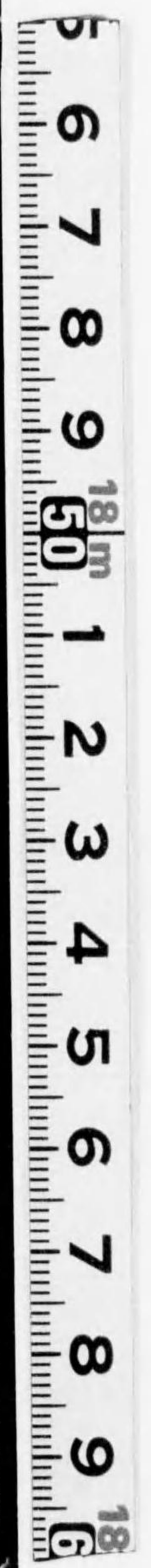


坐禪十年

伊藤康安著

188.8-189ㄗ
1200500728247

1888
89



始



188.8
I.89



伊藤康安著

坐禪十年



東京
第一書房



943
52

第一篇

目次

| | |
|--------|---|
| 坐禪十年 | 三 |
| 決戰體制と禪 | 三 |
| 坐れば解る | 五 |
| 公案は手段 | 七 |
| 身心の大掃除 | 九 |
| 坐禪と健康 | 二 |
| 働くが修行 | 四 |
| 禪は非常時型 | 六 |



| | |
|------------|----|
| 待つた無しの生き方 | 一八 |
| 参禅の過程 | 二〇 |
| 入室参禅 | 二六 |
| 生命を捨てる修行 | 二九 |
| 参禅の餘興 | 三二 |
| 法戦場裡の鏝ぜり合ひ | 三六 |
| 提唱の有難味 | 三八 |
| 提唱と婦人 | 四二 |
| 提唱ぶりいろいろ | 四六 |
| 碧巖三則 | 五二 |
| 公案のいろいろ | 五八 |
| 禅の大衆化 | 六〇 |
| 修證一如 | 六一 |
| 禅は救ふ | 六五 |
| 普勧坐禅儀と遠羅天釜 | 六六 |
| 物の極意はすべて禅 | 七二 |

寺はどこに行く

| | |
|---------------|-----|
| 修證一如と見性主義 | 七四 |
| 生死を越えて | 七六 |
| 祖先を祭れ | 七九 |
| 自信なき僧侶の姿 | 八二 |
| 金で昇る僧の地位 | 八六 |
| 寺院に課せられた二つの役目 | 八九 |
| 公卿の位倒れ | 九二 |
| 教義の宣布をどうするか | 九四 |
| 禅には教義なし | 九八 |
| 坐禅の指導が禅僧の役目 | 一〇一 |
| 神棚と佛壇 | 一〇五 |
| 寺院と檀家 | 一〇七 |
| 大東亞共榮圏と佛教 | 一一〇 |

第二篇

武士道と佛教……………一四四

澤庵の不動智神妙録……………一四四

不動智神妙録と太阿記……………一二一

平安文學と佛教……………一二八

顯密の二教……………一二八

法華八講と物語……………一三二

後七日御修法と山門四箇大法……………一三八

諸法實相と即事而眞……………一四三

鎌倉文學の特質……………一五一

いくさの文學……………一五一

教への文學……………一五二

世捨人の文學……………一五三

思ひ出の文學……………一五五

法語文學……………一五六

現代語と佛教……………一五九

新聞雜誌に見える佛教語……………一五九

禪語から來た俗語……………一六三

法華經から出た現代語……………一六七

密教關係の俗語その他……………一七二

國定教科書と佛教語……………一七五

第三篇

花に見る京の寺々……………一七七

花と寺……………一七七

兌長老と瑞溪周鳳……………一七八

銀閣寺玄關の曲折味……………一七九

寧一山の墓と義堂の像……………一八〇

天龍寺と鹿王院……………一八二

鞍馬の山の雲珠櫻……………一八四

旅に見る秋の寺々……………一八七

 學校參觀……………一八七

 妙喜庵と圓福僧堂……………一八八

 松花堂の舊居……………一九一

 寶珠院墓参り……………一九二

 信貴山毘沙門天……………一九三

 中宮寺の觀音と西大寺の愛染明王……………一九六

 薪の酬恩庵……………一九八

 雨の五山めぐり……………一九九

 虎關國師と正徹和尚……………二〇一

 妙喜世界と摩利支天……………二〇三

 隱山派の法窟……………二〇六

 水郷一日一夜……………二〇八

 晚涼月明のドライブ……………二〇八

 夜目にも著るき水郷……………二〇九

 楽しい旅にも一喜一憂……………二一〇

名に負ふ坂東太郎……………二一一

餌と間違へて釣針を吞む……………二一二

第四篇

庵・門・庭・墓……………二一五

 庵……………二一五

 門……………二二〇

 庭……………二二二

 墓……………二二五

 夢窓國師素描……………二三六

 七朝國師……………二三六

 容姿端麗の美僧……………二三七

 轉錫遊方……………二三九

 著述と歌集……………二四二

 風流韻事……………二四四

| | |
|-------------|-----|
| 白隠禪師と日本佛教 | 二四六 |
| 日本佛教の正統 | 二四六 |
| 日本佛教の統一 | 二四九 |
| 日本佛教の純粹化 | 二五三 |
| 澤庵和尚の思想と生活 | 二五六 |
| 紫野の佛法 | 二五六 |
| 天下一變 | 二六二 |
| 羽州上ノ山の配所 | 二六七 |
| 品川に一寺建立 | 二七三 |
| 高邁な知性と豊富な趣味 | 二八一 |
| 尼になりたい女 | 二九二 |
| 十二月八日感激の放送 | 二九四 |
| 禪庵の正月 | 二九六 |
| 理趣分を考へる | 二九七 |
| 禪庵十年 | 二九九 |

| | |
|--------|-----|
| 苦難の十年 | 二九九 |
| わが父のこと | 三〇〇 |
| わが母のこと | 三〇三 |
| 禪庵の修繕 | 三〇四 |
| 第二の難關 | 三〇七 |

坐禪十年

第一篇



決戦體制と禪

決戦體制の、そして佛教排撃のあらしの眞つただなかにあつて、禪のみがひとり興隆の一途をたどり、いたるところの禪會または市民道場に於いて坐禪の修行が行はれ、學校教育の上にも禪的修養の方法がとりいれられ、行儀作法または勤勞奉仕を通して禪の精神が活かされるといふやうになつて來たのは、當然とはいひながら、まことに愉快なことではありませんか。

現代のやうな軍國多時の非常時局には、理窟は役に立ちません。ただ實行です、行です、生活です。足をしつかり地につけて、ほんたうに生きぬくことです。妥協やごまかしでなく、眞剣に眞面目に人生に徹して天地とともに生きることです。佛教の教理乃至思想の内には、日本主義、

國家本位の現代の指導精神といくぶんの摩擦を免れぬ點もありますが、それにも拘はらず禪だけがそれと殆んど關係なく、むしろ積極的な指導性をもち、國民鍊成の根本要件たり得るのは、禪が理論でなくして實際だからです、教理でなくして道であり、行であるからです。もちろんこの行なり道なりはただの行・道ではなく、偉大なる佛教哲學に裏づけられたものであることはいふまでもなく、禪はその智と行とを渾然一如せしめて、行の形において表現し、實際の日常生活として履修してゆくものです。

禪は教義でないから、外にむかつて説くことはしない。禪道佛法の擧揚といふことは、禪の活機を實地にしめたものに外ならぬのです。だから、禪には口の先きでしやべる説教などといふことはあり得ないのです。近ごろは禪宗に於いても布教といふことをやり出し、説教法話などいふことにも力を用ゐてゐるやうですが、本來禪宗には教義の宣布といふことはあり得ぬことなのです。昔はそんなことはやつては居りません。近ごろ新しく制定された臨濟宗の宗制を見ると他宗と同様に布教の項目が出てをりますが、そこにはただ臨機の法門を開示するとあるばかりです。臨機の法門といへば何をやつてもよいことになりませう。狂言綺語も實相を離れたものでないといふ佛教の見解からすれば、浪花節を一曲うなつても紙芝居をやつてもよいことになるかも知れません。とにかく禪には説くべき一定の教義といふものがないことがこれで解るであります。故に禪宗の布教といふことは第二義門に下つてのことで、決して禪の第一義ではありません。禪

は外に求めるものではなくして、内に求めるものです。經論祖錄のうちに求めるものでなくして、自己の心中に求めるものです。臨濟和尚は佛法のことを心法又は心地の法と云つてをります。あらゆるものが大地から出るやうに、萬法は心から生じたもので、心の外に法はない。故にこの法を求めるには心を究明することが第一であります。白隱和尚はこの心の究明を内觀の工夫といつてをります。内觀の工夫とは自己の發見です。實のごとく自心を知ることです。自心を知ること、一切を知ること、外なりません。その方法が坐禪です。

坐れば解る

自分のことを申すのは恐縮ですが、自分のことをいふのが一番たしかですから申しますが、私は坐禪をやり出してもうかれこれ十年餘りになります。十年も坐禪して何を得たかといひますと、實は何も得てゐないので。無所得を宗とする禪に所得のあらう筈はないのです。それでは十年の坐禪は結局無駄であつたかといふと、必ずしもさうではありませんでした。

先づかうして禪のことなど口にしたり、筆にしたりするやうになつたのは、十年の坐禪のお蔭であると思ひます。禪のことなど書くのがよいことか悪いことかは知りません。けれども書かすにゐられず、語らずにゐられぬやうに私をしたのは、私の坐禪です。また、私は寺に生れたものでありますが、以前は佛教といふものに興味も持たず、その方面の知識とてもなく、ただ自分の

専門にしてゐる文學の方面のこのみを考へてゐる私でした。それが坐禪をはじめてから、佛教といふものがいくらか解つて來て、面白くなり有難くなり、今ではこの方面に多く心を向けるやうになりました。それには私の境遇が大いに關係してゐることは申すまでもありませんが、やはり坐禪をやつたおかげだと思ひます。私は佛教の學問を専門に修めたものでありませんから、佛教の書物なども大して讀んでは居らず、佛教のことは専門的にはよくは知らぬのでありますが、それでゐて佛教の書物を讀めば、大抵意味がわかり、佛教そのものについても大摺みのところははつきりと解るやうな氣がします。これも十年の坐禪のおかげだと、つくづくうれしく思つてゐる次第です。「佛教を知りたいと思ふが、何を讀んだらよからうか」といふ問ひを、私はしばしばうけるのですが、そのたびごとに私は、「まあ坐禪をして御覽なさい。坐禪をすると佛教の何たるかがよく解りますよ。その上で何でもよい、佛書を讀むのですね。さうすると、なるほどと肯けるものがあります。はじめから佛書にとりかかるよりは、その方が廻り路のやうでも、反つて早いと思ひます」といつて、坐禪をおすすめしてゐます。坐禪の經驗なしにすぐに佛書にかつたのでは、何のことやらさつぱり解らぬといふことがありませう。殊に禪書などいふものは、ただ讀んだだけではチンプンカンで解らぬものですが、坐禪をしつつ味はつてゆくと、いひしれぬ味はひがあるものです。

かやうに申すと、坐禪の經驗のある人は、「なんだ十年ばかり坐つて、坐禪呼ばはり片腹痛

い。更に參ぜよ三十年とあるではないか」といふ人があるかも知れません。御尤もです。けれども永く坐るばかりが能くありません、また公案さへ通ればそれでよいといふものでもありません。公案が通りさへすれば、禪乃至佛教が本當に解るかといふと、必ずしもさうではないので、見性したといはれる人が、案外に禪にも佛教にも闇く、意外に感ずることがあります。それもその筈、公案は一種の公式ですから、その公式にうまくはまるやうにすれば通るし、さうしなければ、なかなか通らぬものです。故に公案の通る通らぬといふことは、禪の體得味得とは全く別なことです。

公案は手段

そのみならず、公案はまた禪の修行者をして疑團を抱かしめ、その疑團から大悟徹底にまで導きいれる一つの方法、手がかりに過ぎません。坐禪堂には、大疑堂または大徹堂などと名づけられたのがありますが、つまり坐禪は大疑にはじまつて大徹にいたるべきもので、だから公案には「片手の聲を聽け」とか「生れぬ前の我れを見て來い」とかいつたやうな、非論理的超論理的にして、ちよつと常識では理解のできぬやうなことが多いのです。その疑問のかたまりたる公案を禪の工夫の對象として、これ何物ぞと疑ひに疑つて疑ひ抜いて行く。その間に生ずるいろいろの理會的な思辨を、禪の指導者たる師家の前に持つて出て、それを片つばしからしりぞけられ、

とどのつまり思慮分別のつきたところに、忽然としてその疑團が打開され、公案と自己と一如し、公案そのものに成り切つたところに、その解決が得られるわけでありますが、さういつた公案のからくりが、少し坐禪をやつてゐるうちに解つてしまひ、公案に對する疑ひといふものが生じないとしたならば、公案の魅力がなくなつて、公案が公案の役をしないことになりませう。手品の種がはじめから解つてゐたのでは、その手品に興味がないのと同じです。不幸にして私にはさうした公案の意味が解るのです。もちろん公案は解つたからそれでよいといふものではなく、公案と自己と一つになることを專一とすべきであることはいふまでもありません。しかし、禪によつて一如境に入るには、公案によらねばならぬといふ譯はない。公案はその一如境乃至悟境に導き入れる手段方法に過ぎぬのです。最も有効な方法にはちがひないが、要するに手段です。その手段たる公案に魅力を感じ得ず、その公案のもつ一種のトリックが始めから解つてゐたのでは、公案が公案たるの役目を果たし得ぬことになりませう。公案を悟境への手段と見る見方には異論があるかも知れません。公案は公の案文で、どこへ出して間違ひのない天地の大真理であるといひます。なるほどさうでせう。しかしその公案の運用といふ點になると結局手段以外の何物でもないのです。

さういふわけですから、公案が注文通り軌道に乗つて行かぬ限り、師家は公案を通してはくれません。私もながいことある師家に參禪したのですが、公案といふものに魅力を感じ得ず、その

公案の集積ともいふべき祖錄の提唱といふものを聴いても、その各則のねらひどころ、めどといふものが大體解つて見ると、これも案外つまらぬものになつてしまふのです。およそすべての學問といふものは、解らぬ内は興味がなく、いざ解つて見ると面白くなるものですが、禪の場合それは反對に、解らぬうちが花で、何のことやら見當がつかず、盲目の垣のぞきのやうなことをやつてゐるうちがよいので、少しでも解つて見ると、もう興味は喪失されてしまふ。つまり禪の熱にうかされてゐたのが、すつかり冷めるのです。平熱に復して眞の健康をとりもどすやうに、それから眞の坐禪の修行が新規まき直しにはじまるのです。

公案といふものにも、提唱といふものにも魅力を感じなくなつた時、最後にのこるのは坐禪です。そして、じつくり坐禪する時、前にわかつたと思つたことが眞に解つたのでないことがわかり、理智が修行によつて裏づけられ、智行一如となつてあらはれて行くのが禪の道であるといふことが、理窟なしに體證實證されて來るのです。

身心の大掃除

坐禪は人間を變化させます。その變化をいくたびかくりかへしてゐるうちに、人物が純化され鍊成されてゆきます。その鍊成の極致が成佛です。坐禪は凡夫を佛に變化させる道です。佛のことは申すも尊く、及ばぬ彼方のこととしてここでは問題にいたしません。手近いわれわれの實

生活の上で、坐禪がどれほど効果のあるものであるかを申して見ませう。これは経験のある方は先刻御承知のことと思ひますが、私は私のつたない體驗にもとづいて申して見るまでです。

坐禪は人を變化させるといひましたが、事實おもしろいほどに人間を變へてゆきます。坐禪をやると、おしやべりの人が無口になり、無口が人前で堂々としやべるやうになり、高慢は謙遜に、物ぐさは小まめに、不作法は行儀よく、小心は大膽になり、千萬人といへども我れ往かんの氣概を示します。習慣や癖や臆病の籜たぶがはづれ、傲慢や己惚おのぼれの綱が斷ち切られるからであります。禪は人間に下くだしをかけるやうなものです。腸の中にたまつてゐる諸もろをきれいに排泄するやうに、我が心中の悪知悪覺を根こそぎ取り去り、己れといふ最後の一念まで捨てさせることを目的とするもので、底の抜けた桶のやうに、人間のはらわたの大ざらひをやるのが坐禪です。だから、變化といへばそこまで變化しなければ本物でないのですが、物には順序があり、そこに至るまでに部分的な徐々の變化もままあり得ることです。心の持ちやうを變へるくらゐは朝飯まへの仕事で、性格さへも、時としては體質さへも變化させます。坐禪をやつた人ならば、先づ氣がね苦勞といふものは持ち合はさぬであります。禪者にして物にこだはり、つまらぬ事に心を止めて、氣がねや苦勞をするやうでは、その坐禪は本物といへません。坐禪は苦勞の根本たる自己といふものを徹底泯亡せしめます。坐禪は自己を亡くすことです、自己を殺すことです。自己なければ天地自己ならざるはなく、そこに、廓然玲瓏の世界が建立されます。これが佛の境界です。そこには

病魔すら親ひよることが出来ぬのです。古來有名な禪僧が多く長壽を保つたのは、その原因がここにあつたと思ひます。白隠和尚は重い肺病をさへ坐禪によつて癒してしまひました。東嶺和尚はあの病弱な身體を以て、尙ほ七十餘歳の長壽を保ちました。かういふところで自分のことを申すのは倫を失することになつて恐縮ですが、序に申させて頂くならば、私は十二貫足らずの細い身體で、一度は肺尖までやり、風邪の常習犯で、そのたびに熱を出して氷嚢の厄介になるといつたあはれな健康状態であつたのですが、坐禪をやりだして以來は、風邪をひくことも殆んど全くなくなり、細いながらも肉はつき、殊に下腹部は出て鞠のごとく堅く、臍は上をむいて露を宿すべく、氣海丹田に力がみちみちとても元氣です。私は年よりも常に十くらゐ若く見られ、久しぶりに逢ふ人々から、いつも「少しもお變りになりませんね」といふ挨拶をうけます。半分はお世辭にしても、半分は事實と見てよいでせう。私の外貌の變らぬのは、私の身心が坐禪によつて絶えず内的に變つてゐるからだと思ひます。

坐禪は身心の大掃除です。大掃除の時思ひも寄らぬものを發見することがあります。それが見性であります。座敷も常に掃除してゐれば塵埃のたまらぬやうに、坐禪をしてゐると身心が淨化されます。敢へてみそぎなどやるには及びません。坐禪には禊けぎ以上の効果があります。一座坐れば坐つただけ身心が淨まります。「一座坐れば一座の佛」とは、この點からいられることと思ひます。

坐禪と健康

私は以前はひどく神経質で、かかりつけの醫者に幾度笑はれたか知りません。旅をするにも箸、茶碗、シート、枕布まで持つてゆかねば宿に泊れぬといふ潔癖でありました。それが坐禪をやるやうになつてから、自分ながらあきれるほど平氣の平左衛門になり、手拭まで宿屋のものを使つて平氣でゐられ、近頃では貸手拭を斷られて反つてまごつくほどです。枕が變ると最初の晩はどうしても眠れぬ習慣であつたのが、近頃は宿の蒲團をぞつぷり頭から被つていい氣持に寝られるやうになりました。さういふ私でしたから、むしろ神経衰弱はお手のもので、これには随分苦しみました。脳病院にまで行つて診て貰つたり、山の温泉に行つて湯灌にかかつて見たり、今から考へると狂氣じみたことをやつたものです。それも今は昔の夢で、近頃では神経衰弱に惱むのでふ學生をつかまへて尤もらしいお説教などして、我れながらくすぐつたい感じをさせられるのです。今の私はすこし神経がふと過ぎはしないかと思はれるくらゐで、その一端は私の書く字の上には現はれて來ました。私はもとより字を習つたことなく、生得の惡筆ですが、近ごろ妙に太い大きい字を書きたい衝動を感じてゐます。教室のボードに書く私の字はいつも大きいので學生を驚かせますが、そのべら棒に大きい字に一種の風韻があると云つて、お世辭でなく褒めてくれる人もあるのです。そんな字を書くやうになれたのも、全く坐禪のお蔭です。坐禪は全く私のテン

ペラメントを變へてしまつたとも云はれませう。

ただ困つたことは、私が感情家であり得なくなつたことです。どんな惡口を云はれても、またどんな失敬なことをされても、腹が立たなくなつたことです。褒められてもさほどうれしくなく、叱られたからとてさほど恐ろしくもなく、妙に心臓がつよくなつたことです。いや恐ろしくないと云へば、死ぬことが少しも恐ろしくなくなりました。私はまへに云つた通り、醫者に笑はれるほどの病氣きちがひでしたが、それといふのも死ぬのが恐ろしかつたからです。今は、えらさうなことを云ふやうですが、生死といふことが殆んど問題でないので。禪は死ぬ修行ですから、生死などどうでもいいのです。人が健康法についていろいろ云つてゐるのを聞くと、失禮ですがお氣の毒になるのです。生きることのみ氣をとられてゐるのが、何となく淺ましくさへ思へます。生き死にといふことに心をとどめぬのが、眞に生きる道であるといふ風な考へ方をしてゐるのです。そして、若し強ひて健康法を求めるならば、坐禪こそ最もよい健康法だと思つてゐます。誤解しないで下さい。私は坐禪と健康とを結びつけてしまひましたが、坐禪は決して健康のためばかりのものでないことは申すまでもありません。私は坐禪を我等の生活の指導原理として考へねばならぬと思ふのであります。

働くが修行

禪はなんと云つても生活です。生活を外にして禪はありません。禪はわれらに正しい生き方を教へてくれます。生活の軌範を我々に示してくれるのが禪です。爲すべき事を爲し、爲すべからざる事を爲さぬやう、思ふべき事を思ひ、思ふべからざる事を思はぬやう、云ふべき事を云ひ、云ふべからざることを云はぬやう、一口に云へばあるべきやうにあることを教へるものが禪です。あるべきやうとは正しいとなみ、即ち正念工夫です。その正念工夫の姿が坐禪です。坐禪と云つて、坐るばかりが禪ではなく、行もまた禪、坐もまた禪で、働くのも禪です。何となれば、働くことがまた人としての正しい生き方だからです。だから禪では坐禪と共に作務に重きを置きます。作務とは働くことです。働くことなら誰れでもやる、禪に限つたことはない。なるほどさうでせう。けれども普通の働きには目的があります。食ふためとか、生きるためとか。庭一つ掃くにもきれいにするとか、運動のためとか、勤勞奉仕のためとか、いろいろ目的があります。しかるに禪の働きには目的がない。目的のある場合もあるが原則的にいふと目的がない。ただ働くのです。しひて云へば働くために働くのです。目的といへば、働くことそれ自身が目的なのです。例へば、家や庭の掃除をするにも、禪の作務の場合には、よごれてゐるから拭く、塵があるから掃くとは限らない。よごれてゐる、ゐない、塵のある、ないは問題でない。塵はなくとも、ほこ

りは積つて居らずとも、それには拘らず庭を掃き、縁を拭くのです。それが作務なのです、修行なのです。佛前の讀經が勤行であるごとく、庭掃き草取りも作務なのです。禪の修行に慣れない人々は、よごれてゐないのに掃除するなんて、意味のないことと思ふであります。しかし禪の掃除は單に塵を掃くため、埃をはらふためのものでなく、掃くこと、はらふことが生活であり、修行であるのです。

京都あたりの禪寺へ行くと、庭に眞白な砂が敷きつめてあつて、これを毎朝、雲水が熊手で筋目正しくかきならしてゐる。誰も踏み荒すものなく、塵さへ落ちてゐない庭の白砂の上であるのに、それにも拘らず、これを掃いてかき馴らし、毎日それを繰返してゐる。それが生活であり、修行であるのです。

それ故、禪の修行をした人は、働くことを苦にしない。氣輕に小まめに動きます。我が身を我が身と思はぬが故に、身に苦勞を感じないのです。家の掃除、庭の掃除、不淨場の掃除まで平氣でやつてのけます。心に好惡の揀擇、より好みがないから、何でもやれる、自由にさつさとやつて行けます。

この心がけを押しすすめてゆくと、飯のうまいまづいなどといふ我儘はなくなり、職業の難易高下をとやく問題にする事もなくなるでせう。學校の授業に面白いから出る、つまらぬから出ぬといふ勝手は許されぬ事になります。學生は學校の授業に出る事が修行であり、生活であり、

それが人間を錬成する所以です。

禪は非常時型

實際、禪堂に行つて一週間でも坐禪してくると、飯のうまいまづいなど勿體なくて云へなくなります。麥飯や麥の粥で枯木のごとく坐つて、その上作務に骨折つて、生れ更つたやうになつて歸つて來ると、當分精神がさはやかになつて、何でもやれるやうな張り切つた氣持になります。空想と理論と觀念とでつくり上げた人生觀を、一喝三十棒で物の見事に打ち碎かれて見ると實に痛快で、能のあと三日といふが參禪のあと味といふものは云ふに云はれぬ妙味のものであります。參禪修行には、理智を遠ざけ、文字言句を捨てさせる。火と云つても焼けず、水と云つても渴は止らぬ。理窟をいふな、文字言句に囚はれるなと教へる。しかるに、理論と觀念で固められてゐるのが現代人の頭です。觀念主義と合理主義が現代人の處世觀です。觀念主義は抽象的であり、合理主義は形式的です。禪は抽象をすてて實地を歩みます。形式に囚はれず、臨機應變の活機を求めます。非常時局の今日は、とかくの議論をゆるしません。足、實地を踏んで實行の時です。形式的合理主義ではいけなくなりました。大東亞戰で、世界の情勢は一大變化を遂げました。この情勢に即應して、臨機の處置をとらねばなりません。地切り場切りが一番勝負、二の矢のつげぬドタン場です。禪は人生のドタン場に立つて悠々自適し得る修行です。爆彈が落ちて來ても泰

然自若たり得る修行です。高角砲の猛射をうけつつ悠々低空飛行して敵の戦艦の横腹に魚雷を打ち込んで鼻歌まじりで歸還し得る修行です。泰然として腰をぬかしてゐては仕方ありません。悠悠として空襲に氣がつかずにあるやうでは仕方ありません。泰然としつつ、同時にその機に臨んで圓轉滑脱、活潑潑地、自由自在、思ひ切つた働きの出来るやうになるのが禪の修行です。なんと禪は非常時型ではありませんか、非常時即應型ではありませんか。さうです、禪はいつも非常時を前にしての修行なのです。世間が非常時でない時でも、禪の修行者にとつては非常時なのです。常に非常時の氣構へで生活してゐる禪者にとつては、國家の非常時はまことに好個の修行の機會です。ですから、禪が最も光輝を放つのは、いつも國家の非常時に於いてです。弘安の役に於ける佛光國師と北條時宗との問答を御覽なさい。湊川の戦ひの前日に於ける明極禪師と楠木正成の問答を考へて御覽なさい。佛光國師が執權時宗を激勵した「莫煩惱」の一語は、今の語でいへば、「落ちつけ、騒ぐな、國難を突破せよ」といふ意味でせう。「生死交謝の時如何」といふ楠公の問ひに對し明極楚俊禪師が「兩頭共に截斷すれば、一劍天に倚つて寒し」と示したのは、「生死の兩端を離れば迷ひはない。迷ふな、ひるむな、劍に成り切れ」といふ意味でありませう。その成り切ること、それが三昧で、即ち禪です。現下の時局で云つて見れば、戰時體制、決戰體制に成り切ること、それが禪です。一億が一心になること、それが禪です。米英に對する我軍の赫々たる勝利は、國を擧げてこの體制に成り切つてゐるからではないでせうか。そこには批

