

たことは、『神僧傳』第八卷に「無著文喜禪師、入五臺山、求見文殊」とあるによつて、その事實なりしことを立證することも出来るし、また現に『五燈會元』第九卷には「後謁大慈山性空禪師、空曰、子何不徧參乎。師（無著文喜）直往五臺山華嚴寺……」とあるから、文殊の指導によつて、諸方の善知識を探訪した善財童子を摸倣すべく勧誘されたかれ無著文喜が、文殊に最も縁の深い五臺山に参詣したのは、當然あり得べきことであらう。さすれば、この「文殊前後三三の話」の「本則」の出来事は、唐宣宗皇帝大中元年（西曆八四七年・無著文喜の二十七歳の年）より、咸通三年（西曆八六二年・無著文喜四十二歳・仰山慧寂四十九歳）に至るまでの間に於てあつたことと思はれる。要するに、この説話は、史的事實を、當時の迷信思想を以て神秘化したものに相違ないと私は信じて居るのである。

〔垂示〕 垂示云、定龍蛇、分玉石、別縑素、決猶豫、若不_レ是頂門有_レ眼、肘臂下有_レ符、往々當頭蹉過。只如今見聞不味、聲色純真。且道、是阜、是白。是曲、是直。到_レ這裏_レ作麼生辨。

新讀方

垂示に云く、龍蛇を定め、玉石を分ち、縑素を別ち、猶豫を決するに、もしこれ頂門上に眼を有し、

肘臂下に符を有するにあらざれば、往々、當頭に蹉過するならん。只如今、見聞不味ならば、聲色は純真ならん。且らく道へ、これ阜か、これ白か。これ曲か、これ直か。這裏に到つて、そとさんか辨せん。

新字解

□定龍蛇——龍であるか、蛇であるかを判定すること。□分玉石——珠玉であるか、石塊であるかを區別すること。□別縑素——縑は黒、素は白で、別縑素とは、黒白を辨別すること。□決猶豫——猶も豫も、本來は動物の名であるが、その動物は、疑い深くて容易に進退を快しない性質を有して居ると云ふので、今では殆ど本來の意義を失ひ、猶豫の二字で、逡巡・遲延の意に使用されて居る。決猶豫とは「決すべきに當つて、進退、去就を即座に決すること」を謂ふのである。□頂門有眼——頂門眼とは、「大智度論」第二卷に「摩醯首羅天、秦言大自在、八臂三眼、騎白牛」とある通り、大自在天の有する三眼中、中央の豎について居る一眼のこと、謂ゆる一隻眼を意味するのであるが、普通、禪錄に於ては、肉眼にあらざる心眼、即ち般若の慧眼の意に使用してある。頂門有眼は、二箇の肉眼の外に、心眼を有して居ること。○肘臂下有符——友那の神仙談に肘後符と云ふ神秘的護符が珍重されて居る。それは、この護符を常に肘臂下に藏して居ると、如何なることでも出来ること云ふのであるが、肘下臂有符とは、そのことを云つたものである。□往々當頭蹉過——往々は、「時としてば」とか、「時によると」とかの意。當頭は、すぐさま。その場で、觀面などの意。蹉過は、大失敗するとか、機會を逸してしまふとかの意。□見聞不味——眼も耳も聰明伶俐なること。□阜白——阜は阜と同じく、黒の意であるから、阜白は、黒白のこと。阜と皂とは同文字の異體であるが、皂は全く別文字である。□這裏——阜

白・曲直の辨別を要する場合を指したるもの。

新譯

圓悟が、例によつて垂示して云ふのに、世の中には、龍に見せかけて居る蛇や、蛇に見られて居る龍や、玉に見えて居る石や、石扱にされて居る玉や、細く見えて居ても心の潔白人や、白く見えて居ても腹の黒い人や、何もかも、ゴチャゴチャになつて、ウジャウジャして居るが、これらのもの、眞偽・正邪を區別するに當り、また、この人生に於ては、進んで積極的行動をとるべき時と、退いて消極的態度をとるべき時とあるが、この進退・去就を決するに當つても、私共、お互は印度の摩醯首羅天の様に、頂門の額の上に一隻眼を有して居り、支那の仙人の様に、肘臂の下に萬能の護符を持つて居なければならぬ。若し、その一隻眼と萬能の護符とがないと、その様な場合に臨んで、逆も甘くゆくものではない。すぐさま、大しくじりにしくじつて、味噌をつけるにきまつて居る。私共お互が、今この場で、聰明なる聽官と視官とを持つて居さへすれば、聲の聞き方も色の見方も、何れも純真で、一寸の間違もなく、何の心配もない譯であるが、さて、茲に今、事物の黑白、事理の曲直を、即座に判定しなければならぬと云ふことになれば、その場合に於て、お前たちは、如何にしてその判定をなさんとするのであるか。

〔本則〕 擧。文殊、問ニ無著、近離ニ什麼處。無著云、南方。殊云、南方佛法。如何住持。著云、末法比丘、少奉ニ戒律。殊云、多少衆。著云、或三百、或五百。無著、問ニ文殊、此間如何住持。殊云、凡聖同居、龍蛇混雜。著云、多少衆。殊云、前三三後三三。

新讀方

擧す。文殊、無著に問ふ、「近頃いづれの處をばなれたるぞ。」無著云く、「南方。」殊云く、「南方の佛法、如何に住持せりや。」著云く、「末法の比丘、少しく戒律を奉ず。」殊云く、「多少の衆ぞ。」著云く、「或は三百、或は五百。」無著、文殊に問ふ、「此間如何に住持せりや。」殊云く、「凡聖同居、龍蛇混雜。」著云く、「多少の衆ぞ。」殊云く、「前三三後三三。」

新字解

如何住持——住持と云ふ語は、御住持様の場合に於ける如く、一寺の住職僧、即ち和尚様を意味することもあるが、今茲にある住持は、その意の住持ではなく、現狀を維持することの意味するのであるから、如何住持は、「どう云ふ風にやつて居ますか。」とか、「現狀はどうですか。」とかの意。末法——佛教では、その教會の道德的變遷を、豫言的に、正・像・末の三時代に區分して居る。一は正法時代、これは佛陀滅後五百年間。二は像法時代、これは正法時代の次の一千年間。三は末法時代、これは、像法時代の次の一萬年間。併し、この年數

には、經論によつて色々の相異がある。□比丘——巴利語の Bhikkhu の音譯語で、乞士・勤息など色々の漢譯語があるが、要するに男子の僧侶のこと。比丘衆は、サンスクリット(梵語)の Bhikshu の音譯語であつて、比丘の複數形ではない。□少奉戒律——少と云ふ漢字には、英語の Little と同じく、肯定に重きをおく用法と否定に重きをおく用法と二つある。否定を高調する場合には、「奉戒律少」で、肯定を高調する場合には、「少奉戒律」である。前者に於ける少は Little で、後者に於ける少は A little である。「澤山はないが、戒律を守つて居るものが少しはある」と云ふのが、少奉戒律の一句の含める意義である。□或三百或五百——無著文喜は、南方支那に屬する禪僧であるが、唐武宗皇帝の會昌五年に於ける佛教大迫害の魔手は、唐の國都が北方支那の長安(現今の陝西省西安府)であつた理由で、北方支那の佛教に對して苛酷で、南方支那の佛教に對しては比較的寛大であつた。それで、宣宗皇帝の佛教復興に當ては、北方支那に於ては、新たに僧侶を拵へる必要があつたが、南方支那に於ては、佛教復興の詔勅發布と共に、僧侶は山岳幽谷の隠れ場から這ひ出して、ぞろぞろと佛寺に集つたものである。而して、今この或三百或五百は、宣宗皇帝の佛教復興の詔勅發布後に於ける南方支那寺院の實狀を云つたもので、「ある寺には三百人も僧侶が安居して居るし、またある寺には、五百人も僧侶が安居して居る」と云ふのが、無著の言葉の意義である。□此間——これは五臺山を指したものと見てもよいが、「南方佛法」に對する「北方佛法」を意味するものと見るのが正しい様に思はれる。□凡聖同居龍蛇混雜——會昌五年の佛教大迫害の時に、北方支那に於ける氣概あり學徳高き僧侶は、大抵は南方に走つて、南方支那に隱棲した

のである。それで、宣宗皇帝の佛教復興に際しても、北方支那には、粗製濫造の僧侶ばかりで、僧侶らしい僧侶は稀有であつた。而して、この四言二句は、その玉石混淆、龍蛇同居の寺院の實狀を云つたものである。□前
三三後三三——この句は、「前門から坊主が三人這入つて來れば、後門から三人逃けてしまふ。」の意に解しても、また「前方(あちら)にも三々五々、後方(こちら)にも三々五々」の意に解してもよい。要するに、僧侶の頭數の少ないこと、且つ、彼等の生活の不安定なことを云つたものである。

新譯

武宗皇帝の武斷的佛教大迫害に逐ひたてられて、流石に有名な五臺山に集つて居た坊さん連中も、雀の群が鐵砲弾におびやかされた如くに、一目散に飛んで逃けてしまつたあとに、無著文喜は、善財童子の旅を續ける積りで、その五臺山に巡禮して來た。所が、その様な時、その様な處に、どうも、五臺山の本尊様なる文殊菩薩の化身としか受取れない一老僧が、ひよっこりと現はれて來て、「お前さんは、何處から來たのか。」と訊問した。無著が「南方支那から」と答へると、その老僧は「どうだ、南方支那の佛教の現狀はどうか。もうすっかり復興が實現されたのか。坊主どもは、どうして暮して居るのか。」と尋ねた。無著云く「何分、武宗皇帝の眼にあまつた様な坊主どもでありますから、謂ゆる末法の比丘に相違ありませんが、それでも武宗皇帝のお灸が利いたものと見え、多少は佛制による戒律を守つて、今では行儀よくして居ます。」文殊の老僧云く、「して、そ

の坊主どもの數は、どうか。前通り、澤山になつて居るのか。無著云く「可なり澤山居ます。ある寺には三百、ある寺には五百と云ふ勢であります。」こんどは、無著が文殊の老僧に向つて「してまた、御地方の佛教の現状は、如何でございますか。」と尋ねると、文殊の老僧は「イヤ、どうも、もになつて居ない。謂ゆる凡聖同居、龍蛇混雜の有様だネー。」と答へた。無著が「それでは、何人位の坊さんが居るのでありますのか。」と尋ねると、文殊の老僧云く、「イヤ、もう數も何もあつたものではない。また、大迫害が來はすまいかと心配して居て、お尻の落著がないこと夥しい。前三三後三三だよ。」

〔頌〕 千峰盤屈色如藍。誰謂文殊是對談。堪笑清涼多少衆、前三三與後三三。

新讀方

千峰盤屈して色は藍の如し。誰か謂ふ文殊と是對談せりと。笑ふに堪えたり清涼多少の衆、前三三と後三三。

新字解

〔盤屈〕山岳が、うねく〜と重なりあつて居る様子を形容する語。〔誰謂文殊是對談〕これは「無著文喜が、文殊菩薩の化身と對談したなんか、誰がそんな幽靈話をするのか。無著文喜の前に現はれたのは

文殊の化物でない。眞の人間であつた。」の意。〔清涼〕五臺山とは、華嚴嶺・聖鐘嶺・金閣嶺・清涼嶺・靈鷲嶺の總稱であり、また、その五臺山上には、大顯通寺・清涼寺・大文殊寺などの大寺院があるが、この清涼は、その清涼嶺や清涼寺を指したものでなく、五臺山の詩的異名なる清涼山を意味するのであるから、茲に清涼とは、五臺山を指したものである。〔多少衆〕僅少の意。即ち「多くもない坊さんたち」の意。

新譯

見渡せば、五臺山系は千峰萬岳、うねく〜と重疊して、その山色は、藍を流した様になつて居る。無著文喜が、五臺山に巡禮した時に、文殊の化物にばかされて、文殊と問答したなんか云つて居る人間の化物がある。それは何處の何兵衛か。五臺山に化物なんか出てたまるものか。五臺山は化物屋敷ではなく、俗塵を離れたる自然美の露現ではないか。可憐なやつだナア、あの清涼山の坊さんたち。あの大きな山に、たつた僅ばかり居て、その上に、前三三後三三で暮して居るとは。何れも文殊らしくもない連中だ。

餘論

『佛祖統紀』第四十一卷、及び『五燈會元』第九卷にある「無著文喜對文殊の問答」に関する叙述は、非常に神祕化されて居るが、歴史的事實を、當時の一般的智識を以て正當に解し得ざる場合には、これを神祕化して、當時の民衆の迷信慾を満足させることは、古今東西にありがちのこと、殊にその様なことは、支那に於ては古來の流行であつて、その神祕の衣に包まれて居る歴史的

事實は、現在の古典中に豊富に存在して居るのであるが、この第三十五則「文殊前後三三の話」の「本則」が、正しくその一例である。この「前三三後三三」と云ふ語は、古來禪僧問に於て、幾度も繰返されて議論されて居るが、その語の眞意義は、未だ曾て釋明されて居ない。併し、雪竇重顯は、この「頌」に於て、確に、この公案を歴史的事實と見做し、「前三三後三三」なる語も、正當に解して居る様に見える。尙又、彼は、「本則」に於ける文殊の答話を、狹義に解して、たゞ五臺山上の佛敎に係るものと見て居るのである。

第三十六則 長沙芳草落花

チヨウシャハウソウラクカ

緒論

この第三十六則「長沙芳草落花の話」に現はれて居る長沙とは、「景德傳燈錄」第十卷・「五燈會元」第四卷・「佛祖歷代通載」第二十四卷に「湖南長沙景岑」とある湖南省長沙府の景岑和尚のことであるが、彼は「初住鹿苑、爲第一世。其後、居無定所、但徇緣接物、隨請說法。」と云ふ風の禪僧であつたから、彼が、趙州從諗・子湖利蹤など、共に、南泉普願の弟子であつたと云ふことの外、彼に關する事實は、殆ど傳はつて居ない。併し、「佛祖歷代通載」第二十四卷には、唐懿宗皇帝咸通戊子（九年・西曆八六八年）の條に、彼に關する記述があるのを見れば、これが、彼の死去の年であつたかも知れない。さすれば、彼は、唐文宗皇帝太和八年（西曆八三四年）に死去した南泉普願よりも、三十四年後れて死去したことになり、従つて彼は、徳山宣鑑・臨濟義立・潯山靈祐などと、時代を同じくしたことになる。彼の言行の録してある典籍によると、彼は、思想の高邁な、詩人らしい禪僧であつて、日本の西行法師に似通つた所がある。惟ふに彼は、この無限大なる宇宙の一小局部に、居を構へて、禪僧風を吹かすことが大嫌ひであつて、常に自然美を友とし、それに親しんで居たものであらうが、恐らく彼の死は、「願はくは花の本にて春死なん、その更衣の望月の

ころ」と云ふ様な静寂の裡に艶麗を含めるものではなかつたにしても、「南朝四百八十寺、多少樓臺煙雨中」と云ふ様な景色を、眼下に見おろして、白雲深き幽邃の境に於て、泊然として永眠に就いたのであらう。

かれ長沙景岑は、華嚴哲學の體驗者であつて、『景德傳燈錄』第十卷に、彼の詩が十七首載せてあるが、その詩想は、何れも華嚴哲學に憑據して居る。自然美を熱愛せる點に於て、彼は西行法師に共鳴して居るが、西行法師の情熱の人であつたのに反し、彼は哲學的頭腦の所有者であつた。従つて、彼の詩には、情熱ある人間美は缺如して居る様に思はれる。〔無門關の新研究〕下卷第四十六則「竿頭進步の話」参照）

この第三十六則「長沙芳草落花の話」にも、「垂示」が缺如して居る。

〔本則〕 舉。長沙、一日遊山、歸至門首。首座問、和尚什麼處去來。沙云、遊山來。首座云、到什麼處來。沙云、始隨芳草去、又逐落花一回。座云、大似春意。沙云、也勝秋露滴芙蓉。〔雪竇著語云、謝答話。〕

〔新讀方〕

舉す。長沙、一日遊山し、歸つて門首に至る。首座問ふ、和尚いづれの處にか去來せしや。沙云く

「遊山し來る。首座云く、何れいづれの處にか到りしや。沙云く、始は芳草に隨つて去り、また落花を逐ふて回つたりなり。座云く、大に春意に似たり。沙云く、また秋露の芙蓉に滴るにまされり。雪竇著語して云く、答話を謝す。〕

〔新字解〕

□長沙——こゝでは景岑和尚のことではあるが、長沙と云ふ處は、湖南省に在つて、洞庭湖の東南岸に位して居る。岳州も洞庭湖の西沿岸にあり、長沙の北方に位して居る。支那には到る處に風光明媚の處があるが、洞庭湖沿岸附近は殊に、風光の明媚なるを以て、世に名高い處である。□門首——門頭と同義で、門さき、又は、門口のこと。□去來——散歩すること、又は、ぶらついて居ること。□同——この回は、回遊の回で、ぶらつきまわること。□大似春意——この春意は、杜甫の詩に「碧草遠春意、沅湘萬里秋」とある春意と同じく春の長閑（のどか）なことを意味するのである。茲に大似春意とは、どうも春めきましたネー。とか「遊びにはよい時候ですネー。』とかの意であるが、多少は「和尚さん、のんきなことを仰せられますネー」と云ふ様な気分も含まれて居る。□芙蓉——はちす（蓮）のこと。□謝答話——これは、長沙の「也勝秋露滴芙蓉」に對して、一無名僧の云ふべき言葉を、雪竇が代つて添加したものであるが、獨立した著語と見ても差支ない。

〔新譯〕

こゝに頗る詩的な話がある。ある日、長沙の鹿苑寺の景岑和尚が、遊山して歸つて門口まで來ると、首座位を占めて居る一禪僧が、「和尚さん、どちらへ御散歩でしたか。」と尋ねた。和尚

が、「山遊びに行つて来たのだ。」と答へると、首座は、「どちらへ山遊びにゐらつしやつたのですか。」と、ねどひした。和尚の答が、中々詩的に出来て居る。云く「最初は緑の濃い草原を通つて、それから、落花が風にヒラ／＼と舞つて居るやうな處をさがして、そこらあたりを、ゆつくり遊んで来たのだ。」すると、首座は、中々口の甘い、あてこすりの上手な先生であつたと見えて、「どうも近來よほど春めきました。山遊びには實にもつて、こいの陽氣になりました。が、和尚さんも中々ひらけた御方ですネー。」と云ふと、長沙は、「實際、春風駘蕩たる景色は、つめたい秋の露が、枯れた蓮の葉にしたつて居るやうな殺風景とはちがつて、中々陽氣でよいなア。」と答へた。この長沙の答話に、雪竇が著語して、「どうもありがたい御返事だこと。横着坊主は、こんな和尚の座下に安居して居るに限る。何時でも、うかれ廻れるもの。」と云つた。

〔頌〕 大地絶ニ織埃。何人眼不開。始隨ニ芳草去、又逐ニ落花回。羸鶴翹ニ寒木、狂猿嘯ニ古臺。長沙無限意。咄。

新讀方 大地には織埃を絶したり。何人が眼をひらかざる。はじめは芳草に随つて去り、また落花を逐ふて回れりと。羸鶴は寒木につまぢ、狂猿は古臺にうそぶく。長沙限りなきの意。咄。

新字解 大地絶織埃——織埃は、織塵と同義で、微細なる塵埃のこと。大地絶織埃は、謂ゆる「江國春風吹不起、鷓鴣啼在深花裏」底の消息で、春景色の長閑（のどか）なることを詩的に表現したもの。何人眼不開——この長閑なる春景色に對して、何人が無關心で居られよう。誰だつて遊意勃々として湧き、遊山を禁じ得ないであらう。の意。羸鶴翹寒木——羸鶴は、病弱した鶴、又は老衰した鶴のこと。翹は落着かないで飛去り腰になつて止まつて居ること。寒木は、枯木、又は冬枯れのした木。狂猿嘯古臺——氣の狂つた猿が荒廢して居る臺城（樓臺）で啼き騒いで居る。の意。長沙無限意——長沙景岑の自然美に對する鑑賞力は、實に無限である。の意。咄——これは、羸鶴と狂猿とに係る語で、「馬鹿野郎奴」と云ふほどの意を含んで居る。

新譯 「江國春風吹不起、鷓鴣啼在深花裏」と云ふ長江沿岸一帶の春景色は、實に天下一品で、正にこれ盡大地織埃を絶せりとでも謂ふべき長閑さである。この自然美に對しては、盲目にあらざる限り、何人も眼を開けてこれを凝視し、鑑賞するであらう。長沙景岑は流石に詩人だ。「始隨ニ芳草去、又逐ニ落花回」と云つて居るが、實際に、それをやつて来たのである。然るに、世の中には、羸鶴、狂猿にも比すべき禪僧が居て、枯木の如き禪床にしがんで居たり、古臺の如き僧堂で、狂氣地味た棒・喝を行じて居たりして居るが、彼等の愚劣さは、實にあきれ果てたものである。

第三十六則 長沙芳草落花

さても、長沙景岑の圓熟せる禪思想は見あけたものだ。宇宙なり、絶對なりと一如になるとは、畢竟するに、かれ長沙景岑の如く、この大自然の美妙に抱擁せられながら、それを鑑賞し、それを自己の現實生活に織り込むことではないか。それを知らざる羸鶴、狂猿の徒、咄、大馬鹿者め。

餘論

この第三十六則「長沙芳草落花の話」の「本則」は、殿堂や伽藍に執着して居る禪僧と、宇宙を家とせる禪僧との對話と見るべきものである。長沙景岑は、一度は鹿苑寺の第一世となつたのであるが、華嚴哲學に立脚して居る彼は、到底、殿堂や伽藍に執着して居て、人間の臭氣を嗅ぐことを欲せず、一生涯、自然美に包まれながら、意のままに遊行して居たものである。禪の清教徒の中には、人間臭を忌厭して、自然に隠れるものが多いが、長沙景岑は、人間臭を忌厭したと云ふよりも、寧ろ、より多く自然美を愛したと云ふ方が適當かも知れない。雪竇重顯は、「頌」の第一・第二の兩句に於て、長沙景岑に共鳴して自然の美を讚美し、第三・第四の兩句には、長沙景岑の言葉そのまゝ、借り來つて、彼の長閑なる胸中を叙し、第五・第六の兩句に於ては、羸鶴と狂猿とを拉致し來つて、世の人間臭い禪僧を諷刺し、嘲弄して居るが、不圖すると、雪竇重顯は、羸鶴と黙照禪者に比し、狂猿を看話禪者に擬したのもかも知れない。第七句に於ては、更に長沙景岑を稱揚し、最後の咄の一字を以て、羸鶴と狂猿とを叱咤したものである。

第三十七則 盤山三界無法

緒論

この第三十七則「盤山三界無法の話」に現はれて居る盤山とは、「景德傳燈錄」第七卷、及び、「五燈會元」第三卷に「幽州盤山寶積禪師」とある寶積和尚のことであるが、彼が馬祖道一の弟子であることが知れ、且つ、多少の言行が傳はつて居ることの外、彼に關する史實は、全く不明である。幽州と云へば、現今の直隸省順天府の唐名であるから、彼は支那の禪僧の中でも、最も北方に偏した地方に屬するものである。

〔垂示〕 垂示云、掣電之機、徒勞佇思、當空霹靂、掩耳難諧。腦門上播紅旗、耳背後輪雙劍、若不_レ是眼辨手親、爭能_レ構得。有_レ般底低頭佇思、意根下_レ度、殊不_レ知、觸體前見_レ鬼無數。且道、不落_レ意根、不_レ抱_レ得失、忽有_レ箇恁麼舉覺、作麼生祇對。試舉真。

新讀方

垂示に云く、掣電の機あるも、徒らに勞して佇思すれば、空に當つて霹靂するも、耳を掩ふにかなひがたからん。腦門上に紅旗をあげ、耳背後に雙劍をまわすも、もし、これ眼辨じ、手親しきにあらざれば、いか

第三十七則 盤山三界無法

でかよく構得せん。般底の低頭佇思、意根下の卜度あれば、殊に知らず、獨體前に鬼を見ること無数なるを、且らく道へ、意根におちず、得失を抱かすして、忽ちこの恁麼の舉覺あらば、作麼生か祇對せん。試みに擧すみよ。

新字解

□掣電之機 掣電（電光をひッげる）の如き敏活なる伎倆、又はその様な禪機の意。□徒勞佇思 ぼんやりとたゝすんで居ること。□腦門上 頭の上のこと。□播紅旗 紅旗は、第十三則「巴陵銀碗裏雪の話」の（頌）にある赤幡と同じく、禪宗の傳燈第十五祖迦那提婆（五燈會元）第一卷參照）の使用した勝利の旗。播は、ふりかざすこと、播揚することの意。□耳背後 背後の意。□構得 構得は、構得と同じく、敵對とか、競争とかの意。□有般底 古來これを「ある般底」と訓讀して居るが、この有は、佇思と卜度とに係る動詞と見た方が正しい様に思はれる。般底は、如上のとか、前叙のとか、上來のとかの意を含む俗語である。□意根下卜度 これは「不是眼辨手親」底のことで、眼前の事象に擒はれて、兎や角と思案すること云つたものである。意根下は、形而下（有形）の義。□箇恁麼舉覺 これは、當空霹靂と、播紅旗と、輪雙劍とによる師家の接得を指したものの。□祇對 これは、對抗する・應對する・應戰する・相手にするなどの意。

新譯

圓悟が、垂示して云ふのに、いくら掣電の機を有する機敏な人間でも、何事をするにも

むだ骨を折つて、グズ／＼して、何時までも、ほんやりと佇立して居るやうでは、思ひがけない時に、頭の上で雷電の霹靂に逢つても、逆も耳を掩ひかくすことも出来ないほど、あわてゝしまつてあらう。また、自分より、一段も二段も上手の敵に、赤旗かゝけて追撃され、眞背後で、二本の太刀を車輪の如く振りまわされても、もし活眼を有し、活手腕を有して居ないならば、とても、その敵に對抗することは出来ない。かような譯であるから、何事をするにも、意氣地なく低頭佇思して居たり、何事を思案するにも、徒らに形而下のことにのみは擒はれて、事物の深奥に潜在せる神祕を探り出すことが出来なかつたりするならば、そんな凡暗にとつては、この寂光淨土の世界も、實は大きな墓場同然のものになつてしまつて、獨體は、そこらあたりにごろ／＼して居り、その前に、迷靈がウチャウチャして居てウラメシイと泣いて居るやうなことになる。さて、どうだらう。今この私共が、意根下の卜度もせず、得とか失とか云ふ相對の觀念にも支配されずして居る時に、忽然として、霹靂に見舞はれたり、紅旗に追ひまくられたり、雙劍に攻めたてられたりしたならば、私共は、如何にして、これに對抗すべきであらうか。試みに擧す看よ。

〔本則〕擧。盤山、垂語云、三界無法。何處求心。

第三十七則 盤山三界無法

新讀方

新字解

新讀方 學す。盤山、垂語して云く、「三界には法なし。何れの處にか心をもとめんや。」

新字解 □三界——三界とは、三箇の世界の義であるが、これは、佛教の須彌山説に基く語であつて、三世因果の理法の行はれる相對世界（宇宙）の生物を、心理的に三種に分類したものである。三界の第一は欲界、これは生殖慾と生存慾とに、その生活を支配されて居る生物の世界、即ち私共お互の現實生活が、それである。その第二は色界、これは欲界を超越した世界であつて、色（肉體）は有して居ても、欲界の衆生の如く、生殖慾と生存慾とに支配されて居ないもの、世界である。その第三は無色界、これは欲界も色界も超越した純精神的生活を嘗めるもの、世界である。（『佛教の現代的批判』所載「六凡四聖のこと」の章参照）要するに、茲に三界とは全宇宙の總稱と見ておいて差支ない。□無法——無法は皆空の意で、諸法の究竟的本源、即ち諸法を根本に還元すれば、眞空に歸着すると云ふ三論哲學の主張に基く語である。（『佛教の現代的批判』所載三論哲學に關する事項参照）

新譯

こゝに極めて簡單にして、しかも大に要領を得て居る話がある。ある日、幽州盤山の寶積和尚が、座下の大衆に向つて垂示して云ふのに、世の中の人間は、三界が無安だとか、三界出離だとか云つて、大騒ぎをして居るが、それは三界と云ふ幻影に擒はれて居るからのこと。元來、三界と云ふ様なものは、凡夫どもの眼に映じた現象にすぎない。還元すれば、三界は無法、諸法は皆

空ではないか。無法な三界、眞空の三界に、どうして心法と名くべきものがあるのか。心法が三界輪廻をするとか、三界を出離するとか、そんな囈語はよしにせよ。よしにせよ。」

〔頌〕 三界無_レ法。何處求_レ心。白雲爲_レ蓋、流泉作_レ琴、一曲兩曲無_レ人會。雨過塘秋水深。

新讀方

三界には法なし。何れの處にか心をもとめんやと。白雲を蓋となし、流泉を琴となして、一曲兩曲するも、人の會することなし。雨すきて夜塘には秋水深し。

新字解

□三界無法何處求心——これは、盤山寶積の言葉をそのまま引用したもの。□白雲爲蓋流泉作琴——これは、盤山寶積の脱俗的境界を詩的に叙したものであつて、白雲爲蓋は、「三界を解脱したる大自然の白雲の下で」の意。蓋は傘のこと。流泉作琴は、「流泉を琴として使用して居る」の意。要するに、この四言二句は盤山寶積の自己を絶對化して居て、三界とか心法とか云ふ義學者の閑言語に擒はれて居ないことを叙したものである。□一曲兩曲——これは、盤山寶積の「三界無_レ法、何處求_レ心」と云ふ語を指したもの。□雨過夜塘秋水深——これは、宇宙の自然的理法を讚美したもの。

新譯

盤山寶積は「三界無_レ法、何處求_レ心」と云つて居るが、彼の心境は、實に人間の臭氣を

第三十七則 盤山三界無法

脱して居る。彼は白雲を傘かささしながら、潺湲せんくと流れて居る泉の水を琴を奏して居る様なもの、實に大自然の至妙に契合して居る。が、彼の流泉の曲は、人間の臭氣を探して居る人々には、逆も理解の出来るものではない。大雨が過ぎ去ると夜塘の水量は増して来る。これ自然の理法。三界無法、何處求もと心めんやの消息は、チャント、こゝに洩ちやされて居るのではないか。

餘論

この第三十七則「盤山三界無法の話」の「本則」になつて居る盤山寶積の言葉は、全く三論哲學の「諸法皆空一切皆空」の教理に基いて居る。即ち、俱舍哲學も、成實哲學も、唯識哲學も通りすぎて、まさに天台哲學、華嚴哲學に入らんとする過渡をなして居る所の絶對的空觀の上の主張である。(佛教の現代的批判参照)『五燈會元』第三卷を見ると、この「本則」になつて居る四言二句の次に、「四大本空、佛依何住。瑤城不動、寂爾無言。觀面相呈、更無餘事。珍重。」と云ふ四言六句と二字とがあつて、それで一箇の上堂垂示になつて居るが、要するに、この彼の垂示は、全く三論哲學の主張を禪的に提唱したものである。

第三十八則 風穴祖師心印

緒論

この第三十八則「風穴祖師心印の話」に現はれて居る風穴とは、『景德傳燈錄』第十三卷及び『五燈會元』第十一卷に「汝州風穴延沼禪師」とある禪僧のことであるが、この兩書には、彼の生死に關する史實の叙述が缺如して居る。併し『禪林僧寶傳』第三卷によれば、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、彼の死去は、宋太祖皇帝開寶六年(西曆九七三年)であり、彼が汝水(現今の河南省汝州の南方を東南に流れ居る河流)の廢寺、即ち古風穴寺の再興をはじめたのは、後唐明宗長興二年(西曆九三二年)で、これは彼の三十六歳の時であつた。而して、『古尊宿語錄』第七卷所載「風穴禪師語錄」を見ると、『漢乾祐二年、牧移守鄧州、師又避寇往依之。牧館於郡齋、陸座曰』とあつて、すぐその次にこの第三十八則「風穴祖師心印の話」の「本則」になつて居る出來事が叙述してあるが、これによると、この出來事は、後漢隱帝乾祐二年(西曆九四九年)遼世宗天祿三年・雲門文偃死去の年に、鄧州(現今の湖北省安陸府)の牧守(李史君)の衙門に於て行はれたことであるが、この年、風穴延沼は五十四歳であつた。彼は「劉氏子、幼不茹葷。習儒典、應進士。一舉不遂。乃出家」(『五燈會元』第十一卷参照)とある通り、最初は、進士に擧げられて文官に

なる志望であつたが、進士の試験に落第した、めに、出家して禪僧になつたのである。彼の法系は、黄檗希運↓臨濟義立↓興化存獎↓寶應慧顛↓風穴延沼↓首山省念と云ふ風に續いて居る。

〔垂示〕 垂示云、若論漸、也返常合道、鬧市裏七縱八橫。若論頓、也不留
朕迹、千聖亦摸索不着。儻或不立頓漸、又作麼生。快人一言、快馬一鞭、正
恁麼時、誰是作者。試舉看。

新讀方

垂示に云く、もし漸を論ずるも、また常に返りて道に合し、鬧市裏に七縱八橫ならん。もし頓を論ずるも、また朕迹をとめずして、千聖もまた摸索不着ならん。もし或は頓漸を立せざれば、またそもさん。快人には一言、快馬には一鞭、正恁麼の時、たれかこれ作者なるぞ。試みに舉す看よ。

新字解

〔漸頓〕 謂ゆる一代時教(第十四則)「雲門一代時教の話」の(本則)参照)を分類する科學を、佛敎の術語では、これを敎相判釋と云ふのであるが、こゝに漸頓とは、その一代時敎を大(乘)小(乘)權(敎)實(敎)頓(敎)漸(敎)顯(敎)密(敎)の八敎に分類したその頓漸の二敎を指したものである。頓敎とは頓覺敎、即ち直覺による理解に重きをおく敎理であつて、まづ『華嚴經』『維摩經』の敎理の如きが、それに相當し、漸敎とは、漸進敎、即ち漸進的智識開發に重きをおく敎理であつて、謂ゆる小乘系の敎理が、これに相當

する。〔若論漸〕 漸敎の方から(至道を)論議しても」の意。〔也〕 古來この也の字は、次句につけて、「また」と訓することになつて居るが、この也の字は「若論漸也」と云ふ風に上句につけて見ても差支ない。第十二則「洞山三斤の話」の〔垂示〕中にも、「若論殺也不傷一毫。若論活也喪身失命」と云ふ風に、この也の字の使用してある句法があるが、この場合に於ても、「若論殺也、不傷一毫。若論活也、喪身失命」(若し殺を論ずるや。…若し活を論ずるや。…)と云ふ風に訓讀しても差支ない。否、寧ろ、その様に訓讀した方が、漢文法上、正しい様にも思はれる。〔返常合道〕 これは、常理に契ひ、道理に合して居ることである。返は返魂香の返で、そのものに一致すると云ふ意義がある。常は、こゝでは尋常の常ではなく、常法の常であつて謂ゆる至道を指したものである。常道に反いて而も常道に合すと云ふ古來禪僧間に行はれて居る通説は、全く誤謬である。〔鬧市裏〕 鬧(又は鬧)の音は、奴教切であるから(たう)と讀むべきであるが、佛書では、これを(ねう)と吳音で讀むのが慣例になつて居る。鬧市裏は、東京の淺草・大阪の千日前・神戸の湊川・京都の京極の様な、さわがしい處を云ふのである。〔不留朕迹〕 この朕迹は、第十三則「巴陵銀碗裏雪の話」の〔垂示〕中の朕迹と同意義であつて、この不留朕迹は、絶對、即ち至道の上から云へば、本來無一物であるの意。〔快人一言、快馬一鞭〕 この四言二句は、文法上では、獨立挿句であつて、前後の文章には、あまり文法上の關係をもつて居ない。快人は、直覺の働きの敏活なる人物で、「直覺の敏活な伶俐の漢は、一を聞いても十を悟る。」と云ふのが、「快人一言」の意であつて、英語の A word to the wise is sufficient は、まさしくこの快人一言

に相當する。快馬は、駿馬・良馬の意で、「快馬一鞭」は「快馬を走らすには、一鞭で十分」の意。(『無門關の新研究』中巻第一〇二八—一〇二九頁参照)

〔新譯〕

圓悟が、垂示して云ふのに、禪の提唱の方法には、二箇の方面がある。一は、漸教風のやり方、モー一つは、頓教風のやり方であるが、禪の狙つて居る至道なるものは、もしそれを漸教風に論議しても、それでは、いかないと云ふべきものではない。漸教風の至道論だつて、チャント常理に契ひ、正道に合して居るのである。であるから、その至道に即しながら、熱鬧の巷に立つて七縦八横の活作略を行ひ、路傍演説もやれば、大道説教もやつて、一向差支ないのである。もし、その至道を、頓教風に論議するならば、それでもよいが、頓教風の至道論は、全く達磨宗の獨占であつて、この流儀から行けば、廓然無聖、本來無一物。千萬人の聖人賢人が、救世軍の行列のやうな行列をつくつて、探しまわつたところで、この宇宙間に於て、到底、その至道を探し出すことは不可能である。さて、今かりに、頓にも、漸にもよらずして、その至道を提唱しようとするならば如何になすべきであらうか。賢者には一言で澤山、駿馬には一鞭で十分。何もグズグズ駄句をならべるには及ばぬ。その頓にも漸にもよらざるとき、何人がその活手腕を揮ふ怪男子たるべきであるか。試みに擧す看よ。

〔本則〕 擧。風穴、在_二郢州衙内_一、上堂云、祖師心印、狀似_二鐵牛之機_一。去即印住、住即印破。只如_二不_レ去不_レ住_一、印即是。不_レ印即是。時有_二盧陂長老_一出問、某甲有_二鐵牛之機_一、請師不_レ搭_レ印。穴云、慣_下釣_二鯨鯢_一燈_中巨浸_上、却嗟_下蛙步_中輾_中泥沙_上。陂、佇思。穴喝云、長老何不_レ進_レ語。陂、擬議。穴、打_二一拂子_一、(穴云、還記_二得話頭_一麼、試擧看。陂、擬_レ開口。穴、又打_二一拂子_一。牧主云、佛法與_二王法_一一般。穴云、見_二箇什麼道理_一。牧主云、當_レ斷不_レ斷、返招_二其亂_一。穴、便下座。

〔新讀方〕

擧す。風穴、郢州の衙内にあつて、上堂して云く、「祖師の心印は、かたち鐵牛の機に似たり。去ればすなはち印住し、住すればすなはち印破す。たゞ去らざれば、住せざるが如きは、印するが即ち是なるか。印せざるが即ち是なるか。」時に盧陂長老あり、出でて問ふ、「某甲に鐵牛の機あり。請ふ師、印を搭せされ。」穴云く、「鯨鯢を釣り巨浸をすましまるになれたれば、却て蛙歩の泥沙にまるふことを嗟く。」陂、佇思す。穴、喝して云く、「長老何ぞ語を進めざるにや。」陂、擬議す。穴、一拂子か打し、(穴)云く、「また話頭を記得するや。試み

