

第
二
部

禪
的
個
性
の
開
花

第一章 趙州の禪風

一 趙州の禪風

趙州は百二十年という、およそ人の倍ほども長生きしたと伝えられてはいるが、老成して圓滿な好々爺になったわけでは決してない。南泉没後、六十才で再び行脚を始め、諸方を遍歴修行し、その間、「常自謂曰、七歳童兒勝我者、我即問伊、百歳老翁不及我者、我即教他」という姿勢を貫いたと言われる趙州禪の熾烈さは、八十になって遍歴を止め、趙州院に落ちついて、少しも變わったわけではなく、むしろ、いよいよその熾烈さを増していった。それは、趙州院における生活が、次のように描寫されていることにも、はっきりと現れている。

年至八十、方住趙州城東觀音院。去石橋十里已來。住持枯槁、志効古人。僧堂無前後架、旋營齋食。繩床一脚折、以燒斷薪、用繩繫之。每有別制新者、師不許也。住持四十年來、未嘗齋一封書、告其檀越。（秋月龍珉『趙州録』三頁、禪の語録一一、筑摩書房、昭和四七年）

ここには、定住した氣樂さなど、微塵もない。それは、依然として、「自携瓶錫、遍歴諸方」という、行脚生活の厳しさと同質のものであり、むしろその厳しさは、さらに尖鋭化されているとさえ言える。趙州は、安樂な住院生活を送ったのでもないし、そんなものを願うこともなかった。逆に、彼は極めて意圖的・意識的に、住院生活を非常に厳しいものに仕立てあげていった。生活が非常に厳しいとき、精神は、いやおうなく張りつめる。逆に、安樂な生活のなかでは、精神は弛緩する。安樂な生活のなかで修行することは、はじめからその成就を放棄しているようなものである。しかし、意圖的に、生きるに必要なぎりぎりの

レベルで生活を維持するのは、大變困難なことであり、よほどの洞察と精神力を要する。趙州が禪修行の本質を考え抜いた上で、こうした住院生活の維持を行なっていたことは言うまでもない。

趙州は「やむをえず」して貧乏生活をしているのではない。彼は、斷固とした決意をもって、貧乏生活を「維持している」のであり、これは、いわば不斷の努力の結果である。それは、「每有別制新者、師不許也」というところに、はっきり表現されている。あるいは、「住持四十年來、未嘗齋一封書、告其檀越」というのも同様である。

つまり、趙州は、自らぎりぎりの生活を選択しているのであって、豊かで快適な生活を望んでもかなえられないから、仕方なく貧乏生活をしているわけではない。より快適で安樂な生活は、十分可能であったにもかかわらず、意識して耐乏生活を持続させ続けた裏には、禪ないし修行というものに對する、趙州の確固たる自覺があつたと考えざるをえない。それは、長い遍歴修行を経た上での一つの結論であり、そこには禪に對する趙州の基本的な認識と姿勢があつた。

要するに、生活の快樂は、修行の成就には決してプラスにはならないことを、趙州は知悉していた。それは、八十になるまでの遍歴修行時代に、徹底して知り抜いたことであり、徹底して知り抜いたからこそ、住院した後、これを極めて意識的に自らの修行道場の運営原則の根本としたのである。それは、趙州道場の第一原則ともいふべきものであつた。

こうした趙州の修行生活に對する姿勢ないし視點から見たととき、裕福な檀越の手厚い保護のもと、南方で大きな教線を張つていた雪峯の集團が、いかに生ぬるいものに映つたかは、自ずと明らかである。趙州は、雪峯集團を「ぬるま湯」（軟暖處）と呼び、そこからやってきた修行者を相手に、「上座、莫住此間。老僧者裏、只是避難所在。佛法盡在南方」と、非常に辛辣な對應をしている。

趙州は、その示衆で「佛之一字、吾不喜聞」と言うように、定型化された佛法というものを、安易な佛法というものを、非常に嫌つた。趙州が「ここはただ避難所にすぎず、佛法はすべて南方にある」と言うとき、それは、「ぬるま湯的佛法」にどっぷりつかつた雪峯集團という、南方禪に對する痛罵である。従つて、趙州の言う「避難所」とは、こうした偽物佛法の横行する末法

の世界で、まぎれもなく人々を救済することのできる、希有なよりどころ、いわば眞の佛法の最後の砦を意味する。それは、人々の避難所というより、悪貨に駆逐されて、まさに滅びんとしている眞正な佛法の避難所であった。

佛法、より具體的には、禪というものが、どんどん先細りになって、もはや壊滅寸前になっているという意識が、趙州には明確にあった。たとえば、彼は次のように言っている。

師又云、老僧九十年前、見馬祖大師下八十餘員善知識、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、且作麼生會。如今黃口小兒、向十字街頭說葛藤、博飯噉、覓禮拜、聚三五百衆云、我是善知識、你是學人。(同三八頁)

趙州によれば、馬祖とその弟子の世代が頂點であり、そこからは一代経るごとに、禪者の質は劣化している。九十年たった今では、もはや馬祖たちのような大量量の禪者(作家)たちは、絶滅状態にある。いわば、大きな寶石が、割れ續けてきたようなもので、世代を経るごとに、小粒になり、輝きも衰える。このままゆけば、眞正の禪者は、完全に壊滅し、くちばしの黄色いヒヨッコ(黄口小兒)が、自ら善知識と稱して跳梁する救いのない世界になるのは、目に見えている。

彼らは、やたらに喋り散らし、たらふく食い、禮拜されることを好み、弟子の數を集めることに腐心する。もはや、そこには、眞の禪もなければ、眞の佛法もない。少なくとも、それは馬祖たちの禪とは、何の関係もない「似非佛法」である。これは、そのまま雪峯集團に対する批判であり、こうした佛法の絶滅をかりうじて防ぐための、ささやかな砦、馬祖直系の眞の禪を辛うじて維持する場所、それが趙州の「避難所」にほかならなかった。

「聚三五百衆云、我是善知識、你是學人」という、數を頼りの「如今黃口小兒」のやり口を、趙州が非常に苦々しく思っていたことは、すでに明らかであるが、たとえば次のようなやりとりも、こうした意識の現れにほかならない。

師示衆云、向南方趨叢林去。莫在者裏。僧便問、和尚者裏是甚處。師云、我者裏是柴林。(同三二一頁)

叢林というものが、墮落した佛法の巢窟の呼び名と化したのであれば、もはや自らの道場を「叢林」と呼ぶことはできない。「叢」には、群がるとか多いという意味がある。なるほど、「聚三五百衆」の「善知識」にはぴったりの呼称かもしれないが、趙州は、自らの修行空間をそう呼ぶのに嫌氣がさす。そこで、別に洒落るつもりでもなかったろうが、趙州はこれを「柴林」と呼ぶ。

「柴」には、柴車、柴扉、柴庵、柴門など、粗末で質素で、隠者を思わせる意味あいがある。つまり、趙州は自らの修行道場を「柴林」と答えることによって、第一原則としての徹底的に質素な生活と、「避難所」との意味を、巧みに表出してみせている。それは、「柴」という具體的なイメージによって、一種の清潔ささえ感じられる。「叢」というときの、雜草が繁茂し、もつれあうような、一種ごたごたしたイメージと對比するとき、それは、一層、際立つように思われる。

趙州の南方禪批判は、とどまることを知らない。趙州にとって、雪峯集團とは、いわば馬祖とその弟子による偉大な禪が弱体化し、崩壊してゆく過程の象徴であったからである。大力量を持った巨人たちの時代から、どんぐりの背くらべ的な凡愚の集團の時代へ。それは、質から量への轉換過程であり、自稱善知識の数は増えたが、その質は目を覆いたくなるほど劣化していた。これが、趙州の目に映った、當時の佛教界の現状であり、少なくとも趙州にとっては、雪峯集團はその典型にほかならなかった。従って、「佛法は南方にある」というのは、趙州にとっては痛烈な指彈の言葉であって、反語表現そのものであるが、これをまに受ける愚鈍な修行者が存在したようである。次の則は、そんな相手とのやりとりである。

問、學人擬向南方、學些子佛法去。如何。師云、你去南方、見有佛處急走過、無佛處不得住。云、與麼即學人無依也。師云、柳絮柳絮。(同二四一頁)

趙州にとって、南方にゆく人々に與えることのできる忠言は、「南方のぬるま湯に浸（ひた）つてはならぬ」ということに盡きる。南方で佛を見ようが見まいが、そんなものは何の意味もない。肝心なのは、ぬるま湯に留まらぬこと。そこにどっぷり浸つて、自らぬるま湯と化してしまわぬこと、それだけである。

しかし、相手には、趙州の意圖は分からない。もともと、相手の修行者が求めているのは、何か頼りになる基準であり、よりどころである。要するに、彼は、しがみつくものがほしい。南方に佛法を學びに行きたい、という言葉も、この点からその裏が見えてくる。つまり、この僧の意圖に反して、趙州は實に見事に、徹底して「しがみつくための對象」を與えなかったに違いない。僧は趙州に求めて、手に入らなかつたがゆえに、いま、南方に行こうとするのである。

ということとは、僧は趙州のところで、肝心な趙州禪の本質を何も學ばなかつたことを意味する。趙州が一貫して伝えようとしているのは、唯一、一切の「しがみつくこと」を勸滅することである。それは、この則のなかにも、はっきりと現れている。實際、趙州は、同じ點を指し、最後のヒントを與えているが、相手のほうは、全く氣づこうとせず、あくまでも「しがみつくもの」を求めている。「與麼即學人無依也」。

やむなく、趙州は最後に「柳絮、柳絮」と言うが、柳絮というのは、「柳のわたをいい、柳の實が綿のように飛散するのをいふ」^①。これは雪の形容としても使われることから、雪の舞うさまを想像すればよいだろう。白い柳のわたが、雪のように、春の風に舞う。つまり、「與麼即學人無依也」という、その「無依」ということこそ、まさに要諦であることを、「柳絮」の宙に舞う感じにたとえたものと見てよいであろう。柳絮のように、何ものにもしがみつくことなく、存在すること。それは、「見有佛處急走過、無佛處不得住」という逆説的表現を、實に巧みに、實際の「感じ」として表出したものにはかならなかつた。この「柳絮」のイメージは、もう一つの南方禪を批判する則にも使われている。

問新到、從什麼處來。云、南方來。師云、三千里外逢、莫戲。云、不會。師云、摘楊花摘楊花。(同三六〇頁)

一見すると、南方禪の批判には見えないが、摘楊花というのは、「柳絮を追っかけて遊ぶこと」という注を念頭において、よく見直してみると、非常に厳しい南方禪批判であることが分かってくる。新到である僧は、「どこから来た」と問われて、「南方からです」と答えるが、趙州の目には、南方から来た連中は、奇怪な重荷を背負っていると映る。たとえば、次の則是、こうした状況を描出している。

師云、兄弟、若從南方來者、即與下戴、若從北方來、即與裝戴。所以道、近上人問道即失道、近下人問道者即得道。(同七三頁)

南方の修行者たちに對しては、まず、背負ってきた重荷を降ろしてやる必要がある。というのも、「近下人問道者即得道」で、ろくでもない指導者によって、ろくでもない「佛法」の重荷を背負わされているからである。従って、趙州が「三千里外逢、莫戲」というのは、この重荷降ろしの具體的作業にほかならない。つまり、「こんなところまできて、戲言を言うな」というのは、南方の佛法、南方の禪を、きれいに捨てることを要請している。

それは、決して不可能なことではない。第一、趙州の生活の場、修行の場というものの持つ獨特の雰圍氣がある。彼が「柴林」と呼ぶ、極めて厳しい、ぎりぎりの生活空間がある。さらに、趙州その人の持つ、強烈な個性、獨特の魅力があったはずである。そうしたものと、全面的に遭遇すれば、擬態に満ちた「南方」など、一舉に吹きとんでしまったはずだ。

それは、趙州の言う「軟暖處」から、ゴツゴツとして剥き出しの、しかし、全く本物の修行空間への移行であり、すべての修行者にとって、これが一種のカルチャー・ショックであったことは確かだと思われるが、そのなかで、心を開いてこれを行なう柔軟な修行者にとっては、千載一遇の、願ってもない機會でもあった。彼は、初めて、本物の巨人に遭遇し、巨人の宰領する強

烈な生の空間に足を踏み入れることができるからである。

趙州のところへやってきたすべての人間が、趙州の本質に觸れるわけではない。むしろ、ほとんどの人が、趙州の本質に觸れないまま、通り過ぎてゆく。これは、趙州自身が、一番よく知っていたことであった。

老僧在此間三十餘年、未曾有一箇禪師到此間。設有來、一宿一食、急走過且趁軟暖處去也。(同七二頁)

誰ひとりとして、趙州の本質に觸れ得ない。もちろん、趙州が拒んでいるわけではない。それどころか、趙州の切實な願いは、絶滅寸前の真正の禪者が、一人でもいいから出現してくれることである。そのためにこそ、趙州は遍歴をやめ、趙州院にとどまって、「避難所」を開設したのであった。馬祖やその弟子に匹敵する、巨人を生み出すこと、それが、趙州の「避難所」の唯一の目的であり、存在意義であった。そのために、一切が調整され、運営された。極貧の耐乏生活も、その一環に過ぎない。巨人を育むには、「軟暖處」では役に立たないからである。しかし、現實にやってくる者は、すべて、「一宿一食、急走過且趁軟暖處去也」というありさまであった。趙州の嘆きは深い。その嘆きの深さに應じて、「軟暖處」に對する批判は、痛烈なものとなる。

趙州は、「三千里外逢、莫戲」ということによつて、南方禪の一切を振り落とすことを要請する。南方禪によつて背負わされた、ろくでもない重荷を降ろすことを要請する。しかし、相手には通じない。「こんなところまできて、戲言を言うな」という趙州の言葉に對して、「ふざけたことありません」と答えて、得意になる。おそらく、生眞面目な修行者だったのだろう。しかし、ただ生眞面目なだけだ。相變わらず、「南方禪」の重荷は、背負ったままである。趙州が「摘楊花、摘楊花」という必然性も、明らかであろう。

柳絮とは、一切のよりどころ、「しがみつくもの」なしに、存在することであったが、その「しがみつくもの」のないものにさえ、しがみつこうとする人間の性向が、「摘楊花」である。趙州という、柳絮の具現化された存在の前にあって、南方禪の重

荷を降ろすこともできず、なおも「しがみつく対象」を求めようとする修行者たち。趙州ですら、彼らにとつては、「しがみつきの対象」にはかならない。「摘楊花」とは、そういう、どうにもならぬ「しがみつきの強さを、再び感覺的に描出して見せたものである。

このように見てくると、趙州は、この則において、南方禪と、南方禪を脱けることのできぬ修行者の雙方を、非常に痛烈に批判していることが分かる。こうした痛烈な批判は、馬祖を頂點とする禪の巨人たちを、絶滅させてはならぬという悲願ともいべき使命感に發していることは、すでに注意したとおりである。このような趙州の禪風が、圓滿にして好々爺然としたものとは、およそ遠くかけ離れたものであることは、もはやこれ以上の説明を要さないであろう。

趙州は、その生涯を通じて、實に峻烈な禪風を貫いた。それは、禪の崩壊という、眼前にまざまざと現出している緊急の事態に對して、必然的な對應であつた。趙州にしても、好々爺ですむものなら、すませたかつたであろう。しかし、彼の透徹した目が、それを許さなかつた。それが許されるほど、安閑とした状況ではないと、その目には映つたからである。禪者の數が増え、叢林が盛んになることは、趙州にとつて、一向に喜ぶべきことではなかつた。むしろ、それは、「黃口小兒」の、どうにもならぬ愚癡と虚榮の産物に思えた。質から量へと變化してゆくことは、決して禪が盛んになることではない。趙州は、この事實を、徹底して認識していた禪者であつた。

二 趙州の禪風に對する誤解

趙州の禪風が、生涯を通じて、極めて峻烈なものであつたにもかかわらず、「相手と同じ次元で争わず、すべてを包んで生かしてゆく趙州の老熟した境涯^③」というような誤解が、従來の趙州觀として廣まっている。

趙州は、確かに圓熟した境涯にはあるが、「すべてを包んで生かしてゆく」などという禪風とは、およそ縁のない人である。彼の禪風は、熾烈を極め、どんどん切り捨て、突き放すのが特徴である。彼は、少數精銳主義であつて、決して包攝的な禪風を持つていたのではない。包攝的であつたのは、むしろ南方の雪峯の禪である。このゆえに、趙州のところには、人はなかなか留まらず、「老僧在此間三十餘年、未曾有一箇禪師到此間。設有來、一宿一食、急走過且趁軟暖處去也」という嘆きが生まれることにもなつた。

そもそも、「老僧此間、即以本分事接人。若教老僧隨伊根機接人、自有三乘十二分教接他了也。若是不會、是誰過歟」（同八三頁）という人物が、「すべてを包んで生かしてゆく」などという禪風を持つことは不可能なのであつて、「本分事」に徹し、一切の妥協を許すまいと決意した趙州にとつて、切り捨て、突き放しは、ほとんど必然のことであつた。包攝的に「すべてを包んで生かしてゆく」というようなことは、「自有三乘十二分教接他了也」であつて、それは趙州の關知するところではない。「本分事」に徹し、それで相手に通じなかつたとしても、それは趙州の責任ではない。「若是不會、是誰過歟」である。

つまり、趙州は非常にはつきりと、「私の禪は嚴しいよ」と言っているのであり、「分からないやつは、どんどん切り捨てる」と明言しているのである。これを示す問答の具體例として、たとえば次のようなやりとりがある。

問、學人遠來、請和尚指示。師云、纔入門、便好驀面唾。（同二五四頁）

趙州の禪風が、非常に激しく、嚴しく、遠慮なく切り捨てるものであることは、ここにも如實に出ている。「遠來」など、關係ない。つまらないやつは、門にも入れない、というのであり、「すべてを包んで生かしてゆく」などというアプローチとは對極をなすものである。趙州のところでは、最上かつ最難の禪しか扱わない。すなわち、最高の機根を持つ者しか相手にしない。包攝的な禪を求めるなら、南方にゆけばよい。雪峯のところからやって來た修行者に對して、趙州が「上座莫住此間。老僧者裏、

只是避難所在。佛法盡在南方」というのも、このためにほかならない。

では、なぜ、趙州の禪風はこのような誤解を受けたのであろうか。従来、趙州の言葉は公案を中心として、極めて断片的に取り扱われ、しかもその取り扱いは、公案というものの性質上、極めて任意的であった。こうした、趙州の言葉の公案的取り扱いが、大きな原因の一つではないかと思われる。

なかでも、趙州の言葉として特に有名になった「喫茶去」の意味を誤解したことが、誤った趙州觀を醸成する上で、大きな役割を演じてきた。喫茶去は「お茶を召し上れ」というやさしい呼びかけではなく、「お茶を飲んでこい」という、非常に厳しい命令の言葉であることは、すでに指摘されていることである。しかし、秋月『趙州録』では依然として、「お茶をどうぞ」という譯がついている。ちなみに、原文は次のとおり。

師問二新到、上座會到此間否。云、不會到。師云、喫茶去。又問那一人、會到此間否。云、會到。師云、喫茶去。院主問、和尚不會到教伊喫茶去即且置、會到爲什麼教伊喫茶去。師云、院主。院主應諾。師云、喫茶去。(同三六二頁)

秋月『趙州録』では、「喫茶去」の注として、「新到も久參も、一杯のお茶が無心に飲めたら、そのとき一生參學の事はおわるのである」と言うが、こうした理解の仕方が、趙州の禪風を全く誤認させることになる。

「喫茶去」が「お茶をどうぞ」ではなく、「お茶を飲んでこい」という強い調子の言葉であり、「顔を洗って出直せ」とでも譯すべきものであることを思えば、院主が「和尚、不會到、教伊喫茶去即且置、會到、爲什麼教伊喫茶去」という疑問の意も、自然に分かる。つまり、一度も趙州の修行場に來たことのない、完全な新規參入者には、最初に一發、ガツンとやっておくのが重要であるから、「喫茶去」と厳しく叱りつけるのは、納得できる。しかし、すでに一度、ここを訪れたことのある修行者であれば、もうその必要はないのではないか、というのである。

一方、「お茶を飲んでこい」という叱責は、ほうっとした、眠たそうな目を、お茶を飲むことによって、しゃきつと覺ましてこい、ということの意味する。それは、いわば禪ないし佛法の根幹であつて、これ以外に特に佛法というものはない。そもそも佛教の根幹である「佛陀」とは、「目を覺ました人」であつて、しゃきつとして目を覺ませば、それで佛道修行は完成だからである。従つて、「不會到」と答えた修行者より、「會到」と答えた修行者のほうが、罪は重く、迷妄は深い。なぜなら、すでに趙州に出會つたことがあるにもかかわらず、まだ「しゃきつと目を覺ます」ことができないでいるからである。一體、この前に來たときから今まで、彼は何をしていたのか。何のための佛道修行だったのか。同じ「喫茶去」でも、「不會到」の相手よりも、「會到」の相手に對するほうが、はるかに嚴しい口調になつたはずである。