評の餘地も議論の餘地ありません。否^ヒ髮一筋入る隙もあつてはならぬのです。間^まに髮^{はつ}を容れざる、水も漏らさぬ學國一致の體制でなくてはなりません。その修行をさせるのが禪です。自己一身の上に常にかうした臨戰體制をとるのが禪の修行です。國民各個の集團が國家ですから、各個人が臨戰體制をとれば、學國一致の臨戰體制となりませう。さうなれば戦はずしてすでに勝つてゐるのです。それが兵法にはゆる戦はずして勝を制するもので、刀なくして人を殺す所以、未だ戦はざるに速く截つて三段となすと、澤庵和尚が劍道の極意を説いた『太阿記』に述べてゐるのは、このことでありませう。

待つた無し^の生き方

茶道に一期一會といふ語がありますが、これは禪者の非常時の氣構へと同じです。茶會に臨む時には、それが一生に一度の會合であると思ひ、主客相對する時、それが今生に於ける最後の對面であると心得、ここで別れたならば再び會ふことは期しがたいと考へ、心残りのないやう、お互に親切の眞心をつくし合ふといふのが、和敬清寂の茶道の精神であります。これも基くところは禪の精神であります。

私は曾て「手紙講座」に手紙の心得を書いたことがありますが、その時この一期一會といふ茶道の語を擧げて、手紙を書く時も、これが一生に一度の手紙であると思つて書け、さうすれば

立派な恥しくない手紙が書けるやうになるであらうと説いたことがありました。手紙ばかりでなく、何事でも一期一會の心でやれば、そこに眞心があらはれ、眞劍味があらはれ、獻身奉公の精神があらはれるのであります。

嗜みといふことをいひますが、一期一會の心、これが人の言動に嗜みを添へるものです。そこには自肅自戒があつて投げやりの心がない。謙遜があつて奢り昂ぶる氣持がない。禪家では門途^{もんそ}といつて、客が辭して歸る時、主人が門まで送つて出て、そこで別れを告げるのを禮とします。この嗜みが茶道にも傳はつてゐて、玄關で見送る時にも、客の姿が見えなくなるまで見送ります。名残を惜しむ心です。ここに何ともいへぬ人情味があるではありませんか。萬事がこの通りで、茶を飲めば、茶碗を次ぎの部屋まで下げて置く、座を立つ時には座蒲團を片隅に片づけて立つといふ風に、すべて投げやりにせず、親切をつくし、ゆとりをつけ、餘情をふくめ、餘韻をのこす、これが嗜みです。

一期一會にはまた、再會を期しがたい、これを限りと思ふ一種悲壯な考へが伴ひます。語をかへて云ふと、死への直面です。生死事大無常迅速といふ大事實を向うに廻しての生き方です。そこには妥協、猶豫はありません。待つた無しです、眞劍そのものです。これが茶人の生き方であり、禪者の生き方であり、日本人の生き方なのです。日本古來の武士の生活といふものがまたこれでした。そこに禪と武士道との關係が見られるのですが、二六時中、死の觀念を以て生活する

のが武士道で、そこに全自己を捧げ切ることによつて忠孝兩全が得られ、幸福が得られ、長命が得られ、身心一如の力をつくすことによつて、從容として悠久の大義に生くことが出来るのです。これが生死解脱の端的です。「武士道といふは、死ぬ事と見附けたり」といふ有名な『葉隠』の語も、ここを道破したものに外ならぬので、ここに来ると、佛教の無常觀といふものが實に光輝を放つて來るのです。「佛教の無常觀は消極主義で、國民の力を弱らせるものだ」といふやうな一部の排佛論者の語などは、全く的はずれの愚論であることが解るであります。

參禪の過程

大死一番——蒲團の上で死に切れ！ 師家が禪の修行者に向つて云ふ語はいつもこれである。死に切れとは、生れ更つて來いといふこと、生れ死ぬる我れを脱落して、生れ死なざる自己を見出せといふこと、一口にいへば身心脱落せよといふことです。しかし、その死に切るとはどういふことか、初めは全く見當がつかぬ。そこでこれに指針を與へるものが、いはゆる公案です。例へば、趙州の無字の公案——趙州といふ和尚のところへ一人の僧が來て、狗子にも佛性があるかと問うた。趙州はただ一語、「無」と答へた。どういふ意味か考へて來い——と、一つの問題を與へられる。この問題を與へる禪の師家は老師と稱して、禪の修行を完成してその指導に任じてゐる人です。その時、老師はいひます。「この無字が佛法のギリギリ生粹ぢや。この無字が

手に入れば、火に入つて焼かれず、水に入つて溺れざる底の自己の本性が徹見出来るのぢや。しつかりやりなさい。」參禪者は、老師の冒すべからざる嚴とした態度と迫力のあるその語とに打たれ、威壓されて、ひどく緊張し、冷水をあびせられたやうな戦慄をさへ感じ、何のことかよくは解らぬが、その公案を有難く頂いて、三拜して室を出て、禪堂に歸つて再び坐禪して、さて考へる。無とは何ぞや、と先づ自己の持ち合はしてゐる知性を總動員して考へる。考へることによつてこの公案を解かうとする。いろいろ考へて見れば理窟のつかぬこともない。さうしてでつち上げた解答を持つて、次ぎの參禪の機會を待つ。一座の坐禪の後には必ず老師の室に入つて、公案に對する自己の見解を述べる。それがいはゆる參禪で、獨參または入室ともいひます。入室して老師の前で公案に對する自己の考へを述べる。「趙州が無といつたのは有に對する無ではない。絶対の無である。この無、宇宙法界を藏して、無の外に天地なく、天地の外に無はない」といふやうなことを云つて見る。すると、「それは理窟ぢや。趙州の無字は頭で考へてはいかん。肚で練るのぢや」といふやうな事で、一向受けつけない。そこで參禪者は一寸迷ふのです。頭で考へていけなければどうすればいいのか。公案を肚で練るとはどういふ意味であらうか。どうも解らぬ。そこで疑ふ、焦る、はては腹立たしくさへなつて來ます。「頭で考へてどこがわるいのであらう。知性を無視してよいものであらうか」と一種の反感をさへ抱きます。「佛教には立派な哲學があるではないか。それなのに、それを無視して藪から棒に公案なんてものを與へ、理窟を抜

きにして考へろなんて、そんな無理なことがあるものでない——などとも考へます。知性を否定し去る禪といふものに、好感が持てなくなりません。ただ黙つて坐つてゐることが無意味なやうにも考へられて來ます。さういふやうに疑念を起させて、是れ何者ぞと修行者を奮起せしめるのが公案の一つの役目なのです。

初めの中は坐禪は辛いもので、足は痛いし、公案は解らぬし、いつそやめてしまはうかと思ふことが度々あります。逃げ出す人はこの邊で逃げ出します。が、その辛いのを辛抱して坐りつづけてゐる中に、禪堂内の緊張した寮圍氣に自然と馴染んで行き、他の道友の血の出るやうに眞剣な修行ぶりを見るにつけ、堂内を取締る直日ちきつさんのものすごい策勵の言を聞くにつけ、ぐづぐづしてはゐられぬやうな氣がして、自分も一つウンと頑張つて見ようといふ氣になります。そして力一ぱい頑張つて坐ります。坐ることがどうやら樂になつたかと思ふと、今度は入室が恐ろしくなります。公案に自信が持てないで入室するほど氣後れのするものはありません。全く屠所の羊です。しかしさういふ時には大抵老師の前までゆかぬ中に、テリンと鈴を振られて、入口のところで追ひかへされますが、助かつた氣持です。さういふことが二三度重なると、だんだん度胸が出て來て、云ふことが無くとも入室して老師の前に頭だけ下げて來る氣になります。これがなかなか修行になるのです。

その中に「頭で考へるな、肚で練れ」といはれた老師の語や、坐禪の最中に、直日ちきつが「下腹へ

ウンと力を入れるんだぞー」「ただム——とやるんだ！　ヘタな妄想かくなよ！」などと口ぎたなく亂暴にきめつけるその語などを思ひ出し、或はまた『碧巖錄』の「洞山麻三斤どうざんまさん」の提唱などのとき、「洞山和尚は、如何なるかこれ佛と問はれて、麻三斤と答へたが、この語について廻つてはならぬ。文字言句もんじごんごについて廻つては公案は解るものでない」と云つた老師の語など考へ合せ、或はまた檢單と云つて、老師が禪堂に來て修行者の坐禪を監督する、その時の老師の垂示に、「我れも無く人も無く、煩惱もなく菩提もなく、生死もなく涅槃もなく、無いといふことも無いところへ突つ込んで行け」と云はれたことを思ひ出し、それならもう一層のこと、何も考へずに遮二無二下腹へ力を入れて、ム——とやつて見ることにしよう。公案を臍の下に持つて行つて力一ぱい坐つて見ようと考へ、ただ一心不亂になつて下腹が張り裂けるほど力を入れて「ム——」とやる。さういふ工夫をつづけてゐると、次第に全身が引きしまり、不思議な力の盛り上つて來るのを覺える。さうなると自信が生じ、入室がもう恐くなくなりません。「今度行つたら老師の顔を睨みかへしてやらう。棒でも喝でも飛んで來るがよい。死ぬならこのまま死んでもかまはない」といふ氣になります。さうなると、今までの屠所の羊が脱兎のごとく勢ひ込んで入室する。すると、老師は早くもそれを見てとつて、今度はビシヤリ！　一棒を喰はす。棒頭眼ありと云つて、師家の棒には褒めて打つ場合と罰して打つ場合とありますが、打たれた方では何のことか解りません。賞棒にせよ罰棒にせよ、とにかく打たれて見ると心は焦り、座に戻つてまた盲目滅法、公

案に飛びついて行きます。それが師家の作略といふもので、公案禪のよい點でありませう。

坐禪しては入室、入室しては坐禪と、恰も灼熱した鐵を打つては冷やし、冷やしては打つごとき鍛錬を重ねてゐる中に、坐ることが苦痛でないばかりでなく、云ひしれぬ感激をさへ覺えるやうになり、坐つてゐる自分と自分を取り巻く外界との隔てが撤し去られて、自己が天地の懷るに融け込んだといふか、自己の中に一切を取り込んだといはうか、自他の區別を撤して渾然一如の境界を體驗します。かうなればしめたもので、もう無字を頭で考へるやうなことはなくなり、肚の底に持つて行つて、お臍の下で公案を拈提するやうになる。さうして懸命に工夫をつづけてゐると、脂汗が背筋に流れる、身體中に力がみなぎつて来る。さうなると腹も据わつて、入室して老師の前へ出ても、老師が怖ろしくなくなり、らんらんと光る老師の眼をグツと睨み返すやうになる。今度打つたら老師を殴るかへしてやるつもりでゐると、そんな時に限つて老師は何もいはず、チリンと鈴を振つて、こちらに一語も吐かせない。また出し抜かれた氣持ちになる。けれどももう失望しない。反つて勇氣が出るやうに感じて、またぐんぐん坐る。さうして坐つてゐると、我れの外に天地なく、天地の外に我れなく、我れと天地と一體になつて廓然玲瓏、とてもよい氣持である。もう何もこはいものはない。矢でも鐵砲でも來い。爆彈が目の前に落ちて驚くものでない。さうなると、今まで怖ろしいやうに感ぜられ、とかく尻込みしがちであつた入室が待遠しくてたまらなくなり、いざ總參となると決然立つて喚鐘座につく。喚鐘は入室の時、參禪者の

たたく合圖の鐘で、老師の端坐してゐる丈室から相當隔たつた禪堂の一隅に置かれ、參禪者は一人一人その喚鐘の前に坐つて、室内で鳴らす老師の鈴を合圖に、小型の吊鐘を小さい撞木でカンカンと二つ打つて入室するのです。その鐘の聲を聞いただけで、室内にゐる老師には、それを打つた參禪者の心境がすぐに讀めるといふことなので、初めの中は、撞木持つ手も震へがちで、喚鐘の音にも力がないのですが、坐禪の功を積み、入室の經驗も重なつて来ると、滿身に力が籠つて撞木とする手にも勢ひがあり、喚鐘の響きも一きはさえるのです。歩みも軽く、目も据わり、齒を喰ひしぼり、形相ものすごく室内に入り、老師の面前に坐るや否や「無！」と力一ぱい、全身全體を聲として腹の底から吐き出すやうに呶鳴る。すると老師も威を振つてピシャリ！一棒を喰らはし、鬨聲一番「そこで死に切るんだ！」この一棒はうれしいのです。泣けます。ほんたうに泣けて來るのです。と同時に「何糞ツ！」といふ反撥心が起り、禪堂に戻つてまた公案と四つに取組み、ただ何もかもうち忘れて公案三昧になる。天地ただ一枚の無字になり切る。頭のでつべんから足の爪先きまで無字に成り切つて入室する。さうすると「先づ無字の公案はこれでよろしい」といふやうなことで、公案が通るのです。第一の公案が通るのを見性といひます。

かう書いて見ると、すこぶる簡單なやうですが、これは公案の工夫が軌道に乗つた場合のことです、すべてこの筋書どほりにゆくものではなく、下手にこぢれると、とんでもないところで道草を喰ひ、膠着状態に陥つて動きのとれぬことになるのです。

またこの見性といふことにも強弱深淺の差があり、人によつては文字通り喪身失命、しばし失神状態に陥ることもあります。とにかくこの見性といふことが修禪の第一關門で、これからいよいよ本筋の修行に入り、千七百と一口に云はれる多くの公案を透過して、大事了畢といふことになり、そこで修行が先づ完成するのですが、轉また入れれば轉また深しで、修行が完成した上にも、聖胎長養などと稱して悟後の修行があり、なかなか以て禪の修行は容易なものではないのであります。

しかし、參禪者の願心と努力と師家の指導よろしきを得れば、この境地に至り得るのであります。しかし、それにしても參禪者の素質といふものが大いに關係あることはいふまでもありません。禪の修行に向く素質の人と向かぬ素質の人といふものは、これはあるものです。私などはどちらかといへば向かぬ素質のものといふべきでありませう。

入室參禪

私の參禪の經驗に於いて、最も意義深く感じたのは入室獨參です。師家しけと學人がくじん、師匠と弟子とが密室に於て、二人向ひ合つて膝つき合はせての一問一答です。これほど眞劍なものはありません。師家の問ひに學人答へ、學人の答へに師家が垂示する。いはゆる一挨拶の問答商量です。挨拶といふ語はこれから出たのですが、この師弟膝詰めの問答は禪教育の特色で、その効果的

あることはいふまでもありません。而もその問答が單なる言語のやりとり、知識の交換ではなく、いはゆる觀面くわんめん提撕ていしで、佛法そのものを面の前に見せ合ひ、禪機そのものを互ひに示し合ふので、そこに電光石火の働きが伴ひます。その活作くわつさく略りやくが、ある時は一喝となり、ある時は三十棒となり、いはゆる喝雷棒雨の大法戰が展開する。大抵の場合、師家の熱喝にあひ、痛棒を喰らふと、參禪者たる學人はそのまま縮み上つてすごと引き下るのですが、修行上に經驗と自信のあるいはゆる久參の上士ともなれば、なかなか打たれてだまつて居らず、逆に師家を毆つたり、或は取組み合つてドタンバタンの活劇を演じたり、或は大聲に何ごとか嗚鳴つたり、まことにはやえらい勢ひのものであります。しかし、これは禪道佛法の極意を體得せしめんとする、また體得せんとする師弟相互の熱意のあらはれであり、機鋒の鏝くわんぜり合ひであつて、まことに龍虎相うつりの概があるのであります。室内のことは他に漏れないことを原則とし、従つて老師の居る參禪の室と禪堂との間には一定の距離があるのですが、時としては室内の物音が外に漏れ聞える事もあります。そしてそれらの問答乃至法戰は何を中心として行はれるかといふと公案です。「趙州の無字」とか「白隱の隻手」とか「本來の面目」とか「如何なるかこれ見聞覺知の性」とか、その他無數にある公案についてです。參禪者は各自に與へられてゐる公案についての解答を持つて入室するのですが、多くの場合、殊に初心の場合は、こちらから持つて行つた解答は師家に一蹴され、チリンチリンと鈴を振られます。鈴を鳴らされたら最後もはや發言は許されず、そのまま引き下らね

ばなりません。時には室の入口まで達した時、すぐに鈴を振られることがあります。師家が参禅者の工夫の未熟を見抜いて追ひ返すのです。師家は禅の修行を完成せる大悟徹底の人ですから、参禅者の歩き方や顔色で、その工夫の熟未熟、その修行の進不進を見抜くさうです。ですから、師家の室に入る時の學人の氣持は、全く眞劍そのものです、命がけです、いや、命も惜しいと思ひません。爆撃に出て行く航空勇士の氣持はこんなではないかと思ふほど、純な張り切つた氣持です。

師家について参禅修行することを禅の専門語で爐鞴ろぼうに入ると申します。金鐵を鑄冶するに譬へたのです。また師家の指導に預るのを鉗錘かんすいをうけると云ひます。金鐵の鍛錬に譬へたのです。それらの語によつて明かであるやうに、参禅といふものは、人間を火爐に入れ鞴くわにかけて鑄冶し、正宗の名刀をつくるやうに百錬千鍛する。故に禅門では、参禅によつて一個の人物を玉成することを打出だしゅつするといひます。かうした禅門の人物養成法は、早く既に我國の軍隊教育に採り入れられ、軍隊規律の根幹をなしてゐるといふことですが、最近では學校教育にも採り入れられて來たやうで、鍊成といふことが盛んに行はれ出したのは、その現はれであると思ひます。どうしても眞の教育といふものは、身心の鍛錬に重きを置くべきで、それには喝雷棒雨的な猛訓練も必要であり、師と弟子との一揆一撻、一問一答による靈的感化も必要であると思ひます。多數の學生を一堂に集めて置いて、その前で演説式にしゃべるといふ事は、知識を傳へるためには簡便な方法

でありませうが、人物を鍊成する目的には遠いものでせう。學生をお客様扱ひにする自由主義教育は清算されねばなりません。これらの點から見ても参禅といふことは、人物を造り上げる上に効果のある方法だと思ひます。

生命を捨てる修行

師家の居る室といふのは、大てい八疊のいはゆる丈室で、床の間には古徳の墨蹟を掛け、香を焚き、師家は床柱を背にして正面の座蒲團の上に跏坐し、前に二尺餘の棒を横たへ、座右に鈴を置く。時にはその棒を手に執つて、寄らば打たんの姿勢を構へる。その凜々たる威風、まことに寄りつくことも出来ぬ有様です。師家といふものは、平生向ひ合つて話したり一緒にお茶を飲んだりしてゐる時には、ただの好人物、好々爺に過ぎませんが、一たび丈室に據つて學人を接待するといふ段になると、龍の風に吟じて雲を起すがごとく、虎の嶋を負うて風に嘯くがごとく、實に巍々堂々近傍しがたき威風を示すもので、参禅の経験者は何人も感ずるところであります。しかし、それは師家が故意に威嚴をつくらつて見せるのではなく、師家はただ枯木寒巖に倚るといつたかたちで坐つてゐるだけなのですが、その靜寂そのものの如き姿勢が、何ともいはれぬ一種の威風を發揮し、不思議な壓力を以て人に迫つてくるのです。それはその師家の大悟徹底による道力のあらはれに外ならぬのであります。

さてその師家に参禪する學人は、禪堂から又手當胸、虎視牛行といふ姿勢で室の入口まで来て、そこで三拜する。又手當胸、虎視牛行は讀んで字のごとく、兩手を把り合せて胸のところに當て、虎のやうに目を据ゑて側見せず、牛のやうに足音をたてずゆつくり歩く。その見るや虚空を見て一切を見ず、その歩くや宙を踏むが如くにして蹤跡をとどめない。これが禪者たるものの行儀で、敢へて入室の時に限つたものではありませんが、入室の時は特にその修行をやるわけです。

入室の時の三拜は、佛足頂禮を意味する五體倒地の印度式禮拜で、略して一拜の場合もあります。それから室内に入つて師家の面前に於いてまた三拜、これも略して一拜でもよい。かやうなことは一寸考へるといかにも形式的でわざとらしく、馬鹿げてゐて出来ぬやうに思ふ人があるかもしれません、それは自我といふものにこだはるからです。自我を没却すれば何でもありません。禪は自我を滅却する修行ですから、このくらゐなことは當りまへに、平氣でやれるのです。いや、おのづと頭が下がるのです、不思議なものです。この時すでに、自己はありません。師家のまへにすべてをなげ出してゐるのです。すべてといへば、生命レイフまでもですよ。それは觀念ではなく實際です。参禪は生命を捨てる修行です。

すでに師家の室内に入つた以上、たとひ殺されても悔いない氣持です。いや、實際室内で殺された例も昔あります。禪堂に於いて凍え死んだ例など近ごろの話です。その位の眞劍味がなければ生死の得脱は出来ぬわけです。絶對の歸依ですね。それもその筈、相手は生きた佛様なのです。

から。木佛、金佛にも手を合せ、頭を下げるわれわれですもの、況んや暖い血の通つてゐる生き佛と来ては頭が下らずにはゐられぬではありませんか。しかもこの生き佛、お寺の本堂にゐる佛様と違つて、何をなさるか解らぬのです。大喝一聲、爆彈のやうな雷を落すかと思ふと棒の雨です。時とすると、襟がみひつ掴んで疊にねぢ伏せ、「このどう盲目め！」と罵る。

こんなことを普通の場合に、普通の人やつたらどうでせう。それこそ大喧嘩です。しかも、参禪者は何も云はずに恐れ入つて、また丁寧に三拜して退きますが、そんな時、往々にして泣いて歸ります。くやしくて泣くのではなく、悲しくて泣くのもありません、ただうれしくて有難くて泣くのです。泣けて泣けて仕方がないのです。どうです、この氣持、わかりますか。これが宗教ですよ。しかし、それは安價な涙です。禪の修行にはそんな涙を許しません。もしその涙を以て入室したならば、師家は更に三十棒を喰はして瞋眼怒罵するでせう。そしてその涙の源を涸らし、うれしい有難いといふ感情の根を斷ち切ることに全力を擧げるでせう。そこに反つて師家の慈悲の涙があるのです。

前にも申しましたやうに、近ごろは學校教育に於いても學徒の鍊成といふことが重んぜられ、知識學問の注入ばかりでなく、人物を造り上げることに力が用ゐられるやうになり、學生訓育の上にもかなり手嚴しい指導方法が採用されて來たやうであります。その指導に當る人々は、菩薩的な攝受の一手ばかりでなく、時には明王的な折伏の手段も用ゐて、禪的な喝雷棒雨も必要で

はないかと思ひます。罵られても、打たれても、學生が涙を流して喜んで隨いて來るやうにならなければ本當ではありませんまい。理窟や命令だけで人を動かさうと思つてもだめです。魂をゆり動かす靈的の力が必要です。それが宗教ではないでせうか。

參禪の餘興

參禪についてはいろいろの珍談があります。室内のことは人に語るべきものでなく、殊に問答商量の實際は口外しないのが禪門の規定となつてをりますが、宗旨に直接關係のないことなら話しても差支あるまいと思ひます。

參禪に關する珍談といふのは、つまり公案のいたづらです。公案といふものは、參禪者をして佛道の根本骨髓に悟入せしめる最も有効適切な方法であるに相違ありませんが、特效薬に往々副作用を伴ふやうに、公案の副作用といふものも、なかなか恐ろしいのです。公案は假の我れを眞の我れに切りかへるスイッチのやうなものです。青信號のつもりで入れたスイッチが、赤と出ないとも限りません。危険といへば一種の危険も伴ひます。謙虚であるべき禪者が傲慢不遜であつたり、謙虚にして同時に王の如き氣宇を持つてゐるべき禪者が、卑屈であつたり、退嬰的であつたりするのは、どこかスイッチの入れ方に異状があつたためでせう。その極端なものになると、禪病といふ一種の病氣にとりつかれ、放逸無慙はまだおろか、はては氣まで狂はぬとも限らぬので

す。これは公案がわるいのも、參禪がよくないのもなく、それがあまりに普通と違つた強い薬品であるがために、こちらの體質が弱いとあてられるのです。あてられぬまでも目まひぐらゐは感ずるものと見えて、參禪者の間には往々常規を逸した滑稽が演ぜられます。

ある人は、趙州無字の公案を貰つていろいろと考へ、頭で自分流儀の理窟をでつち上げ、老師の前に持つて行つて滔々と述べた。そこで老師は「ここでは理窟は通らぬ。實物を持つて來なさい」と例によつて一蹴した。するとその先生、何思ひけん次ぎの入室の時、袂の中にある一物を忍ばせて老師の前に出て型のごとく三拜し、うやうやしく袂から取り出したものを見ると、それは一箇の「梨」であつた。これは立派なナンセンスですが實際あつた話です。またある人は、白隠の隻手の公案を貰ひ、片手の聲を聞けといはれ、耳元に手をやつて指でパチパチと音を立て見せ、老師に叱り飛ばされたといふことです。

K老師といへば、明治の末年から大正の終りにかけて京都で鳴らした偉いお智識（師家のこと）で、東京のある貴族の歸依をうけ、毎年上京してその邸で禪會を開くを常としてゐました。その×爵家一門の人々は學つてこの老師の參禪者でありましたが、中でも×爵夫人は最も熱心な一人でありました。この×爵夫人といふのは、華胄界でも名高い美人で、老師が常に婦女子といふものは虚飾が多くていかぬ。禪の修行はすべてを捨てて本來の無一物、眞裸になる修行である、といふ意味のことを提唱してゐるのを聞いてゐたと見えて、その若く美しき×爵夫人、ある時の參

禪に一丝も纏はず入室して老師の眞前に突つ立つた。その時老師、眉一つ動かさず、勵聲一番、「まだ眞中に×が残つとる。そんなことでは駄目だぞ！」とやつたといふことですが、これはある人から傳へ聞いた話なので實否はもとより保證の限りではありません。

