。不可教人合下得
甚語。只要教人自薦。各各自用自知。若不恁麼會。卒模
索不着。（碧本則評唱）

と提起と斬却とに是非を論ずべきでないのに、提起すれば提
起に取りつき、斬却すれば斬却に取りつき、此の公案を取り

巻いて、いろいろの理窟を列べ立てるが、南泉の本旨は決し
てそんなものではなく、情慮知見の上に求めるべきものでな
い、「意路不到、正好提撕。言詮不及。宜急着眼。」（本則垂
示）意路不到言詮不及の所、當鋒劍刃上に向つて見よといふ。
されば天桂は「此れ何の境界ぞ、さても心地好いことじや
の、仏祖位中を透過せねば此の作用は見えぬこと。」（『碧巖集
紙續鈔』）という。

三

南泉が意路不到、言詮不及の手段を弄しているとして、風
外本高（一七七九—一八四七）も、

息。南泉已展不縮。尽令而行。

と、此の時に当り尽十方界の有情非情一切のものが南泉に向
つて命乞いをしたであらうとし、この時一人でも出て来て何
か手立をすれば、南泉も亦別の手段に出て、猫児を救うこと
が出来たであらうに、僧達は一つ穴の死んだ鼠のようなもの
で、この猫の前に出ることが出来ず、終に南泉をして正令を行
ぜしめたというが、その後で、

遼朝歎上人。作『鏡心錄』。訶南泉輩殺生造罪。（本評）

堂の僧、いかんともせざる故、泉、止むを得ず、令を行ぜねば
ならぬと、つきかけた槍先、仏祖も喪身失命ぢや。進むに当つ
や。是とも非ともいふことがならぬ。こゝが大事の処ぢや。両

て進まず、役にたゞぬやつらぢやと、ざつくと斬つた。是に於
て罪になるの、ならぬのと云はれる處か、猫一疋が天下の大
事、仏法の興発にかかる所ぢや。南泉本分の宗師ぢや。両堂の
僧、提起の処でも透脱がならぬ故、斬つたが、斬つた処でも、
透脱がならぬ。たゞ趙州一人のみ、南泉と同生同死ぢや。（『碧
巖集耳林抄』）

と、受けている。「さつくと斬つた、是に於て罪になるの、
ならぬのと云はれる処」とやはり斬猫の罪の問題が看過され
ている。

万松は本則評唱（第九則南泉斬猫）で、

正当恁麼時。尽十方界有情無情。一齊向南泉手中乞命。當時
有箇出來展下開兩手。不然攔胸抱住云却勞和尚神用。縱南
泉別行正令。敢保救得猫兒。這一窟死老鼠。既無此子氣

して訶した殿公は軽いとはいえ罪だと云つてゐるのである。

即ち南泉が猫を斬る行業の如きは、不殺生を重禁戒とする出家にあるまじき無慚の所業であるとの攻撃論やこれに対する擁護論など、理窟論議の沙汰に落ちては、一刀両段、「南泉も命を乞わん」（無、頌）仏祖も命を乞うと云つた禪機禪用の真消息は千万里を距つということであろう。

だから「正令當行」（本著）に大智実統は『碧巖集種電鈔』（元文四年、一七三九刊）の註に、

南泉の意は、只だ諸人をして無物の眞域を知らしめんことを要す。所以に道ひ得ても也た斬り、道ひ得ざるも也た斬り、共に淨尽し了るなり。

と、圓悟の意も其処にあるように思われるが、白隱慧鶴（一六九五—一七六八）は『碧巖集秘抄』で、

圓悟、謂へらく、道ひ得るも、道ひ得ざると共に斬るの心なりと、それでは此話は見えぬ。矢張り道ひ得ば斬らず。

と、云い得ば斬らずと、圓悟と違う見解を示しており、更に、南泉が不殺生戒を犯したからその弁護なのか、圓悟の本則評唱の「其実當時元不斬。此話亦不斬在_下斬與_二不斬_一処_上」は「已下十七字心元なし」（『碧巖集秘抄』）と、斬と不斬を同義的に見ることを批判しているのである。

