

ひ廻つて居る空論の客の所爲を老胡の會なりと貶し、日常の活生涯に於ける一舉手、一投足を、すべて即身成佛化せんとする努力——その佛作佛行——を老胡の知なりと稱揚したものであらう。

〔頌曰〕 了身何似了心休。了得心兮身不愁。若也身心俱了了、神仙何必更封侯。

新語方 身を了せんよりは心を了じて休せんには何似。心を了得すれば身は愁へず。若也身心ともに了了ならば、神仙何ぞ必ずしも更に侯に封せんや。

新字解 了身——身を了するとは、肉體に屬する外形上の事柄を整頓すること。即ち、結跏趺坐とか、正身端坐とか、やはりこの了身に屬することである。何似——古來の讀辭は「……何ぞ……似ん」であるが、實は、この何似の二字は二字一語にして、「しかじ」と訓する方が、原意に近いのである。了心——心を了するとは、外界の事物や外形の如何によつて、内心に動搖を生ずる様ことなく、外境に支配されず、却て肉體及び外境を支配し得るほど、内心に安定、安心、平和の確立して居

ること。不愁——不愁は俗に謂ふ心配のないこと、大丈夫なこと。若也——古來の讀辭は「若し也」であるが、若也の二字は、二字で「もしや」の意であるから、もし、又は、もしやと訓じておく方が原意に近い様に思はれる。身心俱了了——これは「普動坐禪儀」に謂ゆる「身心自然脱落、本來面目現前」底のことを云つたものであつて、身心一如、行解相應、言行一致の現實生活を指したものと見て差支ない。神仙——こゝに神仙とは身心俱了了なる人物を指したものである。身心俱了了なる人物は、三界出離の客であつて、その行動は縱横無礙であると云ふ所から、茲に神仙の語を借り來つて、その三界出離の客を表示したものである。封侯——華族にするとか、爵位を與へるとか云ふ様なこと。

新語譯 大通智勝佛は、阿耨多羅三藐三菩提を獲得せんがために、十小劫の長い間、道場に端坐して、無言不動の行をしたと云ふことであるが、これは畢竟、身を了せんとする努力たるにすぎない。元來、身は心の影像、心は身の本體であるのに、心をそつちのけにしておいて、影像のみに貪著して居る。それだから、阿耨多羅三藐三菩提の獲得に十小劫もかゝるのである。なせ、さつさと心を了じて、一大休息——一大安心——を獲なかつたのか。心を了得してしま

ひさえすれば、身體が如何なる風にならうと、如何なる境遇に置かれようか、少しも心配も煩悶も苦惱もないのである。併し、身と心とを別々に考へ、心の休息によつて、身の休息を獲ようとか、心によつて身を支配しようとか云ふのは、まだく未熟だ。大悟——成佛道——は身心ともに了々、即ち身心一如の成佛道が、この現實の生涯に活躍する所にある。身心ともに了々たる人ならば、よし、それが農夫であれ、官吏であれ、學者であれ、それで立派な佛様——神仙——である。佛様なら天上天下唯我獨尊だ。唯我獨尊を華族にするとか、正一位に祭りこむとか、そんな人間の小刀細工は一切無用ではないか。

【考】この「頌」に對し、『春夕鈔』記者は、「一ノ句ハ。十劫ノ間ハ色身ヲ了シテ。本心ヲ。了セザル也。本心ヲ。了ズルガ休處也程ニ。何ソ似ント身ヲ了ズル處ヲバトラザル也。二ノ句ハ。本心ヲ覺了スレバ。色身ヲモ。不妨也。ナゼニナレバ。此ノ心ヲ。了得シテ。ミレバ。心ハ色身ノ外ニ。アラズ。如是シタルガ心身俱ニ了々也。……」と云ひ、『萬安鈔』記者は、「……十小劫ノ修行ノ間ハ、身ヲ了シタコトゾ、十劫ノ後、成佛道ノ處テ心ヲ了シタコトゾ。故ニ何如了心休也。……」

と云ひ、『自雲鈔』記者は、「一ノ句。了ハサトルトモ、チハルトモ讀。外身ヲ悟了センヨリハ内心ヲ了シテ休歇センニハ不如ト云ハ、心ハ主人ニシテ、身ハ心ニ隨フ者ナルホドニ、心ヲ了ズレバ、身不愁ト也……」と云つて居るが、何れも正しき見解である。

□「大通智勝の話」の頌に對する『西柏鈔』の解説

了身何似了心休、了得心兮身不愁トハ、了ハ明了アキラムナリ。外身ノ事ヲ明了センヨリ、先ヅ内心ヲ明了スルヲ勝レリト爲ス也。内心サヘ明了スレバ、外身ノコトハ皆安樂也。○若也身必俱了了、神仙何必更封侯トハ、上ノ句ハ法說。下ノ句ハ譬說ナリ。身心了了ナルトキハ、神仙ノ如シ。神ハ神妙ノ徳ヲ云ナリ。封侯トハ、祿ハ得爵色、官過九郷、皆名諸侯也。縱ヒ國守ト成テ、内心安樂ナルモ、生死等ノ外身ノ苦アリ。神仙ハ、内外身心安樂也。故仙人ハ人間ヲ蔑視シテ、封侯ヲ不好也。本則ヲ形容スル意ハ、自性本有ノ大通佛ヲ頓悟スレバ、了心休スルナリ。頓悟ノ後、無心ノ道人ト成テ、教道ノ階級ヲ不踏、一念萬年、生死ヲ超越スルハ、身心了了ニシテ、神仙ニ似リ。是ヲ絶學無爲ノ閑道人ト云ナリ。是祖師禪ニ要トスル所ノ眞實ノ成佛也。自行已ニ留リ。化他モ、亦者箇ノ眞實ノ佛道ヲ指示スルナリ。教道ノ説ハ、不爾。了心ヨリ後、八相成道ノ方便ノ相ヲ現タマフト、是レ人間世ノ封侯者ノゴトシ。臨濟曰、佛八十年後、側臥而死去、與我

生死不別。况ヤ、如來九情三不等ノ相ヲ示現シタマフニト、機ノ前ニ於テハ、世人ト不異。然レバ則チ、了心ト雖ドモ、身不了者に似タリ。此僧如是ノ方便ノ如來ヲ求ム。與陽慈悲、眞實ノ成佛ヲ示スコト、身心了了神仙ノ樂ヲ與ルガゴトシ。

【論】『佛說四十二章經』に「佛言、沙門行道、無如磨牛。身雖行道、心道不行。心道若行、何用行道。」(第四十章)と云ふ佛陀の言葉があるが、「了身何似了心休。了得心兮身不愁。」と云ふ二句によつて表現されて居る無門慧開の思想は、正しくこの佛說の思想に外ならぬ様に思はれる。大通智勝佛のなせし十小劫の結跏趺坐を、彼は謂ゆる身の行道——磨牛の如く、澁々にやつて居る修行——と見たものであらう。而して、彼は尙一步を進め、身心俱了々、神仙何必更封侯」と云ふ語を以て、心の行道の身の行道に勝るのは萬々ではあるが、身とか心とか云つて、差別の見に墮して居る間は、未だ眞の成佛道とは云へぬ。眞の成佛道——禪の極致——は、身と心と一如したる上の見性悟道でなくては

ならぬ。そこに、絶對の自由あり、絶對の不動あり、絶對の活動があると云ふことを力説したものであらう。

〔現代譯頌〕

十小劫の結跏趺坐、

形ばかりの行道は、

磨牛の白ひきそのまゝだ。

行道するなら、心から

心の行道した上にや

煩惱なんか起きやしない。

一層、するなら、身と心

身心ともに解脱して、

自由の男子、君ひとりたれ。

第十則 清税孤貧

【語釋】

この第十則に現はれて居る人物は、曹山本寂和尚と清税(或は清鏡)と云ふ禪僧とであります。清税の傳は不明でありますが、曹山本寂和尚に關しては

『景德傳燈錄』(第十七卷)同和尚傳に「撫州曹山本寂禪師、泉州莆田人也。姓黃氏、少慕儒學、年十九、出家入福州福唐縣靈石山。二十五登戒。唐咸通初、禪宗興盛。會洞山价禪師坐道場、往來請益。洞山問、閣黎名什麼。對曰、本寂。曰、向上更道。師曰、不道。曰爲什麼不道。師曰、不名本寂。洞山深器之。師自此入室、密印所解。盤桓數載、乃辭洞山。洞山問、什麼處去。曰不變異處去。洞山云、不變異豈有去耶。師曰、去亦不變異、遂辭去、隨緣放曠。初受請止于撫州曹山。後居荷玉山。二處法席、學者雲集。……」とあり、その結尾に「天復辛酉季夏夜、師問知事僧、今是何日月。對曰、六月十五日。師曰、曹山一生行

第十則 清税孤貧

泉州白家酒、三盞猶道、未沾唇。

○『五燈會元』第十三卷——僧問、清税孤貧、乞師賑濟。師召稅閣梨。稅應諾。師曰、清原白家酒、三盞喫了、猶道未沾唇。

〔本則〕 曹山和尚、因、僧問云、清税孤貧、乞師賑濟。山云、稅閣梨。稅應諾。山曰、青原白家酒、三盞喫了、猶道未沾唇。

新語 曹山和尚、因に僧問ふて云く、「清税孤貧、師の賑濟を乞ふ。」山云く「稅閣梨。」稅、應諾す。

山曰く、「青原白家の酒、三盞喫了つて、猶ほ未だ唇を沾さずと道ふ。」

新字 清税——『景德傳燈錄』には清銳とあるが、この禪僧は、町元呑空和尚が、この著『冠註無門關』に「宗派末云、清税禪門達者、有名於時、與曹山相見也」と註して居る通り、當時、禪林の論客として知名の禪僧であつたらしい。孤貧——文字上から云へば、孤貧は孤獨貧乏で、肉體上、社會上には孤獨、經濟上には貧乏のことであるが、茲ではその意味ではなく、思想上の貧弱を意味して居る。即ち新しい學說に飢渴を感じて居ると云ふほどの意。賑濟——賑は施賑、賑恤の賑、濟は救濟、濟度の濟であるから賑濟は、茲では何か新しい説を聞かせて、思想上の貧弱、飢渴を救ふことを意味して

第十則 清税孤貧

『五燈會元』第十三卷に、本寂和尚が「去亦不變異」の一語をのこして、洞山良价和尚の許を辭した後のことを敘して「遂往曹溪、禮祖塔、回吉水。衆嚮師名、乃請開法。師志慕六祖、遂名山爲曹。尋值賊亂、乃之宜黃、有信士王若一、捨何王觀、請師住持、師更何王、爲荷玉。由是、法席大興。學者雲萃。洞山之宗、至師爲盛……」(茲に師とは曹山本寂和尚のこと。)とありますが、實際この曹山本寂和尚は、六祖曹溪慧能の流を汲み、師僧洞山良价和尚の學說を繼承して、謂ゆる曹洞宗の教義、宗風を大成した一大人格者であつて、禪宗史上に於ては、頗る重要な地位を占めて居るのであります。

洞山良价・曹山本寂に関する史實、及びその宗風に就ての敘述は、『景德傳燈錄』第十七卷、『五燈會元』第十三卷、『宋高僧傳』第十二卷及び第十三卷、孤峯智璨著『禪宗史』(第二四五—二五六頁)、秋野孝道著『禪宗綱要』(第一〇〇—一〇七頁)に譲りますが、「本則」の文字が、本によつて異つて居ますから、左にこの相異を對照しておくことに致します。

○『景德傳燈錄』第十七卷——僧清銳問、某甲孤貧、乞師賑濟。師曰、銳聞黎近前來。銳近前。師曰、

脚、到處只管九十日爲一夏。至明日辰時、告寂。壽六十有二、臘三十有七。門人奉眞骨、樹塔。敕謚元證大師。塔曰福圓。」とあります。これによつて見ると、彼の

誕生は、西暦八四〇年・唐敬宗開成五年・仁明天皇承和七年・唐武宗の會昌五年の廢佛毀釋に先だつこと五年。

出家は、西暦八五八年・唐宣宗大中十二年・文德天皇天安二年・瀧山靈祐の死に後る、こと五年。

具戒は、西暦八六四年・唐宗成通五年・清和天皇貞觀六年・洞山良价の死に先だつこと五年。

死去は、西暦九〇一年・唐昭宗天復元年辛酉六月十六日・醍醐天皇延喜元年・雪峰義存の死に先だつこと七年。

にあたりますから、彼の一生涯は、支那に於ける佛教四大迫害「三武一宗の厄」〔台現代新譯・碧巖錄詳解〕卷尾附載〔禪宗年表〕參照〕の第三厄「會昌五年の廢佛毀釋」〔西暦八四五年〕と、その第四厄「後周世宗の廢佛毀釋」〔西暦九五五年〕との中間に挟まれ、丁度、運善く佛教復興、禪宗隆盛の時代を通じて居るのであります。

居る。〔闍梨〕釋氏要覽上卷に「南海寄歸傳云、梵語闍梨耶、唐言軌範。今稱闍梨蓋梵音訛略也。又菩提資糧論云、阿遮梨夜、隋言正行。又南山鈔云、糾正弟子行故。」とあるのが、この闍梨の解説で、梵語は *Arhata* である。○曹山和尚が、清税を呼ぶに、「清税」と呼び捨にせず、特に「税闍梨」と云つて居る所を見ても、清税が普通一般の雲水坊主でなかつたことは明白である。〔現代新譯・碧巖錄詳解〕第三八四―三八六頁參照〕○青原自家酒――この青原は多分吉州吉安府 *Ching-an* の青原山、即ち六祖慧能の弟子行思和尚の住した所を意味するのであらう。吉安は唐・宋時代には吉州と云ひ、昔の廬陵郡にして、米の名産地である。〔從容錄〕第五則の本則「擧、僧問青原、如何是佛法大意。原云、廬陵米作麼價。」參照〕青原は清源とも、清原と書くが、普通は青原である。自家は醸造家の白氏の意であるが、當時有名な酒屋であつたものと見える。○景徳傳燈錄には青原が泉州となつて居るが、多分この泉州は吉州の誤寫であらう。禪書には、靈石山が雲名山になつて居る様な例は澤山あるのであるから、吉州が泉州になる位のことば、必ずしもあり得べからざることでもなからう。

新譯 ある日、曹山の本寂和尚の處に、當時、禪林の道場破りの名人として知られて居た論客清税がやつて来て、「近來どこに行つて見ても、禪僧の頭は枯渴。時代の新思想に觸れて居る禪僧は天下に拂底の有様。朱に交れば赤くなる。

私の頭までが、その枯渴病に傳染して、全く時代後れになつてしまひました。思想上の孤貧とは、實際、私のことであります。どうか老師の潑刺たる新思想によつて、この孤貧の清税を賑濟して戴きたいものであります。ご如何にも新しい議論を吹きかけた。すると、曹山和尚曰く「税先生」。先生と呼ばれて嬉しがるほど、先生を以て自任して居る清税は、早速「ハイ」と應諾した。彼は依然として、先生と呼ばれる、ほどの馬鹿であつた。清税の五藏六腑を透視しつくした曹山和尚曰く、「青原白家の酒を、大酒盃に三杯も、ひっかけておいて、まだ唇が沾れた様にも感じないなんか云ふ酒顛童子の末孫も、世の中には澤山居るが、お前さんもその通り、理論や學說に酔ッぱらつて居りながら、まだそれで飽きたらず、清税孤貧、乞師賑濟なんか云つて、理窟の無心に奔心して居るのではないか。お生憎様ながら、私の寺には理窟の貯蓄は少しもない。」

○この「本則」に對する『自雲鈔』記者の見解は、「本來無一物ト云ナ、心頭ニ用テソロホドニ、賑

濟シ玉ヘト機ヲ呈スル也。税ガ無一物ヲ至極ニ將來ルホドニ、山モ亦試ニ税ヲ喚ブ。如案税應諾スルホドニ、サテ孤貧ト云ダガ、應諾シテ所ハ、許多ノ富貴ヨ、汝ハ青原白氏ガ家ノ名酒ヲ三盞飲了テモ、末清辱ト、飲ガクシチスル者ヨト、罵辱シテ無一物ノ機ヲ奪也。」と云ふのであり、『西栢鈔』記者の見解は清税ノ所問孤貧賑濟タマヘトハ、吾一字ノ智無シ、説法ヲ乞トナリ。是ノ解ヲ呈シテ驗ルニ似リ。山云税閣梨ト喚テ驗ルナリ。税應諾シテ、師ノ説法ヲ待コト。罅隙ノ處ナリ。若是眞實孤貧底ナラバ、別ニ轉身ノ去就アルベシ。山云青原已下ハ、抑下ノ語也。青原ハ處ノ名。白ハ氏也。曹山意謂、汝孤貧トイヘドモ、應諾シテ吾カ説法ヲ待コト、無明ノ酒ニ酔コトヲ隱スニ似リトナリ。已上義解畢。正意云、那箇喫酒處ト、大疑ヲ起シテ提撕セヨ。」と云ふのであるが、『萬安鈔』記者、及び『春夕鈔』記者の見解は、大體に於て、この自雲・西栢兩鈔記者の見解に似寄つたのである。○青原白家の語に對し、『萬安鈔』には「青原ハ地ノ名也。白ハ姓也。又百家ノ意也。凡百姓所沽酒也。」とあり、『春夕鈔』には「青原ハ。處ノ名也。酒ノ道地也。白家。百バカリ。家ノ在處也。白ハ同百。」とあり、『自雲鈔』には「青原白氏が家ノ名酒ヲ三盞……………青原ハ泉州ニ有ルト聞ヘタ。」とあるが、私は、この青原白家酒は「吉州青原山麓にある白氏の醸造酒」の意に相違ないと信じて居る。併し、白家を百家、即ち百姓家の意にとり、白家酒を謂ゆる濁酒(ごぶ酒)の意に解するのが正しいとすると、青原が、よし清源であれ。乃至、泉州(曹

山本寂和尚の出生地)であれ、どちらにしても、たいした問題にはならぬ譯ではあるが、青原山(青原行思和尚の住居せし靜居寺の所在地)、曹山(曹山本寂和尚の住居せし吉水の地)、洞山(洞山良价和尚の住居せし豫章高安の地)、この三者は共に江西省の相隣接したる地方にあるからして、青原白家酒の青原を、米の産地として有名なる吉州(廬陵)の青原山地方と見るのが適當であると、私は信ずるまでのことである。○この(本則)に對し、飯田樞隱居士は、「曹山は洞山下の神足で五位の鼓吹者ぢや。圓展滑脱譬は水上の胡蘆子の捺著すれば即ち轉するが如く誰敢溲泊せんや此僧も亦清税と自ら名のつてた所は只者ではない。孤貧とはなんにもない。煩惱もないが。悟りもないとの底意ぢや。ごうか救つて下され。救ひようがござるかとの底意ぢや頗る貧乏ぢや。句裏呈機劈面來ぢや。これらを驗主問と云ぢや。流石の曹山みて取つた。多くを言はず唯税闇梨とよぶ、斯間何物があると參じみるがよい。税は不思議「ハイ」と答へた。又何をか缺さする者ぞよべこたゆる山彦のごに不自由があるのかい。山曰青原白家の酒白麴の生一本。それ程飲んでいながら。まだ唇を濕さすとはゆすり同様のたわけものめがとほ。こきびがよい。此僧後語はないが。後ろに向て舌をべりりとだしたかもしれぬ。人人境界でみてとるがよい。夢さめて衣の裏をけさみれば珠かけながら迷ひぬるかな。去年貧有雖無地。今年貧無雖無地これもまだ、眞の貧乏ではない。枯木元は無雖無地未是貧知無尙有守貧身我濃近日貧來甚。當初不見貧底人と。ない

と云者があれば其丈ある。赤貧中々學び難しぢや。回や屢空しとあるが。屢の字は既に間斷がある。あ
 あ學無好於苦學、道無美於貧道これ誰が分上の事ぞ難々。隱元曰。家裏無油莫點燈。偷光眞箇可憐生。
 山翁自有安貧策教子徐々摸壁行と大に味ふべしぢや。不粧紅粉自風流。闇梨は梵語。軌範と譯す。眞言
 家では有徳の稱に用いてゐる。禪では同輩又下位の人を呼ぶに用ゆ。青原は。酒の名所ぢや。西宮の様
 な處。白家は有名な酒造家ぢや辰馬といふが如し。也有的句に、いひさまに四度はくごし時雨哉。又味
 ふべし。いと云ふ提唱をして居る。

餘論

自己の思想を純化し、言行を精鍊して、圓滿なる人格者——圓熟せる人間——となり、人間らしくこの現實の生涯を送る所に、解脱の門が開け、涅槃の道が通じて居るのであると云ふことを悟り得ずして、徒に理論や言句の上でのみ佛を求め、涅槃を探して居るのが、古今を通じて佛教者の常であるが、この謬れる努力は、理論的研究に重きを置く他の宗派の間に存するばかりではなく、行解相應、實踐躬行を眼目として居る禪宗の中にも存するのである。即ち、かの居士とか大姉とか云ふ連中は、旅役者にも比すべき某禪師、某老師と

云ふ謂ゆる師家——入室參禪密賣業者——の尻につき廻り、人間としてなすべき、すべてのつとめを一切打棄て、おいて、一生懸命にお悟りとか、大悟とか、印可證明とか云ふ子供だましのくだらぬものを探し歩いて居るのである。而して、この「本則」に現はれて居る清税閑梨なる者も、亦その謬れる努力に従事して居る連中の一人であつたに相違ない。

〔評唱〕 無門曰、清税輸機、是何心行。曹山具眼、深辨來機。然雖如是、且道、那裏是税閑梨喫酒處。

無門曰く、清税機を輸す、是れ何の心行ぞ。曹山は具眼なり、深く來機を辨す。然も是の如くなりと雖も、且らく道へ、那裏か是れ税閑梨喫酒の處ぞ。

輸機——この輸は、輸贏の輸、「輸一籌」の輸と同意義であつて、勝負にまけることである。輸機とは、他の人と何か勝負事をはじめる時に、他の人の上手に出でず、却て一步を譲つて、下手に出ること。茲では、清税が「清税孤貧、乞師賑濟」と云つたことを指すのである。心行——動機と

か、つもりとかの意。具眼——他の人の胸中を透視することの出来る眼識を具有せること。來機——機は機根と熟字し、佛教では、この言葉を説教を聞きに来る聽者の意に使用して居るが、廣義に解すれば、謂ゆる話の相手の意である。茲に來機とはやつて來た機根、即ち清税を指したものである。那裏是税閑梨喫酒處——これは「清税が何處の酒屋で酒を飲んで來たか」と云ふ意ではなく、清税が酒を飲んで居る證據は何處にあるか」とか、「どう云ふ所から推して、曹山和尚は、青原白家酒、三盞喫了、猶道未露唇なんか云つて、清税にあてこすつたのであるか」とか云ふ意である。

〔新譯〕 「清税孤貧の話」に對し、無門慧開が自己の感想を述べて云ふのに、清税は「清税孤貧、乞師賑濟」なんか云つて、如何にも自分が思想界の赤貧者であるかの如き謙遜な態度で、曹山和尚の前に現はれて居るが、彼は元來どんな氣持で、そんな下手から出たのであらうか。懺悔の生涯を送つて居るなんか云つて自己廣告をして歩く人間に限つて、心の中では、頗る傲慢不遜、自己を祭りあげさせることばかりに腐心して居るものであるが、この清税も、口では孤貧なんか云つて居るもの、心の中では、天が下には自分はどの偉大なる思想家

はない位に自惚^{うろは}れて居るに相違ない。曹山和尚は流石^{うす}に具眼者だ。清税の五臟六腑をチャンと見抜^{みぬ}いて、彼を泥醉者扱^あにしてしまつた。實際、彼はたしかに思想界の泥醉者に相違あるまいが、且道^{さて}、その清税が泥醉者であると云ふことは、如何なる點から推論され得るのであらうか。

◎この「評唱」に對し、『萬安鈔』記者は、無門曰、清税——清税が機ヲ輪ケテ請師賑濟セヨト問タハ是何ノ心行ゾト抑ヘタ。心行ハ心ロヤリ也。心ニ色々ノコトヲ計較スルヲ云也。曹山——曹山ハ具眼ノ宗師ガヤニ依テ、深辨來機、税圍梨ト喚ビ、青原白——ト云也。且道——然レドモ、ドコカ税圍梨ガ酒ヲ喫シタ處デハアルゾ。諸人且ク道ヘトナリ。税圍梨ガ酒ヲ喫ミタ處ヲサヘ見破シタラバ、人々不足ハアルマジキゾ。」と云ひ、『春夕鈔』記者は、「清税輪機トハ。某甲ハ。徹底孤貧テ御座走程ドニ殘飯也トモ。與テ賑ナサレヨト。イカニモヘリ下テ。乞タルヲ云也。是レ何ノ。心行ゾトハ。是レハ。扱テ何ナル心ロヤリダゾ。エズイ機デハ無イカ。在レドモ(左レドモノ誤カ)。曹山ハ具眼ノ衲子ナルニ依テ。此ノ僧ノ來機ヲ。早。勸破シテ。税圍梨ト。喚ナリ。税圍梨ノ處デ。孤貧ノ肝要ニ持タル心行ハ。ナンデモ無ク。ナツタルコト也。雖然如是トハ。サハサニ在レドモ。且道ヘトハ。座下エ。一擲シテ。

曹山ノ青原白家ノ酒三盞喫了テ猶チ道フ。未沾唇ヲト抑下テ。御座アル本意ヲバ扱テ何クニテ。ミベキゾト。云放テ。置クナリ。」ト云ひ、『西柏鈔』記者は、無門曰、清税輪機、是何心行トハ、乞師賑濟ト聞コト、是輪機也。心行ハ。心ロヤリナリ。行ハ造作ノ義。是抑下ノ語也。◎曹山具眼、深辨來機、然雖如是、且道、那裏是税圍梨喫酒處トハ、清税應諾、早ク是真性ヲ味ス處アリ。切ニ眼ヲ著ヨトナリ。古抄ニ、輪ノ字ヲサムト訓ジテ、藏ノ字ノ意ナリト云、未考。」と云つて居る。『自雲鈔』記者は、萬安・春夕・西柏の三鈔記者とは、多少その趣を異にし、輪機ノ輪、日本ニマクルトモ、イダストモ讀、何モ義不曉也。余曾テ唐人ニ問ニ、輪一籌ノ輪ハ、チサムト讀テ藏ノ字ノ意也ト云。輪一籌ト云ハ、及第ノ時判者が札ヲ出シテ壺ニ投ズ。其札ニ作文ノ美惡ヲ記ス。褒美ノ札多少ヲ以テ定メテ、爲甲乙。故ニ札一ツチサメスゴシタト云意ト云ヘリ。或酒宴ノ時、詩文ノ評モ如此ト也。玉篇字訓モ意多ト云ヘドモ、委也壺也ト云意相當乎。此ニ言モ清税が無一物ト不云シテ孤貧ト云機ヲ藏來ル。是ハ何ノ心行ゾト一擲シテ、サテ、曹山活眼ヲ具セラレタホドニ、即彼ガ來機ヲ辨セラレタト也、然雖如是那裏カ税ガ酒ヲ喫シタ處ゾト、無門ノ學者チシテ工夫セシメテ應諾スル那一心ヲ會セシメントス。」と云つて居るが、何れも大に要領を得て居る様で、實は例の通り不得要領、少なくとも、その解脱が徹底して居ないと云ひ得られる。◎紀平正美氏は、この「評唱」を通解して、「清税が曹山の所へやつてきたのはどういふ積りである

か。然も曹山は具眼の士である、よく其の來りし動機を察知して、うまく背負ひ投げを喰はした。然しそれはそれとして、曹山が青原自家の酒を三杯も飲んでゐながらと云うたのは、何を指して居るのかと考へて見よ。輪機の語に就ては、幾多の解があるようである、輪贏の輪と解し、「敗」といふ意味にして「機を負く」と訓じ、つつと下手にかゝつて來とたいふ様に解するのにも一法であらう。然し茲には、單に輸入等と熟する意味に取り「送」或は「到」の意義として、曹山の所へやつて來た機會、即ち自分の少し許り會得して居る或者、即ち動機と解した方が簡單で無理がないやうである。心行とは俗に心行きと解してよし。『無門關解釋』第一七〇—一七一頁参照と云ひ、南天棒和尚は『無門和尚の評ちや。』清税機を輪すと、コゝでマケ出すと思ふが、此の「機を輪す」と云ふ二字が、甚だ不出來ぢや。清税は、曹山和尚を如何と見ん爲に、孤貧を以て問ふて出來たぞ。これが即ち汾陽の十八問の中で驗主問と云ふヤツぢや。無門の「機を輪す」と云ふことは、ドコが「機を輪す」ぢや。清税は腹一杯喰ふて居る。何をコゝでマケ出すと思ふたれば、「輪機」の二字ぢやつた。イヤハヤ此の「輪機」の字は、其だ無調法ぢや。南天棒は氣に入らぬぞ、今此處に無門が居つたなら、話してやりたいが、誠に残念なことではある。「是れ何ん的心行ぞ」と、ソレはドウ云ふ心持ぞと、心にいろくと計較することぢや「曹山は具眼、深く來機を辨す」と、これは又た機鋒ぢや。「ヤイ税關梨、お主はタツタ今、五郎八茶碗で三杯も呑んで居ながら、ま

だ喰ひやうが足らぬとマカスカ」と、モウそれで澤山ぢやぞ。ソレに、比丘尼の腐つたやうに、「機を輪す、是れ何ん的心行ぞ」などと云ふのは、是れ何んのことぢや。「然も是の如くなり」と雖も、且らく道へ」と、サー／＼マカセ。那裏か、是れ税關梨喫酒の處」と、ドウぢや、味が分るかな、酒に酔ふたのか、ドウぢや」と云つて居る。前者は新しい解説、後者は古い提唱であるが、その孤單の點に於ては、兩者の間にたいした相違はない様に思はれる。

清税が、いさなり「清税孤貧、乞師賑濟」とふれこみ、その上、曹山和尚の「税關梨」——税先生——と云ふ祭りわけ口上に對して、彼が「ハイ」と應諾した所に、彼の喫酒底——泥酔氣分——が、明白に暴露されて居るのではあるまいか。

〔頌曰〕 貧似范丹、氣如項羽。活計雖無、敢與鬪富。

貧なることは范丹に似たるも、氣は項羽の如し。活計は無なりと雖も、敢て與に富を闘はしめたり。

范丹——范丹は一名范冉とも云ひ、『後漢書』百十一卷に「范冉傳」とあるのが、この人の傳

徹言不

第十則 清税孤貧

記である。その范丹傳に「范丹字史雲(丹或作丹)、陳留外黃人也……………桓帝時以丹爲萊蕪長(萊蕪縣屬泰山郡……………)遭母憂、不到官。因遁身命於梁沛之間、徒行敝服、賣卜於市、遭黨人禁錮、遂推鹿車、載妻子、撻拾自資。或寓息客廬、或依宿樹蔭、如此十餘年。乃結草室而居焉、所止單陋。有時、絕粒、窮居自若、言貌無改。閭里歌之曰、甌中生塵范史雲、釜中生魚范萊蕪……………」とある通り、彼はたしかに支那製乞食桃水である。◆項羽——項羽の傳は『史記』第七卷「項羽本紀」に詳細に敘述してある。その項羽本紀に「項籍者、下相人也。字羽。初起時、年二十四……………項籍少時學書不成、去學劍、又不成。項梁怒之。籍曰、書足以記名姓而已。劍一人敵、不足學、學萬人敵。於是、項梁乃教籍兵法。籍大喜……………籍長八尺餘、力能扛鼎、才氣過人……………項王乃曰、吾聞、漢購我頭千金、邑萬戶、吾爲若德、乃自刎而死。」とある様な文句を拾ひ讀みしても、その氣力の非凡であつたことが知れる。(本書第七二頁「習巷陳垣の序」附註中の烏雕の解説参照)◆活計——生計と同じくくらしむき、即ち日常生活のこと。◆敢與鬪富——古來これを「敢て與に富をたゝかはしむ」と訓じて居るが、これでは「誰か他の人が、清税と曹山とをして、富の競争をさせる」と云ふ意に聞えて、本來の意義に反する様になるから、これは宜しく前句(轉句)と共に「清税は自己の活計が貧弱なるにも拘はらず、曹山の所に出かけて来て、無鐵砲にも曹山に對して、富の競争をはじめようとした。」の意に解すべきである。

第十則 清税孤貧

□「清税孤貧の話」の頌に對する「西柏鈔」の解説

清税は、范丹の貧にも比すべき貧弱な頭腦の持主であるにも拘はらず、その氣概だけは、項羽の如く剛毅なものだ。彼は思想上に於て、赤貧洗ふが如き活計をして居ながら、健氣にも、思想界の一大富豪たる曹山和尚の前に出て、「さア、富のくらべツこをやらう。」と來た。

◆この(頌)は、四句とも故事に基いて居る。第一句(起句)が范丹の故事に基き、第二句(承句)が項羽の故事に基いて居るのは、茲に重説するまでもなく、明瞭であるが、第三句(轉句)、第四句(結句)も、『景德傳燈錄』第三十卷所載の「蘇溪和尚牧護歌」中に「……………生也猶如著衫、死也還同脫袴。生也無喜無憂、八風豈能驚怖。外相猶似痴人、肚裏非常峭措。活計雖無一錢、敢與君主鬪富。愚人搦手憎嫌、智者點頭相許……………」とあるこの「活計雖無一錢、敢與君主鬪富」の六言二句から、一錢と君主とを脱して、四言二句にしたものである、また鬪富の二字は『晉書』第三十三卷「石苞、子崇」傳に記してある石崇・王愷の故事に基いて居る。次に掲ぐる「西柏鈔」記者の解説中に現はれて居る石崇・王愷に關する文句は、この「石苞、子崇」傳の一節を抄録したものである。

第十則 清税孤貧

貧似范丹、氣如項羽トハ、前漢范丹、字史雲、家貧爲萊蕪令、里歌云、甌中生塵丹史雲、釜中生魚范萊蕪。項羽ハ、力拔山勇氣盛ナル大將軍也。此ニ言ハ、清税口ニ孤貧トイヘドモ、内徳ハ智勇アリ、曹山ヲ欺ント欲ス。○活計雖無、敢與鬪富トハ、活計トハ、謀計ニ死活アリ。項羽カ勇ヲ以、高祖ニ比スレバ、死計ニシテ、活計無シ。其ノ富ハ、本ト高祖ニ勝レリ。故ニ國ヲ争コト、實チ鬪シムルニ似リ。而レドモ、終ニハ富モ亦項羽劣ルニナルナリ。此僧モ爾リ。所問ノ智アリ、勇アルモ、曹山ニ比スレバ死計也。法寶ヲ以鬪シムレドモ、曹山ノ法寶ニ比スレバ、萬一ニモ不及也。三四ノ句ニ、高祖ノコトヲ、暗ニ用ルコト、文ノ奇妙トイフベシ。鬪富トハ、晋石崇與王愷、鬪富。愷以粉澤釜、崇以蠟代薪。愷作紫絲布步障四十里。崇作錦步障五十里、以敵之。乃至、武帝每助愷。嘗以珊瑚樹賜之。高二尺許。枝柯扶疎、愷以示崇。崇以鐵如意擊之。應手而碎。愷既惋情。崇命左右取珊瑚。有高三四尺者六七株。愷悅然自失。

