

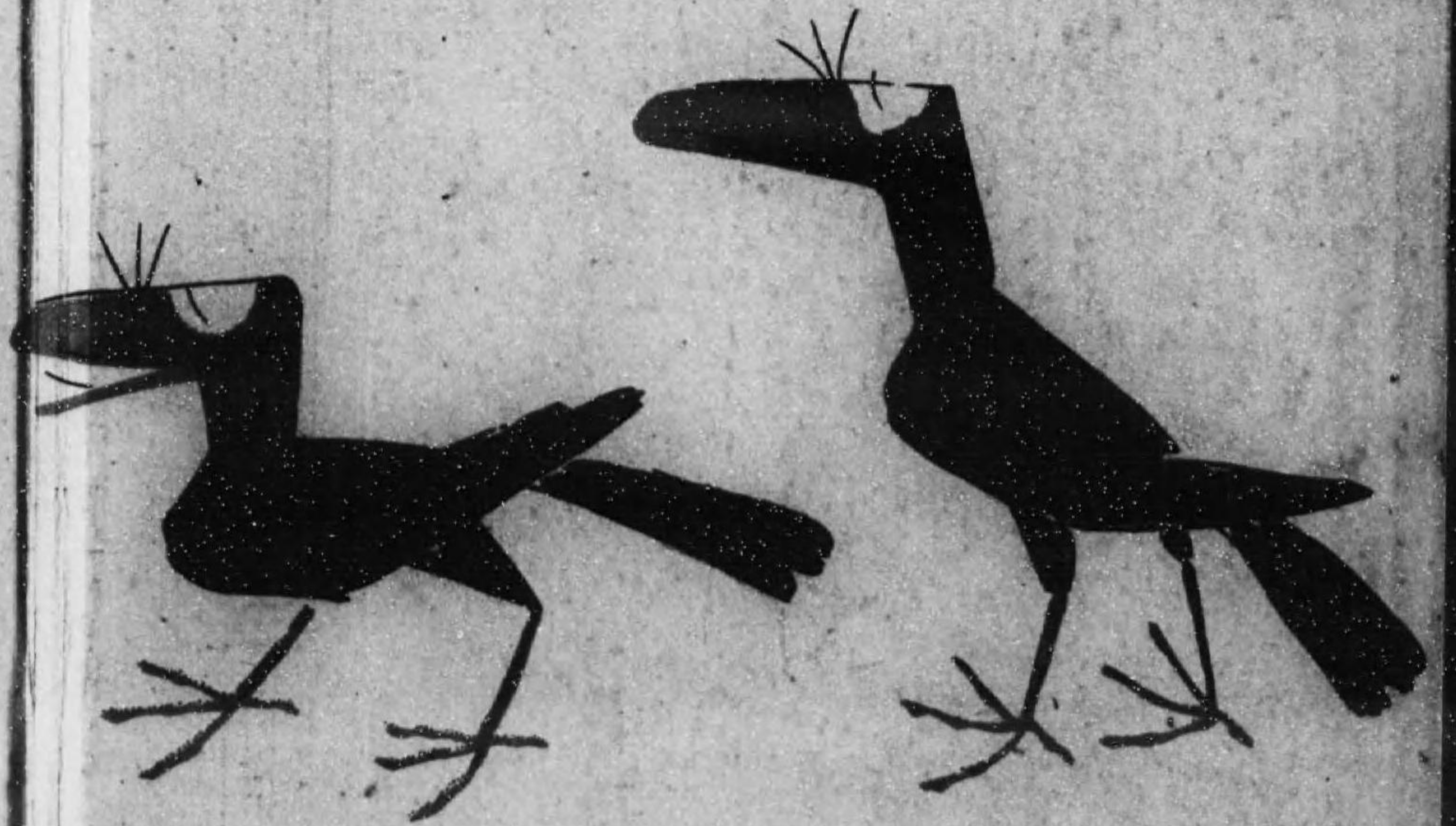
504
49



始



FL 3M-39



ト工3M-39
見返(刻)



字

新研究

中

卷

大正

14. 8. 2

内交

井手五郎

實文館刊行

MUMONKAN
NIRVANA BY THE PATH OF DUTY
VOL II.
(IN THREE VOLUMES)
TRANSLATED
FROM THE CHINESE
WITH NOTES ETHICAL & PHILOSOPHIC
BY
SHUTEN INOUYE.

DEDICATED
to
ALL MY FRIENDS, GOOD AND BAD,
WHO HAVE HELPED, SUPPORTED, ADVISED,
AND TAUGHT ME,
AND SO HELPED ME TO GROW,
MENTALLY AND PHYSICALLY,
SINCE MY BIRTH INTO THIS WORLD
IN 1880.

—————
HOBUNKAN
TOKYO-OSAKA-KOBE
1925

無門關の新研究 中巻 目次

次 目

第十七則	國師三喚	五七二
第十八則	洞山三斤	六二〇
第十九則	平常是道	六五三
第二十則	大力量人	六八三
第二十一則	雲門屎橛	七二六
第二十二則	迦葉利竿	七三八
第二十三則	不思議善惡	七八〇
第二十四則	離却語言	八二二
第二十五則	三座說法	八四一
第二十六則	二僧卷簾	八六九



無門關の
新研究

其香をばら

次 目

第二十七則	不 ^フ 息 ^ゼ 心 ^{シン} 佛 ^{ブツ}	八八九
第二十八則	久 ^{キウ} 響 ^{キョウ} 龍 ^{リウ} 潭 ^{タン}	九一三
第二十九則	非 ^ヒ 風 ^{フウ} 非 ^ヒ 種 ^{シュウ}	九五〇
第三十則	即 ^{ソク} 心 ^{シン} 即 ^{ソク} 佛 ^{ブツ}	九七五
第三十一則	趙 ^{シヨウ} 州 ^{シュウ} 勘 ^{カン} 破 ^パ	一〇〇一
第三十二則	外 ^ゲ 道 ^{ドウ} 問 ^{モン} 佛 ^{ブツ}	一〇二六
第三十三則	非 ^ヒ 心 ^{シン} 非 ^ヒ 佛 ^{ブツ}	一〇四六
第三十四則	智 ^チ 不 ^フ 是 ^ゼ 道 ^{ドウ}	一〇六一
第三十五則	倩 ^{セン} 女 ^{ニョ} 離 ^リ 魂 ^{コン}	一〇七五
第三十六則	路 ^ロ 逢 ^{ボウ} 達 ^{タク} 道 ^{ドウ}	一〇八三
第三十七則	庭 ^{テイ} 前 ^{ゼン} 柏 ^{ハク} 樹 ^{ジュ}	一一一九

無門關の新研究中巻目次終

第十七則 國師三喚

【参照】

『擊節錄』第四十四則

『鐵笛倒吹』第三十九則

『禪苑蒙求』下卷

【結論】この第十七則の〔本則〕中に、主客の地位に立つて居るのは、國師と侍者とであります。こゝに國師とは慧忠國師のこと、侍者とは『五燈會元』第二卷に「吉州耽源山應真禪師、爲國師侍者……」とある通り、耽源山のお寺に住んで居た應真和尚のことであつて、『碧巖錄』第十八則の〔本則〕に「舉、肅宗皇帝……國師云、吾有付法弟子耽源……」とある耽源は、申すまでもなく、この應真和尚のことであります。

勿論、偶然のことではあります。この慧忠國師と時代を同じくして、他にもう一人、慧忠と名くる有名な禪僧がりました。『佛祖歷代通載』第十七卷に「南陽惠忠禪師」とあり、『五燈會元』第二卷に「南陽慧忠禪師」とあり、『宋高僧傳』

第九卷に「唐均州武當山釋慧忠」とあり、『景德傳燈錄』第五卷に「西京光宅寺慧忠禪師」とあるのは、何れもこの第十七則に現はれて居る國師(慧忠)のことあります。『佛祖歷代通載』第十八卷に「牛頭惠忠禪師」とあり、『五燈會元』第二卷に「牛頭山慧忠禪師」とあり、『宋高僧傳』第十九卷に「唐昇州莊嚴寺釋惠忠」とあり、『景德傳燈錄』第四卷に「金陵牛頭山第六世慧忠禪師」とあるのは、そのもう一人の慧忠のことであります。前者(慧忠)を國師と稱するのは、『佛祖統紀』第四十一卷乾元二年(西曆七五九年)の條に「詔南陽慧忠禪師入見、敕居千福寺、號稱國師……」とある通り、彼が唐の肅宗皇帝及び代宗皇帝の師僧であつたからのことであり、南陽慧忠と稱するのは、彼が唐の玄宗皇帝開元三年(西曆七一五年)頃(當時彼は七十四歳?)に、南陽(河南省)の白崖山黨子谷に隱遁し、爾後、肅宗皇帝乾元二年(西曆七五九年)——當時彼は百十八歳?)に至るまで約四十四年間、南陽に隱棲生活をして居たからのことであり、唐均州武當山釋慧忠と稱するのは、彼が晩年を均州(湖北省

襄陽府)の武當山に送り、唐の代宗皇帝太曆十年(西曆七七五年)に武當山の延昌寺(?)で長逝したからのことであり、西京光宅寺慧忠禪師と稱するのは、『五燈會元』第二卷に「及代宗臨御、復迎止光宅精藍……」とある通り、代宗皇帝の御召によつて、西京(長安・京兆とも云ふ——現今の西安)の光宅寺に居たからのものである。而して、後者(慧忠)を牛頭山慧忠と稱するのは、彼の牛頭禪系の第六祖であつて、金陵(現今の南京)の牛頭山に居たからのものである。唐昇州莊嚴寺釋慧忠と稱するのは、『宋高僧傳』第十九卷に「釋惠忠、俗姓王、潤州上元人也。……年二十三、以經業見度。即神龍元年也。遂配莊嚴寺……」とある通り、昇州(昇州は唐代の地方行政区劃による名稱にして金陵、即ち今の南京地方と同一の地方にあたる)の莊嚴寺に一生を送つたからのものである。即ち、南陽慧忠と牛頭慧忠とは、時代を同じくした同名の異人でありますが、地理的に云へば、前者は揚子江の北方に教化を布き、後者は揚子江の南方に教化を布いて居たのであります。而

して、この南陽慧忠と牛頭慧忠との年代上の關係は、どう云ふ風になつて居るかと云へば、牛頭慧忠の方は『宋高僧傳』第十九卷に「至(太曆)四年六月十五日、集衆布薩、至晚乃命侍者、剃髮浴軀……十六朝、怡然坐化……春秋八十七矣……」とある史實に基いて、その生涯を調べて見ると、彼の生誕は、唐の高宗皇帝弘道元年(西曆六八三年)で、その死は、唐の代宗皇帝太曆四年(西曆七六九年)にありますが、南陽慧忠の方は、その死が、唐の代宗皇帝太曆十年(西曆七七五年)十二月であつたと云ふことが、史籍に傳はつて居るのみで、その生誕に關する事實は、私の研究範圍では、殆ど不明であります。併し『宋高僧傳』第九卷に「釋慧忠、俗姓冉氏、越州諸暨人也。孰辨甲子。或謂期頤之年、肌膚冰雪、神宇峻爽……」とあるこの期頤之年を、『禮記』曲禮上第一に「人生十年曰幼、學。二十曰弱、冠。……百年曰期、頤。」とある期頤の意に解すれば、かれ南陽慧忠の世壽が一百歳以上であつたことは明白でありますし、加之、『宋高僧傳』第九卷に

「釋慧忠、俗姓冉氏……少而好學、法受雙峯、默々全真心、承一印行無住……」とあるこの雙峯を五祖、即ち蕪州黃梅縣の雙峯の東山寺に住して居た大滿弘忍禪師を指したものとすれば、南陽慧忠は、かの六祖慧能と同じく、その青年時代の數年を雙峯の東山寺に於ける五祖弘忍禪師の會下にすこし、從つて唐の高宗皇帝龍朔元年（西曆六六一年）に起つた神秀對慧能の論争（『禪の現代的批判』第二三四—二四七頁参照）も、彼の親しく見聞した所に相違ありません。而して今假りにこの神秀對慧能の論争の時（西曆六六一年、この年五祖弘忍は六十歳、六祖慧能は二十四歳）に、南陽慧忠が二十歳であつたとすると、彼は唐の太宗皇帝貞觀十六年（西曆六四二年）に生れ、唐の代宗皇帝太曆十年（西曆七七五年）に世壽一百三十四歳で示寂したことになるますが、色々な事實を綜合して考察すれば、この私の推定は眞實に近いものゝ様に思はれます。

禪宗の系圖上では、南陽慧忠は六祖慧能の法嗣になつて居ますし、また「佛祖

歷代通載』第十七卷にも「忠、越州諸賢人、自受曹溪心印……」とありますが、『宋高僧傳』にある「法受雙峯」を事實とすれば、かれ南陽慧忠は、唐の高宗皇帝上元二年（西曆六七五年、この年五祖弘忍は七十四歳、六祖慧能は三十八歳、南陽慧忠は三十四歳？）に五祖弘忍が示寂したその年まで雙峯の東山寺に於て修養し、五祖弘忍の示寂より十四年前に、神秀上座との競争に勝を占めて南に走り、十有餘年の間、獵人隊中にあつて隱棲生活をして居た慧能（『禪の現代的批判』第二三二—二四五頁参照）が、唐の高宗皇帝儀鳳二年（西曆六七七年）に、曹溪山寶林寺に住山して居るのを聞て、五祖弘忍の示寂後、早速慧能のもとに行き、嗣法の儀式を完了したものと見えます。南陽慧忠が、派手やかな神秀——當時、荊州の當陽山度門寺にあつて王公士庶の渴仰瞻慕の的となつて居た神秀——の處に行つて嗣法せず、遙々と韶州曹溪の慧能を訪ねたのは、慧能が佛祖傳來の衣鉢を授受して居たからと云ふ事實の外に、慧能の隱棲趣味——出塵脫俗の氣分——が、深く慧忠の氣質に投合したからのこと

でありませう。

さて、南陽慧忠が唐の肅宗皇帝に召されて國師となつたのは、前に申した通り、乾元二年(西暦七五九年)でありましたが、この時に彼は幾歳であつたかと云ふに、私の推定によれば、彼の國師になつたのは彼の一百十八歳の時でありました。『佛祖歷代通載』第十八卷の唐の代宗皇帝太暦三年(西暦七六八年)の條に「是歲、詔徑山道欽禪師至闕下。帝親加瞻禮……帝悅謂忠國師曰、朕欲賜欽師一名。忠欣然奉詔、遂賜號國一禪師……」とありますが、この太暦三年は道欽(一名法欽)の五十五歳の時であり、南陽慧忠が國師となつてから九年後にあたりますから、この場の様子——當時四十三歳の代宗皇帝が五十五歳の道欽に稱號を與へるのに、南陽慧忠がその相談役に選ばれたと云ふ事實——から考へても、當時の南陽慧忠は、よほどの老年であつたに相違なく、且又、『佛祖歷代通載』第十八卷に「代宗嘗在便殿、指天下觀軍容使魚朝恩、謂(慧)忠曰、朝恩亦解些子佛法。朝恩即問忠曰、何者是

錯

ハカ

無明、無明從何而起。忠曰、佛法衰相今現。帝曰何也。忠曰、奴也解問佛法、豈非衰相今現。朝恩色大怒。忠曰、即此は無明、無明從此起……」とあります。魚朝恩が觀軍容宣慰處置使になつたのは廣徳元年(西暦七六三年)で、その死は太暦五年(西暦七七〇年)でありますから、この出來事は、魚朝恩の在官中、宮城の便殿上で行はれたものに相違ありませんが、當時飛ぶ鳥も落すほどの偉い勢であつた魚朝恩を、しかも、代宗皇帝の面前で、「貴様の様な奴が、佛教上のことに就て、質問なんかすることゝ覺えて居るから、佛法も、もう衰頽して來たと云ふものだ……」と云ふ様な口調で子供扱にして居る所から見ても、當時のこれ(南陽慧忠)が、國王とか、大臣とか、大將とか云ふ様なものは、もう少しも眼中に映じない位、年齢も徳性も圓熟の域に達して居た一大人格者であつたことは、ほゞ推定が出来るのであります。而して、この第十七則に現はれて居る公案は、南陽慧忠が國師となつてから、即ち私の推定によれば、彼の一百十八歳

後のこと、少なくとも、彼の百歳を超えてからの出来事である様に思はれます。

本書第三則「俱胝指の話」の研究中に一寸記述してゐた國一禪師(『無門關の新研究』上卷第二三五—二三八頁参照)と南陽慧忠と牛頭慧忠との年代上の關係を、参考のため、左に略叙して置きます。

國一禪師とは、前述の通り、唐の代宗皇帝から賜はつた敕賜號であつて、本名は道欽(一名法欽)、宋高僧傳第九卷に「唐杭州徑山法欽」とあり、「五燈會元」第二卷に「杭州徑山道欽」とあるのが、何れも國一禪師のことでありませう。

南陽慧忠の示寂が唐の代宗皇帝大曆十年(西曆七七五年)であることは、史實に明白であります。その生年が不明なので、私は彼に關する色々な事情から考察して、その生年を、前述の通り、唐の太宗皇帝貞觀十六年(西曆六四二年)と推定しておきました。今この推定の上に敘述を進めると、牛頭山の慧忠が潤州上元に生れた年、即ち唐の高宗皇帝弘道元年(西曆六八三年)には、南陽慧忠は四十二歳であり、國一禪師(道欽)の生れた年、即ち唐の玄宗皇帝開元二年(西曆七一四年)には、牛頭慧忠は三十二歳、南陽慧忠は七十三歳であり、南陽慧忠が唐の肅宗皇帝に召された年、即ち乾元二年(西曆七五九年)には、牛頭慧忠は七十七歳、國一禪師は四十六歳であり、牛頭慧忠の示寂した年、即ち唐の太宗皇帝大曆四年(西曆七六九年)には、牛頭慧忠自身は八十七歳、南陽慧忠は百二十八歳、國一禪師は五十六歳であり、南陽

慧忠の示寂の年、即ち唐の代宗皇帝大曆十年(西曆七七五年)には、國一禪師は六十二歳で、この年は牛頭慧忠の示寂後六年目にあたり、國一禪師の示寂の年、即ち唐の德宗皇帝貞元八年(西曆七九二年)は、南陽慧忠の示寂後十七年目、牛頭慧忠の示寂後二十三年目にあたりませう。而して、五祖弘忍・六祖慧能・神秀・馬祖道一・百丈懷海・丹霞天然・南泉普願・藥山惟儼・趙州從諗・潞山靈祐など云ふ禪僧は、南陽慧忠の生(西曆六四二年?)より國一禪師の死(西曆七九二年)に至るまで、約一百五十年間の歴史の舞臺上に活動して居るのであります。

〔本則〕國師三喚侍者、侍者三應。國師云、將謂吾辜負汝、元來却是汝辜負吾。

國師三たび侍者を喚びしに、侍者三たび應へたり。國師云く「まさに吾汝に辜負せりと謂はんとせしに、元來却てこれ汝吾に辜負せるなり」と。

新字解 國師 國師の稱號に就て、『僧史略』中卷に「西域之法、推重其人、内外攸同、正邪俱有。

昔尼健子信婆羅門法、國王封爲國師。内則學通三藏、兼達五明、舉國歸依、乃彰斯號。聖教東漸、唯北齊有高僧法常、初演毗尼、有聲鄴下。後講涅槃、並受禪教。齊王崇爲國師。國師之號、自常公始也。……至則天朝、神秀領徒荊州。召入京師、中、睿、玄宗四朝皆號爲國師。後有禪門慧忠、肅、代之時、

入宮禁中、說禪觀法、亦號國師……とあるが、國師とは、要するに、一國の代表者であり主権者である皇帝の精神的修養上に於ける指導者のこと。茲にこの「本則」にある國師とは、申すまでもなく、南陽慧忠を指したものである。高僧法常が北齊の文宣帝の國師となつたのは、『佛祖統紀』第三十八卷によれば、天保元年（西暦五五〇年）のことである。日本で禪僧が國師號を賜はつたのは、京都東福寺の圓爾辨圓であるが、彼に賜はつた聖一國師なる稱號は、實は彼の死後三十二年目に、花園天皇の正和元年（西暦一三二二年）に追贈されたものである。（辨圓の示寂は後宇多天皇の弘安三年、即ち西暦一二八〇年であつた）日本に於て、生前に賜はつた國師號は、後村上天皇の正平六年（西暦一三五一年）に京都天龍寺の疎石が、光嚴上皇から夢窓正覺心宗國師の號を賜はつたのが最初である。また『續日本紀』文武天皇の條を見ると「大寶二年二月丁巳、任諸國國師。」とあるが、色々な史實を調べて見ると、この種の國師は六ヶ年を任期として、國分寺創立以前に、中央政府より諸國に派遣された駐在布教師の如きものであつたらしく思はれる。●侍者——『勅修百丈清規』兩序章第六を見ると、「侍者（燒香・書狀・請客）侍者之職、最爲近密。觀道德於前後、聽教誨於朝夕、親炙參扣、期法道底于大成、而禮節常宜恭謹。慶喜之侍墨墨、香林之侍雲門。佛祖重寄其可忽諸。」と記し、その次に、燒香侍者・書狀侍者・請客侍者の職掌を敘述し、尙この三侍の外に衣鉢侍者・湯藥侍者・聖僧侍者の職掌を敘述して、叢林に六侍者あるものゝ如く記載してあるが、

聖僧侍者は實は師家の左右に侍するものではなく、僧堂の本尊たる聖僧（文殊菩薩又は陳如尊者など）の供奉を掌るものであるから、古來、叢林に於ては五侍者と稱し、聖僧侍者を除外したる他の五種の侍者を、師家に親しく侍し、師家に直接の關係ある一切の事務を管理するものと制定してある。今茲にこの「本則」に侍者とあるのは、吉州耽源山のお守の住持として世を終へた應眞和尚のことである。●將謂——古來これを「まさにもへり」とか「まさにもいへり」とか訓讀して居るが、これは本書第二則「百丈野狐の話」の「本則」にある「將謂胡鬚赤……」の將謂と同じく「まさにも……」と謂はんとせしむると訓讀すべきである。（『無門關の新研究』上卷第二〇二—二〇六頁參照）●辜負——辜負は孤負と同じく違反の義、禪書には、多くの場合に辜負と書いてあるが、孤負の方が正しい。『從容錄』第二十則「地藏親切の話」に「三十年前行脚事、分明辜負一雙眉」とあるこの辜負が、やはり「辜負汝」の辜負と同義である。辜負は違反の義であると云つても、この違反は、たゞ「他に違背したる行動をすること」を意味するばかりではなく、「事物の實體、眞意を、正當に徹底的に理解し鑑賞し得ざること」、又は「……に對して、實に面目がない」とか「……に對して、誠に申譯がない」とか云ふ意味にも使用されて居る語である。●元來——チャントの意。

●新譯 後には吉州の耽源山に住して耽源和尚と呼ばれて居た應眞が、彼の修

行時代に、侍者として、光宅寺の慧忠國師に隨侍して居た時のこと、ある日、國師が三たび侍者を喚ぶと、侍者も三たび應答した。即ち國師が「オーウーシーン」と喚ぶと、侍者は「ハイ」と答へ、また「オーウーシーン」と喚ぶと、「ハイ」と答へ、また「オーウーシーン」と喚ぶと、「ハイ」と答へた。すると國師は「老僧(私)は、老僧の方がお前に對して、誠に申譯のないことをしたと謂はうと思つて居たのに、お前の方が、チャント老僧に對して、面目のないことをした譯だナ。」と云つた。

この「本則」の提唱として、南天棒和尚は「國師三たび侍者を喚び、侍者三たび應ず」と、國師が侍者を喚ぶと、侍者がハイと答へた。侍者の名は耽源と云ふ。三度國師が喚ぶと三度侍者は應じた。サーごうちや、只これだけのことぢや。併しコゝに大いに仔細があるのぢや。國師云く、將に謂へり、吾、汝に辜負すと。元來却つて是れ汝、吾に辜負すと、佛祖の命脉は實にコゝであるぞ。人の暗裡に字を書するが如く、成らずと雖も文彩已に彰るぢや。本來侍者と呼ぶべき名もないに、喚べば吾れ汝に負き、汝の又たハイと答へたのは、却つて汝が吾れに負いたのぢやぞと、ナンと面白いではないか、流石は

忠國師ぢや。此の語は雲門の「鐵壁七條」の垂語とケチリンも違はない、スサマツイものぢや。國師は雲門宗でも臨濟宗でもないが、雲門、臨濟の宗旨と少しも違はん。サ、コゝが奇妙ぢや、諸人ナンと合點するか。試みに南天棒の全忠が諸士を喚ぶ、サー何んと應ずるや。」と云ひ、菅原時保和尚は「三たび侍者を喚び、侍者三たび應ず」侍者の名は耽源と云ふ、國師が侍者を三度喚べると侍者も根よく三度返事をした、喚べば應ずる叩けば響く、これは現象有りの儘の働で別に不思議なことはない、併し不思議でない處に不思議な道理がある、さればこの様なありふれたことが禪門では大問題になつて居る、國師曰く、將に謂へり吾れ汝に辜負すと、元來却つて是れ汝吾に辜負す。元來法には名の名とすべきは無い、耽源といふも實名にあらず、侍者といふも假名である、それを鹿爪らしく喚んだ國師は已に國師に負いて居る、國師の眞面目に躰過して居る、それを國師も將に謂へり吾れ汝に辜負すといつた、衲が面前的眞面目に負いて居つたと思つたのに、元來却つて是れ汝吾に辜負す、衲に喚ばれてハイと答へたお前の方が却つて衲に辜負して居るのであつた、喚んだ處の名が已に實名ではない、それを相手にして返事をするといふのは已に衲といふ一物を誤つて認めて居るのである、國師も侍者も元來實相はない、喚ぶのも誤なれば應ずるのも誤である、二人は互に本性に辜負し合つて居るのである、併し辜負して居るのは國師と侍者ばかりではない、書を讀むものは書に辜負して提唱を聞くものは提唱の聲に辜負して居る、

一切萬有が一切萬有に奉貢して居るのである。」と云つて居るが、これは『自雲鈔』記者が「……本來、侍者ト喚ベキ名モ無キニ、喚ブハ吾レ汝ニ奉キ貢ヒタト思ヘルニ、汝ガ三應シタハ、却テ汝ガ吾ニ貢ヒタゾト也。實ハ答ベキコトモナヒホドニ也。サテ、喚者モ無キヲ喚ビ出スコソ慈悲爲人ナレ。喚ズンバ應スル事モアルマイホドニ、何トシテ是非ヲ可辨麼。是箇ノ爲人ノ處也。」と云つて居るその見解と同一の見解からの提唱である様に思はれる。○如上の見解とは、全く相違して居る様に思はれるのは『萬安鈔』記者と『春夕鈔』記者の見解である。即ち『萬安鈔』記者は、忠國師ハ侍者ノ縁熟スルコトヲ知テ三ビ喚ブ也。侍者モ縁熟シタニ依テ、國師ノ機ニ投シテ三應スル也。爰ハ世尊ノ拈華スレバ、迦葉ノ微笑シタト一般ゾ。侍者ハ耽源也。國師云、將……國師モ侍者ノ強音ヲ聞テ取タニ依テ、吾ガ備ニ奉貢シタト思タレバ、備ガ吾ニ奉貢シタヨト也。奉貢ガ美事也。是ガ印證也。」と云ひ、『春夕鈔』記者は、「三ビ喚コト是レ何レノ心行ゾ。三喚三應ハ大事了畢ノ時用ル作法也。非飽參人、雖心得。三喚三應ハ三點ノ義ナリ。摩頂シテ正法護持ノ處也。三應ハ強テ國師ノ喚ヲ答ルニアラズ。應ズル處ニ活自然ノ妙ヲ響スナリ。國師ノ機承隨ウニアラズ。故ニ國師モ三應ズル聲ノコソ音ヲ聞テ將謂……吾ト云フ也。是レハ言バコソ代レ、世尊ノ附囑摩訶迦葉ト云フニ同ジ。奉貢スト云ハ、以心傳心教外別傳ノ義也……兩鏡相照於中如無影像……侍者ノ鏡面ニモ國師鏡影ヲツツサズ、國師ノ鏡面ニモ侍者ノ鏡影ヲツツサル也時ガ淨

貢ナリ。」と云つて居る。○奉貢の語に就て、釋宗演和尚は「將に謂へり、吾汝に奉貢すと、元來却て是れ汝吾に奉貢す。」私の教育が足らぬと思ふたが、却てお主の勉強が足らぬわい……」と云つて、同和尚は奉貢は「接待の仕方悪いこと」と「修行の足らぬこと」とを意味する語であると悟つて居るらしい。

○紀平正美氏が「そこで國師が云ふには、御前のものにならぬのは、師たる自分が悪いからだと思つてゐたが、元來は却て御前が俺に奉貢(恩)にそむくこと)してゐたのである、御前が悪いのじつと。」と云つて居るのは、釋宗演和尚の説を繼承したものと見るべきであらうが、この釋宗演和尚の説も、實は『西栢鈔』に○國師云、將謂吾奉貢汝、元來却是汝奉貢吾トハ吾常ニ汝ヲ接待スト雖ドモ、未ダ悟道セシムルコト不能コトハ、吾汝ニ奉貢ト將ニ謂ヘリ。是故ニ、三喚殷勤ニ佛語心ヲ指示スル也。シカルニ、不悟空ク三應ニ及コトハ、汝却奉吾也ト、重ネテ曲説スレドモ不契也……とあるのを燒直したものであらう。

餘論

『景德傳燈錄』第五卷の西京光宅寺慧忠國師の傳を見ると「師以化緣將畢、涅槃時至、乃辭代宗。代宗曰、師滅度後、弟子將何所記。師曰、告檀越、造取一所無縫塔、日就師請取塔樣。師良久曰、會麼。曰、不會。師曰、貧道去後、有侍者應眞、却知此事。」(現代新譯・碧巖錄詳解』第二四〇—二五三頁參照)と云ふ敘述

があるが、この事實から推考すれば、侍者應眞は慧忠國師の心を心として居た——慧忠國師の禪的思想を繼承して居た——禪僧であつたに相違ない。殊に彼が慧忠國師示寂後、代宗皇帝に、謂ゆる無縫塔に就て、問はれた時に「湘之南（兮）潭之北、中有黄金充一國、無影樹下合同船、瑠璃殿上無知識。」——「湘水は北に流れ、潭水は南に流れて居る。湘・潭の間、即ちこの天下には黄金が充滿して居る。宇宙は實に、この世ながらの極樂世界・神の國である。この無限大の大きさを有する宇宙の三界萬靈、何れも瑠璃殿上に於ける唯我獨尊の神であり、佛である。各自これ壁立千仞。親疎・遠近・怨敵・朋友の區別はない。無縫塔、無縫塔、この宇宙これ一箇の大無縫塔であり、大無影樹であり、大瑠璃殿である。這裡に於て、人間臭い堂塔伽藍、一切無用——と云つて、この無限大の無縫塔を、悠々と、美しく表現し、依然として有所得の境界に執着して居る代宗皇帝を煙に捲きこんだ所を見れば、彼は、彼が慧忠國師の侍者であつたと云ふことの外、彼の郷關も彼の生死の年月も一切史籍に傳へられて居ない位、その一生涯は遙に俗世界から隔つたもの、即ち、慧忠國師の示寂後は、吉州の耽源山に隱棲して、この無限の大

宇宙と親しく相接して居たものらしく思はれるのである。

南陽慧忠が國師として遇せられ、唐の皇室と密接な關係を有して居たのは、肅宗皇帝の乾元二年（西曆七五九年）國師に任ぜられた年から、代宗皇帝の太暦十年（西曆七七五年）示寂の年まで、約十六年間であつたから、『景德傳燈錄』第五卷に『唐肅宗上元二年、敕中使孫朝進、齎詔徵赴京、待以師禮。初居千福寺西禪院、及代宗臨御、復迎止光宅精藍、十有六載、隨機說法……』とあるこの「十有六載、隨機說法」は、國師としての「隨機說法」であつて、この「十有六載」は、慧忠が國師として「隨機說法」した正確の年數であるが、この「唐肅宗上元二年」は、宜しく「唐肅宗乾元二年」と訂正すべきである。上元二年は西曆七六一〇年に相當するから、西曆七六一一年の上元二年から、西曆七七五年の太暦十年までは、十四年間、即ち十有〇〇載であつて、「十有六載」にはならないのである。

而して、この「本則」になつて居る公案は、その十有六年間のある日に起つた出來事に相違ないが、私の推定によれば、これは『五燈會元』第二卷の吉州耽源山應眞禪師の章に「應眞禪師爲國師侍者時、一日國師在法堂中。師入來。國師乃放下。一足。師見便出、良久却回。國師曰、適來意作麼生。師曰、向阿誰說即

得。國師曰、我問爾。師曰、甚麼處見某甲。」とあるこの問答に關聯して居る説話である。かれ應眞が、慧忠國師の詰問に對して「向阿誰説即得」(適來、私のなした無言の行動を説明して聞かせようにも、説明を聞く人がないではありませんか)といひ、「甚麼處見某甲」(あなたのお眼には、まだ私と云ふものが、客觀的に映じて居るのでありますか)と云つて居る所なんか見ると、當時の應眞は、慧忠國師の侍者であつたとは云へ、現今の禪師達の侍者の如く、平凡未熟な青二才ではなく、年齢も、百有餘歳の慧忠の侍者たるに相應はしい位に長け、思想も、頗る圓熟して、自他泯滅の妙境に達して居たに相違ないのである。(第二十五則「三座説法の話」の圖參照)

而して、私の推定によれば、この第十七則の「本則」に現はれて居る出來事は、前に引證した『五燈會元』第二卷に載せてある慧忠國師對侍者應眞の問答に引繼いで起つたものであつて、「將謂吾辜負汝」と言ふ慧忠國師の語は、慧忠自身が、侍者應眞に「向阿誰説即得」とか「甚麼處見某甲」とか云つて、大に遣込められた

その大失策を是認せんがために發したものであり、「元來却是汝辜負吾」と云ふ語は、「向阿誰説即得」とか「甚麼處見某甲」とか云つて、自ら自他泯滅の境に穩坐せる大悟者を以て任じて居た應眞が、慧忠國師に三度も喚ばれて三度も應答し、依然として自(應眞)他(慧忠)の對峙を認めて居ることを、思はず告白したその露出した尻尾を押へて、慧忠國師が「こらにがさぬぞ」とやつたものである。

