

『われヨツパの町にて祈り居るとき、我を忘れし心地し、幻影まぼろしにて器の降るを見る。大なる布の如き物にて四隅もて天より縋り下され我が許に来る。我、目をもめて之を視るに、地の四足のもの、野の獸、匍ふもの、空の鳥を見たり。また「ペテロ立て、屠りて食せよ」と云ふ聲を聞けり。我云ふ「主よ可からじ。潔からぬもの穢れたる物は、曾て我が口に入りしことなし。」再び天より聲あつて答ふ。「神の潔め給ひし物を汝潔からずと爲な」。斯の如きこと三度にして終にはみな天に引き上げられたり云々。」

ここには淨穢不二の境が暗示されて居る。彼我一體と云ひ、主客合一と云ひ、淨穢不二と云ふ。凡ては實在それ自らの本地に深く踏み入つて物を觀た世界である。古人は斯うした一境を示すに多く夢や幻影を以てした。これ斯る絶對境を暗示するにはさうした表現法が最もよく其の精神を語るに適當した方法であつたからであらうと思はれる。

無門は之の則に對して「まあ言つて見い。これは説法したのか説法しないのか。口を開いて説くも其の本來のものを失つて居るし、口を閉ぢて黙して了ふもこれ又本來のものを喪して了ふ。

開閉不能、どうすればよいのか。大乘の生命から見ればどちらも十萬八千里も隔つて居る譯だ。」

「開」と「閉」と共に否定しきるところに開即閉があり、閉即開の境地が出現するのではあるまいか。斯る一境は説くべき處ではない。ただ正しく體得すべき處のもの。失つて得、死して生くべき境地。今無門の頌によると「白日青天、夢中に夢を説く」と云ふ、これほど奇怪なことはない。まるで白晝に幽靈物語を以て人を莫迦にした様な格だと思ふ。實在が自己創造のために自己分裂をなすそこに對立の世界が出来る。それはまるで白日に夢を説く底のおかしな話ではないか。併し我々は斯る心境に入つてその對立を更に超越して再びそれを自己に統一づけるところに眞の我々の本來の生活があるのではあるまいか。四句を離れ百非を絶する所以のものは、要するにさうした道行に於て本來の實相を把握せんがための活作略に過ぎないのだ。

第二六一 僧 卷 簾

—— 特殊化の價值 ——

清涼の大法眼、因に僧、齋前上參す。眼、手を以て簾を指す。時に二僧あり、同じく去つて簾を卷く。眼曰く、『一得一失。』

〔無門曰く〕『且く道へ、是れ誰か得誰か失。若し者裏に向つて一隻眼を著得せば便ち清涼國師敗闕の處を知らん。然も是の如くなりと雖も、切に忌む得失裏に向つて商量することを。』

〔頌に曰く〕『卷起明々として太空に徹す。太空猶ほ未だ吾が宗に合はず。争か似かん空より都て放下して綿々密々風を通ぜざらんには。』

清涼の大法眼とは昇州清涼院の文益禪師のこと。法眼宗の始祖となつた人。七歳にして出家し諸匠を歴訪し終に羅漢桂琛禪師の法嗣となられた。

或るとき或る僧が齋前に法眼の處を訪れた。其の時法眼が自分の手を以て簾を指した。すると二人の僧があつて同じ様に立つて行つて其の指し示された簾を巻き上げた。そこで法眼が言ふ。

「一人は得たが一人は失つた」と。一體此の則は何を語つて居るのであらうか。
一得一失の世界は對立の世界である。對立は實在の自己創造によつて出來たもの、即ちそこに

は普遍的統一的な活動のあることを認めねばならない。その純粹活動の具體的顯現が對立の可能だ。西田博士は「規範の法則と云ふのは所謂自然界と精神界とを超越して此の兩者を統一する自由意志のアプリオリの上に立つ對象界に於ける法則である。具體的實在の法則である。即ち特殊化の法則であると考へることができ」(『意識の問題』)と云つて居る。特殊化の法則のあるところのみ具體的生命がある。然りそこには特殊のなかに生きて居る普遍があるのだ。部分が特殊化すればするほど一般的になるのだ。特殊的な内容づけのないところには一般的な目的生命が躍動して來ないのだ。人物は大なれば大なるほどその人物の精神内容は極めて個性的であり、同時に又そこに大なる人間性を具備して居るのだ。特殊價值のある所に普遍價值が其の姿を示してゐる。

今斯うした見方からして見ると法眼の暗示によつて二僧が同じく去つて同じ様に簾を卷いた所でそこには甲と乙との間にどこにか個人差があり一得一失があつたに相違ない。即ち特殊化の内容が違つて居つたに相違ない。それを見て二僧のやり方は同一形式ではあつたが法眼の眼にはそ

ここに同中の異相が見えたので「一得一失」と云つたのだ。併しながら二僧のうち誰が得で誰が失かそいつは一寸分らない。そこで無門が之を評して「これ誰か得、誰か失。若し者裏に向つて一雙眼を著得せば便ち清涼國師敗闕の處を知らん」と云つた。實際その個人差の眞相を看破し得る所に實在把握の境地がある。若しそれ透徹した心眼を以てその中心生命を著得し了らばそれこそ法眼和尚の失敗の跡も見える筈だ。一體何處に法眼の失敗の跡があるだらう。由來本來の境地に得失の是非のと云つた様な對立關係があるのか。「一得一失」と法眼が云つたのは既にその本來の境地から下つて相對的な得失是非の第二義の世界に足を踏み込んで了つたのではないか。そこに法眼失敗の跡が歴々として見るべきではないか。併しながら「一切に忌む得失裏に向つて商量すること」で若し少しでもさうした第二義門のなかに立籠つてそこにトグロをかいて居つては駄目だ。そこには抽象的な空詮義がある許りだ。

〔頌〕に「卷起明々として太空に徹す」と。成るほど簾を巻き上げて見るとそこには一物の眼界を遮るものがない。全く明々として太空に徹して居る。何等一點の障碍と云ふものがない。虚

靈不昧の姿であり、千里浩蕩として一塵を印せざる姿である。併しながら一味平等に偏してそこに腰を掛けて落ち着いて了ふとこれ亦本來のものではない。そこで無門は再び「太宗猶ほ未だ吾が宗に合はず」と云つて居る。平等にも具體的のものと抽象的のものとがある。抽象的な平等一味の世界は寧ろ死んだ世界だ。そこには生命がない。「争か似かん空より都べて放下して綿々密々、風を通ぜざらんには」。然り平等一味の「空」の世界から解放されて否、さうした世界を全く棄てて了つて綿々密々、風も通さず水も漏らさない様に簾を垂れ籠めて了つた方が可い。即ち平等の境界を離れて差別の一境に於て本物を掴めと云ふのである。要するに此の則は同にして同にあらざるものを見、異のなかに異にあらざるものを捉へ得るにあらざれば到底宗教上の眞理に到達し得ないことを示したものである。

第二七 不是心佛

言表不能の言表

南泉和尚、因に僧問ふて云く、『還つて人のために説かざる底の法ありや。』泉云く、『有り。』僧云く、『如何なるかこれ人のために説かざる底の法。』泉云く、『不是心、不是佛、不是物。』〔無門曰く〕『南泉、者の一問を破りて直に得たり家私を揣盡して郎當少からざることを。』〔頌に曰く〕『叮嚀は君徳を損ず。無言眞に功あり。任從まかすあれ滄海は變ずるとも終に君がために通ぜじ。』

南泉のことは既に語つた。或る時僧があつて南泉に向つて問ふた。

「人のために御説きにならない法にありますか。」

南泉和尚は靜に

「そりや有る。」

僧はそこで

「然らばその人のために御説きにならない法とはどんなもので御座いますか。」

南泉は答へた。

「これ心にあらず、これ佛にあらず、これ物にあらず、斯うしたものだ。」

普通に於ては禪の立場は馬祖の云つたやうに「即心即佛」と見るのが通例である。佛、世に出現して三百餘會の説法をなし横説縦説至らざるなしと云つた様な状態。然るに茲に南泉は「人のために説かざる底の法」があると云ひ、それは「不是心、不是佛、不是物」であると云ふ。これは何を意味するのであらう。由來實在それ自らは名づくべきものであらうか。西歐の哲學者も殊に新プラトーン派や中世紀の神秘主義者の多くは實在に對してあらゆる名目を絶しあらゆる説明を絶してゐる。——このことは既に前に述べた通りである。——現代の哲學に於てもジェームスの如きは意識の組織態は純粹經驗の素材乃至は第一料とも云ふべきものであつてそれ自らは心的でもなく物的でもないもの、否、物的にして同時に心的な中性的存在だと云ひ、又フツサールの如きは宇宙の本質それ自らは物的なものでもなく又心的なものでもないと云つて居る。かのマックス・シチルネルの如きは有名な『自我と其の所有』中に「神」を以て「汝を名づくべき名なし」(Namen nenen Dich nicht)と云つて居り、又あの老子はその『道德經』に於て「名可、名非、常

名」と明言してゐる。これ皆實在自體の超越性を消極的に言表したものと云はねばならない。言表不可能と云ふ所に一種の言表法がある。法眼が「人のために説かざる底の法」と云つた其の或る物は「不是心、不是佛、不是物」と云つた處に早くも既に何等かの意味に於て言表されて居る。言表されて居りながら言表以前の或る物が残されてゐる。そこには神秘な或る物がある。生きた現實それ自らは神秘な淵である。到底達することの能きない或る「無底」^{ワンダレント}がそこにある。「實在の實在たる所以はこの達し得べからざる内容の無限にあるのである」(西田博士)。「一方より考へれば何等の意味に於ても知り得べからざる實在は無であると考へられる。併し又一方から考へれば知り盡されたるものは實在でない。要するに實在とは我々の思惟の及び得ざる極限に過ぎない」(同上)。斯う云ふ思惟の限界を超じて居る世界は到底言及不可能と云はねばならない。「知り盡されたる實在」は單に知られた實在であつて眞の實在ではないのだ。知られない否知り得ない或る物が言表の彼方に秘在されて居るそこに生命があるのだ。「彼方」と云つても決してそれは空間的な言葉として取扱つてはならない彼方だ。「秘在」と云つても物理的にそこに存在

して居ると云ふ意味ではない。所詮文字や説明では逆も駄目だ。そこで無門も之に對して「南泉、者の一問を被つて直に得たり家私を揣盡して郎當少からざることを」と云つた。自分のうちの私財を蕩盡して無駄な費え——郎當——をしたものだと思ふ。經濟を知らないやり方だ。一體、心だの佛だの物だのと云ふべきものがあらうか。又此の三者を組織化して唯物論だの唯心論だの唯理論だのと云ふものを體系づけて見たところで宇宙の眞相が解るのであらうか。要するにそれも概念語の言葉争ひに終つて了ひはせないか。寧ろ南泉のやうに消極的な否定的態度で「不是心、不是佛、不是物」とやつた方がそれだけ事の眞相に該當して居るか知らない。然し斯うした秘密な家計を漏らして了つて私財の一切を浪費して了つて何の役にも立たない。重ね／＼も残念なことだ。けなしたやうで賞めて居る。

〔頌〕に「叮嚀は君徳を損ず」。餘り南泉が叮嚀過ぎたので和尚の御威光に關係があると云ふもの。寧ろ「無言眞に功あり」で黙つて居つた方が可かつた。併しながら「滄海は變ずるとも終に君が爲に通ぜじ」で如何に桑田變じて海となる世があつても此の永遠の神秘の消息だけは到底説

くことができない。言説不可能な處に一種の暗示が光つて居る。宗教上の眞理はその暗示を便りに其の本源に溯る外に途がない。

第二八 久響龍潭

——聖闇の一境——

龍潭、因に徳山請益して夜に抵る。潭云く、『夜深けぬ、子何ぞ下り去らざる。』山遂に珍重して簾を掲げて出づ。外面の黒きを見て却回して云く、『外面黒し。』潭乃ち紙燭を點じて度與す。山、接せんと擬す。潭便ち吹滅す。山此に於て忽然として省あり。便ち作禮す。潭云く、『子、箇の甚麼の道理をか見る。』山云く、『某甲、今日より去つて天下の老和尚の舌頭を疑はず。』明日に至つて龍潭陞堂して云く、『可の中、箇の漢あり。牙劍樹の如く、口血盆に似たり。一棒に打てども頭を回さず。他時異日、孤峯頂上に向つて君が道を立する在らん。』山遂に疏抄を取つて法堂前に於て、一炬火を將て提起して曰く、『諸の玄辯を窮むるも、一毫を太虚に致くが

若く、世の樞機を竭すも一滴を巨壑に投ずるに似たり』といつて疏抄を將て便ち焼く。是に於て禮辭す。

〔無門曰く〕『徳山未だ關を出でざる頃、心憤々、口俳々たり。得々として南方に來つて教外別傳の旨を滅却せんと要す。澧州の路上に到るに及んで婆子に問ふて點心を買はんとす。婆云く『太徳、車子の内これ甚麼の文字ぞ。』山云く『金剛經の抄疏。』婆云く『只經中に道ふが如きんば、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得と。大徳、那箇の心をか點せんと要す。』徳山、者の一問を被つて直に得たり、口匾擔に似たることを。然も是の如くなりと雖も未だ肯て婆子の句下に向つて死却せず。遂に婆子に問ふ。『近處に甚麼の宗師か有る。』婆云く『五里の外に龍潭和尚あり。』龍潭に到るに及んで敗闕を納れ盡す。謂ふべしこれ前言後語に應ぜずと。龍潭大いに兒を憐んで醜きことを覺えざるに似たり。他の些子の火種あるを見て郎忙として惡水を將て驀頭に一澆に澆殺して冷地に看來らば一場の好笑ならん。

〔頌に曰く〕『名を聞かんより面を見んには加かじ。面を見んより名を聞かんには加かじ。然も

鼻孔を救ひ得ると雖も、争奈せん眼睛を瞎却することを。」

龍潭とは澧州龍潭の崇信禪師のこと。渚宮の賣餅家の子で少にして英異、荊州天皇道悟禪師の室に入つて法嗣された。茲に「請益」とは師に教を請ふことである。或る時に徳山が龍潭の許に到つて入室している／＼と教を受けて居つた。夜も次第に更けて來た。そこで龍潭が

「大分夜も更けて來たやうだからそちももう歸つたら可いぢやないか。」

そこで徳山は叮嚀に挨拶して簾を掲げて外へ出た。外は眞の闇だ。鼻をつままれても解らぬ。已むを得ず振り返つて

「外は大變暗う御座います。」

と云つた。龍潭は親切にも紙燭を點もして來てそれを貸して呉れた。徳山がそれを受取らうとすると其の刹那に龍潭がプイとそれを吹き消して了つた。あとは眞暗だ。永久の深い闇だ。其の紙燭を吹き消した刹那。その時徳山は忽然として大悟したと云ふのだ。そこで徳山は師の龍潭に對して禮拜をした。龍潭は

「そちには何の道理が見えたのだ。」

徳山は師に斯う聞かれて

「私、實は今日まで見性成佛の本義に就ていくらかの疑念を有つて居りましたが、今日以後も
う天下の老和尚の舌頭（説法）を毛頭疑ひません。すつかり合點いたしました。」

其の翌日龍潭和尚は陞堂して徳山が省悟した披露をして云つた――

「此のうちに一人の偉い男がある。その男の牙は劍樹の如うで口は血盆に似て居る。棒で打つた位では頭を回らす様な奴ぢやない。今後いづれの日か孤峯頂上に於て――宗教上の最高調に立つて――我が（君が）道を立つるであらう。」

そこで徳山は自分の著作して置いた大事な『金剛經抄疏』を取り出してそれを法堂の前の炎々として燃えさかつて居る火の處へ持つて來て、そこでそれを手に持て差し上げて云つた――

「奥妙深遠な論理を如何に深く窮めたところで、それは丁度一本の毛髪を以て大宇宙の前に置いたやうなものだ。人世の樞機とも云ふべき深い處を究め盡して見たところではそれは丁度一滴

水を以て巨壑に投げかけたやうなものだ。」

斯う言ひ終つて遂に其の著作を火の中に投げ入れて焼いて了つた。抽象的概念的な論理の辿りや議論丈けでは本當のものは到底掴み得ないことを悟つた徳山の斯うした眞剣な態度のなかには私共の深く學ぶべき處がある。現代の學問が議論負けをしたり論理詰めにしてそれで物が解つたと思ふのが大間違ひだ。哲學もよい、研究もよい、併しそれ丈けで可いか。哲學が哲學に滯つたり、研究が研究にこびりついて居るうちにそこに眞實なものに觸れる譯に行かない。今徳山が斯うした大膽な態度に出られたのは一體如何なる動機によるのであらうか。無門は之に對して親切にそれを説いて居るから彼の言ふことを聞くことにする。

徳山が未だ悟道の妙境を透過しない以前のことであつた。彼がまだ蜀の地方に居つたとき彼の心はいつも不平滿々であつた。と云ふのは彼は『金剛經』の深い研究者であるので其の自己研究の深さを以て教外別傳を唱導する禪宗の宗旨を滅却して了ひたいと思つて居つたからである。彼はさうした野心に動かされて、さうした目的を以て、態々南方にやつて來た。途上澧州と云ふ所

に到つた頃、或る所に老婆が一人路傍に餅を賣つて居つた。彼はそこへ立ち寄つて點心——何かたべることにしやうと思つた。

「お婆さんその餅を二つ三つ呉れないか。」

「點心」の點とは「點茶」の點と同義であつて、間食のこと、何か少し食ふることだ。彼は餅でもたべて心を鎮めやうとしたのであつた。處がその婆さんは一寸風變りの婆さんと見えて

「大徳、あなたの其の車子（笈）のなかにあるものは何の本ですか。」

と尋ねて見た。すると徳山が

「これは金剛經の解釋だ。」

と答へた。婆さんはすかさず、

「その金剛經のなかに、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得とかいて有りますが、大徳、あなたはそのうち何心をば點じやうとなさるのですか。」

斯うやつつけられたので流石の徳山も一句半句出ない。口は「へ」の字になつて答が出来ない。

大に閉口されて了つた。併しそれでも徳山はそこでその婆さんの言葉の下に死んで了はずに回轉一番更に婆さんに向つて問ふた。

「お婆さん此の近所に偉い宗師があると見えるね。其の人を私に教へて呉れまいか。」
婆さん

「それはね、これから五里行くとそこに龍潭和尚と云ふのがあります。それは實に偉い方で私も少し許り其の方の教を受けたので……」

そこで徳山和尚はその話を聞いて喜んで龍潭の處へ訪ねて行き自己の失敗を悟り大事究明の總勘定をした。無門は之を「謂つべしこれ前言後語に應ぜず」と云つて居る。前言とは徳山が蜀に在つたときのことを指し、後語とは龍潭の處にて云つた語を指すのだ。つまり徳山の大失敗のことを云ふのだ。丁度龍潭の徳山に對してなしたことは「兒を憐んで醜きことを覺えざる」やうなものだ。徳山に多少の火の種があるのを見て、あはただしくも惡水を持って來て頭のでつべんから惡水を浴びせかけてその火の種を消して了つた。冷かに見て來ると一場の喜劇である。

〔頌〕に「名を聞かんより面を見んには加かじ、面を見んより名を聞かんには加かじ」と云ふ。評判許り聞いて居るよりか實際其の人に逢ふて見るが可い。併し逢つて見ると矢張り人間だ。聞いた程のこともない。徳山は龍潭に逢つて鼻の孔は救つて貰つたが、併し眼の方は盲になつて了つた。悟りは開いては貰ふたが研究の方はまるで丸潰しだ。

私は此の則を讀んで一種の靈力に感じた。徳山が龍潭を訪ねて法の話聞き辭し去らんとした時、外出して見ると外は黑暗々一點の光明もない。彼は振り歸つて來て「外面黒し」と告げた。その時龍潭が紙燭を點じて來てそれを徳山に渡さうとした。徳山が受取らうとした。其の時龍潭がその紙燭をプイと吹き消して了つた。再び元の暗黒に返つた。その闇黒のなかに聖闇の一境が閃めいて居るではないか。紙燭と云ふ外律的な光を一切否定し盡したところに内的な光明が輝き初めたのではあるまいか。徳山が外的な光をあてにして居るうちは未ださうした光明には接し得なかつた。併しながら今やさうした外的のものを目の前から全く取り去られて了つて一切の外的光明を否定し盡くした黑暗々裏に却つて一切を照らす光明の閃光に觸發したのではないか。古聖

が「聖闇」(Sacred darkness)の一境に於て見た實在の真相に我が徳山もそこに参じたのではあるまいか。徳山が多年苦心研究の結晶たる彼の『金剛經抄疏』を炎々たる火中に葬り去つて一炬に付したのもこれ又彼が聖闇の一境に参じた本分ではあるまいか。概念語の世界の一切がそこに火中に葬られたと云ふことを暗示して居ると同時に直觀の本地がその聖い闇の中から仄かに其の光を點じて居ることを語つて居る。嘗て大哲カントがその『純粹理性批判』に於て認識の限界を肯定し、物自體としての實在は認識の對象として取扱ふことが不可能だと云ふことを宣示したのは丁度彼徳山が『金剛經』の註釋を火中に投じたと同じ消息ではないだらうか。カントは『純粹理性批判』で眞暗になつた世界を『實踐理性批判』で點火してそこに眞實在に觸れる道を見せた。同じやうに徳山は『金剛經』の概念的知識を擲つて直下に直觀の本道に立ち歸つて龍潭の懷に其の全自我を投じて本地の風光に接したのであつた。これと同時に此の徳山が心憤々口俳々として蜀を去つて南方に來り「教外別傳の旨を滅却せん」とした状態は丁度それが未だ眞の基督を見ざりし體驗以前のパウロ即ちサウロが殺氣を含んで基督教徒迫害の途に上つた状態と恰も符を合し