餘論 この「頌」を一貫して居る思想を、頌の文句を使用して、散文に書き直すと「清税の貧は范丹のそれに似て、活計は無一文の状態なりしと雖も、彼は項羽の剛毅にも比すべき氣概を以て、曹山和尚にぶつかり、富の競争をやらうと

した。しと云ふ風になるが、無門慧開は、どこまでも、この清税の未熟——生意氣——を冷笑して居る様に見える。

〔現代譯頌〕

范丹の貧にも似たる、貧の清税、

氣ばかりは、項羽を真似て、意氣堂々。

錢無しの癖に表面かざりたて、

曹山の富者と競争、こりや、ちと滑稽

第十四 清税孤貧

第十一則 州勘庵主

〔拈評三百則〕下卷第八十一則
〔道樹錄〕第八十三則

緒論 この〔本則〕の主人公趙州和尚の生涯に就ては、第一則「趙州狗子の話」の緒論中に敘述しておきましたから、茲には重説せぬことに致します。

この〔本則〕になつて居る談柄は、『景德傳燈錄』第十卷にある趙州從諗和尚の傳記中には載せてありませんが、『五燈會元』第四卷所載の同和尚の傳記中には、——泊舡と泊船との相違の外——この〔本則〕と同様の記事がありますから、この〔本則〕は正しく『五燈會元』第四卷から抄録したものに相違ありません。

〔評唱〕中に「却被二庵主勘破……」とある所から推せば、〔本則〕中に再度現はれて居る一庵主は、相異なりたる二人の庵主を意味するものゝ様ではありませんが、『五燈會元』の記事、即ち、この〔本則〕だけ

に就て考へると、この二人の相異つた庵主の如く見ゆる一庵主は、實は同一人の庵主であつて、趙州はその同一庵主を、時を異にして二回訪問したものと見るのが正しい様に思はれます。(〔本則〕及び〔評唱〕の考證と録註参照)

〔本則〕 趙州、到一庵主處、問、有麼、有麼。主、豎起拳頭。州云、水淺不是泊舡處、便行。又、到一庵主處云、有麼、有麼。主、亦豎起拳頭。州云、能縱、能奪、能殺、能活、便作禮。

新語方 趙州、一庵主の處に到つて問ふ、「有麼、有麼。」主、拳頭を豎起す。州曰く、「水淺くして是れ船を泊する處にあらず。」と、便ち行く。又た、一庵主の處に到つて云く、「有麼、有麼。」主も亦た拳頭を豎起す。州云く、「能縱、能奪、能殺、能活。」と便ち作禮す。

新字語 庵主——默想的修養のために庵室に獨居せる禪僧、即ち靜處に閑居して身心の修養に勤めて居る禪的隱遁者のこと。有麼——何か新しい御意見でもありませんか。の意。(〔新語方〕参照) 泊舡——『五燈會元』第四卷には、この泊舡が泊船になつて居るし、また古鈔(四種の古鈔)にも泊船とあるが船も舡も同じくふれのこと、泊舡は船を止泊させるの意。便行——猶豫なくさつさつと行つてしまふこと。

と。能縱……能活——『碧巖錄』第一則の「垂示」中に、「東海西沒、逆順縱橫、與奪自在」と云ふ文句があるが、この「能縱、能奪、能殺、能活」は、それと殆ど同意義の語であつて、機略、手腕の活潑自在なることを云つたものである。「縱すことも能、奪（擄）ふことも能、殺すことも能、活すことも能る。」と云ふのが文字上の意義である。

趙州和尚が、ある日、某庵主を訪問して、「どうです、毎日沈思黙考の生涯を送つて御座るのですが、何か思想上の新発見でもおありですか。」と尋ねた。すると、その庵主は、何も云はずに、拳骨を固めて、きゅット一ツ堅てた。拳骨の一點張で何もかも、間に合はせようと考へて居るらしい庵主の所作を見ては、趙州和尚も少しむかづいたものか「水が浅い、こんな水の浅い處には船は泊つては居ない。」と、いかにも、その庵主の思想が淺薄であつて、人を濟度する底の大力量が、その庵主には缺けて居ると云はんばかりの言葉を言ひ残しておいて、さつさと出て行つてしまつた。

又、時日を異にして、趙州和尚は、その同じ某庵主を訪問し、前と同様な質

問を繰返した所が、庵主も相變らず拳骨の一點張で應答した。拳骨の御馳走を二度まで喰はされた趙州和尚、こんどは何思つたのか「能縱、能奪、能殺、能活」と云ふ無上のお世辭を云つて、早速お禮のお辭儀をした。

この「本則」に對し、町元香空和尚は、其著『冠註無門關』に「○空曰、此則亦是古來難關。予今且分人法二種、少通與奪消息。人云趙州、法云拳頭。趙州活眼睛、一見直爾勘破他之眞偽淺深得、如無門頌曰。不但趙州、從上佛祖皆爾。○臨濟曰、如有箇文殊普賢出來目前各現一身問法、纔道吾和尚我早辨了也。又曰、辨佛、辨眞、辨偽云云。前則無門評云、曹山具眼深辨來機。空曰、若無此眼、何得爲人天師。玄則之於法眼、翠巖之於慈明、皆語同而意異。趙州勘二庵主則是同中異辨也。然而、彼二庵主、亦是老賊。故任他謗、任他讚。更不動著。却使趙州作拳頭與奪廣告。無門評云、趙州舌頭無骨。亦是賊知賊。空曰、閑言語且置、拳頭是什麼。」と云ひ、『西柏鈔』記者は「趙州到一庵主、問有麼有麼麼麼トハ、探拔問驗主問ノ類ナリ。主豎起拳頭トハ、拳シチ出スコトハ、等閑ノコトニ非ズ。趙州チ打ント爲ルナリ。州曰、水淺不是泊船處便行ト、甚々抑下シ去ル。○又到一庵主云、有麼麼麼、主亦豎起拳頭。州云、能縱、能奪、能殺、能活、便作禮。是ハ甚々卓上ス。臨濟云、如有箇文殊普賢、出來目前、各現一身問法。」

法、總道香和尚、我早辨了也。又云、辨佛、辨寃、辨眞、辨偽等、趙州如是ノ堅固眼ニシテ、同拳頭ノ中ニ、諍訛ヲ見ルナリ。又碧岩、倒一説判云、七事隨身、可以同死同生。高者抑之、下者舉之。不足者、與之、在孤峰者、教令入苑草。落苑草者、教令處孤峯等、趙州爲人如是也。問云、佛菩薩ノ外ハ、迷悟其面不別、趙州何トシテカ、二庵主ノ一拳頭ヲ見テ、優劣ヲ分ツヤ。答、是レ趙州ノ總不思議也。例セバ、智聖禪師、見雲門、知其前生王等ノ類也。已上義解畢。正意云、那箇是趙州ノ庵主ヲ勘破スル所ト、工夫ヲ下スベシ。と云ひ、『萬安鈔』記者は「……見處高邁ノ人が、不住殿堂伽藍、引籠テ庵主ト號シテ居スルコトガ多イゾ。趙州一庵主ノ處ニ到テ、有麼有麼ト問フ也。是ハ何トモ知レヌ問ゾ。庵主ハ内ニアルカト云義カ。又、内ニ何モアルカト云義カ、更ニ知ラレヌ。是ラハ探按問驗主問ナドト云ベキ問也。……庵主モ亦拳頭ヲ堅タ、何トモ知ラレヌ振舞ゾ。……一向ニ淺水ゲヤホドニ、船カ泊メラレヌト抑下ゾ。船ハ大キナルフネニ船ノ字ヲ書ク也。……又一庵主ニ如前問ヘバ、庵主モ亦堅拳也。……自由自在ゲヤト云テ托上シテ作禮去ル也。能ト云ハ天生ヨリ得ルヲ云也。鳥ハ白ラ飛ブコトヲ知リ、兔ハ白ラ走ルガ能也。此二庵主優劣ガアルゾ無イゾト云フハ惡キ也。」と云ひ、南天棒和尚は「趙州一庵主の處へ到つて問ふ、有麼有麼」と趙州和尚、一日ソコヲ邊をアラハと歩いて一庵主の處へ行つたと見える。ソコで趙州は「庵主は居るか」と問ふた。スルと、「主、拳頭

を堅起す」と、庵主が直ぐに出て、拳を握り示したものでや、此の處をトクト氣を付けて見るが好いぞ。眞似では駄目ぢや。ヨク書生ツ坊が、「君是れぢや」と云ふたりなぞするが、ソんな處ではないぞ。「州曰く、水淺くして是れ船を泊する處にあらずと云ふて、便ち行く」と、此の趙州の答へはナカク、ぢやソんな溝川のやうな淺水では、コノ趙州のやうな大船は繋ぎ留めることは出来ぬわい。ナンぢや、歴キリの水しかないではないか、ソレでは大船なぞ留め置くことはならんぞ」と云ひ捨て、行つて仕舞つた。「又た一庵主の處に行つて云く、有麼有麼」と、趙州又候他の庵主の處へ到つてからに、「庵主はうちか」と云ふた。「主も亦た拳頭を堅起す」と、スルと此の庵主も亦た前の庵主と同じやうに、片腕を突き出し拳を堅てた。サーこればドウぢや。「州云く、能縱能奪、能殺能活と云ふて、便ち作禮す」と、コゝが趙州の趙州たる處ぢや。片方では、「水淺くして是れ船を泊する處にあらず」と云ひながら、此處では、「能縱能奪、能殺能活」などと云ふて居るが、ナンのことぢや。カウ云ふ處をウツカリと見てはいかぬ。大家、サー趙州の手元を能く見抜かぬといかん。確かに見抜かぬ中は、ごうメカサウと、かうメカサウと、何んの役にも立つたものでないぞ。ア、有り難いと云ふて趙州が作禮した動きを見るが好い。趙州の眼の光りの早いこと、實にコゝに至つては、讚嘆よりも言評よりも、嗚呼々と云ふ外はないのぢや。」と云ひ、飯田權隱居士は、「寺も入らぬ金も入らぬ只知有法不知有身ぢや。見性大悟の後も悪いくせが殘る者故

聖胎を長養して龍天推轂の時を待つ計りぢや。この儘死んでも菩提心は萬里一條鐵ぢや。西郷も金も入らぬ。名譽もいらぬ。命もいらぬやつは。をいごんも手がつかぬといふたげな。趙州一庵主の處に到て問ふ有りや有りや主拳頭を豎起す。趙州も又下問を愧ぢぬ。七歳の童子も我より勝れる者には學ばんと誓つた。百歳の老軀を厭はぬ勘檢に行かれたは只涙なり。なるか。と門口からぞなり込んだは。簡單の好一間ぢや。禪坊主がくるに大法の外はない。庵主は只拳頭をたてた。只の字眼を付けよ蔽から棒ぢや。手のつく筈の者ではない。趙州早くみてとつた。五萬噸の弩級型は濱名湖には碇泊できぬわいとけきつてしまった。されど拳頭はなんとも感ぜぬ處に眼をつけよ。呼狂呼暴任他評紅桃李自然色。又聞かすや。宗仁唾面して自乾に任す。趙州又外の庵主を叩た、誰か其老實徹回なるに泣かざらんや又同く拳頭を豎てた。此時の流行とみへる。さても與奪自在なる哉とほめそやして禮拜をした。されど拳頭は前の如く一向に悦びもせぬ。いつ迄が賞ると聞けば嬉しくて講ると聞けば悲しからん。趙州は骨折損の草臥儲ぢやが。これ又物なし。偶拳頭の物なきを證明して餘りありぢや。これが勘破の端的とみれ。只拳頭如何と參ぜよ。庵主の境界は問ふ處にあらずぢや。と云つて居る。この「本則」に現はれて居る二個の一庵主は同一人か、又は異なりたる二個の庵主かと云ふ問題に就て、町元香空和尚、「西柏鈔」記者、「萬安鈔」記者、南天棒和尚は、何れもこれを異なりたる二個の一庵主と見て居るし、また、菅原時保和尚が「……又外の庵主の處に行つて……」と云ひ、釋宗演和尚が「……また一庵主の處に行つて……其庵主も同じく……」と云つて居る所を見ると、この先生達も、これを矢張相異なりたる二人の庵主と見て居ることは確實である。○この問題に就て「春夕鈔」記者は「庵主ハ一人ナレドモ。趙州再參シテ。勘辨ナサレタルト云フ説モ在リ。是レハ無證據問。不分明。……」と云つて居るが、私は、これを同一人の庵主にして、趙州は、この庵主を二回訪問したものと見るのを正解と信するものである。●有麼有麼の語を解して、釋宗演和尚は、「これは日本語で、居るか、と云ふ意である、庵主を訪問して、居るか、居るか、と云つたと同じ事である……」と云つて居る。菅原時保和尚は、法螺にかけては、拙僧の方が釋宗演の上手である、と云はんばかりの口調で「……或る庵を訪つて、居るか、居るか、と大聲で呼んだ、只庵主といふ人間が居るか、居ないかと問うたばかりではない、庵主心中に主人公が惶々着と控へて居るか、どうかを勘檢したのである。」と云つて居る。この語に對しては、「春夕鈔」記者が「庵主ハ。内ニ御座走カト問フテ……」と云ひ、「自雲鈔」記者が「畢竟ハ菴中ノ主人ヲ喚レタ也。」と云つて居る位であるから、古人の糟粕の請賣以外に、何事も新らしく働かざる釋宗演和尚。菅原時保和尚の連中が、古人の糟粕をそのままに吐出したからとて、別に不思議ではあるまいが、有麼有麼と在麼在麼とを混同して、有麼有麼を在宅か不在宅かの意に解するに至つては、文

尚が「……又外の庵主の處に行つて……」と云ひ、釋宗演和尚が「……また一庵主の處に行つて……其庵主も同じく……」と云つて居る所を見ると、この先生達も、これを矢張相異なりたる二人の庵主と見て居ることは確實である。○この問題に就て「春夕鈔」記者は「庵主ハ一人ナレドモ。趙州再參シテ。勘辨ナサレタルト云フ説モ在リ。是レハ無證據問。不分明。……」と云つて居るが、私は、これを同一人の庵主にして、趙州は、この庵主を二回訪問したものと見るのを正解と信するものである。●有麼有麼の語を解して、釋宗演和尚は、「これは日本語で、居るか、と云ふ意である、庵主を訪問して、居るか、居るか、と云つたと同じ事である……」と云つて居る。菅原時保和尚は、法螺にかけては、拙僧の方が釋宗演の上手である、と云はんばかりの口調で「……或る庵を訪つて、居るか、居るか、と大聲で呼んだ、只庵主といふ人間が居るか、居ないかと問うたばかりではない、庵主心中に主人公が惶々着と控へて居るか、どうかを勘檢したのである。」と云つて居る。この語に對しては、「春夕鈔」記者が「庵主ハ。内ニ御座走カト問フテ……」と云ひ、「自雲鈔」記者が「畢竟ハ菴中ノ主人ヲ喚レタ也。」と云つて居る位であるから、古人の糟粕の請賣以外に、何事も新らしく働かざる釋宗演和尚。菅原時保和尚の連中が、古人の糟粕をそのままに吐出したからとて、別に不思議ではあるまいが、有麼有麼と在麼在麼とを混同して、有麼有麼を在宅か不在宅かの意に解するに至つては、文

言にもほごがある。在宅か不在宅かの意ならば、在庵在庵とすべきである。倚遇上座が芭蕉泉庵主に向つて「庵主在庵」と云つたのは、これは、在宅か不在宅かの意である。(『禪門公案大成』第二七九四則參照) 庵庵主と云ふ語に就て、『自雲鈔』記者は「菴主ハ大悟休歇シテ菴居スルヲ云。惣シテ叢林ニハ、東菴主、西菴主有ル者也。趙州會下ニモ此二菴主有ルホドニ。」と云つて居るが、古代に於ける支那禪林の制度に、東西の兩菴主があつたとは、私の少見寡聞のせい、未だ曾て聞かざる所である。禪籍に現はれて居る例によつて考へると、庵住居は、世俗塵事を避けて默想的生涯を欲する場合、佛教に對する迫害のため、人目を避けて隱棲する場合、この何れかの場合である。

餘論 『景德傳燈錄』第十卷所載の趙州和尚の傳記は、「……………第一等人來、禪牀上接。中等人來、下禪牀接。末等人來、三門外接。師寄拂子與王公曰、若問何處得來、便道老僧平生用不盡者。師之立言布於天下。時謂趙州門風、皆悚然信伏矣。唐乾寧四年十一月二日右脇而寂、壽一百二十。後謚眞際大師。」と云ふ敘述で終つて居るのに、『五燈會元』第四卷の方には、「末等人來、三門外接」と「師寄拂子與王公曰」この中間、即ち接と師との間に、六百十三字の敘述が挿

まれて居り、この「本則」の「州勘庵主の話」は、その挿入記事の一部分にすぎないこと云ふ事實から推定すれば、『五燈會元』の編者は、この話は趙州和尚の修行時代の出來事であるにも拘はらず——昔の僧傳編者の慣習通り——年代の考察なしに『景德傳燈錄』に漏れて居た趙州和尚の逸話を摺拾して、ごちや／＼に、その傳記の末尾の方に挿入したものと信せられるのである。而して私の研究の結果から云へば、この「本則」に現はれて居る公案は、第三則「俱胝堅指の話」の公案と全く同工異曲のものであつて、その主眼とする所は、すべての空間 All-embracing space とすべての時間 All-embracing time と——絶対そのもの——を一指頭、若くは一拳頭の堅起によつて提擧せんとした所に存するのである。

第三則「俱胝堅指の話」が、唐武宗會昌五年八月から、唐宣宗大中元年三月に至るまでの間に行はれた出來事であることは、第三則の註文中に私の考證しておいた通りであるが、今これを趙州和尚の生涯と對照して見ると、

第十一則 州勘庵主

◻七歳童兒、若勝我者、我即問伊、百歳老翁、不及我者、我即教他」と云ふ宣言をなして、六十一歳の時、雲水行脚の旅に立つたと云ふ趙州の、その六十一歳の時は、唐敬宗開成三年（西暦八三八年）にあたり、

◻彼が八十歳にして、趙州觀音院に住したと云ふ、この彼の八十歳の時は、唐宣宗大中十一年（西暦八五七年）にあたる、

と云ふことになる。すると、彼の晩年に於ける雲水生活は西暦八三八年（彼の六十一歳の時）から、西暦八五七年（彼の八十歳の時）まで、足かけ二十年間に跨り、かの西暦八四五年（唐武宗會昌五年）に行はれた佛教の大迫害は、彼が雲水行脚に旅出した年から、丁度八年目に當ることになるのである。して見れば、この第十一則「州勘庵主の話」と、第三則「俱胝豎指の話」との間には、たゞに教理上に於て密接なる關係が存すると云ふばかりではなく、實際、歴史上に於ても、兩者の間には相離るべからざる關係があると云ふことは、疑念を挟む餘地のなき明確なる事實である。趙州和尚が、臨終に眞定帥王氏に拂子を寄贈して、「老僧平生

用不盡者」と云つた所なんか、かの天龍和尚が、臨終に「吾得天龍一指頭禪、一生受用不盡」と云つたのと、全く同一源泉の思想から流れ出た告白である。

他の人のために飲食を饗應する時、又は談話をなす時、最初の饗應、最初の談話によつて、その人を喜ばし、満足させることの出来なかつた場合には、第二回目からは、手を變へ品を更へて、その人の歡心を買はないまでも、その人を満足させようとするのは、世俗一般人情の常ではあるが、禪者の生活に於ては、その様な幫間主義——自己の所信に不忠實なやり方——は、大の禁物である。禪者の生活に必須なるものは、「他は、さもあらばあれ、我は只管に……なり。」と云ふ確固不拔の信念である。他人の顔色や嗜好の如何によつて、自己の主義、主張に變化、動搖を生ずる様では、未だ禪者と稱せられ得ざるは勿論のこと、その様な人は、實は人間仲間でも、凡夫の凡たるものである。

今この第十一則の公案を仔細に點檢して見るに、某庵主は、趙州の「有麼、有麼」に對して、無言のまゝ拳頭を豎起した。これは、その豎起の動機に於て天龍の一指頭を豎起したのと全く同一である。竹は——竹の實體は——竹そのもの、外にはないのであるから、それを黒く描いても、赤く描いても、乃至、

第十一則 州勘庵主

銀色に描いても、その畫が竹の實體にはなり得ないのと同じく、絶對そのもの——宇宙の實體に即した佛、若くは神そのもの——も、南嶽懷讓の謂ゆる「似一物即不中」の道理であつて、何と云つても、絶對そのものにはならぬのであるが、竹そのものが、表現の上に於て、黒色に描かれて居ても、赤色に描かれて居ても、乃至、銀色に描かれて居ても、表現としての竹たり得るが如く、絶對そのものも、表現としては、指頭に凝結もすれば、亦、拳頭に宿りもするのである。而して、その某庵主は、第一の「竖起拳頭」を、趙州に安價に評價され、「水淺不是泊船處」なんか云つて愚弄されたにも拘はらず、彼は再度の「有麼、有麼」に對しても、同じく「竖起拳頭」の外、何事もしなかつた。こゝに彼の確信の不拔なる事實が現はれて居る。彼の確信は、趙州の愚弄的文句によつて左右されて居ない。この他の言に左右されざる確信、これが、趙州をして「便ち作禮」せしめた所のものであると、私は確信して居る。

平九

拙
云
ワ
ケ

無門慧開は、次に掲ぐる「評唱」に見えて居る如く、この二個の一庵主を、二人の相異なりたる庵主と見て居る様ではあるが、これは、多分彼が評唱上に技巧を弄し、故意に、その様に見たものかと思はれる。

〔評唱〕 無門曰、一般竖起拳頭、爲甚麼、肯一箇、不肯一箇。且道、諸訛有甚麼處。若向者裏、下得一轉語、便見趙州舌頭無骨、扶起放倒、得大自在。雖然如是、爭奈趙州却被二庵主勘破。若道二庵主有優劣、未具參學眼。若道無優劣、亦未具參學眼。

無門曰く、一般に拳頭を竖起せしに、甚麼としてか、一箇は肯ひ、一箇は肯はざりしぞ。且く道へ、諸訛は甚の處にかありしぞ。若し者裏に向つて、一轉語を下し得るならば、傾ち趙州の舌頭には骨なく、扶起放倒に、大自在を得たりしことを見るならん。然も是の如くなりしと雖も、争奈してか、趙州は却て二庵主に勘破せられしぞ。若し二庵主に優劣ありしと道はば、未だ參學の眼を具せず。若し優劣なしと道ふも、亦未だ參學の眼を具せざるなり。

新字解 一箇——第一回の「有麼、有麼」に對しても、第二回の「有麼、有麼」に對しても、常にの意。

一箇——拳頭を指す。●語訛有甚處——これは『碧巖錄』第四十則の「垂示」に「語訛在什麼處」とある句と同意義の言葉である。語は言語の不謹慎なること、訛は言語の不正確なることを意味するのであるが、茲では語訛の二字で、過失とか、失策とか、不徹底な所とかの意に解すべきである。●若向者裏下得一轉語——この九文字は、「その語訛の那邊に存するかに就て、徹底したる見解を有する者は」と云ふほどの意である。者裏は「語訛有甚處」と云ふ疑團を指し、一轉語は第二則「百丈野狐の話」の「本則」中に、「今請和尚代一轉語……」の一轉語と同じく、他をして轉迷開悟せしむることの出来る機な至言を意味するのである。●扶起放倒——扶起は扶けてひき起すこと、放倒はつき放して倒すことで、扶起は抑揚の揚、殺活の活、擒縱の縱にあたり、放倒はその抑・殺・擒にあたる。「得大自在」の句は扶起にも放倒にも係る。●雖然如是——「舌頭に骨なく、扶起に於ても、放倒に於ても、大自在の活力を有して居たのにも拘はらず。」の意。●爭茶——「どう云ふ譯で」とか、「何故に」とかの意。●被勘破——腹の奥底まで看抜かれること。又は思想上の競争に負けること。●若道二庵主有優劣——この句を、前の「肯一箇、不肯一箇」に照應させて考へると、「若し甲乙二人の庵主に（その相互間に）優劣ありしといはば」と訓するの正しいのかも知れず、また無門慧開もその意味で書いたのかも知れぬが、私はこの二庵

主は甲・乙二人ではなく、一人の同一庵主を趙州が前後二回訪問したものに相違ないと信ずるその所信の上から、この句を「若し（趙州）と二庵主（實は二回繰返して趙州に訪問された一庵主）」との間に優劣があつたと道ふならば」の意に解しておく。（考證参照）

新譯 趙州和尚と某庵主との間に行はれた葛藤の上に、無門慧開が評論を加へて云ふのに、某庵主は、はじめの「有麼、有麼」に對しても「豎起拳頭」、第二の「有麼、有麼」に對しても亦「豎起拳頭」の一本調子で行つて居るのに、趙州和尚が、はじめの分に對しては、イヤ、水が浅いの、イヤ、船が泊らないのなんか難癖をつけて、その拳頭の眞實性も價值も意義もすべて否定し、一笑に附してしまひ、第二の拳頭を難有がつて、「便作禮」と出たのは、何故であらうか。見せつけられた品物は同一であるのに、たゞ時を異にして見せつけられたために、はじめには手もださず、二度目のに飛びついたとは、随分おかしなことではないか。且道、この不合理な事實の因つて來る所の落度は、賣手の庵主の方

にあつたのであらうか、又は買手かひての趙州和尚の方にあつたのであらうか。その落度の所在に就て、的確なる理解を有し、それを合理的に説明し得る者であれば、趙州和尚の大力量が、言語の上に於ても動作の上に於ても、實に無礙自在であることを會得するであらう。然しながら、趙州和尚は無礙自在の大力量を有して居たにも拘はらず、その某庵主との相見しやうけんに於ては、却てその庵主に自己の五臟六腑を看みぬかれたかの感があるが、元來、趙州和尚とその庵主との間には、禪的力量の上に於て優劣があつたのであらうか。若し諸君の中に、「然り、兩者の間には優劣あり」と道ふ者があるならば、拙僧慧開の眼から見ると、その者は未だ禪的眼識を具有して居ないのだが、「否、兩者の間には優劣なし」と云ふものがあつても、その者にも、やはり禪的眼識はないのである。

【考證】この「評語」に對し、『西柏鈔』記者は「無門曰、一般豎起拳頭、爲甚麼肯一箇、不肯一箇。且道語說在甚麼トハ、語說ハアヤマリナリ。物ノチカヒメチ云ナリ。一般ノ拳頭ニ於テ、優劣ヲ見ルコト

ハ、何レノ處ゾヤト、徵詰スルナリ。○若向者裏、下得一轉、便見趙州舌頭無骨、扶起放倒、得大自在言ハ、舌頭無骨トハ、無礙辯才ヲ得チ云ナリ。扶起放倒ハ、抑揚褒貶ノ二種ノ手段也。趙州用得テ自由ナルコトヲ見ント也。雖然如是、爭奈趙州却被二菴主勘破言ハ、如是トハ、趙州大自在ノ手段ヲ再舉スルナリ。趙州却被勘トハ、趙州舌頭無骨、他ノ是非ヲ説テ觀テ、二菴主意ニ謂、他ノ非莫類類舉、須自非漸漸除トナリ。○若道二菴主有優劣、未具參學眼、若道無優劣、亦未具參學眼言ハ、理中ニ就テ云バ、二菴主見性無二也。若事上ニ於テ論ズレバ、何ソ行位差別無ンヤ。若偏執局見ヲ純ラトスル擲板ノ禪和ナラバ、參學ノ人ニハ非ルナリ。趙州ノ眼睛ハ、如何ンゾヤ。頌ヲ見ヨ。」と云ひ、釋宗演和尚は「一般に拳頭を豎起す、何として庵主の示した拳頭に異りのないのに一ツは肯つた一ツは肯はぬか且道語說甚其處に在る此入組は何處に在るぞと評したのである、語說とは日本言葉で云へば魂膽入組と云ふ様な意味である、若し此入組の處をトツクリと見抜いた上で、一轉語を下し得たならば、即ち趙州舌頭に骨なく扶起放倒・大自在を得、勿論舌には骨見た様な物はない様ですが、此處で云ふのは自由と云ふことで、口に光を放つ言句の自由を得たるものと云ふのである、扶起放倒片一方で扶け起して片一方で倒す、一方では活かして一方では殺す兩方の働きに於て大自在を得た有様が分かるのである、無門は無門のものにして云はれたのであるが、各々の手に渡してから何とでも己れの方で取り廻はされるのである、趙州こそ却

つて二庵主に看破せられた二庵主の腹を見やうとして、却て二庵主から己れの腹の中を看破された場所があるか何うかと云はれる、若し二庵主の見處に優劣があるから、趙州が彼のやうに云つたなぞと其機な事を云つては參學の眼を具備して居るとは云へぬ、二庵主の見處が同じことじや、優劣もないと云ふても夫れでも不可ぬ、未だ參學の眼を具せず、丁度釣針を下した様なものである、優劣がないと云つても不可ぬ、優劣がありと云つても不可ぬ、果して然らば諸君は何う解するかと云ふ、無門が學者の力を見やうと云ふのである。」と云ひ、紀平正美氏は、この「評唱」を通解して、「何れも共に拳頭を立てたのであるが、趙州何の見處あつてか、一方を肯ひ、他方を肯はざりしか。早く道へ、いけない點(語訛)がどこにあるか。若し此内に向て一轉語を下したならば、如何にも趙州の舌に骨のないこと(よくべらべらしやべること、趙州の言ふ事はいつも自由自在であることを云ふ、七を見よ)、又彼の力に、扶け起すもつき倒すも、自由自在のもの有る事を見ることが出来るであらう。——以下は無門注解の親切心と見るべきであらう、——然も此れはともかくもとして置いて、趙州が既に二庵主に勘破せられて居る所のあるのを見よ。云ふは、只だ一度拳頭を竖起せられた位ならばともかく、二度とも同じ様にせられる所を見ると、彼の二僧の方にも、既に趙州がどれだけの人であるかを、見破つたからの事とも云はればならぬ。それで斯う考へて來ると、此の三人の働きには、蛇、蛙、蛤、蛤、の三すくみの有様が見える、と

れが勝つたか敗けたかの問題は無くなる。それで此の二庵主に優劣なしと云ふも、等しく參學の眼を具せずといふべきだ。」(『無門關解』第一七七一—一七八頁参照)と云ひ、飯田權隱居士は、「評唱」と「頌」とを提唱して「趙州なぜに一人は許して一人は許さぬのじや。いや趙州の手前にはそんなけちな心はない。只如是といふて拳頭に己れなきを評した迄よ。それが分らぬから入り組んだ差縫れが起るのぢや者裏即兩拳に向て明了に判決を下しなば。趙州始めより舌頭に骨なく自己のかたまりなく。縁に隨てある時は扶起と放行し(作禮)。有時は放倒と把住(便行)する。大自在底ある事をみん。しかばあれど二庵主豎拳の手前に向ては。流石の老趙州も。又如何ともすべからず。言語往來しただけ其丈拳頭に勘破されてゐるを知らねばならぬ。只是拳頭ぢや拳頭はもとより優劣ありともなんともいふてはならぬではないか。須く高く眼をつけるがよい。芭蕉葉上無然雨、只是時人聽斷腸。まはさりながら趙州なくんば今日たれか拳頭の禪に參するを得んこれ。無門の趙州に假托して拳頭の禪を贊嘆する所以である。頌曰、流星機擊電殺人、刀活人、人、看、看、看、老趙の公明正大なる大自在をみよ。流星の眼たれか疑はん。掣電の機用たれか擒ふる事をゑん。されば殺そうと生かそうと趙州手裡の金剛王寶劍にあるぞ。己れなきほど強いものはない、雖然與麼眞乎拳頭に徹底する時趙州去之不遠を知らん。何故河流天地合。山色古今看。」と云つて居る。○二庵主に關しては、『春夕鈔』に「庵主ハ。一人ナレドモ。趙州再參レテ。勘辨ナサレドト

云フ説モ在リ……と云ふ異説が載せてあるの外、古來『無門關』を提唱し解説する者、殆どすべて、この二庵主を甲の一庵主と乙の一庵主との二庵主であると見て居るが、私は『春夕鈔』所載の異説の通り、一箇の庵主を趙州和尚が前後二回訪問したものと見るのが事實に近いと信ずるのである。この「評唱」を一見すると、無門慧開も、二庵主を甲・乙二人の庵主と見て居る様ではあるが、熟讀して見ると無門慧開は、庵主が一人であるか二人であるかと云ふ點には、少しも重きを置かず、「却被二庵主勘破」の二庵主を、拳頭を二回竖起した一庵主と見、その一庵主（時を異にして趙州の前に二回現はれた一庵主、即ち時の上からは二、人の上からは一）と趙州とを對比して居る様にも見えるのである。要するに若し無門慧開が實際に於て、甲・乙二人の庵主と見て居るものとすれば、それは、彼が公案提唱の上に一種の技巧を弄し、故意に二個の一庵主を甲・乙二人の庵主と見たものに相違ない。實際を云へば、その様に見る方が、低級な智識階級に屬する俗人を煙に捲ひて、法螺で吹き飛ばすためには、至つて都合がよいのである。が、「本則」に現はれて居る二個の一庵主は、どうしても、時を異にして、二回趙州和尚と對面した一個の一庵主に相違ない様に思はれる。そうでなくては、一庵主も趙州和尚も、「本則」に於て、有意義に活躍して居ないことになるのである。

餘論

某庵主が、一度ならず二度までも、趙州和尚の「有麼、有麼」に對して、

是之ヲ
曲解
邪說
トイフ

本是

拳頭を竖起した所から察すれば、彼は趙州和尚の眞理探求上に於ける稚氣を、能く勘破し了つて居たものに相違ないが、趙州和尚がその竖起拳頭の一點張りに對して、正直に作禮した所から見れば、趙州和尚も亦、某庵主の提唱振りに大に共鳴したものに相違ない。庵主の竖起拳頭が世尊の拈花に比すべきものならば、趙州和尚の便作禮は、正にこれ摩訶迦葉の破顔微笑である。兩者の間には、同じ思想の流れが神々しく澄みきつて通じて居るのみであつて、高下、優劣なんか云ふ尺度を以て測定すべき何物もないのである。こゝが、この「評唱」に於ける無門慧開の著眼點であるであらう。

〔頌曰〕 眼流星、機掣電。殺人刀、活人劍。

新語

まなこ けうせいせい き せんてん ころん たい かつじん けん
眼は 流星、機は 掣電。殺人の刀あり、活人の劍あり。

新字解

●眼流星機掣電——この三言二句は、第八則「奚仲造車の話」の「評唱」に、「眼似流星、機如掣電」とある四言二句から、似・如の二字を除去して、語勢を勁切にしたものである。（第八則「奚仲造車

の話の「評唱」(附録参照)「殺人刀活人劍——これは禪宗の典籍中に、しばしば散見する常套文句であるが、一二の例を擧ぐれば、『碧巖錄』第十二則「洞山麻三斤の話」の「垂示」の冒頭にも「殺人刀、活人劍、乃上古之風規、亦今時之樞要……」(現代新譯・碧巖錄詳解)第一八〇—一八二頁参照)とあり、『五燈會元』第七卷にも「石霜雖有殺人刀、且無活人劍。巖頭亦有殺人刀、亦有活人劍。」とある。○この殺人刀、活人劍の二句は「范增起出召項莊謂曰、君王爲人不忍。若入前爲壽。壽畢請以劍舞。因擊沛公於坐、殺之。……壽畢。曰君王與沛公飲。軍中無以爲樂、請以劍舞。項王曰諾。項莊拔劍起舞。項伯亦拔劍起舞、常以身翼蔽沛公……」(史記)項羽本紀参照)と云ふ故事に基いて居る様である。○第一・第二の二句(起・承)は、内的識見、活力を表示し、第三・第四の二句(轉・結)は、外的活動、手腕を表示したものであつて、殺人刀は消極的の手腕、活人劍は積極的の手腕と見ても差支あるまい。