唐の李商隱の詩句に「身無綵鳳雙飛翼、心有靈犀一點通」と云ふのがあるが、實際互は、自己と非自己との間に、「靈犀一點の通する」さえあれば、互の生活の上に、寂寞もなければ悲哀もなくなるのである。即ち、この現在の自己と、時代を異にして生死し、處を異にして生存して居る多くの非自己との間に、徹底せる理解が通じ、親善なる同情が流れて居さえすれば、それでお互の生存は、平凡、單調ながらも、實にむだのなき、寂寞のなき、悲哀のなき、圓滿なものになるのである。然るに、現代人は徒らに筆舌を勞して、生活上に於ける寂寞と悲哀とをなくしようとして居る。一行で足る音信を無理に引伸ばして十行にも二十行にも書く。途中で知人に邂逅すれば、一寸目禮で十分であるのに、わざわざ接近して、下らぬ世辭のために貴重なる時間を空費する。四季折々には、定期文句で時候の挨拶を書く。別に要事もないのに、だしぬけに人を訪問し、人の忙しいのにも一向構ひなしで、どつきり坐りこん

で長談義をはじめめる。一口で辨することに、百口も千口もしやべりたてる……現代人は、この様にしなければ、世の中が寂しくなり、人の交際が疎遠になり、人生の趣味がなくなり、五倫五常の道が廢れなってしまうもの、様に信じて居るらしいのであるが、實に馬鹿の骨頂である。世の生活難は、畢竟、この馬鹿の骨頂の實踐躬行から生ずるのである。要するに、現代人はあまり書きすぎ、あまり喋りすぎ、あまり走りすぎて居て、少しも落着きがない。私共互は、千里の彼方に往める友と文通を絶つとも、千古の昔に逝きし聖賢と面晤の機會はなくとも、彼等の心と私共互の心の間に靈犀一點の相通するありて、この現實の生涯に於て、少しも寂寞と悲哀とを感ずることなく、日々是好日、心にぎやか、心たのしく、その日その日を送り得る様、暫く手と足と筆と舌とを休めて、靜かに修養すべきではあるまいか。三たび喚ばれて三たび應へたこの應答は、正にこれ第一義諦より第二義諦に下つたその第一歩ではあるまいか。

併し、人間世界は、過去、現在、未來を通じて、如何にしても、龍蛇混雜、凡聖同居の社會相を脱することは、不可能であらうと思はれる。であるから、現在、私共互は、思想上に於て、如何に崇高なる第一義諦の眞理を把捉して

居ても、私共互の環境に、依然として未熟な不徹底の人々の存在する限り、社會的言行の上に於ては、第二義門より出入しなければならぬ場合が多いのである。これは、恐らく、過・現・未の三際を通じて、自己の絶對化に向つて旅せる求道者——常に第一義門より出入せんと欲する解脱者——の、必ず經驗せざるを得ざる深刻なる悲哀であらう。

實際第一義諦から云へば、問者たる慧忠も、答者たる應真も、共に第二義諦に墮して居る。趙州從諗が、鑑智僧璨の思想に言及して「至道無難、唯嫌揀擇、纔有語言、是揀擇、是明白。」と言つて居るのは、確に至言である。

且又、『五燈會元』第二卷に「國師諱日設齋。有僧問曰、國師還來否。師曰、未具他心。曰、又用設齋作麼。師曰、不斷世諦。」——（慧忠國師の命日に、應真和尚が追善

供養のために、御馳走をして佛事を營んだ。すると、ある僧が應真和尚に向つて「御馳走供養をなさると、慧忠國師が冥途から歸りになるのでありますか。」と質問した。應真和尚が「拙僧は、かの西天の大耳三藏の様に『景德傳燈錄』第五卷所載「西京光宅寺慧忠國師」の章参照）他心通を具有しては居ないから、慧

忠國師の來否は知らぬ。」と答へると、某僧は「來否の不確實なも客さんのために、御馳走の支度をして何の役に立ちますか。大正十一年頃の日本の官民に云はせたら、それは浪費のはなはだしきものでありませんよ。」と云つて、應真和尚に物資節約の觀念の缺如して居ることを非難した。應真和尚は、落着き拂つて「死んでしまつて居る人のために、齋を設けるなんか云ふことは、第一義諦から云へば、實は愚の極であるが、現實世界の一員として、現に、この通り社會的生活をして居る以上、死者のために佛事供養をするのも、詮方なき次第ではないか。その詮方なき次第の佛事供養をして、社會相に順應することが、實は第一義諦の實現である。」——とある所なんか見れば、慧忠國師のための塔様を説明して「湘之南兮潭之北、中有黄金充一國、無影樹下合同船、瑠璃殿上無知識。」と云ひ、「この無限の大宇宙即これその無縫塔なり。」と云ふ思想の上に立つて、代宗皇帝を煙に捲いた應真和尚も、第一義諦に屬する靈的生活と第二義諦に屬する肉的生活との調和の上には、随分苦心したものに相違ないのである。併し、この苦心は應真和尚一人に限つたものではなく、前述の通り古今を通じて、すべて解脱の探求者の切實に、感ずる大なる悲哀であるのである。

〔評唱〕 無門曰、國師三喚、舌頭墮地。侍者三應、和光吐出。國師年老心孤、按牛頭喫草。侍者未肯承當、美食不中飽人滾。且道、那裏是他辜負處。國淨才子貴、家富小兒嬌。

〔評讀方〕 無門曰く、國師の三たび喚びたるは、舌頭の地に墮ちたるなり。侍者の三たび應へたるは、光を和して吐出せしなり。國師は年老い、心の孤なりしたため、牛頭を按じて草を喫せしめんとしたるなり。侍者の未だ肯て承當せざりしは、美食の飽人の食に中らざりしがためなり。且らく道へ、那裏かこれ他の辜負の處ぞ。國淨ければ、才子貴ばれ、家富めば小兒嬌ばる。

〔新字繪〕 舌頭墮地——この語は『碧巖錄』第八則の「本則」にある「長慶云、生也。」と云ふ句に對する圓悟の著語に「舌頭落地、將錯就錯。果然。」とある、この舌頭落地と同意義であつて、羅什三藏の故事に典據して居るが、茲では、第一義諦から云へば、三喚も一喚も要せざるのに、慧忠國師が三喚したる醜きを笑つた語である。〔和光吐出〕『老子道德經』道冲章第四に「和其光、同其塵、」とあるが、沈一貫は、この語に對して「和哉光耀、而無英華、惟混世同俗。並處雜居、而不自表潔。湛然澄徹、非存

非非存……」と評釋して居る。この「和其光、同其塵」と云ふ老子の語が、和光と云ふ熟語の典據であつて、「和光同塵」とか「和光垂迹」とか「和先應迹」とか云ふ禪語は、何れもこの老子の語に基因して居る。今茲に和光吐出とは、「慧忠國師が三喚したところで、第一義諦から云へば、別に應答すべき筈のものではないが、國師自身が先づ第一に第二義門に下つて三喚したものである。侍者應眞も、自己の悟境たる第一義諦の光を和哉して、第二義門に下り、三喚したのである。」と云ふ意である。●心孤——心寂しきこと。●按牛頭喫草——これは國師中に記述してある如く「慈悲心がありすぎて、無意味な無駄ごとをすること」を意味する印度の寓話に基いた語であつて、『碧巖錄』第七十六則の「頌」にも使用してあるが、今、無門慧開は、慧忠國師が老婆心切からして、第二義門に下り、侍者應眞の悟境を試練するために、三喚したその第二義門底の言行を「按牛頭喫草」底の行爲に擬したものである。(●國師參照)●未肯承當——承當は禪語としては「是認すること」、「合點すること」、「會得すること」、「徹底的に悟了すること」、「確認すること」などの意味に使用されて居る語であるが、茲に未肯承當とは、侍者應眞が、國師の三喚に答ふるに第一義諦の黙を以てせず、第二義門底の三喚に應ふるに第二義門底の三喚を以てしたことを指したもので、即ち和光吐出した所を未肯承當と云つたのである。●美食不中飽人食——美食は暗に慧忠國師の三喚を指し、飽人は侍者應眞を指したものである。食は喰と同意義の文字で、夕食のこと。●

貴・嬌——國淨才子貴、家富小兒嬌の貴と嬌は、貴べれ(人に貴べれ)、嬌ばる(人に阿媚され、もてはやされる)の意。(●國師參照)

新譯 「國師三喚、侍者三應」の端的に向つて、無門慧開が批評を加へて云ふのに、自我を非我の中に銷融し、非我を自我の中に銷融して、自他泯滅の悟境に安住して居る慧忠國師が、一度ならず二度ならず、三度までも侍者應眞を喚んだと云ふが、無駄な饒舌にもほどがある。舌が長すぎるどころの話ではなく、舌の頭が大地に落ちて腐つてしまつた。實に醜の極である。そんな醜い三喚に、實は應へる必要はないのであるのに、侍者應眞が、三應したのは、彼の悟達の未徹底であつたからではなく、彼は國師の三喚が第二義門底のものであることを見てとつて、彼自らの光——第一義諦の光——を和哉して三應を吐出したのである。慧忠國師は侍者應眞の悟達が既に業に第一義諦に屬するものであることは、百も承知のことではあつたが、何分にも、國師自身は、當時百有餘歳の

老齡に達して居たものであるから、人情の常として、自己の思想の後継者の未來に關し、多少心寂しく思ひ、牛頭を按じて草を喫せしむる様なことをしたのである。勿論、慧忠國師は、思想の後継者に對する愛慕の念の切實なりしたため、自己の三喚が、已に第二義門底に墮在して居ることを忘れ、侍者應真に向つて、第一義諦の應答を要して居たのであるから、慧忠國師の三喚に對し、侍者應真が女性的に沈黙を守るか、又は男性的に國師の頭に痛三十棒でも加へるか、どちらかの行爲に出たならよかつたものを、かれ應真は、第二義門底の三喚に答ふるに、やはり第二義門底の三應を以てした。この應真の態度は、悪く云へば、唯伏的であつて、雄飛的禪機を缺如して居る様ではあるが、實を云へば、侍者應真は、自他泯滅だとか、自他差別だとか、第一義諦だとか、第二義諦だとか云ふすべての閑葛藤、あらゆる屁理窟を超越して居る絶學無爲の閑道人であるから、幾等含蓄のある國師の三喚——美食——も、飽人應真の食慾を唆かすこ

とは出来なかつたのである。が、且道、慧忠國師が「將謂吾辜負汝、元來却是汝辜負吾。」と云つたこの辜負とは、如何なることを指したものであるか。「國が泰平無事に治まつて居る時には、少しばかりの政治的手腕のある小才子までが珍重され、家が富裕になると、その家の小供までが世の中の人に阿諛される。」と云ふ諺があるが、禪僧にとつては、今や國は泰平無事、家は商賣繁昌、皇室の保護も厚く、國民の寄附も多い。従つて下らない凡暗坊主までが、世俗の人々に珍重され、阿諛されて、暖衣飽食して居る。その凡暗坊主の階級に屬する諸君、この辜負とは、一體何のことか。わかつて居るのか。どうか。

【考證】 國この「評唱」全體に對する古今人の解説中には、誤解曲説の分子が多量に含まれて居る。國舌頭墮地の句に對し、菅原時保和尚は「……餘り慈悲の深すぎるので、其の罰で舌が墮ちて終つた。」と云ひ、「自雲鈔」記者も「……舌頭落地汚レタルト云義。」と云ひ、大抵の禪僧も、矢張、「舌がボツリと切れて地に落ちた」と云ふ意に解して居るが、これは、この語が羅什三藏の故事から來て居る事を知らぬ者の言である。私の所信によれば、舌頭墮地と云ふ語は、『法苑珠林』第二十五卷「晉沙門鳩摩羅

「什」の章の末尾に「……四大不愈、口云、願凡所宣譯、傳流後世、咸共弘通。今於衆前、發誠實誓。若所傳無謬者、當使焚身之後、舌不焦爛、以爲秦弘始十一年八月二十日、卒於長安……依外國法、以火焚燒、薪滅形碎、唯舌不灰」とある故事から來て居る。即ち、「發言者の言語に誤謬なく、且つ眞實性がある時には、その發言者の舌端はその發言者の肉體が火葬に附せられても焼けずに残る。」と云ふのが、この故事の原意であるが、禪僧は、これを端的に轉訛し、第二義諦底に下つて説話する者を冷笑して、「そんな事を云ふ奴の舌端は、死んで火葬に附せられるのを待たず、そんな事を云ふなり即座に、その舌端は地に墮ちて腐つてしまふのである。」と云ふ様な意味を含蓄させて、舌頭墮地と云ひはじめたものである。○和光吐出の句に對し、『春夕鈔』記者は「和光吐出ストハ、侍者の三應シタハ、我が家ノ密語チ、聲ニ和シテ、ハキ出シタルコトナリ。光リトハ聲也。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「侍者ノ三タビ應ズル聲ハ、自己一點ノ靈光ニ和シテ吐出スト也。」と云ひ、『萬安鈔』記者は「侍者ノ三應シタルハ、本分チ聲ニ和シテ吐出シタ也。光ハ聲光ト云テ聲也。」と云つて居るが、これは何れも誤解である。この場合の和は和哉の和で、つゝみかゝすの義である。光は國師の光ではなく、應眞の光である。和光の語原は、『新字』に記しておいた通り、『老子道德經』道冲章第四にあるが、この語は、同書の知者不言章第五十六にも「知者不言、言者不知……和其光同其塵、是謂玄同。」と云ふ風に現はれて居る。この和

を附和雷同の意に解するのは全く曲解である。○按牛頭喫草の句に對し、『春夕鈔』記者は「三ビ喚侍者ダハ、飽滿シテ臥タル牛ノ頭チヒキチコシテ、草を興ヘタル程ノコトナリ。憐兒ノ義也。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「……慈悲親切ナルチ云。好紳ノ有所ニ牛頭ヲ引ヨセ食セシムル如ク、學者ノ遠ク尋ルチ近ク喻スルチ云。」と云つて居るが、何れも不得要領、少なくとも、説明が不十分である。○『碧巖集種電鈔』の著者實統大智は、この「按牛頭喫草」(牛頭をなまへつけて無理に草を喰べさせやうとする)と云ふ語の典據に就て「大論曰、昔人具供物祭靈。傍有人按牛頭喫草。其人曰、牛頭豈喫草。答曰、靈豈喫供物。」(『碧巖集種電鈔』第八卷參照)と云つて居る。この大論とは『大智度論』(龍樹作・羅什譯)のこゝとであらうと思れる。『大智度論』に、この寓話が載せてあるか否か、只今私の記憶に存しないが、『衆經撰雜譬喻』比丘道畧集・羅什譯)上卷には、この寓話の全形が現はれて居るから、茲に轉載して置くことにする。「昔在外國、有一大長者。大富惟一子、愛重無比。後日得病大困。治之不瘳。遂到無常。臨命終時、一心念佛。佛現形其前。心安意定、便得生天。父母念子愁惱。便欲自殺、不能自解。因以火燒、取其骨、著銀瓶中。至月十五日、便施百味飲食、持著其前。擊聲悲哭、宛轉臥地。天子在上見其所爲、自念、我不現化、意終不解。即下作小兒、年八九歲。在道邊放牛。牛卒死臥地。小兒便行、取草着死牛口、舉以杖打牛、呼言、起食。父母大小(?)見小兒所爲、便共笑之。前問曰、卿誰家子、何擬乃爾。牛

今已死、舉草着口、寧有食期、而(小兒)反笑言、我牛今雖死、頭口故在、舉草不食、況君兒しよりこのかた死し來きた已久矣。加火燒之、唯少焦骨在地、以百味食、著前而加啼哭、寧得食之、不也。其父意即開解、問兒、卿是何人。兒言、我是長者兒。今蒙佛恩、得生天上、見父母悲憫太甚、故來相化耳。父意解、大歡喜、無復愁憂。天子忽爾不現。父母歸家、即大布施。奉持禁戒、讀經行道、得須陀洹果。縮藏卷七・十一丁 困那裏是他辜負處の他の字に對し、菅原時保和尚は「他は一應は國師のことと見ても可いが、これは必ずしも國師のみを指したのではない、漠然と一切萬有を指したのである、一切萬有は互に一切萬有に辜負して居るといふが、其の辜負とは一體如何なる様子であらうか。」と云つて居るが、法螺もこの位音高く吹かなければ、禪師らしく響かないのであらう。○『萬安鈔』記者及び南天棒和尚は、この他の字を侍者應真を指したものと見て居るが、これは侍者のみを指したのでも、國師のみを指したのでもなく、實は双方ともに指したものである。他の字を其の字にして見れば、本來の意義が、多少明瞭になるであらう。即ち「吾辜負汝と汝辜負吾と、この双方の場合に於ける辜負とは、畢竟何の意か。」と云ふのが、「且道、那裏是他辜負處」と云ふ語によつて、無門慧開の表現せんとした思想である。困國淨・家富の五言二句に對する古今人の解説は、すべて曲解邪說である。この二句に對し、菅原時保和尚は「國清うして才子貴く、家富んで小兒驕る」驕は一本に嬌となつて居るが驕の方が正しい、國が治まり天下が

太平になると百般の文物燦然として光を發し、文學藝術に勝れた才人が簇々と現れ、家が富めば小兒は皆驕りたかぶる様になる、國師が餘り親切過ぎるので學人がいづれも自己の才智を頼んで我が儘勝手に振舞ふ、この様子を我に辜負すといふたのである。併し才子や富家の小兒ばかりではなく、鈍物も貧兒も皆これ本來の那人であるから辜負したまゝに立派に本分に契當して居る道理がある。」と云ひ、釋宗演和尚は「國が太平になると、一藝一能を持つて居る者が現れて来る、亂世には學者も隠れてしまふが、世が太平になると學者も現れて来る。資産家の小兒は、兎角我儘勝手なものだ。慧忠國師は法財に富んで居るだから其弟子も我儘育ちになつて仕舞つた。全體國師の親切が過ぎるからじや。」と云ひ、『萬安鈔』記者は「……言ハ、國師ノ國家ガ平安豐饒ヤニ依テ、侍者ト云才子小兒ガ出タ小兒ガ誇タマアヨ……」と云ひ、『春夕鈔』記者は「……清平世界ナレバ、貴キ才知ノ人アリ。……富貴ノ家門ニハ、チゴル童子アリ。國師御修行ガ平穩豐足ナル故ニ、侍者如キノ才子小兒アリ……」と云ひ、『自雲鈔』記者は「……國清平ナレバ、才智有ル者位ヲ得テ貴シ。家富ニスレバ、小兒ドモガ艱苦ナ不知シテ驕チナス也。其如ニ國師ノ佛國清平ナル故ニ、侍者却テ隨意ニ驕テ答タト云意也。」と云ひ、紀平正美氏は「國淨云々は太公望の句だといふ。其の意は國師が餘り親切が過ぎるから、こんな不都合のやつが居るのじやといふ位の事

なり。嬌の字は驕の字の誤ならんと云ふ、其の説然るべしと思ふ。〔『無門關解釋』第二二〇頁參照〕と云ひ『和訓略解無門關』の著者靈山實圓氏は「……要するに、國師親切に過ぎるを以て、此くの如く不肖の侍者生ぜりとの意。」と云つて居るが、私の所見を忌憚なく云へば、如上の諸説は、何れも誤謬だらけの愚説である。この五言二句は、無門慧開が、故諺を借り來つて、當時（無門慧開時代）の禪僧の頭上に加へた譬策であり、且つ諷刺である。（國圖參照）○嬌の字は、驕の誤寫ではなく、嬌の字そのまゝで一向差支ない。嬌は自らをこゝることにはあらず、他からもてはやさるゝことである。○参考のため、この〔評唱〕に對する『西栢鈔』記者の説と飯田樞隱居士の説とを、左に掲げておくことにする。

○「國師三喚の話」の評唱に對する『西栢鈔』の解説

無門曰、國師三喚舌頭墮地トハ、長舌ノ義、多言ノ謂也。若是徳山ノ輩ナラバ、初答ニ三十棒與ント也。○侍者三應和光吐出ストハ、吐出ストハ、三應ノ音聲ヲ云。和光トハ、般若ノ妙光ニ和シテ、音聲ヲ吐出スル也。無門意ニ謂、用而不知悲哉。○國師年老心孤按牛頭喫草トハ、心孤トハ、孤獨ハ無友ヲ愁ルノ意也。國師老年ニ及テ、兒孫無コトヲ愁ヒ、慈悲甚キ故ニ、三喚ハ強テ爲スナリ。牛頭ヲ按下シテ喫草トキハ、牛必不喫モノ也。按牛等ハ、古句也。下ノ句ニ云、麤上挽猫兒。○侍者未肯承當、美食不中飽人食トハ、美食ハ王膳ノ如キヲ云。庸人縱飢ルト雖モ、

王膳ニ逢テハ飽コト不能モノ也。美食ナルモ、不中飽人食ト云意也。永嘉云、飢寒王膳不能食、病遇醫王爭得差ト云ヲ以證セヨ。況ヤ上ノ對句按牛頭喫草ト云、牛曾テ飽ク、故不喫ト云ニハ非ス。人強テ按頭故ニ辭遣ノ意生ズル也。下ノ句ハ、美食ノ貴キヲ恐レテ、食テ飽クコト不能也。若古來ノ説ノ如キハ、義理下リ、文相鄙キ也。此ニ言ハ、國師文字禪ヲ不説、但三喚アコト、尊貴ノ王膳ヲ與ルカ如シ。侍者修道未熟、凡人ノ飢テ不飽ニ似リ。○且道、那裏是他辜負處。國清才子貴、家富小兒驕。此二句太公望ガ語、出于明心寶鑑也。才子トハ、才智アル者、尊貴ノ位ヲ得ル也。此ニ言ハ、國師ノ爲人柔和ナル故ニ、侍者勇猛ノ活氣不生、辜負ノ過ハ、國師ニ還スト抑下ス。若開道者ナラバ、別ニ令ヲ行セント謂ヘリ。

○「國師三喚の話」の評唱に對する飯田樞隱居士の解説

無門曰く國師三たび喚ぶ舌頭地に墮つ。國師喋り過ぎたぞ。一度で澤山じやもの。兎角世間は無駄骨が多い。侍者三たび應ず光に和して吐出す。侍者の方では師匠が呼べばなんぼでも答へればならぬ。見事の者じや。國師年老ひ心孤にして牛頭を按じて草を喫せしむ。子の代を焼いて親父が味噌をつけ。年がよると便りない者と見えて。人の嫌がる者を無理に食はする。傍の見る目も氣の毒じや。町寧は損君徳じや。按は頭を押へ付くる事じや。侍者未だ肯て承當せず美食飽人の

食に中らず。侍者の方では腹一パイ何も入用御座なく受取不申候。己れに足つて外に待つ事なき境界じや。且く道へ那裏か是れ他の辜負の處。國師は「ぶ」と言ふたが國師の辜負は且くごこか。侍者の「ぶじや無門には一向辜負が見えぬぞ。俺の目から侍者を評すると太公望の一句こそ。國清く才子貴く家富で小兒嬌る。國淨く有道の世じやから才子貴く。少々の官祿には目を掛けぬ。家が富むと不足がないから。子供等が少々のチモチャには目も呉れぬ悟らふと思はぬ程強い者はない。即今何の缺さる處そと。各自に返照せしめんとての無門の血滴々地じや。

餘論 前にも一寸申した通り、この「評唱」に對する古今の禪僧や居士連中の見解は、全く的外れの駄法螺にあらざれば、不得要領の愚説であつて、一向ものになつて居ない。無門慧開は、「國師三喚、舌頭墮地」より「美食不中飽人滾」までの言説に於て、國師と侍者との相撲を全く對等のものと見、土俵の外に片脚だして居るのは、侍者ばかりではなく、國師自身も亦、その片脚を土俵際から外して居ると云つて居るのである。無門慧開が、國師を揚げ、侍者を抑へて居る様な蹤跡は、この「評唱」中には、少しも現はれて居ないのである。然るに、

世の多くの禪者は、この「評唱」を講説するに當り、無暗に慧忠國師を稱揚し、侍者應眞を抑貶して居る様であるが、これは、彼等が無門慧開の氣も心も、わからぬからのことである。加之、彼等は彼等の常として、國師は偉い人、侍者はその下に居る偉くない者、大臣はのらくら大臣でも偉い人、國民は一生懸命に働いて居ても偉くない者と云ふ様な、俗悪なる社會相に擒はれて居て、この「評唱」を見るものだから、當然の歸結として、その様な誤解に陥るのであらう。

この「評唱」中に於ける無門慧開の力説點は「且道、那裏是他辜負處」と云ふ一句に存する。辜負とは、三祖鑑智僧璨の謂ゆる「纔有是非、紛然失心」底のことに外ならぬのであるが、私の確信から云へば、轉迷開悟するとか、印可證明するとか、嗣法するとか、師資面授するとか、すべてこれらの努力の中には、可なり多量の俗情が混入して居るのであるから、第一義諦から云へば、これらの努力は、すべて辜負のはなはだしきものである。が、私共お互は、人として、

この現實世界に生活し、人類の理想的向上の一路を辿つて、永遠の旅を永遠に続けようと企圖して居る以上、辜負のはなはだしきものながら、尙その辜負底のものを脱却することは出来ないのである。その辜負底のものを脱却することの出来ないながらに、尙その理想的向上の一路を辿つて、進み進みつゝある所に、永嘉玄覺の謂ゆる「絶學無爲閑道人、不除妄想不求眞、無明實性即佛性、幻化空身即法身」底の眞理が輝いて居るのである。

「國淨才子貴、家富小兒嬌」の二句を、慧忠國師と侍者慧忠とに、直接に係けて説く從來の見解は、如何に考へて見ても、謬見たるを免れない。これは、無門慧開が故諺を借り來つて、深厚なる皇室の保護と豊富なる國民の信施とにたよつて、無意義なる生涯を送つて居た當時の禪僧どもを叱りとばした言葉である。と外、私には思はれないのである。

〔頌曰〕 鐵枷無孔要人擔。累及兒孫不等閑。欲得撐門并拄戶、更須赤脚上

刀山。

鐵枷無孔なり人の擔はんことを要す。累兒孫に及ばん等閑なるなかれ。門を撐へ並に戸を拄ふることを得んと欲せば、更に赤脚にして刀山に上るべきなり。

都に空虛のない、英語の solid の意味に解しても、意味はよく通するのであるが、茲では「首をさし込むあなのない」意味に解しておく方が穩當かと思はれる。枷は支那に於ては古代より近代まで（私は明治三十二年かに、漳州城内で枷刑に處せられて居る罪人を見たことがある）、日本に於ては古代に使用されて居た刑具であつて、三尺四方位の厚い木板の中央に孔があり、その孔に罪人の頸を嵌込んで、その罪人を四辻などに坐らせておく。罪人は、その厚板の中央から頭だけ出して、両手で板を支持し直坐してゐるのである。而して、今茲に鐵枷とは木板製の枷ではなく、鐵板製の枷であつて、おまけに、その鐵枷に頸を嵌込む孔がないと云ふ意味で、「鐵枷無孔」と云つたのである。要人擔——孔さえあれば、いくら鐵板製の重い枷でも、頸を嵌込んで頭骨でも持運びが出来るのであるが、孔のない鐵枷だから、どうしても、肩に擔いで運搬しなければならぬ。○茲に鐵枷無孔とは、この第十七則の（本則）

即ち慧忠國師と侍者應真との問答を指したものの。而して、無門慧開が特に無孔と云ふ文字を使用したのは、「吾辜負汝」、「汝辜負吾」とのみあつて、辜負に對する理由も説明も暗示も與へてないから、三喚三應の公案は、恰も無孔の鐵枷の如く、實に手のつけ様のない難物であると云ふ見解からである。〔參照〕**因果及兒孫不尋閑**——古來この句を「累兒孫に及んで尋閑ならず」と云ふ風に訓讀して居るが、これは誤訓である。この句は散文に書けば「不等閑累及兒孫」(等閑なることなかれ累兒孫に及ばん)とでもすべきであるが、承・結二句の韻脚を上平十五刪に屬する閑・山にせんがために、不等閑の三字を韻脚の方に移したのである。累は後世の禪僧居士連中が、三喚三應の公案にひツかゝつて、屁理窟で世渡りしようとする様なことを云つたもの。等閑は怠惰、緩慢の意。〔欲得 門並拄戶〕——これは「欲拄拄門戶」で十分であるのを、七言にして韻文化するために、得と井との二字を加へたものである。拄拄は、宋の林景熙の語に「天地綱常要拄拄」とあるこの拄拄と同義で、「仆倒せぬ様に、ものを支持し維持すること」である。門戶は禪宗の門戶の意。〔赤脚上刀山〕——禪語の中に、劍樹刀山、鑊湯爐炭と云ふ熟語があるが、こゝにある刀山は、劍樹刀山の刀山であるから、地獄の中に存在する(と想像されて居る)つるぎの山のことである。地獄のことは、『長阿含經』第十九卷地獄品第四、及び『起世因本經』地獄品(上・中・下三卷)に詳解してあるが、劍樹地獄に就て、『長阿含經』第十九卷地獄品に「……餘罪未畢、故使

不死、久受苦已……宿罪所牽、不覺忽至劍樹地獄。劍樹地獄、縱廣五百由旬。罪人入彼劍樹林中、有大暴風、起吹劍樹、葉墮其身上。著手手絕、著足足絕、身體頭面無不傷壞。有鐵喙鳥、立其頭上、啄其兩目、苦痛萬端、悲號酸毒……」とあるが、諺曲『歌占』には、これを換骨奪胎して、「劍樹地獄の苦しみは、手に劍の樹をよづれば、百節零落す。足に刀山踏む時は、劍樹共に解すとかや……」としてある。而して、今茲に「更須赤脚上刀山」とは、現在の禪僧どもが、何も知らずして居て、何でも知つて居る様な風をなし、駄法螺で以て天下の馬鹿者を煙に捲いて、それで生活難を免かれて居るのは、謂ゆる「餘罪未畢」に、その餘罪の上塗りをして居る様なものであるから、その様な連中は、宜しく赤脚で眞裸體にして、劍樹刀山に逐ひこみ、そこで今一度修行をさせるべきであると云ふ意である。

〔新義〕 慧忠國師と侍者應真との間に行はれた三喚三應の公案は、實に不可解、丸で鐵枷のしかも孔のないやつ同様。枷でも、それが木製であれば、いくら孔がなくても、どうにか動かしがつくのであるが、鐵板製の無孔の枷と來ては、全く手の著け様も、頸の嵌め様もない代物である。どうしても、これは肩に擦いで運搬するより外に途はない。古來、幾多の禪僧どもが、この珍物の鐵枷を

我物わがものにしようと思つて、色々に動かしては居るが、誰一人として満足に運搬の出来たものはない。それもこれも肩骨かたはねの弱いものばかりだ。が、この無孔の鐵枷は、このまゝ放棄しておく譯にはゆかない。このまゝ放棄しておくこと、孫兒まごの末までも人を困らせることになる。後世の禪僧どもは、何れもこの鐵枷にぶつかつて、肩骨を壊してしまふであらう。うつかりしては居られない、大に努力して見よ。とは云ふものゝ、現今の禪僧相手に、この鐵枷をかたづけることは、不可能の仕事。實際、諸君がこの無孔の鐵枷に何とか梟けりをつけ、内部からそろ／＼腐敗しかけて居るこの禪宗の門戸を撐拄して、禪を永久に存在せしめようと思ふならば、その志は誠に殊勝の至ではあるが、それは現在の諸君の力では、逆も出来る相談でない。それをしようと思ふなら、(諸君は、元來、地獄から出て来た様な人物ではあるが)もう一度、赤脚すあしで刀山に跳ぶびこみ、大に修養して來なければならぬ。凡暗坊主はんくらに、どうして無孔の鐵枷にも比すべき三喚三

應の消息がわかるものか。

この(頌)に對する古鈔記者の解説中、詳細なる點に於ては、「鐵枷無孔要人擔、累及兒孫不等閑トハ、枷ハ在頸曰枷。國法トシテ粗穢枷等ノ誠アルヲ以、人心治ル。佛教モ亦爾リ。或ハ、佛祖ノ言句ヲ公案ト云モ、同シ。シカルニ鐵枷無孔ト云テ、佛法ニ譬ルコトハ、禪語ノ常法也。國師三喚ハ、侍者悟明佛法ヲ擔荷セシメント也。累トハ重キ鐵枷ヲ擔フ。故ニ困苦スル也。及兒孫トハ、侍者及ヒ未代ノ釋氏也。等閑ハ平穩ナルヲ云也。シカルニ佛法ヲ擔荷シ、流布スル底ノ悟人ハ、慈悲ヲ全體ト爲。故ニ累ノ思ヒ無ト雖モ、機ノ前ニ在テ名累也。經ニ囑累有コトヲ知ベシ。○欲得擇門並柱戶、更須赤脚上刀山トハ、鐵枷ハ人ヲ治ルノ寶具也。故ニ自己ニ擔ノミニ非ズ。天下ノ處々ノ門戸ニ撐ヘ充テ太平ナラシメント欲セハ、頸上ノ重キニ堪ルノミニ非ズ。更ニ又、赤脚上刀上トハ身命ヲ不惜、遍ク難處ヲ經歷シテ、鐵枷ヲ與ヘヨト也。法説ハ、佛法ヲ十方世界ニ流布セント欲セバ、赤脚上刀山ガ如ク、身命ヲ不顧、善知識ニ遍參セヨ。刀山ハ、諸善知識惡辣ノ接處ヲ云也。底意ハ、國師門裏ノ侍者、小兒驕ルガ如ナラバ、益無ント也。宗派ノ圖ヲ考ルニ、此ノ侍者ハ、耽源也。是レ附法ノ嫡弟ナル故ニ、此頌作ル也後ニ果シテ、悟道開道者ノ言ノ如クスル也。」と云ふ『西栢鈔』記者の解説が第一であるが、その見解は、顧る不得要領である。他の古鈔記者の説は、説明は簡短であるし、見解は的外まことれ、茲にあげつらふ價値も

