

# 兼帯思想と洞山良价

新井勝龍

## はじめに

兼帯とは曹洞五位で四種の五位の中の洞山良价(八〇七—八六九)創唱とされる偏正五位において、正位卻偏。就偏弁得。是円両意。2、偏位雖偏。亦円両意<sup>3</sup>、正位中来。4、偏位中来。5、相兼帶來。と述べられている第五位の相兼帶來に由来するものをさす。

偏正五位とは修証に関する四種の五位の中でも証悟の世界を、偏・正なる当時の哲学的用語で分析したもので、証悟の究極を道理的にきわめることを重んずる中国曹洞宗旨の根本道理を表すものとして重要視されてきたものであり、その中の第五位の兼帯とは前四位を総括する根本義とされてきた。

この根本義は又この中国曹洞碑を継承された日本曹洞禅開祖道元禅師にも伝えられ、かくして従来兼帯思想は中国・日本を貫ぬく曹洞宗旨の根柢を述べたものとされてきたのは衆

知の事実である。

これに対し、近年石井修道氏『道元禅の成立史的研究』(宋代禅宗史の研究)では、資料と思想の両面から、偏正五位や兼帯思想は洞山良价自身の思想ではなく、その弟子である曹山本寂(八四〇—九〇一)により創唱されたものに外ならず、その後の曹山教団の活躍により偏正五位や兼帯思想の源が洞山に帰せられ、ここに洞山・曹山二師による曹洞宗の宗名が正嫡である雲居道膺をさしおいて確立したと説いている。

そしてやがて曹山の系統は絶え正嫡の雲居道膺(一一九〇—一二〇〇)の系統が盛んとなり洞山の系統の主流を占めてくるが、その思想は既に洞山の思想として喧伝された偏正五位や兼帯思想によるものとなり、教団的にも曹洞宗の名で呼ばれたままとなったという。

これを打破したのが日本の道元禅師であり、曹山を抑え偏正五位を否定し曹山を祖師とする曹洞宗の名を認めず、かく

して洞山の眞実義を復古せしめようとした、と述べている。

この説は従来安易に宗旨として伝承し許容してきたものに對し、鋭い学問的なメスをいれたものであり、極めて重要で画期的なものといえるが、しかし仔細にみてくると兼帯思想の成立に関する資料の扱いには多分に問題があり、又思想の理解においても兼帯思想については十分といえず、又洞山・雲居・曹山更には道元禪師の仏法に関する把握の仕方にも多分に首肯し難いものがあるように思われる。

これらについて述べたいのであるが、特に兼帯思想については、論者は道元禪師が示したような常識的理解による否定<sup>(1)</sup>に立って述べているので、本来ならば道元禪師との関係も述べねばならないのであるが、ここでは紙数の都合もあり兼帯思想は曹山説で洞山説ではないとしているのに焦点を絞って考えてみたい。始めに文献的理解からみたい。

### 一、洞山創唱否定の文献的説明について

#### 1、否定説の文献的説明

論者は宗団とはその宗風によって分類されたものであり、曹洞宗の分類についていえば法眼文益（八八五—九五八）が『宗門十規論』で五家を分類し曹山・洞山の偏正依用により形成された宗派を意味したのに始まったが、それが確立したのは『景德伝灯録』（一〇〇四年成立）卷一七曹山章で

師、是の如く上機を啓発するも、曾て軌轍の尋ぬべきもの無し。洞山の五位の詮量を受くるに及んで、特に叢林の標準と為す。

と、始めは上機のみに對する手がかりなしの法を説いたが、洞山五位の仏法の捉え方をうけることにおいて特に修行者の目安としたと述べられているように、曹山が洞山から五位をうけそれを発揚することにより洞山五位宗ともいふべき宗風を中心とする宗団が広く認められたことよるとしている。

但しこの洞山五位宗説は文献的に大いに問題があるとして次の諸点を挙げて<sup>(2)</sup>いる。

a、禅宗史書でも、右記の『景德伝灯録』よりも五十余年も前に著わされ、しかも同書より洞山の系統に非常に好意的である『祖堂集』（九五二年成立）には、洞山が五位を説いたとは全く記されていない。

b、五位について述べられている最古の文献は『宋高僧伝』（九八八年成立）の「曹山伝」で、そこでは「後に請われ臨川の曹山に住す。参問の者、堂に盈ち室に満つ。その酬對する所、邀射停むるにあらず。特に毘客（禅者）の標準と為して、故に五位に排して以て区域を詮量し、その分齊を尽くさざる無し。」と、多数の参問者が集まったが、その応酬の機敏さはとめようもないものであり、その法は特に禅法を網羅した五位を排列して、禅修行者の目安とするものであった、

