

無門關管見

後藤

榮山

發行

無門關管見

後藤 榮山





序文

古人云く「吾宗に言句なし、人に與うるに一法もなし」の垂示の如く、禪は參ずるべきものにして講ずるものに非ず、黙に宜しく説に宜しからず。本分上から申せば提唱すべきものは一句もなし、提唱すればもう既に言語に墮在し外に家醜を揚げ、造地獄の業というべし。

鏡清和尚云く「出身は猶易かるべし、脱體に道うことは應に難かるべし」と、まことに筆舌の及ばざることなれど、道を悟った者が終始無言であつたならば佛法と人との間が斷絶の危機に至る。依つて止むを得ず曲げて人情に従つて、道は本と言なしと言えども言に因りて道を顯す、即ち語句を借りて表現することを提唱という。

巷間すでに數種の典籍あり、今更この書を送ること笠上に笠を頂くに等しいが、禪漢文という衍文闕語甚だ難解なるが故に學人より堅請を蒙ること既に數年、ここに學人を啓發し發憤して關門を叩く衆等に對して、訓詁的な文字の詮索などせず宗旨の眼目公案の歸處を知らしめんとして、迷える人を正しく送り届ける大海の舟、暗闇を破り明るく照らす長夜の燈として横吹豎弄したる故、訛つて衆口に傳え後人の迷路に墮とさしめんことを懼れるものである。

願わくはこの佛法の流れが絶えることなく、祖師の法燈が無盡に輝きその遺風を護念し報恩底の丹心なることを許されたし。江湖の學人の一讀を得ば法幸ならむ。

令和七年二月十五日佛涅槃日

龍澤寺

松華室 後藤 榮山

目次

序文	龍澤寺 松華室 後藤榮山	i
習庵序		1
表 文		4
自 序		5
第一則 趙州狗子		12
第二則 百丈野狐		39
第三則 俱胝豎指		49
第四則 胡子無鬚		58
第五則 香巖上樹		66
第六則 世尊拈花		74
第七則 趙州洗鉢		83
第八則 奚仲造車		89
第九則 大通智勝		95
第十則 清稅孤貧		103
第十一則 州勘庵主		109

第十二則	巖喚主人	116
第十三則	德山托鉢	124
第十四則	南泉斬猫	133
第十五則	洞山三頓	141
第十六則	鐘聲七條	151
第十七則	國師三喚	158
第十八則	洞山三斤	164
第十九則	平常是道	170
第二十則	大力量人	178
第二十一則	雲門屎橛	186
第二十二則	迦葉利竿	191
第二十三則	不思善惡	198
第二十四則	離却語言	208
第二十五則	三座說法	215
第二十六則	二僧卷簾	223
第二十七則	不是心佛	230
第二十八則	久響龍潭	236
第二十九則	非風非幡	247

第三十則	卽心卽佛	255
第三十一則	趙州勸婆	264
第三十二則	外道問佛	271
第三十三則	非心非佛	279
第三十四則	智不是道	285
第三十五則	倩女離魂	291
第三十六則	路逢達道	298
第三十七則	庭前柏樹	303
第三十八則	牛過窓櫺	310
第三十九則	雲門話墮	317
第四十則	趯倒淨瓶	325
第四十一則	達磨安心	332
第四十二則	女子出定	340
第四十三則	首山竹篋	347
第四十四則	芭蕉拄杖	353
第四十五則	他是阿誰	359
第四十六則	竿頭進步	364
第四十七則	兜率三關	371

第四十八則	乾峰一路	379
後序		386
禪箴		390
黃龍三關		393
孟珙跋		398
安晚跋		400
第四十九則語		402
編集後記	後藤法山	406
後序	野口善敬	408

習庵序

說道無門、盡大地人得入。說道有門、無阿師分。第一強添幾箇注脚。大似笠上頂笠。硬要習翁贊揚、又是乾竹絞汁。著得這些哮喘本、不消習翁一擲一擲。莫教一滴落江湖。千里烏騾追不得。

紹定 改元 七月 晦

習庵陳埴寫

習庵の序

説いて無門と道わば、盡大地の人得入せん。説いて有門と道わば、阿師の分無けん。第一より強いて幾箇の注脚を添う。大いに笠上に笠を頂くに似たり。硬く習翁が贊揚せんことを要す、又た是れ乾竹に汁を絞る。這些の哮喘本に著得せば、習翁が一擲を消いずして一擲せよ。一滴をして江湖に落さしむること莫れ。千里の烏騾も追うことを得じ。

紹定 改元 七月 晦

習庵陳埴 寫す

習庵と名乗る居士が『無門関』の序文を書いた、彼は当時の一官吏であるが久參底でもあつた人物である。白隱禪師は「此ノ序ハミジカナル文ナレドモ寒シイモノジャ、四方八面遮欄ヲ絶スジャ」と下語している。

「説いて無門と道わば、盡大地の人得入せん」。元來門無しであるならば、入る門も出る門もあ

るわけがない。そうであるならば、人間のみなならず犬も猫も皆な入門しているということになる、即ち大道無門だ。「説いて有門と道わば、阿師あしの分無けん」。もしも無門でなく有門、門が有るといふならばそこに關所があるわけだ。關所とは諸々の公案のことだ、雲門の一關、白隱の隻手音聲だ。ましてや『無門關』というテキストを書いた無門慧開禪師はつまらぬことをしたわい、佛陀も四十九年一字不説と云っているのに。ここで習庵は無門禪師を酷評しているのだが、これが所謂禪いわゆるの常套手段である抑下おさげの托上たくじょうだ。「第一より強しいて幾箇の注脚を添う」。無門禪師が、第一則無字の公案から第四十八則乾峰一路の本則に至るまで、學人の爲に止むを得ず評や頌を書いてある。「大いに笠上りゅうじょうに笠を頂いたくに似たり」。それは丁度、笠の上に更に更に笠を置くようなもので全く見苦しいぞ、要らぬことをしたものだ。「硬かたく習翁が贊揚さんようせんことを要す、又た是れ乾竹かんちくに汁を絞しぼる」。この習庵が序文を書くというのも一層罪を重ねるようなもの、それは丁度渴き切った竹から水分を絞り出すようなもので全く無理なこと、私も要らぬことをしてしまった。「這些しゃしの峰本こうほんに著得じやくとくせば」。求められるまま、淺學非才をも省みずこのように無用な閑言語を書き並べてしまった。「習翁が一擲いつてきを消もちいずして一擲いつてきせよ」。實に了簡りょうかんで書くには書いたが、遠慮なく放棄して貰つても苦しくないぞ。「一滴をして江湖こうこに落さしむること莫なれ」。乾竹から絞り出した一滴のようなこの序文を江湖に廣布したが爲、修行者達が却つてこの言句に付いて回り宗旨の根本を見落としてしまうかもしれないが、どうかそのような事のないように。「千里の烏騷うすいも追うことを得えじ」。千里の烏騷とは、楚の項羽が愛した名馬のことで一鞭の下で千里を走つたという。無門禪師が本則、評そして頌と大變巧みに作り上げたこの『無門關』を烏騷のような名馬で追

回すように、その言句に滯って本分を忘れてしまつては白雲萬里であらう、あつてはならぬ事だ。習庵は、このような逆説的表現をしながら、思索ではない坐禪體驗の重要性を我々修行者に警策し、簡潔にして禪機に充ちた名文でこの『無門關』が卓越した書物であることを提示しているのである。「紹定改元七月晦 習庵陳埴ちんけん 寫すうつ」。紹定は南宋理宗帝の時代、刊行は翌紹定二年（西暦一二二九年）。無門禪師四十七歳の時。陳埴は習庵の本名。寫すは識すの意味。

表文

紹定二年正月初五日、恭遇天基聖節。臣僧慧開、豫於元年十一月初五日、印行拈提佛祖機緣四十八則、祝延今上皇帝聖躬萬歲萬歲萬萬歲。皇帝陛下、恭願、聖明齊日月、叡算等乾坤、八方歌有道之君、四海樂無爲之化。

慈懿皇后功德報恩佑慈禪寺 前任持傳法臣僧慧開 謹言

表文

紹定二年正月初五日、恭しく天基の聖節に遇う。臣僧慧開、豫め元年十一月初五日に於いて、拈提せる佛祖の機緣四十八則を印行し、今上皇帝聖躬萬歲萬歲萬萬歲を祝延したてまつる。皇帝陛下、恭しく願わくば、聖明日月に齊しく、叡算乾坤に等しく、八方有道の君を歌い、四海無爲の化を樂しまんことを。

慈懿皇后功德報恩佑慈禪寺 前任持傳法臣僧慧開 謹みて言す

表文とは、この書物編纂の由來を述べて、朝廷に上表する文のことである。紹定二年は、南宋の理宗帝即位第五年（西曆一二二九年）で、無門禪師四十七歳に當たる。

自序

禪宗無門關

佛語心爲宗、無門爲法門。既是無門、且作麼生透。豈不見道、從門入者不是家珍、從緣得者始終成壞。恁麼說話、大似無風起浪、好肉剜瘡。何況滯言句覓解會。掉棒打月、隔靴爬痒、有甚交涉。慧開、紹定戊子夏、首衆于東嘉龍翔。因、衲子請益。遂將古人公案、作敲門瓦子、隨機引導學者。竟爾抄錄、不覺成集。初不以前後敍列。共成四十八則。通曰無門關。若是箇漢、不顧危亡單刀直入。八臂那吒、欄他不住。縱使西天四七、東土二三、只得望風乞命。設或躊躇、也似隔窓看馬騎。貶得眼來、早已蹉過。

頌曰。

大道無門、千差有路。

透得此關、乾坤獨步。

自序

禪宗無門關

佛語心爲宗、無門爲法門と爲す。既に是れ無門、且つ作麼生か透らん。豈道うことを見ずや、門より入る者は是れ家珍にあらず、縁より得る者は始終成壞すと。恁麼の說話、大いに風無き

に浪を起こし、好肉こうにくに瘡きずを剋えくるに似たり。何ぞ況いはわんや言句ごんくに滯とどつて解會げえを覓もとむるをや。棒ぼうを掉ふるつて月を打ち、靴くつを隔へだてて痒かゆがりか、甚なんの交渉こうあんか有らん。慧開えかい、紹定しょうてい戊子ぼしの夏なつ、東嘉とうかの龍翔りゅうしょうに首衆しゆしゆたり。因ちなに、衲子のつすしんえき請益しんえきす。遂つひに古人こじんの公案こうあんを將もつて、敲門かうもんの瓦がと作すし、機はたに隨したがつて學者がくしやを引導いんどうす。竟爾きやうじとして抄録しやうろくするに、覺おぼえず集あを成なす。初めより前後ぜんごを以もつつて敘列じょれつせず、共に四十八則そくと成る。通じて無門關むもんかんと曰いわふ。若もし是れ箇この漢わんならば、危亡きぼうを顧かへりみず單刀たんとう直入じきにゆうせん。八臂はつびの那吒なだ、他たを攔さへぎれども住とどまらず。縱使たとせいでん西天しひちの四七しちち、東土とうどの二三にさんも、只ただ風ふうを望めいんで命めいを乞こうことを得えん。設もし或ちゆうちやういは躊躇ちゆうちやうせば、也また窓まを隔へだてて馬騎ばきを看みるに似たり。眼まなこを眨さつ得とくし來きたらば、早すく已すに蹉過さかせん。

頌に曰く。

大道無門、千差路有だいどうむもん、せんしやみちあり。

此この關かんを透得とうとくせば、乾坤けんこんに獨步どっぽせん。

佛教には昔から「十三宗五十六派」といって、各宗があり各派がある。天台宗なり眞言宗なり淨土宗なり、そして禪宗といえは臨濟宗、曹洞宗、黃檗宗の三宗であり、この臨濟宗も十四の各派がある。吾等龍澤寺は臨濟宗妙心寺派に屬している。そこで、禪宗とは如何なる宗旨であるかという、鎌倉時代華嚴宗東大寺の住持であつた凝然という八宗兼學の學僧が『八宗綱要』という書物を書いて、その中に禪宗について、「彼の禪宗は、佛法の玄底にして、甚深微妙なり、本來無一物にして、本より煩惱なく、元是れ菩提なり、達磨西來し、文字を立せず、直指人心、見

性成佛せしむ、餘宗の森々たる萬法相違の法義、重々論を扣くに同じからず」と要約し説明している。

禪宗は他の宗派のように所依の經典、即ち天台宗は『法華經』、眞言宗は『大日經』、淨土宗、淨土眞宗は『淨土三部經』というような經典を據り所としてその教義を定めるのではなくして、直指人心見性成佛というスローガンの元、自己の心を深く掘り下げその本心本性を自覺するという方法である。これを己事究明といい、公案に參究するのである。その公案を四十八則集めて一冊としたのがこの『無門關』である。

この序文は無門慧開禪師自ら書かれたもので、古來三段七節に分けて見ている。

一段、第一節。

「佛語心を宗と爲し、無門を法門と爲す」。この語は『楞伽經』「佛語心名」の中から引用したもので、禪宗を別名佛心宗ともいう。佛心というものは法界に充滿して、タテは過去現在未來無限の時間に互り、ヨコは四方八方無限の空間に通じている。我々はその中行住坐臥し生きている。『宗鏡錄』に、これを馬祖道一禪師の言葉として、

達磨大師南天竺國より來たつて、唯大乘一心の法を傳え、『楞伽經』を以て衆生の心を印す。恐るらくは此の一心の法を信ぜざるなり。『楞伽經』に曰く、佛語心を宗と爲し、無門を法門と爲すと。何故、佛語心を宗と爲すや。佛語心とは即心即佛なり、今の語即ち是れ心語なり。故に云う佛語心と爲すと。無門を法門と爲すとは、本性空なりと達すれば更に一法無し、性自らはれ門なり。性は相有ること無し、又た門有ること無し、故に無門を法門と爲すと云う。

とある。

無門が法門という、無門であるから門無し、これを法の門という。佛教を總括して八萬四千の法門というが、禪に於いては一切の法門が佛説であり、一千七百の公案が一切の法門である。これが禪の根本的立場である。

第二節。

「既に是れ無門、且つ作麼生か透らん」。無門であるならば一切の關所が無いのであるから、透るとか透らないという道理は全くないのだ。「豈道うことを見ずや、門より入る者は是れ家珍にあらざ、縁より得る者は始終成壞すと」。「門より入る者は是れ家珍にあらざ」という言葉は、雪峰和尚が巖頭和尚に參じた時「道うことを見ずや、門より入る者は家珍にあらざ」とあつて、これは他人からの貰い物には陸な物はないという中國の俗語といわれているが、これを禪に於いては、人から教えられるものは駄目で自分で苦心して得たものでなければ役に立たぬということだ。これに對して雪峰が「それではどうすれば宜しゅう御座いますか」と聞くと、巖頭が「他若し大教を播揚せんと欲せば、一々自己の胸襟より流出し將ち來たつて、我が與に蓋天蓋地し去れ」と答えた。冷暖自知という語があるが、見性悟道は他に求むべきものではない。只だ自得すべきもの、自分自身が水を飲まなければ喉を潤すことは出来ない。「縁より得る者は始終成壞すと」。佛教に於ける存在論は凡て因縁所生に依ると説く。因縁所生とは原因となるものが縁即ち直接的間接的條件が加わつて形成されることであり、そして壊れるという現實を知つておかねばならない。

第三節。

「恁麼の説話、大いに風無きに浪を起こし、好肉に瘡を剜るに似たり」。この「恁麼の説話」とは、『無門關』四十八則の公案のことで、正眼を以て見來たればそれは風無きに浪を起こしたようなものであり、瘡も無い綺麗な肉體に強いて傷をつけるようなもので、全く餘計なお世話なことだ。この言葉は、雲門禪師の「直饒、一毫頭を捻つて、盡大地一時に明きらめ得るも也た是れ剜つて瘡と作す」の語を引用したものと考えられる。古人は佛の一字も心田の汚れといい、ある修行者は佛と聞いただけで川で耳を洗ったという。「何ぞ況わんや言句に滯つて解會を覓むるをや」。公案を參究すること自體問題有りと言うに、文字言句に理屈をつけて解釋することは決して佛法を會得することではない、邪魔外道のやることだ。「棒を掉つて月を打ち、靴を隔てて瘡を爬く、甚の交渉か有らん」。佛語心を宗とした禪の立場で文字言句をいじくり廻すことは、丁度棒で月を叩き落とし、靴の上から足の痒みを爬くようなもので、全く無駄なこと、尻に目薬を差すようなものだという。「甚の交渉か有らん」これ以上言うに及ばずである。

二段、第四節。

「慧開、紹定戊子の夏、東嘉の龍翔に首衆たり」。無門慧開禪師は紹定元年に、温州東嘉の龍翔寺に於いて雲衲の首となつて攝化されていた。「因に、衲子請益す」。或る時雲水が提唱をしてくれとの依頼をして來たので、止むを得ず引き受けることになった。「遂に古人の公案を將つて、敲門の瓦子と作し、機に随つて學者を引導す」。そこで、古語に「經は月を標す指の如く、祖師の言句は門を敲く瓦子と爲す」とあるように、公案を將つて門戸を敲く瓦とし、それぞれの學人

の機根に應じて指導し、佛法の大意を體得せしめる方便とした。

第五節。

「竟爾きやうじとして抄録しやうろくするに、覺おぼえず集なを成す」。 「竟爾」というのは、「ついに」とか「何となく」という意味で、書き續けているうちに知らず知らず四十八則の公案が集まつて一冊の本となつてしまつたという。「初めより前後を以つて敘列じよれつせず、共に四十八則と成る。通じて無門關と曰う」。このように公案の順序は、體系的な組織を意圖したものではない。従つて公案に參究するのも順を追う必要はない。

三段、第六節。

「若もし是れ箇の漢ならば、危亡きぼうを顧かへりみず單刀直入たんとうじきにゆうせん」。この「是れ箇の漢」とは、平々凡々でない優れた修行者のことをいい、そういう大丈夫の漢は打成一片となつて驀直まうちにこの公案を參究し、一超直入如來地に切り込んでしまふであらう。「八臂はつびの那吒なた、他たを攔らんれども住とほらず。縱使たとひせ西天てんの四七しひち、東土とうどの二三にさんも、只だ風ふうを望めいんで命めいを乞こうことを得ん」。 「八臂の那吒」とは、毘沙門天の子で四面八臂で大力の持ち主という。勇猛果敢に參究する者には、この那吒が止めようとしても止めることは出来ない。また、喩えインドの釋尊以來二十八人の祖師も中國の達磨大師以來六人の祖師方も、この英靈の漢の勢いに押されて命を乞うことになるだらう。

第七節。

「設もし或ちいは躊躇ちゆうちゆうせば、也また窓を隔はつて馬騎ばきを看みるに似たり」。若しも一則一則の公案に對し、思量分別しているようではとても箇の漢とは云えない。それは丁度、窓の外に馬が素通りして行

くのをぼんやり眺めているようなものだ。「眼を眨得し來たらば、早く已に蹉過せん」。目をパチクリしている間に、影も形も見えなくなるぞと、學人に注意を促しているのだ。木巖禪師の上堂の語に「若し此の事を論ぜば、牆を隔てて馬駒を看るが如く、眼を眨得し來たらば千里萬里」とある。またこれを禪語で「箭新羅を過ぐ」という。

頌に曰く。

「大道無門、千差路有り」。中國では、詩には六義あるという。比・賦・興・風・雅・頌で、頌とは徳を表わす時に用いるようだが、禪の語録では大悟徹底の境界を意味する。佛法の玄旨や見性のことに就いては、言句文句では表現しにくいので漢詩の形態を使つて頌とするのだ。「大道」とは、天地に充塞している眞如、佛性、これをまた佛心とか法身ともいうが、時間的にも空間的にも一切時一切處に互つて遍滿しているから「無門」門が無い、四方八面遮欄を絶すというところだ。至道無難洞然として明白である。これは絶對平等の立場であるが、これに對して「千差路有り」で、この路には生死の路もあれば、涅槃の路もあり、迷いの道もあれば悟りの道もある。關所もあれば荆棘も生い茂る困難な道もある、相對差別の見方である。「此の關を透得せば、乾坤に獨歩せん」。もしも趙州の無字、白隱の隻手音聲の公案を透過することが出来れば、天下の主人公となつて自由自在堂々と歩き廻ることが出来る、天上天下唯我獨尊、何も恐ろしいものは無いのだ。

第一則 趙州狗子

趙州和尚。因僧問、狗子還有佛性也無。州云、無。

無門曰。參禪須透祖師關、妙悟要窮心路絕。祖關不透、心路不絕、盡是依草附木精靈。且道、如何是祖師關。只者一箇無字、乃宗門一關也。遂目之曰禪宗無門關。透得過者、非但親見趙州、便可與歷代祖師把手共行、眉毛厮結、同一眼見、同一耳聞、豈不慶快。莫有要透關底麼。將三百六十骨節、八萬四千毫竅、通身起箇疑團、參箇無字。晝夜提撕、莫作虛無會、莫作有無會。如吞了箇熱鐵丸相似、吐又吐不出、蕩盡從前惡知惡覺、久久純熟、自然內外打成一片、如啞子得夢、只許自知。驀然打發、驚天動地。如奪得關將軍大刀入手、逢佛殺佛、逢祖殺祖、於生死岸頭、得大自在、向六道四生中、遊戲三昧。且作麼生提撕。盡平生氣力、舉箇無字。若不間斷、好似法燭一點便著。

頌曰。

狗子佛性、全提正令。

纔涉有無、喪身失命。

第一則 趙州狗子

趙州和尚。因に僧問う、「狗子に還つて佛性有りや也た無しや」。州云く、「無」。

無門いむ曰いわく。參禪さんぜんは須すべからく祖師そしの關とを透とるべし、妙悟みょうごは心路しんじゆを窮きめて絶ぜせんことを要よす。祖關そくわん透とらず、心路しんじゆ絶ぜせずんば、盡じんく是これ依え草そう附ふ木ぼくの精靈せいれいならん。且しばらく道いえ、如何いかなるか是これ祖師そしの關と。只ただ者ものの一いっ箇この無な字じ、乃すなわち宗門そうもんの一いっ關かんなり。遂ついに之これを目なけて禪宗ぜんそう無門いむもん關とと曰いう。透得とうとく過かする者は、但ただ親かしく趙州ちゆうしゆうに見まゆるのみに非ひず、便べんち歷代りきだいの祖師そしと手てを把とつて共ともに行いき、眉毛びもう厮あ結けんで、同一どういつ眼げんに見ま、同一どういつ耳にに聞きくべし、豈あに快けならざらんや。透關とうかんを要よする底てい有あること莫なし麼や。三百六十さんぱくろくじゅうの骨節こつせつ、八萬四千はつまんしよせんの毫釐ごうりんを將もつて、通身つうしんに箇この疑團ぎだんを起おこして箇この無な字じに參さんぜよ。晝夜じゆゑ提撕ていせいして、虛無こむの會えを作なすこと莫なか。箇この熱鐵丸ねつてつがんを吞どんりするが如ごとくに相あ似にて、吐つけども又また吐つき出いださず、從前じゆぜんの惡知あくち惡覺あくかくを蕩とう盡じんし、久久きうきうに純熟じゆんじゆくして、自然じねんに内ない外がい打成だいじやう一片いっぺんならば、唾あす子の夢むを得えるが如ごとく、只ただ自知じちすることを許ゆるす。驀然まくなとして打發だはつせば、天てんを驚おどかし地ちを動うぜん。關將かんしやう軍ぐんの大だい刀とうを奪うい得えて手てに入いるが如ごとく、佛ほとけに逢おうては佛ほとけを殺ころし、祖そに逢あうては祖そを殺ころし、生死しやうじ岸頭がんとうに於おいて、大自在だいじざいを得え、六道ろくどう四生ししやうの中ちゆうに向むかつて、遊ゆ戲げ三昧さんまいならん。且しばらく作そ摩も生さんか提撕ていせいせん。平へい生せいの氣力きりきを盡つくして、箇この無な字じを舉こせよ。若もし問斷かんだんせずんば、好よし法燭ほつしやくの一點いってんすれば便べんち著つくに似にん。

頌じゆに曰いく。

狗子くし佛性ぶつしやう、全提ぜんてい正令しやうれい。

纔わかに有う無むに涉わたれば、喪身そうしん失命しつみやうせん。

聞きくたたびに 珍ちんらしければ 不は如と歸き 一いつも初音しよおんの 心しん地ちこそすれ

こういう道歌がある。『無門關』第一則だ、聞く毎に讀む毎に新しい境涯の響きが聞こえてくる。一回擧すれば一回新たなりだ。

これから『無門關』の提唱を始めるが、元來提唱というものは、相手が分かるうが分かるまいが全くお構いなしに一方通行するものだ。だから、提唱は講義でないから言句の説明はしない、宗旨の要訣を擧揚するのだ。言句の説明ではなく言句に對する提唱だ、臨濟禪師はこのように提唱された、無門禪師はこのように提唱され、大燈國師はこのように提唱し、白隱禪師はこのように提唱、そして私は此處にこういう見解を提示するというのが提唱というものだ。しかし悲しいかな今日、そのような提唱本が何處にも見當たらぬ。せめて古人の書き入れを、即ち糟を講釋するレベルでしかない。このことは、不立文字教外別傳を標榜する禪の立場に於いて、實參實究という宗教體驗を重んずる上に於いて提唱というものは、この『無門關』の序文にもある通り「好肉こうにくに瘡きずを剜えぐるに似たり。何ぞ況いわんや言句ごんくに滯とれつて解會げえを覓もとむるをや」と厳しく否定されている。要は、言句を弄び、あーじゃこーじゃと知解を巡らすことは言語道斷で、そんな提唱であつたならば無駄事といわねばならぬ。

中國唐時代、湖南省の藥山に住した惟嚴禪師の下には常時千人から千五百人の修行者が集まり、朝から晩まで寐ても寤めてもの厳しい修行をされていた。ある日修行者のリーダーである首座しゅそが藥山禪師の所へ参りまして「老師はしばらく提唱をされておりませんが、皆なのが是非とも老師の提唱を拜聴したいと申しておりますので宜敷お願い致します」と直談判に及んだ。藥山禪師は快諾されて翌日提唱が行なわれることとなり、修行者達は固唾を呑んで待った。そこへ藥山禪師

が提唱臺に上られ坐に着くと、スーと背筋を伸ばし靜かに坐禪をされ、暫くおいて一言も無く下座され、サツサと隱寮に歸つてしまわれた。首座が慌てて後を追いかけて「老師、折角お願いした提唱にも拘わらず、一言もお喋りにならないのはどういふことですか」と問うと、藥山禪師「提唱はもう濟んだぞ。戒律については律師が居る、『俱舍論』や『唯識論』という論については論師が居るぞ、私は禪師だから坐禪を以て示したのだ、これ以上の提唱はない」といわれたそうだ。坐禪、そのままが大提唱なのだ。臨濟の祖師方は「吾が宗に言句無し、人に與うるに一法もなし」、「三乘十二分教は不淨を拭う故紙なり」というておられる。徳山禪師もそうでしょう、『金剛經』を全部焼却され、大慧禪師も『碧巖錄』を焼却された。そこをよくよく見届けなければ、言句の奴隸になってしまうのだ。

このように禪の立場は、不立文字教外別傳で一切の文字を否定するのだが、また一面では一切の文字、一切の經典を自家藥籠中の物として使いこなすのである。問題はその使い分けが難しいのだ。本當に坐禪三昧に成つて、その上において文字を斟酌しなければ言句に騙されてしまう。禪の語録の読み方味わい方には、よほど心してかからぬととんでもない結果になってしまう。そこで吾が宗の専門道場に於いては、初透關、この無字の公案、第一則が透らなきゃ絶対に語録を讀んではいけないという掟がある。なまじ語録を讀むと知解に走つて見性が出來ない、修行の妨げになるのだ。

昨今本屋の店頭には佛教書が山ほど積んであるが、坐禪をしたことのない人が禪の本を書き、念佛をしたことのない人が念佛の本を書いている、恐るべきことで、禪學盛んにして禪道亡びる

の感がする。しかし、禪そのものは不生不滅だ、絶対眞理というものは不生不滅で盛んになるとかかびるとかの代物じゃない、それは現象の世界の中の出来事に過ぎない。よって、これからの『無門關』提唱は、この古則因縁の玄旨といふか要旨といふか、祖師方の腸を我が物として佛法の醍醐味を満喫しなければならぬ。そうでなければ、黃檗禪師のいう「啗酒糟とうしゅぞうの漢かん」上等な酒を飲まないで糟ばかり食らう輩になってしまうのだ。

この『無門關』は、無門慧開禪師によって編集された語録である。無門禪師は、杭州に南宋孝宗帝の淳熙十年（西暦一一八三年）に生まれ、南宋理宗帝の景定元年（一二六〇年）四月七日七十八歳で遷化された。始め天龍の肱禪師こうぜんじの下で得度し、後に萬壽寺の月林師觀禪師に參じられ、この「趙州狗子」の公案を與えられたのである。苦節六年に及ぶという、六年間朝から晩まで無一、無一、寝ても覺めても無一、無一じゃ。恐らく始めのうちには五里霧中で全く手の着けようがなかったであろう、臨濟禪師はこういう状況を「未だ見處有らざる時、黒漫々地なり」といわれている。無門禪師は無一、無一やって純一無雜だ、眠くなれば立ち上がって行道する、廊下を行ったり來たり動物園の白熊のようにだ。眠氣を拂ってまた坐禪、それでもまた睡魔に襲われて眠くなる、そこで今度は柱に頭をゴツンゴツンと打ち付けるのだ。大見性などというものは、なまじつかな坐禪じゃ決して訪れる代物じゃない。こういう、柱に頭を打ち付けるような事や、『禪關策進』の「慈明引錘」の故事を修行のプラスになる例として眞似してやってみることが必要だ。無門禪師、いよいよ禪定が熟しておったのでしよう、齋座の合圖の太鼓がドーンと響き渡った時、豁然として大悟した。その時の投機の偈が、

青天の白日一聲の雷、大地の群生眼を豁開す。

萬象森羅齊しく稽首す、須彌踳跳して三臺に舞う。

という。見性の傷だ。しかし見性した時にこんなことをブツブツいうんじゃない、これは後からの付け足しだ。見性した時は、無一だ、ドーンの一聲だけだ、天地一杯に五臟六腑が千切れんばかりのドーンだ。ドーンの一聲の雷で暗雲が吹き飛んだ、煩惱妄想が吹き拂われた、しかし元來青天白日なんですよ、悟ってみて只だ青天白日だったと氣が付くだけなんじゃ。飛行機に乗った方は經驗されていると思うが、地上に雨が降っていても成層圏に出ればそこは雲一つ無い見渡す限り晴れ渡った世界ではないか。そこで、「大地の群生眼を豁開す」、見るもの聞くもの全てが完全無缺で佛相を示している、迷っているのは人間だけだと氣が付くのだ。すると森羅萬象、あらゆる存在が自分の足下に頭を下げている、即ち萬物と我れと同一體、打成一片だ。「須彌踳跳して三臺に舞う」の須彌とは、インドの宇宙觀で須彌山のことだが日本でいえば富士山だ、この富士山が飛び上がっててんでこ舞いしているぞ、というのだが富士山じゃない、無門自身が嬉しくて嬉しくてたまらない、じっとしていられないのだ。見性體驗とはそんなものですよ、體の中から歡びが湧き出て來るのだ。そこで翌日、師觀禪師に入室獨參だ。禪師は無門の顔を見るや一見瞥見「こいつ、やったな」と直感する、「汝、何れの處にか神を見、鬼を見了るや」とあるが、實のところは「どうじゃ、見性したところはどうかじゃ！」であろう。間髪を入れず無門「カーツ」そしたら師觀禪師も「カーツ」、喝の應酬で將に兩者の氣合ひ、擊石火閃電光の如しだ。そして、月林師觀禪師の法をお嗣ぎになつた、無門禪師三十六歳の時である。それから龍翔寺に住され、

四十六歳の時この『無門關』を編集し提唱された。無門禪師は晩年、西湖の畔に庵居し悠々自適の日を送ろうとされたが、参問者が後を絶たず獨參、提唱を求めて休む暇もなかったようだ。

禪僧が遷化すると頂相ちんそうというものを作る、一種の肖像畫で、その畫の上に偈頌を書き綴って讚をする。無門禪師の頂相にこんな讚がある。

師、形枯れ神郎ほがらか言朴ごんぼくにして旨玄しげんたり。

紺髮蓬鬆こんぼうしょうとして弊垢衣へいくえを著く 叢林そうりん目して開道者かいだうしやと爲す

無門禪師は瘦せておられたようだが、心はいつも明鏡止水、道眼明白だ。言葉は巧みではなかったようだ、一説には吃音だったという。しかしその一言一句は將に素晴らしい、筋が通っておるわ。髪を長く伸ばし、いつも粗末な衣を着ておられた。そこで叢林では、親しみを込めて諱の慧開から開道者と呼んでいたという。昔の修行者はあまり身成りを氣にしなかったようだ、衣も黒衣一枚で一生を過ごし、それを寧ろ誇りにされていたようだ。近年の僧侶には、金襴の袈裟、羽二重の衣を着ける者が多く、これがある老師は花魁道中の如しと揶揄された。道元禪師にも紫衣にまつわる事件がある。禪師は、京都を離れわざわざ雪深い越前に道場を開かれ坐禪三昧であった。ところが玄明という弟子が禪師に無斷で宮中に参内し、天皇から紫衣を賜ったのである。それを知った道元禪師は烈火の如く怒って、その玄明の坐禪する所を六尺の穴を掘って、そこに坐らせたというのだ。ここに、禪師の眞骨頂をみる思いがする。

坐禪には、出家も在家もない、男も女もない、先輩も後輩もないのだ。一切の肩書きを捨てて、裸一貫で打ち込まなくちゃだめだ、皆な一人残らず無位の眞人なんだから。そこで本當に坐禪す

る爲の三要として、第一に大信根、第二に大疑團、第三に大憤志があつて、これが三位一體となり火の玉の如くならねばならぬ。第一の大信根。白隱禪師『坐禪和讃』の冒頭に「衆生本來佛なり」とある、誰一人残らず佛さんだ、本來完全無缺、餘すことなく缺くることなき菩薩なのだ、それを先ず信ずることだ。他人事ではなく、死んでから佛様になるのでもなく、ましてや本堂に安置されている佛じゃない。皆な一人残らず活佛、活如来だ、それを信じなきやいかなのだ。第二が大疑團、この大疑團とは大信根を裏返した言葉だ、疑いそのものに成り切つて徹底的に疑いを尋究するのだ。鈴木正三の『驢鞍橋』に「疑團は虚空無體なり」とある、實に見事な表現だ、その後には悟境の世界に入る。白隱禪師も『遠羅天釜』に「若し人大疑現前するとき、只だ四面空蕩々地、虚豁々地にして、生にあらざ死にあらざ、萬里の層氷裏にあるが如く」と告白されている。そして因かち地いちげ一下見性體驗の世界となるのだ。第三が大憤志だ。これはもう解釋が要らない、燃えることと熱血漢になることじゃ。只だボーと坐つておつては三昧に入ることなど出来ぬ、まして見性をやである。勇猛の衆生成佛一念にあり、更に須らく精彩を著くべしだ。この大信根、大疑團、それに大憤志、これが三位一體となつて、一丸となつて坐禪しなきやどうにも手の付けようがない代物ですよ。しかしそれをやれば必ず道が開けているのだから、その上を歩くだけなのだ。坐禪がどんどん圓熟してくると「松影の黒きは月の光かな」、悟りの月が明るくなればなる程、自分の日常生活の暗黒面がクツキリと浮かび出てくる。それに氣が付けば恥ずかしいやら情けないやら悔しいやら、本當に自分自身が堪らなくなる。そこで更に、坐禪せずにはいられなくなるのだ。序文の頌に「此この關かんを透得とうとくせば、乾坤けんこんに獨步どっぽせん」とある。無門の一關を本當に透得すれば、

乾坤に獨歩だ、宇宙の主人公となって堂々と往來を闊歩することが出来るというのだ。これは決して無門禪師の大言壯語ではない、隨處に主となる、何處も彼處も親しく開けた世界の中に於いて、禪の風光を身にもって生きて行くのが禪的生活というものだ。そこまで坐禪の境涯を深め、そこまで坐禪を咀嚼して、自家藥籠中のものにせねばならない。坐禪は一面大變巖しいものだが、楽しく尊いもので安樂の法門である。始めは足が痛い、肩も凝れば腰も辛くなる、しかしそれを乗り越えて行けば坐禪が我が身を護ってくれる。そして最後には、本當に掛け替えのないこの人生を遊戯ゆげ三昧さんまいに過すごすことが出来るのであって、そこが安樂の法門という所以である。これは絶對間違いないことであって、そこを信じて精進しなければならぬ。

趙州和尚。因に僧問う、「狗子くしに還かえつて佛性ぶつしょう有りや也また無しや」。州云く、「無む」。

本來この「無」も要らんとするところだ、本來、提唱も要らない、喋れば喋るほど無に傷を付ける、垢を付けることになるんだ。しかし、そこが分からぬから提唱せざるを得ない。

この「趙州狗子」の公案を無門禪師が第一則として持つてきたのも、只だ無雜作にしたのではない。無門禪師自身が六年の屈折を噛み締めて見性した大事な公案なのだ。そしてこの無字の公案が一切の公案の根本であり基本なのだ。だから他の公案は全部無字の公案のバリエーションなのであって、この無字の公案が本當に手に入らなきや他の公案も分かる譯がない。無字が本當に分かれれば「瓦千枚金槌一丁」で、どんどん叩き割っていきけるのだ。そこで昔から參禪者は、この無字の公案で血の滲むような修行を重ね苦しみ抜いて大歡喜を得たのだ。禪の修行に終わりはないが、無字に始まり無字に終わるといっても過言ではない、そこで先ずこの無字に腰を据えて參

ずることが一番大事なんだ。

趙州和尚、歴代の祖師方に素晴らしい禪匠が澤山おられるが、その中でもずば抜けたお方だ。「趙州の老古佛」というニックネームが付いている、唐の末から五代にかけて百二十年の長壽を保たれた。只だ長生きしただけではないぞ、本當に無字三昧で一生を過ごされたのだ。南泉普願禪師に約四十年師事し、師匠の示寂後六十歳になって諸方の碩徳を歴訪する再行脚だ、その時「七歳の童兒なりとも、我れに勝らば我れ即ち伊れに問わん。百歳の老翁なりとも、我れに及ばずんば我れ即ち他れを教えん」という誓願を立てられ宗旨の眞偽を修行されたのである。その行脚は二十年に及び、八十歳になつて趙州の觀音院に住され百二十歳まで大法を擧揚されたのだ。

禪には色々な指導方法がある、臨濟禪師のように學人が質問すれば「喝!」、何を問われても「喝!」。また徳山禪師のように「道い得るも三十棒、道い得ざるも三十棒」で言つても黙つても叩いて叩いて叩きのめす。これを弧危嶮峻という、全く危なくて近寄りがたいのだがこれで見事に學人を説得されているのだ。しかし趙州和尚は違ふ、日常生活の活商量、平凡な日常の言葉を用いて一人一人を説得された、これを趙州の口唇皮禪くしんびぜんという。

その趙州和尚のところに一人の修行僧が来て質問した。「因に僧問う」とある、「因に」とは「ある時」とか「たまたま」と説明される、字の解釋としては決して間違ひではない。しかしこの僧は、本當に坐禪して已むに已まぬ疑團で趙州和尚に食つて掛かる魂膽があり、趙州和尚の outf 方によつては顔面に一掌を加えんとの氣迫が籠もつておる。趙州和尚と學人が今まさに眞劍勝負をしているとイメージし我が身に置き換えて捉えなければいけない。『涅槃經』に「一切衆生悉く佛性あり」

とあつて、それを踏まえて「狗子に還つて佛性ありや也た無しや」犬にも佛性が有りましようかと質問してきた。この質問にも二種類あつて、問う者が全く分からないでする場合と、分かつていて質問し相手の眞偽を確認するものでこれを驗主問という、これは師家たりと雖も油斷出來ぬ。この僧、趙州が「有」といつても「無」といつても直ぐに反論する機鋒を持つて迫つている。「州云く、無」、さすが趙州和尚だ。この僧の小細工を、鼻っ柱をだ、木っ端微塵に碎いたところの「無」じゃ。一切の分別心を根絶し、根じ盡くした這箇を丸出ししたところの無じゃ。この時趙州和尚はどんな顔をしておられたのやら、想像するにも楽しいわ。

さあ、この無字の公案には中國から日本において數多くの修行者が血の汗を流している。ここに三、四の例を擧げてみる。

中國宋時代の代表的禪匠大慧宗杲禪師は、この無について次のようにコメントしている。

僧、趙州に問う、狗子に還つて佛性有りや也た無しや。州云く、無。この一字子、乃ち是れ許多の惡覺を摧く底の器械なり。有無の會を作すことを得ず、道理の會を作すことを得ず。意根下に向かつて思量卜度することを得ざれ。揚眉瞬目の處に向かつて椽根することを得ざれ。語路の上に向かつて活計を作すことを得ざれ。無事甲裏に颯在することを得ざれ。擧起の處に向かつて承當することを得ざれ。文字の中に向かつて證を引くことを得ざれ。但だ十二時中、四威儀の内に向かつて、時時提擲し、時時擧覺せよ。狗子に還つて佛性有りや也た無しや。云く無と。日用を離れず、試しに此の如く工夫を做して看よ。月の十日に、便ち自ら見得せん。一郡千里の事、都て相防げず。古人の云く、我が遮裏は是れ活底祖師の意と、

甚廢物か能く拘執する有らん。他若し日用を離れ、別に趣向有らば、則ち是れ波を離れて水
を求め、器を離れて金を求め、之れを求むれば愈いよ遠し。

誠に親切なもんじゃ、懇切丁寧に嚙んで含んで喉に押し込むような、無字の説明だ、よく讀ん
でもらいたい。

次に、日本の永源寺開山寂室元光禪師が元果上人という方に、無字の公案の御垂誠である。

趙州の無字は、乃ち是れ諸聖の骨髓、列祖の眼睛。百千の法門、無量の妙義、唯だ箇の無字
上従り流出し得來たるなり。正に此の話を參究するに當たつて、全く義味思量及ぶ可きに非
ず。鐵槩子を咬み、栗棘蓬を呑むが如くに相似て、直に你が髻を下す處無くして、情盡き
識銷し、知解を泯し、能所忘するの時に至つて、忽爾として囚地一下せば、則ち惟だ生死の
根株を拔却するのみに非ず、亦た須らく涅槃の牢獄を掀翻すべし。豈に平生を慶快するに非
ざらんや。

これを少し講釋すれば、この無字は、三世諸佛歴代祖師方の骨髓であり、はっきりとした眼で
あつて、嫡々相承した主旨であるといわれている。一切無量の法門は、この無字から出ているの
であり、一切の經典を一口に言つたら無ということだ。一大藏經八萬四千の法門は無字の注釋、
説明なんだ。だから森羅萬象の變化、人間の生老病死一切の活動は全部この無字に收まるのだ。
そこで「正に此の話を參究するに當たつて、全く義味思量及ぶ可きに非ず」とあつて、あーじゃこー
じゃ、是非善惡思慮分別で推し量つても絶対に届くもんじゃやない。「鐵槩子を咬み、栗棘蓬を呑
むが如くに相似て」鐵の棒を咬み、栗のイガを呑み込むようなもので、咬むにも咬めず呑むにも

呑めない。そこを「情盡き識鎖し」という。「知解を泯し、能所忘ずるの時に至って」分別心が消え、能境即ち参じている我主觀と、所境即ち客觀が無字、一つに成った時「因^{かち}地^{いちげ}一下」見性ということとじゃ。禪という字は單を示すと書く、一つを示すのが禪ではないか。無字一枚に成り切ることだ。そこで「則ち惟だ生死の根株を拔却するのみに非ず、亦た須らく涅槃の牢獄を掀^ひすべし」生死という迷いも根本から抜き取り、しかも涅槃という悟りにも尻を据えない洒々落々の境地に入ることが出来る。それは「豈に平生を慶快するに非ざらんや」楽しくてしようがない、日々是れ好日の境涯を送ることが出来るぞというのである。

次に白隱禪師だ。禪師は二十四歳の時、越後高田の英巖寺で性徹和尚の『人天眼目』の提唱を聞き、そして毎夜墓地で坐禪し無字の拈提をされておられた。年譜によれば、二月初めから十六日に至るとある。

一夜恍然^{こうぜん}として曉に達す。乍^{たちま}ち遠寺の鐘聲を聞く、微音纔かに耳に入るやいなや則ち底に徹して根塵^{こんじん}を剥落す。恰^{あたか}も耳邊に在^あって洪鐘を撃つが如し。豁然として大悟す。

夜明けだ、禪定に入れば一日の内の何時がどうこうということではないが、特に夕暮れと夜明けが一番禪定に入るチャンスなんだ、それは氣壓の具合が生理的に適合する、一つになれるからなのだ。ここで白隱禪師は見性された、禪師の自敘傳といわれる『壁^{いっ}生^ま草』によれば、ここで七日間の斷食攝心をされたが、この見性體驗が自身の慢心を起こす、大いに己惚れる、天狗禪になつてしまった、「一切の人を見ること土塊の如し」と告白されている。その後、偶々正受老人（道鏡慧端禪師）の高足宗格首座との出會いが有って、正受老人から鉗錘を受けることとなるのである。

その年（寶永五年、一七〇八）の四月、宗格首座に随つて信州飯山城の上倉村正受庵に着いた。正受老人は庵の中には居らず、裏山で柴刈りの作務に餘念がない様子であった。

格、謁を通ず、翁、之を顧みる。格曰く「是れ駿陽の鶴上座なる者なり、親しく翁に謁せんことを求む」と。翁、復た顧みて曰う、「應」と。

宗格首座「老師、これは駿河は原の松蔭寺の弟子で慧鶴と申します、是非とも老師に相見をお願い致したいと申し出ております」。正受老人「うん」と返事されたが依然として柴刈りを續けておられる。しかしここでもう相見が、商量が始まっているのだ。

格、師を引いて歸庵す。師、格に謂つて曰く「此の老尊大、我れを屑ものかずとせざるや。來日願わくは親面一上せんことを要す」と。

宗格首座は白隱を庵に連れて歸つた、恐らく夕飯の支度にでも取りかかったのであろう。しかし白隱禪師は、正受老人の態度が頗る氣に食わない、「おう」と返事したきりで「よう遠方から來てくださった」でもない。禪師にしてみれば私を馬鹿にしているのではないかと憤りが湧いてきた。また、見ればみすぼらしい建物で、こんな處に住んでいる老人だから大した力量の有る者とも思えないと考えたのでありましょう。正受老人も藥石が終わるとサツサと自室に籠もられて全く白隱禪師に關心を示されないのである。

格、翁に白もして言う「是れ小子が親友なり。請う、師一接せよ」と。翁入室を許す。

そこで、宗格首座の再び是非にとの懇願により入室獨參が許された、ここに優れた修行者の老婆心があるのだ。

師、所解一編を呈す。翁、左手に偈を握つて曰く「這箇は是れ汝が學得底」、右手を展べて曰く「那箇は是れ見得底」。師曰く「若し見得底の呈す可きもの有らば、須らく吐却すべし」
いい了^{おわ}つて嘔吐の聲を作す。

いよいよ獨參だ。百戰錬磨の老人、湛然として坐つておるは、斷崖絶壁のようで寒毛卓豎じゃ。禪宗の作法に従つて禮をなして商量が始まった。白隱禪師、自分の見性體驗を偈頌にしたものを差し出した、しかし正受老人左手で受け取つたがそんなもの一目もせず、「これは、お前さんの聞き覺えた文字の糟じゃ。本當に自分自身で體得した坐禪體驗を出してみろ」、サーどうじやと
いうところだ。すると白隱禪師、すかさず「見たいものが有るなら見せてやるわい」とばかりに
ゲーゲー、ゲロを吐く眞似をしたのだ。腹に一物も無い處を示した、これもなかなかの見解だ。

翁、拶して曰く「趙州の無字、作麼生か會す」。

そこで正受老人、趙州の無字を持ち出して「どうみるか」と詰め寄つた。

師曰く「趙州の無、何處に向かつて手脚を著けん」。翁、指を以て師の鼻頭を抑えて曰く
「嗟^{ああ}、多少か手脚を著け了れり」。

白隱禪師曰く「趙州の無字に、手脚の著けようがありません」と一矢報いた、これもなかなかの見解だ。ゲーとやるのも、手の着けようがないというのも立派な見解だが、そんなことで許す
正受老人ではなかった。いきなり白隱の鼻を摘みギユと捻^{ひね}り上げて「どうじゃ、こんな大きな手が
着くぞ」とやった。そんな無字にしがみついていてどうするのか、というところだ。

師、此に於いて通身汗流れて慢幢^{まんちゆう}倒れ了れり。

白隱禪師、全身全靈でぶつかっていったが完全に跳ね飛ばされた。全身に冷や汗で、鼻っ柱が倒れてしまった。そこで更に追い打ちを掛けて

翁、大いに笑って曰く「箇の鬼窟裏アナグラゼンボウメ死禪和」。師、無語。

正受老人大いに笑うとあるが嘲笑だ、箇の鬼窟裏死禪和、そんな穴倉禪に落ち入ったような浅い見性體驗で有頂天になっていてどうするのか、と頭から浴びせ掛ける罵倒だ。さすがの白隱禪師もこの場に及んで、一言の返事も出来なかった。

これが白隱禪師と正受老人との無字の公案の商量だ、この場があつて以後大悟徹底した大白隱が誕生するのだ。これを芝居の一場面として、兩者の顔つきその場の雰囲気というものをイメージしてみよ。これを單なる昔話と捉えたり、他人事と考えていては駄目だ、只今一人一人が趙州の無字に參じているのだから、これを主體的なものとして眞摯に受け取らなくちゃ、本當に自分の血や肉にならない、これを冷暖自知しなければならぬのだ。

次に、日本の哲學者として有名な西田幾多郎だ。西田幾多郎は、若い金澤時代には國泰寺の雪門老師、瑞雲老師に、京都にあつては妙心寺の虎關老師、大徳寺の廣州老師に參禪された。確か、西田の全集は岩波書店から二十數卷出ていたと思うが、その中に「寸心日記」というのがあつて、これに細かく參禪記録が書かれている。その一節には、

明治三十二年四月某日、無字の公案寸時も打失すべからず。一日坐禪。

明治三十四年一月三日、午前坐禪。午後山を散歩す。夜坐禪。十二時頃獨參。

四日、午前坐禪。午後少し眠りて後坐禪。夜坐禪。十一時半まで。

五日、午前坐禪。午後坐禪。夜坐禪。十二時半まで。

とある。そして明治三十六年八月三日、大徳寺弧蓬庵にて獨參、無字を許さる、とありここで無字の公案を透過したのである。しかし「されど余甚だ悦ばず」と記されているのである。無字の公案が透過した時、見性した時というものは、無門禪師の例にも見たとおり感激の餘り飛び上がり舞い踊り、或いは感涙にむせぶものである。然るに西田はそうではなかった、廣州老師がどんな条件で、どういう状況で許されたかは分からない、涙もなく冷静に受け止められたのであろう。このことについて後日、西田門下の下村寅太郎は「恐らく、豁然大悟という趣きではなかったのではないか」と述べられ、更に西田の親友であり禪佛教學者の鈴木大拙にこの見性體驗をどう捉えるかを質問された。鈴木大拙は暫くの沈黙の後「それはなし、そういうこともあるものだ。西田のように理知的で論理的な頭腦の男にはな。しかし確かに何か掴んだものがあるに相違ないと思う、そうでなきやあのような哲學は生まれてこん」といわれたそうである。これも一つの見方であると思う。

見性體驗には二つのタイプがある、頓悟と漸悟だ。頓悟は見性體驗が鮮明に顯れるもので、手の舞い足の踏む處を知らずというところだ。漸悟は十分見性したのだがその時には顯れず、次第に身に付くというものだ。これを室内で許すか許さないかは別の問題ではあるが、頓悟も漸悟もそこに優劣はない。坐禪は大變正直なもので、坐禪したら必ずしたただけのものが身に付くのだ。今、無字の公案について、大慧禪師、寂室禪師、白隱禪師、西田幾多郎と四人の參禪體驗を述べたが、このような先達の坐禪體驗を自分の參禪の糧として精進しなければいけない。

『趙州録』には、僧が狗子に佛性有りや無しやに對して、ある時は無と答へある時は有と答へている。趙州和尚にしてみれば、無でも有でもどちらでもよく答へも求めていないのだ。無門禪師は有ではなく無の字を選択した、何故か。無門禪師が有でなくして無と答へたのも無の言葉の意味としてでなく無という音を借りて無字三昧、打成一片、驀然として打發への道の無字である。そこで無門禪師自らこの公案に渾身を込めた坐禪體驗の記録が見性體驗として提示したのが無門曰の論評である。

無門曰く。參禪は須らく祖師の關を透るべし、妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す。

さあ、ここからが無門禪師がこの無字の公案に對し、六年間死にも狂いの坐禪をし、苦しみ抜いて大悟徹底された見性體驗の告白である。

參禪、禪に參ずる、參は交わる交叉すること。無に參じている者は無に交わる、それは無に成り切ることだ、無そのものに成るということだ。この無字の公案が祖師の關だ、關所じゃ。本當にこの無字の一關をぶち抜くまで、肯心自ら許すまで、無字を拈提し體驗しなきゃ駄目だ。禪の修行はこの無字に始まって無字に終わるというが、終わり無きが本當の修行だ、釋迦も達磨も目下修行中というぞ。白隱禪師曰く「禪宗坊主モコノ一關ガ透ラネバ味噌スリ坊主デ終ワル、生涯カケテヤレカケテヤレ」と、一生涯無字拈提せよと云っている。

「妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す」。妙悟とは前後を截斷して言説のないということを経ることだ。それにはどうしても心路を絶するのだ、あーじゃこーじゃの二元的な迷いの原因である分別心、思慮分別の根元に一刀を下して一切合財妄想を斷ち切るのだ。『唯識論』には心の作

用の根本を施設し、それを阿頼耶識として佛教哲學的に分析するのだが、禪では、坐禪はその阿頼耶識の田中に一刀を下すんじゃない。どう下すのか、無一無一だ。趙州の無一が一刀じゃ。臨濟は喝ーじゃ、別物じゃないよ。

祖關透らず、心路絶せずんば、盡く是れ依草附木の精靈ならん。

妄想や煩惱によつて世界をうろつき回り、文字や論理に迷い、有無に囚われている輩、主體性のない人間、主人公を忘れている人間を依草附木の精靈、幽靈だといっているのだ。白隱禪師『坐禪和讃』の「六趣輪廻の因縁」だ、迷いの世界を流轉している輩なのだ。無門禪師はこのようにこき下ろしている、人ごとではないぞ、だから坐禪しなきゃならんのだ。

且らく道え、如何なるか是れ祖師の關。只だ者の一箇の無字、乃ち宗門の一關なり。遂に之を目けて禪宗無門關と曰う。

そこで無門禪師が、サー道え、祖師の關とはどうじゃ、と問いかけて、一箇の無字が宗門の一關だと自問自答しておられる。釋尊は四十九年の間説法されてその記録が一切經、大藏經だ、八萬四千の法門ともいう。しかしその中身は無字の説明、註釋書なのだ。だからこの無字が佛法の根本だ、文字に出てこないところ、言葉に出ないところが無なのだ。禪には千七百の公案が有るといわれている、それは中國の『景德傳燈錄』にある千七百人の祖師方の見性體驗の記録が公案となっているからとするのだが、白隱下の公案體系ではそんな数はない。しかし假に千七百の公案があったとしても、この無字のバリエーションに過ぎない、この無字が本當に分かれればすべての公案は一目瞭然じゃ、だからこそ無字の公案に徹底しなければならない。そこでここに、日

常の生活上の因縁から代表的に四十八の公案を編んで『禪宗無門關』とした、というのだ。

透得過する者は、但親しく趙州に見ゆるのみに非ず、便ち歴代の祖師と手を把つて共に行き、眉毛厮結んで、同一眼に見、同一耳に聞くべし、豈慶快ならざらんや。

頭の天邊から足の爪先まで無に成り切つて、この無字の一關を本當に透過したならば、趙州和尚の腹の底まで全て分かるだけではなく、歴代の祖師方と共に手を把り連れ添つて歩くことが出来る。顔と顔を突き合せて話が出来る。烏はカーカー、雀はチュンチュンと、趙州和尚も無門禪師もそして我々も等しく聞くのだ、佛祖とももの見方考え方が同じよう出来るのだ。こんな素晴らしいことはないじゃないか、しかしそれにはどうしてもこの無字の公案を透過し見性しなければならぬ。諸佛の神通力も祖師方の禪定力も決して過去の遺物ではなく、『無門關』の中に收まつているものでもない。本當に無一無一やつていけば、即今親しくなることが出来るのだ。だから坐禪は有り難いんじゃない、分かれば分かる程坐禪せずにはおれなくなるんじゃないよ。

透關を要する底有ること莫し麼。三百六十の骨節、八萬四千の毫竅を將て、通身に箇の疑團を起こして箇の無字に參ぜよ。晝夜提撕して、虛無の會を作すこと莫れ、有無の會を作すこと莫れ。

透關を要する底有ること莫し麼、この無字に參じ祖師の關を透過しようとする者、眞實に自由自在な人生を勝ち得ようとする者は、と我々修行者に呼び掛けている、誠に親切なものじゃ。人間の體には三百六十の骨節があり、八萬四千の毛穴が有るといふが實際の數ではない、全身全靈ということだ。八萬四千といふのは煩惱の數とされ、それを退治する爲の佛陀の説法を八萬四千

の法門というのだ。しかしここではそんなこと関係ない、毛の穴だ、毛の穴で呼吸をしることだ、毛の穴で無字を拈提しろということだ。通身、體全體一丸となり、全身全靈を投げ出して疑團を起こせ、無字の疑團になれといっている。大疑の下に大悟ありだ、疑團が大きければ大きい程三昧も深く悟も大きくなるのだ。龍澤寺の禪堂には白隱禪師直筆の「大疑堂」の額が掛かっておる、これを見上げる度に禪師の叱咤の聲が聞こえてくるわ。

皆な、無一無一やっている、趙州も無一無一、無門も無一無一、白隱も無一無一、我々も無一無一だ。しかしその中身が重要なのだ、物理的、生理學的には皆な無一無一で同じだが、心理學的究極的體驗としては千差萬別だ。そこで千差萬別の中からどれが本當かを確認する爲に、獨參というシステムがある。世界に色々な宗教がありその修行方法としてメディテーションがある、例えばキリスト教では黙想、靈操、黙禱、日本の神社神道では靜座、天台宗では止觀、眞言宗では阿字觀といわれるものである。その修行者達は自分の瞑想體驗を告白しその記録も残しているが、中には神懸かりになったり異常心理になったりする現象が起き、それを特別神聖視してカリスマとなり新興宗教が出来たりする、しかしそれは獨斷、偏見、自己陶醉からくるもので非常に危険性がある。その異常心理と見性體驗とをチェックする爲に、臨濟宗には公案というものがあり獨參がある。公案は中國臨濟禪の傳燈の上に確立されたものだが、白隱禪師がそれを體系化され、室内に於いての嚴しい調べとして今日も續いているのである。

それでは、この無字に對しどのように參ずるのか、無字をどう拈提すればいいか。それは晝夜提撕だ、夜も晝も寝ても覺めてもひたすら無字三昧、決して無字の公案を自分から離すことなく

油断してはならない。飯を食う時も、大小便する時も、歩く時も無一無一だ。白隱禪師は、「動中の工夫は静中の工夫に勝ること百千億倍す」といわれておる、これは自身の體驗から出た言葉で、思索したものでもなく夢物語でもないよ。何時も無字を離すことなくだ、母親が赤ん坊を抱いているが如く、雌鳥が卵を温めるが如く、そして猫が鼠を捕らえるが如く緊張感を持って、と昔からアドバイスされている。

しかし、「虚無の會を作すこと莫れ、有無の會を作すこと莫れ」とある。有無の會とは他念を起すなということであり、虚無の會の虚無は老子が創始し莊子が繼承したとされる無爲、又たは何ものも無いというニヒリズムのようなものであり、これを頭の中に描いたり、常見、斷見に陥つて有るとか無いとかを考えたりしてはいけないということだ。更に私はここに、「一切思量すること莫れ」と追加すればより明確になると思っている。唯々、無一無一やるだけだ。

ヨーロッパやアメリカで翻譯された無はNothingとなっていて、ここから誤解が始まりやがて禪を神祕主義風に捉えることになってしまった。(鈴木大拙の英文譯は「こ」となっている)。エックハルトは神を無と解釋し、ハイデッカーは不安、恐怖、喪失としての無を考えるが、禪とは全然違うのだ。禪の生命は、人を切つたら血を見るべしで、これ程現實的、具體的なものはないのだ。箇の熱鐵丸を呑了するが如くに相似て、吐けども又た吐き出さず、従前の惡知惡覺を蕩盡し、久久に純熟して、自然に内外打成一片ならば、

人間は何か一つのこと夢中になり集中すると、理極まつて情意を忘らずで、一念の分別もない世界を経験するものだ。一箇の熱鐵丸、眞つ赤に焼けた鐵の玉、これを口の中に入れてみよ、呑

み込むことも出来ず吐き出すことも出来ない、ジリジリ焼けて口がとろけてしまう。この熱鐵丸が無字のことだ、無字の熱鐵丸を口の中に入れてみよ、今まで自身が身につけた悪知悪覺がとろけて無字と一つに成ることが出来る、私と無という主觀と客觀の相對關係がなくなったところだ。白隱禪師は「萬里ノ層水裏ニ坐スルガ如シ」といわれている。それには三日坊主じゃだめだ、二年、三年限りなく晝夜提撕し無字に徹するのだ。やれば必ず内外打成一片という體驗が訪れる、坐禪をしていて坐禪していることを忘れる世界だ。

嗶子の夢を得るが如く、只だ自知することを許す。驀然として打發せば、天を驚かし地を動せん。

そのような無字三昧になった状態は、水を飲んで冷暖自知するようなもので、これを絶言絶慮というのだ。そして更に三昧に入りズーと深い深い禪定の世界に到った時、何かの縁で打發、爆發する、天地が引つ繰り返るのだ、ここが見性だ。そういつても別段天井が落ちてくるのではない、要は今までの世界が一變して見えるのだ。何かの縁とは機縁、條件情況が交じり合う時だ、釋尊が明けの明星をご覧になって見性されたように、香嚴和尚が庭掃除をしていて箒の先の石が竹に当たってその音で見性し、靈雲和尚が桃の花を見て見性したようにだ。

關將軍の大刀を奪い得て手に入るが如く、佛に逢うては佛を殺し、祖に逢うては祖を殺し、中國三國時代の關羽大將軍は、青龍刀を把って切りまくったという。佛に逢うては佛を殺し祖に逢うては祖を殺し、といっても佛像を叩き割り人間を切るのではない、佛祖といえどもそれに執着しては煩惱妄想だ、そこを殺活自在に切るのだ、いかなるものに對しても束縛を受けず自由

自在に過ごす、そこが見性したところなのだ。こういう激しい表現は禪の面目躍如たるところで、一般的な道徳的價值観では解釋出來ない。クリスチャンがイエスキリストを殺すとはいえないし、イスラムではアラーの神を殺すといったら逆にこちらが殺されてしまうよ。浄土宗や眞宗でも阿彌陀様を否定するようなことは決していわない。ここに有名な話がある。時代的には百丈禪師と同じ頃で、丹霞天然禪師にまつわることだ。丹霞和尚、冬に旅をされていて日が暮れたので一寺に宿を請われた。そこは慧林寺という浄土宗の寺で、院主は快く引き受けてくれた。二人は圍爐裏を圍んで色々佛法談義をされていたのであろう、夜も更けて薪もなくなってきたので院主は休むことを勧めるのだが、丹霞和尚承知せず却って本堂に行き、木像の本尊阿彌陀如來を擔いで來て圍爐裏に投げ入れ暖を取ったのである。院主は大いに驚き「貴僧、氣が狂ったか」と咎めたのだが、この時院主の眉毛が落ちたという。眉毛が落ちるのは佛罰が当たったということ、本來なら丹霞和尚がそうならねばならぬのだが、そうはならなかった。これを「丹霞燒佛の話」というのだが、意味するところはもうお解りと思う。

生しょうじ 死岸頭がんとうに於いて、大自在だいじざいを得、六道ろくどう四生ししようの中なかに向かつて、遊戯ゆげ三昧さんまいならん。

人間は必ず死ななきゃならない、そこが生死岸頭だ。その場に及んでどう對應するのか、坐禪をしている者ならば、生きるも死ぬも自由自在でなきゃいかん。六道とは地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の存在世界をいい、四生は胎・卵・濕・化という異なった生命態のことをいうのだが、我々人間はその生活の上に於いていろんな人生經驗をしている、順境もあれば逆境もあるわ。しかし如何なる場如何なる状況に於いても何時も安心立命を得て、遊戯三昧の境地でなけれ

ばならない。この遊戯三昧が大切なところで、これを得られないのなら何の爲の爲の坐禪であろうか。臨濟禪師は「三塗の地獄に入るも園觀に遊ぶが如し」譬え病氣で苦しんで七轉八倒していてもそこがパラダイスだという、そういう境涯を持たなきゃならない。要するに大悟底の人には極樂もなく地獄もないのだ。

禪の修行は兎に角坐禪して、見性しろ見性しろというのだが、見性が目的ではない。見性は修行のスタートだ、見性してからが大切なのだ。見性した力でその禪定力を人生に生かして遊戯三昧しなきゃいけない。大概の者は見性寸前で途中下車してしまう、それでは果敢無^{はかな}い人生で終わってしまう、救われずに死んでしまうよ。いろんな公案にはいろんな悟りの世界があるが、それは各人の人生體驗の景色と同じことなんです、公案は日常生活の出來事を題材として作られている。生活即禪なのだ、生活の中に禪があるのではない、禪即生活なのじゃ、ここを誤^{あや}ってはならない。且^しらく作麼生^{ぞもさん}か提撕^{ていせい}せん。平生^{へいせい}の氣力を盡^{つく}して、箇^この無字を擧^こせよ。若^もし間斷^{かんだん}せずんば、好^よし法燭^{ほつしよく}の一點すれば便^{べん}ち著^{ちやく}くに似^にん。

坐禪修行の要訣は大信根、大疑團、大憤志だ、これを三位一體とし全力を盡くして無字に取り組め、というのだ。焦^{あせ}ってもいかんが、勿論油斷^{あぶらたん}してもいかん、十二時中無字を拈提^{ねんたい}していれば必ず法燭^{ほつしよく}一點の光、暗闇の世界を照らす大光明が點^ひずるのだ。光は外から入^いってくるのではない、人々具足^{ぐそく}底だ、皆な自己の光明を持っている、自分自身でマツチをスーと擦^{こす}るんじゃ。

頌^{じゆ}に曰^{いわ}く。狗子佛性^{くしふつじやう}、全提^{ぜんたい}正令^{せいれい}。纔^{わづ}かに有無^{うむ}に涉^{わた}れば、喪身失命^{そうしんしつみやう}せん

無門禪師がこの無字の公案を論評し、最後に十六文字の頌に集約したのだ。狗子佛性と本則を

正面から提示して、全提正令、無一と切り落としたのだ。佛法ぎりぎりの端的を無一とむき出しに見せておるんじゃ、脱白露淨だ。これが分からないのは私の責任じゃない、本人自身の心が暗いのなら心のカーテンを開ければいいのだ。「纔かに有無に涉れば、喪身失命せん」少しでも、兎の毛一本でも有るとか無いとかという分別心に落ち、理屈をこね回せば命はない、二見に互ってはだめだ。本来の活如來が死如來になってしまう。白隱禪師はここに「地獄ニサカサマニ落ち、再び浮カブコトハアルマイ」と著語されている。地獄といっても死んでからじゃない、經典にも八大地獄を説いているがそれぞれではない、現代の人間が地獄に落ちていることに気がつかない、殺人事件が頻發し、戦争地獄、交通地獄、汚染地獄、受験地獄等々、皆な我々人間が作り出したものばかりだ。我々の生活が今地獄のど真ん中だ、ここで生きて呼吸しているのだ、これをそのまま極樂に轉換しなくてはならない、どうするか、坐禪せずにはおられないのじゃないか。

ここで一つ挿話だ。江戸末期から明治時代に活躍された山岡鐵舟居士、禪を修され劍の達人で能書家でもある。居士は始め願翁老師に就き、その後龍澤寺の星定老師、相國寺の獨園老師、圓覺寺の洪川老師、天龍寺の滴水老師と歴參されたが、これは獨園老師に參禪されて無字の公案をやっていた時のことだ。老師の前で「無一」とやった、さぞかし迫力満點であったのであろう。滴水老師は「鐵舟と攝する時は一回一回命懸けであった」といわしめる程である。ところが獨園老師、黙然として長いキセルでプカプカ煙草を吸っている。そこで鐵舟居士更に力を込めて「無一無一」だ、するといきなり獨園老師そのキセルで居士の頭をポカリと一發ぶんぐった。さあ居士は烈火の如く怒った「何をする獨園、無禮な！」。老師は平然と「ホー、無一というやつは怒る

のかい、叩いたら怒ったぞ」と。ここで鐵舟居士すべてを領悟し、兩者呵々大笑、共に手を打って笑ったという、こういう商量もあるものだ。

重ねていうが、この無字の公案が大事なのです。無門曰くの論評を繰り返し繰り返し読んで暗記し自分の血や肉とし、この内容と自分の坐禪とがびたつと一つにならなきゃ駄目だ、少しでも違っていたらそれは坐禪が偽物だ。これから先どんな坐禪を續けていく時、この論評を讀む毎にいるんな趣き、感慨が沸いてくる、そこでまた新しい世界が開かれるのだ。

室町時代後期、曹洞宗の裁松さいしょう青牛せいぎゅう禪師の無字に對する著語だ。

大地山河この無に隠れ 山河大地この無に現わる 春天の花と冬天の雪 有に非ず無に非ず
無もまた無

實に素晴らしい偈だ、無もまた無、この無もいらん。そこをよく、坐禪の上でしっかり掌握して戴きたい。

野路山路 往來も絶て ふうりうづむ 雪には白き いろだにもなし
長閑なる 空にみだれて 野も山も たゞ一すぢに あそぶいと遊ぶ

(帽白集)

第二則 百丈野狐

百丈和尚、凡參次、有一老人、常隨衆聽法。衆人退老人亦退。忽一日不退。師遂問、面前立者復是何人。老人云、諾、某甲非人也。於過去迦葉佛時、曾住此山。因學人問、大修行底人、還落因果也無。某甲對云、不落因果。五百生墮野狐身。今請和尚代一轉語、貴脫野狐。遂問、大修行底人、還落因果也無。師云、不昧因果。老人於言下大悟。作禮云、某甲已脫野狐身、住在山後。敢告和尚、乞依亡僧事例。師令維那白槌告衆、食後送亡僧。大衆言議、一衆皆安、涅槃堂又無人病、何故如是。食後只見師領衆、至山後巖下、以杖挑出一死野狐、乃依火葬。師至晚上堂、舉前因緣。黃檗便問、古人錯祇對一轉語、墮五百生野狐身。轉轉不錯、合作箇甚麼。師云、近前來與伊道。黃檗遂近前與師一掌。師拍手笑云、將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡。

無門曰。不落因果、爲甚墮野狐。不昧因果、爲甚脫野狐。若向者裏、著得一隻眼、便知得前百丈贏得風流五百生。

頌曰。

不落不昧、兩采一賽。

不昧不落、千錯萬錯。

第二則 百丈野狐

百丈和尚、凡そ參の次で、一老人有り、常に衆に隨つて法を聽く。衆人退けば老人も亦た退く。忽ち一日退かず。師遂に問う「面前に立つ者は復是れ何人ぞ」。老人云く、「諾、某甲は非人なり。過去迦葉佛の時に於いて、曾て此の山に住す。因に學人問う、『大修行底の人、還つて因果に落ちるや也た無や』。某甲對えて云く、『不落因果』と。五百生野狐身に墮す。今請う和尚一轉語を代わつて、貴ぶらくは野狐を脱せしめよ」と。遂に問う、「大修行底の人還つて因果に落ちるや也た無や」。師云く、「不昧因果」と。老人言下に於いて大悟す。作禮して云く、「某甲已に野狐身を脱して山後に住在せん。敢えて和尚に告ぐ、乞う亡僧の事例に依れ」と。師、維那をして白槌して衆に告げしむ、「食後に亡僧を送らん」と。大衆言議す、「一衆皆な安し、涅槃堂に又た人の病む無し、何が故ぞ是の如くなる」と。食後に只だ師の衆を領して、山後の巖下に至つて、杖を以て一の死野狐を挑出して、乃ち火葬に依るを見る。師晚に至つて上堂し、前の因縁を擧す。黃檗便ち問う、「古人錯つて一轉語を祇對して、五百生野狐身に墮すと。轉轉錯らずんば、合に箇の甚麼にか作るべき」。師云く、「近前來、伊が與に道わん」。黃檗遂に近前して師に一掌を與う。師手を拍つて笑つて云く、「將に謂へり胡鬚赤と、更に赤鬚胡有り」。

無門云く。不落因果、甚としてか野狐に墮す。不昧因果、甚としてか野狐を脱す。若し者裏に向かつて、一隻眼を著得せば、便ち前百丈贏ち得て風流五百生なることを知得せん。

頌に曰く。

不落不昧、兩采一賽。

不昧不落、千錯萬錯。

百丈懷海禪師は、福州長樂の出身で二十歳で出家し、馬祖道一禪師の法を嗣ぎ、洪州南昌府の百丈山大智壽聖禪寺を開創して大いに禪風を擧揚され、元和九年（西暦八一四年）九十五歳で示寂された。禪師が生存された唐の時代は、印度から傳來した禪が非常に盛んになった時であり、禪寺の生活様式の在り方を規定する必要が生じて來た。そこで禪林の規則を制定され、これを『百丈清規』^{しんぎ}といい、今日でも専門道場はその清規を嚴守して修行している。

百丈禪師は、高齡になっても常に若い修行者と一緒になって作務をされた。僧堂の役位が「御高齡故、作務はなさらずお休み下さい」と進言したが、「儂は道場の規矩に従うだけだ」といわれて先頭に立って仕事をされたそうだ。そこである日、役位が相談して禪師の使う作務の道具を隠してしまった。禪師は出て來られて道具部屋に行つたが道具が一つも無い、仕方がなく隱寮に引き返されてしまった。修行者達は安堵したのだが、しかし晝になつて隱侍が食事を運んでも一向に召し上がっていない。「禪師、お體の具合が悪うございますか」と尋ねると、「否、別段體が悪いわけではない」、「ではどうして召し上がらないのですか」、禪師云く「一日作さざれば一日食らわず」と。この名言は人口に膾炙せられて多くの人の知るところだが、その行業の嚴密を自ら身を以て範を垂れた高風に思いを致さねばならぬ。自分が作つた法律は必ず自分も守る、自分が出來ないことは決して他人に押しつけてはいけない。寺の門前に掲示板があつて、布教活動として色々經典の文句や人生訓などが書き出されているのを見かけるが、果たしてその住職がそれを遵守しているであらうか、自分が實踐していないことを他人に押しつけることは慎むべきことではあるまいか。一般社會に於いても、先ず義務と責任を果たしてからの相談事である。

そこで本則だが、「不落因果」と「不昧因果」の二句の商量である。平等の方からいえば因果に落ちるものは一つもない、本来無自性だから落ちようがない。差別の方からいえば不昧で悉く因果歴然、因果の姿丸出しではないか。だから、平等そのまんま差別、差別そのまんま平等、ところが今日の世の中は政治的にも経済的にも法律的にも悪平等に落ちているようにみえる。

この公案には狐が出ていて「野狐禪」という言葉もここから生まれている、一般に野狐禪とはゴマカシ禪、インチキ禪の代名詞であり、マユツバ禪の多いのは昔も今も變わらぬ。しかし一方に於いて、狐が化ける意味からすれば三世諸佛祖師方も變幻自在に大衆を救っているではないかという解釋もある。大事なことは、自分の心が明らかであるならば他人に騙されることはない。恐ろしいのは自分が自分に騙されることだ。王陽明は「山中の賊は捕らえ易いが、心中の賊は捕らえ難い」と云っている。そこで、どうしても己事究明せねばならない。

百丈和尚、凡そ參の次で、一老人有り、常に衆に隨つて法を聽く。衆人退けば老人も亦た退く。忽ち一日退かず。

「凡そ」とは朝參暮請のことであり、「參」には正月も盆もない、これを「山中曆日無し」という。獨參の參は參禪の參、參とは交わること、何に交わるか、本心を以て本則に交わることだ。百丈禪師が提唱をしていると、常に大衆の後ろの方で一人の老人が提唱を聴いていて、終わると大衆と共に歸る。しかしある日、提唱が終わっても老人は残っておった。

