

還有佛性也、無の疑團と、畢竟同一性質のものであつて、佛教の汎神教的傾向も、要するに一切衆生悉有佛性の信念に基因しておるのである。這箇の問題に就て徹底したる理解を得んには、どうしても『華嚴經』、『圓覺經』、『正法眼藏』説心説性の卷、『正法眼藏』佛性の卷、天親著 眞諦譯の『佛性論』、『涅槃經』、『傳光錄』、蓮池大師の『佛性論』等に就て、根本的研究を遂げねばならぬ。何時までも公案提唱業僧の法螺にひまつぶしをやつて居ると、それこそ佛性のない狗子にも劣る依草附木の精靈になつてしまわなければなるまい。

〔現代譯頌〕

狗ころに、佛性ありや、はたなしや、

喝

佛陀の出生、これ解かんため。見景はつかいてえ。

有と云ふな、有にもあらねば、無でもなし。

有破

有無に涉れば、君ははや狗子。

佛

可

第二則 百丈野狐

『從容錄』第八則
『拈評三百則』中卷第二則
『禪苑蒙求』中卷
『永平頌古』第七十七則

參照

緒論 この「百丈野狐の話」は、古來、禪林に於ては、中々有名な公案であり
ますが、一般の禪僧のなすこの公案の提唱は、この公案そのものが妖怪談めき
て居る如く、頗る妖怪談めきたものであります。私は古來の禪僧の説には一切
擒はれずに、私自身の見地よりして、茲にこの公案の上に、新らしき解説を加
へることに致します。

この「本則」中にあらはれて居る代表的人間は、師僧の百丈和尚と其弟子の黃檗和尚との二人であり
ます。百丈和尚とは洪州南昌府の百丈山大智院に住して居た懷海和尚のこと、『現代新譯・碧巖錄詳解』
第二十六則の參照、黃檗和尚とは福州福清縣の黃檗山萬福寺に住して居た希運和尚のこと、『現代新
譯・碧巖錄詳解』第十一則の參照)であります。今この百丈懷海と黃檗希運と、第一則の趙州

從論との法系上の關係を示すと、左の表解の通りになります。



百丈懷海和尚は唐玄宗皇帝開元八年(西曆七二〇年)に生れ、唐憲宗皇帝元和九年(西曆八一四年)に示
寂して居ます。唐玄宗皇帝と云へば、例の楊貴妃のために國を失つた人で、白樂天の所謂「從此君王不早
朝、承歡侍宴無閑暇、春從春遊夜專夜、後宮佳麗三千人、三千寵愛在一身、……」と云ふ耽溺生
活をし盡したあげく、遂には寵妃楊貴妃を縊殺してゐいて、自らは蜀に出奔した隨分有名な皇帝でありま
す。百丈懷海和尚は、この玄宗皇帝の開元八年に生れ、憲宗皇帝の元和九年に示寂したと云ふのでありま
すから、彼の生涯は玄宗・肅宗・代宗・德宗・順宗・憲宗の六帝の治世にまたがり、所謂盛唐時代、即
ち唐の中世を包括してゐるのであります。この盛唐時代は社會の表面に現はれた事象から云へば、唐の
文明の花が咲き亂れて、實に百花爛漫の好季節、唐朝特有の文化の美しき上に、印度式のハイカラ風が

第二則 百丈野狐

濃厚に彩られて居た時であります。道徳的に觀察すると、都も鄙もあしなべて、淫蕩頹廢の流俗に覆はれて居り、世外に超然として立つて、道徳的模範を示し、社會民衆を指導すべき佛教及び道教の僧侶・道士たちが、却て淫佚卑猥の傳播者となつて居たのであります。而して日本の奈良朝文化なるものは、實は盛唐文明の縮圖であつて、その時代も兩者殆ど相同じなのであります。百丈懷海和尚が、はじめて禪林の清規しんぎを制定して、禪僧の放恣を戒めたと云ふのも、要するに時勢の要求に基ける對症療法であつたに相違ありません。

楊貴妃の事蹟は『唐書』后妃傳をはじめ色々の史籍に傳はつて居ますが、少くも流變りの傳説としては、『楊貴妃石塔の址』——もと清水社の邊にありしが、貞享三年御宮御修理の時廢絶して、今は其舊地のみ殘れり。唐の玄宗帝我日本を侵さんの志ありければ、熱田の御神かりに楊貴妃と生れ、彼に仕へて其心を放蕩なましめ、其事を防ぎ給ひしが、貴妃馬鬼にて失はれしかば、忽本國此宮へ歸り給ひしよしいへるは五百年來の古書ごもにしろして、甚だ古き俗説なり。古板の『長恨歌抄』に、彼方士が蓬萊にて貴妃に尋ねあひしは、則ち熱田なるよししるし、大永三年の『榎河上天淵記』に、李唐玄宗、慕楊威、欲取日本、于時日本大小神祇評議給、以熱田神請給、生代楊家、而爲楊妃、亂玄宗之心、醒日本奪取之志給。誠貴妃如失馬隗成、乘舟着尾州智多郡宇津美浦、歸熱田宮給云々と見え、『嵯風集』に、尾張之熱田大明神則

楊貴妃也。略在仙傳拾遺など、又『本朝神社考』にはしくいへる、みな『天淵記』の説に同じ。又、楊貴妃が珠簾宮所にありしを、龜山帝の勅によりて、鎌倉の稱名寺に納めしよし、『回國雜記』及び『新編鎌倉志』に見えたり。岡田啓・野口道直共著『尾張名所圖會』第三卷參照とあるのが、蓋し、古今東西、無比の珍品で、實は『百丈野狐の話』よりも、この『熱田大明神則楊貴妃也の話』の方が、よほどの傑作であります。鎌倉の釋宗演和尚や、西宮の南天棒和尚や、その他、大小の禪師達の法螺の材料としては、この『尾張名所圖會』中の記事の方が、よほど都合に出來て居ます。

百丈懷海和尚の傳は、『五燈會元』第三卷、『景德傳燈錄』第六卷に載せてありますが、『百丈野狐の話』は前者にあつて、後者には記してありません。また將仕郎守殿中侍御史陳詡の撰文『懷海禪師塔銘』も、百丈懷海の傳記研究には貴重な史實であります。懷海和尚は福州長樂の生れて、姓は王氏。年少の時、母につれられて寺詣りをした時に、お寺の佛像を指しながら、母に向つて「あれは何物ですか」と尋ねますと、母は「あれは佛様です。」スルト、懷海が「佛様と云ふものは、人間によく似たものですね。丸で人間そのまゝの風をしてゐるではありませんか。私も大きくなつたら、キツト佛様になります。」と云つたと云ふ話が、『五燈會元』に出て居ますが、これは、かの兼好法師が、八歳の時に、「佛とは如何なるものか」と云ふ大問題を持出し、大に父親を閉口させ、「問ひつめられて、えこたへすなり侍りつ」と云ふ所

第二則 百丈野狐

までやりこめたと云ふ話(徒然草第二百四十三段参照)に似て、中々面白い話であります。

前述の如く、百丈懷海和尚は禪林清規ぜんりんしんぎの制定者であつて、禪宗史上に於ては一異彩を放つておる名僧であります。元來、達磨から百丈懷海和尚の時代に至る約二百四五十年間には、禪寺といふものは、獨立して存在して居たものではなく、——よし、獨立の禪寺が多少あつたにしても、その數は至つてすくなく——禪僧はやどかり蟹のやうに、諸方の律寺、教坊を巡歴して、所謂雲水生活をして居たものであつて、彼等の平生の品行と云ふものは、全く旅の恥はかきずでの信條によつて居たのであります。而して、この放逸無頼の雲水坊主を統一訓練して、所謂禪林の風規を匡正し、遂に後世に至つて、司馬溫公をして「謂はざりき、三代の禮樂、緇衣の中にあらんとは。」と叫ばしめることの出來たのは、全く百丈懷海和尚の偉業に依るものであります(『勅修百丈清規』参照)彼は「一日作されば、一日食せず」と云ふ主義によつて、衆に先だつて勞役に

服し、彼の一生涯は實に勤勉力行の活模範であつたと云ふことであります。一日作されば、一日食せず。これ實に人類の永遠に服膺すべき寶訓ではありま

すまいか。

次に、「百丈野狐の話」に於て、百丈懷海和尚の相伴役を勤めてゐる黄檗オウバクのことを申しておきます。元來、黄檗とは植物の名稱で、かの黄色染料に使用して居る「キハダ」の木のことです。「キハダ」の木の澤山にある山であつたから、黄檗山と云ひ、その山に寺が建立されたから、その寺を黄檗山建福寺と名け、その寺で出家した希運和尚キウンのことを黄檗と名けるやうになつたのです。黄檗山萬福寺(もとの名は建福寺)は福州の福清縣にあり、福州からあまり離れては居ません。私は先年この地方を歴遊しましたが、この寺は今でもかなり大きな建築物を有して居ます。併し、このお寺の坊さん達は文盲の百姓坊主にすぎません。黄檗山萬福寺と一つ山をへだてた處に、かの一指頭の禪で有名な俱胝和尚クヂイの寺があります。俱胝和尚の像は不相變一指を豎て、本堂の裡に構えて居ますが、今の住僧は例の百姓坊主であります。この寺はたしか、靈石山俱胝寺と云つて居ると記憶して居ます。

希運和尚は福州閩縣の生れであります。よほど體格の奇妙な人であつたと見えて、傳記には「額間隆起して肉珠の如く、音辭朗潤、意志冲澹なり」とか、「黄檗、身長七尺、額に圓珠あり」とかあります。

身長七尺は支那尺の七尺ですから何でもありませんが、「額間隆起して肉珠あり」と來ては、まア生來の臍病質患者であつたと見ることが出来ませう。臍病質の人には、短氣の人が多いやうですが、希運和尚も、その肉珠のたゞり、禪機によほ短氣が混じて居ます。最初は福清の黄檗山に居たのでありますが、後、裴休（唐宣宗皇帝の宰相）が、希運和尚のために、洪州（今の江西省の南昌）に一大禪院を建て、希運和尚を招待してこゝに居らせましたが、希運和尚は故郷なつかしさのあまり、この洪州の禪院をも黄檗山（又は黄檗寺）と名けたと云ふことであります。黄檗希運の禪學を知るには、『傳心法要』と云ふ本があります。この書は、希運和尚の禪學上の説話を裴休が編輯したもので、この書の巻頭にある裴休の「斷際禪師傳心法要序」を見れば、希運和尚と裴休との關係もわかり、また希運和尚の性格の一面も窺ふことも出来ます。

日本の黄蘗宗は、黄蘗希運の法系に屬する（隠元）の傳來にかゝるものであります。隠元はもと福州福清の黄蘗山萬福寺の住僧であつたのですから、その禪は系統上、臨濟禪に屬すべきものではあります。明末に於ける禪・淨一味、即ち禪宗思想と念佛思想との混合のやうな性質を帯びてゐる點に於て、普通（ヒゲン）の臨濟宗の宗風とは自ら異なつて居ます。

希運和尚の生年月日も世壽も傳はつて居ません。その示寂の年月日にも二三の異説がありますが、『隆

興佛教編年通論（宋祖琇撰）によると、彼は唐宣宗大中四年（西暦八五〇年）に死んで居ますから、今假りに彼が八十歳で示寂したものとすれば、その誕生は唐代宗太暦六年（西暦七七一）で、瀉山靈祐と同年に生れ、また其年には百丈懷海は五十二歳であつて、趙州從諗・德山宣鑒・柳宗元・白樂天・韓退之など、時代を同じふして居たことになります。（『五燈會元』第四卷、『景德傳燈錄』第五卷参照）

前にも申した如く、この公案は、話そのもの、形式から云へば、一種の妖怪談にすぎませんが、この公案の作者が、この話を通して論議を試みて居る問題は、確に佛教の教理に基いて居る頗る嚴肅な性質のものであります。この點に就ては、この「本則」の論議中に詳説しておきます。

〔本則〕 百丈和尚凡參次、有一老人、常隨衆聽法。衆人退老人亦退。忽一日不退。師遂問、面前立者復是何人。老人云、諾、某甲非人也。於過去迦葉佛時、曾住此山。因學人間、大修行底人、還落因果也無。某甲對云、不落因果。五百生墮野狐身。今請和尚代一轉語、貴脫野狐。遂問、大修行底人、還落因果也無。

師云、不味因果。老人於言下大悟。作禮云、某甲已脫野狐身、住在山後。敢告相尙、乞依亡僧事例。師令維那白槌、告衆食後送亡僧。大衆言議、一衆皆安、涅槃堂又無人病、何故如是。食後只見師領衆至山後崑下、以杖挑出一死野狐。乃依火葬。師至晚上堂、舉前因緣。黃檗便問、古人錯祇對一轉語、墮五百生野狐身。轉轉不錯合作箇甚麼。師云、近前來、與伊道。黃檗遂近前、與師一掌。師拍手笑云、將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡。

百丈和尚、凡そ參の次、一老人あつて、常に衆に隨つて法を聽く。衆人退れば老人も亦退く。忽ち一日退かず。師遂に問ふ、「面前に立つ者は復これ何人ぞ」と、老人云く、「諸、某甲は非人なり。過去迦葉佛の時に於て、曾てこの山に住したり。因に學人間ふ大修行底の人、還因果に落つるや也なしや。」某甲對へて云く、「不落因果」と。五百生野狐身に墮す。今請ふ和尚一轉語を代つて、貴くは野狐身を脱せしめよ。」と、遂に問ふ「大修行底の人還因果に落つるや也なしや。」師云く、「不味因果。」老人言下に於て大悟。禮を作して云く「某甲已に野狐身を脱して山後に住在せん。敢て和尚に告ぐ、乞ふ亡僧の事

例に依れ。と、師維那をして白槌して衆に「食後に亡僧を送れよ」と告げしむ。大衆言議す。「一衆みな安く、涅槃堂に又人の病みしなし、何が故に是の如くなるぞ。」と、食後に只師の衆を領して、山後の崑下に至つて、杖を以て、一つの死せる野狐を挑出せしを見たり。乃ち火葬に依す。師、晩に至つて上堂し、前の因縁を舉す。黃檗便ち問ふ「古人錯つて一轉語を祇對して、五百生野狐身に墮せりと、轉々錯らざりしならば、箇の甚麼にか作るべきものぞ。」と、師云く「近前來、伊が與に道はん。」と、黃檗遂に近前して、師に一掌を與ふ。師、手を拍つて笑つて云く「まさに胡鬚赤と謂はん」とせしに、更に赤鬚胡をも有せり。

凡參次——參とは禪林の雲水僧が師家(住持)の前に集合して、禪學修行上の教諭訓示を聽くことを云ふのである。この集會は古來禪林の慣例によると、五日毎、即ち月の一、五、十、十五、二十、二十五日に行はれたもので、これを禪示では五參(五日毎の集會)と稱してゐる。參の儀式に就ては、『百丈清規』をはじめ諸種の禪林清規に記述してある。『現代新譯・碧巖錄詳解』第一〇九頁八十五日已前の項參照)次は、遊山次(『碧巖錄』第二十三則本則)、語話次(同書第四十則)、與百丈行次(同書第五十三則)の次と同義で、時の意を有する文字である。禪宗の讀經はついでであるが、誤解を避けるため、ときと訓する方がよい。凡參次は禪寺に於ける集會毎にの意。『圓覺一日』——この題は然の誤寫であると

主張する人もあるが、古來何れの刊本を見ても忽となつて居るから、このまゝで差支ない。忽一日は常に似ずある日の意。傍觀者の驚愕の感じを表現するために、記者が故意に忽一日としたものであらう。

復は何人——古來これを「また、是れ何人ぞ」と訓じてゐるから、**彌勒**にも古來の訓讀のまゝにしてふいたが、實は「是、何人なるかを復せ。」と訓じ、復を「大戴禮」の「承問觀色而復之」の復の義、即ち答申の意に解するのが正訓かも知れぬ。**某甲**——ハ、拙者と云ふほどの意。諸は從順の意を表示する應答辭である。**非人**——この非人は「碧巖錄」第四十八則「本則」中の非人得其便の非人と同一意味を有する非人で、鬼神 Ghost の意である。（『現代新譯・碧巖錄詳解』第五〇五—五〇六頁參照）通俗的に**迦葉**と解してもよい。**迦葉佛**——この迦葉佛は、釋尊の次に位する摩訶迦葉尊者のことではなく、過去七佛中の一佛なる迦葉佛のことである。過去七佛に就て詳細の研究を遂げたい人は「阿含經」、「大智度論」、「七佛經」などを一讀すべきであるが、茲には唯參考のため其名稱だけを擧げておく。（一）毘婆尸佛、（二）尸棄佛、（三）毘舍浮佛、（四）拘留孫佛、（五）拘那含牟尼佛、（六）迦葉佛、（七）釋迦牟尼佛。而して、今この幽靈老人は、「自分は釋迦牟尼佛以前、即ち迦葉佛の時代に、この百丈山の寺の大和尚であつた。」と云ふのだから、これは實際よつほど古い狐に相違ない。よくも、まあ、現代の禪師達に似た法螺吹きの狐があつたものだ。**因**——而して其時にの意。（本書無門慧開の自序の**彌勒**及び本書第

一則の「本則」中、因の字に關する**參照**、**大修行底人**——悟を開いてしまつて居る人物、即ち大悟徹底してゐる者、**還**——却ての意ではない。それでもやはりの意。**落因果**——因果律の支配を受け、事。即ち佛教因果律の理法によつて、私共の生命「**三**」が三界（欲界・色界・無色界）中に於て、色々の生活状態に轉生すること。この因果律を詳細に解説するには、佛教哲學の殆ど全般に亘つて説明を與へる必要が生じて来るが、今茲にその様な事を試みる時間がないから、唯極めて簡短に申すと、私共の現在の生涯に於て、日夜、擡はれて居る見・思の兩惑（見惑は智的迷想、思惑は情・意に關する迷想にして、前者を八十八使、後者を八十一品に分類するのが、佛教者の分類法である。）の總和なる無明が業識 **Avāsa** を生成する。その業識は私共の死と共に滅亡すべき性質のものではなく、私共が修行によつて三界を解脱せざる限り、永遠に、その内在性を變化しつゝ存在するのである。であるから私共は、この現實の生涯から——死によつて——離れるや否や、直に生前の業識 **Avāsa** の力に支配されて、再びそれ相應の生活状態に入る。斯の如く、私共は、通佛教から云へば四諦・十二因緣等の理法を悟得し、三學・三十七道品等の善徳を實行し、禪宗の教理上から云へば、實參實究大悟徹底して、三界を出離するにあらざれば、常に迷界の凡夫として、因果律の制裁を受け、永久に三界流轉の運命を脱することは出来ぬのである。**不落因果**——一言で云へば、これは因果律の支配を受けぬの意。即ち大悟徹底して居るも

のは、三界出離の聖者(佛)であるから、三界中に於てのみ有効なる因果法の制裁は蒙らぬの意。この斷定を極端に展開すると、自ら大悟徹底者を以て任じて居る禪者は、如何なる罪惡を犯しても、それが罪惡にはならぬ。何となれば罪惡は三界中(迷界)にのみ存在し得るものであるから、悟界に住するものが、如何なる行爲をした所で、それが罪惡になる筈がないと云ふ事になる。尙この點は[註]中に詳論してある。この不落因果の四字と五百生墮野狐身の七字の中間に、「かく答へしために、爾來現在に至るまで」の意を補足して見るがよい。◆一轉語——他をして心機を一轉せしむる効果のある語の意。子供や細君をどなりつける大聲がやはり一種の一轉語である。併し、この種の一轉語は、あまり度々やると、遂には、其効果を失つてしまふ様になる。◆貴——これは希と同じく、願望を表示する言葉で「れがはくば」と訓すべきである。古來の訓讀は誤つてゐる。◆不昧因果——「因果を昧まさない」と云ふのは、實は説明しにくい語であるが、極通俗的に云ふと、因果の理法の支配下に屬するこの三界中に於て、與へられたる自己の職責を忠實に盡し、因果法を脱するの、三界を出離するのと云ふ様な理論一偏の事のみ拘泥執着せずに、唯、日々これ好日(『現代新譯・碧巖錄詳解』第一〇九—一一三頁參照)の生活を送る所に、不昧因果の理が實現されて居る。この不昧因果を實際化したる當體即三界解脫である。この大妙諦の上から云へば、無明實性即佛性、幻化空身即法身(『證道歌』の語)と云ふ事になるのである。曹洞宗の

開祖道元禪師の聖語に「但生死即ち涅槃と心得て生死として厭ふべきもなく、涅槃として欣ぶべきもなくし。此時初めて生死を離るゝ分あり。」(『曹洞教會修證義』第一章參照)とあり、又、「若し菩提心を發して後、六趣四生に輪轉すと雖も、其輪轉の因縁、皆菩提の行願となるなり。然あれば從來の光陰は設ひ空しく過すといふとも、今生の未だ過ぎざるあひだに、急ぎて發願すべし。」(同書第四章參照)とあり、又、「唯當に日々の行持其報謝の正道なるべし。謂ゆるの道理は、日々の生命を等閑にせず、私に費さざらんと行持するなり。」(同書第五章參照)とあるが、これらの言葉は、何れも、不昧因果の解説として、實に味ふべき言葉である。(參照)〔依亡僧事例——坊さんの葬式法に依て葬つて下さいの意。(『勅脩百丈清規』第七章亡僧の項參照)〕〔維那——梵語羯磨陀那 Karmanāna の那と綱維の維とを結合した梵漢兼舉の術語であつて、これは禪林の大家を監督する職掌である。Fr. J. Biel の梵漢英辭書には Sub-director of a monastery と解してあるから、禪林の副支配人と見て差支ない。この語の讀方は、いなではなくて、いのである。〕〔白槌——合山の大家を集めておいて、何か訓示又は報告する前に「氣をつけ——」の號令の代りに、木製の槌を打つこと。〕〔涅槃堂——無常院、無常堂、死壽堂など、何れも涅槃堂の異稱である。悟り顔をしてゐる禪僧でも、緣起の悪い名稱は厭なものとして見えて、多く延壽堂と云ふ名稱を使用してゐる。これは禪林内に設けてある病室のこと。〕〔領衆——雲水僧をつれての意、〔依

火葬——これは委火葬の意で、火葬にすることを云ふ。○至晚上堂——晚參、即ち夜間の集會の時の意。

○祇對——この祇は尊敬の意を含む祇の字とは違ひ、『詩經』にある祇攪我心の祇で、適、又は唯の意を含んである。錯祇對一轉語は、「輕卒にも、なにげなしに一轉語を下したばかりで」の意。○轉々不錯

——この轉々は如何なる場合の一轉語に於ても、一度だけの一轉語の失策で、五百生の野狐身に墮したと云ふのなら、若し、如何なる場合、如何なる一轉語に於ても、一切失策がなかつたとしたなら、如何なるものに轉生すべきであるか。」と云ふ意を、唐棣に「轉々不錯、合作箇甚麼」と表現したのである。この箇は「この、その」の、このではなく、疑問辭の甚麼の語調を強めるために箇甚麼としたのである。紀平正美氏は、この句を全然誤解してあるやうに思はれる。(○參照 與伊道——この伊は彼、即ち轉々不錯底の人物をさしたものであるのに、南天棟和尚は「お前のために道はん。」と云ひ、宗演和尚は「それがききたいが、云ふてきかす程に……」と云つて、兩和尚とも、伊を汝の意に解してゐるのは何事か。與伊道とは「その轉々不錯底の大人物の轉生問題に就て云つてきかせよう」と云ふ意である。

○胡鬚赤、赤鬚胡——この語に對する古來の解説は、全然誤解にあらざれば曲解である。詳細は○中に於て解説を與へるが、これは實は鳩摩羅什と同時代の佛陀耶舍の故事に基いてゐる語である。今茲に百丈和尚は色々な意味を含蓄させてこの語を使用したものゝ様に思はれるが、之を簡短に云へば、胡鬚

赤は暗に、轉々不錯底の人物に係け、赤鬚胡は黃蘗和尚に係けて云つたものである。(○參照)

新譯

百丈懷海和尚が、座下の大衆を集めて禪學に關する法話をしておると、何時も一人の老人が、大衆と共に來て聽聞して居て、法話がすんで、大衆が退出すると、老人も同じく退出する。何時の法話の時にでも、この通りおさまりであつたが、ある日、どうしたものか、大衆は退出してしまつても、この老人は退出しようもしないで、チャントそのまゝ席にのこつて居たものだから、百丈和尚も、これは變だナと思つて「そこに、グズ／＼して居るものは誰か。」と、どなると、「へい、私は幽靈で御座います。過去の世に於て、迦葉佛の時代に、私はこの百丈山の住持として、このお寺に居たもので御座います。その時分に、ある日、一人の禪學修行者が私に向つて『大悟徹底して、三界を解脱してゐる人物でも、やはり、因果法の制裁を受けますか。』と質問したものでありますから、私は、『大悟徹底して、三界の繫縛を脱した大人物は、因果法の

支配を受けない。(悟道者はもう、佛様であるから、如何なる言行をしても、すべてこれ佛作佛行。それが罪惡となつて、三界轉生の業になるやうな事はなす)と、理論上から答へてやりました。ところが、そのために轉生後、野狐に墮落し、今日まで五百生も——五百の生死を経ても——依然として野狐の境界に居るので御座います。和尚さん、どうか、ありがたい御言葉を以て、私をして心機一轉せしめ、この野狐の境遇から救ひ出して下さいませ。」と云ひ、尙、言葉を續けて「大修行底の人、また因果に落るや否や。」と問ふた。すると、百丈和尚、「不昧因果(三界を出離しようが、出離すまいが、因果の理法は歴然として、この人生を支配して居るのだ。くだらぬ哲學上の理論の奴隷となつて、因果の理法を無視するやうなことをするな)」と大喝した。老人はこの引導によつて大悟し、感謝の意を表して云ふのに「私は、もはや野狐身を脱しました。私の空骸は、この百丈山の後にぬぎ捨て、ありますから、御迷惑な御願ではありません

が、その空骸を亡僧なみに御葬式して下さいまするやう御願ひ致します。」これを聞いたる百丈和尚、維那和尚に命じて、「食後には亡僧の葬式があるから、皆のもの、その支度をしておるやうに」と大衆に報告せしめた。この報告を聞いたる大衆は「合山の大家、何れも無事息災で居るではないか。病室に誰も居はしなかつたではないか。それに亡僧の葬式の支度とは何事だ。」と、何れも解せぬ顔して大評議をはじめた。併し、食後になると、百丈和尚は二三の雲水僧をつれて、山後の大きな岩の下に行つて、例の野狐の死骸をひっぱり出して居た。そこで大衆は總がかりで、その死骸を、老野狐御本人の遺言通り、亡僧なみの儀式によつて火葬にしてしまつた。その晩の集會に、百丈和尚が大衆の前で、前の野狐の轉生の事實を引用して、佛教の因果律の話をした所が、當時希運和尚として百丈和尚の座下に居た黄檗が飛び出して、「過去迦葉佛の時に、この百丈山に住職して居たと云ふ狐の老人が、なにげなしに謬見に基づく一轉語を下し

たために、五百生の間も野狐の生涯を送らざるを得なかつたと云ふなら、もし、茲に一大傑物があつて、もし、その人物が如何なる處に於ても、如何なる時にでも、如何なる人に對して、すべて誤謬なく、絶對的正見に基いた一轉語を與へたとしたなら、元來、この人物は、如何なる境界に轉生すべきでありますか。」と、随分大きな問題を擔ぎ込んだ。百丈和尚が、「もう少し近くよれ、その轉々不錯底の大人物に就てよく云つてきかせるから。」と云ふと、黃蘗は云はるゝまゝに、百丈和尚の側に近寄つて、いさなり百丈和尚をビシヤツと打つた。スルト、百丈和尚、手を拍つて笑つて云く「毛唐人の鬚は赤い、因果は歴然だ。轉々不錯底の人物の身の上にも、矢張り因果は存在しておるよ。轉々不錯だからと云つて、それでこの宇宙を脱出することの出来るものではないと、云つてきかせようと思つて居たのに、茲にその理窟屋の赤鬚先生が居つたなア。」

●この「本則」の骨子をなしてゐる妖怪談は、歴史的事實であつて、實際、支那の洪州の百丈山

に懷海和尚(百丈和尚)が住職して居た時に起つた出來事であると云ふのが、古來禪僧間の通説である。

頭の新しい禪僧の中には、「どうも、これは事實として信用しにくい話だが……」位に思つて居る人もあることはあるが、それにしても、彼等が、この「本則」を講ずる場合には、やはり、これを昔の百丈山であつた歴史的事實として取扱つてゐる。今日の私共から見れば、この「百丈野狐の話」の如きは、あまり神怪千萬な話で、そのまゝ歴史的事實としては、逆も受取られぬが、併し或は當時(百丈懷海時代)の人々をして、之を歴史的事實であると信ぜしむるに足るだけの何か一種の出來事があり、彼等はその出來事を、自分達の迷信から結論して、この「百丈野狐の話」にしてしまつたのかも知れぬ。即ちその當時の彼等の智識程度では、その出來事を、この「百丈野狐の話」に表現されて居る形式以上に説明し得なかつたのである。今日の私共からは、これを迷信的解釋とも見るのであるが、當時の人々は、この「百丈野狐の話」を真面目な事實として確信して居たのである。と云ふのは『佛祖統紀』の第三十七卷東晉安帝義熙十三年(西曆四一七年、百丈懷海の生年より約三百年前)の條に、「十三年初餘杭山沙門法忠、常誦法華。有雉翔集座隅、如聽受狀。越七年鳩殞。志摩之。夜夢童子拜曰、因聽經、得脫羽類、今生山前王氏家。志詰朝遣問之。如其言。王氏一日設齋。志方踵門。見曰我和上來也。志撫之曰、此雉兒也。解衣視腋下、果有雉三。七歲令人山出家。十六落髮。以腋有鱗、因名鱗翼。初詣廬山、依遠法師。」

續往關中、見羅什……とあるのが、矢張「百丈野狐の話」に類似の話であるし、この外、この部類に屬する因縁話は、佛教の感化——印度の業識哲學の感化——を受けて居る國には、時の古今を論ぜず、隨分澤山あつて、口碑にも傳はつて居るし、また典籍にも記載してある。エツチ・エフ・ホール H. F. Hall の THE SOUL OF A PEOPLE (第二九八—三〇〇頁) に「緬甸のある離れ島で獵師が鹿を追ひ廻して居た所が、その鹿が、丁度その島の岸に近く驚いてあつた小舟に逃げこんだ。スルト、その小舟に居た婦人は『この鹿は先年死んだ妾の愛兒の再生して居たのが、今この好機會によつて、妾の手に歸つて来たのであるから、どうしても、貴下にこの鹿をあげることは出来ない。』と主張して、獵師の要求を拒絶したので、遂にこの問題が英國政府の法廷にまで持出された……」と云ふ意味の事實談が記載してある。であるから、今この「百丈野狐の話」も、假作の妖怪談と見ずに、百丈圓海時代の佛教信者の迷信的思想によつて事實化された事實であると見るのが正當であらう。而して斯の如き話は、現代の人々は、なんらの考察もせずに、一口に迷信であると云つて、一笑に附して顧みないのであるが、その謂ゆる迷信談に屬するこの「百丈野狐の話」には、實は深遠なる佛教の道德的教訓が包含されて居るのである。それは續往關中に於て、論述することにする。而して又、この「百丈野狐の話」は、その文章構造の上には、古來の禪學者の何人も未だ曾て氣附かなかつた一の新しい見解がある。實はこの「本則」に對する

私の「百丈野狐」は從來の見解によつておいたものであるが、今その私の新しい見解とは、この「本則」の冒頭にある「百丈和尚」の次に曰の字、又は、それと同意味の語を入れて見、「凡參次……」から「乃依火葬」に至るまでの話を、百丈和尚が、自分の座下の禪僧に話してきかせた因縁話と見るのである。この標に見ると、「師至曉上堂、舉前因縁」の文字が活附して來る。而して、その因縁話は百丈和尚が、何か他の典故によつたものとしても、又は百丈和尚の見た夢物語であつたと見ても差支なからう。本書第十四則の「南泉斬猫の話」の冒頭に「南泉和尚因東西(兩)堂爭猫兒」とあるやうな珍妙な文章構造法の行はれて居る禪書中の記事のことであるから、(本書第十四則「本則」の「百丈野狐の話」の文章構造に關する私の新見解は、必ずしも牽強附會の説として、一笑に附せらるべきものではあるまいと信ずる。○非人に關し、釋宗演和尚は、人間界以外のものを非人と云ふのだと解し、紀平正美氏は、畜生變化、總て人にあらざるものをいふ」と云ひ、南天棒鄧州和尚も宗演和尚のと同意味の解釋をして居るが、何れも不徹底の解説である。非人だから人にあらざるものと解するのは、賁席又は賁座敷とある女郎屋の看板を見て、下宿屋であると合點する連中の仕事で、苟も佛教の學問をして居るものとする事ではない。非人とは續往關中にある通り、支那語の鬼神、英語の Ghost 又は Spirit 日本人の云ふ幽霊のことである。○不落因果の語に對し、南天棒鄧州和尚は「これが今ま時流行のも悟りぢや。多くは皆

コシな風にやらかすぞ。併し大修行して、悟りが抜け切つた人なれば何んと云つてもよいが、生ハンザヤク坊主では自分の心底が落ち付かぬから自己の一念が轉々として狐にもなる。恐ろしいことではないか。』と云つてあるが、こんな下らぬ囁語を云つて世を送つて居る南天棒和尚こそ、狐どころか立派な牛にでもなれる。恐ろしいことではないか。釋宗演和尚は「不落因果、字義から云へば、因果に落ちぬと云ふのであるが、何所が間違つて居るのでありませう。先づ此の不落因果から調べて掛ればならぬ、此所が此の則の第一關である、獨り此の老人ばかりに限らぬ、分りもせぬに分つた面をして、彼此の説法する輩は、皆此の野狐身に落ちてしまふよ。」と云つて、不落因果の講義終れりとして居るが、宗演和尚も、そんなことで渡世をして居ると、間違なく、その野狐身に落ちてしまひ相である。この和尚は、自分に分らぬことは何でも難關にしてしまふ癖がある。○『春夕鈔』記者が「不落因果トハ大活現成シタル善知識ニ、何ノ因果ガ在ルベキゾ」と云つて居るのは、要領を得た解説である。『萬安鈔』記者の説も、稍これと同一である。『西栢鈔』記者が「不落因果トハ撥無斷見也」と云ひ、『辨註』の記者が「不落因果、不落ト云ツタガ、ワライト云フコトデヲナイ。不落トクツツクナナス、早ヤ野狐精ノ見解ナリ。」と云つて居るのは、たしかに一隻眼ある者の言である。○貴の字に對して、南天棒鄧州和尚は「數少なき處の貴い境界になるやうにして下されませ。」とやつて居る。この和尚は、この貴の字は希の義を有する

