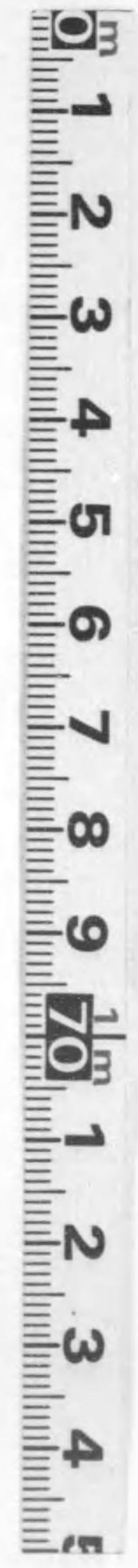


325

378_h



始



325-378

究石研の禪

著拙大木鈴

大正
7. 5. 29
購求

はしがき

嚴密な學術的意義における「禪の研究」は尙暫らく待たなければなるまい。此書は題して「研究」とは云ふものの寧ろ雜記イイトとした方がよからう。書中の所論には學術的のものあり、歴史のものあり、一般的のものあり、又説明的のものもある。別に一定の系統を立てたものでない。併し何れも新たな試みと云うてよいと思ふ、善い意義において、或は悪い意義において。なぜかと曰ふに、是迄の禪は實地の修行が専らとなつてをつてこれを歴史的に又は科學的に説明しやうとしたことは殆んどなかつたからである。實地の修行を離れた禪は畫にかいた餅で、如何に鮮かな色彩を加へても、畢竟一種の描寫に過ぎぬ。もし此描寫のみを頼りて禪を知らんと思へば、白雲萬里である。此點において此「研究」は餘り驩迎すべきもので無いかも知れん。併し近代的知識のみを具へて、古典的文學や思想に餘り親しまぬ人で、しかも禪を多少か解したいと思ふもの

には、此種の文字も全く捨てたものではあるまいか。其道の人から見れば、此著述などは、いらぬ御世話で、野狐禪を鼓吹するものと考へらるるかも知れぬ。それはどうでもよい。但著者が禪なるものを少しにても研究するにつれて、その思想上に、精神修養の上に、心地を明白にする上に如何にも獨脱ニホリな組織なることを思ひて、折にふれて、是等の諸篇を草したのである。もし世の讀者を大に利益することないまでも、自家の感想を吐露したものとして、これを公刊するの理由はあると思ふ。

大正五年二月

著者しるす

目次

第一篇 看話論

看話の歴史	一
悟りと公案	一
現代に於ける修禪の方法	三
禪學發達の初期	七
六祖の活動	九
實地の公案——公案といふ熟語の始まり	一一
公案を作る時代	一六
公案の主題二三	一八
看話の必要を認むるまでに進まず	二三
汾陽の十八問	二八
臨濟禪の危機	三四
看話の發達——第九世紀頃より	三九

五祖は無字を看せしむ……………四五

惟則の看話論……………五〇

看話を起したる歴史的事情——默照主義……………五四

學解情解禪……………五七

槃談の禪史論……………六三

看話工夫……………六六

中峯に至りて全く看話禪となる……………六九

默照禪と看話禪……………七六

大慧禪師……………七六

曹洞禪……………七六

二種の弊……………七八

尙其外の弊……………七九

公案禪と鬼窟裡の禪……………七九

修禪に伴ふ諸弊は何れより來るか……………八一

曹洞と臨濟、默照と看話……………八三

禪宗全盛時代における看話と默照……………八四

看話と默照截然として分る……………八六

看話の利……………八七

默照は定を專とす……………八九

疑團を要す……………九〇

默照を排す……………九一

看話に對する誤解……………九二

修禪の古今……………九五

只管打坐をとらず……………九八

智隍と支策……………九九

實際上の問題……………一〇一

文字禪……………一〇三

「麻三斤」……………一〇四

牛頭と四祖……………一〇九

道元—白隱—佛光……………一一一

結論……………一一五

附記——永嘉大師の定慧均等説……………一一九

第二篇 禪の見方……………一二五

世間並の見方と禪の見方……………一二五

蓮華か荷葉か……………一三三

「如何なるか是れ祖師西來意」……………一三八

世間底の禪……………一四八

香殿撃竹……………一五九

自由とクリエティブ……………一六四

禪とバイブル……………一六九

第三篇 祖師傳……………一七七

はしがき……………一七七

達磨傳……………一八一

六祖慧能傳……………一八八

禪宗五家略傳……………二一七

五家分立の理由……………二一七

五家の系統……………二二五

臨濟義玄——臨濟宗……………二二七

雲門文偃——雲門宗……………二三八

洞山良价——曹洞宗……………二四五

潯山靈祐——沩仰宗……………二五四

法眼文益——法眼宗……………二六六

第壹
看
話
論

看話の歴史

悟りと公案

禪の宗旨そのものの上から見れば、悟りなど云ふことは、既に第二義に落在する。禪の真面目はそんな所にないと云うて好い。されど既に禪なるものがあり、またこれに就きて、何とかかとか云ふことが出来るとすれば、修禪の初一步は取り敢へず悟りに在るとせねばならぬ。その悟りの何ものなるかは何處かで少し説いたつもりであるから、今はその悟りに到らんとする方法、手段、又は途行は、如何に變遷してきたかと云ふことにつきて一言したいと思ふ。

修禪の初一步どころではない、事實の上から云へば、禪をして禪たらしむるものは悟りに在る、悟がなかつたら禪がないと云うてよかる。外の宗教では神を頼んだり、救を得たり、罪を贖はれたり、極樂にやられたり、安心したりするのであるが、禪に

は悟を開くと云ふことがある。禪の特色は何かと尋ねたら、一言に「悟即ち是れ」と道はねばならぬ。さうして此悟とは疑に對する言葉である、故に禪に入る始めには疑なるものが何かの形式で這入つてをつたに相違ない。さうして疑は智慧分別上のことであるから、禪の第一歩は分別力を假りて踏み出されるものとすべきである。即ち悟を開く方法の所依は此分別力である。禪は分別力を超越してをると云ふけれども、其超越の事實を自覺せしめんとするには、此分別力の根柢を盡くして見ねばならぬ。かくの如くわが分別思慮の根柢を盡くさしむるもの、これを公案と云ふ。禪は公案によりて向上の途に進む階梯を得るものとしてよい。「此法は見聞覺知にて學び得る所ではない、されど又見聞覺知を離れても得らるるものでない。這裡に到りて須く一條の活路の有ることを知るべきである。もし此活路を識得すれば、法は汝の邊に在る」と云うてをるものがある。公案なるものは即ち吾人をして這活路に到らしむる方便と云うてよい。公案と云ふも話頭と云ふも同じことである。

公案の何であるかは拙著「禪の第一義」においてざつと説明して置いた。勿論充分ではないが、今は特に之を説くことをせぬ。讀者は彼書について公案の性相を多少か明らめられたものとして、今は公案の歴史、即ち看話禪の發達、精しく云へば今日看話によらざれば、修禪の途に上ることが出來ないやうになつたことに就きて研究して見よう。

現代における修禪の方法

これから本題に入るのであるが、それに先ち、今日行はるる所の修禪法につきて、一言しておく必要があると思ふ。そでないと言話禪とは何の義かわからなくなる。

日本に現存してをる禪宗には三派ありて、これを臨濟、曹洞、黃檗と云ふ。黃檗は日本へ支那から最近に渡つた派であるが、支那には黃檗派と云ふべき禪宗はない。さうして日本へ徳川時代に來た黃檗僧なるものは、皆支那における臨濟系統の人で、自分等も亦臨濟の禪を傳ふるものと言うてをつたのである。今日特に是を黃檗と云ふ一

派にしておくのは、その宗旨の上からではなく、儀式などの全く支那風になつてをる處からである。其上宗匠にも別に一家風を唱道してをるものはない。それ故事實上は日本現時の禪は曹洞と臨濟との二つである。曹洞の宗風は坐禪を専として、公案を提撕したり、話頭に参じたりすることをせぬ、所謂黙照禪である。十二時中黙黙として面壁兀坐するのみである。近頃臨濟風の看話禪を鼓吹するものもあるよしなれど、大勢は依然として打坐主義と云うてよい。それ故に「坐禪儀」を見れば、さうしてそれを實地に修行してゆけば、曹洞禪につきては、別に云ふべきこともないほどであらう。看話の歴史を語るは實に臨濟禪の歴史の一部を述ぶるのである。

今日の臨濟禪は白隱禪と云ふを或は適當とする。何となれば今日の臨濟の宗匠は悉く白隱下の出であるからである。白隱は徳川時代の中期に駿河の原宿に起りて既墜の禪風を挽回したる大宗師である。此人微りせば或は今日の臨濟禪なしと云ふてもよからう。故に今日の臨濟宗の修禪者は悉く白隱の方法によりて修行してをるのである。

この方法と云ふは、まづ一則の公案に参ずる、趙州の無字なり、白隱隻手の則なり、本來の面目なりに参ずる。「参ずる」と云ふは此公案を縁として思索の根源を竭くし、禪的見方を手に入れんとすることである。或はこの公案の内的意義に徹せんと工夫するのであると云ふもよからう。とに角、公案の媒介によりて思慮分別の上に通ずる一條の活路を發明するのが、修禪の第一歩である。工夫に工夫を重ねて行くと、遂に悟りなるものが開ける。悟りと云ふは禪的見方を獲得したと云ふ義に解してよい。公案に對して今まで抱いた疑雲が全く晴れる、さうして此く晴れると同時にわが心の上に一種の光明を得る。

此の如くにして従來世間的見方の裡に没頭してをつたものが、一旦其中から飛び出せば、それでよいかと云ふに、——即ちそれで禪の極致が手に入つたかと云ふに、中々さうは行かぬ。尙此上に重重的の關鎖があつて、最後まで行かぬと禪の修行を終へたものとせぬ。關鎖と云ふは古則公案である。さうして是等一々の公案を看透みとおさねばな

らぬのである。臨濟禪を看話禪と云ふはこれがためである。されど公案そのものには固より用はなく、只これによりて益々深く心地を徹見せんとするのである。この目的さへ達すれば手段は直に無用の長物となる。故に白隠下の臨濟禪では一旦の悟だけをとらぬ。悟りの上に悟りを層ねて行つて、其究極の處を盡くさねば、罷參の上士とせぬ。言を換へて云へば、白隠下では看話を以て修禪の最良方便となすものである。晩宋以後の曹洞禪が主張し實行して來た祇管打坐主義と大に其趣を異にしてをる。白隠は慧を先とする傾があると見ても差支なからう。それに反して曹洞は定を專とする、時には悟りを以て建立となすことさへある。それはとに角として、看話禪は白隠のとき始めて出來たのではなく、支那に發達したのである。その發達の跡をさつと調べ見んとするが此篇の目的である。それにつきこれだけのことを心得ておけば、これから述べんとする所も自然に分明となるであらう。特に初學者及び専門家ならざる人にとりては。

禪學發達の初期

禪と云ふものが他の敎家と離れて別に一流を出した頃、即ち初祖達磨が南印度より支那に來て、それから六祖慧能大師が出世して盛んに法を唱へる頃には、公案なるもの、及び公案と云ふ文字さへもなかつたのである。即ち達磨の西來、西曆五百二十年より六祖の遷化、七百十三年まで、まづ百つと二百年の間は、禪が冥冥の裡に發達を遂げたる時代で、此頃には勿論公案も何もない。禪と云ふ一派が敎や律を離れて一個獨立の宗旨と認められたことは、認められたのであるけれど、唯それだけで、其基礎に至りては、まだ完全なる發達を遂げてをらぬ。即ち古則公案なるものがまだ出來なかつた、禪宗獨得の研究法として、此を他の佛敎より區別し、さうしてまた、此によらなければ禪は修せられぬものとなし得るやうな、そんな專賣の組織が出來て居なかつた。只禪は佛心宗であるとか、直指人心、見性成佛を綱宗とするものであるとか云ふだけで、其内容はまだ整うて居なかつた。それ故に、禪宗に來るものは、皆既に何

か一種の疑を有し、一種の見解を抱き、これを禪によりて處決したいと思つて居た。商賣の喻を取れば、禪と云ふ店は出來た、さうして買手を待つと云ふ鹽梅である、受方的商ひと云ふてもよい。まだ此方から積極的に進み出し、見本の散布又は廣告などの手段で、品物を四方へ持出して賣ると云ふとはなつて居なかつた。白隱和尚は正受老人の言を假りて此頃の禪をかう云ふてゐる、「累代の富は國司を壓してゐる、鐘を鳴らし、鼎に食ひほどの豪奢で、時に貴賓高客の往來するを見るのであるが、さて其家業は何かと尋ねて見ても、外觀は如何にも寥寥としてゐるばかりである」と。禪はかくの如くにして第一步を踏み出すだけは出來たが、これより進んで第二步に入り、今一段の發達をすることは唐宋の時代三百年ばかりを経なければならなんだ。勿論この第二段の進行は、或る意味でいふ退歩である。禪が第一段を経て第二段に入らんとするまでは、その歴史の跡からすれば、その尤も盛んなときで、尤も充實し、尤も發展したときなのである。禪がまだ何等の形式中に取り入れられず、その中心より溢れ

出で來れる力のみで、自ら支えて居つたうちは、大いによかつた。併しなんでもかんでも一たびは形式の中へ入るやうに發達して行くもので、さうして此形式が餘り固定的、化石的となると、そこで死んで仕舞ふ。もし尙其中に力がいくらか残つてをれば、これが芽を吹いて來て、もとの死骸を突き破つて外に現れ、此に第二世相續者が生れる。とに角、六祖時代、即ち第八世紀の初半頃までは、禪は自覺の力に充ちかけたときで、内から起り來る限りなき創造力を、規律に拘はらず、形式を脱却して、働かせたものである。これは六祖の活動を見れば分明である。此んな時代には公案などいふ閑家具を持ち出すべき餘地がない。

六祖の活躍

六祖の時代は教相の研究の盛に行はれたときである。教相はこの心を抽象的概念の世界にのみ導き去らんとするが故に、日常實地の生涯の上において豁達の作略を見ることが出來にくくなる。従つて書物の上、沈思默想の時には、佛法現前すれども、一

たひ足を動かし、手をふるへば、靜時の所得全く其力量を失ふ。六祖は此間に在りて自由自在の腕を振ふた。「身是菩提樹、心如明鏡臺、時時勤拂拭、勿使惹塵埃」と云ふものがあれば、「菩提本非樹、明鏡亦非臺、本來無一物、何處惹塵埃」と喝破する。住心觀靜、長坐不臥を禪と思ふものあれば、「生來坐不臥、死去臥不坐、元是臭骨頭、何爲立功過」と云ふ。法華經を研究してをると云へば、「心迷法華轉、心悟轉法華」と教へ、金剛經を學んでをると云ふてくれれば、「經の始めに如是とある、それは什麼ぢや」と尋ねる。幡が動く、風が動くと議論してをるものを見れば、「お前の心が動く」と霹靂一聲である。「お前どこからくる」、「嵩山から來ました」と答ふるものあれば「什麼物が恁麼に來る」と詰めかけ、彼をして八年の長きに涉りて沈思冥想しさらしめる。「臥輪有技倆、能斷百思想、對境心不起、菩提日長」と如何にも難有いやらな、如何にもサンクチモニアスなことを言ふものに對しては、「慧能無技倆、不斷百思想、對境心數起、菩提作麼長」と、驀向より一刀

をあびせかける。以上は六祖が活躍底の一片にすぎぬが、「六祖法寶壇經」を一讀するものは、彼が縱横無盡の働きを感じずにはおれない。

こんな鹽梅に、六祖は當時の佛教界をさりまわつたが、彼の前へ出て來る所化のものも、皆多少か考をもつてをつたのである。それ故に六祖の點檢に出逢うて、自らの所得を奪はれはしたが、これと同時に、何か亦心中に感悟する所があつた。彼等は別に公案なるものを要しなかつた、各自ら一個の公案を抱きてをつたからである。彼等は未だ六祖の前へ出てざるとき、既に教を説き、論を講じ、或は一種の禪を行つてをつたから、六祖は直ちに其吹毛劍を加ふべき痛處をちやんと知つてをつた。

實地の公案——公案と云ふ熟語の始まり

六祖に仕立てられて出世するやうになつた人々の時代、及びそれから次ぎ／＼と出て來た人々の時代、即ち唐の中頃より南宋に至るまでの時代（西曆第八世紀の中頃より第十世紀の始めに至る頃）は支那に於ける禪宗全盛の時期であつた。一味の禪が五

家七宗と分れて、何れも其蘭菊の美を争ふ様は、誠に目ざましいものであつた。今日残つてをる其時代の語録を見ると歴史の跡が窺はれる。禪宗の基礎は此時代で充分に出来上つたのである。禪が今日東洋の特産物として世界の文教の上に貢献し得るやうに發展したのは、此三百年間に培養せられた根柢があるからである。さうして此時代にもまだ今日云ふ所の意義では公案なるものはなかつた。併し此字は既に黄蘗によりて用ひられ、また徳山及び陳尊宿によりて用ひられてをる。黄蘗も徳山も共に第九世紀の始めに盛んに化を行ふたのであるから、公案の字は比較的早き時代に行はれたこと疑ない。

「正宗贊」卷一、黄蘗の章に云ふ。ある時六人の新到があつた。その中の五人は型の如く禮拜をしたが、只一人あり、座具を提起して、一箇の圓相を堂中に書きた。そこで黄蘗「一疋の獵犬あり、甚だ荒つばいと云ふことを聞いたが、お前がそれなのか」とやつた。僧、「其犬は今羚羊の聲を尋ねて來た。」黄蘗、「羚羊には聲がない

が、あなたが尋ねやうと思つても尋ねらるるものでない。」僧、「羚羊の跡を尋ねて來ました。」蘗、「羚羊には跡がない、尋ねやうと思つても尋ねらるるものではない。」僧、「羚羊の蹤を尋ねて來ました。」蘗、「羚羊には蹤がない、尋ねやうと思つても尋ねらるるものでない。」僧、「そんなら、それは死羚羊である。」黄蘗ここに至りて更に追求せず、休し去つたが、さて翌日になつてから、和尚は上堂して、「昨日羚羊を尋ねてをつた坊様、ここへ出て來い」と云ふた。僧やがて出て來ると、黄蘗曰ふ、「昨日の公案はまだ結末がついてをらぬ。その時われは休し去つたが、爾これを何と見るぞ。」僧語なし。蘗「われはお前を禪宗本分の衲子だと思つてをつたが、もともと是れ一箇義學の沙門にすぎなかつた」と云うて、之を打出した。

徳山の處に廊侍者と云ふがあつた、（「正宗贊、第一卷、徳山章、）和尚に「從上來の諸聖人はみな甚の處に向ひて去つたか」と尋ねた。そしたら和尚は「作麼、作麼」と答へた。廊、「飛龍馬が出て來ることかと思ふたら、何だ、此びつこの龍めが

出て来よつた」とやつたので、徳山は休し去つた。次の日徳山が浴を出づる時、廊、湯をとりて師に度さんとしたるに、徳山は侍者の背を撫でて、「昨日の公案はどうぢや」と尋ねると、廊は「この老和尚、今日になつて漸くちと氣がついたか」と答へた。ここにおいて徳山休し去つたと云ふことである。

臨濟の弟子に陳尊宿と云ふのがあつたが、此尊宿は一僧の來るのを見て、「現成公案、爾に三十棒を許す」と道ふたと「傳燈錄」第十二卷に載せてある。又あるとき一老宿の中、手荒きがありと聞きて、躬ら往いて尋ねた。老宿は彼が方丈に入り來るを見て便ち喝した。陳尊宿は掌を側て、「兩重の公案」と云ふた。老宿、「過什麼の處に在る」。陳、「この野狐精」と云うて便ち退いた。

其頃の禪はどんな風に擧揚せられたかと云ふに、六祖時代と同様に皆實地の上の商量であつた。師家からこんなことを工夫せよ、こんなことを念定せよなどは云はぬ。重もに學人の方から自分の疑ふ所をもつてきて師家の開發を待つた。併し商量の

問題は以前と違ひ、餘程具體的に、象徴的に、日常底となつてをる。六祖時代までは尙教相研究の影響を受けてをつたか、禪も寧ろ抽象的、理觀的となつてをると云ふてよい。處が禪が一たび教の束縛を離れて、自由奔放の自覺生活に入るや、何でもかでも當るを幸ひに、これを把り來りて研究の材料とした。いつも佛とか、法身とか、眞如緣起は如何とか云ふことを詮議せぬ。直ちに目前の一事一物、又はこの心が動く上にあいて、いかにも實地の問題を見出した。雪がふるなら「好雪片々不落別處」とやり、死人を見れば「屍は此處に在り、人は何處にある」と尋ぬ。土地を鋤きて蚯蚓を兩斷すれば「頭も動き尾も動く、佛性何れの頭に在りとせんか」と疑ひ、兩堂猫を争へば「道ひ得ば救はん」と云うて、その何の句もなきを見るや、これを兩斷して顧みず。野鴨子の飛ぶを見れば「何處に過ぎ去る」と問ひ、「飛んで行くのである」と答うれば、答者の鼻頭を扭る。其他寒暑の來往するにつけ、日夜の交替するにつけ、或は喫茶のとき、或は飲食のとき、或は暖をとるとき、或は浴に入るとき、或は旅行す

るとき、或は來訪のとき、或は掃除のとき、造次顛沛にもこれをわするるときが無いのである。此の如く實地日常生活の上において修禪を懈らなかつたから、唐宋時代の禪は活き／＼としてをるやうに見える。公案と名づけて、別に研究すべきものなく、人人自己の胸中を顧みて、その穩在と未穩在とを憂ひたる人のみが禪を修したる頃は、問題は此の如く自ら實地とならざるを得なかつたのである。

公案を作る時代

趙州和尚あるとき上堂に曰ふ、「若し老僧をして伊の根機に隨ひて人を接待せしむるなら、自ら三乘十二分教あり、これにて佗を接し了はるべきである。老僧の遮裡では只本分の事て以て人を接するのであるから、若し接し得ぬことがあつても、それは學者の方で自ら其根性が遲鈍なるに由るのである。老僧の干係したことでない」と。趙州の時代では（西曆七百七十七年—八百九十七年）、何れの宗匠もこんな勢で學人に望んだものと見てよからう。禪の宗旨を眞向から振りかざしてやつてこられては、

初學のものは只飽氣にとられて何と云うてよいか、何を爲てよいか、少しも取り付く島がない。もし分らぬと云うて復た戻つてきても、それは此方の興り知る所にあらず、汝は禪宗の根機でない、どこかの教相家のところへ行つたらよからうと。こんな風に木で鼻を括つたやうにやられては、禪の高遠峻峻にして近傍すべからざる處は、充分に見ゆるけれども、かくては遂ひに寄り付くものがなくなつて、禪宗そのものも亡びてしまふかも知れず、今日でも禪家には此に似たやうな形勢がないでもない。

「われは禪者である、そんな哲學見たいな、説明見たいなことは教へぬ。出来るものは出来る、出来ぬものは出来ぬ。禪に適せぬものは須らく他宗派に趣きて然るべきである。禪には何等の方便もない、何もかも直示直説で備の面前へさらけ出してある、眼あるものは看よ、」などと曰ふものも決して稀ではない。して見ると、第八九世紀の頃、支那にて禪宗の大に興隆しかかつた時代には、公案を見せるとか古則を拈提せしむるなど云ふことは、到底もあり得べからざる處であつた。此時代は公案を作つてお

く時代なのであつた。餘り實地の問題、當面の商量に忙殺せられたので、昔しを顧みて歴史の詮索をやるひまがない。看話などは大分歴史が出来上つたときでなくては、發達してこぬのが自然の趨勢である。

公案の主題二三

禪宗勃興の始めにおいて、問者の持つて來た題目に就きて、此に一言するが、それは千差萬別であつた。併し其中に自ら一致する所がないでもない。何をとらまへても禪の研究は、出来るのであるけれども、既に禪宗と云ふ名がついて教外別傳のものがあつたとすると、そんな「別傳」なるものは、そも／＼何であるかと、まづ尋ねたくなつたが自然の勢である。それ故「達磨が西方より得得とやつてきた其意志は何處にあるか」と云ふ問ひが自ら禪宗勃興の始めに起り來るのである。所謂「祖師西來意」なるものが屢々、修行者によりて尋ねられた。それからと云ふものは、此問が一個の鑄型のやうになつて、かう尋ねるのは、即ち佛教の極意、禪の究竟を尋ねるとの意とな

つてきた。それで此答の一つで「庭前の柏樹子」とあるのを把りて、今でもこれを初入の捷徑としてをる、禪の見方を手に入れさせる方法の一としてをる。また「如何是佛教大意」と云ふも「祖師西來意」と同様によく問はれる。「佛」、「法身」、「道」なども、問答の主題となること、屢々である。