「両堂俱に杜禪和」（頌）であるから、雪竇重顕（九八〇—一〇五二）は、「賴に南泉の能く令を擧することを得て」（頌）南

泉が両堂の僧に令して解決をつけたから良いものの、そうでもなかつたら永劫に猫児を争つていたかも知れないと云い、圓悟は「王老師猶ほ些子に較れり」（頌著）少しあやつたと抑へて褒め、「払子を挙して云はく、一へに這箇に似たり」（同）と、豎起払子も斬猫も似たようなものだという。

又万松も

這些子用處。雖難_レ會却易_レ見。倆但向_二拈_一匙拳_レ筋處_二觀破。便見下斬_二猫兒_一戴_二草鞋_一更無_甲兩樣_上。（従・頌・評）

と斬猫と後述する趙州の戴草鞋と兩様なき事が、日用光中のうちに仏法を実現するが如き行を行ぜば分るといふ。

このように見てくると、万松が示す如く、

不見仏日禪師。与_レ衆茶座次。見_三猫來_一。袖中擲_二鷄鵠_一与_レ之。猫接便去。曰云。俊哉。不可_ニ也是假作虛用_一。（従・本・評）

と、『五燈会元統略』二にも見えるが、仏日禪師が、茶話の時、猫の来るのを見て、小さな鳩を投げ与えた。素早く捉えた猫を見て、俊なる哉、と云い、滅多にしてはならないことであるがと云つてゐるが、これも斬猫と同意義のものとして是認されてしまうであろう。

すると、近世戒律の泰斗たる葛城の慈雲尊者が「善心を以て悪人を殺すは、惡心を以て蟻子を殺すより其の罪輕し、……姑息の仁、怯弱の心を以て一二を宥して大亂に及ぶことはせぬことじや」と善惡一心により罪の輕重があり、一殺

多生を容認しているが、本則評唱に引き寄せていえば、「但だ当鋒劍刃上に向つて看」れば、殺も殺でなくなるということになろう。

こういった思想の根底には、大智実統が『碧巖集種電鈔』に、下機の者の為に此の語を着けたのだと但し書きを付けつゝ大乗の經典を引用して、

順逆共に是れ大解脱、縱ひ百万の猫児を斬るといへども、毘盧の性海に帰入す。

とあるように、「性海帰入」の思想によつて成り立つといえよう。

『正法眼藏』「深信因果」卷に、これは「百丈野狐」（宏智頌古八）についてあるが、宏智の見解について、道元は、

おほよそこの因縁、その理いまだつくさず。ゆゑいかんとなれば、脱野狐身は、いま現前せりといへども、野狐身をまぬがれてのち、すなはち人間に生ずといはず、天上に生ずといはず、および余趣に生ずといはず、人のうたがふところなり。脱野狐身の、すなはち善趣にうまるべくば、天上人間にうまるべし、悪趣にうまるべくば、四惡趣等にうまるべきなり。脱野狐身ののち、むなしく生処なかるべからず。もし衆生死して性海に帰し、大我に帰すといふは、ともに外道の見なり。

と、野狐身を脱した後に、たゞむなしく、どこにも生れる处がないことなどある筈がない。またもし、衆生は死んで本性の海に帰つて、大我に帰着するというのは、いずれも外道の

見解ということになるのである。更に、

あるひはいはく、人死するとき、かならず性海に帰す、仏法を修習せざれども、自然に覚海に帰すれば、さらに生死の輪転なし、このゆゑに後世なしといふ。これ断見の外道なり。（「深信因果」卷）

と、死後本性海に帰るから、生死海に輪転することはない、したがつて来世はないといるのは、断見外道の見解だとう。宏智はこの見解に立つと道元は云う。⁽⁴⁾

圓悟について見れば、先にも掲げた本則評唱に「其れ實に當時元斬らず。此の話亦た斬と不斬との処に在らず」、斬も不斬も同じだという。原理的に云えば不落も不昧も異らずと見ると同様、やはり彼も性海帰入の断見と云つてよいであろう。

所があるのである。道元によれば、圓悟の頌古「魚行水濁、鳥飛毛落、至鑑難逃、太虛寥廓。一往迢迢五百生、只緣因果一大修行、疾雷破山風震海、百煉精金色不改。」をあげ、「この頌なほ撥無因果のおもむきあり、さらに常見のおもむきあり」（「深信因果」）と因果否定の見解であり、常見のおもむきさえあるという。つまり圓悟は撥無因果の見解であり、常見に墮しているというのである。

