

話頭の考察

— 胡子無鬚 —

日 種 讓 山

胡子無鬚の則は、無門關第四則に記載する所であつて、無門關には他の則と同様に評唱と頌とが附してあるが、或庵とは如何なる人であるかは明瞭でない。續傳燈錄三十一、五燈會元二十に編入してはあるが、何れも上堂等の法語のみであつて、史實と見るべきものは何等記録してゐない。想ふに傳燈錄は其の書名の自詮するやうに、傳燈を明示するを目的として輯録したる爲め他は一切省略したるものであらう。それは或庵に止まらず、他も同様に省略して、何等記載してゐない。それ故に續傳燈錄は僧傳と見るべきものでなく、一の簡單なる法語集と見るべきものゝやうである。或庵編には、其の法語の始終に「鎮江府焦山或庵師體禪師、台州羅氏子……淳熙己亥八月朔微疾、染筆別郡守會公、逮夜半書偈辭衆曰、鐵樹開華、雄鷄生卵、七十二年、搖籃繩斷、擲筆示寂」とあつて、師名及び嗣法の事は記してゐない。が、或庵の法語は、護國元禪師法嗣の名の下に編載

しあれば、護國景元の法嗣たることは明かである。而して彼の示寂の淳熙己亥は南宋孝宗の淳熙六年(西曆一一七九)であるから、それより逆算すると、彼は徽宗大觀二年(西曆一一〇八)に出生したるものである。無門慧開が無門關を編述したのは、南宋理宗の紹定元年(西曆一二二八)であつて、或庵の示寂後四十九年に相當する。こゝを以て、或庵の此の示衆は、無門慧開が無門關編述の時代には、有名なる公案の一として世に喧傳し、學徒間の問題として研參せられたるを以て、之を編入して評唱と頌とを加へたるものであらう。されど其の評唱は、無門關第一則の無字の公案の評唱と詳略の差はあるが、同一の意味のものであつて他に異なつた所を見ないのである。之によつて無門慧開が無字の公案と同様な興味を以て此の公案を編入したることが知り得らるゝ。且つ或庵の師たる護國元は、大慧宗杲(隆興元年寂、西曆一一六三)と同じく圓悟克勤(紹興五年寂、西曆一一三五)の法嗣である。而して或庵は圓悟の示寂を去ること四十年であつて、大慧が碧巖集を燒却せしは南宋紹興十一年(西曆一一四一)で、彼が五十三歳の時であり、或庵が三十四歳の時であつた、此等の關係より推考するときは、或庵は當代に於ける高僧の一人として重視され、従つて彼が提唱せる法語が一の公案となりて學徒間の問題となり、それが研參せられてゐたる爲め、慧開が評唱と頌とを加へて無門關に編入したるものと思はるゝのである。

或庵曰、西天胡子、因甚無鬚。

これ無門關に記されたる公案の全文である。西天とは「西天東土」と熟語し、禪門の常套語であつて、印度を指すことは云ふまでもない。胡子とは「碧眼胡僧」又は老胡など、云つて、達磨を指すことは勿論である。何故に印度到來の僧の多數の中、獨り達磨のみ「胡」と稱せしであらうか、羅什、佛陀跋多羅等何れも皆實名を以て稱し、然るに達磨のみ「胡」の字を用ひ、しかもそれを使用せしものは其の法孫の善知識である。若し之を儀禮上より見るときは不遜の甚しきものであつて、法孫たるものゝ使用すべきものではない。しかもそれを臆面もなく使用して何等不思議としないのは何に依れるのであらうか。碧巖集第一則の公案に、達磨の「廓然無聖」の語に圓悟は「將謂多少奇特」と、「不識」の語に「咄再來不直半文錢」と、「達磨渡江」の語に「這野狐精、一場懺懺、從西過東、從東過西」と、雪竇は頌に、「這裡還有祖師、喚來爲老僧洗脚」と云つてゐる。此の如きの稱呼は唐代の雲門を始めとし、黃檗臨濟洞山等何れも之を使用し、宋代に至りては益甚しく、寧ろ極端に過ぎる位になつてゐる。が、それは文字通りには解せられない場合が多いのである。「胡子」も亦其の一例であつて、不遜の意味に使用したのではない。時には稱讚の極意を表する爲に反語を使用したる場合が多々存するのである。抑下の卓上とは此の意味であるが、時としては反對に卓上の抑下、即ち稱讚の語を以て罵倒貶却の意を表することも亦尠くないのである。何故に此の