たやうに一つ道を歩んで居る。今参考のために『使徒行傳』第九章の記事を引いて見る――

「サウロは主の(基督の)弟子達に對して、猶ほ恐喝と殺害との氣を充たし、大祭司に到りてダマスコにある諸會堂への添書を請ふ。斯の道の者を見出さば男女に拘はらず縛りてエルサレムに曳かんためなり。往きてダマスコに近づきたるとき忽ち天より光出でて彼を環り照したれば彼地に倒れて――サウロ、サウロ、何ぞ我を迫害するか――と云ふ聲をきく。彼云ふ――主よ、汝は誰ぞ――答へ給ふ――我は汝が迫害するイエスなり。起きて町に入れ、さらば汝爲すべき事を告げらるべし――同行の人々物言ふこと能はずして立ちたりしが、聲は聞けども誰をも見ざりき。サウロ地より起きて目をあげたれど何も見えざれば、人その手をひきてダマスコに導き行きしに三日の間見えす、また飲食せざりき。」

斯うした心機回轉の消息は宗教上の經驗に於て辿り深きものの稀に見るところである。今サウロの回心も徳山の回心も其の根抵に於ては同じ靈火に接してそこに實在の面影にハタと觸れたと云つて可い。「起きよ、汝輝けるものよ。常に清き汝、起きよ。生れず死なざる汝、起きよ。全能

なるものよ起きよ。而して汝の本質を顯はせ。」そこに神と我との一如の境がある。有限な自我が無限な自我に化るのだ。否有限そのものの本質に立ち歸るのだ。私は此の則に於ても斯うした宗教上の消息に接し得ることを喜ぶ。聖闇の一角に立つて、暗黒即光明と云つたやうな深い神秘的な經驗を味つたものにして宗教上の本地を踏み得べきではないか。全自己創造の生活に生き得べきではないか。

第二九 非 風 非 幡

—— 純粹動の世界 ——

六祖、因に刹幡を颺ぐ。二僧あり對論す。一は云く、『幡動く』と。一は云く、『風動く』と。往復して曾て未だ理に契はず。祖云く、『これ風の動くにあらず、これ幡の動くにあらず。仁者が心動く。』二僧悚然たり。

〔無門曰く〕『是れ風の動くにあらず、これ幡の動くにあらず、これ心の動くにあらず、甚^{いづれ}の處

にか祖師を見ん。若し者裏に向つて見得して親切ならば方に知る二僧鐵を買つて金を得。祖師忍俊不禁、一場の漏逗なることを。』

〔頌に曰く〕『風幡心動、一狀に領過す。只口を開くことを知つて話墮することを覺えず。』

六祖のことは第二十三則に詳しく出て居る。ここに「刹幡」とは寺に説教のあるとき旗を立てて知らせるその旗を立てること。或る時（慧能が既に弘忍の所を去つて南海に到り印宗法師の『涅槃經』の話を聞いて居つた時の事）二僧があつて説教のために立てた旗がヒラ／＼と風に翻つて居るのを見て議論をして居つた。

甲「これは幡が動くのだ。」

乙「いや、これは風が動くのだ。」

斯う議論をして居る。處がこれは常識から考へて見るとどちらにも理窟がある。幡の動くと言ふのも風の動くと言ふのも一寸どちらも一理ある。併しながら所詮之は水掛論であつて未だ本來の「理」には契はないのだ。そこで六祖が之に對して「これ風の動くのでもなければ、さればとて

幡の動くでもない。君達の心が動くのだ」と教へた。二僧は之を聞いて怖れを懐きながらあつ
けに取られた。無門は之に對して

「これは風の動くでもない、幡の動くでもない、心の動くでもない。若しさうだとすれ
ばどこに六祖（の心）が見えやう。若し本當に此の點に着眼して深い體得の心境に透入して見
ると此の二僧が鐵を買はうとして却つて金を得たことが解り、六祖の「仁者が心動く」と云つ
て忍びきれずに飛び出したことと、内證事を外に漏らして了つた失敗さを知ることが能きる
だらう。」

と云つて居る。「鐵」とは二僧の「風動」と「幡動」と云つたのを指し、「金」とは六祖の「心
動」と云つたのを指す。「忍俊不禁」と云ひ「一場の漏逗」と云つたのは六祖の老婆親切を罵つ
たやうな風にして實は賞めて居るのだ。

〔頌〕に「風幡心動、一狀に領過す。」と云ふ。風動くも幡動くも心動くも同じ一枚の紙に列記
した懺悔文だ。「只口を開くことを知つて話墮を覺らず。」六祖の老爺口を開くこと丈けは知つて

居りながら自分が言ひ損ひ（話墮）をして居ることに御氣がつかない。さてそれは本當の言ひ損
ひかどうかそれは調べて見ねば解らぬ。客觀論が正しいか、主觀論が正しいか。唯物論か唯心論
か。永い哲學の歴史がさうしたことを私共に説明してくれた。今私共はさうした煩鎖な理窟に倦
んで了つた。さうした論理上の戦ひで本來のものが手に入るであらうか。純粹實在それ自らはさ
うした處に滯つて居るのであらうか。禪の本地は打成一片の處にある。それは單なる客觀の處で
もない、單なる主觀の處でもない。單なる唯物論が我々の行くべき世界ではない。單なる唯心論
も我々の生くべき天地でもない。風動幡動を單なる物理的現象として見ればそれは客觀界のこと
であらう。心動を單なる心理的現象として見ればそれは主觀界のことであらう。併しながら眞
の「動」はさうした物理的なものでもなく心理的なものでもない。眞の動は純粹動それ自らであ
つてそれは働くものなき「働き自ら」であり、動かすものなき「動き自ら」である。根本動であ
り絶對動であり純粹動である。そこにのみ實在當體の無限活動がある。三祖が「止動歸止、
止更彌動」と云つたその「動」は根本動——絶對動——純粹動——である。（拙著『行の宗教』

——古典研究叢書——六七頁以下を参照）これ『頌古』の記者が「動に動相なく……：靜全く動」と云つて絶對動即絶對靜であり、絶對靜即絶對動なることを看破した所以である。動靜本來動靜の相を離るるところに其の本來の風光を語つて居る。西博士はその『倫理學の根本問題』に於て「獨り哲學的の學は主客を併せて物の全相即ち真相を得んとするから哲學は眞に活きたものを把持せんとする學である。此の主客の一たる所を此所に純動（純粹活動）と稱するは所謂活動と混同せざらんがためである。」と云つて居る。所謂活動は相對的なもの次位的なものであるが純動即純粹活動は絶對的であり根本的である。「動そのもの」であり、絶對初發の活動そのものである。「純動即純意識である」（西博士）。そこに主客未剖、否、主觀が不斷に客觀化し行き、客觀が不斷に主觀に歸り行く主客合一の無限進行があり、創造活動がある。我々はそこに物の真相を見、我の真相を見得るのだ。物のなかに我を見、我のなかに物を見、物我一體の境に於て「如」としての「一」に逢着する。そこに宗教生活がある。

第三十 即心即佛

——實在の肯定相——

馬祖、因に大梅問ふ、『如何なるかこれ佛。』祖云く、『即心是佛。』

〔無門曰く〕『若し能く直下に領略し得去らば、佛衣を著け佛飯を喫し、佛話を説き佛行を行ぜば即ちこれ佛ならん。然も是の如くなりと雖も大梅多少の人を引いて錯て定盤星ぢやうばんしやうを認めしむ。争か知らん箇の佛の字を説くも三日口を漱ぐと道ふことを。若しこれ箇の漢ならば即心是佛と説くを見れば耳を掩ふて便ち走らん。』

〔頌に曰く〕『青天白日、切に忌む尋覓みぐすることを。更に如何と問へば賊を抱いて屈と叫ぶ。』馬祖は漢州の人、姓は馬氏、容貌極めて奇異、牛行虎視と云つたやうな譯で決して平凡僧ではない。南嶽懷讓の法嗣となる。大梅は明州大梅山の法棠禪師。襄陽の人。姓は鄭氏。馬祖の法嗣だ。或る時弟子の大梅が師の馬祖に問ふた。「如何なるかこれ佛。」そこで馬祖は「即心是佛」と答

へた。この「即心」とは何物だ。『心王銘』には「心の空王を觀するに玄妙にして測り難し。無形無相にして大神力あり。……之を觀るに形もなく之を呼ぶに聲あり……本を了すれば心を識る。心を識れば佛を見る。これ心これ佛、これ心なり。念々佛心、佛心佛を念ず……慕道の眞士、自ら自心を觀ぜよ。佛は内に在ることを知つて外に向て尋ねざれ。即心即佛、即佛即心なり。」と云つて居る。斯うした「心」そのものが佛だと云ふのであらうか。それも一つの見方であらう。實在神としての見方に立つて「心」を見ると「心を識れば佛を見る」で「念々佛心」であり「佛心佛を念ず」るのであるとは深い考へ方だ。併し茲に馬祖の云ふところの「心」とは欲しい、可愛い、憎いと云つたやうな我々の現實な生來の儘の心を云ふのだ。其の現實其の儘の心が其の儘であつて大光明を放つて居ると云ふのだ。文殊菩薩の所謂「衆生現行の無明」が「直にこれ如來根本の大智」である。此の「即心是佛」の眞義如何。これが我々の考へねばならない問題だ。

大梅が始めて馬祖に參じて「如何なるかこれ佛」と問ふた。すると馬祖は之に對して「即心是佛」と答へた。そこで大梅は直下に大悟して了つた。それ以後大梅は或る深山に隠れて世に出て

來ない。處が或る時或る僧に見出されて、いろ／＼と世に出るやうに勧められた。大梅はそれでもまだ世に出やうともしない。其の時の偈に

「摧殘の枯木、寒林に倚る。

幾度春に逢ふて心を變ぜず。

樵客之に遇うて猶ほ顧みず。

鄙人那ぞ苦を追尋し得ん。」

と云ふのがある。馬祖が遙に之の事を聞いて一僧を大梅の許に遣はして問はしめた。

「あなたは馬祖老師に參じて何ものを握つて此の山に安住して居らるるのですか。」

斯う問はれたので大梅はその僧に對して答へた。

「馬祖老師は私に對して——即心即佛——と教へてくれた。そこで私は此の山奥に安住して居る事が能きなのだ。」

僧は言つた。

「馬祖老師の近來の教法は又別なものです。」

大梅は聞いた。

「どう別なことを説いて居らるるのだ。」

僧は言つた。

「馬師近日は——非心非佛——と説いて居られます。」

そこで大梅は

「這の老漢、人を惑亂して未だ了日有らず。

さもあらばあれ非心非佛と。

我は只管ひたすらに即心即佛。」

と云つたので其の僧は歸つて行つて其の事を馬祖大寂に話した。すると馬祖は云つた——

「諸子聞くが可い。梅の實は熟したよ。」

一體即心即佛がよいか。非心非佛が本當か。何と云つたら可いのだ。俱胝の指頭禪でも、洞山

の麻三斤でも、雲門の乾屎橛でも、趙州の東門西門南門北門でも、言葉なんかはどうでもよい。否、言葉も吟味せねばならない。言葉は思想の表現形式だから其の思想内容は言葉のなかに具體化されるのだ。併しながら眞の生命は言葉では盛り切れない。言葉を活用しながら言葉を超越して行く所に生命如實の辿りがある。要は中心生命をぐうつと握つてそれを我々の生活のなかに生かすところにある。如何に説明が巧であつても如何に論理が整つて居つてもそれだけではいけない。寧ろそんな説明や論理と云つた様なことは生命把握の眞實な深い體驗のなから生れて來るのだ。馬祖が大梅を賞めて「梅子熟せり」と云つたのはさうした實生活に即して生きた宗教生活を指して居るのだ。紀平博士は「強ひていへば即心即佛は眞正面の本來の面目なり。非心非佛は其の働きの上の事のみ」と云つて居る。これも一つの見方であらう。併しながら私は寧ろ即心即佛その儘が非心非佛の境であると思ふ。即心即佛は實在の肯定的方面の見方であつて非心非佛はその否定的方面の見方である。肯定のうちに否定を含み、否定のうちに肯定を含むのが實在そのものの眞相である。西田博士は其の『自覺に於ける直觀と反省』のなかで

「宗教の立場は肯定即否定、一般即特殊として、（歴史の世界よりは）一層具體的な立場と云はねばならない。」

と云つて居る。ここに歴史の世界は、抽象的な一般化の自然科学の世界より、は豊富な世界である。即ち「一つのアプリオリ」の上に立つ自然科学の見方に對しては、「アプリオリの結合」とも見るべき歴史の世界は更に「具體的根元として客觀的實在」と考へられるが、それよりも更に深い高い立場、否絶對な立場たる宗教の立場に立つて見るとそこには「肯定即否定の世界」があり、「一般即特殊」の世界があるのだ。我々は斯うした世界に立つて始めて「物」の眞相を見、「我」の眞相を見得べきである。そこに「全人格の立場」があるのだ。具體的な全實在がそこに圓かに己が本質を投げ出して居る。これ謂ふ所の「全機」全現の境ではないか。道元はその『正法眼藏』中の「全機」に於て

「諸佛ノ大道、ソノ究盡スルトコロ、透脱ナリ、現成ナリ。ソノ透脱ト云フハ或ハ生モ生ヲ透脱シ、死モ死ヲ透脱スルナリ。コノ故ニ出生死アリ、入生死アリ。トモニ究盡ノ大道ナリ。捨

生死アリ、度生死アリ、トモニ究盡ノ大道ナリ。現成コレ生ナリ。生コレ現成ナリ。ソノ現成ノトキ生ノ全現成ニアラズト云フ事ナシ。死ノ全現成ニアラズト云フ事ナシ。……コノ機關ノ現成スル正當與應時、必ズシモ大ニアラズ、必ズシモ小ニアラズ、遍界ニアラズ、局量ニアラズ、長遠ニアラズ、短促ニアラズ。」

と云ひ更に進んで
「生ハ全機現ナリ。死ハ全機現ナリ。」

と云ふ。これ圓悟禪師の「生也全機現也、死也全機現」と云ふ言葉を取つて彼自らの言葉としてそれに彼の見解を加へたものではあるが併しながらその

生也全機現ノ道理、始メ終リニ拘ヘレバ、盡大地盡虚空ナリト雖モ、生也全機現ヲ相窒礙セザルノミナラズ、死也全機現ヲモ窒礙セザルナリ。死也全機現ノトキ、盡大地盡虚空ナリト雖モ死也全機現ヲ相窒礙セザルノミニアラズ、生也全機現ヲモ窒礙セザルナリ。コノ故ニ生ハ死ヲ窒礙セズ、死ハ生ヲ窒礙セザルナリ。」

と云つて生死無碍の妙境を説き

「盡大地盡虚空、トモニ生ニモアリ、死ニモアリ。シカアレドモ一枚ノ盡大地、一枚ノ盡虚空ヲ、生ニモ全機シ、死ニモ全機スルニハアラザルナリ。一ニアラザレドモ異ニアラズ、異ニアラザレドモ即ニアラズ、即ニアラザレドモ多ニアラズ。コノ故ニ生ニモ全機現ノ衆法アリ。死ニモ全機現ノ衆法アリ。生ニアラズ、死ニアラザルニモ全機現アリ。全機現ニ生アリ死アリ。……正當現成ノ時ハ現成ニ全機セラルルニヨリテ、現成ヨリサキニ現成アラザリツルト見解スルナリ。」

と云つて居る。斯うした「中」それ自ら「一」それ自ら「全機」それ自らの實在境に於ては「即心即佛」と云ふも「非心非佛」と云ふも俱に實在の一側面を語つて居ると共にそれが其の儘その全體相を語つて居るのである。

無門は之の「即心是佛」に對して「若し能く直下に領略し得去らば、佛衣を著け、佛飯を喫し、佛話を説き佛行を行ぜば、即ちこれ佛ならん」と云ふ。着物を着る、飯を食ふ、仕事をする。さ

うした日常平凡な行事のなかに宗教があるのだ。即心即佛の境に立てばすることなすこと一切が佛行であり佛事である。「然も是の如くなり」と雖も、大梅多少の人を引いて錯つて定盤星を認めしむ」で、即ち大梅が「即心即佛」などと云つたやうな目星——定盤星——をちやんと定めて了つたので、後人が多少その目星に迷ふて如何ともすることができないのだ。「争か知らん、箇の佛の字を説くも、三日口を漱ぐと云ふことを。」「佛」なんぞと云ふから口が汚れるのだ。三日も口をすすがなくてはならない。「佛と云ふも丹田の汚れ」だ。「若しこれ箇の漢ならば、即心是佛と説くを見だ耳を掩ふて便ち走らん。」本當に然うだ。「即心是佛」なんかと云ふそんな穢い言葉なんか聞くもいやだと云ふ様な鹽梅。耳を掩ふて走り出すと云ふのだ。「我を向ひて主よ主よと言ふ者、悉くは天國に入らず。ただ天に在す父の御意を行ふもののみ之に入るべし」で言葉の宗教や信仰の説明は何の役にもたたない。眞の宗教の世界は唯だ「行」の世界だ。體得の世界だ。

〔頌〕に於て「青天白日切に忌む尋覓することを」と云ふ。即心即佛。これ日本晴れの天氣の

やうに雲の子一つもない。何の求むべきものがあらう。由來宗教の世界は求むべき世界ではない。「求めよ、さらば與へられん」と云ふが求め求めて求め盡したところに「無求」の天地が開けて来る。「求即無求」。求むることの最後は求むることなき所に至つて窮まる。廓然無聖の一境がそこに開けて来る。無聖無凡の地だ。「不識」がその儘に一切智の體得境を語つて居る。抽象知に迷ふて、やれ佛だ、やれ悟だと云つてかけ廻つた所で駄目だ。「更に如何と問へば賊を抱いて屈と叫ぶ。」青天白日の心境に立ちながら抽象知を振り廻して何とかかとか云ふのは丁度それは泥棒が贓物(盗んだ物)を抱いて愚圖々々言ふやうなものだ。小人玉を抱いて罪ありだ。

第三一 趙州 勘 婆

具體的の現實相

趙州、因に僧、婆子に問ふ、『臺山の路、甚れの處に向つてか去る。』婆云く、『暮直去。』僧纒に行くこと三五歩。婆云く、『好箇の師僧、又恁麼にしむる。』後に僧ありて州に舉似す。州云

く、『待て、我去つて僮がために這の婆子を勘過せん。』明日便ち去つて亦是の如く問ふ。婆も亦是の如く答ふ。州歸つて衆に謂つて曰く、『臺山の婆子、我、僮がために勘破し了れり。』

〔無門曰く〕『婆子只坐ながら籌を帷幄に解して要且つ賊を著くることを。知らず趙州老人、善く營を偷み塞を劫すの機を用ひて、又且つ大人の相なし。檢點し將ち來れば、二り俱に過あり。且く道へ、那裏かこれ趙州、婆子を勘破する處。』

〔頌に曰く〕『問既に一般なれば、答も亦相似たり。飯裏に砂あり。泥中に刺あり。』

趙州和尚のことは前に出て居る。ここに出て居る臺山と云ふのは五臺山のことだ。文珠を祀つて居る所だ。有名は靈場で補陀洛山の觀音と並び稱せられて居る所である。其處へ參詣する途中に一軒の茶屋があつて婆さんが茶を賣つて居る。さて五臺山へ參詣の或る僧がそこを通行してその茶屋の前に差しかかり其の婆さんに向つて

「五臺山へ行くのにはどの道を行つたらよいか。」と尋ねた。するとその婆さん

「眞直まっすぐにおいでなさい。」

と教へてくれた。其の僧は教へられた通りに三五歩々み始めると其の婆さんが後の方から

「立派なお坊さん。何處へ何しにいらつしやる。」

と云ふ。婆さんの心では此の莫迦坊主め、何のために何處へ行くのぢやと云つたやうな積り。幾人も旅僧が通つたが皆その手で此の婆さんにやられて了ふ。そこで一僧があつて此の話を趙州和尚に話して聞かした。趙州がその僧に

「待て〜。俺が一つ行つて見て、お前達のために此の婆さんがどの位の技倆があるか、驗めして見やう。」

斯う云つて其の翌日趙州和尚態々自らそこへ行つてその茶屋に寄り、五臺山へは何う行くのかと尋ねて見た。すると其の婆さん相も變らず「眞直においでなさい」と云ふ。行きかけると「立派なお坊さん。何處へ何しにいらつしやる」と聞く。そこで趙州が歸つて來て衆に對して云ふのは

「俺はお前達のためにあの婆さんの腹のどん底を見届けて了つた。」

一體此の則は何を語つて居るのであらうか。之に對して無門は之の則の「頌」に於て「問既に一般なれば答も亦相似たり。飯裏に砂あり、泥中に刺あり。」と云つて居る。外形や外側は一つであつても其の内容や其の意味が同じものであると見てはならないのは言ふまでもない。飯の中にも砂利があり泥のなかにも刺があるから注意せねばならぬ。抽象的な形式論から云へば同じことでも本質的な内容上の問題になつて來ると全く異つて居るものがある。具體的な生命は生きて現實に即した赤い血潮の出で居るものでなくてはならない。これカントの抽象的な形式哲學に對してデイルタイの具體的な生命哲學のある所以である。現實そのもの。生きた姿それ自らは抽象的な知識では掴み得ない。老婆が幾人も旅僧に對して同じ様な問答をして居る。趙州に對しても同じ様な問答をなしてゐる。そこには抽象的な同の形式の背後に隠された具體的な異の現實の生命が流れて居る。之に關する無門の評が面白い。無門は斯う云つて居る。「茶屋の婆さん、坐ながらにして謀を帷幄のうちにめぐらして中々偉いものだが、趙州和尚と云ふ賊のために夜討ち

にせらるることは知らなかつた。併し趙州和尚も趙州和尚だ。堂々と善く敵の陣營を偷んだり、城塞を劫かすことは知つて居つても、夜討ちなんかするのは如何にも大人氣ないやり方だ。深く考へて見ると婆さんも趙州も二人ながら過ち有りと言ふべしだ。さあ、趙州が婆さんを勘破したと云ふのはどこか言ふて見るが可い。」

