

向上の些子

二階堂順治

東嶺禪師の宗門無盡燈論向上第六には、禪が諸宗に冠たる所以は實に向上の些子を傳えている所にあるとしている。衲僧家。縱使^ヒ實^ニ究^ニ盡^シ玄微。透^ニ破^レ重關。見^ニ徹^ス向上難透。因緣^ヲ亦卻^テ蹉^ニ過^ス此些子事。云々と云い、更に夫我禪宗所以冠^ニ諸宗。正以^テ傳^レ此些子。若只見性明了^ヲ而以爲^レ足。何須^ニ別立^ニ我宗^ヲと云う。

靈山會上拈花微笑より嫡々相承したものはこの些子であると云う。故にもし百千の公案を透過し、法理掌を見るが如く明らかであらうと、この「些子」を傳えざれば、我此禪宗を傳えた者とは云い難いと云べきであらう。即ち禪の本質的な一要素であること云うことが出来る。また黃檗禪師の語にも

師云。夫^レ出家人。須^シ知^レ有^ニ從上來事分。且如^ニ四祖下牛祖法融大師。橫說豎說。猶未^レ知^ニ向上關樞子。有^ニ此眼腦一方辨^ニ得^ス邪正宗黨。(景徳伝燈録九黃檗傳)

とある。そこでこの一著について少し妄語したい。あとで妄語の意味が明らかとなるが、全くこれについては妄語するよりほかには方法がないのである。向上の些子は「或又是謂^ニ末後句^ニ」(東嶺全)と示す通り、最後の句として傳え

られたものであるので、末後の句を取扱かつた公案を手掛りとして、この一着を見て行きたい。その一番有名なものは、彼の徳山托鉢の一則であらう。これは傳燈錄卷十巖頭章、會元卷七（念）にもあるが、無門關によると次の如くである。

「徳山一日托鉢下堂。見雪峰問者老漢鐘未鳴鼓未響。托鉢向甚處去。山便回方丈。峯舉似巖頭。頭云。大小徳山未會末後句。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。附掌大笑云。且喜得老漢會末後句。他後天下人不奈伊何。」

（無門關十三則）

こゝで巖頭が云つた末後の句とは如何なるものであつたか。その密啓の内容は、更に「明日陞座果與尋常不同。」と記されているが、それは如何に違つたものであつたのか。「他後天下人不奈伊何」とはいかなる意味であらうか。多くの問題を含むものと云わねばならない。更に巖頭末後の句は碧巖録にもある。（五十一則）

「雪峰住庵時。有兩僧來禮拜。峯見來以手托庵門放身云。是什麼。僧亦云。是什麼。峯低頭歸庵。僧後到巖頭。頭問什麼處來。僧云。嶺南來。頭云。會到雪峰麼。僧云。會到。頭云。有何言句。僧舉前話。頭云。他道什麼。僧云。他無語低頭歸庵。頭云。噫。我當初悔不向他道末後句。若向伊道。天下人不奈雪老何。僧至夏末。再舉前話請益。頭云。何不早問。僧云。未敢容易。頭云。雪峰雖與我同條生。不與我同條死。要識末後句。只這是。」

こゝでは徳山でなくて雪峰に對しても末後の句の欠けていること、更にこの末後の句を云つたならば、天下の人は雪峰を如何ともし得なかつたであらうとも云い、末後の句を僧の請益に對していと軽々しく「何不早問」と云い、具體的に「雪峰雖與我同條生。不與我同條死。要識末後句。只這是」とこの句を説明している様であるが、

依然として、徳山の場合の密啓と同じく、明白な解決を示しているものではない様に見える。

更に後代になつて 清素侍者、兜率悦、眞淨克文。張無盡、等をめぐる最後の句の話が羅湖野録下に出ている。眞淨克文（黃龍南の嗣）に參じた兜率悦が石霜素侍者に參じ見解を述べた所が「只可入佛。不可入魔。須知古德謂。未後一句始到牢關。悅擬對。又遽問。以無爲如何說。悅又擬對而素忽高笑。悅恍然有得。」と記されて居る。この事は會元兜率悅章には

「素曰。豈不見古人道。未後一句、始到牢關。如。是累月。素乃印可。仍戒之曰。文示子者皆正知正見。然離文太早。不能盡其妙。吾今爲子點破。便使子受用得大自在。他日切勿嗣吾。師後嗣眞淨」とある。

この話はこゝで終らない。兜率悦はこれを自分の教えを受け、張無盡に語つたのである。張無盡はこれを悦の師、眞淨克文に語つた。その時の様子をやはり眞淨克文の嗣、寂音尊者覺範に語つている。

「寂音尊者。謁無盡居士於峽州。善谿。無盡曰。昔見眞淨老師干歸宗。因語及兜率。所謂未後句。語尙未終而眞淨忽怒罵曰。此吐血禿丁脫空妄語、不用信。既見其怒不敢、更陳曲折。然。惜眞淨不知此也。寂音曰。相公惟知兜率口授。末后句。至於眞淨老師眞藥現前而不能辯何也。無盡駭曰。眞淨果有果此意那。寂音徐曰。疑則別參。無盡於言下頓見眞淨用處云々」。

とある。その項の終りに此の書の著者曉堂禪師は評して

「噫悦能扣素。而不能忘其轍跡。致無盡隨墮其中。非寂音發眞淨冥眩之藥。何能愈無盡膏盲之疾耶。信宗師爲人。各有惠利。豈易測其涯涘哉」

と云う。更に此語を引用した白隱は「息耕錄開筵普說」の中で

意味となり、更に禪の諸宗に冠たるの意味も幻想に過ぎないことになるであらう。向上の宗旨更にこれを明らかに修業の如きも無意味となり終る他はないであらう。又清素侍者が兜率に示した如きも唯修行を更に向上せしめるための門庭の施設であつてその内容に至つては見性の大事を更に深めることであつたと見得ないこともないし、そこに密啓の必要があり、徳山次日上堂、尋常不同の記述も實は尋常と大差なしとする見方が生れて来るかもしれない。しかし、すでに疎山に「病僧咸通年以前。識得法身邊事。咸通年以後。識得法身上事。」の語があり、虛堂和尚の大應國師に對する路頭再過の稱もありこれをも又單なる門庭の施設とのみ看過することは出来ないであらう。しかしこの事を語ることは實は禪の禁忌に觸れることである。密室相傳の宗旨にはないことであり、衆目の下に觸れた瞬間、向上の些子たることをやめる如きものであると云わねばならない。死屍を持ち來つて生ける者の如く説くことは出来ぬであらう。そこで些子の事を語ることは只々妄語あるのみである。

最後の句とは蓋し最初の句ではない。最後の句である筈である。あらゆる修行の過程を過ぎて、最後に到達する所の意であらう。華嚴經入法界品の意によれば、善財童子は文殊に從つて發心して漸時に南に行つて一百一十城を過ぎて五十三の善知識に參じ末後彌勒の一彈指頃に頓に前來諸善知識の所得の法門を亡じたと云う。更に

「復依彌勒教。希欲奉觀文殊。是時文殊遙伸右手。過一百一十由旬。按善財頂曰。善哉善哉善男子。若離信根。心劣憂悔。功行不具。退失精勤。於一善根。心生住著。於少功德。便已爲足。不能善巧發起行願。不爲善知識之所攝護。乃至不能了知如是法性。如是理趣。如是法門。如是所行。如是境界。若周偏知。若種々知。若盡源底。若解了。若趣入。若解說。若分別。若證知。若獲得。皆悉不能。云々と。