如き表現法を使用せしかなれば、禪は眞理の具現であり、生活である。換言すれば眞理を概念的に思惟するのではなくして、それを實踐し、體現するのであるから、文語的な雅言を避けて即事的な俗語を使用し、生活其の儘を法となし、禪となすのであるから、日常底の語其の儘を使用し、以て祖意を表現したのである。

支那佛教は大體としては教義中心の佛教であつて、印度佛教の創造的なるに反し、整理的なる所に其の特徴が存するのである。然るに中唐以後禪宗の興隆するに従つて、觀念の佛教は實踐の佛教となり、教義中心の佛教は生活中心の佛教となつたのである。故に禪宗の生命は教理の實踐に存し、教理の實踐はその生活化に存する。かく教理の生活化は概念的言語によりては生活を離るゝこと遠く、實際生活と相一致せざれば、遂に實際生活其の儘の言語を使用して、生活即禪たらしめたのである。例せば

「翠巖夏末示衆云、一夏以來、爲兄弟說話、看翠巖眉毛在麼。保福云作賊人心虛。長慶云生也。門云關。」

「睦州問僧、近離甚處。僧便喝。州云、老僧被汝一喝。僧又喝。州云、三喝四喝後作麼生。僧無語。州便打云、這掠虛頭漢。」

「僧問洞山、如何是佛。山云麻三斤。」

と、以上の公案は説明するまでもなく、禪門通途の公案であつて、禪門を叩きしものは何人も熟知するところで、蛇足を添ふ必用はないが、何れも日常底の言語を以て問答が記されてある。かうした點が即ち能く禪の生活化を現はしてゐるのである。されど此等の公案中何れの點に佛教が存在するか、殆んど模索し難いであらう。それは恰も漢文を修習せしものが時文を完全に讀み得ないと同様であつて、唐宋時代の俗語及び其の使用法を識知しない者が、完全に公案を理解し得る筈はないのである。今日の禪僧の公案の解説は唯古來の慣例に隨つて之を解説しつゝあるのであつて、誤解がないとは云ひ得ないのである。それは俗語の習得をなさずして俗語を慣例によつて解説してゐるからである。されど禪は之によつて始めて觀念の域を脱して生活化したのである。是に於て、釋尊中心の佛教は轉じて祖師中心の佛教となり、佛教の重點が祖師に置かるゝやうになつたのである。教理を中心とする限りは、飽まで釋尊を以て中心とすべきであるが、生活を中心とする場合は生活化した祖師を以て中心とするのは、自然の推移でもあるが、かくてこそ生活佛教の本據が確立するのである。故に禪宗は釋尊中心の佛教ではなくして即ち祖師中心の佛教である。是れ佛教研究の重點が、釋尊所説の經典を遠離して、祖師提示の公案となり、「如何是祖師西來意」と數百回に亘りて繰返された所以である。然るに其の答は何れも論理的でも説明的でもなく、俗語を以て直接に端的に電光石火のやうに間髪を容れず答へられてゐる。此の如く端的に之を答へ得るのは全く俗語の

特徴であつて、他の文語の及び得ざる所である。同時に日常の俗語ほど生活に即し、生活其の儘の語はなき故、禪の如き宗教は俗語によつて端的に表現せざれば之を表現し得ざる故「胡子」と云ふ如く俗語を使用したるものである。

