

第四節 南泉の異類について

一、問題の所在

趙州從諗(778-897)の語録である『趙州録』には冒頭に次の対話が掲げられている。

師、南泉に問う、如何なるか是れ道。泉云く、平常心是れ。師云く、還た趣向すべきや。泉云く、擬すれば即ち乖く。師云く、擬さずんば、争でか是れ道なることを知らん。泉云く、道は知不知に属さず。知は是れ妄覚、不知は是れ無記。若し真に不擬の道に達せば、猶を太虚の如く、廓然として蕩豁たり。豈に強いて是非すべけんや。師、言下に玄旨を頓悟し、心は朗月の如し。(一)

平常心是道(当り前の心が道だ)とは云うまでもなく馬祖道一の禅風を代表するセットフレーズのひとつである。それはようやく形而上学から日常具体の世界に還帰したシナ仏教の独立宣言といつてよい。『趙州録』にはそれが馬祖の継承者である南泉からさらに趙州に受け継がれていく様子が示されている。ここには確かな禅の水脈がある。しかし、その伝達の仕方は尋常ではない。ここでは南泉は「知・不知」(知れば間違えるし、知らねばどうにもならない)というジレンマを提起して一つの答とし、そのパラドキシカルな表現によって彼自身の仏道のありかを示しているといつてよいであろう。

さて、それではこれらはもはや正当に言語化出来ぬ領域に属するのであるか。また、表現し尽くせないとすれば、それは何故なのであるか。そして、仮に表現し尽くせないとしても、依然として言語表現の問題は残るのである。

たしかに禅の究極を表現する場合に限らず表出された言葉には的確であればあるほどそれが汚濁するのも早い。むしろ、言語化されるその瞬間に既に陳腐化は完了していると云つてもよいであろう。しかし、そのように見て取ってそれで全ての片がつくということでもない。

小論では、以上のことを発端として南泉のこのパラドクスに着目しつつ、その禅風的一端を理解してみたいと思う。

二、「知有」とは何か

南泉普願(748-834)は鄭州新鄭の人。姓は王氏で、唐の至徳二年(752)、大隗山大慧禪師に受業した。三十歳になって嵩岳に詣でて戒を受けた。初めは相部律の旧章を習い、毘尼の篇聚を究めた。次に諸方の講肆に遊び、楞伽・華嚴・入中・百門観などを歴聴し、玄義を精練した。後に大寂の室を扣き、頓然として筌を忘れ、遊戯三昧を得た、と言われている(2)。

その語録である『南泉語要』[Zz.118.290art.]には、

(法は)本と是れ名字ならず。道著するを得ず。道著せば則ち頭角生ず。喚んで如如となさば、早や是れ変ぜり。兄弟、直に須らく異類中に行きて始めて得し。大難、大難。(3)

という有名な一段がある。従来、この所謂「異類中行」が南泉の理想の境地として高く評価されてきた。しかし、それでは何故「大難、大難(やれやれ!)」という慨嘆の言葉がそのあとに続くのであろうか。

また、このことに深く関連して次の様な表現がある。即ち、『祖堂集』卷一六・南泉章に、

近日、禪師太はだ多生し。一箇の痴鈍底を覓むるに得るべからず。……所以に道う、祖仏は有ることを知らず、狸奴白牯は却つて有ることを知ると。何を以て此の如くなるや。他、却つて如許多般の情量なければなり。所以に喚びて如如と作さば早や是れ変ぜり。直に須らく異類中に行くべし。(4)

というのがそれである。この両者の比較については後で考察するが、この「向異類中行」の具体化として狸奴白牯を南泉禅の究極とする発想が古来より行われてきた。しかし考えるまでもなく、もし狸奴白牯が理想であるならば、こんなものは仏教とさえ言えぬであろう。趙州の言を借りるならば、たとい「如今の知識、枝蔓上に枝蔓を生じ、大都、是れ聖を去ること遙遠にして、一代は一代に如かざるが似き……」[秋月趙州 p.38]であつたにしても、こうした葛藤を果てしなく繰り返していくのが、人間の尊嚴であり、敢