禪の修行僧を雲水と云ふが、それは行雲流水の義で、彼等はよくあちらこちらと行脚するのである。昔からさうであつた。他家の學生坊様も諸方へ遊學するのであらうけれど、禪宗ほどではなかつたと見え、「雲水」は後者に限られてをる。とに角禪坊主はあすこの道場、こちらの道場と渡りあるいて、封建時代の武者修行の如く、道眼の徹底を期した。それで唐宋時代には「お前は何處から來た」と云ふ問ひがまた禪宗の商量の一となつた。これが大に面白い。「何處から來て、何處へ行く」と云ふのが、哲學上でも大問題、宗教の上でも大問題なのである、これが分明になれば一生參學の事了ると云うてもよゝ。

それから又雲水の方よりも師家の手並如何んと見てやらうと思ふものがある。そんなものは師家の名を直ちに取り出でて、「あなたの名は大白とあるに、あなたの顔の黒さよ」などと問ひかける。これも亦面白い。禪の見方は世間底を超越して高きを低しとなし、深きを浅しとなすことがあるのである。又眞理は絶対だと云ふが觸目悉く是れ對待である、如何にも腑に落ちぬところがある。こゝにおいて何とか是非に落ちぬ中道實相の句が吐けねばならぬ。一寸聞けば誠に下らぬやうなことからの上にも自在の作用がなくては、生死を脱却するわけには行かぬ。生と云ひ死と云ふも、畢竟世間の見方で、禪には此兩端を離れた一句がある。それ故雲水は此の如き問題を提げて来て、師家を試み、併せて自分の見處を透徹せしめんと思ふ。かういふ事が皆其場々で公案となつたので、今日の如き既定の公案なるものは昔しの禪にはなかつた。

次に四五の實例を擧げて見よう。

青原、石頭に問ふ、「汝什麼の處より來る」。「曹谿より來る」。青原すなはち拂子

を擧げて「曹谿にも亦這箇有ありや」と問ふ。石頭曰ふ、「但曹谿のみではない、西天にも亦そんなものはない」。「お前は曾て西天へ行つたことがあるか」。「若し行つたことがあれば、そんなものも有つたであらう」。さうすると青原は「それではいかぬ、もう一遍道へ」と詰つた。石頭は「和尚さんも半分は道つても可からう、學人にばかり靠ることなかれ」と曰ふ。青原答ふ、「汝に向つて道うてもよいが、恐らくは已後、承當する人があるまい」と。

巖頭僧に問ふ、「什麼の處から來る」。僧、「西京から來る」。頭、「黄巢過ぎて後、また劍を收得するや」。僧、「收得す」。巖頭はこれを聞くと、頭を引いて前へ進んで出て「困」と云ふた。僧「和尚さまの頭は落ちた」とやると、巖頭は呵呵大笑したと云ふことである。(尙碧巖集第十則を參看せよ。)

南泉が山の上で草刈をやつてをると、一人の僧が来て、「南泉への路はどちらへ參ります」と問ふと、南泉は手に持てる鎌を取り上げて、「わしは此鎌子を三十文で買

ふた」と云ふ。さうすると僧は「われは這箇を尋ねるのではない、南泉への路は什麼の處へと尋ねるのである」と云ふた。すると南泉は鎌を挙げて見せて、「それこんな快く切れるではないか」と答へた。

それから雲水が師家の名に因ちかんで問答を仕懸る例の二三を挙げんに、徳山の始め龍潭に来るや、まづ問うて曰ふ、「久しく龍潭と響きてをるが、来て見れば龍も居なければ、潭も見えぬ」と。すると龍潭は「なんぢ親しく龍潭に到れり」と曰ふた。

趙州の處へ一僧が来て、「趙州の石橋と云ふてやかましいものであるが、来て見れば、石橋も何もござらぬ、丸木橋の怪しいのが懸つてをるだけではないか」と曰ふた。趙州は「お前はたゞ丸木橋だけ見て、石橋なるものを見ないからいかん」と答ふ。僧、「そんなら石橋とは如何に」と問ふと、「驢を渡し、馬を渡す」と云ふのが返事であつた。(碧巖五十二則評唱參看。)

此同じ趙州が行脚のとき、投子和尙のところへ行つた。和尙は留守で、怪しげな草

庵は無入であつたが、趙州はずつと中へ通つて坐はりこんだ。さうすると投子は一瓶の油を携へて歸つて來た。趙州云ふ、「投子和尙の名を聞くも久しいものぢやが、かうして來て見れば、何ぞや、只油賣の老ぼれ翁ではないか」。投子、「あなたは油賣りを御存じかも知らぬが、投子は御存じないと見えるな。」「そんならその投子にお目にかかりたいものぢや。」趙州がかう云ふと投子は油瓶を取り上げて「油、油」とやつた。

看話の必要を認むるまでに進まず

昔しは禪はこんな鹽梅に舉揚せられた故、別に公案なるものを立てて、これを看させることはなかつた。師家はその人々の根機と修行の深淺とを見てその場／＼で點睛の途を講じたのである。これは言ふまでもなく、禪がまだ何等の固定的、硬化的形式を發達させなかつたからである。一定の組織が出來、階梯が出來、形式が具はりて、修禪の道程が明白に定義せられなかつた時代には、師家の手腕も仲々冴えたのでなければならず、又學人の方でも、餘程しつかりした向上心と菩提心があつて、宗教

的要求が強烈熾盛でない、本當の修行は出來ず、禪の眞價はあがらずに濟んで仕舞ふ。學校の教育でも其通りで、授業法とか教材とか云ふものが皆ちやんと預じめ制定せられて、先生の面前に、國定教科書やら、授業用讀本やら、参考書解説やらが、並べ立てられると、先生の學力や智能がそんなになくても、又生徒の腦力や勉強心や耐忍が大したものでもなくとも、何かかにか其處に目鼻のついたものが出來てくる。出來上つたものは、かよわいものではあるが、一人前は依然として是れ一人前と言はねばならぬ。禪宗發達の上にも其跡が歴歴として見られるのである。

とに角、禪宗の發達の當初には今日の如き看話、公案悟りなるものがなかつた。それがために、初學者を廣く取り入れて禪の途上に趣かしむること、禪の功德を成るべく多數の人に傳へんとすることは、出來なかつた、一寸當初にとりつく島がないからである。が、自由奔放の氣概は到る處に充分に發揚せられた、さうして所謂古則公案なるものが此間に無數に作られた。

馮仰宗の開祖の一人なる仰山キョウサンが（西曆八百四十年——九百十六年）初學のものを導きたる手段として「五燈會元」（第九卷）に記せるものは次の如くである。これなどは餘程老婆的の取り扱ひと云はねばならぬ。

思卻と云ふ僧が、「禪宗に頓悟と云ふが、畢竟入門の的意はいかゞであるか」と問ふた。仰山答へて云ふ、「此的意なるものは中々容易でない。若し祖宗門下に於ける上智のものならば、一たび聞いて千を悟り、大總持を得ることであらうが、其根微に智劣なるものに至りては、安禪靜慮の功を経ねばならぬ。この修行を経ずして這裡に到らんに總て茫然として手を着くところがないであらう」。僧曰ふ、「此一路を除いて外に別種の方法の人をして入處を得さしめるものがあるであらうか」。仰山、「有り」。僧は更に尋ねた、「それは如何であるか」。仰山、「汝は是何處の人であるか」。僧、「われは常には幽州の人である」。仰山、「汝還つて彼處を思ふか、どうぢや」。僧、「われは常に思つてをります」。仰山、「能思はこれ心である、所思はこれ境である。彼處には樓臺、

林苑あり、人馬駢闐してをる。汝其心にこれを返思して見よ、汝が思底の心の中に此の如き許多般のものありとせんか。僧、「それがし這裡に至りてまた一物有ることを見ぬ。仰山、「汝が見解は猶ほ境を脱出してをらぬ、信位は即ち得たりとしても、人位は未在である。」僧、「這個を除却して、別に更に意義ありとすべきか、はたなしとすべきか。」仰山「別に有りと云ふも別に無しと云ふも、共に汝の心をして不安に堪へざらしむるであらう。」僧、そんならば如何にして是なるべきか。」仰山、「汝の所解に據れば、祇、一言を得て、得坐披衣するに過ぎぬ。尙これから自分で見徹するところがあるであらう。」

仰山のやうな場合が、第十世紀頃に起つたなら、此僧をして一則の公案に參ぜしめるに相違ない。仰山の頃には、まだ古則を提擲して、さうして禪宗頓悟の門に入るの捷徑となす様式が出来て居なかつた。

かく第九世紀の頃には看話の風が未だ行はれなかつたことは、太原の孚上座の例を

見て尙分明になると思ふ。孚上座は法を雪峰に嗣いだ人で、雪峰は八百二十一年より九百八年の人である。此孚上座は元と講教の師で禪家の人ではなかつた。或るとき涅槃經を講じて法身の理を説いてをつたが、その時其處に泊りあわせてをつた禪者が之を聞いて思はず笑つた、上座は之を見て、講を竟へてから、其禪者を講じて、特にその何の故に笑つたかを尋ねた。禪者曰ふ、「實はあなたの法身を説かれるのを聞くと、あなたは未だ法身を識つてをられぬ、それを笑つたのである。」孚、「わたくしの解説のどこが間違つてをるのか。」禪者、「今一遍それを説いて見給へ。」孚是において法身を講じて曰ふ、「法身の理は猶ほ大虚の如し、豎に三際を窮め、横に十方に亘り、八極に彌綸し、二儀を包括してをる、縁に隨ひ感に赴きて、周徧せずと云ふことなし」と。是において禪者は「果して吾言の如し、あなたは法身を識らぬのである。もし本當の法身を識らんとなら、講座を輟めて、旬日の間、密室に退き、端然として慮を静め、心を收め、念を攝め、さうして善惡の諸縁を一時に放却せよ」と教へた。孚上座

はその通りにやつて、初夜より五更に至つたが、鼓角の聲を聞いて、忽然として契悟したと云ふことである。もしこれが大慧などの時代であつたら、孚上座は趙州の無字でも看せられたことであらう。第九世紀頃には時代の變遷がまだ看話に傾いて居なかつたのである。

汾陽の十八問

汾陽（善昭と云ふ、西曆九百五十年頃から千二三十年頃の人である）其人に十八問と云ふのがある。唐宋時代に禪の問答が古則公案を造りつつあつたとき、學人が師家に對し、又師家が學人に對して發する問ひを、其性質によりて分類して十八となしたのである。固より支那流の分類であるから、科學的にはなつてをらぬ、且つ一一の説明がはつきりせぬ處もある、十八問の種類を見ると、其頃如何に禪が擧揚せられ、商量せられ、研究せられたが髣髴として窺ふことが出来ると思ふ。禪の問答が此の如く分類せらるるやうになつたのは、禪が既に回顧的となり、歴史的となつてをる證據で、

其頃から「禪宗の公案」なるものが、そろ／＼出來かけてをつたに違ひないのである。それで其十八問を一一紹介しよう。（「人天眼目」、「五家宗旨纂要」を見よ。）

(一) 請益問、これは師家に何か自分を開發し、利益してくれるやうにと尋ねるのである。云はば普通の問ひである。僧（法常）馬祖に問ふ、「如何なるか是れ佛」。馬祖云はく、「即心即佛」。

(二) 呈解問、これは自家の見解を呈出して、師家の點檢を請ふのである。「僧、龍牙に問ふ、「天も蓋ふこと能はず、地も載すること能はざる」とき如何」。これは此僧が自分の胸中を披瀝して龍牙に呈した所。さうすると牙は云ふ、「道ふもの合さ^{*}に是の如くなるべし」と。

(三) 察辨問、これは師家に對して審察辯難の意を以て問ふのである。僧、臨濟に問ふ、「學人に一問あり、和尚の處に在るとき如何」と。濟云ふ、「速かに道へ、速かに道へ」。僧擬議す。濟便ち打つ。

(四) 投機問、これは自己の境涯を其儘に呈出して、疑を決せんとして問ふなり。たとへば僧あり、天皇道悟に「疑情未だ已まざるとき如何」と問ひたるの如きはそれである。そのとき天皇の答に曰ふ、「一をも守れば真にあらず」と。

(五) 編辟問、これは師家の方へつめよせて、その如何に挨拶せんとするかを見んとするところの問ひである。即ち僧あり、趙州に問ふ、「萬法一に歸す、一何れの處に歸するか」と尋ねたる如し。その時趙州は「我青州に在りて一領の布衫を作る、重きこと七斤」と答ふ。

(六) 六心行問、これは修行の方針に迷ふものが、師家の提撕を得んと尋ねるなり。たとへば、僧あり、興化に問ふ、「學人皂白未だ分たず、乞ふ師方便せよ」と。さうすると興化はその聲につれて一棒を與へた。

(七) 探抜問、他の見處の深淺を探らんとして問ふのである、或は驗主問とも、驗師問とも云ふ。禪の盛んなときは此種の問ひ頗る多かりしことならん。僧、風穴に問ふ、

「不會底の人甚麼むんとして疑はざる」と。穴云ふ、「靈龜陸地を行く、いかでか泥蹤を曳くことを免かれん」と。

(八) 不會問、これはどうしても自分に會得が行ぬから、師家の開發を乞ふのである。

僧、玄沙に問ふ、「學人近頃叢林に入れり、師乞ふ指示せよ」と。沙、「汝偃溪の水聲を聞くや否や」。僧「聞く」と答へたれば、沙云ふ、「這裡より入るべし」と。

(九) 擊擔問、これは自分に何か所見を一つひつかづいて師家をためして見んとするやうな問である。或る意味では驗主問と云うてもよい。ある僧が一人の老宿の所へきて曰はく、「世智辨聰は總て拈出するの要はござらぬ、まづ我に話頭を還へし來れ」と。かうやつたとき老宿は直ちに此僧に一棒を與へた。

(十) 置問、故人が問答した語句を置いて尋ねるのである、僧、雲門に問ふ、「瞪目しても尙邊際を見ざるときは如何でござる」と。門云ふ、「鑒」と。雲門と云ふはよく一字を以て問ひに應じた人である、雲門の一字禪と云ふことがある。「如何なるか是れ雲

門の劔。」曰く、「揚」。「如何なるか是れ雲門の一路」。曰く、「親」。その外、「普」、
 「快」、「關」、「測」、「露」、「嘆」、「鑿」など云ふこともある。

(十) 故問、これは出處ある經文の句などを取り出して問ひ將ち來るのである。僧、首
 山に問ふ、「一切衆生皆佛性ありと云へば、甚麼としてか之を識らざる」。首山云ふ、
 「識る」と。

(十一) 借問、或は借事問とも云ふ、何にか一つの事實を借りて宗旨を尋ねるのである。
 僧、風穴に問ふ、「大海に珠あり、如何にして取り得べきか」。穴云ふ、「罔象到ると
 き光燦爛、離婁行く處浪滔天」と。取らんとあせれば尙とれぬ、見やうと思へば尙更
 眞暗くなる。

(十二) 實問、これはこの目前に現はれてをる實際の事柄からして問ひ出すのである。即
 ち僧あり、三聖に問ふ、「學人只和尚の是れ僧なることを見る、如何なるか是れ佛、是
 れ法。」三聖云ふ、「是れ佛、是れ法、汝之を知るか。」

(十三) 假問、これは假設の場合の問である。僧、徑山キョウサンに問ふ、「這箇しよこは是れ殿裡底、那
 箇こか是れ佛。」山云ふ、「這箇しよこ是殿裡底。」

(十四) 審問、これは不審の處を將ち來りて解決を乞ふのである。一僧あり宗師に問ふ、
 「一切の諸法、本來是れ有なり、那箇なこかこれ無」答へて曰ふ、「汝の問ひ甚だ分明で
 ある、何ぞ更に吾に問ふことを勞せんや。」

(十五) 徵問、これは難詰の意を含みたる問ひである。僧、睦州に問ふ、「祖師西來、當ま
 に何事を爲さんとかする。」州云ふ、「備道びんどうへ、何事を爲さんとする。」僧對へなし。
 州便ち打つ。

(十六) 明問、これは明白直捷にして、其事をあらはに問ふのである。一外道、佛に向ひ
 て云ふ、「有言無言を問はず」と。佛良久す、即ち暫く黙して何にも言はなかつた。す
 ると外道云はく、「世尊大慈大悲、我迷雲を開いて我をして得入せしむ」と。

(十七) 默問、これは別に口に出して問ふのではない、唯默然として動作で問を發するも

のとしてよい。一外道、佛の處へ來て、何も言はずに立つてをつた。すると佛曰ふ、「甚多外道」と。さうすると彼云ふ、「世尊大慈大悲、我を得人せしむ」と。

臨濟禪の危機

汾陽の十八問は頗る非科學的分類ではあるけれども、とに角、禪者の問ひに種々の心持が入つてをつたことは、これにても窺はれると思ふ。此の如く多般な問が出て來たからには、これに應ずる答も亦多般となつた、その方法も亦多般となつた。或は棒、或は喝、或は拂子、或は現球、或は枕头、或は禪板、或は蒲團、或は坐具、或は拄杖子、或は草鞋、或は風鈴、或は猫兒、或は野鴨子、或は鼈鼻蛇、或は無縫塔、或は雪團、愈、出でて愈、窮極するところを知らぬと云ふ風であつた。禪風の盛んなりしこと今より想ひやらると云うてよい。併し何事にも表と裏とは紙一枚を隔ててをらぬ、盛の手のひらを翻せば直ちにこれ衰の手の甲である。かく禪家の宗匠が諸方に起りて各獨得の妙手を振うてをるとき、相似の禪者が其背後に潜んでをつて、生きてをる言

語、作略を直ちにその場で殺して仕舞ふのである。興化云ふ、「法には本より何等の弊もないが、人が出て來て様々の弊をこしらへる。林際が一喝を吐くときは聞くもの俱に喪ふ、弊など云ふものは少しもないのである」と。此言によりて察するに彼時代既に言語文字を執し、大機大用の跡を模するものがあつたに相違ない。興化は臨濟の弟子で、臨濟は八百六十六年に遷化してをる、その頃は唐代でも禪の頗る盛んに行はれた時なのである。それでも興化の云うてをる弊風が既に萌芽してをるとすれば、夏の真中にはや桐の葉が一つ二つ散りかけたと云ふものである。果然、興化はまた曰ふ、「われは東に向ひても喝するものを聞き、西に向ひても喝するものを見る、汝もし興化を喝し得て半天にまで到らしめ、それから復た撲下し來りて一點の氣息もなきほどになるとも、やがてまた起き來りて、汝に向ひてすべて未在と道はう。われは未だ背て紫羅帳裡に向ひて眞珠を撒して汝等諸人に興ふことをせぬ」と。其頃如何に臨濟の喝を模倣したるもの多かりしを知るべきではないか。それより後の弊風も大抵は想

像し得らるるのである。

さればにや、臨濟禪も興化を經、南院を經て、風穴延沼に到りたる頃は、萎靡として振はなかつたのである。風穴は八百九十六年より九百七十三年の人であるから、興化の死時は分明ならぬが、大抵五六十年を兩者の間に置いたらよからうと思ふ。其間に林際リンサイの宗風の衰へて、僅かに一縷の命脈を繋いでをつたとは、風穴自らの所言で充分にわかる。「會元」卷十一、首山省念の章に次の記事がある。首山は常に法華經を讀誦することが好きで、人は彼を念法華と云うてをつた。其後風穴の處に来て知客の役をつとめてをると、一日侍立の次、風穴、首山に向ひて嘆息して曰ふには、「昔し仰キヤウ山の豫言によると臨濟（或は林際とも書す）の一宗は風に至りて止むと云ふことである。然るにわが名は風穴であるから或は丁度其識に當るのかも知れぬ。すると林際リンサイの道は吾等に至りて地に墜つるのかしらん」と、かう云うて慘然として泣いた。首山、「此一衆の中に人のなきことはあるまい。」風穴、「聰敏のものは多いけれども、見性

のものは少ない。」首山、「私のやうなものでは如何でござるか。」風穴、「偏に望を囑してをること久しいけれども、恐らくは此經に耽着して、これを放下することが出来ないだらう。」首山、「それも亦わるいことではない。が、とに角、宗要を承りませうか。」そこで風穴和尚は上堂して、世尊青蓮目を以て大衆を顧視する則を示し、乃ち曰はく、「正與廢しやうふのとき且つ箇せの甚廢じんぱいを説くとす。へさか、不説にして説くと曰ふときは、是れ先聖を埋没するのである、且らく道へ、箇の甚廢を説くか」と。そのとき首山は拂袖して下り去つた。風穴はそこで拄杖を擲下して方丈に歸つた。さうして首山が宗旨を會することを知り、遂に彼を以て法嗣となした。

此一段の記事を見れば、風穴のとき禪法が一時荒廢に歸して、殆んど其宗を絶たんとしつたことが、明白にわかる。併し幸ひに首山を得てからは、次ぎに汾陽、汾陽フンヤウより慈明、慈明より黃龍と楊岐とを出し、これより臨濟の餘風は綿綿として絶ゆることなく、わが日本には今までも尙存し得るやうになつた。併し九世紀より十世紀に

かけては頗る風前の燈の趣があつたと云うて差支ない。さうしてかく衰へかけた理由は、重もに從來の修禪法が其頃の人の根機に適しなかつた處にあると予は思ふ。これを救ふの方法はどうしても看話禪に出なければならぬのである。大慧が自分の師匠である圓悟の碧巖集を燬き棄てたと云ふは、有名な話であるが、これは只禪の宗旨の上から見て此の如き外科的大療治をやつたのではない。それには當時大慧をして此の手段に出づるより外なからしめた事情があつたからである。其事情とは外でない、本當の禪が會せられずして、口耳の禪、似而非的禪が大に流行してをつたので、其儘にしておくと、どうしても禪の命脈を斷つやうになるからである。禪には偽物を混じ易い點がある。固よりその道の人から見れば黑白緇素分明であるけれども、門外の眼からすると、時には誰か鴉の雌雄を知らんと云ふほどのことがある。從來のままにしておくと、濫りに喝し、無暗に棒し、好加減な着語や、拈弄などをやつて、それで随分一時を糊塗することが出来ぬでもない。誠に道の隆盛と永續とを憂ふるものは、此間

に處して何か方便を出すことがなければならぬ。臨濟と曹洞とだけの禪がのこつて自餘の禪派の廢れてしまつたのは、看話と默照とがよく禪の兩面を傳へてをるからであるとも思はれる。尙臨濟禪をして第九世紀より第十世紀にかけて一時悲運に陥らしめた歴史上の事情は已下改めて説く所あるべし。

看話の發達——第九世紀頃より——錢伊庵

禪宗で古則公案を看せしめて箇入處このこつしよを得させるのは、西曆第九世紀に既に其例があるが、大體は第十世紀頃に始まつたとして適當であらう。これは宋の始めである。即ち碧巖集百則の偈頌を作つた有名な雪竇セツテウ時代（九百七十九年より千五十二年）には既に古則を看させることがあつたと見える。雲蓋の繼鵬は雪竇と共に智門の法を嗣いだ人であるが、初め双泉の雅に謁したとき、芭蕉拄杖子の話を示されたと云ふ。それから眞如の方は琅琊の慧覺の法嗣で、初めには趙州庭前の柏樹子の話に參じたと書いてある（「會元」十二）。また投子の義青は曹洞宗の人であるが、浮山の法遠（臨濟で圓

鑑禪師と云ふ)の下では、「外道問、不問有言、不問無言」の因縁を看せしめられ、三年にして始めて透過したのである。これは皆宋の仁宗、眞宗時代である。併しこれ以前にも看話の例がある。百丈の道常は法眼文益の嗣で、始め法眼に就いたとき、世尊良久の公案を受けたと云ふことがある。(尙碧巖六十五則を見よ。)法眼は八八五より九五八の人、して見れば唐末五代の頃、すでに看話の端緒が開けてをつたのである。併し是の如く公案を看ることは、此時代既に參禪の一定の形式となつてをつたつては固よりない。思ふに或る師家は此手段をとり、或る師家は從來の如く上堂や小參などによりて學人を釣り出し、彼等が將來する疑問によりて、解決を與へたのであらう。雪竇が智門に參じたとき、慈明が汾陽に謁したときには、まだ古則を看ることはなかつた。併し看話の形勢は此頃より養はれたものとするのが適當であらう。

龍門の佛眼(五祖下)は千六十六年より千百二十年までの人であるから、宋の英宗、神宗の頃に盛んに化を行ふたものと見ねばならぬ。其の普說中に「諸方愛_ス教_ヲ人看_ニ

公案、我者裡_ニ現成公案、好看、莫_レ教_ニ看_ニ破大小大事」と書いてある。これによると佛眼の頃には既に看話禪の大勢が定まつてをつたものと見てよからう。またそれよりも少し早き頃、東林の常聰は自分の弟子をして鳥窠布毛を吹くの因縁を看せしめたことがあつたと見え、「續傳燈錄」中泐潭の應乾(紹聖三年寂、六十三歳)及び開元の志添などの條下にはそんなことが書いてある。

清朝の錢伊庵と云ふ人が編輯した「宗範」に(一千八百三十五年著)次の事實を引いて公案禪の濫觴を説いてをる。それは「徹參」の章に出てをる。まづ圓悟の語を引いて、その中に看話の跡あることを證して曰ふ、