こゝは末後一彈指頃に從前の所知を亡じ、且つ一念眞實たる信根の中に最後の依り所を見る華嚴の最後の一句を見るのであるが上來の諸則に於ける一著の概念的的理解に資することが出来るであらうか。更に私は次の如き側面を向上

の中に見得るのではないかと思う。しかしこれはあくまで側面であつて向上の全分を云い表わしたのではない。

思うに宗教とは人間解放(解脱)の擧であると思ふことが出来る。ヨーロッパ的に云えば、哲學道德よりの解放は宗教の最後の課題であつたであらう。すでに世尊出遊の中に人間の四苦が意識され、その解決が出家、成道となつて表われたのであることを私等は知るのである。勿論、ヨーロッパ的宗教でも、乃至印度傳來の道德、哲學、宗教の渾然たる綜合體である佛教についても、哲學、道德と云うこの人間の築きあげた社會的或は歴史的所産或は價值を全く否定し去り、これを撥無することは出来なかつた。否これらあくまで尊重しこれに隨順することによつてそれからの解放(解脱)を見出したとも云得るのである。しかし單にかかるものに隨順することのみが宗教であるとすれば、高々哲學道德の再自覺、再認識の程度に止る外はない。人間は再びそこから解き放たれねばならぬであらう。絶對的な神が宗教の中心になり、道德的な價值を更に越える所の、或は絶對的な惡をもその限りなき慈悲の中に攝取し給う佛の救済が必要になつて來たのである。それは人間を救い、現世に於てか、または來世に於てか、その何れにもせよ、あらゆる規範から解放してくれるものであつた。しかし斯かる人間解放者も更にそれが宗教となり、歴史的所産となつて來るに隨つて、嘗て哲學や道德が知識や行動の解放者でありながら、やがて人間の一つの鐵鎖となつた如く、また人間の自由に對する規制者を意味した。こゝに宗教よりの解脱が必要である時節が到來する。私はこゝに「向上」の意義を認めるのである。しかしこゝで注意すべきは、最後の句と云われる如く向上の次元は宗教の更に以後のものであることである。それは恰も哲學や道德が先宗教的なものであるのと同じく、あらゆる宗教を先向上の事として、その上に成立つものであることを忘れてはならない。それ故に向上はかゝる宗教を豫想するのである。向上の立場から佛の名を聞くこと怨敵の如くせよとか、佛の名を聞けば耳を洗うこと三日せよ、とか云う言葉があるとしてもこれは唯宗教以後の次元に於て可能なのである。もし宗教以前であれば佛と云うことすらない筈である。例えば

る無事の解釋についても「有般底人道。本來無_二一星事。但只遇_レ茶喫_レ茶。遇_レ飯喫_レ飯。此是大妄語、謂_三之_レ未得謂得未證謂證_二」と批判しているのである。こゝに前掲無盡燈論や白隱の所論にも見る、見性。透關、更に向上と云う修業の順序が必要な所以があると思う。勿論佛教の圓融無礙な解釋によれば、初發心時便成正覺と云い、圓環的に出發即歸結と云う場合もあり得るかもしれない。又すでに自覺の中にかゝる構造をそなえていると云えるかもしれないが、一應分析的な理解の上では、斯る直線的順序が必要であり、更に泥多からざれば佛大ならずと云う語からも解る通り、この迂路の中に向上の内容があるべきなのである。見性即向上であつてもそれは向上の内容は無内容であり、無向上たるのみであると言うはかはないであらう。臨濟錄の如きも佛法を「濟世藥表顯之說」と見た臨濟大師の宗教解放の大文字であり、向上の血涙たるべきものであらう。その說法段の如きも、恰かも奪境不奪人の立場から快刀斷亂麻の痛快な理論を展開して行く如く見えるけれども、その中に向上の宗旨を見るのでなければ、大師の眞意を遙かに遠ざかるものであると云わねばならない。特に誤つて宗教以前の次元、又は佛法中の立場に於て見ることは無事禪に墮在し、淺薄の見解に陥るおそれなしとしない。

二

すでに前掲書中東嶺も云う如く「一千七百則公案。皆是些子消息」であるので公案についてこの點に觸れたい。見性と向上と云う立場を對比的に鮮明に表わした有名な則の一つは南泉一株花であらう。

「陸亘太夫與_三南泉_二語話_{スル}次_デ。陸云。肇法師道。天地與_レ我同根。萬物與_レ我一體。也甚奇恠_{ナリ}。南泉指_三庭前花_二召_三太夫_二云。時人見_三此一株花_二如_レ夢相似。」（碧巖四十則）

これは圓悟もその評に云う如く、陸亘の立場はあくまで見性の立場であり、これに對して南泉ははるかにそれを超

脱して向上の場から(勿論かゝる場と云うべきものがあるかどうかは問題であらうけれど)些子の事を明かにしたものとされるのである。そこで向上と對比して見性についてすこし述べて見たい。見性について如何に考えるべきか。我が宗で心性にと云うべきものについては、よく臨濟の「心法無形。通貫十方。在眼曰見。在耳曰聞。在鼻曰香。在口談論。云々」の語があげられる。白隠は前掲普說中に禪淨の密接な關係を説き觀無量壽經の文「佛身丈六恒河沙低那由多由旬」を引いてこれを考えるべきであるとし、更に慧心僧都の言葉として「大信見大佛」を引いて參禪は了々分明に、這箇の古佛を見徹するものなりと云つてゐる。この大佛とは何であらうか。

「會元卷七。太原孚上座(前略)曰法身之理猶若太虛。豎窮三際。橫亘十方。彌綸八極。包括二儀。隨緣赴感靡不周。(禪考)曰。不道座主說不是。祇是說得法身量邊事。實未識法身在。師曰。既然如是。禪德當爲我說。曰。座主還信否。師曰。焉敢不信。曰若如是座主輟講旬日。於室內端然靜慮。收心攝念善惡諸緣一時放却。師一依所教。從初夜。至五更。聞鼓角聲。忽然契悟。」

とあるが、太原孚上座も了々分明にこの古佛を見徹したものであらう。又楞嚴經卷三には

「爾時阿難及諸大衆。蒙佛如來微妙開示。身心蕩然得無罣礙。是諸大衆。各各自知心徧十方。見十方空。如觀手中所持葉物。一切世間諸所有物。皆菩提妙明元心。心精徧圓含裏十方。反觀父母所生之身。猶彼十方虛空中吹一微塵。若存若亡。如湛巨海流一浮漚。起滅無從。了然自知。獲妙本心常住不滅。」云々

とあるを味うべきであらう。こゝにもまた見性の端の端を見ることが出来る。陸亘の「天地與我同根。萬物與我一體」と云うもまた宜べなる哉と云わねばなるまい。しかしここに止まるべきでない。尙これは化城たるをまぬがれぬであらう。そこに南泉の惡毒の語句が必要になるのである。「時人見此一株花。如夢相似」とは如何なる意味をもつものであらうか。恐らく室内の傳統は各派下によつて異なるものがあらう。それが向上の一著を含む限り、室外に取り出す