貴であつて、願はくはと訓すべきであることを知らぬのである。貴、希、冀、何れも願望、欲求を表示する文字である。宗演和尚が、この文字に對する解説として、「一言眞實の事を云ふて下さりませ、そうして今此の淺ましい……………」と云つてゐるのは、實際眞實の誤解である。宗演和尚や、鄧州和尚の不立文字は不知文字のことであらう。○不昧因果の句に對し、紀平正美氏は「不昧とは、味まゝ、因果は因果として置くことである。」と云つてゐるが、これは私には何の意味か、よくわからぬ。○宗演和尚は「不昧因果、因果を味さすと云ふのだが、不落因果と不昧因果と、どれ程の差ひがあるか、これだから禪宗は文字や言葉の上で、擱くことは出来ないのである。此所は第二關目の調所、參究して見れば分らぬ。」と云つてゐるが、和尚には文字で書いてあるものは、一切難關。何事でも御得意の法螺貝の力を借られば鈍も始末におえぬのであらう。南天棒和尚も例の法螺で以て、この不昧因果を吹き飛ばしてゐる。○この句に就て、『辨註』の記者は「善因善果、惡因惡果……………不昧ナルガ故ニ不落、不落ナルガ故ニ不昧……………」と云ひ、『自雲鈔』、『萬安鈔』、『春夕鈔』記者は、何れも同意義の解説を施してゐる。この句に對しては、『西栢鈔』の解説が、頗る詳細に出來てゐるから、茲に轉載しておく。○師云不昧因果トハ、隨流得妙、無喜亦無憂、是乃諸佛稱讚シタマヒ、菩薩祖師修證スルトコロノ法ナリ。夫レ因果ノ法トハ、無始忽然三業不善等作テ、相續無終ニ主ル、實體無ト雖トモ、法爾トシテ不斷也。譬ハ重業

ノ人ハ、大山北嶺ノ堅氷、夏時ノ極熱到ル時、始メテ消融スルカ如シ。小罪推メ知レ。佛菩薩如幻ノ法是ナリ。如幻ノ觀慧ハ、極熱炎氣ノ圓ニ通スルカ如ク、無始ノ罪氷、自然ニ消融ス。而モ亦水ノ外ノ氷無シ。業性盡ク眞如法性ニ歸スルカ如シ。所以ニ師子尊者、可大師等ノ如キハ、不味因果。氷リ元來水ナルコトヲ知テ、氷ヲ不味人也。是ヲ隨分ノ如幻觀ト云也。釋尊九惱ヲ示現シ玉フ如キハ、是亦不味因果。水結フ時ハ氷ト作ルコトヲ明シタマフ。是ヲ全分ノ如幻觀ト名ク。乃至一切癡人因果ノ法ヲ昧シテ、邪見ヲ起ス者ハ、共ニ災害ニ逢フ。如來ノ示現此ニアリ。斷見外道ハ、一向ニ因果ヲ撥無シ、二乘ハ因果ヲ迴避ス。輕重アリト雖トモ、皆因果實有者相ノ癡人ナリ。堅氷何レノ日カ消セン。大乘ノ人ハ不味因果、因果ハ造作因縁ノ法ナルカ故ニ實體無シ。不味ノ故ニ實無ニ非ス。氷即是水。水即是水。六道四生平等ノ法也。○圖錯誤對云々の語に對して、紀平正美氏は「一轉語を學人に祇對(祇はツ、シムなり)したるが爲めに……」と云つてゐるが、同氏は祇と祇とを同意義の文字と見て居るらしい。尤も祇と祇とは、文字上。交換的に使用してゐる先例がないではないが、それにしても、この祇對の場合に於ける祇は、ツ、シムの意を有して居ない。○釋中記してある通り、唯の義を以て使用してゐるのであるから、祇對は即答の意にとつても差支あるまい。發音は祇對であるのに、南天棒和尚が之を祇對と訓じてゐるのは何事か。○隨五百生野狐身の語に對して、南天棒和尚は「併しこの隨の字が隨五百生野狐身

と云ふのと、五百生隨野狐身と云ふのとは、コ、に譯があるのぢや。禪坊主も坐禪に骨折らんと役に立たぬぞ。」と云つてゐるが、そのコ、にある譯が何であるかは少しも説明せず、「坐禪に骨折らんと役にたないわ」でつけてゐる。この和尚は坐禪さえしてあれば、何でもわかるものと思つてゐるらしい。達磨の中、海も南天棒和尚や釋宗演和尚位の程度になると、もはや慢性誇大妄想禪病で、棺桶にはいるより外に治療の方法はあるまい。實は「五百生隨野狐身」と、「隨五百生野狐身」と、「隨野狐身五百生」と、この三種の表 現 は、感じに於ては各々多少の相違はあるが、意味に於ては、大した相違はない。第一と第三の表現に於ては、五百生の三字が動詞の隨に對して副詞句として使用されており、第二の表現に於ては、五百生の三字が、野狐身の一語に對し、形容的働きを持つてゐるのである。禪坊主は、この様な事まで、坐禪によらればわからぬと云ふなら(南天棒和尚の申分の如く)、世の中に禪坊主ほど悟りの鈍い馬鹿者はなく、坐禪ほど子供らしいものはないと云はれても、南天棒先生、一言もあるまい。○轉轉々不錯の一句に對し、紀平正美氏は「而て、貴方は不味因果と對へたが爲めに、彼は野狐の身を解説したと云はれるが、若し不味因果ならば、野狐はいつまでも野狐であるべきである。故に若し轉々としてどこまでも、五百生が八百生でも、野狐は野狐であつたなら、果して何んとなるべきか。」(「無門關解釋」第一一二頁)と云ひ、更に同氏は「故に又黃檗は轉々不錯、合作箇恁麼と問ふたのである。即ち不

昧因果で狐にされた以上、狐を脱せんとすることは、不落因果で錯となるが、いつまでも狐は狐であらば、それが不昧因果である。然れば狐は又成佛することは出来ない、然るに不昧因果で成佛したのは何故か。茲にも言句の上から云へば大矛盾がある。(同書第一一五頁)と云つてゐるが、第一、紀平正美氏は、轉々不錯の四字の意味を誤解し、更に不落因果、不昧因果の意義に就ても、徹底した見解を持つて居ないらしい。釋宗演中に於ける私の不落因果、不昧因果に關する見解と、この紀平正美氏の見解とを比較すれば、兩者の見解が如何に相違してゐるか、自ら明瞭になるであらう。○釋宗演和尚は「若しも一言一句、少しにても間違ひことがなかつた其時には、果して何になるのでござりませう。」と云つてゐるが、どうも解説が徹底して居ない。南天棒和尚が「併し問ふ度毎に古人と眼一般なるときは、仕舞の果にはドウするぞ。」と云つてゐるのは、宗演和尚のと雖も難免難弟の御提唱である。○この轉々不錯に對しては、『自雲鈔』記者も『萬安鈔』記者も、不得要領な解説を與へてゐるが、『春夕鈔』記者は「百度千度答話シタリトモ、錯マラズンバ、ナントカナルベキゾ。」と云ひ、『西栢鈔』記者が「轉々トハ一轉語ヲ祇對スル毎ニ、不昧因果ト云フ如キ好イ答話ヲ爲スコトヲ得バ、何物ノ形相ヲ得ベキゾトナリ。」と云つて居るのは實に卓見である。○將謂胡鬚赤云々の十字に對し、宗演和尚は「百丈和尚手を叩いて、大笑ひして云はるゝには將に謂へり胡鬚赤と更に赤鬚胡ありとこれも矢張調べ事で斯う云ふ所は、語路の妙である、

例へば朝鮮人の鬚は赤いと思ふたれば、鬚の赤い朝鮮人で有つたと云ふ程のことである。」と云つてゐるが、丸で朝鮮人のれごとである。南天棒和尚は「師手を拍つて笑つて云く、將に謂へり、胡鬚赤と更に赤鬚胡有ることなし」と、百丈が、エーハ納が主を打ちのめさうと思ふたら、却つて主がオレをクラハシタかと云ふて笑ふた處ぢや。ア、恐ろしいことぢや。將に謂へり胡鬚赤と、更に赤鬚胡あることを」と、これは古來から往々大いに見そこなう處ぢや。前の百丈、後の百丈と云ふやうなこともあるが、ソレは甚だ以つていかぬ。ソレぢやから白隱は氣を付けて置いたぞ。サ、白隱がドゥ氣を付けて置いたかサ、「可惜許」と、フン、これが氣を付けたのか。古來よりの評判よりも、却つて此の南天棒、納が大盜人ぢやと思ふて居たが、ドウして納より一枚手の白隱と云ふ大盜人があるぞ。コ、ラは明眼の納僧ならでは百丈の手元は夢にも見ることはならぬぞ。盜人の寄り合ひぢや。油断をするな。只だ字面は「將に謂へり、胡鬚赤と、更に赤鬚胡あることを」と、唐人の鬚が赤いと思ふたら、却つて、赤鬚胡で、更に赤鬚の唐人かと、これは何んのことぢやぞ。此の南天棒は斯ふ云はうぞ。「老胡の知を許して、老胡の會を許さず」と云つてゐるが、これは神武天皇紀元前何萬年位以前の唐人のれごとか。これこそ、過去迦葉佛時代に流行した西の宮邊の方言であらう。○この語に關して、古鈔記者の見解は、どうかと云ふに、『春夕鈔』記者は「將謂——胡トハ我レナ、エビスノ、ヒゲアカ、思タレバ、其ニマシタル貴方ハ、アサ

ヒゲノ、エビスア、アツケルヨト、ホムル也。私ニ云、胡ハエビストヨム也。昔シ胡スニ、赤鬚ナル者ノアリ。盜賊ノ統領也。百丈ノ鬚赤ナレバ、黄檗ハ赤鬚胡也。同賊ナリ。」と云ひ、『萬安鈔』記者は「爾ハ胡ノ鬚赤ヤト思タレバ、赤鬚ノ胡ゾト也トチヘ云タモ同ジモノゾ。唐ニテ未鬚ノ胡ガ大賊也。黄檗ニハ賊意ガアルト云心ゾ。總シテ賊ト云ハ、大ニ褒美ノ語ゾ。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「胡ハエビスト讀ム。漢土ヨリ天竺其外ノ邊國チモ皆胡ト喚ブ。胡ハ鬚ノ字チ略シタ也。天竺ハ鬚ナドノムサノト生ズルホドニ、西天ノ胡子ト佛ヤ達磨ノコトヲ云也。此ニ言ハ、胡人ノ鬚赤ト思フタレバ、赤鬚ノ胡人ガ有ルト、百丈ノ黄檗ノ上チ云ヤウニシテ、此話ノ始終ノ旨チ云レタ。是亦工夫專要ノ所ゾ。」と云ひ、『西相鈔』記者は「師拍手笑云、將謂胡鬚亦、更有赤鬚胡在トハ、智論云、笑有多種、有歡喜而笑、有嗔患而笑、有輕人而笑、有見異事而笑、有見可羞耻事而笑也、今此ノ笑ハ歡喜笑也。胡トハ不知中國之禮法名胡也。赤鬚ノ胡人勝レテ偷心アリ、赤ノ字チ上下ニ用ルコトハ別ニ意無シ。言ハ吾レ汝チ打ント欲ス、汝選テ吾チ掌ス。汝カ智吾レニ勝レリト褒美也。底意ハ賊意ハ縱ヒ魔身如來ノ方便チ指スモ揚ノ抑也。若是レ本分ノ相見ナラバ何ノノ謀計有ンヤ。」と云つてゐるが、何れも、あまり感服すべき説ではない。元來この胡鬚赤とか赤鬚胡とか云ふ語は、何に憑據してゐる語であるかと云ふに、私の研究によると、これは『高僧傳』(慧皎撰)の第二卷佛陀耶舍の章に「舍爲人、赤鬚善解毗婆沙、時人號曰赤鬚毗婆沙。既爲羅

什之師、亦稱大毗婆沙……」とあり、『佛祖統紀』第卅七卷の東晋の安帝義熙八年(西曆四一二年)の條に「屬資國佛駄耶舍、至廬山、預蓮社。先於秦國、譯四分律、長阿含。又與羅什、對譯十住婆沙論。以髭赤、號爲赤髭論主」とあるに基いてゐる。『高僧傳』中にある佛陀耶舍(即ち佛駄耶舍)の傳記を精讀して見ると、彼は非凡なる大學者で、曾て龜茲國で自分が教育した羅什が、支那に來て居ると云ふ事を傳聞して、羅什を訪れて遙々支那にやつて來たのであるが、羅什が長安に於て、既に姚興に籠絡せられ、妾媵の御馳走に耽つて居るのを見て、非常に憤慨し、自分が姚興の招待を受けた時には、姚興に向つて「拙者は羅什では御座らぬ。陛下が拙者を羅什並に待遇なさるる積りなら、拙者は折角の御召ではあるが、眞平御免を蒙る。」と云ひ、姚興をして、特に自分のために一個の新省を逍遙園中に設けさせたほどの痛快な大學者であつた。一旦、長安に居住して居たが、後、彼は道徳的に頹廢せる長安を見限つて、かの佛駄跋陀羅と同じく、廬山の白蓮社に入り、其後、遂に支那を去つて、外國に還つてしまつたのである。私の推測によると、彼は印度人ではなく、波斯(安息國)、迦濕彌羅國(屬資國)等を経過して陸路から支那に入った歐羅巴人であつたらしい。ふとすると、この佛陀耶舍も、かの摩騰・竺法蘭と同じく、セント・トーマス(St. Thomas)の系統に屬する基督教の宣教師であつたかも知れぬ。(Arthur Lloyd の THE CREED OF HALF JAPAN 第七六——八四頁参照)要するに、佛陀耶舍、即ち赤鬚の異人さん

は、彼の赤鬚(赤髭)が色々な典籍に異彩を放つて居る所を見ると、爾來、支那佛教者間には、不出世の一大偉人として、且つ赤ひげの所有者として、弘く喧傳されて居たものに相違ない。而して、今……轉々不錯、合作箇甚麼」と云ふ黄檗の詰問に對し、「將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡」と答えた百丈和尚の發言の動機には、種々の含蓄があるが、其要點を云へば、一面に於て、百丈和尚は、その様な秩序正しき論理的詰問を發した黄檗の態度を賞揚して、彼を赤髭論主(佛陀耶舍)に擬すると同時に、「佛陀耶舍は胡人なるが故に赤髭なり」と云ふ事實を援用して、黄檗に向つて「轉々不錯底の人物と雖も、赤髭の胡の子は、果然として赤髭の胡であるが如く、如何に轉々不錯であつても、宇宙間に生存して居る間、どうしても、因果の勢力範圍を脱することは出来ぬ。悟り了れば未悟に同じだ。」と云ふ道理を話す積りであつた所が、黄檗が機先を制して、百丈和尚に一掌を與へたものだから、百丈和尚は更に黄檗が、どこまでも機敏なることを賞し、「オヤ、オヤ、その赤ひげの大論師、佛陀耶舍の御化身が御座つた。」と云ふ意味で、將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡と答話したのであると、私は確信して居る。

前にも申した通り、この「百丈野狐の話」は、私共の生涯は常に因果の理法に支配せられ、私共の靈魂、即ち、私共の靈的方面も、同じく其の理法によつて進化もすれば、退化もするものであると云ふ佛教因果説——佛教の靈魂

進化論——に基いておる公案であつて、この公案の主眼は、不落因果と不昧因果との二要件である。一般の進化論 Evolutionism で、高等動物とか、下等動物とか云ふのは、たゞ動物そのもの、形態のみに就て云ふ事であつて、動物の内在的性質、即ち其精神的状態には、殆ど無關係の言葉である。換言すれば、進化論 Evolutionism では、他の動物が、その形態に於て、だんたく人間に類似して來るのを、下等動物が高等動物に進化すると云ふのである、その人間が下等動物にも劣る様な不徳義、非人道の行爲をしたために、人間から下等動物に墮落すると云ふやうな事は、進化論の高調する點ではない。之に反して、佛教では形態を進化の從屬的條件と見、内在的靈性の進化を進化の主體と見るのである。この教理を主張するのは、たゞ佛教のみではなく、因果説 Karminic Theory の上に立つて居る印度の諸宗教は、何れもこの教理に依て靈魂の進化を高調するのである。

第二則 百丈野狐

而して、今この公案の眼目をなしてある思想は、前にも云つた通り、不落因果と不昧因果とであつて、百丈對黃檗の問答（師至晚上堂、衆前因緣以下の文句）の如きは、畢竟、佛教の教理上に於ける禪僧の、一遊戯にすぎないのである。然るに、古來、この公案を提唱して居る禪僧の多くは、この公案の肝腎な要旨は、どしく法螺で吹き飛ばして置いて、百丈對黃檗の問答を非常に神秘扱にして居るが、これは、地方の教育會や、在郷軍人會で、その會の主旨の宣傳は第二、第三にして置いて、餘興の方に、一生懸命に骨を折つて、夢中になつてゐると、好一對の馬鹿な話である。

茲に、朝から晩まで、時計ばかり見て居て、一生懸命に働いて居る人物と、時計なんか持ちもせず見もせずに、一生懸命に働いて居る人物と、この二個の人物があると假定する。この宇宙の空間に位置を占めて、宇宙の時間内に一生懸命に働いて居ると云ふ點に於ては、双方とも同じことであるが、この二個の人物の時間に對する態度を精細に觀察すると、その態度は同一ではない。前者は時間に支配され、時間に執着して居るに反し、後者は時間を支配し、時間を超越し、時間を解脱して居るとも云ひ得られる。而して、今、この不落因果と不昧因果との間にも、勞動對時間の上に現はれる二個の相異なる態度の其相互間に存する様な差異があるのではあるまいか。軍備、警察、司法、監獄あらゆる武器を以て、外部より壓迫的に警護せられて居る平和の民と、「日出而作、日入而息、鑿井而飲、畊田而食、帝力何有於我哉」と歌ひながら、鼓腹撃壤し、無爲の化に浴しつゝある平和の民との間に存する様な差異が、不落因果底の人の生涯と不昧因果底の人の生涯との間にも存するのではあるまいか。（永平道元禪師著「正法眼藏」大修行の卷、及び「東亞之光」第十四卷第十號附稿「百丈野狐の話」参照）

〔評唱〕 無門曰、不落因果、爲甚墮野狐。不昧因果、爲甚脫野狐。若向者裏、著得一隻眼、便知得前百丈贏得風流五百生。

新語釋 無門曰く、不落因果、甚としてか野狐に墮せしぞ。不昧因果、甚としてか野狐を脱せしぞ。若し者裏に向つて、一隻眼を著得せば、便ち前百丈の風流五百生なることを贏得たりしことを知得するらん。

新語釋 爲甚——何故にとが、如何なる理由によつての意。向者裏——者裏は這裏、這裡と同じく、この點の意。向者裏は、この點に就ての義。著得——具備して居ること。著得一隻眼とは、正當なる見解を有して居る事。前百丈——この前とは現實の百丈懶海禪師と區別する爲めに用ひた語。即ち過去迦葉佛の時に洪州の百丈山に住して居たと自稱する幽靈野狐の前身を指して前百丈と云つたのである。贏得風流五百生——これは前百丈が「大修行底人還落因果也無」と問はれた時に「不落因果」と答へ、

第二則 百丈野狐

空論の客となつたがために、五百生の久しき間、野狐の生涯を送るに至つたと云ふ事實を詩的に表現した言葉であつて、茲に風流とは、實は風流ならざる無風流、殺風景な野狐身五百生の生涯を、反語的に風流五百生と云つたのである。贏得とは「以隸人之垣贏得侯」(左氏傳)の贏得、贏得青檀薄倖名(杜甫詩集)の贏得と同義で、受(うく)の意である。

新譯 無門慧開和尚が、百丈野狐の話に含蓄されて居る眞意義を研鑽せんとして居る參學の士に向つて、注意の言葉を與へて云ふのに、五百生の久しい間、野狐身で居たと云ふかの野狐の幽靈は、自分が過去迦葉佛の時代に、百丈山に住して居た時、「大修行底人、還落因果也無」と云ふ一學人の質問に對し、「不落因果」と即答したために、野狐身に轉生したが、百丈懷海和尚から「不昧因果」の一語を承はつて、野狐身を解脱し、大修行底の漢となつて此生を去り、亡僧の事例によつて葬式をして貰つたと云ふのであるが、この不落因果が、何故に野狐身に墮する原因になつたのか。この不昧因果が、何故に野狐身に墮する原因になつたのか。この點に就て、正確にして且つ合理的理解を有して居るなら

ば、前百丈、即ち過去迦葉佛時代の百丈和尚が、「不落因果」と答へたばかりに五百生の間も、野狐身に流轉して居た理由が悟れるであらう。

考 この無門慧開の「評唱」に對し、釋宗演和尚は「無門和尚が大眾へ差し附けた所だ、不落因果と云つて、なぜ野狐に落ちたか、不昧因果の言下に、なぜ野狐を脱したが、此の所にどれ程の差ひがあるか」と見破つて見いと云はれる一隻眼は心の眼玉と云ふ程のことであるが、禪宗では一隻眼が嬉しい、凡夫の目は物が二つに見ゆる、我と彼と二つに見ゆる、これが抑も迷の初まりである。一隻眼は一つに見ゆる、「天地と我と同根、萬物と自己と一體」と云ふのも、一隻眼から見た所だ。贏得は儲物と云ふこと、今此の一隻眼を豁開して見た時に於ては、前百丈が五百生の間、野狐になつて居つたと云ふのも、其中に於て、得も謂はれぬやさかな趣がある。狐の腹に這入つて居つたのは、丁度公園にでも行つて、遊んで居つた様なもので、畢竟それが儲物であつた。と云つてゐるが、これは全然、的はずれの謬説である。南天棒和尚の御提唱と來ては、宗演以上の珍説、曰く「これは無門の評ちやが、割り合ひ好く書いた。無門も餘程腕前の達者なヤツぢや。南天棒も心元なく思ふて居たが、此評は中々好く書いてあるぞ。不落因果、甚と爲してか野狐に墮す」と、サー此の「不落」の二字の上で、各々ドン底をアチ抜け。不落と云ふので、なぜ野狐になつたぞ。次ぎ下の無門のチシタカを見よ。「不昧因果、甚と爲して

「野狐を脱す」と、只だ箇の不落、不昧の處が明かにシツカリとなつた其の上「若し者裏に向つて、一隻眼を著得せば」と、ホントウに眼が明いて、頂門の一隻眼があれば、「便ち前百丈贏ち得て風流五百生なることを知得せん」と、サーこれは無門の腕力ぢや。前百丈にならべ又た引き比べて見ても、野狐の方がすぐれて居るから、未だマシカと云ふことぢや。實にハヤ五百生なる野狐の風流、見事な處を云ふたものぢやが、此の野狐の風流を知つたならば、天堂地獄、佛界魔界も一時に知れるぞ、これらの評は流石大小大の無門和尚ぢやわい。○『自雲鈔』、『萬安鈔』、『西栢鈔』、『春夕鈔』の記者も、宗演和尚、南天棒和尚と共に、この風流の二字に擒はれて居る。即ち彼等は、この風流の二字が詩學上から反詰的に使用されて居ることに氣付かずに居て、之を彼等自身の法螺宗鼓吹の材料に利用してゐるのである。紀平正美氏までが、前日丈が五百生野狐の身で轉々してゐた事も、亦風流三昧、實に妙味のあることを知り得るであらう。」と云つてゐるのは實になさげない次第である。菅原時保和尚は、その著『無門關講話』の中に、この「若向者裏、著得一隻眼、便知得前百丈、贏得風流五百生」と云ふ文句に對し、「此の疑團を起して之に向つて何かの向上の一隻眼を見開くことが出来たならば、過去迦葉佛の時の百丈山主即ち前日丈が、五百生の間墮して居つたといふ所謂野狐身は、極めて風流な生涯であつたといふことが解るであらう。頂門上に一隻眼を睜開したのから見れば、不落不昧共に結構な消息であつて何の優劣もない。公

案の上では老人が野狐身を脱したといふので、不昧因果が優れて居る様にいつてあるが、絶對の立場がらずれば、いづれも無碍の往來であつて、悠々自適、頗る平和な好風流である。」と云つて居るが、これも、かの宗演和尚や南天棒と同様、風流の二字に擒はれた上の駄法螺である。大悟徹底と云ふことが、そんな善惡無差別のものであるならば、禪には倫理的價値と云ふのではないことになるではないか。二日目には「絶對の立場がらずれば……」と云ふのは、禪僧の口癖であるが、相對に關することさえも縁々知らぬ連中が、如何にして絶對の立場に立ち得るのか。

餘論 この無門慧開の「評唱」は、實に簡短明瞭であつて、別に秘密な含蓄はなく、唯、文字に表現されて居る通りである。然るに古來この「評唱」を解釋する者、何れもこの風流の二文字に擒はれて、頗る牽強附會な説をなして居るが、實におかしな話である。這裏に向つて一隻眼を著得する、せぬに拘はらず、五百生の野狐身生活は、決して風流な事實ではない。五百生の間、野狐身に墮したと云ふのは、無風流、殺風景至極の話であつて、妙味も何もあつたものではないのである。理智一邊に偏して實踐躬行を閑却することの結果が五百生の野狐

身たることを説き、不昧因果、即ち因果の理法を無視せずして、行解相應、實踐躬行の生涯を送ること、これ即向上の一路なることを提唱するのが、この〔本則〕の主眼であるのに、「若し這裡に向つて一隻眼を著得せば、前百丈が五百生野狐の身で轉々して居た事も、亦風流三昧、實に妙味のあることを知り得るであらう。」と云ふ風に解説してしまへば、法螺としては多少妙味のある法螺になるのかも知れぬが、慧開の表現せんとした思想は、決してその様な法螺の中にはあるまい。よし、その一隻眼を著得して居る人の眼に、五百生の野狐身が風流と見え、妙味のある事に見えた所で、五百生の野狐御自身は、その生涯に於て、風流も妙味も感じないのであらう。且又、五百生の野狐生涯に妙味があるとか、風流なことだとか云ふ事になると、精進辨道も、轉迷開悟も、修行參學も、一切不用になつてしまふのではないか。要するに、この〔評唱〕に對する古今人の解説は誤謬にあらざれば、牽強附會の説であつて、殆どとるに足らない戲論に

すぎないのである。

〔頌曰〕 不落不昧、兩采一賽。不昧不落、千錯萬錯。

新語の 不落と不昧、兩采にして一賽。不昧と不落、千錯なり、萬錯なり。

新語の 采、賽——采は采眼の采で、雙六の賽の六方に刻んである采眼の事。賽は雙六の賽そのもの、即ち正六面體の賭博道具。千錯萬錯——この錯は、錯謬、錯亂の錯であるが、茲に千錯萬錯とは誤謬だらけの議論百出とか、甚だしき誤謬とか、駭法螺の行列とかの意。(詳參照)

新語 過去迦葉佛の時代に、百丈山に住して居た老人は、曾て學人に「大修行底人、還落因果也無」と問はれた時に「不落因果」と答へたばかりに、五百生の久しき間、野狐身を脱することが出来なかつたのに、一朝、百丈懷海和尚に「不昧因果」と説諭されたので、言下に大悟し、野狐身を脱して、人間に轉生する資格を獲得したと云ふ。而して、「不落因果」と答へた結果、五百生も野狐のまゝで居ること。「不昧因果」と悟達した結果、五百生の野狐身を解脱すること

は、極卑近な例を以て云へば、雙六をころがして、丁(偶數)が出るか、半(奇數)が出るかの問題に似たものではあるが、實は、その丁が出たり、半が出たりするのは、偶然の出來事ではなく、その理由は、人間の智慧では一寸説明に苦しむ所ではあるが、丁が出るのも、半が出るのも、必然の結果に外ならないのであるのと同じく、人間が墮落して野狐になるのも、野狐が進化して人間になるのも、これ亦、必然の理法に基くものであつて、決して偶然の出來事ではないのである。さて、その向上進化、即ち野狐から人間、人間から佛への道は何であるか、曰く、不昧不落——因果を味まされれば、因果に落ちず——だ。然るに、世の中の人間は、この理を悟らずして、解脱の道を頭腦の中にのみ求めて、言行の上に於ては、因果の理法を無視した——味ました——ことばかりやつて居る。その誤謬たるや、彼等の境界が千差萬別である如く、これ亦、千差萬別である。この千差萬別の誤謬は、やがて、彼等の未來を千差萬別になす

ものであらう。

考證 〇この「頌」に對しては、『萬安鈔』の解説も『春夕鈔』の解説も、頗る簡短で且つ不得要領である。『自雲鈔』記者は、色々な類例を列擧して居るが、その解説に至つては、前記二鈔のとは、同様な不徹底なものである。〇釋宗演和尚は、不落不昧、兩彩一賽。此の頌は古人も大に讚嘆して居る賽は博奕の賽、彩はそれに記してあるチヨボ、こつちへ引つくり返したら、三つチヨボが出たが、あつちへ引つくり返したら五つチヨボが出たと云ふがチヨボは種々に出るが、賽は元より一つだ、不落因果で野狐に落ちたと云ふも、不昧因果で野狐を脱したと云ふも、大した相違もないかと云はれる、不昧不落、千錯萬錯、忽ち打消して仕舞つた、兩彩一賽の所へ尻を据へたらもう駄目だ。不昧と云つても錯、不落と云つても錯。千錯萬錯だ、斯う云ふ所は、無門和尚の腕力である。分つたか錯々」と頗る流暢に喋つて居るが、畢竟、禪僧の駄法螺にすぎない。〇南天棒和尚は、『自雲鈔』記者の列擧して居る類例をそのまま自分の説の中に捏入して、大に博學者氣取つて居る。〇この頌に對する菅原時保和尚の解説は、南天棒和尚の説に、少しばかり水を混じて、捏直した位の程度のものである。

餘論 私の所信を忌憚なく申すと、この「頌」に對する古今人の解説は、殆どすべて誤謬である。而して、その誤謬は、第一には、彼等が不落因果とは如何な

ることか、不味因果とは如何なることかと云ふ問題に就て、徹底した理解を有して居ないこと、第二には、彼等がこの〔頌〕の詩學上の構造をよく辨へて居ないことに基因するものと思はれる。不落因果及び不味因果に就ては、既に多少の説明を加へておいたが、今茲に重ねてこれを約言すると、不落因果——因果に落ちず——とは、三界出離、生死解脱のことであつて、不味因果——因果を味まさず——とは、積功累徳、勤勉力行のことである。而して、大修行底の人が因果に落ちないと云ふことは、彼が因果を味まさない——積功累徳、勤勉力行の——生涯を送つてこそ、初めて實現し得ることであるから、徒らに瞑想、思索によりて、理智の上に、不落因果の確信を獲たりと雖も、その確信が不味因果の現實生活によつて具體化せられざる限り、その不落因果の確信たる、畢竟、人類退化の因たるを免れないのである。即ち、大悟徹底の聖者は、既に三界出離、生死解脱の者であるから、如何なる言行をなしても、それが罪惡になる様

なことはないといふ考へ方は、その考へ方——確信——そのものが、業已に罪惡の萌芽に外ならぬのである。無門慧開は、這裡の消息を不味不落——味まされば落ちず——と云つたものである。

この〔頌〕の第一句(起句)の「不落不味」は『碧巖錄』第一則にある梁武帝の問の「如何是聖諦第一義」と達磨の答の「廓然無聖」とを、雪竇がその〔頌〕の第一句に「聖諦廓然」と拈出した如く、老人の答の「不落因果」と、百丈和尚の答の「不味因果」とを拈出したものではあるが、第三句(轉句)の「不落不味」は、形式の上に於ては、第一句の文字を轉置した様に見えるが、意義の上に於ては、第一句と第三句とは全く異なつて居る。即ち第一句は、不落因果(老人の言)と不味因果(百丈の言)とを、相獨立せしめて對比したものであるが、第三句は「不落不味」——味まされば落ちず。因果を味まされること、これ即ち因果に落ちざることなり——と云ふ一個の成句である。

第二句(承句)の「兩采一餐」は、第一句の不落・不味を直に承けて、人間を野狐に退化せしめた不落因果と云ふ悟達と、野狐を人間に進化せしめた不味因果と云ふ悟達とを、一餐(一個の雙六)から現はれ兩采(丁と半)の如しと、頗る通俗的に表現したものである。而して、第四句(結句)の「千錯萬錯」は、「因果を味まされずして、積功累徳、勤勉力行すること」が、即ち因果に落ちざる生涯なることを知らずして、

邪解に擒はれて迷路に彷徨せる社會民衆の言行を評して、千錯萬錯と云つたもの」と解しても、又は「この公案の表現せんとして居る佛教道德の眞意を把握し得ずして、駄法螺の行列で、この公案を誤解して居る天下の禪僧の言行を、千錯萬錯と評したものと見ても差支あるまい。

【現代譯頌】

不落因果のお悟りは、頭の中で蛆になり、

はては、野狐身五百生。

不昧因果の勤行は、佛作佛行そのまゝで、

野狐身即座に大解脱

一賽兩采、丁と半。

即座に解脱の御佛は、遠き彼方に居給はず

不斷、不昧の生涯が、そのまゝ、不落の境界じや。

この理を知らぬ凡夫ども、

千錯萬錯はてしなく、

野狐身 目がけて進んでる。

第三則 俱胝豎指

『從容錄』第八十四則
『汾陽錄』第二十四則
『碧巖錄』第十九則

緒論 俱胝和尚のことは、『五燈會元』第四卷にも『景德傳燈錄』第十一卷にも記載してはありますが、傳記らしい敘述は少しもありません。法系上の關係は

百丈懷海
南泉普願
大梅法常
新羅迦智
馬祖道一
鹽官齊安
杭州天龍一俱胝和尚
佛光如滿一白樂天

と云ふ風になつて居ますが、『景德傳燈錄』第十一卷に「婺州金華山俱胝和尚、初住庵、有尼名實際、到庵、戴笠子、執錫繞師三匝云、道得即拈下笠子、三問、師皆無對。尼便去。師曰、日勢稍晚、且留一宿。尼曰、道得即宿。師又無對。」