えていうならば宿業ではないかと思うからである。

そして、このような立場から先の文を検討し直すならば、南泉にあつては狸奴白牯を持ち出す時は、必ず「却つて」という反語が添えられている事にこそ注目しなければなるまい。はつきりしていることは南泉にとって狸奴白牯とは「まだしも」ではあるけれども、絶対の存在ではないのである。

それでは何故に南泉はこのような表現を用いたのであろうか。「知有」という語がその鍵を握っていることは容易に察しがつく。それではここにいる「有」とは何か。これを「存在そのもの」と存在論的に捉えるのは只のさかしらにすぎない。結論を先取りすればこれは単なる省略語法である。まずそのことを証明しておこう。

『祖堂集』には「知有」をめぐる話題がいくつか採録されている。それらを任意に羅列すれば次の如くである。

又問洞山雲岳道、只這箇漢、是還（知有事）也無。洞山云、先師若不（知有）、又争解 与麼道。良久又曰、若（知有事）、争肯与麼道。

〔祖堂集 5、雲岳章 p.100b〕

問古人有言、（知有仏向上事）、方有語話分。如何是語話。師把柱云、道什麼。僧無对。〔祖堂集 7、雪峰章 p.143b〕

道吾向師伯説、雲岳不（知有這一則事）、我当初在菓山時、悔不向他説。〔祖堂集 16、南泉章 p.304a〕

問、如何是仏向上事。師云、我在你脚底。僧云、師為什麼在学人脚底。師云、為尔不（知有仏向上事）。〔祖堂集 18、趙州章 p.303b〕
また、『臨濟録』にも次のように云う、

黄檗云、此僧雖是後生、却（知有此事）。〔柳田臨濟 129〕

引証は全てを網羅したわけではないが、ここにいう「知有」とは例えば「仏向上事」等の重要な概念を既に言語化できぬものとして殊更に省略して指示する用法であることが知られる。また省略である以上「知有」の出現は南泉以前に遡らねばならないことも自明である。そして敢えて省略語法を選んで「有」をほとんどサムシングの意味に転化させたところに彼自身の言語感覚が有るということができるだろう。

即ち、仏が出世してきたがために葛藤が起こり却って本然の世界から遠ざかってしまったという感懐を持ち、しかもその後にかれたものは仮説にすぎず言語化は遂に未完である、というのが南泉の繰り返し説く所である。「仏向上事」は更にそうした言語による葛藤を超え出た所であるからもはや知は及びようもない、と言うのが南泉の一貫した立場である。

従って、そうした話隨の危険をはらむ言葉を用いることに対して恥じらい以上に嫌悪感を抱いていたのである。この点については『馬祖語録』にも次のような一節がある。

師有る一日、禪床に上る。纔かに与麼に坐するや便ち洩唾す。侍者便ち問う、和尚適来什麼に因つてか洩唾す。師云く、老僧這裏に在つて坐せば、山河大地、森羅万象、惣に這裏に在り。所以に他を嫌つて与麼に唾せり(へ)。

南泉のみならず、この時代の達道の人々にとつては見え透いた真理は既に疎ましいものでしかなかったのである。ましてやそれを言語化するなどということは。そして、この時代の禅僧達が様々な点において共通の認識を有していたことは多様な交流の事実から既に明らかである。上に関連するものとして例えば『雲門録』にも、

挙す、洞山云く、須く仏向上事の有るを知るべし。僧問う、如何なるか是れ仏向上事。山曰く、仏に非ず。師云く、名づけ得ず、状し得ず、所以に非と言う。[T.47,558a]

と、極めて南泉に近い表現がある。即ち、ここでも仏は既に名状しがたいものであるのに、向上とか仏とか、一体何の話だ、というのである。

ところで、「知有」については『龐居士語録』にも次のように云う、

居士、一日松山と耕牛を看る次、士、牛を指さして曰く、是れ伊は時中に更に安樂なるも、只だ是れ未だ有ることを知らず(へ)。

これは『趙州録』に出る南泉の言葉、即ち、

有る事を知る底の人、什麼の処にか去る。泉云く、山前の檀越家に、一頭の水牯牛と作り去らん(へ)。

というのと、一対をなし、その意味するところは正反対である。いずれが先行するかを決定し得る根拠は無いが一方が他方を知り、

そしてそれを換骨脱胎したことはほぼ確実であろう。恐らくは、その日暮らしの牛は仏の高い境地とは無縁だ、という龍居士の常識的な捉え方が先だと思われるが、根拠のあるわけではない。