第三十八則 風穴祖師心印

に舉せよ看ん。破、口を開かん擬す。穴、また一拂子を打す。牧主云く、「佛法と王法とは一般なり。」穴云く、「この何の道理か見たるや。牧主云く、「斷すべきに當つて斷ぜざれば。返つてその亂を招くものなり。」穴すなはち下座したり。

新字解

鄂州衙内 現今の湖北省安陸府に當る唐・宋時代の鄂州の牧守李史君の州廳内の意。上堂云「上堂式を舉行した時に云く」の意。祖師心印 菩提達磨の傳來した佛心印のこと。(第一則「聖諦第一義の話」の「本則」参照) 印は、本來は、決定・不變を意味するものであるが、私有物の表示として印を使用することは、全く佛陀の制定に基因して居る。即ち「根本說一切有部毘奈耶雜事」第四卷によれば、佛陀は、盜難防止用として、鍍・石・赤銅・白銅・牙・角の六種の印材を使用して、公印(大衆印)と私印(私物印)とを製作し大衆印には、轉法輪模様を鏤刻し、私物印には、骨鎖模様、又は鬪鬪模様を鏤刻することを規定して居る。狀似鐵牛之機 鐵牛とは鐵製の牛で、これは「佩文韻府」第二十六卷上に「中華古今注、陝州有鐵牛廟。牛頭在河南、尾在河北。禹以鎮河患。賈至有鐵牛頌。蘇軾詩、誰能如鐵牛、橫身負黃河。」とある如く、太古夏后氏禹が、黄河の氾濫を防ぐための主護神として、河南と河北との境界線上に安置した大鐵牛のことであるが狀似鐵牛之機とは、(祖師の心印の有する活作用を形容して云ふならば)まづ、かの陝州の大鐵牛の機用の如く、不動にして、動の活動をなすものである。の意。陝州は現今の河南省陝州の地。去即印住住即印破 大涅槃經「第二十七卷師子吼菩薩品之三に、「如蠟印印泥。印與泥合。印滅文成。而是蠟印、不礙在泥。文非泥出、不礙處來、以印因緣、而生是文。」(蠟印を以て泥に印すれば、印と泥と合して、印滅し文(印章)なる。しかもこれ蠟印は、變ぜずして泥にあり。文(印章)は泥より出るにあらず、餘處より來るにあらず。印の因緣を以て、しかもこの文(印章)を生ずるが如し。)とあるのが、この四言二句の文學的曲據である様に思はれる。去即印住とは、文學上では、蠟印を泥面に捺着して、その蠟印を除去すれば、蠟印面の印章が、その泥面に附着(住)して居るの意であるが、祖師の心印なるものは、不動中にあつて動をなす所にその價值がある。即ち人々各自の固有せる佛心を死灰枯木の如くに固定(住)させずに、それを活動(去)させてこそ、そこに、はじめて祖師の心印の印章が現はれる(住)のである。」と云のが、その含蓄である。住即印破は、去即印住の反對の場合を云つたもので、文字上では「その蠟印を泥面に捺着した儘でなければ、蠟印は泥中にあることはあるが、印章の用をなさぬ(破)の意であるが、祖師の心印なる人々各自固有の佛心は、何時までも個性の中に潜在させて居ては、個人的には、佛心は固有して居ても、人道上に於ては、佛心の効果はないことになる。」と云ふのが、その含蓄である。只如不去不住 蠟印を除去しなければ、印章が顯はれないと云ふならば」の意。長老 增壹阿舍經「第三十七卷に、「是時阿難白世尊言、如今諸比丘、當云何自稱名號。世尊告曰、若小比丘向大比丘、稱長老。大比丘向小比丘、稱姓字。」とあるのが、長老と云ふ名稱の典據であるが、後世に於ては、廣義には、道德の衆に長じ年臘の長けた僧侶の呼稱。狹義には、立職完了の禪僧、謂ゆる罷參の禪僧を呼ぶ稱號になつて居る。某甲有鐵牛之機 師不搭印 拙僧には、不動中に坐して動的妙用をなす所の鐵牛の機

第三十八則 風穴祖師心印

泥出、不礙處來、以印因緣、而生是文。」(蠟印を以て泥に印すれば、印と泥と合して、印滅し文(印章)なる。しかもこれ蠟印は、變ぜずして泥にあり。文(印章)は泥より出るにあらず、餘處より來るにあらず。印の因緣を以て、しかもこの文(印章)を生ずるが如し。)とあるのが、この四言二句の文學的曲據である様に思はれる。去即印住とは、文學上では、蠟印を泥面に捺着して、その蠟印を除去すれば、蠟印面の印章が、その泥面に附着(住)して居るの意であるが、祖師の心印なるものは、不動中にあつて動をなす所にその價值がある。即ち人々各自の固有せる佛心を死灰枯木の如くに固定(住)させずに、それを活動(去)させてこそ、そこに、はじめて祖師の心印の印章が現はれる(住)のである。」と云のが、その含蓄である。住即印破は、去即印住の反對の場合を云つたもので、文字上では「その蠟印を泥面に捺着した儘でなければ、蠟印は泥中にあることはあるが、印章の用をなさぬ(破)の意であるが、祖師の心印なる人々各自固有の佛心は、何時までも個性の中に潜在させて居ては、個人的には、佛心は固有して居ても、人道上に於ては、佛心の効果はないことになる。」と云ふのが、その含蓄である。只如不去不住 蠟印を除去しなければ、印章が顯はれないと云ふならば」の意。長老 增壹阿舍經「第三十七卷に、「是時阿難白世尊言、如今諸比丘、當云何自稱名號。世尊告曰、若小比丘向大比丘、稱長老。大比丘向小比丘、稱姓字。」とあるのが、長老と云ふ名稱の典據であるが、後世に於ては、廣義には、道德の衆に長じ年臘の長けた僧侶の呼稱。狹義には、立職完了の禪僧、謂ゆる罷參の禪僧を呼ぶ稱號になつて居る。某甲有鐵牛之機 師不搭印 拙僧には、不動中に坐して動的妙用をなす所の鐵牛の機

があるから、その上餘計な印を捺する必要は御座らぬ。」の意。搭は榻と同義で、騰寫・捺印の意。□慣釣鯨鯢澄
 巨浸——鯨は、おくら、鯢は、めくら、巨浸は、巨大なる湖澤、又は大海のこと。「大海を荒れ廻つて海水を
 濁らせる鯨鯢を釣りあげてしまつて、海を清澄にする様な大仕事に慣れて居る」と云ふのが、この七言一句の
 意。□却嗟蛙步蝦泥沙——却嗟は、「かわいさうでたまらない」とか、「笑止千萬だ」とかの意で、「蛙が、ヒョコ、
 ヒョコ、泥沙の中を飛びころがつて居のを見ると、をかくもあり、かわいさうでもある。」と云ふのが、この七
 言一句の意。□擬議——何か云ひたさうに、口を動かして居ること。□打一拂子——拂子は、佛制による僧具の
 一で、本来は、熱帯地方の印度に於て、蚊その他の蟲を拂ひ除けるためのものであつたが、支那・日本に於ては
 殆ど本来の意義を失つて、一種の裝飾品になり、現に日本には、雪の降る寒い日にでも、平氣でこれを使用して
 居る禪僧がある。打一拂子は、拂子を一度左右に振つたこと。◎「穴打一拂子」は、宜しく「穴打一拂
 子」とあるべきであつて、二番目の穴の字は、後世、誤つて挿入したものであらう。□記得話頭——記得は
 記憶、話頭は、説話の意であるが、茲に話頭とは、「自分の言はんとして、豫め用意して居た言句」の意。□牧王
 ——當時、郢州の牧守であつた李史君のこと。□王法——王法は、世法と同じく、世間一般の事柄を總稱したも
 ので、政治・外交なども、その中に包括されて居る。□一般——同様の意。

新譯

こゝに、禪僧一座の芝居のやりそこない話がある。風穴和尚が、郢州の衙内で、上堂式
 と云ふ芝居めいたことをやつた。風穴和尚の上堂の句が、面白い。曰く、「達磨御持參の佛心印は、

まアその妙機を形容して見ると、鐵牛の機の如しかな。達磨の九年面壁どころの話ではなく、夏后
 氏禹の時から黙然として臥たまゝではあるが、それで黄河の氾濫を防止して居ると云ふのだから、
 全く祖師の心印そのまゝ、不動中に實は大動の妙用があるのだ。元來、印と云ふものは、紙の上
 おして、それをとると印紋が紙の上のこるのであるが、その印形を、いつまでも紙の上において
 おくと、印紋はつぶれてしまう。かの蠟印だつて同じことである。どうしても、捺してから印形を
 とらなければ、印紋が紙にのこらぬならば、始めからおさない方が、氣がきいて居るではないか。
 どうだ、印をおすのがよいのか。印をおさないのがよいのか。「風穴和尚の言葉も、何だか謎のやう
 な文句で、あまりはつきりとは條理がたつては居ない様ではあるが、それでも、かねて打合せのし
 てあつたこと、見えて、廬陂長老と云ふ先生がやつて出て、「私には、チャント鐵牛の機があります
 から、印なんかありません。どうか捺印は御無用に願ひます。」と答へた。すると、風穴和尚、如何
 にも學者らしく構えて、「鯨鯢を釣つて海の邪魔物を除去し、大海の水を清澄にする様な大仕事に慣
 れて居る大人物の眼から、蛙の泥の中でころがつて居るのを見ると、どうも見て居れないほど、おか
 しなものであるぞ。」と藪から棒と云ふべきか。竹のさきに木をつぐと云ふべきか、兎に角、妙なこ
 とを云ひましたが、マサカ「和尚さん、文句が間違ひました」とも云はれず、廬陂長老、大に困つ

て、モジ／＼して居ると、風穴、フケツ、テレかくしにか、大喝一聲したが、長老、依然として佇思して居るものだから、列座の官吏の手前、どうも面白くない。詮方なしに、風穴和尚、思ひきつて、「長老なせ次の句を云はぬのか。」と云つたが、長老、依然として、口をモグモグさせて居るばかり。風穴和尚、大にきまりが悪い。手にせる拂子を左右に振つて、「はや、自分の云ふべき文句を忘れてしまつておるのか。まア、はやく云つて看よ。」と云つたが、長老、相變はらず、口をムニヤムニヤさせて居るばかり。風穴和尚が、拂子で例のテレかくしをした。これを見て居た牧主も、もう芝居も中止と見てとつて、「佛法も王法も、その根本義に於ては同一ですネー。」と辻褄を合せた。すると風穴和尚曰く「どのやうな道理によつて、そのやうな結論にお達しになつたのですか。」牧主の返答に「世の中のことは、女性的ではだめです。決断すべき時に決断して、何事も、双切よく始末をせぬと、結局は悪結果を生ずることになるものですからネー。」そこで、風穴和尚は、すぐさま高座から下りてしまつた。

〔頌〕 擒得盧陂跨鐵牛、三玄戈甲未輕酬。楚王城畔朝宗水、喝下曾令却倒流。

新讀方 盧陂を擒得して鐵牛に跨り、三玄の戈甲にはいまだ輕酬せず。楚王城畔朝宗の水、喝下して曾て

みて倒流せしめたり。

新字解

□擒得盧陂跨鐵牛——「跨鐵牛」を「鐵牛に跨がらしむ」と讀む古來の訓讀は、誤謬である。この七言一句は、風穴が、豫め盧陂と召し合せておいて、一芝居やるために、郢州の牧守李史君の政廳に乗り込んだことを、詩的に表現したもので、擒得した者も、跨つた者も、何れもその主格（行爲者）は、風穴である。跨鐵牛は、鐵牛を引合ひに出したと、即ち鐵牛を利用したことを詩的に云つたものである。□三玄戈甲——三玄とは、大凡演唱宗乘、一句中須具三玄門。一玄門須具三要。有權有實、有照有用（『五燈會元』第十一卷所載「鎮州臨濟義玄禪師」の章參照）とある謂る臨濟の三句三玄を指したものである。戈甲は、干戈甲冑の略語で、武器・武具・軍器の意。風穴延沼は、臨濟義玄の法系に屬するものであるから、彼の禪機を臨濟の三玄に擬したものである。□未輕酬——酬は應酬・應對の意で、未輕酬は、「三玄の戈甲に對して」まだ少しも手答がない。の意で、盧陂が、風穴に對して、堂々と對陣を張ることの出来なかつたことを云つたものである。□楚王城畔——唐・宋時代の郢州は、楚の文王及び平王の郢都であつたので、郢州城の李史君の衙内を、詩的に「楚王城畔」と云つたものである。□朝宗水——『書經』に「江漢朝宗于海」とある如く、朝宗は集注すること。この朝宗水の三字は、文法上、轉句の「令却倒流」の目的格になつてゐる。

新譯

風穴和尚は、座下の盧陂長老を手に入れて、豫めそれと示し合せ、鐵牛と云ふ様な大さ

な道具をひつぱり出して、郢州の牧主李史君の衙門で、一芝居打つ積りで、幕をあけるにはあけたが、風穴の武裝して居る三玄戈甲に對しては、盧陂は怖氣がついたものと見え、如何にしても應酬が出来なかつた。郢州の衙内には、幾多の觀客が列座して居て、まづ百川楚王城に朝宗せりと云ふ有様であつたが、何分にも、敵役の盧陂が氣をぬかしてしまつたものであるから、どうも、こゝも出来ない。風穴の一喝も何等の効も奏しなかつた。白けてしまつた場面を見るに、見かねた牧主李史君が、横から口を出して、まづまづ、幕はおろしたものの、その様は、丸でなつて居ない。主客全く顛倒して居た。その場の有様を詩的に表現するなら、楚王城畔に朝宗して居た百川の水が、風穴の一喝で、倒流してしまつたとでも云ふべきであらう。

餘論

菩提達磨を中心とせる純禪は、時代の推移につれ、六祖慧能後に於ては、徐々に雜禪化するに至つたのであるが、唐朝の末葉から宋朝に亘り、謂ゆる看話禪が擡頭しはじめてから、禪の商量が、悪く云へば、一種の芝居、善く云へば、一種の儀式になつたのである、即ち、純禪時代の禪の問答は、見性悟道のための商量であつて、師家と學人との間に、他の異分子を介在せしめずに、直接に行はれたものであるが、後世に於ける禪の問答は、問答せんがための問答であつて、問者と答者、即ち學人と師家との問答上に於ける一種の技巧（禪機）を、第三者の觀客に稱揚させようと

する術氣を、その動機として行はれたものであるが、この第三十八則「風穴祖師心印の話」の「本則」は、正しくその種類に屬する商量であつて、戯曲化されたる宗論と見るべきものである。であるから、私の考察によれば、この「本則」は、禪の公案と見るよりも、寧ろ禪の史的推移上に於ける一史實として取扱ふべきものである。

第三十九則 雲門花藥欄

緒論

この第三十九則「雲門花藥欄の話」に現はれて居る雲門とは、雲門文偃のことであるが、この禪僧は、前に度々現はれて居たから、茲には、彼に關する一切の叙述を省き、直に「垂示」を研究することにする。

〔垂示〕 垂示云、途中受用底、似_二虎靠山、世諦流布底、如_二猿在_レ檻。欲_レ知_二佛性義、當_レ觀_二時節因緣、欲_レ煨_二百鍊精金、須_二是作家爐鞴_一。且道、大用現前底、將_二什麼_一試驗。

新讀方

垂示に云く、途中受用底は、虎の山によるに似たるも、世諦流布底は、猿の檻にあるが如し。佛性の義を知らんと欲せば、まさに時節因緣を觀すべく、百鍊の精金をきたえんと欲せば、これ作家の爐鞴を須ひよ。且らく道へ、大用現前底は、なにをもつてか試験せん。

新字解

〔途中受用世諦流布〕(第八則「翠巖眉毛の話」の「垂示」参照) 〔時節因緣〕これは、時節と因緣の二ではなく、時節と因と緣との三である。時節は、好機會。因は、原因。緣は、好援助であるが、今こ

れを例解して見ると、

〔時節〕 (因) (緣) 詩細
春 + 種子 + 日光・土・水など 花實

と云ふ風になる。又、この語は、第四則「徳山挾

復問答の話」の「垂示」に於けるが如く、第二義

門に下つて對機説法をなす場合を指すこともある。〔百鍊精金〕本來は、百回も鍛錬に鍛錬を重ねた純金の意

であるが、茲では、眞悟に喩へたものである。〔作家爐鞴〕作家は、本來は作手と同じく、著作の名人の意で

あるが、禪語としては、「老熟せる禪機の所有者」の意。爐鞴は、本來は、鍛冶屋のふいこのことであるが、禪語

としては、禪の専門道場とか、僧堂とかの意。〔大用現前〕(第三則「馬祖日面佛月面佛の話」の「垂示」及

び第八則「翠巖眉毛の話」の「垂示」参照) 〔試験〕この場合の試験は、「取調べる」の意ではなく、確認とか

認得とかの意である。〔須是作家爐鞴と云ふ句は、古來これを「すべからく、これ作家の爐鞴なるべし」と讀む

のが、慣例になつて居るが、須の字を「すべからく……すべし」と讀む時には、助動詞であるから、當然それに

附隨する動詞を要する譯である。併し、この句に於ける須の字には、動詞が附隨して居ないから、これは助動詞

とは見ずに、動詞と見、全句を「これ作家の爐鞴を須ひよ」と讀むのが、正訓である様に思はれる。

新譯

圓悟が、垂示して云ふのに、途中受用底の人は、丁度、虎が山を背後にして、構へて居る様なもので、その威力、活動は、實に目ざましいものであるが、世諦流布底の人は、檻の中に入

れられて居る猿のやうなもので、眞の自由もなければ、眞の活氣もない。大乘佛教の教理は、一切衆生悉有佛性の根本義の上に立て居ると申しても差支ないが、さて、その佛性の何たるかを知るには、時節因縁と云ふものがあるから、その時節因縁をよく考へて居て時節の到来した時、よい因縁のある時に、その佛教の根本義を悟得することを心がけて居なければならぬ。無暗にいくらあせつても、だめである。百鍊の精金を煨えるには、どうしても、熟練した鍛冶屋の爐鞴のたすけをやらねばならぬやうなものである。が、百鍊の精金にも比すべき眞の悟境に達するには、どうしても、作家の爐鞴に入つて、その鍛鍊、薰陶を受けなければならぬのである。さて、大用は現前して、眞理も佛性も吾人の眼前に充滿して居るが、何によつて、この眞理・佛性を認得したものであらうか。

〔本則〕 舉。僧問ニ雲門、如何是清淨法身。門云、花藥欄。僧云、便恁麼去時如何。門云、金毛獅子。

新讀方

舉す。僧、雲門に問ふ、「如何なるかこれ清淨法身。」門云く、「花藥欄。」僧云く、「すなはち恁麼にして去るとき如何。」門云く、「金毛の獅子。」

新字解

□清淨法身——これは、單に法身とも、法身佛とも云ふのであるが、眞言宗に謂ゆる大日如來、華嚴宗に謂ゆる毘盧遮那佛 Vairocana が、この清淨法身と同一である。茲に清淨法身と云つたのは、法身佛は塵俗を捨離したる清淨無垢の謂ゆる常寂光土（四種佛土の第四）を、その所居の淨土として居ると云ふ教義に基いたものである。この梵語の毘盧遮那 Vairocana には、遍一切處とか、光明遍照とか、その他色々な漢譯語があるが、要するに、これは、時間的にも空間的にも、不變不滅、無限廣大なる宇宙人生の總括的本體なる法身 Dharmakaya を人格化したものであつて、茲に清淨法身とは、人格化されたる毘盧遮那佛を指したものと見るよりも、寧ろ其理體なる法身 Dharmakaya を指したものと見るべきであらう。（餘論）参照 □花藥欄——

これは、實統大智が、「花藥欄者、以竹木、園芍藥牡丹等四綠、此謂之花藥欄」と註して居る通り、勾欄でとりかこんだ藥草の花園のことである。雲門文偃は、この花藥欄を以て、清淨法身の常寂光土を表象したものであらう。□便恁麼去時如何——恁麼去は、「そのままにしておくこと」であつて、便恁麼去時如何とは、清淨法身は、これ花藥欄なりと合點しておいて、それでよいのですか。」の意。□金毛獅子——「便恁麼去時如何」と反問した僧を、雲門が稱揚して、金毛獅子と云つたのであると云ふ古來の見解は、全く誤謬である。金毛獅子の一句は、「如何清淨法身」に對する雲門の解説である。唐中宗皇帝嗣聖十六年（則天武后聖曆二年・西曆六九九年）に實叉難陀が『八十華嚴』を譯了した時に、則天武后が、法藏（賢首大師）に勅して、洛陽の佛授記寺に於て、『華嚴經』を講ぜしめ、次て長生殿に於て、華嚴の教理を講説せしめたことがある。その時、法藏は長生殿の一隅にあつた置物の金獅子を教材として、華嚴哲學の法界無盡の妙理を講述した。而して、今茲に金毛獅子とは、清淨法身の

藝術的表現とも稱すべきその長生殿上の金獅子を指したものである。かの有名な『華嚴金獅子章』は、その長生殿上に於ける法藏の講演の記録である。(『宋高僧傳』第五卷所載「周洛京佛授記寺法藏傳」参照)

【新譯】

ここに、美的情趣にも、哲學的趣味にも富んだ面白い話がある。ある日、一人の僧が、雲門和尚のところへ来て、「清淨法身とは如何なるものでありますか。」と尋ねた。すると、雲門は「花藥欄」と答へたが、この意味は、花園の中には、色々な花が咲き亂れて居て、實に百花爛漫。これを、差別的方面から見れば、牡丹は牡丹、百合は百合で、千差萬別であるが、もしこれを、平等的見地から云へば、すべてこれ美の一つに包含されてしまつて、百花これ一美になる。宇宙の現象とその本體との關係も、これに似ておる。現象即實體で、宇宙萬象の本源たる清淨法身も、實は私共お互の眼前に展開されて居る現象の外にあるものではないと云ふのである。これを聞いた僧は「なるほど。それなら清淨法身は花藥欄であると合點して居さえすれば、それでよいので御座いますか。」と根問ひしたので、雲門は、更に前説の意義を確實にするために、かの賢首大師が、則天武后の御前で、華嚴哲學の基礎たる清淨法身の體相用の表現として拈提した金獅子に想倒し、「花藥欄で足りないのなら、金毛の獅子も清淨法身の表現と思つて居れよ。」と答へた。

〔頌〕 花藥欄莫不顛預。星在秤兮不在盤。便恁麼太無端。金毛獅子大家看。

【新讀方】

花藥欄かやくらんをば、顛預てんよすることなかれ。星ほしは秤ひかりにありて、盤ばんにはあらず。すなはち恁麼へんまとははなはだ端たんなし、金毛の獅子たいかをば大家たいかみよ。

【新字解】

○顛預——この語は、本來は、他を輕侮する意を含んで高慢顔をすることを意味するのであるが、「人を馬鹿にする」とか、「人をだます」とかの意味にも使用されて居る例がある。茲では、「花藥欄と云ふ答話を輕視するなよ。」の意で、「莫不顛預」と云つたものである。○星在秤兮不在盤——星は、秤器の棒の上について居る目もり。秤は、その棒。盤は、物をのせる皿。この七言一句は、「雲門の云つた花藥欄と云ふ語は、丁度、皿の上に載せられた物の様なものであるが、その花藥欄（と云ふ語句）のみに執着して居ては、肝腎の清淨法身はわからぬ。」の意。○太無端——端は端的の意。太無端とは、實にものになつて居ない。とか、「全く意義をなし居ない。」とかの意。(第一則「聖諦第一義の話」の〔頌〕参照)○大家看——これは「諸君自ら看よ。」の意。看の目的格は、「金毛獅子」である。

【新譯】

「如何是清淨法身」と問はれて、雲門は「花藥欄」と答へたが、この花藥欄、實は意味深長であるから、雲門の答話は、竹に木を接いたものだなんか云つて、雲門の答話を馬鹿にしてはな

らぬ。秤器はかりの星ほし(目)は、秤はかりの桿きんにつけてある。秤器はかりの皿さら(盤)にはついて居ない。花藥欄は秤器の皿さらに載せられた物の様なもので、清淨法身と云ふ星のついておる大きな桿きんはどこかほかにあるかも知れぬから、よく氣をつけて見るがよい。かの僧は「便べん怎麼去時如何」なんか、分つた様なことを云つて居るが、實は、彼の言葉には、少しも實みはない。こんな奴やつに、眞の花藥欄が、わかるものか。雲門は、かの僧の誤解を防ぐためか、更に清淨法身を表現して、「金毛獅子」と云つて居るが、この金毛の獅子、諸君よく注意して看給へ。

【餘論】

第四十七則「雲門六不收の話」の「本則」に於て、雲門文偃は「六不收」を以て、清淨法身の無限なる偉大性を提唱して居るが、この第三十九則「雲門花藥欄の話」の「本則」に於ては彼は、「花藥欄」と「金毛獅子」とを以て、清淨法身の現象即實在そく的方面、即ち理事無礙、事事無礙の教理を、禪的に提唱したものである。要するに、この兩箇の公案は、何れも華嚴の教理に屬する公案であるから、華嚴の教理の外に立つて、この公案を説明することは、絶対に出来ないのである。〔佛教の現代的批判〕所載、唯識より華嚴への章参照〕

元來、法身 Dharmakaya と云ふ語は、小乗思想では、佛陀の教訓の實踐躬行されて居るその事實化されたる教訓おほくそのものを意味するのであるが、大乘思想では、佛性 Buddhata (法性の個性化し

たるもの。又は、個人的に見たる法性)と、法性 Dharmakaya (法身の理體)とを總括し、佛性と法性とに連亘せる宇宙人生萬有の眞實體を意味するものである。この小乗的法身觀が、大乘的法身觀に推移するには、私の考察する所によれば、希臘哲學のロゴス Logos 思想の感化が、與あつつて大に力ありしものと思はれる。即ち、希臘哲學に於て、宇宙萬有の本源的理法と見做されて居るロゴスの教理が、キリスト教を感化したと同時に、佛教をも感化して、キリスト教に於ては、約翰ヨハネの神學を生み、佛教に於ては、大乘的法身觀を生み出したものではないかと思れるのであるが、この點に關する私の研究の發表は、他日の折に譲ることにする。〔佛教の現代的批判〕所載「小乗より大乘へ」の章、及び第四十七則「雲門六不收の話」の〔餘論〕参照)

第四十則 陸亘天地同根

緒論

この第四十則「陸亘天地同根の話」には、陸亘大夫・南泉・肇法師の三人物が現はれて居る。陸亘大夫とは、『舊唐書』第六十二卷に「陸亘、字景山、吳郡人」とある陸亘のことであつて、法系上では、南泉普願の弟子になつて居るが、彼は禪僧ではなく、唐朝に於ける一地方長官であつた。彼の生れたのは、唐代宗皇帝廣德二年（西暦七六四年）で、彼の死は、唐文宗皇帝太和八年（西暦八三四年）であるが、陸亘大夫は、七十一歳でその年の九月に死し、南泉普願は、八十七歳で同じ年の十二月に死んだのである。『景德傳燈錄』第八卷所載「池州南泉普願禪師」の章に「貞元十一年、憩錫于池陽、自構禪齋。不下南泉三十餘載。太和初、宣城廉使陸公亘、嚮師道風、遂與監軍、同請下山、申弟子之禮。大振玄綱。自此學徒、不下數百……」とある。この宣城廉使陸公亘とは、申すまでもなく、陸亘大夫のことで、當時彼は、中央政府を出で、鄧州刺史・越州刺史・浙東團練觀察使等の重職を歴任して、宣歙觀察使の職にあり、御史大夫の官名をも加賜されて居たのである。南泉山の所在地なる池州は、無論、彼の管轄に屬して居たのである。この史實によれば、この第四十則「陸亘天地同根の話」の「本則」になつて居る出來事は、太和元年（西暦八二七年・南泉

は八十歳、陸亘大夫は六十四歳の年）から、太和八年（西暦八三四年・兩人の死去の年）に至る八年間に於けるある日に行はれたことに相違ない。

肇法師とは、かの梵文佛典の漢譯者として、佛教史上に光彩を放つて居る羅什（鳩摩羅什 Kumārajīva）の弟子で、普通に僧肇と呼ばれて居る佛教學者のことである。元來、羅什は、龜茲國（今の庫車 Kucho 地方）の人で、後秦弘始三年（西暦四〇一年）に長安に來り、早速同年に『仁王般若經』・『金剛般若經』を譯出し、引續いて、後秦弘始十五年（西暦四一三年）即ち彼の示寂の年まで約十三年間に於て、隨分澤山の經論を譯出したのである。即ち、彼は後秦の第二世姚興の特別なる保護のもとに、三千人もの助手を自由に使つて、譯經事業に従事して居たのである。彼は、姚興から、妾として妓女十人をあてがわれて居り、また彼と妓女との間には、混血兒も出來て居たと云ふ史實も傳はつて居る位であるから、『佛祖歷代通載』第八卷及び『高僧傳』第二卷參照）彼の生活狀態も、ほほ推測が出来る譯であるが、兎に角、彼が、精力絶倫、學識非凡なる佛教學者であつたことは動かすことの出来ない事實である。彼の弟子中に、特に卓越して居たのが、十人あり、これを佛教史上では、羅什門下の十哲と稱し、尙その中から最も優秀なるもの四人（道生・僧肇・道融・僧叡）を選抜して、これを四哲と稱して居るが、この第四十則「陸亘天地同根の話」に現はれて居る肇法師が、即ち、

その四哲中の一人なる僧肇のことである。彼は、東晋安帝義熙十年（西曆四一四年）、即ち羅什の死去の年の翌年に、三十二歳（或曰三十一歳）で死去したのであるが、現存せる彼の遺著（『寶藏論』『肇論』『維摩詰所説經註』）を見れば、彼が學殖豊富、識見高邁なる秀才であつたことが知れるのである。彼は、ある理由で死刑に處せられて、早世したのであると云ふ傳説がある。（『無門關の新研究』中卷第八一三—八一五頁參照）

〔垂示〕 垂示云、休去歇去、鐵樹開花。有麼有麼。點兒落節。直饒、七縱八橫、不免穿他鼻孔。且道、諸訛在什麼處。試學看。

新讀方

垂示に云く、休し去り歇し去れば、鐵樹も花をひらく。ありや、ありや。點兒も落節す。たとひ、七縱八橫なるも、他の鼻孔をうがつことを免れざらん。且く道へ、諸訛いづれの處にある。試みに學す看よ。

新字解

〔休去歇去〕—これは、相對的智識より生ずる一切の思量分別を抛棄すること、謂ゆる、不思議非思量の境に住すること、見て差支ない。〔鐵樹開花〕—これは、第二則「趙州至道無難の話」の「頌」に「獨體識盡喜何立、枯木龍吟銷末乾」とある語句に内在せる思想と同じく、萬法一如の見地からの發言である。即ち生と死と、生木と枯木とを一如視した無差別平等の宇宙觀から出た言葉である。〔有麼有麼〕—この「有麼有麼」は、『古尊宿語錄』第十一卷所載「慈明禪師語錄」に「試對衆倒道將一句來。有麼有麼」とあり、同書第二十卷所載「舒州白雲海會演和尚語錄」に「佛法無靈驗。有麼有麼。便下座。」とある有麼有麼と同じく、「物のあるなし」を反問する語であつて、茲では、上の句の開の字に關係してゐる。即ち、「實際そんなことがあるかな」と文句の上では自問して、「そんなことがたしかにある。」と云ふ意を力説したものである。〔點兒落節〕—點兒は、わろか、こい、人物のこと。落節は失敗すること。點兒落節は、「猿も木から落ちる」と云ふ俗諺に似通つて居る。〔不免穿他鼻孔〕—この句は、これを「他に鼻孔を穿たることを免れず」と讀むのが、古來の慣例になつて居るが、若し、これをその様に讀むならば、原句は、文法上、「不免穿他穿鼻孔」とあるべきであつて、原句のまゝならば、宜しく「何人か（なんびと）他の鼻孔を穿つことを免れず」と訓讀し、穿の字に對する行爲者（主格）は略されて居るものと見るべきである様に思はれる。穿鼻孔と云ふことは、『唐書』第二十二卷下南蠻下の章の「兩巒蠻」の條下に「有穿鼻種、以金鑲徑尺、貫其鼻、下垂過頤。君長以絲係鑲、人牽乃行……」とあるのが、その曲據であると思はれるが、穿他鼻孔（他の鼻孔を穿つ）は、その人の鼻孔に環を貫通させて、その環に絲をくくり、それで、その人を牽き廻ることであるから、つまり、「人の機先を制する」とか、「人を自己の配下に屬せしめる」とかの意である。他とは、禪機の七縱八橫なる人を指したものである。即ち、「よし、禪機の七縱八橫なる人であつても、上には上があるから、上手の人に、自己（他）の鼻孔を穿たれる様がある」と云ふのがこの六言一句の含蓄である。△諸訛—諸訛は、思想表現上に於ける誤謬のことで、「言ひ損じ」とか「書き誤

り」とかの意であるが、茲では、「越度（手ぬかり）」とか、「過失」とかの意。

【新譯】 圓悟が、垂示して云ふのに、相對的智識の所産なる思量分別を、一切脱却してしまつて萬法一如の見地から、この宇宙の事象を靜觀すれば、鐵の木にでも、花の咲くのを見ることが出来る。鐵の樹に花が咲くとは、俗耳には、はいりにくい語ではあるが、實際、そんなことがあるのであらうか。イヤ、實際あるよ。だから、いくら狡猾な男でも、そんな鐵樹開花の曉に至つては、びつくりして、思ひがけない大失敗をすることがあるし、また、七縱八横の自由自在の活動が出来る人物であつても、そんな時に逢ふと、却て人に機先を制せられて、大に鼻をあかされることがある。さて、その落節したり、鼻孔をうがたれたりするのは、一體なぜであらうか、その過失の因つて來る所は何か。試みに擧す看よ。

〔本則〕 擧。陸亘大夫、與南泉語話次、陸云、肇法師道、天地與我同根、萬物與我一體。也甚奇怪。南泉、指庭前花、召大夫云、時人、見此一株花、如夢相似。

新讀方

擧す。陸亘大夫、南泉と語話する次、陸云く「肇法師は、天地と我とは同根にして、萬物と我とは

一體なりと道へり。また甚だ奇怪なり。南泉、庭前の花を指して、大夫を召して云く、「時人は、この一株の花を見ることが、夢の如きに相似たり。」

新字解

回陸亘 現今の江蘇省蘇州に當る唐の吳郡の出身。彼は傳記は『舊唐書』第六十二卷、及び『唐書』百五十九卷に記載してある。回大夫 陸亘は、當時御史大夫であつたが、御史大夫は、『唐書』百官志に「御史大夫一人、正二品、掌以刑法典章、糾正百官罪惡」とある通り、非常に重要な官職である。回語話次 『談話中に』とか、「談話せし時に」とかの意。回肇法師 僧肇のこと。彼の傳記は『高僧傳』第六卷に詳記してある。回天地與我同根萬物與我一體 此は、僧肇の著述に係る『肇論』の「涅槃無名論」第四中にある文句で、その前句には「淨名曰、不離煩惱、而得涅槃。天女曰、不出生魔界、而入佛界。然則玄道在乎妙悟、妙悟在於即真。即真則有無齊觀。齊觀則彼已莫。」となり、次に「所以」の二字があつて、この六言二句に接續して居るが、『肇論新疏』の著者文才は、この六言二句の下に「天地萬物皆境也。我即心也。既云同根一體。則本無二。文似莊子。」と註して居る。要するに、この六言二句は「梵と我との一如なること、非自己と自己との一如なること、身と心との一如なること、境（宇宙）と心（個性）との一如なること、事と理との一如なることを云つたものである。回也甚奇怪 此は、ちよと、解し難い申分ではありませんか。」の意。回時人 『この世の中の人』とか、「今時の人々」とかの意。回如夢相似 此は、無關心で居ること。即ち、庭前の花を見ても、その花を通じて、「天地與我同根、萬物與我一體」の理を悟り得ざることを云つたもので

ある。

新譯

吾人と吾人の環境との不可離的關係に就て、茲に面白い説話がある。宣歙（唐時代の宣州は、現今の安徽省寧國府、唐時代の歙州は、現今の安徽省徽州府）の觀察使で、その上、御史大夫を兼ねて居た陸亘が、ある日、南泉和尚と會談して居た時、南泉和尚に向つて、「かの僧肇は、天地と吾人とは、その根柢に於て、相一致して居り、萬物と吾人とも、その根柢に於ては、一體であると云つて居ますが、この様な申分は、俗耳には、どうもはいりにくい難文句ではありますまいか。」と云ふと、南泉和尚は、丁度、庭前に咲いて居た一株の花を指し、陸亘大夫を呼んで、「ごらんない。あそこに、美しい花が咲いて居ます。あの花に、天地萬物と私共お互の同根一體なる事實が表現されて居るではありませんか。然るに、今時の人々は、無暗に理窟ばかり捏ねて居て、眼の前に眞理が露堂々と現はれて居ても、丸で夢中に現はれる事物に對する態度をとつて、ボカンとして見て居ます。が、この宇宙の事物に對して、よくく熱慮冥想して見ると、どうしても、私共お互は肇法師の結論に到達するに相違ありません。」と云つた。