としているのがそれだとする。

しかしそこには洞山創唱とはいっていないし、又同書の「洞山伝」にも五位については何も触れられていないのは、五位の曹山創唱を述べるものとしている。

c、次に五位について記されているのが前述の『景德伝灯録』であり、ここで始めて洞山創唱がでてくるのみであるのは問題があるといっている。

d、次に現れたのが慧洪覚範『禅林僧宝伝』（一一二三年撰）で、「撫州曹山本寂禪師」の章で「中夜に、章（曹山の諱の就章）に先の雲巖の付する所の『宝鏡三昧』と『五位頭訣』『三種滲漏』を授け畢る。」とあるので、五位は雲巖にまで遡ることになり、同書では更にそれを曹山の兄弟弟子の疎山匡仁（八三七―九〇九）が盗聴して得法したため三十年倒屣したという話まで付加され、かくして洞山から五位を曹山が受けて挙揚したという説の定着がみられる、と述べている。

e、更に晦巖智昭『人天眼目』（一一八八年撰）では「曹洞宗」項で「（洞山は）権に五位を開いて善く三根を接し、大いに一音を闡いて広く万品を弘む。……晩に本寂禪師を得て深く旨を明らめ、妙に嘉猷を唱う。……是れより洞上の玄風は天下に播く。故に諸方の宗匠、共に之を推尊して曹洞宗と曰う。」としている所に五位の伝承に基づく洞山・曹山による曹洞宗説の一般化がみられるとしている。

そして論者は『祖堂集』や『宋高僧伝』では洞山創唱は一言もふれられていぬのに、『景德伝灯録』以降急に洞山創唱が述べられた理由を、まず『宗門十規論』で五家の中で洞山曹山に基づく曹洞宗を分類した法眼文益が同光二年（九二四）から天成三年（九二八）に住した寺は、曹山本寂とその法嗣で大いに五位を宣揚した慧霞が住した撫州曹山崇寿院であり、法眼にとっては洞山下を代表したのは曹山下の禅であったとして、『伝灯録』の著者永安道原も法眼の法系をうけているので、それをうけているのは当然と述べている。

と同時に何よりも洞山道場が、良价滅後正嫡たる雲居も去って衰退した時、その洞山を支えたのは雲居系の人々ではなく曹山系の人々であった。彼等が洞山亡き後その指導原理とした五位は法眼系の人々や更に覚範、智昭等の臨済系の人々からも自らの禅旨を説くのに応用し易いすぐれた体系的まとまりをもったものとして捉えられ、そこに後に栄えた雲居の師でもある洞山の権威をかりる必要があったので洞山創唱が広く説かれるようになった、としているようである。

以上についての私の考えを述べてみたい。

2、否定説の文献理解検討

a、論者は『祖堂集』に洞山創唱が述べられていないことを曹山創唱の証拠としているが、同書には実は曹山の章にも五位に関して何も述べられていない。これは同書が機関につ

いて他の例にてらしても関心が薄いことを示しているので、同書に関説がないとて洞山創唱否定の証拠にはなるまい。

b、又『宋高僧伝』で五位について洞山創唱の説はなく曹山が説いたと始めてでてくるのを曹山創唱の証拠とみているが、後に伝えられた五位に関する洞山直説とされる『五位頭訣』<sup>(4)</sup>は僅か二百十三字のメモ程度のものに過ぎず、後に伝えられるように極く勝れた会下に稀れに示した程のもので、一般に示したものではありません、『宋高僧伝』はそのような性格のものは問題にせず、一般に深く及ぼした影響について述べるだけであったため、敢えて洞山創唱には触れなかったのではなからうか。

c、『伝灯録』で洞山五位の詮量をうけて曹山が叢林の標準としたというが、それ程重要な洞山五位について、同洞山章では全く関説がないのも、室中の秘的なものは述べないのが通例だったからではないかと思われる。又これからb説を見直すと、歴史家としては曹山が五位を一般的に説き影響を及ぼしたことに関心があるのみなのがよく知れる。従って特に曹山創唱といわれていなければ、『宋高僧伝』が洞山創唱を認めていなかったという確実な根拠とはならないと思われる。

d、eに関しては、五位を用いる洞山・曹山による曹洞宗説の定着には曹山系の人人からの主張があったとみられるの

は当然であり、又正に論者のいう如く、他宗団からの要請により洞山創唱説が成立したとも見得るが、しかしこの宗団史の見地からの否定はあくまで傍証・推測の域をでぬものであり、五位の洞山室内秘伝説を覆すものとはなり得ぬと思う。

所で論者は五位を説いた曹山は五位を説いたとされぬ正嫡の雲居より修行の経歴上劣っているもので、洞山の真の後継者とはいえぬともいっている。これについて述べてみたい。

### 3、否定説の曹山の経歴理解検討

論者は、通常曹山が洞山の弟子として抜群の嗣法者であったとするのは『禅林僧宝伝』の曹山章で「(曹山は) 悟本禅師价公に謁し、依止すること十余年なり。价依て己に類ると為し、大法を任すに堪えたり。是に於て名、叢林に冠たり。」において確立するのであるが、『祖堂集』『宋高僧伝』によれば、曹山は開成五年(八四〇)の生まれで、出家受具の後西院大安に始めて禅に参じたが、大安が西院に住したのは咸通八年(八六七)であるから、その時参じて後すぐ洞山に行っても八六七年の初相見で曹山二十八才、洞山六十一才の時となる。

ところで洞山は二年後の咸通十年三月八日になくなってるので曹山が洞山に師事した期間は短い間で、かつその間に曹山は筠州と福州の間を往来し、しかも洞山の示寂以前に去っているので曹山が洞山に師事した期間は極めて短いことに