師遂に問う「面前に立つ者は復是れ何人ぞ」。老人云く、「諾、某甲は非人なり。過去迦葉佛の時に於いて、曾て此の山に住す。

そこで百丈禪師は「そこに立つておるのは誰だ」と尋ねられた。するとこの老人は涙を流しながら「はい、よく尋ねて下さいました。私は今人間の姿をしていますますが實は人間ではありません。ずっと昔迦葉佛の頃、この山に住職をしておりました時一人の修行者が参りまして、私に向かって質問しました」。

因ちなみに學人問がくにんう、『大修行底の人、還かえつて因果いんがに落ちるや也た無いなや』。某甲對それがしこたえて云く、『不落ふらく因果いんが』と。五百生野狐身ごひやくしやうやこしんに墮だす。

「難透難解の公案を透過し大悟徹底した人でも、因果の法則に支配されますか、それとも支配されずに済むでしょうか」、悟った人が悪い事をした時、果たして地獄へ行くのか、それとも行かないのかという質問だ。それに對して私は「不落因果」、大悟大徹の人は因果の法則に支配されないと答えた。「その答えが間違っていた爲、その罪により五百遍も生まれ變わりとうとう野狐になってしまいました」。恐ろしいことではないか、一言の誤りで野狐に落ちる、だから正しい修行をしないといけない。白隱禪師は「是レガ今時ノハヤリノ悟リジャ、大修行シテ悟ガ拔ケ切ツタ人ナレバ何ント云ツテモヨイガ、ナマハンノ坊主デハ自分ノ心底ガ落チツカナイ故ニ自己ノ一念ガ轉々シテ狐ニモナルゾ」と下語されている。如何に大悟底の人でも悪業があれば悪果を受けるのは當然である、これがこの公案の眼目だ。

今請こう和尚いっせんじゆ一轉語いっせんごを代わつて、貴あなたぶらくは野狐を脱せしめよ」と。遂に問う、「大修行底の人還つて因果に落ちるや也た無いなや」。師云く、「不味因果ふまいいんが」と。老人言下ごんかに於いて大悟たいごす。

「只今和尚様にお願ごんいがございます、私に代わつて一轉語をお示し戴いて、どうぞ私を狐の身

から脱して下さい。「一轉語」とは轉迷開悟せしめる一句、正しい悟りの語を以てということだ。そこで老人は改めて問うた「大悟底の人は因果に落ちるでしょうか、落ちないでしょうか」。百丈禪師答えて云く「不昧因果」。因果の世界は絶対に昧ますことは出来ない、これは釋迦や阿彌陀佛と雖もその法則を昧ますことの出来ないものだ。唯、因果あつて人なしだ。老人は、この不昧因果の一言で大悟したのである。しかしここで、「不落因果」が誤りであり「不昧因果」が正しいと理解したら、これもとんでもない間違いであることを知らねばならない。

作禮して云く、「某甲已に野狐身を脱して山後に住せん。敢えて和尚に告ぐ、乞う亡僧の事例に依れ」と。師、維那をして白槌して衆に告げしむ、「食後に亡僧を送らん」と。大衆言議す、「一衆皆な安し、涅槃堂に又た人の病む無し、何が故ぞ是の如くなる」と。食後に只だ師の衆を領して、山後の巖下に至つて、杖を以て一の死野狐を挑出して、乃ち火葬に依るを見る。

そこで老人は禮拜して云く「私は和尚様の大慈悲により野狐身を脱しましたがその脱け殻がこの寺の裏山に在ります、ついでには嘗て住職であつた私の爲に亡僧の儀による葬式をお願い申し上げます」と。そこで百丈禪師は、維那に槌を打たせ大衆に晝食後亡僧の葬式をすることを告報させた。ところが大衆は、誰一人病僧もない勿論死んだ者もないので不思議がつていたが、晝食後百丈禪師が大衆を裏山に連れて行き岩下の洞穴から杖で一匹の死んだ野狐を挑出し、亡僧の葬式をして火葬にしたというのである。

古人は「狐が狐に安住して他を羨まぬ時を佛という、人が人に満足せずして求めて止まぬ時を

狐という。百丈の計らい見事」とある。

「ここでこの公案の前半が終わる。

師くれば晩に至じょうどうって上堂し、前さきの因縁を擧こす。黄檗あやま便ち問う、「古人あやま錯あやまって一轉語を祇し對たいして、

五あやま百生野狐身あやまに墮あやますと。轉轉あやま錯あやまらずんば、合あやまに箇あやまの甚あやま麼あやまにか作あやまるべき」。

これからがこの公案の後半で、修行者達の力量を試みんとするところだ。

晩になって百丈禪師が上堂し老人の因縁話をして、悟りが不徹底でいい加減なことを人に説法すると罰が当たり地獄に落ちる、呉々も言動には注意せねばならないとの提唱だ。そこでこれ聞いていた黄檗が立ち上がった、「古人は間違つて一轉語を答えた爲に何度も生まれ變わり狐に落ちたそうですが、もし一轉語が正しかつたら一體何に生まれ變わつたのでしょうか」、黄檗が百丈禪師に探りを入れて商量をしかけてきた。正確に答えたとしても、別に佛に生まれ變わることはない、牛でも馬でも狐でもよいではないか、黄檗の腹の中はこんなものだ。

師云く、「近あやま前來、伊あやまが與あやまに道あやまわん」。黄檗遂に近前して師に一掌あやまを與あやまう。師手あやまを拍あやまって笑つて云く、「將あやまに謂あやまへり胡鬚赤と、更あやまに赤鬚胡有あやまり」。

百丈禪師は「それでは教えてやるから、もつと近くに寄れ」と釣り針を投げた、さあ横綱同志の遣り取りだ。さすがの黄檗、その釣り針には引つ掛かりはせぬ、だがわざと引つ掛かる振りをしてズカズカと近寄つたが、いきなり百丈禪師の横つ面をピシヤリと張つた。白隱禪師曰く「此ノ一掌恐ロシイコトジャ、中々水毛漏ラサヌ場ガアル」と。すると禪師は手を拍ち呵々大笑して「胡人の鬚は赤いと思つたが、赤鬚の胡人がおつたわい」という。白隱禪師曰く「コノ笑イ恐ロシイ」

と下語。これは、表現は變わっても事實は變わっていないということだが、ここでは「私がお前を打とうとしたら、お前が私を打ちよった」と、師匠である百丈が弟子の黃檗に打たれて喜色満面で見解を許して頷く場面だ。言句を絶して大笑し賓主互換の機を以て相應するところと見ることだ、本物同志の商量、知音底同志、賊が賊を知る、同じ穴のムジナの商量の居座りをよく味わわねばならない。

無門云く。不落因果、甚なんとしてか野狐に墮す。不昧因果、甚なんとしてか野狐を脱す。若もし者裏しやりに向かつて、一隻眼いっせきげんを著得せば、便べんち前百丈ぜんぱく贏かち得て風流五百生なることを知得ちとくせん。

さあここで無門禪師の提唱だ。どうして不落因果で野狐身に墮ちたのか、どうして不昧因果で野狐身から解脱したのか、不落と不昧とは唯一字違いである。もしもここで禪の正しい一隻眼を持ち得るならば、百丈山のこの老人は野狐として風流な楽しい五百生を享受したことを知るであらう。この文中に「甚なんとしてか」の言句がある、これがこの公案の「宗門の字眼」というものだ。本来無自性であるならば、墮ちるとか脱するとかの沙汰はありやせぬ。墮ちるとか脱するに捉われているから風流を得ることが出来ないのである。

古人は歌っている、

不落にて 野狐になりたる 咎とがの上 不昧で脱す 二度の錯り

頂門上に一隻眼を豁開した者から見れば、不落も不昧も共に消息の優劣はない。この宇宙には因果に落ちるものは一つもない、と同時に三世諸佛と雖も因果は絶対に味ますことは出来ない。だから不落因果も狐それ自體、不昧因果も狐それ自體、狐は狐でいいではないか。狐自體が丸出

しになっている、そこに躍り出ているところを見届けてみよ。本來、無字がぶち抜けていたら乾坤大地が一箇の狐ではないか、朝から晩まで寝ても醒めてもコンコン三昧のところに風流の世界がある。

頌に曰く。不落不昧、兩采一賽。不昧不落、千錯萬錯。

老人が不落といつて野狐になり、百丈が不昧といつて解脱したのも、「兩采一賽」だ。サイコロを振つてみる、一から六まで出てくるがしかしサイコロは一つである、丁も半も一つのサイコロ上のことで同じことだ。不落不昧共に因果の両面である。ところが悟っていない人は不昧といえそれに引つ掛かり、不落といつても引つ掛かる、兩方とも間違いだらけ、それが「千錯萬錯」だ。悟つてみれば、不昧でも不落でも構わない、この不落不昧が一つになっているところの事實をつかめば不落といつても不昧といつてもいいのだ。

中峰和尚拈じて云く「非は非にあらざらず、是は是にあらざらず、兩頭を坐斷するも劍去つて久し。前百丈云く不昧と見來たれば也た多くを較べず、甚麼に因つてか墮あり脱ある。余二十年參學するも此を明らむること能はず、如し人の此を明らめ得るあらば我れ當に四大を捐てて繩床の爲に用いて供養すべし」と、この難透難解の公案については古人の勞苦が偲ばれる。

この世界というものは、條件によつて現われ、條件によつて變化し、條件によつて消えていく。それは凡ての現象に固定したものがないからだ、そこを「無」とか「空」という。この實體のない方面を不落因果といい、そして條件に従つて變化する方面を不昧因果というだけのことだ。だから、不落因果は不昧因果を證明し、不昧因果は不落因果を證明している。

本當に「無字の根源」が手に入っておれば、因果の法則に従って何らの不安も異存もない。その時その場に満足し安住することが出来るわけだ、狐になったら狐になればよい何も人間になる必要もない、そこに安住出来ることが解脱であり見性成佛であり風流ということだ。

臨濟禪師がこの公案を總括して「三塗の地獄に入るも園觀に遊ぶが如し」といつている、地獄に墮ちてもそこが天國だ。何も法螺を吹いているのではない、この心の在り方が禪の修行である。地獄の世界は死んでからではない、生きていくこの現實の中に地獄の相が數多くあるではないか。もしもその地獄の中で當事者はどう生きていくのか、この公案の歸處をよく見定めることによつて泥臭く生臭いこの浮き世の指針となるであろう。

山寺に　いくその年か　ふるきつね　かへしすがたも　もとの身にして
起きふしに　かはらぬをのが　心とも　しらでぞ忍ぶ　よしのむかしを

(峭白集)

第三則 俱胝豎指

俱胝和尚、凡有詰問、唯舉一指。後有童子、因外人問、和尚說何法要。童子亦豎指頭。胝聞遂以刃斷其指。童子負痛號哭而去。胝復召之、童子回首。胝却豎起指。童子忽然領悟。胝將順世、謂衆曰、吾得天龍一指頭禪、一生受用不盡。言訖示滅。

無門曰。俱胝竝童子悟處、不在指頭上。若向者裏見得、天龍同俱胝竝童子與自己、一串穿却。頌曰。

俱胝鈍置老天龍、利刃單提勘小童。

巨靈擡手無多子、分破華山千萬重。

第三則 俱胝豎指

俱胝和尚、凡有詰問有れば、唯一指を擧す。後に童子有り、因に外人問う、「和尚何の法要をか説く」。童子も亦た指頭を豎つ。胝聞いて遂に刃を以て其の指を斷つ。童子負痛號哭して去る。胝復た之を召す。童子首を回らす。胝却つて指を豎起す。童子忽然として領悟す。胝將に順世せんとす、衆に謂つて曰く、「吾天龍一指頭の禪を得て、一生受用不盡」と。言ひ訖つて滅を示す。

無門曰く。俱胝竝びに童子の悟處、指頭上に在らず。若し者裏に向かつて見得せば、天龍同じく俱胝竝びに童子と自己と、一串に穿却せん。

頰に曰く。

俱胝鈍置す老天龍、利刃單提して小童を勘す。

巨靈手を擡ぐるに多子無し、分破す華山の千萬重。

佛教とは佛の教えであり、佛になる教えである。佛になると申しても、一般世間で言うところの死んで佛になる佛ではない。こうして座布團上で死に切ることだ。「殺せ殺せ我が身を殺せ、殺し盡くして何も無いところを無一物という」、これを斷命根というのだが、提唱でこういったら獨參に「私は自殺するのが怖い」と申し出た者がいた、正直者だ。「殺せ殺せ」とは勿論自殺行為ではない、煩惱妄想及び判斷思考の停止だ、八識田中に一刀を下すことをいう。それには「無」の一字で押しまくることだ。「趙州の露刃劍、寒霜光焰々。更に如何と問わんと擬すれば、身を分つて兩段と作す」とある。

公案というものは、祖師方が生命をかけ悪戦苦闘して見性したその證しの記録である。本則の俱胝和尚も大事了畢するまでは、竝ならぬ苦しみを味わった修行の宿縁がある。

俱胝は小さな庵に住み、毎日朝から晩まで『七俱胝佛母心大准提陀羅尼經』というお經を讀んでおられた。

囊謨颯哆喃 三藐三勃陀 俱胝喃 怛姪陀唵 折戾拄戾 菩提娑婆訶

一心不亂、三昧底でこの呪文を唱えていたところから、俱胝という名前が付いた。俱胝自身も、自分のような器の小さい人間はともに見性出来ないという劣等感を持っていた。

ある日の夕刻、實際という名の尼僧が庵を尋ねて来た。網代笠をかぶったまま俱胝の周圍を三回ぐるりぐると廻り「さあー、一句道へ。道い得ば網代笠を下ろしましょう」、商量が始まった。佛法の眞髓とは何か、禪の究極とはどういうことか、法戦を仕掛けて来た。この時、俱胝は何も答えることが出来なかつた。このようにして實際は三度問い掛けたが、俱胝は何も答えることが出来ない。仕方なく實際が庵を出ようとする、俱胝は「今日はもう日が暮れて道も危のう御座います。どうか一晩お泊まり下さい」と聲をかけた。そこで更に實際云く「お前さんが一句道へば泊まりましょう」。依然として俱胝は無語だ。すると實際は「こんな馬鹿坊主を相手にする閑などないわい」と捨て臺詞ぜりふを言い放つて出て行つてしまった。俱胝にとってはこの上もない侮辱であり、自らを嘆じて考え込んでしまった。「あの尼僧は見性しているのに相違ない、それなのに自分が見性出来ないのは何と情けないことか」。そこで奮然として、初心に還り再行脚をするべく旅支度をするのであつた。ここが俱胝の正直で純一無雜なところ、誤魔化しのないところだ。

その夜はなかなか寝付かない、しかし夜明け夢の中に「今朝旅に出掛けるそうだが、近い中に肉身の菩薩が現われお前さんの爲に説法して下さるから、それを待ちなさい」という山神のお告げがあつた。果たせるかな次の日天龍和尚がお出でになつた。この邊りは少々物語に過ぎるようである。

杭州の天龍和尚は大梅法常禪師の法嗣である。俱胝は早速獨參を御願いする、

「先日私は、實際尼との法戦に敗北しました。佛法とは何か、禪とは何かという問いに對して、どう答へたら宜しいでしょうか」。すると天龍和尚は何も言わず、只だ指一本、スーとお示しになつ

た。このスーの一瞬、俱胝は見性したのである。恐らく毎日の陀羅尼三昧という下地が、天龍和尚の一本の指で眼を開けたのであろう。この経緯は、『碧巖録』「第十九則俱胝指頭禪」の評唱に書いてあるから、心ある者は見て貰いたい。

しかしここで俱胝は見性したというけれど、何をどう見性したかについては書いていない。見性したらその事實を證明しなければいけない、事實を事實として體驗するということは、砂糖を舐めて甘い、鹽を舐めてしょっぱい、只だそれだけだ、それが事實の體驗ということだ。しかし一度それを體驗しなければわからない、見性ということも決して特別なことではない。天龍和尚の一本の指に、オマジナイの薬が塗ってあったというのでもない。這箇を一本の指に託しただけ、無字に參じている者はこの指が無字であることに氣が付くであらう。

そこで本則が始まる。

俱胝和尚、凡そ詰問有れば、唯一指を擧す。後に童子有り、因に外人問う、「和尚何の法要をか説く」。童子も亦た指頭を豎つ。胝聞いて遂に刃を以て其の指を斷つ。童子負痛號哭して去る。胝復た之を召す。童子首を回らす。胝却つて指を豎起す。童子忽然として領悟す。

俱胝和尚は天龍一指頭の禪を體得してから、法戰商量を持ち掛けられても一言もなく唯一本スーと指を拈じ出すことに徹しておられた。唯指一本だ、唯の一字に眼を着けなければいけない。指一本も本来いらないけれど何も示さなければ分からないから、這箇を指一本お示しになったのだ。この指一本に對して雪竇禪師は「山河大地、下黃泉に徹し。萬象森羅、上霄漢に通ず」と素晴らしい下語をされている。白隱禪師もまた「何トモ答エズシテ唯一指ヲ立ツ此處ニ大イニ子細

ガ在ル事ダ、各々自己ノ面目ヲ一指頭デツツキツブサレタ事ヲ知ルゾ」とある。

俱胝和尚の下で、手傳いなどをする居士の若者が居た。和尚が留守の時、その若者に外來の人が「ここの和尚は、禪の教えをどのようにお説きになっているのか」と質問した。するとその若者は、俱胝和尚が何時もやっているのと同じように指一本をスーと豎てた、勿論物真似である。このことが耳に入った俱胝和尚は「お前さんはどうも最近、私の留守に人が尋ねて來ると指一本豎てるそうじゃな」と責めた。すると「ハイ、指一本豎てております」「そうか、どんな風に指を豎てておるのだい」。そこで若者は一本の指をスーと豎てた、その途端俱胝和尚は持っていた短刀でその指を切り落としてしまった。本來ならばここでこの若者は見性しなければいけない、物真似では見性の因縁がない。ただ痛い痛いと大聲を發し逃げ出そうとした、そこで和尚は「おーい」と若者を呼ぶ、「ハイ」と答えて振り向いたところ、俱胝和尚が一本の指を豎起した。その時若者は忽然として領悟だ、見性したのである。俱胝和尚の「換骨の靈方、願神の妙術」だ、物真似が本物になった。始めは物真似でもよい、誰もが坐禪の仲間に入って正念相續することだ、いつか因縁成就ということがある。

道歌に、

切り捨てし 指の代わりに 限りなき 命をえてぞ 嬉しかりけり
とある。

胝將に順世せんとす、衆に謂つて曰く、「吾天龍一指頭の禪を得て、一生受用不盡」と。言
い訖つて滅を示す。

俱胝和尚いよいよ順世だ、遷化だ、死ぬことだ。弟子達を枕邊に呼んで遺言だ、遺偈だ。「私
は天龍和尚の指一本で見性させて戴き、その法を嗣いで一生指一本で説法衆生濟度することが出
來た。この指一本というものは、使っても使っても使い切れることはない」と言い訖つて滅を示
す、息を引き取られた。

佛陀の八萬四千の法門も、千七百の公案もこの一指頭と別物ではない、凡てを含んでいる。一
切經をこの指一本に集約したともいえるし、一指頭を示せば一切經にもなるということだ。何も
いう必要がない、只だ指一本で萬事OKだ。ここに禪の眞面目がある。「一生受用不盡」に注意
しなければいけない、俱胝和尚一生の話ではない。但し眞似事、イミテーションはだめだ。

無門曰く。俱胝竝びに童子の悟處、指頭上に在らず。若し者裏に向かつて見得せば、天龍同
じく俱胝竝びに童子と自己と、一串に穿却せん。

ここで無門のコメントだ。俱胝も童子も指一本で見性したというけれど、別段指の先に魔法の
藥が塗つてあるわけではないし、見性することは指に限ったことでもない。

龍澤寺の參道の途中に一本の杉の木がある。昔修行中の雲水が寝ても醒めても無一無一と拈提
しておつて、參道を歩いている時にその杉の木に頭を「ゴツツン！」で見性だ。そこで龍澤寺で
はこれを「見性木」としていい傳えられている。道元禪師のように、坐禪中に隣の雲水が居眠り
していたのを叩く警策の音で見性することもある。

「若し者裏に向かつて見得せば」だ。指を切られて「痛い!」、石コロが竹に当たつて「カチーン」、
杉の木に頭をぶつけて「ゴツツン」だ。この見性體驗の中身は、一本の串に團子が刺さっている

ようなものだ。ここでは天龍と俱胝と童子を指しているが、三世諸佛、歴代の祖師方皆な一本の串に團子となつて一貫しているのだ。「同一眼に見、同一耳に聞く」という消息だ。

しかしだ、その指一本に少しでも執著してそれに振り回されてしまったならば即地獄行きだ。玄沙和尚はこの公案に對して「若しも、俱胝和尚が指一本豎てたら私はその指をねじ伏せるぞ」といつている。この眞意をよく讀み取らねば本當に見性したとはいえない。ところが室内で、童子の眞似事の如くで済ましてしまつているから實際に禪機がない、大事に及んで一寸も役に立たぬ。唯指一本で本當に宇宙を空じ來たるのだ、尊いお話だ。

頰に曰く。俱胝鈍置す老天龍、利刃單提して小童を勘す。

ここで無門禪師がクレームを付けている。抑下の托上といつて、貶して譽める禪の常套手段だ。鈍置とは人を馬鹿にする愚弄することだ。ここでは俱胝が天龍和尚を馬鹿にして、否天龍和尚だけではない釋迦も阿彌陀も馬鹿にしている。俱胝は、一生涯一本の指で説法したという天龍一指頭の禪を舉揚したというけれど、それが間違ひの根本だ。天龍和尚は一指頭を以て禪としたのではない、只だ禪を示す爲に指を豎てたのに過ぎない。古來「修多羅の教えは月を標する指の如し」というではないか。その上可哀想に若者の指まで切り落として傷害罪で訴えられてしまふぞ、全く無駄なことをしてしまつたものだ。これが禪の面白い論評だ。

巨靈手を擡ぐるに多子無し、分破す華山の千萬重。

中國の神話で、巨靈神という大變不思議な神通力を持った神様がいた。彼が手を擡げると大きな山が眞二つに分かれ、そして河を流したというのである。この天龍と俱胝兩和尚も指一本で、

この巨靈神のようにすさまじい働きと力を示しているではないか、と褒めちぎっているのである。悟っても悟らんでも、お互いに指を使っている。顔を洗う、物を掴んだり、料理をしたり、自由自在に使っておるこの機はたらきを巨靈神という話に引つ掛けて何處が違うのか、ここが參究のしどころだ。

人間というものは毎日の生活の上に於いて、對立概念、是非善惡好嫌をしながら迷い六趣輪廻しておる。その葛藤を一本の指で斷ち切つて、天龍和尚も俱胝和尚も人々を救つて來た。一生受用不盡底というものだ。

中國に、打地和尚というお方がおられた。和尚はいつも錫杖を持っていて、人に「如何なるか是れ佛法の大意」と問われると、その錫杖でドスンと大地を打つて答えられたところから打地和尚といわれたのである。ある時、一人の修行者がその錫杖を奪い取つて「如何なるか是れ佛法の大意」と問うと、打地和尚少しも慌てず大きな聲で「ワー」といった。錫杖のドスンと「ワー」とどう違うのか。錫杖を奪われた時その眞似事ではつまずく、奪われても奪い返すのが打地和尚の活手段だ。

坐禪の世界というものは、ただ坐禪をしているだけではない。勿論、坐禪することが第一義だ、我々も坐れ坐れと散々に絞られて來た。坐禪の世界は先ず坐禪をして禪定に入り、その禪定の殻が破れる、それが見性というものだ。見性すれば必ずそこから智慧が生まれてくる、その智慧によって人生を自由自在に捌さばいていく。その捌き方を示すのが公案というものだ。只だ坐っているだけなら石の地藏さんと同じだ。なかなか見性ということは大變なことであるが、やっておれば

必ず見性する、春が来れば草が生え花が咲く、一所懸命やるかやらないかの問題だ。

折角坐禪に巡り會い坐禪の洗禮を受けているのであるから、見性した力で人生を自由自在に、一生を遊戯三昧に過ごすのが目的だ。そこまで持つて行かねばいけない。多くの人は「坐禪は足が痛いから」といつて止めてしまふ、惜しいことだ。ここのとこをよく心得して戴きたい。

指をもて ゆびのさせぬ 指なれば ゆびのほかには 指もなからん

さす指の 心はいかに しら雲の はれしたかねの 月を見すらむ

(帽白集)

第四則 胡子無鬚

或庵曰、西天胡子、因甚無鬚。

無門曰。參須實參、悟須實悟。者箇胡子、直須親見一回始得。說親見早成兩箇。

頌曰。

癡人面前、不可說夢。

胡子無鬚、惺惺添懵。

第四則 胡子無鬚

或庵曰く、「西天の胡子、甚に因つてか鬚無き」。

無門曰く。參は須らく實參なるべし、悟は須らく實悟なるべし。者箇の胡子、直に須らく親見一回して始めて得べし。親見と説くも早く兩箇と成る。

頌に曰く。

癡人面前、夢を説く可からず。

胡子無鬚、惺惺に懵を添う。

或庵とは鎮江府焦山に住した或庵師體禪師のことで、『碧巖録』を編した圓悟克勤禪師の法嗣

此庵景元禪師から法を嗣いだ人である。淳熙六年（西曆一一七九年）七十二歳で遷化されて、その四年後に無門禪師が誕生しているから、無門禪師にとつて最も近い年代の祖師である。

或庵曰く、「西天の胡子、甚に因つてか鬚無き」。

「印度の達磨さんには、なぜ鬚がないのか」、それだけの短い公案だ。しかし白隱禪師は、「無門關中ノ大事ゾ、是レハヨイ録中ノ骨髓ダ、實ニ好一撈ダ、向上ノ話頭ジャ。或庵ノ滅後知音ハアルマイ」と云っている。公案は短い、短刀を喉元に突き付けられたような鋭さがある。

どういふわけか知らぬが、晝に描いた達磨にはみな鬚が有るが、彫刻の達磨には鬚が無い。それは暫く措くとして一般的には達磨に鬚は必須だ、鬚がシンボルである。その鬚が何故無いのかと詰め寄っているのだ。この矛盾に着目し、そこに大疑團を起こさせる爲の公案である。そこでこの問題を解く鍵は、問いの「因甚」の二字、「甚に因つてか」である。坐禪する者にとつて大事な文句だ、これを東山下の暗號密令といひ公案の命だ。一切の二元的な分別心、有るとか無いとか、善とか悪とか、是とか非とか、このような一切の對立概念を打ち破るのが「因甚」だ。それには無一無二やる、甚に因つてかだ。元來そのものそのものには有無などありやせぬ、何事もありの儘に見れば、そのものに成り切れば全宇宙がこの公案の鬚だ。甚に因つてか、ちつとも變わらんことだ。しかし鬚一本でも分別心が起こつたならば喪身失命だぞ。

面白い話がある。大變見事な鬚を持った紳士が居た、ある時友人が質問した「あなたの鬚は本當に立派なものだ、その大切な鬚を寝る時に蒲團の外に置くのですか、それとも蒲團の中に入れて休まれるのですか」。この紳士はこれまでそんなことを考えてみたこともないので、すぐに答

えることが出来なかった。さてその夜紳士は、蒲團に入ってその立派な鬚を出したり入れたりしてとうとう眠ることが出来ず、遂にはノイローゼになってしまったという。今まで何ら不便も矛盾も感じずに生活していたけれど、一つの質問ですっかり迷ってしまったのだ。またもう一人の立派な鬚の紳士に同じ質問をしたら、その紳士云く「私は蒲團の中に入れたり、時には外に出したりしてますよ」と、さらりと答えたのである。

鬚が有るのなら有るに任せ、無ければ無いに任せる、そこが永遠の安らぎというものだ。金持ちになれば金持ちの贅澤をすればよい、貧乏になれば貧乏の生活をすればいいのだ。ところが人間というものは執着心や欲望があるから貧乏でありながら金持ちの生活をしようとする、そこに不平不満が出て罪を犯すことになる。現在の日本は政治不信、経済不況と不安定要素の多い状況であるが、その時にそれだけの生活をすれば良いのである。その場その場に成り切るということが大事故だ、少なくとも坐禪をしている者はそれに気が付かなくてはいけない。禪語に「心は萬境に随つて轉ず、轉處實に能く幽なり」という素晴らしい語がある。坐禪している者は、少なくともこういう境涯で毎日の生活を送れば必ずから無事太平というものだ。

無門曰く。參は須らく實參なるべし、悟は須らく實悟なるべし。

無門禪師の提唱だ。「參は須らく實參なるべし、悟は須らく實悟なるべし」これは第一則にも同じような言葉がある。參禪、禪に參ずる、參ずるとは交わること、交わるとは人間の心と佛の心が交わって一つになること、坐禪と自分が同一になることだ。實參とは頭の天邊から足の爪先まで一丸となって、菩提心を起こし無一無二に成り切ることだ。これは机上の空論ではない、頭

でいくら考えてもだめだ、足の痛いのを我慢して、寒さ暑さを耐え忍んでの實參だ。單なる思索で物事を考え理論で事濟むなら、これは哲學の世界だ、宗教、禪の世界はそうではない。參禪と見性して、更にその悟りを生活の上に實現しなければいけない、實悟でなくては實際の生活に於いて役に立たない。禪は須らく冷暖自知なるべしで、そうでなくては本當の達磨を掴むことは出来ない。活達磨、生き達磨とは何か、それは眞實の自己を掴むことだ。

者箇の胡子、直に須らく親見一回して始めて得べし。

「者箇の胡子」とは印度からやって來た達磨のことを指しているが、「者裏」、「這箇」と同一だ。今ここで提唱を聞いているそいつ、坐禪しているそいつ、歩く止まる坐る臥るそいつだ。一つ一つがみな者箇だ、それが生きた達磨であり、一人一人が生きた達磨だ。だから「直に須らく親見一回して始めて得べし」それに親しく見えるのだ、本來の面目、主人公、それにお目に掛かりなさいというのだ。どうすればいいのか、無一無一やって本當に自己一體に徹底することだ、外に名案は無い、一息一息正念相續するだけだ。

親見と説くも早く兩箇と成る。

さあ、これも難しいところだ。先に、「親見」親しく見えなさいといっていたけれども、ここでそれが「兩箇となる」二つとなってしまうと更に疑問を投げかけた。禪の世界ではこれでもかこれでもかと、痛め痛め付けていじめるのだ。これを法財といい、これで良いということはない、そうでなくては本當に正念相續して練り上げることが出来ない。公案を一通り見たくらいで、先程の「心は萬境に随つて轉ず、轉處實に能く幽なり」という世界が出て來るものではない。獨參で、

「無字に参じております」そして「私は無字に成りました」という人がいる、それも修行の段階の一プロセスだが、それは無字に成ったというそのものと、成ったと自覚しているものとの二人連れだ、それでは駄目だ。本當に無字に成り切ったら無ということもなくなる、無―無―やっていたら無を無で打ち殺すのだ、見性したら見性の見も無くならなくてはいけない、それを本當の見性という、「俺は見性した」というのは見性じゃないのだ。「三昧、三昧を知らず」という、坐禪をしてこういう體驗を透過してだんだん深い禪定に、三昧に入るのだ。

和歌山縣の由良に興國寺がある、開山は鎌倉時代の高僧法燈國師ほっとう無本覺心禪師である。法燈國師は入宋して杭州護國寺で無門慧開禪師に參禪嗣法し、この『無門關』を日本に將來した祖師である。同時代に念佛僧で後に時宗の開祖になられた一遍上人がおられる。一遍上人は初め比叡山で佛教學を學んでいたが、やがて山を下りて空也上人の念佛踊りを繼承し全國を行脚し念佛を廣められた。寝ても覺めても「南無阿彌陀佛」だ、飯を食べても糞を垂れても「南無阿彌陀佛」。ある時紀州由良の興國寺法燈國師を訪ねられ、自分が毎日唱えている念佛の境涯、念佛體驗を歌に託し呈示された。

唱うれば 吾も佛も なかりけり 南無阿彌陀佛の 聲ばかりして

なかなか立派な歌で、念佛行者にとって相應しい念佛體驗の告白である。しかしこの歌を聞いた法燈國師は即座に「未在」だめじゃ、の一言である。何故落第なのであるうか、法燈國師云く「お前さんの念佛は、念佛と念佛の聲を聞いている者との二人連れじゃ」。これが「兩箇」だ。それからの一遍上人は、その教示を正直に受け止め更に念佛三昧、修行一筋だ。修行は純一無雜で

なければいけない、だから修行は尊いのだ。どれくらいの月日が経ったかは知らぬが、再び興國寺を尋ね早速法燈國師に相見獨參された。

唱うれば 吾も佛も なかりけり 南無阿彌陀佛 南無阿彌陀佛

前の歌とは違う、格段のとうべきか別物というべきか。そこで法燈國師「汝、徹せり」と印可證明されたという。その場を見たわけではないが、二人は抱き合って法悦に浸ったに違いない。本當に徹し切った時の悦びは何事にも代え難いもので學人も師家もない、見性體驗というものはそういうものだ。

しかし、修行の世界には上には上があるもので、至道無難禪師は『即心記』の中に「念佛行者に」と題して、

唱へねば 佛も吾も なかりけり それこそそれよ 南無阿彌陀佛

「唱うれば」ではなく「唱へねば」だ、なにも念佛を唱えなくても衆生本來佛なのだ、元の儘でよかった、それに氣が付くのだ、悟るということも要らない、それが南無阿彌陀佛だと斷言されている。

「兩箇」とは何か、それは二人連れのこと、悟る前と悟ってからということだ。見性したといえれば見性したというそれに垢がついている、悟ったら悟った跡をきれいに洗い清めなければいけない、道元禪師は『正法眼藏』の「現成公案」で「悟迹ごしやくの休歇きゅうけつなるあり、休歇いどなる悟迹ごしやくを長々出いならしむ」といつている、見逃してはならない言句だ。人間は毎日の生活上に於いて、肉體的にも精神的にも垢がついている、政治の垢、經濟の垢、垢だらけだ。肉體の垢は風呂にでも入れば

直ぐに落ちるが、精神的な垢を落とすにはどうするか、それには坐禪だ。山岡鐵舟居士は「坐禪は心の垢を落とす石鹸のようなものだ」といわれた。しかし一番難しいのは、石鹸で垢を落としただけでも石鹸の臭みが残る、その臭みを洗い落とすのが悟迹の掃除といい、これが大變な一仕事だ、だから禪の修行に終わりは無い、釋迦も達磨も修行中というわけだ。少々公案が透るとそれを鼻に掛ける輩がおる、それを「天狗禪」というが、師家はそういう者の鼻をへし折らなければいけない。本當にへし折ることが出来る師家が何人居るかな。

頌に曰く。癡人面前、夢を説く可からず。

無門禪師が「癡人面前、夢を説く可からず」と注意を促している。癡人の前で夢を話すとその夢を本當のことにしてしまうぞというのだ。ここで癡人とは、有無の分別心を捨てきれず二元的な考え方に執着している人間、夢と現實世界の區別が出来ない人間のことで。或庵和尚は修行者に對して「達磨には何故鬚がないのか」と問題提起した、これは鬚の無い人に問うよりも鬚の有る人に問うた方がより大きな疑團を生じるからである。これは白隱禪師が、両手でなくて片手の聲を聞きたいといわれた「隻手音聲」の公案と同じことだ。無字の公案より隻手の方が疑團が起きるからと發想された白隱さんの專賣特許の公案だ、ここに禪の指導の面白いところがある。

胡子無鬚、惺惺に慥を添う。

「達磨に鬚が無い」といえば、未熟者はそれを本當のことと思いをする。「慥」とは寢言だ、悟りという寢言をブツブツ繰り返すことになる、佛教學的には空見に陥っている輩のことだ。

ここで無門禪師が力を込めて總括し、「だから鬚が有るとか無いとか下らないことを云うのは

止めよ」といわれている、よって私の提唱という寝言もここまでだ。

あるとしも なしともいはん かたぞなき ひげと跡なき 野辺の夏草
都人 わたらば渡れ 隅田川 ありやなしやも 思い忘れて

(帽白集)

第五則 香嚴上樹

香嚴和尚云、如人上樹、口啣樹枝、手不攀枝、脚不踏樹。樹下有人問西來意、不對卽違他所問、若對又喪身失命。正恁麼時作麼生對。

無門曰。縱有懸河之辨、總用不著。說得一大藏教、亦用不著。若向者裏對得著、活却從前死路頭、死却從前活路頭。其或未然、直待當來問彌勒。

頌曰。

香嚴眞杜撰、惡毒無盡限。

啞却衲子納僧口、通身迸鬼眼。

第五則 香嚴上樹

香嚴和尚云く、「人の樹に上るが如し、口に樹枝を啣み、手に枝を攀じず、脚、樹を踏まず。樹下に人有つて西來意を問わんに、對えずんば卽ち他の所問に違く、若し對うれば又た喪身失命せん。正恁麼の時、作麼生か對えん」。

無門曰く。縦い懸河の辨有るも、總に用不著。一大藏教を説き得るも、亦た用不著。若し者裏に向かつて對得著せば、從前の死路頭を活却し、從前の活路頭を死却せん。其れ或いは未だ然らずんば、直に當來を待つて彌勒に問え。

頌に曰く。

香嚴眞の杜撰ずせん、惡毒盡限無し。

衲僧のつぞうの口を唾却あきやくして、通身に鬼眼きがんを迸ほとばしらしむ。

本則は香嚴智閑禪師の提唱だ。『傳燈錄』を拜讀すると、かの有名な「香嚴擊竹」の因縁話がある。香嚴は天性聰明博覽強記とあるから、非常に頭腦明利で學識も深く一を問えば十を答える人であった。初めは百丈禪師に參じたが百丈禪師が遷化されたので瀉山禪師の下で修行を續けることになった。澤山の修行者の中で香嚴はずば抜けていて瀉山の目に留まっていた。しかし禪の本分の事に於いては、見性していないと學問知識というものは役に立たぬと同時に邪魔になることがある。ある日瀉山が香嚴を呼んで言われた「吾、汝が平生の學解及び經卷冊子の上に記得するのもは問わず、汝未だ胞胎を出でず未だ東西辨ぜざる時、本分の事試しに一句道い來たれ、吾、汝を記せんことを要す」と。つまり、「私はお前さんが經典や語録から學んだことや哲學的に思索した見解は一切聞きたくない、お前さんが生まれる前まだ東も西も分らない時に向かつて、そのぎりぎりの一句を言ってみよ」というのである。公案の「父母未生以前本來の面目」のことだ。ところが香嚴は、卽座に答えが出なかった。それから部屋に戻ってそれでも經典や語録を調べたのであろう、瀉山禪師に見解を差し出すのだが「そんな屁理屈はもう聞き飽きた」といって一切相手にされない。相手にされないことが答えだ。ここで香嚴は、自分は二十年間佛教を研究してきたことは結局畫に描いた餅でこれでは腹が膨れぬということに氣が付いた。そこで今まで讀み

つくしてきた書物を焼き拂い、坐禪に打ち込むことになる。なかなか出来ることではない、こうした修行者の姿勢に頭が下がる思いである。しかしそう簡単に埒が明くものではない、とうとう瀧山禪師に泣きついた「却って請う、和尚我が爲に説け」と、とても私の力では及びもつきません、どうか教えて下さい、正直なものだ。すると「吾が説得は是れ吾が見解、汝が眼目に於いて何ぞ益あらんや」、瀧山禪師は「この馬鹿者、これを教えて分かるくらいなら何時でも教えてやるわい、他人から聞いたものはみな付け焼き刃のようなものだ。答えを教えたらお前は修行しなくなるだろうし又た私を恨むことにもなるであろう」というのであった。私も宋淵老師から獨參上で「著語を教えるのは簡単だが、それでは貴方に力が付かない」と笑いながらいわれたものだ。答えを教えないところ、そこにちゃんと父母未生以前の一句がいい盡くされているが無眼子は分からん。これが師家と學人の関係であるが、こんな親切な指導方法はどこにもない。

『白隠全集』に、禪師の下で修行していた山口という居士に宛てた手紙が掲載されている。その内容を要約すると。白隠禪師が美濃の國を行脚していた、丁度六月頃であろう。疲れたので大きな樹木の下に腰を下ろして休息していると、頭の上でバサバサと音がする。ふと見上げると一匹の蟬のサナギが殻を破り出るところであった。バサバサやっているがなかなか出られない、そこで白隠禪師は指先でその殻を開いてやるとそのサナギは出ることが出来た。謂わば帝王切開のようなものだ。ところがその蟬は一向に飛ばうとしない、飛ぶことが出来ないのである。蟬はそのバサバサしながら羽の根元を鍛えるという自然の攝理によって生きて行くのである。折角助けたと思つた指先で、一匹の蟬を殺してしまったのである。白隠禪師はこの體驗を通じて、如何に

人の指導が難しいかを思い知ったのである。このようなことは、今も昔も變わりがない。

香巖は、瀉山禪師から答えを教えて貰うことは出来なかった。しかしいくら一所懸命に精進しても一向に見性が出来ない、そこで泣く泣く瀉山禪師の下を離れ白崖山南陽の慧忠國師が嘗て修行された草庵に入つて墓守をしながら坐禪をしておられた。香巖は恐らく自己の無力に絶望しながらも求道心だけは燃えていたのに相違ない。因縁というものは恐ろしいもので機が熟していたのであるう、ある日庭掃除をしていた時箒の先で轉がった一個の石が竹に当たり「カチー」、この一聲で大悟、見性したのである。見性というものは見聞覺知といって、何時、何處で因縁開發するかわからない。香巖は直ちに庵に歸り沐浴し衣を着け香を焚いて、遙か瀉山禪師の方向に禮拜し「瀉山禪師の大悲の恩は父母の恩にまさる、嘗て私がお願ひしたその時に答えを下さつたらば今日の悦びはなかつたであろう」と告白し、不説の説に氣がついたのだ。その時の見性の偈が、「一撃所知を忘す、更に修治持を假らず。動容に古路を揚げ、悄然の機に墮せず。處處踪跡無く、聲色威儀を外る。諸方達道の者、咸く言う上上の機と」。この五言六句の略解を試みれば、「一撃所知を忘す」竹に石が當つたカチーの音で禪定の殻が破れた、そして過去に學んだ知識が消えて、「更に修持を假らず」學問の方法手段を必要としないで本來の面目に相見した。「動容に古路を揚げ」一舉手一投足が佛祖と同一眼に見ることが出来、「悄然の機に墮せず」今までは心の働きがしょんぼりしていたが今はその底から脱却して活潑地に歩むことが出来るようになった。「處處踪跡無く」日々の行動に凡て執着が無くなり、「聲色威儀を外る」凡ての所作は道に則り自由自在に振る舞うことが出来るようになった、ということだ。

しかし實際見性の時、こんなことをくだくだといわない。只だ、「カチー」の一撃だけだ、この一撃によつて自己を忘れることが大切だ。このカチーが空前絶後で、一超直入如來地だ。後の文句はその餘韻だ。カチーはカチーだけだ、それ以外になにも無いではないか。そこに主觀も客觀もない、一切の屁理屈も一遍に吹き飛んでしまったところだ。

この見性體驗に依つて、香嚴が長年佛教教理を研究していたその遠回りにこりこりして、修行者の爲にお示しになつたのが本則の公案だ、どの公案もそれなりの理由があるものである。

香嚴和尚云く、「人の樹に上るが如し、口に樹枝を啣み、手に枝を攀じず、脚、樹を踏まず。樹下に人有つて西來意を問わんに、對えずんば即ち他の所問に違ひ、若し對うれば又た喪身失命せん。正恁麼の時、作麼生か對えん」。

人が樹に上り口に枝を銜えてぶら下がるのだ、手で枝を持たぬ足も樹を踏まぬ。その時人あり「如何なるか祖師西來意」と、つまり佛法とは何かと質問された。答えなければ質問者の意に背くことになり、答えれば口を開くのであるから下に落ちて死ぬことになる。さあこの極限状態の時、お前さんはどう答えるか。「正恁麼の時」各自が冷暖自知だ。

説法は口でベラベラ喋るだけが説法ではない、體で示して説法するというのがある。口を開かなくても立派に佛法の極意を答えることが出来るはずだ。だからこの公案は、口を使わずに佛法を説いてみよというわけだ。これ以上説くと、答えを教えて皆さんの悦びを奪うことになる。

この公案に因んで古人は更に、「樹上にぶら下がった人のことはしばらくおく、樹下に落ちた時の西來意はどうか」と第二の矢を放っている。落ちたら落ちたそこに禪の眞髓が輝いておる、

さあ窮すれば通ずだ。

無門曰く。縦い懸河の辨有るも、總に用不著。

(ここで無門禪師の提唱だ。香嚴が「正恁麼の時、作麼生か對えん」と修行者に迫った。その時、どんなに雄辨爽やかで水の流れの如く説法の達者であっても、一向に役に立たぬぞ。白隱禪師も「無門面白イゾ、意透底ノ者ナレバ家常茶飯ナルモ未透底ノ者ハ矢張り難透難解デ齒モ立ツモノデハナイゾ、中々口辨斗リ悟リジヤイケンゾ」と下語している。

一大藏教を説き得るも、亦た用不著。

たとえ一大藏經、經律論八萬四千の法門を縦横無盡に説くことが出来ても、この場に及んでは何の用にもならず役にも立たぬ。

若し者裏に向かつて對得著せば、

もしもこのような場に於いて「祖師西來意」の一句に答えることが出来たならば、

從前の死路頭を活却し、從前の活路頭を死却せん。

殺活自在だ、殺人刀活人劍を縦横に振って一切の悪知惡覺を殺し、それと同時に死に切ったところから蘇生するのだ。殺すといっても肉體的に殺すということではない、悟りを開いてそれに執着している者はその悟りを奪い、迷える者には迷いを轉じて悟らしめるということだ。

其れ或いは未だ然らずんば、直に當來を待つて彌勒に問え。

もしも樹上に在って西來意に應對することが出来ず、殺活自在の妙用を得ることが出来なければ、五十六億七千萬年後に彌勒菩薩がこの世に出現するからその時に教えを受けるより仕方ある

まい、と突き放している。しかし彌勒菩薩が出現するまで一人として生きていないのだから、修行者に對して速やかに大死一番せよと彌勒菩薩を引き合いに出して策勵しているのだ。

頌に曰く。香嚴眞の杜撰、惡毒盡限無し。

禪の表現は面白いものだ、無門禪師は評のところで香嚴の力量を譽めているのに、この頌に於いて「香嚴眞の杜撰」と貶している。香嚴和尚は全く恥も外聞も忘れて口まかせの杜撰即ちでたらしめな禪師で、滅茶苦茶な理屈に合わぬことを修行者に突出して困らせ、「惡毒盡限無し」惡毒をまき散らして風無きに浪を起こしているようなものだ、というのである。しかし修行者は一度この惡毒即ち中毒に當たるがよい、樹に上るといふこの惡毒とか猛毒は未來永劫に互つて修行者の命を奪うであろう。これを奪命の符という。白隱禪師も「香嚴眞ノフテクサリ者、口カラ出ホウダイヌカスヤツダ」と云っている。

衲僧の口を唾却して、通身に鬼眼を逆しらしむ。

修行者に「正恁麼の時、作麼生か對えん」と迫った時、懸河の辨の出来る修行者でも何人でも、口を封じてしまつて一句も言うことが出来ないであろう。そこに香嚴和尚の腹を見なければいけない。「鬼眼」とは香嚴が體全體を鬼のような恐ろしい形相で修行者を睨み殺しているところだ。とだ、死者を蘇生せしめているところだ。「まだ氣が付かんかい、まだ見性出來んかい」と意地の悪い香嚴和尚だ。この惡毒が全身に回つて初めて佛祖屋裡の消息を知ることが出来るのであるが、なかなかこの惡毒を呑み下し得る者がいない。ここに無門禪師が香嚴を貶して譽めている反語を読み取らねばいけない。

口に樹の枝を銜えて何とも言われぬ時その處に眞の佛法が現前していることを體得せよというのがこの公案である。眞實の安心立命というものは、經論に關する知識の積み重ねだけでは駄目だということだ。佛教學の研究で濟むのなら大學の研究室でやればよい、理論の世界と同時に實踐の世界があるのだ。「冷暖自知」という禪語がある、水の冷たいのも熱湯の熱いのも自分自身が實際に體驗しなければ分らないと同様に、禪の世界に於ける體驗の重要性を強調しているところを見過ごしてはいけない。その爲には足の痛い坐禪をしなければいけない、釋尊も坐禪をして見性してから説法した、それが一切の經典だ。見性しなくて釋尊の説法がわかるはずがない。達磨も大燈も澤庵も白隱も皆な坐禪という宗教體驗によつて見性したのだ。今、我々はその追體驗をしているのだ、今坐禪をしている坐禪とはこのようなものであることをしっかりと認識せねばならない。

山里の 秋の梢を 人とはげ 口なし色の 柞しちのみみじ葉
とく法の 言葉もなき うへ木には ものいはざるぞ ましらなるらし

(帽白集)

第六則 世尊拈花

世尊、昔在靈山會上、拈花示衆。是時、衆皆默然。惟迦葉尊者破顏微笑。世尊云、吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門。不立文字、教外別傳、付囑摩訶迦葉。

無門曰。黃面瞿曇、傍若無人、壓良爲賤、懸羊頭賣狗肉。將謂、多少奇特。只如當時大衆都笑、正法眼藏作麼生傳。設使迦葉不笑、正法眼藏又作麼生傳。若道正法眼藏有傳授、黃面老子、誑謔閻闍。若道無傳授、爲甚麼獨許迦葉。

頌曰。

拈起花來、尾巴已露。

迦葉破顏、人天罔措。

第六則 世尊拈花

世尊、昔靈山會上に在つて、花を拈じて衆に示す。是の時、衆皆な默然たり。惟迦葉尊者のみ破顏微笑す。世尊云く、「吾に正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙の法門有り。不立文字、教外別傳、摩訶迦葉に付囑す」。

無門曰く。黃面の瞿曇、傍若無人、良を壓して賤と爲し、羊頭を懸けて狗肉を賣る。將に謂えり、多少の奇特と。只だ當時大衆都て笑うが如きんば、正法眼藏作麼生か傳えん。設し迦葉をし

て笑わざら使めば、正法眼藏又た作麼生か傳えん。若し正法眼藏に傳授有りと道わば、黃面の老子、閻閻を誑諱す。若し傳授無しと道わば、甚麼と爲てか獨り迦葉を許す。

頌に曰く。

花を拈起し來つて、尾巴已に露る。

迦葉破顔、人天措くこと罔し。

この「世尊拈花」は、「拈華微笑」とか「靈山密附」とかいわれて、師資相承、傳法の公案として重要な意味がある。こうして坐禪をし提唱するのも皆さん一人一人に傳法しているのである。その内容は決して私の個人的見解ではない、遞代傳法に示された世尊から達磨、黃檗臨濟、大應大燈關山白隱、そして玄峰宋淵宗忠球童という師資相承された禪の奥義というもので、これを萬里一條鐵という。

この公案の出典は『大梵天王問佛決疑經』であるといわれているが、この經典は歴史的批判によつて偽經であるとされている。その眞僞の程は學者の仕事であつて、我々眞實參禪する者にとつては不傳の傳という宗教體驗を明白にすることが第一義である。

世尊とはいうまでもなく釋尊のことだ、一切衆生を利益し最も尊いお方ということだ。釋尊は人生の無常を感じ四門出遊の因縁で二十九歳の時出家し、六年間婆羅門指導者の下で難行苦行されたが諦め得ず、三十五歳の時山を出てブツガヤの菩提樹下で坐禪をし十二月八日明けの明星を見て大見性されたのである。それから八十歳の二月十五日クシナガラで涅槃に入られるまで

四十九年（實際は四十五年であろう）の間各地で説法傳道を續けられた、その記録が一切經である。中國の天台智顛大師は、釋尊一代の説法即ち一切經をその内容と所説によって五つに分けた、これを「五時」（五時教『天台四教儀』）という。

第一が華嚴時。釋尊が明けの明星を機縁として見性された、その時は「あつた」という叫び聲だ。記録には「奇哉、奇哉、山川草木佛性を具有す」とあるが、それは後からいわれたのであつて見性時はそのようなことはいわない。その見性から二十一日間、菩提樹下で弟子達に説かれたのが『華嚴經』である。この説法を聞いた者は十數人であるがその内容を理解することができなかったそうだ、坐禪體驗のない者に見性體驗を説いて分かるはずがない。その内容は、華嚴の四法界という教理や一即一切一切即一、一と一切とが融通無碍、一瞬の中に永遠を見、一微塵の中に全世界を見るといふ極めて哲學的なものである。禪的に言えば、見るもの聞くもの佛ならざるはなく佛性丸出した、ということだ。

第二が阿含時。『阿含經』を説かれた十二年間で、釋尊と弟子達の問答で「四諦八正道」が説かれてゐる。華嚴時では衆生の機根が未熟であつたので、ここでは人生の無常を説き、如何にして苦しみから解脱するかその方法について説かれた言行録でもある。

第三が方等時。『維摩經』・『勝鬘經』・『楞伽經』・『阿彌陀經』等が説かれた八年間である。その内容は、思想的には小乗から大乘への展開であり、布教としては出家主義から在家主義への擴大で、廣く（方）等しく（等）ということである。その代表的なのが、「維摩の一黙、雷の如し」の語で有名な維摩居士で在家の身でありながら出家者を手玉に取るような力量底だ。「空」「無相」

の教えを説法された偉大な居士である。

第四が般若時。『般若經』を説かれた二十二年間だ。我々の世界というものは、善と悪、苦と樂、迷いと悟りというように二元的に考えられるが、『般若經』六百卷は存在するものを凡て否定し、不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去の八不により「空」の一字に集約した。しかし、その「空」に固執すればそれが又た迷いとなる。「悟りが悟りでなきとき悟りとなる」という逆説的論理の展開である。即ち、本來「自性即ち無性にて」で無自性であるから凡て戲論にすぎないことになる。

第五が法華涅槃時。『法華經』を八年説かれ、一日一夜で『涅槃經』を説かれたという。『法華經』は經典の王と言われ、絶対眞理を説法し實行した物語を二十八卷で説いている。

白隱禪師はこの『法華經』を讀誦し、初めは譬え話ばかりであるのがっかりされたそうだが、四十二歳の秋の一夜、「第三譬喩品」に到り丁度コオロギの鳴き聲頻りなるを聞いて豁然として『法華經』の眞髓を體得し、覺えず號泣したといわれている。『年譜』には、「此より大自在を得て、佛祖向上の機、看經の眼、徹底了當して餘蘊無し」とある。

釋尊は、見性してから涅槃に入るまで縦横に説法盡くされたが、最後の『涅槃經』の中で「四十九年、一字不説」と告白された。これは、一字も説かずではなく一字も説くことが出来ないということである。だから坐禪をしなければいけない、説いて分かるのなら坐禪をしなくてもよい、説くことの出来ない世界は坐禪しか方法がない。

そこで、その理由を一本の花でもって示されたのが本則である。面白い事に釋尊の説法は『華

『嚴經』の華に始まり、『法華經』の華で終わる、そして最後の説法が本則の「金婆羅華」、華の公案である。白隱禪師曰く「此ノ則ハ天下ノ衲僧ガ多ク見ソコナウゾ、此レ等ハ五位十重禁ヲ透過シタ者デナクテハ中々見抜ク事ハナラン大事ガアルゾ」と。

世尊、昔靈山會上に在つて、花を拈じて衆に示す。是の時、衆皆な默然たり。惟迦葉尊者のみ破顔微笑す。

釋尊が最後の説法をされるといふことになって、靈鷲山に八萬人の人々が集まりジーツと見守る中に釋尊が登場する。いつもなら大獅子吼の説法が始まるのだが一言も語らず、一本の花を拈じ出した。この花一輪、趙州の無字、俱胝の一指と同じか異か。四十九年の説法の集約が花一輪だ、只だそれだけ、そこに一寸でも分別心が動けば白雲萬里だ。古人は「見るままに、又た心なき身にしあれば、己なりけり、花の一枝」と。一本の花を見る、その見る心が無心であるならば、その花一本が自己自身ではないか。

しかし、八萬の大衆は何のことやら分からずポカンとしてそれを見ただけであった。白隱禪師は「ヤクザ坊主バカリガ、ドウモコウモ能ク揃ツテ默然トシテケツカル」と。唯一人摩訶迦葉尊者だけが思わず破顔微笑したというのだ、佛法の端的を合點したからだ。こここのところを古人は著語して、「兩鏡相照らして中心に影像なし」と知音底同志が合點したとか、「世尊密語有り、迦葉覆藏せず」で世尊と迦葉二人が一つとなっているという語を置いている。無説の説、無聞の聞といふべきか。そこでこの迦葉尊者の微笑に對して世尊は、

世尊云く、「吾に正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙の法門有り。不立文字、教外別傳、

摩訶迦葉まかに付囑ふぞくす」。

ここで正法の傳授を證言した、第一代から第二代にバトンタッチをしたのだ。この「吾に有り」という言葉に注意しなければいけない、誰一人残らず正法眼藏涅槃妙心を持っているということだ。釋尊や迦葉だけではないということを見落としてはならない。

正法というのは、平等の面では實相論の立場で正といい、差別の面で緣起論としての立場を法という。しかしこの兩者は、時間空間を超えた這箇のことだ。眼藏とは一切萬法の眼目、受用不盡の根源であり、涅槃妙心とは、不生不滅時間を絶したところに自由自在に働く主體のことである。實相無相は、眞實相は無相ということであり、それが微妙の法門即ち知解では理解することが出来ない教えであるから、不立文字教外別傳というのだ。眞實の世界というものは觀念や概念では手のつけようがない、文字で表現することが出来ないから言語道斷であり、冷暖自知するより他に道はない。そして更に、教外別傳という世尊が四十九年説法しながら最後に一字不説、これを無法の法という。白隱禪師は「迦葉バカリト思ウナ、三千年後此ノ白隱ガ茶漬ケニシテ喰ウテ仕舞ウゾ」と云っている。

無門むもん曰く。黃面おうめんの瞿曇くどん、傍若無人ぼうじゃくぶじん、良りやうを壓あつして賤せんと爲なし、羊頭やうとうを懸かけて狗肉くにくを賣ばいる。將まさに謂おもえり、多少たうしやうの奇特きとくと。

禪門の特徴に、言貶意揚ごんべんいようといつて口でけなして心で譽める手段がある。無門禪師がここで皮肉な言葉で表現しているが、その眞意を汲み取らねば語録を誤つて讀むことになる。

無門曰く、黄色い顔をしたお釋迦さん、大變無茶なことをいうのにも程がありますよ、八萬の

大衆を馬鹿にして迦葉一人に法を嗣ぐとは何事ですか。「無門もここに居るわい」と啖呵を切ったところだ。正法眼藏と如何にも特別な何かあるような言動は、羊肉の看板を擧げて犬肉を賣るようなもので正法に傷を付けている。何か珍しいことがあるかのようになっているが、少しでも珍しいものがあつたら大間違いをしでかすぞ、と無門禪師がとぼけてみせて我々に參究をうながしているところだ。

只だ當時大衆都て笑うが如きんば、正法眼藏作麼生か傳えん。設し迦葉をして笑わざら使めば、正法眼藏又た作麼生か傳えん。若し正法眼藏に傳授有りと道わば、黃面の老子、閻闍を誑す。若し傳授無しと道わば、甚麼と爲てか獨り迦葉を許す。

釋尊が花を拈じた時、大衆が皆な笑つたら正法眼藏はどのように傳授されたであろうか、若し迦葉尊者が笑わなかつたならば正法眼藏はどうなつていたであろうか、無門禪師がここで茶々を入れた。そして、果たして禪に傳授するものが有るのか、有るとすれば釋尊は人々をだましたことになる。もしも禪に傳授するものが無いというのなら、なぜ迦葉だけに付囑すると宣言したのであるうかと設問して修行者に鋭く迫り、不傳の傳という眞の傳法の端的を參究せよ、骨を折つてみよというのだ。言葉ズラに引つ掛かると傳法が誤る。學人として一物珍重の弊に陥らぬよう注意せねばならない。

一休禪師の道歌に「釋迦といういたずらものが世にいでて多くの人を迷わするかな」とある。釋迦が説法したその記録が一切經という龐大な經典だ、それを善知識が種々解釋したのが『俱舍論』『唯識論』『大乘起信論』等という難しいテキストだ。更にそれを題材として禪僧が

坐禪體驗して見性した記録が公案というものだ。この公案に修行者雲水が難儀している、この最大の張本人こそ釋迦であり憎むべき釋迦よ、ということだ。

頌に曰く。花を拈起し來つて、尾巴已に露る。

釋尊が花を拈起して見せたことは、風無きに浪を起こしたようなもので無用なことである。それは丁度、狐が人を化かすのに美人となっているが、よく見ると「尾巴已に露る」で尻尾が出ているのではないか、とづくに化けの皮が現われているようなものだ。拈花のそこに正法眼藏涅槃妙心がそのまま隠すことなく露堂々している、無門禪師はちゃんと見通しである、と歌っている。

迦葉破顔、人天措くこと罔し。

迦葉尊者は破顔微笑したが、説法を聞きに來た大衆はチンプンカンプンであった、その馬鹿面は昔も今も變わりはない。願わくば一人でも多く微笑するような修行者が出て來てほしいという、無門禪師の心を察せねばならない。

公案というものは、單に昔話や問題集ではない。即今只今、現實生活の上に於ける商量として受け止めなければならぬ。頭の中で描いた公案は一つもない、凡て日常生活に於いて正法擧揚していることを銘記して、自家藥籠中のものとなるまで消化しなければいけない。

昔から、

花は見るべし 折るべからず 鳥は聞くべし 捕らうべからず 法は味わうべし 説くべからず

という言葉がある。提唱などせぬことがよい、佛法は説くべきことでなく味わうものだ。

さしげぬる 心の花の にほひには むつるゝ蝶も 夢やさむらん
春といへば 木ことに花の 咲ぬるを わきてめづるは 心にそよる

(嵯白集)

第七則 趙州洗鉢

趙州、因僧問、某甲乍入叢林、乞師指示。州云、喫粥了也未。僧云、喫粥了也。州云、洗鉢盂去。其僧有省。

無門曰。趙州開口見膽、露出心肝。者僧聽事不眞、喚鐘作甕。

頌曰。

只爲分明極、翻令所得遲。

早知燈是火、飯熟已多時。

第七則 趙州洗鉢

趙州、因に僧問う、「某甲、乍入叢林、乞う師指示せよ」。州云く、「喫粥了や未だしや」。僧云く、「喫粥了也」。州云く、「鉢盂を洗い去れ」。其の僧省有り。

無門曰く。趙州口を開いて膽を見し、心肝を露出す。者の僧、事を聽いて眞ならずんば、鐘を喚んで甕と作す。

頌に曰く。

只だ分明なること極まれるが爲に、翻つて所得をして遅から令む。

早く知る燈は是れ火なることを、飯熟すること已に多事。

吾々禪門に於いて、學人を接得する説法するには色々の方法がある。徳山のように問うも三十棒問わざるも三十棒、又た臨濟のように一喝で應對する家風があり、このような棒喝を用いずして鋭い言句を以て日常茶飯事の上に於いて佛法の大事を擧揚しその端的を呈示するのが、趙州の家風である。

「行くも歸るも餘所ならず、謳うも舞うも法の聲」、このような境涯を七歳の童子が體得し私よりも優れていたらその教えを學ぶ、百歳の老人でも未熟なら私に従えという誓願をもって六十歳で再行脚、大悟すること十八返、坐つて坐つて坐り抜いてそこから釀し出され洗練された説法だ。これを「唇皮上光を放つ趙州の禪」という。一言一句一言一行が絶對價值そのものだ、従つて言句一つ一つ決して疎かに讀んではいけない。そして禪を修行する者は、修行底と日常底が一つにならなければいけない。そこで本則だ、

趙州、因に僧問う、「某甲、乍入叢林、乞う師指示せよ」。

一人の學人が趙州に質問した、一身を投げ出して白紙になつての質問だ、恐らく専門道場に入つたばかりの新到さんだ。「乍入叢林」、何も昔話ではないし、専門道場に限つたことでなく一般の坐禪會で坐禪し己事究明しておるのが乍入叢林ではないか。公案というものを自分自身即今の問題として受け止めなければ意味がない、決して單なる問題集ではない。

叢林というのは草むら林の中ということだ、野原の一本杉ではない。一本杉というのは材質が良くない、林の中で成育したものは木同士が生存競争をするから材質の良い立派な木となる。己事究明という同じ志をもって集まり規則をつくりそれに従つて坐禪をする、中々一人で一日中坐

禪するということは困難である、一人ではどうしても我が儘になるからだ。坐禪もこうして多數でやっている、お互いに助け合つて修行というものが深められていくものだ。叢林というのはこのような意味合いがある。

「私はこの専門道場に入門したばかりの新參者でございます、全くチンプンカンプン質問することすら分かりません、何卒御指示を戴きたい」。すると、

州云く、「喫粥了や未だしや」。僧云く、「喫粥了也」。州云く、「鉢盂を洗い去れ」。其の僧省有り。趙州云く「お前さん、朝のお粥を食べたかい」、僧「はい、戴きました」、もうこれだけで問答は済んでおる。お粥を食べる時はお粥を食べる、その他に佛法はない。趙州にしてみれば、お粥を食べたらそれでいいではないかというのである。しかしこの僧氣が付かない。更に追加されて、「そうか、それならお椀をきれいに洗っておきなさい」。そこで「其の僧省有り」とあるから、趙州の「洗っておけ」の一言で見性したというのだ。

白隱禪師はここに「コノ僧ドコヲ悟ツタ、平常心是道ト省シタトハ不是」とあり、「更ニ骨折ツテ冷暖自知シテ此場ヲ出テコイ」とある。飯を食べる時は飯を食べる、それが済んだら茶碗を洗う、當然やるべきことで何の奇もなく變哲もない誰もが一人の残らずやっておるその儘が佛法だ、というのであればそれは理屈が分かったただだ。その一つ一つの所作に本當にそこに落ち着いているか、そこに安住することだ、死ぬ時は死ぬばよい、それで本當にいいと受け止めることが出来るかどうかを白隱禪師が暗示した著語だ。

この公案も本分上と修證邊との二つで見なければいけない。「お粥を食べたかい」、ここで悟ら

ねばならない。青龍に駕與すれども騎を解せずだ、佛性の中で生きていながらそれを使うことを知らぬ。「鉢盂を洗い去れ」、これが二度目の説法だ、無字が透つたら無字を捨てろ、更に無字の根元に參ぜよ。「其の僧省有り」、悟つたら悟つたという垢を洗い落とさねばならぬ。味噌の味噌臭きは上味噌にあらずだ。もう一度日常生活の原點に立ち返つてみる必要がある、毎日の著衣喫飯痾屎送尿の營み一つ一つが絶対絶対なのだ、そしてそこに隨處に主となることだ。「佛法に用功の處なし、ただ是れ平常無事」と臨濟禪師の御垂戒だ。毎日の生活、立つも坐るも歩くも餘所ごとではない、道は須臾も離るべからずだ。氣が付いてみれば、自己そのものが這箇そのものだ。「これでもまだ氣が付かんかい」と一句吐きたくなくなるところである。

無門曰く。趙州口を開いて膽を見し、心肝を露出す。

趙州禪師が學人の爲、親切丁寧に一句をもつて五臟六腑肚の底までさらけ出した、悟りを露出して見せた。餘り出し過ぎてしまつて有害無益ではないか、しかし元來さらけ出し丸出しになっているのが禪の世界である。吾汝に隠すものなしというところだ、趙州が自家の寶藏を打開し換骨靈方をもつて示されているところを見落としてはいけない。

者の僧、事を聽いて眞ならずんば、鐘を喚んで甕と作す。

斯くの如く趙州が馬鹿正直に親切に直示したにもかかわらず、殘念ながらこの學人は充分にその眞意を見通す力量がなかった。「耳ガ遠カタトミエテ」と白隱禪師は書き入れているが面白い下語だ。鐘と甕とは形は似ているがその内容は全く違っているように、「其の僧省有り」という見性は怪しいものだと思門の論評だ。この論評にも白隱禪師が書き入れて「スバラシイ腕前ダ」

と襲めている。見性體驗を、大悟す、省あり、入處す等表現するが、さて同一であるかどうか詮議せねばならない。一則の公案も何回も參ずるがよい、するとこの無門の下語も見抜くことが出来る。そしてこの公案に參ずる我々修行者に對して、注意を促していることも分かるであろう。

頌に曰く。只だ分明なること極まれるが爲に、翻つて所得をして遅からしむ。

佛法というもの、悟りというものは決して隠れた神祕的なものでもない、見た通り聞いた通りだ。あまり趙州が丁寧に説き過ぎたもので却つて人をして悟ることが遅くなつてしまった、と同時に、これ程完全に説き盡くしているのにまだ氣が付かんかいとの反語だ。「目、目を見ること能わず」という禪語がある。

宋淵老師の『詩龕』に「悟りを求めて山に入りき されど悟りは山にあらざりき」とある。何處も彼處も悟りのど眞ん中だ。「行くも歸るも餘所ならず、當處即ち蓮華國」と『坐禪和讃』の名文句だ。禪語に「始めは芳草に隨つて去り又た落花を逐いて回る」とある、隨處此處が悟りのど眞ん中だ。「鉢盂を洗い去れ」で「其の僧省有り」見性したといつても別段珍しいことでは更々ない。

早く知る燈は是れ火なることを、飯熟すること己に多事。

それは、燈は火であり火は燈であることを知ったのにすぎないのだ。そして、悟ったというご飯はもうとつくに出來上がっているぞ、各自が腹一杯喰つていゝではないか、つまりとつくに成佛しているではないかと無門は頌している。しかし、冷暖自知して腹が張るには大悟徹底せねば分からねぬというものだ。

道元禪師にある修行者が尋ねた「人間は皆な佛性を持つてゐるならば、爲すことすべてが佛作佛行であるから別段修行などする必要がないではないですか」。それに答えて禪師は「人々豊かに具われども、修せざれば現われず」と。玄峰老師も提唱で「性根玉、磨けば磨くほど光が出る、磨かねば寶の持ち腐れぞ」と垂戒されたことが未だに耳から離れない。

禪の修行は特別な難しい理屈を覺えたり、大言壯語したり、奇抜な言行をやつて見せたりすると思つてゐる人が多い。この世の中の流れというものは、當たり前のことばかりである。花が咲けば美しい、夏は暑いし冬は寒い、この當たり前のことを當たり前と受け止めて、當たり前に實踐していくことだ。この平凡なことがなかなか非凡なことでもある、すべてこの當たり前の中に身心を投げ入れてそこに安住して生活することが禪の生活である。

ならはねど くみし盃 あらふとは 誰しらざらん たれしらざとも
花を詠め 紅葉にめづる 人ことに 春秋なりと 誰もしるらし

(峯白集)

第八則 奚仲造車

月庵和尚問僧、奚仲造車一百輻、拈却兩頭、去却軸、明甚麼邊事。

無門曰。若也直下明得、眼似流星、機如掣電。

頌曰。

機輪轉處、達者猶迷。

四維上下、南北東西。

第八則 奚仲造車

月庵和尚僧に問う、「奚仲車を造ること一百輻、兩頭を拈却し、軸を去却して、甚麼邊の事をか
明らむ」。

無門曰く。若し也た直下に明らめ得ば、眼は流星に似、機は掣電の如くならん。

頌に曰く。

機輪轉ずる處、達者猶お迷う。

四維上下、南北東西。

語録や祖師方の読み方には、古來「讀みぐせ」という独特な方法があつて、本則の月庵和尚も

ゲタンと読むことになっている。

この月庵和尚について『五燈會元』卷第二十には「開福の寧禪師の法嗣、潭州大瀉の月庵善果禪師は信州の餘氏の子なり」と記載されている。無門禪師の法系上曾祖父に當たる。また奚仲という人物は、夏の禹王時代の人であり、始めて馬に引かせる車を造った車造りの名人といわれているが、種々の異説があつて定かでない。しかし、そんな歴史上の詮索はここには必要がない。

本則はその車を借り來たつて、眞の事實、禪の妙旨を明らかにしようというのである。第一則は狗子佛性と狗が、第二則で百丈野狐と狐が、第三則では俱胝豎指として指が、第六則では世尊拈花で花が出て來た。どれもこれも、眞の自己というか這箇について符牒を色々手當たり次第に取り扱つて公案としたものであつて、無字が車として名を變えて出て來たものと受け止めればすぐに分かることである。

月庵和尚僧に問う、「奚仲車を造ること二百輻、兩頭を拈却し、軸を去却して、甚麼邊の事をか明らむ」。

「輻は「や」と訓じ、本來車輪のスポークのことであるが、これを「輪」と解釋すれば百の輪を持つた立派な車ということになり、「車」と理解すれば百臺の車ということになる。それは暫く置くとして、月庵和尚は門下の僧に問い掛けて「兩頭を拈却し、軸を去却して」とある、兩頭とはものを二つに見ていることでそれを拈却、取り拂うことで、ここでは車の輪も胴體も取り去つてしまひ、車の心棒も捨ててしまつたら、即ち車全部を解體してしまつたら一體どういふことになるであろうか、というのである。『宗鏡錄』に「散空とは、散は別離の相に名く、諸法の如きは和

合の故に有り。車の輻輳ふくく輻輳ふくく輻輳ふくくの衆合を以て車と爲すが如し。若し離散して各おの一處に在る時は、則ち車の名を失す。五陰ごおん和合因縁の故に名づけて人と爲す、若し五陰を離るれば人として得べからざるなり」とある。言葉でもイロハの一つ一つには何の意味はない、せめて感嘆の意味であるが、イロハが連なつて「古池や……」ということになる。人間の體も佛教では地水火風の集まりという、地が骨と肉、水が血液、火が體溫、そして風が呼吸だ。これを分散する、四大分離すれば自己を求むれども不可得となる。こここのところを、

引き寄せて 結べば草の 庵にて 解くれば元の 野原なりけり

という道歌を引き出して、分析した構成要素の空無を主張する折空觀しやくうかんであるとか、更に、

引き寄せて 結べば草の 庵なり 解かで其儘 野原なりけり

と、因縁所生と申して因縁によつて生じた萬物そのものも空であるという體空觀たいくうかんと解釋するが、これは佛教哲理であつて禪の見解とはならない。月庵禪師は、車を解體せよということにこと掛けて、主觀と客觀、迷悟、凡聖、是非、善惡、自他など對立の惡夢から目覺めてみよということのだ。

更に「甚麼邊の事をか明らむ」の一語に、この公案を提起した月庵禪師の眞意があることを見落としてはいけない。昔から乘馬術の極意として「馬上に人無く、鞍下に馬無し」という有名な言葉がある。乗馬は努力を重ねていけばいつのまにか人馬一體となる。ピアノストがピアノを弾くにも、すっかり指を忘れているから名演を奏でることが出来る。しかしここで月庵禪師は、一切の妄分別を截斷し三昧境に在つてそれで良い、というのではない。禪の修行というものは、坐禪そのものが人格化し毎日の生活の上に於いて、一舉手一投足が根源的な悟りの體驗の轉位と

して實現することではいけない。

この公案は、「兩頭を拈却し、甚麼邊の事をか明らむ」というところに禪の第一義があり、「皮膚脱落し盡くして、唯一眞實のみ有り」という禪語をよく參究せねばならない。

無門曰く。若し也た直下に明らめ得ば、眼は流星に似、機は掣電の如くならん。

無門禪師の提唱であるが、白隱禪師は「此ノ評ハ婆婆ガ孫ヲ可愛ガルヨウナモノデ老婆禪デイケンゾ」と云っている。「直下に」とは、理論的にあーだこーだということではなく、坐禪をして一切の分別心を捨て盡くしてみよということだ。この直下が大切だ、「ゴーン」と鐘が鳴る、このゴーンも無いところ寸分の隙間もない、ここが一超直入如來地だ。

「眼は流星、機は掣電」とある、これは『碧巖錄』第二十四則・第三十三則・第三十七則の垂示に出てくる語であるので合わせて讀むがよい。師家は修行者の一言一句で腹の中をすっかり見抜き見破つて對應するということであるが、正眼というか法眼というかこの眼を以て電光の如き早業で、生かすも殺すも自由自在の大機大用を明らめよ、と無門禪師がニラミをきかしているところだ。このような言句のところでは寒毛卓豎しなければいけない。