「圓悟また云ふ、老僧熱病にかかつて一日の間死んだやうで、何もかも黒漫漫地であつた。それから醒めてくると、生死の大事が念に懸つて仕様がなないので、遂に發心して、幾年かの間、道を尋ねた。少しく昭昭靈靈底を認め得たやうに思はれ、四大身中には向つて、箇の動用を試みたが、佛法上に看るときは有れども、世上ではその得處

を失ふと云ふ鹽梅であつた。そののち白雲老師に相見したら、老師は「爾總て見處なし」と云はれた。それで何處へまづ齒を立ててよいのか、全くわからなくなつた。そののち又五祖法演老師の處へ行つて、「心を覓ひるに了に得べからず」の話を尋ねたところ、演和尚曰ふ、「爾須らく自ら參ずべし、自ら始めてこれを得るときに好處があるのである。別人は爾のために力を着け得ぬ」と。これから自ら此話に參じ來り參じ去つたが、ふと「頻呼ヒツコ小玉コタマ元無事、只要ユメ檀郎シメ認メ得聲ト」と云ふ絶句を聞いて、桶の底の脱けるやうな心持がした。それから柏樹子、麻三斤、玄沙錯過、睦州擔板などの諸公案は一一透過することが出來た。これが圓悟の經驗である。

「黃龍祖心禪師（千二十四年より千百年）は泐潭の善清に風旛心動の話を授けた。清久しく其旨を得ず。祖心曰ふ、子嘗て猫が鼠を捕ふるを見たか。瞬もせず、ちやんと四つ足を地に踞へ、すべての感官を目的の一物の上に注ぎ、首尾一直、必ずその過まらざらんことを期する。爾誠ニその心をして異縁のために亂れしめずは、六根自ら

靜かになつて、百に一も失することはあるまいと。善清是に於いて一切の閑縁を屏去して一年あまり彼の公案に參じて遂にその旨を會した。（「會元」卷十七。）

「黃龍の祖心は晦堂と云ひて黃龍慧南（千一年より千六十九年）の法嗣である。永い間諸方に遊歴して參禪したが、何等の得處もなかつた。一日石霜の處で、傳燈録を見てつて、多福一叢竹の因縁に出くはして、平生の疑團を打破した。それから慧南禪師（石霜の嗣）の處へ來て、所見を呈せんと坐具を展べかけたとき、南は、「子已に吾室に入れり」と云ふた。心これを聞いて喜び勇んで曰ふ、「大事本來此の如くなりとせば、和尚は何故に人をして話頭を看せしめて、百計搜尋せしめんとするのであるか」と。南曰ふ、「若し爾をして此の如く究尋して、無心の處に到りて、自ら見、自ら肯ふことをなさざらしめば、吾遂に汝を埋没せん」と。（「會元」卷十七。）

「かく慧南に尋ねた晦堂はその後大事を了畢してから、諸方の雲衲を接するに當り、室内では尋常自ら拳を擧げて曰ふ、「喚んで拳となせば則ち離れ、喚んで拳となさば

れば則ち背く、喚んで甚麼と作さん』と。彼はこの公案によりて修禪の道を得させんとした。(「會元」十七。)

「真如院の方は瑯琊の慧覺に參禪したが、覺は方をして専ら柏樹子の話に參ぜしめたことは、「會元」の第十二卷に見えてをる。慧覺は汾陽の嗣で、雪竇と同時代である。「是等は皆單に一句の話頭、一則の公案を研參したもので、一たび悟入すれば一切を悟ると云ふ様式なのである。それから段々傳はつて大慧の時代になると、彼は極力看話を主張し、常に無字の則を以て學者を接する傍、又竹篋背觸しつぱいはいそくをも舉揚した。……それからと云ふものは禪者は皆一箇の話頭に參ずるを入門の捷徑となした。授くる所の話頭には色々あつたが、悟を以て則となすことは、何れも同じである。つまり疑情を激發して、話頭の上から力を得させんとするのである。麻三斤まさん、乾屎橛かんしやく、一歸何處、無字、誰字、父母未生前、死了燒了向甚麼處相見、無夢無想主人公在甚麼處、これは皆透過すべき話頭として授けられた。」(以上、「宗範」中より大意をとる。)

これによりて見ても、大抵第十世紀から第十一世にかけて、即ち宋の始め頃には、看話の大勢が定まつたものとしてよい。黃龍の慧南が室中常にかの有名な三關を以て學者を接得したと云ふが如き、また兜率の從悅の三關の如き、皆修禪の方法において従前と異なるところあるを示してをる。清涼の覺範は眞淨克文の嗣で、千百二十四年に死去してをる、圓悟や大慧など同時代であるが、克文に參じたときは、その學問の祟り多きを除かんとて、文は彼のために玄沙未徹の話を擧げてこれに徹せしめたと云ふ。(「會元」十七。)こんな事例を探がしたら、其時代には尙いくらかもあることと思ふ。とに角、看話禪は、黃龍、楊岐と二派の流れを臨濟下に見出すやうになつたとき、即ち第九世紀の末、第十世紀の始より、次第を逐ひて勢を得たものに相違ない。大慧に到りてはこの勢に最後の鞭策を加へて全くこれを成就したのである。其間で看話を奨勵した大立物は五祖法演である。

五祖は無字を看せしむ

五祖山の法演禪師は千百四年に死んだ人で、さきに述べたことのある佛眼の師匠であるが、其人の語録中、ある日の上堂に次のやうなことがある。

「上堂、擧す、僧趙州に問ふ、狗子に還つて佛性ありや、また無しや。州云ふ、無。僧云、一切衆生皆佛性あり、狗子什麼としてか却て無なる。州云ふ、伊れ業識性の在るが爲めなり。師（五祖法演）云ふ、大衆、爾諸人、尋常これを作麼生と會するか。老僧はいつも只無字を擧するだけにして、便ち休するのであるが、爾若し這一個の字を透得すれば、天下の人爾を奈何ともすることが出来ぬ。爾諸人、作麼生か透得する。還つて透得徹底したるものあるか。有るならば則ち此へ出て來れ、さうして道へ、我これを看破せん。我は爾が「有」と道ふことをも要せず、「無」と道ふことをも要せず、また「不有不無」と道ふことをも要せぬ。爾作麼生か道はんとする。珍重。」

これはたゞ無字の古則を擧揚して垂示を下した普通の上堂のやうなれども、後來大慧などが、初學者に向ひて頻りに無字を提撕せしむるやうになつた濫觴は此に在るのである。否、大慧の書には明かにこのことを叙してある。其鼓山の達長老に與ふるの書に云ふ。「五祖師翁が白雲に住せられた時、嘗て靈源和尚に答へて曰はく、今夏は村村の收獲が出来ずで庫裡も豊ではないが、そんなことは左程心配すべきでもない。却つて其大に心配すべきは堂内に在る數百の雲水中此一夏に一人も狗子無佛性の話を透得したものが無いことである。こんな風では佛法も將に滅びんとするかと思はれて心配に堪へぬと。」五祖は明かに看話を以て學者を導いたのである。

五祖録にもまた明かに法演禪師は室中常に趙州狗子無佛性の話を擧せられたと記してある。さうしてかの有名な無字の頌を載せてある。「趙州露刃劍、寒霜光燄燄、更擬問如何、分身作兩段。」禪關策進に引用せる「東山演禪師送徒行脚」の文に、「須是猛著精彩提箇話頭、晝參夜參、與他厮捱不可坐、在無事甲裏、又不可蒲團上死坐。」云々の句がある。此話頭なるものは定めし趙州の無字であると思はるが、とに角、五祖が看話禪を唱道せられたことは分明としてよい。

上述したる所を彼是湊合して考へて見れば、五祖法演時代前後、即ち第九世紀の末頃よりして古則を看ることが、禪門に入るの初一步となりかけたのである。それから圓悟克勤を経て大慧宗杲に至るに及びては、看話禪の基礎全く成ると云うてよろしい。即ち西暦第十世紀の中頃すぎから第十二世紀の初半にわたりて、禪宗看話の形式は大成したのである。第十三世紀に至りては中峯和尚の如き、最も盛んに無字提撕を勧めた。さうしてまた其師匠の高峯原妙は大衆をして萬法歸一の則を看せしめたと云うてをる。

「禪關策進」は明の萬曆二十八年（西暦千六百年）に雲棲の株宏が編輯したる書物である。其中にまづ黃蘗希運禪師の垂語を引いて、黃蘗が始めて趙州の無字を看せしむるやうに説きたと云うてある。これは「宛陵錄」にも出てをるが、おかしいのである。これはアナクロニズムである。何となれば趙州は黃蘗よりも後に出世した人であるからである。其上黃蘗示衆の全體の文句がどうも其頃のものと思はれぬ書きぶりである。

ある。これは何にか誤りて此へ這入つたのであらう。公案を拈提し、話頭を看るは、黃蘗時代の現象ではない。彼から二百年餘を経てからのことである。雲栖の株宏ごろには禪も段段下り坂になつて、萎靡不振の状態に入つた。それで彼も「禪關策進」を著述して、頻りに、背梁骨を竖起して話頭を提撕することなどを説きた。看話禪の墮落は念佛三昧となる。念佛も固より結構であるけれども、禪には禪の特色があつてほしい。予はさきに禪宗が看話を生命とするは、形式の上の發達はさることながら、本當の宗旨の上から見れば、これは退歩であると云うておいたが、その通りである。株宏は看話と念佛とを並行させやうとした。否、彼の時代には既に已に其傾向が充分に現はれてをつたものであらう。只彼は頹勢の赴くところを看破して、禪堂と淨業堂とを兩兩相並べて設置したのである。白隱が株宏を悪しざまに罵らるるは、禪の正風より見て、最もな次第である。禪は看話に大成して、看話に墮落する所以を洞察したものは、此點において餘程細心の注意を拂はねばならぬ。物が見たいと云ふので眼が出來

た。が、出来て見れば便利ではあるが、如何にも是に縛られて始末に終へぬ。龜の甲はよい防禦の道具である、併し龜の活動は此用のために如何ばかり制抑せられてをるかわからぬ。何でも事物の發達はそんなものと見える。故に達人はよく物の表裏に徹して、體用を離れず、又體相に著かぬと云ふのであらう。併しこれは餘談。

惟則の看話論

これから少しく看話禪を必要とする事情を述ぶるに先ち、惟則の看話論を紹介しよう。天如惟則禪師は中峰妙本禪師の法嗣である。彼が權藏主に示すの書に左の如き意義の文字がある。盡くさぬ所はあるが大體から見れば吾言はんとする所と揆を一にしてをる。「古徳いはく、禪に參ずるものは、須らく疑情を起さねばならぬ、大ひに疑へば大に悟り、小しく疑へば小しく悟り、疑はざれば悟る所なしと。然し此疑情と云ふものは、初めから何のかのと人から指授せらるるものではない、亦何等の方便や、安排や、做作などによるのでもない。只自己生死の理において未だ分明ならざる處があ

るからである。遠い／＼昔から今日に至るまで、展轉流浪して行く此身、生れると云ふも何處から來るのか知らぬ、死すると云ふも又何處に往くのか知らぬ。これが真切に疑情を起す處なのではないか。

「昔からの佛祖は公案や話頭に參じたことはないけれど、生死の上につきては切切として疑情を凝らした。さうして其凝らした結果、自然に情念は消え、心路は絶え、知解は泯び、能所は忘れられて、覺えず知らず、忽然として此事を明らめ得た。即ち疑團は破れて生死の難關を透脱してしまつた。

「近代になつて禪の宗匠たちは、學者が正念を守らず、正信を具へず、又生死の疑について真切を缺く處があるのを看察して、これではならぬと思ひ、學者をして話頭に參ぜしむるやうになつた。其目的は一切の見聞覺知を放捨するのみならず、世間並びに出世間の諸緣雜務をも放却して、單單に大疑情を起さしめやうと云ふのである。話頭に參ずるとは話頭を疑ふのである。即ち話頭を離れて別に生死なく、生死を離れ

て別に話頭なしと云ふ處まで、この疑情を進めさせると、話頭の透過に和して生死の根源を明にするのである。

「從上來の佛祖は生死を疑うて、それから悟道に入り、今の學人は話頭を疑ふことによりて悟道に入る。其疑ふ所は相異なるけれども悟るところの道は何れに在りても同一なのである。故に今日の參禪に靈驗の見えぬのは、その病、疑情を起さぬところに在る、疑情の起らぬのは生死を思ふ念が切でないからである。既に切ならず、また疑はぬと云ふことになると、學者は日々に話頭から離れる、さうしてかく疎遠になつた結果は悟道において何等の光彩を得ぬと云ふことになる。

「昔し兜率和尚は云ふ、撥草瞻風して修行する目的は只見性を圖るにある、即今上人の性甚處に在るか。既に性を見得すれば生死を脱せんことを要する、眼光落地の時如何にして脱すべきか。生死を脱し得たりとすれば、落處を知らんことを要する、四大分離の時、甚の處に向ひて去るか。これを兜率の三關と云ふが、これを一一透過し

て見ねばならぬ。もしまた透過し得ぬと云ふなら、虛生浪死するをまぬかれぬ。もし果して能く此に於いて透過の分あらんには、一絲毫の滯礙をも存せぬであらう。禪に參ずる底、生死を疑ふ底、透過底、皆悉くこの話頭に和して自己に歸し去るを見るであらう。さうなると、一法の情に當つべきなく、また一法の了となし、不了となすべきものなきに至るであらう。その時親しく不疑の地に到つたとしてよい。」

惟則は學者をして疑情を起さしめんため兜率の三關にまづ參ずることを奨勵したものである。古人は生死を疑ふの念に切なりしたため、公案を見るとか、話頭に參ずるとかの必要はなかつた。言ひ換うれば、彼等は自然に一個の公案を有して禪に來たのである。彼等の公案は自發的公案であつた。なにも人爲的教育法を假りて然るのち疑情を起すなど云ふ面倒はなかつたのである。看話禪を必要とする事情は、昔しは存して居なかつた。惟則の云ふ所、固より真なれども、疑情の缺乏のみが看話を餘儀なくしたとは思はれぬ。

看話禪を起したる歴史的事情——默照主義

看話の形勢を將ち來たすやうになつた歴史的事情の今一つは默照禪や文字禪の流行に在ると思ふ。禪が默照的傾向を生ずるに至りたるは、六祖時代、否、その以前に溯りて既に其の徴候を示してをる。牛頭が未だ四祖に見えざるとき、百鳥花を啣んで來たなど云ふ記事、神秀が五祖の會下に在りて「身是菩提樹」の偈を書いた事實、何れも靜的禪の面影を具へてをる。處が、禪宗が次第に盛んになつて、澤山の師家が諸方に現はれ、自家の意見を發表するやうになつてからは、默照禪の旗幟が如何にも鮮明となつた。其間を雲水の學生禪者が、彼處へ行き此處に來て、様様と商量をやつたのであるから、靜的禪を非とする側の師家は何とかしてこれに對抗し、此惡見邪解を撲滅せんと勉めた。さうして其結果が自ら看話禪に現はれたものと思はれる。禪者をして默照の黑暗窟より覺め出でしむるものは看話に如くはないのである。打座を重ねるとに沈み行く禪者の心を振ひ興して、一機一境の上に轉轉地の妙用を獲得せしむる

は、公案を見るに如くはないのである。それ故に看話禪の發達はその裡面に默照禪の勃興があることを想像してよい。

眞淨克文は黃龍慧南の法嗣で、千二十四年より千百二年までの人である。龍門の佛眼などと同時代であつた。克文は宗旨の上から見ると中々の名匠であつて、大に臨濟の眞風を鼓舞したと云ふことである。此人一日の小參に大に諸方默照の禪を罵つた、曰はく、「此箇の事は實を論じて虚を論ぜぬ。參は須らく實參なるべく、悟は須らく了悟たるべし。若し纖毫も盡さざるあれば、總て魔界に落ちる。古人の道ふを見ずや、平地上死人無數、荆棘林を過ぎ得て是れ好手と。今時の人多くは是の身心寂滅、前後際斷を得て、一念萬年にし去り、休し去り歇し去り、古廟裡の香爐の如くにし去り、冷湫湫地にし去りて、便ちこれを究竟となしてをる。殊に知らず、却て此の勝妙の境界のために、自己の正知見を障蔽せられて、現前する能はず、神通光明を發露すると能はざると」を。これによりて見れば、唐の末より五代にかけて默照禪の漸次に勢力

を得來りたるもの、宋の始に至りて禪海における一大潮流となつたものと見える。石霜慶諸の侍者たりし九峯道虔が、其師の遷化に當りて、首座たりし黙照の禪人を檢して、「坐脱立亡は即ち無きにあらず、先師の意は未だ夢にも見ざるとあり」と喝破したるが如き、明かに唐末における禪風の敗類しかかれるを證して餘ある。眞淨が上掲の語は大に五祖の法演を喜ばしたと見える。大慧の語録中に左の句がある、曰く「われ嘗て圓悟老人にこんな話をきいたことがある、五祖老人は晩年に僧堂の側を散歩することを好まれた。客僧のをる處を通過されたとき、そこに一人の僧が何か書きたものを讀んでをるので、それはなんだと咎めらるると、眞淨の文字であると返事した。五祖はそれを取りて讀むと、今人は身心寂滅を得て云々と上掲の文があつた。五祖は思はず、『奇なるかな導師、善く法要を説く』と叫んだ。それから直ちに首座寮の圓悟の處へやつてきて、『奇特な事がある、此は奇特中の奇特である』と曰うて、其書を悟にわたした。悟之を讀んでまた大に喜んだ、さうして親子手を把つて相鼓舞して

已むことを知らなんだと云ふことである」と。五祖及び圓悟をしてかくの如く狂喜せしめたところより見れば、眞淨の頃には如何に此の古廟香爐的の禪風の跋扈してをつたかが分明である。さうして看話の端は此時よりして開けたのである。前來述ぶる所によりても明かなる如く、公案を看ることを以て入道の捷徑となしたるは、實に五祖法演禪師あたりから始まつてをるからである。

學解情解禪

看話禪の發達を促進せしめた事情は默照主義の外に今一つある、これは文字によりてその義を解するのである。これを文字禪と云ふ。さうしてこの文字禪がまた唐の末頃から流行し出して、宋の始めに盛んになつたものである。文字によりて禪を解せんとの傾きは禪史の當初から現はれてをる、これは禪の性質上止むを得ぬところである。文字禪は一名これを知覺禪、義解禪、論理禪、分別了知禪とも云ふべきもので、誰れも始めには此弊に陥り易い。眞淨克文が「近代の佛法は傷むべき形勢になつて

きた、多數の人は本を棄て末を逐ひ、正に背きて邪に投ずる。ただ古人の言句を認め
て禪となし、道となす、甚の干渉かありとすべき。直饒、達磨西來するも亦禪には説
くべきものはない。大衆ただ自ら證し、自ら悟り、自ら成佛し、自ら一切の禪道を建
立せんことを要する。まして神通變化は衆生の本自に具足するところ、外に求むる
ことを假らぬのである。然るに如今の人の多くは是れ外に求むるところの人である。
蓋し根本に自ら悟るところがないから一向に客作となつて他人の財寶を數へるばかり
である。都て是れ虚妄にして生死の流轉を免かれぬ」と云うてをるは、明かに當時の
弊風を指摘して大に其肯綮に中るものと予は思ふ。古人の公案を唯文字の上より解し
去らんとする傾きを生ずるときには、どうしても此に看話の方法を設けて其見解を一
一點檢せねばならぬ。然ざれば邪解のみ横溢して禪の生命を斷ち去ることになるは、
鏡に照らして見るが如しと云うてよからう。

唯文字上の解釋を究竟として、其文字の精神に徹底せぬときは、次のやうな弊を生

ずる。眞淨の語に曰ふ、「或は又箇の一切平常心是道と云ふを執して以て極則となす
ものがある。天は是れ天、地は是れ地、山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は
是れ俗、大の月は三十日、小の月は二十九日と、かういふ風に考へる。これは畢竟依
草附木の徒であつて自ら深く一向に迷ひ將ち去れることを知らず覺えぬのである。此
の如き徒に忽然として我手何を佛手に似たると問へば、便ち道ふ、是れ和尚の手と、
我脚何を驢脚に似たると問へば、便ち道ふ、是れ和尚の脚と、人人盡く生縁の處あ
り、那箇か是れ上座生縁の處と問へば、便ち道ふ、某は是れ某州の人と、是れ何の言
ぞや。錯りて會するなくんば幸である。凡百の施爲、只「平常」の一本鎗で透すを
穩當なことと思つてをる。何んでも是れで定め將ち去り、合し將ち去り、更に敢て別
に一步をも移すことをせぬ、只管坑に墮ち塹に落ちんことを怕れてをる。丁度盲人が
路を行くに一條の拄杖子をのみ是れ頼として寸歩を進むにもこれを抛つことを得ず、
緊しく之を把り之に凭り將ち去るやうなものである。されど若し一たび道眼を豁開し

得るときんば、頓みに前非を覺り杖子を抛却し、兩手を撒開し、十方蕩蕩として、七縱八橫、東西南北、可と不可と共になくなつて仕舞ふ。もし一向に他の門戸に倚り、他の行脚に傍ひて行くことをせば、甚たゞの快活かあるべき、さうしてこの自己を畢竟じて如何せんとするか。雲門大師云ふ、而今天下の老和尚、多くは是れ師承學解、路布葛藤、印板上に打し來り、模子裏に脱し出づ、當人は若くごとく明らかめ去るにおいては如何にして一切時に臨じて自由を得べきぞと。

もし文字禪の弊、學解禪の弊、雲門の時代既にこんな様子であつたとすれば、眞淨の時代、圓悟の時代、大慧の時代などは思ひやられる。大慧が其師匠の碧巖集を燒いて仕舞つたと云ふのは、單に宗旨の上からの行動ではない、其頃の文字禪、義解禪の弊風の滔滔として眞正の禪海をあらしまわつてをつた、其勢の如何にも烈はげいひのを見て、涙を揮つて馬糞を斬つたに相違ない。此思ひ切つた所爲の裡面には、それ故に、今からは想像しにくきほどの弊害があつたのである。さうして此弊を矯めるには、一方に

あいては、大慧のやうな辛辣な手段をとり、他方においては、看話入室の風を奨勵しなければならなかつた、一人／＼の禪者に古則公案を與へ、これに對する見解を密室で點檢して行けば、文字上の修禪を防ぐことも出來、従つてまた積極的に學者をして實地の參得に益するところあらしむるわけとなる。

文字禪又は義解禪なるものが、如何に流行したるかを例證せんため、此に碧巖集の一節を引いて見よう。第三十則に「趙州大蘿蔔頭」と云うて有名な公案がある、此公案は趙州和尚が或る僧の來りて、「承り聞く、和尚親しく南泉に見ゆと、是なりや否や」と問ふに對して、「鎮州に大蘿蔔頭を出す」と答へたるのがそれである。圓悟は此に評唱を加へて下の如く云うてをる、「這僧はまたこれ久參底である。此く問ふ中にも一つの眼が具はつてをる、しかし趙州は作家である、僧の問ひに答へて『鎮州に大蘿蔔を出す』と云ふ。無味の談、人口を塞斷すと云うてよい。趙州和尚は白拈賊びやくねんざいに似てをる、爾纔に口を開けば、便ち爾の眼睛を換却する。しかし特達英靈の漢まことならば、

直ちに擊石火の裏、閃電光の中に向ひ、纔に趙州の擧着するを聞きて直ちに其旨を會得し去るであらう。もし然らずして、佇思停機することあらば、喪身失命するを免かれぬ」と、是は此公案の直下に會すべくして、其間に何等の閑妄想、死義解を容るべき餘地なきを言ふのである。即ち禪は了知分別によりて會すべきものにあらず、擊石火、閃電光の中に向ひて直下に承當すべきものであることを説いたのである。處が、圓悟は此公案に對して邪解を挾さみ禪の宗旨を曲げて會してをるものがあることを發見した。それで今や一步を進めて之を排斥する。曰はく、

「江西の澄散聖は此公案を以て東問西答であると謂うてをる、趙州は答話を作さず、問者の圈績かむにかからぬと云うてをる。併しこんな解説では到底も趙州の心は見えぬ。浮山の遠はこれを以て傍瞥の語なりとなし、九帶の中に收めて居る。併し此の如くに會し去らんには、趙州は夢にも見ることが出來ぬ、却つて趙州に累を及ぼすかも知れぬ。それから又有底は道ふ、鎮州には元來名物の大蘿蔔がある、それは天下の人の皆

知つてをるところである、また趙州が從來南泉に參見したことは天下の人の皆知つてをるところである。しかるに這僧却つて趙州に「和尚親しく南泉に見ゆと、是なりや否や」と問ふた、それで趙州は「鎮州に大蘿蔔頭を出す」と答へたのであると。が、それは如何にも沒交渉な話である。」