なり、『禅林僧宝伝』の十余年説が虚構であることは明白であるという。

このように曹山が洞山に参じた期間の短さが重要であるのは、洞山下には曹山より十才年長であり、十余年洞山に参じ、そのすぐれた禅法の体得で万人から洞山の領袖としてナンバー・ワンとされた雲居道膺が五位に触れていぬとされていることによる。

そして曹山は『祖堂集』ではナンバー・フォアの位置におかれているにも拘らず、洞山から伝承した五位を発揚したと説かれる『景德伝灯録』ではナンバー・ツ一の位置におかれているのは、五位宣揚が曹洞の宗風であることを強調する前述の宗団史的要請に基づくものであることを知らせると同時に、それにも拘らず五位を伝えない雲居の洞山下の位置は変わらず、これらは洞山が五位創唱者でないことを示すものとなるとされている。

これについて考えるに、まず曹山が洞山に師事した期間から得法をみる見方についていえば、如浄と道元禅師との関係をもつて道元禅師は二十六才宝慶元年五月に如浄に初相見し宝慶三年冬には去っている。ところで如浄には外に七名もの嗣法者が数えられ、中には如浄の侍者で瑞岩・浄慈・天童の法会に参じたと思われ如浄語録の編纂に参加した無外義遠等もあり、参学歴からいえば道元禅師は非常に短いとみられる

にも拘らず、得法においてはそれは全く問題とされていぬことを思うべきではないかと思う。

又ナンバー・フォアがナンバー・ツ一とされたのが教団的要請によるとみられるから、曹山は洞山の直系とはいえないというのも、あくまでも傍証にすぎない。最重要なのは思想的に五位兼帯思想が洞山の根本思想と相反し雲居の思想でもないという証明にあり、論者もこれに力点を置いているので、それをみたい。

## 二、洞山創唱否定の思想的説明について

### 1、否定説の思想的説明

a、論者は洞山が兼帯を認めぬ思想的根拠として、まず洞山が雲巖の真実を得ることができずに雲巖を辞して後、過水の折に悟道した内容を述べた偈、

切に忌む、他に随いて覓むることを。迢々として我と疎なり。

我、今、独り自ら往く。処々に渠に逢ふことを得たり。渠今、

正に是れ我。我今、是れ渠ならず。応に須らく与摩に会して、

方めて如々に契うことを得たり。〔『祖堂集』巻五15〕

を挙げ、「この悟道の偈は、渠と我との相即を述べていない。五位の体系は、渠即我、我即渠だが悟道の偈が渠即我を説いても、我即渠を説いていないところに洞山の宗風が存在する。」と我即渠を説かぬから兼帯ではないとしている。

## b、また洞山仏向上事の説法

師有る時曰く、「仏の向上の事を体得して方めて些子の語話の分有り。」僧問う「如何なるか是れ語話の分。」師曰く、「語話の時、闍梨聞かず。」僧曰く、「和尚、還た聞かや。」師曰く、「我、語話せざる時を待ちて則ち聞く。」（祖堂集卷六五）問う、「心法滅する時如何。」師曰く、「口裏に道得して、什摩の利益か有らん。口頭に信せて弁ずること莫かれ。直に与摩に去得て始めて得し。設使い与摩にし去るも也た是れ仏辺の事なり。」学進みて曰く、「請う師、个の仏の向上の人を指示せよ。」師曰く、「仏に非ず。」（同右67）

を例とし、「言語に滞り仏の世界にとどまることを拒否することこそ仏向上事の説であり、五位の体系がもつさとりの世界を説示しようとするねらいとは異なるものである。」と兼帯を否定している。

c、又洞山の宗風を代表する、功勳辺に墮在することを否定する説法の例として

問う「百千の諸仏に飯するも、一の無修無証の者に飯するに如かず。未審、百千の諸仏は何の過か有る。」師曰く「過無し、只是れ功勳辺の事なり。」僧曰く「功勳に非ざる者如何。」師曰く「有を知らず、保任すれば即ち是なり。」（同右59）

を、「仏の世界にとどこおることなく、無限の修行の必要性を説いているとし、雲巖の仏法は洞山のこの悟りにおさまるかえることを否定することを説いたところに深まりを認める

ことができる」といい、洞山はここにも悟りの体系にとどまることを許すことはないとしている。

d、洞山がその仏法の影響を多分に受けた南泉普願（七四八―八三五）に嗣せず、雲巖に嗣したことについて弟子との問答をとりあげ、

問う、「師は南泉に見ゆるに、什摩に因りて雲巖の為に斎を設するや。」師曰く「我れ他の雲巖の道徳を重んぜず、亦た仏法と為さず。只だ他の我が為に説破せざりしを重んず。」（同右51）

につき、「洞山は南泉が説き過ぎた点において肯っていない、雲巖が法を説き尽くさなかったところにかえて嗣法した。」と捉え、「南泉の不可なる所以は第二義門において利他を強調したところにある。」としている。自ずから五位の利他的第二義門的体系は否定されているとするものである。

e、また洞山の嫡子雲居道膺と洞山との問答について

因みに一日洞山に問う「如何なるか是れ祖師西来意。」洞山云く「闍梨、他後に一方に住する時、忽し人有りて問わば、作摩生か他に向つて道うや。」師云く「某甲が罪過。」（祖堂集卷八117・118）