頌に曰く。機輪轉ずる處、達者猶お迷う。四維上下、南北東西。

本則は車をテーマとしたので、その因縁により「機輪」と拈起された。この頌については、『碧巖錄』第六十五則の評に「機輪曾て未だ轉ぜず、轉ずれば必ず兩頭に走る、機は乃ち千聖の靈機、輪は是れ本従り已來諸人の命脈なり。見ずや雪竇道く千聖の靈機親しみ易からず」とあるからこれを参考にしてみるがよい。そしてこの頌は、無門曰くの評と重複しているようだ。要する

に、大死一番大活現成すれば、後天的な分別をなす私の判断などが全く手打ち拂われるから自由自在の行爲が出来る。それは三世諸佛のハタラクと寸分も違わない轉身自在、即ち「上に諸佛無く、下に衆生無し」の處からの誓願である。

大體、物事がスムーズに運ばなくなるのは當人の我があるからである。自分勝手な理屈を主張して相手の立場を考えずに無理に押し通そうとする、本人はその生き方がベストと心得ている。それがスラスラ行かなくなると相手に過ちと罪をかぶせる。兩頭を拈却してないから結局、ニツチもサツチも行かず壁にぶつかり立ち往生する、立ち往生してもまだ自己の過ちに氣が付かない。『論語』に「天何をか言うや。四時行なわれ、百物生ず」とある、天地萬物休みなく運行し生育している。我々もまた、心が様々な環境に従って轉じて行かねばならない。只だ問題は、機輪を轉ずるのであるから「隨處に主と作り」「轉處實に能く幽」という境涯でなくてはならぬ。趙州の言葉ではないが、十二時に使われるのではなく、十二時を使い得なければいけない。「主人公」を見失ってはだめだということだ。

「達者猶お迷う」とある、この言葉は誤解されやすい。達者とは佛祖を指しているから、佛法の道理に到達した人でもこの機輪が轉ぜられる速やかなことを見落とすことがある、というのだ。佛祖も窺うことの出来ないところ、手の付けようがないところだ。そしてその車が轉ずる所は、「四維上下、南北東西」。自由無礙で東へでも西へでも何處も彼處も少しも障りがない。我々が本當に兩頭を拈却し軸を去却して白紙の人格になれば、全自己がその場その場に於いて一杯一杯に自由自在に轉じているというのだ。

このような提唱を聞いて、禪とは大變難しいことをいうものだ、個人にとって無關係なことだと思つてはいけなない。昔から佛法を學び修するには、「信解行證しんげぎょうしやう」という。先ず、坐禪が最高の修行方法であること、人々に佛性即ち「眞實の心」、「主人公」が具わつてゐることを信することだ。「衆生本來佛なり」と白隱禪師が『坐禪和讃』の冒頭で歌つてゐる、その内容を坐禪を通して理解する。坐禪を通してということとは、頭で考えるということではなく實參實究ということだ。そして兩頭を拈却すれば、「自性即ち無性にて」ということがその證しであり、「此の身即ち佛なり」と斷言することになる。「衆生本來佛なり」と「此の身即ち佛なり」とは別のことをいつてゐるのではない、人間も元來佛であつたと確認したのに過ぎない。『梁塵祕抄』に「佛も昔は人なりき、我れも終には佛なり、三身佛性具せる身と、知らざりけるこそあはれなれ」とある。ゲンゲン一所懸命坐禪を積み重ねて行けば、定力が付き豁然として見性することがある。本當に自己を忘れば「十方虚空悉く皆な消殞しょういんす」、この大宇宙がその儘我が庭だ。一舉手一投足が「行くも歸るも餘所ならず」、「當處即ち蓮華國」となる。これは決して夢物語ではない、一人一人が乾坤を獨歩するような達道の人になられんことを切望する。

小車を かぞへてみれば 名のみにて 思ひめぐらす われとてもなし
うしやたゞ めぐる月日を をくるまの かくるよはひの われをわすれて

(嵯白集)

第九則 大通智勝

興陽讓和尚、因僧問、大通智勝佛、十劫坐道場、佛法不現前、不得成佛道時如何。讓曰、其問甚諦當。僧云、既是坐道場、爲甚麼不得成佛道。讓曰、爲伊不成佛。

無門曰。只許老胡知、不許老胡會。凡夫若知、即是聖人、聖人若會、即是凡夫。

頌曰。

了身何似了心休、了得心兮身不愁。

若也心身俱了了、神仙何必更封侯。

第九則 大通智勝

興陽の讓和尚、因みに僧問う、「大通智勝佛、十劫坐道場、佛法不現前、不得成佛道の時如何」。讓曰く、「其の問甚だ諦當なり」。僧云く、「既に是れ坐道場、甚麼と爲てか不得成佛道なる」。讓曰く、「伊が不成佛なるが爲なり」。

無門曰く。只だ老胡の知を許して、老胡の會を許さず。凡夫若し知らば、即ち是れ聖人、聖人若し會せば、即ち是れ凡夫。

頌に曰く。

身を了ぜんよりは何ぞ心を了じて休せんには似かん、心を了得すれば身愁えず。

若し也た心身俱に了了ならば、神仙何ぞ必ずしも更に侯に封ぜん。

公案というものはどれも同じ事を問題にしている、佛とは何か、禪とは何か、答えも又た同じである。ただ表現方法が異なるだけであって、「趙州狗子」の則で申し上げた通り「無字」が基本であって、他の公案はバリエーションに過ぎない。

本則も「無字」が「大通智勝佛」と名前を換えて出て来た。衆生本来佛なりを自覺せんが爲の公案だ。佛陀が『法華經』の第七卷「化城喻品」で大通智勝佛の説法をされ、それを公案として提示したものである。勿論、經典の佛教的哲學的な教理の研究ではない。教理に於ける葛藤を截斷して直に大通智勝佛を把握することであって、認識論としての大通智勝佛では禪の眞面目が失われてしまう。

この大通智勝佛については、臨濟禪師も提唱されている。これをじっくりと味わうがよい。

問う「大通智勝佛、十劫坐道場、佛法不現前、不得成佛道と。未審、此の意如何。乞う、師指示せよ」。師云く「大通とは、是れ自己、處々に於いて其の萬法の無性無相に達するを名づけて大通と爲す。智勝とは、一切處に於いて疑わず、一法を得ざるを名づけて智勝と爲す。佛とは、心清淨の光明、法界に透徹するを名づけて佛と爲すことを得たり。十劫坐道場とは、十波羅蜜是れなり。佛法不現前とは、佛本不生、法本不滅、云何ぞ更に現前すること有らん。不得成佛道とは、佛應に更に作佛すべからず。古人云く『佛常に世間に在って、而も世間の法に染まず』と」。

一千二百五十年前に、臨濟禪師がこのように提唱されていたことを想像するだけでも感動を覚える。少なくとも宗教書は、読んで感動を覚える読み方をしなければいけないし、宗教書を讀んだら救われなければいけない。私の経験から云えば、禪の語録は坐禪をしなければわからんということだ。

經典の言句を禪的に解釋する、これを看經かんきんの眼まなこという。見性の眼をもつて經典を讀むということだ。この『臨濟錄』を繰り返して讀めば、もう本則の提唱などするに及ばない。曲げて人情に順つて、恥をさらしての提唱だ、蛇足に過ぎない。

興陽こうやうの讓和尚じやうわう、因みに僧問う、「大通智勝佛、十劫坐道場 佛法不現前 不得成佛道の時如何」。
讓曰く、「其の問甚だ諦當たいたうなり」。

この公案は、「不成佛」の三字に興陽清讓和尚の用處がある。『法華經』の物語を公案としたものであるが、所謂の昔々の佛物語ではない。禪の立場からいえば、誰一人残らず大通智勝佛だ。これを體得する爲にはどうしても、無字を拈提して見性しなければいけない。

大通智勝佛の「大」とは、宇宙一杯何時でも何處でも誰でもが、坐る處寢る處泣く處笑う處一切處に於いてということ、即ち法身佛だ。「通」とは、七通八達自由自在で何ものにも妨げられるもののない働きだ。本來、無性無相であるから條件次第でどのようにも變化することが出来る、應身佛だ。古人は大通について「横十方に互り、豎三際に通ず」と下語している。「智」とは、般若のこと智慧のことだ。猿智慧ではない屁理屈でもない、疑う餘地がないということだ。暑い時は暑い寒い時は寒い、ありの儘の心の作用、報身佛のことだ。「勝」とは、この上もなく勝れ

ている最高ということだ。これらは皆な、人々具足箇々圓成底であって他人事ではない。古人は「天に倚る長劍、人に逼つて寒^{すさ}じ」と下語している。「佛」とは、「無孔の鐵鎚」、本來手の付けようもないものだ。本來無一物、一念心の起こらない宇宙の根源を人格化したものにすぎない。講釋すればこのようになるが、禪の立場からいえば「錯々」だ。

そこで、一人の修行者が興陽の清讓和尚に商量だ。「大通智勝佛が、永い間佛の座で坐禪をさされていましたが、佛法が少しも現前せず佛に成ることが出来ない、見性することが出来なかつたということを知っていますが、それはどういう理由でございませうか」と。愚問だ。この僧は、坐禪の功力を疑つての問いだ。白隱禪師なら恐らく「衆生本來佛なり、當處即ち蓮華國を知らんかい」というところだ。

清讓和尚答えて曰く「お前さんの質問は、正にその通りだ」と。本來ならここで、この僧は氣がつかねばならない、見性しなければいけない。問いその儘がそつくり答えになつてゐる。宋淵老師が若い頃、玄峰老師に「見性、見性」と逼ると、玄峰老師が「皆な、見性してゐるではないか」と答えられ、その言葉で「ハッ！」と氣が付いた、といわれていた。

僧云く、「既に是れ坐道場、甚麼と爲てか不得成佛道なる」。讓曰く、「伊が不成佛なるが爲なり」。更に僧云く「既に佛の座に坐つてゐるのに、なぜ佛に成ることが出来ないのでしょうか」と、二番目の矢を向けて來た。白隱禪師曰く「コノ僧龍頭蛇尾、初問ハ良カッタガ此處デミソヲツケタ」。清讓和尚「全くその通り、彼は永久に佛になることの出来ない佛さんだよ」と答えられた。白隱禪師曰く「讓和尚大ニ老婆親切ナ處ガアル」と。

この「道場」の二字に參ずれば、不現前不成佛が直ぐに分かる。眞の佛法は元來、不生不滅不垢不淨不增不減の當體ではないか。そこにどうして現前するとか、不現前とかという沙汰があるのだろうか、あるわけがない。「不成佛なるが爲なり」即ち、佛が佛になりようがないではないかという言葉の響きを聞き取らねばならない。禪語に「大抵は他の肌骨の好きに還す、紅粉を塗らざれども自から風流」というのがある。若い娘は肌がきれいであるから何も化粧品など使う必要はあるまい、ということだ。すべてが佛法のど眞ん中にいる。ところが、自からが水の中にいて渴を叫ぶが如くなりだ。

これだけいっても分らんかい。「不得成佛道の時如何」と質問して、「其の間甚だ諦當なり」で、手を打って呵々大笑「そうだったのか」と氣が付かねばいけない。無眼子だから二度も質問をする、それでも氣が付かぬ。

月を賞で 花を眺めて 暮らせかし 佛になすな あらたこの身を

決して風流人としての暮らしを勧めているわけではない、よく味わうがよい。

無門曰く。只だ老胡ろうこの知ちを許して、老胡の會えを許さず。凡夫ぼんぶ若し知らば、即ち是れ聖人しようじん、聖人若し會せば、即ち是れ凡夫。

老胡とは佛とか達磨をいうが、ここでは大通智勝佛を指している。白隱禪師も此處に「此ノ大通智勝佛ノ端的ハ釋迦デモ達磨デモ知ツタトハ云ワサンゾ、其ノ知ラヌ處ガ吾ガ賞玩ジャ」と論評を下して、更に「佛祖トイヘドモ不識」という語を置いている。この不識とは、思量のないところだ。

「知を許して會を許さず」とある、知と會との違いがどこにある。知とは般若で大悟徹底だ、會とは理屈のこと認識のことだ。禪語に「日夜他の寶を敷えて半錢の分なし」とある。銀行員は朝から晩まで金の計算をしているが、その金を自由に使うことが出来ない。このような意味で、知と會とを別々に取り扱っているのだ。一般的には、主観と客観、見るものと見られるもの二人連れであるが、禪の立場は、いつも二つが一つという解釋だ。ここで無門禪師は、見性した智慧であるならば許すが、知識に依って分かったというレベルでは許すことは出来ないというのである。

そこで更に「凡夫若し知らば、即ち是れ聖人、聖人若し會せば、即ち是れ凡夫」とある。坐禪し見性して了々底ともなれば、凡夫が聖人となることが出来る。だがしかし、聖人といえど少しも見性した臭みがあるようでは、不得成佛の境界に腰を据えているようでは聖人も凡夫に墮ちるぞ。と無門禪師が、楔を打ち込んでいるところだ。これが無門禪師の論評の面白いところでもある。

頌に曰く。身を了ぜんよりは何ぞ心を了じて休せんに似かん、心を了得すれば身愁えず。

この二句は、見性入理を詠っている。「身を了ぜんより」とあって「心を了じて」とある。本来、身と心とは別のものではない、唯物論と唯心論とは別々ではない。しかしここでは、身より心にウエイトを置いている。假に身を物質的、心を精神的に置き換えて、物質的問題をいくら解決しても精神的に解決しなければどうにもならない。寧ろ物質的な問題が解決されなくても、精神的に問題が解決した方が始末が良い。例えば病氣になる、肉體的な苦しみが有っても精神的にしつ

かりしていれば病氣の苦しみを乗り越えて行くことが出来るが、ややもすると精神的な苦しみは肉體的な苦しみを道連れにする結果ともなる。この二句を分かり易く表現すれば「身を了悟するよりは心を了悟せよ、心が安らかならなければ身に憂いがない」ということである。

若し也た心身俱に了了ならば、神仙何ぞ必ずしも更に侯に封せん。

この二句は見性了々を詠っている。もしも身心共に、ここでは大通智勝佛ともなれば「身心脱落、脱落身心」だ。本覺一禪師曰く「皮膚脱落し盡くして、惟だ眞實在る有り」と。何ものにも礙げられるもののない境涯を神仙という。道教では神仙、禪では絶學無爲の閑道人、法華經では大通智勝佛だ。このような人物ともなれば、此の世に於ける名譽とか享樂とか、そのようなものには全く興味を示さない。今更、將軍だ大臣だと擔がれても眞つ平御免蒙る、糞食らえた。ところが何時の時代も、坊主が政治や權力に近づく。道元禪師が、如淨禪師から權力に近づくことを禁じられ、それを堅く守って雪深い永平寺で坐禪されたことに思いを馳せるのである。

白隱禪師もこの「神仙何ぞ必ずしも更に侯に封せん」のところに「神仙トイウ佛果ヲ求メナイトコロニ大通智勝佛ガヨミガエツテクル」と親切に下語している。

この公案の主旨は「本來佛なり」を再確認せよということだ。誰一人として大通智勝佛ならざるはない。只だ、大通智勝佛というレッテルを貼られて、それで満足されては困る。臨濟禪師が提唱されているように、七轉八倒ではなく、七通八達、自由自在に、到る處青山となつて生きなければならぬ。

法の道
鹿の苑
まだふみわけぬ
わしの高ねの
みちもなく
空むなしき空を
見るばかりにて
そのさきは
三世の佛と
何をいふらむ

(嵯白集)

第十則 清税孤貧

曹山和尚、因僧問云、清税孤貧、乞師賑濟。山云、税闍梨。税應諾。山曰、青原白家酒、三盞喫了、猶道未沾唇。

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、那裏是税闍梨喫酒處。

頌曰。

貧似范丹、氣如項羽。

活計雖無、敢與鬪富。

第十則 清税孤貧

曹山和尚、因に僧問うて云く、「清税孤貧、乞う師賑濟したまえ」。山云く、「税闍梨」。税應諾す。山曰く、「青原白家の酒、三盞喫し了つて、猶お道う未だ唇を沾さず」と。

無門曰く。清税機を輸す、是れ何の心行ぞ。曹山具眼、深く來機を辨ず。然も是の如くなりと雖も、且らく道え、那裏か是れ税闍梨酒を喫する處。

頌に曰く。

貧は范丹に似、氣は項羽の如し。

活計無しと雖も、敢えて與に富を鬪わしむ。

公案というものは、公の法則條文であるから私情を容れずに遵守すべき絶対的なものであり、佛祖が開示された佛法の道理を、學人が分別情識を拂つて參究すべきものである。汾陽善昭禪師は公案を十八に分類し、仰山慧寂禪師は十九門として學人指導の手段を施設している。今これを精しく説明することは省略するが、禪問答、商量というものは師家と學人との關係であるから、第一は、師家が學人に問題を與える。第二は、學人が師家に自分の見解を呈して質問する、これを呈解問という。第三は、學人の見處が不充分であるから更に師家が百戰鍊磨する。第四は、學人が師家に逆に法戰をする、これを驗主問という。この四つに集約される。

本則は清税と曹山との商量であるが、雙方とも力量の備わつた一騎打ちというべきである。横綱同士の大相撲だ。曹山本寂禪師は、現在の福建省の出身で幼少より儒學を學び十九歳にして出家、二十五歳で具足戒を受けた。洞山良价禪師に參じその法を嗣ぎ、その後諸方を行脚し、江西省撫州の曹山に住して大いに宗風を擧揚した。洞山禪師は、正偏五位を設けて學人接待の機關として用い、それを曹山が註解したのが、『五位顯訣』である。なかなか語句については一見識のある善知識である。後世、曹洞宗の宗名はこの洞山曹山の一字ずつの名を取って命名したと傳えられている。それに對し清税は、『傳燈錄』第十七に清銳との名があるそうだが、これがこの清税であるかは決め難い。しかし當時の禪界に知られた僧であつたらしい。傳記は不詳である。

曹山和尚、因に僧問うて云く、「清税孤貧、乞う師賑濟しんきしたまえ」。

この清税が孤貧と出て來た。油斷も隙もない曲者だ。探竿影草といつて、師家の器量に探りを入れて試みんとする嫌な奴だ。孤貧とは、私は貧乏で一文も有りませんという意味ではあるが禪

的に解釋すれば、私には悟りも迷いも地獄も極樂も自も他もなく、本來無一物、清淨無垢になつておりますということだ。古人は「孤貧とは、大活現成時節に於いて迷悟聖心機色共に放却して徹底無一物の境界を云う也」と云い、白隱禪師も、「コリヤ一旦見性シタ奴デ、隻手ノ聲ヲ聞イテゴザル」と下語している。「私は無一文の素寒貧でございますので、老大師、何か頂戴致したく存じます」といつて、本來無一物底に對して貴方はどう指導するのでしょうか、お手並み拜見というところの鋭い機鋒を含んでの問いだ。孤貧という一枚悟りの身を藏する底に對して曹山が、どうさばくかが見ものだ。さすがの曹山は大力量底の禪將だ、こんなことでおろおろするような人ではない。直ちにこの清税を見抜いて、

山云く、「税闍梨」。

と、呼びかけた。

税應諾す。

清税、思わず「ハイ」と返事をした。「オーイ」「ハイ」そこに何の不足があるのかい、「カー」と云えば「ツ」と反應する感應道交だ。そこに、費やしても費やしても費やし切れぬ無價の珍寶があるではないか。

山曰く、「青原白家の酒、三盞喫了つて、猶お道う未だ唇を沾さずと」。

中國で青原は老酒の産地である、日本で言えば灘の生一本というところだ。「お前さんは、青原白家の酒を三杯五杯とたらふく飲んでへべれけに酔っぱらつておきながら、一舐めもしておりませんというのかい」。この奴郎、佛法を十二分に悟り盡くしておきながら未だ一滴も戴きませ

んとはこの嘘つきめが、お前さんには騙されませんぞという本来無一物の機を奪うところだ。曹山のスカートとした對應ぶりを見取らねばいけない。

商量はここで終わっている、その時清税がどうしたかが書いていない。もしかすると、後ろを振り向いて舌を出して笑っていたかもしれない。禪語の「去年の貧は錐有つて地無く、今年の貧は錐も無く地も無し」という境涯であるかどうかを勘辨しなくてはいけない。古來から、清税の孤貧を評價するものと、商量の流れで龍頭蛇尾として評價しないものとの二つの意見があるが、孤貧といい出すところを見ると一枚悟りに腰を据えていると見るのが妥当かもしれない。

人間というものは、貧しければ貧しさを嘆き、富んでいけば富が煩わしいものだ。道元禪師は「學道は須く貧なるべし」といい、バイブルにも「心の貧しき者は幸いなり」とある。「貧」にも色々のとらえ方があるから、修行者はこのような言葉を正しく理解しなくてはいけない。

無門曰く。清税機を輸す、是れ何の心行ぞ。曹山具眼、深く來機を辨す。

無門禪師が曹山と清税との商量を點検して我々に投げかけられた。清税は「私は孤貧です」といつて手の中を隠して巧みに曹山を一杯喰わせるつもりであつたが、それを見破つた曹山の應對ぶりはさすがに具眼だ。役者が一枚上で節穴ではない。明眼を具しているから一見辨見、相手の五臟六腑の隅まで見透しじゃ。こんな洩垂れ小僧に鼻毛を抜かれてたまるかい、まだまだ耄碌はしてはいませんわい、というところだ。

本来、文句など付ける餘地は何處にもない、問うべきもなければ答うべきもない、というところをきちんと押さえておかない。言句には隙間があるということだ、「維れ賊、賊を知る」

という。

然も是の如くなりと雖も、且らく道え、那裏か是れ税闍梨酒を喫する處。

清税が禪という酒をたらふく飲んでへべれけに酔っていると曹山はいつたが、一體どこが清税が酒に酔っているのか。さあー真正の見解を持って来いとこの公案の拶處だ。

清税が「無一物」といつたのを、曹山は「無一物中無盡藏」であると指摘したところを見なくてはならない。決して千年昔の酔っぱらい同士のくだを巻く酒談義ではない。

頌に曰く。貧は范丹に似、氣は項羽の如し。

この頌は中國の故事による。范丹という人は學者で、赤貧洗うが如くの大變な貧乏で、村人が「甌中に塵を生ずるは范子の雲、釜中に魚を生かす范菜の蕪」と歌った。食べる物がなく腹が減つた時は本を讀んでごまかし、近所の人が食物を差し上げると御禮は言うが、水を入れる瓶の中は塵がたまり飯を焚く釜の中には米と水を入れたきりでその中にはボウフラが湧いていたという、しかしそんなことは全く苦にしない人物であった。項羽というのは漢の高祖と天下を争つた人物で、「力山を抜き、氣世を蓋う」と自ら歌つた將軍である。

この二人の物語を持ち出して、曹山と清税との負けず劣らずの法戦のやりとりを形容したものである。

活計無しと雖も、敢えて與に富を闘わしむ。

白隱禪師は「ドコガ活計ダ、一文モナケレドモ税モ曹山モ流石ジャ」と云い、また古人は「孤輪獨照して江山靜かなり、自笑一聲天地驚く」の語を置いている。そして又た、蘇溪禪師は牧牛

の歌の中で「活計一錢も無しと雖も、敢えて君王と富を闘わしむ」といい、經濟的に不遇であってもその氣性は素晴らしい、決して王侯貴族にも引けをとらぬと三十三天まで持ち上げている。己なければ己ならざるはなし、宇宙が即座に我がものになるという消息、即ち世界一天下の金持ちということだ。とにかく坐禪によつて、ムームーで孤貧になることだ。更に山上あり、究め來たり究め去るべし。

「私は無學です」というと世間一般では教育が無いと解釋するが、決して學問が無いということではない。もう學び盡くして最早學ぶものが無いということだ。『證道歌』の冒頭に「君見ずや絶學無爲の閑道人」とある、これも何もせず一日中ボーッとしていることではない。學び盡くし、悟り悟り抜いてそのカケラもない人のことだ。これを閑古錐という。このような禪語の響きをよくよく味わつて戴きたい。どれも孤貧と同じだ、本來無一物同士の商量である。

まづしきを なに歎くらん もとよりも かけし衣の 玉をわすれて

とふとても よし野よく見し 人にまた 花のさかりを 何とかたらむ

(帽白集)

第十一則 州勘庵主

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。

無門曰。一般豎起拳頭、爲甚麼肯一箇、不肯一箇。且道、諍訛在甚處。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。

頌曰。

眼流星、機掣電。

殺人刀、活人劍。

第十一則 州勘庵主

趙州、一庵主の處に到つて問う、「有りや有りや」。主拳頭を豎起す。州云く、「水淺うして是れ舡を泊むる處にあらず」。便ち行く。又た一庵主の處に到つて云く、「有りや有りや」。主亦た拳頭を豎起す。州云く、「能縱能奪、能殺能活」。便ち作禮す。

無門曰く。一般に拳頭を豎起す、甚麼と爲てか一箇を肯い、一箇を肯わざる。且らく道え、諍訛甚れの處にか在る。若し者裏に向かつて一轉語を下し得ば、便ち趙州の舌頭に骨無く、扶起

放倒ほうたう、大自在を得ることを見ん。然も是の如くなりと雖も、争い奈かんせん趙州却つて二庵主に勘破かんぱせらるることを。若し二庵主に優劣有りと道わば、未まだ參學さんがくの眼まなこを具せず。若し優劣無しと道うも、亦た未だ參學の眼を具せず。

頌に曰く。

眼めは流星りゅうせい、機せいでんは掣電せいでん。

殺人刀さつじんとう、活人劍かつじんけん。

『無門關』四十八則の内、趙州和尚が關わる公案が七則あつて、まさに趙州和尚口皮禪の面目躍如というところだ。趙州六十にして再行脚という、南泉和尚の下で十八歳にして大見性してから四十年の間、大悟すること十八遍小悟その數を知らず。南泉和尚の平常心是道の公案によつて最後の桶底を脱してからの行脚である。行脚といつても物見遊山ではない、老軀を厭わず斯の道の勘檢の旅だ。頭の下がる思いである。

趙州、一庵主あんしゅの處ところに到いたつて問とう、

趙州和尚行脚に出掛け、ある庵に辿り着いた。ここに出てくる庵主とは、今日一般にいわれてゐる尼僧ということではなく、男女に關係はない。一應修行が濟んで小さな庵で獨攝心を續け聖胎長養をしている修行者のことだ。大寺に住して名譽欲に走り、權力を振り回すような心は微塵もない立派な修行者のことだ。趙州も又た觀音院という小さな寺で百二十歳まで過とごされてゐる。白隱禪師の師である正受老人、そして無難禪師も江戸時代に於いて一庵主として過とごされたお方

達だ。だから一面から言えば無名に近い。一休禪師や澤庵禪師は有名だが、正受老人や無難禪師は名前さえ知らぬ人がいる。俗悪化した宗教組織を自ら避けられたのかもしれない。修行者は何よりも坐禪第一、三昧に徹することが本分で、この本分から逸脱すれば地獄行きた。

しかしなかなか、獨攝心というものは難しいもので、無眼子がやたらに真似をして山居すると何時のまにか狸か狐になってしまふ、せめて仙人の出来損ないというところだ。禪の専門道場を叢林という、草むらである。つまり複數だ、單數ではない。樹木も野原の中に一本立っているのは弱いそうだ。山林で澤山の木の中で育成されたものが役立つ。僧とはサンスクリット語でサンガという和合衆のことで、お互いに切磋琢磨して磨き上げることが肝要で、修行というものはどうしても明眼の師について公案に參じないと羅漢境涯に陥る。

實際に公案に參じ、そして法理が明らかになればなる程、自分が如何に法理に背いて生活しているかがわかる。恥ずかしいやら情けないやら恐ろしいやら、修行が進めば進む程、佛前で焼香禮拜し坐禪せずにはおられなくなるものだ。宗教の世界というものは、頭の中をかき回して物事を知る世界ではない。

そこで、趙州和尚の法戦商量である。

「^あ有りや有りや」。

恐らく玄關に入つて立つたまま「有りや有りや」だ。「庵主よおるか!」、勿論在宅か留守かという意味もあるが普通の挨拶とは違ふ。禪の商量だ、「主人公はどうじゃ」というところだ。その時、庵主は坐禪をしておつたかも知れぬ、飯を喰つていたかもしれない。庵主は趙州和尚の「有りや

有りや」の聲を聞いて、

主拳頭を豎起す。

「主人公はどこにも行かぬここにおるぞ」というばかりに、ぐうーつと拳頭を豎起した。「さあ見よ」というところだ。見事なものだ、無字が隻手が拳頭となつて飛び出したところだ。『西柏鈔』には「拳を出すことは等閑なわざりのことには非ず、趙州を打たんとするなり」とある。這箇は文字や言葉では示すことが出来ないから拳頭を豎てるのだ。ここを白隱禪師は、「此ノ處、トクト氣ヲツケテ見ルガヨイゾ、大イニ此ノ眞似ヲスル者ガ多イゾ、眞似デハイカン」と云っている。すると、州云く、「水淺あせうして是れ舩を泊とむる處にあらす」。便ち行く。

さすがに趙州和尚、この庵主の一拳下という見解を見破つて、何の躊躇もなく「こんな水溜まりのような所に、俺のような大きな船は停泊することは出来ぬわい」。お前を相手にお茶を飲むようなことは出来ない、と罵倒してさつさと庵主を見捨てて行つてしまったというのである。ここに趙州の肚の中を見なくてはいけない。

又た一庵主の處に到つて云く、「有りや有りや」。

趙州和尚は別の庵主の門を叩かれた。前の庵主と同じ驗主問だ。

主亦た拳頭を豎起す。

今度の庵主も同じように拳頭を豎起した。この時代はこのような見解の示し方が流行していたのかもしれない。然るに趙州和尚はこれを見るや否や、

州云く、「能縦能奪、能殺能活」。便ち作禮す。

ここが趙州の趙州たる所以だ。この庵主の境涯を「與えるも奪うも、生かすも殺すも禪機の自由自在の働きをもつておるな」といつて讚歎し、卽座に禮拜したというのである。ここに趙州和尚の野狐精、すばらしい禪機を見取らねばならない。

しかしながら、二人の庵主に對して同じ問いをし同じ答えが返つて來たのに、一方を否定し一方を肯定した、これを一抬一擲という。どこに區別があるのか、趙州和尚の拳頭豎起を看破したその端的は一體どこにあるのか、これが本則の參究どころだ。こここのところを明白にしなければ、趙州和尚點檢行脚の骨折り損のくたびれ儲けということになる。

無門曰く。一般に拳頭を豎起す、甚麼と爲てか一箇を肯い、一箇を肯わざる。且らく道え、つうか 諍訛甚れの處にか在る。若し者裏に向かつて一轉語を下し得ば、便ち趙州の舌頭に骨無く、ふきほうとう 扶起放倒、大自在を得ることを見ん。

これが先ず第一段だ。二人の庵主が拳頭を同じように豎起したのに、一人を否定し一人を肯定した。さてこここの核心をどう參究すべきか。白隱禪師は「サアコノ入り組ミノ處ハドコニアル、是ハ趙州ノ腹ノ中ニ入ラネバ知レヌゾ」と云う。この核心に對して適切な一轉語を下す、一轉語というのは轉迷開悟、即ち迷いを轉じて悟りを開かせる、相手を心機一轉せしめることが出來たならばということだ。それは「舌頭に骨無く」とある、賊賊を知るということだ。舌の先に骨がないというのは、言を吐いて濫からず、舌頭圓轉言說無方ということだ、舌滑らかであるから、扶起放倒、相手を賞めたり貶したりすることが自由自在である。思いのままの趙州和尚の行爲について無門和尚が是認した見處である。

然も是の如くなりと雖も、争奈せん趙州却つて二庵主に勘破せらるることを。

これは第二段だ。趙州和尚はこの二人の庵主を點檢し看破したというが、寧ろ趙州和尚の方が二庵主に看破されたのではあるまいか。と、無門和尚の見識だ。「好事無きにしかず」というところだ。そこで、

若し二庵主に優劣有りと道わば、未だ參學の眼を具せず。若し優劣無しと道うも、亦た未だ參學の眼を具せず。

第三段だ。無門和尚が趙州和尚の肚の中を見抜いて、若しもこの二人の庵主に優劣というものがあつたならば、參學の眼とある、見性の眼だ、擇法の眼だ、この眼がないということだ。そして又た、この二人の庵主に優劣が無いというのも見性の眼がないという、無眼子というものだ。拳頭そのものに本來優劣などあるはずがない、拳頭は優劣があるとはいっていないではないか。それならばどこに勘破する沙汰があるのであるか。白隱禪師も「無門ガ優劣有無ヲ共ニ肯ワヌトイウノハ大變ニ面白イ。シカシコンナコトノ講釋ハ見苦シイゾ、コレハ教エテ習ウモノデハナイ」と、人々が工夫して體驗すべきこととして論評している。

禪語に曰く「芭蕉葉上愁雨無し、只だ是時の人聽いて斷腸」。趙州和尚が拳頭の禪を舉揚し、そして無門和尚がそれを假託して讚歎する。これによって禪の生命が脈々として受け繼がれて行くわけである。

頌に曰く。眼は流星、機は掣電。殺人刀、活人劍。

この頌十二文字は趙州和尚の自在無礙なる働きを謳つたもので、第一句第二句に於いて趙州和

尚の内面に於ける大力量を、第三句第四句に於いて外面の作用を意味するものである。

二庵主拳頭豎起の様子を一見辨見、流星のような速さで稻妻の如く力強いすさまじさを形容して看破了也だ。しかし、未だ拳頭を豎起せざるところを見届けてこそ眼流星、機掣電だ。上には上があるもので、佛祖といえども窺うことの出来ないところだ。

殺人刀たり活人劍たり、生かすも殺すも自由自在だ。坐禪の修行は先ず殺人刀だ、殺して殺して殺し盡くす、一切の煩惱妄想を斷ち切ることだ。「趙州の露刃劍寒霜光焰々、更に如何と問わんと擬すれば、身を分かつて兩段と作る」とある。無一無一の一字こそこの殺人刀だ。そして死に切ったところから蘇って來なければいけない。日常底に於いて禪機が生かされなければいけない。これが活人劍だ。禪の働きというものは、一本の刀に殺人刀と活人劍の二通りの使い方がある。通俗的にいえば、叱ったり賞めたり、一切を奪ったり與えたり、その場その場に於ける對應のあり方即ち劍の使い方である。その名手こそ趙州和尚のお手竝みというべきである。

よしあしの 言はの草も 霜かれて 難波入江に さやぐ浦かぜ
浅き瀬は 波かぜ高く きこゆれど ふかき淵には 音せざりけり

(峭白集)

第十二則 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。他時異日、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、響。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。

頌曰。

學道之人不識眞、只爲從前認識神。

無量劫來生死本、癡人喚作本來人。

第十二則 巖喚主人

瑞巖彦和尚、毎日自ら主人公と喚び、復た自ら應諾す。乃ち云く、「惺惺著、喏。他時異日、人の瞞を受くること莫れ、喏喏」。

無門曰く。瑞巖老子、自ら買い自ら賣つて、許多の神頭鬼面を弄出す。何が故ぞ、響。一箇は喚ぶ底、一箇は應ずる底、一箇は惺惺底、一箇は人の瞞を受けざる底。認著すれば依前として還つて不是。若し也た他に傲わば、總て是れ野狐の見解ならん。

頌に曰く。

學道の人眞を識らざることは、只だ從前の識神を認むるが爲なり。

無量劫來生死の本、癡人喚んで本來の人と作す。

古來から、佛道の修行とは「戒・定・慧」の三學を修することであるといわれている。戒律・禪定・智慧であるが、これらは無意味に並んでいるのではない。「佛法の根本は、戒律を第一とする」という言葉がある通り、戒律を守ることが基本である。元々は佛教教團の集團生活に於ける規則から形成されたものであるが、専門道場は勿論のこと一般の坐禪會等に於いても、大聲を發しないとか、派手な服装をしないとか、坐禪の前は空腹にしておくとか、これらは皆な戒律というものだ。戒律をしっかりと守らないで毎日怠惰な生活をしている者が坐禪をしても、とても禪定に入ることには出来ない。坐禪という精神統一をするには、細心の注意を拂う必要がある。そして、無念無想の禪定が破れて智慧が生まれる。『圓覺經』の中に「無礙清淨の智慧は禪定より生ず」とある。このように戒定慧というものは別々のものではない、三者が密接して不可分の關係にあり、これが佛道修行の基本的なものであり歸趨であることをよく認識して戴きたい。白隱禪師は『坐禪和讃』で「布施や持戒の諸波羅蜜、念佛懺悔修行等、其の品多き諸善行、皆なこの中に歸するなり」と、すべてが禪定に歸すると教えられている。

そこでその禪定に入る方法として、聲明即ち念佛や題目と沈黙即ち坐禪がある。聲明とは「南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛」と念佛三昧、「南無妙法蓮華經、南無妙法蓮華經」と題目三昧だ。これに對して沈黙は、口を眞一文字に結び身を調え息を調えての坐禪三昧である。

この坐禪三昧に一生を貫き通した瑞巖和尚が、「主人公」を持ち出したのが本則である。瑞巖

師彦禪師には詳細な傳記がないが、『五燈會元』には「臺州瑞巖の師彦禪師、幼きより緇を披、戒を乗けて缺くこと無し」。「丹丘の瑞巖に居し、盤石に坐し、終日愚の如し」とあつて、瑞巖和尚の人となりを表わしている。しかし、一人で山中に籠もり坐禪をする、獨攝心をするということはなかなか困難なことであつて、見性をしていない者は止めた方がよい。ややもすると野狐禪になる危険性がある。見性するまでは正師に參じて、色々と指示を受けることが必要である。

瑞巖彦和尚、毎日自ら主人公と喚び、復た自ら應諾す。乃ち云く、「惺惺著、喏」。

本參の話頭が「主人公」と改名して出て來た。この主人公とは天地一杯の主人公で、逃げ場も隠れ場もない。釋迦もこの主人公にお目にかかり佛陀となり、達磨もこの主人公を紹介する爲にインドから中國に渡つて來られた。一休禪師も、「本來の面目坊の立ち姿　ひと目見しより戀とこそなれ」と詠んでいる。

瑞巖和尚が毎日の日課として自問自答だ、「主人公」「ハイ」、「惺惺著」お前さん目を醒ましておるか、醒星夢死しておらんかい、佛としての自覺を持つて生きておるか、「ハイ」。瑞巖和尚のこの上もない親切な垂戒ではないか。白隱禪師は「坊主達ヨ、瑞巖ハマンザラ馬鹿デモアルマイ、是レハ何ノ爲ゾ、石ノ上ニ坐シテ毎日コノヨウニ云ツタ、何ト親切ナモノダ」と云っている。

他時異日、人の瞞を受くること莫れ、喏喏」。

「お前さんは、何時も他人に馬鹿にされておらんかい、他人に瞞されてはおらんかい、萬縁萬境に振り回されてはおらんかい」「ハイ」「ハイ」。「呼ぶ底」「答うる底」、そこに瑞巖和尚がピチピチ生きて現前している。その聲が一刹那に隙間のない、これを「只だ相續すること主中の主」

という。

坐禪というものは、猿智慧を働かすのではない。愚の如く魯の如しでなければ佛法を相續することは出来ない、毎日の生活に於いて本分を味ますことなく居ることが、佛法の生活である。

この主人公を、「無」といい、「本來の面目」といい、「本地の風光」といい、「父母未生以前の消息」という。この主人公を徹見することが我々の修行であり、瑞巖和尚がその手本を示されたのである。悟るまではこの主人公となり、悟ったらこの主人公を磨き上げることだ。

哲學の世界では、この主人公を「絶対主體」とか「無相の自己」という。しかし、主人公にしても無相の自己といってもその實體があるわけではない。又た、この主人公をデカルトの「我れ思う、故に我れあり」という自我と同一であると考えている人がいるが、それは誤りである。

この主人公は、無性である、白紙である、主觀もなければ客觀もない、善悪是非もない、對立が全くない。だから、順境の時それに没溺したり、逆境の時それに悩むことがない。白隱禪師は『坐禪和讃』で「直に自性を證すれば、自性即ち無性にて、既に戲論を離れたり」と詠い、主人公が無性であることに氣が付けば「うたうも舞うも、法の聲」と、自由自在の境涯であることを示しているではないか。

この公案には後日譚がある。ある時一人の僧が、玄沙師備禪師を訪ねた。玄沙禪師が「お前さんは何處で修行しておるか」と尋ねると、「はい、瑞巖和尚の處に居ります」と答えた。「瑞巖和尚は弟子達にどんな指導をされておるか」と質問すると、その僧「毎日、『主人公』『ハイ』と自ら問うて自ら答えておられます」。「お前さんは何故瑞巖和尚の下で修行しないのか」、「はい、

瑞巖和尚はもう遷化されました」。そこで玄沙禪師、すかさずその僧に對して「いま、『主人公』と喚んだら、瑞巖和尚は應答するであろうか」と逼る。いい質問だ。しかしこの僧、無語、何の返事も出來ず黙ってしまったという。

この玄沙禪師の質問こそ、時間空間を超え、生死を超え、眞の主人公を目覚めさせんとする一拶である。悲しいかなこの僧、無語とは情けない。主人公は即今、只今、此處にあり、立つ處坐る處、どこもかしこも主人公の丸出しではないか。そこが惺惺著というものだ。そこで瑞巖和尚の心に叶うのにはどのようにしたらよいか、參究のしどころである。白隱禪師曰く「是ガ雲門宗ノ向上ノ祕曲デ實ニ難透ノ則ト云ウモノゾ」と。

無門曰く。瑞巖老子、自ら買い自ら賣つて、許多の神頭鬼面を弄出す。何が故ぞ、響。

ここで無門禪師の公案に對する論評だ。瑞巖和尚に騙されるな、もしも瑞巖和尚の物眞似をする奴は皆な偽物だ、と批判している。

瑞巖老子とは、「この瑞巖の老いぼれ親爺め！」というところだ。「何の事だ、自ら喚んで自ら答える、まるで一人漫才か一人芝居をして、主人公という化け物を持ち出す。果たして何の事やらわからん」。無門禪師が激しく詰問し擲揄し罵倒しながら、内心では限りなく賞めちぎっている禪の常套手段だ。そして「響！」とある。これは中國の故事で、この字を紙に書き柱に貼っておくと悪魔が退散するというのである。禪に於いては感動詞であつて、瑞巖和尚の主人公という正念相續のところを確と認識するよう促す禪的表現である。

一箇は喚ぶ底、一箇は應ずる底、一箇は惺惺底、一箇は人の瞞を受けざる底。認著すれば依

前として還つて不是。

瑞巖和尚がここで持ち出した主人公に對して、修行者はよく鑑定しなくてはいけない。そこで少しでも「認著すれば依前として還つて不是」、文字や言葉で解釋したり、思慮分別したり、執著したりしたならば、とても瑞巖和尚の眞意を掴むことは出来ない。

若し也他に倣わば、總て是れ野狐の見解ならん。

もしも瑞巖和尚のように、「主人公」「ハイ」とやっていたらそれではいいのか。それはオウムのように物眞似をするのと同じであつて、糟妄想であり、死見解であり、野狐禪である。ここが、無門禪師がすべてを奪つて本來の主人公に相見して、この公案の羅籠即ち杵から脱却せしめんとするところの大慈悲である。

頌に曰く。學道の人眞を識らざることは、只だ從前の識神を認むるが爲なり。

この頌は、長沙景岑禪師の作を無門禪師がそのまま引用したものである。白隱禪師も「コノ長沙ノ語ヲ引用シタコト學者ノ爲ニナル」と下語している。

禪の修行をする者は、どうしてもこの眞實の主人公を識らねばならない。この主人公はいつも露堂々、行方不明になるような代物ではない。只だ妄想分別によつて「識神を認むる」とある、それが誤りというものだ。佛というも、悟りというも、主人公ということも、本分上からいえば皆な識神である。自性即ち無性だ、自己を求むるも不可得。ここところが分からないで、色々の識神を認めている。「八識田中に一刀を下す」という、無の一字、無の一息で打ち消し打ち消ししなければいけない。主人公に騙されてはいけない。

無量劫來生死の本、癡人喚んで本來の人と作す。

人間というものは、生まれかわり死にかわり煩惱盛んにして苦しみ悩み續けているものだ。生死とは迷いのことだ、否、悟りというのも迷いだ。こここのところを知らずして、それが本來の自己、主人公と認めたら地獄に落ちるぞ、よくよく主人公を見損なうなよ。主人公を持ち出して、持ち出したその主人公を否定しておるところを見落としてはいけない。こここの「本來の人」とは、無位の眞人のことだ。

今から六百年程前、近江永源寺の開山寂室禪師の頌だ、

無業一生莫妄想、瑞巖只喚主人公。空山白日蘿窓下、聽罷松風午睡濃。

このような偈頌というものは、講釋しないほうがよい。繰り返し繰り返し吟ずることだ。しかし、一讀しただけでは理解出来ないであろうから少々説明する。無業和尚は、佛法とは何か、禪とは何かと質問されると、いつも「莫妄想」の一言で攝化指導された。妄想とは分別ということだ、利害得失是非善惡美醜生死すべて二分して考える、それに執著することを止めよというのだ。瑞巖和尚は、本則の如く主人公を持ち出して、毎日寝ても醒めても日課のように、本來の自己に立ち返り正念相續せよと教示されている。空山白日蘿窓の下、永源寺は近江の山中で紅葉の美事な所だ、蘿とはツタやカズラのことと窓邊にこれが茂っている。そこで、松風を聴き罷んで午睡濃やかなり、大尾巴の開いた境涯だ。古人は「一法の執すべき無し故に空山と云い、眞光常に照らす故に白日と云う。この眠りは空山白日に對應すべし」と。夏の頃であろう、寂室禪師が松風を聴きながらグッスリと眠ってしまったというのである。眠りとは勿論生理的な眠りもあるが、禪

では三昧の異名である。あからさまに、私は三昧に入っていますとはいわない。そんな莫妄想だ
主人公だと悟り臭い言葉を避けて、そんなことはすっかり忘れて、眠っていると表現しているの
である。これが悟了同未悟の境涯であり、聖胎長養の消息を伝えるものである。このように頌を
読み取るには、どうしても坐禪をしなければ絶対に理解することが出来ない。

「主人公」「ハイ！」

聞く人も あらしの山の 呼子どり こたふるものは 山彦のこゑ
よぶ声の むなしき谷に ひづくとは 聞く人ばかり 聞く人もなし

(崑白集)

第十三則 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。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、拈掌大笑云、且喜得老漢會末後句。他後天下人不奈伊何。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。

第十三則 德山托鉢

德山、一日托鉢して堂に下る。雪峰に「者の老漢、鐘未だ鳴らず鼓未だ響かざるに、托鉢して甚れの處に向かつてか去る」と問われて、山便ち方丈に回る。峰巖頭に舉似す。頭云く、「大小の德山、未だ末後の句を會せず」。山聞いて侍者を令て巖頭を喚び來たらしめて、問うて曰く、「汝老僧を肯さるか」。巖頭密かに其の意を啓す。山乃ち休し去る。明日陞座、果たして尋常と同じからず。巖頭僧堂前に至つて、掌を拈して大笑して云く、「且喜すらくは、老漢末後の句を會することを得たり。他後天下の人、伊を奈何ともせず」。

無門曰く。若し是れ末後の句ならば、巖頭徳山俱に未だ夢にも見ざること^{けんてん}在らん。檢點し將ち來たれば、好し一棚の傀儡に似たり。

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ず。

古來この則是難透難解の公案といわれているが、本當に無字に徹し無字が自家藥籠中となれば難透難解などありやしない、どの公案も無字の拶處である。

公案を分類してみると種々の型がある、修行者を策勵するもの、互いに切磋琢磨するもの、深い禪の境涯を吐露するもの、絶對眞理の働きを示すもの、悟りの臭みを洗い落とすもの等である。そうした祖師方が示された禪體驗を、公案を通して自分の血や肉としなければ、公案が單なる問題集となってしまう。

私は始め公案を否定し、無字の公案だけでよいと考えていた時期があった。臨濟南泉趙州の頃は、皆な一則の公案で嗣法しているからである。しかし實際に多くの公案に参じてみると、色々な見性體驗の景色を見ることによつて境涯が培われていくことが分かり、これが大變重要なことであることを知った。それは通り一遍の見解ではその眞意というか、その行履というものはなかなか窺い知れぬから、再參という手段で何度も拈提するのである。現在、臨濟宗の室内に於ける公案の参じ方については、師家も學人もその公案禪の原點に立ち返つて工夫する必要があると思

う。一則の公案の見解というものが自分の修行の上に於いて、心が躍動する、歡喜するような在り方で、向上の道具として用いなければ公案は死んでしまうのである。そういう意味から、大いに臨濟禪を擧揚し、公案禪を繼承していかねばならない。

そこで本則だが、これは徳山、巖頭、雪峰の三人が登場する一場の芝居だ。その展開の中に、徳山の境涯と巖頭の雪峰に對する兄弟愛（ひんていあい）があつて、一人の禪者が誕生するのである。

さてこの徳山だが、我が禪門に於いて「臨濟の喝」、「徳山の棒」と並び稱される代表的な禪匠である。臨濟の家風は、「有る時の一喝は金剛王寶劍の如く、有る時の一喝は踞地金毛の獅子の如く、有る時の一喝は深竿影草の如く、有る時の一喝は一喝の用を作さず」で、この一喝こそ臨濟の獨壇場の大説法だ。これと同様に徳山は、「道い得るも三十棒、道い得ざるも三十棒、有語すること勿れ、無語すること勿れ」で學人に對機されたのであるが、ここに重要な答えがあることを見逃してはいけない。徳山禪師の消息については、第二十八則「久響龍潭」に詳しくあるからそれを參照して貰いたい。

この烈しさを以て對機された徳山老漢は八十三歳で遷化されたのであるが、本則の話は八十歳頃であるといわれ、本當に老熟というか圓熟というか、深い空三昧の説法を示されている。この時、巖頭が三十五歳、雪峰が四十一歳であつたといわれている。この雪峰禪師は、本則にもあるように修行時代、なかなか面倒な故に人が嫌がる典座（てんざ）の役を率先して従事されたので、典座寮のことを雪峰寮ともいう。また、一般には便所（べんじょ）というが禪寺では東司（とうす）といい、雪峰は夜中に人の見えない時を見計らつて黙々として東司の掃除をして陰徳を積まれた。そこで、これも雪峰の名

前を因縁として東司を別名雪隠せつこんという。坐禪でも人に見せる爲の坐禪ではだめだ、人が見ていようが見ていまいが黙々と行ずることだ。黙々と坐っておれば自然に道友が集まって来る、正念相續しておれば鳥が食事を運んでくれる、護法神が現われて守護してくれるものだ。坐禪する者は、このことをしつかり心に留めて戴きたい。

徳山とくざん、一日托鉢たくはつして堂だうに下る。雪峰せつぼうに「者の老漢ろうかん、鐘未だ鳴らず鼓未だ響かざるに、托鉢して甚いずれの處いずに向かつてか去る」と問われて、山便さんべんち方丈ほうじやうに回かえる。

ある日のこと、徳山禪師自らの腹時計であろうか持鉢じはつを持って食堂じきやうに下りて來た。偶々その姿を雪峰が見て「老師、まだ食事の鐘も太鼓も鳴っていないのに、持鉢を持って何處に行かれますか」という、しかし實際は「この老いばれ親爺、何をマゴマゴしているのかい」というところだ。すると徳山は、何も言わずに頭を下げて自分の隱寮いんりやうに歸ってしまった。ここに徳山の釣つりり針がある、この公案の第一の要所である。一般的にこの場合は、徳山の行爲が失態を演じたと取られるが、この徳山の振る舞いをどう捉えるかだ、「飢え來たれば飯を喫し、昏くらじ來たれば眠る」というところだ。普通なら逆に「早く飯の支度をせんかい」と怒鳴るところだが、何の銜てらいもなく枯れきつた捌さばきである。しかし、悲しいかな雪峰にはこの境涯きやうがいは分らない。

峰巖頭ほうがんとうに擧こげ似にす。頭こ云く、「大小の徳山、未だ末後まつごの句くを會えせず」。

そこで雪峰はこの出來事を先輩である巖頭に話をする、これが第二の段階である。巖頭は雪峰より年下であるが力量は上である、雪峰の報告を聞いてなんとかこの雪峰の眼を開かんとここに一大事の賭けを企てた。即ち「さすがの徳山老漢も残念ながら未だ末後の句を會得してはいないよ

うだ」と宣言したのである。弟子の分際である巖頭が、師匠の徳山を批判し見下げた物言いである。「最後の句」について、白隠禪師は「雪峰ガ末後ノ句ヲ知ラヌガ故ニ知ラシメルタメノ事故ニ」とあり、更に「徳山ハ末後ノ句モ何モカモ腹一杯喰ツテ滿腹シテイル男ジャ」と評判している。末後の句とは最後の牢關だ、無字の句のことだが、しかし果たしてそのような末後の句というものが有るのであるか、有るとしたならどんな句であろうか。ここで巖頭が風無きに浪を起こしたようなものだ、老々大々の徳山が末後の句を會得していないわけがない。

山聞いて侍者を令て巖頭を喚び來たらしめて、問うて曰く、「汝老僧を肯ざるか」。巖頭密かに其の意を啓す。山乃ち休し去る。

ここから第三段階である。徳山はこの事がすぐに耳に入ったので、巖頭を喚び付け「お前さんは、私の會下として長い間修行しておりながら、心から服従しておらぬのか」と問い詰めた。すると巖頭は徳山老漢の耳元で何か囁いた、ここに巖頭の魂膽がある。しかし禪に密語すべきものがあるのか、これも參究のしどころだ。徳山は巖頭の言葉聞いて、ウンウンと頷きそこを去った。只だ是れ雪峰の鈍漢を激發せしめるが爲だ、否、雪峰だけではない、吾々修行者の爲の接待手段だ。徳山は巖頭の言うまま無心にその話に従って演じておられる、古人は「白狼河北音書絶へ、丹鳳城南秋夜長し」の語を置いている。

明日陞座、果たして尋常と同じからず。巖頭僧堂前に至って、掌を拊して大笑して云く、「且喜すらくは、老漢最後の句を會することを得たり。他後天下の人、伊を奈何ともせず」。

徳山老漢、昨日巖頭に入れ知恵されたのであろう、平常とは違った提唱をされた。恐らく鮮や

かな提唱をされたのであろう、「一回擧著すれば一回新たななり」だ。そこで巖頭は、この提唱振りを待ってましたとばかり、大衆がいる僧堂の前に立ち掌を打って「やれやれ大變嬉しいことではないか、我れ等の老漢も立派に末後の句をお悟りになったわい、これからは天下の人と雖も老漢には指一本觸れることは出来まい」と吹聴したのである。これも巖頭の芝居で雪峰に對する刺激作戦だ、勿論徳山もこれ以上の一言もいわない。しかしこれでも雪峰は大悟することは出来ない、益々最後の句とは何かという疑團が増すのであった。そこで雪峰は修行をやり直す覺悟をして、巖頭と共に行脚に出ることになった。これ以降のことは本則にはなく、『五燈會元』によれば次の如くである。

二人は鼇山鎮こうざんちんという所まで來たが、雪に阻まれて近くの寺に投宿することになった。雪峰は夜になつても眠らず坐禪を續けていたが、巖頭はわざと高軒で眠った振りをしている。時々目を開けてみるが雪峰は一向に坐禪だ、そこで「おい、何時まで坐っているのだ、寢る時は寢るのだ」と。しかし雪峰は泣きの涙で「我が這裏、未穩在みわんざい、敢えて自から謾ぜず」私は未だ見性してないのでとても眠ることなど出来ないというのである。ここで巖頭は「你なんじ、若し實に此の如くならば、你が見處に據つて一一に通じ來たれ。是處は你が與たもに證明し、不是處は你が與たもめに妄却せんきやくせん」として商量が始まった。そして「門より入る者は是れ家珍にあらざ、自己の胸襟より流出し將もち來たつて、我が與に蓋天蓋地し去れ」、雪峰ここで言下に大悟し「師兄すひん、今日始めて是れ鼇山成道」と叫んだという。

この公案は、最後の一句とは何か、これを後人の修行者の爲に參究せしめんとして、徳山と巖

頭が提起したものである。その知音底同志、萬里一條の鐵だ。白隱禪師は「二十九歳ノ時、篠田ノ森ノ蔭涼寺僧堂デ伴ヲ結ンデ七日迄マジトモセズ、青竹ヲ置イテトウトウ手ヲカケズシタガ此ノ末後ノ句ハイケナンダ」と云っている。

無門曰く。若し是れ末後の句ならば、巖頭徳山俱に未だ夢にも見ざること^{けんてん}在らん。檢點し將ち來たれば、好し一棚の傀儡に似たり。

ここで無門が自己の見識を以て、この公案の骨子である末後の句についての提唱だ。「儂のところには末後の句、そんな下らないものは毛一本も無いわい。勿論巖頭も徳山も夢にも知らんことだ、三世諸佛も御存知あるまい、少しでも頭の中に悟りらしきものが有ったらそれは二七悟りというものだ」といい、更に「巖頭と徳山のやっていることを點検してみると、まるで操り人形が芝居をしているようなものだ」という。これは貶しているのではない、巖頭徳山二人の自由無礙のハタラクを托上しているのだ。このように公案の裏側を見届けなければいけない。

古歌に、

傀儡師 首にかけたる 人形箱 佛出そうと 鬼を出そうと

佛も鬼も人形だ、美人も悪人も人形だ。人形は無心であるから佛といわれても喜ばず、悪人といわれても怒らぬ。さあ、末後の句とは何か、いわぬが花。

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ず。前二句は、最初と末後の句は同じであるといい、後二句は、最初と末後の句は違うという。前を扶起といい後を掃蕩というのだが、これはどんな消息であろうか參究のしどころだ。

參禪を志した者には先ず無字の公案が與えられる、無字が最初の句だ。この無字を本當に大悟徹底すれば、それで大事了畢、卒業ということだ、釋迦も達磨も各自の坐禪とその境涯が同じであるからだ。無字の前も無字、無字の後も無字だ、無字を了得すれば無始無終ではないか、そこに最初も末後も有るわけがない、本分上から見れば無門のいう通り最初も末後もないのである。

それなら何故、三、四句で最初と最後の句が別々だというのか。實際に坐禪をして、無字の公案で見性したとしても十人十色そこに明暗深淺の差がある、そこでこの差をなくすため、境涯を拈出するために澤山の公案に參ずることになる。理上から事上の鍊磨を重ねて次第に深い見性體験へ持つていく、「山上更に山あり」「更に一層の樓に上れ」だ。よって、本分上から見れば最初も末後もないが、修證邊から見れば明暗雙々底の時節で最初と末後は別々ということだ。ここに無門の力量を以て、この公案の重要さを示唆しているのである。始めに、この公案は難透難解とあったが、ただ字面だけでなく本分上から修證邊まで識得しなければ、この公案にこのような深みがあることを見失ってしまうのである。

この最後の句については、『碧巖錄』第五十一則「雪峰是什麼」にも掲上してあり、「最後の句を識らんと要せば、只だ這これ是れ」とあり、下語して「泊ほとんど乎、分疎不下ならん」何とも説明しようがないとある、言詮不及の意だ。「只這是」のところ實參實究、冷暖自知の外ない。もしも最後の句について説いたなら、圓悟は「舌頭落ちたり」舌が抜けるぞ、「説不著」説けるものではない、とある。ここに、禪の血滴々たる所以がある。

いづこにか 鳴すてゝ行く ほととぎす 我れもきつと いふ人もなし
あかしがた 名にしあふたる 月影を みるめともなき 浦の蚕人あまびと

(嵯白集)

第十四則 南泉斬猫

南泉和尚、因東西兩堂爭猫兒。泉乃提起云、大衆道得卽救、道不得卽斬却也。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、子若在卽救得猫兒。

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。

第十四則

南泉斬猫

南泉和尚、因みに東西の兩堂猫兒を争う。泉乃ち提起して云く、「大衆道い得ば卽ち救わん、道い得ずんば卽ち斬却せん」。衆對うる無し。泉遂に之を斬る。晚に趙州外より歸る。泉州に舉似す。州乃ち履を脱して頭上に安じて出づ。泉云く、「子若し在らば卽ち猫兒を救い得ん」。

無門曰く。且らく道え、趙州草鞋を頂く意作麼生。若し者裏に向かつて一轉語を下し得ば、便ち南泉の令虚りに行ぜざることを見ん。其れ或いは未だ然らずんば、險。

頌に曰く。

趙州若し在らば、倒に此の令を行ぜん。

刀子さすを奪却せば、南泉も命めいを乞わん。

昔から禪門に於いて、格別の祖師方には尊稱がある。例えば「趙州の老古佛」「雲門天子」「臨濟將軍」そして「南泉の王老师」である。

池州南泉の普願禪師は、唐玄宗帝の天寶七年（西暦七四八年）、鄭州王氏の子として生まれた。王老师と呼ばれる由縁である。十歳にして大隗山たいかいざんの大慧禪師に就いて出家された。その修行振りについて苦節くせつ篤勵とくれい胼胝へんち之勞のろうとある、厳しい修行であかぎれやしもやけで手足がただれてもそれに耐えて人一倍努力されたのであろう。中國の禪僧は先ず戒律を修することから始める。そして經典を讀む、『楞伽經』『華嚴經』、更に『中論』『百論』等、教相學を學ぶ。それ等を修し學び盡くしてからの坐禪だ。馬祖道一禪師の下で大悟し、遊化三昧に入ったといわれている。

馬祖下には優れた祖師方が輩出されているが、その馬祖大師が中秋の名月によせて門下の三傑ともいべき百丈、西堂、南泉と商量をされた時「經は藏（西堂）に歸し、禪は海（百丈）に歸し、只だ普願（南泉）のみ有つて獨り物外に超ゆ」と評された。餘程、風格の優れた方とみえる。その南泉門下に趙州和尚が出ることになるが、この師有りてこの弟子ありだ。

この「南泉斬猫」という公案は、世間でも有名である。作家三島由紀夫が小説『金閣寺』で引用している、しかし彼が本則を正しい見解で理解していたならば、あのような人生の幕とはならなかったのではないか。腹は切ったが、心を切ってはおらぬ。惜しい人材を失ったものだ。この公案が世間に膾炙している割には、大方が誤って取り扱っている。公案は、經典とか大小乘論と

いうものが基盤となり、それが日常生活の出来事を通じて問題化したものである。従って、猫を殺すということは殺生戒を犯すことであるというような、道徳的価値判断でこの公案を見るようでは禪の見解としては程遠いものであるといわねばならぬ。禪は正師に参じなければいけない。

『碧巖録』では、第六十三則「南泉斬猫」、第六十四則「趙州草鞋」の二則に分けて提示している。
南泉和尚、因みに東西の兩堂猫兒を争う。

南泉和尚が住した僧堂には、いつも數百人の修行者がいた。東西の兩堂とあるが、たまたま東のグループと西のグループの修行者達が、一匹の猫を取り上げて論争をしていた。しかし何の理由であるかは、本則に記されていない。本来禪寺で犬や猫を飼うことは禁じられているが、大藏經や什物を鼠が齧り荒らすのを豫防する爲に飼われていたという説もある。そこで猫の所有権かもしれない、將た又た猫にも佛性が有るか無いかの論争かもしれない。白隱禪師は「アージャコージャト猫ニツイテ馬鹿トモガ」と書き入れている。

その論争をしているところに、南泉和尚が通りかかった。さあ、現成公案だ。これこそ修行の良い材料と考えられたのであろう。

泉乃ち提起して云く、「大衆道い得ば即ち救わん、道い得ずんば即ち斬却せん」。

ここで南泉は、片手に刀を持ち、片手にその猫の首を掴んで大衆の面前に突き出して「さあどうじゃ、ここで猫についてお前達が一轉語を下し得るならば猫を解放しよう。もしも何も道うことが出来なければ、この猫を眞二つに斬ってしまうぞ。さあ、云え云え！」と迫った。言詮不及のところだ。

衆對^{こた}うる無し。泉遂に之を斬る。

今まであれやこれやと騒いでいた大衆は、南泉の前に沈黙である、「對うる無し」とある。さてこの沈黙は、答えが分からないから口を開かないのか、答えがわかっていて「知る者は云わず」というのであるろうか。

ここで南泉は、止む得ず慈悲の涙で「遂に之を斬る」。猫を一刀兩斷に斬ってしまった。斬られた猫こそ全く迷惑千萬な話だが、南泉和尚が猫を斬るという行爲とは何かを明らかにしなければいけない。それは、修行者達の思辨的悪弊、分別妄想を斷ち切ったのである。所謂、「趙州の露刃劍」を下したのである。本分上から云えば斬るものはない。

禪の教えは言語ゲームではない、概念とか固定觀念というものを徹底的に否定するのである。だからといってそれは、精神作用の否定ではない。この『無門關』の中にも、犬だ、狐だ、猫だ、柏樹子だ、麻三斤だと色々符牒が出てくる。これも眞の事實、眞の自己というものを悟らせる爲に用いる言葉である。だからここで、猫は何を意味しているのか、斬るという行爲は何を意味しているのかを明白にしなければいけない。さもないと猫は成佛出来ない。

本文に「泉遂に之を斬る」とあるが、南泉和尚は実際には猫を斬る眞似をしたのだ。「泉斬る眞似をした」では文章が死んでしまう、この邊の消息は直に參禪した者でなければ分からない。例えば、公案の見解として老師の顔を叩くというのがあるが、實際は叩く眞似をするのである。馬鹿者が正直に力一杯横つ面を叩いたので、その老師の耳の鼓膜が破れたという笑えない話がある。

白隱禪師も「サテサテ南泉ヨク斬ツタ、南泉機ニ當タツテ讓ラズシテ便チ本分ノ事ヲ以テ他ノ妄情狂人ヲ斬ル」と論評している。猫だけではない、阿頼耶識も、佛も祖も斬って斬りまくっているところを見落としてはいけない。これも正會當行大法の爲である。

しかし、これでこの公案の芝居が終わったのではない。結末はついていない。

晩に趙州外より歸る。泉州に擧似す。

南泉は趙州が歸ってくるのを待ち侘びていて、早速今日の出來事を話すのであるが、もう商量が始まっているのである。

州乃ち履を脱して頭上に安じて出ず。

趙州は南泉の話の聞くや否や、履いていた草鞋を自分の頭の上に載せて出て行ってしまった、というのである。

泉云く、「子若し在らば即ち猫兒を救い得ん」。

これを見た南泉は「もしも晝間その場にお前さんが居たならば、惜しいことに猫を殺すことはなかった」といって、趙州の行爲を賞嘆したというのだ。

それでは、趙州が頭の上に草鞋を載せたその眞意とは何か。「老師は猫を斬り捨てたそうですが、私にはさっぱり何のことやら分かりません」。そんな悟り臭い話は眞つ平御免、というところだ。古人は、「さすがに大悟すること十八回の趙州の光明」と下語し、更に「父子唱和遊戯三昧の境地」と書き入れし、白隱禪師も「嗚呼遅カッタ、南泉好イゴ機嫌ジャノオ」と云っている。

この公案について大燈國師は、「南泉斬猫」には、

猫の兒を ひっさげてみれば 一二三 斬却すれば 無孔の鐵槌

「趙州草鞋」には

草鞋そうあひを 戴はき行くは 三三一 天は地となり 地は天となる

殺人劍、活人劍とみごとに歌っている。至道無難禪師もまた

生きながら 死人となりて なりはてて 思いのままに するわざぞよき

と詠んで、上の句は殺人劍「生きながら死人となる」、座布團上で「ムー、ムー」で死にきる。下の句は活人劍、絶後に蘇って自由自在のハタラクのところを示している。このように受け取れば、猫の死も無駄にはならない。

無門曰く。且しからく道いえ、趙州草鞋そうあひを頂いたく意そ作も麼ざん生。

ここで無門禪師が「趙州が草鞋を頭に載せた眞意とは何か、さあ道いつてみよ」と我々に參究を促しているところだ。

若もし者裏もに向かつて一轉語を下し得ば、便みち南泉の令み慮だりに行ぜざることを見ん。其れ或いは未なだ然しからずんば、險けん。

それでは趙州の眞意とは何か。「迷いだ悟りだ、そんな臭い話は一切合財ありません。私には眞意などというものが全くありません」というところだ。そこに迷いを轉じて悟入せしめるといふ一轉語を下すことが出来たならば、南泉の猫を斬るという行爲が無駄でなかったことがわかる。もしそれが出来なければ、南泉の行爲は無駄骨だったことになる。丁度、南泉が外科醫で、趙州が内科醫のような配役になっているが、趙州の無言の行爲こそ南泉の眞意と別ではない。禪語に

「劍は不平の爲に寶匣を離れ、藥は療病に因つて金瓶を出づ」というのがある。

最後に「險」の一字が置いてある。「もしも一轉語を下し得ない時は、まごまごしているお前さん達の生命が危ないぞ」と南泉和尚の惡辣な一刀が下されるから危險千萬というのだ。

頌に曰く。趙州若し在らば、さかしま倒に此の令を行ぜん。刀子とうすを奪却せば、南泉も命めいを乞わん。

兩堂の僧達そうだつが猫について論争して南泉が斬る、その場にもしも趙州が居たならば、劍を奪い取つて南泉を斬つたかもしれない。その時南泉は「生命ばかりはお助けを」と趙州に頼んだことであろう。刀を奪却して賓主互換のハタラクダ、機に臨んで師に譲らずという氣概がある。だからといって、ここで南泉と趙州との力量を比較し是非を論じては駄目だ。ここは、文字を讀んで濟ますのではなく、自分がこの場に臨んでいるならばどのような行爲をするかを考えなければいけない。それが公案の拈提ねんたいというものだ。趙州の無言の作略には、たとえ好事なりとも無からんには如しかじの意味がある。

人間の教育に於いて、殺人劍と活人劍の兩面を自由自在に使わねば、本當の教育とはいえない。殺人劍は絶對否定の立場で、活人劍は絶對肯定の立場である。『法華經』「第二十二屬累品」の中に、「示教利喜」という言葉がある。現代の教育には示教即ち教えを示すということはあるが、利喜即ち喜びがない。一則の公案が透過した時、喜びのないような參じ方では駄目である。また、本物の宗教書には喜びと感動がある、そこに宗教的價值があることを發見して戴きたい。

この『無門關』は、鎌倉時代に由良の興國寺開山法燈ほつとう國師が中國からお持ちになつたものである。憶測だが、日蓮上人はこの『無門關』の本則を見て、禪とは猫を斬るなどと殺生戒を犯す教えであつ

て佛説に背くものである、と誤つて解釋したのではないかと思う。「念佛無間、禪天魔、眞言亡國、律國賊」の、禪天魔の言葉もここから出たのかもしれない。南泉斬猫の公案も、雲門誕生佛の公案も、丹霞木佛の公案も皆な同じものであつて別物ではないのだ。

月かげも　こほるばかりに　風さえ牙えて　霜おきわたす　明がたの空
秋といへば　かたしく袖も　露けきに　猶なほも身にしむ　荻おぎの上風

(帽白集)

第十五則 洞山三頓

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。

無端再敘當頭著、前箭猶輕後箭深。

第十五則 洞山三頓

雲門、因みに洞山の參ずる次で、門問うて曰く、「近離甚れの處ぞ」。山云く、「查渡」。門曰く、「夏、甚れの處にか在りし」。山云く、「湖南の報慈」。門曰く、「幾時か彼を離る」。山云く、「八月二十五」。門曰く、「汝に三頓の棒を放す」。山明日に至つて却つて上つて問訊す、「昨日和尚に三頓の棒を放すことを蒙る、知らず過甚麼の處にか在る」。門曰く、「飯袋子、江西湖南、便ち

恁麼にし去るか」。山此に於いて大悟す。

無門曰く。雲門當時、便ち自分の草料を與えて、洞山を使って別に生機の一路有らしめば、家門寂廖を致さじ。一夜是非海裏に在つて著到す、直に天明を待つて再來すれば、又た他の與に注破す。洞山直下に悟り去るも、未だ是れ性燥ならず。且らく諸人に問う、洞山三頓の棒、喫す合さか喫す合からざるか。若し喫す合しと道わば、草木叢林皆な棒を喫す合し。若し喫す合からずと道わば、雲門又た誑語を成す。者裏に向かつて明らかめ得ば、方に洞山と一口に氣を出さん。頌に曰く。

獅子兒を教う迷子の訣、前まんと擬して跳躑して早く翻身す。

端無く再び叙ぶ當頭著、前箭は猶お軽く後箭は深し。

本則は、雲門と洞山の商量である。雲門は「雲門天子」と呼ばれ、五家七宗の内雲門宗の宗祖である。東嶺禪師はその宗風を「雲門宗、言句を擇び親疎を論ず」といい、その攝化手段は「機鋒峭峻」とあるから近寄り難いものがあり、その鋭さは「臨濟の一喝」、「徳山の棒」にも勝る禪的な厳しさが潜在している。

「如何なるか是れ佛」、門云く「乾屎橛」。

「如何なるか是れ清淨身」、門云く「花藥欄」。

「如何なるか是れ雲門の一曲」、門云く「臘月二十五」。

「樹洞み葉落ちる時如何」、門云く「體露金風」。

「如何なるか是れ諸佛出身の處」、門云く「東山水上行」。

このような應酬の言句をよく味わうとよい、直截簡明で一言一句精妙であり、釘を抜き楔を抜く雲門の大慈大悲を見取らねばだめだ。

この雲門禪師の大力量底の眞面目を學ぶには、生半可な修行ではとても體得することが出来ない。『五燈會元』に依つてその行履の略傳を見ると、

韶州雲門山光泰院の文偃禪師は、嘉興の人なり、姓は張氏。幼くして空王寺の志澄律師に依つて出家す。敏質生知にして慧辨天縱なり。長ずるに及び落髮し毘陵檀に於いて稟具し、澄に侍すること數年、律部を探窮す。

とある。幼少で童行となり十七歳で出家得度した、生まれながらにして俊敏で、恐らく一を聞いて十を知るといふ伶俐さであり、辨舌爽やかな秀才であつたのであろう。二十歳の時に具足戒を受け律僧の道を歩んでいたが、「己事、未だ明きらめざるを以て、往きて睦州に參ず」とあつて、戒律では安心立命を得ることが出来ず、黃檗禪師の法嗣である睦州禪師の門を叩くことになる。ここで想像を絶する峻嚴極まる鉗槌を受けることになる。その間の商量は第三十九則「雲門話墮」で提唱するので参照して貰いたい。

睦州禪師の下で見性した雲門ではあるが、睦州の指示で雪峰義存禪師に參ずることになる。逸材であればある程自分の處に置かない、私欲がないのだ。この修行者にとってどんな指導者が相應しいのか、この修行者の將來を見届けての計らいである。雪峰禪師に參じた雲門は、更に鍊り上げて大力量底の人となり孤高峭峻の禪風を擧揚し、遂に雲門宗の宗祖と仰がれるのである。雲

門山に住すること凡そ三十年、常に千人餘の參禪者が集まったといわれている、その提唱、機縁語句は『雲門廣錄』に委しいので心ある者は手に取ってみるがよい。

さて一方の洞山であるが、これは曹洞宗の開祖洞山良价禪師のことではなく、襄州洞山に住した守初宗慧禪師のことだ。傳記に依れば、鳳翔良原の人、十六歳にして出家し始め律を學び、後禪に轉じて雲門に參じ遂に其の法を嗣ぐ。南漢の乾祐元年三十九歳にして衆の請に應じて襄州の洞山に住し、淳化元年寂す、世壽八十一歳とある。雲門禪師と同じように、始めは律を學んだがそれに飽きたらず求道心に燃えて中國の各地を行脚された。やがて雲門山に登ることになるが、今日のように交通機關のない時代で毎日歩き歩いての旅で、幾年の歲月をも費やすのである。中には志し半ばで死んだ者も多くいたであろう、それを思うと涙が出る。私がこのように祖師方の行履を提唱するのも、修行を實行實踐したその事實を學ぶ爲である。

雲門、因みに洞山の參ずる次で、門問うて曰く、「近離甚れの處ぞ」。山云く、「查渡」。門曰く、「夏、甚れの處に在りし」。山云く、「湖南の報慈」。門曰く、「幾時か彼を離る」。山云く、「八月二十五」。

雲門と洞山の初相見の問答である。

雲門曰く、「お前さん、近頃何處に居たかな」。

洞山云く、「はい、查渡に居ました」。

雲門曰く、「夏の間、何處で修行していたのか」。

洞山云く、「湖南の報慈寺です」。

雲門曰く、「そこを何時出發したか」。

洞山云く、「八月二十五日です」。

これは一見、平々凡々世間一般の挨拶のようだが、雲門の發する質問の中に禪機の商量が含まれている。第一問で氣が付かなければいけないが洞山は無眼子であるから一向にだめだ、次から次への問いにも埒が明かない。古鈔に曰く「是は全く來處を問うに非ず、語默背觸を踏放す、大活現成の時節を問う也、具眼底ならば趯倒して去るか一掌して去るか、查渡と答えたるは瞎禿奴なり」とある。とうとう雲門、堪忍袋の緒が切れた。