これらの解釋を見ても、宋時代には如何に文字義解の禪が盛んであつたことが、分明であると予は思ふ。圓悟や大慧が畢生の力を竭して此の如き邪解を打破せんと勉むることの、誠に道理あるを認めざるを得ぬ。看話禪の精神は亦單に這般の惡習を除去せんとするに在るのである。看話禪の發達は自然の勢である、一方では禪風の頹敗を示すものと云うてよいが、また他の一方では禪が形式の上、組織の上で益々整頓して來て、此に看話禪の成立を見るに至つたとするのが至當である。

槃談の禪史論

錢伊庵の「宗範」に序を書いた槃談の所説によれば、禪は看話禪に至るまで三變し

てをるところのことである。左に其大意を述べる。

「佛教の次第に東流して支那に入り来るや、漢より梁に至る頃までは、學者は何れも經文の言説に泥んで、心源を探らずに仕舞つたので、達磨は別傳妙心、見性成佛の宗を唱へた。それからして天下の宗教界は一變するやうになつた。

「然し師資授受の間、心心相印したれども、全く文字語言を離れず、巧言浮心を以て妄りに模擬を爲さんとしたものもあつた。それで馬祖はまた言句を截斷し去つて、轉じて機用の方面に發展して來た。その百丈を接したときなどは、野鴨子の公案や、再參の因縁、一喝三日耳聾などと云ふことがあつた。逆順測るべからずとなすべしである、それで諸方またその風を採用し出した。即ち體に就いて消停的なることを貴はず、ただ縁に従ひて薦取し去ることを重しとした。これ又一變である。

「てきめん觀面に機を示すときは、良馬ならば、鞭の動くを見て遣かに馳け出すであらうが、井蛙では只底に落ち行くのみで、出身の路を知らぬ。別に參究の方を以てこれを導く

しなければ、魯鈍を策して進めること相稱はぬ。この故に一箇の話頭を設けて、意根を塞斷し、工夫淹熟するとき自ら理彰かになるやうに取計ふこととなつた。さうして此話頭については別に一定したものはない。瀉山の香嚴に對したときは、父母未生以前に一句を道ひ來れと云うて之を勘し、黃龍死心の黃山谷を詰りたるときは、彼此死燒の後何の處に相見せんかと云うて之を勘し、雪巖と高峰と相承のときは、夢なく想なきときの主人公は是什麼ぞと云ひて徹了の域に達するを得た。此の如き鹽梅にして、細かく剔り精しく搜がして、深く閭奥に造りたるときは、上中下の三根みな普ねくその利を被りて、一心に洞徹するのである。これ又一變である。」

この説によりて見ると、禪の發達は、人をしてまづ言語文字の束縛を離れしむる處より始まり、それから禪そのものを又言説の境地より脱離せしむるため、馬祖が百丈を接し、黃蘗が臨濟を接したやうに、大機大用を以てするやうになつた。始めは言を以て言を遣ると云ふ風であつたが、その次は動作を以て言説に換ゆることになつた。

固より動作ばかりと云ふことでなく、言説も亦用ゐられたが、その言説は愈々出て愈々怪奇と思はるるやうになつた。併しそれでも尙型とか様式とかばかりを見て、その眞意義に徹底することが出来ぬ場合が出て來た。眞向から喝とやられ、棒と加へられても、こちらに充分の準備が出来てをらぬもの故、何のことか分明ならぬ。ただ蛙鳴蟬噪的に、あつちにもこつちにも、喝、喝とやられたとて、禪はとんとそんなところををらぬ。本當のものか贋かを勘破するには、古則公案を以て密室で實地にしらべて見ねばならぬ。看話の起るのは寔に勢の已むを得ぬところである。

槃談の所見も大體予が上來述べたところと同一である。

看話の工夫

これから大慧が如何に看話の工夫をなすべきかを説くかを見よう。

「大慧書」呂舍人に答ふる手簡に曰はく、「所謂る工夫とは世間塵勞を思慮する底の心を以て、乾屎橛の上に回在し、情識を行ぜざること土木偶人の如くに相似たらしめ

よ。昏怛にして巴鼻の把捉すべきなきを覺得せんとき、便ち是れ好消息なり。空に落つることを怕るるなかれ、亦前を思ひ後を算りて幾時か悟を得んと云ふとなかれ。若し此心を存せば便ち邪道に落ちん、」云云。これは乾屎橛の話を見んことを説きたるものである。併し大慧は一般に趙州の無字を勧めてをる。

同書、陳少卿に答へたる手簡は、大に默照禪を説破したものである、さうして無字を以て此暗窟を打破せむと云うてをる。曰はく「公只疑情不破の處に向ひて參ぜよ、行住坐臥放捨するを得ざれ。僧趙州に問ふ、狗子に還りて佛性ありやまた無きや、州曰無と。遮の一字子、便ち是れ箇の生死の疑心を破する底の刀子なり。遮の刀子の柄只當人の手中に在り、別人をして手を下し得ざらしめよ。」

大慧は到る處に話頭を擧るとを説いてをる。彼が「法語」又は「書」を讀めば、さつちも此一事に觸着せぬことはない。尙一例を引かんに、羅孟弼に示した法語中に、「雜念起るとき只話頭を擧せよ、蓋し話頭は大火聚の如し、蚊蚋蟻の泊る所にあら

ず、擧し來り擧し去り、日月浸、久しければ、忽然として心之^{こころ}所なく、覺えず噴地一發せん。當さに恁麼の時、生もまた人に問ふことを著けず、死もまた人に問ふことを著けず、不生不死もまた人に問ふことを著けず、是の如き説をなすものもまた人に問ふことを著けず、是の如き説を受くるものもまた人に問ふことを著けず、人の飯を喫し、喫し到りて飽き足る處、自ら食を思ふの想を生ぜざるに似たり。」

併し大慧はいつも無字を提撕せよと云はず、時には前述の如く、乾屎橛、又は東山水上行、又は一口吸盡西江水、又は萬法歸一、又は須彌山、又は庭前の柏樹子、又は麻三斤の類を看せしめたのである。(答張提刑書を看よ。)これをかの出會がしらに「是什麼ぞ」とやられ、或は胸倉を取つかまれて「さあ、道へ〜」とやられた時代に比すると、人を接得する手段において餘程巧妙となつてをると云はねばならぬ。「これは只上上根機のことを接するのである。外のもは寄り付くな、」これでもよいことは大によいけれども、禪宗と云ふ一つの宗旨を建立して、これを世間にも傳播し、後

世にも流布させやうと思ふには、一片の慈悲心によりて看話の一法が發明せられねばならぬのである。併し先にも言ふ如く、これは所謂末法の習ひ、禪道衰頹の徵候と云うて可なりである。黙照と看話と相争ふやうになつたのも、つまり禪が發達してさうして老朽の境に入らんとしたからのことに相違ない。

中峯に至りて全く看話禪となる

中峯和尚は明かに此間の消息を傳へてをる。その廣錄(法語)に曰はく、近代の人は涉獵を事として見聞のみ頗る多い、其上純一に生死のためにすることがない。それで箇の無意義の話題を把りて、彼が八識田中に抛在する。丁度栗棘蓬でも呑み、毒藥でも嘗めたやうである。只一たび形命を捨て、寢食を忘るるやうになるを望む。大死一回、驀忽として此を敲破すれば、多少の相應あるとして然るべしぢや。(示雲南、福、元、通、三講主、)もし真正に生死の根本を疑ひ、宇宙の歸趣を疑ひ、自己のためにせんと思ふものがあるなら、公案を看るも亦可、公案を看ざるも亦可、兩者とも畢竟

じて別處に落ちぬのである。(示高麗、收、樞、空、昭、聰、五長老。)

とに角、看話によりて修禪の階梯に上るやうな習はしが出来たのは、まづ右に述べたやうな事情の推移によるものと思はる。さうして一たび此階梯の方式が定まると、禪者は新入の學者に向ひて悉くまづ古則公案を提撕せしむるやうになつた。禪宗の確然として成立してをる今日においては看話禪をやらねばならぬのである。默照禪は寧ろ眞成の大乗根機の人のやることであらう。看話禪の發達は時勢の進歩已むを得ぬと云はねばならぬ。猶ほ次章において精しく此兩事を述べようと思ふが、ここに修禪の人は、如何なる心持で看話禪に對すべきか、また看話禪は畢竟して何の處に我を導き到らしめんとするのか、大慧の法語中より左の一節を抜き出す。(呂舜之に示すの書、以下意譯。)

「生れて來た處は何れからか、死んで去ぬる處は何れかと云ふ、この二箇の大問題をいつも鼻の先きの尖つた處にぶら下げておくがよい。茶を飲むも、飯を喫するに

も、靜かな處でも、鬧がしい處でも、念念これを忘れるな。丁度誰れか尋ね人でもするやうに、また萬百貫の借錢を返す術なきときのやうに、心胸大に悶え苦しんで、しかもこれを回避し得べき門がない。生きんことを求めても得ず、死なんことを求めても得ず。かうなると善惡の路頭も次から次へと絶え果てて、どうして好いか分曉わかれなくなる。こんな心持になるときが最も力を著くべき好時節なのである。只其時には箇の話頭を看るが一番よい。僧、趙州に問ふ、狗子に還つて佛性ありや、也たなしや、州曰く、「無」と、これを看るがよろしい。

「併し之を看るとき博量はくりょうらんとしてはいけぬ、註解し去らんとしてはいけぬ、分曉を求めんとあせつてもいけぬ、『無』と曰ふとき承當し去らんとしてもいけぬ、之を擧起するときに何かと道理をつけてもいけぬ、また空寂な處に墮ち込でもいけぬ、念を起して悟を俟つやうなことをしてもいけぬ、宗師家が説き去る處に向ひて領略せんとしてもいけぬ、無事甲裏に掉在してもいけぬ。但、行住坐臥の際に當つて時時これを

提撕すべきである、曰はく、狗子に佛性ありや、還た無しや、州云はく、「無」と。此提撕が次第を逐ひて熟して來ると、口にも心にも何とも思議を容るる餘地がなくなつて、胸の中が七上八下である。丁度生鐵の槌子を咬むやうで、全く沒滋味である。此時却て退くことをせず、愈進んで無字に參ずるがよい。これが信に好時節なのである。

「一心一意に自己の脚跟下に向つて理會し來り理會し去る、曰く、生何れより來り、生何れに去るか、既に來處も分らず、去處もわからぬが、現在歴歴孤明底のものがあつて、人のために是非を分ち好醜を別つこのものは是を有とせんか、無とせんか、はた眞實とせんか、虚妄とせんか、別に人に問ふことをせずとも好い。また人の口頭の處分を受けずとも宜い。わが水を飲んで冷暖自知するやうになれば結構此上もない。即ち忽然として噴地一發するときは究竟して休歇の田地に到り得る、自ら肯ふより外はないのである。……」

「昔し子胡和尚はかう言ふた、祖師の西來もまた只冬は寒く夏は熱く、夜は暗く日中は明るい。只備等意のない處へ意を立て、事のない處へ事を生じ、内外ない處に強いて内外を作り、東西の無い處へ諷りに東西を説くものであるから、坐禪觀法の眼が明了とならぬのである、又根境の間に自由を得ぬのであると。是の理を以て評量するときは、舜元、貴下は私の處へ來て法語を求められもせず、又私も貴下のために一字をも寫さぬ。冬寒、夏熱、夜暗、日明、内外、中間、東西、南北、もとく一絲毫ばかりをも移易せず増減せぬのである。それは何故と言ふに吾宗には元來語句がないのである、また一法も人に與ふべきものがないのである。既に一法も人に與ふべきものがないとしたなら、即今かく寫し出す底、これは甚麼を説くのであるが、冬寒、夏熱、夜暗、日明、内外、中間と云ふは、これ又甚麼の事か。東西南北一絲毫も移易せぬと云ふは、これまた抑も甚麼のことであるか。(咄。)有もまた不可得である、無もまた不可得である。冬寒夏熱もまた不可得である、内外中間もまた不可得。是の如き説をなすものも

亦不可得、是の如き説を受くるものも亦不可得。一絲毫も亦不可得あなたも亦不可得。わしも亦不可得。不可得も亦不可得である。さうして此不可得の中にありて只此の如くに得るのである。あなたは此處に至りて作麼生と參ぜんとするか。作麼生と參ぜんとするかと云ふも亦別に手を著くべき處がないのである。さうなつてくると、此の言葉も亦不受である。既に不受であると、わしは此に至りて何等説いたところがない、あなたも亦決定して聞きとつたところがないのである。この無説の處が即ち眞説、無聞の處が即ち眞聞となる。さうなるとわしが則ち是れあなたで、あなたが則ち是れわしである。あなたとわしと二つでもない、また二つと分つべきでもない、別なく、斷ないからである。嘉州の大象が黃蓮を喫すると、陝府の鐵牛が口一つばいに苦味を覺ゆる。しかも苦と不苦とは分明である、さうして眼を定めて見んとすれば、更に觀るべきものがない。(咄。)

既に此域に達すれば、看話もよく、默照もよく、非看話、非默照もまたよきわけ

ある。看話の歴史を研究するにも、此邊に一隻眼を有してかからねば、只其跡を尋ねるばかりで、畢竟何の處に歸着するかが不徹底に終つて仕舞ふことと思ふ。

黙照禪と看話禪

大慧禪師

大慧禪師は西暦千八百九十三年までの人である、南宋の始めに大に化を布いた。宋代における禪者中の大立物と云うてよい。此人の語録は頗る浩瀚なものである、またその在世中の禪道の盛んなりしことは、常に千人以上の大衆を率ゐたと云ふのでも明白である。此人の語録を讀むと其頃の禪は何如なるものであつたかが想像せられる。今黙照禪と看話禪との事を説くに當りて、大慧の書中にてあちらこちらに見當たりたる二三の文を引いて一種の序説とせう。

曹洞禪

まづ大慧の年譜を見ると、宋の大觀二年、二十歳のときの紀事に曰ふ、「師が錢承務の爲になしたる普説を按ずるに、師初め行脚したる時、曾て洞山の微禪師に參じ、

二年の間にして、曹洞の宗旨を一時に參得したりとあり。又武庫を按ずるに、師は郢州の太陽にて元首座、微和尚、堅首座に見ゆ。微は芙蓉の楷の會中に在りて衆に首たり、堅は侍者となること十餘年なり。師は三公の座下に周旋して盡く其旨趣を得。授受の際においては、皆香を臂にして以て妄りに付授せざることを表しぬ。乃ち自ら惟らく、禪に傳授有るは、是れ豈に佛祖自證自悟の法ならんやと、遂に之を棄てたり。又方敷文のためになしたる普説に云はく、微は却て悟門あり、只是れ不合なり、功勳五位、偏正回互、五王子の類、許多の家事を將ち來りて我に傳へたり。されど此事一たび我に傳へられしや、我はこれを寫して一紙と作し、僧堂前に勝在したり。大丈夫禪に參ずる、豈に敢て宗師の口邊に就いて野狐の涎唾を喫せんや、盡く是れ閻老子の面前にて鐵棒を喫する底なり。」

これによりて見ると、其頃の禪には一種の傳授を以て宗旨を授受し得べしとしたものがあつたと言はねばならぬ。彼等は禪を以て言語文字の間に存在するものとしたの

に相違ない。禪もかうなつては全く滅亡である。大慧が大聲疾呼して此種の禪者を罵倒するも無理はなかつたのであらう。

二種の弊

又眞如道人に示したる法語の中には左の言葉がある。曰く、「今時の學道の人には僧俗を問はず皆二種の大病がある。一種は多くの言句を學び、言句の中に於て奇特の想を作す人である、また一種は月を見て指を忘るゝこと能はず、言句よりして悟入せんとするのである。而かも一たび佛法禪道は言句の上に在らずと云ふことを聞くや、便ち盡くこれを棄ててしまつて、一向に眉を閉ぢ、眼を合せて、死人の模様を做し、さうしてこれが靜坐である、觀心である、默照であると謂うてをる。其上此の如き邪見を有してをるものが、無識の庸流を誘ひ引いて、曰ふには、一日を靜得すれば便ち是れ一日の工夫であると。苦なるかな。殊に知らず、かくの如きは盡く是れ鬼家の活計であることを。此二大病を去り得ば、始めて參學の分ありとしてよからう。」

尙其外の弊

また智通居士に示したる法話には、「近頃は此道も衰微した。高處へのぼりて人の師となつてをるものでも、只古人の公案を以て、或はこれを褒めたり、或はこれを貶したり、或は密室の傳授をしたりして、それが禪道だと思つて居るものもある。或は默然無言を以て、威音那畔空切已前の事となして、これを禪道だと思つてをるものもある。或は眼で見、耳で聞き、舉覺し、提撕するを以つて、これが禪道だと思つてをるものもある。或は倡狂妄行をよいことと思ひ、擊石火閃電光の如く、舉し了りて便ち會し了り、一切を撥無するを以つて、それが禪道だと思つてをるものもある。が、此の如きは皆既に非である、かの着實なる處に至りては那處に在りとしてよいか」。かういふことも書いてある。

公案禪と鬼窟裡の禪

こんなやうな言葉を引用しやうと思へば、大慧の語録中到處に發見せらると云ふ

次第であるが、今もう一つ此に東峯居士に示したる大慧の語をひかう。曰はく、「近世叢林には邪法横生と云ふ有様である、衆生の眼を瞎せんとするものは數へきれぬほどである。若し古人の公案を以て學覺提撕しなければ、便ち盲人が手中の杖子を放却したやうで、一步もまた行き得ぬのである。古人が入道の因縁を分けて、各其門類を立てる、さうして云ふやうには、這機は道眼の因縁である、這機は透聲色の因縁である、這機は亡情の因縁であると、頭から色々次第を逐うて、何だとかかんだとか博量卜度を逞うしてをる、下語商量をこれ事としてをる。また縦令ひ此の如きは一種の病であると識得したものがあつても、彼等は佛法禪道は畢竟して語言文字の上に在らずと思ひ、一切を撥置し、唾却して、現成をよいこととしてをる。粥を喫し、飯を喫し了れば、堆堆地としてをる。黒山下の鬼窟裡に坐在して、これを黙して常に照らすのであると云うてをり、又大死底の如き人と喚んでをる、また父母未生時の事とも喚んでをる。又空劫已前の事とも云うてをる、又威音那畔の消息とも云うてをる。こんな

な鹽梅にして、坐し來り坐し去つて、骨臂に厖を生ずるやうになつても、ちつとも身動さをもせぬ。これが工夫の次第に純熟して來たのであると云うて、さうしてまた許多の閑言長語を取り出して、始めから何かの道理をつけて商量をやる、傳授一編して、ここに宗旨を得るものとしてをる。されど其方寸の裡は舊のやうに黒漫漫なのである。」

大慧の言葉も大抵此位にしておいて、この裡にわれらは如何なる消息を見出し得るとしたものであらうか。大慧時代の禪界には如何なる弊風が吹きすさんでをつたものであらうか。

修禪に伴ふ諸弊は何れより來るか

上來引用の大慧の法語を読んで見ると、禪と云ふものにくついて出で來るべき一切の惡習は遺憾なく暴露してをるやうである。密室の傳授と云ひ、公案の文字的或は教理的提撕と云ひ、默坐觀照と云ひ、倡狂妄行、換言すれば胡喝亂棒と云ひ、何れも修

禪に伴ふところの餘毒ならざるはないのである。抑も禪には定と慧との兩方面、即ち意を鍊ると智を磨くとの兩方面がある。定は實行の方で、智は觀察の方である。いくら智眼が開けても信行が之に伴はぬと一步も進めぬ、又信行だけあつても智眼の明がなければ盲目の牆視かきのぞきとなつて仕舞ふ。完全に禪の發達を望むものは、どうしても、定と慧とを兼ね併せて進まなければならぬ。もう一遍言ひ換へれば、定の中より慧を生じ、慧によりて定を出ねばならぬ、動中に靜あり、靜中に動ありて、此に圓滿なる禪道の實現があると予は思ふ。それはとに角として黙照禪と云ひ、看話禪と云ふは、大慧の時代に行はれた惡風より自然に現はれて來た文字なのである、即ち禪風の振はざりしより起つて來た現象で、そのむかし臨濟、徳山、巖頭、雪峰などと云ふやうな人が競ひ起つた時代には、黙照、看話と云ふやうな閑家具は見たくてもなかつたのである。併しかう云ふ鹽梅に、一味の禪が二つに別れて考へられるやうになつたのは、また或る意味での發展と見てもわるくない。大慧の時代までに色々の弊風が起つて來

たのは、やがて又禪がそれ／＼の方面に展開して來て、その内容の色彩が鮮かに見られるやうになつたと云うてもよいのである。

曹洞と臨濟—黙照と看話

今日日本で黙照禪と云へば曹洞禪を意味し、看話禪と云へば臨濟禪の又の名のやうに思はれてをるけれども、本來臨濟と曹洞との宗風はこんな事で區別すべきものではない。かつたのである。五家七宗と云ひて、臨濟、雲門、法眼、瀧仰、曹洞の五家に、楊岐と黃龍との二宗（これは共に臨濟）を加へて、禪の宗派を分ちたる頃は、看話もなく、黙照もなかつたのである。五祖の法演は五家の宗風を評して、かういふてをる、臨濟は「五逆雷を聞く」、雲門は「紅旗閃鑠」、曹洞は「書を馳せて家に到らず」、瀧仰は「斷碑古路に横はる」、法眼は「巡人夜を犯す」と。又或は法眼を殿後となし、臨濟を先鋒となし、雲門を天子となし、瀧仰を公卿となし、曹洞を農夫となす人もある。何れにしても宗旨を擧揚する家風に此の如き趣きがあるので、彼は看話を専とし、此は打座を

のみ務むると云ふやうなことはなかつたのである。禪は渾然たる玉のやうなものであつて、これを様々の角度から眺めると、光線の工合によりて、赤くも、青くも、黄くも見える。その全き處より見れば曹洞禪も禪の全體を發揮し、臨濟禪もそれだけで欠けたるところはない。別に彼是云うて相争ふことはなかつたのである。

禪宗全盛時代における看話と黙照

其證據には、唐宋の頃禪の尤も盛んに行はれたときには、臨濟も曹洞も互に相往來して研鑽した。古則公案を評騭するにも宗派の分ちをやかましく云うて、他を毀り、自ら讃めるなど云ふことはなかつた。一部の碧巖集を見ても其通りである。各則に偈頌をつけたのは雲門宗の雪竇で、その百則なるものは五家に通じてをる。さうして之を評唱したるものは臨濟宗の圓悟である。大慧は此圓悟の弟子で、却て碧巖集を一炬に付してしまつた。宏智は曹洞下の大宗匠であつて、大慧の目して黙照禪の巨擘となしてをつたところであるが、また雪竇の擧に倣ひて百則の話頭を擇んで一一偈頌を添

えた。投子の義青は臨濟下の浮山の法遠によりて「外道不問有言、不問無言」の旨を領しながら、却て遠より大陽の警玄の衣鉢を傳ふることになつてをる。此浮山和尚も臨濟の葉縣歸省に就いて嗣法したに拘はらず、警玄のために曹洞の法を一時預かつてをつた。其頃の曹洞宗なるものは頗る萎靡として振はなかつたものと見える。洞下の芙蓉道楷は投子の義青を嗣いで、その下に丹霞子淳を出し、更に天童の正覺即ち宏智を出したるより見れば、曹洞の宗風は投子の青によりて再興の端を開きたるものと見てよい。しかるに投子は曹洞下の秘訣を濟下の歸省より受けてをる。大陽の會下には傳燈録中二十五人の名を列してをるが、その中には自分の法を本當に傳へ得るものになかつた。僅かに臨濟の法遠を得て、一時彼に曹洞の世襲財産を預けた。此間のやとりが頗る奇妙である。が、宗旨の上に別に何等の閑差別を設けて、看話だの、黙照だのと争はなかつたことは明白と云はねばならぬ。つまり宗旨はその渾然として一なる處から擧揚せられたからである。

看話と黙照、裁然として分る

處が、大慧の時代になつては、此看話の風と黙照の風とが頗る著しく分化し、發達して來たに相違ない。必ずしも濟下のものが看話を鼓吹し、洞下が黙照を主張したと云ふわけではなかつたらう。只一般に當時の禪界に此兩個の潮流が現はれたのである。さうして其利のある點から見れば、何れも一利あるので、濟下の大慧は大いに智的、悟的方面を唱道し、洞下の宏智は定的、黙照的禪風を舉揚した。これは兩人の本來の性格にもよることであらうが、臨濟の宗風が機鋒の絶倫なるを貴び、曹洞の家風の綿綿密密にして水をも洩らさぬを得意とするところより、自ら一方は看話的となり、一方は黙照的となつた。さうして此兩人は共に緇衣中の巨人であつたから、その聲が次第に反響を呼び起して來て、それが今日の日本までも傳はつてをるのである。