ない。○この(頌)に對する近代人の説は、どうかと云ふに、釋宗演和尚は「頌に曰く、鐵枷無孔人の擔んことを要す。鐵枷は鐵の枷くびかせで首を入れる孔があるのに、この枷は鐵枷無孔で穴なしである。其孔無しの鐵枷を首にはめやうとしても、とてもはまらぬ。累累兒孫に及んで等閑ならず。斯う云ふ厄介を遣して呉れたから、後代の兒孫吾々までが殊に厄介でならぬ、却て孔無しの鐵枷などを造らねばよかつた。門を撐ささへ、戸を拄ささふることを得んと欲せば更に須く赤脚にして、刀山に上るべし。」眞實この禪門を撐へ、禪戸を拄へ、以てこの禪宗の本領を發揮せんとする、大勇猛の意氣ある者あらば、須く赤脚あかすねまく捲つて刀の山に上るべし、献身的に行ふべし。足の一本や二本折る位のことば、何でもないではないか、又既に二祖慧可禪師は左學を斷ちて聖法を求め安心を得られたではないか。」と云ひ、菅原時保和尚は「鐵枷無孔、人の擔はんことを要す」鐵枷は鐵の枷のことで國師三喚に譬へたものである、國師三喚は實は無孔であつて手も付けられぬ、併し學人たるものは此の無孔の鐵枷を擔いで我がものとする必要がある『累累ひ兒孫に及んで等閑ならず』國師が此の様な厄介な代物を遣して置いたので後世のものは等閑にする譯には行かぬから何とか始末をせねばならぬ、實に困つた累である、『門を撐へ、戸を拄ふることを得んと欲せば』禪門を撐へ、禪戸を拄へて佛祖正傳の大法を扶堅せんとすれば大いに努力せねばならぬ累であるからというて等閑にして置いては、上佛祖の慈恩に背くのみならず下一切衆生に辜負する譯であ

る、然らば何として門戸を撐へたものであらうか、『更に須らく赤脚にして刀山に上るべし』跪足で刀の山に上る程の大力備を養ふべきである、更にとい云のであるから悟つた上にも更に修行を怠らす、大勇猛心を振ひ起して精進の上にも精進すべきである、何事でも一事をなすには獻身的努力が必要であるが、殊に衆生教化といふ大任を果す爲に赤脚を捲つて劔の山に登る程の勢を以てすべきである。」と云ひ、南天棒和尚は法螺貝の音を更に高らかにして「鐵枷無孔人の擔はんことを要す」と「鐵枷」とは鐵の枷を云ふ。「國師三喚」は實にハヤ鐵の枷ぢや。天下の衲僧貧乏ゆるぎも出來ぬ、「無孔」としたのは禪語のクセぢや。「人の擔はんことを要す」と云ふたのは侍者が肩に擔へと云ふたのぢや。侍者ばかりでない、この孔のない手カセ足カセ首カセを入れて身動きもさせぬ。天トの衲僧でも是非ともコレをはめれば置かん。サー此の無孔の鐵枷をドゥはめる。累累ひ兒孫に及んで等閑ならず」と、こんな累累ひを兒孫に残したものである、銘々共が皆な此の累累ひに逢ふて、無孔鐵枷を造らにやならぬ、今に至つては衲僧の胸腹痛だ。併し此の累累ひは吾が宗旨の手段だなどと云ふやうなことではないぞ、思ひ違ひをするな。門門を撐へ並に戸戸を拄ふることを得んと欲せば」と、禪門を撐へ、禪戸を拄へ、佛祖已墜の宗風を扶起せんとならば斯くなくてはならぬ。ココに氣が付いて居るなら、無門の此の頌は大きに好い、諸人氣を付けて見よ。モハヤ傾き倒れんとする處の門戸を引き起さうとするには、中々なみ大抵のことではいくものではない

ぞ。大勇猛心がなくてはならぬ。更に須らく赤脚にして刀山に上るべしと、サー此處にある更にの字は、大いに字眼ぢやぞ。轉た悟れば轉た參ぜよちや。滑れどもくく、滑れども登れや登れ富士の山、業足で劍樹刀山を踏み砕けよ、コレは無門和尚の傑作ぢや、よく出來た。即今祖宗には限らぬ、何宗でも正法は絶えんとして居る處ぢや。實にハヤ一髮千斤とは今の時節ぢや。だから勇猛精進の志を振ひ立て、各々不退轉の大願心で骨を折らなきやならぬ、さうして行くくは是非とも人の爲めに盡くさうと思ふならば、赤脚にして刀山に上る位は何でもないことぢや。精々工夫するがよい。」と云ひ、飯田權隱居士は「鐵枷無孔人の擔を要す。累兒孫に及で等閑ならず。孔のある首枷は尋常じや。今は孔のない奴じや。一度び是にはまつたら萬劫とけぬ奴。是を打覆せて。扱其禍災が永久子々孫々迄に及ぼすには。申々容易の事ではあるまいぞ相續大難じや。達磨はなんと言つて來てもなんとも言はぬ。是ぞ無孔の鐵枷じや。遂に片腕撈れたぞ。欲得二擇門井柱戸一。更に須く赤脚にして刀山に上るべし。眞乎達磨宗の門風を斷へざらしめんさならば。無孔鐵枷の其上に。赤脚にして刀山に逐上せて皮肉壞爛根愈々斷絶の時節子がなくては。とても孝子順孫思ひもよらぬ。國師手緩いと。國師に詫して今時の老婆禪を試みた。雪後始見松柏操。事難方知丈夫心。」と云ひ、紀平正美氏は「鐵枷とは罪人の首にかけさせる首枷であつて、本來首を入るべき孔があるべきものである。所が其の鐵枷に孔がないから、肩で擔はんければなら

ぬ様な、調子の違つた、更に層一層厄介至極な事を、國師がし出した事は、累を子孫に及ぼした事で、等閑な事でない。門を擇も拄も共にさへると訓すへんとする、即ち禪宗一眞なる道一を起し、且つ其れを支持せんとならば、そんなのろまな事でござうする。更に何も履かずに、素足で刀の山を歩むべきである。』(『無門關解釋』第二一〇—二一一頁参照)と云つて居るが、解説者御自身の理解が不十分なためか、その説明が不行届なためか、兎に角、何れも不徹底此上なき瓢箪絵式に出來て居る。●鐵枷無孔の無孔を、中に空虛のないの意に解するならば、その「要人擔」は、あなのなきためではなく、首をはめる孔があつても、無孔で重いために「要人擔」ものと見るべきであらう。

●**鐵枷無孔の四字を、國師の三喚を表示したものと見て居るが、これは確に謬見である。**これは國師の三喚を表示したものではなく、國師の三喚と侍者の三應とで成立して居る三喚三應の公案全體を指したものである。無門慧開が、何故に斯の如き堅苦しい文字を使用して、この公案を表示したかと云ふに、元來この公案は、『景德傳燈錄』第五卷、(西京光宅寺慧忠國師の章の挿註)及び『五燈會元』第二卷(南陽慧忠國師の章の挿註)にも「僧問玄沙、國師喚侍

者意、作麼生。玄沙云、却是侍者會。雲居錫云、且道侍者會、不會。若道會、國師又道、汝孤負吾。若道不會、玄沙又道、却是侍者會。且作麼生商量。玄覺徵問僧、什麼是侍者會處。僧云、若不會、爭解麼應。玄覺汝少會在。又云、於這裏商量得去、便見玄沙。僧問法眼、國師喚侍者意作麼生。法眼曰、且去別時來。雲居錫云、法眼恁麼道、爲復明國師意、不明國師意。僧問趙州、國師喚侍者意作麼生。趙州云、如人暗裏書字。字雖不成文彩已彰。とある如く、古來、禪僧間に、不可解の謎として喧傳されて居たもの——即ち、古來幾多の禪僧が、この無孔の鐵枷にぶつつかり、觸つて見たり、撫て見たり、摩つて見たり、敲いて見たり。踏んで見たり、蹴つて見たり、隨分色々やつて見たが、重くて重くて、どうにも仕方なく、大にもてあまして居たもの——であるから、無門慧開はこの事實から構想して「鐵枷無孔要人擔、累及兒孫不等閑」と云ふ起・承二句を頌出したものである。轉・結二句は、彼が座下の禪僧、彼の時代の禪僧に

與へた獎勵であり、且つ警策である。

〔現代譯頌〕

三喚、三應、無孔の鐵枷だ、

頸にも嵌らず、手にもかゝらず。

凡暗坊の兒孫ども

ウツカリすると腰拔ぞ。

禪宗門戸は、丸潰れ、

門戸の修繕、急ぐなら、

一遍、地獄に立戻り、

閻魔の接得うけて來す。

第十八則 洞山三斤

- 『碧巖錄』第十二則
- 『道樹錄』第十四則
- 『永平頌古』第六十八則
- 『拈評三百則』中卷第七十二則

參照

【結論】 古來禪林に傳はつて居る古則公案中に現はれて居る禪僧で、洞山の二字を冠つて居るのが、少なくとも七八人はあり、その中で一番よく名の通つて居るのが、青原行思（青原派の祖）から石頭希遷↓藥山惟儼↓雲巖曇晟↓洞山良价↓雲居道膺……と云ふ風に法系を引いて、曹洞宗の源流をなして居る洞山良价と、同じ青原行思から、石頭希遷↓天皇道悟↓龍潭崇信↓徳山宣鑑↓雪峯義存↓雲門文偃↓洞山守初↓福嚴良雅……と云ふ風に法系を引いて居る雲門宗の洞山守初とであると云ふことは、第十五則「洞山三頓の話」の【結論】中に申しておきましたが、〔無門關の新研究〕上巻第五〇七―五一六頁參照）この第十八則の〔本

則〕に現はれて居る主人公は、洞山良价ではなく、第十五則の場合と同様、やはり洞山守初であります。洞山守初の生涯に關しては、第十五則「洞山三頓の話」の【結論】中に敘述しておきましたから、茲には再敘を略します。

〔本則〕 洞山和尚、因、僧問、如何是佛。山云、麻三斤。

新語方 洞山和尚に、因に、僧問ふ「如何なるか、これ佛。」山云く「麻三斤。」

新字解 因——これは唐、宋時代の俗語であつて、當時とか、その時とか、ある時とか、話のついでにとかの意義を有する副詞兼接續詞である。こゝでは、ある日の意に解しておいて差支ない。〔無門關の新研究〕上巻第一則「趙州狗子の話」〔本則〕の【結論】第一三〇―一三三頁參照）因佛——佛は佛陀の略語で、佛陀は梵語 Buddha に對する漢譯語である。浮圖・浮屠・勃塔・母駄・沒駄・佉駄・浮陀。佛圖など云ふ語は、何れも佛陀と同じく、梵語 Buddha の發音に當てはめた漢字、即ち Buddha の漢譯語である。〔雜阿含經〕第四卷には、釋迦牟尼自身によつて與へられた佛陀と云ふ語に對する定義が記述してある。私の研究によれば、佛陀と云ふ語は、佛教の開祖釋迦牟尼の成道以前に於て、一般に覺者、又は智

者の意義、於ける佛陀(一)と、釋迦牟尼の成道によつて、釋迦牟尼に獨占せられた稱號としての佛陀(二)と、釋迦牟尼の滅後その思想の人格化されたる理想上の佛陀(三)と、萬有神教的、若くは萬有神在論的に思索された無量佛の意義に於ける佛陀(四)と、自己これ佛陀なりと云ふ禪的佛陀(五)と、この五種の(歴史的に變化したる)意義を有して居る様に思はれる。而して、こゝに洞山守初の前に現はれて居る某僧は、(三)の意義に於ける佛陀に對する定義——解説——を要求して居る様に見ゆるのに反し、洞山守初は、(五)の意義に於ける佛陀を提示して、「人々各自の現實行爲即これ佛の活動なり」と云ふ第一義諦の宗乘を擧揚して居るのである。(論參照)團麻三斤——漂白して麻布に織る麻の重量三斤の意。

(論參照)

ある日、襄州洞山の守初和尚の寺に、一人の坊さんがやつて来て、「佛教では、佛と云ふものを最高の理想的な人格者として居る様でありますか、元來、その佛とは如何なるものでありますか。」と質問した。守初和尚は、丁度その時、自分が生活の代にと思つて丹精して作つた麻苧の目方を掛けて居たが、掛けて見ると、その目方は三斤あつた。そこで、和尚は、その坊さんの發した質問に

對する解答として、「麻苧は丁度三斤あつたよ。」と云つた。

この「本則」に對し、『自雲鈔』記者は「此話別ニ斷ルベキ仔細ハ無シ。碧岩ノ判ニ無下口處、淡而無味ト有ルヲ以可會也。餅餅柏樹ノ話ト一般ト何モ評セラレタ。只無義味ト可知。然レドモ麻三斤即是佛ト悟ルモ沒交渉ト、圓悟モ判有ルホドニ、無味ト云テ、今時ノ徒ノ沙汰スル現成本分其マ、マハラズニ見ルナド、云義ニモ非ル也。參窮スベシ。」と云ひ、『萬安鈔』記者は「洞山和尚一向上ノ眞佛ヲ問タ。山云、麻一何トモ手が著(カ)ヌ。錢概子ゾ。前ニモ云フ如ク、一向ニ手が著(カ)ヌトバカリ心得テ置クコトテハ無ゾ。ナニ十年疑著スルト云ハ、爰ノコトゾ。上古ニモ邪解ノ者ガ多カツタゾ。或ハ洞山ノ庫下ニアツテ釋麻次ヤボドニ、臨時麻三斤ト答タガ佛ゾト云イ、或ハ佛ヲ問ヘバ、麻三斤ト答ヘタハ、問東答西タコト、引チガヘテ云タト云イ、或ハ人々是佛ヤヤニ、向外求ルホドニ、只麻三斤ト遠路ニアナ(?)チ答ヘタト云イ、或ハ麻三斤物々ノ上ガ佛ヤヤナド、云也。日本テモ、洞山ノ胸懷ガ虚谷ノ如クナニ依テ、仕口麻三斤ト吐タガ佛ヤヤト云イ、又麻三斤ト吐タ物ガアル。夫レコソ眞佛ヨナド、云ゾ。夫ハ識情ヲ以テ計較シタコトゾ。其識情ヲ脱却シテ打成一片ノ境界ニナラズンバ會シ難カラソ。」と云ひ、『春夕鈔』記者も、『萬安鈔』記者の見解と大同小異の見解を叙述して居るが、何れもその思想表現の形式が不的確なため、その眞意の那邊に存するを把握するに困難である。『西柏鈔』記者が「洞山和尚、

第十八則 洞山三斤

因僧問、如何是佛トハ、名義ノ略ニ云、佛陀此云覺者、三世諸法了了覺知、故名佛陀。覺具三義。自覺、覺他、覺行圓滿。諸佛皆具足三身、世間無上尊也。衆人萬行ヲ修スルコトハ、唯此一佛體ヲ成就セント欲スレバ也。是故ニ問將來ル也。○山云、麻三斤トハ、所問ハ、遠ク求テ、名相ニ執著ス。答處ハ、他ノ釘槩ヲ拔出スルカ爲ニ、近ク指シテ、名相有コト無シ。謂麻三斤トハ、即是剛蓋乾坤ノ句也。者箇ノ麻三斤、非麻三斤。其性空ニシテ、全是眞如本來現成。曾テ染淨モ無ク。生滅モ無シ、是ヲ名テ、法身如來ト爲ス。而モ現今說法ス。所以者何ノ。洞山ノ答話ヲ聞テ、法念トシテ、麻三斤ヲ思テ、神解ヲ生ズ。是レ性覺眞知ノ生スル也。然レバ則チ、麻三斤、如來汝ガ爲ニ說法スルニ非ヤ。二見ヲ不起、直下ニ會セバ即心成佛也。○證考曰、金剛經言、如來者、即諸法如義。又、壽禪師唯心譯曰無一名不攝如來之號、無一物不闡遮那之形。又、碧巖此則評曰、都盧只是箇麻三斤ト。言ハ、一法即是一切法ト云ニ同。華嚴ノ一眞法界、法華ノ諸法實相等ノ文皆符合ス。已上義解畢。正意曰、虛知ニ不涉。如何是麻三斤ト、大疑ヲ起シテ、一切時中忘了スルコト莫シ。」と云つて居るのは、その説明の方法は少し堅苦しいが、この「本則」の眞諦に觸れて居るものと見るべきであらう。○この「本則」に對する菅原時保和尚、南天棒和尚、釋宗演和尚、この三和尚の説は、飛行機を摸索したことのある盲人の飛行機に關する講演の如きもので、一向その眞相に觸れて居ない。飯田權隱居士が「曹洞の洞山ではない。矢張り十五則の雲門の法子の洞

第十八則 洞山三斤

山じゃ。洞山和尚因僧問ふ如何なるか。是佛。誰れも聞きたい所じゃ。只この麻三斤。只この生三斤。只この死三斤。只この逆三斤。只この順三斤。何處へ行ても同じ分量。誰が掛けても違ひないのが妙ではないか。廣大なる哉麻三斤、長遠なる哉麻三斤。佛祖退倒三千じゃ。況んや外をや。サア即今出して見よ。掛けて見よ。高聲に叫ん曰麻三斤。賣らん哉々々。我れは坐して價を待つ者なり。」と云つて居るのは、人を煙の中に捲き込むことを主眼として居る謂ゆる禪の提唱の上乗なるものではあらうが、私の所信を忌憚なく云へば、斯様な提唱で飯を喰つて居るものゝ繁殖するのは、佛祖正傳の禪の滅絶を意味するものである。○紀平正美氏も、この「本則」に對しては、圓悟の評唱を引用したり、『冠註無門關』所載の町元呑空和尚の首書を借用したりして、約三頁の紙面を塞いで居るが、別に解釋らしい解釋は施して居らぬ。『無門關解釋』第二一五—二一七頁參照。○古來この「本則」を提唱し、解説するもの、大抵は皆、『碧巖錄』第十二則「本則」に對して圓悟が與へて居る「這箇公案、多少人錯會、直是雞咬嚼、無備ト口處。何故、淡而無味。古人有多少答佛話。或云、殿裏底。或云、三十二相。或云、杖林山下竹筋鞭。及至洞山、却道、麻三斤、不妨截斷古人舌頭。人多作話會道。洞山是時在庫下秤麻、有僧問、所以如此答。有底道、洞山問東答西。有底道、備是佛。更去問佛。所以洞山邊路答之。死漢更有一般道、唯這麻三斤。便是佛。且得沒交涉。備若恁麼去洞山句下尋討、參到彌勒佛下生、也未夢見在。何故、言語

只是載道器、殊不知、古人意。只管去句中求、有什麼巴鼻、不見古人道、道本無言、因言顯道、見道即忘言、若到這裏、還我第一機來始得。唯這麻三斤、一似長安大路一條、相似、舉足下足、無有不是。這箇話、與雲門餠餅話是一般。不妨難會。五祖先師頌云、賤賣擔板漢、貼秤麻三斤。千百年滯貨、無處着渾身、爾但打疊得情塵意想計載得失是非、一時淨盡、自然會去。」と云ふ評唱を、自己獨特の法螺貝に入れて、色々な音に吹き分けて居る様であるが、圓悟死して茲に七百八十餘年、七百八十餘年前の古臭い駄法螺を今に珍重して居るとは、禪僧の骨董道楽にも、實に驚き入りたる次第である。麻三斤の麻は、胡麻豆腐や胡麻壺にする胡麻のことではなく、織物にする苧麻のことである。麻は湖北省の農産物の中、重要なものゝ一である。襄州に申すまでもなく、湖北省に屬する州であるから、洞山守初も、丁度日本に於て養蠶の盛んな地方では、お寺の和尚さんが養蠶に従事して居る様に、洞山のお寺の空地を利用して、小さな製麻業をやつて居たものと思はれる。麻三斤とは、乾燥した麻の纖維皮の重量三斤の意に外ならぬ。

餘論

「如何是佛」

佛とは何ぞや

——と云ふ問題が、

中心點になつて居る

公案は、「無門關」では、この第十八則の「洞山三斤の話」と、第二十一則の「雲門

屎橛の話」と、第三十則の「即心即佛の話」と、第三十三則の「非心非佛の話」とであるが、私の手近にある禪籍に現はれて居る公案で、この「如何是佛」がその中心問題になつて居るのは、私の一寸數へあげただけでも、「無門關」のを合算して、百以上に達した。若し支那及び日本に現存する諸種の禪籍を精密に調べて見たなら、「如何是佛」を中心とせる公案の數は二百位にも達するであらうかと思はれるのであるが、今茲に私の數へあげた百箇あまりの公案の内容を調べるに當つてまづ第一に氣のつくのは、その公案の中で、「馬祖、因、大梅問、如何是佛。祖云、即心即佛。」（『無門關』第三十則、『拈評三百則』下卷第七十八則参照）と云ふ公案と、「慧超問法眼云、如何是佛。法眼云、汝是慧超。」（『拈評三百則』下卷第五十二則、『碧巖錄』第七則参照）と云ふ公案と、潭州招提寺慧朗と石頭希遷との問答（『五燈會元』第五卷參照）と、この三箇の公案に質問者の名が現はれて居るのみであつて、他の公案に於ては、質問者は、すべての場合に於て無名僧であり、その問答は

「……………に僧問ふ、如何なるか是佛……………」と云ふ形式になつて居ることである。この事實からして、私は、この「如何是佛」中心の百箇あまりの公案に現はれて居る無名僧は、他の種類の公案の場合に於ける無名僧と等しく、純粹の禪僧ではなくして、禪僧の道場破りに奔走して居た例の義學の徒か、若くは義學かぶれの生意氣禪僧かであつたに相違ないと推定したのである。(東洋文化叢書第三篇『禪の新研究』所載の「禪の歴史的推移瞥見」第三一—五八頁参照)

而して、この「如何是佛」と云ふ質問に對して、古來の禪僧の與へて居る答話を考察して見ると、その答話は、實質上に於て、まづ六種に分類することが出来る様に思はれる。第(一)に屬するのは「殿裏底」とか、「腰長脚短」とか、「紅顏赤面」とか、「露胸跣足」とか云ふ種類の答話であるが、これは、質問者たる僧が、自己本有の佛性を開發させ圓熟させて、以て佛陀を完成することの緊要なること忘却して、徒らに外界に向つて、客觀的佛陀や、義解上の佛陀を

探索して居るその愚鈍に對する嘲弄氣分を、幾分か仄めかして、「お前さんの探して居る佛様は、拙僧のお寺の本堂に御座るではないか。」と云ふ意を暗示して居るもの。第(二)に屬するのは、「口是禍門」とか、「汝是阿誰」とか、「汝是慧超」とか、「汝是村裏人」とか云ふ種類の答話であるが、これは、客觀的佛陀や、義解上の佛陀を探索して居る跼蹐の客に對して、愚弄氣分を仄めかしたと云ふよりも寧ろその内省——内的省察——を要求したものである。第(三)に屬するのは、「即心即佛」とか、「麻三斤」とか、「速禮三拜」とか、「含齒戴髮」とか云ふ種類の答話であつて、これは一見した所では、第(二)の種類の答話に酷似しては居るが、よく考察して見ると、第(二)の種類のものは、その思想表現の形式が、頗る警告的であつて、質問者に對して内省を促がして居るのに反し、この第(三)の種類のものは、現前底是佛——現實生活の行住坐臥即これ佛の露現なり——と云ふ第一義諦を慕直に提唱して居るもの。第(四)に屬するのは、「山青水綠」とか、「四山圍繞」と

か、「十字街頭」とか云ふ自然の事象に即して答へた種類のものであつて、これは、佛を「佛身充滿法界」と云ふ見地から、萬有神教的に Pantheistically 若くは萬有神在論的に Panentheistically 観察したものの。第(五)に屬するのは、「新婦騎驢阿家牽」とか、「石人腰下帶」とか、「問取露柱」とか云ふ種類の答話で、私の數へあげた百箇あまりの公案に現れて居る答話は、中には「乾屎橛」の如く第(四)と第(五)との兩方に涉つて居るのも多少はあるが、その大多數は第(五)に屬するものである。この種類の答話は、大體から云へば質疑者を青二才扱にし、質疑者を全然茶化してしまつて居る様に思はれる。第(六)に屬するのは、「鐵鎚無孔」とか、「好手畫不成」とか云ふ種類の答話であるが、これは、「絶對界に屬する佛は、相對界に屬する言語文句によつて表現し盡さるべきものではない。」と云ふことを説示したものであると思はれる。強ひて區別すれば、まづこの六つに分類することは出来るが、これは唯、表現されて居る文句に重きを置き、その文句に

拘泥して分類したまでのもので、若し、その表現の背景をなして居る思想の方面から云へば、その答話には、各箇その何れにも、この六種の動機——意義——が混合的に含蓄されて居るものと見るのが正當であらう。

要するに、禪の公案なるものに現はれて居る答話、即ち質疑者の提起した問題に對する禪僧の解答には、常に普遍的に三箇の要素が通有されて居る。その第一は、前記の第(二)と第(三)とに共通な倫理的要素、第二は、第(四)と第(六)とに共通な哲學的要素、第三は、第(一)と第(五)とに共通な諧謔的要素、この三要素である。であるから、すべて公案に現はれて居る禪僧の言説は、この三要素より成立つて居る動機より發したものと見て差支ないのである。而して、今この洞山守初の「麻三斤」は、その中心思想から云へば、勿論、倫理的發言ではあるが、その發言の動機には、哲學的要素も諧謔的要素も自から伏在して居るものである。

元來、この「如何是佛」と云ふ問題は、たゞに禪學上に於てのみ重要な問題ではなく、實は、佛教全體に對する致命的最大問題である。何故ならば、キリスト教が、神中心の宗教であると同じ意味に於て、佛教は、佛中心の宗教であり、若し、その中心たる佛が、私共の現實生活——生存——と、何等の交渉もなき木偶同然のものであると云ふことになれば、佛教は、一種の骨董としての外、この現實世界に存在の必要も價値もなきものに過ぎないことになるからである。であるから、「佛とは何ぞや」と云ふ問題に答ふるのは、「佛教とは何ぞや」と云ふ問題に答ふるにも増して、随分困難なことではあるが、この「洞山三斤の話」を徹底的に理解するに必要な範圍内に於て、佛教々理史上に於ける佛に對する思想上の推移を、茲に極めて概括的に、叙述して見たいと思ふ。

佛陀 Buddha と云ふ梵語は、佛教の開祖釋迦牟尼 Sakya-muni 以前から、Mudha の反意語として使用されて居たものである。この Mudha は、日本の俗語の「無駄口」とい、「無駄骨折」とかの場合の無駄の語原、即ち無駄は、Mudha の音譯語ではないかと思はれるのであるが、兎に角、梵語無駄 Mudha が、やくざものとか、馬鹿者とか、無用の長物とかを意味するに反し、梵語佛陀 Buddha は、謂ゆる覺者とか、智者とか、伶俐の漢とか、賢人とかの意味で、婆羅門教の典籍にも現はれて居るのである。即ち無駄が如何なる無駄者の表示にも使用され得る如く、佛陀は如何なる覺者の表示にも使用され得る普

通名詞であつたのであるが、佛教の興起するに及び、この普通名詞なる佛陀は、三祇百大劫の無限の長時間に亘る修行の結果、菩提樹下に於て成道した釋迦牟尼一人を表示する固有名詞に變化してしまつた。無駄の稱號を冠せざるに相應しい印度人の頭数は多くあつても、佛陀に値する印度人は、當時、釋迦牟尼一人であつたのかも知れぬ。——否、佛弟子は、その様に信じて居たものに相違ない。——兎に角、釋迦牟尼在世時代に在ては勿論のこと、その滅後、大乘佛教思想の起るまでは、佛陀と云へば、歴史的な存在者たる釋迦牟尼一人に限つて居たものである。

併し、肉身の佛陀の死——釋迦牟尼佛の入滅——と共に、佛教徒の佛陀觀——

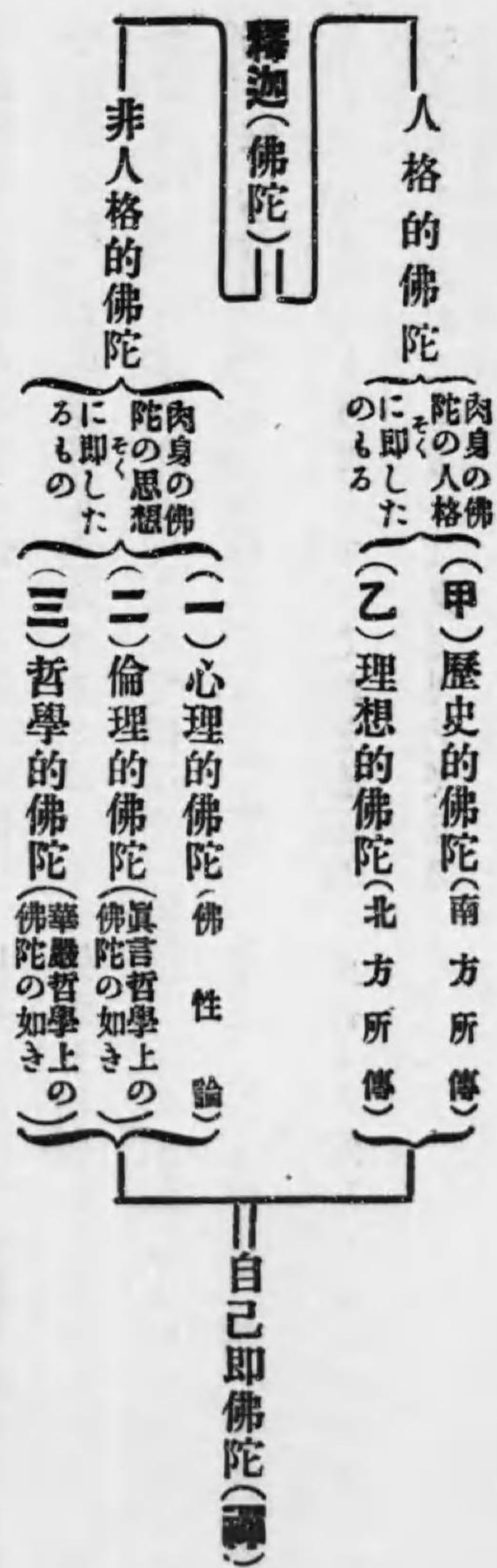
即ち小乘的佛陀觀——は俄に一變し、彼等は、これまで彼等の信仰の主體——現實生活の上に於ける唯一の指導者——たりし佛陀の死に對する悲哀より解脱せんとする努力からして、「肉身の佛陀は、法身の佛陀の化現にすぎなかつたこと、即ち、自分達の起臥を共にして居た佛陀は、法 Dharmā の本體の現象化せる人格者にすぎなかつたこと」に想到し、その肉身の佛陀の遺したる訓誡——經律の形式にて現存せる法——を遵奉することを以て法身の佛陀に接する唯一の道であ

ると信ずるに至つたのである。これが佛教を理史上に於ける佛陀觀の第一次變化であるが、この佛陀觀の第一次變化に於て、後世に發達し、且つ今日に至るまで存在して居る佛教を理上に於ける三種の傾向の萌芽が生じて居る様に思はれる。即ち、その一は、肉身の佛陀は、法身の佛陀の人格的現象である——淨法界身、本無出沒、大悲願力、示現去來——と云ふ信念である。これは、「キリストは、神の獨一眞子である」と云ふ信念にも似て、どちらかと云へば、一神教的色彩を帯びては居るが、この一神教的信念の上に立てる佛陀觀は、更に開發して、茲に佛教を理史上に於ける佛陀觀の第二次變化を生ずるに至つた。即ちこの第二次變化に於ける佛陀觀は、謂ゆる「佛身充滿法界、普示現群生前」と云ふ風に、佛陀を萬有神教的に、若くは萬有神在論的に見るのであるが、後世に於ける諸種の大乗的佛陀觀は、その萌芽を正しくこの第二次變化に於ける佛陀觀中に存して居るのである。その二は、肉身の佛陀の遺訓を文字通りに實踐躬行する南

方所傳の小乗教であり、その三は、肉身の佛陀の遺訓——謂ゆるお經——を、その意義も知らずに、盲滅法界に讀み流すことを能事として居る日本現存の佛教思想や、經文を輾磴の如きもの——歐羅巴人の Praying-Machine (祈禱機械) と稱して居るもの——の上に積みあげ、それを廻轉させ、その廻轉の度數の多少によつて功德の多少を計量して居る北方印度現存の佛教思想であるが、この三に屬する二種の思想は、「法身の佛陀に接する唯一の道は、肉身の佛陀の遺教を遵奉することではあるが、その遺教を遵奉するとは、その遺教を物質的に保存したり、機械的に取扱つたりするだけのことではなく、實は、その遺教によつて表現されて居る法（ダルマ）（東洋文化叢書第二篇「禪の文化的價值」第五一—五五頁、及び同第三篇「禪の新研究」第一二三—一三〇頁參照）を展轉して、これを倫理的に實行する所に存することである」と云ふことを忘れてしまつて居るものである。

敘述の冗漫に失することを避けるため、佛教を理史上に於ける佛陀觀の變遷

を圖解して見ると、



と云ふ風になるが、今この圖解を概括的に説明すると、**人格的佛陀觀は、拘尸那羅城外娑羅雙樹の間に於ける釋迦(佛陀)の入滅を起點とし、その入滅に對する悲哀より自然に湧出したる憧憬渴仰の念が、遂に萬徳圓滿の理想的佛陀を産み出したるものであり、非人格的佛陀觀は、伽耶城外菩提樹下に於ける釋迦(佛陀)の大悟(成正覺)が、後世の佛教哲學者によつて、色々に思索せられ、考察**

せられたものに外ならないのである。(一)心理的佛陀觀に就ては、『無門關の新研究』上巻

第一則「趙州狗子の話を、(二)倫理的佛陀觀に就ては、東洋文化叢書第三篇「禪の新研究」所載「雲門六不收」を、(三)哲學的佛陀觀に就ては、同上所載「龐居士好雪片片」を、何れも参照のこと。