べきものではない。しかし何れにもせよ陸亘の見解を超脱し、それを徹底洗い去つて、南泉特異の境涯を吐露したものと見る點に於ては一致するであろう。圓悟の碧巖錄に於ける此の語の着語「鶯鶯綉了從_ス君看_ム、莫_ク把_テ金針_ニ度_ス與人_ノ」もその點を指しているとも云えるであろう。更にこの則の雪竇の頌古であるが「霜天月落夜將半。誰共澄潭照影寒」の句は南泉殊絶の境涯を頌し得て極めて高く評價されるものである。教意を超える超脱の場は全く特異のものであるべきである。もしそれが普遍的、概念的なものを含むとすれば教意なのであつて向上とは云いがたい。向上一路、千聖不傳とはまさにこの時の時節であろう。これを「全く獨創的な何物かを含むべきである。」と云い換えられるでもあろうか。巖頭は鰲山店で雪峰を呵して「豈不_レ聞_カ道_ヲ從_レ門入者不_レ是_レ家珍_ニ」と云い、又「他後若欲_レ播_ク揚_ス大教_ト。須_ク一_ニ從_テ自己胸襟_ニ流出將來_ヲ。與_レ我蓋天蓋地_ニ去_ル」と云つている。(會元、巖頭章) かゝる殊絶の境は前掲、雪峰低頭歸庵の頌古にも絶妙の好辭となつて表わされている。「……同條生也共相知。不同條死還殊絶。還殊絶。黃頭碧眼須_ク齟_ク別。南北東西歸去來。夜深同看_ク千岩雪」。

教を超える場はまさにその人の最も内奥なるものから出たものであり、千古に知己を求めらるものであろうか。只許老胡知。不許老胡會。とでも云うべきであらう。しかしこれは禪の場合にのみ特有なものではないと思う。易行道と云われる念佛の宗旨の中にもかゝるものを見ることが出来る。彌陀の名號は宗祖親鸞に取つては切々たる自己の内奥をゆさぶる力であり、自己の全人格をそのなかにとかし込むべき者であつた。しかしその追隨者等に取つては易行道と云われるだけに、又他力宗と云われるだけに宗祖の體驗に肉迫することはかえつて困難であつたであらう。蓮如上人御一代記聞に「前々住上人(蓮如上人)『おどろかすかひこそなけれ村雀 耳なれぬればなるにぞのる』此歌を御引あり折々仰せられ候 たゞ人は皆耳なれ雀なりと仰せられしと云々」とあるが「耳なれ雀」と呵せられなければ幸いである。又歎異抄の終りに「聖人のつねのおほせには、彌陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一

人がためなりけり、さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよと、御述懐さふらひしことを」云々とあるけれども、その「ひとへに親鸞がためなりけり」の自覺の深さを見るとき、（これが念佛宗の人々によつて別に解釋せられるとしても）雪竇の「霜天月落……」の句を見る如き感があるのである。まさに向上の一路千聖不傳であり「親鸞は弟子一人もたず」とされる所以ではないであらうか。もしありとすれば向上一路千聖共行の道であり御同行としてあることである。それは親鸞と共に悩み、彼と共に躓き苦惱し絶望し、その終局に於て彌陀の光につゝまれた自己を見出すことである。愁人勿説_レ向_二愁人_一 説_二向_二愁人_一 愁_二殺人_一である。もし易行道として悩むことも不用であり躓きも無用であると云うならば悪人正機とは云えぬかもしれない。悪人とは單に悪しき行爲をなす人の意ではなく自己の避け難き根元惡の深さを自覺し、その中に救われ難き自己を見出す人の意ではなからうか。更にこゝで私は蓮如上人御文の「聖人（親鸞）のいはく、たとい牛ぬす人とはいはるとも、もしは後世者、もしは善人、もしは佛法者とみゆるやうにふるまふべからずとこそおほせられたり。このむねをよくよくこゝろえて念佛をば修行すべきものなり」の文を引用したのである。最も内なるもの、眞の個性が彌陀の救の中に自己を見出すことなのである。私はこの親鸞の言葉をその意味こそ異なれ、南泉の「時人見此一株花 如夢相似」にも匹敵するものとしたのである。

さきに陸亘が擧げた肇論の「天地與我同根、萬物與我一體」から人は莊子の「天地一馬 萬物一指」を思い出し、更に俱胝豎指の話を思い出すかもしれない。しかし俱胝に於てはすでに雪竇が頌古（碧巖）に 對揚深愛老俱胝 宇宙空來更有誰。と讚した如く天龍和尚より得た禪ではあるが、俱胝のものとなり盡していたのである。それ故にこそ彼の遷化に際して「吾得_二天龍一指頭禪_一 一生受用不盡」の語が吐かれたのである。彼の向上の作略は無門關に見る童子勘檢の所に見ることが出来る。

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、遂以刀斷其指。童子負痛號哭而去。胝復召之。童子廻首。胝却豎指。童子忽然領悟。

「刀を以て其指を斷つ」何と云う鋭い禪機であらう。童子はこゝに直ちに、俱胝の腹中を見、更に拈華微笑の場に連なり得たであらう。尤も「以刀斷其指」は祖堂集などには無いことが指摘されている。(禪文化8、高貴静寂) しかし俱胝が彼の摸倣者に對して痛くこれを叱責したとか、或はその指は挫折したこと位のことは想像される。その時に於ても同じ事が云い得るであらう。趙州無字と云い、白隱の隻手音聲と云う。童子の摸倣の如くでなければ幸いである。俱胝の如く惡辣の手段を弄する底の宗匠の稀れであることが今日の禪界の寂寥を來した所以であるのでもあらうか。近代禪の通念ともなつた「無」の如きもまたかゝる概念化されたものとなるならば向上の點檢を必要とせざるを得ぬ。大燈國師の歌の如く「三十あまり吾も孤の穴にすむ今はかさる人もことわり」と云はれない様にしなくてはならぬ。徳山宣鑑の如きも金剛經の講者であつたと云う。それが婆子に勸せられて龍潭に參じ、紙燭吹滅の所に於て大悟し翌日疏抄を取つて、法堂の前に於て、一炬火をもつて提起して「窮諸玄辯。若一毫致於太虛。竭世樞機。似一滴投於巨壑」と云つて疏抄を焼いてしまつたと云う。今迄金剛經を講じて居つたときには金剛經を知らず、金剛經を焼却した時に始めて金剛經の眞の精神に契合したと云うことが出来るであらう。般若の思想の如きも決して禪とかけ離れたものではないであらう。しかし體系となり一つの哲學となつたときそれはまた向上の點檢を必要とすると思う。あの長い思想體系よりも一つの公案の方がより身近かに吾々の心底を打つものをもつていのではないであらうか。東洋人の吾々にはヨーロッパ的な抽象的思維(印度思想をも入れて)には不慣れである、むしろ吾々には單文的であり俳句的である方が解り易いであらう。その點公案は決して古典的な表現形式でなく、斬新輕快な表現形式である様に思う。そして我々の表象習慣は決して抽象的でなくより具體的である。ヨーロッパであれば、恐らく龐大な思

想體系を必ず持ち得たであらうあの支那禪も、會元、傳燈錄の如き行動言説の記録を主として残していることは注目すべきである。その中に具體化せられた思想や法が生活の中に説かれているのである。かゝる意味で會元傳燈は禪哲學の寶庫であり、我々は大切にこれを研究しなくしはならぬであらう。

見性と向上の對比的な他の例の一つとして次の則を挙げたい。

「明州大梅山法常禪師。問馬祖云。如何是佛。祖云。即心即佛。後有僧又問。如何是佛。祖云。非心非佛。」
馬祖即心即佛の則である。この即心即佛と非心非佛の關係については馬祖自身が語る次の言葉でうかがい得る。