實際どこに趙州が老婆の腹のどん底までを見破つたところがあるだらう。そこを調べて見ねばならない。同の價と異の價の上に於て問題が別れて来る。具體性特殊性の上に生きて居る異質的な價値。そこに我々の見て行かねばならぬ所がある。旅僧と趙州和尚とを等し並に見た老婆の腹は見えずいて居る。これ趙州が歸り來つて衆に向つて「臺山の婆子、我、憐のために勘破し了れり」と云つた所以である。老婆のやり方は一から十まできまつた型にはまつて居る。それを趙州は聞き取つて十分承知の上でやつて行つた。つまり不意の夜討ちだ。そこには「大人の相なし」と云ふ所がある。老婆も老婆、趙州も趙州。二人とも刑務所行きだ。

特殊價値のあるところに人格價値がある。即ち個人に即した具體性がある。個性の尊さがそこ

にある。自己自らは自己に活くべきだ。至道無難、唯嫌揀擇で、一切は公明正大、白を白として赤と赤とせねばならない。是を是とし非を非とせねばならない。「然りく、否々」と云ふ所に本來の面目がある。甲を以て乙を、乙を以て甲を非難してはならない。梅は梅で可いのだ。櫻は櫻で可いのだ。

第三二 外道問佛

—— 人格的眞理の據自態 ——

世尊、因に外道問ふ、『有言を問はず、無言を問はず。』世尊據座す。外道賛歎して云く、『世尊大慈大悲、我が迷雲を開いて我をして得入せしむ。』乃ち禮を具して去る。阿難尋いで佛に問ふ、『外道に何の所證あつてか賛歎して去る。』世尊云く、『世の良馬の鞭影を見て行くが如し。』

〔無門曰く〕『阿難は乃ち佛弟子、宛も外道の見解に如かず。且く道へ、外道と佛弟子と相去る

こと多少ぞ。』

〔頷に曰く〕『劔刃上に行き、氷稜上に走る。階梯に涉らず、懸崖に手を撒す。』

佛教以前、即ち釋尊が世に出でる前に、否釋尊出世の當時に於ても印度の國に於ては幾多の哲學上の學派があつた。丁度それは希臘のソクラテス當時に於ける詭辯論者のそのやうなものが澤山有つた。各々學説を論争し、辯論を闘はして居つた。さうしたものを外道と云つた。即ち正統派の流れに外れて居る異端派と云ふ意味である。丁度それは基督出現當時のパリサイ及びサドカイの輩の如きものであつた。その外道が或るとき世尊の所へやつて來て世尊を試みた――

「私は言葉による表現を問ふのでもない。さればとて又無言による表現を問ふのでもない。何とか答を得たいものであります。」

「有言」を排除し、また「無言」を排除して有言無言以外の表現によつて其の所證を發表せしめやうとした此の外道の責め道具は極めて巧妙なものだ。世尊は之に對して「據座す」。即ち御自分の座にチャンとお坐りになつて居つたのをちよいと坐り直された。自らが「自らに據る」とこ

ろに自らの完成態がある。そこに活きた現實態がある。現實態即完成態としての自己がある。單なる現實我ではない。單なる理想我でもない。現實にして理想、理想を内含して居る現實である。含んで超ゆる、それは有言でも表現不可能であり、無言でも表現不可能である。含現實にして超現實である。換言すれば據自態としての自己それ自らなるが故に完成態としての現實態である。純粹全活動の當體としての「據自」である。そこには自我がそのもの神であり實在當體である。基督が嘗て「我を見しものは神を見しなり」と云ひ又或は「我と父とは一なり」と云ひながら、ピラトの法廷に於て「眞理とは何ぞや」と問はれて永久の沈黙を以て應へた所以のものと全く其の致を一にして居る。世尊が今外道から「不問有言、不問無言」と問ひかけられてそれに對して世尊は其の儘「據座」して居つたところに永久の眞理が人格そのものの光明としてそこに照り輝いて居る。宗教とは人格のなかに光つて居る眞理の姿だ。今外道は面のあたりさうした光を見せつけられて

「世尊大慈大悲、我が迷雲を開いて、我をして得入せしめ給ふた。」

と云つて賛歎して去つた。そこで佛弟子の阿難が世尊に問ふた――

「外道に何の所證（所證とは本來の境地を心證したところを云ふ）あつてか賛歎して去つたのでせう。」

世尊は答へられた。

「世の良馬が鞭の影を見た丈で、未だ鞭打たないうちに、既に走り出したやうなものだ。此の則と同じ則が『碧巖錄』の第六十五則にも出て居る。圓悟はそこに垂示して「無相にして形はれ、十虚に充ちて方廣なり。無心にして應じ、刹海に徧して煩はしからず」と云つて居る。實際ここには「無相而形、充十虚而方廣」の心境が最も能く語られて居る。一切が隠にして顯、虚にして實である。無その儘が有であつて、マイナスそれ自らがプラスであり、沈黙そのものが永遠の言葉を語つて居る。純「自」なるが故にそれがその儘に純「他」の姿を示現して居る。『碧巖錄』に於ける此の則の評唱には「此の事、それ實に言句上に在らず。亦言句の中を離れず。若し稍々擬議有らば則ち千里萬里にし去らん。看よ他の外道省悟の後、方に知んぬ亦此に在らず、

亦彼に在らず、亦是にあらず、亦不是にあらず。且く道へ是れ箇の什麼ぞ」と。言葉に滯らず言葉棄てざるところに眞の正しい表現がなくてはならない。これ「不在此」であり、「不在彼」であり、「不在是」であり、不在不是」である。それは「未在の神」であり、それは主客未剖の純粹自我それ自らの自爾の相である。そこに「深底」としての神秘の世界がある。

無門は此の則に對して「阿難は佛弟子であるのにどうして外道の見解に如かないのだらう。外道と佛弟子との相去ること幾多ぞ」と云つて居る。ここに異端者たる外道と正統派の佛弟子との相違は「外道」と「佛弟子」と云ふ名目上の差ではなくして其の體驗の實質上の差である。正統派のもの必ずしも眞理の把持者と限らない。異端者必ずしも皆間違つて居ると限らない。要は體驗の深さにある、直觀の眞實さにある。我々は自己自らの本來相に目覺めて「據自」そのものなかに全自己の全活動を體得せねばならない。

〔頌〕 に於て無門は「劔刃上に行き、氷稜上に走る。階梯に涉らず、懸崖に手を撒す」と云ふ。劔の刃を渡り氷の上を走ることは危険な話だ。斯うした道を通らなくては世尊據座の一境を味ふ

譯には行かない。「階梯」を涉つて居る間はまだ駄目だ。一超直入如來地の本來境に入るには手を崖外に撒して絶後に甦る底の所に立たなくてはならない。有無だの、生死だの、彼我だの、主客だの、涅槃だの煩惱だの、現實だの理想だの、さうした對立の世界にへばりついて居るうちは中々此の眞意を把持することができない。大死一番。そこに本當のものを掴み得べきだ。「自」が自として自らをそこに根據づけて居る。

第三三 非心非佛

實在の否定相

馬祖、因に僧問ふ、『如何なるか是れ佛。』祖云く、『非心非佛。』

〔無門曰く〕『若し者裏に向つて見得せば參學の事畢んぬ。』

〔頌に曰く〕『路に劍客に逢はば須らく呈すべし。詩人に遇はずんば献すること莫れ。人に逢うては且つ三分を説け。未だ全く一片を施すべからず。』

馬祖のことは既に第三十則にも出て居る。併しそこには「即心即佛」の境地を説き、今は「非心非佛」と説く。此の則は中々深いもので一寸解らない。併しながら私は私なりに見て行かう。白隠も六十にして初めて此の非心非佛の境に入られたと云ふほどである。馬祖の法嗣自在禪師は「即心即佛」は「無病求藥」の句であり、「非心非佛」は「藥病對治」の句であると思ふ。私は前者は實在の肯定方面を見たものであつて後者は實在の否定方面を見たものであると思ふ。これに對して無門は「若し者裏に向つて見得せば參學の事畢んぬ」と云つて居る。如何にも甚深な意味の内在して居ることを云ふのだ。

古來多くの宗教上の眞理を闡明しやうとして其の體得の深意を如實に表現し得ない結果、その多くは之に對する表現方法を否定的に取扱つて居らるる。歐滿中世紀の神秘主義者の態度の多くがそれであり、古來印度や支那の深い宗教體驗者の態度が矢張り多くがそれであつた。其の他東西の詩人哲人聖者豫言者の辿り深き人々の歩んだ道は多くはさうした道であつた。老子は「道の道とすべきは常の道に非ず、名の名とすべきは常の名にあらず。無名は天地の始、有名は萬物の

母』と云ひ、龍樹は「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不出。」と云つて居る。共に實在の否定態を語つて居るものである。實在は「斯う云ふものだ」と説明する刹那其の如實の相を失して了ふ。これは「斯う云ふ名だ」と云ふ瞬間にそのものは其の本質から離れて了ふ。所詮説明と云ひ名と云ひ、共に未だ實在當體の中心核に觸れ得ない。否、説明や命名はそれが分裂の状態に落ちたときのことだ。主客未分の實在自體、實在自らの如是相は未ださうした説明や名目挿むべき餘裕を有たない。ポアンカレが「論理は證明し、直觀は發見す」と云つて居るが、宗教は直觀によつてのみ直入し得べき天地であつてそこには自己創造の自己發見がある。實在當體の自己把握がある。論理の世界はさうした實在の對立關係に入つたときのことである。それは證明ではあるが自己創造ではない自己把握でもない。論理の道から云へば宗教の世界はさうした力では到底入り得ない聖闇の境である。それは否定によつてのみ僅かに到達し得らるる境である。否、さうした否定さへも唯だそれを暗示し得るに過ぎないのだ。詩人クラフは「我々の胸の奥龕に於て宿る汝こそは聖なるが故に不知である」と云つて居る。それは「知」では包みきれない

ものである。「不知」こそそれを表現するに却つて好當な言葉と云つて可い。『碧巖錄』の第一則に於て達磨が梁の武帝の「朕に對する者は誰ぞ」と問はれて直下に「不識」と答へられた深い意味もそこにあると思ふ。これ現代の詩人A・Eがその「不知の神」に於て夕の黄昏ツバキライトの光に對して

Our heart were drunk with a beauty

Our eyes could never see.

我が心は我が目見る能はざる

美によつて酔ふて了つた。

と歌つた所以である。不知の神は知の神の暗示し得ないものをそこに暗示してゐる。我々の心はその光に酔ふのだ。眞の神は「彼」でもなければ「此」でもない。「然」でもなければ「否」でもない。あらゆる言葉は神の神聖さを汚して居る。その無限性を傷つけて居る。これ禪家の人々が「佛ト謂フモ丹田ノケガレ」と云ふ所以である。併しながらその否定が論理上の思索に止つて

居る間はそれでは未だ眞の神は掴み得ない。思索を超えた所から神の領域が始まる。神を念ずるものは思索を辿つて思索の深みに入り、その思索を棄てねばならない。否定が肯定に對立した否定である限りはそれは未だ眞の意味の否定ではない。それは單なる論理上の形式による否定たるに過ぎない。形式によりつつ形式を放却し行くところに形式以上の世界、否、形式を形式たらしめ論理を論理たらしむる根本形式、根本論理とも云ふべき一切思索の根據づけの世界に逢着する。そこに「不知」が目覺むる。アウグスチヌスが「神は沈黙によつて最もよく敬せられ、無知によつて最もよく識られ、否定によつて最もよく説かれる」と云つたのは頗る意味深い。神は言葉で表現が能きないが、言葉に餘るとさへも言ひ得ないのだ。言葉に餘ると云ふもまたこれ一つの神に對する制限を意味する。無限定無規定の神は「名づけ得る凡ての名を越ゆる」所のものであらねばならない。我々は獨逸の中世紀の大神秘主義者エックハルトの「神は無也」と云つた言葉のなかに無限の深さを見る。彼は神自體をそれが如きものとして、非神として、非靈として、非人として、又非相として愛さねばならぬと云つて居る。一切の有限相を超じ、一切の言語説明

を空じて、それらの彼岸に神を掴まへやうとした。彼岸と云つても此岸に對する彼岸ではない。東洋の宗教家は多くは之を「空」の概念の上で掴もうとした。併しながら此の「空」すらこれ又「色」に對立した意味の「空」ならばそれこそ二元的な概念に墮してしまふ。「空」に従ひつつ「空」を破しつつ「空」を生かすものでなくてはならない。ここに至ると所詮言語の無力さ否、概念の無力さを感じずに居られない。説明的な言葉は概念の表示に過ぎない。概念語の表示を打ち破つて暗示語の表示によつてのみ宗教上の眞理が語られて居る。私は斯うした意味に於て深い宗教人の心境は哲學人によつて闡明せらるるよりは、多くそれが詩人——深い體得境に入つた詩人によつてのみ語り得らるるものであると思ふ。否、眞の哲學人は其の至境に入つてはこれ又一種の詩人と化るのではあるまいか。言ふまでもなく宗教上の最高調は詩的表現に於て始めてその如實の光景が歌ひ得らるるものだ。ディオニシウスは「彼(神)は靈でもない智でもない。……彼は言語を超じ知解を空する。……大でもない小でい。同一でもない類似でもない區別でもない。彼には止もなければ動もなく又靜もない。力でもなく無力でもない。光でもなく生活でもなくまた

生そのものでもない。彼には存在なく時代もなく時間もない。また理知が關係する對象でもない。……一でもなく多でもなく、神性でもなく至善でもない」と云つて居る。斯うして一切を否定して行く所以のものは一切の規定のなかに「神」を盛るべく彼は更に無限に大で無限に深なることを語つて居る。一切を超じ一切を空じてそこに神の本質を表示しやうと試みたディオニシウスの斯うした試みは、それが丁度我が馬祖大師の「非心非佛」と云つた心境と其の致を一にするものではないか。非心非佛とは肯定に對する否定としての否定ではない。絶対否定の全相でなくてはならない。眞の具體的な實在は否定即肯定であり、肯定即否定でなくてはならない。併しながら絶対否定に生くることはそのことが絶対肯定に生くる道である。「八不中道」と云ひ、「無」と云ひ「空」と云ふ、それは決して否定のための否定ではない。否定せんがための否定は死んだ否定であり、抽象的な論理上の遊戲である。否定が否定を貫徹したところに開け來る肯定の一道。そこに光がある。生命把握の道がある。今馬祖の辿つた道はさうした道ではなかつたらうか。そこには「非心非佛」のなかにその奥底に「即心即佛」が活躍して居る。即心即佛を離れ

て非心非佛があるのではない。非心非佛を棄てて即心即佛が味はるるのでもない。兩者は二にして一だ。一にして二だ。否定に徹して否定のどん底に肯定を見る。そこに天に歸る道、道そのものの姿がある。それを見たものが神を見たのであり、實在を自證底に於て握つたものである。これ無門が「若し者裏に向つて見得せば參學の事畢んぬ」と云つた所以であり、此の則の深い意味がここに隠されて居ると思ふ。

〔頌〕に「路に劍客に逢へば須らく劍を呈すべし。詩人に遇はずんば献することなかれ」と云ふ。これは對機說法の意味で人様々に其の人其の人によつて肯定道——即心即佛の道——を示し又否定道——非心非佛の道——を示すべきものだと思ふことを語つて居る。劍客には劍、詩人には詩、餅好きには餅、酒好きには酒と云つたやうな鹽梅、同じ馬祖が大梅に對しては「即心即佛」を説き、今此の僧に對しては「非心非佛」を説いて居る。「人に逢うては且つ三分を説け。未だ全く一片を施すべからず。」思ふ存分言つてはならない。三分位の處が丁度よい。と云ふのは馬祖がここで腹一杯に全く一片を説き盡して居るのを無門が一寸たしなめた様な姿。惜みながら偉

いものだと賞めて居るのだ。(茲に一片とは全體の意) 全く言ひ盡す所に「全體」の表現があると同時にそこには現實曝露の悲哀もあると云ふ程のこと。此の邊の妙味は直入底にして始めて解し得べきもの。

第三四 智 不 是 道

— 光耀自體の世界 —

南泉云く『心是れ佛にあらず、智これ道にあらず。』

〔無門曰く〕『南泉謂つべし、老いて羞を識らずと。纔に鼻口を開いて家醜外に揚ぐ。然も是の如くなりと雖も、恩を知るものは少し。』

〔頌に曰く〕『天晴れて日頭出で、雨下つて地上濕ふ。情を盡して都べて説き了る。只恐らくは信不及なることを。』

南泉のことは前にある。これは丁度前則の馬祖の「非心非佛」の則に似て居る。前則の精神を以

て之を讀むと略々同じやうな精神に觸れ得るだらう。「心不_二是佛_一、智不_二是道_一」。「心」と云ひ「智」と云ふ之を否定道の立場から見ればそれは「佛」でもなければ「道」でもない。心も智も未だ相對境裡の對立關係に過ぎない。心が黙し智が眠つたところに神が語り靈が目覺めて居る。「沈黙」は「眠」りである。それは「啞」であり又「聾」である。深い沈黙ほど深い言葉はない。深い睡眠ほど深い覺醒はない。モリノは斯う云つて居る。「言葉ではない。求めるでもない。考ふるでもない。人が本當に完い神秘的沈黙に達した時、その時こそ神は直接に靈に語り、靈に交つて居り、其の深淵に於て彼にその最善最高の叡智を授けるのだ。神は此の内部の寂みと神秘的沈黙とに人間の靈を招入して、最も深く隠れた意識に於て彼自らを語るのだ」と。然り斯うした沈黙のなかにのみ我々は深く神と交り、融け合ひ、一つになり得るのだ。こは或る意味に於て「心を」撥無し「智」を空却した「眠り」の境地である。光耀自體の世界である。忘却自體の心境である。法悅無限の靈域である。「呼吸の止んだ」斯うした深い沈黙！「心意識の運轉を停め、念想觀の測量を止めて、作佛を圖ることなき」境地に直入して身心自然に脱落し來るとき、

そこに始めて「本来の面目」が現前するのである。ここにして始めて「佛」に生き「道」に生きることを得るのである。

無門は之に對して「南泉のおやち奴、年を取つて老ひばれたので羞を忘れて了ひ、自分の家の醜いことを人様の前に話して了つた。何と云ふ耻ざらした」と一面に於ては抑へ、他の一面に於ては「併しながら斯うした浩大な御恩を知つて居るものは少ないのだ」と揚げて居る。併しながら抑へるのが本當か、揚げるのが本當か。南泉の眞意は那邊にあるだらう。「心不是佛、智不是道」の眞諦を握り得たならば宗教上の奥殿に參じ得るのだ。無門の云つた「羞」とは何ぞ。その「恩」とは何ぞ。その羞が其の儘その恩ではあるまいか。さうした境地に入つて其の消息に觸れるものは誠に稀と云つて可い。

〔頌〕に於て「天晴日頭出、雨下地上濕」と云ふ。天が晴れて太陽が照らして居る。雨が降つて大地が濡れて居ると云ふのだ。平々凡々の姿だ。有るが儘の姿だ。大自然の風光が實在の相を語つて居るのだ。白隱禪師は此の評を痛罵して居らるるが決して痛罵すべきではないと思ふ。寧ろ

斯うした平凡味のある所に深い實在があるのだ。併しながら「情を盡して都て説き了る。只恐らくは信不及なることを」で、一切を語つて居るが信に徹しないところから其の邊の消息が讀めないのが悲しい。信念のないところには物の意義が存在しない。『中庸』記者は「誠ならずんば物なし」と。云つて居るが私は言つて見たい、「信なくんば物なし」と。信は物の存在を存在ならしむる力であり根據である。信のあるところに光耀自體の自己顯現があるのだ。そこには瓦礫また光を生じ來るのだ。

第三五 倩女離魂

——自我の真相——

五祖、僧に問ふて云く、『倩女離魂、那箇かこれ眞底。』

〔無門曰く〕『若し者裏に向つて眞底を悟り得ば、便ち知る、鼓を出でて鼓に入ること、旅舎に宿するが如くなることを。それ或は未だ然らずんば、切に亂走すること莫れ。驀然として地水

火風一散せば、湯に落つる螃蟹の七手八脚なるが如くならん。那時言ふこと莫れ、道はじと。』
〔頌に曰く〕『雲月これ同じ、溪山各異なり。萬福萬福、これ一かこれ二か。』

此の則に出て居る倩女の因縁は『剪燈新話』に載せてある話だ。即ち支那の清河と云ふ所に張鑑と云ふ人があつた。その末娘に倩女と云ふのがあつて張鑑の甥の王宙と云ふ美男子と許嫁の間であつたが張鑑がそれを違約して了つた、後に其の娘をその賓僚に遣ふことにした。之を聞いて倩女は失望し其の極とうとう病床の人となつて了つた。そこで其の許嫁の相手方であつた王宙も失望してその國を去ることになり、途中で船に乗り行くこと數里。夜半倩女の後を追つかけて來たのを見て共に喜び、共に同棲すること五年。併し王宙も心中いつも安からず一度國に歸つて張鑑に謝しやうと思ひ、とうとう國に歸つて張鑑に遇ひ事の顛末を物語つた。さうすると張鑑は不思議な顔をして

「娘倩女は今尙ほ病床に居るのだ」

と聞いて驚いたのは王宙。驚いた王宙は伴ひ歸つた女倩を船の中から連れて來る。病床に横つて

居つた娘がそれを喜び迎へたかと思ふと其の一刹那に二人合して一體となつて了つた。斯うした傳説に基づいて此の則が出来て居る。

五祖法演禪師は三十五歳で出家し、初めは教相學を研究し、後、圓照や浮山の禪匠の門を叩いて最後に白雲守端禪師の法嗣となる。圓悟克勤禪師の嚴師に當る方。此の五祖が或る時或る僧に問ふた。

