

第十四則「南泉斬猫の話」の「評唱」中にもある語であるが、これは第二則「百丈野狐の話」の「評唱」中の「若
 向者裏著得一隻眼」、第三則「俱胝豎指の話」の「評唱」中の「若向者裏見得」、第五則「香嚴上樹の話」の「評唱」
 中の「若向者裏對待者」、第二十四則「離却語言の話」の「評唱」中の「若向者裏見得親切」などの語と殆ど同一
 の意義を有して居る。この句法は、無門慧開の口癖になつて居るものと見えて、この種の語は「無門關」
 中に頻繁に使用されて居る。茲に向者裏とは、大迦葉が阿難に向つて「阿難」と呼び、且つ「倒却門前刹
 竿著」と云つたその發言の動機を指したものである。下得「轉語親切」——この親切は下得に係る副詞
 と見ても、又は一轉語に係る形容詞と見ても差支ない。何れにしても「若しその大迦葉の發言の動機に
 就て、合理的批判を與へ得る底の漢ならば」と云ふのが「若向者裏下得一轉語親切」の表現せんとして居
 る思想である。親切は、下得にせよ一轉語にせよ、それが「自己の體驗より發したるものなること」を意
 味するのである。(第十一則「州勘庵主の話」の「評唱」の「新語參照」) 靈山一會——これは第六則「世尊
 拈華の話」の「本則」になつて居る事柄を指したものである。靈然未散——文字の上から云へば「靈山の
 一會(會衆)が、未だ散會せず、そのまゝチャント集會して居る」の意であるが、實は「靈山會上に於け
 る正法の授受は、何れの處に於ても行はれるものである」と云ふ意味を、詩的に表現したのである。

其或未然——これは從來の讀癖の様に「それ或は未だ然らずんば」と訓讀しても、必ずしも誤解ではな
 く、私も第十四則「南泉斬猫の話」の「評唱」中の「其或未然」を、その様に訓讀して、やゝ非人格的に解
 しておいたのであるが、茲では「その或は未だ然らざるもの」即ち「若向者裏に向つて一轉語を下し得て親切
 なること能はざるもの」と云ふ風に、人格的に解しておく方がよい様に思はれる。(第三十六則「路逢
 達道の話」の「評唱」の餘論參照) 毘婆尸佛——この毘婆尸佛早留心直至而今は、普通の句法によると
 「雖早留心於毘婆尸佛、直至而今」とでもなすべきであつて、早く心を留むる者は、毘婆尸佛ではな
 く、「その或は未だ然らざる者は、假令毘婆尸佛の時代から、即今まで心を留めて居ても」の意である。
 及び論參照) 不得妙——これは「不得達妙境」とか「不能得至妙」とかの意であるが、極めて通
 俗的に云へば「ものにならぬ」の意。

「迦葉刹竿の話」の上に、無門慧開が自己の論評を加へて云ふのに、阿
 難が「世尊傳金襴袈裟外、別傳何物」と尋ねて居るのに、大迦葉は、別に何を
 貰つたとも云はず、たゞ「オイ阿難」と喚んだ。阿難が正直に「ハイ」と應諾
 すると、大迦葉は「金襴の袈裟の外に、わしが世尊から頂戴したものは、もう

お前のものになつて居る。この上わしの説法は、全く無用だ。」と云はんばかりに「迦葉、あの門前の刹竿は、もう入らない。倒してしまつてくれ。」と云つたと云ふことであるが、さア、この大迦葉の「倒却門前刹竿著」と云つたその發言の動機は何であるか。人真似や聲色ではなしに、真に自己の胸襟の奥底、自己の體驗そのものから露出したる一言を以て、その大迦葉の真心真髓を把捉し來ることが出来るならば、その人にとつては、靈山の一會は儼然として未散會のものである。人間到る處に靈山ありだ。が、それが出来ない様な人物なら、毘婆尸佛の時代——毘婆尸佛と云へば、その生誕からお釋迦様の生誕までは三十万年の長い年月が経過して居るし、そのお釋迦様の生誕からこの紹定元年までは、一千七百九十餘年も経過して居るのであるが——その毘婆尸佛の時代から修行をはじめ、今日まで考へ込んで居た所で、迎もものになる氣遣ひは毛頭なしだ。

この「評唱」に對する『自雲鈔』記者の説は「者裏ト云ハ、刹竿倒却ノ處ヲ指ス。於此下得一轉語、則世尊靈山拈花、大衆默然、迦葉微笑シテ正法妙心付囑ノ一會儼然ト未散ナルヲ、即今目前ニ見ンゾ

ト也。觀彼久遠猶如今日ト云是也。其或一轉語ヲ下不得、則縱使七佛ノ第一毘婆尸佛ヨリ心ヲ留メ修澄シテ直ニ至今日トモ、妙心ヲ得マイゾト也。如此云テ、不得妙ト云所有子細也……」と云ふのであるが、その説明は不十分であるにしても、その見解は大體に於て正鵠を失して居ない。併し、「便見靈山一會、儼然未散」と云ふ語に對する見解は、誤謬たるを免れない。○『西柏鈔』記者は、この「評唱」に對して、「無門曰、若向者裏、下得一轉語親切、便見靈山一會儼然未散トハ、禪林類聚第八云、智者大師、悟法華三昧、獲旋陀羅尼、見靈山一會儼然未散。此ニ言ハ、今會喚應ノ語ヲ悟リ得テ、說ニ通ズルコトヲ得バ、便チ靈山拈笑ノ現會ヲ徹見スヘシ。○其或未然、毘婆尸佛早留心、直至而今不得妙トハ、喚應ノ近キ者裏ニ於テ、不悟、靈山ヲ不見底ノ者ハ、縱ヒ過去毘婆尸出世ノ時ニ生ナ得テ、佛所親リ發心スルコト有モ、過去ニ不得ノミニ非ス、現今ニ至マテ、妙語ヲ不得者ゾト也。言ハ、其ノ罪ハ發心不正、菩提涅槃等ノ名相ニ著スル故ニヤ、永ク教内ニ住在シテ、教外別傳ノ妙語ヲ不得ナリ。若離相發心底ノ人ナラバ、直下妙語ヲ得、一轉語ヲ下スベシ。是レ暗ニ阿難ヲ讚歎シテ、大衆ヲ抑下ス。雲棲彌陀經疏抄中卷云、毘婆尸佛早留心、蓋遠指者、尋常以七佛爲率也。」と云つて居る。その見解は『自雲鈔』記者のと同じく、まづ正鵠を失して居ない方ではあるが、「便見靈山一會、儼然未散」の句に對する見解は、同鈔記者のと同様、私の見解とは相違して居る。○釋宗演和尙は「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、便ち見ん靈山の會儼然未散なることを、釋迦滅してより三千年と云ふ。尤も之に就ては歴史上異論もあることだが、先づ日本では大凡三千年と云ふ、印度の方では少しく違ふ。これは何年でも、そんなことは史家の研究に任すがよい。佛滅後三千年の今日、既に靈山に於ける釋迦の説法のない事は明であるけれども。若しこの迦葉と阿難との問答に就て一轉語を下し、得て、而も親切に能く其意を得るならば、釋迦靈山説法の一會は儼然として今に存し、未だ決して散滅せざるであらう、常住説法の釋迦牟尼を現見する事が出来る。「其れ或は未だ然らざれば、毘婆尸佛早く心を留む、直に今に至つて妙を得ず。」けれども、此迦葉阿難の問答が會らなければやはり毘婆尸佛のやうなものだ。毘婆尸佛云と云ふ出據は『法華經』から出て居るのだが、この毘婆尸佛は過去の佛様で早くから心を留むと發心したけれども、百年、千年、萬年と心を留めて居るばかりで、一向に妙處を得られぬといふ因縁がある。今またこの處に向つて一轉語を下し得ざる底の者は、この毘婆尸佛の仲間ちやと激動する意がある。借て此不得妙の妙は、舊參の上士ででなけりや分らぬ……』と云ひ、菅原時保和尚は「若し者裏に向つて一轉語を下し得て親切ならば」者裏とは刹竿倒却の當處である迦葉が刹竿を倒却し著せよという、端的に對して最も適切なる一轉語を下し得るならば、「便ち靈山の會、儼然として未散なることを得、世尊が三千年前に於いて靈鷲山に於いて開かれた説法の道場に集つた大衆は、儼然として今日まで解散

しないであらう、即ち世尊拈華迦葉微笑の面目は一轉語の當處に歴然として現前するであらう、「其れ或は未だ然らずんば」若し者裏に向つて一轉語を下し得るものが無ければ、「毘婆尸佛早く心を留めて直に今に到るまで妙を得ず」毘婆尸佛は過去七佛の最初の佛で、久遠劫の昔より心を留めて百年も千年も修行したが遂に妙處に達することが出来なかつたと傳へられて居るが、迦葉が阿難に對する垂示の的意を會することが出来なければ矢張此の毘婆尸佛のお仲間で、いづれも佛道修行には全力を注いで居るではあらうけれども畢竟無駄骨折れといふものである、併し即今無門座下の諸人者果して妙處に達し得る底の分があるか、文字言句の末に拘泥して居つて永劫に相逢ふの期はないぞ。」と云ひ、南天棒和尚は「迦葉も阿難もア、と云つて後へ退る程の一轉語を吐いて見よ。さすればちや、靈山の會、儼然として未散なることを見ん」と、各々が此處に於いて一轉語を下し得て、阿難も迦葉も後に引き退る位ならば、釋迦靈山説法は儼然として、今日の前に存して居るのぢや。三千年以前も三千年以後も決して散會せぬ。「其れ或は未だ然らずんば、毘婆尸佛早く心を留めて直に今に至るまで妙を得ず」と、即今此の座敷が靈山會上八萬の大衆ちや。即ち各々とケチリンも違ひはない。「毘婆尸佛早く心を留めて」とは無門中々面白いことを云ふた。毘婆尸佛と云ふ佛様は、過去久遠劫より氣を付けて、百年も千年も修行したが、「今に至るまで妙を得ず」で無上至極の妙法は一向に得ぬと云ふのぢや、これは中々面白い。いくら修行

してもいかぬとは随分面白い。修行しても苦勞してもいかぬと云ふ字面ぢやが、無門の評は此處に旨味がある。サウ云ふものゝ、又た棒のやうに眞直に見てはいかんぞ。此の句は往々總體に見そ、なふぞ。ウツたのツアしたのと云ふても塔は明かぬ。……』と云つて居るが、何れも靈山に眼き、毘婆尸佛にひツかかつて居るのは見苦しく醜い。不得妙の極である。○紀平正美氏までが『金襴の袈裟の外何ものを傳へたかとの問に對して、只これだけの事であるが、此の事をよく明かにして、一轉語を下して親切なり得ば、靈山會上に於て、世尊が迦葉に教外別傳を傳へた其の事が、今も尙ほ儼然として存在して居る——常在靈鷲山——佛法尙ほ現前すである。此の事が、わからぬ以上は、毘婆尸佛の様なもので、早くから既に悟らん。成佛せんと欲して、然も今に至る迄悟り得ないのと同様、永劫に悟ることとは出来ない。○毘婆尸佛とは『法華經』に出所がある。今に到つて猶ほ妙を得ざるものが何故に佛であるか。』(『無門關解釋』第二四六頁參頁) なんか云つて居るのは、釋宗演和尚の民にひツかかつたものと見るより外、致方あるまい、○毘婆尸佛云々の説に對して、『春夕鈔』記者も、「七佛ノ元主モ、此ノ心ヲ肝要ト留メテ、別傳ノ正脈トスルナリ。其レヨリ以來、直到而今、不得妙ヲトハ、佛々祖々我レニ至ルマデ、此ノ妙ニ於テハ不思議不可得ト護持シタルコト也。」と云ひ、『萬安鈔』記者も「毘婆尸佛ノ如ク、心ノ妙處ヲ得ルコトハアルマジキゾ。毘婆尸佛ハ、早ク心ヲ留テ大事ニ畢シタゾ。サテ今時ハ心ノ妙處ヲ得ル者ハ無キゾト

也。」と云つて居るものだから、現代の『無門關』の解説者も、この古鈔記者の誤見謬解を正直に繼承して居る様であるが、今人も古人も共に間違つて居る。元來、この毘婆尸佛を低能兒扱にして居る釋宗演和尚、南天棒和尚、菅原時保和尚、紀平正美氏などは、如何なる典據に基いて、前掲の如き説を公表して居るのか、私には一寸不明であるが、不圖すると、南天棒和尚、菅原時保和尚、紀平正美氏等は、年齢にも似合はず、古鈔記者の謬見をそのまま、自分の法螺貝で吹き直した釋宗演和尚の駄法螺を、馬鹿正直に嫡々相承したものと、思はれる。町元呑空和尚は、その著『冠註無門關』に「毘婆乃至不得妙者、本趙州之語、無門取代。」と云つて居る通り、實際、これは趙州從諗の語であつて、『五燈會元』第四卷所載「趙州觀音院從諗禪師」の章には、「……其僧再問、師曰、毘婆尸佛、早留心、直至如今不得妙」とあるが、古人の言句を、そのまま自己の法螺貝に入れて吹き直すのは、古來禪僧の尋常の茶飯事である。兎に角、その語の創作者が誰であるにみても、その語の意義は前掲『無門關』中に解説しておいた通りである。毘婆尸佛に就ては、『無門關』中に、敘述することにする。

この〔評唱〕に含蓄されて居る無門慧開の思想を通俗的に書いて見ると、「生滅變易を免れざる肉體を有する二つの個性が、相知り相愛し、相理解して、その心を一にし、その個性の契合、融和によつて、各自の個性を永遠に向

つて進化し、開發せしめんとする努力の實現されたる當處、即靈山會上に於ける大法付囑そのものである。大法付囑は、釋迦と迦葉とのみの問題ではなく、また迦葉と阿難とのみの問題でもなく、實は私共お互各自の問題である。即ち私共お互各自が釋迦化し、迦葉化し阿難化して居さえすれば、靈山の一會は直に私共お互各自の脚跟下に現出するのである。釋迦と迦葉との脚跟下にあつた靈山は、處と時とを異にして、迦葉と阿難との脚跟下に現出したのであるから、私共お互各自が、この靈山——迦葉と阿難とを載せて居た靈山——を見得すること親切ならば、お互の環境、否、脚跟下は、これ活きたる靈山そのものであることを悟り得る筈であるが、若し這箇の消息に通曉し能はざる底の漢ならば、毘婆尸佛大和尚の大昔から今時まで、何十萬年修業して見た所で、そんな者は逆もものになる氣遣はない。」と云ふ風になる。

禪宗の寺院には、朝のお勤め(朝課誦經)の序に、そのお寺の住職の法脈に現はれて居る人名を一々讀み

あげる習慣があるが、その法脈の最初に現はれて居るのは毘婆尸佛大和尚であつて、この「誦唱」にある毘婆尸佛が、即ちにその大和尚の毘婆尸佛である。『無門關の新研究』第一八六頁参照) 禪宗系譜上に於ける最初の大和尚毘婆尸佛から、大鑑慧能大和尚までの法脈を表解すると(數字は法脈の順序)

過去七佛

- (1) 毘婆尸佛大和尚 Vipasyi
- (2) 尸棄佛大和尚 Sikhi
- (3) 毘舍浮佛大和尚 Visvahu
- (4) 拘留孫佛大和尚 Krakucchanda
- (5) 俱那含牟尼佛大和尚 Kanakamuni
- (6) 迦葉佛大和尚 Kasyapa
- (7) 釋迦牟尼佛大和尚 Sakyamuṇi
- (8) 摩訶迦葉大和尚 Māka-Kāsyapa
- (9) 阿難陀大和尚 Ananda

印度二十八祖 (四天四七)
 ○ 中間二十五人省略(禪の現代的批判』第六八—七一頁参照)

菩提達磨大和尚 Bodhi-Dharma (實且初祖・印度の第二十八祖)

支那六祖 (東土二三)

- (35) 菩提達磨大和尚
- (36) 大祖慧可大和尚
- (37) 鑑智僧璨大和尚
- (38) 大醫道信大和尚
- (39) 大滿弘忍大和尚
- (40) 大鑑慧能大和尚

- (41) 南嶽懷讓 (これより臨濟系に入る)
- (41) 青原行思 (これより曹洞系に入る)

と云ふ風になるが、摩訶迦葉以下の大和尚のことは茲に省略し、過去七佛の大和尚に關することを、『長阿含經』第一卷の記述により表解して見ると、

大和尚名	族姓	人壽	說法會報	弟子數
毘婆尸佛	刹帝利	八萬四千歲	三	168,000 + 100,000 + 80,000
尸棄佛	刹帝利	七萬歲	三	100,000 + 80,000 + 70,000
毘舍浮佛	刹帝利	六萬歲	二	70,000 + 60,000
拘留孫佛	刹帝利	四萬歲	一	40,000
拘那含牟尼佛	刹帝利	三萬歲	一	30,000
迦葉佛	刹帝利	二萬歲	一	20,000
釋迦牟尼佛	刹帝利	百歲	一	1,250

と云ふ風になる。

兎に角、この毘婆尸佛のことは、他の六佛と共に過去七佛として、諸種の經典に現はれて居るのみならず、禪宗系譜に於ては、丁度「天神七代地神五代」に於ける國常立尊か、支那古代史に於ける盤古氏、若くは天皇氏に相當する地位にある大和尚の元祖であつて、その履歷書は、原始的佛典として權威ある『阿含經』の中に儼然として記述してあるのに、釋宗演和尚が「毘婆尸佛云々と云ふ出據は『法華經』から出て居るのだが、この毘婆尸佛は過去の佛様で、早くから心を留むと發心したけれども、百年、千年、萬年と心を留めて居るばかりで、一向に妙處を得られぬ……」と云ひ、南天棒和尚、菅原時保和尚が釋宗演和尚の法螺に捲き込まれて、その愚説を嫡々相承し、新人紀平正美氏がまたその愚説を請賣し、其他大小の禪僧居士連中が、忠實にその愚説を奉持して居るのは何故か。或は、禪宗の元祖を低能兒にしておいた方が、彼等の生活

安定の上に、最良の策であるからかも知れない。自分達の毎朝読みあげて居る毘婆尸佛大和尚の何人であるかも知れない。自分達の毎朝読みあげて居るのである。併し、彼等は朝の勤行なんか、もう蒲團の上でやる癖になつて居て、過去七佛なんか、もうどツくの過去に忘れてしまつて居るのかも知れない。不圖すると、古今の禪僧や居士連中の「毘婆尸佛早留心、直至而今不得妙」と云ふ語に對する誤解は、『雜阿含經』第十五卷に「……………世尊告諸比丘、毘婆尸佛未成正覺時、獨一靜處、專精禪思、作如是念……………」とあり、また同卷に「……………世尊告諸比丘、昔者毘婆尸佛、未成正覺時、住菩提所、不久成佛、詣菩提樹下、……………」とある記事に對する誤解から生じたものかも知れない。

〔頌曰〕 問處何如答處親、幾人於此眼生筋。兄呼弟應揚家醜、不屬陰陽別是春。

問處は何如答處は親し、幾人か此に於て眼に筋を生ずるものぞ。兄呼び弟應じて家醜をあら

ぐるも、陰陽には屬せずして別にこれ春。

問何如——この場合の何如は、「ともかくも」の意である。起句を古來訓讀し來つて居る如く「問處は何ぞ答處の親しきに如かん」と云ふ風に訓讀すると、問處と答處の親疎を比較したものの様に聞えて、誤解が生じやすい。何如を「さもあらばあれ」と訓じても、必ずしも原語の意義を誤つて居ない。○答處——迦葉の「阿難」と喚び、且つ「倒却門前利竿著」と命じたその態度を指す。○親——これは〔評唱〕にある親切の意で、「要領を得て居る」とか、「徹底して居る」とかの意。○眼生筋——この筋は「眼裏有筋」の筋と同意義で、眼生筋とは「活眼を有する」とか、「活眼を開く」とかの意。筋のなき眼は死眼である。筋のなき腕は死人の腕である。茲に筋とは筋力、活力の意。(參照) ○揚家醜——家醜は家聲の反語で、字義から云へば「家の恥辱」を謂ゆる「一家の名折れ」のことであるが、禪籍には「あまり個人的意義を有すること」を家醜と云ふのである。○不屬陰陽——「季節に拘はらず」即ち「その時が秋であつたにせよ、冬であつたにせよ」の意。

阿難が迦葉に向つて「世尊傳金襴袈裟外、別傳何物」と質問したのは、「二十五年の久しい間、老耄の厄介を見たこの私を撥除者にしておいて、私に呉れるべき形見の金襴の袈裟を、世尊が迦葉にやつたのは、實にけしからん仕

打である」と云ふ様な嫉妬氣分を含めてのことか、または「迦葉が、世尊から正法眼藏涅槃妙心を傳受したと云ふが、あの金襴の袈裟以外に、何も傳受したものは無いではないか」と云ふ様な冷笑的態度からのことか、どちらか、その邊のことは、よくは判明しないが、兎に角、それに對する迦葉の答處は、眞に徹底したものだ。が、この親しき答處を徹見し得るだけの活眼を具有して居るものが幾人あるであらうか。その様な具眼者は、あまり澤山はあるまい。兄の迦葉が「〇〇阿難」と喚び、弟の阿難が「〇〇ハイ」と應諾したのは、事實そのものが一家事に屬する個人的色彩を帯びては居るが、實にそこに無限の妙味がある。世の中には、親に喚ばれても、兄に喚ばれても、夫に喚ばれても、姉に喚ばれても、師匠に喚ばれても、一向に「ハイ」とも「へい」とも應諾しないで、自分勝手なことをして居る子や、弟や、妻や、妹や、弟子が多いのに、「迦葉呼び、阿難應ず。」世は、これで泰平無事。物事が斯様な風に行はれる所、こゝに

春あり。この様な春は、季節の支配を受けず、常に春風駘蕩である。

○幾人於此眼生筋と云ふ句に對し「萬安鈔」記者は「諸人が此問答ノ處ニ至テ、眼ニ筋ヲ生ズルゾ。言ハ問答ノ處ヲ不見届シテ眼花スルヲ云也。」と云ひ、「春夕鈔」記者は「天下ノ衲僧モ此ノ親處ニ立テハ、何ント何ントト、眉ユアイチシハメタルコト也。」と云ひ、「自雲鈔」記者は「眼生筋トハ、眼睛ヲ出シテ工夫スルヲ云也。」と云つて居るが、これは何れも誤解である。○菅原時保和尚は、この承句に對して「迦葉の答話に對しては何人も目を白黒させるばかりで適當の應對は出來ぬであらう、眼に筋を生ずとはつまり目の玉をキヨロ付かせて呆氣に取られて居る様子をいふ、」と云ひ、釋宗演和尚は「眼に筋を生ずと云ふことは、極く分り易く言へば、目を白黒すると云ふことで、何んぼ眼に筋を生じ、眼を白黒して騒ぎ廻つても分らない。」と云つて居るが、この兩和尚は、第一この「幾人於此眼生筋」を「幾人於此眼不生筋」の意に誤解し、更に眼生筋の語も曲説して居る。申すまでもなく「幾人於此眼生筋」は「眼に筋を生ずる者のあまり多くないこと」(鮮少なること)を力説し、「幾人於此眼不生筋」は「眼に筋を生ずる者の少なからずあること」(數多あること)を力説することになるのである。紀平正美氏が、釋宗演和尚の誤解を繼承して「然し斯る答へに出達うたならば、一般の世人は、大方驚異の眼を開くであらう(眼生筋とは、驚異の表出である、眼を圓く大きくするには、眼筋が強く緊張せなければならぬ。)」と云つて居るのは見

苦しい。○この「頌」全體の上に、飯田蘆隱居士は「問處は何ぞ答處の親しきに如かん。幾人がこゝに於て眼に筋を生ず。此頌は古今の邪解を破して。遠烟浪別有好思量。を示すのじや。阿難の間は迦葉の答への親しきには如かぬなご。諸方の學人どもが目にも赤筋立てし。蝸牛角上の競争をしてけつかるが。扱も笑止の事じや。そは兎も角迦兄阿弟共が呼んだり應へたり。無風起浪其上傳法了つたなご。屋裡の業ざらし。我等の方では七佛以前四時の春じや。いつも變らぬ壺中の天地。蒲團禪版に用事はないわい。珊瑚枝上玉花開き。菊林中に金果熟する。一段の春色見ようと思へば隠れてしまふ。不思議の春じや。然し是れ那邊の消息であらうや。驚く勿れ。常在於其中經行者坐臥。こゝした不變の春色の中に居りながら別處に春を尋れてノタレ死はお氣の毒の至りじやと。無門燒き付ける様な爲人じや。陰陽は日月とも見る字で。暑さ寒さ四時移り變りある事じや。咲く咲かぬ心を留むな梅の花。春の至らぬ軒だにやある。是れは佐久間象山獄中の作じやが取て以て參究の材料とするに足るじや。」と云ふ提唱と加へて居るが、どうも譯味が多過ぎて、私共の口には適しない。

□「迦葉刹竿の話」の頌に對する『西柏鈔』の解説

問處何如答處親トハ、阿難ノ疑問ハ、疎迹事上ノ語也。迦葉ノ一喚ハ、至理親言也。○幾人が此眼生筋トハ、大衆ハ喚應ノ深旨ヲ不會故ニ、疑惑ノ念生スル也。○兄呼弟應揚家醜トハ、醜臭也。

如物臭穢也。喚應ハ教外別傳ノ本法。即是如來ノ本懷。外人不知所故ニ、揚家醜ト云也。○不屬陰陽別是春トハ、世間公道ノ春ハ、必ズ陰衰ハ陽盛ナルニ向フ。不屬陰陽ノ春トイフハ、別ノ春ナリ。恰モ私ノ春ト云ニ似リ。或ハ劫外ノ春、或ハ壺中ノ春等ト云モ、皆同シ。古語云、四時春富貴、萬物酒風流、世人吉祥最モ昌ニシテ、富貴ナル時到レハ春ノ言バチ用ユ。今此ニ言モ、迦葉附法揚家醜故ニ、俄ニ富貴門裏ト爲テ、四部ノ弟子、如來慧日ノ春ニ逢フ。佛家ノ法財ヲ賀スルナリ。是乃家醜トイフニ就テ、一往抑下スルニ似テ、其實ハ卓上也。屬陰陽ノ春ハ、常法ニシテ、教内ノ附法ニ當ル。別ノ春ト云ハ、非常ニシテ、教内別傳ノ附法也。永平云、不假黃華翠竹、扶桑日出逢春ト一般也。

【評論】 この「頌」は、大體に於て「評唱」の思想を繼承し、それを詩的に表現したものである。即ち、起句の答處、及び承句の於此の此は、何れも「評唱」中の「若向者裏」の者裏に相當し、眼生筋は「下得一轉語親切」なる底を指したものに外ならない。轉句「兄呼弟應揚家醜」は、この第二十二則の「本則」全體に係けて、「問處の弟（阿難）と答處の兄（迦葉）の言行は、一見した所では一私事に

屬する如く見えはするが」の意であるから、これを散文化すると「兄呼弟應、
 雖似揚家醜」とでもすべきであらう。結句は、その「……………見えはするが」を
 直に承けて「併し、この兄弟の師資面授の當處は、陰陽に屬せざる永久不變の
 春景色に包まれて居るのである。」と結んだのである。この「頌」に對する古今人
 の見解は、その讀方と共に、すべて間違つて居る。

〔現代譯頌〕

「お袈裟の外に何もあらうた。」

阿難の心は、ともかくも、

迦葉の仕打は氣に入つた。

迦葉の仕打のその奥底を

看破る眼の持主は

三千世界に鮮からう。

迦葉は「阿難」と呼びかけて、

阿難は素直に「ハイ」云ふた。

兄弟同志の仲のよさ、

常磐堅磐の春はこゝ。

第二十三則

不思善惡

『景德傳燈錄』第三卷弘忍大師之章
『景德傳燈錄』第四卷袁州蒙山道明之章
『景德傳燈錄』第五卷慧能大師之章
『槐安國語』第四十四則

この第二十三則「不思善惡の話」の舞臺に現はれて居る人物は、六祖(大鑑慧能)と、明上座(慧明)と、黃梅(五祖大滿弘忍)の三人であります。この五祖大滿弘忍と六祖大鑑慧能との關係に就ては、「禪の現代的批判」(同書二二二—二四七頁参照)に論述しておきましたから、茲には、その再敘を略し、この「本則」の解説上、必要と思ふ事柄のみを敘述することに致します。

『景德傳燈錄』第三卷「五祖弘忍大師」の章を見ると、……有一居士、姓盧、名慧能、自新州(今の廣東省廣州府の新寧縣地方)來參謁。師問曰、汝自何來。曰、嶺南。(今の廣東省)師曰、欲須何事。曰、唯求作佛。師曰、嶺南人無佛性、若爲得佛。曰、人即有南北、佛性豈然。師知是異人、乃訶曰、著槽廠去。能禮足而退、便入碓房、服勞於杵臼之間、晝夜不息。經八月。師知付授時至、遂告衆曰、正法難解、

不可徒記吾言持爲己任。汝等各頭、隨意述一偈。若語意冥符、則衣法皆付。時會下七百餘僧上座神秀者、學通内外、衆所崇仰、咸推稱云、若非尋常時政當之。神秀竊聆衆譽、不復思惟。乃於廊壁、書一偈云、身是菩提樹、心如明鏡臺、時時勤拂拭、莫遣有塵埃。……能在碓坊、忽聆誦偈。乃問同學、是何章句。同學曰、汝不知、和尙求法嗣、令各述心偈。此則秀上座所述。和尙深加歎賞、必將付法傳衣也。能曰、其偈云何。同學爲誦。能良久曰、美則美矣。了則未了。同學訶曰、庸流何知、勿發狂言。能曰、子不信耶、願以一偈和之。同學不答、相視而笑。能至夜密告一童子、引至廊下、能自秉燭、令童子於秀偈之側寫一偈云、菩提本非樹、心鏡亦非臺、本來無一物、何假拂塵埃。大師見此偈云、此是誰作、亦未見性、衆聞師語、遂不之顧。逮夜、乃潛令人自碓坊、召能行者、入室曰、諸佛出世、爲一大事故、隨機小大而引導之、遂有十地三乘頓漸等旨、以爲教門、然以無上微妙秘密、圓明眞實、正法眼藏、付于上首大迦葉尊者、展轉傳授、二十八世、至達磨屈于此土、得可大師、承襲以至於吾、今以法寶及所傳袈裟、用付於汝、善自保護、無令斷絕。……能居士跪受衣法、啓曰、法則既授、衣付何人。師曰、昔達磨初至、人未知信、故傳衣以明得法。今信念已熟。衣乃爭端。止於汝身、不復傳也。……能禮足已、捧衣而出。是夜南邁。……於是、衆……知彼得、即共奔逐……とあり、同第四卷を見ると、蒙山道明の章に「袁州蒙山道明禪師者、鄱陽人。陳宣帝之裔孫也。國亡落於民間、以其王孫、嘗受署因有將軍之號、少於永昌寺出家。

第二十三則 不思善惡

墓道頗切。往依五祖法會。極意研尋。初無解悟。及聞五祖密付衣法與盧行者。率同意數十人、尋跡追逐。とあり、その直次に「至大庾嶺、師最先見、餘輩未及、盧行者見師奔至、即擲衣鉢於盤石曰、此衣表信、可力爭耶。任君將去……」とあつて、この「本則」の本文に續き、「初名慧明、以避師上字故、名道明……」と云ふ風に結んであります。この上説明しなくても、この『景德傳燈錄』からの引用文によつて、この第二十三則の公案の背景は明瞭になることと思ひますが、私の考證によれば、この出來事の起つたのは、唐高宗皇帝龍朔元年（西曆六六一一年）で、この時五祖弘忍は六十歳、六祖慧能は二十四歳でありました。當時、慧明は確に慧能よりも年上であつた様に思はれます。

傳衣問題の發生地は、黃梅、即ち現今の湖北省黃州府 Huang chow-fu に屬する黃梅縣の東山寺東禪院であつて、六祖慧能が慧明に追著されたのは大庾嶺、即ち現今の江西省の南安府 Nan-an-fu の南安。ら、廣東省の韶州に達する通路上に横はる一大山嶺なる大庾嶺でありますから、惟ふに、この「本則」の出來事は、この大庾嶺に屬する梅嶺峠 Meiling 附近であつたに相違ありません。唐の李翱の『來南錄』を見ると「……自杭州至常山六百九十有五里。逆流多驚灘、以竹索引船乃可上。自常山至玉山八十里、陸道謂之玉山嶺。自玉山至湖七百有一十里。順流謂之高溪。自湖至洪州一百有一十八里。逆流。自洪州至大庾嶺一千有八百里。逆流謂之漳江。自大庾嶺至南昌一百有一十里。陸道謂之大庾嶺。自南昌至廣州、

第二十三則 不思善惡

九百有四十里。順流謂之潁江。出韶州謂之韶江」とあります。古代に於ける北方支那と廣東省との交通路は二つあつて、一は武水によつて湖南省より廣東省の韶州に出るもの、今一つは、潁水によつて江西省より、同じく廣東省の韶州に出るもの、この二つであります。今、この李翱の航路、及び慧明の航路は、正しく潁水によつたものであります。而して、五祖弘忍の東山寺より廣州への路順は如何であつたかと云ふに、それは、黃梅縣の南對岸にある九江府 Kiu-kiang-fu の湖口が北方旅客の集合地であつて、そこから南昌府 Nan-chau-fu (唐代の洪州) を經由し、贛水を逆航して大庾嶺に達し、大庾嶺を歩行にて踰えて、廣東に出ると云ふ風になつて居たのであります。菩提達磨が九月二十一日に廣東に到着し、その年の十月一日に金陵に現はれて居るのを見れば、彼は李翱の旅程を逆にした道順、即ち廣東から南昌、大庾嶺(梅嶺峠) 贛州、吉安、臨江、南昌(洪州)と云ふ風に、その大部分を水路により、それより九江(湖口)に出て、揚子江を順流して南京(金陵)に達したものと思はれますが、今この慧明は、またその達磨の旅程を逆にして、黃梅、湖口、南昌、臨江、吉安、贛州(漳江)を経て大庾嶺に出て、そこで先著の慧能の「まづ一服」と休息して居たのを發見したものと思はれます。洪州(南昌)からさへ大庾嶺までは日本里に豫算して正にこれ三百里、一枚の古び腐つた袈裟ほしさに、三百何十里の水路を逆流して、慧能を追かけた慧明の執念深さ、確に安珍清姫以上であります。支那人は昔からればりが強かつたものと見え

第二十三則 不思善惡

ます。『法寶壇經旨要』には、「六祖大師經歷路程」を載せて居ます。それにすると、廣州省城五羊驛（廣東）から韶州黃梅縣までの里程は「合路程一千九百二十里」、これを日本里に換算すると、三百二十里に相当します。

〔本則〕 六祖、因、明上座趁至大庾嶺。祖見明至、即擲衣鉢於石上云、此衣表信。可力爭耶。任君將去。明、遂舉之、如山不動。脚蹶悚慄。明日、我來求法、非爲衣也。願行者開示。祖云、不思善、不思惡、正與麼時、那箇是明上座本來面目。明、當下大悟、遍體汗流、泣淚作禮、問曰、上來密語密意外、還更有意旨否。祖曰、我今爲汝說者、即非密也。汝若返照自己面目、密却在汝邊。明云、某甲雖在黃梅隨衆、實未省自己面目。今蒙指授入處、如人飲水冷暖自知。今行者、即是某甲師也。祖云、汝若如是、則吾與汝、同師黃梅。善自護持。