僧問「和尚。爲什麼説即心即佛。」師云。爲止小兒啼。僧云。啼止時如何。師云。非心非佛。（伝燈卷六馬祖章）
即心即佛は臨濟大師の云う如く濟世藥、表顯之説なるものであり、空拳黃葉用誑小兒底のものであろうか。一部の人が説く如く即心即佛が主觀的なものを指し、非心非佛が客觀的なものを意味するとする考えの如きははるかに馬祖の意を遠ざかるものであらう。又馬祖の法嗣伏牛自在禪師の上堂にも「即心即佛は無病求藥句。非心非佛是藥病對治句」とも説かれている。病のあるときにはたしかに藥は必要となる、しかし病が癒ゆれば藥もまた無用となる。なまじ藥のあることはかえつて毒となるであらう、こゝに些子の意味があると思ふ。又大梅法常禪師が即心即佛に於て馬祖下に大悟し、去つて大梅山に住して後「僧云、馬師近日佛法又別。師云。作麼生別。僧云。近日又道非心非佛。師云。這老漢惑亂人未有了日。任他非心非佛。我只管即心即佛。」と云う公案は甚だ名高い。蓋しこゝに法常禪師の些子の様子があつたのであらう。馬大師はこれに「梅子熟せり」の語を興えてこれを許したのである。無門はこの非心非佛の則の評に「若向者裏見得參學事畢」と云つているが明らかに彼はこれを末後の句と見ていることが判る。更に彼のこの則の頌「路逢劍客須呈。不遇詩人莫獻云々」もまた前掲馬祖の語と併せて些子の事を通ずるものとする事が出来るであらうか。

私達はすでに趙州に柏樹子の話の公案のあることを知っている。しかしそれが彼の弟子覺鐵背によつて「先師無_二此話。莫_レ謗_二先師_一」と云われ、これを聞いた法眼禪師が「眞_レ獅子兒能_レ獅子吼_ス」（葛藤集）と云つたことを考へて見る必要があるのであらう。こゝにも跡をはらい、跡を滅する配慮が拂われていることを知るのである。この公案は無相大師の「柏樹子語有_二賊之機_一」の公案となつて兒孫に向上の一路を示すものとなつたのである。

卽心卽佛と云い、見性と云い、天地與_レ我同根と云う、哲學者や佛教學者によつて能所不二とか、主客合一とか云うことが説かれる。それを我々は如何に解すべきであらうか。主體と客體が合一すると云うことを文字通り解するならば、これは全宇宙と我とが一枚になつた境致所請打成一片の心境と云うことが出来るかもしれない。禪定の經驗はこれが正しいことを教え、天地與_レ我同根もこゝから云われるであらう。しかしこゝに止まるならば寂然默照の中に只一つ禪を認めることにもなり兼ねないであらう。果してこれだけが唯一つの眞實であるのであらうか。私等は二元對立、主客對立の世界をも認めなくてはならない。もし主客合一のみが眞理とするならば主客と云うことすらないかもしれない。私はこの主客合一と云うことを寶鏡三昧としても考えられるのではないかと思う。卽ち兩鏡相照、中心一點無影像である。もし合一が文字通り一つになるとすれば、法眼禪師に地藏が指摘した如く心内に石をもち歩いてさぞかし重いことであらう。正宗讚、清涼法眼禪師。「……與進修輩。擬_レ之湖外。旣發值雨。少憩_二城西地藏_一。入_レ堂見_レ藏坐_二地爐_一。問_レ師、此行何_レ之。曰。行脚去。曰。行脚事作麼生。曰。不_レ知。曰。不_レ知最親。三人附_レ火。因舉_二肇論_一。至_二天地與_レ我同根處_一。藏又曰。山河大地與_レ自己是同是別。修曰同。藏豎_二兩指_一。熟_レ視_レ之。兩箇便起去。雨霽辭_レ行。藏送_レ之。問曰。上座尋常說_二三界唯心_一。乃指_二庭下石_一曰。且道此石在_二心內_一、在_二心外_一。師曰。在_二心內_一。曰。行脚人著_二甚來由_一。安_二塊石_一。在_二心頭_一。耶。師審_レ無_レ以對。遂放_レ包俱求_二決擇_一。云々とある。味わうべきであると思う。應無所住而生其心もこの中心一點無影像の消息とすべきであらうか。黃檗に心身共捨の則があるけれどもこの無影像の事

に關わることも見得るであらう。

「黃檗運禪師示衆云。内外心身一切共可捨。凡人多不肯_レ空心。恐_レ落_ニ於空_ニ。不_レ知自心本空_ニ」云々。(葛藤集)

同じ公案を向上と見るか。向上以前と見るかによつて、古來より種々の見解が出されているのは碧巖の龍牙禪板の則であらう。雪竇はこれに特に百則中只一つの例外として兩頌を與えている。これに對して一部の人は前頌を龍牙を貶したものと見、一方を讚したものとし、或は虛堂の如く兩頌共に龍牙を梵天にまで托上したものとする見方も出て來る。(虛堂和尚語錄卷四雙林夏前告香普說參照) 勿論圓悟も評中に「這老漢把得定。只做_レ得洞下尊宿。若是德山臨濟門下。須_レ知別有_ニ生涯_ニ」と云う如く臨濟下の立場に立てば自から違つた見方も出て來るであらう。何れにもせよ、特に二頌を設けたことはすでにこの龍牙の「要且無_ニ祖師西來意_ニ」に二つの見方が可能であることを示しているとも云い得よう。殊に後頌が百則頌古中の絶唱暮雲の頌となつて詠い出されているために多くの人々の注目を集めたものであらう。勿論この頌の如きは問題なく向上の一句とされるものである、そこには修業をしぬいた後に到達する高い境致が描き出されている。行到水窮處。坐看雲起時。とも云うべきであらうか。嘗て洪川禪師がその禪海一瀾にも引用された孔門の好句「曾點曰。暮春春服既成。冠者五六人。童子六七人。浴乎沂。風乎無雲。詠而歸。孔子謂然歎曰。吾與點」にも似たるものと云うことが出来るであらうか。これは勿論洞水逆流の處に大悟した龍牙の境涯にも觸れたものではあらう。祖師西來意の問題を持ち廻つて到る所に宗匠の見解を尋ね歩いた彼はまた衲僧行脚の龜鑑であつたのである。しかしながらこれはまた、要且無_ニ祖師西來意_ニの語に對する、雲門宗の宗匠雪竇重顯その人の深い共感であつたとも見得る。そこには永い精神的遍歴によつて彫琢され老成された詩人の境涯がそのまゝぶちまかれていますとも見得るであらう。哲學者カントは彼の第三批判の中で崇高の概念を説明して有限なるものが絶對的なるもの、無限なるものに逢着したときに起る緊張感情であると説明している。詩人雪竇の表現の中にもかゝる意味を持つものが

あるのではあるまいか。この暮雲の頌の如き、或は雪峰無語低頭歸庵の頌の如き、更に白隱が極めて高く評價している雲門六不收の則の頌（碧巖第四七則）の如きにも斯る者を見得る様に思う。かくの如き崇高の感情を寓するが故にこそ千古の名唱となり絶妙の好辭とはなり得たのであろう。禪者はしかし斯る絶對的なものに逢着して、そこに空しく絶望し、そこに空しく低徊してゐるのではない。それは徒らに詩境に流連し感情に流されることである。かゝる崇高に逢着するが故に更に失錢遭罪の精進が必要となる。それは山の崇高に打たれるが故に山にいどみ山を慕うアルピニストにも似ていようか。そこにあるものは空しき試みである。何となればそれは有限が無限にいどむ空しき努力であるからである。これを私等は失錢遭罪の言葉で表はしてもよいと思う。かゝる試みは崇高の高さを更に更に再認三認するとしても空しき努力が續けられるのである。そこに禪者に課せられた運命がある。それこそまさに失錢遭罪の由來なのである。