すると圓悟は、断常の二見に立ち、場合に応じて、使いわけるということになるのだろうか。かゝる意味での業報因果

に自在を得るといふことが禅の境界として認め得ることであるか。

四

圓悟のこの姿勢と共に、雪竇の頌の最後に「一刀両段任偏頗」とある句をめぐる見解である。天桂伝尊は、古来観員、偏頗を見るは不可なり、こゝは頭の方が長いも短いも、尾の方が長いも短いもかまわず手に任せて斬る意ぢや。と、同じように風外本高も、

真二つに斬つて拋げ出された処が、偏なく頗なく、頭の方が重からうが、尾の方が軽るからうがかまはぬ。なぜなれば、真箇の猫は空劫以前に龍と化し去つた。今、化し去つた消息を見よ。有というて重からうが、無というて軽からうが、東單なりとも、西單なりとも、どちらなりとも、片付けられるなら、かたづけて見よと、かたづけられた。(『碧巖耳林抄』)

と、斬猫に寄せて、その評価に一任すると云い、逆に大内青巒(一八四五—一九一八)は

今は世人が彼れの此れのと、いろいろても、そのやうなことは一向に構はないといふ意味で偏頗に任すといはれたものと見える。(『碧巖集講義』)

と、他者の評価にかけて見、又

今、南泉が猫児を両段したことに就て、是非を論ずる者は論ぜよ。邪解を挾む者は勝手にはさめ、どんなに偏頗な論を為し

て、片手打の裁判をしようと、それは勝手であると南泉を無上に卓上したのである。

と、釈宗演(一八五九—一九一九)は『釈宗演全集』で見てくる。

偏頗は『書經』に「偏なく頗なく王の義に遵う」とある所より来たとされるが、偏は不平、頗は不正であるが、碧巖頌評唱に、

賴得_三南泉能_レ拳_レ令。一刀両段任_二偏頗_一。直下一刀両段。更不_レ管_レ有_二偏頗_一。且道。南泉拠_二什麼_一令。

と、偏頗を斬猫にも、他者の評価にも両方にかけて見ており、「雪竇与_三南泉_一把_レ手共_二行」(頌評)雪竇も南泉と同一立場に立つてると圓悟は見ており、これを承けて加藤咄堂は、これを斬る方も偏頗に任かせるであろうが、寧ろ世評の方も偏頗に任すと見て兩説とも偏頗なく採用しても別に頗の意味に差支なかろうという。(『碧巖録大講座』八)

これはつきつめて云えど、各人の力量、見解、境界に応じて、如何様にも任意において解釈可能となることを意味しよう。『一入四行論』「報怨行」「隨縁行」に説く行為に伴う因果の問題は欠落した形で扱われているのが大勢である。無論、全く無視されていた訳ではなく、それは「戴草鞋」の趙州との関係において問題にはされているのである。

『碧巖録』では第六十四則、本則の後半部分が一則となつ

て いる。

挙。南泉復挙『前話』問『趙州』。（也須_ニ同心同意始得_一同道者方知）州便脱_ニ草鞋_一。於_ニ頭上_ニ戴出_一。（不_レ免拖泥滯水）南泉云。子若在。恰救_ニ得猫兒_一。（唱拍相隨 知音者少 將_レ錯就_レ錯）

この本則のポイントは、「州すなわち草鞋を脱して頭上に戴いて出づ」と「子若し在しかば、恰も猫兒を救い得たらんに」であろう。

南泉が趙州に事の次第を話し、その見解を求めたのは、万松によれば「再来半文に直らず」（徒・本・著）鑑一文の値打ちもないが、趙州穿いていた草鞋を脱いで（無関闊では履）、これを頭上に戴せて、サッサと出て行った。この所作について風外本高は、

うろたへて趙州のあとまはりはせまいぞ、南泉、猫を斬ったかな、趙州、草鞋を戴いたがな、南泉も威音已前の消息じやが、趙州も威音已前の消息として其の揆一なり、知解分別を以て喋ることはならぬ。（『碧巖耳林抄』）