尼去後、歎曰、我雖處丈夫之形、而無丈夫之氣、擬棄庵往諸方參尋。其夜山神告曰、不須離此山、將有大菩薩、來爲和尚說法也。果旬日、天龍和尚到庵。師乃迎、禮具陳前事。天龍豎一指而示之。師當下大悟。自此凡有參學僧到、師唯舉一指、無別提唱。……とある所を見ると、俱胝和尚は天龍和尚の弟子であると云つても、その關係は、今日の禪僧の師資の關係の如きものではなく、丁度、商品輸出業者が、箱詰にした物品の箱の上に、検査官の旨判を頂戴して、検査済の商品として、粗製濫造品を輸出する様な風に、今この俱胝和尚は、巡回検査官にも比すべき天龍和尚に、大悟徹底の旨判を捺して貰つた否、實の所は、俱胝和尚は、天龍和尚のその旨判が模造しやすきを幸ひ、早速その旨判を偽造して、爾來何の遠慮もなく、その贋判をベタベタと捺し歩いたのであると云へば云へないこともありません。

天龍和尚の傳記も、不明瞭であります。『五燈會元』第四卷に、同和尚の言として「各有華藏性海、

具足功德、無礙光明」と云ふ語が載せてあり、又ある僧が「如何得出三界去。」と問ふた時に、天龍和尚は「汝即今在什麼處。」と答へたと云ふ話の傳はつて居る所から察するに、この和尚は、華嚴の哲理に造詣が深く、且つ禪僧としての修養もよほ足つて居た人らしく思はれます。

而して、天龍和尚の師僧大梅法常和尚タイハイホウジョウと云ふのは、古聖人の風を具した名僧であつた様であります。この法常和尚は、『宋高僧傳』第十一卷に「釋法常、俗姓鄒、襄陽人也。稚歲從師於湘之玉泉寺、凡百經書一覽必暗誦、更無遺忘……」とある通り、中々博覽強記の人であるにも拘はらず、唐德宗貞元十二年（西曆七九六年・桓武天皇延暦十五年）に、四明餘姚を距る南方七十里の梅子眞の舊隱に遁世し、「編苦伐木、作覆形之調」と云ふ仙人生活をなし、名利を世に求めず、悠々自適、四十餘年の隠棲を續けたと云ふことでありますから、彼は確に達磨の子孫たるに愧ぢざる大人物であります。併し徳孤ならず、貞元十二年より四十餘年後の開成の年初には（開成元年は西曆八三六年にあたる）、「院成、徒侶輻湊、請問決疑、可六七百納徒矣」と云ふ盛況を呈するに至りましたが、開成四年九月十九日、八十八歳の高齡で示寂しました。開成四年と云へば、西曆八三九年であつて、佛寺四萬餘を毀ち、僧尼廿六萬餘を還俗せしめたと云ふかの唐武宗の會昌五年の廢佛毀釋に先だつこと僅に六年であります。すると、法常和尚四十餘年の積功累徳の結果として、折角出來上つた大梅山の新院も、建立後十年もたつたやう

のに、武宗の暴力によつて打毀たれ、四方より聚り來つた六七百の禪徒も、その時に放逐されてしまつたに相違なく、また天龍和尚も、その放逐された連中の一人であつたに相違ありません。

而して今、この『無門關』第三則の公案の主人役を勤めて居る天龍和尚と俱胝和尚とを、前述の背景の前に立たせておいて、その行動を見ますと、俱胝和尚が一個の無名庵に閑居して居たこと、天龍和尚がその無名庵を訪問したること、天龍和尚の訪問を山神が豫告したこと、天龍和尚が廣大無邊なる華嚴の哲理を一指頭に凝結させて提唱したことなどを對する理由は、自然に明白になるではありませんか。私の推定によると、この公案は、唐武宗會昌五年八月（廢佛毀釋の實行された時。即ち西曆八四五年）から、唐宣宗大中元年三月（佛教復興の時、即ち西曆八四七年）に至るまでの間に行はれた出來事であります。實際、この期限約二十箇月は、佛教家にとつては一大厄難襲來の時であつて、軟骨の僧侶は武宗の勅令のまゝに早速歸俗したものゝ、歸俗を拒んで僧形のまゝ世に

永らへんとした硬骨の僧侶は、深山幽谷に潜伏して、指でも豎て、居るより外詮方なかつたのであります。四方八方に排佛思想の蔓つて居る眞最中に、天龍和尚訪問の豫報を與へた親佛者は、當時の俱胝和尚には、實際、山神と外、思はれなかつたに相違ありません。

〔本則〕 俱胝和尚、凡有詰問、唯舉一指。後有童子、因外人問、和尚說何法要、

童子亦豎指頭。胝聞遂以刀斷其指。童子負痛號哭而去。胝復召之、童子廻首。

胝却豎起指。童子忽然領悟。胝將順世、謂衆曰、吾得天龍一指頭禪、一生受

用不盡。言訖示滅。

〔新語〕 俱胝和尚は、凡そ詰問するものあれば、たゞ一指を擧げるのみなりき。後、童子あり、因

に外人問ふ、「和尚は何の法要を説くぞ。」と、童子も亦指頭を豎てたり。胝、聞いて遂に刀を以て其指

を斷つ。童子、負痛號哭して去る。胝、復、これを召せば、童子、首を廻らす。胝、却て指を豎起す。

童子、忽然として領悟したり。胝、まさに順世せんとするとき、衆に謂つて曰く、「吾、天龍一指頭の禪

を得てより、一生受用したれども盡きず。」と、云ひ訖つて滅を示したり。

〔新語〕 詰問 — 質問の意。詰は漢音ではきつであるがけつと讀むのが禪宗の讀辭である。〔後〕

他人から質問を向けられる毎に一指を豎てるのが俱胝和尚の常であつたが、ある時、誰かの質問に對して、俱胝和尚が指を豎てたことであつた、その出來事の後の意。〔因〕 — この文字は第一則〔本則〕の

〔新語〕及びその論中に解説してある。〔外人〕 — 俱胝和尚の寺に居る人でない局外者の意。〔法要〕

— これは佛法の要領とでも云ふべき言葉であるが、説何法要の四字を「どんな説教をして居るか」、又は、「如何なる主義を宣傳して居るか」の意に解してよし。〔負痛〕 — 負はもつゝの義であるから、負痛は

苦痛の存在することを表現する語。〔順世〕 — 遷化と同じく生者必滅の理に順つて世を去ること。

〔新語〕 俱胝和尚と云ふ人は中々の奇抜家で、人が何と質問して來ても、その答話にはたゞ指を一本豎てるさきり、人の質問に對し、未だ曾て言句を以て解答を與へたことがない。給仕の童子は、チャントこの呼吸を呑み込んで居たが、ある時、寺門外の人が、その童子に向つて「和尚さんは、此頃どんな主義を宣傳して居られますか。」と尋ねると、童子は、早速和尚さんを眞似て、自分も指を豎てた。俱胝和尚への詰問は、禪の極致に關する大問題に就て、あつたに相

違ないから、俱胝和尚か、「三界唯一心」とか、「萬法歸一」とかの意を表示するために、何も云はないで、唯、指一本豎てたのも、實は大に要領を得た話であるが、「和尚は何の法要をか説くぞ」と問はれて、指頭を豎てた童子は、大悟者の聲色を真似て、悟り風を吹かせて居る明治・大正時代の禪師連中と同様、指を幾本たてた所で、畢竟、かなくなり人形の所作をなしたるにすぎない。であるから、俱胝和尚は、この人真似で人を茶化した童子の指を刀で切斷してしまつた。童子は指を切られて、泣くまいことか、痛くてたまらず、大聲をあげて、泣きながらとんで行つた。この様を見た俱胝和尚、「オイ小僧」と呼ぶと、童子は、また指を豎てるのかと思ひの外、こんどは正直にうしろを向いた。そこで俱胝和尚は自分の方で指を豎て、見せた。豎て、見せられた指頭には、呼び廻された用向は書いてない。是に於て、童子は自己の思想の中に動機を有して居ない外的表現——人真似——の無意味なること、「和尚は何の法要をか説くぞ」と問

はれて、指頭を豎てた自己の所業の誤れることを、忽然として了解したと云ふことである。俱胝和尚は、臨終に座下の禪僧に向つて、「拙僧のこの一指頭の禪は、實は自分の發明ではなく、師僧天龍和尚からのお譲りものであるが、爾來今日に至るまで、萬事この一指で間に合せて來た。しかし、この一指頭に包含されて居る大宇宙は、實に無盡藏である。」と云ひ訖つて示寂した。

この公案は『景德傳燈錄』から摘録したものであるが、その抄撮の仕方が頗る拙劣である。同書第十一卷所載の俱胝和尚の章の前半は、註中に轉載してゐいたが、同章の後半は、「師唯舉一指、無別提唱」に續き、「有一童子、於外被人詰曰、和尚說何法要、童子豎起指頭。師而舉似師。師以刀斷其指頭。童子叫喚走出、師召一聲、童子回首。師却豎起指頭。童子豁然領解。師將順世、謂衆曰、吾得天龍一指頭禪、一生用不盡、言訖示滅。」とあり、『五燈會元』第四卷には、「師唯舉一指、無別提唱」を以て終る前半章の次に「有一供過童子、每見人問事、亦豎指祇對。人謂師曰、和尚童子亦會佛法、凡有問、皆如和尚豎指。師一日潛袖刀子、問童曰、聞爾會佛法是否。童曰、是。師曰、如何是佛。童豎起指頭。師以刀斷其指。童叫喚走出。師召童子。童回首。師曰、如何是佛。童舉手不見指頭。豁然大悟。師將順世、謂衆曰、吾得天龍一指頭禪、一生用不盡、言訖示滅。」とある。これによつて見れば、『無門關』の方の「因外人問」は、

「因に外(寺外)にてある人間ふ」の意味であつて、外。の字はその質問の越つた寺門外の意を表示したもので、らしく思はれる。また「無門關」の方の「厖聞途以刀斷其指」と云ふ八文字も、「景德傳燈錄」、又は「五燈會元」の方の叙述によつて、はじめてその意味が明瞭になる譯である。●唯舉一指と云ふ外的事實に含蓄せられ居るべき内的意義に關し、「春夕鈔」記者も、「萬安鈔」記者も、「辨註」記者も、「自雲鈔」記者も解説らしい解説を與へて居ないが、「西柏鈔」記者が「俱胝和尚、凡有詰問、唯舉一指トハ、天龍只豎一指、而示之。俱胝忽然大悟シテヨリ、鄭重保護シ去テ、後來有詰問、只豎一指。言ハ、俱胝ニ一機アリ、只豎一指人ニ示ス也。例スルニ、香嚴曰吾有一機瞬目示伊ト同シ。委ク解セハ、豎指底何物ゾ。指ビチ見ル底、何物ゾ。指ビノ實相、何ニ物ゾ。三則チ一、一則チ三也。教中ニ是ヲ如來藏心トモ、圓覺ノ自性トモ云也。所以ニ金剛云、一切法皆是佛法。又華嚴云、知一切法即心自性等、已是佛法ナリ。即心自性ナリ。指ノ相ヲ認ルコト莫レ。亦指ヲ離レテ求ルコト莫レ。」と云つて居るのは、やゝ解説の體をなしては居るが、依然として禪僧の口吻たるを免れない。○大歇家山が、この「俱胝和尚、凡有詰問、唯舉一指」に對し、風流不著衣多と著語して居るのは中々面白い。○元來、この俱胝豎指の公案の骨子——中心點——は「凡有詰問、唯舉一指」と云ふ八文字の中に存するのである。即ち、たゞ一指頭を豎起することが何故に凡ての詰問に對する解答になり得るか」と云ふのが、この公案の内在的意義を探究せんと

するもの、當に着眼すべき重要な問題である。然るに、南天棒和尚にしても、釋宗演和尚にしても、菅原時保和尚にしても、この重要問題の上に何等の解説をも與へずして、不立文字屋の辯に、文字言句の表面を法螺に乗つて走つて居るのみである。紀平正美氏が「俱胝が天龍の一指頭によつて何を待たか、そんなものは今我等に用はない、俱胝は俱胝だけのもの、童子は童子だけのものを待たので、それは最早我等のものではない、而も我等に注意すべく要求せらるゝ所のものは、天龍俱胝童子との間に存する一生懸命の働き其のものである。即ち此の働きは、單に指頭でなくてならぬ理はない、足指の先きにも、乃至舌頭にも、大凡我の働きたる所のものなれば、如何なる所にも、此の大活動は出て來るべき筈である。而も我は我である、彼れでない以上我の特色がある、「此」を以て「彼」に代へ得ざる所に、其絕對性と具體性とがある。されば一指頭に於て得た禪は、一生受用不盡底のものでなくてはならないのが、本當である。此がよからう、否な彼れがよからうと、抽象に迷ふ間は、未だ自己の本分が出てぬない。大は時間と空間、小は些々たる條件、我と彼れとを區別する所以のもの、存する間は、これが我がものと會得せられた點に、勇猛精進することにて、其の職業、其の言動、其の何たるかに關せず、無限の意義が出て來る、絕對の力が存するのである。雪竇や無門が頌出して、非常に其の力を賞揚したのも此の力の絕對性に外ならない。余は「人格の力」に於て、此れを普遍性と必然性とに分けて、稍や詳細に

論述して置いたから、茲には全く省略する。只だ大法の働きが、如何につまりらぬ事にも表はれ来ることを恐れ畏むべきである。而て余は本則に於ては一生受用不盡の語に大光明大威力を認めるものなることを附記して置く。『無門闢解釋』第一二九—一三〇頁参照と云つて居るのは、確に新しい解釋には相違ないが、あまり禪宗ばなれがして居て、一寸變に思はれないこともない。○私の信する所を忌憚なく云ふと、後有童子以下、「言訖示滅」までの文字は、一種の景品であつて、たいした含蓄のあるべき文字ではない。それに、古今の禪僧連中が、この猿真似の童子までを、大悟徹底の聖者に祭り上げるのは頗るおかしい。これも、奈良の東大寺の寶物庫にあるものは、鼠の糞までも貴重な寶物であると云ふ様な寸法から割出した話かも知れぬが、私をして云はしめれば、畢竟見識に類することである。雪竇和尚も、安智和尚も、猿真似童子の惡戯などは一切採用せず、俱胝和尚、凡有所問、只豎一指（『碧巖錄』第十九則及び『從容錄』第八十四則参照）と云ふ點だけを採つて公案の全文として居るのは、實に卓見である。

○童子忽然領悟と云ふ點に就て『自雲鈔』記者は「サテ此豎指ヲ斷レテ、痛傷何ノ處ヨリ來ノ、悟テ後痛傷何ノ處ニカ去、童子ハ何ト領悟シタノ、各辨シ來レ……」と云ひ、『西柏鈔』記者は「童子ハ、要覽云、白衣詣慈鞠所、專誦佛典、求落髮、號童子。行者之屬也。釋名曰、自七歲止十五、皆稱童子。今經中、呼文殊、善財、寶積、月光等諸大菩薩、爲童子者、即非稚齒。十力四無所畏等故、斷疑欲故也。」

と云つて、童子と云ふ語の佛教の術語としての典據をあげたる上、更に「俱胝會裏ノ童子ハ、聰明智ニシテ生知安行宿植德本ノ者ナリ。故ニ童子モ亦豎指。俱胝ノ意ヲ解領シ舉シ來ルナリ。以又斷其指トハ、解領ノ心ヲ除クナリ。黃檗六十棒打ニ同シ。童子負痛號哭シテ去トハ、負ハ置背也、號ハ號呼也、サケブ。此ノ疼痛ヲ負ヒ將チ去ルマテゾ。臨濟ノ棒下ニ於テ不悟辭シ去ルニ同シ。胝召已下ハ、回首直下覺ト痛ト身心トモニ忘却シテ、而モ胝却豎指ヲ見テ、純覺清淨ノ妙心ヲ發明ス。臨濟ノ大愚ノ言下ニ、大悟スルカコトシ。玄沙破指。雲門折脚等皆痛處ヨリ入ルナリ。楞嚴第五、畢陵伽身根圓通ノ法門、往テ見ヨ。」と云つて居るが、兩記者とも現代の禪僧と同じく、童子の忽然領悟を買被つて居る嫌ひがある。

○この一指頭の禪の發明者は俱胝和尚の師僧天龍和尚であり、天龍和尚は華嚴哲學に造詣の深かつたらしい人であることは、續論中に一寸敘述しておいたが、實際、この一指頭の禪なるものが、正しく華嚴哲學に基いて居ることは、到底争ふことの出来ない事實である。『華嚴經』に謂ゆる「菩薩摩訶薩、以無障無礙智慧、信一切世間境界、是如來境界。」とか「佛法世間法、若見其眞實、一切無差別。」とか云ふ教理は、天龍和尚が、「各有華藏性海、具足功德、無礙光

明」と云ひ、また、ある僧に「如何得出三界去」と問はれて、「汝即今在什麼處」と答へたその思想の根據である。而して又、かれ天龍和尚が、宇宙萬象に對する絶對的理解の表示として、たゞ一本の指頭を用ひたと云ふのは、『華嚴經』心王菩薩問阿僧祇品に、「不可言說不可說、充滿一切不可說、不可言說諸劫中、說不可說不可盡、不可言說諸佛刹、皆悉盡未爲微塵、悉於一一微塵中、演說一切不可說、悉能善於一念中、說不可說諸世界、……………」とある思想、及び『華嚴經』の隨處に現はれて居る華嚴の法界觀に屬する色々なる思想に、その表現の根蒂——豎指の動機——を据ゑて居るのである。

「江州刺史李渤、問師(廬山歸宗智常)曰、教中所言須彌納芥子、渤即不疑、芥子納須彌、莫是妄譚否、師曰人傳、使君讀萬卷書籍、還是否。李曰、然。師曰、摩頂踵、如椰子大、萬卷書、向何處著。李愧首而已」と云ふ話は、『景德傳燈錄』第七卷に載せてあるが、この話も、その實質に於て、天龍一指頭の禪と同一の含蓄を有して居る。元來この李渤と云ふ人は、かの大梅法常和尚と同時代の人であるから、無論、天龍和尚とも時代を同じふして居ることは確實である。而して「須彌山が芥子粒を包容すると云

ふなら、知れて居るが、芥子粒が須彌山を包容すると云ふに至つては、妄譚のはなはだしきものではないか」と云ふ李渤の疑團に對して、歸宗智常和尚は「萬卷の書を椰子大の頭の中に蓄積することが出来る位なら、芥子粒の中に須彌山を收蔵する事も出来る譯ではないか」と云つて、譬喩的に華嚴の法界觀を説示し、天龍和尚なり、俱胝和尚なりは、一指頭を豎起して、象徴的に華嚴の法界觀を表示したものであるが、前者は質問者の推論に訴へてその漸悟を求めて居るに反し、後者は質問者の直覺に訴へてその頓悟を促がして居るのであるから、前者を哲學的と云ひ得るならば、後者は禪的と云ふべきであらう。而して又、この一指頭の禪に就て、圓悟が「一塵纒起、大地全收、一花欲開、世界傾起、一毛頭獅子、百億毛頭現……………」(『碧巖錄』第十九則評唱參照)と云つて居るのは、正しく華嚴哲學に基いた見解であるが、萬松行秀は一層明白、露骨に、「唯用一指、簡易之道、要而不繁。維摩毛吞大海、名小不思議經。華嚴包含法界、名大不思議經。楞嚴於一毛端、遍能含受十方國土、又云於一毛端、現實王刹、坐微塵裏、轉大法輪……………」(『從容錄』第八十四則評唱參照)と云つて、一指頭の禪なるものが、全く華嚴の事々無礙法界觀に基いて居ることを肯定して居るのでから、この『無門關』第三則の公案を、華嚴哲學の上から批判せんとする私の企圖は、私の創見でもなければ、また私の獨斷でもないのである。

私は『無門關』中に於て、天龍和尚の放浪生活と俱胝和尚の庵住居が、會昌五年の廢佛毀釋に關係して居る

第三則 俱胝整指

と云ふことを推定しておいたが、この私の推定は、必ずしも根據のない話ではない。史實の缺乏と私の探求の手のとゞきかねるため、十分に立證することは出来ないが、左に略叙する事實によつて、私の推定の必ずしも空想の産物にあらざることを知ることが出来るであらう。「自雲鈔」に「或抄記三行咒云、曩謨唵哆喃三藐三勃陀俱胝南但姪陀庵折戾柱戾菩提莎呵。此者七俱胝佛母心經陀羅尼也。高僧傳云、於國一禪師時、除佛法之難也。」とあるが、これは「春夕鈔」にある「宋高僧傳云、俱胝母準陀羅尼、有三行半咒云、南謨……準提婆娑訶。昔、國一國師コノ咒ヲ以テ除佛法ノ難ヲ、俱胝モ念此咒故ニ、名ヲ一切ノ人ニ超ルコトヲ得ル也。三行半ナレドモ。下略シテ三行ノ咒ト云ナリ……」と云ふ記事に基いたものであらう。この「春夕鈔」の記述によると、國一國師が佛法に對する迫害を除くために三行半の準提陀羅尼を念誦して居たのを真似て、俱胝和尚も同じ目的を以て、その陀羅尼を念誦して居たので、實名は傳はらずに、渾名の俱胝和尚の方が後世にのこされたと云ふのであるが、さて、この國一國師とは誰か、準提陀羅尼とは何かと申すと、この國一國師とは、「宋高僧傳」第十卷馬祖道一の章に「……調徑山國一禪師……太守李渤誠旌表……」とある國一禪師、また同書同卷天皇道悟の章に「遂驟然振策、投徑山國一禪師……」とある國一禪師に相違ない。而して、この國一禪師は馬祖道一や李渤など、同時代であり、俱胝和尚の法系上の祖父大梅法常和尚は、馬祖道一と同時代の人であるから、國一禪師と俱胝和尚とは——俱胝の方が、國一の後輩であつたとは思はれるが——殆ど時代を同じふして居るものと見て差支ない。さすれば、佛法の難——佛教の上に加へられたる迫害——を除くために、國一禪師が三行半の準提陀羅尼を讀誦したと云ひ、また俱胝和尚が國一禪師を真似て、同じ目的を以て準提陀羅尼を讀誦したと云ふその佛法の難とは、私の推定によれば、唐武宗が會昌五年（西曆八四五年）に實行した廢佛毀釋を意味するものに相違ない。而して又、その佛法の難を除く効能のありと云ふ準提陀羅尼とは如何なるものであるかと云ふに、これは（一）「佛說七俱胝佛母準提大明陀羅尼經」（金剛智三藏譯）・（二）「佛說七俱胝佛母所說準提陀羅尼經」（不空三藏譯）・（三）「佛說七俱胝佛母心大準提陀羅尼經」（地婆訶羅譯）等の冒頭にある謂ゆる三行半の咒文であつて、この三種の陀羅尼經は、その内容に多少廣狹出入の差異があり、また咒文そのものも、その音譯に使用してある漢字の上に、多少の相違はあ

るが、要するに、この三種の陀羅尼經は同一原書の異譯と思はれる。今この三種の咒文を對比して見ると

- (一) 曩謨唵多喃三藐三勃陀俱胝南但姪陀庵折戾柱戾菩提莎訶。 (二十六字)
- (二) 曩謨唵多喃三藐三沒駄俱胝南但爾也佗庵者禮主禮准泥婆訶賀。 (二十七字)
- (三) 南無唵多喃三藐三勃陀俱胝南但姪他庵折戾主戾準提婆娑訶。 (二十六字)

と云ふ風になるが、前に引用して「自雲鈔」に記載せる咒文が、この三種の中、何れとも符合しない所を

第三則 俱胝整指

見ると、この陀羅尼經には、尙他に異譯があるものと思はれる。而して、(三)の譯本中には「若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、受持讀誦此陀羅尼、滿八十萬遍、無量劫來、所造五無間等一切諸罪、悉滅無餘、……復有一法、常持此咒、設有評訟、無不獲勝、……復有一法、若被繫閉枷鎖繫其身、誦此咒者、即得解脫、……」と云ふ様な、随分怪しげな効能が澤山ならべてあるが、他の二種の異譯もこれと同じく、その内容はすべて不合理、不正なる咒文の効驗を列擧したるものであつて、謂ゆる秘密佛教——左道佛教——の副産物たるにすぎないのである。『大日本校訂・大藏經』には、前記せる三種の陀羅尼經の外、『七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法』(善無畏譯)・『七俱胝獨部法』(三藏沙門無畏譯)が収録されて居るが、この内容のくだらないには、實に驚愕の外はない。兎に角、國一禪師にしても、俱胝和尚にしても、この様な荒唐無稽な咒文を念誦することによつて、爲政者より加へらるゝ迫害を免れ様としたと云ふに至つては、彼等の智識程度も、あまり深遠、崇高なものではなく、實に低級なものであつたに相違ないと云ふことは、ほゞ想像のつくことであらう。

私の考によると、かの離婚の證文三くだり半は、この災難除の三行半の咒文に因んだものであるが、これに關する考證は茲に省略することにする。

〔評唱〕 無門曰、俱胝并童子悟處、不在指頭上。若向者裏見得、天龍同俱胝并童子、與自己一串穿却。

新語 無門曰く、俱胝ならびに童子の悟處は、指頭上にはあらず。若し者裏に向つて見得せば、天龍は同じく俱胝ならびに童子と、自己とを一串に穿却するならん。

新字 不在指頭上——天龍和尚が一指頭を以て表示せんとした思想は、宇宙間の事々物々が各自、絶對の分身であると同時に絶對そのもの、全體を包括して居るものであると云ふ辯嚴の教理、若くは萬有神在觀 Panentheism に基いて居るのであるから、その思想の表現は、必ずしも一指頭のみに限るものではない。」と云ふ意。向者裏——者裏は、這裏、又は道理とも書く。向者裏見得は「指頭上に存在せざる悟處を、指頭上にあるものと認めて、指頭に擒はれるならば」の意であるから、若向者裏見得は「若し者裏に向つて見得せんとせば」又は「……見得せんとせしならば」と訓讀した方が本來の意義に近い。天龍……穿却——穿却と云ふ動詞の主格は天龍であるから、この十五字は「天龍は、俱胝も童子も自己も同じく一串に穿却するならん。」の意に解すべきである。一串穿却は「つきさして殺してしまふ」と云ふほどの意。

餘論

俱胝豎指の公案の上に、無門慧開和尚が批判を加へて云ふのに、天龍和尚の豎起した一指頭によつて悟得したと云ふ俱胝和尚も、俱胝和尚の豎起した一指頭によつて悟得したと云ふ童子も、その悟得すべき所のもの、即ち悟處は指頭上にくつついて居るものではない。指頭は要するに絶対の表現として假りに使用されたものであるから、その絶対の上に徹底したる理解なしに、唯指を豎てたところで、何にもなるものではない。然るに若し、俱胝にしる、童子にしる、して又、この私にしる、指頭を豎起しさえすれば、それで絶対の表現になるなんか思つて、絶対そのものに對する理解なしに、たゞ形式の上で天龍和尚を真似て、それで満足して居る様であるならば、一指頭禪の發明者天龍和尚は、俱胝も童子もこの私も、すべて一申にさして刺し殺してしまふであらう。そんな賈物のお悟り屋を活かしておいては、本家本元の名折なれをになるもの。

考證 四この評唱全文に對し、『西栢鈔』記者は、「俱胝ノ天龍ニ逢テ、天龍ノ豎指下ニ向テ、大悟スル

コトモ、並ニ童子カ斷指下ニ於テ、領悟シタルモ、指頭ノ相ヲ認著スルニハ非ルナリ。問云、然ラハ俱胝豎指ハ、教中云、修多羅教、如標月指等ノ文ト同ナリヤ。答云、別也。經文ハ、蒙童ノ凡夫ニ指示スルノ譬說也。胝師ノ豎指ハ、能豎底ノ妙心、所見底ノ見性ニ和シテ、手指ノ實相ヲ示ス。實相ハ、無相。真心無形ナル故ニ。開道者、不在指頭ト判談スルナリ。若指及ビ心ノ實相ヲ親見セハ、四七二三ト當人ノ自己ト、一體ナルコトヲ得ン。何ゾ音ダ天龍等三箇ノミナラン。一串穿却ハ、同體ニ通達スルノ謂也。」と云つて居るが、これによつて見ると、同記者は「若向者裏見得」の者裏を、指頭上の意味にはとらずに、却て悟處不在指頭上を指したものと解して居るのである。これは私の見解と正反對である。隨つて同記者は、天龍・俱胝・童子・自己の四者を穿却の目的格に解して居る。のみならず、一串穿却の一句も善意に解して居るが、若し者裏を同記者の解して居る様な意味にとれば、一串穿却を同道唱とか同生同死とかの意味に解するより外、詮方なきことにあるが、それにしても、天龍をも穿却の目的格に見るのは、誤謬ではあるまいか。『萬安鈔』記者も、『春夕鈔』記者も、『西栢鈔』記者と同じ見解でこの評唱を提唱して居る。『自雲鈔』記者のこの評唱に對する解説は、頗る簡短な上に、全く不得要領である。○釋宗演和尚は、この評唱に對して「指と云ふと、直に生理上の、手の先に附いて廻るだらふが、そういうことではない、と云はれる、無門和尚も、隨分御丁寧なことである。併し決して、指を離れて居らぬ。

個の中の妙味が、眞實手に入つたなら、天龍も俱胝も、童子も、自身も、鬮子も串に芋刺しに出来るがそればかりではない、男も女も、柱も敷居も、猫も杓子も、一切相兼ねて一串に刺し通して仕舞つて有ると云はれる。」と云ひ、南天棒和尚は、「無門の此の評は、南天棒は氣に入らぬぞ。まだ外にマソツト云ひやうがあらうに、これでは無門お主をも、此の南天棒が穿鑿するところがあるぞ、二人の悟りは指頭にはないぢや「俱胝並に童子の悟處、指頭上に在らず」と、コレハハハハ無門和尚、大いに御叮嚀ぢや、實にハヤ叮嚀過ぎる。「若し者裏に向つて見得せば、天龍同じく俱胝並に童子と自己と、一串に穿却せん」と、これは自己ばかりでないぞ、狗も猫も杓子も、柱も敷居も天井も、お三もお七も、權兵衛も太郎作も、チリもホコリも微塵も残すものではない。天龍俱胝共に少しも違はぬぢや三人共に田樂さしに、一串に突き抜くぞ。併し指頭について見るまいぞ。無門は三人を田樂さしにすると云ふが、南天棒は三人ごころぢやない。佛祖共に「一串に穿却する」ぞ。無門が三人とクギツたのは受取れんぞ。」と云つて居るが、遺憾乍ら、私はこの様な説に感服することは出来ない。○菅原時保和尚が、若○向○者○裏○見○得○を「然るに若し指の頭に滯つて、此處に佛法があるの悟があるのといふ妄想を起したならば」と解して居るのは卓見であるが、天龍をやはり穿却の目的格に見て居るのは、誤謬たるを免れぬ○紀平正美氏は、この評唱に「俱胝と童子の悟る處は指の先きではない。(これは餘りわかりきつた事を言つたと評すべきである)。

若し此の内の消息を見得たならば、即ち去來現の佛佛佛相念である、天龍と俱胝と童子と自己とを一串に貫き透すと言ふべきである。(然し危険?此の串に又目を附けてはなるまい)。」と云ふ説明を加へて居るが、同氏も依然として穿却の目的格の中に天龍を加へて居る。併し、私は、天龍は穿却と云ふ動作の行爲者であり、俱胝・童子・自己の三者は、穿却の目的格であつて、穿却せらるゝものであると確信するのである。

【餘論】この「評唱」に潜在せる無門慧開和尚の思想は、「天龍和尚の如き達人に提唱されてこそ、はじめて一指頭の禪にも意義は生ずるが、準提陀羅尼で佛教に對する迫害を免れようとする様な俱胝和尚や、またその行者の童子の豎起した指頭には絶対は宿らぬ。彼等のは贗物の一指頭禪であるから、畢竟、天龍和尚の罪人たるを免れない」と云ふ所に存するのである。絶対を一指頭上に結晶させて表現した天龍——絶対そのものに對して深き理解を有して居た天龍——から云へば、絶対の結晶化は、必ずしも指頭に限らぬのである。しかるに、俱胝和尚も童子も、天龍の指頭に結晶されて居る絶対そのものに對しては、何等の理解もなく、また、その理解を探求せんとする努力もなくして、たゞ無暗に

指頭を豎起して、それで悟り顔をして居たと云ふ、その事實は、彼等の賈物たることを明白に説明して居るのである。無門慧開和尚は這裏の消息を看破して、この「評唱」を作製したものであるのに、古今の學者は、それに氣が附かず、この「評唱」の上に下らぬ、拙劣な、不得要領な解説を加へて、それで満足して居るのは、實に氣の知れぬ話である。

〔頌曰〕 俱胝鈍置老天龍。利刃單提勘小童。巨靈擡手無多子。分破華山千萬重。

新註 俱胝は鈍置したり老天龍。利刃を單提して小童を勘す。巨靈、手をもたぐるに多子なし。分破したり華山の千萬重。

新字 鈍置——置も致も同じく韻は去聲眞、音は陟吏切で鈍致とすべきを、例の禪僧特有の文字使用法によつて、鈍置としたものである。鈍致の致は馴致・引致・拘致の致と同意義の致で、鈍致は價值を低減する意義を有する俗語である。單提——單は單刀直入の單であるが、こゝでは提の字に對して副詞の働きをなし、その提げ方の敏捷なる様を表示して居る。巨靈・華山——華山は支那五岳（山東省の泰山・湖南省の衡山・陝西省の華山・山西省の恒山・河南省の嵩山）の一つで、『書經』に「歸馬于華山之陽」とあるのがこの華山のことである。支那の神話によると、(宋祝穆の『事文類聚』前集參照)昔、黄河は石積山から發して西流し、例の龍門を越えて東流しようとしたが、華山と首陽山とが一山脈をなして居て、どうしても東流することが出来なかつたのを、巨靈と云ふ辨慶兼手力男命が出て、その山脈を切開し、これを太華山・首陽山の二岳にわけた。その巨靈の掌跡が今でも華山の巔に存して居ると云ふことである。無多子——これは、無造作にとが、やすやすとがの意であるが、擡手に係るのでなく、分破の方に係るのである。即ちこの轉・結二句を散文に書き直すと「巨靈は手を擡げて、多子なく華山の千萬重を分破したり」と云ふ風になる。

新釋 華嚴の哲理に造詣深き天龍和尚であつてこそ、一指頭上に、絶對であるが、たゞ指頭を豎起することが、禪の提唱であるとか、佛法の説明であるとか思つて、無暗に指を挙げた所で、何の役にもたつものではない。畢竟、猿真似たるにすぎない。俱胝が天龍和尚を真似て、萬事指一本でやり通さうとしたのは大失敗、老天龍の眞價值を低減することはなほだしい。それに又、利及