六祖 因に明上座趁ふて大庾嶺に至る。祖、明の至るを見て、即ち衣鉢を石上に擲つて云く、「此の衣は信を表するもの。力争す可けん耶。君が將去るに任す。」明に遂に之を擧げんとするに、山の

第二十三則 不思善惡

如くにして動せず。脚蹶悚慄す。明日く、「我の來れるは法を求むるためにして、衣の爲めには非らざるなり。願くば行者開示し給へ。」祖云く、「不思善不思惡、正與麼の時、那箇は是れ明上座本來の面目なるぞ。」明當下に大悟し、遍體汗流れて、泣淚作禮して問ふて云く、「上來の密語密意外、還た更に意旨ありや否や。」祖曰く、「我れ今汝が爲めに説きしものは、即ち密に非らざるなり。汝若し自己の面目を返照せば、密は却つて汝が邊に在らん。」明云く、「某甲黃梅に在つて衆に隨ひしと雖も、實に未だ自己の面目を省せざりしなり。今入處を指授すること蒙つて、人の水を飲んで冷暖自知するが如きなり。今より行者は某甲が師なり。」祖云く汝もし是の如くならば、則ち吾と汝と同じく黃梅を師とせん。善く自ら護持せよ。」

六祖因明上座——この最初の十一字は、普通の句法によつて書き直すと「明上座趁六祖、至大庾嶺、因」と云ふ風になる。趁は追かけること。杜甫の詩に「花底山峰趁人」とあるこの趁は趁と同意義の文字である。六祖は申すまでもなく六祖大鑑慧能、明上座は慧明（道明）のこと。當時慧能は二十四歳の青年求道者であつたが、慧明はそれよりもすつと年上であつた様に思はれる。上座とは、現今では青二才の小僧の事であるが、當時の上座は、その文字の表示せる通り、學徳共に優秀なる禪僧を意味したものである。『祖庭事苑』に「首座即古之上座。梵語悉替那、此云上座。一耆年、二貴族、三先受戒又證

第二十三則 不思善惡

道果。今禪門所謂首座者、必擇其已事已辦、業所服從、德業兼修者充之。とあるこの首座が、こゝにある上座に相當する。○**衣鉢**——こゝでは、衣即ち袈裟のこと、鉢の文字は殆んど無意味である。唯熟語の関係から、衣鉢と書いたまでのことである。○**可力爭耶**——奪取せんとするお前さんに反抗する必要はないの意。力争は、暴を以て暴に代へんとするが如き努力を謂ふのであつて、腕力を以て相闘ふと云ふ意ではなく、「一生懸命になりて論争する、即ち力めて争ふ」の意である。○**脚頭慄慄**——脚頭は如何にすべきか決心しかれて、進まんとして進み得ず、當惑して居ること。慄慄は恐慄、畏慄、怖慄など同意義で、「ものすごく感じておそれ入つて居ること」。○**行者**——現今日本の禪林で行者と云へば、常に禪師師家に近侍して給仕女のする様な仕事をする青年僧を意味するのであるが、慧能時代に於ては、出家得度の目的を以て、禪寺に寄寓し、比較的下賤な勤務に従事しながら、修養に勤める禪の求道者を指したものである。○**禪僧と居士との中間に位するものと見ておいても差支あるまい**。こゝに行者とは、虚行者、即ち慧能のことである。○**不思善不思惡正真覺時**——これを禪的にむづかしく云へば「**放捨諸緣、休息萬事、不思善惡、莫管是非、停心意識之運轉、止念想觀之測量、莫圖作佛**」と云ふ端的であるが、實は小我を大我の中に没入融和してしまつて、謂ゆる梵・我一如の境界に安住した當處を指したものに外ならない。○**那箇是明上座本來面目**——「小我を大我の中に没入融和してしまつて、一切の相對を泯滅し

第二十三則 不思善惡

てしまつて居る人物、即ち法と一如になつて居る人物ならば、自己即法であるのであるから、別に外界に向つて、法を求めたり、袈裟を探したりする必要はないではないか。自己を絕對化してしまつた當處に、尙、慧明と云ふ様なものが、その絕對化された自己の外にあるのか、慧明の外に絕對と云ふ様なものが、存在するのか、慧明の本來の面目は、その不思善不思惡底の絕對のものではないか。の意。○**參照** ○**當下**——これは直下と同意義の語。「その場で早速」の意。○**上來密語密意**——これは「不思善不思惡……本來面目」の二十字の語を指したものを。○**非密也**——密は神祕の意。非密也とは「別に秘密を要する神祕のことではない」の意。○**返照**——内省、反省、省察の意。○**在汝邊**——汝の脚跟下にありの意。○**在黃梅**——黃梅山寺の五祖弘忍の會下に在りしことを云ふ。○**入處**——この入處は『碧巖錄』第三則の「垂示」中に「且圖有箇入處」の入處と同じく「悟境への門口」即ち「悟りの入口」の意であるが、こゝでは「法の何たるかな」の意に解しておいて差支ない。○**善自護持**——護持の目的格になるものは、大法と見ても、自己本來面目と見てもよいが、こゝで善自護持とは「大に自重自愛せよ」の意に解しておいてもよい。

新譯 菩提達磨以來、否、摩訶迦葉以來、長い間、虎の子扱にされ、幾多の禪僧の野心家に狙はれて居た金襴の袈裟を、五祖弘忍が、惜氣もなく夜間ひそかに新州出の虚行者風情のものに傳授し、虚行者は其夜直ちに嶺南さして

第二十三則 不思善惡

逃走したと云ふ事實を嗅ぎ出した黄梅七百餘頭の雲水坊主の騒ぎかたと云つたら、實に大變なものであつた。神秀上座に甘く煽動された何十人かの雲水坊主は氣ばやの慧明のお尻に附いて盧行者追捕の途に上つたが、外の連中は途中で皆落伍してしまひ、大庾嶺まで漕ぎつけたのは慧明一人であつた。慧明が贛水(贛江)を逆流すること一千八百里、遙々と大庾嶺に登つて見ると、盧行者慧能は「やれやれ」と云ふ體で梅嶺時に休息して居たが、追手の慧明を見るなり五祖弘忍から傳授された袈裟を巖石の上にぶつつけておいて「この袈裟は別にたいたした價值のあるものではない。たゞ傳法の事實——不可見の以心傳心——を具體的に表現するその物的證據にすぎない。君がどうしてもこの袈裟を要求するならば、吾輩は別に君に對して力争はしない。御隨意にこの袈裟を持つてお歸りなさい。」と云つた。慧明は兎に角その袈裟を分捕りしておかうと思つて、取り挙げようとしたが、その袈裟の重いこと、云つたら、丸で山の如く、動かす

こともどうすることも出来ず、慧明は踟躕し、悚慄して居るより外、何とも致し方がなかつた。盧行者追捕お袈裟奪還の使命を帯びて來た慧明も、こうなつては最早絶體絶命だ。遂に我を折つて、少しは負惜み氣分も雜つて居たのではあらうが「吾輩のこゝまでやつて來たのは、君の傳受したと云ふ法を、吾輩も君から傳授して貰ひたいためであつて、何もお袈裟なんかはしさにやつて來たものではない。盧行者君、どうか、その法なるものを吾輩にも開示してくれ給へ。」と哀願した。すると、盧行者慧能は「不思議、不思議、正與廢時、那箇是明上座本來面目」——君は袈裟はしさに來たのではなく、法のため來たのであると云ふが、法とは達磨 Dharma だ。この法の眞諦は善も超越し、惡も超越し、太郎も二郎も三郎も、すべて超越し、しかも、その中に、善も惡も太郎も二郎も三郎も、一切包容して居て、あらゆる相對を、その中に融和して居るのである。その不思議不思議の絶對境に安住し、法と一如になりたる當處に於

ける明上座の本來の面目は何處にあるか。法の外にか、法の内にか。眞に不思善不思惡底の人なら、自己の外に法を求むる必要はないではないか——と、最崇高なる所から、腹の黒い慧明上座の五臟六腑に、強大なる探照燈の光を差向けた。流石の慧明も當下に大悟。一千八百里には汗をかゝなかつた彼も、この慧能の探照燈に照らされては全身汗だく／＼になつて、涙ながらにお禮を申し、且つ問ふて云ふのに「只今承はりました神秘なるお言葉なり、神秘なる御趣意なりの外に、まだ何か承はるべき意味あひのことが御座いますなら、是非それを承はつておきたう御座います。」この哀願に對して、慧能が申すには「吾輩が今君に説明して聞かせたことは、何も公開を避くべき秘密なことでも神秘なことでもない。徒らに外界に向つて法を求めたり悟を求めたりすることをやめて、君が眞に自己本來の面目如何と内省しさえすれば、君の從來探索し廻つて居る法も悟も神秘も一切、君自身の脚跟下にあることに氣が附くであらう。道は遠

きにあらずだよ。」慧能より重ねての説法を聞いた慧明、大に悟る所があつたものと見え、今度は大に謙遜な態度で「實を申すと私も、長らく黄梅山に居て、有職無職の雲水連中と雜居して居たのでありますが、打明けて云へば、自己本來の面目なんか一向わからず、全く無意義な生活をして居たのであります。然るに、只今尊公より、法の何たる、悟の何たる、自己本來の面目の何たるかを指授して戴いて、大に冷暖自知の感があります。今日以後、尊公は實に私の師であります。」と正直に告白した。この正直なる告白を聞いた慧能曰く「君がそれほまで自己に内省する所があつたなら、君と吾輩とは同參の士だ。何も吾輩を師匠扱にするには及ばぬ。共に等しく黄梅弘忍老師を師として、この大法相續の任に當らうではないか。大に自重自愛し給へ。」

●この〔本則〕に對する古今人の解説は、「本則」そのものが長文であるために、随分長談義になつて居るが、長さが長いばかりで、茲に摘載する價值もないほど下らないものである。たゞ『西柏鈔』記者

第二十三則 不思善惡

の解説が。よほど詳密に出来て居るから、左に轉載しておく。○黃梅から大庾嶺までの道順のことは、**【】**の中に略叙しておいたが、『六祖壇經』を見ると、慧能が黃梅から夜逃げした模様が「慧能三更領得衣鉢云、能本是南中人、素不知此山路、如何出得江口。五祖言、汝不須憂、吾自送汝。祖相送直至九江驛。祖令上船……」とあるから、慧能も慧明も、同じく黃梅より九江に出て、それより南昌(洪州)に出て、それより贛水(漳江)を逆流して大庾嶺に達したものに相違ない。

□「不思善惡の話」の本則に對する『西柏鈔』の解説

六祖、因、明上座、越至大庾嶺、祖見明至、即擲衣鉢於石上云、此衣表信、可力爭耶、任君將去。明遂舉之如山不動、踟躕悚慄。此話近クハ、法寶壇經ニ詳也。踟躕ハ不進貌、悚慄恐懼也。如山不動コトハ、佛祖又ビ世ノ聖人、時トシテ奇妙ノ德相ヲ現スルコト、理ノ常子也。壇經略云、師得法後至韶州曹侯村、時曹叔良及居民、建梵宇延師居之。俄成寶坊。師住九月餘日、又爲惡黨、尋逐。師遁前山被縱火焚草木。師隱身投入石中得免。石今有師跌坐膝痕、及衣布之紋名避難石。又云、時北宗門人、自立秀師、爲第六祖、而忌祖師傳衣天下聞、乃囑行昌、來刺師。師他心通預知其事、置金十兩於座間、夜暮行昌入祖室、將欲加害。師舒頸就之。行昌揮刃者三、悉無所損。是等ノ殊勝ノ事、皆大德ノ人當然ノ理也。○明曰、我來求法非爲衣也。願行者開示。祖云、不思善、不思

第二十三則 不思善惡

惡、正與麼時、那箇是明上座本來面目トハ、慧明始ハ惡心ヲ將來リ、後ハ善心ヲ起シ得タリ。其ノ善惡ノ二心ヲ不正當與麼時、本來ノ面目アリ。那箇ノ容儀ゾト、逼拶スルナリ。○明當下大悟、遍體汗流、泣淚作禮問曰、上來密語密意外、還更有意旨否トハ、遍體汗流コトハ、例セハ如來正覺等ノ時キ、六種震動スルガゴトシ。無始劫來自心ヲ轉換スル所以也。密語密意トハ、秘密ノ心語也。教中說、秘密教者、據大論、一類機顯露有不悟者、故以如來不思議力、互不相知各令得益也。又涅槃第五言、迦葉菩薩言、如佛所說、唯有密語、無有密藏。○祖曰、我今爲汝說者、即非密也。汝若返照自己面目、密却在汝邊トハ、祖師禪ニ於テ、秘密ノ法ヲ示スコト、如來禪ニ異ナル所以也。○明云、某甲雖在黃梅隨衆、實未省自己面目、今蒙指授入處、如人飲水冷暖自知、今行者即是某甲師也トハ、冷暖自知ハ、如人食蜜ト云ニ同。是レ教外別傳ノ悟徹也。神秀ノ教語ニシテ得ル所ニ非ズ。故ニ未省ト也。○祖曰、汝若如是、則名與汝同、師黃梅、善自護持トハ、此時六祖行者也。故ニ師ト作ルコト不能也。已上義解畢。正意云、不思善不思惡、那箇是本來面目ナルト大疑ヲ起スベシ。

【餘論】「お釋迦様がおかくれになつた。さアこれから御遺骸を御火葬申上げて、五色のお舍利を拾ひ、立派な塔を建て、差上げねばならぬ……」なんか

云つて、大騒ぎに騒いで居る佛弟子の中に飛び込んで、「何云つて居るのか。五色のお舍利なんかには、吾輩は要事はない。世尊の法眼を永遠に保持するため、まづ吾輩は世尊の遺訓遺誠を編輯しておかなければならぬ。さア、阿難、これから摩揭陀國の王舎城に行つて、早速その事業に著手しよう……」と云つた大迦葉の識見は、彼が印度に於ける禪宗の第一祖に祭りあげられて居る事實に、最も相應しいものであるが、六祖慧能が、五祖より傳授された衣鉢を石上に擲下して、「此衣表信……任君將去」と大喝一聲したその識見も、菩提達磨の子孫たるに愧ぢざる底の崇高なるものたるを失はない。

人類の始祖と稱せられて居るアダム Adam とイーヴ Eve とが、神より禁ぜられて居た智慧の果實を食べたと云ふ神話に基因することであるか否かは不明であるが、兎に角、人類は、何時の時代でも理論に中毒し理窟の下痢をして居る様に思はれる。息子は馬鹿でも、その學校の先生の製造にかゝる成績表に記載してある謂ゆる成績さへよければ、それでその父親は大喜び。年々年中祿に勉強もせず遊んで居ても卒業證書さへ貰へば、それで親も子も満足して居る。あの醫者にかゝつて、たすかつたためしはな

いしと云ふ位に人を死なせる事に妙を得て居る醫者でも、何か自分にもよく分らず、人には尙更わからの様な問題を捕へて、それに病理學上からか生理學上からか、兎に角むづかしい理窟をならべて、それを獨逸語でも論文に書くか、又は人を雇つて書いて貰へば、それで醫學博士も贏ち得られ、まづ門前の雀羅も不必要な程度に繁昌する。自己の改善は少しもしないで、無暗に他の人々の改善に努力する。臺所に不潔なものを堆積しておいて、それを片附けることの急なるには氣附かずに、十年も二十年も未來の事を考へ込んで取越苦勞をして居る。これが古今不變の娑婆の實相である様に思はれるが、禪は全くこの歩み方を逆にしやうとして居るのである。

この「本則」の文字の下を流れて居る思想は、慧能の謂ゆる「一切萬法不難自性、自性本自清淨、自性本不生滅、自性本自具足、自性本無動搖、自性能生萬法。」（『六祖壇經』上卷參照）とか、「後代迷人、若識衆生卽是佛性……欲求見佛但識衆生……自性若悟衆生是佛……」（『六祖壇經』下卷參照）とか云ふ絶對的唯心觀であるが、慧能は、この絶對的唯心觀を哲學上の一理解として念頭に記憶するのみに止まらず、日常の現實生活——平々凡々なる尋常事——を以て、その

哲學的理解を具體化し、以て人文進化の促進劑たらしめんと企圖して居るのである。「心平何勞持戒、行直何用修禪、恩則親養父母、義則上下相憐、讓則尊卑和睦、忍則衆惡無喧、……日用常行饒益、成道非由施錢、菩提只向心覓、何勞向外求玄……天堂只在目前。」(『六祖壇經』上卷參照)と云ふ彼の言は、彼の思想を最も親しく語つたものである。今この「本則」に現はれて居る慧明の心理状態を考察して見ると、彼は第一、傳法と傳衣とを混同して居た。否、彼は「傳衣即傳法。傳衣なければ傳法あり得るものにあらず。」と確信し、衣鉢の授受そのものが、大法の授受であるかの如く思つて居たのである。この確信——實は迷信——は、當時黃梅弘忍會下に於ける雲水僧の思想を代表して居るものと見ることが出来る。彼が七百有餘頭の雲衲を代表して、遙々と潭江を溯り大庾嶺までやつて來たその勇氣は、全くこの迷信的確信から發生したものに外ならない。併し、彼は「此衣表信、可力爭耶、任君將去」と云ふ大喝を慧能からあびせか

けられて、衣の外に法のあることに氣が附いたが、その彼の眼に映じた法は、畢竟、一種の幻覺にすぎなかつた。禪が衣即法と云ふ迷信的確信を排斥するのは勿論のことであるが、この幻覺に等しき法——客觀的に想定されたる法——をも、禪は、極力否定し排斥するのである。法の中心——法の核心は、人々各自の固有せる本性であつて、その本性は、場合に於て、佛性であり、また無明である。(『禪の現代的批判』第九五——一二五頁參照)慧能の謂ゆる自己本來面目とは、この本性、佛性、無明の異名たるに外ならないのであるが、慧明が「當下大悟」して、觸著したのも、矢張この自己本來面目であつたに相違ない。斯くの如く、慧明の法に對する認識は、二變して遂にその實相に逢著したのである。

「身是菩提樹、心如明鏡臺、時時勤拂拭、莫遣有塵埃。」と云つた神秀上座は、正しく二元論者であつて、人生の活動原に、善と惡との二元あることを認めて居る。彼の思想には、神の攝理と惡魔の力との存在を肯定する基督敎者の信念

に似通つて居る所がある様に思はれる。これに反して、「菩提本非樹、心鏡亦非臺、本來無一物、何假拂塵埃。」と道破した慧能は、一切の相對を否定して、自己本來面目の活動によつて、否定したる否定を、更に肯定せんとする態度に出で、居るのである。

〔評唱〕 無門曰、六祖可謂、是事出急家、老婆心切。譬如新荔枝剝了殼、去了核、送在備口裏、只要備一嚙。

無門曰く、六祖は謂つべし、事は急家より出づるを是とし、老婆心切なりと。譬へば新らしき荔枝の殼を剝き了り核を去り了つて、備が口裏に送在し、只備の一嚙せんことを要するが如きなり。

〔六祖可謂〕—これは第二十一則の「評唱」の「雲門可謂……」の句法と同じく、普通の文法から云へば「可謂六祖……」とあるべきである。可謂の二字は、「六祖是事……心切」の十一字に係る。是事出急家——この一句に對し、古今の禪僧居士連中が、色々勝手な訓讀を施し、色々勝手な説明を與へて居るが、何れも間違つて居る。この是は茲では是非の是であつて、「この」とか「これ」とかの

意ではない。「事出急家」は「當意即妙」に相當する俗語であつて、「ぐぐぐして居てはものにならぬ」の意である。その「事出急家」と云ふ俗語を是認した、即ち事實化して見せつけたことを「是事出急家」と云つたのである。急家の家は、大家の家と同じく人の意である。是事の二字を「これ」とは「なんぞ讀むのは、全く文盲の極である。」(參照)荔枝——日本で「れいし」と云ふものに二つある。一は支那で苦瓜と云つて、煮食してその苦味を味ふ一種の瓜を意味するれいしと、もう一つは、俗に幸耳と云つて居る靈芝とであるが、茲にある荔枝は、その何れでもない。この荔枝は『義山雜纂』(唐李商隱著)に「富貴相——鞍馬嘶、蠟燭淚、栗子皮、荔枝殼、落花飛……」の荔枝、『嶺表錄異』(唐劉恂撰)に「荔枝南中之珍果也、梧州江前有火山、上有荔枝四月先熟……」の荔枝、蘇東坡の潮州韓文公廟碑文に「犧牲雞卜羞我鵝、於榮荔丹與蕉黃……」とある荔枝(丹色の荔枝)のことであつて、廣東省の特産物である。現今南方支那でライチイ(Litchi)と稱して居るものがそれであるが、この荔枝は龍眼(Longan)に似て、それよりも二三倍大きく、味は龍眼に似たるもの。唐李商隱が荔枝の殼の散在せる様を富貴相とし、蘇東坡が韓文公の靈前に芭蕉の實と共に丹色の荔枝を供へたと云ふのであるから、古代に於ては中々高價なものであつたと見える。○大正十二年四月十八日夕刊『大阪時事新報』に「荔子はあるか」喜多殖産局長奉答に窮す。攝政宮殿下には喜多殖産局長を召され、臺灣には荔子があるかとの御下問あり。同局長

は之れを知らず。恐れ入るや、殿下には荔枝とはかの楊貴妃が好んだ果實であつて、南洋から輸入して殖えたであらうと説明遊ばしたので、局長は一層恐縮。一同亦殿下の博學に亘らせられるには驚き入つた（『臺北電報』）とあるこの荔枝が、即ちこの「評唱」中に謂ゆる荔枝であるが高等官何等の喜多殖産局長が奉答に窮した位であるから、紀平正美氏が「荔枝とは如何なる果物なるかを知らず……」と云つて居るのは、實は無理のない事と云ふべきであらう。攝政宮殿下の御言葉は、『楊妃外傳』に「妃嗜荔枝、必欲生得之、乃置驛傳送、數千里、味色未變、已至京師。」とある史實に基くものである様に思はれる。●送在口裏——口の中に入れておくこと。●一嚙——ぐつと一呑にすること。

一千八百有餘里もの流れを溯つて、衣鉢はしさに追かけて來た慧明の眼の前で、衣鉢を岩石の上にぶつつけておいて、諄々と説法してきかせたと云ふ六祖慧能の手際は、當意即妙、實に甘いもの。且又、老婆心切の至れり盡せりと謂ふべきである。六祖慧能の老婆心切なることを譬へて云へば、かの甘い新鮮な荔枝の殻もむきとり、核もぬきとつて、それを他人の口の中に入れておいて、さア、おわがりなさいと云ふ様なものだ。如何に齒の悪い慧明でも、あ

の様にして貰つたものだから、その新鮮な荔枝の味がわかつたのだ。

この「評唱」の前半の文句に對し『春夕鈔』記者は「不思議不思議ノ正當ヲ以テ急ニセメカケタル故ニ、明ノ得處ガ出タル也。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「七百ノ大衆、慧明ヲシテ逐ハシメテ此衣鉢ヲ奪取セントスルハ急家也。家ノ字一家急迫ノ如キト云フ意也……」と云ひ、『萬安鈔』記者は「大事ハ急々ニスル處ヨリ起ルモノゾ……」と云ひ、『西柏鈔』記者は、この「評唱」全體に對して、「無門曰六祖可謂、是事出急家トハ、人ノ家に急迫ノ難來ル時ハ、免脱巧妙ノ事業出ルモノ也。明上座、越得テ急迫ナル故ニ、衣鉢不動ノ巧術ノ事出ルナリ。聖賢多クハ如是也。○老婆心切、譬如新荔枝剥了殼去了核、送在偏口裏、只要偏一嚙トハ、荔枝ハ甘果也。殼ハ皮甲也。嚙ハ吞也。言ハ、衣鉢不動ハ、剥殼也。不思議惡ハ、去核也。那箇是本來面目トハ、新荔枝ヲ嚙スルコト一嚙セシムル也。明上座大悟ハ、荔枝飽了ル也。」と云つて居るが、何れも不徹底の譏を免れない見解である。○飯田隱居士は「無門曰六祖謂つ可し是事は急家より出づと。よい仕事は兎角せつば詰つた時に能きる者じや。二人の場合が猶豫を許さなかつたので思はぬもうけ物をした。老婆心切なり譬へば新荔枝の殻を剥了り核を去り了りて、汝が口裏に送在して只汝が嚙一嚙を要するが如し。併し六祖も餘り老婆が過ぎたぞ妄想の皮を剥ぎ、智解の核を取てしまひ。不思議惡の正味ばかりにして。夫れを口の傍に持て、サア吞めくと云ふのじヤから、腹

の滅つた明上座香まで叶わぬ處ぢや。二人の間じやから且く許すも。この手を向見ずに誰れにもやられては堪まらぬぞ。苦身か提口か。心腹かと體格検査をした上の事にせめて。半死半生の化け物が能きるであらうぞとなり。新荔枝は美味の果物じや。支那から此頃澤山來て居る……と云ひ、紀平正美氏は「急家とは咄嗟の事といふに同じ。六祖も窮迫せられ、更に又衣鉢にあらす法を求む、行者開示せよと願はれて、如何にも倉卒に出たが、然も老婆親切に教へてやつた。譬へば新荔枝、荔枝とは如何なる果物なるかを知らず、それは何んでもよい、別に必要でない、小兒のよく喰ふツルレイシで結構である」の殻を取り去り、核をも去つて、おまけに口へ迄も入れて呉れ、残るは只嚙下さへすればよい様にして呉れた様なものである。——如何にも此の評はうまく出來て居るといふべきものである。然し此の嚙下の一働き、もう他人の手ではいかぬ。」(『無門關解釋』第二五五——二五六頁参照)と云ひ、菅原時保和尙は「……事は急家より出づとは稼ぐに追ひ付く貧乏なしといふ意味にも、又窮すれば通することがあるといふ意味にも取れるが、要するに六祖に慧明の爲に我れ來つて法を求む願はくは行者開示せよと迫られて切端詰まつて止むを得ず抱泥帶水の説法をして明上座をして遂に大悟徹底せしめた、實に其の功績は六祖が急場に迫つて擧げた處のものであつて、善をも思はず惡をも思はず、正與慶の時那箇が是れ明上座本來の面目といつたのは實に、『老婆心切なり』で、明上座を早く悟らせたにばかりに諄過る程の心切を蒸された

のである、『譬へば新荔枝の殻を剥ぎ了り核を去り了つて、備が口裏に送在して、只だ備が嚙一嚙を要するが如し』荔枝は枇杷の實の類であるといふ、六祖が學人を提撕せられる様子を喩へていへば新しい枇杷の實の皮を剥取り核を取除いて口に入れて嚙み下させる様なもので、實に親切丁寧れり盡せりである、……』と云ひ、釋宗演和尙は『……これは六祖が、慧明からの所の問はれ、中堅を衝かれた爲めに、窮境に陥り、是に於て一場の逃路を見付け出して、不思議不思議正與慶の時那箇が明上座が本來の面目と應へた。斯う云ふ場合に立ち至らなくては、有り難い言葉は出ぬもの、寔にこれは有り難い語ぢや、故に無門は事、急家より出て、老婆心切な語を吐いたと面白く云ふて居る。』譬へば新荔枝の殻を剥ぎ了り、核を斥け了りて、備が口裏に送在して、備が嚙一嚙することを要するが如し。』荔枝と云ふは日本で言つて見ると、龍眼肉のやうなもので枇杷の類ぢや、之れは荔枝に限らぬ、柿でも梨子でもよい。其の殻を剥ぎ取り、其核を取り除いて、口の中へホウバラセ、嚙一嚙でサア喰へくと進めるやうなものである……』と云ひ、南天棒和尙は『無門曰くぢや。六祖謂つ可し、是れ事は急家より出づと』と諺にも『稼ぐに追ひつく貧乏なし』と云ふが、實に稼ぐやつは富有になる。兎角大稼ぎをすれば大身代になる。小稼ぎをすれば小稼ぎだけの身代ぢや。ソレぢやから在家の衆も能く聞いて、朝七ツ時から起きて暮六ツ

迄只だ精さへ出せば、各々其の出精だけの穢きは取られるぞ。随分何れも申合せて穢ぐがよい。穢ぎ次第で、六祖も出れば臨濟も出るのぢや。「老婆心切なり」と、六祖も明上座を早く悟らせたかつたらしい。「譬へば新荔枝の殻を剥き了り、核を去け了つて」と、此の評は大出来ぢや、「汝が父母未生已前本來面目」と云はれたは、丁度皮をむき、中の身まで取つてやるやうだ。「儂が口裏に送在して」と、成程、無門是れは出かしたつた。「不思善不思惡」と云ふは、嚙んでくゝめるやうぢや。「只だ儂が嚙一嚙せんことを要するが如し」と、「嚙」は呑み込むことぢや。グツグツと呑ませ、吸らせ、味はせやうとするのぢや、冷暖自知せなければと、嚙んで含めるやうな遣り方ぢや、これは無門和尚大手柄ぢや。此の「不思善不思惡」は中古以來傳授の如くなつて、天下の坊サン達が、不思善不思惡只だゴザレ〜とメカスがサ、好い僧にならうと思はゞ第一に入識甲を踏み碎け……ソラ大衆一番隻手でも確かと聞くが好い。」と云つて居るが、全くお揃ひの行列である。○六祖可謂云々の文句は、これを「可謂六祖是(也)事出急家、老婆心切」と訓讀して、可謂の二字を「六祖是(也)」と「事出急家」と「老婆心切」との三句に係かるものと見ること、又は、これを「可謂六祖、是(也)事出急家、老婆心切」と訓讀して、「是(也)」を無門慧開挿入した間投詞と見ることも出来る様に思はれるが、この點に關する研究は、茲に省略することにす。

【餘論】 この「評唱」に狙はれて居る中心人物は、六祖慧能一人であると云つ

も差支ない。可謂の二字を、心切まで係けて見るのが、文法上至當である様に思はれるが、「謂つべし六祖は事の急家より出づるを是としたりと。(その)老婆心切なることは、譬へば……要するが如きなり。」と云ふ風に見ても、敢て差支ない様に思はれる。兎に角、「是事出急家」は、慧能の行爲(衣鉢を石上に抛擲したその行爲)を指し、「老婆心切」は、その諄々たる訓誡を指し、「譬如」以下の文字は、老婆心切を例證して説明したものである。

【頌曰】 描不成兮畫不就。贊不及兮休生受。本來面目沒處藏。世界壞時渠不朽。

描すれども成らず畫すれども就らず。贊すれども及ばず生受すること休めよ。本來の面目は處藏なし。世界壞する時にも渠は朽ちじ。

【評語】 描不成兮——この起句七言一句は「我問五祖、有句無句如藤倚樹意旨如何。祖曰、描也描不成。畫也畫不就。」(『大明高僧傳』第五卷及び曇橋洲著『大光明藏』下卷所載徑山宗吳禪師の章參照)の

第二十三則 不思善惡

「描也描不成、畫也畫不就」の十字を短縮したもので、實相にして無相なる法は藝術的に表現の方法なきことを云つたもの。圖贊不及兮——贊は説明論評の意、起句の描不成兮畫不就は、法そのもの、美術的描寫によつて表現せらるべきにあらざることと云ひ、承句の贊不及兮は、法そのもの、文學的表現によつて説明せらるべきにあらざることと云つたものである。圖体生受——生受とは五官の作用によつて感知すること、謂ゆる認識することである。休生受とは「思量分別を以て、法の實相、自己本來面目を知得せんとするが如き努力を休めよ。」と云ふ意。經文にては生受(受を生ず)と訓讀すべきであるが、茲では生受(しやうじゆ)と讀み、一熟語と見る方がよい。(參照)圖沒處藏——沒處藏は、古來これを「藏す」ところなし」と云ふ風に訓讀して居るが、それでは誤解が生じやすい。處藏は所在地とか、止住處とかの意であつて、沒處藏は露堂々、即ち「佛身充滿法界」底を指したものの。「碧巖錄」第六十五則の「垂示」に「無相而形、充十虛而方廣、無心而應、徧刹海而不煩」とあるのが、この沒處藏と同意義の言葉である。圖世界壞時——これは佛教の終末觀 Eschatology に屬する語であつて、「六祖壇經」下卷に「劫火燒海底」とあるのは、この世界壞時を指したものである。この語の意義を徹底的に説明するには、佛教の四劫説(成・住・壞・空)から説明してかゝらなければならぬ譯であるが、今茲には、その説明をしてなる閑がないから、極めて概括的に記述しておくことにする。佛教の所説によれば、この宇宙人生——器世界と情世

第二十三則 不思善惡

界(第二十則「頌」の參照)——は、その宇宙人生の中心動力たる人類の業力 Karma の推移變遷の自然の成行として、成劫より住劫、住劫より壞劫、壞劫より空劫、空劫より成劫、成劫より住劫と云ふ風に、始終、創造(成)、存在(住)、破滅(壞)、空無(空)の四大期間を、無始無終に繰返し繰返しつゝ、存在し活動して居るのである。而して、この住劫が壞劫となり、更に空劫となるのは、全く人類の道德的及び理智的惡化に基因するものである。即ち、茲に「世界壞時」とは、その住劫に屬する器世界、并に情世界が、情世界にありては、刀兵災、疾疫災、飢饉災の三災、器世界にありては、火災、水災、風災の三災によつて、その存在を破壊せられ、空無に歸する時を謂ふのである。(「大毘婆娑論」第三百三十四卷、「俱舍論」第十一卷及び第十二卷、「長阿含經」第二十一卷及び第二十二卷、「法苑珠林」第一卷、「現代新譯、碧巖錄詳解」第三四五—三四八頁參照)圖渠——自己本來面目、即ち人々各自固有の佛性なり法性なり法性なり自性なりを指す。現代的に云へば、「吾人各自の生存意志 The Will-to-Live」のことである。

古ばけたお袈裟に迷つてやつて來た慧明も、大庾嶺上に於ける慧能の諄々たる說法によつて、そのお袈裟の外に、實は大法の存在して居ることに氣の附いたものと見え、慧能に向つて其大法——自己本來の面目——の説明を求めたので、慧能も一應は、それに解釋を與へ、慧明をして納得せしめ、まづ「當

「下大悟」と云ふ所まで漕ぎつけたとは云ふものゝ、その自己本來の面目——自性——たるや實に難物であつて、如何に巧妙なる美術的的技巧によつても如何に流暢なる文學的的技巧によつても、逆も完全に描寫し表現し得らるべきものではない。それかと云つて、五官の媒介によつて直接にその自性を感知することが出来るとか云ふに、不思議不思議底の自己本來の面目が、そんな相對的環境を脱し能はざる平々凡々たる認識によつて體得し得らるべきでもない。が、人々各自の本來の面目は、全く徧界不曾藏で、宇宙到る處、その處藏ならざるはなしだ。その法界に充滿せる自性——本來の面目——は、劫火洞然として三千世界すべて空無に歸する時に於ても、不朽不滅、永久に存在するものである。

●「休生受と云ふ語に對し、『萬安鈔』記者は「休生受ノ三字未詳也。依父母不受生ト云義カ。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「生ジテ受ルコトヲモ休メタモノヨ。」と云ひ、『春夕鈔』記者は「依父母生ヲ授ケザル也。」と云ひ、『和訓略解無門關』の著者は「生のまゝ受け取つてはならぬ、消化して自己のものとなせざる