両者揆を一にして、君は瀟湘に向い、我は秦に向う転處の違いだといふ、その消息は空劫以前、到底知解分別の入るを許さぬという。

釈宗演は趙州の戴草鞋を、凡情を以て測知し難い、意路不到言詮不及の所を能く詮表したといつても、たゞ文字や動作の上でばかり見ていては能く詮表した所が受け取れないと云

いつつ、

凡そ禪門には異類中行と云ふことがあつて、人間以外の牛馬犬羊の類に入つて、彼等と其の行を共にし、而も其の境惑を蒙らず。衆生済度と云ふ方面になれば、決して自分の身を立てず、現れる所の境界に対し、自由自在の働きを示し、而かも自己の本領を失はぬのである。（『碧巖集講話』）

と、異類中行し動物の世界へ行つて菩薩行を行ずる——だと。

これは趙州を指しているが、「也須_ニ是同心同意始得_一」（本・著）南泉と趙州とは親しき師弟関係、同心同意の知音同志の間での話、更に「同道者方知」（同）とあるを勘案すれば、南泉の斬猫も異類中行ということにならう。南泉、斬猫によって自らが猫になつた。まさに「知つて故に犯せるなり」（徒・趙州狗子・本）である。されば『伝灯錄』第八南泉章に「今時の師僧は須らく異類中に向つて行くべし……畜生中に行くといへども、畜生の報を得ず」とあって、趙州が南泉から承けてきていることは、『趙州錄』に、

師又云、老僧九十年前、見馬祖大師下八十余員善知識、箇箇俱是作家、不似如今知識、枝蔓上生枝蔓、都大是去聖遙遠、一代不如一代。只如南泉尋常道。須向異類中行、且作麼生会。如今黃口小兒、向十字街頭說葛藤、博飯嘗、覓礼拝、聚三五百衆云、我是善知識、爾是學人。

と明確である。宏智は『徒容錄』「頌」に「異中來也還明鑑」⁽⁶⁾

と、異中に同を弁じ、同中に異弁を明らめるのが大機大用であるという。

『從容錄』六九則本則に、「南泉衆に示して云く、三世諸仏有ることを知らず、狸奴百枯却つて有ることを知る」（「南泉白枯」とある如く、知不知の沙汰を絶した、徹底放下の異類中行を重んずるのが南泉の立場といえよう。従つて、斬猫と戴草鞋に即して云え巴、異類中行にあって、南泉は類中より來た、趙州は異中より來たという事が出来よう。

『無門関』（平田高士）では、「當時南泉が異類中行」（畜生道にあつても畜生に應現して仏法を行すること）を問題にしていたことが推量される」という。

戴草鞋を異類中行と見たのか、『碧巖錄』「本則評唱」に
人多錯会道。趙州権將_ニ草鞋_{一作ニ}猫兒_一。有者道。待_ニ他_ニ道得_ニ即不_ニ斬。便戴_ニ草鞋_ニ出去。自是爾斬_ニ猫兒_一。不_ニ干_ニ我事_一。且得沒交渉。只是弄_ニ精魂_一。

と、錯解との見方も示されているので、其辺が少し不明確である。『從容錄講話』（高田道見）によると、「趙州和尚も変天乎なることをせられたものぢや。師匠が師匠なら弟子も亦弟子ぢや。或る者は妄解して、師匠が僧にあるまじきことを致したから、趙州はその顛倒なることを練言したのぢやといふが、それこそ没交渉ぢや。其んな妄分別は何の役にも立たぬ。」とあり、前掲『無門関』も「足にはくべき履を頭にの

せること。種々に解されるが、本末顛倒その他の意味を含む。しかし、現在の日本臨濟門の伝統的解釈では、まったく別の意味を持つた「異類中行」の公案の一つとしている、と受けている。

併しながら趙州は何故その草鞋を脱ぎ、しかもそれを頭に戴いて出て行つたその訳は何か。却来の消息なることは云うも、その所作に就いての弁がない、として『從容錄講話』は、