を單提して童子の指を切斷したと云ふに至つては、老天龍の顔に泥を塗つたばかりか、自分もイー面の皮だ。かの巨靈神を見よ、手をチョットあげて、千萬重の華山の嶮を切り開いたと云ふではないか。老天龍は巨靈神だ。指一本で宇宙の實體を表現することも出来る。それに、俱胝が老天龍の指頭を眞似、おまけに、童子の指を切つたとは、イヤハヤ多子有り、多子有りだよ。

【考證】この頌の起・承二句は、「俱胝和尚が天龍和尚の猿真似をして、却て天龍和尚の眞價値を低減した」と云ふ思想を詩的に表現したものであつて、承句の「利刃單提勸小童」は起句の「俱胝鈍置老天龍」を説明したもの、即ち「利刃を單提して小童を勸すなんぢ云ふこと」が、そも／＼俱胝和尚が老天龍を鈍置する所以である」と云ふのである。轉・結二句は正しく天龍和尚の力量を稱揚したものである。この轉・結二句は、實は無門慧開の創作ではなく、「碧巖錄」第三十二則の「擧。定上座、問臨濟、如何是佛法大意。濟下禪床、擒住與一掌便托開。定、佇立。傍僧云、定上座、何不禮拜。定、方禮拜。忽然大悟。」と云ふ公案に對して、雪竇和尚の創作した「斷際全機聚後蹤、持來何必在從容、巨靈搗手無多子、分破華山千萬重」と云ふ頌の轉・結二句を、そのまゝに茲に使用したものであるが、無門慧開をして雪

竇の創作にかゝるものな。そのまゝ使用せしめた動機は、「碧巖錄」第三十二則の本則の中心が「如何是佛法大意」と云ふ點にあり、この俱胝豎指の公案の中心點も、「五燈會元」第四卷の記事によつて知らるる如く、同じく「如何是佛法大意」と云ふ所から出發して居ると云ふ事實から生じたものであらう。即ち、「如何是佛法大意」と云ふ質疑に對して、臨濟は「下禪床、擒住與一掌便托開」と云ふ潑刺たる態度に出で、老天龍は「豎一指而示之」と云ふ頗る雌伏せる態度に出でたが、その問題解決の實力に至つては、臨濟も天龍も、等しく巨靈神であると云ふのが、無門慧開の着眼點であつたに相違ない。○而して、この「頌」に對する古今人の見解はごうであるかと云ふに、「春夕鈔」記者も、「萬安鈔」記者も、頗る不得要領な文句をならべて居るのみであつて、解説らしい解説は與へて居らぬ。「自雲鈔」記者が「一二句ハ俱胝ノ天龍ノ指頭上ニテ會得シテ、童子ノ指ヲ斷テ疵ヲ付ラレタホドニ、却テ天龍ヲ鈍ニシナイタト抑シテ作ル也」と云つて居るのは、まづ正解と見ても差支なからうが、「三四ノ句ハ、俱胝ノ童ガ指ヲツント截レタ見機ヲ巨靈神ガ太華ヲ擘タ神力ニ比ス揚也」と云つて居るのは、少し方角違ひの見方である。「西栢鈔」記者は「俱胝鈍置老天龍、利刃單提勸小童トハ、第一ノ句ハ、俱胝云、吾會天龍一指頭禪、是レ天龍ヲ鈍置スルナリ。所以ハ者何ソ、天龍何ソ必シモ一指頭ヲ豎ルニ有ンヤ。天龍ニ一指頭ノ禪無シト云レタラバ、孝子ナランゾト也。置ハ助辭也。第二ノ句ハ、勸小童ニ利刃ヲ用ルコトハ太過也。制鷄牛ノ刀

ナ用フルガ如シ。是微力ナル故也。○巨靈擡手無多子、分破華山千萬重トハ、開道者ナラバ如是スベシトナリ。事苑云、華山與首陽本一山。巨靈神、劈開以通河流也。靈神ナル故ニ、少シ擡手、千萬重ノ山ヲ分破シ、元山元水ト爲シテ、世人ヲ悦喜セシムルナリ。此ノ二句、定上座大悟ノ話ニ、雪竇ノ頌ノ三四也。意ハ上座ノ疑情山ノ堆ク、岳ノ積ムガ如シ。臨濟一掌シテ瓦解氷消セシムトナリ。今マ開道者、再ヒ拈出ス。若俱胝大力有バ、靈神カ元ノ山水ト爲シタル如ク、小童チシテ身體ヲ不傷シテ、悟入セシムベシ。斷指コトハ、俱胝ノ所用不全ト也。」と云つて居る。同記者の見解は私のとほ餘程相違して居るが、その説明の仕方は可なり條理の立つて居る方である。紀平正美氏は「俱胝和尚は老天龍をないがしろにした、而て更に其の力(利刃)を以て小童子の力量をも試験した。巨靈神が手を擡げる何んの雜作もない事で、而も華山の大山を分破した大仕事をする力である。鈍置は馬鹿にする、或は無用のものにする、或はないがしろにする等の意にて、此に「俱胝鈍置す老天龍」といへるは、何の雜作もない指一本を擡げる位の事で、老天龍も佛も、祖師も一切合切全く無用の長物たらしめたといふ意味で、一指頭の禪を稱賛した事である。轉結の二句は『碧巖錄』第三十二則に出て居るもの、即ち臨濟が定上座を大悟せしむる機に上座を手で捕へ、一掌を與へ、更に放してやつたのであるが、其の手の働きを、雪竇が斷際全機繼後蹤、持來何必在從容、巨靈擡手無多子、分破華山千萬重、と頌出したものを、其の儘無門が茲へ持つて

來たのである。華山は即ち俱胝の居る山で、昔し其の山は首陽山と繼きの一山であつたのを禹の治水の時、巨靈神即ち河神が、其れを二つに分けて、河流を通じたといふ傳説がある、而て今に其の掌迹が残つて居るといふ、無門は丁度其れを持つて來て、一本の指の働きの無限大なることを表明したのである。無多子とは無雜作といふ意なり。『無門關解釋』第一二六—一二七頁と云つて居る。勿論これは一種の新らしき見方ではあるが、私は如何にしても、この見解に感服することが出來ぬ。南天棒和尚は「此の頃は評とは反對に、無門も好く頌した。『俱胝鈍置す老天龍』と、サーこれは何んのことぢや、天龍を鈍置したか、俱胝を役立たずにしたか、サーコ、は確かに隻手の聲を聞いたものでないと、ナニを云ふても彌作が鐵砲で、ハナシは出來ない。サー各々此の指一本で、佛祖も共に馬鹿にしてやるぞ、油斷するな」と云ふ書き出して、隨分多辯を弄して居るが、この多辯たるや、畢竟、駄法螺たるを免れない。釋宗演和尚のこの頌に對する説明は、南天棒和尚のを少し乾燥させて形を小さくした位のもので、これも同じく駄法螺である。……只一本の指であるが、其大力量は、何うであらうか、生死も、涅槃も、煩惱も、菩提も、天堂も、地獄も、乃至禪道佛法、當處に分破であるほごに。」と云つて、その提唱を終る所なんか、中々巧妙に入つたものである。

餘論

前にも一寸申しておいた通り、雪竇和尚も宏智和尚も、たゞ「俱胝和

尙、凡有所問、唯舉一指、——俱胝和尙に誰か佛教の教理に關する質問をする
 と、和尙は何も云はずに、唯一本の指を豎てるのが常であつた——と云ふ點の
 みを公案の骨子として居るのに、無門慧開は、「後有童子」以下の敘述を添加し
 て、公案の形式を頗る冗漫ならしめて居る。併し、精細に研究して見ると、こ
 の冗漫なる敘述の裡に、この公案を提唱した無門慧開の動機が含蓄されて居る
 様に思はれる。即ち。圓悟は「碧巖錄」第十九則の「垂示」中に「一塵舉大地收、
 一花開世界起……」と云ひ、宏智は「從容錄」第八十四則の「頌」の中に「大千刹
 海飲毛端」と云つて居るが、これは、何れも、この公案の中心點を「唯舉一指」
 の上に置き、俱胝の一指を「毛吞大海」「維摩經」の毛、「塵含法界」「華嚴經」
 の塵、「於一毛端、遍能含受十方國土」「楞嚴經」の「一毛端と見たものであるし、
 又、宏智が「俱胝老子指頭禪、三十年來用不殘……」と云ひ、雪竇が「對揚深愛
 老俱胝、宇宙空來更有誰……」と云つて居る所を見ると、宏智も雪竇も、俱胝

和尙を非常に稱揚して居る。換言すれば、俱胝豎指の公案は、「碧巖錄」に於て
 も、『從容錄』に於ても、その公案の表現せんとして居る思想は、「多相即、無
 碍圓融」と云ふ華嚴の哲理、即ち詩聖ターゴール Sir Rabindranath Tagore が、其著
 『生命の實現』SADHANA: THE REALISATION OF LIFE 中で、"He
 felt that truth is all-comprehensive, that there is no such thing as absolute isolation
 in existence, and the only way of attaining truth is through the interpenetration of
 our being into all objects." と云つて居るその言葉の裡に潜在せる思想であり、
 その哲理——思想——の提唱者は、俱胝和尙であると確認して居るのである。
 これに反して、『無門關』に於ては、慧開は、この「本則」の評唱及び頌によつ
 て、その華嚴の哲理なり思想なりを提唱しようとはせず、却て、天龍和尙の安
 住せし崇高なる境地に達し居らざる俱胝和尙——準提陀羅尼の百萬遍によつて
 佛教に對する迫害を除かんとした迷信深き俱胝和尙——が、かしてげにも天龍

和尚の形式を真似、おまけに、その猿真似を童子に横取りせられて、腹立まぎれに童子の指を断ち、更に死際になつて「吾得天龍一指頭禪、一生受用不盡」なんか云つて、入らざるおしやべりをしたその醜態を貶責したのである。この事實は、この頌なり評唱なりを熟讀すれば、直に發見されるのであるにも拘はらず、古今の禪僧がこれに氣付かずして、曲れる解説をこの頌及び評唱の上に加へて居るのは、實に怪訝の至りである。

であるから、一多相即無碍圓融の哲理の提唱を眼目とするものとしては、この『無門關』第三則の〔本則〕は、その文學的形式が、頗る拙劣、冗漫ではあるが、慧開のこの公案を提唱した動機から云へば、景品の如く見ゆる冗漫なる敘述は、實は景品ではなく、公案の實質であるのである。

* * * * *

〔現代譯頌〕

老天龍の一指禪、俱胝のためにわやされた、

俱胝のわやにもほどがある、小僧の指までだいなしだ。

そし
つ
つ
つ

巨靈の如き天龍は、華山の重々何のその、

指一本のその端に、三千世界は多子なしだ。

第四則 胡子無鬚

『道樹錄』第十三則

【緒論】 この第四則の公案の主人公は或庵、即ち鎮江府焦山の或庵師體和尚であります。この和尚のことは、『續傳燈錄』第三十一卷に記述してあり、その記事と實質を同じうして居る記事が『五燈會元』第二十卷にも載せてありますが、何れも、語録風のものであつて、傳記らしい史實は全く缺如して居ます。

併し、該記事の末尾にある「淳熙己亥八月朔、示微疾、染翰別郡守曾公、逮夜半、書偈辭衆曰、鐵樹開華、雄雞生卵、七十二年、搖籃繩斷、擲筆示寂。」と云ふ事實から推論を進めると、或庵の生れたのは、宋徽宗大觀二年（西暦一一〇八年）で、その死は南宋孝宗淳熙六年（西暦一一七九年）でありますから、『碧巖錄』を焼却したと云ふかどで有名な大慧宗杲が、一國事犯人として衡州に貶

滴された時（南宋高宗紹興十一年・西暦一一四一年）には、大慧宗杲は五十二歳或庵師體は三十四歳であつたことになりす。〔現代新譯・碧巖錄詳解〕一碧巖錄の歴史的研究一第一一一一六頁参照

而して、この『無門關』の編述された南宋理宗紹定元年（西暦一二二八年）は、或庵の死後四十九年にあたり、無門慧開の生誕は、或庵の死後四年にあたりす。

或庵の法系は、

圓悟克勤
大慧宗杲—拙庵德光—育王師瑞—無量壽壽
護國景元—或庵師體

五祖法演
開福道寧—大滬善果—大洪祖證—月林師觀—無門慧開
と云ふ風になつて居ます。

〔本則〕 或庵曰、西天胡子、因甚無鬚。

【新語方】 或庵曰く、「西天の胡子には、甚に因てか鬚なきぞ。」

【新字釋】 西天—禪宗には古來「西天東土」と云ふ熟語がある。西天とは印度を指したもので、東土と

は支那のことである。○**胡子**——この胡と云ふ文字は、「燕北有東胡山戎」(『史記』)とか、「五胡次序」(晉書)とかの場合には、支那本土以外に占居せる蕃族の意味であるが、今この胡子の場合は胡は、老の意で、『左傳』に「雖及胡者」とある胡と同意義であつて、○**西天胡子**とは、○**黃面老子**又は○**釋迦老子**と同じく釋迦牟尼(佛陀)を指したものであると思はれるが、○**老胡**又は○**碧眼胡僧**と云ふ言葉で、○**菩提達磨**を表し示して居る例もあるから、この○**西天胡子**も、○**茲**では○**菩提達磨**の異稱と見ても差支あるまい。○**因甚**——「何故に」、「どう云ふ譯で」の意。○**因甚**——あこひげ、即ち俗に云ふ○**天神ひげ**のこと。

新譯 ある日、或庵師體和尚が、恰も獨語のやうに「未審、西天の胡子には、どう云ふもので天神ひげがないのであらうかナア。」と云つた。

考證 國現今世に流布せる『無門關』刊行本には、「なんに因てか」が、因甚の二字になつて居るが、寛永八年上嶋左兵衛開板の本と、『春夕鈔』には、因甚の三字になつて居る。因甚とある方が正しい。無門慧開の原本には必ずこの三字になつて居たに相違ない。○この公案全體に對する古鈔の見解は、大抵皆、例によつて禪僧一流の不得要領なものであるが、それにしても、『西柏鈔』記者が「或菴師體禪師之傳、出于會元第二十、○**轉國元禪師法嗣也**。或菴曰、西天胡子因甚無鬚。西天胡子ハ、此ニハ達磨ヲ指ス。因甚無鬚トハ、胡人ハ多クハ有鬚者ヲ美トス。世ニ應スル故ニ達磨モ有鬚ト爲スナリ。然ル

ニ、或菴ハ曰、吾祖達磨大師ハ、西天ノ胡子、而ルニ會テ無鬚ハ何事ゾ。吾レ分明ニ知ル、汝等會スヤト詰問シテ、大疑ヲ起シムルナリ。言ハ、達磨ハ已ニ垂迹ハ觀音ニシテ、本地ハ正法明如來也。是故ニ、機ノ前ニ於テハ、西天ニ生シテ有鬚、去來等ノ相アリ。達磨ノ實相ハ、無相也。色相音聲等ヲ以テ、觀ルコト莫レトナリ。所以ニ涅槃第九ニ言ク、如來之身、無有肉血筋脈骨髓、如來眞實無惱壞、隨順世間、如是示現等、已上義解畢。正意ハ、云計較ヲ離却シテ、胡子無鬚コトヲ疑ベシ。」と云つて居るのは、不得要領ながらにも、やゝ要領を得たものでも云ふべきであらう。○釋宗演和尚は「斯ふ云ふ簡短の示衆であるが、實にどうも優れた所がある。古人は、一千五百人、善智識の語であると稱讚して居る。先づ支那なら雪竇、虛堂、日本なら大應、大燈、關山、自隱の如きでなければ斯ういふことを腹から云ひ出すことは出来ぬと云はれて居る。今之を白隠さく風の日本言葉で言ふと、和蘭人になぜ鬚が無い、これで宜いのである。斯ふいふ問題を取り出すと、大抵の輩が和蘭人に、キョロツと附いて廻るだらう。天竺人は何故鼻が曲つて居るか云ふたらどうするか、印度へでも視察に出掛けるか、大變なことになつて仕舞ふ。之に對して何と挨拶したものか、茲に宗旨があるのだ、毛唐人になぜ鬚がない、是よりかモウ言ひ様はない、是以上は實地に室内で商量して貰はねばならぬ。」と云つて居るが、同和尚の奥の手は、妙奇心に驅られやすき低級な智識階級者を室内に連れこむことらしい。○南天棒和尚は「胡子無鬚と、

これは則ち東山下の暗號密令ぢや、中々下司喰はずぢや。如何なる處の明眼の衲僧でも眉をしばむぞ、……此の録中の骨髓ぞや。實に好一撻ぞ。西天の胡子、甚んに因つてか鬚無き」と、これは阿蘭陀人を指したものでやが、阿蘭陀人の男には鬚があるべきに、元來鬚の無き阿蘭陀人とは、コ、が此の則の骨子ぢや。コ、を見よ、これが慥かな證據と云ふものぢや。又た「古抄」の一説には「西天の胡子」とは達磨のことぢやと云ふてある。ソコで鬚は面目を飾るものぢや。今、句に誓へて言はうぞならば、言句は本來の面目を粧ふものぢや。達磨終に言句なしとか云ふが、これはいかんぞ。」と云つて居る。

餘論

この公案になつて居る或庵の言葉(西天胡子、因其麼、無鬚)は、『五燈會元』にも『續傳燈錄』にも載せてないが、前にも申した通り、無門慧開がこの『無門關』を編述した紹定元年(西曆一二二八年)は、或庵の死後四十九年にあたるから、慧開時代には、この言葉は、未刊のまま、禪林に傳唱されて居たものであらう。或は、この言葉は、或庵の死後四年に刊行された『聯燈會要』(五燈の四・淨慧悟明著)か、或庵の死後二十三年に刊行された『禪宗普燈錄』(五燈の五・雷庵正受著)かに記されておるかも知れぬが、この書が私の手許にないから、その有

無を確めることが出來ず、隨て、この言葉の發せられた場合——前後の關係——は明瞭でないが、兎に角、この公案に含蓄されて居る意義を穿鑿するに當り、まづ調べておかなければならぬことは、この或庵の言葉は、彼が——悟達上に於て——彼以上のものに向つて發したのか、又は、彼以下のものに向つて發したのか、或は、彼自身で獨語的に發したのか、その何れであるかと云ふ點であるが、私の見解によれば、その發言の場合は、何であつたにせよ、この「西天胡子、因其麼、無鬚」は、「西天の胡子には、どう云ふもので、鬚がないのでせうかネー」位のものであつて、不圖すると、これは或庵が、達磨の畫像を見て、不圖胸に浮んだ直覺を表現した言葉かも知れない。即ち、或庵が折々出遇ふ——或庵時代に支那に来て居る——印度人には、濃い鬚のあるのが普通であるのに、同じ印度人でありながら、畫像に現はれて居る達磨大師には、少しも鬚がないと云ふ事實、これが或庵をして「西天胡子、因其麼、無鬚」と云ふ怪訝

コノ解
アカマリ

の念を起さしめたものであらう。

當時、達磨の畫像が、禪林に尊重されて居たことは、種々な史籍に散見する事實であるが、至元二年（西曆一三三六年）の刊行と思はれる『勅諭百丈清規』第四章達磨忌の條下に「如法鋪設法堂、座上掛眞……眞とは肖像畫の軸物のこと」とあるによつても、立證し得られることである。

私の所信を忌憚なく云へば、この公案に對する古今の禪僧の見解は勿論のこと、この公案に新らしき解釋を與へ「……故に云ふ此の公案の落處は、屬性 Attributes のない實體 Substance とは何かといふ問題となるのである。」と云つて居る紀平正美氏の見解も——勿論同氏の見解は、頗る合理的であつて、禪僧の愚説と同架に置くべきものではないが——無門慧開が、この公案によつて表現せんとした思想、即ち、公案本來の意義には觸れて居ないのである。

私の見解によれば、この公案は、倫理的には「私共お互の現實生活から、すべてのむだを除去せよ」と云ふ教訓を與へ、哲學的には「私共の表現法は、私共の認識世界に於ける經驗に基くものであるから、絶對そのものに、その根柢を發せる宇宙の事象の實相は、到底、私共の限定され居る表現法——文字な

り、言句なり、繪畫なり、手眞似なり——によつて、表現し盡せるものでない」と云ふことを宣言せんがために、茲に提唱されたものである。

達磨の實相は達磨自身であるから、如何なる美術家たりと雖も、達磨の全身、全靈を描き出すことは、絶對に不可能である。印度人には鬚のあるのが常であるからと云つて、鬚のある達磨を描摸した所で、それで達磨のすべてになるものではない。達磨のすべてを知らんと要せば、自己まづ達磨たるを要する。花のすべてを知らんと要せば、自己まづ花たるを要する。神のすべてを知らんと要せば、自己まづ神たるを要する。然るに、或庵は「西天の胡子には、甚に因てか鬚なきぞ。」なんか云つて、鬚さえつけければ、達磨のすべてが表現されるもの、様に考へて居る所に、彼の不徹底が暴露されて居る。彼は、不必要な質疑を起して、倫理的には、彼自身の生命の幾部分かをむだな穿鑿に空費して居るのであるが、これは、彼が、相對的に制限されて居る私共の認識を如何に働か

せた所で、それによつて、絶対そのものに密着して居る宇宙間の事象の實體のすべてを表現し得るものではない。」と云ふ哲學的理解を缺如して居る所から生ずる彼の「むだ」である。實際、或庵に限らず、現代人の大多數は、この哲學的理解の缺如からして、その現實生活の上に種々雑多な「むだ」を演じて居る。「むだ」な生活は禪者の生活ではない。「むだ」な生活に溺れて居る様な人間は、到底人文の發達、改善、向上の促進の上に、何等の貢獻をもなし得るものではない。「むだ」の多き教育、「むだ」の多き繪畫、「むだ」の多き音樂、「むだ」の多き社交、「むだ」の多き政治、「むだ」の多き外交、これを禪者の立場より見れば、すべてこれ未熟至極のもの、實際、ものになつて居ない。禪者の棒喝や、禪畫の脱俗氣分は、その「むだ」の極度に省かれて居る所に價值があるのである。而して、或庵が「西天胡子、因甚無鬚」なんか云つて居るのは、要するに、彼の生涯に「むだ」多きこと——彼が未だ「むだ」を脱却して居らざること——を表明して居るのである。無門慧開は、

この點に着眼して次の如く評唱し、頌しておる。

〔評唱〕 無門曰、參須實參、悟須實悟。者箇胡子、直須親見。一回始得。說親見、早成兩箇。

〔新語〕 無門曰く、參は須からく實參なるべく、悟は須からく實悟なるべし。者箇の胡子には。直に須からく親見すべし。一回すれば始めて得べし。親見と説けば、早く兩箇とならん。

〔新語〕 實參——眞實に修行すること。參は正師家に就て禪を研究するの意。陸放翁の詩に「情耕村叟罷參僧」とある。この參の字が、實參の參と同義である。實悟——にせ悟でなく、眞に徹底したる理解を有すること。者箇胡子——者箇は這箇と同じく、「この」の意。者箇胡子とは、或庵の謂ゆる西天胡子、即ち菩提達磨のこと。親見——直接に會見すること、即ち自己が達磨になりたる、達磨即是自己の境界に達すること。始得——始めて實悟者たり得べし。の意。早成兩箇——親見とは、達磨と自己と一體になることであるのに、「私は達磨に親見した」なんか云ふ様では、彼は實參者でなければ、實悟者でもなく、達磨と彼とは二箇のもの、親見にあらざること明白。

無門慧開が、或庵の申分に對し、自分の見解を表明して云ふのは、苟

も禪僧たるものは、自己これ達磨であると云ふ境界に住し、自ら達磨を以て任ずべきであるのに、或庵は、自己の外に達磨を見て居るばかりか、そのまた達磨に、鬚のないのは何故かなんか、入らざることを云つて居る。こんなことで、役にたぬ。苟も禪に志すものは、實參實究の功を積み、宇宙人生に對して、眞に徹底したる理解を獲得すべきである。眞にそのものを知るのは、眞にそのものになりきることである。或庵の謂ゆる胡子——達磨——の場合に於ても、その通り。何時までも自己の外に達磨を見て、その形貌を兎や角と摸索して居て、それで達磨を知つて居る様な風をして居るのは、眞に知つて居るのではなく、たゞ聞き覺えに覺えて居るのである。達磨を知るには直に——直接に、慕直に、——達磨に親見し、自己を達磨化しなければならぬ。一度、達磨に親見して、はじめて實悟者たることが出来るであらう。が、達磨に親見したと云へば、はやすでに、達磨と自己とを別々に見ることになる。それではいかん、自

己を達磨化して、達磨と自己とを打して一團とせよ、そこに實悟が現はれ、親見が行はれるであらう。

●この「評唱」に對し、『自雲鈔』記者は「實參實悟ト云ハ、言句知解ヲ離レ、自己ニ參シ、自己ニ悟テ、次水冷煖自知ノ如ク云。……眞ノ祖師ハ他ニ無シ。コトヲ實參實悟シタラバ一瞥ノ間ニ直ニ親見セン也。若又、親見ノ會チナシタラバ、祖師ト吾ト兩箇トナルゾト也。」と云つて居るが、これは正しき見解である。『西栢鈔』記者は「實參實悟トハ、佛法ヲ聞チ皆ナ參ト云。有所得ノ心ヲ以、佛法ヲ聞クハ、相似ノ參禪也。無所得ノ心ヲ以、決定實參ヲ要セヨ。悟道ノ淺キヲ解悟ト名ケ、深キヲ證悟實悟ト爲ス。因中實參ナル者ハ、果上必ス證悟ヲ得ルナリ。者箇已下、實參ノ人ハ、無鬚ノ胡子ヲ親見スル、是實悟也。說親見早成兩箇トハ、跡ヲ拂フナリ。無鬚胡子、用テ何カ爲ントナリ。」と云つて居るが、その見解は誤つて居ないにしても、その解説は、どうも徹底して居ない。『春夕鈔』記者が「參ツテ無參ニ到ルガ實參ナリ。悟テ無語（語は悟の誤ならん）ニ至ルガ實悟ナリ。」と云ひ、『萬安鈔』記者が「參ハ實參テ無クテハ、悟ハ實悟テ無クテハ、鬚ガアルゾ無イト云ニ（云ニハ云テの誤ならん）取著ク問ハ實參實悟ニアラヌゾ。」と云つて居るのは、中々面白い言葉であるが、釋宗演和尚が「實參實悟は禪の性命である、これが無かつたなら、禪の存在は一日もならぬ。眼も明いて居らぬ。聲が、棒喝の模様を行つたり、

此人ノ對ニ云

奇特玄妙の言句を口眞似したりしたなら、眞風は立所に滅絶して仕舞ふ。殊に線香一本坐つたこともなく、入室一度したともない輩が、僅に一二卷の祖録でも見て、直にそれを己が少分の知見へ當て候めて會得顔にかれこれと、大言するなごに至つては、其醜穢實に目も當てられぬ。本則の示衆の如きでも、斯ふ云ふ輩に見せたら、唯一場の戯論にして仕舞ふであらう、眞實骨も折らぬ輩に當てがつたら稀もすれば、虚頭になるから、無門和尚が、大にそれを警戒して居られる、……「なんか、如何にも悟つた様なことを云つて、自分を祭りあげさせようたくらんで居るのは、實に老癡至極である。この〔評唱〕に對する南天棒和尚の提唱と來ては、例によつて狂氣の沙汰、茲に論評するだけの價値もない。

「子をもつて知る親の恩」實際、自分が自分の子供をもつて見なければ、自分に對する父母の恩愛の深大なることは、逆も知り得られるものではない。即ち、親を知るには、自ら親たらざるべからざる如く、花を知るには、自ら花たらざるべからず、達磨を知るには、自ら達磨たらざるべからずであつて、すべて事物の眞實性を、眞に、徹底的に知るには、そのものと一如たることを要するのである。耳目の媒介によつて知るその知るは、實は眞の知るではなく、

畢竟、聞き覚え、見覚えたるにすぎない。而して現代人の謂ゆる知識なるものは、實は、この聞き覚え、見覚えの集積であつて、佛教に謂ゆる世智辯聰（八難の一・「維摩經」に屬するものである。

或庵が「西天胡子、因甚無鬚」と云つたその發言の動機は、世智辯聰に屬する未熟なる智識によつて、達磨の眞實性を知らんと企てた、彼の誤れる努力から發して居ることは明白であるが、無門慧開は、賢くも茲に着眼し、或庵の未熟なることを看破して、警告的に「參須實參、悟須實悟、……」と評唱したのである。然るに、南天棒和尚は、「……併し、無門の此の評は、本則に叶ふて居らぬ。大間違ひぢやがサーごうぢや。」なんか云つて居るが、南天棒和尚の申分こそ大間違ひぢやがサーごうぢや。

〔頌曰〕 癡人面前、不可説夢。胡子無鬚、惺々添憎。

癡人の面前にては、夢を説く可からず。胡子に鬚なしと、惺々として憎を添へたり。

癡人——空想と事實との區別のつかぬ様な馬鹿者。惺々——從來この二字を次の添憎と共に「惺々に憎を添ふ」と讀み、「憎を惺々に添へる」と云ふ様な意に解して居るが、これは誤謬である。宜

第四則 胡子無鬚

しく、これは「惺々として」と讀み、添憎の添に係る副詞と見るべきである。而して、惺々とは「不肯惺々騎馬回」(蘇軾の詩句)の惺々で「悟つた風をしてとか、「平氣で」とか、「すました顔をして」とかの意。

添憎——憎は無知の意で、添憎は日本の俗語の「ウスばんヤリ」とか、「ウスのろばか」とかに相當する語である。

新譯 癡人の面前で夢物語なんかするものではないとは、昔からの言ひ傳へであるが、そんなことをするやつは、するやつも癡人の一人に相違ない。或庵和尚は「西天の胡子には、甚んに因つてか鬚なきぞ」なんか云つて居るが、丸で、癡人面前の夢物語だ。よくもマアそんなことが、平氣で云はれたものだ。ウスのろばかにもほどがあるではないか。

考證 此の「頌」に對する『自雲鈔』記者、『春夕鈔』記者、及び『萬安鈔』記者の解説は、何れも極めて簡知なものでもあるし、また、あまり徹底した見解でもない。『西相鈔』記者は「癡人面前、不可說夢、胡子無鬚、惺惺添憎。是ハ全篇或菴ヲ抑下ス。一二ハ譬說、三四ハ法說也。惺惺トハ、惺ハ了慧貌、惺惺ハ分明ノ義ナリ。憎ハ闇也、又心亂也。胡子無鬚ノ語ハ、常ニ反タル故ニ、夢語ノ無實ガゴトシ。癡人ハ、其ノ言ヲ聞テ、暗昏トシテ信ズ。有智何ソ用ンヤ。故ニ不可說トナリ。癡人ハ且ク置テ不論、縱ヒ胡子無鬚ノ語チ、惺惺ト分明ニ悟得ルモ、惺惺ナルニハ非ス。汝カ自己ノ無明ナルニ、猶チ或菴夢語ノ體闇ヲ添得テ、冥ヨリ冥キニ入ルカ如シ。然レハ則チ、癡人モ添憎、親見ノ人モ添憎トナリ。所以ニ、評ノ結文ニ、親見兩箇ノ誠メアリ。」と云つて、頗る詳密に論議して居るが、その見解は、理窟はいばかりで、あまり要領を得て居ない。

惺々添憎と云ふ句に對して、南天棒和尚は、「惺々とは夢の覺めた親ぢや、サツパリした處ぢや。此のサツパリした處に、少し濁りをさすことを、憎を添と云ふたのぢや。」と云ひ、釋宗演和尚は「……そんなら取り止めのない、出處目か、決してそうでない、或庵は一寸も、夢を説いて居らぬ、西天の胡子に、鬚が無いなど云ふたのは、眼のサメザメした眞晝間に、ホンヤリと寢言でも言ふた様なものか、そんな戲論ではない併し眞實胡子を捕えた輩でない、矢張寢言にしか聞えのであらう。」と云ひ、菅原時保和尚は「胡子無鬚といふ或庵の語は、眼のさめ切つた白蓮に、ホンヤリした寢ぼけ面を出す様なものである……」と云つて、何れも、惺々添憎の一句を「惺々に憎を添加する」と云ふ意に解して居るが、これは古來の訓讀に盲從した結果である。惺々は濁中

に説明してゐた通り、添憎に對しては副詞の働きをなして居るのであるから、「惺々に」と讀まずに「惺々として」と讀むべきである。

第四則 胡子無鬚

【餘論】 この「頭」の中心思想は、前の「評唱」の思想に連続したものであつて、

無門慧開は、或庵の不徹底をどこまでも追究して居る。

實際、お互の現實生活を反省して見ると、實にむだが多い。入らざることを思つたり、考へたり、話したり、したりして居ること、實に夥しい。むだの多き生活をするのは、邪道を走つて居る人々の常であるが、人文進化、否、靈魂進化の正路——衆生より佛に達する軌道——の上を歩むで居るものは、あらゆる方面に於けるむだを省くことに勤むべきである。ある意味で「佛とはむだなき生涯を送る人なり」とも云ひ得られる。而して、かの或庵は、むだなき生涯を送るべき禪僧でありながら、「四天の胡子には、なんによつてか鬚なきぞ」なんか、入らざる疑惑を起して、まさに、むだ多き生涯に入らんとして居る。達磨の眼の玉一つ描いても、脚一本描いても、それで以て達磨の表象となすに十分である——否、それが達磨の全身である——と云ふ理に悟達して居るべき或庵が、鬚をつければ達磨の畫像が完成しないとでも思つて居る様な口振りには、未熟この上ない。これが無門慧開の着眼點である。

*

*

*

*

*

*

【現代譯頌】

癡人面前に夢を説く、

馬鹿の上塗り、このことだ。

「達磨になんで鬚つけぬ」

けなげな顔して馬鹿云ふな。

第五則 香嚴上樹

『汾陽錄』第百則
 『道樹錄』第七十二則
 『永平頌古』第八十七則
 『拈評三百則』下卷第四十三則
 『禪蒙求』下卷

【結論】 この第五則の公案は、香嚴和尚の獨舞臺であります。この人の法系は

馬祖道一—百丈懷海

黃檗希運—臨濟義玄
 仰山慧寂
 馮山靈祐 香嚴智閑
 靈雲志勤

と云ふ風になつて居て、一見した所では、香嚴和尚は、仰山慧寂や靈雲志勤と、同年輩の人らしく思はれますが、『宋高僧傳』第十三卷に「釋智閑青州人也。身裁七尺、博聞強記、有幹略。親黨觀其所以、謂之曰、汝加々力學、則他後成佐時