三、南泉における因果

馬祖をもつて濫觴とする禅宗と名付けられる新たな思想運動は早くも奔流の如き勢いで各地に広まり、中唐から晩唐にかけてその短い全盛時代を迎え始めていた。そしてそこには、必ずしも歓迎し得ない矛盾が既に含み込まれていたのである。その矛盾とは、既に言語化し得ぬことが自明のことながらについて、敢えて言及したその言葉尻に拘泥したり、逆に言語化出来ぬというその事実を軽率に担ぎまわつたりする輩の大量の出現である。これは普遍妥当性のある修道理論を持たぬ禅が拡大化する上での必然的な矛盾でもある。

南泉は云う、

仏出世時の事を論ずる莫れ。今時の人、仏を担い肩上に著して行く。老僧が、心は是れ仏ならず、智は是れ道ならず、と云うを聞けば、便ち頭を聚めて老僧を推さんと擬す。尔が推す処無し(へ)。

あるいは、

今時の学人、多分に出家して家に入るを肯わず。好处は即ち認むるも、悪処は即ち認めず。争でか得ん。所以に「菩薩は非道を行ず。是れを仏道に通達すと為す。」他家は去住に自由を得ん。且つ如何せん、若し知らば即ち知処に拘ぜられんことを。……所以に十二分教は、決定して是れ我ならず。我れは即ち十二分教中に行履し得んも、若し十二分教、是れ我れならば、即ち変を受くる也(へ)。

と。こうした学人に対する批判は枚挙に暇がない。しかもこれは南泉に限ったことでもないのである。しかし、彼ら学人つまり修行者達は決して単に非難さるべき存在だけではないはずである。批判は、その真摯な求道が方法論の欠如のために却つて道を踏み

外す危険をもつことを彼が知りぬいていたからに他ならない。

それ故、ここに「菩薩は非道を行ず」というのも真に仏道に通達することのアイロニカルな表現である。そのことはこの言葉の出典である『維摩経』⁽¹⁰⁾においても変わらない。従つてこれは馬祖の「不是心不是仏不是道」とパラレルの関係にあり、単なる否定辞でもなく却つて仏道と同義語なのである。そしてこうした用法は『南泉語要』に普遍的な表現でもある。

また、言語表現された仏教即ち「十二分教」とそれを受け取る主体である「我」との対立については、『祖堂集』にも、

三乘十二分教は我によつて有せし所なるも、如今、我は三乘十二分教に向いて且く是ならず。所以に修行を解くする底の人は因果に落ちず。修行を解くせざる底の人は因果に落つ⁽¹¹⁾。

という。即ち、所与の教義に追隨することが徹底的に排除されているにすぎないのである。その理由は『語要』に「若し経論を引かば、他眼を將て自己眼と作す。自由を得ず。」⁽¹²⁾というように、自己の主体性を放棄することになるからである。この点については更に、

所以に知見を存せずして、始めて自在を得ん。若し知見の有らば、即ち地位に属す。便ち分剂の心量有りて、因果に隔てらる。喚びて酬因答果と作す。自在を得ず⁽¹³⁾。

という。これらは「若有名字、皆属限量」^[Zz. 118, 296b]というごとく、南泉の言語観にあつては対象の言語化つまり論理的な説明というのは虚構に過ぎず真の自由から遠ざかるものでしかないのである。

そのことを前提とした上で、ここでは引用文から明らかとなつた自在と因果との対立構造に着目していきたい。ここにいう「不落因果」とはいったいどういうことなのか。南泉は、あるいは禅は仏教の根幹である因果律や縁起説までも否定してしまうというのであるのか。

南泉にあつては「因果」は常に否定概念である。しかしそれでは単なる空見外道に陥ってしまうが、はたしてそうか。実は、先の引用に続いて次のような所説がある。

真理は無形、如何が知見せん。大道は無形にして、理は思量を絶す。今日、六波羅蜜を行じ、先ず了因を用いて本果を会するが故に、此の物を了す。是の方便受用もて、始めて自由を得、去住自在にして、障礙無し(14)。