をあげ、これが後に洞山下の龍牙居道（八三五―九二三）により再びとりあげられ、或僧にこの「洞山も未だ道わず雲居も也た未だ得ず」が洞山の意を体得表明した所であり、雲居は

洞山の言を確かに会得していたと示した語や、雲居の語を賛え「此は是れ肉身成仏の語なり。」(祖堂集卷八154)というのにより、「雲居の未得のところは洞山の意を体得したことに外ならないとする考えは、洞山が雲巖を全肯すれば先師にそむくことになるという説に直結する。」という。そして「居遁が肉身成仏の語を賛えているところに、雲巖—洞山—雲居の流れをみる事ができる。」としている。

f、これに対し曹山については、曹山は南泉の異類中行を重んじた人として、曹山に嗣法した荷玉匡慧の語により

問う「古人(南泉)道う、山下の檀越家に一頭の水牯牛に作り去ると。未審し此の理如何。」師云く「閻梨何ぞ被毛戴角し去らざる。」僧云く「直に与摩なることを得て還た相応を得るや。」師云く「吾れ早や嘗て多劫の修を経たり。是れ等閑に相い誑惑せず。」問う「个の什摩の業を作さば、南泉の路を称得するや。」師云く「水牯牛に作り去れ。」僧云く「什摩としてか此の如くなる。」師云く「常住を輓くが為なり。」(祖堂集卷十 二525・526)

と匡慧における南泉の水牯牛・利他説の伝承を示しつつ、これは曹山より伝来のものとして曹山の異類中行の問答を引用する。

僧問う「如何なるか沙門相。」云く「眼を尽くすも見て見ず。」

(問う)「還た搭を被るや。」云く「若し搭を被れば、則ち是れ沙門ならず。」問う「如何なるか是れ沙門行李の処。」云く

兼帯思想と洞山良价(新井)

「頭上に角を戴き、身に毛衣を着る。」(問う)「此の人は什摩の力を得ば、即ち是の如くなるを得るや。」云く「終日他の力を得て、只だ是れ行を住めず。」(問う)「此の人は何を以て貴しと為す。」云く「頭上に角を戴かず、身上に毛を被ず。」(祖堂集卷八143)

の問答をあげ、「南泉の特色を語る異類中行の考えは徹底した利他行にあるといわれている。」とし、「曹山が南泉の語に注目するのは、語に滞ることのない洞山の家風が、利他行において初めて可能と考えたことによる。」とする。

そして曹山の南泉の利他的異類中行への傾倒は特にその独特の機関である三種墮(1披毛戴角沙門墮、2不受食尊貴墮、3不断声色墮類墮)や四種異類(1往来異類、2菩薩同異類、3沙門異類、4宗門中異類)の体系化に著しいという。

又洞山にも実は南泉の禅を反映しているところがあつた証明として、洞山の功勳五位頌の「功功」の頌をあげ、

頭角纒かに生ずれば已に堪えず、心を擬して仏を求むれば好き羞慚なり。迢迢として空劫に人の識るなし。肯て南に向つて五十三を詢わんや。(大正蔵47—525下・526上)

と頭角をとりあげているのをみれば、ここに南泉—洞山—曹山の流れを読みとることができる、としている。

以上により所謂の法系通り、雲巖—洞山—雲居の流れが正系であつたのが、曹山により南泉—洞山—曹山の流れが唱え

られ、この派の隆盛により曹洞宗が称せられ、それが所謂の中国曹洞宗の主流とされ、曹山の法系が亡びた後の雲居の系統でもそれが護持された。

これを転換したのが中国でそれらを学びつつすぐれた扱法眼で洞山の本質を把握した道元禪師であったとするのである。

従ってこの論説全体について述べねばならぬのであるが、前述の如く道元禪師との関係は後の機会に述べるとして、ここでは洞山の仏法を中心としつつ曹山と雲居の仏法の差が、南泉と雲巖よりの伝承の差といえるのか、又それを分つに兼帯なる体系形成と体系否定という分類的把握をあてることの当否について考えてみたいと思う。

## 2、否定説の思想的把握の批判

### a、過水の偈について、

論者が「洞山悟道の過水の偈を渠即我は説いても我即渠は説いていない。むしろ我即渠を否定している。しかるに兼帯の五位の体系は渠即我・我即渠と説くものを指すのであるから、これがまず洞山の仏法が兼帯でない所以」とするのを考えてみたい。

これを考えるには全体の状況から偈の意味を的確に把握せねばならぬが、洞山が雲巖の下で悟れず遂に雲巖を辞する時抱いた最終最大の課題が、洞山の念願として不説破の仏法の

見現者としての真の雲巖とは何かであり、この偈はその真実を会得した境地を述べたものであることはいうをまつまい。さすれば次のような意味となろう。

「仏法の真実は他に求めてはならぬ、自己においてこそ把握すべきだ。私は今こそ他に求める要のない独立独歩の境界をとらえた。そしてそこにこそ常に渠（雲巖・本来の面目）にありそれが自分自身であることも確めた。この時私は渠へのとらわれをもこえているのである。」この場合の渠とは又不説破の仏法そのものでもあることを考える時、渠即我とは、当然我即渠を意味するととらねばなるまい。又我非渠とは我が不説破の仏法となりきった所は、不説破の仏法というのも残さぬの意であろう。それが不説破の仏法即ち如如の生命でもあるといえよう。