南泉の一刀斬断にて、大道が平々坦々となり、門裏門外草茫茫たりし小径が一刀のために万里無寸草となり、一道清平となつたものぢやに依つて最早草鞋を穿つに及ばぬ。赤脚にして無礙自在に往来が出来るようになった。ソコで草鞋を頭に戴いたのみならず、南泉斬却の所に足を据えるでないと、早速、進一步せられたのであろう。両堂の雲衆水衆が、初めより一道清平の地を知り、無物の長域を知つて居たならば、ゴタ／＼と争論するには及ばぬ。

というが、草鞋を脱いだ所は分るが、頭に戴いた所が会得出來ないというももつとも至極であろう。前掲井上秀天の『無門関の新研究』では、

「彼が草鞋を頭上に戴いて出たのは、かの杜撰なる雲水僧の迷想を表象したものと見ても、又は『猫の児一疋の奪取のために湯気をたゞす様な坊主頭には、帽子は勿体ないから、履か草鞋でも穿かせて、坊主もろとも放棄してしまふべきである」と云

ふ様な意を寓してなした行為と見てもよい。

その場に帽子があれば兎も角、帽子は勿体ないから草鞋でも穿かせるというのでは、その理由としては弱い。

草鞋は元来足に穿くべきもの、これを頭に戴いたのは顛倒であるから、南泉のやり方が倒まで、争論の対象たる猫児を断却して、争論の根本たる両堂の顛倒妄想を断却しなかつたことを諷刺した行動と見る事が出来ないか、と加藤はいう。

五

こういった見解を承けてか、山田無文は、「何時も脚に踏みつけているものを頭の上に戴せただけのこと、即ち宗教者の本質である『下座の精神を奈辺に表現されたもの』」(『むもん関法話』)とし、「驢を渡し馬を渡す」趙州の語、石橋の心境の單的の具体的な顕れであると、上下貴賤の別なく、あらゆる衆生を済度するという意味の「渡驢渡馬」の精神、『碧巖錄』五二にもあげられている。この話との関連を考慮に入れた見解であろう。

この南泉が趙州を認めたことに関し、大内青巒は疑問を呈し、

ナゼかと云ふに南泉の言葉を以て考へ見れば、猫児を救ひ得たらんにと云ふうちに何となく殺したのは悪かつたが、已むを得ない場合であったと悔む意味が含んで居るやうに聞える。若しも其の様な人情を容れ得る話であるならば、南泉が猫を斬ったのは殺生戒を犯したのであると云はなければならぬことになる。其他に此れと同様の疑問が幾等も起つてくるが結局その様な人情凡智を以て彼れ此れと論量すべきことでは無い、只これ

鐵櫃子と参究するより外は無い。

てゐる。

趙州の作略に賛同を示した意味で南泉が本則で「南泉云。子若在。恰救^一得猫児。」(碧六四)と云つた事に対し、著語は「唱拍相隨」歌と拍子が合うように、趙州の所作、南泉の拍子ピタリと合つたが、このようにうまく調子の合う者は少ない「知音者少」と云うが、抑えて「将^レ錯就^レ錯」、趙州も錯なれば南泉も錯であると、錯りを錯りのまゝにまとめたといふものの、すべて錯に帰せしめ、一掃し去つてしまつたと見るるのである。

れと論量すべきことでは無い」という。そして「只これ鉄概子」と参究するより外は無いという、かゝる見解を可能にするのは一体如何なる意味においてであろうか。

雪竇重顕は「頌」で、「草鞋頭戴無二人会」と趙州の作略を理解する者はないであろうという、「也有二箇半箇」（碧、頌著）一人半人はいると圓悟自身を指すか、趙州は「別是一家風」でそれは「明頭也合暗頭也合」（碧頌著）正偏不二、どちらへも自由自在、南泉の殺人刀、趙州の活人剣、明暗双々底で、どちらにあつても本分の事に契当することになるが、それを可能にするのは、雪竇は「帰到家山即休」（頌）帰家穩坐だという。大智実統はこれを解説して、

海帰入の断見と同轍ということにならう。
十方世界悉く帰家穩坐の安樂世界ならざるはないと自心に契当することによつて、この「南泉斬猫」も解決し得るといふことではなかろうか。