即ち、言詮不及のところは敢えて限定を加えることが拒否されているのであって、因果の正当な把握すなわち「了因本果」は肯定されているのである。そのことは次の言葉によつても確認できるであらう。

今日、既に是の如く道を会せり。即ち無量劫来、六道四生は皆な去来有るも、是れ暫時の行履の処なり。先聖本行集に云く、我れ所として行ぜざる無し、と。一切衆生は是の如き行処在りと雖も、了因無きが為の故に、貪欲を生ず。名付けて在纏となす。自在を得ず。……今既にかくの如く会さば、却つて裏許に向かつて行履して、前時に同じからず。了因もて本果を会せるが為に。故に、陰界は空、六波羅蜜は空なることを了す。所以に其の自在を得る(15)。

かくして、「五蘊皆空・諸行無常」という基本的な仏教の構図は南泉にあつても維持されていることが知られ、因果律からの逸脱もまたあり得ないことが確認されるのである。それでは南泉のいう因果には如何なるニュアンスがこめられているのか。次に挙げる文には異なる二つの因果論が対置されている。

仏は道を会さず、我れ自ら修行すと云うなり。我れに自ら妙用有り、亦た正因と云う。六波羅蜜の空なるを了すれば、即ち物の我れを拘し得ず。所以に祖師西来して、汝ら諸人の迷うて因果の地位に著するを恐るるが故に、来たり法を伝えて迷情を救い、頓に花情を悟りおわるという(16)。

即ち、六波羅蜜の了解に代表される正しい方法、つまり正因を実践すれば妙用自在の本果が得られるのに対し迷情にある限りは因果のカテゴリーに落ちるといふのである。そしてこの対比は次の文によつてさらに明瞭となる。

故に云う、心を息め、本源に達す。故に如如仏と号す、と。畢竟無依の自在人なり。亦た云う、本果と。生因の生ずる所に従わず。文殊云う、「惟だ了因の了する所に従い、生因の生ずる所に従わず」と。従上已来、只だ人を教て道を会さしめ、更に別に求めず。若し思量して道理を作さば、尽く句義に属す(17)。

ここに生因とは諸法を生ずる原因、つまり心のことである。南泉の常套句を借りるならば「分剂心量」、つまり分析的な心の働きであり、「思想」である。そしてこれらが因果に落ちる原因、あるいは更に踏み込んで、因果そのものであると、南泉はいうのである。以上によって、南泉の言う因果とは論理的な思考方法一般をさすものであることが明らかとなった。即ち、南泉にあつても仏教でいうところの因果は否定されておらず、ただ極めて特異な用法でこの言葉が使われているに過ぎないのである。

四、異類中行

上来、異類という言葉を発端として、南泉における真理の言説可能性を探るささやかな試み行なつて来た。そして、それに関連深い「知有」あるいは「因果」の概念もほぼ明かとなった。ここでひとまず結論を述べればこうである。

即ち南泉は「本分の事」に対する言語表現を明瞭に否定する。しかし、それは本来無形である真理に言葉を対置させ歪小化させることを拒否したにすぎず、言語機能そのものを奪い取るものではなかったのである。何よりも南泉は的確に真理を表現し尽くしている。「真理自通、妙用自足。大道無形、真理無対」[Z:118,294b]の世界に「無師自爾」[297a]のまま「畢竟無依自在人」[295a]としてあり続けることがそれである。

確かに『南泉語要』は壮大なパドクスの世界を提示する。しかし、南泉その人は単なるパドクスや、否定概念の積み重ねという常套手段のみ依存するものではない。そして、皮肉なことに知解を排して立てられたこの結論はまた極めて知的な営為に他ならないのである。さて、この様な南泉の立場が従来言われているように異類中行に直結し、それを理想とするものであるのかどうかここで改めて考えて見たい。

まずその手続きとして上の第二分節に挙げた二つの異類中行をめぐる南泉の語を整理してみたい。というのもこれらはその後を含めて文脈が相互に入り乱れているからである。従つてそのいずれもが南泉の説法であるとしても両者の成立の先後を判定しなければならないのである。