「倩女の魂魄が離れたと云ふことであるが、どちらのものが本當のものだ。」

さあこれに對して、我々はどうか答へてよいだらうか。此の僧はどう答へたのであらうか。現代の心靈スピリチュアリズム説乃至は靈智學セオソフィなどの研究ではどう之を解釋するかと云ふことになる。未だそこにはつきりした解釋がある譯でもないやうだ。問題は「眞の自我」と云ふことにある。今我々は之をどう見ればよいか。無門は之に對して

「若し者裏に向つて眞底を悟得せば、便ち知る、殼を出でて殼に入ること、旅舎に宿するが如くなることを。それ或は未だ然らずんば、切に亂走すること莫れ。」

と云つて居る。實際自我の真相が解つたならば我々の一生は——然りその生死は——蛇のぬけ殻のやうに、殻を出でて殻に入ること丁度一夜宿屋に宿するやうなものだ。肉體の變化はいつも生々化々の法則のなかに支配されて出入して居るものだ。かるが故に道元は「諸佛ノ大道、ソノ究盡スルトコロ透脱ナリ、現成ナリ。ソノ透脱トイフハ或ハ生モ生ヲ透脱シ、死モ死ヲ透脱スルナリ。コノ故ニ出生死アリ、入生死アリ。トモニ究盡ノ大道ナリ。捨生死アリ、度生死アリ。トモニ究盡ノ大道ナリ」と云つて居る。生死を透脱する所以のものは生死の本源に歸る所以のものである。自我それ自らが自我に歸り行く道、それが我々の一生である。生命生成の一路、これが人生である。若し未ださうした自我に立脚した深い人生觀の上に立ち得ないならば、さううつき廻り走り廻つて歩いても駄目だ。何も得るものではない。「驀然として地水火風一散せば」、然り物質的要素としての地水火風の四大に還元されて了つた日には、「湯に落つる螃蟹の七手八脚なるが如くならん。」熱湯のなかにまつ倒まに落ちた蟹のやうに七顛八倒の苦みを味はねばならぬ。「那時言ふこと莫れ、道はじと。」その時になつて俺が教へてくれなかつたなどと云つては

ならない。本來の所は教ゆべきものか、言はるべきものか、そこを考へて見ねばならない。自我の眞實な境地に直入する道は教へらるべきものでもないし、言はるべきものでもないのだ。

〔頌〕に「雲月これ同じ、溪山各異なり」とある。平等一味の方面から云へば雲も月も同じこと。病床にあつた倩女も船中から來た倩女も同じことだ。併しながら差別の一面から云へば「溪山各異なり」で溪はこれ溪、山はこれ山。「萬福萬福、これ一かこれ二か」で、芽出たし芽出度し。倩女は一人か二人か。同か異か。眞か假か。靈か肉か。平等か差別か。靈即肉であり、平等即差別であり、一切は一にして二、二にして一。同即異、眞即假であると共に異即同であり、假即眞であり、自我即宇宙、宇宙即神、萬物我と一體だ。そこに自我の真相がある。この邊の境地に入つて始めて宗教上の本來の面目を味ふべきである。

第三六 路 逢 達 道

—— 實に對する實 ——

五祖曰く、『路に達道の人に逢はば語黙を將て對せず。且く道へ、甚麼を將てか對せん。』
〔無門云く〕『若し者裏に向つて對得して親切ならば妨げず慶快なることを。それ或は未だ然らずんば也。須らく一切處に眼を著くべし。』

〔頌に云く〕『路に達道の人に逢はば語黙を將て對せず。欄腮らんさい剪面じつめんに拳す。直下に會せば便ち會せよ。』

五祖とは五祖山の法演禪師のこと守端禪師の法を嗣いだ臨濟正宗の中興の祖と尊敬された人である。此の五祖が或る時に斯う云つた。

「路上で達道の人物に逢つたとき、言葉で應ずるのではなく、さればとて沈黙を以てそれに應へるのではないとしたならば、さあ何を以てそれに對するだらう。」

ここ深く考へねばならぬ問題である。言葉も沈黙も一種の眞理表現の方法である。併しながらさうした言葉や沈黙では本當のものは傳へられない。言葉は沈黙に對しての言葉であり、沈黙は言葉に對しての沈黙である。此の兩者を超越して而もこの兩者を俱に内在して全的に具體的に眞理

それ自らを如實に表現する道はないか。無門が之に對して「若し者裏に向つて對得して親切ならば、妨げず慶快なることを」と云つて居る。本當に斯うした場合に適當な應對が出来るならばそれこそ愉快な話だ。若しそれが不可能ならば「須らく一切處に眼を着けて」見ねばならない。永嘉大師は「語黙動靜體安然」と云はれた。實際黙の時説で説の時黙だ。絶對黙の境に入ればそこに無限な雄辯が響いて来る。無限の雄辯のなかには永久の沈黙がある。併しながら今五祖はさうした「語黙」の兩端を離れて超語黙の本地に入つて物を見よと云ふ。一寸概念の梯子では登り得ない境だ。「諸佛コレ證ナル故ニ諸物コレ證ナリ。……證ノトキ證々サマタゲズ現成スルナリ。現成ノトキ現々アヒ相接スルコトナク現成スベシ。コレ祖宗ノ端的ナリ」とは道元の言葉である。此の「證」のなかに、此の「現」のなかに一切の宗教的眞理が自現して居るではないか。宗教的眞理がその極致に達するとそれはその儘具體的な色身のなかに「證」として輝いて来る。換言すれば全自我的價値の人格的表現がその顔に其の態度のなかに光つて来る。私は其處に本當の宗教自體の姿があると思ふ。基督が「我は眞理なり」と宣じ來つて「我を見しものは神を見しなり」

と謂つた所以のものはさうした眞理の人格化を云ふのだ。渾身これ光明と云つたやうなところに宗教の生命があると思ふ。我々は「語黙を以て對せざる」世界に立つて唯人格の光明化を以て應へねばならないと思ふ。道元は「一法纔ニ通ズレバ萬法通ズ。謂フ所ノ一法通ハ、一法ノ從來セシル面目ヲ奪却スルニアラズ。一法ヲ相對セシムルニアラズ。一法ヲ無對ナラシムルニアラズ。無對ナラシムルハコレ相礙ナリ。通ヲシテ通ノ礙ナカラシムルニ、一通コレ萬通ナリ。一通ハ一法ナリ。一法通コレ萬法ナリ」と云つて居る。一を得れば一切を得るので。一人格のなかに全眞理が輝いて居るのだ。宗教は一々のなかに直ちに一全體を把握する生活だ。そこに宗教の純眞境がある。眞理が「生活」自らのなかに點火されて來ねばならない。

〔頌〕には「路で達道の人に逢つたならば、語黙を以て應對せず、直ちに行きなり腮の裂ける程、顔の破れて血の出るほど、目の玉の飛び出るほど、ピシヤリと横つ面を拳骨でなぐつてやるが可い。」と云つて居る。達道の人かどうか試験して見るが可い。默語ではいけないのだからなぐる外仕方がないのだ。悟るなら悟るが可い。茲にも矛盾がある。窮して通すると云ふが斯う

した處に至つては「實現」化すべき自己の外に何もないのだ。實現態そのものが眞實態だ。理窟のもう通らない。論理の楔のきかない一境だ。打つ、なぐる、眞劍勝負だ。實力だ。實に對する實だ。全に對する全だ。そこに本物がある。

第三七 庭前柏樹

—— 生命の直接把握 ——

趙州、因に僧問ふ、『如何なるかこれ祖師西來意。』州云く『庭前の柏樹子。』

〔無門曰く〕『若し趙州の答處に向つて見得して親切ならば、前に釋迦なく後に彌勒無し。』

〔頌に曰く〕『言、事を展ぶることなく、語、機に投ぜず。言を承くるものは喪し、句に滯る者は迷ふ。』

「祖師西來の意」は第五則にも出た問題であつて古來禪家の人々の能く問題とした公案である。文字的に云ふと達磨大師が印度から持つて來た精神は何だ佛々相傳の的意は何だと云ふこと。現

代譯で云へば宗教の根本的本質或は生命とは何ぞとでも云つたやうな問題だ。

或る時或る僧があつて趙州和尚に向つて

「如何なるかこれ祖師西來意。」

と問ふた。さうすると趙州は徐ろに

「庭前の柏樹子。」

と答へられた。一體此の答をどう解すればよいのか。問題はそこだ。「如何なるかこれ祖師西來意」……「庭前の柏樹子」……一寸何のことだか解らない。昔から古人が此の則で血を吐き涙を流して苦んだと云ふのも無理がない。何の意味だか見當がつかない。由來禪ほど抽象を否定して生命を直接に如實に把握せんと試みて居るものはない。あらゆる否定を否定して、死を殺して、即ち生命を生命としてその生命の本體に導入せんとするところに禪の禪たる所以の道がある。そこに自我の最深奥に徹せんとするのが宗教の最も目ざして居る處だ。併しながらそれは單なる感性的な直觀に訴へてそこに達しやうとして居るのではない。一たびさうしたものを否定して了つ

てその否定をもう一度否定して而して肯定の道に出やうとしてゐる。即ち第二の否定によつて第一の否定を否定して肯定の境に入らうとするのだ。そこに「生」を如實的に把握する道があり、生きた温い論理の歩みがある。認識が單なる認識の辿りではなくして體驗に裏づけられた認識であり、體驗を母胎とした論理の辿りである。言はば現實な生きた生命への體系を把握するその直接體驗そのものが論理の實現態となつて現はれて來るのだ。紀平博士は此の境を指して「而して斯く實現し來るところのものは最も具體的にして且つ直接的のものであるが、最早主觀的のものでなくして自然の状態である。柏樹子が自然に育成して居る其の當體である。其處には最早柏樹子と我との對立もない、然も柏樹子に注意して居る限り、自然は只柏樹子である。佛々相念の境界である」と云つて居る。然りこの境は決して單なる主觀の境ではない。と云つて單なる客觀の境でもない。これ『會元』に「問ふ如何なるかこれ祖師西來の意。師曰く庭前の柏樹子。曰く和尚、境を以て人に示す莫れ。師曰く我、境を將て人に示さず。曰く如何なるかこれ祖師西來の意。師曰く庭前の柏樹子」と記されて居る所以である。主觀に對した客觀でもなく、客觀に對した主

観でもない。ここ即ち主客未剖能所不二の本地である。不去不來不起不住の境だ。古人が「念々佛心、佛心佛を念す」と云つたのも斯うした心境を踏んでの上のことだ。ここ全く「坐臥經行、玄路にあらざることなし」と云ふべき處だ。ここに我が柏樹子であり、柏樹子が我である。「我が我を知る」のである。我の外に柏樹子があるのではない。柏樹子の外に我があると云ふのではない。具體的な深い現實的な自我が如實にそこに其の姿を露呈して居る。意識それ自らの活動の體驗である。そこに自我が眞の自覺態となつて居る。ここに自覺とは「具體的意識の眞相」である。「自覺はそれ自身に於ける無限の内面的發現である。眞の創造的進化である」(西田博士)。紀平博士が「神者始也終也實現之者即我也」と云はれたのも亦斯うした自覺態に於ける體驗ではあるまいか。

無門が之に對して「若し趙州の答處に向つて見得して親切ならば、前に釋迦なく後に彌勒なし」と云はれたのは此の本地に立つた自覺の聲である。眞自我が今ここでは永久の今に立つて居る。釋迦もなければ彌勒もないのだ。始を攝し終を攝し、無限の過去を攝し無限の未來を攝して自我

の上に「出路ノ一如」を行じて居る。妙心寺の開祖關山國師は語録一つ残さなかつた人であつたと云ふ。併しながら此の則に對して「柏樹子に賊機あり」と云ふ只一句を残されたと云ふ話である。黄檗の隱元禪師が支那から渡來されて諸々方々の寺院を巡回して語録を搜して歩いたとき、妙心寺に至つて關山國師の只此の一語を得て驚き、百卷の語録にも勝つて居ると云つて讚美禮拜されたと云ふことである。自然を否定して其の否定のなかに大自然を肯定したところに「賊機あり」と見たのが偉い。そこで

〔頌〕に於て「言、事を展ぶることなく、語、機に投ぜず」と謂ひ更に「言を承くるものは喪し、句に滞る者は迷ふ」と云つて居る。實際言葉や文句にひつかかつたら死んで了ふ。言葉のワナや文句のオトシアナほど恐ろしいものはないのだ。言葉では活きた事實∥生命の如實相を展開せしむることは到底不可能である。言語では脈々として動いて居る「機」に觸れることはできない。生命は生命により、魂は魂によつて、直接に端的に其の儘に直觀し、把捉して行く外に道がない。

第三八 牛 過 窓 櫺

—— 直接經驗の事實 ——

五祖曰く『譬へば水牯牛の窓櫺を過ぐるが如き、頭角四蹄都べて過ぎ了る。甚麼に因つてか尾巴過ぐることを得ざる。』

〔無門曰く〕『若し者裏に向つて顛倒して一隻眼を著得し、一轉語を下し得ば以て上四恩を報じ下三有を資くべし。それ或は未だ然らずんば更に須らく尾巴を照顧して始めて得べし。』

〔頌に曰く〕『過ぎ去れば坑壘に墮ち、回り來れば却つて壞らる。者些の尾巴子、直にこれ甚だ奇怪なり。』

ここに窓櫺とは人間の住んで居る家の格子づきの明窓のこと。尾巴とは尻尾のこと。五祖法演禪師が云ふには大きい牛が窓の前を通つて行く、頭の角や四つの蹄は皆過ぎ去つて了つたが何が故に尻尾だけは過ぎ去り得ないのか。一體これはどうしたことかと。ここに問題が興へられて居る。

此の公案は昔から難透の一關と見なされて居る。或る人はこれを人間情慾の斷じ難きを云つたものだと見て居る。それで可いのか。それも一つの見方であらう。併しながらそんな教訓的な見方よりも更に深く此の則の内的精神に觸れて見るとそこには驚くべき新らしい現代的思想が潜んで居るのではあるまいか。

無門は之に對して「若し者裏に向つて顛倒して一隻眼を著得し、一轉語を下し得ば、以て上四恩に報じ下三有を資くべし」と云ふ。茲に注意すべきは「顛倒して一隻眼を著得し」云々の言葉である。頭角も通り四蹄も通つて、將に全身がその窓前を通過し了らんとするとき、暫しそれを顛倒して、即ち逆戻しして見ねば本來のものが見えないのである。茲に問題となるのはその「顛倒」が可能なりや如何と云ふことである。之の側に對して紀平博士の解釋は極めて意味深いものがあると思ふ。今それを茲に引照して見る——

「抑も我等の知識の働きは追考 Nachdenken である。即ち我等の普通の知識の働きは、頭角四蹄皆過ぎ去つた後に、尾巴を捕へて始めて追考の上に、牛が窓前を通過したと認識し得るの

である。即ち若し其の尾巴も過ぎ去れば最早我等は「牛」を考へもしないのである。即ち『墮坑墮』である。我が心、牛と共に寂に歸するのである。然るに既に何等か牛に就て考へて居る以上は我等は其の對象の一部分即ち尾巴だけでも、それをしつかり捕へて居るからの事である。其の意味に於て我等の知識は抽象である。一向につまらぬものである。さればとて其の牛全體を引き戻す事は出来ない。然るに普通の知識では引き戻した積りで居るが、然しその引き戻し得たとする所のもの、即ち牛全體は推理せられたもの、間接的のものであつて、過ぎ去つた當體ではない。即ち回^レ來^レ却^レ被^レ壞^レ』である。自然の現象に繰り返しと云ふ事は全くない事で、一物一事件其の儘が如實のものである。然るに自然科学では自然現象の繰り返しと云ふことを豫定して居る。然しこれは考へられたる自然、即ち『自然科学者の自然』に於てのことである。換言すれば條件によつて抽象せられた抽象の世界でのみ繰り返しといふ事があるのみである。而も普通の人は斯る抽象の世界を以て如實の世界なり、眞の實在なりと考へて居る。』斯う博士は説明して居る。然り、繰り返しのある世界は抽象化された自然の世界のみであつて、文

化の世界即ち個性の世界、歴史の世界、眞の生命の脈搏つて居る實在の具體的な世界には決して繰り返しと云ふことはないのである。現代哲學に於て此の點を明に我々に示して呉れたものは彼の新カント派の哲學者なる所謂西南獨逸派と稱せられる所のウインデルバントやリツケルトなどの流れである。リツケルトは『文化科學と自然科学』のなかで、此の意義を最もはつきりと明にして居る。西田博士もその『思索と體驗』のなかで

「苟も歴史と稱すべきものは單に時間の順序に従つて事實を集めたものではない。或る一つの個性に基いて事實を綜合統一したものでなければならぬ。歴史の目的は或る一つの人物とか、事件とか、時代とか云ふものの個性を顯はすことにあるのである。……一度起つた繰り返すことのできない個性を明にするのである。」

と云つて居る。そこに自然科学の見方と歴史の見方の根本的な差異がある。自然科学は「連続的にして一々異質的な直接經驗の事實」を「同質的媒介者」の上に寫して了つてそれを幾度にも繰り返し得る別々な個々獨立な經驗に分割して了ふのだ。そこには生命の分裂があり死滅がある。

そこには一般化された法則が見出され得る。併しながら生命の潑刺たる姿は失はれて居る。歴史の見方はその正反對なものであつて、それは個々別々な経験を一つの連続的な結合態と見、そこに無限連続的な生命の流れを見る。而もそれは決して同質的なもの繰り返し得るものではなくして、異質的なものであり決して繰り返し得ないところの「生命自體」の個性表現としてそれを見るのである。

今斯うした立場に立つて此の則を見る。そこに新しい見方が見出されるのではないか。即ちここに牛全體の姿を其の儘に掴むところに直接経験の事實があるのではないか。併しそれは頭角四蹄が既に過ぎ去つて尾巴のみの残つて居る所では到底掴み得ない。どうしても「全體」を「生きた全體」として取扱つて行かなくてはならない。そこに問題がある。どうすればよいのか。紀平博士の言つて居る通り、「知識の働き」と云ふものは單なる「追考 Nachdenken」だけの働きしか持つて居ない。生きた全體を生きた儘に直接に把握する力は到底「知識」にはあり得ない。さうした力は知識でふ彼女には與へられて居ない。知識の働きは生きたものを殺しておいてその

跡片附けをするだけの仕事にしか過ぎない。具體的生命のあるが儘の現實相を一般的に抽象化して法則と云ふ型にあてはめて見せるものが知識だ。さうした知識では到底直接経験の事實をどうすることもできない。直接経験の事實は體驗それ自らによつて、然り直覺による直接把握の外にそれを掴み得る途がない。これ無門が「若し者裏に向つて顛倒して一隻眼を著得し一轉語を下し得ば」云々と云つた所以である。茲に我々の考へねばならないのは「顛倒」と云ふ意識活動の態度である。ここに顛倒は時間空間を超越して超時空の世界に立つことである。歴史の時間的な流れのなかにその時間の流れに溯つて其の本源に拘むことである。それは決して單なる知識や理性の手では掴み得ない世界だ。乾坤を踏破し宇宙を吞吐する手腕を要する。謂ふところの「一隻眼を著得し」て「一轉語を下し」得るものにして初めて可能な境である。純粹直觀の心境に立つてのみ到り得る境である。

〔頌〕には「過ぎ去れば坑壘に墮す、回り來れば却つて壞らる」と云ふ。考へて見ると天地萬有一切のものがそこに何等かの形に於てその尾巴（おんぼ）を残す。若しその凡てが過ぎ去つて

了つたならばそれこそ深い溝に落ちて了ふ。さればとて又回り來つても破られて了ふ。一體此の「尾巴」とはこれ何物ぞ。こいつが本來奇怪な奴だ。我々はその本當の正體をつかまへて見ねばならぬ。有限裡の無限態。無限の自己限定としての有限相。事象（ザツへ）それ自らとしての即自態（アン・ジツヒ）こそその正體ではあるまいか。

第三九 雲門話墮

—— 宗教的生命への肉迫 ——

雲門、因に僧問ふ、『光明寂照遍河沙』と、一句未だ絶せず。門遽かに曰ふ、『豈に是れ張拙秀才の語にあらずや』と。僧云ふ、『是なり』。門云ふ、『話、墮せり。』後來、死心拈じて云ふ。『且らく道へ、那裏か是れ者の僧話墮の處。』

〔無門曰く〕『若し者裏に向つて雲門の用處孤危なると、者の僧甚に因つて話墮なるかを見得せば、人天の與めに師たるに堪へん。若し也た未だ明かならざれば自救不了。』

〔頌に曰く〕『急流に釣を垂る。餌を食る者は著く。口縫纒に開けば、性命喪却せん。』

或る僧が或る時雲門に向つて問ふた。「光明寂照遍河沙」とは何のことかと。その質問が未だ了らぬうちに雲門が云つた。「それは張拙秀才の語ではないか」と。張拙秀才と云ふ人はいつも禪月大師の許に於て教を受けて居つたのであるが或る時大師の指導によつて石霜禪師に參じてその座下にあつた。或る時石霜が

「秀才、汝の姓は何だ」

と尋ねた。その時秀才が

「姓は張、名は拙」

と答へた。石霜はそれに對して

「巧を覓むるも不可得なり。拙何れより來る」

とやつた。そこで秀才大に反省するところあり、即ち一聯の偈を呈した。

光明寂照、河沙に遍し 凡聖含靈共に我が家

一念生ぜざれば全體現す 六根纒に動けば雲に遮らる 煩惱を斷除すれば重ねて病を増し 眞如に趣向するも亦これ邪なり 世縁に隨順すれば罣碍無し 涅槃生死空花に等し

今此の僧は此の張拙秀才の偈の起句を取つて雲門に質問した。雲門は僧の語の了らぬうちに此れは張拙秀才の語ではないかと、僧は「さうです」と答へた。さうすると雲門は「それは言ひそこないだ」と云ふ。そのことのあつた後に死心禪師と云ふ人が此の話を持ち出して