この圖解に現はれて居る佛陀は、**理想的佛陀にしても、心理的佛陀にしても、哲學的佛陀にしても、(眞言哲學上に於ける倫理的佛陀が、やゝ例外に屬するかの觀ある外)大抵皆、佛陀を客觀的存在物視し、主觀たる自己を忘了して居るのである。これに着眼したのが、謂ゆる達磨中心の禪である。禪は、理想的佛陀の完成も、即身成佛の立證も、塵々三昧の提示も、「千華上佛、千百億釋迦、從蓮華藏世界、赫々師子座起……皆化無量佛」(『梵網經』參照)の實現も、「一切衆生悉有佛性」(『涅槃經』參照)の立證も、すべて皆、人々各自の現實生活に於ける智的及び倫理的的努力を、その第一歩とすべきもの、その努力の不斷の實行が、やがて佛の旅であり、佛の生涯である。約言すれば、理想的佛陀の出現は、自己の理想化に**

よつて、はじめて可能になるのであると主張するのであるが、これは確に、佛教を理史上に於ける佛陀觀の第三次變化である。

而して、今この「洞山三斤の話」に現はれて居る僧は、「如何是佛」と云ふ質問によつて、理想的佛陀の定義、若くは、非人格的佛陀の哲學的解説を得ようとする期待して居たものであるのに反し、洞山守初は、自己即佛陀と云ふ第一義諦より、現實そのまゝに、「麻三斤」と答へたものである。若し、この僧が直觀力と内省力との鋭敏な伶俐の漢であつたならば、麻を秤にかけて居る洞山守初に向つて理窟ばいことは云はずに、噂に聞いて黄金の蓮臺にでも坐つて居るであらうと思つて居た洞山守初和尚が、來て見ると、土百姓様な風をして、僅ばかりの自作の麻を秤にかけて居るその現實生活の活々して居る所に、偉大なる佛を見出すことが出來たであらうに。可惜乎、彼は、依然として無名の一凡僧であつた。(本書第二十一則「雲門屎橛の話」の「本則」の參照)

〔評唱〕 無門曰、洞山老人、參得些蚌蛤禪、纔開兩片、露出肝腸。然雖如是、且道、向甚處見洞山。

無門曰く、洞山老人は些の蚌蛤の禪に參得し、纔に兩片を開きたるも、肝腸を露出したり。然も是の如くなりと雖も、甚の處に向つて、洞山を見ん。

新註 些蚌蛤禪——些は「ちツげけな」の意で、蚌蛤を形容した語。蚌蛤は「はまぐり」であるから、些蚌蛤は「ちツげけなはまぐり」の意。この蚌蛤は、露出肝腸の四字を抽出するために使用した文字には相違ないが、無門慧開は、唐劉恂の『嶺表錄異』に「廉州近海中……皆生老蚌 剖而取珠……」とあり、其他多くの典籍にこれと同意義の記述のある如く、蚌蛤は由來、廣東省の名物であり、洞山守初の師僧が廣東省韶州の雲門山光奉院の文偃和尚である事實(本書第十五則「洞山三頓の話」の參照)から、五家七宗の一なる雲門宗の禪(「無門關の新研究」上巻 五一四頁參照)と云ふほどの意味で、當意即妙的に、蚌蛤禪と云つたものと思はる。何かの書籍に、蚌蛤禪と云ふ語は、臨濟系の禪者と曹洞系の禪者とが、相反目して居た宋の時代に、前者が後者を貶刺する意味で、使用しはじめたものと書いてあつた様に記憶して居るが、その書籍が何であつたか、只今一寸思ひ出せない。若しこの蚌

蛤^カ禪と云ふ語が、その様な動機から起つたものであるとすれば、無門慧開（臨濟系の人）も、矢張その様な意味でこの語を洞山守初（曹洞系の人）に適用したものとと思はれるのである。●然雖如是——「兩片を開いて肝腸を露出しては居るか」の意。●向甚處見洞山——洞山の洞山たる所は、何れの處に見えて居るか、即ち「理想的佛陀の實現たる洞山守初和尚は、その兩片を開けて居る蚌蛤の何處に居るのか」の意。

新譯 「如何是佛」と云ふ重大な質問に對して、「拙僧の今かけて居た麻は、丁度三斤あつた（麻三斤）」と答へた洞山守初和尚のその答話振りを、無門慧開が評唱して云ふのに、守初和尚は、廣東名物の蚌蛤^{カントシ}禪、しかも、大蚌蛤なら兎も角、ちッばけな蚌蛤^{ハマクリ}見たいな雲門和尚直傳の禪をやつて居るものだから、「如何是佛」の音に怯^{おび}えて曰く「麻三斤」。ちよッと貝殼の兩片をあけた積りであらうが、實は五臟六腑、肝腸のこらず露出してしまつた。が、その露出した肝腸のどこに、眞の洞山和尚^{トウザン}が活躍して居るのであらうか。

考證

●この「評唱」に對して、『自雲鈔』記者は「蚌蛤禪トハ、口ヲ開キ言句情解ヲナシテ、學者ノ爲

ニスルハ皆本意ヲ失フホドニ、宗旨ニ忌ム事也。此モ洞山ノ麻三斤ト兩片ノ口皮ヲ開テ、蚌蛤ノ口ヲ開テ腸ヲ露シタ如ク、心腸ヲ露サレタト也。上ニ云如ク、洞山肝腸心腸マデモ露出スト云ヘドモ、麻三斤ト答ヘラレタ旨ヲ會シタラバ、即今洞山ト同一眼見ニテ有ルベキガ、何ノ處ニ洞山ヲ見ルゾト一抄シテ、學者ノ工夫ヲ著シムル也。」と云ひ、『春夕鈔』記者は「蚌蛤ハ二字共ニハマグリトヨム也。明月ノ夜スガラ、兩片皮ヲ開テ、肝腸ヲ露出スル者也。洞山ノ活境界ガ蚌蛤ナリ。麻三斤ト口ヲ開ク處テ、自己ノ心佛ハ露現スルナリ。肝腸ハ心佛ヲ指スナリ。雖然如是トハ、サハサニアレドモ。且道向甚處見洞山トハ、兩片皮ヲ開タル洞山ノ活面ヲバ、ドコテミヤツズト云イ放テキク也。」と云ひ、『西柏鈔』記者は、「無門曰、洞山老人、參得些蚌蛤禪、纔開兩片皮、露出肝腸トハ、蚌蛤ハ口ヲ開トキハ、内心都テ露スノ譬說也。洞山ノ答話、慈悲ノ爲ノ故ニ、一言ニ易ク、無限ノ深意ヲ顯說スルナリ。前云、趙州開口見禪ト一般也。○然雖如是、且道、向甚處見洞山トハ、上ニ云蚌蛤ノ禪ハ、見ルコト易シト、シカラバ洞山ニ相見シ來レト、一抄。易中ニ雖有コトヲ示ス。諸人著力ノ處也。」と云つて居るが、何れも解説の仕方が不充分である様に思はれる。○釋宗演和尚は、「無門曰、洞山老人以下は無門禪師の批評ぢや、禪宗ではこの批評のことを拈弄と云ふて居るが、拈弄するは其物を看破した上でなくてはならぬ。これは禪の特色であつて、今も無門和尚が洞山の腹を見破つて居るから、自由に拈弄批評を加ふることが出来るの

である。蚌蛤禪に參得して纒がに兩片を開いて肝腸を露出す、蚌蛤は蛤のことで、蛤が口を開いて、五臟六腑を見せて居る貌と云ふのは洞山の答に麻三斤などに驚いて居らずに、洞山和尚の顔を視よと云ふこと。蛤が兩片を開いて其五臟六腑を丸出しに露はして居る、洞山の腹は見へた、肝腸まで丸出した。然も是の如しと雖ども且らく道へ、何れの處に向つてか洞山を見んと」と云ひ、南天棒和尚は、「無門曰くぢや、洞山老人、些の蚌蛤の禪に參得して」と、此評を助けて見ると、心肝五臟を一ト口にマケ出してあるやうぢやが、コレはつまり言葉で斯の如く評をしてはよくない。今天下の臨濟、黃檗、曹洞、いづれの宗旨でも、其の身其の儘ぢや、自由自在ぢや、行かんとなすれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐す、悟りを求めて何かせんぞとヌカス奴輩が、即ち是れ蚌蛤禪ぢやと、ドテツ腹を突き抜き出して云ふたのぢや。蚌蛤禪とは無念無心とか吐き出す立枯禪の事ぢや。「兩片を開き肝腸を露出す」と、サ一大家、洞山が麻三斤と答へた處にドコが腹をムキ出したぞ。無門もサウ見れば尻に目薬ぢや。大間違ひで何んのキ、メもない。洞山を斯様に云ふてはいかん。まだく外に云ひつうは澤山あるぢや。然も是の如くなりと雖も、甚れの處に向つてか洞山を見んと」と、コレは無門の評がよい、南天棒も尤もぢやと同情する。』といつて居るが、提唱の仕振しぶりがあまり俗離ぞくはなれがして居るためか、私共の様な凡夫は、その提唱の眞意を把握するに苦しむのである。●些蚌蛤禪の些の字は蚌蛤を形容した語であつて、參得の文

字に係かるものではない。菅原時保和尚が「洞山のお爺さんが少しばかり禪をやつたのを鼻にかけ……」と云つて居る所を見れば、同和尚は、些の字を參得に係かけて見て居るものらしいが、これは確に誤解である。

論

雲門系

の洞山守初の禪風を指して、些蚌蛤禪——ちッばけなはまぐり

禪——と云つたのは、一見した所では、洞山守初を貶刺したもの、様ではあるが、實はこれは、纒が開兩片露出肝腸——ちッこり口をあげたら、蚌蛤がちッばけなものだから、直すに五臟六腑一切の内臟が見えた——と云ふことを言ひたさの前置きであると解すべきであらう。世間一般の野狐禪の師家なら、イヤに構へ込んで來客に接するか、若し仕事でもして居る時に來客があれば、退屈するほぞ待たせておいて、著物でも著換へて、それからようよう接見するのが常であるのに、洞山守初は、その様な虚偽の眞似はせず、麻を秤でかけて居るその現實の境界に於て、その僧に接し、「如何是佛」に對して、曰く「麻三斤」こゝが

即ち露出肝腸底である。こゝに人類を正路に導き得る所の佛が露現して居るのである。併し、美辭麗句で飾りたてた佛か、金銀の箔片で塗り固めた佛かでないれば佛でないとのみ信じきつて居る人々の眼には、その露出された肝腸の中に活躍して居る佛は映じないのであらう。這般の消息を齎らして、無門慧開は、「且道、向甚處見洞山」と云つたものである。

〔頌曰〕 突出麻三斤、言親意更親。來說是非者、便是是非人。

【釋】 突出こつしゅつしたり麻三斤、言は親しく意は更に親し。來つて是非を説く者は、便ちこれは是非の人なり。

【新釋】 突出——「麻三斤」と口で云つたのではなく、「三斤の麻そのものを、僧の面前に突きつけたのである」と云ふ風に見たものである。【寓意】——この二字は、洞山守初に係る言葉。即ち言は、「麻三斤」と云ふ答語を指し、意はその答語發言の動機を指したものである。【來說是非者】——これは直接には、洞山守初の前に現はれて「如何是佛」と質問した僧を指したものであるのは無論であるが、間接には、禪僧の處

に下らぬ屁理窟を挟込む連中をも包括して指したものである。說是非とは、文字言句の上ばかりで佛の定義を改變することに忙殺されて居る様なこと。

【如何是佛】と云ふ大風呂敷をひろげた様な質問に對して、守初和尚は「麻三斤」と答へたが、これは「麻三斤」と云つたと云ふよりも、寧ろ、その三斤の苧麻を、その大風呂敷の持主の前に突きつけたと云つた方が、適當であると思はれる位、實に適當な答語であり、また親切な答語であるが、「麻三斤」と云つたその言葉の奥底には、言葉にも増した實に親切な動機が潜在して居るのである。元來この「如何是佛」とか、「如何是祖師西來意」とか云ふ問題は、よく禪寺に擔ぎ込まれる問題であるが、この様な問題にひつかゝつて屁理窟を捏る連中は、これこそ金看板の屁理窟屋だ。世の中は、屁理窟で埒のあくものではない。

【この「頌」の全體に對し、『西柏鈔』記者は、「突出麻三斤トハ、突大從穴中出也。麻三斤ヲ突出

シタル如ニ云ト雖ドモ、但タ其ノ答話、無造作ニ出來ルチ褒美シテ云也。○言親意更親トハ、言親ト古今名句ノ稱アリ。意親トハ、眞實ノ如來ヲ答得ルチ云也。○來說是非者、便是是非人トハ、已ニ親言親意ナルコトヲ得テ、外人ノ毀譽ニ動搖スルコト無シ。言ハ、是非ヲ説コトハ戲論也。洞山ハ是レ眞僧ニシテ、無上佛法決定ノ説ヲ爲ス。故ニ、縦ヒ三世ノ如來讚歎シ玉フドモ、一念ノ喜無ク、十方ノ教者及一切ノ人、誹謗スレドモ、違情ノ嘆無シ。若未熟ノ假長老ナラバ、何ソ如是コトヲ得ンヤ。」と云つて居るが、起・承二句に對する解説は、まづこれで差支ないにしても、轉・結二句に對する見解は、少し的外れたるを免れない。○この轉・結二句に對しては、『自雲鈔』記者も「……其舊話ヲ將來テ義味ヲナシテ、是ゾ非ゾト説者ハ、便(チ)コレガ是非ノ人也。洞山ノ話ニハ是非ハ無ヒト云義ゾ……」と云ひ、『春夕鈔』記者も「……來テ説是非ヲ者ハ、便是レ是非ノ人トハ、洞山ノ答處ニ、是非ヲ付テ、句面ヲ云フタラワニハ、其レガ便チ是非ノ人ナリ。」と云ひ、『萬安鈔』記者も「……來說一色々々ニ邪解シテ是非ヲ説ク者ハ其人ガ是非ノ人也。洞山ノ答話ハ是非途轍ニ渡メナリ。」と云つて居るし、町元呑空和尚も「此二句則斥古今邪解者、而促學人反省也、三祖曰纒有是非紛然失心。」と云つて居るし、また菅原時保和尚、南天棒和尚、釋宗演和尚、何れも古鈔記者の見解と大同小異の見解を有して居るが、それは何れも謬見誤解である、無門慧開は、起・承二句を以て洞山守初に係け、轉・結二句を以て、洞山守初の前

に現はれた無名僧に係け、以て一則の公案全體を頌出したものである。

○「洞山三斤の話」の頌に對する釋宗演和尚の解説

頌に曰く、突出す麻三斤。如何にも間髪を容れざる無門和尚の遣り方である。突出す麻三斤、高尙幽遠なるものを寔に平易な而も手近い麻三斤を以て答へられたる邊、流石は洞山和尚である言親しく意更に親し、實に親切なる言葉親切なる意である。若し夫れ其言句に泥まば、白雲を隔て、萬里を望む底、何物をか認め得べき來つて是非を説く者は、便ち是れ是非の人。是非は善し悪しで、世間の噂他人の批評を彼れ此れと言ふこと。人の欠點を指摘して、是非の噂を立て、説く者は、亦必ず人に噂せらるゝやうな欠點の存するものである。吾々も斯う云ふ事は修養しなくてはならぬ。兔角人の是非は噂したいもの、評判したのもの、茲が修養のし所である。さて百二十斤の鐵槌を持ち來り、洞山和尚を粉微塵に摧き呉れんと、滿身の力を入れて打つて掛つたが、洞山和尚が、チヨイと扇子の要で受け流したやうな有様、寔に見ごとなものである。依て是非を説く人は、やはり是非の人ぢや、こゝ等は丙丁童子來求火と多少趣を同じくして居る所だ。然し無門和尚の批評では來つて是非を説く人は便ち是れ是非の人と云ふのである。其他のことは言へ

ませぬから人々勝手に、何とでも見て通るがよい。

□「洞山三斤の話」の頌に對する菅原時保和尚の解説

『突出す麻三斤』。僧が如何なるか、是ハ佛というたら、直ちに手に持つて居た麻を差し出して麻三斤と答へた、敲唱相應するといふ實に問答を容れざる手際である。『言親しく意更に親し』。言語も極めて親しいが其の意に到つては更に親しい、敲けば唱へ、喚べば應ずる、併かも其の應じ振が如何にも親しく、七難しい語を用ひずに平易な言葉を以つく手近なものに就いて示された、此處等が雲門宗の特色で、弟子に對する精神上の親しみに到つては骨肉を分けた親子も及ばぬ程である。『來つて是非を説くものは』併し此の麻三斤といふ答話を聞いて兎や角と是非善惡の論量に涉るものがあれば、『便ち是れ是非の人』で答話其のものは是非を絶したものであるけれどもそれを論ずる人自身が是非に涉つて居るのである、烏は自分で黒いと思つて居らぬかも知れぬ、鷺も自分で白いと思つて居らぬかも知れぬ、而かも人が勝手に白だの黒だのと價値をつけるのであつて、黒白を分つ人こそ實に黒白に捉はれて居るのである、麻三斤の眞面目は思量分別を絶して居る、それに對して思量分別を下さうとするものがあれば、其の人は最早洞山の的意を失却して終つて居る、麻三斤が佛であるといふのは釋尊が我は山河大地と同時に成道すと仰せられたから、其の

道理から推して行けば麻も又成佛して居る、麻にも佛性が具はつて居るといふ意味で洞山が答へられたのである等と尤らしく説き立てるものがあれば、それこそ麻三斤の當體と相距ること白雲萬里である、當らずと雖も違からずでなくて、當ると雖も甚だ違してある。

□「洞山三斤の話」の頌に對する飯田權隱居士の解説

麻三斤を突出す。前もない後もない。只今唯麻三斤の突出あるのみじや。手のつく答の者でない言親しく意更に親し。徹底麻三斤といふ事じや言意とは滿身といふ事じや。打成一片といふ事じや六根の中二(舌意)を擧げて餘の四(眼耳鼻身)を略したのじや。親しいとは滿身なり切つて自己を忘るる事を言ふたのじや。只麻三斤と徹底する人が自覺する事じや。來て是非を説く者は。是じやの非じやの有じやの無じやのと批評しても麻三斤はなんともない。物其物には是非はない。人が是非を付けて相争ふ迄じや。まゝよやれ住めばこそあれなには江のよしといふともあしといふとも。呼狂呼暴任他評。桃紅李白自然色。只信する處に向て蕪直去あるのみじや。どうすればよい菩提心の下に只打坐を勉めよ。余の公案も十日の一時に輝くに似て。手の舞足の踏むを知らぬであらう佛とは佛陀の略じや。覺と譯す皆佛なりと覺めるのじや。和名ホトケほどけるの略

じや。何物か汝を縛る。皆ホドケて居るぞと自覺した處じや。其處を天柱がほごけとは、誰が縛
びけん白絲の賤の小田巻繰り返へし見よ。と言はれたのじや。釋迦は明星を見て有情非情皆佛な
る事を大悟された然れば道元禪師も。峯の色谷の響きの皆ながら我が釋迦牟尼の聲と姿と。言は
れた麻三斤は胡麻三斤と讀む人もある。又麻一反と讀む人もある。其處に有り合せた者をもて答
へた物じや、そんな詮索は今は要なし。只是麻三斤。

□「洞山三斤の話」の頌に對する南天棒和尚の解説

「突出す麻三斤」と此の句で能く見よ。「如何なるか是れ佛」と問ふたら、「麻三斤」とロヨイと飛
び出した。「突出す」はロヨイと、云ふ事ぢや。「言親しく意更に親し」と、言端語端親しいと云ふ
評をしても、洞山は痛み入るわけぢや。ト云ふて又た疎と云ふたなら、尙ほ痛み入るのぢや。此
の麻三斤は親疎の評判で行くものでないぞ。「來つて是非を説く者は」と、サー此の麻三斤と云ふ
は、是非善惡のあるものでない。ソレに是非をつけたり、善惡の評判をするのは透過の人とは云
はれぬ、矢張り未透是非の人ぢや。コレのアレのと云ふと、又た引ッ違ふぞ。即ち是れ是非の人
と、僅かに擬議せずに麻三斤と云ふても、既に是れハ是非の人ぢやぞ。此の頌の中に、唯かに
頌し出した處があるから、汝等諸人能く見るがよい。玉泉禪云く「天四壁なく、地八荒を絶す。

甚麼に向つて洞山と相見せん、唯」と、ア一石よや

この「頌」の起。承二句は、「評唱」の「洞山老人、參得些蚌蛤禪、纔開兩
片、露出肝腸」の十八字の稍反語的なるに反して、「如何是佛」の持參人なる某
僧に對する洞山守初の言行を、非常に稱揚したものである。「如何是佛、そんな
理窟ばい常套文句を擔ぎ廻る暇があるなら、拙僧の寺に來て苧麻作りでもやれ、
お前と一所に精を出せば、麻三斤は麻六斤にもなるにきまつて居るぞ。」と云ふ
様な意味を含蓄させて、洞山守初が「麻三斤」と答へたものであらうと云ふの
が「言親意更親」と頌した無門慧開の著眼點であつた様に思はれる。「來説是非
者、便是是非人」と云ふ轉。結二句が、主として、その無名僧に係つて居るの
は無論のことである。この轉。結二句に對する古今人の見解は、大抵皆、誤つて
居る。

〔現代譯頌〕

佛かや、這個乾しあげた麻三斤、

言葉親しく、意は尙深長。

兎や角と、佛を議する屁理窟屋。

議する佛は、何時も屁理窟。

第十九則 平常是道

『道樹錄』第三十一則

『拈評三百則』上卷第十九則

〔參照〕

『維摩經』佛國品

『無門關』第二十七則、第三十則、第三十三則

この第十九則に現はれて居るのは、趙州從諗(質問者)と南泉普願(解答者)とであります。趙州從諗のことは、本書第一則「趙州狗子の話」の緒論に於て、また南泉普願のことは、同第十四則「南泉斬猫の話」の緒論に於て、それぞれ敘述しておきましたから、多少それと重複になる點があるかも知れませんが、この「平常是道の話」の解説に必要な範囲に於て、この兩和尚のことを、茲に畧敘しておくことに致します。

『正法眼藏』(曹洞宗永平道元禪師著)の「栢樹子の卷」を見ると、「趙州眞際大師ハ、釋迦如來ヨリ第三十七世ナリ。六十一歳ニシテ、ハジメテ發心シ、イヘナイテ學道ス。コノトキ、チカヒテイハク、

タトヒ百歳ナリトモ、ワレヨリモオトレランハ、ワレカレチチシフベシ。タトヒ七歳ナリトモ、ワレヨリモスグレバ、ワレカレニトフベシ。恁麼チカヒテ、南方ニ雲遊ス。道ヲトフラヒユクチナミニ、南泉ニイタリテ願和尙ヲ禮拜ス。……爾ハコレ有主沙彌ナリヤ、無主沙彌ナリヤ……カクノゴトクシテ南泉ニ寓止シ、ラサニ餘方ニユカズ。辨道功夫スルコト三十年ナリ。寸陰ヲムナシクセズ。雜用アルコトナシ。ツヒニ傳道業ヨリノチ、趙州ノ觀音院ニ住スルコトマタ三十年ナリ。……」とありますが、同書「行持の卷」を見ると、「趙州觀音院眞際大師從諗和尙、トシ、六十一歳ナリシニ、ハジメテ發心求道ヲココロザス。瓶錫ヲタツサヘテ行脚シ、遍歴諸方スルニ、ツネニミヅカライハク、七歳童兒、若勝我者、我即問伊、百歳老翁、不及我者、我即教化。カクノゴトクシテ、南泉ノ道ヲ學得スル、功夫スナハチ二十年ナリ。年八十ノトキ、ハジメテ趙州城東觀音院ニ住シテ、人天ヲ化導スルコト四十年來ナリ。……」とあります。「栢樹子の卷」によると趙州和尙は、六十一歳までは俗人で居て、六十一歳の時に始めて出家し、南泉普願和尙の寺に、三十年間安居した上、八十歳で趙州城東の觀音院に隱居し、そこに三十年間居て、百二十歳で死去したことになりますが、「行持の卷」の方では、出家の時間が六十一歳、南泉山安居が、二十年間（「栢樹子の卷」では三十年間）、趙州觀音院住持が四十年間（「栢樹子の卷」では三十年間）と云ふ風になつて居ます。併し、何れにしても、『正法眼藏』の主張は、「趙州和尙と南泉和尙と

の初會見は、趙州和尙の六十一歳の時、若くは、その後のことである」と云ふことになります。今これを私の手許にある史實によつて檢證して見ると、趙州從諗和尙の死去が「唐乾寧四年十一月二日」であることは、『景德傳燈錄』及び『五燈會元』に明記してある所でありませんが、この唐乾寧四年（唐昭宗皇帝乾寧四年。西曆八九七年）に趙州和尙が、史籍所傳の如く、百二十歳であつたとすれば、趙州和尙の六十一歳の時は、唐文宗皇帝開成三年（西曆八三八年）に當ります。而して、南泉普願は、西曆八三四年（唐文宗皇帝太和八年）に死去し、この年は趙州和尙の五十七歳の時に相當しますから、趙州和尙が六十一歳の時、若くはその後に於て、南泉普願に初相見したと云ふのは、全く誤傳と見るより外致方ありません。『正法眼藏』の主張を、そのまゝ是認するにしても、六十一歳もの老人に向つて、南泉普願が「爾ハコレ有主沙彌（師匠のある小僧）ナリヤ、無主沙彌（師匠のない小僧）ナリヤ。」と云つて居るのは、一寸變ではありませんか。

『宋高僧傳』第十一卷を見ると、「釋從諗、青州臨淄人也。童稚之歲、孤介弗群。越二親之羈絆、超然離俗。乃投本州龍興伽藍、從師剪落。尋往嵩山琉璃壇納戒。師勉之聽習於經律、但染指而已。聞池陽願禪師、道化翕如、諗執心定志、鑽仰

忘疲。南泉密付授之、滅跡匿端、坦然安樂。後於趙郡開物化迷、大行禪道……
 ……」とあります。これは『景德傳燈錄』(第十卷)、『五燈會元』(第四卷)、『佛祖歷代通載』
 (第二十五卷)等に載せてある史實とは、多少相違して居ますが、今『五燈會元』
 第四卷所載の史實を主とし、他の色々なる史實を綜合して考察すると、趙州從
 諱は、唐代宗皇帝太曆十三年(西曆七七八年)に、山東省の曹州(或曰青州)に生れ、十
 歳前後の時に曹州の龍興寺(或曰青州扈通院)に入つて出家生活をはじめ、次で河南
 省の嵩山に登つて、謂ゆる義學(經・律・論の研究)に没頭し、稍理窟の捏ね得られる
 様になつた頃、雲水行脚をはじめ、北方支那を去つて揚子江を南に渡り、二十
 あまりの時に、安徽省池州の南泉山に登りて普願和尚に初相見したものと見え
 ます。普願和尚が、南泉山に居住をはじめたのは、唐徳宗皇帝貞元十一年(西曆
 七九六年)で、この年には南泉普願は四十八歳、趙州從諱は十八歳であつたこと
 になりますから、南泉對趙州の初會見は、趙州の二十歳前後の時、南泉の五十

歳前後の時であつたものと見ても、たいした間違はなからうかと思はれます。
 零片の史實に基く私の推定によれば、趙州和尚は、一度は南泉に落著いたこと
 は落著いたが、納戒のためか、又は義學の焼直しのためか、更に嵩山に還つて、
 多少の日月を費やし、再び南泉山に返つて、西曆八三四年(唐文宗皇帝太和八年)、即
 ち南泉普願が八十七歳で死んだ年まで、約二十年乃至三十年の間、普願和尚に
 近侍して居たものと思はれます。而して、南泉普願の死去した時には、趙州は
 五十七歳でありましたから、趙州が六十一歳で發心したと云ふ謂ゆる「趙州晚
 年發心」は、丁度、馬祖山に一生永住の躋(はそ)をきめて居た龐居士が、馬祖道一の
 死に遇つて、再び雲水の生活をはじめたのと同じ様に、「東洋文化叢書第三篇『禪の新
 研究』所載「龐居士好雪片片」参照南泉和尚の死に遇つた趙州が、真心——南泉、今
 やすでに死せり。我いづくにか適歸せんと云ふ、その悲哀——より發したる再
 行脚の首途に於ける宣言——七歳童兒、若勝我者、我即問伊、百歳老翁、不及

我者、我即教佗——に聯關することであると私は信じます。

かの會昌の佛教大迫害——も寺を毀つこと四千六百箇寺、小院(蘭若)を毀つこと四萬所、僧尼を還俗させること二十六萬五百人と云ふ謂ゆる會昌の沙汰——は、南泉普願の死後十一年目(西暦八四五年)に起り、この年には、趙州和尚は六十八歳でありました『宋高僧傳』記者が、「滅跡匿端、坦然安樂」と叙して居るのは、南泉普願の死去より、彼の八十歳頃、趙州城東觀音院に隱棲するまで、即ち、中間に會昌の佛教大迫害を挾んで、西暦八三四年より同八五七年頃まで二十三年間のことであり、また、諸種の傳燈錄に現はれて居る趙州の黃檗、寶壽、茶菴、夾山などの訪問も、同じく、その二十二三年間のことである様に思はれます。

而してこの第十九則の公案は、『景德傳燈錄』及びその他の史籍によつて明白なるが如く、趙州和尚が嵩山の義學の巢窟を出で、まづ南泉普願にぶつかつた時、即ち彼の二十あまりの時の出來事であります。

〔本則〕 南泉、因、趙州問、如何是道。泉云、平常心是道。州云、還可趣向否。泉云、擬向即乖。州云、不擬爭知是道。泉云、道不屬知、不屬不知。知

是妄覺、不知是無記。若真達不疑之道、猶如太虛、廓然洞豁。豈可強是非也。州、於言下頓悟。

南泉に、因に、趙州問ふ「如何なるは是道」泉云く「平常心是道」州云く「また趣向すべしや否や」泉云く「向はんと擬すれば即ち乖く」州云く「擬せずんば争でかこれ道なることを知らんや」泉云く「道は知にも屬せず、不知にも屬せず。知は是妄覺、不知はは無記なり。もし真に不疑の道に達すれば、猶、太虛の廓然として洞豁なるが如きになり。豈強ひて是非すべけんや」州、言下に於て頓に悟れり。

道——道教の道は佛教の佛の哲學的表現、佛教の佛は、道教の道の人格化されたもの、儒教の仁は道教の道、若くは佛教の佛の倫理的表現である。趙州和尚の示衆に「至道無難……」(『禪の現代的批判』第二二〇—二二三頁参照)と云ふのがあつたが、この至道は、こゝにある道と、その實質に於て畢竟同一である。(参照)この字には、モウチャんとつ、元來とつ、それでもとつ、の意味があるが、こゝではその意。(『無門關の新研究』上卷第一二九頁参照) 趣向——この趣向と云ふ語は、『賢愚經』第六尼提度緣品に「尼提極貧至賤、無所趣向、仰客作除糞」とあり、『大涅槃經』第

十卷一切大乘問品に「永不改悔、心無慚愧、如是等人、名爲趣向一闍提道」とある趣向と同義であつて、「脚で趣く」と云ふ意義もあるが、多くの場合に於て、「心で工夫する」とか、「……に依頼する」とか「……の結論に達する」とか「……に属する」とか云ふ抽象的意義に使用されて居る。こゝでは、工夫するとか、思索するとか、研究するとかの義である。●**趣向**——これは趣向の略語であるから、詮方なく「向はんと擬すれば」と訓讀するにしても、その意義は「思索し研究せんとすれば」と解すべきである。●**乖**——乖は背反の意、即ち道の道たるに背反すること。盤智僧琛の謂ゆる「毫釐有差、天地懸隔」底。●**不據事**——「研究し、思索して見た上でなければ、どうして(事)の意。●**知・不知**——知(智)に關する考察は、佛教哲學上に於ては、非常に緻密に亘つて居るのであるが、詳細なる解説は省略し、極めて概括的に云へば、茲に謂ゆる知(智)とは、英語の Knowledge (智識) に類似したものであつて、その大部分は、他の人々より受けた見聞上の智識を意味するが、若くは、五官(眼・耳・鼻・舌・身)に依る自己の經驗より結論したる智識を意味するのである。であるから、この意味の知(智)は、私共各自に先天的に内在せる**觀智** Wisdom 若くは、**靈智** Intelligence を意味する般若 Prajna (智慧) とはおのづから別であつて、寧ろ世智辯聰に属するものである。(世智辯聰は八難の一、『維摩經』參照) 不知は

知の反對であつて愚鈍 Ignorance よりも、寧ろ幼兒の如く無邪氣なること Innocence を意味するのである。●**妄覺**——覺は佛陀 Buddha に相當する文字で、**觀智** Wisdom 又は**靈智** Intelligence を意味する般若 Prajna (智慧) の漢譯語と見て差支ないのであるから、**妄覺**とは、**似而非觀智** False Wisdom 又は**似而非靈智** False Intelligence の意味に外ならぬ。禪的に云へば、**妄覺**は**妄想妄執**のことである。●**無記**——諸法の生存意志活動の倫理的分類に、佛教哲學上で、**三性**と云ふのがある。一は善性、二は惡性、三は無記性である。茲にある無記とは、その無記性に屬する無記のこと。即ち、幼兒の不知なるが如き不知は、大人の不知なるべからざる者が不知なるが如き不知にはあらで、不知なるものが不知であるのであるから、その不知には、善の痕跡もなければ、また惡の痕跡もなく——倫理的價值は一切無記入であつて——全く無記である。英語の Naive (サブ・素朴) が、この無記に近い意義を有して居る様に思はれる。●**不疑之道**——「第一義諦に悟達する」とか、「相對的智識に屬する一切の閑蕩藤を滅却したる至道に到達する」とかの意。不疑は無難の意であるから、**不疑之道**とは「無難なる至道」のこと。●**猶如**——これは「なほ……如きにいたり」とか、「なほ……如くなるがごとし」とか訓讀するのが正しい。●**太虛**——天空、大空のこと。無限大の空間。●**廓然洞豁**——『景德傳燈錄』第十卷

には「廓然虚豁」とあり、『五燈會元』第四卷には「廓然蕩豁」とあるが、洞豁・虚豁・蕩豁、何れも同意語である。この無限の空間の何物をも容れ、何物をも拒まざる如く、不疑の道に達したる者の、その現實生活の上に於ける活動の自由自在無礙なることを、「如太虚廓然洞豁」と表現したのである。廓然は廓如と同じく空にして大なること。洞豁は、がらりとして廣大なること。是非——「思量する」とか、「理窟を捏れる」とかの意。(本書第十八則「洞山三斤の話」の「頌」の附註参照)