門曰く、「汝に三頓の棒を放す」。

「放す」とは實際に叩くことではない、「この間抜けめ、三十棒叩くべきところだ」という意味だ。この二人の問答を改めて読み返してみると、問いも答えも有りの儘で何の非難するべきものもないようだが、勿論打つべき理由もないようである。しかし、雲門は三十棒を放すといっている。洞山が打たれるのならそれはどのような理由であろうか、それが第一の設問だ。古人はここに「駕與青龍不解騎」と著語している、自分が今この上もない名馬の背に跨っているが、それに氣が付いていないということだ。雲門がこの這箇、禪の極意を幾度も丸出しに見せているが分からぬ。そこで老婆心の三十棒だ、「この馬鹿者に三十棒をやったところで、三十棒が汚れるわい、手がかたびれるわい」というところだ。禪門に於いて、棒で打つのは可能性が有る、見込みが有る者に對する賞棒と、全くどうしようもない者に對する罰棒の二通りである。堂内でやたらと棒を振り回すのは、その音で他人の禪定を妨げることになるので慎まなくてはならぬ。しかし、道元

禪師のように警策の音で見性したという例もあるので、棒頭に眼ありで打つ方も打たれる方も心する必要がある。

洞山にとつて雲門のこの言葉は、現實に三十棒打たれるより餘程身に堪えたのであろう。その夜は碌々眠れない、夜明けを待っての獨參だ。

山明日に至つて却つて上つて問訊す、「昨日和尚に三頓の棒を放すことを蒙る、知らず過甚麼の處にか在る」。

洞山云く「昨日老師には、叩く程の價值もないとお叱りを蒙りましたが、一體全體どことが悪うございましたか。どうぞ禪の教えを戴きたい」。昨夜の罵倒が餘程應えたとみえる、丸裸で身心共にさらけ出して全くの白紙だ。これを純一無雜という、禪の修行はこうでなければだめだ。白隱禪師曰く「洞山此ノ時渴水モ喉へ通ラヌ、實ニ切ナイカラ尋ネタ」。

門曰く、「飯袋子、江西湖南、便ち恁麼にし去るか」。山此に於いて大悟す。

「飯袋子！、この穀潰し、佛飯泥棒。江西だ湖南だと、何處をうろろ歩き回っているのか」足元をしっかりと見んかい、衆生本來佛なりだ、行くも歸るも餘所ならずだ、一擧手一投足一息一息そこに大光明を見徹せんかい、この大馬鹿者。「山此に於いて大悟す」。洞山はこの「飯袋子」の一轉語でガラーツとぶち抜けたというのだ。古人はここに「各々眉毛横眼上」と著語している。白隱禪師曰く「一夜渴水モ喉へ通ラン程モダエタ故、飯袋子ノ一轉語デブチ抜イタ。コレガ雲門禪師ノ手法ナリカ」。

禪の修行で大悟することが大切なことはいうまでもないが、何よりも大事なことは道を求め純

一無雜に全身全靈を打ち込むことである。これを相續していれば必ず見性は自然に生まれ来るものだ。

洞山の行録によれば、この大悟した後に次のように云ったとある。「他後、人煙無き處に向かいて、一粒の米を蓄えず、一莖の菜を種えず、十方の往來を接待して、盡く伊が與に釘を抽き楔を抜き、炙脂の帽子を拈却し、鶻臭の布衫を脱却して、伊をして洒洒地に箇の無事の衲僧と作らしめん。豈に快哉ならざらんや」。見性體驗の悦びとともに、老師に對する報恩の言葉である。すると雲門は「你、身は椰子の大きさの如くにして、如許の大口を開き得たり」何と大口を叩くものだ、しかしこの一口で宇宙を吞了しておる、ということ印可證明だ。このような雲門と洞山の商量が、手に取るように讀めれば公案は分かる。

無門曰く。雲門當時、便ち本分の草料を與えて、洞山を使って別に生機の一路有らしめば、家門寂廖を致さじ。

ここでこの公案に對して無門の評語だ、評論というものは一段も二段も高い處からの力量がなければ中々出来るものではない。従つて褒めることもあれば、貶すこともある。これもまた後の修行者の爲の設問である。

「草料」とは牛や馬の飼葉のことであるが、ここでは見性するための棒喝の手段のことだ。黄檗が臨濟に對して、三度問うて三度打たような指導方法だ。ここで無門にしてみれば、雲門禪師の接待は生溫いぞ、三十棒を放すなどと甘つちよろいことをするから後世雲門宗が寂れてしまったではないか。この時雲門が洞山を打つて打つてギユウの音も出ぬまで叩いたならば、洞山

ももつと活き活きとして大機大用を得ることが出来たのに惜しいことをしたものだ。というのだ。
一夜是非海裏かいりに在あつて著到じやくとうす、直じまに天明を待つて再來すれば、又た他の輿たぬに注破ちゆうはす。洞山直下しやうざうに悟り去るも、未だ是れ性燥しやうざうならず。

洞山が絶望の深淵に落ち、大地黒漫々。夜明けを待つて入室參禪、飯袋子の一語で大悟したが、無門から見れば餘り鋭利の漢とはいえないぞ、鈍漢だよと決めつけている。

そこで、この商量を通じて我々修行者に對して論鋒を轉じたのが次のところだ。

且しからく諸人に問う、洞山三頓の棒、喫くす合あひか喫くす合あからざるか。若し喫くす合あしと道わば、草木叢林そうりん皆な棒を喫くす合あし。

さあ皆なに問うぞ、洞山は果たして雲門の三十棒を喫くすべきか、どこに過ちが有るのか、或いは無いのか。もしも洞山が棒を喫くすべきならば、草木叢林、日月星辰、猫も杓子もすべてが棒を喫くしなければならぬことになる。さあ、どこに棒を喫くする理由があるのかと我々に迫っているのだ。

若し喫くす合あからずと道わば、雲門又た誑語わうごを成なす。者裏まがらに向かつて明らめ得ば、方まさに洞山と一口いっくに氣いを出いさん。

もしも三十棒を喫くする必要がないというならば、雲門は嘘を言つて人々を誑わかしたことになる。「者裏」とは、洞山が私のどこが悪うございますかと泣きつ面をして、飯袋子で眼が開いて、今度は俺が學人を指導するなんて大口を叩いた、その消息のことだ。そこを本當に明らめることが出来れば、洞山と同じ境涯に立つて逆に雲門に對して三十棒を加えてもよいのだが、ここが年代

深遠というべきところだ。この無門禪師の問いにどう答えるべきか、室内での参究のしどころだ。
頌に曰く。獅子兒を教う迷子の訣、前まんと擬して跳躑して早く翻身す。

雲門の洞山に對する指導振りを、中國の譬えを引用して述べている。獅子が子供を養育するに
は、生まれて三日後に千丈の崖から蹴落として、谷底から這い上がって親に噛み付くようなもの
でなければ相手にしない。このようにしてこそ、百獸の王の王たる所以がある。これが果たして
殘酷なのか愛情深きものなのか、教育の秘訣がここにある。本則では、雲門が洞山に對してこの
飯袋子と突っぱねたところを指しているが、ここが洞山の翻身したところだ、絶後に蘇ったのだ。
端無く再び敍ぶ當頭著、前箭は猶お軽く後箭は深し。

「前箭」は三頓の棒、「後箭」が飯袋子だ。「端無く」とは、何の企みもなく極自然に飛び出し
た言葉で、それが「當頭著」、圍碁の奥の手のような捌きである。つまり、前日の四度の問處は
雲門も手加減しているから矢の傷も浅いが、翌日の飯袋子の一言は雲門が弓を満月のように引き
絞って放ったので洞山は骨の髄まで深手を受けた、だからこそ大悟することが出來た、死人が蘇っ
て活人となったのである。

この頌は、雲門と洞山の商量を獅子と圍碁と弓矢の譬えを以て示し、さすが雲門宗の言句の懸
絶さとその境地の孤高さを七言絶句で歌い上げたものである。白隱禪師も「宗門向上ノ處、ヨク
頌シタ」と讚歎されている。

禪學盛んにして、禪道亡びる時代だ。禪の修行は實參實究の功を積み、道力を付け道眼明らか
にして、境涯を養うものでなければいけない。言句に落ちた言語ゲーム、禪サロンは本當の禪で

はない。本則の歸處は何處にあるのか、有り難いことに評唱や頌によつてその境涯の深さや卓越した見識を見ることが出来る。鐵饅頭の公案も、坐つて坐つて坐りぬけば醍醐味を味わうことが出来るのである。

とふ人も とはるゝ人も ふみなれし もとのみちとは けふぞしりぬる
今ぞしる 雨やあられも そのまゝの むかしうたれし 杖のあとゝは

(帽白集)

第十六則 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。

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。

第十六則 鐘聲七條

雲門曰く、「世界恁麼に廣闊たり。甚に因つてか鐘聲裏に向かつて七條を披る」。

無門曰く。大凡そ參禪學道は、切に忌む聲に隨い色を逐うことを。縱使い聞聲悟道、見色明心なるも、也た是れ尋常なり。殊に知らず、衲僧家聲に騎り色を蓋い、頭頭上に明らかに、著著上に妙なることを。然も是の如くなりと雖も、且らく道え、聲耳畔に來たるか、耳聲邊に往くか。直饒い響寂雙び忘ずるも、此に到つて如何が話會せん。若し耳を將つて聽かば應に會し難かるべし、眼處に聲を聞いて方に始めて親し。

頰に曰く。

會する則ときんば事じ同一家、會せざるときは萬別千差。

會せざるときも事同一家、會する則ときんば萬別千差。

前則に續き雲門天子の提唱だ、白隱禪師も「大燈關山ノ兒孫ハ雲門ノ禪ヲ知ラネバ役ニ立タヌ」と云っている。古來、雲門の一言に三句具わるといふ。

函蓋乾坤 絶對の眞理が天地に充滿している。

截斷衆流 學人の煩惱妄想を根こそぎ斷ち切るハタラキがある。

隨波逐浪 緣に隨つて日常底の一つ一つを自由自在に對應する。

本則も、この三句を一丸として我々修行者に向けて突き付け、大悟せしめんとする血の滲むよ
うな接得振りであるから、ここをしつかりと見極めなければいけない。

雲門曰く、「世界恁麼いんもに廣闊こうかつたり。

さあ、「この世界の何と廣く限りないことか」と這箇を丸出しにして言い放つた。白隱禪師は「何
モ障リナイ、行コウ行クマイゾ隨事ダ」と云う。この大宇宙というものは時間的にも空間的にも
無限で一微塵も遮るものはない。ここでは聲色以前分別以前の次元のことで、世界から見れば我
れは世界だ、我れから見れば世界は我れだ。世界を我れとする時我れはない、我れがない時世界
中我れでないものはない。禪の常套語で「盡大地是れ沙門の自己」ということで、これは「聖人
に己なし、己なければ己ならざるはなし」ということと同じことだ。この消息が「世界恁麼に廣

闊たり」だ。坐禪はこの世界に没入することだ、萬物と我れと同一根ということではないか、同じ表現は幾らでもあるが別のことをいつているのではない。一息一息を無一無一と拈提して自己を忘れるのが坐禪であるから、この體驗を抜きにして禪の話はあり得ない。要するに、主觀と客觀という圖式の否定である。坐禪は對象というものが存在してはいけない、眞の坐禪は主體も存在しないということだ。

だからといって、この廣闊たりの處、一枚悟りに腰を据えているようなことでは、それを死人禪という。そこで雲門禪師は更に、

甚に因つてか鐘聲裏に向かつて七條を披る」。

この「甚に因つてか」が五祖下の暗號密令だ、これがこの公案の眼目だ。この一語がなければ禪は亡びてしまう。本當に自己を忘じ切り、自己を返照してみるのがだ。

鐘が鳴った、雲水が袈裟を着ける。本來は「大哉解脱服、無相福田衣、披奉如來教、廣度諸衆生」と口誦して袈裟を着用するのが禪僧の作法だ。電話のベルが鳴った、祕書が受話器を取る。腹が減った、誰もが飯を食う。これら三つは別のことか同じことか、呼べば答える、ここに禪のハタラキがなくてはいけない、そこがまさしく圓融無礙たる所以である。古人は著語して「竹密にして妨げず流水の過ぐることを、山高うして豈に礙えんや白雲の飛ぶことを」と呈示している、『般若心經』の「無罣礙」ということだ。又た禪語に「天空鳥の飛ぶに任す、海濶くして魚の躍るに縦にす」と、自己を忘じたる行履に一切の礙げのないところを頌っている。このような禪語をよくよく味わうと、この公案が手に取るように分かる。

無門曰く。大凡そ參禪學道は、切に忌む聲に隨い色を逐うことを。

本則が簡單なのに對して無門禪師は丁寧に評唱している。

先ず無門は參禪辨道する者の用心について、聲とは鐘聲を指し、色とは七條の袈裟を示しているが、聲色を迷いの心として注意を促している。佛教では認識の構造というものを、六根即ち眼根耳根鼻根舌根身根意根が六境即ち色境聲境香境味境觸境法境を緣じて六識即ち眼識耳識鼻識舌識身識意識として認識するとしているのだが、客觀の世界に執着し引きずり廻され心が右往左往し奴隸のようになることを嫌うのである。それは主人公がぐらついているから境に迷うのであって、何時も主人公を見失つてはいけない。しかし、

縦使い聞聲悟道、見色明心なるも、也た是れ尋常なり。

「聞聲悟道」とは、香嚴が庭掃除をしていて石ころが竹にカチーと當たった、その音で見性した。「見色明心」は、靈雲が桃の花を見て見性した譬えをいうが、その「聲」とか「色」とが見性の縁ともなり手がかりともなる。これも特別に珍しいことでもない當たり前の事、日常茶飯事である。未だ見性していない者は何をグズグズしているのかい、と學人に迫っているのだ。

殊に知らず、衲僧家聲に騎り色を蓋い、頭頭上に明らかに、著著上に妙なることを。

もしも眞の修行者であるならば、趙州のように世人は十二時に使われ我れは十二時を使い得たりで、どこもかしこも天地一杯、寝る起きる、暑い寒い、一舉手一投足、日常底そのものが自由自在に主人公が惺々著々となつて隨處に主となり立處皆な眞なりだ。これを「聲色を坐斷する底」という。

然も是の如くなりと雖も、且らく道え、聲耳畔に來たるか、耳聲邊に往くか。

これは、『楞嚴經』の中の「鐘聲が耳邊に來たのか、耳が鐘聲の處に往つたのか」という問答を引用したものであろう。『世語集』には「鐘がなるかや撞木がなるか、鐘と撞木の合いがなる」という俗謠がある、これも室内の參究ものだ。このような二つの間をいくら研究しても分かるものではない、理屈なしに、ピシヤリ！（見臺を打つ）ではないか。

直饒い響寂雙び忘ずるも、此に到つて如何が話會せん。

「響寂」とは、主觀と客觀と見ればよい。元來主客合一なのだ、本當に一體の時は一體という分別もない、悟りもない見識だ。それが「雙び忘ず」というところ、大死一番の處であるが、ここから絶後に蘇つてこなければいけない。そのことが次の語句である。

若し耳を將つて聽かば應に會し難かるべし、眼處に聲を聞いて方に始めて親し。

これは洞山大師の「過水の偈」である。「也太奇也太奇、無情說法不思議、若し耳を將つて聽かば終に會し難し、眼處に聞く時方に知ることを得ん」也太奇だ、見性した時に發する一語だ、山川草木が宇宙の根本原理の法を説いている、この無情說法を聞くには耳で聞くのではない、目で聞き心で聞かねばならない、その時始めて說法を聞くことが出来る、というのだ。

一般的には、聲は耳でもって聞くという。主觀と客觀という對立の構圖であるが、ここでは主觀と客觀は一つという立場であるから、眼で聲を聞き耳で色を見る、更に言葉を換えていえば、耳なくして聞き眼なくして見舌なくして語るということで、天地一杯が眼となり耳となる。ここで初めて何ものにも妨げるものがないところの世界になる、別段不合理なことをいつているので

はない。古歌に「耳に見て 眼に聞く時は 何事も 實まことの法のりの 旨むねに叶はん」とある。

頌に曰く。會する則とぎんば事じ同どう一家いっけ、會せざるときは萬別まんべつ千差せんしゃ。會せざるときも事じ同どう一家いっけ、會する則とぎんば萬別まんべつ千差せんしゃ。

この頌は、會する、會せざると四句分別である。會するとは悟つてみればということであり、會せざるとは迷っている時はということ、迷悟の立場で見ればよい。

「會する則とぎんば事じ同どう一家いっけ」。悟つてみれば、上に諸佛なし下に衆生なし、天堂地獄、生死涅槃、佛界魔界、一顆の明珠だ。天地廣闊、四海一家という絶對平等の立場である。

「會せざるときは萬別千差」。迷っている時は、自だ他だ、主觀だ客觀だ、分別に分別を重ねて相矛盾して對立しているから悪夢を見ているようなもの、こんなことではとても平安を勝ち取ることは出来ないということだ、絶對差別の世界である。

ところが、このように悟りと迷いの世界が有るといふのは修行の未熟さを示すものであつて、その迷悟を捨てなければいけない次元の世界が次の二句である。

「會せざるときも事じ同どう一家いっけ」。たとえ會せざる時即ち迷つていてもこの世界は凡聖混雜、凡聖同居で各々差別がそのまんま、所を得ていないか。これは前の二句の世界とは違う次元のことだ、即ち迷つていても悟つていてもそれに拘わらずという前置詞がある。

「會する則とぎんば萬別千差」。會するであるから、悟つたということである。しかし特別に變つたわけではない、天は天で地は地だ、柳は緑花は紅、萬別千差、元の木阿彌ではないか。ということは同一家も萬別千差も同じことだ、「悟り了れば未悟に同じ」だ。

禪の修行というものはいつも迷悟という立場に立っている、しかし一度悟る、ここでは頌にいう會したら、會して會して會し盡きれば不會に到る。即ち會すべきものは何もなかったということになる、同一家ではないか。このような道筋をよくよく味わうがよい。

悟ったらその悟りの垢を落とさねばならぬ、これを建立門から掃蕩門という。禪の修行はこの繰り返しであるから修行に終わりはない、「釋迦も達磨も修行中」というではないか。

日常底に於いて一切の理屈を離れて、具體的な事實の上で自由自在に妙用を顯現するハタラキをもつことが出来る人を、眞まことの禪者という。

この公案は、塵々利々本心に契かなうかということ、本心は虛空法界に充滿し圓通無礙である。

耳に見て 目に聞とても 何ならん 入相のかねの なるにまかせて

我がみゝに 霜夜のかねの なるときく をとに音となき 明がたの空

(帽白集)

第十七則 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。國清才子貴、家富小兒驕。

頌曰。

鐵枷無孔要人擔、累及兒孫不等閑。

欲得撐門并挂戸、更須赤脚上刀山。

第十七則 國師三喚

國師三たび侍者を喚ぶ。侍者三たび應ず。國師云く、「將に謂えり吾汝に辜負すと、元來却つて是れ汝吾に辜負す」。

無門曰く。國師三喚、舌頭地に墮つ。侍者三たび應ず、光に和して吐出す。國師年老い心孤にして、牛頭を按じて草を喫せしむ。侍者未だ肯て承當せず、美食飽人の飡に中らず。且らく道え、那裏か是れ他の辜負の處ぞ。國清うして才子貴く、家富んで小兒驕る。

頌に曰く。

鐵枷無孔人の擔わんことを要す、累兒孫に及んで等閑ならず。

門を撐え戸を拄うることを得んと欲せば、更に須らく赤脚にして刀山に上るべし。

本則の國師とは、南陽慧忠禪師のことである。慧忠禪師は六祖慧能禪師の法を嗣がれた高足で、大悟徹底されてから南陽の白崖山黨子谷という所に入り、四十年間山を下りなかつたという。慧忠禪師の高き道風はいつの間にか唐の肅宗帝の耳に入ることとなり、是非とも天子の師となつて欲しいという要請があつた。禪師は堅く斷つていたが、再三の要請に天子の篤い道心を見て承諾し遂に白崖山を下りることとなつた。慧忠禪師には青銚和尚という道友が居られ、場所こそ違ふが禪師と同じように山中で長く聖胎長養されていた。慧忠禪師が山を下りるに際し挨拶に行くと、青銚和尚は「この意志薄弱な奴よ、天子の救命か何か知らぬが都へ行くとは、今後は絶交だ」と云つたということである。青銚和尚の生き方も評價せねばならぬが、法縁に順う慧忠禪師の在り方も立派である。肅宗帝の敕を受けて京師に入り、次の代宗帝と前後十六年間の坐禪指導をされ國師と稱された。大曆十年（西曆七七五年）、百歳を超えて示寂され、大證禪師と諡號された。

本則は、『碧巖錄』「第十八則忠國師無縫塔」の類則である。

國師三たび侍者を喚ぶ。侍者三たび應ず。

ここには侍者の名前がないが、慧忠國師の法を嗣いだ耽源の應眞禪師であろうと云われている。只者ではない。問答する人間關係に上下があり同格もあるが、この時の耽源は國師に太刀打ちの出来る位の力量が有つたと思える。

ある時、國師が侍者を三度喚んだら侍者が三度返事をしたというのだ。「オーイ」「ハイ」、こ

れを三回繰り返した、只だそれだけだ。只だ喚ぶ、只だ返事をする、そこには何も理屈はない。國師もなければ侍者もない、邪も正もない、迷いも悟りもない。著語して「兩鏡相照らして中心に影像なし」だ。雲門曰く「世界恁麼に廣濶たり」の垂語と別物でない。

國師云く、「將まさに謂おもえり吾汝ごぶに辜負こぶすと、元來かえ却かえつて是れ汝吾ごぶに辜負こぶす」。

この「辜負」が本則の眼目だ。辜負とは、そむくということ、そむくとは一般的にいえば反對することであるが、本則でこの解釋ではだめである。辜負するところに宗門の生命があり、白隱禪師も「佛祖ノ命脈ハ是レジャ」と下語している。師そしに負おく位の力量がなければ、我が宗門は亡びてしまう。この辜負するところは、慧忠國師が「儂は只だ喚んだだけで、貴様など全く眼中にない。それなのに貴様は勝手に返事をしておるわい」というところである。國師が三喚してどう辜負したのか、侍者が三應したことが何故辜負したことになるのか。このところをかれこれ提唱したら益々負く結果となる、それより「お前がドジなら私もドジよ、ドジとドジなら通り抜け」の狂歌で締めておいた方がよいと古人も云っている。

國師と侍者が、二人で一人というのもとりい。それぞれが完全に辜負していながら同時に獨立獨歩ではないか、「天上天下唯我獨尊」「上下四維等匹無し」というところ、手の加える餘地は何も無い。「父は子を識り、子は父を識る」父子一如のところでありながら辜負しているところ、そこに慧忠國師の寒すさまじい宗風を見届けなければいけない。

無門曰く。國師三喚、舌頭ぜつとう地に墮おつ。侍者三たび應おこず、光ひかりに和なして吐と出しゅつす。

一度喚べば事足りるものを三度も喚ぶとは、何とも親切なものだ。餘りにも慈悲が深過ぎるの

で舌が地に墮つ、駄辨を弄し過ぎたではないか。これに對して侍者は三度も返事をする、何と純眞極まりない態度ではないか。文面を解釋すれば以上の如くであるが、本當のところはそうではない。三喚三應なんてくだいではないか、そんなにいわずとも侍者はもう立派に出來上がっているよ、國師も國師なら侍者も侍者だ。無門禪師の意を見抜かなければいけない。

國師年老い心孤にして、牛頭を按じて草を喫せしむ。

どうやら國師も年老いて、何となく心淋しいと見える。牛の頭に草を押しつけるように、人の嫌がることも知らず無理矢理食べさせるようなことをしておるわい。これは禪語に「本分の草料」というのがあるが、佛法というご馳走を腹一杯與え侍者の境地を更に深める爲の手段を指している。

侍者未だ肯て承當せず、美食飽人の飡に中らず。

ところが侍者の方はそれを受け取ろうとしない、どんな美味しい食事でも満腹の時は欲しくないので。ここで食物が引用されているが、當然の如く悟りのことだ。「虎口裏に飡を奪う」という禪語がある。室内では師家が虎口だ、そこから食物を奪い取る、勿論生命懸けの仕事だ。禪の商量というものはこのようなもので、室内はクタクタと理屈をいうところではない、ギリギリの問答で事足りる世界だ。慧忠國師と侍者耽源との商量は、耽源が醒悟しているので慧忠國師の老婆心切は全く無用であるということを示しているのである。

且らく道え、那裏か是れ他の辜負の處ぞ。國清うして才子貴く、家富んで小兒驕る。

國師が辜負の處といったが、さあ一體全體どこが辜負なのか、この公案の端的を呈示した。「是

れ他の」他は侍者を指しているが、これは慧忠門下だけでない、參禪する者に對する呼びかけだ。その辜負したところの様子を、無門禪師が自ら代わって曰く「國清うして才子貴く、家富んで小兒驕る」だ。國が治まり天下太平の時軍人は必要ない、文學藝術に優れた人物が大手を振って大道を行く。この「才子貴く」は侍者のことを指していると思われるが、生活が贅澤になると子供までが驕りたかぶるようになる、我がままになると表現しているが、これも辜負ということを前提にして理解しなければいけない。元來、這箇に辜負する辜負しないという沙汰があるかい、どんな語句を用いても這箇のことは表現できない。表現すればそれは皆な、辜負することになるということを忘れてはいけない。

頌に曰く。鐵伽無孔人の擔わんことを要す、累兒孫に及んで等閑ならず。門を撐え戸を拄うることを得んと欲せば、更に須らく赤脚にして刀山に上るべし。

この頌の前二句は、無門禪師が禪に於ける修行によつて傳法する慧忠國師をにらんでの語であり、後の二句が、侍者耽源をなぞらえて嗣法する者の心構えを示しているのである。

「鐵伽無孔」とは、首かせ手かせ足かせのことで、昔罪人を取り扱う道具のことだ。無孔だから孔が無い、要するにもしもこの鐵伽にはまつてしまつたら永劫に身動きが出来ぬ、丁度この公案の妙旨を暗示している。這箇は分別の加えようがない、これが無孔の鐵伽だ。無字の公案と同じではないか、隻手と同じではないか、一人残らず元來この無孔の鐵伽を擔っているではないか、それを見破るのが禪の修行である。

この無孔の鐵伽を侍者に擔がせただけでなく、後世の禪に參ずる修行者にドツカリと擔がせる

ことで、その困苦は竝大抵のことではないぞ、生やさしいものではないぞと注意を促している。

「門を撐え戸を拄う」とは、佛門であり禪門のことだ。佛祖傳來の正法がおかしくなりつつある、「眞風地に墮つ」だ。なんとかして正法を受け継いでいかねばならぬ、禪の眞髓を傳える、禪門という門を撐えるのには大勇猛心を以て當たらねばならぬと策勵している。白隱禪師も「佛祖已墜ノ宗風ヲ扶起セントナラバ、此ノ頌大イニヨイ氣ヲツケテミヨ。最早カタムキ倒レントスル所ノ門戸ヲ引キ起コサント思ウハ竝大抵ナコトデハナイ」と云っている。

そして「更に須らく」とある、この「更に」が字眼だ。ここに禪の生命がある。轉また悟れば轉た忘れよ、山上更に山有りだ。無孔の鐵枷を背にして、更に素足で刃の上を歩く氣迫を持たねば禪の修行とはいえないというのだ。『春夕鈔』に「刀山とは向上の田地のこと、草鞋を着けたる外客の上り難き處也。赤脚と云うは實踐、實悟底の人の消息也」とある。白隱禪師は「スベツテスベツテノボレ雪ノ山」と下語している。道人鈴木正三も「洒落佛法、ぬけがら坐禪は何の用にもなるまじきぞ。眼をすえ、齒をかみしめ、はたし眼になりて、群がる敵の中に躍り込み、敵の槍先に突つ立ちたる覺悟もて修行せよ」といつている。實參實悟でなければいけない。これはないも禪の修行だけの話ではない、人生の一大事は凡てこの氣概でやらねば成就するものではない。

葉がぐれに みたび我が子を よぶこ鳥 をのがりかを そことしらせて

子をおもふ 心のやみに かくふみの あやなくみゆる 教へなるらし

(崬白集)

第十八則 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。

第十八則 洞山三斤

洞山和尚、因みに僧問う、「如何なるか是れ佛」。山云く、「麻三斤」。

無門曰く。洞山老人、些の蚌蛤禪に參得して、纔かに兩片を開いて肝腸を露出す。然も是の如くなりと雖も、且らく道え、甚れの處に向かつてか洞山を見ん。

頌に曰く。

突出す麻三斤、言親しく意更に親し。

來たつて是非を説く者は、便ち是れ是非の人。

洞山和尚、因みに僧問う、「如何なるか是れ佛」。山云く、「麻三斤」。

「如何なるか是れ佛」、山云く「麻三斤」。これだけだ、大變に簡単な問答商量で淡にして味無しだ。「如何なるか是れ佛」という問いは、『無門關』の中に四則ある。雲門禪師が雪峰禪師に「如何なるか是れ佛」と詰め寄った時、雪峰禪師は「寢言すること勿れ」ネゴトをいうなど答えられた。その雲門の所で、「飯袋子」の一言で大悟した洞山であることは第十五則で提唱した通りである。さすがに雲門宗に相應しい對應振りであることを見なければいけない。「如何なるか是れ佛」の佛とは、「衆生本來佛なり」の佛だ。佛ということについては、佛教教理上に於いて法身報身應身の三身と違って色々と説明されているが、ここではそんな理論的な佛を指しているのではない。斬れば血のほとばしる佛だ。いくら佛教經典を詮索しても捉えることの出来ない、坐禪體驗を通じて冷暖自知の見性成佛の佛である。

麻三斤は、「マサギン」と讀む。禪門にはこのような讀みぐせというものがあり、これは眞意を呈示せんが爲の發音である。鈴木大拙は、西田哲學のキーワードである「絶対矛盾的自己同一」を一氣に讀まねば意味が失われると云ったことがある。

洞山は何も考えずに、只だ「麻三斤」と口から飛び出したのである。實に、麻三斤の一語の如きは向上の關楯子であり千聖不傳である。無字の代わりに麻三斤麻三斤と一呼吸一呼吸拈提してみよ、ただ符牒が變わっただけである、讀經も食事も大小便も皆な麻三斤だ。これをシンボルとして表現すれば阿彌陀佛となり、哲學的にいえば空間的時間的にぶっ通しの眞理というがこれも一種の觀念遊戲となり戲論である。白隱禪師の『坐禪和讃』に「自性即ち無性にて、すでに戲論を離れたり」とある。禪の立場は概念推理判斷というような哲學的な言語ゲームを嫌い、直に自

性に參じ徹見しなければいけない。そこから躍り出た活句が「麻三斤」である。

この麻三斤について、洞山和尚が丁度麻を秤にかけていたところであると説明される。確かにそうであったかもしれないが、それが麻であろうと大豆であろうと何でも構わない、そんな事はどうでもよいのだ。只だ、「麻三斤」否、麻三斤のマの一字で澤山だ、マの一字そこに佛が丸出しではないか、少しでも講釋をつけたら駄目だ。

『萬安鈔』に「洞山和尚上の眞佛を問うた、山云く麻三斤、何とも手が着かぬ鐵椀子ぞ、(中略)上古にも邪解の者が多かつたぞ」と、更に天桂禪師は「此の麻三斤はどう掛けても三斤有り目の量は差はぬ、人々個々掛けて見やれ。これ公案の大意十界三千どこでも差はぬ、有り目の量は究めた、諸人掛けちがひやるなぞ」と論評し、更に「如何なるか佛と問えば、麻三斤増さず減らさず有りの儘なり」と云っている。

一切の識情計較を超越して參究しなければ、洞山の答えを體得出来ない。只麼に「麻三斤」だ、それ自體に何の意味はない、少しでも意味をつけたら麻三斤の眞意から離れてしまう。麻三斤という一句が出てくる以前の洞山の心に立ち返ることだ。それこそ打成一片になれば非思量の麻三斤ではないか。

古人は云う、「洞山曰く麻三斤。なんとも手が付けられぬ鐵の楔だ。十年二十年暗黒の深淵に苦悶せねばならぬ、一切の分別意識を放下して無心になれ、無我になれ、なれなければこの公案の妙旨は手にはいらぬぞ」と。

無門曰く。洞山老人、些の蚌蛤禪に參得して、纔かに兩片を開いて肝腸を露出す。然も是の

如くなりと雖も、且しばらく道いえ、甚れの處に向かつてか洞山を見ん。

洞山云く「麻三斤」の一拶は、「親言は親口より出いず」の通り洞山を讚歎するより他はない。この一句こそ奪命の神符として受け止めなければ、この無門の評唱を理解することは出来ない。無門が洞山の答辨振りを評してハマグリ禪と論評した、洞山の活境界がハマグリなのだ。「口あいて はらわた見せる 蛙かな」という俳句がある、口を開いて五臓六腑さらけ出した。ここでは蚌蛤即ちハマグリを持ち出して、洞山麻三斤の答えこそ汝に隠するものなし、丸出しに丸出して見せつけているではないか。一大藏經を麻三斤の一句で説き盡くしているではないか。白隱禪師曰く「サア大衆、麻三斤ト答エタ處何處ガ腹ムキ出シタゾ。無門モソウミテハ尻ニ目薬ゾ」と。「然も是の如くなりと雖も」と無門がここで、洞山が丸出しに見せつけたが果たして幾人の人が洞山の魂膽を見抜くことが出来たであろうかと拶處だ。見える人には見えるであろうが、見えない人には全く見ることは出来まい。提唱も同じ事で、聞く耳を持たねば何のことやら分からない。昔、中國に太原宗孚上座という佛教學者がいた。ある時「法身佛というものは、虚空のようなもので縦は三世に貫き横は十方に互り、四方八方に充滿して陰も陽も完全に具備している。縁に隨い感に赴いて周ねからずということなし」と雄辨に語り盡くしていた。ところがそれを聞いていた一人の僧が思わず失笑した、夾山禪師である。講座が終わり孚上座がこの夾山禪師を自分の部屋に招き、心から質問する「先程の私の提唱にどこか間違いが有ったでしょうか」、すると夾山云く「貴僧の講釋は大變に立派であるが、未だ本當の法身佛を拜んでいない。本當の法身佛を拜むのであればしばらく講座を止めて坐禪をするがよい」。孚上座は正直に指示通り一週間火の

玉の如く坐禪をし、忽ち大悟して法身佛を拜んだという。この話は紛れもない歴史的事實だ、無字は法身の公案でありこのような事實としての修行者の足跡をよく理解し追體驗しなければ修行の成就是不い。このようなことは昔も今も變わることがない、只々純一無雜に、驀直に坐るのだ。

頰に曰く。突出す麻三斤、言親しく意更に親し。來たつて是非を説く者は、便ち是れ是非の人。「突出す」だ、問髪入れず突き付けられているのだ、そこに麻三斤が躍り出しているところを見届けなければいけない。「言親しく意更に親し」とある、親しいといえれば親しいという世界があるがその親しいという世界を超えなければいけない。問いと答えが一つになっている、打成一片のところ果たして親しいというものがあるであろうか。だから「言端語端というも遅八刻」という。「親言は親口より出ず」というそのものに成り切れれば親しいというものもない。

「來たつて是非を説く者」即ち、この麻三斤について彼此と是非を評判する者戲論をなす者は麻三斤を透過した人とはいえない。「問う者は親しからず、親しき者は問わず」だ、これ以上提唱を續ける事は「是非の人」に陥ってしまう。

鎌倉時代に顯密を學び後に東福寺開山聖一國師に參じた無住一圓という僧がいた、かの有名な『沙石集』の著者である。この中に次のような話が掲載されている。昔、山寺に四人の僧がいて維摩の一黙に倣い夜半から朝まで無言の行をすることになった。恐らく四人は面壁でもして坐禪を始めたのであろう、暫くすると蠟燭の燈りが燃え盡きてしまった。すると一人の僧が「誰か蠟燭を持って來い」と聲を發してしまった、失格である。その聲を聞いて別の僧が「今は無言の行の最中ではないか」と注意をした、これに對して「無言の行といいながら發言しているのはお前

だ」といって、二人目三人目が脱落した。最後に一人の僧が残ったが「三人共無言の行を破ったが、最後まで口を開かなかつたのは私だけだ」といって結局四人の僧全員が駄目であった、という話だ。

坐禪は沈黙と呼吸の宗教だ、特に攝心中は一言喋ればそれだけ心が亂れ禪定が破れる。沈黙を守ることは容易なことではない。「雄辨は銀、沈黙は金」という言葉があるが、禪の世界はダイヤモンドだ。これも「是非を説く人は即ち是非の人」の箴言の物語をして是非の人にならぬようにしなければいけない。

玉泉和尚曰く「天に四壁無く地に八荒を絶す何處に向かつて洞山と相見せん」咄。

なをざりに 思はごとけし 賤のめか 麻のをだまき くりかへしてよ

おさめ置 ひつに光は なきものを たからの玉を よそに見すてゝ

(帽白集)

第十九則 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。知是妄覺、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、直得瓦解氷消、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。

若無閑事挂心頭、便是人間好時節。

第十九則 平常是道

南泉、因みに趙州問う、「如何なるか是れ道」。泉云く、「平常心是れ道」。州云く、「還つて趣向すべきや否や」。泉云く、「向わんと擬すれば即ち乖く」。州云く、「擬せずんば争でか是れ道なることを知らん」。泉云く、「道は知にも屬せず、不知にも屬せず。知は是れ妄覺、不知は是れ無記。若し眞に不疑の道に達せば、猶お太虚の廓然として洞豁なるが如し、豈に強いて是非すべけんや。州言下に於いて頓悟す。

無門曰く。南泉、趙州に發問せ被れて、直に得たり瓦解氷消、分疎不下なることを。趙州

縦饒悟り去るも、更に參ずること三十年にして始めて得てん。

頌に曰く。

春に百花有り秋に月有り、夏に涼風有り冬に雪有り。

若し閑事の心頭に挂くる無くんば、便ち是れ人間の好時節。

南泉普願禪師は、大隗山大慧に就いて得度し三十歳にして戒法を受けた後、性相を究めその後馬祖道一禪師の室を叩いて嗣法した。池陽の南泉に禪院を構えて、山を下らざること三十年とある。「南泉斬猫」の公案にあるように機峰峻険な禪機の人で、その高足に趙州和尚がある。趙州は十八歳の時この公案で見性したといわれる。傳記に依ればこの公案の商量は、趙州が五十五、六歳で、南泉が八十七歳で遷化される前年といわれている。とにかく趙州は六十まで南泉の下で修行されたが、この公案の當時は決して老古錘ではない。

南泉、因みに趙州問う、「如何なるか是れ道」。

趙州が南泉に、至道、大道、佛道とは何かとお尋ねになった。佛教に於いては、道を「ミチ」とは讀まず「ドウ」と發音する。それは、一般的世間では道「ミチ」と讀んだ場合に對立的意味がある。明るい道といえば暗い道がある。なかには泥棒の道という悪用もある。このようなものから區別するために「ドウ」と讀む。又た、道とは大和言葉では、「ミツル」とか「ミチミチている」という意味をもつ。どこもかしこも一杯一杯であるということだ。

孔子様は、「道は近きにあり、人これを遠くに求む」と云つて嘆いておられる。しかし、近き

にありではそこに隙間がある。老子様は、「道は須臾も離れず、離るべきは道に非ず」と云っている。道は元來、宇宙に充滿し露堂々として現成している。従つて毎日の生活、朝から晩まで晩から朝まで、生まれて死ぬまで、道の外に一步も出ていないのである。

そこで、道なるものの實體とは如何なるものですかという質問に對して、

泉云く、「平常心是れ道」。

と答えられた。心の一字に引つかかつてはいけない、心の字は要らない。「平常是道」の方がよい。無字が道と名を變えて出てきた。平常とは平生、日常ということであるから、具體的にいえば坐る起つ寝る、泣く笑う怒る、みな道の作用ではないか。

曹洞宗の瑩山禪師が義介禪師に參じた時、「如何なるか平常心是道」と問われ、「黒漆崑崙夜裏に走る」と答えられた。道に成り切つて思慮分別の入る隙間のないところ、本分上のことだ。義介禪師曰く、「未在更に道え」と快馬の一鞭だ。山曰く「茶に逢うては茶を喫し、飯に逢うては飯を喫す」と修證邊から具體的に答えられて印可だ。

白隱禪師は、「平常心是道トハ小僧デモ言ウ、南泉家裡大火聚ノ如シ、實ニ惡水ヲ頭カラ注ギ掛ケタ」と論評している。

佛道というものは、見性してからそれが日常底に於いて受用不盡とうなずくまでは容易なことではない。禪の修行はそこまでやりとげねばならない。だから次の商量がある。

州云く、「還つて趣向すべきや否や」。

道といえは道筋があり、道筋があればそこに方向がある筈である。その方向を指示して戴きた

い。趣向とは道に叶うということであるから、本来完全に具わっているのであるならば、努力して道を求める必要がない。道にいて道を問うているのだ。ここでは、その道なるものにどこからどのように手を付けたらよろしゅうございますか。

泉云く、「向わんと擬すれば即ち乖く」。

思慮分別に互り、道を求めて探し廻つては駄目だ、これを癡俱の漢という。脚下を忘れてウロウロしては何時になつても埒が明かない、それが道に背くということだ。その場その時に徹底的に成り切ることが出来れば、そこに道というものに叶うものだ。しかし、これでも趙州はまだまだ納得がいかない。

州云く、「擬せずんば争でか是れ道なることを知らん」。

道を求める心がなければどうして道を得ることが出来るでしょうか。何にも工夫せずして「平常心是れ道」が手に入ることがあるのか、という質問だ。禪の商量は根源に達するまで、攻めて攻めて断崖絶壁の淵に立つての商量だ、哲學的論議を弄ぶ知的な世界の次元と異なる。苦しみに喘ぐ趙州の心を察するに餘りある。趙州が晩年に到り「諸人は十二時に使われる。吾は十二時を使い得る」という言葉を吐くことが出来たのも、このような求道の跡があつてこそ道の大成の要因がある。

これに對して南泉の答えは、これ又た親切そのものだ。

泉云く、「道は知にも屬せず、不知にも屬せず。知は是れ妄覺、不知は是れ無記。若し眞に不疑の道に達せば、猶お太虚の廓然として洞豁なるが如し、豈に強いて是非すべけんや」。

そこで南泉云く、知とは分別でモノを見ることで、實體そのものではなく影をつかんでいるようなものだ。だからそれは妄覺だ。それでは不知は、何も分からない状態である無自覺であつて、それもだめだ。この無上道というものは、知とか不知にあずからず超越しているのであるから、頭の中ででっち上げたものは皆な妄覺で夢物語である。否、たとえ見性してもそれも妄覺だ、見性も妄覺であると知った時それが本當の見性というものだ。

「不知は是れ無記」とある。無記とは善でもない惡でもないものをいう、例えば右でもない左でもないニュートラルの位置であるが、ここでは不知であるから認識する作用のない石コロのようなもので、死物同然ということだ。つまり、客觀の世界に轉ぜられて七轉八倒しているから、ここでもしも一切の分別意識を拂い盡くしたならば、心路を絶したならば、そこが不疑の道、「平常心是れ道」の世界ではないか。

不疑とは、「日は東方に出て西に落つ」だ、疑う餘地があるかい。その不疑の大道を、南泉は「猶お太虚の廓然として洞豁なるが如し」と。元來、虚空という世界は善も惡も無記もないカラーツとして雲一つない日本晴れだ。妨げるものは一つもない、障りないありさまを形容して洞豁だ。つまり、求心止むとき全體現すだ。そこに是とか非とか入る餘地など毛頭ない。少しでも是非があつたら不疑の道は手に入らんぞ、南泉の心を盡くしての教示だ。

龍澤寺の坐禪堂を「大疑堂」という、どこまでも疑い疑い盡くして疑いすることの出来ないものに到達する。疑いを媒介として、それを信ずるところに不疑の道がある。

州言下ごんかに於いて頓悟とんごす。

ここで趙州がガラリと桶底を脱したのだ。頓悟の頓とは、速であるから換骨奪胎された、衆生底から成佛底に轉ぜられた。古人は「龍生金鳳子、至今不見蹤」と下語している。

宋淵老師に、「不疑」という墨跡を書いて戴いたことがある。「靈雲志勤禪師に、『桃花を一目して自り後、直に如今に至って更に疑わず』という見性の偈があるが、この不疑の言葉が口に出るまで坐禪をしなければいけない。そうでなければ坐禪が本當に身に付いたとはいえない」というお言葉を賜った。

無門曰く。南泉、趙州に發問せ被れて、直に得たり瓦解氷消、分疎不下なることを。

ここで無門のコメントだ。白隱禪師はここに就いて、「無門ノ此ノ評ハ實ニ徹頭ナリ古今無類ジャ、大切ナル處ヲサンザンニ打チ碎イテ粉微塵ニシテ仕舞ツテ、分疎不下アカズボロヲ見タゾ」と論評している。

南泉が趙州に「如何なるか是れ道」と質問せられて、「直に得たり瓦解氷消、分疎不下」とある。南泉が趙州の問いに詰められて、巧妙な文句の説明は出来ても流石にしどろもどろとなり支離滅裂、何とも眞つ當な答えが出来なかつた。瓦解氷消とは、疑問がスツカリ消えた、瓦が木つ端微塵となり氷が溶けて水となる。煩惱がすっかり消え去り大道が明白となれば、大道についてアレコレ論議することも無い。そこが分疎不下のところだ、ここに注目しなければいけない。と同時に、南泉の平常道を「悟了同未悟」底の境涯であることを見落としてはいけない。

趙州縱饒悟り去るも、更に參すること三十年にして始めて得てん。

趙州は見性したというが、禪の修行は見性がスタートだ。ここに禪の修行の厳しさ有り難さが

ある。無門から見れば、趙州は見性はしたけれど更に三十年百戰錬磨しなければ本當に道に叶うことは出来ない。つまり悟跡を打ち拂い打ち拂い大悟徹底してこそ本調子の修行というものだ。着物が汚れたら洗剤でその汚れを洗い落とす、そこが見性の位だ。しかし着物には洗剤の匂いが付着している、更にそれを洗い落とさねばならない。「味噌の味噌臭きは上味噌にあらず」と云うではないか。少々見性しそれに有頂天な修行者達に對して、「更に參ぜよ三十年」の飲み薬を口に入れねばならない。世の中には馬鹿者がおつて三十年を指折り數えたという。三十年とは一つのメドであつて無限という意味だ、釋迦も達磨も目下修行中というではないか。

玄峰老師はよく提唱で云われた。「この坐禪の道というものは、十年で坐禪が身體に具わる、二十年で一人歩きで、三十年で他人の面倒を見る」と。これも三十年という内容如何のことだ。今、自分自身の過去を振り返ってみると全くその通りだ。しかし本當に「換骨奪胎、頓神妙術」を體得するのには容易なことではない。古人は「一生不離叢林」を以て標榜し修行された。一生どころではない、生まれ變わり死に變わり限りなく修行せねばならない。更に參ぜよ三十年！

頌に曰く。春に百花有り秋に月有り、夏に涼風有り冬に雪有り。若し閑事かんじの心頭しんとうに挂かくる無くんば、便べんち是れ人間の好時節こうじせつ。

始めの二句は大自然のありのままの妙用を示し、後の二句は神通妙用人間の到り得た無作のハタラキを示している。

春來たれば百花咲き誇り、秋になれば明月皎々として輝き、冬になれば雪一面の銀世界であるが、これはなにも景色の話をしていてではなく、自然現象そのまんまが佛の世界であるという

見解でもない。春は花秋は月というのは、それが當位を示してそれが平常是道ということだ。だから、自然の景色に託して大道そのものを表現している。この二句を最初にもって來たのは、次の句の閑事についての爲だ。「若し閑事の心頭に挂くる無くんば」が、この頃の眼目だ。大道は厳然として存在しているけれども、少しでも一點の妄想が影を差したならば忽ちに大道を見失うことになる。閑事とは安閑として呑氣にしているという意味ではない、ここでは無駄事思慮分別も閑事、悟りというのも閑事だ。

何があつてもいけない。ところが凡夫の乞食根性で閑事を捨てることが出来ない、捨てるということが大事なのだ。そこで、捨てて捨てる掃除奉行をやらねばならない。これは、神秀上座の「時々勤めて拂拭して塵埃に染さけが使むしこと莫れ」とある。先ず迷いを捨てて閑事となる、閑事を捨てて閑事を悟りに置き換えた。それも捨てて、心頭に挂からなくなった時、そこが「人間の好時節」、日々是好日ということところだ。

本來無一物のところならば、大道に塵埃も閑事も挂かるべきものはない。といえれば又た「挂かるべきものはない」という言句に落ちる。その時は、「春に百花有り秋に月有り」と聲を出して朗々と唱えてみよ。その時始めて本則の眼目が承當し手に入れることが出来る。

四方の国 守りの関も 戸ぎざしなく 往来やすけき 君が代のはる
そのがままに 行いくも帰るも 鳥のみち むなしき空に あとしなければ

(嵯白集)

第二十則 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、響。要識眞金火裏看。

頌曰。

擡脚踏躑香水海、低頭俯視四禪天。

一箇渾身無處著、請續一句。

第二十則 大力量人

松源和尚云く、「大力量の人、甚に因つてか脚を擡げ起さざる」。又た云く、「口を開くこと舌頭上に在らず」。

無門曰く。松源謂つべし、腸を傾け腹を倒すと、只だ是れ人の承當することを缺く。縱饒直下に承當するも、正に好し無門が處に來たらば痛棒を喫するに。何が故ぞ、響。眞金を識らんと要せば火裏に看よ。

頌に曰く。

脚を擡げて踏躑す香水海、頭を低れて俯して視る四禪天。

一箇の渾身著くるに處無し、請う一句を續げ。

本則の松源禪師に就いて『禪關策進』によれば、「松源禪師初め居士を以て應庵華に參ずも契たがはず、愈いよいよ自ら奮勵して密庵傑に見ゆ、隨つて問へば答う、密嘆して曰く黃楊木の禪耳のみと。奮勵いよ彌いよいよ切にして寢食を忘るに至り、密に入室に會う、僧に問ふ不是心不是佛不是物、師傍ら從り大悟」とある。その法脈は運庵普巖、虛堂智愚を経て我が大應國師、大燈國師に傳承されたのである。

またある史傳によると、松源禪師は年老いて耳も遠くなり攝化にも不便を感じるようになり、虎丘山より靈隱寺に移る時、白雲守端禪師から授かつた袈裟を弟子に傳えようと思つて、それに因んで三轉語を下された。本則ではその二つしか示されていないが、『葛藤集』に「明眼の人、甚に因つてか脚跟下の紅絲線斷ぜざる」というのがある。ところがこの松源の三轉語に答える者がいかなかったので禪師はその傳法の袈裟を誰にも授けず「私が遷化の後筐に入れて塔所に納めよ、三十年後に必ず力を具する者が出でて相承するであろう」と遺言され七十一歳で示寂されたのである。禪門に於ける嗣法は、このように眞實法を嗣ぐ者が出ぬまでは印可しない、安賣りをしない。このように法を重んぜられてこそ正法が久住されるのである。松源禪師示寂三、四十年後に石溪という名僧が天子の命を奉じて此の寺に住し、塔下より袈裟を出して拈じて曰く「大庾嶺頭、黃梅夜半、之を争うに足らず、之を讓るに餘りあり」という偈を唱えて大衆に示し本則を舉揚したのである。公案というものは古人が無暗につくつたのではない、皆なそれぞれに動機があり轉

迷開悟のための機縁である。

ここに「大力量人」とある、一般的にこの文字を見ると肉體的に力のある人として解釋されるが、佛教に於いては釋尊のことを「忍辱大力の人」という。忍とは自己を殺し盡くすということだ、自己を殺し切るということはそのものに成り切ること、是非を截斷し分別を泯絶して自由を得ることだ、一超直入如來地の人のことだ。道を聞いてそれを信じ更に見性し、道に叶い大悟徹底しても更に修行を續ける人を大力量底の人という。

松源和尚云く、「大力量の人、甚に因つてか脚を擡げ起さざる」。

人間は誰もが歩行する時、右足と左足を交互に而も無意識に動かしている。健康な人は脚があるということさえ忘れて歩いてゐる。それなのにこの公案では、脚が上がらないとある。しかしここに「甚に因つてか」とある、これを五祖下の暗號といつて一切を奪い取り一切の妄想を勦絶せよということだ。だからここでは、この「甚に因つてか」の否定語によつて吾々の脚を忘却せよといつてゐる。この公案の眼目は「甚に因つてか」であり、これが松源和尚の大慈悲だ。

又た云く、「口を開くこと舌頭上に在らず」。

勿論この言葉の前に「甚に因つてか」があるが、ここでは省略されている。

舌頭上といえは、すぐに人間は舌でお喋りをすると考えるが、舌があつては本當のお喋りは出ない。ここでは舌なくして喋ってみよというのだ。「口を開かずして念佛を唱えてみよ」という掬處がある。

ある時、京都天龍寺の滴水老師が上京されて山岡鐵舟居士の接待を受けられた。鐵舟居士はそ

ここに三遊亭圓朝を呼んで落語を一席やらせたのだが、滴水老師は「話は大變に上手いが、未だ舌がある」という、舌を使わずして話をしてみよというのだ。ここで圓朝が疑團を抱き坐禪をするのである、圓朝の墓は谷中全生庵に鐵舟居士の墓の隣にある。戒名を、三遊亭圓朝無舌居士という。松源禪師には更に「明眼の人甚に因つてか脚跟下の紅絲線斷ぜざる」の一轉語があつて、これにも參じなければいけない。「明眼の人」とは見性した人のこと、「紅絲線」とは妄想執着のことだ。見性し禪的力量を持った人であっても、煩惱というものはそう簡単に片づくものではない。「見惑頓斷、金剛の如し。修惑漸斷、藕絲の如し」という、見惑とは觀念的な迷いであつてこれは比較的斷じ易いが、修惑即ち情意というものはなかなか斷ずることが出来ない、そこで悟後の修行というものが重要なのである。

『西柏鈔』に次の如くある。

大力量の人甚に因つてか脚を擡げ起さざるとは、禪宗に約して自行を示す。汝等器量丈夫の大力量にして禪堂に穩坐す、甚に因つて是くの如きぞや。言ふは教宗に同じからず、餘行を廢して唯だ禪の一行を修す。既に是れ汝等佛性具足の大力量、何ぞ速やかに悟つて起つことを得ざるやと逼拶するなり。又た云く、開口舌頭上には在らずとは、禪宗に於いて化他の事を示す。開口とは說法なり、禪宗の說法度人の正意は不立文字教外別傳にして舌頭を借らざるなり。所以に吾が宗に語句なし實に一法の人に與ふるものなし、禪は默に宜しく喧に宜しからずと云うなり。此の二轉語禪宗自行化他の行相畢く擧示し了る。(中略) 擬議を離却して提撕してみよ。

以上は、本公案の歸處を示唆している。兩轉語共に「甚に因つてか」と、この提言こそ分別葛藤を離却して打成一片にして始めて見得可能となる。本當に「甚に因つてか」の一語に自己を投入してみれば、脚も舌も自己も凡て忘却し盡くして自由自在のハタラクが出来るといふものだ。公案というものは、修行者の一切の既成概念を奪い去り修行者を極限状況に追いやり、そこから死に切つて蘇つて來る人間をつくることである。

道元禪師に「言語道斷とは一切の語言をいふ、心行所滅とは一切の心行をいふ」といふ語がある、大力量底の人の語黙とは、行爲とはどうあるべきかを體得しなければいけない。脚を擡げるとか擡げないとか、舌を用いるとか用いないとか、紅絲線を斷ずるとか斷じないとか二元的な葛藤を拂つてみよ、というのがこの公案の眼目だ。

無門曰く。松源謂つべし、腸を傾け腹を倒すと、只だ是れ人の承當することを缺く。縦饒直下に承當するも、正に好し無門が處に來たらば痛棒を喫するに。何が故ぞ、響。眞金を識らんと要せば火裏に看よ。

無門禪師が例によつて手厳しく與奪自在の評である。「松源和尚は、この二轉語によつて五臟六腑をさらけ出して惜しげもなく眞實の佛法を丸出しに示しているではないか。しかし、世間ではなかなかこれを本當に承當する者、うなずく修行者が出来来ないということとは全く情けない話にならぬことではないか」という。更に「もしもこの松源和尚の二轉語の提唱を聞いて、承當しましたと私の處に來る者がいたら即座に三十棒を喰らわすぞ」と釘を刺している。ここに無門禪師の老婆心を受け取らねばならない、何故ならば見性というやうなものが少しでもあつたらそれ

は偽物だ。「青天も也た須く棒を喫すべし」の消息を見落としてはいけない。

「何が故ぞ、響」とある、響とは間投詞で痛棒のところを更に強調しているのだ。「眞金を識らんと要せば火裏に看よ」、黄金であるかどうかを調べるためには火中に投じなければいけない、更に「大治の精金變色なし」という禪語がある。本當の黄金になるまでは幾度も火中をくぐり通らねばならぬのだ。ここでは禪の修行に於いて、幾度か爐鞴に入つてそこで三十棒を喫し罵聲を浴びてこそ眞の大力量底の境涯というものが生まれて來るのである。吾々は迷いの中を彷徨している、そこで坐禪をして悟らねばならぬ、坐禪は迷いの垢を洗い落とす石鹼のようなものだ。そこが見性の位であるがその石鹼の臭みが残っている、それを幾度も水で洗い落とさねばならない、悟りの臭みは容易に流れ落ちぬ、だからこそ悟後の修行が重んぜられるのである。ということは禪の修行には終わりが無いということだ。『四弘誓願』を讀誦してみよ、無邊、無盡、無量、無上とあるではないか。

古來「松源の黑豆禪」という、黑豆とは經典の文字のことだ、文字に執われて眞實を明らかにいさまを貶した語という。その反面、文字言句を黑豆を敷えるように綿密微細に究明するという意味もある。何れを選択するかは學人の力量である。

頌に曰く。脚を擡げて踏躑す香水海、頭を低れて俯して視る四禪天。一箇の渾身著くるに處無し、請う一句を續げ。

無門禪師がこの頌に於いて、眞の大力量人の機用を歌い上げている。

第一句は、『楞嚴經』の中に「水を見るに身中世界の外、浮幢王刹、諸の香水海と等しうして

差別無し」とあり、この註に「華藏海中に大蓮華あり、其の蓮華の中に諸香水あり、一一の香水海諸佛刹世界の種となる」とある。この語を引用したものであるが、別段深い意味があるわけではない。「香水海」というのは、印度の宇宙觀で須彌山を取り巻いている海のことだ。今日的な見方をすれば太平洋と理解すればよい。その太平洋の水を一投足で、丁度盃の水をひっくり返したような振る舞いというのだ。即ち、「西湖の水を一口で呑み盡くせ」の公案と同じで法身の活用を形容したのである。

第二句の、「四禪天」というのは四空ともいって、一には空處、二には識處、三には無所有處、四には非々想處のことで、禪定で究め盡くせば一切の世間の欲望に心が動かされることがない。佛教では三界といって欲界、色界、無色界と分けてその無色界に四天を考えその最上が四禪天というのだ。佛向上涅槃の境地のことで、丁度エベレスト山のような最高峰の頂上から見下ろすというのだ。要するに、海と山の壮大な處を我がものとして取り扱う、自由無礙な大機大用の表現である。

そして第三句は、法身というものは時間を超え空間を超えているから身の置き所がない、少しでも身を落とすことになればその場所に捉われてしまう、毫毛でも著くる處があつたら大力量の人ではない。このところ古人は「萬法一に歸す、一何れの處にか歸す」と呼び掛けている。また、「あらんや 虚空を家と すみなして 須彌を枕に うたたねの者」、更に、「夏衣 天地を着たる 乞食かな」と、眞禪になれば天地が着物となる。一切を放下した者の消息をここで讀み取らねばいけない。

そして更に無門禪師は「請う一句を續げ」として、後學の吾々に對して五言でもよい七言でもよい、結句を期待しているのだ。さてこの空白の結句に何と文字を埋めたらよいのか、力量の見せ所だ。このように無門禪師が空白の一句を設けたのも、枯木寒巖のようになって只だ坐っている死人禪の輩や、これが「大力量の人、甚に困ってか脚を擡げ起さざる」を指し、言句を弄している文字禪即ち「口を開くこと舌頭上に在らず」に對する警句であり試金石でもある。「山上更に山あり」これが禪の修行である。

露塵の 世々をかさねて 積りにし 海山かけて 我が身とはしれ
我が影を おそれてはしる 人やある 身にそふものと おもひしらずに

(崑白集)

第二十一則 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。

第二十一則 雲門屎橛

雲門、因みに僧問う、「如何なるか是れ佛」。門云く、「乾屎橛」。

無門曰く。雲門謂つべし、家貧にして素食を辨じ難し、事忙しうして草書するに及ばずと。動もすれば便ち屎橛を將ち來たつて、門を撐え戸を拄う。佛法の興衰見つべし。

頌に曰く。

閃電光、擊石火。

眼を眨得すれば、已に蹉過す。

雲門禪師とその師睦州禪師との見性に纏わる機縁話は第三十九則で述べる。しかし一回擧著す

れば一回新たななりでその都度涙が出る思いである。

その烈しい修行歴の持ち主であればこそ、クタクタとものを云わない。「如何なるか是れ正法眼」雲門曰く「普」。「如何なるか是れ雲門の劍」雲門曰く「祖」。このように一言で以て一切の妄想分別を截斷する、これを「一鏃破三關」という。『人天眼目』の雲門宗の項に、「師衆に示して云く、函蓋乾坤、目機鉢兩。萬縁に涉らず、作麼生か承當せん。衆對うる無し、自ら代わって云く、一鏃に三關を破ると。後末、徳山の圓明密禪師遂に其の語を離して三句と爲す。曰く、函蓋乾坤の句、截斷衆流の句、隨波逐浪の句」とある。雲門の一言には三句が具わっているというのである。第一が、「函蓋乾坤」。「函と蓋とが相合して一寸のスキの無いことだ、理と事が契合していることである。

第二が、截斷衆流。學人の雜念分別、煩惱妄想の流れを一時に截斷する。

第三が、隨波逐浪。打ち寄せてくる波に逆らわぬように、學人の機根に應じて接得する師家の手段である。

この三句を踏まえて、本則に參じねばならない。従つて、「如何なるか是れ佛」と質問されて、「佛とは法身報身應身の三身」とか「佛の十號」とか「三十二相八十種好」というような屬性について答えていてはだめだ。

雲門、因みに僧問う、「如何なるか是れ佛」。門云く、「乾屎橛」。

白隱禪師は、「雲門宗ノウマミガココニアル」と下語している。乾屎橛についてもゴテゴテ云わぬ方がよい、いえはいえほど乾屎橛の意に背く。この僧もまた佛についての哲學的な概念や佛

陀觀のようなものを問うているのではない、自己の見性體驗の事實を問うているのである。

經典に「佛身は法界に充滿して」とあるから、佛とは何かと問われて何物でも持ち出せば當たらぬものはないが、そのものそのものに成り切るといふ體驗がなければそれは假物かりものに過ぎぬ。白隱禪師も「コノ則ニハ邪解ガ多イ」といわれている。色々な提唱本で、佛という尊い清淨なものに對して乾屎橛クソカキベラという汚いものを持ち出して佛の固定觀念を打ち破ろうとする、というような解説があるが、雲門の「乾屎橛」の一語には尊いとか賤しいとか、清いとか汚いとか、そんな臭みは微塵もない。そして又た、乾屎橛についても色々推論して解釋するがそんな文字の詮索はやめて、無字が隻手が數息が乾屎橛と名前を換えて登場したのであるから、「乾屎橛、乾屎橛」と純一無雜に拈提して乾屎橛が躍り出て來なければだめだ。乾屎橛の乾屎橛だけで充分だ、いや乾屎橛もいらぬところだ。乾屎橛とは無用の句ということだ。天桂禪師は「彌陀を念ぜず、南無乾屎橛」と云っておる。

このように、坐禪體驗を通じて活句をもつて學人のため釘を抜き楔を打って下さる雲門禪師の慈悲と機略を讀み取らねばいけない。これに對して、

無門曰く。雲門謂つべし、家貧にして素食そじきを辨べんじ難がたし、事忙じいそがしうして草書そうしょするに及ばずと。

ここに出て來た「家貧にして」は、第十則「清税孤貧」の孤貧のことだ。「折脚鐘兒に世味を絶ち法味を絶つを貧」とあり、このことに立脚してみれば、例えば來客があつて御馳走しようとしてもお茶漬けも出すことが出來ない程貧乏しておると表現しているのである。「辨ずる」とは支度をすることということで、つまり雲門にとつてみればスツカラピンであるから何も出すもの

がないので、「如何なるか是れ佛」について講釋しようがなく仕方がないので「乾屎橛」と吐出したのである。

「事忙しうして草書するに及ばず」とは、字には楷書行書草書の三つの書き方があり草書というのはくずして書くことだが、忙しくて字を走り書きすることも葉書一枚書く暇もないという。これも時間が有るとか無いとかではない、雲門のいうべきは、不起一念の妙用を意味している、なまじ時間があれば好機を逸してしまうからだ。

動もすれば便ち屎橛を將ち來たつて、門を撐え戸を拄う。佛法の興衰見つべし。

ここは、無門の評の面白いところだ。「動もすれば便ち屎橛を將ち來たつて、門を撐え戸を拄う」とは、後世の學人共が臺風が來るといっているのであれば屋の戸や柱につつかい棒をするように、「乾屎橛」を持ち出して禪門を護持するようでは、「佛法の興衰見つべし」と斷じている。よく見よ「興衰」とある、興隆と衰退の兩方を指摘している。禪門に於いては、本分上と修證邊の兩面から見解を見ることになっている。本分上からいえば、「不生不滅不增不減」だ、「衆生本來佛なり」であるから榮えるとか衰えるということはない。しかし修證邊から見れば、我々修行者が怠けていれば佛法は衰退してしまう。一所懸命精進すれば佛法が盛んになるように、ここで無門が「興衰」の文字を用いたのも、この「雲門の乾屎橛」の一句の容易ならざる痛棒をよく味わい、この一句に腰を掛けたらだめであるとの戒めを意味している。今日の禪門も墮落しているが、かろうじてこの雲門禪師の乾屎橛で細々と生きているのである。

頰に曰く。閃電光、擊石火。眼を眨得すれば、己に蹉過す。

「如何なるか是れ佛」。門云く「乾屎橛」と一句吐出したところのすばらしさを褒めちぎつての讃語である、「意到り句到り」の消息である。乾屎橛と躍り出たところは、丁度雷のピカピカと光ったようなものであり、石を鐵の槌で叩くと火が出るがそこに思慮分別の入るスキはない。その瞬間に瞬きをしていたらもう見ることは出来ない。「箭、新羅を過ぐ」だ。頭をガンと殴られた時、その瞬間はシヨックしかない、そこには理屈も何もない、要するに思慮分別ではだめだということだ。「如何なるか是れ佛」と佛が佛を問うていのではないか、自己と乾屎橛が一體になつてみよ、これも一念の分別心を抱けば乾屎橛は永遠に見失つてしまう。見んと要すれば白雲萬里、見なければそこにある。

心なき 風になる子の 音に猶なほ 野なる小鳥の われと驚く
東とよき 西とおしゆる 言葉の わかれぬ先を 何といふらむ

(帽白集)

第二十二則 迦葉利竿

迦葉、因阿難問云、世尊傳金欄袈裟外、別傳何物。葉喚云、阿難。難應諾。葉云、倒却門前利竿著。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。

第二十二則 迦葉利竿

迦葉、因みに阿難問うて云く、「世尊金欄の袈裟を傳うる外、別に何物をか傳う」。葉喚んで云く、「阿難」と。難應諾す。葉云く、「門前の利竿を倒却著せよ」。

無門曰く。若し者裏に向かつて一轉語を下し得て親切ならば、便ち靈山の會儼然として未だ散ぜざることを見ん。其れ或いは未だ然らずんば、毘婆尸佛早く心を留むるも、直に而今に至るまで妙を得ず。

頌に曰く。

問處は何ぞ答處の親しきに如かん、幾人か此に於いて眼に筋を生ず。

兄^{ひん}呼び弟^{てい}應^おじて家^か醜^{しゅう}を揚^あぐ、陰^{いん}陽^{やう}に屬^{ぞく}せず別^{べつ}に是^{こゝ}れ春^{はる}。

今日まで禪の大法が師資相承してその傳統を保ち續けることが出来たのは、第六則の「世尊拈花」や本則の如く、遞代傳法に示された各善知識が佛法の骨髓即ち正法の護持を繼承したに他ならない。本則は、第二代から第三代へと傳法される因縁を公案にしたものである。

釋尊には、十大弟子と呼ばれる特別な才能のある弟子達がおられた。

①舍利弗 ^{しゃりほつ} 始めは六師外道の一派に屬していたが、のち釋尊の弟子となり、智慧第一と稱せられた。

②目犍蓮 ^{もくけんれん} 舍利弗と同じように始め六師外道から釋尊の弟子となり、神通第一と稱せられた。

③摩訶迦葉 ^{まかかしょう} 乞食行に勵んで、頭陀第一と稱せられた。頭陀行とは、煩惱を拂い衣食住に對して食ることなく修行に專念することだ。

④阿那律 ^{あなりつ} 釋尊の從兄にあたる。ある時釋尊の目前で居眠りしたことを責められてから不眠の誓いをたてて修行し、盲目となってしまったが禪定力に優れ天眼第一と稱せられる。

⑤須菩提 ^{しゅぼだい} 釋尊の弟子となつてから空の教えを悟つて、解空第一と稱せられた。

⑥富樓那 ^{ふるな} 釋尊が成道を開いてから弟子となり、説法第一と稱せられ證果から涅槃まで九萬九千人を濟度したという。

⑦迦旃延 ^{かせんねん} 外道をよく論破して、論議第一と稱せられた。

⑧ 優波離うぱり 釋尊によく仕え、持律第一と稱せられた。數多い戒律は全部暗記していたといわれる。

⑨ 羅候羅らごら 釋尊の子供で十五歳の時出家し、よく戒を守り修行に専念して、密行第一と稱せられた。

⑩ 阿難陀あんだ 常に釋尊の側について説法を聞き、多聞第一と稱せられた。

このように優れた弟子の中、第二代目を受け継いだのが摩訶迦葉である。釋尊の葬儀の日に「金剛の舍利は我れ等が事に非ず、我れ等が宜しく正に法眼を結集して斷絶せしむることなかるべし」と宣言して、「結集」を呼び掛けられたお方だ。正法久住の礎を築いた一句である。

本則に出てくる阿難（阿難陀）は、釋尊成道の十二月八日に生まれたといわれ、釋尊とは歳が三十程違うが従兄であった。貴族の出身で眉目秀麗であったが、非常に頭腦明晰記憶力も拔群で、釋尊の下で三應の仕事、今日でいえば身の回りの世話をしていたこともあって、釋尊の説法を全部暗記されていた。「法藏を受持すること、水の器に傳うるが如し」と形容され、多聞第一たる所以である。

いよいよ摩訶迦葉の呼び掛けによって、釋尊説法四十九年の集大成である「結集」即ち經典の編集會議第一回目が、ヒツパラ窟に於いて開かれることになり、悟りを得た優れた修行者が五百人選拔された、この人々を五百羅漢という。ところが阿難はその時、無眼子であったためにその結集に出席することが出来なかつた。そこで阿難は、一週間血みどろの攝心をされたのである。その時迦葉尊者の出された公案が、「汝既に果を證せば、この鍵の穴より入り來たれ」というも

のであり、これに見事な見解を示し羅漢果を證された。そして、晴れてその編集會議に参加することが出来たのである。結集は釋尊滅後四回行なわれているが、その組織規模、編集方式等、今日の書籍や新聞の編集會議に比べてとても比較にならぬ程大變で優れたものであつたであらうと思われる。そこで本則である。

迦葉、因みに阿難問うて云く、「世尊金襴の袈裟を傳うる外、別に何物をか傳う」。

迦葉尊者の下である時、隨侍している阿難が一問を提示した。「世尊は貴方に、金襴の袈裟を法を傳えた證據としてお授けになつたことは誰もが知つておりますが、その袈裟以外に一體どんな祕密の妙法を傳えられましたか」というのである。元來禪に於ける傳法は、不傳の傳だ。正法眼藏涅槃妙心實相無相微妙の法門は、本來人々具足底で遣り取り出来ぬ代物だ。

葉喚んで云く、「阿難」と。難應諾す。

そこで迦葉尊者は、別に何を傳えたとか傳えないとかいわず、だしぬけに「阿難」と喚び掛け、おもわず阿難「はい」と應諾した。この、「阿難」「はい」の間に兎の毛程の知解が入りこむ餘地は無い、この呼應をじっくり味わつて貰いたい。古人は「兩鏡相照らして、中心に影像なし」と著語している。これ正に以心傳心の端的だ、喚ぶ底、應ずる底、この水も漏らさぬハタラク、そこには何も無いではないか。迷いも悟りも、是も非も無い、これを眞如法界實相無相というのだ。しかし阿難これでも氣が付かなかつた、そこで更に、

葉云く、「門前の刹竿を倒却著せよ」。

ここで阿難は、ガラリと見性したという。刹竿とは、説法とか論議をする時その表示の爲に寺

の門前に立てる旗のことであり、その旗を倒せということは、「もう説法は終わったぞ」ということである。それはどう終わったのか、「利竿を倒却」するということは、自己を倒却すること、自己を倒却することは世界を倒却することだ。佛來たれば佛を倒却し、祖來たれば祖を倒却すというところに向上の些子の好思量がある、ここを見なければいけない。倒却したところで、すべてが完了したと同時に阿難に對する印可證明でもある。法燈が迦葉から阿難に傳わったというわけだ。

無門曰く。若し者裏に向かつて一轉語を下し得て親切ならば、便ち靈山のりようぜん一會儼然として未だ散ぜざることを見ん。其れ或いは未だ然らずんば、毘婆戶佛びばしぶつ早く心を留むるも、直に而今に至るまで妙を得ず。

ここで無門禪師のコメントだ。「若し者裏に向かつて一轉語を下し得て親切ならば」、無門の十八番で我々學人に對する設問だ。ここで者裏とは「阿難」「はい」のところ、この一喚一應のところ直下に承當しなければ一轉語を下すことは出来ない。一轉語とは、一つの言葉を聞いて轉迷開悟、心機一轉の一句のことだ。ここで一轉語を下し得たのも、迦葉と阿難が親切であったからだ。親切とは親しく成り切るといふことだ、自己を忘れることだ、自己を忘れば時間空間を超えて世尊迦葉阿難が今ここに復活していることを見届けることが出来る。靈鷲山上に於ける世尊の大説法が、今此處で眞つ最中であることに氣が付く。

道歌に、

鷲の山 高根のみにと 思ひしに 我が軒端にも 有明の月

更に無門禪師は評語を續けて曰く「毘婆尸佛早く心を留むるも、直に而今に至るまで妙を得ず」と。インドに於ける傳法系譜によれば、毘婆尸佛というのは過去七佛の第一祖であるから、この佛の時から長い間修行して來たが未だに妙處を得ることが出來ぬとはなんとも情けないことではないか、しつかり坐禪をせよと厳しく迫っているところだ。

目にゴミが入れば目醫者に行くではないか、齒が痛ければ齒醫者に行くではないか。今、提唱を聽法しに來ていてではないか、折角菩提心を起こしての坐禪だ。白隱禪師もこのところについて、「無上至極ノ妙法ダ各々グズグズセズト出精スルガヨイ、一處透レバ千處萬處一時ニ透ル」と下語している。

頌に曰く。問處は何ぞ答處の親しきに如かん、幾人か此に於いて眼に筋を生ず。

この頌については、提唱本によつて少々ニュアンスが異なる。

「問處」は、阿難の「袈裟以外に何か特別な祕法がありますか」という問いであり、「答處」は、迦葉が「阿難」と呼び掛け更に「門前の刹竿を倒却せよ」を指しているのだが、次の「如かん」を肯定と取るか否定と取るかである。「答處は問處にあり」というのが禪の立場であるならば、無門禪師は迦葉阿難の呼應を示されたものを肯定的し稱賛していることになる。

「幾人か此に於いて眼に筋を生ず」、これも古來諸説がある。「眼に筋を生ず」とは、眼を大きく開きギョロ／＼見る、即ち疑いを生ずるということだ。『萬安抄』では、「諸人が此の問答の處に至つて眼に筋を生ずるぞ、言うは問答の處を見届けずして眼花するを云うなり」と。『春夕鈔』では、「天下の衲僧も此の親處に至つては何んと何んと眉あひをしわめたること也」。『西柏