良器也。俄爾辭親出俗、既而慕法心堅、至南方、禮馮山大圓禪師、盛會咸推閑爲俊敏……」とある所を見ると、智閑は謂ゆる晩年僧であつて、彼が馮山靈祐の處に行つたのは、彼の二十歳以後のことであつたと思はれますし、また『五燈會元』第九卷に「……厭俗辭親、觀方慕道、在百丈時、性識聰敏、參禪不得、洎丈遷化、遂參馮山。山問、我聞汝在百丈先師處、問一答十、問十答百……」とある所から推せば、彼は馮山靈祐の處に行くに先だち、百丈懷海に參じて居ます。而して、百丈懷海は唐憲宗皇帝の元和九年（西曆八一四年・馮山靈祐四十四歳の時）に死し、丁度同じ年に、仰山慧寂が生れて居ますし、また靈雲志勤も仰山慧寂と殆ど同年輩の人でありますから、香嚴智閑は、他の二人と共に、法系上では馮山靈祐の弟子になつては居ますが、彼の年齢は他の二人の年齢とは非常にかげ離れて居り、却て師僧靈祐の年齢に近いものであつたと思はれます。何分にも、彼の生年月日に關する史實が傳はつて居ませんので、遺

憾ながら、私の力では、彼の時代に關し、これ以上の穿鑿をすることが出来ません。

香嚴智閑が、ある日、嵩山靈祐に「吾不問汝平生學解及經卷册子上記得者。汝未出胞胎、未辨東西時本分事、試道一句來。吾要記汝。」と詰問せられ、煩悶の結果、「一日、因、山中芟除草木、以瓦礫擊竹作聲、俄失笑問、麻然省悟」と云ふ境に達して「道由悟達、不在語言」と云ふ様なことを云つて居る所などを見ると、彼は學殖の深き禪の體驗者であつたに相違ありません。而して、この「本則」は、某僧が祖師西來意に對する香嚴の見解を知らんと欲し「離四句、絶百非、請和尚道」ともちかけたその質問に對する香嚴の答語であるのに、古來、「無門關」の解説者中、何人もこの事實を知つて居るものゝないのは、實に不思議千萬な話であります。

〔本則〕 香嚴和尚云、如人上樹、口啣樹枝、手不攀枝、脚不踏樹、樹下有人、問西來意。不對、即違他所問。若對、又喪身失命。正恁麼時、作麼生對。

香嚴和尚云く、「人の樹に上り、口には樹枝を啣み、手にては枝を攀ぢず、脚にては樹を踏まず、樹下に人あつて、西來意を問はんが如し。對へずんば即ち他所問に違ひん。若し對へば、また

如もしト
川入ん方

喪身失命するならん。正恁麼の時、作麼生が對へん。」

〔新字註〕 如——この如は「四句を離れ百非を絶した表現法で、祖師西來意を説明せよと云ふのは」、人の樹に上り、……西來意を問はんが如し」と云ふ風に連續するのである。(『五燈會元』第九卷參照) 又は、この如の字を、脚不踏樹の句までに係けて、「四句を離れ、百非を絶すると云ふのは」、「人の樹に上り、……脚にては樹を踏まざるが如し」と云ふ風に連續して見てもよい。その方が却て原意に近いかも知れぬ。西來意——達磨が支那にやつて來た動機なり、またその目的なりを云ふ。(『現代新譯・碧巖錄解』第二三二——二四(頁參照) 喪身失命——身命を喪失すること。即ち「死んでしまふ」の意。正恁麼時——丁度その質問をもちかけられた時に。

〔新譯〕 屁理窟や、閑葛藤なんか一切抛擲してしまつて居る香嚴智閑和尚が、ある日、座下の雲水僧達に向つて申すのに「屁理窟の聞き覺えをして居るお前たちは、二口目には四句を離れ、百非を絶して、祖師西來意を説示せよなんか云つて、大に調子づいて居るが、實に馬鹿な奴らだ。四句を離れ、百非を絶するとは、端的に云へば、相對も絶對もすべて泯滅してしまふことであるが、相

正にかくの如
さけしヨシ

對も絶對も總に泯滅して、祖師西來意を説示せよ、イヤハヤ屁理窟も、こゝま
で來ては、實に臭氣鼻を衝く。お前たちの申分は、極わかりやすい例で云へば、
人が樹に上つて、口で樹の枝を啣へたばかりで、手も使はず、樹の枝に、首縊り
ではなく、口啣へをやつて居る所に、樹の下で、「如何なるかこれ祖師西來の
意」と問ひかける様なものである。四句を離れ百非を絶してとは、その口啣へ
の藝をやつて見よと云はんばかりのことだ。元來そんな藝が人間に出来るもの
の様に思つて居るお前たちこそ馬鹿の骨頂だ。その質問に對して、返答をしな
ければ、質問者の不満を招く、返答をしようとするれば、樹から落ちて死んでし
まう。さア、その「祖師西來の意如何」と問はれて、二進も三進も行かなくなつ
た時、如何に答ふべきか。お前たち、まづ、その藝をやつて見よ。

この「本則」に對し、『西柏鈔』記者は「香殿和尚云、如人上樹、口啣樹枝、手不攀枝、脚不踏樹
トハ、若本分ノ事ヲ急ニ悟明セント要セバ、啣枝トハ、持咒乃至言語ヲ用ルコト莫レ。不攀枝トハ、彈
指、散華、印像、禮拜等ノ得ル所ニ非ズ。不踏樹トハ、行脚還參等ノ得ルニモ非ズ。已上ハ、三業ノ中、

身口二業、有爲功德ノ相ヲ破スルナリ。○樹下有人、問西來意、不對即違他所問、若對又喪身失命、正
無麼時、作麼生對トハ、是ハ三業中、唯意業ヲ用ルナリ。教宗ハ、必ス三業共ニ清淨ニ修行シテ、成佛
ヲ求ム。禪宗ハ、不爾。身口有爲ノ修行ヲ停止シ去リ、純ラ意業ニ就テ、佛心祖意ヲ求メシム。故ニ直
指單傳ト云也。對不對ハ、總テ外道等ニ見ニ滲ルヲ以テ、西來祖意ニ甚々遠シ。二見ヲ離レテ、作麼生
カ對セント、逼拶シテ荷擔セシムルナリ。○次ニ編集相違云、會元云、時有虎頭上座、出衆云、上樹時
即不問、未上樹時如何、師乃呵呵大笑。言ハ、上座ハ具眼ノ人、香殿屋裏ノ事ヲ呈ス。呵呵大笑ハ揚ア
リ、抑アリ。已上義解畢。正意云、一切ノ模樣言句ハ、師ノ制スル所也。此外、西來意ヲ提撕シテ、大
疑ヲ起スヘシ。と云つて居るが、その見解は牽強附會たるを免れない。『自雲鈔』記者の見解も、その解
説には、やゝ條理がたつて居るが、その實質は『西柏鈔』記者のと殆ど同一である。『萬安鈔』記者、『春
夕鈔』記者の與へて居る解説は、頗る簡短である上に、一向ものになつて居ない。○釋宗演和尚は「此
香殿和尚が、他日出世して、後、或時の示衆だ、今此處で一人の人間が、高い木の上の上つたとするが、
上つてどうした、口で木の枝を啣えて居る、手はブラツと垂れて枝を捕えて居らぬ、脚も矢張樹に掛け
ずに、ブラ下げて居る、唯口で枝を啣えた丈で、身體を宙に支えて居る、隨分危險な藝當である。斯う
やつて居る所へ外から人が出て來て、如何なるか是祖師西來意、祖師西來意とは、何時も云ふ如く、途磨

大師が、西天竺から来た意思と云ふことで、禪宗の意義と云ふ程のこと、禪宗の大意は如何、禪宗の安心が承りたいと尋ねられたらどうするか、答へるには口開ければならぬが、僅でもアンと口開くが最後、忽ち下へぶち落ちて、或は其儘息が止つて仕舞ふかも知れぬ、實に險呑な話だ。そんなら何とも答をせずには置くか、それでは折角問ふた向ふの本意にも背くと云ふものであるが、さあどう對へたものか。斯う云ふ因縁であるが、なにも木の上ばかりには限らぬ、世間日常の上に於て、斯う云ふセツバ詰つた場合は、澤山にあるが、其場其場で、一々轉身自在に行つて退ければならぬ、それには大に修行の必用がある。」と云つて居るし、南天棒和尚は「サテ此の則は惡毒の極ぢやと今も云ふたが、ナセそんなに惡毒ぢやカサ、サー諸人、精彩を着けて看よ……サーどうぢや、これはサ各自の冷暖自知の場合ぢやが、若し即今人有つて、かく問ふたらは何んと答へるぞ。答へやうものなら、木から眞ッ逆様ぢや。白隱は、「コンなものは三百でも五百でも大八車へ積んで來い。片ツ端から答へてやる」と云ふたが、此の南天棒なら、三萬でも五萬でも、幾億萬でも將つて來い、一句に擣めて仕舞ふぞ。サーどうぢや。此の則の始めから終ひまで、一氣に拈じて看よ。ソイヤ何んぢや。アツハツくく、ソレく例の一大事ぞ。道ほじ々々々、香殿擊竹の大歡喜を得れば駄目ぢやぞ。南天棒曰く、「岸に懸つて、花倒に生ず」と。……」と云ふ様な調子で、不相變の提唱をして居るが、何れもものになつて居ない。この公案に

對する紀平正美氏の見解は、私の見解とは餘程相違して居るが、一般の禪僧の見解とは大に毛色がちがつて居るから、参考のため左に轉載して置くことにする。(『無門關解釋』第一三六一—四四頁参照)

□「香殿上樹の話」の本則に對する紀平正美氏の見解

香殿和尚が云ふ。例へば人が樹に上つて、口に樹の枝を啣へ居るのみ、手も足も樹から離れて居るとする。若し其の時人あつて、如何か祖師西來の意と問うたならば、如何にすべきか。對へざれば人の所問に違ふ、禪僧としては答へざるべからず。然も若し對へたならば、自分は樹から落ちて死ななくてはならぬ。正に斯る時如何んか答へん。此れが問題である。

(一) 祖師西來意とは、達磨が西方印度から遙々と支那へやつて來た意思といふ事で、換言すれば禪宗の眞意といふ事である。而て此れが丁度本則の矛盾其のものを表明して居るのである。元來禪宗は不立文字教外別傳である「無」を以て生命とする。それで達磨が若し何か傳へるものな「有」つて來たとすれば、此の「無」に反する、而も何もなしとすれば、何故に來たかと云ふ、即ち大矛盾である。次の則参照すべし。

(二) 餘計な事ながら、佛教家と云はず、基督教者と云はず、今の宗教家は本當に此の則に當て着つて居りはずまいか。口に經文を説き且つ唱へ、且つ佛祖の御蔭で口を糊して居る、此れ丁度

第五則 香殿上樹

口に樹枝を啣へて居る事である。然も其の行爲たる、一向佛行或は基督教者らしくない。時には禪僧でありながら、座禪もせぬものもある。此れは丁度手も足も樹から離れて居るものではない。まいか。勿論斯る人は祖師西來の意を尋ねられたとて、答へる資格は無論ない、又實際斯る人には何人もそんな大問題を問ひには來ないであらうから、天下は泰平であらう。「遠他所問」、此の一句には十分方を入れて見なければならぬ。

論

古今人のこの公案を解説したるものを見るに、一としてその正鵠を得たるものはない。何れも正鵠を失すること千里萬里である。それは何に基因するのであるかと云ふに、その誤謬の因つて生ずる所は、彼等が、この公案は、ある僧が「離四句、絶百非、請和尚道、如何是西來意」と云ふ問題を持出したその質疑に對する香嚴智閑の答話であるのに、それを知らないと云ふ點に存するのである。これは丁度、兩斷せられた鰻の尾の方の一片を持つて、その切口が鰻の頭であると思つて居る様な話であるが、古來、禪僧間にはこの鰻の持主の様な人物が中々多い。

ソシノイハ
アルマイ

第五則 香殿上樹

『景德傳燈錄』第十一卷には、この公案は「一日謂衆曰、如人在千尺懸崖、口銜樹枝、脚無所踏、手無所攀、忽有人問如何是祖師西來意、若開口答即喪身失命、若不答又違他所問、當恁麼且作麼生。時有招上座出曰、上樹時即不問、未上樹時如何。師笑而已」とあるが、そのすぐ前に「問、如何是西來意。師以手入懷、出拳展開與之、……問、離四句、絶百非、請和尚道。師曰、獵師前不得說本師戒。」とあつて、その次に前記の「一日謂衆曰……」の文句が連続して居る。『五燈會元』第七卷には「上堂若論此事、如人上樹、口銜樹枝、脚不踏枝、手不攀枝、樹下忽有人、問如何是祖師西來意、不對他又違他所問、若對他又喪身失命、當恁麼時作麼生即得。時有虎頭招上座、出衆云、樹上即不問、未上樹時請和尚道。師乃呵呵大笑」とあつて、その前に「問、如何是西來意。師以手入懷、作拳展開與之、……問、離四句、絶百非、請和尚道。師曰、獵師前不得說本師戒」とあり、その次にすぐ「上堂若論此事、如人上樹……」と云ふ文句になつて居る。この二書に於ける記事の文章の構造に關する私の意見や、また、この「獵師前不得說本師戒」と云ふ文句の意義に關する私の見解は、茲に省略することにするが、「上堂若論此事」と云ふこの記事が、「離四句、絶百非、請和尚道（如何是西來意）」を指して居るものであることは、一點の疑惑を挿む餘地のない明白な事實である。

元來この「四句を離れ、百非を絶して、祖師西來の意を説せよ」と云ふ様なことは、香嚴智閑時代に

始まつた話ではなく、よほど以前から禪僧間に流行して居た質問である。馬祖道一は、法系の上から云へば、香嚴智閑の曾祖父にあたるが、この馬祖道一の所にも、ある僧が「離四句、絶百非、請師直指某甲西來意」と持ち出して居る(『碧巖錄』第七十三則参照)。この外にも類例は澤山ある。

而して、この四句百非とは如何なることであると云ふに、これは三論哲學の術語であつて、その思想は遠くは印度の優婆塞沙土哲學に胚胎して居るが、近くは「三論玄義」(隋・嘉祥大師吉藏撰)にある「若論涅槃、體絶百非、理超四句」と云ふ文句に基いてゐる。元來、三論哲學は、禪の一要素であつて、禪を歴史的に研究して見ると、その思想の一部分が、三論哲學から流出してゐることは明白な事實である。離四句絶百非とは、一言でこれを云ふと、「相對的知識の所産たる文字・言句を超越する」と云ふことであるが、今この四句・百非の字義を簡短に解説して置く。四句とは有・無・亦有亦無・非有非無の四断定であつて、三論哲學上に於ける思想發表の四法式と見ても、斷定の四範疇と見てもよい。假令ばこゝに富士山と云ふ一物體がある。この富士山の存在に就て、富士山はある(有)とも云えれば、また見方によつては、富士山はない(無)とも云え、またあるとも云えるし、ないとも云える(亦有亦無)とも云え、またあるのでもない、ないのでもない(非有非無)とも云える。これが四句、即ち四箇の斷定法である。百非とはすべての斷定を否定する斷定、即ちあるのではないのでないの……あると云ふ

風に、すべて斷定を無限に否定することを云ふのであるが、要するに四句百非とは、一切の肯定・否定の言論の意に外ならぬ。この百非に就ては「大藏法數」(寂照著)の説と「大乘玄論」(隋・嘉祥大師吉藏撰)の説との間に、多少の相違があるが、私は「大乘玄論」の説を穩當と認める。(『大乘玄論』第一卷・「大藏法數」第六十八卷参照)

要するに、この公案によつて表現されて居る香嚴智閑の主張は、「四句を離れ、百非を絶するとは、自己の絶對化を意味するのである。然るに絶對化された自己に就て、又はその自己が、祖師西來意だの何だかのこと云ふ様なことに就て、屁理窟をならべて居る様では、その絶對化は、眞の絶對化ではなく、依然として相對に擒はれて居るのである。詩を作るより、田を作れ。下らぬ質問を擔ぎ歩くより、脚下を照顧して、畑の草でもそれ、そこに、自己絶對化の門が開かれて居る……」と云ふ點に存するのであると、私は確信するのである。

(『アインシュタインか達磨か』参照)

招上座が「樹上即不問、未上樹時、請和尚道」と云つて居るのは「四句を離れ、百非を絶したる絶對界

に於て、四來意を説示することが不可能ならば、四句を離れず、百非を絶せざる相對界に於て、四來意を説示して下さい。」と云ふ意に外ならぬ。

管原時保和尚が「……………併し口に樹の枝を啣へて何とも彼とも言はれぬ時に、眞の佛法は現前して居る……………」と云つて居るのは、よほどの外れの見解である。

この公案の後半部、即ち「不對、即違他所問。若對、又喪身失命。正恁麼時、作麼生對。」と云ふ質問は、香嚴智閑和尚が、敵(四句を離れ、百非を絶して、四來意を説示せよと要求した僧)の刃を奪取して逆に斬りつけたかの概がある。

〔評唱〕 無門曰、縱有懸河之辯、總用不著。説得一大藏教、亦用不著。若向者裏、對得著、活却從前死路頭、死却從前活路頭。其或未然、直待當來、問彌勒。

無門曰く、縱ひ懸河の辯有らんも、總て用不著。(縱ひ)一大藏教を説き得るならんも、亦用不著。若し者裏に向つて對得著せば、從前の死路頭を活却し、從前の活路頭を死却せん。其れ或は未だ然らずんば、直に當來を待つて彌勒に問へよ。

團圓——この經(たとひ)は、説得一大藏教の句にも係る。團懸河辯——この語は『晋書』郭象

傳に「如懸河流水而不竭」とあるに基く。なん時間しやべつて居ても少しも疲れぬ様な能辯を云ふ。〔亦用不著〕——この不著と云ふ言葉は唐・宋以來今日に於ても支那の俗語で、日本語のためだとか、役にたないとか、無効だとかに相當する。用不著は使用しても効果が無いの意。團一大藏教——謂ゆる大藏經(一名一切經)に包括されて居る佛典の教説。この大藏經は、普通には經(佛陀の説教)律(佛陀所定の律法的訓誡)論(經・律の上に加へられたる評論・註釋)の三部分に分類されて居るが、『縮刷大藏經』(明治十八年東京出版)に輯録されて居るものだけでも、八千五百六十二卷あるから、その後編輯刊行された『續大藏經』に屬する諸種の叢書を加へると、廣義に於ける『一切經』の内容は、實に浩瀚豐富なものになる。團若向者裏——この者裏は「四句を離れ百非を絶した所、即ち絶對そのものは、謂ゆる言詮不及、意路不到の當體であるから、懸河の如き達辯も、一大藏教を説得る博識も、總て用不著であると云ふこと」を指したものである。團對得著——本書第二則の〔評唱〕には「若向者裏、著得一隻眼」とあり、同第二則の〔評唱〕には「若向者裏見得」とあり、同第十一則の〔評唱〕には「若向者裏下得一轉語」とあり、この第五則の〔評唱〕には「若向者裏對得著」とある。尙この外にも、『無門關』中、「若向者裏云々」と云ふ成句は隨處に散見するが、その若向者裏の次にある語が、よし「下得一轉語」であれ、「見得」であれ、文字には異同があつても、その含蓄されて居る意味は、ほぼ相類似したものである。而して茲に對得著

とは、「懸河の如き達辯も、一大藏教を説得る博識も、總て用不着であると云ふ絶對裏に坐して、即ち四句を離れ、百非を絶して、西來意如何に對答し得るならば」の意に解し得られないこともないが、私は寧ろこの對得者の對は體のあて字であると思ふ。さすれば對得者は體得者で、謂ゆる悟達、體驗の意である。體得、體解、體悉、體達が何れも同意義の禪語であることは、申すまでもないことであらう。●
 活却……死却——これは、この現實生活に於ける活動の縱横無礙なること、謂ゆる「東湧西没、逆順縱横、與奪自在」(『碧巖錄』第一則「垂示」參照)の境界を云つたものである。●當來・彌勒——彌勒とは、釋迦牟尼佛の滅後五十六億七千萬年、人壽(人間の平均壽命)八萬歳の時、この世に出現し、釋迦牟尼佛の教化に洩れたる人々のため、龍華樹下に於て、三會(三回)の説法をすると云ふ佛教の理想佛なる梅怛麗耶 Maitreya のこと。當來とは、「まさに來らんとする」又は「まさに來るべき」の意。(『佛說彌勒大成佛經』羅什譯、『佛說彌勒下生經』法護譯、『佛說彌勒來時經』譯者不明、『佛說彌勒下生成佛經』義淨譯等參照)

【新譯】 四句を離れ、百非を絶した表現法によつて、「菩提達磨は何しに支那にやつて來たのか、」御説明を願ひますと、難題を持ちかけた屁理窟の僧を、甘く閉口させた香嚴智閑和尚の申分に對し、無門慧開が、評唱を加へて云ふのに、

實際、智閑和尚の云つて居る通り、如何に懸河の辯を有する雄辯家であつても、また一大藏教を説き得るほどの博學多才な人であつても、四句を離れ、百非を絶した絶對的表現法によつて、祖師西來意を説示すると云ふ様なことの出来るものではない。四句を離れ、百非を絶した當體には、祖師もなければ、西來意もないのである。眞にこの自己を絶對化せんとする一大努力——一大精進——の實現、そこには四句もなければ、百非もない。そこに祖師西來意が活躍して居る。若し這裏の消息を體得するならば、その體得者の現實生活は、實に殺活自在、圓融無礙である筈である。屁理窟を捏ねあるいて居て何になるのか。香嚴智閑和尚の前に飛び出した僧は、確に屁理窟屋だ。屁理窟を擔ぎ廻る閑がゐるなら、その閑で便所の掃除でもせよ。その方が確に四句も離れ百非も絶して居る、わかつたか。これでもわからぬのなら、五十六億七千萬年待て、その時に彌勒さんが下生するから。而して、彌勒さんの前に、もう一度「四句を離れ、

百非を絶して、祖師西來意を説示せよ」を擔き出して見るがよい。屁理窟屋は釋迦の説法では成佛出来ぬ。彌勒さんの接得に限る。

○この「評唱」に對する古鈔記者の見解は、『自雲鈔』のも、『春夕鈔』のも、『萬安鈔』のも、一向ものになつて居ないが、『西柏鈔』記者が、「無門曰、縦有懸河之辯、總用不著、説得一大藏教、亦用不著トハ、是レ教者ヲ彈呵スルナリ。未悟シテ、懸河如ノ辨才アルモ、佛法中ノ世知辨ナリ。縦ヒ説大教、未悟底所説ノ文字經ハ、佛法中ノ世法也。眞箇佛心祖意ヲ悟明センコトヲ要スベシトナリ。○若向者裏、對得著、活却從前死路頭、死却從前活路頭トハ、舊路ノ塞リタルハ、從前死路頭ナリ。活却トハ、路ヲ開テ通セシムルナリ。舊路ノ常ニ通ズルハ、從前ノ活路頭ナリ。死却トハ、今閉塞シテ不通シムルナリ。法ニ合シテ云。祖意ヲ對得トハ、悟明セバ、自他共ニ無始劫來ノ迷路ヲ廣開シテ、無上ノ大道ト爲スチ、活却死路ト云。聖解ニ執泥スル法愛ヲ斷除シ、心路絶セルヲ死却活路トイフナリ。祖師禪ノ悟人ニハ、如是大用アリ。教執ノ徒、何ゾ及ン。是故ニ、祖意ヲ對得スルコトヲ專一ニセヨナリ。○其或未然、直待當來問彌勒トハ、一句ノ中ニ、微アリ勸アリ。一未然、今生空ク過、當來ヲ待テトハ、微惡也。二ニハ、縦ヒ今生鉢根等ノ障多シテ、未悟トモ修行廢亡スル莫レ。念念般若ヲ熏習シテ、當來彌勒世尊ニ問取シテ、發明センコトヲ確守セヨトナリ。木則ニ、祖師意ヲ讚揚シ、評ノ初メニ、藏教ヲ不用、

今結文ニ、問彌勒トイフ。祖教本ト一意也。親疎ハ機ノ前ニアルコトヲ示スナリ。』と云つて居るのは、その見解の是非は兎も角、その解説には條理がたつて居る。殊に「對得トハ悟明セバ」と云て居る所を見ると。同記者は對得を體得と見て居るが、これは正しき見方である。○彌勒もかなり古くから禪林に知られて居る人物であるが、ある日、南泉普願和尚が、一座主に向つて、甚麼の經を講説することが出来るかと尋れた所が、その座主は、彌勒下生經を講説することが出来るかと答へた。南泉和尚が、彌勒は何時下生するのかと追究すると、座主は、彌勒は現在天宮に居るから、未だ下生はしないと答へた。すると、南泉和尚は、天上に彌勒なく、地下にも彌勒なしと道破した。』と云ふ話が、格別に喧傳されて居る。この天上に彌勒なく、地下にも彌勒なし、地上の自己を彌勒化せよと云ふのが、禪の主張である。○近代の刊行にかゝる彌勒關係書の中では、文學博士松本文三郎著『彌勒淨土論』（東京・丙午出版社刊行）が、最も優れて居る名著である。

餘論 香嚴智閑和尚の表示せんとして居る眞意は、「四句を離れ、百非を絶した表現法によると云ふのは、絶對的宇宙の外に佇立して、宇宙の絶對大を認得しようとする様な企圖である。そんなことは、到底出来る筈のものでない。自己の絶對化を外にして、自己以外に四句を離れ、百非を絶したる絶對境を探し

廻るのは、實に愚な話である。」と云ふ點に存する様に思はれるが、この點に於て、無門慧開も香嚴智閑と相共鳴し、この「評唱」を拈提したものである。而して、「其れ或は未だ然らずんば、直に當來を待つて彌勒に問へよ」と云ふ無門慧開の見識は、「天上に彌勒なく、地下にも彌勒なし。」と云ふ南泉普願の見識と、同工異曲、實に徹底したものである。

〔頌曰〕 香嚴眞杜撰。惡毒無盡限、啞却衲僧口。通身迸鬼眼。

新語釋 香嚴は眞の杜撰なり。惡毒、盡限なし。衲僧の口を啞却して、通身にて鬼眼に迸しらしむ。

新語釋 杜撰——この語は、『野客叢書』に「杜默爲詩、多不合律 故言事不合格者、爲杜撰也」とある故事に基いて居るが、こゝでは日本の俗語の馬鹿者と云ふほどの意味で使用されて居る。眞杜撰は、ほんもの馬鹿、又は保險つきの馬鹿の意である。併し、これは香嚴を心から貶刺したのではない。(『現代新譯・碧巖錄詳解』第六五一—六五二頁—杜禪和の解説参照) 無盡限——無盡、無限の意、啞却——ウツともスンとも云へぬ様に閉口させてしまふこと。この啞却衲僧口の一句は、直接には「……………」

不可

正恁麼時、作麼生對」と云ふ香嚴の逆襲的反問の結果を指したものの、間接には、爾來この香嚴上樹の公案にひつつかいつて閉口して居る連中に係けて云つたものである。通身迸鬼眼——この結句は、香嚴曾下の禪僧は勿論のこと、往古來今、天下の禪僧が、香嚴の譬喩的說話に擒はれて、ゆで章魚の様に赤くなつて騒いで居ることを云つたもの。併し、進は流涕の義を含んで居るから、迸鬼眼を「死んだ様な眼から涙を出して居る」の意に解するのが正しい。(『考證參照』)

新語釋 屁理窟を擔ぎ歩いて、他人の飯をたゞ喰することを屁とも思つて居ない不生産的雲水坊主を相手に、人が樹の枝に宙ぶらりになつて、どうするの、こうするの、いらざる譬喩を以て、いらざることと喋つた香嚴和尚は、實に眞正保險附の馬鹿者だ。彼の饒舌の餘毒は、萬劫末代まで天下の禪僧に殃することはなほだしい。「……………」正恁麼時作麼生對」なんか云つて居るが、四句を離れ百非を絶した所には、對へるものも、對へられるものも、何もかも一切ないのではないか。それに「作麼生か對へん」と來て居るから、天下の禪僧は、その作麼生にひつつかいつてウツともスンとも云ひ得ず、全身ゆで章魚の様になつて、

きばつて居る。香嚴も随分人が悪い、罪なことをしたものだ。

この「頌」に對する古鈔記者の見解には、一も採るべきものなく、何れも不得要領の閑文字ばかりであるが、たゞ鬼眼の二字を、『白雲鈔』記者も、『萬安鈔』記者も、『春夕鈔』記者も、死人の瞳目の意に解して居るのは正しい。『辨註』記者は鬼眼を餓鬼目なりと俗解して居る。通身進鬼眼の一句に對し、南天棒和尚は「鬼眼と云ふたとして、惟り眼ばかりではないぞ。頭のギリギリから足の爪先きまで、全體恐ろしいやつぢや。此の鬼めが、虎の皮のフンドシを締めて、餓の棒を振り舞はして來るのを一日見てもゾツとする。實に通身是れ惡毒の手段サ。『抄』に「通身に鬼眼を迸らしむとは、香嚴の惡毒手に當つて、大死して活眼を得る」ことぢやと云ふてあるが、これはいかんいかん。」と云ひ、菅原時保和尚は「眼をギョロ／＼と瞪るのみでどうすることも出來ぬ。眉毛の下に横つて居る一對の眼を輝かすのみではなく、通身全身悉く眼ばかりになつて、狼狽へ廻るのである……」と云つて居るが、何れも要領を得て居ない。『西柏鈔』記者が「○啞却衲僧曰、通身進鬼眼トハ、惡毒ノ教語ヲ蒙テ、意アル衲僧モ、口ヲ閉チ西來意ヲ對ント、伎勢ヲ出シ、通身鬼眼光ヲ迸出スルナリ。進鬼眼トハ、凡ソ人ト大事ニ及テ、思案甚ク言ント欲スルニハ。總體カ眼ニ爲ルカ如シ。鬼眼ハ長ルヘキ眼光チイフナリ。前ニ通身起疑團ノ例也。香嚴如此ノ辣語、是レ折伏ノ大慈悲ナリ。所謂鬼トハ、儒家云、鬼者歸也。神者伸也。鬼

神是造化之跡也。言ハ陰陽造化ノ上ノ妙理ヲ鬼神ト名テ尊ムナリ。佛家云、鬼者畏也。其形可畏故。神者靈也。神解不昧、故十界衆生皆神靈アリ。天ハ天神乃至鬼神ト云ナリ。鬼神ニ大小無量アリ。皆怖畏ノ相アル故ニ、鬼神トイフナリ。」と云つて居るのは、その説明の仕方は實に詳細であるが、鬼眼に對する見解は間違つて居る。通身進鬼眼の通身は副詞であつて、一生懸命になつての意である。全身が鬼眼になる（菅原時保和尚や南天棒和尚の説）と云ふ意ではない。進は涙迸（涙が落ちる）の迸であるから、進鬼眼は死んだ様な眼から、涙を出して居るの意に解すべきである。

この「頌」は、表面に於ては、香嚴を貶刺して居る様に見えるが、裏面に於ては、却て香嚴の活作略を稱揚して居る。であるから、杜撰、惡毒の二語は反語的に使用されて居るものと見るべきであらう。菩提達磨も、廓然無聖と不識とで、惡毒を盡限なく天下に流したが、香嚴智閑は、却て喋りすぎて、惡毒を盡限なく天下に流した譯である。

* * *

〔現代譯頌〕

香嚴智閑は大馬鹿者だ、

饒舌、惡毒、惡毒、饒舌、

天下の禪僧、またこれ大馬鹿、

智閑の餘毒にあてられて、

口は立派に啞却され、

餓鬼眼をこすって、きばッてる。

第六則 世尊拈華

〔拈華瞬目普説〕

〔永平頌古〕第一則

〔拈評三百則〕下卷第五十三則

〔大梵天王問佛決疑經〕初會法付囑品第一

この世尊拈華は、一名迦葉微笑とも稱せられて居る公案であります。この公案の實質は、禪宗史上に於ける最も重大なる事件を含蓄して居るのであります。即ち、かの不立文字、教外別傳の端的——佛心印——なるものが、如何にして佛教の開祖釋迦牟尼佛から、禪宗の第一祖摩訶迦葉尊者に傳へられたか、その授受の形式が、この公案の上に現はれて居るのであります。

而して、この『無門關』第六則に現はれて居る記述と同一、若くは、それと大同小異の記述は、支那選述の禪籍中には、既に明白なる事實として頻繁に載録されて居るにも拘はらず、その記述の典據は、一般の學者間に確に僞經である

と認定されて居るかの、『大梵天王問佛決疑經』の外、印度選述の佛典中には、如何なる經典にも載せてないと云ふ理由で、この「世尊拈花、迦葉微笑」は、支那禪僧の捏造にかゝる虚構の説話ではあるまいか、否、虚構の説話に相違あるまいと、一大疑惑の念を懷き、不立文字屋の金看板を、冷眼にて蔑視して居る學者も世の中には、かなり多くあるのであります。

『佛祖統紀』第五卷には、○梅溪集、荆公謂佛慧泉禪師曰、世尊拈花、出自何典。泉云、藏經所不載。公曰、頃在翰苑、偶見大梵天王問佛決疑經三卷。有云梵王在靈山會上、以金色波羅花獻佛、請佛說法。世尊登座、拈花示衆。人天百萬、悉皆罔措、獨迦葉破顏微笑。世尊曰、吾有正法眼藏、涅槃妙心、分付迦葉。とあり。この外にも、これと同意義の記事の載せてある禪書が二三ありますが、『傳法正宗記』第一卷、及び『景德傳燈錄』第一卷には、……其後以化期將近、乃命摩訶迦葉曰、吾以清淨法眼、涅槃妙心、實相無相、微妙正法、今付於汝、汝當護持……復謂大迦葉曰、吾將金縷僧迦梨衣、亦付於汝……とあるのみであつて、その叙述には、謂ゆる『大梵天王問佛決疑經』に記してある様な戯曲的分子は、少しも含まれて居らず、全く人情の自然から湧き出でた佛陀の眞心が描き出されて居るのであります。

日本刊行の續藏經目録を見ると、二卷本と一卷本と二種の『大梵天王問佛決疑經』が輯録してあります。私の藏書中の(全廿四品本)が、その何れに相當するか、未だ比較研究して見ませんが、私の藏本には「爾時世尊、即拈奉獻金色婆羅華、瞬目揚眉、示諸大衆。是時大衆默然、毋措矣。唯有迦葉尊者。破顏微笑。世尊言、有我正法眼藏、涅槃妙心、即付囑于汝、汝能護持、相續不斷。時迦葉奉佛勅、頂禮佛足退。」とあります。これは、前に掲げた『佛祖統紀』第五卷の記事と同じく、叙述が、まほご脚色されて居て、恰も芝居の場面らしく思はれます。