べからず。」と云ひ、『國譯禪宗叢書』の編者は「受とは領納の義、即ち俗語を以て云へば。胡椒丸呑みでは駄目である、止めよく」と云ふ程の意。」と云ひ、釋宗演和尚も、南天棒和尚も、菅原時保和尚も共に、これと同意義のことを云ひ、飯田隱隱居士も「生受する事を休めよ面目面目を受く可きヤ水水を濕す可きヤ參して知るがよい。受は納領の義で。向ふに順逆の境があると認むるから。夫れをこちらに受け込んで愛憎を起すのじや。物は同じ物じやから。順とも逆ともいふては居らぬのじや。天桂和尚はこの三字を分別する事を止めよと釋して居る。休生受と點を付ければ能く分る。或は生をなまとな讀まして丸呑にするなど釋する人もあるが恐くは中るまじ。……」なんか、當らず觸はらすのことを云つて居るが、何れも不知文字屋の申分とは云へ、その出放題の愚説にも大抵ほどのあつたものである。○生受とは、『大方廣佛華嚴經』(『八十華嚴』實又難陀譯)第三十四卷に「……相對生觸、觸放生受、因受生愛……」とあるこの生受、同第三十七卷に「……名色增長生五根、諸根相對生觸、觸對生受、受後希求生愛……」とあるこの生受、『大方廣佛華嚴經』(『六十華嚴』佛跋跋陀羅譯)第二十五卷に「因名色放生諸根、諸根合故有觸、從觸生受、樂受放生愛……」とあるこの生受であつて、今日の言葉で云ふなら、この生受は、五境と五根との接觸よりして感受性を生ずることであるから、休生受を「感覺によることを休めよ。」の意に解しておいても、敢て差支あるまい。

禪に於て、正法眼藏涅槃妙心とか、自己本來の面目とか、法性とか、佛性とか、自性とか、無位真人とか、佛とか、心性とか、大法とか、法眼とか云ふものは、たゞ場合によつて、或は客觀的に、或は主觀的に、或は人格的に、或は非人格的に表現してあるだけの相違はあるが、これらの語は何れも同意語であつて、擴充して云へば法身、短縮して云へば私共お互各自の靈性を意味するに外ならぬもの。即ち、その眞の核心は、この宇宙人生の存在を可能ならしむる所の生存意志「The will-to-live」そのものである。而して、今この「頌」は、その生存意志を、自己本來の面目の形にて取扱つて居るのである。この問題に関しては、東洋文化叢書第二篇『禪の文化的價值』所載「生命の流轉」の一章を一讀して戴きたい。

*
 *
 *
 *
 *
 *
 *
 *

〔現代譯頌〕

本來人の面目は、

繪にも筆にも書かりやせぬ

生受も休めよ、そりや無駄ことだ。

それもその筈、本來人、

無限の宇宙に充ち満ちて、

劫火は消ゆとも、渠は不死。

第二十四則

離却語言

『寶藏論』離微體淨品第二

『聖節錄』第九十九則

『景德傳燈錄』第十三卷

この第二十四則に現はれて居る風穴和尚とは、『景德傳燈錄』第十三卷にある「汝州風穴延沼禪師」のことでありますが、汝州とは、現今の河南省河南府 Honan-fu の東南にあたる汝州 Juohou のことでもありますから、この公案になつて居る問答は、北方支那に於ける出來事であります。

風穴延沼の言行録は、『景德傳燈錄』(第十三卷)にも『五燈會元』(第十一卷)にも載せてはありますが、傳記らしい傳記は記載してありません。併し、『禪林僧寶傳』第三卷によると、風穴延沼の生れたのは、唐昭宗皇帝乾寧三年(西曆八九六年)で、その死去したのは、宋太宗皇帝開寶六年(西曆九七三年)であります。彼が汝州に於て風穴寺と稱する廢寺を發見し、そこに入り込んで、遂にその寺の再興事業を

はじめたのは、後唐明宗長興二年(西曆九三一年)で、その再興事業を完成したのは、それより六年後の後晋高祖天福二年(西曆九三七年)でありますから、つまり彼は、三十六歳の時から四十二歳の時まで約六年間、汝水(河)の近傍で偶然と發見した古風穴寺の再興に従事して居た譯であります。

風穴延沼の傳記は、この「離却語言の話」の中心思想にあまり關係がありませんから、これ以上に記述致しませんが、風穴和尚の前に現はれて居る一無名僧の「語○默○不○涉○離○微○、如○何○通○不○犯」と云つたその言葉は、實は僧肇の『寶藏論』に、その典據を有して居るのでありますから、この僧肇に關する事實を茲に略敘しておくことに致します。

『高僧傳』第六卷を見ると、「釋僧肇、京兆人。家貧以傭書爲業。遂因繕寫、乃歷觀經史、備盡墳籍。志好玄微、每以莊老爲心要。嘗讀老子道德章、乃歎曰、美則美矣。然期棲神冥累之方、猶未盡善。後見舊維摩經、歡喜頂受、披尋翫味。

乃言始知所歸矣。因此出家……後、羅什至姑藏、肇自遠從之。什、嗟賞無極。及什適長安、肇亦隨入（長安）……晉義熙十年、卒於長安、春秋三十有一矣。」とあり、『佛祖歷代通載』第八卷を見ると、法師僧肇、幼家貧、爲人傭書。遂博觀子史、尤善莊老。蓋其粗也。年二十爲沙門、名震三輔。（京兆・馮翊・右扶風）什公在姑藏。肇走依之……肇卒年三十有二、當時惜其早世云。」とあり、『肇論新疏』下卷には「……瑤公去、十九見什、三十一亡……」とあつて、その年壽が、三十一、三十二、と云ふ風に相異して居ますが、今假りに『高僧傳』の記述に依ると、彼は東晉孝武皇帝太元九年（西曆三八四年・後秦姚萇白雀元年）に、現今の陝西省の西安府 Hsi-an-to に生れ、東晉安帝義熙十年（西曆四一四年・北魏神瑞元年）に、三十一歳の時に、首都長安で死去したのであります。

かの有名な鳩摩羅什 Kumārajīva の門下生、即ち、彼の譯經事業に干與した學者が三千人もあつた中で、道生・僧肇・道融・僧叡の四人が、特に羅什門下の四哲——關中の四聖——と稱せられて居た所を見れば、僧肇は、年齒未だ三十に足るか足らずの弱年であつたとは云へ、その學識は、實に非凡なもの

であつたに相違ありません。實際、現存せる彼の著書、即ち『寶藏論』、『肇論』、『維摩詰所說經註』、その他彼の著作にかゝる序跋文を見ても、彼が如何に博學多才の識見家であつたかが窺知せられ得るのであります。『五燈會元』第六卷に「僧肇法師、遺秦王難、臨就刑、說偈曰、四大元無主、五陰本來空、將頭臨白刃、猶似斬春風。」とある通り、彼は、何かの理由によつて、秦王姚萇のために死刑に處せられたのであります。而して、この「離却語言の話」によつて提唱されて居る事柄は、菩提達磨の廣東着に先だつこと約百十年前に屬する、思想家僧肇の著書なる『寶藏論』中に論議されて居る問題であります。

〔本則〕 風穴和尚、因、僧問、語默涉離微。如何通不犯。穴云、長憶江南三月裏、鷓鴣啼處百花香。

風穴和尚に、因に、僧問ふ「語するも默するも離微に涉る。如何にせば通するも不犯なる。」穴曰く「長なへに憶ふ江南三月の裏、鷓鴣啼く處百花香し。」

語默——これは「證道歌」に「行亦禪坐亦禪、語默動靜體安然」とあるこの語默と同意義であつて、語は説、默は不説のこと、語を開口と云ふべくんば、默は閉口である。●涉離微——これは「大道そのもの」當體に通ぜずに、その離の方面か、若くは微の方面か、どちらかに偏すること。」即ち大道

通長安底にあらざることである。離微とは『寶藏論』離微體淨品第二に「其入離、其出微、知入離外、塵無所依、知出微內、心無所爲、內心無所爲、諸見不能移、外塵無所依、萬有不能羈、萬有不能羈、想慮不乘馳、諸見不能移、寂滅不思議、可謂本淨體離微也。據入故名離、約用故名微、混而爲一、無離無微、體淨不可染、無染故無淨、體微不可有、無有故無依、是以用而非有、寂而非無、非無故非斷……夫所以言離者、體不與物合、亦不與物離。譬如明鏡光映萬象、然彼明鏡不與影合、亦不與體離。又如虛空合入一切無所染著、五色不能汚、五音不能亂、萬物不能拘、森羅不能雜、故謂之離也。所以言微者、體妙無形、無色無相、應用萬端、而不見其容、含藏百巧、而不顯其功、視之不可見、聽之不可聞。然有恒沙萬德、不常不斷、不離不散、故謂之微也。是以離微二字、蓋道之要也。六入無跡、謂之離。萬用無我、謂之微。微即離也離即微也。但約彼根事、而作兩名、其體一也。夫修道者、莫不斷煩惱求菩提、棄小乘窺大用(乘?)然妙理之中、都無此事……又無眼無耳謂之離、有見有聞、謂之微。無我無造、謂之離、有智有用、謂之微。無心無意、謂之離、有通有達、謂之微。又離者涅槃、微者般若。般若故繁興大用、涅槃故寂滅無餘。無餘故煩惱永盡、大用故聖化無窮……夫大智無知、大覺無覺……とあるによつて明白なるが如く、離は眞如法性の諸相を離れたる實體的方面を指し、微はその現象的方面を指して云つたものに外ならぬ。い。(圖參照)この場合の微は微弱、微妙の微ではなく、韓愈の「送殷員外使回鶻序」(『文章軌範』第一

卷參照)に謂ゆる「獨無幾微出於言面」の微である。通不犯——古來これを「不犯を通せん」と訓讀して居るが、これは宜しく、如何の二字と共に「如何にせば通するも不犯なる」と訓讀すべきである。通とは、中道實相に契合すること。不犯とは、離にも微にも涉らざること」を云ふのであるが、その通不犯の語は『寶藏論』離微體淨品第二に「……是以、天地含離、虛空含微……夫神中有智、智中有通、通有五種。何爲五通。一曰道通、二曰神通、三曰依通、四曰報通、五曰妖通……夫知有邪正、通有眞僞……」とある言葉にその典據を有して居る。即ち、如何通不犯とは、「如何にせば、通にして僞(犯)ならざるを得るか」の意に外ならぬ。江南——宋の時代には、現今の江蘇 Chiang-su 安徽 An-hui の二省地方を江南東路と云ひ、現今の江西省 Chiang-hsi 地方を江南西路と稱して居た。即ち、江南とは、東北部に於ては南京(金陵)を中心とし、西南部に於ては鄱陽湖を中心としたる揚子江沿岸地方を一帶に總稱したるものである。由來自然の風景に富める支那に於ても、この江南一帶の地方は、古來特に風景絶佳を以て稱せられて居るのである。「江南客」とか「江南佳麗地」とか「江南一枝春」とか云ふ句は、支那の文學書によく現はれて居るが、茲にある江南がその江南である。鷓鴣——現今の浙江省 Che-chiang は昔の吳越・閩越の越の國(吳は現今の江蘇省、閩は現今の福建省)であるが、鷓鴣は越の國に多く産するので、古來これを越雉とも稱して居る。唐の詩人鄭谷(成通十哲の一人)の詩に「坐上亦有江南客、莫向春

風鳴鶴鳴（森に鶴鳴とは「歌曲鶴鳴天」のこと）と云ふ句がある。鶴鳴は斑鳩に似たる暖帯地方の鳥である。○長憶以下の七言二句は、風穴和尚の創作ではなく古詩句——唐の杜甫（子美）の詩句（？）——である。（「評唱」の参照）

評議 風穴延沼和尚の處に、一日一人の僧がやつて来て「和尚さん、かの『寶藏論』の著者僧肇が、大道、即ち眞如法性を、實體的方面の離と現象的方面の微と、この二方面から觀察して色々に論議して居ますが、離と微とが、眞如法性の兩方面であるとすれば、離だけを以て眞如法性とすることも出來なければ、また微だけを以て眞如法性とすることも出來ない筈である。すると、眞如法性は一切の言語文句を離れた離である云つて、默然として居た所で、それは眞如法性の半面の提唱であり、それかと云つて、理屈の百萬陀羅を並べて、眞如法性を微の方面から説明して見た所で、それも眞如法性の半面の提唱にすぎないのでありませう。さすれば、語も黙も、眞如法性の提唱としては、實に不完全至極のものでありますが、離にも微にも偏せずして、眞如法性——大

道——に通達するには、如何にしたものでありませうか。と、随分面倒臭い問題を擔ぎ込んで來た。すると、風穴和尚曰く「咩、その通不犯底か。かの、青年時代を鶴鳴の名所の吳越地方で送つた唐の詩人杜甫——杜子美——であつたかナア、通不犯底の消息に就てこう云ふことを云つて居るよ」「何時までも忘れられないのは、あの江南三月の春景色だ。鶴鳴は啼いて居るし、百花は咲き亂れて、馥郁たる芳香を放つて居るし、實に何とも云ひ様のない好景色だ。」

考證 ①この「本則」に對して『春夕鈔』記者は離微ハ出入ナリ。語ハ默ノ出門。默ハ語ノ入門ナリ。語默ハ涉離微、如何通不犯トハ、語默ヲ離シテ、極則本分ノ通處ヲ問フナリ、サテ、語默ニ涉ルハ本分ヲ犯シタルト也程トニ、此ノ僧ノ一問ハ、ナントモ語默ノ間ハ、本分ヲ犯シタルト、風穴チヒツツメ詰問スル也……向上ノ活境界ニ行履シタル人ハ、任口何ナ云フタモ、一々本分ニ叶フタルコトナリ。」と云つて法螺吹き禪僧の本来本元らしい口吻をもらして居るし、『自雲鈔』記者も、『春夕鈔』記者の説と大同小異の見解を述べて居るが、何れも一向要領を得て居ない。○『萬安鈔』記者が「通不犯」の三字に對し「又、通シテ不犯ナラントヨム人モアルゾ。」と云ひ、更に『寶藏論』の一節を抄録して居るのは、やゝ要領を得

たものと云ひ得られる様である。○飯田蘆隱居士は、この〔本則〕に對し「風穴は南院の法子で。林才四世の孫である。仰山が遇大風則止と預言したは。風穴に到て宗風彌盛んならんといふたのじや。南院に棒下無生忍臨機不見師といはれて言下に大悟した誰も打葦の拳を袖にせずと。いつ迄も埒はあかぬぞ風穴はふうとひかすにふけつ。仰山はきようさんと濁らすによむ。風穴和尚因に僧問ふ語默離微に渉る如何んか不犯を通ぜん離微とは肇法師が死刑の宣告を受けて七日の猶豫を乞ふて其間にかいたと云ふ。寶藏論の離微體淨品の中にある觀法じや。離は主觀の法で萬法（差別即客觀）に自己と一致して衆緣（對境）を離却するを云ふたのじや。つまり相手がきにかゝらなくなつたのじや。微とは客觀で萬法は微細に分れたれども。本體淨一の者なれば。少しも障突をみぬ。波即水。微即離じや。水即波。離即微じや。さればいふ事はなんにもならないから。いへばそれ丈染汚じやさりといはればやはりはぬといふものがあるから。不自在じや不成傳太士不成維摩詰じや。涉とはこゝでは。ふれるとか。あとがつくといふ程にみるのじや。どうしたら語默を離れて離微體淨を犯さず圓通無碍なるをうるやと。此の僧驗主問とでかけたがこちらが風穴じやから。只一句で造作なく。のんでしまはれた。穴云く長に憶ふ江南三月の裏、鶴鳩啼處百花香、江南國は三吉野の様な花の名所じや。花はなんともいはずに爛漫とさき香ふてなる鳥は無心にして聲うらゝかとないてなる。これは々と計り花の吉野山じや。なんと斯間に通じやの犯じや

のと云者があらうか。詩到重吟初て巧なりじや。幾度も吟じ見て、妙味を自得するがよい。」と云つて居るのは、その申分には例の提唱氣分のけげば、(露露)しい所はあるが、大體に於て肯綮に中つて居る様に思はれるが、釋宗演和尚が「風穴和尚因に僧問ふ、語默は離微に渉る、如何か不犯を通ぜん。」風穴和尚の處へ或る僧が出て来て、語も黙も共に離微を犯して居るが、これはどうしたらよいか、語つても犯す黙しても犯す、果して不犯のこと如何と問ふて来た、如何にも是れは難問題である。この離微のことは肇法師の「寶藏論」の中に説いてあることで、默の極を離と云ひ、語の極を微と云ふ、語默離微は相對的のもので、凡そ世界上のことは皆なこの離微に攝せられる。論理や心理の科學でも、哲學でも然うである。或る哲學では小我と大我と云ふ。經濟では消費と製造と云ふ如く、皆なこの消極と積極との中、即ち離微の中に攝せられてしまふ。「維摩經」で云ふならば、文殊大士が不二門を縷々として辨すのが、この語の方面で、維摩居士の默然無語なる所が、默の方面である。默るか語るかこの二つの外にないが、この語の二方面でもいかに、果して何れにか不犯の法ありやと問ふて来た。云何が不犯を通ぜん、語默をアチ越えた境界は、他力門から言つても禪宗から云つても結局同じことだが、この不犯の境とは、譬へば明鏡の能く影像を現するが如きものである、柳來れば柳が現れ、花來れば花現はれ、而も其鏡は影と合はず、また元體の柳や花をも離れない、或は又虚空の、一切に遍滿して而も一切に限られざる如きものである。

若しこの不犯の境に至れば、語も亦得たり、默も亦得たりで、語の沙汰もなければ默の沙汰もない。思ふにこの僧は仲々のシレ者で其眞趣を會して居る、云何が不犯を通ぜんと驗主問て來た、風穴が語つては犯になる、默しても犯になると云ふ所を見て取つて問ふた。すると風穴云く「長に憶ふ江南三月の寒鷓鴣啼く處百花香し」と答へた。これ語默ごちらじやこの答が犯か不犯か。江南は景色の勝れた處。鷓鴣は鳥の名で水禽ぢや、マゝ日本で言へば黄鳥とでも云ふべき善い鳥である。この意は、須磨明石と云ふ様な絶景の處で、春三月、黄鳥が頻りに啼じ、百花咲き亂れてたる、噫善い處ぢやと云ふことである。これ犯か不犯か、語か默か、離か微か、須く工夫一番せんことを要す。」と云ひ、南天棒和尚も、菅原時保和尚も、釋宗演和尚の説を燒直した様なことを云つて居る。○鷓鴣啼處百花香と云ふ句を聞き覺えに覺えた不知文字禪僧が「這箇無きところ百花香し」と讀み、「この這箇、悟りの上に一點でも這箇と名くべきものがあつてはならぬ。その這箇も無くしてしまつた處に百花爛漫たる境界が生ずるのだ。……一盲衆盲を引くと云ふ諺もあることだから、次回の提唱日には、誘ひ合せて大勢で參聽せられたい……」と云つたと云ふ話があるが、こゝらが先づ禪僧の代表的人物とも云ふべきものであらう。

□「離却語言の話」の本則に對する『西柏鈔』の解説

風穴和尚、因僧問、語默涉離微、如何通不犯トハ、寶藏論離微體淨品略云、其入離、其出微、知

入離、外塵無所依、知出微、内心無所爲、乃至離微二字、道之要也。私云、此問言難會、故初學ノ爲ニ圖說スルコト如左。



是ハ論ノ意也。妙道ハ、一切諸法ノ名相ヲ離テ、眞如ノ理中ニ入ルハ離也。而モ亦隨緣萬境ニ轉ジテ、幽微ナルハ事上ニ出ル也。微ハ極少不可把ノ謂也。出入トモニ、妙道ノ要ナル故ニ、互入互攝シテ、圓ニ通スルヲ以テ、中道ノ體ヲ不犯ナリ。犯トハヤアル義也。

道ハ、離—入—默—無
微—出—語—有

是ハ、此僧ノ嫌フ所也。若人謬解局執シテ、妙道ハ必ズ離也、入也、默也、無也ト云テ、默ヲ以テ、離ニ交渉シテ、微ト出ト語ト有トニ不通故ニ、妙道ノ淨體ヲ犯ス也。微ヲ執スル者モ、亦例シテ知ベシ。此僧論文

ニ逼符シテ、語默ヲ離レ、離微圓通シテ、中道ヲ不犯旨ヲ問也。是教論家ニ於テハ、是處也ト雖モ、祖師禪ニハ、不是處ト爲ス。○穴曰、長憶江南三月裏、鷓鴣啼處百花香トハ、風穴、旨ク他ノ病ヲ知ル故ニ、古詩ヲ拈來テ、語默ヲ嫌フ僻見ヲ破ス。長ニ憶トハ、默也。鷓鴣啼トハ、語也。己心清淨ナルトキハ、默識ニモ、言語ニモ、過患有コト無シ。一切法皆是佛法也。何ンゾ通塞犯不犯カ有ンヤ。類スルニ、雪竇云、鷓鴣啼在深花裏。鷓鴣ハ、南方禪師ノ說法ニ託ス。風穴ノ答話、妙

ニ意句備レリ。已上義解畢。正意云、此ノ答話、義路ニ不涉提撕シテ、大疑ヲ起スベシ。

この「離却語言の話」は、その思想の根柢に於て、第三十六則「路逢達道の話」と共通して居るし、また大體に於て、『碧巖錄』第二則の「趙州至道無難の話」に酷似して居る。(『禪の現代的批判』第二二〇—二二三頁参照) 即ち、「語黙涉離微」は、「纔有語言、是揀擇、是明白」底であり、「如何通不犯」は、「揀擇裏にも明白裏にも在らずして如何にして至道無難の實相を表現提示し得るか。」の意であると見ることが出来るのである。

舒州龍門佛眼和尚語錄(『古尊宿語錄』第三十卷参照)に語黙と云ふ問題に就て「至道非言、言亦可傳也。可傳何也、應物宣言、雖應物自無物。無物之言、言音自沒。絕言之語、妙應還普。道非晦明、語默同取。……山河宣演、草木揚音。長說無間、所謂甚深。……森羅經文、不出一塵。非舌、非辯、雷轉電奔。展之在手、何法不有。……捨離語言生死自絕……背却語言猶如土木。捨有之無、落在邪途、有無俱病、二病俱祛。祛復何去不離當處。……」と云ふ佛眼和尚の見解が記載してあるが、その佛眼和尚の思想は、この「離却語言の話」に於ける風穴和尚の思想と相似通つて居る。

要するに、絶對に即したる至道なり、大道なり、眞如なり、法性なり、法身なりは、雲門和尚の謂ゆる六不收底のものであるから(東洋文化叢書第三篇『禪の新研究』所載「雲門六不收」参照)、私共の限定されたる思量分別から生ずる言行を以て、その全體なり、その眞相なりは表示せられ得べきものでないのである。即ち、實體(離)に即したる表示は、現象(微)を閑却することになるし、現象(微)に即したる表示は、實體(離)を閑却することになるのであるから、離(實體)と微(現象)との、完全なる絶對的飽和 Perfect and absolute saturationとも稱すべき至道なり、乃至、法身なりが、語によつても、默によつても表現せられ得べきものでないことは勿論であるが、若し、その離(實體)と微(現象)とが、完全なる絶對的飽和状態に存在して居る當處を認得せんと欲するならば、四季の中に於ても、殊に生氣の萬有に活躍しつゝある春景色に、自己の身心を融和せしめるのが一番である。風穴和尚が、「語黙涉離微。如何通不犯」と問ひかけた僧に向つて、「長憶

江南三月裏、鶻鶻啼處百花香」と答へたのは、正しく如上の信念より發した言葉である、私は確信するのである。(第三十六則「路達達道の話」の「本則」の圖參照)

〔評唱〕 無門曰、風穴機如掣電、得路便行。爭奈坐前人舌頭不斷。若向者裏、見得親切、自有出身之路。且離却語言三昧、道將一句來。

無門曰く、風穴の機は掣電の如く、路を得れば、傾ち行くものなるに、爭奈にしてか前人の舌頭に坐して不斷なりしぞ。もし者裏に向つて見得すること親切なりしならば、自から出身の路ありしならん。且らく語言三昧を離却して、一句を道將し來れよ。

風穴機——風穴和尚の禪的手腕のこと。知掣電——この掣電は、第八則「奚仲造車の話」の「評唱」にある「眼似流星、機如掣電」の掣電、及び第十一則「州勘庵主の話」の「頌」にある「眼流星、機掣電」の掣電と同意義であつて、如掣電とは、その禪機の敏活なることを形容したものである。「風穴機」に就ては、「現代新譯・碧巖錄詳解」第四一四—四二六頁參照。「如掣電」に就ては、第八則「奚仲造車の話」の「評唱」(圖參照)「得路便行」——本來の字義から云へば、「得路便行」は、「出身の活路を得れば、便ち(即時に)その掣電の如き禪機を行使する」の意であるが、茲では「その掣電の如き禪機の行使を必要

とする機會がありさえすれば、便ちその禪機を行使する」の意に解すべきであらう。行の字は路に對して「行く」と讀んでも「脚を運んで行く」の義ではなく、實行することであるが、不圖すると、無門慧開は風穴和尚の謂ゆる鐵牛之機(「碧巖錄」第三十八則「風穴祖師心印」參照)の牛の字から構想し、修辭上の技巧を弄して「得路便行」と行つたものかとも思はれる。爲奈——古來これを「いかんせん」と訓じ居るが、それでは誤解が生じやすいから、宜しく「いかにしてか」と訓すべきである。この爭奈の二字は、第十一則「州勘庵主の話」の「評唱」にも使用してある通り、「どう云ふ譯で」とか、「何故に」とかの意であるが、「困つたことには」とか、「仕方のないことには」とか、「どう云ふ譯でか」の意に解し「爭奈坐前人舌頭不斷」を「困つたことには——どう云ふ譯でか——風穴和尚は前人の舌頭に坐して不斷であつたと云ふ風に見ても差支あるまい。坐前人舌頭不斷——この坐の字は、『抱朴子』に「劉向豈凡人哉、直坐不得口訣耳」の坐であつて、憑據する、「基因する」即ち「他のものを自分の主張の論據に使用すること」又は「……は……に基因すること」を意味するのであるが、茲では、風穴和尚が僧の質問に對して、自己の胸襟から出た言句を用ひずして、古人(前人)の詩句を復誦したことを「坐前人舌頭」と云ひ、その自由自在の禪機を鈍らせて居る所を「不斷」と云つたのである。不斷は竹原庵主の謂ゆる「脚跟下紅線不斷者」の不斷に相當する語であつて、「無疑自在の禪機を缺如して居ること」を云ふのである。(第二十

則「大力量人の話」の「本則」の「圖參照」(圖若向者裏見得親切)者裏は、風穴和尚が古人の詩句を借り來つて表現した思想を指したもので、「若し、この風穴和尚によつて詩的に表現された自然美の露現の裡に、通不犯底の眞諦の存在することを、眞に悟得し、眞に理解し、眞に體驗するならば」と云ふ意を含蓄させて「若向者裏見得親切」と云つたのである。圖出身之路——出身と云ふ語の本來の意義は、唐朝に於て郷貢進士の吏部の選拔試験に及第した者を出身者と云つたその出身である。(『文献通考』參照)禪書に使用してある出身は、まさしくその出身から轉訛したものであつて、禪書では「この迷ひの世界にあつて迷ひに支配されざること」即ち「欲に在て禪を行する底」を出身と云ひ、その出身の禪機の活用を「出身之路」とか「出身之活路」とか云ふのであるが、通俗的に云ふならば、出身之路は悟道の門とでも謂ふべきであらう。曹洞宗の開祖永平道元禪師の『普勸坐禪儀』に「雖道遙於入頭之邊量、幾虧闕於出身之活路」とある出身之活路が、こゝにある出身之路と同意義の語である。圖且——この場合の且の字は、日本の俗語の「まア」とか、「まア、一寸」とかに相當する意義を有して居る。圖語言三昧——三昧は、梵語の Samadhi の發音にあてはめた漢字で、三摩提とも三摩地とも書き、漢譯語としては、正定、正受、寂靜などの語があるが、茲では、「あらゆる心的活動、心的作用を一個の對象の上に集注すること」、即ち「その事に熱中する」の意に解し、語言三昧を通俗的に「お喋り屋の專業」と見ておいて差支ない。圖遺將

來——この將は、輪將、捕將、扶將などに於ける將と同じく、實は一種の助辭と見ても敢て差支ないのであるが、古來の通解の通り「道將一句來」を「一句を道破し將來れ」と解し、「一句を提擧し來れ」の意にとつておいても、また必ずしも不合理ではない。

無門慧開が、風穴和尚と一無名僧との問答を批判して云ふのに、風穴延沼和尚は、曾て郢州の衙内で芝居の様なことをやつた時に「祖師心印、狀似鐵牛之機」と云つた男であるが、彼の禪機は鐵牛の如くお尻の重いものではなく、實は掣電の如く敏捷この上ないものであつて、臨機應變無礙自在なものである。が、どうしたものか、一無名僧から「語默涉離微、如何通不犯」と問ひかけられて、掣電の如き禪機を發揮しようともせず、徒らに古人の詩句を復誦してその場をすまし、不徹底の限りを盡して居るのは見苦しい。併し、風穴延沼和尚の禪機の如何は兎も角、その復誦された詩句によつて表現されて居る大自然——大宇宙——の靈動の一片には、確に通不犯底の消息が、あり〜と洩らされて居る。であるから、若し、かの僧が、その靈妙なる消息によつて、彼

の探求して居る通不犯底を、真に把握し得ることが出来たなら、おのづとそこ
に彼のために悟達の門が開かれて居たに相違ない。さて諸君、風穴延沼和尚の
答話も、舌頭上の閑言語たるにすぎないと思ふなら、諸君の專業たるお喋り屋
も一切廢業してしまつて、まア茲にこの拙僧の前に、その語言三昧を離却した
上で、通不犯底の一句を將來つて見るがよい。

○前人手頭の前人を『萬安鈔』記者は「前人ハ此僧ヲ指ス也」と云つて、この「本則」中の質問
者の意に解し、『無門闕句解』記者も「指此僧也」と云ひ、『春夕鈔』記者も『萬安鈔』記者と同じ見解を有
し、『國譯禪宗叢書』の編者も「前人。問ひし僧を指す。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「前人ハ只目前ノ學者ト
可見也。」と云つて居るが、これは何れも誤解である。○この前人には、釋宗演和尚も「前人と云ふのを風
穴を指したと見る人と、此僧を指したと見る人との兩説あるが、文章上から云へば、此の坊様を指したと
見る方が親しい。坊様の口に縛ばられて、これより外言はれなかつた。」と云つて、ひツかゝつて居り、南
天棒和尚は「争奈せん前人の舌頭に坐じて斷ちざること」と、これは無門の腕力ぢや。併し學者の舌頭
に附いて、廻つて坐斷せんと云ふたことか、又た是の坊主が風穴の舌頭に附いて廻つて坐斷せんと云ふ

たことか、コ、は無門がうまく兩方に引ッ掛けたのぢや。試験問話だから無門も大きに味をやり居る。
併し諸人氣を付けて見よ。風穴は此の僧の舌頭に取つて廻された處があるぞ。シツカリ見よ、風穴も無門
に斯う云はれても仕方がない處がある。なんかつて、自己の謬見を、ごしく法螺でまるめて吹き出
して居るし、菅原時保和尚は「而し僧は寶藏論に出て居る離微といふ様なことを擔ぎ出してそれに執着
して居る。所謂前人の舌頭に坐り込んで、それを離れることが出来ぬ……」と云つて、前人を僧肇(寶
藏論)の著者)に祭り上げて居るが、これは何れも誤謬である。○『西柏鈔』記者は、この「評唱」全體
に對して「無門曰、風穴機如掣電、得路更行トハ、風穴ノ後機ハ、掣電ノ光中ニ、得路行ク如ク、早ク此
僧カ意路ヲ見テ、答話ヲ作ス也。○争奈坐前人舌頭不斷トハ、坐ハ罪也。雲門如キノ頓機ナラバ、此僧ノ
長キ所未絶トキ、言コト不能ヤウニ誠ムベシ。○若向者裏見得親切、自有出身之路トハ、嶮路ニ身ヲ抽ク
ヲ、出身ト云也。此ニ言ハ、此ノ則、問答トモニ言句繁多也。故ニ言句ノ窺窟ヲ出得スルナリ。○且離
却語言三昧、道將一句來トハ、風穴ノ答話ハ、言句ニ不拘也。此ノ判語ヲ以、題シテ離却語言ト名クル
也。」と云つて居るが、これも、ごうも解説が徹底して居ない様に思はれる。

〔本則〕に現はれて居る「長憶江南三月裏、鷓鴣啼處百花香」と云ふ七
言一句が、風穴延沼の創作ではなく、これが古詩句であることは、『自雲鈔』記

者が「宗門ニ元來無語句、故ニ穴即チ詩人ノ兩句ヲ取テ答フ。」と云ひ、「萬安鈔」記者が「是ハ古詩ト見ヘタゾ。杜子美ガ句ヂャト云ゾ。」と云ひ、「春夕鈔」記者が「杜子美ガ句ヲ任口ニ吐キ出ス也。」と云つて居るので明白である。實際、私もこの詩句を杜甫の詩集で讀誦した事がある様に記憶しては居るが、只今私の文庫に『全唐詩』（全九百十二卷）も『杜詩詳註』（全二十八卷）もないから、これが果して杜甫の詩句であるか否かを確認することが出来ないのは遺憾である。併し、よし、これが杜甫の詩句でないにしても、これは風穴延沼の創作句ではなく、古詩七言絶句の轉・結二句であることだけは、茲に斷定しておくことが出来ると思ふ。而して、この「評唱」の中心思想は、全く「長憶江南三月裏、鶯鶯啼處百花香」と云ふ詩句によつて詩的に表現されて居る通不犯底であるのに、「自雲鈔」及び「萬安鈔」記者が、「本則」にある七言二句の詩句が古人の創作にかゝる詩句であると云ふことには氣がついて居ながら、この「評唱」中の前

人を、「目前ノ學者ト可見也」（『自雲鈔』記者の見解）とか「此僧ヲ指ス也」（『萬安鈔』記者の見解）とか云つて居るのは、確に一隻眼の缺如を意味するものである。

要するに、この「評唱」の前半（風穴機如掣電、得路便行。爭奈坐前人舌頭不斷）は、風穴和尚に係けて云ひ、後半（若向者裏、見得親切、自有出身之路）は、質問者の地位に立つて居る一無名僧に係けて云ひ、「且離却語言三昧、道將一句來」の十二字は、狹義にては、無門慧開の門下たりし禪僧に向つて云つたものであり、廣義にては廣く天下の禪者を對客として云つたものであるが、この結尾の十二字は、暗に冒頭の「風穴機如掣電得路便行」の十字によつて表現されて居る思想を肯定して居るものゝ様に思はれる。即ち、無門慧開は「且離却語言三昧、道將一句來」と云ひながらも、「語言三昧を離却して、一句を道將すると云つた所で、結局は、風穴延沼のやつた様に、自然美を詠じた古人の詩句でも復誦するより外、他に方法はないであらう。」と云ふ意味の思想を胸中に藏して、一旦「爭奈

坐古人舌頭不斷」と云つて、風穴延沼を大に抑挫した筆法を、心の中で幾分か緩和して居る様な風が見えるのである。

〔頭目〕 不露風骨句、未語先分付。進歩口喃喃、知君大罔措。

風骨の句を露はさざりしも、未語にしてまづ分付したるなり。歩を進めて口喃喃たりしならば、知んぬ君が大に措くこと罔かりしことを。

風骨句——風骨とは『宋書』の武帝記に「身長七尺六寸、風骨奇特、家貧有大志」の風骨で、風采骨格の略語であるが、茲に風骨句とは「堂々たる嚇し文句」の意である。未語——これは「グズ／＼屁理窟を云はずに」の意であるから、「未だ語らざるに」と訓讀せずに、「未語にして」の如く訓じ、分付と云ふ動詞に係る副詞と見る方がよろしい。分付——この語の本来の意義は「多くの人に分配すること」であるが、禪語としては、一般に授與、附與、付屬などの意に使用されて居る。また時としては、吩咐（言ひつける）の意にも使用されて居るが、茲にある分付は「通不犯底を説示したること」を意味して居る。進歩口喃喃——喃喃は、謂ゆる「喃喃々細語」の喃喃で、「グズ／＼しく喋ること」である。進歩は、「未語にして通不犯底を分付して貰つた上に」の意、この轉句は、風穴和尚に係けて見ること、また