鈔』では、「幾人於此眼生筋とは、大衆は喚應の深旨を會せず故に疑惑の念生ずるなり」。『自雲鈔』では「眼生筋とは眼睛を出して工夫するを云う也」とある。要するに、眼睛を出して工夫し活眼を開き妙處を徹見した者が幾人あるであらうか甚だ稀なことである、と解釋すべきであらう。

兄呼び弟應じて家醜を揚ぐ、陰陽に屬せず別にはれ春。

兄の迦葉が「阿難」と呼び、弟阿難が「はい」と應えた。無門禪師からいえば、「何と餘計なことをしたものだ全く醜いぞ、風無きに浪を起すすようなものだ。これで傳法が終わったなどと、そんな芝居などやらなくてもよいものを」と揶揄的に表現しているが、これも參究のしどころだ。しかし正眼を以て見來たれば、この家醜こそ陰陽の支配を受けない永劫不變の春である。この春は、花が咲いたり散ったりするようなそんな春ではない。これを「劫外の春」、「壺中の春」という。

道歌に、

心あらん 人に見せばや 津の國の 難波あたりの 春の景色を
よくよく味わうことが肝要である。

春秋の 空にかたちは なきものを 花や紅葉を みるばかりにて
をのが身の ひかりわすれし 螢かな まよい來るてふ 窓のともし火

(嵯白集)

第二十三則 不思善惡

六祖、因明上座趁至大庾嶺。祖見明至、卽擲衣鉢於石上云、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、卽非密也。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。今行者卽是某甲師也。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。譬如新荔支剥了殼去了核、送在你口裏、只要你嚙一嚙。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。

第二十三則 不思善惡

六祖、因みに明上座趁うて大庾嶺に至る。祖、明の至るを見て、卽ち衣鉢を石上に擲つて云く、「此の衣は信を表わす、力をもて争うべけんや、君が將ち去るに任す」。明、遂に之を擧ぐるに山の如くにして動ぜず、踟躕悚慄す。明日く、「我れ來たつて法を求む、衣の爲にするに非ず。願

わくば行者開示したまえ」。祖云く、「不思善不思惡、正與麼の時、那箇か是れ明上座が本來の面目」。明當下に大悟し、遍體汗流る。泣淚作禮し問うて曰く、「上來の密語密意の外、還つて更に意旨有りや否や」。祖曰く、「我れ今汝が爲に説くは、即ち密に非ず。汝若し自己の面目を返照すれば、密は却つて汝が邊に在らん」。明云く、「某甲黃梅に在つて衆に隨うと雖も、實に未だ自己の面目を省せず。今入處を指授することを蒙つて、人の水を飲んで冷暖自知するが如し。今行者は即ち是れ某甲の師なり」。祖云く、「汝若し是の如くんば、則ち吾と汝と同じく黃梅を師とせん。善く自ら護持せよ」。

無門曰く。六祖謂つべし、是の事は急家より出づと、老婆心切なり。譬えば新荔枝の殻を剥ぎ了り核を去り了つて、あなたが口裏に送在して、只だあなたが嚙一嚙せんことを要するが如し。

頌に曰く。

描すれども成らず畫すれども就らず、贊するも及ばず生受することを休めよ。

本來の面目藏すに處没し、世界壞する時も渠は朽ちず。

禪門に於いては初透關として、「無字」、「庭前柏樹子」、「本來の面目」、「隻手音聲」の四つを法身の公案として設けている。本則の題目は「不思善惡」とあるが、これは「父母未生以前本來の面目」という公案のことである。

本則は五百年間出の六祖慧能大師に關わる事であるが、『景德傳燈錄』や『六祖壇經』に行履が書かれているのでそれを紹介しよう。それが本則のプロローグとなるのである。

慧能大鑑禪師は、廣東省新州の貧しい家に生まれた。早くに父を失ったので、街に薪を賣りに出て生計を立て母を養っていた。いつものように慧能が街に出て歩いてみると、一軒の家から經文が聞こえ「應無所住而生其心」という處を耳にして大いに感動したという。或いはそこで見性したという説もある。一度も坐禪をしたことのない人でも、このような體驗があることを見逃してはいけない。直ちにその家に入り今の經文は何かと尋ねると、『金剛經』であるという。そしてこの『金剛經』は黃梅山の弘忍禪師から授かったものだという。その日家に歸り母に出家したい志を打ち明けたが、母の生活問題がある。そこで村の人々が協力して母の面倒を見て呉れることになり、出家を果たすことが出来た。ヨーロッパでもカトリックの修道士が修道院に入る出發の日には、村中の人が祝福し送るといふ。

慧能は早速黃梅山へと向かった、二十四歳のみすばらしい一青年である。いよいよ五祖弘忍禪師との相見である。慧能が禮拜すると、

弘忍「お前さんは、何處から來たか」

慧能「はい、嶺南から來ました」

弘忍「何を求めに來たのか」

慧能「佛になりたいと思います」

弘忍「お前みたいなのは嶺南の山猿が佛になれるかい」

慧能「人に南北はありますが、佛性にはそんな差別はありません」

この時恐らく弘忍禪師は、この貧しい青年の語氣とか氣合いか目目の色をちゃんと見

届けたのであろう。

弘忍「そうか、まあそんな生意氣なことをいわないで、米搗き場でしばらく働くがよい」

その當時、黄梅山は七百名を超える修行者が一所懸命坐禪修行をする道場であった。一介の青年が簡単にその仲間に入れる譯がない、ましてや獨參など可能ではない。それから慧能は毎日黙々と米搗きをして暮らした。勿論今日のように精米機などはない、昔は水車とか牛に碓を引かせる精米が行なわれたが慧能の場合は石碓である。足踏みの米搗きであるが、慧能は身體が小さくてなかなか上手く出来ない。そこで腰に石を付けて、その重みで米を搗くのである。これは坐禪する爲に腰が鍛えられたであらう、日頃の作務は凡て坐禪につながっているのである。

そして數ヶ月が経過した。五祖弘忍禪師は自らの高齢を思い後継者の人選を考えておられた。七百人の修行者に對して、自己の修行底についてその答を求めることになった。所謂、後継者選定のテストである。その頃道場には、神秀という學徳兼備な修行者がいた。そこで誰もが、神秀上座が後継者になるであらうということを疑わなかった。ある日、道場の壁に次のような詩が、禪では偈というが、掲示された。

身は是れ菩提樹、心は明鏡臺の如し。

時々勤めて拂拭して、塵埃をして惹か使むる事勿れ。

この身體は悟りの樹である、心は曇りなき鏡である。だからこの鏡に埃がかからぬように、絶え間なく拂い清めなければいけない。

人々はこの詩を見て、さすがに神秀上座であると讚歎した。そこへ慧能が顔を出す「これは

何ですか」。一人の修行者が「お前のような米搗あんじやき行者には理解出来るわけがない」と冷笑する。慧能はこの神秀上座の詩を聞かされて「大變きれいに出来てはいるが本當に見性してはいない」といつて、その日の夜に代筆して貰って自分の詩を神秀の詩の隣に貼り出した。

菩提もと本樹無し、明鏡も亦た臺に非ず。

本來無一物、何れの處にか塵埃を惹かん。

悟りの樹などありやしない、亦た悟りの鏡もない。本來心の中にはなにものもない、だから塵とか埃など汚すようなものは何もない。

修行者達はこの偈を見て驚いた「これは只者ではない」、道場内は騒然となった。このことが五祖弘忍禪師の耳に入る、早速慧能を部屋に呼び入れ印可證明として金襴の袈裟と傳燈の鐵鉢を與え「お前さんが此處に居ては嫉妬心のため殺されるかも知れぬ、一刻も早く夜逃げせよ」と命令された。その夜六祖となった慧能は、黃梅山を下り南方に逃れることになった。この逃げ出したところから本則が始まる。

六祖、因つくそみに明上座みょうじょうざ趁おうて大庾嶺だいゆれいに至る。

六祖慧能は、五祖弘忍禪師の指示に従って黃梅山を立ち去った。この時、傳燈の象徴である衣鉢を持って出たことを知った多くの修行者達は大いに憤慨し、それを奪い返すべく早速追いかけた。その先頭に立ったのが慧明上座である。慧能が大庾嶺という山にさしかかった時、慧明が追いついた。

祖、明の至るを見て、即ち衣鉢えはつを石上なげうに擲なげつけて云く、「此の衣えは信あぶを表わす、力をもて争う

べけんや、君が將去るに任す」。

慧明は恐らく、文字も書けない米搗き行者に傳燈の衣鉢を持って行かれてなるものかという意氣込みで慧能に迫ったのであろう。そこで慧能は、傳授された衣鉢を石の上に置いて、「この衣鉢は正法傳授の信を表わすものであり、人間の我見や腕力で争うべきものではない。貴方が力で奪うのなら勝手に持ち去るがよい」といわれた。

明、遂に之を擧ぐるに山の如くにして動ぜず、踟躕悚慄す。

ところが、慧明がその傳鉢傳衣に手を掛けたが山の如くにしてどうにも動かすことが出来なかつた。このところに白隱禪師は「眞實見性ノ力無キガ故ニ、護法神ノ力カ」と下語している。どういふ譯か動かすことが出来ない、果たして護法神がそうせしめたのか慧明の心理的動搖によるものか、兎に角動かすことが出来ない。慧明はびっくりして寒毛卓豎した、ここに大きな轉機が訪れた。

明曰く、「我れ來たつて法を求む、衣の爲にするに非ず。願わくば行者開示したまえ」。

慧明云く「私は衣鉢を取りに來たのではありません、大法を求むる爲であります。行者よ、どうか私に正法を教示して下さい」と、慧能の前に全身を擲つて懇願した。時節因縁というものはこのようなものだ、すっかり人我見が消えた。そこで間一髪、

祖云く、「不思議不思議、正與麼の時、那箇か是れ明上座が本來の面目」。

六祖慧能は「本來の面目」と突きつけた。諸縁を放下して善とも惡とも思わず、これは道德的判斷の善惡でもないぞ、二元的な對立を脱却した父母未生以前本來の面目はどうじゃ。お前さん

が一心不亂に私を追い掛けて来た、衣鉢に手を掛けて山の如く動かずにびっくりしたところ、そこに本来の面目が躍如として光っておるのではないか、というのだ。

明當下とうげに大悟し、遍體汗流る。

本當に白紙、零になっておれば何時見性するかわからん。慧明上座「本来の面目」で言下に大悟だ。體中から汗が噴き出した、これは見性體驗の生理現象で法悦のしるしだ。白隱禪師は『毒語心經』の提唱で、雪の降る寒い時の坐禪で汗をかけ、これが本當の坐禪だ、といっている。

泣涙作禮きゅうるいざらいし問うて曰く、「上來の密語密意の外、還って更に意旨有りや否や」。

慧明が嬉し涙を流しながら三拜九拜して「有り難う御座いました」。しかし見性はしたもののここで何か残ったものが有ったとみえる、「本来の面目以外に何か密語密意が有るでしょうか」と問うた。この密語とか密意とは祕密の意味ではない、親密のことだ。不思議不思議正與麁の時本来の面目そのものにピッタリという言葉である。慧明はそれに氣が付かぬから、佛法の奥の院でもあるが如く深意が有りますかと尋ねた、見性の滓が残っている。見性というものは餘程慎重に調べないといけない。

祖曰く、「我れ今汝が爲に説くは、即ち密に非ず。

ここで六祖慧能が云う「今私が貴方に説いたことは祕密ではない」。元來佛法に一法も説くべきものは何も無い。「明歴々露堂々」だ。本當に本来の面目に目覺めたならば、そのものそのものではないか。

汝若し自己の面目を返照すれば、密は却って汝が邊に在らん」。

六祖慧能も随分親切なものだ。私の説き示したのは眞の事實ではない、繪に畫いた餅だ、只だ本来の面目を指しているのにすぎない。佛法というものは決して遠方にあるのではない脚下にある、「お前さん自身がウンそうだと自得すれば本當の親密は解る筈である」。ここで慧明が本當に承當したとみえる。

明云く、「某甲黄梅に在つて衆に随うと雖も、實に未だ自己の面目を省せず。今入處を指授することを蒙つて、人の水を飲んで冷暖自知するが如し。今行者は即ち是れ某甲の師なり」。ここで慧明が六祖慧能に對して感謝の言葉を述べる。「私は黄梅山に於いて長い間修行して参りましたが、今まで本来の面目ということが解りませんでした。しかし今、私は貴方の指示により入處即ち見性することが出来ました。それは丁度、水を飲んで冷たいと感じ取ることに徹底する體験が出来たのです。有り難う御座いました。貴方こそ私の師であります」。

祖云く、「汝若し是の如くんば、則ち吾と汝と同じく黄梅を師とせん。善く自ら護持せよ」。六祖慧能は「お前さんも私も黄梅山の弘忍禪師が師である。今お前さんが見性することが出来たのも長い間五祖弘忍禪師の下で修行したからであり、このことを忘れずに黄梅山に歸り、更に悟後の修行をしなければいけない」と、慧明に對して更に激勵の言葉を贈るのである。

禪の法系は非常に重んずべき事柄であるから、この六祖慧能禪師の謙虚な對應を見落としてはいけない。

無門曰く。六祖謂つべし、是の事は急家より出づと、老婆心切なり。

無門の論評だ。六祖慧能が慧明上座に追い掛けられて、うっかりすると首を切られる切羽詰まっ

たところから、「本来の面目」と水も漏らさぬような指導振りで慧明を見性せしめたという結果が出たが、それは丁度婆さんが可愛い孫を盲愛しているようだ。

譬えば新荔枝の殻を剥ぎ了り核を去り了って、あなたが口裏に送在して、只だあなたが嚙一嚙せんことを要するが如し。

荔枝というのは果物の一種である。まるで、皮をむいて芯を取り去って相手の口の中に入れてやるようなものだ。例によって皮肉っている。嚙というのは口の中に飲み込ませることであるから、餘りにも指導が親切すぎると大人物は生まれないぞ、と釘を刺している。

頰に曰く。描すれども成らず畫すれども就らず、贊するも及ばず生受することを休めよ。

本来の面目というものも、佛法の端的というものも繪に畫くことは出来ない。又た言葉で表現することも出来ないし、詩や歌にして表現することも不可能である。生受することを休めよとは、模索したり分別したりすることを止めよ、要するに頭でいくら考えても無駄であるということである。

本来の面目藏すに處没し、世界壞する時も渠は朽ちず。

本来の面目とは無字のことだ、何處にも藏れる所はないし藏れようがない。目に一杯、耳に一杯、露堂々明歴々だ。たとえこの世界が原子爆弾で木っ端微塵に壊れても、この本来の面目は微動だにせぬ。この本来の面目は、上は宵漢に透り下は黄泉に徹しているから、壊れるとか壊れないとかの沙汰はない世界である。これを法身というのである。これは決して抽象的な哲學的な概念ではない。本来の面目は、人々具足底であるから速やかに確認することが大事である。

この頌の七言四句は、本則の眼目であり本来の面目の全貌を讃えたものである。分別するな、是非するな、丸呑みするな、咀嚼せよ。

巖より おもき御法の 苔ころも とり傳へにし 世々のしるしは
心もて 心を傳ふ しるしとも しらであらそふ 衣なるらし

(嵯白集)

第二十四則 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。爭奈坐前人舌頭不斷。若向者裏見得親切、自有出身之路。且離却語言三昧、道將一句來。

頌曰。

不露風骨句、未語先分付。

進歩口喃喃、知君大罔措。

第二十四則 離却語言

風穴和尚、因みに僧問う、「語默は離微に渉る、如何が不犯を通ぜん」。穴云く、「長えに憶う江南三月の裏、鷓鴣啼く處百花香し」。

無門曰く。風穴の機掣電の如く、路を得て便ち行く。爭奈せん前人の舌頭に坐して斷ぜざることを。若し者裏に向かつて見得して親切ならば、自ら出身の路有らん。且らく語言三昧を離却して、一句を道い將ち來れ。

頌に曰く。

風骨の句を露わさず、未だ語らざるに先ず分付す。

歩を進めて口喃喃、知んぬ君が大いに措くこと罔きことを。

風穴和尚の風穴は、フケツと讀みぐせする。『五燈會元』によつて略傳をみれば、汝州風穴の延沼禪師は、餘杭の劉氏の子。幼くして儒典を習い進士に應ずるも遂げず、乃ち出家し天台止觀を習う。年二十五にして鏡清道愆きやうせいどうふに謁し、次いで襄州の華嚴院に於いて、南院慧顛なんいんえぎやうの侍者守廓と夏を同じうした因縁に依つて南院に參じ、遂にその法を嗣ぐ。四衆の請に應じて汝州の風穴山に住すも、後兵亂に因つて衆と共に地を郢州えいしゅうに避け、前の請主李史君に謁し街内に留まる。その後郢州の新寺廣慧寺に住し、此處に於いて化を擧ぐること二十年、會下の大衆常に百餘を下らず。開寶六年（西曆九七三年）世壽七十八歳で示寂したとある。臨濟禪師から下つて四世の法孫であり、その臨濟の宗風を高揚した。『碧巖錄』の三十八則、六十一則に風穴禪師に因んだ公案があるから參照するがよい。

風穴和尚、因みに僧問う、「語默は離微に涉る、如何が不犯を通ぜん」。

ある時一人の僧が風穴和尚の處にやつて來て、「語默は離微に涉る、如何が不犯を通ぜん」と。この僧、教相學を究めたなかなかの曲者だ、理論を以て風穴和尚を槍玉に擧げようとする魂膽があるいやな奴だ。

「離微」という語は、肇法師の書かれた『寶藏論』の「離微體淨品」第二に出てくる語句である。この肇法師は僧肇ともいい、經典を梵語から中國語に翻譯されていた鳩摩羅什門下の四哲の一人で理解第一と稱されていた。大變な秀才であつたので秦王から「出家させておくのは惜しい

故、還俗して朕に仕えよ」と救命された。肇法師はその命を受け入れられず、とうとう皇帝の逆鱗に觸れついに死刑を宣告されることになってしまった。昔はこんな無茶苦茶なことが公然と行なわれたものとみえる。そこで肇法師は、死刑執行日に對して一週間の猶豫を乞うて、この間に書かれたのが『肇論』で、「天何をか云うや四時行なわる、地何をか云うや萬物育す」の語がある。そして斬罪に處せられるのだが、その時の辭世の句が「四大元主無し、五蘊本來空、頭を以て白刃に當つ、猶お春風を載るが如し」とある。三十一歳の若さであったようで、なかなかの硬骨漢である。國王や政治家に侍る僧の多い中で一本の道を通す力量の有る證據である。

さてこの離微とは、「それ入る時は離、それ出る時は微。入離を知れば外塵依ること無く、出微を知れば内心爲すところ無し。云々」とあるが大變に難しい。そこでこの要點をいえば、離とは主觀の法、自己の本分の無我到徹したところ。微とは客觀の法、見聞覺知する分別意識に徹したところを指す。黙つていればそれは離で、語ればそれは微である。涉るとは偏することであるから、ここでは語るといふことも黙するといふことも、それぞれ偏見に陥っている。哲學論理の上ではいつも主觀客觀の對立があるが、佛法は對立のない世界であるからここでは離と微、主觀と客觀に涉らぬところが眞實佛法の世界である。

この僧、風穴和尚に商量を持ち掛けた。「もし言葉を以て話せば微の世界に陥るし、又た黙して語らなければそれは離の世界に陥る。さてどうしたら、どちらにも偏ることのない眞正の見解を示すことが出来ますか」という驗主問である。喋つても黙してもいけない、そこで佛法の大道を示せという、この僧無眼子ではあるまい。しかしこのような公案は、いくら論理的に百年考え

でも見解は生まれてこない。體驗を通じて禪的事實としての答えを要求しているのである。勿論、こんな質問にジタバタするような風穴和尚ではない、卽座に答えて。

穴云く、「**長えに憶う江南三月の裏、鷓鴣啼く處百花香し**」。

これは杜甫の句だそうだが、誰の句でもよい。春爛漫鳥の聲滑らかなる風情だ。あまり解釋せずして、繰り返し繰り返し口ずさむがよい。本當に句三昧になってみれば、自と他とか離と微とかそんな汚らしいものは微塵もない。大燈國師は「長憶の二字が大切じゃ」と云い、白隱禪師も「江南三月……ノトコロ人境俱不奪ニ此ノ語アリ、此ノ語ノ眞似ガ微風吹幽松近聽聲愈好ダ」と云っている。そこが語黙に涉つていないところで、解釋すれば語に陥るではないか。ここに風穴和尚の境涯を見抜くことだ、妙味を自得するしかない。昔から、「詩は重吟に到つて巧なり」という。古人は「四方八面絶遮欄萬象森羅齊漏泄」と著語している。ここで無門の論評である。

無門曰く。**風穴の機掣電の如く、路を得て便ち行く。争奈せん前人の舌頭に坐して斷ぜざることを。**

風穴和尚の機峰の勝れていること、向上の丸出しを見て取らなければいけない。それは丁度、ピカーツと光る稻妻のように語黙に涉らぬ早業で、間髪入れずという禪機そのものだ。そして風穴和尚の一句が手に入ったら、誰もが自在な活路が開ける筈である。

「争奈せん前人の舌頭に坐して斷ぜざることを」、「この一句の「前人」には色々異説があるが、「この僧」を指しているというのが適切のようだ。「長えに憶う」と古人の言葉を借用して相手をウソともスンとも言わせぬあたり、人を馬鹿にしたようなものだ」と無門が風穴を批判しているよう

だが、禪の常套手段、抑下の托上というやつだ。そこで、この古人の舌頭に坐り込んでそれを離れることが出来ぬようではと、この僧を指して注意を促しているのだ。

昔から古人は詩句を用いて自己の境涯を表現するが、譬えそれが他人の作であってもその境涯が自分のものとなれば決して借り物ではない。ここが大切なところだ。そこで、

若し者裏に向かつて見得して親切ならば、自ら出身の路有らん。

この「者裏」は、「前人の舌頭」と見てもよい、又た「不犯」の端的と見てもよい。兎に角、者裏の消息を親しく見得ることが出来たならば、一切の束縛から脱して自由自在の妙處がそこにある。

且らく語言三昧を離却して、一句を道い將ち來れ。

語黙は離微に涉るが、語言三昧を離却した佛法の端的を我々修行者に無門が迫って呼びかけた。この公案の昔話はしばらくおく。語言三昧の一句を言ってみよ、口を開かずして一句を言ってみよ、不犯を通じて一句を言え、というところだ。無字に參じている者が、無と言わずに何と言う、無の拈起の時は無に成り切ることだ。無に成り切った時、無というものもない、「眼、眼を見ず、刀、刀を斬らず」だ。ここでは語言三昧に成り切れということだ、語言三昧に成り切ったところに離れるとか乖くという沙汰があるであろうか、工夫のしどころである。世語に「分別も分別なきの分別は、分別ながら分別でなし」とある、よく味わうがよい。

頌に曰く。風骨の句を露わさず、未だ語らざるに先ず分付す。

この偈は無門和尚の創作ではなく、雲門禪師が提唱されたものを借用してここに頌とされたと

いわれている。

先ず前の二句は、風穴和尚の「長えに憶う」と答えた禪境を評していて、「風骨の句を露わさず」とは、悟り臭いものを誇示せず特別に誰々の家風といわないでも、無造作に不犯の手段を以て離微に乖かない語黙に涉らない一句であつて、これを堂々と明々白々に示しているというのである。このように切れ味鋭く評すところが雲門禪師の雲門宗の祖たる所以である。

歩を進めて口喃喃、知んぬ君が大いに措くこと罔きことを。

商量というものは、一問一答、一步一步進めていくようなものであるが、「衆生本來佛なり」で完全無缺なものに一言も加えるべきものはない。「ああこのうの」と言句に終始し論議を重ねることは、逆に眞の事實を見失つてしまふ。不犯の世界は決してゴテゴテしたものではない。禪語に「幽鳥語喃喃々、雲を辭して亂峰に入る」というのがあるが、餘計なお喋りしていると身の置き所がなくなるぞ、穴が有つたら入りたい恥ずかしい思いをするぞ、と、無門禪師の血の涙の提唱だ。

『無門關』の中でこの「離却語言」という公案を取り上げたのも、つまらぬ理屈に捉われず悟り臭いものを打ち消し、洒々落々に圓轉自在の境涯を體得せよということである。しかしその境涯というものは、決して物眞似であつてはいけなない、境涯というものは故意に作ろうとしても作れるものではない、自然に身體の中から滲み湧き出るものである。『春夕鈔』に「向上の活境界に行履したる人は、口に任せて何と云うも一一本分に叶うたる事なり」とある。

一度本當に無字に徹してみると、口を開くことも閉じることとも不犯の世界を行することが出来

る。道元禪師の言葉に「言語道斷とは、一切の言語をいふ、心行處滅とは、一切の心行をいふ」とある。一度無に成り切り、空し盡くした人のみが冷暖自知する世界である。

墨絵には うつすと見えて 白紙の もとの色なる 鷺の毛衣
山がつの 花にこころの なきまゝに たきぐにそへて つかねゆふらし

(帽白集)

第二十五則 三座説法

仰山和尚、夢見往彌勒所、安第三座。有一尊者、白槌云、今日當第三座説法。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、是説法不説法。開口卽失、閉口又喪。不開不閉、十萬八千。

頌曰。

白日青天、夢中説夢。

捏怪捏怪、誑誑一衆。

第二十五則 三座説法

仰山和尚、夢に彌勒の所に往いて、第三座に安ぜらるるを見る。一尊者有り、白槌して云く、「今日第三座の説法に當たる」。山乃ち起つて白槌して云く、「摩訶衍の法は四句を離れ百非を絶す、諦聽諦聽」。

無門曰く。且らく道え、是れ説法するか説法せざるか。口を開けば卽ち失し、口を閉ずれば又た喪す。開かず閉じざるも、十萬八千。

頌に曰く。

白日青天、夢中に夢を説く。

捏怪捏怪、一衆を誑諱す。

今日の提唱は仰山和尚の夢物語である。その前に仰山和尚の行録であるが、祖師方の行録そのものが活きた提唱だ。年號や場所の問題ではない、修行が色々な巡り會いに依って爲され、それが如何に佛法として成就されて行くのかを見なければいけない。

仰山は、キョウサンと讀み、諱を慧寂という。唐末の禪界に重要な役割を果たした禪匠である。幼少から神童と呼ばれ、十五歳の時出家を志すが父母にはどうしても許されず、二年後に自らの左手の指二本を斷つて母の前に置き、求法の爲に身命を惜しまぬ決意を示し、母も涙を流して感激し遂に許すこととなった。南華寺の通禪師の下で落髮し沙彌となり、次いで耽源山の應眞禪師の下で參禪辨道すること數年、應眞禪師寂後百丈大智禪師の上足瀉山靈祐禪師を慕うて機緣相投じ、瀉山の瀉と仰山の仰を合成し、五家七宗の中の瀉仰宗を成すに至る。

『拈評三百則』という語録がある、これは道元禪師が中國歷代祖師の提唱した古則公案三百を集めたものを、江戸時代曹洞宗の指月慧印禪師が各則に拈評を加えたもので、その巻中第十八則「問一答十の則」がある。それを意譯して述べれば、

仰山は非常な才子であったので百丈は瀉山の所に送った。瀉山が「汝は百丈に在って一を問えば十を答えたそうだが」というと、仰山はそれ程でもない謙遜はしたものの才氣が鼻にかかっている。それを見て取って瀉山は「佛向上に一句を道うならばどうか」、即ち佛を超えてものをいうてみよといった。そこで仰山は答えようとするが、瀉山は口を開かせずにい

きなり一喝を與える。このようなことを三回繰り返すことで遂に仰山の才氣も角が折れ、自分の才氣を心配してくれて瀧山の所に寄越した先師百丈の親切が身に浸みて感じられたのである。三年後のある日、瀧山が山に入ると仰山が樹下で坐禪していた。瀧山が杖で彼の背を突つつくと仰山は首を廻して師を見る、瀧山が「寂子よ、道えるようになったか」と聞けば、かつての仰山ではない、「自分にはもうものがいえない、その上人の口を借りてものをいうようなこともない」と、眞に向上の一句を把握しているのを見て瀧山は「寂子會せり」と許すのである。

このように、瀧山靈祐禪師に隨うこと十五年にして道の奥義を究め盡くし、「師資唱和、父子一家、明暗交馳、語默不露」と圓悟禪師が稱している如く瀧仰宗が開かれたのである。この二人の商量は綿々密々で水も漏らさない關係で、師弟間の模範というべきである。七十七歳で遷化せられ、遺偈に曰く「年は滿つ七十七、無常今日に在り、日輪正に午に當たり、兩手に屈膝を攀かむ」。そこで本則だ。仰山の夢物語が公案となっているが、單なる夢物語として理解してはいけない。公案には、犬だ狐だ指だと色々な符牒が變わつて出てくるが、無字が坐禪が行住坐臥が夢と改名して出て來たのだ。夢の眼を開いてみれば、世法佛法ごとく夢ならざるはない。即今只今の一念が夢そのものであることを確認しなければ眞の事實をつかむことは出來ない。

仰山和尚、夢に彌勒の所に往いて、第三座に安ぜらるるを見る。一尊者有り、白槌して云く、「今日第三座の説法に當たる」。

仰山和尚がある時夢を見た。佛陀滅後五十六億七千萬年後にこの末法の世界に現われて説法し

救済するという彌勒菩薩の所に出掛けて行ったところ、五百人の大衆が集まっていた。丁度第三番目の座が空席になっていたので、仰山はそこに腰を下ろした。一人の尊者、恐らく堂内の責任者であろう、その姿を見るや否や白槌だ。厚い木に小槌をもってカチーンと打って告報して「今日は第三座の人が説法する番である」といい放った。仰山、否應もない、何か説法しなければならぬ。何時何處でも法戦場だ、前もって準備しておく、そんなことでは禪機がない。白隱禪師はここで「オラガヨウナ者ハ立ツテギヨロリトシテオロウニ」と云っている。

山乃ち起つて白槌して云く、「摩訶衍まかえんの法は四句しきくを離れ百非ひゃっぴを絶す、諦聽たいちよう諦聽」。

そこで仰山は少しも慌てずに白槌だ、カチーン。そして「摩訶衍の法は四句を離れ百非を絶す」といった。本来ならカチーンで説法は済んでいるが、カチーンでは理解出来ないからこのように一句述べたのである。

摩訶衍とは、梵語マハーヤーナ (mahayana) で大乘ということだ。一般的には聲聞緣覺の二乗の小乗に對しての教法といわれるけれど、仰山の眞意は小乗に對する大乘ではない、大小を絶したものだ。趙州の無も有無を絶したものだ。ここをよく注意して讀まないと誤って理解することとなり、このように理解しなければ、四句を離れとか百非を絶すという「離れる」とか「絶する」という言葉が死んでしまうことになる。

しかし、仰山もわざわざ四句百非と大變に面倒くさい屁理屈を持ち出したものだ。四句百非とは昔インドの哲學論理學の用語で、特に三論宗で有無についての邪見迷執を拂い、眞空無相不可得の理を説く煩瑣的な用語であるが、一切の事實を理論的に「一・異・有・無」の四通りに分別

して根本の四句という。百非というのは、この四句を根本として各々の一句に非をつけると四句の論が成り立つから十六非となり、更にこれを過去現在未來の三世に配すると四十八非となる、そしてこれを「已起・未起」に配すると九十六非、最初の根本四句を加えて百非となるのである。要するに、固定した概念や見解を打ち破るために否定をどこまでも重ねて否定していく。これを禪の立場で理解すれば、言語も及ばない思惟も到り得ないということであるから結局は講釋する必要がないということだ。哲學的理論というものは分析したり綜合したりするわけであるが、禪の立場からいえばそれは戲論けろんということだ、觀念遊戯だ、言語ゲームだ。しかし一度百非を絶する爲、この觀念遊戯を試みる必要がある。

白槌してカチーンだけでは理解出来んからこうして提唱している。例えば、よく世間で「間違つて轉んだ」という。間違つて轉んだのではない、主觀的に間違ひなく轉んだのだ。客觀的にいえば力學の法則に従つて轉んだのだ。その轉んだという事實は見た通り、あーでもないこうでもないと言も付け加えるものは何もない。仰山のカチーンは「事實の世界は理論では届かない、もう言語ゲームは止めんかい、さあわかつたかい」というところだ。カチーンで無字を丸出しに見せておる。言詮不及意路不到のところならば、カチーンも要らぬところだ。本來説くべき佛法は一字もない。ここが四句百非を離れたところだ。

この後、『五燈會元』によると「衆皆な散じ去る」とある。恐らく、彌勒菩薩會中の錚々たるメンバーは、この仰山の説法を聽いて感心して引き上げて行つたのであろう。「諦聽、諦聽」といわれて敢えて質問することがあれば、それは四句百非となる。引き上げるとは、聞くべきもの

はないということだ。

ここで仰山は夢が醒めたというが、「寐寤恆一」という言葉がある、夢が現実か現実が夢か一如に生きる者には境目が無い。夢といつても決して馬鹿にはいけない。心理學の世界では夢を潜在意識として取り扱っている。夢というものは面白いもので、喧嘩好きの人はよく喧嘩の夢を見るそうだが、酒好きの人はよく酒飲みの夢を見るそうだ。私は、今日でもよく宋淵老師や宗忠老師との商量の夢を見る。何時も公案を拈提していると坐禪のことが少しも離れることがないからだ。

又たある一人の念佛行者が「昨夜癡夢あり、慚愧す道學の淺きことを」と自分自身の修行の未熟さを嘆いたという、正直なものだ。ここに修行の難しさ、厳しさ、樂しさがある。要するに修行の世界というものは、昧くらますことが出来ない、誤魔化ごまかすことが出来ないということだ。

無門曰く。且しばらく道いえ、是れ説法するか説法せざるか。口を開けば即しうち失し、口を閉ずれば又た喪そうす。開かず閉じざるも、十萬八千。

そこで無門禪師曰く、仰山は夢に彌勒の所に行つて説法したのであるか、又たは説法していいないのであるか。夢の中のことであるから説くも説かぬもない、説いたようでもあり、説かぬようでもある。

元來、大乘の佛法というものは口を開いて喋れば相對の世界に墮ちてしまふし、喋らなければ佛法を否定してしまうことになる。そこで口を開いてもいかん、開かんでもいかんではどうしようもないではないか。そんな時は「ヤカマシー」といえばよい。十萬八千とある、四句百非に

引つ掛かつてしまえば白雲萬里、天地の間隔程かけ離れてしまうぞ、と無門が學人に迫っているところだ。ここのところは一所懸命坐禪して団地かちちげ一下するより仕方ない。懸崖絶壁から突き放されたところ、そこから跳り出てこなければこの消息を掴むことは出来ない、參究のしどころだ。

道元禪師は「言語道斷とは、一切の言語をいふ。心行處滅とは、一切の心行をいふ」と云っている。四句百非を離れ絶したならば、口を開くことも口を閉じることも悉く大道の眞つ只中だから、こんなことで少しも迷うことはない。

頌に曰く。白日青天、夢中に夢を説く。捏怪捏怪、一衆を誑諱す。

白日青天、この第一句が字眼だ。大乘の佛法の四句百非を絶したところを打ち出した。無門が、私のところには四句だ百非だというようなケチなものは微塵もない、迷いも悟りもない、ということ指している。元來、青天白日の丸出しなのである。しかし、「青天も也須く棒を喫すべし」という世界がある、これが禪の立場だ。

夢中に夢を説く、とあるがよくよく見來たれば、仰山が夢の中で夢を説くということは戲言にすぎない。否、三世諸佛の説法も皆な夢物語だ。『圓覺經』の中にも「生死涅槃は猶お昨夢の如し」とあり、『金剛經』には「一切有爲の法は夢幻泡影の如し」とあり、『華嚴經』の中にも「淨極まり光通達し、寂照にして虚空を含む。却り來たつて世間を觀ずれば、猶お夢中の事の如し」とある。このように宇宙森羅萬象悉く夢物語だ、凡夫の迷いも夢、佛の悟りもまた夢である。それならば、悪い夢より楽しい夢を見ることが佛法の教えだ。

仰山が眞つ晝間に夢を見た、修行者達よ、そんな夢に騙されるなよと注意を促しているのが、「捏

怪捏怪」だ。そして更に「一衆を誑諱す」とあるのは、仰山が「摩訶衍の法は四句を離れ百非を絶す、諦聽諦聽」なんて、あまりにも尤もらしく悟り臭いことに誑たぶらかされるなよ、夢中の漢になつてはいけないぞ、と無門禪師の血の涙の説法だ。

夢といえ、澤庵禪師は『萬松語録』の中で夢について一百首の七言絶句を詠んでいる。いよいよ臨終に臨んで弟子達が遺偈を請うたが「そんなものは無い」と拒絶した。更に強要されて「夢」の一字を書き、筆を擲なげつて遷化されたといわれている。澤庵禪師は、七十三年の生涯を夢の一字に託したのであるうか。そうではない、澤庵の眞意は夢の一字に、迷いも悟りも生も死も一切合財捨て切った境地を示しているのだ。

人間の一生は長くても百年だ、もう先がない。お互い楽しい夢を見て人生を送ろうではないか。

『世語集』に、

夢の夜（世）に 夢の如くに 生まれ來て 露と消えゆく 身こそ安けれ
とあるぞ。

よをかさね 長きねふりの さめやらて 夢の中にも 夢を見るらん
うば玉の 夜の衣をかへしてや あらぬむかしを 夢にみつ覽

（帽白集）

第二十六則 二僧卷簾

清涼大法眼、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、便知清涼國師敗闕處。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。

第二十六則 二僧卷簾

清涼の大法眼、因に僧齋前に上參す。眼手を以つて簾を指す。時に二僧有り、同じく去つて簾を卷く。眼曰く、「一得一失」。

無門曰く。且らく道え、是れ誰か得誰か失。若し者裏に向かつて一隻眼を著得せば、便ち清涼國師敗闕の處を知らん。然も是の如くなりと雖も、切に忌む得失裏に向かつて商量すること。

頌に曰く。

卷起すれば明明として太空に徹す、太空猶お未だ吾が宗に合わず。
争か似かかん空従り都て放下して、綿綿密密風を通ぜざらんには。

我々が公案に參ずるには二つの意味がある、その一つは、「無字」ならムームーと拈じて無字三昧、打成一片になる。打成一片になるといふことは、一切の妄想を盡く殺すことだ。もう一つは、公案を通じてその答處と著語によつて法理を明らかにすることである。前者だけであると死入禪で作用がなく役に立たず、後者だけでは言語ゲームになってしまう。

達磨大師はインドから中國に禪を傳へんとして、少林寺で面壁九年の坐禪をされたが黙々として一字も説かれなかつた。説かないのではない、説くことが出來ないのである。一般的に世間では、何事も凡てのことが表現出來ると考えているが、表現といふことは言葉や文字による概念の力を借りねばならない。概念といふものは、そのもの事實でなくして抽象的なものだ、抽象的なものは事實との間に乖離がある。我々はここに表現の限界と矛盾のあることを見落としてはいけない。禪のスローガンの一つに「不立文字」といふ、これは文字の否定ではない。文字言葉の矛盾限界を指摘しているのである。達磨大師が一言も説法されなかつたのは、この理由によるのである。

ところで、その達磨大師は「一華五葉を開き、結果自然に成る」といわれたと『少室六門集』にある。これは中國に於ける禪の歴史的展望を述べられたものとされ、果たして五家七宗という宗派が生じることとなった。その五家とは、瀋仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗であり、黃龍派、楊岐派を加えて七宗という。この内の法眼宗の宗祖が「清涼の大法眼」、江南清涼院の住職である法眼文益禪師であつて本則の主人公である。『人天眼目』では、法眼宗の宗風を「巡人犯夜」と稱している。まるで夜警が泥棒をするように少しの油斷もならない、相手の迷いも悟りもすべて奪い取るというやり方であるといふのだ。

しかしそんな法眼禪師にも、修行時代にはこんな話があった。幼く七歳で新定智通院の全偉禪師に就いて出家得度し、開元寺で具足戒を受け、更に育王寺で律宗の希覺に就いて戒律を究めた。やがて禪の道に惹かれ、福州長慶院の慧陵禪師の下で參禪修行していたが未だ釋然たらざるものがあり、同志と共に行脚に出ることになった。行脚は物見遊山ではない、正師を求めて眞摯な旅である。道行き大雪に阻まれ、偶々地藏院に投宿することになった。法眼は、唯識論や華嚴教學などに相當の造詣を持ち自負していたので、住職の桂深禪師らと爐を圍んで佛法談義に花を咲かせていたのであろう。數日が過ぎ雪も霽はれていよいよ旅立ちとなった、桂深禪師は玄關脇にある石を指さして「上座尋常説く『三界唯心萬法唯識』と、且しらく道いえ、此の石は心の内に在るのか心の外に在るのか」と。法眼即座に「心の内に在り」と答えると、「さて旅の僧、何の理由でそんな重い石を心中に持つて行くのか」という。それに返す言葉もなく、ついに一人行脚を中止し地藏院に止まり桂深禪師に就いて修行することとなった。この羅漢桂深禪師は徳山宣鑑、雪峰義存、玄沙師備の法を嗣いだ方である。法眼はそれから寢食を忘れて參禪辨道することになるが、どうしても今まで精通していた佛法哲理を捨て去ることが出来ない。桂深禪師は佛法とはそのようなものではないと笑殺する、とうとう言うべき言葉なく、呈すべき理もなく絶望悲鳴の極みとなった時、桂深禪師「若し佛法を論ぜば、一切見成せり」の一語で、法眼豁然として大悟したのである。

修行は、色んな巡り逢いがあつて、そこに苦しみ葛藤があり、その壁を打破してこそ大善知識が生まれるのであつて、平々凡々の道程ではない。

清涼せいりょうの大法眼だいぼうげん、因よに僧齋さいぜん前じょうぜんに上じょうぜん參さんす。眼手げんてを以もつつて簾れんを指さす。

法眼禪師のところ、齋座前の提唱があり僧達が集まった。すると禪師は何も言わずに簾を指さした。ここで法眼の作略その魂膽を見届けなければならぬ。

時に二僧有り、同じく去いつて簾を卷まく。眼曰いく、「二得一失にいつとくいっしつ」。

そこで二人の僧が法眼の指示を心得て、その簾をスルスルと捲き上げた。なかなか機轉の利いた行爲だ、機轉が利くということはハタラクがあるということだ。「釘を持つて来い」といわれて釘だけ持つて来るような者は駄目だ、釘を打つには金槌が必要であるからだ。特に禪寺の教育はこのような機轉を重んずる。

法眼禪師が簾を指して、二人の僧が簾を捲き上げた。すると法眼禪師曰く「二得一失」。恐らくこの僧達は無語であつたであろう、本来ならここで法眼禪師に應酬しなければいけない。ここに白隠禪師は「イヤハヤ流石一宗ヲ立テル祖師ダケアル好ク見ヨ、實ニ一得一失ダ」と下語している。

二人の僧が同一行動して、一人は良い一人は悪いという。法眼禪師は何故この同一の行爲に是非得失といわれたのか、ここが參究のしどころだ。『西相鈔』には「學人をして大疑を起こさしむなり、若し人理致を將ち來たつて得失の語を會せんとせば、兎馬に角を覓もとむるに似たり」と注意を促している。

一般的に健康な人は幸せて、體の弱い人は不幸であるという。しかしだ、健康な人は健康なるが故にその有難味が分からず往々にして暴飲暴食し無理をする、それに反して體の弱い人は良く

注意して生活するから結構長持ちをする。無病息災でなくて一病息災だ。最近醫學福祉の分野にクオリティ・オブ・ライフ (quality of life) という言葉がある、末期患者に對して残された人生をどう生きて行くべきかを考えるということである。しかし末期になってからでは遅い、健康な時からクオリティ・オブ・ライフを實感しつつ過ごさねばならない。

この一例からも分かるように、我々の世界は相對的に見れば一得一失の連続である。しかし、自然界には一得一失など無い。春に花が咲き秋には落ち葉となる、夜は眞つ暗になり朝になれば明るくなる。ここに一得一失という二元的葛藤など全く無い、どこに得失是非があるのか。夢窓國師の『夢中問答』に「山水に得失無し、得失は人の心に有り」とある。この二人の僧の一得一失を「同中に異あり」「異中に同あり」などの妄想を以てしては、ここに法眼禪師の家風を見ることは出来ない。

無門曰く。且らく道え、是れ誰か得誰か失。

一得一失の問題について、無門禪師が我々に迫って來た。簾を捲いたのが得なのか、簾を捲かないのが失なのか。簾を捲いたのが失なのか、簾を捲かないのが得なのか。一體全體得失ということがあるのかどうか、さあいつてみよというのだ。白隱禪師曰く「一得一失ハ佛祖ノ命脈ジャ」と。若し者裏に向かつて一隻眼を著得せば、便ち清涼國師敗闕の處を知らん。

一隻眼というのは心眼のこと、悟りの眼のことだ。敗闕とは失敗とかやり損ない或いは家醜ということである。佛祖の命脈、法の上から見たならば、法眼禪師は得失の無いところに得失を持ち出して大失敗をしかしたではないか。無門禪師は法眼禪師の風無きに浪を起こした禪の指導

振りを、敗闕と言ひ下している。

しかしながら、法眼禪師が一得一失といったこと、それは親切丁寧な問題提起であり、そこを敗闕と断定しながら、法眼禪師の指導振りを褒めている無門禪師の言葉の響きを讀み取らねばいけない。

然も是の如くなりと雖も、切に忌む得失裏に向かつて商量することを。

禪の立場というものは、一寸でも相對に陥ることを忌み嫌い絶対絶対で押しまくる行き方である。一合枘は一合枘で完全無缺、一斗樽は一斗樽で完全無缺だ。商量することそのものが得失だ。ムームー坐禪をしている時そこに得失是非があるかい。そこに得失是非があるならば、それは坐禪三昧とは云えない。『信心銘』に「二見に住せず、慎んで追尋すること勿れ」とある。ほんの少しでも得失是非があったならば、絲が絡まってしまったように心が亂れ本心本性即ち主人公を見失ってしまう。本當に一得一失を斷ち切った者だけが、法眼禪師の眞意に叶うことが出来るのだと示唆している。

頌に曰く。卷起すれば明明として太空に徹す、

簾を捲くということが本則のテーマで、これにこと寄せて本當の安心のところを「太空」と示されたのである。ムームーと簾を捲き上げてみよ「明明として太空に徹す」だ。捲き上げれば眼前が日本晴れだ、天地一杯透徹の世界で、そこに生死涅槃も娑婆淨土も得失是非もない。盡十方世界自己の光明、無字三昧とは太空に徹したところだ、だがしかし、

太空猶お未だ吾が宗に合わず。

太空といえは太空ということが残る、跡が付く。そんなところに腰を据えたら本物ではない。これを「有氣の死人」という。太空という世界など捨ててしまえ、禪語に「青天也また須すべく棒を喫すべし」と有り、「無心猶お一重の關を隔つ」とも有る。青天だけが良いのではない、雨の日も雪の日も何でも良い境涯にならなければ吾が宗に合うとはいえない。

争いか似しかん空よ従すべり都すべて放ほう下げして、

太空なんてそんなケチなものは凡て捨ててしまえ、捨ててしまったところから躍り出てこなければ話にならない。一切合財手を打ち拂ってしまえば、佛が出ようと悪魔が出ようとそんなものに掻き回されるようなことは微塵もない。ここに始めて自由無礙の世界がある。

綿めん綿めん密みつ密みつ風ふうを通つうぜざらんには。

太空を放下したところが綿々密々の世界、そこには風吹けども入らず得失是非の沙汰のない世界だ。本分上と修證邊が一つのところだ。禪に於ける修行即ち室内というものは、師家と學人の間が綿々密々風を通ぜずでなくてはならない。一則一則の公案が水も漏らさぬような傳授でなくてはならない。修行底と日常底とが一枚岩にならなければならぬ。一度、簾をムームーやりながら捲いてみよ、先ずそこから商量が始まる。

春過ぎて 花は跡なき 梢にも つれて小蝶や 香をたづぬらむ
ま帆にかけし 舟に都の ことへば 行衛はいかに しら波そたつ

(嵯白集)

第二十七則 不是心佛

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、直得描盡家私、郎當不少。

頌曰。

叮嚀損君德、無言真有功。

任從滄海變、終不爲君通。

第二十七則 不是心佛

南泉和尚、因に僧問うて云く、「還つて人の與に説かざる底の法有りや」。泉云く、「有り」。僧云く、「如何なるか是れ人の與に説かざる底の法」。泉云く、「不是心、不是佛、不是物」。

無門曰く。南泉は者の一問を被りて、直に得たり家私を描盡して、郎當少なからざることを。

頌に曰く。

叮嚀は君徳を損ず、無言眞に功有り。

任從あれ滄海は變ずるとも、終に君が爲に通ぜず。

『無門關』四十八則中に趙州和尚に關する則が七則、南泉和尚、五祖法演和尚、雲門和尚が各四則あり、これをみても無門禪師が如何に趙州、南泉らを評價しているかが分かる。この則は『碧巖錄』第二十八則「南泉不説底法」（涅槃和尚諸聖）と同じであるが、『無門關』のこの「不是心佛」と第三十則「即心即佛」、第三十三則「非心非佛」の各則は一聯のつながりとしてみると良く分かるから、この三則を通して拜讀するといよい。

南泉和尚、因に僧問うて云く、「還かえつて人の與たぬに説かざる底ての法有りや」。泉云く、「有り」。

南泉和尚のところ、ある時一人の僧が来て問うた。この雲水只者ではない、南泉をやり込めんとする意氣込みがある。これを驗主問といい油斷も隙もならぬムードである。

「還つて人の與に説かざる底の法有りや」。釋尊は四十九年の間横説豎説、機に應じ説法された華嚴・阿含・方等・般若・法華涅槃經、八萬四千の法門である。そこで「もう佛法は人々のために説き盡くされてしまったと思うが、それでもまだ人のために説き示さないとつておきの法がございませうか」と迫つた。この僧、恐らく「無い」という答を豫想していたのであろう。玄峰老師は「人のために説かざる底の法が本當にわかれば大見性だ」といつておられる。ところが、南泉「有り」と力強く答えた。ここに、南泉和尚の故意に學人を誘い入れる魂膽がある。これを「賊馬に騎つて賊を趁おう」という。

僧云く、「如何なるか是れ人の與に説かざる底の法」。泉云く、「不是心ふぜしん、不是佛ふぜぶつ、不是物ふぜもの」。

するとこの雲水、南泉の言葉に釣られたのか「如何なるか是れ人の與に説かざる底の法」と食い下がってきた。ここまでは南泉と雲水は五角の戦いだ。しかしここで、南泉和尚「不是心、不

是佛、不是物」と云い切った。白隱禪師はここで「南泉ノ一生ノ一振り刀ニテ寒イ語ダ、ウムコレハ人々具足底ノ佛性、獨モ持タヌ者ハイナイ、各々確カニ承知スレバ他ノ力ヲ借リル必要ガナイ」と云っている。『碧巖錄』では、圓悟禪師が「果然として敗闕を納る、果然として漏逗少なからず」即ち、云えば失敗することが明らかになる、さすがの南泉和尚長詮議、老いぼれたが漏逗の言葉が老いの一字であると。これは勿論南泉の抑下であることはいうまでもない。

「不是心、不是佛、不是物」、この答えを参究するのが本則の眼目だがこの言葉は南泉の創作ではない、馬祖道一禪師がすでに示されている。ある時一人の僧が馬祖に對して「和尚は何時も即心即佛、この心が佛であると説いておられますが」と質問すると、馬祖は「兒啼を止めんが爲なり」泣く子をあやす爲だと答えられた。するとその僧「啼き止む時如何」その子供が泣き止んだ時はどうですか、と迫った。馬祖曰く「非心非佛」心でもなければ佛でもない、心だ佛だなどと促わられてはいない、というのだ。するとこの僧更に「この二種を除く人來る時、如何が指示せん」泣くでもない、泣き止んだでもない時はどうでしょう。馬祖曰く「不是佛、不是物」。このよ
うな商量があつたのを南泉が用いたのである。

「吾宗に言句なし、人に與うるに一法もなし」というのが禪の根本的立場ではないか、達磨も「不識」といつている。「不是心、不是佛、不是物」の「是」の一字が字眼だ。人はものを指すときに「是れは見臺、是れは疊」と是をつける、ところが言詮不及意路不到で佛祖ともいえぬギリギリのところは是ではなく不是とある。不是の利劍で悉くブチ切つてみれば、凡ての不是が是となつて復活する。『自雲鈔』に曰く「物とは山河大地頭々物々を指す、諸方に即心即佛、色即是空などと

説示する程に其れを掃却して此の如く云う。實に人の眼睛を轉却して一劍天下を定む活機也」と。法戦というものはこんな具合にやつて、佛祖の第一義に徹することである。禪語に「終日行ないて未だ嘗て行かず、終日説いて未だ嘗て説かず」とある、よく味わうがよい。

無門曰く。南泉は者の一問を被りて、直に得たり家私を揣盡して、郎當少なからざることを。南泉は「人の爲に説かざる底の法有りや」という一問で、南泉が四十年來修行して家の寶を貯えていたものを盡く使い果たしてイヤハヤ丸裸にされてしまった。「郎當」とはオイボレということであるから、無門が南泉を「このオイボレジジイ」と酷評しているのだがその眞意は反對で、本當に修行が圓熟して迷いも悟りも打ち消し打ち消し大境界に遊ぶ人の形容をしている。だから禪の語録を拜讀する時は字ヅラだけでは大變な誤解を生ずるから呉々もその商量の裏の裏を見取らねばだめだ。

頌に曰く。叮嚀は君徳を損ず、無言眞に功有り。

南泉が餘りにも叮嚀に説き過ぎて自らの價値に傷を付けた、寧ろ黙っていた方が適切であつただろう、過ぎたるは及ばざるがごとしだ。私も喋り過ぎるようだ、黙っている方が輝きを増すのかもしれない。しかし一方で、講釋は講釋を以て抜くということがある、と同時に、老練な醫師は病氣を藥で治すのではなく患者自らの力で治すように、修行者に餘り手を貸すと折角の坐禪が死んでしまう結果になるのでこれも自戒しなければならぬ。白隱禪師も「餘リシャベリ過ギルト云イソコナイガ出來ル、黙ッテイル方ガヨイ」と云っている。

任從あれ滄海は變ずるとも、終に君が爲に通ぜず。

この無門ならば絶対に無言で通す、例えば大海が變じて陸地になつても、例えば首を斬られてもだ。人の爲に説かざる底の法だ、説きようがない、無字が丸出しであるからこの上何をいうべきか。本來、通じきつているものをこの上何を通そうとしているのか、南泉の不是心、不是佛、不是物をよくよく味わうがよい、というところだ。趙州和尚もこの本則で破家散宅したといわれている、南泉と眉毛相結んで大歡喜地に至つたのだ。白隱禪師もこの無門の頌を褒めちぎっている。

坐禪をして見性する、見性するということは自然の理法を體得することだ。その自然の理法は、究め盡くせば盡くす程その偉大な力とハタラキには頭が下がるばかりだ。人間が原子爆弾を造ろうがロケットで衛星を飛ばそうが、そんなものはとても自然の力には太刀打ち出来ぬ。だからといって科學を否定しようとしているのではない、自然の理法に則したものを作れというのだ、その爲には自然の理法を掴むことから始めねばだめだ。坐禪を試みれば自然の理法が如何なるものであるかが良く分かる、理法に則した日常底こそ悟道者の生活であろう。だから、坐禪をすることが如何に必要であるかが分かる筈だ。

坐禪は自己との戦いだ、攝心ともなれば戦争のようなもので煩惱と菩提心との戦いだ。まごまごしていれば煩惱の餌食になるから骨が折れるのは決まつておる、この惡戰苦闘をしながら坐禪を続けなければならぬ。それならどうしてこんなことをしなければいけないのか。當たり前ではないか、本當の人生を正しく眞實を掴んで生きていかねば生きた屍ではないか。どいつもこいつも樂しそうに生活しているように見えるが、目の前に奈落の地獄が口を開いているのを知らぬ、それに氣が付いたら菩提心を起こして坐禪せずにはおれなくなる。

本則に、「無言真に功有り」とある。黙っているのがいいのは充分承知している、「言語道斷、心行所滅」であるが言語法身として言葉を借りて説法しなくてはならないからこうして提唱しているのだ。極論すれば、言葉では駄目であるということを言葉で説明しているようなものだ、ここをよく理解して戴きたい。

天地は みづから春と いはねども 長閑に霞む 空にしらるゝ
大空を たとへぬかたの なきまゝに 落ちる木葉も はらへみすらし

(帽白集)

第二十八則 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。山擬攝、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、向孤峯頂上立吾道在。山遂取疏抄、於法堂前、將一炬火提起云、窮諸玄辨、若一毫致於太虛、竭世樞機似一滴投於巨壑。將疏抄便燒、於是禮辭。

無門曰。德山未出關時、心憤憤、口排排。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、郎忙將惡水蔞頭一澆澆殺。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。

第二十八則 久響龍潭

龍潭、因に徳山請益して夜に抵る。潭云く、「夜深けぬ、子何ぞ下り去らざる」。山遂に珍重して簾を掲げて出ず。外面の黒きを見て却回して云く、「外面黒し」。潭乃ち紙燭を點じて度與す。山撮せんと擬す、潭便ち吹滅す。山此に於いて忽然として省あり、便ち作禮す。潭云く、「子箇の甚麼の道理をか見る」。山云く、「某甲今日從り去つて天下の老和尚の舌頭を疑わず」。明日に至つて龍潭陞堂して云く、「可の中箇の漢有り、牙劍樹の如く、口血盆に似たり、一棒に打てども頭を回らさず、他時異日、孤峰頂上に向かつて吾が道を立すること在らん」。山遂に疏抄を取つて、法堂前に於いて、一炬火を將つて提起して云く、「諸の玄辨を窮むるも、一毫を太虚に致くが若く、世の樞機を竭すも一滴を巨壑に投ずるに似たり」と疏抄を將つて便ち焼く、是に於いて禮辭す。無門曰く。徳山未だ關を出でざる時、心憤憤、口悱悱たり。得得として南方に來たつて、教外別傳の旨を滅却せんと要す。澧州の路上に到るに及んで、婆子に問うて點心を買わんとす。婆云く、「大徳の車子の内は是れ甚麼の文字ぞ」。山云く、「金剛經の疏抄」。婆云く、「只だ經中に道すが如きんば、『過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得』と。大徳、那箇の心をか點ぜんと要す」。徳山、者の一問を被つて、直に得たり口匾擔に似たることを。然も是の如くなりとも、未だ肯て婆子の句下に向かつて死却せず。遂に婆子に問う、「近處に甚麼の宗師か有る」。婆云く、「五里の外に龍潭和尚有り」。龍潭に到るに及んで敗闕を納れ盡くす。謂つ可し是れ前言後言に應ぜずと。龍潭大いに兒を憐んで醜きことを覺えざるに似たり。他の些子の火種有るを見て、郎忙して惡水を將つて驀頭に一澆に澆殺す。冷地に看來たらば一場の好

笑なり。^{しょうなり。}

頰に曰く。

名を聞かんよりは面を見んには如かず、面を見んよりは名を聞かんには如かず。

然も鼻孔を救い得ると雖も、争奈せん眼睛を瞎却することを。

公案というものは、一度聞いただけ讀んだだけではなかなか理解し難いものであるが、特別なことを言っているわけではない。「須く自心を知るべし」で、本心本性を明らかにすること、己事實明である。只だこれは、いかに經典を讀み哲學的に分析し解釋してみてもそれは繪に描いた餅であるから、どうしても一度自ら桶底を脱するという體驗が必要である。

そこで本則だが、これは『無門關』の中で一番長い文章で書かれている公案である。徳山の見性體驗即ち紙燭吹滅の因縁話であるが、ここでは先に、無門曰くの評を讀んだ方がよい。

徳山禪師に關しては、第十三則「徳山托鉢」でも申し上げたが、その行履は何回拜讀しても心を打つ。そして又た、一回擧すれば一回新たなりで勇猛心が湧いて来るものだ。

この徳山は蜀の國、今日では四川省の劍南の周氏の家に生まれ、幼少の頃出家して成都に出て律藏を究め性相の諸經に精通し、特に『金剛經』の専門家として『金剛經青龍疏抄』という注釋書を持ち諸國を廻って講述していたので、別名「周金剛」と敬稱されておった。當時、南方に禪宗が盛んであった。しかし徳山にとっては、即心即佛だ見性成佛だといって全く經典を無視した教えは怪しからぬ邪道天魔であるから、自分が得意とする『金剛經』を以て降伏しようと考え

脚に出た。さすがに佛教學者らしく、經典注釋本を山ほど車に積んで引つ張りながらの旅である。他人と法戰する以上は、その論點の根據について出典を示さなければならぬ。それは自分の正統性の裏付けであり、學問の世界であれば至極當然な行爲である。

無門曰く。徳山未だ關を出でざる時、心憤憤、口俳俳たり。得得として南方に來たつて、教外別傳の旨を滅却せんと要す。

この一節で分かるように、徳山の意氣衝天の勢いというか響きが手に取るようだ。故郷を出る以前から、悟れば凡夫が佛になるなどとは佛法外道の類であると「心憤憤」大いに憤慨し、「口俳俳」口には出さぬがもう怒りが口に表れているというところだ。禪宗を論破し退治しようと得々として南方に向向いたのだ、ところが。

澧州の路上に到るに及んで、婆子に問うて點心を買わんとす。婆云く、「大徳の車子の内は是れ甚麼の文字ぞ」。山云く、「金剛經の疏抄」。婆云く、「只だ經中に道うが如きんば、『過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得』と。大徳、那箇の心をか點せんと要す」。

澧州付近にやつて來た徳山は、空腹なのか旅の疲れを癒す爲か一軒の茶店に腰を下ろし、餅と茶を所望する。これを中國では點心という。中華料理のメニューにこの點心とあるが、本來の意味はオシノギということだ。

ところがこの茶店の婆さん、只者ではない。いきなり「大徳！」と徳山を尊稱しながら商量をしかけてきた。「貴方の車に積んである品物は何ですか」、徳山答えて云く「あれはなあ、『金剛般若波羅蜜經』というこの上もない有り難い御經である」。婆子云く「『金剛經』ですか、それで

はお伺いするが、確かその經文中に『過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得』とあります。貴方はどの心でこの點心を召し上がりますか。點心に引つ掛けて直指人心を持ち出しての商量だ。なんと油斷も隙もならぬ婆子で、禪の歴史にはこのような婆子がよく登場する。しかも「もしも私の質問に答えることが出来たらお茶代は貴方に供養しましょう、もしもお答え出来なければ他の店で召し上がるがよい」そんな意を含んで大變な劍幕である。

この點心をどの心で食べるかは、室内での詮索だ。「不可得」だ、この言葉に引つ掛かる、「不可得」とは自己がないということだ。これ以上いう必要はない、各自この公案に參ぜよ、見解ある者は何時でも來るがよい。

時間について一般的には過去現在未來と三つに區切つて考えるが、時間というものは絶えず流れていて一瞬も停止しない、果たしてこの三つの言葉で捕まえることが出来るのだろうか。古人は「ここで周金剛が氣が付かなければいけない」と著語している。徳山未だ機緣熟さずだ。

徳山、者この一問こを被こつて、直に得たり口區擔へんたんに似たることを。

區擔とは口を天秤棒のように「へ」の字形に結ぶことであるから、一言も返事をする事が出来なかつたということだ。佛教教理に明け暮れていた徳山、何故答えることが出来ないのか。それは、如何に體驗的事實に立脚していかないということだ。しかし徳山もここで負けてはおられん、婆子に反論した。

然も是の如くなりと雖も、未だ肯あえて婆子の句下くげに向かつて死却しきやくせず。遂に婆子に問う、「近處しんじよに甚麼しんじよの宗師しゆしか有る」。

「死却せず」だ、この婆子に言わせるだけで済ますような徳山ではない。「婆子よ、お前さん中々やるわい。しかしお前さんのような人がここに居る以上近くに立派な禪匠が居るに違いないと思うのだが、何處にお居でかな」。

婆云く、「五里の外ほかに龍潭和尚有り」。

「ここから五里程先に、龍潭和尚というお方がおられますよ」。さあ徳山は矢も盾もたまらず龍潭和尚を尋ねることになる。ここから本則の最初に戻ると一連の流れが明白となる。

龍潭、因ゆゑに徳山請益しんえきして夜に抵いたる。

徳山はこの婆子の指示に従い龍潭に上る、すぐに相見だ。恐らく、請益とあるからそこで法戦か問答商量が行なわれ夜になってしまったのだろう。「生死事大、無常迅速」だ。

潭云く、「夜深よふふけぬ、子何なんじぞ下り去らざる」。

龍潭和尚云く「もう大分夜も深くなつたので退出して休むがよかろう」。徳山「はい、大變に長居し色々有り難いお話伺い有り難う御座いました」というところだろう。

山遂ちんちように珍重すだれして簾かかを掲いげて出いず。外面がいめんの黒くろきを見て却回きやういして云く、「外面黒し」。潭乃ち紙しよく燭しよくを點しじて度與どよす。山攝せつせんと擬ぎす、潭便すいめつち吹滅すいめつす。山此こつねんに於おいて忽然こつねんとして省せいあり、便さいち作禮さらいす。

ここで徳山は丁寧にお禮の言葉を述べて獨參場から簾を上げて出ようとしたが、外は闇夜だ。「外は眞つ暗闇で御座います」と振り却つて申し上げると、龍潭和尚は親切に紙燭即ち提燈ちようちんに火をつけて「これを持って行くがよい」と渡した。古人はここに「誰か知る遠き烟浪えんろうに別に好思量

有ることを」(この高遠なところは凡人は分からぬ)と著語している。徳山がこれを受け取ろうとするまさにその時「潭便ち吹滅す」とある、耕夫の牛を驅り、飢人の食を奪うだ。フツとその紙燭の火を消してしまった。黒きこと漆の如くだ。ここのとこに白隱禪師は「又た是大地黒漫々ジャ、併シココニ無量ノ法門ガコモツテイル」と下語している。徳山、黒暗という内外打成一片の體驗だ。ここで徳山の機が熟したのである。「山此に於いて忽然として省あり」とある。眞つ暗闇の當體の中で、ホーと氣が付いたのだ。眞つ暗闇とは何か、迷いも悟りも佛も凡夫も何もありません。これを大圓鏡智という。這箇が丸出しになっているということだ。今まで徳山は、教相學で小智小見言語文字に執われ身動きが出来なかつたが、ここで身心脱落、重荷を下ろした心境である。白隱もここに「フツト吹カレタ處デ省アリ、是レモ平日ノ工夫ガ熟セネバ中々コウハイカヌ、是モ初メ金剛經ヲ鍊リ鍛エタコトアル故ナリ」とある。『春夕鈔』には「吹滅の當頭内外黒暗にして人境差別なし」とある。こうして見性體驗に導く、龍潭の心憎い啐啄同時のハタラクを見逃してはいけない。

徳山はそこで、即座に身心を投げ出しての禮拜だ。

潭云く、「**子箇の甚麼の道理をか見る**」。山云く、「**某甲今日従り去つて天下の老和尚の舌頭を疑わず**」。

見性したら、その證據を示さなくては怪しいものだ。そこで龍潭「お前さんは今禮拜をしたが、それは何の道理を會得したのかい」と二の矢を浴びせる。見性體驗の中味の調べだ、人を殺しては須く血を見るべしだ。すると徳山答えて「見性してみれば見性成佛即心即佛という貴方のお言

葉通りで御座いました。これからは決して老大和尚の言葉に對して一切疑うことは御座いません」と白狀した。「直に萬重の關を透り、青霄裡にも住まらず」だ。「不疑」の二字が字眼だ。

もう一度このストーリーを考えてみよ。外が暗い、燈をつける、その燈を吹滅する、又た眞つ暗闇、ここで見性する。眞つ暗闇で本當の光明の世界が開かれた、迷雲が散じてしまったということだ。

明日に至つて龍潭陞堂して云く、「可の中箇の漢有り、牙劍樹の如く、口血盆に似たり、一棒に打てども頭を回らさず、他時異日、孤峰頂上に向かつて吾が道を立すること在らん」。

そこで翌日、龍潭は法堂に大衆を集め提唱臺に上がり、徳山の名前は出さぬがこう云つた。「この大衆の中に一人ど偉い奴がおる、彼は牙劍樹の如く口血盆に似たり」、鋭い牙で佛が出て來ても惡魔が出て來てもすぐ喰ひ殺してしまふ、だから口の周りは血だらけだ。「一棒に打てども頭を回らさず」、この男をいくら叩いても突ついてもびくともしないぞ。打つなら勝手にせよとの氣構えがある奴だ。白隱は「アマリニモ褒メスギタ」と下語している。

龍潭和尚は續けて、「他時異日、孤峰頂上に向かつて吾が道を立すること在らん」、後世にこの男は超凡越聖の境地、何人も近寄りがない孤高峻嚴な家風を舉揚するであろうと言明された。所謂、徳山に對する印可證明である。白隱禪師は「是ノ印可證明ハ三十年早イ」と、なかなか手厳しい。三十年とは「更參三十年」だ。

山遂に疏抄を取つて、法堂前に於いて、一炬火を將つて提起して云く、

この龍潭和尚の提唱を聞いていた徳山は恐らく感激したのであるう。遂に、今まで生命より大切

にして來た『金剛經』の注釋本を、法堂の前で焼却しようとした。大勢の修行者のいる前での行動であるが、さて幾人がこの徳山の行履を理解出來たであろうか。松明を捧げて今まさに火を付けようとする時叫んだ。

「諸の玄辨を窮むるも、一毫を太虚に致くが若く、世の樞機を竭すも一滴を巨壑に投ずるに似たり」と疏抄を將つて便ち焼く、是に於いて禮辭す。

あらゆる學問をして幽玄微妙至高な理論を究め盡くしても、即心即佛という體驗的事實即ち今日悟つた世界に比べてみれば、一毫と太虚とを比較したようなものだ。大空に一本の毛を置いたようなもので、「世の樞機」とあるから世間に於いて色々と肝心な急所であると説いても、それは大海に雀の涙を一滴落としたようなものであるから、私は何の未練もなくこの經典を焼くのだ。ここで徳山は龍潭和尚に御禮の拜をして山を下つた。

勿論禪の修行の上に於いて、このような徳山の行爲をウベナルカナと評價は出来るが、何も經典を焼却する必要はない。むしろ經典を自家藥籠中のものとして自由自在に使いこなすことこそ大力量底というべきである。

ここでもう一度、無門の評に戻る。

龍潭に到るに及んで敗闕を納れ盡くす。謂つ可し是れ前言後言に應ぜずと。

徳山は郷里を出る時、南方の禪を滅却してやると大言壯語しておつたにもかかわらず、茶店の婆子にやりこめられ更に龍潭には平身低頭し「貴方の言葉は疑いません」とは、全く前に言った言葉と後に言う言葉はまるで違つていないか。と、無門が徳山を冷やかしながらその實徳

山の見性を認めているのだ。

龍潭大いに兒を憐んで醜みにくきことを覺えざるに似たり。他の些子の火種かじゆ有るを見て、郎忙ろうぼうして惡水おすいを將もつて驀頭まくとうに一澆いちぎょうに澆殺ぎやうす。冷地れいちに看來くわんたらば一場の好笑こうしやうなり。

無門は相變わらず得意の逆説でこき下ろしている。龍潭も龍潭だ、徳山の見性を披露に及び外聞も何もすっかり忘れて、全く見ちゃおれない。「他の些子の火種」少しばかり悟った火種が大火事になってしまったので、「郎忙して」慌てて、「惡水を將つて驀頭に一澆に澆殺す」水を汲みに行く時間もなく泥水を頭からぶっかけたようなものだ。徳山が孤峰頂上をうろつき廻っていることに對し無門禪師が見れば、龍潭のやり方はあの程度の見性で大騒ぎすることは全く一場のお笑い種で見ではおれない、ということだ。『自雲鈔』にはこのところ「一場の好き笑いぐさぞと也、無門面白く判ぜられた、深く心を著く可し心を著く可し」とある。

これも龍潭の慈悲落草の談といふべきかも知れないが、昔話ではない。今日只今我々の修行上に於いて見取れよというのだ。修行に今も昔も變わりはない。「萬里一條の鐵」だ。

頰に曰く。名を聞かんよりは面おもてを見んには如しかず、面を見んよりは名を聞かんには如かず。ここに「名を聞く」と二か所ある。この名の取り方によって解釋が異なつて来る。この名を龍潭として見たならば、久しい間龍潭の名前を聞いてはいたが、しかし親しくお目にかかり法戰商量してみたなら特別な秘密があつたわけではない。やはり眼は横に鼻は縦で何の變わることがなかつた、見性しない時は見性が特別の世界と思つていたが、實際に見性してみると特別なことではなかつた、という響きがある。

この名を徳山に當てて見ると、徳山といえは天下に名が轟く『金剛經』の大家であったが、實際に會つてみたら無眼子であった、いっそのこと會わない方がよかつたかもしれない。要するに坐禪をして見性しなければ生きた『金剛經』を手に入れることは出来なかつた、という響きである。

然も鼻孔を救い得ると雖も、争奈せん眼睛を瞎却することを。

この二句は、徳山は『金剛經』を焼却して見性したが、それは孤峰頂上即ち本分上で鼻孔を救得したといえる。しかしそれは一枚見識で差別に於ける自由なハタラキを失つてしまつた、そこを眼睛をつぶしてしまつたわい。と無門が評判しているのである。無門の見識を學び取らねばならない。徳山が見性したことは確かであるが未だその見性は青臭い、見性の臭味が残つていゝということを謳っている。金屑は眼中の翳、衣珠は法上の塵だ。禪の修行というものは、『證道歌』にもあるように「宗も亦た通じ説も亦た通ず、定慧圓明にして空に滯らず」でなければいけない。ある人が、「拂うべき 埃もなきに 箒もつ 人の心ぞ 塵となりぬる」と言つたら、天桂和尚が、「拂うべき 埃もなしと 言う人を 拂わん爲の 箒なりけり」と。禪の修行には終わりがない、『四弘誓願文』を見よ。無邊、無盡、無量、無上とあるではないか。お經も音讀だけでなく、よく一言一句を見なければいけない。

きへてこそ もとの光は あらはるれ くらきはやみを てらすともし火
積み来にし みのりのふみも やきすてゝ 空にけむりも のこらざりけり

(峯白集)

第二十九則 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。祖師忍俊不禁、一場漏逗。

頌曰。

風幡心動、一狀領過。

只知開口、不覺話墮。

第二十九則 非風非幡

六祖、因みに風刹幡を颺ぐ、二僧有り對論す。一は云く、「幡動く」、一は云く、「風動く」と、往復して曾て未だ理に契わす。祖云く、「是れ風の動くにあらず、是れ幡の動くにあらず、仁者の心動く」と。二僧悚然たり。

無門曰く。是れ風の動くにあらず、是れ幡の動くにあらず、是れ心の動くにあらず、甚れの處にか祖師を見ん。若し者裏に向かつて見得して親切ならば、方に知る二僧鐵を買つて金を得るを。祖師忍俊不禁にして、一場の漏逗なり。

頌に曰く。

風幡心動、一狀に領過す。

只だ口を開くことを知って、話墮することを覺えず。

本則は六祖慧能大鑑禪師が主役となつての一則である。第二十三則「不思議」で六祖については述べたが、祖師方の行履は生活記録というものではなく修行底の記録である。何度拜讀しても有り難いものである。

父親は元官吏であつたが左遷され、嶺南の廣東省新州に流れ百姓となつた。しかも慧能が三歳の時亡くなつたので、その後の生活は貧困を窮めた。幼少の頃から毎日街に出て薪を賣つて生計を立て母を養つていた。ある日いつものように薪を擔つて歩いていたら、とある家から『金剛經』を誦するのを聞いて出家の志を抱くのだが母を見捨てるわけにはいかない。しかし村の人々が協力して母親の面倒をみるからという篤い申し出を受けて出家を果たすことが出来たのである。

まず智遠法師に遇うが、慧能の「神姿爽拔で殆ど常人に非ず」を見て黃梅山東禪院の弘忍禪師に參ずることを勧めた。時に慧能二十四歳であつた。五祖弘忍禪師との初めての相見で「人に南北有りと雖も佛性に本と南北無し」と見解を示した。生まれながらの禪者である。

弘忍禪師はいよいよ引退を決意し、後繼者選定のため各人偈頌を以て自己の禪的體驗を示すよう垂示された。當時この道場で修行第一人者であると誰もが認める神秀上座は、早速一偈を示された。

