

# 瑩・峨師資における「月有兩箇」話について

原 田 弘 道

## 一

日本曹洞宗には総持寺開山瑩山紹瑾（一二六八—一三二五）とその法嗣峨山紹碩（一二七五—一三六五）の応酬を一則の公案にした「月有兩箇」という話が伝えられている。

峨山の伝記資料である『峨山和尚行狀』によると、

瑾一夕翫月次。師侍座。瑾忽云。爾知月有兩箇乎。師曰。不  
是。瑾曰。不知。月有兩箇者。不能成洞上種草。師於是且  
昏勵志無措。三年十二月念三夜半。瑩山問師云。或時教伊揚  
眉瞬目便是。或時不教伊揚眉瞬目便是。這箇且置。看紹瑾一  
彈指如何。師言下大悟。瑾知師悟入。詰問曰。石女胎地意旨作麼  
生。師曰。昔年憶得石胎地。今日正看蛇胎石。山便為之証明。  
（『曹洞宗全書』史伝下）

と正安三（一三〇一）年、二七歳の時の事である。同文のも  
のが『続群書類従』巻二百三十五にも見える。

この公案は瑩山門派の重要な話として尊重されてきたの

印度學佛教學研究第四十二卷第二号 平成六年三月

に、とりあげ解説された例は少なく、総持寺独住十七世本行  
玄宗（渡辺氏、一八六九—一九六三）のものが恐らく近代では  
最初のものではないかと思う。平易な解説で、『現代名僧講  
話・渡辺玄宗集』「四時の法味（秋の巻）」の「兩箇の月」に、  
総持寺の御開山である太祖常済大師が二代様の峨山紹碩師を随  
えて月を御覧になつて居つた。空はあくまで澄みわたっている。  
月は皎々として照らしぬいている。身も心もそぞろに光りに映徹  
するかの如くであつた。

その時、太祖様が峨山様に向つて、「お前は月に兩箇あること  
を知っているか、どうだ」とお尋ねになつた。峨山様は「ハイ」  
と御返事をしたが、頭をさげたりで、それ以上のお答えが出来  
なかつた。

「月に兩箇あることを知らぬ者はわが宗門の後継ぎは、出来な  
いぞ！」

厳しいお言葉に峨山様は、胆を冷やさずには居られなかつた。  
それからというものは今迄に無く、一層の励みをつけて坐禪をし

四六時の行持に懸命の誠をこめて修行され三年の後、正安三年十二月二十三日空の寒月が万象を照り輝かせているありさまを御覧になると共に、「ああこた」とお氣がつかれた。月に兩箇あり即ち月が二つあるというのは、中天にかかつて澄みぬいている月と、その月が光を放って物皆をあまねく照らしわっている光と、二つの働きのことを申されたものである。

だから本証のおさとりを皓潔ならしめると共に、その皓潔の境界が、日々のつとめの上に、一つ一つ御飯をたべることから、お茶を飲むことから、乃至各自の仕事の上に、そのまま顯現して来るのでなかったら、本當に出来た人とはいわれない。これを妙修というのだ。（傍点筆者）

と述べている。

この見解に対して、佐橋法竜氏が二つの点で異議があるとして、第一は瑩山のいう兩箇がはたして真如の両面（体と用・相）をたとえたものかどうかということであり、第二は、「玄宗の心性觀に心性を固定的実体のようにみている趣が強いことである」（『禅』）としている。

## 二

第一について、「偏、月に兩箇有るを知るや」と問うた意味は、「趙州無」の公案と同じく、一つしかない唯一絶対の自己心性をあえて「二つある」ということによって、峨山の

固定した常識的・相対的な概念ないし思考を打破し、さらに一つだの二つだの、有だの無だのと考える「従前の惡知惡覺」（『無門関』）、つまり「心意識の運轉」や「念想觀の測量」を完全に停止した徹底無の境界において、自己本具の心性を「自知」させようとしたもので、非思量の当境だと解釈している。