ここでまず注目すべきは「直須・・・始得」と、単なる「直須」の違いである。前者は「須らく・・・してはじめてよし」つまり「ある状態に」なつてこそだ」という意味であるから必ず強い肯定の気分がある。しかし「直須」の方は「須」の強調形にすぎぬから「かならず・・・違いない」の意であり、その性格は中立である。従つて肯定的なニュアンスを持つか、否定的なそれかは文脈に依る。

これを訳語に当てはめるならば、前者は「畜生の行為をしなくてはならない。」であり、後者は「畜生になつてしまふぞ。」という意味になる。(なお、ここで異類を畜生と訳したのは、伝統的解釈に仮に従つたまでである。)それ故、両者を比較するならば、価値的な判断が加わつていない『祖堂集』よりは『語要』の方が定型化の進んだ表現であるといえよう。つまり、異類中行に対して肯定的なニュアンスを持たぬ表現の方が先行しているのである。

次に『祖堂集』には別に、次のような話題が供せられている。

有る経論を講ずる大徳、来たりて師に参ず。師問う、教中、何を以つて体と為すや。対えて云く、如如もて体と為す。師云く、何を以つて極則と為すや。対えて云く、法身もて極則と為す。師云く、実なりや。対えて云く、実なり。師云く、喚んで如如と作さば早や変ぜり。作麼生か是れ体。大徳無対。此れに因りて上堂を索めて云く、今時の学士、類すら尚、弁じ得ず。豈に類中の異を弁じ得んや。類中の異すら尚、弁じ得ず。作麼生か異中の異を弁じ得んや。喚んで如如と作さば早や変ぜり。直に須らく異類中に行くべし(18)。

ここに大徳とはこれを機縁に南泉に師事した茱萸山和尚のことである。ここではその言う「如如」を逆に奪い取つている状況から南泉における「如如」の語の初出はこの機縁であると推測できる。いわば南泉特有の様々なセットフレーズの原型はここにありと考えられるのである。従つて異類中行という言葉もこの問答の中から生まれたに相違ない。

そして、大事なことは、ここでは異類中行は畜生行とは結び付いておらず異と類の四句分別、即ち「類・類中異・異中異・異類中」を統合するものとして提示されていることである。それ故、異類中行もその原型はこの時代の禅師達が得意とした四句分別やその変形の一類型に他ならなかつたのである。そして、かく理解すれば『趙州録』の「異は即ち問わず。如何なるか是れ類。」「z. 118.306b」

という質問や、『曹山語録』に出る「曹山四種異類」[T.47.534b.11]なども異類中行を」とさらに分解して煩瑣哲学化したものとする従来の発想に再考を促し得るのではあるまいか。

最後に、それではなぜ異類中行が畜生行に結びついていったのか。そのことを考えるためにここで一つの作業仮説を提出しておくことにする。つまり南泉には異類中行をめぐる本人自身に時間的な変化があったのではないかということである。以下にそのことを考えて見たい。

まず、異類の初出は上に見た茱萸山和尚との問答である。そこでは異類中は観念的な四句分別の用語でありかつ肯定的なニュアンスを持っていた。

次にこの異類が如何にして畜生に結び付いて行ったのか。『祖堂集』に以下のような一節がある。

道吾、南泉に到る。師問うて曰く、闍梨、名は何麼。道吾對えて云く、圓智。師云く、智不到の処、作麼生か道う。道吾、對えて云く、切に忌む説著することを。師云く、灼然たり。説著すれば則ち頭角生ず。却後三五日間、道吾、雲岳と相共に僧堂前に在りて針を把る。師、行遊の次で道吾を見て前に依りて問う、智闍梨、前日道えり智不到の処、切に忌む説著することをと。説著すれば頭角生ず。如今、合に作麼生か行履す。道吾、便ち身を抽きて起ち却りて僧堂に入り師の過後を待ちて却つて出で來たる。雲岳、道吾に問う、和尚の適來問えるに何ぞ祇對せざるや。道吾云く、師兄与麼に靈利なるを得たり。雲岳、却つて和尚の処に上りて問う、適來、和尚は智師弟に問えり。這箇の因縁、合に作麼生か祇對せん。師云く、他は却つて是れ異類中に行けり。雲岳云く、作麼生か是れ異類中の事。師云く、豈に道うを見ずや、智不到の処、切に忌む説著することを。説著すれば則ち頭角生ず。喚びて如如と作さば早や是れ變ぜり。直に須らく異類中に行くべし、と⁽¹⁹⁾