〔頌〕 聞見覺知非一一。山河不在鏡中觀。霜天月落夜將半。誰共澄潭照影。

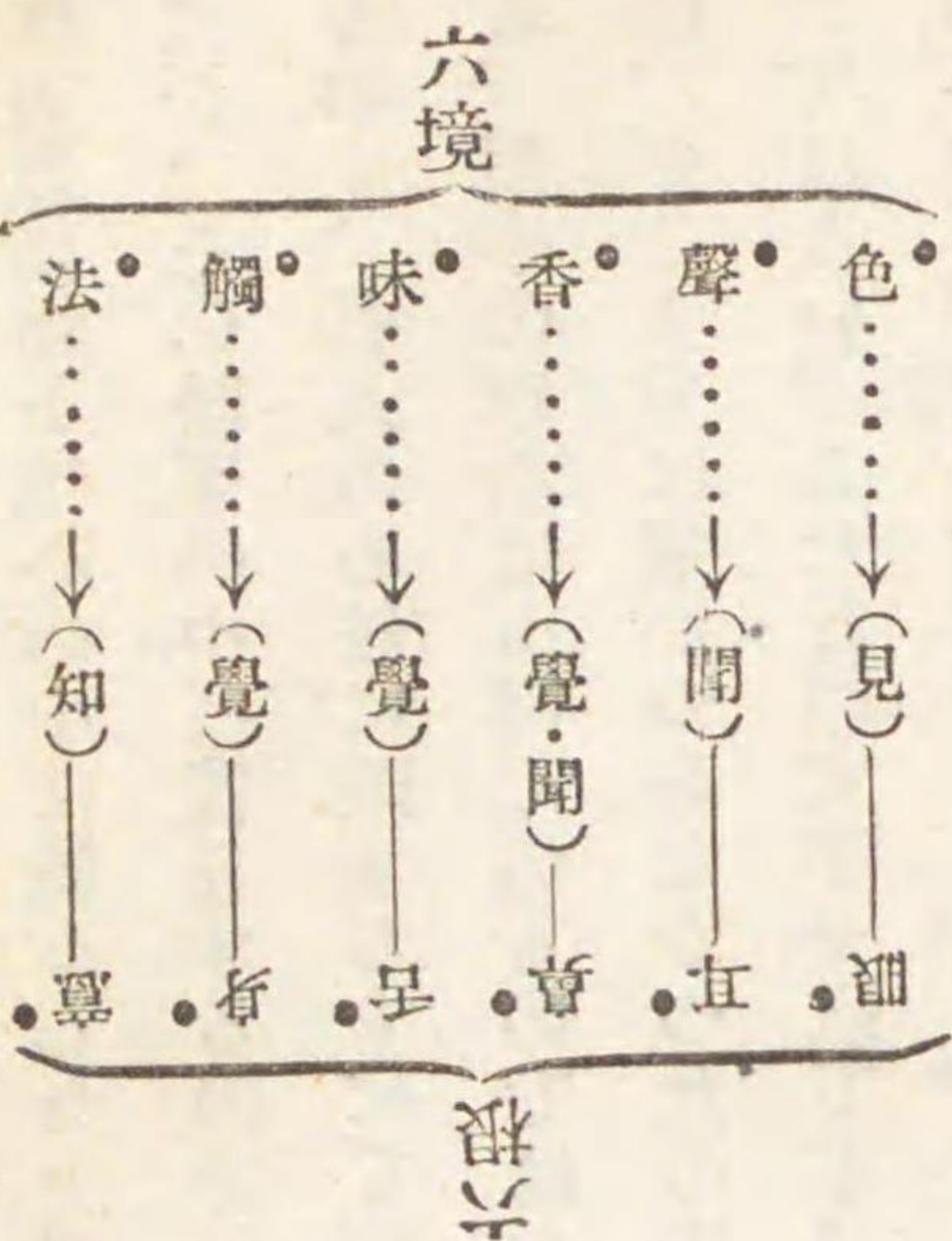
寒

新讀方

聞見覺知は一々にあらず。山河は鏡中の觀にはあらず。霜天月落ちて夜まさに半ならず。たれと共にせんや澄潭照影の寒きを。

新字解

□聞見覺知——これは、現代式に云ふならば、「認識上に現はれる事家のすべて」であつて、私共お互の六根（六感）と六境との交渉によつて、認識される宇宙萬有のことを、總括して云つたものであるが、その六根と六境との交渉は、第八十則「趙州初生孩子の話」の〔本則〕参照



新譯

宇宙間に於て、吾人の認識に映するものは、千差萬別、實に色々であるから、肇法師が

「天地與我同根、萬物與我一體」なんか云つて、一元論者氣取つて居るのは、ちよと、をかし。彼は天地萬物を唯心の中に縮小した上で、そんなことを云つたものであらうが、鏡中に映つて居る山河が、その映影の中に實在するのではなくて、山河そのものは、映影以外に、チャント實在して居る如く、吾人の心鏡に映するすべての事物も、實は、吾人の見聞覺知以外に、チャント實在して居る。鏡中の形相は山河そのものではなく、吾人の認識は、事物そのものではない。惟ふに、肇法師は、そこまでは氣がつかなかつたのであらう。このやうな神秘幽遠な消息は、中々凡俗の味ひ得る所ではない。また言語文字を以ても、説明しつくせぬのである。冷氣身にせまる秋の夜、天は霜の如く白く、月は、はや山の端に落ちて、時まさにこれ夜半、すみきつた潭水の水面の靜寂、あゝこの秋の夜寒を、誰とともに味ふべきであらうか。この味を味ひ得て、はじめて、天地萬物と我と同根一體の消息が、實感出来るのであらう。

餘論

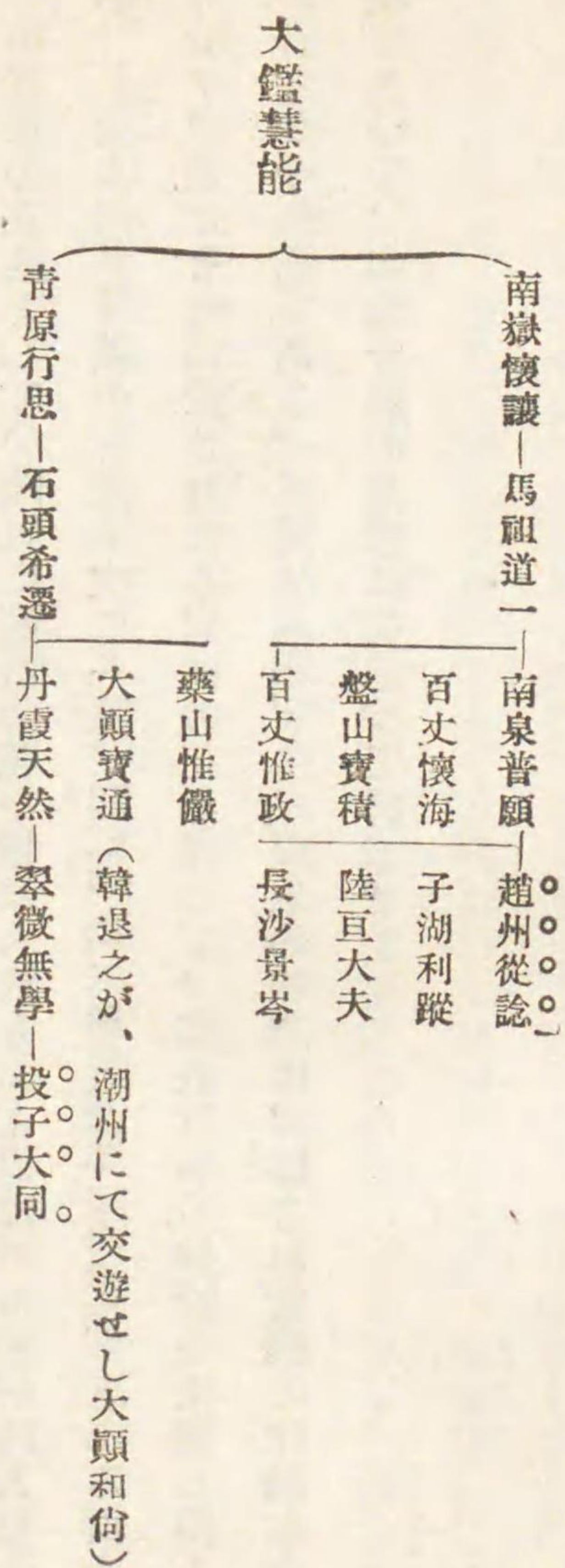
この第四十則「陸亘天地同根の話」の「本則」に於ける僧肇の言葉は、一見した所では三界は唯心の所造であると云ふ唯識哲學の教理に屬するものの様に思はれるが、彼が同じ「涅槃無名論」第四の中に「會萬物以成己者、其唯聖人乎。」と云ひ、「然則、物不異我、我不異物。物我立會、歸乎無極。」と云つて居る所を見れば、寧ろ、彼の思想は、唯心を力説しすぎて、宇宙萬

有を虛假視する唯識哲學を超越して、理と事とを對等に見、その兩者の無礙圓融なることを高調せる華嚴哲學の思想に接近して居る様に思はれる。而して、南泉普願は、その理と事との無礙圓融なる事實化の表象として、陸亘に庭前の花を指示したものと思はれるが、「時人見此一株花、如夢相似」と云ふ南泉普願の言葉の次に「陸、問測」「五燈會元」第三卷參照とある所を見れば、陸亘は、可惜乎、未だその指示されたる庭前の花を通して、華嚴哲學の妙諦を味識し得るだけの修養を積んで居なかつた様である。雪竇の「頌」は「現象の味識は、即これ實體の味識なり」と云ふ思想の表現であつて、南泉普願の思想に似通つて居る。

第四十一則 趙州大死底

緒論

この第四十一則「趙州大死底の話」に現はれて居るのは、趙州と投子との二人であるが、趙州とは、前に度々現はれ居た趙州從諗のことであり、投子とは、投子大同のことであつて、この二人の法系上の關係は、



と云ふ風になつて居る。「景德傳燈錄」第十五卷所載「舒州投子山大同禪師」の章を見ると、「本州懷寧人也。姓劉氏。幼歲依洛下保唐禪師出家。初習安般觀、次閱華嚴教、發明性海。復謁翠微

山法席、頓悟宗旨。由是放任周遊。歸旋故土、隱投子山、結茅而居。一日趙州(從)諗和尙、至桐城縣。師(投子)亦出山。途中相逢、未相識。趙州潛問俗士、知是投子、乃逆而問曰、莫是投子山主麼。師(投子)曰、茶鹽錢乞一箇。趙州即先到庵中坐。師(投子)後携一餅油、歸庵。趙州曰、久響投子、到來只見箇賣油翁。師(投子)曰、汝只見賣油翁、且不識投子。(趙州)曰、如何是投子。師(投子)曰、油油。」とあり、その直次に、この第四十一則の「本則」になつて居る一問答があつて、それから、「趙州曰、我早侯白。伊更侯黑。自爾師(投子)道、聞于天下、雲水之侶、競奔湊焉。」とある。而して、「宋高僧傳」第十三卷を見ると、彼(投子大同)の死去に關し、「以梁乾化四年、甲戌四月六日、加趺坐亡。春秋九十六。法臘四十六。凡居化此山、三十餘載云」とあるが、今この「三十餘載」を、「三十五載」と假定すれば、大同和尙が、舒州(現今の安徽省安慶府)の投子山に幽棲をはじめたのは、唐僖宗皇帝廣明元年(西曆八八〇年・仰山慧寂の袁州仰山に入った翌年)で、この年には、投子大同は六十二歳、趙州從諗は百三歳であつたことになる。さすれば、この第四十一則の「本則」に現はれて居る趙州從諗は、謂ゆる「趙州晚年發心」後に於ける古趙州であつて、この公案は、彼の雲水行脚の途上に於ける出來事であると見るべきである。

〔無門關の新研究〕中卷第六五三―六五八頁參照)

〔垂示〕 垂示云、是非交結處、聖亦不能知。逆順縱橫時、佛亦不能辨。
 爲絶世超倫之士、顯逸群大士之能、向氷凌上行、劔刃上走、直下如麒麟頭
 角、似火裏蓮華。宛見超方、始知同道。誰是好手者。試舉看。

新讀方

垂示に云く、是非交結の處は、聖もまた知ること能はず。逆順縱横の時、佛もまた辨すること能はず。超世絶倫の士たり、逸群大士の能をあらはすも、氷凌上を行き、劔刃上を走るに向ては、直下に麒麟の頭角の如く、火裏の蓮華に似たらん。さながら超方たるを見て、はじめて同道なることを知らん。誰かこれ好手者なるぞ。試みに舉す看よ。

新字解

是非交結處——是と非とが、交叉結束して居て、是非の判断の至難なる事柄。處は、當體とか、問題とかの意。逆順縱横時——逆と順とが、縱横に錯雜して居る時。絶世超倫——絶世は、家督相續人のなかつたことの意味にも使用することもあるが、こゝでは、その意味ではなく、杜甫の詩に「絶代有佳人、幽居在空谷」とある絶代と同じく、不世出、又は冠世の意。超倫は、倫匹を超越して居ること、謂ゆる拔群無比の意。逸群大士——大士は、菩薩の漢譯名の一で、逸群大士は、秀逸拔群の菩薩の意であるが、大士は、たゞ大人、又は大量人の意に解しておいても差支ない。向——この字は、古來、下句に續けて「氷凌上に向つて

行き、劔刃上に走る」と云ふ風に讀んで居るが、この向は、行と走との二箇の動詞に係る助動詞で、於ての義を有する文字であるから、下句と共に「氷凌上を行き、劔刃上を走るに向ては」と訓讀する方が、原意に近い様に思はれる。氷凌上——これは北方支那に於ける堅氷上の意ではなく、南方支那に於ける薄氷上の意に解すべきである。麒麟頭角——麒麟は牝、麟は牡。麒麟そのものが、稀有な動物であるから、その角は尙更に稀有である。茲に麒麟頭角とは、謂ゆる麟角で、「北史」文苑傳に「學者如牛毛、成者如麟角」とあり、「俱舍論」第十二卷に「然後方成麟角喩獨覺」とある如く、「殆ど無に近き珍物」を意味するものである。火裏蓮華——「大涅槃經」第五卷四相品之餘に「是故解脫、卽是如來、又解脫者、名爲希有。譬如水中、生於蓮華。非爲希有、火中生者、是乃希有。」とあるが如く、希有なるもの、即ち麟角同様に無に近きものを、火裏蓮華と云つたのである。超方——これは、「四方の外に超出すること」で、超人的活手腕の意。同道——比肩すること。又は同格の者。好手——これは、好漢と同じく、好人物の意であるが、好き相手の意に解しても差支ない。

新譯 圓悟が、例の通り垂示して云ふのに、人間の社會生活と云ふものは、決して單純なものではない。是非交結して居て、如何に決すべきか、大に迷はざるを得ないやうな場合がある。このやうな時には、聖人たりと雖も、それを如何に判定してよいのか、知ることが出來ぬ。また、逆順縱横で、逆順相交結して居たり、縱横相交結して居たりするやうな時もあるが、この様な時には、

實は佛でも、これが逆であるか、これが順であるか、縦であるか、横であるか、一向辨別のつかぬことがある。であるから、拔群非凡な、謂ゆる絶世超倫の士であつても、或は又、菩薩の如き臨機應變の大力量を顯はすことの出来る者であつても、氷凌上を歩いたり、劔刃上を走つたりする様な危急な場合に臨むと、迎も成功はむつかしい。その様な場合を切りぬけるものは、謂ゆる麒麟の頭角、火裏の蓮華で、話にはあるが、實際には、まづないと云つて然るべきであらう。兎に角、世の中のことは、話だけでは信用が出来ない。實際、超人的人物ならば、その超人的才能を事實化して見せて貰つて、はじめて、その超人的才能が知れ、その人と同道することが出来ると云ふものであるが、さア、どこに、その超人的人物と同道し得る好漢が居るか。試みに擧す看よ。

〔本則〕擧。趙州問投子、大死底人却活時如何。投子云、不許夜行。投子明須到。

新讀方

擧す。趙州、投子に問ふ、大死底の人、却て活する時如何。投子云く、夜行を許さず、明に投じてすべからく到るべし。

新字解

投子——これは正音は、トウシであるが、トウスと讀むのが慣例になつて居る。投子大同のこ

と。大死底人——これは、禪の消極的方面の修行を完了し、謂ゆる無念無作、一切の思慮分別を離れた大悟者の意。却活時——大死底人が、復活した時、即ち禪の積極的活動をはじめた時の意。投明——夜のあけるのを待つて」の意。

新譯

こゝに、ちよと奇抜な話がある。ある日、趙州和尚が、投子和尚に向つて、「もう、とツくに死んでしまつたと思つて居た人が、突然復活したとすれば、この場合には、どうしたものでせうか。」と問ふた。すると、投子和尚は、「夜分に復活した死人なら、幽霊かも知れない。幽霊の検査は、夜分に行つてもだめだ。夜が明けてから、行つて正體を見届けるがよい。」と答へた。

〔頌〕活中有眼還同死。藥忌何須鑿作家。古佛尙言曾未到。不知誰解撒塵沙。

新讀方

活中に眼あるもまた死に同じ。藥忌は何ぞ作家を鑿することをもちひんや。古佛も尙言へり曾て未だ到らずと。知らず誰か塵沙を撒することを解するな。

新字解

活中有眼還同死——これは、「大死底人却活時如何なんか云つて、自ら大活人を氣取り、よし眼をひからせて居た所が、そんな奴は死人同様の贗物だ。」の意。藥忌——これは、俗に謂ゆる「喰合せもの」の

第四十一則 趙州大死底

ことで、「毒になる藥物」の意。暗に趙州の提起した質問を指したものである。□鑿——これは、鑿識の意で、「試験する」とか、「効果を顯はす」とかの意。□作家——これは、暗に投子を指したものである。□古佛——釋迦や達磨やその他歴代の祖師を總稱したもの。□未到——大死も大活も二つながら超越したる絶對境に未だ到達して居ないこと。即ち、釋迦が、「四十九年一字不説」と云ひ、達磨が「廓然無聖」と云つた事實を指しての言葉である。

□撒鹽沙——これは、自らの悟達の境界に立つて、その禪機を縦横無礙に活用することを云つたものである。

新譯

百幾歲かになつて居る老趙州は、自分では大に悟つて居るものと自負して居た勢か、投子山に隠棲して、賣油翁で満足して居る投子に向つて、「大死底人却活時如何」なんか、如何にも自分が、大死から大活して來たものゝ如く云つて、投子に毒藥を投じて居るが、投子の腹には如何なる解毒劑も備付けてあるから、折角の藥忌だが、投子の如き作家に對しては、何等の効果も顯はさない。元來、大悟の眞境とか、聖諦第一義とか云ふ様なものは、無限の永遠に向つて發展し、進化しつゝあるものであるから、釋迦だつて、達磨だつて、未だ到達して居ないのである。實際、彼等は未だその境地に到達して居ないと白狀して居るのではないか。どうだらう、この世の中に、自らこの大悟の眞境に立つて、塵沙撒布の大活動をなし得るものが居るであらうか。

餘論

舒州桐城縣は、現今の安徽省安慶府の北方に位する一縣城で、その附近には、風光明媚

の勝地が頗る多く、古來幾多の文士詩客を出し、謂ゆる桐城文學の淵藪であつたが、投子和尙はこの桐城縣城外の投子山に隠棲し、手製の油を賣つて生活の資料となし、悠々と塵外に自適して居たものである。かの唐武宗皇帝の斷行した大佛教大迫害（會昌の法難）は、彼の二十七歳の時であつたから、彼は都市佛教の俗臭には、あきあきして居たものと思はれる。投子の前に現はれた老趙州は、當時、大死底——坐禪せば、四條五條の橋の上、往來の人は深山樹に見て——の境界を離れて、まさに大活底——坐禪せば、四條五條の橋の上、往來の人は往來なりけり——の境地を旅して居り、依然として大死底に墮せる投子を嘲弄しようとしたものと見えるが、投子は、却て老趙州の歳にも似合はぬ霸氣を看破して「不許夜行、投明須到」と茶化したものである。この投子の言葉に對して、老趙州が「我早侯白、伊更侯白」（第七十三則「馬祖四句百非の話」の「本則」中「藏頭白、海頭黑」の語参照）と云つて居る所を見ると、流石の老趙州も、投子の高踏的態度には、一本參つたものと思はれる。この問答の行はれたのは、前後の事情を綜合して考察すると、夕景のことであつたと思はれるから、投子が「不許夜行、投明須到」と云つた言葉の中には、「そんな堅苦しい議論は、抜にしてこの草庵に一泊して、明朝その大活底をおやりなさい。」と云ふ様な氣分も含まれて居たのかも知れない。

第四十二則 龐居士好雪片

緒論

この第四十二則「龐居士好雪片の話」に現はれて居る龐居士とは、『景德傳燈錄』第八卷、及び『五燈會元』第三卷に「襄州居士龐蘊者、衡州衡陽縣人也。字道玄。世以儒爲業……」とあり、『佛祖歷代通載』第二十卷に「居士龐蘊、字道玄、衡陽人。世業儒……」とある龐蘊のことである。『居士分燈錄』上卷を見ると、「龐居士、諱蘊、字道玄、襄陽人。父任衡陽太守。士建庵修於宅西數年。全家得道。後捨庵下舊宅爲寺。唐貞元間、用船載家財數萬、縻於洞庭湘右。罄溺中流。自是生涯惟一葉」と云ふ史實に基き、彼の生涯を簡單に考證して見ると、『景德傳燈錄』をはじめ一般の禪籍に、彼の郷關を「衡州衡陽縣」としてあるのは、彼が、父の任地の衡陽縣（現今の湖南省衡州府所轄）で生れたのか、又は父の生地の襄陽（現今の湖北省襄陽府）で生れ、幼時父に連れられて衡陽縣に來たためか、その何れかの事實によるものであり、『居士分燈錄』及び『居士傳』に、彼の郷關が「襄陽」としてあるのは、彼の父の生地によつたものか、又は、彼の生地が、襄陽であつたからであらうが、『居士傳』に「元和初、歸襄陽」とあるのを見れば、彼は、實際、襄陽で生れたものかも知れない。龐居士が、石頭希遷に初めて會見したのは、唐德宗皇帝貞元元年

〔西曆七八五年・景德傳燈錄』第八卷參照〕であり、彼が馬祖道一に參じ、その弟子となつたのは、その貞元元年から、馬祖道一の死去の年の貞元四年（西曆七八八年）までの間であつたに相違ないが、彼が、洞庭湖上で家財一切を流失してしまつたのは、私の推定によれば、これは、彼が石頭希遷に告別した時より、馬祖道一に參じた時までの間に起つた出來事である。即ち、かれ龐居士は、父祖以來、衡陽縣に蓄積してあつた家財一切を取纏め、妻と一男一女を携へ、四人連れて故郷なる襄陽に歸り、そこで餘生を送らんと決心し、告別のため、かねて往來して居た衡州南嶽の石頭希遷を訪問した所、石頭和尚は、龐蘊に「出家をしては、どうか」と勧誘したが、彼は、最初の計畫通り、「願從所慕」と云つて、石頭和尚の許を辭し去つたのである。〔景德傳燈錄』第八卷參照〕併し、彼は、不幸にして、其後間もなく、數萬の家財一切を失つてしまつた。こゝに於て、彼の心機は頓に一轉し、まづ馬祖山に上つて道一和尚の俗弟子になり、謂ゆる「自是生涯惟一葉」の生涯に入つたのである。この第四十二則「龐居士好雪片の話」の〔本則〕の出來事は、唐德宗皇帝貞元四年（西曆七八八年）に於ける馬祖道一の死去の年より、唐憲宗皇帝元和元年（西曆八〇六年）まで、約十七八年間、澧州藥山寺の惟儼和尚の會下で食客生活をして居た龐居士が、今や將に戀ひ慕へる襄陽に向つて旅立せんとする日に起つたことであるが、今假りに、この出來事を元和元年（西曆八〇六年）に起

つたものとすれば、當時の藥山惟儼は五十六歳、龐居士の道友丹霞天然は六十八歳であつたが、龐居士も、ほゞ丹霞天然と同輩であつたものと思はれる。襄陽に歸着後の龐居士の生活は、「元和初、歸襄陽、棲止巖竇、與妻子及女靈照、市醫竹器、以自活……」（『居士傳』參照）とある通り、物質的には、實に貧弱枯淡なものであつたが、彼の思想は、當時、襄陽の刺史であつた干頤の膝を枕にして、やすやすと永眠した位、氣節ある名士の共鳴を得て居たのである。かの『龐居士語錄』（全三卷）は、その干頤の編輯したものである。

藥山惟儼の傳記は『五燈會元』第五卷・『景德傳燈錄』第十四卷・『宋高僧傳』第十七卷などに載せてあるが、『景德傳燈錄』第十四卷所載「澧州藥山惟儼禪師」の章に「師、太和八年二月、臨順世、叫云、法堂倒、法堂倒。衆皆持柱撐之。師舉手云、子不會我意。乃告寂。壽八十有四……」とある史實によれば、彼の生誕は、唐玄宗皇帝天寶十年（西曆七五一年）で、その死去は、唐文宗皇帝太和八年（西曆八三四年・陸亘も南泉普願も、この年に死去）であるが、この年には、かの趙州從諗は五十七歳であつた。『宋高僧傳』第十七卷には「唐朗州藥山唯儼」とあるが、唐代の朗州は、現今の湖南省常德府にあたり、唐代の澧州は、現今の湖南省澧州にあたり、現に澧州に藥山寺の存在する所を見れば、「朗州藥山唯儼」とあるのは、『宋高僧傳』撰者贊寧の誤謬かも知れぬ。併し、藥山が、朗

州と澧州との境にあるために、この様な相異が生じたのかとも思はれる。『正文章規範』第五卷に、歐陽修の「讀李翱交」と云ふ一論文があるが、この李翱は、當時、朗州の刺史であつて、藥山惟儼に就て參禪した李翱のことである。

垂示 垂示云、單提獨弄、帶水拖泥。敲唱俱行、銀山鐵壁。擬議、則觸髅前見鬼、尋思、則黑山下打坐。明々杲日麗天、颯々清風匝地。且道、古人還有誦訛處麼、試舉看。

新贖方 垂示に云く、單提獨弄なるも、帶水拖泥。敲唱ともに行ふも、銀山鐵壁。擬議すれば、則ち觸髅前に鬼を見、尋思すれば、則ち黑山下に打坐せん。明々たる杲日は天に麗き、颯々たる清風は地を匝る。且らく道へ、古人また誦訛の處ありや。試みに舉す看よ。

新字解 單提獨弄——これは、單刀直入と同義で、自己の確信する主義、主張によつて、周圍の事情を顧慮せずして、獨立獨歩の活動をなすこと。帶水拖泥——これは拖泥帶水と同義。（第二則「趙州至道無難の話」の〔垂示〕參照）敲唱俱行——これは、『寶鏡三昧』にある「敲唱雙舉」と同義。敲は參禪の士の質問。唱は、それに對する師家の答話。爲人度生のために、對機說法をなすことを、敲唱俱行と云つたもので、丁度これは、

「單提獨弄」の反對のこと。□銀山鐵壁——これは、俗に謂ゆる「堅くて齒のたゝね」ことを詩的に表現した言葉である。□擬議——ぐづぐづ云つて居ること。□尋思——これは、佇思と同じく、ぐづぐづして躊躇して居ること。□黑山下——黑山とは、『俱舍論』第十一卷分別世品第三之四に「此瞻部洲、從中向北、三處各有黑山。有大雪山。在黑山北」とある三重黑山のことであるが、この文句の次に「此瞻部洲下、過二萬、有阿鼻旨大捺落迦（地獄）……とあるから、黑山下とは、その大地獄を指したものである。□打坐——これは墮在の意に解すべきである。□明々杲日麗天颯々清風匝地——これは、華嚴の教理に基く自然觀を、詩的に表現した言葉である。杲日は、太陽のこと、匝地は滿地の意。

新譯

圓悟が、垂示して云ふのに、第一義諦を提唱する上に於て、單提獨弄の高踏的手段を用ひ、廓然無聖だとか、不識だとか云つて、超然と構へて見た所で、自分では、それで單提獨弄のつもりかも知れないが、眞の達人の眼から見れば、それは拖泥帶水のはなはだしきものである。また敲唱俱に行ふ底の臨機應變の方法を用ひて、それでよいかと云ふに、それこそ、何もものになつて居ない。對機說法なんかで、銀山鐵壁に取圍まれて居る第一義諦が、噛みこなせるものではない。對機說法なんか、要するに、牛の角を蚊がさす様なものである。さア、それならば、どうしたものだらうなんか云つて、ぐづぐづ擬議して居ると、面前背後は、鬻體の幽靈に占領されてしまふであら

【本則】 舉。龐居士、辭藥山。山、命十人禪客、相送至門首。居士、指中空雪云、好雪片片、不落別處。時、有全禪客云、落在什麼處。士、打一掌。全云、居士、也不得草草。士云、汝恁麼稱禪客、閻老子末放汝在。全云、居士作麼生。士、又打一掌云、眼見如盲、口說如啞。（雪竇別云、初問處、但握雪團便打。）

新讀方

舉す。龐居士、藥山を辭せんとす。山、十人の禪客に命じて、相送つて門首に到らしめたり。居士、空中の雪を指なして云く、「好雪は片片たるも、別處にはおちず。」時に、全禪客あり云く、「什麼の處に落在するにや。」士、打つこと一掌す。全云く、「居士、また草々なることを得ざれ。」士云く、「汝いんもに禪客と稱するも、閻老子、いまだ汝を放たざることあらん。」全云く、「居士そもさん。」士、また打つこと一掌して云く、「眼は見れど

も盲の如く、口は説けども啞の如し。」(雪寶、別して云く、「初問のところ、たゞ雪國をにぎつて便ち打つべかりしものを。)

新字解

□居士——意味から云へば處士と同義であるが、處士とは、多くの場合に仕官せずして山水明月を友として、詩人的生涯を送つて居る儒教・道教の學者を云ひ、居士とは在官中、又は致仕して後、禪僧を友として禪的閑生涯に耽つて居る人を云ふやうである。不平家は、處士に多く、安分知足の達人は、居士に多いやうに見える。悟りを開いた處士が居士であると思つても差支ないが、世の中には、悟りを開いて居ないで、一生涯迷ひ通しの居士が多い様である。元來、居士は、支那に始まつたものではなく、昔から印度にあつたものであるが、菩提達磨を中心とする禪が、支那に擡頭するに當り、居士なる名稱は、殆ど在俗の禪學者の意味に使用される様になつたのである。菩薩佛教とも稱すべき大乘佛教は、徐々に居士佛教によつて、現實化されつゝある様に思はれる。□禪客——菩提達磨系の禪僧の社會的勢力の強大なるにつれて、官人、文士、詩客の外、かの都市佛教の寄生虫とも稱すべき義學の徒が、禪林を訪づれて、禪僧の道場破りを始める様になつたため、禪林には、それらの連中の相手役として、口辯巧な論客(禪寺の壯士)を雇用しておく必要が生じた。この禪寺の壯士が、即ち禪客である。□不得草草——これは、本來は、第四則「徳山挾複問答の話」の「本則」にある「不得草草」と同義であるが、茲では「失敬なことをなさるな。」とか、「輕卒な振舞は、およしなさい。」とかの意に解すべきである。□閻老子——これは、閻魔大王のこと。閻魔は、炎摩・燄摩・琰魔・閻摩羅社など、色々に書くが、何れも、

梵語の Yama 又は Yama Raja に對する音譯語である。閻魔大王は、地獄の裁判長、又は、地獄の獄卒や鬼の親分である。□未放汝在……放は、放免の意。未放汝在は「お前たちの名前は、チャント閻魔の臺帳に記入済みになつて居るから、息がされるなり、地獄に眞逆様だ。」の意。□別云——「一言を附加して云く」の意。自己の見解を陳べるために、他の人の見解に添加する語を、別語と云ふのである。

新譯

ここに、實に趣味深き話がある。残れる生涯を、生れ故郷の襄陽で送るつもりで、家財一切を取纏め、妻子を連れて、住みなれた衡陽縣を去つた龐居士は、不幸にも洞庭湖の風波のため、數萬の家財を残らず失ひ、心機一轉。妻子だけは襄陽に歸らせておいて、自分は一人で雲水行脚の旅に附いたのであるが、澧州藥山の惟儼和尚の寺の居心地がよかつたためか、そのお寺に約十七八年間も滞在して居た。が、襄陽の妻子のことが氣になつたものと見え、彼は、ある日藥山を辭して、襄陽への旅路に上らうとした。藥山和尚は、特に十人の禪客に命じて、山門頭まで龐居士の出發を見送らせた。時恰もこれ冬の日で、雪はヒラヒラと大空を舞つて居た。その天地もろとも、白妙に蔽はれ居る雪景色に見惚れた龐居士は、空中の雪を指して、「どうです、あの雪は。實に美しいではありませんか。あのヒラヒラと舞つて居る雪片は、別々に動いては居ますが、實は別々の處に落ちて居るのではありませんよ。」と云つた。すると、その十人の禪客の一人の全禪客と呼ばれて居たお

行
新
八
夏

第四十二則 龐居士好雪片

寺の壯士が、かねて龐居士を、居候扱ひにして、苦々しく思つて居た最後の腹癒せのつもりでか、賢けに口を利いて、「そんなら、何處に落ちるのですか。」と云つた。これを聞いた聽居士、何を小癩こしやなど云はんばかりに、全禪客の頬をピシャツト打つた。打たれた全禪客、不意打を喰ひ、「居士、あなたは何をなさるのですか。あまり亂暴な仕打ではありませんか。」と聲を荒だてた。龐居士、少しも周章あやせず、「君は、あの雪片の落處おとしよが分らないで居て（恁麼にして）、禪客だなんて洒落しやれ、生意氣な肩書を擔いで居るが、君の名前は、もうチャント閻魔様の臺帳エンマさんに記入済になつて居るよ。」と引導を渡した。全禪客、負けては居らず、「居士、あなたはどうか。あなただつて、居士だなんか云つて居る癖くせに、雪片の落處は分つて居ないのでせう。」と生意氣なことを云つた。龐居士、また一つピシャと頬を打つておいて、云く「君等の眼は、無榎子の看板だ。開いては居ても盲人同様。君等の口は、巾着きんちやくの看板だ。開いた所で啞人同然。何を云つて居るのか、少しも分りやしない。」この龐居士の訣別の辭に、雪竇、一言を附加して曰く、「惜しいことをした。あの全禪客が、落お。在お。什麼處しや。なんかと入らざる横槍を出した時、雪團ゆきだまの大きなやつを拵こしらへて、全禪客の顔にぶつつけて、あの高慢の鼻を挫くじいてやればよかつたものを。残念なことをしたものだ。」

〔頌〕 雪團打雪團打。龐老機關沒可把。天上人間不自知。眼裏耳裏絶瀟灑。

瀟灑絶。碧眼胡僧難ニ辨別。

新讀方

雪團せつだんにて打てよ雪團せつだんにて打てよ、龐老ほうろうの機關きかんは沒可もつか把は、天上人間てんじやうにやうかんも自知じぢせず。眼裏耳裏がんりじやうりはなばた瀟灑しやうせい。瀟灑しやうせいはなばたし。碧眼へぎかんの胡僧こそうも辨別べんべつしがたからん。

新字解

雪團打せつだんうち——雪團せつだんで（全禪客を）打つてやるに限る。の意。機關きかん——禪機・手腕・腕前などの意。

沒可把もつかば——古來こらいこれは沒巴鼻もつぱびと同じく、「つかまへどころのなきこと」、即ち「把捉すべき所のなきこと」の意に解して居るが、茲こゝでは「とりあげて論ずるだけの價値がない」とか、「不出來至極だ」とかの意に解すべきである。

不自知みづかひ——これは「雪片の落處を自知せず」の意。絶瀟灑ぜつしやうせい——これは、好雪片こうせつぺんの有様を形容した言葉で、白妙の雪に包まれたる天地の、一點の塵埃ちんあいもとめざる當體たうたいを云つたものである。絶ぜつは、絶愛・絶險・絶景・絶佳などの絶と同じく、「非常に（副詞）、又は「無比なる」（形容詞）」の意であつて、茲こゝでは、瀟灑しやうせいの二字に係る副詞で「非常に」の意。碧眼胡僧へぎかんこそう——これは、菩提達磨の眼が、紺青色であつたと云ふので、彼を渾名して碧眼胡僧と云つたものである。

新譯

浮世の辛いのも、酸すいのも嘗なめつくし、宇宙の妙諦とも、相抱擁して居る達人、龐居士の

第四十二則 龐居士好雪片

自然讚美の聲に對して、壯士坊主の全禪客が、口を出した時に、雪だまの大きなやつを堅く握り丸めて、彼の顔の真中になけつけ、ウンともスンとも云はれぬやうにしてやれば、よかつたものを、惜しいことをしたものだ。あんな奴は、雲團で打つてやるに限る。龐居士のピシャット一掌にも、禪機の潑刺たる所はあるが、その禪機の表現たるや、不出來此上なしだ。元來、片々たる好雪の落處が何處であるかと云ふ様な大問題は、實は、天上界のものにも、人間界のものにも、とてもわかつては居ないのである。雪の片々、ヒラ／＼と降るさまを見ておると、實に綺麗なさっぱりしたもので、白金の花瓣が、大空から舞ひ落ちるやうに見え、眼裏耳裏、すべてこの宇宙が、瀟洒一枚になつてしまつて居て、眞に白妙の世界である。この白金一枚、他の何物をも雜えざるこの美の世界に立てば、達磨さんだツテ、雪の落處なんか、わかるものではなからう。大千世界、これ銀世界であるもの。

餘論

既に萬法と侶となれる龐居士の認識に宿れる宇宙には、山とか河とか、海とか湖とか云ふあらゆる差別相が、相融和契合して、渾一體となつて居るもの。彼は、その渾一體の宇宙に、自己をも融和せしめて、謂ゆる梵我一如の妙境に立つて居るのである。彼は、今や將に藥山禪院を辭し、襄陽に向つて旅立せんとするに際し、その山門頭に於て、天空より舞ひ降れる白妙の雪に接した。

片々たる雪の花は、唯渾一體となつて、龐居士自身をも融和して居る大宇宙を美化しつゝあつたのである。彼が「好雪片片不落別處」と云つたのは、全宇宙そのものが、白妙の雪に包まれつゝある消息を洩したものであつて、彼の認識裏には、雪の外に、その落ち行く先の、ある特定した處は映じて居ない。彼の言葉は、絶対に即したる自然の讚美であつた。然るに、全禪客は、相對のみに擲かれて、雪の落處を特定させようとした。茲に、彼全禪客の未熟さが、明白に暴露されて居るのである。(東洋文化叢書第三篇「禪の新研究」第六〇—九六頁参照)

第四十三則 洞山無寒暑

緒論

この第四十三則「洞山無寒暑の話」に現はれて居る洞山は、第十二則「洞山麻三斤の話」に現はれて居た洞山守初（雲門文偃の弟子）のことではなく、曹洞宗の源泉をなして居る洞山良价（悟本大師）のことであつて、第四十二則「龐居士好雪片片の話」にあつた藥山惟儼は、洞山良价の法系上の祖父にあたる。藥山惟儼から、曹洞宗の開祖永平道元までの法系は、藥山惟儼↓雲巖曇晟↓洞山良价↓雲居道膺↓同安道丕↓道安觀志↓梁山緣觀↓大陽警玄↓投子義青↓芙蓉道楷↓丹霞子淳↓〔安智止覺〕〔宏智頌古〕〔著者〕長蘆清了↓天童宗珪↓雪竇智鑑↓天童如淨↓咯平道元（曹洞宗開祖）と云ふ風になつて居る。

『宋高僧傳』第十二卷には「唐洪州洞山良价」とあり、『景德傳燈錄』第十五卷には「筠州洞山良价」とあり、『五燈會元』第十三卷には「瑞州洞山良价」とあつて、洞山の所在地が、洪州・筠州・瑞州と云ふ風に三様になつて居るが、洪州は、現今の江西省南昌府の唐名であり、筠州は、現今の江西省瑞州府の唐名である。瑞州は、筠州の宋名であるから、惟ふに洞山は南昌府と瑞州府との府境にあるために、斯の如き異稱が生じたものであらう。

洞山良价は、唐憲宗皇帝元和二年（西曆八〇七年）に會稽（現今の浙江省紹興府）に生れたのであるが、これは、南泉普願の六十歳、滄山靈祐の三十七歳、徳山宣鑑の二十八歳の時にあたり、彼の死去は、唐懿宗皇帝咸通十年（西曆八六九年）で、この年には、雪峯義存は四十八歳、玄沙師備は三十五歳、長慶慧稜は十六歳であつた。かの會昌五年の佛教大迫害は、彼洞山良价の三十九歳の時であつた。

〔垂示〕 垂示云、定乾坤一句、萬世共遵、擒虎兕一機、千聖莫辨。直下更無纖翳、全機隨處（齊）彰。要明向上鉗鎚、須是作家爐鞴。且道、從上來、還有恁麼家風、也無。試舉看。