僧の方に係けて見ること、出来る様であるが、私は『』に於ては、風穴和尚に係け、「現代譯頌」に於ては、僧の方に係けて見ておいた。『』参照）知君大罔措——知君は、日本語の「本當に君は……」であらうに相當する支那の詩的俗語である。大罔措の罔措は、第六則「世尊拈華の話」の「頌」にある「迦葉破顔、人天罔措」の罔措と同じ罔措であるが、こゝでは、「大罔措」を「大いにまごづく」の意に解すべきであらう。『無門關の新研究』上卷第三二〇—三二二頁参照）君は質問者の地位に居る僧を指したものである。

新譯 「語默涉離微、如何通不犯」と云ふ四角張つた質問に對して、風穴和尚が別に堂々たる論陣も張らずに、古人の詩句を読みあげたのは、何だか物足りない感じがしないのでもないが、實は、質問者の要求して居た通不犯底のものは、その屁理窟を抜きにした所に於て、ちやんともう、説示してあるのである。若し、その質問者がどうしても口辯口で以てべちやべちやと、グズ／＼しくお喋りして貰はなければ承知が出来ぬと云ふなら、そんな仕事は風穴和尚にとつては、謂ゆる尋常の茶飯事たるに相違ないが、その尋常の茶飯事を喃喃と説き

出された日には、流石の屁理窟屋の僧も、大いにまごづいたに相違ない。

この「頌」に對し、『西柏鈔』記者は「不露風骨句、未語先分付トハ、文章ハ其ノ家ノ風彩骨格アル也。風穴ノ答話ハ、風骨有ル奇句ニシテ、佛道ヲ指示スル也。是レハ有語上ニ過ガ無也。不露未語トハ、默ノ時也。分付ハ、分施付與スル也。語上ニ道ヲ示ノミニ非ズ、默ノ時モ、亦早ク道ヲ分付スル也。○進歩口喃喃、知君大問措トハ、喃喃ハ多言ノ貌。君ハ諸人ヲ指ス也。風穴ハ、語默都來大道ヲ指シ玉フト雖モ、癡人不知シテ、江北江南進歩、口喃喃ニ問覽セバ、其ノ人、了ニ疑惑ヲ不決コトヲ知レリト也。知メトハ、二義アリ、一ニハ知ルノ義、二ニハ不知ノ義也。此ニハ前ノ説ヲ用ル也。○證考曰、會元第十五、雲門僱禪師、上堂拈拄杖曰、拄杖子化爲龍、吞却乾坤了也。山河大地、甚處得來。有偈曰、不露風骨句乃至問措、四句、雲門ノ全語ナルヲ、無門拈來テ、此話ヲ頌スル也」と云つて居るが、さうもその解説が徹底して居ない。○釋宗演和尚が「頌に曰く、風骨の句を露さず、未だ語らざるに先づ分付す。風骨は風彩で、其様子をも見せず、而も一言半句も語らざるうちに、既に不犯の境を手渡してしまつた。一歩を進めて、口喃喃、知んぬ君が大に措くこと問きことを。しけれども其語の境界はさうの黙の境界はさうのと言ふて、口喃喃と理窟を述べ立てたなら、不犯の境界は分りませぬ、駄目である。實際に於ては不犯なご云ふのは、理窟以上にあるので、理窟を以て向はうとするのは、お門違ひである。」と云ひ

南天棒和尚が「これは雲門拄杖の語ぢや。風骨の句を露さず」と、白いとも黒いとも辨へがつかぬ。此の風穴の語は、全く悟りの風骨を露さぬ。青とも黄とも赤とも白とも黒とも大とも小とも、何んとも彼とも都べて風骨を露さぬのぢや。ソレぢやから眼が付けられん。中々裸では突き出さぬ。コ、が則ち雲門宗の雲門宗たる處ぢや。未だ語らざるに先づ分付す」と、風骨を露さぬ。句は未だ一言も發せず、未だ一句も聞かざる已前に分付して了つたぞ。一歩を進めて口喃喃たらば」と「喃喃」と云ふのは、おしやべりのことぢや。鳥などが囀るやうに、一寸の隙もなく囀るのを喃喃と云ふのぢや。來機に應じて、ソレからソレへと、段々と風穴が大ききことを云ひ來す。併し今までのことを合點せず、其の道理、此の道理と口喃喃とし唱へるなら、何んの役にも立たぬぞ。知んぬ、君が大いに措くこと問きことを」と「措くこと問き」は疑着の止まぬことぢや。ソんなことでは落ち付く時節はあるまい。實に意久地なしぢや。ソんな口先きばかりで、犯の不犯のと見えることぢやないぞ、存じしよらぬことぢや。實際不犯の境は理窟以上にあるのぢや。フア／＼／＼して居つては埒があかぬぞ、大勇猛心を起して工夫一番せよ此の南天棒は云はん。花に吟じ月に賦す美人の衣、遊戯風流百非を絶す、巴字の橋頭夢還た夢、鼻雷駒々塵を飛さんと歎す」と、此の語に就て盤が頌したことがあるが略す。」と云ひ、紀平正美氏が「此の頌は無門の自作でなくして、雲門のものであるといふ。風骨とは表出 Expression といふが如し、既に外面に出されたるを

風骨の句とは云ふのである。それで此の頌の意味は、未だ外面に表出せずして、既に早く大切なるものを言ひ了り、渡して終つて居る。然るに彼れ是れ一步を進めたり、口で喃々とおしやべりしたりすればもう何とも措置が出来なくなる、即ち相對に墮して、無限の條件の内へ入り込んで、出身の路が無くなるといふのである。——然し此の頌は雲門のものを借りて来ただけに、何んだか不自然的のやうに思はれる。只だ不犯の状態をのみ言つたものと見るべきである。」(『無門關解釋』第二六六——二六七頁參照)と云ひ、菅原時保和尚が「風骨の句を露さず」風骨は風采様子といふ程の義で、宗師家たるものは學人を接するに悟らしい様子は少しも見せぬ、有とも無とも向上とも向下とも一句を露はさずして、「未だ語らざるに先づ分付す」未だ一言も語らずして不犯の面目を手渡して終つた、これ評唱に所謂機擘電の如き有様である「歩を進めて口喃々たらば」喃々は喧しく饒舌る様子をいふ、風穴が風骨の句を露さず未だ語らざるに先づ分付すといふ様な向上の作略を用ひずして、進んで佛と説き法と説き、他力と説き自力と説いて限なく饒舌を逞うするならば、「知んぬ君が大いに措くこと阿きことな」それで風穴が未だ大悟徹底の境地に達して居らぬ、兎や角と疑着することを止めぬといふことが解る、斯の如くんば風穴は向上の那人と許すことは出来ぬと抑へた、それも矢張り句抑下の意卓上である。」と云つて居るのは、愚見とが誤解とか云ふ種類の見解を超越して、確に醉人の囁語の域に達して居るものとても評すべきであらう。

風骨句と云ふ語を『自雲鈔』記者は「風骨ノ句トハ、仙風道骨ノ塵外ノ語句ト云義也。」と云ひ、『春夕鈔』記者は「風骨ノ句ト云フハ、風流骨髄ヲ吐キタル句ヲ云フナリ。」と云つて居るのは、さう考へて見ても誤謬である。不露風骨句の訓點を『無門關新添著語』、『五燈會元』第十五卷、及び『春夕鈔』には不露風骨句(風骨を露はさざる句)と云ふ風にしてあるが、若しこの訓點によるならば「風骨を露はさざるの句もて、未語にして……」と云ふ風に訓讀すべきであらう。○この「頌」全體が、無門慧開の創作ではなく、雲門文偃の作であることは、『西柏鈔』記者の指摘し居る通りであるが、茲には無門慧開が雲門文偃の詩句を借り來つて、この第二十四則「離却語言の話」に對する自己の見解を諷誦したものと見るべきである。

この「頌」の起承二句が風穴和尚の方に係つて居るのは勿論であるが、轉句は、不圖すると、風穴和尚の方には係らないで、結句と共に、質問者の地位に立つて居る僧の方に係つて居るのかも知れない。若し轉句が、果してその僧に係つて居るものとすれば、この轉。結二句は「自己の要求し探索して居た通不犯底のものは、未語の裡にちやんと分付して貫つて居ながら、尙その上に東奔西走諸方に行脚して、下らない屁理窟を捏ね歩くようなことなら、本當に君

は仕方のない代物である。」と云ふ風に解すべきであらう。これも確に一つの
新見解たるを失はないと思ふから、「現代譯頌」は、この見解に従つておくこと
にした。

〔現代譯頌〕

風穴の舌には風骨なし、

未語のまゝにて通不犯。

分付し了れるそのものを、

またも諸國を行脚して、

屁理窟捏る君ならば、

跨躡窮子は君のこと。

第二十五則 三座説法

〔從容錄〕第九十則
『五燈會元』第九卷
『彌勒上生經』
『彌勒下生經』

この第二十五則に現はれて居る仰山和尚は、かの五家の一、及び七宗
の一なる瀉仰宗（『無門關の新研究』上巻第五一三—五一四頁参照）の創唱者の一人の仰山
慧寂（瀉山靈祐の弟子）のことであります

仰山慧寂が、七十七歳で死去したと云ふことは『景德傳燈錄』（第十一卷）にも、『五燈會元』（第九卷）に
も記載してはありますが、何年の何月何日に七十七歳で死去したかは、この兩書の何れにも記してあり
ません。併し、『佛祖歷代通載』（第二十四卷）によると、彼は唐憲宗皇帝元和九年（西曆八一四年）に廣東
州の韶州で生れ、唐昭宗皇帝大順元年（西曆八九〇年）に韶州の東平山の禪院で示寂して居ます。唐憲宗
皇帝元和九年と云へば、これは百丈懷海の示寂した年であつて、國師慧忠（第十七則「國師三喚の話」の
參照）の示寂の年の三十九年目にあたり、雪峰義存の泉州に生れたのは、仰山の九歳の時、丹霞天

然及び轉愈カシユの死去したのは、仰山の十二歳の時、巖頭ガントウ全密ゼンミツの泉州クワンジュウに生れたのは、仰山の十五歳の時、南泉ナンセン普願フクオンの示寂は、仰山の二十一歳の時、會昌五年に佛教大迫害の行はれたのは、仰山の三十二歳の時、仰山の師僧馮山靈祐フウサンレイウの示寂は、仰山の四十歳の時、徳山宣鑑トクサンセンカンの示寂は、仰山の五十二歳の時、臨濟義玄リンジイゲンの示寂は、仰山の五十四歳の時、洞山良价トウサンリョウカの示寂は、仰山の五十六歳の時、仰山が袁州仰山に禪居をはじめたのは、彼の六十六歳の時、巖頭全密の死去したのは、仰山の七十四歳の時、彼の七十七歳で示寂した。唐昭宗皇帝大順元年（西暦八九〇年）は、趙州從諗テウシュウジュイエンの百十三歳の時に相當します。

『五燈會元』（第九卷）には「袁州仰山慧寂通智禪師、韶州懷化葉氏子、年九歲、於廣州和安寺、投通禪師出家。十四歲父母取歸、欲與婚媾。師不從、遂斷手二指、跪致父母前誓求正法、……即遊方、初謁耽源、已悟玄旨。後參馮山、遂升堂與……」とあり、『景德傳燈錄』（第十一卷）には「袁州仰山慧寂禪師、韶州懷化人也、姓葉氏、年十五、欲出家、父母不許。後二載、師斷手二指、跪致父母前、誓求正法、……遂依南華寺（韶州）通禪師落髮……初謁耽源、已悟玄旨、後參馮山、遂陞堂與……」とあり、『宋高僧傳』（第十二卷）には「釋慧寂、俗

姓葉。韶州順昌人也。登年十五、懇請出家、父母都不聽允、止十七、再求、……寂（慧寂）乃斷左無名指及小指……依南華寺（韶州）通禪師削染。年及十八……營持道具、行尋知識。先見耽源、數年良有所得。後參大馮山（馮山靈祐）禪師、提誘哀之、棲泊十四五載……」とあり、『佛祖歷代通載』（第二十四卷）にも、『景德傳燈錄』（第十一卷）の記事と殆ど同一の記述がありますが、今如上の史實を綜合して考察して見ると、仰山慧寂は、唐憲宗皇帝元和九年（西暦八一四年）に廣東省 Kwun-tung の韶州 Shao-chou で生れ、九歳の時（唐穆宗皇帝長慶二年西暦八二二年）に、廣州（現今の廣東）の和安寺通和尚（『景德傳燈錄』第九卷・『五燈會元』第四卷參照）に就て出家し、通和尚が韶州の南華寺（六祖慧能の寺）に轉住したので、十三四歳の頃韶州に歸り、十八九歳の頃まで南華寺に居て、それから雲水行脚の旅をはじめ、先づ耽源に參じたもの、様に思はれます。耽源とは申すまでもなく、國師慧忠の侍者たりし吉州耽源山應真和尚のことでありませう。（第十七則「國師三喚の話」

の圖及びその(本則)の圖參照)

前掲の史實に現はれて居る「初謁耽源」と云ふ事實が、果して何時頃のことであつたかは、的確には知れませんが、鴻山靈祐の示寂の年(唐宣宗皇帝大中七年・西曆八五三年)に、仰山慧寂が四十歳であり、仰山慧寂が鴻山靈祐に隨侍したのが、十五年間である事實から出發して考察すれば、彼が耽源山に登つて應真和尚に初相見したのは、彼の二十五歳以前のことであつたに相違ありません。而して、『宋高僧傳』(第十二卷)に「先見耽源、數年良有所得」とあるこの數年をまづ五年と假定すると、彼が應真和尚に初相見したのは、彼の二十歳の時(唐文宗皇帝太和七年・西曆八三三年)であつたことになりませんが、この仰山慧寂の二十歳の時に、應真和尚は幾歳であつたのであるかと云へば、仰山慧寂の二十歳の時は、國師慧忠の死後五十九年目にあたり、國師慧忠の世壽は、私の推定によれば、百三十四歳でありますから、應真和尚が、國師慧忠の示寂の年に四十歳であつたと假定すれば、仰山慧寂の二十歳の時に於ける應真和尚の年齢は、九十八歳であつたことになります。而して、仰山慧寂が鴻山靈祐の弟子になつたのは、耽源應真の死によるものと思はれますが、若し果してこれが事實に近い推定であるとすれば、耽源應真の死去したのは、唐文宗皇帝開成二年(西曆八三七年)・仰山は二十四歳、耽源は百二歳の時)か、またはその翌年かであつて、仰山慧寂の鴻山に登つて靈祐和尚に初相見したのは、應真和尚の死後直のことであつたことになりま

とになります。

仰山慧寂は、鴻山靈祐の片腕となつて、猿猴、蚺虎、狼豹の巢窟であつた大鴻山に一大禪院を創規し、遂に師資協同して鴻仰宗を唱道した一大禪僧でありますから、彼の言行も諸種の禪籍に豊富に記述されて居ますが、就中、私の最も面白く思ふのは、彼が吉州耽源山に居た時、應真和尚が「國師(慧忠)、當時傳得六代祖師圓相共九十七箇、授與老僧、乃曰、吾滅後三十年、南方有一沙彌、到來大興此教。次第傳受、無令斷絕。我今付汝。汝當奉持。」と云つて、六十有餘年の久しい間、虎の巻扱ひにして居たその圓相本なるものを慧寂に授與すると、慧寂は、それを受取るには受取つたが、「一覽、便將火燒却」と云ふ手段をとつた。あとで應真和尚が「先日お前に授與した諸相は、秘藏しておかぬといけな

いぞ。」と云ふと、慧寂は「當時看了便燒却也」と正直に答へた。應真和尚が「なぜ、あんな大切なものを燒却したのか。」と詰問すると、「一遍見て意味が了解されたのだから、何時までも本なんか持つて居る必要はないではありませんか。」

應真和尚が「お前は、一覽已知其意で、それでよからうが、後世の人は、その本がなくては意味がわからないではないか。」と重ねて詰問すると、慧寂は「そんなに大切な本なら、私が書いて新らしいのを拵へてあげます。」と云つて、早速筆を執り、原本と一點一畫の相違もない圓相本を拵へたと云ふことであります。
〔五燈會元〕第九卷仰山慧寂の章參照 また鴻山靈祐が、ある時、慧寂に向つて、「涅槃經四十卷、多少佛說、多少魔說」と問ふたのに對し、慧寂は「總是魔說」と即答したと云ふことであります。〔景德傳燈錄〕第九卷鴻山靈祐の章參照

斯の如く、仰山慧寂は實に敏捷利發な伶俐の漢でありましたが、私の確信する所では、彼の禪的價值は、理智の上に於ける彼の卓絶性——優秀性——のみに因るものではなく、彼が、その卓絶せる、且つ優秀なる理智を、大鴻山上に於ける牧牛、除草、搬柴、運水、刈茅の上に事實化した所に、彼の禪的眞價値が光を放つて居るのであります。農學校を卒業した故を以て、百姓に伍して

農業に従事することを肯んせざる農民の子弟や、大學を卒業した故を以て、お寺に歸つて味噌摺り生活をするを厭ふ禪僧達は、仰山慧寂の芳躅に就て、大に學び、大に反省すべきではありますまいか。

この第二十五則の〔本則〕は、『五燈會元』第九卷には「師臥次、夢入彌勒內院。衆堂中諸位皆足、惟第二位空。師遂就座。有一尊者、白槌曰、今當第二座說法。師起白槌曰、摩訶衍法、離四句絕百非、諦聽諦聽。衆皆散去。及覺、舉似過。過曰、子已入聖位。」と云ふ風に敘述され、『禪林類聚』第五卷には「仰山寂禪師、嘗云、夢見往彌勒所、五百聖堂、居第二座。有一尊者、白槌云、今當第二座說法。山僧乃起白槌云、摩訶衍法、離四句絕百非、諦聽諦聽。其五百聖衆、各自散去」と云ふ風に敘述されて居ます。この兩書には、何れにも第二座とあるのには、無門慧開が、この〔本則〕中に、第三座として居るのは、〔本則〕の[]中に推定しておいた理由の外、他に如何なる理由の存することか、私には了解出来ません。〔從容錄〕(第九十則)の方には、明らかに第二座とあります。

〔本則〕 仰山和尚、夢見、往彌勒所、安第三座、有一尊者、白槌云今日當第二座說法、山乃起、白槌云摩訶衍法、離四句絕百非諦聽諦聽。

第二十五則 三座説法

新説の 仰山和尚、彌勒の所に往いて、第三座に安ぜられたるに、一尊者有り、白槌して、今日第三座の説法に當る。と云ひしとき、山乃ち起ち白槌して、摩訶衍の法は四句を離れ百非を絶す。諦聽論聽せよ。と云ひたりと夢見せり。

仰山——袁州(現今の江西省 Chiang-hsi)の袁州府 Yuan-chou-fu の仰山に禪居して居た慧寂和尚を指す。和尙——この語の解説は『無門關の新研究』上巻第一二九頁に敘述してある。彌勒——彌勒 Maitreya (梅怛麗耶・迷底履・彌帝隸)は、本來は婆羅門族に屬する一姓氏名であるが、佛教の典籍中に現はれて居る彌勒には、婆羅門教徒から佛弟子となつた歴史的人物の彌勒と釋迦牟尼の滅後五十六億七千萬年の時にこの世に出現するものと豫定されて居る謂ゆる當來下生の彌勒と、兜率昇天往生思想に於ける彌勒と、この三種の彌勒がある様に思はれるが、この(本則)に現はれて居る彌勒は、第五則「香嚴上樹の話」の「評唱」に現はれて居る彌勒と同じく、未來佛としての彌勒である。(參照) 當——この當は『異部宗輪論述記』上巻に「次當大天昇座説法」の當で、俗に謂ゆる「當番になる」の意。第三座——この第三座は『彌勒上生經』によつて作製せられたものと思はれるかの兜率曼荼羅に表現されて居る兜率天の Tusita-deva 彌勒菩薩の樂園に、第一座、第二座、第三座と云ふ風に、座席の順序があると云ふではなく、實は仰山慧寂が當時禪林に行はれて居た『百丈清規』に制定されてある兩序の

第二十五則 三座説法

席順が、西序の方に、第一に前堂首座、次に後堂首座、次に書記と云ふ風になつて居た事實を、夢中に兜率天と結びつけ、兜率天で第三座(書記席)の空席を發見したのである。不圖すると、仰山慧寂時代には、西序には第一首座、第二書記と云ふ風になつて居たので、この夢話の原本には第二座となつて居たものを、無門慧開時代には、首座が二人あり、書記が第三位であつたので、時代に適應させるために、彼が原本の第二座を故意に第三座としたものかとも思はれる。(參照) 尊者——この尊者は梵語 Arya (阿若・阿・梨耶・阿利耶)の漢譯語であつて、英語の the Reverend に相當する Arya と云ふ語が、この様な意義を有する様になつたのは、丁度日本に於て、平家の一族の者でなくては人間として取扱はれなかつた時代があつた如く、印度に於ても、アリヤン民族のものでなくては、人間として取扱はれなかつたことであらう。一尊者とは「ある一人の尊者」の意であつて、彌勒を指したものである。白槌——槌は具には槌(椎)砧(ツキチン)と云ひ、日本には、起立して居て使用するのと、着座して居て使用するのと、長短二種あるが、支那にては起立して居て使用する長い分のみであると思はれる。通例八角形の尻の重い木砧であるが、禪林に於ては、今日私共が「靜慮にせよ」とか、「氣をつけよ」とかの意味で、呼笛や電鈴を使用する様な場合に、この槌砧を「カチツ」と打つのである。白槌云は「槌砧をカチツと云はせておいて云く」の意。摩訶衍——摩訶衍は摩訶衍那とも云ひ、梵語の Mahayana に當敵めた漢字で

あつて、小乗 Hinayana に對する大乘を意味するのである。(大乘・小乗に關しては、東洋文化叢書第三篇『禪の新研究』所載『禪の歴史的推移管見』参照のこと。尙、摩訶衍に關しては『大智度論』第四十六卷五十二卷參照のこと。) 圖離四句絕百非——この意義は、第五則「香巖上樹の話」の「本則」の圖に於て論述しておいたから、茲には、その解説を省略することにする。(『無門關の新研究』上卷第二八〇—二八四頁參照) 圖諦聽諦聽——耳の孔を掃除して、よく聽いておけよ。」とか、「よくわかつたか。」とかの意。諦は諦思、諦視の諦で、「はつきりと」とか「間違ひなく」とかの意。

仰山慧寂和尚は、一廉の禪僧でありながら、佛滅後五十六億七千萬年の時に下生すると云ふ彌勒菩薩を待ちかねて、當時支那佛教界に大流行の西方極樂往生の思想に對抗して起つたものと思はれる兜率昇天往生の思想に、多少心を傾けて居た勢か、夢裡に彌勒の居處である兜率天トソツツンに上つて見ると、丁度慧寂の來著を待受けて居たもの、如く、第三番目の座席がわいて居たので、早速そこに著座させられた。すると、一人の名前のわからない尊者が起立して、白槌して云ふのに「今日の說法は、只今御來著になつた第三座のお方の番で御座

います。」この報告が終るなり、慧寂は起立し、白槌して「大乘甚深微妙の法は、四句を離れ、百非を絶して居る。言詮不及、意路不到だ。諸君わかつたか。」と大に禪僧氣分を發揮した。

圖この「本則」全體に對し『西柏鈔』記者が「仰山和尚、夢見、往彌勒所、安第三座トハ、夢トハ略シテ、二意ヲ備フ。一ニハ、楞嚴第十言、想陰盡者、寤寐、恒一。言ハ、仰山已ニ想陰盡故ニ、實夢也。二ニハ、圓覺第二言、生死涅槃、猶如昨夢。仰山賊心アリ、大乘ノ說法モ、如夢ナルコトヲ示也。第三座會元。正宗贊、作第二座。〇有一尊者、白槌云、今日當第三座說法トハ、白槌ノ解ハ、前ニ出ス。〇山乃起白槌云、摩訶衍法、離四句絕百非、諦聽諦聽、會元次文云、及覺、舉似瀉。瀉曰、子已入聖位。謂摩訶衍、此云大乘。大者、棟小故云大。乘者、以舟車爲喻。運載爲功。大乘有權實。今此ニハ、實大乘ヲ明ス。故ニ、大ハ絶待ノ大也。衆生本來所具ノ一心ヲ指シテ、大乘ノ法ト爲ス。所以ニ勝鬘云、摩訶衍者、出生一切聲聞、緣覺、世出世間善法。謂四句百非トハ、外道惡見妄想ノ所立也。四句ハ、根本ニシテ、倍增シテ百法ト作ル。皆正ニ非眞ノ惡法也。故ニ百非ト云也。楞伽第一、佛答一百八句、皆言非。又起信論上ノ略ニ云、當知、眞如自性、非有相 非無相、乃至、非一相 非異相等、今離四句絕百非トハ、大乘ノ法、眞如ノ性ハ、一切法ノ差別ノ相ヲ離レテ、虛妄ノ心念無チ以ノ故ニ、彼ノ外道ノ惡見、

第二十五則 三座說法

非法、根本四句ヲ離レバ、百非自然ニ絶スル也、是レ聖智自覺ノ所得ノ法也。諦聽トハ、諦ハ實也、審也、ノ二義アリ。○證考曰、楞伽第二言、譬如明鏡隨緣顯現一切色像、而無妄想。彼非像、非非像、而見像非像、妄想愚夫、而作像想。如是外道惡見、自心像現、妄想計著、依於一、異、俱、不俱、有、無、非有、非無、常、無常見。註曰、離四句絶百非、乃菩薩入道之門也。四句有三、一、一異、亦異亦不異、非異非不異、俱即亦異、亦不異、不俱、即非異、非不異也。二、有無等。三、常無常等。四句互具則成四四十六非。十六經三世則成四十八非。四十八非在已起未起念上故、成九十六非。兼根本四句、成百非也。一切外道、無始妄習ノ故ニ、諸法ハ惟心ノ所現ナルコトヲ不知、此見ヲ起ス也。已上義解畢。正意云、諸ノ惡見ヲ不起、摩訶衍法如何ト舉シテ看ヨ。」と云つて居るのは、解説も詳密であるし、また見解も肯綮の中つて居る様であるが、飯田樞隱居士が「仰山は涇山の法子で、二人で涇仰宗を開いた。父子唱和の禪とて。極々親密の宗旨じや。水澄不著風吹不入じや。仰山和尚、夢に彌勒の處に往いて、第三座に安ぜらる。一尊者あり、白槌して云く、今日第三座の說法に當る、山乃立て白槌して云く、摩訶衍の法は、四句を離れ、百非を絶す、諦聽々々と云ふを見る。只是夢ぢや。夢の一法を證する時。天地皆夢ならぬはない。名異にして、法は同じじや。夢の時、夢と思はぬ、只是夢じや。食ふ時、食ふといはぬ。只是食ふじや。死する時、死といはぬ、只是死じや。昨の夢はけふはない。けふのうつしは、あす

第二十五則 三座說法

はゆめ。夢か現か。現が夢か。只這是求自己不可得ぢや。孔子が吾夢不見周公衰哉といひしも面白きことぢや。聖人は夢も聖人じや、こゝを聖人夢無といふた。仰山の滿身只是菩提心なるが故に。夢に彌勒に遊び說法したもさもあるべしぢや。こゝら古人は寤寐恒一といふたのぢや澤庵曰百年三萬六千日。彌勒觀音幾是非是亦夢非亦夢佛言應作如是觀。參。第三座は傳燈には二座とある。摩訶衍は大乗と譯す。一切衆生を皆のせてゆくなり滿身菩提心なる時。夢も又救である。君子無終食之間遠。仁とは、こゝじや。離四句は只這是ぢや。いふことではない。絶百非は當體全是なるが故ぢや。諦聽々々は、たしかできけ。疑ふ勿れと。やきつける様な爲人ぢや。白槌は告報の前に槌を打つのが式ぢや。僧堂には。どこでも備へてある。」と云つて居るのは、斯様なのが眞の提唱と云ふものかも知れないが、少なくとも私自身の見解とは、よほど相異して居る様に思はれる。○紀平正美氏が、この〔本則〕に就て、「此の公案を其の中心點、即ち四句を絶し百非を離るといふ點に就て見るならば、其は既に趙州無字の則に於て解釋した、否定の意義に外ならないのであるから、茲に再說する必要はない。次に此れを一場の夢物語として見ると、嘗て孔子が夢に周公を見ずと嘆じた様な意味合があつて、如何にも涇山が稱揚した如く、仰山が既に十分に大事を了得して居ることが見られるのであるが、殊に當來の佛の所へ行つたのであつて、釋迦文佛の會座へ行つたのでないことなどは、我等から見て甚だ興味を感ずる事である。

あるが、更に仰山が說法すると、會衆が皆な逃げ去つたなどは、仰山にまだ幾分か娑婆氣が残つて居るのが見えて面白い。然し本公案の意味をそんな所で見て居るのでは、未だ面白くない、夢中に說法したといふ事が、丁度前則離却語言に當る、即ち一面からは說法したのであるし、他面からは說法せぬ事であるから、丁度不犯の說法だといふてよい事になる。然し若し此れを只だ夢物語りとするならば、無門の云うた如くに、癡人の夢物語りで、これほど馬鹿氣な事はない。然らばどこに公案たるの性質があるか、茲にどうしても仰山の力を見なければならぬ。すると我等は茲に又是非莊周の夢を引っぱり出して來なくてはならぬ。……」(『無門關解釋』第二七二—二七五頁参照)と云つて居るのも、私自身の見解とは、非常に相異して居る。

論 この「本則」の教理的力説點は、「摩訶衍法、離四句、絶百非」と云ふ思想であるが、摩訶衍法とは、第六則「世尊拈華の話」の「本則」にある「正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門」であり、「碧巖錄」第四十七則の「本則」に現はれて居る法身自體であつて、「離四句、絶百非」とは、要するに、「不立文字、教外別傳」であり、雲門文偃の謂ゆる六不收に外ならないのである。而して、

この「摩訶衍の法の四句を離れ、百非を絶して居る」底の消息は、第五則「香巖上樹の話」、同第六則「世尊拈華の話」、及び「禪の新研究」(東洋文化叢書第三篇)所載「雲門六不收」の章に於て、やゝ詳細に論述してある通りであるから、茲にはその再敘を省略することにするが、仰山慧寂が、仰山のお寺に彌勒菩薩が下生して、法筵を開いたとは夢みずして、彼自身が彌勒の兜率内院に上生したと夢みたと云ふ事實は、佛教の往生思想史に於ける一事件として、歴史的興味を有するものであるから、この點に於て、少しく論述して見たいと思ふ。

私の信する所によれば、キリスト教思想史に於けるキリストの再臨 The Second Coming of Christ を欣求する信念は、佛教思想史に於ける當來下生の彌勒を期待する信念と、その發生の趣を同じくして居るものであり、従つて、キリストの再臨に關する千福年說 Millenarism は、彌勒の下生に關する人壽八萬歲說、若くは五十六億七千萬年說に比すべきものであらう。而して、キリスト教に於て、キリストの再臨を待つと云ふ信念よりも、人々各自死と同時に天上に於けるキリストの所に往くと云ふ信念の方が優勢になつたのは、佛教に於ける當來下生の彌勒を期待すると云ふ信念が下火になつて、謂ゆる兜率

往生オウジョウの思想の興起したのと、亦その趣を同じくして居るのである。

如何に非凡な宗教的天才であつても、自己の思想が自己の獨創に係るものとは言はず、必ず神とか過去佛とかの存在を認めて、その思想の因つて來つた源流を示して居ると同時に、又その自己の思想が、現在と未來に亘る永遠なる時間と空間とに於て、常に一定不變にして、絶對的價值と絶對的有効性とを有して居るものとは、自ら信じて居ないに相違ない。少なくとも釋迦牟尼佛陀の場合に於ては、彼は自己の思想は永遠の過去より旅たびし來り、永遠の未來に向つて、向上進化の歩を運んで居るものであることを確信して居たもの、如く思はれる。即ち彼は、彼の救世的事業の完成は、決して彼の一代にてなし遂げ得らるるものではなく、必ず彼の思想に繋がれる後世の思想家の努力に依頼すべきものであることを、彼自ら確信して居たのである。而して、當來下生の彌勒に關する彼の豫言は、正しくこの彼の確信より生じ來つたものに相違ない。

世に謂ゆる『彌勒經』とは、(一)『彌勒下生經』、(二)『彌勒成佛經』、(三)『彌勒下生經』、(四)『彌勒來時

經』、(五)『彌勒下生成佛經』、(六)『彌勒上生經』の六部の經典を意味し、尙この外にも彌勒に關する記述の載せてある經典は隨分澤山にあるが、要する佛教經典に現はれて居る彌勒は三種であつて、その三種の彌勒が、佛教經典中にゴチャ／＼に雜居して居る様に思はれる。して、その三種の彌勒とは、(一)彌勒某(慈氏某)と稱する佛弟子の一人(歴史的人物)なる彌勒、(二)自力思想、即ち前述せる佛陀の確信より豫定されたる當來下生の彌勒、(三)他力思想、即ち(二)に屬する彌勒の反對派とも稱すべき極樂の阿彌陀に對して、競争的に起つたものと思はれる兜率の内院に安住せる彌勒、この三つである。今この(一)の彌勒に關する敘述は、一切茲に省略し、(二)(三)に於ける彌勒と阿彌陀との交渉に就て、少しく論述して見たいと思ふ。

彌勒 Maitreya は、原始的佛教經典『增一阿含經』等によれば、兜率天(都史多天) Tusita-deva の王であつて、佛滅後五十六億七千萬年の時、波羅奈國(佛陀の初轉法輪地鹿野苑の所在國)に下生して、龍華樹の下にて成佛し、佛陀の教化に洩れた衆生を、第一回到九十六億人、第二回到九十四億人、第三回到九十二億人を

濟度し、以て龍華三會の說法を完成するものであると云ふのである。而して、この彌勒下生の時には、國土は安穩、人民は富樂にして、戰鬪や疾患など、謂ゆる社會の罪惡、人生の悲惨事は一切なく、衆生は歡喜と幸福とに充たされつゝ、彌勒の法座に列して聞法することが出来ること云ふのであるが、私の見解によれば、この彌勒の當來下生に關する佛陀の豫言は、世界人類——一切衆生——が佛陀の思想より流露し來りたる教訓を、哲學的に思索し、倫理的に實踐躬行し、以て個人的悲惨事に對する悲哀も、社會的罪惡より來りたる苦難も、すべて泯滅したる曉——即ち、佛陀の理想が、人類の哲學的及び倫理的努力によつて實現せられたる時——に於て、人類の理想境を更に開拓すべく、より偉大なる、より崇高なる新らしき佛陀——彌勒菩薩——が、人類の理想化の上に、更に新らしき福音を齎らすのであると云ふこの當然の信念を表示したものであるから、當來佛なる彌勒の下生を可能ならしむるものは、人類の哲學的及び倫理的