院主は、もっと悪い。趙州のところに多年いるにもかかわらず、まったく「しゃきつ」としてないからだ。「和尚、不會到、教伊喫茶去即且置、會到、爲什麼教伊喫茶去」と問うたことによつて、佛道修行の何たるかも分からないまま、のんびんだらりと趙州のもとにいたということが、はからずも露呈してしまふ。趙州は、半ば呆れ、半ば失望して、院主に呼びかける。院主は、まるで無意識に、呼ばれるままに返事をする、とろんとした目を向けて。もはや明らかであろう、「喫茶去」が最も必要なのは、この院主にほかならなかつた。

このように、「喫茶去」とは、非常に嚴しい叱咤なのであつて、「新到も久參も、一杯のお茶が無心に飲めたら、そのとき一生參學の事はおわるのである」というようなものではない。ほんわかムードで、新到や久參がお茶を飲みあうというような情景は、趙州の禪とは、おおよそ、そぐわないものである。喫茶喫飯というのが、趙州には、これを楽しむというような氣配は、微塵も見られない。「お茶を無心に飲めたら」などという禪風は、趙州とは何の関係もない。たとえば、彼は次のように言う。

師上堂云、兄弟莫久立、有事商量、無事向衣鉢下坐、窮理好。老僧行脚時、除二時齋粥（是雜用心力處）餘外更無別用心處也。若不如此、出家大遠在。（同四四頁）

これは喫飯の例であるが、「無心に飯が食えたら」などと言うことはない。それは「雑用心力處」であり、むしろ必要惡のよ
うなものだ。趙州が勧めるのは、「有事商量、無事向衣鉢下坐窮理」という、非常にストリートな修行の様態である。飯を食う
とき以外は、徹底して坐禪して、「理」を窮めること。それは、趙州が行脚していたときに、自ら實行したことであつたに違
ない。これは、「初學者への對機說法」というようなものではない。

なぜなら、趙州はレベルを落として相手に接することは決してないのであり、その指示するところは、つねに本質ぎりぎりの
ところだからである。つまり、趙州はここで、自らの體驗から「有事商量、無事向衣鉢下坐窮理」が修行の本質に直結して
いると言っているのであつて、これを初學者への對機などと考えると、再び趙州禪を見誤ることになる。對機說法などに興味のない
ことは、趙州自ら明言していることである。

師示衆云、老僧此間、即以本分事接人。若教老僧隨伊根機接人、自有三乘十二分教授他了也。若是不會、是誰過歟。已後遇
著作家漢、也道老僧不辜他。但有人問、以本分事接人。(同八五頁)

趙州は、決して誇張した言い方をしているのではないし、勢いにまかせて喋っているでもない。彼は、完全に本氣であり、
徹底して「本分事」をもって接人したのである。すでに見たように、趙州の目には、馬祖たちによる眞正の禪が、音をたてて崩
壊してゆくさまが、はっきりと映っていた。九十年の間に、巨人たちはすべて消え行き、「黃口小兒」ばかりが幅を利かす世の
中になってしまい、もう佛法の絶滅は秒讀みの段階である。この絶望的な状況のなかにあつて、最後の砦として、「避難所」を
開設したのは、まさに「本分事」をもって接するためにほかならなかつた。「本分事」以外をもって教化するなら、「三乘十二
分教」の得意な教家に任せればいいし、「黃口小兒」でも事足りるであろう。彼らにできない唯一のこと、それが徹底して「本
分事」をもって接人することであり、これを外せば趙州の「避難所」の意味はなくなる。つまり、趙州の宰領する修行場では、

何一つ「本分事」でないものはなかったのであり、「有事商量、無事向衣鉢下坐窮理」というのも、決して「初學者への對機說法」といった性質のものではなかった。八十で趙州院に腰を据えるまで、自らが實踐して、最も本質的で、有効であると見たからこそ、趙州はこれを説いたのであって、これはあくまでも「本分事」であり、初學者も久參者も關係ない。

趙州のこの徹底した姿勢は、ときとして、非情にさえ見えることがある。次の則はその一例である。

有婆子問、婆是五障之身、如何免得。師云、願一切人生天、願婆婆永沈苦海。（同三三九頁）

五障に覆われた女身は、佛はおろか、魔王にすらなれない。それが、佛教の常識であった^④。世俗はもとより、出世間の教えであるはずの佛法においてさえ、女身は救われぬものであった。この婆子の嘆きは、當時のすべての女性の、深く重い嘆きであった。しかし、趙州はきっぱりと言いつつ。「みんなが天に生まれますように、あなたは永久に苦しみの海に沈みますように」。なぜ、この女人だけが、永劫の苦海に沈まなければならないのか。

趙州は、相手に應じてレベルを下げない。誰に對しても、その絶對的認識に映じたままをもって對する。趙州は、これを「此事如明珠在掌、胡來胡現、漢來漢現」と表現する。あらゆるものを、一點の曇りもなく映しつくすその洞察は、透徹している。透徹し、絶對的であるゆえに、混濁した我々の日常意識には、趙州は非情とも映る。

そもそも、趙州という明珠には、婆子のいう「婆是五障之身」などというものが虚ろな妄想であると、はっきり映っている。婆子は、自らの先入観、固定觀念によって、自らを束縛している。自らを自らの想念で縛りつけながら、それをどうしたらよいかと問うのは、奇怪な顛倒である。問題など何もない。ただ、先入観による自「規定をやめ、自「束縛を停止すればすむことだ。「如何免得」と、人に聞かねばならぬものは、本質的には、何もないのである。

この事實、つまり、自繩自縛状態にあることこそ、この問題の本質であるということを書き傳えようとして、ごく自然に、趙州は

言う、「願一切人生天、願婆婆永沈苦海」。婆子が苦海に沈淪するのは、婆子の勝手である。お望みなら、いつまでもそうやっているがいい。苦海に沈むか、沈まないか、すべては婆子の意一つで決まる。つまり、婆子には、はじめから、「五障之身」などというものはないし、苦海に沈む必然性もない。それらは、すべて、婆子が吸収した社会的通念（佛教も含めて）の作り出した幻影にすぎない。自ら作り出した幻影を追いかけて、人は道に迷うのだが、そんなとき、趙州は「追いたいなら、勝手に追いかけてろ」という形で、その迷妄を指摘する。「願婆婆永沈苦海」も、その一例だが、同様の言い方は、たとえば次のような例にも見られる。

問、如何是毘盧圓相。師云、老僧自小出家、不曾眼花。學云、和尚還爲人也無。師云、願你長見毘盧圓相。（同一五二頁）

問、凡聖俱盡時如何。師云、願你作大德。老僧是障佛祖漢。（同一五四頁）

「毘盧圓相」とか、「凡聖」とかいうのも、婆子の「五障之身」と同じく、一種の幻影に過ぎない。目が病に侵され（眼花）、空中にありもしないもの（空華）が見えるように、人々は先入観や固定観念によって、様々な幻影を創出する。そうして作り出した幻影に執着し、束縛される。こうした自己調達の束縛用具は、あるときには「五障之身」というように、一般佛教の通念からして、マイナス価値の場合もあるし、あるときには「毘盧圓相」というようにプラス価値の場合もある。しかし、「凡聖」のいずれにしても、自己を束縛する幻想にすぎない。

佛法の要諦、少なくとも趙州禪の本質は、こうした幻想をすべて剥奪することにある。趙州は、方便説法と稱して、相手の幻想に付き合うことはない。趙州は、常に「本分事」をもって對するからである。そこで、この絶対的基盤に立てば、幻想は幻想というほかはなく、それでも幻想にしがみつくというなら、それは本人の勝手である。それもまた、一種の自由だ。箇々人の責任で、それぞれの苦惱を選択するのである。趙州が、「願婆婆永沈苦海」と言い、「願你長見毘盧圓相」「願你作大德」という

のも、やむをえまい。

この「婆子五障之身」の則を、鈴木大拙は「だれもかれも極樂に行ってくれ。わしだけはいつまでも苦海にいたいものです」と解釋し^⑤、「問、佛與誰人爲煩惱。師云、與一切人爲煩惱。云、如何免得。師云、用免作麼」という則などと併せて、「大悲心」の表現とし、「これは代受苦の本願である」と言い、「趙州禪をもっとも特性づけるものは「一切の人のために煩惱すること」を教えるところにありというべきであろう」とする。こうした理解が、好々爺然とした趙州の禪風というイメージの醸成に、一役買ったにちがいない。

しかし、趙州は「一切の人のために煩惱すること」など、教えはしないし、それが趙州禪の特質であるとも思われない。趙州禪というのは、なによりもまず、馬祖の世代から、一代一代、衰亡してゆく禪の崩落という、留まることを知らぬ潮流を見据えながら、これを空前の力量によつて支えんとした、非常に辛い禪であった。馬祖の語録には、一種の樂天性が感じられるが、趙州には、それが全くない。

趙州の目指したものは、第一に、馬祖たちに匹敵する真正の禪者の復活であり、確保であった。時代の潮流は、むしろこうした真正の禪者の誕生を阻害する方向に流れており、そのゆえに、趙州は自らの修行場を「避難所」と呼ぶが、こうした趙州の禪は、非情なまで、本質そのものをもつて處する禪であり、いわば本質以外のものは完全にそぎ落とすという、常人には耐え難いほど緊迫したものであった。常人だけではない、いわゆる作家と呼ばれる禪者とくらべても、それは遙かに徹底したものであった。たとえば臨濟が次のように言うのとくらべれば、これは、はっきり分かる。

府主王常侍、與諸官請師升座。師上堂云、山僧今日事不獲已、曲順人情、方登此座。若約祖宗門下、稱揚大事、直是開口不得、無爾措足處。(大正四七・四九六頁b)

臨濟は「若約祖宗門下、稱揚大事、直是開口不得、無爾措足處」と言うが、趙州は常にこの次元で接人しようとしたのである。當然、ほとんどの相手は「足を措くところなし」という状態になった。それでも、趙州は、そのレベルを下げようとはしなかった。下げれば、自殺行爲になることを知悉していたからである。臨濟は「山僧今日事不獲已、曲順人情、方登此座」と言うが、趙州の徹底した態度からすれば、いかにもぶざまな言い譯に見える。

趙州は、こうした醜態を曝すことの愚かさを、知り抜いていた。なぜ、「まげて人情に順じ、この座に登」らなければならぬのか。すべて、臨濟自身の招いたことにすぎず、責任は臨濟自身にある。そして、「本分事」を貫徹することもできず、「人情に順じた」應對をして、「善知識」だと思っている。趙州に言わせれば、臨濟など、まさに「如今の黄口小兒」であり、その行動は「向十字街頭説葛藤、博飯噉、覓禮拜、聚三五百衆云、我是善知識、你是學人」であつたらう^⑥。

「人情に順じ」て自らのレベルを調節すると稱する臨濟なら、「人々のために煩惱する」ということも成立しうるかもしれない。しかし、趙州は、人々のために煩惱することなど、考えもしない。それは、人々の勝手である。なぜ、趙州が人々のために煩惱しなければならぬのか。たとえ趙州が人々のために煩惱したとして、それが何の役に立つのか。趙州には、そんな空論に付き合う餘裕はなかった。煩惱など幻想であることを徹底して見抜いた人間に、どうやって人々のために煩惱することができるのか。趙州がやろうとしたのは、人々のために煩惱することではなく、煩惱など、そもそもはじめから存在しないという事實を伝えることであつた。それは、「婆子五障之身」で見たとおりである。

趙州には、煩惱など一切ない。自ら稱するように、彼はただ「明珠」であり、一切のものをありのままに、徹底的に映し出すだけだ。相手に煩惱があれば、煩惱が映るであろう。しかし、それは趙州が人々のために煩惱するということではない。

鈴木大拙が、趙州禪の特徴は「一切の人のために煩惱すること」にあると断定する根據になつた二つの則を、少し検討してみよう。

問、佛與誰人爲煩惱。師云、與一切人爲煩惱。云、如何免得。師云、用免作麼。(秋月「趙州録」八四頁)

これは、上堂説法の續きの問答であり、この直前には、説法として、「此事如明珠在掌、胡來胡現。漢來漢現。老僧把一枝草、作丈六金身用、把丈六金身、作一枝草用。佛即是煩惱、煩惱即是佛」と言っている。趙州にとつては、煩惱も佛も、本質的な區別はない。一枝草(煩惱)は、趙州の手のなかで、たちまち丈六金身(佛)として機能し、丈六金身はまた、趙州が望めば一枝草として機能する。趙州の絶對的認識(明珠)の前では、佛と煩惱には、何ら區別もない。ここで肝心なのは、趙州の絶對的認識であり、それを趙州は伝えようとしたのだが、人々はすぐに誤解する。「佛即是煩惱、煩惱即是佛」という一般的命題にとびつき、佛が衆生になつてしまふような不安定な状態では、安心できないと考へてしまふ。

そこで、一體、どのような場合に、「佛が煩惱となる」という、憂うべき事態が生ずるのか、それが問題になる。「佛與誰人爲煩惱」という質問は、これを問うたものにほかならない。従つて、その意味は「佛はどのような人にとつて、煩惱となるか」であつて、「佛は誰のために煩惱するのですか」ではない。

趙州は「あらゆる人間に對して、佛は煩惱となる」と答える。先に觸れたように、「佛之一字、吾不喜聞」という趙州にとつて、それは當然のことであろう。趙州の徹底した認識にとつては、「佛」そのものが、すでに煩惱なのだ。趙州は「老僧是障佛祖漢」と自稱するように、人々が盲目的にその價值を信じ、ひたすらに追い求める「佛」というものこそ、禪修行における最大の障害だと見ている。

「誰にとつても佛が煩惱になる」という、このショッキングな事態を、どうやったら免れることができるか、というのが、「如何免得」という質問である。質問者の頭には、まだ、佛というものと煩惱というものが別物であるという固定觀念が抜けていない。質問者にとつて、達成すべき「佛」と、否定さるべき「煩惱」とが、同一であるというのでは困る。すなわち、上邊に「佛」、下邊に「煩惱」という、佛教一般の常識である、直線的構造を望み、これにしがみついているわけである。趙州が「免

れてどうするのだ」(用免作麼)と答えるのも、もはや、必然であろう。肝要なのは、佛と煩惱を引き離そうとすることではなく、佛と煩惱の等質性を徹底して見抜くことにあるからである。それが「胡來胡現」という明珠の認識にほかならない。

このように、この則はそもそも、「一切の人のために煩惱するのが佛の大悲」であるというようなことは、全く言っていない。これを「一切の人のために煩惱するのが佛の大悲なのに、その煩惱から免れてどうするのだ」と讀むのは誤りである。もう一つの則は、次のようなものである。

崔郎中間、大善知識還入地獄也無。師云、老僧未上入。崔云、既是大善知識、爲什麼入地獄。師云、老僧若不入、爭得見郎中。(同一七〇頁)

この則の要點は、相手のレベルが餘りにも低く、地獄落ちはまちがいないという、趙州の判定にある。相手のレベルが餘りにひどいから、趙州は非常に辛辣な言い方をしているだけであって、「あなたのために、自らの身を呈して、地獄までおつきあいしましょう」と言っているのではない。「大善知識還入地獄也無」という質問が、いかに切實さのない、興味本位のものであるかを見れば、趙州の答が辛辣になるのも、當然であろう。つまり趙州は、「そんな質問をするようでは、あなたは地獄行き確定だ」と言うのであって、「老僧未上入」というのは、「大善知識還入地獄也無」という觀念的な質問を逆用しただけにすぎない。

趙州は、崔郎中が地獄に落ちようと落ちまいと、關知しない。地獄に落ちるのは、崔郎中の勝手である。それは、「大善知識還入地獄也無」というような、戲論を頭につめこんで、妄想にうつつを抜かす崔郎中自らが作り出したものにすぎない。要するに、この則は、餘りにひどい相手に對する痛烈なしつpegがえしであって、禪者の「大慈悲」とは何の關係もない。たとえば、上堂說法において、趙州は修行者たちに次のように言っている。「師上堂云、兄弟但改往修來。若不改、大有著你處在」。これも、今までのやり方を改めなければ、地獄行きは免れない、という言明である。要するに、趙州は叱して「地獄へ落ちることになる

「ぞ」とか「勝手に地獄へ行くがいい」という言い方を、ごく普通にするが、そこに特別な意味はない。「勝手にするがいい」という突き放した言い方は、たとえば次の則にも見られる。

問、無言無意、始稱得句。既是無言、喚什麼作句。師云、高而不危、滿而不溢。學云、即今和尚、是滿是溢。師云、爭奈你問我。（同七七頁）

「無言無意」を知りたいということ、次から次へと質問を繰り返すこととは、本質的に矛盾する。質問すれば、その質問自體が「無言無意」の實現を損なうからである。「有事商量」であるから、ある程度、質問をすることはやむをえないが、言語によるほかない質問應答には、自ずから一定の限度がある。そこから先は、「向衣鉢下坐窮理」によつて、ひとり、自得するしかない。

趙州が「高而不危、滿而不溢」というのは、この境界の見極めをせよ、ということにはかならない。質問應答（商量）が有効なぎりぎりのところまでゆけば、そこからは質問をやめ、「坐窮理」に移行しなければならない。いつまでも質問を續ければ、高さの境界を超えて「危」となり、滿たす境界を超えて「溢」となるであろう。

しかし、僧は踏みとどまることができない。趙州の警告である「高而不危、滿而不溢」そのものを、今度は質問の対象にしてしまう。すでに高滿の境界を超えて、暴走を始めた相手に、趙州は言い放つ。「君が質問するのは、勝手だがね」。

趙州が非常に手厳しく突き放しているのは、明らかであろう。しかし、秋月「趙州録」では、この則に關して、「爭奈你問我」を「そんなにあつねられては、何ともしようがない」と譯し、「ぶざまな言譯のように見えるが、ここに相手と同じ次元で争わず、すべてを包んで生かしてゆく趙州の老熟した境涯が見える」と注する。こういう則の解釋の仕方から、「相手と同じ次元で争わず、すべてを包んで生かしてゆく趙州の老熟した境涯」という誤解が生じてくる。ちなみに、「高而不危、滿而不溢」の句

については、「趙州はただ無言、無意の意で、思いつくままに、一句を述べただけである」と注している。つまり、これはただの偶発的な言葉であって、意味などなく、他のいかなる言葉であっても、趙州が言うのでありさえすれば、何であつてもよいということになる。しかし、それならなぜ、趙州は言語表現の達人と言われたのであろうか。趙州が言ったから、その表現がすばらしいのではなく、その表現がすばらしいから、趙州は偉大な禪者だと認められたはずである。誰が聞いても、その言語表現だけで、その凄まじさが感得されたからこそ、趙州は注目され、尊敬されたのであつて、言語表現そのものに、動かすことのできない力がなければならぬ。ということとは、その表現は非常に厳密なものであつたはずで、ある言葉をほかの言葉で置き換えても一向にさしつかえない、というようなことは、到底、考えられない。従つて、「高而不危、滿而不溢」を「思いつくままに、一句を述べただけである」というように、他の言葉で置き換えても全くかまわないと考えることは、不可能である。それなら、趙州の表現である必然性もなくなる。誰の表現であつても同じであらう。

「趙州が言ったから、その表現がすばらしいのではなく、その表現がすばらしいから、趙州は偉大な禪者だと認められた」ということは、自明のことであるにもかかわらず、しばしば、これが逆になる。すなわち、「趙州が言ったから、その表現はすばらしい。内容いかんを問わず、とにかくそれはすばらしいのだ」という言い方になる。いま見た一則もその例であるが、たとえば、次のような則の注にも、それが見られる。

問、法無別法、如何是法。師云、外空・内空・内外空。(同四一頁)

秋月「趙州録」では、「外空・内空・内外空」に注して、「法(存在ないし存在の理法)を問われて、ただ般若真空をもって答えているだけであるが、そこに「舌頭骨なき」老趙州の口唇皮禪を見ることができなければ、趙州の答も一般教宗の法師のそれとなんら變りはなくなる」と言うが、一體、どこが「一般教宗の法師のそれ」と異なるのか、どこが「老趙州の口唇皮禪」な

のかについては、全く説明がない。つまり、ただ、これを趙州の口唇皮禪として見なければならぬ、とするだけで、その根拠が示されていない。表現の内容そのものは「ただ般若眞空をもって答えているだけである」というのであるから、注者が内容的には何ら趙州独自のものを認めていないことは明らかである。従って、これを「舌頭骨なき」老趙州の口唇皮禪と強調するのは、ただ、これが趙州の言葉であるから、という理由しかないことになる。

