

## 正法眼藏における什麼の意義

酒井得元

### 一

禪錄を見ると先ず我々は第一に、中國語の用法に熟達しなければならぬことはともかくとして、その語感にまで通ずることが何よりも肝要である。普通の漢文読みでは通じない點が非常に多い。それは禪道の性格と、それに日常の俗語を中心とした自由會話をもととして、その語感が主軸をなしてゐるからである。故に、この語感に感ずることがなければ通ずることは出來ないであらう。從來の學問佛教が熟して修道者の修練の生活を創造した禪錄時代の商量往來であるから、俗語的でなければならなかつたのは當然である。翻譯佛教より、概念的哲學的な學問佛教へと進み、更にシナ獨自の體系的佛教が創造されるにいたり、よく消化された佛教は自ら達磨大師の傳來を契機として實踐化にまで熟し、シナ民族の日常生活を新しく創造するにまで至つたのである。即ち、かくて日常の會話にまで現成し、その表現が俗語化したところに始め

て具體的宗教としての實を結んだのである。よく禪は端的を貴ぶものとか、簡潔であるといふけれども、それはあまりにも素人的な考えではなかろうか。そこには禪者のひたむきな久修錬行の實踐によりて、即ち、「生活鍊成諸佛祖」（廣錄）、三四〇の永平高祖の言葉にも見られるように、身形を鍊り得て鶴形に似るまでに熟した行道者、即ち「佛佛祖々在道而辨。非道而不辨。有法而生。無法而不生。」といつた生活を實現した佛者の日常の會話が、佛法上の商量として現成したのであつた。日常の商量には語法を超え、論理を飛躍した會話がなされるのが常である。その説明の不足は生きた日常が補足するからである。つまり、その會話はその生活を背景としてのみ現成したものである。日常の會話は説明を略しているから、當然、簡潔である筈である。かくて生活にまで現成した禪道は、シナ人の新しい生活を創造した。故に禪はシナ的でなければならないのである。佛道が、かくシナ的なものに創造されてこそ、佛道の命脈は傳承されたのである。

宗教は單なるコスモポリタニズムではあり得ない。それは觀念論的な域を脱することが出来ないであらう。生活に完全に消化され、個性化して、然して後にコスモポリタニズムが誕生するのでなければ、それは夢に過ぎないであらう。故に、私は寧ろ禪はシナ民族によりて、創造され完成された新佛教であると見なければならないのではないかと思う。

禪を學ぶものがその基礎となる印度佛教を學ぶことによつて、この新佛教の新鮮さを鮮明に印象づけられることであろう。また、このシナ禪を學ぶことによつて、これを源流とする現在の我々が信樂する永平下の佛法のあり方も、より明確にされるものであらう。ともあれ今日の我々にとつては、シナ語學を學ぶことは何よりも緊要事であり、更にそれに止まらず古禪錄の語感を味得するに至ることが肝要である。これは宗學の基礎的研究として特に望ましいものである。然し、語感の味得、特に古禪錄の語感は、單に語學的熟達のみによつては、その全を得ることが不可能であることを附言しておかなければならぬ。

一般に禪の表現が簡潔であると言われるのには、元來「ティオハ」を附けて讀む習慣のある日本人の語感に、それを持たない特殊なシナ語が、簡潔の響を持つことは否めないところであらう。然し簡潔であるといふことが禪の本質でも特長でもない。簡潔には、それによつて表現されているその生活

の深淵を語感しなければならない。即ち、その簡潔表現の理解は久修錬行の人格的生活の裏付けによつてされなければならぬのである。故に、話頭はさることながら、小參、普說、上堂にあつては、少くとも相當に論理的であることは周知の通りである。この論理は我々が常に用いてゐる論理では理解出来るものではないが、然してこの非論理的であることに於て、禪そのものが巧妙に論理的に展開されているのである。

先ず論理的に生きている日常の我々自身を反省して見る。近代意味論の學者は指摘<sup>(1)</sup>、「論理は、言語の使用の首尾一貫性を支配する一組の規則である」といつたが、論理は確かに敘述を首尾一貫させなければ成立しない。更にまた、論理學は言語についての言語であつて、物や事柄についての言語ではないと彼等が言つてゐるのも尤もなことである。論理は何處までも、現地に對する地圖である以上ではあり得ない。故にその言語的表現には、自ら限界があると言わなければならぬ。然し言語的生활の中においては、この論理がその樞軸となつてゐるのであるから、その意味で論理は生활に對して非常に大きな支配力を持つてゐる。人間には、必ず理解ということがあり、その上に生활が形成されてゐる。その理解とは言語の使用的首尾一貫性の上に出現するものである。理解のあるところに概念が生れ、その概念に一定の定義というものが決まり、その定義に腰掛けることによつて、我々は一

應の觀念的な落着きを得ることが出来る。即ち概念は、我々の思惟の憩の場である。故に我々の日常は、この概念的構成の上に成立しているのである。<sup>(2)</sup>「定義は物事について、われわれに何も説明するものではない。それはたゞ人の言語的習慣を述べるだけである。」と意味論學者は言つてゐるが、確かに私達の生活の中から、言語的習慣を除外しては考えられないものがある。この言語的習慣の上に、敍述に首尾一貫性を持つゝのえるところに論理があつたわけである。そして我々は理解することを得て、思惟の憩を得ることが出来る。