昔なにがしといふ大機大用の美しい禪尼があつて、男僧達の膽つ玉を取りひしぎ、かねてその得力のほどをも試して見ようと思つて、いきなり禪堂の眞中へ入つて大の字なりに横たはり「正當恁麼の時作麼」とやつたといふ名高い話がありますが、それとかれと何か異か。それはともかく、斯くの如きは禪の常道ではなく、常規を逸した狂態といへませうが、やる方は案外眞面目なものでせう。要するにこれらは禪の餘興に過ぎません。かうした餘興の相手をさせられる老師様もお大抵ではありませんまい。これといふのも、つまりは公案を通りたいといふ參禪者共通の心理から來ることで、參禪者はこの一念のためには殆んど爲さざることなきにまで至るのです。自我のかたまりを打ち砕くための方便たる公案が、反つて自己を迷はす基となるとは情ないではありませんか。

或る參禪者は、隻手の公案に苦しんだ揚句、ただ隻手といつて手を突き出しさへすればよいといふことを聞き、それにはただ手をつき出しただけでは効果的でないから、何か技巧を加へようと考へた末、滿身これ隻手といふ熱誠のあふれたところを示すには血に限る。さう思つてひそかに右の掌を傷つけ、血のしたたらぬやうにして入室し、いきなり老師の前に行つて「隻手！」と

叫んで隻手を突き出すとたんに血がたらたらと流れた。それを見て老師は隻手の公案を通したといふことです。これなどは老師に一ばい喰はせた方で、まふまふ公案一つ稼いだところはすこいものです。

また或る參禪者は、いつまでたつても公案の通らぬのに業を煮やし、一つ和尚（老師のこと）に一あわふかせてやれと一策を考へ、非常な力自慢の男であつたので、入室して老師の前に三拜すると見せかけ、老師の坐つてゐる座蒲團の下へ兩手をさし入れ、折から夏のことので室の障子の開いてゐるのを幸ひ、そのまま持ち上げて、蒲團もろとも老師を庭に放り出した。老師はさすが禪の達者だけに臨機應變の術を心得、庭に轉つたと見るやすぐに起き上つて元の座に復し、平然としてゐたとの事です。これは鎌倉あたりの話と聞きました。

また、俱胝の一指の話——俱胝和尚は何を問はれてもただ指一本立てて示したといふやうな話、臨濟の一喝の話——臨濟和尚は一喝を以て法を擧揚するを常としたといふやうな話を提唱の折に聞くと、參禪者は直ちにこれを室内で應用して、奇態を演じたり奇聲を發したりすることなどもあります。又、臨濟と黃檗の古智に習つて、室内に於いて參禪者が師家と渡り合つて格闘に及ぶやうなこともあります。それかあらぬか京都の天龍寺の參禪の間といふのを見ると、八疊の間の中央の二疊は摺り切れて、參禪の際の物すごき活劇のさまを物語つてをります。それらの活劇がすべて餘興といふわけでは決してなく、中には龍虎相うつ不惜身命の法戦もあるに違ひなく、天

龍寺參禪の間の疊などは、確かにその尊き戦跡と云つてよいのでありませう。

法戰場裡の鏝ぜり合ひ

法戦といへば、參禪はたしかに一種の戦ひであります。師家の手には金剛王寶劍といふ、いはゆる傳家の寶刀がきらめいてゐる。學人もまたひそかに趙州無字の露刃劍を磨ぎすまして、機會あらばと狙つてゐる。一問一答、一上一下、たがひに切り結ぶ鏝ぜり合ひは全く以てものすこいもので、火星飛ぶの概があります。

今ではこれが室内の作略さりやくとなつてゐますが、昔は法堂はつどう上に於いて行はれたもので、その雲を呼び風を起す法戰場裡の光景は、『無門關』や『碧巖錄』や『臨濟錄』その他の祖錄にまさまじと描かれて居り、その趣は拙著『禪の鑑賞』に書いて置きましたから、ここには繰り返しません。まことに壯絶快絶で、胸がすき身の毛のよだつ思ひがあります。祖錄の中に「師一日上堂に云く」とか、「小參衆に示して云く」などあるのは、師家たる一寺の長老が法堂又は方丈内に修行者を集めて試みた説法垂示で、その衆中から猛者が飛び出して質問の巨彈を投じ、ここに法戦の幕が切つて落されるといふやうなわけで、なかなか劇的な面白味もあるのであります。

今日京、鎌倉の禪宗の本山に行つて見ると、そこに法堂と稱する大きな堂を發見するでありません。その堂内はがらんとして何もなく、ただ正面に高い須彌壇があるばかり。そしてその須彌

壇には三方に階段があつて、壇上に登れるやうになつてをり、上には何も置いてない。それもその筈、その須彌壇上には師家の大和尚が上つて、下に並みゐる雲水と一問一答の法戦を戦はすのです。故に法堂の事を法堂ともいひます。今日では法堂は單に法式をする場所となり、上堂は極めて形式的なものになつて居り、その激しい法戦の活劇は、むしろ師家の丈室内に於いて行はれる事になつてゐます。この室内の作略を重んずるやうになつたのは、よほど後世のことで、その由來は眞言の祕密道場から思ひついたものらしく思はれます。眞言宗に於いては密室の道場内に、忿怒の形相ものすこき不動、愛染、大威徳などの明王諸尊を安置して、その本尊の前で行法を修するのですが、その恐ろしさに自づと身も心も引きしまり、加ふるに密壇上の細かい作法に精神が集中し、行法中に自然と無念の境に入り、入我我入して三密瑜伽、佛我一體の境に進み入るので。その本尊と行者とを師家と學人とに置きかへたのが、禪門に於ける室内の作略と見る事が出来るでせう。密教の修法に本尊が必要であるごとく、參禪には師家が必要なのです。

その師家が參禪者を指導する方法が大體三通りあります。第一は法身觀で、一個有限の自己が時間的に永遠に空間的に無限の存在であることを體驗させます。萬法一如、萬物一體たることを實證させます。それには先づ自己を一度捨てる工夫をさせ、自己を捨て切つたところに眞の自己、永遠不滅の自己を發見創造させます。眞實なる自己の發見創造、それは別の語でいへば佛知見の開顯ですが、ただ佛知見を開顯しただけで實際の活用が伴はなければ役に立ちませんから、次ぎ

に眞實の自己を自由自在に働かせ、臨機應變の神通妙用を得させる工夫を行はせませう。この方面の修行が終つて、眞智が開けると共に妙行が備はるやうになると、今度はその得たる禪の境界を他に向つて説き示す必要がある。またその得たる禪定力を他に向つて發揮する必要がある。つまり禪の第一義の表現です。そこで第三にその方面の修行を行はせる。そしてその表現は主として詩偈による場合が多い。これが昔から不立文字の禪宗に詩偈文章の重んぜられた所以であります。自己の不滅永遠性に目ざめ、活殺自在の妙用を體得し、その妙境界を巧みに表現し舉示し得て餘蘊なきに至れば、ものその物、ことその事がそのまま實相を離れず、第一義に背かず、ありのままが即ち佛法、平常心が是れ道といふことになります。この天衣無縫、法爾自然の絶妙境を體得するに至つて、禪の修行は一先づ終るものと見てよいであります。

それらの指導に當つては、師家はそれぞれ學人の所得に應じて法身、機關、言詮、難透、難解など稱する多くの公案を見せしめ、參禪者はそれらの多數の公案を片つぱしから透過していかなばならぬのです。難行といへば誠に難行、難解といへば誠に難解で、拙劣愚鈍の私などの出来るところではありません。

提唱の有難味

參禪には提唱といふことが付き物です。參禪者に對して公案工夫上の一種のヒントを與へるた

めに、師家が祖師の語録について一種の講義をするのです。講義といつても字句の解釋ではなく、本文の大意を提示して禪要を説く、極めて大まかな一種古風の味ひのものです。

提唱は禪僧である限り誰れにでも出来るといふものではなく、一定の參禪修行を完成して師家といふ資格を得た人でなければ出来ぬ事になつてゐます。よしんば提唱をする學識のある人でも、師家といふ肩書が無ければしてはならぬ事になつてゐます。この點は殊に臨濟門下に於いて嚴守されてをり、曹洞門下ではこの點かなり自由なやうであります。それ故、臨濟家に於いては師家でさへあれば必ず祖録の提唱をしなければならず、またその提唱が必ずしも雄辯たることを要しないので、咄辯が反つて一種の魅力を感じさせることさへあります。魅力といへば、あの提唱の雰圍氣が參禪者にとつては、とても有難く感ぜられるのです。

禪寺の本堂の佛壇をしつらへてある中央の一間を「室中の間」と稱しますが、提唱の時にはその室中の間の中央南寄りのところに、佛壇と向ひ合つて高座が設けられます。この高座は今日では一般に室中の間に設けられますが、本來は室中の間の外側の廣縁ひろそだ（又は入側）に置かれるのが白隠以來の故實で、これについては面白い話が傳へられてゐます。白隠和尚はあれほどの高僧で、駿河の富士に原の白隠と諡はれ、日本に過ぎたるものの雙璧のごとくいはれた大善智識でありましたが、その住んでゐた寺が興津の清見寺の末寺で、大本山の妙心寺の孫末寺にあたり、寺格が低くかつたために、都鄙遠近の大寺の無能愚昧の大和尚連からひどく嫌はれ、敬遠され、佛壇の

方から説法することを許されず、逆に外側から内側に向ひ、縁側から佛壇の方に向つて説法するやうにさせられた、その名残が現在の高座の据ゑ方ださうであります。さすがの白隠さんも孫末寺の悲哀を満喫されたものと見えます。

さて、その高座の置かれた室中の間の兩側即ち東の間と西の間には、大衆居士等僧俗の參禪者が講本を前に開いて端然と跏趺して控へる。禪門ではこの講本を非常に大切に、決してお上に疊の上には置かず、必ず風呂敷で覆うて持ち歩く。そして開く時には、手に持つて一度頂いて座上に置き、閉ぢる時も同様に頂戴します。これは獨り講本に限つたことではないのですが、書物に對するかうした敬虔な態度は、今日の學校教育の上にも活かし用ゐて然るべきで、書物をむき出しのまま帶革のやうなものでくくつて持つて歩く今の學生の書物に對する態度と、この參禪者の態度とを比べて見て下さい。もつとも、洋綴ちの本と木版の和本とでは感じの上に相違のあることはいふまでもなく、用が濟めば古本屋に賣つてしまふ教科書と重代の所藏本と一緒ににはなりません、せめて書物に對する敬虔な態度だけは禪者に見習つてよいではありませんか。

その内に喚鐘を合圖に師家が侍者に導かれて堂内に入り來り、佛前に焼香し、それと同時に大悲呪の諷經、坐禪和讃の齊唱が行はれる。その無念無想裡に行はれる古佛のやうな老師の焼香禮拜の姿は、左右に居ならぶ參禪者の心に何ともいへぬ寂びた物閑かな尊い感銘を與へずにはおきません。諷經が終るころには、老師はすでに高座に登つて跏趺し、前に見臺が据ゑられ、座右に

湯呑が運ばれる。それらを持ち運ぶ侍者の態度がまた佛祖に對するが如き敬虔なもので、それがまたすこぶる感銘的です。

老師は諷經の終るを待つて講本を一通りその豫定のところまで素讀をして、それから、咳一咳、徐ろに説き出すといふまことに古風なもので、禪の隨喜者はこの環境に身を置いただけですつかり有難くなつてしまふであります。

ところで、その提唱ですが、これがまた一種不思議な面白いもので、同時に奥ゆかしく尊く有難いものです、そして一種の魅力をも持つてゐるのです。私の知つてゐる一人のお嬢さんは、若いに似合はず、映畫や音楽が嫌ひで、何よりも禪の提唱を聴くのが一番好きだといひます。そして自分も參禪し、あちこちの禪會へ行つて老師の比較研究などして喜んでゐます。かういふ禪學令嬢といふものも大分多く、またなかなか熱心です。かういふのは、特に有閑インテリマダムに多いやうで、男の方のいはゆる居士連に對して毫も遜色なく、禪的活動をなかなか逞ましくやつてをります。これらのいはゆる居士大姉の禪會に於ける勢力たるや大したもので、中には老師のパトロンにもなり、取り巻きにもなり、すご腕の劉鐵磨（碧巖錄に出てゐる有名な女禪客です）にかかつては世間を御存じない老師様は生命を取られるのです。

禪僧と婦人

生命取りといへば、婆子焼庵の話以來婦人と禪僧とは不思議に縁があります。昔支那に一人の老婦人が居つて、修行に熱心な若い禪僧を世話してゐましたが、或る時、その僧の修行の程度を計らうと思つて、自分の娘に云ひつけて、坐禪してゐる僧の背後から抱きつかせた。するとその禪僧身動きもせず、「枯木寒巖に倚る、三冬暖氣無し」と喝破した。これを聞いたその老婦人は賞めるかと思ひきやひどく憤り「そんななまくら坊主とは思はなんだ。それと知らずに今まで目をかけて世話したかと思ふと情けない。もう用ないから早く出てうせろ」といつて、その僧庵に火をつけて焼いてしまつたといふのです。それならその僧が、女の情けをうけたらよいかといふと、もとよりそれはいけません。受けてもいけず、退けてもわるい。これは女の場合ばかりでなく、すべてこの通りで、善悪正邪いづれにも心を止めてはならぬのです。煩惱を切ると共に菩提も切らねばならず、悪をしりぞけて善にのみ腰を据ゑてもすでに誤り了るのであります。

ところが面白いことに、禪僧のあの浮世ばなれのした枯淡な姿といふものは、女には一種の魅力なのです。常に見慣れた世界には感興が湧かず、見慣れぬ世界に引きつけられるのが人情の自然で、脂ぎつた俗っぽい男性ばかり見つけてゐる女が、何かの機會に枯木のやうな禪僧のさびた姿に接すると不思議な感銘をうけて引きつけられるのでせう。特にそれが老師と敬はれる禪門の

最高存在にして超人間的存在たるお師家さんである場合には、ただ一途に有難くなつてしまふのでせう。そして初めは提唱の折などにその道容を仰ぐにとどまつてゐたのが、次ぎの機會には老師に相見し、更に參禪するやうになつていよいよ尊敬の念を増し、その中に老師様の隱寮に呼ばれてお茶やお齋のお相手をするやうになる。これがまた女參禪者にとつては無上の喜びなので、その感激がもう一步進むと、敢然として老師の身の廻りの世話に乗り出す。老師の身邊には女氣は絶対にないから、女の參禪者にとつてはそれはうつつけの役割で、勿論老師の側には隱侍といふ役僧がついてゐて一切の世話をする事になつてゐるが、その手にあまるやうなこと、例へば汚れ物の洗濯といふやうな事に奉仕する。これはもちろんすべての女禪客がさうするといふのではなく、熱心な物好きの禪學マダムの中にはさういふのもあるといふに過ぎないのですが、それが更に百尺竿頭一步を進めると實に危い。がこの危険を冒した例が絶無ではないのです。

純粹枯淡な禪僧の生活はそれほど女にとつて魅力的なのです。これは修行僧たる雲水についてもいへること、京都あたりの料亭で僧堂さんと稱して雲水のもてるのは京都が信心深い土地であるばかりでなく、かうした理由もあるのでせう。中にはそのために身をあやまつた雲水さんも少くはありません。

提唱の話がとんだところに脱線してしまひましたが、禪の魅力は先づ提唱からといへるでせう。では、その提唱なるものはどんなものかといふと、實にはや不思議なもので、始めから終りまで

徹頭徹尾わからぬのです。禪の書物に書いてあることは概して超論理的ですから、論理を以て理解しようとしてもそれは無理です。またそれを説かれる老師の提唱といふものが、概して非組織的非常識的で、組織的常識的に物を考へつけてゐる者にとつては木に竹接いだやうで、どうもぴつたりと來ないのです。論理が立たず、組織がなく、常識を超越してゐて徹頭徹尾解らぬものなら面白くならうといふのですか。まあ待つて下さい。その解らぬところが實に面白いのです、とても魅力的なのです。坊さんの讀むお經といふものはおよそ解らぬものの代表でせうが、それでゐてお經をポイコットした話を聞いたことがあります。お經は解らうとして聽聞するものでなく、一種の儀式で、祖先への追善供養のためのものには違ひありませんが、解らぬものがつまらぬのなら、お經ほどつまらぬものはないでせう。それでゐて結構功德があるのです。よくも解らぬものを辛抱して聞くものだと思いますが、聞く方ではまんざらでもないらしく、なるべく短くと注文する人があるかと思ふと、お經が短いとて苦情をいふ熱心家もある。「如是我聞」の方はまだよいとして、「なむからたんのう」などの陀羅尼と來たら、讀む人も知らず、聞く人にはなほさら解らぬ、いはゆる無義語であつて、説く要もなく知る要もなく、しかもその陀羅尼が總持といつて、あらゆる功德を包藏してゐるといふから面白いではありませんか。解るばかりが能ではない、解つたと思つてゐることが實は少しも解つたのではないことがある。そこで、禪の着眼點は。さうして見れば、提唱は解らなくてもよいわけで、解つて見たところがただ解つただけ

では仕方がない。提唱を聞いてゐる時のあの澄み切つた氣持、坐禪の時の無我の境界、さういふ體驗を積んでゆく中に自然と祖錄の意味も體得されて來ます。體得して實物をつかんで見ればあとは滓です。參禪をして境界が出來て、提唱が解つてくるやうになると、反對に提唱が面白くなるのはこれがためです。お經を體得してしまへば、お經を讀む必要のないのと同じです。だから大昔は禪門ではお經を讀まず、ただ坐禪ばかりしてゐたさうです。我國では文永、弘安の非常時に、蒙古襲來の國難を克服するために、鎌倉幕府が建長寺に國家安泰、敵國降伏の祈禱を依頼した。この時、建長寺には有名な佛光國師が住山して居つたのですが、建長寺では早速その希望を容れて白傘蓋陀羅尼や普門品を讀誦して敵國降伏の祈禱をすることにした。それが例となつて、それ以來は檀越の忌齋にも經をよむやうになつたのであると、夢窓國師はその著『夢中間答』の中に書いて居ります。これによつて見ても、禪寺は坐禪を主とすべきであることが解るであります。坐禪を一般の人々に勧め、その指導をしてやるのが禪僧の勤めであり、それが禪宗の布教ではないでせうか。他宗でやるやうな布教といふことは禪宗にはあり得ないので、若し布教を必要とするならば坐禪の指導こそ禪の布教であると思ひます。しかるに近ごろでは禪宗の本山が主催となつて布教講習會などといふのを開いて、禪僧を集めて眞宗まがひの説教の稽古などさせてゐるが、をかした話です。禪僧に坐禪をする人が少くなつたこと、淨土僧に念佛を唱へる人が少くなつたこととは好一對の現象で、共に佛敎の衰微を物語るものといへませう。

提唱が解らぬものであることを申しましたが、ここにその面白い一例があります。これは極く近頃のこと、ある東京の禪寺に京都からえらい老師が見えて提唱があるといふので、ある雑誌社が特に記者をその寺に派して、その提唱の速記を取らせることにした。その老師は頑固でそれを拒絶したが、折角来たのだからと云ふので物の蔭でそつと速記させることにしました。ところが提唱が始まつていよいよ速記にかかつて見ると、話の筋路が立たぬのと、語がいたづらにむづかしいのと匙をなげてしまつたといふ事です。これはほんの一例で、すべての提唱がこの通りであるといふではありません。中には提唱を筆記として雑誌に載せたもので結構讀めるのがありますが、それは初めから原稿にしたものか、或は後から筆を入れて文章を直したもので、速記のままでは恐らく文章として讀めないでせう。文章として讀んではつまらなくとも、聞いてゐると、意味が解らぬながら面白いといふのは、全く老師の人格から来る迫力といふか、道力といふか、とにかく不思議な力がこちらの胸をうつからです。それはその老師達が多年の禪的修行によつて鍊り上げられ、鍛へ上げられた最高度の人格標準に達して居り、悟道に徹した人のみの有する道力といふものを備へてゐるがため、その人格的不可思議力が電氣のやうになつてこちらに傳はるのです。人間にはこの人格電氣といふものが必要なのではないでせうか。偉い人はこの人格電

氣を多量に發散するので人を引きつけるのだと思ひます。そしてこの電氣は鍛鍊修養の結果、自然にその身に備はるものと思はれます。人生に於ける最高度の身心鍛鍊を経て佛知見を開いた老師が、この人格電氣を多量に發散して、人を敬服せしめるのは當然と云はねばなりません。

提唱といふものは、老師の家風によつてそれぞれ特色のあるもので、今は亡くなられた那須雲照寺のK老師は、高座の上であまり調子づいて大聲を出すために、度々顎を脱してしまふ事があつた。またその師にあたる伊豫八幡濱の禾山老師は元氣一ぱいの提唱ぶりで、湯島の麟祥院で提唱のある時などは、その聲が門外まで聞えたといひます。また飯田權隱老師は、高座の上で博引傍證、和歌や發句を織り混ぜて聴き手を飽かさぬやう面白可笑しく提唱されました。梅山玄秀老師は、日露戦争に従軍し、兒玉將軍の歸依をうけて臺北に臨濟寺を開き、晚年堺の南宗寺僧堂の師家となり、筆者青年のころ親しく往來したものでしたが、この老師の提唱はすこぶるうまいもので、參禪修行には一大勇猛心が必要であるといふことを、粹な都々逸にして「岩に松さへ生えるぢやないか、添うて添はれぬことはない」とやつて、並みゐる雲水連を破顔微笑せしめたものでした。また鎌倉の釋宗演老師の提唱は、今から考へると少々氣取りくさいところがあり、いや味なところもあつたが非常に魅力的で、思はず引きつけられるところがありました。筆者などはその隨喜者の一人で、三井倶楽部の提唱にはかかさず聞きに出かけたものでした。その頃の私はまだ參禪するまでに至つてをらず、ただ提唱を聞くのがひどくうれしかつたのです。宗演老師の

提唱には才氣煥發の趣があり、時々オホホ……と思はせぶりの笑ひを漏らして、「この邊の意味はおまへ方には解るまい。俺にはこの通り面白くてたまらぬのだが……」といったやうに自受法樂ぶりを見せるのでありました。また、もとの大徳寺の管長松雲老師の提唱といふものは、實に無邪氣なもので、時々高座の上でどう忘れをしてしまつて、「ええ、かうつと、なやらいうたな……なやらいふたいな。ハツハ、忘れて終うたよ……」そして平氣で話を先きにすすめる。こんなことを教壇でやつたらどうでせう。學生がどつと笑つて教場は混亂に陥るに違ひありませんが、しかし提唱の場合は、たれ一人笑ふ者なく、一座水を打つたごとくです。提唱は前にも云つた通り話の上手下手が問題でなく、要はその人格で、古徳の風格を備へた老師の提唱ならどんな平凡なことでも有難く聞けます。

またある老師は高座の上から聽聞者をしきりに罵倒する。初めて聞くとびつくりするが馴れて來ると驚きもせず、自分のことを云はれてゐると氣づきながら、他ごとのやうに痛快に思ふこともあります。

眼を二つくつつけて居つてもふし穴同様ぢや。頂門の堅眼たてまなこを開け！ その心眼が開けぬうち

は佛祖の機縁は夢にも見えぬぞ！
なるほど、さういふれば、愛染明王の顔には瞋れる兩眼のほかに、額の眞中に堅に眼が一つついてゐる。ああいふ眼が開けなければ悟道に達することが出來ぬのかと思ふと、禪の修行も並

み大抵のことでない。しかし、これは禪ばかりでなく、何事でも一道一藝に達した者には、肉眼の外に心の眼といふものが開けるもので、書物を読むにしても肉眼で讀む中は眞に書物を読んだとはいへない、心で讀んで始めて讀書の妙境に味到するのです。西洋ではこれを行間を讀むといふさうですが、文字の行と行との間に文字の示す以上の意味を讀みとるのでなければ、眞に書物を読んだとはいはれぬのでせう。私どもが肉眼で見えてゐる相對差別の世界は眞の世界でない。心眼を開いて見た絶對の世界こそ眞の世界であるが、一たびその眞の世界を経験すれば、差別のままが平等であり、相對のままが絶對であつて、この世のままが眞の世となるのです。行間の無形の文字が讀めてこそ、書き記された文章の意味が眞に解るのと同じことでもあります。

禪はどこまでも體驗實證を重んずるもので、提唱の言葉がとかく亂暴になりがちなものも、その生々しい體驗をさせたいがための親切に外ならぬのであります。

座蒲團の上で一度死に切つて來い。××を二つぶら下げてをりながら、そのくらゐの事が出來なくてどうするのぢや！

これが女も聞いてゐる禪會の提唱ですから一寸恐縮しますが、それでも誰れあつて顔を見合せものなく、一座静けきこと寒林枯木の如くであります。現今の學校教育に於いては、學生が教師から受ける人格的感化が少いといはれます。またその講義に感激が少いといはれます。私はその理由をここで追求しようとは思ひませんが、ただそれに比べて禪の提唱といふものが感激的で

あり、老師から受ける人格的感銘の大きいことだけは確かです。

提唱の様子といふものは、室内の商量と同じく、師家の家風によつてそれぞれ異り、疾風迅雷高座から爆弾を投げつけるやうなものあれば、平々淡淡水の如く辯じ來り辯じ去つて執するところ著るところなきもあり、是非解らせようとの熱意を傾けてかかるのもあれば、解つても解らなくともそちらの勝手、これ以上は參じて知れと最初から突つばねてかかるのもあつてさまざまですが、いづれも爲人度生の血滴々であることに變りはありません。

私が嘗て聞いた提唱のうちから記憶に残つてゐる部分を取り出して見ることにしませう。「碧巖錄」の「趙州四門」の本則を或る老師はこんな風に提唱されました。

學す。僧趙州に問ふ。如何なるか是れ趙州。州云く、東門、西門、南門、北門。
と先づ素讀をされて、さて徐ろに、

これは實に容易ならぬ則ぢや。趙州和尚といふ和尚も八十になつて行脚されたといふ實に容易ならぬ和尚ぢや。その趙州和尚のところへ、一人の僧がこのこと出かけていつて、なんと云つて問ふかといふと、「如何なるか是れ趙州」ぢや。解るかな？ この僧もなかなかのやり手ぢや。趙州和尚の居る趙州城のことか、趙州和尚のことか。さあとつくりと見て貰はにやいかん。すると趙州和尚は、「東門——西門——南門——北門——」ただこれだけぢや。この邊のところは下手な講釋はでけぬ。銘々自分の力で味はつて貰ひませう。ハイ。

かういふ調子です。これを無心に聞いてゐると實によい氣持です。特に「東門——西門——南門——北門——」と一際聲高くゆつくりと莊重に云ふあたりは身にしみて有難く聞えます。しかし、顧みて何をこの則は云はうとしてゐるのかと考へて見ると、どうもよく解りません。そこで圖書館へ行つて、手當り次第『碧巖錄』の講義といふものを繕いて「趙州四門」の本則の大意といふものを讀んで見ると、