「さあ言つて御覽。何處がその間違ひのところか。文句には何處にも間違ひはないではないか。」我々は今此の死心禪師と共に其の誤りを發見せねばならぬ。一體何處に誤りがあるだらうか。

〔雲門〕は之に對して云ふ「若し此の問題について雲門の機鋒の鋭いところ——孤危のところ——と死心の所謂間違を發見し得ば以て人天の師たるに足るのであるが、若しそれが出來ぬとならばそれでは所詮助からぬわい」と。

一體此の則の中心點は那邊にあるのであるか。惟ふに此の僧が雲門から「これは張拙秀才の語ではないか」と聞かれたときに「是なり」と答へた。此の「是なり」が間違へだ。今此の僧は張

拙の偈の一句を持つて來て他人の言葉の意味を質問して居る。そこに我々の精神的な生きた生活と何の交渉がある。そんな死文字を弄ぶと云ふことが本來閑葛藤であり、死文字である。謂ふところの概念の遊戯に過ぎないのだ。宗教的生活は自己自覺の內的體驗によらねば何等の意味も價値もない。徒らに他人の文字の末を追ふて見たところではじまらぬ。釋尊曰く基督曰くを千言萬語引用し來て美語聖句を連ねて見たところではそれはお隣りの錢勘定にしか過ぎない。我々は自己そのものの內的直接把握に訴へて、宗教的眞理の中心核に肉迫せねば駄目だ。此の意味に於て此の則は知識や理論の借着その儘では何等の力のないことをよく物語つて居る。

〔頌〕 急流に釣を垂れて居る。餌を貪る魚はその釣に著く筈だ。口を纒にでも開いてその釣にかかつたが最後まで生命はないものと思はねばならぬ。無門の下した釣にかかつて助かるものはないと云つたやうな譯。

第四十 趨倒淨瓶

—— 判斷以前の生命態 ——

瀧山和尚、始め百丈の會中に在りて、典座に充つ。百丈將に大瀧の主人を選ばんとす。乃ち請ふて首座と同じくし、衆に對して下語す。『出格の者は往くべし』と。百丈遂に淨瓶を拈じて地上に置く。問を設けて云ふ。『喚んで淨瓶と作すを得ず。汝喚んで甚麼となす』。首座乃ち云ふ。『喚んで木楔となす可らず』。百丈却つて山に問ふ。山乃ち淨瓶を趨倒して去る。百丈笑つて云ふ。『第一座、山子に輸却す』と。因つて之に命じて開山と爲す。

〔無門曰く〕『瀧山一期の勇、争奈、百丈の圈圍を跳て出でず。檢點し將來するに、重きに便じて輕きに便ぜず、何故ぞ、誓。盤頭を脱し得て、鐵伽を擔起す。』

〔頌に曰く〕『箴籬と木杓とを颺下す。當陽の一突、周遮を絶す。百丈の重關、欄れども住まらず。脚尖趨出して、佛、麻の如し。』

瀧仰宗の開祖となつた瀧山和尚がまだ若かつた頃百丈和尚の會下に在つて典座と云つて炊事掛をして居つた時のことである。その時首座をして居つた人に華林と云ふ人があつた。百丈が大瀧山の主人となるべき人即ち開山となるべき人を選ばんとして、瀧山と華林とを同座せしめて試験をしたのだ。まあ今日の言葉で云つて見るとメンタル・テストをやつたのだ。百丈和尚は大衆に對して下語して云つた。

「出格の者は行つて大瀧山の開山となるが可い。」

そこで百丈和尚は一つの試験問題を出したのだ。即ち一個の小便瓶（淨瓶）を取り出してそれを地上に置いて云つた。

「此の小便瓶を小便瓶と云つちやいけない。何とでも云つて見るが可い。」

華林、汝は之を指して何と云ふのだ。「云つて見い」と百丈は斯う云つて華林に肉迫した。そこで首座の華林は「喚んで木楔と作すべからず。」木楔とは「木で作つて戸を支へるもの」。まあそんなものと云ふ譯にも行きませぬと云つた。そこで今度は百丈は此の問を以て瀧山に肉迫した。

さうすると瀉山は百丈の質問には一言半句も應へずに其の小便瓶をそこに打ち倒して、ずうつと彼方へ行つて了つた。その時百丈は徐ろに而も朗かに言つた。

「華林お前は瀉山にやられたぞ。」

華林はとう／＼瀉山に負けて了うた。そこで百丈和尚は改めて瀉山に命じて大瀉山の開山としたのであつた。

無門は之に對して「瀉山、一期の男、いかにせん、百丈の圈圍（繩張り内）を跳て出でず」と云ふ。ほめたやらくさいしたやら解らないことを言ふ。瀉山は出格者だか非出格者だか解らぬと云つたやうな鹽梅。

此の則に於て我々の考へねばならぬことは華林の取つた態度即ち「喚んで木樵となすべからず」と云つたのと瀉山の取つた態度即ちその淨瓶を蹴倒して去つた態度との間に如何なる相違があるかと云ふことである。前者は甲を指して乙に非すと云つたのであるが、後者は甲に對して甲そのものを棄てたのだ。甲を非乙なりと云ふのは一種の判斷ではあるがそこに何等の確かなものを示

してない。判斷形式が不定である。そこには何等の肯定がない許りではなく、その否定は何等の意義を有つて居ない。然るに瀉山の取つた態度は甲を甲としたのでもないし又非乙だと見たのでもない。つまり瀉山はあらゆる判斷を放棄して判斷以外の世界に跳出した。事實の本源に判斷以前の生命に肉迫した。ここに我々の見るべき點がある。そも／＼判斷とは實在の自己分裂の相に過ぎない。實在當體は判斷以前であり、主客未剖態のなかにその自爾の姿を有つて居る。それを否定して殺して了ふたところに判斷がある。百丈が現在淨瓶を持ち出しておき乍ら、敢てその淨瓶を指して「喚んで淨瓶と作すべからず」と云つたところに深い意味がある。そこに永遠の未剖態としての「中」の實在相がある。それは何とも呼び得ないもの。無名者自體であり、純有そのものであり、概念以前である。一切の概念語、一切の判斷語を以て之を捕捉することは絶対に不可能である。有と云ふも中らず、無と云ふも中らず、動とも云へず、靜とも云へない那箇の一物。それは何。だ何だと云ふことが云へない或るもの。今瀉山はその「或るもの」の姿を掴まんとしてその淨瓶を蹴倒した。即ち一切の概念世界、一切の判斷世界に別れを告げて、己が魂の生れ故

郷へさつさと去つて了つた。その去る姿そのものなかに本物を捕へた有様が躍然として動いて居る。百丈はそれを見て、これなる哉と喜んだ。そこで瀉山に命じて「開山」を許されたのだ。

由來「現實そのもの」は未だ名を有たないもの、魚が魚に似たものであり、鳥が鳥の如うなものである。それを喚んで魚と云つたり、鳥と名づけて了ふもうそれと同時にそれらのものは死んで居るのだ。名は死だ、塵だ。物のカスだ。本物そのものは名の無いもの、これ老子が妙へにも「名の名とすべきは常の名に非ず」と喝破した所以である。今百丈の「喚んで淨瓶となすべからず」と云つて實在そのものの當體を掴ませやうとした親切丁寧な態度それには眞の聖者の面影がある。それに對して首座が「喚んで木瀉となすべからず」と云つたのは魚を指して「鳥ではないね」と云つた位のもので未だ〳〵本來の境地に行つてない。それに對すると瀉山の「淨瓶を擡倒して去つ」た態度は實に堂々として立派なものだ。流石に將來の名僧ともなるべき瀉山だ。物の急所を掴んだ。そこに瀉山の偉い所がある。斯うした働きに對して無門の見たところはこれ又矢つ張り人間並の働きにしか過ぎないと云ふ。瀉山が小便瓶を小便瓶とも何とも云はずにそれを其

の儘に蹴飛ばして去つて行つたところにはそれに對してその名を否定したのみならずその働きをも否定して居る。併し此の一舉によつて彼は開山と云ふ重い役につかねばならぬことになつたので無門は之を評して「盤頭を脱し得て鐵枷を擔起す」と云ふ。然り彼は一山を越えて見たが更に他の一山を越えねばならぬことになつた。併し此の擡倒の働きそのものが彼をして一切を解決するに足る力を得せしめた。そこで

〔頌〕 にはザルも木杓しやくも御勝手道具の一切を惜氣もなく投げ棄てて了つたので身邊何一つ妨害物がなくなつてキレイサツパリとなつた。もう斯うなつて見れば百丈山の重關に遮ぎられたところまで止まる譯にも行かない。瀉山の力量では脚の尖きで佛さへ跳ね飛ばしてまるで麻の如うに取扱ふに相違ないと云つて居る。

第四一 達磨安心

—— 純粹意識の本質 ——

達磨面壁す。二祖雪に立ち、臂を断つて云ふ。『弟子心未だ安からず。乞ふ師よ、心を安んぜよ。』磨云ふ、『心を將ち來れ。汝の與めに安んぜん。』祖云ふ、『心を覚めて了に不可得なり。』磨云ふ、『汝の爲めに安心し竟る。』

〔無門曰く〕『鐵齒の老胡十萬里。海に航して特々として來る。謂つべし、是れ風無きに浪を起すと。末後、一個の門人を接得す。又却て六根不具なり。咦、謝三郎四字を知らず。』

〔頌に曰く〕『西來直指、事は囑に因て起る。叢林を撓聒するは、元來是れ懶なり。』

達磨大師が印度から支那へやつて來て時の天下梁の武帝に逢つた。武帝は佛を信じ僧を度しいろく宗教に關係はして居つたが未だ本來の境地に達しない。「帝契はず」で達磨は武帝と話が合はないのでとうとう江を渡つて魏に至つた。而して嵩山の小林寺に入つて所謂面壁九年の大修行に參じた。そこへ一世の大學者と謳はれた神光（後に第二祖慧可となつた人）がやつて來た。度々やつて來ていくら尋ねても達磨は一句半言言つてくれない許りでなく一向見向きもしない。或る時、時は十二月の冬の最中、雪のシン／＼と降る日慧可がやつて來た。彼は降り積る雪の中に

立つて達磨に問ふた。達磨は依然として永遠の沈黙を守つて居る。慧可は雪中に夜を徹して曉に至つた達磨の沈黙はまだ續いて居る。そこで慧可は自分の片腕を断つて鮮血淋漓たる奴を達磨の前に投げ出した。雪は血で染つた。まさに悽愴そのものやうな光景。慧可求道の熱心に感じて流石の達磨も此の時許りは面壁九年の沈黙を破つた。そこで一場の問答が開始された。慧可は「どうも私にはまだ安心が出來ません。どうか師よ、私に安心させて下さい。」

達磨は云つた。

「その安心と云ふ心を持つて來い。汝のために安心させてやらう。」

慧可は之に對して

「心を求めて見ましたが了に不可得であります。」

達磨はすかさず

「汝のために安心し終つたよ。」

此の一場の問答は何を語つて居るのか。「心不可得」のところはその中心點があるのだ。心とは

一體何だ。現代の心理學がどんなに心に就て深い研究を試みて見た所でそれは要するに「心」そのものの中心核を外れた外側の姿をあ、あ、だ、か、う、だ、と云つて居るに過ぎない。現象學が判斷中止の態度を取つて純粹な意識の姿を擲もうとして居るのも新らしい試みに相違ない。物に對して物理學的な見方でやつて見、心に對して心理學的な見方に於てどんなに緻密に心の本體に觸れて見やうとしてもそれは我々の側から見た自然的な經驗的な世界に映じた物であり心であるにしか外ならない。物を物自らとして、心を心自らとして、その存在の如實相さながらのすがたは到底把握不可能である。「心を將ち來れ」と云ふが將ち來るべき心が何處にある。應無所住而生其心のその心は「無、所、住」のなかに於てのみ把握し得べきではないか。否、それは把握し得べきところのものではない。把握の瞬間、生きたものが殺されて死んで了ふ。生きつつ、流れつつ、住とどまるるところのない生命それ自らのすがたは、流るるものを流るる儘に見る外にどうしても見方がない。或る一方に停滯する瞬間、それはもうもとのま、ま、ま、ではない。把握不可能の把握。さうした矛盾語で語る外に途がない。これ道元が奇しくも「箇の思量底を思量せよ。思量底、如何んが思量

せん。非思量。」と云つた所以だ。實際本物になればなる程何とも云へぬ。宗教的至上境はそうした何とも言ふに言はれぬところに至つてそこに本來の光を放つて居るのだ。二祖が「弟子、心未だ安からず、乞ふ師、心を安んぜよ」と云つて「安心」と云ふ安全地帯が何處にかあるやうに思つて居つたのがそも／＼間違ひだ。宗教の至上境は決して安心の心境ではない。そんな停滯した鬼窟裡に入つてトグロをかいて仕舞ふとその瞬間もう生きた心がその働きを止めて了ふ。「安心」などと云ふ心の置き場所はない。「心」そのものが斯うだと云ひ得ないもの。その心を安んずるなんと云ふことが見當違ひだ。そこで達磨に「心を將ち來れ」と喝破されて始めて二祖も氣がついて見ると心を持つて行く譯に行かないので「覓み心こころ了しま不可得」と解つた。その「心不可得」底の境地に參じ得たから達磨は「汝のため安心し竟る」と云つた。

〔無門〕 は之に對して齒のかけた胡の坊主——達磨——十萬里の遠方からわざ／＼東土にやつてきた。特々然として——得意然として——やつてきた。之れ實に「風無きに浪を起す」と云ふものだ。全く餘計なお世話ぢやないか。最後にたつた一人の門人をつかまいて見たがこれすら左

腕のない不具者ではないか。ええ、無學文盲な下賤な奴だ。——謝三郎——數字もロクに知らぬ奴だワイ。と云つて居る。

ところが此の謝三郎先生なかくの偉らもの。支那禪家の第二祖として尊敬され後世大なる影勳を斯界に齎らした人物だ。「心不可得」が何等かの形で傳つた譯だ。

〔頌〕に於て、禪家に於て「祖師西來の意」だの「直指人心、見性成佛」だのと云ふや、かしいことがあるが、これ皆本當を云ふと達磨のバカ物が遙るく印度三界からやつて来て二祖慧可に傳法してから流行したのだ。それがためにどれ丈け平地を波を立てて靜かな叢林生活の夢を破つて世間を騒がせたことか知れない。——撓話はネウクワツとよんで人を騒がすこと——これ皆達磨の奴のした仕事だ。とくさしたやうなほめ方。

第四一 女子 出 定

—— 理知未踏の一境 ——

世尊、昔、因に文殊諸佛の集處に至り、諸佛各々本處に還るに値ふ。惟だ一女人有り、彼の佛坐に近づき、三昧に入る。文殊乃ち佛に白して云ふ。『何ぞ女人、佛坐に近づくを得、而して我は得ざるか。』佛、文殊に告ぐ。『汝但だ此の女を覺し、三昧より起たしめて、汝自ら之に問へ。』文殊女人を遶ること三匝、指を鳴すこと一下。乃ち托して梵天に至る。其の神力を盡して出す能はず。世尊云ふ。『假使、百千の文殊も亦此の定を出だし得ず。下方一十二億の河沙の國土を過ぎて罔明菩薩有り、能く此の女人の定を出さん。』須臾にして罔明大士、地より湧出し、世尊を禮拜す。世尊罔明に勅す。却て女人の前に至り指を鳴すこと一下。女人是に於て定より出づ。

〔無門曰く〕『釋迦老子、者の一場の雜劇を做す。小々に通ぜず。且く道へ、文殊は是れ七佛の師なり。甚に因りて女人の定を出し得ざる。罔明は初地の菩薩なり。甚のために却て出し得たる。若し者裏に向つて見得て親切ならば業識忙々、那迦大定ならん。』

〔頌に曰く〕『出得、出不得。渠儂自由を得たり。神頭並に鬼面。敗闕當に風流。』

釋尊御在世の當時であつた。或る時文殊菩薩が諸佛達の集合して居る所へ行つた。ところが諸佛方は銘々御自分の本國へ還つて行くところであつた。只一人そこに女人があつて佛の御座に近づいて禪定三昧に入つて居る。そこで文殊が佛に申上げて云ふには、「どう云ふ譯で女人たる彼女の女が佛坐に近づくことが出来て男子たる私にはそれが出来ないのか」と。(由來佛教では女人は罪障が深いから人間的な取扱ひを受けてない。「法華經」に於ても女人成佛のことは一たび變生男子とし初めて可能と云ふやうに取扱つて居る。) 其の時佛は文殊に對して「汝自ら彼の女を三昧境から覺まして而して彼の女に問ふて見よ」と云ふ。そこで文殊は靜に禪定に入つて居る女人の周圍を三度も廻つて而して指を鳴らして見たが一向覺めない。文殊は更にその女人を掌上に托して梵天に至つていろ／＼の神力を盡して見たがどうしても女人は禪定から出て來ない。その時世尊は徐ろに微笑しつつ口を開いて云つた。「たとひ百千の文殊があつて彼の女を禪定から出さうとして見たところでそれは不可能な事だ。大地のどん底、十二億の恒河沙數の國土を過ぎて行くところにて一つの佛國がある。その國に罔明菩薩と云ふものがあるが、之はまだ至つて新米の菩

薩であるが、それならば此の女人を禪定三昧の境地から引き出し得る」と。さう話して居るところへ罔明菩薩が大地の底からノコ／＼とやつて來た。水の湧き出づるやうにヒョククリ出て來た。而して直ぐ様世尊に對して禮拜をした。世尊は罔明大士に對して勅命を下した。そこで罔明大士は女人の前に至つて指を一度鳴らして見た。さうすると不思議にも彼の女は深い禪定から覺めて出て來たと云ふのだ。

〔無門〕 は之に對して云ふ。釋迦の老爺さんお芝居をやつたね。でもなか／＼大芝居だよ。だうだ文殊の智慧の偉いことは。全く七佛の師だよ。一體なぜ文殊には女人の出定が出来なかつたのだ。あの初地(新米)の明にそれが出來たのだ。若しそれが解つたならば一切の業も一切の識も忙々として本來のところに行つて其の儘に大禪定の境に參じ得るのだ。(ここに那伽とは大龍王のことであるとのこと。大龍王の蟠居の姿その儘が大禪定の表象と見たところから那伽大定と云つたのだ)

〔頌〕に於て見る。「出得、出不得、渠儂得自由」と。出し得るも出し得ざるも彼奴まやつに於ては自

由自在のだよ。神を出さうが鬼を出さうがそれは彼の手の中にあることだ。でも「敗闕當に風流」。文殊のまけたのも一と風流サ。と云ふのは何を語つて居るのか。

此の則の中心點を掴むことは六ヶしい。併し此の則に於て我々の先づ第一に考ふべきは女人としての差別相に於て何を見るべきかである。謂ふ所の差別が單なる差別である間はそれは抽象的な差別である。差別としての特殊相が平等としての普遍性のなかに生き、平等自體の自己啓示としてそこに差別を見るときにその差別は單なる差別ではなくして既に具體化された平等であり、特殊性として自己を啓示した平等自らである。今此の女人の入定三昧は既に差別の境から平等に入つて具體的生命の本地に立つて居る。それを智慧を表象化した文殊の手で如何に技巧的に左右して見やうとしても駄目な話だ。寧ろ罔明のやうな初地のものであつてもそこに何等の技巧なく無雜作に彈指した處に女子出定の妙機がある。そこには纖毫の智慧の働きを用ひてない。何等の所思と云つた様なものがない。概念的思索活動を無視するのでないから我々は決して文殊を云爲してはならない。無門が文殊を賞讃したことも當つて居るが、併し文殊の行き得なかつたところ

を罔明が開き得たと云ふところも大に味つて見ねばならぬと思ふ。

第四三 首山竹篋

—— 超意識の心境 ——

首山和尚、竹篋を拈じて衆に示して云ふ。『汝等諸人若し喚んで竹篋と作せば則ち觸れ、喚んで竹篋と作さざれば即ち背く。汝諸人、且らく道へ。喚んで甚麼と作す。』

〔無門曰く〕『喚んで竹篋と作さば則ち觸れ、喚んで竹篋と作さざれば則ち背く。有語を得ず。無語を得ず。速に道へ。速に道へ。』

〔頌に曰く〕『竹篋を拈起して、殺活の令を行ふ。背觸交馳す。佛祖も命を乞はん。』

ここに首山和尚と云ふ方は臨濟義玄和尚の第四の法孫である。風穴和尚によりて法光に接し後ちに首山に居つてその第一世となつた。汝州首山省念禪師と云ふのがそれである。その首山和尚が或る時一片の竹篋を取り出して衆に示して云つた。

「諸子、若し此れを竹筥と呼ぶならばそれは觸と云つて現實な竹筥にくつついて本來のものに離れて了ふことになる。若し竹筥でないと言ふならばそれは即ち竹筥と云ふ現實なものに背くことになる。さあ、何とでも云つて見い。」

「存在」そのもの乃至は「現實」そのものが一體何であるか。現代の現象學や存在學は之に就いていろいろなことを議論して居る。現象學の立場から云へば謂ふ所の判斷中止を命じて一切の理智的な思惟活動の働きを暫しそこに止めて了ふ。それは物を單なる自然的な態度で經驗的な事實として見るのではなくして、さうしたものをすべて「括弧」の中に入れて動かない様にして了ふ。即ち現象學的還元の世界に於て物の本來相を直觀しやうと試みるのだ。即ち生きた「事態」そのものを直接に把握しやうとするのだ。感覺作用は勿論判斷作用や思惟作用さへも暫しその働きを停止して、さうした働きを加へないで「生きた事態」そのものをその儘に見やうとするのである。それは超經驗的な意識活動であり、純粹な意識活動その儘の働きによつて物に對するのだ。さうした態度に於て掴み得たものが本來の相であると見る。即ち「未踏の一境」に脚を踏み入れ