新讀方

垂示に云く、乾坤を定むるの句には、萬世ともにしたがひ、虎兕を擒ふるの機は、千聖も辨することなし。直下に更に纖翳なければ、全機ところに随つて、（齊しく）彰る。向上の鉗鎚をあきらかにせんと要せば、これ、作家の爐鞴を須ひよ。且らく道へ、從上來、また恁麼の家風ありや、またなしや。試みに舉す看よ。

新字解

虎兕——これは、虎の子の意ではない。兕は、よほど昔から支那の典籍に現はれて居る文字で、『論語』の季子第十六に「虎兕出於柙」とあり、『交州記』にも「兕有一角、角長三尺餘」とあるのが、こゝにある兕

のことであるが、英國のレッグ博士の英譯『論語』には、虎兇が A tiger or wild bull と英譯してある。併し、この兇は、動物學上から云へば、野牛よりも寧ろ犀牛に近い野獸である。○鑿鑿——これは本來の意義は、「些少の曇り」であるが、茲では故障・差支・障害物などの意。○隨處(齊)彰——『碧巖集種電鈔』には、齊の字がないが、安政版の『碧巖錄』にも、支那版(昭慶寺慧空經房印造)の『圓悟禪師碧巖集』にも、齊の字がある。茲に齊の字のあつた方が、よい様に思はれる。隨處齊彰は、「(その全機が)、部分的にではなく、全體に活動する」とである。○鉗鎚——これは、二つとも鍛冶屋の道具。鉗は、火中の金屬をはさみ出す大きなはさみ。鎚は、その赤燒の金屬をたたくつちである。鉗の音は、げんであるが、古來の讀辭は、かんである。明向上鉗鎚は、「向上の第一義に即したる爲人度生の手腕を獲得する」又は、「第一義底の接得法を悟得すること」の意。○須是作家爐鑪——(第三十九則「雲門花藥欄の話」の「垂示」参照)○從上來——「昔より今日に至るまでの間に」の意。

〔新讀方〕 例の通り、圓悟が、垂示して云ふのに、宇宙の絶對的眞理を確定してしまふやうな一句を提唱すれば、人間は、萬世永久に、その一句を遵奉するであらうが、それは中々むづかしい。また、虎や兇を擒えるやうな機略は、いくら聖人が、千人現はれて来たところで、とても辨別することとは出来ぬ。しかし、その乾坤を定めることに於ても、虎兇を擒えることに於ても、時と處とを選

ばず、すぐさま、何の故障もなく、その妙用が實現出来ると云ふことになれば、そのやうな人物の全活力・全手腕は、何時でも、何處でも、また何人に對してでも、直に、活動をはじめるのである。さて、その様な人物の向上の鉗鎚の如何なるものであるかを明らかにするには、どうしても、明眼の衲僧の爐鑪に、はいらなくてはならぬのであるが、どうだ、昔から今日に至るまでの間に於て、古人がそのやうな活手腕を揮つて居ることがあるか。試みに擧す看よ。

〔本則〕 擧。僧問洞山、寒暑到來、如何廻避。山云、何不向無寒暑處去。
僧云、如何は無寒暑處。山云、寒時寒殺閻婆、熱時熱殺閻婆。

〔新方讀〕 擧す。僧、洞山に問ふ、「寒暑到來せば、如何にして廻避せんや。」山云く、「何ぞ無寒暑の處に向つて去らざる。」僧云く、「如何なるか、これ無寒暑の處。」山云く、「寒の時には閻婆を寒殺し、熱の時には閻婆を熱殺せん。」

〔新字解〕 ○廻避……この避は、避暑・避寒の避で、廻避は、のがれさけること。○閻婆——閻婆は、阿闍黎耶 Agarva の略語で、阿闍黎耶は、阿遮利夜とも、阿遮梨耶とも音譯し、教授・軌範師・正行士などの漢譯語がある。洞山が一無名僧を「閻婆」と呼びかけて居る所を見ると、この僧は、義學系の學者であつたものと思はれる。

第四十三則 洞山無寒暑

る。□寒殺——寒殺の場合の殺は、默殺・愁殺・笑殺・吟殺・妬殺などの場合の殺と同じく、生命を絶つことを意味する「殺す」の殺ではない。「殺す」の場合には、その音は「さつ」であるが、寒殺の場合の殺は「さい」と讀むのが正音である。併し、從來「さつ」と讀んで居る。殺（さい）の字は、副詞として「はなはだしく」の意にも使用されたが、この場合には、殺の字を動詞の上に置く。寒殺の場合の殺も、その意義は、副詞としての場合と殆ど同一であるが、動詞の下に置かれて居る時には、その動詞と共に、一箇の複合動詞になつて居るのである。日本の俗語の「笑ひどうしにして居る」「笑殺」。「だまりどうしにして居る」(默殺)の場合の「: : : どうしにして居る」が、この殺(さい)の意に近い。寒殺の寒は、寒い(形容詞)ではなく、ひやす(動詞)の意である。□熱殺——これは、寒殺の反對。

【新譯】こゝに、あつさ知らず、さむさ知らずの愉快な話がある。ある時、ある一人の僧が、洞山和尚に向つて、「この世の中が何時も、春や秋の氣候だと、随分暮しよいですが、あの土用のあついのと、寒中の寒いものには、どうも大閉口です。何とか、この寒暑を廻避する工夫はないものでせうか。」と尋ねた。すると、洞山和尚は、「なぜ無寒暑の處に、避寒なり避暑なりをしないのでありますか。」と答えた。すると、その僧、急に、その無寒暑の處が戀しくなつたものと見え、「して、その無寒暑の處とは、一體どこのことですか。そんな處がどこにあるのでありますか。」と出た。そこ

で、洞山和尚曰く、「寒い時には、貴僧を凍死せしめるほど寒く、暑い時には、貴僧をやけ死にさせるほど暑いところ。これが無寒暑の處であります。」

【頌】垂手還同萬仞崖。正偏何必在安排。琉璃古殿照明月。忍俊韓獹空上階。

【新讀方】垂手するもまた萬仞の崖に同じ。正偏はなんぞ必ずしも安排にあらんや。琉璃の古殿は明月にて照らされ。忍俊たる韓獹は空しく階に上る。

【新字解】□垂手——これは、手を垂れて人を手引すること。即ち、第二義門に下つて、言語文句を以て、人を教化することを云ふ。□正偏——これは、洞山良价の創唱に係る「五位説」中にある正位と偏位とを指したものであるが、正位とは、萬法の絶對觀、偏位とは、萬法の相對觀である。この洞山良价の「五位説」に關する著書は、曹山の『五位顯訣』をはじめ、古來随分多く刊行されて居る。□安排——これは、安置排列の略語で、分類とか、範疇とかの意。□忍俊——忍は堅忍不拔の忍で、意志の強いこと、俊は英俊の俊で、伶俐慧敏なること。□韓獹——これは「戰國策」にある故事に基いて居る。「戰國策」の上卷「齊上宣王」の章に、淳于髡が、彼の得意の滑稽辯を弄して、犬が兎を追ひ、遂に双方とも走り疲れて斃死し、田父に拾はれてしまつたと云ふ譬喩

を用ひて齊王に忠告し、魏征伐の計畫をやめさせたこと云ふ説話が載せてあるが、その原文は、「齊欲伐魏、淳于堯、謂齊王曰、韓子盧者、天下之疾犬也。東郭逡者、海內之狡兔也。韓子盧逐東郭逡、環山者三、隴山者五。兔極於前、犬廢於後、犬兔俱罷、各死其處。田父見之、無疲勸之苦、而撞其功。今齊魏久相持、以頓其兵、弊其衆。臣恐強秦大楚、承其後、有田父之功。」と云ふ風になつて居る。韓子盧は、韓氏獺で、韓氏（韓子）は、狗の飼主を指したものと思はれるが、韓獺は、韓國所産の強犬であると云ふ異説もある。

新譯

洞山和尚の學人を教化せられる方法は、丸で手を垂れて子供を導くやうな、實にやさしいやり方ではあるが、また、このやり方を一方から見ると、萬仞の斷崖の如く、中々よりつけぬ手段である。洞山和尚は、この宇宙萬有を、正と偏との範疇に入れて、説明して居るが、その正位に置かれ、その偏位に置かれて居る宇宙萬有は、その杓子定規の範疇の中に存在するものではない。範疇の外に、宇宙萬有は、チャント、法爾して存在して居るのである。かの僧が「寒暑到來、如何廻避」など云つて居る所を見ると、彼は、この法爾として運行、推移しつゝある宇宙の外に、どこかに、無寒暑の處があるかの如く思つて居る様であるが、これは愚の極である。洞山和尚は「何不向無寒暑處去」と云つたが、この無寒暑の處は、皎々たる明月に照されて居る琉璃の古殿にも比すべきで、永劫に亘れるこの現實の宇宙ではないか。この琉璃の古殿に安住せるものには、實は寒

暑の好悪は存し得ないのである。然るに、かの僧は「如何は無寒暑處」と詰問して居るが、これは丁度、忍俊たる韓子盧が、月影にだまされて、わざ／＼古殿の階段を上つて、骨折損のくたびれ儲けをした様なものである。彼の勇氣は、韓獺同様、實に強大であつたが、彼は依然として月影にだまされて居る鈍漢であつた。

餘論

「無寒暑處」は、雲門文偃の謂ゆる「日日是好日」の體驗者の安住地である。洞山良价に向つて「如何は無寒暑處」と詰問した一闍黎は、極樂淨土とか、兜率淨土とか、涅槃の妙境とかを夢想して居たものであらうが、彼は、一般の義學の徒の例に洩れず、この絶對大なる大宇宙——法の全體——の外に、極樂や、兜率天や、涅槃の境やが、相對的に、且つ、地理的に、存在して居るもの、如く妄信して居たものと思はれる。これに反して、洞山良价は、無寒暑の體驗は、自己の個性を、この絶對大の大宇宙に没入せしめ、宇宙の大法に即せしむる程度の深刻になるにつれて、その實質の純粹性を濃化するのであると云ふ確信の上に安住して居るのである。而して、「寒時寒殺闍黎、熱時熱殺闍黎」する底、これ即ち、この「無寒暑處」であるのではあるまいか。

第四十四則 禾山解打鼓

緒論

この第四十四則「禾山解打鼓の話」に現はれて居る禾山は、『景德傳燈錄第十七卷に「吉州禾山無殷禪師」とある禪僧のことである。『禪林僧寶傳』第五卷所載「吉州禾山殷禪師」の章に、「建隆元年庚申二月、示有微疾。三月二日、令侍者開方丈、集大眾曰、後來學者、未識禾山。即今識取。於是泊然而化。閱世七十。坐夏五十。」とあるによれば、彼の福建省福州に生れたのは、唐昭宗皇帝大順二年（西曆八九一年）で、その死去は、宋太祖建隆元年（西曆九六〇年）であるが、彼が福州の雪峰山で出家したのは、彼の七歳の年（唐昭宗皇帝乾寧四年・西曆八九七年・趙州從諗の死去の年）で、この年には、雪峰義存は七十六歳であつた。『禪林僧寶傳』第五卷に「七齡、雪峰存禪師、見之愛其純粹、化其親、令出家。年二十、乃剃落受具。辭游方、至九峰……」とあるが、彼の二十歳の年は、後梁太祖開平四年（西曆九一〇年）で、これは雪峰義存の死去した年の翌々年にあたるから、彼が雪峰山を辭して、筠州の九峰道慶の寺に行き、その弟子となつたのは、全く雪峰義存の死去によるものと思はれる。

この第四十四則「禾山解打鼓の話」にも、「垂示」が缺如して居る。

〔本則〕 舉。禾山、垂語云、習學謂之聞、絶學謂之鄰、過此二者、是爲眞過。僧出問、如何是眞過。山云、解打鼓。又問、如何是眞諦。山云、解打鼓。又問、即心即佛、即不問、如何是非心非佛。山云、解打鼓。又問、向上人來時如何接。山云、解打鼓。

新讀方

舉す。禾山、垂語して云く、習學これを聞と謂ひ、絶學これを鄰と謂ひ、この二つの者を過るを、これを眞過となす。僧出でて問ふ、「如何なるかこれ眞過なるぞ。」山云く、「解打鼓。」又問ふ、「如何なるかこれ眞諦。」山云く、「解打鼓。」又問ふ、「即心即佛は、すなはち問はず、如何なるかこれ非心非佛。」山云く、「解打鼓。」又問ふ、「向上の人きたる時いかんか接せんや。」山云く、「解打鼓。」

新字解

○禾山……吉州（現今の江西省吉安府）の禾山大智院の無殷和尚のこと。○習學謂之聞絶學謂之鄰過此二者是爲眞過……これは、僧肇の『寶藏論』廣照空有品第一に「夫學道者有三。其一謂之眞。其二謂之隣。其三謂之聞。習學謂之聞。絶學謂之隣。過此二者、謂之眞。」とある文章の後半を引用したものである。習學謂之聞とは、「他の人から教へて貰つて、それを習得した智識は、それは聞き覚えの智識である。」の意。絶學謂之隣とは、「學ぶべきことを一切學得してしまつて、もはや學ぶべきことのなくなつた境界は、第一

義諦に隣接して居るのである。」の意。前者は、智識のために學習したる智識であつて、學問の鼻のさきにぶらさがつて居るもの。後者は、大悟に達する手段方法として獲得した智識を、大悟によつて一切放棄してしまつた境界である。過此二者、是爲眞過とは、「前二者（手段たる智識に擒はれて居る物識り連中と、目的たる大悟に擒はれて居る獨よがりとの二者）を超越した謂ゆる無念無想の閑道人が、眞の大悟者である。」の意。換言すれば、習學は、須陀亘・斯陀舍・阿那含などの地位、絶學は阿羅漢の地位、眞過は、菩薩・佛の境界である。（東洋文化叢書第四編『佛教の現代的批判』所載「六凡四聖のこと」の章参照）
 解打鼓——これは、命令語と見て「太鼓を上手に打つ様に、骨を折つて練習せよ。」の意に解すべきである。
 眞諦——聖諦第一義のこと。（第一則「聖諦第一義の話」の〔本則〕参照）
 卽心卽佛非心非佛——〔無門關の新研究〕中卷第三十則「卽心卽佛の話」及び第三十三則「非心非佛の話」参照）

〔新譯〕

ある日、禾山和尚が、座下の禪僧の前で、かの鑿法師の「寶藏論」の文句を借り來つて、「習學によつて得た智識は、聞（き）、おほえ）であるが、このき、おほえは、禪の上では大した價値のあるものではない。この聞を、一切超越して、そこで、はじめて、絶學無爲の閑道人となつて、まづ佛様と隣同志になる譯であるが、佛様のお隣さんでも、まだ十分ではない。どうしても、この習學・絶學の二門を通過してしまつて、謂ゆる眞人の境に、はいらなくてはならぬ。その境に達し

てこそ、はじめて眞の悟り（眞過）と云ひ得るのである。」と云ふと、一人の禪僧が飛び出して、「如何なるかこれ眞過。その眞過の内在性を承りたい。」とやつた。禾山「お前は一生懸命に太鼓を打つ稽古をせよ。」
 僧「如何なるかこれ眞過」禾山「お前は一生懸命に太鼓を打つ稽古をせよ。」すると、その僧、禾山和尚に子供扱ひにされたのがくやしさに、「この凡夫の心が直にこれ佛であると云ふやうなことは、もうチャント悟つて居ますから、お尋ね致しません。が、その正反對の非心非佛とは何のことですか。」と、ひどい難問を持ち出した。禾山和尚曰く、「お前は一生懸命に太鼓を打つ稽古をせよ。」その僧、よほどのほせて來たと見え、「老僧は、わしだと思つて、馬鹿にして、子供扱ひにさいますが、向上の明眼を具有して居る大人物がやつて來た時には、あなたは、どう云ふ風に、その人に應對なさるおつもりですか。そんな人物が來ても、不相變、只今のやうに、人を茶化しておくおつもりですか。」と、如何にも自分が、その向上の明眼を具有して居る大人物であるかの如き口吻をもらしてと云ふと、禾山和尚、不相變、曰く、「解打鼓。」

〔頌〕 一 拽石。二 般土。發機須。是千鈞弩。象骨老師曾鞞。毬。爭似。禾山解打鼓。報君知。莫莽鹵。甜者甜兮苦者苦。

新讀方 一には抛石。二には般士。機を發せんにはこれ千鈞の弩を須ひよ。象骨老師は曾て毬を輓らせし。いかでか似かん禾山の解打鼓には。君に報じて知らしむ。莽鹵なることなけれ、甜きものは甜く、苦きものはにがし。

新字解

□**抛石**——これは、馬祖道一の弟子の廬山歸宗寺の智常和尚が、自分の寺に居る雲水僧に石運びの勞働仕事をさせた故事に基づく句。□**般士**——般士は搬土で、土を運搬すること。これは、袁州盤龍山の可文和尚の弟子袁州木平山の善道和尚が、新たに雲水僧が安居を頼んで來ると、安居許可に先だち、その雲水僧に、土を三荷擔がせて、その人物を試験したと云ふ故事に基づく句。□**發機須是千鈞弩**——この七言一句は、人物の檢定をやるには、最も有効な方法によらなくてはだめであることを云つたものである。發機は、弓の矢を放つこと。機は、弩に装置してある機巧のこと。弩はその機巧の装置ある機關弓のことである。千鈞は、三萬斤の重量に相當するが、これは、弩の力を表示したものであるから、千鈞弩は、まづ假りに、三萬馬力の大弓と見ておいてもよい。この句の古來の讀癖は「機を發せば、すべからずこれ千鈞の弩なるべし」である。□**象骨老師**——この象骨は、第二十二則「雪峯齋鼻蛇の話」の「頌」にある「象骨巖高人不到」の場合の象骨と同じく、雪峯山を指したものであつて、象骨老師とは、雪峯義存を指したものである。□**輓毬**——これは、『五燈會元』第七卷所載「福州雪峯義存禪師」の章に「玄沙謂師曰、某甲如今大用去。和尚作麼生。師將三箇木毬、一時抛出……師輓出木毬。玄沙遂捉來安舊處」と云ふ故事に基づく語である。毬は、輕きをよしとし、普通は、布・毛・又は革を以

て作るのであるが、兎角、ひねくれたことの好きな禪僧のことであるから、木製の毬を蹴つて、よがつて居たものと見える。宋の韓駒の「送東林桂老遊閩詩」に「寄語叢林好清客、未宜輕輓雪峯毬。」と云ふ句があるから、雪峯の木毬は、隨分有名なものであつたと見える。□**莽鹵**——これは、うつかりして居ること。又は、不注意なこと。『莊子』に「君爲政焉、勿鹵莽」とあるのが、これである。

新譯

人物檢定には、大きな石をひかせるもよからうし、また土を運搬させるもよからう。併し、如何なる方法で、人物をためすにしても、千鈞の弩の如き、最も有力な方法によらなくてはならぬ。雪峯義存和尚は、木製の毬を抛りつけて、玄沙の禪機を試験しようとしたさうであるが、人物の檢定には、「輓毬」よりも、「解打鼓」の方が、大に有効である。君達に、よく云つて聞かせておくれが、理窟ばかり云つて、うかうかして世渡りをしてはならぬぞ。甜いものは甜い。苦いものは苦い。餅は餅屋。大工は大工。現に自己のおかれて居る境遇にあつて、自己の職務を忠實に遂行する所に、謂ゆる眞過が、事實化されて居るのだ。

餘論

禾山無般は、座下の雲衲に對して、習學を超越し、絶學をも超越して、眞過に到達すべきことを要求して居るのであるが、眞過とは、要するに、習學の絶學的實踐躬行に外ならない。而して、習學の絶學的實踐躬行とは、現實生活上に於ける自己の一舉足、一投足を、佛作佛行化する

第四十四則 禾山解打鼓

ことであるが、太鼓を打つべき任務にあるものにとつては、太鼓を上手に打つことに勤むること、これが、その佛作佛行の實現の第一歩である。自己の任務の完全なる遂行を閑却して居て、徒に、美辭麗句の上に真過を求めんとするのは、愚の骨頂である。禾山無般が、どこまでも「解打鼓」を以て押し通したのは、全く、這般の理由によるものであるが、雪竇も、「頌」に於て、解打石・解搬土を以て、解打鼓と同じく、真過の事實化の第一歩であると斷定して居るのである。

第四十五則 趙州七斤布衫

緒論

この第四十五則「趙州七斤布衫の話」には、趙州と一無名僧とが現はれて居るが、趙州とは、前に度々現はれて居た趙州從諗のことである。惟ふに、この「本則」に現はれて居る時の趙州和尚は、趙州の觀音院に腰を据ゑてからの老趙州で、謂ゆる真過の境界に安住して居たものであり、その前に現はれて居る一無名僧は、習學の旅に彷徨しつゝあつた義學系の青二才であつたものであらう。

〔垂示〕 垂示云、要道便道、舉世無雙。當行即行、全機不讓。如擊石火、似閃電光、疾焰過風、奔流度刃、拈起向上鉗鎚、未免三三鋒結舌、放一線道。試舉看。

新廣方

垂示に曰く、道はんことを要するに便ち道はゞ、世を舉つて雙びなからん。行ふ當きに即ち行はゞ、全機讓らざらん。擊石火の如く、閃電光に似、疾焰過風、奔流度刃、向上の鉗鎚を拈起するも、未だ鋒を亡じ舌を結び、一線道を放つことを免れざらん。試みに舉す看よ。

第四十五則 趙州七斤布衫

第四十五則 趙州七斤布衫

新字解

要道便道——發言の必要なる時には、猶豫なく早速その所思を開陳すること。○當行即行——何か實行の必要ある時には、直にそれを實行すること。○全機不讓——その實行者の全機（全手腕）は、他に對して、ひげをとらないこと。即ち、他に對して遜色のないこと。○疾焰過風奔流度双——疾焰は、燃えあがつて居る火焰。過風は、吹きすすんで居る大風。奔流は、激流。度双は、振りまわして居る双。この二言四句は、次の拈起（動詞）の敏活なることを形容する副詞句である。○向上鉗鏈——（第四十三則「洞上無寒暑の話」の「垂示」参照）○亡鋒結舌——これは、消極的手段で、鋒もなくし、舌も動かさず、質問者に對して、默殺の態度をとること。○放一線道——放は、開の意。一線道は、一線路と同じく、細き通路のこと。これは、積極的手段で、質問者に對して、何かの手がかりを與へること。（本則）に於ける趙州の答話「我在青州、作一領布衫、重七斤」が、この放一線道底である。

新釋

圓悟が、垂示して云ふのに、苟も禪の一つもやつて居る人物ならば、何か思想の發表を要する時には、何事も顧慮せず、一刻の躊躇もせずして、どしどし、その思想を發表し、舉世無雙の活辯舌、廣長舌を揮ふべきである。また、何か實行を要すべき時には、何の遠慮も氣がねもなく、即座に實行して、何人に對しても、些少の遜色もなき全手腕を發揮すべきである。併し、向上宗乘中の事、即ち禪の真髓の提唱は、真に至難なもので、擊石火の如き、また閃電光の如き機敏さ

を以て、疾焰・過風・奔流・度双の勢で以て、向上の鉗鏈を拈起し、その向上宗乘中の事を提唱しようとしても、矢張その方法は、消極的に鋒を亡じ舌を結んで、達磨を氣取つて、默然として居るか、または、積極的に出て、學人に何かの手がかりを與へて、これによつて、自發せしめるかするより外に、他の方法はないのである。試みに舉す看よ。

〔本則〕 舉。僧問趙州、萬法歸一、一歸何處。州云、我在青州、作一領布衫。重七斤。

新讀方

舉す。僧。趙州に問ふ、萬法は一に歸すと、一は何れの處にか歸するや。州云く、われ青州に在つて、一領の布衫を作れり。重きこと七斤。

新字解

萬法歸一——これは、『維摩經』に「萬法即眞如、由不變故。眞如即萬法、隨緣故。」とあり、『往生十因』に「而今覺知、法界唯眞、萬法一如、無煩惱可斷、煩惱即菩提。無生死可厭、生死即涅槃。」とあり、『八十華嚴』第三十一卷に「三界所有、唯是一心。」とある様な大乘佛教思想に基く言葉である。萬法とは、宇宙間の有形無形、あらゆる事象を總括して居る語であつて、普通に宇宙萬有と云ふ語よりも、その内容は、すつと廣大である。○青州——青州は現今の山東府青州の地で、『宋高僧傳』第十一卷によれば、これは從諗の生誕

第四十五則 趙州七斤布衫

第四十五則 趙州七斤布衫

地である。□一領布衫——一領は、一枚。布衫は、麻布製の短衣。

新譯

例の趙州和尚に關する面白い話がある。ある日、一人の僧が、趙州和尚の處にやつて來て、「科學者は、宇宙の森羅萬象は、これを糞じつめて見ると、一つのエネルギーとか、電子とかになつてしまふとか云ひ、キリスト教では、天地萬物が、獨一の神に歸するとか云ひ、儒教では、太極に歸するとか云ひ、佛教では、眞如とか、法性とか、唯心とかに歸すると云ふのでありますが、一體、その一は、何處に歸するのでありませうか。」と、かなり根本的質問を持ち出して來た。これを聞いた趙州和尚曰く、「わしは青州に居た時に、麻布の短衣を一著作つたが、その重量は七斤もあつたよ。」

〔頌〕 編辟曾埃老古錐。七斤衫重幾人知。如今拋擲西湖裏。下載清風付與誰。

新讀方

編辟かつて埃す老古錐。七斤の衫のおもきを幾人か知る。如今拋擲せり西湖のうちに。下載の清風は誰にか付與せん。

新字解

□編辟——參禪の徒が、師家に向つて發する質問を、その質問者の動機よりして、分類したものに「汾陽十八問」と云ふのがある。その分類は汾陽善昭の作つたものであるが、茲に、編辟とは、その第五問の偏

第四十五則 趙州七斤布衫

僻問を指したものである。圓悟克勤は、この編辟を解して「編辟萬法、教歸一致」と云つて居り、古來、この解説が禪僧間に是認されて居るのであるが、私の研究によれば、この編辟は、偏辟（片意地・性わる）のあて字である。偏は、「不偏者、其惟大聖乎。」（『禮記』）の偏で、中道をはすれて居ること。辟は、「師也辟」（『論語』）の辟で、不誠實なこと。即ち、偏僻問とは、「自分のよく知つて居る事を、性わるからして、師家を困らせるために發する質問」を意味するのである。（『人天眼目』參照）□會埃——「ちよと手むかつて見た。」とか、「ちよと、かちかつて見た。」とかの意。埃の字の目的格は「老古錐」である。○□老古錐——老古は老耄・古臭の意ではなく、老大圓熟を意味する敬稱で、老古錐とは、老禪師とか、老大家とかの意。錐は、「囊中之錐」の場合に於けるが如く俊才の意である。□西湖——浙江省杭州府にある一名勝。□下載——この語は『五燈會元』第四卷所載「趙州觀音院從諗禪師」の章に「上堂、兄弟徒南方來者、即與下載。若徒北方來者、即與上載。」と云ふ風に出て居るが、『太平御覽』の解説によれば、上載は、東南風。下載は、西北風であるから、この趙州の上堂語は、南方から來て居る者には、西北風をやるから南方に吹かれて歸れ。北方から來て居る者には、東南風をやるから北方に吹かれて歸れ。」の意に解すべきである。而して茲に、下載清風とは、楊子江なり、又はその附近の他の河流を下つて居る船を送る西北風を指したものであらう。下載は「あさい」と音讀するのが、古來の讀辭になつて居る。

新譯

趙州老和尚の前に現はれた坊さんは、萬法は一に歸し、一は萬法に歸するなんか云ふ教理は、自分で百も承知の上で、「萬法歸一、一歸何處」と云ふ様な性わるの質問を以て、老趙州にぶつかつて居るが、彼の根性のねぢれて居るのにも、大抵ほどのあつたものだ。老趙州、そんな根性わるの坊さんは、てんで相手にせず、七斤の布衫の昔話を持ち出した。老趙州は、萬法も一も、何もかも、その七斤の布衫に歸して居ると云ふ積りであつたのであらうが、そんな含蓄の深い七斤の布衫の了解出来るものが、何處かに居るであらうか。そんな伶俐の漢は、まづ居ないであらう。老趙州は、その七斤の布衫にも、もう用はなく、萬法も一も諸共に、あの風光明媚な西湖の中に抛擲してしまつて、もう何物も所持せず、本來無一物の境界に安住して居るのであるから、折角の追手の順風も、老趙州には不要になつて居る。萬法や一やを擔ぎ歩いて居るものが、そこらに居るなら、その奴に、その順風を與へたら、よからう。彼は荷物の重いのに困つて居るのであるから。

餘論

この第四十五則「趙州七斤布衫の話」の「本則」に提起せられて居る「萬法歸一、一歸何處」と云ふ問題は、「神が宇宙萬物の創造者であるとすれば、その神を創造したものは誰か。」と云ふ問題と同性質のものである。キリスト教神學に於ては、神を人格ある存在者と見做して居る結果、「神の創造者は誰か。」と云ふ様な問題に逢著すると、大にその解答に窮するのであるが、佛教

に於ける眞如・法性・佛心なるものは、キリスト教神學に於ける神とは相異し、要するに、全く非人格なる理法・理性を指すのであるから、「萬法歸一、一歸何處」と云ふ様な問題をさしむけられても、少しも困らないのである。即ち「萬法即一、一即萬法」であるから、その一の歸處は、全體としての萬法でもあり、部分としての一法でもあり得るのである。換言すれば、一領の布衫も、萬法の歸處たり得べく、西湖の一隅も、萬法の歸處たり得るのである、この老趙州の前に現はれて居る坊さんは、萬法と一との文字に擒はれて居て、一種の方程式によつて、萬法の歸處、一の歸處を見出さんとして居るもの、如く思はれる。雪竇の「頌」は老趙州の思想を明白に描き出して居る。

第四十六則 鏡清雨滴聲

緒論

この第四十六則「鏡清雨滴聲の話」に現はれて居る鏡清は、第十六則「鏡清啐啄機の話」及び第二十三則「保福長慶遊山次の話」に出て居る鏡清道愆のことであるから、彼に就て、茲に再叙することは省略する。

〔垂示〕 垂示云、一槌便成、超凡越聖。片言可折、去縛解粘。如氷凌上行、劔刃上走、聲色堆裏坐、聲色頭上行、縦横妙用則且置。刹那便去時如何。試舉看。

新讀方

垂示に云く、一槌つゐに便成べんじやうすれば、凡ぼんを超こえ聖しやうを越えん。片言ぺんげんに可折かぢすれば、縛ばくを去さり粘ねんを解かかん。氷凌上ひやうじやうを行き、劔刃上けんじんじやうを走り、聲色堆裏しやうしきたいりに坐し、聲色頭上しやうしきとうじやうに行くが如き、縦横なる妙用は、則ち且かつらくおく。刹しやく那便去なべんきよの時如何。試みに舉あげ看みよ。

新字解

〔槌〕 槌は、鎚・椎とも書く。これは禪寺で使用する拍子木うしきで、大黒柱を四尺位に切斷して（高さ一尺餘のものもある）それを八角形にしたもの。『勅修百丈清規』法器章第九に「椎。齋粥二時、僧堂内、開鉢、

念佛 唱食 遍食、施財、自來、皆鳴之。維那主之。」とあるのが、茲にある槌のことである。〔便成〕 便は、「即座に」、成は「成就」とか「完了」とかの意であるが、この便成の目的格、即ち便成することば、次句の「超凡越聖」である。〔可折〕 可は、方の字と同義で「まさに」、折は、「斷定」の意であるが、この可折の目的格、即ち可折することば、次句の「去縛解粘」である。〔去縛解粘〕（第二十二則「雪峰鼈鼻蛇の話」の〔垂示〕参照）〔如〕 この如の字を、古來、劔刃上走までにかけて見て居るが、實は、この如は、聲色頭上行までの十八字に係つて居るのである。〔則且置〕 「まア、それでよい」の意。〔刹那便去時〕 刹那は、梵語sanaの音譯で、須臾と譯し、極めて短き時間の意である。『俱舍論』によると、男子の一彈指中に六十五の刹那があると云ふから、一刹那は一秒時間の六十分の一位と見てよい。劫（切波羅）は、時間の最大長であり、刹那は時間の最小長である。便去は「便成去」を畧したものであるから、「刹那便去時」は、宜しく「刹那便成越凡越聖去時」、即ち「一槌の長き時間ではなく、一槌の六十五分の一の短時間にも比すべき刹那に、超凡越聖のことを完了すべき時」の意に解すべきである。

新譯

圓悟が、垂示して云ふのに、苟も禪僧たるものは、槌を一つコツンと、たゞいて、それでチャント、凡聖を超越したる活用を完成する位の手腕を持つて居なくてはならず、また、一言半句で以て、チャント斷定的に、あらゆる束縛や、粘着物を除去してしまわなくてはならぬ。氷凌上を歩むとか、劔刃上を走るとか、管絃歌曲の騒々しい中に、チャント端坐して居るとか、また大阪

の千日前や、神戸の湊川新開地や、東京の淺草のやうな熱鬧の巷にあつても、少しも聲色の誘惑に陥らずして獨歩するとか、そんな縦横自在なる妙用の出来る人物があるなら、それは實に見あけた人物であるから、その様な人物は、それでよいが、さて、一槌打つところの話ではなく、刹那の裏に、超凡越聖の妙用を便成すべき時に臨んで、お前達は如何になすのであるか。試みに擧す、看よ。

〔本則〕 擧。鏡清問僧、門外是什麼聲。僧云、雨滴聲。清云、衆生顛倒、迷己逐物。僧云、和尚作麼生。清云、泊不迷己。僧云、泊不迷己意旨如何。清云、出身猶可易、脫體道應難。

新讀方 擧す。鏡清、僧に問ふ、「門外は、これ什麼聲ぞや。」僧云く、「雨滴聲なり。清云く、「衆生は顛倒して、己に迷ひ物を逐ふ。」僧云く、「和尚は、そもさん。」清云く、「ほとんど己に迷はず。」僧云く、「ほとんど己に迷はず」との意旨如何。」清云く、「出身は猶ほややすきも、脱體に道ひ應ふることは難きがごとし。」

新字解 雨滴聲 雨の降る音、又は雨だれの音。衆生顛倒迷己逐物 此は『首楞嚴經』第二卷に「一切衆生、從無始來、迷己爲物、失於本心、爲物所轉。故於是中、觀大觀小。若能轉物、則同如

來……」とあり、同第三卷に「是故當知、聽與音聲、俱無處所。即聽與聲、二處虛妄、本非因緣、非自然性……」とある文句、及び其前後の文章に含まれて居る思想に基く言葉である。即ち、「衆生（人間）は、本來迷つて居るから、自己の主觀を客觀のために使役されて居るのである。」と云ふのが、この四言二句の含蓄せる意義である。迷己とは、自己を忘すること。逐物は、環境の事象に擒はれること。（餘論）參照 泊不迷己 泊は、暨と同義。暨は、及の意。泊不迷己は、「己に迷はざるに達せり。」とか、「己に迷はざるに近し。」とかの意であるが、「ほとんど己に迷はず」と訓讀しても差支ない。『十八史畧』に「泊入京師」とある泊が、茲にある泊と同義。出身猶可易脫體道應難 出身は、第一義門に立つて、抽象的に表現すること、可易は、「まさにやすし」、又は、「ややすし」の意。脱體は、「ありのままに」、「眞實性に即して」、「具體的に」などの意。「抽象的表現法で、第一義的にその泊不迷己底を表現することは、むづかしくはないが、その泊不迷己底そのもの、當體を、第二義的に説明することは困難である」と云ふのが、この五言二句の意味である。

新譯 此に『首楞嚴經』の教理に基く一箇の説話がある。ある雨降りの日、鏡清和尚が、一人の僧に向つて「オイ、今、門外で何か音がして居るが、あれは何の聲か。」と問ふた。すると、その僧は、早速「あれですか、あれは雨のバラバラ降つて居る聲でございます。」と正直に答へた。鏡清和尚は、その返答を聞いて、「人間と云ふものは、心が顛倒して居るから、自己と云ふものに迷ひ、

主觀と客觀とを、アチコチにして、客觀の奴隸になつて居る。實に憐れなものだ。」と云つた。その僧は、この鏡清和尚が、自分を批難したものだと思つたのか、「和尚さん、あなた御自分は、どうです。あなたは、己に迷はず、物をも逐はずでありますか。」と皮肉ツた。鏡清和尚曰く、「まア、わたしは、己に迷はずに近しだよ。」その僧、この鏡清和尚の言葉が、よくのみこめぬ。そこで、「泊不迷」己とは、一體何の意味ですか。」とやつた。すると、鏡清和尚云く「その泊不迷」己」る底を第一義的に言句で云ふことは出来ようが、その泊不迷」己」る底の主觀を、そのまゝ第二義的に表現するとは不可能である。」

〔頌〕 虛堂雨滴聲、作者難酬對。若謂會入流、依前還不會。會、不會。南山北山轉霧霏。

南山北山轉霧霏。

新讀方

虛堂の雨滴聲には、作者も酬對しがたし。もし會て流をかえずと謂はゞ、依前（依然）としてまた不會。會か、不會か。南山北山うたた霧霏。

新字解

〔虛堂〕 空虚なる堂宇。〔若謂會入流〕 『首楞嚴經』第六卷に「彼佛教我、從聞思修、入三摩地。初於聞中、入流亡所、所入既寂、靜動二相、了然不生。如是漸增、聞所聞盡。盡聞不住、覺所覺

空……とある教理に基いて居る言葉であるが、今この教理によつて、〔本則〕を一瞥すると、私共が、雨滴聲なら雨滴聲を、私共の聽官に感受する、これを入流（流れをかへして）と云ひ、その雨滴聲を何時までも客觀視しないで、これを主觀化してしまふ、これを亡所（感受せられた所のものを亡ぼす）と云ふのであるが、かの「坐禪せば四條五條の橋の上、ゆききの人はゆききなりけり。」が、この「所入既寂」の境界である。入は感受すること。流は物體そのものと、私共の感受性とを連結する電流の如きものであるが、假りに流は物の屬性と見てもよい。そこで、謂會入流は「あれば雨滴聲だなど云つて、何時までも自己が雨滴聲に支配されて居るやうでは」の意。〔南山北山轉霧霏〕 轉は、うたたと訓じ、いやましにの意。霧霏は、雨のザラザラ降つて居ること。この七言一句は、雨滴聲に擒はれて居る僧を嘲弄して、「南山にも北山にも、大雨がザアザア降つて居るが、まア、どうするつもりか。」と云ふ様な氣分を以て、云つたものである。

新譯

古寺の庭に、雨がポツポツとおちて居る。これを雨と云ふべきか、靜寂と云ふべきか。何であるかと問はれると、いかなる賢明な人物でも、返事に困らざるを得ないであらう。あれは「雨滴聲です」なんか答えて居た日には、それこそ、たゞ入流の徒たるのみで、未だ亡所の人とは云えぬ。そんな人には、あの音がなんであるか、實はやッぱり、まだわかつては居ないのである。いや、わかつて居るのか。いや、わかつては居ないのであらう。門外の雨滴聲に擒はれて居る様で、