論者が渠即我だが我即渠ではないという時、恐らく我は不説破の仏法そのものとし、渠は所謂の説に滞る固定的なものを考えてのことと思われるが、それでは雲巖からの伝承を無視した浅い解釈との難を免れまい。

兼帯思想が強調するのは正にここで、譬えば『五位顕訣』の曹山揀で、「正位却偏」の例として洞山会下で五位を学んだ元真長老が百丈の語として「物外に独脱して衆聖の前に起つ<sup>(5)</sup>」を好例として挙げているのを批判して有病兼帯として<sup>(5)</sup>いる。これについて曹山は真義の例はあげていないが、曹山

の弟子といわれその宗義を發揚したと思われる広輝が雲巖の語「物外に独脱す。豈に衆聖の前ならんや。」こそ真実とするのによれば、百丈は一切を超えた所が正位で、それゆえに衆聖(偏)を従属包含せしめ得るとし、これを正偏回互としているが、それは正位に滞る不完全な兼帯で、雲巖の物外に独脱の場合は徹底独脱無我故衆聖も相對するなしなので、この時こそ真の衆聖との正偏回互兼帯が円成すとなるのをいう。

論者の批判する兼帯とはこれからみれば、右の例でいえば独脱も知らぬものに外なるまい。そして論者の我非渠の強調帯にも到らぬものに外なるまい。しかしそれでは前述の諸難が生ずるのであり、ここに過水偈は真の兼帯の義によって理解するのが、実状や道理にあうのであり、これによっても兼帯とは所謂の形式的体系ではないことが知れると思う。

b、次に仏向上事の問答をあげ、「洞山は仏の世界や言語にもとどまることを拒否しているので兼帯のもつさとの世界など認める筈のないものである。」という説について考えたい。

思うにこの説は洞山語引用の終りの部分の仏の世界にも留まらぬところのみを強調して、その前の部分の説明を正当に把握していない。

というのは論者のいう仏にもとどまるべからざることは仏

の体得を尊ぶ禅では特に常に強調される事で、臨済でも臨済が無位真人を強調して説いたのは有名であるが、或僧が無位真人を問うてきたのを打って「無位真人は何摩不浄之者ぞ。」と戒しめたり、その具現者として自己が私子をたててみせたのを、僧が礼拝しても打し、又全く顧みもしない様子をしたのも打した等という(祖堂集卷十九99)のは、無位の真人へのとらわれを全く否定したからに外ならない。又「山僧が見処を得んと欲せば報化仏頭を坐断せよ。」(同右102)というのも同一趣旨に外ならない。

問題は洞山が仏向上事を体得してはじめて少しは語話しがある、と語話の存在を重視していることである。これは臨済が右で、言詮否定的に捉えている所と異なる。ではその内容といえれば続けて「語話の時貴方は聞かないことだ、語話せぬ時に聞くことだ」(同六卷57)というのに知れる。

これが仏向上の語話の時は物外独脱の話のように一切の對待を残さない、そこには貴方が聞くということも残さない、ということであり、それを私が聞くというときは、私が聞くことの独脱となって一切の対立を超えて始めて聞けるということだから、語話の跡も残さない、ということだとの意味と考えられる。

このようなところにこそ、最高の説法、並びに最高の聴聞、即ち説法と聴聞の最高の一如の状態があるのであり、こ

れを真実の兼帯とすることは前項で我と渠をめぐり触れておいた。これが道元禅師の一方究尽の論理の源泉と思われることは前に少し論じたことがあるし、別の機会により詳細に触れたいと思うのでここではこれ以上立ち入らない。

この理解からすれば言語や仏にもとどまらぬことは臨済にもあり人目をひくが、それは余りにも粗笨であり、これが洞山の綿密兼帯の上からは、口頭で弁ずることをやめるのも「仏辺の事」（同六卷67）として認められぬことになるものと思われる。即ち仏の向上の事とは所謂仏・言語に安住せぬことにあるのではなく、どのようなあり方で安住せぬかが重要で、それは兼帯において成就されるとみるべきであると考えられるのである。

c、又「洞山の宗風は仏なる功勳辺（途中）の事におちつくことではなく、その究極とされる事にとどまることなくしてそれを保護任持してゆくことをのべるにあり、無限の修行の必要性を説くものであって兼帯のような悟りの体系にとどまることを許さぬもの。」との説明については、兼帯では大保任底人というも功勳中の兼帯として批判的に捉えているのは重要であると思う。

『五位顯訣』の曹山揀では大保任とは「少少の護持にあら<sup>(8)</sup>ず。」と、尊貴護持の素晴しさをいうとしているが、この尊貴とは広輝が、曹山云くとして「終日背後にありて曾て覷著せ