かういふ風に見れば看話禪と云ふも黙照禪と云ふも、寧ろ禪の弊を受けて成り立つやうになつたのであるから、今日これをやかましく云ひ立てて、強いて平地上に骨堆

を起す必要もない。併し、前にも述べたる如く、弊の生ずる處は即ち發展の跡であるから、既にかう二つのものが分化して意識せらるるやうになつた以上は、只昔しに還れとばかりも云へぬ。特に日本における目下の禪界を見れば、看話禪と黙照禪と、如何にも截然たる分界をなしてをつて、一方は曹洞宗、他方は臨濟宗と、各割據の勢を示してをる。よくその本に溯れば、偏したやうな意見も、其人物と其時勢とで、大した弊害も出ずにすんで終ふのであるが、その時勢も去り、殊に其人物の居なくなつたあとまでも、尙過去を繰り返さんとするときは、その害のみ著しくなつてその利は却て閑却せらるゝことになる、或は其害を不必要の程度まで擴大して、後へ残すことになるかもしれない。この故に今のやうな問題を考へるには餘程氣をつけねばならぬ。

看話の利

看話禪とは宏智下の人々が當時の大慧の宗風を罵つた言葉である。他の處でも説きたやうに看話の風は五祖山の法演禪師の時代より既に廣く行はれたことで、大慧の頃

に至りては、臨濟下の一特色と見らるやうになつた。これには固より大慧の鼓吹が興つて力あるのである。看話は慧を重んずる、古人の諍訛の因縁を會せんと勉むる、古則公案をめあてとして開悟の機會を獲んとする、つまりは悟入を第一とする。それ故に、まづ趙州無字の話とか、柏樹子の話、隻手の聲、本來の面目など云ふ公案を授け、是に向つて工夫一番させる、從來の世間並の見方の根柢を覆へして此に禪的見方の第一歩を踏ましめんとする。只何事をも思はずに無闇に打坐せよ、面壁せよ、默想せよとば云はぬ。けれども亦意識を以て思量せよ、卜度せよとも云はぬ。まづ所持の公案に對して疑念を起せよと云ふ、そは疑がなくては悟はないからである。看話の究竟は悟りを得るのであるから、さうして悟りは疑と相對照するのであるから、どうしても始めに疑がなければならぬ。大疑の下に大悟ありと云ふのが、看話禪の根本理である。只打座するだけでは疑が起らぬ、心源澄徹なることはあるかも知れぬが、それは禪でない、六祖以來今日まで傳はりたる禪ではない。禪には打破するところがなく

てはいけぬ、此境涯が一轉しなくてはいけぬ。ちつと心を澄ますだけでは、是れは昏沈の境涯である、死水は遂に腐敗する外ない。看話は此弊を救ふのである。

黙照は定を專とす

黙照禪とは大慧がその頃の曹洞禪に與へた名で、大慧の時代には曹洞は只打座することを勧めたものと見える。五祖あたりより公案を看せたのに拮抗して一旗幟を建てんとしたのであらう。大慧の頃にては曹洞も大に衰微してをつて、一時は濟家に宿を借りると云ふ勢であつたのを、道楷、宏智などの巨匠が起るに及びて、此を挽回するに當り、臨濟の看話的傾向に流れんとするを見、殊に黙照禪を唱へたものではないか知らん。一方では穴藏禪坊又は鍋蓋ざとりとそしり、他方では楷子悟りと嘲つて、さうして双双相待つて、全體の美をなさんとしたものである。黙照は定を専門とする。看話の動もすると掉擧に陥らんとするを救ふのは定に限る。定は手段としては大によろしい。併し禪の端的は定にあるとは云はれぬ、定は人を悟に導くことがないのであ

る、定は却て人をして所謂る黑暗の鬼窟裡に陥る患がある。これが人間の心に付き纏うてをる二つの病かもしれぬ、沈まなければ浮き立ち、浮き立たなければ沈む、此二つの中間を程よく進み行くには餘程の實際の工夫がいることである。其上吾等は各、何かの性僻をもつてをるもので、いくら中道を行かうと思つても不知不識の間にどつちかへ傾く。それで看話でなければ黙照、黙照でなければ看話と云うことになる。併し禪そのものは何にもない、或は何れにもあると云うてよい。ただ此間に一隻眼を具へなければならぬと予は思ふ。

疑團を要す

ただ定ばかりではどうしても行かぬ、何か心に一つの疑團がなくてはならぬ。此疑團は公案でなくても古則でなくてもよい、何かの疑團であればそれでよい。さうしてこの疑團の疑うるとき定に入る、さうして此定が疑團の解けると同時に曝破する。曝破しなければ悟がない、悟がなければ禪はないわけになる、「悟を以て則となせよ」

と大慧が頻りに云ふは此處なのである。それ故禪はただ定であるとは謂はれぬ、従ひて定のみで事足れりとなす工合に行かぬ。看話禪と云うて只管古則公案を見るに止まりて心地の明白なるを期せぬのは、大に不可であるけれども、話頭を縁として心地の根源に徹底せんとするのは、大に可なりと予は信ずる。

黙照だけの禪はどこにもない。六祖以後何れの禪者も悟りを道はぬものはない。公案を看ることはないけれども、道を悟つたことは誰にもある。公案でなければ悟れぬとは云はぬ、それは何を因縁としてもよいが、黙照そのものを以て禪の究竟を盡くせりとは誰も云はぬ。畢竟するに黙照も手段であると云ふなら可しい。さうすると看話も手段、黙照も手段とかうなつてくる。末世の今日は何れをよりよき手段とするか、疑問は此處へ出でくるであらう。

黙照を排す

ここに面白い禪史上の一紀事がある、黙照禪を極端まで推し通したものと云うてよ

い。さうして看話禪よりと云うては大に弊があるが、禪の第一義よりと云へばよい、この第一義より見て黙照を否定した實例を擧げて見よう。九峯道虔は青原下の第六世で、さうして石霜慶諸（西暦八百七年——八百八十九年）の嗣法である。一世を溯れば洞山良价と共に藥山を師としてをる。此九峯は第九世紀の人であるから、大慧よりも三百年ほど前である、其頃にも既に黙照の弊害が行はれてをつたと見える、或は禪を以てその究竟は此にありと思つたものもあつたと見える。して見ると、大慧や宏智の争を馴致した勢は中々の昔しからあつたものとしてよろしい。否、予の考にては禪における此兩方面は所謂祖師禪と如來禪との兩文字が禪史上に現はれて以來、人の意識にはつきりと上つてくるやうになつたものである。また更にその昔に溯れば、禪と云ふことが始めて出て來たとき、既に此兩方面は其裡に胚胎せられてをつたのである。石霜が愈々寂を示したとき、衆僧はそのときの首座しよざをしてをつた一人を以て後繼者たらしめんとした。その時に九峯は石霜の侍者をしてをつたが衆に告げて曰はく、

「須らく先師の意如何を明め得るにあらざれば石霜山の住持となるわけに行くまい」と。首座曰はく、「その所謂先師の意なるものは甚麼か。」九峯曰ふ、「先師嘗て云へり、休し去り、歇し去り、冷嗽嗽地にし去り、一念萬年にし去り、寒灰枯木にし去り、古廟の香爐にし去り、一條の白練にし去ると。其餘の事は問はぬ、一條の白練にし去るとは抑も何か。」さうすると首座は「それは言ふまでもなく一色邊の事を明らかにめたのに過ぎない」と云ふた。九峯答へて「元來未だ先師の意を會せざることあり」と云ふ。首座曰ふ、「爾は我を肯はざるな、但、香を裝ひ來れ、香煙の未だ斷ぜざるうちに、我れ去り得ずんば、汝我を以て先師の意を會せざるものとなせ」と。遂に香を焚き始めて、その煙の未だ斷絶せざるに當り、首座は已に脱去し了つた。然るに九峯の道虔は既に死し去れる首座の背を拆でて、「坐脱立亡は即ち無しとせざれども、先師の意に至りては、まだ夢にも見ざること有り」と云うた。（「會元」、六。）

此一條の出來事は禪史上有名な話で、白隱も之を「息耕錄の普說」中に引いてをる。

首座の定力は如何にも鍛錬せられたもので、後世の模範となるのであるが、坐脱立亡の處、定力不動の處、空空寂寂の處には禪はないのである。九峯の見處は確かなものと謂はねばならぬ、禪にはどうしても此一隻眼が入り用である。看話と云うても看話そのものに要はない、此一隻眼を得させやうとするに過ぎぬ。

看話に對する誤解

普通に看話と云ふと、無字なら無字の一則を見れば、そこに禪があるものと思ふ、或はそれより進んで種種の公案を看せらるる處に禪があるものと思ふ、これが間違の始である。こんな考を起すものは、看話の精神をも知らず、まして禪道をやと云はねばならぬ。臨濟宗で今日看話禪をやらせて、梯子悟りを實行してをるのは、此の如くにして參學者の境涯を一機一境の上について進ませようとするのである。一步一步づつ進めて遂に究竟の處に到らしめんとする漸進法なのである。それ故に看話の精神は最後の關所を透過した後でなければ充分にわからぬ。其途中に滯つてをつたり、又初

一步を踏み出しただけでは、まだ何事をも言ふだけの資格はないとしなければならぬ。それはまだ全般にわたりて禪の成り立ちと其本相を見たことがないからである。看話禪を評するものは此點を篤と留意してほしい、また看話をなしつゝあるものも、自ら此點につきて反省せねばならぬことと予は思ふ。

修禪の古今

或る人は、禪には固より階梯のあるべきはずでない、一超直入如來地であるからには、梯子を設けるのが既に第二義におちてをる、看話も亦さうであると、かういふ。最もである、併しわれらは今禪を第一義より彼是論じてをるのではなくて、第二義にも第三義にも下りてをるのである。それ故に梯子も結構、默照も結構、看話も、提唱も、坐禪も、何にもかも結構なのである。つまり今時の禪は古人のやつた如き禪ではない。昔しは大根機の人が自ら進んで来て、自ら一個の疑團を以てきて、さうして宗匠に參じたのだ。此疑團の破れぬうちは、どうあつても退かぬ、内より抑ゆべから

ざる疑念に迫られ、江湖に行脚し始めたのであるから、如何なる年月を經過しやうが、如何なる障礙に遭遇しやうが、更に挫折せぬ。そして又彼等は自己に對して頗る忠實であつた。此胸の中のくわらりとせぬ間は參禪を止めない、所謂自家の胸中より流出し來りて蓋天蓋地なるやうにならなければ修業成就とせなかつた。彼等は常に求めた、求め去り求め來りて遂に求むるものなき時、始めて休歇し去つた。其標準はいつも内面に在つた、公案とか話頭とか云ふものを目當としない、いつも自分の境遇を基礎とした。階梯は自分で上つた、後押しもいらず、杖もいらず、暗示もいらず。其故彼等の修行には頗る力がある、根氣がある、光彩がある、又非常な苦心がある。従つてこんな修行は誰にも出來ぬ、必ず大疑團、大憤志、大信仰、大努力、大忍辱をもつてをるもので、始めて禪の研鑽に従ふことが出来るのである。處が今日は昔と違ふ。昔のやうな人も今固よりある、されどこんな人は昔も今も極めて少數である。しかし此少數の人が都合よく相次いで出て來て、禪の傳燈を斷せぬやうにしてくるれ

ばよいが、折悪しく行くと途絶せぬとも限らぬ。支那に於いて、日本に於いて、禪の命脈が一時は縷をひくやうに危くなつたとは、誰れも知つてをる。そんな危険を避けるにはどうしても看話禪の要があるとなければならぬ。ちやんと課程をこしらへて學問をさせると同じい。さうして天才のあるものも、別に之がために束縛せらるるとは少しもない。禪の堂奥を一圖に、楷梯なしに、究めんと思ふものも、勝手にそんな事が出来る、看話禪のために其發展の路を阻害せらるること、毫釐ばかりもない。然るに一方にては、多少力足らず、疑少なく、志餘り固からぬものも、看話禪の杖に縋りて祖師禪の頂上に昇ることも出來ぬでない。勿論出來上つてからの力量如何は個人／＼の事である。とに角、一舉兩得と云うてよい。只最も用心すべきはその害毒を蒙らぬやうにすることである。害毒は世間の何事にもあるので、それは看話禪だけでない、又黙照禪だけでもない。予は臨濟の看話禪をよいものと思つてをる、只その弊を知りて其利をわすれぬやうにしさへすればよい。

只管打坐をとらず

黙照禪、即ち定をのみ重しとする方面も、禪を會するの一手段と看做さるる限りは何等の弊害もあるまい。ただ定、ただ打坐を以て禪の能事了れりとなすとき、そこに大なる錯誤を生ずる、何となれば手段を目的と思ひちがへるからである。さきにも述べたる如く、禪の妙は其悟處に在りて祇麤に打坐する處にあらざるが故に、これを顛倒すると、如何にも頓珍漢なものになるは、何人も常識に訴へて分明であらう。いくら打坐を勧むる人でも、ちやんと坐禪儀の法則に稱ふすわり方をして、臀に胝を生ずるをも厭はぬのが、究竟の目的、かうなりさへすれば、よいものとは主張すまい。宏智の黙照の銘などを見れば決してそんな下らない事をいうて居ない。これは全文を見れば分明であるが、その中にかう書いてある、曰く、「默は唯至言、照は唯普應、應じて功に墮せず、言聽に涉らず」と。これは禪より見た主觀的境涯を言ふたので、只管打坐の様子を言ふたものではない。一體黙照と言ふは禪の靜的方面で、看話はその動

的方面である。力にも靜力と動力とある如く、禪にも此兩面がある。黙照は靜的禪の體得によろしく、看話は動的禪の擧揚によろしい。其靜かなる處よりすれば動いて動かず、言うて言はず、併しその動く處よりすれば電光石火の機あり、一寸眼をまわしてをるうちに既に白雲萬里である。この間の消息を知らずして、只管打坐もおかしい、只看話も偏してをると云はねばならぬ。知るものは知つてをるのである。只末派のものが、先進者の意を知らずに、その聲のみを大きくしたとて、何の役にも立たぬ。

智隍と玄策

六祖時代に智隍と云ふ禪者がある。又六祖の弟子に玄策と云ふ人がある。策一日隍の庵を尋ねて、「あなたはそこに什麼してござるか」と曰ふと、「予は定に入つてをる」と答へた。策、「あなたは入定すると云ふが、有心で入定するのか、無心で入定するのか。若し無心で入ると云へば、一切の無情草木瓦石も應さに定を得べきわけである。また有心で入ると云へば、一切の有情含識も亦應さに定を得べきである。」隍曰

ふ、「我正に定に入るときは有無の心あることを見ぬ」。策云ふ、「有無の心あるを見ぬと云ふなら、それは常定である、何の出定も入定もない、もし出定と入定とがあると云ふなら、それは大定ではない。」隍はこれに對して何とも對ふことが出来なかつた。つまり智隍は定力があつたかも知れぬが、悟道の眼はなかつた。只管に打坐を言ふは智隍の響に倣ふものではないか知らん。

また六祖は、住心觀靜、長坐不臥を以て禪の道を得たるものとせる一僧に對し、「住心觀靜は是れ病にして禪にあらず、長く坐して身を拘ふるも理において何の益かあらん」と喝破した。さうして偈を説いて曰ふ、「生れ來ては坐して臥せず、死し去れば臥して坐せず、一具の臭骨頭、何ぞ功課を立つることをせん」と。これを見ても、禪の宗旨は決して打坐とか、那伽定とか云ふ邊にはないことがわかる。默照派の人でも決して禪は默照そのものにあるとは云はぬ、猶ほ看話派が看話そのことを禪の奥義とは云はぬと同じことである。

實際上の問題

これから實際の問題に移らんに、既に打坐は手段であることが分明になつたとすれば、此手段と看話と何れを擇ぶべきか、又或は兩者は擇ぶべき性質のものでなくて、兼ね併せて行ふべきものか。現今の形勢では曹洞は打坐、臨濟は看話と云ふやうになつてをるが、臨濟だとして打坐を全く黜けるではない、看話は動靜の二境に涉りて實地の上に提撕せらるるのである。して見れば臨濟では打坐も看話も双に行はれてをると云うてよい、只打坐の程度を今日よりも一層進め得られぬでもない。併しこれは個人／＼の注意如何で何ともなる、また師家の意見如何で如何様にも變化させらるるものと思ふ。臨濟と云へば何れも看話、看話と云へば古則公案の詮索と、そんな形式にいつも固定してをることはない。そこは自由自在である。但默照を専として禪的見地を磨き上ぐることをせぬ曹洞に在りては、さうしてこの打坐型を打ち破ることが如何にも宗内の風潮に逆行するものと思はれてをる曹洞に在りては、何とかして看話的

傾向を大に生ぜしむるやうにしたいものである。それでは曹洞の家風に背くと云ふかも知れぬが、予の考にては、今日の時勢では打坐主義は實行にむつかしい。看話なれば自ら進歩の跡にも氣付くから何かにつけ勵みの途もある。然るに打坐だけでは、本營の大根機の人なら知らず、大抵の人は中途で挫折するに極まつてをる。そして禪は最後までやらねば、正銘にその妙味を咬み占めるわけに行かぬのである。中途で止めて、それで禪を得たなどと思はれては、思ふものも、又さう思はせるものも、迷の種を植ゑるので、大に宗旨に背く、自利利他の上で少なからぬ害毒を流がす。此弊を救はんとするには、打坐主義ではいけぬ。打坐は人をして昏沈に陥らしめる、活潑激の精神の働きに一種の枷鎖を加へたやうである、これでは禪道を去ること却て遠くなりこそすれ、近くなることはあるまい。其上永い間の辛抱は凡人のよくする所ではない。十年も二十年も打坐一片でやり通うせと曰はれては、一寸何人も躊躇する。そしてその結果は却つて面白くないとが多い。誰もかも非常の根機なら特別、それはしか

し今の世に望むべきとは思はれぬ。餘りに貴族的であると云うてよろしい。看話は之に反して平民主義流行の今日によく適してをる。看話禪の行はるるやうになりたるは、實に禪界に一種の平民主義の唱へられたるよりの事と予は信ずる。

文 字 禪

打坐主義が却て禪風の起るを妨げ、また修業者をして中途に挫折せしむる事情あるは次の實況に徴して知るべしである。向に大慧の文を引きたる處にても言へるやうに、禪を以て文字語言の間にあるものと思惟し、或は書物などで一種の傳授をなし得べきものと信ずる人が、往往打坐主義の下に出て來る。これは頗る危険な傾向で、禪の生命を奪ふやうになる。固より文字葛藤の裡にも禪はあることと思ふけれども、ただこれだけで、其外にはなにもないと想像されては大變である。公案を講義したり、諸説の因縁を註解したりして、そこに禪道を發揚し得たりと思つては、これ獅子身中の蟲である。腐敗はこれから出てくる。打坐を以て禪となし、公案を以て一種の假設

底と認むるときは、或は自然の勢の赴く處、古則を文字上に會得せんとするやうにならぬとも限らぬ。綿密と云ふは、心地を研究する上において綿密な工風と徹底とを期するので、之を教相的に文字の上にて微細にするのではない。猶ほ機鋒を尊ぶと云ふて、濫に喝し、亂りに棒して、龜行をこれ事とするものの非禪的なりと一般である。とに角、禪は文字で説明し得て、それで讀者又は聽者が會得するものでない。打坐一方でもよい、看話でもよい、ただまづ一隻眼を具して實地の上に禪において見る所がなくては、千言萬語すべて地獄の因縁である。

「麻三斤」

文字によりて禪を解せんとの傾きは今日に始まつたのではない、とくの昔からあつたのである。例を引くと云ふなら幾許もあるであらうが、今は手近な「碧巖集」から一例を出して見やう。或る時洞山の守初禪師に僧が「如何なるかこれ佛」と尋ねたるに彼は「麻三斤」と答へた。これが有名な公案である、「碧巖集」の第十二則に出てを

る。これに對して圓悟が評唱をしてをる中に、次のやうな意味の文句がある。これを見ると、圓悟時代には此則に對してどんな解釋をやつてをるものがあつたかが分明する。(原漢文を意譯して此に示す。)

この公案に對しては誤解をしてをるものが少なくない。それは一寸齒をたつべき隙間がないからである。さうして其隙間がないと云ふのは、つまり淡泊にして味氣も何もないからである。古から「如何なるか是れ佛」と云ふ問に對し色々の答があつた。或は「佛殿のうちにをる」と云ふもあれば、或は「三十二相を具へてをる」と云ひ、或は「杖林山下の竹筋鞭」などと飛んでもないやうなものもある。が、洞山の「麻三斤」に至りては、古人の舌頭を截斷するとしてよい位、頗る脱洒自在。然るに或る人は邪解を下して曰ふ、これは洞山が當時丁度庫裡で麻を秤かつてをつた處に「如何是佛」と問ひかけられたので、當意即妙、「麻三斤」とやつたのであると。また或るものは曰ふ、洞山は中々一條繩でいかぬ男で、東と云ふとき西と答へ、左と云ふ處へ右

と答へたりなどする。「麻三斤」も其意文字の表面に現はれたところにはないのである。また或るものは道ふ、問者即ち是れ佛であるものを、更に來りて「佛とは」と問ふゆゑ洞山はこれを透路に答へたのである。こんなとんでもない當推量あたひをやるものが多い。處が、また一人の痴漢あり、これを解して曰ふ、この麻三斤が便ち是れ佛であると。

もしこんな鹽梅に禪を解して行つたなら、禪は遠して遠しと謂うてよろしい。徒らに洞山の言葉の先について廻はつてをつたなら、彌勒佛ミロクの出世するまで參禪しても遂に大事了畢の時節はあるまい。言語文字は道を載するの器であつて、道そのものではない。それを古人の意如何と顧みずして、その口頭に現はれた言句の下について摸索せんとしたところが、什麼の巴鼻かあるべき。固より道そのものにつきて言へば、何等の言語も文字もないのであるから、これを顯はし、これを傳へんとせば、言を假らなければならぬが、一たびその道の在るところを看破したならば言語などは忘れてよ

るのである。第二機第三機に落ちないで、直ちに第一機に徹し去らんを要する。此第一機から見れば、「麻三斤」の話は長安の大道の如くて坦坦たる一條の路、此上に在りて足を擧ぐるも足を下げるも、悉く是ならずと云ふことなしである。

眼を具へて見ぬからして、諸方邪解の徒は「麻三斤」を以つて「佛とは？」と云ふに答へたものと思ふのである。併し洞山はそんな處にをらぬ。其後この僧が智門和尚の處へ行つて、「洞山が麻三斤と道ふた意旨はいかん」と尋ねると、智門は「花簇簇、錦簇簇」と答へた。此僧尙わからぬので「不會」とやると、和尚は更に「南地の竹、北地の木」と答へた。此僧只言句のために使はれてをるから、智門の意旨はわからぬ。そこでまた洞山の處へ歸つて智門の處の様子をきくと、洞山は「われ汝一人のために説かず、大衆のために説くべし」と云うて、法堂へ出て衆に告げて曰ふ、「言は事を展ぶることなく、語は機に投せず、言を承くるものは喪び、句に滯るものは迷ふ」と。これを洞山の四句と云ふが言句に拘はれてをるものの病處を喝破して遺憾なしと云う

てよい。處が、これについて言に迷ふものは益々迷ひ出して、麻は孝服、竹は孝杖、故に「南地の竹で北地の木」と云ふ、また「花簇簇、錦簇簇」とは棺材の頭邊に描く所の花の模様であると説く。

以上はたゞ圓悟の評唱の主旨をとりて和譯したものであるが、圓悟の當時でさへ禪についてこんな情解理會をやつてをつたものが實際あつたと見える。これを大慧が眞如道人に與へた書中の言葉(既出)と照らし合はして見ると、學禪の弊の如何にも文字の上に走り出で易いことが明瞭となる。精しく言へば、禪には種種の弊あることであらうが、大體の上から見て、この文字上の義理について廻ること、默照的暗窟の中に打坐して得意となつてをることが、禪の二大弊害と見るべきである。此の二つの病に囚はれてをるうちは、到底禪の眞性を徹見することが出来ぬ。次ぎに牛頭と四祖との對話を紹介するが、此兩者の立場を比較すると、予が今迄に述べて來たところに對して光明を注ぐことがあると思ふ。

牛頭と四祖

僧あり、南泉に尋ねて「牛頭未だ四祖に見えざるとき、何としてか鳥獸花を啣み來りて供養す」と云ひたれば、南泉は「只歩歩佛の楷梯を踏みたればなり」と答へた。僧また尋ねて、「四祖を見た後何としてか來らざる」と云ひたれば、南泉云ふ、「直饒ひ來らざるも猶ほ王老師が一線道に較れり」と。これは有名な話であるが、事實は下の如くである。

金陵の法融禪師(西曆五百八十三年より六百五十七年)始め牛頭山の幽棲寺の北に在る石室内に座禪してをつたが、百鳥花を啣んで來りて之を彼に捧げたと云ふ奇蹟があつた。唐の正觀中に四祖道信禪師が此山へ尋ねて來た。法融は此界限では餘程有名な清僧として知られてゐた。人の來るのを見ても座禪より起ちもせず、又合掌することもせぬと云ふ評判であつた。四祖が山をわけて奥へはついて行くと、果して法融が端然として坐わつてをるのを見た。人が近寄つても自若として顧みもせなかつた。