向上努力であり、その哲學的及び倫理的向上努力の多少によつて、彌勒下生の時期は、早くもなれば、また晩くもなるのである。要するに、この彌勒の當來下生は、釋迦牟尼——佛陀——の思想に基く人類の理想化を意味するものであつて、その理想化に必須なるものは、人類各自の哲學的及び倫理的努力そのもの——人類の自力的精進勇猛——である。併し、由來、身心兩方面に於ける耽溺享樂の生活を以て、人生の第一義諦と心得て居た印度アリヤン民族にとつては、この當來下生の彌勒を期待すると云ふことは、確に一大難事であつたに相違ない。彼等は豫定されたる五十六億七千萬年を、一日短縮し得るだけの善根功徳を積む努力さえもなし得なかつたのである。而して、この弱點——道德的缺陷——を甘く利用して、商賣繁昌を極めたのが、例の西方淨土極樂往生の思想であつて、この新らしき商品は、『無量壽經』・『觀無量壽經』及び『阿彌陀經』によつて、頗る巧妙に廣告されて居る。私の確信する所から云へば、この西方淨土極樂往

生の思想は、最も墮落したる佛教思想ではあるが、人間の弱點を甘く把握したこの信念は、印度・支那を風靡し、更に日本に來つて大にその勢力を増進し、今日に於ては、本願寺様におかれを獻納さえすれば、「南無阿彌陀佛」はぬきにしてでも、直に極樂往生疑ひなしの證明書が頂戴出來ると云ふまでに發達して居るのである。

當來下生の彌勒に對する信念は、人文の向上を促進する上に於て、絶對的價値を有するものであり、これを哲學的に考察しても、實に趣味深き信念ではあるが、この日々に頹廢墮落して刹那的歡樂を追ひ、事務に忙殺せられて日々に短氣になりつゝある人類にとつては、哲學的努力とか、倫理的實踐躬行とか、五十六億七千萬年とか云ふ様なことは、實際、念頭において見たくもない苦痛事であるに相違ない。惡事はやめたなく、善事はしたくなく、地獄には行きたくない連中が、「南無阿彌陀佛」の復誦によつて、阿彌陀如來の賽錢箱におかれを入れることによつて、直に極樂往生の保險がつけて貰へると聞いて、愚夫愚婦・嬉男嬉女が、先を争つて「ナンマンダ屋」に走つたのも、實は無理からぬ話である。

而して、かの兜率往生思想、それから生じて來た兜率曼荼羅なるものは、職業的佛教家が、西方淨土極樂往生を看板にして大繁昌を極めて居る「ナンマンダ屋」の大當りと競争する積りで考案したものであるが、この思想を代表して

居るのは、「彌勒上生經」である。この經典には「……………一々閻浮檀金光中、出五百億諸天寶女、一々寶女住立樹下、……………」とか、「……………諸欄楯間、自然化生九億天子、五百億天女、……………」とか、「若有往生兜率天上、自然得此天女侍御……………」とか、「一々水上有五百億華、一々華上有二十五玉女……………」とか云ふ様な挑發的文句を使用し、「ナンマンダ屋」の向ふを張つて、大に顧客を横取りしようとして居る風が、明白に見えては居るが、可惜乎、その開店が時機を失して居り、その廣告術も、至つて露骨で、且つ拙劣であつたためか、今では、往生思想の本家は、遂に「ナンマンダ屋」の獨占に歸してしまつたかの感がある。要するに、兜率往生思想は、當來下生の彌勒の淨土が、この現實の世界であることを忘れて、兜率天の内院をその淨土なりと曲解し、西方淨土思想に對抗せんがために、商略的動機を以て組織されたる俗惡なる信念に外ならない。

仰山慧寂が、兜率天宮に於ける彌勒の内院に在て、彌勒の面前で白槌して「摩

訶衍法、離四句、絶百非。諦聽諦聽。」とやつたのは、そこに、彼の禪的勇氣も露はれては居るが、彼が彌勒の下生を夢みずして、自らが彌勒の兜率天に上生したことを夢みたと云ふこの事實は、彼の時代に於ける兜率往生思想の流行が、この〔本則〕の歴史的背景をなして居ることを語つて居るものと見るべきであらう。

〔評唱〕 無門曰、且道、是説法、不説法。開口即失、閉口又喪。不開、不閉、十萬八千。

無門曰く、且く道へ、これ説法せしにや、説法せざりしにや。口を開けば即ち失し、口を閉づれば又喪す。開かざらんとするも、閉ぢざらんとするも、十萬八千ならん。

○且道——「まア、どうだらうか。」とか「まアちよつと云つて見よ。」とかの意。○失喪——失も喪も摩訶衍(大乘)の眞諦に違反するの意。○十萬八千——この語は佛説阿彌陀經(羅什譯)に「從是四方過十萬億佛土、有世界、名曰極樂。其土有佛、號阿彌陀、今現在説法。」とある、この十萬億をもちつたも

のと思はれるが、兎に角「毫釐有差、天地懸隔」底の間隔を十萬八千億土と云つたものである。

無門慧開が、仰山和尚の夢物語に就て、自己の見解を發表して云ふのに、仰山和尚は、夢に兜率天に上り、彌勒菩薩の前で「摩訶衍法、離四句、絶百非。諦聽諦聽。」とやつてのけたと云ふことであるが、まア、どうだらう、これが、摩訶衍の法を説いたと云ふことになつて居るのであらうか。又は、彼の言句は、一向摩訶衍の法に觸れて居ないと云ふべきであらうか。元來、摩訶衍の法なるものは、絶對大の内容を有して居るものであるから、口を開けて喋るとか、口をふさいで黙るとか、そんな相對的人間業で以て表現せられ得べき性質のものではない。口を開けないで黙るのも、口をふさがないで喋るのも、何れも摩訶衍の法を距ること實に十萬八千億土である。仰山和尚が、摩訶衍の法が四句を離れ、百非を絶して居るなんか云ふのが、抑も失の極、喪の極である。

○是說法不說法は、「仰山の申分が眞に摩訶衍の法の眞諦に觸れて居るか否か。」の義であるのに、「自雲鈔」記者は「言ハ仰山夢中ノ如此ノ説ハ、是說法乎、不說法乎。」と云ひ、菅原時保和尚は「仰山和尚は彌勒の所で說法したといひ、又それが夢であつたといふ。畢竟和尚は說法をしたのかせぬのか。」と云つて居るが、これは確に誤解である。○この「評唱」全體に對して「西柏鈔」記者は「無門曰、且道、是說法、不說法、開口卽失、閉口又喪。不開不閉十萬八千トハ、仰山ハ是老賊ナリ。夢中說法ハ、實虛定メ難シ。諸人道テ見ヨ。實虛ヲ定メテ、開口喃喃道得ルモ、仰山ノ深意ヲ失ス。閉口無言ヲ好ムモ、深意ヲ喪ス。不開不閉、語默相通ジテ、不犯モ遠シト也。言ハ、若是ト爲ス所有レバ、外道ノ百非ニ落在スル所以也。」と云ひ、「自雲鈔」記者も、「春夕鈔」記者も、何れも、ほゞこれと同様の見解を述べて居るが、大體に於て、その着眼點が間違つて居る。

○餘論 無門慧開の著眼點は、摩訶衍の法が、その實質に於て、四句を離れ、百非を絶して居るものならば、「摩訶衍の法は、四句を離れ、百非を絶して居る」と云ふことそれ自體が、業に已に摩訶衍の法の絶對性を損傷することになるのであると云ふ所に存するのである。「開口卽失、閉口又喪」は、謂ゆる「語默涉

離微」底のことであり、「不開不閉」は、前句の開口（不開）と閉口（不開）を逆にしたもの、「十萬八千」は、前句の喪失底を具體的に表現したものである。

〔頌曰〕 白日青天、夢中說夢。捏怪捏怪、誑誑一衆。

白日青天、夢中に夢を説き。捏怪捏怪、一衆を誑誑したり。

○捏怪 捏は詐欺の義、怪は妖怪の怪で、ばげものゝ義であるから、捏怪は、「ばげものばげもの」即ち「怪物の偽物」の意。町元呑空和尚が、その著「冠註無門關」に「捏者捨聚也。怪者異也。此指青天白日夢物語、本分上迷悟論也。」と云つて居るのは、肯綮を外れて居る。○誑誑 此の語の意義は、第六則「世尊拈華の話」の「評唱」の「中」に於て詳説してあるが、一言にして云へば、誑誑とは、「(人)を馬鹿にする。」とか、「(人)に大騒ぎをさせる。」とかの意である。○一衆 此は兜率天宮に於ける彌勒の會衆を指したるもの。即ち「禪林類聚」に謂ゆる「五百聖衆」を一會と云つたのである。

○新譯 仰山慧寂が、吾輩は兜率天に上生し、これこれの夢を見たなんか、さも自慢らしく話して居るが、實を云へば、仰山慧寂は眞晝中に夢を見て、夢中でその夢を話して居る様なもの、實に愚の骨頂である。彼が白槌して「摩訶衍

法、離四句、絶百非。」なんか云つて居る所を見れば、彼は全くばけもの、大ばけものであるが、その偽物の怪物にだまされた上に、大馬鹿にされたのも知らずに、「諦聽諦聽」の聲色を聞いて、各自に散去したと云ふ五百の聖衆こそ、實に、面の皮である。

この〔頌〕全體の上に、『西柏鈔』記者は「白日青天、夢中說夢、捏怪捏怪、誑誑一衆トハ、捏捺聚也、怪異也、奇也、非常之事也、謂、捏怪ハ非常ノ怪事ヲ捺聚ルヲ云、重テ言ベ、其ノ甚キ也。譬說云、白晝ニモ夢ヲ認テ實ト爲者ハ、夢未覺人ナリ。其人夢ノ怪キ事ヲ捺聚テ說ケバ、一衆皆信ヲ取テ、誑誑セラル。法說云、白日青天ハ、第一義天ヲ指ス。元來迷悟等ノ種々ノ雲翳ヲ絶スルナリ。仰山、夢中ニ於テ、摩訶衍ノ法ト云、夢事ヲ說ク、其ノ夢事ノ相ハ、捏怪也。眞實ノ法ニアラズ。此說法ヲ信ズル者ハ、皆誑誑セラル。亦是夢中ノ漢也。若是眞覺底ノ人ナラバ、何ゾ摩訶衍ノ法ヲ須ンヤ。」と云ふ解説を施して居るが、その見解は全く的外れである。他の古鈔記者の見解も一向ものになつて居ない。○白日青天の四言一句（起句）は、承句の「夢中說夢」の時、處を表示したもので、即ち「眞夜中に寢床の程で夢物語をするのならばまだしものこと、青天井の下で白晝中に、しかも、夢中で夢物語をするとは、何事ぞ。」と云ふ意味を含蓄させて云つたものであるのに、この起句に對して『無門關句解』の記者が「元來無迷悟第一義天」と註し、菅原時保和尙が「青天白日眞晝間の明るい處に大乘法は歴然として現前して居る……」と云つて居るのは、これこそ全く白日青天の下で夢を説いたものである。○一衆は彌勒の内院に於ける五百の聖衆を指して云つたものであるのに、古今大小の禪僧や居士連中が、これを仰山慧寂のお寺に居た禪僧連中を指したものと見て居るのは、全く誤解である。○釋宗演和尙が、この〔頌〕を解して『無門』が評して、何に夢中に說法したとしない口を開いて說法しても、口を閉ぢて說法しなくても何れにしても大乘法を失却するぞ、開かざると閉ぢざるとに拘らず、既に說法するなご云ふと、これ大乘法に違ふこと十萬八千里ぢや、とても寄ても付かぬわいと言ひ。更に頌して曰く、「白日、青天夢中に夢を説く捏怪々々一衆を誑誑す。」皆な生ま學問を棄て、其源に復れ、元來是れ白日青天であるぞ、之より佛を求むと云ふか、それは遠い話で、貢んだ兒を探して廻る親の如しぞ、現在、否々、過去の過去より佛ぢやぞ、それを作佛するとか云ふて飛び回る、夢に夢見て居るとは其事ぢや、丸で捏怪、幽靈みたやうなことを捻り出して、仰山は大眾を誑誑かして居る、以ての外の事ぢや、人を馬鹿にするにも程がある、大概にして置いたらよからう、盡十方、本來自日青天ぢや。」と云つて居るのは、確に戲論にあらざれば、彼の慣用手段の駄法螺である。

【評語】 この「頌」は、「評唱」に於て表現されて居る無門慧開の「三座說法」^{〇〇〇}の半面を道破したものである。即ち、無門慧開は、「評唱」に於ては、仰山を哲學的に、且つ倫理的に追窮し、この「頌」に於ては、彼を詩的に、且つ諧謔的に愚弄して居るのである。

〔現代譯頌〕

白日青天眞晝中、

夢中に夢説く馬鹿な仰山。

ばけもの隠して二座に坐し、

甘くだませり五百の聖衆。

第二十六則 二僧卷 簾

參照

『禪苑蒙求』中卷

『道樹錄』第十五則

『五燈會元』第十卷

この〔本則〕に現はれて居る清涼大法眼は、かの五家の一、及び七宗の一なる法眼宗（『無門關の新研究』上巻第五一三—五一四頁參照）の開宗者であつて、『五燈會元』第十卷に「金陵清涼院文益禪師」とあり、『景德傳燈錄』第二十四卷に「昇州清涼院文益禪師」とあり、『宋高僧傳』第十三卷に「周金陵清涼文益」とあるのが、何れもこの清涼大法眼のことであります。

『五燈會元』に「金陵清涼院」とあるのは、清涼院の所在地が、南京（金陵）城の西郊にあたる清涼山にあるからのこと、『景德傳燈錄』に「昇州清涼院」とあるのは、その清涼山は唐宋兩朝地方の行政區劃による昇州（現今の江寧府 Chiang-ning-fu）に屬して居たからのこと、而して、『宋高僧傳』に「周金陵清涼文益」とあるのは、文益和尚の死去が、後周の世祖皇帝顯德年間であつたからのことであります。

今この三種の史籍によつて、清涼文益和尚の生涯を觀察して見ると、彼は唐の僖宗皇帝光啓元年（西暦八八五年）に、浙江省 Che-chiang 杭州府 Hang-chou-fu の餘杭縣で生れ、後周の世祖皇帝顯德五年（西暦九五八年）に、金陵の清涼院に於て世壽七十四歳で示寂して居ますから、彼の一生は、丁度、唐より宋に移る過渡時代を始終して居ることになります。即ち、彼の生存中に於ける支那全土は、政治的及び領土的野心家の角逐場と化して居たのであります。

法眼文益の生れた年には、第二十五則「三座說法の話」の主人公仰山慧寂は七十二歳であり、仰山慧寂の示寂の年には、法眼文益は六歳の小兒であり、趙州從諗の示寂の年には、法眼文益は十三歳であり、第二十四則「離却語言の話」の主人公風穴延沼が三十六歳で汝州風穴寺に入った時には、清涼文益は四十七歳であり、清涼文益が撫州崇壽院に住したのは彼の五十一歳の時（西暦九三五年）であり、雲門文偃の示寂の年には、清涼文益は六十四歳であり、支那佛教史上に於ける佛教大迫害三武一宗の厄の第四迫害にあたる後周世宗皇帝の廢佛的政策の實行された世宗皇帝の顯德二年（西暦九五五年）には、法眼文益は、七十歳であり、趙匡胤（宋太祖）が後周の主權者を廢して自立し、國號を宋と改めた（宋建隆元年）

西暦九六〇年）は、法眼文益の示寂の年の翌々年にあたります。

要するに、法眼文益時代に於ける支那は、國家的方面から見ても、宗教的方面から見ても、唐の文化を歴史の頁に葬り去りつゝ、日々に頹廢糜爛の度を加へて居たのであります。清涼文益自身はどうであつたかと申すと、「師緣被於金陵、三坐大道場、朝夕演旨、時諸方叢林、咸遵風化、異域有慕其法者、涉遠而至。……師調機順物斥滯磨昏、凡舉諸方三昧、或入室呈解、或叩激請益、皆應病與藥、隨根悟入者不可勝紀。」（『五燈會元』第十卷參照）と云ふ史實によつても、ほん想像のつく通り、その徳化は實に偉大なものであつた様に思はれますが、これは畢竟、彼の深遠なる學殖と、純真なる理智とに基因するのであります。史實の所傳によれば、彼は、佛教思想壇上の精華たる僧肇の實體不可知的思想と、唯識哲學の三界唯心萬法唯識の思想と、華嚴哲學の理事無礙の思想とを融和したる一大佛教思想系を、その心的生活の上に醸造して居たもの、如く

思はれ、彼の著作にかゝる『十規論』は瀉仰宗の瀉山靈祐の著作にかゝる『瀉山警策』と共に、晩唐に於ける禪僧の社會的生活の暗黒面を窺知し得る史料たると共に、瀉山靈祐及び法眼文益の爲人——禪僧としての人格——を付度し得る好箇の史實であります。

〔本則〕 清凉大法眼、因、僧齋前上參。眼、以手指簾。時有二僧、同去卷簾。

眼曰、一得一失。

清凉の大法眼に、因に、僧齋前に上參したり、眼、手を以て簾を指したるに、時に二僧あり、同じく去て簾を卷きたり。眼曰く、「一は得たるも一は失ひたり。」と。

清凉大法眼——大法眼は文益和尚の諡號。清凉大法眼は清凉院の文益和尚のこと。圖齋前——晝飯前のこと。圖上參——僧が文益和尚の居室（方丈）に、何かの質問のために行つたと云ふ意味ではなく、「文益和尚が上堂し、多くの雲水僧が參集したこと。場所は勿論「法堂」であつた。○、○の清凉大法眼因僧齋前上參の十一文字を、普通の句法に書直すと「清凉大法眼、齋前上堂、大衆參集。因」又は「因、清凉大法眼、齋前上堂、大衆參集」と云ふ風になる。圖時有二僧——その參集した僧の頭數が二

人のみであつた」の意ではなく、「法眼が手を以て簾を指した時に、その指頭に表現されて居た意味を直覺して座を起つた僧が二人あつた」の意。圖一得一失——二人の僧の一人はものになつて居るが、他の一人はものになつて居ない」の意。參照

清凉院の文益和尚が、ある日、晝食前に上堂したことがあつた。大衆は皆法堂に參集して居ると云ふので、文益和尚が、法堂に出て見ると、もうチヤント卷きあげてあるべき筈の簾が、夜中に垂れてあつたまゝの姿で残つて居た。この有様を見た文益和尚、何も言はずにその簾を指し、あの様は何かと云はぬばかりの暗示を與へた。すると、二人の禪僧が一緒に起つて行つて、その簾を卷きあげた。二人とも自ら氣轉利を以て任じて居たのに、文益和尚は「まづ起つて行つた一人は、ものになつて居るが、それを眞似た一人の方は、ものになつて居ないよ。」と、早速その二人の禪僧に正札を貼りつけてしまつた。

この〔本則〕に對し『西柏鈔』記者ハ「清凉大法眼、因、僧齋前上參、眼以手指簾トハ、李后主ノ法眼ノ徳ヲ重シテ、大法眼禪師ト諡號ヲ賜フ也。上參トハ、來參ト云ニ同、何事チカ間ント欲シ來ル

勢面ニ、機ヲ奪テ指簾。指ス底何物ゾ。見ル底何物ゾ。三則一、皆是佛法見成セリ。吾有一機瞬目示伊也。○時有二僧同去捲簾トハ、二僧共ニ、上參ノ佛法ヲ忘却シテ、早ク人情ニ移ル。法眼捲簾コトヲ好ミタマフト思ヒ得ル也。○眼曰、一得一失トハ、同去捲クト雖モ、一人ハ吾意ヲ得、一人ハ失スト也。趙州ノ二菴主ヲ辨シ、臨濟辨佛辨冤ト云フガ如シ。而モ亦學人ヲシテ、大疑ヲ起サシムル也。若人理致ヲ將來テ、得失ノ語ヲ會ントセバ兎馬ニ角ヲ覓ルニ似リ。」と云ひ、他の古鈔記者も、大體に於てこれと類似の見解を有して居るが、何れも不得要領である。○上參と云ふ語を『春夕鈔』記者は「參ズルチ上參ト云フナリ」と解し、紀平正美氏も、南天棒和尚も、飯田權隱居士も、矢張りその様に解して居るが、『正法眼藏』禮拜得髓の卷に「見在大宋國の寺院に……即寺にて上堂す。住持以下衆僧みな上參して、立地聽法するに……」とあるに據れば、上參とは釋尊圖中に解説してある通り「上堂參集」の意と解すべきである。○この「本則」に對して、菅原時保和尚が、「……此の大法眼の前へ僧が齋前即ち午飯前に參じた、法眼は何とも云はずに手を以つて側らの簾を指した、これが法眼和尚常用の作略である、無言の大説法である、『時に二僧あり、同じく去つて簾を卷く』其の時二人の僧が立つてスル」と簾を卷いた、日本の清少納言も矢張り此の様なことをやつたといふが、それとこれとは大いに様子が違つて居る、一體此の二僧は法眼の眞意が解つたであらうか、自分達では一ばし解つたつもりで此の様な眞似を

やつたであらうが、其の實大いに蹉過して居るのではあるまいか、鸚鵡の物眞似でなければ可いが、『眼曰く、一得一失』流石一宗の開祖である、一見辨見に二人の手許を見分けて一人は得で一人は失であるといつた、同じく簾を卷いたものに對して、得失の差別を立てたのはどういふ譯であらうか、同中に異あり異中に同あり、銀盃に雪を盛り白鷺蘆花の中に藏るゝが時は天地一色であつて何等の差別もなき様であれども而かも銀盃は銀盃、雪は雪、白鷺は白鷺、蘆花は蘆花でチャンと區別がある、併し法眼が差別見解を以つて兩者を見たのである等と、例の妄想に執はれては簾を卷いた僧の手許さえも會得し得られるものではない。」と云つて居るのは、禪僧常套の閑言句で、不相變ものになつて居ない。これでも一派の管長様のお言葉かと思へば、大日本帝國の體面上、實になさけない様な氣分がある。

古制では、放參は晚參を休むことであつたが、時代の推移につれて、今日では、早天の坐禪及び朝の勤行を休み、師家はじめ雲水僧一同が朝寢坊をすることを放參と稱して居る。惟ふに、この第二の意義に於ける放參は、法眼文益時代の禪林にも行はれて居たものである。この私の推定に基いて、今この「本則」を見ると、法眼文益が齋前に法堂に出て、雲水僧のために説話しようとする

したのは、前日の作務の疲勞を醫するためか、又は他の何かの理由によつて、朝參——朝の説話——を略したので、その埋合せに、特に晝食前に大衆を參集させて説話をしようとしたものであらう。

即今の一瞬時、脚下の一寸地を離れては、無限の未來もなければ、無限の空間もない。その一瞬時、その一寸地に於ける現實の生存の理想化を外にしては、宇宙人生の理想化を庶幾することは絶対に不可能であると云ふ主張を力説する禪の上から云へば、即今なすべき義務責任を閑却しておいて、徒らに、即今とかけ離れた未來のことを謀るのは、迷妄のはなはだしきことである。放參を許されて朝寢坊をきめこんで居た雲水僧は、永遠の未來に於ける無上正等正覺を成就するためにと云ふ法堂上の講座に列することには忠實であつたが、即今の義務に屬する法堂前の簾を巻くことは忘れてしまつて居た。否、彼等はその簾の夜中のまゝで垂れてあつたことには氣附いて居たであらうが、誰一人と

同去
ア
ル

して他に率先して、その簾を巻きあげに行くものはなかつたのである。であるから、法眼文益は、手を以て簾を指し、目前の事は實は永遠の未來の元始であることを忘りして居るその雲水僧連中に一大警告を暗示したものである。その暗示を見てとつた一人の僧が、まづ起つと、それを真似てまた一人の僧が起ちあがり、二人がふたりで、その簾を巻きあげた。第一に起つた僧は、大衆の中でも頗る機敏な僧であつたが、第二のは第一の僧の機敏の猿真似をして、自分をも機敏者扱にして貰ひたさに、第一の僧に盲従したものである。法眼文益が「一得一失」と云つたのは、正しく這裏の消息を看破したからのことであると、私は確信する。第一の僧は横着雲水の一人ではあつたが、法眼文益の指頭を讀んで、衆に先んじて起つた所に、その伶俐さ機敏さが現はれて居るが、第二の僧の起立は、模倣によつて自己を利せんとする盲從的野心に基いて居るのである。この「一得一失」底の事實は、國際間の競争に於ても、個人間の企業に於

ても、現に私共の日々に目撃しつゝあることである。この〔本則〕に對する古今人の見解は、すべて誤謬にあらざれば、曲解邪說である。

〔評唱〕 無門曰、且道、是誰得誰失。若向者裏、著得一隻眼、便知清涼國師敗闕處。然雖如是、切忌向得失裏商量。

無門曰く、且く道へ、是れ誰が得、誰が失なひたりしぞ。若し者裏に向つて、一隻眼を着得せば、便ち清涼國師の敗闕とせし處を知るならん。然も是の如くなりと雖も、切に思む得失裏に向つて商量すること。

○得失——「ほんものになつて居ること(得)」と、「ほんものになつて居ないこと(失)」○向者裏——者裏は二人の僧が同じ目的のために起つて行つた所を指す。○一隻眼——立所に正邪を辨別し得る底の活眼、即ち卓越せる判断力の意。○清涼國師敗闕處——文益和尚に國師と云ふ稱號を附けたのは、『宋高僧傳』第十三卷周金陵清涼文益の章に「尋遊方却抵臨川、邦伯命居崇壽、四遠之僧求益者不減千。江南國主李氏始祖、知重、迎住報恩禪院……」と云ふ史實に基くものと思はれるが、清涼文益は實は國師と稱せらるべきものではなからう。(第十七則「國師三喚の話」の〔本則〕の國參照)而して、この敗

○敗闕の敗闕は『日用軌範』無量壽の序に「從朝至暮、要免頭々敗闕、直須一々遵行」とある。この敗闕と同義であつて、失策、失敗、負けた、缺點だらけ、恥をかいた、失敗したなどの意味を有して居るのであるが、茲では「清涼國師が失敗した點」と云ふ意味ではなく、「清涼國師が一得一失と批判して、二人の中の一人を失と断定したその一人の僧の敗闕處」と云ふ意味である。即ち、清涼國師敗闕處は「清涼國師の認めた敗闕處」の意。『國譯禪宗叢書』の編者が、この句を解して、「法眼禪師の失言。」と註して居るのは、論に敗闕である。○切忌——本當にしてはならぬ」とか「……は大禁物」の意。○商量——語原上から云へば、これは商業の術語であるが、禪宗にては「商議思量」の意に使用されて居る。即ち、閑言句で論議したり、下らぬ思索をしたりすることを商量と云ふのである。

○「二僧卷簾の話」に現はれて居る公案の上に、無門慧開が自己の見解を述べて云ふのに、同じく簾を巻きあげる目的を以て起立した二人の僧に對して、法眼文益は「一得一失」と評定して居るが、さア、その一得一失の主人公は誰であらうか。誰が得と稱揚せられ、誰が失と貶刺せられたのであらうか。若し、この二人の僧の行動に對して、眞に優秀なる直覺、眞に卓越せる判断力

を有して居るならば、清涼文益が、一人の僧を敗闕者と断定した理由を了解することが出来るであらう。が、よし、その理由を了解し得た所で、「なるほど、あの一人は敏捷であつたが、もう一人のやつは猿真似をしたのに過ぎない」なんか云つて、人の猿真似にひツかゝつて論議、商量することは、禪僧にとつては大禁物だ。そんなことは死んでもしてはならぬ。

この「評唱」全體に對して、『西柏鈔』記者は「無門曰、且道、是誰得、誰失。若向者裡、著得一隻眼、便知清涼國師敗闕處トハ、法眼ハ二僧ノ得失ヲ指ス。諸人辨シテ著ヨ。敗闕ハ、白圭ノ闕タルノ語類ニシテ、人ノ耻辱ヲ云也。一得一失ト云モ、祖師禪ニ於テハ、口過耻辱也。○然雖如是、切忌向得失裏商量トハ、商量トハ常情ヲ以テ、祖師不思議ノ活句ヲ測度スル也。商量シテ、大藏教ヲ會得スルモ、佛法中ノ世法也。悟道ニ益有コト無シ。是故ニ切忌ト也。」と云ひ、他の古鈔記者も、これと似寄つた見解を有して居るが、何れも無門慧開の思想を把握して居ない。○若向者裏の句を『自雲鈔』記者が「此ノ得失ノ裏ニ向テ」と云つて居るのは、やゝ正鵠に觸れて居るが、『萬安鈔』記者が「如此云フ處ニ向テ」と解し、『春夕鈔』記者が「我が如是云フ處ヲ、ミトツケタ耶ニハ」と解し、何れも無門慧開が自分の言つた、

と、即ち「且道、是誰得、誰失」の七字を指して者裏と言つたのであると解して居るが、これは確に誤見である。者裏は「二人の僧の行動」を指したものである。○敗闕云々に對し『萬安鈔』記者は「法眼ノ一得一失ト云タモ敗闕ヤト云フコトヲ知ンゾ……」と云ひ、『自雲鈔』記者は「法眼ノ敗闕ノ處ヲ知ント也。敗闕ト云ハ、渾淪トシテ無瑕處ニ於テ、言句ヲ著ルハ敗闕ガ生ジタト云義。漏逗ナド、同意也。」と云ひ、『春夕鈔』記者は「敗闕ハ揚家醜之儀ナリ。一得一失ト挨拶セラレタガ、肝要ノ妙器ニキズナツケタルコト也。是レガ家ノハヤ也。」と云ひ、紀平正美氏は「清涼國師が敗闕（大敗北）の處を知ることが出来るであらう」と云つて居るが、これは何れも敗闕の見解の様に見える。○この「評唱」の提唱として、釋宗演和尚は「無門曰く且く道へ、誰か得誰か失」どちらがよかつたか、どちらが悪かつたか、大衆先づ道ふて見よ、「若し者裏に向つて一隻眼を著得すれば、便ち清涼國師の敗闕の處を知らん。」一隻眼は悟の眼で即ち心眼である。若しこの心眼を開いて居つたならば、法眼和尚が、一得一失と云つた所に、言ひしくじりがあることを知るであらう。「然も是の如くなりと雖、切に思む得失裏に向つて商量せん、こと」を。とは云ふものゝ、この得失の文字に依り、理窟を以て向てはならぬ。」と云ひ、飯田權隱居士は「物は物ぢや。得とも失ともいはぬ。人が勝手に名をつけて迷ふばかりぢや。者裏とは兩頭俱切斷せしめた物それぢや。一隻眼とは縦についた絶對眼ぢや。得失がきにかゝらないやつには流石の法眼も手がでまい商量

とは問答じや。問答すれば既に得失があるいはぬはいふにやまざるぢや。ことのはの露ものこらぬ世の中にかなる事をいふてをかまし。(於三の辭世) 清凉院とて法眼の住せられし寺の名ぢや。と云ひ、南天棒和尚も、菅原時保和尚も、不相變の駄辯を弄しては居るが、何れも古鈔記者の誤解を一步も超越して居ない。

若向者裏著一隻眼とは、重ねて申すまでもなく、「この二人の僧の行動の上に、(二人は)得、(二人は)失あることを看破し得る底の活眼を有して居るならば」の意であり、便知清凉國師敗闕處とは、「清凉國師が(一人を透關底とし)他の一人を敗闕底と斷じたその清凉國師の批判の由つて來る端的を、立所に會得することが出来るのであらう。」の意であるのに、古今の禪僧居士連中、何故か、この「評唱」を直面に見ないで、横側から覗いて、兎や角と下らぬことばかり言つて居る。然雖如是は「雖向者裏著得一隻眼、便知得清凉國師敗闕處」の意であり、切忌以下の語は、一般の禪者に對する無門慧開の警告であつて、「悟道の眞諦は、商量によつて表現せらるべきものでもなければ、商量の巧拙によ

つて、透關底と敗闕底との辨別せらるべきものでもなし」と云ふ消息を洩ししたものに外ならないのである。

〔頌曰〕 卷起明明徹太空、太空猶未合吾宗。爭似從空都放下、綿綿密密不通風。

卷起せしに明々として太空に徹したるも、太空は猶いまだ吾が宗に合せざるがごとし。争でか似ん空より都て放下して、綿々密密にして風を逆せざらしめたりしならんには。

卷起「起立して簾を巻きあげしに」の意。明明徹太空「法堂内の日光(光線)と法堂外の日光(光線)とが、相融和して一如になりしこと。吾宗「禪の第一義諦を指す。即ち、「吾が禪の宗旨」——禪宗の主旨——の意。爭似「この語の從來の訓讀は「いかでかしかん」と云ふ風になつて居るが、俗語に譯すると「どうして(一層)……の方がましである」の意。即ち、卷起して明々として太空に徹せしめても、それが「猶未合吾宗」ならば、「從空都放下、綿綿密密不通風」の方が、どうして、一層ましであるの意。綿綿密密不通風「綿々密々とは、内と外との間隙を、綿密に密閉してしまふその密閉の状態の絶對に間隙なきことを表現した言葉であつて、文字上から云へば、法堂内と法堂外と

の空氣の流通、光線の透射を絶對に遮斷すること。

齋前の臨時講話の支度が出来、一山の大眾も、もう既に法堂に集まつて居ると云ふので、法眼和尚が法堂に来て見ると、なるほど雲水坊主の頭はならんで居るが、おほぞら大空には太陽が赫々と輝いて居るのに、法堂前の簾は前夜のままで垂らしてあつたものだから、法眼和尚は指頭にも、ものを言はせて、早速それを巻きあげさせた。すると、うす淡ぼんやりとして居た雲水坊主の顔もはつきり見える様に、法堂内のうす淡暗がりが一時に消滅して、法堂の内外は天日の光りによつて、その間隔を失ひ、法堂は明々として太空中に徹し、太空中は明々として法堂に徹すると云ふことになつたが、實を云ふと、太空中も法堂も、天も地も、あらゆる事象を包括せる絶對の上に立てる吾が禪の宗旨から見れば、簾一枚のあげさげで出来た法堂と太空中との妥協なんか、全く兒戯に等しい。寧ろ、簾の大小なやつを太空中の天井からでも吊りさげて、日光はおろか、風も何も一切通じ

ない様にして、宇宙の交通を遮斷してしまつておく方が、よつばど氣が利いて居るのではないか。

この「頌」に對して、『西柏鈔』記者は「捲起明明徹太空中、太空中猶未合吾宗、爭似從空都放下、綿密密不通風トハ、全篇簾ニ託シテ頌ス。二僧捲簾、虛空無礙ナルヲ好ムノ一念、早是法眼宗ノ正意ニ違背ス。故ニ捲起スルトコロノ簾ヲ、虛空ノ高處ヨリ放下シテ、密室ノ中、音信ノ風モ不通ヲ勝ト爲ス。言ハ、安キニ居シテ修證ヲ不求、天真自如也。天童覺、義皇世人俱忘治亂ト頌スルヲ以テ看ヨ。綿綿ハ不絶貌也。簾ノ連リタル體也。密ハ嚴密也。キビシキ意ヲ用ル也。」と云ひ、他の古鈔記者もこれと大同小異の解説を與へて居るが、何れもこの「頌」に現はれて居る無門慧開の諧謔ヒューモラスムード氣分を了解して居ない様である。○紀平正美氏は「簾を捲き揚げた（一切の煩惱の障礙を取り去つた）ならば、太空中に徹するわけである（虚靈不昧）。然し只だ太空中といふ事だけでは、未だ猶ほ吾が（禪）宗の本旨には合はない。更に又總てを太空中より棄て去つて、綿々密々風をも通さない様にするが、一層よいわけである。『無門關解釋』第二七七頁參照」と云ひ、飯田隆隱居士は「卷起明々として太空中に徹す。猶ほ未だ吾宗に合す徹底卷起の時。自己はない自己なきとき天地一枚ぢや。茲が大空じや併しそいへばそれ丈。あとがつく青天須喫棒ぢや。無心猶隔萬里關シヤ。争でか似ん空より都て放下して。綿々密々風を通ぜざらんにはか

