

因に云ふ「臨濟錄」に例の有名なる主賓の則がある、曰く「是日兩堂、首座相見、同時下喝、僧問師、還有賓主也、無師云、賓主歷然、師云、大衆要會臨濟、賓主句、問取堂中、二首座、便下座、」茲に言ふ賓と主との歴然といふ事も、此の趙州と他の二庵主の場合とも、亦同様と見なければならぬ。

甚だ卑近なる例ではあるが、絶えずうざくして居る奴に、うざくしてゐてごうかもつとしつかりせよと頭から叱つた時に、其奴が口に出して云ふと云はぬとに論なくうざくは己の性分だ致し方がないと云へば、此の主と奴とは、始めから離れて居る、最早關係は成立してゐない。然れば何れが主やら奴やら、最早どうでも云はれ得る。其處で若し主人が主人たるの位置に返照し見て、よく其の奴を愛し同情してやり得る様になれば、主人は何時迄も主人である、其の主人の下には、其の奴は最早叱らなくともよい、又叱つた所で、絶対に服従するであらう。奴をして叛かしむる罪は、既に主人たるの資格を缺いて居るのである。それで主人とは、抽象的なる主人の位置からのみ言ふ事ではなくして、奴をも包括し得たる關係の上に立つた所で、真に主人たる資格があるのである。而て此の資格の上に於て、主人た

るの自分及び奴たるの他人をも、よく其の善惡に就て批判するだけの力が現はれるのである。自分は此の關係の事を「人格の力」で分析的に明了にせんと企て、置いた。

一二 巖喚主人

瑞巖彦和尚、毎日自喚主人、公復自應諾、乃云、惺惺著、喏、他日異日、莫受人瞞、喏、喏、

無門曰、瑞巖老子、自買自賣、弄出許多神頭鬼面、何故、一箇喚底、一箇應底、一箇惺惺底、一箇不受人瞞底、認著、依然還不是、若也、傲他、總是野狐見解、

頌曰

學道之人不識真、只爲從前認識神、

無量劫來生死本 癡人喚作本來人

【説明】彦和尚とは次則の徳山の法孫、岩頭全豁の法嗣、台州の瑞巖師彦禪師である。大悟してより後、終日愚の如く、又衆を統ぶる事嚴整なりしと云ふ。本則の如きは、大した考慮も要せざる程明白のものである。

【公案】彦和尚毎日自ら主人公と喚んで、又自ら返辭をしでをる。其の言ふ事は斯うである。起きて居るかい。ハイ。うつかり眠つて居たりして、人にごまかされてはいけませんぞ。ハイ。

【無門曰】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。攀とはニイの音、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。

【頌】此の頌は南泉門下の長沙景岑禪師の作を、無門が其の儘用ゐたのである。

即ち景岑客との問答に、主人公の事を論じ、其の時此の偈を作りて示したるなりといふ。而て此の頌は、學道の人眞を識らず、只だ從來より、これは眞の識神である、第一自我、或は大我であつて、かれが小我である、或は人慾であるなど、區別して居つたから、無量劫以來生死の本となつたのである。本來の人が何であるかなど、云ふ事は、癡人の云ふことで、即ち抽象的見解に過ぎないといふ意である。

【解釋】自分の『自我論』一編は、先づ此の公案の解釋と見てよい。自我は一面には、他の非我に對立して存するもので、非我變化の條件につれて、即ち神頭鬼面、千變萬化する所のものである。然るに他に組織體としての自我は、他我を拒外すると共に、其れを組織化した所のもので、之れが所謂大我と呼ばれる所のものである。即ち惺々底の主人公である。而て他の神頭或は鬼面となる所のものは、相手によつて變化する、即ち相手の爲めに瞞着せらるゝ所のものである。然し此の二種の自我を分離して考へると、それは亦抽象に陥る、前者は只だ後者の組織態にして、決して後者を拒外するものにあらず、組織し包括せる所のものである。自分は『自我論』に於ては、特に此の關係を明かにする爲め、繰り返して、夫婦の徳の實現に於

て、生殖慾の如きものが如何に美化され眞化され善化されるかを示して置いた。今茲には是等の事の再述を總て止めることにする。

一三 德山托鉢

德山一日托鉢下堂見雪峯問者老漢鐘未鳴鼓未響托鉢向甚處去山便回方丈峯舉似巖頭頭云大小德山未會末後句山聞令待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無奈伊何

無門曰若是末後句巖頭德山俱未夢見在檢點將來好似一棚傀儡

頌曰

識得最初句 便會末後句

末後與最初 不是者一句

【説明】德山宣鑒禪師の事は二八則に詳かである。唐の武宗の佛教を廢する時に際し大に困難せる人である。諡號見性大師。此の話は雪峯雪峯山の義存禪師即ち德山の法嗣が德山會下の飯頭(炊事係)であり巖頭全豁禪師といふ偉らものが、其の會下にゐたときのことである。『會元』卷七巖頭の章には、本則にある他後天下不奈伊何の次に雖然祇得三年活山果三年後示滅とある。此の則甚だ困難である。讀者も宜敷く考へてもらひたい。禪門では古來難透の一とせられたものだといふ事であるから余の解釋で終止せられては困る。余は此則に就ては餘り自信はない、只だ余の見る所を示すに過ぎず。

序でに托鉢といふ事について一言せなければならぬ。鉢とは食器であつて、托鉢とは即ち食器を持つて乞食することである。昔し釋迦は餓うれば托鉢して歩

き、其餘は絶えず説法をしてゐたのである。即ち佛の修業者は、自ら食物を作ることが出来ないから、それで食物は人に依頼し、人の布施によつて生活したのである。此の風習が今も猶ほ残つて、僧侶殊に禪宗の僧侶は托鉢して歩くのである。何も僧侶臭く托鉢の功德を述べるまでもないが、人は相互に相助け相寄りて生活して居るもので、決して人に對して自分の業務を驕るまじきものであることを知るには、よき方法である。今の僧侶は、啻に自らの勞働をいどうて托鉢をやるのであるから、眞の乞食である、何の功德もない。例の有名な百丈は、一日爲さざれば一日食はずといふ嚴格なる法則を立てたといふ事であるが、此れは禪門生活に於てのみならず、一般に面白い事である。

【公案】徳山が一日食器を持つて、のそ／＼と堂を下りて來た。所が時の飯頭雪峯がそれを見て、此のおいほれめ、鐘も鼓も未だならぬのに、鐘鼓は食事の合圖である托鉢してどこへ行くときめ込んだ。所が徳山はだまつて自分の居宿方丈へ歸つて往つた。雲峯がありし次第を巖頭和尚に話した(舉似)。それを聞いた巖頭は、さすがの大小、之れ俗語にして、さすがのといふに同じ徳山も、まだ末後の句がわか

らぬと見えるわいと云うた。徳山がこの話を聞いて、俺がまだ末後の句がわからぬと評したとは、けしからぬ、と思うたか否かは知らぬが、ともかく侍者をして巖頭を呼び來らしめ、御前は老僧を未だ至らぬものと思ふのか(不肯)と問うた。巖頭は徳山の耳へ口を持つて行つて、何かしら密語して、其の意を述べた。それで徳山もそれならよしと休許し去つた。所が翌日になつて、説法の爲めに徳山が高座に上つたが、従來のやり方とは大に相違した所が見えた。それで巖頭は僧堂の前へ往き、手を拊て大に笑うて云ふ、且喜、シヤキヌラクハと讀む、あなうれしやの意、徳山老人最後の句がわかつた。もうこれで、如何なる人が來ても、徳山をどうもすることが出来ぬと。

【無門曰】若し眞に末後の句といふ事ならば、徳山も巖頭も未だ夢にも見ないぞ、えらいものがあるぞ。よく／＼しらべて見ると、徳山も巖頭も雪峯も、棚の上に竝べてある人形づかひの人形の様なものだ。——白隱禪師は此の評唱に對しては、無門果して分つての語か、分らないのか、恐らくわかつてはゐまいと、批評せられたといふ事である。

【頌】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、一つものだと思ふたならば大間違である。

【解釋】抑も此の公案の眼目はどこにあるか。臨濟の喝、徳山の棒と、古來云ひ慣はしたほごに、音に聽えた偉らものである。徳山が、雪峯に此のおいほれ、ごへ行くと問はれて、一者、老漢の句、既に尋常一様の挨拶でない事がわかつて居る、一一句の答もせずして、方丈へ歸つた所を見ると、既に徳山の頭にゆるみのあつた事が知られる、一此れは巖頭の豫言の如くに、其後三年の後に死んだ所を見ると、恐らく老衰した徴候で、既に四大の不和を起して居るからの事と思はれる。此れに就ては、禪的生活の規律嚴正なる事、又徳山の平素の如く峻嚴なる爲人をも考へなくてはならぬ。即ち鐘鼓未だ鳴らざるに、食事に出かけて來た事は、只事ではない、鳴つたと思つて來たのならば、幻聽であつたであらう。又うつかり出て來たのとすれば、心のゆるみが見える。それで流石の徳山も平常に似合はず、雪峯の挨拶に答へる事も出來ずして、すこゝ方丈へ歸つたのである。此等を見やぶつた巖頭の眼識は高い。それで頭は流石の徳山も最後の句を知らずと云うたのである。此の意

味は、一生涯の結末がまだ着いてゐないといふ事である。頭が後に密に其の意を啓すとあるのも、恐らく此の意味を語つたのであらう。それで徳山も始めて覺つて、一生涯の結末を着けることを心得て、其の翌日からのやり方が尋常ならなかつた。斯くて徳山は、其の始めと終りとを明かにしたが故に、最早徳山の徳山たる絶對性は流露した、天下人もうごうすることも出來なくなつたのである。

無門の評唱及び頌は、只だ此の意味を述べたのである。如何にも問題の眼目からは轉じて居るから、白隠が分つたのか分らぬのかと評したのは無理はない、然し無門は全く問題を別にした。即ち若し最後の句といふ事ならば、巖頭も徳山も未だ夢に見ぬ所がある。即ち單に末後といへば、無終に廻轉する流動であるが故に、釋迦だとして、今日の有様を知ることが出來ない。而て若し單なる歴史の流れから云ふならば、釋迦だとして達磨だとして、徳山巖頭乃至偉人凡夫英雄俗人總て其の流れの上の泡沫、生命のない棚上の傀儡に過ぎない。然しこれから直ちに頌の語へ往く、初めがあるから終りがある、而も其の始めをして始めたらしむるものは終りである。終始は一にして而も同一者ではない。此は恐らく無門も『大學』の精神を

思ひ浮べての頌であらうと思ふが『大學』の精神は、此れを働きとして廣めて云ふならば、修身治國平天下であり、此れを己に攝して深化せしむれば格物致知であり、而て其の用は明德を明かに、民を親うし、至善に止まることである。而て此れを論理的に言ひ顯はした所が、物有本末、事有終始、知所前後、則近道矣である。即ち我等の道とは、本末の論理的關係であつて、其れを明かにする、即ち道を行ふ事に於て、各人格の絶對性と普遍性とが現はれ、此を以て、彼に代へることが出来ぬ價値の必然が出て來るのである。即ち此の公案に於ては、又徳山と巖頭との間に、各相違があり、又脈々貫通の關係を見ることが出来るのである。即ち此の關係を無門が頌出したものとするなれば、其を分らなかつたものと批評するのが、却て分らぬ事となる。然しそんな事は、今どうでもよい。自分は此の關係を『哲學概論』に於て明かにして置いた積りで、卷頭には、神者始也終也實現之者即我也と述べて置いた。又ヘーゲルは彼の哲學大系即ち『哲學的諸科學集成』の第一節の初めに、他の諸科學は抽象的に始めを定めてかゝられるといふ便利があるが、宗教も哲學も此の便利がないといひ、更に進んでは、其の始めを定めるものは、哲學それ自らでなくてはな

らぬ事を論じ、又終りには、精神即ち眞理は、自ら自己の内に媒介する所の知識なりと論斷して居る。ともかくも否定の論理の上に立つ禪的生活は、絶えず斯る終始の關係を自己に實現する方法で、永恒の現在でふ生活でなくてはならぬ。徳山の托鉢下堂には、此の點に缺けた所があつた、それを巖頭に由て指摘せられて、始めて徳山の眞價値が出た。然も此れだけの任務さへ終れば、最早身體の生活は必要がないから、死んで而も更に復活する。『自我論』死と復活の章参照。而も徳山と巖頭とを、別人として抽象してはならぬ。

一四 南泉斬猫

南泉和尚、因東西兩堂爭猫兒、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。

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、

頌曰

趙州若在、倒行此令、奪却刀子、南泉乞命

【說明】南泉とは馬祖下の傑物、池州南泉普願禪師の事で、趙州は此の門下である。此の則は何にせよ、僧侶としては嚴守せなければならぬ殺生戒を犯して、何んの苦もなく猫を斬り殺したのであるから、さあ八ヶ間敷い事。故に此の則亦古來難透の一とせらるゝ所のもの、各自自己の見解によるべきのみ。

【公案】南泉和尚が、或る時東西兩堂の僧が、猫兒の事に就て争うて居るのを見て、何事を争うて居たのか判らぬ、恐らく狗子佛性の問題等と等しく、猫子に亦佛性ありや否や位の事であつたであらう、南泉は其の猫子を提げ出して、大勢の衆誰れでもよい、何とか道へば、此の猫の兒は許してやるが、道ひ得なければ斬つてしまふ。さあどうじやとやつた。然るに誰れも其れに對へるものがない。それで南泉は

どうく、其の猫を斬り殺してしまつた。晩になつて趙州が外より歸つて來たので、南泉は趙州に此の話をした。さうすると趙州は自分の履いてゐた草鞋を脱いで、頭の上へ載せ、何とも言はずに、さつさと出て行つた。南泉は云ふ、御前がゐたなら、此の猫の兒は助かつてゐたのに、氣の毒な事をしたぞ。

【無門曰】ともかく、趙州が草鞋を頭へ戴いて出て行つた意味の何たるかを道へ。若し此れに對し一轉語を下し得るならば、南泉が令、即ち猫兒を殺すなど、ひどい事をしたのも、無駄殺生ではない事が知られる。此の意味がわからなければ、甚だ危いぞ、うか／＼して居ると南泉に斬られるぞ。

【頌】趙州が若し居たなら、南泉の言を其の儘に取つて來て、倒に此の令をやつたであらう。南泉の刀を奪取つて、却て南泉をして、どうぞ命だけは御助けと願はしめたであらう。此は單に趙州の力をほめた事である。

【解釋】殺生戒といふ事は、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、殺生戒を犯すことである。へーゲルも云ふ通り、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、各其の所を得しむる、即ち其れを殺すと共に活かす力が、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、猫兒も瓦石も同價值である、等しく大法の實現者、如法の存在物である。然るに今の猫兒は、既に兩堂のわからぬ坊主共の爲めに、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うて居る。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せしめ、思考せしむるのである。猫も斯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、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ゐなければ

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。止揚とは、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、大衆が言ひ得なかつたのは、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。之れ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、趙州の働きあつて、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うたのである。

【参考】『碧巖』又此の則を擧ぐ、而も斬猫と趙州の働きとが二つにしてある。斬
猫に對する雲寶の頌は

兩堂俱是杜禪和、撥動煙塵不奈何、頼得南泉能舉令、一刀兩段任偏頗。
次に趙州の草鞋を戴くに對しての頌は

公案圓來問趙州、長安城裏任閑遊、草鞋頭戴無人會、歸到家山即便休。

此の雲寶の頌と、余の解釋と、とれだけ同じきか、又とれだけ相違せるか。諸を讀者
の批評に待つ。

一五 洞山三頓

雲門、因洞山參次、門問、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、不知過在甚處、門曰、飯袋子、江西湖
南、便恁麼去、山於此大悟。

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。

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。

【説明】雲門宗の祖、雲門山文偃禪師。此の人も亦多くの公案を残して居るだけ
に、甚だ逸事の多い人である。始め睦州道蹤禪師、黃蘗の嗣に參じた。睦州中々き

びしい道へ道へ道はざれば門に入れずと、三度雲門を門から突き出した。其の三度目に、足が門の戸へはさまつて挫折した。それで負痛聲を作す拍子に、悟つたといふ。後雪峯を師とした。ともかく、斯る人であるから、常に又睦州のやり方を以て、學人を攝得した。而ていつも、只だ一字例へば「露」とか「普」とか云ふ答をして居た。此の門下に四哲あり、洞山初、智門寬、德山密、香林遠、皆な大宗師である。雲門に關する則は本書にでも他に二三あり、よく其の爲人を注意すべきである。而て本則にある洞山は、曹洞宗の開祖たる良价にあらずして、上記雲門の四哲たる守初宗慧禪師の事である。

【公案】雲門の所へ洞山が來り參じた時に、雲門が問うた、近離甚處と、近頃どこに居たか。洞山答へ云ふ、查渡にゐました。門又問ふ、夏はどこにゐたか。山云ふ、湖南の報慈寺にゐました。門更に問ふ、寺を去つたのは何日か。山云ふ、八月二十五日であります。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)。それで洞山更に其の意がわからぬ。一夜中考へぬいて、明日になつて、更に雲門の處へ行き、上問うた。和尚昨日六十棒擲つべきだが、許

してやると言はれたが、私に何の罪があつての事で御座りますか。雲門云ふ此の糞袋(め)飯(袋)子とは飯許り喰つて居るやつ、飯を入れる袋見たようなやつといふ意である、邦語の此の穀つぶしめといふ事なり、江西だ湖南だなどと、何をうろつき廻つて居たのだと、洞山此の言下に大悟した。

【無門曰】雲門は其の當時本分、大切な所の草料、馬の餌料、カヒバを洞山に與へ、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、彼か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、洞山は雲門の間に對して、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。)

【頌】此の頌は獅子が子の勇猛心を試験し、同時に其の勇猛性を養成せんが爲めに、其の子を千仞の谷へつき落すといふ故事を引き、以て雲門が洞山に對する處置を明了にしたものである。獅子とは雲門、兒及び迷子とは洞山を云ふ。即ち云ふ獅子が兒を教ふる爲めに、千仞の谷へおし落さんとする、迷へる子の一世の訣れである。所が其の兒も流石は獅子の子である、前へつき落さしめんとしたら、すぐ跳び返へて来て、中々落されはせない。斯くて再び其の親にとびついて、自己の迷へる所を叙し、過ち何れにあるかと問うて来た。所が前の箭は輕かつたが、後の箭は中々しつかり深く入つたので、即ち六十棒を放すというた事は、左までになかつたが、此の飯袋子との罵り聲は、甚だ深く入つたので、どうどう洞山も悟つた。

【解釋】評唱も頌も共に、公案其のものゝ叙説であつて、別の事は無い。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、ど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、雲門の昨日くどくど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。此れが即ち不昧因果の働きである。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、余の見る所では、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。

一六 鐘聲七條

雲門曰、世界恁麼廣闊、因甚向鐘聲裏披七條、

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、頭々上明、著々上妙、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、

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

【説明】『楞嚴經』卷の三に、佛が阿難に告げる語として、感覺感受性の事に關しての議論がある。其の内にて特に聲に就ての事のみを引用すれば、一阿難汝更聽此

祇陀園中、食辦擊鼓、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、阿難、若復此聲來於耳邊、如我乞食室羅筏城、在祇陀林、則無有我、此聲必來阿難耳處、目連迦葉、應不俱聞、何況其中一千二百五十沙門、一聞鐘聲、同來食處、若復汝耳往彼聲處邊、如我歸住祇陀林中、在室羅城、則無有我、汝聞鼓聲、其耳已往擊鼓之處、鐘聲齊出、應不俱聞、何況其中象馬牛羊種々音響、若無來往、亦復無聞、是故當知、與音聲俱無處所、即聽與聲、二處虛忘、本非因緣、非自然性、一今日我等の物理學は、斯る問題の或る一部を解決した、即ち空氣の振動を音の本體となす事である。然し依然として心理學的問題は起る、空氣振動の刺戟が、何として音と云ふ感覺となるか、即ち物的運動が心的の感覺になることは、未だ説明し了られない、此は或は心理學では、永久に説明し得られない問題であらう。(二〇參照)。無門の評唱には、楞嚴經の語を引いて、多少此の問題に觸れては居れど、それは最早我等の問題ではない。それで此の公案の問題は、我等に取つては、感受性の問題ではなくして、他の意味のものとして解せなくてはならぬ。而て又無門自らは、齊鼓の聲を聽いて大悟した、總說七を見よ、此の公案は無門には等閑のものではあるまい。

【公案】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、汝等は七條をきるのか。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、九條を其の上へ着けるといふ事であるが、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／＼の働きをする。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。

【無門曰】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、我等は單に受働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／＼に明であり、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、既に相當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」と云はねばならぬが、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、眼で聲を聞かざらば、方に始めて眞の所が得られよう。

【頌】會得が出来れば一如の世界だ。會得が出来ねば千差萬別、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、柳は緑花は紅、其の儘其の儘！。

【解釋】Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu (始め感覺にあらざりしものは、知の内になし)とは經驗論の主張である。Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu (始め知の内にあらずりしものは感覺の内になし)は合理論の主張である。而て眞理は此の兩者の折中に存在せずして、兩説の止揚に存在する。經驗なしに智力が

働くものでもなければ、智力なしには、外界の印象も無意義である。響寂の何れにも實在性はなく、又響寂雙亡に眞理があるのでない、眞理は聲を聲たらしむる所に存在する、聲は故に單に耳の器官の所産ではない。眼處聞聲、方始親とは、此の消息を比喩的に言うたものたるに過ぎない。其れで西洋哲學に於て、近世初期より起つた、經驗論と合理論とは、カントによつて綜合せられて其の眞を得た、即ち實踐理性、道徳的自律的命令に於て、我等の眞性を體認若くは獲得し得となしたのは、カントの力であつた。然しカントは尙ほ多少折中調和的の傾向を取つたが故に、絶對の認識に對しては、寧ろ我等の認識能力を否定し、而も其の絶對者は基本的要求とすべきもので、存在すと假定すべきものではないとする事に、止まらなくてはならなかつたが、更に論理的に推し究められては、其の意義の開展が、寧ろ眞的實在となされるようになった。然し其の實在は、抽象的相對的思考の上に考へ得られるような抽象ではなくして、我等が如法に活動して往く、其の相に外ならぬのである。例へば春が來るといふことは、一切のものに向て同じ出來事であると考へるのは、抽象的の見方である、然るに其れを抽象智は、春來といふ實在だとする。處が燕

の春と、雁の春とは全く相違したもので、燕は其の爲めに來り、雁は其の爲め去るのである。此れはほんの一例であるが、一切の萬象が皆な此の如くに、其の行動の相を異にする、而て又行動の相が如實の其のものである以上は、一切のものゝ眞相は、只外的方面より見るべきでなく、又内的方面のみより見るべきでもない、即ち各物は一切の關係の上に、其れ自體を保持して、一の法たり得、即ち組織體である。會則萬別千差。處が人間は一切の自然的要素を包有するとに於て、茲に始めて自覺の心あり、自覺の心あるが故に、又心を抽象して、其の心は空氣の波動を受けて音響と感ずるものとなす。然も音響を感ずることは分つても、猶依然として鐘聲裏に何が故に七條を披るか、はわからぬ事になるのである。それで一時流行した學說に、物心の並行論といふがある、一切心あるものは必ず體あり、體あるものには心あり、物と心とは内外見方の相違に過ぎないとするのである。其故に鐘聲を聽て七條を披るのは、鐘聲が直ちに其の働きを爲さしむるのではなくして、鐘聲に伴う内的精神が、我等の心に七條を衣るといふ意志力を起さしめ、其の意志に伴ふて、七條を披る身體の行爲が起ると説明した。然し此は抽象に即した、單なる説明であつ

て事實ではない。少くとも我等自覺心を有て居るものにあつては、鐘聲は絶對的の命令なのである。此の絶對的の命令は、即ち全體の働きである、組織せられたる上での活動である、即ち一如の世界である。會則事同一家。されば汽笛の聲に集散する砲兵工廠の職工も、鐘聲によつて教室に來往する學生も、亦鐘聲によつて七條を披る禪宗の修業者も、共に此れ菩薩行の修養者である、何となれば菩薩とは大法たり大組織たる佛の仕事の分擔者である所の、小組織體であるからである。故に曰ふ――

願以此功德、平等施一切、同發菩提心、往生安樂國、

一七 國師三喚

國師三喚侍者、侍者三應、國師云、將謂吾辜負汝、元來却是汝辜負吾、無門曰、國師三喚、舌頭墮地、侍者三應、和光吐出、國師年老心孤、按牛頭喫草、侍者未肯承當、美食不中飽人、飡且道、那裏是他辜負處、

國淨才子貴、家富小兒嬌、

頌曰

鐵枷無孔要人擔、累及兒孫不等閑、
欲得撐門并拄戶、更須赤脚上刀山、

【説明】國師と云ふのは、六祖大鑑慧能の門下で、西京の光宅寺慧忠國師の事である。四十餘年も山を下らぬといふ如き如法の道者であつたが、唐の肅宗皇帝の招によつて、遂に千福寺の西禪院に居る、帝常に師の禮を以て之を待遇した、故に國師といふのである。

【公案】國師が三度侍者の名を呼んだら、侍者は三度ともハイ、く、く、と返事した。そこで國師が云ふには、御前のものにならぬのは、師たる自分が悪いからだと思つてゐたが、元來は却て御前が俺に辜負、恩にそむくこととしてゐたのである、御前が悪いのじやと。

【無門曰】國師が三度も侍者の名を喚んだ、舌頭墮地で、ありだけの事を十分言ひ

盡して最早言ふべき何もものも残つてゐない。侍者が又三度どもハイと答へて、和光吐出で、其の喚んだ精神に相應じて、大きなものを吐き出して居る。國師は年がとつて、心淋しくなつたものであるから、其の侍者に對すること、恰も牛を大事にする主人が、牛の頭を抱いて草を喰はしむる如しである。所が侍者は一向其の親切な心が御分りにならない。如何に御馳走でも、已に滿腹して居る人の食にはならぬ。然しどもかく道へ、ごこが侍者が國師の恩に背いて居るところかを。國淨云々は太公望の句だといふ。其の意は國師が餘り親切が過ぎるから、こんな不都合のやつが居るのじやといふ位の事なり。嬌の字は驕の字の誤ならんと云ふ、其の説然るべしと思ふ。

【頌】鐵枷とは罪人の首にかけさせる、首枷であつて、本來首を入れるべき孔があるべきものである。所が其の鐵枷に孔がないから、肩で擔はんければならぬ様な、調子の違つた、更に層一層厄介至極な事を、國師がし出した事は、累を子孫に及ぼした事で、等閑な事でない。門を撐、撐も拄も共にさへると訓ずへんとする、即ち禪宗——眞なる道——を起し、且つ其れを支持せんとするならば、そんなのろまな事でどう

する、更に何も履かずに素足で刀の山を歩むべきである。

【解釋】公案の本文といひ、無門の評唱竝に頌、何れも此れを眞正面から見るとば、侍者は如何にも馬鹿者で、悟りの悪い人間のやうであるが、唯ださう見て居つては、此の一葛藤が公案にも何にもならないのである。既に説いて置いた如くに、公案には十分それだけの具體性が現はれて居るものでなくてはならぬ。否な其れが現はれてゐなければ、此方で具體的のものにせなくてはならぬ。それで予も始めは、何故に此の公案の終りに、例へば七の如くに、侍者有省とでも、簡單に附加せられてないのかと疑つたのである。然し此れは却て無い方がよいといふ事を、よく考へた上にて、始めて知つた。何となれば、三喚三應でも、もう既に十分であるからである。而も其の上、國師が吾汝に辜負すと思へるに、却て汝吾に辜負せるなりといへる事には、よく師弟相互の區別があり、然も離れてゐない組織態が表はれて居るのである。即ち此れが無門が國師三喚舌頭墮地、侍者三應和光吐出と言つた所である。讀者はよく、組織化さるゝ具體性といふ所に、眼を着けるべきである。それで侍者をいかにも悟りの悪いように書いてあるのは、逆に見るべきであ