天に四壁なく、地に門なし、何を指して東門西門南門北門と云ふ。云ふ勿れ無門の門と。されど宜不入針、されど私通車馬。——

さうあつて、更に部分的な單語の解釋と全體に互る詳しい解説が載せてあるが、まだよく解りません。そこで、また他の『碧巖錄講話』を開いて見ると、かう説いてあります。

この問は妙な問ぢや。コレを試問と云ふと申すことぢや。趙州と云ふは、モト地名であるけれども世間の人が皆この從諗禪師のことを趙州和尚とばかり云うてゐる。——然るに或る僧がその趙州和尚に如何なるか是れ趙州と問うた。此僧なかなか食へぬヤツぞ。趙州和尚がこの問を自分のこととして答へればイヤお前のごとでない、趙州城のことを問うたのであるといひ、また趙州城のこととして答へればイヤ土地のことを問うたのでは御座らぬといふつもりなのぢや。問話の語脈が兩端に跨つてゐるから、ドテラかのうちに答へをせねばなるまい。生死と涅槃、煩惱と菩提、地獄と極樂みなこの通りのことよ。ココで下手にマゴツケばモハ

ヤそれきりぢや。趙州がここを何と切りぬけるぞ。州云く東門西門南門北門。コレは果して趙州城のことであらうか、又は趙州和尚のことであらうか。趙州城の城門はタシカに東西南北の四門がある。しかし趙州の方にも發心、修行、菩提、涅槃の四門があつて東西南北に配當されてある。かの趙州城の四門の出入は馬も通れば牛も通る、官吏も通れば罪人も通る。今この佛祖の關門も彌陀も通れば閻魔も通る、八萬四千の法門を八萬四千の塵勞が出入する。サ一この趙州和尚の答は何をなんと答へたのであらうぞ。——
大分解つて來たが、すこし冗漫なやうではつきりしたところは解りません。どうせ解らぬものならば、自分流儀の味はひ方をしてよからうと思つて、自分の體驗にもとづき諧説を參考して古則のあるものを解説したのが、曩に公にした『禪の鑑賞』でありました。今またここに『碧巖錄』の中の「趙州四門」外二則に對し、例の下手な現代語譯を試みました。次ぎに掲げますから、御笑覽下さう。

碧巖三則

趙州四門

本則

僧問趙州。如何是趙州。州云。東門西門南門北門。

ある時、一人の修行僧が趙州從諗和尚のところにやつて來て、

「如何なるか是れ趙州？」

と問うた。趙州といへば從諗和尚の住つてゐる觀音院の所在地たる趙州城のことにもなるし、趙州和尚その人を指したことにもなる。二股かけての意地のわるい問ひ方だ。この僧ただの鼠ぢやあるまい。ところが、趙州和尚、それを苦もなくあしらつた。

「なに趙州か？ 趙州にはな、東西南北に門が開いとる。どこからでもお遣入り！」

趙州の城門ばかりでなく、和尚自身の懷ふところまでおつびろげて見せた。いや、和尚の懷ばかりではない。天地宇宙、佛法全體をそこにおつびろげて見せた。この趙州の活作略はたらきに對して、この僧、手も足も出ない。四門から完全に閉め出されてしまつた。

この門に入るには趙州和尚のやうな佛法に於ける自由なはたらきがなければならず、透徹した悟道の明眼が開けてゐなければならぬ。この僧にはその作略はたらきなく、その明眼なく、遂に無爲にして敗北し去つた。

頌

句裏呈機劈面來。爍迦羅眼絕纖埃。東西南北門相對。無限輪鎚擊不開。

僧の問ひには機略があつた。
眞向まっこうう微塵と寄せては見たが、
趙州の目玉は爍迦羅眼しゃからがん、
鏡のやうで塵埃がない。
東西南北四つの門、
自由自在じゆうじざいに入れるやうで、
なかなか入れるものでない。

銀椀裏盛雪

本則

僧問ニ巴陵。如何是提婆宗。巴陵云。銀椀裏盛雪。

巴陵和尚——巴陵の新開院顯鑿禪師——のところに、ある時、一人の禪客がやつて来て、

「如何なるか是れ提婆宗？」

と問ひかけた。と、巴陵は即座に、

「銀椀裏に雪を盛る」——銀の容器うつはに雪を盛りあげたやうなものさ。——と答へた。

提婆宗とは、釋迦から十五代目にあたる迦那提婆といふ印度の佛教學者の率ゐてゐた教團で、
言句教説を重んずる點に於いて、不立文字の禪と一致しない。しかるに當時支那に於いて、この
提婆宗式の文字禪が盛んであつたので、佛心禪の立場からそれに抗議的質問を試みたのがこの問
ひである。

それに對する巴陵和尚の答は頗る簡單で、而も趣致に富んだ美しき珠玉の一句である。

銀椀裏に雪を盛る——眞白な銀の器うつはに白妙しろたへの雪を盛つたらどうであらう。ただこれ一様の白色
銀光、いづれをいづれとも分ちがたい。正にこれ一味平等だ。しかし仔細に見來れば、雪はこれ
雪、銀はこれ銀、おのづから別である。類して同じからず、混すれども別である。平等の中に差
別あり、差別のままが平等である。煎じつめれば差別も平等もあつたものでなく、そのままそれ
である。提婆宗も佛心宗もあつたものではない。巴陵はそこを「銀椀裏に雪を盛る」と示した。
この一句、天下の人の舌頭を座斷し、宇宙法界を一なめにしてゐる。この一語、能く問者の問ひ
を微塵に碎くと共に、巴陵自身の超宗越格の悟境をそこに全提して見せた。

頌

老新開端的別。解道銀椀裏盛雪。九十六箇應ニ自知。不知却問ニ天邊月。提婆宗提婆宗。

赤旛之下起清風。

新開院の老和尚さん、

なかなかすごい腕前だ。

銀椀に雪を盛るとは

うまいことを云つたものだ。

九十六個の外道學者だつて、

この一語は解るまゝ。

解らなければお月様に聞くがよゝ。

提婆宗だ！ 提婆宗だ！

理窟はいらぬ、それでよい。

勝つた印の赤幡が、

すすしい風にひるがへる。

盡大地粟米粒

本則

雪峯示衆云。盡大地撮來如粟米粒大。抛向面前。漆桶不會。打鼓普請看。

雪峯山の義存禪師、一日大衆を集めて説法していふには、「天地宇宙、大きいといへば大きい
が、つまみあげて見れば、米粒ほどの大きさしかないのだ。そして、それは現に目の前に落ちてゐ
るのだが、漆の桶のやうに眞黒で、一寸先きがくらみ暗闇なものだから解らぬのだ。その正體が知りた
かつたら合圖の太鼓を鳴らして、大衆を呼びあつめて、總がかりで探して見るがよゝ。」

頌

牛頭没馬頭回。曹溪鏡裏絶塵埃。打鼓看来君不見。百花春至爲誰開。

牛が引つ込みや、馬が出る。

出れば映るが引つ込みや消える、

六祖の鏡にや塵埃がない。

太鼓たたいて探して見ても、

そのものそれでは解るまゝ。

花はなぜ咲く、

お主のためか。

なんの咲かいで

春ぢやもの。

公案のいろいろ

公案も提唱も歸するところは坐禪で、坐禪をしつかりやりさへすれば公案も解り、提唱を聴いても合點がいきます。公案は解つただけでは仕方なく、わが物とならねばなりません、生活即坐禪、坐禪即生活です。坐禪の上にすべて實證され體得されて行くのです。そこで、唯今の私は公案よりも提唱よりも、先づ坐禪が第一であると考へて居ります。佛祖昭鑑の下に打坐することが何より意味深く有難く感ぜられるのであります。

禪會に出入する參禪者の多くは公案を通ることが唯一の目的のやうであります。公案が通つても何の事やら解らぬこともあり。見性といふことを參禪の第一義と考へるのはよいとして、その見性がどれほどその人を更生させ轉迷開悟せしめるかといふと、案外効果は薄いものであります。公案を通す師家の目も絶對的とはいへません。それが證據には甲の師家で通つた公案が乙の師家で通らぬといふ事があります。それに公案には例の型といふものがあつて、その型に嵌つて來ない限り師家はその公案を通さぬのが普通です。學人の得力といふやうなことは案外師家に解らぬもので、型に契當せざる限り師家は公案を通さぬものです。例へば、「向う通る舟を止めて見ろ」といふ公案があるとします。法身遍在の上からいへば、自己の外に舟のあらう筈がなく、自己が止まれば舟も止るわけですが、帆かけ舟の形をして見せないといふと師家はその公案を通さ

ないのです。

こんなことをやつてゐたのでは禪は死んでしまふのではないでせうか。それで眞に人を鍊成することが出来るでせうか。「豆腐の上で、しこを踏んで見ろ」といふ公案に答へて、疊の上でお相撲さんのするやうにしこを踏んだりなどするといふやうなそんなことが、どれだけ人間を作る上に役に立つか一寸考へると不思議ですが、それらの公案を工夫して行くところのつまりはそこに落ちつく外はないので、つまり公案に成り切つた當體といふのでありませう。しかし、それがただ型だけで通るとなると頗る危険で、禪の命脈が無くなるわけです。そこでやはり、最も必要なことは坐禪をしつかりやることで、坐禪がすべてを解決するわけです。

禪者の中には徒らに見識ばかり高くて、世人と相容れないやうな人が多く、殊に禪者と學者とは凡そ喰ひ違つた存在で、禪者にいはせれば「學問は迷ひだ」といふし、學者に云はせれば「禪者は氣ちがひだ」といふ。ある老師は、曾てある若い經濟學者に對し「學問は迷ひぢや」と一蹴してその學徒を憤慨させました。またある若い心理學者は禪を邪道だと云ひました。道に二つはない筈です。法に嫌ふ底ていの法はない筈です。これを互に排撃し合ふといふのは、何かそこに徹底せざる或るものがあるのではないでせうか。非思量底ひしやうていといふところまで行つてゐない證據ではないでせうか。この非思量底は坐禪によつてのみ得られるものであります。

禪の大衆化

先ごろ、日蓮宗の一派の管長をしたことのある某上人に會つて話をした時、その上人がいふのに、禪宗は宗教ではない。宗教ならば皆が悉く救はれなければならぬ筈ではないか。しかるに禪によつて救はれる人は果たして幾人あるであらう。一個半個の得脱を期するといふことでは宗教とはいへぬではないか。日蓮宗は賢愚にかかはらぬ。目ざすところは國民大衆だ。機根の劣つた末世の衆生こそ法華經の救ひの對象である。法華經にも禪はある。しかし法華經の禪は自我を所觀の對象とするものではない。自我を滅するといふやうなことは人間に出来るものではなく、自我を信心によつて淨化し更生してゆくのが宗教である。日蓮宗の信者は、學徳に於いて他にすぐれてゐることを要しない。人間として必ずしも立派でなくともよい。望むことはただ信心だ。熱烈な信心を持つことだ。世間には日蓮宗の信者より偉い立派な人がいくらもあるであらう。それはいくらゐても構はない。ただそれらの人々は、法華經に對する熱烈なる信心を持つ點に於いては、日蓮信者に遠く及ばぬであらう。日蓮宗の信者は信心の點に於いて何人よりも勝つてをらねばならず、又何人をも日蓮の信者たらしむる熱意を持たねばならぬ。ここに日蓮信者の立場がある。而もその信心は信者自身の力によるものではなく、題目による不思議の佛力なのである——。私はこの話を聞いて、禪と日蓮宗との相違點を明かにすることが出来たやうに思ひ、そして日

蓮宗が國民大衆を目標として、そのすべてが宗教的に救はれることを主眼とする點には共鳴出来ました。しかし禪が大衆的でないといふことには同意出来ません。尤も從來の禪は大衆的でなかつたかもしれませんが、今こそ禪を大衆的なものにすべきであると思ひます。大多數の人が禪によつて自己本然の姿を見出し、生き甲斐のある人生生活を送り得るやうにすべきであると思ひます。そしてそれには坐禪が最もよい方法であると思ひます。坐禪と云つても公案主義見性主義の禪はどうしても少賢本位の天才教育であつて國民大衆に呼びかけるには適せぬ點があるかと思ひます。それが禪の特色であるに違ひありません、一個半個でよいといふ禪教育の選佛主義は、まことに向上の宗旨にふさはしい方法ですが、現在のやうな時代には、一個半個だけに止めて置くわけに行かぬであります。禪の大衆化も必要と思ひます。禪の大衆化は即ち坐禪の普及です。坐ることとは指導さへすれば、何人にも出来ることです。坐禪の普及によつて禪を大衆化することは、刻下の急務であると考へます。一坐坐れば、そこに一坐の救ひがあり、そこに悟りがあり、安心が得られるのです。その内省に伴ふ行持の實踐、そこに立派な人間鍊成の道があると思ひます。

修證一如

私はある時、鶴見の總持寺に坐禪に行つて曹洞宗の坐禪といふものを經驗し、次ぎのやうに書

いたことがありました。

ある月のある日である。早稲田の學生の總持寺參禪團に加はつて鶴見の大本山に登る。午後四時に到着、大庫裡の大廣間に少憩。浴を終り、食を了つてまた少憩。午後八時、導かれて禪堂に入る。坐禪の作法につき詳しく説明あり。一衆、單に上つて坐を組む。師家の檢單あり。終つて面壁す。暫くして師家の垂示がある。師家は單上にあつて徐ろに垂示して云く、

禪とは何ぞや、他なし、這の赤肉團子を成佛させることである。成佛の法は、ただ坐禪するにある。只管打坐である。坐禪に當つては不思議不思惡、這の非思量底を思量せよ。悟を得んと思ふこと勿れ、證を求めんと欲する事なかれ。心に期する事あるは眞の坐禪ではない。待悟の禪は眞の禪でない。修行の外に證を求めてはならない。坐禪の外に成佛を求めてはならない。修證一如、坐禪即成佛である。云々

この垂示を聞いて、私は目がさめたやうな感があった。修證一如、なるほどさうか。それでなければ大安樂の法門とは云へぬわけである。らつきようの皮をいくら剝いても中から何も出ては來ない。らつきようはそのまま食べられるのであつた。かうなれば公案などで脂汗しぼるにも及ばぬやうだが、そこにもまた妙味があるので、らつきようの皮を剝き剝きしてゆくところにも大いに意義はあらうといふもの、一方にのみ片づけてしまふわけにはゆかぬのである。しかし、公案

といふものにとりつかれてゐると、明けても暮れても、それが苦勞になつて仕方がない。そんなもの七里結界、西の海にさらりとすてて只管打坐！なるほどこれもよい。大安樂の法門だ。しかしこれで身心脱落といふところまでゆくのは、決して容易な事ではあるまい。修證一如とすまし込んでゐたのでは、なかなか以て身心脱落はおぼつかないであらう。易きがごとくにして難きは曹洞禪なるかなと思つた。夜坐を終つて九時開枕。

翌朝、四時起床、直ちに入堂。坐禪、經行。經行は一息半歩の虎視牛行で、歩むがごとく歩まざるが如く、徐ろに歩を移して堂内を一周する一つの運動である。曉天座が終る頃、放光堂で晨朝の勤行が始まつたので一同それに參詣する。一山の尊宿、雲衲、異口同音に大般若經を轉讀し、陀羅尼を諷誦するさま、實に森嚴そのものである。いつも感ずることであるが曹洞宗のお經の讀み方はうまい。お經ばかりでなく、すべての作法行儀が實によく整つてゐる。曹洞宗は儀式宗で、修證一如、威儀即佛法の味はひがそこにあらはれてゐる。これに比して臨濟のお經の讀み方は實に亂暴で統制がない。だから大法會の場合には、經頭と稱する數人の讀み手を置いてこれにお經を讀ませ、一會の清衆はただ黙讀して行道だけすることになつてゐる。相國の聲明面といふから、五山では相國寺が一番お經を上手に讀むのであらう。

お經半ばに、參詣者一同は開山堂に焼香禮拜し、終つて導かれて跳龍室に赴く。跳龍室は貫首禪師の相見の間である。三間うち通した廣い座敷で、床の間を左にして、正面の長押に肅親王の

「跳龍室」の扁額が掲げられ、その下に金屏風が立てられ、緋毛氈を敷いて曲象が据ゑてある。貫主禪師の貌座である。左側の長押には石川素童禪師以來歴代の禪師の大寫眞を掲げ、右には現貫首道海禪師の油畫の肖像が掲げてある。朝であるがまだ暗いので堂内には電燈が明るく、初冬のこととして瓦斯ストーブが燃えてゐる。學生の一團と地方團參者の一組とはこの靜寂清淨な雰圍氣の中に緊張して控へる。しばらくすると、そこに、禪師様が温顔に笑をたたへてお出ましになつた。紫袍に緋紋白の金欄の大絡子だ。曲象に據つて一場の法話をされる趣は、老婆が孫を諭すごとく徹惻親切、慈愛あふるるばかり。その春風駘蕩ぶりは、臨濟の老師によく見うける木で鼻くくつたやうな、ぶつきら棒で愛想のない應對ぶりとは全く様子が變つてゐて、まことに氣持がよい。曹洞宗の宗風の一端はこんなところにもあらはれるものと感心した。

跳龍室を退下するころ、夜は明け切つて、旭日が鶴見の海からのぼるところであつた。世間がやうやく一日の活動に入らうとする時、鶴見本山ではすでに朝の課程が終つてゐるのであつた。

鶴見で坐禪して考へたことは、ただ坐るばかりのいはゆる只管打坐もまことに結構である。これでもやりぬけばこの方が得力があるであらうが、それが形式化してしまつたのでは命のないものになりはしないだらうか。形式化といへば公案禪でも同じことで形式主義になつては仕方がありません。

禪は救ふ

只管打坐の曹洞禪も公案主義の臨濟禪も共に形式化してゐる今日、何かそこに新しいものが生れて然るべきではないでせうか。打坐主義は打坐主義、公案主義は公案主義で別々の道を守つて行くこともいいでせうが、すでに兩者がある意味で行き詰つて來てゐる今日、何かそこに一工夫施さるべきではないでせうか。打坐主義、公案主義などと一方に偏らず、坐禪といふものを中心としてそれによつて大信念を養ひ大道力を得、それを人生活動の原動力とすることは出來ぬものでせうか。私は確かに出來ると信じます。曹洞宗の默照禪はともすると居ねむり坐禪になり、臨濟宗の看話禪はいはゆる梯子禪でらつきようの皮を一皮づつ剥いてゆくやうなもの、剥き終つて見れば後には何も残らぬ、皮を剥かずにそのまま食べればそれでよい、などといういろいろ批評はするもの、臨濟禪には臨濟禪のよさがあり曹洞禪には曹洞禪のよさがあると同時にそれぞれに缺點もあります。兩方の足らざるを補ひ長所をますます發揮したらさぞよいであらう、臨濟禪が公案萬能主義を緩和し、曹洞禪に臨濟の活機を加味したらどうであらうなど勝手なことを考へて見ますが、果してさういふ事が出來るでせうか。

さういふ譯で、私はこの頃は公案などあまり問題にせず、さればといつて捨てもしませんが、それに拘泥しないで、専ら坐ることのみ力を用ひてをります。お蔭で、前にも申しましたやう

に、近ごろめつきり身體までよくなりました。公案で苦勞せぬだけでものんきです。のんきと云へば、屈託といふものが私には全くないのです。實に氣持がほらかなのです。これは私の氣質のためではなく、前にも申した通り、私はもともと神經質の苦勞性だったのです。が、坐禪十年にして全く性格が一變しました。私は必ずしも物質上に恵まれた生活はして居りません。貧乏寺に居つて黒坊主の萬年小僧です。それでも私は平氣でゐられます。私は自分の勤めてをる學校に於いて教へること以外に、責任のある重い役目を負はされてをります。それを別に重荷とも感じをりません。平氣で仕事をやつてをります。私に十年の坐禪の體驗がなかつたら、この兩面作戦に對して善處することができなかつたかもしれません。何故ならば、私は大のはにかみ屋で臆病者の弱蟲であつたからです。金は銀行に山ほどあると思へば、自分の貧乏が苦になりません、秀才は大學に大勢ゐると思へば、自分の息子のぼんくらも苦になりません、美人は銀座に遊びでゐると思へば、人のさだ過ぎたのも苦になりません、壽命は阿彌陀様と同年と思へば、生死が問題となりません。この身をお國にささげたものと思へば、どんな事にも堪へられます。坐禪はわれわれをさういふ氣持に導いてくれます。この意味に於いて坐禪は救ひです。

普勸坐禪儀と遠羅天釜

坐禪の仕方は、道元禪師の『普勸坐禪儀』に詳しく書いてあります。即ち「結跏趺坐は右足を

左の腿の上に安んじ、左足を右腿の上に安んずる。半跏趺坐はただ左足を右腿の上に安んずるのみである。そして衣帶は寬く繋けて齊整ならしめ、右手を左足の上に安んじ、左掌を右の掌の上に置き、兩の大拇指面うて相拄へる。正身端坐し、耳と肩と對せしめ、鼻と臍と對せしめ、舌を上脛に掛け、唇齒相著け、目は常に開き、鼻息微かに通ぜしめ、兀々として坐定するのであります。このやうに打坐を主とする曹洞禪に於いては坐相に重きを置きますが、公案の工夫を主とする臨濟禪に於いては、坐ることよりは寧ろ修行の方法に重きを置きます。白隱和尚はその著『遠羅天釜』に次ぎのやうに云つてをります。

坐禪の修行といふものは、ただ坐りさへすればよいといふものではない。修行の方法がわるいと反つて病氣になることさへある。正しき方法によつて坐禪の修行をするならば、それが養生の秘訣にも契つて、身も心も丈夫に、氣分も爽かだ遂には佛道を成就するにも至るのである。このことは釋迦も阿含經のうちに説き、天台の智者大師も摩訶止觀の中に詳しく述べてをる。その止觀といふ書物の中に云ふには、たとひどれほど經典を讀み、いかほど佛教を研究し、いかに長時間坐つたからと云つて、それで禪が解るといふものではない。坐るにしてもただ坐るのではなく、全身の中心を下腹に置いて氣海丹田にウンと力を入れ、働いてゐる時でも客と話してゐる時でも、常にその状態をつづけてゐるならば、元氣おのづから下腹に一ぱいになり、下腹が張り切つた鞠

のやうにふくれるであらう。かうなればもうしめたもので、終日坐して曾て飽かず、終日書物を讀んでも倦むことなく、終日物を書いても疲れることなく、終日しやべつても退屈することがない。日々の生活が光明と悦びとにみちみちて心は寛く、氣力はますます旺盛となる。夏の暑い日にも扇を手にすることもなければ汗をかくこともなく、寒い冬の夜も足袋もはかねば火鉢にあたりといふこともない。年をとつても牙根堅く、長壽を保つことは受け合ひである。かうなれば、どんなに困難な佛道だからと成ぜられぬことなく、どんなむづかしい戒律だからと守れぬことなく、どんなつらい坐禪修行だからとやり遂げられぬことなく、いかなる立派な大人格でも玉成されぬことはないであらう。

坐禪修行上に於けるこの故實を辨へず、この正しき修行の秘訣を知らず、ただむやみに悟を開かうとあせつたり、公案を無理に解かうと思つて骨折つたり、あれやこれやと考へてばかりゐると、動悸はする、頭はのぼせる、その反對に脚は冷える、耳はなる、とどのつまり肺を冒されて瘦せ衰へ、不治の病をおこして命も危きに至る。これといふもつまり眞の修行の方法を知らぬがためである。まことに氣の毒なことだ。

なにを隠さう、實はこの白隠も若い時には修行の方法をあやまつて、心源湛寂のところを佛道であると心得、心を落ちつけて靜かにすることを専らとし、さわがしい處をきらつて靜かなところを好み、つねに人里はなれたへんびな場所に行つては死人のやうになつて坐りこくつたもので

ある。そのころは一寸した俗事を見ても氣持わるく、すぐ興奮し、多人數の仲間にはどうしても入ることができず、なにをするにも悲觀的でおそろしく、身も心もつねに臆病でよわよわしく、兩腋には常に汗を生じ、雙眼にはたえず涙をうかべるといつたいくぢのない有様で、いつも悲しみなげくことのみ多く、佛道修行の上には何の得るところもなかつた。

ところが何の幸であらうか。中ごろ、さる善智識の指導をうけて内觀の秘訣をさづかり、その方法にしたがつて綿密に精進修行すること三年にして、今までの手重い病氣が雪や氷の朝日に融けて消えるがごとく、いつしか忘れたやうに癒り、それとともに、今まで齒もたたないで苦しみに苦しみぬいてゐた、いはゆる難透難解の公案といふものが、病と一しよに氷解してなるほどと會得でき、それからといふものは、若い時よりも氣力が加はり、身心ともに生れ變つたやうに丈夫になり、二三日徹夜して坐禪するやうなことがあつても疲勞を感ずることもなく、三百五百といふ大勢の修行者らにとりまかれて經論の講釋などし、一と月二た月つづけても少しも疲勞を感じないやうになつた。これひとへに内觀の力によるものであると考へる次第である。

その内觀の工夫をしてゐる間に、求めずして思はず悟の境界を體驗すること、幾度といふ數を知らぬ。ただここで大切なことは動中の工夫をもちきはらず、靜中の工夫のみにかたよらず、熱心に修行することである。ともすると、靜かに坐つて修行する方が効果的に思はれ、坐作進退しつゝ工夫するのは大して役にたたぬやうに考へられるものであるが、靜中の禪ばかりやつてゐる人

は、動中の禪の仲間には入れない。さういふ人にかぎつて、たまたま、實社會の活きた仕事の眞ただ中に入るときには、道場の蒲團の上に坐禪して得た禪定力などといふものは迹形もなく消えうせ、少しの作略もなく、結局、禪のぜの字も知らぬ人と同様、いな、それよりも始末わるく、一寸したことにうろたへ、思ひのほか臆病であつたりして、戰場などに出た場合に卑怯なふるまひをするものも多いのである。これつまり、動中の修行が出来てゐないため、これでは坐禪したかひが無いといふものではないか。

それゆゑ大慧禪師も動中の工夫は靜中にまさること百千萬倍すといつてゐる。博山は動中の工夫の困難なことは一百二十斤の重荷を負うて嶮しき山にのぼるがごとしとも云つた。ただし、かくいへばとて靜かな場所を避けて、ことさらににぎやかな所に行つて坐禪せよといふのではない。ただ動靜の二境を意識せずわすれてしまふほどに工夫が純一になることが貴いのである。このゆゑに、眞正の禪修行者は歩いてゐて歩いてゐることを覺えず、坐つてゐて坐つてゐることを知らぬのである。それ故、眞實に自性の淵源に徹底して一切の處において自由の働きのできるやうな氣力を得ようとならば、動中の工夫をやりぬくに越したことはない。

三祖僧璨大師は、ほんたうにしつかり禪の修行を上げようと思ふならば、六塵五欲の穢れた迷ひの境界を忌みきらつてはならないといふことを云つて禪の修行者を誠めてをられるが、だからといつて、色聲香味觸法の六塵をことさらに好みもとめよといふのではない。水鳥が水に入つ