所が其の俗語の表現が何時とはなしに特殊づけられて、遂には之を以て禪語と稱するに至つたのである。されど此の如き表現は、之を論理的に云へば則ち最後の一語であり、總ての意味内容が此の語中に含蓄してゐるを以て、容易に理解し得ず、其の模索に苦しむのである。即ち「胡子無鬚」に於ても同様であつて、そこには無限の眞理が秘められて、眞理表現の最後の一語に外ならぬのである。同時に此の表現が禪の死活の分るゝところであつて、最も重要性を有するのである。「胡子無鬚」も亦同様であつて、單なる形相的な「無鬚」の意味ではない、恰も宗教最極の眞理は「無」を以て表現せらるゝやうに、達磨禪の眞理を「無鬚」を以て表現したのである。それで禪は「無鬚」に生き、無鬚で生活するのでなくてはならぬ。然し「無鬚」の眞境は「老胡許知、不容老胡會」であつて、達磨と雖も相對的の知を以てしては會得し得ない絶對的眞境である。或庵は上堂に

舉臨濟示衆四喝公案、乃召衆曰、這箇公案天下老宿拈撥甚多、第恐皆不盡。焦山不免四稜著地、與諸人分明注解一編。如何是踞地師子、咄。如何是金剛王寶劍、咄。如何是探竿影草、咄。

如何是一喝不作一喝用、咄。

と、四喝悉く咄破して「無鬚」の端的を顯現してゐる。不作用の喝は古來臨濟立宗の根基とせられ且つ臨濟の生命なりとも評せられてゐる。然るに或庵は之を咄破して其の一喝の存在すら許してゐない、是れ彼の禪が「胡子無鬚」に立脚する爲である。護國元は

「釋迦不會道、達磨不得禪、列祖無機關、衲僧沒巴鼻。是則是、作麼生承當。」

と云つてゐる。かうした法を嗣承したる或庵が、四喝を咄破し、「胡子無鬚」を拈提したのも當然と見なければならぬのである。

三

此の則を文字通りに見れば極めて簡單であつて、何等の意味も存在しないやうであるが、前にも云へる如く、實は或庵の生命であり最後の一句子である。従つてそこには彼の禪が最も端的に表示せられてゐることを知らねばならぬ。然し彼がかうした示衆をなすには何等かの契機がなくてはならぬ。恐らくそれは達磨忌が契機となりてかく示衆せしものではないであらうか、百丈清規第四章達磨忌の章に「如法鋪設法堂、座上掛眞」とあり、依つて祖の眞像を堂上に掛け、即ち祖点に因みて示衆せしものであらう。然し達磨の眞像の鬚茫茫たるは古今の通則であつて、達磨と云へば鬚が聯想され、無鬚の像は一もない。されど眞の達磨は形貌ではなく、達磨を達磨として生かしてゐる生命が無くてはならぬ。其生命こそ眞の達磨であつて、有漏の形體は眞の達磨其ものではない。

さは云へ達磨を特徴づけたものは鬚である。達磨の眞像に鬚の無き者は殆んど無い。或庵は之を契機として達磨の眞相を學者に示す爲に「囚其無鬚」と示衆せるものであらう。

それで此の公案は人格的達磨の問題ではなくして、つまりは祖意又は祖師の心印が即ち問題である。古來幾多の僧は「如何是祖師西來意」と問ひ、師の提示を仰いでゐる。今それ等の問答を見ると數百に上り、公案大成集には重複する者を除ひて其の問答が二百二十編載せられてゐる。同一問題がかくも多數に繰返されてゐるものは他にはないのである。以て此の公案が如何に重要性を有するかは推知に難くない。同時に一面の觀察としては、達磨西來の眞意が不明瞭なる爲め數百回に亘りて繰返されたものとも見らるゝのである。達磨の教法として傳へられてゐる者は極めて僅少であつて、しかもそれさへ疑問とせられ、就中「祖師西來意」を端的に示す者は廓然無聖の公案とせられてゐる。近來燉煌出土本によりて新資料發見せられ、達磨の著書として照會せられてゐるが、それは單に學界のみに止まつて未だ宗團の問題とはなつてゐない。宗團に依然生命を持続するものは今尙廓然無聖の公案であつて、新資料の研究の如きは學者の遊戲とせられ、實際的禪には交渉を有しないものと見られてゐる。是れ立宗の基礎が教外別傳にあり、其の方法が直指人心見性にある爲めであり、従つて新資料によりてその思想の研究の如きは、方法論の一部分では有るが、其の中心を成す者にあらざるを以て問題とせられないのである。故に達磨の生命を持続せんとするには、