このような一般化した捉え方は、肝心な仏行と罪相、特に殺生一罪相の問題を空無化せしめ、本質をそらせてしまってゐる。この捉え方は、後の日本曹洞宗においても変らないということができる。例えば、総持寺五院伝法庵の祖大徹宗令（一三二三一一四〇八）の法嗣竺山得僊（仙）（一三四四一一四一三）の上堂語として『日本洞上聯灯錄』三に、

新年頭有_二仏法_一。野老欲_レ得_ニ三升酒_一。新年頭無_二仏法_一。趙州戴去一隻鞋。仏法有無且置。今朝正節一句。如何道。太平豊樂徧_ニ天下_一。秀風和氣滿_ニ江涯_一。（『曹洞宗全書』史伝上）

く那邊に転過して、始めて帰家穩坐すべし。
帰家穩坐の安樂世界にあつての消息だというのである。換言すればこれは還源返本、息慮凝寂の肯定に外ならないである。道元が、

近年おろかなる杜撰いはく、功夫坐禪、得胸襟無事了、便是平穩地也。この見解なほ小乘の学者に及ばず……見在大宋国に恁麼の工夫人おほし祖道の荒蕪かなしむべし。（『正法眼藏』「坐禪箴」卷）

と、批判の対象の中に入る見解と云つて良いであろうし、性

上堂、百丈巻_レ席秘魔擎_レ又。南泉斬_レ猫大隨燒_レ蛇。好事不_レ如_レ無。（『日本洞上聯灯錄』三）

『隨聞記』一_一を承けてか、好事なりとも無きに如かずと、また百丈、秘魔、大隨と同様に扱つてゐる。

通幻寂靈（一三三一一一三九一）の法嗣天真自性（一一四一三）

の伝（『日域洞上諸祖伝』卷之下）に、通幻の語として、

幻又示以『南泉斬猫話』。師工夫愈勉励。有朝幻問曰。典座近日見處如何。師云。破鎧元旧鉄。幻云。未在。師擬『進語』。幻拽坐具。跨口撼。師当下大徹。便礼拝。幻休去。

と「斬猫」話の工夫を「破鎧元旧鉄」即ちこわれた鍋も元の鉄に変りはない、と答えた自性に、通幻が未在としながらも、了に彼が大悟したのであるが、無常にあっても性は不変

という捉え方による理念であろう。

『続日域洞上諸祖伝』の著者、徳翁良高（一六四九—一七〇九）が一僧との問答に、

僧問。南泉斬猫意旨如何。師曰。露柱血滴滴。曰。趙州戴鞋又作麼生。師曰。燈籠闊湫湫。曰。畢竟如何。師曰。爾頭墮也。

（『重續日域洞上諸祖伝』四）

とあるが、「斬猫」「戴鞋」は「露柱血滴滴」「燈籠闊湫湫」と、そのものがそのものとして現成し、しかも不斷に活動している。その活作用を、知解分別を離れて捉えるところに、本則の消息に通ずることが出来るということであろう。

因みに瑩山紹瑾（一二六八—一三三五）には、『伝光録』第三十三祖大鑑禪師章には有名な「不思善不思惡」の語を取りあげ、また第三十九祖雲居弘覺大師章にも取りあげている（『常濟大師全集』）。また『報恩録』下に「南泉水枯牛」話をとりあげ、南泉・趙州の「異類中行」を、知不知の沙汰を絶した

働きとしている（同）。

さて「斬猫」「戴鞋」が見て来た如く「異類中行」と受けとられることは、先にあげた達摩の『二入四行』の第三「無所求行」第四「称法行」の特に「称法行」に対応するものとして、洪州宗馬祖下において問題にしてきた一例を示すものと見ることが出来ないであろうか。即ち「四行」のうち第三について、

第三無所求行者。世人長迷。处处貪著。名之為求。智者悟真。理將俗及。安心無為。形隨運轉。万有斯空。無所願樂、功德黑闇。常相隨逐。三界久居。猶如火宅。有身皆苦。誰得而安。了達此處。故於諸有。息想無求。

世間の人々は久しく迷つて來たので、到るところに貧著している。これを求むるといふ、智者は真を悟つてゐるので心に安ずるところがあるので、何かと焦らず、求めずにいられる。形あるに任せて行為する。万有は空であるから、それに對して願樂を抱かない。この処に了達すると、諸有の想に貪著せず、自ら求むるところがなくなる。これを無所求行といふとし、報冤行、隨縁行の帰結としての上求のあり方を示している。そこから却来底の向下門については、「称法行」と云うべく、続いて『楞伽師資記』には、