は、あの南山にも北山にも、大降りおほふりに降つて居る霏霂ひふたる雨は、どうするつもりか。大雨で燒死やけどでもしなければならぬのであらう。

餘論

この第四十六則「鏡清雨滴聲の話」の「本則」は、「首楞嚴經」第六卷の「觀世音」の教理、及びその他の卷の隨處に散見する教理に基いて居る。同經より前に引用した文句の外、「佛問圓通、我從耳門、圓照三昧、緣心自在、因入流相、得三摩提、成就菩提。斯爲第一。」（同經第六卷參照）とあり、また「今此娑婆國、聲論得宣明。衆生迷本聞、循聲故流轉。」（同經第六卷參照）とあるのが、正しく、この公案の教理的根據である。要するに、この第四十六則「鏡清雨滴聲の話」の「本則」は、聽覺に關する佛教の認識論を取扱つたものに外ならないのである。

第四十七則 雲門六不收

緒論

この第四十七則「雲門六不收の話」に現はれて居る雲門は、前に度々現はれて居た雲門文偃うんゑんのことであり、彼に關しては、既に叙述してあるから、茲には、その再叙を省くことにする。

〔垂示〕 垂示云、天何言哉、四時行焉。地何言哉、萬物生焉。向四時行處、可_レ以見體、於萬物生處、可_レ以見用。且道、向_レ什麼處、見_レ得衲僧、離却言語動用、行住坐臥、併却咽喉唇吻。還辨得麼。

新讀方

垂示に云く、天、何をか云ふや、四時行はる。地、何をか言ふや、萬物生ず。四時の行はる處に向つて、以て體を見るべく、萬物の生ずる處に於て、以て用を見るべし。且らく道へ、什麼の處に向つて、衲僧の言語動用、行住坐臥を離却し、咽喉唇吻を併却することを見得せんや。また辨得すや。

新字解

□天何言哉——この句から萬物生焉までの十六字は、『論語』陽貨第十七の「天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉。」と同意義の文句である。何言哉は、肯定を疑問の様式で表現したもので「何も言はない。」の意。□體——本體・實體・理法などの意。即ち、佛教の法體を指したものである。□用——これは、法體の

妙用で、體を不變眞如と見るならば、用は變易眞如とも稱すべきである。□見得——古來これを唯、衲僧の二字だけにかけて訓讀しておるが、これは、宜しく、唇吻までにかけて訓讀すべきである。◎向ニ四時行處、可ニ以見ニ體、於ニ萬物生處、可ニ以見ニ用とは、體は四時の行はるゝ處、用は萬物の生ずる處と云ふ風に限定して云つたものではなく、修辭上、體と用とを四時行處と萬物生處とに分けたまでのことであつて、實は「向ニ四時行處、可ニ以見ニ體用、於ニ萬物生處、可ニ以見ニ體用」と云ふのが、原意である。

新譯

例の通り、圓悟が、垂示して云ふのに、孔子の云つた通り、天は何も云ひはしないが、春・夏・秋・冬の四時は、規則正しく行はれて居る。地もまた、何も云ひはしないが、萬物は、チャント生長・發育して居る。吾人はこの靈妙、不可思議なる天地の間に介在して居て、朝から晩まで、ボカントして居てはならぬ。この四時の行はれて居る所を、よくよく考察して、そこに、法の體と用とが相融和して靈動しつゝあることを悟らなくてはならぬ。また、人畜・草木・あらゆる事物が、生長發育して居る所を、よくよく研究して、そこに、その本體の法と靈化の用とが、調子よく働いて居ることを會得せねばならぬ。さて、衲僧たるものが、言語動用・行住坐臥の運動も超越し、咽喉唇吻の活動も一切放棄してしまつて、天地の無口・無言なるが如く、無言・不動の状態に居るのは、如何なる場合であらうか。如何なる處に於て、その様な超人的活動を見ることが出来るであらうか。お前た

ちは、わしの申分がわかるかどうかだ。

〔本則〕 舉。僧問ニ雲門、如來是法身。門云、六不收。

新讀方

舉す。僧、雲門に問ふ、「如何なるか、これ法身。」門云、「六不收。」

新字解

□法身——(第三十九則「雲門花藥欄の話」の〔本則〕参照) □六不收——この收は、『大方等六集經』(曇無讖譯)に「一葉落天下秋、一塵起天地收。」とある收と同義の收であり、六は、六大(地・水・火・風・空・識)の略語であつて、「六不收」とは、「法身は、六大も收容することの出来ないなど、廣大無邊なものである。」の意。この大は、大小の大ではなく、遍在 Omni-presence 又は全充滿 All-pervasion を意味する抽象名詞である。(餘論)参照

新譯

例の話の短いのが大好きな雲門和尚の前に、ある日、一人の雲水僧が現はれて、雲門和尚に向つて、「如何なるか、これ法身、佛の實體は、如何なるものでありますか。」と尋ねた。すると、雲門和尚云く、「ウム、法身か、法身は、大きくて、大きくて、とても六大の收容し得べき所のものではない。」

〔頌〕 一二三四五六。碧眼胡僧數不足。少林謾道付ニ神光。卷ニ衣又說歸ニ天

竺。天竺茫茫無處討。夜來却對乳峰一宿。

新讀方

一二三四五六。碧眼の胡僧も數ええじ。少林に道ふ神光に付したりと。衣を卷ひて又説く天竺に歸れりと。天竺は茫茫として討めるにところなし。夜來却つて乳峰にたいして宿せり。

新字解

一(地)・二(水)・三(火)・四(風)・五(空)・六(識)の六大を指したるもの。碧眼僧。菩提達磨の渾名。數不足。足は、得、又は能の意で、數不足は、「數えきれない」とか、「數えることが出来ない」とかの意。少林護道付神光。これは「護道少林付神光」(世の中の人、少林山に於て、碧眼胡僧が、法身そのもの、結晶なる正法眼藏を神光に付與したと云ふ様な嘘を云つて居る)の意。護道は「世の中の人、謾に道ふ」の意。少林は、「少林山に於て」の意であるが、若し、これを付の字に對する主格であると見るならば、少林は「少林山の達磨」の意に解すべきである。佛敎の現代的批判 第三一五—三一六頁参照。卷衣又説歸天竺。これは、「又説卷衣歸天竺」(またある人は、達磨は法衣に身をまゝで、天竺に歸り居つたと云つて居る)の意であるが、これは「魏宋雲、奉使西域。迴遇師(達磨)于葱嶺、見手携隻履、翩翩獨逝。雲問、師何往。(達磨)曰、西天去。」(景德傳燈錄)第三卷所載「菩提達磨」の章参照)と云ふ傳説に憑據して居る句である。卷衣は、「神光に與へた筈の釋迦牟尼佛以來嫡々相承の法衣を、チャントたゝんで手に持つて」の意に解し得られないこともないが、たゞ「法衣を身に纏ふて」の意に解しておく方が、穩當である様に

思はれる。天竺茫茫無處討。天竺は、身毒・賢豆・天篤とも書くが、何れも、梵語 Sindhoo (信度) の音譯語である。信度 Sindhoo は、現今の印度河 Indus のことであるが、古代に於ては、この印度河流域一帯の地方を信度 Sindhoo と稱して居た。而して、この印度河流域一帯の地方は、歴山大王の印度侵入以來約三百有餘年間、希臘系の民族の統治の下にあり、大乘佛敎も、この地方に於て發達を遂げたものであるから、この地方を意味する天竺なる名稱が、古來佛敎徒間には、全印度の意味に解せられて居るのである。茫茫は、『左傳』に「禹跡茫茫、畫爲九州」とある茫茫と同じく、遠く且つ廣いこと。無處討は、「何處を尋ねてよいか、目當がない」とか、「一向、その所在の見當がつかない」とかの意。乳峰。これは雪竇山を指したものである。『祖庭事苑』第二卷には「四明圖經云、兩峰如乳相對爲竇、瀑水飛流如雪、亦云雪竇。竇擊垣爲空曰竇」とある。第二十二則「雪峯鼈鼻蛇の話」の(頌)参照。

新釋

雲門は、法身は六大にも收めきれないと云つた。なるほど、一二三四五六……イヤ、達磨さんが、七、八、九、十、いくら數えたところで、法身を包含し得る數を數え出すことは出来ぬ。達磨さんで思出したが、あの男は、少林山で法身も法衣も法鉢も一切、神光の臂なし坊主にやつてしまつておいて、自分は、熊耳山のお墓にはいつてしまつたと云ふ事であるが、そんな人さわかぜを誰が云ひふらしたのか。如何に達磨だつて、法身を饅頭扱にして、人にやつたり、とつたりする

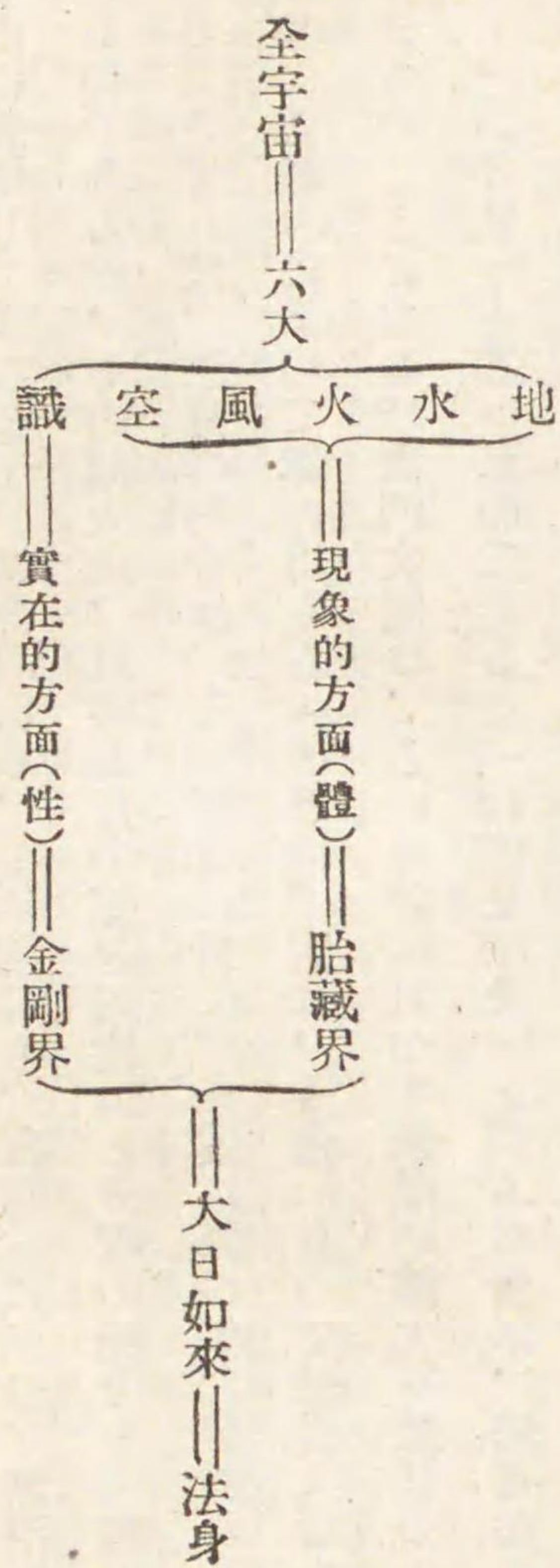
ことが出来るものか。また宋雲の申立によると、達磨は、實は、支那で死んだのではなく、葱嶺を越えて、再び天竺に歸りおつたと云ふではないか。併し、達磨を追つかけて、法身の所在を聞かうとしても、天竺は茫々たる遠國のことであり、その面積も至つて廣大であるから、追手も刑事も、中々、手がとつかぬ。天竺へ逃走した達磨逮捕には、老僧は機密費はださないぞ。が、イヤマテ、その達磨は、昨夜から、この老僧の雪竇山に来て居候をして居るぞ。

餘論

この第四十七則「雲門六不收の話」の「本則」に拈提されて居る問題は、「法身そのものは、如何なる表現法によつて表現され得るのであるか。」と云ふのである。元來この法身とは、原始佛敎に於ては『佛遺敎經』に「自今已後、我諸弟子、展轉行之、則是如來法身、常住而不滅也。」とあるのによつても、窺知され得る如く「佛陀の敎訓そのもの」を指したものであるが、佛敎が、印度河の上流なる五河地方に於ける希臘文化の環境裡にあつて、徐々に大乘化するにつれ、丁度、希臘語のロゴス Logos が、最初は、「理智の表現たる言語」を意味して居て、後に、それがストア哲學化されて、「宇宙の開發原であり、且つ宇宙萬有を統一し、調制し、支持する所の全宇宙の絶対的原理」の意に使用される様になつたのと、類似の推移を経て、大乘佛敎に於ては、「全宇宙の絶対的心理性」又は「全宇宙の活動原」を非人格的には、法性、又は眞如と稱し、人格的には、法身

と稱するに至つた。而してまた、ストア哲學化されたるロゴス Logos が、キリスト敎神學を感化して、かの三位一體説(ロゴス・キリスト・聖靈の敎理)を生成せしめた様な風に、法身の外に、應身・報身の二身を生じて、遂に佛敎の三身説を生成するに至つたのである。(佛敎の三身説が、希臘哲學のロゴス思想の感化によつて現はれたものであるか否かに就ての私の研究の發表は、佛敎の三身説の解説と共に、他日の折に譲ることにする。)

今この法身の如何なるものであるかを、極めて簡単に表解すると、



と云ふ風になるが、第六大の識は、他の五大(地・水・火・風・空)から、隔離して獨立して居るものではなく、實は、前五大(地・水・火・風・空)と第六大(識)とは、不可離的關係を有し、渾一體となつ

て、この全宇宙を構成して居るのであるから、六大が、この表畔に現はれて居る如く、各自相獨立して、この全宇宙に別々の地位を占めて居るものと見てはならぬ。而して、全宇宙は、最近科學の明白に證明して居る如く、総合的にも、分析的にも、無限大に向ひ、無限小に向つて擴大されつゝ、あるのであるが、その擴大は、私共お互の綜合的能力と分析的能力との擴大に正比例して居るのである。さすれば、法身の内容は、その實質に於て、永遠に亘つて、無限なものであるから、現在の私共の認識力によつて認め得らるゝ法身は、實は、永遠に亘つて無限大なる法身の一小部分たるにすぎないことになる。雲門文偃は、この永遠に亘つて無限の擴大を續けつゝある絶對的全宇宙に即して、「六不收」と答へたのであるが、「如何是法身」と問ふた僧は、法身なるものを、その形體に於ても、その質重に於ても、常に一定不變のものであると云ふ迷想の上に立つて居たものと見受けられる。(「禪の新研究」第九九—一五頁参照)

第四十八則 王太傅煎茶

【論】

この第四十八則「王太傅煎茶の話」に現はれて居るのは、王太傅・朗上座・明招の三人であるが、この三人の法系上の關係は、

巖頭全豁—羅山道閑—明招(明招德謙)
 德山宣鑑
 雲門文偃
 雪峰義存
 朗上座(報慈慧朗)
 長慶慧稜
 王太傅(王延彬)

と云ふ風になつて居る。王太傅とは、『中國人名大辭典』に「王・延彬(五代・閩)審邽子。累官檢校太尉。再任泉州刺史。前後歷二十六年。吏民安之。多藝。工詩歌。頗通禪理。後漸驕縱。密遣使貢於梁。求泉州節鎮。事覺。黜歸私第。」とある通り、當時、福建省泉州の刺史であつた王延彬のこと、朗上座とは、『景德傳燈錄』第二十一卷、及び『五燈會元』第八卷に「福州報慈院慧朗禪師」とある慧朗のこと、明招とは、『景德傳燈錄』第二十三卷、及び『五燈會元』第八卷に「婺州明招德謙禪師」とある德謙のことである。慧朗と德謙との生死の年月に關する史實は、全く不明であるが、『景德傳燈

録第十八卷所載「福州長慶慧稜禪師」の章に「師（慧稜）來往雪峰二十九載。至天祐三年、受泉州刺史王延彬請、住招慶。……後、閩師請居長樂府之西院、奏額曰長慶。……師（慧稜）兩處開法。徒衆一千五百。化行閩越二十七載。後唐長興三年壬辰五月十七日歸寂。壽七十有九。臘六十。王氏建塔。」とある史實によつて、この第四十八則「王太傅煎茶の話」の歴史的背景を一瞥して見ると、慧稜が、泉州刺史王延彬の招請によつて、泉州の招慶寺に住したのは、唐哀帝（明宣帝）の天祐三年（西暦九〇六年・雪峰義存の死去の年の二年前の年）で、これは慧稜の五十三歳の年、この年から彼の死去の後唐明宗皇帝長興三年（西暦九三二年）までは、丁度二十七年間である。王審知が、閩（福州）に占據して、福建省全部の支配をはじめたのは、天祐三年（西暦九〇六年）よりも九年前の唐昭宗皇帝乾寧四年（趙州從諗の死去の年・西暦八九七年）で、閩王延曦（王審知の少子）の弒せられて、閩の亡びたのは、後晋出帝開運元年（西暦九四四年）で、これは慧稜の死後十三年目にあたる。今「五代史」を精密に研究する閑がないので、的確なことは明記し難いが、惟ふに、王延彬が、泉州の刺史となつて居たのは、王審知が、兄の王潮に代つて、福州（閩）に占據した時（西暦八九七年）から、後梁末帝龍德二年（西暦九二二年）頃まで約二十六年間であつて、その頃には、閩王の勢力も、よほど下火になりかけて居たため、王延彬は、密に後梁と握手しようとし、事覺はれて、遂に黜免され

たもので、慧稜は、王延彬の失脚後、死去の年（西暦九三二年）まで約十年間、當時閩王なりし王延鈞（一名延隣・王審知の次子）に請せられて、現今の福建省福州府長樂の長慶寺に居たものであらう。而して又、この第四十八則「王太傅煎茶の話」の出来事は、王延彬の退官後のことかも知れないが、私は、これを、王延彬が、在官年久しくして、謂ゆる「驕縱」に流れて居た時に起つた一事件と見るのを、正當と思ふのである。

この第四十八則「王太傅煎茶の話」にも、例によつて、「垂示」が缺如して居る。

〔本則〕 舉。王太傅、入招慶煎茶。時、朗上座、與明招一把銚。朗、翻却茶銚。太傅見、問上座、茶爐下是什麼。朗云、捧爐神。太傅云、既是捧爐神、爲什麼、翻却茶銚。朗云、仕官千日、失在一朝。太傅、拂袖便去。明招云、朗上座、喫却招慶飯了、却去江外、打打野榿。朗云、和尚作麼生。招云、非人得其便。（雪竇云、當時但踏倒茶爐。）

新讀方

舉す。王太傅、招慶に入つて煎茶す。時に、朗上座、明招のために銚をとる。朗、茶銚を翻却したり。太傅見て上座に問ふ、「茶爐下は、これなんぞ。」朗云く、「捧爐神。」太傅云く、「すでにこれ捧爐神あるに、な

第四十八則 王太傅煎茶

んとしてか茶銚を翻却したるや。朗云く、「仕官千日なるも、失は一朝にあり。太傅拂袖して便ち去れり。明招云く、「朗上座招慶の飯を喫却し了つて、却て江外に去つて野樾を打す。朗云く、「和尚もさん。招云く、「非人がその便を得たるなり。雲寶云く、「當時たゞ、茶爐を踏倒すべかりき。」

新字解

□太傅——この太傅は、三公（太師・太傅・太保）の一の太傅であるが、この官爵は、王延彬が唐朝から貰つて居たものと思はれる。□招慶——福建省泉州の招慶寺。多分これは王延彬の創立に係るものであらう。□煎茶——煎茶の席に列座したこと。□與明招把銚——その席上に於て、明招は主人側、王延彬は賓客であつて、朗上座は茶器を運ぶ役を勤めて居て、金屬性の大急須（茶銚）を、茶爐からとつて明招の席に持参した。□翻却——ひっくりかえすこと。□茶爐下是什麼——これは、「茶爐の下に翻却除けの捧爐神が、チャント守護して居るのに、それが眼につかぬのか。」の意。□捧爐神——これは、日本の「しやがみ火鉢」の底部について居る鬼面の脚の如きもので、丁度三箇の鬼神像が、三方から、茶爐を支持して居る様な風になつて居る。これについて居る茶爐ならば、その上の茶銚は、翻却する様のことではないと云ふ迷信が、當時信じられて居たものである。□仕官千日失在一朝——これは實に思切つた言葉で、これは、「千日も仕官して居た身分の高い役人でも、一朝の過失で、配所の月をながめなければならぬ様のことがある。今、私の茶銚を翻却した此の失策は、それに比すると、何でもないこと。お前さんも、そんなに威張り返つて居なさんと、直に飛んだ眼にお逢ひになりますよ。」と云ふ様な意味の言葉で、暗に王延彬の驕縦を諷刺し、その黜免を暗示したかの如く、非常に含蓄の深い申

第四十八則 王太傅煎茶

分である。□拂袖便去——大立腹の體で、メツト起つて、サツサと席から退いてしまつたこと。□却去江外打野樾——江外は、揚子江河岸地方以外の遠地を汎稱する語であるが、茲では、日本の俗語の「よその」（他人の）の意。野樾は、『五燈會元』第十五卷所載「韶州雲門山光奉院文偃禪師」の章に「千郷萬里、抛却父母師長、作這去就、這般打野樾漢、有甚麼死急、行脚去……」とある野樾と同義で、『祖庭事苑』第一卷には「枯木根出貌。遠浮山九帶作野狸。」と解してあり、圓悟は「野樾、即是荒野中、火燒底木樾、謂之野樾。」と解して居る通り、荒原荒野に突出せる木株のことである。茲に「却去江外打野樾」とは（お飯を頂戴して居る招慶寺のためは思はず）江外で野樾を打つて居る様な、無益有害の無駄事をしたではないか。」の意で、暗に、王延彬の機嫌を損し、従つて、招慶寺の不利益になることを云つたものである。□和尚作麼生——「明招和尚さん、あなたであつたら、あの場合、何と御返答なさつたのでありますか。」の意。□非人得其便——この非人は、「法華經」提婆品に「天龍八部、人與非人」とあり、『摩訶僧祇律』第一卷に「人、非人、畜生是爲三」とある非人と同じく、鬼神（惡魔・妖怪）のことであるが、茲に「非人得其便」とは、「維摩經」觀衆生品第七に「譬如人長時、非人得其便。如是弟子、畏生死故、色聲香味觸、得其便也。」とある非人得其便と同義であつて、この思想は、同經佛道品第八には「亦復現行禪、令魔心潰亂、不能得其便」と云ふ風に現はれて居る。要するに、この一句は、「人の心に畏怖心の起つて居る時には、妖怪がそのまきを狙ひ、こちらを誘惑して、物事に失策させる。」と云ふ意であつて、明招の云はんとして居る所は、「僕が君であつたなら、あの王太傅が、既に捧爐神、

爲三什應、翻三却茶銚、なんか、如何にも、きめつけたことを云つた時に、イヤ、私は泉州の刺史であり、太傅である閣下の御前に侍つて居るので、實に畏れ多くて、心の中が恐怖心で一杯になつて居るものでありますから、それで鬼神につけこまれて、大失敗を演じたのであります。と云つて、次に彼をおだてゝやるのであつたのに。」と云ふ思想である。得三其便三の其は、鬼神（非人）を意味するので、「非人が、自己の手腕を發揮する機會（便）に乗ずる」の意。◎釋宗演和尚が、この句に對して、「此の處、古來非人と續けて非人得三其便」と讀んで來たのであるけれども、先師洪川和尚は、此の調點を肯んぜず、自ら研鑽して、非人得三其便と讀まれたのである。固より夫れには據所があるので、古人は一字一言も輕々にせず。其の本據を探り研究して居られる、難有いことである。即ち『維摩經』觀衆生品に、其の讀方が出て居るのである。譬如人畏時、非人得三其便と在つて……鬼神を便りにして、彼れ此れ言ふは、未だ中心信解する所がないからである……と云つて居るのは、全然誤謬である。

新譯

ここに、禪寺を舞臺にした悲劇ともつかず、また喜劇ともつかない一幕物が、演じられて居る。ある日、長い年月、泉州の刺史であつて、よほど自惚れが強くなつて、驕傲になつて居た王延彬が、招慶寺にやつて來た。住職慧稜和尚は、折悪しく、不在であつたが、かねがね、このお寺で、大檀公を氣取つて居る王刺史のことであるから、住職は不在でもよいから、まづ、お茶を一

杯と云ふので、居合せて居た明招和尚が、相伴客なり、接待役になつて、いよく、お茶になつた。朗上座が、明招の處に大急須を持つて行かうとした途端、お茶の一杯はいつて居る大急須を、一爐からとりそこなつて、灰かぐらをあけた。室内は、灰煙で、眼も口もあけられない。この亂暴小僧の手にかゝつた王太傅、だまつて居るものか、「オイ、茶爐は飛行機に乗つて居るのではあるまい。この寺の茶爐は何の上のせてあるのか、マサカ地雷の上でもあるまい。一體、その茶爐の下には何があるのか、お前さんは知つて居るのか。」と叱つた。（朗上座）「ハイ、この爐の下には、平常の通り捧爐神が、かまえて居ます。閣下には、それが見えませんか。」（王太傅）「チャント捧爐神がついておるのなら、茶銚のひっくりかえる筈はないではないか。お前さんが、ボンヤリして居たからだらう。」すると、朗上座は、まさにこれ一休和尚式、「ハイ仕官千日、失在一朝」と云ふこともありませうから、私も人間ですもの、時には茶銚位ひっくりかえすことはありませんよ。茶銚の落ちたのが何ですか。驕傲になつて居る高位が、一朝にして失脚するのに比すると、何でもないことではありませんか。閣下も、お足下を御大切になさるのが、何よりも肝腎で御座りますよ。」とやつた。これを聞いた王太傅、怒るまいことか、いきなり、つつと、たちあがって、ものをも云はず、袖をブツト拂つて、出て行つてしまつた。朗上座の潑刺たる禪機には、明招和尚も、實に驚いた。そこで、明

招は、朗上座に向ひ、「朗上座、お前さんは、招慶寺の飯を喰つて居ながら、お寺のためを考えず
 に、このお寺にとつては大事な大事なあ、王太傅さんに向つて、あんな失敬なことを申上るとは、
 あまりひどい仕打ではないか。招慶寺の穀潰しとは、ホントにお前さんのことだよ。」と吐つて見た
 が、朗上座は、自己の所爲を否認して居るやうでもなく、「それなら、あの時、あなたが、わたしで
 あつたら、どうおツしやる積りでしたか。」と尋ねた。明招和尚は「ウム、わたしなら、あれほどま
 ではは極端なことは云はない。かの『維摩經』の文句を當意即妙に活用して、私が、閣下の御威嚴
 に畏縮して居たものですから、この捧爐神めが、私のすきを狙つて、私を失策させたのでありま
 す。元はと云へば、閣下の御威嚴の發動でありますよと、大に太傅を持ち上げてやるのであつた
 よ。」と云つた。(雪竇が著語して云ふのに、「なニ、そんな時には、その茶爐をひっくりかえして、室
 中を熱湯の大洪水にし、おまけに、灰煙の目潰をしてやるのサ。)

〔頌〕 來問若成風、應機非善巧。堪悲獨眼龍。曾未呈牙爪。牙爪開、
 生雲雷、逆水之波經幾回。

新讀方

來問は風を成すがごときも、應機は善巧にあらず。悲しむにたえたり獨眼龍。曾て未だ牙爪を

呈さず。牙爪開きしならば、雲雷を生じ、逆水の波は幾回かを經たるならん。

新字解

〔來問〕—これは、王延彬の朗上座に向つて發した質問の言葉を指したものと見ても、又は、彼の
 招慶寺への訪問と、朗上座に對する質問と、兩方を含むものと見ても差支ない。〔成風〕—これは、『莊子』雜篇
 徐無鬼の章に「郢人堊漫其鼻端、若蠅翼、使匠石斲之。匠石運斤成風、聽而斲之。盡堊而鼻不傷。」と
 ある故事に憑據して居る語であつて、匠石が斧をヒューツと揮つて、鼻端について居た白土をけづりとつたそ
 の技巧を、王延彬の質問の態度に比したものである。〔應機〕—朗上座の王延彬に答へたその答辯振りを指した
 もの。應は應答・應對。機はその技巧。〔善巧〕—これは『佛地經論』第七卷に「稱順機宜、故名善巧」とあ
 る善巧と同義で、よく時宜に適應して居ること。〔獨眼龍〕—これは、『祖庭事苑』第二卷に「蔡州明招德謙禪師、
 受羅山印記。不滯一隅、擊揚支旨。人皆畏其敏捷、解取當鋒。以失左目、遂號獨眼龍。」とある如く、
 明招和尚のことである。〔呈牙爪〕—これは「獨眼龍」の龍の字から構想した言葉で、謂ゆる奥の手なだす
 こと。

新釋

王太傅が招慶寺はおれの寺だと云はぬばかりの大威張りをやつて来て、朗上座に茶銚を
 ひっくりかへされて、灰神樂の御馳走に預り、早速、朗上座を大にきめつけた所は、かの郢人の鼻
 の端について居た白堊を、大きな斧でもつて、ヒューツと一揮で、鼻端を少しも傷けずに、拭ひと
 つた様にけづりとつたと云ふその機敏さを示したものと申されようが、朗上座の應答振りは、甘

いには甘いが、どうも善巧とは申されない。獨眼龍で人に畏れられて居るあの明招が、その場に居合せながら、その爪牙を露はさなかつたのは、實に残念なこと。獨眼龍、實に可憐な奴だ。若し、その王太傅が、大威張りに威張りかえつて、朗上座をきめつけた時に、獨眼龍が、朗上座の助太刀となつて、奥の手の爪牙を露はし、大に王太傅を窘めてやつたならば、雲雷忽然として起り、逆水招慶寺畔を没すと云ふ様な、大波瀾、大葛藤が、泉州刺史王太傅と招慶寺との間に生じて、場面は一段と面白くなつたことであらうに、惜しいことをしたものだ。

餘論

日本に於ても、武家時代に於ける禪宗のお寺は、宗教的——正しき意味に於ける菩提達磨を中心とせる禪の——眞意義を、發揚する道場ではなかつた。ある意味に於て、一種の禪病とも目せらるべき禪機なるものが、武骨な武人の嗜好に投じたため、禪僧と武人とは、互に親密なる交遊をなしては居たが、その武人なるものは、菩提達磨の腹をもつて居るものでもなければ、釋迦牟尼の心を心として居るものではなく、彼等の多くは、禪寺を閑靜なる保養所、若くは、高等待合室と見做し、雲水坊主を髪のない給仕女、住職をその元締男位にしか買つて居なかつたのである。この風習は、無論、支那傳來のものであつて、この風の、最も盛大に支那に行はれたのは、唐末から宋にかけて、世の中が、頗る露骨に武裝されて居た時代である。而して、この第四十八則「王太傅

煎茶の話」の「本則」になつて居る出来事は、その時代に於て、泉州招慶寺の客室裡で行はれた一葛藤であるが、この場合に於ける朗上座は、紫野の大徳寺で、時の將軍義滿をやりこめた一休小僧の役を勤めたものである。かれ朗上座は、若輩ながらに、刺史王延彬の傍若無人の言行を、常に苦々しく思つて居たものに相違ない。彼の應對は、實に痛快に出来て居るが、その思想の表現が、あまりに露骨であつて、折角の含蓄を、やゝ薄弱にしてしまつて居る。而して、明招の「非人得_二其便_一」には、諧謔の中に、骨を刺すが如き諷刺の多量に含まれて居るもので、簡にして大に要領を得て居るが、それでも、雪竇は、これを微温であると云ひ、「但踏_二倒茶爐_一」を以て、最も善巧なる手段であると認め、その見解から「頌」を作つたものである。「生_二雲雷_一、逆水之波經_二幾回_一」は、明招の爪牙の活動後に於ける、王太傅の招慶寺に對する態度に、一大變動の生ずることを豫想し、それを詩的に表現したものである。即ち、王太傅は、もはや招慶寺には足踏みはせぬ、あの朗上座も明招和尚も、たゞきだしてしまへ、これまで寄附してある貴重品は返してくれ、今後は、もう鑊錢一文も寄附金はしない、慧稜和尚とも、今日限り斷交する、まづ、これらの事柄が、その幾回も押して來る「逆水之波」であつたであらう。

第四十九則 三聖透網金鱗

【緒論】この第四十九則「三聖透網金鱗の話」に現はれて居る三聖は、臨濟義玄の弟子であつて、『景德傳燈錄』第十二卷、及び『五燈會元』第十一卷に「鎮州三聖院慧然禪師」とあるのが、この三聖のことである。彼の傳記は全く不明であるが、彼が、仰山慧寂・徳山宣鑑・雪峰義存など、問答した事實が傳はつて居る所を見ると、彼は、これらの禪僧と同時代に屬して居ることが知れる。併し、彼は、年齢の上に於て、これらの禪僧の後輩であつた様に思はれる。

【垂示】垂示云、七穿八穴、搥鼓奪旗、百匝千重、瞻前顧後、踞虎頭收

虎尾、未是作家。牛頭沒馬頭回、亦未爲奇特。且道、過量底人來時如何。

試舉看。

【新讀方】垂示に云く、七穿八穴して、鼓をひき旗を奪ふも、百匝千重して前をみ後を顧みるも、虎頭に踞して虎尾をおさむるも、未だこれ作家ならず。牛頭沒し馬頭回るも、また未だ奇特となさず。且らく道へ、過量底の人來る時いかん 試みに舉す看よ。

【新字解】七穿八穴 〓これは、四方八方から、敵陣に攻め入ること。穿穴は、地中に穴を穿るの意ではな

く、敵陣に突入することである。搥鼓奪旗 〓これは、七穿七穴した上で、敵の武器を奪取してしまふこと。

百匝千重 〓これは、第一線、第二線、第三線と云ふ風に、陣を百重にも千重にも張つて、敵から七穿八穴の

出來ない様に守勢を強固にして居ること。瞻前顧後 〓これは、前後によく氣をくばつて、最も注意深く、用

意周到の守勢をとつて居ること。踞虎頭收虎尾 〓虎の頭に踞坐して、その尾を握り、その虎を自己の支配下

に屬せしめて居ること。牛頭沒馬頭回 〓これは、第五則「雪峰粟粒の話」の「頌」にある牛頭沒馬頭回と同

義で、あらゆる閑葛藤、閑言句の消滅してしまつた天下泰平無事のことを云つたもの。(第五則「雪峰粟粒の話」

の「頌」参照) 過量底人 〓これは 普通の度・量・衡で計量の出來ぬ拔群非凡の哲人の意。

【新譯】圓悟が、例によつて垂示して云ふのに、敵を攻める時には、敵の戦線を目がけて突進し、

七穿八穴、その戦線を突破して、敵の太鼓も、たきおとしてしまひ、敵の軍旗も奪ひとつてしま

ふことが出來たり、また、敵に攻められた時には、百匝千重に、蟻の通る隙もないほどの陣を張り、

前線にもよく注意し、後方にもよく氣をくばつて、少しの油断もなくして居ることが出來たり、ま

た、虎頭に踞して、虎尾を握つて居るやうな勇猛奮迅の超人的活動が出來たりすることは、偉い

はちがひないが、禪の第一義諦から云へば、その位のことでは、まだ向上の作家と云えぬ。また、

牛頭没し、馬頭回ると云ふやうな泰平無事の兆も、別に大した事ではない。頗る平々凡々たることである。そのやうな作家ならざるものを相手にすることは、何でもない事であるが、さテ、過量底の作家がやつて来た時には、如何に應戦すべきであらうか。試みに擧す看よ。

〔本則〕 擧。三聖問雪峰、透網金鱗、未審、以何爲食。峰云、待汝出網來、向汝道。聖云、一千五百人善知識、話頭也不識。峰云、老僧住持事繁。

新讀方

擧す。三聖、雪峰に問ふ、網を透りし金鱗は、いぶかし、何を以てか食となすや。峰云く、「汝が網を出で来るを待つて、汝に向つて道はん。」聖云く、「一千五百人の善知識にして、話頭だもまたしらす。」峰云く、「老僧は住持事しげし。」

新字解

透網金鱗——これは、「形體が小さいために、網の目をくぐつて抜け出た金鱗」と云ふ意味ではなく、「巨大なる形體を有して居て、網を飛び越え、又は網を破つて、網にかゝらない金鱗」の意。茲に金鱗とは、『泉州府志』に「石首魚、俗曰金鱗」とある「いしもち魚」のことではなく、杜甫の詩句に「泉出巨魚長比人、丹沙作尾黄金鱗」とある金鱗のことであるが、これは、年數を経たために、鱗の黄金色になつて居る巨大なる鯉魚のことである。未審——「はテ、どうでせうか」の意。一千五百人善知識——これは『五燈會元』

第七卷所載「福州雪峰義存禪師」の章に「師、義存」之法席、常不減三千五百衆」とある通り、雪峰義存を指したものである。話頭也不識——これは、「話も出来ない。」とか、「口をきくことも知らない。」とか、「人の言ふこともわからない。」とかの意で、英語の「You do not Know your letters, even.」に似通つた言葉である。老僧住持事繁——老僧はお寺の仕事が多くて、大多忙だから、お前さん相手に、口をたゞいて居る暇はない。の意。住持事は、「和尚（住職）の仕事」の意ではなく、「お寺を住持（維持經營）する仕事」の意。現今使用されて居る「お住持さん」の住持と、この「住持事」の住持とは、語原的には同一であるが、現今の日本には「住持事」の出来ないお住持さん」が澤山ある。

新譯

こゝに、三聖が、雪峰和尚に小僧扱ひにされたお話がある。ある日、三聖が、雪峰和尚の處に来て、「網をぬけ出してしまつて居る巨大なる鯉魚は、一體、何を食べて生活すべきでありませうか。」と云つて、暗に、自分が透網の金鱗であると云はぬばかりの態度を以て質問をした。すると雪峰和尚は、もう頭から三聖を小僧扱ひにしてかゝつて、「お前さんが、網を出て来たら、その食物を教えてやらう。」と云つた。三聖は、自分の申分を、雪峰和尚がよく了解しなかつたものと見たのか、又は、雪峰和尚が、自己の眞價値を認めてくれるだけの明眼を缺如して居ると思つたのか、兎に角、不平滿々の體で、あなたは、千五百人の門弟をもつて居ると云ふ有名な大家でありなが

ら、人の話がわからぬとは、けしからん。」と、どなつた。雪峰和尚は、どこまでも三聖を小僧扱にして居る。曰く、「老僧は、此頃、世の中の不景氣に祟られて、お寺の維持に忙殺されて居るのだから、お前さんと、むだ話をしておるひまはないのだ。」

〔頌〕 透網金鱗、休云滯水。搖乾蕩坤、振鬣擺尾、千尺鯨噴洪浪飛、一聲雷震清颺起。清颺起、天上人間知幾幾。

新讀方

網を透りし金鱗は、云ふことをやめよ水に滯はると。乾を搖がし坤をうごかし、鬣を振り尾をおしひらき、千尺鯨噴すれば洪浪とび、一聲雷震すれば清颺おこらん。清颺おこらんも、天上人間には知ぬいくばくぞ。