その根拠として、瑩山が無門慧開の法嗣、心地寛心（二二〇七―二二九八）に参じていることをあげる。瑩山末後の一偈の句が慧開の語録に見出され、影響感化の大なることが光地英学氏によって証明され、また佐橋氏は「洞谷五祖行実」の「故人曰、念起是病、不統是藥」によって、瑩山の家風、思想が寛心のそれと一脈通ずることは客觀的に認められるとしている。しかし東隆真氏は『瑩山禅師の研究』で疑義を呈しているが、「初期の日本曹洞宗と臨済宗法灯派との交渉」では、光地氏の見解を全く否定するほどの強力さは見受けられず、従って光地氏の見解を承けている佐橋氏の所論をあながち牽強附会として否定することは出来ないであろう。

『無門関』『趙州無字』は五祖法演（一一〇四）に始まる。そして「無」に有無を超えた絶対の「無」という新たな意味を与えると同時に、むしろ学人をしてその境界を把握せしめようとしたものである。即ち彼の『語録』に、「老僧尋常只与無字便休、爾若透得這一箇字。天下人不奈爾何。爾諸人作

麼生透。還有透得徹底麼。有則出來道看。我也不要爾道有。也不要爾道無。也不要爾道有不無。爾作麼生道。珍重。」とあり、ここに「無字」のみをとりあげる理由が説かれる。

趙州のいう無が、有無相對の無でもなければ、有無を離れた絶対の虚無でもないとして、「無字」そのものを透得し徹することを求めている。大慧宗杲も同じく『大慧書』『答富枢密』に「無」を器械つまり刀剣として、一切を截断してしまわなければ、いわゆる絶対無の主体を体験することは出来ないとする。無門はその場合『無門関』第一則「趙州無字」の評唱で、一切の理路を断絶した自由を得る方法として説いている。全く同じ手法である。

このように「無字」の工夫は、思索と想像への通路をすべて截断することによって達成される大悟徹底をめざす、その特殊な機関である。

看話禅は、無字の工夫から始まることをいう。看話見性の場合、その前提条件として疑情が必要とされ、それは知的懷疑や倫理的懷疑と違って観念・感情・意志のすべてが「疑」そのものとなることであり、その結果、果たされる見性は、言説や推理を超え、意識の限界を超脱した処に別生涯があることを知ることだとする。これに至る手段として「無字」の公案が用いられるのである。

こういったあり方に対して道元は、特に大慧に対して、

聲・峨師資における「月有兩箇」話について（原田）

『正法眼藏』『説心説性』巻に、大慧がいう説心説性とは、心と説き性と説く分別心を投げ捨てるところに仏法の悟りがあるといわれるとするのは間違ひであるとして、心が即ち性（仏性）であり、心性とは行と証が実現すること（説）にあるという道理を体得することだという。これはまた「神通」巻に、切——絶対、なりきりの心であり、それが不染汚心であり平常心、非思量ということになるのである。

聲山も道元の説く非思量を説いているのは随処に見える。『坐禅用心記』には『普勸坐禅儀』や和文「坐禅儀」を承けた言葉がみえ、道元の非思量を内容とする坐禅觀を正しく繼承していることは明白である。更に『洞谷開山聲山和尚之法語』（補遺）には、「然れば悟と不悟を不顧、証と不証を思わず、端坐して動ぜざる事、須弥の如くなるべし。即心成仏の直道也……是を非思量の修行とす。」と、証・不証、悟・不悟に干らず、端坐のところ非思量が現成するという。

従って聲山の「無字」の拈提もこの立場から見なければならぬであろう。覺心から影響を受けているとはいえ、やはり無門慧開の理解とは一線を画して見なければならぬ。即ち『洞谷記』に「僧問、狗子無仏性。作麼生會。師云。向趙州未問<sup>（問）</sup>口前可會。僧曰。前山雪為誰白。師云。知雪不白始得。遂示頌云。藏三身雪裏沒蹤跡。弁白無人誰說寒。一任風光四圍得。」とある。