舊態墨守も亦止むを得ないのである。或る點より觀れば、宗教の生命は新資料の研究によりて發見せらるゝのでなく、舊態墨守によりて持續せらるゝのである。此の如き意味より見れば舊態の墨守には又大なる理由の存することを認知せねばならぬのである。

所が祖意が問題となりて數百回に亘りて繰返されるのは廓然無聖の語が掃絶的であつて眞俗の二諦は勿論、聖諦すら無しと一喝し、總てを否定せるを以て其の眞意が那邊に存在するか模索し得ない爲め「如何是祖師西來意」の問題が發したるものである。かうした問題は馬祖時代より漸次に續發し即ち馬祖道一禪師廣錄に

「僧問馬大師、離四句絕百非、諸師直指某甲西來意。馬師云、我今日無心情、不能爲汝說、問取知識去。僧問知識。藏云何不問和尚。僧云教來問。藏云我今日頭痛、不能爲汝說問取海兄去。僧問海兄、海云我到這裡却不會。僧舉似馬大師。馬師曰、藏頭白海頭黑」

問の意は達磨の「廓然無聖」を基礎として、相對的知識、抽象的概念も離れ、即ち人間の創造したる一切の議論を離絶して、達磨は何を將來せしか、それを指示せよとの意である。然る一は「今日無心情」と云ひ、一は「頭痛」と云ひ、一は「不會」と答へたので問題は益不明瞭となり、是れ爾後「祖師西來意」の問答が數百回反復せらるゝ所以である。「祖師西來意」の問頭の端は右の如く馬祖に發して、而も「離四句絕百非」即ち否定も肯定も折衷も懷疑も一切の諸説を離絶し終れば、

垂示も解説も共に否定し去るので如何ともなし難い、即ち知識の破産である。かうした世界に入りて始めて「無鬚」の真意は理解せらるゝのである。圓悟は

「夫說法者無說無示、其聽法者無聞無得。說既無說無示、爭如不說。聽既無聞無得、爭如不聽。而無說又無聽、却較些子」

と示してゐる。然るに僧肇は、「無說者、豈曰不言哉、云能無所說。無聞者、豈曰不聽哉、云能無所聞。無其所說故、終日說未曾說。無其所聞故、終日聞未曾說」と云つてゐる。眞理は無說無聞の絶對境に存する故聞いて聞かずであり、説いて説かずである。是を以て四句を離れ百非を絶する離絶の端的こそ「廓然無聖」であつて、「廓然無聖」の端的は「不識」である。故に馬祖は「不説」と云ひ、知識は「不知」と云ひ、懷海は「不會」と云ふ、或庵は之を無鬚と云つたのである。只是の不説不知不會無鬚の端的こそ實に參究すべき問題である。何故なれば、禪は黙々宜しくして説に宜しからざる如く、其眞理は不説不知の境に存すれば、自ら體驗して以て法的人格に轉換して始めて了得せらるゝからである。是を以て古人は公案に左の如く示してゐる。