論理には必ず理解といふことが伴わなければならない。即ち、それは理解のための論理であつたからである。そして、我々は、この理解に思考的な安住が得られるのである。かくして生活の調子は保持されて行くのである。

然らば、こゝにおいて論理は「言語についての言語であり、物や事柄についての言語ではない」言語的習慣にもとづいて、「言語の渾沌さに秩序を創る」ところのものであるといつた論理成立以前に立つた反省、即ち冷靜に論理の構造を反省する自覺が生れなければならない。つまり論理に對して絶対信頼していた從來の自己に、反省を加えなければならない時に今や際會しているのである。ともあれ言語的習慣の枠から、一步も出ることが出来ないままで、言語が生活に主體化されている今日の我々は、たゞ言語の跳梁の摺伏にまかされ

ていなければならないのであろうか。

この言語の跳梁の摺伏を超えた、もつと根源的なものを見出そうとする佛者には、自ら言語的生活の論理と異つた論理的なものがなければならない。故に言語的世界に對して佛者の立場は「夫出家人識心達ニ本源故號爲ニ沙門」（會元七一三一）の玄沙師備和尚の言の如く、全くそれを超えた、次元を異にした根源的なものでなければならない。言語的世界の苦惱はどこまでも、言語的であり、その解決も言語的である。言語はどこまでも現地に對する地圖以上ではあり得ない。その地圖は、それ自體が獨立した一つの存在であると同様に、言語も一つの存在である。例え、それが人間の創つたものであつたとしても、創られた以上は、この世に創造され出現したものとして、立派な存在である。故に、これが存在として人間を限定することは當然で、事實、論理は人間生活に於ける權威である。そして論理の前には、知性的である限りいかなる人間も屈伏する。然し、それは何處までも地圖の域にあることをまぬがれない。故に地圖改正といふ宿命を脱することとは出來ない。そこに理解は破壊され、新しき理解は作られ、論理は常に新しく作られて行き、こゝに流轉輪廻は續き、そして苦惱は永遠に言語的に續けられて、無窮の過を繰返すのである。流轉輪廻といふことは言語的世界の宿命である。即ち流轉輪廻の樞軸をなすものは言語である。轉依は實に、こ

の言語的世界を轉依することであつたのである。

1 ハヤカワ 思考と行動における言語（大久保忠利譯）二一八

頁。

2 右と同じ、一五五頁。

## 二

大乗論部の大部分が、殆んど大半の力を破邪門に注ぎ、その上に自己の體系を成立させてゐる。論主の思想體系を性急に知ろうとするものにとつては、却つて、この論主自身の立場を明かさんとした破邪門も、その煩瑣さに迷惑を感じしめられるのである。然も、その論理のあまりにも詭辯的なのに食傷を感じしめられるにおいてはなほさらである。然し、我々は、あの論主の努力の那邊にあるかを知らなければならぬ。

あの破邪門こそ論主の本命であつたのである。あの徹底的な論破は、論破のための論破と言つた感じが無いわけではない

が、それは習性として言語的生活を續けなければならぬ我々をして、即ち、この流轉輪廻の無窮の過の現實を、脱せしめんとする論主の意圖と解さなければならない。これは、それには續く顯正門において痛感せしめられるであろう。何とならば、破邪門の意圖を通らなければ顯正門は生れて來なかつたであろうからである。また顯正門は破邪門に相應したものであつて、單なる思想體系であるならば、體系を礎上げること

とをもつて戯論とする論主は、自ら矛盾を犯さなければならぬからである。

従つて、佛者には、自ら論理の否定された獨自の非論理の論理と言われるようなものがなければならない。この立場は般若部經典に連なる中觀部に於て最も明確化されている。彼の中論には、我々が言語的に足掛りとして、更にそれに基づいて思想體系へと積上げるであらう一十七概念を列舉して、徹底的に破しているのは周知のところである。然しこれは心なき讀者をして、ニヒリストとならしめる危険がないわけではない。これは言語的に積上げて、礎上げた思想體系に安住することを許さないための、論主の獨特の論理でなければならぬのである。論部においてはさることながら、我が禪門においては、この否定の論理が更に具體的な型をとつて身近に表現されている。それは否定を一步進めた、什麼、甚麼、恁麼、怎<sup>カシ</sup>、何<sup>ナニ</sup>、什<sup>イカシ</sup>、怎生<sup>イカシ</sup>、等々の一聯の疑問詞である。

宏智禪師には、「佛法也無如許多般」という語がある。この無如許多般は「日常のあれこれの繁雜なし」とでも言うべきであろうが、それを超えた高次元のものを指向する含蓄のある語感がある。即ちそれは言語的表現を超えたものを感ぜしめている。かく無如許多般に續いて「只要<sub>下</sub>諸人一切時中放教<sub>二</sub>身心空空索地一條縛不<sub>レ</sub>封廓落無依本地靈明毫髮不<sub>セ</sub>昧」（宏智廣錄四卷）といつてゐる。これらは人間があらゆる粉飾を