ここに、五祖、大慧、無門の「無字」に対する評唱とを比較してみると明確な相違が見てとれる。即ち磬山の解説には「無字」を特殊的に限定して見性せしめようとする姿勢は見えず、少くとも看話禅ではない。

### 三

磬山以後の人達の見解について見るに、徳翁良高の『続日域洞上諸祖伝』及び靈南秀恕の『日本洞上聯灯録』四に薩摩福昌寺の石屋真梁の法嗣大寧寺智翁永宗（一二七二—一四二六）の伝に、「月有兩箇」の公案がみえ、同文である。それは自己を空しうし、一切の捉われを離れて無常になりきったとき、鳥が空を飛ぶ如き「没蹤跡」の働きとなることを示している。即ち常識をはじめ、様々な固定観念や迷情妄執に圭礙されざる自由性のあり方を「月有兩箇」で示している。

従って、渡辺禅師がいう兩箇を、「澄みぬいている月」と「照らしわたっている光」との体とその働きと二つに見る見方はとらない。それは釣語に対する峨山の答の「昔年石胎蛇」と「今日蛇胎石」の矛盾の脱落の意味を見落しているからである。また佐橋氏の「趙州無字」の逆の論法をとったものと考え見る見方にも、にわかに同調できないのである。それは看話禅の「無字」に結びつけるには無理があるということと、磬山の無字の拈提が看話禅者のそれとは明確に異なると

いうこと、そして前述の如く何よりも、古則公案による看話禅の見性体験の「無」と曹洞禅の現成公案の「非思量」とは同一と考えるべきではないこと、従って「月有兩箇」は「非思量」の上から見るべきものと考えられるからである。

ただし佐橋氏が「月有兩箇」を「無字」に引き寄せて解釈しているのは、既に先例があることである。了庵慧明の法嗣補陀寺無極慧徹（一二五〇—一四三〇）がそれで、彼は『洞上聯灯録』四に、道元における重要な宗旨を示す「身心脱落」をとりあげ問答を行っている。そしてこの問答をはさんで前後に兩箇の月の記事がみえる。「点燭」を契機に「兩箇月」が現ずるのを見て大悟したのは、体と用・相の一如の働きを体解したことを示すにほかならない。そしてこれまた渡辺禅師の見解の先駆をなすものである。

「見明星」「達磨安心」の問答に続いて「身心脱落」話があり、そして、「問。承聞和尚曾在最乗見兩箇月。是也否。師云。是。僧曰。見処作麼生。師云。曾子誰不<sub>レ</sub>如趙州無<sub>二</sub>」と続いている。

『日域洞上諸祖伝』巻下、『上州大泉山補陀寺統伝記』の最初に、「開祖無極慧徹」として伝記があげられているが、「点燭時大悟」の話は共に見えるが、「身心脱落話」と「見兩箇月……曾子誰不<sub>レ</sub>如趙州無<sub>二</sub>」は見えず、『洞上聯灯録』四にのみ兩話が見える。これは中世では道元、磬山兩祖の枢要

な公案を伝えているのは無極慧徹一人のみである。

「両箇月」を会得するには慧徹が「不如趙州無」というのは、佐橋氏の見解と共通するようであるが、やはり「身心脱落」に対する見解を通して見ても、大慧や慧開の理解とは違い瑩山につながる理解と見るのが素直な見方と思う。それは彼が法嗣の月江正文（一一四六）に与えた附与状（竜泰寺藏）に「示正文首座家之大事、フシキ上ノ一句、不識上、月ノ二マイ、月両ケ、ナヘンサラニハントノアルアリ、偏正一サイニ行ス、幻人ノ参、本位ノ中分ニ偏正、性見ノ人、タンテキノ一句、太平山裏ノ老禅和、不動干戈ニ弁類瑕、十二時中端のノ眼、会麼、静処婆娑詞」とあり、綿密の曹洞宗風を示しているところに伺うことができるからである。