てその如實の光景に接するのだ。全く新らしい光に照らされて物を見るのだ。フツセルの意識學としての現象學から存在學へ轉向を試みたハイデッゲルは思索の對象を「存在」に置いた。彼の立場は方法的に見れば現象學であつたが對象論的に見れば存在論であつた。存在論は「存在者の存在」の解釋をその課題とするものである。而して彼の對象的目標としたところのものは「事態そのものへ」であつた。併し彼の試みは存在一般の意味——存在性——の闡明ではなくして、それは特定の存在者としての「人間」を當面の問題としてその存在の仕方の解釋にあつた。一切の存在の釋明は人間を外にしては全然不可能である。人間の存在に由てのみ一切の存在が意義づけられその存在が問題として課題づけられて來る。それ故に「存在」を問題とする存在論は「人間の存在」にその中心の重點があつた。そこに一切の存在の存在論的基礎づけがあると見た。故に存在論は存在の理論即ち存在の解釋にその研究の方法を見出した。従つて存在學は一種の解釋學となつたのだ。ハイデッゲルの存在學が人間の存在學になり、それが又人間の解釋學になつて行つたのは此の所以である。ハイデッゲルの存在學を論じて行くことは頗る重要な問題であるが

今私はここにそれを評論する餘裕がないし。又その必要をも見ない。我々は問題を本則の解釋に返へさねばならない。さて首山に提唱された此の問題。「觸」れてもいけないし又「背」いてもいけないと云ふ。さらばどうすればよいのか。竹篋を以て竹篋と云つて了へばそれは餘りに現實而も經驗的事實としての「現實」にくつつく、(即ち觸して)了ふ。そこには單な事實があつて、眞の事實がない。即ち皮相的な世界の物の影を見て物の本質に觸れない。「觸」と云ふも實は觸の眞相ではない。これでは矢つ張り抽象的な死んだ物の骸骨でしかない。さればと云つて、竹篋を以て竹篋でない^{こと}と云ふならそれはまた現實即ち實際の經驗的事實に背いて了ふ。そこにも物の正しい見方はない。眞の物は不觸不背の一境に活在する。さあ、何とでも云つて見るが可い。そこで

〔無門〕 は竹篋と云へば觸れるし、竹篋と云はねば背くし、言つてもいけない、言はんでもいけない。進退谷つた。さあ、早く言へ〜。とやつた。

〔頌〕に、竹篋を押し立てて殺活即ち活すか殺すかの命令を下す。背と觸とが全くデイレンマ

にかかつて交馳して居るぞ。斯うしたデイレンマにかかつては佛も祖もどうすることも出来やしない。助けてくれと命を乞ふ許りだ。とある。

此の則は味はへば面白い則だ。現實に着いてはいけぬか現實を離れてもいけぬ。有と云つてもならぬが無と云つてもならぬ。觸に落ちるな、背に落ちるな。どつちを向いてもいけない。手も足も出ない。斯うした難透の一關を踏み破つて來なくては到底本物になれない。我が東洋の聖者は斯うした關所にさしかかつて苦戰惡鬪眞に汗みどろになつて本來の境地に到つたものだ。併しながらどうかするとこれが又言葉の遊戯に落ちて謂ふ所の野狐禪の食ひ物になり勝ちだ。注意すべきは此の點である。體驗を外にして禪は語るべきではない。

第四四 芭蕉拄杖

—— 有無の彼岸 ——

芭蕉和尚、衆に示して云ふ。「儂に拄杖子有らば我儂に拄杖子を與へん。儂に拄杖子無くんば

我備の拄杖子を奪はん。』

〔無門曰く〕『扶ては斷橋の水を過ぎ、伴うては無月の村に歸る。若し喚んで拄杖子と作さば地獄に入ること箭の如し。』

〔頌に曰く〕『諸方の深と淺と、都て掌握の中に在り。天を撐へ並に地を拄ふ。隨所に宗風を振ふ。』

芭蕉山に住して居つた芭蕉和尚が或る時衆に訓示して云つた。「お前達が若し拄杖を持つて居るならば俺はお前達に拄杖を與へやう。若しお前達に拄杖が無いならばお前達の拄杖をこの俺は奪つて了ふぞ。」

〔無門〕は之に對して、此の一本の拄杖を頼りにすれば橋の無い川でも渡られやうし、又之を ついて月の無いまつくらな村へも歸られやう。併しこれが「拄杖」だなどと思つたら其の一瞬间地獄のどん底へどんぶりまっくらと箭のやうに眞逆さまに落ちて了ふぞと云ふ。

〔頌〕によれば、深いところも淺いところも一切掌中に在るぞよ。此の一本拄杖によつて天を撐

へ地を拄へることが出来るぞよ。此の一本の拄杖の力で一宗の宗風を宣揚することも出来るぞよとある。

例によつて此の一則の中心點が那邊にあるかを擲んで見やう。「新約聖書」によるとイエスがその宗教の奥旨を示した言葉に「凡て有る人は尙ほ與へられ、有たぬ人は有てるものをも取らるべし」(Wer da hat, dem wird gegeben werden, von den aber, der nicht, wird auch das genommen werden, das er hat.)この言葉は一切の精神生活の發展原理として適用することができると思ふ。禪者の見た宗教的眞諦と「新約」記者の記すところによるイエスの見た宗教的眞諦との暗合點のあるところに驚く。斯うした精神的發展行程に於ける生命の動きをしつかり、擲んで行くところに我々の信仰生活の辿りがある。有るものは與へられ、無いものは取らるる。全く矛盾の極のやうに思はれる。斯うした矛盾の姿の中に眞の生命の流れを發見する。それが即ち本當の行き方だ。絶對者自らの活動は創造的な生の流れである。そこに創造から創造への流れがあり、力から力へ進む道がある。聖者パウロが奇しくも「榮光より榮光に進み」と云つたのがそれだ。

徳に徳が加はり、智に智が加へらる。自由なる創造活動のあるところ、その力一つで天を撐へ地を拄へ得るのだ。自由濶達、生命の躍動そのものが一切を支配し得るのだ。人格的格率として之を働かして行くときそこに人格が人格に觸れる事によつてそこに根本的な生活革命があるのだ。新人創造の生活と云はうか。新天新地の光景と云はうか。兎に角、先人未踏の一境がそこに開展する。生命は生命を産み、愛は愛を生む。神の光に觸れてのみ神の世界を見るべきである。ここには有無に輝く或るものが存在して居る。

第四五 他 是 阿 誰

——「他」としての絶對者——

東山演師祖曰く『釋迦彌勒猶ほ是れ他の奴なり。且く道へ、他とは是れ阿誰ぞ。』

〔無門曰く〕『若し也た他を見得して分曉ならば、譬へば十字街頭に親爺に撞見するが如く相似たり。更に別人に問ふて是と不是とを道ふを須ひず。』

〔頌に曰く〕『他の弓を挽く莫れ。他の馬に騎る莫れ。他の非を辨する莫れ。他の事を知る莫れ。』東山演師祖とは五祖即ち法演禪師の事。此の五祖が云ふには「釋迦や彌勒はこれ猶ほ他の奴隷ではないか。云つて見い。その他とは誰のことか。」と、斯う云ふのだ。

〔無門〕は之に對して此の「誰」として呼びかくべき「他」がハッキリ解つたならば、丁度それは十字街頭でうちの親爺おやぢに逢つたやうなものだ。何も他人に對してこれが果してうちの親爺かどうかと尋ぬる必要なんかないではないかと云ふ。

〔頌〕には、他人の弓を挽いてはならぬぞ。他人の馬に騎つてはならぬぞ。他人の非難をしてはならぬぞ。他人のことを伺ひ知つてはならぬぞとある。

一體此の「他」として見るべき「誰」がどこにあるだらうか。一切は皆自分ではないか。自分の父ではないか。自分の母ではないか。萬有そのものが自分の親戚であり、自分の兄弟であり姉妹である筈だ。回光返照して來ると一切は自分で、自分は一切だ。これ聖フランシスが太陽に向つて「おお我が兄弟よ」と呼びかけ、小鳥に向つて、「ああ我が姉妹よ」と話しかけた所以ではな

いか。詩人ホイットマンはその詩のなかで「見知らぬ人に」と題して「私は確か何處かで汝と共に楽しい生活を送つた」と歌つて居る。そこには「見知らぬ人」が既に「熟知の人」となつて居るのではないか。デカルトの「コギト」も、カントの「アプリアリ」も、フイヒテの「純我」も、ヘーゲルの「絶対精神」も、フツセルの「純粹意識」も、ハイデツゲルの「事態そのもの」も、更に遙に溯つてプラトーンの「イデア」も、はた又アリストテルの「エンテレケイア」も歸するところ「誰」としての「他」ではないか。我ならぬ我、絶対者それ自らの姿、「父」としての神がその姿を他の相として自現したものはあるまいか。神の自己啓示のあるところに宗教がありとすれば、その啓示のなかに神に觸れるところに宗教生活があると云はねばならぬ。我々は「我」のうちに絶対他者を見る。而も此の絶対他者は超絶的にして同時に内在的であり、我にして同時に超我である。我が我に即しつつ我を超えて居るところに我の眞の姿がある。その眞相そのものを直接に把握するところに我々の眞の生活がある。それは他の奴隷であつて同時に一切の支配者である。「他」に奴隷たる所以は絶対他力に於ける宗教の一面相を語つて居り、自己その

ものに生くる點に於て宗教は自力三昧の最深生活である。他人の弓をひく要もなければ他人の馬に騎る必要もない。さうした自己は單なる支配者としての自己ではない。天上天下唯我獨尊の意味に於ける「自我」そのものである。「我と神とは一なり」と云つた意味に於ける「我」である。神たる我、我たる神。そこに即一にして一切の世界がある。自己創造、自己體驗の深奥底に參じたる宗教人にして始めて到り得る境地だ。

第四六 竿頭進歩

—— 宗教人の絶対自由境 ——

石霜和尚云ふ。『百尺竿頭如何んが歩を進めん。』又古徳云ふ。『百尺竿頭坐底の人、然も得入すと雖も、未だ眞と爲らず。須らく歩を進めて、十方世界に全身を現すべし。』
〔無門曰く〕『歩を進め得、身を翻し得ば、更に何の處を嫌ふてか尊と稱せざらん。然も是の如しと雖も、且く道へ、百尺竿頭如何んが歩を進めん。』

〔頌に曰く〕『頂門の眼を瞎却して、錯て定盤星を認めしむ。身を棄て能く命を捨つ。一盲衆盲を引く。』

石霜和尚と云ふのは潭州石霜山慶諸禪師のことであり、古徳とは南泉和尚の弟子長沙景岑禪師のことである。或る時或る僧が景岑禪師に問ふた。「百尺竿頭、如何んが歩を進めん。」師は之に答へた。「朗州の山、澧州の水」と。その僧には此の答が解らない。そこで師は再び云つた。「四海五湖王化の裏」と。此の則はこの問答にちなんでここに持ち出されたものである。

石霜は云ふ。「百尺竿頭如何んが歩を進めん。」と、又古徳も云ふ。「百尺竿頭に座する人。なる程一寸は悟つたやうであるがまだく本物とは云へぬぞ。更に百尺竿頭の上にもう一步を進めて全宇宙に全身を現はして見なくてはいけない。」と。さ、その全身の現はし方如何。由來全宇宙だの十方世界だのと云つたやうなところが何處にあるのだ。それからして詮議して行かねばならぬまゝ。

〔無門〕 は之に對して百尺竿頭更に一步を進め得、全身を翻して十方世界に現はれて見たなら

ば到る所嫌ふべき場所はないよ。到る所「尊」と稱し得るのだ。さ、併しどうしてその百尺竿頭に更に一步を進め得るかそれが問題サと云ふ。

〔頌〕には、「頂門の眼を瞎却して、錯て定盤星を認めしむ」と云ふ。何でも頂門眼と云ふのは一眼の自在天の有つる眼のことだと云ふ。その自在天がその眼を瞎却して了つて即ち打ち破つて了つて百尺竿頭一步を進めたために大地の上に落下して一眼が二眼となつて了つたのだ。定盤星を認むると云ふことは固定附けられた經驗世界を抽象的に把握して了ふことである。絶對の境、平等の境から、相對の境、差別の境へ降下して、經驗的な世界の現實を抽象的に把握した姿を指して居るのだ。併しこれは反語である。百尺竿頭更に一步を進めて上へくと昇るかはりに下へくと降つて見たと云ふのだ。十方世界の到る所、行くとして可ならざるなしである。到處「尊」と稱すべきである。經驗界結構。現實界結構。聖者パウロの言ふ通り「我に可ならざるなし」だ。古聖の云つた通り「手に委せて拈じ來るに不是あることなし」だ。併し斯うした態度は——身を棄て命を捨てかかる斯うした態度はどうかすると「一盲衆盲を引く」で盲人が盲人の手

を引いて諸共に泥田に陥る。注意せねばならないと危険がる。これがまた面白い。

宗教上の眞理の光は到るところにこぼれて居る。途上に、河畔に、山頂に、街頭に、到るところこれ光世界。到るところこれ極樂淨土。何を苦んでか十萬億の佛土を越えて西方に淨土を求むる必要があらう。キリストも「神の國はここに見よ、かしこに見よと云ふべきものに非ず、それ神の國は汝等の衷に在り」と仰せ給ふた。『觀無量壽經』の記者が「己心の淨土」を説いて「彌陀ここを去る遠らず」と見たのは本當の見方だ。併しこれは觀達之士でなくては行き至り得ない境。暗愚の凡夫に取つては依然としてそれは十萬億の佛土の彼方にあるのだ。

現實界の實在界の、絶對界の相對界の、平等界の差別會の、靈の肉の、精神の物質の等々といろく／＼と生きたものをわざと生木を裂くやうに二つに割つて了ふ。これが學者の悪い癖と云ふもの。成る程、さうしたやり方は學的研究としては決して悪いのではなからう。否、さうした方法、さうした態度でやらねば學的構成に於て物を研究するとは不可能であらう。併しそれは生きた一つのを二つに三つに分けて了つて殺して取扱ふことである。結局分つたために分らなく

なるのだ。生きたものを生きた儘に取扱つて見ると一切は生命の事象そのものである。だから此の點から云つて見るとカントもヘーゲルも否、ギリシャのプラトーンもアリストテレスも、乃至は現代のリツケルトもフツセルもハイデッゲルもそれらの偉大なる哲學者と云ふ哲學者、然り哲學者のその凡てが一切盲人群のなかに編入されて了つたところで誰が異議を搜むものがあらう。一盲衆盲を引くとは此のことだ。只宗教人の最大なるものひとりその本來のものを本來の儘に見て居るのではあるまいか。併し此の宗教人の立場も禪の見方から見來ると「佛を焼き祖を殺し」て始めて本來のものに觸れてくるのだから恐ろしい。「十方世界に全身を現する」底の人格そのものの自由境、創造境、生活境、そこにのみ宗教の光が照り輝いて居る。

第四七 兜 率 三 關

刹那の永遠性

兜率の悦和尙、三關を設けて學者に問ふ。

『撥草參玄は只見性を圖る。即今上の人、性、甚なんの處にか在る。』

『自性を識得すれば方に生死を脱す。眼光落つるの時、作そもん麼生か脱せん。』

『生死を脱し得ば便ち去處を知る。四大分離して甚の處に向つて去る。』

〔無門曰く〕『若し能く此の三轉語を下し得ば、便ち以て隨所に主と作り、縁に遇ふて宗に即すべし。其れ或は未だ然らざれば飢食は飽き易く、細嚼は飢え難し。』

〔頌に曰く〕『一念普觀す無量劫。無量劫事即ち如今。如今箇の一念を觀破すれば、如今觀底の人を觀破す。』

悅和尚とは隆興府兜率從悅禪師のことである。和尚は黃龍派の宗師慧南の法孫であり、又寶峯克文禪師の法嗣である。此の悅和尚はいつも三關を設けて參學者に向つて質問をあびせかける。ところが此の三關なく難透の關門である。即ちその第一關は「撥草參玄は只見性を圖る」でもうくと生ひ茂つて居る雜草を刈り開いて、參玄即ち奥妙不可思議な眞理の本源を參究する所以のものは外ではない。只ひたすら「見性」せんがためである。人間本來の本質そのものの眞底を

見窮めんがためである。ところが「即今上の人、性、甚の處にか在る」で、今參學する諸人汝等の本性そのものは一體何處にあるのかと問ひかける。これが第一關即ち第一問である。第二關と云ふのは「自性を識得すれば方に生死を脱す。眼光落つるの時、作麼生か脱せん」と云ふ。即ちその本性が解つたならば生死を脱却すべきである。だが死んで此の眼が落ちて了つた時、どうして此の生死を脱するのだと云ふ。第二關即ち第二問がこれだ。第三關とは「生死を脱し得ば便ち去處を知る。四大分離して甚の處に向つて去る」と云ふのである。生死を脱却して了つたならばその行く先きが解る筈だ。地水火風の四元から成り立つて居る此の肉體が分離して了つたらそれは何處へ行くのだと云ふ。斯れが第三關即ち第三問である。從悅和尚は此の難問を以て學人に對した。今我々は之に對してどう應うべきであらう。

〔無門〕は云ふ。若しよく此の三問題に對して三轉語を下し得たならば、即ち以て「隨所に主となり、縁に遇うて宗に即すべし」と云ふ。隨所主となれば立處皆眞と云ふが、此の「主」となつて一切を見る。そこにのみ見性底の見方がある筈だ。此の轉語の妙機に觸れ來る。即ち三轉語

は三契機である。生の發展行程に於ける生きる生命の一點を把握することによつて「宗に即し」得るのだ。「即」の一字、生の一點より他の一點へ移り行くリズムの流れを意味する此の瞬間の動きを直接に把握するところに禪の極意がある。若しそれ然うでなくして麤相な喰ひ方をすれば飽いて了つて遂には消化不良になるし、餘り細かに咀嚼して呑みこむとこれまた肚に手答へがなくなつて飢ゑて了ふ許りだ。

〔頌〕「一念普觀す、無量劫。無量劫事、即ち如今」。一念の動きのあるところに永遠の時のながれのなかに起滅する一切の事象を觀じ得る。此の「無量劫」の事象そのものが「如今」と云ふ一刹那にコンデンスして居る。永遠即刹那であり、刹那即永遠である。神の前には「千年も一日の如し」で「時」のながれがそこには一瞬間に凝結して居る。超時間的存在が時間化されたところに萬有の存在があり、その存在のなかに流れて居る刹那々々の「時」の流れそれ自らがこれ又永遠の相を語つて居る。行持底の人に取つては「時」はその儘「永久の生」であり、無底の淵に於ける「神」の姿である。如今、此の「一念」を把握して見よ。幽靈の正體見たり枯尾花と云ふ

が誰か此の一念の生ける正體を見たものがあらう。如今此の一念を觀破すれば全宇宙を大觀し得るのだ。ここ歴代の祖師も難透の一關。

ギリシヤの哲人は「汝自らを識れ」(Know thyself)と云ふ。この「汝自ら」の姿を掴むところに哲學があり、それを描き出すところに藝術があり、その「汝自ら」を活かすところに宗教がある。三にして一なる此の「汝」の姿。茲に人生の秘義を掴む鍵が秘められてある。

フツセルの現象學に於ける純粹意識の研究は深いものを我々に提供して居る。ハイデツゲルの存在學に於ける人間の存在も曾て西洋に於ては未だ見ざる人間の相を我々に示せて居る。マックス・シェラーの哲學的人間學に於ける人間の見方も面白いところがある。併し乍ら現代西歐の哲學が我々に示してくれる物の見方、意識の取扱ひ方はどこに未だ徹しないところがあるやうに思ふ。と云ふのは彼等は思惟作用を離れ判断を中止して臨むと云ひ乍らその直觀と云ひ本質諦視と云つたやうな見方のなかに何處にか未だ思惟の働きを離れきらない所があり、判断作用の絶對中止に成り得ない所がある。それに反して東洋人の物の見方、取扱ひ方は全然さうした態度を

棄て「言を尋ね語を逐ふの解行」を全然休止して了つて、「隨所、主となつて」そこに全的な純粹意識の活動に生きる。「回光返照の退歩」に於て物の全相に觸れやうとする。そこに自我本性の生産的創造がある。音樂的な宇宙のリズムがそこにトキツツ／＼と脉搏つて居る。

第四八 乾 峯 一 路

— 涅槃への一路 —

乾峯和尚、因に僧問ふ。『十方薄伽梵、一路涅槃門未審路頭甚麼の處にか在る。』峯、拄杖を拈起し劃一劃して云ふ。『者裏に在り。』後ち僧雲門に請益す。門、扇子を拈起して云ふ。『扇子踳跳して三十三天に上り、帝釋の鼻孔に築著す。東海の鯉魚打つこと一棒すれば雨盆を傾くるに似たり。』

〔無門曰く〕『一人は深々たる海底に向つて行き、簀土揚塵し、一人は高々たる山頂に於て立ち、白浪滔天す。把定放行、各々一隻手を出し、宗乘を扶豎す。大に兩箇の馳手相撞著するに似た

り。世上應に直底の人無かるべし。正眼に觀來れば二大老、惣に未だ路頭を識らざる在り。』
〔頌に曰く〕『未だ歩を擧げざる時先づ已に到る。未だ舌を動かさざる時先づ説き了る。直饒著々機先に在るも、更に須らく向上の竅有るを知るべし。』