四稱法行者。性淨之理。因之為法。理此衆相斯空。無染無著。無此無彼。經云。法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢

故。智若能信解此理。應當称法而行。法體無慳於身命。則行檀捨施。心無恪惜。達解三空。不倚著。但為去垢。攝衆生。而無取相。此為自復地。亦能莊嚴菩提之道。檀度既爾。余五亦然。

六

性（絶對的實在）は本来清淨（絶對的）である。それを法といふが、此理を信解するとして相（相關的）あるものは空であることがわかる。即ち法の体には慳貪などという欲がないから、それに随つて行けば身命財を擲つて檀波羅蜜を行ずることが出来る。他に捨施しても我が心にこれを惜しいと思うことはない。三種の空（人空・法空・俱空）を達解して居るので物事に拘泥らない。衆生を称化するのは、その垢を去らんが為で、その相に滯ることはない。それが自行である。又能く他を利する（利他行）ことである。それでよく菩提の道が具現化するのである。これは第一波羅密の檀那（布施）行であるが、その外の五つについても同じ事が云われる。何れも妄想を除くために六度を行ずるのであるが、いくら行じても行の跡が残らない。これを称法行といふと。

これは多くの場合、実践的には仏行、異類中行——罪相を伴わなければ成り立たない——は観念的な奇麗事の自己中心的な理想主義で済む問題ではないことを示していよう。

仏道究明そのものにおいて、因縁の果報に基く上求菩提下化衆生の無住処涅槃のあり方が四行によつて説かれているのである。

故に異類中行は、不住生死、不住涅槃で、真実人は生死輪廻を厭い離れようとしてもなく、菩提涅槃を願い求めることもなく、生死の迷いも涅槃のさとりもこれを同視し、輪廻の苦を苦とせず、自ら進んで輪廻の苦界に入つて苦惱の衆生を救済し、涅槃の樂に止まり住することもしない。このように生死を厭わず、涅槃を欣わず、生死即ち涅槃であるとし

て惡の報を感じざるにはあらず」（「三時業」）、道元が斬猫は「罪相也」というに対し、懷辨（一一九八—一二八〇）は「何とかして脱落せん」と問い、道元は「別、並び具す」と答えた（『隨開記』二）。即ち大衆をして悟入せしめるための仏行と、斬猫という罪相は別のことであり、南泉の行為には仏行と罪相とが具つてゐるというのである。それに対して懷辨が「別解脱戒とは如し是を道うか。」即ち別解脱戒ということかというに対し、道元は「然なり」（同）そうだという。そして別解脱戒を実践することによつて罪相を脱落するというのである。

て、生死にも涅槃にも執著することのない無碍自在の慈悲行の境地をいうのであるが、かゝる不住涅槃、或いは無住処涅槃を、一切を空無に帰せしめた上で身軽さ、気軽さと受けとつてはなるまい。

犯戒は犯戒のまゝに、懺悔は懺悔のまゝに、避けず求め上求菩提下化衆生一如の絶えざる働きとなることが重要なのである。同時にこゝにおいては仏行になることにも捉われない、一段の消息となるのである。

注

(1) 祖師西來意は、中國禪宗の祖としての達磨大師が西天から東土に渡來した意義目的即ち仏法の奥義、禪の真髓を指す。

禪録には、仏法的大意と共に、この問答が公案として極めて多く採用されているが、いずれも祖師が西來してもしくても仏法の端的是人々の脚跟下にあることを提示している。すなわち「祖師西來意」の問に対する歴代の宗匠の応対は時、機・処に応じてさまざまであるが、応答の本意においてはすべて軌を一にするといえる。例えば趙州從諗には「庭前柏樹子」「欄戸に手を失却す」「板歯毛を生ず」、靈樹如敏に「師默然たり、後に遷化す」、竜牙居遁に「石烏龜の解語せんを待つて即ち汝に道わん」、洞山良价に「洞水逆流するを待つて、即ち汝に向つて道わん」、翠微無学に「我のために禅板を過し来れ」、三聖慧然に「礼拝せずんば、更に何れの時をか待たん」、谷山縁に「半夜の鳥児、頭に雪を戴く、天明に啞子、頭を抱いて帰る」、雲門文偃に「日裏に山を看