身是菩提樹 心如明鏡臺 時時勤拂拭 勿使惹塵埃

我々の身體は本來清淨であつて、心は丁度鏡のようなもので一切を照らしている。我々はその鏡に塵埃が掛からぬように、勤めて拂拭しなければいけない。

なかなか立派な偈である。坐禪というものは心のクリーニンングである、一呼吸二呼吸、無一無一によつて一切の煩惱妄想を打ち消すのである。

修行者達は、さすがに神秀上座であると賞賛した。これに對し慧能は「綺麗に出來ているが根が切れていない」と云つて、

菩提本無樹 明鏡亦た非臺 本來無一物 何處惹塵埃

悟りという樹など元々無い、きれいな鏡も無い。元來ナニモノイのである、だから何處に塵や埃りが寄り付こうというのであろうか、本分上から切り捨てた。

この二つの偈頌を比較するがよい、この場に於ける優劣は明々白々だ。結局、五祖弘忍禪師は後繼者として有力視されていた神秀上座を差し置いて、慧能を六祖として傳燈の衣鉢を授けたのである。しかしこれでは慧能の身に危険が迫るといっているので、夜遅く東禪院を出ることになった。その後の大庾嶺だいごりやうでの出來事は既に見た通りである。

それから本則にある法性寺に赴くまで十五年間、樵の仲間に入つての聖胎長養だ。禪に於ける一大事を盡くし終つても、すぐには看板を出して店開きはしない。所謂悟後の修行といつて、魯の如く愚の如くジーツと坐禪を續けるのである。大燈國師は五條河原で乞食の仲間入り、關山國師は伊深の里で牛飼いだ。丁度牛が反芻するように、公案を繰り返し繰り返し拈提してこそ

本當に自分の血や肉になる。これはなにも禪の世界の話ではない、どの分野でもこのような修行のように研鑽を積まなくてはすぐに底が盡きメッキが剥がれることになる。

この六祖慧能禪師については、『六祖壇經』という語録がある。内容は、「行由」「般若」「疑問」「定慧」「坐禪」「懺悔」「機緣」「頓漸」「宣詔」「付囑」の十章である。佛祖正傳の禪要を知る上に於いても一度はどうしても拜讀せねばならぬ語録であり、心ある者は法財として參禪の糧とすることを勧めたい。そこで本則である。

六祖、因みに風利幡を颯ぐ、二僧有り對論す。

六祖大師が廣州の法性寺に現われた。丁度、法性寺では印宗法師が『涅槃經』の講義をされていたらしい。インドや中國ではこのような提唱や説法をする時に、その合圖として門前に幡を揚げることになっている。恐らくその幡が風によってパタパタと動いていたのであるう、これを見て二人の僧が議論をした。白隱禪師は「馬鹿坊主、暇ニマカセテ集マツテコンナ論ヲスル」と下語している。

一は云く、「幡動く」、一は云く、「風動く」と、往復して曾て未だ理に契わす。

この二人の法戦は、禪の修行上の問題提起である。一人は幡が動いている、一人は風が動いている、両方の僧が自分の意見を主張して一步も譲らない。さてどちらが動いているのか、白隱禪師は「是ハ幡デモ風デモナイ」と云っている。一般的常識論からいえば、風と幡との両方があって、風が吹くから幡が動くのであり風が吹かなければ幡は動かない。又た、風が吹いても幡がなければ幡が動くということもない。こんな理論を分析してもこの公案の眞意は解らない。

ここで風と幡は何を表現しているのか、動かすものと動かされるものとの関係である。極論すれば、幡が主観で風が客観だ。見渡す限り、どいつもこいつも客観の世界に振り回されて環境の奴隷になって一生を過ごしているではないか。禪語に「心は萬境に随つて轉じ、轉處實に能く幽なり」とあるが、大事なことは自己の主體性を失わず、如何なる境遇に於いても自由自在に處して行くことである。幡が動く否風が動く、いくら議論をしてもそれは水掛論でラチがあくものではない。この二人の僧の法戦を聞いた六祖大師がその中に割り込んだ。

祖云く、「是れ風の動くにあらず、是れ幡の動くにあらず、仁者の心動く」と。二僧悚然たり。

六祖は「それは風が動くのではない、幡が動くのではない。お前さん達の心が動いているのである」と斷言した。さすがに六祖大師、果てしない二元論に對して一刀を下した。これを聞いた二人の僧は、びっくりし又た大變動したというのだ。所謂、目が覺めたのである。禪語に「群鳥喧しき時、鶴一聲」というのがある。この六祖の「心動く」の語について古人は「讀み違そごないが多い、更に參ぜよ三十年」とある。白隱禪師曰く「蛇ノ呑ム水ハ毒トナル、牛ノ呑ム水ハ乳トナル。此處ニ見ソコナイガ多イ、各々ノ心ガ動クノダ。流石六祖ジャ」と。『自雲鈔』には「この話頭は、應無所住而生其心と三界唯一心との二つの意味がある」と指摘している。

印宗法師は二人の僧から、幡が動く風が動く心が動くの問答を聞いて畏敬の念に打たれたのである。翌日六祖大師を自室に招いて、貴方は只者ではないとその嗣法を尋ねると、黃梅山の弘忍禪師の下で修行したことを話したので、是非ともここで禪の提唱をと請うのであった。この時六祖大師は出家以前であつたので、行者とか廬居士といわれているのである。一宗一派の看板を

出して説法をしても、もしも自己より勝れたる者があれば直ぐに席を譲る、なかなか出来る事ではない。聴衆の中にどんな者が居るのか、楽しくもあり恐ろしさもある。

無門曰く。是れ風の動くにあらず、是れ幡の動くにあらず、是れ心の動くにあらず、甚れの處にか祖師を見ん。

唯物論者であるなら幡が動く風が動くというであろうし、唯心論者であるならば心が動くというであろう。ところが禪の立場は、風も幡も心も否定してしまう、否定したところ何もかも掃蕩したところに眞の事實がある。これを「法窟ほくつの爪そうが、奪命だつみょうの神符しんぷ」という。

無門は、風が動くのでもなく幡が動くのでもなく心が動くのでもないと断定し、切り捨ててしまった。この法戦を妄想だ、観念遊戯だ、言語ゲームだとして、六祖大師の答えまで奪ってしまった。ここに無門和尚の見識力量、すばらしい禪機がある。しかしこれでは六祖大師の面目はどこへやら、どうしたら六祖の腸はらわたをみる事が出来るのか、相見することが出来るのか。

若し者裏に向かつて見得して親切ならば、方に知る二僧鐵を買って金を得るを。祖師にんしゆん忍俊にんしゆん不禁ふきんにして、一場いちじょうの漏逗ろうとうなり。

もしも「非風非幡非心」を直下に體得透過したならば、二人の僧の議論など放っておけばよいのに、それを老婆心で「心動く」と要らんことを口滑らせた六祖大師が、本分上に傷を付けたという事が分かるであろう。そして二人の僧がこの公案の眞意を手に入れたのなら、それは鐵屑を買って思い掛けなく純金を得たような法戦であったことになる。

しかし無門からしてみれば、二人の僧は勿論六祖大師までが加わっての二流三流の法戦であつ

て一場の恥さらしの芝居ではないかと、六祖大師までを抑下して我々修行者に猛省を促しているのだ。ここで雪峰禪師は、「六祖大師のように心動くなどと言わずに、即座に三十棒を下す」と下語しているが、参すべきである。

頌に曰く。風幡心動、一狀に領過す。只だ口を開くことを知って、話墮することを覺えず。

白隱禪師曰く「向上ヨリ見レバ大イナル言イソコナイダ、是ニ氣ガツカンカ、風ダ幡ダ心ダト語言ニアラワセバ早ヤ話墮ト云ウモノダ」と。風だ幡だ心だと三人共傍觀の立場だ、無門から見れば同罪である。本分上からいえば「六耳謀ること同じからず」で、三人三様共にいい損ないをしているから「話墮」であるというのだ。話墮とは、言詮に溺れ言葉に墮ち言葉でボロを出すことだ。勿論ここでは六祖大師まで同罪となっているが、これも慈悲の餘りに覺えず話墮したが、無門からいわしめればこの三人どころではない。三世諸佛歴代の祖師方も皆な話墮であるという消息、即ち「失錢遭罪」のところ、「四句を離れ百非を絶した」ところに注目せよとの響きがある。この公案について、『五燈會元』に次のような記述がある。善清禪師が黃龍祖心禪師の下で修行していた時、この「非風非幡」の公案に参じていたが皆目わからなかった。ある日、黃龍禪師の提唱の中で「猫が鼠を捕らえる時、ただ一事に自己のすべてをかける」という一節を聞いて豁然と大悟したという。又た、『西柏鈔』の中には、仰山門下に妙信尼という尼僧が居て、十七人の僧が参じていた。その妙信尼の「不是風不是幡不是心」の言葉に全員が開悟した、と記されている。

『世語集』にいう、

鐘がなるかや 撞木がなるか 鐘と撞木の 合いがなる
これ以上提唱すれば、話墮となる。

いへばえに いはねばつらし ふきと吹く 風に動かぬ 空のみどりは
うごきなき 空に心ぞ しられけり 雨風いかに をとづるゝとも

(嵯白集)

第三十則 卽心卽佛

馬祖、因大梅問、如何是佛。祖云、卽心卽佛。

無門曰。若能直下領略得去、著佛衣、喫佛飯、說佛話、行佛行、卽是佛也。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、見說卽心是佛、掩耳便走。

頌曰。

青天白日、切忌尋覓。

更問如何、抱賊叫屈。

第三十則 卽心卽佛

馬祖、因みに大梅問う、「如何なるか是れ佛」。祖云く、「卽心卽佛」。

無門曰く。若し能く直下に領略し得去らば、佛衣を著け佛飯を喫し、佛話を説き佛行を行はず、卽ち是れ佛なり。然も是の如くなりと雖も、大梅多少の人を引いて、錯つて定盤星を認めしむ。争か知らん箇の佛の字を説くも三日口を漱ぐと道うことを。若し是れ箇の漢ならば、卽心卽佛と説くを見て、耳を掩うて便ち走らん。

頌に曰く。

青天白日、切に忌む尋覓することを。

更に如何と問えば、賊を抱いて屈と叫ぶ。

この公案は、馬祖道一禪師とその弟子である大梅法常禪師との間に交わされた商量である。馬祖大師は、禪がインドから中國に傳來しその全盛時代に出世され、輝かしい足跡を残された偉大な禪匠である。又たこの馬祖大師は容貌奇異、牛行虎視といわれた。笑うと口が耳元まで裂け、舌を出せば額まで届いたといわれ、よほど人相の變わったお方であり、歩き方は牛のようにノツシノツシと歩き、眼は虎のように威力があつたといわれる。今日のように交通戦争の時代では、ユツクリ歩いては車にはねられてしまうかもしれないが、道はユツクリ歩くがよい。急いで歩けば呼吸が亂れる、呼吸が亂れるということは心が亂れるということだ。心が亂れば正確な判断が出来るわけがない。世の中のテンポが速ければ速くなる程、牛歩に努めなければいけない。馬祖大師は、南嶽懷讓禪師の下で修行されておられたのだが、非常に道心篤く晝も夜も坐禪に明け暮れていた。そこで、恐らく南嶽禪師の目に留まったのであろう。

南嶽曰く、「お前さん、何をしているかい」。

馬祖曰く、「はい、坐禪をしております」。

南嶽曰く、「坐禪してどうしようとするのかい」。

馬祖曰く、「佛になろうと思っております」。

すると南嶽は、そこらにあつた瓦のかけらを拾って敷石にゴシゴシと擦り始めた。

馬祖曰く、「和尚さん、何をなさるのですか」。

南嶽曰く、「鏡を作ろうと思う」。

馬祖曰く、「瓦をいくら磨いても、鏡になるわけがないではありませんか」。

南嶽曰く、「そうか、瓦をいくら磨いても鏡にならないのならば、坐禪してどうして佛になるのか」。

馬祖曰く、「それなら、どのようにしたらいいのでしょうか」。

南嶽曰く、「牛に車をつけたようなものだ。車が動かない時、車を打つのがよいのか牛を打つのがよいのか」。

ここで馬祖は、答えることが出来なかつた。そこで南嶽が、

「貴方は、坐ることによつて佛になろうとしている。もし坐禪によつて佛になるというのなら、禪は坐禪にはないことを知りなさい。もし坐禪によつて佛になろうというのなら、佛には定相はないことを知りなさい。坐の形にとらわれていては、決して佛道を成ずることは出来ない」。

馬祖は、南嶽禪師のこの垂戒から更に師事することを決心し、修行を重ね嗣法することになる。八十歳で遷化されるまでに、百三十人の善知識を輩出したといわれる。一人の嗣法をつくるのも大變なことだが、その力量の大なることを察するに餘りある。この善知識の中の一人が、大梅である。

馬祖ばそ、因よみに大梅問う、「如何なるか是れ佛」。祖云く、「即心即佛」。

馬祖大師に大梅が商量しかけた、「如何なるか是れ佛」。これに對して馬祖大師が「即心即佛」と答えられた。這箇を拈じ出した、本分の田地と同じこと、佛祖の骨髓、電光石火も通じないと

ころだ。古人は、「即の字に眼をつけよ」という。『自雲鈔』にも「此の話、只だ須く即の一字を見得すべし。三十餘年工夫しても此の外に抄出す可き言句は無いぞ。自心佛とは人々口上にて吐けども眞證する者少なし」と。また古人は、「通身無向背、天無二日、地無二王」の著語で入處したとある。

「即心即佛」また「即心是佛」というのは、この時代の流行語であったようだ。大梅が「如何なるか佛」、佛とは何か、法身佛とか報身佛とか應身佛とか、そんな佛教的解釋は充分承知の上の質問だ。哲學的には充分理解し盡くしているけれども、どうしてもハッキリしない。この「即心即佛」の語は、『華嚴經』や『觀無量壽經』にあるといわれるが、禪の眞髓であることはいくまでもない。「衆生本來佛なり」だ、「此の身即ち佛なり」と白隱禪師は垂示しているではないか。

大燈國師も法語の中で、「見性とは心佛を悟るを云うなり、よくよく念を収めて心佛を見よ」。更に「彼の心佛は、善をも修せず惡をも修せず、戒律をも持たず精進をもせず、懈怠をもせず貪著の心なき者なり。眼に色を見て色に著せず、舌に物を味わいて味に著せず、物々に著せざる心、即ち是れなり。馬祖和尚の即心即佛と示したまうも此の理なり」と、即心即佛の意を明らかにしている。この即心の心とは、文中に「よくよく念を収めて心佛を見よ」とある。我々の思慮分別する心ではない。

何時の時代でも佛を外に求めるが、それは間違いだ。即心即佛そのものにまっしぐら飛び込んでみよ。注釋は無用だ。修證邊からいえば坐禪三昧の時というが、本分上からいえば、晝夜を問わず、歩く時も休んでいる時も、怒っている時も笑っている時も佛そのものだ。それに氣がつく

ことだ。

大梅は、即心即佛の一言で迷いの底が抜けたわけだが、これまでどれほど血みどろの修行があつたかわからん。坐つておるその座布團上が、地獄ともなり極樂ともなるのだ。

それから大梅山に入つて四十年間、坐禪三昧の生活を送る、悟後の修行だ。ある時、鹽官國師の下で修行する一人の僧が山奥に迷い込んだ。すると小さな山小屋があるではないか、やつとの思いで辿り着きその中を覗くと坐禪をしている人が居る。大梅禪師である。「貴方はこの小屋に住まわれて何年になりますか」。大梅曰く、「何年経つたか知らない、山の景色が青くなつたり紅くなつたりだ」。何という素晴らしい答えではないか。禪語の「山中無曆日、寒盡不知年」というところだ。ある僧が請參に來たが、偈を作つて斷つた。

いっち 一池の荷葉衣かようぎるに盡すきる無く、數樹すうじゆの松華食しょうかしよくするに餘り有り。

し 剛しいて世人に住處を知られて、更に茅舍ぼうしゃを移して深居に入る。

大山に住して獅子吼せねばならぬ一面もあるけれど、大梅禪師のように高山植物に成つての坐禪三昧、これこそ「佛道無上誓願成」だ。

大梅禪師のこのような生活が馬祖大師の耳に入ったのであろう、侍者を大梅の所に送る。修行には終わりがない、いつでも向上の一路だ。

「貴方は馬祖大師の所で、何を悟つてこの山に入られたのですか」。

「私は嘗て馬祖大師に問うた、『如何なるか佛』、すると即座に『即心即佛』と。この一言で私は大悟することが出來た」。

すると侍者は、

「馬祖大師の佛法は、近頃變わってまいりました。」

「どう變わった。」

「馬祖大師は近頃、『非心非佛』と。」

大梅は、

「そうか、それは馬祖大師が人々を惑わせているのだ。馬祖大師が非心非佛と仰せになるのは勝手だが、私は唯、即心即佛で何の不足もない。」

と答えた。侍者が馬祖大師の所に歸り、このことを報告すると馬祖大師曰く、

「大梅、熟せり。」

こう申されて、大梅禪師の境涯の圓熟したことを證明されたのである。

『世語集』に曰く、「ほとけとは 誰が結びけん白絲の くりかえし見よ おのが心を」。

無門曰く。若し能く直下に領略し得去らば、佛衣を著け佛飯を喫し、佛話を説き佛行を行ず、即ち是れ佛なり。

この即心即佛は言端を絶しているから直下だ、這箇に成り切ることだ。禪語はこのような動詞を見逃してはいけない。即心即佛といわれたら、ハイと受け取る、餘計なことを一切考えないことだ。即心即佛と受け取ったら、頭の頂點から足のつま先まで佛の當體であるから、行住坐臥、何をやっても佛作佛行だ。着物を着ることも食事をすることも、説法することも佛の命そのものではないか。禪語で「語黙動靜體安然」という。

南泉禪師は「平常心是道」と呈示している。白隱禪師も「行くも歸るもよそならず、歌うも舞うも法の聲」と示しているではないか。しかし、「即心即佛」という事の大肯定の前に、「直に自性を證すれば、自性即ち無性にて」という前提条件がある。即心即佛なら坐禪せんでもよい、修行せんでもよいということではない。早合點してはいけない。「人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず」、道元禪師の言葉だ。

然も是の如くなりと雖も、大梅多少の人を引いて、錯つて定盤星を認めしむ。

定盤星というのは、一定して動かない秤の目盛りである。目盛りが一箇所に固定してしまったら全く秤の役目をなさない。「即心即佛」ということが悟りの言葉として大切であつても、定盤星だ。それに執著したらそれは形骸化して何の役にも立たぬことになる。無門がここで大梅を評して、貴方は即心即佛を悟つたというけれど、その爲に多くの修行者が即心即佛の形の上に腰を据えて眞の自由を失つてしまつたではないか。即心即佛を固定概念として槍玉に擧げて、その罪の責任を大梅に押しつけている。しかしこれは、我々修行者への叱咤であることはいうまでもない。争か知らん箇の佛の字を説くも三日口を漱ぐと道うことを。若し是れ箇の漢ならば、即心即佛と説くを見て、耳を掩うて便ち走らん。

更に、無門禪師は激しく續けて「大梅よ、貴方は佛という言葉をお口にしておいて、口が汚れたといつて三日間も口を洗い清めたという隠者のことを知らないのですか」。佛のホも心田の汚れた。本當に即心即佛が手に入つたら、佛というものも要らなくなる。餘計なものだ。「もしも即心即佛という言葉聞いただけで、耳を塞いで逃げるであろう。口が汚れ耳が汚れるわい」。ここに、

無門の卓越した見識とその力量を讀み取らねばならない。

頌に曰く。青天白日、切に忌む尋覓することを。

青天白日は、この四字でもう佛教を説き盡くしている。本則の「即心即佛」を指しているのだ。青天白日といって天氣豫報のことではない、明々白白ということだ。「父母未生以前本來面目」の境界だ。どこも隠してはおらん、「淨裸々、露堂々、清淨法身佛」ということだ。どこもかしこも即心即佛ならざるはない。無字が即心即佛と符牒を換えたただけだ。即心即佛！と拈提してみよ。本來、即心即佛であるから、今更佛など求めることの用はないことに気がつく。牛に乗って牛を尋ねるような馬鹿なことは止めてしまえ。只だ外に向かつて求めているから埒があかないのである。

更に如何と問えば、賊を抱いて屈と叫ぶ。

ここまで説き盡くしても、求めているそいつがそれなのだ、それに気が付かない。賊とは盜品のことだ。泥棒の家に警官が踏み込んで家捜しをしたら、押し入れから盜品が山ほど出て來た。目の前の盜品の證據を突きつけられて、泥棒が、私は一向に存じませんと無罪を主張している。坐禪をして、その盜品の一つ一つをきれいに洗い落として青天白日になるまで坐ることだ。捨てて捨てて捨てて捨てる事だ。

即心即佛といえ、善人も悪人も一緒に佛であるということになる。これでは矛盾していることになる。このような時には、必ず本分上と修證邊で見なければいけない。本分上でいえば佛に相違ないが、修證邊でいえば悪人は佛が悪人に化けて凡夫に落ち込んでいるのでそこは佛ではな

い。

大梅禪師も、見性してから四十年山に入り聖胎長養された。「理佛」はすぐにわかるが、「事佛」となるのには長い修行が必要なことを指示しているのである。達道の人というものは、無意識の中において悟りを行じている人のことである。自己を忘じ、佛をも忘じきらなければいけない。ここに禪の修行の厳しさがある。

曹洞門下、大智祖繼禪師の即心即佛の偈に曰く、

現成公案沒商量 藥苦冰寒不覆藏 保護即心心即佛 眉間日夜放毫光

我々の日常生活が即心即佛に成り切った時には、日夜眉間から毫光が放たれ天地一杯光明藏三昧である。

掉姫の いかに織てか たちならぶ 柳さくらの 春のにしきは
空はれて たらす月日の ひかりこそ かけし衣の 玉にぞありける

(帽白集)

第三十一則 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。州云、待我去與你勘過這婆子。明日便去亦如是問、婆亦如是答。州歸謂衆曰、臺山婆子、我與你勘破了也。

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。

第三十一則 趙州勘婆

趙州、因みに僧婆子に問う、「臺山たいざんの路甚れの處に向かつてか去る」。婆云く、「驀直まくじきに去れ」。僧纔わすかに行くこと三五步。婆云く、「好箇こうこの師僧しそう、又た恁麼にし去る」。後に僧有りて州に舉似こじす。州云く、「我れ去つて你が與たに這この婆子を勘過かんかするを待て」。明日便ち去つて亦た是の如く問う、婆も亦た是の如く答う。州歸つて衆に謂つて曰く、「臺山の婆子、我れ你が與たに勘破かんぱし了おわれり」。無門曰く。婆子只だ坐いながらに帷幄いあくに籌はかることを解げして、要且ようかつ賊つを著つくることを知らず。趙

州老人、善く營を偷み塞を劫かすの機を用ゆるも、又た且つ大人の相無し。檢點し將ち來たれば、二り俱に過有り。且らく道え、那裏か是れ趙州婆子を勘破する處。

頌に曰く。

問既に一般、答えも亦た相似たり。

飯裏に砂有り、泥中に刺有り。

本則は古來難透の公案という、しかし本當に無字をブチ破つた者には難透難解はない。

趙州、因みに僧婆子に問う、「臺山的路甚れの處に向かつてか去る」。婆云く、「慕直に去れ」。僧纒かに行くこと三五歩。婆云く、「好箇の師僧、又た恁麼にし去る」。

「趙州、因」とあるが、これは構文上編集者が添えたものであるから、「僧婆子に問う、臺山的路甚れの處に向かつてか去る」から讀むがよい。この當時は文殊信仰が盛んで、修行者は皆な巡禮したものとみえる。禪堂には必ず文殊菩薩が安置されている、各々の文殊の智劍を磨くためである。

この僧恐らく趙州門下の一人の僧であろう、五臺山文殊菩薩參詣のための行脚に出掛けた。道筋が二つに分かれていたのかもしれない、たまたまそこに茶店がありその婆子に尋ねた。語録に出てくる婆子は只者ではない、徳山もやり込められた事が第二十八則「久響龍潭」にもある。「五臺山に參詣したいのですが、どの道を行けばよろしいか」、婆云く「慕直去」眞つ直ぐに行かしゃれ！、東とも西ともいわぬ。僧纒かに行くこと三五歩、この僧が五、六歩行きかけると、婆云く

「好箇の師僧、又た恁麼にし去る」まあなんとお人好しの坊さんだこと、私の言葉に付いて廻つてござるわい。馬鹿坊主何處へ行くつもりなのかと、舌を出して笑っている響きがある。この婆子、なかなか把住放行與奪自在のハタラクがある。恐らくこのような被害者は一人や二人ではあるまい。

即今直下にこの「驀直去」で見性しなければいけない、五臺山と自己が離れて外に求めていることに氣が付かない。本来、五臺山に東も西も右も左もない、時間空間もない、至る所五臺山ならざるはない。だから涅槃の道は驀直一路だ、「九十九曲がりの細道を直ぐに通らにや一分立たぬ」という公案があるぞ。これに氣が付けば、生きた文殊菩薩に相見することが出来る。『臨濟録』に、「一般の學人有つて五臺山裏に向かつて文殊を求む。早く錯まり了われり。五臺山に文殊無し」とある。

後に僧有りて州に擧こ似じす。州云く、「我れ去つて你が與ために這この婆子を勘過かんかするを待て」。

後日この僧、坊主いじめの婆子のことを趙州に報告したのであろう。趙州、それでは儂が早速五臺山まで行つて婆さんをテストし論破して、化け物の正體を見届けてやるぞ、待つておれ。まこと法に對して親切なものだ、道のために生命を投ずるところに趙州老古佛たる所以がある。白隱禪師も「イラザルコト、八十二モナツテ」と書き入れている。

明日便ち去つて亦た是の如く問う、婆も亦た是の如く答う。

趙州和尚、行脚の僧の姿となつて五臺山に出掛けられた。件の場所に着いた、趙州トボケて「五臺山へは、どの道を行つたらよろしいか」と彼の僧と同じように質問すると、婆子は相手が誰で

あろうと、例によって「驀直去」と答える。本則には書かれていないが、「好箇の師僧、又た恁麼にし去る」で、この晝行燈のような坊主いい齡をしながら何處をウロウロしているのか、というところだ。

州歸つて衆に謂つて曰く、「臺山の婆子、我れ你が與に勘破かんぱし了おわれり」。

趙州和尚自坊の觀音院に歸り大衆に、儂はあの婆さんの頭の天邊から足のつま先まで見届けて勘破したぞ、と告げた。勘破とは、何か問いただして相手を見抜き見破ることだ、「一見便見、勘破了也」だ。古人著語して「烟霞、梅香を礙さまたけず」とある。禪の世界ではダラダラ喋る必要はない、一言一句でOKだ。趙州のことだから、この婆さんの境涯を見届けたのであろう。ここで白隱禪師は「サア何處ガ勘破ノ處ダ、好イト勘破シタノカ惡イト勘破シタノカ。玉ノ落處ガ知レヌ、夫故ニココ難透ノ則トイウ」と書き入れてある。趙州がどう勘破したというのであろう、勘破すべきものがあるのか。風無きに波を起こしたようなものだ。本則では是とも非ともない、ここにポイントがある。古人は、「路逢劔客須呈劔、不是詩人莫獻詩」の語を置いている。この婆さんに對し一人の僧と趙州が同じ質問をし、婆さんは同じ答えをした。どこに違いがあるのか、どう勘破したのか、ここが問題である。

一口に見性というけれどこれも深淺明暗がある、これを同中異辨という。これを逆の立場から見れば見性は一つであるから、異中同辨という。この兩方の眼で公案を見なければいけない。同中異辨というのは、同の中に異を辨ずるということであるから、平等の世界に差別の相を見ることだ。俗にいう、類して齊しからずだ。これに對して異中同辨というのは、差別の中に絶對を見

る立場である。これは公案參究の上に於いて重要なポイントである。

無門曰く。婆子只だ坐ながらに帷幄に籌ることを解して、要且つ賊を著くすることを知らず。趙州老人、善く營を偷み塞を劫かすの機を用ゆるも、又た且つ大人の相無し。

無門のコメントであるが、さすがに見識のあるものだ。先ず婆さんを論評する「婆子只だ坐ながらに帷幄に籌ることを解して、要且つ賊を著くことを知らず」とある。この婆さんがなかなかの曲者で多くの坊主を手玉にしたことについて、中國の故事を引用している。これは漢の高祖が張子房を評した言葉で、幕を繞らした大本營の中に坐して戰略の祕術を謀り、遠く離れた第一線の兵を動かして勝利を得るといふことで、茶店での遣り取りを指している。しかし、大泥棒即ち趙州という老古佛には裏をかかれて勘破されてしまったことも知らずにいる、と一度は趙州に軍配を上げている。しかし「趙州老人、善く營を偷み塞を劫かすの機を用ゆるも、又た且つ大人の相無し」で、趙州のやっていることはどうも泥棒みたいで大人げがない、天下の趙州であろう者がもつと正々堂々とやつたらよいものだ、というのである。

檢點し將ち來たれば、二り俱に過有り。且らく道え、那裏か是れ趙州婆子を勘破する處。

ここで無門が總點検してみれば、婆子にも趙州にも落ち度があるというのである。さすが無門の見識だ。ここが室内の點檢處で、白隱禪師も「サア此處、勘破ノ處ウケタマワリタイ」と書き入れし、古人は「海枯れて終に底を見るも、人死して心を知らず」と云っている。更に黃龍慧南禪師は、「叢林に傑出たる是れ趙州、老婆勘破來由有り、而今四海清きこと鏡の如く、行人路の與に讎を爲すこと莫れ」と呈語している。趙州の勞多くして功無きところを見なければいけない。

頌に曰く。問既に一般、答えも亦た相似たり。飯裏に砂有り、泥中に刺有り。

始めの二句は、僧の問いも趙州の問いも同じであり、婆子の答も「驀直去」で同じである。しかし言葉の表現は同じであるが中味は違うぞ、という爲に後の二句がある。白いご飯の中に砂が入っていて、ガリッと噛んで齒を傷める事がある。これが婆子の驀直去のことである。泥中に刺が有って、裸足で入れればその刺で怪我をする。これは趙州の勘破を指しての頌である。

無門は、この婆子どころか全宇宙を勘破した趙州のハタラクを見届けよと念じているのである。この趙州の四弘誓願の行爲は、まさに錐もなく地もない、融通無礙で天地を遊化しているようである。『臨濟録』に「途中に在つて家舎を離れず、家舎に在つて途中を離れず」とある、よく噛みしめるがよい。

この勘破了也に因んだエピソードがある。明治時代、南天の木を警策として大衆を攝化していた中原鄧州老師、通稱「南天棒」と呼ばれたなかなか鼻息の荒い老師がおられた。當時、疑わしき老師が多い故俺が一人一人點検してやろうということ、「宗匠檢定法」なるものを作成した。その内容は、法身、機關、難透難解、法窟の爪牙、五位十重禁、最後の牢關等の公案を選定したものである。明治二十六年に大本山妙心寺の宗議會に提出されたのであるが、その前に先ず道場破りを試みんとて關山國師ゆかり所縁の道場である伊深の正眼寺へ出掛けた。その頃の正眼寺住職は、自ら「高山植物」と自稱していた小南惟精老師である。高山植物とは、孤峰頂上に坐しているということだ。山を下ることなくいつも雲水と共に坐禪に明け暮れていた、今日ではとてもお目に掛かれぬ師家である。南天棒、勢い込んで正眼寺に入り直ちに惟精老師と相見だ。南天棒老

師として正法久住の活手段であることはいうまでもない。蕩々と一席ぶつたのであろう、惟精老師黙って聞いておられたが一言「お前さんは師家を檢定するというが、檢定する物差しがあるのかい」。それを聞いて南天棒、卽座に退散したという。「こいつには敵わん、三十六計逃ぐるに如かず」というところだ。この「物差し」の一言、千鈞の重みがある、が、卽座に退散するハタラクも立派なものだ。惟精老師も趙州も、どう勘破したのか。

自分で定盤星つまりハカリをもつてしまつたら、修行というものはそこで止まり礙げとなる。禪の修行はどこまでも限りなく向上あるのみである、『四弘誓願文』に無邊、無盡、無量、無上とあるではないか。だから釋迦も達磨も目下修行中という、況わんや我々に於いておや。

悟りというものが身體に滲み込み血や肉になる、そしてその悟りの臭みを捨てる。すっかり臭みが無くなつてこそ、本當の悟りというものだ。少々の坐禪や見性で有頂天になつていては禪天魔になる、ここを恐れるのである。このことをよく覺えておいて戴きたい。

すなをなる 道にまかせて 行人の いくひと 心に関を 誰かすへべき
とりの音を はかりて通ふ みちならし 心の関に 戸ざしなれば

(帽白集)

第三十二則 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。

第三十二則 外道問佛

世尊、因みに外道問う、「有言を問わず、無言を問わず」。世尊據座す。外道贊歎して云く、「世尊大慈大悲、我が迷雲を開いて、我れを令て得入せしむ」と。乃ち禮を具して去る。阿難尋いで佛に問う、「外道に何の所證有つてか贊歎し去る」。世尊云く、「世の良馬の鞭影を見て行くが如し」。無門曰く。阿難は乃ち佛弟子、宛も外道の見解に如かず。且らく道え、外道と佛弟子と相去ること多少ぞ。

頌に曰く。

劍刃上に行き、氷稜上に走る。

階梯かいていに涉わたらず、懸崖けんがいに手を撒さす。

本則は、世尊と外道そして世尊と阿難との商量である。『碧巖錄』第六十五則にも出ている。世尊とは釋尊のことであるが、佛の徳を讃えて十種の呼稱がある。

一、如來 修行を完成した理想的な人格

二、應供 尊敬され供養されるべき人

三、正遍智 正しく悟った人

四、明行足 明知と行ないを完全に具えた人

五、善逝 幸福なる人

六、世間解 世間のことを知っている人

七、無上士 この上もない人

八、調御丈夫 鞭によって馬を調御するように人間の心を調御する人

九、天人師 神々と人間との師

十、佛世尊 世にも最も尊い人

以上を「佛の十號」というが、これは何も釋尊に預けておくことではない、吾々も修行如何によつてこのように成ることが可能である。

世尊、因ゆゑみに外道問げどうう、「有言うごんを問とわず、無言むごんを問とわず」。世尊據座こざす。

世尊の處に一人の外道がやつて來ての商量だ。外道というと一般的には他を罵る時に用いるが、

ここでは佛教以外の學派を意味する。世尊在世の當時には印度婆羅門哲學といひ九十六種の學派があつた。この學派を大別すると、一つは自我の存在や物質の存在等を肯定するところの唯物論的立場であり、一つは自我の存在も物質の存在も否定する唯心論的立場である。これを佛教では常見斷見として退ける立場に立つのであるが、「有言を問わず、無言を問わず」とあるから、有言の肯定論も無言の否定論もだ、喋つてもいけない黙つていてもいけないという意地の悪い詰問だ。大體、哲學的に物事を考えるところは、有るか無いか、肯定か否定かの判斷を下すことであるが、このいずれも駄目だというのだ、厄介な修行者の質問だ。だからもしも世尊が言語で答えればそれは有言だ、沈黙して答えねばそれは無言なりと斥ける意氣込みが感じられる。恐らくこの外道は世尊の舌頭を坐斷し論破せんとしたのであるう、「言中に響きあり」というところだ。白隱禪師もここで「是ハ難問ダ、舌頭ヲ坐斷セントカカツタ、此ノ外道モテクサリ者ゾ。サア此ノ様ナ難問ニ何時出會ウモ知レヌ、其ノ時ハ各々何ト答エルゾ、夫故ニ安居ノ坊サン平生ニ骨折ツテ置クベイ」といつている。

この時「世尊據座す」、『無門關』の古本では「良久」の二文字が追加されている。世尊は有とも無とも佛とも法とも一切説かぬ、只だ黙して良久だ。しばらく背筋を伸ばしシヤンとして坐られた。ここに古人は「吹毛匣裏冷光寒^{すさま}じ」と下語し、白隱禪師も「ココガ釋尊ノ卓越シタトコロジャ」と云っている。これを全體作用という、這箇を丸出しに見せたのだ。正に「上霄漢に透り、下黄泉に徹す」だ。このように示されたのは、世尊が返事に困つたわけでもなく言葉がなかつたわけでもない。一切の對立を超えた法を如實に提示したのである、病に應じて藥を與える卓越し

たお答えである。この據座について古人は、「銀山鐵壁」とか「一切の對立を斷ち盡くして一劍宇宙を貫く」と下語している。私は、新到のころ獨參で宋淵老師に拜をして對座すると、老師は大きな身體をしていないのだが正に銀山鐵壁の前に自己があると感じたことを覺えている。

我が國の代表的哲學者西田幾多郎の門下に久松眞一という大居士がいた。久松も「絶對主體道」とか「無相の自己」という哲學用語をつくり禪哲學を構築された方だ。ある日、久松の紹介狀を持つて西田を訪ねた學生がいた。二時間程對座して色々理屈をこねてみたが、西田先生は一言も發することはなかった。そこでその學生が歸つて來たので久松が「どうであつたか」と聞くと、「まるで深山の巨木に會つたようだ」と答えたという。これこそ西田寸心居士據座の公案である。人に接するのに、このような方法があることを覺えておくがよい。

そこで、この世尊の據座を見ていた外道が成る程と氣が付いたのであろう。

外道贊歎して云く、「世尊大慈大悲、我が迷雲を開いて、我れを令て得入せしむ」と。乃ち禮を具して去る。

この外道も伶俐俊邁なる修行者だ、世尊の據座の端的を電光石火の如く見取つて「有り難う御座いました、世尊の大慈大悲のお示しよつて私の多年に互る迷雲が開け、眞實光明の世界を體得することが出來ました。何と御禮を申し上げる言葉も御座いません」といつて坐具を展べ三拜して歸つていったというのである。

このようなことを、一觸即發の轉機というのだ。一瞬にして内面の葛藤を粉碎して大安樂解脫だ、外道自身が「我れを令て得入せしむ」といつている。外道は「有言、無言」といつて分別を

以て質問しているのに對して、世尊は據座して無分別でお答えになった、世尊の大慈大悲だ。そこには本來、有無を超越しているからそこに出入りがない、別事無しだ。

『碧巖錄』第六十五則「外道問佛」の評唱で天衣義懷禪師は次のように頌している、「維摩默せざ久せず、據座の商量過咎を成す、吹毛匣裏冷光寒し、外道天魔皆な拱手す」。又た、雪巢禪師という方も、「世尊の隻眼三世に通じ、外道の雙眸五天を貫く、華意正に濃やかにして桃臉を笑む、春光は柳梢の邊のみに在らず」と頌しているから、よく味わうがよい。

阿難尋いで佛に問う、「外道に何の所證有ってか贊歎し去る」。世尊云く、「世の良馬の鞭影を見て行くが如し」。

ここから第二段だ。恐らく阿難は、世尊と外道の商量の一部始終を見ていたのであろう。「只今の外道の修行者は何を悟つて、喜んで禮拜し歸つて行ったのでしょうか」と尋ねた。本來なら、世尊の據座を見て外道の修行者と同時に承當しなければいけない。ここで『萬安鈔』は「阿難第一なれども未だ見性せざるが故に、此の如く問うなり」悲しいかな阿難は見性していないからこのような質問をしたのであろうとし、又た『西柏鈔』では「阿難知らざるにあらず、如來と論ずる意は大衆の爲にす」と、わざわざ修行者の爲に質問を設けたのだと解釋している。無門は前者を選んでいるが、公案というものはこのような見方取り方があることに注意しなければいけない。ここは室内で詮議するところだ。

この阿難の問いに對して「世尊云く、世の良馬の鞭影を見て行くが如し」と答えられた。これは『雜阿含經』の中の譬えを引用している、「比丘に四馬有り、一には鞭影にして即ち驚悚して

御者の意に随う、二には毛に觸れて後に驚くが如し、三には肉に觸れ、四には骨肉に徹して方に覺る」。第一の馬は、鞭の影を見ただけでまだ打たれない先に走り出す。全く他人の死を見て無常を感じて佛道を求める人だ。第二の馬は、鞭の先が毛に觸れてから走り出す、丁度自分の知人の死を見て無常を感じ佛道を求める人。第三の馬は、ピシヤリと一鞭當てられて走り出す、自分の親兄弟の死に遭ってから無常を感じて佛道を求める人。第四の馬は、ひどく打たれ痛み骨髓に徹してやっと走り出す、これは自分が病氣になり死ぬかもしれない状態になってから無常を感じて佛道を求める人だ。

この外道はいうまでもなく第一の鞭影の良馬だ、これに對する阿難はどう見ても名馬とは言い難い、世尊の據座という一言半句動作の活殺自在を見るハタラクがない。ここで外道を賞めて阿難を叱り付けていると同時に這箇を突き付けているところを見落としてはいけない。

さて、吾々はどの馬に該當しているであろうか、この四馬は法縁と見解の深淺を物語っている。今日では悲しいかな第五の馬、即ち鞭で打つても打つても動かぬ馬ばかりである。

無門曰く。阿難は乃ち佛弟子、宛も外道の見解に如かず。且らく道え、外道と佛弟子と相去ること多少ぞ。

無門の禪評だ。阿難といえは佛の十大弟子の一人、多聞第一といわれたお方である。しかしここでは外道の見解に及ばない、どう見ても外道の方が役者が一枚上のようだ。ところが無門はここで、外道と佛弟子即ち阿難の見解について「相去ること多少ぞ」どれ程の違いが有るのか、優劣が有るのかと問題を提起しているのである。阿難も外道も佛性具有だ、眼横鼻直だ。しかし、悟つ

でも悟らねども本質は同じではあるが悟らなければこのことは分からないのだ、そこを見破らねばいけない。「宛も」というところが字眼だ、よく見なければいけない。

頌に曰く。劍刃上けんじんじょうに行き、氷稜上ひょうりょうじょうに走る。階梯かいていに涉らずわた、懸崖けんがいに手を撒すさつ。

前の二句は甚だ危険極まりないことの表現である、刃の上を歩き一寸でもグズグズしていたら足が切れる、氷の上でマゴマゴしていたら轉んでしまふ、喪身失命だ。これは、少しでも思慮分別に互ることの危険性を形容し、同時に有無凡聖に涉らない外道得入のところを表現している。

後の二句も同じことだ。「階梯に涉らず」の階梯とは、經典に説く菩薩修行の段階を五十二に分けたもので十信・十住・十行・十回向・十地・等覺・妙覺をいう。しかし、禪に於いては「一超直入如來地」で、梯子を一段一段上がって行くようなものではない。直入だ、驀直に進むだけだ、そこを良久して即ち懸崖から手を放つ勇氣がなくてはならない。斷崖絶壁に手を掛けてぶら下がってそこで手を離したらどうなる、これは座布團上で死に切ることを、大死一番することを、そこで絶後に蘇る道を示唆しているのではないか、と同時に無門禪師が我々修行者に鞭策し叱咤激勵しているのだ。

白隱禪師は「若イ衆ヤ 死ヌノガイヤナラ 今死ニヤレ 一度死ンダラ二度死ナヌゾ」といい、至道無難禪師は「生きながら 死人となりて なり果てて 思いの儘に するわざぞよき」といつている。獨參で老師が「死んでこい」というと「自殺するのは嫌です」といつて來る者がいる。なにも自殺を勧めているのではない、座布團上で死に切るのだ、殺せ殺せ我が身を殺せた、その爲には眞乎、無一無一とやるより道はない。

わけのぼる 鷺の高ねの 雲はれて むなしき空に 音も香もなし
むちかけを まだみぬ先に きほひ馬 むかしのみちの しるべにぞせん

(嵯白集)

第三十三則 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、未可全施一片。

第三十三則 非心非佛

馬祖、因みに僧問う、「如何なるか是れ佛」。祖曰く、「非心非佛」。

無門曰く。若し者裏に向かつて見得せば、參學の事畢んぬ。

頌に曰く。

路に劍客に逢わば須らく呈すべし、詩人に遇わずんば獻すること莫れ。
人に逢うては且らく三分を説け、未だ全く一片を施す可からず。

馬祖、因みに僧問う、「如何なるか是れ佛」。祖曰く、「非心非佛」。

馬祖大師は、第三十則で、「如何なるか是れ佛」に對して「即心即佛」と答えられた。本則では、

「如何なるか是れ佛」に對して「非心非佛」と答えられておる。

ところで、「宗教」という言葉は、英語のレリジョン、ラテン語のレリギョの譯語であり、「結合する」という意味である。何が結合するかというと、神と人間が結合するのである。世界の宗教の類型から、神と人間との關係を見ると、神と人間とは別々で平行線であるという立場。神が人間になるという立場。人間が神になるという立場。神と人間は本來同一であるという立場の四つが考えられる。

佛教、禪では、人間と佛とは同一性としての立場である。『涅槃經』には、「山川草木悉皆成佛」とあり、白隱禪師は、「衆生本來佛なり、此の身即ち佛なり」と呈示している。これが禪の根本的立場であることは、いうまでもない。この佛というも、所謂日本人が一般的にいうところの、「嗚呼、あの人も死んで佛になった」という佛ではない。佛教教理に於いては、佛の三身を説く。

第一が法身。佛の佛たる本質である。眞如とか涅槃とか佛性ともいう。禪者は先ず、この法身を明らかにしなければいけない。

第二が報身。善因善果惡因惡果の因果關係から、嚴しい修行によつて報われて得る佛身。阿彌陀如來などである。

第三が應身。衆生濟度の爲にこの世に現われた人格身であつて、歴史的存在でいえば釋迦如來を指す。

本則は法身の公案であるが、理佛ではなく十字街頭に灰頭土面として生きておる事佛のことだ。「理佛」、「事佛」と出て來たが、『參同契』に「事を執する元是れ迷、理に契うも亦た悟りに非ず」

と書かれてある。『自雲鈔』には「これは學人が心佛の兩字に執著するが故に、其の窟病を打破せんが爲に」とある。即心即佛に執著しなければ即心即佛は非心非佛、非心非佛は即心即佛である。これは洞山の「正位遍位」、華嚴教學の「四法界」をみると明らかになる。

そこで、馬祖大師が「非心非佛」と答えたが、この非とは單なる否定的な意味ではない。「即心即佛」という言葉の前提の上での答えである。従つて、この非とは否定ではなく超越というか脱落の意味として理解しなければいけない。言葉は大變に便利なものであるが限界もある、例えば無という、ナイということであるが、無いということが有るではないか。また、否定するといふことはそのものを打ち消すことの意味であるが、否定に否定を重ねると肯定になる。これを自己矛盾という。また言葉は不完全なもので、眞の事實を表現することは出来ない。即心即佛も非心非佛も、要するに月を指す指に過ぎない、假につけられた符牒に過ぎないのである。しかし多くの人々は、即心即佛といえど即心即佛に執著し、非心非佛といえど非心非佛に執著する。常見斷見に墮ちてしまう。

第十二則「巖喚主人」の頌に、「學道の人眞を識らざることは、只だ従前の識神を認むるが爲なり。無量劫來生死の本、癡人喚んで本來の人と作す」とある。多くの修行者は、眞佛を悟ることなくして誤つたものを眞佛と理解している。即心即佛、非心非佛に執著している人を癡人と呼んでいる。禪語に「凡情を盡くせば、別に聖解無し」とある。本來、馬祖大師の手許には、即心即佛も非心非佛もない、そんな粕は氣振けぶらいもない。そこを拜まねばいけない。

臨濟禪師が、「佛に逢うては佛を殺し祖に逢うては祖を殺す」と提唱された消息をよく見届け

れば、非心非佛のところがはつきりしてくる。とにかく直下に、即心即佛非心非佛と見ることだ。そこに空間的・時間的な距離は全くない、思慮分別の入る隙間がない。非心非佛、只だ、非心非佛。淨裸々赤麗々だ。

無門曰く。若し者裏に向かつて見得せば、參學の事畢んぬ。

ここで無門のコメントだ。者裏とは非心非佛を指している。この公案を親しく我がものとしたならば、本當に非心非佛が手に入ったならば、見るもの聞くもの執促運歩咳唾掉臂、非心非佛ならざるものはない。森羅萬象、非心非佛ならざるものはない。非心非佛を見得徹見したならば、參禪學道即ち己事究明、禪の修行は一通り卒業ということだ。更に別に參得すべきものはない。

白隱禪師は、この則について「先ず、即心即佛ヲ見得シテカラ非心非佛ヲ見ナケレバイケナイ。即心即佛トハ龍ノ角ノ無イガ如ク、非心非佛ハ蛇ノ角ノ有ルガ如シ。即心即佛モ非心非佛モツンボニ鐵砲ヲ放ツタヨウナモノダ」(原文ママ)と論評している。どのような消息かよく參ずるがよい。

古人は、即心即佛について「親しき者は問わず」と。非心非佛については、「風斷雲を送つて嶺に歸し去り、月流水に和して橋を過ぎ來たる」と著語している。風や雲は何か理由があつて飛んでゐるか、月や水が何か理由があつて輝き流れてゐるであらうか。あーだこーだと何の造作のない、能境所境、主觀客觀を忘れた無心の世界、大人の境涯を見なくてはいけない。

頌に曰く。路に劍客に逢わば須らく呈すべし、詩人に遇わずんば獻ずること莫れ。

即心即佛も非心非佛にしても、どんな立派な答えでも知音底でないと通じないものである。俗にいう、豚に眞珠、猫に小判というところだ。同死同生の知音底という修行者が少ない。坐禪の

ことに就いて本當に話し相手になる人がおらん、悲しいことだ。

昔から、人を見て法を説けという。無門は、「刀劍の解らぬ、兵法について無知な人間に、劍の話をしても興味がなければ役に立たぬ。詩文について心得のない人に、詩文の話をしても無駄なことだ」と注意を促している。これも馬祖大師が大梅に即心即佛の一語で見性した啐啄同時の機縁、知音底同志を暗示している。

人に逢うては且らく三分を説け、未だ全く一片を施す可からず。

非心非佛と丸出しに見せたが、餘りにも丁寧に説きすぎて君徳を損ずることになる。無眼子には説いてもわからないが、小慈は大慈を防ぐと云って、あまり説き過ぎると相手の參究する心を失い、結局一人歩きが出来ないことになる。

人に逢うては、ものごとは三分の一だけを話して、あとの三分の二は残しておけという。説き盡くしてはむしる悪弊となる。『大慧武庫』に、

勢い使い盡くす可からず、禍災い必ず至る。

福受け盡くす可からず、縁必ず孤となる。

規矩行じ盡くす可からず、人必ず繁しとなる。

好語説き盡くす可からず、人必ず易んじる。

と、四つの警語を示している。

無門はこのように頌して、説き盡くしてはいけないといいながら、馬祖大師は完全に説き盡くしていることに気がつかんかい、と我々修行者に痛棒を與えてるところを受け取らねば知音底

とはいえぬ。

花は見るべし 折るべからず

鳥は聞くべし 捕うべからず

法は味わうべし 説くべからず

雲や雪と 思ひくらべて みよし野や めづるあまりの 花の言葉
吹風を いかで墨絵に うつさなむ なびく柳の 枝にしらせて

(嵯白集)

第三十四則 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。

第三十四則 智不是道

南泉云く、「心は是れ佛にあらず、智は是れ道にあらず」。

無門曰く。南泉謂つべし、老いて羞を識らずと。纔かに臭口を開いて家醜を外に揚ぐ。然も是の如くなりと雖も、恩を知る者は少なし。

頌に曰く。

天晴れて日頭出で、雨下つて地上濕う。

情を盡くして都て説き了る、只だ恐らくは信不及なることを。

本則の主人公は南泉和尚だ。幼少の頃から佛法に歸依し、出家してから戒壇で受戒する。中國

ではこのようにスタートし、更に教相戒律を究め盡くすというコースを辿る。しかし南泉は、恐らくそれでは安心を得ることが出来なかつたのであろう、馬祖道一禪師の門を叩く。臨濟禪師も同様なコースを歩みながら、三乘十二分教は不浄の故紙、薬の能書きとして黄檗の門を叩いている。學問を究め究め盡くしてからの坐禪だ。

ある時、馬祖禪師はその高弟を集めて月を賞翫し各々に一句を求めた、その結果「經は藏（西堂）に歸し、禪は海（百丈）に屬し、只だ普願（南泉）のみ有つて獨り物外に超ゆ」として南泉を賞めちぎっている。

南泉云く、「心は是れ佛にあらず、智は是れ道にあらず」。

この公案はこれだけで大變に短いが、南泉の境涯から湧き出た説法だ。恐らくその當時、心だ、佛だ、智だ、道だと多くの修行者の口に蔓延していたのであろう。しかし、心も、佛も、智も、道も皆な同じことをいっているのだ。第三十則では、「如何なるか是れ佛」の問いに對して馬祖禪師が「即心即佛」といい、白隱禪師も「衆生本來佛なり」という。まさしくその通りだ、これが佛教の根本義であり、これを信じて坐禪の上に於いて承當するのが我々の修行ではないか。ところが「即心即佛」というと、これを定盤星のように認めそれに執着する。そこで馬祖禪師は更に第三十三則のところ、「如何なるか是れ佛」の問いに對し「非心非佛」と云われた。すると今度はこの「非心非佛」に腰を据える修行者がいる。心というのも佛というのも智というのも道というのも假につけた名稱であるのに、それらの言句文字に執着する。そこで南泉和尚が「不」の一字で否定したところを見届けなければいけない。

言葉や文字は大變便利なものであるが、言葉は言葉であつて事實そのものではない、概念だ。だから『圓覺經』に「よく有思惟の心を以て、如來圓覺の境界を測度せんや、螢火を取つて須彌山を焼くが如し、遂に著くこと能わじ」と説かれてゐる。いくら哲學的思惟を以て考察を續けても、それは丁度螢火でこの地球を焼くようなものだ。口で火といつても口を焼くことは出来ない、水といつても口をぬらすことは出来ない。禪の世界をいくら書物を通じて考えても分かる筈がない、どうしても足の痛いのを我慢して坐禪しなければ禪の根源を得ることは出来ない。坐禪というものは、三昧に成ること打成一片になることだ、境と一つになることだ。

天桂禪師が「眼は横に 鼻は縦なる面をして 外に求むる狼狽坊主」とこき下ろしている。「眼横鼻直」は道元禪師の見性體驗を言葉にしたもので、これを借りての垂戒だ。文字は概念だ假名だ符牒だ、それに執着しておるから不自由となる。それを斷ち切ることを南泉和尚が慈悲の涙で訴えているのだ。

「心不是佛、智不是道」「心不是佛、智不是道」と何の思量なく驀直に拈提してみよ、一切の執着の酔いから醒めること受け合いだ。斷見常見を超えて、佛でもない智でもない道でもない、そこを手に入れること向上の宗旨というものだ。

無門曰く。南泉謂つべし、老いて羞はじを識らはずと。纔かに臭口しゅうくを開いて家醜かじゆうを外に揚あぐ。然も是の如くなりと雖も、恩を知る者は少なし。

例によつて無門が南泉を痛烈に批難している。「南泉和尚もとうとう老いばれ爺さんになつてしまつて困つたものだ、恥も外聞もなく全く鼻持ちならんわい。吾が禪門の祕法は他人に祕密に

しておくものを、一切合財喋ってしまった。これはどういうことだ」と悪評しているのだが、實は南泉和尚の圓熟した道味を賞めているのだ。白隱禪師曰く「即ち悟リノ臭味法ノ臭味ガスッパリト取レタトコロ」と。南泉と無門は知音底同志だ、これを抑下の托上という。

馬祖が「即心即佛」といっておきながら、今度は「非心非佛」という。それでも馬祖は三分の中の一分だけ残して説けといっている。又た古人は、「知らん、知らん」といって各人に工夫させることが一番親切な指導方法である、といっている。一子相傳という、これは子供以外には何も教えないということだ。何も教えないことを「神祕」という。

「それにしても南泉は本當に親切な男だ、餘りにも羞を忘れて親切過ぎ苦笑せざるを得ない、老い耄れの程もいい加減にせんかい。それにしてもここまで老婆心切な説法を、幾人の人が涙をもつて汲み取ることが出来るであろうか」という。ここでいうところの「恩を知る者」とは佛祖と共に手を取って談ずる底であるということだ。

頌に曰く。天晴れて日頭出で、雨下つて地上濕う。

この二句は、佛一代の説法、祖師方の垂示もこれ以外に何もものもないということを示している。しかしそのように受け取ることは、そこに絶對的價値という自覺があつてのことだ。天氣になつて太陽が顔を出した、雨が降つて大地が濕う、何の變哲もない當たり前のことだ。しかし當たり前のことということは、ややもするとその當たり前のことに氣が付かない。健康な時は胃の存在も腸の具合も無意識である、無意識が健康の證據でもある。この當たり前のことを本則では「心は是れ佛にあらず、智は是れ道にあらず」と頌したのに過ぎない。悟っている者も悟っていない

者も眼横鼻直だ、それに氣が付くか氣が付かぬかの問題だ。色眼鏡をかけて物を見るから眞の事實を見ることが出来ない。いい加減に分別を止めて無分別になることだ、無分別は坐禪の眼目だ。

道元禪師も『普勸坐禪儀』の中で「箇の不思議底を思量せよ、不思議底如何が思量せん、これ非思量なり。これすなはち坐禪の法術なり」と提唱している。ここでいう非思量は無分別のことだ、そこが又た佛の境涯でもある。

情を盡くして都て説き了る、只だ恐らくは信不及なることを。

南泉が至情を以て至れり盡くせり垂戒して、この大道を悟らせんが爲に説き了つても本當に承當する者は少ない、こんな情けないことはないではないか。ここは無門がいう「恩を知る者は少なし」に通ずる。ではその要因は何か、「信不及」ということだ、不及とは不得だ。不及であるから、そこを提唱しなくてはならないのだ。

禪の端的を、この頌のように「天晴れて日頭出で、雨下つて地上濕う」というが、大事なことはこのような言句を口にしてそれで終わってしまう修行者が多いということだ。理屈で分かったというレベルで済ましてしまう、この言句が自分自身の人格というか生活の中に溶けて生かされなければならぬ、ここに境涯の問題がある。いくら公案を透過しても境涯の悪い人がいる、何時までも公案を口にして悟ったふりをする。本當に正傳の佛法、公案が完全に人格化し生活化したら、「年老いて精となる」、晩年の趙州和尚のように圓熟し、棒喝を用いず静かな聲一言二言でズバリズバリ舌頭を坐斷し光明を放ち、悟り臭さは微塵もない。そこに自由無礙な生活、「無事はれ貴人」の境涯の消息を見ることが出来る。恐らく毎日の生活が閑靜で清風明月の中でどう轉

んでも不足はない、これを受用如意という。そこまで修行せねばならない、禪の世界というものはこんなものだ。

迷ふべき みちならねども 一筋の 心の奥に 入る人ぞなき
居ながらに 高ねの月を 詠^{なが}めよと ふもとのみちも ふさぎぬらん

(嵯白集)

第三十五則 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、便知出殻入殻、如宿旅舍。其或未然、切莫亂走。驀然地水火風一散、如落湯螃蟹七手八脚。那時莫言下道。

頌曰。

雲月是同、溪山各異。

萬福萬福、是一是二。

第三十五則 倩女離魂

五祖、僧に問うて云く、「倩女離魂、那箇か是れ眞底」。

無門曰く。若し者裏に向かつて眞底を悟り得ば、便ち知らん殻を出でて殻に入ること、旅舎に宿するが如くなるを。其れ或いは未だ然らずんば、切に亂走すること莫れ。驀然として地水火風一散せば、湯に落つる螃蟹の七手八脚なるが如くならん。那時言うこと莫れ道わじと。

頌に曰く。

雲月是れ同じ、溪山各おの異なる。

萬福萬福、是れ一か是れ二か。

この五祖とは、達磨大師から第五祖目の弘忍大満禪師のことではなく、南嶽下十四世で東山黃梅の五祖山に住した法演禪師のことである。『碧巖録』の各則に垂示、評唱、著語等をつけた圓悟克勤は五祖法演の弟子であり、『無門關』の無門禪師は五祖下六世の法孫に當たる。この『無門關』には五祖に因む公案が四則出てくる。

五祖法演禪師は、三十五歳の時發心出家して唯識百法の教學を修めて奥義に通じた。しかし更に大疑團を起こし教相の講師に尋ねたところ、「汝は既に奥義を究む、更に疑情を決せんとならば、正に南方に到り佛心宗を傳うる明師を叩くべし」の指示によつて、白雲守端禪師に參じ遂にその法を嗣ぐことになった。

『禪關策進』に、「東山演禪師送徒行脚」として修行者に對する垂語がある。

須く生死の二字を將つて、額頭上に貼在し、箇の分曉を討取すべし。如し只だ群に隨い隊を作し、打哄して日を過ごさば、他時間老子飯錢を打算せん。

參禪に志す者は、須く平生から生死という二字を額に貼り付けて、生死を解脱出来るまで追求しなければいけない。仲間同志で談論に耽つて貴重な時間を費やすようでは、死後閻魔大王の前で佛飯と信施の返濟を要求されるぞ、との垂戒である、他人事ではない、自戒しなければいけない。本則は、中國の唐時代に書かれた『離魂記』という小説を題材としてつくられたものであるから、先ずこのストーリーを述べよう。

昔、中國の衡陽という町に張鑑という人が住んでいて、倩女という大變な美人の娘がいた。この張鑑には甥にあたる王宙という、これまた大變な美少年がいて、ある時張鑑が戯れに「お前達

二人は將來似合いの夫婦になるであろう」といったことから二人はこの言葉を信じ、將來を誓い合つて樂しく過ごしていた。ところがその張鑑はそのことを忘れ、當時地位の高い役人であった賓僚という青年を選んで嫁入りさせようとした。これを聞いた倩女は忽ち憂鬱となり寝込んでしまひ、王宙も悲しみから家出をしてしまつた。數日後、王宙が川を遡ること數里、夜半に岸に着くと追い掛けて來る者がいる、頻りに「王宙、王宙」と呼ぶ、よく見るとそれは倩女ではないか。それから王宙と倩女は蜀の國に入り夫婦となつて數年間が過ぎ、二人の子供も産まれて平穩な生活をしていた。しかし、無斷で故郷を出て兩親の許しも得ていないことが氣がかりとなり、二人は相談して衡陽の町に歸ることになった。先ず王宙は、船着場に倩女を残して一人で張鑑の家を訪ね過去のことを侘びると、父である張鑑は驚いて「一體、お前がいうその女は誰だ」という。「あなたの娘の倩女です」。「倩女はあれ以來病氣となつて物も言わずに部屋に閉じこもり寝たきりだ」、「いいえ、倩女は今船着場に居ます」。そこで張鑑は不思議に思い家人を船着場に行かせると、確かに倩女ではないか。家に歸つて報告すると、病床の倩女が一言も言わずに起き上がり、船着場からまた倩女が家に入り、二人がニッコリ笑いながら合體し一人になつてしまつた。

この物語を教材として、五祖法演禪師が修行者の爲に公案としたのである。

五祖、僧に問うて云く、「倩女離魂、那箇か是れ眞底」。

「那箇か是れ眞底」、病床にいた倩女が本物か、船着場から歸つて來た倩女が本物か、さあ答えてみよというのだ。那箇か是れ眞底に成り切れれば、こんな公案はすぐ分かる。靈山會上よりの傳法された祕曲がここにある、東山下の暗號密令という。

病床にある肉體だけの倩女が眞底なのか、遊離した魂だけの倩女が眞底なのか。肉體の倩女を眞とすれば魂の倩女は妄となり、魂の倩女を眞とすれば肉體の倩女は妄となる。しかし實際は魂だけで肉體のない人間はいないし、又た肉體だけで魂のない人間も存在しない。そうであるならば、そこに眞だとか妄だとか區別する議論が愚論であり戯論ということになる。これは五祖禪師が、そんな下らない議論をやっている修行者の迷いの夢を覺ますが爲に設けた公案である。

永嘉大師の書かれた『證道歌』に、「妄想を除かず、眞を求めず。無明の實性卽法性、幻化の空身卽法身」とある。妄想というものは、一つのを二つに見て迷うことだ。坐禪をして見性してみると、煩惱を煩惱だと思っていたものがそのまま佛性であり、欲望の塊と考えていたこの肉體が佛身であることに氣が付く。

「倩女離魂、那箇か是れ眞底」、どっちも本物だ、偽物など何處にもありやしない。二人が一人になった、本來通身に影像なし、體中探しても影も形もない、何處を探してみても心なんて捉えようがない。『自雲鈔』によれば「何れが眞底ぞと拶し示して化身の離魂と本性の不滅とを會得せんが爲也」とある。

フランスの攝心でメンバーの一人が「老師は攝心中は鬼のような顔をしているが、攝心が終わると優しい顔になる。さてどちらが本當の老師ですか」と尋ねた。どちらも本當ではないか。

この公案について古人は「波に碎くる月影、散ってまた合す」と著語している。

無門曰く。若し者裏に向かつて眞底を悟り得ば、便ち知らん殻を出でて殻に入ること、旅舎に宿するが如くなるを。

「者裏」とは何處か、立つ處、坐る處、泣く處、笑う處、日常底を指す。そこで佛道の目的である眞底を悟つたならば、眞の自己を見得ることが出來たならば、何處でも安住することが出來る。遍く一切處皆な大道である。「殻を出でて殻に入る」とは生まれたり死んだりというこゝとで、丁度旅をしてホテルを出入りするように全く生死自由である。例え極樂に行こうが、地獄に落ちようが六道輪廻してもそれはそれとして楽しい旅をしているようなものだ。

凡夫は、生まれてから死ぬまでの間を自分の生命と考えるから、生を悦び死を悲しむことになる。道元禪師は『正法眼藏』「生死の卷」で次のようにいう。

ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて生死をはなるる分あり。生より死にうつると心うるはこれあやまりなり、生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに佛法の中には生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて又さきありのちあり、これによりて滅すなはち不滅といふ。生といふときには生よりほかにものなく、滅といふときには滅のほかになものなし。(中略)この生死はすなはち佛の御いのちなり。

生きるも死ぬこともそれは一時の位だ、だから生きる時は生きるだけ、死ぬ時は死ぬだけだ。これを「生也全機現、死也全機現」という。

其れ或いは未だ然らずんば、切に亂走すること莫れ。

だから、この眞底が手に入らぬ内は、うろたえてあの教えだこの教えだと右往左往して他に求めることを止めて、自己に向かつて返照し「那箇か是れ眞底」一筋に參究せよということだ。

驀然として地水火風一散せば、

突然にだ、死神は何時訪れるかわからん。昔から、人間の肉體というものは地水火風の假和合であつて死ぬ時それが分離分散すると考えてきた。だから「那箇か是れ眞底」を手に入れておかねば、いよいよ臨終の時斷末魔の苦しみを受け狼狽する。

湯に落つる螃蟹の七手八脚なるが如くならん。

丁度その様子が、蟹を熱湯の中に入れると手足をバタバタしてもがいているようなもので、死に直面して慌てるようなことであつてはならぬと警告している。死に様には色々あつて、いくら安心立命を體得していても苦しみに七轉八倒することもある。これも一つの景色だ、外見だけで大往生を判斷してはいけない。

那時言うこと莫れ道わじと。

だから今からでも遅くはない、この一大事に直面した時に、私にはそんな教えをしてくれなかつたと泣き言や恨みをするようでは情けない。自分のことは自分で始末しておけということだ。三世諸佛歴代の祖師方は一人残らずこの一大事の爲に説法し、更に下語している。さあ、元氣な内にこの一大因縁を體得しておけということだ。

頌に曰く。雲月はれ同じ、溪山各おの異なる。

無門禪師が、悟りの境涯からこの公案を頌した。雲と月、溪と山、これを病床の倩女と舟中の倩女とに譬え、兩方が全く同じ、兩方が全く別だということを詩に託して表現した。

山頂に登り月を見てみよ、「分け上る 麓の路は 多けれど 同じ雲井の 月を見るかな」と

平等邊から正位の立場で見た。これに對して、低い所から見れば山あり溪あり、これを白隱禪師も「春色高下なし、花枝自ら長短」と著語している、即ち差別の邊から偏位の立場で見たことになる。言い換えると、平等即差別、差別即平等となる。これを眞空妙有ともいうから、平等も眞底であり差別も眞底ということになる。要するに、あるがまんま、そのまんま、見るところ聞くところそれが眞底ならざるはない。このように受け止めることが出來たならば、行きたい所に行き、食べたい時に食べる。

萬福萬福、是れ一か是れ二か。

行きたい所へ行き、食べたい時に食べる、この境界こそ「萬福、萬福」めでたしめでたしというところで、更に「是れ一か是れ二か」と、病床の倩女と舟中の倩女、倩女離魂は一つか二つか。このように無門がいうのも眞底を平等一枚という空無に墮ちることを諫めるための垂戒だ。どこもかしこも眞如法界是れ眞底だ、これが手に入つてこそ「萬福、萬福」といえることになる。

月かげの やどらぬ露も なかりけり 野辺の千種の 色はかはれど
いずこ 何国とて 空にかたちは なきものを 詠るねやの 窓によるらぬ
ながむ

(嵯白集)

第三十六則 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。

第三十六則 路逢達道

五祖曰く、「路みちに達道の人に逢わば、語默ごもくを將もつて對せざれ。且しほらく道いえ、甚麼なにを將もつてか對せん」。無門曰く。若し者裏に向かつて對得して親切ならば、妨さまたげず慶快けいかいなることを。其れ或いは未だ然らずんば、也た須べからく一切處まなこに眼まなこを著くべし。

頌に曰く。

路に達道の人に逢わば、語默を將つて對せざれ。

攔腮劈面に拳けんす、直下じきげに會えせば便ち會せよ。

五祖法演禪師は、第三十五則に續いての登場であるので、その行録は省略する。

五祖曰く、「路みちに達道の人に逢わば、語黙ごもくを將もつて對せざれ。且しからく道え、甚な麼にを將もつてか對せん」。

「路上で達道の人に逢った時、言葉で喋つてもいかん、無言でもいかん、こんな時どのようにして應對するか」という釣語を下された。一般世間に於いては、一藝に秀でた人を達道の人というのだが、ここであるところの達道の人とは、禪の根源に徹した大道通達の大善知識のことだ。學人が達道の人に逢つて、語黙に涉らずして應對するにはどのようなことか。或る者は無言で所作をするが、そんなところに五祖禪師の眞意はなく、許すわけがない。徳山禪師が、道い得るも三十棒、道い得ざるも三十棒を下したところを思い出すがい。

昔、天龍寺の峨山老師のところは大變博學な女性が訪ねて来て、政治經濟から哲學に到るまで滔々とまくしたてた。老師はそれを只だ「うん、うん」と相槌をしていたが、そのうちこの女性ももう云うことがなくなつてしまった。そこで老師は「お前さんは、なかなかの牛のケツじゃ」といわれた、女性は卽座に「その牛のケツとはどういう意味ですか」と尋ねると、「モーのシリさ」と答えられた。その女性はカンカンに怒つて歸つてしまったというのだ。達道の人の前であまり喋ると、笑い種になる。

だからといって、口が無いわけではないから黙っているわけにもいかない。「且しからく道え、甚な麼にを將もつてか對せん」、その場でどのように應對したらいいのか。この公案と同じ問いに對して、首山禪師は「瞥爾べつじたり三千界」三千世界を見通したぞといい、雪峰禪師は「喫茶去きつちやこ」まあお茶でも召し上がれと答えたという。果たしてこれらの答えが語黙に涉らないものであるのか。そこで

一つ助言をすれば、白紙になつて對應することだ、頭に一物腹に二物有つたらだめだ。只だ、五祖の求めるところは、言うべきには言え、言うまじきには言うまじきが望ましい。白隱禪師は「五祖ハ雲門臨濟ノ兩輪ノ如ク用イタ處カラ吐キ出シタ」とある。

無門曰く。若し者裏に向かつて對得して親切ならば、妨げず慶快なることを。

者裏とある、ここでは達道の人に逢つた場合であり、本来の面目に逢つた場合でもある。又た、者裏とは一切處ということであるから日常生活のすべてをいう。故に毎日一切時一切處、行住坐臥の四威儀の上に於いて親切だ、二つが一つになることだ、坐る時は坐るだけ茶を飲む時は飲むだけ、油斷なく修行を續けて行けば必ず道が開けてくる、達道の人になれる。一事が萬事全力投球で完全燃焼して毎日を過ごすことだ、これ以外に妙法はない。ライオンが百獸の王といわれるのも、一匹の兎を捕らえるのにも全力で向かつて行き少しも手加減をしないからだ、強いただけが王ではない。このような行爲で對應することが出來たならば、これ程愉快至極なことではない。

其れ或いは未だ然らずんば、也た須べからく一切處に眼を著くべし。

修行が未熟であつて、未だ者裏に向かつて對得して親切になることが出來ない者は、一切時一切處、行住坐臥の日常底一つ一つ見聞覺知せよ、と注意を促している。白隱禪師下語して曰く「ヨク見ルベイ中々荒々シイ事デハイカン、四威儀ノ上立ツモ坐ルモ寢ルモ喰ウモ一切處に眼ヲ著クベシ」。

頌に曰く。路に達道の人に逢わば、語黙を將つて對せざれ。

無門禪師は本則そのまま繰り返された、白隱禪師も「コノヨウニヤカマシク云ウテグズグズセ

バ、劍去久シダ、蹉過了也ダ」と云っている。

そこで、達道の人に逢って言葉も沈黙でもいかん、どう對應したらいいのか。それは、一切の戲論を離れることだ。

攔腮劈面に拳す、直下に會せば便ち會せよ。

もしも對應する仕方が分からないなら横つ面が裂ける程毆つてやれ、そうすれば直下に體得出來であろうという。この作略は思量分別や學問の解釋では得ることが出来ないからだ。徳山禪師も臨濟禪師もこの方法で學人を指導した。この語は無門禪師の親切な蛇足に過ぎないが、中には叩いても分からん奴も居る。それではどうしたらいいのか、「ムームー」とやるより仕方はない。痛みは痛みで忘れてみよ、本來の面目が入ったら、喋つてもよし黙つてもよし、そもそも會も不會もない消息の世界だ。

白隱禪師は、「この二句はどうも氣に入らぬ」と書いている。荒っぽい動作、やたらに一掌一棒を與えて指導することが禪であると間違えられては困るところかもしれない。御用心、御用心というところだ。

公案は必ず、本分上から見てそれから修證邊を見なければいけない。本分上だけでは不充分で自由がきかない、しかし本分上でのしっかりした見解がなければ修證邊が活きてこない、日常底に誤魔化され言葉に騙されて迷うことになる。公案に參ずる上で、このことが非常に大事であることを申し上げておく。

秋ぞとは 誰つけずとも 野べははや 萩の上風 萩の下露
をのまゝに 行くも帰るも のりのみち かたりきかせん 言葉ことはもなし

(嵯白集)

第三十七則 庭前柏樹

趙州、因僧問、如何是祖師西來意。州云、庭前柏樹子。

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。

第三十七則 庭前柏樹

趙州、因みに僧問う、「如何なるか是れ祖師西來意」。州云く、「庭前の柏樹子」。

無門曰く。若し趙州の答處たつしよに向かつて見得して親切ならば、前に釋迦無く、後に彌勒しりえ無し。

頌に曰く。

言事ことを展のぶること無く、語機ごに投ぜず。

言を承うくる者は喪そうし、句とじこおに滯とどる者は迷う。

本則は「趙州無字」「隻手音聲」「本來の面目」と共に白隱禪師室内の四大甘露門と稱した法身の公案で、初透關見性入理の公案として大事なものである。古人も「壹千七百の公案柏樹子に歸

す」といわれている。

趙州和尚については第一則で述べたので省略するが、「**老古佛**」といわれた禪匠だ。

趙州、因みに僧問う、「如何なるか是れ祖師西來意」。

一人の僧が趙州に尋ねた、祖師とは達磨大師のことだ。「インドから中國に渡來された意圖とは何ですか」と。『碧巖錄』第一則「武帝問達磨」の評唱に、

達磨遙かに此の土に大乘の根器有るを觀て、遂に海に泛^{うか}んで得々として來たり、心印を單傳して迷塗を開示す。不立文字、直指人心、見性成佛と。若し恁麼に見得せば、便ち自由の分有らん。一切語言に隨つて轉ぜず、脱體現成せん。

とある。この文章を要約して、禪の眞髓、禪の端的、禪の極意といわれている。

州云く、「**庭前の柏樹子**」。

この質問に對して、趙州和尚「**庭前の柏樹子**」と答えられた。趙州和尚の住持されていた觀音院の庭に柏の木があつたのであろう。この公案は「無字」が「**柏樹子**」に名前を換えて出て來たのだ。宋淵老師は「庭前の柏樹子、否、庭前はいらぬ、柏樹子もいらぬのだ。そこに本來の面目が丸出しに出ているではないか」、いつもこのように提唱されておつた。