「瀉山五峰雲巖同待立百丈、百丈問瀉山、併却咽喉唇吻作嬰生道。瀉山云却請和尚道。我不辭向汝道、恐已後喪我兒孫」

「百丈復問五峰、併却咽喉唇吻作嬰道。峰云和尚也須併却。丈云無人處祈願望汝」

「百丈又問雲巖、併却咽喉唇吻作麼道。巖云和尚有也未。丈云喪我兒孫。」
百丈懷海は馬祖道一の法を嗣ぎ百丈山に住したるを以て百丈と通稱せられ、瀉山、五峰、雲巖に咽喉唇吻を閉却して如何に禪を説くべきかと問ひ、即ち前記の「離四句絶百非如何説西來意」と云へるのと同意味であるが、之は假設的疑問であつて、百丈自らには何等の疑問を有せざるも、他を啓發せんが爲に問ふたのである。然るに瀉山は「請和尚道」と云ひ、百丈は不辭向汝道恐已後喪我兒孫と云ふ。言論によりて傳へ得べくんば教外の法でなきは勿論、其宗旨は亡ぶるのである。何故なれば、別傳の法は唯直覺的に妙悟すべきであつて、言論に依つて傳へることは不可能であるからである。雪竇は「十州春盡花凋殘」と頌じ、即ち言論も同様に辨證の極に達すれば亡言絶慮であつて畢竟「無」に歸する、此の「無」の世界こそ「無鬚」の眞境であつて、自知自證の妙悟はこゝに發して永遠の光を放つのである。雪竇は之を「珊瑚樹林日杲々」と云つてゐる。所が五峰は却て百丈に唇吻を閉却し、言語を亡げんことを請ふてゐるが、百丈は禪的に言論辨證せなかつたならば汝の妙悟は頗る前途遼遠であらうといつてゐる。實に禪は不立文字であり、絶言絶慮ではあるが、其端的より言論辯證自在でなかつたならば他を接化することは不可能であつて、同時に鬼窟裡の活計たるを免れぬのである。或庵が「無鬚」の眞境より垂示せるもの之に基くのである。雲巖は百丈が瀉山五峰雲巖と順次に「併却唇吻作麼道」と道破を捉すので、師は未だ言句を捨離せざるかと逆

に詰責せしに、百丈我若し汝等を詰責せざれば我兒孫を喪せんと飽まで追責してゐるのである。百丈は以上の如く三人に向つて唇吻を併却して道へと云へるのは、禪の根本法は言語によりて傳ふることの不可能なることを示して、以て言語思慮を絶して「無鬚」の真境より答ふべきことを捉し、而も亦雲巖の間に對して言論を捨離せば法は斷絶すと云つてゐる。是れ自語相異の觀あるも前述の如く、何れも「胡子無鬚」の真境へ誘導して「達磨無鬚」の面目を悟得せしめんとしたるに過ぎぬ故、自語相異の見ではないのである。

然れども禪の把放の立場より此の三人の機用を見るときは必ずしも前記の如くではない。即ち各自に自受用三昧ありて、却て百丈を驗察せんとするの機用を秘めてゐる。即ち瀉山は「請和尚道」と云へるは百丈の意志を檢討せんが爲である。換言すれば言表し得るならば即ち道へと逆襲の手段を弄し、百丈の舌頭を閉却せしめんとしたる底意を有してゐる。五峰は「和尚也須併却」と、是れ衆流を截斷して凡聖も尙伺ひ難き意味を暗示してゐる。雲巖は「有也未」と是れ即ち第一義諦には言語ありや否やの意味であつて、雲巖は此の語によつて自己未透底たることを曝露してゐるのである。是を以て百丈は之を誡めて、かくては「喪我兒孫」と云へるが、此語は瀉山の場合とは意味を異にしてゐる。要するに此間頭は言語未生以前を問へるのであつて、或庵の「無鬚」即ち達磨の廓然無聖の端的の表現を問へるに他ならぬ。

四

或庵は臨濟の四喝を咄破して「胡子無鬚」と提示し、護國元は「釋迦不會道、達磨不得禪」と向上宗旨を拈提し來れるが、或庵の「無鬚」も達磨の「無聖」と同様に單なる「無鬚」ではない、そこには達磨が廓然と云へる如く同様の意味が秘められてゐるのである。「無鬚」が即ち禪の根本法を示す限りに於ては、平等と差別を超越して平等差別を自由に使用するのでなくてはならぬ。故に「無鬚」は單なる否定的な無鬚であつてはならない、何故なれば左記の公案に