趙州と云へば、いつも百二十歳が附物になつて居るが、こゝに現はれて居る趙州は、二十歳前後の時の趙州從諗である。北方支那に生れ、北方支那の比叡山とでも稱すべき嵩山の琉璃壇で、多少の經・律を學習し、理窟の一つも云へる様になつた趙州——青年僧從諗——は、彼と同じく北方支那に屬する鄭州の生れで、彼と同じく嵩山で經・律の蘊奥を窮めたる上、義學の群を離れて禪門に入りたる普願和尚が、馬祖道一の法を嗣いで、今では、池州南泉山で禪風を舉揚して居ると云ふことを傳聞してか、遙々と南泉和尚を訪づれて来て、南泉和尚に向ひ「古來、道と云ふことに就て、色々なる定義や、種々なる解説が論

議されて居る様であります。元來、道と云ふものは、禪の上では、如何様に説くのでありますか。」と質問した。南泉和尚、これに答へて曰く「日常の行住坐臥、即ち、この私共の現實生活の主人公たる心が即道である。この心と現實生活とが、協調的に活動して居る所、即道の露現である。」併し、理窟で以て道を捏ねあげようとして居る趙州、南泉和尚の簡短明瞭な答話では、中々満足が出來ず「なるほど、平常心是道ではありませうが、それでも、何かそこに思索の餘地があるではありませんまいか。」と突き込んだ。南泉和尚曰く「そんな思索なんか云ふのが、てんで大間違ひだ。研究して見ようとか、思索して見ようとかするそのことが、はや既に道を離れてしまつて居るのだ。」何處までも理窟で押し通さうとして居る趙州は、これでも承知が出來ず、「でも、研究もし思索もして見なければ、道であると思つて居るものが、果して道であるか否かが、分らないのではありませんか。」と理窟詰をはじめた。すると、南泉和尚曰く、「道と

云ふものは、絶對に即し、佛に即し、神に即し、法に即したるものであるから、海濱で蛤を拾ひあげた様に、これが道であるなんか云つて指示され得べき性質のものではない。道は知るか不知るか云ふ相對界のことを超越して居るのである。世の中の人々が珍重がつて居る知なるものは、禪の上から云へばそれは眞智ではなく謂ゆる妄覺であり、不知は、その反對の無記である。であるから、道は知に屬するものでもなければ、勿論また不知に屬するものではない。若し人、眞に知不知を超越した道——不疑の道——に到達した曉には、不疑の道は、天空の廓然洞豁なるが如きものであることを悟得し得ると同時に、その人の現實生活に於ける活動も、廓然洞豁、縦横無礙、自由自在になるのである。お前さんの様に、無理やりに理窟で以て道に達しようとした所で、それで眞の道に達し得られるものではない。お前さんの探して居るのは、妄覺上に於ける道の化物だ。流石の趙州も、これには一本參つて、禪の謂ゆる道とは何であるかを

悟つた。

この「本則」に對する『自雲鈔』記者、『春夕鈔』記者、『萬安鈔』記者の見解は、間違つては居ない様ではあるが、その見解は、何れもこの結尾の方に轉載してある『西柏鈔』記者の解説中に包括されて居る様であるから、この三鈔記者の見解を、茲に引用することは省略する。○この「本則」に對し南天棒和尚は「此の「平常是道」と云ふ則も中々下司喰はずぢや。「平常」とは猶ほ百尺竿頭に坐するが如くと在つて、棒の先きに坐して居るやうなものぢや。秋毫でも動着したなら裏身失命するのぢや、こゝに「平常是道」がある。又た、「平常」とは猶ほ鑊錐の露刃の如しと云ふ、向はんと擬すれば身兩段となる。サー此の邊を能く、内に内にと工夫してみんと分らん、文字や言句ではないぞ。趙州が或時南泉に此の「平常」を問ふた。スルと南泉は、「平常大火聚の如し。僅かに觸着すれば則ち面門を燎却す」と答へられたとある。併し納ならソウでない、吾が戀は月雪花の三つの友、茶を點つるにも歌を詠むにもとやる。「平常是道」、サテ容易でないぞ。一日趙州南泉に問ふたと見える。「即ち、南泉、因に趙州問ふ、如何なるは是れ道」と、此の道と云ふのは大道ぢや。イヤ大道と云ふも假りの名ぢや、自身身と云ふやうなことの無い、平常かはらぬが大道ぢや。併し只だソレだけでは理知分解で、ソレなことでは何んの役にも立たぬぞ「泉云く、平常心是れ道」と、これは人々の見解にあるのぢや、外のことでは

ない、銘々篤と工夫せよ。云ふことは小僧でも云ふがサ、南泉が云ふのは他の人が云ふのとは、大いに遠ひがあるぞ。容易にはいけん。今も云ふた通り南泉は「大火聚の如し」と云はれた。實に惡水を頭からブツ掛けたのぢや。……』と云ふ調子で喋りちらして居るが、菅原時保和尚や飯田楹隱居士の、この〔本則〕に對する提唱も、南天棒和尚のによく似て居る。何れも公案の着眼點は逸して居ない様ではあるが、餘興の法螺貝の音が高くて、その本音が聞えない。

□「平常是道の話」の本則に對する『西柏鈔』の解説

南泉、因、趙州問、如何是道トハ、名義第五畧云、阿耨多羅三藐三菩提、秦言無上正徧知道、果上三智也。諸佛境界ニ文殊言サク、菩提者、無形相、無爲、云何無形相、不可以六識識故。云何無爲、無生住滅故也。大凡儒佛道異ナリ。如周易仁義を以爲道。莊子曰、虛靜、常淡寂寞無爲者、天地之平而道德之至。此則道家ニハ、虛無ヲ以、爲道。今佛家ノ道ハ、道ノ極レル者ヲ、阿耨菩提ト名ク。世道ノ不及處也。趙州未悟者、箇無上菩提ヲ問覽シ來ル。○南泉云、平常心是道トハ、趙州ハ遠ク如來ニ就テ覽ム。南泉轉破シ來テ、他ノ脚跟下ニ於テ、近ク示ス。汝カ心、若純ラ平穩常住ニシテ、生住異滅等ノ相無トキハ、即是如來無上ノ大道也。別ニ覽ルコト莫レト也。所以ニ般舟經云、諸佛從心得解脫、心者清淨名無垢、五道鮮潔不受色有解此者、大道成。是

ヲ以、佛家ニハ自性清淨心ヲ名テ、無上道ト爲スコトヲ知ヘシ。○州云、還可趣向否トハ、平常心是道ニ趣向スルコト、吾未知、趣向修行ノ様子、司南シタマヘト也。○泉云、擬向即乖トハ、既是平常ト云、汝若シ向ント擬欲スルトキハ、平常心ニ非ズ。故ニ道ニ乖テ不可到ト也。○州曰、不擬爭知是道トハ、一向無事無修ニシテ、悟道スルコト有ンヤ。譬ヘバ、家ニ在テ歩テ不學者ノ中華ノ大道ニ趣向スル義無ト云ガ如シ。○泉云、道不屬知、不屬不知、知是妄覺、不知は無記トハ、前意ヲ擧テ、不是處ヲ指ス。汝ガ趣向スル所ノ能知ノ心ハ、妄覺ニシテ、佛道ニ違シ、汝カ不擬ト云不知ハ、無記性ニシテ、佛道ニ向フノ心永斷スト也。人ニ三性。一善、二惡、三無記也。○若眞達不擬之道、猶如大虛廓然洞豁豈可強是非也トハ、所問ヲ擧テ、是處ヲ示ス。如來ノ大道ハ、擬欲有所得ノ心ヲ以達ルコト不能。若眞實佛道ニ通達スルトキハ、譬ハ太虛洞明無邊際ノ中ニ、獨立スルニ、四維上下ノ封疆モ無ク、中華四夷ノ尊卑モ無ク、淨境ノ到ルベキモ無ク、穢邦ノ去ベキモ無ク、處處平等ナルガ如ク、佛道モ亦爾リ。阿耨菩提心ハ、其ノ體湛寂、其性靈照、名相モ無ク、有無ヲ絶シ、身心ヲ以テ覺スルニ非ズ、凡聖高下等ノ相ヲ絶ス、是故ニ大道ト名ク。若分齊アルモノハ、世道也。是處ヲ求メ、非處ヲ嫌コト莫レト也。○州於言下頓悟トハ、頓ノ一字、速ニ大道ヲ窮極スルコトヲ稱スルナリ。已上義解畢。正意云、作麼生是平常心ナル對境歷緣

ノ上、廻光返照セヨ。

□「平常是道の話」に對する釋宗演和尚の解説

南泉因に趙州問ふ如何なるか是れ道、泉云く、平常心是れ道、趙州が南泉和尚に如何なるか是れ道と問ふと、平常心是れ道と、極めて平凡に答られたが、此の平凡の中に大に指す所があつたから、趙州はこれで頓悟してしまつた。乃で趙州も或時一僧が來つて如何なるか是れ道と尋れた時に墻外底と答へ、云何なるか大道と問ふた時に大道透長安と答へた、又如何なるか祖師西來意と問ふた時には庭前の柏樹子と答へられた。すると僧は和尚境界を以て舉示すこと勿れと言ふた。……趙州はいや山僧更に境界を以て答へはせぬと言はれた依つてこの僧改めて如是なるか是れ祖師西來意と問ふと、やはり今度も庭前の柏樹子と答へられたと云ふ話がある。其初め趙州が南泉より得た答へは平常心是道と云ふことであつた。州云還て趣向すべきや否や、泉云く向はんと疑すれば即ち乖く。それならも説の通りに修行が出来ませうかと反問すると、南泉和尚は向はれ道なることを知らん、泉云く道は知にも屬せず、不知にも屬せず、知はこれ妄覺、不知は是れ無記、眞に不疑の道に達せば、猶ほ大虛の廓然洞豁なるが如し、豈強て是非すべけんや、州言

下に於て頓悟す。趙州は淳々と問ひ詰め、疑せずんば道も知ることは出来まいと言ふと、南泉は道は知不知に關しないと答へられた、それを更に細かく丁寧に説て、知はこれ妄覺でつまり心意識は妄覺ぢや不知はこれ善にも非ず、惡にも非ざる無記性ぢや、道はかゝる妄覺や無記でない。若し不疑の道に達せばさて疑ふと云ふことは頗る大事で、所謂大疑の下に大悟ありで、大悟に入つた不疑の處には何にもない、真空无相の境界ぢや、マア彼れ此れ言ふなと南泉が言はれた言下に於て、趙州は或る者を捉へ得た即ち豁然大悟したといふのである。

『景德傳燈錄』(第十卷)の所傳によれば、趙州從諗和尚の修業時代に屬する公案は二箇あるが、この『無門關』第十九則の公案は、その二箇の公案中の第二の公案である。

この〔本則〕に現はれて居る——即ち〔本則〕の論題たる道は、『老子道德經』に「道可道非常道」とあるが如く、佛教渡來以前に於て、既に不變不易、不生不滅の絶對そのものを表示する語として使用されて居たのは、茲に申すまでもないことではあるが、佛教渡來以後、殊に達磨系の禪の興起するに及び、この道

教的意義を有する道は、丁度日本語の「かみ(神)」と云ふ語が、神道の術語たる「かみ(神)」と云ふ意義の外に、「かみ God」と云ふキリスト教の術語としても使用される様になつた如く、道教の術語たる「みち(道)」と云ふ意義の外に、佛教の謂ゆる解脱の道とか、悟りの道とか、涅槃 Nirvana とかの意味にも使用される様になつたのである。であるから、「如何是道」と云ふのは、その實質に於て、「如何是佛」と云ふのと、殆ど同一であるとも云ひ得られるのである。たゞ異なる所は、後者が佛と云ふ人格に即して居る様に見えるのに反し、前者は道と云ふ屬性——佛の屬性——に即して居る様に見えるだけのことである。

趙州和尚の「如何是道」と云ふ質問に對して、南泉和尚は「平常心是道」と答へて居るが、この南泉和尚の答話は、その思想の根柢——發言の動機——に於て、『維摩經』に謂ゆる「直心是菩薩淨土」とか、「直心是道場」とか云ふ思想と、全く同一基調のものである。要するに、この公案の中には、道教と禪との

思想の契合點が、歴然と現はれて居る様に思はれる。即ち「道不屬知、不屬不知……」以下の南泉の答話は『老子道德經』第一章の「道可道非常道、名可名非常名」を解説したものと見ることも出来るのであるが、林希逸が「道本不容言、纔涉有言、皆是第二義。」と云つて居るのは南泉の思想に近い様に思はれる。併し、道教の道は、どちらかと云へば、哲學的であり、思索的であるが、禪の謂ゆる道は、倫理的であり、實踐的である。であるから、禪の謂ゆる道は、道教の道を倫理化したものであるとも云ひ得られるし、また『中庸』の「道也者、不可須臾離也。可離非道。」と云ふ思想を日常の茶飯化したものであるとも云ひ得られるのである。魏府老元華嚴の示衆に「佛法在日用處、在行住坐臥處、喫茶喫飯處、語言相問處、所作所爲、舉心動念、又却不是也。」(林間錄上卷參照)とあるのは、南泉の謂ゆる「平常心是道」を解説したものと見るべきであらう。而して、この「平常心是道」と云ふ言葉は、南泉普願の創唱にかゝるもので

はなく、實は彼の師なる馬祖道一の既に使用して居た語である。即ち、馬祖道一の示衆語を見ると、道不用修、但莫汙染、何爲汙染、但有生死心造作趣向、皆是汙染。若欲直會其道、平常心是道、謂平常心、無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖、………如今、行住坐臥、應機接物、盡是道。道卽是法界………」

〔景德傳燈錄〕第二十八卷參照）とあるが、南泉普願は師僧馬祖道一より傳來の語を以て、茲に趙州從諗に答へたものである。

尙ほ、この「平常心是道」の教理を徹底的に研究するには、『大般涅槃經（曇無讖譯）第十五卷梵行品之二の末尾に「第一義諦、亦名爲道、亦名菩提、亦名涅槃………」と云ふ風に、第一義諦と菩提と涅槃と道との交渉の論議してある點をも參照すべきであらう。

〔評唱〕 無門曰、南泉、被趙州發問、直得瓦解冰消、分疎不下。趙州、縱饒悟去、更參三十年、始得。

無門曰く、南泉、趙州に發問せられて、直に瓦解冰消することを得たるも、分疎不下な

りしならん。趙州、縱饒ひ悟り去るも、更に參すること三十年にして、始めて得るならん。

直得瓦解冰消——瓦解は『淮南子』秦族訓に「左操黃鉞、右執白旆、以麾之、則瓦解而走、遂土崩而下……」とある瓦解であり、冰消は『春秋左氏傳』杜預の序に「渙然冰釋、怡然現順、然後得也。」の冰釋と同じく冰解の意である。瓦解は事物のメチャメチャに破壊することであり。冰消、冰釋、冰解は、「疑團の解けて意義の明瞭になること」であるが、無門慧開は、この瓦解冰消の四字の中に、「南泉の答語は、龜より細に入り、趙州をして彼の疑團を冰解せしむるに足るほどのものであつた」と云ふ意味を寓して居る様である。即ち「直得瓦解冰消」は「南泉の答語は、趙州の疑團を打ちくだいて、趙州の疑惑を消散せしむるに足ることが出來た。」の意である。〔參照〕圖分疎不下——この句は、直に上句に接續して「南泉の答語は、趙州の疑團を瓦解冰消せしむるに足るほど親切丁寧なものではあつたが、可惜乎、趙州は分疎不下」の意である。分疎不下とは、本來の意義では「辯疏（言ひ開き）の出來ないこと」であるが、こゝでは「合點（了解）の出來ないこと」の意に使用してある。〔三十年——三と云ふ文字は、三界とか、三世とか、三寶印とか、三際とか、三輪とか云つて、佛教には普通な數字であるが、こゝに三十年とは、必ずしも一年を三十度重ねた三十ヶ年を意味するものではなく、たゞ、「二三十年同は」との意味である。圖始得——「はじめて平常心是道の眞意を體得し能ふならん。」又は「は

じめて分疎不下ならざることを得るならん。」の意。

無門慧開が、南泉と趙州との商量を論評して云ふのに、南泉和尚は青小僧の趙州から「如何是道」と云ふ大問題を擔ぎ込まれたが、流石は老成の南泉和尚、よく疑團の氷解出来る様に、噛んで含める様に説明して聞かせた。併し、南泉の眞意は、趙州にはよく通じなかつたであらう。趙州於言下頓悟」と云ふからには、趙州も何物か悟る所があつたであらうが、何分には年齢が若い。そんな悟りは、半熟か未熟か、どちらかに相違ない。趙州が眞に南泉和尚の提擧した「平常心是道」に到達するには、もう二三十年の修行を要する。そうすれば、年齢も南泉和尚の年頃になるし、悟りも大に熟して来るであらう。

直得瓦解氷消分疎不下を、古鈔記者は、何れも「直に得たり、瓦解氷消分疎不下なることを」と訓讀し、直得の二字を、瓦解氷消と分疎不下との二句に係るものと見、直に瓦解氷消、分疎不下なることを得たり。」の意に解して居る。この見解は、南天棒和尚、釋宗演和尚、菅原時保和尚、靈山實圓氏、紀平正美氏などによつて繼承されて居るが、この見解は、私の信する所では、誤謬である。宜しく、南

泉は、直に瓦解氷消することを得たるも、趙州には分疎不下なりしならん。」の意に解すべきである。○またこの十字に對し、南天棒和尚は「大切な處を散々に打ち砕いて、コナ微塵にして仕舞つて、瓦解氷消で、ラチあけず、ボロを見出したぞ。分疎不下ぢや。成る程云ひほごきが出来なんだ。」と云ひ、紀平正美氏は「南泉は趙州に如何是道と問はれて、彼の是れのと饒舌に御説教めさるが、瓦解氷消、めぢや、じや、言ひわけ成り立たずじや（分疎不下）」と云ひ、菅原時保和尚は「瓦解氷消は普通疑問がスツカリ解けた意味であるけれども、こゝでは南泉が趙州に問ひ詰められてメチヤクチヤになつて終つたことをいふ、南泉は散々な目に逢つて、所謂分疎不下で、何ともいひ解きが出来なかつた、直に得たりは恰で分疎不下になつて終つたといふ意。」と云つて居るが、何れも古人の愚説の燒直しであつて物になつて居ない。○この瓦解氷消と云ふ語は、禪語としては、「滅茶苦茶になる」と云ふ様な意義を有して居らず、たゞ氷釋とつ、氷解とつかの意であることは、『大慧書』所載の「答呂郎中」の中に「千疑萬疑、只是疑、話頭若破、死後斷滅不斷滅之疑、當下氷銷瓦解矣。」とあるによつても明白である。○この〔評唱〕全體に對し、飯田權隱居士は「無門曰、南泉趙州に發問せられ、直に得たり瓦解氷消分疎不下なる事を無門は一層大きくて南泉と趙州を西の海に取つて投げた。言へば誰れでも敗關ぢや。瓦解氷消はめぢやヤヂぢや。身代限りのさまぢや。分疎不下は言ひ譯た、ぬ事ぢや元來此道は問答の上にはない。この故

に道得亦三十棒ちや。州も又同穴ちや。南泉狐につまゝれた賣り調に買ひ調ちやかくいふて凡てを奪つて即今の道人をして南趙の話肺裏に轉却せしめざらしめん爲その血滴々じや。雪豆曰這裏還有祖師麼。自曰有喚來爲我洗脚せしめんと看取せよ々々。」と云ひ、『西柏鈔』記者は「無門曰、南泉被趙州發問、直得瓦解氷消分疎不下トハ、若人把住綿密ナルトキハ、瓦氷ノ堅ガ如シ。若放行許容スルコトハ、瓦解氷消ニ似リ。疎ハ疎也。ワカッ。分疎不下ハ、溝路の不分ナリ。瓦解スル故ニ、水路閉塞スル也。言ハ、南泉甚ダ道理ヲ説ク。開道者見來ルニ、佛道否塞スト謂ヘシ。○趙州縱饒悟去更參三十年始得ト、是レ乃抑揚ノ格也。三十年ハ、書言第四註云、大約三十年爲一世矣。」と云つて居る。

この〔評唱〕に對する古今人の見解は、殆どそのすべてが、誤謬だらけの見當違ひであるが、その謬見の因つて來る所は、彼等が、趙州と云へば、直に六十一歳で發心して修行の途に上り、百二十歳で死去したと云ひ傳へられて居る老趙州のみを連想するばかりであつて、この公案に現はれて居る趙州は、實は、趙州が未だ趙州とも、青州とも名づけられて居なかつた時——即ち彼の二十歳前後の從諗沙彌時代——の趙州であつた事實に、全然盲目であることで

ある。換言すれば、彼等の誤謬は彼等の歴史的研究の不十分なることに基因するのである。古今に亘る「無門關」の解説者は、この無門慧開の〔評唱〕を誤解して居るが、無門慧開は、この「平常是道の話」の公案の眞意義を誤解しては居ない。彼は何處までも、趙州を青小僧扱にして居る。

〔頌曰〕 春有百花秋有月、夏有涼風冬有雪。若無閑事挂心頭、便是人間好時節。

春には百花あり秋には月あり。夏には涼風あり冬には雪あり。若し閑事の心頭に挂る無んば、便是れ人間の好時節。

閑事——閑人の仕事、即ち無駄な屁理窟、閑葛藤のこと。挂心頭——心頭は念頭の意。「心頭に挂る」は、「念頭にかゝる」とか、「心を留ます」とかの意であるから、若無閑事挂心頭は、「入らざる屁理窟や小言不平で、心理状態を攪亂することさえなければ」の意に解すべきである。

天の化育と謂はるか、法の法爾たる運行と謂はるか、兔に角、四時は順序よく行はれ、萬物もそれぞれ具合よく育つて居る。春には百花、秋には明

月、夏には涼風、冬には好雪。これでもう十分ではないか。この上何が必要であるのか。何も餘計なものは、此上に必要はない。然るに、世の中には閑人の殖えるばかり、冬が来れば、寒いと云つて暖爐の側に坐り込んで、アイスクリームを食べて居る。夏が来れば、暑いからと云つて、何もかも氷詰にしてしまふ。春が来れば何、秋が来れば何、年から年中、小言不平の百萬遍で暮して居る。由來、閑人には閑事多し。この閑事で心頭を攪亂されることさえなくなれば、春・夏・秋・冬、すべてこれ人間の好時節だ。雨降らば降れ、風吹かば吹け。

【考】 閑無門懸關が、春、夏、秋、冬の順序にならべなかつたのは、一つは「春有百花。夏有涼風。秋有月。冬有雪。」では、句が四言二句、三言二句になつて調子が悪いのと、もう一つは「天道先春後秋。以成歲。爲政先令後誅、以爲治」と云ふ有名な揚子の句があるから、これに基いて春・秋・夏・冬と云ふ風に配列したものと思はれる。この「頌」全體に對し、『自雲鈔』記者は「四時自然ノ好風景ナレドモ、塵念妄情ノ閑事ノ心有ル者ハ、風光ニ對シテ、心平常ナルコトヲ不得也。若閑事ヲ心ニ不掛レバ四時共ニ日日好時節也。此心本來無事平常ナルヲ、知解ノ閑事有故ニ、不平常也。若其閑事無ンバ、何

日何處カ平常ノ道ナラザランヤ。」と云ひ、『西柏鈔』記者は「春有百花秋有月、夏有涼風冷冬有雪トハ、四時ノ好風景ヲ寫出ス也。卽是金剛經ノ第一句、雲門ノ函蓋乾坤等ノ句ニ當ル也。此二句、擬議ノ不容處也。○若無閑事掛心頭便是人間好時節トハ、此二句ニ於テ、前意ヲ說顯スナリ。閑ハ冗也。閑事ハ身ヲ冗累スルヲ云也。心頭ハ心上ト云ニ同。若一心不生則萬法無咎故、四時ノ邊變シテ、主宰無キ、皆好時節也。所以云、年年是好年、日日是好日ト、公案ヲ形容スル意ハ、諸佛ノ菩提、何ソ有情數上ニ在ノミナラン。花月風雪ノ見聞スル、冷寒暑熱ノ覺知スル、本來大道通達無礙也。世人閑事、強テ作ノ。故ニ自ラ大道ニ迷フ。若閑事無トキハ、正偏知道ニ非ト云處無シ。趙州頓悟ノ時、無始ノ閑事永斷スルナリ」と云つて居る。【轉・結二句に對し『萬安鈔』記者は「塵勞妄想ハ云ニ不及、禪道佛法モ皆閑事ノ。其ヤウナ閑事ヲ心頭ニ挂ヌガ人間ノ好時節ゾ。ソレナラバ太虛廓然ノ道ニ契ハンゾ。」と云ひ、『春夕鈔』記者は「佛ノ字、禪ノ字ガ閑事也。閑事ヲ心頭ニ掛ザル處ガ、便是一節。平常心是レ道ナリ。閑事ハイダツラコドナリ。」と云つて居る。

□「平常是道の話」の頌に對する飯田樞隱居士の解説

頌曰春百花有り。花がなんといふ。頌と云ひ。菩といふ。吾らの花は活動三昧の外にはない。秋月あり。食見天上月失却掌中珠不傷肩背等で、夏商となるを得ん。夏涼風あり。不掛糞水不能

成其真自己を忘するほど涼しきはない滅却心頭火自涼らや。涼しさやみだ成佛のこのかたは。雪冬あり。ちりの世といはうそなりけさの雪。その雪は融ける雪。我らのはいつまでも白皚々々ぢや。不入死地不能成其土松陰まめだ。若し閑事の心頭に挂くる無くんば便ち是れ人間好時節。閑事はむだ事じや二重の妄想ぢや。死の中に生を入れんとして死といふ大佛を殺してなる。失敗といふ天使を擲つて致て富貴の塵埃を入れずして英雄が落第する。その者ばかりになりきつて他を羨まぬ時。天下は其物の有たるを忘れてなる看よ古への豪傑は失敗を経ざる者幾人かある。孔子禮を大樹の下に講ずれば。桓魋樹を伐つて壓殺せんと謀る。孔子曰天徳を我に生ず。桓魋我を如何せん。泰然自若であつた。其場々に安住して不動如須彌山なるとき人生の最好時節ぢや。此秋は雨か嵐か知られどもけふの勤めに田の舂をとる。鷲の山高根にのみと思ひしに我軒ばにもありあけの月。参

□「平常是道の話」の頌に對する菅原時保和尚の解説

『春に百花あり秋に月あり』この頌は大道坦然として徧界に通じ、整然として一絲亂れざるをいふのである。春來れば百花爛漫として咲き誇り、秋にもなれば明月皎々として澄み渡る、年々歳々其の順序は毫釐の間違もない、『夏に涼風あり冬に雪あり』いつれもとりにくく趣味があつて人

間は四季折々に歡樂を味ふことが出来る、知不知を絶したる不疑の道の活現である、これを人間の上に就いていへば親は子を愛し子は親に侍つき、兄弟に友に夫婦相和する、これ即ち南泉の謂ふ所の平常心の作用である、『若し閑事の心頭に挂る無んば』サテ此處か此の頌の眼目である、斯様に大道は坦然として通じ整然として行はれて居るが、吾々の心に一點妄想の影がさせば忽ち其の大道が見えなくなつて終ふ、五祖門下の秀才神秀上座が、時々拂拭して塵埃を惹かしむること莫れといったと同じで、少しでも心の上には是だの非だの善だの惡だのといふ閑妄の影がさすと、春の花に對しても、秋の月に對しても、心の奥から楽しいといふ譯には行かなくなるが、かゝることが、毫末もなく所謂心が大虚の廓然として洞豁なるが如くであつたならば、『便ち是れ人間の好時節』それこそ何の苦勞もない人間として、最も愉快な境界である、無門は以上の如く道といふものを形容したが心頭に挂くる無んばといふたのは聊か評唱の的意に蹉過して居る様に思はれぬでもない、本來無一物なる廓然たる大道には塵埃の惹くべきなく、閑事の挂くべきがないではないか。併し其の様にいふのも己に言句に滯つて居るかも知れぬ。只朗々として春は百花あり秋は月ありと諷詠すれば可い。要らぬ閑言句を消して却つて大道を失却してはならぬ。

この「頌」は、雲門の謂ゆる「日日是好日」(『現代新譯・碧巖錄詳解』第一〇五)

——一九頁參照）の消息を詩的に表現したものである。南泉の謂ゆる「平常心是道」の上に安心立命せる悟達者の現實生活は、正にこれ「日日是好日」の事實化であるに相違ないのである。「碧巖錄」第四十七則の〔垂示〕に「天何言哉、四時行焉。地何言哉、萬物生焉。向四時行處、可以見體。於萬物生處、可以見用。」とあるのは、この〔頌〕の含蓄せる思想の哲學的表現とも見るべきであらう。

* * *

〔現代譯頌〕

春は花、秋は月、

夏に風あり、冬に雪。

四季折々の好時節、

この上のぞむ、者は大馬鹿。

第二十則 大力量人

參照

『大明高僧傳』第八卷
『宗門葛藤集』下卷
『續傳燈錄』第三十五卷

結論

この〔本則〕は、松源和尚シヨウケンの獨舞臺であります。松源和尚とは、『續傳燈錄』に謂ゆる「杭州府靈隱松源禪師」のことでありますが、その和尚の法系は、

圖悟克勤

大慧宗杲拙庵徳光—育王師端—無量崇壽
張九成
虎丘紹隆—應庵曇萃—密庵咸傑—松源崇岳—無明慧性—蘭溪道隆

〔圖悟克勤〕は『碧巖錄』の編著者、大慧宗杲は『碧巖錄』を燒却せし廉にて有名なる禪僧、張九成は當時の政客（『現代新譯・碧巖錄詳解』〔純論〕第一三頁參照）、無量崇壽は『無門關』の巻尾に現はれて居る人物、蘭溪道隆は、日本に歸化し、鎌倉建長寺の開山になりたる禪僧。

と云ふ風になつて居ます、『五燈會元續略』に、「松源岳禪師、初以居士、參應菴華、不契、愈自奮勵、見密菴傑、隨問、隨答 密嘆曰、黃楊木禪耳。奮勵彌切

第二十則 大力量人

至忘寢食、會密入室、問僧、不是心、不是佛、不是物、師從傍大悟。遂嗣密菴。……」とある通り、晩年に出家した人であることは事實であります。『續傳燈錄』第三十五卷、『佛祖歷代通載』第三十一卷及び『大明高僧傳』第八卷に載せてある史實によつて、松源和尚の生涯を探索して見ると、松源崇岳は、南宋高宗皇帝紹興二年（西曆一一三二年）に處州（現今の浙江省處州府）に生れ、南宋寧宗皇帝嘉泰二年（西曆一二〇二年）に七十一歳で死去して居ます。無門慧開の杭州に生れたのは、南宋孝宗皇帝淳熙十年（西曆一一八三年）でありますが、これは、松源崇岳の五十二歳の時に當り、松源崇岳の死去した南宋寧宗皇帝嘉泰二年は、無門慧開の二十歳の時に當りますから、この「大力量人の話」は、『無門關』四十八則の公案中で、時代の一番新しいものであります。尚、前記の史實を綜合して考察すると、彼は、南宋孝宗皇帝隆興二年（西曆一一六四年）に、杭州西湖の白蓮精舎で得度し、はじめて本當の禪僧となつて僧服を著けたのであります。こ

れは、彼の三十三歳の時に當ります。すると、彼が、大慧宗杲をはじめ、應庵その他の禪僧に參じたのは、彼の居士時代のことであつたと見えます。彼が、杭州の靈隱寺に隱退したのは、南宋寧宗皇帝慶元三年（西曆一一九七年）彼の六十六歳の時であります。それから六年目に彼は七十一歳の時、靈隱寺で示寂したのであります。彼が平江の澄照寺、江陰の光孝寺、饒州の薦福寺、明州の香山、平江の虎丘等に歷住したのは、彼の靈隱寺に住した以前のことです。

〔本則〕 松源和尚云、大力量人、因甚、擡脚不起。又云、開口不在舌頭上。

松源和尚云く「大力量の人、甚によつてか、足を擡げて起さるにや。」又云く「開口は舌頭上には在らず。」

大力量人——これは「相撲取の様な體力の強大な人」の意味ではなく、「大悟徹底の人で、爲人度生の力量の完備して居る謂ゆる師家」を指すのである。因甚——何故にとひ、どう云ふものでとひの意。足不起——擡足起は結跏趺坐（坐禪）の反對で、「爲人度生のために活動すること」を謂ふ

のである。邊[○]足[○]起[○]を「兩足を地に著けず、空中に宙ぶらりとして立つ」の意に解するのは、全く邪説である。○[○]及び[○]參照[○]○[○]開口[○]——開口は黙坐の反對で、「爲人度生のために説法すること」を謂ふ。即ち、「大慧普」上卷に「某、不惜口業、力救此弊」とある。この「不惜口業」が開口である。「事林廣記」にも「是非只爲多開口、煩惱因強出頭」とあるが、この開口が、松源崇岳和尚の謂ゆる開口である。○[○]不在舌頭上——「舌端を動かすことが、説法の唯一の能事ではない。即ち、説法は舌頭上のみによつて、その目的の達せらるべきものではない」の意。

新譯 杭州靈隱寺の松源和尚が、示寂に先だつて二則の垂訓を遺して居る。

その言葉に曰く、「近頃、一方には、大に大力量底の悟道者を以て自任して居ながら、黙々として坐り込んで居る者があるかと思へば、又一方には、社會奉仕のためだと云つて、無暗に舌頭を動かしまわつて居る者がある。何れも、愚の骨頂だ。眞に大力量底の人ならば、何故に座より起つて爲人度生のために活動しないのか。何も脚の鰐^{わに}足^{あし}の様になるのを待つ必要はあるまい。が、社會奉仕のためだと云つて、出鱈^{でたらめ}目^めのことを喋^{しゃべ}り歩^{ある}くのも、あまり感心すべきことでも