れらが最も是と認めてなる空から始め都てを放下してなんにもこの限なき。天眞の妙境に比すべきものがどこにあらう。佛も冤も入りくるすきまはあるまいぞとなり。得莫欣々失莫悲、世間人事如花枝、桃紅李白薔薇紫、問著春風總不知。けろりかんとして柳に烏哉。と云ひ、菅原時保和尚は「捲起明々として太空中徹す」法眼が簾を指した時、二僧が立つて簾を捲き上げた様子は實に天晴れな振舞である、閃電光の如く撃石火の如くに敏活であつて而かも其の手際は明々として、大空に輝き渡つて居る、少しも味ます處がないのは實に讚嘆に値する。「太空中猶ほ未だ我が宗に合はず」併し其の太空中徹した働も實はまだ本分に合つて居らぬ、聊かでも手脚を弄れば已に手脚邊に墮在する、我が宗の的意は一切の言句葛藤と絶して居る、されば、「争か似かん空より都て放下して綿々密々風を通ぜざらんには」寧ろ一切を放下し更に其の放下底をも放下して綿密に簾を垂れて微風をも通ぜぬのが何より本分に契當する方法である、愁ひに法眼が簾を指したり一得一失等といふたので天下後世の學人が妄想の種となつたのである、所謂風なきに波を起し平地に骨堆を生ずるといふものであるから、學人は須らく法眼の手脚に迷はされぬ様に綿々密々の室内にあつて至心に工夫するが可い。』と云ひ、釋宗演和尚も「此の頌も白隱和尚の評では左程でもないと言はれて居るが、無門は無門の考で頌して居る、簾を巻き上げると明々として太空中徹し、如何にも日本晴れ、片雲も止めざる有様、然し明々たる太空中も吾が宗に合はず、一味平等に腰を掛

けると、直ぐ本宗の意に背く、何でも差別を見ざる平等は惡平等で、平等に居して差別を認める様でなくてはならぬ。争か似ん空より都て放下して綿々密々風を通ぜざらんには。』だから却つて簾を垂れ水も漏さぬと云ふ綿々密々の境界に至らなくてはならぬ。古へは此の一二の句は平等即差別で、三四の句が差別即平等を現はすと評して居るが、ちと教相臭ひ、それは各人々々の眼にあること、敢て他人の批評に拘はらずとも、各自に工夫して見るがよい。』と云つて居るが、これは何れも、謬見ではあるまいか。

餘論 無門慧開の偈頌は、殆どすべての場合に於て、詩的優雅を缺き、理窟詰めが、その背景をなして居て、悠長な、のんびりとした氣分に乏しい。この〔頌〕もその例に洩れず、背景は理窟であるが、それでも、その〔頌〕には、彼の禪的諧謔氣分が、よほど鮮明に現はれて居るから、一讀して見ても、何處かに多少、詩らしい所はある様である。要するに、この〔頌〕は、「本則」の中心思想を頌したものではなく、無門慧開自身が、よほど高く構へて、諧謔氣分で以て、「二僧卷簾の話」を眺めたものである。

〔現代譯〕

法堂の暗黒は簾と諸共に、

天の彼方に取り去られ、

日影ゆたかに野にも山にも。

遮莫、達磨の眼には、

明徹太空、何のその、

螢の光よりも尙ほ小さし。

しかじ、無限の大簾

太空一面張り塞ぎ、

星の通路遮断せんには。

第二十七則

不是心佛

〔拈評三百則〕下巻第四十九則

〔碧巖錄〕第二十八則

〔禪林類聚〕第六卷

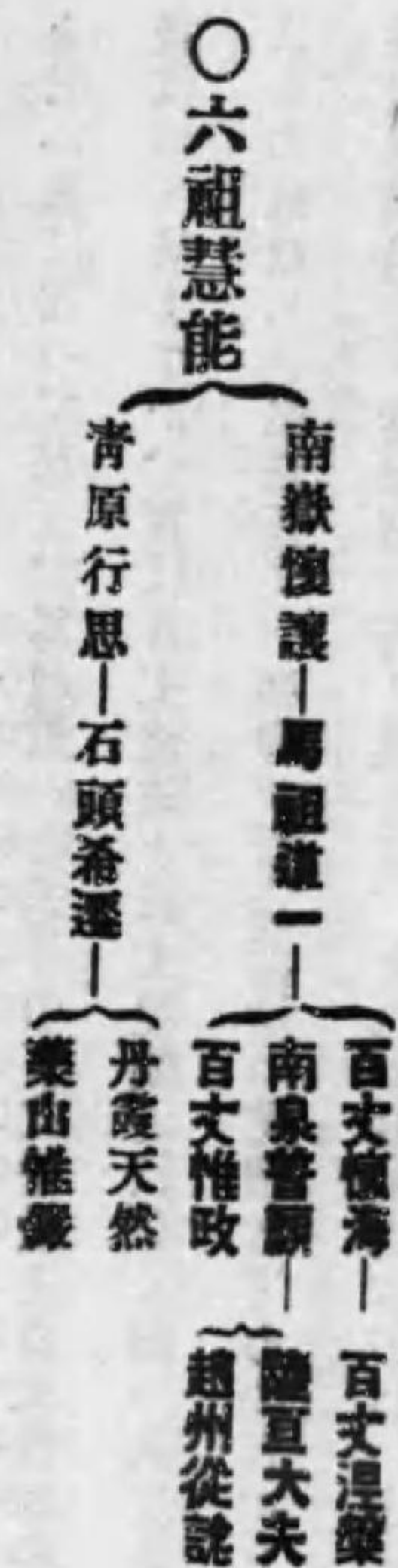
〔無門關〕第十九則、第三十則、第三十三則

この第二十七則の〔本則〕に現はれて居る南泉和尚は、第十四則「南泉斬猫の話」に現はれて居る南泉と同じく、池州南泉山に禪居して居た普願和尚のことでありませぬ。〔無門關の新研究〕上巻第四八〇—四八三頁及び東洋文化叢書第一篇「アインスタインの達磨」所載「天地同根萬物一體」参照）
南泉普願の生涯に就ては、第十四則「南泉斬猫の話」の結語及び「アインスタインの達磨」に輯録してある「天地同根萬物一體」の章に略叙しておきましたから、茲にはその再叙を省きますが、かの陸亘大夫が南泉山を辭して、宣州城に歸任せんとするに際しての逸話に「陸、辭歸宣城治所、師問、大夫去彼

(地) 將何治民。陸云、以智慧治民。師云、恁麼即彼處生靈盡遭塗炭去也。」(景
 德傳燈錄第八卷參照) とあり、また南泉和尚が宣州城に在て陸亘大夫の客たりし
 時の逸話に「陸又問、大悲菩薩用許多手眼、作什麼。師云、只如國家、又用大
 夫作什麼。」とあるのを見ても、如何に彼が、學深く徳高く、禪機の圓熟せる禪
 僧であつたかが偲ばれるのではありませんか。當時、非常なる顯職にあり、且
 つ、それが南泉山の所在地池州を總括したる一大地方の總督であつた陸亘大夫
 に向つて「なんたることを仰る、智慧なんかで國をお治めにでもならうものなら
 人民は勿論のこと、蟲虻まで、のこらず塗炭の苦しみに遇はなければならぬ
 ことになりませよ。(恁麼即彼處生靈盡遭塗炭去也)」と云ひ、「大悲菩薩が不要な手や
 眼を澤山持つて居るのを、別に不思議がる必要はないではありませんか。國家
 にした所で、貴下の様な人物を顯官の列に加へて居るのではありませんか。あ
 の許多の手眼が大悲菩薩の役に立つて居ないのは、澤山の顯官が、誰一人とし

て國家の役に立つて居ないのと同じことではありませんか。(只如國家又用大夫作什
 麼。)と云つて居るのは、隨分思ひ切つた申分であつて、確に千鈞の重みがあり
 ます。

この第二十七則には「南泉和尚、因、僧問曰……」とあつて、質問者が一無名僧になつて居ますが、
 『拈評三百則(下巻第四十九則)』には「百丈涅槃和尚、問南泉、從上諸聖却……」とあり、『碧巖錄』
 (第二十八則)にも「舉、南泉參百丈涅槃和尚、丈問、從上諸聖還……」とあつて、質問者が百丈涅槃
 になつて居ます。而して實統大智は『碧巖集種電鈔』第三卷に、百丈涅槃とあるのは誤謬なりと指摘し
 て、この百丈涅槃は、宜しく百丈惟政と改むべきであると云つて居ます。その理由は、この第二十七則
 になつて居る「不是心佛の話」は、『五燈會元』第三卷の「洪州百丈山惟政禪師」の章に記述してある公案と
 同一であるからと云ふのであります。また禪宗の系譜を見ても、



第二十七則 不是心佛

と云ふ風になつて居て、馬祖道一の弟子の百丈惟政と百丈懷海の弟子の百丈滉榮とは全く別人の様に取扱はれて居ますが、實は百丈惟政と百丈滉榮とは全く同一人であつて、惟政（一名法正？）は本名、滉榮はその惟政（一名法正？）和尚が『涅槃經』の愛讀者であつたからの渾名であるらしく思はれます。（『石門洪覺林間錄』下卷參照）若し果して、それが事實とすれば、馬祖道一の弟子中には、百丈惟政なるものもなく、百丈懷海の弟子で百丈山第二世となつた法正（一名惟政？）和尚が、即ち滉榮和尚その人であることになりすから、實統大智の訂正は、全く意味をなさぬことになります。併し、この「本則」には、質問者は一無名僧になつて居ますから、この點に關する詳細なる考證は他日に譲ることに致しませう。

〔本則〕 南泉和尚、因、僧問云、還有不與人說底法麼。泉云、有。僧云、如何是不與人說底法。泉云、不是心、不是佛、不是物。

南泉和尚に、因に、僧問ふて云く「還人のために説かざる底の法あるにや。」泉云く「有り。」僧云く「如何なるか是人のために説かざる底の法なるぞ。」泉云く「不是心、不是佛、不是物。」

禪錄では古來、この字を「かえつて」と讀んで居るが、それでは「却て」 on the contrary

の意に誤解されやすいから、「また」と訓讀する方が原意に近い。茲では俗語のそれでもとが、本來と實際との意に解しておいて差支ない。（第一則「趙州狗子の話」の「本則」の「參照」）**不與人說底法**——筆舌を以て他人に説示し能はざる底の第一義諦、即ち「古人の説き残して居る神妙微妙なる絕對法」の意。**不是心不是佛不是物**——これは「是不心、是不佛、是不物（これ心ならず、これ佛ならず、これ物ならず）」の意に解し得られないでもないが、私は、この語は「説心不是、説佛不是、説物不是」とすべきを、不是の意を力説するために、倒句法を用ひ、「不是なり心と説くも、不是なり佛と説くも、不是なり物と説くも」と云ふ意味で不是心不是佛不是物と云つたのであると信する。（參照）

南泉和尚の前に、ある日一人の禪僧が現はれて、「難問題の包圍に遇ふ毎に、實參實究せよとか何とか云つて、重圍から脱走しようとするのは、謂ゆる師家の慣用手段でありますが、私の見る所では、諸有眞理なり教理なりは、既に古賢先聖によつて説き盡されて居る様でありますから、筆舌によつて表現の出来ない様な法が、説き残されて居ると云ふ様なことはない筈であります。が、それでも、その様な法が、實際あるものでありませうか」と質問した。す

第二十七則 不是心佛

ると、南泉和尚は「それは、勿論あるとも。」と即答した。自分ではないと信じて居ての質問であつたのに、南泉和尚が「有」と答へたものだから、「それなら、その有と仰る不與人説底の法とは、一體どんなものでありますか。」と質問の歩を進めた。南泉和尚云く「その法たるや、心なりと云ふも中らず、佛なりと云ふも中らず。物なりと云ふも中らず。眞に不可説底のものである。」

■ 此の(本則)に對して、『西柏鈔』記者が「南泉和尚、因、僧問曰、還有不與人説底法麼トハ、教外別傳不立文字、不説ノ本法ヲ問也。○泉云、有トハ。若無ト云バ、死法ト爲ス。有ト云コト、活シ得テ快也。○僧云、如何是不與人説底法。泉云、不是心不是佛不是物トハ、木札羹ヲ煮、鐵釘飯ヲ蒸シテ與ルガ如シ。所以、永覺禪餘內集第四云、大抵禪和不能領略。都心上求、佛上求、見人説非心非佛、又疑。畢竟是甚麼物、南泉三處俱破。亦是用達磨金剛王寶劍。○篇集相違云、會元第三、南泉有時曰、江西馬祖説即心即佛、王老師不恁麼道。不是佛、不是物。碧巖第三 禪林類聚大異。已上義解畢。正意云、虛知不滲不是心、不是佛、不是物、如何ト看ヨ。」と云つて居るのは、どうも、その解説が明瞭を缺いて居る様であるが、『春夕鈔』記者が「南泉和尚因ニ僧問テ云、還有不與人ノ説底法麼ヤトハ、不可説微

妙ノ法問ナリ。泉云有リト云ハ、有無ノ有ニアラズ。本有ヲ答ル也。本有ト云フハ、古往今來不變易有ナリ旨ナリ。處チ亦如何ガ是レ不與人説底ノ法トサツシツメテ問フ程トニ、泉云、不是心——物ト云フ。不與人説底ノ法ト云フハ、本心デモ無ク、本佛デモ無ク、萬物デモ無イゾト也。教意テ、空假中ノ三諦ノ時ハ、心ト云ハ中道、佛ケト云ハ空、物ト云ハ假也。萬法ヲ統アルチ心トシ、萬法ヲ混ズルチ空トシ、萬物ヲ立スルチ假トスルナリ。眞俗聖ノ三諦モ同意ナリ。眞諦ハ以テ明非有チ、俗諦ハ以テ明非無、眞俗不二即チ是レ聖諦也。是レチ教意テハ第一儀極妙窮言ノ處トスルナリ。サテ此不與人説底ノ法ト云フハ、コノ三諦ニ繫留セザル妙法ナリ。雖然、心佛物ヲ掃却シテミベカラズ。心佛物ノ會チナス處ヲアラバアラズト、ツヅケタルコト也。サテ心佛物ノ會チナサメ時、心佛物モ一味平等ノ妙法ナリ。是チ眞達不疑ノ道トモ云ナリ。」と云つて居るのは、解説の方法は舊式ではあるが、多少この(本則)の中心思想に觸れて居る様である。此の(本則)に對する南天棒和尚の見解は「南泉和尚因ニ僧問ふて云く還つて人の與めに説かざる底の法あり麼」と一人の坊主が南泉の處へやつて來て、「還つて人の與めに説かざる底の法」として從上の諸聖が説かぬ法があるかと問ひかけた。南泉和尚は言葉に味があるから、氣の利いた出やうだ。糞坊主め、死にタラゴトをメカス漢ぢや。佛も祖師も我れも説くことはならんぢや。ソレを此の僧はコンな馬鹿な問を起したのぢや、ソコで「泉云く、有リ」と、ヨ、が南泉の胸前ぢや、面白い。南泉は、」

オあるともく、無くてナンとしやうぞ」と云ふた。此の語は多くは蹉過了ちや。少し仔細がある。「有り」と云ふて、殊更に手繩に取り付かせて、有るともくと云ふ、此の大丈夫な處を看よ、釋迦、彌勒、達磨等の一寸とも説かん法があるぞと、これは南泉の一枚看板ぢや、大抵の語ではないぞ。「僧云く、如何なるか是れ人の奥めに説かざる底の法」と、ソラ手繩に取り付いて来た。土塊を獅子に擲つと、獅子は投げた人を逐ふが、犬に投げると、犬は人を逐はずに土塊を逐ふ。此の坊主も南泉にウマ〜としてやられた。ツマリ此の僧は南泉の意を會せぬから、コンな間が出たのぢや。十萬八千と云ふのも、實にハヤ遠くして遠しぢや。「泉云く、不是心、不是佛、不是物」と、これは人々具足底の佛性ぢやぞ。一人としてコレを持たぬものはない、各々慥かにシツカリ承知が出来たならば、粟も稗も人參も大根も牛蒡も蓮根も皆な佛性ぢや。實に南泉眞甲に吐き出した、ホテツバラは痛み入つた。實にコレは南泉和尚一生のト振り刀で、スサマツイ處の語路ぢや。南泉實に出すも能く出したものぢや。「法華」、「涅槃」、「般若」と云ふたも同じぢや。白隱和尚は、「禰ならば、頓漸、秘密、牛滿、不定と答へん。モツと近くなれば、華嚴、阿含、方等、般若、法華と答へやう」と云ふたが、これでも少しも違ふては居らぬ。「此上近くなれば長者得度者と云はん」と。併し南天棒は又たさうは云はんぞ。禰に云はせたら、巫子、神下、陰陽師、賽賣り、傘張り、廻船の船頭、鍋の鑄掛屋、雪駄直し、羅字のすげかへと云はん」と云ふのであるし、釋宗

演和尚、菅原時保和尚、及び飯田權隱居士の見解も、これと似たり寄つたりの説であるが、何れも要領を得たるものゝ如く見えはするが、實は不得要領である。圖不與人説底法と云ふ語に對し、『萬安鈔』記者は「不可説ノ法」と云ひ、『春夕鈔』記者は、前掲の如く「不可説微妙ノ法」と見て居る様であるが、他の典籍にある通り「從上諸聖」の四字を、この「還有不與人説底法麼。」の上に附けて見ると、この「不與人説底法」と云ふ語には「言證不及、意路不到のための不可説の法」と云ふ意味の外に、「言證不及、意路不到のために、未だ會て説かれたることなき、即ち未説のまゝで説き殘されて居る妙法」の意味も含蓄されて居るものと見るべきである。

一無名僧(或は百丈涅槃和尚)の提出した「有不與人説底法麼」と云ふ質問に對し、南泉和尚が「不是心、不是佛、不是物」と答へたこの南泉和尚の言葉に内在して居る意義を的確に理解するには、『五燈會元』(第三卷)、『景德傳燈錄』(第八卷)、『古尊宿語錄』(第十二卷)等に記述してある南泉和尚の言行を辿つて、その思想を先づ以て研究しておく必要があるが、今茲には、その様な徹底的研究に従事して居る閑がないから、唯その要點だけを論述して見たいと思ふ。

「古尊宿語錄」第十二卷に輯録してある『池州南泉普願禪師語要』を見ると「莫論佛出世時事。兄弟、今時人擔佛著肩上行。聞老僧言心不是佛、智不是道、便聚頭擬推老僧……時有僧問、從上祖師、至江西大師（馬祖道一）、皆云即心是佛、平常心是道。今和尚云心不是佛、智不是道。學人悉生疑惑。請和尚慈悲指示。師乃抗聲答曰、爾若是佛、休更涉疑。……是心是佛、是心作佛、情計所有、斯皆想成。……莫認心認佛、設認得是境、被他喚作所知愚。故江西大師云、不是心、不是佛、不是物。……」とあるが、これによると、この「不是心、不是佛、不是物」と云ふ語は、南泉和尚の創作ではなく、實は、その師僧の馬祖道一の語である様に思はれる。この語が果して馬祖道一の語であるか否か、今私の手許に『馬祖道一禪師廣錄』がないから、それを確かめることが出来ないが、「僧問（馬祖）、和尚爲甚麼說即心即佛。師曰、爲止小兒啼。曰、啼止時如何。師曰、非心非佛。曰、除此二種人來如何指示。師曰、向伊道不是物。」（五

燈會元」第三卷「馬祖道一」の章參照）と云ふ史實によつて見ても、この「不是心、不是佛、不是物」と云ふ語に含蓄されて居る思想が、既に南泉和尚の師僧馬祖道一の頭腦に醸されて居たことは、事實として確認すべきである。即ち馬祖道一の謂ゆる「非心、非佛、不是物」を南泉和尚が換骨奪胎して「不是心、不是佛、不是物」と云ひ、口調を好くしたものに外ならない。而して、その「不是心、不是佛、不是物」とは、畢竟何を意味するのであるか。この點に就て、少しく論述の歩を進めて見ることにする。

馬祖道一及び南泉普願時代、即ち馬祖道一の生れた唐中宗景龍三年（西曆七〇九年）頃から、南泉普願の死去した唐文宗太和八年（西曆八三四年）頃に至るまで、この百二十有餘年間、及び其の前後に亘つて、随分色々な佛教思想が、支那の思想界に流行して居たが、就中最も優勢であつたのは、（一）『涅槃經』を典據とせる佛性論——一切衆生悉有佛性論——と、（二）『華嚴經』若しくは『法華經』を典據とせる諸法實相論（現象即實在論）——謂ゆる松竹櫻宮意即妙論——と、（三）『唯識論』及びその他の大乘論書を典據とせる絕對的唯心論——三界唯識識外無法論——と、（四）『中論』、『百論』、『十二門論』の三種の大乘

論書を典據とせる絶對的空觀論——諸法萬有の全否定即眞實空論——と、この四種の哲學的思潮であつたのである。かの謂ゆる義學の徒——教學の徒——とは、この四種の思潮の波のまに／＼漂流生活をして居た不生産的論客を指したものである。而して本來無一物を標榜して居た當時の禪僧なるものは、深山幽谷に隱棲して自ら艸叢荒野の開拓に努力して生産的生活をなしつつ、この四種の大乗思想を合採して精神生活の資料として居たものである。であるから、禪の哲學的教理は、この四種の大乗思想の埒外に出では居ないのであるが、禪の尊貴なる點は、その崇高なる思想を、かの義學の徒の能事として居る如くに、筆舌上の美辭麗句中に客觀的に存在せしむるのみに止めず、その崇高なる思想を以て、身心兩方面に亘る自己の現實生活を、理想的に改造することを以て、その宗教的使命として居る所に存するのである。換言すれば、義學の徒の言行は、客觀的に存在せる何物かなにもを模倣したものにすぎないのに反し、眞の禪者の言行は、客觀的に存在せし何物か、自己の努力によつて主觀化し、それを自己の體驗によつて圓熟させ、その圓熟されたる主觀が、自然に流露きたし來つたものであるから、同一に見ゆる言行でも、義學の徒のそれと眞の禪者のそれとの間には、非常なる差異が存するのである。

而して「不是心、不是佛、不是物」とは、それは一體何を否定した言葉であるかと云へば、その否定の對象——否定されて居るもの——は、宇宙人生の第

一原因、即ち禪の謂ゆる大悟徹底者に大悟徹底されて居る大悟の當體そのものであるから、これを人格的に云へば、神であり佛であると同時に、これを非人格的に云へば、眞如であり絶對である。宇宙人生の第一原因を唯心なりと肯定するのは、前述せし(三)絶對的唯心論であり、宇宙人生の第一原因を佛性なりと肯定するのは、(二)佛性論であり、宇宙人生の第一原因を松竹櫻當意即妙的に提唱せんとするのは、(二)諸法實相論であるが、南泉和尚が、これを「不是心、不是佛、不是物」と道破したのは、これを哲學的に云へば、彼は(四)絶對的空觀の上に立脚して、(三)絶對的唯心論に對しては「不是心」——宇宙人生の第一原因は唯心にあらず——と否定し、(二)佛性論に對しては「不是佛」——宇宙人生の第一原因は佛性にあらず——と否定し、(二)諸法實相論に對しては「不是物」——宇宙人生の第一原因は物にあらず——と否定したものに外ならぬ。南泉和尚の發言の動機は、教理そのもの、價值を否定せんとしたのではな

く、その教理に擒はれ、その教理を筆舌の上にて拈弄することのみを能事として居たその教理中毒患者——義學の徒及び義學にかふれ居たる禪僧——の價値を否定せんとしたものである。大梅法常の謂ゆる「任汝非心非佛、我只管即心即佛」底の即心即佛は、南泉和尚の否定せんと欲する所のものではない。眞に親しく體驗して居るのなら、即心であれ、即佛であれ、即物であれ、何れにても正鵠を失しては居ないのである。即ち南泉和尚の否定的となつたのは體驗者の生命となり居る心・佛・物ではなく、體驗者を眞似る猿真似論客の筆端や舌頭に巢を構へて居る心・佛・物そのものである。當時この種の猿真似論客が、如何に多く支那四百餘州を彷徨し、その論鋒が如何に銳利であつたかは、『古尊宿語錄』第十二卷所載『池州南泉普願禪師語要』をはじめ、諸種の禪籍の記述によつて明白な事實であるが、菩提達磨を中心とせる禪は、この戲論空談の客に對して全く超然たる態度を保持し、彼等を子供扱ひにして居たものである。

〔評唱〕 無門曰、南泉被者一問、直得ニ家私、即當不少。

ムモン 無門曰く、南泉は者の一問もんを被けて、直に家私かじを描盡しじんすることを得たるも、即當ちやうたうすくなくからざりしなり。

因者一問——者は這と同韻（上聲馬韻）の字であるために、禪書には者と這とは、常に交換的に使用されて居る。者も這も「この」の意である。因描盡——本來の意義は「持ち出してしまふこと」であるが、茲では消費の意に解しておいて差支ない。因家私——家資、即ち家寶家財の意。因即當——者倒・潦倒・儻倒・漏逗なご云ふ語は、禪書に散見して居るが、この即當も、それらの語と同意義であつて、老耄無知を意味して居る。即當不少は「おひばれにも程がある」位の意に解しておくべきであらう。（参照）

ある僧に「還有不與人說底法麼」と問はれて「有。不是心、不是佛、不是物」と答へた南泉和尚を、無門慧開が拈掄ちんりやうつて云ふのに、南泉和尚は、屁理窟屋の青二才せうにさいから下らない質問をうけて、早速先祖傳來の家寶たる不是心不是佛不是物を持ち出して提供したのは、強盜に押入られて、早速正直に、自分

の虎の子の金側時計も、妻君の大切なダイヤ入の指環も、一切獻納した様なやり方で、一寸感心ではあるが、實は老耄無知の骨頂だ。玩具の様な銀紙張りの木刀を持つた強盜同然の青二才に見舞はれて 家寶を持ち出すとは、實は馬鹿にも大抵程のあつた話だ。

「**郎當**不少と云ふ語に對し『萬安鈔』記者は「落チアテテナリヤルソト也。」と云ひ、『春夕鈔』記者は「郎當ト云フハ唐玄宗皇帝、安祿山ニ追ヒ出サレテ、蜀ノ國ニ流落ノ時、車ニ着ケタル鈴ノ音、郎當々々ト鳴ルナリ。亦翌年ニ還御ノ時ハ、雨霖々々ト鳴ル也。」と云ひ、『西柏鈔』記者は、郎當を解して「委墮ノ貌、チチブル、コトナリ。」と云ひ、『和訓略解・無門關』の編著者靈山實圓氏は「郎當。無益の費え」と云ひ、『國譯禪宗叢書』の編著者は「郎當。浮浪の義。用をなさぬこと。」と云つて居るが、元來この郎當と云ふ語は(老倒にしても、潦倒にしても、侷にしても、漏逗にしても)文字そのものには、少しも意義はない。即ち「六出装成百獸王、日頭出後便郎當」(張文潛の雪獅の詩句)又は「笑他舞袖太郎當……轉更郎當舞袖長」(楊大年の傀儡の詩句)などによつて知らるゝ如く「だら、く」と、しまりのない、たわけた貌」を形容した擬聲語 onomatopoeic word である。不圖すると、侷だけは、漢字典に註してある如く、獨立した意義を有して居る文字かも知れないが、恐らく、これも本來は擬聲語であらう。

要するに、郎當、乃至漏逗は、日本の俗語の「たわけもの」「まわけもの」「だらしないやつ」の「たわけ」「まわけ」だらしない」に相當するのである。

「**還有不與人說底法麼**」なんか如何にも利巧相なことを云つて來る奴に祿な奴はない。何れも屁理窟屋の穀潰し、暇潰しの陳腐漢にきまつて居る。それに南泉ともあらうものが、そんな正札附の陳腐漢に向つて、御叮嚀にも「不是心、不是佛、不是物」なんか云つたのは、贗物を買被るにも程のあつたものだ云ふのが、この「評唱」の表現せんとして居る思想である。その贗物を買被つた所が、即ち郎當不少底である。

〔頌曰〕 叮嚀損君德、無言眞有功。任從滄海變、終不爲君通。

叮嚀なりしは君が徳を損せり、無言なりしならば眞に功ありしならん。任從滄海は變ずることあらんも、終に君がためには通ぜざるならん。

叮嚀は丁寧と同意義。『漢書』谷永傳に「日食地震、丁寧陛下とある場合の丁寧は警告とか訓誡とかの意であるが、『後漢書』郎顛傳に「丁寧再三、留神於此」とある場合の丁寧は、懇願

第二十七則 不是心佛

の意である。而して茲に叮嚀とあるのは、南泉和尚が、煩べたでもば、ッてやればよかつたのに、御叮嚀にも「不是心、不是佛、不是物」と正直な返答をしたことを指したものの。困意——南泉和尚の價値の意。困任從——任從は任他とも任彼とも書き、「さもあらばあれ」と讀み來つて居る。日本の俗語の「まよ……であれ」とか「まよ……であつても」の意。困滄海變——この語は盧照隣の「長安古意」(『唐詩選』第二卷參照)に「節物風光不相待、桑田碧海須臾改、昔時金階白玉堂、只今惟見青松在」とあり、劉廷芝の「代悲白頭翁」(同書同卷參照)に「已見松柏摧爲薪、更聞桑田變成海、古人無復洛城東、今人還對落花風」とある。この桑田碧海須臾改、桑田變成海の詩句と共に、晉葛洪の『神仙傳』にある「見東海三變爲桑田」と云ふ語に憑據して居る様であるが、要するに「滄海が變じて桑田となり、乃至、山嶽となる様なことがあつても」と云ふ意を含蓄させて「任從滄海變」と云つたものである。滄海は蘇軾の前赤壁賦に「渺滄海一粟、哀吾生之須臾、羨長江之無窮」とある。この滄海と同じく大海の意である。困不爲君通——君は起句に於ける君と同じく南泉和尚を指したものの。南泉和尚が、いくら叮嚀に説示した所で、神や佛を擔ぎ歩いてばかりして居て、自己に内在せる神や佛に親しく相見し、その内在的神や佛を、神らしく佛らしく、この現實生活の上に活動させることを一切忘りして居る屁理窟屋には、南泉和尚の思想は逆も通じる様なことはない。」と云ふのが、この「終不爲君通」と云ふ結句の意義である。

新譯

屁理窟屋が何と云つて喧嘩を買ひに來ようと、一切相手にしなかつたら、よかつたものを、糞叮嚀に「不是心、不是佛、不是物」なんか餘計なことを喋つたために、南泉和尚の價値は、全く暴落してしまつた。大に達磨を氣取つて、無言無語、默然と構へて居た方が、實際、禪の本旨にも適ひ、この屁理窟屋のためにもなつたのであらうに、餘計なことを云つたものだから、その屁理窟屋は、即心即佛とか、即心是佛とか、非心非佛とか云ふ古道具の重い上に、また不是心不是佛不是物なんか云ふ重い古道具を擔ぎ廻はらなければならぬことになつた。舌端にひつかかつて身動きの出来ない屁理窟屋には、よし、滄海が變じて山嶽になる様な時節まで待つて居た所で、南泉の眞意の通じる様なことは、まづあるまい。

この「頌」に對して、『春夕鈔』記者は「叮嚀損君德、無言眞有功トハ、昔シ有混鈍王、雖有六形、不開六門、天下大ニ治也。然ルニ群臣六門ヲ鑿開セバ天下猶ホ治ラント思フテ、強テ六門ヲ開クナリ。王終ニ崩御ス。天下モ亦亂ル、ナリ。是叮嚀ニシテ損君德ルナリ。無言ノ時、功ノ盛ナル事ナリ。

第二十七則 不是心佛

爰テ混沌王ト云フハ、不與人說底ヲ指スナリ。南泉ノ不是心——物ト、心佛物ノ名狀ヲ喚ビ出シテ、道理ヲ説クガ、叮嚀ハ損君德ヲシタルコトナリ。道理ヲ説カズレバ、無上ノ妙法ハ功盛テアルベキゾト也。三四ハ、無門吾ガ意旨ヲ述ガ通セコトハ、フル也。任從滄海ハ枯竭スル呈ニ(程ニ?)、功ヲ經ルトモ、終ニ不爲君ツト説テ、聞セマツキゾトナリ。」と云つて居るが、何を云つて居るのか、唐人の寢語同様、私には一向その申分がわからない。また「叮嚀ハ損君德、無言眞有功トハ叮嚀ハ囁スル詞、古語云叮嚀再三。他ノ教宗ノ師ハ、與人叮嚀ニ説法スル故ニ、人ヲシテ悟ラ令ルコト不能。禪家ハ無言ナル故ニ、悟人ヲ接出スルヲ有功ト云也。君ハ學人ヲ指ス也。評ノ文ニ揣盡家私トイフモ、南泉ノ答話、但ダ不是心等イフコトハ、家財ヲ拈出シタル迄ニシテ、委曲ヲ不説也。例セバ、不立文字ト云モ、但ダ文字有ノミ、無吼鐵錘擔當面ニ相似テ、他ノ教説ノ理致ニ下ルニ不同。是ヲ無言有功ト云也。○任從滄海變、終不爲君通トハ、書言第十云、山河改轉、曰滄海桑田、神仙傳、麻姑言、見東海三爲桑田。言ハ、無言有功ヲ以テ故ニ、縱ヒ幾年ヲ經テ、諸人間來ルトモ、言語ノ路頭ヲ不可通ト也。慈悲ノ爲ノ故ニ、禪宗ノ正意ヲ決定シテ、不説ノ旨ヲ頌盡ス也。此ニ云君モ諸人也。」と云ふ『西柏鈔』の見解も、不徹底不得要領の極である。○南天棒和尚は『此の頌は錯つて會するものが多いぢやテ。』叮嚀は君德を損ず」と、「叮嚀」とはサ、一度ですむことを、二度も三度もなすを云ふのぢや。『漢書』には「叮嚀」は再三告示するを謂ふ」と

ある。昔し混沌王と云ふ王様は六形あつたが六門を開かず、天下大いに治つた。然るに群臣が種々と穿鑿して王が崩御してから國が亂れたと云ふことぢや。いらぬことに餘り叮嚀過ぎると、コンなものぢや叮嚀すぎる人は菩提を妨げる。南泉が斯う云ふたのを第二義門と見れば南泉の知音ではないぞ。南泉が「不是心、不是物」と云ふた處の語には、中々毒があるのぢや。其の肝膽はトテモ見盡されぬ。無言眞に功有り」と、サーコ、だテ、餘りに喋舌りすぎると、云ひそこなひが出来て来る。ダマツて居る方が好い。……君とは大衆を指したのぢや。……』と云ひ、菅原時保和尚は「叮嚀は君德を損ず」餘り物事を叮嚀にし過ぎると却つて君德を損するものである、支那の聖天子は法三章のみを以つて天下を治めた、無暗に法律の條項を多くしても民が免かれて恥なしといふ様な状態では却つて君の德を損するのみである、昔混沌王といふがあつて六形あれども六門を開かず、而かも天下はよく治まつたが、王の死後群臣が種々と細密に涉つて穿鑿した爲却つて國が亂れたといふ傳説があるが、南泉が不説底の法を問はれて不是心不是佛不是物と答へたのは矢張穿鑿が過ぎたのである、『無言眞に功あり』饒舌り過ぎると却つて言葉層が出る、寧ろ無言で居つた方が不説底の法に契つて居つたであらうに、要らぬ手数を掛けて却つて功を立て損つて終つた、『任從らばあれ滄海は變ずれども』前二句の評によれば有言は道を明むる妨となるものである。無言にして始めて佛法的々の意旨を會するこゝが出来るといふ様に解せらるるけ