超えて、即ち「なんらかの概念的」なもの、即ち既に構成された概念、規格を超えて、本來の自己に直面することを要求するのである。禪師においては、文字藝術の極度に發達した晚宋のシナにあつて、その豊富な語彙を駆つて極彩色的な言語表現によつて、この間の消息を巧妙に傳えんとしているのである。かくて、大乘論主の意圖は、より具體的に光輝を放つことが出來たのであつた。

言語的表現といふことには、一つの限界があることはさきに見て來たところである。如何に巧妙であつても、理解といふことが伴わなかつたら無意味である。理解は必ず言語的過程による。事物そのものは、それ自身の言語的表現を持つものではない。元來、言語は生活の場を同じくするものゝ間に生じた意志疏通の手段であつた。故に同一言語でも生活を異なるものゝ間にあつては、疏通されることには幾多の困難がある。まして、言語と生活とを異にするものの間に、たとえ翻譯によつたとはいえ、その間に存在するニユアンスの通ずることは不可能に近い程困難なことゝ言わなければならぬ。即ち、言語の指示せんとする物や事柄を熟知しているものの間に於てこそ、それは表現力を最高度に發揮することが出来る。理解といふことは、言語を媒介とした同一の生活の場を裏づけとした推理によるものであつた。その推理は必ず、自己の生活の場に相應して、自己の内部に蓄積した概念、規

格を足掛りとしなければならなかつたのである。故に全く生活の場を異にするものゝ間では、例え同一の言語があつても、理解と共感の生ずることは全く困難なことである。日常話せば解ると言われるのは、生活の共通の場においてのみ通ずるのであつて、生活の場と次元を異にするに於ては、話せば解るということはあり得ないであろう。生活の鍊成をその基本とする禪の立場に於ては、これが最も顯著である。「何でも佛法の言語は佛法の意で解きぬといけぬ」（正法眼藏啓迪）といつた西有穆山禪師の眞實語は頂かなければならない。

宗教的なものにおいて、自己の知性の範圍を超えたものに對して、たゞ憧れ、感情的感激をもつてその不可解を解決せんとする多くの事例を、我々は餘りにも多く、周囲にもつてゐる。これは言語的に生活する限りは必然的なあり方である。そしてこんなところに原始宗教的なものゝ發生基盤もあるのであろう。故に宗教の起源に驚畏感情説のあるのも當然である。そしてこんなところに原始宗教的なものゝ發生基盤もあるのであろう。故に宗教の起源に驚畏感情説のあるのも當然である。フロイドは宗教の原始的な形態を「小兒期定着」と呼んでゐる。即ち、彼が外的内的の力に身を處するのに理性を用ひず、感情的な力で抑壓したり處理したりしなければならない人間の、初期の發達段階であると言つてゐるのは餘りにも有名である。然し、今日の我々とてかかる傾向がないと否定するわけにはゆかない。

故に、知性を超えた根源的なものに感情的な力をもつてあ

たる結果として、特殊な心理の偏向状態を将来し、言語的理解の崩壊を裨補せんとする異常な努力は、正常なものとは言われない。然し、正常に飽き足らなく、異常を求めるとするのは、狂信者のみではない。常人の常に内に藏している生理的要求である。かゝる要求を超えて、「識心達ニ本源」せんとする沙門の力強き行道は、「夫坐禪乃第一莫ニ瞌睡ニ雖ニ是刹那須臾「猛壯爲」先」（永廣六一九）にまで具體化されなければならぬのであろう。更に、人間の願望の窮屈的な追求の偏向は、觀念的な實在を生み、精神と稱する、觀念的な何かに魅せられたものを現出する。何物からも魅せられることが、限定されることなき猛壯の行の中核をなすものが、無如許多般の空空索々地に廓落無依なる本地の靈明でなければならなかつたのである。然しこれとても我々を驚異せしめ、歡喜に興奮せしめる特殊な何物かであつてはならない。一般的至極平凡な、何の感情をも沸立たせるものもないのが、絶對の廓落無依本地の靈明であつたのである。

以上によりて、人間生活の根源的なものにおいて眞實を求めるとする佛者は、こゝにおいて當然、言語的表現の限界に見切りをつけなければならない。理解の伴わないところに感情の起らう筈はなかつた。かくて我々は更に言語を超えたものへと一步進めなければならない。言語の限界をどこまで追求しても、限界内の堂々巡りに終始する。これを如何にして

超えることが出来るであろうか。この努力が宗教を生んだのである。故に、中には感情的な力によりて處理せんとする感情的宗教が出現したのも敢て不思議ではない。却つてかくあるのが宗教なりと考えるものもある。故にフロイドから小兒期神經症と同様な集合的神經症と言われても、そうではないとは言切れないであろう。