新譯 某庵主の偉者たることは無論であるが、趙州和尚も中々のさる者。偉者どさる者との會合、どちらも眼は流星の如く迅速で鋭く、相手の五臟六腑を一瞬もたぬうちに透視してしまふ。その機略の奇抜で、敏捷なることは、丸で大空を引きまはりつゝ、駈け走る電光にも比すべきである。手には殺人刀もあり、

活人劍もあり、殺活自在、その活動は實に無礙である。

○この「頌」に對し、『自雲鈔』記者は、「此頌全篇、趙州見機後脫大用自在ヲ頌ス。然レドモ、菴主ニカケテ見所モ有リ。吾門ニ此古則參尋有子細處。」と云ひ、『萬安鈔』記者は、「眼流——趙州ノ眼ノ早キコトハ流星ノ如ク、機ノ早イコイハ製電ノ如クゾ。殺人——殺力活々カ殺、抑カ揚々カ抑、自由自在ゾ。平常ノ上テ人ヲ殺活スルナリ。」と云ひ、『春夕鈔』記者は、「眼流星トハ。州ノ具眼ニシテ。二庵主ヲ勘破シタルコト也。機製電ト云フハ。州ノ機由俊ナルヲ云フナリ。殺人刀。活人劍トハ。庵主ヲ殺ンモ活ンモ。マヽノ機由也。然ドモ。棒下喝下ノ機由ト。ミベカサズ。平常ノ上テ。人ヲ殺。活スルコトナリ。」と云ひ、『西柏鈔』記者は、「眼流星、機製電、殺人刀、活人劍トハ、趙州智眼、流星ノ如ナル故ニ、他ノ機體ヲ見、頓機製電ニ似タル故ニ、他心ノ善惡ヲ知ル也。電光ハ、暗夜ニ路ヲ照スノ謂也。是ハ二菴主拳頭ノ豎起シヤウヲ見テ、其ノ意ヲ知ルチイフナリ。而シテ前菴主ヲ抑下スルハ、殺人刀。後菴主ヲ讚美スルハ、活人劍也。活人劍トハ、史記高祖本記、張良拔劍助沛公類也。縱ヒ諸人誹謗ノ刀ヲ以テ後菴主ニ加ント欲ストモ、趙州證明ノ劍ヲ以助ルナリ。」と云つて、『自雲鈔』記者を除くの外、何れもこの「頌」を趙州和尚一人ノ活力にかけて見て居る。

餘論

この「頌」全篇四句を、趙州和尚一人の活眼識、活手腕の表現と見るの

は、古今に亘る禪學者間の通説の様ではあるが、「本則」及び「評唱」に含蓄されて居る思想の光に照らして、この「頭」を見ると、この「頭」の讃稱せんとして居るその被讃稱者は、必ずしも趙州和尚一人に限つては居ない様である。私は、寧ろこの「頭」は、趙州と庵主との間に、その禪的實力に於て、優劣なき點より構想して、兩者を等分に讃稱したものと解するのを、至當と思ふのである。

〔現代譯頌〕

趙州も某庵主も、もろともに、

眼は流星、機は掣電。

殺活は自在なり、二人とも、

劔も手にあり、刀も手にあり。

第十二則 巖喚主人

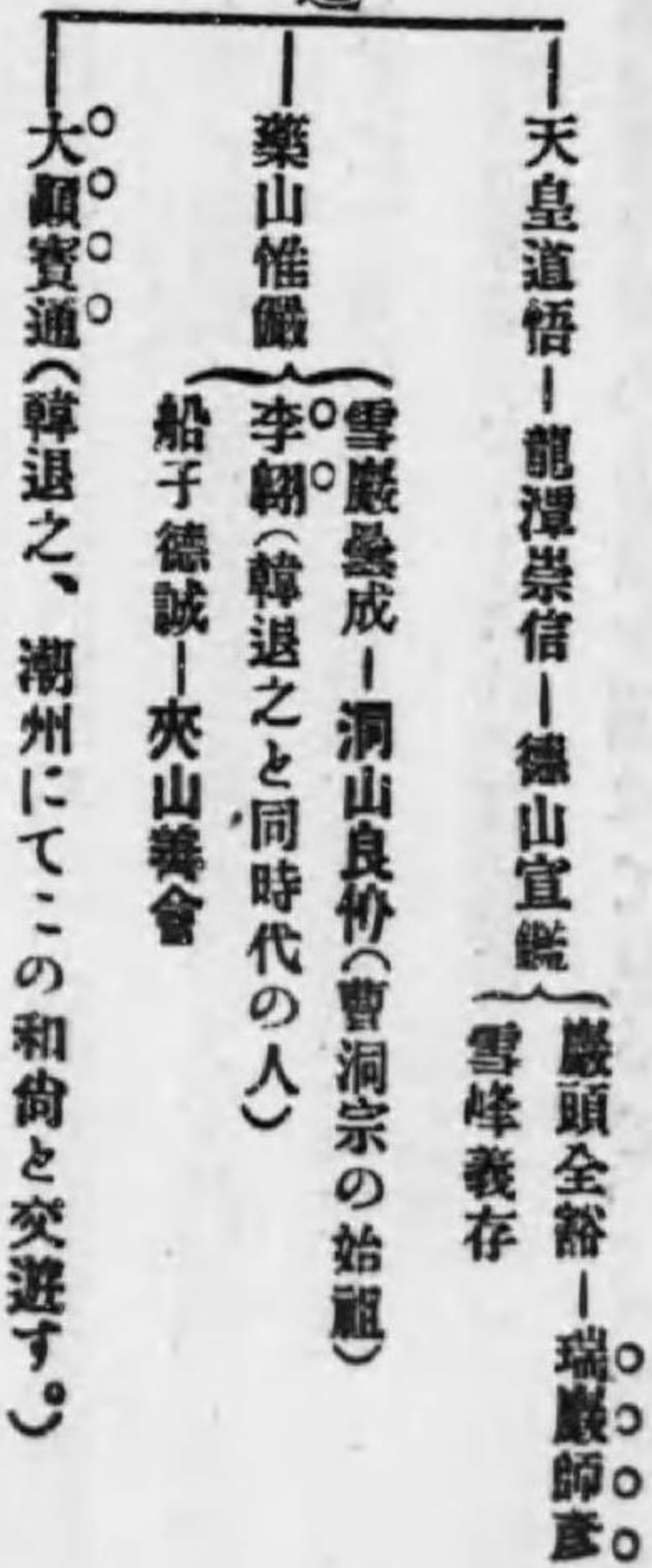
〔拈評三百則〕下卷第四十七則
 〔擊節錄〕第五十八則

この第十二則の公案の主人公は瑞巖師彦和尚であつて、この人の傳記は、『景德傳燈錄』第十七卷、及び『五燈會元』第七卷に載せてはありますが、年月に關する記事は、全く缺如して居ます。然し、その傳記中に「台州瑞巖師彦禪師、閩越人也。姓許氏。自幼披緇秉戒無缺。初禮巖頭……復謁夾山和尚……」とありますし、また法系上、師彦和尚は巖頭全豁和尚の弟子でありますから、夾山と巖頭との傳記を辿りさえすれば、彼の生存年代は、自然に推定され得ることになります。(巖頭全豁の傳記の考證に關しては、『現代新譯・碧巖錄詳解』第五二九―五四三頁、及び同書第六七六―六八九頁参照)

今、瑞巖師彦和尚の法系を調べて見ると、

第十二則 巖喚主人

石頭希遷



と云ふ風になつて居ます。

この表中の李翱は、韓退之の「送孟東野序」に「從吾游者、李翱、張籍、其尤也」の李翱、歐陽公の「讀李翱文」の李翱であります。〔正文章軌〕第五卷、第七卷參照〕而して、大顛寶通和尚は、潮州靈山に住山して居た禪僧で、『五燈會元』第五卷所載の傳記では、その人格の如何はあまり明瞭でありませんが、排佛家として有名な韓退之が、「與孟尚書」に、「潮州時、有一老僧、號大顛、頗聰明、識道理。遠地無可與語者。故自山召至州郭、留十數日。實能外形骸、以理自勝。不

爲事物侵亂。與之語、雖不盡解、要自胸中無滯礙。以爲難得。因與來往。……」〔唐宋八大家文〕第三卷參照〕と云つて居る位でありますから、その人格の高、且つ識見の非凡であつたことは、明白に推定され得るのであります。

『宋高僧傳』第十二卷の「衡山昂頭峰日照傳」を見ると、その一節に「……後遊南嶽、登昂頭峰、直拔蒼翠、便有終焉之志、庵居二十載、屬會昌武宗毀教、照深入巖窟、飯粟飲流而延喘息……」とありますが、私の研究の結果によると、この「本則」の主人公瑞巖師彦和尚の參じたと云ふ夾山善會和尚の師僧船子德誠が、藥山を辭して後、秀州華亭の渡守に身を變じ、謂ゆる船子和尚（船頭坊主）として、久しく高踏的生涯に隠れて居たのも、實は日照の庵居二十歳と同じく、全く武宗の佛教迫害に餘儀なくされて居たものであります。

夾山善會和尚の生誕は、唐順宗永貞元年（西曆八〇五年・桓武天皇延暦二四年・傳教大師歸朝の年）であつて、この年は雪峰義存の生誕より十七年前、巖頭全豁の生誕よ

り廿三年前、**藥山惟儼**の死去より廿九年前にあたります。而して、『五燈會元』第七卷によると、師彦は最初**巖頭全豁**に參じ、更に**夾山善會**に謁し、善會と一商量を試みたが、意志疏通せず、直に台州の丹丘に行き、更に**瑞巖**に退隱したと云ふことになつて居ますが、善會が澧州の夾山に入寺したのは『景德傳燈錄』第十五卷によると、唐宣宗咸通十一年（西曆八七〇年・會昌五年の廢佛毀釋後廿五年目）でありますから、この〔本則〕の記事に現はれて居る事實は、西曆八七〇年（善會の夾山入寺の年）から、西曆八八一年（善會の死去の年）までの間、若くは、その後にあつたことに相違ありません。（〔本則〕の附圖参照）

〔本則〕 瑞巖彦和尚、毎日、自喚主人公、復自應諾。乃云、惺惺著。喏。他時異日、莫受人瞞。喏、喏。

〔新語訳〕 瑞巖彦和尚、毎日、自ら主人公と喚び、また自ら應諾せり。乃ち云く「惺々著なれ。」「喏。」「他時異日、人の瞞を受くることなかれ。」「喏、喏。」「

〔新字註〕

〔毎日自喚〕 『五燈會元』第七卷に「坐磐石、終日如愚、毎自喚主人公。」とある通り、これは

師彦が丹丘の磐石の上に坐禪して居て、自警的に「オイ主人公」と喚んで居たものである。同書に「師自稱曰師彦」とある所から見れば、主人公も師彦も、天上天下唯我獨尊の意味を以て使用されたものかも知れぬ。〔乃云〕 乃云以下の文字はその自ら喚び自ら應諾せし事實を云ふ。〔惺惺著〕 この惺々は

第四則「胡子無鬚の話」の「頌」に「惺々添憐」とある惺々と同意義であるが、茲に惺々著とは「醒覺の狀態で居れ」とか、「ぼんやりして居るな」とかの意である。〔喏〕 喏は諾の古文字であるが、この場合の喏

は日本語の應答辭の「ハイ」とか「ヘイ」とか「かしこまりました」とかにあたる。〔他時異日〕 これは、

師彦和尚が丹丘に来る前に、**夾山善會和尚**と相見の時、善會和尚に「老僧謾聞梨去也」と云つて馬鹿にされた事實に係る語で、「今後は」の意。〔瞞〕 瞞と謾とは同音同韻（母官切・平聲十四寒韻）であつて、禪籍には、瞞と謾とは常に共通的に使用されて居る。「受人瞞」は、「他人にだまされる」、又は「他人に馬鹿にされる」の意。

〔新譯〕

夾山で善會和尚に「お前さんは、まだ寢をばけて居るのだらう。それは脊中の灸瘡癩が、よほど古くなつて居るせいだ。熱いやつを一つすゑてから

來い。」なんか、つかつかは擲擲つかつかはれて、大に馬鹿者扱つかつかはにされ、腹たちまぎれに大喝一聲「這老和尚、而今是甚時節」——この糞坊主、見て居れ、何時いつか仇討いっをしてやるぞ——と云つて、小供らしい捨臺詞すてせりふを残して出て行つた師彦しげん和尚は、台州丹丘の大磐石だいばんじやく上に兀坐こつざして居て、毎日自ら「オイ主人公………」と喚びかけ、自分で自分に話しかけては、自分で自分に返事をして居るのが常であつたが、その自問自答の中でも、最も奇抜なのはこれだ。「オイ、寢とぼけて居てはいかんぞ。」「ハイ」。『今後は人に馬鹿にされない様にせんといかんぞ。』、「ハイ、ハイ。」

【考證】この「本則」に對して、『自雲鈔』記者は「此話ニテハ、主人公ト名ケタル者ヲ專ラ參ジテ可知也。其主人公トハ、何ナ云ゾ。自己本具ノ妙明心是也。如此名テ話會スルヲ只文字義解シテスム者デハサフヌ（ゴザラヌの意）。瑞岩毎日自主人公ト喚テ、又自應諾シテ、乃云惺惺著ト云フ。惺ハ醒也、明也。此心本來妙明ナル者ヤヤホドニ也。著ノ字助辭也。只惺惺セヨト堅ク言ツクル意也。然シテ喏ト、又ウケゴフテ云。他時異日人ノ欺瞞ヲ受ルコトナカレト教誨シテ其ヲ又喏喏ト重重ウケゴフ也。慈悲爲人ノ至也。サテ、喚モ、應レモ、教化スルモ、喏スルモ、別人デハ無シ。唯自己也。此ニ人ノ瞞ト云、

人ハ自己ノ衆生心ト可見。某不惜口業、如此抄出スルヲ是ト見ン者ハ參學ノ眼テハサフマイゾ………』と云つて居るが、要するに不得要領の解説である。○『西柏鈔』記者は「瑞巖彦和尚、毎日自喚主人公、復自應諾。乃云、惺惺著。喏。他時異日莫受人瞞。喏喏。是ハ世人多心外ニ佛ヲ見ルユヘニ、此慈誨アリ。主人公トハ、如來藏心、眞如佛性等ヲ指ス。スナハチ、萬法ノ主ナルヲ以テ也。是一切衆生本有ノ性ナル故ニ。自應諾スル底ニ眼ヲ著シムルナリ。語ハ答也。乃云、惺惺著喏トハ、惺ハ了慧貌。醒テ明ナル意也。著ハ助辭也。言ハ、衆生本有ノ主人公ナリトイヘドモ動モスレバ便チ無明ノ念起テ、明ナルコト無シ。故ニ、惺惺ナランコトヲ肯也。喏ハ敬言也。他時已下ハ、衆生本有ノ主人公、惺惺ナランコトヲ要ストイヘドモ動モスレバ他ノ善知識等ニ逢テハ、欺瞞ヲ受ルコトアリ。縦ヒ佛菩薩ノ來迎シテ讚嘆シタマフコト有トモ、一念ノ喜チ生ズルコト莫レ。所以ニ經言、若作聖解、受羣邪。此旨ヲ深肯テ、喏喏ト云也。然則、諸佛及ヒ法モ、吾ニアリ。定亂迷悟等、皆自心ノ致ス所ナリ。教中ニ、佛所護念等言モ、自淨心發起スルトコロノ用分ナリ。何ゾ必シモ、他力ヲ願フニ局センヤ。已上ハ義解畢。正意云、如何是主人公ナルト、工夫テ下スベシ。」と云つて居るが、これも非常に禪僧臭ひ說話で、解き方が徹底して居ない。○釋宗演和尚は「昔の人には各何か一の特色がある、吾が禪門の祖師方にも、一人々々皆な他人の到底眞似得ることの出來ざる特色がある、此の瑞巖和尚の大得意と云ふのは、乃ち是

うなんです、此の和尚毎日斯う云ふ有様で、自ら主人公と喚び掛ける、其の意は音で云ふならば爾うであるが或は在宅かなと……斯う云ふ様な有様である。爾うして又自ら應諾すて、誰も返答する者がないから、自分自身がハイと答へる、即ち主人は在宅かなオーイとやる即ち曰く惶惶者、此の惶の字は、眼の醒る有様で、眼を醒ましてをれよと云ふのも同じことです、乃ち眼が醒めて居るかい、ハイ眼が醒めて居ると云ふ心じや、他時異日人の瞞を受くること勿れ、いつでも決して人の瞞を受けてはならぬぞ、即ち他人に瞞されまいぞ、ハイと返事をするのだ、文字は斯う云ふ有様ですが、これが此の瑞巖和尚の一本槍、自問自答であつて。誰も他人が喚ぶのではない、自分が應へて、自分が珍重して居るのである、何と面白ではないか、苟も精神の修養するとか、心臓を鍛錬へるとか云ふ時には、何等か一ツの掟がなければならぬ、此の和尚のは乃ち是の主人公じや、總て人間には一つの大きな自覚がなければならぬ、夫れがなければ唐辛にカラミかないも同然である、若し嚴密に調べてみると、吾々自身は朝から晩まで他人の瞞着を受けて居ります、併し他人と云つても人間計りと云ふ意味ではない、何でもすべて自分に對する物は假りに人と見て宜敷い、人間の姿ではない、眼に映する像耳すがたに響く音鼻おこに嗅ぐ香におひ口に對する味あじはひそれから自體に接觸する物も、假りに皆人と云つても差間はない、乃ち我を取圍んで居る千態萬狀の物は、人の一字で意味して居るのである、斯くて吾々は多く無意識で言語つたり、有頂天

で働いて居る、眼からは眼の反射作用で、彼れは黒い姿、これは白い姿と、反動を起すまでのものである、耳から來ても、鼻から來ても、口から來ても、我を取圍んで居る物の攻撃する反動に依つて、無意識に働いて居る、吾々の人間の行動も夫れ丈けでは一ツの傀儡た過ぎないのである、暑いと云へば暑熱あつに追駈け廻はされ、寒いと云へば、寒さに追駈け廻はされる、嬉しいに附け、悲しいに附けても、他から出て來た物が、原動的になつて、自分は被動的だ終日た無意識に七顛八倒して居るのである、大體教育の本意から云つても、此の心的反射作用を制止すると云ふことは最も大切な點である、云ひ換ふれば即ちかれの意志の力を以て「いはゆる感情」を制止するのである、若し此の感情が奔逸して甚だしきに至れば、其結果は例の華嚴病に感染してあたら一生を誤るのである、恐れて慎まればならぬのは、此の、人間の盲目的感情である、凡そ人間の聖と云ひ、賢と云ひ、不肖と云ふも、其岐れる所は、無意識の働をして居るか、有意識の働をして居るかの別である……「……」なんか云つて、下らぬ駄法螺を口任せにべらく喋つて居るが、この下らぬ駄法螺の口任せが、釋宗演和尚の特色で、この特色は、他人の到底眞似得ることの出來ざるものであらう。○南天棒和尚もこの「本則」の提唱の上に、この種の特徴を大に發揮して居る。○飯田權隱居士は「今度は有名なる瑞岩の主人公ぢや、渡守した岩頭の法子ぢや。強將の下豈有弱卒や毎日なんにも説かず只主人公とのみよぶ。佛祖を頼まぬ獨立の境界ぢ

や。只此主人公の一聲こそ（即）主人公ぢや。君子不重不威ぢや容易の看をなすなくんば即其人ならんぞ。主人公に自性がないからごへ行ても主人公ぢや。東家爲馬西家成驢ぢや。復自應諾ハイと答へたこの一聲主人公と同か異かと参じみよ。乃云惺々著さめたか〱と注意を與へた。邪師に闇まされせぬかとなり。この一聲の一刹那又何物の入る隙間があるか。嗒。ハイとしつかりと答へた。又曰他時異日莫受人瞞徹困々誰か徹せざらん。只能相續爲主中主名利がはいり安いぞ。菩提心が鈍いと。そこへ冤がは入つてくる。法華にも五千増上慢人があつた。ともなんともいはずに只如是となふるのみなりき。又自ら嗒々と今度は二度までとめをさした。仰之愈高憤之愈堅ぢや。主人公、ハイ。惺々著。ハイ。イ他時異日莫受人瞞。ハイ。ハイ。只毎日如是となへてみよ。瑞岩まめだ〱とおどりだすの好時節があらうぞ諾は承領の詞又以言許人也とある。嗒は音かしや俗唱諾といふて同じはいといふても少し輕し今は只はいぢや輕重を見ぬがよいと云つて居る。

餘論

瑞巖師彦和尚の法系上の師僧巖頭全豁和尚の傳（五燈會元第七卷參照）を見るに、「……師住鄂州巖頭、值沙汰、於湖邊、作渡子……師後、庵于洞庭臥龍山、徒侶臻萃……」とあり、また師彦和尚自身の傳記中に、「……

……後謁夾山、山問、甚麼處來。曰臥龍來。……」とある。この史實を辿つて歴史的穿鑿をして見ると、臆氣ながら、左の事實を推定することが出来る。

- (一) 全豁和尚の鄂州巖頭に於ける住居は——某年より西曆八四五年まで。この西曆八四五年は會昌五年の佛教大迫害の年であつて、この年、全豁は十八歳。善會は四十一歳。
- (二) 善會の澧州夾山に入寺したのは——西曆八七〇年（唐宣宗成通十一年）。この年、全豁は四十三歳。善會は六十六歳。
- (三) 善會の死は——西曆八八一年（唐僖宗中和元年）。この年善會は七十七歳。全豁は五十四歳。
- (四) 全豁の死は——西曆八八七年（唐僖宗光啓三年）。この年、全豁は六十歳。善會の死後六年目。

これによつて見ると、夾山善會和尚が師彦和尚を小供扱にしたのは、善會和尚は六十六歳後、全豁は四十三歳後のことであるから、若し師僧の全豁と弟子の師彦との年齢の差が、善會と全豁との年齢の差（二十三）に等しい位のもので

あつたと假定すると、師彦が小供扱にされたのは、彼の二十歳前後の頃であり、又この「本則」に現はれて居る事實は、彼が二十歳をあまり越して居なかつた時のことであると推定することで出来るのである。

且又、『五燈會元』第七卷に「後謁夾山、山問、甚處來。曰、臥龍(臥龍は巖頭全豁の住所)來。山曰、來時龍還起也未。師乃顧視之。山曰、灸瘡癩上、更著艾焦。曰、和尚又苦如此作甚麼。山休去。師乃問山(師は瑞巖師彦。山は夾山善會のこと)與麼即易、不與麼即難。與麼與麼即惺々、不與麼不與麼即居空界。與麼不與麼請師速道。山曰、老僧謾闍黎去也。」とある所を見れば、夾山善會が師彦を小供扱にして居ることは明白であるし、また師彦の態度も頗る客氣にかられたものであることが推察される。

即ち『五燈會元』第七卷には、この「本則」が、「……………便出去。(夾山善會和尚を見限つて出て行つた)師尋居丹丘、瑞巖坐磐石、終日如愚。每自喚主人公。復應

諾、乃曰、惺惺著。他後莫受人謾。師統衆嚴整、江表稱之」とあり、『景德傳燈錄』第十七卷には、この「本則」に相當する文句は缺如して居るが、「師尋抵丹丘、終日如愚、四衆欽慕、請住瑞巖。統衆嚴整、江表稱之。」とある。この二つの史實を綜合して考へると、師彦は夾山を辭し、直に丹丘に到り、その一大磐石の上に兀坐して、自警的反省生活に入り、この「本則」に現はれて居るやうな言行をなし、その言行が四衆の欽慕を贏得て、遂に瑞巖に住することが出来、その結果が「統衆嚴整、江表稱之」と云ふ風になつたのであると云ふことが推定され得るのである。

而して又、前に掲げた『五燈會元』の方の記事は、この「本則」と、文章構造の上に於て、一致して居ない。即ち『五燈會元』の方の文章は、通解するに「師彦は磐石の上に坐禪して居て、終日愚人の如き風をして居た。いつも自分で自分を主人公と喚んで、自分でハイ主人公は、チャント醒覺して居て、ちつともぼんやりして居ません。今後は人に馬鹿にされる様な事はありませんと云ふのが常であつた。」と云ふ風になるのである。惟ふに、無門慧開は、自分の掲唱に便利なやうに、この『五燈會元』の記事を改作

第十二則 巖喚主人

して、この「本則」の形の公案にしたものであらう。

が、何れにしても、この「本則」なり、『五燈會元』なりに現れて居る師彦の言行は、彼が夾山を去つて後、過去に於ける自己の未熟なりしこと、放浪生活の所得鮮きことを省悟し、自警的反省生活に入つたその生活の最初の「頁」に外ならぬのである。然るに、歴史的考證に盲目、怠慢なる古今の禪僧達は、公案の背景に一向無食着で、故意に公案を神秘此上なき秘密幽扱にし、無暗にそれを崇拜せよとたくらんで居る様に見える。實に愚の極である。尙、この「本則」の内在的意義に關しては、「評唱」及び「頌」の箇中にて、私の所見を敘述することにする。

〔評唱〕 無門曰、瑞巖老子、自買自賣、弄出許多神頭鬼面。何故、嚮。一箇喚底、一箇應底、一箇惺惺底。一箇不受人瞞底。認著依前還不是。若也做他、總是野狐見解。

無門曰く、瑞巖老子、自ら買ひ自ら賣つて許多の神頭鬼面を弄出せり。何故ぞ、嚮。一箇は喚ぶ底、一箇は應ずる底、一箇は惺々底、一箇は人の瞞を受けざる底。認著すれば依前として還不是。若也他に做は、總是れ野狐の見解ならん。

第十二則 巖喚主人

新字關 瑞巖老子——瑞巖とは師彦和尚のことであるが、私の研究によると、この「本則」に現はれて居る瑞巖和尚は、實は彼がまだ瑞巖寺の和尚さんにならぬ時、即ち彼が丹丘の磐石上に兀坐生活をして居た二十歳あまりの時であるのに、無門慧開がこれに老子（老和尚と、老先生とかの意）の敬稱を捧げて居る所を見ると、彼も世の常の禪僧の例にもれず、史眼を缺如して居る。自買自賣——これは自問自答のことであるが、神頭鬼面と云ふ文字を誘出せんがために、師彦和尚を傀儡師、即ち機關木人を自ら作り自ら賣るものものに擬したものである。（傀儡師のことは、『列子』湯問篇をはじめとし、諸種の支那典籍に現はれて居る。）元來ならば、自造自賣とでも云ふべき所を、熟語の都合上、自買自賣としたのである。弄出……鬼面——これは、師彦和尚の自問自答の語に擒はれて、「主人公」とか「惺々著」とかの語の上に、色々なる臆測を逞ふして居る後世の凡愚なる禪僧に係けて云つたものである。實際、神頭鬼面をした禪僧が、現代にでも澤山生存して居る。（參照）——支那の古傳説中に、この麀と云ふ文字（參照）を篆書で書いて、その紙片を門頭に貼付けておくと、一切の惡魔鬼神を千里の外に遠離することが出来ると云ふのがあるが、實はこの俗説は『張續宣室志』に「裴漸、隱居伊上、有道士李君曰、當今除鬼無過漸耳。時朝士皆書于門上。」とある傳説に基いて居るのである。即ち裴漸と云ふ鬼拂ひの名人が、洛陽附近で黄河に合して居る伊水の河上に隱遁して居た。道士李君が「鬼拂ひにかけては裴漸に

こすものはないのだ。(無過漸耳。)と云つた、その言葉の最終の二字(漸と耳と)を一括にして、響と云ふ護符(お守札)を作つたのである。これに類似のまじなひ(呪禁)は、日本にも澤山ある。而して、無門慧開が「何故、響」と云つたのは、瑞巖老子の自買自賣の所爲は何故か、許多の神頭鬼面ども千里の外に退散せよ(響)。」と云ふ意味である。許多は數多、即ち澤山の意である。●一箇——この四つの一箇は、何れも神頭鬼面に係る語で、「喚ぶ底に擒はれて居る神頭鬼面」、「應ずる底に擒はれて居る神頭鬼面」、「慳々底に擒はれて居る神頭鬼面」、「人の瞞を受けざる底に擒はれて居る神頭鬼面」と云ふほどの意である。

●參照) ●認著——この動詞の目的格は神頭鬼面、即ち四つの一箇である。認著は拘泥すること、擒はれることである。●依前——これは依然と同義であると見てよい。●若也——古來、これを若也と訓じ來つて居る。それでも別にたいした差支はない様ではあるが、若也、又は若也と訓じた方が原意に近い様に思はれる。勿論、也を「また」と訓ずる場合もある。

新譯 瑞巖師彦和尚の自警的反省生活中に於ける言行に對して、無門慧開が批評を加へて云ふのに、瑞巖の陳腐漢奴、磐石の上に兀坐して居て自問自答、イヤハヤ自問自答が聞いてあきれる。眞に兀坐して居るのなら、自問自答もな

いものだ。彼は一箇の傀儡師だ。後世色々な頭相面相をした鬼の様な禪僧が、下らぬ屁理窟を云つて穀潰しの生活をして居るが、彼等は何れも瑞巖の傀儡師の粗製濫造品だ。傀儡師の頭の中の妄想が、既に神頭鬼面の代物だから、その妄想にひつかゝる連中の神頭鬼面も、實は無理のない話だ。オイ、瑞巖の陳腐漢奴、何故そんな餘計な生産をやつたのか。オイ、神頭鬼面の穀潰しども、千里の外に退散せよ。自ら喚ぶの、自ら應ずるの、イヤ慳々著だの、イヤ人の瞞を受けないだの、何のかのど、陳腐漢の頭の中から出た神頭鬼面の閑言語に擒はれて、自ら神頭鬼面の持主になつて居る連中が澤山にある。困つたものだ。元來そんな文句は、瑞巖の陳腐漢の未熟な頭の中で醗酵した毒瓦斯見た様なものだ。そんなものを認めて悟りだの何だのと云つて居る様では、依然として舊時の凡夫たるを免れない。若や、瑞巖の陳腐漢の眞似をして磐石の上に兀坐して、自問自答で聖者を氣取らうとする様な不心得者があるなら、それこそ、

彼の考は、丸で野狐の見解、五百生の野狐身を脱することは、まづむづかしからう。

【考證】 圖この「評唱」に對して、南天棒和尚は、「これからは無門の評ぢや。瑞巖老子、自ら買ひ自ら賣つて」と、「即ち買ひは答に當り、賣るは問に當るのぢや。許多の神頭鬼面を弄出す」と、中々奇怪なことを云ふた。「神頭鬼面」とは化物と云ふても宜しい、支那では鬼神と云ふのは幽霊と云ふやうな意味を有つて居るサーこの「神頭鬼面」を弄出すぢや、ソコにぶちまけて出したがサ、此の化物は「何が故ぞ」ドツしたわけか。【響】同投詞、語勢を強めるために用ひぢや見て呉れ、サントごうぢやドレが神頭ぢや、ドレが鬼面ぢや。一箇は喚ぶ底、一箇は應ずる底、一箇は慳々底、一箇は人の瞞を受けざる底、と、何んだか三人も四人もあるやうぢや、縱令三人でも一人でもよいさ。認着すれば依然として還つて不是」と、即ち斯様に云ふのを好いことに思ふて、瑞巖和尚のやうに主人公々々と喚んで居つてはナンにもならぬ、ヤハリ野狐の見解と云ふものぢや。ソんなことなら末にや狸や狐になるぞ、少しでも卵の毛で突いた程でも、コレで好いなごと思ふたら、依然として凡夫ぢや。認着」とは合點と云ふことぢや、合點するから凡夫になる。今衲が此の座で斯く云ふ中に、ソんならば斯うだなぞと認めると、直ちに不是ぢや、止るべき處でない處に止つて居る人が澤山あるが、これが中々大病ぢやア、これ

を取り違へするな。「若し也」他に倣はし、と即ち瑞巖の眞似ばかりをして、主人公と喚び、詰とばかり云ふて居らうぞならば、「惣に是れ野狐の見解ならん」と、サー總て狐狸の見解ならんと、此の評は餘程好く出來た、面白いではないか。」と云ひ、紀平正美氏は、「瑞巖老人自ら自分を賣買して、色々變妙なよい自我、惡き自我などを引き出して居る。何故か。響とはニイの音、茲には只だ意を強める語なり。一人の自我は喚ぶもの、他は返事するもの、一は覺醒して居るもの、他は人の瞞を受けてはいけないもの、等の區別をして居るからである。然し斯る區別に執着するならば、依然として不可。若し又此の老人の模倣をしたならば、總て是れ野狐の見解である。」(「無門關解釋」第一八二頁參照)と云ひ、「西柏鈔」記者は、「無門曰、瑞巖老子、自買自賣弄出許多神頭鬼面トハ、自賣ルハ喚所ヲ云。自買トハ應諾ヲ云。神頭鬼面ハ、傀儡子ヲ棚頭ニ弄出スルニ、或ハ天人、或ハ鬼神ノ頭面アリ。言ハ、喚應シテ識神ヲ生起スルヲ云ナリ。瑞巖ハ、悟仁也。喚應トモニ、識神ニハ非ト雖モ、機ノ前ニ於テ云也。○何故トハ、傍句也、上ヲ受テ下ヲ起ス也。○響、一箇ハ喚底、一箇應底、一箇慳慳底、一箇不受人瞞底トハ、響ハ尼止切、指物貌也。是ヲ見ヨト、指テ見セシムル也。本トハ、斐漸トイフ人アリ。能ク鬼神ヲ制スル故ニ、崔公カ云、當今制鬼無過漸耳ト云テヨリ、門戸ノ符ニ、漸耳ト二字書タルヲ、後人一字ニ作ルトナリ。通シテ指ス貌ノ義ヲ云也。何ゾ買賣神鬼ト云トナラバ、響指シテ見セシムベシ。喚應慳不ノ四種ノ

相モ亦無シトナリ。○認者依前還不是トハ、縦ヒ一見所有トモ、上ノ四種ノ相ヲ認者セバ、舊時ノ凡人ナラン。所以云情存一念悟、寧超舊日迷。○若又微他、總是野狐見解トハ若未悟シテ、瑞岩ノ禪ヲ學得テ人ノ師ト爲ルモ、ハ、妖狐ノ人ヲ誑惑スルカ如シ。と云ひ、飯田雄隱居士は、「瑞岩の老はれめ何の事だ。喚だり賣たり。答へたり買つたり。一人芝居はみつともないぞ。色々のげけ者を取り出して何にするのぢや。何故變さあみよと下へかゝる言葉に指物貌とある。一箇は喚底から、人の瞞を受けざる迄皆一つ者ぢやび。それを認めれば相手ができる。依前還不是やはり従前の意根下ぢや。妄想の支配をうけてゐるのぢや。若し也他に微は、惣に是れ野狐の見解ならん。もしも。瑞岩の尻尾について。物眞似をしたたら。すべて皆野ぎつれの化けの皮に。だまされ切つての死見解精妄想ぢや。とすべてを奪ふて本來の主人公に相見して公案の羅籠を脱せしめたい計りぢや。無業一生莫妄想。無業和尚は誰が何と云てきても莫妄想と奪つてしまつた。瑞岩只喚主人公とよんで何にもいほぬ。此彼皆むだ事ぢや。即今何の妄想がある。迷へる昔は既に去りぬ。悟らんとする妄想は未來の事ぢや。なきこととらへてなにをかせん。さらば無業瑞岩もむだ骨折ぢや。しかす我は空山白日羅窓下、睡罷松風午睡濃ぢや。この大びまのあいだ境界丸呑にすまいぞしかはあれど。其人たらずんばたれか報恩底の人といはん。奮起せよ〜頌曰。これは長沙の頌を其儘もつてきた。悟了今人即古人ぢや。」と云つて居るが、何れも上出来ではない。