「龍牙問翠微、如何是祖師西來意。微云與我過禪板來。牙過禪板與翠微。微接得便打。牙云打即任打、要且無祖師西來意。牙又問臨濟、如何是祖師西來意。濟云與我過蒲團來。牙取蒲團過與臨濟。濟接得便打。牙云打即任打、要且無祖師西來意」

とあり、是れ恐らく龍牙の壯年行脚時代の問答と思はるゝ。彼は翠微臨濟に向つて同様の問をなし翠微臨濟も亦同様の手段を弄してゐる。之によつて見るも達磨の西來が時代の問題でありしことが知り得らるゝ。換言すれば達磨將來の禪とは如何なるものなりしか、禪僧間の一懸案であつたことが伺はるゝ。こゝを以て龍牙は「如何なるか是れ祖師西來意」と問ふ、翠微は禪板、臨濟は蒲團を持ち來れと云ふ、是れ他なし、即ち否定肯定を超越したる向上底より禪を提示せるものである。然るに龍牙は其意を會せずして、言の如く禪板と蒲團とを持ち來りて渡與してゐる。翠微と臨濟は共

に向上の接化手段を弄して即ち打着す、龍牙は尙之を會せずして「打即任打要且無西來意」と云つてゐる。龍牙は禪は否定道なりとして無意即禪なりと解したのである。即ち達磨の「無望」のみを以て禪となし、廓然の意義を未だ理解してゐない、之れ無意の否定を以て應じたのである。然るに翠微と臨濟は否定も肯定も平等も差別も超越したる向上第一義を以て禪となし、故に禪道にあらず佛道にあらず、佛凡の二境を超越したる向上底を示さんとして禪板蒲團を持ち來れと云へるのである。圓悟が碧巖集に、「大凡激揚要妙、提唱宗乘、向第一機下明得、可以坐斷天下人舌頭」と云へるは翠微臨濟の如き大機大用底の人を評し、「儻或躊躇、落在第二」とは龍牙の如きを評したのである。圓悟は更に龍牙を評して「不向活水處用、自去死水裏作活計、一向作主宰、便道打即任打、要且無祖師西來意」と、龍牙は平等の死水一偏に墮して何等差別への翻轉の活作用を有しない、是れ彼が西來無意とのみ臆斷して廓然の意義を失したる爲である。又僧が大梅に「如何是祖師西來意」と問へるとき大梅は「西來無意」と答ふ、鹽官之を聞いて「一箇棺材、兩箇死漢」と云つてゐる。禪は照用並び有し、權實共に行して始めて全きを得るのである。故に「無鬚」を單なる「無鬚」の無事無爲無意と解するならば、僅かに其一面を觀て他面を忘却するものであつて完全な觀方とは云へないのである。更に翠微と臨濟とに就て云へば、彼等が禪板又は蒲團を過し來れと云ふは龍牙の作略を觀驗せんが爲に假設的に云へるので所謂の權であり、照である。接得して即ち

打つとは所謂る實であり、用である。此の如く權實並び用ひ、照用共に行じて禪は始めて躍動し、活法として生きるのである。換言すれば否定肯定放行把住共に越えて、而もそれを人に依り時に應じて自在に使用し得て始て禪を得たる人と云ひ得るのである。然らば何故に翠微臨濟は龍牙を打着せしか、是れ他なし彼か否定の偏に墮在せしを打破して活達自在ならしめんが爲である。それ故に「無鬚」も亦唯其半面を觀て其底意を失却して「無鬚」と稱せば廓然の意義を忘却したると同様であつて、或庵の痛棒を喫着すること必せりである。

禪の根本法は達磨の「廓然無聖」である。されど其の「廓然無聖」を一の概念とするならば大なる誤りに墮する。従つて「西來意」も亦固定したる概念ではない。こゝを以て其西來意の間に對する答へも決して一定の型を有しない、各人各様に答へてゐる。是れ「胡子無鬚」である爲である。例せば