ない。説法は舌頭のみによつて、その目的の達し得られるものではない。四肢五體、五臟六腑を提起して説くのでなくては、眞の説法とは謂ひ得られないのである。」

註 ①この「本則」に對する古鈔記者の見解は、この[○]の結尾に轉載してある『西柏鈔』記者の見解が、やゝ物になりかけて居るの外、何れも皆誤解曲説である。○流石の南天棒和尚も、この「本則」には齒^はがた^たなかつたものと見え、例の得意の法螺で吹き飛ばして居る。○菅原時保和尚が「……佛向上の境界に於いては、大力量ある人と雖も、如何ともすることが出来ぬ。足を擡げて歩くことも出来ぬば、又口を開いて説き示すことも出来ぬ……」と云ひ、釋宗演和尚が「大力量の人」甚に因て、脚を擡げ起さざる。大力量の人、大強力者と云ふ程のことで、常陸山とか、梅ヶ谷とか云ふ大強力者が、何で自分の足を擡げ起さない何で自分で自分の足を擡げ得ないか。「又云く口を開くと舌頭上に在らず。世間でも落語家講談家など云ふ者は辨の達者な者でペラペラと油紙に火を附いたやうに饒舌り廻るが、斯う云ふ辨者が口を開いて舌の上でシヤペラぬとは何う云ふとだ。」と云つて居るのは、確に大力量の缺如せる者の申分である。○紀平正美氏の、この「大力量人の話」に對する見解『無門關解釋』第二二九—二四

○頁参照は、實に斬新な説ではあるが、その見解たるや、松源和尚の言葉に因んで、同氏自身の深遠なる哲學的思索を叙述したものであつて、この公案の含める本來の意義とは、餘程かけ離れて居る様に思はれる。○大力量云々の語に對し、靈山實圓氏は、その著『和訓略解無門關』に、「大強力者が、何故自分で自分の兩脚を捧げ得ざるか。何故口を開いたまま舌の上のみにて言語し得ざるか。」と云ふ解釋を與へて居るが、これは誤解である。併し、禪僧に法螺の材料を供給するためには、この様な解釋の方が、却て禪僧間に受けがよいかも知れない。○『國譯禪宗叢書』の編著者も、この開口云々の句に對し「口を開いて何故に舌の上にて饒舌り廻さんかと云ふ意。」と云つて居るが、誠に開いた口のふさがらぬ様な謬説である。

□「大力量人の話」の本則に對する『西柏鈔』の解説

松源岳禪師之傳、出于續會元。密養傑禪師法嗣也。松源和尚云、大力量人、因甚擡脚不起トハ禪宗ニ約シテ、自行ヲ示ス。汝等器量丈夫ノ大力量ニシテ、禪堂ニ穩坐ス。因甚如是ゾヤ。言ハ禪宗ハ教宗ニ不同餘行ヲ廢シテ、唯禪ノ一行ヲ修ス。既ニ是レ汝等佛性具足ノ大力量。何ゾ速ニ悟テ起コトヲ不得ヤト、逼拶スル也。○又云、開口不在舌頭上トハ、禪宗ニ於テ、化他ノ事ヲ示

ス。開口トハ、説法也。禪宗ノ説法度人ノ正意ハ、不立文字、教外別傳ニシテ、舌頭ヲ不借也。所以、吾宗無語句、實無一法與人。禪宜默不宜喧等云也。此二轉語禪宗自行化他ノ行相。盡ク畢示シ畢ル。故ニ、末ノ一轉語ヲ畧スル歟。末ノ文云、明眼衲僧、因甚脚跟下ノ紅絲線不斷。通シテ三轉語ト名也。言ハ、紅絲線ハ、書言第一云、赤繩繫足ノ類也。又事苑云、僧問投子、丹霄獨歩時如何。子云、脚下一條索。是レ教説ニ準セバ、紅絲線ハ習性ヲ云也。菩薩誓テ扶習性非實業報ト云ガ如シ。禪者ハ、眞正見解ヲ本ト爲ス。行履ハ其末也。斬猫放鴿等皆脚跟下ノ紅絲線不斷也。因甚如是ゾト逼拶シテ、祖師禪ノ正意ヲ示ス也。愚虛堂錄頌古ノ中ニ出スニ據テ、義解畢。正意云、擬議ヲ離却シテ、提撕シテ見ヨ。

○餘○古來、禪僧間には、この〔本則〕になつて居る十言と七言の二句と、「明眼人因甚脚跟下紅絲線不斷」と云ふ十三言の一句と、この三句が「松源和尚の三轉語」として傳誦されて居る。従つて、古鈔記者の中でも、「春夕鈔」記者を除くの外、「自雲鈔」記者も、「萬安鈔」記者も、「西柏鈔」記者もすべてこの〔本則〕を解説するに當つて、その三轉語に説き及ばして居るし、また近代の人々――

釋宗演「尙はじめ、其他の禪僧居士及び紀平正美氏——も、この「本則」を、その三轉語の第一轉語、第二轉語であると見て居るのであるが、支那から傳はつて來て居る史實には、私の智識範圍から云へば、その第三轉語なる「明眼人因甚脚跟下紅絲線不斷」と云ふ句は、存在して居ない。即ち、『大明高僧傳』(第八卷)には「……嘉泰二年八月四日、手書別公卿。垂語示學者曰、有大力量人、因甚擡脚不起。又曰、開口不在舌頭上。貽囑弟子、以闡法是務。……」とあり、『續傳燈錄』(第三十五卷)には「……忽親作書別諸公卿。且垂二則語、以驗來學曰、有力量人、因甚擡脚不起。開口不在舌頭上。及貽書嗣法香山光睦、雲居善開……」とあり、『佛祖歷代通載』(第三十一卷)の記事も、これと同一のものであつて、「明眼人因甚脚跟下紅絲線不斷」の句のことも、『松源和尚は三轉語を示して袈裟を傳ふべきものを求められたが機に契つたものが無かつたので、自分死んだら此の袈裟は我が塔所に止めよ、三十年後其の力を具するものが出

で、必ず相承するであらうと遺言されたといふことである、果して三四十十年後石溪といふ名僧が出て、「大庾嶺頭黃梅の夜半、之を争ふに足らず之を譲るに餘あり」といふ偈を唱へて袈裟を掘り出して大衆に示した、「(菅原時保和尚の説)といふ様な話も、前記の史籍には記載してないのである。『續傳燈錄』(第三十五卷)に、明らかに「垂二則語」とあり、また「貽書嗣法(弟子)香山光睦、雲居善開」とあり、且又、『續傳燈錄』第三十六卷に、靈隱崇岳禪師の法嗣として十二人の禪僧の名が列擧してある以上、遺憾ながら、「明眼人因甚脚跟下紅絲線不斷」と云ふ一句を松源和尚の二則語に結びつけること、嗣法すべき弟子がなかつたために袈裟を塔下に埋藏したとか云ふ話とは、後人の捏造にかゝるものと見るより外、致方なからうかと思はれる。

現に禪僧間に珍重されて居る本に『宗門葛藤集』と云ふのがある。神保如天・安藤文英兩師共著の『禪宗辭典』には、この書に就て「京都大興寺雲喬智道の編。傳燈其他の語録中より古人先哲の古則公案、片言隻語を摘出して二百七十二則を収録し、以て參禪者の一覽に便せる書也。」とある解説中、同書を靈

喬智道の編著と認めてゐる點は、確に誤謬である。何故ならば、この書は、享和元年(西曆一八〇一年)刊行の『合類書籍目録大全』午集第四十八丁裏に明らかに記載してあるから、明治時代に屬する雲喬智道の編著にかゝる書物の名稱が、享和元年刊行の書籍目録に記入される筈がないからである。加之、京都出雲寺藏板の『宗門葛藤集』下巻の結尾には、明治庚寅(二十三年)四月佛生日執筆にかゝる雲喬智道(洛陽東山大興禪寺沙門天祐智道)の跋文が附載してあり、その跋文に「葛藤集者、不知誰師之所編也……」とあるからには、この書が雲喬智道の編著でないことは明白である。即ち、この跋文に明記せる如く、失名氏の編著に係る『宗門葛藤集』なるものは、享和元年以前から存在した居たのであるが、明治時代になつてから、京都大興寺住職雲喬智道が、その公案の出所(典據)を標註し、『明治新刻宗門葛藤集、出所附』として出版したものである。

而して、同書下巻の第四丁裏を見ると、そこに例の「松源和尚三轉語」なるものが記載してあり、その標註に「○虚堂錄五頌古部」とある。この『虚堂錄』とは、丹波子淳の『虚堂集』のことではないかと思つて、松源和尚と丹波子淳との史的關係を調べて見たが、丹波子淳は松源和尚の出生に先だつこと十三年、即ち宋徽宗皇帝宣和元年(西曆一一一九年)に死去して居るから、丹波子淳の『虚堂集』に、松源和尚の三轉語の輯録してある筈のないことは明白である。さすれば、この「虚堂錄」とは、『虚堂智

愚禪師語錄』(全十卷)が、若くは『虚堂和尚頌古評唱・折中錄』かのことであらうと思はれるが、兩書とも只今私の手許にないから、茲にその眞偽を確めることが出来ない。虚堂智愚は松源和尚の五十四歳の時に生れた人であるから、その著書の中に松源和尚の言行を録することはあり得べきことであるが、虚堂智愚の出生に先だつこと二年、即ち、南宋孝宗皇帝淳熙十年(西曆一一八三年、松源和尚の五十二歳の時)に生れた無門慧開が、三轉語を拈起せずして、たゞ二則語のみを拈起して居り、それが却て憑據すべき史實に一致して居る所から見れば、(若し『虚堂錄』に松源和尚の三轉語なるものが記載してあるならば)それは、虚堂智愚が何かの巷説を傳承したものとしか想像が出来ないのである。(因甚脚跟下紅絲線不斷)の句に關しては、『叢林盛事』上卷所載「竹原庵主(建寧府竹原宗原宗元庵主)……大法雖明、脚跟下紅絲不斷者、比比皆是。……既大法明了、又安得脚跟下紅絲不斷也。」とあるのを参照)

この〔本則〕に對する古今人の解説は、私の智識範圍に於ては、町元呑空和尚の見解の外は、すべて邪解曲説である。それは、彼等が松源崇岳和尚の言行に就て、全く史眼を缺如して居るからのことである。

『續傳燈錄』第三十五卷所載「杭州靈隱松源禪師」の章を見ると、「……………隆

與初（二年）、始得度於臨安西湖白蓮精舍、自是遍參諸大老、罕當其意者。廼入
 閩（福建省）見乾元、木菴永公。一日辭木庵……木庵舉手云、明明向汝道、開口
 不在舌頭上、後當自知。逾年見密庵於衢州之西山……會密庵入室次、問傍僧、
 不是心不是佛不是物。師（松源和尚）侍側豁然大悟。乃曰、今日方會木庵道開口不
 在舌頭上。自是機辯縱橫……」とある。これによつて見ると、「開口不在舌頭
 上」と云ふ語は、木庵、即ち福州鼓山木庵安永（『續傳燈錄』第三十四卷、『五燈會元』第
 二十卷、『大明高僧傳』第八卷參照。木庵安永は福州西禪の鼎盛和尚の法嗣、乾元宗類は福州西禪の守淨
 和尚の法嗣にして、鼎盛、守淨二人とも徑山大慧宗杲の法嗣）が、修行時代の松源和尚に垂示
 したものを、當時、松源和尚は、その語の眞意義を悟り得なかつたが、後、師
 僧密庵（天童密庵咸傑）の室中に於て、折に觸れて、その語の眞意義を會得したも
 のであると云ふ事になつて居る。「大力量人因甚擡脚不起」と云ふ語も、松源和
 尚自身の創意から出たものではなく、他の何人かの創意にかゝるものかも知れ

ないが、兎に角、茲では、この二語は、松源和尚のものになつて居るのである
 から、松源和尚の二則語として話を進めることにする。

この二則語に對して、町元香空和尚は、その著『冠註無門關』に「此即第一
 轉語、衲僧自行也。謂大根機大丈夫漢、端坐僧堂裏、經多年月、尙不能參何耶。
 此痛激發而加奮勵也。此即第二轉語、衲僧化他也。謂不立文字教外別傳西來直
 指本無言。禪者宜默不宜語。魯祖凡見人來則直面壁。此等之意也。」と云つて居
 るが、この見解は稍この公案の眞意義に觸れて居る様に思はれる。併し私は、
 今この公案を、歴史的方面より、少しく考察して見たいと思ふ。

北方支那の國民性に緣故深き臨濟禪と、南方支那の國民性に緣故深き曹洞禪
 ——即ち、北方支那の殺伐なる風物の感化を受けて居る臨濟禪と、南方支那の
 溫和なる風物の感化を受けて居る曹洞禪——との間には、その宗派成立の當時
 からして、かなりの（教理上、宣傳上に於ける）背反が生じて居た様であるが、その

背反は、徑山の大慧宗杲(臨濟系の禪僧)と、天童山の宏智正覺(曹洞系の禪僧)との時代に至つて、その極點に達したものの如く思はれる。(「現代新譯・碧巖錄詳解」所載「碧巖錄の歴史的研究」参照)この大慧宗杲と云ふ禪僧は、はじめ曹洞宗に屬して居たのであるが、由來、霸氣滿々、政客肌の彼は、曹洞の禪風を優柔不斷にして、頗る女性的のものと見做して、大に不平を鳴らして居た所に、圓悟克勤が蜀の成都から出て來て、當時の大政治家張商英など、交遊して居たものであるから、大慧宗杲は早速曹洞宗を去つて、臨濟宗の驍將たる圓悟克勤の室に投じたのである。これは圓悟克勤の五十四五歳前後、大慧宗杲の三十七歳の時(宋徽宗皇帝宣和七年・西曆一一二五年)のことであつた。

而して、大慧宗杲が徑山の能仁寺(金陵承天寺)に住居をはじめたのは、南宋高宗皇帝紹興七年(西曆一一三七年)で、これは、彼の四十九歳の時であつたが、彼が曹洞宗に屬せし時、彼の同參の士であつたであらうと思はれる宏智正覺は、南

宋高宗皇帝建炎三年(西曆一一二九年)、大慧宗杲の四十一歳の時(明州の天童山に住居して、謂ゆる曹洞の黙照禪を擧揚しはじめたのである。これと同時に、曹洞禪の長所美點を醜惡視して居る大慧宗杲は、殺伐なる禪機を發揮して、大に曹洞の黙照禪を攻撃しはじめた。即ち彼は「黙照邪師、埋人底坑子、不可不知也……而今黙照邪師輩、只以無言無說爲極則、喚作威音那畔事、亦喚作空劫已前事、不信悟門、以悟爲誑、以悟爲第二頭、以悟爲方便語、以悟爲接引之詞、如此之徒、謾人自謾、誤人自誤、亦不可不知……」(「大慧書」所載「答宗直閣」参照)とか、「近年叢林、有一種邪禪、以閉目藏睛、背盧都地、作妄想、謂之不思議事……」(「大慧書」所載「答曹太尉」参照)とか云ふ様な筆法で以て、天童の宏智正覺を中心とせる曹洞禪を罵詈したのであるが、宏智正覺は、大慧の攻撃に對して一矢を酬ひようともせず、たゞ「黙照銘」一篇を作つて、黙照の神秘を諷詠したのみであり、また曹洞宗の禪僧は、臨濟宗の宣揚して居る禪を、看話禪と貶稱

して居たのみで、別に毒舌悪口はつかなかつた様である。「默々忘言、昭々現前。嗒時廓爾、體處靈然。」と云ふのが、『默照銘』の最初の四句で、「吾家底事、中規中矩。傳去諸方、不要賺舉。」と云ふのが、その最終の四句であるが、一篇の『默照銘』、實に玲瓏たること玉の如き詩である。大慧宗杲の毒語を馬耳東風にあしらつて、宏智正覺は、南宋高宗皇帝建炎三年(西曆一一二九年)より同皇帝紹興二十七年(西曆一一五七年)まで約三十年の間、天童山に住して、只管打坐と殿堂の改築に従事して居たのである。一方の大慧は、宏智正覺の死に後るゝこと六年、南宋孝宗皇帝隆興元年(西曆一一六三年)に、七十五歳で死去したのであるが、彼は政治に干與した科で、五十三歳の時から六十七歳の十二月まで、國事犯人として衡州及び梅州に配謫されて居たのであるから、禪僧にも似合はず、彼の一生涯は、實に浮沈常なきそはそはしたものであつた。

而して、松源崇岳は、宏智正覺の死去の年には二十六歳、大慧宗杲の死去の

年には三十二歳であつたのであるから、彼の少年時代及び壯年時代は、默照禪モクショウゼンと看話禪カンナゼンとが、前者は暖簾のうれんの態度、後者は毛脛けすねの態度で、相對峙し相押合つて居る最中であつたのである。が、看話禪も、大慧宗杲の死によつて、頓にその勢を挫かれ、遂には曇橋州ドンキョウシウの様な人物が、彼の門下から出て、「……………不幸大慧一傳而諸子皆早世。火種既滅。遂使空愚妄僞輩、犇潰捷出、盜佛法名器、妄言肆行、使臨濟一宗、流爲戲論、賺悞學者、墮在暗處。……………」(曇橋洲著『大光明藏』下卷末尾參照)と公言するに至つたのである。従つて、默照禪モクショウゼンの方も、宏智正覺の死と共に、その禪風が、徒らに形式に墮する様になつてしまつたものに相違ないと思はれる。

さて、話は本題の「大力量人の話」の〔本則〕に立戻るのであるが、私の研究の結果によれば、松源崇岳の二則語は、この默照禪モクショウゼンと看話禪カンナゼンとの史的推移に對する彼の警告である。即ち、大力量の人を氣取つて、只管打坐、默々として達

磨の形骸を真似て居る黙照禪者に向つては、「大力量人因甚搔脚不起。」と警告し、古則公案をひねくつて、徒らに開口饒舌に従事して、日夜東奔西走して居る看話禪者に向つては「開口不在舌頭上。」と警告したものである。

【評唱】 無門曰、松源可謂傾腸倒腹、只是欠人承當。縱饒、直下承當、正好來無門處、喫痛棒。何故、要識真金、火裏看。

無門曰く、松源は腸を傾け腹を倒したりと謂つべきも、たゞこれ人の承當を欠くならん。縱饒、直下に承當するあらんも、正に無門が處に來つて、痛棒を喫す好し。何が故ぞ、要識真金を識らんと要せば、火裏に看よ。

【新字解】 傾腸倒腹——傾倒腸腹とするのが、普通の句法であるが、無門慧開が、修辭上の奇を好んで「傾腸倒腹」としたのである。傾腸倒腹は、本書第七則「趙州洗鉢の話」の「評唱」にある「露出心肝」、同第十八則「洞山三斤の話」の「評唱」にある「露出肝腸」と同意義であつて、「自己の所信所思を、忌憚なく覆藏なく、一切發表すること」を云ふのである。直下——直に、即座に、説明なしにの意。正好——この好の字は、茲では、よし(好)あし(悪)の好(よし)ではなく、助動詞の可(すべし)の字と

同意義の文字であつて、實は一來「無門處」の來と「喫痛棒」の喫と、この二箇の動詞に係るのであるが、訓讀の時には、喫の一字に係けておくより外、詮方ない。「無門處の新研究」上巻第一五三—一五四頁「好似」の解釋參照 圖鑿——「何故、鑿」は、「無門の處に來て痛棒を喫しなければならぬ」と云ふのは何故か、痛棒の怖い弱蟲どもは退散せよ。」の意。「五燈會元」第六卷所載「未詳法嗣」の章に「昔有官人、作無鬼論。中夜揮毫次、忽見一鬼出云、汝道無我、鑿」とある鑿が、茲に使用してある鑿と同意義の鑿である。「無門處の新研究」上巻第四三九—四四〇頁「鑿」の解釋參照 圖真金——この真金は唐詩に「假金方用真金鍍、若是真金不鍍金」とある真金と同意義で、純粹の黄金のこと。無門慧開は、眞の達人を眞金に比し、未熟者を鍍金に比し、「眞金と鍍金とは、一見した所では酷似して居て、素人には、一寸その辨別がむづかしいから、よく鍍金を掴ませられるのであるが、その眞假は火で熔解させて見れば、直に判明する。これと同じく、悟道上の眞假も、痛三十棒でも喫せしめて見なければ、判明しない。」と云ふ様な意味で、「要識真金、火裏看。」と云つたのである。圖火裏看——これは、「看る人が火の中に這入つて看る」の意ではなく、「試験を要する金色のものを、火中に投じて熔解させて看る」の意である。要の字を識と看と兩方に係けて、「眞金を識らんに、火裏に(入れて)看るを要す。」と云ふ風に解しても差支ない。

新譯 無門慧開が、松源和尚の二則語を批判して云ふのに、松源和尚の申分は、實に時代の通弊を看破し、當時、邪徑に踏み込んで居た禪僧の言行に對して、忌憚なく、一大警告を與へたもの、眞に傾腸倒腹の大獅子吼ではあるが、その言葉——思想表現の形式——が、非常に遠廻はしな上に、頗る簡古であるから、註解なしには、普通一般の人には、一寸了解出来ない様である。併し、世の中には、早合點の誤解を、大悟徹底と盲信して居る禪僧が、澤山居るから、その様な連中は、松源和尚の二則語を直下に承當したなんか云ふかも知れないが、縦饒直下に承當して悟り面をさげて居る奴でも、一度、この無門の處に來て、痛棒の試験を受ける必要がある。が、この無門の痛棒が怖い様な弱蟲なら、來るに及ばぬ。即刻、退散してしまへ。黄金の眞假も、火中に投じて熔解して看なければ、判明しないのだから、悟道の眞假も、痛棒で打ち糝して見なければ、判明しないのである。

考證 圖この評語に對して、菅原時保和尚は、「松源謂つべし腸を傾け腹を倒すと」松源和尚は實に兒を憐んで醜を忘る人である。腸も胃袋も何も彼もサラケ出して足を擡げ起さざるとか、口を開くこと舌頭上に在らす等と諄々しい説法をせられた、「只だ是れ人の承當するを缺く」折角の御垂示も座下に一人の直下承當底の人物が無かつたのは甚だる氣の毒である、抑口を開くこと舌頭上にあらずといひながら自分で口を開いて説くといふことが間違つて居る、説くべきものでなければ従つて又た聽くべきものでもない、承り當るといふ様なことは松源座下ばかりでなく、三世の諸佛歴代の祖師と雖も出來得ることではない、されば無門も次の如くに云つて居る、「縦饒ひ直下に承當するも正に好し無門が處に來らば痛棒を喫せん」といひ、悟つたといふても決して當になるものではない、承當するのせぬのといふ論量のものではないから承當したといふならば必ず何か間違つたものを執へて居るに違ひない、我れ無門の處へ來らば其の様な妄想漢には罰棒三十を與へてくれよう、「何が故ぞ擊」それは畢竟何故であらうぞ、擊は意を強める語、サア何いふ譯であらうぞといふ警告である、「眞金を識らんと要せば火裏に看よ」眞金であるか偽金であるかを識別せんと欲せば爐鑪にかけても焼いて見ればならぬ、松源の的意を會せんと欲せば明眼の師家の爐鑪に入つて親參實究すべきである、佛法の主旨を了得したものであるか否か知らんとするには宗師家が自ら接得して見ればならぬ」と云ひ、釋宗演和尚は「無門曰く松源謂

つ可し、腸を傾け腹を倒すと、之れが例の無門の批評で、松源和尚の五臟六腑を目の前へマケ出した機なものぢや。「只だ是れ人の承當することを欠く。」分らぬ者には何と云つても分らぬ、馬の耳に念佛猶に小判ぢや。いくら五臟六腑をマケ出して見せても分らぬ奴はキヨロツとするばかり、御苦勞様とお禮の挨拶一つ出来ぬ又縦繞直下に承當するも正に好し、無門が處に來らば、痛棒を喫せん。」分りましたと云ふても悟りましたと云ふても何と云つてもよい、此無門が處へ來らば、痛棒を喰はして試験してやるぞ。「何か故ぞ、眞金を識らんと要せば、火裏に見よ、鑿と云うて差し付けた何ぞかと云へば、それ眞金を知らんと欲せば、先つ活火裏に投じて見るがよい偽金は溶けて仕舞ふ眞金でも溶ける、人は言を以て試むると云ふが、何か言はせて見ると其人物が能く分る、偽悟りを試験するにはよるしく言句と云ふ活火裏に投じて見るべし」と云ひ、南天棒和尚も「松源謂つ可し、腸を傾け腹を倒すと」と、心肝五臟のホテツバラを目前に持ち出たが併しドゥも無門の腹の傾け安排が心許ないやうに此の南天棒は思ふのぢや。「只だ是れ人の承當することを欠く」と、ウンと呑め込める底の漢でない何んにもならぬ。無門も面白いことを云ふ、此の評はよい出来ぢや。分らぬものには何んと云つても分らぬ。イカニ心肝五臟六腑をマケ出しても、分らぬ奴はキヨツロとするばかりぢや。鑿に鐵砲盲目に蛇ぢや、チヨツとも分らぬ感じがつかぬのぢや。「縦繞ひ直下に承當するも、正に好し、無門が處に來らば痛棒を喫せん」と、これ

もよい評ぢや。「直下に承當する」即ちア、分りましたなぞと早合點するならば正に好し、サー「正に好し」とはドゥか、即ち三十棒をクラハシテヤスぞと云ふのぢや。……」と云ふ調子で、お得意の法螺を吹き、飯田權澤居士も「無門曰く松源謂つ可し腸を傾け腹を倒すと松源和尚身代を投げだした。利息にも足らぬ。只是れ人の承當を缺くそんなけちの物誰が受取る者があらうぞ。美食不中飽人喫ぢや。縦繞直下に承當するも正に好し無門が處に來らば痛棒を喫するにやうそうか夫れこそ夫れぢやと直下に合點する者があつても。もはや遅八刻ぢや。偶手前の充實せざるを證する迄ぢや。口を開かず念佛申してみよといふたらごこの奴が一生懸命に念佛を高らかに申してをつたから。予は痛棒をしたゝか食わしてやつた。今の禪がかゝる模倣的に流れてなるから。面山さんも悪口を言はれたのぢや。無門が大鼓のをとをきいて無字を打破して青天白日一聲雷と叫んだ境界からみるとなるほど話墮落第せぬ者はあるまい。我等の方には更に青天須喫棒といふ奥の手があるぞ。何か故ぞ、眞金を知らんと要せば火裏に看よ。鑿とは物をさすの語ぢや。それみよと下の句に注意を能へたのぢや。なれの室内の火焰裏に飛び込きて色轉鮮なる者でなければいくら三轉語が透化しても轉轉々の妙境に思ひもよらぬぞ。世の中の人の心の善惡は限りの時にあらはれにけり。蓋棺而後定矣。」と云つて居るが、何れも何處かの熔爐に入れて看なければ、その眞假の判明しない様な代物である。○『西柏鈔』記者は、「無門曰、松源可謂傾

腸倒腹、只是欠人承當トハ、禪門二利ノ行相ヲ顯示スト雖モ、時ノ人不會也。○纏繞直下承當、正好來無門處喫痛棒トハ、禪宗元ト容易ニ人ヲ印證スルコト無テ以也。○何故トハ、前ヲ結シ後ヲ起ス也。○要識眞金火裏看トハ、譬說也。黄金ノ真假ヲ辨ズル時ハ、火ニ投ジテ、響ト指シテ、明カニ看ル也。法説云、眞箇悟仁ナルコト、棒打シテ後ニ識ル也。若是經論師ナラバ、何ゾ痛棒喫拳ニ及ンヤ。」と云ひ其他の古鈔記者も、何れも、これと大同小異の見解を述べて居るが、どうも要領を得て居ない。

餘論 松源和尚の死去の年には、無門慧開は二十歳の青年であつたのであるから、松源和尚の時代は、やがて無門慧開の時代であるが、無門慧開は、松源和尚の二則語が、同和尚時代の禪、即ち、眞髓を喪失してしまつて、徒らに形骸のみを墨守して居た當時の默照禪と看話禪との末流者に對する同和尚の一大警告であることは、確に認めて居る様に思はれる。丁度、現代に於て、私がいくら筆舌を勞して警告を與へても、神は教會かお宮かの中にのみ在し、佛はお寺かお堂かの中にのみ在し、正義は裁判所の中にのみあるものと、一途にきめてしまつて居る現代人には、私の主義主張の容易に理解され得ざる如く、當時の

默照禪者及び看話禪者には、松源和尚の警告は、殆ど理解され得なかつたのである。無門慧開が「只是欠人承當」と云つて居るのは、この邊の消息を洩らしたものである。「正好來無門處、喫痛棒。」と云つて居る所を見れば、無門慧開は、自ら松源和尚の知己を以て任じて居る様である。「何故」は、無門の處に來て痛棒を喫しなければならぬとは、何故か。」の意であつて、「要識眞金、火裏看」は、その「何故」を説明したものである。響と云ふ文字は、間投詞であつて、「正好來無門處、喫痛棒」に對して「何故か」なんかグズグズ云つて居る奴は、眞の直下承當者ではない。そんな奴は間違のない鍍金だ。そんな奴は無門が處には要事はない。千里の外に退散せよと云ふ意味を含ませて「何故、響」と云つたものである。響は「要識眞金、火裏看」と云ふ句には、直接の關係はない。響の字を、火裏の眞金を指して「これ看よ」と云ふ意味で、響と云つたのであると云ふ風に説明する人があるが、これは全く謬見である。

〔頌曰〕 擡脚踏翻香水海。低頭俯視四禪天。一箇渾身無處著。請續一句。

脚あしを擡たげては踏たう翻はんせよ香水海。頭かぶを低たれては俯ふ視しせよ四禪天。一箇この渾身こんしんには處しよ著ぢやくなし。請こふ一句いっくを續つげよ。

〔新字註〕 香水海——香水海は、須彌山説 Sumeru-Parvata Theory の術語で、風輪・水輪・金輪（風・水・金の三層）によつて支持されて居る九山・八海の中の一海なる鹹海（外海）を除きたる餘の七海（内海）を指したものである。『國譯禪宗叢書』の編者が「八海の中の一を香水海と云ふ。」と云つて居るのは誤謬である。その須彌山説によれば、この七海は、八功德水に充滿されて、須彌山を圍繞して居るものである。併し、こゝでは香水海そのものを指したのではなく、「天下を濶歩して大に活動せよ。」と云ふ様な意味で「踏翻香水海」と居つたものである。 四禪天——これも須彌山説に關係のある語であるが、同説によれば、須彌山を中心としたる須彌洲（器世間）の上に、欲界・色界・無色界の三界（情世界）が存在して居る。併し、この三種の世界が相獨立して存在して居ると見るよりも、この人生に於けるも互人類、否、この生物界に於ける生物を、その精神上から心理的に三つに分類することが出来ること云ふ風に解釋する方が、眞理に近い様に思はれる。即ち、下劣なる慾望に、日夜身心のすべてを支配され、常に五欲煩惱の奴

隷となつて居る人間を總括して之を欲界と稱し、身體（色）は有して居ても、欲界の衆生の如く、肉體に關する下劣なる慾望に支配されることなく、常に精神上の平和、幸福を人生の歸趣として居る人間を總括して色界と稱し、肉體にも擒はれず、精神にも擒はれず、身心共に解脱したる純一無雜なる靈界に安住して居る者を總括して無色界と稱したものと見るべきであるが、茲に四禪天とは、三界中の第二界なる色界に、初禪天・第二禪天・第三禪天・第四禪天の四天が包括されて居るから、それで、この色界を總稱して四禪天と云つたものである。禪者の境界はこの色界である。色界の生存の中心は禪定である。故に、この色界を四靜處とも稱して居る。かの六凡四聖（十界）は、この三界を他の方面から見た分類である。この四禪天は、現代的に云へば、思想界とでも云ふべきであらう。 渾身——身心を總括したる全力全身の意。 無處著——古來これを「著るに處なし」と訓讀して居るが、それでは誤解が生じやすい。處者は一箇の複合動詞であるが、主たる意味は處の字の方にある。著の字は觸著、捺著の場合の著の如く、助辭と見ても差支ない。處著は、起句にある踏翻、承句にある俯視の反語であつて、踏翻、俯視が活動を意味して居るのに反し、處著は靜止、止住の意味を有して居る。従つて、轉句「一箇渾身無處著」は「この互の全身體は、互の活動原であるから、一刻も靜止、止住の状態にあるべきものではない。」と云ふ意である。

新譯 松源和尚は「大力量人、因甚擡脚不起」と云つて、達磨の形骸を眞似て悟り顔をして居る默照禪者に一大警告を與へ、同時に又、「開口不在舌頭上」と云つて、古則公案の暗誦の熟達を大悟徹底と盲信して居る看語禪者にも、一大警告を與へておいて示寂したのであるが、松源和尚の申分は、確に肯綮に中つて居る。實際、今の世の中に在て、何時までも默照禪者のやつて居る様なことをやつて居ると、禪は、遂には枯木死灰化してしまふに相違ない。默照禪者は宜しく脚を擡げて座より起ち、須彌山を蹴倒し、香水海を踏翻する底の活動を始むべきではあるまいか。また、看語禪者にしてもその通り、自己の脚跟下には少しも氣をつけず、他人の顔ばかり見歩いて、古則公案を読みあげ、その讀方の上手に出来る者に、大悟徹底の正札を附けて居るが、これも愚の骨頂だ。彼等もそんなに頭を高く振つて喋り歩かずに、低頭俯視、大に自己に内省し、その生活を禪者の生活たるに相應はしく色界化する必要があるではあるま

いか。前者は、色界に偏しすぎて欲界を忘れて居り、後者は、欲界に偏しすぎて色界を忘れて居る様に思はれるが、禪の妙用は、謂ゆる「在欲行禪」所に存するのである。身心不二の活動、これが禪の妙用である。欲と禪と、身と心とが相融和して、渾一體となつて居るこの相互の渾身を、部分的に固定させ、止住させて居る生活は、禪の生活ではない。渾身で歩み、渾身で坐し、渾身で思索し、渾身で食し、渾身で飲み、渾身で眠り、渾身で話す。茲に禪の妙用が現はれるのである。さア、この結句は如何に。諸君、一句を道將來れ。