ても少しも翼のぬれないやうに、平常、六塵の中に混りつつ取らず捨てずして間斷なく正念工夫を相續せよといふ意味である。もしまたひたすらに六塵をさけて、八風を恐れるならば、いつしか二乘聲聞の白窟におちこんで、ながく佛道を成することはできまいといふのである。

永嘉大師は五欲のなかにおいて禪を修して得た道力は、燃えさかる火焰のうちに蓮花の生じたのと同様で終に壞することがないと云はれた。これは五欲のなかに没頭せよといふ意味ではなく、六塵五欲の中にあつても、蓮葉の濁りに染まぬが如く、心を純一にもてといふ意味である。しかるに山林に籠りゐて型の如く如法に修行をする人さへ、その道業が純一であることはむづかしい。まして夫婦や兄弟の間に居つて恩愛の生活につながれ、世間の仕事に追はれてゐるやうな人に於いてはなほ更である。故に見性をしない限りは、山にゐようと、都に居らうと、佛道の蔭のぞきもできるものではない。

故に達磨大師はいふ。若し人佛道を成じようと思ふならば、是非とも見性しなければならぬと。もし一度見性の眼を開いて、諸法實相、唯一乗の理を徹見するならば、六塵の境界がそのまま禪定であり、五欲の心がそのまま一乗の法となるが故に、語るも黙するも動くも靜かなるも、すべての生活がそのまま禪定中の活動となるであらう。もしこの境界に至るならば、山の中に居つて一人坐禪をしてゐる者に比べて、その得力に雲泥の相違があるであらう。火裏の蓮とは世間稀に有る行者を賞しての語である。

永嘉大師は天台の三諦即一の理に通達し、止觀の修行を精しく修練した人であるから、その傳記の中にも、行住坐臥に常に禪觀と一如し、片言隻句がそのまま佛意に適つてゐたと書いてある。その意味は生活がそのまま禪となり、禪がそのまま生活となつてゐるといふことで、禪と生活との一如境を云つたものである。

物の極意はすべて禪

ところで、この坐るといふことが、わけないやうでなかなか億劫なものです。一日の中に十分分や一時間坐る暇のない筈はないが、それでゐていざ坐るといふ時間はよほど心懸けぬと出て來ないのである。新聞見る暇、煙草のむ暇、むだ話する暇はあつても、殊に坐るといふ暇は實際忙しい生活をしてゐるとなかなか見出せないものである。生活が忙しければなほ靜に坐る時が必要であるにはちがひない。しかし、實行といふことになるとうづかしい。殊に椅子生活をしつてゐる者が坐を組んで坐るといふことは、氣持の上でなかなか億劫です。それ故、さういふ忙がしい人は椅子に倚つたままで、或は電車に腰かけたままで、坐禪を修するといふこともあつてよいと思ひます。いや、歩いてゐても、働いてゐても禪の修行の出來ぬことはありません。行もまた禪、坐も亦禪といふではありませんか。動中の工夫は靜中の工夫にまさること幾千倍ともいひます。工夫とはいとなみです、行です。公案を持つてゐる時は公案三昧になるのが工夫です。公案を持た

ぬ時は、下腹に力を入れて心を純一にすることです。無念を念とすることです。心を一所にとどめず全身にゆきわたらせることです。心を空しくすることです。この心構へで事にあたれば何事もすらすらと運ぶでせう。名人の藝のやうなものです。熟練工が機械を運轉するやうなものです。手あるを忘れて働き、己れあるを忘れて働く。そこに立派な藝術が生れ、仕事が出来される。これが禪の極致です。己れなきところに立派に己れが完成され、造作なくして立派に仕事が出来上げられるのです。これを日常生活に活かし用ゐてゆけば、禪を國民大衆の上に弘めることになりませう。

坐禪するのも、公案を工夫するのも、つまりこの境界を手に入れ、かくして無礙の大安心をわがものとする方便に過ぎません。坐禪は坐禪そのものが方便であつて同時に目的であるとも云へませうが、坐禪ばかりしてゐるわけにはゆきませんから、どうしても日常生活に活かし用ゐてくものでなければなりません。これが禪の民衆化であり、生活化であります。さうなれば坐禪は決して禪僧の専有でもなければ、居士、大姉といはれるいはゆる參禪家の専有物でもないので。武道でも、藝道でも、文學でも、科學でも、哲學でも、およそ武道、學問、藝術の極致は禪と共通してゐるのです。學問、藝術の士は、これを學問に對し、藝術に對する時にのみその境界を味はふに反し、禪者はそれを日常生活の上に味はつてゆく。それだけの違ひです。禪的境界をわがものとするには、やはり坐禪も必要、公案も必要でせうが、その形式にのみとらはれては生命の

ないものになつてしまふであります。

修證一如と見性主義

公案禪がよいか打坐禪がよいか、修證一如主義がよいか見性主義がよいか、俄に斷ずる譯には行かぬであります。それぞれの傳統があり歴史があつていま俄にどうにもなりません。又どうする必要もないでせう。公案禪なら公案禪でよい。ただその公案禪が從來のやうな公案數へに終つたのでは仕方がない。公案は通つたが何のことやらわからなかつたといふやうなこともあり。又あの白隱や隱山や卓州あたりの近世の宗師家が爲人度生の爲めとはいへ、田舎の爺さん婆さんと云つては失禮だが、とにかくあまり知識程度の高くない精々田舎侍か郷士といったやうな參禪者達に耳近いやうな卑近な語で公案をこしらへて、これを銘々に興へて一つ通つた二つ通つたで喜ばせ、「おつさんや、あんた老師様に公案頂いて通らしたかな」「おいな、わしやはあ向う通るは清十郎ぢやないか、笠がやう似た菅笠が、ちうやつで、えらうしぼられたぢやよ」といつたやうな工合に禪を民衆化させ、それに應じていろいろな公案^{さうじや}をこしらへて行つたものと察せられる。さうして出來上つた云はば地方的、俗衆的、非現代的な公案を金科玉條として修行者に授けてゐるのが今日の公案禪なるものですから、これを批判的に見るならばをかしたものと云へるのです。しかし禪道佛法に於いてはそこに批判はゆるされぬのであるが、いつまでもこ

れで押し通して行くといふことは考へものではないか。白隱、東嶺、隱山、卓州が江戸中期から末期へかけての禪學者を指導する爲にあつた公案を以てしたとするならば、現代の禪の宗匠は八紘一字の大理想を世界に光被し、大東亞建設に邁進せんとする現代の日本人を指導する大公案を提示すべきではないか。しかし法は唯一つしかない。一つしかない法は一つの公案でよいといへるし、いはゆる現成公案で事々物々是れ皆公案であるともいへませう。さう見れば、一つの公案を一生拈提してもよいわけであり、公案が通る通らぬといふことは大した問題ではなくなりませう。公案を拈提してゐる中に大悟小悟は幾度もある。がわれわれのやる大悟小悟など實はどちらにしても大したことはないのです。むしろ、悟を求めず、證を求めず、ただ是れこの通りとドンと坐つてゐる態度の方が大きいであります。無師獨悟といふこともあり。悟るは自分が悟るのであつて、師家の許しなど當てになつて當てにならぬのです。師家が許してくれても自ら顧みて満足せぬこともあるし、師家が許さなくとも自ら歸家穩坐の思ひを爲すこともあります。見性といふことも人々によつて程度の差のあることで、それを見分ける師家の物差しにも多少の相違はあり得るのです。故に見性したからといつて佛道を體得したといふわけでない。然るに見性した人とせぬ人とは全く別人のごとき取扱ひをするのが禪界の習はしです。この差別待遇の甚しいために若い參禪者の中には不満を抱いて禪に遠ざかるやうな例も少くありません。見性主義の公案禪はそれ故にともすれば明朗性を缺く嫌ひがないといへません。禪僧に見受け

る割據主義、獨善主義の傾向はかかるところに根ざすのではないでせうか。

私は禪をもつと明朗なものたらしめ、大衆的なものたらしめ、萬人必修の修養道たらしめたいと思ひます。それにはあらゆる修道の中で坐禪の一行が最も適當であると信じます。

寺はどこに行く

生死を越えて

寺の行く道、僧の爲すべき仕事はいはすして明らかですが、近頃はそれが成文化されて宗教團體法といふものが出来ました。そしてそれによつて大體が規定され、さらに詳しいことは新に制定された各宗の宗制に定められ、その運用は各寺の寺院規則によつてなされてゆくことになりました。すべてが規則的になつてはつきりしたわけでありませんが、實際問題としてはまだまだ納得の出来ない點が多々あると思ひます。先づ宗教團體法に於いて宗教といふことが定義されて居りません。それについては、その當時、立法關係者の間にいろいろ議論があつたさうですが、結局、宗教の意義は從來の通念に従ふといふことで落ちついたといふことです。立法上から云へば宗教

の定義などは必要なく、從來の通念に任して置いてよいのでせうが、この法を適用される者からいふと、やはり宗教の意義は明らかに置いて貰はないと困ると思ひます。

宗教團體法案の特別委員會の審議の経過報告の中に、「宗教ヲ定義スルコトハ頗ル困難中ノ困難デアツテ是ハナカナカ常人ノ出來得ルコトデナイノデアルカラシテ、是ハ一般社會通念ニ於テ宗教ト認メラシタモノヲ宗教トシテ當局ニ於テハ取扱フ……」といふことが出てをります。常人の説明することの出来ない宗教といふものを運用してゆかねばならぬ宗教家は、實に常人以上の力量を備へた人でなければならぬので、一宗の祖師、先徳と仰がれる方々は皆その常人以上の力量を備へた、いはゆる超宗越格底の人々であつたのであります。しかるに今その常人たる政治家や官吏によつて制定せられた宗教團體法の取締りを受けねばならぬ今日の宗教家は、常人以上といつたらよいでせうか、常人以下といつたらよいでせうか。

宗教を定義することがいかに困難中の困難であつても、宗教といふものの概念がはつきりしないといふことは頗る心細い話で、それを曖昧にして置くところに、いろいろの新宗邪教が芽生えるのではないかと思ひます。

自分流儀の解釋で恐縮ですが、私は、宗教とは生死の問題を解決して現當二世に於いて大安心を得る教法である、一言にして云へば生死解脱の道——これが宗教であるとかやうに考へてをります。「生を明らかに、死を明むるは佛家の一大事因縁なり」と道元禪師も示してをられます。政

治や經濟や文化等はいづれもその各個人が生きてゐる間のことで、死後には關係のないことです。しかるに、宗教は生を問題とすると共に、死及び死後を問題とします。單に問題として研究の對象とするのみならず、その大解決、大安心を要求し、それによつて現世の一生を意義あらしめ、光明と感謝の生涯たらしむると共に、死後に對して大安心、大決心を抱かせます。生死の問題は哲學に於いても取扱ふでせうが、それが現當二世への大安心をもたらすためには、どうしても宗教の力を假りねばなりません。

生死の問題はひとり佛教に於いて問題とするばかりでなく、神道に於いても、基督教に於いても同じことですが、その點を最も強調するのは佛教であります。で、結局生死の解脱といふことが宗教の性格となると思ひます。生死解脱とは生死一如の端的を把握すること、そこは生もなく死もなき無礙の大道が開かれます。この大道を歩むことが人生の最大目的なのであります。この無礙の大道を日本國民は昔から歩み來つて居ります。それが大和魂です、武士道です。日本人が戦ひに強いのは生死を解脱してゐるからです。昔からの宗教的薰習が日本國民の血液の中を流れてをればこそ、いざといふ時、その宗教心が不知不識の間に發動して勇猛果敢な大活動を演じて得るのであると思ひます。若し生のみに重きを置いて、現世の福利のみを追ふ宗教があつたらば、それは明らかに邪宗又は擬似宗教として排斥さるべきであります。文學も科學も哲學もあらゆる學問知識は皆大切であります、生死を明らかにするといふことは、あらゆる知識の最後最上のもの

でなければなりません。そしてその時の知識は、思慮分別による普通の知識ではなく、悟によつて得るところの智慧、或は信仰によつて感得し得る光明、即ち眞智、佛智といふべきものであります。さういふ譯で、宗教はあらゆる教の宗家大本であります。あらゆる教の根本、大元締であるから宗教とはいふのであると思ひます。

すなはち、宗教とは生死解脱の道、生死を踏み超えて進むべき大道であります。生死を踏み超えて進むといふことは、人生の最大要件、殊に現下のごとき軍國多時の際には最も緊要のことでもあります。宗教は決して現世を離れたものではありませんが、同時にまた現世のみに止まるものでもありません。生死を踏み超えて進む、そこに現世に即しつつ現世を超越した大安樂の境地があるのであります。

祖先を祭れ

世の中のいとなみといふものは殆んど現世に限られてゐます。生きてゐる間のいとなみが人生です。しかるに宗教は生のいとなみを完全ならしむると共に、死後のいとなみをも安全ならしむるものです。人は生きてゐる中が花で、死んだ後などどうならうとかまはぬといつてしまへばそれまでですが、晝の後に夜のあるごとく、今日の次ぎに明日があるごとく、來世といふものを考へぬわけには行きますまい。すでに此の世を去つて彼の世に行つた亡き人のことを考へぬわけに

は行きますまい。去る者日々に疎しで、亡き人のことはとかく忘れがちですが、自己の今日あるは先祖のおかげ、父祖の賜であることを思へば亡き人の祭りを營み、亡き後の追善供養をすることが生きてゐる人の務めでなければなりません。そしてこれが祖先崇拜の我が國民性と一致する所以であります。

澤庵和尚は生と死とを晝と夜とに譬へ、生を晝とすれば死は夜である。晝は働き夜は休む。働くことも大切ならば、休むことも大切である。生きてゐる間が大切であるやうに、死後もまた疎かにしてはならぬといふ意味のことを云つてゐますが、過去、未來、現在の三世を信ぜぬ人、殊に來世を信ぜぬ人はこの晝と夜との譬へによつて考へて見て下さい。今日は昨日の果であり、明日の因です。今日あれば明日が無ければならず、此世があれば來世が無い譯はありません。見ないから無いと思ふのは淺はかな考へ方で、宇宙線の如きは目には見えぬがあるといふではありませんか。明日がまだ來ないと云つて明日あるを疑ふ人はありますまい。死者への供養は生ける人の務めでなければなりません。親を亡くし子を失つた人のその亡き人々に對するいとなみが佛事供養であります。

法事などしても仕方ない、お経など何の功德があるものか、と思ふ人があるかも知れませんが、それは淺はかな現實主義者のいふことです。西洋流の物質主義に囚はれた考へ方です。今日ではさういふ考へは許されぬと思ひます。

亡き人の御靈にくさぐさの物を供へ、香花を手向け、經を誦して、坐すが如く仕へるといふことは、家族制度のわが國の美風でなければなりません。經を誦するにはいろいろの意味がありますが、亡き人の靈を慰める法樂の意味と見てよいであります。

身を立て家を起して御國のために働くことは固より大切ですが、この世を去つて今は世になき先亡の靈を弔ふ道も疎かにしてはなりません。自己の今日あるは、父祖のお蔭であり、その恩澤であることを思へば、祖先への追善供養は當然なされなければなりません。報恩の道であり、孝道であります。しかるに、祖先への弔ひはとかくおろそかになりがちで、死んだ佛より生きてゐる人の方が大切といふことになつて、遂に佛事供養を怠るといふことが世間によくあります。これは祖先崇拜のわが國體にも背くわけです。

そしてその亡き人を問ひ弔ひ、死者の祭りを營む場所が寺院であり、その儀式を營む人が僧侶といふことになります。故に寺院及び僧侶は、その點に於いて大いなる役割を持つてゐるわけです。坊さんは葬式や法事ばかりしてゐるといちがい世間でいひますが、死者を祭ることの意義の重大さを考へるならば、葬式、法事を營むこともまた意義深い尊いつとめといはねばなりません。

自信なき僧侶の姿

しかし、僧に課せられたる任務は決してそれだけではなく、それよりもつと重い任務があるのです。それは宗教家として法を説き教を傳へて人を導くことです。生死解脱の道を説くことです。生死解脱の道を説くには先づ僧自らが生死を解脱してゐなければならぬので、僧が出家の身であることは生死を解脱してゐる證據ですが、形だけの出家では仕方なく、名實ともに世を捨てた人でなければなりません。世を捨てるといふのは必ずしも山林に交ることではなく、生死の海を乗り越えて、生死に障へられぬ自由の境界をわがものとすることです。この境界を禪門では悟といひ、教門では信心といひます。無我無所得の境地、絶對歸依、不退轉の心です。僧侶はこの悟乃至信仰を得てゐなければならず、それを得て始めて人に法を説き道を弘め得るのです。それを得た僧にして眞に死者を引導し得るのです。ところで、かくの如き資格を備へてゐる僧が今日幾人居るでありませうか。

悟道に達せず、信仰に薄いののが現代僧侶の大多數の有様ではないでせうか。眞に僧と稱すべき立派な人物が少いといふことが今日の佛教界の状態ではありますまいか。

金の無い時には銀が尊く、銀のない時には銅が尊く、銅のない時には鐵が尊く、鐵のない時には鉛が尊い。そのごとく、戒律正しき道心堅固の僧のない時には、袈裟法衣ころもを纏つた形の上の僧、

名だけの僧が尊い、といふ意味のことを傳教大師が『末法燈明記』の中に云つてをりますが、現在ではその如法の姿をした僧さへも少くなつたやうに思ひます。葬式、法事の時となると競つて色衣に金襴の袈裟を纏つて綺羅を飾りますが、平常、寺に居る時、外出の時などは僧とも俗ともつかぬ不思議な服装をしてゐる人が多く、僧が自己の服装に自信を持たぬことは僧その人が僧としての自信を缺如してゐることを如實にあらはしてゐるものといふべきでありませう。

電車内に於いて、また街頭などに於いて最も私の目をひくのは、若い美しい女性でなくして、自信を喪失したやうに見える坊さんの姿です。どうして坊さんがあゝもいぢのなない恰好をしてゐるのかと思ふと情けなくなりませう。服装振なりかりが見すばらしいといふのではない、僧たるの自信を失つた何ともいへぬさびしい姿なのです。中には、毛皮の外套にフェルトの草履といふ堂々たるブルジョア僧も見うけます。けれどもその姿から宗教家といふものを感じすることは困難でせう。私のやうに僧とは名ばかりで、いつも洋服を着て外勤めをしてゐるものから見ると、よくもあの仲間に入らずにゐると、われと我が身が省みられ、その時ばかりは貧しき寺に生れて、僧として人並みの地位にゐない自分自身がありがたく幸福に思はれます。さういふ私でも、法用で外出する時には僧の姿に成り切つて行くことにしてゐますのに、立派な寺に住し、住職を専門としてゐる和尚さんたちが不徹底なあの姿はどうでありませうか。これはしかし、すべてがさうといふ譯ではなく、中には立派に僧形を守つてゐる如法の僧もあつて、さういふ人々には隨喜の念を

禁じ得ぬのであります。殊に禪門の雲水姿——網代笠に木綿衣、白脚絆に草鞋履き、絡子の上から丸く締め、裾高く端折り、褌子を肩にかけたあの行脚姿はまた格別で、佛教この人にありといふ感を深くさせます。

私は近ごろ區の佛教會に時々顔を出して見ますが、驚いたことはここに集る和尚さん達の大多数が着流しの俗姿で、略衣ながらも僧形の人はまことに稀れです。専門の僧として僧の集りに出る時にはやはり僧服を纏ふべきではありませんまいか。私のやうに、寺にこそ居るが始めから専門の僧としては立つてをらず、半僧半俗の形に於いて眞俗二諦の生活をなし、又さういふ生活をなすべく餘儀なくされてゐるものでも、寺院の集りにはなるべく僧形で出かける事にしてゐます。

私は洋服を着てゐるばかりでなく長い頭髪をも蓄へてをりますが、それには辯明の餘地が十分あります。このことは拙著『禪と社會』の中にも書いて置きましたが禪門の古徳の中に長髪の僧がいくらかあります。先づ揚岐派の祖、揚岐方會禪師はあの頂相を見ても解る通り有名なおかつばさんです。『無門關』の著者として名高い無門慧開禪師もその頂相によると黒い髪を房々と蓄へて居ります。それから日本禪に最も縁故のある虛堂禪師も立派な蓄髪です。その虛堂七世の孫と自ら名乗る一休禪師の蓄髪蓄鬚はあまりにも有名で、大徳寺眞珠庵に残る一休和尚の木像にはその遺髪が植ゑつけられてゐると申します。また江戸時代に我國に禪を傳へた黄檗隱元禪師も見事な長髪で、この黄檗の系統には長髪が多かつたらしく、明治大正にかけての禪門の名僧の一人

とされる前の黄檗宗管長の高津柏樹老師のごときは肩に及ぶまでの白髪をたなびかせてゐました。先ごろ（昭和十六年十二月）神田一ツ橋の如水會館で「支那歴代繪畫展」が開かれ、四十七點ほどの古畫が展列され、その中に唐の盧楞伽といふ人の筆に成る「渡海僧圖」といふ古畫がありました。たが、その圖といふのは、海上に一人の高僧が座具を敷いて坐し、その座具が船のやうにその高僧を乗せて海上を渡り來るところを描いたもので、その高僧の纏へる袈裟の工合から考へると禪僧らしく、相好は柔和な菩薩相で、而もその頭部には毛髪が房々と蓄へられてゐるのです。それらについて考へても古今の禪僧が髪を蓄へた例は決して少くないので、私の長髪も僧として必ずしも異法でないことは確かです。殊に私のやうに法衣をつけて經を讀むことよりは、洋服を着て教壇に立つことの方が多く、僧としてよりも俗としての仕事の多いものにとつては、蓋しやむを得ぬ事なのです。若し私が僧としてのみ働ける境遇に置かれてゐたならば、私は悦んで頭を圓め、法衣を着て、解脱幢相の姿となつて僧に成り切つたでありませう。が不幸にして私はさういふ境遇に置かれてをりません。寺に生れたといふ因縁で寺を離れ切れず、而も貧しい寺であるがために自分で働いて生活してゆかねばならず、そのために、僧としても寺としても最下級の地位に甘んじてゐなければならぬ有様です。私個人としての社會的地位には多少の向上もあり發展もありましたが、住職としての私の宗内に於ける地位は三十年一日のごとく最下級です。給仕でも三十年間には何とか立身出世の道がありませうに、宗門に於ける私の地位は三十年間釘づけです。

金で昇る僧の地位

それはおまへの心がらだ、法階を上らぬのはお前の勝手ぢやないか、といふ人があるかもしれないが、私は今日まで、自己推薦をして自己の地位を高めたことなど一度もありません。私には世間的地位などいふほどのものもありませんが、とにかく今日に至りましたのは他の推輓の賜であります。世間に於てさへその通りであるのに、出世間たる宗門の地位を自ら進んで昇らうなどとは夢にも思ひません。殊に法階といふものは寺格に正比例することになつてゐるので、寺格を上らざる限り法階は昇れぬのが規則です。その反対に寺格さへ昇れば法階はそれについていくらでも昇れます。而して寺格を上るには金です。金で地位が得られるといふことは、廣い世間にも恐らくはありますまいが、宗教界だけにはそれがあるのです。公然行はれるのです。今日の宗教界の不振萎微、寺院社會の腐敗墮落の根本原因がここにあると思ひます。假にも人心を指導すべき聖職にある僧侶の地位階級が財力によつて決定せられるといふことは何としても不可解なことです。あらゆる禍根がここに伏在すると云つても過言ではありません。

金さへ出せば明日からでも上れるやうなそんな法階を、自ら進んで昇りたいなどと私は思ひません。三十年はおるか死ぬまで最下級でも構ひません。

ただ時として少し恥しく感ずることは、私が大學で教へてゐる寺院出身の學生よりも私の方が

僧としての地位の低いことです。それらの學生の中には寺に歸れば色衣を着て檀用を勤めるものも居るわけですが、私にはその色衣が着られないのです。この間ある寺の新命和尚から晋山の披露に黒の絡子（小型の袈裟）を貰ひました。黒の絡子は小僧の掛けるものです。私は寺の仲間から小僧扱ひされてゐるこれがよい證據でせう。

そんなわけですから、時に寺院の間に交ることがあつても、私は全くそれらの人々とは別個の存在だといふことをつくづく感ぜさせられます。それらの人々は寺によつて生活を保證されてゐる。私は自分で働かねば生活出来ない。寺は私にいくらか手廣な住居を興へてくれてゐるに過ぎません。私は寺としての権利は殆んど享有せずして、その義務だけを果してゐるやうなものです。

しかし、私は寺にゐることによつて何ともいへぬ心の落ちつきを感ずるのです。日夕佛祖のまへに額づき、坐禪觀念に心を澄まし得るこの境遇、そしてさうしつ普通僧侶と異つた實社會の活動をしてゐる今の私の境遇を有難く思つてゐます。私はいかに裕福な寺でも、いかに高い法階に登つても、ただ普通の寺の住職だけではとても満足出来ぬであります。また學問思想といふ文化的な仕事に携つてゐても、それが純粹の在家生活であつたのでは物足らぬであります。

今の私の境遇は私にとつてまことに好ましい境遇であります。寺の貧しいことなどは、自分の生れた寺のことですから少しも苦になりませんし、僧としての地位の低いことなども、社會人として別に生涯を有することを思へば、なんでもないことです。ただ困ることは、社會人、書齋人と

しての私の仕事がだんだん忙しくなるにつれて、教團人、宗門人としての寺の仕事も多くなつて来たことで、結局社會人としての學問の仕事と、教團人としての寺の仕事とが兩立しなくなり、一方のために他方を犠牲にしなくてはならぬやうになつて来たことです。寺院の團體たる佛教會側の人に云はせると、寺にゐて學校に勤めてゐることがそもそも間違ひで、學校が忙しいからと云つて寺の公の義務を怠つてくれれば困るといふのです。そしてその公の義務といふのは英靈の出迎と區民葬と托鉢と勤勞奉仕とです。これらの義務は住職として當然果たさねばならぬことに違ひないでせうし、又時として代理を立ててゐることもありますが、私一人が出なくとも濟むこととです。然るに學校の方の授業は、私一人が休めば何百人かの學生が課業を受けぬことになり、殊に學内に於ける一方の責任の地位にある私としては、なかなか半日でも休むわけにはゆかぬのです。その上、私としては學校の仕事が生命であつて寺の務めはその副業に過ぎません。寺を副業などと考へては困るといふ非難も出るでせうし、私自身もともと寺は好きなのですから副業になどしたくはありませんが、寺を正業としてそのみに専心してゆくことは寺の經濟が許さぬのですから致し方ありません。氣持の上では學校を主にし寺を従にするといふやうな考へは毛頭ないのですが、實際問題としてはさういふ結果になるから致し方ありません。

しかるに、更に困つたことは、新體制下に於いては寺院の機能發揮、住職の職能遂行といふことが著しく要求されるやうになつて来て、従來のやうに寺の住職が他の職業を兼ねるといふ事は、理論上よろしくないばかりでなく、事實上も困難となつて来ました。