「僧問香林、如何是祖師西來意。林云、坐久成勞。」（碧巖集）

「僧問九峰、如何是祖師西來意。師云、一寸龜毛重七斤」（空谷集）

「僧問趙州、如何是祖師西來意。師云、板齒生毛」（空谷集）

「龍牙問洞山、如何是祖師西來意。山云、待洞水逆流、卽向汝道」（空谷集、汾陽錄）

「僧問洛浦、如何是祖師西來意。師云、青嵐覆處、出岫藏峰、白日輝時、碧潭無影。」（虛堂錄）

以上は數百の問答の中四五則を記したに過ぎぬ。而かも其答が悉く異なつてゐる。何故に此の如く相異なるかなれば、幾たびか記する如く禪の根本法は一切を超越した無法の法であるから、形式及び概念を離れて無碍自在にして何等拘はる所がないからである。従つて祖師西來の時は全宇宙が祖師西來と現前する。それは萬有の中に神が存在するのではなく、神の中に萬有が存在すと云へる如く一切の萬有は西來意の中の存在なれば、何物を拈出するも即ち西來意でないものはない。「龜毛」も「板齒」も「洞水」も皆西來意の面目である。是れ即ち「西來意」と云ふ一の固定した概念はないと云ふ所以である。同時に無法の法が即ち禪の法たること、自由にそれを表現して而も禪の法に反背せざる所以とがこゝに存するのである。古來の高僧が各自に其境其機に應じて答へる基礎も亦こゝに伏在して而も他より測度し得ざる所以である。所が雪竇及び圓悟は、香林の坐久成勞の答を最も優れるものとして推賞して居る。それは文字通りの意味であつて、他に何等の密意はない。即ち何時も坐してゐて疲れたであらう、誠に御苦勞であつたと云ふ意味に過ぎぬ、何故に之を名答として彼等は推賞したであらうか、雪竇は頌に

「一箇兩箇千萬箇。脱却籠頭卸角馱。左轉右轉隨後來。紫胡要打劉鐵磨」

とあり、更に解説を試みるならば、西來意と云へば「無鬚」に他ならない。それに何等かの法を達磨が將來した如く思惟するが、實は一塵一法を立せざるが禪の端的であるから、元より將來すべき

法はない。それにも關らず、何物が將來したる如く思ひて、法を求め禪を尋ねて馳求する人は一人二人でなく、千萬箇と多數の人が行脚してゐるが、香林はそれは坐久成勞であると驀頭より冷水を學者の頭上に注いでゐる。學者達は香林の此語を聞いて今迄擔ひ來つた一切の問題を放下して放棄自在となつたであらう。即ち迷悟凡聖等の一切を離脱して、洒々落々光風霽月の心境となれたのであらう。下の二句は參禪病や公案病や哲學病に罹り、西に東にと人の後に隨つて歩く者が甚だ多い、それは未だ獨立無伴の人ではない。此の如き者は紫胡が劉鐵磨を打つたやうに三十棒を與へて迷の夢を覺してやらうとの意である。圓悟は雪竇の頌に就て左の如く云つてゐる。

「雪竇直下如擊石火似閃電光、拶出放教爾見。聊聞擧著、便會始得。也不妨是他屋裏兒孫、方能恁麼道。若得直下便恁麼會去、不妨奇特。一箇兩箇千萬箇。脱却籠頭卸角馱。灑々落落不被生死所染、不被凡聖情解所縛、上無舉仰、下絕己躬。一如他香林雪竇相似。何止只是千萬箇。直得盡大地人、悉皆如此。前佛後佛、也悉皆如此」

是によりて見るも坐久成勞の底意には一切超越一切脱落の境の存することが知り得らるゝ。されば「胡子無鬚」の禪は一面より見れば一切超脱であつて、他面より見れば、一切現前に存することが知り得らるゝであらう。是に於て禪は自知自證すべきであつて、他に依つて求むべきものではない。依つて黄檗は左の如く云つてゐる。