る。因に言ふ、此の侍者が悟つてゐるのか、わかないのかは、問題として古來争はれて居るといふ事である、然し悟つてゐないものならば、此の一則は公案にならぬ。

然らば果して如何ん、和光吐出の意義はいづれにあるか。禪的生活は非常に緊張したる生活であるべきである。(勿論普通の緊張状態、即ち執着のもの、と誤解してはならぬ)。そこで侍者の位置として考へて見る。初めに自分の名を喚ばれた時は、何か用を命せられるものと思つて、即座にハイと返事したのは正當である。二度び喚ばれた時には、初の答へが或は師の耳に入らなかつたのでもあらうかと疑ふが、侍者としては正當である、故に更にハイと答へる。然るに三度目はもう全く事情が相違する、もう國師の喚ぶ意義は讀めた、そこで若し是れ常人なるならんには、何と答ふべきかを躊躇し、或は生まもの識りならば、茲に一句出すべきである、然るにそれにも亦平氣でハイとの答へをする、此れが侍者の偉い所である、既に覺り了れる點である。故に前述の如く、特に「有省」の附加のないのが、公案としては面白い所である。それで此の三喚三應を、論理的の形式で云ふならば、第一のハイは只の侍者としての、人倫的の規定より出づるものであるが、第二のハイは疑ひによ

る媒介である、分析である、侍者が侍者としての位置を大きく擴張して師に對立し、もう師も主人もない、平等一味の態である。然るに第三のハイは、此等を止揚しての、更に具體的のハイで、侍者が充分に主たる位置を取つた、最早動かぬ位置に安住した態である。「三」の辨證法的意義は、既に論述した所である。又名を喚ばれて答へる事の無限の働きに關しては、既に一〇に説明して置いた、又二二にも同様の事があるから、参照すべきである。

又序に一言したい事は、無門の國師年老心孤なりというた事に就てである。是れは此の場合實に面白い言ひ料である、人が年老いて自分を相繼せしむべき肉身の子供がなかつたならば、如何に淋しき事であらう、學者が一生勞苦して得た大切なるものを附屬すべき弟子がなかつたならば、又如何に淋しき事であらう。然し親たるべくして子のないのは、自分の罪である、弟子によいもののないのは、更に自己の人格としての無力の表白である。古來聖人偉人、共に皆な立派なる弟子を有つて居る、否な其の弟子が十分に師説を奉持し開展せしめたるに由て、其の人の存在や學説の意義が表彰せらるゝのであつて、若し然らざれば、其の學説も畢竟歴史

的事實として残らない筈である。斯くて此の三喚三應は、師弟の關係を如何にもよく表明したものであり、殊に國師の語は、如何にも師たる覺悟をよく表はして居る。師たるものが自分の學嗣がないといふは、初めから人が我に辜負して居るとなす、主觀的なる轉倒相の致す所である。ごこまでも吾汝に辜負するとの覺悟が、師たるものにはなくてはならぬ。近頃の西洋の諸哲學者、例へばヴントと其の弟子等や、又西南獨逸派と呼ばれる學團の間等にも、此の師弟關係が美しく見られる。其の師の内は何等かのものありと認め得るが故に、學生は其の人の許に走り、其れに據つて自己を發見する。而て其の師も亦弟子の力を十分に認容して、其れを開展せしむべきことは、丁度此の國師と侍者との關係の如くあるべきである。知らず我邦の學者に、これだけの人ありや否や。我邦の學生は、斯る師なきが故に非常に無益の勞力を費して居る、實に氣の毒千萬の事である。而も其の師と自稱する人は、却て又人なきを嘆じて居る。無門の云へる、那裏是他辜負處は、真によく考へべき眼目である。

一八 洞山三斤

洞山和尚、因僧問、如何是佛山、云、麻三斤、

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

頌曰

突出麻三斤 言親意更親
來說是非者 便是是非人

【說明】此の公案にある洞山も亦一五に述べた守初禪師の事である。公案は隨分有名なものであるが、然し只これだけの事であるから、茲には先づ『碧巖錄』に於ける圓悟禪師の拈弄評唱と、雲竇の頌とを擧げて置くであらう。圓悟は言ふ——
這箇公案、多少人錯會、直是難咬嚼、無你下口處、何故淡而無味、古人有多少答佛話、或云、殿裏底、或云、三十二相、或云、杖林山下、竹筋鞭、及至洞山、却道麻三斤、不妨截斷古人、

舌頭人多作話會道。洞山是時在庫下秤麻。有僧問。所以如此答。有底道。洞山問。東答。西有底道。你是佛。更去問佛。所以洞山遠路答之。死漢更有一般道。唯這麻三斤。便是佛。且得沒交涉。你若恁麼去。洞山句下尋討。參到彌勒佛下生也。未夢見在。何故言語只是載道器。殊不知古人意。只管去句中求。有什麼巴鼻。不見古人道。道本無言。因言顯道。見道即忘言。若到這裏。還我第一機來。始得。唯這麻三斤。一似長安大路。一條相似。舉足下足。無有不是。這箇話。與雲門。綸餅話。是一般。不妨難會。五祖先師。頌云。賤賣擔板漢。貼秤麻三斤。千百年滯貨。無處着。渾身你。但打疊得情。塵意想計。載得失。是非一時淨盡。自然會去。

洞山の麻三斤という事は、其の當時既に有名になつたと見え、或僧が洞山何の意旨で斯る答をしたかに就て、智門和尚に問うた事がある、さうすると智門は直ちに、花簇簇錦簇簇と答へて、判かつたかと云ふ。其の僧判ちぬと答ふ。智門更に云ふ、南地の竹、北地の木と。それで又其の僧が此の話しを洞山にすると、洞山が云ふには、我汝の爲めに説かず、よろしく大衆の爲めに説くべしとて、上堂して云うた。言無展事、語不投機、承言者、喪滯句者、迷と。而て次に雲寶は此の事をも併せて頌出

したのである。

金烏急、玉兔速、善應何、曾有輕觸展事、投機見洞山、跛鼈盲龜入空谷、花簇簇錦簇簇、南地竹兮北地木、因思長慶、陸大夫、解道合笑不合哭、噴、

長慶と陸大夫との故事は、斯う言ふのである。陸亘大夫は宣州の觀察使となつた時に南泉に参じた。南泉が死んだ時に、悔みに行つて、呵々大笑した。其時院主が尤めて云ふ、貴方は南泉和尚とは特別の關係があつたのに、何故に其の死を見て御笑ひになるかと。大夫が言ふには、何事が一言御道ひなされ、哭きましようぞ。院主無語。そこで陸亘大に哭し、蒼天蒼天、先師去世遠矣と云うた。その事を後に長慶が聽いて、大夫合笑不合哭と云うた。此の事を雪寶が引つぱり出したのである。——流石の雪寶も、此の麻三斤を頌出するには困つた様子が見える、只善應何曾有輕觸の一句のみ活躍して居る。其他は餘計なものを借りて來て居る。最後の「噴」の一字などは、圓悟も肯はないらしい。——以上は『碧巖錄』によつて書いたのであるが、此等と無門の評唱及頌も、別に異つた所がない。

【無門曰及頌】洞山老人はちつとばかりの蚌蛤(ハマグリ)禪を參得し、貝殼の兩片

を開いて、肝腸を露出して居る。即ち突出す麻三斤、言親に意更に親なりである。然しともかく此の麻三斤の意を何んと見るべきか。來て是非を説く人は、便ち是れ是非の人である。彼れ是れ抽象的の知識で解釋したならば、依然として抽象の範圍を脱却しない人である。

【解釋】本則及び二一と三七とは、共に直接智(總說二參照)を説いたもので、此の事は既に『認識論』にも説明して置いた事である。それで稍や詳細には、三七の趙州庭前栢樹子の所に於て説明するであらう。栢樹子は自然物を直觀する上に就て云ひ、二一の雲門乾屎橛は用の上で云ひ、此處の麻三斤は、あるべきものがあるといふ上に、何れも具體性を露出した所に、其の意味がある。特に本則に就て、一言せんに圓悟は其の時洞山が庫の前で麻を秤つて居たから、斯く答へたのであると解しては、沒交渉であると言うては居るが、然し左様解釋したとて、麻に拘泥せざれば別に差支がない、趙州の栢樹子でも、丁度彼が庭前の栢樹子を見て居た時の答へなりと解釋した方が、一層適切なのである。只だ感性的直觀の上にも、停留し且つ捕へられて感性的直觀に於ける、此れが佛だ、祖師再來の意だなど、解すれば、沒交渉

になるのみである。

一九 平常是道

南泉因趙州問如何是道、泉云平常心是道、州云還可趣向否、泉云擬向即乖、州云不擬爭知是道、泉云道不屬知、不屬不知、知是忘覺、不知是無記、若眞達不疑之道、猶如太虛廓然洞豁、豈可強是非也、州於言下頓悟。

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

頌曰

春有百花秋有月 夏有涼風冬有雪

一九 平常是道

若無閑事挂心頭 便是人間好時節

【說明】南泉と趙州との事は既に一四に説明して置いた。此則の如き、南泉が趙州に教ふる事の如何にも親切丁寧であること、これが即ち無門の評にあらはれて居る、及び趙州が如何なる所に大悟の眼を開いて、彼の一生の間、其れを如何に受用したかに注意すべきである。

【公案】趙州が或時南泉に如何か是れ道なると參問した。南泉は平常心是れ道なりと答へた。州は更に問うた、却て其の道には趣き向ふ事が出来るや否やと。泉答ふ、此の道なるものは、道として之に向はんと擬すれば、即ち乖く。州又問ふ、擬せざればいかでか是れ道なるを知らんや。泉云ふ、道は知に屬せず、又不知にも屬せず、知は忘覺なり、不知は善惡無記のものなり。若し真に疑ふ事の出来ぬ、これこそといふ道に達したならば、其は恰も太虚ががらりんがんとして、廣く且つ大なるが如きのみ、斯る大道に、何の是や非があるものか。趙州は此の言下に頓悟した。

(一)。「老子」に道ふ、道可道非常道、名可名非常名、無名天地始、有名萬物之母、故常無欲以觀其妙、常有欲以觀其徼、此兩者同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門、

此の文亦種々解釋の仕方あるべし、常無及び常有と讀むか、常に無欲或は常に有欲云々と讀むか、又徼の字、終局と解するか、境界と解するか。此等は各自の力によるべきであるが、本則の精神と別ならざるを見るべきである。

『中庸』にも亦云ふ、君子之道、費而隱、夫婦之愚、可以與知焉、及其至也、雖聖人亦有所不知焉、夫婦之不肖、可以能行焉、及其至也、雖聖人亦有所不能焉、天地之大也、人猶有所憾、故君子語天下莫能載焉、語小天下莫能破焉、詩云、鸞飛戾天、魚躍于淵、言其上下察也、君子道造端乎夫婦、及其至也、察乎天地、子曰、道不遠人、人之爲道而遠人、不可以爲道、

(二) 宋儒亦よく好んで此の語を用ゐた。

【無門曰】南泉は趙州に如何是道と問はれて、彼の是れのと饒舌に御説教めさるが、瓦解氷消めちや、じや、言ひわけ成り立たずじや(分疎不下)。趙州が幸ひ此んな事で頓悟したと言ふが、中々のことじや、更に參すること三十年もすれば、やつどもものにもならうか。——實際趙州は八十歳までも行脚してゐたことを思ふべきである。更に『中庸』の言と比較することが必要である。子曰、人皆曰、予知、驅而納諸

罟獲陷阱之中、而莫之知辟也。人皆曰、予知、擇乎中庸、而不能期月守也。子曰、回之爲人也、擇乎中庸、得一善、則拳拳服膺而弗失之矣。一善を得れば、拳々服膺して之を失はず、之れ實に參すること三十年の意なりと云ふべく、平常心是道の眞精神である。

【頌】此の頌は只だ之れ平常心是道の意味を歌つたものに過ぎぬ、而も其の中心は轉句の若無閑事挂心頭にある。挂は掛なり。即ち是非善惡の抽象的なる知識即ち餘計な知識を心に掛けざれば、春夏秋冬何れも其處に人間の好時節がある、即ち其れが道の本體である。鳶飛びて天に戻り、魚は淵に躍つて居る、それで上下各察(此の察を明の意に使用するなど、以て漢字の妙を見るべきである)かである、大道はこれに外ならぬ。而て人此の天地の大道に於て、抑も何ものをか缺く。更に次の二〇の公案に就て考ふべし。

【解釋】南泉が趙州の爲めに説く所、如何にも親切丁寧である、餘り其れが過ぎて居るが爲めに、無門の瓦解氷消、分疎不下の評語が出たのであるが、余は今却て眞正面に此の評語を生かして、更に南泉に切り込んでかゝらなくてはならぬ。道は知に屬せずとは、何たる勝手な言であらうぞ、然も更に智は是れ忘覺なりとは、最早許

すべからざる忘語を弄して居ると云はねばならぬ。近頃西洋の科學者は、科學の法則は記述である説明ではない、即ち宇宙自然を支配する力はなくして、前後の關係を思考經濟的に叙説したものに過ぎぬと云うて居るが、此れは抽象的なる方法で、抽象的なるものを取扱うて居る限りに於て、眞理である。然し眞の道は、知られる、又知つてこそ始めて道である、不知は無記處が惡である。抑も不疑の道とは何ぞ、太虚廓然洞豁だなどと、こけ嚇しの比喻は止めたらよからう。我等は左様ながらりんがんとした、無一物じやない、天地の大道を所有し、主觀の無限的眞理、*die unendliche Wahrheit der Subjektivität* を己が確性 *die Gewissheit* として所有し居るものである。此の確性の一面的働きとして、抽象的なる知識をも所有し、條件に隨て、其の條件に隨順(順應)して居るのである、故に忘覺ではない。否な、此の智によつて如實の經驗が成立し、其の經驗其れ自らの爲めに、其の抽象的のものが否定せられて往く。けれども其の否定は單なる拒外でなくして攝入である、組織することである、組織せらるゝ事に於て、一切が善化され美化され眞化されるので、忘覺所か其れ自ら眞なのである。蓋し不疑の道とは、斯る經驗によつて自己に實現せらるゝもの

を云ふのである。始めから與へられ、或は終に完成せらるゝものとして、抽象的に存在するものではない。而て斯く經驗によつて實現し、自己が正しく握んだ *griffen* 所のもものが、焉ぞ之れ妄覺ならんやである。而て斯くて握み得た所のもの、これ即ち平常心是れ道の本體である。智者不惑、仁者不憂。我等が爲すべき善の本體とは、與へられた境遇に忠實に、只だ爲すべき限りを、全力を盡して爲すだけの事に外ならぬ。偉人聖人英雄豪傑果して此れ以上何を爲し得たか。爲すべきを爲す、これ平常心に外ならぬ、是れ大道に外ならぬ。南泉記せよ、汝の弟子は、汝の教へ様が悪かつたが爲めに、八十歳迄も行脚して、百二十歳迄も、厄介な生命をつなげなければならなかつたことを、而も斯くて彼れ趙州は何んにも得た所のものが無かつたではないか。——至道無難、唯嫌揀擇。

二〇 大力量人

松源和尚云、大力量人、因甚擡脚不起、又云、開口不在舌頭上。

無門曰、松源可謂傾腸倒腹、只是缺人承當、縱饒直下承當、正好來無門處、喫痛棒、何故、寧要識真金、火裏看。

頌曰

擡脚踏翻香水海、低頭俯視四禪天

一箇渾身無處著

請續一句

【説明】松源和尚とは杭州靈隱の松源崇岳禪師といふ人の事で、始め居士でゐた時から、口も八丁手も八丁といふやりてであつたが、密庵の威傑によつて、遂に道を得たといふ人、丁度佛果圓悟から四世の法孫である。此の和尚の室中の垂語には、三轉語といふのがある、其の一と二は、今此の公案にあるものであるが、第三は明眼衲僧、因甚麼脚下紅絲線不斷と云ふのである。どうした事か、此の第三は本則にもない、又和尚の塔銘にも此れが無いといふ事である。余は此れをも解釋する積りである。而て又此の三轉語なるものは、和尚が傳法の嗣を求めべく、試験の爲めの問題であつたが、一向氣に入つた答へを爲すものがなかつたので、遂に三十年後

を待つべしとて、衣鉢を傳へずに示寂したとの事である。然るに和尚の豫言通り、三十年後に石溪といふ和尚が、其を續ぐことになった。而て此の則は禪僧に向て云うたもので、其の直接の意味は、何故に座禪ばかりして居るのか、早く悟つて自由に身を起こせよといふ、激勵的のものを見るべきであらうが、余が今此の則を解釋する所以のものは、只だ座禪的僧侶のみの問題でなく、廣く學問的見地に於てある。此の見地に立つ時に、本則竝に二三の不思議とは、餘計に面白いもので、余が『無門關』全體の解釋を企てた直機の因縁は、此の二則が面白かつたからであるといつてもよい。

【公案】汝等は大力量の人ではないか、何故に汝の脚を擡げて、體を自由に立たさないのか、更に甚だ簡單に、汝の脚が何故に擡らないのかと解してもよい。又云ふ、口を開いて物言ふに、舌で言はない、夫は何んの意味であるか。更に第三轉語の紅絲線とは、足を繫く繩を云ふので、自由なる働き、悟りの境涯に對しては、煩惱を云ふのであるが、明眼の立派な僧侶でありながら、此も煩惱だなど、云はずに、文字通りに脚下にある細い紅い絲が、何故に其の足で切り得ないのかと考ふべきである。

【無門曰】松源和尚は、もうありだけのものをさらけ出して見せて居る（一八の蚌蛤禪といへると同意）。只だ人が其の意を承當（悟）しないだけの事である。然し人ありて、たごひ直ちにわかつた、知つたといふども、そんなのろいとはならぬ、若し左様な漢が無門の所へ來たならば、痛棒を喫はしてやる。（前則更に參すること三十年にし始めて得んといふと同意であるが、然も此處には、最も端的を要することであるから、痛棒を喫はしめんと言うたのである）。何が故ぞ。聲とは既に一二に説明して置いた如くに、語勢を強める爲めの語である。金の眞か偽かを識らんと欲すれば、烈火の内に入つて看なければわからぬからである。

【頌】頌は只だ大力量人といふ事を云うたものと解してよい。香水海とは、印度の須彌山説では、九山八海あるが、其の内にある海の一つだと云ふ、或は云ふ、華藏海に大蓮華あり、其の花の内に一々の香水海がある。それはどうでもよい、茲では太平洋或は大西洋と見て、それでよい。又四禪天と言ふのは、欲界、色界、無色界の三界の内、色海の最頂天にある天を云ふ、即ち色界の第四禪、色究竟天である。一寸参考の爲めに云うて置くと、欲界には第一が此の地球、次が四王天、忉利天、夜摩天、兜

率天、化樂天、他化天である。次の色界には初、二、三、四の禪天があつて、前の三天には各又三天あり、三三の九天第四には特に九天あつて、都合十八天あることになる。次の無色界は、最早物質界即ち空間的のものでないが、此に又四つある、一空處、二識處、三無所有處、四非想非々想處である。斯る天空の區別は、畢竟人間修養の上から考へ出されたもので、西洋にても中世の神秘論者が此れは人間の精神作用を色々區別して居るのと同様の意義のものである。然し今の處、斯る區別は必要の事でない、最上の頂天として、我等の此の地球の親類である、太陽系統の如きものをいづつも合せた、即ち此の我等の宇宙の最頂、即ち北極星座と考へて置いてよい。そこで、此の頃の意味はかうなる。大力量人たる以上は、足を擡げては太平洋の水も踏みこぼし得られ、頭を低れて見れば、北極星座から一面に、此の宇宙が見渡さるべき筈じや。然も斯くなつた以上は、此の一箇の身體が全宇宙に瀰漫遍在した事になるので、どこにどうと着する處が無くなつた。さあそこで、汝自を如何に見出すか、これが各自の眞の悟り處じや。故に云ふ請ふ一句を續げ、各自の見解に従ひ、此の結句をつけて見よといふのである。

【解釋】先づ順序を轉倒して、第三の紅絲線から始めよう。余が「最新論理學綱要」に、誤謬推理の演習問題として（二六六頁問題六）絲を引いて斷れるのは、弱い所があるからである。若し弱い所を無くしたならば、如何なる大力を以ても斷る能はざるかといふのを提出して置いた。大抵の初學生は、此問題には困らされるのである。如何にも糸の斷れるのは、弱いからであるといふのは、通常一般の事であるが、抑も此れが大間違の本である。若し鳥渡でも之を許すならば、其の弱い所を無くしたならば、斷れない筈である。然るにそれは實際出來ない事である。然らばどこに其の誤謬があるか。よく考へて見よ、始めから太刀山は強い、大錦は弱いと定まつてゐたならば、誰れが錢金を出して、相撲を見に行くものがあるか。強いから勝つのではない、弱いから敗けるのではない、勝つから強い、敗けるから弱いと、始めて知るのである。されば絲の斷れるのは、弱い所があるからであるといふが如きは、即ち抽象の誤り、言語によつて迷はされたる、弱い所といふ假りの名を實在なりとなせる誤謬なのである。弱い所があるから斷れるのではなく、引く力の關係上から、斷れる所を、思考の都合便利上、我等は弱いと名づけたまでの事である。同様の抽象

の誤りはいくらでもある例へば人には智情意の働きがある。而て知とは何情とは何意とは何というてゐるのが普通の學問である。従て又智の養成は如何にするか、情意の訓練法は如何んといふ様な議論をするのは、皆なそれである。然るに實際は、云々の働きを智或は情或は意と名づけるのであつて、始めから智情意が定まつて存在するものではない。同様に、身體と精神との區別をすることに就ていふも、此の二は等しく抽象せられたものであつて、始めから斯る區別が實在するのではないと考へなければならぬ、之が即ち第一轉語の問題であるが、その事は後にする。それでとにかく抽象に迷はされ、言語に應ずるものが實在すとすなれば、弱い所を無くした糸は、如何なる大力を以ても切斷することが出来ぬ。同様に如何に明眼の士でも、其處に我等を束縛する紅絲線があると定置したならば、其れが如何に細き蜘蛛の絲であらうが、もう斷ることは出来ない理である。是が事實であることは、勿論極端な場合ではあるが、例へば人を「催眠術」にかけて置いて、細き絲を與へ、此は如何なる大力でも斷る能はざるものである、汝試みに切斷して見よと、暗示を與へたならば、被術者は最早斷ることが出来ない。それで此の問題は、單な

る比喻ではなくして、事實であるを見るべきである。即ち一般に我等が境遇なるものを、絶對に外的に與へられるものとすなれば、我等は最早それをどうすることも出来ぬ、只だ其の境(境遇)に服従すべきのみである(宿命説)。自然科学者は實に斯く境を始めから與へられたものなりとの假定の上に立て居るものである、然らば畢竟脚下の紅絲線を斷つことの出来ぬ連中であるといふべきである。然るに實際は其の反對である、境とは自分の創造し出す所のものである、従つて自由の所産である。自由の所産である限り、自由に其を切斷し得る、然も我等が其れを切斷せざるは、自己自らの規定たるに過ぎないからである。蓋し自由とは、無法則無秩序を言ふのでなくして、自ら嚴密なる規律を、自らの爲めに與へて行く、組織化の働きに外ならないからである。同様の理で、紅絲線を煩惱と解しても、煩惱を以て實存物となすならば、如何にしても絶つことは出来ない、それで不落因果は却て野狐に墮する所以になるのである。

次に第二の開口不在舌頭上を説明して見よう。これも直接に解釋するならば、我等の思想交換の道具は、只だ言語のみではない、眼で物言ふ事もあれば、其他手足

もあれば、全身體の身振り等、一般に表出 Expression と云はるゝ所のものは、皆な思想交通の器官たるを得るので、唯だ單に舌の上の仕事のみではない。更に之を言語といふ事に限定して置いて考へて見ても、言語は舌其他發聲器官の振動を空氣に由て媒介せられて、耳の器官が受取るに過ぎないが、然し唯だ其れだけで事足るものと考へてはならぬ。言語の意味を了解するには、全精神の活躍を要する、これが一六に無門が眼處聞聲方始親と云つた所以である。殊に死んだ言語でなくして、活きた言語である以上は、其れには歴史がある、而て歴史は我等の人格的活動の源泉であり、鑑であるのであるから、最早一個人の全身體全精神のみの働きてなく、全歴史、否な人間全體に關係した事なのである、されば單なる舌頭の上にあるのでない事は、一層明かであらう。

言語は斯くの如く大なる意義を有する。若し此れを單なる舌頭の上即ち話さるゝ言語とか、又手裏の活動即ち文字と解するならば、思考概念が其の抽象的のものである限り、既に實在の或る種の記號たるのみであり、話されたる言語は其の又記號で書かれたる文字は、其の又記號即ち記號の記號であると言はねばならぬ。

此の意味に於ては、一八に述べたるが如くに、言語は只だ之れ載道の器である、言無展事、語不投機とも言へよう。然し此の爲めにとて、言語文字を直接に捨てるといふ事は、以ての外の誤りであらう。前にも毎度述べた如くに、不立文字の禪宗に、文献が中々多いのである。試みに思へ、最近の出來事だとか、今日の外交問題だとか、其他一般に科學に用ゐられる總ての術語など、言語文字が無くして、果して思考し概念し得らるゝかを。勿論言語文字で示さるゝものが、其儘で實在であると取ることは、他の間違である。然し我等は同時に言語文字に存する精神を見なければならぬ。少くとも言語文字が精神の修練に大なる用を有て居るとだけでも、認めなくてはならぬ。勿論言語は言語として特別の任務を有つたものであるから、いつでも思考の忠實なる僕婢ではない、然し其れが爲めにとて、徒に言語文字を排斥するのは愚であらう。然るを泥んや、十分考へもせずして、徒に古人の口眞似のみをして、言語はだめ、文字では眞理を表出することが出來ないなどいふは、以ての外の不心得であると云はねばならぬ。言語の了解といふ事には、我等の全精神の活躍を要求して居る、唯だ單なる舌の運動と、耳の感覺のみの事ではない。

先づ斯くして置いて、中心の問題たる第一の大力量人何故に足が擧がらないのかの問題に移らう。心と肉體とを區別することは、殆んど原始的の人間に迄遡ることが出来る、而も病氣の場合を除いては、我が心よく我が手足を自由に擧げ得ること、脚下の紅絲線を斷ち得る事の容易さよりも、一層容易であることは、何人もよく承知の事である。然るに此の何人も承知の事が、遂にうつかりすると、却て不能になるのが面白い。

原始人に心身の別は意識せられてゐても、未だ嚴密に其の區別が出来て居るのではない、即ち靈魂を身體以外のものと考へてゐても、猶ほどこかに物質性を残して居る、例へば新約聖書に精靈が天降つて來る場合には、音がしたり、或は眼に見えたりする様に書いてあるのはそれである。此の考へは、實は西洋の學問上にも、近世初期迄も残つてゐた程の事で、今日と雖猶ほ通俗人には残つて居る考へ方である。然し斯る學問的に未熟な考へに止まつてゐる間は、却て無難である。即ち靈魂或は精神が自分の手足を動かすといふ事には、何んの不都合もないわけである、何となれば兩者其の性質を共通にするからである。然るに近世初期に於て、學問