祖問うて「あなたは此に居て何をなさる」と曰ふ。融は「心を観するのである」と答へた。そこで祖は「かく観するのは何んで、さうして其心とは何んなものか」と尋ねた。融は何も對をせなかつたが、坐より起ち合掌禮拜し、「大徳、あなたは抑も何處にお住んでありますか」と尋ねる。祖、「貧道は別に所止を定めない、或は東或は西でござる。」融、「大徳は道信禪師をごぞんじでありますか。」祖、「他たのとをお尋ねなされてどうなりますか。」融、「久しく其徳を聞いてをりますので一たび相見したいと思ふのである。」祖、「道信とは某即ちそれである。」融、「どうして私の處をお尋ね下さいましたか。」祖、「わざ／＼こうやつて参りましたが、どこか少し腰でもかける處はありませんか。」融是において道信を自分の小さい庵の處へ連れて行く。さうすると其處らあたりに虎狼の類がをるので、四祖は兩手を舉げて恐怖の狀をなした。そこで法融は「まだそんなことがあるのか」と詰る。祖は「あなたは今何をごらんなさつたか」と曰ふ。融語なし。少しくたつてから祖は石上に坐して「佛」の字を書いたら、法

融はこれを観て竦然とした。そこで四祖は「まだそんなことがあるのか」とやつた。けれども法融は四祖道信禪師の意旨を曉り得なかつたので、稽首禮拜して、大に其教を乞ふたと云ふことである。道信の訓戒中に「境縁に好醜なし、好醜は心より起る。心もし強て名づけずんば、妄情何れよりか起らん。妄情既に起らずんば、真心徧知に任かす。汝但心に隨ひて、自在にして、復た對治なきを、即ち常住法身と名づく、變異あることなし」とある。これを黙照と云はんか、慧觀と云はんか、打坐と云はんか、看話と云はんか。一たび實地に接して後は何と云ふも差支ない。

道元—白隱—佛光

道元禪師の弟子の懷慧が師より聞いたところを記して、之を「正法眼藏隨聞記」と名づけた。此書の中に左の一段がある。是は大内青巒居士の禪話の中に引いてあるのを（第三一五頁）更に此に引いたのであるから、前後の關係は分明でない。「慧問うて曰はく、打坐と看話と竝へ學するに、語録公案等を見るには、百千の一も聊か心得るこ

ともあり、坐禪にはそれほどの験もなし、然れども尙坐禪を好むべきか。答へて曰はく、公案話頭を見て聊か知覺あるやうなりとも、それは佛祖の道に遠ざかる因縁なり、無所得、無所悟にて端坐して時を移さば、即ち祖道なるべし。古人看話、祇管打坐ともに勧めたれども、猶ほ坐を専らに勧めしなり。又話頭に依りて開悟したる人ありとも、それも坐の功に依てなり。正き功は坐に在るべし」と。

これによりて見れば、道元は偏へに打坐を勧むるものに似てをる。併しこれは一般に言ふものか、又は對機の説法か、何れともわからぬ。また道元は穴勝ち悟道を黜けてをるとも見えぬ。たゞ彼は打坐を以て得道の捷徑としてをつたことは明なやうである。併し此通りに今日も之を行つて果して効果があがるかどうかは頗る疑問である。さきにも言ふたやうに、得法の人なら坐も禪、看話も禪となるかも知れぬが、初入のものには看話の方得力多きに似てをる。只少しきを得て満足せず、百尺竿頭更に一步を進むることが必要である。白隱は正受老人の言を用ゐてかう言ふてをる、「近世の

衲子、狗子無佛性の話を把りて實參純工せんものは、一箇半箇、透過を得ぬものはないのである。しかし纔かに少しく透過したとて、それで自ら得たり、自ら悟れりと思つて、高談大口するが如きは、そは只生死の大兆である。己見を栽培し、我見を増長する。祖庭は猶ほ天涯を隔つると云うてよい。眞正の安樂の田地に到らんと思はば、轉、悟らば轉、舉せよ、轉、了せば轉、參ぜよである、かくすれば果して祖師最後の因縁を見んこと掌上を見るが如きであらう」と。轉、了せば轉、參じ、轉、悟れば轉、舉する處に看話禪の長處がある、ここに進歩的などころがある、心の少しも動いて止まぬところがある、止水に停滯せず、萬境に隨ひて轉轉地處がある、さうしてその轉處に隨ひて實に幽なる處がある。ただ打坐だけでは、昏沈に陥りて救ふべからざるの弊に没在する恐がある。無闇に神經質な人にとりては、終日兀坐も妙であるが、それは禪の本意でなくて、應病與藥にすぎぬ。初心の人は此邊に留意することが必要ではないかと予は常に思ふのである。

上來様々に禪者の陥り易き弊を述べて、打坐よりも看話、ただ看話よりも打坐且つ看話を勝れたりと言いたが、尙「佛光錄」中に禪者の惡傾向を述べたところがある。之を擧げよう。(卷五、示衆普說)。「近來叢林淡泊、各肚皮裡に一肚杜撰の見解を有してをる。それで心識未だ淨潔を得る能はず、眼睛未だ活脱を得る能はず、路頭未だ端正を得ないのである。道理の中に墮在せざれば、虚豁豁の處に墮在し、虚豁豁の處に墮在せざれば、便ち萬法平常の處に墮在し、萬法平常の處に墮在せざれば便ち語言の中に墮在し、語言の中に墮在せざれば便ち胡亂語の處に墮在し、胡亂語の處に墮在せざれば無事夾中に墮在して、但、一鉢の飯を喫せんと圖つてをる。此の如く禪に參じては佛法如何か興盛なることを得るであらうか」と。よく禪者の常に陥り易き處を指摘して餘蘊なしである。此の弊を救ふには、どうしても打坐一片ではいけないのである。力と疑と信とを以て進むことを解せねばならぬ。さうして此力と疑とを起すの捷徑は看話によるのである。信はそれから自然に出てくる。

結 論

上來所述の看話禪と默照禪との歴史的並びに實地的關係を今改めて此に一つに纏めて言へばかうである。看話禪とは古則公案を頼りて悟を開かんとする修禪法である。禪の入口は疑でなければならぬ故、此疑を古則によりて起さしめんとするのが、看話禪の精神と云うてよい、一旦此疑が起りて所授の公案が透過しても、それで究竟の處に直ちに這入つたとは言はれぬ。轉、悟れば轉、參するで、一たび進境を見れば益、奮進して向上の路をめかける。故に看話禪は看話そのものが目的でなく、只これを縁として心地の淨灑灑なるを期するのである。いくら多くの公案を看ても、この心に凝滯があれば、何にもならぬ、修禪の究竟は遠くして遠しと云うてよい。看話禪を評せんと思ふもの、看話禪を修めんと思ふものは、此點に注意せねばならぬ。

默照禪は看話に對して打坐を奨勵する、否、打坐を唯一の目的として只管坐禪せよと説く。必ずしも悟は建立である、公案は葛藤であると言はぬまでも、全體の傾向は

無爲無作を宗旨としてをると云うてよい。もし眞智現前など云ふことがあるとすればそれは只管打坐から来る寧ろ偶然の結果で、これを意識的に目的とするは間違である。と云ふ。故に打坐禪を主張し、實行するものは、十年も二十年も、ただ黙然として禪堂の裡なり、巖穴の中なりに結跏趺座してをる。心が如何にも澄みわたりにて、明鏡の臺に當る如く、森羅萬象さかりとして其上に映つるのを觀じてをる。さうしてこの底に徹して澄みきつたのを黙照と云ふ。看話禪とは餘程趣がちがうと言うてよい、一を靜の極と云ふなら一は動そのものである。

此兩者の相異は六祖時代から既に現はれてをつた。一は「身是菩提樹、心如明鏡臺、時時勤拂拭、勿使惹塵埃」を主義としてをる、他は之に反して「菩提本無樹、明鏡亦非臺、本來無一物、何處惹塵埃」と云ふのが大眼目である。本來無一物と云ふと何にもなさやうに思はれるけれど、六祖の意はさうでない。主觀の境界をよくよく明らめた修禪の極意である。黙照禪も之を目的としてをるのであらうが、此

に到るべき途を「靜」の上にとるのである、而して其弊は「靜」そのものを目的のやうに考へて仕舞ふ。看話禪は之に反して「動」の中より無一物の境に達せんとする。動の極是靜と云ふことを知つてをるからである。其弊は「動」を究竟と思ふ處に在る。

其弊より見れば、何れもいくらか偏するところがある、さうして本當の禪は動と靜とを渾一したる處、定と慧とを併合したる處に在るのだから、看話と共に打坐を忘れず、打坐の中より看話の慧を練り出すやうにせねばなるまい。特に近代の傾向は科學的、漸進的、階梯的、進歩を以て最も實地に適したものとしてをるから、禪の修行も人心自然の要求に應じて漸進的とするのが頗る機宜に稱うてをると思ふ。それゆゑに、總て自餘の條件を同一のものに見れば、予は黙照よりも看話の方が修禪の良方法であると思ふ。むかし禪宗の始めて發達しかかつたときは、公案と云ふものもなく、また修禪者の根機も動機も今日とは餘程ちがつてをつた、その頃には看話禪の必要もなにもなかつたのである。それ故に徒らに昔を以て今を律するわけには行かぬ。看話の必

要などは中峯和尚の「山房夜話」に公案の字義をとける處を見れば、明明白白である。中峯の解説は公案の定義として諸方で引用せらるるが、これは定義と見るよりも、辨明であるを見たかたがよい。即ち公案と云ふものが何が故に必要であるかを辨明したものと見るが至當である。公案の文字は黄蘗などの時代に夙くにあつたのである。中峯の言に曰はく、「公案とは公府の案牘である、公とは聖賢轍を一にするところの天下の至理を云ふ、案とは聖賢理をなすことを記すところの正文を云ふ。凡そ天下を有つものは、公府を有してをる、公府を有するものは、皆案牘の備へつけがある。それは此案牘を法則となして、それで天下の不正を斷ぜんとするのである。公案行はるれば理法が用ゐられ、理法が用ゐられれば天下正しく、天下正しければ王道が治まる。佛祖の機縁を目して公案と云ふのもこれと同一理である」と。中峯の意見は公案で以て禪者の見解の正邪を斷ぜんとするのである。看話で以て見地の透脱如何を検せんとするのである。公案の眞の字義は或は必ずしも中峯の解する如くでないにしても、その説

明はよく公案の性質を明らかにしてをる、さうして單なる黙照と云ふことに對して看話の必要なることを説きてその要を得てをる。

畢竟するに看話も黙照も其精神に徹底するのが一番緊切である、ただ文字言語にのみ拘束せられて、彼此の是非を競ふは、昏に兩者の何たるを知らざるのみならず、亦禪そのものの何たるかをも知らぬものと言うて可い。

附記—永嘉大師の定慧均等説

最後に永嘉大師の定慧論を紹介すべし、黙照と看話との争につきて最も妥當なる判斷を其中に看出すことが出来る。永嘉大師は六祖の弟子となつた以前既に天台止觀の法門を研究し、ついで維摩經を讀んで佛心宗を自ら悟つた人である。此悟りを六祖は證明して、達磨宗の本意に稱つたものと認めた。その「證道歌」一篇は廣く世に知られてをるが、「禪宗永嘉集」と題して組織だつた著述は、「證道歌」ほどに知られてをらぬ。併し仲々有益なる書物である。永嘉は浙江省の温州にある、大師の名は眞覺と云

ふ。無相大師はその論である。

「禪宗永嘉集」は十門から成りたつてをる。先づ志を立てて道を慕ふべきことから論を始め、次ぎに身口意三業の淨修を説き、更に奢摩他（定）と毗婆舍那（觀）とを兼ねて修むべきを説き、優畢又（捨）の中道を得るに至りて、定慧の均等を體達しそれから利他の修行を勉め、又更に一步を進めて理事不二の境涯に入るべきを述べてある。最後の二門は實際的で、友人に勸むるの文と發願文とから出來てをる。今此に引用せんとするのは、第四の奢摩他頌からの一節である。永嘉大師は此頌の中に「六種の料簡」と云ふことを説くが、それは、第一、病を識る、第二、藥を識る、第三、對治を識る、第四、過生を識る、第五、是非を識る、第六、正助を識る、この六つである。

第一、病に二種ある、一を緣慮と云ひ、一を無記と云ふ、緣慮とは善惡の兩念を云ふのである。此兩種の念慮中には千殊萬別の事物が含まれてをるが、善惡の二つに縛せられてをる以上は、解脱の途を去ること遠しである。故にこれをみな總括して緣慮の病となづけて置く。無記とは善でもなく惡でもないもので、すべてこれら二つの事を緣ぜぬのであるが、しかも是れは眞心でなくして、但是れ昏住であるから、無記もまた一種の病と云はねばならぬ。

此病に對してまた二種の藥がある、一を寂寂となし、一を惺惺となす。寂寂と云ふは、外境の善惡是非を念はぬので、惺惺と云ふは、昏住無記等の相を生ぜぬのである。此藥を彼病に對して如何に服用するかと云ふに、これが第三の對治である。即ち寂寂で緣慮を治療し、惺惺で昏住即ち無記を治療する。

第四に過生と云ふは、久しく寂寂を事とすると昏住を生じ、久しく惺惺を旨とするときは緣慮を生じて來る、即ち藥に因りて却て病を發するのを過生と名づくる。

第五に是非を知るとは、寂寂でばかりあつて惺惺でなければ、これを昏住と云ひ、惺惺でばかりあつて寂寂でないのを緣慮となし、それから惺惺でもなく寂寂でもない

のは、これを縁慮と云ふべきのみならず、併せて昏沈、住著の境涯と云はねばならぬ。最後に寂寂にして亦よく惺惺なる境涯がある、これは唯に孤明歴歴と謂ふべきが上にまた寂寂を兼ねたのであるから、これを還源の妙性となさねばならぬ。この四の種類のうちで始めの三つは非、最後の二のみが是である。これを是非を識ると云ふ。

第六に正助とは、惺惺を正となし、寂寂を助となす。この二つはもとく其體を一にして相離れぬ。病人が杖に倚りて行くやうなもので、歩行くのは正で、杖は助である。病者行進せんとする時は、まづ杖をとりてそれから歩み出すが、修心の人も亦猶ほ病者の如くで、まづ縁慮を息めて其心をして寂寂たらしむるのが大事である。それから惺惺たらしめて昏沈を生ぜしめず、其心をして歴歴たらしめねばならぬ。歴歴寂寂、名は二つであるが體は一つである。いつも然うなくてはならぬ。

また譬へば病者の行かんとするに當りて杖がなかつたら大に不都合であらう。正に行かんとするとき杖があるからよく行くことが出来るのである。作功の人も亦其通り

で、歴歴寂寂、いつも然うあらねばならぬ。ゆゑに名の上では二つに別れてをるが、其體は別でないのである。

また亂想は病である、無記も亦病である。寂寂は藥である、惺惺も亦藥である。寂寂は亂想を破し、惺惺は無記を治する。また寂寂は無記を生じ、惺惺は亂想を生ずる。寂寂はよく亂想を治するけれども、しかもまた還つて無記を生ずる。惺惺はよく無記を治するけれども、しかもまた還つて亂想を生ずる。故に曰ふ、惺惺寂寂は是で、無記寂寂は非である。また寂寂惺惺は是で、亂想惺惺は非である。さうして寂寂は助で、惺惺は正である。(以上)

諸上座、人身難得、佛法難聞、此身不向今生度、更向何
生度、此身、爾諸人要參禪麼、須是放下著、放下箇甚麼、
放下四大五蘊、放下無量劫來許多業識、向自己脚跟
下推窮看、是甚麼道理、推來推去、忽然心華發、明照十
方刹、可謂得之於心、應之於手、便能變大地作黃金、攪
長河爲酥酪、豈不暢快平生、莫只管册子上念、盲念、語、
討禪討道、禪道不在册子上、縱饒念得一大藏教諸子
百家、也只是閑言語、臨死之時、總用不著、

(黃龍死心新禪師)

第貳 禪の見方

世間並のサニホイント見方と禪のミカタ見方

禪とは一體ゼ何んなものであるか。隻手の聲をきけとか、趙州の無字を見よとか、未生以前の本来の面目はどうだとか、なんだか普通の考へではわからぬこと、一寸見れば馬鹿げたことを無暗に考へこんで、ちつと坐禪してをるやうだが、あれは一體何のためになるのか。それで技藝が上達するでもなければ、智識の量が殖えるでもなく、また出世の途が開けるでもなく、それは畢竟何の役に立つのか。所謂る片手の聲をきくより兩手を打つて商賣をやつた方がよいではないか。

こんなやうな詰問には、われら時々出逢ふのである。一應は最のやうでもある。門外の人より見れば禪は誠に下らぬものであらう。これを辯ずるには色々の方便もあるが、予はここに次の意見をあげて諸君の参考に供したいと思ふ。

禪の存在の一理由は、物に今一つの見方があることを知らしむるに在る。われらは

普通に黒いものを見れば黒いと言ひ、山を見れば高いと云ひ、河を涉れば流れが急であると言ひ、両手を打てば音聲を發すると云ひ、雪がふれば寒いと云ふ、われらは此の如く感ずるを自然のことと思ひて敢て怪しまぬ。五官の上から萬物を見て、眼は色、耳は聲、鼻は香、舌は味、皮膚は觸を感ずるものとして、此間に何等の疑を挟むことをせぬ。もし片手が鳴るとか、雪は白からずとか云へば、それは狂者の所言であるとて、一概に排斥して仕舞ふ。それは無理もない。普通の見方は相對的基礎の上に建つてをる、論理的約束を離れることが出來ぬ。さうして吾等は此基礎と此約束とを本來必然のものとして受け入れてをるのである。哲學者はこれに對して色々むつかしき學術用語を使つてをるが、つまるところ、白は白、黒は黒、天は天、地は地で、此兩つのもの間には融和すべからず、渡り合ひすべからざる塹溝があると信ずる、これが吾人日常一般の見方である。

然るに禪は此外にまだ一つの見方があることを主張するのである。即ち天は天にし

て天にあらず、柳は緑にして緑にあらずと云ふのである。此が普通の見方と全く表裏してをる。それで一寸見ると禪の所言が如何にも荒唐無稽のやうに見える。片手の聲を聞けなどは非論理の極である。「闇の夜に鳴かぬ鳥の聲さけば生れぬささの親を懸しき」、是も沒常識と云ふより外ない。禪はしかしこんな文字を並べて平氣である。さうして「これがわからぬなら更に參ぜよ三十年」などと非常な見識ばつたことを言ふ。ところが禪は頗る眞面目なのであつて、片手の聲に眞理があると信じて疑はぬ。それ故に禪の公案は人をして此見方を得せしむるやうに出來てをる。一本の棒をもつてきて、これは棒でない、何と道ふかと差しつける。春雨の蕭々としてふるのを見て之を止めて見よと云ふ。或はまた空手にして鋤頭をとり、歩行して水牛に騎るとも云ふ。その外こんな様なものを擧げれば、いくらでもあるが、大抵歸着する處は一つである。即ち人をして論理的約束以外に超出して一見地を得せしめやうとするところに歸する。棒を棒でないと言ふたり、口を塞いだままで物言へなど云ふことは、兒戯

の謎にでもあるやうに思はれる、下らぬことのやうに想像せらるる。併し例の普通の見方なるものは、宇宙全體の上にも、又こまかき一事一物の上にも、行きわたつてゐるのであるから、さうして又其間を通じて一貫してゐるのであるから、一物の上において禪の見方を手に入れば、萬物の上、全體の上にも之を自由に應用することが出来るわけである。千尺井中の人を寸繩を假らずして引き上げることが出来れば、宇宙の目的、人生の歸趣など云ふ大問題につきても結着がつく次第でなければならぬ。千尺と云ひ、井中と云ひ、寸繩と云ふ、みな吾人が日常の見方を基としての言葉である否、言葉そのものが始めより此見方からして出て來てゐるのである。さうして吾等はこれを全般の上に擴げて、宇宙を論じ、靈魂を論じ、其他哲學上、宗教上百般の問題を論ずるのである。至小、至凡のものより至高、至大のものに至るまで、または現實の具體より想化したる抽象に至るまで、この見方で一貫してゐるのが、吾等日常の世界である。それ故に其中の一つの見方を打ち破れば、一處透れば千處萬處皆透るで、こ

れまでの世界はここに一變するに相違ない。禪の公案なるものは、淺薄な、卑近な、下らぬもののやうに思はれるれども、如上の理を考へて見れば、庭前の柏樹子にも、隣家の水牯牛にも、深遠な意義が含まれてゐることが分明となるであらう。

禪の見方を得んと思ふ人は、どうしても一たび世間並の見方を根本よりひつくり返さねばならぬ。白いものを白いと云はず、冷たいものを冷たいと云はぬのであるから、從來の文字上の約束を全く反古にして仕舞はねばいけぬ。これが仲々容易に得られぬ。よほど苦しんでかからねば、これまでの立脚地をすてること相叶はぬ。世間並の見方で萬事を捌いて來たもの、即ち學者とか、智者とかいふものほど、それに括られて居るが故に、禪の見方へはいつてくることがむづかしくなる。片手の聲など云へば、「はあ、これは哲學上の大問題ぢやな」と解する。片手は即ち絶対の義で、聲は相對の境である、絶対から相對が出る處、又は相對にして即ち絶対なる處、これは哲學上の難問である。一即多、多即一と口で云へば、何んのこともないやうだが、さ

てこれを論理の原則に照して見ると、矛盾が此中に含まれてをるので、どうも哲學上、認識學上、思ふやうに解決がついたとするわけに行かぬ。禪宗の片手の公案は、此絶對即相對、相對即絶對の消息を言ふたものと見える。中々容易の觀をなすべからずと。かういふ風に解釋を下すのが、所謂る哲學者流の隻手觀である。併しこれも世間並の見方を本としての議論であるから、禪から見れば「錯、錯」である。少しも肯綮に當つてをらぬ。まづ見方を換へてかからねば、如何に巧妙に哲學的に説いても、禪を去ること三千里。

或は曰ふ、「世間並の見方で澤山ではないか、白を白と云うて何等の差支もない、否、さういふのが本當ではないか、何を苦んで禪の見方などを學ぶに及ばう」と。最もな次第である、禪と雖、君が意見に反對はせぬ。が、世間の人が世間並の見方で満足せず、何か外に見方がなくては安心の根柢が固まらぬと悶え出したものであるから、ここに禪と云ふものが出來たのである。始めから禪と云ふ出來上つたものがあつて、「さ

あ、わしの方の見方で物を見なければならぬぞ」と迫まつてきたのではない。禪も畢竟世間並の見方を賛成するのであるが、世間の人が一旦迷ひ出した上からは、是非もない、自ら禪ツツが出來た。頭上に頭を求めると云ふか、世人の悶え始めがこれである。

併しこれも畢竟するに人の心には束縛を離れたい、自由を得たいと云ふ考があるからである。世間並の見方だけでは拘束をまぬかれぬ、黒を黒として、其外に何を言へぬでは不自由である。世人の悶は此不自由からくるのである。絶對が相對で、相對が絶對であるとか、又更に一步を進めて、此筆が紙である、此インキが直ちに庭前の撫子花であると云へば、論理的約束を破つてをる、世間並の見方と一致せぬ。こんな矛盾があり、衝突があつては、いつか苦惱の種は絶えぬ、五尺か六尺の身體にくぐられ、五十年か百年かの生命に限られて、いかにも不自由千萬である。これを脱離して別天地を見たいと思ふ、この思ひが届いて禪が出來た。世間並の見方の外にまた一つの見方があつて、この見方でやると、すべての反對や、矛盾を超越して、一種の別世

界が出来てくる。世間並の矛盾で非常に苦しんだものが誰れか始めて禪の見方によつ
 かつた、それからして其流が洋洋として今に傳はつてをる。

白を必ずしも白とせず、花を必ずしも花とせぬと云ふやうになれば、いかにも自由
 なものではないか。生死の繫縛も何にもなくなる。一斬一切斬である。それ故に苟も
 心の働きに自在を得たいと思ふものは、一たび禪の見方にはいつてこねばならぬ。世
 間並の不自由な見方を一轉して、善惡を融合し、是非を超脱し、一とか多とかを打し
 て一丸となし、絶對にあらざる、相對にあらざる見方を手に握らねばならぬ。それで禪
 の修行者には片手の音聲をさけと授ける。これは即ち世間並の見方を一轉に轉じ來れ
 と云ふ意である。ここで一遍翻身の妙を得ると、世間並では下らぬと思はれた公案も、
 又は哲學的に如何にも理のつんだと思はれた公案も、一種の光明中に現はれて來るや
 うになる。禪界は皆這裡の消息を傳へたものである。