#### 四

さて、第二には両箇の月が仏教学乃至『大乘起信論』で説かれるような、中天の月は真如の体、その光は真如の用（はたらき）ないし相（すがた）という解釈に伴う心性観、即ち渡辺禅師が心性を固定的実体のように見ているという見解についての問題である。

両箇の月の類則として、一般にはこちらの方が有名であるが、『従容録』二二則「雲巖掃地」がある。葉山惟儼の法嗣、雲巖曇晟（七八二—八四二）と道吾円智（七六五—八二五）との

聲・峨師資における「月有兩箇」話について（原田）

間で交わされた問答である。瑩山、峨山、特に瑩山は『宏智頌古』を通して、この公案は知っていたと見てよいと思う。

これは第二月はだめだから、第一月でなければならぬとするのは、身心、理事、掃地弁道の隔別の二元論になってしまうことを示しており、それは第一月にとらわれると第一月でなくなつて、第二月になってしまうことを意味しているのである。従つて、身心、性相、体・相用も同様であるが、心性観に関して佐橋氏が渡辺禅師批判の前提としているのは、宇井博士が「いわば、宇宙なり、またわれわれに考えられ得る一切なりを、すべて一つの全体と見、そのなかに差別対立を含むと考えずに、全く平等と見なす場合をさすといえ、大凡の概念は得られよう。」（『仏教汎論』）というに対して、「私は理をこう説明しておきたい。宇宙の全存在（一切諸法、ありとあらゆるもの）を貫いている絶対の理法（*truth*）を、全存在そのものの姿（相）でとらえたもの、それが理（真理）である——と。」（『禅』）とある見解に基いての解釈である。

渡辺禅師の「中天にかかつて澄みぬいている月」を実体的固定的であるとするのは、「だから本証のおさとり……」（前掲文参照）というに對してである。普通、月—理、理法はあくまで抽象的無実体のもので、具体的には全存在そのものがその現れと見るものであるが、一面に全存在の本体（固定的実体）ともいふべき性質をもっているという印象を受けると

いうことであろう。

しかし、確かに佐橋氏が指摘するような性格は否定できないであろうが、渡辺禪師が述べているところを見ると、理と事、正と偏が一にして二、二にして一ということ、存在（現象）の根底にあつて、常にそれらの相・特質をになう本体という概念よりも、抽象的観念的な理の性格が強いもので、むしろその理を具体的存在そのものに即してとらえることを重んじていると理解した方がよいように思う。「その皓潔の境界が、日々のつとめの上に……乃至各自の仕事の上に、そのまゝ顕現して……これを妙修」というのも、そのように理解すべきであろう。少し実体的心性観を強調し過ぎてゐる。

『日本の禪』には、瑩山と峨山のこの問答についての現代語訳及び解説がある。その中に「心身湛寂、物我俱忘」は無字の工夫による「従前の惡知惡覺」（『無門関』）を蕩尽し、「有無の会」を捨て「自然内外打成一片」となることを想起せしめる。道元が批判する「大慧の説心説性」——心性観にも通ずる点、問題なしとしないが、「石の蛇を胎める」と「蛇の石を胎める」は、理の中の事（正中偏）、事の中の理（偏中正）、それが一にして二、二にして一、しかもそのいずれにもよらざる無碍自在の境界とその働きとして捉えているのは、渡辺禪師の見解を一步進めたものと見ることも出来る。

このように「兩箇月」を捉えているが、一と二、第一月と

第二月は本体とその現象というように固定的実体的に見るべきでないことは明白であるが、この問題に瑩山が明確な解答を与えている。それは『秘密正法眼蔵』の中の五祖法演の「倩女離魂」に対する見解である。この公案は原理的には、「月有兩箇」、「雲巖掃地」の第一月と第二月、体と相・用、または広く一と二に共通する問題を含んでいる。「倩女離魂」は周知の如く、『無門関』第一四則で、本則は「挙、五祖禪師。問僧。倩女離魂。那箇是真底。僧無對。」である。瑩山はこれに解説して、『常濟大師全集』に、