では、本則が『趙州録』以外の部分に収録され、たとえば發言者が不明となっていた場合、注者はこれに對して、どのような理解を示すことになるのだろうか。禪録のどこにあつても、誰の言葉であろうと、内容的に優れていなければ、優れていないのだし、優れているものは優れている。つまり、内容を離れて、趙州の口唇皮禪というものは、存在しえない。本則も例外ではない。内容的に何もないのなら、そんなものに「『舌頭骨なき』老趙州の口唇皮禪を見ること」など、できはしないし、ここに趙州の「口唇皮禪」が見えるというなら、その根拠を示さなければ無意味であろう。

三 誤解の諸例

「相手と同じ次元で争わず、すべてを包んで生かしてゆく趙州の老熟した境涯」という錯覺は、次の則の解釋にも影を落としている。

問、學人欲學、又謗於和尚。如何得不謗去。師云、你名什麼。學云、道皎。師云、靜處去、者米圃子。（同一四九頁）

「靜處去、者米圃子」が叱聲であることは、明らかである。これに、なぜ、「趙州はみずから人をそしりながらそしらない（無）の心からする没蹤跡のそしり」境涯を示して見せたもの」というような、不可解な注をつけねばならないのか。この則に關し

て、そんな屈曲した、「そしりながらそしらない」などと言わなければならない必然性など、全くない。則そのものの内容はストレートで、明確で、そうした必然性がない。にもかかわらず、なぜ、こうした注をつけたのか。その理由は、要するに、「相手と同じ次元で争わず……」という、先入観があるからにほかならない。趙州は、「老熟した境涯」にあり、「すべてを包んで生かしてゆく」という固定観念があるから、こうした奇妙な注が生まれることになる。

こうした誤解の影響は、さらに「向上事」にも及ぶ。私は、先に拙論「趙州と信心銘」^⑦において、趙州が「向上事」について、非常に厳しい態度を示したことを指摘した。つまり、趙州は、「向上事」に對して厳しく斥ける態度を示しているのである。おそらく、「向上事」というようなものは、「異類中行」以上に、極めて觀念化しやすく、議論の対象としては恰好かもしれないが、こんなものにかかわればかわるほど、脚は地面から遊離することを見抜いていたからであろう。たとえば、次の則には、こうした意味あいが見られる。

問、如何是毘盧向上事。師云、老僧在你脚底。云、和尚爲什麼在學人脚底。師云、你元來不知有向上事。（同一八三頁）

「向上事」を問う相手が、觀念化した頭に引きずられて、脚は宙に浮いているのに對し、趙州は地に脚をつけて立っている。趙州が「老僧在你脚底」というのは、こうした點を突いている。相手のほうは、觀念化した問によって、どんどん上のほうへ舞い上がってゆく。そこで、確たる大地に立っている趙州は、ごく自然に僧の脚下のほうに位置することになる。要するに、趙州は、君の觀念的な問につき合って、迷妄の雲のなかに漂うのはごめんだ、私はあくまでもこの確固たる大地に踏みとどまる、と言っていることになる。

しかし、この僧は自分の質問が觀念的であるということが分からない。従って、趙州が觀念の浮遊を拒否していることが理解できず、「和尚爲什麼在學人脚底」という疑問が起きる。そこで、趙州は言い放つ、「君には、そもそも、向上事などというも

のは分からん」。

「向上事」とは、本来、一切の觀念化を拒絶することにある。不斷に觀念化しようとする認識を、不斷に新たに覺醒させ、いかなる觀念化・定型化をも許さない、非常に鮮烈な意識を意味する。それは、趙州禪の本質であるといつてもよいが、本質であるがゆえに、これを觀念的に云々することに對しては、趙州は非常に厳しかった。この則でも、質問者は一蹴されているが、他の「向上事」に關する則でも、それは共通する特徴となっている。

こうした「向上事」に對して、秋月「趙州録」では、「佛のさらに先の事」とはそのまま「おまえの脚の下の事」である」とし、「眞の「向上門」(上に菩提を求めること)は「向下門」(下に衆生を教化すること)で、菩薩の下座行にほかならぬ」という注をつけている。「佛のさらに先の事」とはそのまま「おまえの脚の下の事」である」というなら、「你脚底」と言うだけでよく、その前にわざわざ「老僧在」とつける必要はない。にもかかわらず、注では、なぜ趙州が相手の脚下に位置しているのか、その點をまるで無視することによって、「向上門」と「向下門」が同じものである、と結論されている。

つまり、こうした「向上門」と「向下門」の同視など、趙州の意圖とは全く關係のないことであるが、向下門を「下に衆生を教化すること」と解説し、「菩薩の下座行にほかならぬ」と注することによって、再び、「相手と同じ次元で争わず、すべてを包んで生かしてゆく趙州の老熟した境涯」という誤解が醸成されてゆく。

このように、この「趙州の老熟した境涯」というものに對する誤解は、非常に根深いものであって、秋月「趙州録」の全體を貫く先入觀念であると言つてもよい。この種の誤解は、とどまるところを知らず増幅されてゆき、ついには、「ここから、趙州の説法が人民の立場に立つ社會變革の論理をはらむものであったと見ることは、はたして筆者のほしきままな読み込みであろうか」というような注さえ見られる。その本則は、次のようなものである。

問、外方忽有人問、趙州説什麼法、如何祇對。師云、鹽貴米賤。(同二〇九頁)

本則を考えるまえに、趙州の教えとはどのようなものであるかを問われたとき、どう答えるべきか、趙州自ら注意した則がある。それが参考になるであろう。

我教你道、若有問時、但向伊道趙州來。忽問趙州說什麼法、但向伊道、寒即言寒、熱即言熱。若更問道不問者箇事、但云、問什麼事。若再問趙州說什麼法、便向伊道、和尚來時不教傳語上座。若要知趙州事、但自去問取。(同九五頁)

要するに、趙州は、自分の教えとして、觀念化される危険性のあるものを、一切、残そうとはしなかったのである。人に「趙州の教え」を問われれば、ただ、「寒ければ寒いと言い、熱ければ熱いと言う」と答えよ、と趙州は言う。いかなる痕跡も残さないこと、おおよそ、教えとなるような言葉を残さないこと、それが趙州の最も留意した点であった。それでも趙州の教えを知りたいというなら、じかに趙州自身のところへやってくるがいい—そう、趙州は注意する。

趙州は、根本のところ、言葉というものを全く信用していない。趙州とじかに對面すること以外に、趙州の眞意を知るすべはない、と考えている。趙州は「口唇皮禪」と言われ、言語活用の名人とされているが、それは、徹底した言語不信に基づくものであることに注意しなければならない。趙州のこうした認識にくらべて、馬祖や雲門は、言葉というものに對して、遙かに樂天的である。雲門もまた、言語禪の達人であったが、彼は言葉そのものの力を信じるところがある。しかし、趙州には、全くそれが無い。雲門が、餘人には見られないような、華麗な言辭を操るのに對して、趙州は全く新奇な言葉を用いず、徹底して平凡な、普通の言葉を用いる根底には、こうした言語觀の相違があるように思われる。

「趙州の教えとは何か」という問に對して、「寒即言寒、熱即言熱」と答えよ、という指示から考えて、「外方忽有人問、趙州說什麼法、如何祇對」に對する答である「鹽貴米賤」は、同じく、ごくあたりまえのこと、いわば世間的常識を答えよ、という指示であると見てよいであろう。つまり、趙州は、自分の教えとして、固定的に把握されるようなものは、一切残したくない、

拒否する、と言っているのであり、「鹽貴米賤」という言葉に趙州の教えを詮索することは、趙州の意圖に全く反するであろう。少なくとも、この言葉には、趙州の特別な見解といったものは、ありえない。それは、「寒即言寒、熱即言熱」と同様、まったくの世間的常識、つまり、それ以上觀念化されようのないものを持ち出したにすぎないからである。

従つて、これを「人民の立場に立つ社會變革の論理をはらむものであったと見ることは、明らかに「筆者のほしのままな讀み」である。ただ、問題なのは、なぜ、こうした「筆者のほしのままな讀み」が出てくるのか、なぜ、この則を「人民の立場に立つ社會變革の論理をはらむもの」と見たいのか。その理由を考えれば、結局、「衆生のために働く趙州」、あるいは「すべてを包んで生かしてゆく趙州の老熟した境涯」というイメージに行き着く。ここから、どんどん、趙州の誤ったイメージが膨張し、趙州禪は、ついに、「人民の立場に立つ社會變革の論理をはらむ」という、共產主義ないし社會主義的原理を主張するものであるかのようになってくる。しかし、これは、趙州禪とは何の關係もないことであり、むしろ、趙州禪は、こうした解釋を拒否するものである。しかし、この傾向は秋月「趙州録」には非常に強く、さらに次のような例が見られる。

問、不行大道時如何。師云、者販私鹽漢。云、却行大道時如何。師云、還我公驗來。(同二三五頁)

この則の「者販私鹽漢」を注して、「この語は趙州の、人民の困苦の生活に對する共感と同情を示すもので、むしろ親しみをこめての叱責である」と言う。再び「人民」という言葉があらわれ、先の「人民の立場に立つ」と言う評言と同一の發想であることは、明らかである。しかし、「販私鹽漢」というのは、ごく普通の叱責の言葉であつて、なぜ、それが趙州に限つて、「人民の困苦の生活に對する共感と同情を示すもの」になるのか、理解できない。注者は、この點について、何の説明もしていないから、これは一種の獨斷、ないし個人的感想にとどまるが、こうした注の根幹に、「大悲の趙州」という固定觀念があることは、明らかであろう。「すべてを包んで生かしてゆく趙州の老熟した境涯」、あるいは「大悲の趙州」という先入觀が、いかに牽強

附會な解釋を生み出すものであるか、如實に示す一例であるが、この則の要點は、大道を行くのも、行かないのも、ともに許さない、という點にある。

大道を行かないのは「販私鹽漢」であつて問題外だが、大道を行くのも、趙州は許さない。だから、「通行證（公驗）を返してもらおう」と言うのである。そもそも趙州が氣に入らないのは、大道に對して、「行く・行かない」という考え方をすること自體にある^⑩。それはすでに「揀擇」であり、趙州が好んで口にした信心銘が「至道無難、唯嫌揀擇」というように、大道は手のうちからすべり抜けてしまう。すなわち、この僧には、到底、「大道」を通行することはできない。その資格がない。これを表現したものが、「還我公驗來」という言葉である。

要するに、本則もまた、非常に厳しい趙州の禪風を示すものであつて、「人民の困苦の生活に對する共感と同情とを示すもの」でもないし、まして、「むしろ親しみをこめての叱責」などと言うのは、全く事實に反する解釋である。秋月「趙州録」の注は、さらに「そして大道を行かぬことも、時と場合によつては權道として認める、というかのような響きさえ感じさせる」と言うが、なぜ、「還我公驗來」という言葉から、「大道を行かぬことも、時と場合によつては權道として認める」というような解釋が可能なのか。趙州の言葉を離れ、趙州に對する固定觀念から發想しない限り、こうした解釋は不可能であらう。

師見大王入院、不起。以手自拍膝云、會麼。大王云、不會。師云、自小出家、今已老。見人無力下禪林。（同二八六頁）

この則では「自小出家」以下を注して、秋月「趙州録」は「閑古錘」（使いふるして尖が圓くすりつぶれた錘）のような、老趙州の圓熟した境涯を示す語である」と言い、ここでも「閑古錘」「老趙州の圓熟した境涯」という表現が見られるのだが、どこがどのように「閑古錘」なのか、「老趙州の圓熟した境涯」なのか、全く説明がない。「私は年をとつて、禪床を降りるだけの力がない」というのが、「閑古錘」であり、「老趙州の圓熟した境涯」というのは、餘りにも短絡的ではないだろうか。

趙州の禪が、いかに熾烈を極めたものであるか、八十になるまで、住院することもなく、遍歴修行を行ない、住院後も、生きるにぎりぎりの條件しか認めず、ひたすら修行に精進することを貫いた人間には、「権力者」というものに對しても、自ずからなる姿勢があつたはずである。それは、遠く廬山の慧遠が、時の権力者桓玄に全く妥協することなく、佛教の自律性を主張し、『沙門不敬王者論』を著したことに通ずる。趙州には、権力者の庇護など必要ではないし、それを期待することもない。趙州のもとでは、大王であれ、皇帝であれ、一箇の修行者として扱われたに違いない。「老僧此間、即以本分事接人」という趙州は、修行者としての大王にしか、興味はないからである。

「殿」には、宮殿と佛殿の可能性があるが、秋月「趙州録」のように、次の則の「殿」を宮殿と解するなら、趙州の權威や權力に對する根本姿勢は、ここにも反映していると言える。

因在殿上過、乃喚侍者。侍者應諾。師云、好一殿功德。侍者無對。(同三八九頁)

宮殿のなかで、侍者は緊張しきつており、返事の仕方が、つねとは餘程ちがつていたのであろう。趙州はすかさず「御殿の威光は大したものだ」と言うが、この言葉から、逆に趙州という人物がいかなる權威や權力の前でも、つねと異なる姿勢を取ることはなかつたこと、また、そうしたものに影響を受ける人々に對して批判的であつたことが分かる。

秋月「趙州録」の「好一殿功德」の注を見るに、「宮中なので、侍者は緊張して、眞劍に返事をした」というのはよいとして、「それだ、その眞面目に返事をする者は誰だ、そこに禪がある、といったのである」というのは見當はずれであらう。

次の則を秋月「趙州録」では佛殿とするが、これもまた宮殿と見たほうがよいのではないか。そのとき、この則もまた、權威に對する趙州の嫌惡を示すことになる。つまり、趙州が嫌つたのは、禮拜そのものではなく、權威によつて變化したその禮拜ぶりだつたのである。

師從殿上過見一僧禮拜。師打一棒。云、禮拜也是好事。師云、好事不如無。(同四一〇頁)

實際、「師見大王入院、不起。以手自拍膝云、會麼」という趙州の行動は、明らかに相手を一箇の修行者と見立てたものである。そこに大王とか皇帝といった世俗の階位の介在する餘地はない。だから、趙州には、坐を立つ必要もなかった。つまり、ここでは、修行者同士という次元で、趙州は大王と接している。「本分事」をもって對應している。しかし、相手には、趙州の「以手自拍膝」というメッセージが、理解できない。そこで、趙州は、老いぼれのふりをして、「禪床を降りる力もないので、このままで失敬」と、そらとほけている。

王だからと言って、特別扱いをする氣は、趙州には毛頭ない。修行者として、「本文事」を受け止めそこねた相手に、わざわざ禪床から降りて應對する必要もない。すでに趙州と王との對面は終わったのであり、趙州には、單なる王である相手になど何の興味もなく、できるだけ早くおひきとりねがいたいのである。

問、如何是忠言。師云、你娘醜陋。(同二八七頁)

この則に關しては、秋月「趙州録」は、「この檀越、あるいは、そのとき母親と仲たがいでもしていたのであろう。趙州はズバリとその母の不器量を言つてのけることによつて、逆に肉身の情を喚起しようとしたものであろうか」と言う。しかし、まず第一に、これを俗人相手のものと見る根據は、何もない。特に「居士」と斷つていないことから、むしろ、一般的に、相手は僧と考えるべきであらう。

「你娘醜陋」を、秋月「趙州録」では「あんたの母親はブスだ」と譯しているが、日本で子供たちが「お前の母さんデブソ」と言うように、一種の罵りの言葉ではないかと思われる。^①つまり、趙州との間で、特に「母親」というものが問題になっていたわけではなく、修行者がよくやるように、修行に關する趙州のアドバイス(忠言)を求めた相手に對して、罵つたと見るべきで

はないかと思われる。

「忠言」を求める相手に對して、趙州がどのように振舞っているかを見れば、この點はよりはつきりするであろう。

問、學人近入叢林、乞師指示。師云、蒼天蒼天。(同二九九頁)

問、學人近入叢林、不會。乞師指示。師云、未入叢林、更是不會。(同三三三頁)

問、學人遠來、請和尚指示。師云、纔入門、便好薰面唾。(同二五四頁)

これらを通觀するに、およそ趙州はまともに答えていない。「やれやれ」(蒼天蒼天)と嘆息するか、「叢林に入っただけまし」とまぜかえすか、「門をまたいだら、まっこうから唾を吐きかけてやる」と罵っている。

趙州がこうした問を嫌うのは、問題意識は一向に明確でなく、ただ漫然と教えを乞いたい、という點にある。趙州は「有事商量、無事向衣鉢下坐窮理」と言うが、漠然とした質問では、「有事商量」にすら該當しないからである。まともに答えない理由は、また、次のような則からも推測できる。

問、眞休之處、請師指。師云、指即不休。(同三一六頁)

まともに答えれば、その答自體が、問題を生じる。それでは、いつまでたってもきりが無い。「眞休之處」には、永久に到達しえない。趙州が「指示」や「忠言」を求められて、まともに答えないのは、このためである。

問、但有言句、盡不出頂。如何是頂外事。師喚沙彌文遠。文遠應諾。師云、今日早晚也。(同三一八頁)

秋月「趙州録」では、「盡不出頂」を「盡く頂きを出さず」と読み、「すべて頭を出さない」と譯しているが、これは誤りであろう。注には「言詮不及の世界は如何に、という問い」とあり、意味はそれでいいと思うが、「へあらゆる言句は、すべて頭を出さない」といいますが、頭の外のことは何ですか」という譯はよくない。「頂」を「頭」と譯するからおかしいので、頂點、頂上と考えるべきである。^⑫すなわち、僧の質問は、「言語というものには、一定の限界があつて、そこから先には行けないものである。限界を超えた（無限界）ことは、何でしょう」という意味である。

趙州が沙彌を呼んで、時間を聞くのを、秋月「趙州録」では「この一語で言句の世界の頂外事を示したものと注するが、「今日早晚也」が、どうして「言句の世界の頂外事を示したもの」になるのだろうか。例によって、その理由は示されていない。そういう強引な解釋でなく、「つまらん奴の相手をして、無駄な時間を過ごしてしまった」という趙州の意志表示だと見るのが自然であろう。相手の迷惑もかえりみず、長話をして止めない相手に、露骨に時計を見るようなものである。要するに、趙州禪を「大慈悲」と捉えることには、根據がないし、正しくもない。趙州禪の特徴は「大悲」ではない。逆説的に言えば、大悲などというものの介在できぬほど、趙州禪は緊迫したものである。それは、ほとんど絶望的悲願ともいうべき情念の上に、展開されている。趙州は、吹き荒れる嵐のなか、細々とした「避難所」の經營者であり、何をおいても、まず、「真正の禪」を救出しなければならなかった。いわゆる「大慈」や「大悲」は、「軟暖處」にたむろする「黄口小兒」にでも任せておけばよい、と考えていたにちがいない。趙州に大慈や大悲がなかったというのではない。もちろん、あつたであろう。ただ、それは、従来考えられたような目につき易い形では、決して表明されてはいないのである。

四 異類中行

趙州に關連して、大きな問題になるのが「異類中行」である。この言葉にも、誤解がつきまといつてゐる。たとえば、秋月「趙州録」では、「『異類中行』とは、大乘の菩薩が衆生濟度の大悲心から、みずから涅槃に住まらず、異類すなわち六道を輪廻することをいう」（三〇頁）とする。「禪學大辭典」（大修館、昭和五三年）は、「發願利生の菩薩が成佛して後、涅槃の本城に安住しないで生死の迷界、六道輪廻に身を轉じながら一切の有情を濟度すること。異類中に自己を投げいれて利他行をすること」と言い、用例として「傳燈錄」卷八・南泉章の「一日、師示衆云、道箇如如、早是變也。今時師僧須向異類中行。歸宗云。雖行蓄生行、不得蓄生報」を引いている（五四頁 a・b）。要するに、異類中行を畜生行、利他行とするのである。

しかし、南泉から趙州にいたる「異類中行」には、そのような意味あいはない。後で検討するように、「禪學大辭典」の引く「傳燈錄」の文章は、「祖堂集」と比べた場合、かなり問題がある。あらかじめ注意しておく、ここで「畜生行」と言っているのは歸宗であつて、南泉ではない。「祖堂集」によれば、歸宗が「畜生行」と言ったのは、南泉のところから來たと稱する修行者の言葉によつたためである。南泉自身は、一度も「畜生行」とは言わない。

南泉の異類中行と畜生行とを直結することに對する疑問は、すでに沖本克己氏「異類について」^⑬に表明されている。この論文では、異類は最初、畜生行との關連を持たない「觀念的な四句分別の用語」であつたとし、異類と畜生とが結び付き、かつこれが南泉によつて肯定的に評價されるようになるには、歸宗の影響が大きかつた、と論じている。ただし、歸宗の影響を絶對とするのではなく、南泉自身の晩年の境涯がこれに加つたものであらうと付け加えている。

不思議なことに、この論文では、異類中行と畜生行との關連が論じられてゐるにもかかわらず、どういふわけか、畜生行を「慈悲行」「利他行」と捉える視點がなく、従つて、「異類中行」が慈悲行なのかどうかという問題については、全く觸れられていない。論者にこの問題が全く思い浮かばなかつたのは奇妙であるが、「『牛の方がまだしもだ』というならともかく、『牛に成