蓮華か、荷葉か。

禪の見方が世間並の見方と餘程ちがつてをる一二の例を擧げよう。これは碧巖集の
 第二十一則にある。智門和尚の所へ僧が出て來て「蓮華がまだ水を出ないときは如何
 でござる」と尋ねたら、智門は「蓮華」と答へた。それから僧がまた「水を出て後は
 如何でござる」とやつたら、智門は「荷葉」と返した。こんな例を見ると禪と世間底
 とは大に其見方を異にして居ることが益々分明となる。もし世間底で云へば、蓮華の水
 を出ないとき、佛のまだ出世せざるとき、天地の未だ開けざるとき、神が未だ「光」
 あれと叫び出さざりしとき、父母まだ我を生まざりしとき、鳥未だ鳴かざりし時如何
 と尋ねれば、是等の事物は何れも潜勢的、可能的、蟄伏的情態にあつて、天地なら混沌
 たる鶏卵の如しとか、冥冥として黑白を分たずとか何とか云ふのであらう。然るに禪
 宗は未だ水を出でざる蓮華、未だ水中にあつて何等可觸底の形骸を備へざる蓮華を問

ふに對して、「蓮華」と答ふ。そのいかにも非論理的なるを見るべきではないか。

併しただこれだけなら、強ひて論理的、世間底に解しても分明ならぬことはない。未だ出水せざるも、出水の後も、蓮華となるべきものは、始めよりちやんとあるのであるから、未成の蓮華はやがて既成又は現成の蓮華と云うても不可なることはあるまい。然しながら次ぎに来るところの問答はどうしても世間底では動かぬ。出水後の蓮華を荷葉とはどうしたものであらうか。今一つ言ひ返せば、この現成の世界を以て世界にあらずとなすやうなものである。荷葉と蓮華とは同じ蓮の部分ではあるが、花は花、葉は葉であつて別別である。植物學者が葉も花もと／＼同じものである、花は殊別の職掌をもつてをる葉にすぎないと云ふことを、智門和尚がちやんと其昔し心得てをつて、蓮華即ち荷葉と答へたのか、どうもさうとも思はれぬ。出水後の蓮華が荷葉とは少し受取れぬ、世間底の見方では是はどうしても非常識と云ふより外はない。

一人の僧がまた夾山和尚の處へ來て、「蓮華未出水時如何」と、先と同一の問題を呈

出したとき、夾山は「露柱、燈籠」と答へ、「出水後如何」に對して「杖頭に日月を挑ぐ、脚下太だ泥深し」と曰ふた。これをさきの智門の答、即ち「蓮華」、「荷葉」とに比べたら、その意同一なりとすべきか、將た同一ならずとすべきか。世間底の論理では同一、不同一どころの論ではない、兩和尚の答はその間に比較すべき手がかりと云ふものが何にも見當らぬのである。天地懸絶と云うてよからう。

わが日本の大應國師は「蓮華未出水時如何」に對して、「水はこれ水」と曰ひ、「出水後如何」に對して「蓮華は是れ蓮華」と曰ふた。

また琅琊の慧覺廣照禪師は「不出水」に對して「猫兒戴紙帽」と云ひ、「出水後」に對して「狗子著靴行」と云ふた。これなどは愈々出て愈々怪とても云ふべきではないか。到底も常識即ち世間並の見解では何のことか全く分疎不下である。

かく問題が一つであつても、其答が一つでない、さうして其一つでない處が如何にもかけ離れて一つでない。ここに禪の見方の如何にも自由なところの有るのを見るこ

とが出来た。科學上の事になると問題が一つであれば、その答は大抵似てをる。意見の大に分かれることがあつても、其中心となつてをるところは、動かぬのである。然るに禪宗ではとんでもないところへ答がそれて行く。世間底の見方からすれば柄蓋相容れぬと云うてもよい。大應國師の答に見ても、水を出ぬ蓮華と「水は水ぢや」と云ふのとの間に何等の交渉がありとしてよいか。この故に禪の見方には一種超絶したところのあるを知らねばならぬ。これを一概に排斥して禪は荒唐無稽なものであるとして仕舞へば、それきりであるが、一旦世間の見方の外に今一つの見方があることを覺えたものは、此見方に無限の意義があることを認めずにはをれぬ。

無盡居士と云ふは宋代の政事家で王安石と同時の人であるが、禪界でも有名名人であつた。其人は此蓮華の一則に對して詩的觀察をやつてをる。禪の見方なるものを窺ふ一助ともならんかと思ひて、これを紹介する。智門の意これと同じじさか、いかん。

「蓮華、荷葉、共河中、華葉年年綠間、紅、春水連漪清徹底、一聲啼鳥五更風。」

(因に、無盡居士、姓は張、名は商英、蜀州新開の人、なか／＼英雄肌の人で一世を豪視してをつた。嘗てお寺の經藏にお經が如何にも整然として保存せられてをるのを見て、頗る憤慨した。佛教など云ふは夷狄の教であるのに、此の如く周到なる注意を以て其典籍が所藏せられてある。然るに中國の儒書、孔孟の經典は如何にも閑却せられてをること、頗る不合理である。かう思うて家へ歸つても滿腔の不平漏らすに由なく、沈吟久しうしてをつた。夫人の向氏は之を見て何をしてをるかと尋ねると、「無佛論」をわれは書くのであると、張は答へた。夫人曰ふ、「既に佛なしと云ふなら、これがため論を書く必要はあるまい」と。張これを聞きて其理に服した。さうして其後「維摩經」を讀むに及んで、始めて佛教の高遠幽玄なるを悟り、それから志を決してその研究に従事し、遂に熱心なる外護者となつた。)

「如何なるか是れ祖師西來意」

世間並の見方からすれば、人に魂があるか無いかと尋ねるときは、或は有りと云ふものもあるべく、或は無いと云ふものもあるべし、或は有無共にわからぬと云ふものもあるべし。或は其魂なるものの定義が分明しなければ、何とも返答の仕方がないと云ふものもあるべし。其返答には色々あるけれども、問と答との間には何等かの關係があつて、彼を見れば此を理解し得べきが普通である。又靈魂の事でも、佛法なるものは抑も何を教うるかと問へば、四諦、十二因縁を説くとか、生死を解脱するの途を審にすとか、轉迷開悟の法であるとか、其外様々の答あるべしと雖、みな悉く常識に訴へてわからぬことはないのである。所が、これが教外別傳の禪の見方にすると、全く常識を超脱してをつて、世間並の見方では何ともかんと手つけやうがなくなる。さうして同一の問ひに對しても千差萬別であつて、云はば答へる人に依つてその答が

皆違ふと云うてもよい位である、否、實際さうなのである。これが禪の妙なところ、特有の處、超常識の處、不可思議の處、別に一生面を開くところである。外に何のことがなくとも、これだけで禪の存在の理由が充分にあると予は思ふのである。

さきに蓮華出水、未出水の一例を出しておいたが、更に讀者の利便を圖りて、今一つ例を出すべし。これは問が同じで答が一々別なるところを示さんためなのである。禪宗では其祖先を菩提達磨となす。南天竺から支那へ梁の武帝のときやつてきて禪の見方を教へたと云ふことになつてをる。禪宗で祖師と云ふのは、此達磨を意味する。さうして禪が支那に發達した最初の頃には、此祖師達磨は何故に西方より得得とやつて來たかと云ふのが、問答商量の好題目となつたものと見える。これは必ずしも文字の上から見て達磨の支那へ來た意旨と云ふことに限らぬ、かねて佛法の大意とか、真理の極致とか、宗教の究竟とか云ふことと解してよいのである、否、實際そんな意を以て問ひ出されてをるのである。曰はく、「如何なるか是れ祖師西來意」。これが容易な

らぬ問題である。さうしてこれに對する答のいつくかを擧げて見れば、

趙州和尚は一僧が如何なるか是れ祖師西來意と尋ぬるに答へて、「庭前の栢樹子」とやつた。これは有名な一則である。僧は此に對して「和尚、境をもつて人に示すことなかれ」と二の矢をつぐと、趙州は「われ境を以て人に示さず」と云ふ。そこで彼の僧また改めて切りかけた、「如何なるか是れ祖師西來意、」趙州云ふ、「庭前の栢樹子と。こんな問答は如何なる論理法を須るても到底見途のつくものではない、どうしても世間並の見方を打捨て、別に一途を拓かねばならぬ。處が、趙州はいつも「庭前の栢樹子」で通すかと思へば、さうでもない。或時は同じ問ひに對して「欄中に牛を失却す」とも云ひ、また或時は「板齒に毛を生ず」とも云ふ。けしていつも一定の答をすることはない。

龍牙の道禪師が一僧の此問を將ち來りて、龍牙を試みんとしたるに對して、「石烏龜が解語せんとき、われ汝に向ひて道はん」と應じた。僧更に曰ふ、「石烏龜解語せり」

と。龍牙云ふ、「われ先きに汝に向つて何と道ひしぞ」と。僧對なし。

洞山禪師のところへ龍牙和尚（今の道禪師とは別人なり）が諸方行脚の後やつてきて、祖師西來意を尋ねたら、「洞水の逆流せんときを待ちて汝に向ひて道はん」と答へた。

三聖の然禪師は、「臭肉蠅を來たす。」

仰山の湧禪師は、「一鎖寒空に入る。」（鎖は高い塔の尖についてをるのである、即ち塔が高く空中に屹立してをるのを形容したるもの。）

荷玉の慧禪師は、「禮拜せずんば更に何の時を俟たん。」

容山の緣禪師は、「半夜の烏兒頭に雪を戴き、天明に啞子頭を抱きて歸る。」これなどは妙なことを云ふたものである。わざ／＼もぢつて言ふたやうにも見える。

雲門の偃禪師は「日裏に山を見る。」之に對して古人の詩あり、何かの參考にならんかと思ひて、序に擧ぐ。

「日裏看山滿眼青、千巖萬壑闔縱橫、洞門疑是雲遮斷、到者須知路坦平」（ナルコトナ）

「如何なるか是れ祖師西來意」

洛浦の安禪師は「青嵐の覆ふところ軸を出し、峯を藏くす、白月の輝くとき碧潭影なし。」これなどは全く山や谷川の景色でも歌つたやうである。ここにも祖師西來意があると云ふのか。

汾陽の昭禪師は「青絹の扇子、風涼足れり。」

浮山の遠禪師は「平地に骨堆を起す。」(骨堆と云へば死人の骨山でも出来たと思はるるが、實際は只何か丘陵のやうなものを道ふのだときく。即ち何でもない平地に忽如として山でも飛び上つたと云ふほどの義。)

南臺の勤禪師の如きは「一寸の龜毛重きこと七斤」と云ふた。これなどは只あり得べからざることを無暗に言ひ出したとも見える。世間並の見方では、こんな答は痴人の嘸語と云うても差支なかるべし。

三祖の宗禪師などの答も、出鱈目か、又は痴人のねごととしか見られぬ、「泥牛巨浪を呑む」と云ふのである。全く意義をなしてをらぬ。それで今少し下根機のもの

ために、わかるやうに道うてほしいと頼むと、「木馬紅塵を踐む」と答へた。泥牛が太洋を呑むと餘り違ひもないやうである。木の馬が紅塵を揚げて長安の大道でもかけ出すなどは、不思議と云はねばならぬ。佛法の極意はそんな不思議なものか知らぬ。故に世間並の論理的見方ではどうしてもいかなぬ。禪の見方を一たび手に入れなければ、こんなことは皆荒唐無稽に過ぎぬ。禪者が好んでこんなことを言うて、世間の人耳目を驚かすのではない。禪者自分共の見方からすれば、二二が四と云ふこと、二百十日で風があれりと云ふこと、これは涼しい團扇ぢやと云ふことと、何にもかわらぬのである。あたりまへの事をあたりまへに言うてをるのである。只見方が相違する故、如何にも變つて見ゆる。

祖師西來意の答はいつも言語文字だけではない、或る人は舉動を以てこれを示してをる。これ亦普通の見方からしては其意を窺ひ難い。

さきに出てをつた洛浦和尚のところへ僧が來て、西來意を尋ねたら、和尚は拂子を

以て自分のすわつてをる繩床を撃つて、さうして曰ふ、「わかつたか」と。僧は世間並の見方から之を會得せうと思ふたから、「わからぬ」と答へた。そこで和尚の云ふやうには「お前の頭の上で大雷が鳴り渡つて天地も崩れよとばかりであるが、井底の蝦蟆は何とも思はず、空吹く風と平氣でをる。お前もそんなやうなものぢや」と、大に氣焔を吐いた。

投子の大同禪師が翠微和尚の法堂を歩むてをるを見て、祖師西來意は如何と尋ねたら、翠微和尚は大同禪師を顧視して、そのまま暫らくぢつとしてをると、禪師は其意を解しかねたと見えて、「和尚、願はくは垂示し給へ」とやると、和尚の云はく、「更に二度目の惡水をひつかぶりたいか」と。禪坊主は一體に口がわるいものと見える。

靈樹の敏禪師は僧の問ひに對して、何とも返答せず、唯默然としてをつたと云ふことである。

龍牙が翠微に參じて祖師西來意を尋ねたら、翠微は「わがためにその禪板をもつ

てきてくれ」と云ふた。龍牙が之を持つてくると、翠微は之を受取りながら龍牙を打つた。どこが西來意か。それから龍牙は臨濟和尚のところへ行つて、また西來意を尋ねた。すると臨濟も翠微と相談でもしたやうに、「我ためにその蒲團をもつてきてくれ」とやつた。龍牙がこれを持つて來ると、臨濟もまた之を受け取りながら、龍牙を打つた。翠微と全く同一手段である。同じ問題でもその取り扱ひ方は個人として違ふと云ふたが、今のやうな例を見ると、或る場合には全く符節を合したやうである。同一の禪の見方からすれば、自ら同一轍に出るものであらう。

あんまりくどいやうであるけれど、今一つ西來意につきその問答を出すべし。馬祖道一禪師と云ふは、支那における禪宗全盛時代、即ち唐の初期に居て、大に禪風を振ふたものである。その人の下には八十餘人の善知識が出たと云ふ。六祖について此人が出なかつたら支那、日本の禪も今日あるを得なかつたかも知れぬ。或るとき一僧あり、出て問ふ、「有とか無とか云ふことを全然離れ、百非を超越して、さうして西來意

を直指して下さい」と、馬祖云ふ、「おれは今日疲れてをるから、汝のために説くことが出来ん、智藏のところへ行つて聞いてこい。」そこで其僧は智藏のところへ往つて問ふと、智藏は「何だつてうちの和尚に尋ねんか」と云ふ。僧、「實は和尚の言ひ付けで、あなたに尋ねるのです。」智藏、「わしは今日は頭痛がして汝のために説くわけにいかぬ、兄弟子の懐海のところへ行つて聞いてきたらよかる。」そこで其僧今度は海に西來の意旨いかんと尋ねると、海云ふ「ここへくると、わしもわからぬ」と。どこへ往つてもとんと要領を得ぬので、その僧朦朧として馬祖和尚のもとへ戻つてきて、その次第を話すと、和尚曰はく、「藏頭は白く、海頭は黒し。」

此一條の問答などは、世間並の見方よりすれば、奇妙千萬と云より外はない。馬祖が始めに「疲れてをるから説き聞かすわけに行かぬ」と云ふたは、その文字に現はれた通り、世間底に解してよいのか、また此間に何か禪的宗意が含まれてをるのか。また智藏と懐海との挨拶も只それだけのことで、ここに西來意に對する本當の返事が含

まれてをらぬとすべきか。更にその僧が馬祖に戻りて、今までの經過を報告したとき、和尚が「藏頭白、海頭黒」と云ひたるは、兩人の頭の評判か、はたここに西來の意旨があるかすべきか。何れも世間底の見方では、さつぱり摸索不着である。が、禪の見方よりすれば、大に意義があるものとしなければならぬ。なぜかと云ふに、これは碧巖集にも載つてをつて、やかましい評唱が加へてあるからである。(精しくは第七十三則を見よ。)予は禪の宗匠ではない、只こんなことがあると諸君に報じておけば、それでよいのである。

世間底の禪

さきに禪は世間並の見方を離れなければ會得が出来ぬと云ふたが、そんなら禪の言葉は前例に引いたやうに、いつも「泥牛巨浪を呑む」的で沒可把であるかと云ふに、必ずしもさうでない。言葉だけの表面から見れば、全く世間並としか思へぬのも澤山ある。そんならその禪的である所以はと問へば、此世間底の消息が直にさうなのであると答へなければならぬ。禪の妙なるところは亦此處に存すとも謂へる。いつもかも「扇子が跳り上つて三十三天へとんだ」とか、「燈籠が躍り出して三番叟をまふた」とか、「白浪滔天平地に起る」とか、そんなことばかりでは禪も怪を好むやうに見えるであらう。然るに禪は有る時はいかにも平凡をさわめた日常の挨拶をやることがある。今度は此方の例を少し出して見よう。

趙州の從諗和尚は口唇皮上に光を放つと曰はれたほど、口の上で禪を擧揚するに長じた人であつた。臨濟の喝、徳山の棒と云うて、此二人は禪宗の豪傑型を發揮したものとしてあるが、趙州は口の上で相手を自由自在に取扱ひ、さうして禪宗の奥義を見事に闡明した。或るとき僧が来て、「私は昨今禪宗を志したもので、何にもわかりませぬが、どうぞ教を垂れてくれ」と頼むと、趙州は「お前も朝粥をすましたか」と云ふ。僧は「はいすましてござる」と應じたれば、趙州は「そんなら持鉢を洗ふたがよい」とやつた。何の造作もない、ここに禪があるとしたものか、ここに佛法の大意、教外別傳の端的があるとしたものか。

また或時趙州の許へきた僧があつたが、和尚問ふ、「お前は此處へ嘗てきたことがあるか。」僧云ふ、「一たび来たことがあります。」和尚、「さうか、まあ茶でも一杯あがれ。」其後又一僧がやつて来たので和尚問ふ、「お前は此處へ曾て来たことがあるか。」僧、「今度が始めてござる。」和尚、「さうか、まあお茶でも一杯あがれ。」其後此寺の執事をやつてをる坊さんが出て来て、「和尚さまは妙だ、あなたは此處へ一度きたとい

ふものにも茶あがれ、始めてであると云ふものにも茶あがれと仰せられたが、これは如何なものでござる」と尋ねた。さうしたら和尚は何も言はず、「あゝ、執事どの」と呼んだ。執事は何心なしに「はい」と返事すると、和尚は「まあ、お茶でもあがれ」とやつた。これは趙州の「喫茶去」と云うて有名な話である。その宛轉滑脱の妙は世間並の見方でも會得せらるることと思ふ。

龍潭の信禪師が天皇と云ふ和尚のところに三年もをつたが、別にこれと言ふ教理をも教へられず、また禪の宗旨と云ふやうなものも習はなかつたので、一日和尚の前へ出て、「某甲、こちらへ參つてから暫らくになります、今に何等の心要に關した指示をも蒙りませぬ、何卒一應の御垂示を願ひます」と頼んだら、和尚は「夫はお可笑、お前が來てから、心要を指示せぬ日はないのであるが」と答へた。龍潭は不思議に思つて「そんなことはまだありません、心要は何れの處で指示下されましたか」と問ひ返すと、和尚曰はく、「お前がお茶をもつてくれば受取るではないか、お膳を運んでく

れば食べるではないか、またわしの前へ來てお辭儀をすれば、挨拶して頭を下げるではないか、それでもまだ何處で心要の指示があつたなどとお前は尋ねるのか」と。龍潭は之を聞いて暫らく考へこんだ。さうすると天皇和尚は「苟も此義を見んとならば、ぐづぐづせぬがよい、直下に見なければならぬ、何かの分別思慮を容れて擬議すれば、さつぱりいけぬ」と教へたら、それで龍潭は悟りを開いたと云ふことである。

玄沙の備禪師のところへ鏡清が來て「私は新參のものでござるが、何とか師の誨を受けて、此入處を得たいものである」と云ふから、禪師は「お前はあの谷川の水の音が耳に入るか」と問ふ。「聞へます」と鏡清が返事したら、禪師は「それ、そこで入處を得べきぢや」と曰ふ。さうして清はここで禪の見方を得たと云ふことである。羅漢南なるものを歌うて曰はく、「天飄碎玉千峰雪、雨滴巖花萬國春、堪聽溪流水意、潺潺終日不聞聞。」

黄山谷が一日晦堂和尚のところへ尋ねて來て、入道の捷徑を問ふたので、和尚云は

く、「あなたが平生誦してをらるる書物の中に一兩句あつて、それが吾宗門の旨によく似てをる、即ち孔子の言に『吾を以て二三子に隠せりとすか、吾爾なんじに隠くすところなし』と云ふのがあるが、それである。あなたは御承知か」と。このとき山谷何とか返事をせんとしたるに、堂は「不是、不是」と云ふた。それから山谷は心に一種の迷悶を覚えて、大に閉口した。又一日、二人して山あるきをやつたが、その時、巖桂花の香が紛紛として空に満ちてをつた。堂云ふ「あなたは木犀花の香を聞きますか。」山谷云ふ「然り、われ之を聞く。」さうすると和尚は「われ爾に隠くすことなし」と挨拶したので、山谷は「なるほど」と悟つた。鏡清の入處は聽覺から來てをるが、黃庭堅のは嗅覺からきてをると云ふべきである。

明招の謙禪師はある寒い冬の日法堂へ出て行たので、大衆は何か大説法でもやることと思ひ、平生のやうに皆集まつてきた。さうすると禪師曰はく、「今日は風が少し寒くて、お前だちも困るだらう、ぢつと起つてをるのもつらからう、それでわしが室

の暖いところへきて法の上の商量でもやらうか」と。さつさと高坐から下りて自分の居間へかへつた。大衆もその跡へついてぞろ／＼と室の中へやつてきて、何か説法をさかんものと坐わりこんだ。さうすると和尚は「少し暖いところへくると、もう眠氣がさす、お前だちには用はない、さあ出て行け」とて、棒でもつて皆を逐ひ拂うて仕舞ふた。此和尚は誠に妙な和尚である。その言ふ所は世間底であるが、其中に何か禪の見方でもあるのかしらん、馬鹿を見たのは大勢の雲水連である。開先の暹と云ふ人は、このときの商量に對して、かう批評してをる、「もしあの和尚が今日は風が寒いから、暖かい處へ往かうと云ふたとき、大衆が皆手でも打つて、それ／＼自分の堂内へ歸つたら、あの和尚も一杯食つたことであらうに」と。佛性の泰和尚は詩を作りて明招の作略をほめた。「風前露出無瑕壁、室内擎將無價珠、兩度猷レドモ渠渠不識、可憐流落在江湖。」一見した所世間底の説話が禪の見方では無瑕の壁、無價の珠であるのか。歸宗和尚のところへ僧が出てきて、「わたくしはこれから下山致しますので、御暇乞を

申します」とやると、和尚は「さうか、旅の用意が出来たら、もう一度ここへ出てこい、宗旨上の話でもきかさう」と云ふた。それで此僧は結束を整へて又和尚の前へ出てくると、和尚の曰はく、「これから段段寒さが募るばかりであるから、旅行中は何よりも健康が大事ぢやぞ」と。これが禪宗の極意かどうかは知らざれども、こんな世間底の挨拶が禪宗に用ゐらるることは屢あるのである。

地藏和尚のところへ僧がやつてきたから、「お前はどこから来たか」と問ふと、「南方からきた」と答へる。「南方の佛法はどうぢや。」「南方におきましては如何にも堂堂たるものでござる。」すると和尚は「さうかも知れんが、わしらのところでは田を作つて米を取つて食つてゐるが、これにこすことはあるまい」とやると、僧は世間底の見方の外に何も知らなんだと見えて、「それはさうかも知れませぬが、三界輪廻の衆生はそんな悠長なことをやつてばかりをれませぬ。後生大事と佛法を修めねばならぬ」と答へた。地藏和尚更に二の矢を放つて「わしが處には三界なんと云ものはないが」と曰

ふた。此一條の話に對して、我國の大應國師曰はく、「地藏和尚は田を作つて飯を博ふことを知つてゐるかもしれないが、佛法に到りてはまた夢にも見たことはあるまい。ところが、われ何の意を以てかく言ふと、お前たちは尋ねるか。今夜は暑氣がつよいから、まあ休め、明日にでもなつたら説破して聞かしてやらうわい」と。世間底で見れば、大應國師は大に地藏和尚を抑下したやうに受けとられる、さうして此抑下の理由を言はずに、巧みに言を左右に托したやうにも解せらる。果して然りとすべきか。また、さうでなくして、禪の見方よりすれば、田を作る云々も、今夜は暑い云々も同一見地に卓つてゐるものか。今はそんな詮索をするのでない。只禪の言ひまわしにも、一見したところ、世間普通の文句と同じやうなものもある、さうしてそれが妙に禪的となると云ふことを、諸君に紹介すればよいのである。

畢竟ずるに言葉は同じやうでも、その言葉を口にするまでの主觀的經過に何等かの相違があるもの故、一方は只世間底だけに止まり、一方は禪意の擧揚となるのであら

うか。又は世間底の外に禪底なるものがないのか、即ち世間底は禪底か。そんならなぜ禪底に世間の見方を許さぬのか、即ち世間の見方の外に別に禪の見方なるものがあるのか。是れ一か、是れ二か。