寺院に課せられた二つの役目

宗教團體法によると、宗教團體とは教義の宣布と儀式の執行とを目的として組織せられた團體をいふので、寺院存立の理由もこの二つを出でないこととなります。しかるに従來の寺院は宗教儀式の執行はやつてゐたが、教義の宣布といふやうなことは、説教法話といふものを重視する淨土門の寺院以外に於いては、名のある大寺院はいざ知らず、一般の寺では殆んど行つて居らぬといふ實際の状態です。もつとも教義の宣布といふことを廣義に解釋すれば、お經一つ讀んでも檀家相手に茶飲み話してもそれが教義の宣布にならぬこともないが、嚴密な意味に於ける教義の宣布といふことは、従來の一般の寺院に於いては行はれてゐないのです。淨土門のやうな説教を本位とする寺に於いても、その寺の住職が直接教義の宣布に當るといふことは極めて稀れで、多くの場合は説教師又は布教師と稱する一種の職業僧を招いて、月に一回づつ形式的に行ふといふのが普通の状態であります。しかるに、宗教團體法は教義の宣布といふことを第一に掲げて、儀式の執行と並んでこれを寺院に強制してゐます。これは頗る當然なことであるが、この當然なことが従來閑却されてゐて、寺といへば葬式、法事をするとその如き觀を呈してゐました。宗教團體法實施後の寺院は、それ故にその宗々によつて教義の宣布といふことに全力をそそがなければ

ばならなくなりました。ここで問題になるのは、現在の寺院僧侶に果してその能力がありや否やといふことです。この節柄のこと、どこの子弟でも中學位は出て居るであらうし、専門學校、大學程度の教育をうけてゐるものも少くないであらうが、それらの人々が佛教についての知識、乃至各自その宗の教義についての専門的知識をどれだけ持ち合はしてゐるであらうか。よし、知識は持つてゐるとしても、これを宣布し得る修練をどれだけ積んで居るであらうか。よし、教義を宣布し得る表現力を有してゐるとしても、それに伴ふ信念、道力といふものを現今の僧がどれだけ所有してゐるであらうか。またこの反對に、宗教上の信念道力は有してゐても、教義を宣布する知識に於いて、表現力に於いて缺乏してゐる僧も少くないであらう。かう考へて來ると教義の宣布といふことは、普通一般の寺院の僧にとつては可なり困難なことになるであらうませう。

各宗の宗門大學の卒業者は、この方面のエキスパートであることはいふまでもないが、それら大學の卒業者の中にも、宗門關係の學問よりも世間向きの學問に興味を有つてゐる者の少くないことは、それらの大學の年々の卒業論文の傾向を見ても解ることでありませう。それでも宗門大學の出身者はまだよいとして、普通の大學、専門學校など出たものは、佛教家の子弟でありながら佛教に關心を持たず、卒業の上は、専門學校以上の卒業者であるといふ理由のもとに簡單な檢定試験、若しくは無試験で住職の資格を得てしまふ。宗によつては、學生の中に住職資格を與へてしまふやうなこともあり、この方面のことは本山へ納める物質によつて解決するといふ實情に

あります。かくして住職した僧に教義の宣布といふ重い役目が課せられるのです。その結果は知るべしでありませう。

殊に憂ふべきは、現代の青年僧の信念の缺如です。明治以來の寺院世襲の傾向は、ある少數の寺院を除く外、今日では殆んど一般の状態となつてゐます。それはさほど憂ふべき現象ではなく、僧侶志望者を他に求むることの困難な現在の實情としては、寺の子に寺を嗣がせるといふことはやむを得ぬことでありますが、憂ふべきは寺の子が寺を忌避する傾向であります。それを何とか無理矢理に納得させて寺を嗣がせてはゐるものの、かくして餘儀なく寺を嗣いだ住職に信念、道力を要求することは頗る困難でありませう。尤も、必要と環境の感化とで、どうにか僧侶に成り終せてはゆくでありませうが、そして、心配するほどのものでもないといふ結果になりませうが、しかし、それではあまり消極的で、宗教家の活動の要求される今日、何としても心細い次第ではありませうか。現代の僧侶に氣力がないと云はれるのも、その原因の一つはこんな處にあるのではないでせうか。氣力がないと云へば、現代の坊さんの顔に精彩のないことと云つたらどうですか。自分が僧侶のはしくれでゐて、こんなこと云へた義理ではないのです。いや、仲間であればこそこんなこともいふのですが、坊さんの集りに行くたびにづくづく感ずることは、少數の人を除いて、概して知性のひらめきに缺けてゐることです。道心に燃えてゐるらんらんたる眼も見當らねば、信仰に落ちつくなごやかな風半も見當りませぬ。世を捨て切つたやうな洒脱

な態度にも出會ひません。さういふ人が現代に絶無といふのではありませんよ。居るところには居るでせうが、ただ多数の坊さん達の間には見出せぬといふのです。われらの出會ふ僧侶は俗よりも更に俗と思へるやうな人々が多いのです。而して宗團法はこれらの人々に佛祖の説かれた教義の宣布を要求してゐるのです。

公卿の位倒れ

平安末期から鎌倉期へかけての社會情勢に注意された方は、あの當時の公卿が虚位を擁して社會の上層に立ち、官位と實力との伴はざる不調和を暴露せる事實を御存じでありませうが、丁度それと同じ状態にゐるのが現在の僧侶であると思ひます。現在の僧侶の法階といふものは寺格によるものであつて、必ずしもその僧の實力に關するものでありません。また有能の僧が寺格の高い寺に住すると限つてはをりません。少數の限られた寺に於いては、人物本位で住職を選定しますが、一般にはさうでなく、寺院社會に於ける世襲制度の慣用は、裕福な寺格の高い寺に生れれば凡庸の徒といへども容易に大和尚位に登れるのです。そしてその寺格なるものが、その寺の財力による事はいふまでもありません。要するに財力と法階とは不可分の關係にあり、今日では財力が寺院の殆んど凡べてを決定するといつてよいでありませう。

位倒れといふことが公卿の通有性であつたごとく、今日の僧侶は全く位倒れの感なきを得ませ

ん。平安末期の公卿が實力の伴はざる高位高官についてゐた結果は、保元、平治の亂に見事武人のために敗北の憂目を見たではありませんか。今日の僧侶を公卿に比するのは穩當でないかも知れぬが、法階と實力との一致せざる點は全く同一です。法階の標識たる衣帶ころもの色に心引かれて法階を上らうとするのが現在の僧侶の共通の心理で、さてこそ自己の實力不相應に法階を上るのです。いや實際に於いては、法階は僧自身になくして寺にあるといふ方が適當です。格の高い寺に坐れば、その人物を問はずして高い法階に上ります。一躍數階を飛び越えるやうな事も往々ある。まだ學生の身分であつても寺の格がよいと平氣で色衣を着るのです。

曾て私が高等學院で教へたHといふ學生がいふには、これでも僕はお寺の子で、自坊に歸れば色衣を着て葬式法事の席に出ますが、どうも自信がなくて困りますといふことでしたが、學生では僧侶としての自信のないのも當然で、さういふ若い者に色衣を着せることがそもその間違ひでもありません。寺格本位の現在の宗門機構といふものには、かうした矛盾があるのです。尤も寺格といふものが本山への納金の標準になるので、宗門の經營、本山の維持の點からいふと重要なことに違ひありません。

ある別格地の大寺の息子が大學を卒業したら、寺の後をとるのはいやだといひ出し、住職夫婦は、これだけの寺を他人にやるのは惜しい、どうぞして我が子に繼がせたいといふので、私にその意見役を頼んで來たことがありました。私は純理論から云へば、さういふ名利には道心堅固の

清僧が住んで、地方の教化に専念して貰いたいのですが、人情からすれば、老住職夫婦の氣持にも同情出来るので、乞はるるままにその息子に意見して、お寺の後を繼ぐやうにと云つたことがあります。その後、その息子は或る會社に勤めることになつたが、入營してから心境が變化し、除隊後は僧侶になることを納得して、京都の本山に修行に出かける事になつたとの事です。後に老住職夫婦は非常に喜んで私に話したことがありますが、かういふ悲喜劇は今日もなほ寺院の内部には繰り返されてゐる事でありませう。またかういふ徑路を取つて住職になつてゐる人も現在少くないでありませう。

今やこれらの僧達が、儀式の執行と共に教義の宣布をしなければならなくなつたのです。

教義の宣布をどうするか

従來は各宗に布教師といふものがあつて、これがいはゆる教義の宣布を一手に引き受け、恰も寺院住職の代辯者のごとき役割を演じてゐました。しかるに、宗團法の定めるところによれば、従來の布教師の役割を寺院住職が各自の寺院に於いて行はねばならなくなり、そしてその實施状況を一々官廳に報告しなければならぬことになりました。そして布教師は布教師で、それぞれの宗を代表して社會的に教義の宣布を行ふことになつてゐますが、その布教の方法なども、従來のいはゆる低調な説教師型ではだめであらうし、さればと云つて官廳公示事項の受賣り宣傳のやう

なことも仕方がないでありませう。

教義の宣布といふからには、極樂往生を教義とする宗に於いては、どこまでも極樂往生を説かねばならず、即身成佛を教義とする宗に於いては、何事を措いても即身成佛を強調せねばならず、唱題成佛を主張する宗に於いては、徹底的に唱題成佛を説かねばならぬでありませう。しかるに、現代の佛教界に於いては、この當然主張されるべき事が主張されず、宣布せらるべき教義が公然と堂々と宣布せられて居らぬやうに思ふ。ここにも佛教不振の原因が存するのであるが、それはつまり、教義を説く人に信念なく、情熱なく、道心がないためであります。この信念を養ひ、情熱を昂揚させ、道心を勵ますに最もよい方法は何かありませうか。私はそれは坐禪であると思ひます。

禪に徹して見れば、極樂往生の仔細も、即身成佛の意義も、唱題成佛のいはれも、はつきり會得出来る。ただ頭で理解するばかりでなく、身を以て體驗實證することが出来るのです。禪が佛教の總府といはれる所以がここにあると思ひます。

「極樂遠き境にあらず、身中にして即ち近し、彌陀疎き佛にあらず、己身にして即ち親し」と白隠も云つてゐるやうに、唯心の淨土、己身の彌陀と見る見方もあるが、また澤庵のやうに、此の世を客に來た假の住居と思ひ、死後の世界を樂しき我が故郷と思へば、それこそ大悲の御親まします極樂の世界であつて、極樂淨土は疑ふ餘地のない確實な世界でなければなりません。東京

に遊學してゐる學生には卒業して歸るべきなつかしの故郷がある。一日の勞働に疲れた産業戰士には夕方に急ぐ憩ひの家路がある。人生の營みを終れるものにとつて歸りつくべき家路がなくて何としよう。それがいはゆる極樂淨土である。そこには大悲の御親阿彌陀佛を始め諸佛諸菩薩が待つてゐる。故郷に親兄弟親戚知友が我れを待ち、家庭に妻子家族がわれを待つと同様です。而も一度郷關を出た以上は専心學業にいそむべきが學生の本分であり、朝に家を立ち出でて職場に行つた以上は、家を忘れ身を忘れてその職務に盡瘁するのが、國民の義務であり、臣道を實踐する所以であり、大政を翼賛する所以でもあります。その如くに極樂往生が決定してゐる以上は、生死に心を用ゐることなく、生死一如の大安心を抱いて、この世にゐる限り自己の最善を盡くして報恩感謝の生活をする。これが彌陀信仰に活きる往生決定人の生活でなければなりません。

我が故郷を故郷と思はず、あらぬ處にさまよふ人のあるごとく、我が家を家と思はず、あだし心を起して家を外にする人のあるが如く、極樂に往生すべきを誤つて惡趣に墮する人々もあるでありません。しかしこれとても、一念發起の曉には弘誓の網に漏るるものではありません。

眞言宗に説く即身成佛に至つては、禪は端的にそれを實行するもので、一坐坐れば一坐の佛とあるごとく、坐禪はこの肉身を成佛させる以外の何物でもありません。眞言宗にいふ三密相應を坐禪の一行でやつてのけるのが禪です。ですから、坐禪は即身成佛の最も手近な方法ともいへるのです。

眞言宗の即身成佛には加持といふことが根本要件で、加は佛力であり、持は信力であります。

佛の力は遍く法界に充滿してゐる、光明遍照十方世界です。放送局から放送する電波のやうなものです。その電波を捕へるにはこちらにアンテナを張らねばなりません。それが衆生の攝持力即ち持です、信です。衆生の信力がよく佛の加被力をうけ止めて、佛の身口意の三密を、衆生の身口意の三業の上に反映させて、いはゆる入我我入し、佛と我と一體となればそれが即ち即身成佛で、これは決して觀念上のことではなく、事實目の前に佛の姿を現することも出来るのです。その實例は古の文獻の上にもいくつも見出すことが出来ます。

唱題成佛は日蓮宗の所立で、妙法蓮華經五字の題目を唱へることがそのまま成佛であるとなすもの、これを禪門でいふならば、公案の拈提です。南無妙法蓮華經の題目は好個の公案です。この公案を拈提工夫して公案三昧に成り切る、南無妙法蓮華經に成り切る、それが成佛です。そこには勇猛な信心が必要です。尤も日蓮宗に於いては、その信行の上に多分に佛力の加護を豫想し、その點に於いて題目は立派な他力であつて、禪の自力的な行き方と異なるわけですが、禪に於いては、もともと自力他力といふことは問題にせず、見性は須らく時節因縁を待つべし、といふやうな語があるのを以て見ると、いくらか他力的な處が無いとも云へません。

とにかく、禪の立場に立つて、全佛教を見渡して來ると、不自然に見える事や、信じられぬことや、不徹底に思へる佛教の所説の數々がはつきりと納得出來、しつかりと受け取れるやうに思

へます。此の點からも禪が佛教の大元締であるやうに考へられます。

禪には教義なし

ところでその禪宗を、今度の宗團法に當嵌めて考へる時、幾多の困難な問題に逢着しないわけに行かぬやうに思ふのですが、いかがなものでせうか。第一、前々から申して來た教義の宣布といふことが、禪の宗旨と牴觸するのではないかと思ひます。教義といふ語は、いはゆる顯密二教や、淨土門などの教宗について云はれることで、教外別傳の禪宗に於いては成り立たぬ語です。禪には宗旨はあるが教義はあり得ないので、従つて教義の宣布といふことも、不立文字の禪にはあり得ぬことになるのです。それ故禪宗に於いては、昔から宗旨の擧揚といふことは行はれませんが、教義の宣布などといふことはやつてをりません。近ごろは禪宗でも他宗なみに布教師などいふものを置いて、布教をやつてをりますが、これは時流に阿つたやり方で、禪の本旨でないことはいふまでもありません。宗團體法の立案者は佛教各宗の中に禪宗といふ特殊の存在があるといふことを知つてゐたか、知らなかつたか、それは素人のことですから多く問ふ所ではありませんが、この宗團法が出来るまでには各宗の有識者が集つて審議したことであり、その中に禪宗の代表者もゐたに違ひないのに、宗旨の根本に觸れるかかる重大なる問題を閑却したことは、禪門代表の無智と怠慢とを暴露したものと云はねばなりません。

もつとも臨濟宗の宗制といふものを見ると、僧侶の等級が大教師以下一等教師から十等教師まで區別してあり、それが法階の上下に従つてそれぞれ階級づけられてゐます。教師といふ名を附するからには教義の宣布もしてよいわけですが、前にもいつた通り、禪宗には教義と稱すべきものはなく、若しそれ宗旨の擧揚に至つては大教師と稱せらるる管長級の大師和尚か、若しくは僧堂の師家に限らるる事になつてゐます。そしてその人々の行ふ宗旨の擧揚は主として祖録の提唱であります。祖録の提唱は原則として師家以上の人でなければ出来ぬことになつてゐますから、一等教師以下十等教師まで教師の名はあれど説教一つしないといふ有様です。勿論中には辯舌の達者な僧もあり、選ばれて布教師となつてゐる僧もあるわけだから、教宗と同じやうな説教法話を多少やつては居るものの、これは限られたる少數であつて、禪僧の大多數は依然として一字不説であります。教師は必ずしも説教師の意味にとらなくとも、宗教儀式を執行するといふだけで、宗教の師といふことにしてもよいことはよいのですが、教師といふ語の通念からは、どうしても言説をなすべき人のやうに解せられ、殊に學校教師の場合とも混同されて紛らはしい嫌ひがあります。とにかく、一方には教師といふ名目もあり、布教師といふ役目もあつて、言説を重んずるが如く見え、而も一方には不立文字を楯にして、どこまでも單傳直指の宗風を押し立てようといふ趣旨も見え、その間頗る徹底を缺くが如き感なきを得ません。禪宗に關する限り、その教團的不振の原因がかうした根本方針の不確立にあるのではないかと思ひます。

また、臨濟宗の宗制なるものを見ると、その條文の中に立教開宗に關することが記してあります。臨濟宗が臨濟和尚に起る事は論を俟たないので、その臨濟和尚なるものは、他宗の祖師の如く特別な宗旨を開いたわけではなく、宗旨は臨濟以前からすでにあつたもので、達磨に溯るか、釋迦に溯るかしくはなくてはならぬであらう。これと同じやうなことが、先ごろの佛教宗派の合同の際にもありました。それは宗派合同についての文部省案なるものは、その基準を一宗一祖といふことに置き、各宗派は宗祖を中心として合同せよといふのであつた。これは頗る合理的な方法であるには相違ないので、禪宗に關する限り、宗祖中心で合同するといふことは不可能である。一宗一祖といふことは禪宗では成り立たない。同じ禪宗でも曹洞宗では、道元禪師を中心として纏まり得る可能性はあるがそれでも容易に纏りにくい。臨濟宗に於いては宗祖といへば臨濟和尚に違ひないが、臨濟は支那人であつて日本禪の立場からは穩當でない。達磨は始祖で、臨濟は鼻祖で、各本山の開山は派祖で、各寺の開山が一番親しい意味の祖師である。かくして遂に臨濟宗には宗祖といふものはあつてないことになる。各寺院で最も大切に取扱ふのはその寺々の開山で、本山の開山よりも、臨濟よりも、達磨よりも、各自自分の寺の開山を重んずる傾向があります。達磨忌も行ひ、臨濟忌も修し、各本山それぞれの開山忌も營むが、それらは何れも形式的で、或は合同で營んだりし、本格的に立派に營むのは各自の寺の開山忌である。さういふ譯で一寺一祖でこそあれ、一宗一祖といふやうなことは、臨濟宗では成り立たないので、では臨

濟宗の中心は何かといふと、それは宗旨です。臨濟の正宗しやうじゆうそれである。臨濟宗はこの宗旨によつてのみ統一され得るのです。曾て各宗合同問題について意見を發表する會合のあつた時、その席上で、私は意見を述べて、各宗合同方法としての一宗一祖といふことは、禪宗に於いては意味を成さぬから、禪に關しては特別な辭句を用ゐて欲しいといふ事を提議しました。そこで、その席で作制した宣言書には「一宗一祖」の下に括弧して「禪宗に於いては宗旨」といふ斷り書きをして發表したことがありますが、禪がさういふ特殊性を有してゐることは、禪が「行」の佛教であり、實踐であり、道であることを如實に物語つてゐるのであります。

坐禪の指導が禪僧の役目

この行この道、即ち佛陀の生活そのものを世に弘めることが禪門僧侶に課せられたる大いなる聖行でなければなりません。そこには區々たる言説の必要を認めない。淨土僧のお説教は必要でない。ただ行の佛教を弘めればよい。行の佛教とは坐禪です。坐禪は禪僧の一枚看板です。近ごろ、この一枚看板を下ろして他宗門の眞似して説教法話と騒ぎ廻つてゐる禪僧があるが、これこそ脚下を照顧すべきで、禪宗の寺の住職は何はともあれ坐禪の指導の出来ることを要件とします。坐禪の指導、それはつまり禪的生活への指導である。現代の最も要求してゐるのは不言實行の生活である。議論は自由主義の産物です。今や下手な議論は自由主義と共に清算されなければなら

ない。そしてただ當面の事實、與へられたる職責に對して最善をつくして側目もふらず不惜身命の精進をつづける事です。食へなかつたら食はぬだけ、飲めなかつたら飲まぬだけ、それだけの腹をきめてかかれれば、物資の不足、生活の不自由など問題でなく、國民がこの覺悟をれば戦争が何年續かうと平氣なものです。あるがままを有るがままに生き抜く、かうありたい、ああありたいと所謂あらましごとくに心を用ひぬこと、これが非思量底で禪の要諦です。

その場その場に、その物その事に成り切つて働いて行けば、他との摩擦もなく、力一ぱいの活動が出来て立派な職域奉公となる。禪の教へる簡易枯淡な生活法は、非常時の物資不足の時代には最も役立つものであつて、そこに生活改善に對する一種の示唆も含まれてゐます。而してこれらのもろもろの功德は皆坐禪の一行より出づるものであつて、坐禪は人間の改造、新人生の創造です。小なる自己が大なる自己として生れ更ることであり、個が全として大きく強く楽しく朗らかに生きることです。

かくの如き大なる功德のある坐禪の指導をするには、禪僧自ら坐禪の修行に於いて相當の自信を有たねばならず、それについては從來の僧堂教育といふものの改善も必要とされて來なくてはなりません。從來禪の指導といふものは、師家分上の人でなければならぬことになつてゐるが、師家になる人はさう多くあるわけのものでなく、又市民道場たる禪の寺院に於いて一般の知識人を指導するには師家たる事を要しない。公案禪で固つた頑固な師家よりも、時勢に明るく、相當

の教養あり、坐禪の要領を會得した道心のある壯年の僧であればよい。専門學校を出て三、四年僧堂で坐禪の修行をやれば、一般人の禪の指導をするに事缺く事あるまじく、公案などでつまらぬ時間と精神とを勞することなく、一定の期間、學問の修得と禪的訓練によつて社會の指導者としての禪僧を鍊成し、それを各寺院に住職せしめ、それぞれ所在に於て市町村の人々に對し坐禪の指導をしたならば、それこそ大なる布教傳道となるでありませう。ただこの際、特に注意すべき事は、やはり僧侶の教養の問題です。從來禪門に於いては學問といふものを極端に卑しめた。それは修禪の道程に於いてはさういふ事も必要であらうが、いざ寺に住して坐禪の指導でもやらうといふ場合になると、學問的教養がないと、自分の言行に自信が持てず、結局思ひ切つた働きが出来ぬことになる。私の知つてゐる東京のある大寺の住職は妙心の僧堂に八年もゐて修行は相當やつて來たが、社會の人を相手として宗教的活動をする段になると、教養の點に於いて缺ける處があつて、とかく消極主義になつてゐます。禪僧も師家分上になれば、世間的素養はなくとも何とか押し通せるが、普通の僧では僧堂の修行だけでは覺束ない。世間の學問を修めて坐禪の經驗が無いとこれも禪僧としては困るが、しかし坐禪だけやつて、學問のないのも困ります。新時代の禪僧としては禪と學と兩方兼ね備へる必要がある。いはゆる智目行足です。これは他宗の僧の場合も同様で宗學と信仰と、それに世間學とが備らねばなりません。しかるに現代の寺院の實情を見るに、禪宗の徒弟は坐禪を疎かにし、教宗の子弟は宗乘に詳しくない。そこで道心なき

禪僧や信仰なき教僧が出來上ることになります。これでは佛教の前途たるや寒心に堪へないではありませんか。そしてただ寺の裕福であるに任せて寺格を上り、法階を上り、いはゆる位負けのした僧侶が現在出來上つてゐます。平安朝四百年の公卿政治は保元、平治の亂に於いて武人の爲に見苦しくも崩壊し去りました。佛教千餘年の傳統を覆へさんとする或る力が今まさに動きつ、迫りつつある事に氣のつかぬものは恐らくありますまい。この佛教の危機に際して尙ほ且つ長夜の夢を見てゐるとは何といふなさないことではありませんか。その昔、人生の長夜の夢を覺醒すべく起つた佛教が、現に長夜の夢を貪りつつあるとは何といふ皮肉でせう。佛教徒よ、今こそ眼覺むべき時である。日本文化史上に於ける、日本精神史上に於ける祖師古徳の努力と貢獻を思ふ時、その遺産によつて衣食しつつある現代の佛教徒、殊に寺院僧侶の不甲斐ない状態はどうであるか。宗門の上層部にある人々は孤峯頂上に坐して教團の現状に風馬牛であり、佛教下層部の人々は無智無力にして現代の不思議なる宗教界の情勢に對して袖手傍觀、爲す處を知らざる有様である。

佛教は過去を尊重する事によつて現在の完全なる生き方を教へ、現在を完全に生きる事によつて未來への安心を得しむるもので、三世を一貫せる指導原理に於いて佛教は他の宗教の及ばぬ優秀性を持つてゐます。「過去の因を知らんと欲せば現在の果を見よ。未來の果を知らんと欲せば現在の因を見よ」と教へる佛教は、家族主義、祖先崇拜の日本に於いてこそ實に信受せられねば

ならぬものです。自己の今日あるは祖先の賜である事を痛感する處に祖先崇拜の意義もあり、家族制度の意義も存し、同時に現實に力強く正しく清く生きんとする人生觀も生れ出るのです。あゝ現代の日本佛教徒よ。何故にこの傳家の寶を今の世に活かし用ゐようとはしないのか。日本人の生きる道、進むべき道は日本佛教がよくこれを示してゐるではないか。しかるにその佛教をやもすれば無用の長物視する者のあるのは、これその者の罪か將た又佛教徒の罪であるか。佛教に對する認識不足は固よりよろしくないが、その佛教の寶を空しく棚に上げてゐる佛教徒自身も大いに反省せねばならぬ。佛教を消極主義なりと罵る輩は佛教を夢にも知らぬあはれむべき存在である。佛教を非國家主義なりと貶する輩は佛教の護國防の意義を全く顧みざる認識不足の徒である。佛教ほど融通無礙にして、嫌ふ底ての法なく、隨所に主となる事を教へる宗教は外にないであらうに、この寶を持ちぐされにしてゐる佛教徒は何といふ勿體ないことであらう。佛教徒といふ中に於いても、寺院僧侶は眞つ先きにこの寶を四海に分ち與ふべきであります。教義の宣布はかくてこそ眞に意義ありといへるであります。

神棚と佛壇

先ごろ神祇院から神棚の祀り方が發布されました。それによると、日本國民たるものは各家庭に必ず神棚を設け、それを一家の中心とせよといふのであります。而してその神棚にお祀りする