若一箇云「已是兩箇」。為「什麼一箇。若曰「兩箇已是一箇」。為「什麼兩箇。且道。那箇真底。釈迦牟尼仏。現「千百億化身」。觀音大士。具許多手眼」。是同是別乎。所以云。上至有頂点。下至「阿鼻獄」。皆如「金色」。故無「自他相」「無「入我相」。是箇時節。那箇是釈迦。那箇是觀音。又文殊於「酒肆淫房屠処之三」処「過夏。迦葉欲「擠出」而近「槌」。即見「百千萬億文殊」。釈尊云。迦葉欲「擠」那箇文殊」。迦葉無「對。是箇時節。那箇是文殊。那箇是迦葉。那箇是真底。試道看。釈尊言中有「響。乃云。欲「擠」那箇文殊」。若会「得此語。須「見」得倩女離魂之話」。

とある。これは二人の倩女が全く同じで全く別だということがこの話の眼目である。明らかに矛盾概念である。それは釈迦牟尼仏と千百億化身仏、觀音大士と千手千眼觀音、文殊と百千億文殊とて同様である。共に「那箇是真底」（兩箇月那箇

是真底)である。この矛盾はどのように解決され得るか。

本文中に「故無<sup>二</sup>自他相<sup>一</sup>無<sup>二</sup>人我相<sup>一</sup>。」とある。自他、人我の想の否定において、即ち二見對待の脱落、一法究尽、没蹤跡の境において、いづれをも無視することなく、とらわれることなき働きののである。それは超論理であり、「仏向上なるゆゑに非仏なり。……脱落仏面目なるゆゑにいふ。脱落仏身心なるゆゑにいふ。」(『正法眼蔵』「仏向上事」卷)とある、仏前仏後脱落の現成公案の世界、「非」の消息である。

対立が脱落して合一、一如とか次元を上げるということは、弁証法の正・反・合とは異なり、正と反が合一止揚して合となると、今度はその合が正になり、その正に対して更に反が現われ、その高次の正と反が止揚して次の合となる。これが無限に続くのが正反合の弁証法であるが、「非」では合一(一如、止揚)は空・脱落一回きりのものである。と云つても二つのものが一つとなつて別のものになるということではなく、それは概念を超え、概念では表現できない次元であるから、反対概念が成り立たないことをいう。そこを「一法究尽」「全同全別」あるいは「一方証、一方暗」(現成公案)といい、実践的体験的に云えば「なりきり」である。

なを「非」では合一、一如(止揚)は一回限りであるが、看話禅では「一了一切了、一悟一切悟」で、無字に徹底参到して果たされる「大悟見性」を契機として、一切のものへの

聲・峨師資における「月有兩箇」話について(原 田)

仏眼を開かせることを重んずるという意味での一回かぎり(原則として)である。しかし曹洞禅におけるそれは、「仏道は、初発心のときも仏道なり、成正覚のときも仏道なり、初中後ともに仏道なり。……至愚のともがらおもふらく、学仏道の時は仏道にいたらず、果上の時のみ仏道なりと。挙道行道をしらず、挙道証道をしらざるによりてかくのごとし。」(『説心説性』)と、自己本道中にある、絶対待、万里一条鉄の行道という意味の一回かぎり、というも実は遅了八刻である。故に、「説心説性」巻に、

迷人のみ仏道修行して大悟すと学して、不迷人も仏道修行して大悟すとしらず、きかざるともがら、かくのごとくいふなり。証契よりさきの説心説性は、仏道なりといへども、説心説性して証契するなり。証契は、迷者のはじめて大悟するをのみ証契といふと参学すべからず。迷者も大悟し悟者も大悟し、不悟者も大悟し、不迷者も大悟し、証契者も証契するなり、しかあれば、説心説性は、仏道の正直なり。果公この道理に達せず、説心説性すべからずといふ、仏法の道理にあらず。

という。平常底における説心説性が没蹤跡の非思量の働きのなり、とりもなおさず「月有兩箇」の行取と理解できよう。

〈キーワード〉 無字、非思量、説心説性

(駒沢大学教授)