る」、洛浦元安に「青嵐覆う処、岫を出でて峰を藏す、日月輝く時、碧潭影無し」「払子を以て縄床を擊て云く、会すや」、梁山縁觀に「乱道するなかれ」、香林澄遠に「坐久成勞」、南臺勤に「一寸の亀毛重きこと七斤」、鐘山章に「東にあらず、西にあらず」、三祖宗に「泥牛巨浪を呑む」、石霜性空に「人の千尺の井中に在るが如し、寸縄を抜らずして此人と出得せば、汝に西來意を答へん」などの応答がある。如何に達磨に象徴される印度仏教と中国仏教(禪宗)とが異なるものでないかが問題にされている事が分る。

(2) 文明の逆輸入としての西域仏教の中国への伝播、そして先進国インドからの直輸入された仏教(禪宗)との関係において、達摩の歴史的思想史的存在意義を見る必要もあると思う。後日を期したい。

(3) 拙稿「仏行と罪相」『駒沢大学仏教經濟研究』一七号。「因果と仏行」『駒沢大学仏教学部論集』二四号参照。

(4) 「一尺水一丈波、五百生前不奈何」。不落不昧商量也。依然撞^ミ入葛藤窠^ミ。呵呵。会也麼。若是你洒洒落落、不^レ妨我哆哆和和。神歌社舞自成^レ曲。拍^ニ手其間^一唱^ニ哩囉^ニ」(『從容錄』八「百丈野狐」頌)。道元はこの頌は外道の見解だという(『深信因果』卷)。

(5) 圓悟の嗣大慧宗杲(一〇八九一一六三)の頌「不落不昧、石頭土塊、陌路相逢。銀山粉碎。拍手呵呵笑一場。明州有箇^ニ愁布袋」を道元は「これらを、いまの宋朝のともがら、作家の祖師とおもへり。しかあれども宗杲が見解、いまだ仏法の施權のむねにおよばず、ややもすれば自然見のおもむきあり。」(『深信因果』卷)という。

(6) 異類について、『趙州錄』にはまた別に「師問南泉、異即不問、如何是類。泉以両手托地。師便踏倒。却帰涅槃堂内

叫、悔悔。泉問、乃令人去問、悔箇什麼。師云。悔不剩兩踏。」とあり、南泉が異類中行を問題にしていたことはより明確になる。

(7) 「師云、『總て如_レ是ならば、南泉猫児を截ること、大衆已に不_ニ道得_ニ、即_ニ猫児を斬郤了ぬ。後に趙州脱_ニ草鞋_ニ戴出し、又一段の儀式也。』又云、「我若南泉なりせば即_ニ道べし、道得たりてと即_ニ斬郤せん、道不得なりとも即_ニ斬郤せん。何人か猫児を争ふ、何人か猫児を救ふ。大衆に代て道ん、既に道得ず、請、和尚斬_ニ猫児_ニ。又大衆に代て道ん、南泉只_ニ知_ニ一刀両段_ニ、不_レ知_ニ一刀一段_ニ。』奘云、『如何是一刀一段。』師云、『大衆、道不_レ得、良久不_レ対、泉、道べし、大衆已に道得ずと云て、猫児を放下せまし。古人云、大用現前して不_レ存_ニ軌則_ニ。』又云、『今の斬猫は是即_ニ仏法の大用、或は一転語なり。若一転語に非はずは、山河大地妙淨明心とも云べからず、又即心是仏とも云べからず。即此一転語言下にて、猫児体仏身と見、又此語を聞いて学人も頓に悟入すべし。』又云、『此斬猫、即_ニ是仏行也。』奘云、『喚で何とか道べき。』『喚んで斬猫とすべし。』奘云、『是罪相なりや』云く、『罪相也。』奘云、『何としてか脱落せん。』云、『別、並具。』奘云、『別解脱戒とは、如是道ふか。』云く、『然也。』又云、『但如_レ是料簡、直饒好事なりとも、不_レ如_レ無。』』(『正法眼藏隨聞記』二、長円寺本)