永明延壽はその著宗鏡錄（四十四卷十三）に、禪師十過を説き、その中で「無慧禪多發ニ鬼定」と詔めている。この語はよく古人に膾炙され、行者のよき道標となつて來た。鬼定とは正しく神經症のことである。一切の特殊的な偏向の介在しかし、一般的な無事平凡なるものにして、始めて廓落無依本地靈明である。即ち言語的理解、そんなものを必要としない、無限定であつてこそ本地靈明である。概念の中に憩い、觀念の中に安住する言語的習慣の人間には、恐らく、廓落無依本地は、決して安住の處とは言えないであらう。然し、この不安心こそ、欺らざる眞實の現實でなければならない。つまり、それは、如何なる状態、如何なる體験といふような特殊なものであつてはならなかつた。それ故にこそ、無如許多般と言われたのである。こゝで我々は「機先の道理なるゆゑに、機要の管得にあまれることあり」（一顆明珠）といふ永平高祖の言葉に、知性を超え、感情を超えたニユアンスを覺觸することが出来るのである。

こんなことが一體我々の生活のどこにあり得るかといふことが第一の疑念であろう。恐らく斯く疑う者にとつては、これも空想、幻想に思われることであろう。言語的習慣のものにはそれも無理からぬことである。これが、我々の生活のどこにあるならば、我々に理解出来なければならぬ。理解出来ることであるならば言語的世界のことである。これが、我々の生きている絶対の事實が、もし、想像することが出來たとするならば、それは絶対ではない、相對である。相對は廓落無依ではあり得ない。頓悟要門では「本性者是汝無生心」といつてゐるが、この無生心が言語的理解で得られるならば、言語的習慣の限界中のことと有生心と言はなければならないであろう。この限界を超えた無依の事實を、シナ語は湛然常寂と巧にフイクションし、中論は八不中道の偈をもつてこれを語感せしめんとしたのである。

## 三

かくて、我々の佛道の行道の中に言語的な理解、納得といふものが、微塵も入つてはならないことが明かになつたことゝ思う。然らば理解と納得の上に營む生活の主體的なもの、即ち現實的な自己といふものを、佛者の立場からは如何に見ているであろうか。「われらもかの盡十方界のなかにあらゆる

調度なり。なによりてか恁麼ありとしる。いはゆる身心ともに盡界にあらはれて、われにあらざるゆゑにしかありとしるなり」（正法眼藏怎麼）と言つて、盡十方界の中にあるかぎりの調度であると言われる所以である。即ち、盡十方界においては、現實的な意味の主體的な方は何物にも許されないのである。あるものは全て相對としてゞあるに過ぎない。故に「われにあらざるゆゑにしかありとしる」と言われる所以ある。即ち主體的であるためには、相對的でなければならぬ。そして相對的である限りに於て主體的である。故に盡十方界の高次の立場にあつては、主體も客體も、ともに相對であり、相對のありようが主體、客體であつたのである。相對の間柄には可得といふことが成立つ。盡十方界にあつては、可得も、その調度としての主體、客體の莊嚴であつて、絶對的意義は喪わるのである。

佛道者は、絶對的なもの、即ち盡界を現成するのであるから、もし彼等が、それが悟であつても、何か期待するものがあるならば、調度としての相對の立場に陥る。即ち、期待するものがあるならば、それは相對であつて、盡界ではない。故に現成公案といふことはあり得ない。「しるべし諸佛の佛道にある、覺をまたざるなり」（行佛威儀）とお言葉のある所以である。盡界は本來無目的無所得でなければ盡界と言えないのである。佛向上の道は、この無目的無所得の實踐で、それが坐禪

にまで具體化されなければならなかつたのである。故に「唯一事實餘事卽不<sub>レ</sub>是」（永廣四一—三）と言われて、坐禪は永平高祖にあつては最上無爲の妙術であるばかりでなく、唯一の眞實であつた。かくて坐禪が坐佛であり行佛であつた。

「すでに坐佛するには、不<sub>レ</sub>執<sub>ニ</sub>坐相<sub>ニ</sub>なることえざるなり、不執坐相なることえざるがゆゑに、執坐相はたとひ玲瓏なりとも、非達其理なるべし、恁麼の功夫を脱落身心といふ」（坐禪箴）坐禪が執坐相であることは當然である。坐相には、物事の解決はあり得ない。即ちそれには到達すべき結論はない。故に非達其理である。この非達其理であつてこそ絶對が現成するのである。故に坐相を執することが「恁麼の功夫を脱落身心といふ」と言われたのである。この非達其理の執坐相は、何らの意圖も含まないからして、「無端に發心」（恁麼）しなければあり得ることではない。かくて、宏智禪師の無如許多般の廓落無依の語感に、眞實を學ばなければならないのである。

以上によりて、永平の佛法は凡そ精神主義でなかつたことを學び得るのではなかろうか。「夫佛祖家裡本無<sub>ニ</sub>心性佛性識性底道理<sub>ニ</sub>也、只依<sub>ニ</sub>風火因緣和合<sub>ニ</sub>而有<sub>ニ</sub>動轉施爲<sub>ニ</sub>而愚人認<sub>ニ</sub>動轉施爲以爲<sub>ニ</sub>識神<sub>ニ</sub>者也、大衆要<sub>ニ</sub>會<sub>ニ</sub>這箇道理<sub>ニ</sub>麼、良久曰、廓然無聖不識汝得皮肉骨髓」（永廣四一十四）元來、我々が思惟することも風火因緣和合に依る動轉施爲、