而して、この『大梵天王問佛決疑經』なるものは、前にも一寸申した通り、いくら異本が澤山あつても何れも支那出來の偽經であつて、少しも信を措くに足るべきものでないと云ふのが、一般の佛教學者の定説であります。さすれば、この世尊拈花の話は、その諸種の異本のどれから摘出した一段の説話であるから、これも亦、信するに足らない偽作の説話と見做すべきものであると云はねばならぬこととなりますが、私は、その様な大膽な斷定を下すことは避けたく思ひます。と申すのは、一般の佛教學者は、『大梵天王問佛決疑經』が、譯經目録に載つて居ないからとか、その經の翻譯者の名が不明であるからとか云ふ外的理由で以て、この經の眞偽を疑い、既に殆ど偽經と確定して居るのでありますが、現に一切

藏經中に包括してある經典中には、譯經目錄にも現はれ、譯者の名も堂々たるものが傳はつて居るにも拘はらず、その經典の内容は、隨分如何はしい、『大梵天王問佛決疑經』の内容と大差なきものが、澤山にあり、また、大乘佛教教典の大多數は、佛陀自身の説法の實録としては、受取にくいほど戯曲化されて居るのでありますから、薄弱なる外的理由によつて、佛典の眞偽を判定することは、隨分危険千萬なことではありますまいか。梵文の原本の有無や、譯者の名の傳はつて居るとか居らぬとか云ふことや、譯經目錄に記載の有無などは、これが眞止の佛典であるか否かを確定する上には、唯、外的問題たるにすぎません。眞偽の判定には、内的精査——その經典の内容の研究——を要するのであります。而して、私の研究範圍から申すと、問題の『大梵天王問佛決疑經』は、よし、それが謂ゆる偽經であるにしても、その經典の内容は、偽經ならざる他の經典の拔萃、若くは、部分的に他の經典の所説に憑據して作製——謂ゆる偽作——したものであります。この經典の中には、隨分おかしなことが書いてありますが、おかしなことの書いてあるのは、この經典に限つたことではありません。おかしなことの書いてあるのは、何時も、お經にはつきものであります。

要するに、この「世尊拈華の話」は、文字の上から云へば、よし、それが偽經の斷片であるにしても、よしまた、多少戯曲地味て居るにしても、その記事の背景には、動かすことの出来ぬ事實が存在して居ると、私は確信しておるのであります。それは何であるかと云へば、それは、佛陀と摩訶迦葉との温かなる關係であります。この點に就ては、〔本則〕の餘論中に敘述することに致します。

〔本則〕 世尊、昔在靈山會上、拈花示衆。是時、衆皆默然。惟迦葉尊者、破顏微笑。世尊云、吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、教外別傳、付囑摩訶迦葉。

世尊、昔靈山會上に在つて、花を拈じて衆に示す。是の時、衆皆默然たり。唯だ迦葉尊者のみ破顏微笑す。世尊曰く、「吾に正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙の法門あり。不立文字、教外別傳にして、摩訶迦葉に付囑したり。」

世尊——十號の一。十號とは、佛陀の徳性(謂ゆる屬性)を十方面より表示する十種の異名であつて、一、如來。二、應供。三、正偏智。四、明行足。五、善逝。六、世間解。七、無上士。

調御丈夫。八、天人師。九、佛。十、世尊。これである。靈鷲山——これは靈鷲山の略稱である。梵名は Grdhrakuta、この Grdhrakuta は鷲の多き山を意味する言葉である。佛書に耆闍崛山とあるのは、この梵語の音譯。鷲嶺・鷲峯・鷲臺などあるのは、その意譯である。靈鷲は日本語の御(お)に似た接頭語で、鷲山に瑞祥と高貴との意を含ませるために、靈鷲山としたものを、何時しか鷲を略して靈山と云ふ様になつた。おわし山(御鷲山)が、お山(御山)になつた様なものである。この山は佛教に縁の深き山である。(『大唐西域記』第九卷參照) 迦葉——迦葉にも色々あるが、この迦葉は、佛陀の十大弟子中の上行第一摩訶迦葉 Maha-Kasyapa のこと。(參照) 正法眼藏……微妙法門——この四言四句は、佛陀の主觀的悟境を表現したものである。かの佛心印なるものも、要するに、これに外ならぬ。強ひて文字上の説明を施すと、この四句の中で、其調をなして居る句は、涅槃妙心(梵・我一如、身・心一如、大我と小我との圓滿なる融合が、佛陀の主觀に宿れるその悟りの實體)であつて、他の三句は、その形容的從屬辭である。「正法眼藏は、これ涅槃(解脱)の妙心にして、その實相は無相(相對的に表現の方法なきもの)、これ微妙なる法門なり。」と云ふ風に訓讀して見ても差支あるまい。不立文字、教外別傳——これは付囑の形式、即ち如何なる方法でその微妙の法門を摩訶迦葉に傳授したかを表示した言葉である。故にこの四言二句は、付囑に係る副詞句と見るべきである。不立文字、教外別傳、付囑摩訶

迦葉は、要するに「默契によつて摩訶迦葉に傳授した。」と云ふ意に外ならぬ。

佛陀が、曾て靈鷲山に御滞在の中のこと、ある日、大梵天王の献じた金色の波羅華を拈提して、お側に集つて居る比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷などの大衆にお示しになつたが、佛陀拈花の眞意が那邊に存するか、列座の面々には、一向了解出来ぬものだから、大衆一同、あきれた顔してだまつて居た。が、摩訶迦葉だけは流石に偉い。ニコット破顔微笑した。彼は、佛陀拈花の眞意を讀み得たのである。すると佛陀は、摩訶迦葉の破顔微笑の奥底に光つて居る一物に著眼し給ふて「吾に正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙の法門あり。されど、そは文字言説によつて傳授し得らるべき性質のものにあらず。即今、不立文字、教外別傳の方法——彼我の默契——によつて、その微妙の法門を、摩訶迦葉に囑し了つた。」と宣言せられた。

この世尊拈華の語に關する考證は、古鈔中に於て、『自雲鈔』のと、『西柏鈔』のとが、最も優

れ、且つ詳細に出來て居る。町元吞空和尚が、その著『冠註無門關』に「世尊拈花」、釋氏通鑑一載焉。周昭王五十二年辛未、世尊至此始說金光法華等經。△大梵天王至靈山會上、以金色婆羅華、獻世尊。世尊拈花示衆。人天百萬、悉皆罔措。獨金色頭陀、破顏微笑。世尊曰、吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、分付摩訶迦葉。又人天眼目載焉。舒王或云王荊公。問蔣山佛慧泉禪師、禪家所謂世尊拈華出自何典。泉曰、大藏經所不載。王曰、余頃在輪苑、偶見大梵王問佛決疑經三卷。因開閱之、經中記載甚詳、云梵王至靈山會上、以金色婆羅華、獻佛捨身為牀坐、請佛爲群生說法。世尊登座、拈華示衆、人天百萬、悉皆罔措。獨有金色頭陀、破顏微笑。世尊曰、吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、分付摩訶大迦葉。此經多談帝王事、所以秘藏、世無聞者。佛慧泉嘆其博覽云云。△又新編佛法大明錄十六度人曰、大梵天王問佛決疑經云、梵王至靈山會上、以金色婆羅華、獻佛請佛、爲群生說法。世尊登座、拈華示衆。瞬青蓮目、人天百萬、悉皆罔措。獨金色頭陀、破顏微笑。世尊言、吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、教外別傳、分付摩訶迦葉云云。△又禪林遺編云、拈華事、世皆不知所出。王荊公、直宿輪苑、偶見秘藏此經。圭堂曰、此度人古則之最始也。枝分派別、綿亘十方、悉源于此。然人天百萬、尙皆罔措。初學豈能遽徹此最上大機哉云云。△明教契嵩禪師傳法正宗記評云、昔涅槃會之初、如來告諸比丘曰、汝等不應作如是語、我今所有無上正法、悉已付囑摩訶迦葉。是迦葉者、常爲汝等作大

依止。然正宗者、聖人密相傳授、不可必知其處與時也。以經酌之、則法華後而涅槃先也。方說法華、迦葉預焉。及涅槃而不在其會。吾謂付法之時、其在二經之間耳云云。「不立文字教外別傳」正宗記云、其所謂教外別傳者、非謂黃卷赤軸間、言聲字色樅然之有狀者、直與實相無相一也。亦非果別於佛教也。正其教迹所不到者也。按智度論曰、諸佛斷法愛、不立經書、亦不莊嚴語言、如此則大聖人其意、何嘗必在於教乎。經曰、我坐道場時、不得一法、實空拳誑小兒、以度於一切。是豈非大聖人以教爲權而不必專之乎。又經云、修多羅教、如標月指、若復見月了知所標畢竟非月、是豈使人執其教迹邪。又經云、始從鹿野苑、終至拔提河、中間五十年、未曾說一字。斯固其教外之謂也。然此極且奧密。雖載於經亦但說耳。聖人驗此。故命以心相傳。而禪者所謂教外別傳乃此也。又吾宋章聖皇帝、爲之修心詩曰、初祖安禪在少林、不傳經教但傳心、後人若悟真如性、密印由來妙理深。」と記して居るのは、『自雲鈔』記者の考證を、殆どそのまゝに轉載したものである。而して、『西柏鈔』記者の考證は『自雲鈔』記者のと大同小異であるから、茲にその轉載を省略することにする。

餘論 この公案は、禪宗に謂ゆる以心傳心の起源に關するものであつて、支

那に於けるかの慧能對神秀の競争の争點となつた佛祖傳來の袈裟なるものも、現に今日まで禪宗に行はれて居る嗣法相續なるものも、何れも、その源をこの

公案によつて表現されて居る事實に發して居るのである。

私の信する所では、古來、禪宗に行はれて居る嗣法相續なるものは、概括的に左記の三種に分類することが出来る様に思はれる。

(一) 形式的嗣法相續——これは、近世の禪宗に廣く行はれて居る嗣法相續であつて、實際に於て嗣法の實質なく、唯一種の儀禮として嗣書・大事・血脈などを授受するにとゞまるものである。(『禪の現代的批判』第一三四—一五二頁参照)

(二) 頓悟的嗣法相續——これは、二祖慧可と向居士との間に行はれた印可證明(『景德傳燈錄』第三卷参照)や、六祖慧能と永嘉玄覺との間に行はれた印可證明(『景德傳燈錄』第五卷参照)の如きものを指したものであつて、唐・宋時代に於て、禪林に行はれた嗣法相續は、多くはこの種類の印可證明に外ならぬのである。

(三) 體驗的嗣法相續——適當な言葉を見出しかれて、假りに體驗的と云つて置くことにするが、これは、甲の體驗者と乙の體驗者とが、常に相親しみ、相接近して居て、各自の現實生活——日常の行住坐臥の上——に流露し來る内的悟達を、相互に理解し、鑑賞し、融合することによつて、そこに自然に創造される默契、その默契を指したものである。禪宗に謂ゆる。以心傳心とは、要するに、この種の默契

に外ならぬ。而して、この「世尊拈華の話」に現はれて居る世尊の拈華、迦葉の破顏微笑は、佛陀と迦葉との兩者の間に自然の成行によつて創造された主觀的默契を、詩的に且つ客觀的に表示したものであつて、その默契は、何もその拈華、微笑の瞬間に、涅槃妙心なるものが、電光石火の如く佛陀の頭から飛び出して、迦葉の懷に逃げこんだと云ふ様や性質のものでは、萬々ないのである。かの五祖弘忍と六祖慧能との間に行はれた印可證明も、やはり、この種類の默契であつて、佛陀對迦葉の默契と等しく、體驗的嗣法相續に屬するものであると、私は確信して居る。(『禪の現代的批判』第二三二—二四五頁参照)

現實生活の中心を物質世界に置いて居る人々——世間一般の人々——は、肉體の分裂によつて、自己の個性を永久ならしめんと欲求し、あらゆる犠牲を拂つて、子孫繁昌のために、最大の努力をなすつゝあるのであるが、宗教的天才及び思想界の偉人は、個性の肉體的分裂によつて自己を永久ならしめんとはせず、個性の靈的方面、即ち自己の積功累徳によつて蓄積し、精鍊したる思想なり理想なりが、自己を最も善く、最も深く理解せる者——自己と異體同心なる者——によつて不滅化せられ、その思想、その理想が、永遠より永遠に亘つて

行はるべきこの全人類の理想化の上に、幾分なりとも貢獻する所あらんことを衷心深く切望してやまないのである。この個性の永存慾——個性の不滅化に對する欲求——は、それが肉적であれ、靈的であれ、人類通有の至情であつて、人類の存續、及びその向上發展は、實にこの至情の存在によつて可能となるのである。而して、今、佛陀の場合に於ては、その個性の靈的存續に對する欲望が、佛陀を最も深く最も善く理解せる摩訶迦葉によつて、圓滿に充實されたのである。

元來、摩訶迦葉は、佛陀の弟子であつたと云へ、その年配は、色々の史實から推定すると、佛陀よりは少し年上であつた様に思はれるし、彼の出家も、佛陀の出家と同じく、他の勸誘や強要によるものではなく。全く人生に對する切實なる自覺——衷心より溢れ出でたる靈的欲求——に基くものである。であるから、摩訶迦葉の歸佛——摩訶迦葉が佛陀の弟子になつたこと——は、路傍に棄てられた孤兒が、通りがかりの旅人に拾ひあげられた様なものではなく、同じく涅槃の都を目的に、解脱の道へと急いで居た二人の旅人が、人生行路の一地點に於て、相邂逅した、その邂逅の如きものであると見るべき

であらう。故に佛陀は、摩訶迦葉を自分の後輩扱にはせず、却て自分の親しき友、若くは自分の片腕として居られた事は、「爾時世尊、在舍衛國祇樹給孤獨園、爲衆說法、……時摩訶迦葉、垂髮弊衣、始來詣佛。世尊遙見歎言、善來迦葉、豫分半牀、命令就座……」(『中本起經』大迦葉始來品第十二參照)と云ふ記事、及び諸種の經典に散見するこれと類似の記事によつて明白である。要するに、佛陀は、摩訶迦葉の歸佛當時からして、常に彼を無二の友——自分と異體同心の知己——として、最も重く信頼して居られた事は、動かすことの出来ぬ事實である。實に摩訶迦葉は、第二の佛陀であつた。彼は佛陀の心を深く深くのみにんで居たのである。彼は、その思想(解)に於ても、その生活(行)に於ても、實に、佛陀そっくりであつた。

であるからして、よし、かの『大梵天王問佛決疑經』なるものが、後人の偽作にかゝる經典であるにしても、この「世尊拈華の話」は、幾多の確實なる事實を結晶化したものであるから、この説話の上に、無暗に否定の棍棒を振り廻して、輕卒なる判断を下すべきではあるまい。而して、その幾多の確實なる事實の中、最も著明なのは、「爾時佛告諸比丘、……我今所有無上正法、悉以付囑摩訶迦葉。是迦葉者、當爲汝等作大依止……」(『大涅槃經』哀歎品第三參照)及び「我汝最長子、是名大迦葉……」(『同經一切大衆所問品第十七參照])と云ふ記事である。

【評唱】無門曰、黃面瞿曇、傍若無人、壓良爲賤、懸羊頭賣狗肉。將謂多少奇特、只如當時大衆都笑、正法眼藏、作麼生傳。設使迦葉不笑、正法眼藏、又作麼生傳。若道正法眼藏有傳授、黃面老子誑謬閻闍。若道無傳授、爲甚麼獨許迦葉。

無門曰く、黃面の瞿曇は、傍に人なきが若く、良を壓して賤となし、羊頭を懸けて狗肉を賣りたり。將に多少の奇特と謂はんとするも、只、當時大衆、都て笑ひたりしが如くんば、正法眼藏、作麼生か傳へしならん。設し、迦葉をして笑はざらしめしならば、正法眼藏、また作麼生か傳へしならん。若し正法眼藏、傳授すべきものありと道は、黃面の老子、閻闍を誑謬するなり。若し傳授すべきなしと道は、甚麼としてか獨り迦葉にのみ許せしぞ。

【釋字】黃面瞿曇、黃面は黃頭に同じく佛陀を意味する詩的名稱である。『翻譯名義集』第七卷に「迦毗羅幡容都。迦毗羅、此云黃色、幡容堵、此云所依處、上古有僊、曰黃頭、依此修道……」とあるによつて、迦毗羅生れの釋迦牟尼(佛陀)を黃面老、又は黃頭老と謂ふと云ふのが、古來の通説であ

るが、『碧巖錄』第五十一則の「頌」に「黃頭若眼須類別」と云ふ句がある所から考へると、黃頭又は黃面は佛像の黃金色から構想した詩句と見た方が穩當であると思はれる。瞿曇は憍曇とも喬答摩とも書くが、これは何れも梵語の Gautama の音譯であつて、純潔とか、地最勝とかの漢譯語がある。Gautama (瞿曇)は、元來は釋迦牟尼の屬する一種の姓であるが、こゝでは釋迦牟尼に獨占されて、佛陀自身を意味して居る。要するに、黃面瞿曇は佛陀その人を指したものに外ならぬ。壓良爲賤——文字上から云へば、壓良は、靈山會上に集つて居た善良な大衆を眼中にもおかすにの意であり、爲賤は、その大衆を馬鹿にして(輕蔑して)の意であるが、こゝでは、この壓良爲賤の一句は、傍若無人の一句と共に、懸羊頭賣狗肉の一句に對して副詞的働きをして居るのである。懸羊頭賣狗肉——これは、羊頭を看板にして、狗肉を販賣すること——看板に偽りあること——である。即ち、佛陀の拈華は、正にこれ、高々と、羊頭を懸けたる所にして、吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、教外別傳、付囑摩訶迦葉。」は、正にこれ、狗肉の強賣である。○私の出生地は鳥取縣倉吉町在であるが、この地方では、「佐治谷ばなし」と云へば、大馬鹿者に關する俗談を意味するので、私の少年時代には、隨分多くの「佐治谷ばなし」を聞かされたものである。その中の一は「ある日、佐治谷のものが、鳥取の町に出て、烏や烏や烏いりませんかと呼び歩いて居るので、町のものが一寸、外をのぞいて見ると、ざるの上

に二三羽の雉きじをのせて歩いて居る。あア、あの佐治谷の馬鹿者め、鳥からすと雉との區別がつかぬので、雉を鳥の直段で賣つて居るのだナと思つて、早速、呼びとめて、オイ、その鳥からすはいくらか、一羽くれと云つて、云はれたまゝの代金を拂ふと、佐治谷の先生、その代金を受取つた上、さるの中から眞實の鳥を取り出して渡したので、賣手の馬鹿よりも、買手の方が、よつばご大きな馬鹿を見た。」と云ふのである。これも一種の「羆羊頭賣狗肉」である。佐治谷は、鳥取市に遠からぬ所の山間の一村落で、昔には「馬鹿者の集合地」として知られて居たのであるが、この話の通りでは、その馬鹿者の中にも、雉を看板にして鳥を賣る様な賢い商策を飲込んで居た伶俐の漢が居た様である。私の友人長谷素仙氏（大阪の畫家）はこの佐治谷の出身である。●多少奇特——多少は英語の More or less に相當する漢語で、日本語のやゝ、又は、い、い、い、の意。奇特は奇特特別の略語であるが、こゝに多少奇特とは「マアいくらか奇抜なやり方」と云ふほどの意である。●青面老子——佛陀のこと。●誑誑閻閻——誑の漢音はキヤウ、吳音はカウ。誑の漢音はコ、吳音はウであるから、誑誑ばキヤウコ、又はカウウと發音すべきであるが、禪僧の讀辭はオウカである。誑は欺惑（あざむき、まどはす）の意にして、誑は嘩と同じく大呼（大音にて呼ぶ）の意であるから、誑誑は「他の人を欺き惑はす目的を以て、大音に叫號すること」と解すべきである。閻閻は、本來の字義から云へば、村落を取圍んで居る墻壁の門が閻で、その村落を區分して居る内部の

墻壁の門が閻であるが、こゝでは、その門そのものを指すのではなく、その村落の住民を指したものである。而して茲に、誑誑閻閻とは、文字に拘泥せずに「田舎者を欺いて大騒ぎをやらせる」とか、「人を馬鹿にして居る」とかの意に解すべきであるが、この閻閻は暗に靈山會上に居た八万四千の大眾を指したものである。

新譯

世尊拈華、迦葉破顔微笑、それで、正法眼藏、涅槃妙心なるものが、

以心傳心的に、佛陀から迦葉に傳授されたと云ふ西洋奇術師そつちのけの藝道げいどうを見せつけられた無門慧開曰く、釋迦の野郎奴やらうの、一枝の金波羅華こんぱらけを拈擧して、人を釣つらうとした。丸で、傍若無人の振舞ふるまひ、人を馬鹿にするにもほどがある。羊頭を看板にして狗肉を賣るとは、まさにこれ、釋迦の仕打だ。何にも云はずに、花を一本ヒョットた立て、見せたその手際は、謂は、マア類例のすくない奇抜なやり方かたと云はれないことはないが、もし萬が一にも、その當時靈山會上に於ける八萬四千の大眾が、そのヒョット立てられた金波羅華を見て、一同のこらず破顔微笑したものとすれば、釋迦は、如何にしてその正法眼藏なるものを傳

授したのであらうか。まさか、正法眼藏を八萬四千に寸断して、各自に一片づつ分配する様なことも、しかねたであらう。設^しまた、その當時（八萬三千九百九十九人は破顔微笑したのに）摩訶迦葉一人だけが、苦^にい顔をして居たとすれば、その正法眼藏は、どう云ふ風にして傳授したのであらうか。八萬三千九百九十九人に分配してやつて、摩訶迦葉だけ一人繼子扱にしたのであらうか。元來この問題の骨子は、正法眼藏なるものが、物件の授受の如く、甲から乙に傳授せられ得べき性質のものであるか否かと云ふ點に存するのであるが、若し、正法眼藏は、甲から乙にと——一個人より一個人に——傳授すべき性質のものであると云ふならば、釋迦の野郎奴、大に人を馬鹿にして居る。一つしかないものを八萬四千の大衆に見せびらかして何にするつもりか。八萬四千の大衆が、すべて破顔微笑でもしたら、大困りに困^まらねばならぬではないか。が、若し、正法眼藏なるものは空氣の如きものであるから、一個人から、一個人に

傳授し得べき物件ではないと主張するなら、何故に「吾に正法眼藏……あり、……摩訶迦葉に附屬したり。」なんか云つて、正法眼藏を物件視し、八萬三千九百九十九人を馬鹿にして、獨り摩訶迦葉のみに傳授したかの如く振舞つたのか。

【考證】この「評唱」に對する古今人の解説は、大抵は皆、邪說典解にあらざれば不得要領であつて、茲に採りあげて論するだけの價值もないものであるが、古鈔中に於ては、『西柏鈔』の解説が、詳細に出來て居り、新らしきものゝ中では、紀平正美氏が、簡短明瞭に出來て居るから、参考のため、左にこれを轉載しておくことにする。

□「世尊拈華の話」の評唱に對する「西柏鈔」の解説

無門曰、黃面瞿曇、傍若無人トハ、如來ハ紫金色ナル故ニ、黃面ト云。瞿曇ハ、釋尊四姓アリ瞿曇、日種、甘蔗、釋迦也。黃面ノ瞿曇トハ、如來ヲ蔑稱スルノ言也。禪者ノ辯也。傍若無人トハ、前漢ノ王猛、捫虱談當世務、旁若無人。此言ハ、如來拈華、人天百萬衆ノ中ニ於テ、無畏ノ様體ヲ抑下ス。意ハ下ニ見ヘタリ。○歷長爲賤、懸羊頭賣狗肉トハ、列聖大衆ノ中ニ、大迦葉ニ

勝レル人アルバシ。然ルチ、有徳良善ノ人チ壓シテ、卑賤無道ノ者ト下視シ玉フ。ユヘニ、今會ノ商賈ハ、多人チ眩惑シタマフナリ。拈華ハ、小ク鋪席チ開キ、懸羊頭、小利ヲ求ムルニ似タリ。猶更ニ正ク附囑スル所ノ物ヲ見レハ、正法眼藏、教外別傳云狗肉也。○將謂多少奇特ト、是ハ前チ結スルナリ。奇特ハスケレテ大ヒナル作業チ云。如來定テ少数ノ奇特有ベシト、預シメ謂ヘルニ差フテ、狗肉チ商賈スルマテソトナリ。言ハ、禪家ニ約シテ云。拈華スラ、小利チ求ルノ羊頭ナリ。况ヤ附囑ノ語ハ、第二ニ落在ハ。開道者、昔日會上ニ在ラハ、豈ニ吾チ壓シテ作賤コトチ得ンヤ。此老賊チ活提シ、其羊頭ノ鋪席チ浪籍セントナリ。○只如當時大衆都笑、正法眼藏、作廢生傳。設使迦葉不笑、正法眼藏、又作廢生傳。若道正法眼藏有傳授、黃面老子、誑誑闍闍。若道無傳授、爲甚麼獨許迦葉トハ、有傳授ト見ル者ハ、外道ノ有執也。無傳授ト見ル者ハ、斷無ノ過アリ。有無チ離却シテ、始是無法ノ本法也。○誑ハ、誑也。闍ハ、里門也。闍ハ巷也。

□「世尊拈華の話」の評唱に對する紀平正美氏の解説

黃面の瞿曇(釋迦を云ふ)甚だ傍若無人であつて、良をあととして、賤きものとなし、羊頭をかんばんにして、實は狗肉を賣りつゝ、而も仰山らしい事を云ひ、何か大それた奇特でもありそうに言ふて居る。若し其の當時大衆が總て笑つたら、正法眼藏は誰れに傳へたのか。迦葉が唯獨り丁

度ちあつらへに笑つて呉れたでこそ、よかつたが、若し其の迦葉が笑はなかつたら、どうする積りであつたか。若し正法眼藏に傳授すべきものがあるといふなら、果して何かあるか、何にも有りはしないではないか。全く釋迦は罪もない素朴な人を、大聲で誑かしたといふべきである。(闍、闍とは村落の門なり、故に素朴人と見るべし、誑は大聲で號ぶなり)若し何ものも傳授すべきものなしといふなら、何故に獨り迦葉に付囑するなどと云ふたのか。

この「評唱」は非常に理窟ばく出來て居て、將棋で云ふなら、黃面の王様瞿曇は、無門慧開和尚に甘く雪隠詰にされて居ると云ふ始末である。

慧開和尚は、第一、正法眼藏、涅槃妙心なるものは、一切衆生、悉有佛性の理で、人類通有のものである——否、宇宙の大生命につながれて、永遠から永遠に向つて旅しつゝある一切衆生は、各自に、正法眼藏、涅槃妙心なるものを懷いて居るのであると云ふよりも、寧ろ、その正法眼藏、涅槃妙心の中に靈動して居るのである——から之を物件視して、吾に正法眼藏涅槃妙心ありと云、摩訶迦葉に付囑すとか云ふべきではないと云ふ點に着眼し、この信念よりして、黃面の瞿曇を追ひ廻はして居る。即ち、彼は「若し正法眼藏が一個の物件であり、その物件が迦葉の破顔微笑によつて買ひとられたとするならば、その當時、破顔微笑の持主が迦葉に限らず、八萬四千の大衆、總て破顔微笑の持主であつたと假定

すると、正法眼藏は如何にして賣却されたのか。切賣りにしたのか、競賣に附したのか。また、他の人々は破顔微笑したのに、迦葉だけがせんぶり^{せんぶり}を飲まれた様な面をして居たとすると、その正法眼藏は、どこに轉賣されたのであらうか。と詰問し、更に「若し、正法眼藏は、よし八萬三千九百九十九人が、一時に破顔微笑したとて、そんなに多くの人々に分配すべき性質のものではなく、師資面授——一個人から一個人への直接傳授——を要するものであると云ひ逃れようとするなら、釋迦の野郎、大に人を馬鹿にする。何も靈山會上、八萬四千の大衆を前に置いて、拈華なんか下らぬ狂言を演ずるに及ばぬではないか。して又、正法眼藏は絶対そのものであるから、個人的傳授と云ふ様なものゝあらう筈がないと云ふなら、それなら、なぜ摩訶迦葉にのみ印可證明を與へたのか。」と云つて、どこまでも追撃の矢を放つて居るのである。

要するに、慧開和尚は、この「本則」の上に現はれて居る文字言句に拘泥して論歩を進めて居るばかりであつて、その文字言句の背景をなして居る佛陀對摩訶迦葉の最も温かき關係——相互に深く親しく理解し合つて居る二つの心——の存在を不問に附して居る。晩年に於ける佛陀の赤心——自己の死期の近づけ

るを知れる佛陀の心に燃えて居た迦葉戀しい、迦葉なつかしい、迦葉たのもしい、迦葉慕はしいと云ふ、この純美なる人情——を文字上に表現するには、この「本則」の如き形式によるのも、亦これ、簡勁にして雅韻ある一方法ではあるまいか。否、殊に、それが禪の公案として取扱はるゝ場合に於ては、斯の如き表現法によるのが、最も適當である。私は確信して居る。然るに、慧開和尚は徒らに文字言句に擒はれて、理窟で以て萬事を解決しようとして居るが、彼の未熟不徹底は、この「評唱」によつて遺憾なく暴露されて居るのである。

〔頌曰〕 拈起花來、尾巴已露。迦葉破顔、人天罔措。

新語 花を拈起し來つて、尾巴すでにあらはれたり。迦葉の破顔は、人天措くこと罔し。

新字解 〔尾巴〕——この尾巴は、本書第三十八則の「本則」及び「評唱」にある尾巴と同じく、尾(しつぽ)のことである。(參照) 〔人天〕——人間界の人々と天上界の人々との意。(本書第一則「趙州狗子

の話)「評唱」の〔新語〕六道四生の解説參照) 〔罔措〕——この措と云ふ文字は、『論語』爲政第二に「哀公問

曰、何爲則民服。孔子對曰、舉直錯諸枉則民服……とあるその錯の字と同じく、本來の字義は、「甲のものを乙のものの上に置く」と云ふ意であるが、こゝでは「他の上手に出る」と云ふ意に使用してある。措も錯も何れも音は倉故切で去聲遇の韻に屬して居るが、承句の露も、同じく去聲遇の韻である。

(参考參照)

新譯 黄面の瞿曇(佛陀)は、靈山會山八萬四千の大衆の面前で、勿體相に金波羅華を拈起して、如何にも意味ありげな風をしたと云ふことであるが、まさに、これ、しつばの露現だ。折角の釋迦も、かくては一種の狂言役者に下落してしまつた譯であるが、その狂言にあきれば、脇の下に汗をかきながら、破顔微笑で、その場をすました迦葉の氣轉は、實に上出來。この上手に出るものは、人間界にだつて、天上界にだつてありやすまい。

この(頌)全體に對して『西柏鈔』記者は「拈起華來、尾巴巴露トハ、巴ハ蛇ノ名ナリ。蛇ハ頭大ニシテ尾細シ。此ニ用ル意ハ、尾ヲ見テ、頭ヲノ蛇ナルコトヲ知ル。故ニ尾巴ト云也。法意云、如來出世ハ、蛇頭ノ大ナルガゴトク、最後入涅槃ノ時至ルハ、蛇尾ノ微ナルニ似リ。拈華ハ、如來最後ノ垂

範最モ露顯ノベキ時也。今此教外別傳附屬ニ依テ、如來出世ノ本懷、正意ト爲マフコトヲ知コト、蛇尾ヲ見テ、巴頭ヲ知ガ如シ。○迦葉破顔、人天同措トハ、最後ノ垂範迦葉ハ、頓ニ悟明スル故ニ、破顔微笑、歡喜ノ相、不意ニ現ス。人天百萬衆ハ、教外別傳ノ法ヲ未悟、故ニ同措、疑著忙然ナリ。」と云ひ、『萬安鈔』記者は「拈起——世尊ノ拈華セメ以前ハ、本分ノ尾巴不顯也。サテ拈華處テ尾巴ガ顯レタゾ。故ニ迦葉ハ微笑スル也。サテ百萬ノ人天ハ不契レテ、疑著スルホドニ同措也。尾巴ハ首尾ト一意也。」と云ひ、『春夕鈔』記者は「尾巴トハ獸ノ尾ノ末也。花ヲ拈セザル以前ハ心牛未露ナリ。拈花シ來ル處テ些尾巴ヲアラハスナリ。此尾巴ヲ迦葉一人ハ見破シテ破顔微笑ナリ。扱人天百萬ノ衆ハ同措默然ナリ。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「花ヲ拈起セラレタ端の尾巴ガ露ルトハ、尾ノサキが見ヘダト也。此ノ事不在言句上旨ガ露レタ也。世話ニモマガレモノ、露ル、チ尾が見ユルト云、是也。三四ノ句ハ無言說、微妙ノ心傳ノ地位ヲ迦葉ハ破顔シテ會得シ、人天ハ默然シテ無措手也。」と云つて居るが、何れも不得要領の邪說曲解である。尾巴の二字に對し、町元香空和尚は、その著『冠註無門關』に「尾巴巴者、大蛇也。山海經云、巴蛇食象、三歲而出其骨。△空白、尋常或以佛祖、比喻大龍。無門、今以世尊、比喻巴蛇。所謂語抑下也。謂世尊半生、變化辨天。今至末後、現正體。」と云つて居るが、これも不得要領の曲解である。尾巴の巴は、動物の尾の尖端のくるつと曲つて居る形を表示した文字であつて、尾巴の

二字でしつばの意である。○この尾巴露と云ふ文句は『碧巖錄』第二十四則「垂示」中の「未免靈龜曳尾」と云ふ句と相類似した意義を有して居る。この「靈龜曳尾」と云ふ語に對し、實統大智は、その著「種電鈔」に、漫然と「語有莊子」と記して居るが、これは随分不親切な書き方である。多分これは「莊子」秋水篇の「莊子釣於濮水、楚王……、吾聞楚有神龜、死已三千歲矣、……此龜者、寧其死爲留甲而貴乎、寧其生而曳尾於塗中乎、……莊子曰、往矣、吾將曳尾於塗中」の一章をさしたものであらうが、『莊子』にはこの句の説明は記してない。この『莊子』の話は、何に憑據して居るか、今その故事の典據を調べる閑がないが、禪學者間に、「靈龜は土砂の中に卵をうみ落すときに、それを他の動物に見つけられないやうに、賢かしいげにも、自分の足跡を自分の尾でかくすけれども、その尾の跡のために、却てもつと大きな跡がつき、遂にその卵を他の動物に見つけられる。また鳥賊かは自分の居所をくまますために、口から墨を吐くけれども、その墨のために、却て漁夫に捕えられるのである。」と云ふ話が傳唱されて居る。これは確たしか經典の中に記載してあつた様に記憶して居るが、今その經典が何であつたか、思ひ出すことが出來ぬ。靈龜曳尾は、この故事に基いた句で、「いくら自分では賢かしいつもりで居ても、他の目から見ると、やはり尾を曳ひいて居る」と云ふ意味である。日本の俗諺の「しつばを出す」とは、この故事に基いて居る。●人天罔措——この罔措は、『佛祖統紀』第五卷にある「世尊登座、拈花示衆、人天百萬、悉