<sup>(9)</sup>ず」というように、背後にあって表に明白に現れ捉えられるものでなく、従ってないものではないが有るものとして認められるものでもないとして、当然仏の跡もとどめぬものとみているのが知られるのである。

ではここでこの大保任すらが何故功勳位とされているかといえ、保任には保任されることにおける能所の分離が問題とならざるを得ず、それが論者主張の「有るを知らず」にしても、それを保任するという時、有るを知らずが真理として対象化され有無の一方に偏しがちで、その真実性が失われてくるところを批判したものであると思われる。

であるからこの問答の末尾は「有るを知らず、保任すれば即ち是なり。」と訓むのではなく、「保任する有るを知らず」と訓む方が当を得ていると思われる。即ち兼帯とは僅かな話のニュアンスにも客観化・有無への偏墮をきらい揀別するもので、所謂の有的体系化とは程遠いものであることが知れると思う。

d、次に「洞山が南泉の影響をうけつつ、南泉に嗣せず雲巖に嗣したのは、南泉が第二義門の利他強調であったのに対し、雲巖が欠悟で法を説き尽くさなかつたからであり、兼帯五位は南泉の系統の故、洞山の本流ではない。」というのについて考えてみたい。

まず南泉が異類中行を強調し、水牯牛となることを述べて

いるのを利他行というが、南泉の異類中行とは雲巖と同坐していた道吾円智（七六九—八三五）に南泉が「智不到の処、切に忌む説著することを。説著すれば頭角生ず。如今そもさんか行李すべき。」と問うたのに対し、道吾が身を起こして僧堂へ入るので答えたところ、雲巖は道吾の答えが会せず南泉に問い、南泉から「異類中行だ」と示された（祖堂集卷十六119）のに基づく。してみればこの異類中行は道吾の説著の跡も残さぬのをいったので、利他の第二義門にかかわるものではない。

また水牯牛についても、南泉は来世は「山下の檀越の家に一頭の水牯牛となり去る。」（同右110）といい、又趙州の「有るを知る底の人、なんの処に向ってか休歇せん。」（同右116）に対し同じこの自己の覚悟をもって答えているのを、論者f説で引く荷玉匡慧の語をみると利他行にみえるが、それは匡慧の解釈で南泉自身ではない。曹山の究極理解ともいえぬ。

むしろ南泉の本心は上堂で、癡頑こそ禅の目指すべきものなのに、近年の禅師はその逆だと歎き「祖仏有ることを知らず、狸奴白牯却って有ることを知る。」（同右107）と水牯牛を含めた無知の畜生が究極の事を知っているといえるところにある、利他的なものにはふれていず、つづけて如如（究極真理）への滞りも残さぬのが異類中行だとしているところに、南泉の異類中行・水牯牛の真意がうかがわれる。

次に雲巖は法を説きつくさなかった、欠悟であったということに関していえば、「問う。一念警起すれば便ち魔界に落つる時如何。師（雲巖）曰く汝なによりてか仏界より来たる。却って云く還た会すや。対えて曰く会せず。師曰く道うことなかれ会せずと。たとい会得するもまた只これ左之右之なり。」（祖堂集卷五12）と仏も不会も会得も徹底して批判しているのが知られる。南泉が主張した水牯牛或いは異類中行の真意もこれと同一線上でのものであったことはいうをまたない。

このようにして徹底して没蹤跡を極めたところにこそ、現実存在の明確にしてすぐれた把握ができるのであり、それは洞山の「六国寧からざる時如何。師曰く臣に功無し。僧曰く臣に功ある時いかん。師曰く国界安清なり。僧曰く安清の後如何。師曰く君臣道合す。僧曰く臣身に伝えて後如何。師曰く君あるを知らず。」（同六59）と臣に君が一致しきった兼帯の状態を述べるのが、雲巖の「師煎茶の次、道吾問う、なにをかなす。師曰く煎茶す。吾曰く阿誰の為にか喫せしむや。師曰く一人の要するあり。道吾云わく、何ぞ伊をして自から煎せしめざる。師云わく、幸いに某甲有り。」（同五13）と自分に一人尊貴なる者が一如に兼帯されていることを示している綿密の仏法をうけたもので、これが薬山の「羸羸垂垂百醜千拙且与摩過時」（同四17）の系統を引くものであることは一目瞭

然であろう。

因みにいえば南泉には尊貴を否定するあまり、「もし是れ文殊普賢なれば昨夜三更に各二十棒を打して院を趁い出されり。」（同右十六119）等の兼帯とは異質な粗笨な語もみられるので、洞山は南泉に嗣しなかったのではあるまいか。というのも洞山は南泉の没蹤跡不会を知ってはいたが、雲巖よりの不会の伝承を重んずるのみであるのは、その不会においてこそ兼帯が円成するのを見たからと思われる。

e、次に「雲居未得のところこそ、洞山の仏法を嗣いだところ」とするのを考えたい。

論者は未得の故に兼帯でないとするけれども、雲居には前に洞山の兼帯の例として君臣についてあげたのと同じ問答がある。「（雲居に）問う、如何なるかこれ曩劫の事。師云わく、ただ如今にあり。僧曰わく、如今そもさん。師云わく、曩劫の事あるを見ず。」（同八119）即ち現世を超えたことは如今にあるが、如今にとらえられたところでは、現世を超えた事の蹤もない、ということ、兼帯没蹤跡の典型的なものといえ、この例は多いしこの意味の兼帯であって始めてとらわれを超えた未得であることは前にしばしば触れたところである<sup>(10)</sup>。