らなければ駄目だ』というのが南泉の立場であるなら、それは到底承服できない、という思いから出發した試論である」と言い、「論證に不十分な點はあるにしても、もし、この立論根拠が崩れるならば、私はもはや南泉を佛教者と認める譯にはいかない」（二九五頁）と言っているから、これを慈悲行と捉える視點のなかつたことは明らかである。

一方、『禪學大辭典』を始め、秋月氏などは、これを「慈悲行」と捉えるから、當然、「牛の方がまだしもだ」ではなく、まさに「牛に成らなければ駄目」なのであり、この點で南泉は「大いなる佛教者」にほかならず、むしろこれを缺くものこそ「佛教者と認める譯にはいかない」ということになるであろう。いずれにせよ、南泉および趙州の「異類中行」に、果して「利他行」の意味あいがあるかどうか、この點について明らかにしなければならぬ。

まず、趙州における「異類中行」關係の則を見よう。

師又云、老僧九十年前、見馬祖大師下八十餘員善知識、箇箇俱是作家、不如今知識、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、且作麼生會。如今黃口小兒、向十字街頭說葛藤、博飯噉、覓禮拜、聚三五百衆云、我是善知識、你是學人。（同三八頁）

この則は、全體としては、すでに取り上げたものであり、禪者が次第に小粒になり、馬祖に見られた真正の禪というものが絶滅寸前になっていることを悲憤するものであった。これは「避難所」という、趙州獨特の修行空間の創出の根幹をなす、非常に重要な趙州禪の動機であることは、すでに見たとおりであるが、このなかに南泉の「異類中行」が挟み込まれている。

趙州は「只如南泉尋常道、須向異類中行、且作麼生會」と言うのであるが、前後の文脈との関連から、南泉が「異類中行」を口癖のように言ったのも、こうした真正の禪の崩落という現象を、何とか食い止めようとしたことだいたことが分かる。

一代一代、禪者の資質は劣化してゆく。南泉は、いつも「異類中行」と言っていたが、いったいこれはどういう意味だと思っ

ているのか。近頃のくちばしの黄色い連中は、いたずらに喋り散らし、飯をくらい、禮拜されることを求め、何百という弟子を集めては、「私が先生で、君達は弟子だ」というようなことばかり言っている。

趙州の言葉の大意は、以上のようなものであるが、文意の流れに即して言い直せば、禪者の劣化に對抗する重要な洞察として、南泉が「異類中行」を口を極めて主張したのに、これを體得できないから、「如今黃口小兒」の悲惨とも愚劣ともいふべき状態が現出してしまっている、ということになる。つまり、趙州の理解する「異類中行」とは、眞正の禪者を打出するためのものであって、決して「衆生濟度の大悲心から畜生になる」というような意味ではない。次の例を見よう。

師問南泉、異即不問、如何是類。泉以兩手托地。師便踏倒却、歸涅槃堂内、叫悔悔。泉聞乃令人去問、悔箇什麼。師云、悔不剩與兩踏。(同三〇頁)

趙州がまだ南泉のもとにいたころの話である。南泉がいつものように「異類中行」を強調したあと、趙州が質問した。「異即不問、如何是類」は、「異類」を異と類に分けて質問するという、よくある質問方法であるが、「異ではなく、類をお聞きしたい」という趙州の意圖は、おそらく「異類中行」そのものに對する一種の反發である。異類異類と、なぜことさら「異」を強調しなければならぬのか。「異」はもう結構だから、こんどは「類」のほうを説明していただきたい、と言う。つまり、毎度聞かされる「異類中行」に辟易した趙州が、「師匠にはそれ以外には言うことがないのか」と、詰め寄った圖である。

そこで南泉は、四つんばいになる。「異類」になったわけだ。「私はこれで行くだけだ」。趙州はすぐさま南泉を蹴り倒して、涅槃堂に歸る。趙州は、よほど不満だったのだろう、それでも心が納まらず、「もつと蹴りを入れてやるべきだった」と、過激な發言をしている。趙州は、すでに南泉の「異類中行」が固定化する危険を見ている。南泉が「異類中行」を重要視する氣持ちは分かるが、餘りにも一本調子に提示すべきではない。それは、修行者たちによって、觀念的に受け止められ、本來の意圖から

どんどん逸脱してしまう危険をはらむからだ。實際、「異類中行」は、南泉の本来の意圖を離れて、ひとり歩きするようになる。^⑭「趙州録」には、もう一つ「異類中行」に關する則があるが、眞言らしきものが使われており、出典が分からないので、意味の確定ができない。参考のために、引くだけ引いておく。

問、如何是異類中行。師云、唵啞唵、唵啞唵。(同三二九頁)

「趙州録」に見られる「異類」の言及は、以上の三則しかない。注意したのは、一つは南泉下でのやりとりであり、もう一つは「南泉尋常道」というように、あくまでも南泉の言葉として言及していること、さらに残りの一つでは質問を受けているだけで、趙州は決して自ら「異類中行」について、何らかの説明、ないしその内容が明確になるような積極的發言を行なっていない、という點である。

趙州は、「口唇皮禪」と呼ばれるが、それは徹底した日常語、ごく普通の言いまわしによつて、あらゆる觀念性を排除するものであり、雲門のような人を驚かせるような大膽な表現を工夫することではなかった。というのも、趙州は、言葉がいかに觀念化しやすいかを知悉しており、南泉の「異類中行」についても、その危険を察知していたことは、先に注意したとおりである。南泉が非常に強調していたと思われる異類中行について、趙州がほとんど積極的な發言をしないのは、こうした危険性のゆえであろう。では、「異類中行」を強調した南泉の元來の意圖は、どのようなものであったのだろうか。

南泉は「異類中行」について、次のように言及している。

兄弟、直須會取。不從佛聞、無師自爾。報化非眞佛。根本一如、無變異故。法過眼耳鼻舌身意心、以無心意而現行。如今知解、不是嘍囉(したたかな、惡賢い)漢。此物不是凡聖、不是愚智、強喚作愚智本。不是名字、不得道著。道著則頭角生。喚作如如、早是變也。兄弟、直須向異類中行始得。大難大難。(續藏一一八・一四九頁c)

南泉は、いかなる權威、いかなる外物にもよらず、自ら直截的に洞察することを要請する。すなわち、「不從佛聞、無師自爾」というのは、南泉の基本的なスタンスであった。^⑮「報化非眞佛」というのも、南泉が口癖のように言う言葉であるが、ここでは「根本一如、無變異故」と續くことによって、その理由の一端が分かる。要するに、「報身佛・化身佛」というのは、一如たる「根本」でもないし、「變異」のあるものだからである。これを南泉自身、「縁生なるが故に非なり」（續藏一一八・一四七頁b）とも言っている。

「一如」あるいは「如如」なる「根本」、これこそ南泉が直指しようとし續けたものにほかならなかったが、人々にこれを示すことの、いかに困難であるか、南泉は身にしみて知っていた。「一如」にして「無變異」なるものを示そうとすると、それたちまち「變異」してしまうからである。それでも南泉は、言語によって表現しえざるもの、その根源體を、なんとか瞥見させようと奮闘する。南泉は、趙州とは違い、自らの言葉と格闘するのである。

この「根本」を、南泉はまた「此物」と言う。^⑯「根本」であり、「一如」なる「此物」は、「凡聖」でも「愚智」でもない。すなわち、あらゆる相対的範疇に屬するものではない。あえて言うなら、それは相対を超えつつ、一切の相対性を可能にする根幹にほかならない。そこで、「強いて喚んで愚智の本と作す」のであるが、このように言語によって表現してしまうことの危険は、南泉の熟知していたところであった。そこで、南泉はすくさま、言語表現することの不可能を強調しはじめる。「不是名字、不得道著」。そして、「言えは畜生（牛）になる。へあるがまま」と言うことさえ、すでに變異である（道著則頭角生。喚作如如、早是變也）と決めつける。

では、この表現できない「根本」、あるいは「此物」に對して、どうあればよいのか。その答が「直須向異類中行始得」であるが、ここでおそらく混亂が起きる原因となるのは、「道著則頭角生」というときの畜生と、「異類中行」の畜生とでは、南泉の評價が異なっていることである。この兩者を混同すると、わけが分からなくなる。

「道著則頭角生」というときの畜生は、言い得ざるものを言うことによる報いとして、つまり佛法を損なつた應報として、畜

生道に落ちるのであり、一種の罪業に對する罰としての畜生である。これは、全く否定的評價の對象であることは言うまでもない。要するに、「根本」ないし「此物」は表現できない、してはならない、ということを強調するために、この禁戒を犯せば畜生になるということに過ぎない。

これに對して、「直須向異類中行始得」といふときの畜生は、全く別の意味あいを持っている。それは、一種の理想的な修行者の様態として措定される。もちろん、その根本には、非常に痛烈な風刺がこめられていることは言うまでもない。それは、畜生に「道」の體得の仕方を教えてもらえ、ということだからである。こうした逆説的かつ風刺的な言い方は、すでに「癡鈍人」（「祖堂集」では「癡鈍底」）を修行者の理想として提示することのなかに認められる。この「癡鈍人」をさらに一歩すすめることにより、南泉はついに「畜生」のなかで修行して、「道」を教えてもらえ、とやうに至る。それが南泉における「異類中行」である。

関連する具體的な則を見てゆこう。「癡鈍人」について、南泉は次のように言っている。

兄弟、近日禪師太多、覓箇癡鈍人不可得。不道全無、於中還少。若有出來、共你商量。（續藏一一八・一四六頁b）

「癡鈍人」は、南泉にとって、あまたある「禪師」のなかに求め難い人物であり、唯一、商量するに足る相手として想定されていることが分かる。要するに、最高の資質を持った修行者が「癡鈍人」と呼ばれているのである。では、なぜ、「癡鈍人」が、そのような最高の資質に通ずるのか。その理由は、次の則に明らかにされている。

兄弟、龜細想念分割、但是貪求、皆屬境。三乘五性、龜細而論、不出情量。纖毫瞥起、精魅所附。他且不許見聞覺知、自似箇癡鈍人・少神人。百事不知最好。（續藏一一八・一五〇頁b）

これから分かるように、「癡鈍人」（あるいは「少神人」）が最高の資質たりうるのは、龜細を問わず、想念による分別というものがなからである。「癡鈍人」は、餘計な議論をしない。これに對して、伶俐な修行者ほど、「三乘五性」などにかかずらい、あちこちの禪師たちの教えを知識として蓄積し、「龜細而論」ずることを好む傾向がある。こうした観念的な修行者たちは、「精魅所附」であつて、とうてい「如如」を體現することはできない。だからこそ、南泉は「癡鈍人」を求めたのであり、最高の修行者は「自ら箇の癡鈍人に似る」と言うのである。一切の妄念、想念から自由であること、「百事不知最好」という、およそ世間の（そしてまた從來の教學佛教の）常識とは正反對の條件を満たすものこそ、南泉の言う「癡鈍人」であつて、ここから、さらに徹底した「無想念」の存在として、畜生たちが脚光を浴びるようになる。實際、「祖堂集」に収録される南泉の「異類中行」の説法では、この點が明確に記されている。

師每上堂云、近日禪師太多生、覓一箇癡鈍底不可得。阿你諸人、莫錯用心。欲體此事、直須向佛未出世已前、都無一切名字、密用潛通、無人覺知、與麼時體得、方有小分相應。所以道、祖佛不知有、狸奴白牯却知有。何以如此。他却無如許多般情量。所以喚作如如、早是變也。直須向異類中行。只如五祖大師下、有五百九十九人、盡會佛法。唯有盧行者一人、不會佛法、他只會道。直至諸佛出世來、只教人會道。（『祖堂集』二九七頁aへ禪學叢書之四、中文出版社、一九七四年）

南泉は、上堂するたびにこの話をしたというのは、先に趙州が「只如南泉尋常道、須向異類中行」と言っていたのと合致する。やはり、「異類中行」は南泉にとつて、極めて重要な主張であつたことが窺われるのであるが、この「祖堂集」の場合、先に引いた『南泉語録』のものと違つて、^{①7}狸奴白牯を始めとする畜生たちが、「祖佛」よりも上であることを明確に斷言し、その理由は「もろもろの情量を知らない」ことであると明言している。

「如如」を體得するには、祖佛も頼りにはならない。それは祖佛以前のところで體得しなければならないからである。「如如」

と呼ぶことさえできぬ、絶対的な想念不在の世界への道案内として、祖佛は役に立たない（祖佛不知有）。むしろ、「狸奴白牯」といった、畜生（異類）たちこそ、お手本とするべきものである（狸奴白牯却知有）。このゆえに、南泉は「直須向異類中行」と主張するのである。「佛法」を體得したいなら、祖佛が役に立つであらう。しかし、佛教の本質は、「佛法」の體得ではなく、「道」の體得にある、と南泉は言う。實際、佛法の體得者なら、五祖門下にごまんといいた。しかし、「道」の體得者となると、慧能ひとりしかいなかった。慧能が弘忍の印可を受けて六祖となったのは、そのためであるし、諸佛が世に現れるのも、ただ人々に「道」を體得させるためにほかならない。これが南泉の考えかたであった。

以上から分かるように、南泉の「異類中行」とは、一切の觀念的アプローチを許さない「如如」なる「道」を體得するために、その體現者として措定された「異類」のなかに入って、その要諦を會得せよ、という教えにほかならない。従って、ここには「利他行」の要素はまったくない。利他行とは逆に、「自利行」の究極をいかに達成するか、それが問題になっているのである。

先にも觸れたように、南泉の基本的スタンスは、「無師自爾」であり、「佛不會道、我自修行」であるが、「近日禪師太多生、覓一箇癡鈍底不可得」というように、これを達成することのできるものは、ほとんどいなかった。そのために、南泉がやむなく強調せざるをえなかった、逆説的かつ風刺的な教えこそ、「異類中行」だったのであり、人々を救済する目的で、あえて畜生に身を落とし、畜生道を行ずる慈悲行とは、何の関係もないものである。「祖堂集」には、「異類中行」に言及する箇所が全部で三つあるが、その意味は一貫している。残りの二つの例について、これを確認しておこう。

道吾到南泉。師問曰、闍梨名什麼。道吾對云、圓智。師云、智不到處、作麼生道。吾對云、切忌說著。師問曰、灼然、說著則頭角生也。却後三五日間、道吾與雲巖相共在僧堂前把針。師行遊次、見道吾、依前問、智不到處、切忌說著。說著則頭角生也。如今合作麼生行李。道吾便抽身起、却入僧堂內、待師過後、却出來。（『祖堂集』三〇三頁a）

雲巖問道吾、和尚適來問、何不祇對。道吾云、師兄得與麼靈利。雲巖却上和尚處、問、適來和尚問智師弟這箇因緣、合作麼生祇對。師云、他却是異類中行。雲巖云、作麼生是異類中事。師云、豈不見道、智不到處、切忌說著。說著則頭角生。喚作如如、早是變、直須向異類中行。雲巖亦不先施。〔祖堂集〕三〇三頁b)

南泉が盛んに口にする言葉に、「心不是佛、智不是道」というのがある^⑧。あるいは、「大道冥通、智莫能測」(『南泉語録』續藏二一八・一四九頁c)とも言っている。これより、「智不到處」というのは、「道」を指していることが分かる。「道」については、すでに見たように、一切の觀念を勦滅して始めて體會することが出来るものであり、そのために南泉は「癡鈍人」(癡鈍底)というイメージを想定し、さらには狸奴白牯という「異類」を想定したのであった。ここでも、南泉が同じ文脈で發言していることは、「豈不見道」以下、「智不到處、切忌說著。說著則頭角生。喚作如如、早是變」と言っていることから明らかである。

要するに、この一段では、道吾の名である「圓智」にかけて、智の到達することのできぬところ、すなわち「道」について南泉が問いかけ、それについて道吾は言語表現は不可能であること、あえて表現すれば「道」を損なうと答えるが、南泉はその答そのものが、一種の表現にほかならないとし、道吾はすでに畜生になってしまったと決めつける。

數日後、道吾の力量がどの程度のものか、南泉は確認しようとする。すでに畜生となった道吾に、「さてどう行動すべきか」と南泉が迫る。道吾は黙って僧堂内に身を隠し、南泉が過ぎ去ったのち、出てくる。雲巖は「どうして和尚の質問に答ええないか」と詰問するが、道吾にしてみれば畜生が物を言わないのは當然で、人を見て姿を隠し、人がいなくなれば姿を現すのも、また、ごく當然のことであった。南泉が「他却是異類中行」と評した所以である。道吾は、説著することのできない「道」を、ここでは「異類」になりきることによって、見事に體現してみせたのであり、南泉はこれによって道吾の力量を認めたのである。ここでも、「異類中行」は一切の觀念を勦絶した究極の修行者のありようを象徴したものであり、「利他行」「慈悲行」とは何

の關係もない。「祖堂集」におけるもう一つの則は、次のようなものである。

有講經論大德來參師。師問、教中以何爲體。對云、如如爲體。師云、以何爲極則。對云、法身爲極則。師云、實也無。對云、實也。師云、喚作如如、早是變也。作麼生是體。大德無對。因此索上堂云、今時學士、類尚辯不得。豈辯得類中異。類中異尚辯不得、作麼生辯得異中異。喚作如如、早是變也。直須向異類中行。趙州和尚上堂舉者箇因緣云、這箇是先師勘茱萸師兄因緣也。有人便問、如何是異中異。趙州云、直得不被毛不戴角、又勿交涉。(同三〇五頁a)

ここでも、觀念的理解(知解)というものが、厳しく斥けられ、「如如」というものを論議の対象とすることの不可能が強調されていることが分かる。こうした「經論を講ずる大德」(趙州によれば、これは茱萸であるらしい)には、類も分からなければ、異も分からないと、「異類」にかけて難じたあと、^⑬「喚作如如、早是變也。直須向異類中行」と續き、こうした不毛な觀念を勦滅して、畜生たちに「如如」の體得のコツを教えてもらえ、と南泉は言うのである。このあと、趙州に「如何是異中異」と問う人がいるが、南泉の意圖を全く理解しなかったことを自ら暴露しているようなもので、趙州は言下に突き放している。

すなわち、南泉は「類中異」とか「異中異」といった觀念的なものをすべて放下せよと言ったのであり、「異中異」であれ、何であれ、觀念に執着する限り、「喚作如如、早是變也」で、「道」に合することはできない。にもかかわらず、「異中異」を問うのは、たとえ謗法の罪によつて畜生に落ちなくても、^⑭趙州とは何の關係もない、縁なき衆生である、と言うのである。以上に見てきたことから明らかなように、南泉あるいは趙州において「異類中行」という言葉は、最上の機根を持たない修行者たちに對して、畜生たちのように絶對無分別の状態で「道」そのものと契合しているのを、少しは見習えという、痛烈な批判をこめた叱咤の意味で使われているのであり、その眼目はあくまでも修行者の自利行を究極させることにある。

それは、「近日禪師太多生、覓一箇癡鈍底不可得」という南泉の認識から必然的に出てきたものであって、南泉もまた、趙州

同様、禪者の資質がいよいよ先細りになってゆくのを痛感していたのである。趙州が「老僧九十年前、見馬祖大師下八十餘員善知識、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、且作麼生會」というのは、これを受けたものであつて、南泉の「異類中行」をどう理解するかと問うのは、これが南泉の痛切な對機說法であり、その逆説的外装は、この切實な現實認識が自ずから身に纏つた、やむにやまれぬものであることを見て取ることを要請したものである。つまり、「君たちには、南泉が〈異類中行〉という逆説を毎度毎度くりかえし続けなければならなかつた、その切實な氣持ちが分かるか」と、趙州は言うのである。

誤解のないよう注意しておく、南泉のこの氣持ちを、「大悲」「利他」と見ることは可能かもしれないが、「異類中行」そのものは、あくまでも「自利行」を説くものであつて、「畜生になつて利他行を行なう」ことを要請するものではない。要するに、南泉の「異類中行」とは、強烈な風刺的逆説による對機說法であり、畜生に立ち混じり、一切の想念なしに「道」と契合することを體得せよ、と言うのであつて、「利他行」や「慈悲行」とは何の關係もない。

では、なぜ、南泉の「異類中行」が「利他行」や「慈悲行」と誤解されることになつたのであろうか。次にその原因を考えてみたい。

五 誤解の原因

南泉の「異類中行」が誤解されたことについて、主に二つの原因が考えられる。一つは、南泉はさまざまな意味あいで「畜生」を引合いに出しているにもかかわらず、それらの意味の相違を明確に區別せず、混同することによつて、「異類中行」に利他行の意味があると錯覺したことである。先にも注意したように、南泉が「此物不是凡聖、不是愚智、強喚作愚智本。不是名字、不