この「頌」に對する古鈔記者の見解中で、『西柏鈔』記者が「此頌、大力量ノ一人ノ作業ヲ頌出シテ、而モ三轉語ヲ明ス也。○擡脚踏翻香水海トハ、須彌山ヲ邊テ入海アリ。此ノ界ノ鹹水海ヲ除テ、七ハ皆香水海也。言ハ大力量不擡脚底ノ人、一朝大悟シテ起ツトキハ、無邊ノ香七海ヲ一踏ニ踏翻シテ枯渴セシムルナリ。○低頭俯視四禪天トハ、大力量ノ人、其頭ハ有頂天ニ高キ故ニ、色界ノ四禪天ヲ俯シテ視ル也。言ハ、默然トシテ、俯シテ視ル時、下界ノ羣生一念ノ中ニ、回向利潤ス。是レ乃開口不在舌頭上ノ語ニ當ル也。○一箇渾身無處著トハ、渾身ハ全體ト云ニ同。無處著トハ、長大ノ身相ニシテ、容

受スヘキ地無也、言ハ、大力量ノ人、如是也。是暗ニ明眼衲僧脚下紅絲線不斷ノ語ニ當ル。其ノ氣質太過ニシテ、處者ノ所無シ。不住圓覺道場底人也。況ヤ紅線ノ微細ナル何ソ斷ズルコトヲ用ン。是レ大力量アル所以也。本則ニ未ノ語ヲ畧シ、頌ニ於テ、添得テ圓カニシ來ル。前ニ此例多シ。作者ノ巧妙也。

○請續一句トハ、第四ノ句ハ、開道者、故フニ不述。諸人俯興ス。渾身ノ著處ヲ頌出シ來レトナリ」と云つて居るのが、まづ條理の立つた方で、他はすべて不得要領の閑文句である。○南天棒和尚は「例の通り無門の頌ぢや。處がサこれが餘り好くないのぢや。喰ふたやうな、喰はぬやうな、無門も眞底得たものであるやら、危ない〜。脚を擡げて踏躑す香水海」と、ドウぢや有力の知識なら合點もしやうが此の南天棒は受取られぬ。大力量の人を法身ぢやなどと見誤つて居るではないか。コレではいかぬぞ。

ナセならば、此の足を擡げて太平洋を踏み倒したと云ふと同じぢや。「香水海」と云ふも太平洋と云ふも同じぢや。「香水海」と云ふのは、「楞嚴」の五に、「水を見るに、身中、世界の外浮幢王刹諸の香水海と等ふして、差別なし」とある。ソレから註には、「華藏海中に大蓮華有り。其の蓮華の中に諸香水有り。一々の香水海、諸佛刹世界の種と爲る」とある。須彌の八海中に種々の海がある。名は何んでも好い。太平洋でも日本海でも黄海でも差別はない。要はソんな處にはないのぢや。「頭を低れて俯して視る四禪天」と、「四禪天」は、「四空」とも云ふ。「四空」と云ふのは、一には空所、二には識所、三は無所有所、四には

非々惡所である。ソレ故此の四禪天と云ふのは、禪定の悟りを究め了つて、一切世間の苦樂の境も動ずること能はざる處を謂ふのぢや。即ち色界の四天の絶頂である。脚を擡ぐると云ふ大力量の人ならば、ソノ者は大入道に違ひない、大入道の大力であるから、高い處から頭を低げ俯向ければ天が見えぬ、中々大きな入道と見える……」と云ふ例の調子で駁辯を弄して居り、菅原時保和尚、釋宗演和尚も、南天棒和尚まがひの愚説を行列させて居るが、一向ものになつて居ない。○四禪天と云ふ語に對し、菅原時保和尚が「印度古代の人は世界を分つて欲界、色界、無色界の三界と考へた、欲界は五慾のある世界、色界は此の滅した世界、無色界は物慾が滅したのみならず、色も形も無くなつた世界であつて、其の無色界に又四天あつて、其の中の最上を四禪天といふのである、佛向上涅槃の境界に至れば、かゝる上等の世界たる四禪天をも踏み超えて遙かに下の方に見下すことが出来るのである。」と云ひ、釋宗演和尚が「一箇渾身無處者」に對して、「斯んな風で、實にこの身體の置き地がない、サテどうしたらよいか。」と云つて居るのは、謬説の上の滑稽である。

餘論

この〔頌〕に對する古今人の解説は、全部誤解謬説である。と云ふのは、彼等は、最初、〔本則〕の力説點を見失つて居たため、従つて〔評唱〕の主張を誤解し、遂に、この〔頌〕の眞意義を把捉し損つたからのことである。町元吞空和

尙は、その著『冠註無門關』の冠註に、や、肯綮に中つて居る様に思はれる見解を記述しては居るが、その見解たるや、その思想表現の形式が、禪僧一流の法螺式でもあり、且つ、この「大力量人の話」全體に對する彼の見解は、全くこの公案の歴史的背景を無視して居るもの、様に思はれる。

要するに起句「擡脚踏翻香水海」は〔本則〕の「大力量人、因甚擡脚不起」に係り、承句「低頭俯視四禪天」は、〔本則〕の「開口不在舌頭上」に係り、轉句「一箇渾身無處著」は、起・承二句に含蓄されて居る思想の歸結として、松源和尙の言はんとして未だ言はざりし思想を抽出したるものに外ならない。「一箇渾身無處著」この上に別に表現を要する思想はない。故に無門慧開は、「請續一句」の一語を以て、咳拂ひの代りにしたものであるが、若し、どうしても、結局をつける必要があるならば、私は「洗面喫飯更閑眠」とでも申しておけば、事足りるであらうと思ふ。

〔現代譯頌〕

行脚するなら須彌山の

周圍に深き香水海。

坐禪するなら須彌山の

上に氣高き四禪天。

起つか、歩むか、坐るか、眠るか、

一箇の渾身處著なし。

(あとの一句は、誰か續げ。)

第二十一則 雲門屎橛

參照 『道樹錄』第三十六則
『禪苑蒙求』中卷

結論 この第二十一則の「本則」の主人公になつて居る雲門文偃和尚のことに就ては、第十五則「洞山三頓の話」の**結論**（『無門關の新研究』上巻第五〇七—五一六頁参照）及び第十六則「鐘聲七條の話」の**結論**（同上巻第五四六—五五〇頁）に於て、可なり詳細に論述しておきましたから、茲にその再説を省きますが、この「雲門屎橛の話」を理解する上に、是非とも記憶しておく必要のあることは、雲門文偃和尚は、哲學者としては、萬有神在論者 Panentheist であり、宗教家としては、喫茶喫飯、運水搬柴の上に、佛を活躍せしむることを以て宗旨として居た倫理的實踐躬行家であつたことであります。勿論この萬有神在論的宇宙人生觀——萬有神在論的絶對觀——と、「現實生活即これ佛の生涯なり」と云ふ信念とは、

禪僧に共通の思想であり、禪を一貫せる教理ではありませんが、この思想なり、信念なりは、雲門文偃の言行の上に、殊に著しく事實化されて居る様に思はれるのであります。

〔本則〕 雲門、因、僧問、如何是佛。門云。乾屎橛。

新譯 雲門に、因に、僧問ふ「如何なるかこれ佛。」門云く「乾屎橛。」

新字解 佛——第十八則「洞山三斤の話」の「本則」の**結論**參照（乾屎橛——この乾屎橛に對し、古來二つの異説がある。一は「乾きたる屎橛」と解する説、他の一は「乾屎の橛」即ち、人糞が乾燥して丸木の片の如き形になつて居るものと解する説である。何れにしても、たいした綺麗なものではない。町元呑空和尚は、この語に對して、「此者、除糞之器也。支那山間僻地下等社會者、於大便所傍、橫置糞棒、糞了跨之、着尻磨去、四五步也。是以此糞棒子、常止乾糞、謂之乾屎橛、吾國之於木曾山中、所見短小之木楔也。謂之糞篋。製造有二種。上等如用漆器製造篋、資產多者用之也。」と云ふ註解を施して居る。

新譯 佛は、人々自己の脚跟下に、否、自己の個性の真中に生存して居るのであると云ふ一大事實に氣附かずして、徒らに外界に向つて、佛を探求し、佛

を追ひ廻はして居ることが、唐・宋時代の支那に大流行であつたが、こゝにも、その流行かぶれの坊さんが一人、雲門和尚の前に現はれて、勢よく、「如何なるかこれ佛」と突き込んだ。この坊さん、何れ大便をしたあとで、お尻の掃除も縁にはしない様な不精者で居て、佛探しに東奔西走して居る馬鹿坊主に相違ないと思つた雲門和尚は「ウム、佛さんか。それは乾屎概だ」と、箸にも棒にもかゝらぬ様な解答を與へた。

この〔本則〕は、「譯のわからないことが最高尚なことである」と信じきつて居る古今の禪僧居士連中に、随分珍重されて居る公案であるが、その連中の乾屎概觀は、最高尚なものであると見えて、一向譯のわからないものである。○この〔本則〕に對して『萬安鈔』記者は「此僧ハ向上ノ眞佛ヲ問タ。門云乾——何トモ手が著ヌ。鍊概子ヤヤ。道理ノ會ヲ作サズンバ何ト會スベキノ。」と云ひ、『西柏鈔』記者は「雲門、因僧問、如何是佛。門云、乾屎概。三身具足ノ如來ヲ問ヘバ、乾屎概トハ、無用處ノ義也。佛ノ名字心田ヲ穢ス。汝用ルコト莫レト、乃截斷衆流ノ句也。臨濟曰、無位真人、是甚麼乾屎概ゾト云ニ同シ。是レ一往奪人不奪法ナルニ似テ、其ノ實ハ人法俱奪也。以上義解畢。正意云、純一無雜心ヲ以、

乾屎概如何ト大疑念ヲ起スヘシ。」と云ひ、その他の古鈔記者も、大體に於て、これと大同小異のことと云つて居るが、何れも乾屎概を水で浸した様な説である。○飯田權隱居士は、この〔本則〕に對し、「雲門因に僧問ふ如何なるが是佛。佛身充滿於法界とあるから。何物を出しても當らぬ筈はないが。隨に一法界に成り切て出て來れば皆假物じや。數他寶無半錢分じや。孔子曰勿自欺。無誠れば物なしじや。人間は海を山とも答ふべし、心の問は何と答へん。門云く乾屎概。只是れ乾屎概じや、擬量し得てんや。擁滞し得てんや全く鼻(トラマヘドコロ)なしじや。總てを押拂つて純一に工夫して見るがよい。或る人は此僧佛といふ尊貴に墮して出て來たから。夫れを奪ふ爲めに。態と汚穢ない物を以てしたのじやといふたが笑ふ可きの甚しき者。此乾屎概にはそんな臭ひは微塵もないぞ。しかばあれぞ人若し我れに如何是佛と問はゞ。ゲマニヤキミソと答へん。洞山は麻三斤といふたぞ。參。」と云ひ、菅原時保和尚も、可なり饒舌した上「……然らば乾屎概とは如何なることであらうか、曰く謂ひ難しである。參學の諸人須らく實地に參究し始めて得べしである。前則に所謂火裏に看よである。」と云つて、禪僧の奥の手を出して居るが、その説たるや、不得要領である。○乾屎概に對し、『春夕鈔』記者が「乾屎概(ハ)無用處ト云フノ方語ナリ。糞堆上ニ立タル古イ木概也。」と云つて居るのは、一異説である。

□「雲門屎概の話の本則に對する釋宗演和尚の解説

第二十一則 雲門屎概

雲門禪師は雲門宗の祖で、雲門宗は一の特色あつて紅旗閃爍と云ふて錦の旗を翻へしたやうに如何にも高尙である、雲門和尚の話も随分多くあるけれど、この則に出て居る答程妙を得た答話はない、實に讚嘆するに其辭を知らずぢや、雲門因に僧問ふ、如何なるか是れ佛、門曰く乾屎概、如何なるか是れ佛とは、誰れも意中に存する間で、先づこれを問ひたがる、そう近道しやうとしても無理ぢや。先づ多くは佛とは無上尊で、自然界を超越して御座る、實に物外に超然として御座るから分らぬと思ふてゐる。分らぬから無暗に問ふ。如何なるか是れ佛、雲門答へて曰く、乾屎概。乾屎概と云ふはリツフキベラと云ふこと、日本でも飛彈の山奥の方へ行つた時この乾屎概が用便に備へ付けて有つたのに出つくはした。之で落し紙に代用させて居る、尤も支那で云ふ乾屎概は日本流のとは違ふ、概になつて居つて、それへ體からだを持つて行つて拭ふのぢや、遼東半島などで一寸と見受けた。それは杭くひでも籠かごでも何でもよい。如何なるか是れ佛乾屎概くそふきべらタツタこれ文けの答へ、之れを反語だとか、倒語だとか云ふて解釋して居つたら大間違の大間違ひ、決して倒語や反語でない。そんな風に考へて居るのを妄想と云ふ、妄想を止めよ、若し之れを以て倒語だとか反語だとか比較して居つたら、この禪風を落すもの、大に注意しなくてはならぬ我が禪ぜんに一汚點を附してはならぬ。これをたゞ文面に就て妄想分別を以て解釋して行つたなら益其眞意に違ひあるば

かりぢや、だから解釋は止める、また解釋すべからざる所否な寧ろ解釋以上である。元來吾々には煩惱障と所知障との二障がある其の爲に眞の悟道に至られない。煩惱障とは煩惱の迷の障で、吾々に生來持つて來た欲がある。例へば金錢財寶に對する欲がある。色欲がある、食欲がある名譽の欲がある、又睡眠の欲がある、これ等の欲は性欲であるが、この性欲に執着するが煩惱で、之れが悟の障りとなる。又所知障と云ふのは、或る一種の學問とか智見とか其理窟に縛られて本當の悟の門戸が開かないのである。而してこの二障の中では煩惱障の方はまだ／＼斷除し易いが所知障の方が、仲々邪見が薰習されて居つて斷除し難い。だから餘計な解釋を下して、却へつて誤解を生じ、所知障の上にも所知障を重ねては困るから、斯う云ふ所は解釋は出來ぬ。雲門和尚の腹の中へ入つて見ると、丸で氷を火中に投じたやうな者で、何にもゴツ／＼した者はない、實に平和なものだ。故にこの佛と云ふても佛に迷ひ、佛の字に拘泥してはいかぬ、若し斯う云ふ者あれば、須からく佛見を取り、法見を取り捨てしむると云ふが、禪宗の接得の仕方ぢや。依つてこの僧が、如何なるか是れ佛と問ふと、其の聲に應じて、雲門は何の障もなく、マツコーから乾屎概と答へた。サア、こゝが雲門宗ぢや。活火中に飛び込め氣になつて考へて見るがよい。

□「雲門屎概の話」の本則に對する紀平正美氏の解説

第二十一則 雲門屎概

雲門の乾屎概を以て、只だ當意即妙の答へだなど、解釋して止むべきものではない。又禪宗の専門の坊様に云はしむると、之は反語である倒語だなどと云ふ如くに解釋してゐては、大間違ひである、そんな風に考へるのは妄想であるといふのであるが、我等は又そんなに此の乾屎概を有難く拜禮するものでもない。即ち一面には十分なる反語倒語の意味がある、作佛せんなど、憶ひ佛を大したものの様に、表象的に描き出して居るものに對する痛棒である。然し他面に此の痛棒による否定は、抑も何を意味するか、即ち乾屎概の用の上の認得である、即ち其處に自他を組織する大用の實現を意味したる事である。此の意味をもう少し説明する。余は『人格の力』に於て等しく糞尿取りの職業を例に取つて説明して置いたが、それを茲にも再び用ゐる。糞尿取りの職業は如何にも下賤なる職業ではあるけれども、若し其の職業をとる人がなかつたならば、少くとも日本の都會生活の機關は閉ざされてはならぬ、是を考へて見たならば、此れも等しく神聖なる職業と考へなくてはならぬであらう。それでよし不淨な乾屎概であらうとも、其の用の上からは少くとも人間生活の主人公、一切の統御者であるといはなくてはならぬ。此の一切の統御者、之れ即ち佛にあらずして何んぞ。然も佛を佛としてゐて、それを我れ以外に求めたならば其は抽象の殘滓であり、乾屎概と何んぞ選ばん、否な實は乾屎概にも及ばぬ、つまらないものと

なる。即ち如實の佛は、一切——我も乾屎概も、——共に組織した理想である、即ち我と乾屎概と佛とは、茲に三位一體を爲して、不離の關係が保たれる、即ち乾屎概は大恩教主の釋迦であり、基督であり、孔子であり、ソークラテースである。余は其の名を忘れたが、西洋の有名なる一學者が、其の子の遊學を逃つた時の辭が面白い。曰く、愛する我が兒よ、今汝に送るべき大切な一語は、只だこれだけである、即ち毎日糞をすること、聖書とを忘れるなど。肉と靈との根本義を現はし得て妙と云はねばならぬ。而て毎日脱糞することに無限絶大の意義を認めるものは、乾屎概にも至大の意義を認めるのが正當である。——日本の神話に説くが如くんば、神々はいかなる不淨不潔なる所からも生れ出でましたし給ふて、總て其れ等を淨化するの力を有し給ふ。我等日本人は此の力を主とせなくてはならぬ。此の力よく我等をして一切萬物の用を認めしめる。而も其處に始めて自己を知る力が生れ出て来る。我が邦の田舎人などが、よく一粒の米飯も佛なり菩薩なりと呼んで居るのを聴くのであるが、此の思想は十分意味あるものとして、養成せしめらるべきである。一切の事物を粗末にするものは、やがて神罰佛罰を受けるであらう。

餘論

佛陀

Buddha と云ふ問題に就ては、既に第十八則「洞山三斤の話」の

〔本則〕の餘論に於て可なり詳細に論じておいたのであるから、茲に、この問題

を論議する必要はなからうと思ふが、この「雲門屎橛の話」に對する理解を徹底ならしむるため。今一度、この問題に觸れて見たいと思ふ。

佛教に於ける佛陀は、第十八則「洞山三斤の話」の「本則」の中に考察してゐた通り、その佛陀觀の歴史的推移から云へば、色々に分類することが出来るが、その哲學的考察は除外し、これを宗教的方面から見れば、佛教に現はれて居る佛陀には、二種ある様は思はれる。その一つは、文字言句の上に技巧を弄して、美辭麗句を以て飾りあげた佛陀——即ち、美しき定義の上に現はれて居る佛陀——と、もう一つは、その美しき定義の上に現はれて居る佛陀を藝術品化して、それを蓮臺の上にのせた佛陀——謂ゆる佛像の形態を以て表現された佛陀——と、この二つであるが、前者の佛陀は、隨して義學佛教——哲學的佛教——の中心となり、後者の佛陀は、隨して偶像佛教——迷信的佛教——の本尊となつて居るのである。而して菩提達磨を中心として居る禪は、この二種の方向に走つて居る佛陀の、何れをも受け容れないのである。否、禪は、人々各自を美しき理想佛化すると同時に、美しき佛像化し、以て自己の現實生活を佛陀の生活たらしむことを終局の目的とし、最上の理想として居るのである。「汝輩、才見泥像、便如春米相似。曾無意謂。殊不知、已躬分上、各各有一尊、虛空來。大小古釋迦古觀音、日夜在汝

六根門頭、放光動地、四威儀內、同出同入、未嘗離毫相離、何不學禮取者箇佛。却去泥團上作活計。汝若禮得者箇佛、即是禮汝自心、……佛在箇心頭。時人向外求……若是頂門具眼、肘後有符、釋迦、彌勒、是乾屎橛。文殊、普賢、是博地凡夫、真如、涅槃、是繫驢橛。一大藏教、是拭瘡疣紙……」(「人天寶鑑」上卷參照)と云ふ禪者の獅子吼は、形像の上に現はれて居る佛陀に執著せる佛教徒に對する一大痛棒であると共に、文字言句を以て佛陀を理想化せんとのみ努力して居る哲學的佛教者に對する一大痛棒である。

第三十則「即心即佛の話」に現はれて居る馬祖の佛陀觀なる即心即佛の、やや倫理的及び心理的性質を有するに反し、この雲門文偃の佛陀觀なる乾屎橛は、哲學的、即ち萬有神教的性質を有して居る様に思はれる。即心即佛の佛陀觀を「涅槃經」の佛性論より出發したものと見るならば、乾屎橛の佛陀觀は「華嚴經」の四法界觀の上に、その思想の根柢を有して居るものと見るべきであらう。相互依存的に存在し活動して居るこの相對界を、無限大に擴充したものが、絶對であり、それが直に佛陀の法身であると云ふ佛教の哲學的教理の上から云

へば、その相對界に屬する所の事々物々は、何れも、その佛陀の法身の全體的表現たり得るのであるから、佛の表示としては、文字言句の定義よりも、寧ろこの相對界に存在する事物の方が、その表示たり得る確實性を、確實に固有して居るものであるとも謂い得られるのであるし、また、「一切衆生悉有佛性」と云ふ佛教の倫理的及び心理的教理の上から云へば、人々各自固有の佛性の理想的開發を、人々各自の身・口・意三業の、最善最良最美最高なる努力によつて可能ならしめんとするその努力の實現の上に佛陀の法身を人格化し、現實化することの他に、佛の現實的、倫理的表示はあり得ないのであるとも謂ひ得られるではあるまいか。(本書第十八則「洞山三斤の話」の「本則」の論參照)

併し、「乾屎橛如何、覺得沒巴鼻、無滋味、肚裏悶時、便是好底消息也。……回在乾屎橛上、思量來、思量去……」(『大慧書』下卷所載「答呂舍人」參照)をはじめとし、後世の禪僧の珍重して居る乾屎橛、即ち彼等の提唱して居る乾屎橛の公案は、

彼等が、勝手に法螺で丸めたものであつて、本來の意義も、本來の形も、全くなくなつてしまつて居るのである。

〔評唱〕 無門曰、雲門可謂、家貧難辨素食、事忙不及草書。動使將屎橛來撐門拄戶、佛法興衰可見。

新語方 無門曰く、雲門は謂つべし、家貧にして素食をも辨し難く、事忙して書を草するにも及ばず。動すれば便ち屎橛を將ち來つて、門を撐へ戸を拄へんとす。佛法の興衰も見るべきなり。

新字解 雲門可謂——普通の文法上から云へば、可謂雲門とあるべきであるが、第二十三則の「評唱」にも、可謂六祖……とあるべき所に六祖可謂としてある如く、文章構造上に、この様な倒句法を使用するのは、禪書には普通なことである。 難辨素食——この辨は辨別とか區別とかの意ではなく、調辨、辨具の辨で「準備して置く」又は「支度して置く」の意である。即ち「折角の來客があつても、貧乏のため、簡單、質素な食事をも供することも出来ない」と云ふ意で、家貧難辨素食と云つたのである。 困事忙——「お寺の事務仕事が繁忙で」の意。 不及草書——この草書は、「楷書、行書、草書」の草書ではないから「不及草書」と訓讀すべきではない。宜しく「不及草書」と訓讀すべきである。「草書」と

は、文字を書くことであるが、茲に「事忙不及草書」とは「お寺の作務が多忙で、學問勉強が出来ないから、雲門和尚は文盲で、如何是佛と云ふ様な重大な質問を受けても、美辭麗句を以て答辭が出来なかつた。」と云ふ意味である。○動——「……する傾向を有するとか、……する性癖がある」とか云ふ意味で、日本の俗語に「あの人はよくあんなことをやる」とか「あの人はそんなことはやりかねない」とか云ふのがあるが、この「よく……やる」「やりかねない」の意味を表はす漢字は、この動の字である。この意味の動の字に相當する英語は“to be apt to…”; “to be likely to…”; “to be prone to…” などであるが、今茲に使用してある動の字は“as might have been expected”(案の定)の意味をも含んで居るものと見て差支ない。即ち「動便」は「案の定、すぐさま」である。○將來——將は、執るとか、持つとかの意。將來は「持ち出すこと」。○擇門拄戶——普通ならば「擇門拄戶」とすべきであるが、句法の上に技巧を弄して「擇門拄戶」としたものである。(本書第十八則「頌」の「動便」參照) ○佛法興衰——「一旦緩急あらば……」の場合の緩急が、緩の字には殆ど意義なく、急變の意である如く、この興衰も、興の字には殆ど意義なく、たゞ衰頹、衰運の意と見るべきである。

○如何是佛——「如何是佛」と云ふ様な神聖にして犯すべからざる質問に對して「乾屎橛」と答へ、あつたら佛様のお顔に泥どころの話ではなく、大に尿をつけた雲門

文偃の言行を、無門慧開が批評して云ふのに、雲門和尚の貧弱さ加減には、實にあされる。「如何是佛」なんて云ふ馬鹿な質問を擔ぎ廻つて居る來客は、日本に大流行の御馳走政略で以て閉口させてしまへばよいものを、何分にも貧乏世帯の雲門和尚、御馳走どころの話ではなく、お茶漬一杯の支度も出来ない。御馳走政略が不得手なら、辯論でも上手なのかと思へば、運水搬柴の作務が忙しくて、祿々文字も書けないのだと云ふ。道理で彼は「如何是佛」に對して「乾屎橛」を持ち出して居る。「佛様は何か、曰く乾屎橛」。これで以て、雲門宗の門戸を維持しようとして居るらしく見えるが、愚にも程がある。斯くなつては、佛法も衰運に屬して居るものと謂つべきである。

○この「評唱」に對し、『西柏鈔』記者は「無門曰、雲門可謂家貧難辨素食、事忙不及草書トハ、素食無肉曰素食、草書者、草案也。言ハ言句ノ草卒ナルヲ、素食ヲ與ルニ譬ヘ、志旨ヲ通スルコト淡キヲ草案無キノ書ニ喩ル也。雲門ノ答話、義味有コト無シ。家貧シテ素食ヲ與ルカ如ク、其慈悲心通ズル時ニ於テ、愛見ノ殷勤無コト、草案無シテ書ヲ通ズルニ似リ。○動便將屎橛來、擇門拄戶、佛法興衰可

見トハ、時トシテハ、屎橛ヲ將來テ、諸方ノ門戸ニ彌滿セシムル也。言ハ、雲門多クハ塵世ノ語ヲ以、如來ヲ誹謗スルニ相似シ。其語、諸方ノ門戸ニ挂テ、人皆信用ス。是レ佛法ノ興隆ト爲ンヤ、衰廢ト爲ンヤト、二柱ヲ立ルコト深意アリ。醍醐毒藥一時行ト云ガ如シ。乾屎橛ノ答話、教者面前ニ在テハ、塵言ト爲シ、禪人ハ用得テ妙語ト爲ス。寧ロ佛法ノ衰ルナランヤ。」と云つて居るが、どうも解説が徹底して居ない様に思はれる。○『西柏鈔』記者は、「動便將屎橛來」以下の語を、後世の禪徒、即ち雲門文偃以後、無門慧開時代の禪僧に傳けて見て居る様であるし、『自雲鈔』記者も『春夕鈔』記者も、矢張その様に見て居るが、私の信する所から云へば、これは誤解である。○菅原時保和尚は『無門謂つべし家貧にして素食を辨じ難く』無門はすさまじい勢で雲門を貶下した、雲門和尚は實は貧乏の極に達して居つて粗食をも食ふことが出来ぬ、身貧にして道貧ならずというで禪僧は昔から枯淡な生活をするものと相場が定まつて居るが、其の心は豊かであつて常に道を味うて楽しむことが出来る、併し其の道を楽しむといふこともまだく眞に安樂な境界ではない、道といふものに執はれ悟といふものが鼻の先にぶら下つて居つて甚だ邪覺になる、其の悟と道とかいふものを一切捨て切つて心中無一物なる境界こそ實に我が雲門文偃和尚の身の上である、佛法とか悟とかいふ様な御馳走は夢にも食ふことの出来ぬ赤貧の雲門和尚は實に最も幸福な人といふべきである『事忙にして草書に及ばず』草書は下書のこと、雲門和尚

は衆生教化に忙しくて説教をするにも下書をする道もない程である、それゆゑ謂ふ處が甚だ辻褃のあはぬことばかり、書いたものも甚だ醜いものである、其の辻褃の合はぬ話見苦しい書き振が、又却つて能辯の人の話よりも人を感動させ、達筆の人の書よりも味ひに富んで居る、これ衆生教化の赤誠が流出したものであるが故である、動もすれば屎橛を將ち來つて門を撐へ戸を拄ふ風が吹く時等は貧乏で門や扉を拄へるものが無いので糞籠等を持ち出す、衆生教化は大風の柱りの如く、一刻も猶豫の出来ぬ重大な任務であるから必要とあれば何の彼のと選擇に時を移すべきでない、糞籠でも小便桶でも構はず持ち出すが好いが、而し此の働は雲門の如き人にして始めて爲し得る所である、『佛法の興衰見つべし』斯様な有様であるから佛法が盛へるか衰へるかば學人自らよく雲門の作略に就いて參究するが可い。」と云ひ飯田權隱居士は「無門曰く雲門謂つ可し家貧にして素食を辨じ難し。事忙しふして草書するに及ばずと、學道須學貧じや。無い程樂な者はない。取られる恐もなく、守る虞もない。茶漬一杯出す心配もいらぬ。全く佛法邊の蓄なきことぢや。又貧乏ひまなしとやら。下書なしに書き流したから。何を書たやら自分で自分が分らない。只不用意に乾屎橛とポット出した迄じや。動もすれば便ち屎橛を持ち來つて門を撐へ戸を拄ふ。佛法の興衰見る可し。然るに後世の學人共が。此公案を珍しがつて攢きまわつて乾屎橛といふ、廢り物を持つつかい棒にし懸絲の佛心宗を維持せんとするは。扱も笑止の事ならずやと罵つたの

は。暗に公案に腰を掛けたらダメだぞと戒めたのじや。轉悟れば轉捨てよじや。傷弓之鳥見曲木高飛」と云つて居るが、依然として難解の解説である。南天棒和尚及び釋宗演和尚の、この「評唱」に對する見解は、不相變、不徹底である。

餘論 「可謂家貧難辨素食、事忙不及草書」と云ふ十四字は、「動使將屎橛來、撐門拄戶。」と云ふ十字に對する原因なり、理由なりを前提したものである。即ち、「家は貧、事は忙で、素食の支度も、筆舌の應答も不可能であつたから、道理で案の定、雲門和尚は乾屎橛を持ち出したが、それで以て、禪門の暖簾を汚すまいと雲門和尚がしたのなら、それこそ、佛法は雲門和尚に至つて衰頽の極に達したと謂ふべきである。」と云ふのが、この「評唱」の表現せんとして居る思想である。「家貧……事忙……」の十二字は、雲門和尚が物質上に於ても、思想上に於ても貧弱であると云ふことを詩的に表現したものに相違ない。勿論、無門慧開は「如何是佛、曰乾屎橛」と云ふ文字の表面に、故意に拘泥してこの「評唱」を作つたものに相違ない。

〔頌曰〕 閃電光、擊石火。 眨得眼、已蹉過。

新語方 閃電光、擊石火。 眼を眨得すれば、已に蹉過せん。

新字解 閃電光擊石火——『碧巖錄』第二十五則の〔垂示〕には「忽若擊石火裡、別編素、閃電光中、辨殺活……」とあり、同第五十五則の〔垂示〕中には「向擊石火、閃電光中、坐斷消訛……」とあるが、この「閃電光、擊石火」は、その意義の閃電光擊石火である。（『現代新譯・碧巖錄詳解』第三一三—三一四頁參照）閃電光はピカピカと光る電光のこと、擊石火は火打石（燧石）をカチカチと打つて發したる火花（閃光）のこと。●**眨得**——この眨得を、飯田權隱居士も、南天棒和尚も、釋宗演和尚も、菅原時保和尚も靈山實圓師も、すべて眨得とし、これを「へんとく」と訓讀して居るが、これは誤譯である。この「眨得眼、已蹉過」は、本書卷頭の無門慧開の〔自序〕中に「眨得眼來、早已蹉過」の短縮句であつて、眨得は「さつとく」と訓讀すべく、「眼をばりあげて前方を凝視すること」を意味するのである。（『無門關の新研究』上卷第一一〇頁參照）●**蹉過**——こゝでは、その電光石火のはや既に消滅して眼界から逸してしまつて居ることを意味する。

新譯 圓悟克勤は、禪僧の尋常茶飯事として、「隔山見煙、早知是火、隔牆

見角、便知是牛^一。なんか云つて居るが、山の向ふにとか、牆の向ふにとか云つて居る様では、まだ鈍間の骨頂たるを免れない。禪僧の直覺認識は、電光石火の如く機敏此上なきものでなくてはならぬ。「如何是佛」に對して、雲門和尚は「乾屎橛」と答へた。「佛様は乾屎橛。」これでも、もう澤山。この上、下らぬ屁理窟をならべて居ると、佛様も乾屎橛もろども、もう眼のどいかに彼方に逃げてしまつて居るに相違ない。

■ 圖この「頌」に對し、『萬安鈔』記者は「閃電——雲門ノ乾屎橛ト答タハ、電光石火ノ如クゾ。頓機ヲ具セズンバ見得エセマイゾ。眨得眼、早マ蹉過スルゾ。」と云ひ、『自雲鈔』記者も、『春夕鈔』記者もこれと大同小異のことを云ひ、『西柏鈔』記者も「閃電光、擊石火、眨得眼已ニ蹉過トハ、雲門眼機三昧有テ學人心地ノ幽暗ヲ照見スルコトハ、閃電光ノ暗夜ヲ輝スカ如ク、學人ノ所問ニ善應合恰シテ、妙句ヲ吐コトハ、擊石火ノ頓ニ進ルニ似リ。擊ト火ト同時ナルチ、答問自由ナルニ喩ル也。雲門言言句句、盡般若ノ光焰ヲ發ス。汝等昏鈍ノ心ノ及所ニ非ズ。然ルチ妄念ヲ起シ、肉眼ヲ舉シテ見ントスレバ、早已ニ相違シテ、見ルコト不能也。蹉過トハ、足ノスリチカフチ云ナリ。上ニ眼ト云、下ニ蹉ヲ云ハ、心