即ち生理現象ときめつけるところに、凡そイデア的なものゝ存在はあり得ない。故に精神主義的なものは、動轉施爲の莊嚴として空華と化し、かくて、坐禪のみ眞實であるところに、「作法是宗旨」の宗風が現成し、「打坐者則正法眼藏涅槃妙心也」（永廣四）に信現成したのであつた。かくて非達其理の執坐相の無聖不識が現成し、汝得皮肉骨髓の安身立命があるのである。永平高祖には安身立命の語はあつても安心立命の語のないことは周知のところであろう。總持太祖の「かつて一法の他にあたふるなく、一法の人によるなし、これを喚んで正法となす」（傳光錄）の眞實語こそ、主張すべき何ものもなく、また得べき何ものもないことを指摘している。眞實を、かくも遺憾なく道得ることがあり得ることであろうか。

さて言語的世界の我々が、すぐこの行佛道の立場に立つことが出来るであろうか。執坐相の非達其理の坐禪は現實の生活人に受入れられるものではあるまい。もし受入れられたとすれば、それは絶對ではあり得ない。なんとなれば相對より絶對への通路がないからである。御聽書に「坐禪は人間界にあるべき事ならず、坐禪のときの我にてこそあれ、日來の我にてはなきなり」（註解全書四一—六三）と言つてゐるのは、この消息を傳えて妙である。絶對は人間界のことではない。我々が觀念的に畫く絶對は、畫かれたものとして相對でこそあれ、決して絶對ではあり得ない。故に、絶對は絶對であつ

て、考えられ、夢想されるものであつてもならない。考えられ、夢想されるものであるならば「依ニ風火因縁和合ニ而有ニ動轉施爲」であるに過ぎない。故に絶対は思惟以前の事實でなければならない。思惟以前の事實には我々は全く對立することは出來ない。對立出來ないことは意識することが出來ないことがある。故に我々にはこの無意識のところが、却つて絶対であつたのである。即ちこれは求めて得られるものではないからである。故に何物をも求めるところなき行道の基盤に立つ佛道が、常に何かを求めずにはいられない常人に受入られる術のないことは當然なことである。この受入られる術のない絶対の、執坐相の非達其理に安坐することが出来るまでに慣熟し、自己の人格的生活を高め得てこそ、實に一生參學の大事が了畢されるのである。

「如何是一大事因縁」の間に對して「只對他道、早朝喫粥午時飯、健卽經行、困卽眠」（永廣三一三）と答えられ、「古佛心といふは、空王那畔にあらず、粥足飯足なり、艸足水足なり」（發無上心）と示された永平高祖のお言葉は、超越的にして絶対、如何にしても手掛りの無かつたものが却つて、身邊の平々凡々無事の事實であつたことを教え、人はそこに、安身立命を得ることが出来る。即ち、そこには、何も取立てる可きものもなく、凡そ我々の感情を動すものもない。自己も忘れ、他も氣付かない平凡な日常こそ絶対であつたのである。

「明招謙禪師一日天寒、上堂、大衆集定、師云、今日風頭稍硬不<sub>ニ</sub>是儻安身立命處、且歸<sub>ニ</sub>暖室、商量、下座歸<sub>ニ</sub>方丈」（禪林類聚第十四）の歸暖室をとつて開爐上堂の偈を作られた永平高祖に絶対の宗風がうかゞれるのではなかろうか。然しそうしたならば、安坐させうることが出来るであろうか。こゝに佛者に獨自な論理が生れて來なければならない。

その論理は、如何なるものであろうか。勿論、理解の論理ではなく、行佛の論理でなければならない。「佛祖にあらざれば經卷を見聞讀誦解義せず、佛祖參學よりかつかつ經卷を參學するなり」（看經）と言われているように、經卷は佛祖でなければ見聞讀誦解義が出來ないとすると、我々は、こゝで當惑しなければならない。そして我々は永遠に如何ともすることが出來ないのであろうか。それには我々を佛祖にまで高めなければならない。それ故にこそ、永平下は面授師資證契卽通の、嫡々相承單傳の佛法でなければならなかつたのである。即ち常人には、到底、信ぜられない人間の法にあらざる坐佛に安坐するには、本當に信賴し得る正師の指導が不可缺であるからである。かくて坐佛に慣熟するところに、佛祖は成熟し、經卷の解義の道が開かれるのである。故にたゞ、佛經の言語的理義に終つては「しきりに佛經の義を談ずといへども、さらに文學の士なり」（袈裟功德）と永平高祖のお叱りを

頂かなければならぬのである。

#### 1 永年廣錄三卷五丁開爐上堂。

#### 四

眼藏を拜覽するとき、難解を経験しないものはあるまい。

これは言語的理諦の論理ではなかつたからであつた。もし我々が、或る箇處に於て理解が得られても、その後に面密な否定の痛棒を頂き戸惑いさせられ、途方に暮れるのを経験しないものほなかろう。我々がかく常に當面しなければならない難關こそ、正法眼藏への契機であつた。なんとなれば「一異の測度を擧して參學の力量とすることなけれ」（畫餅）の警めは、常に頂いていなければならぬからである。故に、我々には永遠に決定的な理解に安住することは、許されてはいないのである。即ちそれは「機先の道理なるゆえに、機要の管得にあまれる」ものであるからである。もし得られたとするならば、それは言語的理諦への轉落であることを繰返すまでもあるまい。故に「無端に發心」したのである。斯くて無始無終の、無目的の只管の行道が開かれるのである。故に故丘宗潭老師の「誰が讀んでもわからぬよ」という晩年の述懐が傳説されているが、この一言も一代の宗匠にしてなし得た正法眼藏の眞實である。