的分析能力が進んで、彼の有名なるデカルトは、心身を全く抽象的に分けてしまつた、曰く心とは思惟する實體であり、體とは空間中に延長せる實體である。さあ斯く定められると、全然異つたる實體が、如何にして相互に關係するかと判らなくなる。今日猶ほ身心の關係といふ事は、心理學生理學上重大なる難問題になつて居る、特に教育といふ事業の上では、其の事は始めから解決してかゝらなくてはならぬ問題であつて、然も未だ十分に解決の出來ない問題なのである。さあ斯うなると、最早自分の手足が自分の勝手に動かなくなつた。それで早くもデカルト學派に於て、例へばマレブランシユやジュランクスなど云ふ人々は、何故に手が擧がるのか、又手の運動がどうして全く相違した實體たる心の上に感動を起して、其れが運動といふ感覺或は知覺を起すのかと判らないといふ、大問題に出逢うて、甚だしき窮策を考へた、それが即ち偶因論或は機會因論 Occasionalism といふ學說である。即ち其の解釋の方法は、心に手を動かさんとする意志の起つた機會によつて、神が手を動かす、又手の動いたといふ機會(偶因)によつて、神が心に其の感覺或は知覺を起さしむるものである。即ち何れも眞因でなくして、機會因に過ぎない、神が眞の

原因であるとするのである。勿論その神なるものゝ解し様によつては、此の説を正當であると思つてもよいのであるが、何にせよ神其のもの、其の正體が、又抽象的のものであるのだから、一向説明にはならぬ。それで更にスピノーザが出て来て、心身は一實體即ち神の兩屬性に過ぎない、換言すれば、一實體を内觀すれば心であり、外觀すれば體即ち物である、故に此の兩者は一體の兩面に過ぎぬ。故に心あるもの必ず體を具し、體を具するもの必ず心を有す。然も心と體とは、相互影響的關係にあるのでなくして、並行伴起の關係にあるのみと解した。然し此の並行伴起の關係からして、一切の現象を如何に説明すべきかの問題は、面倒であるから茲には省略する（『哲學概論』を見よ）。ともかく此れが心身の關係に關しての並行論の元祖である。所が次に立つたライブニツは體あるもの必ず皆な心ありとは受取られぬと、經驗論的立脚地を取つたが故に、云はゞ又手足が動かなくなつた。それで彼は又止むなく、神の豫定調和を説かなくてはならなかつた。——それで今日でも、心理學者が、若し意識なるものを、此の身體に宿るものと解し、而も身體と相違したものと解してゐる以上は、實際相違したものとあることは、争はれない事實

である、其の相制論を説くと、並行論を取るとに論なく、皆な自分の手足がどうして舉がるかを知らず、手足運動の感覺が、どうして出来るかを知らぬ人々なのである。それで最近になると、此の意識といふ概念を改造せんと試みて居る者がある、其の内にも勿論論理的に改造せんとするものがあるが、所謂心理學者は、心理學たらんが爲めの故に、抽象的なる方法によりて、即ち科學的に改造せんとするが爲めに、既に早くに心或は靈魂なる概念を捨てたと同様に、今や更に又意識といふ概念をも捨て、我等人間の行動をも、全く下等動物と同様に、外的境遇による機械的作用なりと見んとして居る、之れが行動學 *Behaviorism* といふものである。然しもう斯く迄になると、學者先生自身が、人間でありながら、人間としての自由を御捨てになつたもので、脚下の紅絲線をも斷ち得ないのであるから、最早論外であるが、ともかく心を頭腦の機能だの、身體に宿るものであるなどと考へてゐたならば、氣の毒ながら、大心理學者で候と謂ひながら、自己の手足も自由に舉げることの出来ない人になつたのである。

そこで又轉じて考へて見よう。學者でなくても、何人でも自由に手足が動くで

ないか、然も手足が動く以上は、地球も動く、地球が動く以上は太陽も、従つては全宇宙も動く筈である。何故ならば、ニュートンの運動の法則の行はれて居る限り、殊に第二の法則によれば、能動と所動とは等しく、其の方向が對立であるのみ、然らば地球や宇宙の大は、其の質量が大なるが爲に、運動距離が少となる、即ち肉眼で見えないだけの事で、動くに相違ない。斯くて手足を動かすが、やがて空間的には全宇宙を動かす所以であり、時間的には、過去より來りて未來に亘る、一大契機であるとするならば、我等は本來大力量人でなくてはならぬ、ヘーゲルは此れを *die unendliche Wahrheit der Subjektivität* (主觀態の無限的真態と呼んだ。然し斯く自我が擴大せられる時は、小なる主觀はもう失はれてしまふた。如何にも一個の渾身正に着する處無しである。此れが無門が躡脚踏翻香水海、低頭俯視四禪天、一箇渾身無處着と頌出した所以である。さてそこで此の結句、即ち再び自己の本來の面目を見出さねばならぬ。讀者以て如何んとか爲す。

更に前の論について、啓蒙思想の時代に於ける心身の抽象論が、歴史的にどう歸着したか。此の抽象の結果は、英國のヒュームに到つては、分析の結果最早自我を失

ひ、同時に自然科学の根柢たるべき因果法をも失つてしまつて、もうどうすることも出来ぬ、故に懷疑論に陥つたのである。而も此の懷疑論によつて、獨斷論即ち抽象の眠りより覺まされたものは、大哲カントであつた。彼の批評哲學は、一面には抽象的なる知識に相當なる位置と任務とを與へて、ヒュームの分析的破壊に報いたが、同時に其れに限界を與へて、彼をして彼の有名なる句を發せしめた、曰く、我等の上にあつては星ある空、我等の内にあつては道德法と。蓋し物質世界から見ると、我等の有限性はいたく限られるが、然も其の無限なる空間と見るのも、我等が本來有する時間空間の直觀の形式によるのであるから、却て其は我等の所産と見ることも出来る、而も自由の本體としての自我より流れ出づる道德の世界は、此れ眞に我等の無限性を表明する所のものである。さて然らばカントの此の精神から、何が起つて來るか、更に二三に於て説明する事として置いて、茲には單にカントに由つて抽象的知識の轉廻が爲され眞の大力量人として、即ち人格者としての道德的事實に、無限の意義が與へられた事を注意するに止めて置く。換言するなれば、斯く大力量人として眞無限態に擴大せられた我態は、カントによつて再び道德的

に爲すべき事を爲す力として見出されたのである。それで我等の本性は更に道徳的努力によつて、自己を實現し捕捉せなければならぬことになつた、即ちこれからが眞に烈火の内に飛び込んで、眞金を握まなくてはならぬ大仕事の始まりである。無門が前則の平常心は道に就ては、更に三十年參すべしと云ひ、茲には亦直下にわかつたといふやつがあるなら、三十の痛棒を喫はしめんと云うたのは、即ち茲の事である。殊に三十の痛棒とは、斯る抽象知の轉廻を意味するに他ならぬ、轉廻した曉きものは、又是平常心即是道たるのみ、而もそれには更に三十年の修行が要る、其れが要識眞金火裏看である。

以上の如く講義をして、請續一句の處へ迄來つた時に、會者たる一學士が突然喚んで云ふ、禪坊主中々しやれた事を云ふわいと。

又町元吞空師曰、無門至此、弓折矢盡、遙求援兵、空至這裡、望于參禪學道之諸君子、速振自己、大力量而救無門於死地、實恩于彼、收功于我、成無門關中、主指摩佛祖。余又云ふ、吞空老人亦甚だしやれた事を云ふと。由て余は茲に其の結句を續くべし。

歸來長憶韓圖賢

二一 雲門屎橛

雲門因僧問、如何是佛、門云、乾屎橛、

無門曰、雲門可謂家貧、難辨素食、事忙不及草書、動便將屎橛來、撐門拄戶、佛法興衰可見

頌曰

閃電光 擊石火 眨得眼 已蹉過

【一】此れには序も評唱も頌も區別して説明する必要がない。乾屎橛とは糞の器である、概棒である、日本の或る所では竹箆を用ゐる所ありと云ふ、依て之を「くそかきべら」と譯す。本來清淨であるべき佛とは何かと云ふ問に對して、雲門が乾屎橛と答へたのは、いかに不淨なものをを用ゐたので、恰も家貧くして喰ふにま

づいものなしといふ有様であり、又事せはしくして、草書(早書き)する暇もない状態である。それでやゝともすれば、斯るきたないものを持ち出して、禪宗の門戸を支へんとするが故に、佛法の興衰—興衰といふ熟語を直接に見れば、只だ衰へることであるが、そこは禪的に逆に見るべきである—知るべきである。而て雲門が答へた有様は、實に閃電光、繫石火で、其の早業というたらない、また、きしてゐたらば、最早其の意義を捕へる事は出来ぬ。

【解釋】雲門の乾屎橛を以て、只だ當意即妙の答へだなど、解釋して止むべきものではない。又禪宗の専門の坊様に云はしむると、之は反語である倒語だなど、云ふ如くに解釋してゐては、大間違ひである、そんな風に考へるのは妄想であるといふのであるが、我等は又そんなに此の乾屎橛を有難く拜禮するものでもない。即ち一面には十分なる反語倒語の意味がある、即ち作佛せんなど、憶ひ佛を大したものの、様に、表象的に描き出して居るものに對する痛棒である。然し他面に此の痛棒による否定は、抑も何を意味するか、即ち乾屎橛の用の上の認得である、即ち其處に自他を組織する大用の實現を意味した事である。此の意味をもう少し説

明する。余は「人格の力」に於て、等しく糞尿取りの職業を例に取つて説明して置いたが、それを茲にも再び用ゐる。糞尿取りの職業は如何にも下賤なる職業ではあるけれども、若し其の職業をどる人がなかつたならば、少くとも日本の都會生活の機關は閉されなくてはならぬ、是を考へて見たならば、此れも等しく神聖なる職業と考へなくてはならなくなるであらう。それでよし不淨な乾屎橛であらうとも、其の用の上からは、少くとも人間生活の主人公、一切の統御者であるといはなくてはならぬ。此の一切の統御者、之れ即ち佛にあらすして何んぞ。然も佛を佛としてゐて、それを我れ以外に求めたならば、其は抽象の殘滓であり、乾屎橛と何んぞ選ばん、否な實は乾屎橛にも及ばぬ、つまらないものとなる。即ち如實の佛は、一切—我も乾屎橛も、—共に組織した理想である、即ち我と乾屎橛と佛とは、茲に三位一體を爲して、不離の關係が保たれる、即ち乾屎橛は大恩教主の釋迦であり、基督であり孔子であり、ソークラテースである。余は其の名を忘れたが、西洋の有名なる一學者が、其の子の遊學を送つた時の辭が面白い。曰く、愛する我が兒よ、今汝に送るべき大切な語は、只だこれだけである、即ち毎日糞をするごとく、聖書とを忘れる

など。肉と靈との根本義を現はし得て妙と云はねばならぬ、而て毎日脱糞すること無限絶大の意義を認めるものは、乾屎橛にも至大の意義を認めるのが正當である。——日本の神話に説くが如くんば、神々はいかなる不淨不潔なる所からも生れ出でましたし給ふて、總て其れ等を淨化するの力を有し給ふ。我等日本人は此の力を主とせなくてはならぬ。此の力よく我等をして一切萬物の用を認めしめる、而も其處に始めて自己を知る力が生れ出て来る。我が邦の田舎人などが、よく一粒の米飯も佛なり菩薩なりと呼んで居るのを聴くのであるが、此の思想は十分意味あるものとして、養成せしめらるべきである。一切の事物を粗末にするものは、やがて神罰佛罰を受けるであらう。

二二 迦葉刹竿

迦葉、因阿難問云、世尊傳金襴袈裟外、別傳何物、葉云、阿難、難應諾、葉喚云、倒却門前刹竿著。

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

頌曰

問處何如答處親、幾人於此眼生筋、
兄呼弟應揚家醜、不屬陰陽別是春

【説明】迦葉と阿難の事に就ては、既に六に大體を説明して置いた。此の公案にあることも、真に歴史的にあつた事であるか否かは、問ふべき事ではない、ともかく禪宗では、斯様に傳へられて居るのである。即ち釋迦示寂の後に、迦葉が座長となつて經典を結集した時に、多聞第一の阿難は、未だ道眼開けずとの理由の爲めに、其の座に入ることが許されなかつた。其處で阿難は大に奮發して、悟を開いたと云ふのである。

【公案】阿難が有時迦葉に問うた、釋迦牟尼世尊が貴方に傳法の印として、金襴の袈裟を御授けになつたが、其の外別に何ものを御傳へになつたか。迦葉は其の

時阿難と呼んだ。阿難はハイと答へた。それで更に迦葉が云ふには、門前にある旗竿を倒しておしまひなさいと。

【無門曰】金襴の袈裟の外何ものを傳へたかとの問に對して、只これだけの事であるが、此の事をよく明かにして、一轉語を下して親切なり得ば、靈山會上に於て、世尊が迦葉に教外別傳を傳へた其の事が、今も尙ほ儼然として存在して居る——常在靈鷲山——佛法尙ほ現前すである。此の事がわからぬ以上は、毘婆尸佛の様なもの、早くから既に悟らん、成佛せんと欲して、然も今に至る迄悟り得ないのと同様、永劫に悟ることは出来ない。毘婆尸佛とは『法華經』に出所がある。今に到つて猶ほ妙を得ざるものが、何故に佛であるか。此れば既に二及九に説明した事を以て知るべきである。

【頌】阿難の問ふ所勿論正當であるが、更に迦葉の答處に親しき所、即ち妙用のあることを知らなければならぬ。然し斯る答へに出逢うたならば、一般の世人は大方驚異の眼を開くであらう(眼・生・筋とは、驚異の表出である、眼を圓く大きくするに、眼筋が強く緊張せなければならぬ)。兄迦葉が呼び弟阿難、第二祖とせられて居

るが、それに返事をして、兄弟かゝつて家の醜事を揚げた。醜事といふも禪的に見るべし、一方には否定すると共に、他面には家名即ち禪宗を挙げたといふ意味がある。此の家醜たる、天地陰陽によらざる別地の春じや。云ふ意は、相對によらざる絶對の境地、即ち去來現佛佛相念の境地である。之を抽象的の絶對と取つてはならぬ。

【解釋】古來此の公案は、迦葉の阿難と呼びしに對して、阿難がハイと應諾した所を主として見られるようであるが、此れも一契機には相違ない、然しそれ許りと見ればならぬ。呼びて答へる事の意義に就ては、既に一〇及び一七の國師三喚の公案に説明して置いた。無門の頌に、兄呼び弟應ふとあるのを以て、直ちに此の喚應のみの關係を云へるものと見れば、狭きに失する、只だ兄弟かゝつて家醜を揚げたといふ事を言へるものと見るべきである。即ち此の則は、知行兩者の相即圓融を説明するものと解すべきであつて、阿難だけをつまらぬ人間の様に解したら、大間違である、即ち茲に兄弟呼應の關係の上に、別天地を見るべしと云ふのが、無門の頌の意義である。

それならば此の公案の葛藤は何んであるか、頭陀第一の迦葉と、多聞博達智慧無碍第一の阿難との關係は、即ち智と行との關係に外ならぬ。即ち茲には、金襴の袈裟の外に、世尊が迦葉に達へたものは、迦葉が阿難と呼ぶ阿難がハイと答へる其行ひ、更には門前の旗竿を倒却著するの其の働き、其の行爲の外には、實際何にもものないといふ事なのである。斯くて非常に大きなものを迦葉は傳へられたのである。然も此の働きたる、仕事たる、行たる、唯のものでない、機械の働きや、乃至人間以下の生物の働きではない、其處に大なる精神が存在するのであるから、従つて大なる智の働きが入つて居るのである。此の智の働きは、無論有限智抽象智の事でない、即ち陰陽に屬せざる別種の春——我等の論理的の言語に翻譯するならば、經驗に由て作られたるものではなくして、經驗に由て明かにせらるゝ、純論理的の範疇であり、觀念其れ自らである。此の範疇或は觀念を實現する所のものは、實踐的理性に外ならぬ。そこで其の實踐的方面の代表者として、迦葉が出て來、抽象智の代表者として、阿難が出された。而て其の意味から見て、阿難は迦葉によつて拒外せられるのであるが、此の拒外は單なる拒外でなくして、包攝し組織する働きに外ならぬ、而て其れが實際觀念及び範疇の働きに外ならないのである。

全體、智とは行爲の指導を爲すが爲めの任務を有つて生れたものである。同時に、少くとも自覺的即ち人格としての行爲は、智より出なければならぬもので、此の意義から云へば、智と行とは二にして一なるもの、此れを分て見るは、只だ便利の爲めに過ぎぬ。而て既に實現といふ事を説明した時に述べた如く、其の知識は實行によつて實現する、即ち知識が知識として、始めて明了になるのであるから、此の意味に於て、實行といふ事が主になるのみである。然し其の爲めに知識を否定すれば、又偏着することゝ承知すべきである。實行の伴はない知識が即ち抽象である、其の抽象を其の儘實在と取るのが、即ち否定せらるべき所のものであること、自我論及び「人格の力」全般に通じて論じて置いた事であるから、茲には特に詳論を省くことゝする。然も尙ほ注意すべき事は、所謂科學的の知識は、斯る抽象によるものであるが、而も科學者其れ自らの研究態度に於ては、等しく實行の伴うた所のものである、科學者は科學的の態度に於ける自己を實現して居るものである。茲にも智と行とは、又合一して居る。只だ科學的の知識は、或る條件の上に成立す

るものなることを承知すれば決して又否定し去るべきものではない。

二三 不思善惡

六祖因明上座趁至大庾嶺祖見明至即擲衣鉢於石上云此衣表信可力爭耶任君將去明遂舉之如山不動踟躕悚慄明日我來求法非爲衣也願行者開示祖云不思善不思惡正與麼時那箇是明上座本來面目明當下大悟遍體汗流泣淚作禮問曰上來密語密意外還更有意旨否祖曰我今爲汝說者即非密也汝若返照自己面目密却在汝邊明云某甲雖在黃梅隨衆實未省自己面目今蒙指授入處如人飲水冷暖自知今行者即是某甲師也祖云汝若如是則吾與汝同師黃梅善自護持

無門曰六祖可謂是事出急家老婆心切譬如新荔枝剝了殼去了

核送在你口裏只要你嚥一嚥

頌曰

描不成兮畫不就 贊不及兮休生受

本來面目沒處藏 世界壞時渠不朽

【説明】此の公案は二〇の大力量人と共に所謂禪的氣分を離れても十分に思考せなくてはならぬ興味ある問題である。先づ此の公案に到る迄の因縁を明かにせなくてはならぬ。第五祖黃梅山の弘忍大師の下に神秀始めの名は慧明後には六祖の南宗に對して北宗の宗師と仰がる、玉泉神秀即ち袁州蒙山の道明禪師なるものが上座をしてゐた。此の人元と陳の宣帝の裔孫といふので衆僧よりは將軍との號を附けられてゐた位のもので學才も勿論凡庸ではなかつたのである。六祖慧能大師性は盧も亦弘忍の所へ參究に來た。弘忍一見して其の凡ならざるを知り却て訶して槽廠に行かじめ八ヶ月の間米舂をさせ置いた。弘忍遂に付法時到れるを知り先づ衆に告げて吾が平生言ふ事を諸記したりしてゐたのでは駄

目である。汝等宜敷各自の見解を提出し來れど、此れはつまり試験である。そこで上座であつた神明は、人にも推稱せられ居り、自らも其の學才を許して居るのであるから、衣鉢を繼ぐものは我より外なしと思ひ、一偈を作つて廊下の壁へ書いた。身是菩提、樹心如明鏡、臺時々勤拂拭、莫遣有塵埃。衆之れを見て皆流石は神秀なりと感心して、其の頌を風誦した。能確房にあつて此れを聴き、批評して云ふ、よい事はよいが、未だ悟つてはゐないと。衆皆な米春の愚僧、何のたわけを云ふかと笑うてゐた。能夜に至つて、一童子の手を借り、神秀の偈の次へ、次のものと書かしめた。菩提本非樹、明鏡亦非臺、本來無一物、何假拂塵埃。五祖は之を見て、陽には未だ覺らざるものと明言した。然し夜になつて、陰に慧能を呼び出し、衣鉢を與へ、大衆の羨み妬を得んことを恐れ、暗に乗じて山を去らしめた。而て其の後三日の間、上堂しなかつた。衆僧怪で其の故を問うたら、我が道行矣と答へ、さらば衣鉢誰れにか傳へしと問ふと、能者得矣と答へたので、始めて慧能其の時猶ほ居士であつたが、付法を受けたと知つたのである。それで神明は大に怒つて、同意者數十人と慧能の跡を追ひ、衣鉢を取り返さんと走り追うた。……それからが公案へつゞく。

【公案】六祖慧能を追ひかけて、明上座が大庾嶺へ迄往つた。度又庾、何れが正しきや不識、而て其處で神明が慧能に追ひ付いた時には、只だ一人率先してゐたので、他の多數人はまだ山下にゐたのである。六祖は五祖の心配して呉れた通りに、果して神明の追ひ來りしを見て、師より受取つた衣鉢を石上へほり出し、此の衣は信仰の表明である、力づくで取れるものではない、若し取れるものなら、取つて御覽なさいと云うた。何たる力強き一言ぞ、恰も之れ獅子猛威を奮つて一吼し、百獸之に懼伏する有様である。或は又催眠術に於ける、施術者の力強き暗示の如し、被術者はもうどうすることも出來ぬ。神明は何んのそのと輕蔑して、其の衣鉢を取らんとしたが、果して山の如くに動かない、取り擧げることが出來ない。そこで非常な恐怖心が起つて、覺えずぞつとした。茲に意識の急轉廻が起る、即ち神明も自分の道眼未だ開けざることだけは漸く心付いたが、まだ多少敗けをしみの氣分は残つてゐた、それで曰く、僕が君を追ひ來りしは、君が法を得られたといふ事であるから、其の法を得に來たのである、只單に衣鉢が欲しさに來たのでないから、行者願はくば、僕の爲めに其の法を説き示してください。既に此れだけ口に出して云うた以上、

心にはもう何もものもない。それで六祖は、直ちに其の心の状態を見て取つて、不善不思惡、正にかゝる時、何もものは是れ明上座が本來の面目なりやと突き込んだ。茲迄窮迫せられた以上、本來の面目が出ない筈はない。神明言下に大悟し、全身汗せみごろになり、泣いて六祖を禮拜し、更に問うた。――流石に神明も亦一個の獅子の兒だ。――上來の密語密意の外に、還て更に深い意旨があるかと。――讀者諸君、此れは實に考へ所である。茲の處の自我意識の廻轉に、よく注意が願ひたい。即ち神明の意識には、或る漠然たるものは出て來たが、それは未だ明了ではない。然も其は既に密なるものには相違ない。それで六祖は更に其の密を明了にする。祖曰く、我が今汝の爲めに説くものは、密でもなんでもない。汝若しよく自己の面白に返照して見たならば、密は却て汝の邊にあらんと。――返照 Reflection と云ふ語は、此の場合甚だ面白い。ともかくも何ものか密なるものが無ければ、返照も不可能である。然も返照の上で、始めて其の密なるものが明了になつて來る。ヘーゲルが Reflection の語を使用する場合は、亦全く此の意味であつて、其處に實現の論理が存在する。――そこで明上座には明かに返照がなされ得た。密なる所以のものが明かに出て來た。故に云ふ、某し

從來黃梅の所にゐて、衆に隨うてゐたが、實は今日迄自己の面目を反省して見ることもせなかつたのである。然るに今日入るべき處、到るべき所に到るの方法の教を蒙つた。其れで得た所のものは、人が水を飲んで、其の冷暖を自ら知るが如き有様である。――の評唱にある、如啞子得夢、只許自知の句と比較せよ。行者は實に拙者の師である。六祖云ふ、汝若し此の如くならば、吾汝と與に黃梅弘忍を師とすべきで、何も僕が君の師といふわけではない。相互に得た所のものは、黃梅のものであるから、共に俱に大切に護持しようではないか。――それで傳によると、神明は山を下り、慧能は既に此の路には居らぬ、他の方面を搜索せんと云ひて、衆を率ゐて歸つたこの事である。

【無門曰】急・家とは咄嗟の事といふに同じ。六祖も窮迫せられ、更に又衣鉢にあらず法を求む、行者開示せよと願はれて、如何にも倉卒に出たが、然も老婆親切に教へてやつた。譬へば新荔子、荔子とは如何なる果物なるかを知らず、それは何んでもよい、別に必要でない、小兒のよく喰ふツルレイシで結構であるの殼を取り去り、核をも去つて、おまけに口へ迄も入れて呉れ、残るは只嚙下さへすればよい様にし

て呉れた様なものである。——如何にも此の評はうまく出来て居るといふべきである。然し此の嚙下の一働きも、もう他人の手ではいかぬ。

【頌】描ても成らず、畫ても就らず、贊すれども及ばずとは、本來の面目を云うたのである。此の本來の面目なるものは、生のまゝに受取つてゐては、とても駄目である。與へられたるものを消化して、自己のものにせなくてはならぬ(密却在汝邊)——更に換言すれば、與へられたるものを征服し、轉廻せしめなくてはならぬ、而て此は我等に存在する藝術化の力に外ならない。斯る本來の面目なるものは(大量人である)最早どこにどうと、時間的空間的個性の内には存在しない、超經驗的なる、純論理的のものである。故に此の世界が壊れても、渠本來の面目のみは朽ちないのである。

【解釋】休生受。——世界壞時渠不朽。——余は二〇に於て、從來の思考に轉廻を與へ、道徳の主體としての我等の人格が、世界壞ると雖、不朽永恒のものであることを表白したのは、カントであることを述べて置いた。茲に再言して、尙ほ一層カントの意義を詳細にするならば、彼が『實踐理性批判』の終りに述べた所の句は、斯様であつ

た。「我等の上にあつては星ある空、我等の内においては道德法。此の兩者は我等が常に驚異と尊敬の念を以て迎へる所のもので、何れも單に其の本性を推察する位で止め得る所のものでなく、其の本性に徹して、而も其を自己の存在に直接に關係せしめて、知らなくては止まれぬ所のものである。然るに前者は自然界の事である、自然界の必然としては、太陽系の上に又太陽系がある、我等は其の宏大無邊の世界の一遊星中の一點たるのみ、然れば其の無限性は寧ろ無くなるのである。然るに我等の内にある道德法といふ點から見れば、道德は自律性に存する、自律性は自然的必然の内になくして、眞自由の表はれでなくてはならぬ。時間も空間も、我等の直觀の働きが先天的に有する認識の一形式たるに過ぎぬ。然も自由の本性は、此等時間空間以上のものでなくてはならぬのであるから、時間空間より成立する世界が壊れても、道德法は破壊せない。茲に道德法を有する人格の働きは、眞に無限的のものでなくてはならぬ」と。斯くの如くにして自己本來の面目を見出したのは、西洋思想に於ては、一七八一年より一七八八年の間であつて、今を去ること約百三十年前である。而て此の思想を更に徹底し完成したのは、此に後るゝ約

三十年後のヘーゲルであつた。否なカントによつて轉廻せしめられたる思想は、今も猶ほ完成してゐないので、無門が一九の場合に、更に參する三十年にして始めて得てんといふ意義はそこにある。否な今日世界の大戰亂は、其の基く所等しくカントの此の轉廻によると見るべきものであるから、四一の頌、撓聒叢林、元來是備を比較せよ、當に是れ人類が眞金を火裏に得んとして居る状態と見るべきものではあるまいか。此の火裏よりして、我等人間は果して何を握み出すであらうか、具眼の士よろしく看取せよ。余は茲には、彼の溫良なる性格の人、平常心是道と説く南泉に比較すべきカントより流れて、趙州の修行三十年が齋らした結果に於ける、ヘーゲルの葛藤を茲に示すであらう。それは恐らく不思善不思惡の論理を知るに十分であらう。

カントに次で、道德的主體としての我態を實在となし、我は、我たるが爲めに第一に我を定置し、次に其の我が我たる爲めに非我を定置し、而て其の非我を征服するに由て、我の本性を明かにすと説いたのは、彼の獨逸がナポレオンに蹂躪せられた戰敗の紀念として立てたる、柏林大學の第一の總長となつた、活動即善、怠惰即惡と