新字解

透網金鱗休云滯水——これは、散文の場合ならば、「休云透網金鱗（尙）滯水（網を透りし金鱗は、尙ほ）水に滯はると云ふことを休めよ。」とでも書くべきであつて、網を透つてしまつた金鱗は、もう龍門の三級を上つて、龍と化してしまつて居るのであるから、もはや水中に滯留して居て、食を求むる筈のないに、三聖が、雲門和尚に向つて「透網金鱗、未審、以何爲食」なんか云つて居るのは、自分では透網底の金鱗を以て任じて居ても、實は、彼はまだ水中に滯留して居て、餌をあさつて居る小魚である證據であると云ふの

が、この四言二句の含蓄である。□蕩——この蕩は、「古來これを」とるかす」と讀んで居るが、これは、「とるかす」ではなく、「うごかすこと」の意で、「荀子」に「天下不能蕩」とある蕩がこの蕩と同義である。□鬣——これは、魚のひげ、又はひれのことである。『左傳』に、「使長鬣者相」とあるのは、ひげのこと。詩句に、「洞庭紫鱗之魚」とあるのは、ひれのこと。□鯨噴——この鯨の字は、噴を形容する副詞の働きをもつて居るが、文法上では、鯨噴は、一箇の動詞である。もしこの二字を訓讀するなら「鯨の如くふく」とでも讀むべきであつて、「鯨がふく」ではない。□雷震——これも、文法上では、鯨噴に等しい構造法で出來て居る熟語であつて、「雷の如く震ふ」と訓するか、又は雷震と音讀するがよい。□幾幾——これは、飛・幾（上平・五微韻）韻脚の關係上、幾人とすべきを幾幾としたのである。

新譯

三聖は、「透網金鱗、未審、以何爲食」と、如何にも自分が、その透網の金鱗でもあるかの如き口吻を洩して居るが、若し、透網の金鱗であつたならば、もはや龍門の三級を飛び越して、既に龍と化して昇天してしまつて居る筈であるから、水中に滯はつて餌なんか探す必要はないのである。それに、彼が、あんなことを云つて居る所を見れば、彼は眞の透網底の金鱗ではなく、透網を夢見て居る水中の雜魚同然の小魚たるにすぎないのであらう。眞の透網底の金鱗は、あんな寢語は云はぬ。眞の透網底の金鱗なら、天地を動搖させ、蕩震させる活力をもち、ひげをもひ

れをも振りたて、三級の龍門を上り、鯨の如く、千尺の高さに、水を噴きあけて、大波浪をおこし、迅雷の如く、霹靂一聲して、清冷、肌をさすと云ふやうな、あらかぜをおこす筈である。が、さて、その清凜は起つたにしても、その清凜の涼味を味ひ得るものが、天上界・人間界に何人居るであらうか、あまり、澤山は居ないであらう。

餘論

足利將軍義満が、紫野の大徳寺で、一休和尚（當時彼は青小僧）に向つて、「お前は中々賢い、豪氣な小僧だと云ふ評判だが、あの衝立に書いてある虎を捕縛して見よ。」と云つた時に、一休は、「どうか、あの虎を追出して下さい、私が捕縛しますから。」と云つて、義満將軍を呆然たらしめたと云ふ話があるが、支那にも、これと同じやうな話が、随分澤山ある。「天がこわれた時に、どうして、それをかすがひどめにするか。」と問はれて、「あなた一度、その天をこわして下さい。私が修繕して元の通りに見せますから。」と答へたとか、「一棒で虚空を打破する時いかん。」と問はれて、「その破片を一つ持つて来て見せて下さい。」とかが、その一二の例である。今この第四十九則「三聖透網金鱗の話」の「本則」にも、その様な頓智氣分が含まれて居ないでもないが、三聖の質問に對する雪峰義存の答話は、寧ろ倫理的に解するのが、正當である様に思はれる。

透網の金鱗——謂ゆる大悟徹底の禪者——は、この現實社會に於て、尋常人の從事して居る様な

俗氣のある職務よりも、何か一層高尚な、上品な仕事をなすべきものである。即ち、透網の金鱗の食餌は、一般の魚類の食餌と異なるべきであると云ふのが、三聖の所信である様に思はれるが、これは、禪の第一義諦から見れば、確に迷妄である。而して、三聖の質問の動機は、この迷妄から發して居る。斯の如き質問を發するものは、全く未透網底の凡魚である。雪峰義存は、確にこゝに著眼して「待汝出網來向汝道」と道破したものであるが、彼の謂ゆる「老僧住持事繁」は、正にこれ、透網の金鱗に對して、その食餌法を示したものと見るべきであらう。即ち、繁き住持事——運水搬柴、阿屎送尿——これが透網の金鱗たる雪峰義存の食である。

第五十則 雲門塵塵三昧

緒論

この第五十則「雲門塵塵三昧の話」に現はれて居る雲門は、前に度々現はれて居た雲門文偃のことであるから、彼に關する記述は、茲に省略し、直に「垂示」の研究に入ることとする。

〔垂示〕 垂示云、度越階級、超絶方便、機々相應、句々相投。儻非入大解脫門、得大解脫用上、何以權衡佛祖、龜鑑宗乘。且道、當機直截、逆順縱橫如何道得出身句。試舉看。

新讀方

垂示に云く、階級を度越し、方便を超絶すれば、機々相應し、句々相投ぜん。もし、大解脫門に入つて、大解脫用を得るにあらざれば、何以にしてか、佛祖に權衡し、宗乘に龜鑑たらん。且らく道へ、當機直截逆順縱橫ならば、如何にしてか出身の句を道ひ得ん。試みに舉す看よ。

新字解

□度越階級 度越は 通過・超越の意。階級は、修行上の階級、即ち菩薩乘の五十二位、又は四十二位の階級の如きもの。□方便 此は『維摩經』文殊師利問疾品第五に「雖身有疾、常在生死、饒益一切、而不厭倦、是名方便」とある方便と同義で、第二義門に下つて、爲人度生の教化をなすこと。□機々相

第五十則 雲門塵塵三昧

應句々相投 此の四言二句を解して、實統大智は「此二句、述師學二機、互相扣答處、不假安排、函蓋相應、自然投合也」と云つて居るが、私の見解では、これは誤讀から生じた誤解である。この四言二句は、前四言二句（度越階級、超絶方便）の結果を云つたもので、機々相應は、如何なる機に對しても、應機の手段がとり得られることであり、句々相投は、如何なる言句を使用しても、それが直に第一義諦に契合（投）して居ることである。□入大解脫門得大解脫用 入大解脫門は、度越階級のこと。得大解脫用は、「機々相應、句々相投」す底の活作用を指す。□權衡佛祖 古來これを「佛祖を權衡する」と云ふ風に讀んで居るが、これは誤訓である。權衡は、英語の Balance と同じく、名詞としても、また動詞としても、使用されるのであるが、この場合の權衡は動詞で、「平均する」とか、「比肩する」とか、「匹敵する」とかの意であるから、權衡佛祖は、宜しく「佛祖に權衡する」と云ふ風に訓讀して、「佛祖と肩をならべるとか、佛祖の仲間入りをする」とかの意に解すべきである。□龜鑑宗乘 龜鑑の龜は、吉凶を卜するに使用する龜甲のこと。鑑は鏡のこと。前者は事物の正確なる判定を意味し、後者は事物の眞正なる模範を意味するのであるが、茲に龜鑑とは、模範、又は典型の意である。宗乘と云ふ語は、第二則「趙州至道無難の話」の「垂示」中にもあるが、宗乘の宗の字は、宗教（第五則「雪峰粟粒の話」の「垂示」参照）・宗師（第十則「陸州掠虛頭漢の話」の「垂示」参照）の宗と同じく、乗の字に對する形容詞である。乘は、大乘 Mahayana・小乘 Hinayana の乘 Yana で、本來の意義は、舟車・船筏であるが、宗教的には、「此岸（迷の世界）から彼岸（悟の世界）に渡る方法を教へる教理」の意義に使用されて

居る。龜鑑宗乘」とは、「宗乘の典型となること」又は「模範的宗乘を提唱し得る大人物になること」を意味するのである。□當機直截——これは、機々相應と殆ど同意義で、如何なる機（機會）に臨んでも、如何なる機（機根）に逢つても、直に當面の問題を截斷してしまふこと。□逆順縱橫——これは、暗に「句々相投」に照應して居る。□出身句——第一義諦に即したる一句。（第四十六則「鏡清雨洒聲の話」の〔本則〕参照）

新新

圓悟が、座下の雲衲に垂示して云ふのに、苟も禪の大道を歩むものは、こせこせした四十二位とか、五十二位とか、乃至、聲聞とか、菩薩とか云ふ下らぬ階級を一切超越してしまひ、また、方便門頭の施設とか云ふ駄法螺も、婆々談義も一切抛擲してしまわなければならないのであるが、實際、この様な超人的教養のあるものになれば、階級も方便もなくても、機々相應、句々相投で、一舉手一投足、一句一言、すべてこの第一義諦に即して居ることになるのである。佛祖と比肩し、宗乘の龜鑑となると云ふことは、まづ禪者の理想とも謂ふべきことであるが、度越階級、超絶方便と云ふ大解脫門に入つて、機々相應、句々相投と云ふ大解脫用を有するにあらざれば、その様な理想は、到底、實現され得ないのである。而して、その當機直截、逆順縱橫と云ふ大活力を有するものは、如何にして出身の一句を道破するものであらうか。試みに擧す看よ。

〔本則〕擧。僧問ニ雲門、如何是塵塵三昧。門云、鉢裏飯、桶裏水。

新讀方

擧す。僧、雲門に問ふ、「如何なるか、これ塵塵三昧。門云く、「鉢裏には飯、桶裏には水。」

新字解

□塵塵三昧——これは、『華嚴經』（八十華嚴・實叉難陀譯）賢首品偈に「一微塵中入三三昧、成就一切微塵定。」とあり、『六十華嚴』（佛跋跋陀羅譯）に「入微塵數諸三昧、一三昧生塵等定。」とある經說に憑據して居る文句であつて、これを極めて通俗的に説明すると、「宇宙に存在して居る無限・無數・無量の分子とか原子とか云ふものは、何れも絶對的眞理の露現であり、神の默示であつて、その各分子、各原子の中に、佛も、神も、眞理も、チャンと活現して居る。」と云ふ意である。『太平記』第十六卷の日本朝敵事の章に「或時は垂跡の佛と成て、番々出世の化儀を調へ、或時は本地の神に歸て、塵々刹土の利生をなし給ふ。」とある塵々刹土が、やはり『華嚴經』に基因して居る語である。三昧とは Samadhi（三摩地）の音譯で、定・正受・正心行處などの譯語があるが、一言で現代的に云えば、「自我の全體を、客觀の對象に融和一致させてしまつた當體、即ち物・我一如になつてしまつたその當處」を云ふのである。『増鏡』第三藤衣の末尾の方にある「今もむかしの御庄の所々、三昧料に寄せられたるにて、つとめ絶えず。」の三昧は、祈禱と云ふほどの意に使用したものであるが、語原上から云えば、これも塵々三昧の三昧と同一である。

新譯

こゝにまた、例の雲門和尚の話がある。ある僧が、雲門に向つて「華嚴經に塵塵三昧と云ふことがありますか、これは一體何のことですか。」と問ふた。すると雲門云く、「鉢の中に飯、桶の中には水。これが、塵々三昧の露現である。」

〔頌〕 鉢裏飯桶裏水。多口阿師難下。背。北斗南星位不殊。白浪滔天平地起。
擬不擬。止不止。箇箇無根長者子。

新讀方

鉢裏には飯、桶裏には水と。多口の阿師も嘴を下し難し。北斗南星位ことならざるに、白浪滔天平地におこれり。擬か不擬か。止か不止か。箇々無根の長者子。

新字解

□多口阿師——おしやべり家のことで、英語の Chatter-box にあたるが、これは雲門和尚の前に現はれた一無名僧を指したるもの。□下背——これは容喙すること、口をだすこと。◎ある無學な禪僧が、この七言一句(多口阿師難下背)を「たこ、鮪、章魚」のあし(脚)は、くち(口)ばし(箸)を、くだしがたし。」と讀み、「これは、たこのあしは、しわくて、すべっこいから、齒にもかめず、箸にもかまらぬと云ふ意味である。」と提唱したさうであるが、禪僧と云ふものは、よくこのやうなことを云つて、人をごまかすものである。□北斗南星位不殊——これは、「北斗星は北方に、南極星は南方にあつて、昔から位置にも變動なく、價値にも高下、優秀はない。」の意で、暗に「鉢裏飯桶裏水」の消息を詩的に表現したものである。□白浪滔天平地起——白浪滔天(白浪の天にはびこる)は、海上で起ること、平地で起るものではない。茲に、白浪滔天平地起とは、塵塵三昧は、自明の眞理であつて、何も解説を要すべき問題ではないのに、一無名僧が、雲門和尚に向つて、「如何是塵塵三昧」と問ひかけたことを、詩的に且つ大袈裟に表現したものであるが、要するに、「無風起風」の意に

外ならない。〔無門關の新研究〕下卷第一二四四頁參照) □擬不擬止不止——これは「多口阿師難下背」の下背に係る言葉で、「どうだ、雲門の鉢裏飯桶裏水には、逆も齒もたゝず、口にも合はないであらうが、それでも、齒をたゞて見よう(擬)とするのか、しないの(不擬)か。一層あきらめて、齒をたゞて見る様のことばやめるの(止)か、それとも、やつて見るつもり(不止)か。」の意。□箇箇無根長者子——この箇箇は、結句を七言一句にするために、箇の字を重ねて箇箇としたのであつて、單數の指示形容詞であるが、「こ——の」と音を長く引いて、「この」を力説したものと見ても差支ない。無根は、禪のないことで、無根の「は」は、禪として居ないほどこにおちぶれた」の意で、貧窮の極度を示したものの。□長者子——これは『法華經』信解品にある長者窮子のこと。◎この長者窮子の話は、『新約聖書』路加傳第十五章にある謂ゆる放蕩息子の話と酷似して居る譬喩談であるが、茲に「箇箇無根長者子」とは、雲門和尚の前に「如何是塵塵三昧」と云ふ質問を擔ぎ出した一無名僧を指したものである。實統大智が、この一句を解して、「人人住箇三昧、不知三昧、故流浪諸趣、缺環珞細縵衣服、露醜陋於永劫。」と云つて居るのは、正しい。尤も、實統大智は、箇箇を複數と見、「どのやつも、このやつも」の意に解して居る様であるが、その意義に解しても、必ずしも誤解とは云へない。若し、その意義に解するならば、「多口阿師」も、一無名僧のみに係らずに、「一般の多口阿師連中」の意に解すべきであらう。

〔新釋〕「飯鉢には飯を盛り、水桶には水を容れるもの。」と雲門が云つたが、實際その通り。塵塵三昧の説明は、もうそれで十分である。この雲門の快刀亂麻をたつやうな答話に對しては、いくら

無駄口たゞきの多辯たべんな僧でも、口あんぐりで、何とも云えぬであらう。北方には、北斗星あり、南方には、また南方の星があるが、これも鉢裏には飯、桶裏には水と同様で、謂ゆる高處は高平、低處は低平の露現である。何も、そこに人間の下らぬ思量分別を添加する必要はない。元來、理窟や説明を要しない塵塵三昧に對して、「如何是塵塵三昧」なんか質問するのは、丸で風なきに浪を起した所ところの話ではなく、平地から白浪滔天した様なもの、有害無益此上なしのことである。雲門の「鉢裏飯桶裏水」は、實は齒もたゞぬ難物であるが、それでも、齒をたて、見るつもりか、それとも、もう、あきらめて、よしにするか。この丸裸まるはだかの跼蹐窮子め。

餘論

すべての事物は、そのあるべき處にあり、その置かるべき處に置かれ、その用ひらるべき用途に用ひらるゝことによつて、はじめて、その本具の光明を放ち、その本來の眞價値を發揮し得るものであるが、これは、非情の事物のみに限ることではなく、有情の人畜に就ても、亦同様に云ひ得らるることである。「法華經」(方便品第二)に「是法住法位、世間相常住。」とあるのは、要するに、這裡の消息を道破したものであり、また、この第五十則の「本則」に拈起されて居る。

「塵塵三昧」も、同じく、這裡の消息に即せる言葉である。「鉢裏飯、桶裏水。」これ實に、謂ゆる尋常の茶飯事ではあるが、眞の眞理は、常に平々凡々たる尋常の茶飯事の中に潜在して居る。飯を盛

るべき鉢裏には飯を盛り、水を入れるべき桶裏には水を入れる。全宇宙人生の理想化——塵塵三昧の具體化——は、正に、こゝより、その第一歩を歩みはじめべきではあるまいか。農事に忠實なるべき自作農が、金錢のあるに任せて、代議士を夢見て居たり、智的に低級なる資本家が、これも同じく、金錢のあるに任せて、貴族院議員を狙つて居たりすることの是認されて居る國に生れて居る人々は、雲門文偃の謂ゆる「鉢裏飯桶裏水」の中に秘在せる眞意義を玩味し、大に自己に反省すべきではあるまいか。(東洋文化叢書第三篇「禪の新研究」所載「雲門塵塵三昧」の章参照)

第五十一則 雪峰是什麼

第五十一則 雪峰是什麼

【緒緒】 この第五十一則「雪峰是什麼の話」に現はれて居る人物は、雪峰と無名僧二人と巖頭である。雪峰とは、前に度々現はれて居た雪峰義存のこと、巖頭とは、「景德傳燈錄」第十六卷に「鄂州巖頭全豁禪師」とあり、「五燈會元」第七卷に「鄂州巖頭全義禪師」とある巖頭全豁（一名全義）のことであつて、何れも、徳山宣鑑の弟子であるが、雪峰義存の生誕は、唐穆宗皇帝長慶二年（西暦八二二年）であり、巖頭全豁の生誕は、唐文宗皇帝太和二年（西暦八二八年）であるから、前者は後者よりも、六つ歳上である。「五燈會元」第七卷所載「鄂州巖頭全義禪師」の章を見ると「與雪峰、欽山、爲友」とあるが、これは、雪峰は、福建省泉州の生れ、巖頭も福建省泉州の生れ、欽山（第五十六則「欽山一鐵破三關の話」の【緒論】参照）は、福建省福州の生れで、同郷の同じ年頃のものが、同じ時代に出家したので、雲水行脚の旅も、相共に連れだつてしたものであることを指したものであらう。

この第五十一則の「本則」の冒頭にめる「雪峰住庵時」とは、如何なる時代を指したものであるかと云ふに、これは、徳山宣鑑の死後、即ち唐懿宗皇帝咸通六年（西暦八六五年）後に於て、雪峰

義存も巖頭全豁も、徳山禪院を辭し、各自、自由行動をとつて、全豁は鄂州（現今の湖北省武昌府）の巖頭に庵居を構へ、義存は雪峰（現今の福建省福州附近）に庵居を構へた年（唐懿宗皇帝咸通十一年西暦八七〇年）より、全豁の死去した唐僖宗皇帝光啓三年（西暦八八七年）までの間——義存の四十九歳・全豁の四十三歳の年より義存の六十六歳・全豁の六十歳の年までの間——のある時代を指したもの、否、この「本則」の出来事は、義存の庵居を構へてから、あまり間もない時に起つたことに相違ない。「師（全義）住鄂州巖頭、値沙汰、於湖邊作渡子」（「五燈會元」第七卷参照）とある沙汰が、唐武宗皇帝會昌五年の佛教大迫害（會昌沙汰）を指すものならば、これは史實としては受け容れ難い。なぜならば、會昌五年（西暦八四五年）には、義存は二十四歳であり、全義（全豁）は十八歳であつて、何れもまだ、巖頭にも、雪峰にも縁のない時であつたからである。（『無門關の新研究』上巻第十三則「徳山托鉢の話」参照）

【垂示】 垂示云、纔有是非、紛然失心、不落階級、又無摸索。且道、放行即是、把住即是、到這裏、若有絲毫解路、猶滯言詮、尙拘機境、盡是依草附木。直饒便到獨脫處、未免萬里望鄉關。還構得麼。若未構得、且

第五十一則 雪峰是什麼

只理會箇現成公案。試舉看。

新讀方

垂示に云く、纔に是非あれば、紛然として心を失せんも、階級に落ちざれば、また摸索するなし。且らく道へ、放行するが即ち是なるか、把住するが即ち是なるか。這裏に到つて、若し一絲毫の解路あるも、猶ほ言詮に滞り、尙ほ機境に拘はり、ことごとくこれ依草附木たらん。たとひ、便ち獨脱の處に到るも、未だ萬里に郷關を望む(が如き)ことを免れざらん。還、構得せしや。もし未だ構得せずんば、且らく只この現成公案を理會せよ。試みに舉す看よ。

新字解

「纔有是非紛然失心」これは、鑑智僧璨の『信心銘』(第二則「趙州至道無難の話」の(緒論)参照)中にある言葉で、この四言二句の次に「二由一有、一亦莫守、一心不生、萬法無咎」と續いて居る四言四句は、この「纔有是非、紛然失心」の四言二句を説明して居るものと見ることが出来るが、要するに、この四言二句は、「事物に對して、善(是)惡(非)の差別的見解を生ずると、自己の本心は、その事物に囚はれ、その奴隸となつてしまふことになるから、自己の本心は、メチャメチャになつてしまふ。」の意。紛然は失心後の心の状態を形容したものと見て差支ない。□不落階級——これは、階級によらざること、第五十則の(垂示)にある「度越階級」と殆ど同義である。□無摸索——摸索は、手で摸り索むること、無摸索は、摸索不着(摸索不可得)と同義。即ち、學人の方に於て、手がかりのないこと。□到這裏——放行すべきか、把住すべきか

を決しなければならぬ場合に於ての意。□一糸毫解路——これは、文字上から云へば、眞理と自己との間に開けた絲毫の如き小通路の意であつて、「多少の悟り」、又は「些少の理解」のこと。□滯言詮——言句に擱はれること。□拘機境——機(人)と境(場合)とに拘束されること。□依草附木——これは「依草附木精靈」の略語であるが、惡業力のために、天上界にも、人間界にも轉生することが出来なくて、草木に附著して居る精靈の意。(「無門關の新研究」上巻第一四七—一四八頁参照)□獨脱處——これは、「獨力解脫(自力解脫)處」の意で、頓悟の境界を指したものの。□未免萬里望郷關——これは、「その獨脱處に安住せる者でも、その境界と眞理との間隔は、遠大であつて、その眞理に對しては、萬里の彼方に故郷を望むが如き思ひがするであらう。」の意。郷關は郷土・郷國と同じく、「生れ故郷」のこと。□構得——理解・了解・會得などの意。□現成公案——これは、「眼前にある公案」の意。

新譯

圓悟が、座下の禪僧に向つて垂示して云ふのに、絶對とか、至道とか云ふものは、謂ゆる「至道は無難、唯、揀擇を嫌ふ」底のものであるから、その絶對なり至道なりの上に於て、是非・善惡の差別的見解を立てると、自己の本心は、もう、その差別相に擒はれてしまつて、紛然たるメチャクチャなものになつてしまふのである。が、それかと云つて、修行上に於て、如何なる階級も立てずに、學人接化の地位にある師家たるものが、第一義門に構へこんで居ては、學人にとつては

丸で方角のわからぬことになつて、何をどう修行してよいのか、何をどう思索してよいのか、さつぱり見當のつかぬことになる。さア、どうだらう、紛然として心を失しても致方ないこととして、第二義門に下つて放行的（積極的）手段をとつてよいものであらうか。それとも、摸索不着も詮方ないこととして、階級に落ちざる把住的（消極的）手段をとつたものであらうか。この進退何れに決すべきかの瀬戸際に立つて、よし一絲毫の解路を發見したにしても、それでも文字言句に擒はれて、何とか云ひ、機境に拘束されて、何とかしなければならぬことになつて、遂には、話す人も、聞く人も、誰もかれものこらず、依草附木の幽靈同様のものになつてしまはなければならぬことになるであらう。直饒、一超直入如來地で、獨脱の處に住して居るものでも、その境界と至道との間隙は、實に大きくて、その至道に對しては、萬里の彼方に郷關を望むの感があるであらう。どうだ。今この老僧の云つたことが了解出來たか。若し了解出來ないなら、こゝに眼前に展開されて居る公案を理會して見るがよい。試みに擧す看よ。

〔本則〕 擧。雪峰住庵時、有兩僧來禮拜。峰見來、以手托庵門、放身出云、是什麼。僧亦云、是什麼。峰、低頭歸庵。僧後到巖頭。頭問、什麼處

來。僧云、嶺南來。頭云、曾到雪峰麼。僧云、曾到。頭云、有何言句。僧擧前話。頭云、他道什麼。僧云、他無語低頭歸庵。頭云、噫、我當初、悔不向他道末後句。若向伊道、天下人下奈雪老何。僧至夏末、再擧前話請益。頭云、何不早問。僧云、未敢容易。頭云、雪峰雖與我同條生、不與我同條死。要識末後句、只這是。

新讀方

擧す。雪峰の住庵の時に、兩僧の來つて禮拜せしことあり。峰、來るを見て、手を以て庵門を托して放身して出で云く、「これなんぞ。僧もまた云く、「これなんぞ。峰、低頭して庵に歸れり。僧のち巖頭に到る。頭問ふ、「いづれの處より來りしや。僧云く、「嶺南より來れり。頭云く、「かつて雪峰に到りしや。僧云く、「曾て到れり。頭云く、「何の言句かありしや。僧、前話をす。頭云く、「他はなんと道ひしや。僧云く、「他は無語のまま、低頭して庵に歸れり。頭云く、「あゝ、われ、そのかみ、他に向つて、末後の句を道はざりしことを悔ゆ。もし伊に向つて道ひたりしならんには、天下の人、雪老をいかんともせざるものを。僧、夏末に至つて、再び前話を擧して請益せり。頭云く、「何ぞはやく問はざりしや。僧云く、「未だ敢て容易ならず。頭云く、「雪峰は、われと同條に生ぜりと雖も、われと同條には死せざるなり。末後の句を識らんと要せば、たゞこれこれ。」

新字解

回雪峰住庵時——これは、歴史的に云ふならば、「義存住庵時」とすべきであるが、この公案は、後世になつてから記述したものであるから、このやうに記してあるのである。これは丁度、神武天皇が、日向を御出發の時には、まだ神武天皇とは申上げては居なかつたが、それでも、歴史にはチャント神武天皇東征と記してあるやうなものである。而して、この雪峰住庵時とは、徳山宣鑑の死後、義存が、福州の雪峰山に庵室を構えてまだ間もない頃のことを指したものである。(緒論参照) □托——托開の意で、おしひらくこと。 □放身出——いきなり大手をふつて出たの意。 □來禮拜——敬意を表するために、訪問したの意。 □嶺南——嶺は、廣東省と湖南・江西・福建の三省との境界に横はれる一大山脈南嶺を指したもので、嶺南とは、廣東省地方を意味するのであるが、唐の行政区(唐十道)の嶺南道は、廣西省・安南をも包括して居た。 □噫我當初悔——これは、普通の文法から云へば、「噫、我悔當初」とすべきであるが、當初の二字の意義を強めるため倒句したものである。而して、この當初とは何時を指したものであるかと云ふに、これは、『無門關』第十三則「徳山托鉢の話」の「本則」になつて居る葛藤のあつた時、即ち、徳山宣鑑の死去に先だつこと三年の、唐懿宗皇帝咸通三年(西暦八六二年)のある日を指したものである。(『無門關の新研究』上巻第四五六—四七九頁参照) □未後句——未後句には、文字上から云へば、『論語』(泰伯第八)に、「鳥之將死、其鳴也哀。人之將死、其言也善。」とあるその善なる臨終の一句を意味するのであるが、古來、禪僧は、これを「佛道至妙の一句」とか、「宗門の活句」とかの意であると解して居る。現代語で云ふならば、未後句とは、「絶対に即せる一句」とか、「全自己の全思想を、最善の

形式にて表現したる一句」とか、「徹底したる思想の表現」とかの意である。 □天下人不奈雪老何——天下の人間は、雪峰義存をどうすることも出来ぬ様になつたであらう。とか、「雪峰義存は、天下無敵の禪者になつたであらう。」とかの意。 □至夏末——九句(九十日)の夏安居の終りになつてから」の意。 □請益——更に根問ひをすること。『論語』雍也第六に「子曰、與之釜、請益。曰與之庾。」とあり、同子路第十三に「請益、曰無倦」とある請益が、茲の請益と同じく、『禮記』曲禮上第一にある請益に憑據して居る。(第二則「趙州至道無難の川」の〔垂示〕参照) □何不早問——夏末になるのを待たずに、なぜ、もつとはやく質問しなかつたのか。の意。 □未敢容易——この語は、色々に思索して見ましたが、どうも、考がつかなかつたものですから。の意に解し得られないこともないが、この場合の容易は『漢書』東方朔傳に「談何容易」の容易と同じく、事の難易よりも、寧ろ、時間に關する言葉であるから、「一夏中、どうも多忙のため、今日までお尋ねする暇がなかつたのであります。」の意に解する方がよい様に思はれる。 □雪峰雖與我同條生不與我同條死——この語は、人間を鳥に喩へて云つたもので、同條生は、同じ木の枝條に、數多の鳥が、相並んでとまつて居たり、又は、枝條の間を飛びまはつて居たりして居ること。同條不死は、その同條生の鳥も、死する時には、死の時と處とを別にすること。巖頭全豁と雪峰義存とは、同じく福建省泉州に生れ、同じ年頃に出家し、同じ師僧徳山宣鑑の法を嗣いだのであるが、同條生とは、この事實に基いて居る語。雪峰義存は、巖頭全豁よりも六歳の年上であつたが、禪の悟達の上には、巖頭全豁の方が兄であり、且つ、雪峰義存は、禪機の人と云ふよりも、寧ろ徳高き温厚な禪僧であ

つたのに反し、巖頭全豁は、潑洩たる禪機の人であつた。彼が、天壽を全ふせずして、賊刃に斃れたのは、彼の禪機の祟つたものかも知れない。要するに、巖頭全豁は、これらの事情からして、雪峰雖_ニ與_レ我同條生、不_ニ與_レ我同條死」と云つたものである。□要識末後句只這是——これは、雪峰義存に云つて聞かせておく筈であつた老僧（巖頭全豁）の末後句を識りたいなら、それは、別の文句ではない。只今、拙僧の云つた雪峰雖_ニ與_レ我同條生、不_ニ與_レ我同條死」と云ふ言葉である。』の意。

新譯

義存が、師僧徳山宣鑑の死後、福州の雪峰山に庵居して間もないある日のこと、二人の無名僧が、道心堅固な義存和尚の、徳山禪院を辭して、雪峰山に庵居をはじめたのを傳聞したものと見え、特に敬意を表するために、雪峰義存を訪問した。雪峰和尚は、その僧の來るのを見るなり、手で庵門を押しあげ、身をおどらして出て云ふのに「何か、どうしたのか。」すると、その僧も、その雪峰和尚の周章様を見て、「何か、どうしたのか。」と云つた。旅僧に一本參らせられた雪峰和尚は、何とも云はずに、頭を頂垂れて庵に歸つてしまつた。雪峰和尚の處で、一向要領を得なかつた旅僧は、雪峰和尚よりも、禪機の上に於て、一枚上であると聞いて居た全豁和尚が、鄂州の巖頭で、禪風を擧揚して居るのを聞いて居たものと見え、こんどは、その巖頭和尚の處に行つた。巖頭云く「什麼處から來たのか。」僧云く「嶺南から來ました。」巖頭云く「どうだ、雪峰和尚に會見した

ことがあるか。僧云く「會見したことはありません。」巖頭云く「雪峰和尚は、何か話をしたか。」そこで、その旅僧は、會て雪峰和尚を訪問した時の出來事を話した。すると、巖頭和尚が「して、それから、雪峰和尚は、どう云つたのか。」と尋ねたので、旅僧は、ありのまま、「雪峰和尚は、何とも云はないで、低頭して歸庵してしまいましたから、私も、もう其上に追求せず、雪峰山を下りました。」と答へた。巖頭和尚は、自分が、かねがね後輩扱にして居た雪峰和尚が、禪機の上に於て、未だに缺如して居る所のあるを知り、慨嘆して云ふのに「あゝ、しまつた事をした。あの徳山禪院で分袖した時、彼に末後の句を道つてきかせておくのであつたのに。その時、彼に末後の句を道つてきかせておきさえすれば、如何なる人の訪問を受けても、周章狼狽する様のことではなく、實に天下無敵の大人物になつたのであるのに。本當に残念なことをした。」と云つた。その旅僧は、巖頭禪院に安居を許され、そこで一夏をすごすことになつたが、夏末になつて、再び、かの雪峰和尚の話を持出して、彼の妙な態度に對する解説を求めると同時に、巖頭が「噫、我當初、悔不_ニ向_レ他道_ニ末後句」と云つた言葉の意義をも質問した。すると、巖頭和尚云く「なぜ、もつと早く問はなつたのか。僧云く「どうも、今日まで寺務に忙殺されて居たものですから。」そこで、巖頭の云ふのに「雪峰は、拙僧と同郷の出身であつて、常に老僧と同伴して雲水行脚をやつたものであるから、まづ、

鳥なら同條生の鳥みた様なものではあるが、同條生の鳥が、互に死の時と死の處とを異にして居るが如く、禪者に於ても、人々各自の天稟の異なるにつれて、その禪機の上にも、その禪風の上にも、各々特色が生ずるのであるから、禪者は「かくあるべきものである」なんか云つて、一定の型の中に禪者を入れようとするのは、愚の極である。惜しいことには、義存和尚は、未だ這般の道理を理解して居ないものだから、何時も舊式の禪の型を固守し、誰も彼も、その禪の型に入れようとするのである。困つたものだ。老僧の彼に云つてきかせたかつた最後の句とは、別事ではない。唯、この事である。」

〔頌〕 末後句爲君說、明暗雙々底時節。同條生也共相知、不同條死還殊絶。黃頭碧眼須甄別。南北東西歸去來。夜深同看千巖雪。

新讀方

末後の句は君がためにときたり、明暗雙々底の時節に。同條生は、また共に相知なるも、不同條死はまた殊絶なり。また殊絶なり。黃頭も碧眼も、すべからず甄別すべし。南北東西かえりなんいさ。夜ふけて同じく看ん千巖の雪。

新字解

〔明暗雙々底時節〕これは、石頭希遷の『參同契』に「當明中一有暗、勿以暗相一遇。當暗

中一有明、勿以明相一觀。明暗各相對比、如前後歩」とある。「明暗各相對比」の時節の意であつて、「相對界に下つて」とか、「第二義門に下つて」とかの意を、詩的に表現したものである。〔共相知〕「何人もよく知つて居ることである。」の意。〔不同條死還殊絶〕これは、「巖頭の不與我同條死」と云つたのは、實に殊絶（希有）な言葉である。」の意。殊絶は、非常に優秀なことで、茲では、謂ゆる卓見のこと。〔黃頭碧眼〕黃頭は、釋迦牟尼のこと。碧眼は、菩提達磨のこと。（第四十二則「廳居七好雪片片の話」の「頌」・第四十七則「雲門六不收の話」の「頌」及び『無門關の新研究』上卷第三〇八—三〇九頁参照）〔須甄別〕甄別は、本來は、事物の優秀、巧拙を判別するを意味する話であるが、茲に「須甄別」とは「その殊絶なる所を合點せよ。」の意。〔南北東西歸去來夜深同看千巖雪〕これは、雪竇が、巖頭の「不與我同條死」と云つた言葉を、倫理的に解し「人々各自、その天稟によつて、そのなすべき本分も異なるものであるから、その各自の本分を自覺して、本分の實踐躬行を怠らざる所に、末後の句を知れることの事實化が行はれるのである。別に何時までも雲氷の旅路に迷つて居る必要はない。はやく自己の歸著すべき所に歸家穩坐して、末後の句の實現に努力すべきである。」と云ふ意味を、頗る詩的に表現したものである。

新譯

末後の句は、絶対に即せるものであるから、謂ゆる千聖も不傳底の言葉であるが、それでも、巖頭全豁は、明暗雙々の相對的時節に於て、甘くその最後の句を説いてしまつた。巖頭の謂ゆる「同條生」は、何人も現に「同條生」をやつて居るのであるから、別に説明を要せず、何人も

よく會得して居ることではあるが、「不同條死」に至つては、必ずしも然らず。故に、世の中には、この「不同條死」の道理を知らないために、色々な無理が行はれ、父兄は、子弟を自分の考通りにしようとしたり、子弟は、父兄を自分の考通りにしようとしたり、爲政者は、民衆の小便をするのにまで干渉したりして、何時何時死ぬのかもわからないのに、誰も彼も、無暗に自分の繩規を以て、人を律せんとするのである。巖頭の「不同條死」は、實に傑作だ。釋迦や、達磨も、よくこの巖頭の最後の句を合點しておくがよい。自分の繩規で人を律せんとする張本人は、君等ではないか。天下を股にかけて歩いてゐる雲水坊主の連中、自分の本具の家風を忘れて、師家の家風を學ぶなんて、そんなことは、よしにせよ、よしにせよ。はやく、自分の安住の地を求めて、そこで自己の本分の事實化に努力せよ。深更には、千巖の上を飾れる白妙の雪を着て、互に宇宙の美を讚美しようではないか。

【餘論】「徳山托鉢の話」の「本則」になつて居る出来事は、徳山宣鑑死去の年の三年前に起つたことである。これは、『無門關の新研究』(上巻第四五六―四七八頁参照)に於て、私の考證しておいた通りであるが、この第五十一則「雪峰是什麼の話」の「本則」の出来事は、『緒論』中に叙述しておいた通り、徳山宣鑑の死後に於て起つたことである。この「本則」の冒頭には「有_二兩僧來禮拜_一」と

あるのに、公案中に活動して居る無名僧は、一人しか居ない。これは、一寸おかしなことはあるが、斯様なことは、禪書には有勝ちのことであるから、宜しく看過すべきであらう。

『五燈會元』第七卷所載「福州雪峰義存禪師」の章に、禪林に有名なる「雪峰鼈山成道」の叙述があるが、その中に、雪峰義存に對する巖頭全豁の言葉として「備不_レ聞_レ道、從_レ門入者、不_レ是家珍……他後、若欲_レ播_二揚大教_一、一一從_二自己胸襟_一、流出將來、與_レ我蓋天盖地去。」とある言葉は、この第五十一則の「本則」に於ける巖頭の言葉と、その思想の根蒂を一にして居る。尙ほ、「徳山托鉢の話」も、この第五十一則の「本則」を研究する上に、是非、參考に供すべきである。

第五十二則 趙州渡驢渡馬

緒論

この第五十二則「趙州渡驢渡馬の話」に現はれて居る趙州は、例の趙州從諗のことである。この第五十二則にも、「垂示」が缺如して居るから、直に「本則」の研究に入ることにするが、「五燈會元」第四卷所載「趙州觀音院從諗禪師」の章には、この「本則」が「問、久響、趙州石橋、到來舂見略約。師（趙州）曰、汝舂見略約、且不見石橋。曰、如何是石橋。師曰、度驢度馬。曰、如何是略約。師曰、箇箇度人。後有、如前問。師如前答。又、僧問、如何是石橋。師曰、過來過來。」と云ふ風に續いて居る。