その意味で次に論者の曹山の兼帯説への批判をみたい。

f、まず曹山説の南泉の利他行への傾倒が、その独特の機関としての(i)三種墮と更には(ii)四種異類にみられるというこ

とについて考えてみたい。<sup>(12)</sup>

(i)三種墮とはその始めに「凡情の聖見はこれ金鎖玄路なり。直に須く回互すべし。夫れ正命食を取る者は須く三種の墮を具すべし。」（大正蔵47巻533c）とある如く、正命食（仏道の真実義）に生きる者の心得として、聖見に滞らぬ心得を示したものである。以下論者が兼帯なる体系化としてあげた点をめぐってのべたい。

1、水牯牛―被毛戴角―沙門墮についていえば、「知らんと欲せばこれ異類中に入りて沙門辺の事を認めざれ」（同右）に明らかな如く、沙門墮とは所謂の沙門の目的とされる聖報位にも執せず披毛戴角の水牯牛となることだとしている。従って墮とはなりきりそれに滞らず超越轉身するをさす。

これが具体的には瀕山や南泉の有名な転生の水牯牛をさすのであるが、これだけでは無漏とか不変異・本分の尊貴性を払拭しきれぬものとしている。（同右534b取意）

2 不受食―尊貴墮はこれを更に進めたもので、「法身法性もこれ尊貴辺の事、亦須く転却すべし。」（同右533c）という如く、尊貴になりきったところ尊貴に留まらずであるから、右の無漏・不変異・本分の跡もとどめない。

3 不断声色―随類墮 右の経緯をへたあり方としては「ただ今一切声色の物物（類）上において轉身し去って階級

に墮せぬ」(同右)のである。即ち日常の六塵になりきりつつ無礙で六塵に留まらないのである。ここで始めて仏道本来としての正命食・本分の食をとることができるとしている。(同右534a 取意)

これは当時流行の水牯牛を好例として、そこに残る尊貴性を徹底的に奪い去り、水牯牛への滞りも除去することにおいて、正(尊貴・本分)偏(日常・六塵)を没蹤跡で兼帯するところに、水牯牛説を広く深めて禅の究極のあり方を示したものに外ならない。

ii 四種異類についてみたい。

1 往来異類は「如今一切の声色言語階級地位捨父逃逝、尽く皆却って向上の処なり、又異類となすを得たり」(同右534b)とするが、類とは物で異とはそれを超越するもので、万物が本来仏界のものとして、回互兼帯していることを示すものとして把握され、修証の最初の目安となることを述べたものである。

2 菩薩同異類は「先ず自己を明めて、然る後却って生死異類中に入って他を撰す。…自利利他。願くは一切衆生をして悉く皆成仏せしめ、我末後より成仏せん」(同右)とある如く、菩薩として直に生死の異類の衆生の中に入って利他を心掛けるものであらう。

3 沙門異類は「先ず本分の事有るを知り了って、今時一

切の凡聖因果徳行を喪尽し、始めて体一般(本来面目)に就き得、名づけて独立底の人また沙門称断(賞賛)の事と名づく。…沙門称断の事を転却して諸聖報位に入らず、始めて名づけて沙門行となすを得たり。亦沙門轉身と云い、亦披毛戴角と云い、亦喚んで水牯牛となす。恁麼の時節始めて異類に入るを得たり。亦喚んで水牯牛となす。亦云わく色類辺の事なり」(同右五三四b・c)とされている。この沙門異類は正に三種墮の沙門墮―水牯牛―披毛戴角そのものであるから再説しない。

ただこの部分の説明が異常に長く、しかもそれが次の曹山の究極とする、宗門中の異類への橋渡しの性格が非常に強いのをみると三種墮の如く、当時流行の水牯牛により一般の思考を網羅しながら如何に自己の兼帯思想を説示せんかと苦心しているのがよくうかがわれる。

4、宗門中異類についていえば、前に少しふれた南泉の「智不到の処切に忌む道著することを。道著すれば頭角生ず。喚んで如々となすも早に変ぜり。直に須らく異類中に向って異類中の事を道取すべし」を引き、続けて「洞山曰く、此の事須らく妙会すべし。事はその妙にあり。体は妙処にあり。曹山自ら道う。此の事直に須らく一位を虚にして全く的無かるべし。覲面兼帯して始めて是の如きを得。作家の語は偏ならず正ならず有ならず無ならず、呼ん

で異中虚となす。此の事直に須らく作家身を横たえ木に逢わば木に著き竹に逢わば竹に著くべし。」（同右531c）と述べているが、ここは「一位を虚にする」（究極の一位にも滞らない。）「異中の虚」（凡ての存在をこえた言葉もこえたところにも滞らない）として、所謂の水牯牛へのこだわりを超えたものとして、三種墮の第三不断声色を異類の思想からとらえ直したものといえると思う。