得道著。道著則頭角生」というとき、「道著則頭角生」は明らかに畜生になることであるが、これは「してはならないことをしたために、罰があたつて畜生になつてしまふ」という、否定されるべき状態を意味する。従つて、「直須向異類中行始得」というときの肯定的な畜生の状態とは、同じ畜生を引合いに出してはいても、全く別の意味で使われているのである。こうした畜生に對するさまざまな意味あい、すべて畜生を指すということと混同すると、南泉の意圖は全く分からなくなり、ひいては「異類中行」にありもしない意味を見ることになる。こうした畜生の意味あいの混同で、「異類中行」の曲解に直結しているのは、「水牯牛」と「異類中行」との混同である。

實際、秋月龍珉「禪の古典の味わい方」^②の第四章は「秋月『趙州録』と『異類中行』」と題され、いくつかの則が取り上げられているが、そのうちの三つは水牯牛に關するものである。どのように説明されているか、もう少し具體的に言つと、「師問南泉、知有底人、向什麼處去。泉云、山前檀越家、作一頭水牯牛去。師云、謝和尚指示。泉云、昨夜三更、月到窓」(二四頁)という則に關して、次のような説明がついている。「南泉の答えはこうであります。『門前の庄屋殿の家に、一匹の水牛になつて生れて、檀家の皆さんのために働くわい』と。悟りを開いたといつても、極樂の蓮のうてなの上に獨りじつと坐つて、自分だけ法を楽しんでいたのでは、いわゆる死人禪でなんの役にも立ちません」(一〇一頁)「悟つた者は、牛のように黙々として衆生濟度のために、働いて働いて働きぬく。しかも、それは誰も知らぬ眞夜中に、月が窓邊にさすように、無心無作、なんの報いも求めない、いわゆる人間のはからいを超えた無功用行であるといふのでしようか」(一〇二頁)。

こうした「水牯牛」に對する解釋と、「異類中行」を直結して、「異類に行くとは、大乘の菩薩が、衆生濟度の心から、みずから涅槃に住まらず、異類すなわち六道を輪廻することにあります。たとえば驢胎馬腹に入り畜生の身を現じて、應機說法するなどをいいます」という誤解が生じている。

「水牯牛」と「異類中行」とを直結すること自體が問題だといふのではない。確かに、南泉が自らを「水牯牛」と同定するのは、「異類中行」の主張から自然に導かれることである。つまり、「祖佛不知有、狸奴白牯却知有。何以如此。他却無如許多般

情量。所以喚作如如、早是變也。直須向異類中行^②」という主張から、「知有」と異類とが直結され、「有ることを知っている」ものの象徴として、異類、特に水牯牛が南泉その人の象徴として、南泉自身によって使われるようになる。この意味で、「水牯牛」と「異類中行」とは、密接に結び付いていることは事實であるが、従來の解釋が問題なのは、この「水牯牛」の意味を、南泉の意圖と離れて勝手に擴大解釋し、この擴大解釋した意味をもって「異類中行」と結合することによって、「異類中行」そのものの意味をも曲げてしまったところにある。南泉がどのように「水牯牛」という言葉を使っているか、それを十分検討することなく、勝手に「畜生行」「慈悲行」「利他行」「無償行」などと解釋して、これを「異類中行」にも適用していったことにある。

南泉自身の「水牯牛」に、どのような意味あいがあるか、これは南泉の發言に即して、十分慎重に調べられなければならない課題であると思われる。次に、この問題を検討し、果して南泉が「水牯牛」というとき、そこに「慈悲行」「利他行」という含みがあるかどうか、確認することにした。水牯牛という言葉は、『趙州録』にはかなり多く見えるが、『南泉語録』には一例しかない。次のように使われている。

趙州問、和尚百年後、向甚麼處去。師云、山下作一頭水牯牛去。州云、謝師指示。師云、昨夜三更月到窓。（續藏一一八・一四五頁d）

これは『趙州録』では、次のようになっている。

師問南泉、知有底人、向甚麼處去。泉云、山前檀越家、作一頭水牯牛去。師云、謝和尚指示。泉云、昨夜三更月到窓。（二四頁）

『南泉語録』と『趙州録』とは、質問が微妙に違う。「和尚百年後」では、南泉その人の死後を問うと同時に、南泉が「有ることを知る」かどうかは、不問のままである。従って、この場合、水牯牛になることと「知有」とは、直接的な関係はない。つまり、南泉が水牯牛になったとしても、それは「知有」が原因とは限らない。言い替えれば、「知有底人」でなくても水牯牛になるかもしれないし、「知有底人」であっても水牯牛にならないかもしれない。

これに對し、『趙州録』のように「知有底人」が前提となる場合、南泉ひとりに限定されない。そして、水牯牛になるのは「知有」のゆえであり、「知有」と水牯牛との間に直接的な関係が成立している。「知有」であるなら水牯牛になるのであり、それは南泉に限らず、たとえば趙州が「知有」であるなら、趙州もまた水牯牛になる。

兩方とも趙州の質問で、しかも南泉が同じように「昨夜三更月到窓」と付け加えているのは少し不自然で、『南泉語録』および『趙州録』の編集過程でこういうことになったのであろうと思われる。實際、『祖堂集』では、「趙州問、知有底人、向什麼處休歇去。師云、向山下作一頭水牯牛去。趙州云、謝和尚指示」（三〇一頁b）となっており、南泉の「昨夜三更月到窓」を缺いている。おそらく、このほうが原型であろう。これに「昨夜三更月到窓」が加わって、『趙州録』の形になったのではないかと思われる。

『南泉語録』では、百年後を問うのであるが、『祖堂集』にもまた、百年後をめぐる次のような話が収録されている。

師欲順世時、向第一座云、百年後、第一不得向王老師頭上汚。第一座對云、終不敢造次。師云、或有人問、王老師什麼處去、也作麼生向他道。對云、歸本處去。師云、早是向我頭上汚了也。却問、和尚百年後、向什麼處去。師云、向山下檀越家、作一頭水牯牛去。第一座云、某甲隨和尚去。還許也無。師云、你若隨我、銜一莖草來。（二九八頁b）

『祖堂集』は、これを南泉の最後の問答として紹介しているわけであるが、「歸本處去」という答を肯わず（早是向我頭上汚

了也)、そのかわりに「向山下檀越家、作一頭水牯牛去」と言っているのが注目される。南泉は「本處」になど歸れない。南泉の禪は、「還債の禪」だからである。南泉には、畜生にでもなつて償わなければならぬものが無数にある。それは、南泉自身が一番よく知っていた。こうした事情は、次のような則から窺うことができる。

師有時云、我行脚時、有一箇老宿、教某甲道返本還源。噫、禍事也。我十八上解作活計、三乘十二分教、因我所有。如今、我向三乘十二分教、且不是。所以解修行底人、不落因果、不解修行底人、落他因果。(『祖堂集』二九八頁a)

南泉がまだ修行時代だったころ、「返本還源」と言わせた老宿がいたが、今思えば、それは「禍事」であった。十八でいっばしの修行者として獨立し、三乘十二分教を自家藥籠中のものとしていたが、今では、三乘十二分教など、いらぬことだと思つてゐる。要するに、肝心なのは修行ができるかどうかであり、修行できれば因果に落ちぬし、修行できねば因果に落ちるまでだ――南泉は、そんなふう^{②③}に言う。

昔、まだ若く、修行中だったころには、南泉も「返本還源」を至上命題としていたのであろう。しかし、成熟し、一家を構えて修行者たちを教化してきた身にとって、「返本還源」とか「歸本處」ということではすまなくなつたのである。南泉には、何か非常に強い指導者としての自覺のようなものがあり、必死になつて弟子の教化にあたる一方、自分の指導の不十分さ、不完全さを常にもどかしく思い、自己批判するふうがある。たとえば、次のような具合である。

師又時謂衆曰、會即便會去、不會即王老師罪過^{②④}。(『祖堂集』二九八頁a)

こうした自覺と關連して、「償負」という意識が見え隠れする。

千頃寺院主到。師問、汝和尚在日、如許多債負、教什麼人還。院主無對。師代云、教和尚一時還却。道吾代云、把將來。石霜代云、他無人天、憚什麼債負。(同二九八頁b)

南泉自ら、「債負」という問題を切り出していることが注目される。南泉は「汝和尚在日、如許多債負、教什麼人還」と問うが、裏返して言えば、南泉自身の「如許多債負」をどうすべきか、という問題意識があるからこそ、こうした問が生まれるのである。従って、答えられぬ院主にかわって自ら解答を與えるところには、南泉自身の自問自答がある。南泉が自ら出した答は、「債負を負っている者自身に、いっぺんに返却させる」ということであった。

一生を終えるにあたって、南泉は自らの「如許多債負」を「一時に還却」しようとする。それが、先に見た臨終における問答の「歸本處去」の否定となり、「向山下檀越家、作一頭水牯牛去」という發言となる。債負は、「水牯牛」となって支拂う、ということである。これもまた、「大悲行」や「利他行」とは、何の關係もないことは明らかであろう。なるほど「他を利する」には違いないが、それは「償い」であって、債務の還償である。いわゆる「大乘の菩薩」が、あり餘る慈悲から「他を利」する利他行とは、全く異なる。南泉には、そんな餘裕はなかった。²⁵⁾

要するに、「異類中行」は、修行者を対象とした痛烈な對機說法であり、「水牯牛」は、南泉の債負の意識に發する痛切な自己批判である。南泉は、良き指導者であり、人一倍、指導者としての責任と自覺があつた。その自覺の痛烈さが、「異類中行」という逆説的表現を生み、また一方で「水牯牛」という發想を生んだのである。いずれも、南泉にとっては、辛い概念であつたに違ひなく、こういう逆説は、できればなすませたかつたであろう。しかし、南泉のもとに集う修行者たちの資質と、南泉自身の指導者としての自覺が、それを許さなかつた。

そこで、趙州の言うように、「南泉尋常道、須向異類中行」という事態にならざるをえなかつたが、「喚作如如、早是變也」という「道」に對して、「異類中行」と繰り返し續けねばならぬこと自體、いかに矛盾したことであるかは、南泉には十分すぎ

るほど分かっていたはずである。「異類中行」を唱えれば唱えるほど、「道」から遠ざかりかねない。すなわち、「負債」はいよいよ膨らんで行く。こうして蓄積された負債を、死に臨んで、一気に返済しようとしたのが、南泉の「水牯牛」であった。南泉の「水牯牛」には、このように「還債」の意があることを踏まえて、すでに引いた、「祖堂集」の「趙州問、知有底人、向什麼處休歇去。師云、向山下作一頭水牯牛去。趙州云、謝和尚指示」（三〇一頁b）という例を考えてみよう。まず、「知有」という語は、南泉によって、次のように使われる、非常に高い意味を持った言葉であることに注意しなければならない。²⁸

師每上堂云、近日禪師太多生、覓一箇癡鈍底不可得。阿你諸人、莫錯用心。欲體此事、直須向佛未出世已前、都無一切名字、密用潛通、無人覺知、與麼時體得、方有小分相應。所以道、祖佛不知有、狸奴白牯却知有。何以如此。他却無如許多般情量。

（『祖堂集』二九七頁a）

「知有」とは、南泉にとつて、「此の事を體すること」（體此事）を意味する。それは、「佛未出世已前」において體會しなければならぬものであるゆえに、「祖佛不知有」なのであり、「都無一切名字」であるゆえに、「狸奴白牯却知有」となる。「都無一切名字」は、「祖佛」よりも、むしろ「無如許多般情量」という状態と相應するからである。「祖佛」の出世は、逆に「都無一切名字」に反するものだ、と南泉は見ている。

示衆云、空劫之時、無一切名字。佛纔出世來、便有名字、所以取相。（續藏一一八・一四八頁d）

このように、「知有」というものが、一切の言語ないし觀念の不在において始めて體會できる存在の本源的様相を「知る」としてあるとすれば、「知有底人」というのは、南泉の求めてやまない「癡鈍人」であり、大事を了畢（體此事）した人物と言えるであろう。そこで、先の質問の「知有底人、向什麼處休歇去」は、こうした人物は、どこで休息するのか、くつろぐのか、と

いう意味になる。

質問そのものは、南泉自身に限定せず、一般的に「知有底人」を問うが、答えるのは南泉その人であり、南泉は自ずからおのが身に引當てて答えることしかできない。自分自身の基盤を離れて答えれば、それは單なる一般論であり、机上の空論となるからである。南泉自身、「知有底人」である限り、その答は、おのずから南泉の本音とならざるをえなかった。特に、相手が趙州という、最高の資質を持った人物であったから、南泉も本音を吐露するに躊躇することもなかったであろう。「師云、向山下作一頭水牯牛去」。

長年、南泉に付き従い、南泉を知り盡くしていた趙州には、何もかも分かつていたはずである。南泉の苦勞と工夫、修行者たちとの惡戰苦闘、そうしたなかで、南泉が何を考え、どのような思想を成熟させていったか。最も身近で、最も信賴を受けていた趙州には、南泉禪の底に潜む「還債」の思想は、師の生きざまとして、重い實感となっていたであろう。従って、「向山下作一頭水牯牛去」という言葉も、「やはり」という納得の感じはあっても、決して意外ではなかったはずである。そうであつてみれば、もはやそれ以上、何を問うこともない。ただ、「御指示、ありがとうございました」（謝和尚指示）と言うよりほかはないであろう。

【趙州録】では、さらにこのあと、南泉が「昨夜三更月到窓」と言ったことになっている。三更と言えば、子の刻、現代の時間にして夜中の十一時から一時ごろにあたる。僧院の生活は、早寝早起きが原則であり、それは當時も變わらないから、こんな時間に起きているのは、普通ではない。南泉は、こんな真夜中に起きて、一體、何をしていたのだろうか。一般の修行者のように、夜坐に勵んでいたとも思えない。むしろ、彼には眠れぬ夜があつたことを示唆しているように思われる。南泉は、眠られぬまま、窓の外を見ていたに違いない。どれほどの間、そうしていたのだろうか、長い時間がたち、とうとう窓に月がさしかかった。そこには、月だけが知っている、南泉の苦惱の顔があつたのである^②。

こうした「水牯牛」になつて自らの債負を償還するという考えは、臨終にあたつて急に起こつたものではなく、日常の營爲を

通じて、徐々に形成されていったものであらうと思われる。しかし、それがいつごろからのことか、詳細は分からない。南泉が「水牯牛」というとき、それが南泉自身を指すことは、終始一貫しているが、「水牯牛」に還債の意味が入るようになるのは、かなり後になってのことかもしれない。

先にも言ったように、「水牯牛」には、「異類中行」の主張から直接歸結する「南泉自身の象徴」という意味が最初にあった。これが南泉の晩年にいたり、その禪風に「還債」の影がさすようになって、「水牯牛」の意味あいにも變化が生じたのではないかと思われる。たとえば、次の例は、「還債」の意味あいを帯びる前のものと見てよいかもしれない。

師在南泉時、泉牽一頭水牯牛、入僧堂内、巡堂而轉。首座乃向牛背上三拍、泉便休去。師後將一束草、安首座面前。首座無對。(秋月「趙州録」四二一頁)

僧堂内に牛を引き入れ、そのなかをぐるっとまわるといふのは、いかにも異様である。そのとき、僧堂内には首座がいたことは、文面から明らかであるが、おそらく他の修行者たちも一堂に會していたであろう。つまり、修行僧たちが集まって、坐禪か何かをやっていたところへ、わざわざ、南泉は牛を引き入れ、堂内を一周したに違いない。というのも、誰もいない僧堂では、牛がいようといまいと、餘り問題はないが、人々が眞劍に修行する、そのまっただなかに牛が入るとなると、明らかに異常事態である。南泉は、この異常事態を意圖したものと思われるからである。なぜ、そんなことをしたか。それは、「水牯牛」が「知有底人」だからである。すなわち、南泉は、修行に勵む僧たちに、「これがお前たちの先生だ。よく見習うがいい」と言ったのである。首座は、ただちにこれを見抜いて、牛の背を三度、軽くたたく。氣が立った動物をなだめる仕草である。すなわち、首座は興奮した牛を落ち着けるふりをしているのだが、本當に苛立っているのは、もちろん、南泉その人である。「近日禪師太多、覓箇癡鈍人不可得」という、不甲斐ない修行者たちの状況に、限らない苛立ちを覚え、「異類中行」を説くに至った南泉であつ

たが、ついに「異類」の實物を連れてきて、デモンストレーションに及ぶ。そこに、師の苛立ちを見てとり、南泉と同化した「水牯牛」の背をたたいて、これをなだめようとした首座は、確かに機敏と言えば機敏であった。「泉便休去」は、これを認めためたものであろう。

しかし、趙州はより峻険である。趙州は、「一束の草」を首座の面前に置くが、これは明らかに牛に對するエサである。つまり、本當に南泉の苛立ちが分かったというのなら、首座自身、見事な「異類」になりおおせているはずである。その「異類」が、苛立つ南泉、すなわち水牯牛の背中をぼんぼんとたたいて、落ち着かせたことになる。「あなたの氣持ちはよく分かる。しかし、ここにちゃんと「異類」に行じているものゝがいるではないか」。本當にそうなら、それはまことに見事なことで、ほうびにエサを與えるに値する。そこで趙州は「一束の草」を首座の面前に置いたのである。しかし、首座はなすすべなく、これによって首座の南泉に對する「共感」は、うわべだけのものであったことが露呈する。南泉の苦惱と苛立ちを、本當に知っていたのは、趙州を除けば、結局、窻邊の月だけだったのかもしれない。次の例も、必ずしも「還債」の意味を持ち込む必要はないように思われる。

南泉從浴室裏過、見浴頭燒火。問云、作什麼。云、燒浴。泉云、記取來、喚水牯牛浴。浴頭應諾。至晚間、浴頭入方丈。泉問、作什麼。云、請水牯牛去浴。泉云、將得繩索來不。浴頭無對。師來問訊泉。泉舉似師。師云、某甲有語。泉便云、還將得繩索來麼。師便近前、驀鼻便拽。泉云、是即是、太龜生。(同三一頁)

すでに、南泉が「水牯牛」であることを怪しむものは、誰もいない。浴頭は、ごく當然のこととして、南泉すなわち「水牯牛」であると理解している。水牯牛が南泉の象徴であることが、少なくとも門下には徹底していたことが窺われる。しかし、南泉が「水牯牛」であるということを理解する、その理解の仕方には、明らかに深淺の差があった。ということは、すなわち「異類中

行」を理解する度合に深淺があつたということである。

浴頭と趙州をくらべてみれば、この理解の度合の差が歴然とする。それがこの則の眼目である。つまり、浴頭は「水牯牛とは南泉である」とは理解していても、まさか師匠である南泉を、繩索で結わえて、引いてゆくなどということは、とうてい思ひつかばない。結局、浴頭にとって、「水牯牛」と南泉とは、別ものである。南泉を「水牯牛」と呼ぶのは、便宜的な呼び名以上のものではなく、本氣で南泉を「水牯牛」だと思つてゐるわけではない。これは、ごく普通の心理であり、それ自體、とがめる必要はないように見えるが、南泉が強調してやまない「異類中行」、すなわち一切の想念の勦絶という點から言えば、全く不徹底であり、折角の南泉の「水牯牛」ぶりが、全然見えていないことになる。

「水牯牛」と化した南泉を的確に見てとれるのは、同じく一切の想念を絶滅して、「異類」に匹敵する無念の状態にあるものだけである。すなわち、「異類中行」じてゐるものだけに、南泉という「水牯牛」の姿が見える。浴頭が見ていたのは、あくまでも師匠としての南泉であり、人間としての南泉であつて、「水牯牛」は單なる呼稱、「名字」に過ぎなかつた。これに對して、趙州は、南泉と水牯牛を全く區別しない。水牯牛には水牯牛の取り扱いをするだけである。趙州の辣腕に、音をあげて、「異類中行」から逃げ出したのは、逆に南泉のほうであつた。

以上、南泉の「水牯牛」がどのように使われているかを見てきたのであるが、いずれも「利他行」とか「慈悲行」といった意味あいのないことは、明らかである。一切の想念に拘束されない「異類」を象徴するものとして、自らを「水牯牛」と呼ぶか、それとも「還債」の意味をこめて呼ぶか、南泉の「水牯牛」とはこうした意味を持つものではあつても、「利他行」や「慈悲行」では決してない。「水牯牛」と「異類中行」を直結するのは當然のことで、一向にかまわれないが、その結合によつて、「利他行」「慈悲行」の意味を生み出すことはできない。「水牯牛」に慈悲や利他の意味を持たせ、さらにはこれを「異類中行」に結び付けて、「大乘の菩薩が衆生濟度の大悲心から、みずから涅槃に住まらず、異類すなわち六道を輪廻することをいう」ということは誤りである。少なくとも、南泉の「異類中行」には、そんな意味はない。