○弄出許多神頭鬼面は、「瑞巖師彦和尚が自買自賣した心理状態の裡に、數多の神頭鬼面にも比すべき野心、妄想が隠れて居る。」の意に解し、神頭鬼面を瑞巖老子の心的方面にかけて見ても差支あるまい。すると、次にある四つの一箇は、その心的神頭鬼面の各自の名稱と見ることが出来る譯であるが、私は神頭鬼面を師彦和尚の言行に擒はれて出沒する後世の禪僧に係けて見、四つの一箇も、その擒はれたる後世の禪僧を、「ある者は……」「ある者は……」と云ふ風に指示したものと見るのが正しいと思ふのである。

○餘論 「本則」の餘論にも、一寸申しておいた通り、無門慧開は、この「巖喚主人の話」の公案を、「五燈會元」の原文に比すると、文章の構造を非常に改變して舉示して居るが、師彦和尚の稚氣を冷笑するには、無門慧開の舉示して居る公案の文面の方が却て面白いのである。私は、廿歳あまりの時の師彦を無門慧開が瑞巖老子と稱したのは、彼の史眼の缺如によると云ふ意味のことを申しておいたが、不圖すると、彼は師彦を嘲弄する考で、この瑞巖老子と云ふ符號を反語的に使用したのではないかとも思はれるのである。

佛教が私共に要求する所のものは、絶對的不動者たれ、絶對的自由者たれ、絶對的活動者たれ——絶對に即したる不動と自由と活動の享有者たれ——これであるが、斯の如き絶對的價值を有する徳性は、今日も明日もと労働者を煽動して飛び廻つて居る連中に享有せられ得べき性質のものでは決してない。

菩提樹下に正身端坐して、默想靜慮の生活に入りし佛陀の背後には、幾多の迷の跡——動搖、繫縛、退嬰の足跡——が印せられては居るが、絶對に即したる不動と自由と活動との光は、その正身端坐の蒲團下より發して居る。

私の所信から云へば、師彦が夾山善會和尚に向つて屁理窟をならべたのは、迷の跡のはなはだしきものであるが、實は、彼が巖頭全豁から印可證明せられたと云ふその印可證明なるものも、等しく迷の跡たるにすぎない。「統衆嚴整、江表稱之」と云ふ文字の中に潜在して居る彼の不動、自由、活動は、正しく、師尋抵丹丘、終日如愚」と云ふその愚の如くなりし磐石上の正身端坐の所産では

あるが、彼の自問自答せし事實には、依然として迷の痕跡を印して居る。元來、この「本則」になつて居る彼の自問自答——獨語——は、何人によつて後世に傳へられたのであらうか。眞の獨語——街氣の痕跡をこゝめざる無言の獨語——であつたならば、後世に傳はる筈がないのである。後世に傳へられる様な獨語——人に聞かせようと云ふ野心の含まれて居る獨語——を、彼が獨語したと云ふその事實の裡に、彼の悟達上の不純が暴露されて居るのである。而して、無門慧開は、この醜き不純に著眼して、この「評唱」を公にしたものであると、私は信するのである。

〔頌曰〕 學道之人不誠眞、只爲從前認識神、無量劫來生死本、癡人喚作本來人。

新編方

學道の人の眞を識らざることば、だゞ從前より識神を認むるがためなり。無量劫來生死の本なるに、癡人は喚んで本來人と作す。

眞理の義であるが、茲では「我 Ego: Self; Aliman」とは、畢竟何ぞや。」と云ふ問題の上に、徹底したる理解を有し、我の實體に觸れることを、「眞を識る」と云つたものである。識神——これは佛教で云ふ我がことで、個性の活動源又は認識の原動力とでも云ふべきもの。通俗的に云ふなら靈魂のことである。識神の意義に關しては、「阿毗達磨識身足論」(提婆設摩造、玄非譯)に詳細の記述がある。無量劫來——劫の意義に關しては、第九則「大通智勝の話」の「本則」中にある十劫の解説を参照のこと。無量劫來とは、「永遠の昔よりこのかた」の意。圓覺人——謂ゆる眞を識らざる底の人。圓本來人——これは、全く禪宗の術語であつて、或は本來面目とも云ふ。現代式に云ふなら、個性の實體と、個性の實相と、自我そのものとかに相當するであらう。

新譯 大悟の窮極は、我を非我の中に——小我を大我の中に——没入して、

我・非我——小我・大我——を渾一體に融和する所に存するのである。この渾一體の當體に於ては、相對は、畢竟する所、絶對そのもの、自己開顯セルフエクスプレジションに外ならぬのであつて、そこには自己もなければ、非自己もなく、實に圓融無礙

なる渾一體の露現のみであるから、勿論そこには、私は大悟したとか、私は本來人に逢つたとか、私は絶對を把捉したとか云ふ様な言句を容れる餘地は毛頭ない。然るに、世の常の禪僧は、二口目ふたぐちのには自分を主人公だとか、何だとか云つて、依然として自己に擒はれ、眞理の妙諦に觸れざることはなほだしい。この迷想の因つて來る所は何であるかと云ふに、それは、彼等が靈魂は不滅だ、勢力は恒存だなんか云つて、識神の永存を認めるからのことである。身心一如であるべきものを、心を身から切りはなして、その心が識神であり、個性の主人、公であるかの如く信じて居るものだから、兎角謬想が萌しやすいためである。元來この識神なるものは肉身をはなれて——肉身外に獨立して——存在し得るものではないのに、世の常の人は、識神の獨立的存在を認めて居る。これがそもく彼等が永遠の昔より三界流轉の生涯を送つて居る所以である。識神の認著、これが生死輪廻の原因である。それにも拘はらず、世の中の凡夫どもは、

その識神を個性の實相であるかの如く考へて居る。迷想に耽るにも、大抵はそのあつたものだ。して、瑞巖師彦が、その迷想家の一人だから、實際たまつたものではない。

●この「頌」に對し、飯田權隱居士は、「眞は一而已ちや。この身の中に魂があると思ふ。魂が死なぬとみれば常見ちや。この身は死ぬると見れば斷見ちや。浮ばれよう筈がない。身の外に心はない。一靈皮袋。皮袋一靈ちや宇宙萬象は畢竟一實相の緣起に外ならぬ。自己を求むるに不可得ちや。實相は無始無終ちや。識神とは常一主宰としてこの身の中にこの身を支配する物があると認めて。無限の身に限りをつける。百年に泣き。五尺に屈す。憐まざらめや。所謂これが入識頼耶の闍風といふやつちや。頼耶とは藏ちや。妄想の藏ちやそれを打破せれば世に立て大自在がゑられぬ。無量劫來同じ小軌道を。生れがはり。死にがわり。煩惱業はいよく盛んだ。苦果はいよく甚しく。浮む瀬もなき六道輪回の身となるぞうし。師學ともそれをとらへて本來の面目なごゝ喚んでなる。今この主人公も認むれば地獄にまつさかさま只この一聲。打破し盡すとき。一聲のあとだもなし。水鳥のゆくもかへるもあとたへてされども道は忘れざりけり。空はさらに鳥のゆくをさへ知らざるなり。空になれ。と云ひ、『西柏鈔』記

者は、「是ハ本長沙ノ岑禪師ノ作也。此話ニ於テ拈出ス。○學道之人不識眞、只爲從前認識神トハ、眞妄二心ハ、其ノ根源ハ一體也。癡人何ゾ知ン、情識上ニ神解ノ徳有ルヲ以テ、是ヲ認メテ眞心也ト謂ヘリ。瑞巖ハ、眞心ヲ指示スルヲ錯會シテ、認識神者多シ。○無量劫來生死本、癡人ハ喚作本來人トハ、從前ノ識神ハ、三界ノ親主生死ノ根本ナルヲ、無明ノ癡人ハ、不生不滅ノ本來人主人公ト作ス也。本則ニハ、心外違ク覓ル者ニ。近ク直示スルコト、祖師禪直指人心見性成佛ノ正意也。此ニ於テ、世人妄心ヲ認メテ、眞心ト作シコトヲ恐テ、頌ニ至テ、正ク其ノ誤リヲ斷ハル。臨濟云、無位真人、是什麼乾屎橛ト同意也。是乃チ、本則頌ニ至テ、愈ヨ圓ナリトイフベシ。」と云ひ、南天棒和尚は「……學道の人眞を識らざることは」と、「眞」とは大道の根元ちや。此の頌は無門和尚の作ではないが、瑞巖を見そのうたのではあるまいか。瑞巖の本體は實に大道の根本にあるのちや。「只だ從前の識神を認むるが爲めなり」と、サレ賊を認めて子となすで、子供でも追々生長すると、後には土藏の尻も切るやうになるから、油斷は出來ぬぞ。「無量劫來生の本」と、サー行かんと要すれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐す。誠に自由自在で御座ると云ふのが「無量劫來生死の本」ちや、地獄に落ちる種ちや。天下の知識方は多く斯様に云ふて置かれる。癡人は喚んで本來の人と作すと、名師に逢はぬと此の病は容易に抜け悪いぞ。智解分別のあら／＼しいものではないぞ、極く微細な處ちやぞ。晝夜工夫して、いきつまつた處から、フト眞甲

斯くの如く悟つたぞと思ふて居つては、依然として無始劫來生死の根本ぞ。これが即ち先刻も云ふ、佛國土の因縁、菩薩の威儀に涉つて骨折れば役にたゝぬ處ぢや。コノやうに云ふ「無門關」の讀み手は古來より減多にないぞ。」と云つて居る。○この「頌」は、『西柏鈔』記者の云つて居る通り、七言四句とも無門慧開の創作ではなく、南泉普願和尚の弟子長沙景岑和尚の創作にかゝるものを、無門慧開が、ただ一二の文字を改變して、そのまま茲に借用したものである。『景德傳燈錄』第十卷には、「池州南泉普願禪師法嗣、湖南長沙景岑、號招賢大師……有客來謁。師召曰、尙書。其人應諾。師曰、不是尙書本命。對曰、不可離却即今祇對別有第二主人。師曰、喚尙書作至尊得麼。彼云、恁麼纔不祇對時、莫是弟子主人否。師曰、非但祇對與不祇對時、無始劫來是箇生死根本。有偈曰、學道之人不識眞、只爲從來認識神。無始劫來生死本、癡人喚作本來人。」とある。○『萬安鈔』、『西柏鈔』、及び其他現行の刊行本には、「頌」の第二句が「只爲從前認識神」とあつて、從前の二字が認と云ふ動詞に對して、副詞の働きをして居るのに、『春夕鈔』自雲鈔』には「只爲認從前識神」とあつて從前の二字が認の字に直接に係らないで、識神の二字を形容して居ることになつて居る。併し、何にしても、全體の意義の上に、たいした差異は感じない様である。

この「頌」は、形式上では、長沙景岑和尚の創作ではあるが、茲では、

第十二則の「本則」に對する無門慧開の頌古と見て、少しも差支はない。何故に無門慧開が他人の創作にかゝるものを、茲に借り來つたのであるかと云ふに、それは、長沙景岑チヨウシャケイセンの偈の前書になつて居る説話の根本思想と、この「巖喚主人の話」の根本思想とが、畢竟同一であつて、何れも識神の實在問題を取扱つて居るからである。識神、業識、無明、靈魂などの問題に就て、詳細なる研究を遂げた上でなくては、實はこの公案——識神の實在問題——に對する徹底せる理解は得られない譯であるが、遺憾ながら、今茲に、その様な問題に就て論述する閑がない。

要するに、世に謂ゆる罪惡なるもの、核子——原動力——をなして居るものは何であるかと云ふに、それは、シヨペンハウエル Schopenhauer の謂ゆる生存意志生存意志(生存慾) Wille zum Leben: the will-to-live であつて、無明とか、識神とか云ふものも、詮じつめて見ると、この生存意志と異名同體のものたるにす

ぎない。而して、禪の窮極の目的とする所は、自己をこの大宇宙に没入融和せしめて、この生存意志なるものを、個性の中に鎖國攘夷的に盲動せしめず、却てこの个性的生存意志を、大宇宙の生存意志と共に——キリスト教的に云へば神と共に、佛教的に云へば眞如法性と共に——永遠に向つて生存せしめんとするその修養、努力の實行にあるのである。這裡に於ては、個性中心主義——自己中心主義——を認容することを許さない。これが、「評唱」及び「頌」を通じての無門慧開の着眼點であると、私は信するのである。

〔禪の現代的批判〕第九五——二二五頁参照

〔現代譚頌〕

學人は識らず、個性の眞諦、

識神の無明に迷ふ、そのさま可憐

無始劫の流轉の因の識神を、

本來我と認むる馬鹿者。

第十三則 德山托鉢

『從容錄』第五十五則
『擊節錄』第九十三則
『道樹錄』第七十八則

この第十三則には、**德山・雪峰・巖頭**の三禪僧が現はれて居ますが、この三禪僧の法系上の關係は、第十二則の**結語**中の表解に記してあります。

この〔本則〕は、『景德傳燈錄』第十六卷の巖頭の章に「雪峰在德山作飯頭。一日飯遲。德山擊鉢下法堂。雪峰曬飯巾次、見德山、乃曰、鐘未鳴、鼓未打、老和尚、向什麼處去。德山却歸方丈。師在堂中、聞之拊掌曰、大小德山、猶未會末後句。德山聞舉、令侍者喚師去問、爾不肯老僧那、師密啓其意。德山來日上堂、說話異於尋常。師到僧堂撫掌大笑云、且喜得堂頭老漢會末後句、他後天下人奈何。雖然如是、也祇得三年、三年後果然遷化矣。」とある通り、雪峰（義存）も、巖頭（全豁）も、まだ雲水生活の行脚僧として、**德山宣鑑**の寺（洞庭湖の西にあたる則

第十三則 德山托鉢

州——今の常德府——の德山禪院に安居して居た時の出來事を、一個の公案としたものであります。この記事の末尾にある「……三年後、果然遷化矣」と云ふ事實に基いて考證を進めると、『宋高僧傳』第十二卷の唐朗州德山院宣鑑傳に「……咸通六年乙酉歲十二月三日……安坐而化。春秋八十四、僧臘六十五……」とあり、この咸通六年は唐の宣宗咸通六年（西曆八六五年）に當りますから、その三年前は、咸通三年（西曆八六二年）で、この年には**德山宣鑑**は八十一歳、**雪峰義存**は四十一歳、**巖頭全豁**は三十五歳であつたことになりました。

德山宣鑑に就ては、『景德傳燈錄』第十五卷に「澧州龍潭崇信禪師法嗣、朗州德山宣鑑禪師、劔南人也。姓周氏。亦歲出家、依年受具、精究律藏、於性相諸經、貫通旨趣、常講金剛般若。時謂之周金剛。厥後訪尋禪宗……師住澧陽三十年、屬唐武宗廢教、避難於獨浮山之石室、大中初、武陵太守薛廷望、再崇德山精舍、將訪求習匠住持、貽師遺行、屢請不下山、廷望乃設詭計、遣吏以茶鹽誣之、言犯禁法取師入州。贈禮堅請居之。大闡宗風……安坐而化。即唐咸通六年乙酉十二月三日也。壽八十六、臘六十五。敕諡見性大師。」とある通り、この人は劍南の周氏の家に生れたと云ふことでありますから、今日の

第十三則 德山托鉢

地理から申すと、成都(四川省)の西北にあたる打箭爐地方の人であります。この人の生れたのは唐の徳宗皇帝建中三年(西暦七八二年)で、馬祖道一の示寂の六年前にあたります。徳山の示寂は、前にも申した通り、唐の宣宗皇帝成通六年(西暦八六五年)であります。その誕生から示寂までの間に、支那佛教史上にも、日本佛教史上にも、かなり著明の事件が續發して居ます。弘法大師、傳教大師の入唐は、徳山の二十三歳の時。韓退之が佛骨の表を上つて潮州に追放されたのは、徳山の三十八歳の時。會昌の佛教迫害(唐武宗皇帝會昌五年に勅命によつて、佛寺四萬餘を毀ち、僧尼廿六萬餘を還俗せしめた)は、徳山の六十四歳の時で、徳山が八十四歳で示寂した時には、かの趙州は八十八歳の高齡を以て、尙ほ錫杖として居ました。(趙州は百二十歳で示寂しました。)

徳山禪院と云ふのは、馬祖道一の弟子總印禪師の開創にかゝる寺であるが、會昌の佛教大迫害によつて廢寺にされたのを、朗州武陵の大守薛廷望が大中(宣宗皇帝大中元年)の佛教復興の時に再興し、宣靈を請してその二世としたのであります。大中元年には雪峯義存は廿六歳、巖頭全豁は二十歳でありました。

雪峯義存の傳記は、『景德傳燈錄』第十六卷、『五燈會元』第七卷、『宋高僧傳』第十二卷に載せてあります。この禪僧は、四曆八二二年、即ち唐穆宗長慶二年(日本では嵯峨天皇の弘仁十三年)比叡山の傳教

第十三則 徳山托鉢

大師示寂の年)に支那福建の泉州(ケンシウ)に生れ、西暦九〇八年、即ち唐哀帝天祐五年、さしも榮華を誇つて居た大唐が、もろくも、後梁主朱全忠に亡ぼされてしまつた年に示寂しました。實に彼義存は、唐の末路の悲しみをまのあたりに見つ、唐の榮華の崩壊と共に入滅したのであります。韓退之の死は彼の三歳の時、會昌五年の佛教迫害は、彼の廿四歳の時、白樂天(白居易)の死は、彼の廿六歳の時、彼の師徳山の示寂は彼の四十四歳の時、彼が雪峯山に入つたのは、彼の四十九歳の時、趙州の示寂は、彼の七十六歳の時。而して「金吾除夜進難名、畫袴朱衣四隊行。院院燒燈如白日。沈香火底坐吹笙。」とか、「酒樓高樓一百家。宮前楊柳寺前花。内園分得温湯水。二月中旬已進瓜。」とまで、詩人王建に謳歌せられ、彼をして讚美措く能はざらしめた大唐の榮耀と豪華と歡樂とは、爾來未だ一世紀の歲月も經ずして、禪僧義存が超然として象骨嶺頭に端坐し深き冥想に沈んで居るうち、はかなくも風前の燈火と消えて、空しく歴史の頁に葬り去られたのであります。雪峯義存和尙には、雲門・玄沙・保福・長慶・鏡清・翠巖の外に尙ほ五十餘人の弟子があつたと云ふことでもありますから、一門實に「濟々多士、雪峯以寧」とも云ふべきであります。雪峯とは例によつて山の名で、丁度、比叡山が山の名にもなり、お寺の名にも使用されるやうに、雪峯は雪峯山のことにもなり、また雪峯寺(廣福院)のことにもなります。この雪峯山は、福州の附近で、今でもチャントその上にお寺が存在して居ます。讀岐屋島の一角に、獅子の靈巖とか云

第十三則 德山托鉢

ふ大きな岩石があります、この雪峯山には、獅子ではなく、象の骨に似た岩石が蟠居して居ますので、詩人・文士は、雪峯山のことを、象骨巖又は象骨峯など云つて居ます。

〔本則〕 德山、一日托鉢下堂、見雪峰問者老漢、鐘未鳴、鼓未響、托鉢向甚處去、山便回方丈。峰、舉似巖頭、頭云、大小德山未會末後句。山、聞令侍者喚巖頭來、問曰、汝不肯老僧那。巖頭、密啓其意、山乃休去。明日陞座、果與尋常不同、巖頭、至僧堂前、拊掌大笑云、且喜得老漢會末後句。他後、天下人不奈伊何。

新讀方

德山、一日鉢を托して堂より下らんをせしに、雪峯に「者老漢、鐘いまだ鳴らず、鼓いまだ響らざるに、鉢を托して甚の處に向つてか去る」と問はれて、山、便ち方丈に回りたり。峰、巖頭に舉似せしに、頭云く、「大小の德山いまだ最後の句を會せざるなり」と、山、聞いて、侍者をして巖頭を喚び來らしめて問ふて曰く、「汝、老僧を肯ばざるにや」と、巖頭、密かにその意を啓したれば、山、乃ち休し去りたり。明日陞座せしに、果して尋常と同じからず。巖頭、僧堂の前に至つて、掌を拊つて

大笑して曰く、且喜することを得たり、老漢の最後の句を會したることを。他後、天下の人、伊を奈何ともせざるべし。

新字解

●托鉢——今日では、「托鉢する」と云へば、直に「市中を讀經しながら行乞し歩いて、米穀を貰ふこと」の意に合點するのであるが、茲にある托鉢は、たゞ食事用の應量器(禪僧の食器)を兩手で捧持することである。●下堂——支那の禪林の方丈(住職僧の居室)は、大抵の場合に、法堂(佛殿)の背後にある。今、德山和尚は、自分の居室の方丈を出で、法堂を通過して、まさに食堂(齋堂)に出ようとした所である。下堂は、食堂(齋堂)に下ると解しても、敢て差支はない様であるが、「法堂より(食堂の方に)下る」の意に解する方が、事實に近い様に思はれる。●鐘鼓——これは食事の合圖の鐘鼓である。勸修百丈清規「赴齋粥の條に「毎日住持赴堂、早粥時、先於堂外坐、待堂前鳴鐘、即入堂……」とあり。同書鼓の條に「齋鼓三通、如上堂時……」とあるのが、この鐘、鼓のことである。●舉似——舉示の意即ち話してきかせること。●大小德山——大小は唐・宋時代の俗語で、日本語の「さすがの(流石の)」に相當する。大小德山は「さすがの德山の意」。●末後句——この語は、唐・宋時代に於ける禪僧間の流行語であつて、現代語で云ふなら、徹底したる思想の表現とか、絶對的價値を有する見解とかである。修行期最終の一句、即ち悟道上の印可證明を得るに要する最後の一句と云ふのが、この語の語原的意義で

ある。○不肯老僧那——通俗的に云ふなら「老僧(わし)の言行に對して、不満を懐いて居るのウシの意。肯は肯定の肯で、是認するとか、共鳴するとかの意。○密啓其意——これは「明白に、私は老僧が大嫌です。」とか、「私は老僧の言行に對して、不満を懐いて居ります。」とかとは云はなかつたが、暗にその意を諷示した。」の意。密は、暗に、又は間接にの意。(○國參照) ○休去——無言のまゝ退去すること。

○隱座——座下の雲水僧を教化するために、常の如く法話、提唱の席に着いたことを指す。○且喜——古來、これを「且喜すらく」とか、「且らる喜すらく」とか訓じて居るが、これは、得の字と共に「且喜することを得たり」、又は「且らる喜得したり」と訓じて、「マア、うれしいことには」と解するのが、原意に近いのである。○他後——「今後」「これから」の意。

新譯

徳山宣鑒和尚が、ある日、食事時間が來て居るのに、まだ食事の合圖をしないものだから、雲水坊主どもは何をして居るのかと思つて、自ら鉢を持つて食堂の方に行かうとして、法堂からよこつと顔を出したところが、丁度その時、炊事係の雪峰義存が、そこに居合せて居て、「この老僧、齋鐘も齋鼓もまだなりもしないのに鉢を托げて、元來どこに行くつもりか。」と、徳山老僧に、

自分の仕事の後れて居るのを、せきたてられたと邪推したのか、如何にも毒々しく云つたものだから、徳山老僧は何も云はないで、そのまゝ、スツト自分の居間に歸つてしまつた。何と云つても當時徳山老僧は八十一歳の高齡であり、雪峰は四十一歳、巖頭は三十五歳、何れ血氣旺盛な老雲水であつたのだから、雪峰が徳山老僧を老耄扱にしたものであらうが、雪峰は自分の仕事の後れて居ることは棚にあげて置いて、甘く徳山老僧を退却させたと云ふので、その功名話を同僚の巖頭に話して聞かせた。巖頭は雪峰の後輩であるから、雪峰にお追従でも云ふ積りであつたのか、「流石の徳山老僧も、老兄の口にかけては、一堪もあるまい。老僧はまだ徹底して居ないナア、老兄に叱られて、無言のまゝ、方丈に回るなんテ……。」と云つた。あとで、この事を徳山老僧に告口するものがあつた。徳山老僧は巖頭の申分が癢に障つたものか、侍者に云ひつけて巖頭を呼んでこさせ、「お前は、この老僧に對して不満を懐いて居るのか。老僧を何と

も思つて居ないのか。」と詰問した。巖頭は、あからさまには云はなかつたが、「ハイ、お察しの通り、老僧に對して不満を懷いて居ます。老僧を何とも思つて居ません。」と云ふ意味の口振をした。すると徳山老僧は黙つてしまつた。サア、巖頭は重ね重ね老僧を怒らせてしまつた。何れあの老僧、何かまた云ふに相違ないと思つて居ると、翌日の法話の席で、果して平常とはちがつて、味噌に骨のある様なことを云つて、一山の雲水坊主にあてこすつた。それを聞いた巖頭は、法話がすむなり、僧堂の前に行つて、掌を拊つて大笑して云ふのに、「マア、たすかつた。徳山老僧は最後の句を會して居る。もう直に死ぬのだから最後の句を會して居るのは當然だが。人間もあの年頃になれば、もう常規を以て律することは出来ない。今後もう天下の人は、徳山老僧をどうともすることはないであらう。彼はもう人間を辭職しかけて居るのだもの。」

○この「本則」に對し、飯田隱居居士は、「道得三十棒。道不傳三十棒。只佛道の人々脚跟下也」と

直下に承當せしめんためぢや。この徳山も始め經相がぶれて金剛經の奴隷となつた事もあつた。餅屋の婆々に不可得底の心を問はれて口扁擔に似たり。遂に龍潭に參じ紙燭を吹滅せられて所知を亡した。金剛經をやいて經相の頼むに足らざるを公告した其會下に岩頭と雪峯といふ二人の英雄がでた。岩頭が生來の大機ぢや。雪峯は常に篋籠木杓を携へて典座即めしたきをして如法ぢやが。にぶい何がこの上にあるだらうと求めてやまぬ。岩頭は友情津々つれに此を憐んでいた。成我者友なる哉ぢや。托鉢は鐵鉢をもつ事ぢや堂は食堂ぢや大衆と食を共にした者とみへる。傳燈には一日の下に飯運の二字がある。飯の報告がくれたとみえる。徳山少し腹がへつたか才鉢をもつて。食堂に下つてきた。典座の雪峯。こぞ一本參らでやほと。老師よ。なにをとぼけめさる。まだ雲版(食事)を知らず版鐘(だ)もならさず。太鼓もまだ打たぬのに。を鉢を持ってどこへ行かれるのでござるとやつつた。積りぢや。徳山はなんともいはずに方丈即自分の居間にかへられた。雨打梨花、蝶飛ぢや。なんの事もないのぢや。鈍漢可憐師匠坊をやりこめたと親友の岩頭に誇示した。岩頭こぞ彼を激ます好時節と。一策を案出して曰うんそがかさずかの師匠もまだ最後の句が分らぬなど無風に涙を起して。雪峯をして熱烈を促した。不憤不發ぢや。徳山も岩頭の底意知りようもないから。高聲の岩頭の聲が耳に入り。侍者を使として岩頭を呼付けた。うぬめは久しくをれの會下において入室してをりながら。不會末后句(なご)。きさまは常にをれに服

従して居らぬのかと、問はねばならぬ所ぢや。そこで岩頭耳に口よせ。實は只是雪峰の鈍漢を激發せしめん爲めのみと底意を申し啓いた。德山も打うなづいた。雪峰は養の神のように只管打坐して只悟りのくるのを待た心を起して悟を待つは大なる事が分らぬ。そういふてきかすに自然と純熟するのを促がすのが親切ぢや。さうしても公案により。あいながらあいつぶれる所迄こぎつければ打坐はとかく二人づれに陥りやすい者ぢや。岩頭これを憐んで末後の句の公案に參ぜしめようと頗る心を苦しめた。委細。師の坊に注進した只涙なりく明日陞座云々はこれは編纂者の語ぢや。陞座は德山の説法ぢや兼て岩と申合せてあるからいつもと違ふて雪峰の感をひいた岩頭尙激發せしめんとて大きな芝居を打つた。僧堂は坐禪する處ぢやその前に行て掌を打て大笑して。あらうれしや。師の坊けふ社末後の句を大悟したぞ。これからは天下の人。德山に手を付ける者はあるまいぞ。あゝ末後の句くこれさへうれば天下無敵。どこにそこいらになれこそそれをと。くるやつはあるまいかと岩の満聲は雪の満耳を貰いた。可惜乎こゝではまだ。雪峰もいかなんだ。その代りにわれらにやれと千百年後に殘された血滴ぢや。岩頭後年に唯要識（一）末后句（二）只這是（三）と知者が知る。知らぬ者が知らぬ。若是此漢ならば三千里外に誑訛をみん。と云ひ、『西柏鈔』記者は「德山一日、托鉢下堂トハ、會元擊鉢下法堂トアリ。此集ト同傳燈ニハ、至法堂上トアリ。不下僧堂、而シテ下法堂コトハ、機盡情忘シテ、無功用ノ行履也。○見雪峰問老漢、鐘未

鳴、鼓未響、托鉢向甚處去、山便回方丈トハ、德山只麼ニ回ルコト、情識無キヲ以也。○峯舉似岩頭、頭云、大小德山未會末後句トハ、大小トハ、小ハ助辭也、大德ノ德山トイフコトナリ。末後句トハ、佛法ニ末後ノ句、最初ノ句アリ。人位ニモ。亦此二句アリ。佛祖ハ必ス人位、及ヒ法同時也。初發心時、始テ佛家ニ生ズルハ、最初也。究竟大涅槃ノ位ニ至ルハ、末後也。最初ノ悟明ハ、佛菩薩祖師同一眼也。是テ同條生ト云。末後ニ至コトハ、中途ニシテ休スル人多ク、究竟スル人ハ少シ。是テ不同條死ト云。未會ト云ハ、德山ヲ以、眞ノ善知識ト不爲、他ヲ不肯ニ似リ。○山開令侍者喚岩頭來、問曰、汝不肯老僧那。岩頭密啓其意。山乃休去トハ、德山意ニ謂ラク、岩頭ハ拔擧ノ器量也。吾法ヲ嗣シムベシト。シカルニ不肯コトハ、若他師ニ嗣法センコトヲ恐ル。故ニ詰問スル也。岩頭嗣法ヲ辭退セシニハ非ズ。雪峯未ダ宗門ニ末後ノ句有コトヲ不會故ニ打草驚蛇ト云コトヲ啓ス。故ニ休シ去ル也。○明日陞座、果與尋常不同トハ、此日德山默然トシテ、不言也。是レ岩頭密啓ト志ヲ同シテ、末後究竟涅槃ノ一句ヲ示也。○岩頭至僧堂前樹掌大笑云、且喜得老漢會末後句、他後天下人不奈伊何トハ、德山今日默然、是眞實大涅槃ニ到ル也。天下ノ善知識、德山ヲ勘破スルコト不能トナリ。亦是岩頭ノ賊意也。意雪峯ヲ接得スルニアリ。已上義解畢。正意云、宗門末後句如何ト大疑ヲ起スベシ。と云つてゐる。○托鉢下堂の理由は、『五燈會元』第七卷にも、『景德傳燈錄』第十六卷にも、『雪峯在德山、作飯頭、一日飯過。』とある言葉に

よつて明白に説明されて居る。即ち食事の時刻が経過して居るのに、鐘鼓の合圖がないものだから、徳山和尚は自ら托鉢下堂したのである。○菅原時保和尚は「徳山が托鉢して行つたのも、只食事時であつたばかりではなく、折にふれて座下の學人の力働を點檢せんとする目的であつたかも知れぬ、それを見て取つた雪峰が修行といふ鐘が鳴らす、證果といふ鼓も響かぬ、此の無事幸裡に向つて、つまらぬ之乎しや者也を容れぬが好いと眞向から抑へた……」と云つて居るが、こんな平凡な公案の上に、時保和尚さん、隨分金箔を厚く塗りつけたもんだ。●下堂と云ふ語に就て、『萬安鈔』記者は、「堂ハ法堂也。食堂ヘコソ下ルベキニ、法堂ニ下タハ老耄ト見ヘタゾ。」と云ひ、『春夕鈔』記者は、「堂ヲ下ルトヨンデハハ相違ナリ。堂ニ下ルト。ヨンデヨシ。是レハ以佛法中の道理ヲ不可會。老徳山ナル故ニ。タリ。ホレトトシテ。庫下ニモ。下ラウズガ。法堂ニ下ル也。奚ニナンデモ。アレ事ハ無イ。在レドモ。悟上ノ衲僧ガ。托鉢シテ法堂ニ。下タハ、只デハアルマイト。會下ノ雲衲ガ。肝腸ヲモム也。」と云つて居る。●雪峰が徳山の托鉢下堂を見つけた時、彼は法堂と食堂との間で、炊飯から飯桶に飯を移す支度をして居たものに相違ない。これは「徳山擊鉢下法堂、峰囉飯巾次、見徳山、乃曰……」(『五燈會元』第七卷・『景德傳燈錄』第十六卷參照)と云ふ記事によつて推定することが出来る。●密啓其意と云ふ語の上に、『五燈會元』にも、『景德傳燈錄』にも、「徳山問學、令侍者喚師去問、爾不肯老僧那。」とある。これは、「徳山老僧が雪峰

に、ヤリ、こめられたこと、麤頭が聞き、その話を麤頭が一山の雲水僧間にふれあるく(舉)のを徳山老僧が耳にして、侍者を介して麤頭の(ふれあるく)動機を探らしめた。」と云ふ意味の記述であるから、この密啓の二字は、「麤頭が自己の眞意を、間接に(侍者を介して)徳山に申告した。」と云ふ意に解すべきであらう。○釋宗演和尚が「麤頭仲々うまい遣り方、密に其意を啓すで、徳山の耳へ口を寄せて、其意を告げた。」と云つて居るのは、あまり芝居氣に勝つた申分である。●末後句と云ふ語に關し、『春夕鈔』記者は、「末後ノ句ト云フハ、佛法禪道中ヲ超越シテ。格外大無事底ノ人ノコト也。十二時中。何ヲ云フタモ。理路ガ、ツカザルナリ。或ハ麻三分。或ハ乾屎橛。或ハ庭前ノ子。皆是。格外大無事底ノ口裡ヨリ出タル句也。是ヲ末後ノ句トモ。無味ノ談トモ云フナリ……」と云ふて居るが、どうも意味がはつきりとして居ない。

餘論 この〔本則〕の眼目は、「末後の句とは畢竟何ぞや。」といふ點に存するのであるが、末後の句とは、要するに謂ゆる四句を離れ百非を絶したる上の一の句に外ならぬのであるから、相對的制約に束縛せられて居る人間の口から、末後の句なんか云ふもの、出よう筈はない。飯頭(炊事係)であり乍ら、飯時めしときになつて