ところでこのところで曹山が前項の水牯牛・異類は「色類辺」とし、この異類は「語類辺」のものでこれこそ究極の勝句妙句であると言語により説くのを尊重している（同535a）のは注意せねばならない。

というのもこれが洞山の「這裏直に句句不断にして始めて得べし。長安路上諸道信耗（消息）絶えざるが如し。若し一道の通ぜざるあらばこれ君に奉せず。此の人の命懸糸の如し。たとひ勝妙の事を学得するも、これ君に奉せずば豈自余もなんの用処かあらん」（祖堂集六70）の語のように、言語を重んずるところにおいてこそ雲巖・洞山にみられる仏向上の兼帯の究極がとらえうるのであり、曹山はそれを明確に述べ用いたもので、三種墮・四種異類はその開花に外ならぬといえよう。<sup>(13)</sup>

ところで論者の兼帯批判はこのように三或いは四又は五位の五の如くまとめられた体系を仏の向上の事を強調する洞山

の意にそぐわぬとみることによるが、右の三或いは四はひたすら究極の仏法が仏の向上に兼帯であることを示すために未到の理解を揀別して示したものであり、五位は凡ゆる時期に応じて仏の向上に兼帯に導かんとする念願になるもので、所謂の体系とは異なる。しいて仏の向上を兼帯と分離しようとするれば、それは真の仏の向上でなくなることについては、洞山過水偈の捉え方以来で述べておいた通りである。

### おわりに

以上洞山における五位の根本義としての兼帯思想について、最近の否定説の検討において述べた。そして五位自体は資料的には従来の洞山創唱は積極的に肯定もできぬが、否定し尽くされもせぬことを考慮しつつ、思想的にはその根本義たる兼帯思想が曹山に発揚されたが、これこそ洞山・雲居の本質であることに触れてみた。

ではここに兼帯思想の機関としての五位を頭わに説いた曹山と、五位を説いたといわれぬ雲居との関係が問題となるが、それについては眼蔵家で五位参究者である岸沢老師を始めとする方々が、雲居は五位を裏において説き、曹山は表に出して説いたのみとされているのが妥当と思われるのである。従って兼帯は曲解された場合を除けば、曹洞宗の根本宗旨であり洞山の真意であるというのが結論である。

ここに道元禪師が雲居を賛え、曹山を貶しがちであることと合わせ、禪師と兼帯思想との関係が問題となるが、それについての詳細は後日を期したい。

### 註

- (1) 大久保道舟『道元禪師全集(上)』「正法眼蔵春秋」337頁では、淨因枯木の語により形式に墮した偏正(兼帯)を厳しく批判している。因みに道元禪師と兼帯思想の略説として『宗学研究』35号所載拙論「大修行巻と深信因果巻」参照。
- (2) 以下資料並びに思想面で提起された点としてあげたのは、『宋代禪宗史の研究』第二章中国初期曹洞宗教団の成立、第三節初期曹洞宗の宗風、第四節洞山派下の消長、『道元禪の成立史的研究』第三章道元の五位説批判第一節中国初期曹洞禪、第二節曹山本寂の五位説創唱から紙数の都合上本論の趣旨に沿って論じ易く纏めたものである。
- (3) 『伝灯録』記載臨濟義玄の三玄三要も『祖堂集』には触れられていない。
- (4) 『曹洞宗全書』注解五「重編曹洞五位」による。
- (5) 同右書6頁
- (6) 『印仏研』第37巻1号所載拙論「道元禪師と偏正五位」参照。
- (7) (8) 曹全前掲書16頁。
- (9) 同右書17頁。
- (10) 「師(雲居)上堂し只繩床辺に立つ。大衆亦一畔に在り

兼帯思想と洞山良价(新井)

て立つ。良久して便ち帰り去る。」(祖堂集巻八119)は雲居が上堂したが、正本位の繩床上につかず傍の偏位で本位をとらえた姿を現し、大衆もそれに応じて一方に立ったままでいると、雲居は暫く黙してそれを示した後、それはその跡も残さぬ処にあるとして帰ったのである。この例は多い。この兼帯にこそ全肯の否定が成就されよう。

(11) 論者は兼帯説否定から雲居の系統に対し曹山を外すが、それは兼帯の真義を知らぬことによると思う。

(12) 三種墮・四種異類の内容は『大正蔵』47巻―533c以下による。両機関曹山作とするには資料的に問題がある。ただしこれが論者のいう曹洞宗旨の中核であることには異論はない。その意味で説明を試みたい。

(13) ここに論者の南泉―洞山―曹山の系統指摘につき一言したい。洞山が南泉より雲巖を師と択んだのは既述の如くであり、又曹山依用の『五位頭訣』や広輝が相兼帶來の説明で、南泉の異類中行は雲巖宗門向上事・不知有を明かす(曹全前掲書18頁)としているのをみれば、曹山の真意は明白である。因みに論者の曹山批判の一論拠である利他行説は、曹山ではこの真意を明かす助縁にすぎぬことは洞山と同様とと思う。

(14) 『印仏研』前掲所載拙論参照。