〔本則〕 舉。僧問、趙州、久響、趙州石橋、到來只見略約。州云、汝只見略約、且不見石橋。僧云、如何是石橋。州云、渡驢渡馬。

新讀方

舉す。僧、趙州に問ふ、「久しく趙州の石橋とひびきたるも、到來すれば、たゞ略約を見るのみ。州云く、「汝はたゞ略約を見るのみにして、且つ石橋を見ざるなり。」僧云く、「如何なるかこれ石橋。」州云く、「驢、渡し、馬も渡す。」

新字解

〔久響〕—これは「昔から音に名高い」とか、「古來天下に喧傳して居る」とかの意。〔略約〕—圓悟の〔評唱〕に略約を解して「略約者即是獨木橋也」と云つてあるが、これは日本人の考へる様な、こちらの岸から向の岸にかけてある獨木橋（丸木ばし）のことではない。もし、丸木ばしなら、馬や驢は通れぬ。こゝにある略約とは、溪流に、大小の石を、丁度、日本の庭園のとびいしのやうに配置し、石と石との距離の長い所には木片を横へて、徒涉に便にしたものである。蘇軾の詩に「略約秋水」とある略約も、決して一本の丸木橋の意ではない。つまり、昔にむされた大小の自然石が、自然の風致を害せぬやうに、頗る美術的に配置せられて、それが溪流を横ぎる橋の用をなしておるので、これを石橋と云つておるのである。『佩文韻府』には、約の字を解して、「横木渡水」とあるが、茲に略約とある略の字は、約を形容したもので、簡單に出來て居る徒涉場」のことを、「略約と云つたのである。約には、略約の外に、野約・長約・孤約・溪約などの熟字もある。〔石橋〕—趙州の石橋は、略約であつて、普通に云ふ石橋ではない。この略約風の石橋で名高い處が、支那に三つある。一、天台石橋。二、南嶽石橋。三、趙州石橋。〔石橋の位置が、趙州從諗自作の頌に「趙州南兮石橋北、觀音院裏有彌勒。祖師遺下一雙履。直至如今覓不得」と云ふ風に記してある。〔且〕—これは、『孟子』の「聖人且有過」の且と同義で、すなはち、それだ、その意。

新譯

こゝに、大阪のまむしの看板を見て、毒蛇の蝮のことと思ひ、大にたまけたと云ふ田舎者もどきの禪話がある。ある僧が趙州和尚の處にやつて来て、「和尚さん、私は趙州の石橋と云ふか

らには、立派な大理石でも積みあげたステキな橋と思つて居ましたのに、来て見ると、誠に二度びつくり、唯、田舎の子供のこしらえたやうな略釣ではありませんか。」と云つた。すると、趙州和尚は、「お前は、たゞあの略釣だけを見たのだ。略釣を見たなら、それが、その周囲の自然とよく調和して、一大石橋をなして居るのに気がつく筈であるのに、略釣を見て居ながら、それでもまだ、その石橋が眼にはいらぬとは、随分お前も眼が小さいなア。」と云つた。その僧は、また、その石橋と云ふ語に躓つき、重ねて問ふて云ふのに、「一體、和尚さんのおツしやる石橋とは、何のことでありますか。」趙州云く、「驢馬もわたせば、馬もわたすあの石橋のことサ。」

〔頌〕 孤危不立道方高。入海還須釣巨鼈。堪笑同時灌溪老。解云劈箭亦徒勞。

新讀方

孤危は立せざれども、道はまさに高し。海に入らば、また、すべからく巨鼈を釣るべし。笑ふにたえたり、同時の灌溪老。劈箭と云ふことを解せしも、また徒勞なりき。

新字解

孤危不立——これは、孤危に腰を据ゑて居ないこと。即ち、趙州和尚が、自ら高く構へて居ないことを「孤危不立」と云つたものである。孤危は、孤峰の危然として聳立して居ること、禪機の峻嚴なるこ

とを云つたもの。不立は、自分でその様な風をして居ないこと。道方高——趙州和尚の道風の崇高なること。入海還須釣巨鼈——この句に對して、實統大智は「此讀趙州作略也。尋常津梁而禪海、吐一句半語、皆是爲釣如巨鼈、出格之大事也。」と云ひ、古來の禪僧も、大抵皆この實統大智の見解を繼承して居るが、私の考察によれば、これは確に見當違ひである。この句は、「大海に釣船を乗出したからには、べらなんかの雜魚は相手にせずに、宜しく巨鼈を釣り上げべきであるが、この趙州和尚の前に現はれた一無名僧も、大海にも比すべき趙州の禪門に入つた甲斐あつて、巨鼈の様な立派な眞理を握り得たのである。」と云ふ意に解すべきであつて、表面では、その僧の所益の大なることを云ひ、裏面に於ては、趙州和尚の答話の如實なることを稱揚したものである。○鼈は、第三十三則「陳操具隻眼の話」の〔頌〕に「釣鼈時」とある鼈と同じく、「列子」湯問第五に「崑崙山上の北方九萬里の處に、龍伯國と云ふ國があり、その國に身長四十丈もある大男が居た。この人が、支那の國（五山之所）に三足か四足かで歩いて來て、一釣に六疋の大鼈を釣り、直にそれを肩にのせて歸つた云々」とある説話中の鼈（海中の大龜）のことである。□同時——「趙州和尚と同時代の」の意。□灌溪老——これは「景德傳燈錄」第十二卷に「鄂州灌溪志閑禪師（臨濟義玄の弟子）とある禪僧のことで、彼の世壽は不明であるが、その死去の年は、唐昭宗皇帝乾寧二年（西曆八九五年）であるから、乾寧四年（西曆八九七年）に死去した趙州從諗とは、正に時代を同じくして居ることになる。□解云劈箭——これは、「景德傳燈錄」第十二卷所載「灌溪志閑禪師」の章に「僧問、久嚮灌溪、到來只見漚麻池。師曰、汝只見漚麻池、不見灌溪。僧曰、如何」

是灌溪。師曰、劈箭急。とある事實を指したものである。□徒勞——徒勞は、「むだ骨折」、「くたびれ儲け」、「骨折損」などの意であるが、これは、「久嚮灌溪、到來只見瀋麻池。」と云ふ一無名僧の言葉に對して、灌溪志閑が「汝只見瀋麻池、不見灌溪」と云つたのは、まづ上出来であつたにしても、「如何是灌溪」と云ふ質問に對して、「劈箭急」なりなんか、自分にもわからず、人には尙更わからぬ様なことを云つたのは、實に無駄ごとの甚しきものであると云ふ意を表現したものである。

新譯

趙州從諗は、自ら偉ばつては居ないが、それでも彼は、修行の圓熟した老和尚であるから、その道風は、中々崇高なものである。趙州和尚の前に現はれた僧は、大海に釣船を乗出したものが、巨鼈を釣りあげた様に、ちッほこい餌の様な質問をして、巨鼈にも比すべき實に立派な答話を獲たのである。おかしな奴もあればあるものだ、あの灌溪の志閑和尚、彼は趙州和尚と時代を同じうして居るのだから、少しは趙州和尚にあやかり相なものであるのに、一無名僧にやりこめられて「劈箭急」なんか、字引と首引して案出した様な閑言句で、その場を胡魔化してしまつた。「劈箭急」が、どうして「灌溪」の説明になるのか。これこそ、日本の建築技師のよくやる板の上にセメントを塗りつけて、それで西洋館だと云つて平氣で居る様な話サ。徒勞とは、正に斯の如き仕事を指すのである。

餘論

私共お互が、事物——花なり、月なり、乃至、山なり、川なり——を見て、自己に享樂する所の美は、その事物に對する私共の理解なり、知識なりが、時間的にも、空間的にも、深廣になればなるほど、その質量——美の享樂性——を深廣にするのである。趙州城の石橋は、張或の石橋銘に「石橋者天下之雄勝。乃揆厥跡、度厥功、皆合于自然、包我造化」とある通り、橋そのもののみが美觀を有して居ると云ふのではなく、その周圍の自然美が、その橋を中心として、協調的に活躍して居る所に、石橋を中心とせる一大宇宙美が創成されて居るのである。趙州從諗が「汝只見略約、且不見石橋。」と云つたのは、その僧の美に對する鑑賞眼が、頗る部分的であつて、綜合的でないことを指摘したものである。而して、彼は「如何是石橋」と猛進した僧に向つて、「渡驢渡馬」と道破したが、この「渡驢渡馬」と云ふ一言は、實に千鈞の重みと、深遠なる意義とを有するものである。如何に美しき名所舊蹟であつても、それが、ある特殊の階級に屬する人々に獨占せられ、その鑑賞が、その人々にのみ許容されて居る名所舊蹟であつては、その名所舊蹟の現實的效果、社會的價値と云ふものは、殆ど無きに等しきものである。否、その様な性質の名所舊蹟の存在と増加とは、却て社會的不祥事を惹起しないとも限らないのである。これに反して、趙州城の石橋は、その様な性質のものではなく、謂ゆる「渡驢渡馬、箇箇渡人」底のものであつた。こ

の現實的効果と社會的價値とを、極度に發揮して居る所に、「久響^{ひび}趙州石橋^{しやうしきう}」きたる理由が存する
のであらう。

第五十三則 百丈野鴨子^{ヒヤクジョウヤウオウ}

緒論

この五十三則「百丈野鴨子の話」に現はれて居る馬大師とは、第三則「馬祖日面佛月面佛の話」に現はれて居る馬祖道一のこと、百丈とは、第二十五則「百丈獨坐大雄峰の話」に現はれて居る百丈懷海のことである。馬祖道一が、南嶽懷讓に隨侍して、衡嶽(南嶽)に居たのは、唐玄宗皇帝開元二十一年(西曆七三三年)から、唐玄宗皇帝天寶元年(西曆七四二年)まで——彼の二十五歳の年より三十四歳の年まで——であつて、彼の江西省南康府の贛公山(馬祖山)に移つたのは、青原派を代表せる希遷和尚が、南嶽(衡山南寺)に來て禪風を舉揚しはじめた年、即ち天寶元年(西曆七四二年)であつたのであるが、この年には、百丈懷海は二十三歳であつた。惟ふに、この第五十三則「百丈野鴨子の話」の〔本則〕になつて居る出來事は、懷海が、一修行僧として、馬祖山に於て馬祖道一に隨侍して居た時代のある日に起つたことであらう。

〔垂示〕 垂示云、徧界不藏、全機獨露。觸途無滯、著々有出身之機。句下
無私、頭々有殺人意。且道、古人畢竟向^ニ休處^ニ休歇。試舉看。

新讀方

垂示に云く、徧界不藏、全機獨露。途に觸れて滯ることなければ、着々と出身の機あらん。句下に私なければ、頭々に殺人の意あらん。且らく道へ、古人畢竟什麼の處に向つてか休歇せし。試みに擧す看よ。

新字解

□徧界不藏——「世界中に徧在して居るのであるから、ある一局部に埋藏されては居ない。」の意（第十三則「巴陵銀碗裏雪の話」の〔垂示〕参照）□全機獨露——「全部の機用が、獨立的に活動して居るの意。○徧界不藏、全機獨露の主格は、略されて居るが、その主格は、至道とか、大道とか、絶對とかであつて、徧界不藏は、その至道の體に就て云ひ、全機獨露は、その至道の用に就て云つたものである。□觸途無滯——如何なる場合（途）に臨んでも、少しも逡巡、躊躇しないこと。□著々有出身之機——著々は、一般には、事物の順序を逐ふて進捗することを意味する副詞であるが、茲では、その意味ではなく、箇々と同じく「如何なる事物に就ても」の意。出身之機は「第一義諦に即したる妙用」の意。この出身は、第五十則「雲門塵塵三昧の話」の〔垂示〕中の出身句の場合の出身と同じく、「漢書」に「已背親而出身、固當奉職也。」とあるのに憑據して居るのであるが、唐・宋時代に於て、郷貢進士の最終の試験に及第したものを出身者と云つて居た事實に基き、禪門に於ては、出身を「入悟境」の意に解し來つて居る。であるから、出身之機は「大悟者の活動」の意に解しても差支ない。□句下無私——發言の動機に私心なく、至道に即して居ること。□頭々——「何人に對しても」の意。□有殺人意——これは「殺人の意志を有して居る」の意ではなく、「殺活自在の妙用を有して居る」の意。□休歇——

安心立命・大悟徹底などの意。休歇は、文字上では、一切の煩惱妄想を排除して、謂ゆる不思議非思量の境地に安住すること。

新譯

圓悟が、垂示して云ふのに、宇宙の本體とか、至道とか、大道とか云ふものは、決して宇宙外に存在して居るものではない。徧界不藏、全機獨露だ。禪僧たるものが、この妙旨を悟つて居て、如何なる場合に臨んでも、すらくとそれを處理することが出来るなら、その人は、まさに著々出身の機ある人と謂ふべく、また、言語に就ても、私心私見をさしはさまずに、一に至道に即して居て、すべてこれ公平無私・天真露現と云ふことになれば、その人は、まさにこれ、頭々に殺活自在の妙機ありと謂ふべきであらう。さて、古人は畢竟如何なる境界に安心立命して居たものか。試みに擧す看よ。

〔本則〕 擧。馬大師、與三百丈一行次、見野鴨子飛過。大師云、是什麼。丈云、

野鴨子。大師云、什麼處去也。丈云、飛過去也。大師、遂扭三百丈鼻頭、丈作

忍痛聲。大師云、何曾飛去。

新讀方

擧す。馬大師、百丈と行きし次、野鴨子の飛びすぐるを見たり。大師云く、「これなんぞ。」丈云

く、野鴨子なり。大師云く、什麼の處にかさる。丈云く、「とびすぎるなり。」大師、遂に、百丈の鼻頭を振り
たれば、丈、忍痛の聲を作したり。大師云く、「何ぞ會て飛びさりしぞ。」

新字解

□與百丈行次——「百丈懷悔を隨行僧として、何處かに行きがけに」の意。□飛過——空中を飛んで
居ること。□野鴨子——これは、「野鴨の雛」の意ではなく、この場合の子は、狗子・拄杖子などの子の如く、名詞
に附ける接尾辭で、強ひて日本語に譯するならば、「犬のやつめ」、「猫のやつめ」のやつに相當する。野鴨子は、「野
鴨のやつ」とでも譯すべきである。□什麼處去也——これは、飛んで行く目的地を問ふたもので、「どこに飛んで行
き居るのか。」の意。□飛過去也——「別に目的地に向つて飛んで居るのではなく、たゞ飛んで行つて居るのであ
る」の意。□扭——指頭でひねること。又は、壓抑すること。□忍痛聲——痛いのを辛抱しても、痛さのために思は
ず發する泣聲「五燈會元」第七卷所載「漳州保福院從展禪師」の章に「師見僧、以杖打露柱、又打其僧頭。僧作
忍痛聲」とあるのが、茲にある忍痛聲と同義である。□何會飛去——これは、「なんで、さつき、飛んで行つてしま
うものか、現にこゝに居るではないか。忍痛の聲の主が、あの野鴨子だ。」の意。古來、この句を「何會不飛去」の
意に解釋して居るものもあるが、「何會飛去」と「何會不飛去」とは、全く相異なる語法 (Mood) である。即
ち、前者は「飛び去つてはゐないこと」を云ひ、後者は「飛び去つてしまつて居ること」を云ふのである。

新譯

禪教會の創始者として、禪宗史上に有名な百丈和尚が、まだ一雲水の身分で馬祖山に安
居して居た時のこと、ある日、馬祖道一和尚が、その百丈和尚、即ち當時の懷悔をつれて、何處か

に行く途中、ある野原のやうな處に通るかゝつた。すると、草叢に落ちて居た野鴨が、大坊主の頭
と足音におどろかされたものと見え、忽然、バタバタと音を立て、空中に飛びあがつた。それを
見た馬祖云く、「あれは何か。」百丈云く「あれは野鴨のやつです。」馬祖云く「何處に飛んで行くの
か。」百丈云く「何處つて、老僧、鳥の飛ぶのに、行先の豫定されて居るものでもありませんまい。た
ゞ飛んで行つて居るのです。何處に飛んで行つて居るのかなんテ、そんな馬鹿な話があるものでは
か。」この理窟ほい返答が、馬祖道一和尚の機嫌を損じたものと見え、馬祖は、いきなり、百丈の鼻
をキューツト扭つた。百丈は、痛さを忍んで我慢をしようとしたが、どうも痛くてたまらないもの
だから、妙な聲を出して、アイターと叫んだ。馬祖云く「あゝ、野鴨子は、こゝに居る。なんで、
さつき飛んで行つてしまうものか。今そこで、アイタと云つたのが、その野鴨子だらう。」

〔頌〕 野鴨子、知何許。馬祖見來相共語、話盡山雲海月情。依前不會還飛去、

欲飛去、却把住。道道。

新讀方

野鴨子、知んぬ何許へ。馬祖見來つて相共に語り、話しくさんとせり、山雲海月の情を、依前(依然)
として會せざりしかば、また飛びさり、飛びさらんと欲せしも、却つて把住せらる。道へ道道。

第五十三則 百丈野鴨子

新字解 □野鴨子知何許——これは、馬祖道一が「野鴨子」什麼處去也」と云つたのに係けて云つた言葉で、「野鴨子は、はテ、何處に行くのであらうか。」の意。◎知何許を古來「知んぬいくばくぞ」と訓じ、「そもその野鴨は何羽であつたであらう。多かつたであらうか、少なかつたであらうか。」(今津洪嶽和尚の説)とか、「此の野鴨を知る者が有るであらうか、恐らく此の野鴨の正體を識る者は鮮いことであらう。飛過する野鴨は、群を成し隊を作して居る、露出不籠であるけれど、何羽居るか數へ得る者があるまひ。」(釋宗演和尚の話)とかの意に解して居る。惟ふに、これは、圓悟の「成群作隊」と云ふ著語や、實統大智の「這野鴨子、現三身萬身百億無量身」と云ふ挿註に盲従したものであらうが、何れも誤解である。何許は、「晋書」に「山公出何許」とある何許と同じく、「如何なる場所」の意であるから、「知何許」は、「はテ、何處へ」の意に解すべきである。併し、この知何許は、第四十九則「三聖透網金鱗の話」の「頌」にある「知幾幾」と同義に解し得られないこともないが、それにしても、これは野鴨子の數に就て云つたものではなく、野鴨子の實體の何であるかを知つて居るものは、世の中に幾人あるか、多分多くはあるまい。」の意に解すべきであらう。□馬祖見來相共語話盡山雲海月情——これは、馬祖は、その宇宙の一隅に於て、活躍する野鴨子を見つげ、その野鴨子に因んで、山雲海月の情を、百丈と共に、心のゆくばかり話さうとした。」の意。山雲海月情とは、「宇宙の美趣」とか、「自然の妙機」とか、「至道の活動」とかの意。□依前不會——これは、百丈が、馬祖の心の中を察し得ないで、「飛過去也」なんか、理窟はい、きめつけたことを云つたことを指したもので、「相變らず、馬祖の心の中が讀めなかつた。」の意。□還飛去欲飛去却把住——この「飛去、欲飛去」は、前の「相共語、話盡」の句法と同じく、飛去の二字を繰返して、句調を詩的にしたものである。茲に飛去とは、文字上では、野鴨子に係つて居るが、實は、百丈に係つて居るのである。即ち、百丈は馬祖の質問に對し、「飛過去也」と云つて、馬祖の質問をかたづけしてしまふ積りであつたが、案外にも、馬祖に鼻頭を扭られて、大閉口したことを「還飛去、欲飛去、却把住」と云つたのである。□道道——「さア、鼻をつままれて居て、何か云へるか。云へるなら云つて見よ。」の意。

新譯 馬祖と百丈との行手を遮つて飛びたつた野鴨子、はてナ、何處に行くのであらうか知ら。宇宙の靜寂を破つて、羽音高く飛びたつた野鴨子に因んで、馬祖は百丈相手に、山雲海月の情を心のゆくばかり語り會ふつもりで、「野鴨子は、何處に飛んで行くのか。」と尋ねたのに、百丈は、理窟ほくも「飛過去也。」——飛んで居る鴨に目的地なんかあつてたまるものですか——と、素氣なくはねつけた。百丈のつもりでは、老耄の馬祖相手に話をするのが、うるささに、馬祖をだまらせてしまふ手段であつたのかも知れないが、彼は、却て馬祖に高慢の鼻をつままれて、死に相な聲を出した。さア、百丈、鼻をつままれて居て、何か口がきけるか。どうか。

餘論 『五燈會元』第三卷所載「洪州百丈山懷海禪師」の章を見ると、この第五十三則の「本則」中の「見ニ野鴨子飛過」が、「見ニ羣野鴨飛過」となつて居り、「遂扭ニ百丈鼻頭」が、「遂把ニ師鼻ニ扭、」

第五十三則 百丈野鴨子

負痛失聲」となつて居て「師（百丈）於言下有省。」と云ふ風に結んであり、その次に、この出來事に關聯した叙述がある。馬祖は、野鴨子の飛過せるを見た時に、その野鴨子の「飛過去也」底は、直に知つて居たのであるから、「什麼處去也」と云ふ自分の問に對して「飛過去也」と云ふ百丈の答は、實は、彼は發問の當時に於て豫期して居なかつたのである。彼の眼界には、飛過底の野鴨子を中心として、法爾として靈動せる大宇宙の美が展開されて居たのである。「飛過去也」と答へた百丈の自然觀は、非常に局部的であり、且つ彼の答は、非常に理窟ほく、四角張つて居る。當時百丈が、「大宇宙の絶對力に誘導されつゝ、自然の美に抱擁されて、無限の彼方に旅して居るのであります。」とでも云つたなら、不圖すると、馬祖の心に共鳴し得たのかも知れない。

第五十四則 雲門却展兩手

緒論 この第五十四則「雲門却展兩手の話」の主人公になつて居る雲門とは、前に度々現はれて居る雲門文偃のことであるから、彼に關する叙述は、茲に略して、直に「垂示」の研究に入ることとする。

〔垂示〕 垂示云、透出生死、撥轉機關、等閑截鐵斬釘、隨處蓋天蓋地。且道、是什麼人行履處。試舉看。

新讀方 垂示に云く、生死を透出し、機關を撥轉すれば、等閑にても鐵をたち、釘を斬り、隨處に蓋天蓋地ならん。且らく道へ、これ什麼人の行履の處ぞ、試みに舉す看よ。

新字解 □透出生死——これは「生死を解脫する」の意で、生死に束縛せられざること。即ち、生を喜び死を悲しむと云ふ様な平凡事をなさざること。□撥轉——この撥は「春秋公羊傳」にある「撥亂世」の撥で、統治の意であるが、茲に撥轉は、活用・運用・發揮などの意。□機關——これは禪機の意。□等閑——この語は、普通「なござり」と訓じ、「忽諾に附する」「To neglectの意に解して居るが、こゝでは、その意ではなく、「造作な

く「Easily」とか、「自由に」Freelyとかの意である。□隨處蓋天蓋地——これは、天下何れの處にしても、その活手腕が行はれると云ふ形容的語句である。□行履處——これは「安住地」の意。(第一則「聖諦第一義の話」の〔垂示〕参照)

〔新譯〕

圓悟が、例の通り、垂示して云ふのに、世の中の人間は、とにかく、生れるとか、死ぬとか云ふことに擒はれて居るから、何時も、泣いたり、笑つたりして、くだらぬことに、貴重な光陰を空費して居るのである。苟も、坐禪の一つもやつたものなら、この生と死とを解脱し、大に自己の禪機を活用しなければならぬ。若し、生死解脱の境界に立つて、その禪機を活用する段になると、鐵の如き難問題にぶつかつても釘の如き難局に遭遇しても、直にその鐵なり、釘なりを截断してしまつて、如何なる場合に於ても、自由自在に、蓋天蓋地の活動が出来らう。さア、斯の如き境界は、如何なる人物の安心立命して居た所であるか。試みに擧す看よ。

〔本則〕

擧。雲門問僧、近離甚麼。僧云、西禪。門云、西禪近日、有何言句。僧、展兩手。門、打一掌。僧云、某甲話在。門、却展兩手。僧、無語。門、便打。

〔新讀方〕

擧す。雲門、僧に問ふ、「ちかごろ何の處をばなれたるぞ。」僧云く、「西禪。」門云く、「西禪近日、なんの言句かありし。」僧、兩手を展べたり。門、打つこと一掌す。僧云く、「それがし話在不。」門、却て兩手を展べたり。僧、無語、門、便ち打せり。

〔新字解〕

□近離甚麼——「何處から來たのか」の意。(第十則「陸州掠虚頭漢の話」の〔本則〕参照) □西禪——これは「五燈會元」第四卷に「蘇州西禪和尚」とある西禪のこと。彼は南泉普願の弟子であつて、雪峰義存と同時代の禪僧である。□某甲——これは、第一人稱單數代名詞で、私とか拙者とか僕とかの意。□話在不——古來の禪僧は、これを「お話しがあります。」と云ふ意に訓譯しておるが、それは誤解である。在と有とは、その意義の上に、非常な差異がある。話在不は、健在存在の在で、動作の繼續を表はして居る語である。話在不は「私はまだ話をつづけて居ます。I am still speaking to you」とか、「私は、これから話さうとして居るのであります。I am going to tell you」とかの意である。◎この僧は、兩手を展べておいて、更に何か云ふつもりであつたのに、雲門が、ピシヤリと打つたものであるから、「あなたはあまり氣がばやすがる、私はまだお話中です。」とやつたのである。

〔新譯〕

こゝにも、禪僧の手品めきた話がある。ある日、雲門和尚が、自分の處にやつて來た雲水僧に向つて、「お前さんは、これまで、どこに安居して居たのか。」と尋ねると、その僧は、「私はこれまで蘇州の西禪和尚のお寺に居ました。」と、正直に答へた。雲門和尚が「西禪和尚は、近頃どん

な話をしてをるか、何か珍らしい説でも唱へてをるのか。」と問ふと、その僧は、てしなし手品師よろしくの體で、兩手を展べて、丸で活動寫眞の辯士のやうな風をした。そのきざな風を見た雲門和尚、早速その僧のほらつら頬面にビシャツとまろ參つた。不意を打たれた雲水僧、「和尚さん、私がまだ話をしてしまはないのに、私の頬面を打つとは、あなた、あんまり氣が、はいいではありませんか。」と云つた。すると雲門和尚は、丁度、その雲水僧がしたやうに、兩手を展べて活辯の眞似をした。雲水僧、これを見て無語默然。むごもくねんそこで、雲門は、ビシャツト、またその僧のほらつら頬面を見舞つた。

〔頌〕 虎頭虎尾一時收、凛々威風四百州。却問不知何太嶮。(師云、放過一著。)

新讀方

虎頭ことうと虎尾こびとを一時におさめて、凛々りんくたる威風かふうは四百州しよほしゆ。却かへて問はれて知らざりしに、なんぞはなはだ嶮あやなりしぞや。(師云、一着いちやくを放過はなごす。)

新字解

虎頭虎尾一時収——これは、雲門和尚の前に現れた一無名僧を虎に擬し、その虎の頭も尾も、雲門和尚が把捉してしまつて、無名僧の機關を一切奪取してしまつたことを云つたものである。□凛々——一見し、人を畏縮せしむるが如き威嚴を形容する言葉。□四百州——四百州、又は四百餘州は支那全土の異稱。□却問不知何太嶮——却問は「西禪近日有_二何言句_一」と云ふ雲門の問。不知は、僧が言語を以て答へ得ずして、展

兩手べたることを指し、何太嶮は、雲門の打一掌を指したものであるから、この七言一句は「雲門に西禪近日、有_二何言句_一」と問はれて、僧が兩手を展べたのは、その西禪の言句が口に出なかつたのであるから、別に罰すべき性質のものではないのに、雲門が打一掌したのは、何たるひどい荒療治か。」の意。□師云放過一著——これは「無門關」第二十則「大力量人の話」の〔頌〕にある「請續一句」とあるのと、類似の句調であるが、無門慧開は「あとの一句は、誰か續け」の意味で「請續一句」と云つたのに反し、雪竈は、「もうこの三句で堪忍しておいてやる。もう一句云つて、何々とか批評してやる筈であるが、その結句は、まづお預りにしておく。」と云ふ意味で「放過一著」と云つたものである。

新譯

雲門が、あの僧を接得した様子を見ると、虎の頭も尾も一時に掌握してしまつたと云ふ感がある。彼の威風は、凛々として四百餘州を風靡して居る。流石は雲門宗の開祖雲門文偃だ。が雲門に「西禪近日、有_二何言句_一」と問はれて、その僧が、兩手を展べたのは、その西禪の言句を知らなかつたからのことであらうから、別にとがめだてをするには及ばぬのに、雲門が、一掌を與へることは、随分氣の荒いことだ。さア、もう一句つけなければ、七言絶句にはならないが、もう、この位で堪忍しておいてやる。結句は、當分お預りとしよう。

餘論

雲門に「西禪近日、有_二何言句_一」と問はれて、その僧が、兩手を展べたのは、云ふべき第五十四則 雲門却展兩手

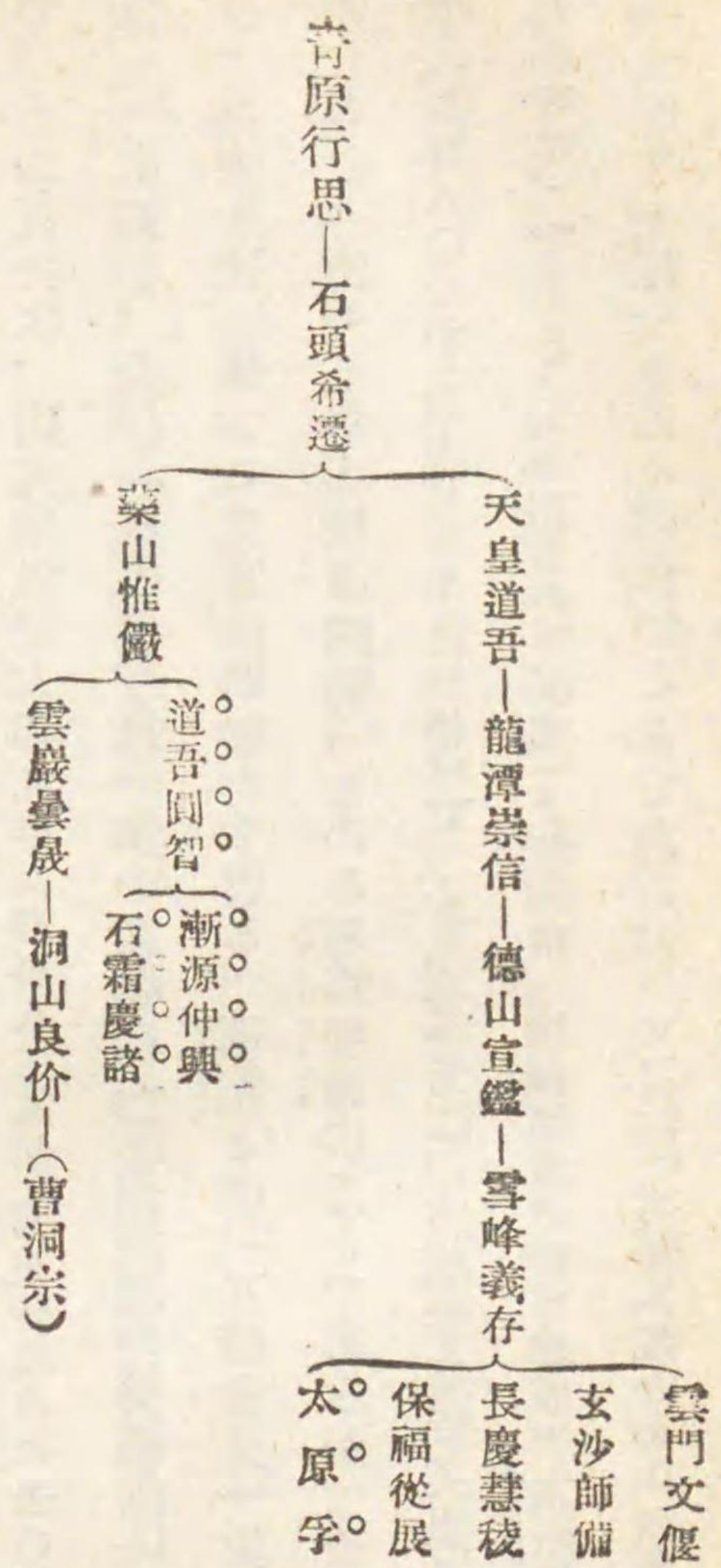
言句が、卽座に出なかつたので、その手持無沙汰を隠すための所作であつた。云ふべき言句が出なければ、別に云ふには及ばぬのに、尙ほ彼が何か妙句を案出して、雲門の賞讃を得ようとしたのらしく見える所に、彼の稚氣と銜氣との満々たる所が暴露されて居る。雲門に一掌を頂戴して、「某甲話在」——まだ、話しかけて居るではありませんか。私はお話中でありますよ。——と、遽しく云つて居る所に、彼の稚氣と銜氣とは、一層の光彩を放つて居るのであるが、雲門の「却展三兩手」はその稚氣と銜氣とに對する彼の嘔吐である。要するに、この第五十四則「雲門却展兩手の話」の「本則」は、禪機に屬する閑葛藤であつて、禪の教理とは全く没交渉である。

第五十五則 道吾一家弔慰

緒論

この第五十五則「道吾一家弔慰の話」の「本則」には、道吾・漸源・石霜・太原孚の三人と、著語者の雪竇とが現はれて居る。道吾とは、「五燈會元」第五卷、及び「景德傳燈錄」第十四卷に「潭州道吾山圓智禪師」とあり、「宋高僧傳」第十一卷に「唐潭州道吾山圓智」とある道吾圓智（一名道吾宗智）のことであるが、彼の生誕は、唐代宗皇帝太曆四年（西曆七六九年・南陽慧忠死去の年）で、その死去は、唐文宗皇帝太和九年（西曆八三五年・南泉普願の死去の年）である。漸源とは、「五燈會元」第五卷、及び「景德傳燈錄」第十五卷に「潭州漸源仲興禪師」とある漸源仲興のことであるが、その生死に關する史實は缺如して居る。石霜とは、「五燈會元」第五卷、及び「景德傳燈錄」第十五卷に「潭州石霜山慶諸禪師」とある石霜慶諸のことであるが、彼の生誕は、唐憲宗皇帝元和二年（西曆八〇七年・洞山良俗生誕の年）で、その死去は、唐僖宗皇帝文德元年（西曆八八八年・巖頭全豁死去の翌年）である。（『無門關の新研究』下卷所載「竿頭進步の話」參照）太原孚とは、「五燈會元」第七卷に「太原孚上座」とある禪僧のことであるが、これは太原（現今の山西省太原府）生れの○孚と云ふ佛教學者で、晩年に雪峰義存の弟子となつたものであらう。今茲に、雪竇以外の四人の禪僧の法系を

第五十五則 道吾一家弔慰
調べて見ると、(第二十則「翠微禪板の話」〔緒論〕参照)



と云ふ風になつて居るが、さて、この〔本則〕になつて居る出来事は、何時頃のことであるかと云ふに、その前半は、唐文宗皇帝太和九年(西曆八三五年・道吾圓智の六十七歳の年・石霜慶諸の二十九歳の年)以前のこと、その後半は、その以後のことであることは、〔本則〕の文面によつて明白である。而して、『景德傳燈錄』第十五卷にある石霜慶諸の傳記の末尾に「師(慶諸)止石霜山二十年間、其衆有長坐不臥、屹若株杭、天下謂之枯木衆也……光啓四年戊申二月二十日己亥、示疾告寂。壽八十有二……」とあるによれば、彼の潭州石霜山に入つたのは、雪峰義存の福州雪峰山に入

つた年(唐懿宗皇帝咸通十一年・西曆八七〇年)の前年か、又は、その前々年かであつたに相違ないが、これは道吾圓智の死後三十四年目にあたり、その時には、石霜慶諸は六十二三歳であつたことになる。而して又、太原孚上座が、雪峰義存の弟子になつたのは、義存が雪峰山に入つてからのことであるが、『五燈會元』第七卷所載「太原孚上座」の章参照)惟ふに、この〔本則〕の後半は、太原孚上座が、未だ雪峰義存に會見せずして、石霜山の枯木衆の中に雜つて居た時のことであらう。即ち、彼が雪峰山に上つたのは、石霜慶諸の死後のことで、雪峰義存が、某旅僧から太原孚上座の噂を聞いて、「何不_レ教_ニ伊(太原孚上座)入_レ嶺來_ニ」(『五燈會元』第七卷所載「太原孚上座」の章参照)と云つて、太原孚上座を雪峰山に呼び寄せたのは、太原孚上座が、石霜慶諸の死後、諸方を徧歴して居た時のことであつたものと思はれる。さすれば、この第五十五則「道吾一家弔慰の話」の〔本則〕の後半は、唐懿宗皇帝咸通九年(西曆八六八年・石霜慶諸の六十二歳の年)から、石霜慶諸の死去の年(唐僖宗皇帝文德元年・西曆八八八年・石霜慶諸八十二歳)の年まで、約二十年間のある日の出来事であつたに相違ないが、當時の太原孚上座は、彼の雪峰山に於ける言行から察すると、青年期を脱した、よほどの年輩に達して居たもの、様に思はれる。

〔垂示〕 垂示云、穩密全眞、當頭取證、涉流轉物、直下承當。向擊石火、閃電光中、坐斷諸訛、於據虎頭、收虎尾處、壁立千仞、則且置。放一線道、還有爲人處、也無。試舉看。

新讀方

垂示に云く、穩密全眞にして、當頭に取證し、涉流に轉物し、直下に承當せよ。擊石火、閃電光中に向つて、諸訛を坐斷し、虎頭に於據して、虎尾處をおさめ、壁立千仞なることは、則ち且らく置く。一線道を放つて、また爲人の處ありや。いな。試みに舉す看よ。

新字解

〔穩密全眞〕 穩密とは、坐禪默想裡に於て、全自己が、絶對的靜寂の状態にある當體を指したものである。全眞とは、その穩密の状態にある全自己は、即是、眞（絶對）そのもの全體露現なることを云つたものである。〔當頭取證〕 當頭と云ふ禪語は、直下（副詞）、又は契悟（動詞）の意にも使用されるが、茲では、事々物々に就て、又は「事々物々の上に於て」の意である。取證は、證悟の意であるから、當頭取證とは、事々物々、何物を通してでも、至道に悟入することを云つたものである。〔涉流轉物〕 流は、第一則「聖諦第一義の語」の〔垂示〕にある衆流と同じく、相對界の諸種の事象を指したものである。涉は、交渉・干涉の涉で、「その諸種の事象中に」介在して、それに干與すること」を意味するのであるが、轉物とは、その諸種の事象を、自己に包