故に我々は高祖の祖述より結論を引出そうとしてはならぬ

い。それも我々が眼藏を煙幕で覆い、神祕化そととして言つてゐるのではない。即ち、結論を引出すといふことは、群盲の象を評するに譬えられる佛道の性格がかくあるのである。とかく、世間の研究者が、眼藏に於て思想體系的なものを見出そうとするが、元來「五宗を立して、各々の宗旨ありと稱するは、誰<sub>ニ</sub>惑世間人<sub>ニ</sub>のともがら、少聞薄解のたぐひなり、佛道におきて各各の道を自立せば佛道いかでか今日にいたらん……もし自立する道理を正道とせば、佛法はやく西天に滅しなまし」（佛道）とあるより、永平高祖御自身、自己獨特の宗旨の自立はあるべき筈はない。凡そ自己主張があるならばそれは佛法ではなかつた筈である。今こゝで中論疏（一本四十四）の、戲論を釋して「一者愛論於ニ一切法「有ニ取著心」二者見論於ニ一切法「作ニ決定解」」といつてゐるのを参照するまでもないことであるが、我々がこの期に望んでは、いつまでも體系固執の迷夢にさ迷うことより解放されなければならない。永平高祖の宗風を一の型に、哲學史家の類型的手法によつて、看話禪に對する默照禪とか信悟禪とか品定めするならば、何れにも對立すべき何ものをも持たない佛法のあり方を、餘りにも閑却した、常識的なものと言わなければならぬ。元來、默照禪という呼び名は、我々は永平高祖より一言半句も承ることは出來なかつた。曹洞宗、禪宗という呼稱を固く禁ぜられた宗風には、當然のことゝ言わなければならぬ。

凡そ體系を自立することをしない永平の佛法に於て、却つて體系を求めるることは餘りにもお門違いの、轍を北にして越に向うものと言わなければならぬ。「迦葉尊者したしく世尊の面授を面授せり、心授せり、身授せり、眼授せり、釋迦牟尼佛を供養恭敬禮拜奉観したてまつれり。その粉骨碎身、いく千萬變といふことをしらず、自己の面目にあらず、如來の面目を面授せり」（面授）と言われている師資面授の佛法が思想體系の繼承であるならば、それこそナンセンスである。粉骨碎身いく千萬變といふことを知らず、自己の面目を棚上し、如來の面目を面授するのである。故に佛性の卷の最後の一句「向上に道取するとき、作麼生ならんかこれ佛性、還委悉麼、三頭八臂」に具體的に示される佛性である。我々の學道に結論はあり得ない。それは三頭八臂の無量の行である。即ち、この我々のこの肉體をもつて佛行を行じ、如來の面目を實踐することによつて面授するのである。即ち、坐佛に慣熟することによりて、師の面授を面授するのである。佛行のないところに面授の佛法が現前する筈はない。その佛行は思量分別を越えて行ぜられるので、無量に行じなければならないのである。この無量を天桂和尚は「捨てるに捨つべき量なきを無量といふ」（佛性辨註）と釋して、佛行の宗旨に適切な註を施してくれた。

斯様な性格の眼藏にあつては獨特の用語法があるのであるのは當然

である。これは眼藏のいたるところで縦横無盡に驅馳されている。その最もよい代表的なものは、甚麼、什麼、恁麼の疑問副詞である。甚麼と什麼とは同類語である。無着道忠師の葛藤語箋によると

什麼事苑一丈 什麼註 曰或作二什麼。當作二甚麼。甚麼、問辭也。什離也、非義。

恁麼事苑一丈 曰……上當作與麼、正从<sub>テ</sub>作麼、與麼指辭也、或作三恁麼、志音穩思也。恁麼審辭也。或作二什麼。とある。什麼は「如何なる、どんな、何の、どれ、何でも、何だ、何か、そのまゝ、あのその」といふ意味がある。恁麼は「かくの如く」「斯様に」といふ意味があるが、上掲の葛藤語箋にもあるように、この二語はかく然とした意味の區別のつけ得ない様な場合が多い。何故に、斯様な語言が用いられるようになつたのか、即ち、これを追求することにより、この語感の眞實のあり方が求められなければならない。

大乘論部では、斯様な用語はなかつた。もつばら、不、非、無、等々の否定語が用いられていた。それは、論部のみではない。シナ撰述になる釋論にあつても、矢張り、これが用いられて來た。元來、此の不、非、無が單なる論理的否定ではなかつたことは、さきに論述して來たところであるから再説することもあるまい。これが更に、行として佛法が具體化された時に、その用語法も獨自なものが用いられなければなら