乾峯和尚、此の人は洞山和尚の嗣法である。此の乾峯のところへ或る時或る僧がやつて來て「十方薄伽梵、一路涅槃門」と云ふ言葉を持ち出して質問した。一體此の言葉はその僧の頭から出たものではない。之は「楞嚴經」の中にある言葉だ。ここに「薄伽梵」とは「佛」或は「如來」のことである。即ち十方佛の世界への一路は涅槃門だと云ふのであるが全體その道が何處にあるのか解らないと云ふのである。そこで乾峯はそこに在つたか或は手に持つて居つた拄杖を取り上げて空中に「一」の字を劃いて涅槃への一路は「者裏に在り」此のうちにあると云つた。後になつてその僧が雲門の所へ行つてこの話を持ち出して乾峯和尚の答の意味を質問した。すると雲門は扇子を取り出して斯う云つた。「扇子が跳ね上つて高い三十三天の頂まで上つて、その主人公の帝釋天の鼻の空にくつついた。東海の鯉が一とはねしたら大雨が盆を覆すやうに降つて來た」

と。

〔無門〕の言葉。一人は深い／＼海の底に向つて行き、そこで土をまき塵を揚げて居る。ところが一人は高い／＼山の頂に登り、そこで天に達するやうな大浪を起して居る。何と云ふ矛盾な話ではないか。何と云ふ不合理な話ではないか。併しここに禪的に見て行くと一面に把定門と云つて一切を握り殺して了ふ一門があるその反對に一面に放行門と云つて一切を解放してほつて置く一門がある。此の把定と放行の二つを使ひ別けるとところに宗教を扶堅する一隻手がある。自由潤達の妙機がそこに開展する。此の二人者の撞着矛盾のあるところそこに難透の一關を見る。併しそれを打破して行く英靈漢にして始めて宗乗のこと語るべきである。併しながら斯うした真人、即ち直底（或は真底）の人は何處にあらうぞ。乾峯も雲門も此の無門の眼より見來れば未だ涅槃の一路を語るに足らない。危い／＼と云ふのである。

〔頌〕に「未だ歩を擧げざる時先づ己に到る」。足で歩んで行つては遅い。歩まずに既に至る底のものでなくては話せない。「未だ舌を動かさざる時先づ説き了る」。舌で語つてからではもうお

仕舞ひだ。また一語も説き出さないのに「説き了る」底の所に達しなくてはならない。たとひどのやうに「機先」を制して行くやうであつてもどこにかまだ「向上の穴」がある。直通の一路に立つはなか／＼六ヶしい。と云ふのが我々の注意を要する一點。

涅槃への一路。考へて見れば六ヶしいやうで極めて簡單。天下到る所涅槃への道。道は汝に近く汝の前に在りだ。我々の宗教生活は此の平易な一路を日常生活の中に發見してそこに安住の地を選定すべきである。

結 語

従上、佛祖垂示の機縁、疑に據りて案を結す。初めより剩語し。腦蓋を揭翻し、睛を露出し、肯て諸人直下に承當して佗に従りて覓めざらん事を要す。若し是れ通方の上士ならば、纔に擧著するを聞いて、便ち落處を知らん。了に門戸の入るべき無く、亦階級の升るべき無し。臂を掉つて關を度るに、關吏を問はず。豈に見ずや、玄沙の道ふことを。『無門解脱の門。無意道

人の意』と。又白雲道く。明々として道を知る。只是の者箇、甚麼の爲めにか透不過なる』と。恁麼の説話も也たこれ赤土に牛糞を搦る。若し無門關を透得せば、早くこれ無門を鈍置す。若し無門關を透不得ならば亦乃ち自己に辜負す。所謂涅槃心は曉め易く、差別智は明め難し。差別智を明得すれば家國自ら安寧ならん。時に紹定改元、解制の前五日、楊岐八世の孫無門比丘慧開謹んで識す。

x x x x x x

此の最後の文字は無門自らが自分の著作に題した跋としての結語である。

無門自らが云ふ。以上予は佛祖がいろ／＼の機縁に應じて垂示したり訓示したりしたもの四十八則を取つていろ／＼に評唱したり、讚頌したり、痛罵したりして兎にも角にもここに並べて見た。考へて見るとこれらの公案のその一つ／＼がどこにも最初から一つの「剩語」即ち何等の無駄語と云つたやうなもの無かつた。一々が腦蓋をひつくりかへしてしぼりたして見たもの眼睛を露出して表現して見たもの許りである。だから讀者諸子に於ても直下にそれを「承當」して貰

ひたい。何等他に求むることはいらぬ。若しそれ通方の上士即ち本來の境地に達した自由人であれば纔に云爲して即し擧著することを聞きさへすれば、それが元來何を意味するか、その落着點を把握することが能きであらう。眞理の奥殿に參するには門戸の入るべきものはない。光明の天上界に昇るには階級の昇るべきものはない。直下證入、直指人心、端的に其の本地の風光に接すべきである。大手を振つて關門を通過するに何等關吏のとがめを受くる必要はない。あの玄沙和尚が言つたことがあるではないか。「無門、解脫之門、無意、道人之意」と。又白雲和尚も云つて居る。「明々として道を知る。只、是の者箇、何んとなしてか透不過となす」と。こんな明々白たる大道がどうして透れないのかと云ふことである。併し斯うした説法もこれ又既に餘計なおせつかいであり閑葛藤である。清淨な赤土へわざと牛乳を塗りこくつて穢して了ふやうなものだ。若しそれ此の「無門關」を透過せば此の「無門」も無用の長物と化つて了ふ。若しそれ此の無門關透過不可能となればこれ自己反逆であり自己自殺である。謂ふところの涅槃心を曉るは何の苦もないことだ、差別智こそ却つて明め難い。もしそれ此の差別智を明め得たならばそれこ

そ家國自ら安寧ならんだ。

此の跋を書いたのが紹定改元の年と云ふのだから丁度西暦一千二百二十八年の頃になると思はれる。(終)

附 録

一、圓悟の宗教觀

名は克勤(コクゴン)(西曆紀元一一二七年生——寂年未詳)支那彭州の人。號を圓悟(エンゴ)と云ふ。其の著はすところの『圓悟心要』は大慧普覺禪師の書と相似て、然もその機鋒の鋭いことは大慧の書も到底及ばない。今私はその『心要』に現はれた彼の宗教觀に就て讀みつゝ感想を書いて行く。

師の『心要』上下二卷は師が機に觸れ、緣に應じて、門下や、居士や、士大夫などに示されたところの語要を門人が編輯したものである。師は「得底人、心機泯絶し、照體己に忘れて、渾て領覽なし」と云ふ。謂ふ所の「得底人」(トクテイジン)即ち宗教上の第一義諦に徹したものゝ生活は斯うした意識の境地に達せねばならない。自律對他律、自力對他力、相對對絶對といつたやうな世界にさまよふて居る間は、未だ本來の面目を徹見することはできないのだ。「心機」を絶したところにの

み眞の境界が開けて来る。純粹經驗の世界がそこに姿を現はす。そこには既に「照體」と云つたやうなものはない。況んや「領覽」などのありやう筈がない。そこ一切は「漏盡き意解して……直下に懷を放つて」居る所だ。何等の障げがなく滞りがない。これ古聖の謂ふところの「道、無心にして人に合ひ、人、無心にして道に合ふ」と云つた一境だ。今師は斯うした境地を「豈に肯へて自ら我はこれ得底の人なりと衒はんや」と云つてゐる。眞の得底人は得底したと云ふことさへも忘れて居る。道を得て道を忘れ、愛を行じて愛に居らない所に、眞の道があり、眞の愛が生きてゐる。「三家村裏に似て以て異なることなし。」平々凡々の生活だ。偉大になればなるほど平凡に歸る。そこに眞の偉大性がある。誇つたり、衒つたり、慢じたりするところには何等の偉大性もない。我々の謙虚な、靜平な、純直な平常生活のなかにのみ神は眞の自らの姿を現はしてゐる。

「活句に參じて死句に參ぜず。活句下に薦得せば永劫忘れず、死句下に薦得せば自救不了なり。」

活か死か。此の二つの外に我々の行くべき道はない。今師は此の「活句」に參じて「永劫忘れざる」靈味を直覺して本來の面目を把握してゐる。宗教上の體得底に於ては一切の抽象的概念の世界は謂ふ所の死句に過ぎない。神學上や哲學上の思辯は謂ふ所の閑葛藤に過ぎない。直ちに生命の中心に驀進して神そのもの、呼吸に觸れ來るところにのみ得底の一路を徹見し得るのだ。

師の「圓首座に示す」言葉に「得道の士は立處既に孤危峭絶にして一法と對を作さず」と云ふ一句がある。こゝにも師の宗教的體驗の姿を見るべきである。絶對の境には何等の一法の對をなすべきものを見ない。其の儘にして圓、その儘にして無、其の儘にして玄、其の儘にして一だ。蓋し「内、已に虚寂にして、外、照光を絶す」と云ふのがそこだらう。一切の言葉を絶してゐるが一切のものを内に藏してゐる。かるが故に虚寂だ。こゝに虚寂とは消極的な意味に於ける「虚しさ」を意味するのではない。寧ろ積極的に内容づけられた生命の豊富さを意味してゐる。虚寂は充實の極、汪溢の意を示してゐる。内に無限の富を有す、かるが故に外に照功の光を絶してゐる。

る。外、照光の光を絶してゐるが故に眞の光が一切に普ねく照つてゐる。こゝ「自得して無心に徹證して」居る所だ。ゲエテが其『ファウスト』のなかに於て「明澄の境」*Klarheit*と云つて、主なる神がファウストを導き行かんとした境地ではないか。主は唯「混沌たる奉仕」の状態から解放して更に高く彼ファウストを導いて「明澄の境」に携へそこに宇宙の根本情調に觸れしめやうとしてゐる。圓悟の宗教も亦斯うした明澄の境に於て——さうした先驗の世界に於て——宇宙的諧調の響を聴かうとしてゐるものではないか。「得底の人の分上に到りては虚通せずと云ふこと無し。」然り宗教的體驗人の世界は、そこ即ち無碍の一道であつて、大解脫の一路がそこに開けてゐる。「一切を度し盡すも而も能所なし」と云つたやうなところだ。能所不二と云ふべく更に高い、寧ろ能所未だ別れざる玄境。たゞ「圓通」の地と云ふ外に言葉がない。喧處に於て喧縛を被らず、靜處に於て靜縛を受けず、「中、虚に、外、順に」物と物と相交り、人と人と相和してゐる。詩と宗教がそこに握手したり抱擁したりしてゐる。

「光禪人に示す」語を読む——

親切を得んと欲せば、第一に求むることを用ひざれ。求めて之を得れば、已に解會に落つ。況んや此の大寶藏、古に亘り、今に亘り、歷々虚明にして無始劫よりこのかた、自己の根本たり。求むる宗教は未だ眞の境地に到つてゐない。「求めよ然らば與へられん」と云ふは、宗教的經驗の入口を示す。求め求めて求むるところ無き所に到つて眞の求めが現はれ来る。「されど我心を爲さんとに非ず、御心に委せたまへ」とは最早求め盡して求むる所なき一境に入つて始めて開け來る境である。「第一に求むることを用ひざれ」と云ふ求めは全く絶對の聖旨に萬事を托した心境である。「上より來る力」に一切を委せまつるところ、そこに深い宗教上の光が輝いて來る。求めてゐる境地は未だ小主觀の色を脱してゐない。主我の臭が何處かに残つてゐる。さうしたところには宗教を概念的な解會で擱まうとする試みが未だその跡を絶たない。宗教は古に亘り今に亘る無限絶對の大寶藏を——然り生ける深い眞實の生命を其の儘に如實に直覺の手で擱まうとするものである。そこには本來「自己の根本」たる力が生きた儘に自己活動を始めて來なくてはなら

ぬ。「偏界藏さず」一切赤裸の世界が自己を開顯して、「物々頭々渾て大用と成り」來るところがなくてはならない。さうした無限活動が「一々皆自己の胸襟より流出して」始めて、そこに自家々財の運出が——文化財の無限創造があるのだ。

斯うした境地に入るには本當に心身を鍛鍊せねばならない。先聖は凡て一麻一麥の生活に安じ、古徳は皆、水を飲み粗食を食ふて生きた、志をこゝに潔うして寢を廢し餐を忘じて戰つた。斯うした所に入つてのみ轉身の一路をそこに見出し、一隅を守らずして本地の面目を體し得べきである。「無住の本に依つて一切の法を立す」ところ、そこ即ち徹證すれば萬法一如の境だ。全く何等住相の求むべきものがない。「狐は穴あり、空の鳥は巢あり、されど人の子は枕する所なし」と云はれたキリストの立つた所もそこである。こゝ即ち當處を離れずして常に湛然たる自性の姿が有るが儘に其の光を投げてゐる。回光自照してのみこゝに立ち得る。圓悟は斯うした境に立つて

志を立てて道を辨ずるの士は、二六時中に於て自ら照し、自ら了してこれを念じこれに在り、自己脚跟下の一段の大因縁、聖に處しても増さず、凡に居つても減ぜず。獨り根塵を脱して、遙かに物表に超ゆるあることを知る。凡そ作爲する所、方所を立せず、湛寂凝然たり。惟だ萬變化すれども初めより動搖せず。縁に應じて彰はる。事に遇ふて便ち發す。圓成せずと云ふことなし。惟だ虚靜にして一切超然ならんことを要す。主本既に明かなれば幽として燭さざることなし。

と云ふ無限の光景に觸れ、無碍の一道を味つて居る。「主本既明無幽不燭」と云ふ何等の絶對境ぞ。一切を光被するところ、一切が愛の光に濡れ恩寵の霏に霑ふところ、そこに宗教の世界がある。こゝ即ち「萬年一念、一念萬年」と云ふ超時間的世界であり、「頂に透り、底に透り、全機大用なり」と云ふ無限活動の天地である。手に信せて拈じ來るに不是あることなしと云つたやうな生活がこゝに自己圓成の相の下に開けて居る。

圓悟の宗教は超時間の境に入り、超生死の境に入り而も猶ほ死生の問題を取扱つてゐる。そこには深い意味があると思ふ。師曰く「死生の變亦大なるかな」と。實際生死の變程大なるものはない。宗教の本義は此の一點にかゝつて居ると云つても可い。生死の變の大なるに驚き、その神祕の謎を解かんがために、その眞意義を探らんがために、そこに哲學が生れ宗教が芽生ひて來ると云つても可い。師は「直下に透脱して、萬年一念、一念萬年、死々生々、生々死々、一片に打成して、毫末も起滅輪轉を見ざらんことを要すと」云ふ。勿論時間のなかに生死の問題を取扱つてゐる間はいつまでもこの問題を解くことは六ヶしい。超時間的實在が何が故に時間の中に自ら出現したかは我々には解けない謎である。時間以前の問題として生死一如の境地に入つて、さうした未剖の境地を直接經驗して、謂ふ所の打成一片の本地を踏んだものでなくては、到底その幽意を解し得ないだらう。今彼は「死々生々、生々死々」の本來相を握つてそこに毫末も起滅輪轉を見ないと云ふ。「起滅輪轉」を見ない——即ち萬有流轉の相を見ない所に彼の宗教がある。萬有流轉を萬有流轉にあらずと見る——流るゝは流るゝ、儘に流れないのだと見る。無限活動のなかに無限の不變常恒性を見てゐる。——生死のなかに佛あれば生死なし——と云ふ宗教の絶對境に立つて「生死」を見る。そこには「生死」を生死として取扱ふべき何等の問題も殘されてはゐない。そこには「死より生へ移る」道がある。「我を信ずるものは死するとも生くべし」と云ふ生死一如の道が開けてゐる。否、生死の道を透してのみ實在の一者が自己發展の正しい行程を辿り得るのだ。一切は自己圓成まんじょうの道だ。さうした意味に於て「生即死……死即生」と云ふ宗教的の眞理を悟得し得べきではなからうか。理知の問題としては永へに解けない此の生死の問題は、「信」の一導の光に照らされてのみ始めて解き得べきものではないか。

二、此の一關を超えて

宗教生活は「此の一關」を超えて、「此處に、此處に」と云ふ所に立つて自己本來の有るが儘の姿を掴まなくてはならない。『無門關』の著者は「此の關を透得せば乾坤に獨歩せん」と云つ

て居る。此の關と云ふ「關」はどんなものか？ 由來さうした關門があるであらうか。

「無門を法門となす」と云ふ見地から見ると、斯うした「關」だの「門」だのと云ふべきものがある筈がない。門もない關もないから稱して「無門關」と云ふのである。併しながら我々は今さうした有無並立の世界に立つて此の一關を云爲して居るのではない。さうした問題は要するに單なる閑葛藤に過ぎない。我々の要するものは本來の境地である。

我々は我々の日常生活に於て常識を重んずる。常識は生活が生んだ平俗哲學である。併しながら我々は常識に囚へられそれに引きづられて居る間は到底思索の深みに徹し、想像の豊かさに生きることができない。我々は時に常識の健全さを棄て、思索の深みに徹し、想像の豊かさに生きなくてはならない。併しながら思索の深さに徹し、想像の豊かさに生きたからとて、それを以て物そのもの、「如實の生命」に眞に面接することができであらうか。思索は我々に理觀の世界を提供してくれる。想像は我々に藝術の世界を示してくれる。併しながら我々はさうした理觀の世界や藝術の世界を踏み超えて創造的自由の「行」の世界に直接に驀進せねばならない。そこ

にのみ眞の作用たる自我それ自らがその自爾の姿を自現して居るではありませんまいか。宗教生活は斯うした世界に超入してそこに「此處に、此處に」と云ふ驚異の意識に目覺め、自我自體の圓かな光に觸れ、自我自體のなかに一切を味讀し、一切を見出し、一切を創造し、一切を體得し得る生活ではあるまいか。

こゝに「此處に」と云ふはそれが決して單なる空間的の「此處に」ではない。一切はこゝに空間を超えて生命づけられた「此處に」のなかに生きて居る。こゝは堪然として永遠の静けさであると同時に、こゝ躍如たる永遠の活動の流れである。「静けさ」その儘が静けさの儘に絶えず流れて居る「流れ」である靜に對する動ではない。動それ自らである。動に對する靜ではない。靜それ自らである。古聖が「動を止めて止に歸すれば止更に愈々動す」と云つた境地である。一切を永遠の相の下に見、新らしき光の下に見、更に生きた全體のなかに見ることによつてのみ我々は此の境地に達し得るのだ。一切の執着を離れ、思索を超じ、想像を空じ、更に飛躍一番直に「本來相」そのもの、なかに自己を浸すことによつてのみ此の境地に達し得るのである。そこに

何の「殻」があらう。そこに何の「夢」があらう。そこに何の「思惟」があらう。全現實にして全光明の境地だ。

基督が三十にして立ち、かのヨルダン川に於て洗者ヨハネから洗禮を領しやがて水から上つたとき、そのとき「天開け」と云ふのは正に此の光景を物語つて居るのではないか。而して「こは我が愛子、我が悦ぶ者なり」と云ふ「天よりの聲」を聞いたと云ふのも斯うした意識状態を暗示して居るのではあるまいか。

人間の意識が一たび斯る状態に上り來ると、そこには言語に絶した光景が開けて來る。靈魂の新生と云はうか。解説の光景と云はうか。自我の擴大と云はうか。神靈の啓示と云はうか。兎に角一種驚絶駭絶の光景である。悟人の境地だ。達觀の境地だ。「全人」の眞姿がそこに火のやうに輝いて居る。花のやうに匂ふて居る。

我「神を見たり」と云ふ神秘主義者の悟入の地が斯うした境であることは古來幾多の經驗者の我々に語つて居るところであるが、我々は必ずしも一種の許された天才型とも云ふべき人々のみ

が斯うした境地に入り得るものとは思はない。眞面目な、謙虚な、敬虔な魂の所有者は一切斯うした境地に入り得るものであると思ふ。一たび神に對して歸依信樂の涙を注ぎ、我が罪に泣き、我が醜さに耻ぢ、懺悔三昧の態度に立つて絶對の前に額づいたとき、そこに斯うした絶對謙虚の意識に孕まれた一念の誠のなかには既に「活ける神」の御姿が輝いて居るではないか。そこに我々は「汝は我が愛子、我が悦ぶ者なり」との天上よりの聲を聞き得べきではないか。既にこゝに神子の自覺に立つ。そこに人生の意義白光の如く明かになつて居るではないか。

神子自覺の意識は全人上の意識である。そこに我はその儘「神に即した」我である。我が神に即し神が我に即したところのみ人生の意義がある。人生は所詮、我々のあらゆる生活中に於て「神」を掴むべく與へられた行程ではないか。人生の意義詮じ來れば唯だ「神に生くる」一事に歸すべきではないか。

既に「神に生くる」。そこに我々の生活は遊ぶことがその儘に仕事であり、仕事することがその儘に遊ぶことである。神に於ては遊戯欲即事業欲でなければならぬ。此の世界は神の自己發展

の創造劇であり、自己認識の大なる建築物である。我々の生活が我々の発展の創造劇となり、我々の自己認識が我々の大なる事業の建築と化したときに我々の生活そのものが神のものと化つて行くのではあるまいか。パウロが「同じ像に化する」とは斯うした生活を云ふのではあるまいか。

三、人と人・機と機

人が人に觸れ、機が機に融け合ふところに宗教がある。謂ふ所の人とは「全人」のそれであり、謂ふ所の機とは「全機」のそれである。基督は「父（神）と我とは一也」と云つた。あの「一」は神に於ける全人と基督の内なる全人との融合ではないか。「一」の脈搏つところそこに生きた宗教の靈機が活躍する。絶対神の内生なる「人」のみが宗教分上の神ではないか。「隠」としての神。單なる絶対神としての神は、思惟の對象に上り得ざるは言ふまでもなく、宗教分上の神としても信の對象となり得ないのではあるまいか。「隠」の神が——然り「純有」としての絶対神