第二十七則 不是心佛

ども、かく有言と無言とを並べ立てる有言を抑へ無言を揚げると學人は兎角其の無言に執着したがるものであるが、それは甚だ宜しくない……」といつて、何れも『春夕鈔』記者の愚説を燒直して居るが、一向ものにはなつて居ない。○紀平正美氏が「餘りに親切丁寧すぎるは、却て君が徳を損害する（人は各其の分がある、人に教へるなど、思ふたら間違ひ、従つて餘計の干渉をするものは、却て自分の徳を損害するものである。——『人格の力』参照）。無言真に功ありである。滄海變じて田となり、山は變じて海となる時が來ても、彼是れ言句で道うてゐては、終に君が爲めに通ぜず、即ち何にもなつたことぢやない。」（『無門關解釋』第二八四頁参照）と云つて居るのも、私には何を云つて居るのか一向不分明である。○釋宗演和尚は「頌に曰く、丁寧は君徳を損す、無言は真に功有り。」あまり丁寧にするると却つて君子の徳を失するものぢや、南泉が不説底の法と云ふて、不是心、不是佛、不是物と云ふたは丁寧に失するの過あり、それよりも無言で居つた方がよほごまで、あつたと無門が批評したが、この批評に泥んでしまつてもいかぬ。任從滄海變する時あるも終に君が爲に通ぜず。世の中に桑田變じて海となると云ふことがあつたが、たとへ滄海が變じ天地がアチ壞けても、此の事ばかりは説くことはならぬ、終に君が爲めに通ぜずぢや。」と云つて居るが、これも紀平式の解説に屬するものであらう。

餘論

無門慧開は、「評唱」に於ては、表面は南泉和尚の馬鹿正直を愚弄した

ものゝ如く見せかけて、實は裏面で、質問者の地位に立つて居る僧の無價値なることを諷刺したのであるが、この「頌」に於ては、起承二句にて南泉和尚の馬鹿正直と糞叮嚀なりしことを遺憾とし、轉結二句にて、その僧の箸にも棒にもかゝらぬ、謂ゆる無縁の衆生なることを断定したものである。この「頌」に對する古今人の見解は、すべて誤謬である。

* * * * *

〔現代譯頌〕

南泉和尚の糞叮嚀、

正直すぎて馬鹿を見た。

達磨の子孫には黙がよし、

默然不動真に功あり。

第二十七則 不是心佛

屁理窟たゝきの青二才、

何時までたつても悟れはすまじ。

淵が瀬となり、瀬が淵となり、山が深くて海高き

その様な時が、よし来たところで。

第二十八則

久響龍潭

『禪苑蒙求』上卷

『永平頌古』第二十四則

『五燈會元』第七卷

『碧巖錄』第四則

【緒論】 この第二十八則の〔本則〕に現はれて居る徳山和尚、即ち徳山宣鑑のこととは、第十三則「徳山托鉢の話」の【緒論】に敘述しておきましたし、その法系上の関係は、第十二則「巖喚主人の話」の【緒論】中に表解しておきましたから、茲には、その再敘を省略しますが、唯茲に一言附け加へておきたいのは、第十三則に現はれて居る徳山は、八十一歳の時の徳山宣鑑であり、この第二十八則に現はれて居る徳山は、修行時代の徳山宣鑑、即ち周金剛（『無門關の新研究』上巻第四五七頁参照）として名を知られて居た未完成の徳山和尚であると云ふことであります。

この第二十八則の「本則」に於て、師家の地位にある龍潭は、澧州の龍潭禪院の崇信和尚のことであつて、この和尚の言行は『景德傳燈錄』第十四卷、及び『五燈會元』第七卷に記述してありますが、その生死の年月は全く不明であります。併し、彼の師僧なる荊州天皇寺の道悟和尚（常盤大定氏著「古賢の跡へ」第一九三—一九六頁参照）が「師乃拈枕头、抛於地上、即便告寂」と云ふ奇妙な死に方をして死んだのが、元和二年（丁亥・西暦八〇七年）であり、龍潭崇信に向つて「如何是真如般若」と質問した刺史李翱が、朗州（朗州は徳山禪院の所在地にして、龍潭禪院の所在地なる澧州と相隣接し、共に洞庭湖の西沿岸に位して居る。）の刺史となつたのは、『舊唐書』第六十卷によれば、元和十五年（西暦八二〇年）、即ち天^{テン}然和尚が鄧州の丹霞山に隱退した年でありますから、今假りに、天皇道悟が元和二年（西暦八〇七年）に六十歳で死去した時に、その弟子の龍潭崇信が五十歳であつたと推定すれば、元和十五年、即ち李翱が郎州の刺史になつた年には、崇信和尚は既に六十三歳の高齢で龍潭禪院に棲止して居たことになり、而して徳山宣鑑が武陵（唐代の朗州・現今の常德府）の徳山禪院に入院したのは、唐宣宗皇帝大中年（西暦八四七年）であつて（『無門關の新研究』上巻第四五七頁参照）、この年には、彼は六十八歳でありました。諸種の典籍に散見せる零碎の史實を綜合して考察すると、宣鑑和尚は朗州の徳山禪院に入院するまで約五年間——唐武宗皇帝會昌元年（西暦八四一年）頃から同六年（西暦八四六年）頃まで——

武宗の廢佛毀釋の難を免れて獨浮山の石室に隱棲し、また會昌の廢佛毀釋の難の起るまでの約三十餘年間は澧州龍潭の崇信和尚に隨待して居たものゝ様に思はれます。即ち彼は一旦、龍潭崇信に初相見後、直に洞庭湖の東方に位する潭州（現今の長沙府）の大澗山に登つて靈祐和尚（當時靈祐和尚は四十歳前後）に面會し、更に澧州地方に還つて龍潭禪院に投じたものゝ如く思はれます。

而して、私の推定によれば、徳山宣鑑が、周金剛の名で、はじめて龍潭崇信の禪院に來たのは、唐憲宗皇帝元和三年（西暦八〇八年）の頃であつて、この年には龍潭崇信は五十一歳（？）、徳山宣鑑（周金剛）は二十九歳でありました。（『宋高僧傳』第十二卷所載の徳山世壽八十四歳説によれば、この二十九歳は當然二十七歳とすべきであります。以上敘述せし私の考證は、『景德傳燈錄』第十五卷所載の徳山世壽八十六歳説に従つたものであります。）即ち、「久響龍潭、到來潭又不見、龍亦不現。」と云ふ語は、二十九歳の血氣盛りの破邪顯正家を以て自任せる周金剛が、龍潭崇信に差し向けた最初の論鋒と見るべきでありませう。（『景德傳燈錄』第十五卷所載「澧州龍潭崇信禪師」の章参照）而して、今この第二十八則「久響龍潭の話」は、彼の最初の論鋒に對して、龍潭

崇信が「子親到龍潭」と受太刀を與へたその受太刀の切れ味を覺えた上で起つた出來事であります。

〔本則〕 龍潭、因、德山請益抵夜。潭云、夜深、子何不下去。山、遂珍重掲簾而出、見外面黑、却回云、外面黑。潭、乃點紙燭度與。山、擬接、潭、便吹滅。山、於此忽然有省、便作禮。潭云、子見箇甚麼道理。山云、某甲從今日去不疑天下老和尚舌頭也。至明日、龍潭陞堂云、可中有箇漢。牙如劔樹、口似血盆。一棒打不回頭。他時異日、向孤峯頂上、立吾道在。山遂取疏抄、於法堂前、將一炬火提起云窮諸玄辨、若一毫致於太虛、竭世樞機、似一滴投於巨壑、將疏抄便燒、於是禮辭。

龍潭に、因に、德山請益して夜に抵りたれば、潭云く、「夜深けぬ、子何ぞ下り去らざる。」山遂に珍重して簾を掲げて出でたるも、外面の黒きを見て、却回して云く、「外面黒し。」潭、乃ち紙燭を點じて度與せんとしたり。山、接せんと擬せしとき、潭便ち吹滅したり。山、此に於いて忽然として省する

ところ有りて、便ち作禮したり。潭云く、「子箇の甚麼の道理を、見しぞ。」山云く、「某甲今日よりは天下の老和尚の舌頭を疑はず。明日に至つて、龍潭陞堂して云く、「可の中に箇の漢有り。牙は劔樹の如く、口は血盆に似たり。一棒に打ちたれども頭を回さず。他時異日、孤峯頂上に向つて、吾が道を立することを在らん。」山遂に疏抄を取つて、法堂前に於いて、一炬火を將つて提起して「諸の玄辨を窮むるも、一毫を太虚に致くが如く、世の樞機を竭すも、一滴を巨壑に投するに似たり。」と云つて、疏抄を將つて便ち焼いて、是に於いて禮辭したり。

○八頁参照のこと。○夜深子何不下去——「夜は深更に及んで居るのに、何故にも前さんは、もうあつちへ行て寐ないのか」の意。○珍重——『釋氏要覽』中卷に「釋子相見、將退即口云珍重。如此方云安置也。言珍重、即是囑云善加保重也……」とある。この珍重と同じく「お邪魔致しました。左様なら、おやすみ」と云ふほどの義。○却回——あともどりすること。古來の讀辭は「きや(却)うい(回)」である。○紙燭——蠟燭の先驅をなせるもの。油脂を浸ませたる紙捻を絲卷型になし、其一端に點火して、燈火用とせるもの。○度與——手渡しすること。○擬接——受取りかけること。○某甲從今日去——某甲は拙者とか、

私とかの意。去は以後の意で、從今日去は今日以後、即ちこれからはの意。○天下老和尚——「久しく天下に龍潭と響きたる老和尚」の義で、龍潭崇信を敬稱した語。○陸堂云——「朝參の席上にて曰く」の意。○可中有箇漢——可中は「このこい」に集つて居る大集中に」の意。箇漢は「斯の如き奴」、即ち下に説明してある様な伶俐の漢を指したも。○牙如劍樹口似血盆——他をして戰慄恐怖せしむる様な言句を用ひて、喋り續けることを形容したもの。(參照) ○不回頭——打たれても、びくともしないこと。即ち回首逃走せざること。○向孤峯頂上立吾道——「一廉の師家になるであらう」の意。(參照) ○吾道——龍潭の道の意ではなく、廣く禪道を指したも。○玄辨——玄辨は玄妙なる理解のこと。今日の言葉で云ふならば、「高尚幽玄なる哲學的識別」のこと。○太虛——大空のこと。○樞機——この樞機は『淮南子』人間訓に「知慮者禍福之門戸也。動靜者利害之樞機也。」とあるこの樞機と同じく、事物の急所即ち事物の必要な所と云ふのであるが、茲では、玄辨に對して「靈妙なる科學的技巧」の意に解すべきである。○巨壑——『列子』湯問篇に「渤海之東有大壑焉。名曰歸墟。」とあり、『莊子』天地篇に「大壑之爲物也。注焉而不滿、酌焉而不竭。」とある大壑と同じく大海のことである。○疏抄——德山宣鑑の周金剛時代の著作に係る謂ゆる『金剛經青龍疏鈔』を指す。周金剛は四川省の出身であり、四川省は三國時代に劉備(昭烈帝)の占據した所。而して、その前將軍たりし例の關羽の所持刀が、青龍の大薙刀であつたと云ふ事

實から、周金剛が自著に權威づけるために、『金剛經青龍疏鈔』と命名したもと思はれる(『無門關の研究』上卷第一五一頁參照) ○於是禮辭——これは『五燈會元』第七卷に「……投於巨壑、遂焚之、於是禮辭、直抵涓山、挾複子上法堂、從西過東……」とある事實に関する語である。(『碧巖錄』第四則參照)

「何だ龍潭だなんて、評判ばかりは高いが、来て見れば潭もなければ龍も居ないではないか。」と高飛車に出た德山(周金剛)も、「ナニ、現に今自分で龍潭に来て居ながら、龍潭があるのないのと、何を云つて居るのだ。」と龍潭和尚に窘められたものだから、流石の德山も我を折つて、其儘、龍潭禪院に足をとめることにした。ある日のこと、龍潭和尚の室で德山が色々質問して居た所が、知らないうちに日が暮れ、どうどう夜更になつてしまつた。自分のことばかり考へて、他の迷惑に無貪著な青二才の德山、深更になつて居るのに退却しようともしない。龍潭和尚も辛抱しきれず「もう夜も更けた。なせ、いゝ加減にして退出しないのか。睡くはないのか。」と退去命令を發した。德山も詮方なしに

「お邪魔致しました。どうぞお休み……」と云ひ、垂れてあつた簾を掲げて室外に出て見ると、外は眞暗で脚下もわからない。そこで後戻りして「どうも外は眞暗で……」と云ふと、龍潭和尚は、火繩の様な紙燭に點火して、徳山に手渡ししようとした。徳山がそれを接らうとすると、龍潭和尚は、すぐさまブツト吹き消してしまつた。諸法皆空の『金剛經』を鼻にかけて居る流石の徳山も、紙燭の火を皆空にされては大に閉口せざるを得なかつた。諸法皆空の鼻唄では、外面の暗黒をどうすることも出来なかつた。諸法は皆空でも、外面の暗黒は、彼のすべてを支配して居た。龍潭和尚の荒療治に逢つて、彼も忽然として内省する所があつたものと見え、暗黒の外面を背後にして、龍潭和尚にお辭儀をなし、「一本参りました。」と云はぬばかりの様子を見せた。龍潭和尚がその様を見て、「お前さんは、どんなことが悟れたのか。」と問ふと、彼は「イヤ、私も、これまでは和尚さんのお言葉の上に多少の疑惑を存して居て、仰しやる

ことを正直に理解することは致しませんでした。これからは、和尚さんのお言葉に對して、疑惑を挟む様なことは致しません。實際これまでのお言葉の意味が、今夜はじめて明白になりました。」と正直に告白した。翌日になつて朝參の法座で、龍潭和尚は法談の序に「今こゝに集つて居る雲衲の中に、實にヒドイ奴が居る。辯論をさせると劔樹の如き齒牙をむき出し、血盆の如き口をはりあけて、日が暮れようが、夜が更けようが、一向無貪著で喋り続け、一つや二つ打たれた所で、びくともしない。こんな奴が修行を仕上げたら、屹度一方の大師家になつて、新らしき禪風を宣揚するに相違ない。」と云つて、暗に徳山の爲人を稱揚した。話は又もとに戻るが、徳山は虎の子扱にして居た諸法皆空の空論を、紙燭と共に龍潭に吹き消されてしまひ、大に内省する所があつたものだから、遙々と劔南下りから擔ひで來た例のお自慢の『金剛經青龍疏鈔』を持ち出して、それを法堂の前で焼却し、その焼がけに「いくら多く幽玄なる哲理

の蘊奥を窮めた所で、この無限大の宇宙に充滿して居る法の靈妙なる活動の無限なることを思ふと、人間の頭の中の思索なんか、丸で大空に鬼の毫を一本飛ばした様なもの、また世に謂ゆる樞機——巧妙なる科學上の發見など——を爲した所で、この宇宙の無限大から見れば、その技巧たる實に些小のもので、一滴水を大海に投じた様なもの、今これを思へば、この私の疏鈔なんか、一毫にも一滴にもなつて居ない。こんなものを世に存在させる必要はない……」と云つて、その疏抄を焼き棄て、しまひ、それから、一旦龍潭を辭して、瀉山靈祐の寺に行つた、

【註】 天下老和尚舌頭の舌頭を『無門關句解』には、「即心是佛等之言句」と註解してあり、『萬安鈔』記者も「即心是佛ノ旨」と解して居る。○天下老和尚は、私は龍潭和尚を指したものであると見ておいたが、『萬安鈔』記者が「我が蜀州ニアツテ教育者タリシトキハ、天下ノ老和尚ノ即心是佛ト云ハル、チ覺説ヤヤト云テ疑ツテアツタガ、今日即心是物ノ旨ニ契タホドニ不疑……」と云つて居るから、天下老和尚と云ふ語は、龍潭和尚一人のみならず、すべて南方の禪僧を指したものと見ても、必ずしも誤解ではない様である。○劍樹・血盆云々の語に對し『自雲鈔』記者は「牙如劍樹トハ彼ガ齒牙、劍樹ノ如クナルホドニ、何物モタマラズ咬破スベキゾ。口似血盆トハ、歃血ノ盟ノ故事ヨリ出ヅ。口ガ其ノ血盆ニ似タルトキハ、赤口ノ鬼ニ似タルヲ云。何者モ彼ガ口ニハ不餘食ヒ殺サンホドニ、オソロシヒゾト也。」と云ひ、『萬安鈔』記者は「……血盆トハ唐アハ儒家テ廟神ヲ祭ルニ牛羊ナドヲ殺シテ血ヲ盆ニ入レテ牲ニスルゾ。口ガ血盆ニ似タト云ハ活人ノ相ゾ。死漢ニハ唇ニモ血ノ性ハ無キモノゾ。」と云つて居る。鬼に角、徳山（周金剛）の雄辯なる議論家であつたことを表示した言葉である。○孤峰頂山と云ふ語に對し『無門關句解』には「人跡不到處」とあり、『自雲鈔』記者は「高上田地、即サス處アリ。須彌頂上ト同ジ。劣機ノ者ノ不及所也。此處ニ向テ龍潭ノ禪ヲ建立スベキモノゾト、徳山ヲ證明シテ云レタ也。」と云ひ、『春夕鈔』記者は「ヨキ一山ヲ開ヒテ建立吾宗ヲ者ノダゾトナリ。」と云つて居るが、惟ふに、龍潭時代にあつては、人煙を絶したる深山幽谷に一禪院を創建すると云ふことは、學深く徳高き禪僧の當然なすべきことであつて、その禪院を創建し得るか否かによつて、その禪僧の眞價値は確定されて居たものであらう。即ち今日私共が、伶俐なる年若き禪僧を見て、「この坊さんは、將來は立派な寺にすわるであらう。」とか「この坊さんは、何れは管長になるであらう。」とか云ふ様な場合に、龍潭時代にあつては、「向孤峰頂上……」と云ふ風に云つたものであらう。○諸玄辨云々の二十二字に對し、町元香空和尚は、その著『冠

註無門關』に「窮諸玄辨乃至巨壑」此二句二十二字者、論之文也、而今爲燒疏抄甲文」と記述して居り、『國譯禪宗叢書』の編著者も、町元呑空和尚の説を、その儘に焼直したものが、是の二句は『華論』の文にして、之は疏抄を焼くの甲文となす。」と云つて居るので、一應手許にある『華論新疏』(宋・文才述)を搜索して見たが、どうもこの二十二字の文句は『華論』中にはない様である。この文句が果して僧肇(『華論』の寶藏論)等の著者の創作であるか否かに就ては、他日の研究に委することにする。

□「久響龍潭の話」の本則に對する『西柏鈔』の解説

龍潭、因德山請益抵夜トハ、是ハ初參ニ非ル故ニ、請益ト云也。初參問答ハ、德山問、久響龍潭、到來龍又不現、潭亦不見。潭曰、子親到龍潭。德山即休ストアル也。○潭云、夜深子何不下去トハ、方丈チ下去レトナリ。○山遂珍重、揭簾而出、見外面黑却回云、外面黑トハ、珍重ハ、夜間四大身チ珍トシ重ンセヨト云禮話也。故ニ、常ニ夜間珍重、早朝不審ト云也。德山純念ニ師ノ説法チ願望スル故ニ、如此云也。○潭乃點紙燭、度與山、山擬接。潭便吹滅トハ、前ニ何ゾ不下去ト云、又紙燭チ與ルコト、決定不説ノ旨アリ。擬接ニ當テ、吹滅スルコトハ、佛性ノ義ハ、時節因緣ニテ悟明スレバ也。○山於此忽然有省、便作禮トハ、吹滅ノ直下ニ於テ、諸佛不思議無分別ノ法チ悟ル也。○潭云、子見箇甚麼道理。山云、某甲從今日去不疑天下老和尚舌頭也トハ。未悟以

前教者ノ時ハ、禪宗ノ即心是物ノ話チ疑惑シテ不信、今正ニ猛省、見性成佛ノ旨チ明得リ。故ニ不疑ト也。○至明日、龍潭陞堂云、可中有箇漢、牙如劍樹、口似血盆トハ、如劍樹ハ、其ノ銳利チ云ヒ、如血盆トハ、其ノ活人チ云也。血チ盆ニ入ルノ義チ用ル也。○一棒打不回頭トハ、大丈夫ノ志氣有テ、師家ノ辣手ニ逢テモ不變也。○他時異日、向孤峰頂上、立吾道在トハ、其ノ行履峻峻ニシテ、龍潭所傳ノ佛道チ建立セシ者ゾト大ニ褒美也。山遂取疏抄、於法堂前、將一炬火、提起云、窮諸玄辨、若一毫致於大虛、竭世樞機、似一滴投於巨壑、將疏抄便燒、於此禮辭トハ、金剛經ノ疏チ燒却スルコト小義ニ非ス。故ニ法語可有コト也。辨ハ與辯通ズ。諸ノ玄辨ハ、佛教ノ無量ニシテ玄妙ナル無礙辯ナルチ指ス。樞ハ戸ノ樞也。機ハ弩發也。樞ノ發轉スルチイフ。内外陷所ノ道也。世ノ樞機ハ世教ノ尊ム所チ云也。佛心ハ大方廣無外コト、太虛巨壑ノ如ク、内外二教ノ微少ナルコト、一毫一滴ニ似リ。學道ノ人ハ、先須ク廣大ノ佛心チ悟明スヘシ。徒ニ文字禪ニ參セバ、終ニ有爲ニ歸シテ、得益コト無シ。冤チ與ルニ似リ。故ニ燒却ス。例セバ大慧ノ碧岩チ不用ニ同眞實佛恩チ報スル底ノ作用也。是レ龍潭ノ慈光チ蒙ル所以也。故ニ禮拜辭退シ去ル。已上義解畢。正意云、滅燭猛省如何ト大疑チ起スヘシ。

餘論

「出家兒、千劫學佛威儀、萬劫學佛細行、不得成佛。南方魔子、敢云直

指人心見性成佛。我當獲其窟穴、滅其種類、以報佛恩。」(『五燈會元』第七卷)と云ふのは、徳山(周金剛)が、蜀を出で、南方に向つた時の宣言であつた。彼は「一毛呑海、海性無虧、織芥投鋒、鋒利不動、學與無學、唯我知焉」と云ふ様な自信の深い佛敎學者であつたが、蜀を出るなり澧州下りの途上で、まづ一婆子に問はされ、婆子の詰問に對して一言の返答も出來ず、すどすど龍潭和尚の處にやつて來たのである。が、それでも途中で婆子に問はされた事を一向に知らぬ龍潭和尚の前では、「久響龍潭、到來潭又不見、龍亦不現。」と大きく出て居るのである。日の暮れるのも、夜の更けるのも、人の迷惑も、一切お構ひなしに、論じ續け喋り續けた徳山も、鼻をつままれても分らぬ様な外面の暗黒には、脚一步も踏み入れることが出來なかつたのである。徳山が「從今日去、不疑天下老和尚舌頭也。」と云つたその龍潭の舌頭の如何なるものであつたかは、全く不明であるが、惟ふに、かの龐居士が、『金剛經』の講説を職業として居た一座主が、

「無我無人」の義を講じて居たのを聽き、「座主既無我無人、是誰講、誰聽。」と云ひ、更に語を續けて「無我復無人、作麼有疎親、勸君休歷座、不似直求真……」(『景德傳燈錄』第八卷)と云ひし底のものであつたであらう。徳山が「窮諸玄辨、若一毫致於太虚、竭世樞機、似一滴投於巨壑。」と云つて、虎の子の疏抄を燒き棄てたのは、一見した所では殊勝千萬な話ではあるが、實は街氣満々、芝居氣の多い言行たるを免れない。彼は依然として三十未滿、未だ而立に達せざる自惚強き青二才であつた。その青二才振りには、彼が一旦龍潭を辭して瀉山靈祐の處に行つた時にも、遺憾なく發揮されて居るのである。

この「本則」の出來事は、一見した所では二日間に行はれたことの様であるが、實際は左様ではあるまい。即ち、「龍潭、因、徳山請益……」から、「……向孤峰頂上、立吾道在。」までは、第一日と第二日との二日間の出來事に相違ないが、この出來事と「山途取疏抄……將疏抄便燒。」と云ふ出來事との間には、多少の時間があつた様に見えるし、また、その「山途取疏抄……將疏抄便燒。」から「於是禮辭」といふ事實との間にも、よほどの時間が挟まれて居る様に見える。『五燈會元』第七卷にも「……途焚」

之、於是禮辭、直抵瀉山」とはあるが、疏抄を燒棄しておいて、直様その脚で瀉山に向つて旅立したとは、どうも受取りにくい様に思はれる。併し瀉山に於ける彼の行動から察すると、(『碧巖錄』第四則参照) 彼は龍潭和尚の前に於て、表面だけでは龍潭和尚に敬服した様な風を見せたものゝ、内心では龍潭和尚を肯がつては居なかつた様であるから、多少の反抗心を懐きながら、龍潭に云はれた疏抄を燒き棄てておいて、早速龍潭を辭し、瀉山に向つたのかも知れない。この邊の消息は、史實の缺乏のため不明瞭ではあるが、兎に角、徳山が蜀から澧州地方に來たのは、彼の三十歳未滿の時であつて、彼は最初、龍潭和尚に參じ、次に自分より十五歳ほど年上の瀉山靈祐の寺に行つて、生意氣な振舞ひをなし、それから諸方を徘徊した上、更に龍潭に歸つたものゝ様に思はれる。『五燈會元』第七卷に「師(徳山)住澧陽三十年」とあるこの三十年の大部分は、彼の龍潭安居の年月と見るべきであらう。

〔評唱〕 無門曰、徳山未出關時、心憤憤、口悱悱。得得來南方、要滅却教外別傳之旨、及到澧州路上、問婆子買點心。婆云、大徳匣子内、是甚麼文字。山云、金剛經抄疏。婆云、只如經中道、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得、大徳要點那箇心。徳山被者一問、直得口似匾擔。然雖如是、未肯

向婆子句下死却。遂問婆子、近處有甚麼宗師。婆云、五里外有龍潭和尚。及到龍潭、納盡敗闕。可謂、是前言不應後語。龍潭大似憐兒不覺醜、見他有些子火種、郎忙將惡水驀頭一澆澆殺、冷地看來一場好笑。

無門曰く。徳山未だ關を出でざりし時、心憤々、口悱々たり。得々として南方に來つて、教外別傳の旨を滅却せんと要し、澧州の路上に到るに及んで、婆子に問うて點心を買はんとす。婆云く、「大徳匣子の内、是れ甚麼の文字ぞ。」山云く、「金剛經の抄疏。」婆云く、「只だ經中に道ふが如くんば、過去心も不可得、現在心も不可得、未來心も不可得と、大徳那箇の心に、點せんと要す。」徳山者の一問を被けて直に口匾擔に似たることを得たり。然も是の如くなりと雖も、未だ肯て婆子の句下に向つて死却せず。遂に婆子に問ふ。「近所に甚麼の宗師がある。」婆云く、「五里の外に龍潭和尚有り。」龍潭に到るに及んで敗闕を納盡したり。謂つ可し、是れ前言は後語に應ぜざりしものと。龍潭は大いに兒を憐んで醜きことを覺えざるに似たり。他の些子の火種有るを見たりしとき、郎忙として惡水を將つて、驀頭に一澆に澆殺し、冷地に看來りしならば、一場の好笑なりしならん。

【未出關時】——德山宣鑑は『景德傳燈錄』第十五卷には、「劔南人也」とあり、『五燈會元』第七卷には「簡州周氏子」とあるが、劔南にしても、簡州にしても、何れも現今の四川省成都府に屬して居る地方であるから、德山宣鑑は四川省（昔の巴蜀）の成都府下の生れである。四川省は地勢上難攻不落、要害堅固の國で、何れの地方からこの國に入るにも嚴重な關所がある。實際に於て四川省は關所に取圍まれて居るのである。茲に未出關時とは「德山宣鑑が周金剛として蜀の成都に居た時」の意である。【心憤々口悱々】——『論語』述而篇に「子曰、不憤不啓、不悱不發」とあるが、朱子はこれを「憤者、心求通而未得之意、悱者、口欲言而未能之貌。啓謂開其意、發謂達其辭。」と註し、ゼームス・レック James Legge はこれを英譯して「I do not open up the truth to one who is not eager to get knowledge, nor help out any one who is not anxious to explain himself.」と云つて居る。茲にある「心憤々口悱々」の憤・悱は、この『論語』の文面の憤・悱と、同義であつて、周金剛の研究心の旺盛なること、彼の議論好きなることを、茲に「心憤々口悱々」と云つたものである。【得々】——『全唐詩話』第六卷に「僧貫休）遂入蜀、以詩投王建曰、河北河南處々災、惟聞全蜀少塵埃、一瓶一鉢垂々老、千水千山得々來。……」とあるこの得々が、茲にある得々であつて、特地の同意語。日本の俗語の態々（ツザツザ）に相當する唐・宋時代の俗語である。（第三十九則「雲門語墮の話」の【關關】及び第四十一則「達磨安心の話」の【評唱】の【關關】

参照）關來南方——周金剛は、蜀の成都府から、潼川、順慶、萬縣と云ふ道順で楊子江に出て、萬縣から船で楊子江を下つて宜昌又は荊州に着し、それから陸路南行して湖南省澧州に入つたもの、據に思はれるが、來南方は、この旅行を指したものである。【及到澧州路上】——宜昌府又は荊州府の南接地は直に澧州であるから、「澧州の領域に入つてから」の意で「及到澧州路上」と云つたのである。路上は徳川時代の街道に相當する語である。【點心】——町元呑空和尚が、その著『冠註無門關』に「剪燈新話註云、與點茶之點、同義、即少食鎮心也。△空曰、蓋是臨時之間食也。故或謂之胸憩也。予昔四國遍歷之際、於伊豫國、見此樣子。一家相集、喫茶之節、投入少飯於茶碗中、而添喫茶之興、恰如茶菓子。謂之茶子。或與道者而令點心也。」と註解して居る通り、本來の意義は間食であるが、支那に於ては、間食用の饅頭菓子の如きものを點心と云つて居る様である。日本の禪林にては晝飯のことを點心と云つて居る。茲にある點心は饅頭菓子の意である。【大德】——高僧の意。『釋氏要覽』に「增輝記云、行滿德高曰大德」とあるのが、茲にある大德である。【匣子】——『碧巖錄』第四則に「覆子」とあり、『五燈會元』第七卷に「（指擔）とあるこの覆子・擔が、この匣子に相當するのであるが、その形状の如何に就ては未だその典據を發見しない。日本に於ける巡禮者の笈の如きものと見ておいて差支なからう。【抄疏】——本來の意義は略解であるが、茲では註解の原稿とでも云ふべきであらう。【過去心不可得現在心不可得未來心不可得

——これは『金剛般若波羅密經』(略稱『金剛經』・羅什譯)一體同觀分第十八の末尾の語であつて、「佛告須菩提、爾所國土中、所有衆生若干種心、如來悉知。何以故、如來說諸心、皆爲非心、是名爲心。所以者何、須菩提、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得。」と云ふ風に連續して居るが、ウイリヤム・メムメ William Gemmell は其著英譯『金剛經』The Diamond Sutra 中の、この一節を The Lord Buddha, continuing, addressed Subhuti, saying: "Within these innumerable worlds, every form of sentient life, with their various mental dispositions, are entirely known to the Lord Buddha. And why? Because, what the Lord Buddha referred to as their 'various mental dispositions,' are not in reality their 'various mental dispositions,' these are merely termed their 'various dispositions.' And why? Because, Subhuti, dispositions of mind, or modes of thought, whether relating to the past, the present, or the future, are alike unreal and illusory." と云ふ風に英譯して居る。

「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」を "Dispositions of mind, or modes of thought whether relating to the past, the present, or the future, are alike unreal and illusory." (心意の聲辭、即ち思想の様式は、それが過去に關するものであれ、現在に關するものであれ、或は未來に關するものであれ、何れも等しく實有にあらざして、すべて幻影にすぎざるものなり。)と譯して居るのは、説明

的であつて、原文の意義が明白に叙述されて居るが、マックス・ミューラー Max Muller が、其著英譯『金剛經』The Vagarakkhedika 中の "A past thought is not perceived, a future thought is not perceived, and the present thought is not perceived." と譯して居るのは、原文に忠實な翻譯ではあるが、あまり直譯に失して居る様に思はれる。要するに「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」とは、「私共の心意 Manas は、無限の過去より無限の未來に向つて、限りなき流水の如く、一瞬間の間断もなく流轉活動しつゝあるものであるから、これが心意であると云つて把握すべき執着すべき何物も存在せざること」を意味する文句である。(第四十一則「達磨安心の話」の「本則」の圖及び東洋文化叢書第三篇『禪の新研究』所載「生命の流轉」参照) 圖圖——圖圖は北方支那で擔子と名くるものと同じく、弓形の棒である。直得口似圖擔とは、日本にて俗に謂ゆる「閉口頓首した」の意。(圖圖参照) 然雖如是——「婆子に一間せられて、その事の案外なのに驚き、口をぼんやりあけては居たが」の意。圖句下——言下の意。即ち徳山が婆子の一問によつて殺されてしまはずに、圖擔に似たる口を開いて婆子に反問したことを指して「未肯向婆子句下死却。」と云つたのである。茲に言下と云はすして句下と云つたのは、婆子の申分の中心點が、『金剛經』よりの引用句であるからであらう。圖納盡敗關——納は茲では取るとか受けるとかの意。敗關は失敗の意であるから、納盡敗關は「この上なき失敗をした」の意。「納盡

を「納れつくす」と訓じては誤解が生じやすいから、宜しく「のうじん」と訓讀すべきである。○前言——これは、徳山が未だ龍潭和尚に荒膽を取られなかつた時によく言つて居た傍若無人の言語を指したもので、即ち「一毛吞海、海性無虧。纖芥投鋒、鋒利不動。學與無學、唯我知焉。」とか、「南方冤子、敢言直指人心見性成佛。我當撲其窟穴、滅其種類、以報佛恩」とか、「久響龍潭、到來潭又不見、龍亦不現」とか云ふ徳山の壯言大語を總括して、茲に「前言」と云つたものである。○後語——これは、徳山が龍潭に荒膽を取られてからの言語、即ち「外面黒」とか「窮諸支辨、若一毫致於太虛。鳩世樞機、似一滴投於巨壑」とか云ふ言葉を指したもので、○麟兒不覺醒——これは、龍潭和尚が紙燭を吹き消したり、「子見箇甚麼道理」と云つたり、陞堂の時に「可有箇漢……立吾道在。」と云つたりして、親切に徳山を提撕したことを指して云つたものである。○火種——これは徳山の自惚氣分を指したもので、即ち徳山が龍潭和尚に向つて「久響龍潭、到來潭又不見、龍亦不現」と云つた時を「見他有些子火種」と云つたのである。(參照)○郎忙——郎忙は狼忙の意。郎も狼も同音同韻(魯當切・平聲陽韻)であるので、狼忙とすべきを不立文字屋振りを發揮して郎忙としたものである。狼は狼藉の狼、忙は匆忙の忙。狼忙とは「狼の如く亂暴なる動作をなすこと」であるが、茲では「いきなり無茶苦茶に」の意に解すべきである。○驚頭一澆澆——その將來つた惡水を頭の天邊から一杯そそぎかけて丸濡れにすること。澆殺の殺は、惱殺、忙殺