容して、それを支配し、活用することである。〔直下承當〕 直下は、即座にそのまゝ、言下になどの意。承當は、證悟の意であるが、その證悟の目的格は「即心是佛」である。（永年道元禪師著『學道用心集』第十章「直下承當事」參照）◎以上の四言四句は、相獨立して居るものと見えないこともないが、私の見解によれば、第一句（穩密全眞、即ち全自己の絶對化）が、根本活動原であつて、第二句（當頭取證）と、第三句（涉流轉物）とは、その根本活動原に立てる者の對外的活動に就て云つたものであり、第四句（直下承當）は、その内省的信念に就て云つたものである。〔向〕これは「於て」の意。〔擊石火閃電光〕これは第二十五則「蓮華峰拈拄杖の語」の〔垂示〕中の「擊石火閃電光」と同じく、火急なる咄嗟の場合を形容的に表現した言葉である。〔坐斷諸訛〕これは諸訛ののこらない完全なる程度に、事物の是非曲直を制定してしまふこと。諸訛は、第四十則「陸亘天地同根の語」の〔垂示〕中にある諸訛と同じく、過失・失策・缺點などの意。こゝにある坐斷は、第八則「翠巖眉毛の語」の〔垂示〕中にある坐斷とは、意義を異にして、打破してしまふこと、又は、なくしてしまふことである。〔壁立千仞〕獨立獨歩の境界に住すること。（第八則「翠巖眉毛の語」の〔垂示〕參照）〔且置〕これは「まア、それでよいとして」の意。（第七則「慧超問佛の語」の〔垂示〕參照）〔放一線道〕これは第四十五則「趙州七斤布衫の語」の〔垂示〕中の「放一線道」と同じく、「やゝ、第二義門に下る」の意。〔爲人處〕これは現代語の「社會的効果」に相當し、「人のためになること」の意。◎於據虎頭收虎尾處の八字を、古來「由頭に據つて、虎尾を收むる處に於て」と訓讀するのが、禪僧間の讀癖になつて居るが、於の字には、依の意が、

るから、於據を一箇の動詞と見、「おきよ」又は「おこ」と讀み、虎尾處を一箇の名詞と見て、たゞ虎尾の意に解する方が原意に近い様に思はれる。

新譯

圓悟が、垂示して云ふのに、禪の活動の源泉は、穩密全眞の當體である。個性の絶對的靜寂・不動が、即ち三昧であつて、禪者のあらゆる活動は、宜しくこの穩密全眞の王三昧から發すべきである。この王三昧に住して居て、はじめ、當頭取澄、涉流轉物、直下承當の妙用が行はれるのである。擊石火、閃電光中に於て、突發の事件、咄嗟の問題を判定して、一點の缺點ものこさない活手腕や、虎頭に據坐して虎尾を掌握する様な妙用や、獨立獨歩、壁立千仞の境界に住する様なことは、まア、それでよいとして、一線道を放つて、それで尙ほ且つ、社會的効果のある様なことがあるであらうか。どうか。試みに擧す省よ。

〔本則〕 擧。道吾、與漸源、至一家弔慰。源、拍棺云、生邪死邪。吾云、生也不道、死也不道。源云、爲什麼不道。吾云、不道、不道。回至中路、源云、和尚、快與某甲道。若不道、打和尚去也。吾云、打即任打、道即不道。源、便打。後、道吾遷化。源、到石霜、擧似前話。霜云、生也

不道、死也不道。源云、爲什麼不道。霜云、不道不道。源、於言下有省。源、一日將鍬子、於法堂上、從東過西、從西過東。霜云、作什麼。源云、覓先師靈骨。霜云、洪波浩渺、白浪滔天。覓什麼先師靈骨。(雪竈著語云、蒼天蒼天。)源云、正好著力。太原孚云、先師靈骨猶在。

新讀方

擧す。道吾、漸源と一家に至つて弔慰せり。源、棺を拍つて云く、「生か死か。」吾云く、「生とも也。死とも也。道はじ。」源云く、「什麼としてか道はざる。」吾云く、「道はじ、道はじ。」回つて中路に至つて、源云く、「和尚、すみやかに某甲がために道へよ。もし道はざれば、和尚を打ち去らん。」吾云く、「打つことは即ち打つに任かさんも、道ふことは即ち道はじ。」源、すなはち打ちぬ。後、道吾、遷化せり。源、石霜に至つて前話を擧似す。霜云く、「生ともまた道はじ、死ともまた道はじ。」源云く、「なんとしてか道はざる。」霜云く、「道はじ、道はじ。」源、言下に於て省あり。源、一日鍬子をもつて、法堂上に於て、東より西に過ぎ、西より東に過ぎ。霜云く、「なにをかなす。」源云く、「先師の靈骨をもとむるなり。」霜云く、「洪波浩渺、白浪滔天なり。なんの先師の靈骨をもとむ。」(雪竈著語して云く、蒼天蒼天。)源云く、「正に力をあらはす好きなり。」太原の孚云く、「先師の靈骨は猶ほ在りますがごとし。」

新字解

□至一家弔慰——僧侶が、營利的に葬式に干渉する様になつたのは、近世のことであつて、古代にはなかつたことであるから、こゝに至一家弔慰とは、その葬式を司會するためにある家に至つたと云ふのではなく、たゞ弔意を表すために、その家を訪問したものと見るべきである。□拍棺——棺桶をたたくこと。□全邪死邪——これは、生耶（生きて居るか）死耶（死んで居るか）の意。□回至中路——「歸りがけに途中で」の意。□快與某甲道——この快は、快馬の場合の快と同じく、急速の意であるから、この句は「はやく私に云つてきかせて下さい」の意に解すべきである。□遷化——死去の意。（第十八則「忠國師無縫塔の話」の「本則」参照）

□舉似——舉似は、舉示と同義で、「話してきかせる」の意。□鍬子——農具の鍬のこと。子は接尾辭。□覓什麼——この什麼の二字は、覓（もとめる）の字に係る副詞ではなく、次の先師靈骨に係る疑問形容詞であつて、英語の What kind of (どんな…) の意である。□洪波浩渺白浪滔天——これは、文字上では、大海の波濤が、大空にはびこつて居ることを意味するのであるが、茲では、先師の靈骨が全宇宙に充滿して居ることを、支那風に表現した言葉である。□蒼天蒼天——蒼天は、「詩經」に「悠悠蒼天」とある如く、本來は、青空のことであるが、「蒼天蒼天」と重なつて一熟語になつて居る時には、「五燈會元」第二卷「天臺山拾得子」の章に「寒山槌胸曰、蒼天蒼天……不見道、東家人死、西家人助哀」とある如く、悲哀・感傷の意をあらはす間投辭である。□正好著力——雲喬智道校訂「雪竇和尚百則頌古」には、この著力が「著功となつて居る。著功となつて居る方が説明しやすい様であるが、支那版の「圓悟禪師碧巖集」(照慶寺慧空經房印造)にも「著力」となつて居るし、又「五

燈會元」第五卷「潭州道吾山宗智禪師」の章に「僧問、如何是今時著力處。師曰、千人萬人、喚不回頭、方有少分相應」とあり、同書第十五卷「韶州雲門山光奉院文偃禪師」の章にも「甚麼處、是與人著力處」とあるから、著力の方を是認すべきであるが、「正好著力」を「まさによし、力をつくるに」と讀む古來の讀方は面白くない。この場合の好は、「盛徳壯烈、好建功勳」に於ける如く、可(助動詞)の意であり、著は、顯揚・表彰の意であるから、「正に力を著すべきなり」又は「正に著力すべきなり」と訓讀すべきである。而して、著力とは、「自己の全力をつくす」とか、「誠意誠心をあらはす」とか、「重要視する」とかの意であるが、こゝでは「自己の誠意誠心を以て、報恩謝徳の行爲をなすべきである」と云ふ意で「正好著力」と云つたものである。□猶在——これは「猶ほ、在ますがごとし。」と訓すべきである。「猶ほあり」と云ふ古來の訓讀は面白くない。猶在は「論語」八佾第三の「祭如在、祭神如神在」の句に基いて居る。

新譯

こゝに、死生の問題に關する一つの禪話がある。潭州道吾山の附近に、ある日、死人があつて、道吾山の禪院の道吾和尚が、弟子の漸源を連れて弔慰のために、その家を訪問した時のこと、漸源が、その死人のはいつて居る棺桶をたいて、「この中の人は、生きてゐるのですか。死んでゐるのですか。」と尋ねた。師匠の道吾は「生とも道へないし、死とも道へない。議論のたて方によつて、どちらとも云へるから、そう獨斷的に確言は出來ない。」と云つた。漸源は「なぜ道はない

のですか。」と押しつめたが、道吾は「道はじ、道はじ」の一天張で通した。歸る途中で、漸源は、「和尚さん。どうか、その生か死か、何れかはやく返答して下さい。返答がないなら、打ちますよ。」とおどしつけたが、道吾は「打つなら打つてもよいが、その死生の問題に就ては、何も道ひはせぬぞ。」と、がんばつたものだから、漸源はいきが、りり上、詮方なく、和尚をビシヤット打つた。その事件があつてから、よほどたつて、道吾は、死んでしまつた。(諸行無常、人生朝露の如しである) 師匠を失つた漸源は、當時、同じ潭州の石霜山に禪院を構へて、一方の師家となつて居た兄弟子の石霜慶諸和尚の寺に寄寓することになつたが、ある日、石霜和尚に向つて、かねてから氣がかりになつて居た、弔慰の際に師僧の道吾和尚と云ひ合ひして、遂に師僧をなぐりつけた話を話した。すると、石霜和尚も「わたしだつて、そのやうな問題に就ては生とも死とも道ひはせぬ。そんな問題に關しては、誰が、獨斷な事を云つても、それで問題が解決するものではない。」と云ふと、漸源はまた「爲什麼、不道」と出た。石霜も師匠の口吻をまねて、「不道不道」と鸚鵡返しをした。漸源は、この鸚鵡返し「不道不道」を聞くや否や、大に自己に反省する所があつた。(どう云ふ風に反省したのか、無論、それは局外者には、わからぬが、兎に角、彼は、そのまゝ石霜山の禪寺に寄寓して、石霜和尚のお世話になつて居た) ある日、漸源は、耕作用の鋤を一振擔いで來て、佛様の祭つてある法

堂の内で、あちら、こちら、歩きまはつて居た。これを見た石霜が、「何をし居るのか。」と云ふと、(漸源)「お師匠様のお舍利をさがしてをるのです。」「石霜」なに、お師匠のお舍利を掘り出す……とんでもないことを云ふ……先師の靈は、お舍利にはなつて居ないよ。洪波浩渺、白浪滔天、盡大地に、充滿して居る……お師匠さんのどんなお舍利をさがすのか。」「(例のおせつかい、好の雪寶、この石霜の申分に著語して曰く、「あゝ悲しいかな蒼蒼天……南無三寶……」) 漸源は、石霜の申分を眞面目に聽いて、「これでも私は、先師に御恩報じのために、自己の全力を盡して、衷心から、こゝろやつて居るのですよ。」と云つた。太原の芋上座が、この漸源の眞面目な態度に感服して「實際、そうだ。神るますが如くにして祭る所に、神は在ますのだ。先師道吾和尚の靈骨、今猶ほ在すがごとしである。」と云つて、感心した。

〔頌〕 兎馬有角、牛羊無角。絶毫絶釐、如山如嶽。黄金靈骨今猶在、白浪滔天何處著。無處著、隻履西歸曾失却。

新讀方

兎馬に角あれば、牛羊には角なし。毫を絶し釐を絶せりも、山の如く嶽の如し。黄金の靈骨は今なほ在すが如きも、白浪滔天なれば何れにか處著せん。處著することなし。隻履は西に歸つて曾て失却したり。

第五十五則 道吾一家弔慰

新字解

有、忘想計著。覺_レ知因盡、兔無_レ角想。如_レ兔無_レ角、一切法亦復如_レ是。……計_下著無_レ兔角_レ橫法、作_レ牛有_レ角想……若復離_レ有無、而作_レ兔無_レ角想、是名_レ邪想。彼因_レ待觀、故兔無_レ角、不_レ應_レ作_レ想。乃至微塵、分_レ別事性、悉不可得。大慧、聖境界離、不_レ應_レ作_レ牛有_レ角想。とある經說に憑據して居る語であつて、「角のない兔や馬に、角があると云ふならば、角のある牛や羊には、角がないと云はなければならぬ」と云ふのが、文字上に現はれて居る意味であるが、その裏面には、「道吾・石霜が、何れも生とも道はず、死とも道はなかつたのは、謂ゆる分_レ別事性、悉不可得（事象の實性に悟入すれば、言詮不及、意路不到）の第一義諦の上に立脚して居たからのことである。」と云ふ意が含まれて居る。□絕毫絕釐如山如嶽——絕毫絕釐は、宇宙の實體を分析的に見て、その隣虚の如きことを云つたものであり、如_レ山如_レ嶽は、宇宙の實體を綜合的に見て、その大方無_レ外底を云つたものである。鑑智僧璨の『信心銘』に「極小同_レ大、忘_レ絕境界、極大同_レ小、不_レ見_レ邊表。有_レ即是無、無即是有。」とあるのが、矢張この「絕毫絕釐、如_レ山如_レ嶽」とその思想を同じくして居る言葉である。□何處著無處著——古來これを「何れの處にか著けん。著くるに處なし。」と讀み、「著くる」を、「靈骨を安置する」の意に解して居るが、これは讀方も解説も共に誤謬である。この處著は、『無門關』第二十則「大力量人の話」の「頌」に「一箇渾身無_レ處著」の處著と同じく、靜止・止住（自動詞）の意であるから、この六字は「何れにか處著せん。處著することなし。」と訓じ、「道吾和尚の個性は、死と共に全宇宙化して、法界に充滿して居るのであるから、ある

特定の物や處に止住して居る様のことではない」の意に解すべきである。（『無門關の新研究』中巻第七〇九頁參照）□雙履西歸曾失却——これは、「菩提達磨が、敵敵の光統律師や流支三藏に、六度も毒を飲まされ、知人すくなき異郷にあつて、六度目の毒で、終に非命の死を遂げた。遺骸は早速、熊耳山に埋葬されたが、菩提達磨の死後三年目に、北魏の使、宋雲が、印度からの歸途、葱嶺（古代に於て、天山南路を経て、印度にはいる途にある箱根の關所。『漢書』西域傳の顔師古の註によると、この嶺上一面に、葱が茂生して居るので、葱嶺と云ふ名が出来たと云ふことである。）に於て、雙履をさげて、シヨボシヨボト印度に歸りたる達磨さんに逢つた。宋雲が支那に歸つて、この雙履問題をかつき出したものだから、それではと云ふので、熊耳山の達磨塚を發掘して見ると唯空棺、一隻革履存焉。」と云ふ次第であつた」と云ふ傳説に憑據して居る言葉である。曾失却は、「もう、とツクの昔に居なくなつてしまつて居る。」の意。この場合の失却は、自動詞で、逸走・逃亡の意である。

新譯

牛や羊に、角があると断定してしまつと、兔や馬には、角がないと云はなければならぬことになるが、若し、その反對に、兔にも馬にも、角があるとすれば、牛や羊には、角がないことになる。死生の問題もこの通り、死、必ずしも死にあらず。生、必ずしも生にあらず。道吾も石霜も、死人を指して、「生也不_レ道、死也不_レ道」と云つて居るが、實際その通りである。宇宙の本體と云ふものは、分析的に、その極小の方から見れば、毫釐よりも小さきものではあるが、その極大の

第五十五則 道吾一家弔慰

方から云へば、山の如く嶽の如く、私共お互ひの眼前に堂々と現はれて居るのである。漸源は、法堂内で蹶子を持ち歩いて、先師道吾の靈骨を探し廻つて居るが、先師の靈骨は、あるにはあるが、それは謂ゆる洪波浩渺、白浪滔天で、法界に瀰漫して居るのであるから、探し歩いた所で、ある一定の處に止往して居るものではない。實際、今宇宙化してしまつた個性には、一定の住所はないのである。達磨さんだツテその通り、熊耳山の墓の中で、靈骨になつて、寢て居ること、思ひの外、隻履をさけて天竺に歸りおつたと云ふではないか。併し、天竺に歸つたと云つても、天竺の何處かに、止往して居ると云ふのではない。彼の個性は、とくの昔に全宇宙化してしまつて居るもの。

餘論

この第五十五則「道吾一家弔慰の話」の「本則」に現はれて居る道吾と石霜とは、死と生とを相反せる二箇の状態と見て居ない。即ち、彼等は、道元禪師の謂ゆる「生死の中に佛あれば生死なし」の境界に安住して居るのであるから、死の事實に對しても、常人の如く、その死を生窮極的終止とは見ず、死は、無限より無限に連続せる個性の旅路に於ける一休ひとやすみと見て居るのである。この見地に立てる者にとつては、生、必ずしも生にあらず、死、必ずしも死にあらず、「生死として厭ふべきもなく、涅槃として欣ぶべきもなし。この時はじめて生死を離るる分なり。」「修證義第一章参照」である。漸源の「生邪生邪」に對して、道吾も石霜も「生也不道、死也不道」と云つ

て居るのは、上叙の死生觀によるものであるが、その發言の動機の半面には、未だ死生一如の妙境に達して居ない、即ち生と死とを相獨立した別々のものと見て居る漸源を激勵して、その「生也不道、死也不道」の理由を自ら悟らしめんとした慈悲心が含まれて居たものと見るべきである。漸源の「將蹶子於法堂上、從東過西、從西過東」と云ふ行爲は、當時の禪僧の生活状態を背景として見ると、彼が、菜園でも作務むすぶした後にしたことであると思はれる。惟ふに、彼は、何かの動機で、先師道吾和尚を追懷して、慕はしさのあまり、無意識にその様な振舞をして居たものであらうが、石霜和尚に「作什麼」と問はれて、當意即妙に「覓先師靈骨」と答へた所には、彼の禪機が、多少閃いて居る様に見える。要するに、この「本則」に現はれて居る漸源は、最初「生邪死邪」と發問した時には、理解を求むるの人であつたが、「將蹶子於法堂上、從東過西、從西過東」ぎた時の彼は、確に感情の人であつた。而して、道吾と石霜とは、智に偏せる大乘的死生觀の上に安心立命して居るのである。

第五十六則 欽山一鐵破三關

緒論

この第五十六則「欽山一鐵破三關の話」に現はれて居る欽山とは、「景德傳燈錄」第十七卷、及び「五燈會元」第十三卷に「澧州欽山文邃禪師」とある澧州（現今の湖南省澧州）の欽山寺に居た文邃和尚のことである。「五燈會元」第七卷所載「鄂州巖頭全鏡禪師」の章に「（全鏡）與雪峰、欽山爲友」とあるのによつて、文邃が巖頭全鏡（一名全鏡）雪峰義存と同時代の禪僧であつたことは、明白であるが、彼が洞山良价の弟子となり、二十七歳の時に、澧州の欽山に入つて禪居を構へたと云ふことの外、彼の生死に關する史實は傳はつて居ない。（第五十一則「雪峰是什麼の話」の（緒論）参照）良禪客とは、巨良と云ふ禪客で、後には一人前の禪僧になつて、巨良禪師と稱せらるゝに至つたと云ふことであるが、その傳は全く不明である。

〔垂示〕 垂示云、諸佛不_ニ曾出世、亦無_ニ一法與人、祖師不_ニ曾西來、未_ニ嘗以_レ心傳授。自_レ是時人不_レ了、向_レ外馳求、殊不_レ知自己脚跟下、一段大事因緣、千聖亦摸索不着。只如今、見不見、聞不聞、說不說、知不知、從_ニ什麼處_一得來。

若未_レ能_ニ洞達_一、且向_ニ葛藤窟裏_一會取。試舉看。

新讀方

垂示に云く、諸佛かつて出世せざりしならば、亦一法の人に與ふるものなく、祖師かつて西來せざりしならば、未だかつて心を以て傳授することなかりしならん。これによつて、時人了せず、外に向つて馳求し、殊に、自己の脚跟下は、一段の大事因緣なるも、千聖もまた、摸索不着なることを知らざるなり。只、如今、見不見、聞不聞、說不說、知不知ならば、いづれの處よりか得來らん。もし未だ洞達すること能はずば、且らく葛藤窟裏に向つて會取せよ。試みに舉す看よ。

新字解

□諸佛不_ニ曾出世——この諸佛は、過去七佛とか、三世諸佛とか云ふ色々な佛様で、釋迦牟尼佛もその中に含まれて居る。その諸佛が一人もこの世に現はれて、衆生濟度と云ふ様なことをしなかつたならばの意。□亦無_ニ一法與人——後世になつて、僧侶に切實される佛法と云ふものもない筈である。□祖師不_ニ曾來——「菩提達磨が、印度下りから巖々支那に來なかつたならば、」の意。（第十七則「香林坐久成勞の話」の（本則）参照）□未_ニ嘗以_レ心傳授——後世になつて、禪宗坊主と云ふものが現はれて、以心傳心の妙術を商賣にする様になることもなかつたのであらう。の意。□自_レ是時人不_レ了——この自_レ是の自_レは、こゝでは「由_レよる」の字の義であつて、自_レ是は「然るに、諸佛が出世し、祖師が西來したために」又は、「諸佛の出世、祖師の西來が、原因となつて、」の意。時人不_レ了は「後世の人々が、その切實の佛法や、妙術の以心傳心に中毒して、却て迷妄に擒

はれるに至つた。」の意。□自己脚下——人々各自のあしもと。□一段大事因縁——一段大事は、「一層の大事」の意で、段の字は、意味を強めるために挿入した文字。而して、一段大事とは、要するに、解脱・轉凡入聖・大悟徹底などのこと。因縁とは、その解脱なり、轉凡入聖なり、大悟徹底なりの導因となり、由縁となるものを指したものである。「法華經」方便品第二に「諸佛世尊、唯以一大事因縁故、出現於世。」とあるのが、この語の典據であるが、道元禪師の「修證義」の冒頭にも「生を明らめ死を明らむるは、佛家一大事の因縁なり。」とある。□千聖亦摸索不着——如何なる聖賢であつても、その一段大事因縁を摸り索むることは、不可能である。の意。□只如今——「さア、この場合」の意で、この語は、「從什麼處得來」に係る言葉。□見不見聞不聞說不說知不知——これは「見と不見、聞と不聞、說と不說、知と不知」と云ふ風に相對立させて見るべきではない。元來この句の構造法は、「視而不見、聽而不聞、食而不知其味」(『大學』)の構造法と同一であつて、兩者の相異は、唯その而の一字の有無であるが、禪書に於ては、「視而不見」を「視不見」とするのが通例であるから、この三言四句には、何れにも而の一字を挿入して「見而不見」と云ふ風に、書き直して解すべきである。而して、この三言四句は、「見んとして見えない、聞かんとしても聞えない、說かんとするも說くこと能はず、知らんとするも知ること能はざるもの、即ち千聖も摸索不着底のもの。」と云ふ意を云つたものである。□洞達——徹底的に理解すること。□葛藤窟裏——言語や文字を以て、とやかくと議論をするその議論を指したものの。□會取——會得・了解の意。

新譯 圓悟が、例によつて垂示して云ふのに、今の世の中には、佛法の切賣が大繁昌であるが、諸佛と云ふものさえ、出世しなかつたならば、そんな商賣も出来なかつたのであらう。また佛法の切賣の一方には、以心傳心屋が店を張つて居て、下らぬ商賣をして居るが、これも達磨が、支那に來させしなかつたなら、そんな以心傳心屋の店も不必要であつたのであらう。それにしても、大迷惑を蒙つたのは世の中の人々だ。入らざる諸佛が出世したり、老耄の達磨が西來したために、世の中の人々は、却て迷つてしまひ、日夜、自己の家珍を忘却してしまつて、徒らに、他人の財寶の勘定をする様なことばかりして居る。一段の大事因縁は、人々各自の脚下に、チャット存在して居るのであるから、それにさえ著眼すれば、諸佛も祖師も、何も入つたものではないのに、それにも氣がつかず、また利巧相なことを云つて居る百千の聖賢も、人々各自の脚下に一段の大事因縁の存在して居るのを知らずに、摸索不着に終つて居るのであることにも、氣がついて居ないものだから、何時もながら聖賢の尻にくつついて歩いて居るのである。さア、どうだ。その見不見、聞不聞、說不說、知不知底の自己脚下の一段大事因縁を、即今、如何なる處から獲得し來つたものであらうか。若し今、老僧の申分で理解が出来ぬのなら、古人の葛藤窟裏に於て、理解につとむべきである。試みに擧す看よ。

〔本則〕 舉。良禪客、問欽山、一鐵破三關時如何。山云、放出關中主、看。良云、恁麼則知過必改。山云、更待何時。良云、好箭放、不着所在。便出。山云、且來闍黎。良回首。山把住云、一鐵破三關、即且止。試與欽山發箭看。良擬議。山打七棒云、且聽、這漢疑三十年。

新讀方

舉す。良 禪客、欽山に問ふ、「一鐵破三關の時如何。」山云く、「關中の主を放出せよ、看ん。」良云く「恁麼ならば即ち過つては必ず改むることを知れよ。」山云く、「更に何時を待たん。」良云く、「好箭を放つも、所在を着ざらん。」便ち出づ。山云く、「且らく來れ闍黎。」良首を回らす。山把住して云く、「一鐵破三關は即ち且く止らん。欽山が與に箭を發てよ看ん。」良擬議す。山打つこと七棒して云く、「且くまたん、這の漢、疑ふこと三十年ならん。」

新字解

□一鐵破三關時——これは、文字上では「一本の箭で三つの關所を突破した時。」の意であるが、「一言で以て一切の葛藤・衆流を截斷してしまつた時」とか「禪のあらゆる關門を通過してしまつて居る大人物の現はれた時」とか、その裏面の含蓄である。〔無門關の新研究〕下卷第四十七則「兜率三關の話」、及び同卷附録「無量宗壽の黃龍三關偈」参照。□放出——追ひ出すこと。□看——この看は、第十則「陸州掠虛頭漢の話」の

〔頌〕に「拈來天下與人看」とあり、第十八則「忠國師無縫塔の話」の〔頌〕に「千古萬古與人看」の看と同じく、「看てやらう」とか、「見物しよう」とかの意。□知過必改——古來これを「過を知つて必ず改む(又は改めん)」と訓じて居る。『碧巖集種電鈔』・安政版の『碧巖集』・雲峯智道校訂本・釋宗演談本・今津洪嶽講本等すべてその通りであるが、それでは前後の文脈が不明になる。これは宜しく「過つては必ず改むることを知れ」とか、「過ちを知つて、必ず改めよ。」とか云ふ風に、命令法に訓讀すべきである。「もし、私があなたの要求通り、その關中の主を放出しましたなら、あなたは、自己の失言を知つて、私に對して謝罪しなさい。」と云ふのが、この僧の所思である。この語が「過則勿憚改」(『論語』學而第一)に基いてゐることは申すまでもない。□不着所在——これは「むだである」とか「あてがはずれる」とかの意。日本の俗語の「所在ない」は、この不着所在と語原を同じくして居る様に思はれる。□且來——「チョット来て。」又は、「チョット来い。」の意。□把住——ひつつかまえること。□即且止——これは 第十三則「巴陵銀碗裏雪の話」の「垂示」にある即且止と同じく、「まア、ものになつて居る。」とか、「まア、それでよい」とかの意。□擬議——躊躇すること。又は、何か云ひたくても、口に出ぬので、グズグズして居ること。□且聽——古來、これを「且らくゆるす」と訓じ、「この場はゆるしてやる」と云ふ意に解してゐるが、それは誤謬である。この聽は「周禮」大司徒に「以聽主命」の聽で、待の意である。且聽は、日本語の「まア、見てゐるがよい……」に相當する。

新釋

こゝに、一つ面白い話がある。ある日、良禪客と云ふ禪宗の武者修行男が、欽山和尚の

處にやつて来て、「一本の箭で、三つの關所を突破した時には、どうしたものでせうか。」と問ふた。欽山和尚曰く、「その關中の主人公を追ひ出して、老僧の眼の前につれてこい。」すると、良禪客は、欽山の口上が、多少癪にさわつたものと見えて、「私とその關中の主を追ひ出して來ますなら、あなだは自己の失言を知つて、私の前で謝罪なさいよ。」と云つた。欽山は「はア、お前さんが、その關中の主を追ひ出して來るのは、何時のことかな。」「良禪客」こんな坊主は、だめだ。折角、好箭を放つてやらうと思つて來てのに、こんな坊主に向つて、好箭を放つた所で、何の所在もない、無駄ごとに終るまでであらう。こんなわからずやは、もう相手にせぬ。」と云つて、スツト出て行つてしまつた。(欽山)「チョット、マテ、お坊さん。」「良禪客は、早速、うしろを向いた。すると、欽山和尚、良禪客をひつつかまえて、「一鏃破三關は、まア、それでよろしい。チョット、そのお前さんのお自慢の好箭とやらを一つ放つて、わしに見せてくれ。」と、せめかけた。良禪客は、不意を打たれて、躊躇した。欽山すかさず、續けさまに、ピシヤツ、ピシヤツと七つ打つておいて、曰く、「この野郎めまア、見て居るがよい。このようなやつは、もう三十年もしたら疑團が解けるであらうが、それまでは、相變らず、下らぬ疑團を擔いで、落武者の旅をつゞけるであらう。」

〔頌〕 與君放出關中主。放箭之徒莫莽鹵。取箇眼兮耳必聾、捨箇耳兮目雙瞽。可憐一鏃破三關。的々分明箭後路。君不見、玄沙有言兮、大丈夫先レ天爲二心祖一。

新讀方

君きみをして放出ほうしつせしめんとす關中かんちゆうの主しゆを。放箭ほうせんの徒と莫な莽鹵ほうろなること莫なれ。箇この眼まなこを取れば耳みみは必かならず聾ろうし、箇この耳みみを捨すれば目めは雙ふたつながら聾ろうせん。憐あはれむべし一鏃破三關ひとくさばさんかんと。的々分明てききふんめいなり箭後せんごの路みち。君見きみすや、玄沙げんしゃの言ことへること有あるを、「大丈夫だいじゆうぶよ天てんに先さきだつて心こころの祖そたれ」と。

新字解

□與君放出關中主——これは「君に關中の主を放出することを與す」と讀むのが正訓であるが、「君をして放出せしめんとす關中の主を」と讀んでも差支ない。この一句は、欽山が「放出關中主」と云つた言葉を指したものである。君とは、良禪客を指したもの。□放箭之徒——これは、直接には、良禪客を意味するのであるが、間接には、質問の矢を放つ、とのすきな一般の禪客を指したものである。□莫莽鹵——「うツかりして居るな」の意。(第四十四則「禾山解打鼓の話」の〔頌〕参照) □取箇眼兮耳必聾捨箇耳兮目雙瞽——この七言二句は「莫莽鹵」の理由を説明した言葉で、「眼の方に注意を集中すると、耳の方が疎になり、耳の方に注意を集中すると、兩眼とも見えなくなる」と云ふのが、その大意である。箇の字は、眼と耳とを力説するために附加し

たものであつて、「この、その」の「この」の意ではない。雪竇は、取捨の二字を、茲に巧に使用して居るが、この場合の取と捨とは、何れも「注意をそのものに集中する」の意であるから、「一方を取り、一方を捨てる」の意に解すべきではない。□的々分明箭後路——これは、第二十四則「鐵磨老蚌手の話」の「垂示」の中の「靈龜曳尾」と殆ど同意義の言葉で、良禪客が「一鏃破三關時如何」と云つた後に於ける彼の態度なり行動なりの拙劣さが、明白に見えて居ることを云つたものである。的々は分明の程度を表示した副詞である。□玄沙——玄沙師備のこと。(第二十二則「雪峰隨鼻蛇の話」の「緒論」参照) □大丈夫先天爲心祖——これは、「大丈夫は、天に先だつて心の祖となる」の意ではなく、「大丈夫よ、天に先だつて心の祖となれ」の意である。大丈夫は、一般的には、「孟子」滕文公下に「富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈、此之謂大丈夫」とある大丈夫のことであるが、茲では、「大力量底の人」とか、「非凡なる禪僧」とかの意。先天爲心祖とは、永遠より永遠に亘れる自己の個性の眞價値を自覺することである。◎圓悟は、「評唱」中に於て、「大丈夫先天爲心祖。玄沙常以此語示衆。此乃是歸宗有此頌。雪竇誤用爲玄沙語」と云つて居るが、これは、必ずしも雪竇が誤つて居るものとは云へない。馬祖道一の弟子に、廬山の歸宗寺に住して居た禪僧で、歸宗智常と稱せられて居るものがあるが、「景德傳燈錄」第二十九卷に、この歸宗智常の作つた五言二十二句の頌が一首載せてある。その第一と第二の句は、「歸宗事理絕。日輪正當午。」と云ふ言葉であり、その第十七の句以下が「棄箇眼還聲。取箇耳還聲。一鏃破三關。分明箭後路。可憐大丈夫。先天爲心祖。」となつて居る。而して、歸宗智常よりも後世に屬する玄沙師備

の作る係る、「一二三四五。日輪正當午。可憐大丈夫。先天爲心祖。」と云ふ四言四句の頌は、正しく歸宗智常の長篇の頌を換骨奪胎したものと思はれるが、惟ふに雪竇は、この第五十六則「欽山一鏃破三關の話」の「頌」を作るに當つて、第三句(取箇眼兮耳必聲)・第四句(捨箇耳兮目雙聲)・第五句(可憐一鏃破三關)・第六句(的々分明箭後路)の四句は、彼の記憶に存して居た歸宗智常の句を、それが歸宗智常の句であるとは的確には意識せずに、漫然と複製したものであり、最後の引用句(大丈夫、先天爲心祖)は、當時、禪僧間に愛誦されて居た玄沙の五言四句の頌の中から抽出したものであらう。而して、今茲に、「大丈夫、先天爲心祖」とは、良禪客を暗に大丈夫に擬し、「良禪客の大丈夫よ。私共お互は、先天的に心の祖宗であつて、私共お互の外に、關中の主も何もあつたものではないではないか。一鏃破三關時如何なんか、下らぬ屁理窟はよしにせよ。」と云ふ意味を寓して居るのである。

新譯

欽山和尚は、良禪客君、君に向つて「放出關中主一看」と云つて居るが、放箭の大好きな君よ、うっかりして居てはならないよ。關中の主を放出することは、中々むづかしい仕事だ。謂ゆるこの眼をとれば、耳は聾し、この耳を捨れば、目はふたつながら瞽する底の難事である。可愛相にも、君は「一鏃破三關時如何」なんか云つて、如何にも自分が禪の大悟徹底者であるかの如き口吻を洩して居るが、放箭後の君の言行はどうだ、一向ものになつて居ないではないか。君は、か

の玄沙の言つて居ることを、まだ聞いて居ないのか。玄沙は、苟しくも大丈夫たるものは、人々各自、先天的に心の祖であることを自覺し、その先天的に心の祖宗たる自己の淨化に努力せよと云つて居るではないか。「一鐵破三關時如何」なんか云ふ閑言句を擔ぎ廻つて何の役にたつのか。

餘論 圓悟が、「垂示」中に於て、「時人不了、向外馳求。殊不知自己脚跟下、一段大事因緣、千聖亦摸索不著」と云つて居るのは、正しく良禪客を對象としての言葉であるが、雪竇も、「頌」に於て、極力、良禪客の愚劣さを嘲弄して居る。要するに、この第五十六則「欽山一鐵破三關の話」の「本則」は、禪機に屬するものであつて、教理的色彩はあまり現はれて居ない。

第五十七則 趙州田庫奴

緒論 この第五十七則「趙州田庫奴の話」は、その實質に於て、第二則「趙州至道無難の話」・第五十八則「趙州分疎不下の話」・第五十九則「趙州何不引盡の話」と相酷似し、相關聯して居るから、この四箇の公案は、相對照して研究すべきである。この趙州は、例の趙州從諗のことであるが、この禪僧のことに就ては、前に度々叙述してあるから、茲にはその再述を省き、直に「垂示」の研究に入ることにする。

〔垂示〕 垂示云、未透得已前、一似銀山鐵壁、及乎透得了、自己元來是鐵壁銀山。或有入問且作麼生、但向他道、若向箇裏、露得一機、看得一境、坐斷要津、不通凡聖、未爲分外。苟或未然、看取古人樣子。

新讀方 垂示に云く、未だ透得せざる已前には、一に銀山鐵壁に似たるも、透得し了るに及んでは、自己元來これ鐵壁銀山ならん。或は入ありて、且く作麼生と問はば、但だ他に向つて、若し箇裏に向つて、一機を露得し、一境を看得し、要津を坐斷し、凡聖を通ぜざらんも、未だ分外となさずと道はん。苟も未だ然らざれば、古

人の様子を看取せよ。

新字解

□未透得已前——至道の當體に達する難關を透過せざる時」の意。□一似銀山鐵壁——「その至道が、銀山鐵壁の如き難物に見える」の意。一似は「丸で……の様である」の意。□問且作麼生——「至道が、何故に銀山鐵壁の如き難物であるかと問ふならば」の意。□向者裏——「至道の上に於て」の意。□露得一機——「機略を呈露すること、即ち、至道に即せる禪機を發揮すること。□看得一境——靈雲が桃花を看て悟道し、香殿が撃竹の音を聞ひて悟道した如く、何かの事象を通じて、至道を看取すること。□坐斷要津——これは第二十二則「雪峰齋鼻蛇の話」の〔垂示〕中の坐斷要津と同じく、菩提達磨の「不識」の如く、第二義門底に下らざること。□不通凡聖——凡夫も聖人も寄りつけない様に、謂ゆる壁立千仞の境界に住すること。□分外——非凡・絶倫・あり得べからざること・非常なることなどの意。

新釋

圓悟が、例によつて垂示して云ふのに、未だ至道の當體を把握しないうちは、その至道が、丸で銀山鐵壁の如く、逆も通過し得られないものゝ様に見えるのであるが、一旦その至道の何物たるかを悟了すれば、自己これその鐵壁銀山の至道そのものであつて、自己の外に別に至道と名くべき何物もないことを會得するに至るのである。もし誰か、至道が何故に銀山鐵壁の如き難物であるかと問ふならば、老僧は、それはその筈、至道の上に於て、一機を露得した所で、一境を看

得した所で、要津を坐斷した所で、凡聖不通の境界に立つた所で、至道の全體から云へば、それは別に大したことはない。たゞ至道の一端に觸れた位のことであると云つてやらう。が、老僧の座下の雲衲中には、その分外となさない様なことも出来ないものがあるであらう。その様な連中は、次にあける古人の様子を、篤と看るがよい。

〔本則〕 舉。僧問趙州、至道無難、唯嫌揀擇、如何是不揀擇。州云、天上下

下唯我獨尊。僧云、此猶是揀擇。州云、田庫奴、什麼處是揀擇。僧、無語。

新讀方

舉す。僧趙州に問ふ、「至道無難、唯嫌揀擇と、如何か是れ不揀擇。」州云く、「天上下下唯我獨尊。」僧云く、「此れ猶是れ揀擇なるがごとし。」州云く、「田庫奴、什麼の處か是れ揀擇なるぞ。」僧、無語。

新字解

□至道無難——これは、第二則「趙州至道無難の話」の〔本則〕中の至道無難と同意。□天上下下唯我獨尊——これは謂ゆる誕生偈であつて、「長阿含經」第一卷には「從右脅出、墮地行七步、無人扶持、遍觀四方、舉手而言、天上天下、唯我爲尊、要度衆生、生老病死」とあり、「大涅槃經」第四卷には「示現從母、摩耶而生。生已即能、東行七步、唱如是言、我於人天、阿修羅中、最尊最上。」とあり、「毘奈耶雜事」第二十卷には「此即是、我最後生身、天上天下、唯我獨尊。」とある。尙ほこの語は、多少異つた形で諸種