こうした「異類中行」に關する誤解が生ずる、もう一つの原因は、南泉以外の、他の禪者による「異類中行」に關するコメントを、南泉のものと混同することにある。なかでも、曹山の「異類」に關するコメントは、大きな影響を及ぼしたように思われる。²⁸そこで次に、曹山の「異類中行」ないし「異類」に關する解釋を検討することにしよう。

六 曹山禪と「異類」

曹山という人物の禪風は、趙州とは對照的である。趙州の禪風が厳しく突き放し、切り捨てるのに對し、曹山はほとんど突き放すことがない。むしろ、懇切丁寧に説明する姿勢を示している。もともと、曹山は儒學に親しんだこともあつてか、どこなく學者の風貌を感じさせ、非常に論理的な一面がある。²⁹五位に關する曹山の揀などは、その典型であるが、「異類」に關する解釋にも、こうした性格が強く反映しているのを見ることができるといえる。

曹山は、すでに洞山に參する前に、相當な心境に達していたようである。初見から、洞山に重要人物として認められているし、洞山のもとには僅かに數年いたただけで、その奥旨に達したとされる。³⁰ついで、洞山を辭するが、このときの問答は、曹山禪にとつて、非常に重要な意味を持っている。【祖堂集】によれば、このとき、次のようなやりとりが行なわれた。

因一日辭去。洞山問、什麼處去。師曰、不變異處去。洞山曰、不變異處、豈有去也。師云、去亦不變異。(【祖堂集】一五七頁a)

この「不變異處」とは、洞山のもとで達成した曹山禪の究極點であり、いわば一箇の禪者としての曹山の獨立宣言であつた。つまり、「不變異處」とは、曹山禪の出發點であるが、これはまた曹山禪の基盤として、その重要性は生涯を通じて變わらなかつ

たように思われる。というのも、この「不變異」の概念は、曹山においては、非常に精密に展開された「異類」の概念と、密接に結び付いているからである。これは、『曹山録』に「四種異類」として収録されるもののうち、最後の部分に相當する次のような問答に、明確に表明されている。

只如異類、成得箇什麼邊事。曰、此事有二種異類。一者沙門異類。二者事上異類。事上異類者、狸奴白枯是也。沙門異類者、觸處得自由、始得不變易。不同那箇。先師問餘、甚麼處去。曰、不變易處去。(續藏一一九・四七一頁a)

「先師(洞山)問餘、甚麼處去。曰、不變易處去」と言っていることから、「不變易」とは、洞山を辭するときに曹山が答えた「不變異」にほかならないことが分かる。曹山は、「異類」に沙門異類と事上異類の二種があるとし、沙門異類と不變易(不變異)とを直結している。「事上異類」とは、現實の、日常生活に見る動物たちのことである。これに對し、「沙門異類」とは、實際の動物を指すものではなく、象徴的な意味で「異類」というのであつて(こうした相違を強調するために、沙門異類を事上異類と區別して、わざわざ「不同那箇」と言っている)、曹山によれば、その意味するところは「觸處得自由」である。「觸處得自由」とは、「いかなるところでも(觸處)、主宰となること(自由)」ことであり、^⑧これが曹山のいう「不變異」の意味にほかならない。これは、次の文を見れば、もつとはつきりする。

若作得主宰、即是不變易。若作主宰不得、便是變易也。不見、永嘉云。莽莽蕩蕩招殃禍。問、如何是莽莽蕩蕩招殃禍。曰、只這箇總是。云、如何免得。曰、知有即得、用免作麼。但是菩提・涅槃・煩惱・無明等、總是不要免。乃至世間鹿重之事、但知有便得、不要免。免即同變易去也。乃至成佛・成祖・菩提・涅槃、此等殃禍爲不小。因甚麼如此。只爲變易。若不變易、直須觸處自由始得。(續藏一一九・四六五頁c)

曹山自身が「若作得主宰、即是不變易。若作主宰不得、便是變易也」と言っていることから、「不變易」とは、「いかなるところでも（觸處）、主宰となること（自由）」であることは明らかである。臨濟は「隨所に主となる」と言ったが、「不變易」とは、まさにその意味であって、いかなる状況においても、「主宰」となることができれば、「世間鹿重之事」はもちろん、より微妙で災いの大きい「菩提・涅槃・煩惱・無明」にいたるまで、あらゆる「殃禍」から自然に解放される。逆に、それを逃れようとすれば、「主宰」となることができず、かえって「奴隸」となって束縛を受ける。「如何免得」という質問に對して、「但知有便得、不要免。免即同變易去也」と曹山が答えるのは、このためである。すなわち、この場合、「知有」とは「主宰となる」ということと同義である。あるいは、「不變易」と言ってもよい。この「不變易」について、さらに曹山は次のように説明している。

又曰、此不變易事、有二種。一者、人人盡有本分事。二者、知有底人、不捨一切聲色是非、於一切物物上不滯、呼爲一切處不易。亦喚作披毛戴角。亦喚作入泥入水。亦喚作行李底漢。（續藏一一九・四七一頁a）

ここには「不變易」を二種に分けているが、大體、四種異類とか三種墮とか、曹山には分類指向が強い。これは、趙州には全く見られない。實際、これは禪者というより、むしろ教家一般の表現の特徴である。曹山が學者的な風貌があるという所以であり、論理的な一面があるという所以である。

さて、「不變易」を二種に分かつうち、一つは「人人盡有本分事」とあるという。各人に例外なく本分事のあることが「不變易」であるとは、「例外なくある」という平等性を「不變易」と言ったものであろうか。この部分、曹山の説明は不十分で、よく分からないが、この各人に例外なくある本分事の「有ることを知る」のが、第二の「不變易」である、というふうに繋がっているように見える。いずれにしても、第二の「不變易」のほうに重點があることは明らかで、第一は第二の前提となっているよ

うである。

その第二の「不變易」とは、「有ることを知る底の人」においては、聲色・是非、つまり外的事象や觀念思惟といったものを否定することもなく、かつ、あらゆる事物に滯ることもない。これを「一切處に不易」、つまり「不變易」と名付けるといふ。この「不變易」を呼ぶ別名として、「披毛戴角」「入泥入水」「行李底漢」といったものが挙げられているが、このうち「披毛戴角」が「異類」に直結していることは言うまでもない。また、「行李底漢」というが、この「行李」という言葉も、曹山が獨特の重要性を持たせて使うものの一つである。そして、これもまた、南泉の言葉と密接に結び付いている。實際、曹山は、「菩薩同異類」を説明するなか、次のように言っている。

已證涅槃之果、不捨生死之類、自利利他、願一切衆生悉皆成佛、我從末後成佛。所以大權菩薩、若不先化衆生、己事無由得成辦。故南泉曰、先過那邊知有、却來這邊行李。（續藏二一九・四七〇頁a）

まず、南泉の「先過那邊知有、却來這邊行李」に、曹山の言うような「利他行」の意味があるかどうかが問題である。この言葉に該当するものは、『南泉語録』に二箇所見られる。少し長いが、誤解の餘地のないよう、全文引用する。いずれも示衆である。

示衆云、空劫之時、無一切名字。佛纔出世來、便有名字、所以取相。師又云、只爲今時執著文字限量、不等大道。一切實無凡聖。若有名字、皆屬限量。所以江西老宿云、不是心・不是佛・不是物、且教後人與麼行履。今時、盡擬將心體會大道。道若與麼學、直至彌勒佛出世、還須發心始得。有什麼自由分。

只如五祖會下、四百九十九人、盡會佛法。惟有盧行者一人、不會佛法。只會道、不會別事。若認心是佛、心是三界采集主、若認智是道、智是多矯詐。若論佛出世時、喚作三界智人、說一切教義句理、喚作暫時受用具。若喚心是佛、認智是道、皆是

處所。所以道、無心意而現行。暫時披垢膩之衣來、爲人說破。不是凡聖物。他家早晚與人爲因、亦不會與人爲果。若與人爲因、即不自在。被因果所拘、不得自由。

佛未出世時、無人會得。若出世邊論、還許少分會。但以冥理自通、無師自爾、本自無物。由是見聞覺知、即是報化。所以三十二相異體故、若離彼、即同如來。報化佛、總打却、何處存立。不是不許。只如彌勒、又作凡夫。他熾然行六波羅蜜、他家觸處去得。因什麼便不許他。他不曾滯著凡聖、所以那邊會了、却來者邊行履、始得自由分。

今時學人、多分出家、不肯人家。好處即認、惡處即不認、爭得。所以菩薩行於非道、是爲通達佛道。他家去住得自由、且如何。若知、即被知處所拘。若不恁麼、爭得不許他。他者箇定不會變異。若不定、即屬造化也。他那箇、早晚會變動。所以十二分教、決定不是我。我即向十二分教中、行履得。若十二分教是我、即受變也。若論有滲果、是二乘位。若論無滲、是大乘名、所以得名爲大乘。若是者箇、不是拘繫底物。所以潛通密理、無人覺知、不是見聞覺知。

問、以意會得否。師云、若以意會、即思量得也。他教中亦云、種種生身我說爲量。那箇不可思議、不是意會得底物。如水裏有水、即有影。若無水時、喚什麼作影。法身由對報化得名。若無報化、法身向那邊認。法身亦是影。經論極則頭、只到法身。實入理地、那箇早晚同於經論。經論不管伊、如何排遣。他且不到者裏。大難大難。(續藏一一八·一四八頁d)

師示衆云、佛出世來、只爲衆生不會道。若不因善知識聞、名無師自爾。若因善知識聞、忽引經論作證。若自作得主、不引經論、最省心力。若引經論、將他眼作自己眼、不得自由。大道一如、無師自爾。若能如如、不變故不會迷。報化非真佛、莫認法身。凡聖果報、皆是影。若認著、即屬無常生滅也。龜細而論、纖毫不立、窮理盡性、一切全無。如世界未成時、洞然空廓、無佛名無衆生名、始有少分相應。直向那邊會了、却來者裏行履。不證凡聖果位。據本而論、實無少法可得。豈況三乘五性差別名數、但是有因有果、盡屬無常生滅也。竝是出世安立、假名相說、非關本來事。道不是明暗物、一切莫認著。大道冥通、智莫能測。故云、相逢不相識、共語不知名。好去無事。珍重。(續藏一一八·一四九頁b)

南泉における「知有」は、彼の「異類中行」と直結しており、それはすでに論じたごとく、一切の想念の勦滅によって、存在の實相に直參することを意味するものであったが、ここに引いた二つの示衆において説かれるのも、また、「空劫之時」であり、「無一切名字」であり、祖師や佛によらず「冥理自通、無師自爾」なることであり、「潛通密理、無人覺知、不是見聞覺知」なることである。

より具體的に言えば、「如世界未成時、洞然空廓、無佛名無衆生名、始有少分相應。直向那邊會了、却來者裏行履。不證凡聖果位。據本而論、實無少法可得」ということから、「那邊」とは「世界未成時、洞然空廓、無佛名無衆生名」なる状態を指すこととは明らかであり、従つて、これに對する「這邊」は、「三乘五性差別名數、但是有因有果」であり、「出世安立、假名相説」であり、「無常生滅」なる状態を指している。

これから分かるように、「却來這邊行李」とは、いったん勦滅した想念ないし分別思惟を、實相を踏まえた上で機能させることにほかならず、それは曹山の言うような「利他行」や「慈悲行」を説いたものではない。もともと南泉の言い方は、「那邊・這邊」というように、ニュートラルでドライであるのに對し、曹山はこれを「已證涅槃之果、不捨生死之類」あるいは「願一切衆生悉皆成佛、我從末後成佛」という、非常にウエットな、自己よりも他者を優先するという、菩薩の利他行、慈悲行と解釋するのである。

こういう曹山の南泉解釋は、「異類中行」の誤解を助長する一因となつたと思われるが、曹山のために一言すれば、彼の「行李」の概念は、このような菩薩の畜生行に極まるものではなく、さらに高次のものが「沙門行」あるいは「沙門行處」として提示されている。すなわち、曹山はまた、「行李」について、次のように言うのである。

問、從凡入聖則不問、從聖入凡時如何。曰、水牯牛。如何是水牯牛。曰、矇矇矓矓。此意如何。曰、但念水草、餘無所知。成得箇甚麼邊事。曰、祇是逢草喫草、逢水飲水。

師又曰、這箇語有力。欲知有力、此人不執沙門邊事、亦不入諸聖報位、便是入異類。此異類是披毛戴角、喚作沙門行、亦喚作沙門行李處。(續藏一一九・四七〇頁d)

「這箇語」というのは、「從聖入凡」という質問に對して、「水牯牛」と答え、さらにこれを「但念水草、餘無所知」あるいは「祇是逢草喫草、逢水飲水」と言ったのを指すのであろう。これらの言葉が「有力」であるとは、悟りと直結した、微妙な勘所を表現したものであることを意味するものと思われる。實際、これが「有力」であることを知りたいなら、「沙門邊の事」に執着してはならない、ということから、そう推測することができる。

「沙門邊事」とは、續いて言うように、「諸聖報位」といった、いわば「沙門」が佛道修行において目指す、諸々の價值ある對象を指している。こうした通常の價值對象に執着しないとき、すなわち、こうしたものに對する諸々の觀念の存在しないとき、それが「異類に入る」ことである、と曹山は言う。すなわち、これは先の「已證涅槃之果」云々という、菩薩の畜生行を捨遣するものにほかならない。そして、この場合の異類とは、「披毛戴角」であり、「沙門行」であり、「沙門行李處」である、と續けている。「沙門邊事」と「沙門行李處」とが、對照的に使われている點に注意したい。曹山にとって、「沙門邊事」は不徹底な超克されるべき對象であるのに對し、「沙門行李處」とは、修行者として、まさにあるべき理想の様態にほかならない。

「沙門行李處」は、より簡單に「沙門行」とも呼ばれ、「異類中行」との關連では「披毛戴角」と呼ばれている。この「披毛戴角」は、四種異類のうち、「沙門異類」と呼ばれるものである。

三者沙門異類。謂、先知有本分事了、喪盡今時一切凡聖因果德行、始得就體一般。名爲獨立底人、亦名沙門稱斷事、始得表裡情忘、三世事盡、得無遺漏、得名佛邊事。亦云、一手指天地。亦云、具大沙門。轉却沙門稱斷邊事、不入諸勝報位、始得名爲沙門行。亦云、沙門轉身。亦云、披毛戴角。亦喚作水牯牛。(續藏一一九・四七〇頁a)

曹山の定義する「沙門異類」とは、まず「本分事の有ることを知り、ついで凡聖・因果・徳行など、一切の相対的價值範疇を勦滅（喪盡）することにより、存在の本質そのものに達することにある。これが、曹山によつて、「沙門行」と呼ばれ、「披毛戴角」と呼ばれ、「水牯牛」と呼ばれるのである。この「沙門異類」は、また、先に見たように、「觸處得自由」であり、曹山禪の根幹である「不變易」と直結したものであるが、先に見た「菩薩同異類」がいわゆる「利他行」「慈悲行」を強調するものであったのとは異なり、これには、そうした意味あいはなく、南泉の「異類中行」に似た發想となっている。「披毛戴角」は、また、三種墮のなかでは、「沙門墮」であるとされる。その意味するところは、「沙門異類」と同様、一切の相対的價值範疇の喪盡である。

披毛戴角沙門墮者、不執沙門邊事、及諸聖報位也。（續藏一一九・四六九頁b）

さて、ここでもう一度、先の「不變易」の話頭に戻ろう。ここでは、「不變易」に関連して、「披毛戴角」「入泥入水」「行李底漢」の三つが挙げられていたのであった。このうち「行李底漢」と「披毛戴角」について、上來、関連する事柄を少し検討したのであるが、もとの則では續いて「入泥入水」に関する質疑應答がなされている。

問、如何是入泥入水。曰、不變易。轉身也否。曰、不轉身。此人屋裡事如何。曰、諸聖測不得。爲什麼測不得。曰、是伊不同諸聖。此猶是類邊事、還有向上事否。曰、有。如何是向上事。曰、向汝道、則恐落類邊去。（續藏一一九・四七一頁a）

「入泥入水」に對して、曹山は「不變易」と答えているが、すでに注意したように、「不變易」は「隨所に主宰となる」ことであるから、「入泥入水」とは、畢竟、いかなる状況（特に逆境）においても、その境に隸屬せず、あくまでも「主宰」となり、自在であることを意味する。ここで質問者は「轉身するか」と聞くが、この「轉身」という概念もまた、曹山禪において、かな

り重要な概念である。實際、三種墮を説くなか、隨類墮について、次のように言っている。

隨類墮者、祇今於一切聲色物物上、轉身去、不墮階級、喚作隨類墮。(續藏一一九・四六九頁b)

つまり、即今、あらゆる事物事象に對して、「轉身」することによって、相對的範疇に落在しないことを、「隨類墮」というのであるが、文脈から言つて、「轉身」しなければ、「階級に墮」してしまうことになる。つまり、「轉身」とは、通常の間識の意識が、事物事象に執着し、これに束縛されるのに對し、この執着を打破し、事物に束縛されないことを意味する。通常の間識が、事物に吸引され、事物の方向に落下するのに對し、意識の方向を轉ずることを、曹山は「轉身」と呼んでいるのである。先に「沙門異類」の説明に、「轉却沙門稱斷邊事、不入諸勝報位、始得名爲沙門行。亦云、沙門轉身」とあつたが、同じ意味で解釋できよう。そして、この「轉身」という概念はまた、南泉の言葉と密接に關連している。

南泉病時、有人問、和尚百年後向甚麼處去。泉曰、我向山下檀越家、作一頭水牯牛去。某甲擬隨和尚去、還得麼。泉曰、若隨我含一莖草來。揀曰、這箇是沙門轉身語。所以道、汝擬近、銜一莖草來、親近渠。是呼爲無漏、始堪供養渠。(續藏一一九・四六九頁b)

引用されているのは、すでに南泉のところで見たと一則であるが、この最後の「若隨我含一莖草來」という南泉の言葉を、曹山は「沙門轉身の語」と呼ぶ。つまり、「一莖草を含み來れ」ということで、相手に「轉身」を迫つたと見るのである。「へ某甲擬隨和尚去」というのであれば、君もまたへ水牯牛へになつて來るがいい。諸々の想念を抱えた人間のまま、へ水牯牛へと化した私(南泉)についてくることはできない——これが一莖草を「含む」あるいは「銜える」という言葉の持つ意味あいであり、人間から水牯牛へ、すなわち想念の勦絶による「轉身」が要請されている、と曹山は見るのである。

こうした無想念の状態、いわゆる「無念」になったとき、はじめて「水牯牛」に親しく近づくことができる。その状態は「無漏」と呼ばれ、「水牯牛」を供養するのに堪えうる境涯である。つまり、「水牯牛」を真に理解できる状態である。

この「無漏」という概念は、百丈を根拠としているようである。

有人問百丈、以何爲食。曰、無漏爲食。雲巖曰、莫將以味爲供養。道吾曰、知有保任處盡是供養。（續藏一一九・四六九頁 b）

百丈は、「無漏」を食物としていると言い、雲巖は「味」をもつて供養してはならぬと言う。さらに道吾が「保任する處の有ることを知る」のは、すべて供養になると言っていることから、「無漏」とは悟りの状態そのものであり、これに對照される「味」とは妄念に染められた迷妄状態を指すことが分かる。南泉の水牯牛もまた、この「無漏」を食すると曹山は見るのであり、これに供養するには「無漏の食」を與えなければならぬ、とする。それが南泉の要請する「一莖草」にほかならないから、この「一莖草」には、相手の「轉身」を迫る意味あいがかめられている。そこで、「沙門轉身の語」である、と曹山は言うのである。

このように、「轉身」という言葉は、曹山禪において相當重要な概念なのであるが、先の「入泥入水」の則では、「轉身するか」という問に對して、「轉身しない」と答えているのが注目される。その根本には、「不變易」という、曹山禪の根底的理念があり、この「不變易」という概念の絶對性の前では、「轉身」という概念の介在する餘地がない、とでもいうふうに見える。實際、「この人の内面の状態は、どうなっているか」（此人屋裡事如何）という問に對して、「諸聖測不得」と答えていることから、この状態の超絶性が窺われる。質問者は、これを「類邊の事」として、さらに「向上事」を問うが、實際には、もはやこれ以上、曹山には言うべきことはない。

いわば「不變易」は曹山禪のアルファであり、オメガであって、言葉にしうる限り、曹山にとって、これ以上のものは存在しない。もしもこれが「類邊の事」ならば、何を言っても、すべて「類邊の事」にしかなるまい。つまり、曹山にとって、「不變易」は、表現のぎりぎりのところであって、そこから先は、言葉を超えた體驗の領域になる。「向上事」を問う相手に、いったん「有」と答え、ついで「如何是向上事」という問に對して、「向汝道、則恐落類邊去」と應じなければならなかった所以である。