こんなことを繰り返してをつたら際限もない。それでお仕舞に鳥窠和尚の問答を紹介して此篇のくくりをしておかう。

鳥窠道林禪師と云ふは白居易との問答で有名な人である。西曆八百二十四年に八十四歳で逝去せられた。松の枝の繁り重なつた處へ自分の坐をこしらへて、其處に棲止してをつたので、時の人は彼を鳥窠禪師とも鵲巢和尚とも云ふたのである。或るとき郡守の白居易がやつてきて、「和尚様の住處は如何にも危険である」と曰ふと、和尚曰く、「あなたの居處こそ危険である」と。白居易「それは不思議である、私はこちらの江山を鎮むる役を承はつてをる、危険なことは更にござらぬ」と答へた。すると鳥窠和尚は「それであるから危険なのである、薪火が胸の中に相交り、識性亂れて停まぬ

ものは、誰れでも危険至極である」と曰ふた。それから白居易は佛法の大意を尋ぬると、「諸の悪しきを作すなかれ、衆の善きを奉け行へ、これが佛法である」と答へられたので、「そんなことは三歳の童子でも知つてをるではないか」と白居易が曰ふた。そのときの和尚の返事が痛快である、實地に道を行ふことを経験したものでなければ言はれぬところである。「三歳の童子もさう言ふことを知つてをつても、これを行ふことは八十の老翁も難しとする所ぞ」と、これが樹上の和尚の訓言であつた。

かういふ問答は如何にも世間的で知的にも分明であるが、此和尚が自分の弟子に教へたところは少しわかり兼ねるとも云はれる。弟子の會通はもと唐の徳宗の宮庭内で六宮使と云ふ役を勤めて居つたが、遂に鳥窠の弟子となつた。大分しばらく和尚の下にをつたけれど、何にも佛教を説き聞かしてくれぬので、一日お寺を辭し去つて、どこかへ往つて佛法を修めやうと思ふた。そこで和尚の道ふのには、「佛法か、佛法なら外へ往かんでも、ここにも少しはあるが」と、さういうて自分のきてをる布毛を少し

取り上げて、ふつとこれを吹いた。會通はこれを見て領悟するところがあつたと云ふことである。

今わしの机の上に一本の線香が燃えてをる。風が北から吹くと煙が南の方へ流れる、暫くして風が南の方からそよ／＼と風鈴を鳴らしてくると、今まで南へ靡いた一縷の香煙、今度は却て北へ向く。煙は別に何等の不平も言はぬやうである、風も亦これに對して何等の壓迫を加へやうともしないやうである。風と煙、煙と風、さうして之を眺めながら禪の見方だとか、世間底の見方だとか云うて、平地に波瀾を起して自ら喜ぶこの我。もし布毛を吹く處に禪あり、「ち早ふ」と云ふ處に禪あり、木犀の香を聞き、溪聲の流れに耳を澄ます處に禪あり、茶を喫して閑話を打する處に禪ありと云ふなら、わが此室にも大に一段の禪趣ありて横溢すとしたものか。わしには何ともわからぬ、讀者の批判に一任する。

香嚴擊竹

こんな鹽梅で、禪を會せんには、どうしても世間並の見方を一たび離れなければならぬ、即ち知解分別の境を一たび超出してこねばいかぬ。知解分別がこびりついてをるうちは、禪の妙趣を咬みしめること相稱はぬ。それは絶對的にいかぬ。何となれば禪には寔に妙趣と云ふものがあるからである。此妙趣が禪の生命である。知解分別には此妙を缺いてをる。分明ならぬ處が分明となれば、智慧の境界でも、悟りがあるに相違ない、悟りは禪には限らない、疑の晴るる處これ悟りと云うてよいからである。併し智識の分際では妙味なるものがない、これを翫賞して、永く忘れられぬと云ふ處がかけてをる。一旦分明となれば、なつたきりて、これを味ふと云ふ點は分別底、學得底にはない。然るに禪は他の美術と同じく味ふべきものである。人生と云ふ大事實は造化の大美術であつて、これは總合によりて味ふべきものである、分析によりて知

るべきものでない。それゆゑ禪者は力を極めて知解を斥ける、知解も亦人心の一活動であるけれども、これだけで人生の全般をさしそばいて行かうとするは却て没理である。それで哲學者必ずしも禪者でない。とに角、禪には一種の境涯の味ふべきものがあることを忘れてはならぬ。

香嚴擊竹と云ふは禪門で有名な話の一つであるが、此人がこんな因縁で禪味を知るやうになつたまでの歴史が面白い。智慧だけでは何の役にも立たぬと云ふことの一證として之を述べて見やう。

香嚴（智閑と云ふ、生死年不明）はもと百丈懷海（西紀、七二〇—八一四）の會下であつたが、百丈が死んでから瀉山靈祐（西紀、七七—八五三）の處へ行つた。そこで瀉山の尋ねるには、「噂に聞くと汝は百丈先師の處にをつて一を問へば十を答へ十を問へば百を答ふと云ふ程、聰明靈利であつたと云ふことぢやが、これは意解識想と云ふものである。それでも生死の根本、汝が父母未だ汝を生まざる以前の消息につ

きて、何か解し得たところがあるなら、わがために一句試みに道うて見んか。」

香嚴此一間に出くわして只茫然としてをるばかり、何とも答のしやうがない。そこで寮へ歸つてから、自分平生覺えておいた一切の文字を頭から尾に至るまで何遍も何遍も繰り返して、其中に何か適當な一句がないか知らんと調べて見た。併しどうしても瀉山の間に答へ得べきものが見當らぬ。自ら大に歎息して、書にかいた餅ではお腹がふくれぬと曰ふた。

それから度々瀉山の室へ出かけて行つて、「どうかわがために説いて教へてくれ」と頼んだ。併し瀉山の言ふには、「我もし汝のために説き示したなら、他日に至りて汝はわれを罵り去ることがあるに相違ない。その上、我が説くところは我もので、汝のものにはならぬ」と。香嚴は何とも仕様がな、ただその胸のうちが悶悶とするばかりであつた。また瀉山は何が故に自分のために這裡の消息を説き示してくれぬか、不親切な師匠であると思ふた。

煩悶の極、香嚴は大に決心した。もし自分が平生輯めた文句が何の役に立たぬなら、こんなものは皆火中に棄却するに如かぬと思つた。さうして其通りに實行した。さうして自ら思ふやう、「休みなむく、我は一生佛法を學ぶまい。只戒行を修めて枯淡な生活でもして、それでやつて行かう。心神を役して、わからぬことをわからかさうとはすまい」と。それから、何もかも放下して一切關せぬと云ふことにした。坐禪もやらなければ、道を思量すると云ふこともせず、善も思量せず、惡も思量せず、父母未だ我を生まざる以前のことをも思量せず、また即今底をも思量せず、一切を放下してぼかんとしたをつた。

遂に瀉山の處を辭して、南陽の忠國師の遺跡を尋ね、そこに菴を卓て暫らく安居することにした。併し自分の心の底の底には一種不安の念が深く潜んでをつたに相違ない。意識の上へは何ものものぼつてこなかつたが、即ち自ら意識し得る限りでは、一切の事物を棄てしまつたと思つて居たる。處が一日のこと、庭を掃除して草を取つ

たり何だりしてをるとき、瓦礫を投げ棄てたるに、それが一竿の竹にこつんとあたつた。さうするとその聲に和して父母未だわれを生まざる以前の面目を忽然として悟つた。その喜びは闇に燈を得る如く、子が親に會ふたやうで、何とも言ふことが出来なかつた。そこで、沐浴して香を焚いて遙かに瀉山の方を禮拜して、さうして曰つた、「和尚の慈悲は父母にも逾る、もしあの時わがために説破してくれたなら、如何にして今日の事あるを得るぞ」と。

既にかういふ風に眼が開けてからは、その所言また昔時の態なしと云ふことになる。投機の偈、即ち悟りの歌なるものがある、全く知解の境を越えてをることがわかる。曰はく、

「一撃忘所知、更不假修治、動容揚古路、不墮悄然機、處處無蹤跡、聲色外威儀、諸方達道者、咸言上上機。」

自由とクリエイティヴ

禪宗に「自由な」と云ふ形容詞がある。例令へば仙崖和尚などの書でも見ると、「誠に自由なものぢや」と曰ふ。また白隠和尚などの古則公案を取扱はれる様子を見るとこれも「自由なものぢや」との評が下される。昔し隠山和尚が誠拙和尚の提唱をさいて、「ああ自由なものぢや、只惜ひらくは鶴林を知らず」と云はれたとか、何とか云ふ話をどこやらで見たことがある。此自由と云ふこと、大に面白い。或は脱洒とも云ふ、つまり何等の「かかりかた」がないとの義である。

先頃ふとしたことで、この「自由」を英語などに移すときは、どうしたら好いかと思つた。普通の場合なら *freedom* 形容詞で *free* とすることであらう。明治の始め *liberty* や *freedom* をどう和譯して可ならんかと、法律家や政治學者が苦心して、その結果「自由」と云ふ字を得たと云ふ話であるが、それは學術上の用語であつて、宗

教上、又は精神上の文字と混一することが出来ぬ。禪宗の「自由」にもフリーの義は勿論あるが、何となくこれよりも深い意味が潜んでをるやうに思はれる。拘束ない處は自由で、又自在で、フリーであるが、予の考では、此「自由」を今少しく深く、さうして主觀的に見ねばならぬと信ずる。そこで予は *creative* 又は *original* と云ふ字を思ひついた。オリジナルよりクリエイティヴの方が面白い。クリエイティヴを和譯すれば創造的とか、造化的とか云ひ、オリジナルは獨創的、創作的である。オリジナルには始めの義はあるが、造る義はない、これはクリエイティヴにある。そして又クリエイティヴには造化不斷の義が籠つてをる、綿綿として窺まるところがない容子が顯はれてをる、多益辯ずる底の消息がある。禪語の「自由」はつまり皆此義を含んでをる。字の通りに解すれば、「自らに由る」と云ふのであるから、さうしてまた人生は活動の一形式であるから、「自らに由りて活動す」とすれば、ここにクリエイティヴの義は充分に見えるではないか。

近頃の言葉に *creative evolution* など云ふのがあつたが、禪にも此消息が充分にあつた。自由自在の生涯、十二時を使ひ得た生涯、自ら主となつて三世の諸佛をもその奴となし得る生涯、驢胎に入り馬胎に入ることの出来る生涯、此の如きは何れも明かにクリエテイヴの生涯ではなからうか。此意義によりて「自由」を解すると、仙崖の書も、白隱の禪も共にクリエテイヴと云うてよいではないか。

只文字の上だけでなく、「自由」とクリエテイヴとを相並べて見ると、此間に亦精神の作用の上において一つ發明するところがある。即ち禪には大に積極的の方面があつて、そして只世人のあるものが想像するよりも餘計の意義が修禪のうちに籠つてゐることがわかる。禪は固より人を自由にすると云うてよいが、又人をしてクリエテイヴならしめ、日に新にして又日に新たならしむる處がある、さうなると大ひにここに活躍的禪の面目を描き出すことが出来るやうに思はれる。「ほととぎすいつも初音の心地する」で、ここにクリエテイヴの意義が充分に見える。轉轍地なども大によいが、

いつも新たなものを造つて行つて止らないと云ふ處は、クリエテイヴの方が面白い。源のわからぬ水が滾滾として晝夜をわかつたらずに流れて出るところは、自由でもあらう、自在でもあらう、併し刻刻にその水が新たなものであること、あとからくく出る水がみなそれくく清新なものであつて、少しも先行者の蹤跡を踏まず、おの／＼獨立に自家の天地を開拓して行くものなることを言ひ顯はすには、「自由」では充分でない、此にクリエテイヴと云ふ文字を用ゐると面白い。禪宗には此天地生生の消息、人の心が境に随ひ縁に由りて轉ずるところの消息を、詩的又は主觀的に言うた文字は澤山ある。どれもこれも頗るグラフィックで其妙を盡くしてをると云うてよい。譬へば「八角の磨盤空裡に走る」と云ふ、「風柳絮を吹けば毛毬走り、雨梨花を打てば峽蝶飛ぶ」と云ふが如き、禪宗ならではこれほどに道破せられまいと思はれる。併しこれだけではクリエテイヴの意が充分に味はれぬやうに予は考へるのである。此意を現はした句は從來あることであらうが、寡聞淺學の予はまだ知らぬ。或は自由自在、灑灑落落

落、七穿八穴など云ふは東洋流の心理から出た言語で、クリエティヴは西洋流なのであるかも知れぬ。此宇宙を以て「永遠の創造」であるなど云へば、東洋流には一寸分明になりかぬるかとも思はれる。併し實際の處を言へば、禪の修行も此「永遠の創造」を手に入れんとするに在るのである。とに角、西洋の思想が入りこんでからは、禪の内容も豊富になるに違ひなし。

禪とバイブル

西洋の思想、感情、趣味などが次第／＼に東洋に入りこんでくるに随ひて、禪も其内容、その材料を豊富にするに云うたが、これにつきて思ひ出すは嘗て予が畏敬してをる禪僧から教へられた一事である。色々宗旨の上の話をしてをるとき、禪はなんでも自由に使うて其材料とする、基督教のバイブルなども畢竟わが薬籠中のものにすぎぬと云ふことにきまつた。其時和尚の言はるるには、バイブルの中に基督が足のなへたものに向ひて起てと云うて起たしめたり、盲のものに眼を開いて見よと云うて見せしめたと書いてあるが、これも禪宗の公案である。即ち碧巖集の第八十八則に玄沙の三種病人と云ふのと同じぢや。どちらでも一つが分明になれば、他は透過が出来る、云云。如何にも面白い。それで此に此玄沙の三種病人とは、どんな公案であるか、試に舉す看よぢや。

玄沙和尚或るとき大衆のために一場の説話を打して曰ふ、「諸方の禪家の老師匠たちは、接物利生と云ふことを口僻のやうに云うてをる、誠にその通り、一切衆生を接得して之を利益するのが佛法の根本義でなければならぬ。が、此に三種の病人が出て来て、どうぞ佛法の有り難い處を知りたいとやつたら、如何にして此ものを接得せうか。一人は盲者である、いつものやうに鏈を拈^{ねん}じたり、拂子を堅^たてたりしても見えな^い。一人は聾である、語言の妙を盡くしても耳がきこえぬから仕方がない。又一人は啞である、物が言へぬ、かう説け、あゝ説けと云ふてやつても、舌頭がまわらぬ、何とも致方がない。もしこんな三人が出て来たら、禪者は如何なる手段によりて之を接得したものであらうか。接得出来ぬとなると、佛法の靈驗も疑はれることになる。さあ、なんとしたら可ならんか。」これが玄沙の三種の病人の公案である。

始めてこんな言葉をきくと、何のことを言うてをるのか、とんと見途のつかぬのが普通である。バイブルの話と何の交渉があるか解らぬのである。勿論、バイブルの奇蹟は奇蹟で、禪者が彼はいふと、基督教者はいらざらぬ容嘴であると思ふでもあらう。

併し此に一つの宇宙があつて森羅万象が厩雑してをるとすると、此裡にをる吾等は各其力によりて之を何と見やうが、勝手次第である。宇宙は或る一部の人の専有物でない、その實、専有しやうと思つても専有するわけに行かぬのである。さすれば禪者は禪者の見處からしてバイブルを解しても何等の不都合がないのである。基督教のバイブル觀は或は禪者のバイブル觀より浅いかも知れぬ。わしらの如きものでも、バイブルに對しては多少の見處を抱いてをるが、時には思ふことがある、予等の見解が却て尋常一様の基督教徒のよりも深き處、本當の處に近いではないか知らんと。

それはとに角として、玄沙の三種病人に對しては古來色々の商量がある。それを今参考のため少し擧げることせう。

玄沙の處に久しく居つた一人の僧が、一日玄沙が法堂へ出て、例の説法を始めたとき、和尚に問ふた、「三種病人の話は久しく承はりてをりますが、小生今日これがため

に少し道理をつけて見たいと思ふのである、和尚様の許しを得られませうか」と。和尚は「許す」と曰つた。さうすると此僧は滔滔懸河の辯でも振うて和尚を煙りに捲いて仕舞ふかと思ふたら、ただ「御苦勞でござる」と云うて、下つてしまつた。和尚は之に對して「不是、不是」とやつた。併しこれが本當に不是なのであるか、それは疑問である。這僧果して玄沙の意を會得して居ないのか、それは見る人に任せてよからう。蛇足は添えぬ。

地藏和尚と云ふのが、一日玄沙の前に出で、「承りますれば、和尚様には近頃三種病人の話と云ふがありますとのこと、果してさうで御座いますか」と云ふた。玄沙、「その通り」。地藏、「この私しの瑣瑣には現在眼もあり、耳もあり、鼻も、舌もあります、和尚様は如何やうにこの私を接得なさいますか。」これで玄沙和尚は首肯せられたとの事である。

また一僧があつて、雲門禪師のところへ出て、玄沙の公案を尋ねた、どうも分明ら

ぬから教を蒙りたいとやつた。そすると雲門は其僧に禮拜せよと云ふた。僧は云はれるままに禮拜してまた起立したら、雲門は自分の手に持つてをつた拄杖で此僧をついた。それで僧は少しばかり後方に退いた。雲門云ふ、「お前は盲と云ふことであつたではないか。」それから雲門はまた僧に向ひて「もつと前の方に出るがよい」と云ふと、僧は云はれるままに二三歩進めた。そこで雲門云ふ、「お前は聾と云ふことであつたではないか。」それからまた改まつて、「どうぢや會つたか」と雲門が云ふと、僧は「まだ會らぬ」と答へた。そしたら雲門は「お前は啞と云ふことであつたではないか」と教へた。かくの如く接得せられて、此僧は遂に玄沙が何の意味で三種病人などと説き出したかを充分に領得したとの事である。

禪は文字に拘束せられてをるうちは分明ならぬ。三種病人でも玄沙の肚の中を見るのである、別に病人や片輪に用があるのではない。その肚の中さへ見ぬけば、文字の意義も歴然として掌を指すが如しであらう。ここが禪の大に他の世間の學問と違ふ處

である。此點はいくら力を盡して主張してもそれで盡くしすぎたと云ふことにならぬ。生命あり、活力あるものは皆さうである、其眞の消息を得んとならば、どうしても一たび自分の存在の中心から、これにつき當るやうにせねばならぬ。それで何もかも生きてくるのである。禪が妙な文句を使つて、看るものをして後へに瞠若せしめんとするやうに見えるのも、此間の玄微を自分／＼の内面から得さしめんとするのに過ぎぬ。そして一たび自分の内面的生涯に氣がつけば、それから先きは何もかも自分が主となつて出て来る、人から借りたものでなくなる。讀書の上においても一隻眼を得るやうになる。眼光紙背に透ると云ふも此事を言ふのである。バイブルを讀んでも、古來の傳説に囚はれぬ、註釋なんどの閑言語を學ばぬ、自ら超絶的批評眼を以て、基督なら基督、約翰ヨハネなら約翰、乃至、保羅パウロなら保羅の心の中に這入つて、そこからまづ讀み始める。外に現はれた文字は死物である、心を得てから後は何とでも自分の勝手に言ひかへられる。宗教は勿論だが、教育もこんな風にやらぬとなんにもならぬ。

尙バイブルを禪の立場から見れば、いろ／＼評唱すべき箇處がある。歴史的解説にくくられたり、傳説に囚はれてばかりをると、却て宗旨そのものの眞際に觸れぬことが澤山ある。それで「禪者のバイブル」なるものを説くと、また宗教界に何か貢献することになるかも知れぬ。禪と基督教、妙な對照とも見えるであらうが、どこかでも言うたやうに、禪は宗教の極致で、別にこの宗教、あの宗教の専有でないから、何處へでも持つて行ける。今は只兩者の對照一片を説述したに過ぎぬのである。

井底紅塵生、

高山起波浪、

石女生石兒、

龜毛數寸長、

欲覓菩提路、

但看此榜樣、

(拾得)

第參祖師傳

禪宗祖師傳—達磨と慧能

はしがき

禪宗のことを多少か知つてをる人でも、漢土に於ける有名な禪匠の略傳をも知らぬのが少なくない。近頃出版せらるる禪書には禪理に關するのは澤山あるけれども、まとまつた傳記類のものは殆んど見當らぬ。それで左に少しばかり支那唐宋の頃に輩出したる名匠の傳記を簡略に録す。固より宗教家とか哲學者と云ふものは、外界に現はれたる生涯において何等人目を惹くほどのことはないが、その内面の生涯に至りては、傍人の窺ひ知り難いほどの經驗がある。これは自分もそれほどの境涯に到らなければわからぬのであるから、讀む人の器量次第で、淺深遠近、如何やうにも讀むことができる。殊に昔しのことになると記録が缺けてをるところへもつてきて、後世の神話的傳説が附け加へらるるもの故、何が何やら取捨に苦しむことが澤山ある。それ故、

これが確かに歴史上の事實で何等の疑念を挟む餘地がないと云ふことなどは極めて少ない。細かな事實なるものの上から見れば、歴史は好加減なものに相違ない、只大體の上から説いて、時勢の推移、變遷などの跡を調べ得るにすぎぬと云うてよい。これは自分の事を見ても分明である。自分で自分の事を云ふときでも、少し古いことになると、記憶が充分でなくて、随分おかしなこともある。まして他人の噂や批評なるものにおいてをやである。主觀的感興、個人的感情又は利害なるものは、何にでも混雜してはいつてくるもの故、一寸した雨のふるにも、風のふくにも、事實の報道は錯誤をまぬかれぬ場合がある。宗教上の現象、社會上の出來事などに關しては此弊愈、明かになつて現はれる。

此一例を引いて見ると、二祖慧可大師が斷臂の事實などは、自分で切つたのか、他人のために切られたのか、充分にわからない。唐の道宣律師の續高僧傳卷十六には、「遭賊斫臂、以法御心、不覺痛苦」とかいてある。固より少林寺で積雪の中に

立つてをつて、法を求むる心の切なるより、自ら臂を切つて、信を表したなど云ふことは載せてない。續高僧傳は西紀六百四十五年に編纂せられた書物で、達磨や慧可の傳記の最も古いものであると思ふ。然るに景德傳燈錄(卷三)には(西紀千四年編了)、「光聞師誨勵、潛取利刀、自斷左臂、置于師前」と記してある。時代から見れば、唐高僧傳の方は古いから、さうして古い方に餘計信用をかけるものとするれば、固よりこれを信ぜねばならぬ。併し論理は必ずしもさうでない。後から出來たものでも事實の詮索が餘計に出來てをつて、却て精確な事實が傳はらぬとも限らぬ。古いからと云うて何もかも事實として受け入れねばならぬ理由は少しもない。記録の古今は、事實の有無正否を判断すべき唯一の標準とはならぬ。それ故に、今から見れば、何れを何れと信じて可いかわからぬ。唯事實として確かなと思はるるは、慧可到隻臂のなかつたことであらう。此以上に出でて何かと云ふは、臆測と見るより外はない。併しそれは人の好みに任せてよろしい。

尙宋の釋契嵩が編修したる傳法正宗記（西紀千六十四年）卷六、慧可尊者の傳の末尾に「評」と題して曰はく、「唐僧傳謂、可遭賊斷臂。與予書云、曷其異乎。曰、余考法琳碑、曰、師乃雪立數宵、斷臂無顧、投地碎身、營求開示。然爲唐傳者與琳同時。琳之說與禪者書合、而宣反之。豈非其採聽之未至乎。」是に由りて觀れば、道宣が高僧傳を編めるとき、二祖の斷臂につきて兩説ありたるものか。法琳は西曆五百七十二年より六百四十年の人にて、道宣の書は先きに言ふ如く六百四十五年に書かれたものである。彼等は同時代である。その所謂法琳の碑なるものは原本を知らぬ故、正宗記の著者の言を信するより外にない。然るに慧可の寂は隋の開皇十二年と云ふこと故、西紀、五百九十二年に當る、法琳及び道宣を去ること四五十年を出でぬ。併し慧可は百七歳の長壽を保ちたと書いてあるから、達磨に隨身したのは、西紀、五百二十八年（達磨示寂の時）より五百二十年（達磨渡來の時）の間でなければならぬ。即ち慧可が三十五歳のときから四十三歳のときまででなければならぬ。

ぬ。果して然りとせば、可が隻臂を失うた事實より、これが傳記なり、碑文なりに記されるまでの年月は少なくとも一百年を超えてをる。事實が何とか彼とかに曲げらるるには充分の時日と云うてよい。もう此うなつて終へば、斷臂の事實以外に正確なところは言へなくなる。當時の我邦でも百年前の事を記すに當りては、必ずしも記事の正確を期し難いのである。孟子が盡く書を信するなら始めから書物のない方がよいと道ふことさへ想ひ出さるる。これは必ずしも歴史の事にあてはまるのでなからうが、さう探つても差支はあるまい。

達磨（摩）傳

達磨の歴史的詮索をするのが此篇の目的でない。それ故、世間には達磨など云ふ人は實際をつたのか知らぬなどと云うて、其人の歴史的存在を疑うてをるものもあるとさくが、そんな事は本篇の今關せぬところである。また達磨は實際支那における禪宗の開祖ではなかつた、梁の武帝との問答も怪しいなど云ふ人もあるが、そんな事の詮