皆罔措、獨迦葉破顏微笑……」(本書第六則「參照」の人天罔措をそのまゝ使用したものであるが、こゝでは「迦葉は破顏微笑したのに、人天百萬は、どうしてよいのか、手持無沙汰で居た。」とのみ解しないで、前記「及及び」に叙述しておいた通りに解する方が、慧開和尚の表現せんとして居る思想に近い様に思はれる。併しながら、「迦葉は、黃面の盟翁の丸出しにした尾巴しつばを見つけて、破顏微笑で以て、そのやり方の拙劣さ加減を笑殺してしまつたのに、八萬四千の大衆は、何れも凡暗はんくらであつたから、その大きな尾巴が眼にはいらす何れも豆鐵砲に逢つた雀の様な顔をして居た。」と云ふ風に解し、迦葉の炯眼を稱揚したものと見ても差支ない。若し、その意味にとるなら、「迦葉破顏、人天罔措」は「迦葉は破顏せしも、人天は措くことなかりき。」とでも訓讀すべきであらう。○餘興として、茲に、この「頌」に對する二種の見解を轉載しておく。

□「世尊拈花の話」の頌に對する南天棒和尚の解説

「頌に曰く」と、此の頌のドコに無門の意があるぞ、トクト見るがよい。八萬の大衆中にツウツと差し出した「花を拈起し來つて」と、此の拈起の處に、圓照禪師が氣を付けて云はれた。「花を拈起して尾巴が露ると云ふならば、花を拈起せなんたらドウぢや」と、併し衲は受け取らん。此の南天棒は「此の白拈賊」と云はん。コレは拈起の端的、油斷をするな。「尾巴已に露ると、ドウで

も狐の子ぢやものを、若し拈起しない時には、尾巴はドコに在るぞ、正法眼蔵はグララリツト驚れて居るぞ。「迦葉破顔」と、ヤイコリヤ、迦葉の外に誰一人もないとか。即今此の會座にも微笑の者はないか。「人天措くこと問し」と、八萬の人間天堂も呑み込むことが出來ぬ、只だ迦葉のみ獨り破顔微笑したとは、尤もなことぢや、兎角頂門の一隻眼を得ることは稀れなものぢや。全體此の頌は悪くもないけれども、ドウも密でない。併し此の頌の中に無門の深意があるのぢや。ドコにあるか、トクト見たがよい。世尊が迦葉の破顔に對し、吾れに正法眼蔵云々と云ひ終つて、更に偈を説いて云く、「法の本法は無法、無法の法も亦た法なり今無法を付する時、法々何んぞ曾つて法ならん。故に是の如く花を拈じて付法す」と、コレは何んのことやら。

□「世尊拈華の話」の頌に對する釋宗演和尚の解説

御釋迦が、僅に一本の金波羅花を拈じ出したところで、尻尾が出た、早モウ何か化の皮が現はれたぞよと云ふ言ひ分である。獨り老耄の迦葉は、ニタツト笑つたが、百萬の人天は、皆默然であつた。併しそれがナカ／＼に好い、此處に至つては、豈啻一會の大衆のみならんや。縱使三世十方の諸佛番々出世の祖師方が、一時に出頭し來ると雖も、矢張措くことなしぢや、ウンともスンとも言葉の挟みやうがあるまいほごに。

神とか佛とか云ふものを、天國の上や、極樂の奥にのみ坐らせて置き、あまり遠くのきかぬ望遠鏡を以て、それをながめ、兎や角と理窟をならべておるのみであつて、神や佛を、この現實の人生にひきをろし來つて、人の心を通して神佛の心を見ると云ふことを知らぬのは、古今を通じて、一般宗教界の通弊であるが、無門慧開もその數に漏れず、「世尊拈花、迦葉微笑」の公案を、曇りのかゝつた望遠鏡でながめて居るものだから、その文字言句の裏面に光つて居る人情美は、彼の眼には映じて居ないのである。彼は、どこまでも、理窟で以て、この公案を論議して居るのである。

〔現代譯頌〕

によッきさり拈じた、金波羅華、

世尊の尾巴も、即座に丸見え。

第六則 世尊拈華

迦葉の炯眼、それ見て一笑

八萬四千は、凡暗、措く罔し。

第七則 趙州洗鉢

『從容錄』第三十九則

『拈評三百則』上卷第六十七則

『道樹錄』第十九則

【緒論】 この第七則に現はれて居る人物は、趙州和尚と一無名僧とであります。が、趙州和尚のことは、第一則「趙州狗子の話」の【緒論】中に記述しておきましたから、茲には、その記述を略し、直に「本則」に就て研究することに致します。

【本則】 趙州、因、僧問、某甲、乍入叢林、乞師指示。州云、喫粥了也未。僧云、喫粥了也。州云、洗鉢盂去。其僧有省。

【新語】 趙州、因に、僧問ふ「某甲、乍入叢林、師の指示を乞ふ。」州云く「喫粥了りたりや未だるや。」僧云く「喫粥了りたり。」州云く「鉢盂を洗ひ去れよ。」その僧、省あり。

【新字】 僧問——「某甲、乍入叢林、乞師指示」と云ふ文句は、この僧の發した最初の言葉、即ち、

第七則 趙州洗鉢

この僧が趙州に向つて發した質問の第一矢ではない。この「僧問」以下に現はれて居る問答の前に、實際、趙州とこの僧との間には、數番の問答が行はれて居るのである。(參照) 某甲作人叢林——この乍は「淮南子」に「燈將滅而乍明」の乍で、暫時の意であるから、この六言一句を通釋すると「私は禪林生活をはじめてから、まだ間がありません。即ち「私はまだ禪林の儀禮、規矩に不慣な新米でございませ。」と云ふ風になる。叢林は禪僧の僧團のこと。(參照) 鉢盂——これは「釋氏要覽」卷之中、道具の章に「梵云鉢多羅、此云應器。今略云鉢也。又呼鉢盂。即華梵兼名也。鉢者乃是三根人、資身要急之物……」とあるその鉢盂のこと。禪僧の常用せる應器なるものが、即ちこれである。

趙州和尚の所に、ひよつこりとやつて來た新參の僧は、下らぬ質問の矢を連發して、趙州和尚に腹の底まで見抜かれてしまつて居たにも拘はらず、尙もこりずに「私は禪僧仲間にはいつてから、日もまだたゝず、禪僧の思想表現の方法には、至つて不慣なもので御座いますから、如何なるかこれ佛と云ふ質疑の解答として、殿裏底なんか暗號の様なことを言はれても、何のことか一向わかりません。どうか今少し合理的に、佛の御解説を御願ひ致します。」と切

込んだ。すると、趙州和尚曰く「朝のお粥は、もうしまつたのか。」僧曰く「ハイ、もう頂戴致しました。」趙州和尚曰く「お粥を食べたなら、すぐその鉢盂を洗つてしまつておけ。」(自分の食べた鉢盂をかたづけしておくことの出来ぬ様な人間ではだめだ。その出来ぬものなら、百萬年、佛を探し歩いて居たところで、佛がそのものゝ前に現はれる様なことは、決してない。佛を知りたいなら、まづ、自分の食べた後始末からしてかゝれ。)理窟屋の僧も、この意味深長なる趙州和尚の言葉を聽いて、大に内省する所があつた。

この「本則」に對しては、古鈔記者をはじめ、南天棒和尚、釋宗演和尚、紀平正美氏、菅原時保和尚など、何れも不得要領にあらざれば、頗る不徹底なる解説を施して居るが、その不得要領、不徹底は、彼等が、この「本則」は、一個の獨立した——首尾完結した——問答ではなく、實は、一無名僧と趙州和尚との間に行はれた一場の談話——大問答——の末端の部分であると云ふ事實を知らないから生ずることである。「景德傳燈錄」第十卷には「新到僧參、師問、什麼處來。僧云、南方來。師云、佛法豈在南方、汝來這裏、作什麼。僧云、佛法豈有南北耶。師云、饑汝從雪峰、雲居來、只是、箇擔板漢。僧問、

第七則 趙州洗鉢

如何是佛。師云、殿裏底。僧云、殿裏者豈不是泥甃塑像。師云、是。僧云、如何是佛。師云、殿裏底。僧問、如何是學人自己。師云、喫粥了也來。僧云、喫粥也。師云、洗鉢去。其僧忽然省悟。とあるが、『五燈會元』第四卷には、この「僧問、如何是學人自己」と云ふ一句がなくて、その代りに「問、學人乍入叢林、乞師指示」とあり、それから「師曰、喫粥了也未。」に接続して居る。即ちこの「本則」は、この『五燈會元』中の記事の末端を抄録したものに相違ないのであるからして、この「本則」に包含されて居る眞意義を、徹底的に理解するには、どうしても、この記事の全體に亘つて研究しなければならぬのである。

〔餘論參照〕[○]乍入叢林と云ふ語は『勅脩百丈清規』兩序章第六に「……………粥罷、行者守請新人……………」新知事同進前、兩展三禮、初展云、某等、乍入叢林、諸事生疎……………」〔同章「兩序進退」の條參照〕とあるその乍入叢林と同意義である。○叢林と云ふ語に關する禪僧間の通説は、『祖庭事苑』に「梵語貧陀婆那、此云叢林、大論云、僧伽、秦言衆、多比丘一處和合、是名僧伽。譬如大樹叢聚、是名爲林、一一樹不名爲林。如一一比丘、不名爲僧、諸比丘和合故、名僧。僧衆處、得名叢林。」と云ふ記事に懸據して居る様であるが、この「祖庭事苑」の撰者(宋・師節善郷)は、僧伽藍摩 Samgharama (the Park of the priesthood 衆僧園)と、貧陀婆那 Vindhayavana (a forest in the Vindhya 叢林。即ち貧陀山脈中の「叢林」とな、混同して考へて居るらしい。僧伽藍摩は、謂ゆる毗訶羅(Vihara 僧院又は精舎)と同性質

第七則 趙州洗鉢

のものであつて、人里に近き處に、一定の規定によつて建築されてある僧房の集團、即ち後世に謂ゆる寺院のことであるが、貧陀婆那は、本來はそれとは異なり、語原的に云へば、貧陀山脈に散在する森林のことである。而して佛滅後に於て、その森林に佛教の林間學校(僧園)を設けることが大流行したので、「貧陀山中の森」と云へば、直に「自然に親しみながら佛道を修行しつゝある僧侶の群」の意に解せられる様になつた。即ち、印度の佛教史に明らかなる如く、淨境、精舎として興起した毗訶羅も、月日のたつにつれて次第に俗化してしまつた結果、心ある佛教の清教徒が、俗塵を避けて住居を貧陀の森林に移し、そこに一種の林間學校を開いたのが、そもく、この叢林なるものゝ起原である。然るに、近代の禪僧は、自然の美——自然の恩惠——の豊かに與へられ居る叢林を捨てて、汗臭き赤煉瓦の塵境に移らんとして居るが、實に浩嘆に値すべきことである。『雜阿含經』第二十五卷に「阿難、汝遙見彼青色叢林不。阿難白佛、唯然已見、世尊。阿難、是處名優留曼茶山、如來滅後百歲、此山當有那吒跋置迦阿闍若處、此處隨順寂默、最爲第一……………」とあるが、この青色叢林は、必ずやかの貧陀婆那山脈の森林を指したものに相違なく、又この叙述は、佛陀自ら、既に人里に近き毗訶羅の俗化しつゝある事實、否、俗化すべき蓋然性のあることを認め、僧侶止住の地は、宜しく人里に遠き森林中なるべしと云ふ意見有し、且その意見が、佛滅後百歲にして實現すべきことを、佛陀自ら豫言せられたものの様に思は

第七則 趙州洗鉢

れる。元來この貧陀 ヴァインダ Vindhya は、中央印度を東西に横断し、連亘して居る一大山系であつて、印度の宗教・文學には、特殊の關係を有して居る。○乞師指示と云ふ語に就て『自雲鈔』記者は、「此僧の問意ハ、某甲初發心ニテ衆中ニ入リソロ。一句ヲ示サレヨト乞。」と云ひ、『春夕鈔』記者は、「初入ノ僧テ御座走ガ、一句指示ナサレヨト乞フ也。」と云ひ、『西柏鈔』記者及び『萬安鈔』記者も、ほゞこれと同様のことを云つて居る。また紀平正美氏は「或る時僧あり趙州に曰ふ、某し叢林（叢林とは修業の學人の集合場所、所謂禪庭或は道場なり）に昨今御厄介になり來たものでありますが、何か御教へを願ひますと。」
 ○『無門關解釋』第一五四頁參照）と云ひ、南天和棒尙は「衲は今ま乍入坊主でありますが、ドウカ御垂誡を願ひますと乞ふた。」と云ひ、釋宗演和尙は「私も初めて斯ういふ禪堂に掛錫致しまして、今日から參禪が御願ひ申したいが、どうカ御指圖を願ひたいとやつた………」と云ひ、菅原時保和尙は「私は新に叢林に入つたばかりで、佛事門頭のこと、日常の座作進退のことも一向知りませんが、乞ふ師指示せよ。どうか御差圖を願ひますというた。」と云つて居るが、以上列擧の諸説は、何れも事實の真相に觸れて居ない。『五燈會元』第四卷に明記してある如く、この僧の問意は「如何是佛（佛とは何か）」であるのに、趙州和尙は例の禪僧の奥の手を出して、「殿裏底（あの佛殿にあるのがそれだ）」と答へたものだから、僧は「殿裏者、豈不是泥甯塑像（佛殿にあるのは、あれは泥土製の臺座にのせてある泥土製の偶像

ではありませんか。」と云つて、大に偶像破壊者の氣勢をあげたが、趙州和尙は別に驚きもせず、「是（は）へり△、お前の云ふ通り、あれは泥の臺座の上の泥佛だ。」趙州和尙の與へた佛は、僧の求めた佛ではなかつたものだから、僧は尙も怒りず「如何是佛」と追撃したが、趙州和尙は別に學者らしい風もせず、依然として「殿裏底」と答へた。義學者の符牒と禪學者の符牒とは非常に相違して居る。趙州和尙の示した佛の符牒は、その僧には通じない。そこで、その僧は、やゝ閉口の體で「某甲乍入叢林、乞師指示」と出直したのである。惟ふに、この僧は禪僧退治にやつて來た義學の徒であつたであらう。○喫粥了也未の也と云ふ文字は、「狗子還有佛性也無」第一則「趙州狗子の話」〔本則〕參照の例に従ひ、也（また）と訓じていても差支はあるまいが、それでは、僧の答の「喫粥了也」の也の始末に困るから、私の『論語』には、この也を了（か）に係る助動詞と見てゐた。併し古來禪林では「喫粥了や、也（また）いまだしや。」と訓讀して居る様である。

餘論 眞（まこと）に知ると云ふことは、眞（まこと）にそのものになる——そのものごと（ごと）一如（ごと）になる——ことである。眞（まこと）に佛を知らんと欲せば、自己と佛とを渾（ワン）一體（ニツ）になすことを要するのである。故に、自覺覺他覺行圓滿の佛、即ち萬德圓滿の佛陀の何たるか

第七則 趙州洗鉢

を知らんと欲するものは、自己親らその圓滿の佛たるを要するのは勿論のことである。而して、喫粥了つて鉢盂を洗ふこと、殿裏底の佛像を禮拜することなどは、これ些細なるが如く見ゆるも、實は決して然らず、何れもその圓滿を圓滿たらしむに必須の要件である。喫粥後、自己の鉢盂を洗ふことをもせずして、何時も不潔なる鉢盂で喫粥喫飯して居る様な僧、殿裏底の佛像に表現される佛の姿——否、その姿の中に光り輝きつゝある佛の心——を認得する底の敬虔なる内省力なくして、たゞ佛像を泥龕塑像としか見ることの出来ない様な僧、斯の如き人物は、まづ第一に、喫粥了つて鉢盂を洗ふこと、佛殿に入つて佛像を禮拜することなどからはじめてかゝらなければ、到底、眞に佛を知ると云ふ境地には、一步たりとも踏みこむことは出来ないのである。

惟ふに、この僧は、當時、禪僧を異端者視して、禪僧と對峙し、訓詰的穿鑿や、哲學的議論に忙殺されて居たが、教學派(義學の徒)の一人であつて、日常の行住坐臥を佛作佛行たらしむると云ふ道徳的勞

力をなすことなく、喫粥後、自分の鉢盂を洗ふことをせず、徒らに耳口を勞して佛を探索して居たものであらう。趙州和尚は、はつきりと、この僧の弱點を看破して居たものであるから、喫粥了つたのなら、鉢盂を洗つておけ。自分の食べた食器を片附けることさえ出来ぬ鹿行ものが、佛の穿鑿とは何事か。」と云つて、彼の三省を促がしたのである。この趙州和尚の接得振りは、『碧巖錄』第二則にも現はれて居る。『禪の現代的批判』第三〇—三三二頁、及び『現代新譯・碧巖錄詳解』第四六—六二頁参照)

〔評唱〕 無門曰、趙州、開口見膽、露出心肝、者僧、聽事不眞、喚鐘作糞。

無門曰く、趙州は、口を開て膽を見し、心肝を露出せしも、者僧、事を聽て眞ならず、鐘を喚んで糞と作せしならん。

見膽——この見の字は、現と同意義であるから、見膽は、膽を見るでも、膽を見せしむでもなく、膽をあらはすである。者僧——者の字は、這と同意義であるから者僧は、この僧、即ち趙州の前に出た新參僧のこと。聽事——事を聽くとはい、物事を耳で聞く」と云ふ意ではなく、事物を理解すること」を云つたものである。聽事不眞とは、「徹底したる理解力を有して居ない」と云ふほどの意である。喚鐘作糞——糞は酒造用の大糞のこと。これを倒置した形は、お寺の大糞に酷似して居る。鐘

を喚んで喚となす」とは、「徒らに形態のみに拘泥して、事物の真相を見るの明なきこと」を云ふのである。(考證參照)

新譯 「趙州洗鉢」の公案に就て、無門慧開が自己の所見を述べて云ふのに、

「私は叢林の新參者でありますから、禪宗の符牒や暗號は、まだ心得て居ません。佛とは何ぞやと云ふ私の間に對し、殿裏底では、どうも、答が不合理すぎます。今少し條理のたつたお答を願ひます。」と、猫を被つた様なことを申出た生意氣者に向つて、老趙州が「もう、お粥はたべてしまつたのか、すんだのなら、鉢盂を洗ひ、たべたあとを片付けておけ。」と申渡したのは、まさにこれ口を開て膽を現はし、心肝を露出したとでも云ふべき所だが、「殿裏者豈不是泥龕塑像」なんか生意氣なことを云ふ僧のことだから、事物の真相——形像の背後に靈動して居るもの——を洞見し得る明のあらう筈がない。折角、老趙州の露出した心肝も見ることが出來ず、「省あり」と云ふその省も、要するに邪解曲説の上塗にすぎなかつたであらう。

の上塗にすぎなかつたであらう。

考證 ①この「評唱」に對する古鈔記者の見解の中で、やゝ要領を得て居るのは「西柏鈔」の「無門曰、趙州開口見膽、露出心肝トハ、趙州爲人、親切柔順ニシテ、平常ノ言句ヲ以テ、直示ス。而モ肝膽心腸傾盡ス也。趙州ノ家風、多ハ如是也。○者僧聽事不眞、喚鐘作響トハ、趙州示ストコロノ至道ハ、只平常心ヲ得セシム。者僧已ニ省悟ス。故ニ平常心ニハ非ズ。而レバ鐘聲ヲ誤リ聞テ響聲ト作ガ如シト。省悟ノ跡ヲ拂フナリ。」と、「萬安鈔」の「趙州ハ、平常ノ言語ヲ以テ答ホドニ、口ヲ開ケバ、心肝五臟マデ、キラリト顯シタ。然レドモ、爰チ會スル者ガ無イゾ。此僧ハ事ヲ聽クコトガ眞ナラヌニ依テ、聽鐘聲響ノ聲ト作シタ。一向ニ聽差ヘタト抑下ゾ。言ハ平常ノ道ニ至テハ、有省ト云モ、垢ゾト也。サテ、又聞キチガヘタモ好ヒゾ。聽キ定メテハ曲モ無ゾ。」とである。○釋宗演和尚は、「此の趙州と云ふ和尚が、全身皆な廣長舌といふ有様であるが、纒はづかに一言半句を吐けば、五臟六腑が光を放つて現はると云ふ腹の中を丸出しにさらけ出して、見せて居る處がある。ところで此の坊主も、中々一寸の坊主ではないのであるが、併し無門は早合點すと云はれる鐘かねと響かめとをとり違へまいぞ形は似て居ても、鐘は鐘、響は響と相異して居ると言はれたのである」と云つて居るが、これは古鈔記者の説にも劣つた駄法螺である。②喚鐘作響の句を、古鈔記者は、殆どそのすべてが「喚鐘聲、作響聲」の意に解して居る。「李斯上秦始皇書」に「夫擊

響、扣缶、彈箏、搏髀、而歌呼鳴、快耳目者、真秦之聲也。」とあるから、この喚鐘作響は、形態上から云つたのではなく、その音聲に就て云つたものと見る方が、原意に近いのかも思はれる。

詮論 この「評唱」に於て、無門慧開は、老趙州の圓熟せる答話振りを稱揚し、一無名僧の未熟さ加減を、やゝ冷笑しておる。勿論この「評唱」は、この第七則の「本則」に對するものではあるが、評唱者たる無門慧開が、この「評唱」を作製する時には、この「本則」に現はれて居る事實ばかりでなく、「本則」の考證中に記載しておいた様な事實——『景德傳燈錄』第十卷及び『五燈會元』第四卷所掲の記事——が、彼の思想を左右して居たもの、様に思はれる。

〔頌曰〕 只爲分明極、翻令所得遲。早知燈是火、飯熟已多時。

新語方 たり分明の極なるがために、翻つて所得をして遅からしむるなり。早く燈はこれ火なることを知りしならば、飯の熟せしことは已に多時なりしならん。

分明極——極めて分明なること。即ち、わかりきつたこと。翻所得——これは所得(悟

得するところ)の意。燈是火——支那の俗話に「昔、支那の國に一人の馬鹿者があつて、ある日、日は暮れる、飯はない、夕飯を食へることが出来ない。飯を炊かればならぬのに、竈に火がない。さう大變だと云つて、提灯に火を點じ、大騒ぎをして提灯を持って火を探しに出た……」と云ふのがあるが、この「早知燈是火、飯熟已多時」と云ふ轉・結二句は、全くこの俗話に基いて居るのである。(考證參照)

新語 自分の食べたお膳の始末が、他の人の厄介にならずに、きちんとさしと出来る様な人ならば、別に遠い所に佛様を探し歩くには及ばず、萬事その轍でやりさえすれば、それで、もう、その人は立派な佛様だが、この様な申分は、あまり簡易すぎて、理窟屋や理論家には、翻つて合點がゆきかねるのであらう。昔、飯を炊く火の種がないと云つて、提灯に火を點して火探しに歩き廻つた馬鹿者があつたと云ふ話があるが、趙州和尚の前に飛び出した新參の僧も、矢張その馬鹿者の連中だ。火の種を遠方に求めないで、自分の手許にある提灯の火に氣がついたならば、飯は、もうとツクに出來上つて居たであらうに。それに氣がつかなかつたとは、馬鹿の骨頂だ。

【考證】この「頌」に對する古鈔記者の説は、大抵皆簡短不得要領であるが、たゞ「西柏鈔」記者の解説が——その説の是非は別として——頗る詳細に出來て居るから、左にこれを轉載して置く。

□「趙州洗鉢の話」の頌に對する『西柏鈔』の解説

只爲分明極、翻令所得遲トハ、法説也。如來所説、一切理事ノ法ヲ分明ニ極ントスル故ニ悟得ルコト遲キナリ。此僧乍入叢林ト問ヒ來テ、趙州ノ説法ヲ求ルヲ云ナリ。○早知燈是火、飯熟已多時トハ、譬説也。譬バ演若カ如キノ忙機闇昧ノ者アリ。手ニ燈ヲ持コトヲ忘レテ、處處ニ火ヲ求ム。一旦、燈ハ是火ト知レバ、歡喜ス。久シテ失火ノ苦モ忘レ、得火ノ喜モ無ク、常ニ火ヲ用テ、飯熟スルコト多時ニシテ、受用スルナリ。凡ソ食スベキ物、火ヲ用ル時ハ損セス、味ヲ増スナリ。法合ハ云。火ハ體ナリ。眞實心ヲ云。燈ハ用ナリ。妄想心ヲ云。此僧、喫粥底洗鉢底ノ心性ヲ省悟スル時、燈ハ元是火ナルコトヲ頓ニ知ナリ。是ヨリ後テ、般若心火ヲ用テ、萬行ヲ煉ルニ熟シテ、不美ト云コト無シ。譬バ多時ノ熟飯必美ナルガ如シ。教意ニ例セバ、般若波羅蜜ノ後差別智ヲ修スルナリ。此時、自然ニ分明ニ極ルナリト。上ノ文ヲ照顧セヨ。是ヲ頓悟漸修無漏ノ行ト云ゾ。若シ省處ニ住著シテ、中途ニシテ休セバ、喚鐘作鐘ガ如シ。趙州ノ道ハ遠ラン。祖師ノ中ニモ、趙州ハ實智差別智トモニ圓修シタル人ゾ。故ニ如此頌ス。本則ニ有省ヲ、頌ニ於テ悟後ノ

修行ヲ加ヘテ、公衆ヲ圓カニスルナリ。○證考曰、禪餘內集第五云、譬如提燈覓火者、當其覓時、

亦不勝無火之苦。一旦知燈是火、其歡喜爲何如。久之不獨無失火之苦、亦且無得火之喜、乃至、

煎湯、炊食、焚澤、燎原、亦不見有火之功。是謂無參。

【論】紀平正美氏が、この「頌」を通釋して、「只だ餘りに分明明白な事柄である故に、却て所得を遅からしむるといふもの、燈ならば是れ火なりといふ事は、早くも分つた事である。御飯はもうどうくに煮えてゐる、唯々喰へばよいだけの事である。」と云つて居るのは、何やら物足らぬ感じがするが、同氏が、この「趙州洗鉢の話」全體に對して、「最早此れだけ、他に解釋も何も入つたことでない。無門の評唱も頌も、誠に無難に出來て居る、それに更に深い意味があるのだなぞ、考へたらば、餘計な事である。洗鉢盂去の一句に、後を清くせなければならぬといふ様な意味もある様に、一寸は思はれるが、後も先きも、清くするもせぬもあつたものでない。御飯を食うたら、其の食器を洗ふ、唯此れだけ。

茲に大宗教大哲學、大組織大調和——人性の極致が既に明白に現はれて居る。如何に理窟が云へても、此れだけの事が出来ねば、人の生活の意義を知つたものではない。」(『無門關解釋』第一五五頁)と云つて居るのは、確に具眼者の至言である。

古鈔記者も、現代に於て『無門關』を解説するものも、この「早知燈是火、飯熟已多時」と云ふ轉・結二句が、提灯を點して、火の種を探しに歩く馬鹿者話の上に構想されて居ることと知らない様である。無門關は、自分の提灯で居る提灯の中に火の種のあるのを知らないで、飯も食はずに、火の種を探し歩いて、煩勞して居る馬鹿者と、佛の境界に達する道は、自己のお膳の後始末をきちんとすると云ふ、謂ゆる分明の極なる所に、その第一歩をばじむべきであることを知らずして、徒らに口舌によつて佛を探索して居る馬鹿者とを對比して、この〔頌〕を作つて居るのである。

〔現代語訳〕

佛の所在、分明の極、

理窟屋は、翻つて見得ぬ、その近き處。

燈は火なるを知らば、火は其處に、

飯は熟して、君は飽満すでに多時なり。

第八則 奚仲造車

『老子道德經』第十一章第三十九章
『老子』通第十一卷第三十九章

この第八則の主人役を勤めて居る月庵和尚は、潭州大瀉山月庵善果和尚のことで、この和尚のことは、『五燈會元』第二十卷に記載してありますが、この記事は語録風のものであつて、その生涯に關する歴史的事項は一切缺如して居ますから、その時代の背景を確認することは、一寸困難であります。併し、その法系が、次の様になつて居ますから、その生存時代も、ほゞ想像が出来る譯であります。

五祖法演(生・西暦?一死・一一〇四年)

開福道寧—大瀉善果—大洪祖證—月林師觀—無門慧開
(月庵)
關悟克勤—大慧宗杲(生・西暦一〇八九—死・一一六三年)
(生・西暦一〇六三—死・一一三五年)

〔本則〕 月庵和尚、問僧、奚仲造車一百幅。拈却兩頭去却軸、明甚麼邊事。

月庵和尚、僧に問ふ、奚仲、車を造るには一百幅なり。兩頭を拈却し、軸を去却すれば、甚麼邊のことをか明らかかにせしぞ。

奚仲に就ては種々の異説があるが、夏后氏禹の車正であつた人らしい。『廣文庫』第六冊一〇三五頁參照) 一百幅——幅は車輪の轆より轂にあつまる幅(くるまのや)のこと。この一百幅は、車の個數のことではなく、幅の個數である。奚仲造車一百幅とは、奚仲は車を造るに、一百個の幅を以て輪を完成したことである。即ち、その車に二輪あつたなら、一輪に五十個宛の幅があつた譯になる。拈却兩頭去却軸——これは拈去兩頭軸と云ふべきを、奚仲造車一百幅の七言一句と對句にするために、拈去と兩頭軸とを上下に分割して、拈却兩頭去却軸の七言一句にしたものである。拈去兩頭軸とは、轂を貫通して兩輪を連結し支持して居る心木たる軸を振とつて、車を解體すること。明甚麼邊事——甚麼邊事は、どんなこと、明は明知の意。(餘論參照)

月庵和尚が、ある僧に問ふて云ふのに、「車輛製造の名人として、世に

知られて居るかの奚仲は、一輛の車を造るのに、輻をくるまや一百個も拵へ、これを兩方の輪に用ひたと云ふことである。輻の百もある車なら、何れ立派な車に相違なからうが、今その車の兩輪の端に出ている軸のさきッぱを振ぢとつて、車を解體してしまへば、その立派な車は何處に存在するのか、それでも奚仲は、依然として車くるまつく作りの名人たり得るか。車は部分部分に解體されてしまつた。這裡に至つて、奚仲、果して如何なることにあかるいと、自ら主張するのであらうか。

【考證】この「本則」には、月庵和尚が僧に質問した様になつて居るが、『五燈會元』第二十卷には、「潭州大滸月庵善果禪師、信州余氏子、上堂、奚仲造車一百輻、拵却兩頭、除却軸、以拄杖、打一圓相曰、且莫錯認定盤星、卓一卓下座……」とあり、『續傳燈錄』第二十九卷にも、亦これと同様に記してある。如何なる典籍に基いて、無門慧開が、この「本則」を擧示したのか、一寸不明であるが、月庵和尚が法系上で無門慧開の曾祖父に當る所から考へると、無門慧開時代には、この「本則」の如き話が、口碑として禪林に傳唱されて居たものであらう。○造車一百輻の輻に對し、菅原時保和尚は「こゝでは車の數を算へ

る單位の意味に用ひてある」と云ひ、釋宗演和尚も「昔し奚仲が車を百輛造つた……」と云つて輻の意に解して居るが、これは何れも誤解である。この輻は『老子道德經』第十一章にある「三十輻共一轂」の輻と同一義の輻であつて、車を數へる單位を表示する文字ではない。○拵却兩頭去却軸明甚麼邊事と云ふ文句に對し、南天棟和尚は「兩頭を拵却し軸を去却して」と、サ「さうさうや、牛馬や馬車をつなぐ處の兩頭を取り除け、又た肝要なる眞軸も取り除けてト、サ「此の藝當が出来るかドウぢや、甚麼邊の事をか明らかむ」と實に此の垂示は中々よいが、併しメツタ無性に、誰れにでも分ると云ふわけにはいかんぞ、隻手などを充分に調べて置かねと、中々手に入らぬぞ。參學の諸人、請ふ氣を付けて看よ」と云ひ、菅原時保和尚は「兩頭は兩輪のこと、車から輪を取り去り、軸を取り去り、其の他車を形づくるところのものを一切取去つて、輪は輪に返し、軸は軸に返し終つたら、車といふものは、何處にあるか、さうして車といふことを明らかにすることが出来るか」と云ひ、釋宗演和尚も、これと似たり寄つたりのことを云つて居るが、何れも、ものになつて居ない。この文句の含蓄する眞意義は、次項の【註】中に詳論してあるから、茲にはその記述を略するが、要するに、これは「奚仲は造車一百輻と云ふ有の用の上に於てのみ名人であつて、拵却兩頭去却軸の端的、即ち無の川の上に於ては、彼は何事も知らないのではない。」と云ふ意味を表現したものである。○古來この「本則」を解釋するもの、中には「拵却兩頭去却

「軸、明甚麼邊事」と云ふ文句を、某僧の方に係けて、「今その奚仲の造つた車の兩頭を拈却し、軸を去却してしまへば、あとには何がのこるか、お前はそれを明らかに知つて居るか。」と云ふ風に見て居る人が多い様であるが、若し、「拈却兩頭去却軸、明甚麼邊事」が、その様な意味であるならば、わざわざ茲に奚仲を引合ひに出す必要はない筈である。この「明甚麼邊事」は、どうしても、奚仲に係けて「奚仲が甚麼邊の事を明らかにせしぞ。」と云ふ風に見るのが正解であるぞ、私は確信するのである。

【餘論】 私の研究によれば、この公案の哲學的教理は、全く『老子道德經』の第十一章、及び第三十九章の思想に基いて居る。即ち、この公案の作者月庵和尚は、その兩章に含まれて居る思想を換骨奪胎して、禪の力説する無の力を提唱したものである。

『老子道德經』第十一章に「三十輻共一轂、當其無、有車之用。埴埴以爲器、當其無、有器之用。鑿戶闔、以爲室、當其無、有室之用、故有之以爲利、無之以爲用。」とある。林希逸は、これに註して「轂車中容軸者也。軸輪之股也。轂惟虛中、故可以行車。……車、器、室、皆實有之利也。而其所以爲車、爲室、爲器、皆虛中之用。以此形容一無字。」と云ひ、『老子集解』の著者薛憲は「實所以即有而發明