居るのに、飯の用意もなし得ず、腹が空いて居ても鐘や太鼓が鳴らなければ、飯は食べられないもの、様に心得て、「飯がまた出来ぬ、鐘鼓を鳴らすのは一寸待つてくれ。」なんか云つて、自己の責任を免れようとする雪峰や、そのまた雪峰に共鳴する巖頭は、實は最後の句を口舌上に探索して居る跼蹐窮子である。相對的に與へられて居る自己の職責を、最善の努力を以て盡す所に、絶対に即したる最後の句が實現されつゝあるのであると云ふことには、雪峰も巖頭も未だ氣附て居ないのである。

〔評唱〕 無門曰、若是末後句、巖頭、徳山、俱未夢見在。檢點將來、好似一棚傀儡。

無門曰く、若し是れ末後の句ならば、巖頭も、徳山も、俱に夢にだも見し、こと在らざらん。檢點し將來來らば、一棚の傀儡に似たるべし。

〔檢點〕 檢點とも書く。これは點檢と同じく、精密に調査すること。檢點將來は、嚴重編

密なる取調を行ふこと。〔好似〕——これは可似の意である。(第一則「趙州狗子の話」の「評唱」中にある「好似法獨一點便著」の句の解説参照) 〔一棚傀儡〕——同一の棚に陳列してある同じ正札附の人のこと。傀儡は機關木人、即ちからくり人形のことである。

徳山宣鑿と巖頭全豁との意見の衝突問題に就て、無門慧開が、自己の見解を發表して云ふのに、巖頭は、徳山老僧は未だ最後の句を會得して居ないなんか云つて、徳山老僧の活券を下落させようとして居るし、徳山老僧は、また、侍者を介して巖頭の上に高壓手段を以て臨み、巖頭を強要して、無理遣りに、自分が大に最後の句を會得して居るかの如く、巖頭に吹聴させて居るが、實は、巖頭にしろ、徳山にしろ、絶対に即したる徹底的最後の句と云ふ様なものに對しては何れも皆目盲人で、そんな氣の利いたものには、二人とも、まだ夢にもお目にかゝつたことにはあるまい。實際、この二人の心的状態をよく検査して見ると、二人とも何れも未熟。マア云は、同じ棚の上に陳列してある木製人形の様なもの。違ふのは一人(徳山)は八十一歳の老人で、一人(巖頭)は三

十五歳の老雲水であること云ふ點だけ。年齢には差があつても、直段は同じ木偶である。

【考證】この「評唱」に對し、飯田權隱居士は、「無門の處の最後の句ならばそんなけちな物ぢやない。岩雪等の夢にだもみざる處ぢや。をれの最後の句はいはぬ處にありと知れ。なまへたちのやり口を。なれが點檢してみると。一人が怒れば。一人がなだめ。泣たり。笑たり。耳に口よせたり。恰も一場の芝居を見るようぢや。見物人はくるかもしれぬが。根なし葉なしの評判たなしぢや。さて諸人最後の句で大分も取臥れぢや。雨後の青山青轉青ぢや。相携へて甲山にでも登つて。ちぬの海でもながめんかな。山がなんとといふ。海が最後といふだらうか。唯」と云ひ、『西柏鈔』記者は、「無門曰、若是末後句、岩頭徳山俱未夢見在トハ、碧岩雪峯住菴評中、圓悟云、諸人要會未後句麼、只許老胡知不許老胡會言ハ、般若無知ノ知ヲ末後ノ句ト爲ス。眞箇見性ノ人何ゾ夢ニモ知コト有ンヤ。○檢點將來、好似一棚傀儡トハ、檢點ハ亂タル草ノ類ヲ檢束點定スルノ譬說、委細ニ陳ブコト也。二大老、共ニ末後ノ句ヲ不知シテ、知ガゴトクス。他ノ雪峯及一切ノ人ヲシテ、見聞知覺セシメテ、誑惑スルガゴトシ。方便第三句ニ下ルコトヲ抑下スルニ似リ。」と云ひ、釋宗演和尚は「これが無門和尚の批評ぢやが、白隱和尚は此の批評なき

眼中に置かぬ。無門は一體此れを分つて批評したのか、分らずに批評したのか、恐らく無門にも分らなかつたらうと云ふてゐる。然し無門は無門の見解を以て批評したのである。若しこんな事で最後の句だと云ふたら、徳山も巖頭も、俱に未だ夢にだも最後の句を見ざる者である。先づ一見した所では一棚舞臺上の芝居じやと云ふとである。傀儡は土偶の人の形のと傀儡師くびにかけたる人形箱、佛だそうと鬼を出そうと云ふ道歌がある、傀儡は人形使の人の形のとである」と云ひ、『白雲鈔』記者は、「岩頭ノ末後句ノ密意ヲ徳山ニ啓セラレテ、明日ノ陞座モ常ニカハリテ有ルヤウニ云テ、無門ハ末後句ナラバ、岩頭、徳山俱ニ夢ニモ見ルマイト判ズル。爰ガ又禪宗ノ眼ニシテ、末後句ヲ露シタ所也。サテ畢竟點檢シ來レバ傀儡師ノ一棚上ノアヤツリモノ也ト云意、參シテ可知也。頗賢此語ノ大義ヲ抄スルニ、古人得道後、遊戲三昧スト云、是也ト講セラレタト有ルゾ。」と云つて居るが、何れも不立文字屋の提唱で、不得要領此上なしである。○若是末後句とは、「この公案の論争點が、末後句の會得不會得の上にあるならば」の意であつて、次句の「巖頭、徳山、俱……」は、巖頭と徳山との二人に限定しても、又はこれに雪峰を添加して三人と見ても差支あるまい。若し、これを三人と見るとなると、「一棚傀儡は、當然「一棚上の三箇の傀儡」の意に解せればならぬことになる。○未夢見在は、古來これを「未だ夢にだも見ざることあらん」(未夢見在)と訓讀して居るが、これは「未だ夢にだも見しことあらざらん」(未夢見在)と訓讀する

方が正しいのである。寛永八年上嶋左兵衛開板の『無門關』には、「未夢見在」と訓讀してある。○一欄傀儡と云ふ語に就て、町元香空和尚は、その著『冠註無門關』に、「△無門、今云一欄傀儡者、有二意、一者、岩頭德山俱無活氣、一者、德山岩頭所作非實事也。而是判之一片。云其揚之一片、欲接雪峯而盡種種手段、德山岩頭二師老婆心切是也。」と云つて居るが、これも亦、不得要領の解説たるを免れない。

餘論 お互人間は相對界に屬して居るものであるから、その思索力も相對的に制限されて居る。故に、人間によりて發見され、指示されるものならば、それが何物であつても、それが絶対そのものであるとは云ひ得られないのである。絶対の外に、その發見者、指示者の存在する限り、その絶対なるものは、言葉の上にては、絶対と呼ばれ得るかも知れないが、實質に於て、絶対たり得ないのである。自己をこの大宇宙に没入する所に——自己の全體も。自己の各部分も、すべてこの大宇宙の中に消融せしめる所に——はじめて、自己の絶対化が實現する。而して、その自己没入——自己消融——は、この大宇宙に對する思索上の努力と、道德的實行とによつて、はじめて、可能となるのである。方程

式の上に於てのみ絶対を求めて居る連中は、巖頭、德山、雪峰と等しく、畢竟一棚の傀儡たるにすぎない。

〔頌曰〕 識得最初句、便會末後句。末後與最初、不是者一句。

新語方 最初の句を識得すれば、便ち末後の句を會するなるべし。末後と最初とは、是者の一句ならずや。

新字解 最初句——これは末後句から構想した語で、禪學修養上から云へば、修行時代のことを云つたものである。修行時代には、横着怠慢のあらん限りを盡してないで、五年か十年の後、公案通過、印可證明を得た所で、そんな公案通過、印可證明には、何等の價值もあるものではない。○不是者一句——この句は「これこの一句ならずや」と訓じ、「末後の句と最初の句とは、畢竟一つ、修證不二である」と解すべきである。「これこの一句にあらず」と云ふ古來の訓讀は、全然誤謬である。(參照)

新譯 何々學校を優等で卒業したなんか云つて、高慢鼻をうごめかし、學校の名を數へて、卒業證書を虎の子の様に大事にして居る馬鹿者や、何々禪師の座下に何年坐つたとか、何々禪師から印可證明を得たとか云つて、古臭い坊主

の名前を陳列して、自ら大禪師、老居士を氣取つて居る連中が、世の中には、古今を通じて随分澤山あるが、何れも愚の骨頂だ。眞の修行は眞の悟り。眞の悟りは眞の修行にあるのである。最初の句だとか、最後の句だとか、修行時代だとか、悟りの生涯だとか云つて、區別のつかぬ所に區別をつけ、下らぬ理窟を捏ねて居るのは、まだ話がおわかり。人の一生は眞實修行の一生でなくてはならぬ。眞の修行、これ眞の悟りの實現である。修と證とは、畢竟これ一句であり、一枚である。

【考證】 此の「頌」に對し、『西柏鈔』記者は、「識得最初句便會末後句トハ、教意ニ準セバ、初發心時便成正覺ト云ニ同。又前ニ云、知燈是火ノ句ト一般也。○末後與最初、不是者一句トハ、教意ニ準セバ理則頓悟、乘悟併銷事、非頓除、因次第盡ト云ニ、同又前ニ云飯熟既多時ト一般也。一二有テ三四無トキハ、通慢ノ禪也。若三四ノ句ニ局セバ、成佛路遙カ也。四句一聯句ニ病アルコト無シ。本則ニ、但末後ノ句ヲ云トイヘドモ、正意知コト難シ。故ニ頌ニ於テ、叮嚀ニ頌出ス。慈悲ノ至ル也」と云つて居るが、同記者の見解は、確に肯綮に中つて居る。○飯田權隱居士は、「時は同じ時ぢや、物は同じ物ぢや釋迦の時が別にしてしまつては無い。そつくり其儘即今となつて來てなる。眼横鼻直一毫も佛法なしぢや、最初も時末悟も時。時に二つはない。生も一時の法位死も一時の法位ぢや。その物それよ。その物それぎりの脱罪々々無字の前も無字。無字の後も無字。無字を了得する時。無字の無始無終なる事に體達せん。只迷ふ者が自ら最初と末後を構へて。無限の者に限りをつけて苦む迄ぢや。只即今如何と返照してみるがよい。さらば最初も末後もかりにつけた名前ぢや。物は最初とも末後ともいはぬ。すでに末後と最初と一句なりと識得すれば。一句といふ者もない。同ぢやの。異うぢやのと云ふへりきりがなくなつて何もきにかゝらなくなつた末後の句も入らなくなつた不是者一句はこゝぢや洞山云吾常於此切なりと我等は只即今々々に成切つて自己を忘れて行く計りぢや何が故ぞ泉聲中夜、後山色夕陽前。」と云ひ、釋宗演和尚は「頌に曰く最初の句を識得すれば、便ち末後の句を會す、末後と最初と是れ者の一句にあらす。此の最初の句と最後の句と分けて擧げたのを白隠さんなどはクナして居られる。然し此則を離れて普通に云ふなら最初の句は最後の句で、佛教が如何に分れて居つても、其發足點は、釋迦如來が正覺山前菩提樹下に於て、曉の明星を見て正覺を取られた最初の心にある。其最初の心も、また涅槃の會座に於て、我れ四十九年一字を説かずと云ふた心も、二にして而も不二なる所である。この教相的偈頌活禪意のなき偈頌は、全く白隠さんに斥けらるゝ點となつて居るのである。然し本則の如きは、人人實參し

て見るがよい、文句の上ばかりでは眞の會得にならぬ、よろしく實參すべし、實窮すべし、旨以て言ふべからざる所である。」と云ひ、紀平正美氏は「最初の句がわかつたならば、最後の句もわかるべきである。然も末後と最初とは、一つものだと思つたならば大間違である。」(『無門關解釋』第一八八頁参照)と云つて居る。因不是者一句を、紀平正美氏・菅原時保和尚・釋宗演和尚・南天棒和尚等並に古鈔記者は「これ、この一句にあらず」と訓じ、「末後句と最初句とは、二箇の別句であつて、同一句でない。」と云ふ風に解して居る。なるほど、禪僧の法螺貝から吹き出すには、そう云ふ風に訓解する方が、好都合かも知れないが、この句は、散文ならば「不是者一句耶」とすべきものであるのを、起・承・結の三句を、句の字で終止するために耶の字を略したものである。

【餘論】 概括的に云へば、「最初句と末後句と——修行と悟道と——は一貫したるものであつて、その一貫したる生涯の美化・純化・淨化が、やがて末後句の實現——事實化——である。」と云ふのが、この〔頌〕全體に通じて居る思想である。

* * * * *

【現代語頌】

修證は不二、平常心これ道。

最後の句は、これ最初の句。

悟りは修行、修行は悟り。

悟りの修行が、佛の生涯。

は、實に徹底したものであつた様に思はれます。胼胝皴瘃(手足は申すまでもなく、身體の各要部が、毎日の苦役のために、あかぎれになり、たれたること)、この苦き經驗、これが即ち彼の大悟の第一歩であつたのではありますまいか。

彼が池州(安徽省に屬し、揚子江の南方に位す)の南泉山に禪居を構へたのは、西曆七九五年(唐德宗貞元十一年・桓武天皇延暦十四年)で、彼の四十八歳の時であります。これは大梅法常和尚が明州大梅山に退居した年の前年にあたります。(本書二二四頁参照『宋高僧傳』第十一卷に「大曆十二年(西曆七七七年)、願春秋三十矣。詣嵩山會善寺曷律師、受具習相部舊章、究毗尼篇聚之學、後遊講肆、上楞伽頂、入華嚴海會、抉中百門觀之關鑰、領玄機於疏論之外、當其鋒者、皆旗靡轍亂。大寂(馬祖道一)門下八百餘人、每參聽之後、尋釋師說、是非紛錯、願或自默而語。群論皆弭曰、夫人不言、乃言爾耳……」とある所を見ると、彼の修養、及びその造詣のほども、はゞ推察されるのであります。彼の死は西曆八三四年(唐文宗

太和八年)であります。これは彼の八十七歳の時、丁度その年に趙州從諗は五十七歳でありました。而して、かの「太秦景教流行中國碑」の建立は、彼の三十四歳の時(西曆七八一年)でありますから、彼の時代には、キリスト教の一派も既に支那に行はれて居たのであります。

〔本則〕 南泉和尚、因、東西堂、爭猫兒。泉乃提起云、大衆、道得、即救。道不得、即斬却也。衆無對。泉遂斬之。晚、趙州外歸。泉舉似州。州、乃脫履安頭上、而出。泉云、子若在、即救得猫兒。

南泉和尚、因に、東西の堂、猫兒を争ひたり。泉乃ち提起して曰く、「大衆、道い得ば、即ち救はん。道い得ざれば、即ち斬却せん。」衆、對へず。泉、遂にこれを斬りたり。晚に、趙州外より歸りぬ。泉、州に舉似したり。州乃ち履を脱し、頭上に安じて出でんとす。泉云く、「子、もしありしならば、即ち猫兒を救ひ得たりしならん。」

南泉和尚因——これは「南泉和尚の寺に於て、ある時」の意。東西堂——これは「東西兩

堂」即ち、佛殿の前方の東西にある禪僧の寄宿舎様のもの。東西の衆寮（禪僧の自修室）のこと。○争猫兒——この争は、事物の所有權に就て争ふことで、争猫兒とは猫兒が誰の所有に歸すべきものであるかに就て争論することである。（參照）○提起——これは、古來の解説の通り、猫の頸筋をつまみぶらさげることの意に解しても差支あるまいが、提議の意に解して「大衆、道得……斬却也」と云ふ條件つきの意見を發表したと云ふ意に解する方が。原意に近いかも知れぬ、○道得即——これは禪僧の常套文句で、丁度、人が犬にものをやる時に、チンチンをさせるやうに、唐・宋時代の禪僧は、二口日には、「道得即……」と云つて、禪僧にチンチンを演じさせたのである。本來の字義は「何か價値ある文句を以て、自己の悟境を表現するなら」の意、當時の禪僧は、思想の表現を出来るだけ簡短にするために一生懸命に骨を折つて居たものであるから、丁度、現代の商人が、自分達が常に一生懸命になつて、金儲に献身して居るものだから、商賣仲間には勿論、誰に出逢つても、すぐさま「どうです、よい商賣がありますか。」とか、何とか懇張リ一方のことにのみを云ふやうに、唐・宋時代の禪僧は、何か機會がある時、直に「道得即……」と云つたものである。無暗にあて字を使用するのは、禪僧の常であるから、即ち「は則のあて字と見てもよいが、もとのまゝ即にして次の句にかけて見てもよい。もし次の句にかけて見るなら、「道得せよ、即ち……」とか、「道ひ得よ、即ち……」とか訓する方が原文の意に近いのである。

らう。○趙州外歸——この南泉斬猫の出來事は、趙州和尚の不在中のことであつた。その出來事のあつた日の晩に、趙州は外出先から歸つたのである。○南泉普願和尚が南泉山に禪居を構へたのは、前にも申した通り、西曆七九五年（彼の四十八歳の時）で、この年は趙州從諱の十八歳の年にあたる。すると、この公案の出來事は、南泉の四十八歳（趙州の十八歳）より、南泉の八十歳（趙州の五十歳）の時に至る約三十二年間のある日に起つたことになるが、惟ふに、實際に於ては、これは趙州の五十歳近い頃の出來事であつたであらう。（宋高僧傳第十一卷「唐池州南泉院普願傳」參照）○乃脫履安頭上面出——この八言一句に對しては、古來の禪僧、大に力瘤を入れて、頗る不可解振りをふりまわしてゐるが、趙州の表現せんと欲した思想は、「元來この宇宙に於て、事物の所有權を争ふな」と云ふことは、達觀者の眼から見ると、實は頗る子供らしいことであつて、宇宙の靈動の前に於ては、土地・財産・生命などの所有權は畢竟雲煙に等しいもの。人間は自己の生命・身體に對してさえも、絶對の所有權を確立することは出来ぬものである。それにも拘はらず、一疋の猫兒の所有權に就て、坊主鉢卷の大喧嘩をやるとは、愚にもほどがある。」と云ふに外ならぬ。而して彼が草鞋を頭上に戴いて出たのは、かの杜撰なる雲水僧の迷想を表象したものと見ても、又は「猫の兒一疋の奪取のために、湯氣をたす様な坊主頭には、帽子は勿體ないから、履の草鞋でも穿かせて、坊主もろとも放棄してしまふべきである。」と云ふ様な意を寓

してなした行爲と見てもよい。○**孔子若在**——子は、孔子・孟子などの子と同じく、一種の敬稱であるが、こゝでは趙州を指したものの。子若在は「尊公が、し、その猫喧嘩の場合に居合せて居たならば」の意。

池州南泉山の普願和尚の寺で、ある日のこと、東西の兩堂に陣取つて居る雲水僧が、平常は僧は和合衆であるなんか云つて、尊大に構へて居るのに似合氣もなく、猫の兒一疋のために、坊主頭を振りたて、大喧嘩をやつて居る。

多分、東堂の牡猫と西堂の牝猫との間に出来た子猫は、東堂が世話すべきものか、西堂が世話すべきものか、と云ふ様な事が、争論の中心點であつたであらう。これが、ど、こかの法律屋であつたなら、法文一點張の先生のことだから、直に民法の頁でも繰返して、即座に萬事を解決してしまつたのであらうが、何分にも、往古來今、不得要領の本家で通つて居る支那人、しかもそれが支那人の禪坊主と來て居るから、中々以て始末におへぬ。この修羅の巷を現實に見せつけられた南泉老僧、その場にぬつと現はれ、いきなりその争論の原因たる猫の兒をつまみあげ、「お前たち、何を騒いで居るのか。この猫の兒がほしいなら、その代金に相當すべき一句——自分が

この猫の兒の眞の所有者であると云ふ事を表明すべき立證的陳述——を云つて見よ。それが出来るなら、この猫の兒をこのまゝその人にやる。若し出来なければ、この猫の兒は斬殺してしまふぞ。」と、むづかしい條件附の居中調停案を提議した。猫の兒に興味を有する様な者に縁なものゝあつた例は昔からない。猫すきは、小供か、老人か、お妻さんか、穀潰しの閑人かに限つて居る。南泉老僧の折角の提議は、これこそ猫に小判、東西兩堂の雲水僧、互に顔を見合せて居るばかりで、何とも云はぬ。そこで、南泉老僧は猫兒を一刀兩断して條件を遂行した。當時、南泉山に安居して居た趙州和尚は、丁度その日には外出して居て、不在であつたが、夕方になつてから歸つて來た。南泉老僧が、その日の猫騒動の始末を話して聞かせるに、彼は頓狂にも、穿いて居た履を脱いで頭の上ののせ、南泉老僧の居室を出ようとした。その様を見た南泉老僧曰く、「實際それだ。あんな雲水坊主の頭に帽子は勿體ない。頭に履をはかせて、たゝさ

出してしまふに限る。お前さんが、その場に居合せて居たら、猫の兒の命は助けて、あべこべに雲水坊主をたゞき出してやるのであつたのに。

この「本則」は、『碧巖錄』には、第六十三則と第六十四則とに分割して載せてある。即ち、その第六十三則には、「南泉一日、東西兩堂爭猫兒、南泉見、遂提起云、道得即不斬、衆無對。泉斬猫兒爲兩段。」とあり、その第六十四則には、「南泉復舉前話、問趙州。州便脫草鞋、於頭上戴出。泉云、子若在恰救得猫兒。」とあるが、『景德傳燈錄』第八卷には、「因東西兩堂、各爭猫兒。師遇之、白中曰、道得、即救取猫兒、道不得、即斬却也。衆無對。師便斬之。趙州自外歸。師舉前話示之。趙州乃脫履安頭上而出。師曰。汝適來若在、即救得猫兒也。」とあり、『禪林類聚』第二十卷には、「南泉願禪師、因、兩堂首座、爭猫兒、師乃提起云、大衆道得、即救取。道不得。即斬却也。衆無對。師遂斬之。至晚、趙州從外歸。師舉似州。州乃脫履安頭上而出。師云、子若在、即救得猫兒。」とある。何れも、その叙述の形式が、多少相違して居るが、この各種の叙述を綜合して見ると、事實の真相が明白になる様である。猫兒に關し、『自雲鈔』記者は、「或抄ニ云、南泉ノ寺ニ有歲經、鼠害ヲ患ル故ニ猫兒ヲ養フト云。又蒲團衣鉢ノ爲ニ畜フト云。予謂禪祖ノ天然ニ猫犬ヲ畜フトハ、有リ、鼠害ノ爲ニトハ如何ゾ……又拈頰集ニハ、上堂ノ時、偶有猫兒、到法堂。泉提示シテ終ニ斬ルト有レバ、南泉ト堂ニ鼠ヲ帶ルニ似リ。言句ノ解ヲナサ

バ不審多シ。」と云ひ、『萬安鈔』記者は、「……東西兩堂トハ、東藏西藏デアランゾ。藏經ヲ鼠ニ食セマイ爲ニ、猫ヲ飼フ也。日本へ藏經ヲ渡ストキモ、猫ヲ添ヘテ渡シタト云ゾ。其時ノ舟ガ鎌倉へ著タニ依テ、鎌倉ノ金澤猫ガ獨物ヂヤト云ゾ……」と云つて居る。○『自雲鈔』記者が「或抄ニ云」と云つて居るその或抄は「春夕鈔」を指したものでらしく、猫兒に關する「春夕鈔」の記事は、『自雲鈔』のと酷似して居る。圖爭猫兒の争は、争水（水をとりあひする）、争食（食物をとりあひする）、争先（他の人より先に行かうとする）の争であつて、茲では、猫兒の所有權の何れにあるかに就て、争論することである。處袴之君相與争田、久而不平（『史記評林』第四卷周本紀參照）とあるこの争が矢張争猫兒の争と同義である。

□「南泉斬猫の話」の本則に對する『西柏鈔』の解説

南泉和尚、因、東西兩堂爭猫兒トハ、百丈清規下卷云、首座分座說法開鑿後見、凡衆之事、皆得舉行、如衣有領如文殊却釋迦爲衆上首。古抄ニ、藏經ヲ守護スル爲ニ、猫兒ヲ飼コト有ト云。佛制ニ六畜ヲ養コト莫レト言フト雖ドモ、若鼠多時ハ、已コト不獲ベキコトナリ。儒書ニモ、反書合道ノ例多シ。空谷集云、東西兩堂、争猫是非、爲多開口、煩惱皆強出。又從容錄云、圓通秀禪師、見二僧並立說話、將拄杖、到連卓數下云、一片樂地。何况、兩堂衆首、因猫致諍。言ハ、大衆ノ首タル者、戲言戲動ニモ、諍論ヲ致スコト、佛法中ノ大罪人ナリ。寧ロ不誠ヤ。○泉便提

第十四則 南泉斬猫

起云、大衆道得即救、道不得、即斬却也トハ、南泉機ニ當テ不讓シテ、便本分ノ事ヲ以、他ノ妄情狂心ヲ剷除シ、頓ニ、人我等ノ執著ヲ遣却セント欲スルナリ。○衆無對、泉便斬之トハ、南泉心口相應、見到リ、用到ル、猫兒ニ和シテ、盡十方世界ノ有情非情トモニ、斬テ兩段ト爲ス。藥不冥眩厥病不差トイフガゴトシ。シカルニ、異國ノ教者、謗テ云、禪者ノ正令處行ナリト、是レ眞實ノ大慈悲ヲ不知也。所以ニ、林泉云、大寶積經說五百菩薩、以宿命通、見過去殺罪、文殊承佛神力、握劍逼佛。世尊言、住子、從本已來、無有我人、但以內心見有我人、內心起時、我被害、於是五百人、悟如幻無我。是知、南泉大用不減文殊。言ハ、如來及ビ文殊ハ、不害シテ、如幻ノ法ヲ説タマヒ、南泉ハ斬之如幻ノ法ヲ示ス。古今ノ機ニ順スル故ニ、作用不同。智見ハ是同一眼也。又梵網古述、不殺生ノ中カ、瑜伽云、菩薩若見欲作重罪、思惟殺彼。墮那落迦、不令其受無間苦。言ハ、已ニ大乘不殺戒ノ人ハ、行ニ生草ヲモ、不蹋ト、シカルニ、瑜伽ニ、殺生ヲ以慈悲ト爲ハコト、凡情ノ測處ニ非ルナリ。况ヤ、禪家或ハ六十棒ヲ行シ、或ハ一指ヲ斬リ、擲鴿、艾蛇、噴拳熱喝等、皆應病ノ藥也。如來ハ、大醫王ナリ。故ニ不醫能ク治ス。菩薩及祖師ハ、其次也。南泉斬猫ハ、一殺多生ノ療治ニ似リ。且ツ又律家ニモ、呵責、默擯、治罰等ノ嚴令アリ。論家ニモ、斬首等ノ制法アリ。教者、錯テ禪家ヲ謗スルコト莫レ。○晚趙州外歸、泉舉似州。州

脱履、安頭上而出。泉云、子若レ、即救得猫兒トハ、趙州ノ意ノ謂、和尙斬猫嫌底ノ法アリ。吾レ嫌底ノ法無シ。草鞋モ亦貴シト。是故ニ、戴キ去ルナリ。凡ソ趙州南泉ニ相見スル時ハ、多ハ如此、趙師ノ作用、非常ノ手段アリ。其實ハ、入室ノ親子也。故ニ、子若在ト印可スルナリ。已上義解畢。正意云、如何斬猫戴鞋ナルト。晝夜提撕シテ、間斷スルコト莫レ。

□「南泉斬猫の話」の本則に對する釋宗演和尙の解説

「南泉和尙因に東西の兩堂猫兒を争ふ。」この南泉和尙は趙州和尙と共に歴々の大和尙である。東西の兩堂猫兒を争ふ、と云ふ兩堂の兩の字、或る本には無いが、有る方が分りよい。禪堂が四と東とにある、其東西兩堂の坊主共が一の猫兒を争つて居る。この猫か此方の飯を食つたとか、美しいとか醜いとか、言ふて争つた、其所へ南泉大和尙が出て来て、ゾーウと猫を捕へ「提起して云く、大衆道ひ得ば即ち救はん、道ひ得ずんば即ち斬却せん」其猫を東西の坊主共の前に突き付て置いて道へ道へ、道ひ得ば許してやるが、道ふことが出来ぬならブチ斬つて仕舞ふぞと言はれた。サア此處が此則の根本ぢや、これから後の猫を斬つたとか云ふことは末の話、この所に於て南泉の聲に應じて對へなくば忍ちにして猫を斬られる。人々の力で見ることがよい。何と云ふて南泉に對したものだ、道ひ得ば即ち救はん實に鋭鋒當るべからずである。道ひ得ずんば即ち斬却

第十四則 南泉斬猫

せん寒に冷汗背を流るゝであらう。こゝが別に言ふた常道を超えた所であるから、へまに誤解しては困る。白刃を掲げて胸に擬し、サア何とか返答しろ、言はなくて殺すぞと出かけられたら何と云つて返答すべきか。「衆對なし」で東西兩堂の坊主共も、この南泉の鋭鋒に對して一言の答ふる者なく、寂として聲なき有様目前に現見するやうである。「泉遂に之を斬る、南泉も猫を斬るのが本意でないが、これも慈悲ぢや致し方がない大衆の前に於て。一刀兩斷に猫兒を斬却した。云何にも手荒な行り方であるがこれも弟子を誘ふ大悲大悲なれば致し方はない。斯う云ふ所は文字上の事は解しても其意を説明することは出来ぬ、人々の力まかせぢや、篤と考へて見るがよい。誠に利刀を嬰兒に預けるやうなもので危なくてならぬ。」晚に趙州外より歸る。丁度其場に趙州和尚が居らなくて其日の晩方に歸つて來だ。「泉州に舉似す」、そこで南泉がこの事を趙州に告げて、今日はお主の留守に猫兒を斬却したと言ふと、「州乃ち履を脱で頭上に安じていづ、何のことぢや、趙州がこの事を聞くと黙つて草履を脱いで、帽子でも冠るやうに、頭の上に載せて、スーッと出て行つて仕舞つた。何のことぢや、之れは講釋では出来ぬ所ぢや、斯様な所は固より言詮不及にして講釋すべき所でない、人々の力にて見て行く可し、尤も力の足らぬ者は實參して後にすべし。」泉云く子若し在ししかば即ち猫兒を救い得んとし、是に於て南泉大和尚も歎息してア、後かつた。

お主が居つたら猫の奴も助かつたのにと趙州を稱○(原本に一字缺)せられた。

□「南泉斬猫の話」の本則に對する飯田樞隱居士の解説

南泉和尚 馬祖の神足 十八歳にして作活解を解す。天然別なりぢや。其子の趙州も十八にして破家散宅した。子が掃除して父が建立する。父子一體ぢや。南は八十七。州は百二十。長生きせぬと濟度が出来ぬ。酒も呑ぬ様にせれば濟まぬ。南泉和尚因に東西の堂猫兒を争ふ。兩首座と見ればよい。長老連であるう。何れの世にも争論は絶へぬ者と見へる。南泉が常に三世諸佛不知有(盲者不知)理奴白牯知有(盲者知)と示されていたから。其處らで佛性有無論でも。持出した者か。無風浪を起すぢや。狸奴は猫ぢや。泉乃ち提起して云く大衆道得ば即ち教ん道ひ得ずえば即ち斬却せん。幸にそこに居合せた猫の子を掲げ、サア論より證據是を見よ。有か無か。一句速に道く道ひ得ずんば斬つて化舞ふぞと迅雷烈風耳を掩ふに違あらずぢや。衆無對臨危不變もの幾人かある。情ない事ぢや。泉遂斬之。斬々々々。猫ばかりではあるまいぞ、佛猫を斬り狸狐を斬り。彼が住家のアラヤシキ迄斬り盡した。快々。清風凜然たり即ち今何物がある殺生成に觸るゝ杯。世迷言いふ可き暇があらうか。謗法の罪不輕ぢやアラらくヤ。思はるゝ身は捨る浮世の空にかゝる雲なし。一人有り曰く一寸南泉の切た其血を爰に出して見よと。噴汝に三十棒を放

さん打つ價值もない鈍物ぢやとなり。晩に趙州外より歸る。泉州に擧似す。州乃ち履を脱し頭上に安じて出づ。擧似は示した。父子の親しきを見よ。頭の上に履をのせてあとも見ずして出て行く。只這是ぢや。斬て斬られぬ者を出して見せた。趙と云ふも南と云ふも猫と云ふも。物は一つぢや。佛性はいつも變る物ぢやない。人斎艸木金石一一の大光明ぢや。泉云く子若し在らましかば即ち猫兒を救ひ得ん。ナニ猫ばかりではないぞ凡ての死んだ者が生きてくるぞ。南泉遷化して何れの處にか去る。ハイ茲に来て居ります。截黄金片々皆黄金ぢや、南泉の世界が別に仕舞つてあるのではない。其儘そつくり江水流水ぢや。眼横鼻直ぢや。只名が變つた迄ぢや。釋迦もエスも皆復活せしむる事が出きるのぢや。

餘論 この公案に現はれて居る事件の發生した當時の支那に於ける佛教思想界には、大別して、二つの思潮が流れて居た。それは、一は、口舌筆記によつて作製せられたる方程式の上のみに、絶對に即したる眞如、佛性を表示することを目的とせる謂ゆる義學、教相學の徒（佛教哲學者）の努力に導かれて居た思想と、今一つは、言説を離れたる行爲の上に於て、絶對に即したる眞如、佛性を

實現、表示することを目的とせる謂ゆる禪學者の努力に支配されて居た思潮とこの二つの思潮、否、二つの努力であつた。而して、この公案の上に活躍して居る南泉の斬猫と、趙州の剽輕なる行動とは、正しく、この後者に屬する思想の表現であり、東西兩堂の禪僧の爭論は、前者に屬する戲論である。この理を悟り得ずして、この公案の上に下らぬ屁理窟を法螺で吹き飛ばす禪僧連中は、實は南泉の猫兒と共に、一刀兩斷せらるべきものであらう。

〔評唱〕 無門曰、且道、趙州頂草鞋意作麼生。若向者裏、下得一轉語、便見南泉令、不虛行。其或未然、險。

新語 無門曰く、且らく道へ、趙州の草鞋を頂きし意作麼生か。若し者裏に向つて、一轉語を下し得るならば、便はち南泉の令の、虚しく行ぜざりしことを見るならん。其或は未だ然らずんば、險なり。

新語 且道——「マアちよつと答へて見よ」の意。若向者裏——者裏は「趙州が草鞋を頭上に安

じたその動機、意味は何であつたかと云ふ問題」を指す。向者裏は、「その問題の上に」の意。○合不虛行——この合は、南泉和尚の言行、即ち「大衆道得、即救。道不得、即斬却也。」(言)と、「遂斬之」(行)とを指したものである。不虛行の虚は、英語の In vain で、行に對しては副詞の働をなして居る。不虛行は、「無益にはならなかつた」とか、「役に立つた譯である」とかの意。○圖——この險は危険の險で、「油断をするな、猫兒と共に兩段にされるぞ。」と云ふほどの意。