上來、曹山禪の原點というべき「不變異」（不變易）から出發して、その自然な展開として、曹山禪の發想を見てきたのであるが、すでに「異類」との關連、および南泉との密接なつながりが、示唆されていることに注意したい。曹山は、一貫して、南泉の言葉を非常に高い評價をもつて引用しており、曹山禪に與えた南泉の影響の大きさが窺われる。特に、「異類中行」に直結した引用を、次に検討することにしよう。

師又曰、若是言語中異類、則是往來言語盡是類。所以南泉道、智不到處、切忌道著。道著則頭角生。喚作如如、早是變也。直須向異中行。如今、須向異中道取異中事。夫語中無語始得。（續藏一一九・四六九頁a）

引用されている部分は、先に「祖堂集」の道吾と雲巖の則に見られたものと同文である。ただ、「異類中行」のはずが、「異中」となっており、「類」が抜けている。他に二例、同じ引用があるが、いずれも「異類」となっているから、あるいは誤植かもしれないが、文脈から言うと、「言語中の異類」というものを説明しようとして、「言語に往來するものは、すべてへ類」である」と言い、次に「へ異」のなかの事は「へ異」のなかで言いとめねばならない」というふうな、「類」と「異」との對照を強調したものと見ることもできる。この場合、南泉の「智不到處」とは、「異中」にほかならず、それは「切に道著することを忌む」ものであり、言語表現不可能なものである。

曹山は、「言語に往來する」ものは、すべて「類」であつて「異」ではなく、南泉の「異類中行」を援用して、言語を超えたところで言語を使うことを要請する。それが「語中無語」にほかならない。

次の例は、四種異類のうち、第四の「宗門異類」を説明する部分に引用されている。

四者宗門中異類。謂、如南泉曰、智不到處、切忌道著。道著則頭角生。喚作如如、早是變也。直須向異類中行、道取異類中事。洞山曰、此事直須妙會。事在其妙、體在妙處。曹山自道、此事直須虛一位、全無的也、觀面兼帶始得。若是作家、語不偏不正、不有不無、呼爲異類中虛句。此事直須作家橫身、逢木著木、逢竹著竹。須護觸犯、囑囑囑囑。(續藏一一九・四七〇頁a)

洞山の語が引かれているが、本來、どのような文脈で言われたものか分からない。おそらく、洞山の「此事」は、南泉の異類中行を直接指したのではないと思われるが、ここではあたかも洞山が「異類中行」を受けて、物を言っているかのように挿入されている。洞山の言葉は、要するに、「妙會」を強調したもので、「事」も「體」も「妙」であるから、これを會するもの「妙」でなければならぬ、というほどのことであらう。

問題は曹山の發言で、「宗門中異類」においては、「此事」すなわち「異類中行」は、「直須虛一位、全無的也、觀面兼帶始得」であるという。「一位を虚しくする」というのは、次に「全的的なく」と續くことから、たとえば「萬法歸一」というような「一」なるものをも認めない、絶對的超出を指すものと思われる。「觀面に兼帶する」については、「兼帶」という概念が問題になるが、曹山は「兼帶者、冥應衆緣、不隨諸有。非染非淨、非正非偏。故曰、虚玄大道、無著眞宗」(續藏一一九・四六一頁d)と言っている。

すなわち、「兼帶」とは、諸縁に對應しながら、諸々の現象存在のレベルに落ちることなく、染淨・正偏といった、あらゆる

相對的カテゴリーを超越している状態を意味する。これを「虚玄大道、無著眞宗」と言っているが、「眞宗」にも「著」さないうのは、すなわち「虚一位、全無的」にほかならない。以上を要するに、いかなる根源、いかなる本質をも定立せず、まのあたりに一切の現象存在と關わりつつ、しかもそのレベルに落在せず、あらゆる相對的次元を超えた状態であつて、はじめてよい、と言っているのである。

「若是作家」以下は、これを言語について説明し、「此事直須」以下は、これを「作家」の日常の行爲のありかたにおいて説明したものである。^②あとは、あえてこれを犯すことなく護持せよと言ひ、「くれぐれも頼んだぞ」（囑囑囑囑）と強調して終わっている。

もう一つの南泉の「異類中行」の引用は、次のようなものである。

亦喚作頭長三尺、頸短二寸。欲知此意、到沙門行時、不欲將尺寸分親疎、不得說張三李四。又頭長三尺者、只得從小至大。今日功成、得到恁麼時、喚作勝句妙句。頸短二寸者、是不坐沙門位、亦不處諸聖報位、故爲頸短二寸。恁麼時、不得說著稱與不稱。所以道、不將尺寸來、向這裡思量也。雖然如此、猶是類邊事、須知有異類中事。不見道、「智不到處、不得說著。

說著即頭角生。喚作如如、早是變也。須向異類中行」。喚作虚一位、喚作觀面兼帶、全無的也。問、如何是類。曰、披毛戴角。（續藏一一九・四七〇頁d）

これは、實は先に引いた「問、從凡入聖則不問……喚作沙門行、亦喚作沙門行李處」（三一六頁）という一段の續きである。そこでは、「披毛戴角」「沙門行」「沙門行李處」という三つの概念が列擧されていたが、實際には、さらにこの段の冒頭が續くから、「頭長三尺、頸短二寸」という表現もまた、これら三つと並列的に擧げられているのである。三つの概念の重要性については、すでに検討したとおりであるが、「頭長三尺、頸短二寸」という表現もまた、これらに劣らず、曹山禪においては重要

な意味あいを持っている。

そもそも、この言葉は、「曹山録」自身が言うように、もともと洞山の言葉である。³³⁾

僧舉似、洞山大師因僧問沙門行。大師曰、頭長三尺、頸短二寸。此意如何。(續藏二一九・四七〇頁b)

このあと、曹山の答が続くが、ここにもまた、曹山の分類指向が顯著である。

餘曰、勝句妙句。喚什麼作勝句妙句。餘曰、勝句妙句、有三種。一者世尊出世、四十九年施設方便、十二分教、百千三昧妙門、門門穿究、盡是勝句妙句。此是出世邊說。二者從凡入聖、洞達自己、與佛無異、得無遺漏、始得通身、始喚作一塵一念、十方婆伽梵一路涅槃門。到恁麼時節、不處正位、不擇其身、却入異類中、披毛戴角無異念。故云、一切物類比況不得、諸佛諸祖計授不成。所以古人道、沙門語不得將尺寸語與人、故喚作勝句妙句。此是色類邊語。三者一切所有底物比不得、始呼爲勝句妙句。所以古人道、千般比不得、萬物況不成、智者不能知、上根亦不識。亦云、本來無相似。故勝句妙句。勝句妙句者、天上人間測度不得底事。故古人云、喚作超始終句。借此爲語類邊說行。(續藏二一九・四七〇頁b)

曹山は、洞山の「頭長三尺、頸短二寸」の語を「勝句妙句」と捉え、これを三種に分類するのであるが、第一の場合は、餘り問題がないであろう。これは、要するに世尊の生涯における施設方便の語全體、すなわち佛說全體を指すものであり、これを曹山は「出世邊說」と言っている。第二の「勝句妙句」には、いま問題にしている南泉の「異類中行」の言葉が引用されており、特に注目される。曹山の説明によると、これはまず、凡より聖に入り、自己に徹底して達し、佛と異なることなく、遺漏のない状態になり、一塵一念に到るまで、一切のものが諸佛がそこを通過して涅槃に達するという一本道と化すとき、そこに得られる至高の境地(正位)に留まることなく、異形の身體を取ることを厭わず、逆に自ら進んで「異類」のなかに入り、「披毛戴角」し

て雑念のない状態を指す。

これはいかなる生物にも比況することのできぬものであり、諸佛諸祖であつても同様である。要するに、曹山の言う「勝句妙句」の第二の種類とは、こうした比較を絶した「異類中行」の状態を指すのであり、「古人道、沙門語不得將尺寸語與人」^{②4}とは、このような「異類中行」に至らぬ不徹底な状態ではだめだという意味だ、と曹山は解するのである。最後に「此是色類邊語」と言っているが、「色類」については、「稠布衲問、如何是色類。餘曰、披毛戴角」というやりとりが後に續いており、この第二の「勝句妙句」が「異類中行」の次元を問題にしたものであることを確認する形で結ばれていることが分かる。

第三の「勝句妙句」は、もはや「從凡入聖」も「從聖入凡」も存在する餘地のないほど、徹底した超越の世界になっている。それは、生物・無生物に限らず、一切の存在物によって比況することのできぬ状態であり、古人の言葉を借りるなら、「千般比不得、萬物況不成、智者不能知、上根亦不識」であるという。要するに、そこには一切の「相似」というものが成立しない、絶對的に表現を隔絶した世界である。この状態を曹山は第三の「勝句妙句」と呼ぶが、くりかえし徹底して強調されるのは、「天上人間測度不得底事」というように、誰にも知ることができないということであり、あるいは「喚作超始終句」というように、一切の表現を超越しているということである。

最後に「借此爲語類邊說行」と言うが、「語類」という語については、「如何是語類。曰、曹山只有一雙眉」という問答がその後にある。「曹山只有一雙眉」という言い方は、「祖堂集」の曹山章にも見える。

問、如何是異類。師云、異中不答類。又云、我若向你道、驢年得異摩。又云、曹山只有一雙眉。（『祖堂集』一六二頁a）

この一連の答え方から見て、「曹山只有一雙眉」というのは、質問に對して、まともに答えているのではなく、むしろ「答えることができない」と言っているように思われる。従つて、「私には、一對の眉しかない」というのは、相手の質問に答えるよ

うなまねをすれば、佛法を損なつた罰により、眉毛がみな抜け落ちてしまうから、とても答えるわけにはいかない、というのであろう。つまり、「語類」については、曹山は答えることができない、と云うのであり、これはもともと第三の「勝句妙句」が「智者不能知、上根亦不識」「天上人間測度不得底事」で、一切の表現を絶し、そもそも云々するほうがおかしいような状態を指すから、當然と言えば當然の處置である（もつとも、すでにこれだけ言つたあとでは、もはや曹山の眉は助からないかもしれないが）。

以上で曹山のいう三種の「勝句妙句」の意味は大略分かつたので、最初の南泉の「異類中行」を含む文章（三三三頁）に戻ろう。曹山は「又頭長三尺者、只得從小至大今日功成、得到恁麼時、喚作勝句妙句」と云うのであるが、これは「小から大へ」と成育ないし成熟して、機が熟した時点を指す、ということであろう。この機の熟した状態を「勝句妙句」と呼ぶということは、曹山自身、「勝句妙句」に三つの區別をするから、單純に考えれば、この状態にも三つの區別があることになるが、「頭長三尺」は後に續く「頸短二寸」という言葉と對をなすものであるから、「頸短二寸」との関係で、三種の「勝句妙句」のうち、自ずからどれか一つに落ち着くことになる。

そこで、「頸短二寸」の説明を見ると、「頸短二寸者、是不坐沙門位、亦不處諸聖報位、故爲頸短二寸。恁麼時、不得說著稱與不稱。所以道、不將尺寸來向這裡思量也」と言っている。つまり、「頸短二寸」とは、「沙門の位」に留まることなく、「諸の聖報の位」にも留まることがない。従つて、祖や佛といった聖位に「稱う」とか「稱わない」といった問題はもはや存在しないし、ちつばけな基準（尺寸）を持ち出して、あれこれ判斷することもない。「しかしながら」と、曹山は言う。「これはまだ、〈類邊の事〉であり、〈異類中の事〉のあることを知らなければならぬ」と。

そこで、「不見道」として、「智不到處」に始まる南泉の「異類中行」に關する言葉が引用され、「喚作虛一位、喚作觀面兼帶、全無的也」と續くことになる。この最後の部分については、先に「兼帶」を含めて、すでに検討したものと同じなので、ここではくりかえさない。残つた問題は、「頭長三尺」の説明としての「勝句妙句」に三種あるうち、どの「勝句妙句」が、後

の「頸短二寸」との関係で適切か、ということだけであるが、第一の「勝句妙句」は問題外であり、第三では超越的すぎ、「機が熟す」という點と、「異類中行」という點で、第二の「勝句妙句」の意によって、「頭長三尺」は解されるべきであると思われる。

以上、曹山が南泉の「異類中行」を引用した部分を検討してきたのであるが、よく注意してみると、曹山は「異類中行」に何種類かの意味を區別しており、そのうちのあるものは確かに「利他行」「慈悲行」の意味が濃厚であるが、他の「異類中行」の場合には必ずしもそうした意味はない、ということに氣づく。この點を明確にするために、これまでの論述と多少重複するかもしれないが、曹山の四種異類について、あらためて検討することにした。

七 曹山の「四種異類」

四種異類について、『禪學大辭典』は、「曹山本寂が學人修道の進境を勘辯するために示した四種の境界。異類は、全ての生存物。沙門はこの四種の境界にあつて自在を得なければ本分の衲僧と稱することはできない」と言い、「一、往來異類。地獄・餓鬼・畜生・修羅等の世界に自由に往來すること。二、菩薩同異類。他の異類の中に入って彼等を救濟度脱せしめる利他行をなすこと。三、沙門異類。自レ本分の事を明らかに、いたるところに自在を得て、獨立自由の人となること。四、宗門中異類。前の向上の境界に滞らないで自在のはたらきを現するをいう」と言う。その典據としては、『曹山録』と記されている。

『曹山録』には數種の版本があるが、「四種異類」が収録されている『曹山録』^⑤とせば、慧印校訂本のみであり、本論で使出したのもこれであるが、ここに収録された「四種異類」は、はたして「曹山本寂が學人修道の進境を勘辯するために示した四種の境界」と言えるであろうか。また、「沙門はこの四種の境界にあつて自在を得なければ本分の衲僧と稱することはできない

という」と言うが、曹山は本當にそんなことを言っているだろうか。少なくとも「曹山録」の「四種異類」による限り、そう断定する根拠を見いだすことはできない。以下、「曹山録」の「四種異類」を検討し、あらためて「禪學大辭典」の記述の當否を考へることしよう。

まず、四種異類の第一は、次のようなものである。

一者往來異類。謂、如今一切聲色・言語・階級・地位、捨父逃逝、盡皆却向上祖父得爲異類。又天堂・地獄・餓鬼・畜生・修羅等、皆是異類。(續藏一一九・四六九頁d)

この部分については、テキストの異同が重要な意味を持つてくる。割注によると、「盡皆却向上祖父」の部分諸本によって異なっており、「皆却」は「諸本作背却」であるが、「古老口訣當作皆」と言い、また「向上祖父」については、「一本作又」と言う。

「古老の口訣」というのが、はなはだ怪しく、一體誰の「口訣」なのか分からないが、要するに、ここには「古老」の解釋が入っていることになる。逆に言えば、むしろこの「古老」の解釋を除いたもののほうが、本來の「曹山録」の姿だったのでないかとも考えられる。特に、この部分の相違が「往來異類」全體の意味が逆轉するほど決定的であることを考えれば、この「古老」の解釋が、「往來異類」そのものの解釋を決定してしまったことになる。「祖父」と「祖父」の相違は、これに比べれば影響は小さい。

「古老」の口訣と、それ以前の諸本とは、實際にどのような意味の相違が生じるか、具體的に見てみよう。まず、「古老」の修正を施した流通本では、「如今一切聲色・言語・階級・地位」というものは、「父を捨てて逃逝することであるが、しかし、これは逆に(却)、ことごとくみな「向上祖父」であり、異類となることのできるものである。つまり、普通は、「一切聲

色・言語・階級・地位」というのは、妄想妄執の対象であり、これに囚われることは、自己を生み出した本源である「父」を捨てて「逃逝すること」にほかならないのであるが、「往來異類」の場合は、この通常は捨遣の対象となる一切のものを、逆により高次の立場から止揚し（向上祖父）、これらを「異類」とするのである。

以上が、「古老口訣」による解釋になる。ここでは「却」という逆接の副詞によって、前半と後半は對照的に接續することになる。これに對し、「古老口訣」以前の諸本によれば、「一切聲色・言語・階級・地位」は、あくまで「捨父逃逝」であり、「盡く向上の祖父（あるいは向上の祖）に背却する」ものであり、「異類」とすべきものである。つまり、「聲色・言語・階級・地位」に惑亂されることによって、自己の本源たる「父」すら捨てて逃げ出す状態では、さらにその上の「祖父」など、到底望むべくもなく、要するに佛道祖道に徹底的に違背することから、これらを「異類」とする、というのである。

この場合、「又天堂・地獄・餓鬼・畜生・修羅等、皆是異類」というのは、「聲色・言語・階級・地位」による「異類」は、これら五道（人間が除かれていることに注意）を輪廻するのと同じくらい、重症である、ということを意味する。すなわち、「古老口訣」以前の諸本によれば、「往來異類」とは、高次の意味を有するものではなく、否定されるべき状態を表現したものにほかならない。

このように、「古老口訣」による「背」と「皆」の變更は、「往來異類」全體の意味を百八十度變えてしまうような、非常に大きな變更なのであるが、ではこれら二つの全く對照的な解釋のうち、どちらのほうが適正であろうか。さいわい、同じ「曹山録」に「往來異類」について、さらに次のような説明のあるのが、大きな手がかりになる。

問、如何是往來異類。餘曰、未知有自己。又曰、一切言語・聲色・是非、總是往來異類。（續藏二一九・四七〇頁b）

これによれば、「往來異類」とは、明らかに「未知有自己」という迷妄の状態にあるものである。つまり、ここには、「往來

異類」が「向上祖父」であるというような高次の意味があるとは全く示唆されず、逆にはつきりと「未だ自己の有ることを知らず」というような低次の状態にあることが明言されているのであり、さらに「一切言語・聲色・是非、總是往來異類」というように、「往來異類」と「言語・聲色・是非」といった觀念・分別に關するものが直結され、こうしたものが「異類」であると斷言されている。

この説明は、「往來異類」の要點を直示したものであるから、曹山の本來の意圖は、「古老口訣」のような逆接による解釋ではなく、「諸本」どおりのものだったことが分かる。「古老」は、何とか「往來異類」を高次の意味に解釋しようとして、「背」を「皆」に變更したのであり、それは「古老」の独自の解釋として興味深いものであっても、曹山の本來の意圖とは矛盾するものであり、「曹山録」の本文としては正しいものではない。

四種異類のうち、すでに第一の「往來異類」の意味が、「古老口訣」のいうようなものではなく、「未知有自己」という、否定さるべき迷妄の状態を表現したものであることから、「禪學大辭典」の「一、往來異類。地獄・餓鬼・畜生・修羅等の世界に自由に往來すること」という説明は、成立しない。「往來異類」の「往來」とは、異類の世界に「往來すること」ではない。それでは、「往來異類」を「異類に往來する」と讀んだだけで、單なる字義解釋に過ぎない。「禪學大辭典」の説明は、「古老口訣」を参考にしつつ、この字義解釋をしているように見える。

曹山が「往來異類」というときの「往來」とは、「三然燈」において「往來言語聲色是非、亦不屬正照用、亦不得記。同類血之乳、是漏失邊事」（續藏一一九・四七一頁b）^⑦ということから分かるように、「一切言語・聲色・是非」あるいは「階級・地位」といったものに「往來」するのであり、これによって「捨父逃逝」し、迷妄のなかで、種々の「異類」に等しい状態を現することを指している。つまり、種々の妄念・妄想、分別思惟に關わり、人間の心が轉變することを「往來」と呼んでいるのである。次に、第二の「菩薩同異類」を見よう。

二者菩薩同異類。謂、先明自己、然後却入生死異類中攝他。已證涅槃之果、不捨生死之類、自利利他、願一切衆生悉皆成佛、我從末後成佛。所以大權菩薩、若不先化衆生、己事無由得成辦。故南泉曰、先過那邊知有、却來這邊行李。又曰、菩薩具六度萬行。教云、若有一衆生未度者、吾終不成正覺。誓願無邊、衆生無邊。如是行持、故名菩薩同異類。(續藏二一九・四七〇頁a)

これは、すでに先にも觸れた一段であり、典型的な菩薩の「利他行」「慈悲行」を説くもので、この「異類」こそ、「異類中行」が「利他行」「慈悲行」とされるようになった根源であると思われる。しかし、すでに第一の「往來異類」が捨遣の對象であつたように、この第二の「菩薩同異類」も、曹山禪の究極の立場ではない。實際、次の第三の「沙門異類」では、一切の「凡聖・因果・徳行」(あるいは「凡聖の因となり果となる徳行」と讀むべきか)は、否定の對象となる。すなわち、「菩薩同異類」に見る「利他行」「慈悲行」も、ここでは「喪盡」することが要請されるのである。

三者沙門異類。謂、先知有本分事了、喪盡今時一切凡聖因果徳行、始得就體一般、名爲獨立底人、亦名沙門稱斷事、始得表裡情忘、三世事盡、得無遺漏、得名佛邊事。亦云、一手指天地。亦云、具大沙門、轉却沙門、稱斷邊事。不入諸勝報位、始得名爲沙門行。亦云、沙門轉身。亦云、披毛戴角。亦喚作水牯牛。恁麼時節、始得入異類。亦云、色類邊事。所以古人道、頭長三尺、頭短二寸。祇是這箇道理、不得別會。(續藏二一九・四七〇頁a)