三

紅旗閃爍（五祖演云）と云われる雲門の宗旨は甚だ見難い所をもつてゐる。有名な雲門の日々は好日の則即ち

「雲門垂語云 十五日己前不問汝。十五日己後。道將一句來。自代云。日々是好日。」（碧巖第六則）の如きもよく人の知る公案である。禪に接しない人が理解してゐるのは高々宗教以前、佛教以前の意味に於てであらう。或は佛教的に、或は宗教的に理解してゐる人もあろう。その時もなほ法身邊の事として理解する程度であるならば、尙先向上の事たるをまぬがれぬ。眞の意味に於ける日々是好日は向上の次元に於て見られなければならぬのではないかと思う。雪竇が「我愛韶陽新定機 一生爲人拔釘拔楔」と讚した大宗匠の手腕であることを忘れてはならぬ。日々是好日は世間人の常識的理解の如く春有花秋有月と云う如きものでないことは勿論普通とか内在とか云う如き哲學的理解や更に

事々物々眞如の表れでないものはないと云う、佛教學的理解を更に超えるものであり絶対の立場に於て語られていることに注意すべきであらう。それでこそ雲門の流れを汲む雪竇は「去却一。拈得七。上下四維無等匹。云云」と頌したのである。白隱もその荊叢毒藥の中（卷三舉古）でこの則の難透であることを示し、特に「上下四維無等匹」に對して「這箇示衆非三時、非那邊、非向上、非向下、非正非偏、非尊貴、非功勳。如倚天長劍。」云云と云うのである。石人機似汝、也解唱巴歌、汝若似石人、雪曲也應和（前掲洛浦元安の語參照）とも云うべきであらうか。日々是好日は容易ならざるものがあると云うべきである。

一句を入れ得ざる絶対の場に向上の作略を示すのは古人の常になす所である。拈槌豎拂もまたかゝる意味を持つてあろう。次の垂語の如きは古來向上の拈提として有名である。

禾山垂語云。習學謂之聞。紹學謂之鄰。過此二者是爲眞過。僧出問、如何是眞過。山云、解打鼓。又問、如何是眞諦。山云、解打鼓。又問、卽心卽佛不問、如何是非心非佛。山云、解打鼓。又問、向上人來時如何接。山云、解打鼓。

眞過と云い、眞諦と云い、非心非佛と云う。まさに向上の一著である。これに答えるに解打鼓の語を以てした禾山の作略を見るべきである。大燈國師は宮中の對論で教者の「如何是禪宗」の間に「八角磨盤空裏走」の語を以て答えられたと云う。そこに一句の介入も許さないものがある。雲門は「雪峯輓毬。禾山打鼓。國師水碗。趙州喫茶。盡是向上拈提」と示されている。（碧巖四十四則解）

葛藤集に見る國師水碗の則の如きも紫磷供奉は國師の問に一句をも答え得なかつたと云うがこれに一句をつけることは何人といえども不可能であらう。唯彼はこの向上の宗旨を擧揚する國師の眞意を思ふべきであつたであらう。

雲門に乾屎橛の則がある。「如何なるか佛」に答えて乾屎橛と云つたのである。「佛」の字を云ふも心の塵である

と云うことから云えばまさに屎臭氣紛々たるものであると云わねばならぬ。誕生佛を一棒打殺する宗匠の腕前と云わねばならぬ。しかし翻つて考えて見ると我々は病多きものである。このためにはやはり種々の濟世の薬が必要である。この屎臭氣のある所に實に佛の眞價がなくてはならぬ。我々はこの屎臭氣の所について禮拜するのである。雲門の語はまことに深い含蓄をもつていると云わねばならない。

又雲門の關字は應燈關を貫く傳法の則として名高い。特に大燈國師がこの則について苦心せられた事は何人も知る場所である。國師はすでに佛國國師の下で大悟し深く師の許しを受けた人である。しかし大應國師に參ずるに及んで、從前の所得を奪われ、雲門の關字に精彩をつけること三年、ついに大悟徹底せられたのである。この話の示す所虛堂和尚の下で路頭再過の稱を得るまでに修業成熟した大應國師が弟子大燈に傳える血滴々の則であつたであらう。この則の如きは翠巖、長慶、保福、雲門共にこの些子の事の商量に精魂をかたむけていと云うべきであらう。虛堂和尚もこれに對して育王錄（虛堂錄三卷）にこの則を擧げて「師曰。三大老各出_二雙手_一要_レ扶_二樹翠巖門戶_一以_レ報_二雪峯_一」云々と云つている。又大燈國師も大燈錄四の拈語に「一畝之地。三蛇九鼠」と云つておられるのである。關字によつて國師が得られた一端を拈提の語を見ることによつてうかがうと、第二卷には關字に對して父羊子證の語を置かれてゐる。云うまでもなく論語子路篇の父爲子隱、子爲父隱より出ているのであるが、父翠巖が攘み來つた羊とは何であらうか。父子不傳の一著であり、まさに巖頭の密啓を要した所のものであると云い得るであらうか。この關字が如何に大きな悟處となり、國師に大きな轉換を與えたかはその投機の偈（一回透過雲關了。南北東西活路通。夕處朝遊沒寶主。脚頭脚底起清風。透過雲關無舊路。青天白日是家山。機輪通變難人到。金色頭陀拱手還）を見るも明らかである。又この公案に對して大燈錄一卷には「巨龜莫_レ載_二三山_一去_レ。吾欲_レ蓬萊頂上行_レ」の語が置かれてゐるのも關字に徹せる國師の境涯をうかがい得るものであらう。道元禪師は正法眼藏佛向上事の中に向上人の様子を「……天堂のいら

んと擬すれば天堂すなはち崩壊す。地獄にむかえば地獄たちまち破裂す」云々の語を記しておられるが、まさに大燈國師の境界もかゝるものであつたのであらうか。勿論關とは關所であり萬重の關鎖である。これを如何に通りぬけるか。これは人々の努力と工夫によるものである。普遍的な通路は全くとざされているのである。雪竇はこれに關字相酬失錢遭罪（碧巖）の語を置き、白隱はこれに嗔拳不_レ打_ニ笑面（槐安國語）の語を著けている。共にこの些子の消息と見るべきであらう。關字を透過した國師の境界は高いものである。しかし只仰いでこれを讚する或は賢聖の道として近づき難きを嘆ずると云うのでは向上の宗旨を會したことはない。むしろ向上の宗旨とは關字相酬失錢遭罪を實現することであり、向上一路千聖不傳を更に向上の一路千聖共行の道たらしめることである。國師の如き徹底が不可能であるならば日々に、時々刻々に逢着する關字に對して我々は工夫すべきであり、斯くすることによつて生死の大關鎖を透破することが出来るであらう。關字について田邊先生は「佛法の的旨を關と道破した雲門の意は公然に車馬を通ずる理性の普遍なる公道でなくて、いはゆる官には針をも容さずして而も私には車馬を通ずる關に死復活の道を比したものであらう。それは各自が理性の道を往き盡してその窮極たる絶対批判の底に死し、たゞ死人として生かざるゝ無の行に對してのみ開かれる。この自己に固有なる行的轉換の消息は理性の公道を通ずるのではなくて個々に關を通ることを容さるゝ個人の私的行證にかざる。云々」（懺悔道としての哲學）と云つてゐる。

勿論關字には死復活の意味がありこのことを道破された先生の言葉はまことに適切であらう。しかし表現のちがいと云つてしまえばそれまでであるがこの死復活の死が徹底的な死ではないのではあるまいか。行證のみでなくて死復活の所四方八面活路通ずる筈であるからである。關とは勿論「鎖斷要津、不通凡聖」絶體絶命の場であるべきである。こゝではもはや全分の死しかない。理性が死して行信證が残るとするならばその死は不徹底と云わざるを得ないのではないか。教行信證否あらゆるものから死し去つて「護生須殺盡、殺盡即安居」と云わるべきではないかと思う。更