新譯

無門慧開が、「南泉斬猫の話」の上に、自己の意見を加へて云ふのに、

趙州和尚は、南泉老僧から猫退治の功名話を聞かされて、お世辭の一つも云はずに、穿いて居た草鞋を脱いで頭の上に戴き、滑稽千萬なことをやつたと云ふことであるが、さあ、この趙州の草鞋を頭上に安じたのは、如何なる意味の表現であらうか。その動機は何であらうか。諸君、一つその表現の裏面に潜在して居る眞意義に就て研究して見よ。若し、その眞意義が何であるかを、徹底的に道破することが出来るならば、南泉老僧のやつた悪辣な仕事も決して無益の殺生ではなかつたことが悟れるであらう。が、若し、その眞意義の何たるかを

知り得ざる様な事であれば、それこそ危険。そんな合點ののろい人間は、猫もろともに、南泉の一刀兩斷を免れないであらう。

○この(頌)に對し、南天棒和尚は、「無門の評ちや、「且らく道へ、趙州草鞋を頂く、意作歴生」と、サー趙州が草鞋を頂いて出て行つた處は、どうしたことか、ナンの芝居か藝當か、道へ、道へ。若し者裏に向つて一轉語を下し得ば、傾ち南泉の令虚りに行ぜざることを見んと、サーどうしたことか、草鞋を頂いたことが云へたなら、南泉和尚の嚴命も解り、アノ手荒なことも虚りに行せぬ處が分るのぢや。其れ或は未だ然らずんば、險と、ソレ今も云ふ趙州のやつた事が分らなけりや南泉の事も分らぬ。南泉のやつたことか分らなきや趙州のことも分らぬ。ア、あぶない、手が切れさうぢや、猫ばいりではないぞ各々の頭があぶないぞ。流石無門ぢや、コゝに「險」の一字を能く置かれた。實に猫や大衆ばかりでない、盡十方法界、有情非情、はらばふ蟲に至るまで、一齊に南泉に向つて命を乞はん、命乞ひをするであらう。」と云ひ、「自雲鈔」記者は、「無門モ趙州ノ艸鞋ヲ頂ク意旨ヲ道得バ、南泉ノ提起斬却ノ令、不虛行ヲ見シ。若此ヲ不明バ險ト云、一字關ヲ著ク。險ハ山岳海波ノ行路難ノ如キニ比シテ云也。宗門ニ用ル所有リ。」と云ひ、「西柏鈔」記者は、「無門曰、且道、趙州頂草鞋意作歴生。若向者裏、ト得一轉語、便見南泉令不虛行トハ、趙州淨穢不二ノ法ヲ會スルトキハ、即チ南泉斬猫、眞空ノ道ヲ明ル

ナリ。○其或未然險トハ、險ハ山ノ危キコトナリ。趙州靴鞋ヲ不知シテ、南泉ニ近傍セバ、劍羅ニ逢ベシ近コト莫レトナリ。」と云ひ、飯田樵隱居士は「無門云く且く道へ趙州の草鞋を頂くの意。什麼生。若し者裏に向て 轉語を下し得ば便ち南泉の令虚りに行ぜざる事を見ん。祖師西來元來無意ぢや者裏何の意かあらん。長慶曰若人我問解祖拈起拂子劈口打。是即我家の一轉語である。南は猫と有無共に切盡した。趙州は其切つた實物を草鞋に依りて證明した。其處が眞に分つたら南泉の本懐が知れるのであらう。猫を斬たのが無駄ではなかつたのぢや。其れ或は未だ然らずんば險若もかく骨折らした耳で。馬の耳に風であらう。などならば。先づウツ等から切らずばなるまい。脚下御用心々々々。險呑々々。恐しや々々。大燈國師は。猫の兒を提げ見れば一二三。斬却すれば無孔の鐵槌と手のつけられぬ建立門。天桂和尚はスカタンと切つて投げ出す猫の皮割ざとり見ればぬす人の皮。と残り物を剔絶したのぢや。道元禪師は。雪豆の一刀兩斷を奪ふて、一刀一斷と言はれた。切て切られぬ者ぞと言はんが爲ぢや。果上から乗りかゝられた。南泉不斬猫是斬佛。と言われたは佛見法見を切れとなり。いつも乍ら大きい處ぢや。始めから長老にはなれぬ道元にして言ふ可しぢや苦修を経すんばいかでか斯に至らん。丸呑にすまいぞ。草鞋は碧岩から引かれた迄ぢや。」と云つて居る。

南泉老僧が、猫喧嘩の眞最中に、その争ひの原因——目的物——たる

猫兒を一刀に兩斷したのは、その場合に於て、彼の執るべき最上無二の良手段であつたに相違ないと思はれるが、無門慧開は、その一刀兩斷の活手段よりも寧ろ、「そんな下らぬ猫見た様なものに就て、所有權なんのと、穀潰しの喧嘩に貴重な光陰を費して、何とも思つて居ない様な雲水坊主なら、その坊主頭に草鞋を穿かせて、たゞき出してしまふべきである。」と云ふ見解を有して居た趙州和尚の方に、より多くの共鳴を感じて居る様に見える。

〔頌〕 趙州若在、倒行此令、奪却刀子、南泉乞命。

趙州も「在しなれば、倒にこの令を行じ、刀子を奪却し、南泉も命を乞ひしならん。

若在——「趙州和尚が、その猫喧嘩の場に居合せて居たならば」の意。倒行此令——ある一箇の目的物を争ひの中心として、双方相争つて居る場合に於て、その最上の解決法は、その目的物を、二度と争ひの目的物たり得ない無價値のものにしてしまふか、若くは双方の相手を争ふに力なきものにしてしまふか——相争ふことの出来ない境遇に置くか——この二者の何れかである。而して、南泉老僧

は、この第一の手段を執つたのであるが、その場合、若し趙州和尚が居たならば、この第二の手段を執つたのであらうと云ふのが、無門懸開の著想である。此令の此は争論の解決法を暗示したものである。圖乞命——これは「無門懸開の自序」中にある只得望風乞命の乞命と同義（本書第一〇頁参照）〇この「頌」の第一句（起句）は、第二句（承句）、第三句（轉句）、第四句（結句）の三句に對する假定條件である。古來、この「頌」を「趙州若し在らば、倒にこの令を行せん。刀子を奪却せば、南泉も命を乞はん。」と訓讀して居るが、**新讀**の通りに訓讀した方が、原意に近い様に思はれる。

新讀 南泉老僧のやり方は、どうも微温的で、一向感服が出来ぬ。もし、その喧嘩の場に、趙州和尚が居合せて居たならば、南泉老僧のとつた途を逆に行き、老僧の手にせる刀子を挽ぎとつて、雲水坊主は勿論のこと、老僧もろくもに斬りまくつてしまふであらう。こうなると最後、流石の南泉老僧も、鐵だらけの手を摩つて、「老齡に免じて、老僧だけは後生だから堪忍してくれ。」と來るのに相違ない。

考 圖この「頌」に對し、『西柏鈔』記者は、「趙州、若在、倒行此令、奪却刀子、南泉乞命トハ、南泉

ノ猫兒ヲ提示ノ時、趙州在バ、必ズ倒マニ斬却ノ正令ヲ行フベシ。何ント刀子ヲ奪却シテ、猫兒ヲ斬却スルニ及テ、南泉モ惶怖シテ、乞命トナリ。趙州常ニ此作用アリ。有時ハ南泉ノ鼻ヲ牽去リ、有時ハ南泉ヲ踢倒シ去ル等ノコトアリ。故ニ此頌作ル也。」と云ひ、『萬安鈔』記者は、「趙州ノ其時居ラレタラバ、倒ニ令ヲ行ジテ、却テ南泉ヲ責メン也。……南泉ノ持タル刀子ヲ奪却シテ、却テ南泉ヲ斬却セン也。サルトキハ、南泉モ命ヲ扶ケテクレヨト乞ン也。是倒行令處、第一機ノ作略也。」と云ひ、飯田權隱居士は「趙州若しあらば倒に行ぜん。趙州許りに預けて置く事であるまいぞ。臨機不讓師ぢや。刀子を奪却せば南泉も命を乞ん。俺ならば彼が刀子を奪ひ取て道ひ得るも。不得道も。總に和尚の頭を斬却せんと逼迫したら。いかな南泉も否佛祖といへども手を合はせて命乞をするであらうぞと。無門何だか物ほしそぢや。ザロリ／＼坐下を見廻されたが笑を含んだ人もなかつたと見へる。僧良香に問ふ斬猫意旨如何露柱血滴、露柱になれるか。僅に唾を吐きかけらると顔面朱を瀼ぐ。戴紳鞋意如何燈籠鬧歇々と燈籠にはなれぬ。公會堂に出ると一寸喋舌にくひ。八代目團十郎は舞臺に出る前に人といふ字を書いて吞んで出たといふ事ぢや。燈籠となれ燈籠と見よ。只是大坐當軒。又問畢竟如何と頭没ぬとこの有氣の死人めがとなり實に痛快の答語ではないか。雪豆は兩堂俱は杜禪和といふた杜撰の馬鹿者と云ふことぢや。滔々天下杜氏が八陽經を撰述するの愚を學んで居る。不見言勢而無功。終に臨んで卑語あり要聞麼。黃

河界上空往來。直到如今未樹功。と云つて居る。○『白雲鈔』記者は、前記二鈔記者の説と大同小異の見解を與へ、更に「或説ニ、州在ラバ、泉ノ劍ヲ奪取テ猫兒ノ命ヲ乞レン者サト云。是モ一義聞ヘタレドモ、於宗旨如何。」と云つて、一異説を記述して居る。○この「南泉斬猫の話」に對する闡悟及び雪竇の見解は、『碧巖錄』第六十三則と第六十四則とに現はれて居る。○『現代新譯・碧巖錄詳解』第六四五—六六二頁参照。○この「南泉斬猫の話」全體の上に與へられた紀平正美氏の見解は、禪旨とは多少かけ離れて居る様には思はれるが、兎に角、新しい見方であるから、左にその全文を轉載して置く。○『無門關解釋』第一九三—一九六頁参照。

□「南泉斬猫の話」に對する紀平正美氏の解説

殺生成といふ事は、單に動物を殺さぬといふ事ではない、植物でも乃至一切の無生物でも、水一滴でも、粗末にすることは殺生成を犯すことである。ヘーゲルも云ふ通り「總て現實的なるものは理性的なり、理性的なるものは現實なり」で、一切を如實のものとして見、各其所を得しむる即ち其れを殺すと共に活す力が、否定を主とする知識の働き方ではなくてはならぬ。世界を一如と見れば猫兒も瓦石も同價値である、等しく大法の實現者、如法の存生物である。然るに今の猫兒は既に兩堂のわがら坊主共の爲めに、抽象せられて、争の種となつて居る。即ち最早其の具體

性如法性を失ふて居る。南泉の斬つたのは、當に此の猫兒である。生きて居る猫兒ではない。換言すれば、南泉は抽象智を斬り捨てたのであつて余の云ふ矛盾に對する三様の態度に於ける第一の態度である。即ち矛盾せる兩要素を捨て、直ちに第三者へ突進する方法をやつたので、茲に偉大なる力がある。其故に千古の下「南泉斬猫」の一事は、人をしてよく悚然として恐怖を感じしめ、思考せしむるのである。——猫も斬くして立派に成佛して居る、即ち嘗て世界に生を受けた猫の内で、此の猫ほど人間を濟度する力のある猫はあるまい。

處が一般に此の方法(即ち予が云ふ第一態度)には、大なる短處がある、即ち其はよく南泉の働きに現はれて居る、即ち兩堂の僧をして、何か一句云はしめ、從て其の猫兒を活かしめるだけの力が南泉に缺けてゐた、其故に非常なる權道を用ひなければならなくなつたのである。其處には至道無難、何事も無難にやつてのける趙州が必要である。趙州は即ち矛盾に對する三様の態度の内の第二の態度に立つた、即ち矛盾の兩要素を止揚して、第三者へ行く方法である。止揚せばヘーゲルの用語で、保存する、やめる、揚げる、高める等の意を有する語である。即ち兩堂の僧の抽象的の争を、其の儘に止めしめ、然も猫兒を活かしめる方法である。即ち趙州から云へば、活かしむべきを殺したのであるから倒逆である、大衆が云ひ得なかつたのは、大衆の罪ではなくし

て、南泉の罪である、即ち主客が茲に於て轉倒した。然も此の方法から云へば、言句でない、論理的發展である。之は即ち趙州が草鞋を頭へ上せて、さつ／＼と出て行つた所以である。然も亦南泉も命を請はなければならぬ點である。汝若しあらば、猫兒を救ひ得たらんとは、南泉畢生の語である。然も此の南泉趙州の兩頭の働きを、別個に抽象して見てはならぬ、南泉の方法あつて趙州の働きにも力あり、趙州の働あつて、即ち此の斬猫の一則が活躍する、即ち斬られた猫兒が成佛したのである。更に換言すれば、南泉は趙州の師である、趙州の行爲は決して南泉を惡敷したのでなく、却つて其の死路を活却した働きであると見るべきである。故に無門は評唱して、者裏に向つて一轉語を下し得ば、南泉の令が虚からざるを知らんと云ふたのである。

【餘論】 無門慧開は、「評唱」に於ては、「趙州頭戴草鞋の眞意義が分らなければ、南泉斬猫の眞意義も、到底分るものではない。南泉老僧が何故に猫兒を斬却したか、その眞意義を了解せんと欲せば、まづ趙州頭戴草鞋の端的に思索の刃を入れて見よ。」と云ふ意味のことを論議して居るが、この「頌」に於ては、「猫に就て喧嘩をする様な馬鹿坊主なら、何に就ても喧嘩をはじめるに限つて居る。」

一疋の猫を斬殺してしまつた所で、猫はまだいくらでも居るし、また、よし猫の種が盡きはて、しまつた所で、喧嘩の種は、廣い世の中には、いくらでもあ
るからして、喧嘩を無くするのに、一番近道は、喧嘩をする様な下らぬ人間の種を無くするにある。若し、趙州和尚が、その場に居たなら、彼は南泉老僧の通つた迂回した道は通らずに、この一番の近道を通つて、喧嘩の種を無くしたのであらう。」と云ふ意味の思想を、詩的に表現したのである。

〔現代譯頌〕

趙州和尚がもし居たならば、

南泉老僧、そつちのけ、

刀子を奪ひ奪直に、

雲水坊主を雜伏せて、

南泉老僧に手を摩らせ、

甘く解決、きまつてる。

第十五則 洞山三頓

『擊節錄』第三十八則

『道樹錄』第四十則

『拈評三百則』下卷第八十則

この第十五則に現はれて居る公案の主人公は、雲門文偃、その對客は、洞山守初であります。禪宗史上で洞山と呼んで居る禪僧は、私の記憶範圍にも七八人はありますが、傳燈錄風の典籍を精密に調べて見ると、その數は十數人に達するかも知れませんが、而して、その中で最もよく名の通つて居るのは、青原行思の四世雲巖曇晟の弟子の洞山良价(曹洞宗の祖)と、同じ青原行思の法脈に屬する雲門文偃(雲門宗の祖)の弟子の洞山守初の二人であります。而してこの第十五則の洞山は、雲門の弟子の洞山守初のことです。良价と守初とこの二人の洞山を區別するために、禪宗史上では、良价の方を筠州洞山、守

初の方を襄州洞山と云つて居ます。
今その法脈關係を表示すると、

青原行思—石頭希遷

天皇道悟—龍潭崇信—德山宣鑑—雪峯義存—雲門文偃—洞山守初

—雲居道膺(曹洞宗系)

藥山惟儼—雪巖慧成—洞山良价—曹山本寂

と云ふ風になります。

『五燈會元』第十五卷所載の雲門文偃の傳記の末尾に、「師、唱道靈樹、雲門凡三十載。機錄語句、備載廣錄、以乾和七年己酉四月十日、順寂。塔全身於方丈後。」とありますが、世壽が記してありませんから、その生年月日は不明であります。併し、その傳記の冒頭に「韶州雲門山光奉院文偃禪師、嘉興人也。姓張氏。幼依空王寺志澄律師出家、敏質生知、慧辯天縱、及長落髮稟具、於毗陵壇、侍澄數年、探窮律部。以己事未明、往參陸州。州纔見來、便閉却門。師乃扣門。州曰、誰。師曰、某甲。州曰、作甚麼。師曰、己事未明、乞師指示。州開門一

見、便閉却。……………州便推出曰、秦時轆轤鑽。遂掩門、損師一足。師從此悟入。州指見雪峰。師到雪峰莊……………」とあるのを出發點として、歴史的考證の歩を進めると、彼はその生涯の初期に於て、まづ第一に空王寺の志澄律師に就き、第二に、陸州(陸州龍興寺陳尊宿)に相見し、更にその指圖によつて雪峰義存に會見して居ることが知れます。

私の研究によると、この空王寺の志澄律師とは、どう考へて見ても、これは、雲門文偃の出生地なる嘉興の法空王寺の元慧律師のこと、しか思はれません。元慧律師の傳は、『宋高僧傳』第二十三卷に載せてありますが、この傳記によると彼は西暦八一九年(唐憲宗元和十四年・韓退之、佛骨表を上り、潮州に左遷せられたる年)に生れ、西暦八九六年(唐昭宗乾寧三年・趙州從諗の死去の年の前年)に示寂して居ます。この西暦八九六年、即ち元慧律師の示寂の年は、雪峰義存の示寂(西暦九〇八年)に先だつこと十二年であり、陸州陳尊宿(道隣)の示寂は、西暦八七七年(元慧律

師の五十九歳の年・雪峰義存の五十六歳の年）にあたり、また雲門文偃の示寂前七十二年にあたります。而して、雪峰義存が、はじめて福州雪峰山に住山したのは、西暦八七〇年で、これは雲門文偃の示寂の七十九年前にあたりますから、今假りに、雲門文偃が、睦州道蹤に初めて相見したのが、雪峰義存の雪峰入山の翌年（西暦八七一年）であり、この年に雲門文偃が二十歳の青年であつたものとすれば、この年には、元慧律師は五十三歳であり、睦州道蹤は示寂前六年であり、雪峰義存は五十歳であり、而して、かれ文偃は、西暦八五二年（唐宣宗大六年中・瀛山靈祐示寂の前年）に生れ、世壽九十八歳で、西暦九四九年に示寂したことになります。

而して、洞山守初は西暦九一〇年（後梁太祖開平四年）に生れ、西暦九九〇年（宋太宗淳化元年）に示寂して居ますから、（禪林僧寶傳第八卷參照）色々なる史實を綜合して考察すると、この公案は、西暦九三九年（雲門八十八歳？洞山守初三十歳の時）よ

り、西暦九四九年（雲門示寂世壽九十八歳？洞山守初四十歳の時）までの間に起つた出来事に相違ないと推定することが出来ます。

併し、『宋高僧傳』第二十三卷によると、嘉興の法空王寺は、西暦八四五年（會昌五年）に、武宗の佛教大迫害のために破壊せられ、同八四七年（會昌七年・大中元年）に再建されたもの、様に見えますから、雲門文偃の律學の師は、實は元慧律師ではなく、『五燈會元』第十五卷の記載の通り志澄律師であつて、この志澄律師は、會昌五年前に法空王寺の住職であつたのかも知れません。さすれば、雲門文偃の推定生年の西暦八五二年は、もう十四五年も繰上げられ、随つて、その世壽も一百十二三歳位になることになりま

雲門文偃が睦州に参じたことは、前にも一寸記しておきましたし、又、前掲の『五燈會元』から引用した文句と重複になります。今参考のため、この二人の傳記に現はれて居る事實を、左に對照しておきます。

睦州道蹤（『景德傳燈錄』第十二卷參照） 雲門文偃（『五燈會元』第十五卷參照）

師、尋常或見納僧來、即閉門。……………

往參睦州。州纔見來、便閉却門。師乃扣門。

第十五則 洞山三頓

師一日在廊階上立。有僧來問曰、陳尊宿房在何處。師脫草履、驚頭打。僧便走。師召云、大德。僧迴首。師指云、却從那邊去。有僧扣門。師云、阿誰。僧云、某甲。師云、秦時較轆頭。

州曰、誰。師曰、某甲。州曰、已事未明、乞師指示。州開門、一見便閉却。師如是連三日。至第三日、州開門。師乃抄入……州便推出曰、秦時較轆頭。遂掩門、損師一足。師從此悟入。州指見雪峰……

孫逖が「宿雲門寺閣」と題して「香閣東山下、煙花象外幽。懸燈千嶂夕、卷幔五湖秋。畫壁餘鴻雁、紗窓宿斗牛。更疑天路近、夢與白雲遊。」と詠じた雲門寺はこれは浙江省紹興府會稽縣にある雲門山雲門寺のことであつて、この第十五則に現はれて居る、文偃和尚の住山した雲門寺のことではありません。茲に云ふ雲門寺は、廣東省韶州の曹溪山寶林寺(六祖大鑑慧能の寺)から、あまり隔つて居ない所にある雲門山光奉院(ある本には光泰寺ともあり)のこと、即ち文偃和尚の開創にかゝる韶州雲門寺のことでありすが、單に雲門と云へば、禪宗の慣例として、文偃和尚を意味することになつて居ます。

雲門文偃和尚は、禪宗史上で名高い五家七宗の正宗なる雲門宗の開祖で、嗣法した弟子は殆ど百人近くもあり、中々の偉人であります。彼の傳は、『五燈會元』第十五卷、『景德傳燈錄』第十九卷、『禪林僧寶傳』第二卷に、随分詳細に記述してありますが、その大部分は語録風の記事であつて、史實に屬するものは僅少であります。『雲門廣錄』(全三卷)と云ふものがありますが、これも大部分は語録風のものであつて、史實らしい史實は、殆ど絶無であります。唯その書中に散見する色々な禪僧の名が、彼の環境を推知するに、多少の手引になる位のものであります。序に、五家七宗のことを、左に略叙しておきます。五家七宗とは、丁度、日本の藤原氏や徳川氏が、南家とか、北家とか、攝關家とか、式家とか、京家とか(以上藤原氏)尾張家とか、紀伊家とか、水戸家とか(以上徳川氏)云ふ、色々な家柄に分流したやうに、かの米搗坊主から仕上げた六祖大鑑慧能(曹溪)の下に、左表の如く、最初五家に分派し、その五家の中の一家なる臨濟宗が更に二家に分流して、遂に七宗派が出来たのであります。

- 支沙師備—羅漢桂深—法眼文益—法眼宗
- 天皇道悟—龍潭崇信—徳山宣鑑—雪峯義存—雲門文偃—雲門宗
- 曹溪慧能—青原行思—石頭希遷—藥山惟儼—雲巖曇晟—洞山良价—曹洞宗
- 南宗頓禪の祖—南嶽懷讓—馬祖道一—百丈懷海—潞山靈祐—仰山慧寂—沩仰宗

興化存獎—寶應慧顯—風穴延沼—首山省念—汾陽善昭

黃檗希運—臨濟義玄—臨濟宗

石霜楚圓

黃龍慧南—黃龍派
楊岐方會—楊岐派

五

家

	(五)	(四)	(三)	(二)	(一)
楊	黃	臨	滙	曹	雲
岐	龍	濟	仰	洞	門
派	派	宗	宗	宗	宗
(7)	(6)	(5)	(4)	(3)	(2)

七

宗

洞山守初に就ては、『五燈會元』第十五卷、及び『景德傳燈錄』第二十三卷に、語録風の記述が載せてありますが、史實と稱すべきものは、この二書には少しもありません。併し、『禪林僧寶傳』(宋惠洪撰)第八卷によると、前にも記してお

いた通り、彼は西暦九一〇年に鳳翔ホウシャウに生れ、同九九〇年に襄州洞山で、八十一歳の高齢で示寂して居ますが、彼の出生地なる鳳翔は、陝西省の鳳翔府 ホウシャウフ Fêng hsiang-fu のことで、渭水の流域に當り、北には岐山、南には秦嶺を擁し、要害堅固にして、しかも四方交通の衝に位し、歴史上に於て頗る有名なる地であるのみならず、この鳳翔ホウシャウ・長安チョウアン(今の西安)・洛陽ラクヨウ(今の河南府)一帯の地は、支那佛教の發祥地であつて、佛教が支那に傳來されて以來、唐・宋時代に至るまで、教學(義學・佛教の哲學的研究)の徒は、この地方に於て、鞏固なる地盤と、猛烈なる教勢とを有して居たのであります。

斯の如き環境裡に生育された守初シュショは、殆ど支那四百餘州に跨る地域を横斷して、北の端はてとも云ふべき鳳翔から、南の端はてなる廣東省韶州カントン ショウシウの雲門山に登り、文偃ブンエン和尚に參問したと云ふのでありますが、かれ守初は、西暦八一九年(唐憲宗元和十四年・守初の誕生を距ること九十一年前)に佛骨表を上り、佛教を排斥非難したる故を

以て、潮州の刺史に貶せられたるかの韓愈（退之）が、「一封朝奏九重天、夕貶潮州路八千。欲爲聖明除弊事、肯將衰朽惜殘年。雲橫秦嶺家何在、雪擁藍關馬不前。知汝遠來應有意、好收吾骨瘴江邊。」と詠したるその秦嶺を踰え、その藍關を過ぎ、遙々と八千の路を旅して、（韓愈が廣東省の西北隅に位する潮州に赴きしに反し、かれ守初は）同じ廣東省の東北隅に位する韶州に赴いたのであります。鳳翔にて生立ちたる守初が、江西、湖南を遍歴して、遙々と韶州雲門山に往つたこの事實は、この第十五則の〔本則〕の内在的意義と密接なる關係のあることでありますから、茲に特筆しておきます。

〔本則〕 雲門、因、洞山參次、門問曰、近離甚處。山云、查渡。門曰、夏在甚處。山云、湖南報慈。門曰、幾時離彼。山云、八月二十五。門曰、放汝三頓棒。山至明日、却上、問訊、昨日蒙和尚、放三頓棒、不知過在甚麼處。門曰、飯袋子、江西江南、便恁麼去。山於此大悟。

雲門に、因に、洞山參する次、門問ふて曰く、「近離甚れの處ぞ。」山云く、「查渡。」門曰く、「夏には甚れの處にかありしや。」山云く、「湖南の報慈に。」門曰く、「幾時にか彼處を離れたるや。」山云く、「八月二十五（日）。」門曰く、「汝に三頓の棒を放つ。」山、明日に至つて却て上つて、「昨日、和尚に三頓の棒を放たれたり。知らず、過は甚麼の處にかありしぞ。」と問訊したり。門曰く、「飯袋子、江西・湖南を、便ち恁麼にして去りしか。」山、こゝに於て大悟せり。

●雲門因洞山參次——これは「因洞山參雲門次」、即ち「ある日、洞山が雲門に參問したとき」の意。次は英語の as 又は when で、「とき」の意。●近離甚處——「最近は何處に居たか」とか、「昨晚は何處に宿泊したか」とかの意。●查渡——これは湖南省から雲門山に至る道路にある一地點の名稱である。●夏——これは夏安居のこと。夏安居は通例四月中旬に開始せられ、七月中旬に終結する。（本書第一〇七頁参照）●報慈——報慈と云ふ名稱の寺院は、福州にも、金陵（南京）にもあるが、こゝにあるのは、その何れでもなく、湖南省に屬する報慈寺、即ち潭州（洞庭湖の南方に位する長沙府附近一帯の地）の報慈寺のこと。（参照）●八月二十五——これは守初が報慈寺を出發した日である。夏安居は通例舊曆四月中旬から、同七月中旬まで九十日間であるのに、彼は解制になつても、他の雲水と共に送行もせず、約一ヶ月半も報慈寺に居残つたものと見える。こゝに彼の不徹底なる態度と、その弱點が暴露さ

れて居る様である。○放汝三頓棒——この放の字を古來ゆるすと訓じて居るが、これは亂打の意であるから、はなつと訓じた方が原意に近い様に思はれる。○三頓の頓は二十の意、三頓は六十、三頓棒は六十棒である」とは古來禪僧間に行はれて居る通説であるが、私の智識範圍では、頓を二十の意に使用してある典據は見當らない。古典の用例によれば、頓は「一つ二つ」のつに相當するから、三頓棒は、三十棒でも六十棒でもなく、三棒と解するのが正當であると思はれる。○蒙放——これは放の被動詞であつて「亂打せられた」の意。○飯袋字——造糞器とか、穀漬しとかに相當する俗語。○江西湖南——江西は、今の江西省(昔の豫章地方)のこと、湖南は、今の湖南省(洞庭湖の南方地方)のこと。○禪語に「江西主大寂・湖南主石頭」と云ふのがあるが、これは、馬祖道一(大寂禪師)は、江西の南康府に屬する龔公山(謂ゆる馬祖山)に構へて雲衲を接得して、江西地方の禪の盟主となり、石頭希遷は、湖南の衡州に近き衡岳(南嶽)の南寺に構へ、常に大磐石上に安坐して雲衲を接得し、湖南地方の禪の盟主となつて居たことを云ふのである。實際、當時、馬祖と石頭とは支那禪宗に於ける東西の重鎮であつた。○慈慶去——「あちらに行つては問答、こちらに行つても問答と云ふ風に、屁理窟の喧嘩買ひに、貴重なる光陰、否、生命を浪費して、天下を走りまわつて居るのか。」の意。

ある日、雲門山の文偃和尚の處に、守初(洞山)と云ふ雲水坊主がやつ

て來て、何か下らぬ屁理窟をならべて問答をしようとしたので、雲門和尚が「最近は何處に居つたのか。」と問ふと、「查渡に滞在して居ました。」と云ふ。「今年の夏安居には何處に居つたのか。」、「湖南の報慈寺に安居しました。」、「何時、報慈寺を出たのか。」、「八月二十五日に。」、すると、雲門和尚は「夏安居は七月中旬に解制になつて、解制になるや、一會の雲水どもは、四方八方に向つて送行してしまつておる筈であるのに、八月二十五日まで報慈寺に居残り、その上、途中、查渡で油を賣り、今頃になつて、のそく、老僧の處にやつて來るとは、のらくら坊主にもほどがある……お前の様なものには、棒の御馳走が適藥だ。」と云ひさま、棒の大きなやつで三つほどなぐりつけた。不意打ちの棒に辟易して、雲門山から逃げだすのかと思ひの外、翌日になると、又きよろつと雲門和尚の前に現はれ、「昨日は、不意打ちに大きなやつを三つも、和尚さんになぐられましたか、元來なぐられた私に過失があつたのですか、又はなぐつた

和尚さんが過失で私をおなぐりになつたのですか。」と、そろ／＼喧嘩を買ひはじめた。雲門和尚、早速大喝して曰く「この穀潰しの居候坊主奴。江西、湖南を股にかけて、その流儀で居候をして廻るのか。この大馬鹿奴が……」。流石の穀潰しも、この一喝で大に自己に反省する所があつた。

【考證】 圖この「本則」に對する古今人の解説には、地理的考察も歴史的探究も、全く缺如して居り、その大部分は曲解と邪説と法螺との行列である。○『西柏鈔』記者は、この「本則」に對し、「雲門、因、洞山參次、門問曰、近離甚處。山云、查渡。門曰、夏在甚處。山云、湖南報慈。門曰、幾時離彼。山云、八月二十五トハ、愚庵堂錄第一、舉此話云、見亡執謝方爲本色衲僧言ハ、洞山未悟道ト雖モ、眞正見解ノ眼アリ。世間法、即是佛法也。况ヤ直心實語萬行ノ根本也。故ニ云驗問ノ下、如實ニ三答スルナリ。○問曰、放汝三頓棒トハ、洞山眞正ノ眼睛有テ、見執ニ誇ル故ニ、放スト云ハ、打タルヨリモ深キ誠メ也。古抄云、三頓ハ、六十棒也。一頓ハ二十棒數也。碧岩第六、雲門拄杖、頌曰、七十二棒且輕恕、一百五十難放君。又空谷第五曰、興化到大覺、覺曰、這瞎漢、來這裏納敗闕、脫下衲衣、痛打一頓等ノ類多シ。言ハ、異國ノ作法トシテ、罪ノ輕重ニ依テ、打テ耻辱ヲ示ス。西天ニハ斬臂等制ノアリ。○山至明日、

却上問訊、昨日蒙和尚放三頓棒、不知過在甚處トハ、雲門ニ呵責セラレテ、所學ノ佛法中ニ於テ、度量スルニ實語以、見成ノ理ヲ答ルコト、何ソ過非有ント也。問訊ハ、二字トモニトフ也。手ヲ合口ニ問也。○門曰、飯袋子、江西湖南便恁麼去トハ、飯袋子ハ無智ノ謂也。汝少分ノ智見ヲ得ニ似リト雖ドモ未悟道。シカルヲ過無シト謂ヘルハ、無智ノ至也。唯不淨ノ飯袋子迄也。西南へ速ニ去レ。此間ニ止泊スルコト莫レトナリ。○山於此大悟トハ、見執亡謝シテ、悟道スルナリ。會元等ニ本則ノ末アリ。此ニ畧ス。已上義解畢。正意云、放汝三頓棒、及飯袋子ノ言下ニ向テ、大疑ヲ起スベシ。と云つて居るが、例によつて不得要領でもあるし、また誤解の點もある。○『自雲鈔』記者、「萬安鈔」記者、「春夕鈔」記者の説は、一向ものになつて居ないが、釋宗演和尚、南天棒和尚、菅原時保和尚など、現代禪僧の解説も、さつぱりものになつて居ない。圖放汝三頓棒と云ふ語に對し、菅原時保和尚は「……三頓の棒とは一頓が二十であるから六十棒に當る。尊公には六十棒を喫せしむべきであるけれども、今日は放して置かうといふ、何の罪で六十棒を喫するのか、こゝが目の着け所である……」と云ひ、釋宗演和尚は「門曰く、汝に三頓の棒を放す、是に於て雲門の調子が違ふて來た、一頓に二十棒、三頓は六十棒と云ふこと。貴様は何たる分らずやだ、六十棒を喰はすべきだぞ、然し今日は親の日だから許して置かう……」と云ひ、南天棒和尚は「……ソコで雲門は拄杖を卓して「汝に三頓の棒を

放す」と云つた。サ一此の三頓と云ふのは、一頓は二十棒ぢやから、三頓と云へば六十棒ぢや。……
 ……其の方のドシヨ骨を打ちのめす筈ぢやが、今日は許して置かう……」と云ひ、紀平正美氏まで
 が「門云ふ、御前は六十棒なぐつてやるべきであるが、今日は許(休)してやる。(一頓は三十棒なり)。」
 と云つて居るのは、實になさけない話である。「白雲鈔」記者が「三頓棒ト云ニモ、今時ノ説相違有リ。
 一頓ハ二十棒ト云(ハ)錯也。黄檗、臨濟ニ六十棒ヲ與フト云ニテ、如此言解スル也……」と云つ
 て居る通り、頓を二十の意に解するのは、全く曲解である。一食を俗語化して一頓食と云ふ例は
 古典に見えて居るが、三頓棒の頓は、矢張この例で、三棒と云ふべきを俗語的に三頓棒と云つたもので
 ある。また放と云ふ文字も、古來大に誤解されて居る。この放は、茲では、放鎗・放砲・放爆竹の放と
 同意義であつて、速射・急發の意を含んで居るのである。であるから、放汝三頓棒は「三頓棒を與ふる
 ことを廢止する」の意ではなく、「三頓棒の急打を實行する、即ち、棒で三つ打つてやる」の意である。
 ○放汝三頓棒の次に「門、便打三次、山、休去」と云ふ様な文句があり、それから、「山至明日……」
 ……に連續するものと見るべきである。