「**庭前の柏樹子**」、分かる人には分かるが、分からない人には分からない。達磨大師は中國に來てから少林寺で九年間面壁坐禪に明け暮れたが、一言も説かれなかつた。説かなかつたのではない、説くことが出來なかつたのだ。臨濟禪師も門下の僧の「如何なるか是れ祖師西來意」に對して「意あれば自救不了」と答えられている。少しでもあーじゃこーじゃといえればそれはウソだ、

というのだ。

兎に角「庭前の柏樹子、庭前の柏樹子」と拈提してみよ。銀山鐵壁乾坤大地一箇の柏樹子になること受け合いだ。古人は「突出して辨じ難し」と下語している。問處がそのまま答處になっている、少しでも槽妄想があったらこの消息は分らない。

『趙州録』には、この公案が次のように述べられている。

僧問う、如何なるか是れ祖師西來意。師云く、庭前の柏樹子。僧云く、和尚、境を以て人に示すことなかれ。師云く、吾境を以て人に示さず。僧云く、如何なるか是れ祖師西來意。師云く、庭前の柏樹子。

本則は、この問答の前半だけを取り出して公案としたが、「境（客觀）を以て示す」云々の部分をこの公案の撻處として見ておかなければいけない。趙州和尚の腹の中をどう見るか、この公案の目の付け所だ。柏樹子の名相に執著してはいけない、むしろ二元的な葛藤を截斷するのだ。佛法は人境を脱落したところに現成しているのである。

更に、この公案には次の類則がある。法眼禪師と、長く趙州和尚に師事していた覺鐵背かくてつしという僧の問答である。

眼問う、承り聞く、趙州に柏樹子の話有りと、是なりや否や。背云く、先師に此の語無し、先師を謗すること莫れ。眼云く、眞の獅子兒能く獅子吼す。

これも室内での調べである。

無門曰く。若し趙州の答處たつしよに向かつて見得して親切ならば、前に釋迦無く、後しりえに彌勒無し。

無門禪師はここで、趙州の答處である「庭前の柏樹子」を見得して親切になれ、即ち柏樹子と一つになることだ、柏樹子になり切れと指示している。

佛法の歴史によれば、釋迦如來は二千年前にインドで法を説かれ、彌勒菩薩は佛滅後五十六億七千萬年後に下生するお方である。私達はその中間に位置していて、彌勒菩薩が衆生を救済するその時まで生きていない、間に合わないということだ。それならば、禪の教えである「庭前の柏樹子」を拈提し、見得し親切になれば時間空間を超えて、自己が釋迦となり彌勒になることが出来る。そこには釋迦も彌勒も必要がないというのが無門の見識だ、提唱だ、見事なものである。一般の論評とは違う。

頌に曰く。言事を展ぶること無く、語機に投ぜず。

本來祖宗門下では一言も述べるものはない、本當に自己を忘し盡くし切ることだ。そこは言語道斷心行所滅したところだ、言語の及ぶところではない。言葉というものは便利なものであるが、言葉の世界は概念の世界であるから、氷と書いた字に觸っても一寸も冷たくない。趙州和尚が柏樹子といわれても、柏樹子を分析し解剖してみたところで祖師西來意が分かるはずがない。

言を承くる者は喪し、句に滯る者は迷う。

言葉を如何に巧みに使ってみたところで眞の事實を掴むことは出来ない、それは冷暖自知の世界でないからだ。だから佛祖の一言一句について執著し、その言葉の尻を追い掛け語句にこだわる者は、分別に迷うことになる。そんな言語ゲームをやっているとはとても眞理を掴むことは出来ないし、ましてや趙州の腹の中が分かる筈がない。無門禪師はそう斷言している。白隱禪師も「喪

身失命デヤラネバ柏樹子ハ見エヌゾ、合頭柏樹子ニ合點スルコト言ヲ承ル者ダ」と。

さて、この「庭前の柏樹子」の公案には更に重要な話頭がある。

徳川時代明暦の頃、中國から黃檗山の隱元禪師が來朝した。當時、日本の禪宗教團内部には、中國僧隱元禪師を迎えるに當たつて混亂があつた。特に京都妙心寺では歡迎派と反對派が對立し、塔頭一部と龍安寺住持などが長崎まで迎えに出る狀況であつた。宗派を興すに當たつては、その開山禪師に語録が残されているのが相當である。隱元禪師は妙心寺を訪れ、開山關山國師の語録を拜見したいと申し出た。事と次第によつては妙心寺を乗っ取ろうという魂膽である。時の妙心寺住持は愚堂國師であつた、早速隱元禪師との相見だ。愚堂云く「關山國師に語録無しと雖も一語を剩すあま『柏樹子の話に賊機有り』」と、これを聞いた隱元禪師は「この一語、各山の語録に勝ること百千萬倍なり」と寒毛卓豎し、開山堂である微笑塔を三拜九拜されて妙心寺を下山されたという。さすが隱元禪師も、その見識は見事である。その後、宇治に萬福寺を創建し日本黃檗宗の開祖となられた。

「柏樹子の話に賊機有り」、柏樹子の公案には恐るべき賊機が有るといふのだ。賊機とは泥棒が物を盗むハタラクキのことである。一萬圓百萬圓を盗むのではない、一切の妄想を奪い宇宙をも盗むといふのだ。その泥棒根性が柏樹子の中にあるといふのであるが、これも室内の詮索だ。

愚堂國師と泥棒の話が出たので、この公案に因んだもう一つの話を紹介しよう。國師が京都から江戸下谷の正燈庵に向かわれた時の出來事である。東海道を下向されたが、途中箱根付近を根城にしていた顎の長い通稱アゴ長という護摩の灰、所謂スリの名人いわゆるがいた。今日もいい獲物がい

ないかと物色していると、向こうから風體の良い坊主が来るではないか。早速その後を追ってみるが少しも隙がない、とうとう夜になって宿屋に泊まり隣の部屋から夜中に決行することにした。やがて丑三つ時人間が一番深い眠りに入る時刻である、愚堂國師の部屋の障子を靜かに開けると、なんと不思議なことに部屋の眞ん中に一本の木が立っているではないか、アゴ長はよくよく目を擦つてみたが確かに大木だ。その夜は諦めて、翌日國師の部屋を訪ねた。「お早う御座います、實は一寸お尋ねしたいことが御座います。貴方は何か魔法の術を心得ていらつしやるようなので、是非とも私にその術を傳授願いたい」。アゴ長はその魔法の術で更に悪事を働こうという魂膽である。すると國師は「私は一向にそのような魔法の術など會得しておらん」と、アゴ長云く「否、昨夜私が貴方の部屋を覗き込んだら、貴方は大きな木に化けておられた」。それを聞いて國師は高笑いされて「そうか、昨夜は寝付きが悪かったので、庭前の柏樹子を拈提して坐禪をしておつたのじゃよ」といわれたそうである。アゴ長は、この言葉を聞いて改心し坐禪に精進したという。そして、手下の者達に「儂が死ぬ時は、皆なで『アゴ長、アゴ長』と唱えてくれ。これが儂の念佛だ」と遺言して死んだということだ。少々作り話臭いが、「庭前の柏樹子」を拈提したならば、柏樹子に見える位の坐禪をしなければいけない。庭前の柏樹子は無義の語である。

何事も 言うべきことは なかりけり 問わず答うる 松風の音

只だ「庭前の柏樹子」だ、提唱はこれで充分言い表わしている。

言葉ことのはに 思ひな入れそ もと柏 もとの心を しる人ぞしる
むら時雨 庭のかしはの 音たかし たゞ一本の 言葉にして

(嵯白集)

第三十八則 牛過窓櫺

五祖曰、譬如水牯牛過窓櫺、頭角四蹄都過了、因甚麼尾巴過不得。

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。

過去墮坑壘、回來却被壞。

者些尾巴了、直是甚奇怪。

第三十八則 牛過窓櫺

五祖曰く、「譬^{たと}えば水牯^{すいこぎゅう}牛の窓櫺^{まど}を過ぐるが如き、頭角^{ずかく}四蹄^{しだい}都て過^あぎ了るに、甚麼^なに因^よつてか尾^び巴^は過ぐることを得ざる」。

無門曰く。若し者裏に向かつて顛倒^{てんどう}して一隻眼^{いっせきげん}を著得し、一轉語^{いつせんご}を下し得ば、以て上四恩^{かみしおん}に報^{ほう}じ、下三有^{しもさんぬ}を資^{たす}くべし。其れ或いは未だ然らずんば、更に須く尾巴^{しよくこ}を照顧^{しやうこ}して始めて得べし。

頌に曰く。

過ぎ去れば坑壘^{こうらい}に墮^おち、回^{かえ}り來たれば却^{かえ}つて壞^{やぶ}らる。

者些^{しよ}の尾巴^び子、直^{じき}に是れ甚^きだ奇怪^{きかい}なり。

古來、この「牛過窓櫺」は難透難解の公案と稱されている。白隱禪師は『粉引歌』と『八重葎』の中でこの公案を呈示し、特に『八重葎』卷之三では次のように述べている。

參禪は須く三要を具すべし。一には大信根有り、二には大疑情有り、三には大憤志有り。若し此の一を缺かば折足の鼎の如しと。須く知るべし、大疑は即ち英伶の衲子を産出するの慈母、關鎖は即ち純眞の古風を蘇活するの大還丹なる事を。其の淵源に徹し玄微を盡くさしめんが爲に三國傳燈歴代の祖々、各々萬重向上の玄關鎖を設け、千頃難透の荆棘叢を布く。所謂、疎山壽塔の因縁、五祖の牛窓櫺、南泉遷化、婆燒庵、此等の難信難解難入難透底の狼毒涎、是を法窟の爪牙と名付け奪命の神符と云ふ。

この法窟の爪牙、奪命の神符こそ、五祖法演禪師の「甚麼に因つてか」の暗號密令である。暗號密令とは人に知らすことの出来ない祕密の命令であるが、知っている者にとつては暗號も密令もない。本則も分かっている者には難透でも難解でもない、強いていえば拶處があるとか見解が深いかとということだ。白隱禪師もこの公案について「若キ時、是ガノドニツマツテメシガ食エナンダ」と告白している。そこで本則だ、

五祖曰く、「譬えば水牯牛の窓櫺を過ぐるが如き、頭角四蹄都て過ぎ了るに、甚麼に因つてか尾巴過ぐることを得ざる」。

大きな牛が窓をノソリノソリと頭も角も前足も後ろ足も通つたが尾巴だけが通らぬ、これはどういうわけかというのだ。もう一度云おう、始め鼻面が現われ眼と耳が現われ首が現われ前肢が現われ背中が現われ後肢が現われたが、何故か尻尾だけが現われず通れないというのだ。その何

故か、これが五祖禪師の血滴々だ。元來、這箇の尾巴子と頭角とに分けられる筋合いのものではない、牛の尻尾に取り付いたらこの暗號を解くことは出来ない。學者は言葉に引つ掛かり、商人は金に引つ掛かり、禪僧は悟りに引つ掛かる。

先ずこの公案に參ずる要點は、この水牯牛が何を指しているのか、いうまでもなく本來の面目であり無字のことではないか、人々具足底の心牛である。各自が水牯牛に成り切れれば、過ぎるとか過ぎないとかの沙汰の無いそこが「甚麼に因つてか」のところ、ここが眼目であり、大疑であり大悟のところである。

大燈國師はこの公案について「何れの官にか私無からん、何れの水にか魚無からん」、官とは公職のことで表向きは私利私欲が入る餘地が無い、しかし裏は私利私欲がうごめいていて私事がまかり通る。水といえは無色無味無臭と思うが、ボウフラも湧きそれを喰う魚も住む、というのだ。又た、白隱禪師も「尋常一様窓前ノ月、纔二梅花有レバ便チ同ジカラズ」、春の月もよいが梅の香が添うと又た一入風情が變わつてしまう、という。古人はこのように著語しているが、兎に角通身の白汗を出し盡くし我見の窟宅を破碎しなければこの公案は透過することは出来ない。さて、この牛は雄か雌か、何を飼料としよう養うか等の撈處がある、これを何と答えるか、これを透過して始めてこの公案の難透難解たる所以が分かるというものだ。

無門曰く。若し者裏に向かつて顛倒して一隻眼を著得し、一轉語を下し得ば、以て上四恩に報じ、下三有を資くべし。

ここで無門禪師の論評だ、「若し者裏に」とはこの難透難解の牛過窓樞尾巴過ぎざるところを

指している。更に「顛倒」とある、『春夕鈔』には「顛倒とは、禪床を掀倒する一隻眼を着得して一轉語を下し得る活眼を開き、活句を吐いた」とあり、『萬安鈔』では「轉身轉回の意味」としている。顛倒とはひっくり返すということであるから一般的に悪い意味に取るが、迷悟是非得失を悉く切り捨て木っ端微塵に粉碎して自ら悟りの眼を開くことだ、これを「一隻眼」といい所謂回心だ。これでこそ轉身の一句を表わすことが出来る、百八十度の大轉換で無上道が手に入ったなら趙州の「松源の三轉語」のように語を下すことが出来るであらう。それではその一轉語とは「上四恩に報じ、下三有を資くべし」ということだ。

四恩とは、父母の恩、國王の恩、衆生の恩、三寶の恩のことだ、今日では恩という言葉が死語になりつつあるが『大智度論』に「恩を知る者は大悲の本なり、善業を開くの初門なり」とある。一人の人間が生まれて死ぬまでの間には諸々の條件無くしては生きていけない、この大衆の中に米一粒、紙一枚造っている者が居るか、今日ではお金さえあれば何でも手に入る時代であるから何時のまにかお金で買える以前の事柄が全く無視され忘却されている。自分は自分の力だけで生きていると考えている、他人様の力無くしてはとても生きていけないということを認識する必要がある。ここで四恩の項目について説明することは省略するが、吾々が佛道を修行する現實生活はこの四恩の力の上にあることを銘記しなければいけない。

三有とは、三つの生存領域のことで別名三界と云い、欲界、色界、無色界で人間が業報により輪廻する煩惱世界のことである。『坐禪和讃』の中にも「六趣輪廻の因縁は、己が愚癡の闇路なり」とあるように、衆生はこの世界で迷うが故に苦しみ悩んでいるから、自分が修行して見性し

てみるとこの世の中をなんとか救わずにいられなくなる。佛法の世界というものは自分の修行が深まるに比例してこの世界を救わずにいられなくなる心が強くなるものだ、これを自利自他という。この者裏に向かつて一隻眼を有し一轉語を下し得ることが出来て始めて化他の行が可能となる。

其れ或いは未だ然らずんば、更に須く尾巴を照顧して始めて得べし。

それでは未だ一隻眼を有し一轉語を下し得ることの出来ぬ自覺未了の修行者は、この公案の「甚麼に因つてか尾巴過ぐることを得ざる」について照顧し見性してこの法理を明らかにしなければいけない、と無門禪師の修行者に對しての厳しい策勵である。

圓覺寺の釋宗演老師も「此の尻尾で苦しむのじゃ、大變エライ尻尾じゃ。此の尻尾の爲には古人も大いに悩まされたと見え、或いは著語し或いは拈弄している。これ以上幾ら私が辨じてみようとしても齒が立たぬ。白隱禪師の尋常一樣窓前月の著語に就いて工夫するがよい」と云つておられる。

頌に曰く。過ぎ去れば坑壘に墮ち、回り來たれば却つて壞らる。

一度本當に水牯牛に成つてみよ、「過ぎ去れば」というのは水牯牛が頭角四蹄過ぎ去り尾巴も過ぎ去つた、一切が過ぎ去つたというのは大悟したというのである。その大悟したその悟りもないところを「坑壘」といい、そこに墮ちた者を向上の死漠という、ここところが悟りの穴といふか悟りの病というのだ。

白隱禪師は自畫讚に「斷無の瞎僧を塵しにす」といつておられる。大燈國師も「三十路餘り

我れも狐の穴に住む 今化かさるる人もことわり」と歌っている。悟り、これに執着すると只だの凡夫より始末が悪いものだ。

だからといって、「回り來たれば」また迷いの世界に逆戻りするようでは、これまた五欲六塵の凡夫の世界三毒の餌食になって困りものだ。前の句は空見に墮ちることを、後の句は有見に墮ちることを破らねばならぬと示している。

者些の尾巴子、直に是れ甚だ奇怪なり。

この尾巴子は元來人々具足底だ、「上霄漢に透り、下黄泉に徹す」で去來に與らぬものだ。過ぐる過ぎないの沙汰はない。眞にこの尾巴は奇怪千萬だ、といえばまたこの奇怪の尻尾に引掛かる、牛に乗って牛を尋ねる大馬鹿者がいる。しかしこの尾巴は奇怪というけれど、「怪を見て怪とせざれば、其の怪自ら消えゆ」だ。これを達磨は「不識」、二祖は「不可得」といつている。思慮分別では到底相見出來ぬ代物だ、しかし正直に無一無二と正念相續していれば必ずこの水牯牛を手に入れることは間違いない。須く參ずること三十年にして始めて得るべし、だ。

吾々の修行というものは、悟って悟って悟り抜いて、その悟りの糟を掃除しなければいけない、掃除した跡も残してはいけない、これを向上の關梘子という。吾々の修行が、無邊であり無盡であり無量であり無上である所以である。釋迦も達磨も修行中とある、ましてや吾々に於いてをやだ。

うしははや 行もなづまず とくすぎで 窓にはのこる 倂ヨモカゲもなし
引かえし みれば窓をも はや過て 心づくしの うしとてもなし

(嵯白集)

第三十九則 雲門話墮

雲門、因僧問、光明寂照遍河沙。一句未絕門遽曰、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。

第三十九則 雲門話墮

雲門、因みに僧問う、「光明寂照遍河沙」。一句未だ絶せざるに門遽に曰く、「豈に是れ張拙秀才の語にあらずや」。僧云く、「是」。門云く、「話墮せり」。後來死心拈じて云く、「且らく道え、那裏か是れ者の僧話墮の處」。

無門曰く。若し者裏に向かつて雲門の用處孤危、者の僧甚に因つてか話墮すと見得せば、人天の與めに師と爲るに堪えん。若し也た未だ明らめずんば、自救不了。

頌に曰く。

急流に釣を垂る、餌を貪る者は著く。

口縫くちほう纒むすかに開けば、性命喪却せいめいそうきやくせん。

雲門文偃禪師は、この『無門關』に幾度も登場された。禪師は雪峰義存禪師の法嗣であるが、若い頃には睦州禪師に參禪された。睦州といえ、臨濟を見出し黄檗禪師へ導いた大力量底だ。と同時に大變修行に厳しく、修行時代の雲門との間にこんな話が残っている。

睦州禪師は日常部屋に鍵を掛けていて、參禪に来る修行者にもなかなか會おうとされなかった。雲門が獨參に行きドアをノックする「誰か」「雲門です」、その後は返事もされず沈黙が續く。そんなことが繰り返されて、ある時「入れ」といわれて雲門が部屋に一步足を踏み入れた途端、睦州は胸倉を掴んで「さあ、道え道え!」、雲門何のことやら分からないから返答が出来ない、そこで蹴り出されてドアをピシヤリだ。この對應に禪の答えが示されているのだが、無眼子には分からない。しかし雲門もこんなことには挫けない、この獨參を何度も繰り返した。いつもの如く、睦州「さあ道え道え!」雲門無語、そして蹴飛ばして叩き出す。しかしその時、雲門の片足が残っているところにドアを閉められてしまった。「痛い!」、その一瞬に雲門は見性した。この爲雲門は、一生片足を引き摺って過ごさなくてはならなかった。世の中に足を折る人は多いが、その度に見性したということ聞いたことがない。

大體今日では、獨參とか參禪というと一定の時間を設定して喚鐘を鳴らし「さあ、獨參です」とやっているが、本來獨參は無定期時間無制限だ。修行者は何時見性するかわからない、何時疑團が解けて參禪しなければならぬかもしれないからだ。型通りになつてしまつては禪機がない、

電光石火火花を散らす商量でなければならぬ。しかしどの公案も、その遣り取りに少しの隙間も無く活句に充ちているのだから、見方考え方をよくよく點檢し眞摯に參ずれば本來の獨參が可能である。師家も修行者も油斷が有つてはならない。

雲門禪師の法系は、その後五家七宗の内の「雲門宗」となるのだが、その家風は「衆流を絶斷し、擬議を容らず、凡聖に路無し、情解に通ぜず」と評し、一言には必ず三句が具わつていといわれている。

第一、けんがいけんてん 函蓋乾坤 絶對の眞理はこの宇宙に充滿している。

第二、しゅるせうだん 衆流截斷 學人の煩惱妄想を即座に斷じ切る。

第三、ずいはちくろう 隨波逐浪 人々の個性に隨つてその場に應じて活達自在に導く。

「雲門の一字眼」といって、一言で相手の心臓にグサリと斬り込むという嚴しさであり、これが天子の詔敕のように再問再應の猶豫が與えられない攝化ぶりから「雲門天子」とも稱されている。本則は「雲門話墮」とある、そもそも提唱などは話墮そのものだ。白隱禪師もこの則について「知音底、デナケレバ聞クダケデ氣色が重ク頭痛ガスル」と告白している。

雲門、こうみやうじやくしやうへんがしや 因みに僧問う、「光明寂照遍河沙」。

雲門禪師に一人の僧が「光明寂照遍河沙」と問い掛ける、張拙秀才投機の偈の一句だ。

一句未だ絶せざるに門遽に曰く、「豈に是れ張拙秀才の語にあらざや」。僧云く、「是」。門云く、「話墮せり」。

雲門は、僧の言葉が未だ終わらないうちに「それは張拙秀才の語ではないか」と嘯み付いた。

この張拙秀才、秀才とは今日で云えば文學博士のような稱號だ。しかし單なる文人ではない、石霜慶諸禪師に參じられていた。石霜禪師は『五燈會元』に依れば「師、石霜山に居ること二十年の間、學衆、長坐不臥して屹きつとして株しゆ杌こつの若ごとくなる有り。天下之を枯木衆と謂う」とある。枯木とは木の葉が落ちた枯れ木のことであるが、煩惱妄想がすっかり無くなったこと、禪語に「皮膚ふだう脱落」ともいう。枯木衆になるような精進をしなければ、禪の修行は成就しない。石霜禪師は、單布團が七枚穴があく程坐ったぞ。

ある時、石霜禪師が張拙に向かつて、「お前の姓は」と問うた。「姓は張、名は拙」と答えると、禪師は「巧を覓むるも不可得、拙何れより來たる」といわれた。その時張拙は見性したのである、巧というのも拙というのもいくら探してもそんな實體は何處にも無い、巧と拙、その對立のない白紙の世界に氣が付かれたのである。その時の投機てうけの偈が、

光明寂照にして河沙あまねに徧く 凡聖含靈共に我家

一念生ぜざれば全體現す 六根むすか纔に動けば雲に遮らる

煩惱を斷除して重ねて病増す 眞如に趣向するも亦た是れ邪なり

世縁に隨順して罣礙無し 涅槃生死は空花に等し

というものである。簡單に和譯すれば、光明が宇宙一杯に輝き互っている、本地の風光だ。凡夫も佛も法界に於いては一心同體。少しも頭に描くことが無ければ、這箇が丸出しということに氣が付く。六根の働きの動けば迷いの雲に遮られてしまい、迷いを除去しようとすることもそれは又た病を重くするようなものだ。悟りを求めることも又た邪道となる。縁に隨つて暑い時は着物

を脱ぎ、寒い時は着物を着るように滞ることはない。結局、悟りも迷いもそんなものは氣振らいもありやせん。

この偈の最初の句を引用しての商量だ。なかなか立派な偈で、恐らくその當時修行者の口々に誦せられていたのであろう。他人の言句を引用して自己の立場を權威付けることはよくあるが、その言葉が本當に自分のものになっていない借り物では、すぐ引つ掛けられてつまづくことになる。

そこで雲門禪師が、この僧が一句言い終わらない正にその時だ「豈に是れ張拙秀才の語にあらずや」と。禪師の力量のすばらしさ鋭さ、ここに眼を著けねばこの公案は死んでしまう。白隱禪師は「嗚呼、コノ鋭サ目ノ速サ、是レヲ見テ汗ガ出ネバ大燈關山ノ子孫デハナイゾ。此ノ手段ヲヨク見ヨ、此ノ魂膽ハ何處見テモ初音ノ心地ダ、トテモ夜ガ寢レヌ、驚人ツタモノジャ」と書き入れている。

この僧、雲門禪師の横檜に正直に「そうです」と答えた。せめて「存じません」ともいえばよいものを。すると禪師即座に「話墮せり」、そら落第だ、それでは駄目だ、くだらん事をいうなと判定を下されたのである。『自雲鈔』には「話墮の二字、舊話に墮在す」とある。古人は此處を「雲門禪師、折角のところそれでは手ぬるい、黙って激しく打ち倒したら、この僧に一轉機を與えていたかもしれないのに」と論評している。

それでは、この僧がどうして「話墮せり」といわれて否定されてしまったのであろうか。元來、「衆生本來佛なり」で見るもの聞くもの凡て佛ならざるは無しではないか。大光明のど真ん中に居な

がら光明を求める、その愚かさを示唆している。それに氣が付けば、雲門禪師の「話墮せり」がすぐ手に入るのだ。法雲禪師というお方も、「如何なるか是れ祖師西來意」と問われて「話墮了也」と答られている。

後來死心拈じて云く、「且らく道え、那裏か是れ者の僧話墮の處」。

雲門禪師遷化後約百五十年、黃龍派の死心悟新禪師はこの公案を學人に呈示して、何處にこの僧の話墮の處があるのかを參究してみよと詰め寄った。

無門曰く。若し者裏に向かつて雲門の用處孤危、者の僧甚に因つてか話墮すと見得せば、人天の與めに師と爲るに堪えん。

流石に無門禪師の提唱だ。「若し者裏に向かつて」の者裏とは雲門禪師が話墮だと斷じ切ったところだ。ここが雲門禪師の用處孤危、機峰の烈しさ厳しさ近寄り難いところだ。禪僧の一言一句はこのようではなくてはならない、水で薄めた長話は禁物だ。

この僧が、何故話墮であったかを明白に見究めることが出来たならば、人天のための師となることが出来るというのだ。佛教に於いてはこの世界を地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上の六道とし、多くの者はこの世界を輪廻しているので迷いの世界から悟りの世界へ導く人のことを人天の大導師という。一切衆生を濟度する覺他のことだ。

若し也た未だ明らめずんば、自救不す。

もしもこの「話墮」に透徹出来ないようでは、他人の世話どころか自分自身さえ救い得ることは出来ないぞ。我々修行者に對して無門禪師が警告しているのだ。

この公案に於いてはこの僧の話墮が問題となっているが、正眼を以て見來たれば三世諸佛の説法も歴代祖師方の語録も勞して功無しで、皆な話墮であるところを見届けなければいけない。そして借り物であつては話にならない。

頌に曰く。急流に釣を垂る、餌を貪る者は著く。

この一句は雲門禪師を指し、二句は學人を指す。急流とは、分別の入る隙間のない白紙に成り切つたところだ。本則の、一句未だ絶せざるところに「豈に是れ張拙秀才の語にあらずや」と一矢を入れたところが、ここでは釣り糸に餌を付けて垂らしたと表現した。その餌に飛び付く魚が學人であるが、この魚自己の光明を見失い、悟りという餌に貪り著く乞食根性だ。男が女に、女が男に、金に、名譽に、地位に飛び付く、御用心、御用心だ。

口縫纒こうぼうわすかに開けば、性命喪却せいめいそうきゃくせん。

この三句四句は、本來の面目は言句上に無いということを示している。パクツと一口餌に飛び付いたら最後、本來佛である者が凡夫に落ちてしまふ。口を開いて言葉を發したら「話墮せり」と刻印を押されてしまふ、佛祖の慧命を失い死漢となつてしまふぞというのだ。白隱禪師曰く「此ノ頌深意アリ眼ヲツケルベイ」と。

玄沙師備禪師は、「盡十方法界盡く自己の光明」といつている。本當に自己を忘じきれば、無字三昧になれば、卽座に全宇宙卽自己、光明のど眞ん中にいることに氣が付く。これも言葉の境界で、借り物である。

昔、ある寺の門前に意地の悪い親爺が居た。「小僧さん何處へ行く」「豆腐を買いに行く」「ま

た豆腐か」。毎日のようにいわれるので小僧も腹が立って、和尚さんに告げた。「どうも門前の親爺が氣に入りません」、和尚云く「そんなら今日はなあ、極樂浄土に行くともいいなさい。恐らく親爺もびつくりするじやろう」。そこでこの小僧、喜び勇んで門前を行くと果たして親爺が「小僧さん何處へ行く」、小僧得意げに「極樂浄土に行く」、「極樂浄土へ何しに行く」といわれて小僧言葉がつまって「豆腐を買いに行く」。小咄だ。

要するに借り物はだめだ、すぐに尻尾を出す。この公案では、雲門禪師の釣り針に引つ掛かるなという警告である。まことに「殺人不貶眼」さつじんふへんがん底の見事な禪機である。

ふみわけし 雪のくつあと 何かせん をのが心の みちを行かなむ
玉かけし 衣のうらを わすれてや よそのひかりを たづねとふらむ

(崑白集)

第四十則 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、不可喚作木椶也。百丈却問於山。山乃趨倒淨瓶而去。百丈笑云、第一座輪却山子也。因命之爲開山。

無門曰。瀉山一期之勇、爭奈跳百丈圈圓跳不出。檢點將來、便重不便輕。何故、躡。脫得盤頭擔起鐵枷。

頌曰。

颺下箴籬并木杓、當陽一突絕周遮。

百丈重關攔不住、脚尖趨出佛如麻。

第四十則 趨倒淨瓶

瀉山和尚、始め百丈の會中に在つて典座に充たる。百丈將に大瀉の主人を選ばんとして、乃ち請じて首座と同じく衆に對して下語せしめ、出格の者往く可しと。百丈遂に淨瓶を拈じて、地上に置き問を設けて云く、「喚んで淨瓶と作すことを得ざれ、汝喚んで甚麼とか作さん」。首座乃ち云く、「喚んで木椶と作す可からず」。百丈却つて山に問う、山乃ち淨瓶を趨倒して去る。百丈笑うて云く、「第一座、山子に輪却せり」と。因つて之に命じて開山と爲す。

無門曰く。瀉山一期の勇、争奈せん百丈の圈園を跳り出でざることを。檢點し將ち來たれば、重きに便つて輕きに便わず。何が故ぞ、響。盤頭を脱得して鐵枷を擔起す。

頌に曰く。

笊籬並びに木杓を颺下して、當陽の一突周遮を絶す。

百丈の重關も攔り住めず、脚尖趯出し佛麻の如し。

本則の主人公は瀉山靈祐禪師である。唐の代宗皇帝の大曆六年に生まれ、十五歳にして出家し建善寺の法常律師に従つて祝髮した。その後、杭州の龍興寺に於いて大小乗の教相學を研究し、二十三歳で江西の百丈懷海禪師に參じた。その時百丈禪師は七十四歳であつた。

瀉山はいつも夜の更けるのも知らず坐禪三昧、丁度枯れ木のように端座されていた。ある夜、百丈禪師「そこに居るのは誰か」「はい瀉山です」「瀉山よ、この火鉢の中に火が有るかどうか」「瀉山は火鉢を探したが「ありません」。百丈禪師は火箸で掻き回し僅かな火種を見つけ「汝は無しと道う。這箇！」、その時瀉山は見性した。自己の本性、火種に氣が付いたのであろう。その後百丈禪師の下で二十年間修行を續け、法を嗣いだ。

後に、仰山と共に五家七宗の内の瀉仰宗を開く。「瀉仰宗の宗風、父子一家、師資唱和し、語黙を露さず、明暗交馳、體用雙に彰れ、無舌の人を宗と爲し、圓相之を明らかにす」と『五家宗旨纂要』に稱されている。「臨濟の辛辣」「曹洞の綿密」などに對し「師資默契」という独自の宗風を確立した。

又た、禪師には『瀉山警策』という語録がある。唐代に『百丈清規』に依つて禪林の規矩が制定されたが、その反面弊風も現われ始めた。そこでこれを憂い、修行者の懈怠を戒め惰眠を警策して修行の正道を示されたのである。古來吾が宗に於いては、『佛遺教經』『四十二章經』と共に「佛祖三經」と稱し修行者の必讀書となつてゐる。一度拜讀するがよい、必ず修行の策勵になる。

瀉山和尚、始め百丈の會中に在つて典座に充たる。

百丈禪師の下では千五百人という修行者が頭を集めて辨道中であり、瀉山はその典座即ち食事作りの責任者を務めておられた。中國に於ける禪院の典座は、必ず明眼なる者が擔當していた。典座の役職は陰徳を積むことの出来る場であり、と同時に不陰徳を作す場でもある。「山、高きが故に貴からず、樹有るを以て貴しと爲す。人、智あるが故に貴からず、徳有るを以て貴しと爲す」と昔からいわれている通り、如何に才知が有つても不徳な者は心が貧しい。徳を養うには先ず人の嫌がることを率先してやることだ、特に東司（便所）掃除だ。雪峰義存禪師は、夜中に人の目を盗んで東司の清掃をされて陰徳を積まれた。今日では死語になつてゐるが雪隠とはここから生まれた言葉である。白隱禪師も「古人ハ皆陰徳ヲ積ンダ」と云つておられる。

百丈將に大瀉の主人を選ばんとして、

百丈禪師に參禪されている人の中に、司馬頭陀という居士がおられた。この人は、地相學や人相學等の易の心得のある人物であつた。司馬頭陀が「湖南省長沙に大變景色の良い大瀉山という山が在ります、そこに千人千五百人が修行の出来る禪堂を造り、その山主を選定したいのですが」と申し出ると、百丈禪師は即座に「それなら私が行こう」と返事をされた。しかし居士は「貴方

は貧相でだめだ、たとえ貴方が行かれたとしても修行者は集まりませんよ」「そうか、それなら私の門下に適当な人物が居るかどうか点検してみてください」ということになった。そこでまず、首座である華林和尚を呼び出し、「一つ咳拂いをしてくれぬか、そして二三歩歩いてみてください」と注文を出し、華林もその通りやって見たが、居士は百丈禪師に「あの首座は落第だ」という。次に典座の瀉山和尚が呼び出されたところ、居士は一見して「この人なら立派に大瀉山の主人公になるであろう」と太鼓判を押すのであった。百丈禪師はその進言を承諾したのであるが、首座である華林和尚は承知しない「私は首座という最高の職に在りながら、何故典座の瀉山を推擧されたのか」と抗議したのである。そこで止むを得ず、人選の爲の法戦をすることになった。これがこの公案の前置きである。

乃ち請じて首座と同じく衆に對して下語せしめ、出格の者往く可しと。

そこで百丈禪師は、會下の者全員に對して機會均等を與え、大瀉山の道場に相應しい宗説に勝れ人徳の高い指導者の選擇をしようとされた。「私の拈提した公案に對して、眞正の見解を呈した者を指名する」と宣言告報したのである。ここの「下語」は、見解と解釋するがよい。

百丈遂に淨瓶を拈じて、地上に置き問を設けて云く、「喚んで淨瓶と作すことを得ざれ、汝喚んで甚麼とか作さん」。

淨瓶というのは本來飲料水を容れておく器であるが、今日禪寺では法要の折り佛前に茶湯をお供えする時に用いる佛具となつてゐる。百丈禪師は經文や論事を持ち出すのではなく、手許に有つた淨瓶を取り大衆の面前に置いて質問された。「これを淨瓶と喚んではいけない、さあ何と云う

べきか、云え、云え。」

首座乃ち云く、「喚んで木椶と作す可からず」。

すると首座の華林が進み出て「まさか淨瓶を木椶というわけにはいかんでしよう」。木椶というのは、日本流にいえば下駄であろう。これも一つの見解であるが理であつて事ではない、所謂そこにハタラクがない。古人もこのところに著語して「只だ壁を照らす月有り、更に葉に吹く風無し」とある、自己を明らかにしても下化は及ばないというのだ。これでは、百丈禪師にとつてお氣に召す見解ではない。

百丈却つて山に問う、山乃ち淨瓶を趨倒して去る。

そこで典座の瀉山を喚んで、同じ質問を試みた。すると瀉山は黙つて出て来て、その淨瓶を蹴飛ばして去ってしまった。瀉山にとつて「淨瓶と喚ぶとか喚ばないとか、そんなくだらない議論の入る餘地は全くありません」というところだ。古人はここに著語して「日月星辰一時暗、全機透出上頭關」とある。向上の一路丸出しのハタラクだ。しかし白隱禪師はここに「モノマネハ誤り、深密ノ諍訛アリ」と釘を刺している。

百丈笑うて云く、「第一座、山子に輪却せり」と。因つて之に命じて開山と爲す。

百丈禪師、呵々大笑して「首座は瀉山にすっかりやられてしまったわい、どうしようもない」といつて判決を下され、瀉山を開山として命ぜられたというのである。

かくして瀉山は山に入ったが、「三十年間化門を行ぜず」とあるから三十年間山を下らず下化衆生をしていない。その間木の實草の芽を食して聖胎長養され、やがて地方長官の請願によつて

大瀉山同慶寺という禪寺が開創された。後、仰山禪師を得て瀉仰宗を擧揚されることになる。

無門曰く。瀉山一期の勇、争奈せん百丈の圈圓を跳り出でざることを。檢點し將ち來たれば、重きに便つて輕きに便わず。何が故ぞ、響。盤頭を脱得して鐵枷を擔起す。

ここで無門禪師の論評だ。瀉山が一世二代の勇氣を奮い起こして淨瓶を蹴飛ばした大機大用も、よくよくみれば百丈禪師のワナにすっかりはまってしまった。瀉山は華林に勝つには勝つたが、よくよく點檢してみると結局は大瀉山の開山となる重要な役目を引き受けることになり、百丈山で典座をやっている方が餘程樂であつたのではないか、というのである。ここが禪に於ける面白ところ、無門禪師は「何が故ぞ、響！」そら目を覺まさんかい、と我々修行者に問い掛けてゐる。「盤頭を脱得して鐵枷を擔起す」とは、百丈山を去つて大瀉山に入る、師家となつて佛祖の慧命を嗣ぐという危険千萬な仕事は、丁度頭に鐵の首枷を載せたようなものだ。瀉山も餘程物好きなものだ、と揶揄しながら、瀉山の禪機と力量を賞嘆している。

頌に曰く。笊籬並びに木杓を颺下して、當陽の突周遮を絶す。

第一句は、典座の道具を投げ捨てる即ち典座をやめたこと。第二句で、淨瓶を蹴飛ばした四方八面を遮欄し切つた佛祖といえども寄りつけない禪的なハタラクキを賞賛している。白隱禪師も「瀉山ノ今ノ趨倒ノハタラクキサテサテスママジイ」といい、古人もここに「翡翠踏躡す荷葉の雨、鷺鷥衝破す竹林の烟」と下語している、よく味わうがよい。

百丈の重關も攔り住めず、脚尖趨出し佛麻の如し。

第三句は、百丈禪師が淨瓶を持ち出した難關の公案を、瀉山が見事に蹴飛ばして大瀉山に行つ

てしまった。第四句は、その蹴飛ばした脚の先から次から次へと佛が澤山出ている、佛祖に代わるべき勝れた禪僧を多く打出していると、瀧山禪師を讚歎しているところだ。この「佛如麻」の三字について古人は「従前汗馬人の識る無し、只だ重ねて蓋代の功を論ぜんことを要す」と下語している。

明治時代に、曹洞宗の原擔山老師はこの公案を提唱して「瀧山禪師は淨瓶を倒した、淨瓶なら蹴飛ばすことが出来るが、富士山を喚んで富士山と作すべからず汝喚んで甚麼とか作さん、と迫られたらどうする」といわれた。富士山では蹴飛ばすわけにはいかぬ、猿真似ではすぐに尻尾をだすぞ。

室内で奇を弄してこれが禪であると誤った見解で済ましているところに公案禪の危機がある。本當の禪機というものは、練り上げたところの境涯から流れ出るものだ。この點に心を留めて戴きたい。

天津空 心の雲は あとたへて そのが身をさへ 有としもみず
山がつも 海あま士まも業こそ かはるとも おなじうき世の いとなみにして

(峭白集)

第四十一則 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、將心來爲汝安。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。末後攝得一箇門人、又却六根不具。咦。謝三郎不識四字。

頌曰。

西來直指、事因囑起。

撓聒叢林、元來是你。

第四十一則 達磨安心

達磨面壁す。二祖雪に立つ、臂ひじを斷きつて云く、「弟子心未だ安やすからず、乞こう師安心あんじんせしめよ」。磨云く、「心を將もち來たれ汝が爲に安んぜん」。祖云く、「心を覓もとむるに了つひに不可得ふかどくなり」。磨云く、「汝が爲に安心し竟おわんぬ」。

無門曰く。缺齒けつしの老胡ろうこ、十萬里海を航こうして特特とくとくとして來たる。謂いつべし是れ風無きに浪を起こすと。末後一箇の門人を攝得するに、又た却つて六根不具。咦い。謝三郎四字を識しらず。

頌に曰く。

西來の直指、事は囑するに因つて起こる。

叢林を撓聒するは、元來是れ你。

この公案は一見平易に見えるが、心不可得底の境涯は正に「虚空消殞し鐵山摧く」ところの消息を見取る必要がある。

『景德傳燈錄』によると、

第二十八祖菩提達磨は南天竺國香至王の第三子なり。姓は刹利帝、本と菩提多羅と名づく。後に二十七祖般若多羅の、本國に至つて、王の供養を受くるに遇う。師の密迹を知り、因つて試みに二兄と施す所の寶珠を辨ぜ令むるに必要を發明す。既にして尊者謂いて曰く汝諸法に於いて已に通量することを得たり、夫れ達磨は通大の義なり、宜しく達磨と名づくべしと。因つて號を菩提達磨と改む。

とある。その後中國に禪を傳えようとして、海路三年の歲月を費やして中國廣州に到着した。間もなく、その當時佛心天子と稱せられた梁の武帝と會見するが機緣未だ熟せず、北方の嵩山少林寺に入る。このことは『碧巖錄』第一則にある通りである。

達磨については異説不明な點が多々ある、百五十歳まで生きられ、『歷代法寶記』によれば菩提流支と光統律師の二人に毒殺されたとされている。撰述として『少室六門』と『二入四行論』とが有るが、インドから『楞伽經』を持參し中國に傳え廣めたとされている。しかし何よりも注目すべきは、少林寺に入り面壁九年ということである。只だ、面壁坐禪だ、一字不説だ、これが

禪の根本的立場である。この面壁坐禪、そこに説いて説いて説き盡くされているところを見取らねば本則の消息を読み取ることは出来ない。

達磨面壁す。二祖雪に立つ、

達磨大師は来る日も来る日も朝から晩まで面壁坐禪だ、ここに禪の骨髓が露堂々しているではないか。そこへ二祖が、といつても未だ二祖ではない神光慧可という僧だ。『景德傳燈錄』によれば、姓は姬氏にして父は寂なり。未だ子有らざる時嘗て自ら念じて言うに、我が家善を崇ぶに豈に令子無からんやと。之を禱るに既に久しくして一夕異光の室を照らすことを感じ、其の母因つて懷妊す。長ずるに及び遂に照室の瑞を以て之を名づけて光と曰う。幼より志氣群ならずして博く詩書に涉り、尤も玄理に精し而も家産を事とせず、好んで山水に遊ぶ。後に佛書を覽て超然として自得す。即ち洛陽の龍門の香山に抵つて寶靜禪師に依つて出家し、永穆寺に於いて受具す。講肆に浮遊して徧く大小乗の義を學ぶ。

とある。

この慧可が、冬の寒い雪の降る時期（ある語録には、臘月九日の夜、とある）に達磨を尋ね商量を願ひ玄關に立ち盡くしたところだ。しかし達磨は一向に面壁坐禪して知らん顔だ、全く相手にせぬ。この對應が立派な答えでもある、本來云うべきことはなかりけりだ。しかし慧可はじつと待っている、夜が深々と更け雪が膝まで積もつても動かず立っている。行じ難きを行じ忍び難きを忍ぶだ、昔の修行者の求道心を見取らねばいけない。やがて夜が明けて、達磨が振り返ったのであろう。

臂を斷つて云く、「弟子心未だ安からず、乞う師安心せしめよ」。

「臂を斷つ」とある、護身用を持つていた刃物で自らの臂を切り落としてその片腕を差し出した、何と手荒いことをするものだ。法を求めることが命懸けであることの意味表示、無上道の志だ。『春夕鈔』には「是を勇猛精進と云う、大乘の根源也」とある。

少林の 雪に垂れたる 唐紅に 染めよ心の 色淺くとも
行誠上人の歌だが、涙なくしては讀むことが出来ない。

達磨にしてみれば「お前さん、何の爲に雪の中で立つておるのかい」と云うところだ。そこで「弟子心未だ安からず、乞う師安心せしめよ」、私は未だに安心することが出来ておりません、毎日不安な日々を過ごしております、何卒大安心出来ますよう御指導をお願い申し上げます、と涙ながらのお願いだ。と同時に通身の大疑團である、黒漫々地の底を突き破らねばならない。

磨云く、「心を將ち來たれ汝が爲に安んぜん」。

そこで達磨が云われるのに「お前さん不安だ不安だと云っているが、その不安という心を持つて来ればお前さんを安心させてあげることが出来るぞ」。これ程適切な返答はない、まさしく禪の活商量である。慧可も大小乗の教相學者だ、經論の中を探し求めたのに相違ない。しかしいくら考え探しても見つからない、當たり前だ元來無いものを求め探しても有る筈がない。

祖云く、「心を覓むるに了に不可得なり」。

慧可云く「色々探し覓めましたが、不安という心は何處にもありません」、この「了に」が字眼だ。不安心というものは何處にもなかった、根も葉もなかった、それに氣が付いただけだ、到り得歸

り来たって別事無しだ、「不可得」の一語何とも口をはさむ餘地はない。白隱禪師も「心不可得、是方法ノ淵源ニ徹シタ所ゾ」と書き入れしている。

磨云く、「汝が爲に安心し竟んぬ」。

達磨云く「お前さん、それでいいではないか、不安な心など何處にもありやせぬ」。公案の要點は只だこれだけだ。無いということに氣が付けば求めることも要らぬことだ、無字を見るということは「何もなかったわい」ということに氣が付くことだ。本當に無字に徹してみよ、心が無だ零だ形もない色もない臭いもない、だから求めて得ることの出来ない代物だ。依って無ということも定義することは出来ない、無ということも矛盾しているのだ、やむを得ず無というより仕方ない。そこで、「好事無きにしかず」即ち達磨が此の土に來たり傳法して迷情を救うという言句に騙されるな、というのが無門禪師の提唱だ。

慧可は、その後寢食を忘れて打坐三年後に豁然大悟し、外諸縁を息して内心喘ぐことなく心牆壁の妙處を徹證し、達磨から嗣法して二祖となった。これで臂を斷ったことが無駄にならなかったことになる。

無門曰く。缺齒の老胡、十萬里海を航して特特として來たる。

「缺齒」とあるから齒が抜けているということだ、達磨はその當時中國の佛教界に於いて異端視されて毒殺されようとした、危うく生命をとりとめたが齒が抜けてしまったという。まあ、百五十歳まで生きていれば齒が抜けるということも當然なことではあるが、また、齒の抜けた老いばれ親爺という禪の常套語で達磨をこき下ろしながら、御尊體、御老體と尊崇の意味がある。

インドから十萬里を越えて中國までやって来て、一切提唱もせず黙々として坐禪三昧である。「桃李言ものいわず下自ずから蹊を成す」という消息であるが、なかなか達磨の物真似もできない。他者から見れば不氣味であつたであろう。

謂つべし是れ風無きに浪を起こすと。

達磨がわざわざ來なくとも、衆生本來佛なりで完全無缺であるから要らざるお節介だ、まるで「風無きに浪を起こす」悪戯者だという。

釋迦という 悪戯者が 世に出でて 多くの人を 迷わするかな

それでは、風の無い状態でそれで良いのかというと、それを一枚悟りという、無事禪というやつだ。

末後一箇の門人を攝得するに、又た却つて六根不具。

達磨は面壁九年かかつてやっと慧可という門人を接得し二祖としたけれども、片腕のない障害者にしてしまった。そういつて、達磨のやっていることを烈しくこき下ろしているがその行履を稱揚しているのだ。

咦。

「咦」というのは一種の歎聲で間投詞だ、冷笑とか驚異とか状況場所によつて色々の使用方法がある。「あー、この馬鹿野郎」というところだ。本當に馬鹿に成り切れば、「不可得」も「風無きに浪を起こす」というところも分かるぞということだ。あんまり言葉の詮索を續けると禪意を失うことになる。

謝三郎四字を識らず。

これも色々の解釋がある。「謝三郎」とは方言で、鈍感な者という意味で用いることもあり、師備玄沙大師が謝氏の三男であることから、玄沙大師のことであるとも、その玄沙大師が初め漁夫であったので單に漁夫を指すともいわれる。「四字を識らず」の四字についても諸説有つて、玄沙大師が師の雪峰禪師に對して「達磨東土に來たらず、二祖西天に往かず」と答えたこの「西天東土」の四字であるとか、「不立文字」の微意という説もあり、「無風起浪」の四字ともいわれる。「不識」は達磨の不識に通ずるという説もある。しかし何れの説にせよ、達磨がインドから中國へ渡つたことは骨折り損ではないか、笑止千萬なことではないか、という意味に取るがよい。

頌に曰く。西來の直指、事は囑するに因つて起こる。

佛法が世尊拈花から迦葉微笑して始まり、嫡々相傳して達磨が中國に渡來した。白隱禪師曰く「達磨メガ十萬里波濤ヲ越エテハルバル來テ、只々直指人心見性成佛ト無駄事ヲ云ウ、イラザルコトダ」と。この無駄事を云つたばかりに禪寺が造られ攝心だ提唱だと厄介なことが起きてしまった。こんな禍事の仕業は誰なのか。

叢林を撓聒するは、元來是れ你。

「叢林」とは修行道場、「撓聒」とは惑亂することだ。「如何なるか是れ西來意」などと問題を提起して大騒ぎになつたのは凡て達磨ではないか。無門禪師がここで大悪人の張本人を達磨に決めつけていながら、その反面達磨の偉大な功業を禮贊しているところだ。この反語的表現のところ、ここに無門禪師の血滴々の提唱を見落としてはいけない。

「心を覓むるに了に不可得」底だ、もう何も提唱するべきものはない。

法のため 捨しみ山の 雪にこそ やすき心の 道もしらるれ
ひぢもたち 身も消へぬべき 雪の中に 見えぬ心や ころなる覧

(帽白集)

第四十二則 女子出定

世尊、昔、因文殊至諸佛集處、值諸佛各還本處。惟有一女人、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。文殊遶女人三匝、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。須臾罔明大士、從地湧出禮拜世尊。世尊敕罔明。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、業識忙忙那伽大定。

頌曰。

出得出不得、渠儂得自由。

神頭并鬼面、敗闕當風流。

第四十二則 女子出定

世尊、昔、因みに文殊諸佛の集まる處に至つて、諸佛各おの本處ほんじよに還かえるに値あう。惟一りの女人にょにん有つて、彼の佛坐ぶつざに近づいて三昧に入る。文殊乃ち佛もちに白まさく「云何ぞ女人は佛坐ぶつざに近づくことを得て、我れは得ざる」。佛文殊に告げたまわく、「汝但だ此の女を覺かして三昧より起たたしめて、汝自

から之を問え」。文殊女人を遶ること三匝、指を鳴らすこと一下して、乃ち托して梵天に至つて其の神力を盡くせども出すこと能わず。世尊云く、「假使百千の文殊も亦た此の女人を定より出すことを得じ。下方一十二億河沙の國土を過ぎて、罔明菩薩有り、能く此の女人を定より出さん」。須臾に罔明大士、地より涌出して世尊を禮拜す。世尊罔明に敕す、却つて女人の前に至つて指を鳴らすこと一下す。女人是に於いて定より出ず。

無門曰く。釋迦老子、者の一場の雜劇を做す、小小に通ぜず。且らく道え、文殊は是れ七佛の師、甚に因つてか女人を定より出すことを得ざる。罔明は初地の菩薩、甚と爲てか却つて出し得る。若し者裏に向かつて見得し親切ならば、業識忙忙として那伽大定ならん。

頌に曰く。

出得出不得、渠儂自由を得たり。

神頭並びに鬼面、敗闕當に風流。

この公案は『諸佛要集經』から引用して換骨奪胎、凡骨から仙骨に取り替える爲に無門禪師によつて公案化されたものである。本則は長文であるが、この公案は特に根本智と後得智、教意と祖意、平等と差別についての法理を明らかにすることを目的としたものである。白隱禪師は「三十年ウツカリ見テオツタガ二十年前骨髓ヲ見抜イタ、是レガ有リ難イ、皆上皮ヲ見テ置クゾ、大歡喜ヲ得テ知レ、實ニ宗門向上ノ難透ユヘ是等ガ微細ニ手ニ入ラント役ニ立タヌゾ」と告白している。公案の入組みの處を子細に見届ける必要がある。

世尊、昔、因みに文殊諸佛の集まる處に至つて、諸佛各おの本處ほんじよに還かえるに値あう。惟一ただひとりの女人にょなん有つて、彼の佛坐ぶつざに近づいて三昧に入る。

ある時、釋尊の處に諸佛が集まつて會議をしたというのだ。日本の神話でも、年に一度は出雲の社に日本中の神々が集まるそうだが、そこで地元の神が留守になるのでその時を神無月という説がある。諸佛が集まつたらどんな話をするのであろうか、恐らく衆生濟度の話であろう、如何にして迷いの世界から悟りの世界に導くか、拔苦與樂の他に何もない。今日程世界の神々が集まり、宗教サミットが行なわれなければならない時はない。

會議が終わつて諸佛がそれぞれの世界にお歸りになった、そこへ文殊菩薩が訪ねて来て、ふと見ると一人の女人が釋迦の側で坐禪三昧に入っていた。

文殊乃ち佛もうに白いさく「云何いぞ女人は佛坐ぶつざに近づちかづくことを得て、我れは得えざる」。

東洋諸國では今も男尊女卑の考え方が強い、女性は煩惱多く罪深いとされていて女人禁制の地もある。文殊菩薩にしてみれば、そんな風潮から女人が釋尊に近づくのは許せないと思つたのであろう。そこで釋尊に申し出た「この女人が釋尊の近くで坐禪をしておりますのに、何故私は横に坐ることが出来ないのでしょうか」。

佛文殊に告げたまわく、「汝か但ただ此この女を覺かくして三昧さんまいより起たたしめて、汝か自じから之を問とえ」。

すると釋尊が文殊菩薩にいった「その質問に對して私が答えるのでは面白くない、お前さんがあの深く禪定に入っている女人の目を覺まし坐禪三昧の世界から起こして、直接に何故釋尊の横に坐ることが出来たのかを尋ねるがよい」。文殊菩薩を突き放したところに釋尊の大慈大悲がある。

文殊女人を遶ること三匝、指を鳴らすこと一下して、乃ち托して梵天に至って其の神力を盡くせども出すこと能わず。

そこで文殊菩薩は女人の周りを三回繞る、これはインドに於ける儀式だ。そして彈指だ、指をパチンと鳴らしたが、その女人は一向に三昧から出ない。そこでやむを得ず文殊菩薩は、神通力を以てこの女人を掌の上に乗せ梵天の世界に捧げた。これは要するに、女人に對して「貴方は凡ての煩惱を離れた立派なお方である」と賞賛したのである。しかしそれでもこの女人は、三昧から出ることがなかった。

世尊云く、「假使百千の文殊も亦た此の女人を定より出すことを得じ。

そこで釋尊云く「百人、千人の文殊菩薩が出て来て共同作業をしても、この女人を三昧から出すことは不可能なことだ」。ここが詮索のしどころだ。

下方十二億河沙の國土を過ぎて、罔明菩薩有り、能く此の女人を定より出さん。

「この下界の十二億河沙の國を過ぎたところに罔明菩薩が居る、彼ならばこの女人を覺ますことが出来るであろう」と釋尊が仰せになった。罔明菩薩とは、煩惱の取れた菩薩、差別の世界を修行した菩薩である。

須臾に罔明大士、地より涌出して世尊を禮拜す。世尊罔明に救す、却って女人の前に至って指を鳴らすこと一下す。女人是に於いて定より出す。

少々神話的なことであるが、罔明菩薩は忽ちにして地中からすーっと出て来て釋尊に禮拜した。そこで釋尊が罔明菩薩に「お前ひとつ、この女人を三昧から覺ましなさい」と命ぜられた。罔明

菩薩が女人の前に行つて指をパチンと鳴らすと、忽ち女人は禪定三昧から覺めたのである。

何故に、このような神話を無門禪師が持ち出したのであろうか。文殊菩薩は根本智の菩薩で不可能、罔明菩薩は後得智の菩薩で可能であつた。即ち平等に落ちてもいけない、差別に落ちてもいけない。甲斐の祖曉禪師は、

釋迦如來 文殊罔明ひき連れて それからそれと 深山木の春

と歌っている。二人合わせて一人前、即ち釋迦如來なのだ。この深山木がどんなどころを意味しているのか、本當に無字の根源をぶち抜いてみればよく分かる。

もとよりこの公案は、佛見法見を打破する公案であるから、見性したら徹底してその見性を否定し打破する修行をしなければならぬ。これも室内の調べだ。

無門曰く。釋迦老子、者の一場の雜劇ぞうげきを做なす、小小に通ぜず。

ここで無門禪師のコメントである。釋尊はこのような他愛もない田舎芝居を上演しているが、胡散臭くてとても見られたものではない。しかしこの芝居の心というものものは容易なものではない、恐らく修行未熟な者には分からないであろう。

且しほらく道いえ、文殊は是れ七佛の師、甚なんに因つてか女人を定より出すことを得ざる。

ここがこの公案の主眼だ。文殊菩薩は七佛の師として根本智を體得されて尊敬されているが、何故あれだけ力を盡くしても女人の定を覺ますことが出来なかつたのか。「甚に因つてか」は五祖下の暗號だ、これが手に入ればどうということもない。

罔明は初地の菩薩、甚なんと爲してか却つて出し得る。

菩薩の修行に五十二の階位がある。罔明は初地の菩薩で歡喜地にあるのに、何故指を彈ずるだけで女人を禪定から出すことが出来たのであろうか。

若し者裏に向かつて見得し親切ならば、業識忙忙として那伽大定ならん。

もしもこの芝居の筋書きが本當に判つたならば、煩惱即菩提が手に入ったことになる。「業識忙忙」得失是非生死という煩惱妄想の現實生活のど眞ん中で、それがそのまんま「那伽大定」即ち悟りの大禪定の力によつて、自由自在に振る舞い大安樂の境地に生きることが出来るであろう、これが禪者の生き方だ。

頰に曰く。出得出不得、渠儂自由を得たり。

罔明菩薩が女人を禪定から出し得たのも、文殊菩薩が出し得なかつたことも、兩方共に立派な働きぶりである。那伽大定という世界に「出得不出得」ということはない、分別の入り込む隙がないからだ。出来ることが出来るのが自由の世界だ、出来ないことが出来ないのも自由の世界だ。出来ることを出来ないかと横着する、その人にとっては自由であるかもしれないがそれは却つて自由の世界を不自由に行っている。因果の軌道にのつて努力し歳月を費やしていれば、大抵のことは出来る。もう一度重ねていう、出来ないことは出来ないのも自由ということ、それを無理にでも出来るようにしようとするから自由の世界を不自由にする。

神頭并びに鬼面、敗闕當に風流。

役者は舞臺の上で、神様になつたり鬼になつたりする。丁度、傀儡師が人形を扱っているようなものだ、演技するのは主人公只一人だ。「傀儡師 胸にかけたる 人形箱 佛を出そうと

鬼を出そうと」。つまり、文殊菩薩があの手この手と色々試みたが結局敗戦に終わった、この敗北が一段と風流ではないかと無門禪師が結んでいる。禪語に「不風流處也風流」とある。勝負事でも負ける時は徹底的に負けることだ、芝居でも負け方が間抜けでは芝居にならぬ。

禪者は、順境にあつても逆境にあつてもその場その場に安住して自己の心を亂さぬことだ、負けたらそこに安住すればよい。これが禪の秘訣だ、これを「圓融無礙」ともいう。しかし口でいうことは簡単であるが、いざ實際の場に直面した時はなかなか難しいものだ。それでもこのような法理をしっかりと認識しなければいけない。

この公案を透過する者は看經の眼を具すという。看經というのは眼で經文を見て心で法理を照らす、文字に書かれている經卷を單に見るのではなく、隠されている眞實義を把握する眼力を持つことだ。従つてこの公案は初心者のみるものではない、そしてこの公案について古人も色々と評判しているし、拶處も數多くある。因つて邪解も多い、用心用心。

冬をへて 結びし氷 春解けて 霞ながるゝ 谷川の水

冴る夜に かけひのみづも 音絶たえて 落ちるしづくも 氷りはてぬる

(帽白集)

第四十三則 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、速道速道。

頌曰。

拈起竹篋、行殺活令。

背觸交馳、佛祖乞命。

第四十三則 首山竹篋

首山和尚、竹篋を拈じて衆に示して云く、「汝等諸人、若し喚んで竹篋と作さば則ち觸る、喚んで竹篋と作さざれば則ち背く。汝諸人、且らく道え、喚んで甚麼とか作さん」。

無門曰く。喚んで竹篋と作さば則ち觸る、喚んで竹篋と作さざれば則ち背く。有語することを得ず、無語することを得ず。速やかに道え速やかに道え。

頌に曰く。

竹篋を拈起して、殺活の令を行ず。

背觸交馳、佛祖も命を乞う。

首山和尚、諱は省念。臨濟禪師から五代下がった方で、風穴延沼禪師の法を嗣がれた。萊州の狄氏の子として生まれ、幼少にして出家し、初め地元の南禪寺で律を修めた。いつも『法華經』を誦して諸方を遍歴していたので「念法華」と渾名されていた、恐らく毎日法華三昧であったのであろう。あちらこちらの叢林を渡り歩いてきたが、特別に參禪はされていなかったようだ。盛年になってから風穴禪師の下で修行することになるが、その頃は臨濟の家風が下降を示していた。

風穴禪師がある時、部屋で涙を流されていた。それを首山が不審に思い尋ねると風穴禪師は「不幸にして臨濟の道は吾れに至って將に地に墜ちんとす」、臨濟の家風はどうやら殘念であるが私の代で絶えてしまうであろう、というのである。すると首山が「禪師の下には澤山のお弟子が居るではありませんか」というと、風穴禪師云く「聰明なる者は居るが、見性して一大事を明らかに究め盡くした者は一人も居ない」。首山云く「私のような者でも見込みがありますか」。風穴禪師云く「私は豫々お前さんに目を付けて期待していたが、お前さんは『法華經』に耽著してここから抜き出していない」。この一言で首山は心を刷新して參禪を始めることになる。

長い間僧堂に居ても、參禪をしない雲水がいる。「吾宗に言句無し、人に與うるに一法も無し」というのが禪の根本的立場であるから、參禪をしない、する必要がないというのも一つの見解であるが、それは「本來無一物」ということが本當に手に入っているのとの相談事だ。禪の歴史上に於いて傳燈が護持されて來たのも、參禪入室というシステムの中で法理を明確にし續けて來たからこそであり、絶法を免れることが出來たのである。白隱禪師が、公案を集大成した所以もここにある。

ある日、風穴禪師が上堂して、「昔、世尊が説法するに當たつて、一言も不説だとジロリと見渡して下座してしまった。果たして世尊は何を説法されたのであろうか」と問題提起された。首山はこの言葉を聞くや否や、サーツと衣の袖を拂つて出て行つてしまった。風穴禪師も又た、持つていた拄杖子を投げ棄てて隱寮へ引き上げてしまった。そこで一人の雲水が風穴禪師に「何故首山は何もいわずに出て行つてしまったのですか」と尋ねると、禪師は「念法華、會せり」と大變に満足され、ここで首山に印可が與えられたという。

その後の聖胎長養を経て、汝州の首山で法幢を立て後人の指導に當たることになる。そして汾陽善昭禪師ら十一人を打出して中國の宋時代に新風を送り、中興の祖と喚ばれる逸材である。遺偈に「白銀世界金色身、情與無情共一眞、明暗盡時俱不照、日輪午後示全身」とある。白隱禪師は、「首山、林才ニ勝ルコト七歩ス」と云われた。そこで本則の公案だ。

首山和尚、竹篋を拈じて衆に示して云く、

竹篋とは、竹の棒で師家が學人の覺醒を促す爲に叩く道具だ、短い警策と思えばよい。『春夕鈔』には「宗門では法身の表相也、何故ならば法身當著の處で煩惱の業山を擊破する」とある。

ある時首山和尚が、大衆の前にこの竹篋を差し出して、

「汝等諸人、若し喚んで竹篋と作さば則ち觸る、喚んで竹篋と作さざれば則ち背く。」

お前さん達よ、この竹篋を竹篋といえは、餘りにも常識で何の變哲もない合頭語となる。だからといって、竹篋でないといえは非常識で偽りとなる。

汝諸人、且らく道え、喚んで甚麼とか作さん」。

さあ、竹篋といつてもいかん、黙つていてもいかん。この難問に對してどう答えるのか、學人に突き付けられた。白隱禪師はこの處に「サアココデ何ト云へバ首山氣ニ入ルゾ、何トデモ云ウト大違イゾ」と下語されている。

この公案を首山禪師が同じように提唱され商量した時、歸省という雲水がいきなりその竹篋を禪師から奪つて、二つにへし折つて地上に投げ出し「是什麼これなんぞ」。すると首山禪師は「瞎かつ！」。歸省禪士言下に大悟したという。然らばここで拶處だ、「竹篋ならへし折ることも出来るが、鐵の棒であつたならへし折ることも出来まい」。こんな公案を思慮分別で、理詰めで考えたり、言語遊戯をしていては駄目だ。「無」が「竹篋」と出ていることに氣が付けばなんでもない。

無門曰く。喚んで竹篋と作さば則ち觸る、喚んで竹篋と作さざれば則ち背く。有語うごすることを得ず、無語むごすることを得ず。速すみやかに道いえ速すみやかに道いえ。

無門が、首山禪師の公案をそっくりそのまま陳述して「この竹篋を喚ぶのに言つてもいかん、黙つていてもいかん。さあ何か答えてみよ！」と肉迫しているところだ。「背觸に落ちず」、「無の語に滯らず」這裡に向かつて一轉語を下せと要請している。

六祖慧能大師の所に南嶽懷讓が訪ねた、六祖曰く「甚麼物なにものか恁麼なんに來たる。「懷讓です」、「それは名前だ」。「坊主です」、「それは相だ」。「男です」、「それは體だ」、懷讓は何とも返事が出来ず自分自身のことことが分からなくなつた。八年後、忽然と省あり「説似一物即不中いふごとく一物即不中という奴がやつて來ました」。ここで六祖は「それでよい」と許されたという。這箇本分底の事は一言も云えぬ、ということだ。

頰に曰く。竹篋を拈起して、殺活の令を行す。

首山和尚が竹篋を持ち出して、「觸れてもいかん、背いてもいかん」といって、學人の後天的な分別妄想を打ち殺し、先天的な父母未生以前本來の面目に氣が付かせしめんとする活作略だ。ここで寒毛卓豎しなければいけない。

こんな話がある。ある時、坊さんの會合の席で一人が扇子を持って立ち上がった、「これを扇子といったら觸れますよ、扇子でないといったら背きます。さあ皆さん何といえますか」。その場の坊さん達は皆なあつけに取られて何ともいいようがなく、目をパチクリしていた。すると一人の老僧が立ち上がって「何とも勝手にしやがれ」と怒鳴り叱り付けると、その坊さん黙って引つ込んでしまったという。少々公案が透過すると禪病に罹り、見解も猿真似は直ぐに尻尾を出す。この話はこの公案に類する悪例である。

背觸交馳、佛祖も命を乞う。

竹篋だといったら觸れる、竹篋でないといったら背く。このように迫られたら、釋迦や達磨も忽ちにお手上げて縮み上がってしまう。無門禪師がこの公案について絶賛しているところで、「背觸」「殺活」「有無」の二字に目が眩んだら解らなくなる。禪語に「兩頭俱截斷、一劍倚天寒」とある、有無相對のを見を一切破斷して一眞實に歸家穩坐せよだ。「佛祖も命を乞う」とは、佛祖といえども面出しの出来ないところで、思わず無門禪師が本音を漏らした。何事も二元的に互つては動きが取れない、といつても特別に理屈は無い。竹篋と自己が一體になったところに、背觸を超えた根本の世界がある。

大慧禪師は「背觸遮護に非ず、明々直に舉揚せよ。吹毛動せずと雖も、徧地是れ刀槍」と。このような古人の偈を法財としなければいけない。

降り積る 雪に梢は 見えねども にはひにしるき 軒の梅がか
いとなみの なれし業とて 海の面に みをしら波の あまの釣ふね

(嵯白集)

第四十四則 芭蕉拄杖

芭蕉和尚、示衆云、你有拄杖子、我與你拄杖子、你無拄杖子、我奪你拄杖子。

無門曰。扶過斷橋水、伴歸無月村。若喚作拄杖、入地獄如箭。

頌曰。

諸方深與淺、都在掌握中。

撐天并拄地、隨處振宗風。

第四十四則 芭蕉拄杖

芭蕉和尚、衆に示して云く、「你に拄杖子有らば、我れ你に拄杖子を與えん。你に拄杖子無くんば、我れ你が拄杖子を奪わん」。

無門曰く。扶かつては斷橋の水を過ぎ、伴なつては無月の村に歸る。若し喚んで拄杖と作さば、地獄に入ること箭の如くならん。

頌に曰く。

諸方の深と淺と、都在掌握の中に在り。

天を撐え并びに地を拄う、處に隨つて宗風を振るう。

この公案は、前則「首山竹篋」と同じようなもので別段難しいものではない。與奪の公案である。芭蕉和尚の芭蕉は湖北省鄂州の芭蕉山のこと、『五燈會元』を見るとその山に住職された方は皆な芭蕉和尚と稱されているようだ。その内本則に關する芭蕉和尚とは、芭蕉慧清禪師で新羅國とあるから朝鮮半島の出身で、明師を求めて中國に往き袁州仰山の南塔光涌禪師から嗣法され瀉仰宗を舉揚された方である。しかしその生寂年行狀等についての詳細は不明である。

芭蕉和尚、衆に示して云く、「なんじ你に拄杖子有らば、我れ你に拄杖子を與えん。你に拄杖子無くんば、我れ你が拄杖子を奪わん」。

無字が拄杖子と名前を換えて出て來た。拄杖というのは、禪僧が旅に出る時持ち歩く杖のこと、木で出來ており約六、七尺の長さのものである。インドや他宗派では錫杖といつて、上部に金屬の環が付いていて歩きながらジャランジャランと音を立てて猛獸が近づかないよう、或いは道路上に生息する蟲などを逃げさせようとするもので、自身を守ると同時に殺生せぬ爲の道具でもある。後に、竹篋、拂子、拄杖等は晋山式や法要儀式でこれを舉揚して本分の些子を示すものとして使われるようになった。

雲門禪師は「拄杖を以て衆に示して云く、拄杖子化して龍と爲り、乾坤を吞却し了れり、山河大地甚處より得來たる」と『碧巖錄』第六十則で提唱している。雲門禪師も芭蕉和尚も共に云うところの拄杖子とは、人々具足底の本來の面目であり、「正法眼藏涅槃妙心」であり宇宙を貫く這箇のことだ。『自雲鈔』には「上諸佛より下衆生に至るまで一箇の拄杖子に助からざる者なく、巨細は參じて看よ。芭蕉和尚此の言を示され爲めに之を拈じて云く、有らば與えんとは有の見を

截斷し、無くば奪わんとは無の見を截斷するなり。眞の拄杖子は有無名相に拘わらざるが故なり」と示している。

芭蕉和尚が上堂しこの拄杖子を拈起して「お前達がもしも拄杖子を持つているなら私が拄杖子と與えよう。もしも拄杖子を持つていなければ拄杖子を奪つてしまふぞ」といわれて下座されたというのだ。全くつじつまの合わぬ話だ、拄杖子を持つていなければ差し上げよう、拄杖子を持つていたなら私が貰いますということなら分かるが、話が全く逆さまである。別段印刷の間違ひではない、だから禪問答はコンニャク問答で非理論的で矛盾していると世間では云う。しかし本當に無字に徹し切つておれば、この本則の妙味、この公案がどんな答えを求めているか、芭蕉和尚の慈悲というものが良く分かる筈である。言句上の分別に陥つてしまったならば、とてもこの公案は分らない。

禪の參究に於いては、與えて奪い、奪つて與えるという消息がある、有には有を以て推し詰め、無には無を以て推し落とすことだ。一般的な概念的解釋ではどうにもならない。前則で竹篋といふ本則で拄杖子と呼んでいるところを見得しななければいけない。芭蕉和尚の意圖するところは、もしも悟りに執着しておつたらこの拄杖子で打ち碎いて悟りを奪い取り、もしも迷える者がいたならばこの拄杖子で打ち碎いてその迷いを奪い取るという魂膽である。

しかし、これも言句上の遊びだ。本分上からいえば釋迦達磨から鼻くそ一つ貰う必要もない、誰一人残らず完全無缺の自己ではないか。それと同時に佛も惡魔も自己から何も奪うことの出来ない代物だ、本來缺くることなく餘すことがないからだ。

無門曰く。扶たすかつては斷橋だんきょうの水を過ぎ、伴ともなつては無月むげつの村に歸る。

この一句は、保壽恩和尚の句として『禪林類聚』に出ている。ある時、「保壽恩禪師上堂し拄杖を拈起して云く、得ることは天台たいたい自よりして比倫を絶す、從來葉無く又た根無し。時ありて扶かつては斷橋の水を過ぎ、幾度か伴つては無月の村に歸る、然しかも斯まくの如くなりと雖も也た放過することを得ざれ。禪床を撃つこと一下して便ち下座す」とある。言句を説明すれば、拄杖子が本分自性だ、斷橋の水が愛欲煩惱の河の水と見立て、無月の村が無明暗黒の迷境として、杖があれば橋の落ちた河でも水の深淺を測り足下が分かる。月の無い暗い夜道でも杖一本あれば草叢であるうか泥沼であろうか分別がつく、拄杖子一本あればどんな荒波の人生でも安全航海出来ること受け合いだ、ということになる。常套語に「水を探るには杖を以てし、人を探るには語を以てす」と云うではないか。

若し喚んで拄杖と作さば、地獄に入ること箭やの如くならん。

もしも、「拄杖子という悟りを持つている」といったなら、忽ちにして地獄へ行くこと箭の如くであるという。有無、與奪という分別が少しでも有ったらいつぺんに落第だ。無字の拄杖子、隻手の拄杖子、一千七百の公案の拄杖子、これらを木っ端微塵に粉碎してみよということだ。白隱禪師曰く「サアソソナラ何ト云ウタラヨイカ小面倒ノ事ナレバ、其ノ拄杖子タタキ折ツテ火ニクベテヨカロウ、打チ碎イテヨカロウ、ココニ魂膽ガアルゾ」と。

頌に曰く。諸方の深しんと淺せんと、都すべて掌握しょうあくの中に在り。

この拄杖子一本あれば、「諸方」であるからあちらこちらの叢林の師家や雲水が果たして見性

しているかどうか、見性していてもその中味の深淺について、境涯が圓熟しているか未熟であるか點檢することが自由自在であるというのだ。白隱禪師も「佛祖ノ言句ニ參ジ深恩ニ報ズルヲ深トイイ、誓願無キヲ淺トイウ」と下語している。

天を撐え並びに地を拄う、處に隨つて宗風を振るう。

一度拄杖子を拈起すれば、上三十三天に透り下黃泉に徹し、三世を通貫して何時でも何處でも禪風を舉揚することが出来る。世尊は各地三百餘處の法會でこの拄杖子を振るい、達磨は西天から東土に來てこの拄杖子を用いた。我々もまた正傳の佛法を舉揚しなければいけない。

明治時代の禪匠で白崖窟中原鄧州老師は、南天の木で拄杖子を作つて徳山流の攝化で「道い得るも南天棒、道い得ざるも南天棒」と大いに禪風を舉揚され「南天棒」と稱された。ある時南天棒が子供が遊んでいるのを見て「お前は何をしているか」と質問すると、その子供に「見れば分かるだろ」といわれて、子供の直言には敵わないと述懐されたそうである。芝居でも善人と悪人が居る、勝負でも勝つ人と負ける人が居る。例え負けるのでも拍手喝采されるような負け方が出來なければいけない。