に懺悔と云うもあらゆるものに絶望し徹底死し去つてその上に於ける死復活にして始めて眞の懺悔と云い得るのではないであらうか。懺悔と云うときすでに彌陀の救いを豫想し、そこに懺悔を行するならばそれは途中の事と云わねばならぬ。佛祖も醫し難き根源惡を自覺し、この罪を決して救い給わぬ佛前に謝し得て始めて眞の懺悔が成立すると云い得るであらう。賢聖の道があり凡愚の道があるとするのは尙死復活の死が不充分であるからではないであらうか。眞の死復活に二つの道がある筈がない。唯一乘法無二亦無三である。

四

我々は實際理地不_レ立_ニ一塵_一と云うが又同時に佛事門中不_レ捨_ニ一法_一の語もあるのである。滄仰の問答に次の則がある。

滄山問_ニ仰山_一。寂子心識微細流注、無來幾年。仰山不_ニ敢答_一。却云。和尚無來幾年矣。滄山云。老僧無來已七年。滄山又問。寂子如何。仰山云。惠寂正鬧。

滄山の無來已七年は正知正見であらう。しかし仰山の立場は師の立場を越えるものであり、諸佛位中より人間への歸還であるとも見得るであらうか。すでに滄山には

「老僧百年後。向_ニ山下檀越家_一。作_ニ一頭水牯牛_一。左脅下書_{シテ}字。曰_ク滄山僧某甲。當_レ恁麼時。喚_レ作_ニ滄山僧_一。又是水牯牛。喚_レ作_ニ水牯牛_一。又是滄山僧。」云々の語を残している。諸佛位中敢て止まらず。異類中にも下るのである。佛位の跡をはいこれを超脱することは十牛圖入塵垂手にも見るところであるが諸禪匠の中に異類中行の作略を見ることが出来る。彼の南泉の如きはすでに「王老師自_レ少養_ニ一頭水牯牛_一。」とも云い、趙州の問、「知_ル有_ル底人。向_ニ什麼處_一去。」に對して泉云「山前檀越家作_ニ一頭水牯牛_一去。」とも云つていたのである。異類中行は南堂も十辯驗の中に入れてい

を意味するのであろうか。思うに同質物の中を循環しその内に工夫がなされる間は鬼家の活計たるに止まる。すでに同心と云われ、換骨の妙術とも奪命の神符と云われるものは精神的生れ更りであり精神的異質への移行である。上求菩提と云い下化衆生と云うも同質者の中に止まる間はその進歩はない。異質への超出の中に進歩があり發展がある。それは歴史の上でも閉ざされた文化、異質的なものに觸れることになかつた文化（アメリカ大陸のインカ帝國やマヤ文明の如く）が進歩しなかつたことから推理し得る。そこに南堂の語をかるまでもなく異類中行の必要があるのである。これについては寂音尊者も（人天眼目三卷より）

「予嘗觀曹山。其自比六祖。無所愧。以其蕩聖凡之情。有大方便。南泉曰。三世諸佛不知有。狸奴白牯却知有。乃不知曹山止立一墮字耳。」

と讃しているものである。曹山の語を以て云えば「凡情聖見是金鎖玄路。直須包互。夫取正命食者須具三種墮。一者披毛戴角。二者不斷聲色。三者不受食。」であり、稠布衲と云う者の間に答えてそれが「類墮、隨墮、尊貴墮」であると云つてゐる。種々の説明が加えられるであろうけれども要するに前述の如き異質への超出を意味すべきではないかと思う。

趙州錄にも「如南泉尋常道須向異類中行」の語のある如く南泉は屢々この異類中行を持ち出したものである。それのみではない、彼の弟学趙州は淨土の諸教に對比すべき墮地獄の則を残している。（葛藤集參照）淨土を希ねがい、そこに生れることは多くの人の願う所である。しかし「不昧因果」と云う如く大聖釋迦牟尼世尊すら脚頭の債をつぐなわねばならなかつたのである。そこに衆生の墮地獄の可能性がある。更に淨土そのものの性質である。もし金色燦然たる淨土が實在しているとしても、それが外形的なものならば實につまらぬものであろうし、また精神的に欲するものが總て得られる所とするならば實に退窟なものであろう。現世の苦惱に沈淪する衆生に限りなき希望を

もたしめる方便説であり、空拳黃葉以て幼兒を誑かす底のものたるに過ぎぬ。永遠の理想は永遠の彼岸に存して始めてその意味がある。十萬八千億土の彼方にある所以である。このことは次の言葉が明らかにしている。

「……もし價值と實在とが合致すれば意欲なく従つて生起もない。蓋しその場合には凡ては永遠の完成のうちに凝滯するであらう。時間性の内奥なる意味は有るものと有るべきものとの間の決して排棄し得ない差異である。そして吾々の意志に於て現れるこの差異は人生の根本條件をなすもの故、吾々の認識は決してこの條件を乗り越えて條件の根源の理解に到るを許さない。云々（ウインデルバンド哲學概論末尾）」

ここは絶對的な斷層がある。これが更に異質的轉換を得て淨土去レ此不レ遠となり當所即蓮華國となるのである。趙州の次の則は此點をつくものであらう。「有ニ婆子ニ問。婆是五障身。如何免レ得。師云。願一切人生レ天。願婆々永沈ニ苦海」（趙州錄中）

更にこの様子を端的に表わした代表的作品は調達誘佛であらう。（事文類聚）「世尊因調達誘レ佛。生身入ニ地獄。遂令ニ阿難ニ傳問。備在地獄中安不。達云。我雖入在地獄。如ニ三禪天樂。佛又令レ阿難傳問。備還求レ出不。達云。我待ニ世尊來ニ便出。阿難云。佛是三界大師、豈有入ニ地獄二分。達云。佛即無入ニ地獄一分。我豈有出ニ地獄二分」とある。「三禪天樂」たる所以は實にこの「豈有出ニ地獄二分」の所にあるとも云い得るであらう。趙州の墮地獄は更に一步進んで下化衆生のためのそれであると見得る。ここに趙州の宗風があるとせねばならぬ。古來異例の作略として後世有名な公案となつたものに南泉斬猫がある。人の煩惱を斷ち迷を轉ずるためにはよほどの力量が必要である。このために棒喝が隨所に用いられるわけである。しかし何ほど大衆のためとはいえ斬却猫子は全く異例の所斷と云わねばならない。こゝに強いて云えば異類中行の作略があるとも云い得ないかと思う。又これを南泉の異類中行の語に基づく後世の作品とするにしてもこの面から解しなければなるまい。この後趙州の脱ニ草鞋ニ於ニ頭上ニ載出する一場が

あるのであるがこれも異類中行として解するのが普通である。これに對して山田老師の如く懺悔の姿と見るのは一歩を進ましめたものと云い得るであらう。次に私は趙州婆子勘破の則をあげたいと思う。

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。後有僧學似州。州云。待我去與爾勘過這婆子。明日便去亦如是問。婆亦如是答。州歸謂衆曰。臺山婆子我與爾勘破了也。