餘論 ワンモンブエン 雲門文偃が、その法系上の師僧雪峰義存セツポウギソンに參じた前に、睦州道蹤に相
 見したと云ふことは、**論**中に記述しておいたが、今『景德傳燈錄』第十二卷に

載せてある彼(睦州道蹤、一名陳尊宿)の傳を見ると、その中に「師(道蹤)、問新到
 僧、今夏在什麼處。僧云、徑山。師云、多少人。云、四百人。師云、這喫夜飯
 漢。僧云、尊宿、叢林何言喫夜飯。師乃棒趁出。師問一老宿、難親近、躬往相
 訪。老宿見師纔入方丈、便喝。師側掌云、兩重公案。老宿云、過在什麼處。師
 云、這野狐精。便退。師問僧、近離什麼處。僧云、江西。師云、踢破多少草鞋。
 僧、無對。……師云、放汝三十棒……」(白五燈會元第四卷をも参照)と云ふ
 記事があるが、今この記事と「洞山三頓の話」を對比して見ると、この公案に
 於て、雲門文偃が、洞山守初を接得し、守初を穀潰しの雲水乞食視して居る所
 は、睦州道蹤が、曾て雲門文偃の青年時代に於て、かれ文偃及びその同類の雲水
 僧を、草鞋破りの雲水乞食視して、辛辣なる接得をなして居る所と、全く同一
 轍である。

唐朝文化の發祥地方——支那佛教哲學者の淵藪——に屬する鳳翔に生立ちた

る守初シユシヨが、かの藍關や武關や南陽を過ぎて湖北省に出で、襄州（襄陽）、荊州を遍歴して楊子江を渡り、江西・湖南の兩省に幾年かを過ごし、暖氣を慕ふ燕鳥の如くに、湘潭を涉り、衡嶽を踰えて、遂に韶州の雲門山に文偃和尚を訪ねたこの一大事實は、善意に解すれば、彼の求道心の熱烈なりしことを語るものではあるが、當時の支那佛教界の有様——彼の環境をなして居た禪僧の社會状態——から批判すれば、かれ守初も思想界に於ける跲躄窮子——佛性を客觀的に自己の外に於て發見せんと企圖せる擔板漢——の一人であつたのである。が、彼は雲門文偃の大喝によつて大に自己に省悟する所があり、彼の悟境は年齢と共に圓熟したものであらう。守初が、曾て客氣に驅られて勇ましく通過した襄州の地に立戻り、そこに永眠の安住處（洞山）を得たのは、彼の晩年のことであつた様に思はれる。

〔評唱〕 無門曰、雲門、當時、便與本分草料。使洞山、別有生機一路、家門不

致寂寥。一夜在是非海裏著到、直待天明再來、又與他注破。洞山直下悟去、未是性燥。且問諸人、洞山三頓棒、合喫。不合喫。若道合喫、草木叢林、皆合喫棒。若道不合喫、雲門又成誑語。向者裏明得、方與洞山、出一口氣。

新語考 無門曰く、雲門は當時、便ち本分の草料を與へたるなり。洞山をして、別に生機（トウザン）の一路を有せしめしならば、家門は寂寥を致さざりしならん。一夜是非海裏（ヤゼヒカイ）にあつて、著到し、直に天明を待つて再來せしも、また他のために注破せられたり。洞山、直下に悟り去りしも、未だこれ性燥ならざるなり。且、諸人に問ふ。洞山は三頓の棒を喫すべかりしか。喫すべからざりしか。もし喫すべかりしと道はば、草木叢林、皆棒を喫すべきなり。もし喫すべからざりしと道はば、雲門はまた誑語（キョウゴ）をなしたるなり。者裏に向つて明得せば、まさに洞山と與に、一口の氣を出すならん。

新字解 當時——これは「洞山が雲門和尚の前に現はれた時」の意。本分草料——本分は正當（あたりまい）。草料は牛馬に與へる秣草（まぐさ）のことであるが、こゝでは、雲門が洞山に秣草を喰はせたと云ふのではなく、雲門が、「近離甚處」とか、「夏在甚處」とか、「幾時離彼」とか云ひ、遂に「放汝三頓棒」と云ふ風に接得したその事實を「便ち本分の草料を與へたるなり」と云つたものである。圍生機一路

第十五則 洞山三頓

「これは「活潑なる手腕」とか、「活路」とかの意。○家門——これは、洞山の家門、即ち洞山の法系の意にとつても差支ない様ではあるが、雲門の家門、即ち雲門宗の意に解した方がよい様に思はれる。○在是非海裏著到——三頓棒を放打した雲門和尚がわるかつたのか、放打された自分がわるかつたのかと、いらざることに氣をもむこと。著到は、是非海裏で方向を失つて、ごちらに行くべきかと疑著すること。

○與他注破——他は雲門和尚のこと、雲門和尚に「飯袋子、江西湖南、便恁麼云」と大喝されたことを「與他注破」と云つたもの。注破は看破と同じく、他人の眞價値を評價し、その五臟六腑を看貫くこと。

○性燥——この性燥は『碧巖錄』第七則の「垂示」に、「設使向聲前辨得、截斷天下人舌根、亦未是性燥漢。」とある性燥と同意義であつて、利發とか、伶俐とかを意味する唐・宋時代の俗語である。性燥の燥は燥のあて字で、性燥の方が正しい。『詩經』に「念子燥々」とある燥々は、その語原に於て、性燥と關係がある様に思はれる。○諸人——これは、狹義に解すれば、龍翔寺に集つて居た雲水僧のこと、廣義に解すれば、天下の禪僧を指して、無門慧開が諸人（諸君）と云つたのである。○草木叢林——これは、日本の俗語の「猫も杓子も、田五作も、權本も」に相當する言葉である。この様な場合の「草木叢林」には、草と木とか、林とか云ふ様な意味は含まれて居ない。○遊語——これは、戲言・囁語・虛言の意に解してよいとて差支ない。本書第三一〇頁註の解説参照。○與洞山出一口氣——「洞山と與に一口の氣を出す」と

第十五則 洞山三頓

は、「洞山と一體になること、即ち洞山とその悟境を同一にすること」である。茲に、無門慧開が「方與雲門、出一口氣」と云はすして、「方與洞山、出一口氣」と云つて居る所に、謂ゆる諸人に對する無門慧開の諷刺的氣分が現はれて居る様に思はれる。

新譯

雲門文偃和尚と洞山守初との相見に就て、無門慧開が自己の見識を述

べて云ふのに、鳳翔くだりから遙々と訪ねて來た守初に、雲門和尚は適當な飼葉を與へて居るのに、それを守初が噛みこなすことの出來なかつたのは、殘念である。若し、守初に活潑なる手腕があつたなら、彼は雲門和尚から貰つた飼葉を、甘く咀嚼して、自己の血液となし、雲門一家の繁榮を圖ることが出來たのであらうに、惜むべきかな、雲門の與へた飼葉は守初の齒には合はず、守初は雲門の血液を傳へ得なかつた爲めに、雲門の法系は頗る寂寥たる結末を告げて居る。雲門に「放汝三頓棒」と云はれて、連打三番されたものだから、一夜まんじりともせず、煩悶、疑惑の擧句、翌朝になつて再び雲門に相見し、「昨日蒙和尚放三頓棒、不知過在甚麼處」なんか下らぬ言句を並べ、復ぞる雲門に「飯

袋子、江西湖南、便恁麼去」と怒鳴られ、そこで守初は、はじめて大に省悟したと云ふことであるが、鳳翔くんだりから八千有餘里の山河を跋涉して韶州までやつて来て、はじめて自分の「穀潰しの雲水坊主」たりしことを悟つたと云ふに至つては、彼の鈍さ加減もはゞ見當がつく。彼はたいした伶俐の漢ではない。且、今諸君に問ふが、元來守初は三頓の棒でなぐられる筈のものであつたであらうか、どうか。もし守初がなぐられる筈のものであつたのなら、猫も杓子も、太郎も次郎も、こゝに列座の雲水坊主も、天下をうろついて居る禪僧も、すべて三頓棒でなぐられる筈のものである。彼等は皆一樣に穀潰しの時間潰しだもの。もし又守初が、なぐられる筈のものでなかつたのなら——江西湖南をうろつき廻る穀潰しでなかつたのなら——雲門の申分は、大嘘の塵語たるにすぎないことになる。さア諸君の中に、この「合喫、不合喫」、この兩者の何れが正當であるかに就て、正確なる理解を有するものがあるか。もしその様な人物があ

るならば、彼はまづ洞山守初の直下悟去程度の大悟をなし、自己の穀潰しなることに氣がついて、洞山守初と相共鳴することが出来るであらう。

この「評唱」に對し、『西柏鈔』記者は「無門曰、雲門當時便與本分艸料、使洞山別有生機一路、家門不致寂寥トハ、本分は、凡ソ物必ス本末アリ。宗トスル所ヲ指シテ本分トイフナリ。草料ハ、草ハ禾草也。料ハ祿料也。三品已上ノ官馬所賜ノ禾草豆麥也。教法ニ資糧トイフガ如シ。言ハ五戒十善ハ、人天ノ草料。四諦六度ハ、二乗菩薩ノ草料也。是ヲ末分ト爲ス。若禪宗ニ棒喝ヲ行ズルハ、本分ノ草料也。生機トハ、活機ト同。洞山ノ初答ノ時、雲門棒打セバ、必定洞山大悟、生機有テ、雲門宗大ニ興ン、雲門傷慧ノ故ニ、洞山悟ルコト不速ナリ。○一夜在是非海裏著到、直待天明再來、又與他注破、洞山直下悟去、未是性燥トハ、洞山一夜自己ノ是歟非歟ヲ試ミテ、著到トハ、是處ニ到得ルヲ云。著ハ碁子ノ一著也。天明再來シテ過ヲ見レバ、棒打スルコトハ不得。又飯袋子ト道理ヲ説ク、故ニ大悟スト雖ドモ、困勉シテ漸悟スルナリ。伶俐頓悟ニハ非ト也。性燥ハ伶俐ノ義也。○且問諸人、洞山三頓棒、合喫不合喫、若道合喫、草木叢林皆合喫棒、若道不合喫、雲門又或誑語トハ、コレヨリ參學工夫ノ所ヲ示ス也。洞山眞正見解實ヲ語以答ルモ、過有トイフハ、非情數モ棒打シテ微塵ト爲スベシ。言中ニ、况ヤ十界ノ有情ヲヤトイフ義ヲ含ムナリ。一人ヲ打トキハ、天下ノ老和尚ヲ打チ、一法ヲ掃フトキハ、萬法共ニ盡スノ理也。

若過無チ放ストイフハ、意口不相應ノ誑語也。○向者裏明得、方與洞山出一口氣トハ、洞山道不得ノ處ヲモ、洞山ニ代テ同一口ノ氣ヲ出シ、活句ヲ吐ハシトナリ。」と云ひ、釋宗演和尚は「無門曰く雲門當時便ち本分の草料を與へて、洞山をして別に生機さんきの一路有らしめば、家門寂寥を致さず。」これから即ち無門和尚の批評ぢや、さて草料とは、いはゆる飼料かえはといふこと、然しながら此所では本分の草料と云ふは即ち持前の一手と云ふことである。生機さんきの一路と云ふは復活の一路と云ふこと。雲門和尚が持前の一手を許してやつて、洞山に復活の一路を開いてやつたらと云ふことぢやわい。一夜是非海裏に在て、著到して直に天明を待つて再來すれば、又他の爲に注破す洞山直下に悟り去るも、未だ是が性燥にあらず。しけれども洞山はこの宿題を得て、一夜大煩悶を爲し、遂に天明を待つて、問訊して出かけた。雲門が更にこの飯袋子またマゴクして居るかと言つた邊は、實に親切に失して居るぞ、亦洞山も洞山だ。「其時漸く大悟したと云ふは、寔に鈍根の奴ぢや後いぢやないか。且く諸人に問ふ、洞山三頓の棒、喫すべきが喫す合あはひらざるか若し喫すべしと道は、草木叢林皆棒を喫すべし、又喫すべからずと道はば、雲門又誑語を成す。」無門が大家に向つて問ふのである。洞山三頓の棒は、抑も喫ふべきものか、喫ふべからざるものか。若し喫ふべしと云ふなら、朝から晩まで、草木國土一切悉く棒を喫ふべし、若し喫ふべからざると云ふなら、雲門も無理を云ふたものとせればならぬ、サアどうぢや、者裏に向て明め得

ば方に洞山と與ともに一口の氣を出さん。若しこの間の消息が分つたら、洞山と共に復活することが出来る。洞山と共に一口の息を呼び返へすばかりでない、三世の諸佛と共に一氣を吐くことが出来る。」と云つて居るが、何れも徹底した解説とは云へない。○紀平正美氏は、前二者とは少しく見解を異にし、雲門は其の當時本分(大切な所)の草料(馬の餌料、カヒパン)洞を山に與へ、洞山をして別に生きかへらしむる一路を與へ、それによつて、家門の寂寥を致さしめなかつた、(終に悟らしめて、四哲の一人とした)。洞山は一夜是非に迷うて、彼がこれかと執着せしめられ、夜明けを待つて、再び問ひに出掛けた。それで雲門は更に又注解を與へてやつた。洞山は直下に悟つたと云ふものゝ、のろいではないか。性燥とは覺りのよいことなり。そはとにかく諸人に問ふ。若し汝等ならばなんと思ふか、洞山が三頓の棒喫ふべしとなすか、喫ふべきでないとなすか。若し喫ふべきものとするならば、豈啻に洞山のみならんや、何の罪も咎もない草木叢林皆な以て棒を喫はなければならぬ、何故ならば、洞山は雲門の問に對して、正當なる答へをして居たからである。若し又其の棒を喫ふべきものでないとするならば、雲門はたはけた言を吐いたものである。若し此の裏に向て、明かに判断し得る力があるならば、汝等も其れに由て悟つたと云ふ洞山と同一の呼吸を爲し得たものと云ふべきである。(豈啻に洞山とのみいはんや、師々祖々と同一眼に見、同一耳に聴くのである。)(『無門關解釋』第一九九——二〇〇頁參照)と云つて居るが、どうも解

説が明瞭でもなく、またあまり徹底して居ない。古臭い提唱を新しい言葉に書直したものとしか、私には思はれない。☉雲門當時便與本分草料云々の言葉を、古來通例(『春夕鈔』記者が「……………洞山をして、別に生機の一路あらしめたるが故に、家門寂寥を致さず。」と云ふ風に訓讀して居る例外はあるが)「雲門當時便ち本分の草料を與へて、洞山をして別に生機の一路あらしめば、家門寂寥を致さず……………」と云ふ風に訓讀し、これに「本分とは、本來其の人に適當な分量の義、草料は馬に食はせる食物即ち飼料のこと、生機は生きかへる即ち復活すること、雲門和尚が本來持ち前の一手を與へて洞山をして飯袋子江西湖南便ち恁麼にし去るといふ言下に豁然として復活せしめたから」——あらしめばといふは、こゝではあらしめたからの意——雲門の宗風は一層受えて寂寥ではなかつた、(菅原時保和尚の説)とか、「雲門當時即ち本分の草料を與へて」と、草料とは俗言で云ふと飼料と云ふ意味ぢや。ケツく云はずと、直に本分の草料を與へて、打つてかゝればよいに、草鞋料などと云ふては悪いぞ。サスレバ何が本分の草料か。ソレはサ、三十棒でも一喝でも關はず衲僧等に喰はせる。ソレく飼料ぢや。これがサ本分の食料ぢや。本分とは本來已に當る分量と云ふのぢや。草料は今も云ふ馬に喰はせる喰ひ物ぢや、禪堂などの學人の喰ひ物は棒ぢや、即ち本分の草料喫すべしぢや。(『雨天棒和尚の説)とか、「本分」ハ。本キヨウ也。草料トハ草鞋食物也。本郷エ。チモムカンニ。路ニ草料無ンメ。疲勞シテ。到

ガタカルベキナリ。草料有レバ。活機(幾は機の誤か)ヲ得テ。路次ニ疲勞セザル也。生ハ。活ナリ。疲勞セザルチ。生機ト云也。宗旨テハ。棒喝ガ本分エ。到ラシムルノ草料ナリ。雲門ノ放汝三頓ノ棒ト。本分ノ草料チ與エタルニ依テ。洞山モ活機ヲ發シテ。本分ニ違スル也。故ニ。不敗門ノ寂寥トハ。雲門ノ一宗ハ繁興スル也。寂寥ハ。二字共ニ。シヅカトヨム也。家門寂寥トハ。家ノサビタルチ云也。(『春夕鈔』記者の説)とか、「雲門ノ當時本分ノ草料チ與テ、洞山ニ生機ノ一路チ得セシメタラバ、家門ハサビサビトハアルマツキ物ナト也。近離——ト云イ、放爾ト云ハレタハノロイ。草料ハ馬ノ食物也……………古郷ナドへ皈ルニハ、草料ガ無クテハナラヌ物ゾ。我宗テハ棒喝ガ本分へ皈ルノ草料也。生機トハ活機チ云也。」(『萬安鈔』記者の説)とか、「本分草料。此本分ト云チ錯テ解スル者多シ。本來自己分上ノ事ト云義也。本有佛性チ云ニ非ズ。艸料ハ艸鞋ノ料也。這事修行ノ助チ云。宗師一棒一喝チ與ヘテ、學者チ逼責スルハ、本分ノ田地ニ修行シ到ラシムル草料也。生機ノ一路トハ、學者チ打殺シテ還テ活路チ得セシムルチ云。」(『自雲鈔』記者の説)とか云ふ色々な解説を與へて居るが、私の考では、これは宜しく「雲門は、當時、便ち本分の草料を與へたるなり。(然るに、洞山は、その草料を活用するだけの生機を有して居なかつた。)もし洞山をして、別に生機の一路を有せしめしならば、家門は寂寥を致さざりしならん。」と云ふ風に訓讀し、且つその様に解釋すべきである。即ち「もし雲門が何々したならば、洞山は何

し、家門は寂寥を致さなかつたのであらう。』ではなく、「雲門は何々したのに、(洞山に生機の一語が缺如して居たため、家門の寂寥を免れなかつたのであるが、)もし洞山に生機の一語があつたのなら、家門は寂寥を免れたであらう。」と云ふ風に解すべきであらう。○草木叢林皆喫棒と云ふ語に對し、南天棒和尚は「……………山河大地草木、皆な是れ三頓の棒。暑い寒い、お久し振りでした、よく来たなサ、お茶をお呑み、御飯はドゥです、煙草をおつすなさい——皆な喫して居るが、サー解るか〜。」と云ひ、菅原時保和尚は「……………山河大地草木國土の一として迷はぬものはない、把住の方面からいへば一切萬法悉く迷の塊である。」と云つて居るが、これは「……………參ッテ不知、若シ道可喫、洞山バカリデハ在ルマツイ。草木叢林トモニ、マモカレマツキ也。」(『春夕鈔』記者の言)と云ふ様な古鈔記者の法螺を少し高聲に吹き直したにすぎない。○方輿洞山出一口氣と云ふ言葉に對し、南天棒和尚は「……………：サー此の消息が分つたなら洞山と同じく一口の氣を出して、大機大用現前するが、サーどうぢや。洞山も雲門も同一口に飲んだり喰つたりすることが出来るぞ。」と云ひ、菅原時保和尚は「……………：それこそ洞山と共に復活することが出来る、即ち大悟徹底することが出来る、洞山とも雲門とも、禪迦とも達磨とも、同じ口で呼吸をするといふ様な親しい中となる。」と云つて居るが、これも法螺貝の響の高い不明瞭な解説たるを免れない。○「洞山三頓の話」の(本則)・(評唱)・(頌)の全體に對し、

紀平正美氏は「評唱も頌も共に、公案其のもの、叙説であつて、別の事はない。それで問題は、放汝三頓棒といふ點に存在する。即ち雲門には、ごこまでも正直一べんの答が氣に入つた、こいつ此の點で物にしてやらうと思つたので、三頓の棒を許してやつた。果して洞山は真正直に、一夜考へぬいた、しかも正直に又問に來たので、茲に更にのぶかに射込むべき箭を放つた。それで洞山には、雲門の昨日くご〜と問うた意味も分つたと共に、其の江西湖南の行脚は畢竟自己の大切なる經驗である、自分のものであつたのであるから、それが眞に自己のものとして組織せられたのである。茲に即ち始めと終りとが完結し如實の自己が出て來たのである。此れが即ち不味因果の働きである。無門の雲門六十の棒喫すべきか喫すべからざるかの設問は、六の評唱に於ける設問と等しく、抽象智の正に問ふべき處を出したのであつて、斯る問に迷うてゐては、遂に終期があるまい。此則も亦難透の一であるとの事、余の見所では、一三徳山托鉢を見ると同じであつて、然も其の趣きが相違して居る所に面白味がある。如何にも雲門の親切と、洞山の如法なるとの間の情合が、よく顯はれて居る、即ち茲に無門の頌の意味をも亦見ることが出来るのである。」と云つて居るが、同氏の説は私の見解とはよほど隔たつて居る様に思はれる。○町元香空和尚は、この(評唱)に對し「無門意、惜雲門不與本分草料。本分草料何耶。不滲言句葛藤、直要如黃檗之接臨濟、如大覺之接興化。生機一路者、大機大用是也。家門寂寥者、謂雲門宗之末路。性備

者、如臨濟之三拳黃檗、如風穴之臨機不讓師。然洞山無此手段。故云未是性燥。」と云ひ、飯田樞隱居士は「無門曰く雲門當時便ち本分の草料を與へて洞山をして。別に生機の一路あらしめば家門寂寥を致さず。本分草料とは棒喝の手段を云ふ。牛馬を養ふに草を要する如く。本分即大悟の養ひは棒頭よりよきはなしとの意。雲門其時講釋を止めて始めより黃檗が林才を三度打たうに。ぶつてく。ギューの音の出ぬ迄ぶつたら洞山の悟方が今少し快活で。人を接するにも生きくした路できよう者を。さらば雲門宗旨も今の様に淋しくはなるまいにと。何物をも向ふ一倍に奪ふのが評唱家の慣手段ぢや。この白浪滔天の勢がなければ法は盛にならぬ。一夜是非海裏に在て著到直に天明を待つて再來すれば。又他の興に注破す。洞山直下に悟り去るも未だ是れ性燥ならじ。さて洞山其夜妄想百出し是非往來し。寢るに寢られず進退茲に谷つた。著到とはつきあたる、又はいきあたるを訓す。明るを遲しと再問すれば。飯袋子江西湖南なごかれが爲めに注釋したは。手段甚だ手緩し手緩し。ナセ打たなかつたのだ。成程悟りはしたが俺の眼から見ると。伶俐の奴とは言へぬと悪口を言ふて。是から論録を轉じて諸人の猛省を促すのぢや。且諸人に問う洞山三頓の棒、喫す合きか喫す合からざるか。今一つ諸君に聞く事がある洞山なる者。元來雲門三頓棒を受くべき者か。不可受者か過がなければ打たるも苦がない。獨り洞山ばかりではない。即今諸君有過や否やと返照して見るがよい。若喫す合しと道は。草木叢林皆棒を喫す合

し。若し喫す合からずと道は。雲門又誑語を成す。者裏に向て明め得ば。方に洞山と一口の氣を出さん。若も過もないに打つと言ふたなら。草木に至る迄見る物毎に打たねばならないに。それもえせぬ。そんなら。過がないから打つ可からずと答へたら。雲門人を欺く放以下の五字はからうその皮。が斯が眞正に分つたら。夫を其儘にはして置くまい。洞山と共に大氣燄を吐き。逆まに一棒を雲門に食はずべき者。年代深遠でしかたがないが。是から大に氣を付けよと坐下に猛省を促した。」と云つて居るが、これは何れも古鈔記者の説と甲乙のなき陳腐なる提唱たるを免れない。

餘論

古今この「評唱」を解するもの、中、私の智識範圍では、『春夕鈔』記者

と紀平正美氏と菅原時保和尚（この和尚のは、和訓と講話とが一致して居らず、その講話も至つて不徹底なものである。）とを除くの外、他は殆どすべて「もし、雲門が當時便ち本分の草料を與へたならば、また、もし洞山が別に生機の一路を有して居たならば、家門は寂寥を致さなかつたであらうに、雲門は本分の草料を與へず、洞山は生機の一路を缺如して居た、めに、雲門の一宗は寂寥に終つた。」と云ふ風に解し、雲門宗の衰運に對する責任を、雲門と洞山とに嫁して居るが、私の信ず

る所から云へば、それは誤解でなくば曲解であると思ふ。この「評唱」を熟讀して見ると、無門慧開の評唱の目的は、雲門の接得振りを稱揚し、洞山の不伶俐を抑貶する所に存して居ることが知れる。「禪家の本分の草料は棒喝である」なにか云ふ連中は、勿論、著にも棒もかゝらぬ代物であるが、南天棒和尚の「洞山をして別に生機の一路有らしめば、家門寂寥を致さず」と、洞山がアノ手際は今に残念ぢやと無門は云ふて居るが、若し洞山がイキ／＼とした處の一條の活路を知つたならば、無門はドウするか。「家門寂寥を致さず」と、間もなく雲門の宗旨は斷絶したと云ふが、決してそうではないぞ。白隱も此の宗旨を正受老人より傳つて居る今日南天棒の手に確かに傳つて居るぞ、寂寥はせぬ。無門は残念なと云ふが、雲門宗は雲門が自ら唱へ起して、今日に於いても寂寥どころか、マメ息災で髪のもちぢれず、依然として昌んであるはドウぢや。」と云ふ言葉も、私の眼には、何等の根據もない俗人おどしの法螺文句どしか見えぬ。要するに、無門慧開は、公案に潜在せる意義を的確に把握し、これを間違なく評唱して居るが、その「評唱」は、「本則」と共に、古今幾多の禪僧によつて誤解され、且つ曲解されて居る。

〔頌曰〕獅子教兒迷子訣。擬前跳躑早翻身。無端再叙當頭著。前箭猶輕後箭深。

獅子の兒を教ゆるには迷子の訣を以てす。前まんと擬すれば跳躑して早く翻身せしむ。端なく再び叙したるも當頭著。前箭は猶輕かりしも後箭は深し。

迷子訣——迷子訣とは、謂ゆるひねくれた方法であつて、色々な方便手段を用ひて目的を達する仕方を云ふ。承句の「擬前跳躑早翻身」は、その迷子訣の如何なるものなるかを説明したものである。擬前跳躑早翻身——これは、獅子の兒が前進せんとすれば親獅子がその兒を跳躑し、兒獅子をして敏活に翻身せしむること、これが即ち迷子訣である。跳躑・翻身——跳躑は「はねおどろかす」と、又は「けとばす」とである。翻身は「ひらつと身を翻倒して、更にまた前進せんとすること」である。無端——これは「別に悪意なく」とか、「ひよつこり」とか、又は「無暗に」とかの意を有する副詞。再叙——再相見、即ち再び面會すること。當頭著——これは唐・宋時代の俗語で、「ゆきつまる」とか、「つきあたる」とか、「ぶつかる」とか、「進退これ谷まる」とかの意。前箭——この前箭は「放汝三頓棒」を指し、後箭は「飯袋子、江西湖南便怎麼去」を指したものである。深——これは承句の身と同韻にするために、重とすべきを深としたのである。

新譯 獅子が自分の兒を育てあげるのには、随分ひねくれた方法を用ひる。

即ち兒獅子が身體をすくめて前進の姿勢をすると、親獅子は、いきなりその兒獅子を蹴飛ばして、兒獅子をして、すばやく身をひらりと翻して、また前進の姿勢をこらせると云ふことであるが、雲門和尚が洞山守初を接得したその接得振りには、正しくその迷子の訣によつたもの。「放汝三頓棒」の一言と共に、手ひそく守初を跳躑したが、惜いかな、守初には即座に翻身するだけの機敏が缺如して居た。一夜くよくよと考へた擧句、ひよつこりまた雲門の前に現はれるには現はれたが、雲門の「この穀潰し奴が……」の一喝で、二進も三進もゆかぬ様にゆきつまつてしまつた。雲門の「放汝三頓棒」は、まづ前箭見た様なもので、それは軽い方であつたが、「この穀潰し奴が……」の後箭は、守初にとつては随分な痛手であつた。

考證

○この「頌」に對して、『西柏鈔』記者は、「獅子教兒迷子訣 擬前跳躑早翻身トハ、譬說也。迷子ノ

訣トハ、養子ノ慈悲、他人ノ不知ヲ云也。訣ハ、秘術之法也。獅子ノ慈悲秘訣ハ、懸崖ニ落ス也。時ニ獅子兒前ントシテ、跳躑シテ、立返テ父ニ敵スルチ好ム也。法說云、雲門三頓シテ、放汝ト云ハ、獅子迷子ノ訣ノ如ク、明日問訊ハ、跳躑躑身ニ似リ。○無端再叙當頭著トハ、是モ譬說也。無端トハ、端ハ端首也。一切ノ物、必ス端シ首メアリ。由來チ没スルチ無端ト云也。古抄云、不圖義也。當頭著トハ、當頭ハ、人ノ柱ニ行當タル意也。正中ニ合フチ云也。著ハ一著也。著子ノ好キ一ト手ト云コト也。法說云、飯袋子ノ說ハ、思議ノ外ノ好一首。前ノ三頓ノ著一ニ勝レリ。○前箭ハ猶輕ク、後箭ハ深トハ、是モ譬說也。射ル者、前箭ハ輕メ射殺スコト不能コト有ト雖モ、後箭深トハ、二ノ矢不羅、射殺ス也。法說ハ、前三頓ノ間中、悟ラシムルコト不能コトハ、前箭輕キガ如ク、後箭下大悟ハ、後箭殺スニ似リ。此一ノ聯、一二ノ句ハ、獅子父子ノ譬へ、第三ハ、父ハ其ノ子不知所ノ一著アリ。第四ハ、終ニ獅子兒チ射殺カ如ニ頌シ作ス。譬チ取コト轉換ス。著述ノ妙ト云ヘシ。と云ヒ、『萬安鈔』記者は、「獅子ハ子チ生メバ、岩上ヨリ踢落サントスルト云ゾ。是ガ兒チ教ヘヤウ迷子ノ訣ゾ。訣ハ秘訣、口訣等ゾ。擬前——トハ、獅子兒モ亦進ントシテ跳躑スレドモ、チャツト躑身スルゾ。爰デモ雲門ノ放爾——ト云ガ兒チ教ヘヤウゾ。洞山ノ昨日蒙——ト云ガ翻身シヤウゾ。無端——雲門ノ飯袋——ト云ガ當頭著ノ叙ベヤウゾ。無端トハ不圖ノ義。又本爾ノ義。又無理ナト云義也。前箭——昨日放爾——ト云タ前箭ヨリ、明日飯袋

——ト云々後箭ノ痛が深キ也。爰テ悟々痛ハ、一世醫治シ難キ也。」と云つて居る。團迷子訣と云ふ語に對し、『春夕鈔』記者は「迷子トハ。生テ受クル程ノ者ハ。子ニ迷ワレ也。訣ハ其ノ家ヤノ密旨ヲ口傳スルヲ云フナリ。是ヲ口訣ト云イ。要訣ト云イ。秘訣ト云也。迷子ノ訣トハ、父ガ口傳子密旨ヲ云ナリ。」と云ひ、『自雲鈔』記者は「迷子訣トハ、幼子ノ善惡ヲモ不辨シテ、迷味ノ如キヲ教誨スルヲ云。訣ハ秘訣トテ秘密ノ語ヲ記シタルヲ云。仙家ニ丹訣藥訣ト云如ク、宗門ニモ西來ノ妙訣ナドト云也。」と云ひ、南天棒和尚は「迷子の訣」とはさうならば、父子不傳の肝要な妙處を迷へる子に教へるのぢや。「方語解」に、これはもと獨眼龍の頌を無門が引用したと云ふてある。迷ひと云ふのは謎のこと、即ち隱語ぢや。迷と謎とは音相通するのみならず元來は謎の字の意義である。「文心彫龍」には「謎は其の辭に回互して昏迷せしむ」とある。「子」は附字ぢや、訣は秘訣である。傳授とは異つて、獅子が萬仞の懸崖より蹴落すのは、兒に謎をかけたのぢや。」と云つて居るが、何れも迷子訣の解釋らしい迷妄の説たるを免れない様である。○町元香翠和尚は、この「頌」全體を解して、此頌、以三譬喻說、說盡本則意味。頌初二句者、獅子譬。起句、即親教子。謂前日雲門四度交言是也。迷子即迷我子親心也。今云雲門之老婆心。訣者、所謂一子相傳秘術之法。承句即于習親。謂感觸疑前子誠、翻身向親。洞山明日問訊是也。轉句圍碁譬。自彼出打自此抑止、謂之當頭著。謂當者彼頭、洞山明日問訊時、雲門云飯袋子等是也。結句弓箭譬。前箭云前日

四度言、後箭云明日雲門一言。令洞山大悟。」と云ひ、飯田樵隱居士は「獅子兒を教ゆ迷子の訣。前まんと擬して跳躑して早く翻身す。獅子が兒を教育するには一旦ひびい目に逢はして謎をかける。先づ千丈の崖から蹴飛ばして進んでこよかしと試むると。彼れ早くも身を翻へして直に取て返し。親に噛み付く様な子でなければ育でぬのが秘訣ぢや。雲門も先づその進ましめんと擬して、汝放三頓棒と先づ險崖より蹴落して見たれ共。惜い事には洞山に翻身の勢が無つたそこで。端なく再び叙ぶ當頭著。前箭は猶軽く後箭は深し。雲門も止むを得ず奥の手を出した。飯袋子江西湖南と云ひ出したは最後の一訣ぢや。當頭著とは碁の一番よい手を言ふた者ぢや。この手にかゝつて洞山漸く翻身の勢を得た。雲門爲人の手段一度ならず二度迄慈悲深重と云はればならぬ。有緊無門も茲では惡口を止められた。さてここで點檢すると三頓の棒を放すと有た前箭は左程でもなかつたが、江西湖南と叫んだ後の一矢は。のぶかに胸板を貫いたこれを社絶後に再び蘇り身如椰子にして。宇宙を吞吐する大口を開するに至つたのぢや。サア踏君は何と受け取つたか。イヤ痛痒だも感じまい。雲門千鈞の弩は汝等如き鷓鴣の爲めに發せぬのぢや。とじろりく坐下を見廻されたが、感泣せし者ありしや。如何に。不見君虎有起屍之德猫有種血之功。人として誰か懺悔なからんや。大正十年九月十二日。拂曉草す亂雜々々。法見の一苦勞ぢや許したまへく大法あるを知て身あるを知らず。是れより大阪へ行く人ができぬ。佛祖にすまぬ。ごこまでも腹は

切らぬ。三頓は刑法に二十棒を一頓と云ふと有るから六十棒になるが、こゝではしたゝか打つ事に見ればよい。問訊は合掌低頭の事ぢや。永平寺の廊下を通ると後進の者左側を通り、大已とて上流の人に逢へば問訊せよと書いてある。合掌低頭して黙禮する事。又は少病小憊なりやを伺ひ申すともいふ。今はそれぢや訊はとふと讀む起單とは禪堂の單から起つて行脚に出かけるのぢや。喫すとは打たるゝの事ぢや。日本でも棒を喰ふといふぢや。江湖の事は序文に出て居る。」と云つて居る。

【餘論】 大體から云へば、この「頓」は、「評唱」に含まれて居る意義を、譬喩を以て韻文化したものにすぎない。無門慧開が、雲門文偃を揚げ、洞山守初を抑へて居る所は、この「頓」に於ても、明らかに認められるのである。