説いた愛國哲學者フヒテである。フヒテに反對して、自然に絶對性を認めたのは、歴史哲學の元祖セリングである。而て更に此の「我」と「自然」との兩者を綜合し、辨證法によりて、否定の否定を其の方法とする、純理性 *Reine Vernunft* の哲學を説き、由て以て如實(現實)の意義を表明したのが、彼の有名なる國家論者ヘーゲルである。今日獨逸が表現して居る偉大な力は、全く此等諸哲學者の努力によつて培養せられたものであるといふも過言ではない。

ヘーゲルは、否定の否定を取る所から、普通の抽象的知識の方法とは全く逆に、辨證法で以て、最も密なるもの、即ち、有より一切を開展せしめた。其の詳細を茲に盡すことは勿論不可能であるが、ともかく人格の現はれを先づ第一に、權利、即ち物の所有といふ所に置き、權利關係の辨證的發展が主觀へ入り込んだもの、此れが即ち道德的良心であるとした。而て良心の概念は、至善てふ概念に終局する。所が此の善が其れ自らに矛盾に陥る、其の矛盾を彼は四つに分けて見て居る。第一、善が只に善としては無規定なるが故に、多様の善從て多様の義務が生ずる、而て其等多様なるものは相互に辨證的に對立し、相互に衝突する。而も其等は同時に、善の

統一性の爲めに調和すべき筈であり、同時に其の各はよし其は特殊のものたりとも、義務たり善たりとして、絶對的のものでなくてはならぬ。そこで主觀は、此等を一結合として、他のものを拒外し、其を以て各自が絶對的功驗の止揚を以て結局する所の辨證法たるべきである。第二。主觀は其が自由性に於ける存在にあつては、一特殊的存在たるべきものである。從て其の自由の存在の爲めには、主觀の關心竝に安寧といふ事が本質的の目的で從て義務たるべきである。所が同時に善とは特殊のものでなくして一般的の意志であるが故に、其の善の目的には、特殊のものは其の契機たるべからざるものである。斯く特殊と普遍との規定は自立的であるが爲めに、同時に特殊の善と普遍的の善とが調和するか否かは、偶然の事に屬する。然も個別としてと、普遍としてとの主觀とは、本來一同一性のものであるが故に、調和すべき筈のものである。第三。然も主觀は其が存在に於て、一般に特殊のものたるのみならず、自己自らの抽象的な確態、己が内への自由の抽象的な返照たるべき一形式である。斯くて其の主觀は意志の理性とは區別せられ、又普遍的なるもの、其のものを特殊のものたらしむ從て其を假現たらしめ得

ることが出来る。斯くて善とは主觀には偶然的のものであつて、其の主觀は其の爲めに善には反對したものを決心することも出来る、即ち惡たり得るのである。第四。主觀的な意志より生ずる區別上よりして、外的なる客觀は、意志の内的規定に對立する所の他の自立的なる項を爲す、即ち獨立なる特別の世界を爲すのである。それで、此の世界が主觀的な目的と調和するか否か、善が其の世界の内に實現して、惡、即ち如實には無的なるものが、其の世界の内にて果して無的なるや否や、更に進んでは、主觀が其の世界の内にて己が安寧を見出し得るや否や、更に精細に言へば、善なる主觀が其の世界の内にて幸福であり、惡き主觀が不幸であり得るや否や。總て此等は偶然の事に屬する。然も同時に此の世界は本質的なもの、即ち善なる行爲を己が内に遂行せしむべきもの、善なる主觀に其が特殊の關心の満足を保證し、惡き主觀には然らずして、惡其れ自を虚無にすべき筈のものである。以上の如き多方面の「べき筈」、これは絶對的の有であつて、同時にあらざるものである所のものであるが、それが表明する諸方面の矛盾が、精神の最も抽象的な分析、即ち最奥なる自己還沒といふ事を含む「不思善不思惡」の所が即ち精神自らの

本來の面白に入る所である。此のヘーゲルの語は、本公案の語と符節を合せたようであることに注意すべきである。此の自ら矛盾する諸規定の相互への關係が、精神の只だに抽象的なる確態である。主觀の此の無限性に對して、普遍的の意志、善權利、義務は、あると共に又あらざる所のものである。主觀は此等を選択し決定する所のものご自知する。此の状態をヘーゲルは百尺竿頭座底の人ご名づけ、斯る自ら己が頂點に立つ所の純粹なる自己自身の確性 (diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewissheit seiner selbst) は二個の相互融通する形式、即ち良心と惡とに表はれる。良心とは善の意志である、而て其の善とは、斯る純粹なる主觀、只だ自己の本來の面目を得た場合のものにありては、客觀的のものにあらず、普遍的のものにあらず、不可言的のもの(即ち本公案に謂ふ密なるもの)である。而て其の善に關して、主觀は自己の個別性に於て決定を與へるものご自知する。然るに惡とは、斯る自己の個別性を決定を與へるものなりと自認すること、其のことに外ならない、然る限り個別のもの、此の抽象に止まらずして、善に對立して、一主觀の關心の内容を自己に與へるのである。(ヘーゲル『哲學的諸科學集成』五〇八、一五一節)

其の論理的分析の精細なることは、禪宗のものは、とてもヘーゲルに及ばない、而も善と惡とが絶對的に對立する、然も今此の最後に述べた主觀の主張が動もすれば禪や王陽明などの考へ方が、惡の主觀に墮在し、絶對惡の主張になる所のものである、此の事に於て、自己の本來の面目へ還歸することを論ずる所は、兩者同一であると言はねばならぬ。然らば此の百尺竿頭座底の人が、如何様に其の一步を進め得るか、此れは本書にありては、丁度四六がそれであるから、其の場合に更に又ヘーゲルが此の次に論ずる所のものを引用することとする。

ともかく禪宗は悟りといふ事を主とするが、只ハツとした覺りの状態へ入るのみが目的ではない。釋迦は菩提樹下に悟りを開いた、然も其れから其れをどうすべきかに就ては、更に若干日の考慮を費したのである、而て山を下つて涅槃に入るまでの仕事は、更に又一生の大公案であつた事を承知すべきである。否實を云へば、常在靈鷲山である、釋迦の正覺はまだ完了してはゐないのである。(若是末後句釋迦未夢見在)。ともかく本公案に於て、明云某曰云々より、善自護持に至るまでの人事をば、決して軽く見てはならぬ。

二四 離却語言

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

無門曰、風穴機如掣電、得路便行、爭奈坐前人、舌斷不、斷、若向者裏、見得親切、自有出身之路、且離却語言三昧、道將一句來、

頌曰

不露風骨句、未語先分付、
進步口喃喃、知君大箇措

【說明】風穴和尚とは汝州南院和尚の法嗣で、臨濟四世の法孫、汝州風穴延沼禪師の事である。猶ほ本公案の出所には、離と微との事に關して、『寶藏論』離微體淨品の句を引いてあつて、其れにつゞいて、如何か不犯を通せんごあるのである。此の

「離と微については、中々六かしい議論があるが、畢竟離とは言句を離れたる妙處、微とは其の妙用を言ふに過ぎないのである。それで—

【公案】僧が風穴に問うた意味は、語默を離るれば離微を知るに由なし、又語默によれば離微の状態を犯す事になる、何れにしても兩刀論法にかゝるのである。然らば如何にして不犯の處を通ずることが出来るかといふのである。それで和尚は直ちに、長に憶ふ江南三月の裏、鷓鴣啼く處百花香しと、やつてのけたのである。此れが何故に不犯を通ずるの状態であるか。

【無門曰】風穴和尚の機は、如何にも稻妻の如しである、兩刀論法に挟まれても、然らうまく自己出身の路を得て、悠々として歩んで行く。然しどうも斯様な答へは、前人も毎度やつた事で、どこやら真似た様な點がある。若し此の内にあつて見得すること親切ならば、真似をせずに、自己は自己の路を得て行かれるであらう。それで諸人は、すべからず語言三昧を離れ去つた一句を道ひ將ち來れよ。

(一) 臨濟が彼の有名なるの四料揀を説いた場合にも、如何か之れ奪人不奪境かとの問に對して、彼は直ちに、照日發生鋪地錦、纓孩垂髮白如絲とやつた。此れは

春日に於て天地化育の大法を見るべく、其の大法の内には、小兒が白髪を垂れて居るといふ矛盾も、何等の矛盾と見えない、換言すれば藝術的理想觀をよく表はしたものである。其他に前に一一七頁に引用し置いた法眼が惠超に、如何か是れ佛と問はれた時に、汝是惠超と答へたことを、雪竇は「江國春風吹不起、鷓鴣啼在深花裏、三級浪高魚化龍、癡人猶屣夜塘水」と頌出して居る。鷓鴣といふ鳥は、どんな鳥か知らぬが、日本でならば黄鳥とでもいふべきであらう。

(二) 他人のものは他人のもの、古人の言行は皆な古人のものであつて、自分のものではない、三九参照。其故に自己出身の路を有し、眞に悟の境界に到れるものならば、必ず自己獨特のものがなくてはならない、而て斯る自己獨特のものは、一切前人の規矩を離脱して居る、之を前人の舌頭を座斷すと云ふなり。例へば前已に述べた麻三斤や、乾屎橛の如き、皆前人の舌頭を座斷し、衲僧の口を啞却せしむるものなりと知るべきである。

【頌】此の頌は無門の自作でなくして、雲門のものであるといふ。風骨とは表出 Expression といふが如し、既に外面に出されたるを風骨の句とは云ふのである。そ

れで此の頌の意味は、未だ外面に表出せずして、既に早く大切なるものを言ひ了り、渡し終つて居る。然るに彼れ是れ一步を進めたり、口で喃喃とおしやべりしたりすれば、もう何とも措置が出来なくなる、即ち相對に墮して、無限の條件の内へ入り込んで、出身の路が無くなるといふのである。然し此の頌は雲門のものを借りて來たゞけに、何んだか不自然的のやうにも思はれる。只だ不犯の状態をのみ言うたものと見るべきである。

【解釋】形式論理學で云ふ選言原則と不容間位原則とを本とする所の兩刀論は、條件的知識に向つては、破壊力も建設力をも十分に有つて居るのであるが、無條件的知識、或は條件を止揚する知識に對しては、一向恐れるに足らないものである。こゝとは、既に五に於ても説明して置いた。若し眞理が不可言なるものならば、眞理は不可言なりといふ事も、自己に矛盾するものなりといふ如き論理は、希臘の昔の懷疑論に於ても既に考へられた議論である、被等は即ち *Wort* (判斷中止) を唱へたのである。然しそんな議論で懷疑論は無意義なりといふ事は出来ぬ、眞理は不可言なりといふ眞的意義が破壊せられるのではない。我等は其故に濫りに語言三昧

を捨てさせない、従つて矢張問はるれば答へなくてはならぬ、然も同時に言語の抽象によるものを實在せりとなすことは、ごまかすまでも否定せなくてはならぬ。斯る否定として、禪では詩形を取つた頌なるものが必要になつて來たことは、此も既に述べた通りである。

然らば理窟は理窟として置いて、風穴の答へた意義は果して如何。即ち離微の状態は組織化の極局を云うたのである、而て組織化(或は理想化)「認識論」の参照を望むの働きは、最初は藝術の範圍に於て最もよく表はれて來る、同時に其を對象としては、藝術的に捕捉すべきである、即ち思想史の上から云へば、希臘人が最も早く其の働きを表明したのである。而て取り分け此の藝術的理想化の働きを表明し得るものは、花咲鳥歌と云ふ、天地化育の働きの最もよく表はれたる春景色を持つて來るのが、第一に容易な方法である。上掲臨濟の句にも見ゆるが如く、天地化育の道に入り込んだ状態に於ては、最早奪人(主觀の方面を取り去つた)の状態である、如何なる矛盾、矛盾は我等主觀の葛藤のみも最早矛盾でない、否な矛盾のあるのが、却て大法の存在を示す所以となる。見よ立派に書かれたる山水畫の内に於ては、人

物が如何に人間としては不都合に書かれてあつても、少しも不都合とは見えないではないか。

然しながら、藝術的鑑賞は未だ終局且つ完全なるものではない、春の状態を持つて來れば、丁度よく主觀が大自然内へ融和することが表はし得らるゝのであるが、既に夏を持つて來ることは出來ぬ、まして秋や冬は斯る場合には全然不調和である。換言すれば、藝術的理想觀は、春夏秋冬の四時には適用することが出來ない。四時に通ずる働きが顯はれて來なくては、未だ以て不犯の状態とはならぬのである。試みに擧ぐ、ゲーテのファウストの始めの天上の序言には、三人の天使の長が聲をそろへて、

天使の中で誰一人御身(神)の心を知つてはゐぬが、

これ(天地運行の状態)を見たばかりで、天使は皆強みを覺える。

そして御身が造れる一切の崇高な萬物は、

天地のなりいでた日と同じ莊嚴を保つてゐる。

と云つて居るが、藝術的理想觀の限界はこれである、未だ一切を組織化し理想化す

る神の力ではない。真に語言三昧を離却した働きは此の神の力其のものでなくてはならぬ。それで余の解する所に従へば、無門も此の調子の出てゐないのを観取して、前人の舌頭に坐して断せずといひ、更に一句を道ひ將ち來れと云うたのであらう。穴賢。君臣有義父子有親夫婦有別兄弟有序朋友有信。

二五 三座說法

仰山和尚夢見往彌勒所安第三座有一尊者白槌云今日當第三座說法山乃起白槌云摩訶衍法離四句絕百非諦聽諦聽
無門曰且道是說法不說法開口即失閉口又喪不開不閉十萬八千、

頌曰

白日青天 夢中說夢
捏怪捏怪 誑誑一衆

【説明】仰山和尚とは瀉山靈祐禪師の法嗣で、仰山慧寂禪師の事である。其の始め出家せんとせるも、父母許さざるを以て、遂に手の二指を断じて其の決心を示したので、許されたといふ程に、時十五歳、求道熱心家である。其の師瀉山と共に瀉山宗の開祖者である。「會元」卷九に、「師臥次夢入彌勒内院衆堂中諸位皆足惟第二位空師遂就座有一尊者白槌曰今當第二座說法師起白槌曰摩訶衍法離四句絕百非諦聽諦聽衆皆散去及覺舉似瀉山曰子已入聖位師便禮拜」

【公案】仰山和尚が次のやうな夢を見た。當來の佛である彌勒佛の所へ行つたが、第三の座(「會元」には第二座とある)が空いてゐたので、悠々乎として其處へ着座したら、一尊者が白槌して(白槌とは何事が爲す場合又はある場合に、先づ板を打つて衆に注意を喚起することである、今日は第三座が説法をされますと警告を與へた。それで仰山何のおめた氣色もなく、起つて白槌して、説法を始めた。曰く、摩訶衍の法大乘の法は四句を離れ、百非を絶す、よく聽け、よく聽けど。

四句とは一異有無の四範疇である。百非とは此の各範疇に各四非を生ず、例へば「一」に就て言へば、一非一、二亦非一、非一非非一、非非一亦非一である。斯くて四

に通じて十六あり、これを又過現來の三時に配當すれば四十八となる。更に又既起と未起とに配すれば九十六。此の數に始めの四を加へて百非とは云ふなり。然し斯ることは、公案としては大切なる事ではない。

【無門曰】ともかく道へ、仰山夢中の説法、之れ説法したのかせないのか。口を開いて説法すれば此れ失口を閉ぢて説法せざれば、之れ喪。開くも、はたまた閉づるも、其の何れにしても、大乘の法を去ること十萬八千里だ。——それには丁度夢物語位が相當じや、何故ならば、説法したのか、せないのか、曖昧であるが故に。

【頌】白日青天の内に、夢中に夢を説く何たるたわ事ぞ。(捏怪とはお化けなり)。何のたは事吐いて、人々を大きな聲でたぶらかすのか。

【解釋】此の公案を其の中心點即ち四句を絶し百非を離るといふ點に就て見るならば、其は既に趙州無字の則に於て解釋した、否定の意義に外ならないのであるから、茲に再説する必要はない。

次に此れを一場の夢物語として見ると、嘗て孔子が夢に周公を見すと嘆じた様な意味合があつて、如何にも鴻山が稱揚した如く、仰山が既に十分に大事を了得し

て居ることが見られるのであるが、殊に當來の佛の所へ行つたのであつて、釋迦文佛の會座へ行つたのでないことなどは、我等から見ても甚だ興味を感じる事であるが、更に仰山が説法すると、會衆が皆な逃げ去つたなどは、仰山にまだ幾分か娑婆氣が残つて居るのが見えて面白い。

然し本公案の意味をそんな所で見て居るのでは、未だ面白くない、夢中に説法したといふ事が、丁度前則離却語言に當る、即ち一面からは説法したのであるし、他面からは説法せない事であるから、丁度不犯の説法だというてよい事になる。然し若し此れを只だ夢物語りとするならば、無門の云うた如くに、癡人の夢物語りで、これほど馬鹿氣た事はない。然らばどこに公案たるの性質があるか、茲にどうしても仰山の力を見なければならぬ。すると我等は茲に又是非莊周の夢を引つぱり出して來なくてはならぬ。(『認識論』三七六頁参照)

昔者莊周夢爲蝴蝶、栩栩然蝴蝶也、自喻適志、與不知周也、俄然覺、則蓬蓬然周也、不知周之夢爲蝴蝶、與蝴蝶之夢爲周、與周與蝴蝶、則有分矣、此之謂物化。

若しそれ條件の上から考へるならば、『認識論』にも説いて置いた如くに、例へば空

氣の振動といふ事を條件として音感覺を説明すると、音感覺を本として空氣の振動といふ事を考へるのと、何れも同様の權利を有する、從て夢が本當なのか、現實が夢中の夢であるのか、一向分らないのである。然しスピノーザが明言したが如く、光明其れ自らが光明と暗黒とを分つ原理であるが如くに、真理即ち現實は、現實の爲めに現實である、而て其の現實性は其の夢を組織した所に成立する、即ち夢に對立した現實ではないのである。其處に莊子に言はせれば、周と蝴蝶との間に、自ら其の分があるわけであつて、物化の本性は組織の上に存在する。其處で我等は仰山の夢の性質を考へなくてはならぬ。即ち上述の如く、當來佛の所へ行き、空位の第三(二)座へ優然として上り、何の臆面もなく説法し出した所に、彼が自得の力を見るべきなので、此の力がよく眞に不犯を通じ得るものたるに外ならない。然るに聽衆が皆な逃げ去つたので、始めて夢と氣附いて醒めたのであらうが、若し之を逆に考へて、聽衆が皆な感心して聽いてゐたとするならば、仰山はもう死んだ人である、生きて居る人格者としての働きを失うて居る。如何となれば、我等人格者は一面には力を有ち、其の力のある限り、絶えず對立を生じ、又其の對立を征服して進

むべきものであるからである。恐らく夢から醒めた仰山は、離四句絶百非といふ働きを、其の夢たることによつて組織し得たであらう。而て其の自覺の機會となつたものは、瀧山の「子已入聖位」の一句であつた。組織せられた所が即ち力であり、其の力又よく一切を組織するのである。是れが人格の發展即ち自己が自己を見出して進む過程である。

二六 二僧卷簾

清凉、大法眼、因、僧齋前上參、眼以、手指、簾時、有、二僧、同去、卷簾、眼曰、一得一失、

無門曰、且道、是誰得誰失、若向者裏、著得、一隻眼、便知清凉國師敗、闕處、然雖、如是、切忌、向得失裏商量、

頌曰

卷起明明徹太空 太空猶未合吾宗
爭似從空都放下 綿綿密密不通風

【說明】此の話は法眼宗といふ一派の祖師であつて、漳州羅漢桂琛禪師の法嗣、昇州清涼院の文益禪師の話である。大法眼禪師とは其の諡號であるが、更に重ねて大智藏大導師と諡せられた人である。此の法眼が初め桂琛に師事した事に就て、一寸面白い話がある。法眼諸方を行脚して羅漢院に兩宿をした時に、右の桂琛と色々談話して後將に去らんとした。其時桂琛が門まで送つて來て、路傍の石を指して云ふには、三界唯心と云ふが、此の石汝の心内にありや、果た心外にありやと問うた。眼心内にありと答へた。さうすると琛更に云ふ、御苦勞千萬、重い石を持つて行脚せらるゝかど。眼一言も之に答ふる事能はず、由て遂に止まつて之を師としたといふ事である。

【公案】有時齋前に僧が法眼の處へ上參して來た。法眼手を以て簾を指すと、二人の僧が立つて行つて、其の指された簾を捲き舉げた。さうすると法眼が批評して云ふ、一は得、一は失なりと。

【無門曰】且く道へ、是れ誰れが得で、誰れが失であるかを。若し此の事についてよく辨別し得るだけの一隻眼を有するならば、清涼國師が敗闕（大敗北）の處を知ることが出来るであらう。然し只だ抽象的なる得失といふ事の上にて商量してはいけない。

【頌】簾を捲き揚げた一切の煩惱の障礙を取り去つたならば、太空に徹するわけである（虚靈不昧）。然し只だ太空といふ事だけでは、未だ猶ほ吾が（禪宗の本旨には）合はない。更に又總てを太空より棄て去つて、綿々密密風をも通さない様にすることが、一層よいわけである。

【解釋】法眼が手を以て簾を指したから、起つて其の簾を捲き揚げた、此れは普通の事で、其處に法眼の意旨が何んであつたかなど忖度する必要はない。（所謂禪的生活に於ては必要な事であるかも知れぬが、其れは前から断つて置いた如くに、我等には必要がない事である）。只だ茲の問題は、偶然に二僧が同じ事をつたに就て、法眼が一得一失と批評したから、誰れが得か、誰が失かど、判別せなくてはなら

なくなつたのである。而て此の問題にするときは、一や三と類似のものを見てよいので、特に此の事に就ても亦論せない積りである。既に一の所には、臨濟の主賓歴然の批評を参考として擧げて置いた。假令へば自分が平生親しく接して居る生徒が、試験に同じ答案を出したとする、又は自分の小兒等が自分の命令を受けて、小兒がよくやる通りに、競争して同じ事を爲たとする。其の場合、外面的にはよし同じ點數を與へる、又同じ御ほうびを與へるにしても、其間の得失優劣を見分け得ない様な人ならば、師たるの資格、親たるの親切は無いものといはねばならぬ。それで茲の問題も、只だ此れだけの事である。それで無門は、此の公案を考へるに當つて、切忌向得失裏商量と親切に指摘したのである。然らば只だそれだけでよいか、然しそれだけでは、未だ一隻眼の著得にはなるまい、未だ清涼國師敗關の處が見分けられまい。即ち公案としての終局問題は、外形何等の差異のない所に、一得一失と差異を分つた清涼國師の批判力の上に落在せなければならぬ。換言すれば、其の力を自得することに於て、國師敗關の處が又明了に出て來るのである。是非善惡或は得失は、思考的なる我等の働きの最初の岐路であり、又終局の攝所

である、よいかしの對立的範疇を有しなくては、人も下等動物と同様に、只だ自然的生活を營むのみのものとなる。然らば斯る批判的判定は、果して如何にして爲さるか、其の終局標準は何か、之れが規範科學と稱せらるゝ種類の學問が根本問題とする所であり、又現時哲學の復興を唱へる人々は、此れを以て哲學特有の對象であると考へて居る所のものである。然し之れを経験的心理學的に考へて見ると、我等が物を批判する其の始めは、單に主觀的に氣に入る、或は入らぬと云ふ事より外にない。然るに斯る主觀的の原理は、總て執着の本である、迷ひの基礎である、即ち斯る範圍に於ては、よし他人の爲めを計るも、小は家族の爲め、大は國家或は全人類の爲めに計るも、其は未だ主觀的たるを免れないものである。然も猶ほ一層進んで、其の目的計畫が主觀的たることを知り、却て此等を否定し去つて、所謂空を取るとするも、若し文字通りの空を取るなれば、其は畢竟判斷中止であつて、不可能の事である、即ち人たることを止める事である、從て空を取るといふ事は、一の空に着することである。故に太空猶未合吾宗といふのである。然らば如何、我等は畢竟斯る主觀的たることを如何にしても免れることが出來ないのか。否、な既に日常

の經驗の力により、即ち絶えざる否定の媒介によりて、我等に實現する所のものを考へて見よ、然るときには經驗によつて生ずるものにあらずして、經驗によつて明かになつて来る、或者の存在を認めなくてはならぬであらう、而て其は最早主觀的のものではない。此のことは既に前にも度々引用した事のある、去來現佛佛佛相念の世界である、觀念の世界である、純論理的のもの、自分は此を一切の知識及び行為の組織化であると名けて居る。組織の完成せられたるもの、之れ即ち綿々密々不通風の有様でなくてはならぬ、此を此とし、彼を彼とする、必然的のもので、何等の可能性即ち不純要素のない、即ち蟻一匹出入しうる隙間のないものである。然し此れは又悟るの悟らないといふ如き問題ではなくして、教師は教師、親は親、其他各の範圍に於て、人格が人格としての働きを實現して居るならば、同時に其れをも實現して居る所の者である。清涼國師が、二僧が同様の行為をしたのを批判した力は、又此れに外ならぬ。即ち此の力を認むる事は、得失裏を離れた得失である。故によく考へて見れば、清涼國師も等しく得失の批判を下したのであるが故に、其は形式的には主觀的の批判と同様である、即ち國師も等しく是非海裏の古狸奴であ

二七 不是心佛

る、即ち敗闕の處である。然し此の力は、外的に同様の事さへすれば満足して居る如き、條件付きの主觀的批判力と混同してはならぬ。斯る場合の「敗闕」の語は、例の禪的曲論 Paradox であつて、一面からは文字通りに解すべく、同時に他面には、大なる力のあるものとして賞揚したものと、解せらるべきである。

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

無門曰、南泉被者、一問、直得揣盡家私、郎當不レ小。

頌 曰

叮嚀損君德、無言真有功、
任從滄海變、終不爲君通。

【公案】有時僧が南泉に問うて云ふ、人の爲めに説かざる底の法があるかと。(二重の否定に注意すべし)。南泉有りと答ふ。僧重ねて問ふ、然らば人の爲めに説かざる底の法とは何で御座るか。南泉答ふ、是れ心にあらず、是れ佛にあらず、是れ物にあらずと。(即ち即佛、是心是佛といふのが禪宗の普通の答へであることを注意すべきである)。

【説明及参考】南泉の事は前既に幾度も出た事である。南泉常に此の三句を道ふのであるが、『碧巖』に出て居るものが、少し込み入つてゐて、却て面白いかも知れぬ。

舉、南泉參、百丈、涅槃和尚、丈問、從上、諸聖、還有、不爲人、說、底、法、麼、泉云、有、丈云、作麼生、是不爲人、說、底、法、泉云、不是心、不是佛、不是物、丈云、說了也、泉云、某甲只恁麼、和尚、作麼生、丈云、我又不是大善知識、爭知有說、不說、泉云、某甲不會、丈云、我太怒爲、偏說了也、

此の公案に對して例の雪竇の頌は次の如し。

祖佛從來不爲人、衲僧今古競、頭走、明鏡、當臺、列像、殊、一一面、南看、北斗、斗柄垂、無處討、拈得鼻孔、失却口、

此の頌の意味の大略は斯うである。釋迦老子山を出で、四十九年未だ曾て人の爲めに説かず。一々の萬物、皆な己が眞を有し、己が爲すべきことを爲して居る、何ぞ人の爲めに説かんやである。それに今古の立派な御僧さん達、やれ佛だ、やれ悟りだなど、頭を振立て争て御座るが、何の事じや。明鏡が臺にあつて、それに映じた列像は皆な其れ／＼に違つて居る、茲には亦南泉と百丈との問ふ所答ふる所が相違して、然も皆な眞なるを表す。そして古今の列聖は皆な(茲では南泉と百丈)南面して北斗を看て居るぞ。北斗の柄は本よりある所にあつて、ぶらりと下つて居る。どこをどうして尋ねべきであるか。全體の働きを看なければ、鼻孔を握み得ても、口を失ひ、口を握むと鼻の孔が無くなる。總て抽象的に見てゐては、一方を捕へて他方を失却する。