ニイチエに「余は激流に臨む欄干なり。余を把え得るものは把えよ。されど余は汝等が支柱にはあらず」(ツアラトストラ第二部)の語がある。まさに超人の句である。しかし禪の超人は決して激流に臨む欄干に止まらなくて、その激流の中に入つて泥まみれになつてゐるのである。それは恰も雪豆の詩。「德雲閑古錘、幾下妙峯頂。備他知聖人、擔雪共理井」(祖英集革微二門)にも似たものがあらうか。大燈國師はこれに「盡謂日下挑孤燈、殊不知失錢遭罪」の語を置かれ、これを拜見した白隱をして國師の偉大を嘆せしめたことは槐安國語の末尾に書かれている。失錢遭罪の語の含蓄は深いものがあると云わねばならない。大火聚の如きこの語に手のつけようもないわけであるが妄想をのべて失錢遭罪しやう。勿論失錢遭罪は錢を失つた上に罪になつた、大損をしたことであり損の上塗りである。老趙州が激流の中に泥まみれになつてゐる姿を仰いだものとも云えようが何故の大損なのであらうか。上求菩提と云い下化衆生と云う。悟りと云うも個の内奥に關わりそれは佛祖も醫し難きものである。幸わいそこに解脱が可能であるも衆生本來佛であつて一塵を増したことはない。更に問題は下化衆生である。斯くの如く失錢遭罪を自覺しながら尙衆生のために泥まみれにならざるを得ない自覺者の運命である。そこには婆子勘破と云いながら婆子に勘せられてゐる趙州の姿がある。趙州は「如何是(趙州の)石橋」の問に答えて渡驢渡馬と云つた。彼の墮地獄も異類中行もまた共に失錢遭罪たるをまぬがれぬであらう。

よく淨土門の人から禪は佛になる宗旨であらうと云われる。しかし私は寧ろ禪は佛より人間への歸還を含むのでは

ないかと思う。

雲居悟禪師。在龍門。一日有僧被蛇傷足。佛眼問云。既是龍門。爲甚麼却被蛇傷。師即答。果然現大人相。後圓悟聞曰。龍門有此僧。東山法道末寂寥（葛藤集）の則がある。そこでは魔外もうかがい得ぬ超人ではなくて被蛇傷。足の中に大人の相を見ているのである。女子出定の話では七佛の師文殊は女子を定より出し得なかつたのである。人間への降下とは何を意味するか。神と動物の中間者としての人間とは二元的者である。それは神性と同時に避け難き根元悪をもつものである。そこには自由があると同時に懺悔がなければならぬ。禪に懺悔がないとするのは偏見たるをまぬがれぬ。勿論打成一片と云い禪定と云い三昧と云う。そこには何らの反省を入れる餘地がないかもしれない。怒の時は普天普地怒。嗔の時は普天普地嗔とするならば反省なく故にまた懺悔を入るゝ餘地なしと云い得るかもしれない。しかしそれでは禪は神になると同時に畜生に轉落するであらう。禪に非道無慙と云われる點があるとすれば斯かる要素を含む可能性があるからである。法身は說法聽法を解せずである。もし禪がかかる趙人の立場にのみあるとすればこれを平地上にまで下し人間にまで近かずけしめねばならぬ。趙州狗子有佛性の話は、「知而故犯」の言葉を添えている。東山の法道は斯る意味に於ても注目に價する。倩女離魂那箇是真底と問い（無門關三五則）、「譬如水牯牛過窓櫺。頭角四蹄都過了。因甚麼尾巴過不得」（無門關三八則）と問うのである。そこに問われているものは二元的な何物かである。牛窓櫺には白牯和尚は「尋常一樣窓前月、纔有梅花便不同」の語を置き、大燈國師は「五祖老師只見其出底。不見不出底」（槐安國語）と拈じて居られる。もし不出底を拈り天柱地と答えるならば大應の笑轉た新なるものがあるであらう（大燈傳）。特にここで注目すべきは五祖老師が「那箇是真底」と問い、因甚麼過不得と問うことである。その解決は兒孫に委ねられているのである。それは課題たるのであつて解答ではない筈である。そこには根元悪の自覺を持ち得る餘地を残し、また懺悔をも入れる餘裕を持つていると思える。

更に或庵の胡子無鬚の則（無門關四則）を見よう。その因^レ甚^レ無^レ鬚の問も無門の評の如く、者箇胡子直須^ニ親見^一一回、始得^{ヘシ}。說^ニ親見^一早成^ニ兩箇^一。」と云う如きものであるならば實に平板なものでしかない。或庵は圓悟の孫で云はれるからにはもつと深いものを持つてゐる筈である。水庵師一が胡子無鬚（そこでは水庵の唱えた語となつてゐるが）に或庵が「餓狗喫^ニ糞^一」の語を置いたのを聞いて五百人善知識の語であると云つたのを思い出すべきであらう。（前掲白隱息耕普說參照）東山の法道を傳える人間内奥の秘密を描き出すものでなくてはならない。胡子には鬚があるのが附きものである。人間の顧慮の下でこれが如何に無鬚となるのか。我々は深く考えて見なくてはならぬ。それは決して一元的に或は空とし無として決解さるべき問題ではないと思う。そこには煩惱具有の聖者が又しても生れ来る煩惱を切り返えし切り返えしつくりかえしつくりかえし自己の自覺を深めて行く姿を描き出したものであると云うべきであつて深い聖者の人間性を湛えてゐると云わねばならない。禪には懺悔がないと考え、或はその悟りが辯證法的に即自態に近きものであるとする考えは尙淺薄と云わねばならぬ。公案の中に迦葉起舞の公案がある。

世尊因^ニ乾闥婆王奏^レ樂。其時山河大地盡作^ニ琴聲^一。迦葉起舞。王問。迦葉豈不^ニ是阿羅漢^一。諸漏已盡。何更有^ニ餘習^一。世尊云。實無^ニ餘習^一。莫^レ謗^レ法也（虛堂錄）

頭陀第一の迦葉に餘習がある筈がない。それに拘わらず彼は立つて舞つたのである。そこに彼の大人の相があるとしなくてはならぬ、釋尊はこれに對して迦葉に餘習なしと云われた。しかし彼に餘習があつてもよい。それこそ彼の懺悔の姿であり失錢遭罪の姿であるべきであるからである。ここに大人の相を見た虚堂は頌古にこの則を詠じて

「有^ニ三尺劍^一。可^ニ以^レ誦^ニ趙國^一。無^ニ千里眼^一。難^ニ以^レ見^ニ懸絲^一。巍々堂々^ニ三界大師^一」と云つてゐる。三尺の劍と云い千里眼と云う、何を指すべきかを味うべきであらう。彼に餘習ありとするもこれは決して禪を自然主義にまで墮落せしめるものではない。更に禪を一步進めるものではないかと思う。このことは彼の聖者キリストの最後の言葉にも通ずる。神

の子として到る所に奇蹟を現じ死せるものを立たしめ、信ある所山をも移すべしと稱したキリストも、捕えられて十字架につけられ、群衆の罵りの中に「わが神、わが神、なんぞ我を見棄てて給ひし」と叫んでついに息絶えたと言ふ。(マタイ傳二十七章) こゝにキリストの人間への歸還があり、彼の最後の句があつたのである。それは彼の懺悔の姿であり又失錢遭罪の姿であつたであらう。決してこれは聖者キリストを貶しめる傳説ではない。聖者キリストを人間に持ち來てそれ故に更に彼を梵天にまで托上したものであると云うべきであらう。