南泉は「智の及ばぬところを説き明かそうとすれば、頭に角が生える、」と言っているのだから頭角は明らかに否定概念である。従つてここでは「頭角＝水牯牛」という図式はあてはまらない。何故ならば水牯牛は南泉にとつて一貫して肯定的な存在だからである。それ故、ここに頭角生ずとは余計な突角が出来て円満を欠くことの比喩的表現でなければならぬ。

それでは雲岳の質問に対して「道吾は却つて異類中に行つてしまった」とはどういうことか。道吾の応接に対する否定的な表現である。

次に、否定的に評価されているとしても禅の用語ではそれはそのまま当てはまらないという厄介な問題がある。南泉の評価は素直な表現なのか反語なのか。その鍵は末尾の言葉にある。即ちそこには「説き明かそうとすれば、たちまち頭に角が生える。如如と呼んでももう違つてゐる。間違いなく異類中に行くことにならう。」とある。従つてここでは〈頭角〓異類〉なる否定概念としての異類が現れてきているのである。そして〈頭角〓異類〉であるから〈異類〓畜生〉という図式が成立することになる。これが二番目の変化である。

さて、『祖堂集』に次のようにいう。

有る人、帰宗に到る。帰宗の問う、什麼の処より來たる。對えて云く、南泉より來たる。帰宗云く、什麼の仏法の因縁か有る。對えて云く、和尚、上堂して衆に告げて云く、夫れ沙門たる者、須らく畜生行を行はずべし。若し畜生を行ぜずんば、是れ処有る無し。帰宗、沈吟底。僧は便ち問う、只だ南泉の意の如きは如何。帰宗云く、畜生を行ずると雖然も、畜生の報を受けず。僧、却歸して師に挙似す。師云く、実に与麼に道うや。僧云く、実なり。師云く、孟八郎。又た与麼にし去れり(20)。

まず、注意すべきは、「畜生行」という言葉は他に出現を見ないことだけの表現である。確かに上に見た様に〈異類〓畜生〉の構図は既にあるにせよそれはあくまで否定概念であつた。しかるにここでは「沙門は畜生の行為を行なわなければならない」というのであるから比喩表現を超えた具体的な生活信条になつてゐる。

そして、これは南泉の兄弟弟子であり二十年も共に行脚した帰宗にも初耳のことであつた。それは、帰宗が「沈吟底(低く呻つた)」ことから知られる。それ故、これは「有る人」の短絡であつたかも知れないのだがそれを確認する方法はない。有るのは、南泉は一度も畜生という言葉を使つていないという傍証のみである。

しかし、帰宗の「畜生のように振舞つたとて(來世に)畜生になるものか」という擲喩を聞いて感嘆すると共に南泉にはひとつの転

機が訪れたのではないか。即ち『祖堂集』には続けて次のような対話が記されている。

趙州問う、有ることを知る底の人は、什麼の処に休歇し去らん。師云く、山下に一頭の水牯牛に作り去らん。趙州云く、和尚の指示を謝す(21)。

また、同じ『祖堂集』に次の様に言う。

師、順世せんとする時、第一座に云く、百年後、第一、王老師の頭上を汚すことを得ざれ。第一座、対えて云く、終に敢えて造次せず。師云く、或は有る人、王老師は什麼の処にか去れるや、と問わば、作麼生か他に道う。対えて云く、本処に帰り去れり。師云く、早や是れ我が頭上を汚し了れり。却つて問う、和尚、百年後、什麼の処に去るや。師云く、山下の檀越家に、一頭の水牯牛に作り去らん(22)。

かくて、比喩的表現であつた異類が具体的な水牯牛となり、(水牯牛 || 南泉) という構図で肯定されることになる。これが第三の、そして最終的な南泉の立場である。しかもこれが晩年の、そして臨終まで変わらぬ南泉の態度であつた。