もはや、ここには「菩薩行」「利他行」「慈悲行」の介在する餘地はない。本質そのものに直接觸れる(就體一般)ことになるからである。この状態を、曹山は「獨立底人」「沙門稱斷事」あるいは「佛邊事」「一手指天地」「具大沙門」「轉却沙門」「稱斷邊事」「沙門行」「沙門轉身」「披毛戴角」「水牯牛」「色類邊事」など、様々な名稱で呼んでいる。この状態を曹山は「異類」の一種とするのであるが、この多様な呼び方から、曹山がいかにこれを重視していたかが窺われる。「古人道」として、

師である洞山の「頭長三尺、頭短二寸」を、この状態を表現したものととして引用していることにも、それは現れている。

「沙門異類」については、また、曹山禪の原点である「不變易」との関連で、「沙門異類者、觸處得自由、始得不變易。不同那箇」と言っているのは、先に見たとおりであり、沙門異類が「不變易」と直結していることから、その重要性は疑う餘地のないものとなる。この状態は、「先知有本分事了」という前提がまずあって、ついで「喪盡今時一切凡聖因果德行」という勦滅が續き、さらに「始得就體一般」という本質への参入があるが、「表裡情忘、三世事盡、得無遺漏」あるいは「不入諸勝報位」というように、ここでは一切の價值觀念（勝報位）、あるいは現象存在（三世事）といったものが、全く介在する餘地がない。つまり、ここでいう「異類」ないし「異類中行」は、「禪學大辭典」や秋月氏のいう「利他行」「慈悲行」の要素を含まないものであり、南泉の「異類中行」と同一線上に位置するものである。最後の第四の「宗門中異類」は、次のようになってい

四者宗門中異類。謂、如南泉曰、智不到處、切忌道著。道著則頭角生。喚作如如、早是變也。直須向異類中行、道取異類中事。洞山曰、此事直須妙會。事在其妙、體在妙處。曹山自道、此事直須虛一位、全無的也、觀面兼帶始得。若是作家、語不偏不正、不有不無、呼爲異類中虛句。此事直須作家橫身、逢木著木、逢竹著竹。須護觸犯、囑囑囑囑。（續藏一一九・四七〇頁a）

この一段については、すでに先に精しく見たので、ここでそれを繰り返すことはしない。ただ、わざわざ「宗門中異類」と名付けたのは、なぜなのか。これを考えるためには、「宗門」という言葉について、少し調べておく必要がある。この点を見ておこう。『祖堂集』の曹山章には、次のような問答が記されている。

問、承師舉新豐有言、一色處有分不分之理。如何是分。師云、不同於一色。僧曰、與麼則不從今日去也。師云、是也。如何是不分。師云、無辯處。僧曰、只如無辯處、這裏豈不是父子通爲一身。師云、是汝還會麼。僧云、正當一色時無向上。師曰、

向上本來無一色。云、只如一色、還是宗門中意旨不。師云、不是。僧云、既不是、爲什麼人說。云、我只爲宗門中無人承當、所以爲這箇人說。僧云、與麼則有頓有弱去也。師云、我若說頓說弱、則落那邊去也。僧云、宗門中事如何承當。師云、須是其中人。如何是其中人。師云、我自住此山來、未曾遇見其中人。僧云、今時無其中人、和尚遇古人時、如何承當。師云、不展手。僧云、古人意旨如何。師云、闍梨但莫展手也。僧云、與麼時和尚還分付也無。師云、古人罵汝。（『祖堂集』一六三頁a）

ここでは、洞山の語を曹山が取り上げて、「一色處有分不分之理」と言ったことになっているが、もとになったという洞山の語がどのようなものであったか、よく分からない。別の禪師であるが、「一色」について、「僧問、放鶴出籠和雪去時如何。師曰、我道不一色」（『傳燈錄』卷十一・婺州木陳從朗禪師）という問答があり、これより判断するに、「一色處」とは無差別平等の世界を表現したものと見てよいように思われる。

僧は、まず、「分」について聞くが、曹山は「一色と同じではない」と答える。「一色」とは、連続した世界を現していることに注意したい。非連続の起るところに、「二」ないし「三」というものが生じるのであり、連続したものは「一」である。「分」とは、この「一」の世界に非連続が生じることであり、その結果、分裂した二つの破片は、もはや互いに他となることはできない。つまり、非連続のために、變遷ということが不可能になる。變遷とは、連續を前提にして、始めて成立するものだからである。僧が「そうしますと、今日は過ぎて行かないのですね」と言うのは、そのためである^⑧。

次に、僧は「不分」について質問するが、曹山は「區別のない世界である」（無辯處）と答える。これは、まさに「連續」の世界であるが、そうすると、當然、一切が一つになってしまうことになる。僧は具體的に「父」と「子」を取り上げ、「區別のない世界では、父と子と一緒にあって、一つの身體と化すことになりませんか」と言う。「一色處」とは、そんなものではないはずだ、という氣分がこめられていたのか、今度は曹山が「そういう君は、いったい分かっているのか」と反問している。

僧は、「一色の世界では、へその上へはありませぬ」と言うが、曹山は「へその上へには、もともとへ一色へなどないのだ」と反駁する。そこで相手が言うには、「一色というのは、宗門中の意旨なのですか」と、「一色」が果して宗門上の要諦であるかどうかを聞く。これに對する曹山の答は、にべもなく、「そうではない」の一言である。つまり、曹山は「一色」を宗門の奥旨であるとは考えていない。では、宗門の要旨でもないものを、なぜ説くのか、誰のために説くのか。僧が「既不是、爲什麼人説」というのも、ごく自然な疑問である。

曹山は、「私は、ただ、宗門の中に、これを我がものとするものがないから、これらの人のために説いているだけだ」と答える。ということとは、これは宗門中の要諦ではないが、一つのステップとして、説いているということになる。しかし、宗門の第一義諦を説かず、第二義、第三義を方便として説けば、かえって衆生の弱體化を促進することになりはしないか。僧はそういう疑問を口にし、曹山はこれに對して、衆生の弱體化を促進するようなことを説けば、地獄ゆきになるだろう、と應じている。つまり、「一色」は宗門中の要諦ではないにしても、これを説くことで衆生を損なうようなことは、絶対にしていないということであり、曹山には曹山独自の教化の仕方があるということである。

僧は、しかし、もはや「一色」には興味を示さず、宗門中の要旨そのものを我がものとするには、どうすればよいか、と尋ねる。曹山はこれに「へその人へでなければならぬ」と應じている。へその人へとは、どのような人か。これに對する答は、「私がこの山に住してから、まだ一度もへその人へに出會ったことがない」であった。曹山もまた、趙州や南泉と同様、「一箇禪師」の出現するのを、心待ちにしつつ、住山生活を送っていたことが窺われる。趙州とは全く異なるが、曹山もまた、餘人には眞似のできない、獨特の禪風を持った禪者であり、その氣風にびたりと契う「其中人」を得ることは、また至難のことだったのかもしれない。

僧は「未曾遇見其中人」（當然、ここには相手の僧も入っている）と言われたので、矛先を變えて、「現在ではへその人へはいないかもしれませんが、和尚はへその人へでしょう。その和尚が古人に出會ったとき、どのようにして古人の傳えるへ宗

門中の事」を、我がものとするのですか」と質問する。曹山は、これに「展手しない」と應じているが、この「展手しない」とは、どういう意味であろうか。曹山の師、洞山は、「接人の三路」として、「鳥道」「玄路」と並んで、「展手」を擧揚していたことが、洞山録に記されている。

師示衆曰、我有三路接人。鳥道・玄路・展手。僧問、師尋常教學人行鳥道。未審、如何是鳥道。師曰、不逢一人。云如何行。師曰、直須足下無私去。云、祇如行鳥道、莫便是本來面目否。師曰、闍黎因甚顛倒。云、甚麼處是學人顛倒。師曰、若不顛倒、因甚麼却認奴作郎。云、如何是本來面目。師曰、不行鳥道。(續藏一一九・四五三頁b)

これは、慧印校訂本の洞山録であるが、郭凝之編本では、「師示衆曰、我有三路接人。鳥道・玄路・展手」の部分がないかわりに、「不行鳥道」のあと、細字で次のように續けている。

後夾山會問僧、甚處來。僧云、洞山來。師云、洞山有何言句示徒。僧云、尋常教學人三路學。夾山云、何者三路。僧云、玄路・鳥道・展手。夾山云、實有此語否。僧云、實有。夾山云、軌持千里鈔、林下道人悲。浮山遠云、不因黃葉落、焉知是一秋。(續藏一一九・四四二頁c)

洞山の「展手」がどのような意圖を持ったものであったか、明確な説明がないので判然としないが、いずれにしても「接人」の手段であることは明らかであり、その意味では「三路」の一つ、「鳥道」に準じるものと思われるから、示衆に續く「鳥道」に関する問答が参考になる。特に、僧の質問によって、「本來の面目」と「鳥道」との関係が明らかになっているのが注目される。すなわち、洞山によれば、「鳥道」を「本來の面目」と考えるのは「顛倒」であって、逆に「鳥道を行かない」ことこそ、「本來の面目」にほかならない。これに準ずれば、「展手しない」ことこそ、「本來の面目」であることになる。曹山が「宗門

中の事」を問われて、「不展手」と答えたのは、この意味であろう。

この曹山の「不展手」に對して、相手の僧は「不展手」によって、古人の傳えんとする「宗門の事」を我がもののできるのだ、というふうに解したのである。古人の意旨はどのようなものでしょうか」と問う。曹山は「不展手」によって接化の次元、方便手段の次元を離れることを示唆しているのに對し、僧のほうは「不展手」という「手段」によって「古人の意旨」を獲得できると思ったのであり、ここに明らかなすれちがいが生じている。曹山は、これを修正しようとして、「闍梨但莫展手也」と再び「展手しない」ことを強調するが、僧の誤解は逆に深くなり、「私が展手しなければ、和尚は私にもへ宗門の事」を分け與えてくださるのですか」と期待する。こうなってしまうのは、曹山が「古人はお前を罵っている」というのも、無理からぬことであらう。

以上、曹山における「宗門」という言葉の使い方を見たのであるが、これは禪宗における一宗一派という意味ではなく、禪宗全體、すなわち教門に對する禪門を意味している。『祖庭事苑』の「雜志」に、「宗門」を説明して、「謂、三學者莫不宗於此門、故謂之宗門。正宗記略云、古者謂禪門爲宗門。……乃知、古者命吾禪門、謂之宗門。而尊於教迹之外殊是也」（續藏一一三・一一七頁c）と言っているが、曹山がいう「宗門」とは、まさに「古者謂禪門爲宗門」「古者命吾禪門、謂之宗門」という意味である³⁹。

「宗門」が教門に對する禪門であることを念頭において、四種異類を見直してみると、第一の「往來異類」と第二の「菩薩同異類」、第三の「沙門異類」と第四の「宗門異類」は、それぞれ對をなしていることが分かってくる。つまり、「往來異類」と「菩薩同異類」は、經典に説かれる内容そのままであり、いわば教家の教説とおりの「異類」を説明したものであるのに對し、「沙門異類」と「宗門異類」は禪門における「異類」とは何かを提示したものになっていることが分かる。すなわち、前二者は教門における「異類」の概念であり、「往來異類」が言語・觀念などに「往來」して、迷妄状態にあり、六道を輪廻するのに對

し、これを救おうと悲願を立て、己身は涅槃を成就したにもかかわらず、利他行・慈悲行のために、あえて畜生道に入り、衆生濟度を目指す菩薩の實踐を「菩薩同異類」と呼ぶのであるが、いずれも教家の説くところを一步も出るものではない。

これに對し、「沙門異類」と「宗門異類」は禪門における獨特の「異類」の概念を提示したものであって、「沙門異類」は禪者としての實踐のあり方、すなわち「沙門行」「沙門行李處」といった觀點から、「異類」というものが捉えられ、南泉の「異類中行」を踏まえた、禪門独自の「異類」が説かれる。これは、すでに見たように、一切の「德行」を捨遣するものであって、「菩薩同異類」のような、利他行・慈悲行とは全く異なるものであり、南泉の「異類中行」と同質のものである。

「沙門異類」が箇々の禪者に焦點を當て、その實踐のあり方を提示したものであるのに對して、「宗門異類」は、先の問答に出てきた「宗門の事」を、曹山獨特の流儀で提示しようとしたものと考えられる。すなわち、「宗門異類」とは、禪門の究極とは何かを、「異類」という概念によって提示したものである。そのゆえに、「宗門異類」と呼ばれるのであるが、箇々の禪者の理想的な實踐様態と禪門の究極の要諦とが、重なりあうのは當然のことであって、そのゆえに「沙門異類」と「宗門異類」とは、どこことなく截然と區別しがたい表現になっているのも、不思議なことではない。あえて相違を言えば、「宗門異類」のほうが、勦絶の度合がさらに徹底しており、南泉の「異類中行」に全面的に依存している、ということであろうか。

ここで、注意しなければならないのは、曹山はすでに「沙門異類」において、「菩薩同異類」のような利他行・慈悲行とは隔絶した「異類」の概念を提示しているのであり、「宗門異類」ではこれがさらに徹底していることから、「宗門異類」には、利他行・慈悲行の意味あいは全く含まれていない、ということである。それは、まさに南泉の「異類中行」と同質のものである。つまり、曹山は教門における「異類」の概念を提示するにあたっては、利他行・慈悲行・畜生行としての「異類中行」を説いているが、禪門独自の「異類」を説くに際しては、そういうものの介在する餘地のない「想念勦絶による相對的カテゴリーの超越」を根幹とする「異類中行」を説いており、南泉の「異類中行」を正しく把握し、それを繼承する形で自論を展開していると言つてよい。

にもかかわらず、四種異類について、これらの構成を正確に把握せず、「菩薩同異類」の意味を無制限に他の「異類」に擴大し、これらを混同して、曹山の意圖を誤解することによって、「發願利生の菩薩が成佛して後、涅槃の本城に安住しないで生死の迷界、六道輪廻に身を轉じながら一切の有情を濟度すること。異類中に自己を投げいれて利他行をすること」というような「異類中行」の説明がなされることになったと思われる。

こうした誤解は、現今流布している「頭書曹二師錄」の註釋に、「異類」を説明して「阿差末經第五曰、教誨群生、或現畜生貌像異類、從其衆生所好喜、各爲說法「已上」。大般若三百八十六卷曰、如巧支師執持少物、於衆人前、幻作種々異類色相」と言うのと相俟つて、「異類」と言えば利他行・慈悲行という、固定觀念が形成されてきた。この曹山の「異類」に對する誤解は、さらに南泉の「異類中行」へと及び、ついには秋月氏や『禪學大辭典』の解釋へと展開したのである。

八 結び

すでに論じたように、初期禪宗の加速的なラジカリズムは、馬祖によつてはじめて、その革新的理念に相應した多様かつ柔軟な現實的手段を獲得し、ここに唐代禪は理念と現實とのバランスを回復し、確固たる發展の基盤を與えられたのであるが、このバランスは、馬祖の天才的な善巧方便の感覺によつて支えられていたことが、この後の禪者たちの肩に、極めて深刻な重壓となつてのしかかることになる。すなわち、馬祖の縦横無盡にして、臨機應變の方便活用によつて、禪宗は面目を一新したのであるが、この技術を繼承することは、困難を極めた。

もちろん、單に「型」を模倣することは容易であり、多くの似非禪者たちが、そういう安易な道に走つた。禪者獨特の言葉を覺えることは、もっと簡單だつたであろう。しかし、そうした單なる模倣には、何の意味もない。問題は、認識と表現の關係に

あったのである。つまり、自らが根本的な認識を獲得すること、悟ることは、確かに重要なことなのであるが、これを他者に對していかに巧みに表現するか、ということが問題になる。相手の悟りを助ける方便とは、畢竟、悟りの表現形式の一つにほかならない。馬祖は、方便という形で、自らの悟りを表現するのに、天才的手腕を持っていた。この才能を、どう繼承するか、それが馬祖以後の禪者たちの直面した、最大の難問だったのである。

南泉が苦惱したのも、この問題にほかならなかった。馬祖はいわゆる揚目瞬眉、拂拳棒喝といった身體的表現も多様に活用したが、言語表現においても、非常に巧みであった。たとえば、「即心即佛」から「非心非佛」へ、さらには「不是心、不是佛、不是物」というように、自在に變化しつつ人々を教化したことに、それは如實に現れている。南泉を始めとして、才能ある禪者たちは、この馬祖の手腕を繼承するだけでなく、さらにそれを超えてゆかねばならなかった。同じ言葉を繰り返すわけにはいかない。人々はすぐに、それを固定化し、陳腐化するからである。南泉が「心不是佛、智不是道」と言い、さらには「癡鈍人」「異類中行」などと主張しなければならなかったのは、そのためにほかならなかった。南泉は「即心即佛」を否定し、「非心非佛」を否定し、いわば馬祖と格闘しながら、自己の表現を模索する。それによって、人々を「本源」へと誘導し、覺醒させようとする。

しかし、すでに馬祖の樂天的な陽氣さは消え、南泉の顔には苦澁の表情が浮かぶ。「兄弟、近日禪師太多、覓箇癡鈍人不可得。不道全無、於中還少」と言わなければならない辛さがある。趙州になると、さらに状況は悪化する。「老僧在此間三十餘年、未曾有一箇禪師到此間。設有來、一宿一食、急走過且趁軟暖處去也」と言うようになる。そうして、さらには「老僧九十年前、見馬祖大師下八十餘員善知識、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」と、馬祖の時代に對する憧憬の聲さえ洩れることになる。裏返せば、いかに彼らにとって、馬祖禪の繼承という仕事が難事だったかを物語っている。

彼らに才能がなかったからではない、才能という點では申し分ないはずの南泉、趙州にとっても、それは途轍もない難事だっ

たのである。それは、才能があれば容易になるといふようなものではなく、むしろ才能があればあるほど、いよいよ苦しみが深まる、という性質の問題であつたように見える。巖頭全豁は、雪峯とともに師の徳山を辭するとき、「豈不聞、智慧過師、方傳師教。其或智慧齊等、他後恐減師半徳」と言つたと傳えられるが（『傳燈録』卷一六・巖頭全豁章）、傳法というものがこういう性質のものであるとすれば、師が偉大であればあるほど、これを繼承する人物を見つけることは、いよいよ困難になる。同じレベルを保つだけでも、師を凌ぐ能力が要求されることになり、趙州の嘆きとは裏腹に、一代一代、先細りになるのは、むしろ當然のことであつた。

こうした状況のなか、南泉と趙州は、最も眞摯に自己の禪風を模索し、人々を接化しようとした禪者たちであつた。その禪風は、状況を見据える眼の鋭さと、自己および他者に對する誠實さの深さに比例して、極めて嚴しいものとなつていった。南泉は、その嚴しさが内にもむかい、外面的には丁寧に應接する良き教師となつたが、絶えまない自己批判によつて、ついには「還債」の思想を抱くまでになる。一方、趙州は師の南泉とは對照的に、内にも外にも嚴しく、徹底して突き放し、切り離す禪風を確立していった。

彼らの教えには、「利他行」や「慈悲行」の強調はない。本論で検討したように、従來の解釋は誤解や曲解、擴大解釋に基づくものであり、南泉や趙州の思想に基づくものではない。彼らに「大慈」や「大悲」がなかつた、というのではない。馬祖禪を繼承するという重荷に耐え、齒を食いしばつて歩きつづける彼らの忍耐そのものが、すでに「大慈」であり「大悲」ではないか。南泉にしても、趙州にしても、それ以上、あえて「大慈」や「大悲」を強調する必要など、少しも感じなかつたように思われる。

「利他」を強調することは、「自利」を強調することよりも、高尚な感じがあるところに、人々の陥りやすい畏がある。「利他」は、人々のあこがれなのだ。従つて、趙州や南泉にも、これを投影したい。しかし、「自利」を強調することは、はたして「利他」を強調することより、本當に高尚ではないのか。そうではない。むしろ、「自利」を強調し、「あなた自身が、まず、問題を解決せよ」と迫ることのほうが、よほど「慈悲」あるやりかたである。逆に、「利他」を強調し、これを人に勧める人物

ほど、胡散くさいものはない。少なくとも、人を食いものにする連中に、「利他」を強調する傾向があることは、歴史を振り返るまでもなく、明らかであろう。

要するに、趙州も南泉も、現實を的確に見抜くリアリストであり、そのリアリストの眼に映った衆生の姿は、とうてい「利他」を説くに耐えるものではなかった。彼らは、ただ、腕のいい醫者として、必要な處方を正確に實行していったのであり、そこには「利他行」とか「慈悲行」といった、甘口の藥の介在する餘地はなかったのである。