醉殺の殺であるから、こゝろすの意を有して居ない。唯その結果の多大なることを意味する一種の助働詞である。この場合の殺は、さいと訓するのが正しいが、從來俗間では、つと讀み來つて居る。○冷地——冷靜なる立場、即ち「第三者の地位」の意。○一場好笑——現今の言葉の「一幕の滑稽劇(喜劇)」に相當する。好笑は「よき笑草」の意。

龍潭と徳山との間に行はれた紛紜に就て、無門慧開が自己の見解を述べて云ふのに、徳山がまだ蜀の成都に居た時には、心は憤々、口は悱々、研究心も旺盛であるし、議論も中々達者であつたと云ふことであるが、彼は南方に禪宗が隆盛なのが癢に障るからと云つて、態々蜀の成都から南下して來て、謂ゆる教外別傳の宗旨を滅絶してしまふ意氣込みで澧州路に入り、路傍で點心菓子を買つて居るお婆さんの店の前で、まづ一休み、早速その點心菓子を買つて食べようとした所が、そのお婆さんの云ふのに「和尚さん、あなたのお持ちになつて居るその匣の中のものには何が書いてあるので御座いますか。徳山が「これか、この中には『金剛經』の註釋本が入れてあるのだ。」と、正直に有體を答

へると、またお婆さんが云ふのに「『金剛經』と云ふお經の中には、過去心も不可得、現在心も不可得、未來心も不可得であつて、これが心だなんか云ふべき何物も存在しないと書いてある相であります。一體あなたは、そんな心の中にそのお菓子をおとし込まうとなさるのでありますか。」と、随分な難問題を擔ぎ出した。流石の徳山も、この難問題には大閉口。何とも答へることが出來ず、たゞ口を閉ぢ、それを區擔の様な恰好かつかうにして、默然として居るばかりであつた。併し、徳山は、一旦は大閉口はしたものの、お婆さんの言葉によつて殺されてしまはずに、その區擔の如き口をあけて「お婆さん、お前さんは中々の物知りですネー。この近處に私にも物を教へて呉れる様な坊さんはありませんか。」と反問した。すると、お婆さんが「こゝから、もう五里ほど行けば、そこに龍潭禪院の和尚さんが居ます。」と教へたものだから、それで徳山は龍潭に行つたのであるが、龍潭禪院に於ける彼徳山の言行は全く大失策であつた。龍潭

禪院で云つた徳山の告白は、蜀に於て彼のなした宣言とは、少しも一致して居ない。彼の告白は前の宣言を確に裏切つて居る。が、龍潭和尚はその青二才の徳山を親切に提撕して居るが、同和尚の提撕振りには、謂ゆる子供かはゆさのあまり、他人の笑ふのも構はずに、自ら醜みにくい様をした様なものである。彼徳山が、何とかかとか云つて小智慧のある様な風を見せた時に、いきなり小便雜りの泥水でも大馬穴おほバケツに一杯汲んで来て、彼の頭の天邊てつべんから、ザプツト澆そそぎかけてやつて、そこを傍そばで見物して居たなら、嘸ま面白い喜劇であつたであらうに。龍潭和尚はそれに氣がつかなかつた。實に惜しいことをしたものだ。

●未出關時と云ふ句を『國譯禪宗叢書』編著者は「關。吾が宗の關門、即ち悟道の妙境を透徹せざる以前の徳山を指す。」と解し、『和訓略解・無門關』の著者靈山實圓氏も「關を出でず。吾が宗の堂奥に至る關門を透過せず。」と解して居るが、これは何れも誤解である。『萬安鈔』記者が「蜀ヨリ出ルニハ、劍門關ナド、云テ關ガアル也。」と云ひ、『春夕鈔』記者が「蜀ノ國を未出時ト云フ義也。國ノ境ニ關在ル故也。」と云つて居るのは正しい。『自雲鈔』記者が「關ハ西蜀ノ郊關也。」と云ひ、『無門關句解』にも「西蜀之

郊關」と註して居るのは、必ずしも誤謬とは云へないが、的確な解説ではない。○點心と云ふ語に對して『萬安鈔』記者は「點心トハ何テモアレ、早朝ニ食スルヲ云也。陰陽ノ不分サキニ、空心ニ點ズルガ樂ゲヤト醫書ニアルゾ。湯ヲ點ズルヲ煎點ト云ゾ。又蓮華合ト云物ガ心ノ臟ノ上ニアルゾ。早天ニ柔ナル物ヲ食ヘバ、蓮華合ガ一日不調ゾ。強ヒ物ヲ食ヘバ調ムゾ。點心トハ空心ニアツルト云義ゾ。」と云ひ、『無門關句解』には「少食鎮心義也。」とあり、『春夕鈔』記者は「普灯ニ買油糞トアリ。點心ハ、ムナヤスメナリ。飽食ニアラズ。遠路ノ勞ヲ暫ク止ント也。」と云つて居る。茲にある點心は多分「油であげた餅菓子」のことであらう。○匣子と云ふ語が大抵の刊行本に「車子」となつて居るが、これは誤寫である。匣子が正しい。○匾擔と云ふ語に對して『春夕鈔』記者は「匾ハ曲ナリ。擔ハニナウトヨム也。擔木ノ始終ニ重キ物ヲカクレバ、中ガダチンテ曲ル也。」と云ひ、『萬安鈔』記者は「口ガ擔木ノ棒ノタチムヤウニベシ口ヲセラレタ。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「……一言ヲモ出シ不得、邊字口ニナツタ也。匾擔ハ擔木也。前後ニ重荷ヲカクレバ、ハワミテヘノ字ナリニナルゾ……」と云ひ、釋宗演和尚も、南天棒和尚も、靈山實圓氏も、『國譯禪宗叢書』の編著者も、何れも古鈔記者の解説通りに解説して居る。これは何れも『臨濟錄』に「便即杜口無詞。眼似漆突、口如匾擔」とあるこの匾擔に、一山が「擔子有肩時、兩頭^{タワンデ}鼻^ビ凸也。其貌如不言唇」と註して居るのを繼承したものと見えるが、兎に角、何れも正解と

見るべきである。即ち當時、徳山は婆子から案外な質問を受け、驚愕のあまり、默然として居たものと思はる。○匾擔と云ふ語は『五燈會元』第十九卷所載「五祖法演禪師」の章には、「儻似箇三家村裏賣柴漢子、把箇匾擔、向十字街頭……」と云ふ風に現はれて居り、同書七卷所載「長慶慧稜禪師」の章には、「大小長慶、被汝一問、口似匾擔」と云ふ風に現はれて居る。この場には、匾擔は「弓形のてんびん棒」の意に解すべきと思はれるが、同書第七卷所載「徳山宣鑑禪師」の章に「婆指擔曰、這箇是甚麼文字」とある擔は、さうしても擔笈の笈の如きもの、即ち匣子を指したものの様に思はれる。また匾擔(手偏)を匾擔(木偏)と見ると、この擔は、屋宇の「ひさし」、又は帽子の「ひさし」を意味する文字であるから、匾擔は「薄つべらなひさし」の意に解することが出来、それが却つて、默然たる口を形容する語として相應はしい様にも思はれるので、匾擔は「てんびん棒」か、匣子か、又は「薄つべらなひさし」かに就て、二三の支那通の日本人にも質し、また二三の支那人にも質して見たが、その二三の支那人の一人が「匾擔は、佛前に供物を捧げる時に使用する佛具であつて、その臺座が、開いた口の様になつて居るものである」と説明してくれた外、なんら的確な解説を得なかつた。若し、匾擔が、開いた口の形になつて居る佛具を意味するものならば、「口似匾擔」は、俗に云ふ「開いた口が閉がらなかつた」を表現した語句と見るべきであらう。○無門懸關が、口似匾擔の句の直次に「然雖知是、未肯向婆子句下死

却」と云つて居る言葉の中には、「口をぼんやりとあけて居た様子から云へば、徳山は死んで居た様に見えはしたが、實は徳山は婆子の質問に打たれて死んで居たのではない。」と云ふ意味が含まれて居る。團
 「見他有些子火種」以下「看來一場好笑。」に至る二十六字に對する古今人の見解は、すべて誤謬である。南天棒和尚が「龍潭大いに兒を憐んで醜きことを覺えざるに似たり、他の些子の火種有るを見て耶忙して惡水を將つて、鷲頭に一洗に洗殺す。冷地に看來らば一場の好笑ならん」と、龍潭も龍潭ぢや。アンマリ子を可愛がつて、傍からみると甚だ見苦しいのぢや。成る程徳山の靈骨あるを見抜いた處は龍潭もよいが、火の氣があると、うるたへまはつて、孤峰頂上なぞと云つて、泥水を頭からサン／＼にあぶせかけた。此の評は成る程面白い。徳山をサン／＼に粉な微塵にした。傍の目から見ると、糞テンゴウのやうな好い笑ひ草ぢや。コ、ラは無門もウマク評した。いらぬことを色々と上堂に云はずと捨て、置いて、片傍から見て居つたら、徳山が經を焼くは、随分おかしかつたらうテ。」と云ひ、菅原時保和尚が「龍潭大いに兒を憐んで醜きことを覺えざるに似たり」龍潭は又龍潭で大いに拖泥帶水の手脚を勞せられた、紙燭を點けて自ら徳山に渡したり、又それを吹き消したり等は甚だ醜いことであるけれども兒孫を憐んで斯様な手段を取られたものと見える。「他の些子の火種あるを見て、耶忙して惡水を將つて鷲頭に一洗に洗殺す」徳山がまだ金剛經によつて得た空といふ妄想の火種を滅して居るのを見て惡水を頭からぶつ掛け

て一と洗ぎに洗ぎ倒して終つた、却々用意周到な扱振であるけれども、「冷地に看來らば一場の好笑ならん」冷靜に之を觀察する時は、龍潭の作略も畢竟無用の閑手脚で好一場の好い笑ひ草である。」と云ひ、釋宗演和尚が「龍潭も龍潭ぢや吾が子の可愛いのに目が眩んで、其醜きことを知らぬやうぢや老婆心にも程があるぞ。」他の些子あるを見て、即忙として、惡水を將て鷲頭に一洗に洗殺す」火の氣があると思ふて即忙て不淨水を鷲頭に灌ぎかけて消し止めたやうなものぢやいくら徳山に法器とする所があると見たつて、餘り老婆心過ぎる「冷地に看來らば一場の好笑ならん。」若し之を冷かに觀察したならば、一場の笑草たるに止まるわい。」と云つて居るのは、何れも古鈔記者の説の燒直して、生憎何れも見當違ひである。○紀平正美氏までが、この「評唱」を「徳山未だ蜀を出でざる時は、大層な勢ひで、心憤々として大いに慷慨し、口排排として、大いに禪を罵り、教外別傳の宗旨を滅してやる積りで出て來た。處が婆子の一間に答へる事が出来なかつたので、大いに閉口した。然し其れで終つて了はなかつたのは流石に偉い。龍潭に到つて大事究明、前の敗闕を約め盡した（總計算をした）、そして抄疏を焼いて、大した事を云うたが、如何にも前言（即ち教外別傳の宗旨を滅却せんと云うた事、或は龍又不見、龍又不現の語を云ふと見ても差支なし）とは相應でない事である。それで龍潭はと見れば、恰も下賤の人が、自分の兒を憐んで自分の醜を丸出しにする様な調子である。徳山に少しの火種のあるのを見て、耶忙に（あはたゞしく）惡

水を持つて来て、頭からちつかぶせて、其の火種を消してしまつた。よく冷静に看來れば、一場の御茶番狂言である。『無門關解釋』第二九二——二九三頁参照と云つて居るのも、確に見當違ひである。

□「久響龍潭の話」の評唱に對する『西柏鈔』の解説

無門曰、徳山未出關時、心憤憤、口悱悱、來南方要滅却教外別傳之旨トハ、關ハ西蜀ノ郊關也。論語述而篇云、不憤不啓、不悱不發、註云、憤者、心求通而未得之意、悱者、口欲言而未能之貌也。此ニ言ハ、徳山致相ヲ尊重シ、禪宗ナ破滅セント體憤ニ思テ、心未伸ノ體也。○及到澧州路上、問婆子買點心トハ、點ハ剪燈新話註云、與點茶之點同義、少食饌心也。古鈔ニ云、點心ヲムナヤスメト訓スル也。○婆云、大德車子内、是甚麼文字、山云、金剛經疏抄。婆云、只如經中道、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得、大德要點那箇心トハ、大德ハ僧ノ尊稱也。經ノ上ノ文云、佛言、爾所國土中、所有衆生、若干種心、如來悉知、何以故、如來說、諸心皆爲非心、是名爲心、所以如何、須菩提、過去心不可得等、言ハ、三世ノ諸ノ衆生心、過去ハ已滅シ、未來ハ未生、現在ハ不住、祇是レ虛妄分別ナリ、何物ヲ指シテ、爲心點ントスルヤト也。○徳山被者一同、直得口似匾擔トハ、匾器之薄者曰匾。○然雖如是、未肯向婆子句下死却、遂問婆子、近處有甚麼宗師トハ、徳山未悟ト雖モ、器量返羣也。故ニ此ノ婆子縱ヒ如是道得ルモ、相似ノ潭ナラン。近處ニ崇

師有テ、其ノ徳ノ餘慶ナラント思ヒテ、婆子ガ言下ニ於テ、卑劣ノ見ヲ不起也。○婆云、五里外有龍潭和尚トハ、六町爲一里也。○及到龍潭納盡敗闕、可謂前言不應後語トハ、徳山未悟ノ時ヲ語盡スチ敗闕ト云也。是レ蜀國ノ前言ハ、外面黒已下ノ後語ニ不及也。○龍潭大似憐兒不覺醜トハ、龍潭始終慈悲親切ナルコトヲ抑下ス。○見他有些子火種即忙將惡水、蓋頭一澆澆殺、冷地看來、一場好笑トハ、他ハ龍潭ヲ指ス。火種ハ燈ヲ云。會元序云、單傳火種。無門謂ク、龍潭纔モ紙燭ヲ點與スルヲ見バ、惡水ヲ頭ヘヨリ澆テ、龍潭ノ婆心接待ヲ不用シテ、笑ベシト也。即忙ハ、和ニアハテルト訓ス。急々ノ意ヲ用ル也。

この「評唱」は、文章の構造上から云へば、自ら四段に分れて居る。即ち「徳山未出關時……教外別傳之旨」(一)の二十六字は、徳山の在蜀中の意

氣軒昂たる様子と、彼の南下の動機及び目的を敍し、「及到澧州路上……婆云、五里外有龍潭和尚」(二)の百〇九字は、彼が南方に到着するや否や、まづ第一に駄菓子屋のお婆さんにやりこめられ、折角の『金剛經抄疏』に大味憎をつけられたもの、それが縁となつて、龍潭和尚に相見するの機會を發見するに至

つたことを彼し、^一及^二到龍潭……大似憐兒不覺醜。^三の二十六字は、正しくこの第二十八則の〔本則〕に現はれて居る徳山の言行の不徹底なること、龍潭和尚の提撕振りの親切すぎて糞叮嚀なることを、やゝ冷笑氣分にて略評し、^三見他有些子火種……看來一場好笑。^四の二十六字は、龍潭和尚が、あんな微温な手段を以て徳山に臨まずに、徳山が猪口才なことを云つて、ありもしない小智慧を鼻にかけた時に、悪水を頭の天邊からぶつかけて浴せてやつたなら、大に面白かつたのであらうに、實に惜しいことをしたものだ云つて、彼自身の見識から一種の暗^{サツゼスシヨ}示^シを與へたものである。古今人の、この〔評唱〕に對する見解は全く誤解曲説である。殊に、第四段（「見他有些子火種……看來一場好笑。」の二十六字）に對しては、彼等は、まづその訓讀を誤り、従つて、その解説を誤つて居るのである。

〔頌曰〕 聞名不如見面、見面不如聞名、雖然救得鼻孔、爭奈瞎却眼睛。

評唱 名を聞くことは面を見るに如かざるも、面を見れば名を聞きたりしに如かじ。然も鼻孔を救ひ得たりしと雖も、争奈してか眼睛を瞎却せしぞ。

新字解 聞名——評判を聞いて居ること。見面——實物を見ること。救得鼻孔——鼻孔を穿却せられずすんだ。即ち、龍潭和尚の接待振りが女性的であつたために、荒療法を受けずすんだの意。**争奈**——「何故にか」の意。（第二十四則「離却語言の話」の〔評唱〕の**聞名**参照）**瞎却眼睛**——龍潭に來て居ながら、潭も見得ず龍も見得ざりし底を云ふ。即ち、徳山が第一義諦に對して一隻眼を缺如せることを指す。

蜀の周金剛が、蜀に居た時、南方には禪宗が中々大流行で、學徳兼備の大善知識が、澤山にあると云ふことを聞いて、態々と南下して來たのは、評判だけでは信用が出来ない。實物を検査して見た上でなくては、相場をさめる譯にはゆかないと云ふ考からであつたであらうが、折角南下して來て見た所が、實物は評判ほどでもなく、大善知識と云はれて居る高僧達の頭から後光も輝いて居らず、實は平々凡々の芋掘坊主ばかりであつたのは、正に是「見面不如聞

名——見掛け倒しの實物を見るよりも、遠方で評判ばかり聞いて居た方が、よつばどましであつた——と云ふものだ。とは申すもの、幸に龍潭和尚が老婆親切な人であつたものだから、そんなことを腹の中で考へて居た周金剛も、荒膽を抜かれずにはすんだが、どう云ふものか、流石の周金剛、肝腎かなめな一隻眼を缺如して居たものだから、芋掘坊主の形で活動して居る佛様が眼につかずに、龍潭和尚の前では「潭又不見、龍亦不現」なんか云ひ、鴻山に行つては、あの様な狂人じみた風をしたのであらう。

○この「頌」に對して、町元呑空和尚は、其著『冠註無門關』に「聞名乃至聞名」此二句、共卦二師始終可見之矣。先卦德山、倒句見之、則自見德山今敗闕面、不如聞昔高僧名。自聞昔教者名、不如見今禪者面。共抑揚也。次卦龍潭、倒句見之、則見面不如聞名者、所謂久響龍潭及乎到來、潭又不見、龍又不現之意也。聞名不如見面者、所謂子親到龍潭、乃至、德山大悟禮拜之意也。是亦抑揚句調也。雖然乃至眼睛」此二句、抑揚德山、謂雖得祖師鼻孔、瞎却方便教眼。」と云ひ、『西柏鈔』記者は「聞名不如見面、見面不如聞名、雖然救得鼻孔、爭奈瞎却眼睛」ハ、蜀國ノ高僧ト聞名時ハ、見面コトヲ思フ。今マ

猛省ノ面ヲ見テハ、昔ノ高僧ノ名ノミ聞テ勝レリト爲ス。所以ハ、下ノ二句ニ述ブ。救得鼻孔トハ、鼻孔ノ氣通スルヲ云、悟道時、其ノ意氣浩然トシテ、三世十方ニ通達ス。瞎却眼睛トハ、暗夜ニ託シテ、瞎眼ト云、其ノ實ハ、德山大悟、能ク宗ニ通ズト雖モ、説法ヲ嫌テ、燒抄、乃至、一代不立佛殿。唯ダ痛棒ヲ握ルコトヲ抑下ス。若宗説共ニ通セバ、圓滿月ノ面貌ナラントナリ。」と云ひ、『自雲鈔』記者、『春夕鈔』記者、『萬安鈔』記者、何れも、この『西柏鈔』記者の見解と大同小異の解説を施して居るが、何れも誤解である。○この「頌」に對する菅原時保和尚、釋宗演和尚、南天棒和尚等の見解は、要するに古鈔記者の誤解を今様に書直したまでのものである。○紀平正美氏が『名許り聞いて居るより、實際其の人に逢うて見なければならぬ、即ちどれだけの力を有するか見別けもつかず、見別けてもらへない、然し面接し見ると、人は人である、別な事はない、何んだつたらぬ、名だけ聽いてゐたのがましぢや。(此れは德山が龍潭に見えた時の、始めての挨拶の語から出たものである)。然も名と其の實とは大切なる要素で、此れあるが爲めに、其處に第三の「人格の力」が脉々として通ずるものである。それで德山は遂に龍潭によつて覺りの眼を開いた。覺を開いた即ち鼻の孔を救ひ得たが、いかんせん眼瞎(眼の球)を瞎却(盲にすること)してしまつた、即ち德山が從前學習した一切の方便を失うてしまつた。」と云つて居るのも、あまりはつきりした説明とは申されまい。○『無門關句解』の記者も、起句に「周金剛ト聞名響、一

タビ對面センコトヲ思フ」と註し、承句に「對顔後ハ遙ニ聞名爲勝」と註し、轉句に「會悟當處云本分地機也」ト註シ、結句に「瞎却燒鈔見解眼睛」と註して居るが、これも誤解に基く註釋である。(參照)

【餘論】 この「頭」の起・承二句は、『五燈會元』(第七卷)に「……後聞南方禪席

頗盛、師(德山)氣不平……」とある史實に基いたものであつて、聞名、見面の見聞者は、申すまでもなく德山(周金剛)であり、その被見聞者は、龍潭和尚をはじめ南方の師家である。即ち起句「聞名不知見面」は、周金剛をして南方に向はしめた動機であり、承句「見面不知聞名」は、南方到着後に於ける周金剛の感想を推測した言葉である。然るに、古今の禪僧居士の多くが、これを「南方の禪者がかねて周金剛の評判の高いのを聞いて、さぞ偉い人物であるであらうと思つて居たのに、周金剛に面接して、その評判ほどになかつたのに失望した……」と云ふ意味に解して居るのは、全く謬見に基くものである。轉句「雖然救得鼻孔」は、「評唱」にある「龍潭大似憐兒不覺醜」と云ふ語に暗に照應し、龍潭和

尚の接得振りの老婆親切なりし結果を示したものであり、結句「爭奈瞎却眼睛」は、周金剛の智見の未だ敏捷ならずして、龍潭和尚の身を以て提示せし第一義諦を看取し能はざりし結果、龍潭を辭して再び放浪の旅路についたことを諷刺したものである。

【現代譯頌】

百聞は一見に如かざるも、

一見すれば、一見は百聞に如かじ。

德山の鼻高々と高けれど、

なんでか、眼だけは、あきめくら。

第二十九則

非風非幡

『景德傳燈錄』第二卷僧伽羅提之章

『禪苑蒙求』中卷

『永平頌古』第八則

『拈評三百則』中卷第四十六則

この第二十九則の「本則」に現はれて居る六祖とは、菩提達磨を支那禪宗の第一祖とし、それから第二祖慧可、第三祖僧璨、第四祖道信、第五祖弘忍、その次の第六祖慧能のことであり得ます。(『無門關の新研究』上巻第一七七頁参照)この六祖即ち大鑑慧能(一名曹溪慧能)のことに就ては、『禪の現代的批判』(同書第二三二—二四七頁参照)、及び第二十三則「不思議の話」の結論中に敘述しておきましたから、茲には、その敘述と重複にならぬ様に、この第二十九則「非風非幡の話」の「本則」に直接関係のあることのみを記述しておくことに致します。

私の考證によると、慧能(六祖)が五祖弘忍から衣鉢を傳受したのは、唐高宗

皇帝龍朔元年(西暦六六一年)であつて、當時彼は二十四歳の青年でありました。

第二十三則「不思議の話」の「本則」になつて居るのは、この年(西暦六六一年)の出來事であり得ますが、この第二十九則「非風非幡の話」の「本則」になつて居る出來事は、それより十五年後のことであり得ます。即ち慧能は大庾嶺の峠の上で慧明に別を告げ、一旦は韶州の曹侯村(謂ゆる曹溪)に至り、當時廢寺同様になつて居た寶林古寺に止住しましたが、教敵の迫害のため、久しく居住し得ず、止住僅に九ヶ月餘にして寶林古寺を去り、それより約十五年間、自から獵人隊中に晦匿して生命を全ふし、唐高宗皇帝儀鳳元年(西暦六七六年)に至つて、廣州(廣東)の法性寺(現今の光孝寺)に入り、其處に留まること約一ケ年、同二年(西暦六七七年)に、再び曹溪寶林寺に歸住したのであります。(『六祖壇經』・『宋高僧傳』第八卷『景德傳燈錄』第五卷『五燈會元』第一卷参照)而して、この第二十九則「非風非幡の話」の「本則」になつて居る出來事は、『光孝寺志』に「唐貞觀間、改制止王園、爲乾

明、法性寺。高宗儀鳳元年、六祖慧能與僧論風幡。薙髮菩提樹下、遂開東山法門。其後建風幡堂、……」とあるによつて明白なるが如く、唐高宗皇帝儀鳳元年（西暦六七六年）のことであつて、當時彼は三十九歳でありながら、尙長髪の俗人であつたのであります。

『景德傳燈錄』（第五卷）には「至儀鳳元年丙子正月八日、屈南海（現今の廣東）、遇印宗法師、於法性寺、講涅槃經。師寓止廊廡間。暮夜風颺利幡。聞二僧對論、一云、幡動。一云、風動。往復酬答、未曾契理。師曰、可容俗流預高論否、直以風幡非動、動自心耳。印宗、竊聆此語、竦然異之。翌日邀師入室、徵風幡之義。師具以理告。印宗不覺起立云、行者定非常人。師爲是誰。師更無所隱、直敘得法因由。於是印宗執弟子之禮、請受禪要……」とあり、『六祖壇經』（行由第一）には「一日思惟、惟時當弘法、不可終遯。遂出至廣州、值印宗法師、講涅槃經。時有風吹幡動。一僧曰、風動。一僧曰、幡動。議論不已。慧能進曰、

不是風動、不是幡動、仁者心動。一衆駭然。印宗延至上席、徵詰奧義。見慧能言簡理當、不由文字、宗云、行者定非常人。久聞黃梅衣法南來、莫是行者否。慧能曰、不敢。宗於是作禮……」とありますが、これが、この第二十九則「非風非幡の話」の典據であります。廣州法性寺印宗法師とは、『景德傳燈錄』第五卷にある「廣州法性寺印宗和尚」、「宋高僧傳」第四卷にある「唐會稽山妙喜寺釋印宗」のことでありますが、この印宗法師は慧能の誕生に先だつこと十一年、唐太宗皇帝貞觀元年、（西暦六二七年）に生れて居ますから、この第二十九則「非風非幡の話」の出來事のおつた儀鳳元年（西暦六七六年）には慧能が三十九歳、印宗法師は五十歳であつたことになります。

〔本則〕 六祖、因、風颺利幡。有二僧對論。一云、幡動。一云、風動。往復曾未契理。祖云、不是風動、不是幡動、仁者、心動。二僧悚然。

六祖、因に、風利幡を颺げたりしとき、二僧ありて對論せり。一は云く「幡の動くなり。」と、一は云く「風の動くなり。」と。往復せるも曾て未だ理に契はず。祖云く「これ風の動くにもあらず、これ

幡の動くにもあらず、仁者よ、心の動くなるのみ」と、二僧悚然たり。

【六祖】 菩提達磨より數へて第六代目の支那禪宗の祖師大鑑慧能のこと。【風】 風の吹きあげること。【利幡】 佛教講演開會中の表示として樹てる旗柱の上に懸つて居る流し旗のことであるが、茲では、印宗法師の『涅槃經』の開講中なる事を表示するために樹てられたもの。(第二十二則「迦葉利竿の話」の「本則」の【參照】) 【往復會未契理】 「いくら問答しても一向要領を得ない」の意。【往復は詰問應酬の反復の義】 【仁者】 「この仁者は、『論語』にある「知者樂水、仁者樂山。知者動。仁者靜。知者樂、仁者壽」の仁者ではなく、『維摩經』(佛國品)に「螺髻梵王言、仁者、心有高下、不依佛慧、故見此土爲不淨。」とあるこの仁者であつて、「あなた」とか「あなたがた」とかの意、「心動」の上に二僧の注意を惹くために、呼びかけた語である。○「仁者心動」を古來「仁者の心が動く」と云ふ風に訓解して居るが、普通一般の經典文法によれば、宜しく「仁者よ、(そは互の)心の動くなるのみ。」の意に訓解すべきである。【心動】 心と云ふ一箇の固定物があつて、それが動くこと云ふ意ではない。心とは、『成唯識論』に「藏識說名心、思量性名意、能了諸境相、是說名爲識」とあるこの心であつて、心動とは、自己の個性の未だ絶對化せず、ために個性が外境の事物に支配されることを意味するのである。【悚然】 悚然は悚然と同じく「敬意を含む驚愕の貌」である。即ち二僧が慧能の卓見博識に對して、急

に敬意を生じ、且つ驚き入つた様子を形容したものである。

【六祖慧能】 未だ半僧半俗の身分であつた時のこと、廣州の法性寺で、印宗法師と云ふ涅槃經の學者が『涅槃經』を講演して居たことがあつた。かねて求道心の深い慧能は、その講演を聽聞するために、一時その法性寺に寄寓して居たが、ある日の夕方、二人の學僧が利竿の上につけてある幡が、風に颯げられて、ばたばたと動いて居るのを見て、一人の學僧は「あれは幡が動いて居るのである。」と云ひ、今一人の學僧は「否、あれは風が動いて居るのである。」と云ひ、「否、幡が……………」、「否、風が……………」と、同じことを互に繰返して議論をして居るばかりで、一向その議論が合理的でもなければ、また要領も得て居ない。この水掛論を傍で耳にして居た慧能は、その兒戲に等しき議論に對して黙しがたく、「あなたがたは、風が動くのだとか、幡が動くのだとか、果しなきことを云つて議論をしておいでになるが、それは風が動くのでもなければ、幡

が動くのでもありません。實は、あなたが見た、それはお互の心が、未だ絶對化して居ないために、外界の事象に擒はれて、常に動いて居るので、それで、お互の眼に、風が動いて居る様に見えたり、幡が動いて居る様に見えたりするのであります。」と云つて、止めを刺した所が、「吾輩の議論は、お前の耳には陳腐漢、何のことか少しも分らぬのであらう」と云はぬばかりの様子で、慧能を傍に置いて賢げに議論をして居た二人の學僧は、その旅乞食の様な風采の慧能に眞正面から一本參らせられて、悚然として黙つてしまつた。

■ 因この「本則」に對して『西柏鈔』記者は「六祖、因、風飄利幡。有二僧、對論。一云幡動。一云風動。往復未曾契理。祖云、不是風動、不是幡動、仁者心動。二僧悚然。壇經意云、六祖傳衣鉢、雖遮ケ、一十五年過ギ、佛法興起ノ時機ヲ感シテ、出テ廣州ノ法性寺ニ至ル。時ニ印宗法師、涅槃經ヲ講シテ、幡ヲ建ツ。二僧言論往復シ。理未決コトハ、心外ニ法有コトヲ執泥スル所以也。祖云、不是風動、不是幡動、仁者心動トハ、仁者ハナンダチト謂ス。心トハ眞妄絶待ノ一心也。動トハ、風大ノ相也。一切法皆是佛法ナル故ニ、無明ノ風動、卽是唯一妙心也。風大已ニ爾リ。餘大モ亦如是。絲毫も心外ノ法

有コト無シ。是レ乃チ如來無上ノ心印也。又偈ニ、本來無一物ト云ハ、煩惱菩提ノ二見ヲ破シテ、絶待ノ妙心ヲ説キ、又對境心數起トハ、小乘無心ノ執ヲ破シテ、應無所住而生其心トイフコトヲ示ス。隨機ニ跡異ナリト雖モ、共ニ是般若ノ一法也。已ニ是レ般若畢竟空ニシテ、動モ無ク、靜モ無シ。○證考曰、楞嚴合轍第五琉璃光法王子下云、世界身心、各各不同、究其所因、皆從一念無明風動、而有。等無差別、同一虛妄。乃至、此衆生皆是自己方寸中鼓闢、亦不在外。故祖師云、非幡動、非風動、仁者心動。又虛堂集、第四林泉禪師、對御舉六祖心動云、一切唯心、萬法唯識。又事苑第七云、天台詔國師云、仁者心動、斯乃無上ノ心印法門。又脩山主偈云、風動心搖樹、雲生性起塵等、已上義解畢。正意云、計較ニ不涉、仁者心動ノ話ヲ提擧セヨ。」と云ひ、『春夕鈔』記者、『萬安鈔』記者、『自雲鈔』記者、何れも『西柏鈔』記者の見解と同じ見解に基いた解説を施して居るが、この解説の仕方は兎も角、見解は正鵠を失して居ない様に思はれる。○釋宗演和尚、菅原時保和尚、南天棒和尚、飯田權隱居士等の、この「本則」に對する解説は、何れも古鈔記者の見解を現代語で焼直したままでのことであるから、茲にはその抄録を省くことにするが、ひとり紀平正美氏の解釋は、確に出色の卓説であるから、左に轉載しておく。

□「非風非幡の話」本則に對する紀平正美氏の解説

幡もと靜、風動くによつて動かさる、故に風の動である。然れども、風もと見えす、風の動は幡

第二十九則 非風非幡

の動によつて認識せらる。故に幡の動である。論理學者は茲に實理由と認識理由とを區別して、それに依つて能所の關係を立てようとするのであるが、本來能所關係に於て、兩者の何れの一を以て能態となし、何れの一を以て所態とするかは、全く或る一定條件によるものたるに過ぎぬ。天が動くのか地が動くのか、これは層を作製することの上にて簡便といふ事から、地が動くか定められるのであつて、絶對的に定められる事項ではない。其故に近頃物理学の範圍に於ても、「相對性の原理」といふ六ヶしい事が出て來て居るのである。その問題はともかくもとして、斯る能所の争ひは、主觀的唯心論で結着せしめらるべきものである。即ち三界唯心、心外無別法で、仁者心動とやれば、能所を定めることは心の抽象によるものと、先づ結着が附くのである。再言して見よう。甲者の動くことを定めるものは、乙者を靜止すと定めるからによる、若し甲者を不動と定めるならば、乙者が動いて居るのでなければならぬ。然らば甲と乙と、何れが眞に動いて居るのかを定めんと欲すれば、更に不動と考へられる第三の丙者を持ち出さなければならぬ。然るに其の丙者の不動なるは、何によつて定められるか、斯くして無限に其の標準を立てなくてはならぬとするときは、同時に我等は又云ふ事が出来る。是れ甲の動にあらす乙の動にあらす、丙の動にあらすと。斯くて風幡心動一狀領過—即ち不是風動、不是幡動、不是心動である。正に斯く

の如きの時、主觀的の唯心論が果して何の役に立つか。六祖の答へを直接に解すれば、六祖口を開いて眞に話墮を覺らすと云ふべきである。然し六祖の仁者心動といひて、二僧をして悚然たらしめし所以のものは、斯る單なる主觀的唯心論の、所謂論議ではなくして、一切の條件を自己に攝することに由て、主觀性を離脱し、風幡の動に隨つて、自己の本性を認得せしむる働きに外ならない。若し此の働きの認得し得たならば、實際此の二僧は買鏡得金に相違ない、否な二僧と云うて他人の事ではなく、自己自身の事であらう。(斯くは解釋するものゝ、六祖時代には、或は單に主觀的唯心論で満足してゐたものとするのが、歴史的には正當であるかも知れぬ。)

廣東に現存する光孝寺は、六祖慧能時代の法性寺であり、この法性寺は、昔の制旨寺(一名制止等)と王園寺とを合併して改稱したものであるが、法性寺が光孝寺になるまでには、その寺名の上に幾多の改稱が行はれて居る(『光孝寺志』参照)而して、かの眞諦三藏(拘那羅陀 Gunarata)が『廣義法門經』・『攝大乘論』・『攝大乘論釋』・『唯識論』・『金七十論』・『起信論』(?)等の翻譯を完成したのは、この制旨寺に於てであり、般刺密帝 Paramiti が『首楞嚴經』の翻譯