*

*

*

*

*

〔現代譯頌〕

獅子王の育兒を眞似る雲門翁、

蹴飛ばして、跳返へらせて。またこぼす。

その手を喰つた守初和尚、

なぐられて、怒鳴られて、凹たれた。

第十六則

鐘聲七條

『道樹錄』第七則
『五燈會元』第十五卷

【註】 雲門文偃和尚の生涯に關する歴史的考證は、第十五則の【結論】中に敘述しておきましたから、茲にはその再説を略しますが、この第十六則「鐘聲七條の話」に含蓄せられ居る眞意義の理解を徹底ならしめるため、且つは、第十五則の【結論】に缺けたる所を補ふため、茲に雲門文偃和尚の哲學的方面と、倫理的方面とを一瞥して見たいと思ひます。

『雲門錄』(守堅集及び諸種の傳燈錄に載せてある雲門文偃の言行を仔細に研究して見ると、彼は——他の多くの禪僧と同様に——謂ゆる萬有神在論者 Panentheist であつて、華嚴哲學には、深遠なる造詣を有して——否、彼は華嚴の哲理を咀嚼して、自己の血肉となし、自己の現實生活を、全く金獅子化して——

居たものであることが、明白に認められます。(『禪の現代的批判』第一二二—一二五頁参照)

「師上堂、大衆雲集。師以柱杖、指面前云、乾坤大地微塵諸佛、總在裏許。」
 とか、「師上堂云、天親菩薩、無端變作一條柳標木杖。乃畫地一下云、塵沙諸佛、盡向這裏葛藤。」とか、「微塵刹土、三世諸佛、西天二十八祖、唐土六祖、盡在柱杖頭上說法、神通變現、聲應十方、一任縱橫。」(『景德傳燈錄』第十九卷参照)とか云ふ記述は、正しく雲門文偃の華嚴哲學、否、萬有神在觀 Panentheism の崇美なる表現であります。「盡十方世界、乾坤大地……百雜碎……眞空不壞有、眞空不異色。」(『五燈會元』第十五卷参照)と云ふ彼の言葉は、彼の哲學的思考が最高頂に達し、その探究の杖が既に絶対そのものに觸れて居る事實を、最も的確に語つて居るのであります。而して、この第十六則「鐘聲七條の話」は、全く彼の哲學的方面に屬する公案でありますから、彼の哲學的造詣に就て、多少の研究を遂げておかぬことには、この公案の眞意は、どうしても判然しないのであります。

「汝等諸人沒可作了。見人道著祖意、便問超佛越祖之談。汝且喚甚麼作佛、喚甚麼作祖。且說超佛越祖底道理看。問箇出三界、汝把將三界來看。……除却著衣喫飯、屎送尿、更有甚麼事。無端起得如許多般妄想、作甚麼。……聚頭學得箇古人話路識性、記持妄想卜度、道我會佛法了也。……千鄉萬里、拋却父母師長、作去就。……故知、時運澆漓、代千像季。近日師僧、北去言禮文殊、南去謂遊衡嶽、恁麼行脚。名字比丘徒消信施。苦哉、苦哉……」

〔五燈會元〕第十五卷參照——お前たちは事理の判らぬ奴等だ。他の人々が祖師西來の意が、どうの、うのと、下らぬ議論をするものだから、それにかぶれて、佛祖を超越した所の説は何であるかなんて、馬鹿な質問を持出すが、元來お前たちは、どう云ふものが佛陀であると思つて居るのか、どう云ふものが祖師であると思つて居るのか。超佛越祖とは、何のことか、お前たち自らその超佛越祖に定義を下して看よ。お前たちは、二口目には三界出離と云ふ様なことを質問するが、お前たちの云ふ三界は、如何なるものか、こゝにその三界を把み出して持つて來て看せてくれ。……日常の現實生活——著衣、喫飯、痢屎、送尿——の外に、三界と名くべきものは、何物もありはしないではないか。無暗やたらに

くだぬ妄想、煩悶を數限りもなく起して、何の役にたつのか。……西瓜頭を聚めて古人の歡臭い言語、思想を學習したり、無意義なる妄想、分別を記憶したりして、それで「我輩は佛法の眞諦を會得してしまつたのだ。」なんか云つて、大言壯語してゐる。……千鄉萬里を隔つた遙か彼方に、父母師長をほり棄て、おいて、知らぬ他國を放浪してゐる。……實に世は墮落し、時代は像季に屬して居る。此頃の坊主ごもは、北の方五臺山に上つて文殊を禮拜したとか、南の方衡嶽に登つて南岳懷讓の故蹟を動つたとか云つて、天下を東西南北に雲水して歩いて、人の飯をたゞで喰ふことを唯一の仕事として居る。また名前ばかりの坊主は、都市に起臥し、信者から金錢や米穀をまきあげて、それで暖衣飽食し、その日その日を無意味に送つて居るのであるが、實に困つたものだ——と云ふ言葉は、これは、雲門文偃に向つて、「如何是超佛越祖之談」と云ふ質問をなし、雲門に「餠餅」と答へられて〔碧巖錄〕第七十七則—「現代新譯・碧巖錄詳解」第八一六—八二四頁參照、むきになり、「這裏有甚麼交涉」〔超佛越祖の談と餠餅との間に、何の關係がありますか。〕と扭込んだ一無名僧に對し、雲門が「灼然有甚麼交涉」〔たしかに何等かの關係がある。〕と答へた上、更にその無名僧及び他の雲水僧の群——第十五則に現はれて居る洞山守初も、當時この雲水僧

の群まじに雜まじつて居たのかも知れませんが——を前に置いて、諄々と説示した訓誡の一節でありますが、雲門文偃の處世觀、即ち彼の倫理的方面に於ける悟達は、この簡單なる言葉によつても、十分に窺知することが出来るではありませんか。

〔本則〕 雲門曰、世界恁麼廣闊。因甚、向鐘聲裏、披七條。

【和訳】 雲門曰く「世界は恁麼に廣闊なり。なんによつてか、鐘聲裏に向つて、七條を披するぞ。」

【新字解】 廣闊——廣大無邊にして涯際なきこと。 圖向鐘聲裏——「鐘聲を聞くとき直に」の意。 圖七

條——古代佛教の制によれば、僧侶の所持すべきものは三衣一鉢に限つて居て、謂ゆる乞士の生活にはこの外の物品を所持することを許さないものである。三衣とは、五條衣・七條衣・九條衣の三種の袈裟、一鉢とは例の應量器のことであるが、茲に七條とは三衣中の一なる七條の袈裟を指したものである。袈裟に關しては、『正法眼藏』の袈裟功德の卷、及び、傳衣の卷に、詳細の記述がある。 【參照】

【新譯】 自己の絶對化は、身心一如の佛作佛行によつて、日常の現實生活の上に立證すべきものであると云ふ、偉大崇高なる主義と理想とを有する雲門文偃

和尚が、ある日、座下の雲裾に向つて云ふのに、この宇宙は、時間的に考へても、空間的に考へても、實にはてしなく廣大無邊なものである。この自己を、この廣大無邊なる宇宙——法界——に充滿せる佛身化する機會は、これを時間的に云へば、從晝至夜、何れの瞬間にも、これを空間的に云へば、前後左右、何れの場所にも、歴然として存在して居るのであるのに、鐘聲を聞いた時に限つて袈裟を披かけ、その時に限つて佛様見た様な風をするのは、何故か。袈裟が披かけたいのなら、なせこの宇宙と云ふ大袈裟を披かけぬのか。

【註】 圖この「本則」に對する古今人の解説を列擧すると、『西柏鈔』記者は、雲門曰、世界恁麼廣闊、因甚向鐘聲裏披七條。事説云、世界廣闊無礙自在也。鐘聲ヲ聞テ披衣ヲコト。繫縛也。理説云、一眞法界、清淨本然、元來聲塵無シ。故ニ世界恁麼廣闊ト云也。向鐘聲裏披七條コト、強テ耳根ヲ生ジテ、隔礙ヲ作フ。因甚如是ソト一拶シテ自己ヲ返照セシムル也。是乃四威儀ノ上、圓通無礙ノ法ヲ示ス也。七條トハ六物圖云、通名者名袈裟、名法衣、名福田衣等。別名者、一梵云僧伽梨、此云雜碎衣。從用則名人王宮聚落衣、乞食説法時著也。二對多羅僧、名中價衣。從用則名入衆衣。禮誦齋講時著也。三安陀會、名下

衣。從用名院內道行雜作衣。若從相、五條、七條、九條、十一條、乃至二十五條。古抄說未知據。已上義解畢。正意云、擬議ニ不涉參得セバ、聞性ヲ悟明シ、世界廣潤ナルコトヲ、見得スル日有ン。」と云ひ、「自雲鈔」記者は「世界ハ如此廣クシテ闊キニ、何ニ因テ齋鐘ノ聲ヲ聞テ七條ヲ披ルゾ。無門ノ大道ニ、關ヲ立ル也。盡大地是沙門ノ自己、盡大地是沙門ノ眼耳テアルニ、鐘ヲ聞テ袈裟ヲ披ルハ小見小智ゾト云義也。」と云ひ、何事にでも大袈裟好きの例の南天神和尚は「サテ今回は第十六則の『鐘聲七條』ぢや。大燈や關山の兒孫は、此の雲門の禮を知られば役に立たぬぞ。此の則は文字は簡單であるが、至つて見にくい則ぢや。並々の調べと思ふと違ふぞ。メラクラせずニウツと骨折つて見抜かねばならぬぞ。」「雲門曰く、世界恁麼に廣闊たり。甚に因つて、鐘聲裏に七條を披る」と、何人にもカクサハリない、廣いこの世界、少しも眼を凝ふるものもない此の世界。然るにナゼか、鐘がゴーンと鳴ると、皆な一時に袈裟を披て出頭するぞ。ボンと手を打つと、ハイと出てくる。コレが解るか、此の文句を守りにして首に掛けると、オコリでも落ちるぞ。ドウぢや縦令ひ一千七百則を見抜いても、コレはいかぬぞ。大衆身がましく骨折つて工夫せぬと見えぬぞ。夜も費も横に寝ずに、シツカリ身を粉にしてかゝれ。」と云ひ、網平正美氏は「世界は斯くの如く廣い、即ち汝等の活動範圍は自由自在、どこへでも行け、何をしても勝手であるのに、何に因て鐘聲を聴くと、汝等は七條をさるのか。七條とは僧侶の被る袈裟の一種で

ある、五條は腰にまき、七條は上に着し、更に外出の時は、九條を其の上に着けるといふのであるが、そんな事も我等には必要がない。それで此の公案の主要點は、學生ならば鐘が鳴ると教場へ出る、汽笛がなると砲兵工廠の職工も出て行く。更に一般に云ふならば、それ／＼の感覺に應じて、それ／＼の聲きをする。そこで其等の人に、御前は何故にさうするのかと問ふのである。判りきつた問題であつて、而も六ヶ敷い問題である。」「無門關解釋」第二〇四頁参照」と云ひ、菅原時保和尚は「……併しこの公案には別に袈裟の事等は用事はない、吾々には時間的にも空間的にも無限に廣い世界に住しながら、何故鐘が鳴るとそれに束縛せられて袈裟を掛けてのこ／＼出頭するのか、鐘鳴れば法堂、鐘響ければ齋堂、汽笛が鳴れば職工が出掛ける、午砲が鳴れば下女は午飯の支度をする、一體は何の理由であらうか、分り切つた様で分らぬ、分らぬ様で分り切つたことである、參學の諸人者何と此の道理を會得したか、妄想分別では到底解らぬ、須らく實參實究して始めて得べしである。」と云つて居るが、何れも似たり寄つたりの説であつて、あまり名論卓説見た様にもなき相である。

餘論

私の研究の結果によれば、この公案には、哲學的含蓄と倫理的含蓄と、二重の意義が含蓄されて居る様に思はれる。「五燈會元」第十五卷を見ると「上

堂、因聞鐘聲、乃曰、世界與麼廣濶。爲甚麼、鐘聲披七條。」とある。無論これが、この第十六則の公案の典據であるに相違ないが、この記事によると、ある日、雲門和尚が説法の座に著いて居ると、折しも何處からか鐘の音がした。すると、雲門和尚は、その鐘の音から暗示を得て、この公案に現はれて居る様な垂示的訓誡を與へたのであると云ふことになる。

無門慧開は「首楞嚴經」の思想、即ち「阿難、汝更聽此祇陀園中、食辨擊鼓、衆集撞鐘、鐘鼓音聲、前後相續、於意云何。此等爲是聲來耳邊。耳往聲處。……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。」(同經第三卷參照)と云ふ思想に照らしてこの公案を見、評唱を試みて居るが、恐らく、これは彼の誤解であらう

『碧巖錄』第四十六則「鏡清雨滴聲」の公案や、同第九十四則「楞嚴不見」の公案が、「首楞嚴經」の思想に基因して居るものだから、この「鐘聲七條」の公案も、一見した所では、同經第三卷に基因して居る様に

思はれないでしがないが、靜かに考察してみると、「首楞嚴經」とこの「鐘聲七條」の公案との間には、思想上の因果關係は、少しも存在して居ない様である。私の信する所によれば、この公案は、寧ろ「忠國師無縫塔」(『碧巖錄』第十八則)の公案と、その思想の系統を同ふして居るものと見るべきである。

この「鐘聲七條」の公案の意義を徹底的に解説するには、袈裟の意義の變遷、即ち、袈裟の歴史に就て、詳細の研究を遂げる必要がある様に思はれるが、今茲にその研究のために、多くの頁數を割くことが出来ないから、極めて概括的に叙述しておくことにする。

袈裟 Kasaṃya は、もと佛陀が簡易生活の原則によつて制定した僧衣であつたが、後世になつてから、『大乘本生心地觀經』第五卷(無垢性)に現はれて居る様に、袈裟に十種の勝利(十種の屬性・効用)のあることを説く様になり、色々の効能書が袈裟に添附されて、遂に袈裟曼荼羅の思想を産出し、袈裟を以て宇宙の表象となすに至つたのである。袈裟曼荼羅の說によれば、袈裟は宇宙の空間的表象であつて、袈裟を身に纏ふのは、即ちこの大宇宙を身に纏ふのである。かの

「大哉解脱服、無相福田衣、披奉如來教、廣度諸衆生。」(正法眼藏「袈裟功德」卷參照)と云ふ偈文の解脱服は、有相(形態ある)福田衣即ち袈裟であり、無相福田衣は廣大無邊にして形態を以て表示し能はざるこの大宇宙を指したものである。であるから、禪の立場から云へば、私共お互がこの宇宙に生存して、言行の上に於て各自の最善を盡し、日常の生活を佛作佛行化する所に、無相の福田衣を纏ふた偉大なる佛陀が、歴然として現はれて來るのである。この佛陀を外にして、他に佛陀を探索する必要は、毫もない。菩提達磨が梁武帝に對して「廓然無聖」と云つたその發言の動機は、茲に存して居る。而して又、雲門文偃が「世界恁麼廣闊。因甚向鐘聲裏、披七條。」と云つたその發言の動機も、等しく茲に存して居る様に思はれる。「この大宇宙てふ無相の福田衣を纏ふて居ながら、現實生活——行住坐臥、喫茶喫飯、運水搬柴、あらゆる行動——を淨化し、美化し、善化するることには努めず、鐘聲を聞いた時ばかり、欠伸をしながら袈裟を披け、坊主

不可

の眞似をするとは何事か。その様なことで、どうして解脱の生涯に入ることが出来るものか。」と云ふのが、雲門文偃の表現せんとした思想であると、私は確信するのである。

〔評唱〕 無門曰、大凡參禪學道、切忌隨聲逐色。縱使、聞聲悟道、見色明心、也是尋常。殊不知、衲僧家騎聲蓋色、頭頭上明、著著上妙。然雖如是、且道、聲來耳畔、耳往聲邊。直饒、響寂雙忘、到此如何話會。若將耳聽、應難會。眼處聞聲、方始親。

新語の 無門曰く、大凡參禪學道は、切に聲に隨ひ色を逐ふことを忌むなり。縱使、聲を聞いて悟道し、色を見て明心するも、またこれ尋常なり。殊に知らず、衲僧家は聲に騎り色を蓋ひ、頭々に明らかに、著々上に妙なるかな。然もかくの如くなりとも雖も、且らく道へ、聲、耳時に來るか。耳、聲邊に往くか。直饒、響寂雙亡するも、こゝに到つて如何か話會せん。若し耳を將て聽かば會し難かるべし。眼處に聲を聞て、方に始めて親しからん。

梵語の Rupa の譯語で、事物・物體の意。聞聲悟道——香嚴が擊竹の聲を聞て悟道したるが如きを云ふ。見色明心——靈雲が桃花を見て悟道したるが如きを云ふ。明心は悟道と同意義。尋常——これは『碧巖錄』第一則の「垂示」に、「是納僧家尋常茶飯」とある尋常と同意義で、別に奇抜なことではなく、平凡なること」の意。納僧家——狹義に解すれば、これは、現に無門慧開の對象となつて居る龍州會上の雲衲たちを指したるもの、廣義に解すれば、天下の禪僧を指したものである。騎壁蓋色——これは隨聲逐色の正反對であつて、外界の事象に支配せられず、却て外界の事象を制御すること。頭々上明・著々上妙——これは「頭々上明妙著」の六言一句を、修辭上に技巧を弄して、四言二句にしたものである。頭々上明妙著とは、外界の事々物々の上に、騎壁蓋色の活手腕、活明眼を有して居ること、明妙著は、明得とか悟達とかの意。難知是——この是は、騎壁より著々上妙までの十二字によつて表現されて居る活妙用を指したるもの。聲來耳畔——これは前に引用した「……此等、爲是聲來耳邊、耳往聲處、……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。」と云ふ『首楞嚴經』の文句に關係のある語である。尋常寂滅忘——響は外界の音聲、寂は聽覺を指したるもの。雙忘は一如の意と見て差支ない。話會——合理的に説明すること。

「鐘聲七條の話」の上に、無門慧開が自己の意見を加へて云ふのに、概括的に云へば、禪の修行上に一大禁物は、外界の事物に支配され、自己を客觀界の奴隸となすことである。香嚴智閑は擊竹の聲を聞て悟道したと云ひ、靈雲志勤は桃花を見て開悟したと云ふことであるが、禪の第一義諦から云へば、そんなことは平々凡々たる尋常の茶飯で、奇抜でもなければ、珍妙でもない。禪の要求する所は、主觀を以て客觀を制御し、外界の事物を自己の支配下に置くことであるが、天下の禪僧達は、外界の事々物々の上に、果してその様な靈妙敏活な手腕を揮ふことが出来るのか知らん。よし、その様な活力があるにしても、客觀と主觀との關係——事物と認識との交渉——即ち、音聲の認識は、音響が聽覺の所在に来ることによつて起るのであるか、又は聽覺が音響の所在に往くことによつて起るのであるかと云ふ問題の上に、合理的理解を有することは一寸むつかしからう。天下の禪僧達、また、この問題に答へて見給へ。直饒、

香嚴智閑の謂ゆる「一擊忘所知、……處處無蹤跡」と云ふ様な響寂——所知の聲と能知の耳と——^{ふた}雙つながら忘了してしまつた境界に達した所で、音響の認識は、如何にして生ずるのであるかと云ふ問題に就ては、一寸説明に困るのではあるまいか。耳で以て音聲を聴くとは、普通一般の人の常に云ふ所であるが、その様な平凡な理解しか持つて居ない人には、勿論その認識問題のわかる筈はない。眼で聲を聞くことが出来てこそ、はじめて親しく、騎聲蓋色の眞諦に接することが出来るであらう。

●この「評唱」に對し、『西柏鈔』記者は「無門曰、大凡參禪學道、切忌隨聲逐色トハ、聲色ハ、六塵ノ中ノ二チ擧テ、四塵ヲ含ム。隨逐トハ、耳根眼根ヲ擧テ、四根ヲ攝ス。六根ノ六塵ヲ取ル、是レ迷倒ノ基本也。故ニ行者、切ニ忌ム也。○縱使、聞聲悟道見色明心、也是尋常トハ、聲悟道トハ、楞嚴第五略言、憍陳那五比丘言、於佛音聲、悟明四諦等。見色明心トハ、優波尾沙陀言、觀不淨相、悟諸色性等。コノ二人、聲色二塵ヲ覺シテ、如來藏ヲ明シテ、圓通ノ法門ヲ説クト雖モ、文殊、料揀シテ不圓ト言フ。故ニ此ニモ、也是尋常、奇特ニ非トナリ。○殊不知納僧家騎聲蓋色、頭頭上明著著上妙トハ、

納僧家トハ、禪宗ノ人チ指ス。騎聲蓋色トハ、十二時ヲ使得ト云ガゴトシ。頭頭ハ、頭ハ頭數カヅ也。此ニ云ハ、碁子黑白ノ頭數也。著々ハ、碁子ノ手チ下ス毎トチ云也。對境心數起ノ譬說也。明ニ妙ナリトハ、能起ノ心、其ノ用明カニ、其體妙也。如是ノ作用、隨聲逐色底ノ者ハ、殊不知ト也。○然雖如是トハ、上ニ云、納僧家ノ作用ハ、且置テ不論。○且道聲來其畔、耳往聲邊トハ、是ハ聲塵ヲ破スルナリ。雲門ノ所謂向鐘聲裏時、聲ノ性ヲ觀照セヨ。自他俱無因ノ四處ヨリ生ズルニアラズ。楞嚴第三略曰、佛言、鐘鼓音聲前後相續。於意云何。此等、爲是聲來耳邊、耳往聲處。乃至、若無來往、亦復無聞。是故、常知聽與音聲、俱無處所。即聽與聲、二處虛妄、本非因緣、非自然性。是レハ、破六入中、破耳入ノ文也。耳入ノ體ハ、即聲塵ヲ云也。○直饒聲寂雙忘、到此如何話會トハ、教中ノ人空法空俱空ニ當ルナリ。言ハ、響寂雙忘スルハ人空也。如何話會トハ、法空俱空也。話會ハ融會圓滿ノ法ヲ説話スルチ云ゾ。響寂雙忘ノルモ未ダ圓融ノ法ニハ非ズ。如何カ融會ノ法ヲ説話セン。○若將耳聽、應難會、眼處聞聲、方始親トハ、六根互用融會ノ法也。三空俱ニ盡ル故ニ、妙性明ニ現シテ、自由也。是レ本ト悟本禪師ノ語也。……此評ハ、觀音耳根圓通ヲ用テ、公案ノ正意ト作ス歟。又云、此評ヲ以、觀音餅餅ノ語ヲ見ヨ。と云ひ、紀平正美氏は「大凡參禪學道は、切に聲に隨ひ色(物即ち物の色)に逐はれてゐてはいかぬ、——これカントが明かにした如く、我等は單に受動的のものではない事を云ふ。——然しながら、

又聲なく色なくしては、心は働くものではない、故に昔しから、聲や色によつて道を悟つたり、心の本性を明かにしたのも多くあるので、又これ尋常の事である。禪の修業者學人が、聲に騎り色を蓋ふにしても、其れく明であり、妙である。(然し勿論此の明や妙は、聲に執へられ、色に蓋はれて居ては認知することは出来ぬが、認知せなくても、既に相常な事はして居るのである)。然しともかくも、聲が耳の處へ來るのか、耳が聲の處へ行くのか、其の何れかを云うて見よ。然れば『楞嚴』に云ふが如く、「聽と聲と二處虛妄にして、本と因縁にあらず、自然の性にあらず」と云はればならぬが、さて斯くなつた以上は、如何に會得すべきか。只だ耳で聲を聽て居るような事では、此事は解し難かるべし、眼で聲を聞くなれば、方に始めて眞の所が得られよう。』(『無門關解』第二〇四——二〇五頁參照)と云つて居る。『直饒響寂雙忘』云々の語に對し、南天棒和尚は、例の法螺の音響を高くして「直饒響寂雙忘するも、此に至つて如何んか話せん」とこりや字の通りぢや、響寂が二つながら亡くなつても、まだ執着心があるからだめだ。「若し耳を以て聽かば會し難かる應し、眼處に處を聞いて、方に始めて親し」と、サーどうぢや。無門もコンなことを此處で云ふとは、餘つ程老ぬばれた漢ぢや。外の處なら兎に角、ではコレではいかぬ「耳裏に山色を看、眼裏に水聲を聽く」と云ふと同じぢや。「コンナ」とは教相の講釋ぢや。ソレならドウ云ふのぢや。おサンを連れて來い。乃公が云ふて聞かさう、「アカンベイ」と云

はん。大衆や居士、大師達 三十年後に、此の南天棒は「サマツイ爺であつたと思ふぢやらう」と云ひ、『萬安鈔』記者は「響ハ聲也。寂ハ無聲也。タトヒ響寂ニツトモ忘レタト云モ、到此アハ語會シ難シゾ。若將耳——何レニ耳ヲ以テ聽ハ難會ゾ。眼處テ聞聲ナラバ、始テ親ラン也。六根門頭ノ會ヲ作サヌトキ、眼處テ聞キ、耳處テ見タコトゾ。六根互融ナリ。」と云ひ、『自雲鈔』記者は、「響ハ聲ノ發スル時、寂ハ聲ノ止ム時ヲ云。此ニ言ハ、上ニ云旨ハ、縱(使)響ト寂ト雙ビ相忘ル、モ、聲耳畔ニ來ルトモ、耳聲處ニ往ト云モ、何ト言句ニハ云ハレウゾ。只當人自會セヨト云義也。若將耳——是ハ無門ノ古句ヲ以學者ノ爲ニ代語セラレタゾ。耳ヲ以聽カバ、聲ノ會チナスホドニ、眼處ニ聞ト云ガ眞聞ゾ。」と云ひ、菅原時保和尚は「たとひ響と寂とを二つながら亡じて終ふ、また聲とか耳とかいふものに執着して居つては此處の道理を會得する事は出来ぬ、此處の道理とは何ぞや、鐘聲に應じて七條を披る底の道理、聲に騎り色を蓋ひ、頭々上に明に著々上に妙な消息である、「若し……………親し」此の句が顔る面白い、耳を以つて聲を聞く中は眞に聲色の繫縛を脱することは出来ぬ、眼で音を聞き耳で色を見る、此處に於いて始めて親しく聲色の眞面目を會することが出来るのである、眼處に聲を聞くと作麼生、曰く眼を閉ぢ聲を停め、耳を塞ぎ、色を消し、一切を絶して始めて得べしである。」と云つて居るが、この菅原時保和尚の説は、よほど脱線氣分を帯びて居る様に見える。

この「評唱」が、「本則」の眞意義に對する無門慧開の誤解から作られて居ることは、「本則」の餘論中に述べておいた通りであるが、今この「評唱」を「本則」と連続させて考察せずに、「本則」とかけ離して獨立させて見ると、無門慧開は、まづ第一に、悟道上の障礙は禪の修行者が自己の個性の高貴なることを忘れ、心を外界の事象に眩惑されて、自ら客觀の奴隸となつて居る所から生ずるのであると云ふことを説き、苟も禪に志すものは、その繫縛より脱し、事々物々の上に於て、自らその主たるべきを力説し、更に百尺竿頭に一步を進め、「眼處聞聲方始親」と云ふ語を以て、私共お互の内的世界——心界——に於ても、外的世界——物界——に於けると同じく、あらゆる現象は、すべて一多相即無礙圓融の理によりて完成せらるゝもの、換言すれば、私共お互の認識なるものは、其仲介をなす所の耳なら耳、眼なら眼が、單獨に孤立して働き、それによつて聽覺とか、視覺とかの認識が實現するのではなく、視覺の實現には、

他のすべての心的活動を要し、聽覺の實現にも、亦同じく他のすべての心的活動を要するのであると云ふ道理——物の味を味ふのは舌のみの作用によるのではなく、實は他のすべての感覺の綜合的活動によりて味覺てふ認識が創成せらるゝのであると云ふ道理——を提唱し、華嚴の理事無礙法界觀を心靈界に適用して、認識なるものゝ心理的説明を試みたものであると、私は確信する。

〔頌曰〕 會則事同一家、不會萬別千差。不會事同一家、會則萬別千差。

新語 會すれば事は一家に同じく、會せざれば萬別千差なり。會せざるも事は一家に同じく、會するも萬別千差なり。

新字 會——悟達の意。眼處聞聲底のこと。事——宇宙間の物・心兩界に亘れる事象。同一家——相交渉し互に不離の關係を有して居ること同一家族の如きを云ふ。

新譯 宇宙に充滿して居る森羅萬象は、悟達者の眼から見れば、恰も同一家族の人々の如く、互に不離の關係を有して居るのであるが、未だ悟達せざる者

の眼には、その森羅萬象は、各自に孤立して、相互の間に何等の關係もなく、千差萬別の異分子が雜然として混亂して居る様に見えるのである。併し、人間が自己の妄想分別からして、その理を悟得しなくても、宇宙間の森羅萬象は、人間の無智には一向無貪著で、互に同一家族の人々の如く、密接なる關係を以て生滅起伏して居る。が、宇宙これ同一家の理を悟つた所で、宇宙の事象は、客觀的には、依然として千差萬別である。

この「頌」に對し『西柏鈔』記者は「會則事同一家、不會萬別千差トハ、古點ヲ用ベシ。會ノ一字、評中ヨリ起シ將來ル也、鐘聲ヲ聞時、融會圓滿ノ心地ニ到得、六根互用スル底ノ人ハ、自然ニ種々ノ事業同一家ノ如ク、鬪諍隔礙アルコト無シ。若不會トキハ、種種ノ事業千萬、皆各差別シテ、怨家ニ處スルニ似リ。○不會事同一家、會則萬別千差トハ、是ハ古點ヲ改ムベシ。前一二ノ句ヲ翻覆シタル句也。眞箇悟道妙性明現底ノ人ハ、或ハ聲、或ハ色、差別底ヲソノマ、用テ、不會平等無差別也。若女性未明底漢ハ、縱ヒ諸法ヲ強テ伏シテ、一往融會スルモ、終ニハ萬別千差ニ歸スベシ。然則ハ、唯々純一ニ内德ヲ修シ、心性ヲ明ムベシ。外相ヲ取コト莫レ。此頌、前ノ野狐ノ語ノ頌ト一格也。」と云ひ、紀平正美氏は

會得が出来れば、一如の世界だ。會得が出来れば、千差萬別、一切の萬象悉く支離滅裂である。然し此れは一面である、何も會得の悟りのといふ如きものもない、萬物萬物皆な其の處を得て居る、其れで一如の世界である。眞に悟つて見れば、此の千種萬様の世界にそれ／＼の意義がある、柳は綠花は紅其の儘其の儘！。『無門關解釋』第二〇五頁参照と云ひ、南天棒和尚は「會するときは則ち事同一家」と、白隱の隻手の聲でも聞けば、穢土淨土一願の明珠ぢや。此の本則を會する時は上諸佛より下衆生、一切の蠢動含靈に至るまで、天堂も地獄も、生死涅槃、佛界覺界、古往今來、千佛萬祖、グラ玉一枚になるぞ。人々隻手の聲を止めると、皆な此の通り一願の明珠ぢや。處が大衆達は此の原理を見極めることが出来ぬア、會せざるときは萬別千差」と、今時の只だゴザレ悟りを求めて何かせんと云ふ輩は天堂もあり地獄もあり衆生もあれば佛もある、山もあり川もあり、婆も婦も三もある。柳は柳、櫻は櫻と、千差萬別ぢや。會せざるときは事同一家」と、まだ此の上に一重があるのぢや。差別智を知らなきや、云ふことも語ることもない。只だゴザレ、只だ木地の儘がよいのと云ふたり、悟つても悟らないでも同一體の佛ぢやなど云ふて居ると直きに狐になるぞよ。會するときは即ち萬別千差」と、悟りを求むるから、古則公案がある。だから千差萬別があるなどとメカス。差別智を手に入れると、無量の法門が一度に分つて有り難いのぢや。畢竟此の四句は、前二句と後二句とが丁度裏裏になつて居る。即ち平等差別の二つ

ぢや、此の二つを眞に手に入れるものが眞に悟つたものぢや。」と云つて居る。

【餘論】 この〔頌〕は、思想上に於ては〔本則〕と直接の關係はなく、たゞ〔評唱〕の餘波を、韻文で書いたものであると見るのが正當な見解であらう。第一句（起句）は、理事無礙の法界に住して居る悟達者の主觀に映する客觀界の事象の理事無礙的關係を頌し、第二句（承句）は、理事無礙の法界に住し居らざる未悟達の者の主觀に映する客觀の有様を頌し、第三句（轉句）は、主觀を離れたる客觀界の實相を頌し、第四句（結句）は、理事無礙の法界に住し居る悟達者の主觀に映する客觀界の事象も、客觀的には千差萬別の相對的形態を呈して居るのであると云ふことを頌したものである。

* * * * *

〔現代評頌〕

悟達者の眼に映つるこの宇宙、

森羅萬象、これ一家庭。

凡夫らの眼に見ゆるこの宇宙、

森羅萬象、千差萬別。

凡夫らの、會する會せぬに拘はらず

宇宙の事象、これ一家庭。

悟達者は會したとは雖、この宇宙、

客觀世界、千差萬別。

無門關の新研究 上卷終

大正十一年五月十五日印刷
大正十一年五月二十日發行

無門關の新研究上卷
〔正價金四圓五拾錢〕

著者印章



複製不許

著者	井上秀天	<small>神戸市神野町四丁目六(番地)</small>
發行者	大葉久吉	<small>東京市日本橋區本石町二丁目</small>
發行兼印刷者	柏佐一郎	<small>大阪市西區阿波堀四丁目二(番地)</small>
印刷所	中外印刷株式會社	<small>神戸市西區要通三丁目十七番屋敷</small>

發兌元

東京市日本橋區本石町二丁目
大阪市西區阿波堀通四丁目
神戸市元町五丁目
振替東京二八〇
振替大阪四三〇
振替大阪九五二

寶文館

目書刊近作著天秀上井

書名	頁數	豫定刊行年月
無門關の新研究 下卷	一冊約六〇〇頁	大正十二年度刊行
東洋文 化叢書 第二篇 禪僧の悟りぶり	一冊約二〇〇頁	大正十一年末刊行
東洋文 化叢書 第三篇 佛教か基督教か	一冊約二〇〇頁	大正十二年度刊行
東洋文 化叢書 第四篇 禪の文化的價值	一冊約二〇〇頁	大正十二年度刊行

行刊館文寶

禪の現代批判

■四六判裝幀高欄函入約五百頁
■正金三圓八十錢小包料十八錢

◆著者・井上秀天

◆題簽・碧梧桐

◆裝幀・船川未乾

□ □ □

著者は英國政府に重用せられ、樞要なる公務に執掌せる東洋文化の研究者にして、禪に對しては慧星の炬眼を有するの人。著者が獨立不羈の境涯に住して、無限の蘊蓄を傾倒し、最も大膽に禪を批判し、最も徹底的に禪の眞諦を解説し、以て、人生の迷路に彷徨し、混濁せる思想に感溺しつゝある現代人を正路に導かんがために著作したるもの即是本書。正にこれ思想界の一大明星。處世の指針。蓋し空前好個の禪學解説書。一讀開悟、人生の苦悶を掃蕩し得るの特權を有する者は即是本書の愛讀者也。

發兌

東京市日本橋區本石町二 振替東京二八〇
大阪市西區阿波堀四 振替大阪四三三
神戸市元町五丁目 振替大阪九五二

寶文館