錯ルトキ、足シ蹉過スルナリ。所謂三言四句ノ頌、善美ヲ盡スト云ヘシ。」と云つて居るが、どうも解説の仕方が不得要領である。○この「頌」に對する飯田權隱居士の見解は「閃電光。雲門が、乾屎橛と唱へだした境界にあとがない。見んとすれば、早や何處へやら、擊石火。天地一枚じやから、思慮分別の入る透間はない、石火も猶ほ遅しじや。眼を眨得すれば、瞬きする間もあらばこそ。既に蹉過す。既にの字よく利いて居る。見んと要すれば、白雲萬里。見なければ其處にある。見れば逃げてしまふ。其處に有るのが見へぬから。目ばたきして、猿猿まわる。三祖曰、不用求真唯須息見。」と云ふのであり、釋宗演和尚のは「頌に曰く、閃電光、擊石火、眼を眨得すれば已に蹉過」閃電光、擊石火之には早いと云ふ所に用ひたので、電光のピカとするのは早いもの、石の撃ち合から放つ火も亦ピカと早いものぢや、電車の車が石に突き當つてピカとする、いかにも早い。これが打てば響くと云ふか、立てば影ありと云ふか、如何なるか是れ佛、乾屎橛、いかにも早い、問ふ所答にして、答ふる所問だ、其間髪を容れない、全く一人の腹から出たやうに、ピカとしたきりぢや、眼を眨得と瞬きをして居ると早や跡かたもない、已に蹉過だ、キヨロツとして仕舞ふ。理窟や學問で當て比べて見やうなごゝしても駄目の事ぢや、寔に危ぶない注意すべし。」と云ふのであり、菅原時保和尚のは「閃電光」この頌は極めて簡単に雲門の作略を讚嘆したのである。僧が如何なるか是れ佛と問うたのに對して、雲門和尚が間に髪を容れず乾屎橛

と答へた様子は、實に電光のピカ／＼と閃めくが如くである。又更に之を喩ふれば『擊石火』石を撃つと火花が散る、其の火花にも似た敏捷さである、『眼を眨得すれば』新様に敏捷な雲門の作略に對して、これは一體何事を意味するであらうか等といふ様な考を、チフリとでも起すならば、『已に蹉過す』忽ち雲門の的意にスリ違つて終ふ、眼を眨得するといふは、眼を瞬くことであつて、電光を見てハツと思つて瞬きすればもう光は見えぬ、雲門の作略は丁度それである。此の頌は、一應は雲門の答話の敏捷さを形容したものと見るべきであるが、更に又宇宙の本體の活動の速かなるを諷詠したものと見ても可い、本體の活動は電光や火花よりも尙ほ敏活で、聊かでも其の跡方を見ようと思へば、忽ち白雲萬里の外に逸して終ふ、兎や角と思量分別に涉らうとすれば、早く箭新羅を過ぐである。」と云ふのであるが、何れも古鈔記者の説と同様、全く文字通りの乾屎橛である。

【餘論】この「頌」は、禪者の直覺作用は、閃電光、擊石火の如く、最も鋭敏にして、且つ奇抜なるべきことを提唱したものである。即ち、「如何是佛」と、「乾屎橛」との間には、「何故」と云ふ詰問を挾さしはむことを要せず、「乾屎橛」の當體に於て、直に「佛の御姿」を拜し得る底の漢にあらざれば、禪者たるの資格

なきことを道破したるものである。

* * * * *

〔現代譯論〕

電光石火、石火電光、

禪者の直覺、尙ほまだはやかれ。

電光何處か、火は何處か、

問ふよりはやし、石火電光。

第二十二則 迦葉利竿

「禪苑蒙求」下卷
 「道樹錄」第三十則
 「拈評三百則」中卷第六十九則
 「五燈會元」第一卷阿難之章

【結論】 この第二十二則「迦葉利竿の話」は、第六則「世尊拈華の話」の續篇にも稱すべき公案であつて、その公案の中心思想——公案の力説點——は、「謂ゆる正法眼藏、涅槃妙心とは、畢竟何物ぞや。」と云ふ問題の闡明に外ならぬのであります。

この公案に現はれて居る人物は、迦葉・阿難・世尊の三人であります。迦葉とは、佛陀の十大弟子中の摩訶迦葉波 Mahakasyapa のこと、「無門關の新研究」上卷第二九五—三二四頁参照）阿難とは、これも佛陀十大弟子中の多聞第一阿難陀 Ananda のこと、世尊とは、申すまでもなく釋迦牟尼佛——佛陀——のことで

あります。この三者の禪宗系譜上に現はれて居る關係は、釋迦牟尼佛——摩訶迦葉——阿難陀——商那和修………」と云ふ風になつて居ます。佛陀と迦葉との關係に就ては、第六則「世尊拈華の話」を解説するに當つて、可なり詳細に敘述しておきましたから、茲には可成その敘述と重複になることを避けたいと思ひますが、この「迦葉利竿の話」の理解を助けるために、迦葉及び阿難に就て、多少の敘述をしておきたいと思ひます。

佛陀の弟子中に、謂ゆる釋迦の十大弟子として推尚されて居る人物が十人あります。それは、前に申した上行第一摩訶迦葉波（大迦葉尊者）と、多聞第一阿難陀との次に、第三、智慧第一舍利弗 Sariputra 第四、解空第一須菩提 Subhuti 第五、說法第一富樓那 Purna 第六、神通第一大目犍連 Mahamandgalyayana 第七、論議第一摩訶迦旃延 Mahakatyayana 第八、天眼第一阿那律 Anuruddha 第九、持戒第一優婆離 Upani 第十、密行第一羅睺羅 Rahula の十人であります

が、茲には、この第二十二則の「本則」に直接の関係ある上行第一の大迦葉と多聞第一の阿難陀の二人のみに就て敘述を進めることに致します。

『五燈會元』第一卷を見ると「二祖阿難尊者王舍城人也。姓利帝利、父斛飯王、實佛之從弟也。梵語阿難、此云慶喜。如來成道夜生、因爲之名。多聞博達、智慧無礙。世尊以爲總持第一、嘗所讚歎。加以宿世有大功德、受持法藏如水傳器。佛乃命爲侍者。……」とあり、その次に「一日問迦葉曰、師兄、世尊傳金襴袈裟……」と云ふこの第二十二則の「本則」になつて居る説話が記載してあります。また同書所載の「摩訶迦葉尊者」の章を見ると、……世尊於熙連河側、入般涅槃、……爾時迦葉告諸比丘、佛已荼毗、金剛舍利、非我等事、我等宜當結集法眼、無令斷絶。乃說偈曰、如來弟子、且莫涅槃、得神通者、當赴結集。於是、得神通者悉集王舍城耆闍崛山鉢羅窟。時、阿難爲漏未盡、不得入會。後、證阿羅漢果。由是得入、迦葉乃白衆言、此阿難比丘、多聞總持、有大智慧、常隨如來、梵行清淨。所聞佛法如水傳器、無有遺餘。佛所讚歎、聰敏第一、宜可請彼集修多羅藏。大衆默然。迦葉告阿難曰、汝今宜宣法眼。阿難聞語信受……禮衆僧足、升法座而宣是言、如是我聞、一時佛住某處、說某經教、乃至人天等作禮奉行。時、迦葉問諸比丘、阿難所言不錯謬乎。皆曰、不異世尊所說。迦葉乃告阿難言、我今年不久留、今將正法付囑於汝。汝善守護……」とあります。

佛陀の示寂は、佛教學者間の通説によれば、西洋紀元前四八六年(周敬王三十四年・大正十三年より逆算二千四百九年前)であつて、この時、佛陀は八十の高齡でありましたが、一生止住の處なく、菩提樹下の成道以來、約五十年の長日月の間、正法宣布のために、一身を雲水生活に委ねて居た佛陀は、遊行の途次、拘尸那揭羅城 Kusinagara (現今のカシヤ Kasi) 附近に於て、一鍛冶工周那(Cunda 異名純陀・准陀)の供養を受け、その料理に使用されたる梅檀樹耳(梅檀樹に生ずる茸)の中毒のために、非常なる苦悶の後、遂に圖らずも拘尸那揭羅城外の娑羅雙樹の林間で、阿難陀、阿那律等の諸弟子に擁護せられつゝ、大般涅槃に入つたのであります。この時、摩訶迦葉は、八十有餘歳であつたらしく思はれ、阿難陀は四十六歳でありましたが、『佛般泥洹經』(西晋白法祖譯)下卷に「佛告阿難、若莫悲哀、所以然者、若盡心侍佛、二十餘年……」とあり、また「中阿含經」第八卷に「是時尊者舍利子曰、賢者阿難、汝奉侍佛來二十五年……」とある史實によつて推

定すると、阿難陀は二十二歳の時(佛陀は、この時に五十六歳)から、佛陀入滅の瞬間まで、彼の青年時代より壯年時代を通じて、常に日夜、佛陀の左右に侍して居たのであります。加之、『長阿含經』第三卷に載せてある「中路止一樹下、告阿難言、吾患背痛、汝可敷座……」とか、「前行詣一樹下、又告阿難、吾背痛甚、汝可敷座……」とか、「佛命阿難、吾渴欲飲、汝取水來……」とか云ふ言句から推察すれば、如何に深く、厚く、且つ強く、佛陀が阿難に信頼して居たかまた、阿難が、如何に親切に、如何に従順に佛陀の老體を世話して居たか、理解し得られるのであります。

摩訶迦葉は、佛陀の弟子であつたとは云へ、佛陀よりも老年であり、且つ、佛陀は摩訶迦葉を弟子扱にはして居なかつたらしく、従つて摩訶迦葉は、佛陀の晩年時代に至つて自ら佛教傳道の別働隊となつて、佛陀を離れて單獨に傳道に従事して居た様であります。佛陀入滅の當時には、彼は五百の比丘を連れ

て、拘尸那揭羅より北方のある地方に傳道に行つて居たために、佛陀の死に目には逢ふことが出来ず、彼が佛陀入滅の地に到着したのは佛陀の肉身を火葬にした後でありましたが、彼は實に大膽にも「佛陀の遺骸は、もう火葬にしてしまつてある。火葬場から出るお舍利なんかには、私共は要事はない。私共の應になすべきことは、お舍利を掻き集めることではなく、佛陀の法眼(正法眼藏)を記録して保存し、法眼の廢絶を防止することである。(佛已茶毗、金剛舍利、非我等事。我等宜當結集法眼、無令斷絶。)」と云つて居ます。印度に於ける禪宗の第一祖は希代にも、佛陀ではなく、摩訶迦葉であります。彼のこの大膽な告白は、彼に印度禪宗の第一祖たる資格の十分に具有されて居ることを表明して居るものであります。

種々なる經典に記載してある史實を綜合して考察すると、阿難陀は、性來情熱の人であつて、女性に連關する可なり多くの逸話を遺して居ます。實際、枯木死灰を集めた様な僧團——女性を極力排斥する佛陀の僧團——中にありながら、常に女性に對して深き同情と、厚き情愛とを有して居た阿難陀がな

つたならば、佛教上に於ける女性の地位は永久に失はれ、従つて女人成佛の教理は起り得なかつたものであらうと思はれるほど、阿難陀對女性の關係は深かつたのであります。前に『五燈會元』第一卷より引用した文々に「阿難爲漏未盡」とあるのは、實は、佛陀入滅當時に於ても、阿難陀は性來の情熱よりして、未だ女性に對する興味を失つて居なかつたことを意味するのであります。阿難陀が、佛滅後に於て律藏所傳の如く、佛陀の遺弟子に非難されたのは、主として彼が女性崇拜者であつた事實によるのであります。佛陀の遺弟子は「死に瀕して居る佛陀に向つて、何故に再三も女人の出家を佛陀に申請したか」とか「佛陀の入滅後、何故に女人をして佛陀の遺體を禮拜せしめたか」とか云ふ様な文句で阿難陀を非難したのであります。

併し、甘いも酸いもよく知りぬいて居た摩訶迦葉は、その様な人生にあり得べき理由によつて、阿難陀の全人格を抹殺しませんでした。前掲の『五燈會元』第一卷よりの引用文句中に現はれて居る如く、摩訶迦葉は、佛陀の正法眼藏を文學的に保存する一大事業——佛說結集——を完成し得るものは、博聞強記、聰敏第一、その上、二十五年間も佛陀に隨侍し、佛陀の入滅の瞬間までも、人

情美の極を盡した阿難陀その人の外に、斷じてなしと確信し、排阿難派より來る幾多の反對を斥けて、遂に阿難陀をして修多羅 Sutra (現存の『阿含經』若くは、それに近き原始經典) を集大成せしめた上、かれ摩訶迦葉は、謂ゆる大法を阿難に付囑しておいて、自らは王舍城西南の鷄足山に入つて隱身したのであります。

要するに、佛陀が、謂ゆる「正法眼藏、涅槃妙心」なるものの具體化は、摩訶迦葉と阿難陀との協同的努力によるにあらざれば、到底、實現され得べからざるものであると確信して居たことは、現存の『阿含經』によつて了解され得ることでありますが、第六則の「世尊拈華の話」は、その「正法眼藏、涅槃妙心」の、佛陀より摩訶迦葉への付囑を提唱し、この二十二則の「迦葉刺竿の話」はその「正法眼藏、涅槃妙心」の摩訶迦葉より阿難陀への付囑を提唱したものであります。若し不幸にして、この摩訶迦葉と阿難陀とがなかつたならば、佛教は永久に五色のお舍利や、象牙製の佛牙佛齒を珍重し禮拜する一種の庶物崇拜

教 Fetishism になつてしまつて居るのではあるまいかと思はれるのであります。

【本則】 迦葉、因、阿難問云、世尊傳金襴袈裟外、別傳何物。葉、喚云、阿難。難、應諾。葉云、倒却門前刹竿著。

迦葉に、因に、阿難問ふて云く、「世尊は金襴の袈裟を傳へし外に、別に何物をか傳へたるにや。」葉、喚て云く、「阿難。難、應諾したり。葉云く「門前の刹竿を倒却 著せよ。」

迦葉——第六則「世尊拈華の話」の【本則】に現はれて居る摩訶迦葉 (Maha-Kasyapa 大迦葉・漢譯名飲光尊者) のこと。彼は(一)住阿蘭若處、(二)常行乞食、(三)次第乞食、(四)一日一食、(五)節量食、(六)過中不飲漿、(七)著糞掃衣、(八)但三衣、(九)塚間坐、(一〇)樹下坐、(一一)露地坐、(一二)但坐不臥の謂ゆる十二頭陀行を完全に實行し、沙門の本分を完ふしたる故を以て、佛陀の十大弟子中の第一位に置かれ、上行(頭陀)第一迦葉尊者と稱せられて居る。頭陀 Dhuta に関する詳細の事項は「十頭陀經」及び『ピクシユカ、ウパニシヤツド Bhikkhukā-Upanishad 參照』阿難は阿難陀 Ananda のこと、印度禪宗の第二祖にして、佛陀の從兄弟にあたる。世尊——これは釋迦牟尼佛(

陀)を指示する敬稱の一である。「世尊拈華の話」の【本則】の【參照】參照) 傳金襴袈裟——これは『五燈會元』第一卷に「說法住世四十九年、後告弟子摩訶迦葉、吾以清淨法眼、涅槃妙心、實相無相、微妙正法、將付於汝、汝當護持、並勅阿難、副貳傳化、無令斷絕……復告迦葉、吾將金縷僧伽梨衣、傳付於汝……」とある史實に基く語であるが、この金襴衣(金縷僧伽梨衣)は、佛陀の生母摩訶摩耶夫人 Maha-Maya の姉にあたる摩訶波闍鉢提 Maha-Prajapati (漢譯名は大愛道夫人、一名橋曼彌。佛教僧團に於ける最初の比丘尼)が佛陀に贈與したと云ふ金色衣であつて、『善見律毘婆沙』(僧伽跋陀羅譯)第一卷に「迦葉惟念、如來在世時、以袈裟衲衣施我……」とあるこの袈裟衲衣が其金色衣であり、茲にある金襴袈裟に相當するものと思はれる。倒却著——「倒して除去してしまへ。もう必要がない。」の意。著は倒却に屬する助字である。刹竿——この刹竿は『浴佛功德經』に「……造牢觀波、形如棗許、刹竿如針、蓋如鉄片、舍利如芥子……」とある如く「卵塔の上に樹立してある心柱」を意味するのであるが、これは刹竿の第二、第三の意義であつて、佛在世にあつては勿論のこと、佛教美術興起以前にあつては、刹竿は說法開講の場所を表示し、聽衆の參集に便するため樹立された一種の旗柱であつたのである。それが、後世に至つては、卵塔の心柱を意味する様になつたり、寺院の表標を意味する様になつたのである。茲にある刹竿は、申すまでもなく、原始的意義に於ける刹竿であつて、摩訶迦葉の説

法開講の場所に樹立してあつたものである。刹は梵語であるが、その原語が *Śrotrā* (刹多羅) であるか、又は *Śrotrā* (刹瑟胝) であるかに就ては、學者間に異論がある様である。禪の曹洞宗に於て、毎年七月一日より同十五日まで十五日間、刹竿を寺院内に樹立する慣習が、近來まで存して居たが、曹洞宗寺院に於けるこの刹竿の使用は、刹竿の原始的意義を保有して居る様である。

破顔微笑によつて、佛陀より正法護持の委囑を受け、印度禪宗の初祖として、禪宗史上に於て最も重要な地位に居る大迦葉ダイカシヨウに向つて、ある日、阿難アナンが「世尊は、あなたに金襴の袈裟けきさを形見かたみとして、傳授しておかれたと云ふことであるが、その袈裟の外に、あなたは何も貰つたものはないのでありませんか。」と問ふた。すると、大迦葉は、何を貰つたとも云はずに、たゞ「阿難」と喚んだ。阿難が「ハイ」と應諾すると、大迦葉曰く「あそこの門前の刹竿は、もう入らない。倒してかたづけてしまつておけ。」

●この〔本則〕に對する『春夕鈔』記者の解説中には「是ハイツレモ佛弟子ナルニ、迦葉一人ニ傳衣ナサレタルナ以テ、心中ニ我慢ノ幡ヲ立テ、言中ニ鋒ヲ藏シタルコト也。迦葉ハ是レ無我ナル故ニ

少モトリ合ハズ……葉云倒却……竿者トハハ汝ガ門外ニ立タル我慢ノ幡ヲ拗折シテノクヨトナリ……と云ふ様な文句があつて、同記者は、大體に於て、迦葉を揚げ阿難を抑へて居るが、『自雲鈔』記者は『春夕鈔』記者の見解の如き見解は「以外の僻事」であると云つて居る。『萬安鈔』記者の見解は、簡単に記述してはあるが、左に轉載してある『西柏鈔』記者の見解と、その著眼點を同じふして居る様に思はれる。○釋宗演和尚は「迦葉因に阿難問ふて云く世尊金襴袈裟を傳ふるの外、別に何物を傳ふ」世尊が迦葉尊者に法を傳へた證左として、金襴の袈裟をも傳へになつたが此の袈裟の外に何か別にも傳へになりましたか、何か或る秘密のことはありませんでしたか、シークレットの一物をも傳へになりはしませんでしたかと、阿難が迦葉尊者に問ふた「葉喚んで云く阿難、難應諾す葉云く、門前の刹竿を倒却せよ」。すると迦葉が阿難と呼んだ、阿難は聲に應じてハイと答へた。すると門前の旗竿を倒せよと命ぜられた、これだけぢや。刹竿とは寺々の門に掲げてあるフラグ、旗のやうなものぢや。阿難……ハイ……旗竿を倒せよ、これ丈けのことぢや。文面の事實は之れ丈けのことぢやが、果して何のことぢや、斯う云ふ所は、銘々に考へて見るがよい。又刹竿を倒却せよと云ふたとて、文字に迷ふてはならぬ。敢て旗竿でなくともよい。コラ、お茶を持てこい、これでもよい、煙草盆を持つて來い、これでも分つて居る。」と云ひ、菅原時保和尚も「……世尊傳授の秘密の法を問うたのに對して迦葉が阿難の名を喚んだのは、

世尊は別に難しい秘密の法等を傳へられたのではない、喚べば應ずる底これ世尊傳授の佛法の全體である、利竿を建て、説法をする等といふのが抑々餘計なことである、斯様なことをするから阿難汝の如きものまでが佛に傳授すべき特別のものでもあるかの様な妄想を生するのである、あの様な利竿を倒して終へといったのである、二人の問答を強ひて筋道を立てれば右の様に解釋すべきであるけれども、禪門では元來斯様な理窟は大禁物である、迦葉喚んで阿難應諾し、更に迦葉が門前の利竿を倒却し著せよといふたのが世尊付授の佛法である、利竿を倒却するには限らぬ、拄杖を捻起しても竹篋を振り廻しても或は茶を出しても菓子を出しても佛法は立派に其處に現前するのである、なんかつて、釋宗演和尚の常套文句を焼直してゐるが、一向のものになつて居ない。

□「迦葉利竿の話」の本則に對する『西柏鈔』の解説

摩訶迦葉尊者、及阿難陀尊者之傳、出于會元第一。阿難章中載此話。迦葉、因、阿難問云、世尊傳金襴袈裟外別傳何物トハ、智論第三略云、迦葉於耆闍崛山、集三法藏、可度衆生度畢、即著從佛所得僧伽梨、持衣鉢、捉杖、直入耆闍崛山石頭中、如入軟泥。後、人壽八萬四千歲時、彌勒佛、以足指開耆闍崛山。是時、迦葉骨身、著僧伽梨、而禮彌勒足、而般涅槃。私云、釋迦如來於苦行林、自薙髮時、從五那含天所得之布衲、而三世如來、所傳之正衣也。又集解下卷畧云、如迦

葉、糞掃衣、及但三衣、不畜餘衣也。金襴袈裟者、釋要抄第五云、摩訶迦葉家信、勝瓶沙王、被無價寶衣、裁爲僧伽梨衣奉佛。私云、金襴即傍衣也。是以、又傳迦葉、教經之異說也。內傳法印、而以契證心、外附袈裟、而以定宗旨。是故、傳衣ノ儀式アリ。今外別傳何物トハ、以心傳心、教外別傳ノ深法ヲ問也。是乃チ拈華會上、人天百萬、不知處ノ勝法也。故ニ再舉シ、慈誨ヲ求テ、請益スル也。○葉喚云、阿難トハ、佛召仙人ト同意。拈華ノ手段、一回拈出スレバ、一回新也。此ノ時、衆皆又々默然トシテ、一喚ノ旨ヲ不知也。○阿難應諾トハ、一喚ノ旨ニ即通自肯テ親シ。迦葉微笑ト同也。別處ニハ、阿難大悟ト作ス有リ。悟上教外ノ本法ヲ深ク證シ玉フ也。○葉云、倒却門前利竿著トハ、要覽上云、利竿者幡柱也。長阿含云、沙門於寺中、勤苦得一法、便當整幡告四遠トハ、説法ノ時、幡ヲ整ルナ云也。今此倒却ト云ハ、説法已ニ畢ルノ謂也。大衆恍惚トシ、テ、迦葉ノ一喚ヲ不知故ニ、此ノ告報有リ。拈華會上附囑ノ言ノ如シ。即チ別傳ノ心法ヲ以、阿難ニ附屬シ玉フ也。○證考曰、事苑第二云、禪宗所引法藏乘之緣頗多。如阿難倒門前利竿、外道不問有無言、世尊拈華、文殊白椎、世尊説不定法、空生巖中雨花、五通問佛、二女評屍等、講學輩、謂經論無文、輒疑而不信、如十門辨惑論云。維摩是金粟如來。吉藏法師云、出思惟三昧經。未見其本。今據諸經目錄、無此經名。又順正理論云、無量聖教、皆滅沒、何擬言此非聖教邪。已

上義解畢。正意云、教内ノ名句ヲ離却シテ、喚應如何ト舉シテ見ヨ。

□「迦葉刹竿の話」の本則に對する飯田權隱居士の解説

迦葉因に阿難問て曰く世尊金襴の袈裟を傳うるの外別に何物をか傳ふ。迦葉は禪宗の第一祖じヤ。釋迦迦葉に傳へるに非ずして釋迦釋迦に傳へ、水水に傳へたる事を忘る可からず。迦葉と阿難とは共に十大弟子の一人じヤが。阿難は多聞第一であつたから。一解の重ね著脱する迄長年月かゝつた。一切經は阿難が作つた者じヤが。餘り記憶がよいので或は如來の再來か或は阿難の法螺ではあるまいかと疑ふ者が能きた。其處で經の始めに如是我聞と出して。俺が儘に聞いた間違いないと證明したのじヤ。又阿難は如來成道の夜に生れたから華嚴の會座には往かなかつたが。覺三昧に入つて寸分も違はぬ様に宣説した。斯く迄に多聞多智であつたが。此事に於て全くの無眼子であつた。經相家の頼むに足らざるを知るがよい。如來入滅後は迦葉を師として二十年間骨折つた。鑰の穴から入つて來よと言ふ公案に參ぜしめた。多聞だけに思慮を用ゆる事が多かつたから入處が違かつた。鑰の穴は小さくもある。我等は何にもない穴さへ自由に透りつゝある事に氣が付かなんでは。昔ながらも氣の毒じヤ。今は何もかも脱ぎ捨てた。軽く成つた。赤裸に成つた。鑰穴はとくに透て居つた事に體達した。歡喜の餘り飛び込んだ。鋭く問ひかけた。あなた

は曾て世尊から印可の證として金襴衣を傳授されたと聞いて居たが。其外何物を傳へられましたか承り度。イヤ外にはありませんまい。正法眼藏は人々本具底で元來やりとりの能きもの者ではないかとの底意である。迦葉は直ぐに見て取つて。どうも阿難の顔色が平生と違ふて居る。嬉しそうながらも奪ふ可らざる態度が溢れて居る。是れは尋常の答では肯ふまいと。葉喚て曰阿難、難應諾す。只單に阿難と呼んだ。阿難思はずハイと答へた。斯間何物がある。顔々相對中心無容像。じヤ。水も漏さぬ密付底じヤ。葉云く門前の刹竿を倒却着せよ。印可證明の一句子と知れ。印度の習慣に佛弟子及外道等論義せんとする時。兩方に旗を立て若し一方敗けたる時即ち此旗を倒すを例とす。迦葉阿難と相並んで旗を立てたるが如し。茲に至りて阿難既に出身すれば。迦葉は旗を倒さなければならぬ道理じヤ。一出一入でなければならぬ。お前は是から店出し。俺は是から店仕舞と云ふはずあいがある。然し是には別に好思量がある。密參して知るがよい。つまり佛來れば佛を倒し。祖來れば祖を倒却著して始めて得可しじヤ。著は助字じヤ。こは誰か分上の事ぞと參す可し迦。阿。に轉却せらるゝなくんばよし。

「增一阿含經」第三十五卷(莫長品第四十一)を見ると、「聞如是、一時佛在舍

衛園祇樹給孤獨園、爾時世尊語迦葉曰、汝今年已朽邁、無少壯之意、宜可受諸長者衣裳及其飲食、大迦葉白佛言、我不堪任受彼衣食、……世尊告曰、善哉、善哉、迦葉多所饒益、爲世人民、作良祐福田。迦葉當知、吾般涅槃後千歲餘、當有比丘於禪退轉、不復行頭陀之法、亦無乞食著補衲衣、貪受長者請受其衣食、亦復不在樹下閑居之處、好喜莊飾房舍、……我今持此法、付授迦葉及阿難比丘。所以然者、吾今年老以向八十。然如來不久、當取滅度。今持法寶、付囑二人。善念誦持、使不斷絕流布世間……世尊告迦葉曰、我於天上人中、終不見此人能受持此法寶、如迦葉阿難之比……是故、迦葉阿難、吾今付授汝……爾時世尊便說偈言、一切行無常、起者必有滅、無生則無死、此滅最爲樂……」とあるが、私の推定によれば、これは、佛陀入滅の前年(西洋紀元前四八七年)、若くは、入滅の年(西洋紀元前四八六年)の一月頃に、拘薩羅國 Kosala の都城なる舍衛城(室羅伐悉底 Sravasti)の祇園精舎に於て起つた出來事である。かの佛陀の

十大弟子中の大目犍連(目連尊者)も、舍利弗も、また佛陀の姨母の大愛道夫人(摩訶波闍鉢提)も、何れも佛陀に先だつて、この世を去つた人であるが、この祇園精舎に於ける出來事は、これらの人々の死後に屬することであつたかとも思はれるのである。

兎に角、この『増一阿含經』第三十五卷の記述によつて明らかなる如く、大迦葉に向つて佛陀が「お前さんは、もう老朽の人だから、若い者と一緒に行乞なんかに歩き廻はらないで、ぢつとして居て他人の供養を受け、それで生活して居てはどうか。」と云ふ様な意味のことを云つて居る所を見れば、大迦葉は、確に佛陀よりも老齡であつたに相違ないと思はれるのであるが、佛陀のこの慈愛こもれる、友情あつた言葉に對して、大迦葉は「世尊の御親切は實に難有いが、若し私が老齡の故を以て、今更、頭陀行を廢し、樂隱居の生活をはじめますと、後世の比丘どもは、昔の佛様でも、年をとると樂隱居をしたのであるからなん

か云つて、坐禪もしなければ、頭陀行もしないで、耽溺生活の限りをつくすことになつてしまひます。老齡だからとて、頭陀行を廢すべきでは御座いませぬ……」と云ふ様な意味のことを、佛陀に言上したと云ふことが、私が前に引用を略した『増一阿含經』(第三十五卷)の文中に敘述してある。前掲の「善哉、善哉、迦葉……」と云ふ世尊の言は、正しくこの大迦葉の大信念——現身を以て説法するその事實化されたる正法にあらざれば、決して絶對的價値、永久に互る不滅性のあるものにあらずと云ふ一大確信——に對する佛陀の嘉納を意味するものに相違ない。

佛陀は、大迦葉が自分よりも老齡であることを知りつゝも、佛陀自らの現は、今や、はや死期に近づいて居ることを自覺し、法寶持續の大任を、自己の異體同心なる大迦葉と、二十有五年の久しき間、常に自己の左右に侍して、自己の説法を一度も聽きおとさなかつた阿難陀とに負はしめたものであらう

「世尊拈華の語」に現はれて居る出來事は、佛陀が摩揭陀國 Magadha の首都王舍城 Rajagṛha を傳道區の中心として正法の宣布に従事して居た時のことであることは、その場所が靈鷲山(耆闍崛山)であり、且つ、この耆闍崛山は『十誦律』第三十四卷に「佛在王舍城、爾時餅沙王、往詣竹園觀看。王問、長老摩訶迦葉今何所在。比丘答言、大王、長老摩訶迦葉、今於耆闍崛山上蹈泥……」とある耆闍崛山であることによつて明白である。惟ふに、大迦葉は、よほど老境に達して居た頃、舍衛城祇園精舎に於て、始めて佛陀に會見し、『中本起經』大迦葉始來品第十二參照)爾來、佛陀の隆となり日向となつて、佛陀が摩揭陀國に傳道中は、靈鷲山を中心として、その附近を徘徊して居たのであるが、佛陀は、自己の生後七日にして生母摩訶摩耶夫人に先立たれたため、生後七日の日より二十有九歳の出家の時まで、自己(佛陀)の第二の母たりし摩訶波闍提(摩訶摩耶夫人の姉、即ち佛陀の姨母。佛教僧團に於ける第一の女性)に養育されたその摩訶波闍提が、佛滅に先だつ、と三月の時、「我今不堪見世尊及阿難取滅度」(『増一阿含經』第五十卷參照)として、毗舍離國 Vaisali(吠舍釐)で死去し、大目犍連及び舍利弗は、それよりも以前に、この世を去つてしまつて居たために、かれ佛陀は、自己の現身の既に老朽に屬するを知ると共に、衷心より泌み泌みと人生の無常を感じ、毗舍離國より再び南方の摩揭陀國地方に還ることを思ひとまつて、毗舍離國より西北行し、まづ自己の二十有五年間も止住し慣れて居た舍衛城の祇園精

舎を訪問し、それより波婆 Lava 拘尸那揭羅 Kusinagara の地方を經由して、誕生地なる却比羅伐窠堵 Kapilavastu に歸らんと決心したので、大迦葉も、佛陀の一行に加はり、途中、祇園精舎に於て、阿難と共に前掲の委囑を受け、自らは其處にて佛陀の一行に別れて、他の方面の傳道に赴いたため、拘尸那揭羅に於ける佛陀の死に目には、遂に逢ひ得なかつたものと思はれる。

而して、私の推定によれば、大迦葉が、佛陀より問題の金襴の袈裟——佛陀の第二の母の形見とも稱すべき由緒ある袈裟——を、佛陀の形見として傳受したのは、毗舍離國に於ける摩訶波闍波提の死去後、即ち、祇園精舎に於ける正法委囑の前後のことであり、阿難が、この〔本則〕に現はれて居る質問を持出したのは、佛滅後、即ち、阿難が「漏未盡」して、大迦葉の薰陶を受けつゝあつた時のことであつたのである。

而して、又、大迦葉の「阿難」と喚びし聲に應じて、阿難が「ハイ」と應諾したのは、靈源和尚の謂ゆる「夫此宗旨、號正法眼藏、涅槃妙心者、乃聖凡共有之靈智也。」（『靈源和尚筆語』參照）底の消息に屬するものであつて、この聖凡共有

の靈智の自覺——阿難と喚ばれて直ちに應諾する底のもの——これ即ち、佛陀より大迦葉に傳はり、大迦葉より阿難に傳はり、乃至、人類の各自に共鳴すべき一大生命である。大迦葉は、阿難のなせし直下の應諾を通じて、佛陀より自己に流れ來りしその一大生命の、一滴も漏洩する所なく、阿難によつて傳承せられたることを確認し、この上、自己の努力の不必要なることを悟り、法眼護持の重任を一切、阿難に委ねて、自己の説法の表幟たりし刹竿の倒却を命じたのである。阿難によつて倒却せられたる大迦葉の刹竿は、こんどは阿難自身の刹竿として樹立せらるべきであつた。

〔評唱〕 無門曰、若向者裏、下得一轉語親切、便見靈山一會、儼然未散。其或未然、毘婆尸佛早留心、直至而今不得妙。

新語 無門曰く、若し者裏に向つて、一轉語を下し得て親切ならば、便ち靈山一會の、儼然として未だ散ぜざることを見るならん。その或は未だ然らざる（もの）は、毘婆尸佛（のとき）より早く心を留めて、直ちに今に至らんも妙を得ざるならん。