神様は、第一に伊勢大神宮の大蔭、第二に各自の鎮守の神、第三に各自の尊信する神、この三柱を祀れといふのです。即ち國家の最高の神と郷土の最も親しい神と各自の最も尊敬する神とお祀りすることになるのです。ここに於いて考ふべき事は、一家の先祖並にその家の代々の靈はどこに祀つたらよいのであるか。戦死者の英靈はどこに祀つたらよいのであるか。靖國神社に神として祀られても、我家の神棚に合祀することは出来ぬでありませう。日本は家族主義、祖先崇拜の國でありますから、祖先の御靈を祀るのは當然で、そこに昔から佛壇といふものが設けられ、その佛壇を中心として日本の各家族は、その家の祖先の靈乃至先亡の諸靈と精神的に接觸し、報恩感謝、親愛の情を呼び起しつづこれを現實の生活の原動力として働いて居るのであります。日本各家庭は佛壇を中心としてその祖先と精神的結合を持つと共に、神棚を中心として國家の祖先神と信仰的連繫を持ちます。神棚と佛壇とは日本國民にとつて缺くべからざる信仰の對象であり、神棚に於いて國民的祖先の神靈に類づくと共に、佛壇に於いて家族的祖先の靈に禮拜する。神棚と佛壇の二本立である事が日本の家庭に於ける現實の信仰状態であつて、これが決して矛盾するものではなく一千數百年來の傳統であります。而して日本の家庭はそれぞれの氏神の氏子であると共に、若干の例外はあるとしても、大抵はそれぞれの寺の檀家であるので、ここに寺檀の關係といふものが昔から存在し、新に制定された宗團法に於いては、寺院と檀信徒との關係が法文化され、檀信徒はその檀那寺の維持存続について當然責任を有たねばならぬ事になつ

てをり、住職もまた檀信徒に對して、儀式の執行と教義の宣布といふその職務を果たさねばならなくなつたのであります。

寺院と檀家

ここに於いて當然起る問題は、寺院に對する檀家の物質的支持である。昔は寺といふものは鷹揚なもので、檀家からいくら附届を包んで出さうと、法事料をどう加減しようとして知らぬ顔をしてゐたもので、従つて檀家の方もその點は頗る無頓着であり、世の中の經濟状態がどうあらうと、物價がいかに騰貴しようとお寺への附届は舊態依然として昔のままであり、香港、シンガポールも陥落して東亞共榮圈の確立されようとする今日、お寺への附届は江戸時代さながらに「金百疋」を持つて來る檀家もあるといふわけ、恐らく時代錯誤の最もよい例はお寺でせう。百疋はまだよい方で、この通貨の膨脹してゐる現代に、五十錢、一圓といふ附届があります。年末に大根一把、自分の畑で作つたといつて持つて來る檀家も東京にあります。これらは古風で面白いと云へば面白いですが、現代の寺の經營は趣味ばかりではいけなくなりました。中には、お墓だけお詣りして寺を素通りして行くのもあり、多くの墓を持ち、多くの位牌を託して置きながら、寺に寄りつかぬのもあります。かういふ檀家に對して寺としては附届を督促するわけにゆかず、減額されたからと云つて抗議するわけにゆきません。もともと布施でありますから多寡は布

施者の自由です。世の中の物價がいかに騰貴しようと檀家の附届は十年一日の如しといひたいが、實は五十年一日の如しです。寺に家族が如何に殖えようと、檀家はそんな事に一向無頓着です。これは檀家としては無理のないことで、寺本來の成立から云へば、寺に家族のある筈なく、寺の家族が殖えたからといつて、その負擔まで檀家がしなければならぬといふ道理はない筈で、ここに寺としての弱味があり、不合理もあり、それを合理化するためには自活手段も講じねばならぬといふことになりませう。昔から世襲制度の確立してゐる眞宗などに於いては家族といふものが當然認められてをり、檀家が寺の一切の世話をなし、寺の息子の學費までも檀家で支辨するといふやうなこともあるのですが、それ以外の宗に於いては、宗制上世襲が認められてゐないため、そこにいろいろの面倒もあり、一種の悲劇さへもあるかに聞いてゐます。宗團法はこれらの不合理に對して一種の合理性を與へるものと思はれますが、それと共に住職に對しても相當の義務を負はせてをります。その一例は寺の收入を住職の自由にする事を許さず、住職及びその家族の生活の必要額を差引いた残額は、法人たる寺の所有に歸して檀家總代と住職とがこれを保管する。これは寺院本來の性質として當然の事です。これまで寺の收入を住職が悉く自由にしてゐた事が間違ひで、寺院の發達の健全を期する上からいふとむしろ結構な事でせう。ただここに考へねばならぬ事は、現在の寺院の中には、さう裕福な寺ばかりはなく、寺から住職が生活費を貰ふどころか、反對に、住職が働いて寺を維持してゐるやうな場合も多いので、さういふ寺を今後どう所置

するか、檀家に寺を支へ得るだけの經費を支出させるか、獨立し得ざる寺として併合または廢寺にするか、或は例外として從來のまま住職の自由裁量に任せるか、その三つの中の一つを選ぶ外、道はないと思ひます。

ここで問題となつて來るのは本寺と末寺の關係であります。貧しき寺は末寺に多く、従つて末寺をどう取扱ふべきか。新に制定された臨濟宗宗制によると、維新以來、有名無實に近かつた本寺末寺の關係が再認識されて來たやうに見受けられます。明治以後、各寺院は皆大本山に直屬し、本寺末寺は單に法系上または道徳上の關係に過ぎなかつたのでありますが、新宗制はそれをもつと密接な關係にしようといふのでありませう。本寺末寺の關係が一般にどんな状態であるか詳しく事は知りませんが、その一例としてはかういふのもあります。本寺の小僧は末寺の玄關からべルを押して入つて來るが、末寺の小僧は本寺の臺所以外から上ることを許されません。末寺からは新年には元旦に禮物を持つて年賀に行きますが、本寺の答禮は正月の末か二月の初めに、それも小僧が紙一束、玄關から放り込んで行くだけです。末寺の住職の本寺に於ける席次は他の寺院の最末であることは勿論、他の寺の役僧よりも下座に坐らせられるのです。これはその末寺の僧の地位の低いために外ならぬのですが、本寺の末寺に對するかうした待遇は、結局寺格法階の相違から來る差別的待遇に外なりません。氣の弱いものはこの階級的壓迫に堪へ切れず、無理をし、でも寺格を上り、法階を進んで、この屈辱から逃れようとするのでありませうし、少し氣骨のある

ものは、教團のかうした状態に愛想をつかして、自分自身を守り通さうとする宮本武藏の所謂獨行道に入つてゆくでもありません。

大東亞共榮圈と佛教

今や日本佛教徒は、大東亞共榮圈の確立といふ肇國の大義に基づき、南方經營に協力しなくてはならぬのであります。南方の泰、ビルマ、佛印等の佛教國民と提携するには、是非とも日本佛教徒はその一役を買つて出なければなりません。而して日本の佛教徒の中で差當り其の責任を感ずるものは十萬の寺院僧侶でなければなりません。南方の小乘佛教の中に我が大乘佛教の眞精神を吹き込んで、米英に虐げられたる東亞の諸民族を小乘教徒的忍苦の生活から解放し、八紘爲宇の大理想に光被されたる大乘教徒として大きく強く明るき光明の天地に蘇らせるこそ、十萬の僧侶に課せられたる大使命でなければなりません。その大使命の前には、個々の寺院の運命などは問題でありません。立ちゆかぬ寺はどんどんつぶしても併合してもいいでせう。住職は再び本の雲水の身となつて一錫飄然南方に渡り、或は一團の僧徒が協同して南方開教の壯途に向ひ、大東亞共榮圈内に佛種を植ゑることこそ、大いに意義深き事ではありませんか。そこには人為的な法階も寺格もあつたものでない。ただ道心と實力とがすべてを決定するのです。僧侶がその本然の教化的使命を餘所にして、袈裟衣こころもに憂身をやつしてゐる間に、時代はどんどんと移つて

行きます。東亞諸民族の精神的連繫に、佛教徒が總動員せられる時期もさう遠い將來ではありませぬ。現在の佛教徒、殊に寺院僧侶にその用意が出来てゐるではありませんか。戦争に伴ふ文化工作には南方諸民族との信仰上の結合が先づ第一に必要なと思ふが、我が佛教團體乃至各宗本山に於いては、それに對する開教の準備が整つてゐるであらうか。個々の寺院に於ける教義の宣布などいふことは實はどうでもよいので、この大東亞の舞臺に佛教徒が乗り出して、大東亞共榮圈内の民族をして佛教の一色に塗りつぶしてしまふ事が先決問題であります。大東亞の天地から米英の國旗を拂拭し去つて見たところで、彼等の植ゑつけた基督教的信仰が東亞諸民族の心中に幾分でも残つてゐるとするならば、米英が完全に東亞から驅逐されたとは云ひ得ないであります。ここに於いて東亞の諸民族をその本然の信仰状態に立返らせるためにも、日本佛教徒の南方進出は當然近き將來に於いて實現せられなければなりません。それについては、又話が本に戻りますが、寺院僧侶の教養を高めることが先づ以て肝要です。又寺院に住して居らぬフリーランスの僧侶もあつてよいので、さういふ僧は更に高い學識を持ち、開教使といふやうな名目のもとに各宗から派遣せられてよいと思ふ。各宗の宗立大學では南方開教科といふやうな特設科を置いて、この方面に人材を供給すべきであると思ふ。ただここに最も注意を要することは、教養ある宗門人を造ることはさほど困難ではないが、道心堅固な信念に燃える模範的宗教家を得ることは、なかなか困難です。而も現在の宗教團體に於いては、道心と教養を兼ね備へた僧、學識と信念の具備

した宗教家を要求してゐるのであります。

道心なき僧は翼なき鳥のごとく、教養なき僧は歌はぬ鳥のごとくで、共にあるに甲斐なき存在となりませう。信解行證と先づ信が先きでなければならぬが、實際の場合としては、解があつて次に信が生ずる方が多いであらう。因つて先づ解である、佛教が最勝の教であり、無上の道であり、甚深微妙の法であることを先づ以て理解せしめねばならぬ。理解せしめることによつて信仰を生ぜしめ、信仰生活によつて安心立命を得させる。これが行であり證であります。解は聞法を必要とする。しかし聞法だけでは眞の解とはならない。眞の解に至るにはどうしても行即ち佛道の實踐が必要で、その行によつて體驗實證されたところに眞の解がある。眞の解は證でなければなりません。この證こそ金剛不壞の道心ともなれば不退轉の信仰ともなるのであつて、此の方面を最も強調するものは禪であることはいふまでもありません。

佛教はどこへ行く。これは佛教徒に課せられた一つの大きな問題でありまして、この問題は現代日本の佛教徒が解かねばならぬ光榮ある運命を持つてゐるのであります。

最後に特に注意したいと思ふことは、現下の大東亞戰の最中に於いてもすでにさうであります。がいよいよ大東亞共榮圈確立の曉に於いては、全日本人の殊に知識人の關心といふものが佛教に寄せられて來るといふことでもあります。明治以來のわが國人の關心は西歐的なるものに向けられてゐましたが、最近十年間は日本的なるものに向けられ、今やそれが東亞的なるものに向けら

れようとしてゐます。而してその東亞の偉大なる精神的資源は佛教であります。大東亞共榮圈は無盡藏の物的資源を有してゐると共に、偉大なる精神的資源を有つてをります。それは佛教です。今や我らは日本佛教を考へる以上に、大東亞の佛教を考へねばなりません。そして日本佛教が皇國の思想文化に大いなる貢獻をなした如く、大東亞の佛教は共榮圈内の諸民族の思想文化の上に新しい光を投げかけねばなりません。共榮圈内の物的資源が日本の工業力によつて活かされるやうに、その精神的資源たる南方佛教は、日本の大乘佛教の行道力、實踐力によつて再生されなければなりません。而してその責任は一にかかつて日本佛教徒の雙肩にあるのであります。

繰り返して申しますが、今まで西洋の文化にのみ向けられてゐた日本人の目が、南方亞細亞に向けられ出した今日、そこに新に發見せられるものは、佛教です。我國の知識人は、自國に於て無關心であつた佛教を南方に於いて新に發見するでせう。

佛教の再認識——それは當然、わが知識層の課題とならねばなりません。ここに於いて日本佛教徒、ことに寺院僧侶の覺悟が必要です。佛教が顧みられない時は反つて安泰でした。佛教が我が知識人の興味と研究の對象となり出したならば、僧侶たるものぼんやりしては居られません。而してこの現象は近き將來に實現すると思ひます。佛教徒は今からその覺悟で各自の脚下を照顧する必要があると思ひます。

第二篇

武士道と佛教

澤庵の不動智神妙録

武士道の話のつづきといたしまして、今日は澤庵和尚の『不動智神妙録』について申し上げることにいたしました。澤庵和尚は、今より約三百年前の正保二年十二月十一日に七十三歳を以て此の世を去つたのでありますが、今その忌日を前にしてこのお話をいたしますことは、澤庵和尚を祖師と仰いでをる私どもといたしまして、誠に感慨の深きを覚ゆるのであります。澤庵の生涯及びその思想につきましては、一昨年秋放送をいたしましたので、ここでは主として武士道との關係を申し述べるのでありますが、先づその前に、順序といたしまして禪と武士道とについて述べようと思つて存じます。

「武士道とは死ぬことと見附けたり」と『葉隠』にあります通り、死といふことは武士の常に直面せる問題でありまして、ここに生死の解決が必要となつて來るのであります。生と死と本來二つあるものでないといふ禪の見方は、常に生死岸頭に立ち、生と死との境を往來しつつある武人にとつて味はふべき教であると共に、今日の非常時局に直面し、決戦體制下にある我等にとつても誠に意味深き教でなければなりません。生死一如、生と死と本來別のものでないと云つたところで、死は何人も免れることの出來ぬ事實であります。その死も一時の有り方であり、生もまた一時の有り方であつて、一つものの兩面に過ぎぬのであります。澤庵和尚は、この生と死とを晝と夜とにたとへ、生きてゐる間を晝と思へ、死んだ後を夜と思へ、夜はいつまでも夜ではなく、やがて明けて晝となり、晝はまた暮れて夜となる。その如くに、人も生きていつまでも永らへることは出來ず、遂には死に到るのであるが、その死も永久のものではなく、再び生れ出ると、夜の後に晝の來ると同じであると教へてをります。また人がこの世に生れて生活してゐるのは、譬へばお客に來てゐるやうなもので、この世は一時の假の住居である。我家と思へばこそ不平も起り、我儘も出るが、お客に來たと思へば苦勞はあるまい。氣に入らぬ御馳走も客ならば褒めて食べねばならず、冬の寒さも夏の暑さもこらへねばなるまい。親子兄弟も相客と思へば争ひも起らぬであらう。お客だから、用事が濟んだらさつさとお暇しなければならぬ。

たらちねに呼ばれて假の客に來て心のこさず歸るふるさと

父母を縁としてこの世に生れ、生きてゐる間は働いて、用が済んだら心残さず故郷にかへる。故郷の我家に歸れば、足を伸ばして樂々とくつろげる——眞に極樂であります。此の世に客に來た我れも、あの世にかへる我れも、我れに變りはありません。晝間の私も夜の私も、私に變りはない。晝は働き、夜は休む、ただ有り方が異なるだけであります。故に禪家に於いては、死ぬことを歸眞——眞の相に歸るとも、歸元——元の家に歸るとも申します。因つて禪の立場から申せば、生死不二、生もなく死もないのであります。この自覺に到達いたしますならば、生死の瀬戸際に立つて、生死に支配されぬ自由な働きが出来るといふもので、これが佛教にいふところの生死解脱でありまして、武人のみならず、何人もこの境界に到ることが望ましいのであります。古人もこの解脱の心境を述べて、

古來の一句、死もなく生もなし。萬里雲盡きて、長江水清し。

と詠じて居ります。

建武の昔、楠木正成は、湊川の戦の前夜、日頃師事してゐた明極楚俊禪師といふ、當時支那から歸化して來て居つた有名な禪僧を訪ねて、一場の禪問答を試みましたが、その時の正成の間ひも生死の問題でありました。

「生死交謝の時如何」——生と死との入れかはる生死の瀬戸際に立つた今、この生死をいかに解決したらよいか——それが正成の間ひでありました。すると明極禪師、

「兩頭共に截斷すれば、一劍天に倚つて寒し」——その生といひ死といふもの、二つあると思ふのが間違ひで、生を斬り死を斬つて、生死の兩頭に心を迷はすことなければ、斬るべき何物もなく、ただ一振りの露刃劍、身の毛もよだつ氷の刃があるばかりぢや——とかう答へました。生死を忘れてただ一振りの劍に成り切る。ここに生死解脱の端が示されてゐるではありませんか。この生死解脱の端的を、澤庵和尚は不動智と名づけてをります。この不動智は人々お互に持ち合はしてゐるのであります。生死の兩端に心がとらはれるが故に不動智があらはれないのであります。「一劍天に倚つて寒し」——生死を忘れてただ一振りの劍に成り切る、そこに不動智の神妙不思議の働きが生ずるのであります。

『臨濟錄』といふ書物に、「隨所に主となる」といふ語があります。『臨濟錄』は臨濟宗の祖師、臨濟慧照禪師の語録でありまして、宗門に於て最も尊重してゐる書物であります。その『臨濟錄』の中に、「隨所に主となれば立所皆眞なり」とあります。隨所に主となるとは、その場その場に、その時その物に成り切ることであります。それが自己の眞の生き方であります。働く時には働くことに成り切る、學ぶ時には學ぶことに成り切る、戦ひの時には戦ひに成り切る。教師になつたら教師に成り切る、軍人になつたら軍人に成り切る。物には一定の相といふものがなく、因縁によつて、時と場合によつて何にでもなります。その成つたものに成り切る、それに全力を傾倒する、それが隨所に主となる所以であります。成り切るとは全身全力をあげてその事に打ち

込むことです。三昧といふ語で現はしてもよいでありませう。

澤庵和尚は、『不動智神妙録』の中に於いて、心を本心と妄心との二つに分け、本心といふのは、心が一つ所にのみ止らず、全身全體に、身體中に伸びひろがり、行きわたつてゐる心のことである。妄心とは外界の刺戟によつて絶えず動く心、動いたびに物に著き止まる心のことであると説いてをります。本心とは即ち不動智のこと、妄心とは迷ひの心、即ち煩惱のことです。隨所に主となるとは、この全身全體に行きわたり、伸びひろがつた本心を以て事にあたることで、これは如何なる場合にも必要ではありませんが、特に非常時の場合、戦争の場合には最も必要であると思ふのであります。

元弘の昔、新田義貞鎌倉攻めの時、北條方の大将、長崎次郎高重は、その出陣に當つて、日ごろの參禪の師である南山子雲和尚を訪うて、例の禪問答を試みて、戰場に臨む勇士の心構へを尋ねました。その問ひといふのは、

「如何なるか是れ勇士^{ぶし}恁麼^{いんま}の事」——戰場に臨む勇士にとつては、如何なることが禪の第一義であるか。——佛法より見たる武士の爲すべき第一義は何であるか——といふのでありませう。恁麼といふのは宋代の俗語で、禪の第一義を指したものであります。南山和尚は言下に答へて、「吹毛^{すいぼう}急^{きふ}に用^{もち}ゐて前^{まへ}まんに^は如^{ごと}かず」——吹毛劍といふ毛を吹きつけただけですぐはその毛が切れるほどの名刀、その名刀を引きぬいて^{まうし}驀直^{まうし}に進め！それが戰場に臨む勇士の第一義、最大

の務めである——と南山和尚は垂示しました。戦ひの時には、敵を討つより外に何事も考へず、突進ただ突進！それが本心の活動であり、不動智の現はれである。この不動智が神妙不思議の^{はたらき}用^{もち}を現する時、勝利を得る事は言を俟たぬのであります。

國に平和と戦争とがあるごとく、佛法に攝受と折伏とがあります。平和の時には各種の文化事業が行はれ、戦争の時には國を擧げて高度國防の戦時體制をとる。攝受慈悲の態度を以て法を説くべき時には觀音菩薩となつて現はれ、折伏忿怒の怒れる態度を以て法を説くべき時には不動明王となつて現はれる。今や我國は國を擧げて不動明王の三昧に住し、降魔の利劍を執つて立ち上つてゐるのであります。出征將士は不動明王の身を現じて護國のために戦つてゐるのであります。和を以て貴となすと云ふことがあります、その平和を得るためには戦ひもまた已むを得ぬのであります。佛教に説く慈悲は單なる博愛ではありません。女神のやうに優しい觀音と、鬼のやうに恐い不動とは一つのものの両面であります。不動の持つ降魔の劍は同時に慈悲の救ひの手です。殺人刀は同時に活人劍でなければなりません。

殺人刀の語によつても解る通り、戦ひは人を殺します。殺傷を事とする。しかるに佛教は殺生を以て罪惡の第一に數へる。この矛盾をどう解釋するか。これについて澤庵和尚は次ぎのごとくに云つてをります。「崖が壞れて濠を埋めた場合に、濠の中の多くの魚は命を失ふであらうが、それが崖の罪になるであらうか。崖は無心に壞れて、無心に濠を埋めたのである。若し人この無

心の徳を體得するならば、たとひ日に幾百人を殺すとも何の罪があらうぞ——とかやうに云つてをります。私心なく、無心無念に、ただ國のため、世界人類のために不動智に成り切つて戦ふならば、如何に多くの人命を失はうとも、それが殺生の罪にならぬことが、これによつて解るであります。

この私心を去るといふこと、己れを亡くすといふこと、これが佛教の肝心であると共に武士道の肝要であります。自己なければ天地自己ならざるなし、そこに絶大なる力が生ずるのであります。戦ひの場合にはそれが偉大なる戦闘力となるのであります。「佛道を習ふは自己を習ふなり、自己を習ふは自己を忘るるなり」と、道元禪師はその著『正法眼藏』の中に於いて云つて居ります。また夢窓國師は、「佛法に於いて情を生ずれば世法であり、世法の中に於いて情を生ぜざれば佛法である」と、その著『夢中間答』に於いて云つて居ります。情とは私心、わたくし心のことであり、己れといふ一念心であります。今日の非常時局に際しては、この私心を去つて誠心誠意國家に御奉公することが何よりも大切で、それが即ち臣道の實踐であり、佛道の修行であるのであります。滅私奉公をただ口先きで唱へてゐるだけでは仕方ありません。佛法はそれを理窟なしに實踐するのです。この理窟なしに實踐することが、今日最も必要であると確信いたします。

『不動智神妙録』と『太阿記』

前回の講演を終わりますや、その直後、帝國陸海軍が西太平洋に於いて米英軍と交戦状態に入つた旨の臨時ニュースが放送され、今や我國は澤庵の所謂不動智を全面的に發揮すべき時機に到達したのであります。この時に當り、『不動智神妙録』のお話を續けますことは、まことに感激に堪へぬ次第であります。

澤庵和尚は、禪の極意を以て武道の極意を説いた最初の人であります。禪道と武道、兵法と佛法との一致を説いて、武術に魂を吹き込んだ最初の人であります。この澤庵の劍禪一致の思想を説いた書物が『不動智神妙録』と『太阿記』とでありまして、佛教家の著述の中で軍國精神、武士道精神を發揮した唯一のものとして云つてよいであります。『太阿記』は戦に勝つ方法、戦勝の秘訣を説いた書でありまして、太阿とは名劍の名であります。

先づ、『不動智神妙録』から申します。不動智の意味は、前回申したところによつてお解りであらうと思ひますが、不動智とは讀んで字の如く動かぬ心、不動の精神であります。別の語で申すと、何物にも動かされぬ心のことです。我等の心は、とかく外界の刺戟、眼に見、耳に聞く五官の刺戟によつて動かされがちであります。そして動く度に、その色や形や聲や音に心が止まります。この物に止まる心、それが迷ひのもと、煩惱でありまして、『不動智神妙録』には

これを住地煩惱と呼んでをります。心が絶えずコロコロと動いて、その動く度ごとに他の物に移つて、その物に著き止まる心、是れを住地煩惱とはいふのであります。

澤庵和尚は、これを剣道武術の上に當てはめて、次ぎのやうに説いてをります。

向うから切つてかかる太刀を一目見て、そのまま其處で戦はうと思へば、向うの太刀に心が止まつて我が方の働きが抜け、自分の手許がお留守になるから、敵に切られてしまふ。止まる心とはこのことで、それが即ち煩惱である。しかるに向うから打つて来る敵の太刀を見ることは見てもそれに心を止めず、向うから打つて出る太刀に拍子を合せ氣合を合はせて打たうとも思はず、少しの思案分別をも残さず、相手が太刀を振り上げたと見るやそれに心を卒度も止めず、そのまま飛込んで相手の太刀に取りつくならば、我れを斬らんとして打つ敵の太刀を我が方へもぎ取つて反つて敵を切る刀とすることが出来る。「還つて鎗頭を把つて倒まに敵を刺す」と禪家の語にあるのはこのことで、敵の刀を奪つて敵を刺すといふ、これが眞の無刀流といふものである。敵の方から打つて来る場合でも、こちらから切つて出る場合でも、その打つ人、打つ太刀、打つ態度に少しでも心を止めたならば、こちらの手許に隙が出て、我が方の働きが皆抜けて敵に斬られてしまふ。敵に心を置けば敵に心を取られ、我身に心を置けば我身に心を取られる。敵にも我れにも心を置いてはならぬ。我身に心を引きしめて置くといふのも、初心の間のこと、初歩の習ひ初めのことである。敵の太刀に心を置けば敵の太刀に心を取られ、氣合に心をおけば氣合に

心を取られ、我が太刀に心を置けば我が太刀に心をとられる。それでは皆心が他の物に止まつて、自分の方が抜け殻になつてしまふ。佛法では、この止まる心を迷ひといひ、煩惱といふのである——とかう述べて居ります。

次ぎに不動智を説明してかう云つてゐます。不動、動かぬと云つても石や木のやうに固定してゐることではない。向うへも左へも右へも十方八方へ心は動きたいやうに動きながら、少しも他の物に止まらぬ心、物に定着しない心を不動智といふのである。

不動明王と稱して右の手に劍を持ち、左手に繩を持つて齒を喰ひしぼり、火焰を背負ひ、目を瞋らし、邪惡を退け正義を守り、いはゆる破邪顯正の情熱に燃えて突立つてゐる姿を誰も知つてゐるであらうが、あのやうな姿のものが實際にゐるといふ譯ではない。ここにいふところの不動智を具體的に示したものに外ならぬのである——と、かう澤庵は説いてをります。つまり今日の場合で申せば、一億一心、鐵石の覺悟、必勝の決意を以て勇往邁進することがそれであり、不動智がいかに大切であるかと申しますに、若し物に心が止まると、いろいろの分別が胸に起つてそのために心が動きます、動揺します。精神の動揺ほど戦ひに不利なるものはありません。これを剣道武術の場合で云つて見るならば、たとへば、ここに十人の敵が居つてそれが代り合つて一太刀づつ斬込んで来る場合、一太刀を受流して跡に心を止めず直ちに次ぎの太刀に向ひ、それを受けとめたならばまた次ぎの太刀にと、次々に立ち向つて行くならば、十人に對して十人な

が同じ力で立ち向ふことが出来る。十人に對して十度心は働くけれども、一人にも心を止めることがなければ、次ぎから次へと渡り合つてこちらの働きは毫も缺けることなく鈍ることがない。日本軍の得意とする各個戰術は即ちこの原理に基くものといへるであらう。これに反して若しその中の一人にでも心が止まるならば、一人の打つ太刀は受流することが出来るであらうけれども、二人目の時は自分の方の働きが抜けてしまふであらう。