古人はこの公案について、「耕夫の牛を驅り、飢人の食を奪う」と著語している。これは、學人の後生大事に保持する固執陋見を奪い取る師家の辛辣な爲人手段をいうのだが、なかなか容易なことではない。先ずは、拄杖子に成り切ることだ。

あたふるも うばうも同じ 法の道 いさめし杖の あともつきせぬ
杖にすがる 人は何くに すみだ川 ありやなしやと 誰にとはまし

(嵯白集)

第四十五則 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。

第四十五則 他是阿誰

東山演師祖曰く、「釋迦彌勒は猶お是れ他の奴。且らく道え、他は是れ阿誰ぞ」。

無門曰く。若し也た他を見得して分曉ならば、譬えば十字街頭に親爺に撞見するが如くに相似たり。更に別人に問うて是と不是とを道うことを須いず。

頌に曰く。

他の弓を挽くこと莫れ、他の馬に騎ること莫れ。

他の非を辨ずること莫れ、他の事を知ることを莫れ。

東山演師祖とは五祖山に住しておられた法演禪師のことで、既に第三十五則に述べた。白雲守

端禪師に隨身して桶底を脱した時「山前一片の閑田地、叉手して叮寧に祖翁に問う、幾度か賣り來たり還た自ら買う、松竹を憐れむが爲めに清風を引く」と、投機の偈を獻じたといわれている。各自よくよく味わつて參禪の糧とするがよい。東山下の暗號密令という、即ち「因甚」の拶殺の法を説かれたお方で、唐土に於いて「五百年間出の人」と稱せられた。

東山演師祖曰く、「釋迦彌勒は猶お是れ他の奴。且らく道え、他は是れ阿誰ぞ」。

この公案は極めて短い、簡潔にして格調高く切れ味鋭い五祖下の禪風の面目を呈したものである。

ある時、法演禪師が「釋迦は現世の衆生を化度し、彌勒は未來に衆生を救わんとして下生するが、その釋迦如來も彌勒菩薩も他の奴僕にしかすぎない。それでは、その他とは一體誰のことか、云つてみよ」と提示された。

『西柏鈔』に「釋迦彌勒は、現當二世の教主にして而も過去佛を兼ねたり、三世の諸佛は無上至尊。教宗は專心に歸命し上る、今禪宗は爾らず。他の使い得る底の奴兒婢子、最上の卑子なり、その他は誰ぞ、大疑を起こしてみよ」とある。この「他」とは、自他という相對としての他ではない。古人は「佛性」といい「法身佛」といい「無位の真人」といい「主人公」といい「本來の面目」といつている。白隱禪師は「人々腸ノ中、男デモナイ女デモナイト云ウコトヲ知ルト、釋迦彌勒ハ此方ノ草履取り下駄廻リノ丁稚野郎。アア是ハ好イ語ジャ、手前デ能ク骨折ツテ看ヨ。ココヲヲ能ク見キワメズシテウロウロシテ死スルトハ八大地獄ヘサカサマニ飛ビ込ムゾ。サア主人ハ誰ゾ、必ズト本來ノ面目ト云ウマイゾ」と下語している。いかに巧妙に言葉で表現しても意に背く

ものだ、ここでいう「他」というものは符牒にすぎない。ここが字眼というものだ。

禪の修行は、この「他」に相見せんがために坐禪工夫するのである。古人は「十年二十年粉骨碎身せずんば、此の他には相見し難きなり」と、切に忌む他に従つて覓むること勿れだ。雪竇禪師が『碧巖錄』第三則の頌で「二十年來曾て苦辛す、君が爲幾たびか蒼龍窟に下る」といった。君が爲とは他の爲のことだ、この「他」の爲に入室請益して骨を折らねばいけない。

開聖の覺禪師は、この「他は是れ阿誰ぞ」の語を聞いて「胡長三、黒季四」と答えたという、俗に太郎花子ということだ。これを法演禪師が圓悟禪師に話すと「好い答えではあるが、もう一度再檢してはどうですか」というので、翌日覺禪師に再考を促すことになった。覺禪師は「昨日は是と云われたではないですか」と反問すると、法演禪師「昨日は是、今日は不是」と、ここで覺禪師が大悟したといわれている。法演禪師の眞意は畢竟何處にあるのであろうか。

さあ、「他」とは誰のことだ、學人は語下に就いて參究し自得するより仕方ない。

無門曰く。若し也た他を見得して分曉ぶんぎょうならば、譬えば十字街頭じゅうじがいとうに親爺しんやに撞見どうけんするが如ごとくに相あひたり。更に別人に問うて是と不是とを道みちうことを須もちいず。

無門禪師のコメントだ。もしも「他」を見得して、無字を本當に明白に見届けたならば、見性したならば、ここで「他」を親爺に見立てて、十字街頭というから銀座のど真ん中でバツタリ出くわしたようなもので、その時「貴方は私の親爺ですか」と尋ねるような馬鹿なことはいわないであろう。この「是と不是」は覺禪師の事を引用しての言葉であるが、是非を論じているようでは「他」に相見することは不可能なことである、というのだ。

頌に曰く。他の弓を挽くこと莫れ、他の馬に騎ること莫れ。

ここで述べられている「他」は、本則の「他」ではない。自他の他、相對の上の他である。他人の弓を挽いてはならない、他人の馬に騎ってはならない。白隱禪師は「人ノ弓ヲ挽クトハ、自己ノ外ニ向カツテ求メルトイウ事」更に「隣ノ馬ヲ盗ンデ騎ルナ」と下語している。道元禪師は『正法眼藏』に於いて「佛道をならふといふは自己をならふなり、自己をならふといふは自己をわするるなり」とする。自己を忘れてみよ、山河大地天地一枚、主觀と客觀の同一のところ、その同一のところもないところ、そこにこの「他」が現成する。

他の非を辨ずること莫れ、他の事を知ることを莫れ。

他人を非難してはいけない、他人の事柄にこれ口を挟んではいけない。ここにも白隱禪師は「人ノ好シ惡シ、隻手ノ聲ヲ聞クマイガ構ウコトナイ。他是誰ゾト悟ヲモチダスマイズ」更に「外ノコトハイラス、好カロウガ惡カロウガ人ノ世話ヤカズト自知セヨ」と下語している。

第十八則「洞山三斤」の頌にも、「來たつて是非を説く者は、便ち是れ是非の人」とある。他人に對しても自分に對しても、是非を演じていたら、戲論に明け暮れしては、絶対に決定することは出来ない。

昔、大梅法常禪師門下の夾山かつさんと定山の二人が論議して、定山曰く「生死の中に佛無くんば即ち生死無し」と、夾山曰く「生死の中に佛有れば即ち生死に迷わず」と。二人の論争盡きず、ついに大梅禪師に相見し「二人の見處いずれが親しきか」と尋ねた。すると大梅禪師「一親一疎」と、そして今日はこれで論争を止めて明日また来いという。明くる日夾山再び禪師に問うと「親しき

者は問わず、問う者は親しからず」と。坐禪の修行は、是非善惡好惡正邪という二元的なものを殺して殺して一行三昧になることである。是非を論じていては一生是非の人で終わってしまうということだ。

この公案に於ける自と他について、誤って參究することのないことが要所であることを申し上げておく。

松かげの 岩井の水の 涼しさも 結ばぬ袖は いかでしるべき
跡もなき 雲のおくなる 山栖は 松に嵐の をとばかりして

(崑白集)

第四十六則 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。百尺竿頭須進步、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、噯。

頌曰。

瞎却頂門眼、錯認定盤星。

拚身能捨命、一盲引衆盲。

第四十六則 竿頭進步

石霜和尚云、「百尺竿頭、如何が歩を進めん」。又た古徳云く、「百尺竿頭に坐する底の人、然も得入すと雖も未だ眞と爲さず。百尺竿頭に須らく歩を進めて、十方世界に全身を現すべし」と。無門曰く。歩を進め得、身を翻し得ば、更に何れの處を嫌つてか尊と稱せざる。然も是の如くなりと雖も、且らく道え、百尺竿頭、如何が歩を進めん。噯。

頌に曰く。

頂門の眼を瞎却し、錯つて定盤星を認む。

身を拚て能く命を捨て、一盲衆盲を引く。

本則は、見性はしているが未だ自由を得られない窠窟にある死漢を復活せんが爲の指針である。禪宗史上、石霜和尚と呼ばれる祖師は七人程おられるが、本則の石霜和尚は楚圓慈明禪師のこゝとである。慈明禪師は幼少の頃から神童と云われ、二十二歳にして發心し湘山隱靜寺に投じて得度、それから訪道行脚に出て遍く禪席を探り、汾陽善昭禪師の名聲を慕って往き相見一言下にて心契即通し、爾來參ずること十有二年にして參徹し嗣法された。五十四歳という短い生涯であったが、臨濟の宗風を昂揚された偉大な祖師であった。

この石霜楚圓慈明禪師について、忘れてはいけない事がある。明の時代、雲棲株宏禪師が撰述した『禪關策進』という禪籍がある。これは、古尊宿の芳躅をなす温ね參禪辨道の資たすけとなるべきもの百餘を拾收刪定して作られたものであるのだが、ここにこの語録を有名たらしめた一文があり、この主人公こそ楚圓慈明禪師なのである。白隱禪師はこれを終生の座右とされたのだが、これには理由わけがある。日本に於いては白隱の法嗣東嶺禪師がこの語録を重刻しているが、その後序に「古人曰く、明窓下に古教照心し、僧堂前に坐禪辨道す、猶お車の兩輪の如し」とあり、「吾が闡提老翁、云々」とあつて、要約すると次のように述べられている。

白隱は若き修行時代に『法華經』を讀んだが、誤つて取るに足らずと力を失つて三、四年を過ごした。十九歳の夏たまたま、唐末時代の巖頭和尚が末後賊に斬られて、大叫一聲數里の外に聞こゆと云うことを知り、また大いに失望し「現在の害すら轉じ得ないのに況わんや地獄に於いてをや、古人は秀逸の人であるのに是の如しで我が輩がどうして免れ得ようか、佛法は皆な嘘で參禪に實無し」と嘆き自暴自棄になった。翌年、美濃の瑞雲寺馬翁和尚に従事

していた時、寺の藏書の蟲干しがあり内外の書籍がお堂一杯に堆つみれていた。白隠は禮拜懇禱し「儒佛老壯諸家の道、我れ何を以て師と爲す。願わくば護法天龍我れに正路を示したまえ」と目を閉じて一冊の本を取り上げた、それが『禪關策進』であり、頂き受けて開いたところが「引錐いんすい自刺じし」の章であった。「昔慈明汾陽に在る時、大愚、瑯耶等六、七人と伴を結んで參究す。河東苦寒にして衆人之を憚る。明獨り通宵坐して睡らず、自ら責めて曰く『古人刻苦して光明必ず盛大なり、我れ又た何人ぞ、生きて時に益無く、死して人に知られずんば理に於いて何の益か有らん』と即ち錐を引いて自ら其の股を刺す」。白隠は此處に至って志氣憤激し醍醐を飲む思いをした、そこでこの書を馬翁和尚に乞うて貰い受け、常に照心辨道の友となしたのであった。

『禪關策進』に於ける「引錐自刺」の章は、東嶺禪師のいうところとは少々語の違があるが本筋に於いて變わりは無い。石霜慈明禪師の汾陽禪師下に於ける正に血の滲む修行時代を想わざるを得ない。禪の修行は順風滿帆に行くものではない、壁にぶち当たり、倦怠ありだ。そんな時、この『禪關策進』を拜讀して自ら鞭を打つことではなければ、なかなか修行というものは成就しない。因みに白隠はその後二十四歳の時、越後高田の英巖寺性徹和尚の下で坐禪三昧、遂に一夜恍然として曉に達し、遠寺の鐘聲を聞いて豁然として大悟し高聲に「阿呵々、巖頭和尚は萬福現在（まめ息災）、萬福現在」と叫んだといわれている。

少々前置きが長くなった、さて公案だ。

石霜和尚云く、「百尺竿頭、如何が歩を進めん」。

百尺竿頭とは長い竿の先ということであるが、ここでは一切の思慮分別を坐斷した絶対の境地だ。即ち煩惱も無ければ菩提もない、禪語で「孤峰頂上」という。無一無二と無字三昧になる、そこは銀山鐵壁だ。しかしここに腰を据えては何の役にも立たない、そこを打破し悟りの臭味を抜かねばならない。

白隱禪師はここに次のように下語している、「サアココデ歩ヲ進メルゾ。フグハ喰イタシ命ハ惜シイゾデハイケンゾ、毒ヲ喰ウナラ皿マデネブレ。放身捨命セネバ十方刹土ニ全身ハ現セラレヌ。更ニ、上ニ諸佛無ク下ニ衆生無シ。實ニウノ毛程モ殘ルモノナク、三千世界海中漚一切賢聖電ヲ拂ウガ如ク、虚空消殞シテ鐵船摧ク。併シ此ニ止マルト皆泥獄ニ落チルゾ、古今此ノ場ニ止マジ者多イ、此ノ向上ヲ認メルト小果ゾ」。

恐らく石霜和尚も自ら百尺竿頭に上り詰めて、「古人は死して活せざることを憂い、今人は活して死せざらんことを憂う」という語を思い出して、絶後に蘇った體驗からこの公案を拈提したものである。

又た古徳ことく云く、「百尺竿頭に坐する底の人、然も得入しかすと雖も未だ真とくにまうと爲さず。百尺竿頭に須らく歩を進めて、十方世界に全身を現あらわすべし」と。

ここに出て來た古徳とは、長沙の景岑禪師のことである。『景德傳燈錄』の中に、景岑禪師が僧に示した語として「百尺竿頭、不動の人」となっていて「坐する底の人」とは違うが、意味は同じである。「百尺竿頭に坐する底の人」とは、大死一番底の人で、久々に純熟して自然に内外打成一片といった當體である。「然も得入すと雖も未だ真と爲さず」とある、得入とは見性とい

うことだ。大死一番底から驀然として打發せねばならない、絶後に蘇らなくてはいけない。このような語を示されたのも、只管打坐の恍惚境を獨り楽しんでいた修行者達への、所謂穴倉禪の批判である。白隱禪師も「ナルホド悟ルハ悟レドモ、悟後ノ修行ヲ知ラネバホントデハナイゾ」と下語されている。禪語に「轉た悟れば轉た忘れよ」とある。南陽の忠國師は白涯山に隠れて二十年、大燈國師は京の五條の橋の下で乞食二十年、關山國師は伊深の里で聖胎長養された、これらは皆な悟りの臭味を抜く爲だ。

更に「百尺竿頭に須らく歩を進めて、十方世界に全身を現すべし」とある。「放身捨命してこそ身の浮かぶこともあれ」である。百尺竿頭にしがみついているのではなく、そこから最後に死力を盡くして因^か地^ち一^{いち}下^げしなくては一切衆生に於いて自由自在に轉身することは出来ない。白隱禪師は「十方世界ニ全身ヲ現ジ、一切衆生ヲ地獄ニヤラヌヨウニ大願ヲ起シテヤレ、是ガ正中來ノ一位ジャ。是レヨリ無縁ノ大慈大悲ヲ垂レテ無量ノ衆生ヲ濟度スルゾ。(中略)茶モタツルハ花モ生ケ世出世無量ノ法財ヲ聚メテ人ヲ利益スル、是レヲ十方利土ニ全身ヲ現ズト云ウ也」といつている。

無門曰く。歩を進め得、身をしるがえ翻し得ば、更に何れの處を嫌つてか尊と稱せざる。

無門和尚のコメントだ。まず百尺竿頭から歩を進めることだ、そこで絶對向上から絶對向下して、觀音菩薩のように三十三に身を應じて説法しなければ、轉身自在にして往くところ可ならざるはない。そこを「天上天下唯我獨尊」というのだ。悟りの世界に腰を据えているのではなく嫌う底の法無しで、一切衆生の中に飛び込んで灰頭土面となり、光を照らして歡喜を與えてこそ尊

しとなすで、奥の院に鎮座ましますでは駄目だということだ。

然も是の如くなりと雖も、且らく道え、百尺竿頭、如何が歩を進めん。嘎。

上來述べた通り、百尺竿頭に一步を進めることだ。そこで「嘎」とある、これは瓦が割れる音であるとか、舟が浅瀬に乗り上げる時のザーという音であるとかの説がある。意味も、『西柏鈔』では「あんまり説いて聲も變わってしわがれてしまったわい」とあり、『春夕鈔』では「學人を罵る言葉なり」、『自雲鈔』では「瓦器を打破する音、百雜碎の一字關なり」とある。「百雜碎」とは生死涅槃も木つ端微塵というところだ。俗語でいえば「さあ、どうだ、分かったかい。一寸喋り過ぎたわい」というところだ。このように間投詞で最後のケジメを付けるのが禪的表現というものだ。

もうこれ以上何もいう必要がない、頌も要らないが餘韻として聞くがよい。

頌に曰く。頂門の眼を瞎却し、錯つて定盤星を認む。

「頂門の眼」とは一隻眼のこと、第三の眼のこと、悟りの眼のことだ。骨折つて坐禪してみると眼というものが開きながらにつぶれて、白隠禪師云く「上二諸佛無ク下二衆生無シノ處ニ到ル、ココガ見性成佛ノ端的」となる。ところが、この悟りというものを固定觀念にしてしまうとそれが忽ちに迷いの原因となる、それを「定盤星」という。百尺竿頭に坐する人のことだ。そこで更に、**身を拵て能く命を捨て、一盲衆盲を引く。**

修行の爲には身を捨てなければいけない、百尺竿頭に更に一步を進めて自由自在に衆生濟度をしなければならぬ。自分一人で悟りすましてはいけぬのだ。そこで自分が迷っていたな

らば、他人をも迷わせて地獄行き案内人になってしまふぞというのである。「一盲引衆盲」という語は、一般的にはこのように否定的に使われるが、これではなくして天國への道案内は出来ぬという向上の一路という見解もある。

古人はこの頌について、「心なき 四方の野山の 草木まで 吾を捨てれば 吾が身なりけり」と古歌を引かれています、よく吟ずるがよい。

時しあれば 富士の芝山 雪きへて 雲井にたかき 姿をぞみる
をきふしは をのがまゝなる 草筵^{くさひしろう} ねながら空の 月を詠^{なが}めて

(嵯白集)

第四十七則 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、飢飡易飽、細嚼難飢。

頌曰。

一念普觀無量劫、無量劫事即如今。

如今覷破箇一念、覷破如今覷底人。

第四十七則 兜率三關

兜率悅和尚、三關を設けて學者に問う、「撥草參玄は只だ見性を圖る、即今上人の性甚れの處にか在る」。「自性を識得すれば方に生死を脱す、眼光落つる時作麼生か脱せん」。「生死を脱得すれば便ち去處を知る、四大分離して甚れの處に向かつてか去る」。

無門曰く。若し能く此の三轉語を下し得ば、便ち以つて隨處に主と作り、緣に遇うて宗に即す。其れ或いは未だ然らずんば、飢飡は飽き易く、細嚼は飢え難し。

頌に曰く。

一念普く觀ず無量劫、無量劫の事即如今。

如今箇の一念を覷破すれば、如今覷る底の人を覷破す。

禪の歴史は見性の記録でもある。見性とは自己の本性を徹見することである、しかし見性といっても子細に調べるとそこに深淺がある。そこで「見性入理」、「見性悟道」、「見性了々」というように三段階を設けている。

兜率悦和尚、三關を設けて學者に問う、

兜率從悦禪師は、幼少にして普圓院に身を投じて出家し、具戒して大小乗の經論を習い、後に諸方の禪匠を訪ね、寶峰克文禪師の法を嗣いだ。宋の元祐六年（西曆一〇九一年）四十八歳で遷化された。學人に對して常に三轉語を以て攝化された。古來禪門に於いては、この公案を透過せざる者は葬儀の引導を渡す資格無しといわれている重要な公案である。

第一關が、

「撥草參玄は只だ見性を圖る、即今上人の性甚れの處にか在る」。

「撥草參玄は只だ見性を圖る」。撥草とは妄想煩惱を拂いのけるという意味もあるが、ここでは草を拂いのけて正師を尋ねることである。東西南北に行脚して參禪辨道するということは、偏に玄々微妙の法門を參究し見性成佛せんが爲である。佛陀が見性してから説法された記録が經典であるが、その經典は見性の説明に過ぎない。達磨がインドから來られたのも、直指人心見性成佛を傳法せんが爲である。『少室六門』に曰く「若し佛を覓めんと欲すれば須らく是れ見性すべし、性は即ち是れ佛なり。若し見性せずんば念佛誦經持齋持戒も亦た益する處なし」とある。白隱禪

師も『遠羅天釜』で「三世古今の間に見性せざるの佛祖なく、見性せざるの賢聖なし」と垂示されている。

それでは、見性とは何か。自己を殺すことだ。「殺せ殺せ我が身を殺せ、殺し果てて何もなき人の師となれ」だ。殺すといっても勿論血を見ることではない、そのものものに成り切ることだ。成り切ったところも無いところ、これを身心脱落、脱落心身、また無事という。それには坐禪するほか道はない、坐って坐って坐り盡くせば自己という塊が無くなる。その消息は『無門關』第一則の評の通りだ、「參禪は須らく祖師の關を透るべし、妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す」。この祖師の關が無門關であり、今提擲している「兜率の三關」の第一關であって別物ではない。

空谷禪師が、無字の公案に參じている者に垂示して「趙州の無字未だ悟らざる時、銀山鐵壁の如し。今日も無、無、明日も無、無。一朝水到って川と成る、始めて知る銀山鐵壁。別物にあらず、只だ貴きは歩を退いて心を休めよ。切々に生死の大事を明きらめんと要す」とある。銀山鐵壁とは、凡情とか分別知の到底及ばない、齒がたたぬ、手のつけようがないところだ。この文中に銀山鐵壁が二度出ている、前は未だ悟らざる時の世界、後は悟ってからの世界だ。

宋淵老師は雲水時代、玄峰老師に獨參し、「見性、見性」と幾度も食い下がって問われた。玄峰老師は黙って聞いていたが「お前さん見性、見性と云うが、元々見性しているではないか。この一言で「ホー」と氣が付いたと語っておられた。

『坐禪和讃』の冒頭に「衆生本來佛なり」とあって、元來佛であると斷言している。しかし凡夫の淺ましき悲しさで佛の心を見失い、背を向けて生きているから「六趣輪廻の因縁は」だ。そ

ここで「一座の功をなす人は」、「自性即ち無性にて」とある、この無性が見性體驗というものだ。そして最後に「この身即ち佛なり」と結ぶことが出来る。

佛陀の見星、靈雲の桃花、香嚴の擊竹、無門の法鼓、白隱の遠寺の鐘聲、どれもこれも見聞覺知、別のものではない。臨濟禪師に依れば「山僧が見處に約せば釋迦と別ならず」だ。お互いの坐禪はその追體驗ではないか、もしもこれを禪の歴史物語としてしまつたら紙屑同然となつてしまう。「即今上人の性甚れの處に在る」。さあ、見性したらその心を出してみよというのが室内の詮索だ。師家によつては、學人の胸倉を掴んで迫る。これを「法窟の爪牙」、「奪命の神符」という。白隱禪師は「ドコニアルゾ、江西湖南」といつている。「脚下各々光明有り」といつことだ。

次が第二關だ、

「自性を識得すれば方に生死を脱す、眼光落つる時作麼生か脱せん」。

自性を識得する、即ち見性すれば生死から解脱することが出来る。無生死ということだ。妙心關山國師は「慧玄が這裡に生死無し」と云われた。しかし見性したからといって死が無くなるわけではない、死ぬということが氣に掛からなくなるといつことだ。

「さあ、お前さんが正に死に臨んで兩目が見えなくなる、その時どのように對應するのか」。

風流ならざるも又た風流だ。ゲーテは「もつと光を」、カントは「これで良い」、アメリカの喜劇役者は「最後の演技を見せる」と、どれもなかなかの遺言だ。私は若い頃、古今東西人間最後の言葉を色々調べたことがあるが感慨深いものがあつた。宋淵老師から伺つた話だが、玄峰老師は宗般老師の下でこの公案を通じて祖師方の遺偈に參じられたそうである。

禪宗坊主は、涅槃衣を用意しその中に遺言と遺偈を収めておいて、毎年元旦にそれを點檢し日付をその年に訂正しておくというのが慣わしとなっている。私は五十歳の時涅槃衣を調製し、それからは點檢も怠りなく済ましている。

ある老僧が死に臨んだ時、弟子が枕邊に硯箱と半紙を差し出したところ、その老僧は筆をたたき付けて眼光落地だ。白隱禪師のその時は「大吽一聲四里四方に響く」とある。盤珪禪師のところに老人が訪ね「私も死期が近づいているようですが、どう覺悟したらいいかお示し下さい」と問うと、禪師云く「覺悟は要らぬ」、「何故ですか」、「死ぬ時は死ぬがよい」の一言だ。良寛禪師も「死に遭う時は、死ぬことがよくて候。これを妙法という」。皆な、異口同音だ。

人間というものは生まれた以上死なねばならない、何時死が訪れるかわからない、人に代わって貰うことも出来ないのだ。病氣で苦しむ七轉八倒するかもしれないが、これがあるがままの姿であつて恥でもなく仕方のないことだ。坐禪をして禪定力を養つておかねばならぬ、死に際してその眞價が問われるというものだ。これも實參實究、室内の調べものだ。

次が第三關だ、

「生死を脱得だつとくすれば便ち去處きよよを知る、四大分離しだいぶんりして甚れの處に向かつてか去る」。

第一關、第二關は生存中に於ける現成公案だが、この第三關は死んだ後のことについての公案だ。見性した者には、死んだ後がどうなるのかが分かるのである。

「さあ、死んだその後はどうなるのか、そこを明確に答えてみよ」というのだ。佛教では、人間の肉體は地・水・火・風の四大要素で構成されていると考えるから、その四大が分離するとは、

死ぬことを意味する。人間が死ぬと、一般的には肉體が腐るから火葬にする、そして最後は灰になる。火葬にしなくともいずれば骨となりやがて朽ち果てるのである。

死後に靈魂が存在するかの議論があるが、「有る」といえば常見、「無い」といえば斷見で兩方共間違いだ。佛陀はこの問題を「十四無記」の中に入れて沈黙された。禪は實參實究であるから、「生死は佛の御命なり」というような布教用語で済ますことは出来ない。この第三關は難關だ、思量に涉らず日夜に提撕して突破しなければいけない。

無門曰く。若し能く此の三轉語を下し得ば、便ち以つて隨處に主と作り、緣に遇うて宗に即す。其れ或いは未だ然らずんば、そさん 飢は飽き易く、やす 細嚼は飢え難し。

無門禪師曰く、若しもこの三轉語、この三關について眞正の見解を呈し得ることが出来たならば、「隨處に主となり、緣に遇うて宗に即す」というのだが、少しばかりの修行ではなかなか隨處に主人公となる力を得ることは出来ない。本當に自性を見得出来たならば、十界六道何處も彼處も主人公となつて嫌う底の法なしで何時も如是如是といふところだ。茶に逢うては茶を喫し飯に逢うては飯を喫す、行くところ順境逆境を問わず、いつも主人公となつて「うたうも舞うも法の聲」といふところ皆な全眞に非ずといふことなすだ。趙州和尚が「老僧は十二時を使い得る」といわれたのもこの消息だ。

更に「其れ或いは未だ然らずんば」とある。もしも自性を見得することが出来ず、この三關をパスすることが出来ぬ者は、この公案を「いんじやう 飢は飽き易く、さいしやく 細嚼は飢難し」で、食事は丸呑みはいかん、よくよく嚼んで嚼んでとろけるようにせよ、鵜呑みして消化不良を起こしてはならぬぞ

というのである。古人は「無味の鐵饅頭を嚙んで嚙み碎け」といい、『中峰國師座右銘』には「話頭を疑着して生鐵を咬むが如くせよ」とある。禪の修行というものは、綿々密々でなければいけない。最初の關門を透過しただけで事足りるとするようなことであってはならない。

頌に曰く。一念普く觀ず無量劫、無量劫の事即如今。

この一句二句は、『華嚴經』の文殊菩薩の偈に「一念普く觀ず無量劫、去も無く來も無く亦た住も無し」とあり、無門禪師がアレンジしたもので、この一念とは正念であり無念だ。我々は無限の時間と無限の空間のクロスした一點に立っていて、そこが一念というものだ。この一念の中に過去現在未來がある。

世の中は 今より外は なかりけり 昨日はすぎつつ あすは知られず
と世語にある通り、無量劫というのも即今只今の一念に集約されることになる。

如今箇の一念を觀破すれば、如今觀る底の人を觀破す。

如今只今のこの一念を觀破する、看破してみると。觀破とは見性ということだ、不可得ということだ、そこは觀る者も觀られる者もない。そこが「無相の相を相として」、「無念の念を念として」で、生死を透脱したということも無い、「嗚呼無駄骨を折ったわい」と氣が付いたところ、そこを「歸家穩坐」というのだ。白隱禪師も「ココハ知音底ノミ知ルトコロダ」と云っている。

この「兜率の三關」は、一切經の根本原理を示したものである。
人間が生きるといふことは、どういふことか。

人間が死ぬということは、どういうことか。

人間が死んだ後は、どうなるのか。

考えてみれば、人間の苦惱はこの三つに集約される。別段こんなことを考えなくても生きることは可能であるかもしれないが、現代人は正に死を忘れている。人間の死は一切を奪う、人生を自由自在に生きていくためにはどうしてもこの三關を透過しておく必要がある。

世をうみの 心も見えず ながれ来て 落ちあつまれる 百川の水
大空を そらとはさだめ いひがたし はれしみどりの 色も香もなし

(嵯白集)

第四十八則 乾峰一路

乾峰和尚、因僧問、十方薄伽梵、一路涅槃門。未審、路頭在甚麼處。峰拈起拄杖劃一劃云、在者裏。後僧請益雲門。門拈起扇子云、扇子踈跳上三十三天、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。大似兩箇馳子相撞著。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。

第四十八則 乾峰一路

乾峰和尚、因みに僧問う、「十方薄伽梵、一路涅槃門。未審、路頭甚麼の處にか在る」。峰拄杖を拈起して劃一劃して云く、「者裏に在り」。後に僧雲門に請益す。門扇子を拈起して云く、「扇子踈跳して三十三天に上り、帝釋の鼻孔に築著す。東海の鯉魚、打つこと一棒すれば雨盆を傾くるに似たり」。

無門曰く。一人は深深たる海底に向かつて行き、簸土揚塵。一人は高高たる山頂に於いて立ち、白浪滔天。把定放行、各おの一隻手を出して宗乘を扶豎す。大いに兩箇の馳子相撞著するに

似たり。世上まかさ應じきていに直底しきていの人無かるべし。正眼しやうげんに觀來みきたらば、二大老惣そらうに未だ路頭じゆを識しらざる在あり。

頌に曰く。

未だ歩たを舉たせざる時こ先きず已すに到たる、未だ舌たを動とぜざる時こ先きず説おき了わる。

直饒た著と機き先せんに在こるも、更こに須たらく向き上ようの竅きやう有あることを知るべし。

いよいよ『無門關』第四十八則、最後の則である。見易い公案、見難い公案と色々有つたが、正眼を以て見來たれば皆な同じこと、無字の公案に徹底しておれば凡て瓦解氷消だ。

無門禪師が本則を最後に据え付けられたのには、何かの意圖が有つてのことであらう。それは、頌に「更さらに須すらく向き上ようの竅きやう有あることを知るべし」とあつて最後の牢關のことであり、悟りの臭みを打ち消し打ち消しすることを示唆しているものと受け取らねばならない。

越州乾峰禪師は、洞山良价禪師の法嗣で曹山本寂禪師とは兄弟關係で曹洞宗の流れということになる。その行履の詳細は不明である。

乾峰けんぽう和尚、因みに僧問う、「十方薄伽梵ぼくぎやぼん、一路涅槃門ねはんもん。未審いふかし、路頭ろとう甚麼しんずれの處ところにか在ある」。

ある時、乾峰和尚の所に一人の僧が訪ねて來た。「十方薄伽梵、一路涅槃門」、これは『首楞嚴經』の中にある語句を引き出しての商量である。「十方」とある、これは東西南北四維上下、上は佛界下は地獄界のドン底まで。「薄伽梵」とは梵語で、漢譯して自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴という六義があるが、ここでは佛という意味に取ればよい。「一路涅槃門」の涅槃も寂滅の意義であるが、ここでは悟りのことだ。つまり「一切の煩惱妄想の苦を滅した悟りの世界は何處

に有りますか」の質問だ。娑婆の世界から脱した浄土の世界、迷いの世界から抜け出た悟りの世界とは何處に有りますかというのだ。坐禪の見地からいえば「本分の田地、嫌う底の法なし」だ、さあ脚下を看よ何處も彼處も佛ならざるはないではないか。この僧の質問に對して、「この馬鹿者め」といえばよいのに乾峰和尚は、

峰拄杖を拈起して劃一劃して云く、「者裏に在り」。

手にした拄杖子で、大地にグーと一線を畫した。「豎三際を窮め、横十方に互る」だ、ここにあるではないかというのである。立つも坐るも、泣くも笑うも、食べるも垂れるも悉く佛の世界ならざるはないぞと提示された。白隱禪師も「衆生本來佛なり」「當處即ち蓮華國」と歌われておる。しかし、悲しいかなこの僧理解することが出来ない、瓦解氷消とはいかぬ。乾峰和尚が「者裏に在り」と答えを丸出しに見せているにも拘わらず氣が付かない、ここで見性しなければいけないのに。後日、この疑團を抱いて今度は雲門禪師の所へ請益だ。修行というものは中途半端ではないけない、徹頭徹尾最後までやり遂げなくてはいけないのだ。

後に僧雲門に請益す。門扇子を拈起して云く、「扇子踳跳して三十三天に上り、帝釋の鼻孔に築著す。東海の鯉魚、打つこと一棒すれば雨盆を傾くるに似たり」。

この僧は、乾峰和尚の所では埒があかず雲門禪師を訪ねた。古人は「野火燒不盡、春風吹又生」と下語している。私が「十方薄伽梵、一路涅槃門。未審、路頭甚麼の處にか在る」と質問したら、乾峰和尚は大地に一畫して「者裏に在り」と云われました。しかし私には何のことやら分かりません、と告白した。すると雲門禪師は、扇子を拈起した。本來ならその扇子でその僧を叩くのが

望ましいのだが、「この扇子が三十三天まで跳び上がって須彌山上帝釋天の鼻つ面にぶつかってしまった」という、しかしこの僧一向に理解することが出来ない。更に「池の鯉を出し抜けに棒で叩いたらびっくりして跳ね上がり、あたり一面大雨が降ったように水浸しになったよ」と云われた。さあこれが「十方薄伽梵、一路涅槃門」だと提示された、全く途方もない常識では理解出来ない返答である、その真意は何であろうか。『白雲鈔』に「このところ雲門の語句は皆な奇怪だ、然れども十方薄伽梵という旨を明らめ得ば、盡く證解す可き也」とある。これも室内の詮索だが、十方薄伽梵一路涅槃門は何處だ、三十三天は何處だ、東海とは何處か、座布團上で死にければそこに自他の差別の沙汰がない。乾峰和尚の拄杖子も雲門禪師の扇子も別段異なつたものではない、まあ字面は甚だ破天荒な返事をされているけれども、乾峰和尚は本分底、雲門禪師は修證邊として見れば禪の世界を味得ることが出来る。

無門曰く。一人は深深たる海底に向かつて行き、ひどようじん簸土揚塵。一人は高高たる山頂に於いて立ち、はくろうどうてん白浪滔天。

ここで、乾峰和尚雲門禪師の答に對する無門禪師のコメントだ。「一人は深々たる海底に向かつて行き、簸土揚塵」これは乾峰底だ、深い海の底に入つて行つて砂埃を揚げる。「一人は高高たる山頂に於いて立ち、白浪滔天」これは雲門底だ、高い高い山頂に立つて白浪を天一杯に溢れみなぎらしている。とても思慮の及ぶところではないが、所詮深い海底とか高い山の頂上という表現も別の所をいつているのではなく、乾峰雲門の見解が同じであつて二人が大機大用を示したものである。それは、

把定放行、各おの一隻手を出して宗乗を扶豎す。大いに兩箇の馳子相撞著するに似たり。世上應に直底の人無かるべし。

乾峰和尚が拄杖子で一晝しそれが簸土揚塵であり、雲門禪師が扇子を持って蹕跳し白浪滔天だ。この作略が把定と放行という矛盾した手段でありながら、自由自在に佛法を擧揚している點で兩者は一致している。それは丁度、二人の子供が走って来て衝突したようなものだ。表現の仕方は違っている。 「十方薄伽梵、一路涅槃門」での道は一つである。考えてみれば、地球は丸いから北回り南回り各々行けば鉢合わせするではないか。しかし、ここを本當に承當することの出来る人は幾人いるであろうか。「直」は「眞」の誤りといわれている、「眞底の人」は、乾峰と雲門の二人を良く見よというのだ。

正眼に觀來たらば、二大老惣に未だ路頭を識らざる在り。

「正眼に觀來たらば」佛祖の活眼を以て見るならば、ここでは無門から見ればということだ。この乾峰と雲門の二人の老いばれは未だ路頭を識らず、本當のことは分かっているから拄杖子で一晝したり、扇子を拈起するような全く無用なことをやって却って學人を迷わすのだ。と、無門禪師の力量で乾峰雲門を奪い取ると同時に、悟りのカスをすっかり落として向上の一路のあることに著眼しなければいけないことを示唆しているのである。

頌に曰く。未だ歩を擧せざる時先ず已に到る、未だ舌を動ぜざる時先ず説き了る。

この二句は「十方薄伽梵、一路涅槃門」を、言葉を換えて表現したものだ。

第一句は、未だ足を擧げない先に既に目的地に着いているというのだ。「當處即ち蓮華國」だ、

極樂の下真ん中に居るから今更歩く必要がないわけだ。ここを「者裏に在り」と明言したのではないか。

第二句は、未だ舌を動かさぬ先に既に説明し終わっている、一口も言わなくても完全に佛法を説き盡くしているというのである。絶対の境地に立てば、到るとか到らぬとか、説くとか説かぬとかという沙汰は無いのだと、無門禪師が頌している。

直饒著 著機先に在るも、更に須らく向上の竅有ることを知るべし。

「著著」というのは、碁の一手一手のことで碁盤上に石を打つことだ。勝負の世界は相手の機先を制して勝敗を決める、攻撃は最大の防御というように先手必勝だ。この第三四句は、乾峰と雲門の大機大用の手段を指しているが、譬えこのような力量が有ったとしても禪の修行は更に向上の竅があることを知らねばならない。この竅とは、孔穴でアナのことであるから落地ということだ。乾峰和尚、上堂の語に「法身に三種の病、二種の光有り。須らく是れ一一透得して、始めて歸家穩坐することを解すべし。須らく更に向上の一竅の有る在ることを知るべし」とあり、ここから無門禪師が引用したものである。白隱禪師も「雲門宗ナル程ソウジャ、轉タ悟ラバ轉タ參ゼヨ、轉タ了ラバ轉タ舉セヨ、悟タ上ニモ悟リ、又會シタ上ニモ會セヨ、祖宗門下ニハ向上ノ此ニ在ルコト未ダシ」と。

禪の修行というものは本分の田地に到り、生も無い死も無い天地一杯という世界に没入する。しかし、そこに腰を据えてしまうとそこが窠窟となる。轉た悟れば轉た忘れよ、悟った上にも悟り、一層の樓に上れ、山上更に山ありだ。これを向上の一竅という。佛見法見凡て一切合財を洗

い捨てなければ真底の人とはいわれない。

古人は「如何なるか是れ向上の一竅」に對して、「眼を虚空に眨して、見臺を趨倒して乃ち方丈に歸る」とある、これが本當の禪機というものだ。「向上の一竅」こそ祖宗門下嫡傳の一語であり、この公案の落處でもある。

『無門關』最後の則であるが、修行に終わりは無い。釋迦達磨も目下修行中、勉強勉強。

天が下 我が大君の 道ひろみ 行も帰るも 一筋にして
跡もなく 有明の月の かげふけて をのれとしらむ しのゝめの空

(崑白集)

後序

從上佛祖垂示機緣、據款結案、初無剩語。揭翻腦蓋露出眼睛、肯要諸人直下承當、不從他覓。若是通方上士、纔聞舉著便知落處。了無門戶可入、亦無階級可升。掉臂度關、不問關吏。豈不見、玄沙道無門解脫之門、無意道人之意。又白雲道明明知道只是者箇、爲甚麼透不過。恁麼說話、也是赤土搽牛嬾。若透得無門關、早是鈍置無門。若透不得無門關、亦乃辜負自己。所謂涅槃心易曉、差別智難明。明得差別智、家國自安寧。

昔、紹定改元解制前五日。楊岐八世孫、無門比丘慧開、謹識。

後序

從上の佛祖の垂示機緣、款に據つて案に結す、初より剩語無し。腦蓋を掲翻し眼睛を露出し、肯て諸人直下に承當して、他に從つて覓めざらんことを要す。若し是れ通方の上士ならば、纔に舉著するを聞いて便ち落處を知らん。了に門戸の入る可き無く、亦た階級の升る可き無し。臂を掉い關を度つて、關吏を問わじ。豈に見ずや、玄沙の道う「無門は解脫の門、無意は道人の意」と。又た、白雲の道う「明明として道を知る只だ是れ者箇、甚麼と爲てか透不過なる」と。恁麼の説話、也た是れ赤土に牛嬾を搽る。若し無門關を透得せば、早く是れ無門を鈍置せん。若し無門關を透不得ならば、亦た乃ち自己に辜負す。所謂涅槃心は曉め易く、差別智は明らめ難し。差別智

を明らかに得ば、家國自ら安寧ならん。

皆に、紹定改元解制前五日、楊岐八世の孫、無門比丘慧開、謹んで識す。

無門禪師が自ら書かれた後書きである。「從上の佛祖」とは、第一則趙州無字から第四十八則乾峰一路までの三世諸佛並びに祖師方をいう。「垂示機縁」本來説くべき法は一言もないけれど、慈悲の手を垂れてそれぞれの縁に従つて、無字だとか柏樹子だとか世尊拈華と言句を以て示されたものである。「款に據つて案に結す」これは罪人が取り調べで總てを白狀してしまつたものを残らず記録した供述書のようなものであつて、「初より剩語無し」その内容の文字に全く不必要なもの是一言半句ないのだ。「腦蓋を掲翻し眼睛を露出し」それは丁度、頭蓋骨を開いて脳味噌を引き出すように生死涅槃というものをさらけ出し、目玉を剥き出しにするように本來の面目を示したのだ。大變烈しい表現だが、「肯て諸人直下に承當して、他に従つて覚めざらんことを要す」修行者はこれらの公案を直ちに合點し、言葉の詮索などは即ち外より入るは家珍に非ずであるから自ら承當しなければいけない。「若し是れ通方の上士ならば、纔に擧著するを聞いて便ち落處を知らん」若し優れた修行者即ち上根上機の者ならば、四十八則の公案の文句一つ一つに參究しなくても、一則の公案、否、公案の一言句で勘破了也となるであろう。「了に門戸の入る可き無く、亦た階級の升る可き無し。」そのような上根上機の修行者は一超直入如來地であるから態々門派に入ることもなく、五十二位という修行の段階も全く必要ないであろう。それは「臂を掉い關を度つて、關吏を問わじ」で、昔は旅をすれば必ず關所があつたが、どんな關所も肩を張り大手を

振つて、役人に何等質問される事もなく堂々と通行したようなものだ。「豈に見ずや、玄沙げんしゃの道いう『無門は解脱の門、無意は道人どうじんの意』と」ここで玄沙師備禪師の言葉を引用した。佛法は宏大で全宇宙に互り何處も彼處も解脱の門であるから無門だ。達道の人は心が太虚であるから過去現在未來に互る、即ち空間的にも時間的にも通じているからそこに分別がなく、これを無意の人の道いうのだ。「又た、白雲の道いう『明明として道どうを知る只だ是れ者箇しゃこ、甚麼なんと爲してか透不過なる』と」また白雲守端禪師も云つている、佛道は坦々として一路涅槃門に通じている、一人残らず持つてゐる這箇は通過するとか通過しないという分別は全くなく明々白々の代物であると。「恁麼いんもの説せつ話わ、也た是れ赤土しゃどに牛糞ごんぬを揉ぬる」このように種々説明してきたが、これは清淨な赤土に牛乳を混ぜて塗るようなもので、一言一句でも説けば這箇に傷が付く。玄沙も白雲も要らぬことをしたといふところだ。「若し無門關を透得せば、早く是れ無門を鈍置どんちせん」若しも無門關四十八則をスラスラと透つてみれば、無門關は全く三文の價値もないと馬鹿にするかもしれないが、矢張り無門關は良藥であることは間違いない、參究しなければわからぬことだ。「若し無門關を透不得ならば、亦た乃すなわち自己じこに辜負こぶす」若しこの無門關を參究せず、一則の公案も透過しないのであれば、自己の本分に背くことになる。「所謂涅槃いわゆる心こころは曉あきめ易やすく、差別智さべつちは明あらめ難がたし。差別智さべつちを明あらめ得えば、家國あんない自ら安寧あんねいならん」、所謂涅槃の心、不生不滅絶對平等の心は根本智で諦め易いが、これを實際に差別相對の上で應用する、事物の上で活かすといふことは難しい。これを「佛界は入り易く、魔界は入り難し」といふ。もしもこの向上向下のハタラクが出来れば國家が無事に治まるといふものだ。

「とき昔に、紹定改元かいせい解制前五日、楊岐八世の孫、無門比丘慧開、謹んで識しるす」紹定元年（西暦一二二八年）
解制前五日（七月十日）、楊岐方會禪師八世の孫、無門比丘慧開、謹んで識しるす。

禪箴

循規守矩、無繩自縛。縱橫無碍、外道魔軍。存心澄寂、默照邪禪。恣意忘緣、墮落深坑。惺惺不昧、帶鎖擔枷。思善思惡、地獄天堂。佛見法見、二鐵圍山。念起卽覺、弄精魂漢。兀然習定、鬼家活計。進則迷理、退則乖宗。不進不退、有氣死人。且道、如何履踐。努力今生須了却、莫教永劫受餘殃。

禪箴

規に循い矩を守るは、無繩自縛。縱橫無碍なるは、外道魔軍。存心澄寂は、默照の邪禪。恣意忘緣は、深坑に墮落す。惺惺不昧は、帶鎖擔枷。思善思惡は、地獄天堂。佛見法見は、二鐵圍山。念起則覺は、精魂を弄するの漢。兀然習定は、鬼家の活計。進むときは則ち理に迷い、退くときは則ち宗に乖く。進まず退かざるは、有氣の死人。且らく道え、如何が履踐せん。努力めて今生に須らく了却すべし、永劫に餘殃を受け教むること莫れ。

禪箴とは、禪に禪病という病氣があつて、それを治すための箴である。箴は漢方の治療方法であるが針を刺せば痛い、それになぞらえて箴言という言葉がある、所謂戒めの言葉である。

元來、坐禪をすれば無心無欲になるのであるが、どうも中には坐禪をすると増々我欲が強くなり、偏見慢心が強くなる者がいる。これを禪病というのだが、ここで無門禪師の指す禪病とは默

照禪、立枯禪のことだ。

「規きに循したがい矩くを守るは、無繩むじょう自縛じばく」とある。規はコンパスで圓を描く、矩は定規で直線を書くという意味で規則のことだ。龍澤寺の禪堂『大疑堂』の後門には東嶺禪師が定めた「山中七箇條章」が掲げてある。規矩叢林という言葉がある。僧堂に於いて雲水の一舉手一投足に對して大變嚴しい規則を設け、これに依り團體生活に同一行動を促し修行を進めるのである。然し乍ら、規則を守るとは當然としながらも過度に嚴守することに終始しては却つて規矩きくという繩で自身を縛つて身動きが出来ないこととなる。これに對して「縱橫無碍じゅうおうむげなるは、外道魔軍げどうまぐん」規矩を全く無視して自分勝手な行動をする、「世の中は、喰うて稼いで寝て起きて、其の後は死ぬるばかりぞ」と嘯うそいて氣儘きままやりたい放題をするならば、これは惡魔的あくまてき外道の者達である。規矩に囚こわれてもいけない、規矩を無視してもいけない、それでは「存心澄寂そんしんちようじやくは、默照もくしょうの邪禪じやぜん」坐禪をして澄み切つた池の水の如く靜かな心になればそれで良いと思うのならば、それを默照禪もくしょうぜんといひ立枯禪たつきぜんともいつて全く役に立たぬものである。無心無念になればそれで良いと思うならば、それを禪病ぜんびやうといふのだ。「恣意し心緣いぼうえんは、深坑じんきやうに墮落だらくす」自分の意志いしの恣まに寝たい時は寝る、遊びたい時は遊ぶとついうような勝手氣儘な振舞いを禪の境地などと理解かいしている奴は、暗闇のどん底に墮ちる輩である。所謂穴倉坊主のことだ。「惺惺せいせい不昧ふまいは、帶鎖擔枷たいさたんか」惺惺とは目覺めることであるから本心が明らかになつて大變に結構なことであるが、そこに腰を据えたとそれが鎖くさりとなり足枷あしかせとなつて自由を拘束くわさくすることになる。「思善思惡しぜんしあくは、地獄天堂じごくてんどう」これは『少室六門』の中に「若し一念心起あこれば則ち善惡の二業有り」とある。これは道德上の問題で善だ惡だと規定しそれに依つて地

獄だ天堂だと騒ぐ、またその判断は時代に依つて變化するものであり、そもそもその判断は人間自身が創り出したものである。「佛見法見は、二鏡圍山」禪に於いては本分上からものを見るのを佛見ぶつけんといい、修證邊からものを見るのを法見ほっけんという。しかしこの佛見、法見というものに執著してしまつたら、それは鐵の城壁に圍まれてしまつたようなもので自由がきかなくなる。「念起ねんき則覺そつかくは、精魂せいこんを弄するの漢」妄念が起きる、それを掃蕩して無念無想になる、その三昧底を超えて見性する、否、本來見性すべきものがあるのか。「兀然習定は、鬼家の活計」一切を放下し黙々と坐禪に精進してそれに満足している人、それは丁度棺桶の中に睡っているようなものだ。「進むときんば則ち理に迷い、退くときんば則ち宗に乖く」眼を外に向ける即ち佛教教理を學び盡くしても、それは理論に遊んでいるようなものであり、眼を内に向けて黙々と坐禪をする、それも本分上からいえば要らぬことだ。それならば「進まず退かざるは、有氣の死人」進むことも退くこともしない、即ち佛道を修行しない人間は生きる屍しかばねのようなものだ。「且らく道え、如何が履踐せんせん」それならば、我々はどのように修行をしたらいいのか。それはこの『無門關』、即ち公案禪に參じることだ。「努力めて今生に須らく了却すべし、永劫に餘殃を受け教むること莫れ」我々は生きている内に、この一大事である己事究明の道を精進し明らかにしなければならぬ。それが出來なければ地獄の世界に墮ちる結果となるから、ボヤボヤして暮らしてはいけぬ。このように無門禪師は警告を下されたのだ。

黃龍三關

我手何似佛手、摸得枕頭背後。不覺大笑呵呵、元來通身是手。
我脚何似驢脚、未舉步時踏著。一任四海橫行、倒跨楊岐三脚。
人人有箇生緣、各各透徹機先。那吒折骨還父、五祖豈藉爺緣。
佛手驢脚生緣、非佛非道非禪。莫怪無門關險、結盡衲子深冤。
瑞巖近日有無門、掇向繩床判古今。凡聖路頭俱截斷、幾多蟠蟄起雷音。
請無門首座立僧、山偈奉謝。紹定庚寅季春。無量宗壽書。

黃龍三關

我が手佛手と何似ぞ、枕頭背後を摸り得たり。覺えず大笑呵呵、元來通身是れ手。
我が脚驢脚と何似ぞ、未だ歩を舉げざる時踏著す。四海に橫行するに一任す、倒に楊岐の三脚に跨る。
人人箇の生緣あり、各各機先に透徹す。那吒骨を折いて父に還す、五祖豈に爺の緣に藉らんや。
佛手驢脚生緣、佛に非ず道に非ず禪に非ず。怪むこと莫れ無門關の險なることを、衲子の深冤を結盡す。
瑞巖近日無門有り、繩床に掇向して古今を判ず。凡聖の路頭俱に截斷す、幾多の蟠蟄か雷音を起

こす。

無門首座しゅざを請しょうじて立僧りつそうとし、山偈さんげをもつて謝たまつし奉る。紹定庚寅季春こういんきしゅん、無量の宗壽しよ書す。

本則の黄龍慧南禪師は、信州（現・江西省）玉山の出身で俗姓は章氏という。十一歳の時定水院智鑾について出家され、歸宗寺で禪の修行をされた。この當時は初め戒律の寺に入りその後禪寺に移るといふのが通常だが、黄龍禪師は最初から禪寺でのスタートであった。この歸宗寺は書家で有名な王羲之の邸宅を改めたもので、馬祖道一禪師の法嗣である歸宗智常禪師が住された名利である。師はその後三角山の懷澄、廬山の雲峰文悦に參じ、更に石霜（慈明）楚圓禪師の室に投じて「趙州勘婆」の公案に因つて大悟し、その法を嗣がれた、時に三十五歳であつた。それより諸山を行脚し、同安院で開堂說法し、歸宗寺に歸つた。ところがこの歸宗寺が火事となり、その責任を問われ投獄されることとなつた。現在に於いても火災を起せば、宗門の規則上住職を辭任することになっている。龍澤寺の冬夜には松雲室の「御用心」の墨跡が掛けられるが、典座邊は火の元御用心だ、否、修行者各自「主人公」を忘れていないか御用心だ。師はその後、禁獄を赦されて黄檗山に退き、次に黄龍山崇恩寺に遷つて大いに宗風を舉揚されたのであつた、これが五家七宗の内の黄龍派である。我が建仁寺の榮西禪師はこの法流である。師は六十八歳で遷化、普覺禪師と諡された。

文末の「無門首座を請じて立僧とし、山偈をもつて謝し奉る。紹定庚寅季春、無量の宗壽書す」は、明州瑞巖の無量宗壽が無門禪師を招いて提唱を請願した事へ、黄龍慧南禪師の三關語に自作

の句を付けて謝意としたことを述べている。

黄龍禪師は、學人の説得にこの三關を以て指導された。しかし是又た不是とは云わぬ、相手の聲、顔を見て審判されたという。このような室内もあることを知っておく必要があるぞ。

「我が手佛手と何似ぞ、枕頭背後を摸り得たり」我がこの手と佛の手と似ているぞ、どう似ているのか。ものを掴んだり指さしたり、寝ていて枕が外れた時夢うつつで引き寄せる、まるで指先に眼が付いているようだ。

「覺えず大笑呵呵、元來通身是れ手」この事を思うと呵呵大笑せざるを得ない。何處も彼處も盡大地、これ手というところだ。まるで千手觀音様のようなハタラクダ。

「我が脚驢脚と何似ぞ、未だ歩を舉せざる時踏著す」今度は脚だ、この脚は駿馬の脚と似ているのか。我が二本の足で何處へでも行ける、日本中世界中旅行が出来る。ところが未だ脚を舉げなくてももう既に大地を踏みしめている。これは何を云っているのか、脚のあることを忘れている。

「四海に横行するに一任す、倒に楊岐の三脚に跨る」人間には足があるから、世界中何處へでも歩いて行ける。次の「楊岐の三脚」には故事がある。楊岐方會禪師にある僧が「如何なるか是れ佛」と問うた時、「三脚の驢子蹄を弄して行く」と答えたという。通身是れ手、通身是れ脚であるならば、黄龍の三關を透過することは容易だと示唆しているのだ。

「人人箇の生緣あり、各各機先に透徹す」一人残らず重々無盡の因縁で人間として生まれてきた、そして百千萬劫にも遇い難き佛法に巡り會い、その中で坐禪にしかも龍澤寺で巡り會ったのだ。竝大抵の理屈では表現出来ない話で、これを「偶然」という言葉ではとてもかたづけられるわけ

にはいかない。

私は曾て宋淵老師に「何故出家されたのですか」と伺ったことがある。老師は暫くして「成るようにして成った」と答えられた。私は一つの期待した答えを待っていたが、さらりと體をかわされた。「成るようにして成った」、この答えなら必然で偶然ではない。偶然と必然の反対用語は、哲學上でよく議論されるテーマだ。私は、これは短い時間の單位で考えれば偶然だ、こうして提唱をする、そして提唱を聞く、これは偶然というほかはない。しかしこの根源を一つ一つ辿ってみるとその結果は必然であると考えられるのである。ここが「各各機先に透徹す」というところだ。正眼で見來たれば、父母未生以前も死んだ先も皆な見通しということだ。

「那吒骨を折いて父に還す、五祖豈に爺の縁に藉らんや」。「那吒骨を折いて父に還す」とは、『五燈會元』卷第二に「那吒太子、肉を析いて母に還し、骨を析いて父に還す。然して後、本身を現わし、大神力を運らして、父母の爲に説法す」とあるを引用した。その意味は、一人の人間のみならず山川草木に至るまで、因縁所生によって現われ因縁所生によって消えていくということだ。これを別の言葉で表現すれば無生より出て無性に歸るといふこと、この道理を透徹しなければいけない。

「五祖豈に爺の縁に藉らんや」の五祖とは黄梅山の弘忍禪師のことだ。弘忍の前生は栽松道者であったが、四祖道信禪師に遇つて法を聞きたいと願っていたが、已に年老いていたので生まれ代わつてこいと云われ、父なくして周家の娘の腹を借りて生まれ代わり弟子となった、という傳説的故事を引用した。これも、生縁の本源に立ち返つてみよということだ。

「佛手驢脚生緣、佛に非ず道に非ず禪に非ず。怪むこと莫れ無門關の險なることを、衲子の深冤を結盡す」以上、提唱した黄龍三關の話は、佛でもなければ道でもなく禪でもない、とここで掃蕩門だ。凡てを否定したところがわからぬようでは、とても『無門關』四十八則の公案を透過することは難しいであろう。

天下の修行者の爲に無門禪師が四十八則の公案を編集して參究せしめた、その親切さをよくよく認識しなければいけない。修行者はこれを恨みとして受け取ってはいけない。

「瑞巖近日無門有り、繩床に掇向して古今を判ず。凡聖の路頭俱に截斷す、幾多の蟠螫か雷音を起こす」この瑞巖は瑞巖和尚ではなく、無量宗壽が住職をしていた瑞巖寺のことで、ここに無門禪師が來られた。繩床とは繩を張った粗末な椅子で、これに座って提唱をされたのだ。その様子は、凡と聖、凡夫根性や佛臭さをぶつ千切ってしまう、また生死涅槃煩惱菩提を木っ端微塵に碎いてしまう氣概で、それは丁度天地に響き渡る雷鳴で地下の蟲が地上に顔を出すように、惰眠をむさぼっている人間が目を醒ますようなものであった。

「無門首座を請じて立僧とし、山偈をもつて謝し奉る。紹定庚寅季春、無量の宗壽書す」首座とは修行僧の内で首位に座る者で、特に立僧は一會の雲水を指導し教化する學得ある僧を云うのであるから、今日で云えば師家分上を指す。

その内容は最初に述べた通りであります。紹定庚寅は、南宋理宗帝の時代で西曆一二三〇年、無門禪師四十八歳に當たる。

孟珙跋

達磨西來、不執文字、直指人心、見性成佛。說箇直指、已是迂曲。更言成佛、郎當不少。既是無門、因甚有關。老婆心切、惡聲流布。無庵欲贊一語、又成四十九則。其間些子誦訛、剔起眉毛薦取。淳祐乙巳夏重刊。

檢校少保、寧武軍節度使、京湖安撫制置大使、兼屯田大使、兼夔路策應大使、兼知江陵府漢東郡開國公、食邑二千一百戶、食實封陸佰戶。孟珙跋。

孟珙の跋

達磨西來、文字を執らず、直指人心、見性成佛。箇の直指と説くも、已に是れ迂曲。更に成佛と言うも、郎當少なからず。既に是れ無門、甚に因つてか關有る。老婆心切、惡聲流布。無庵一語を贅して、又た四十九則と成さんと欲す。其の間些子の誦訛、眉毛を剔起して薦取せよ。淳祐乙巳の夏、重ねて刊る。

檢校少保、寧武軍節度使、京湖安撫制置大使、兼屯田大使、兼夔路策應大使、兼知江陵府漢東郡開國公、食邑二千一百戶、食實封陸佰戶。孟珙跋す。

これは孟珙という人物が記した後書きである。文末に孟珙の役職が記されていて、これによれば武人であることが推測されるが、文中に無庵とあるので恐らく參禪の士であったのであろう。

「達磨西來、文字を執らず」達磨がインドから萬里の波濤を越えて中國に傳法の爲にやって來たが、文字を執らずで一切の經文について説明などしなかつた。面壁九年だ、毎日の坐禪三昧である。坐禪三昧ということを傳法されたのである。これを不立文字教外別傳という。「直指人心、見性成佛」直に人心を指して佛性を徹見し佛道を成就する。人々具足の佛性の中にも收まらぬ、そいつを自覺するのだ。しかし、「箇の直指と説くも、已に是れ迂曲」本分上から見れば直指ということも回りくどい。ましてや、「更に成佛と言うも、郎當少なからず」見性成佛ということもタワゴトだ。衆生本來佛なりで今更直指だ成佛だと全く餘計な草だ。「既に是れ無門、甚に因つてか關有る」門があればそれが關ということが出来るが、無門であるから關などあるわけがない。「老婆心切、惡聲流布す」無門慧開禪師が『無門關』四十八則を書かれたことは評價に値するが、一面大變に老婆親切が過ぎると思う。本分上から見れば全く要らぬことをして、後世に惡口の種となること間違いない。「無庵一語を贅して、又た四十九則と成さんと欲す」私無庵も無駄な事ではあるが、一語を付け加えて四十九則としようと思う。この四十九という數字については、釋尊の「四十九年一字不説」というのに由來するのではないかと推測する。「其の間に些子の諍訛、眉毛を剔起して薦取せよ」以上のような無門の關とか、四十八に更に一則を加える理由については、よくよく眉にツバを付けて見なければならぬぞ、御用心、御用心、ということろだ。「淳祐乙巳の夏、重ねて刊る」淳祐乙巳は南宋理宗帝淳祐五年（西曆二二四五年）で、『無門關』はこの孟珙の跋文を添えて第一重刊本が出されたようだ。

安晩跋

無門老禪、作四十八則語、判斷古德公案。大似賣油餅人、令買家開口攝了、更吞吐不得。然雖如是、安晚欲就渠熱爐熬上、再打一枚、足成大衍之數、却仍前送似。未知、老師從何處下牙。如一口喫得、放光動地。若猶未也、連見在四十八箇、都成熱沙去。速道、速道。

安晩の跋

無門老禪、四十八則の語を作つて、古徳の公案を判斷す。大いに油餅を賣る人の、買家を令て口を開かして撮し了つて、更に吞吐することを得ざらしむに似たり。然も是の如くなりとも雖も、安晩渠が熱爐熬上に就いて、再び一枚を打し、大衍の數を足成して、却つて前に仍つて送似せんと欲す。未だ知らず、老師何處従りか牙を下さん。如し一口に喫し得ば、放光動地。若し猶お未だしくんば、見在の四十八箇を連ねて、都て熱沙と成り去らん。速に道え、速に道え。

これも、安晩という人の後書きである。當時この『無門關』は修行僧だけではなく多くの參禪する居士達にも讀まれていたようで、安晩もその一人であった。彼は有能な政治家であると共に文學にも秀でていて、時の皇帝理宗帝から西湖の畔に別荘を下賜される程信任を得ていたようだ。「無門老禪、四十八則の語を作つて、古徳の公案を判斷す」無門慧開禪師が四十八則の話を集めて、古徳先輩の考案を色々論評した。それは丁度、「大いに油餅を賣る人の、買家を令て口

を開かshめて攝し了^{おわ}つて、更に吞吐^{どんと}することを得ざらしむに似たり」油餅を賣る人が、それを買う人の口を開かして無理矢理に食べさせるようなもので、食べた方も飲み込むことも吐き出すことも出来ないでいるようなものだという。これは、學人が四十八則の公案で隨分と苦勞した有様を云っているのだ。實際に公案を讀んで何のことやらさっぱりわからないで、どう手を付けたらどう理解したらよいかと思ひ惱んだ者は多い筈だ。それにも關わらず、「然も是の如くなりと雖も、安晩渠^{かれ}が熱爐^{ねつろ}熬^{ごう}上に就いて、再び一枚を打し、大衍^{だいえん}の數を足成^{そくせい}して、却つて前に仍^よつて送似^{そうじ}せんと欲す」そうではあるが、更にこの安晩も熱火の爐上に油餅をもう一枚焼いて、前の四十八則の油餅と共に天下の學人の口に中に送り込もうと思ふ。「未だ知らず、老師何處^よ従りか牙^げを下さん」さて、天下の老和尚達はこの油餅を何處から噛み砕くのであろうか。「如^もし一口に喫し得ば、放^{ほう}光動地^{こうどうち}」もしも一口に呑み込むことが出来る、食べ終わることが出来るならば、昔釋尊が説法した時額から白毫光が放たれ大地が振動したようになるであろう。「若し猶お未だしくんば、見在^{けんざい}の四十八箇を連ねて、都^{すべ}て熱沙^{ねつさ}と成り去らん。速^{すみやか}に道え、速に道え」若し一則の公案の始末が出来ぬようでは、今此處にある無門關四十八則は丸めて總て熱い砂漠の中に葬り去られるであろう。さあ、學人達よどうする、速に道え、速に道えと詰め寄つて來た。

第四十九則語

經云、止止不須説、我法妙難思。安晚曰、法從何來、妙從何有。説時又作麼生。豈但豐干饒舌。元是釋迦多口。這老子造作妖怪、令千百代兒孫、被葛藤纏倒、未得頭出。似這般奇特話靶、匙挑不上、甌蒸不熟。有多少錯認底傍人、問云、畢竟作如何結斷。安晚合十指爪曰、止止不須説、我法妙難思、却急去難思兩字上、打箇小圓相子、指示衆人。大藏五千卷、維摩不二門、總在裏許。

頌曰。

語火是燈、掉頭弗膺。

惟賊識賊、一問卽承。

淳祐丙午季夏初吉。安晚居士、書于西湖漁莊。

第四十九則の語

經に云く、「止止不須説、我法妙難思」と。安晚曰く、法何れ従りか來たり、妙何れ従りか有なる。説く時又た作麼生。豈に但だ豐干饒舌なるのみならんや。元と是れ釋迦多口。這の老子妖怪を造作して、千百代の兒孫を令て葛藤に纏倒せ被れて未だ頭出することを得ざらしむ。這の奇特の話靶に似たらば、匙挑するとも上らず、甌蒸するとも熟せず。多少の錯つて認むる底の傍人あつて、問うて云く、畢竟、如何が結斷を作さんと。安晚十指爪を合して曰く、「止止不須説、我法

妙難思」と、却つて急に難思の兩字の上に去つて、箇の小圓相子を打して、衆人に指示す。大藏五千卷、維摩不二の門、總て裏許に在り。

頌に曰く。

火は是れ燈なること語れば、頭を掉つて磨えざれ。

惟れ賊賊を識る、一問に即ち承く。

淳祐丙午季夏初吉。安晚居士、西湖の漁莊に書す。

第四十九則の語

「經に云く、『止止不須説、我法妙難思』と」冒頭に、『法華經』「方便品」の中に、佛が舍利弗に告げた言葉で「止みなん止みなん、説くべからず、我が法は、妙にして思い難し」とあるのを引用した。本分上から申せば一字も説くものはない、説いたものは凡て大塗毒鼓だ。「安晚曰く、法何れ従りか來たり、妙何れ従りか有なる」安晚は、一體法というものは何處から生じたか、また、妙ということは何處から出たのかと、疑問を呈した。「説く時又た作麼生」もしも、佛が如來が説く時はどうなのか。「豈に但だ豐干饒舌なるのみならんや。元と是れ釋迦多口」中國唐の時代、國清寺の僧であつた豐干は寒山、拾得と共に禪境を樂しんだ人であるが、大變なお喋りであつたという。釋尊は四十九年一字不説というが、否、説法のし通しだつたではないか。「這の老子妖怪を造作して、千百代の兒孫を令て葛藤に纏倒せ被れて未だ頭出することを得ざらしむ」豐干も釋尊も共につまらない妖怪を造り出して、後世の兒孫たる修行者達に言句の葛藤をさせ、身動き

の出来ぬようにしたのではないか。始めに、「止みなん、止みなん」と云った言葉は何だったのか。「しやはん」這般の奇特きとくのわ話わに似たらば、匙挑しちようするとも上らず、甑蒸そうじようするとも熟じやくせず」『世語集』に「釋迦と云う悪戯者いたずらものが世に出でて多くの人を迷わすかな」とある。無門も四十八則の公案を持ち出したが、どれもこれも匙ですくうことも出来ず、鍋で蒸しても美味くならない。これでは、箸にも棒にも掛からぬということだ。「多少の錯つて認むる底の傍人ぼうじんあつて」然し乍ら、どれ程多くの人々が、これは大變美味しいご馳走だと勘違いをしたことか。「問うて云く、畢竟、如何が結斷けつだんを作さんと」それならば、どのようにこの問題のケリをつけるのか、如何に結論づけるのがよいのだろうか。「安晩十指爪じっしそうを合して曰く、『止止不須説、我法妙難思』と」私安晩はここで合掌して申し上げる、「止みなん止みなん、説くべからず、我が法は、妙にして思い難し」と。佛法は微妙であり、思量し難いものであると。「却つて急に難思の兩字の上に去つて、箇の小圓相子を打して、衆人に指示す。大藏五千卷、維摩不二の門、總すべて裏許りきよに在り」しかし急いで、難思の二字を一圓相で收めて大衆に示し、この中に釋迦の一切經も、維摩居士不二の法門も在るのだと云わなければならぬ。この一圓相の中に、法身の公案から難透難解の公案も含まれている、それに相違ないが、丸呑みは禁物だ。志ある者は、こここのところをよくよく見届けなければいけない、よく勘辨しなければいけないところだ。

「頌に曰く。火は是れ燈とうなること語れば、頭こつへを掉おつて磨こえざれ」火が燈で、燈が火だ。これで我法妙難のところを丸出しにしている、これこそ説不説というところだ。ところがこれを誰も首を横に振つて應じない。肯わない、何故だ。そんな解りきつたことを返事するに及ばぬというこ

とか。知解分別の否定というところか、口に出して説明すれば本分上に於いては不可ということか。「惟れ賊賊を識る、一問に即ち承く」同じ穴の狸ならば、言葉で云わなくても意志の疎通はある。何も喋る必要はない、知音底同志というものはちゃんと合點している。一つの問いで直下に承當だ、腹の底まで見通しだ。ここが妙難思の面目というものだ、以心傳心と云うではないか。「淳祐丙午季夏初吉。安晚居士、西湖の漁莊ぎよせうに書す」淳祐六年丙午（西暦一二四六年）、前年の第一重刊に引き續き、第二重刊が行なわれるのに際し、安晚居士が西湖の別莊にて書かれた。因みに、この時無門禪師は六十四歳。建長寺開山蘭溪道隆禪師が來朝されている。

無門關了

編集後記

事の始まりは、海禪寺徹心會久參底からの呼び掛け「松華室老師の古希を期して『無門關』の提唱本を出そう」でした。老師は日頃口癖に「提唱するに及ばず、ましてや書物にすることは言語道斷」と、しかし禪會道友の熱意には逆らえず、また自身が法を語り傳える者としての責務を果たすべきとその思いを修正されるのでした。ならば出版するからには萬全を期したいと、老師はあくまで慎重な姿勢を崩すことはありませんでした。徹心會は坐る事に専らで、提唱は月に一回第一土曜日のみで四十八則講了まで時間を要する事は必至であり、老師は提唱後にもその原稿の推敲を重ねられていたので進捗状況は遅々としており、これでは古希どころか喜壽をも過ぎてしまうのではないかと道友達は心配するのです。

そんな折り突如として老師が龍澤寺を董す事となり、僧堂師家として提唱臺に上る事になりました。坐禪に居士と雲衲の違いは無いとはいえ提唱に於いては自ずと趣の違ったものになると、老師は更に書き入れをし、表現を厳しく重厚なものにしていったのでした。當然の如く、龍澤寺では『無門關』だけでなく『臨濟錄』や『碧巖錄』の提唱もされ、沼津東方寺、東大陵禪會など月例坐禪會への出向、技術者集團自在研での佛教講座、花園大學での公開講座等々があり、更には制間中フランスへ渡航しての撮心も三十數年來の恆例でありました。就中、平成二十八年嚴修された臨濟禪師一千五十年遠諱報恩大攝心に於ける東福寺禪堂での全國二百餘名の雲衲に對する提唱があり、翌二十九年白隱禪師二百五十年遠諱では白隱古道場龍澤寺での報恩大攝心が修行

されて、老師はこれに心血を注がれていたのです。

老師は九十歳を越えても猶お矍鑠としていましたが、流石に近年は衰えを隠せなくなりました。そこで、今こそ出版を決行すべきと逼り、老師はどうとう頷かれお許しが出たのでした。まさに發案當初から實に二十數年が経っていたのです。

老師は或る時、「語録を読むと坐禪がしたくなる、坐禪すると語録が讀みたくなる、この兩輪で坐禪が繼續出來た」と吐露されました。老師の讀書は廣汎で、佛教书は勿論のこと西洋を含めた宗教や哲學、經濟、醫學關係等々でありました。この提唱本に於いてもその老師の智見の豊富さを各所に窺い知る事が出来るのです。またこの提唱本には、日本で江戸時代に作られた『無門關』の注釋本からの引用が多々なされています、參考までにこれを列舉しておきます。

春夕鈔（癸酉版無門關鈔） 編者不明 寛永二年（一六二五）刊

萬安鈔（丁丑版無門關鈔） 萬安英種編 寛永十四年（一六三七）刊

自雲鈔（禪宗無門關私鈔） 規伯玄方（幻門自雲）編 慶安三年（一六五〇）刊

西柏鈔 西柏編（新豐後學西柏記） 延寶三年（一六七五）刊

嶺白集 道派源底述・道鋪序 天明二年（一七八二）刊

若し文中に魚魯虛虎の誤り、宗乘を曲解するなどがあればその責は偏に老師の舌頭を筆受した弟子某にあります。諸大徳の慈斤を乞う次第です。

令和七年十二月八日佛成道日

參學徒 後藤法山 謹誌

後序

日本の臨濟禪に參じて『無門關』を知らぬ者はいないであろう。この書物の第一則は「趙州狗子」、つまり「無字」の公案であり、江戸中期以降の日本臨濟禪では初透關として白隱禪師の「隻手」と共に重要視されたきた。その意味では『無門關』は看話禪の旗手とも言うべき存在なのである。ところが中國では、「無字」の公案自體は南宋以後も、清朝に至るまで話頭として頻用されたものの、『無門關』の存在は忘れ去られてしまう。これは恐らく著者である無門慧開禪師の法系が中國で早々に絶えてしまったことに起因している。その意味では『無門關』を本邦に將來した法燈派の無本覺心禪師が、その法孫に拔隊得勝禪師を出すなど、大きな影響力を遺したことが幸いしたのである。國內では繰り返し刊行されており、注釋書の類も數多く残されている。

此の度、松華室老大師がこの書物についての提唱録を出版されるのは、御自身が「禪は參ずるべきものにして講ずるものに非ず」と序文で喝破しておられる通り、我々が參禪學道を忘れぬよう老婆心を示されたものなのである。日頃緩みがちな自心を點檢する法財となれば幸いである。

今回、この『無門關管見』を出版するに当たり、編纂の實務を全面的に擔われた、老大師の直弟子である海禪寺閑栖・後藤法山師に深甚の謝意を表すると共に、協贊・資助を頂戴した海禪寺徹心會様、並びに校正の勞を煩わせた興福寺西村惠學師・妙善寺長島宗深師に心より感謝申し上げます。

令和七年臘月三十日

野口善敬

無門關管見

令和八年二月十五日発行

著者 後藤 榮山

発行 龍 澤 寺

〒四一ー〇〇四三三

静岡県三島市沢地三二六

非売品

※本書に引用いたしました江戸時代の典籍には、当時の社会情勢および価値観を反映した表現が見受けられます。その中には、現今の倫理観からすれば不適切、あるいは差別的と受け取られかねない語句も含まれておりますが、史料としての姿を損なわぬよう、あえて原文のまま掲げました。これらの表現を肯定し、推奨する意図は微塵もなく、もっぱら歴史的文脈の理解の一助として掲載するものであります。何卒、時代背景を汲み取りご高覧賜りますようお願い申し上げます。