此の話は又趙州と南泉の間にも起つて居る(南泉は百丈に參する迄に、既に馬祖にも見えた事がある)。それは斯様である。南泉有時云ふ、

江西、馬祖、說、即心即佛、三〇及び三三を見よ、王老師、不恁麼、道、不是心、不是佛、不是物、恁麼、道、還有過麼、趙州禮拜、而出時、有一僧、隨問、趙州云、上座禮拜了、便出、意作麼生、趙

州云、汝却問取和尚、僧上問曰、適來、諗土座、趙州を云ふ、意作麼生、師、南泉云、他却得、老僧、意旨、

【無門曰】南泉が此の一間を被つて、直ちに自分の家財を蕩盡してしまつた、まことに郎當不少だ。郎當不少とは無益の費えの甚だしいといふ事で、家事不取締といふ意である。

【頌】餘りに親切丁寧すぎるは、却て君が徳を損害する、人は各其の分がある、人に教へるなど、思うたら間違ひ、從て餘計の干渉をするものは、却て自分の徳を損害するものである、「人格の力」参照。無言眞に功ありである。滄海變じて田となり、山は變じて海となる時が來ても、彼是れ言句で道うてゐては、終に君が爲めに通せず、即ち何にもなつたことじやない。

【解釋】既に二四の解釋にも述べて置いた事であるが、我等が此の公案に對しては、只だウイリアム・ゼームスが彼の「眞理論」に言うた、懷疑論は、若し懷疑が正しいのならば、懷疑論其れ自らが自己に矛盾せるものであるといふ如き、古き論理で壞れるものでないとの適切に句を以てするであらう。懷疑論は、從上の獨斷論の否

定として、更に大なる意義を有つて居る、而て以上我等は否定の働きに就て、既に其の若干を論じた積りである。是心是佛の本體は、不是心不是佛を働きとする、此の對立の状態が、南泉と百丈、又南泉と趙州との問答によく表はれて居る。(此は又三〇及び三三をも見るべし)。若し抽象的の言説で道うてゐたならば、いかにも海は山となり、山は海となつても、叶はぬことである。即ち人の爲めに説かざるの法とは、南泉の云うた如くに、有り有り而も有る、即ちそれは前則にも説いた如く、經驗によつて明かになる、即ち我等各個の上に實現する所のものに外ならぬ。而て此の働きの實現は否定の媒介による。南泉は其の否定の働きを、不是心不是佛不是物の三つにして説いたので、此の三に就ては既に序文に説明して置いた、如何にも丁寧である。無門の評唱は、只だ眞正面に其の丁寧なる所以を揚げたものたるに過ぎない。

二八 久響龍潭

龍潭因德山請益抵夜潭云夜深子何不下去山遂珍重揭簾而出見外面黑却回云外面黑潭乃點紙燭度與山擬接潭便吹滅山於此忽然有省便作禮潭云子見箇甚麼道理山云某甲從今日去不疑天下老和尚舌頭也至明日龍潭陞堂云可中有箇漢牙如劍樹口似血盆一棒打不回頭他時異日向孤峰頂上立君道在山遂取疏抄於法堂前將一炬火提起云窮諸玄辯若一毫致於太虛竭世樞機似一滴投於巨壑將疏抄便燒於是禮辭

無門曰德山未出關時心憤憤口悱悱得得來南方要滅却教外別傳之旨及到澧州路上問婆子買點心婆云大德車子內是甚麼文字山云金剛經抄疏婆云只如經中道過去心不可得現在心不可

得未來心不可得大德要點那箇心德山被者一問直得口似匾擔然雖如是未肯向婆子句下死却遂問婆子近處有甚麼宗師婆云五里外有龍潭和尚及到龍潭納盡敗闕可謂是前言不應後語龍潭大似憐兒不覺醜見他有些子火種郎忙將惡水蘸頭一澆澆殺冷地看來一場好笑

頌曰

聞名不如見面 見面不如聞名
雖然救得鼻孔 爭奈瞎却眼睛

【說明】德山の事は既に一三に述べて置いたが今は彼が悟つて禪の大宗師となつた因縁其のものが公案になされて居るのである。禪宗から他宗へ對しては斯るものを必要とするかも知れぬが我等から見ると此の公案は一向に面白くない。無門の云ふ如く冷地に看來れば一場の御笑ひ草である。それはどうでもよしとして龍潭とは豊州龍潭崇信禪師といふ人で其の人の法系に就ては種々異説があ

るようであるが、そんな事は今關係がない。又此の公案は、無門の評唱を先に讀んでから、本文へ還るべきである。寧ろ評唱の主文は、及到龍潭、納盡敗闕、可謂云々より以下にあるのである。然も此れだけでは、題の久響龍潭の意が見えず、同時に、頌の意味が又十分に分らないのであるから、茲では先づ『碧巖』第四則、德山、滄山、兩作家相見の場合に就て、圓悟の説明する所によつて、補ひ置くであらう。

德山は西蜀の人である。始めは律藏や三論や法相を研究してゐた人であつて、禪の事は全く知らなかつた。常に好んで『金剛經』を講義してゐたので、人からは周金剛と呼ばれた。周とは彼の姓である。丁度其時節に、南方では禪宗が大流行で、直指人心、見性成佛など、説いて居る。之がどうも德山の氣に入らぬのである。即ち思ふ、『金剛經』の金剛喻定後得智の中には、千劫學佛、威儀、萬劫學佛、細行、然後成佛であるのに、何ん事ぞや南方の魔子が、即心是佛と説くなどとは、彼等は佛教の敵である。我彼等を退治し、以て佛恩に報せんと。先づ斯る大覺悟で、『金剛經抄疏』(自分の著す所か)を車子(負ひびつ)の内へ入れて、南方へ行脚に出掛けたのである。澧州迄行つた時に、路傍の茶店に憩ひ、店にある、油糶(團子の油揚げ)を買うて喰はんとし、其の

店番の老婆に點心を買はんと云うた。點心とは轉心とも云ふ。點茶といふも同じ事ならん、一寸間食して、心の満足を得る事である。すると其老婆のやつ、中々喰へない奴で、其頃老婆で中々禪を學んだ者が多かつた。三一を見よ、何に點心を買ひたいとおつしやるのか、先づ一體貴僧は何を負うて御出でかと問うた。德山がこれは金剛經の抄疏だと答へると、其の老婆は更に云ふ、私に一間あり、貴僧若し其れに御答へなされたなら、點心を賣つて上げますが、御答へが出来なければ、御賣り申す事は出来ぬ、他で御求めなさいと。德山は此の婆子、何事を云ふかと思ひながら、何事でも御問ひなされと答へた。すると婆子が云ふ、『金剛經』の中には、過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得とあるが、既に不可得の心の上へ、點心を買ふと云はれるが、何をどう點するのであるかと。流石の德山も此の一間に出逢うて、最早何とも答へが出来ない、直得口、似匾擔で、口への字なりに結んだ態である。匾擔は、なにい棒、荷をかづくさへの字なりになるなり、日本で云へば、開いた口が塞がらぬ事なり。然し流石の德山、其の老婆の句下に死却せずして、活路を求めただけの力は十分あつた。茶店の老婆さへ斯の如し、此の近傍には、必ず立派な禪僧が居るに相違

ないと思ひ(此の際尙は彼には、若し得るならば其の禪僧をやりつけんどの餘焰は残り居るなるべし)此の近いあたりには如何なる宗師があるかと問うた。それで老婆は親切に、五里外に龍潭といふ大作家の居ることを教へたので、徳山は直ちに其の龍潭を尋ねて行つたのである。徳山門へ入ると、いきなり、久響龍潭、及乎到來潭又不見龍又不現、とやつた。龍潭和尚屏風の後に身を退いて云ふ、汝親しく龍潭に到れりと。それで徳山ともかく一應の挨拶をして、退いて休息し、其の夜入室したのである。それからが公案の本文である。

【公案】徳山夜になつて入室して、色々問尋した(徳山は所謂學者であるから、さう端的には往かぬ故に請益である)而て夜も大分おそくなつた。それで潭が云ふには、大分深けて来た、もう御下りなさいと。山珍重し(一應の禮儀を盡すことなり)籠を揚げて外へ出た所が、外面甚だ暗いので返つて云ふには、外面が暗くて、とても歩行が出来ぬと。すると潭が紙燭を點じてやる、而て山が正に受取らんとする其の機間に、潭はそれを吹き消した。山はそれで忽然として悟つたのである。——何を悟つたのであらうか、そんな事は今判りこはない。然し既に婆子にはやられ、今又

龍潭に接して色々聴きもした、而て外へ出んとする、外面暗黒なるのみならず、心も亦暗黒である、波瀾百出、自ら収集することが出来ない状態である。「見外面黒、却回云、外面黒、何んと面白、い句ではないか。此の心理状態を捕へた所に、龍潭の非凡な力を見なければならぬ。徳山與へられる紙燭をたよりで、外へ出でんとする、即ち彼は更に猶ほ外物に憑つて、自分の處置を求めんとしたのを、潭此れをも亦吹滅した、徳山はもう自己に返照せなくてはならなくなつた。果して彼れには心眼が開けた、もう外面も黒くなくなつた。此の機用は二三と等しきものあるを知るべきである。——そこで山は禮を作したものであるから、潭云ふ子何の道理を見たのか。山答へて云ふ、從來禪宗の直指人心、見性成佛には疑を有つてゐたが、某し今日以後は、もう天下老和尚共の舌頭教法に就ては、何等の疑をも有たぬと。(去の字強意のみ)。明日になつて、龍潭陞堂して云ふに、此の内に一人の立派な男が居る、牙は劍を植ゑたが如く、口は血盆に似た猛獸のやうな漢である、中々棒で打つた所が、頭を回らす様なやつぢやない。後來孤峯頂上にあつて、必ず君が道を立てるであらうと。(君道といへば、禪道といふ一般の事になる、然るに他の本には吾道とある)。そこで

徳山は、自分の大事にしてゐた金剛經抄疏を持ち出し、法堂の前で一炬火を取り、それを差し揚げて云ふ、深奥なる議論を色々十分に窮めた所が、畢竟するに一本の毛を太虚に致した様なものであり、此の世間の樞機とせらるゝ所のものを究め竭した所が、一滴の水を大きな谷に投じた様なものである、畢竟何にもなつた事ではないと。斯く云ひて、其の抄疏を火いてしまつて、拜禮して去つた(直ちに此處を辭し去つたのではない)。

【無門曰】徳山未だ蜀を出でざる時は、大層な勢ひで、心憤憤として大いに慷慨し、口悻悻として、大いに禪を罵り、教外別傳の宗旨を滅してやる積りで出て來た。處が婆子の一問に答へる事が出来なかつたので、大に閉口した。然し其れで終つて了はなかつたのは流石に偉い。龍潭に到つて大事究明、前の敗闕を約め盡した(總計算をした)。そして抄疏を焼いて、大した事を云うたが、如何にも前言(即ち教外別傳の宗旨を滅却せんと云うた事)或は潭又不見、龍又不現の語を云ふと見ても、差支なしとは相應せない事である。それで龍潭はと見れば、恰も下賤の人が、自分の兒を憐んで、自分の醜を丸出しにする様な調子である。徳山に少しの火種のあるの

を見て、郎忙に(あはたゞしく)惡水を持つて來て、頭からおつかぶせて、其の火種を消してしまつた。よく冷靜に看來れば、一場の御茶番狂言である。

【頌】名許り聞いて居るより、實際其の人に逢うて見なければならぬ、即ちこれだけの力を有するか見別けもつかず、見別けてももらへない、然し面接し見ると、人は人である、別な事はない、何んだつまらぬ、名だけ聽いてゐたのがましぢや。(此れは徳山が龍潭に見えた時の、始めての挨拶の語から出たものである)。然も名と其の實とは大切なる要素で、此れあるが爲めに、其處に第三の、人格の力が脈々として通するのである。それで徳山は遂に龍潭によつて覺りの眼を開いた。覺を開いた即ち鼻の孔を救ひ得たが、いかにせん、眼睛(眼の球)を瞎却(盲にする)ことしてしまつた、即ち徳山が従前學習した一切の方便を失うてしまつた。

【解釋】此の公案は、前既に述べた如く、我等から見ると、別に面白いものではない、其の上無門の評唱も頌も、特別よく出來たとも思はれない。唯だ此の頌を本文に關係せしめて見る、即ち徳山と龍潭との間の關係として見るときに、多少意味が出て來るだけである。聞名不知見面、見面不如聞名とは、此れ何人も實際經驗する所

であらう。其の人の名聲や、又著作物などを見て考へて居ると、随分考へ違ひをして居ることがある。現に自分などは肥満したゆつたりした人の様に思つてゐたが、案外であつたと、或る學生が云うたのを聞いたことがある。若し其の名其の著作のみでよいものとするならば、面接する必要はないが、然し唯だそれだけならば、著作を讀めばよし、講義は蓄音機だけで結構である。然し其れでは實際何等の力とはならぬ、何となれば、如何に讀書し如何に考へても、其は皆な自分勝手な主觀的解釋に終るからである。其の力を知るは、實際直接に其の人に接しなければならぬ。然も接して見ると、直接に見得られる人は、經驗的人である、唯の人である、別に後光も光つてはゐないのであるから、何んぢや、こんな人であるのかといふ輕蔑心も起る。故に面を見るよりは、只だ、其の名其の著作を見て居るに如かずである。然し此の場合に起る輕蔑心を輕視してはならぬ、茲に第一の否定が働いて、主觀的の憶見が脱却せしめられる(我も人なり彼も人なり)大切な點があるのである。然も此の輕蔑心から再び自己へ還却返照せしめられた所に、若し其の人が眞に平凡人であり、何等の力もなかつたならば、再び主觀に落在するであらうが、其處に龍潭

の機用を見なければならぬ、若し何等かの力ある人なるならんには、第二の否定が働いて、眞に主觀が脱却せしめられる。其處に我等は人格の力なるものを認めなければならぬが、其の人格の力は、余が『人格の力』で表はさんと努めた所であり、又斯く人格が三位一體たる所他の人格の内にあつて人格たる所の法としての人格と、經驗的なる私人と、靈或は力としての人格は、余が『自我論』『人格の三位一體』の章に論じて置いた事であるから、就て見られん事を願ふ。此の無門の頌も、傳來の禪宗の解釋では、色々に當て箴めて見られて居るようであるが、余にすれば、斯く余の如く見るのが始めて親しいといふべきであると思ふ。即ち等しく此の關係が、人の爲めに説かざる底の法であり、又清涼國師が同じ事を爲した二僧の優劣得失を定め得た所のもの、竟畢理法の認得を意味したものに外ならない。

二九 非風非幡

六祖、因風颺刹幡、有二僧對論、一云幡動、一云風動、往復曾未契理、祖

云、不是風動、不是幡動、仁者心動、二僧悚然、

無門曰、不是風動、不是幡動、不是心動、甚處見祖師、若向者裏見得親切、方知二僧買鐵得金、師祖忍俊不禁、一場漏逗、

頌曰

風幡心動 一狀領過 只知開口 不覺話墮

【説明】六祖の事は既に二三に述べて置いた、而て此話しは、慧能大師が弘忍を去つて南海に到り、印宗法師の涅槃經の講議を聴いてゐた時の事である。而て此の事ありてより、印宗が却て慧能に師事し、慧能は茲にて剃髮することになるのである。

【公案】刹幡とは、寺院にて竿の上へ布帛を掲げ、説法のある印しとするものを云ふ。六祖が南海印宗の處にゐた時に、二僧が刹幡の風に感さるゝを見て議論をしてゐた。一人の僧は云ふ、幡が動くのだ、他の一人の僧は云ふ、否な風が動くのだ。斯く議論をしてゐたが、何れも一理あり、又一理なしで、一向十分なる理に契はない。

それで六祖が出て行つて云ふ、是れ風の動くにあらず、是れ幡の動くにあらず、仁者（諸君）の心が動くのだ。それで二僧は心に怖を感じ、悚然とした。

【無門曰】是れ風の動くのでない、幡の動くでもない、一更にもう一つ附けて、是れ心の動くでもない。然らば六祖の意何れにあるか。若しよく此の點を見極めて親切ならば、二僧は錢を買うて、却て金を得たものであり、六祖が二僧の争を忍ぶことが出来ずして、飛び出して、仁者心動とやつた事は、忍俊とは機鋒の鋭きことを云ふ、内所事密事の漏洩に過ぎない。漏逗とは漏は泄、逗は暫留で、秘密を漏し他人に告げること云ふ。茲には自己の利害を忘れた、六祖の婆心を云ふのである。老倒、即當と同じ事に見て、澁滯して用を爲さぬこと、老いばれと解するもの、あれども悪し。

【頌】風幡心の三者が皆な動き出した、皆な一つだ。六祖が仁者心動くなど、口を開いたが、其んな話墮（云ひ誤り）をしてゐて、其れに御氣が附かれない。——者箇六祖既に氣附けるにや、氣附かざるにや、此の事も又考ふべきであらう。

【参考】（一）『大乘起信論』に水波の比喻が二ヶ所にも出て居るのであるが、若し

水と波とを抽象的に兩つのものでして、その抽象に捕へられてゐたならば、共に眞如縁起の眞意は得られないであらう。とにかく其の水波の喩は次の如し。

如大海、水因風波動、水相風相不相捨離、而水非動性、若風止滅、動相則滅、濕性不壞、故如是衆生、自性清淨、心因無明、風心與無明俱無形相、不相捨離、而心非動性、若無明滅、相續則滅、智性不壞、故。

答曰、所言滅者、唯心相滅、非心體滅、如風依水而有動相、若水滅者、則風相斷絕、無所依止、以水不滅、風相相續、唯風滅、故動相隨滅、非是水滅、無明亦爾、依心體而動、若心體滅者、則衆生斷絕、無所依止、以體不滅、心得相續、唯癡滅、故心相隨滅、非心智滅。

(二) 王陽明は彼の所論の前後をよく考へて見ると、決して主觀的の唯心論者ではない。大體東洋の思想には、親鸞の然末代、道俗近世、宗師沈自性、唯心、貶淨土、眞證迷定散、自心昏金剛、眞信と云うた様なのが多い、即ち議論となると、多く主觀的唯心論に陥つて居るのである。陽明の論證の如きは、主觀的唯心論の最も巧みなるものゝ一と云はねばならぬ。『傳習錄』卷三

先生遊南鎮、一友指巖中華樹、問曰、天下無心外之物、如此華樹、在深山中、自開自落、於

我心亦何相關、先生曰、爾未看此華時、此華與汝心同、歸於寂、爾來看此華時、則此華顏色一時明白、起來便知此華不在爾的心外。

讀者宜敷斯る主觀的唯心論の那邊に論理的缺陷が存在するかを考へて見るべきである。『認識論』二二二頁。

【解釋】 幡もど靜、風動くによつて動かさる、故に風の動である。然れども、風もど見えす、風の動は幡の動によつて認識せらる、故に幡の動である。論理學者は茲に實理由と認識理由とを區別して、それに依つて能所の關係を立てようとするのであるが、本來能所關係に於て、兩者の内の何れの一を以て能態となし、何れの一を以て所態とするかは、全く或る一定條件によるものたるに過ぎぬ。天が動くのか、地が動くのか、これは曆を作製することの上にて、簡便といふ事から、地が動くこと定められるのであつて、絶對的に定められる事項ではない。其故に近頃物理學の範圍に於ても、相對性の原理といふ六ヶしい事が出て來て居るのである。その問題はともかくもとして、斯る能所の争ひは、主觀的唯心論で結着せしめらるべきものである、即ち三界唯心、心外無別法で、仁者心動とやれば、能所を定めるとは心の抽象に

よるものと先づ結着が附くのである。再言して見よう。甲者の動くことを定めるものは、乙者を静止すと定めるからによる。若し甲者を不動と定めるならば、乙者が動いて居るのでなければならぬ。然らば甲と乙と、何れが真に動いて居るのかを定めんと欲すれば、更に不動と考へられる第三の丙者を持ち出さなくてはならぬ。然るに其の丙者の不動なるは、何によつて定めらるるか、斯くて無限に其の標準を立てなくてはならぬとすべきは、同時に我等は又云ふ事が出来る、是れ甲の動にあらず乙の動にあらず、丙の動にあらずと。斯くて風幡心動一狀領過——即ち不是風動、不是幡動、不是心動である。正に斯くの如きの時、主観的の唯心論が果して何の役に立つか、六祖の答へを直接に解すれば、六祖口を開いて真に話墮を覺らすと云ふべきである。然し六祖の仁者心動といひて、二僧をして悚然たらしめし所以のものは、斯る單なる主観的唯心論の所謂論議ではなくして、一切の條件を自己に攝することに由て、主観性を離脱し、風幡の動に随つて、自己の本性を認得せしむる働きに外ならない。若し此の働きを認得し得たならば、實際此の二僧は買鉢得金に相違ない、否な二僧と云うて他人の事ではなく、自己自身の事であらう。(斯

くは解釋するものゝ、六祖時代には、或は單に主観的唯心論で満足してゐたものとするのが、歴史的には正當であるかも知れぬ。

三〇 即心即佛

馬祖、因大梅問、如何、是佛、祖云、即心即佛、
 無門曰、若能直下領略得去、著佛衣、喫佛飯、說佛話、行佛行、即是佛也、然雖如是、大梅引多少、人錯認定盤星、爭知道、說箇佛字、三日漱口、若是箇漢、見說即心是佛、掩耳便走、

頌 曰

青天白日 切忌尋覓 更問如何 抱賊叫屈

【説明】馬祖とは既に再三出た所の馬大師、六祖慧能大鑒の法孫、江西の寶峯大寂馬祖道一の事で、天王道悟、南泉普願、百丈大智等傑出するもの十二皆な其の門に出

づ。又大梅とは明州大梅山法常禪師をいふのである。此の人並に此の則の事に就ては、少し明了にして置くのが必要であるから、次に大略を記す。因に云ふ、即心即是佛は只だ馬祖のみではなく、古來何れの師家もよく云ふ事で、禪宗の本旨である。又此の則に就ては、三三をも併せ、視るべし。

大梅始めて馬祖大寂に參じ、如何か是れ佛と問ふ、大寂答ふ、即心即佛と、大梅言下に大悟し、其れ以後は大梅山鄞縣南七十里、梅子真が舊隱に隠れて出です。後或る僧に見出され、色々世に出で来ることを勧められたが、猶ほ出ない、其の時の偈に云ふ、摧殘枯木倚寒林、幾度逢春不_レ變_レ心、樵客遇_レ之猶_レ不_レ顧、郢人那_レ得_レ苦_レ追尋。馬祖が此の話を聽いて、一僧をして往て問はしめた。貴僧馬師に見えて、何ものを得てか此の山に住すると。大梅答へて云ふ、馬師我に向つて即心即佛と道うた、故に我此の裏にあつて住すと。僧云ふ馬師近頃の教法又別なり、梅云ふ如何か別なる。僧云ふ馬師近日非心非佛と説くと。大梅云ふ這老漢惑亂人、未_レ有_レ了_レ日_レ任_レ他_レ非_レ心_レ非_レ佛_レ、我只管即心即佛か非心非佛か、それはどうでもよい、乃至乾屎橛でも、指一本でもよい、一生

受用不盡底の努力に實現する所のもの、即ち梅子熱せりと、馬祖の賞揚する所のもの、であると知らなくてはならぬ。然も強ひていへば、即心即佛は真正面の本來の面目なり、非心非佛は其の働きの上の事のみ。即心即佛も、若し抽象的に取るならば、其儘野狐であらう、即ち主觀的唯心論に墮在して、出路が無くなる。無門の評唱を看よ。

【無門曰】即心即佛が直下に了會せられ、其が我がものとなるなれば、佛衣をつけ、佛飯を食ひ、佛話を説き、佛行を行ふ、即ち是れ佛である。蓋し佛衣とは、袈裟を云ふのではない、抹香臭いことを云ふのが佛話でなく、苦行し經典を讀むのが佛行でない。即心即佛、盡大地一切のもの、皆佛であり、日常の飲食送便皆な佛行である。然るに大梅が馬師近日何事を説くとも、非心非佛と説くと雖、吾れには一向頓着なし、吾れは只管ら、即心即佛ぢやなご、云ふ所は、多少の人をして、錯て抽象に陥らしめる。若し斯く佛衣佛飯云々等が、日常の事以外にあるものなりなど、考へ、佛は理想であるとか、佛は座禪して始めて知るべきものだなど云へば、佛の字を云ふとも、いやな事だ、三日三夜も口を漱ぐといふものがあるではないか。斯る人ならば、即

心即佛など云ふを聴いたら、耳を掩うて逃げ去るであらう。——此く云ふは、唯だ抽象的に取ることを戒めたるのみの事である。認定盤星とは、其の當時の流行語で、守株とか舟に刻して墮劍を求むとか云ふと同意である。定盤とは秤器の事で、星とは目盛の印の事である。秤で物を計量すれば、物の重量に従つて其の印は變化する。然るに目盛を定めて置ては、物を量ることが出来ない。即ち抽象に墮して、融通のきかない事を云ふのである、

【頌】即心即佛これ明々白白、晴天白日、最早何の尋覓すべくもあらず。然るに抽象に迷ふ人は、やれ佛がどうの悟がどうのと尋ね廻て居るのである。此の如く他に求め、抽象的に佛を求めらば、即心即佛も又大間違ひである。小人玉を抱いて罪あり、盗んだ賊物をしつかり抱き込んでゐながら、どうか御免くださいといふようなものである。賊物は吐き出しておしまひなさい。きれいさつぱり、青天白日の身となれ、それが即心即佛である。

【解釋】別に解釋を要せず。

【參考】臨濟慧照禪師の說法に云ふ、

…如山僧指示人處、祇要爾不受人惑、要用使用、更莫遲疑、如今學者、不得病在甚處、病在、不自信處、爾若自信不及、即忙忙地、徇一切境、轉被他萬境回換、不得自由、爾若能歇得念念、馳求心、便與祖佛不別、爾欲得識祖佛、祇爾面前聽法底是、學人信不及、便向外馳求、設求得者、皆是文字、勝相、終不得他活祖意、莫錯諸禪德、此時不遇萬劫千生、輪回三界、徇好境、撥去驢牛、肚裡生道流、約山僧見處、與釋迦不別、今日多用處、欠少什麼、六道神光、未曾間歇、若能如是見得、祇是一生無事人、…爾要與祖佛不別、但莫外求、爾一念心上、清淨光、是爾屋裡、法身佛、爾一念心上、無分別光、是爾屋裡、報身佛、爾一念心上、無差別光、是爾屋裡、化身佛、此三種身、是爾即今目前聽法底人、祇爲不向外馳求、有此功用、…是這箇解說法聽法、若如是見得、便與祖佛不別、但一切時中、更莫間斷、觸目皆是、…一心既無隨處、解脫、山僧與麼說、意在什麼處、祇爲道流一切馳求、心不能歇、上他古人機境、…求心歇處、即無事、…

三一 趙州勘婆

趙州因僧問、婆子、臺山路向甚處去、婆云、驀直去、僧纔行三五步、婆云、好箇師僧、又恁麼去、後有僧舉似州云、待我去、與爾勘過這婆子、明日便去、亦如是問、婆亦如是答、州歸謂衆曰、臺山婆子、我與爾勘破了也。