が自己實現の姿として第二義の神として顯はれたときにそこに宗教が生活態として息づけられて來るのではないか。それは私の謂ふ所の「全人としての」神である。基督の内面生活は顯はれた神である。形式に於て第二次的の姿を取つて居るがそれこそ宗教分上の世界に於ては眞の第一義諦の神ではあるまいか。「隠」が永遠の隠として自己を現はし得ざるところに宗教はない。「隠」に内在した無限の「顯」が「顯」として無限に自己を表現するところに神の神たる自己實現の無限可能性をそこに認め得るのだ。此の意味に於て、宗教分上の神は顯はる、神であり——即ち絶対の相對化として——我々はその中に自己の全生命を把住し得るのである。私は此の意味に於て「無」の當體としての神を信すると同時に「有」の當體としての神を信する。「有」のなかに「無」を見る。そこに象徴神としての基督が現はれて來ねばならぬ。象徴を透見してそこに無限の自己認識の世界に入つて神それ自らの自交の作用を見る。宗教とは神が自交の作用によつて自己を實現する生活ではあるまいか。

人が人に觸れ、機が機に融け合ふところに宗教がありとすれば、宗教生活とは神の自交の生活

である。神が神として自己を實現するところに宗教があるのだ。パウロが「我等は奥義を解きて
 神の智慧を語る」と云ふその「神の智慧」は「神のことは神の御霊の外に知るものなし」と云は
 れたその「御霊」によつてのみ知り得べき智慧だ。霊が靈を知り、神が神と交るのだ。それが第
 一義の生活だ。それが宗教だ。『法華經』の著者が「唯佛與佛」の境として我等に示したものが
 それだ。そこには「純我」と「純我」との接觸が流れて居る。「愛」と「愛」との交りが匂ふて
 居る。音楽のリズムとなつて「生命」が躍つて居る。斯くて我々の魂の奥深く流れて居るさうし
 た愛の光、純我の流れ、生命の匂ひとも云つたやうなものは、我々の全身を潤して日夜常住に我
 々に對して其の姿を示し給ふてゐるのではないか。我々が惡にそまり罪に陥つてゐる際でも、醜
 い汚いよごれた魂のどん底に尙ほ我々にその魂の目覺めを呼びかけて居るのではあるまいか。基
 督があらゆる罪人のなかに自分の姿を尋ね給ふたのがそれではあるまいか。潔められた眼で見れ
 ば罪の中や醜のなかにも尊い光が秘められて居るのが見えるのではないか。「我潔ければ汝等も
 潔し」と仰せられた心持がそこに御光を投げて居るではないか。『安心決定鈔』の著者が「身を

極微にくだきて見るとも報佛の功德の備はらぬ所はあるべからず、されば機法一體にして南無阿
 彌陀佛なり……心を利那にちはりて見るとも彌陀の願行の遍せぬところなければ機法一體にして
 南無阿彌陀佛なり」と云はれたのが宗教の姿を最もよく語つたものではあるまいか。斯うした機
 法一體のなかに——神人合一の境地に宗教の妙致を體し、そこに人が人に觸れ、機が機に接して
 「如」の一境を辿るところに我々の眞の生活が新しい呼吸を息づいてゐるのだ。そこには能所融
 合の境——主客未分の聖地が湛然として其の姿を顯はしてゐる。

四、宗教的感想の諸相

x

私は一切の神聖なるものは處女降誕によつてのみ生れると思ふ。『馬太傳』記者が「視よ、處
 女みごもりて子を生まん。その名はインマヌエルと稱へられん」と云ふ古豫言者の言葉を引照し

てイエスの處女降誕を證明づけた所に深い意味が伏在して居ると思ふ。謂ふ所の「インマヌエル」即ち「神我等と偕に在す」ところにのみ眞の創造があり得るのではないか。神と偕ならざるところに何の創造があらう、何の降誕があらう。一切の神聖なものは「神と偕なる」ところにのみあり得るのだ。

イエスの幼時は全く歴史上には白紙時代となつて我々の間に残されて居る。私は思ふ、此のイエスの白紙時代を読み得る者でなくては決してイエスの生涯を知り得るものではないと。福音書を読む。そこには行と行との白行を読み行くところに本當の読み方があるのだ。

基督教究畢の問題は人格の問題だ。人格のなかに生命があり、眞理が生き、價値が包まれて居る。人格を外にして基督教なく、イエスなく、キリストなし。人格は神が神自らを具體的に自現した最高次の形式である。

労働によつて生きてきたイエスの生涯の最初のページは、私共に宗教が——然り眞の宗教が「労働」のなかより生れて來ることを暗示して居るではないか。労働に裏づけられない宗教は單なる概念でなければ一種の空想ではあるまいか。

イエスの受洗の光景ほど宗教それ自らを象徴化して居るものはあるまい。福音記者はその當時の光景を語つて

イエス、バプテマを受けて直ちに水より上り給ひしとき、視よ、天開け、神の御靈の、鴿の如く降りて己が上に來るを見給ふ。また天より聲あり、曰く「こは我が愛しむ子、我が悦ぶ者なり。」

と記されて居る。詩のやうな言葉で語られた神人融合の境地ではないか。由來神人融合の境地と云つた様な宗教的經驗の最高調はそれを語るに象徴的な表現の外に其の途を絶して居る。絶して

居るところにのみ眞が語られて居る。それが宗教の世界だ。

x

受與不二の境。そこに深い生活がある。勿論「受くるより與ふるは幸ひなり」と云ふ一面の味ひも我々は否定する譯に行かない。併しながら其の反對に「與ふるより受くるは幸ひなり」とも云ひ得るのだ。若しそれ受くることゝ與ふることゝが二者對立の姿に於て立つて居る間はそれは未だ眞の受でもなく眞の與でもなからうと思ふ。絶對の受、絶對の與はそれが其の儘に「受」にして同時に「與」ではないか。「與」にして同時に「受」ではないか。「受與」不二の境に於てのみ眞の宗教生活が光つて居るのではないか。神の生活は受即與であり、與即受であると思ふ。

x

出身の一路を求め行くところに宗教生活がある。道元が「出路に一如を行ずる」と云はれた境地。藝術に入つて藝術を出で、道德に入つて道德を出で、一切に入つて一切を出づるところに宗

教があるではないか。西田博士は「宗教は知識を超越して而も之を内に含み、道德を超越して而も之を内に含む」と云つて居るが、私は宗教それ自らをも超越したところに眞の宗教があると思ふ。宗教生活に於ては一切を超越することである。

x

その生活表現に於て其の人の宗教が生きているのだ。「生活」が藝術化して行く否生活それ自らが藝術であるところに眞の宗教生活がある。謂ふ所の藝術は何等かの媒介を透して——素材によつて——其の内なる生命を表現してゐる。宗教は何等の媒介を要せずして直接に「生活」そのものに即して其の生命を表現する。そこに藝術と宗教との違つた世界がある宗教は「生活」てふカンヴァスに神の描いた繪畫であり、内なる靈が「生活」てふ言葉を透して歌つた詩歌である。

x

自力の一面に立つた悟道と、他力の一面に立つた信仰とが一者互に握手したところにのみ宗教上の眞の辿りがある。信を外にして何處に悟りの境地があり得やう。悟りを外にして何處に信の

境地があり得やう。私は此の意味に於て自力即他力を以て宗教の極致と觀じ淨土眞宗の教のなかに禪宗一味の自力の心を読み、禪宗の流れのなかに淨土眞宗の信の味ひを見て居る。私にとつては淨禪不二であり、自即他である。否、眞の宗教は自の他のと云ふ二元の世界にはない。一如渾然たる「一」のみが眞の宗教の姿である。

「掬_レ水月在_レ手、弄_レ花香滿_レ衣」。解るゝところ、接するところ、物そのものと化りきつて了ふところに物の眞姿があり、生命それ自らの現れがあり、生活そのものゝ躍動がある「水を掬する」と云ふその水のなかには既に天上の月が其の姿を圓かに投げて居るではないか。今月と水とは互に相抱擁し合つてゐる。「一月普く一切の水に現じ、一切の水月一月に攝す」と永嘉の云つたのもそこではないか。「泉は河流と混じ、河流は大洋と混じ……何物も世界に單獨なものはない」とシエレーが歌つた「愛の哲學」がそこにあるではないか。こゝには月と水とが一つになり、水と手とが一つになり、手と月とが一つになつてゐる。更に花と手とが一つに融け、香と衣とが

一つに融け合つて居る。「融合」の世界のみが宗教の世界ではないか、融け合ふところにのみ歸り行く道がある。宗教とは愛によつて魂の故郷に歸り行く道である。

「黙しつゝ……秘密を抱いて」とラルシュは歌ふ。さうだ人生は永へに秘密を抱きつゝ沈黙の道を行く旅路だ。痛い、悲しい、寂しい、而も本當に聖い胸を抱いて——秘密を抱いて行くところに人間の神らしい姿があるではないか。「寂_{アインザムカイト}しみ」Einsamkeit に生きたのは獨り十九世紀初頭のあのローマンチスト許りではあるまい。深い人生を味つた人は、味つて行く人は、常にそうした道を進らねばならぬやうに運命づけられて居るのではなからうか。若しそれを「運命」と云ひ得るならばそれほど尊い運命はなからう。イエスの歩んだ道がそれだ。釋迦の歩んだ道がそれだ。代々の聖者、歴代の詩聖の辿つた道もそこだ。寂しさほど恵まれた豊かさはないからである。

諸法各住「自位」然り一切の萬有は各其の自位に住して居る。花は花として、鳥は鳥として、火は火として、水は水として、各自自己の聖位に坐して居る。彼等はその與へられた玉座に即いて各其の光を放つてゐる。彼等は一々其の世界に於ける帝王である。此が彼を支配すると云ふのでもない。彼が此に屬すると云ふのでもない。こゝには「草木土地共に大光明を放つて居るのだ。一塵を動かさず、一相を破らずして一切は其の儘に大法輪を轉じて居るのだ。世の科學者なるもの、世の學者なるもの、彼等はその渾然たる無縫塔を打ち破つて、そこに荒涼たる墳方を築きつゝある。我々は一切のなかに「一」を見ると共に、特殊のなかに普通それ自らを觀ぜねばならぬ。一粟のなかに大千世界を見、一砂のなかに永遠を觀ざるところに眞の生きた生活がある。

x

「一切の語言、山河、大地、一々轉じて自己に歸す」と百丈は云つてゐる。勞働生活のなかに眞の生活——「一日爲さざれば一日食はず」と云つた様な生活をした百丈——を擱んだ宗教體驗者の見地から見れば、一切は轉じて「自己に歸する」のだ。自己還元的生活が現代哲學の辿りで

ある許りでなく、そこには宗教生活の歸趣がなくてはならない。自己を外にして天地なく人生なく、神なく、佛なし。一切は「自己へ」と云ふ道を急ぎつゝあるのだ。眞の自己に轉歸するところに我々の生活があり、人生の意義がある。

x

「雲門問ふ、如何なるか是れ佛、雪峰云く、寢語すること莫れ。雲門便ち禮拜す」。我々は能く「神とは何ぞや」と云ふ質問に接することがある。神は言葉で解釋し得るものでせうか。よし解釋し得たとしてもそれは「解かれた神——考へられた神」ではないか。活きた眞の神は依然として解釋の彼方にあるではないか。一切の質問一切の解釋は要するに一程の「寢語」ではないか。雲門の斯うした質問に對して「寢語を云ふな」と應へられた雪峰の體驗境に私は服すると共に、此の一言によつて「禮拜」した雲門の態度にも深いものがあると思ふ。解釋以上思惟以上の境地に直入した宗教的直覺の鋭さがこゝに光つて居るではないか。

x

『易』に「屯」の卦がある。「序卦」には「天地ありて然して後に萬物生ず。天地の間に盈つるものは唯だ萬物。故にこれを受くるに屯を以てす。屯とは盈つるなり。屯とは物の始めて生ずるなり」と云つて居る。更に亦「説文」には「屯とは難むなり」とある。私は茲に深いものが暗示されて居ると思ふ。天地生々の始めは「純」であり「春」である。「屯」は「純」であり「春」である。春即ち「はる」は「張る」であり、英語のスプリングと同じ意味を有つて居る。春は生々の季節であつて同時に懊惱の季節である。易の哲學者が「天地の始」を以て「屯」の生命のなかに惱みの色を見たことは頗る深い味ひがあると思ふ。實在の自己發展には何等かの意味に於て惱みがなければならぬ。惱みのあるところにのみ生長がある。生長そのものは惱みの辿りである。分裂する痛みが生長である。易の「屯」の卦には基督の十字架が象徴されて居るではなからうか。

x

ゲエテは其の『ウイルヘルム・マイステル』のなかで――

Wer nie sein Brod mit Thraenen ass,

Wer nie die kummelvollen Naechte

Auf seinem Bette weinend sass,

Der kenn euch nicht, ihr himmlischen Maechte !

涙を以て其のパンを食べた者でなくては、

悲哀に充ちた夜な夜なを

其の床の上で泣き明かした者でなくては、

天の力は識り得ない。

と歌つてゐるがこれは唯だ彈絃者のみの生活ではあるまい。一切の人は生活の彈絃者ではないか。一切の人にさうした悲哀、さうした涙のあるところにのみ「天の力」が現はれて來るのではないか。惱みを透し、悲みを透して「天の力」を體得するところにのみ人間生活があるのでないか。惱みのない、悲しみのない生活はあり得ない。若しさうした生活がありとすればそれは未

だ眞に目覺めた生活ではない。「それ十字架の言葉は亡ぶる者には愚かなれども、救はるゝ我等には神の力なり」とパウロの説かれた所に人間生活體驗の聲があるではないか。

パウロは「若し我等御靈によつて生きなば御靈に由りて歩むべし」と云ふ。然り宗教は識る世界ではない。學ぶ世界でもない。宗教は「生くる」世界であり、「歩む」世界である。『華嚴經』の記者は文殊師利の偈の中に「識の能く識る所に非ず、亦心の境界にもあらず。自性は眞に清淨にして能く諸の群生に示す」と云つて居る。「識」以上の世界、直ちに自己自現の境地に入つてのみ其の眞相を語るべきである。「自らが自らを」語る外に宗教はない。斯うした「自ら」はそれが自らにして「自ら」ではない。自即神でなくてはならない。そこに眞の意味の生活即ち「生くる」生活があり、「歩む」生活が始まつて來る。

古聖は「一人眞を發して源に歸すれば十方の虚空一時に消殞す」と説き、基督は「悔改むる一

人の罪人のためには……天に喜びあるべし」と云つてゐる。歴史の存在も宇宙の存在も一人の生命に關係を有つて居るのではないか。「一人眞を發して源に歸す」ればそこに宇宙存在の理由が既に充たされて居るではないか。「虚空一時に消殞す」るも當然である。「一人の罪人」が悔改むるとき、そこには全天地に喜びが溢れて來るではないか。

天地も宇宙も「人」そのものゝ完成の行程に過ぎない。ウインデルバントは歴史は人格完成のためにのみ存するのだ。人間生活に於て其の人格が完成されたときには、歴史は其の終結を告ぐるのだと云つて居るが、宗教的な見方から言へばさうした見方も言ひ得ることだと思ふ。

エマースンはプラトーンを「第一義的事實」を理會したものと見てゐる。然りプラトーンは深い意味に於ける「人」を理會した人である。エマースンはプラトーンを以て彼は數へることの能きない、測ることの能きない、知ることの能きない、名づくることの能きないもの、即ち一切のものを肯定し一切のものを否定し得べきもの、即ち「實在にして且つ虚

無なるもの」を禮拜するに際して、大地の上に平伏して其の雙眼を蔽ひ得たのである。と云つて居る。プラトーンは斯うした實在を呼んで「超實體」と云つて居る。彼は此の實在——虚無——即ち不可説物を何等かのかたちに於て論證しやうとしたことは其の「パルメニデス」に於て明かである。併しながらそれは到底不可能のことに屬する。智の境地を超えて居る實在を智の力を以て論證せんと試みることは六ヶ敷い。「不識」そのものゝなかに「識」を體得する外に道がない。

x

東洋意識と云ふことは——然り亞細亞的な考へ方と云ふことは、——形象以前の世界、意慾以前の世界、知識以前の世界に於ける「愛と力との冥海」に入つて「物そのもの」の眞姿をさながらに掴むと云ふことを意味して居る。直覺によつてのみ至り得る世界だ。體驗によつてのみ達し得る世界だ。「同」の世界だ。「玄」の世界だ。「一」の世界だ。「善」そのものゝ世界であり、「靈」そのものゝ世界である。同時にそれが「眞」と「美」との世界だ。

x

名のない物のみが純眞な物であり、純眞なものゝみが本當に生きて居るものだ。生きて居るものは一切流れて居る。流れて居るところに相通するところがある。通するところに知るところがあり、知るところに名が現はれて来る。天と地、物と心、絶對と相對、部分と全體、花と星、石と岩、水と火、人と物、一切は名を有つて来る。茲に神「萬有を引き出してこれに名を與へ給ふ」と云ふ消息が深く讀めて來るではないか。

x

「神が何であるかを認め得る前に、神が何でないかを認め始めるならば、それは既に神認識に於ける大なる開始である」とオーガスチンは云つて居る。神に對する肯定道はその否定道より入らねばならない。否、否定そのことが神に對しては大なる肯定の道ではないか。

x

「一色一香、中道にあらずと云ふことなし」と云つたやうな見方からすれば一切は肯定道に於

て神を語つてゐる。斯うした肯定道もこれ又一たびは百非の否定道を透うしてのみ生き得る世界であらねばならぬ。

x

オーガスチンは又「確に神は、銀の多辯に現はれ給はぬ」と云つて居る。神は黄金の沈黙に於て語られて居る。勿論「語り得ない」と云ふことは既にそれには一種の矛盾が含まれて居る。「語り得ない」と云ふことを以て神を語つて居る。併しながら我々は靜かに沈黙のうちに其の矛盾を秘めて包んで行かねばならない。銀の辯が語らるゝと同時に生きた「神」はその御姿を隠くして了ふ。我々は沈黙の深みに於て活きた生命の流れに浸つて、生きた神に觸れなくてはならぬ。

x

「我等が正しく考へるとき、我等は神の内に居る。我等が正しく生きるとき、神は我等の内に居る」。斯うしたオーガスチンの體驗は主イエスの「父、我に居り、我、父に居る」と云ふ神人

一如の心境を最もよく體驗した言葉と云つていい。「正しく考へる」、「正しく生きる」。そこに人間生活があるではないか。

x

我々は我々自身の體驗の外に神に到る道を有たない。否我々の體驗のなかに、我々に彼自らを示現し給ふのである。

x

今、闇が翼を擴げる。

今、山川の景も亦消えて行く……

Nun breitet Finsternis die Flügel,

Nun schwindet das Gelände auch……

これはヘルトの「夕の歌」の結句である。靜かに森は黙してゐるなかに流るゝやうに聞えて來る牧者の歌の調べが谷間に美はしく反響してゐる。今「森の闇は、露と匂ひとを滴らしてゐる」。

何と云ふ平和な世界だらう。萬有の斯うした静けさの中に巢喰つてゐる永遠の生の流れ。私共はさうした流れの中に神の聲を聴くのだ。

x

絶對者若しくは實在者を直接に掴んだ信念の境地に宗教生活の體驗地がある。そこには説明以上のものが閃めいてゐる。思惟を超じて認識を越え、而も思惟を包み、認識を含んで居る。道徳や藝術を超越して而もそれらを内に攝取して居る。多を含んだ一であり、部分を容れた全體である。「圓」それ自らであり、「全」それ自らである。

x

聖ジョニシユースは云ふ。「神こゝに在すと云ふ靈的闇黒は寄り付き難き光である」と併し乍らさうした靈的闇黒ほど親しみを有つた闇黒はなからう。聖闇の境。そこには豊かさ寂しさとが合して一つの諧律を奏して流れて居る。闇そのものが樂の音と化つて漂ふてゐる。驚くべき深い沈黙の光だ。

x

タウラーは云ふ。「人の深淵は、直ちに神の深淵へ注ぎ、創造された深淵は無創造の深淵に注ぎ、斯くて此等二つの深淵は一つの體即ち純粹なる神的實在となるのだ」と。深淵が深淵を呼んで居る。兩者は互に呼び應へて居る。斯うした感應相即の境、そこに宗教の世界がある。

x

エツクハルトは神は「靜寂な曠野」だと云ひ、エマーソンは宇宙の精神を「超靈」と呼んだ。曠野ほど恵まれた潤つた世界はない。そこには寂しさのなかに豊さが流れて居る。

天地を貫いて流れる「超靈」の漂つてゐる世界だ。曠野の夕暮に星輝の空を眺めて立つたものゝみが、神の聞えざる囁きを聴き得るのではないか。

x

神思の有難さ、忝さをしみぐと感じ得たとき、さうした純な涙ぐましい感じに心一ぱいに充たされたときほど、私共の生活に於て尊い瞬間はない。人間は斯うした瞬間を其の一生涯を幾た

び味ひ得るであらうか。そこにのみ人間生活の眞の價値があるではないか。歡喜無上の境だ。無限法悦の境だ。

昭和十八年十二月一日印刷
昭和十八年十二月十日發行
(二、〇〇〇部)

出版會承認い 150269



無門關の新研究
定價 ④ 三、一〇
特別行爲稅 二〇
相當額 三、三〇
賣價 三、三〇

著者 金子白夢

發行者 關爲之祐
大阪市西區土佐堀通り二丁目二十一番地

印刷人 永井太三郎
大阪市西區土佐堀通り二丁目十二番地

製印本所及 永井日英堂印刷所
大阪市西區土佐堀通り二丁目二十一番地

發行所 青年通信社
大阪市西區土佐堀通り二丁目二十一番地

電話土佐堀④二六四三番
振替大阪一二七〇九番
東京都豊島區千早町三ノ四〇
青年通信東京支社

田村 實著	榎垣 實著	小川 勇著	日夏耿之介著	關 榮吉著	田村 實著
解説 叢書 ヘーゲル 歴史哲學	増補 日本外來語 研究	十年後に見たる 滿洲	文學 講 筵	國體と全體主義	日本古代文化史論
千 賣價 一、九〇 一二	千 賣價 四、七〇 三〇	千 賣價 二、三〇 一五	千 賣價 二、一〇 一五	千 賣價 三、九〇 三〇	千 賣價 四、五五 三〇

969

250

終