なかつた。こゝに出て來たのが、即ち什麼、甚麼、恁麼の一連の疑問詞であつた。何故、こんな疑問詞が用いられるようになつたのか。その疑問詞というものが論理以前の最も素朴な我々といふものを表明するからである。執坐相の非達其理が身心脱落であつた行佛の佛法のあり方が、解答が得られぬまゝの疑問詞的性格であつたからである。

眼藏においては、かくて疑問詞は、疑問態ではなく、これ

が學道者のあり方を表明しているのである。即ち學道者の實態が疑問的でなければならぬのである。「道環して斷絶せず」(行持)と言われる永平の行道は、始めなく終りなき、無窮の行道であり、その限りにおいて答によつて到達し得らるゝ可き窮極のある筈はない。故に求道が眞摯なればなる程、その疑問も精細而密となるのである。疑問のあるところに求道があるのである。その求道は「道環して斷絶せず」なるが故に、答が得られない求道でなければならない。永遠に答の無い疑問の行道は、恐らく常識人の肯るところではないのである。故に、高祖は「行持これ世人の愛處にあらざれども、諸人の實歸なるべし」(行持)と言わせてゐる。結局、永遠に解答のないところに努力する、世人の愛處にあらざるところに努力する。この世人の不可能なところに、努力すべく自己を高め得たことによつて、參學の大事を了畢し、佛祖の大道を只管に行づることが出来るのである。かくて、我々は無所得、無所悟の

行を完成する。永遠に解答のないところを自覺し行すること  
が無我行であり、解答をあくまで追求して止まないのは我執  
行である。解答が得られたとするならば、觀念的の一應の安  
息は得ても、やはり戯論に落着していなければならぬので  
ある。こゝで、佛性の卷の御聽書に「何の字は邊際なき義也」  
と釋しているのを特にこゝに引用して、この語感を玩味した  
いのである。

佛性の卷の、趙州の無の公案に對する高祖の提唱を拜覽するならば、一層、この邊の消息が判りするかと思う。

一趙州眞際大師にある僧とふ「狗子還有佛性」この間の意趣あきらむべし、狗子とはいぬなり。かれに佛性あるべしと問取せず、なかるべしと問取するにあらず、これ鐵漢また學道するかと問取するなり、あやまりて毒手にあふうらみふかしといへども三十年よりこのかたさらに半箇の聖人をみる風流なり」（佛性）。永平高祖にあつては、佛性の有無は問題ではなかつた。「いまの問處は、問處なりといへども示衆のごとし」（大悟）と言われるのであるから、問の意趣そのものが肝要である。我々はこゝで先ず學人の間を起すそのことに目をつけなければならぬのである。即ち「鐵漢また學道するかと問取する」に目をつけるのである。こゝに鐵漢とあるのは、影室には「學道をもて鐵漢と云ふと心得うべし」とあり、更に「鐵漢また學道するか」を「學道が學道する」と解して

いる。この學道が學道するということは如何なる行道のあり方であるか、この學道によつて何かを求めるならば、學道が學道するとは言われない。たゞ學道するために學道する。換言すれば學道きりであることである。こんなことが現實にあらうことではない。こゝにおいて、最早や人間的な意欲は棚上されていなければならない。故にこの行道を無所得、無所悟といふのである。

無所得は考えられるものではない。思惟の境外でなければならない。然しながら行ぜられぬで、何もなすことがないのであるならば無所得でもなんでもない。無所得といふことが言われるのには、行爲がなければならないのである。即ち

行ぜられない無所得はあり得ない。「佛性かならず悉有なり。

悉有は佛性なるが故に」（佛性）の性格である永平下の佛法であつて見れば、特殊なもの、特殊な状態、ある特殊な位置を聊かでも志向する何ものかをもつてゐるならば、悉有といふことはあり得ない。悉有は一般であり、無事であり、平常心でなければならぬ。この平常底が無所得の現實態である。その無所得の行がだん／＼純化されて、純一無雜となつた時、

如何にしても我々は、只管打坐にまで行きつかなければならぬのである。故に坐禪が決して、心理的統一とか、無心の恍惚とかを求める、特殊を追求するものであつてはならないことは再述を要すまい。即ち、それでは佛教者の先ず第一に

排せなければならぬ能取所取の、相對的場にあることになるのである。一片の求めるものがあるならば、能取所取を例え超えたとしても、超えたと意識することによつて、相對的場を抜けてはいられない。如何にこれを繰返しても「無窮の過」を犯すに過ぎない。この問話の中に、却つて永祖は一生參學の眞實を洞察され「三十年よりこのかたさらに半箇の聖人をみる風流なり」と指摘されたのは、先人未發の永祖の獨特の手法であつたのである。かくて、間にこそ、永祖の佛法が學ばれるのである。

## 五

問の性格からして、當然、什麼の意義も明かになるのではなかろうか。什麼は色々のところに用いられてゐるが、その使用意圖には一貫したものがある。その代表的なものを上げるならば、「世尊道の一切衆生悉有佛性は、その宗旨いかん、是什麼物恁麼來の道轉法輪なり」（佛性）がある。この一切衆生悉有佛性は、前と同様に佛性の有無の問題では勿論ない。前述の如くに「悉有は佛性であり、佛性は悉有」であつた。