しかし、蛇足になるが南泉のこの水牯牛は当時から、存外評判が良くない。水牯牛を持ちだしてはやりこめられる話は沢山あるが、ここでは『祖堂集』葉山章を挙げて結びにしておこう。

師(葉山)、僧に問う、汝、什麼の処より来る。対えて曰く、南泉より来る。師曰く、彼中に在ること多少時ぞ。対えて曰く、冬を經、夏を過ぐ。師曰く、与麼ならば則ち一頭の水牯牛と作り去れり(23)。

五、おわりに

以上によつて、南泉にあつては「異類」が様々な変化する用法で語られていることが略あきらかとなった。そしてこれは南泉の時間の経過にも対応するものであつた。しかし、それでは何故かくの如き百八十度の転換が起こつたのであろうか。帰宗のコメントが大きな意味を持つにしてもそれだけではあるまい。

以下は既に推測に過ぎないけれども、或は南泉自身、従来これだけ忌むべき説著をして来たのだから自らその償いとして水牛にでもなろうかということかもしれない⁽²⁴⁾。そしてもしそうであるならばこれも全面肯定ではあり得ない。或いはのびやかな南泉山の風景の中でたまさか目に入った水牛を認めて、あいつにでもなろうと言ったのか。この場合には却って「趙州栢樹子」や「洞山麻三斤」に等しい境地になるであろう。そしてこの場合も対象そのものにこだわるのは過ちにしかならない。

かくて、水牯牛なんぞを迂闊に認めれば、それこそ「認著して頭角を生ずる」ことになる、という結論に達し得るのである。もともと南泉に究極のものなんぞは有り得ないということには自明のことではなかったか。そこでは水牯牛さえも例外ではないのは当然のことである。

「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、という思いから出発した試論である。幸い所期の結論は得られた様に思う。もともと禪は仏教の教学的桎梏を克服して行く運動であり仏教自体その教理は自己否定の要素を強く持っている。というのも、仏教が普遍的で有ればあるだけその到達すべき真理が特殊化しなければならぬ必然性は無くなる筈だからである。

しかし、だからといって仏教のカテゴリを逸脱した、無限定の表現が容認される訳でもない。達意の禅僧といえどもその例外ではあり得ないのである。南泉はきわどくその一線上に立つ存在であるといえよう。

註

〔1〕師問南泉。如何是道。泉云。平常心是道。師云。還可趣向不。泉云。擬即乖。師云。不擬爭知是道。泉云。道不属知不知。知是妄覺。不知是无記。若真達不疑之道。猶如太虚廓然蕩豁。豈可強是非也。師於言下頓悟玄旨。心如朗月。〔zz118,306b〕〔秋月趙州 p.21〕

〔2〕池州南泉普願禪師者。鄭州新鄭人也。姓王氏。唐至德二年。依大隗山大慧禪師受業。三十詣嵩岳受戒。初習相部旧章。究毘尼篇聚。次遊諸

講肆。歷聽楞伽華嚴入中百門觀。精練玄義。後扣大寂之室。頓然忘筌。得遊戲三昧。〔伝灯録 8,117a〕

〔3〕「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。」〔zz.118.298b〕

〔4〕「近日禪師太多生。覓一箇痴鈍底不可得。阿你諸人。莫錯用心。欲体此事。直須向未出世已前。都無一切名字。密用潛通。無人覺知。与麼時体得。方有小分相應。所以道。祖仏不知有。狸奴白牯却知有。何以如此。他却無知如許多般情量。所以喚作如如。早是變也。直須向異類中行。」〔祖堂集 297a〕

〔5〕「師有一日上禪床。纔与麼坐便湊唾。侍者便問、和尚適来因什麼湊唾。師云、老僧在這裏坐、山河大地、森羅万象、惣在這裏。所以嫌他、与麼唾。」〔馬祖録 p.132〕また『趙州録』にも、「師示衆云。仏之一字吾不喜聞。」〔zz.118.313b〕などと言った態度は一つの共通した雰囲気であった。