無之爲貴也。蓋有之爲利、人莫不知、而無之爲用則皆忽而不察。」と云ひ、『老子通』の著者沈一貫は「此即有無相生之意、言有與無皆不可廢。人知有之爲利、而不知無之爲用也。」と云ひ、王荊公は「無者萬物之所以生也。有者萬物之所以成也、……治車者、治其轂輻耳。未嘗治其無也。」と云つて居る。また、同經第三十九章の一節には「數車無車。」とあるが、これに對して、林希逸は「隨件而數之、則爲輪、爲轂、爲輻、爲衡、爲軾、遂無車矣。」と云つて居るが、月庵和尚は、「拈却兩頭、去却軸」と云ふ文句の中に「數車無車」——車を組成して居る各部分を、一々解體して除去すれば、車の存在はなくなり、車は遂に無に歸する——と云ふ思想を含ませ、更に「明甚麼邊事」と云ふ言葉によつて「奚仲は、古來、車造りの名人として傳唱されて居るが、彼が車造りの名人たり得るのは、無の存在——無の用——によるのである。然るに、世人は勿論のこと、奚仲自身も、この理を知らず、徒らに有の方面のみに據はれ、無の活力に對しては盲目である。」と云ふ消息を洩して居るのである。」

要するに、この公案の提唱して居る所は、王荊公の謂ゆる「治車者、治其轂輻耳。未嘗治其無也。」と云ふ思想に外ならぬのである。實に、無は創造の源であり、發明の泉である。Nothingness is the very source of everything. これが、

この公案の力説點であり、亦、禪の着眼點である。

〔評唱〕 無門曰、若也、直下明得、眼似流星、機如掣電。

新釋

無門曰く、若也直下に明得せば、眼は流星に似、機は掣電の如くならん。

新字解

○若也——古來これを「若也」と訓じて居るが、この場合の也は、またの意を有せず、若也の二字でもしの意である。俗語のもしや、この若也の和訓かも知れぬ。○直下明得——直下は禪語であつて、すぐさまと、即座にとの意、明得は悟得と、理解とかの意であるが、茲にある直下明得は、「直覺的に悟る」と云ふ様な意味を含んで居る。

○眼似流星

——この語は『碧巖錄』第三十三則の「垂示」中にも使用してある語で、直覺的に事物の真相を鑑識することの速さを表示した文句である。

○機如掣電

——この語も『碧巖錄』第三十七則の「垂示」中に「掣電之機」と云ふ形で現はれて居る。これは、活動の機敏なることを、空中を駆け廻る電光に擬したものである。掣電は「電光をひッばる」としてあるが、こゝでは、掣の字を、電光の何かにひッばられて駆け廻る如く駆け廻る、そのすばやか様を形容した語と見る方が面白いらう。

新釋

月庵和尚の提唱した奚仲造車のことに就て、無門慧開が、禪の立場か

ら自己の感想を述べて云ふのに、實際、かれ奚仲は車造りの達人であつたに相違あるまいが、彼の造つた車と云ふのも、詮する所、無の力の露現に外ならぬのである。奚仲に限らず、すべて何人でも、技術の活動は、無の裡に行はれて、初めて有を生じ、それが創造となり、發明となるのであると云ふことを、理窟を離れて直覺的に悟了し得るならば、その人の眼識は流星の如く敏活に、その人の機略は掣電の如く目覺しいものになるであらう。

新釋

○この「評唱」に對して、『西相鈔』記者は、「無門曰、若也、直下明得、眼似流星、機如掣電トハ、

月菴ノ一抄下ニ於テ、頓ニ明得バ、肉眼ナリト雖ドモ、如流星法界ヲ照シ、諸惑未斷トモ、機如掣電、

照シテ、而モ所著無ケン。此ノ機ヲ頓ニ至テハ、輪ニ譬テ、爲機輪也。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「這箇

ノ車ノ轉處チマツスゲニ明メ得バ、眼似流星、機如掣電、迅速活脫ナラント也。」と云ひ、『春夕鈔』記者

は「若也直下明得バト云フハ、明甚麼邊事ト云。未下テ。大活現成シメラリニハ。眼似流星、機如掣電

ノ。トハ。眼機モ早イ。禰子テ。在ル耶ズト也流レホシ。イナヅマハ。疾速ノ光ナリ。」と云つて居る

が、何れも、その實質に於て、甲乙のない不徹底な解説たるを免れない。○この「評唱」に對する釋宗演

和尚、南天棒和尚 菅原時保和尚等の解説は、古鈔記者の見解を、現代式の法螺で吹き直したまでのもので、別に論評するほどの價值もない。

この「評唱」によつて、無門慧開の表現せんと試みて居る思想は、沈一貫の謂ゆる「有之中、即藏乎無。非外有而有所謂無也。無之妙、即御乎有。非舍無而能用乎有也。有無合一之妙如此。大而天地、細而萬物、約而反之人心、莫不皆然。」と云ふ思想に外ならぬのであるが、かれ慧開は、極端に有に擒はれ、有より有を生ずることのみに醒醒たる物質萬能主義者——有の存在の可能は、無の無たる所に基くことを悟り得ざる短見者流——の頭上に一大警告を與へる目的を以て、特に無の方面の理解を力説したものである。

〔頌曰〕 機輪轉處、達者猶迷。四維上下、南北東西。

機輪の轉する處、達者すら猶ほ迷ふ。四維上下、南北東西。

機輪轉處——この起句は、正しく車から構想したものであつて、「評唱」にある如く、「直下

に明得し、眼、流星に似、機、掣電の如き活動をなす場合を指したものである。達者猶迷——これは、眼、流星に似、機、掣電の如き活動をなす人物の行動は、明達者(悟道者)と雖し、端倪に苦しむと云ふことを表現した語である。四維上下、南北東西——東・西・南・北の四方と、その四隅(東と北との隅・北と西との隅・西と南との隅・南と東との隅)と、上下(天地)との十方を詩的に表現した語である。

〔新譯〕 「車を敷ふれば車なし。」兩頭の軸を拈却除去して、車なき無の當體を明得した人物の活動は、眼は流星に似、機は掣電の如しとも評すべく、實に活潑自在なものであるが、その様な人物の活動は、實は明眼の達者すら、端倪することの出来ぬほど、靈活機敏なものであつて、東西南北、四維、上下、宇宙の隅々までも支配し得る實力を具備して居るのである。

この「頌」に對する古鈔の解説中、その見解の當否は別として、頗る詳細に出て居るのは、機輪轉處、達者猶迷、四維上下、南北東西トハ、本則奚仲ガ車ハ、眞實ノ車ニ非ズ。明甚事ト通抄シテ、重擔ヲ與タル迄ナリ。故ニ頌ニ於テ、月菴眞實ト爲ス所ノ機輪ヲ頌出ス。况ヤ本則ノ末ヲ略シテ、頌上ニ寫出スナリ。謂機輪トハ、碧巖第七、圓悟云、機乃千聖靈機、輪是從本已來、諸人命脈也。人人本有

ノ機輪、無始以來、轉ズルコト不能。若領ニ大悟スル時ハ、忽然轉走ス。四維等ノ十方トハ、暗ニ十方ノ佛土ヲ云。機輪ナル故ニ、同時十方共ニ到ルナリ。車ニ乗スル底ノ人ハ如此自由也。若シ車ニ乗ルコト不得者ハ、縦ヒ路ヲ行コト違者ナルモ、車ニ後レテ、跡ニ迷フ。ユヘニ車ノ在處ヲ不知也。是ハ教宗ヲ指ス。他ハ行相ヲ專一ト爲ノ。故ニ足ノ健ナルガ如シ。禪宗ハ智門ニ頓入スル故ニ、乗車ニ似リ。」と云ふ『西栢鈔』の説であるが、簡短にして、面白く出来て居るのは「機……者猶迷ト云フハ。大活現成シテ。機輪轉處ハ。佛祖モ猶。アトニ迷ナリ。違者トハ。佛祖ヲ指ス也。四維上下。南北東西トハ。十方ヘ。自由ニ。轉ズルナリ。抄云。機輪轉ズル處作麼生ヤ。領會シ。著語云。酒肆魚行亦嬉房。」と云ふ『春夕鈔』の見解である。○紀平正美氏は、この「頌」を通解して、「此の如く前後左右乃至軸迄も取り去つた車は、最早東西南北上下四維、自由自在に轉じ得る車である。此の機輪の轉する所、違者も猶ほ迷ふ。然も斯くの如くに迷ふべくして、而も迷はず、自由自在にして、然も方規あり、車は車として役をなす所のは果して何か。」『無門關解釋』第一五七——一五八頁参照と云つて居る。○お笑草に、左に南天棒和尚の説を轉載しておく。

□「奚仲造車の話」の頌に對する南天棒和尚の提唱

「機輪轉する處」と、車に就てカウ頌したのぢや、無門は何處までも老婆禪ぢやわい。車がギョ

く轉る處、轉體々地ぢや、即ち機輪轉する底ぢや。コレだから老婆禪と云ふのぢや。「機輪の轉處、間髪を容れず」なぞと云ふ衲僧家もあるそうだが、ソレはいかん。南天棒ならば「機輪轉する處」なぞとは云はず、直ちに「七顛八倒」と云ふがサ。若南天棒の會下ならば、サー七顛八倒して明めねばいかんぞ。「違者猶ほ迷ふ」と、如何なる達人でも、ソラ眼を付ければ、直ぐにスレ違ふて、ウロタへまらすのぢや。ソレぢやから今も云ふ通り、七顛八倒して明めんと、矢張り「違者猶ほ迷ふ」と云ふことになるのぢや。斯う云ふ處は中々六ヶ敷い往々古來より見誤る者が多いのぢや。ぢやから密に精彩を着げんければいかんぞ。「四維上下南北東西」と、これもサ、無門が餘りに老婆過ぎるのぢや「四維上下、南北東西」と、ドチラへやつても自由自在で、決してさし障りはないとメカスが、これは車が自由と云ふことぢやらうか、甚だしい甘つたるいことぢや。マルテ噛んで砂糖を付けて含めてくれるやうなものぢや。實に叮嚀すぎたる、カラ講釋ぢやいかん。今では講釋禪が大分流行するそうぢや、禪には講釋はならんぞ。無門はソレでも好からうが、此の南天棒はいやぢや。毒見なぞはしないぞ。サー本則を徹底して能く見抜くと、此の氣味合が分る。ソレは随分無門の云ふ氣味合がないでもないが、これは無門の氣象が立て切つて居るから、「四維上下、南北東西」なぞと、コンなことを云ふたのぢや、全體此の則は、無門少し不得手の方ぢや。

【禪論】 禪の教理の哲學的基礎をなして居るかの梨俱吠陀、乃至、優婆尼沙土の思想が、その思想の萌芽を無 Nothingness から發して居ることは、茲に申すまでもないことであるが、基督教の神學に於ける神の創造も、その因つて來る所は矢張無 Nothingness である。塵界にあつて、その日その日を、醉生夢死的に送り、物質にのみ執着して居る人々は、有は有よりのみ生ずるものであつて、有が無より生ずる様なことは、絶対にないことであると信じて居るのであるが、彼等の煩悶、苦惱、不自由、不満足、悲痛、あらゆる惱み苦しみは、畢竟するに、この有に擒はれたる謬見によつて生ずるのである。而してこの「頭」は、有に擒はれたる謬見より脱して、無 Nothingness の妙用に參じ、その妙用の活動によつて、この世に處する悟達者の、その活潑機敏なる處世のさまを表現したものである。

【現代語訳】

無は無限、有は有限の理を、

悟りし人に、敵はなし、

達者、達人、何のその。

その活動は、無礙自在、

無限の宇宙は、かれのもの、

四維上下に、東西南北。

第九則 大通智勝

『妙法蓮華經』化城喻品第七

この第九則の公案に於ける質疑に對し、解答者の位置に立つて居るのは、興陽讓和尚、即ち『景徳傳燈錄』第十三卷、及び『五燈會元』第九卷に鄂州興陽山清讓禪師とある禪僧でありますが、この兩書ともに、この第九則の〔本則〕と同様の記事が載せてあるのみであつて、その外、何等の記述もありませんから、その傳記は全く不明であります。併し、その法系は

黃髮希運—臨濟義玄

百丈懷海—滬山靈祐—仰山慧寂—南塔光涌—芭蕉慧清—興陽清讓

長慶大安

と云ふ風になつて居ますが、仰山慧寂が、唐憲宗元和九年（西曆八一四年、この年に百丈懷海示寂）に生れ、唐昭宗龍紀二年（西曆八九〇年）に示寂して居ますから、これ

によつて興陽清讓の年代も、ほぼ推定が出来ると思ひます

この第九則の〔本則〕に含蓄されて居る意義を、徹底的に理解するには、必ずまづ第一に、その典據たる『妙法蓮華經』〔法華經〕の化城喻品第七を精細に研究して、わからなければならぬのでありますが、遺憾ながら今茲に、それをなすの閑を得ませんから、〔本則〕の理解を助け得る程度の 極めて簡略なる—解説を左に叙述して置くことに致します。

化城喻品第七は「佛告諸比丘、乃往過去、無量無邊、不可思議、阿僧祇劫、爾時、有大通智勝如來、應供、正徧智、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。其國名好成。……」と云ふ散文（長行）では始まり、「……乃是真寶藏、諸佛之導師、爲息說涅槃、既知是息已、引入於佛慧。」と云ふ韻文（偈）で終つて居る一篇の宗教哲學劇——宗教的理想劇——であります。その舞臺に活動して居る中心人物は、（一）大通智勝佛、（二）大通智勝佛の十六王子、（三）その十六王子中の最後の王子たる釋迦牟尼佛、この三——否、（三）は（二）に含まれて居ますから、つまり二——であります。

而して、私の研究の結果によると、この化城喻品の表現せんとして居る思想は、一切衆生、悉有佛性（『大般涅槃經』卷二十九の末尾參照）とあるその佛性の進化、

否、佛性の分裂、即ち一切衆生の本來具有する所の佛性は、如何にして發達し、如何にして分裂するのであるか——佛性を固有すると云ふ一切衆生が、各自、大通智勝佛となり、釋迦牟尼佛となつて、『妙法蓮華經』を説き得るに至るには、如何なる行程を通過すべきであるか——と云ふ點に、その根底を固着して居るのであります。この消息の最も通俗的に洩らされて居るのは、『曹洞教會修證義』第五章行持報恩の卷に記されてある永平道元禪師の言葉であります。「謂ゆる諸佛とは釋迦牟尼佛なり。釋迦牟尼佛これ即心是佛なり。過去現在未來の諸佛共に佛となる時は必ず釋迦牟尼佛となるなり。これ即心是佛なり。即心是佛といふは誰といふぞと審細に參究すべし。正に佛恩を報ずるにてあらん。」と云ふ永平道元禪師の言葉は、この化城喩品の思想と、正しくその源泉を——にして居るものと見るべきであります。

化城喩品の見方——即ち、化城喩品の内在的意義に關する見解——には、法華註釋家の中に、かなり多くの異説がある様であります。私の智識範圍に於ては、東洋大學長境野黃洋先生の見解が、最も肯綮に中つて居る様に思はれますから、私自身の言葉を以て、この圖圖の筆を進める代りに、同先生の説

R9941

をそのまゝ左に轉載しておくことに致します。

「……大通智勝佛、並びに十六王子と現在釋迦佛との因縁は、そも何事を言つて居るのであるか。これは、こゝにいふ事實があつたのだと言へば、それまでだが。恐らくは、こゝには深い寓意があらう。思ふに、これは我々の有して居る佛性に就て比説したもので、所謂三佛性を言つたものである。佛性に就いて、佛教では三種の佛性といふことを説く、其の第一は本因佛性と云つて、これは我々が本來有して居るところの佛性である。此の佛性は、無明煩惱に覆はれて我々には事實となつて現はれては居ない。現はれては居ないが、然しこれは一切の衆生に有するところのものである。「一切衆生皆是吾子」も此の意味である……第二は、之を了因佛性といふ。これは我々の智慧である。此の智慧によつて、本有の佛性を徹見し、智慧と本有の理と一致冥契したところが佛である。之を理智冥合と名ける。第三は縁因佛性で、外から了因佛性を開發するところの力となる教、善智識、即ち誘導開化の人である。縁因あつて了因開け、了因開けて本因現はれ、本因現はれて理智冥合するといふのが、三因佛性の要旨である。今、三千塵點劫の古佛、大通智勝佛といふのは、畢竟吾人本有の佛性、即ち本因佛性を言つたもので、其の十六人の王子とは、これ了因佛性を言つたものであらう。十六は智慧の作用を區別したものに過ぎない。密教の

するこの一減一増の行はれる長期間が一小劫、その小劫二十が一中劫、その中劫四が大劫である。』と云ふ説明が、要領を得て居る様である。『現代新譯・碧巖錄詳解』第三四六—三四七頁參照）茲にある十劫は、前掲の經文に見えて居る如く、十小劫であるが、それにしても随分長い時間である。而して大通智勝佛は、その長い十小劫の間、瞑想の道場に獨坐して居たが、諸佛の正法、佛教の根本思想に觸れることが出來ず、随つて悟徹底の境地に達することが出來なかつた。』と云ふのである。佛法不現前とは、文字通りに云へば、「佛法が大通智勝佛の前に現れない」と云ふことであるが、現代の言方で云へば「佛教思想に共鳴を感じる事が出來ぬ。』又は、「佛の心に觸れる事が出來ぬ。』の意である。譯當——これは英語の Self-explaining and Self-explanatory との意であつて、其間甚譯當は「その質問の文句そのものが、すでに立派な解答になつて居る。』と云ふ様な意味の言葉である。一説に、譯當は「あまりだしぬけだ」と云ふ意であると云ふ。

ある僧が興陽山の清讓和尚に向つて、「大通智勝佛と云ふ佛様は、十劫と云ふ長い長い間、道場に坐して居たのにも拘はらず、諸佛の心に共鳴を感じることなく、また随つて成佛得道——三界解脱、生死出離——することも出

來なかつたと云ふのでありますが、元來これは、どうした事でありませうか。』と問ひかけ、その佛法不現前、不得成佛道の理由を尋ねた。すると清讓和尚曰く、「お前さんの持出した質問の文句で、その理由は、もうチャント明白になつて居るのではないか。』僧曰く、「でも、既に道場に坐せりと云ふからには、既に成佛得道の大聖者であるべき筈である。それに不得成佛道とは、甚麼云ふ譯でありませうか。』清讓和尚曰く、「それは別に不思議な事ではない。いくら道場に坐して居たところで、その當人が精進奮勵せざる限り、佛道を成ずることの出來るものではない。大通智勝佛の十劫道坐場が、不得成佛道に終つたのは、要するに、伊自身が佛になつて居なかつたからである。』

この「本則」に對して、古鈔記者は、何れも隨分長い解説を施して居る。就中、「春夕鈔」記者のは、長すぎるほど長いものであるが、何れも例によつて例の如く、解説の意義を把握するに苦しむほど不得要領のものである。長い方から云へば、釋宗演和尚も、菅原時保和尚も、南天棒和尚も、この「本則」に對し、古人に劣らぬ長い駄辯を弄して居るが、一向ものになつて居ない。○紀平正美氏が、この

〔本則〕を通釋して、興陽の講和尙に或時僧あり問うた。大通智勝佛が十劫も道場に座禪して居て佛法が現前し、成道することが出来なかつたといふ事であるが、佛道を成すを得ざる時はどうですか（——此の「如何」の意味、如何様にも解し得べし、例へば成佛が出来なければ、釋迦も出来ない、釋迦なくば達磨も亦出来ない、然らば其の結果如何んと云ふが如し、若し斯く解すれば、六の場合の如く、迦葉が笑はなれば如何んと問ふのと同様になる。然しそれを如何に解するとしても、十劫道場に座禪して、ともかく成佛したといふ事が事實であれば、それに對して彼是れ問ふが、既に抽象的の考へ方である。故に——）讓答へて曰ふ、汝の問の如し、其に甚だよく當れり。（——何が當つて居るのかよくは分らぬ、然しともかく問者には何等か其の意味があつたのである、それで其の道りと云はれたので、次の問が出た、而て其の問によつて始めの問意も自ら明かになつて来る——）即ち其の僧は直ちに反問した、既に道場に座禪して居るのに、何故に成佛し得られないのかと。そしたら讓は答へて、伊（カレ、即ち大通智勝佛なり）が成佛せない爲にさ、と曰うた。（無門關解釋第一六三頁參照）と云つて居るのは、その言葉には條理がたつて居るが、〔本則〕の眞意義には觸れて居ない様に思はれる。其間甚誦當に對し、『春夕鈔』記者は「其ノ問甚々誦當也トハ。爾ツガ。問タル。經文ニ。審カナソト。鼻ニ乗セテナク也。諦ハ。ツマヒラカ。當ハ。アタル也。」と云ひ、『萬安鈔』記者は、「其問——トハ爾ガ問フ所分明ニ聞ヘタハト也。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「是故ニ問ヒ來ル端即其ノ經文ガ甚誦當ナルト直示ス。」と云ひ、南天棒和尙は「オ、左様ぢや、納なが問ふ處とヒツタリとして居るぞと云ひ退けた。コレでは如何なる須彌山でも、甚だ誦當と云はん。此の答はミリ／＼するやうにサマツイものぢや。」と云つて居る。何れも甚だ明瞭を缺いたものであるが、就中、南天棒和尙の説は、中々サマツイものぢや。

ト也。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「是故ニ問ヒ來ル端即其ノ經文ガ甚誦當ナルト直示ス。」と云ひ、南天棒和尙は「オ、左様ぢや、納なが問ふ處とヒツタリとして居るぞと云ひ退けた。コレでは如何なる須彌山でも、甚だ誦當と云はん。此の答はミリ／＼するやうにサマツイものぢや。」と云つて居る。何れも甚だ明瞭を缺いたものであるが、就中、南天棒和尙の説は、中々サマツイものぢや。

【餘論】『法華經』化城喻品の中心思想は、前に緒論中にも述べておいた通り、「一切衆生、悉有佛性」と云ふ斷定的信念であつて、一方に於ては、その人々本有の佛性は、如何にして進歩發展し、分裂するのであるかを説き、他の一方に於ては、その進歩、發展、分裂は、永遠より永遠に亘り、無限より無限に連なるものであつて、その進歩、發展、分裂の行程に於て、理智的努力、道德的實行の必要なることを暗示して居るのである。殊に最も面白く感ぜられるのは、大通智勝佛の靈的方面（佛性の圓滿なる成熟完成とも見るべき成佛道）の分裂が、その肉的に分裂したものの（十六王子）の各自によつて、完全に行はれた

——即ち、人々本有の佛性の分裂が、その佛性の所有者より肉的に分裂したる子孫によつて行はるゝ時に於て、はじめて佛性の理想的進化、否、人類の理想的發展を見ることが出来る——と云ふ、實に美しき理想（私共お互に胸深く秘められ居る所の切なる希望）を、この化城喩品が暗々裡に表象して居る點であると私は深く信ずるのである。

而して、今この「本則」にある「十劫坐道場」と云ふのは、これを化城喩品に照らして見ると、人々自己本有の佛性（本因佛性）の表象なる大通智勝佛の修養時代——その佛性の向上進歩の行程——に就て云つたものであるのに、興陽清讓和尚の前に現はれた僧は、この「坐道場」を「得阿耨多羅三藐三菩提」——無上正等覺の獲得——を表現する所の謂ゆる師子座に坐したものと見たものらしい。

萬一、この僧の質問が、「大通智勝佛、過十小劫、諸佛之法、乃現在前、成阿耨多羅三藐三菩提。」（化城喩品）と云ふ文句から發したものであるとすれば、「本則」の質問は「大通智勝佛は、十劫の間、道場に坐したる後、佛法現前し、佛道を成就したと云ふことであるが、若し、十劫の間、道場に坐してし、佛法現前せず、佛道を成就することが出来なかつたとすれば、十劫坐道場の結果は、如何になるべきであ

つたか。」と云ふことになる。これは「古人錯祇對一轉語、墮五百生野狐身。轉々不錯、合作箇甚麼。」（本論第一九三—一九四頁參照）と云ふ黃檗の質問の拗れ方と同じ拗れ方の質問であるが、それにしても、「爲伊不成佛」と云ふ清讓和尚の答語の意味には變動は生じない。

〔評唱〕 無門曰、只許老胡知、不許老胡會。凡夫若知、即是聖人。聖人若會、即是凡夫。

無門曰く、たゞ老胡の知を許すも、老胡の會は許さじ。凡夫もし知らば、即ちこれ聖人。聖人もし會せば、即ちこれ凡夫なり。

新字解 老胡——この老胡と云ふ語は、古來の慣例によれば、釋迦を意味するか、または達磨を意味するか、その何れかを意味するのであるが、こゝでは必ずしも兩者に限らず、漠然と悟道者即ち聖人を指したものと見るべきである。許——この許は、現今の漢字使用法に於けるが如く、出願を許可するの意ではなく、たゞ「マア、それでよい」とか、「別に差支はない」とかの意。知・會——この智は謂ゆる眞知であつて、そのものと一如になることを云ふ。本書第四則「胡子無礙の話」の「評唱」に「親見」とあるのが、この知にあたる。會は「說親見、早成兩箇」底のことを指したもので、知が眞知ではなく、聞

き覺え、見覺えの程度にあることを云ふ。換言すれば、大通智勝佛が、自己の心中に「十小劫、坐道場」と云ふ有所得の念慮の存する間、その念慮は會であるが、「過十小劫、諸佛之法、乃現在前、成阿耨多羅三藐三菩提」と云ふ端的は眞知、即ち大通智勝佛と佛法との一如である。故に、知は絶對的悟境に住すること、會は相對的念慮に擒はれ、佛法を自己の外に探索して居ること、解してゐて差支なからう。併し、知と會とを、この様に區別して使用した例は「大通智勝の話」の外には、あまりない様に思はれる。●聖人・凡夫——こゝに聖人とは成佛道者、即ち佛のこと、凡夫とは、その反對で、未成佛道者、即ち未だ佛の境地に達せざる未熟者のこと。

「大通智勝の話」の上に、無門慧開が自己の見解を加へて云ふのに、すべて事物を眞に知ると云ふことは、その對象物と自己とを一如にして、その對象物の存在をなくすることであるから、釋迦であれ、達磨であれ、乃至、他の悟道者であれ、彼が、その眞知の悟境に坐して居ると云ふなら、それでよいが、十小劫の久しき間、一寸の身動きもせずして、結跏趺坐——坐禪——したまへ、で、阿耨多羅三藐三菩提——無上正等覺——を求めて居ると云ふに至つては、

實に佛臭い。こんなことでは、まだものになつて居ない。世の中の人々は、よく凡夫だとか、聖人だとか云つて、凡と聖との間に牆壁を築いて、凡・聖を二物に見て居るが、實は凡と聖とは別物ではない。世人に凡夫と目せられて居るその凡夫でも、彼が眞知の境に達して居て、豆腐屋ならば豆腐を造ること、一如になり、下駄直しならば下駄を直すこと、一如になり、乃至、如何なる職業の凡夫でも、その職業と一如になつて、現實生活を送つて居るなら、その凡夫そのまゝ立派な聖人である。いくら聖人と云はれる人でも、凡夫の外に聖人があるとか、自己の外に佛があるとか云つて、聖人振つて居る様では、駄目だ。その様な聖人は立派な凡夫だ。

●只許老胡知、不許老胡會と云ふ二句に對して、『萬安鈔』記者は「老胡トハ、佛ヲモ云ヒ、又達磨ヲモ云フ也。爰テハ大通智勝佛ヲ云フナリ。ドチヘ云テモ不苦也。知トハ本智也。會ハ解會也。本則ノ初ノ義理ノトキハ十小劫ノ修行ハ老胡ノ會也。故ニ不許也。十小劫ヲ成佛ノ處ハ老胡ノ知也。爰テ

諸天人民トモニ許ス也。又後ノ説ノトキハ成佛ト云ハ老胡ノ會也。成佛ノ沙汰無イ處コソ、老胡ノ知、本智也。故ニ許ス也。」と云つて居るが、これは肯綮に中つた説である。○『自雲鈔』記者は「此列ハ全篇古語也。老胡ハ指達磨也。知ハ知解也。會ハ會得也。此道ハ文字ニ因テ其ノ理ヲ知解シテ、其上ニテ文字ヲ離レタル妙明ヲ會得スル也。此ノ故ニ行解相應スルヲ曰祖師ト、達磨ノ事ニ有リ。此ニ言ハ大通智勝佛ノ教文ヲ達磨ホドニ知ルト云ハ許スベケレドモ、達磨ホドニ會解得スルハ易シ、理智ハ難者也。」と云つて居るが、同記者の知と會とに對する見解は、『萬安鈔』記者のとは、全然相違して居る。のみならず、この『自雲鈔』記者の説は、頗る牽強附會、丸でもものになつて居ない。○『春夕鈔』記者が「……知ト云フハ知識ノ知ニアラズ。自知也。過十小劫成佛ハ自知自證。爰テ諸天人民モ許道師トスル也。サテ十小劫ノ間ハ。此ノ本佛ヲ向外ニ求タル故ニ。解會ナリ。……」と云つて居るのは、『萬安鈔』記者の説と同じく要領を得て居る。『西柏鈔』記者は、この「評唱」全體に對して、「無門曰、只許老胡知、不許老胡會トハ、老胡ハ漢土ノ儒者、總シテ西天ノ老胡僧ト云ヘルハ、佛菩薩比丘ヲ指スナリ。今言ハ、大通佛ヲ呼ブナリ。如來ニ知及ビ會アリ。宗鏡第三十六取意云、如般若無知論云、有所知則有所不知、以聖心無知故、無所不知、不知之知、乃曰一切知。故經云、聖心無知、無所不知矣。然則、智有窮幽之鑑、而無知焉。神有應會之用、無慮焉。所以、神俯仰順化無窮、智無幽不察、而無照功。斯則無知之所知、聖

神所會也。言ハ、神ハ神通ノ慧ヲ以、萬機ニ應會シテ不遺ナリ。許ハ許可印定ノ意也。大通不成佛ヲ示スコトハ、聖知無知ノ知ヲ許ス。大通佛、十小劫後、成佛シタマフコトヲ不説コトハ、老胡方便應會ノ法ヲ不許也。○凡夫佛若知、即是聖人。聖人若會、即是凡夫トハ、此ニ聖人ト云ハ、正ク地上ノ菩薩、兼テハ如來ヲ帶ス。縱ヒ是凡夫ナルモ、般若無知ノ知ヲ得ルコトアルハ、即チ聖人ナリ。縱ヒ聖人ナルモ、動テ事ト會、機ヲ不失、俯仰順化ノ方便ノ相ヲ現ズルトキハ、凡夫僧也。佛是西天ノ老比丘等云是也。故ニ十界ト云トキハ、如來ヲモ衆生數ニ攝スルナリ。興陽大通佛ノ成佛應會ヲ不許コトハ、前人ヲシテ、般若無知ノ知ヲ得テ、聖ヲ成セシメント欲スレバナリ。○證考曰、會元龍濟紹修禪師、示衆云、具足凡夫法、凡夫不知、具足聖人法、聖人不會。聖若人會、即是凡夫、凡夫若知、即是聖人。」と云つて居るが、この見解の當否は別として、その考證は、例によつて詳密である。○御愛嬌の印として、左に法螺吹き名人——東西の法螺吹き重鎮——の謂ゆる御提唱を轉載してむとくににする。

□「大通智勝の話」の評唱に對する釋宗演和尚の提唱

無門和尚が只老胡の知を許して老胡の會を許さずと云つた、先づ此言葉の意味が分つたら、興陽讓和尚の答も暗に消息を通するであらう、老胡と云へば胡人と云ふのです、達磨と云はず老胡と云つて居る、達磨でも老胡でも同じことじや、老胡の知を許して老胡の會を許さず、知と會は

違つたものではないが、彼の達磨が合點したと云ふことは許すが分つたと云ふ事は許さぬ、貴様に分つたことは分つたぢやらうが、知つたと云ふことは許さぬぞよと云ふのである、其處で次に凡夫若し知らば即ち是れ聖人、聖人若し會せば是れ凡夫と、これも批評の言葉であるが、これは附けたりで寧ろ斯う云ふ言葉はない方が宜いと白隱和尚は云つて居られるが併し此の言葉があつたからとて大なる差支はない、凡夫が若し分れば即ち佛である、佛が分つたら凡夫に下つて濟度すること出来やう。

□「大通智勝の話」の評唱に對する南天棒和尚の提唱

これは無門の評ぢや。「只老胡の知を許して、老胡の會を許さず」と此の語は「碧巖」の十一則にも出て居るが、容易ではいけん語ぢや。此の「大通智勝佛」の端的は、釋迦でも達磨でも知つたなぞと云ふことは許さんぞ、其の知らない處が、ソラ大切な處ぢや、賞翫すべき處ぢや。無門も此の語だけで置けば好いのに、後を付けたのが、極々悪いのぢや。此の本則を自知すると云ふことは釋迦でも達磨でも許さんぞ。若しこれを合點したなぞと云ふなれば、即ち是れ外道の見解であるぞ。明眼の衲僧なれば、此の語を能く噛み占めて看よ。「凡夫若し知らば即ち是れ聖人」と、イヤ、サウでない此の上に悟りを出さば、凡夫と云ふことがドコにあるか、サー大衆、此の場が各

各の穿鑿處ぢや。「聖人若し會せば即ち是れ凡夫」と、イヤ〜これは又々氣に喰はぬ。他人はイヤ知らず、此の南天棒はイヤぢや。これは全體何んと云ふことぞ、無門和尚、お前も馬鹿を云ひなさんな、此の「大通智勝佛」の端的は、縱令佛祖と雖も知るべきものではないぞ。

餘論 『法華經』化城喻品は、前にも申した通り、「佛道長遠、久受勤苦、乃可得成。」(化城喻品)と云ふその前途遼遠なる佛道——佛教の理想境——は、人々本

有の佛性の理想的進化、分裂によつて、達成せらるべきものであると云ふ思想を提唱したものであるが、この第九則の〔本則〕に現はれて居る清讓和尚の思想は、その高尙、幽玄なる哲學的思想を、頗る端的に、且つ禪的に結晶したものである。即ち彼は、謂ゆる長遠なる——永遠より永遠に亘る——佛道への旅行も、その一步一步——即今の一步——を、眞知の歩み——即身成佛の歩み——になさるに於ては、到底完成し得らるべきものではないと云ふ思想を表現せんとして居るのである。而して、今、無門慧開は、そこに著眼して、佛道を追