即ち一切衆生悉有佛性が、本來成佛の具體的な相であつたのである。何となれば「佛性の道は、佛性は成佛よりさきに具足せるにあらず、成佛よりのちに具足するなり」（佛性）にもある如く、佛性の時は成佛であるから悉有の時も成佛でなけ

ればならない。悉有ということは一般としてのあり方であつて、特殊としてのあり方ではない。故に一般であることが成佛でなければならぬ。

生活をすることは、本來、特殊として生きんとする事である。即ち自己個人のものを持たないでは生きて行かれないので我々である。この自己自身のものを持つて、特殊として生きんすることは、生得のことであつて、これを無意識的にやつてゐる。即ち無意識的に失望、落膽、喜悦、歡喜を、何の拘束を受くることなく自由になし得てゐる。この無意識にやり得てゐることこそ一般である。我々がこの根源的な一般に生き得ることが成佛である。然し、我々は失望落膽喜悅歡喜に生き得ても、この根源的無意識一般の平凡な感情の湧立たないところには行きつき得るものではない。行きつき得ない我々は、「大聖は生死を心にまかす、生死を身にまかす。生死を道にまかす、生死を生死にまかす、この宗旨あらはるる、古今のときにあらずといへども、行佛の威儀、忽爾として行盡するなり」(行佛威儀)この高祖の示衆の如く、遂には「生死を生死にまかす」つまり、自己の意圖を棚上して、執坐相に非達其理とばかり、身を處する外はない。これより外に一般への道はない。然しこの無意識一般の成佛は決して常人を喜ばせるものではない。

「むかしより、凡夫として佛法をさとるなし」(唯佛與佛)

にもある如く、成佛は凡夫には無縁のことである。成佛が、もし特殊であるならば、それは捕え得られることであろう。然し、一般はどこまでも、一般であつて、特殊ではない。故にそれは我々の取りつく島はない。結局、成佛そのものへの我々が許される感覺は、というならば、問だけであつて、答えがあつてはならないのである。そして「什麼物恁麼來」という疑問語が必然的に生れて來なければならない。什麼物恁麼來の永遠に解答なしは、常人にはお先眞暗の不安を與えることであらうが、然し、この不安こそ、眞實への契機であると同時に、絶對的なものゝ覺觸でなければならない。凡そ、古來の祖錄を見る時、什麼の使用が、眼藏程、縱横無盡に驅馳されているのは類例を見ないであろう。我々はこの什麼の語感において眼藏の性格が伺い得られるのであるまいか。

常人の取りつく島のない、解答なしの佛性は、「什麼物恁麼來」の、疑問の仕放しの解答なしに、眞實の相を現ずるのであるからして、「道轉法輪なり」と說かれたのであつた。「打坐即正法眼藏涅槃妙心也」と教えられる永平祖師の佛法では、坐禪は坐佛であり、成佛であつたことは繰返すまでもない。例え常人の一時の坐禪といえども、坐禪はどこまでも坐禪であつて、初心後心の區別のあるべき筈はなかつた。そのいづれもが成佛でなければならなかつたのである。然し、これは我々常人の肯えるところではない。肯えないのが常人であ

る。故に常人はこの成佛に慣熟することがなければならぬい。

常人のこの慣熟の様子を「遠を貴することなれ、遠を賤することなれ、遠に慣熟なるべし。近を賤することなれ、近を貴することなれ。近に慣熟なるべし」（坐禪箴）と示されるのである。常人はこの成佛に慣熟するところに、信現成があるのである。故に、「佛果位にあらざれば信現成あらず……おほよそ信現成のところは佛祖現成のところなり」（菩提分法）のお示しは、この慣熟を裏付けるものである。これも一重に「什麼物恁麼來の道轉法輪」なるが故であつた。

修行が成佛であるから、そこに成佛の慣熟はあつても、因果の關係は存在しない。修證一如、本證妙修が、たゞ信條であつてはならない。成佛の慣熟の事實が修證一如本證妙修である。もし我々が、これをたゞ信條とするならば言語的理解である。行道の事實がこれであつたので、行道なくして、修證一如はあり得ない。こゝに言語的理窟の入る餘地はあり得ない。故に「たゞ人間を擧して佛法とし、人法を擧して佛法と局量せる家門、かれこれともに佛子と許可することなれ」（行佛威儀）と言わなければならぬ。我々はこゝに自己の問題解決を持込んではならなかつた。即ち解決は必要がないのである。私記が大悟の卷の中で「大悟は、まことに什麼物にて、一物にてはあらざるなり」と註して、この消息を傳

えているのは正鵠を得たものと言わなければならない。解答のない、たゞ疑問の仕放しの什麼、何の解答をもしない、何物でもない什麼こそ、何物からも限定されることのない、一般として全てを超えた絶對のあり方であつたのである。宏智禪師の無如許多般はこの什麼でなければならぬ。私記が佛性に註して「什麼物は、一切形名を脱したるなり」（註解全書三一七三）と言つてゐる什麼物は、實に永平高祖の只管の行道の眞髓をなすものである。