〔6〕「居士一日与松山看耕牛次。士指牛曰、是伊時中更安樂、只是未知有。」〔zz.120.58b〕

〔7〕「師問南泉。知有底人向什麼処去。泉云。山前檀越家作一頭水牯牛去。」〔zz.118.306b〕〔趙州録 p.25〕

〔8〕「莫論仏出世時事。兄弟今時人担仏著肩上行。聞老僧言心不是仏智不是道。便聚頭擬推老僧。無尔推处。」〔zz.118.291b〕

〔9〕「今時学人多分出家。不肯入家。好处即認。惡处即不認。争得所以菩薩行於非道是為通達仏道。他家去住得自由且如何。若知即被知処所拘。若不恁麼争得不許他。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。」〔zz.118.297b〕

〔10〕『維摩経』の言葉。「菩薩云何通達仏道。維摩詰言。若菩薩行於非道。是為通達仏道。」〔T.14.549a〕

〔11〕「三乘十二分教。因我所有。如今。我向參乘十二分教且不是。所以。解修行底人。不落因果。不解修行底人。落他因果。」〔祖堂集 16,南泉章 p.298ab〕

〔12〕「若引経論。将他眼作自己眼。不得自由。」〔zz.118.297b〕

〔13〕「所以不存知見始得自在。若有知見即屬地位。便有分剂心量。被因果隔。喚作酬因答果。仏不得自在。」〔zz.118.296a〕

〔14〕「真理無形。如何知見。大道無形。理絶思量。今日行六波羅蜜。先用了因会本果故。了此物是方便。受用始得自由。去住自在無障礙。」〔zz.118.296a〕

〔15〕「今日既如是会道。即無量劫来六道四生皆有去来。是暫時行履处。先聖本行集云。我無所不行。一切衆生雖在如是行处。為無了因故生貪欲。名為在纏。不得自在。暫時岐路。雲駛月運舟行岸移。衆生妄想物無不住。豈況理能遷變。今既如是会。却向裏許行履。不同前時為了了因。会

本果故。了陰界空六波羅蜜空。所以得其自在。』[zz.118,295b]

〔9〕「仏不会道。我自修行。我自有妙用。亦云正因。了六波羅密空。即物拘我不得。所以祖師西來。恐尔諸人迷著因果地位。故來依法救迷情。頓悟花情口。』[zz.118,295a]

〔17〕「故云。息心達本源。故号如如仏。畢竟無依自在人。亦云。本果不從生因之所生。文殊云。惟從了因之所了。不從生因之所生。從上已來。只教人会道。更不別求。若思量作得道理。尽属句義。』[zz.118,294a]

〔18〕「有講經論大德來參師。師問教中以為體。對云。如如為體。師云。以何極則為。對云。法身為極則。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。類尚弁不得。豈弁得類中異。類中異尚弁不得。作麼生弁得異中異。喚作如如。早是變也。直須向異類中行。』[祖堂集 16,南泉章 p.305b]

〔19〕「道吾到南泉。師問曰。闍梨名什麼。道吾對云。円智。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。師行遊行次。見道吾依前問智闍梨前日道。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。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問和尚智師弟。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。』[祖堂集 16,303a]

〔20〕「有人到歸宗。歸宗問從什麼處來。對云。從南泉來。歸宗云。有什麼佛法因緣。對云。和尚上堂。告衆曰。夫沙門者。須行畜生行。若不行畜生。無有是處。歸宗沈吟底。僧便問只如南泉意如何。歸宗云。雖然畜生行。不受畜生報。其僧却歸。舉似師。師云。實與麼道麼。僧云。實也。師云。孟八郎。又與麼去。』[祖堂集 16,p.301b]

〔21〕「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。』[祖堂集 16,p.301b]

〔22〕「師欲順世時。向第一座云。百年後。第一不得向王老師頭上污。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。早是向我頭上污了也。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。』[祖堂集 16,南泉章 p.298b]

〔23〕「師問僧。汝從什麼處來。對曰南泉來。師曰在彼中多少時。對曰經冬過夏。師曰與麼則作一頭水牯牛去也。』[祖堂集 4,p.86b]

〔24〕『臨濟録』にも次のようにいう、「莫錯諸禪德。此時不遇。万劫千生輪回三界。徇好境撥去。驢牛肚裏生。」〔柳田臨濟 28〕