無門曰、婆子只解坐籌帷幄、要且著賊不知、趙州老人善用偷營、劫塞之機、又且無大人相、檢點將來、二俱有過、且道那裏是趙州勘破婆子處。

頌曰

問既一般 答亦相似 飯裏有砂 泥中有刺

【公案】五臺山は、文殊の淨土としてあつて、補陀洛山の觀音と並稱せられて居る、有名な靈場である。其處へ參詣する道傍に茶屋があつて、婆さんが店番をしてゐる。さて臺山參詣の僧が其處を通つて、臺山へ行く道はどの方かと尋ねると、其の

婆さんは眞直ぐに御出でなさいと云ふ。僧何の氣なしに、教へられた通りに行くこと三五歩すると、其の老婆背後から、よい御坊さん、又恁麼にして去る、どこへ何に、しに行くのか、馬鹿坊主共、ヂヤと云ふ。幾度も、多くの坊主共が、皆な此の手でやられる。それで一僧が、此の話を趙州にすると、趙州が云ふには、待て、此の老婆の位の力があるか、我汝等が爲めに見定めてやらうと。そこで明日になり、趙州が其の老婆の所へ行つて、更に同じ問を出すと、老婆亦同じ答へをなし、同じ事を云ふ。それで趙州歸り來て、衆に向て云ふ、我汝等が爲めに、彼の老婆の力を勘破し了れりと。

【無門曰】茶店の老婆、只だるながらにして、籌を帷幄にめぐらす力はあるが、趙州を通常の坊主と間違へて、同じ様な答をするだけが、まだ、足らぬ所である。即ち賊を著けて知らずである。趙州老人は、よく堂々と張つてある營を、偷み塞塞なりを、劫かすだけの力はあるが、いかにも大人氣ないやり方といはねばならぬ。よく此邊の事をしらべてかゝると、檢點將來、兩者俱に過ち有りといふべしである。しかしどもかく、趙州が老婆を勘破したといふ處が、どこであるかを道うて見よ。

【頌】問ふ事も一つで、それに對する答も相似て居る。形式外形が一つであるとして、其の内容が同じであると見てはならぬ、即ち飯の中にも砂があり、泥の内にも刺があるから、用心せんければならぬ。

【解釋】此の公案も亦無門の頌から見なくてはならぬ、即ち前から絶えず述べて來、又特に二六に説明した通りに、具體性の問題である。更に換言すれば、抽象的知識の上から云ふならば、問も同じ答へも同じであるならば、同價値のものと思なければならぬが、實現する力即ち善く營を偷み塞を劫かすの機を用ゐる事の出来る内容の上から云ふならば、其處に全く相違した點のあることを認めなくてはならぬ。嘗て面白い話がある。某大官が地方の巡視に出掛けた、各縣の知事が先導で、方々を御案内する。所が其の大官先生、いつでも知事の知りそうもないような事を尋ねる、知事恐るゝ知らざる旨を答へると、知事は、事を知るではないか、其れに知らぬとは何事じやと、一本參るのが奥の手であつた。老婆の力は、此の大官位な所である。竝の坊主と趙州老作家とを同一に見る様な力では、まだ一駄目である、此れ趙州が勘破了也といへる所である。而もちや、趙州は婆子の一の手を既

に聽いてから出掛けたのぢや、云はゞ先方がどう云ふ陣法を用ゐ、それだけの兵力で、どういふ武器を用意してゐるか等を、十分知つてから、其れに向うたものである、故に大人の相なしである。勘破了也と得意がった所で、未だ以て過ちなしとなすことは出来ない。先方の出様によつては却て敗北せなければならぬ事は定まつて居るのである。

上杉謙信武田信玄と幾度も川中島で對戦した、而て其の最後の場合の如きは、兩者共に、最も拙策を行つたといふことである。之れ兩者の名將である所以である、若し普通或は普通以上の上策を用ゐたならば、相互によく知れ合ふと思つたからである、而も亦拙策同志のぶつかり合ひで、此の度も亦互角の勝敗であつた。人には各其の得意とする所がある、之れ余が『自我論』で説明して置いた通りに、其の人の生理的、心理的、社會的、内外兩方面の關係から必然にせらるゝ所のもので、茲に人格としての價値が定められるのである。然も其のものを成立せしむる原理は、やがて其のものを破壊する原理である。己が得意とする所の戦術は、敵若し我れ以上の力ありて、よく其れを見破るならば、其儘自分の不利となる。上記川中島の戦

ひに山本勘助はそれによつて七十餘回未だ一度も引けを取らなかつた戦術を用ゐて終に其の爲めに戦死せなければならなかつたと云ふ。臺山の婆子、又何ぞよく山本勘助に似たる。趙州老人の陣法は七及び一九にも述べて置いた如くに、至道無難、唯嫌揀擇である、平常心是道である。婆子が此の戦法に當つて死却せなければならぬのは必然である。然も各其の得意とする所に於ては、其れに由て勝たうと將た敗けよう、同價値である、即ち敗けても素より本望であるべきである。死生勝敗はもう斯うなれば眼中にはない、只だ自ら自己の力を樂むべきではあるまいか。而て此の力のみは、必然を必然として置いて、隨處作主の用處である。若し勝敗を論するならば、檢點將來、二俱有過。滿天下好箇の青年諸君よ、迷ふ勿れ疑ふなかれ、五臺山下の婆子の口調を真似て、余は諸君に告げん、諸君之路、只葛直去。

三三一 外道問佛

世尊因外道問、不問有言、不問無言、世尊據座、外道贊歎云、世尊大慈

大悲、開我迷雲、令我得入、乃具禮而去、阿難尋問佛、外道有何所證、贊歎而去、世尊云、如世良馬、見鞭影而行、
無門曰、阿難乃佛弟子、宛不如外道見解、且道、外道與佛弟子、相去多少、

頌曰

劍刃上行、氷稜上走、不涉階梯、懸崖撒手

【説明】此の事跡も亦真にありしや否やを知らず。外道とは當時佛教以外の哲學者を云ふ、各智者を以て任んじ、辯論を事とせり。之れ恰も希臘の詭辯論者、其の字意は識者或は智者の如し、此れに對してソークラテース及び其の學徒のプラトーン等は、自らを智者にあらずして哲學者、愛智者の義と呼べり。佛教より外道を目する、又恰も基督教者よりパリサイ、サドカイの人々を見るが如し。蓋し詭辯論者、及び其れ以前の自然哲學者、竝にパリサイの徒、又印度の外道、共に「それ」を求め、ソ氏基督及び釋迦等、皆共に「それ」を放下し、轉じて如實を求めたり、此れを根本の相

違となす。又阿難の事は前既に二回も説いて置いた如くに、佛弟子ではあるが多聞博識を其の生命と爲す、故に單に智者たるに傾く、從て禪宗では彼を貶下するなり。

又世尊據座に就て、「碧巖」の圓悟は云ふ、此の一則を話會する或るものは云ふ、良久である、或るものは云ふ、據座であると、又或るものは云ふ、默然不對と。此れ等は皆沒交渉である、言句上にあるにあらず、且つ又言句の中を離れず、此れ彼の内にあらず云々と。例によつて雪竇の頌を擧げて置く、

機輪會未轉、轉必兩頭走、明鏡忽臨臺、當下分妍醜、妍醜分兮迷雲開、慈門何處生塵埃、因思良馬窺鞭影、八千里追風喚得回、喚得回鳴指三下、

【公案】有時外道が釋迦世尊をへこまさんとして、來つて問うた、拙者有言を問はず、又無言を問はずと。すると世尊は自分の座にちやんと坐はつて御座る。さうすると外道大に贊歎して云ふ、世尊誠に大慈大悲、よく我が迷の雲を晴らして、悟入せしめてくださった。誠に有難き仕合と、禮をなして去つた。そこで阿難が佛に問ふ、外道は何の所證(悟り)があつて、斯くは贊歎し去つたので御座るか。世尊は、

世の良馬が鞭の影さへ見れば、未だ鞭うたれざるに、既に奔ることゝ心得て、奔つて行くようなものだ、答へられた。鞭うたれても猶ほ走らない馱馬が、世間には中々多いのぢや。

【無門曰】阿難は佛の弟子であるのに、なごて外道に及ばないのか。ともかく外道と佛弟子と、どれだけ相違するかを道へ。佛の直き弟子だとして、佛のものを佛のものとしてゐては、勿論外道に及ばず、外道なりとて、己が研究した一切の理窟を轉廻して、己がものに爲し得ば、即ち佛の境涯である。佛道と外道との相違でなく、相去ることの多少は、其を他のものとするか、己がものとするかの相違である。

【頌】劔刃の上氷稜上の歩行、危険千萬であるが、斯る道を通らなくては、此の境涯は分らぬ。階梯を涉らず、絶壁懸崖の上にて手を撒す底、所謂喪身失命的努力にして、始めてよく此の境涯を握み得ん。

【解釋】既に序に述べて置いた如くに、我等の問題は、その問題ではなくして、これの問題である、有限智の葛藤でなくして、實現の事實である。斯くて有言を問はず、無言を問はず、世尊座に據る、此れ無言の大説法である。此の大説法とは、余が、人

格の力』にて表はさんと試みたる、實現せられたる人格の徳に外ならぬ。而て其は二三にも説明した如く、不思議、不思議の境涯百尺竿頭に座する所の、自己の無限の働きに外ならぬ。據座。己が己れにどつかと安住した所は、二〇の大力量人の眞態である。茲に於て請ふ、主觀に墮在する勿れ。

「據」の字『大乘起信論』には「ことばり」と訓すべきように使用してあるが、甚だ面白いこと、言はねばならぬ。ヘーゲルが彼の辯證法に於て、An-sich-sein と Für-sich-sein と An-und-für-sich-sein = Bei-sich-sein の三句を明かにして居る。An-sich-sein (假りに、自有と譯す)とは、沖漠無朕未發の状態を云ふので、存在はするが、未だ割れない、即ち差別とならぬものを云ふのである。Für-sich-sein (向、自有とは、割れて差別となつた状態である、而も其の差別は、一切自己の爲めの差別に外ならない。而て此の兩者を攝した所、即ち止揚した所を An-und-für-sich-sein と云ふ、或は又 Bei-sich-sein と云ふ、即ち彼の云ふ現實態 Wirklichkeit である。例へば an-sich の補正成は卵である正成か、小兒の時の正成である、Für-sich の正成は文を修め武を練つて居る正成、或は又我等が唯今正成を如何なる人なるか、如何なる時代に、如何なる事をなした人

であるかといふように、概念によつて説明したる正成、即ち正成の記述を云ふのである。然るに例へば金剛山に據りて關東百萬の大軍と戦うて居る正成は、即ち其實の正成で An-und-für-sich 若くは Bei-sich の正成である。それで余は此の Bei-sich を假りに據、自と譯して居る。——そこで外道の問に對して、座に據れる世尊を Für-sich に見るならば、外道の一擧に出逢うて、言句も出ない状態に過ぎないが Bei-sich の世尊としては、一切の理を己が内に組織し終れる(所謂大海印定にある)世尊であつて、大光明である、無限絶大の力である。一切の化導は此の光明によつて爲されるので、外道は即ち此の光明に浴したのである。

三三三 非心非佛

馬祖、因、僧問、如何是佛、祖曰、非心非佛、
無門曰、若、向、者、裏、見、得、參、學、事、畢、

頌 曰

路逢劍客須呈 不遇詩人莫獻
逢人且說三分 不可全施一片

【說明】馬祖の事は既に三〇に説明して置いた。馬祖は常に即心即佛を説いてゐたが、大梅其れに據つてよく熟し得たのである。所が有時僧が問うた和尚什麼の爲めに即心即佛と説くかど。祖云ふ、小兒の啼泣を止めんが爲めなり。僧云ふ、小兒が啼き止んだ時如何。祖云ふ、非心非佛と。馬祖の法嗣伏牛山自在禪師又云ふ、即心即佛は是れ無病求藥の句で、非心非佛は是れ藥病對治の句である。此れ等の事をよく考へて見ると、本公案は最早十分に其の意味を見ることが出来る。故に無門は云ふ、此の非心非佛がよく分れば參學の事畢ると。然も所謂休止の意味の終局でない事は、始めより心得べきである。

【頌】劍客に逢はねば劍を呈してはならぬ、詩人に逢へば詩を呈すべきだ。蓋し此の二句は、即心即佛も非心非佛も、人に應じてのものなるを意味すると同時に、次の轉結二句を引き出す縁にしたのである。轉結はもと陳孔章が魏の文帝に軍

法を教へた時の句を、多少押韻の爲めに變換したものである。人は逢うたら先づ其の三分を説け、一片(全體)を説く勿れといふのである。其の意は、非心非佛は既に根本義である、否定の働きによる思惟の本體であるから、此を説いたのは一片を説き了つたものといふべきである。斯くて此の意義は、如何にも馬祖の老婆親切なるを云ふと共に、此れも亦其れに執着すれば間違ひであるほどに、斯くは言ひ了らない方がよいと言ふ意味をも含めたのである。斯る自由な事は、漢文でないといふ云ひ得られぬ事で、西歐語では及びもつかぬ。

三四 智不是道

南泉云、心不是佛、智不是道。
無門曰、南泉可謂老不識羞、纔開臭口、家醜外揚、然雖如是、知恩者少。

頌 曰

天晴日頭出、雨下地上濕、
盡情都說了、只恐信不及

【】此の公案は前則と同様の精神であつて、別に説明することも入らぬ、無門の評唱も頌も、殆んど前則と別義がない。天晴日頭出、雨下地上濕は、自然の過程即ち有無の矛盾によつて成りつゝ進む状態を云うたのである（七趙州至道無難に對する雲寶の頌を見よ）。其の過程は即ち否定の働きに過ぎないのであるから、盡情都說了である。只恐信不及に就ては三〇の参考に述べて置いた臨濟の説法を見るべし。而も亦一九に述べて置いた如くに、只抽象的の否定に執著してはならぬ、即心是佛、即智是道を眞的に否定の働きによつて知るべきである（三〇参照）。

三五 倩女離魂

五祖問僧云、倩女離魂、那箇是眞底、

無門曰、若向者裏悟得眞底、便知出殼入殼、如宿旅舍、其或未、然、切莫亂走、驀然地水火風一散、如落湯螃、七手八脚、那時莫言不道、

頌 曰

雲月是同、溪山各異、萬福萬福、是一是二

【説明】本則、次則、三八四五共に前出の五祖弘忍にあらすして、五祖山の法演禪師、後に東山に移つた人で、無門は其の五世の法孫である、故に四五には演師祖ともいふ。（然し四五以外に、師祖の尊稱語なきは何故なるかを知らず）。即ち此の師家は、臨濟正宗中興の祖とまでも崇められて居る人である。

倩女離魂の話は『剪燈新話』又『類說離魂記』に云ふともある（にありとか云ふ、其の事柄は斯う云ふのである。張鑑又張鑑といふ人の女に倩娘といふ美人があり、又鑑の外甥に王宙といふ美男があつて、共に許嫁の間柄であつた。然るに父が後に倩娘を金錢權威の爲めに他へやることにしたので、女之を喜ばず、爲めに病氣に

罹つた、宇宙も亦面白くなくて、國を去らんとして既に舟に乗つて郷地を去つた。然るに數里行くと、夜岸上船を追ひ來るものがあるから、よく見るとそれが倩娘であつたから、遂に二人で蜀に走り、共に住する五年、其間に一子をも生んだ。時に倩娘父母を慕ひ出し、父母の許を乞うて、改めて夫婦にならんとして、相共に又故國へ還つて來た。それで宙先づ船より上り、張鑑に逢うてありし次第を話すと、鑑大に恠んで、倩娘は其後猶ほ病んで床中に居ると云うた。それで宇宙が更に船より倩娘及び一子を連れて來ると、閨中の病倩娘は出て之を迎へ、二人が合體してしまつた。

勿論傳説的のもので、其の間に何かの誤りが混じて居るであらう、何となれば肉體精神共に二つになるといふ事は、先づない事である。然し一身體の内に三人或は四人迄も這入つて、其れが各別個の働きをすることは、人格分裂或は變換といふ、精神病に於ては、今日其の例に乏しくない。又『西遊記』には、悟空が二人出て來て相争ひ、各々が眞の自分か判らず、觀音菩薩もそれを判別することが出來ず、漸く佛様が判別してくだされるといふ、面白い説話がある。然しそれはそれとして置

いて、只今の問題は之を我等自我の上の問題としようと思ふ。『自我論』にも述べて置いた通り、昔から宗教家や、其他多少でも、自分といふ問題に困却した事のある人なれば、自分の内に二人（一は善他は惡が住居し、一人が悲鳴するに、他は阿々大笑するといふ様な事は、よく感じ得る事實なのである。否な分析的に考へて見れば、自分の内には二人三人乃至四五人のみならず、無數に多くの人格が這入つて居るといはねばならぬ。然らば其の何れが眞個の自我かといふ云ふ事は、前に二五にも述べて置いた莊周の夢の如くに、若し條件の上に抽象的に定めようとするならば、事甚だ六ヶ敷い問題となるのである。その意味で、茲にも亦倩女離魂といふ如き事が、一の公案たるの性質を得ることになる。然し斯る問題は、今日の我等には最早何等の考慮をも要しない。人格として偉大なるものは、成るべく多數の自我が、一自我の内に組織せられて這入つて居るといふ事であることは、既に分析上明かな事であるからである。此事は、『自我論』の參照を望む。

【無門曰】此の内に向て眞の自我の何れであるかを悟り得るなれば、此の肉體の如きは、全く介殼のやうなもので、其れに出入する事全く旅宿に一泊するやうなも

ので所謂生死は脱却せられるのである。——勿論眞的には我等の肉體はそんな無意義なものでなく、全人格として大切なるものであるが此の時代の人としては先づ許して置くべき比喩である。それで茲には只だ生死の脱却といふ事を主眼と見るべきのみ。——それが未だ判らぬならば、切に彼是れうろたへ廻つて眞個の自己を尋覓するなどの事をせぬがよい。今俄然として地水火風の四大が分散して、將に死なんとする時に、煮湯の内へ落ちた螃蟹(蟹)のやうに、七手八脚、七顛八倒せなければなるまい。其時教へて呉れなかつたからと、怨んではならぬ。

【頌】雲は月ありてよく、月は雲ありてよい、されば五分五分で、畢竟雲と月とは同である。山あらば谷、谷あらば山、これも同であるが、然も山は山で谷ではない、山は山でよし、谷は谷でよし、萬福萬福である。是れ一である、是れ二である。畢竟組織せられる所に、一二同異、其他の範疇は皆な其の意義があるのである。抽象したならば、何れも皆な死滅である。我等の人格も畢竟組織せられた所に、眞個の我が現はれるといふ事は、既に上來十分述べて來た所である。

三六 路逢達道

五祖曰、路逢達道人、不將語默對、且道、將甚麼對、
無門曰、若向者裏對得親切、不妨慶快、其或未然、也須一切處著眼、

頌曰

路逢達道人、不將語默對、

攔腮劈面拳、直下會便會、

【公案】五祖の垂示に云ふ路で達道の人に逢うた場合には、語默の何れにも陥らずして、然も何と此れに對答してよからうか、諸人且く道へ。

【無門曰】斯る場合よく對し得て親切ならば、甚だ慶快な事である、未だ然らざれば、すべからく一切處に眼を著けて、よく修養工夫せなくてはならぬ。

【頌】頌の始めの二句は、公案其のまゝを取つて來たのである。攔は遮腮、は頰臂は裂破。攔腮劈面拳とは、片面をしたたか手で打つことである。即ち語默を以て

對せざれ、さあごうじや横面を打つてやらう、ほごに、直下に會るやつは會れぢや。
 【解釋】矛盾の解決の事に就ては、既に幾回も述べた事である。窮通の道は自己に實現する力より外にない。各自自己の力に従うて答ふべきである。雪峯存禪師は、此の問に對して、喫茶去と答へて居る。首山念禪師は、警爾三千界とやつて居る。更に首山に問ふ、與麼則目視不勞也、首山云、天恩未遇、後悔難追と。然し今日の人は最早慧開和尚位ゐに横面うたれたとて、とてもく。

三七 庭前栢樹

趙州、因僧問、如何是祖師西來意、州云、庭前栢樹子、
 無門曰、若向趙州答處、見得親切、前無釋迦、後無彌勒、

頌曰
 言無展事、語不投機、承言者喪、滯句者迷、

【公案】『會元』卷四には、問、如何是祖師西來意、師曰、庭前栢樹子、曰、和尚莫將境界示人、師曰、我不將境界示人、曰、如何是祖師西來意、師曰、庭前栢樹子。祖師西來の意とは禪宗の眞義、從て佛教的の大意といふ事と同じであることは、既に述べたのであるが、其の問に對しては、趙州は幾度でも庭前の栢樹子と答へて居る。栢樹子とは松栢というて、松か杉の事である。狗子の子の如く、子には意味はない。

【無門曰】若し趙州の答處がよく見えたならば、眞に此れ即心即佛だ、もう前に釋迦もなく、後に彌勒の出世も必要がない。

【頌】此の庭前の栢樹子は、洞山守初禪師の麻三斤と、其の歸趨相同じ、故に無門は守初禪師の語を將て、直ちに頌としたのである。(一八の説明を見よ)。言は事を展ぶるを得ず、語は機に投ずることが出來ぬ。言を承けてゐては、喪ひ、句に滯つてゐたなら、いつまでたつても迷を脱することは出來ぬ。然し此の頌には、何等栢樹子の意なし。

【解釋】余は『認識論』に於て、能知所知の對立を三に分けて論じ、又知識を感性的直觀と、悟性の概念的認識と、理想化の絶對的認識との三に分け、又我等知識の根本

材料或は對象としての觀念を、表象と概念と觀念或は範疇或は理想の三に分けて論じ置いた。Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur erkennen gegeben, sondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen.—Hegel. 今能知所知の對立の上からして庭前の栢樹子を見るならば、此の趙州の答へは、單に栢樹子に注意を向けて居る場合である、斯くて能所の對立は、單に前後の對照上から生ずるのみで、我と對象とは素より同一態を保つて居る。然し自我意識が定まり、其の自我の原理によつて抽象が行はるゝ限り、庭前の栢樹子は全く我とは別に云々のものとして存在する。斯る立場での知識の組織は、即ち所謂科學である。然るに禪では斯る抽象を否定することに由て、却て自我の最奥に徹せんとするのである。然し其の徹底的なる自我を論理的に表明することは、とても漢字では出来ないのであるから、總說四に説いた如く、之を麻三斤とか乾屎橛とか、又茲に云ふ庭前の栢樹子だとか、直接なる點に於て共通なる感性的直觀に訴へたのである。然し其を以て、直ちに庭前の栢樹子其儘が、祖師西來の意だと考へるならば、即ち承言者喪、滯

句者迷で、殆んど何にもならない。それで斯る答へは、他面には問者の豫想するが如き抽象的なる思考を否定する働きを有つたものである。同時に其の否定によつて、能所未剖の状態を意識せしむると共に、第二の否定を働かして、即ち既に若干でも抽象的に思考した以上は、如何に否定することも、全く其れを捨て、本の奎阿彌となる事は出来ないのであるから、再び還つて其の抽象智を組織することによつて、茲に眞個の自己を見出すのである、即ち此れが實現の論理であり、思惟發展の理法である。而て斯く實現し來る所のもは、最も具體的にして且つ直接的のものであるが、最早主觀的のもでなくして、自然の状態である、栢樹子が自然に育成して居る、其の當體である。其處には最早栢樹子と我との對立もない、然も栢樹子に注意して居る限り、自然は只だ栢樹子である、佛は只だ栢樹子のみである。佛佛佛相念の境界である。即ち無門の云ふ如くに、最早先に釋迦なく後に彌勒もない。余はそれで、神者始也終也實現之者即我也と『哲學概論』に云うて置いたのである。故に此れは又單に釋迦彌勒を否定することではない、即ち一切を拒斥した主觀的の自己ではなく、終と始とを攝入した、而も如實の自己を指すのである。

(一) 嘗て述べて置いた如く、趙州の如何にも自然的な、至道無難的な處がよく此の庭前の栢樹子によつても明かにせられる。抽象的な情解を否定する時に、即ち第一否定によつて感性的認識へ到らしめられる時に、乾屎橛だの麻三斤だのといふ如きものへ到らしめずして、自然的な心持ちのよい栢樹子へ持て行く所が、趙州老人の腕前である。それで麻三斤へ持て行つた時と、乾屎橛へ持て行つた時と、第三否定の場合に實現するものが亦相違する、一は萬物を同一體にせんとする働きの上、他は事々物々の用の上へ實現せしめられる。而て栢樹子は自然的なる何等人爲の無い所へ實現せしめられる。其の何れも根本の處には相違ないのであるが、而も其等答處の異なるは、畢竟其の人の人格上の相違である。其れに由て受取る働きの、亦人格上の相違による。とにかく趙州はいつでも人をして至道無難な状態へ向はしむる、之れ彼の用機法である。斯う云ふ話があるといふ事である。妙心寺の開山、關山國師には何の語録もない、只だ栢樹子に賊機ありといふ一語が遺されて居る。黄蘗の隱元禪師が渡日した時に諸方の寺々を巡廻して妙心寺に至り、關山國師には只だ此の一話あるのみとの事を

聞いて、百卷の語録にも勝れりと賞歎禮拜したといふ。如何にも庭前の栢樹子は自然的である、其の自然的なものが否定の機に用ゐられた所は、賊機に相違ない。自然が自然に到れば、もう無言であるべきである。と云ふは昔の禪坊主である、我等は更に無言を超越した有言を説かねばならぬ、栢樹子なんか、食氣も色氣もない昔の坊主共に任せて置くべきだ。

三七 牛過窓櫺

五祖曰、譬如水牯牛、過窓櫺、頭角四蹄、都過了、因甚、尾巴過不得、無門曰、若向者裏、顛倒著、得一隻眼、下得一轉語、可以上報四恩、下資三有、其或未、然、更須照顧尾巴始得。

頌曰

過去墮抗塹、回來却被壞、

者些尾巴子 直是甚奇怪

【公案】五祖が曰ふ、水牯牛(大牛)が窓の前を通過して行く、頭角四蹄皆な過ぎ去つたのに、何が故か尾だけは過ぎ去り得ず。此れ果して何んの事かと。窓檻(レイ)とは窓の格子を云ふ、又牛欄と考へても差支なし。

【無門曰】此の問意を捕へ、之れを顛倒して見て(其の儘ではいかぬ事は明白な事である)、よくこれに對して一隻の眼を著得し、一轉語を下し得るならば、其の力はよく上は四恩(國王、父母、三寶、衆生の四恩)に報ひ、下は三有(三界と云ふが如し、欲界、色界、無色界である、或は云ふ三界二十五有の略で、三界とは上述の如く、二十五有とは四洲、四惡趣、六欲梵天、四禪、四空處、無想、五那含を云ふ)の資けとなるのが出来る。其れ或は未然ならば、更によく、尾を考へて見れば、始めて得られるであらう。

【頌】此の牛、尾巴だけ窓を過ぎ去らざるなり。若し過ぎ去れば、陷窞に墮つてしまひ、若し回り來たならば、其の眞を失うて、却て壞られる。此の何んでもない尾巴——是れ實に奇怪千萬な尾巴である。

【解釋】此の公案も亦古來難透とせられて居るもので、どうでも解釋が附け得ら

れる、或は此を人間の情慾の斷絶し難きを云ひ、同時に眞理には去來なきが故に、情慾煩惱其の儘で涅槃であると見るべきことを示したものと解し得られる。然し予は此處にも亦具體性の問題として、それとは別に、我等の知識の本性に就ての事として、之を考へて見たいのである。