私等は「他は十二時に使わる。我は十二時を使い得たり」と云つた趙州に十二時歌の作のあることを知つている。(趙州錄下卷未參照) 道元禪師はこれを正法眼藏柏樹子の中に引用して、貧困に徹した趙州の道の如何に高かつたかを嘆じておられるのであるが、寧ろ私は趙州の心の貧しさをそこに見出すのである。そこで彼は瞋り、怨み、嘆き悲しむのである。そこに十二時を使い得た大宗匠の姿を見て私は禮拜讚嘆するのである。趙州古佛の禪は眞に尊いものがある様に思える。私等は大いにこれを研究しなければならぬ。彼に三轉語の則がある。泥佛不渡水。金佛不渡鐘。木佛不渡火。眞佛屋裏坐。これは一見眞佛屋裏坐と云うことから、泥佛、金佛、木佛を離れて他に永遠不滅なる眞佛がある如く見えるけれども斯く見ることは大乘の精神に反するであらう。眞佛の所在は實は泥佛不渡水、金佛不渡鐘、木佛不渡火の中にある。人間が佛になるのでなしに、佛を人間にまでもち來たすのである。大隨は「劫火洞然大千俱壞、未審這箇壞、不壞」の間に答えて壞と云い隨他去と答えた(碧二十九)。この三轉語とまさに相等しいと云わねばならぬ。

五

玄沙三種病と云う公案(碧巖八十八則)で玄沙は盲者、啞者、聾者、接するに由なきことを示して、これを接し得ずんば

佛法無二盡驗」と云うている。果して接し得るであらうか。患盲ならざる者、患聾ならざる者、患啞ならざる者、これに接することはなほ可能であるかもしれない。しかし眞に患盲の者、眞に患聾の者があるとすれば百千の手段を講ずるも接不得の場がある筈である。否、患盲、患聾ならざるものも尙且つ佛手も醫し難きものを存しているかもしれない。それは正に佛法不現前の場であらう。ここにしかし實は佛法の盡驗正にあらたかなる所がありとせねばならぬ。雪竇も同則の頌に、盲聾瘖啞 杳絕機宜と云い更に後に「爭始獨坐虛窓下、葉落花開自有時」の語を置いていることは注目に値する。これを比喩的に次の如く語り得るのではないかと思う。キリストは十字架にかゝり死して葬られた後、『われ三日の後甦らん』との豫言の如く大なる地震ありて甦り、弟子を上げまし、自己の教を弘むべきことを命じ“*und lo, I am wrth you alway, even into the end of the world.*”と云われた(マタイ傳第二十八章)

しかし佛法ではこれを「キリストは死して葬られ、その豫言にも拘らず、いくら待つとも、三日後十日の後にも甦り給はなかつたが、終に弟子達は實はキリストは自己の中に生き給うことを悟り、それよりキリストの教えを異教の中に弘めたのである。そこに使徒等の受難をも越えた傳道の姿があつたのである」と、云うべきではないかと思う。

易に「窮すれば變ず、變ずれば通ず」の語がある。もし窮が「杳絶機宜」ものでない限り、眞の窮とは云いがたいであろう。何らかの方法手段があるならば、それは窮ではない。それ故に眞の窮とは絶対絶命の場である。そこに始めて「全價値の轉價」が可能であり、換骨の妙術、奪命の神符があり得るのである。それ故に窮すること、絶命の場に到ることは禪の第一要件でなくてはならない。そして最大の窮とは全く甦ることのない斷絶「杳絶機宜」の場である。これをしも絶望と云うならば、全く救い得ざる絶望、絶望それ自身である。そこには生の希望も又死の希望も絶たれている。そこに禪者の正念相續の姿があり、皮膚脱落盡、唯有一眞實。の場があるであらうか。雪竇の頌も如獨坐虛窓下。葉落花開自有時。はこの一眞實の詩的表現であらうか。味わい深いものと云うべきである。

以上私は向上の一側面として宗教よりの解脱と云う點を見て來た。向上にかゝる側面がないとするならば出發點を點檢する必要があるであらう。宗教の宗教と見るこの私の考え方でも、二つの途が考えられている。それは宗教に隨順することにより解脱する方向であり、一つは宗教よりの還元却回を意味するものである。しかしこれも最後には皮膚脱落盡唯一眞實と云う如きものに歸するのではないかと思う。宗教の宗教と云うも、ただ概念的な理解を排して眞の般若の、眞の諸法實相の精神に歸えることではないかと思う。終りに向上と云う點から禪の室内と、歴史、と云う點に少し觸れたい。

禪の室内の穿鑿と云うことには色々の欠點があるかもしれない。又これをあの技藝等の秘傳の傳授等と同視されて形式主義を云々されることもあるであらう。しかし禪に「向上の些子」(斯かる怪物があるかないかは別として)を傳えて行くと云うことがある以上室内は不可欠のものであるのではないかと思う。第一に室内の表現はすべてはるかに概念的な理解を越えたものである。室内を透過するに順がつて多くの回心が重ねられ、云はゞ自然に會得されるのがこの些子であると云わねばならぬ。更にそれが宗教以前の事ではなくて宗教以後の問題である所に密啓の必要があると云はねばならない。無事禪に墮することがこゝに避けられ得る。第三に向上の宗旨はそれが概念化された瞬間、向上の宗旨たることを止めるのである。この表現が適當でないならば、向上とはかゝる概念にとられることを極力きらうからであると云えばよいであらうか。勿論向上は概念化を回避するものではない。しかし常に越え或は打破せんとするのはかゝる固定的概念であるからである。以上の理由で禪の室内活動が向上の宗旨を擧揚する上に不可欠であると云いたいのである。「佛性の義を知らんと欲せば當に時節因縁を觀ずべし」と云われる。その深い意味を穿鑿する餘裕を今は持つていない。只私の現在の立場から歴史と云われ時代と云われるものに對しての私見、全くの私見を少し述べて結語としたいのである。

私はこの論述の結論として一眞實に歸すると云つた。しかしこれは決して固定せるものではない。我々は歴史と共に進まねばならない。歴史に拘わらざる不動の眞と云う如きものがあるとすればそれを顯わにすることも必要であらう。しかし眞に具體的眞理と云われるものは動くものであつて止まるべきものではないであらう。私等は徒らに外國人等の異國趣味や懷古趣味に迎合することなく時代の問題に眞劍に取り組むべきであると思う。西來無意とは全くないことではなく固定した意のないことであらう。向上とは蓋し末廣がりと云うことであると思う。喪^三兒孫^一とか滅^三我宗^一とかとは決して字義通り、兒孫がなくなくなる、我宗が滅することではなく、死することによつて生きる、創造によつてより高きものに到達するの意である筈である。そのことは單に在來の舊思想を守ることではなくて社會と共に悩みそこから新しい者を生み出すべきだと云うのである。向上の宗旨が徒らに否定的な面のみに走り、更に新しいのを生み出し得ないならば、すでに彈呵せられた二乘小果の窠窟と何らえらぶ所がないであらう。向上の二字は後代の兒孫の進歩と創造を阻止するものではなくしてむしろこれを兒孫にゆだねるの意をもたなくてはならぬ。未後一句到牢關とは決して單なる安住の地を得たことではない。無安住の地に安住することが眞の安住であるとすべきであらう。歸家穩坐とは靜的な安定せる家屋に住することではなく、歴史と云う大河の中に乘入たことを意味すべきであると思う。激流にのぞむ欄干とはニイチエの超人の句であつたが、このことは逆に趙州婆子勘破の句でもなければならぬ。ここでは趙州は激流の中にありながら、否激流の中にあるが故に婆子を勘破し得たのである。唯一方にのみ超人の姿を見ることは向上を否定的にのみ見ることが異なるところがないであらう。「峠の燈」を巷に持ち來し、巷の家々に「峠の燈」を輝やかさねばならない。しかしこれは決して舊套を守ることではなくて、新しい火、眞に時代的な火を巷につけることでなくてはならない。これは宗旨にたずさわるもの眞劍に考うべきものであると思う。私はそれは決してまだ解決されたものとは考えていない。偉大な禪匠の出現を待望するものである。そのためには私等は社會と共に近代の悩みを眞に惱んでみる必要があるであらうか。