「黃檗示衆云、汝等諸人盡是噴酒糟漢、恁麼行脚何處有今日。還知大唐國裏無禪師麼。時有僧出云、只如諸方匡徒領衆又作麼生。檗云不道無禪、只是無師」

五

達磨西來の眞意は不立文字教外別傳直指人心見性成佛の外にはない。換言すれば、我は只汝の心を直指するのみであつて、我が示す所は一切の教説と理論とはよらない。即ち自己所有の獨自性其ものゝ核心を掴めば、そこに安住の境地は自ら生ずるのである。それ故に或は「道本圓成何假修證」と云ひ、「人々具足箇圓成」とも云ふ。此の如き圓成底のものは他に何等の俟つことなくして完全性であり、何等の他の制約を受けざる自由性でもある。従つて總ての形態を離れ理論を超越する。こゝを以て「胡子無鬚」と云ふ。即ち超認識の存在である。南泉は之を「平常心」と云つてゐる。平常とは平穩常住の意味で、生住異滅の四相を遠離したる心である。諸佛境界經に

「文殊言、菩提無形相無爲。云何無形相、不可以六識知故。云何無爲、無生住滅故也」とあり、無門關抄には

「達磨の實相は無相也、色相音聲等を以て觀ること莫れ」と注意してゐる。無形相のものは超認識でなくてはならぬ。是れ六識を以て知るべからざる所以である。同時に生住滅の四相を離れて始めて無爲である。是れ廓然洞豁たる所以である。此の如く無爲無形相の故に或庵は「無鬚」と云ふ。さ

れば此の「無鬚」は超認識の故に表現の辭もなければ、元より修行によつて得べきものでもない。盤山は「三界無法何處求心」とも云へり、無法なれば求めらるべきものではない。同時に求めらるゝものは必ず何等かの制約性を有してゐる。然るに不可得不可説の道又は心は、知と不知とを越え、制約を脱したる超認識性である。南泉が道は知にも不知にも屬せずと云へるのは則ち其の超認識性を現はせるものであつて、知と不知とは對立化され分裂化されて「無鬚」の圓成底ではないのである。従つて亦獨脱性、自由性を有せずして、只一個の無活動の死體に過ぎないのである。こゝを以て無鬚の圓成底は知不知の境でなきは元より不立文字の境であり、言詮不及意路不到の境である。南泉が「若達不疑大道猶大虛廓然洞豁豈可強是非」と云ふ意味も即ちこゝにありて、或庵が「無鬚」と云へるのも亦こゝに存して、無限の廣さと深さとを有し、一點の雲霧も止めない純精意識の當體に還元した境である。換言すれば意識が意識を越えて意識のない意識の本源に還元した境である。即ち眞の獨自性自らの姿である。故にかうした眞境には黄檗の云へる如く、師のあるべきでなく、自らが自らに還元して自らを現はすより外に道はない。禪の歸家穩坐の境はこゝに存する。首山の竹篋背觸の公案に

「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」

觸は則ち肯定であり、背は即ち否定である。此の否定と肯定とを離れて何と云ふべきであらう、首山は何故にかく提唱せしか、禪の根本法は無法の法であるからである。無法とは即ち朕兆未分以前主客未分以前の物自體、意識自體の世界である。故に黃檗は無師と云ひ、百丈は唇吻併却と云ふ。三祖は「多言多慮、轉不相應。絶言絶慮、無處不通」と云つてゐる。古人は此の如く沈黙中に禪の本源を見出してゐるが、この沈黙の神秘中には永遠があり、無限の風光があつて絶對自らがその姿を投げてゐるのである。背觸も否定肯定も多言多慮も悉く眞を離れ聖を傷けて眞理自體ではないのである。是を以て古人は個の佛字を云ふも滿面の慙惶と道破し、佛の概念すら容れない其儘が赤裸々の眞理の直接的な啓示たることを示して居る。されば「無鬚」が達磨の眞相であり、禪の當體でなくてはならぬ。