抑も我等の知識の働きは追考 Nachdenken である。即ち我等の普通の知識の働きは、頭角四蹄皆な過ぎ去つた後に、尾巴を捕へて、始めて追考の上に、牛が窓前を通過したと認識し得るのである。即ち若し其の尾巴も過ぎ去れば、最早我等は、牛を考へもせないのである、即ち墮抗擲である、我心牛と共に寂に歸するのである。然るに既に何等か牛に就て考へて居る以上は、我等は其の對象の一部分、即ち尾巴だけでも、其れをしつかり捕へて居るからの事である、其の意味に於て、我等の知識は抽象である、一向につまらぬものである。さればとて、其の牛全體を引きもどす事は出来ない。然るに普通の知識では、引きもどした積りで居るが、然し其の引きもどし得たとする所のもの、即ち牛全體は、實は推理せられたるもの、間接的のものであつて、過ぎ去つた當體ではない。即ち回來却被壞である。自然の現象に繰り返

しといふ事は全くない事で、一物一事件其の儘が如實のものである。然るに自然科学では、自然現象の繰り返しといふ事を豫定して居る、然しこれは考へられたる自然、即ち自然科学者の自然に於ての事である、換言すれば條件によつて抽象せられたる抽象の世界でのみ繰返しといふ事があるのみである。而も普通の人は、斯る抽象の世界を以て如實の世界なり、眞の實在なりと考へて居る。

此の事は、更に近年八ヶ間敷なり來りし、歴史の認識といふ事に就て考へ見ると更に明かになる。歴史的認識の如何なる性質のものであるかは、『認識論』にも、『自我論』にも、又大體は『哲學概論』にも、自分の考を發表して置いたのであるから、茲に精細に論ずることは出来ないが、若し嚴密に自然科学的方法で研究せられた歴史が成立するならば、其は全く時間順序を逆にして考へられなくてはならぬ、即ち現在の我等を分析して、其れを時間の逆順序に配列組織せなければならぬのである。——自分は此れを倒逆の歴史と云うて居る。何となれば、當下の我等は、我等の祖先が過ぎ去つて跡に遺した大牛の尾巴たるに過ぎないからである。自分はまた云ふ、歴史ありて人格あり、人格ありて始めて歴史がある、人格を抜きにした歴史は單

なる歷程記述である、眞の歴史でない。然るに一般には、過去にありし通りを認識するが歴史である様に考へて居るのであるが、是れ一般に眞理は外界の描寫であると考へて居ることの根本誤謬と等しき、大なる誤謬である。若し斯る歴史があるとするならば、其は壟抗に墮ちた所のもの、無限多の條件に依て、無限に變化する可能の世界、即ち無限地獄に外ならない。(更に回來却破壞の意義は次則を見よ。斯くて眞の歴史とは、我等人格の全體的の認識である、全體によつて歴史的事件の唯一性、即ち此を以て、彼に換へる事の出来ない、一回限りの出來事の絶対價値が定められる。更に換言すれば、我等自己の絶対性が、全體的なる歴史の認識によつて、始めて爲されるのである。

牆を隔て、角を見る、我れ便ち其の牛なるを知る、窓櫺を隔て、其の尾巴を見る。我又其の牛の尾巴なるを識るのである。其の部分によつて、我既に其の全體を認むるが故に、又よく其れを全體の一部となすのである。此に於て者些の尾巴子、直に是れ奇怪千萬であると云はねばならぬ。我等は當下の我を分析して、我の過去を作り出し、其の分析せられたる諸要素を自由に結合して、自己の未來を考へて

居る攝する「者箇」は現實である。此の現實は絶對的のもの、過去と未來とを攝したものととして、即ち永恒である。斯る「永恒」に於て、始めて四恩に報い（即ち我等は一切の過去と一切の還境、殊に衆生とに對して、御恩報謝も出来るのである）三有の資とされるわけである。然も未だ斯る状態に入る能はざれば、依然として尾巴を捕へて、其れを一生懸命に研究するより外に致し方があるまい。部分と全體との詳細なる關係は『哲學概論』の其の章を見よ。——若し又此の如くに見得すれば、自ら又此の尾巴を情慾煩惱と解しても、十分に其の意を得べきである。即ち情慾煩惱を以て其れを情慾煩惱と爲し（價値を定め）得る力は、人間特有の力であるから、それをよく照顧すれば、やがて我等の本性が實現し來るであらう、其の實現の力はやがて此れ水牯牛（即ち全體、我等の本性）なのである。釋迦だの孔子だの、其他の偉人聖人の尾巴には、所有る衆生が皆な喰ひ付いてゐて離れない。又牛といふ事より聯想しては、彼の有名なる清居禪師の十牛圖に關して、廓庵其他に色々の人が評唱し頌したものが、どこにでもある書物であるから、其の牛の尾巴に就て照顧するも、亦參考となるであらう。

又我が白隱禪師は、本則の尾巴に着語して、尋常一様窓前月、纔有梅花便不同とやつて居るそうであるが、自分は此の梅花を以て、人々各自の力と見るものである。各人梅花となつて、歴史上に光彩を與へ、全人類の爲めの救世主たるの覺悟がなくてはならぬ。

三九 雲門話墮

雲門、因、僧問、光明寂照遍河沙、一句未絶、門遽曰、豈不是張拙秀才語、僧云、是、門云、話墮也、後來死心拈云、且道、那裏是者、僧話墮處、無門曰、若向者裏、見得雲門、用處孤危、者僧因甚話墮、堪與人天爲師、若也、未明、自救不了、

頌曰

急流垂釣、貪餌者著、口縫纔開、性命喪却、

【解釋】雲門の事は既に度々出て居る、死心とは黃龍派の祖慧南の法孫晦堂祖心に嗣ける死心悟新である。張拙秀才といふ人は、禪月大師の指導によつて、石霜禪師に參じた人である、其の時霜問ふ、秀才何の性ぞ、秀才曰ふ、性は張名は拙。霜云ふ、巧を覓むるも不可得なり、拙何れより來ると。秀才省あり、偈を呈して云ふ、

光明寂照遍河沙、凡聖含靈共我家、一念不生全體現、六根纔動被雲遮、
斷除煩惱重增病、趣向真如亦是邪、隨順世緣無罣碍、涅槃生死等空花。

此の偈は一寸面白いが、如何にも「起信論」を腦裏に入れて置いてのもので、非難すれば如何様にも批評し得らるゝ、秀才的の偈である。此の事は本公案には關係のない様で、實は又大に關係のある所を見なければならぬ。又此の公案には、古人も随分苦しんだと見える、總說七無門の傳を見よ。

【公案】雲門の所へ或る僧かやつて來た、此れは例の道場破りに來たもので、雲門との力競べ、眞劍勝負である。さうして問ひかけた、光明寂照遍河沙と。處が其の一句が未だ終らざるに、雲門が遽かに遮り止めて道ふには、それは張拙秀才の句でないかど。其僧然りと答へた。すると雲門何んの苦なしに、話墮言ひ間違ひなり

とやつてのけた。其の後死心禪師此の話を拈起して、且く道へ、ごこが此の僧話墮の處であるか、文句に何の誤りもなく、ごこにも間違がないではないかど、いうた。此れ即ち公案の眼目である。

【無門曰】若し此の公案に對して、よく雲門の機鋒の鋭きこと、孤危とは孤危嶮峻と續く語で、孤峯の危険にしてよりつかれぬ貌を云ふ、竝に死心が拈した如く、此の僧の話墮の處をば、よく見得するならば、やがて天人(人間)竝に天人の師となることが出来ぬ。若し又未だ其れを明かにすることが出来なければ、自ら救ふこと未だ了らざるものぢや、一生懸命に自救に努力すべしぢや。

【頌】此の頌の出處は、此の話に大洪老衲祖證禪師が着語して、鮎魚上竹竿とやつたのを、無門が念頭に置いて書いたのである。急流に釣を垂れて居る、餌を貪るものは其の釣に著かねばならぬ。口を一寸でも開いて、其の餌にかゝつたが、最後、生命はもうないと覺悟せんければならぬ。

【解釋】此の公案には大して深き意義もないが、然し一寸面白い、然も我等が平常心得置かねばならぬ、大切なものがあるから、余は余自身及び余の學生には、常に此

を拈起して戒めて居るのである。さて此れを真劍勝負とすると、門僧が敗けた所、即ち話墮の處は、雲門が不是張拙秀才語と問えるに對して、是なりと答へた所にあると言はねばならぬ。と云ふは、前則にも説明した如くに、張は既に過去の人である、句に滯つてゐて、然も其れを張の句であるとするのは、尾巴によつて捕へた牛たるに過ぎない、即ち其の牛がどんな頭、どんな角乃至足をしてゐたかは、推理で知られたのみの事で、眞のものであるや否やは不明なのである。即ち外的の言句は、同じであつても、もう眞の精神は相違してゐるのであるから、是れ即ち話墮の處である。

總て古人の言行にて、歴史的に今日迄残れるものは、我等の内において、何等かの意義あるものであるが、然し又同時に其が如何なる場合に、如何なる人が、如何なる精神を以て爲し或は言うたかといふ具體性に於て、其の眞の意義を見なければならぬ、即ち是れが歴史的唯一性である。四五参照。然るに斯る關係の一切を抜きにして、只だ言句のみを抜き出せば、もう古人の意義は無くなつて居る、即ち斯る引用は、一切是れ話墮である。然るを泥んや、其の全篇の精神をも取らずに、只だ其の一

部分の、而も自分の氣に入つた句などを、自分の勝手な處へ引用して置いて、プラトーン曰く何、カント、ヘーゲル曰く何、何々の經には何、孔子曰く孟子曰く何、近くはオイケン曰く、ベルグソン曰く何、ブランドー氏曰く、ピール氏曰く、などいふは、全く皆な話墮の甚だしきものと言はねばならぬ。殊に近頃自分のよく感ずる事は、よし言句が意味することだけに限つて云ふことも、英語、獨逸語、佛語等、それ／＼其の特色が相違する、此れを各他の國語に翻譯すると、全く意味が違つて來る。日本人が漢字を使用し得る事は、既に此れ位自由になつてゐるにも關せず、猶ほ且つ直接を主とする禪的思考になると、漢字で表はされたものを、日本語に譯しては、其の意味を失ふのである。斯く各の國語が、各自の國にて絶對性を有つて居るものを、而もおまけに誤譯などして、何々氏曰くと云ふなどは、甚だしき不道德といはねばならぬ。我が邦從事の學者、斯る不徳義に陥らざるもの、果してよく何人がある。それで從來でも、其の傑出した學者は、やがては自己へ還歸し、自己となつたものを出して居る、眞に人格としての生命は、此の自己のものを出す所にあると云はねばならぬ。斯くて無門の頌に云ふ通りに、我等の面前には釣が多く下がつて居る、うつ

かり口を開けば、生命が失はれん。孔子も悉く書を信ずれば書なきに如かずといふた。古今の偉人聖人は我のよい師である、此れを學び此れを機として、自己自身を見出し、自己に徹するが必要である。若し斯く自己に徹し得ば、雲門の用處と等しく、一向境に奪はるゝ事なく、やがて此の力が人天の師であると云はねばならぬ。自己自身の見解を有する人は、最も古きを云ひ、古きを學ぶと雖、然も最も新らしき人であり、之に反して自己に力なき人は、最も新らしき事を學び、大學者の口真似をしてゐて、然も最も古き人、最も無學な人である。

四〇 趨倒淨瓶

瀉山和尚、始在百丈會中、充典座。百丈將選大瀉主人、乃請同首座對衆下語、出格者可往。百丈遂拈淨瓶置地上、設問云、不得喚作淨瓶、汝喚作甚麼。首座乃云、不可喚作木椀也。百丈却問於山、山乃趨倒淨瓶。

而去。百丈笑云、第一座輸却山子也。因命之爲開山。

無門曰、瀉山一期之勇、爭奈跳百丈圈、圓不出、檢點將來、便重不便。輕何故、漚脫得盤頭擔起鐵枷。

頌曰

颺下筵籬并水杓、當陽一突絕周遮。
百丈重關攔不住、脚尖趨出佛如麻。

【說明】百丈とは二にあつた百丈懷海禪師で、瀉山とは仰山と共に瀉仰宗の開祖者たる潭州瀉山靈祐禪師の事で、既に一度五にも説明した人である。此の瀉山は初め百丈の會下に於て、典座をしてゐた、典座とは會中に於て炊事掃除其他雜務を主宰する位置である。首座(上座)若くは第一座とは弟子頭で、其の時には華林といふ人が其れであつた。司馬頭陀なる人あり、人相地相をよく觀る人であつて、或る時百丈の處へ來て、瀉山と云ふ山はよい山である、千五百人を容れる事が出来るが、誰れか此の山を開くものは無からうかとの相談をしたのである。百丈が拙僧は

どうであらうかと問ふと、頭陀が云ふには貴僧は骨人、彼の瀉山は肉山である。故に貴僧が彼の山を御開きなされても、集まる衆徒は千人にも及ぶまいと答へた。それならば第一座の華林はどうであらうかと云ふので、呼び來らしめると、頭陀が彼に少しの歩行と咳とを爲さしめて見て、此の人不可なりと云うた。それならばとて、更に典座の靈祐を呼び來らしめて見せた所が、此の人適當なりと云ふ事であつた。それで百丈は直ちに此れに開山たることを命令した所が、首座の華林が承知しない、某甲こそ第一座であるが故に、是非開山にせられなくてはならぬと主張し出した。そこで百丈が衆人の前で、此の兩人の試験を行つたのである。

【公案】乃ち典座の靈祐と首座とを同座せしめ、衆に對して下語して云ふ、出格者は往いて瀉山の開山たるべしと。そこで淨瓶(小便瓶)を出して、其れを地上に置き、試験問題を出して云ふ、此れを喚んで淨瓶となすを得ずと。それで先づ首座に向て、さあ御前は何と作すかと。首座答へて云ふ、喚で木椀と作すべからずと、椀とは植なり、又木の名なりとあれども、等しく用の上から云うたのに相違ないから、支樞木也、戸のくろゝを支へて居る木と見るべきである。百丈は更に瀉山に向て、御

前は如何んと問うた。すると瀉山は足で淨瓶を趨倒して去つた。これで試験は済んだ。百丈は笑うて云ふ、第一座山子に負けたと。因て命じて瀉山の開山となした。(瀉山は山嶺にして人煙遠し、依て彼は猿猴を友とし、橡栗を喰ひて、困苦艱難して漸次に山を開きかけたが、山下の人も其の志を知り、後には大に補助される様になつて、果して立派な寺が出来るようになった。之れが瀉仰宗の開基である)。

【無門曰】瀉山一難の勇を鼓して淨瓶を趨倒して去つたが、如何に跳り出しても、依然として百丈の繩張内であつて、それから飛び出してはゐない。(然し此の意味は、例の禪的の言ひ方で、一面から云へば、駄目だ出格者ではないといふ事になるが、其の師の働きと同様の地位に到り居るといふ意味にすれば、立派なもの、出格者であるといふ意に轉するのである)。よくよく其の間の事を檢點し見るに、矢張人間的人並みに、即ち世間的の魂性を出したもので、重きによつて、輕きによらずといふべきだ。(此の便の一字甚だ多義を包括す、即ちよる、或はしたかふ、或は便宜といふ意義の便と、又淨瓶である故小便するの意義もあるべし)。何故か。さあ。典座の

炊事長をこれによつて脱したが、更に瀧山の開山千五百人の衆徒の大將株となるといふ如き、重き鐵枷をこれによつて擔はなければならぬ事になつたからである。淨瓶を趨倒する様な事をせなくば、それで身は安樂であつたのに、即ち輕きに使せば、よろしかりしにと云ふ、此れも亦反意である。

【頌】ざるも木杓も、御勝手道具を總て打ち捨て、淨瓶の趨倒一つで、身邊一切の妨害物を總て飛び躓えて仕舞つた。もう斯くなれば、百丈百丈師を云ひ、同時に又百丈山の險峻とを兼ねて、百重千重の關といふ意を有すの重關、如何に攔さへざるれども、もう止住めることは出来ぬ。瀧山が足の尖で趨出する大力は、佛をも麻の如くにめちやく／＼にして了つた。即ち此の頌の意味は、淨瓶を趨倒した大力量を賞讃したのである。

【解釋】淨瓶を持ち出して淨瓶と喚び作すなかれとの問題此に對して首座が木楔となすべからずと云ふ、これでも一應は淨瓶たるを免れて居る。我等の判斷形式に於て、甲は非乙なり(Se is not-P)とすれば、既に乙たるの抽象を免れ得たと雖、然も未だ不定的なるを免れない。然も不定判斷として、此の判斷形式に重大なる意義

を認めたのは、歴史的にはカントであつて、是れに肯定と否定との兩意義が含まれ、更に宏大なる智識の範圍を開示するものとしたのである。然し更に其れに具體的なる意義を與へたのは、例の辨證法の完成者ヘーゲルである。ヘーゲルの辨證法となる、其の方法は否定の否定であるが故に、最早抽象的なる知識の範圍を脱して、力としての行爲の上に、其の眞理を認めさすのである。瀧山が無言で淨瓶を趨倒したことは、正に其の位置に進み出たものと云はねばならぬ。即ち淨瓶を趨倒すれば、淨瓶たるの用を爲さない、即ち淨瓶は淨瓶であつて、然も淨瓶でない事になる、即ち與へられた問題の内にて、甚だしく自由の境地を開展して居る、それが瀧山の首座に勝つた所以である。然も無門の評の如くに、盤頭を脱し得て更に鐵枷を擔起すで、茲になすべき自己の大任務が定められた。人若し徒らに考へて居るのみであるならば、寧ろどこにも自己を見出すことは出来ない、淨瓶の趨倒位のみ事でも、實踐となる、其處に大きな自由の範圍が開拓せられるのである。然し青年諸君に注意す、無やみに趨倒して、淨瓶を破壊してはいけませんぞ、淨瓶を破ると、一四に述べた如くに、殺生戒を犯すことになりますぞ。茲に我等は人の人たる實

踐理性を要求し、又實踐理性の妙用を知らなくてはならぬ。即ち此の妙用を知らしむるものとして、此の公案は何んでもない様であつて、實は中々面白いものであり、従て滄山を無門が非常に賞揚した意義を知るべきである。さてそれならば、讀者諸君は如何にせらるゝか。木椀となすべからず、即ちcup of hot-teaの形式は第一座のものであつた、趣倒は滄山のものである、人の真似をしてはいけない、然らば諸君自らは果して何んとなさるゝか。各自に考へて御覽なさい。

四一 達磨安心

達磨面壁、二祖立雪、斷臂云、弟子心未安、乞師安心、磨云、將心來、與汝安、祖云、覓心了不可得、磨云、爲汝安心竟。

無門曰、缺齒老胡十萬里、航海特特而來、可謂是無風起浪、末後接得一箇門人、又却六根不具、嗔謝三郎不識四字。

頌曰

西來直指 事因囑起 撓聒叢林 元來是備

【說明及公案】一に述べた如くに、達磨武帝に契はず、去つて魏に至り嵩山の小林寺に入り、面壁九年の大修行へ入つた、人之れを壁觀の婆羅門と呼べり。僧神光、即ち第二祖、慧可は、廣く學問をしたが、未だ心に面白くない所があるので、遂に此の達磨の所へやつて來た。所がいくら何事を尋ねても、達磨は一向見向きもせぬ。時に十二月の寒天で雪大に降る、二祖は其の雪中に立つて動かぬ、曉天に及んで、達磨は漸く口を開いた、云ふ汝雪中に立つて此の何事をか求むると。二祖云ふ、和尚の慈悲、願はくは甘露門を開いて群品を度し玉へと、達磨云ふ、諸佛無上の妙道は一寸やそつとで得られるとでない、小徳小智、輕心慢心のよく得る所でない。二祖之を聽て、刀を以て左臂を斷つて、之れを達磨の前に置いた。達磨求法心の堅固なるを知りて、教へる事を許し、先づ名を慧可と命じた。慧可即ち問ふ、諸佛の法印得て聽くべけんや。磨曰く、諸佛の法印人に従つて得るにあらずと。慧可は始めて斯る論法に出逢うたのであるから、一向判らなかつたに相違ない。故に更に問ふ、一

向腑に落ちぬ心まだ安からず師よ請ふ此の心を安んせよ。磨云ふ心を將ち來れ我汝の爲めに安んせん。光云ふ心を如何に覺めても了に不可得である。それならばそれでよいではないか我汝の爲めに安心し畢つた。神光此の語に依つて悟つた。之れが支那禪宗の發起である。

【無門曰】鉄齒老胡とは達磨を云ふ達磨は求法の爲めに難に逢うて齒が缺けてゐたといふのである。達磨十萬里の遠方から禪宗を東土に傳へるなど、特特然(得意然)として海を航してやつて來た。此れ實に風の無いのに浪を起すもの、餘計なおせつかいである。終りにやつと一箇の門人を得たが然も其の弟子たる五體満足な人間かと思へば既に左臂のない不具な人間であつた。さて。謝三郎四の字も識り居らぬわい。謝三郎とは賤人を云ふ三郎といふから四の字も識らずというたものであらう。何んだつまらぬ四の字をも識らぬ愚人めと罵る心である。

【頌】祖師西來の意だの直指人心見性成佛など彼れの是れのこといふ事は本來達磨の馬鹿めが第二祖に傳法したからの事で本來靜平なる叢林を撓駘(ダウクワツ)

即ち騒がすことするのは元來是れ備の仕事である。

【解釋】將心來。覺心了不可得。爲汝安心竟。斯る言葉上の遊戲で悟れたといふとは如何にも昔の人は吞氣千萬である。こんな事で悟れたの傳法するのと言ひ始めたものであるが故に禪宗の馬鹿坊主共は皆な其の眞似をして言語上の遊戲を事とし以て禪學で候ふのと云うてゐる。公案だの何だのと餘計な事があつた事でない。僕「無門關」の四十八則を透り了つたが未だ悟りも何にもせない。それで心に不安もなければ五體満足從て誰れからも傳法などの荷を擔はされもしない。然し三界に迷うて居る故に又斯る解釋を書いて居る。さて。面白の世や。

四二 女子出定

世尊昔因文殊至諸佛集處值諸佛各還本處惟一女人近彼佛坐入於三昧文殊乃白佛云何女人得近佛坐而我不得佛告文殊汝但

覺此女令從三昧起汝自問之文殊遠女人三匝鳴指一下乃托至梵天盡其神力而不能出世尊云假使百千文殊亦出此女人定不得下方過一十二億河沙國土有罔明菩薩能出此女人定須更罔明大士從地湧出禮拜世尊世尊勅罔明却至女人前鳴指一下女人於是從定而出

無門曰釋迦老子做者一場雜劇不通小小且道文殊是七佛之師因甚出女人定不得罔明初地菩薩爲甚却出得若向者裏見得親切業識忙忙那迦大定

頌曰

出得出不得 渠儂得自由

神頭并鬼面 敗闕當風流

【公案】釋迦世尊在世のある時文殊菩薩が諸佛集合の場處へ往つた諸佛各自分

の本國へ還つて行つたのであるが只だ其の時一女人あり佛座に近き處で禪定に入つて居る。(三昧とは正定正受なり正定とは不亂の徳正受とは憶持の能又等持とも譯す)それで文殊が佛に白し上げて云ふには女でありながら佛座に近づくことの出来るのはどう云ふわけか而て我は近くことが出来ない。(女人は罪障深きものとして人間でありながら人間の仲間入が出来ない)それで法藏菩薩の四十八願中にも特に女子濟度の願があり『法華經』にも女人成佛の事が特に著るしくなつて居る)佛文殊に告げて曰く此の理が知りたければ汝は唯だ此の女子を三昧より起たしめ自らその女人に問ふべしと。それで文殊は此の女人を三度廻つた而て指を鳴した。(一)下とは一度限りである抑も口で大聲で呼び起すが如きは失神者に對してのみ爲すべきことで一寸した注意を與へるに大聲で喚ぶべきものではない)處が其の女人禪定より出ない)それで文殊は更に其の女人を掌に上せて(托)梵夫の處迄もつれて往つたり其他色々あらん限りの神力を盡したが此の女人一向禪定から出ない)そこで世尊は笑つて云ふ(歎目く)たどひ百千の文殊が出て來て其の神力を盡しても此の女人を定より出さしむることは出来な

い。地の下十二億の恒河沙數の國土を過ぎると、一佛國があつて、其處に罔明菩薩といふ極く初地(新米)の菩薩が居る、其の菩薩がよく此の女人の定を出すことが出来る。しばらくすると、罔明菩薩が地より湧出し、禮拜して、御呼び出しになつたのは、何の御用かと聽くと、世尊は其の罔明菩薩に、此の女子を定より出さしめよと勅命せられた。そこで罔明菩薩が女人の前へ行き、指を鳴らしたら、何んの事だ、雜作はない、女子は出定した。

【無門曰】釋迦老人實にいたづら老人で、此の一場の雜劇を演出した。然も小さな事ではない。且く道へ、文殊は是れ大智の本體過去七佛の師でないか、而も其の神力を盡して猶且つ女人を出定せしむる能はず。然るに罔明は初地の菩薩である、而も出定せしめ得たのは、何の爲めに因るか。此の事をよく見だし親切ならば、一切の業も識も、忙々として無可有地に到り、其のまゝ大禪定であらう。(那伽とは大龍王である、或は單に蛇である。蛇の蟠屈して動かぬ状態と、又其が智の表號である所よりして、那伽大定というたのである)。

【頌】出し得るも將た得ざるも渠儂(キャツ)彼奴(自由)自在である(此の渠儂とは抑

も誰れか)。鬼を出さうと佛を出さうと、それも自由自在な傀儡師である。文殊菩薩は女人を出定せしむることに於て罔明に敗けたが、よくよく考へて見ると、文殊には文殊の徳がある、此の敗けた所が、實に風流三昧である。

【解釋】夏目漱石氏は「猫」に於て、八木獨仙君をして、女學校にて此の公案をそのまゝ講演せしめた。誠に面白い思ひ付きだ、然しよくよく考へて見ると、女子たらしの公案である。鶏を剖くに牛刀を用ゐる勿れで、物には各其の用があり、事には皆な必然の理が具はつて居る。それを何もかも一緒にしてしまつては、所謂惡平等である。各其の所得、其の徳を受用して樂ましむる力が、茲では必要な事である。而も其れには各々其の場合の位置境遇をよく考へなければならぬ、其處に差別が必要である。差別は平等により、平等は差別の組織として、始めて其の具體性が現はれるのである。抽象的概念的の智とするならば、百千の文殊も、塵一本動かすことは出来ない。此の則に就て古來の拈弄若干を擧げて見よう。

大愚芝禪師——僧投(ハツ)寺裏(ニ)宿(シ)賊入(ル)不(レ)慎(シ)家(ニ)
覺範——出定(ス)唯(ク)消(ス)彈(ヲ)指(ヲ)佛(ヲ)法(ヲ)豈(ニ)用(ス)工(ヲ)夫(ヲ)我(ガ)今(ト)要(ス)用(ス)便(チ)用(ス)不(レ)管(ス)罔(ト)明(ト)文(ト)殊(ト)

雲庵和尚——不見道欲識佛性義當觀時節因緣——佛性天真事誰云別有師罔明
彈指處女子出禪時不費纖毫力何曾動所思衆生總平等日用自多疑

四三 首山竹篋

首山和尚拈竹篋示衆云汝等諸人若喚作竹篋則觸不喚作竹篋則背汝諸人且道喚作甚麼

無門曰喚作竹篋則觸不喚作竹篋則背不得有語不得無語速道

頌曰

拈起竹篋 行殺活令 背觸交馳 佛祖乞命

【說明】臨濟義玄第四の法孫汝州首山省念禪師は風穴和尚に法を得て後首山に居つて第一世となり廣教院に移つて又第一世後に南院に移つて第三世となつた

人である。首山の此の公案に關して禪門では中々面白き事實もあるようであるが其等は今茲に必要でない。而て此公案に類する所のものは既に幾度も前にあつたのである。讀者の力次第に考へて見るべきである。

【公案】首山和尚が竹篋を取り出し衆に示して云ふ諸子若し此れを竹篋と呼ぶならば則ち觸即ち抽象に陥つて自由がきかなくなる若し又呼で竹篋となさざれば竹篋であるものを竹篋でないといふ事になつて背である。諸子は喚で何んとなす。

【無門曰】（公案の語を其の儘に取つて竹篋となさば觸竹篋となさざれば背である言句を用うべからず又同時に言句なかるべからず速に道へ速に道へ。

【頌】竹篋を拈起して殺すか活すかの令を行ふ。背か馳かのデレンマである。此のデレンマにかゝつては佛祖と雖亦命を請ふであらう。——一箇の竹篋よく殺活令を施行す此の竹篋の前に諸人如何にして出路を得るか。

【解釋】斯る問に對しては四〇にもあつた如くに木椀にあらずと答へるも可なり又實際に首山が此の問を出した時に歸省禪師がやつた如くに直ちに其の竹篋

を奪ひ取つて、二つに折つて地に擲つても亦可なり。無門の評唱にあるが如く、只だ速に道ふを可とする、擬議を許さずである。一個の竹筥、用ゐやうによつては草取りにもなれば、そくゐねりにもなる、或は又殺人の兇器にもなる。斯る無限の用を爲さしむるものは、我である、人間である。天上天下唯我獨尊。更に其の人間の人間たる働きに就ては、次則を見よ。

四四 芭蕉拄杖

芭蕉和尚示衆云、備有拄杖子、我與備拄杖子、備無拄杖子、我奪備拄杖子、

無門曰、扶過斷橋水、伴歸無月村、若喚作拄杖子、入地獄如箭、

頌曰

諸方深與淺 都在掌握中

撐天竝拄地 隨處振宗風

【説明】芭蕉山に住して宗風を振うたもの前後に總て六人、而て此の公案は其の内何人のであるか判明しない、多くは第一の慧清禪師のものならんとして居る。此の清は百濟の人で、仰山の法孫である。此の則の如き、今日でこそ何んでもないもの、(否何んでもないものでないかも知れぬ)昔に於て此れだけの妙用を考へ出し得た事に就ては、余は只すら感じ入つて居るのである。

【公案】讀んで字の如く、汝に拄杖があるならば、我汝に更に拄杖を與へん、汝に拄杖なければ、我汝が拄杖を奪はんと云ふのである。

【無門曰】此の拄杖一本、此れを頼りに橋の無い川でも渡り得られ、無月暗黒の裡に家に歸ることも出来る。此の大切な用のある大事の拄杖子を、若し只の拄杖子であるなど、思うたなら、地獄へ入ること、箭の如く速かなるべし。

【頌】諸方の深と淺と(川水の深と淺でもよければ、人物の高下の批評にてもよい)、一切掌握の内にある、即ち此れさへあれば、一切の善惡正邪、是非曲直を直に明了にすることが出来る。否な單に他を批評するのみの力でなく、此れが即ち天を撐へ

地を柱へるの力である。天を天とし地を地とするの働きは此れに外ならない。即ち此の力よく隨處に主となつて、各自の宗風を振ふのである。此の宗風はなにも禪宗の宗派と見るを要せず、人々各自の面目を振ひ起す事が出来るといふ意に解すべきである。

【解釋】カントに由つて其の意義を深められたる批評哲學は、從來の抽象的なる思考方法を轉回して、抽象の由つて起さるゝ根本的條件を、哲學其のものゝ對象とする様になつた。即ち今日の所謂哲學の復興者は、自己の哲學を名けて又批評哲學といひ、知識根本の條件即ち絶対的の「不可不」を其の對象とする様になつたのである。斯く云ふと、禪宗の人は、何んだ西洋の哲學者は、やつと今時其んな處に氣が付いたのか、我等は中世紀の終り頃に（無門は一二〇〇年代の人である）、既に斯くの如くに言うて居るではないかと、云ふでもあらう。然り。然し左様一概に、西洋思想の後れたるを罵り去るときは、又敗闕當に風流の處が判らなくなる。西洋では十分なる抽象的分析の極限に於て、轉じて此の方面の開拓に従事する様になつたのであるから、實際其の知識を人生の用といふ上から見るなら、禪宗などのとても

及ぶ ではない。

斯る批評論は別として、今日批評哲學の上からは、各科學は、カントが人格の道德的働きに就て言へる所のものを取つて來て、皆な自律的のものであると云ふ。と云ふは、總て學問の對象は、只與へられたるものを取扱うて居るのではなく、對象其れ自らを、其の學問が作出して行く、即ち自由創造 *Freie Schöpfung* である。然も自由所産とは雖、其は論理的創造である故に、其れを對象とする以上は、我等は絶對的に其れに頭を下げて服従し、忠實に分析せなければならぬ所のものであるといふのである。此の事は重に數學の研究から氣付いた事である、數の數學的取扱ひからして、其始めは數でなかつた零だの負數だの分數だの對數だの、又虚數などが數として出來て來る。又今日物理學が研究し居る所のものも、物理學者は單に與へられたる事實として居るのであるが、實は物理學自らの創造である、即ち電子だの量子だの、又は相對性の原理だの、皆な此れ物理學の創造であつて、然も其の學問に取つては、與へられたる事實なのである。それで故のヴァインデルバンドは *Hence science grows quantitatively and qualitatively in geometrical progression, true to the fundamental*

principle of all spiritual development that 'to him that hath shall be given' (故に科學は量的にも質的にも幾何學的級數で生長する、即ち有する人に與へらるべしてふ、一切の精神發達の基礎的原理に叶へり)というて居る。「有する人に與へらるべしてふ語は、又基督の語の一半を出したのであるが、其の全部を出して見ると、全く此の公案の拄杖子と同じ事になる。日本譯によつて書いて見る、「それ有る者は予ら^{アタシ}られてなほ餘りあり無有者^{モクモク}は有てるものをも奪らるゝ也」馬太傳、一三ノ一二、二五ノ二九、是故に爾曹聽ことを慎め、有る者はなほ予へられて、無有者は有りと思ふ所の物をも奪らるべし」路加傳、八ノ一八、我なんぢらに告げん、夫有者は予へられ、不有者は其の所有ものまでも取らるべし」同一九ノ二六。「宗教上の信仰、即ち我等が精神上の根本原動力といふ上から見るときは、斯る兩者の暗合は、決して偶然の事ではないのである。

此の事は單に科學のみの事でない、ヴィンデルバントの云ふ如くに、總ての精神發達が皆な斯くの如きものなのである。我等が人間即ち人格者としての特色は、先づ最初には藝術に於て顯はれる所の、自由なる創造といふ力に存在する、而て此の

創造を實現するといふのである。それで實現の論理から云ふならば、實現したものは、其の人格の徳であつて、其の徳は更に徳を生む。善を爲さば、更に進んで善を爲さなければ止まぬ力となり、惡に陥れば、愈々惡に向ふ力となるのが、實現である。而て實現せられたる徳其のものから云へば、勿論善惡は對立的、相互拒斥のものではなくして、組織的論理的のものであるが故に、又單に主觀的のものではない。此に依つて我等は諸方一切の深と淺とを分ち得る、然も其は主觀的のものでなくして、絶對的のものであるが故に、天地の位置をも、定める大なる原理である。而も大なる原理なりと雖、亦抽象的に存在するものでなくして、個人の内^{うち}に實現するのであるが故に、此は外に求めるべきものでなくして、面々個別的なる個人人格のものである、即ち此の意味に於て、個人が始めて絶對的自由の力を有するので、人に與へることも出来なければ、奪ふ事も出来ない、人格が人格としての力である。如何なる場所に於ても主となり、向背の判斷、出身の路を見出す所のは、此の力に外ならない。而て此の力は經驗といふ否定の働きによつて實現するものであつて、決して經驗によつて作り出されるものでない。而て此の力は此れを認識の上には

範疇と呼び、或は實在として之を觀念と呼び、實踐能力としては理想と呼ぶ。然し斯る力は力である限り、絶えざる發展の上に保持せられ得る所のものであつて、若し自ら其の力を有するものなりとして止まれば、即ち抽象である、自ら學者と名のる詭辨論者である、直ちに奪ひ去られるであらう。水止まれば腐敗する、人格の力は若し止まれば直ちに悪化する。それで米國のデウキー氏 Dewey は斯う云うて居る。Badness originates in the contrast which thus comes about between having the repetition of former action, and doing—pressing forward to the new right action. Goodness is the choice of doing; the refusal to be content with past good as exhausting the entire content of goodness. (悪は斯くの如くにして生じ來る従前の行動の繰返しを有することゝ爲すこと—即ち新たなる正行動へ猛進することゝの間の對照よりして現る。善とは爲すことを選び取ることである、過去の善は既に其の全内容を盡せるものとして、其れに満足し居ることを拒絶することである)。然し斯ることの詳細なる分析論に關しては、余の他の著書を見られん事を希望する。

四五 他是阿誰

東山演師祖曰、釋迦彌勒猶是他奴、且道他是阿誰、

無門曰、若也見得他分曉、譬如十字街頭、撞見親爺相似、更不須問別人道是與不是、

頌曰

他弓莫挽、他馬莫騎、他非莫辨、他事莫知、

【説明及公案】三五に云ひ置きしが如く、東山演師祖とは五祖法演禪師の事で、問題は釋迦も彌勒も猶ほ是れ、他の奴(奴隸)の如きものだが、其の他とは誰かといふのである。法演或る時此の問を開聖覺老に與へた、すると老直ちに胡張三黑李四と答へた、といふは權兵衛太郎次郎といふ事である。演之れを許した、而て其の時會下にゐた、圓語佛果、碧嚴錄の編述者に此の話をした。すると圓語がいふには、好い事はよいが、恐らくまだ本當のものであるまい、よく氣を附けて御覽なさいと指

圖した其れで明日覺老が上參した時に、演再びその問を提出すると、老云ふ昨日既に申し上げたではないか。演云ふ、昨日何んと言うたか。老云ふ、胡張三黒李四と。演云ふ、いけない。老云ふ、昨日はそれでよいと云はれたでは御座らぬか。演云ふ、昨は是今は不是。老言下に大悟すと云ふのである。

【無門曰】若しよく此の「他」の誰れなるかを分明に識得し得たならば、恰も是れ十字街頭で尋ねる阿爺に出逢うたやうなもので、直ちに之れ「阿父さん」である。他人に向て、此れが果して自分の阿爺で御座るか否かを尋ねる必要はない。其れと同様に、此の「他」をば外的に尋覓してゐては、何時迄立つも判らない、自分の親を、其の親なるや否やを人に尋ねた所で、其れが果して親なることを證明することにはならないのである。自ら自己に返照して見出したものは、自分のものである。即ち實現する力は、自己の見出しである。故に――

【頌】他の弓を挽く莫れ云々で、他人の事でない、皆な自己自身の事である。然もくれぐれも誤解してはならぬ、此の自己自身とは、最早主觀的のものでない事を、若し此れを誤ると、直ちに地獄に墜ちなければならぬ。

【解釋】此の公案は前の公案と同時に考へると解し易い、無門の評唱も頌も亦聯關して居るのである。何も是の公案を釋迦彌勒尊と雖、是れ修成の始覺、本覺の自性に比すれば、猶ほ是れ他の「奴」なりなど、他人事に解釋する必要はない。

抑も諸佛出生の因縁は何にあるか、衆生利益群品の濟度に外ならぬ。「善人猶ほよく往生す、泥んや惡人をや」とは、佛の本願でなくてはならぬ。されば釋迦が過去に成佛したのも、彌勒が未來に作佛するであらう事も、皆な胡張三黒李四、即ち權兵衛八兵衛等、一切衆生の爲めでなくてはならぬ。此れ法演が最初に覺老に許した所以である。換言すれば智者は愚人の使ひもの、佛陀は衆生一切の忠實なる奴隸であるべきもの、否な實際あるもの、否ななければならぬものである。然も圓悟は何故に斯る答へに未到の地あるを發見したか。

釋迦降誕して直ちに「人」として直立し、希臘語の人間 *Anthropos* といふ意義は二足にて直立するといふ意味である、而て東西南北の四方へ各數歩し、更に一手を以て天を指し、他手地を指し、天上天下唯我獨尊と呼んだ。此の「我」は人間としての「我」である、他人を拒外した「我」ではない、天地人三才の一としての「我」である。張子厚は

其の西銘に斯く書いて居る。乾稱父坤稱母子茲藐焉乃混然中處故天地之塞吾其體天地之帥吾其性民吾同胞物吾與也。人間を以て天地自然の充塞態と見る事は、西洋のヘーゲルも亦同様であり其の古くは人を小宇宙なりと唱へた希臘の藝術的理想觀も全く此の精神に外ならなかつた。之を論理的に解釋するならば統一と同一普遍性と必然性を其の形式的原理として保有するのが換言すれば小宇宙としてのものが本來の「我」である。自由態としての「我」の尊嚴は實に此の點にあるのである。即ち釋迦も彌勒も其他一切の佛皆な論理的には此の「我」の實際的奴隸である。而も同時に其が作佛する即ち聖者として人格の儀表として我等の面前に現はれる所以のものは衆生としての「我」即ち凡夫の爲めである即ち胡張三黒李四權兵衛八兵衛等の爲めである。否な斯くては他人事である直接自分の爲めでなくてはならぬ。故に其の何れより見るも實際「我」の奴隸として出世したものに外ならない。

余は『認識論』に於て西洋の歴史に於て人間が「我」といふ事を教へられた事が三度あることを述べて置いた。第一はソークラテースによる「汝自らを知れ」と第二

には基督による形式的眞理と第三はカントによる「我」の道德的なる働きとである。而て斯る聖者は皆な喪身失命の大努力の上に各自の時代に於ける「我」を發見し、其の「我」の忠實なる奴隸であつたと共に我等一切の衆生に我等の本性何かを示して呉れた大恩教主なのである。全人類は其等の恩澤によつて人類たるの發展を一步／＼に深化して進んで來たのである。斯くて本公案にある「他」とは其の何にしても「我」に外ならないと答ふべきである。——余の本書の解釋も最早漸次其の終りに近づいて來たがさて茲に述べた諸聖者並に釋迦彌勒が我等に示して呉れるものは依然として釋迦彌勒等のものである我等のものでない換言すれば只だ「我」の形式的の本性たるに外ならぬ而て此の形式に内容を入れ其の形式を活用するものは「我」自らでなくてはならぬ。即ち百尺竿頭更に一步を進めなくてはならぬ。由て次則を見よ。

四六 竿頭進步

石霜和尚云、百尺竿頭如何進步、又古德云、百尺竿頭坐底人、雖然得入、未爲眞須進步十方世界現全身、

無門曰、進得步、翻得身、更嫌何處不稱尊、然雖如是、且道、百尺竿頭、如何進步、

頌曰

瞎却頂門眼、錯認定盤星、

拚身能捨命、一盲引衆盲、

【說明】石霜和尚とは潭州道吾山圓智禪師の法嗣、潭州石霜山慶諸禪師である。古徳とは南泉門下の長沙景岑禪師である。或る僧岑師に問ふ、百尺竿頭如何か歩を進めん。師曰く、朗州の山澧州の水。僧曰ふ不會。師云ふ四海五湖王化裏。

【公案】石霜和尚は云ふ、百尺竿頭如何か歩を進めん。又古徳云ふ、百尺竿頭に座する人——先づそれで悟つたといふとは出来るが、未だ以て眞とは爲すべからず。百尺竿頭更に一步を進めて、須らく十方世界に全身を現はさなくてはならぬ。

【無門曰】百尺竿頭更に歩を進め得、一切の支柱を去つて身を翻し得ば、到る所可ならざるはなし(隨處作主)何等嫌ふべきものなく、一切其の儘が尊嚴なる自然の狀態である。然しともかく百尺竿頭如何か一步を進め得るかを、よく考へて見よ。さてく。嗚、サの音、さてくの意にて、語氣及び意義を強める語である。

【頌】頂門眼とは、色界の頂點に居る一眼の自在天摩醯首羅の事である。それで頂門の眼を瞎却すと云ふのは、百尺竿頭坐底の人即ち自在天が、竿頭一步を進めて地上へ落下し、二眼となり、差別界に入ることを云うたのである。即ち差別界に入れば抽象に迷ふ、即ち錯て定盤星を認めしめる事である。然し此れは勿論例の反對の意であることを考へることが必要である。轉句は更に其の反對の意につゞいて云うたので、一切の支柱、即ち條件を取り去れば、少くとも經驗的なる「自我」は死ななく、てはならぬ、即ちよく拚身捨命の仕事である。それから又逆に取つて来て、百尺竿頭より墜落して現象界へ入れば、差別抽象に迷うて、恰も之れ一盲人が衆盲人を引き廻して居る様な状態である。釋迦も孔子も達磨もソークラテース基督カント等皆な、此等盲人の隊長たるに過ぎぬ。——ニイツチエは云ふ、基督は最

大惡人である。

【解釋】百尺竿頭に坐して居る人が更に一步を進むれば再び地上に落下せなくてはならぬ事は不可犯底の重力の法則である。然し如何に落下するかは、自然科学でも大切な研究事項である。即ち此の落下の方法如何に因ては、其のエネルギーは或は無益に消費せらるゝ事もあらう、或は電氣を起して種々の用にも供せられ得る。是れは物質上の事であるが、更に人ではどうであらうか。悟るのささらぬのと八ヶ間敷く言ふが、無上正等覺を得た釋迦老人だとして、天上へ飛び去つたのでなく、依然として只の人間なのである、其れに何等の區別を認めてはならぬ。然し人格として、即ち自由の主態としての我等の力に於ては、十方世界に全身を現すで(二〇)及二三参照、非常なる相違を認めなければならぬ。莊子は彼の「逍遙遊」の始めに大小の辨をなし、其の終りに云ふ。

故夫知效一官、行比一鄉、德合一君、而徵一國者、其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之、且舉世而譽之、而不加勸、舉世而非之、而不加沮、定乎內外之分、辯乎榮辱之竟、斯已矣。彼其於世未數々然也、雖然、猶有未樹也。夫列子御風而行、冷然善也、旬有五日而後

反、彼於致福者、未數々然也、此雖免乎行、猶有所待者也。若夫乘天地之正、而御六氣之辨、以遊無窮者、彼且惡乎待哉。故曰、至人無己、神人無功、聖人無名。

然も是れ只待つなきの状態、十方世界に全身を現する状態を、比喩的に説明せるに過ぎず、未だ斯る力によつて、我等が果して何を現出し、如何なる大活劇を演ずるかを示さず。余は二三に於て、ヘーゲルが百尺竿頭より如何に落下するかに就ては、本則迄延引し置くことを約定して置いた。即ちヘーゲルは第五百十二節に云ふ。

此の意志現象の最高頂點、即ち斯る絶對的なる空名——非客觀的なる、然も只だ己れ自らの確かなることの善たること、且つ普遍なるもの、虚無態に於ける自己自身の確性——に蒸散し去りたる所の意志の此の最高頂點は、直接に己が内に還没したる。客觀的なるもの、普遍的なるもの、即ち己の主觀に對しては假象たる所のものに對して、主觀態の己が内に於ける最内の返照としての惡は、抽象的なる善に叶ふと思ふ所の善き思慮、即ち主觀に善てふ規定を豫保する所のものと同一である。即ち全然抽象たる假象、即ち自己自らの直接なる顛倒及び否定である。此の成

果即ち此の假象の眞態は、其が否定的の方面よりは、斯る意慾即ち向自的には善に對する意慾、並に唯だ抽象的にあるべき所の善の、絶對的に虚無なることであり、概念に於ける肯定的の方面よりは、斯く己が内に墮沈して、上述の假象は、善たる所のものたると同なる單純なる意志の普遍態である。斯る善との己が同一態に於ける主觀態は、只だ無限の形式であり、善の活動であり且つ進化である。從て兩者相互對立的なる「不可不」の俱關作用に於ける立脚地は、脱却せられて、人倫態へ移行したのである。——斯くてヘーゲルは人倫態を論じた、其の人倫態の第一は家族であり、次が市民的社會であり、最後が國家である。

讀者はよく／＼考察せられん事を望む。莊子は徳の一君たるに合ひ、一國に徴あるものの如きは、未だ到らざるものとなすのであるが、斯る意味での一國一郷と云ふ如きものと、我等の意味する所の、我等の内性に於ける大組織の客觀的の現はれとしての國家との間には、大なる差がある。彼に於ては自由のなき國家、うしはがれたる國家であり、我等の云ふ人倫態の最高としての國家は、自由なる創造の國家、しられたる國家である。等しく外形的には、一盲引衆盲と見えるであらうが、

其處には天地の相違がある。孔子は能く人倫を説いた、而も猶ほ此の點を間違へて、國家の上の人格といふ事よりかは、個人的人格の上に重きを置いた、故に一匹夫の顔回を賞揚して、君主たる紂王をば、それにも及ばないかのやうに批評した。是れは孔子のみならず、過去の多くの宗教や、抽象的道德の修養を説く、所謂道學者の陥つた弊害であつて、大乘佛教殊に禪など、即ち法自體の實現を主とするもの、大に反對する點なのである。個人の修養勿論忽にすべからず、然も主觀に墮在して、何の爲めの修養、何の爲めの悟りであるかを明かにせざるは、野狐の見解である。國家は大法の、特殊的に現はれたる大組織あり、精神の精神たる點を具體的に顯した最も直接的なる實在である。余は此の意味を以て、更に後則の三關に答へるであらう。

四七 兜率三關

兜率、悅和尚、設三關問學者、

撥草參玄、只圖見性、即今上人、性在甚處、
識得自性、方脫生死、眼光落時、作麼生脫、
脫得生死、便知去處、四大分離、向甚處去、

無門曰、若能下得此三轉語、便可以隨處作主、遇緣即宗、其或未然、
麤食易飽、細嚼難飢、

頌曰

一念普觀無量劫、無量劫事即如今、
如今觀破箇一念、觀破如今觀底人、

【公案】黃龍派の宗師慧南の法孫、寶峯克文禪師の法嗣、隆興府兜率從悅禪師は、三
關を設けて參學者に問ふ、而て中々其の關門の通過を許さない。其第一關は、全體
一生懸命に修業するのは撥は刈り修めるで、撥草は煩惱妄想を取り去ること、參玄
は深き奥底を參究すること、見性を圖る爲のものであるが、即今上參する人よ、自己

の本性何くにかある。第二關、其の本性が判つたなれば、生死を脱すべきだが、死ん
で眼が落ちた時に、如何にして此の生死を脱すべきか。第三關、生死を脱し得ば、自
分の去處が知られるはずぢやが、四大(地水火風)分離して、此の身體の死滅した時、ど
こへ行くか。

【無門曰】此の三關に對して、よく三轉語を下し得ば、以て隨處に主となり、善緣惡
緣一向に關せず、皆な己れが從となし、必然の契機たらしめ、よく禪宗の本旨に叶(即)
ふ事が出来るであらう。其は或は未だ然らざれば、よく注意せよ、麤末な喰ひ方を
すると飽き易い、身體の毒である、よく細かに咀嚼して食ふべし、すると中々飢ゑな
い。

【頌】此の一念普く無量劫の出來事を觀するが、觀じ來れば無量劫の事とは外で
はない、只今當下の事に外ならぬ。(三八參照、其處に余は歴史の事を論じ置けり)。
即ち只今當下に此の一念をよく明め得ば、即ち佛祖歴代の聖者と同じ事である、只
今よく自性を識得した人を、更に識得するのである。―絶對的現實論―如實の意義
頌し得て妙。(觀音シヨ、密に伺ひ視る事で、本字は觀である、觀も觀も共にいけな

ら。

【解釋】眞個に哲學の意義を創定した希臘の大聖ソークラテースは、明と速とを其の神徳とするアポロー神が下せる *public opinion* 「汝自を知れ」の關門を通過することが出来ないで、自ら愚者なりと知つて、有言を弄したが爲めに、遂に民衆の爲めに殺さるゝに到つた。余も亦以上無量劫事を有言を以て説き了つた積りである。隨處作主の工夫は、よく細嚼して、或者を自己に實現することである。既に十分に論じて來た積りである。従て余は當に此の三關に答ふべきである。曰く――

第一關。プラトーン曰く觀念の居處は觀念界なり。我が性よく我が性を觀破す。我の本性は自由なる藝術的創造なり。

第二關。子曰、未知生焉知死。何ぞ眼光の落つる時を待たん。我只だ我が生をよくせんのみ。努力精進。

第三關。楠正成曰く、七生人間滅國賊。吾は日本人なり、日本人の衷に向て去らん。君が代は千代に八千代にさゞれ石のいはほとなりて苔のむすまで。

【參考】此れを所謂禪的の氣分生活として考へる時の參考として、無盡居士の三

頰を擧げて置く、而て今一々講義せず。

第一關。陰森夏木杜鵑鳴、日破浮雲宇宙清、莫對曹參問會哲、從來孝子諱爺名、

第二關。人間鬼子符來取、天上花冠色正萎、好箇轉身時節子、莫教閻老等閑知、

第三關。鼓合東村李大妻、西風曠野淚沾衣、碧蘆紅蓼江南岸、却作張三坐釣磯、
(鼓合は鼓盆か)

四八 乾峯一路

乾峯和尚、因、僧問、十方薄伽梵、一路涅槃門、未審路頭在甚麼處、峯拈起拄杖、劃一劃、云、在者裏、後僧請益、雲門、門拈起扇子、云、扇子踔跳上、三十三天、築著帝釋鼻孔、東海、鯉魚、打一棒、雨似盆傾、

無門曰、一人向深深海底行、簸土揚塵、一人於高高山頂立、白浪滔天、把定放行、各出一隻手、扶豎宗乘、大似兩箇、馳手相撞、著世上應、無直底人、正眼觀來、二大老惣未識路頭在、

頌曰

未舉步時先已到、未動舌時先說了、
直饒著著在機先、更須知有向上竅、

【説明】乾峯和尚は洞山大師に嗣ける人で、雲門久しく此の乾峯の所にありて、よく其の家風を知れり、因て此の間僧又雲門に請益したのである。而て此則は、乾峯雲門兩人の自由なる働きぶりを表はしたのである。然し我等の解釋からするならば、最早四七で終りである、此の則の如きは、所謂禪的には興味があるであらうが、我等には餘り興味がない、只だ禪宗坊主の變てこな働き振りを示すのみである。

【公案】乾峯和尚の所へ或る僧が來て、『楞嚴教』卷五にある文句を持ち出し、十方薄伽梵、佛或は如來の原語、一路涅槃、不生不滅の原語、門、といふは十方即ち佛、向上

の涅槃門は一本路であるといふ事、といふ、其の意味がよくわからぬ、涅槃の一路は何れにありやと問うた。すると乾峯は拄杖を取つて一の字を畫き、此の内にあると答へた(昔し希臘の何んとか云ふ哲學者は、圓周を劃いて此の裏にありと答へた事もある)。此の僧が後に雲門の所へ行き、此の話をして、乾峯の意味する所如何を説明せられん事を請うた、すると雲門は扇子を取り出して云ふ、扇子がはね上つて須彌頂上の三十三天迄上つて、其處の主人の帝釋天の鼻の孔へぶつかつた(築著、東海の鯉が龍の天上ではなく、一はねはねたら、大雨盆をくつがへすが如しちやと答へた)。

【無門曰】一人は深い深い海底へ行き、其の海底で土を簸、塵を揚げる大騒動を演じ、他の一人は高い高い山の頂上に登つて、天に到らしむる程な、大波浪を起して居る。何んだ、たはけた不合理なことをやつて居る。然し此れが禪的の見方である事に注意すべし、即ち把定放行、よく各自の立派なる手腕を出して、宗乘を扶け起して居る。把定とは、ひつ捕へること、放行とは、つき放すことで、各自自由自在の手腕を奮うてゐて、恰も是れ二人の走手が互に撞著(ぶつかり合ひ)して居る様である。