敵の打つて来る太刀と我が動作との間に間隙があつてはならぬ。間が出来てはいけません。いはゆる間に髪を容れず、髪一筋入れる隙もなく電光石火の働きをなすならば、人の太刀は我が太刀であります。我が太刀を用ゐずして敵を打つこと易々たるものがあります。開戦第一日の皇軍の電撃作戦はまさにこれでありませう。禪に於いては、石火の機といつて、物に止まらぬ心を尊ぶのであります。止まらぬ心は色にも香にも移らぬ心であります。この移らぬ心の體を神ともいひ、佛ともいひ、禪心とも極意ともいふのである——と澤庵は説きまして、さてそれでは心をどこに置いたらよいのであるか、心の置き所はどこであるかといふことに説き及ぼし、その「心の置き所」について次ぎのごとく説いてをります。

劍を執つて敵に立ち向つた場合に、心をどこに置いたらよいのであるか。敵の身體の働きに心を置けば敵の身體の動作に心が取られてしまふ。敵の太刀に心をおけば敵の太刀に心がとられ、敵を切らうと思ふ所に心を置けば敵を斬らうと思ふ所に心が取られる。我が太刀に心を置けば我

が太刀に心が取られ、我れ斬られじと思ふところに心を置けば斬られじと思ふところに心が取られて自由の働きが出来ない。故にいづこにも心を置いてはならぬ。何物にも心を止めてはいけない。心を少しでも止めたならばこちらの身に隙が生じて打たれてしまふ。心を一所に止めることなく全身全體を心とせよ。心が全身全體に行きわたつて身體全體が心になつて居れば、こちらの身に寸分の隙もない。さうなれば敵に打ち込まれるおそれがないのみならず、こちらに縛々たる餘裕が生ずるから、敵を敗ること實に易々たるものがある——とかういふ風に説いて居ります。

以上は『不動智神妙録』の大意であります。次に『太阿記』を見ますと、そこには戦はずして敵に勝つことが説いてあります。それは、「敵、我れを見ず、我れ、敵を見ず」といふ、かういふ態勢に敵と我れとがある場合には、我れは戦はずして敵に勝つてゐるといふのであります。「敵、我れを見ず」といふ時の「我れ」は天地と一如して絶對普通の我れ、即ち「眞の我れ」のことで、敵は目前にその相手たる「我れ」を見ては居りながら、形の上の相對的な「我れ」のみを見て、無形絶對の相なき「眞の我れ」を見て居らぬ場合であります。現在の大東亞戰についていふならば、米英は我が日本の國土や經濟力などの外形のみを見て、眞の日本の國力、精神力、武力、言ひ換へれば「眞の日本」を見てゐない。而して米英に對する我が日本の態度はどうかと云ふと、いざ戦となれば、英米は最早眼中にない。眼中に敵を見てゐないので。即ち「我れ、敵を見ず」です。

「我れ、敵を見ず」とは、我が目前に敵を見ながらも、我れ無心にして人我の見を持たぬが故に我が眼中に敵を見ぬのであります。敵と我れとがかくの如き状態にあれば、我れは戦はずして既に敵に勝つてゐるといふのであります。開戦劈頭に於ける日本の大勝は御稜威の然らしむるところでありますが、この意味からしてもまことに當然と云はねばなりません。

『太阿記』にはまた「刀なくして人を殺し、刀を以て人を生かす」ことが説いてあります。兵法に通達した人は刀を用ゐずして敵を殺し、刀を用ゐて人を活かすことが出来ます。刀を用ゐずして敵を殺すとは、刀を以て敵を斬ることはせずとも、こちらが不動智を體得し、眞の我れに成り切つてをるならば、敵も自づとその威に打たれ、懼れ慄んで死人のごとくなつてしまふであらう。因つて刀を用ゐずして敵を殺すことになる、といふのであります。

また、刀を用ゐて人を活かすとは、刀を以て敵と立ち合ふ場合、相手を斬らうとすればすぐに斬れるけれども、さうはせずして暫く猶豫をあたへ、刀を以てあしらひつつ敵の働くにまかせ、こちらは相手の死命を制しつつ殺活自在に振舞ふことであります。即ち、殺すも活かすもこちらの思ふままであります。殺さんと欲すれば即ち殺し、活かさんと欲すれば即ち活かす。殺人刀、活人劍、活殺自在であります。

一を擧げれば三を明らめ、目分量で物の目方を知るといふやうなことは利根伶俐の人の難しとしないところであるが、佛法の極意に達し不動智を體得した人ならば、一も未だ擧げず、三も未

だ明らめざる以前に於いて、即ち相手の動作の少しも現はれぬ以前、その兆さへもまだ見えない以前に於いて、早く截つて三段としてしまふ事が出来るとも説いて居ります。かういふ早業の名人が、劍を執つて戦ふならば、その動作は電光石火のごとく、敵は首を落されても氣がつかぬ位であります。

このやうな名人が立ち合ふ時には、初めから太刀の鋒を敵には見せず、その疾き事は電光も及ばず、その急なることは疾風も及ばぬのである。これだけの手際なくして、少しでも敵の太刀の動きに心を止めたならば、また敵の些細な心の動きにでも心を止めたならば、すぐにこちらの身に隙が生じて早くすでに敗缺したるのであります。故に、少しでも情識分別の心を動かしてはならぬ。その、思ふ心を捨てて見よ、分別のこころを離れて見よ——と澤庵は教へて居ります。

この大空無相の兵法の極意といふものは、言語で語り傳へることも出来ず、また型を示して教へ習はせる譯にもゆかぬもので、禪と同じくいはゆる教外別傳の法であつて、師の教の外に別に自悟自得、自ら悟り自ら體得せねばならぬものである、とも説いてをります。

この別傳の法を自得して自由自在の大活動が出来るやうになれば、順逆縦横、無礙自在にして、往くとして可ならざるなく、行ふところ不是あることなく、苦樂を超越し、得失是非を超越し、戦へば勝ち攻むれば取る。——これが不動智神妙の働きであり、太阿の利劍の徳であります。私

平安文學と佛教

顯密の二教

顯密二教の判釋は弘法大師に始まる。大師は佛教を顯密の二教に分ち、密を顯よりも勝れたものとなし、それによつて眞言の正宗を開いた。密教は抽象無形の法身佛たる大日の説法に基くもので、抽象佛を教主としたところにその教理の哲學的の深さが認められるのである。密教が印度に於ける佛教教理發達の極點を示すものと云はれる所以である。顯教は應身佛たる歴史上の釋迦が衆生濟度のために説いた應病與藥の教であり、密教は大日が自分ひとりの樂みのためにした自愛法樂の説法である。大日の説法は佛の妙なる境界を述べた自内證の法門で、他の窺ひ知ることの出來ぬもの、又他に向つて説明することの出來ぬものである。これが密教の密教たるところ、眞言祕密の教といはれ、摩訶不思議の教と云はれる所以である。

酔ひざめの水の美味さは上戸でなければ解らぬもの、下戸の想像の及ばぬところである。又その水の味はいかに説明されて見ても飲んで見ぬことには結局解らぬのである。その結局解らぬ説

明をいろいろと廻りくどく述べ立ててゐるのが顯教で、その顯教も最後は冷暖自知といふところに落ちつく外はない。釋迦も、「四十餘年一字不説」と最後には本音を吐いて居るのである。

この一字不説が密教の出發點で、不可稱不可説の極意は、結局大日如來の説法とならざるを得ないのである。

弘法大師は、延暦二十三年入唐求法し、惠果阿闍梨に就いて密法の奥祕を極め、大同元年に歸朝した。而して仁明天皇の承和元年には上奏文を奉り、宮中に眞言院を設けて修法の内道場となすことを奏請した。其の上奏文には次ぎのやうなことが述べてある。

佛法に二種ある。一は經文偈頌、これを淺略趣といふ。二は陀羅尼、これを祕密趣といふ。經文は病理論、藥の效能書に過ぎない。陀羅尼は藥を調合して服藥せしめることである。藥の效能書では病は癒らぬ。藥を飲んで病が平癒するのである。然るに、今講讀し奉る所の最勝王經は、ただその文を読み、空しくその義を談ずるのみで、嘗て法に依つて像を畫き、壇を結んで修法することがない。これでは、甘露のやうな美味い演説を聴いても醍醐の味を嘗めることは出來ぬであらう。伏して願はくは、自今以後、一に經法に依つて經を講じ、七日の間、特に解法の僧十四人、沙彌十四人を擇んで、別に一室を莊嚴し、尊像を陳列し、供具を奠布し、眞言を持誦せしめんことを。然らば則ち顯密二趣、如來の本意に契ひ、現當の福聚、諸尊の悲願を得るであらう。此の上奏の趣は早速勅許になり、眞言院が設けられ、後七日の御修法は行はれるやうになつた

のである。

この上奏文は顯密二教の意義を明らかにすると共に、密の顯に勝れる所以を示し、顯教が理の上に立ち密教が事の上に立ち、理事相依り、理論と實際と相俟つて宗教的效果の現はれる所以、事の理に勝れる所以を述べてゐるのである。

この上奏文には、顯密と云ふ語は用ゐてないが、經文偈頌が顯教で、陀羅尼が密教であることは云ふまでもない。一は淺くして劣り、一は深くして勝れてゐるのである。陀羅尼は佛の眞言で、無義の語である代はりに、無量の功德を備へてゐる。それ故に妙藥となるのである。密教家は病理學者ではなく、臨床の醫者であるから治療を專一とする。一室を莊嚴し、尊像を陳列し、供具を奠布するのは、病室に治療手術の用意をすることであり、眞言を持誦して修法するのは、患部を治療手術することである。かくして病氣は平癒し、身心安樂を得るのである。

密教は事に立脚し、實際を主とするが故に修法に重きを置く。又、軌範を尊び形式を重んずるが故に道場の莊嚴、尊像の陳列、供具の奠布等を必須の條件とする。而してその修法には、諸佛諸菩薩、明王、諸天、諸經がそれぞれ本尊となり、その本尊の異なるに従つてそれぞれ修法の形式を異にし、その形式を儀軌と稱して珍重し、尊像の圖樣、壇の結構、供具の奠布、一に儀軌の示す處に従はねばならぬのである。

修法はまたその作法が複雑で、十八道と稱する初歩の修法でも密印を結ぶこと十八回、眞言を

唱へること十八回、その間に禮拜、念誦、觀相等を繰り返すのである。その有様をかい摘んで述べて見ると、先づ修道道場に入るに當つて、行者は自ら身口意の三業を淨めて金剛薩埵（大日如来の次ぎの菩薩、眞言八祖中の第二祖）の三昧に住し、歩々蓮華を踏む思ひで進み、禮盤に坐した時には蓮華座上に坐した思ひをするのである。それから禮拜、塗香等の作法の後、宮殿の中の本尊を大壇上の多寶塔の中に勸請する。眞言宗のお寺には、本堂の中央に金剛索で結果した正方形の壇が置いてあつて、其の中央に小さい多寶塔が安置してあるが、その塔の中に本尊を招くのである。本尊の送迎には寶車を用ゐるが、その車といふのは頗る象徴的で、迎へる時には兩手で諸車輅印といふ印契を結ぶ。送る時には同じく送車輅印を結んで眞言を三遍唱へるのである。

本尊が大壇多寶塔中に影向すると、お客様をもてなす心で、香、華、飯、食等を供養する。一通り饗應が終ると、そこでいよいよ本尊と行者とが差向ひになつて加持し、入我我入するのである。それには先づ行者が身に本尊の印を結び、口に本尊の眞言を唱へ、意に本尊を觀想して、行者の三業と佛の三密とを一致相應させねばならぬ。瑜伽三密の法とはこの事をいふので、この法を繰り返して行する中に、佛の加被力と行者の攝持力が一致相應して、佛我れに入り、我れ佛に入り、佛と我れと不二一體となり、即身成佛するのである。この行法を常に繰り返して行ひ、三密相應の状態を持続してゐれば、その身はそのまま佛であり、この土はそのまま密嚴の淨土であるといふのである。この加持身を以て祈禱をする時には、願として成ぜざるなく、祈としてそ

の驗をあらはさぬは無いわけなのである。

本尊は修法の種類によつて異なるのであるが、普通の行法の場合はその寺々の本尊を對象とする。觀音でも、藥師でも、不動でもなんでもかまはない。木佛、金佛、石佛、圖像いづれでもよい。ただ此の場合に注意すべきことは、厨子、宮殿の中の佛像ばかりを修法の對象としなくてもよい事である。寧ろその佛像を通して背後の眞佛、密嚴淨土の法身大日如來を目標とすべきであると云ふことである。

法華八講と物語

密教が形式主義、現實主義の宗教であることは以上述べたところで明らかであると思ふが、この形式主義は平安朝の形式主義と一致するところがあると思ふ。威儀典禮を重んじ、有職故實を尙ぶ平安朝の形式主義と官能的、享樂的な平安朝の現實主義とは、密教に負ふところが多いのではなからうか。

密教の曼荼羅は宇宙法界の大眞理を具體的に圖示したもので、金胎兩部共に大日如來を中心とし主尊として一切の諸佛諸菩薩を輻合圍繞せしめ、一切の功德を圓滿具足せしめたものであるが、綜合美、集大成美、中心點出美の平安朝公卿文化はさながら活きた社會の大曼荼羅ではなかつたらうか。

主上を上に戴いて、攝政、關白、大臣、公卿、殿上人、各々その位に備はり、詩歌管絃に遊んだ宮廷の生活を金剛界の曼荼羅とするならば、中宮、后を中心とした女御、更衣、御息所、女房女官の花やかにうつくしい後宮こうきゆうの明け暮れは、胎藏界の曼荼羅にも比すべきであらう。金剛界は大日の智の徳を現はしたもので、胎藏界は理の未だ隠れて現はれない姿であるといふ。一は男性的、一は女性的なのである。光源氏と紫上とを日月と並べて、それにあまたの麗人才士を配した風流戀愛の美しい物語は、さながら人生の一大曼荼羅とも見られるであらう。

密教はありのままの事實に立脚する。事に即して眞を見る。即事而眞の教である。廻り遠い抽象論は必要としない。その成佛を説くにも、顯教のやうに三祇百劫の長い歲月と、五十二位の段階を経て始めて斷惑證理すると云ふやうなまだるこしい事を言はないで、父母所生のこの身このまま立所に成佛すると説くのである。所謂即身成佛で、どこまでも現實的なのである。密教の現實主義はまた平安朝の現實主義と共通する。密教ではこの世を密嚴の淨土とするが、平安朝の大官人も、この世を極樂世界とも、彌勒の世とも考へて、現世の生活を享樂した。平安朝の現實主義は、未來の世界たるべき彌陀の淨土までも現世に引き寄せ、その樂しみをこの世に於て味ははうとした。道長の無量壽院の建立はその代表的一例である。

病氣や、精神上の缺陷や、或は不遇、薄命のやうな運命に關する事などを、死靈生靈即ち物怪の祟とする考へ方も、理に關することを事の上で解釋しようとする密教的な見方であると思ふ。

そしてこの物怪を調伏するために、密教の修法が役立つことは、平安、鎌倉の文學に明らかに
見えてゐるところである。

修法は、單に物怪の調伏のみに用ゐられたものではなく、息災、增益、敬愛、降伏の四方面に
互つてその法力を顯はし效驗を示したもので、これを佛教思想の上から見るならば護國攘災、滅
罪生善思想の現はれと云ふことが出来るのである。

護國攘災、滅罪生善の思想は、諸行無常、因果應報の思想と共に、佛教傳來以來、我國の思想
界を支配した佛教思想である。この思想は奈良朝に於いて確立し、平安朝に至つて一層顯著なも
のになつたが、平安朝に於ける護國滅罪思想の中心は密教であり、その現はれは修法であつた。
この思想は、顯教の方では主として法華經、金光明經、仁王經等の護國の諸經典に基くものであ
り、密教の方で云ふと、主として大日經、金剛頂經等の密部の諸經典に基くものである。

我等の考へるところでは、國文學、殊に平安、鎌倉の文學に見えてゐる御堂供養（造寺）、佛
經供養（造像、寫經）、法華八講（講經）、季の御讀經（轉讀）、法華三昧（懺法）、御佛名會
（佛名懺悔）、御修法などは、思想的に見るならばいづれも護國攘災、滅罪生善思想の現はれで
あると思ふのである。

護國攘災思想は更に分れて鎮護國家、消災除厄の思想となり、滅罪生善思想は又分れて罪障消
滅、後生善所の思想となる。鎮護國家は平安佛教の標語で、比叡山延曆寺も東寺の經王護國寺も、

鎮護國家を標榜して建てられた寺である。三會と稱する宮中の御齋會、藥師寺の最勝會、興福寺
の維摩會その他仁王會等は皆鎮護國家の法會であつた。又これらの法會はいづれも講經論議を主
としたもので、御齋會は金光明經の講說、仁王會は仁王護國經の講說である。この二法會は中
も最も重んぜられたもので、御齋會は大極殿に於いて毎年正月に行はれ、仁王會は天皇御一代に
一度、又は春秋二季に修せられた。大極、紫宸、清涼の三殿に百の講座が設けられたので百座の
仁王會などと稱せられた。仁王會のことは物語類に屢々出てゐるのである。

鎮護國家の思想は、同時に消除災厄の思想を伴ふもので、護國と攘災とは不可分の思想である
が、主として攘災の爲めに行はれた法會は、大般若經、金剛般若經、藥師經等の誦經轉讀である。
いづれも災害消除、國家安寧の目的で、宮中又は諸大寺に於いて營まれたもので、祈雨、豊稔の
祈禱、疫病祓ひ、怪異鎮定などのために行はれた例が、記録に見えてゐる。

これらの講經轉讀は、勅會として公式に修せられたものであるが、この他に非公式に營まれた
法會に法華八講がある。これは法華經の連續講演で、その人氣のあつたことは『枕草子』を見て
も解るのである。法華八講は劇的の味はひを有つたもので、寺で行はれたばかりでなく禁裡に於
いても、大臣公卿の家々に於いても行はれ、結縁菩提のためであると共に、一種の社交機關でも
あり、宗教をだしに使つた一種の享樂機關でもあつた。さればこそ、説經師の顔の美醜も問題に
なり、美僧の清範がもてはやされたのである。法華八講が今日の野球の如く大衆的興味の中

であつたことは、清少納言の記述によつても明らかである。

おそからん車はよるべきやうなしといへば露と共に急ぎ起きて、げにぞひまなかりける。

(枕草子)

又その主催者側が、いかにこの事に熱心で、大がかりにやつたかといふことは、道長が財布をはたいて法華八講を營んだ事によつても察せられる。

殿(道長)にはこの頃御八講させ給はんとて「萬こたみは我が賣ふるひてん」との給はせていみじき事どもせさせ給ふ。(榮華物語、あさみどり)

大鏡で名高い雲林院の菩提講が、法華八講であつたことは、枕草子に「菩提といふ寺に結縁の八講し侍りしに……」とあるによつて明らかであるが(雲林院は一名菩提講寺といつた)、その雲林院に於いて、講師待つ間のつれづれに、説經まがひ論義まがひの長講問答を演じたのが、あの面白い問答物語の『大鏡』であるのである。法華八講は護國攘災といふやうな堅苦しい目的ではなく、寧ろ滅罪生善のために行はれたものであつたらしい。

季の御讀經のことは『枕草子』に出てゐるが、これは轉讀と講經と論義とを兼ねたもので、春秋二季に三日間、紫宸殿に百人の僧を請じて大般若經を轉讀する傍ら、御齋會に準じて講經、論義をも行つたものである。法華經は法華八講の外に、叡山に於いては、法華十講、法華三十講などと盛んに講說論義が行はれた。奈良の維摩會、最勝會に對してこれを法華大會と稱し、叡山第一

の法會とされてゐた。

法華經の讀誦も廣く行はれたが、これは主として亡き人の追善供養のためか、或は個人の後生菩提のために行はれたものである。法華持經と稱して自己の信仰修行の爲に法華經を受持讀誦した例は『今昔物語』にいくらか見えて居り、その功德の廣大であつた事もその物語の中に詳しく物語られて居る。法華經はまた屢々社前に於いて讀まれ、神佛習合の媒介をなしてゐるのである。

『源氏物語』(御法)には、紫上が「わたくしの御願にて書かせ給う」た法華經千部を供養したことが見え、枕草子には中宮(定子)が故殿(道隆)の御ために月ごとの十日、佛經供養をさせ給うたことが見えてゐる。經供養は寫經の供養で、我が寫した經を僧に讀ませる法會である。面白いのは壽命經と海龍王經で、壽命經は長壽延命の陀羅尼を説いた經文なので、賀のいはひに寫されもし、讀まれもした。海龍王經は龍王の成佛を説いた經文で、支那では惠遠以來、請雨の祈禱に用ゐられてゐたが、我國に於いては遣唐使の海上平穩の祈禱の爲に讀まれたものである。法華三昧、佛名懺悔などは、主として罪障懺悔のために行はれたもので、滅罪生善思想の現はれと見るべきものである。法華三昧は法華懺法のことで、源氏物語に屢々見えるところ、佛名懺悔は御佛名會のことで、『枕草子』にも見えてゐる。御佛名會は三世諸佛の名號を唱へて罪障を懺悔する佛事で、朝野都鄙の區別なく一般的に行はれたものである。

後七日御修法と山門四箇大法

金光明會、仁王會、最勝會、法華會等はいづれも顯教に屬する法會であるが、これに對して密教で行ふものが修法である。修法は、鎮護國家、消除災厄の思想を最も端的に示し、其の效驗を目のあたりに見せるもので、その代表的なものは後七日御修法と大元帥法とである。

後七日御修法は、前述の通り宮中眞言院に於いて、毎年正月八日から十四日まで七日間行はれた玉體加持の修法である。天皇の玉體安穩といふことは鎮護國家の根本義であつたので、この修法は最も重んぜられたものである。(此の修法は現在でも東寺の灌頂院と叡山の止觀院とに於いて毎年行はれてゐる。) 宮中に於ける年頭の諸儀式が終つて後七日間行はれる修法であるから、後七日御修法とは云つたのである。この御修法と同一期間に大極殿に於いては御齋會(金剛光明會)が營まれるので、顯密相對して鎮護國家の法を修することになるのである。文德天皇の嘉祥四年以來は、大元帥法が同じ期間に治部省に於いて修せられ、それが年中行事となつたから、新年に於ける大官人は法會攻め修法攻めとなつたわけである。

大元帥法は、大元帥明王といふ三十六臂、瞋怒髮の忿怒身を本尊として修する降魔の祕法である。承和七年六月、入唐請益の僧常曉は唐から大元帥明王の尊像を請來し、山城の宇治の法琳寺に安置して鎮護國家の法を修した。後、朝廷に上奏して常寧殿、治部省等に於いてこれを修し、

「爲レ備三外國所レ修祕法」即ち國防の祕法とした。文德天皇の御代に、常曉が大元帥法を修して雨を祈つたところ、修法中に大壇の上に長さ五尺の龍が現れて、道場に飾つてある白幡を口に咬んだ。すると忽ち甘雨普く至り、五穀豐饒を得たと傳へられてゐる。貞觀十二年にはこの法を修して海賊の難を攘ひ、天慶三年の將門の亂にはこの法を修して靈驗を顯はした。

大元帥法は朝廷に於いてのみ行はれ、臣下には許されなかつたものであるが、内大臣伊周は道長を調伏するために祕かに此の法を修し、事露見に及んで太宰府に配流になつた。大元帥法は密教修法の王と云つてよい。(現今では即位大禮の翌年、又は戰時に修せられる。)

年三長齋と稱して、毎年正、五、九の三月に長期の精進潔齋が行はれたことは『枕草子』等に見えてゐるが、その精進の間、東寺眞言院の灌頂道場に於いては、二十一人の僧を集めて息災増益の法が修せられたのである。この修法は、眞言四種壇法の中の息災、増益の二法を一緒にしたもので、佛部の諸尊を本尊として修する災厄消除、福德増進の祕法である。仁明天皇の承和三年以來永代の法式となつた。この他東寺に於いては眞言の三大法と稱して孔雀經法、仁王經法、晴雨經法の三つが尊重されてゐる。東寺の三大法に對して叡山には山門四箇大法があり、三井寺には寺門の三大法と云ふものがあつて、それぞれ效驗の著しいものとされてゐた。そしてこれら大法は他の一般の祕法から區別され、物語などには大法、祕法と分ち記されてゐるのである。山門四箇大法とは何か。これを説く前に一應東密台密の區別を明らかにして置かねばならぬ。

弘法大師は密教を専門に傳へ、東寺を密教専門の道場としたのである。然るに傳教大師は天台を傳へ、兼ねて密と戒と禪とを傳へた。所謂四種相承である。叡山は佛教の綜合大學で、台、密、禪、戒の四つの學部があつたが、その中で密部だけが密教で他は悉く顯教であつた。そこで比叡山は顯密變修の道場となつたのである。然るに傳教大師の弟子の慈覺は、八年留學の新知識と新抱負とを以て叡山の密教部を著しく擴張し、東寺の密教單科大學に對抗して大いに學風を宣揚した。この叡山學派の進出に對し、東寺は自派の宗教的立場を明らかにする必要上、天台の密教台密に對し、東寺の密教を東密とは云つたのである。

東密が金胎兩曼荼羅による兩部密教であるのに對し、台密は空、假、中の三諦による三部密教である。従つて東密が金剛頂經、大日經の二部に依るに對し、台密はそれらの二經に蘇悉地經を加へて三部を正依とするのである。

天台は顯密變修であるから、密教の外に顯教が嚴存する。天台顯教の正依は法華經であつて其の教主は釋迦である。ここに於いて、密教所立の法身大日と牴觸する。然るに都合のよいことには、法華經には本迹二門の區別があり、八卷二十八品の中、前の四卷十四品を迹門といひ、後の四卷十四品を本門といひ、所謂本地垂迹説があるのである。應身佛たる迹門の釋迦は、法身佛たる本門の釋迦の垂迹に外ならぬのであつて、本地は壽量品に現はれたる久遠實成の法身の釋迦であるといふのである。釋迦と大日とはここに於いて習合同體となり、金剛頂・大日の兩經と法華

經とは理に於いて同一と云ふことになるのである。ただ理に於いて同一でも、事に於いては異なるので、顯密本來一つであつて而も變び存する所以なのである。

かくの如く、根本に於いては同一であつてもその形の上にはいろいろ異なるのであるから、東密と台密とその修法を異にするのは當然といはねばならない。

山門の四箇大法といふのは、七佛藥師法、安鎮法、大熾盛光法、普賢延命法の四つである。七佛藥師法は慈覺の傳へたもので、藥師の分身七佛の畫像を本尊として修する法、嘉祥三年三月、清涼殿に於いて修したのを始めとする。大壇、七佛壇、護摩壇、聖天壇、十二天壇、夜叉壇等の七壇を設けて修するので七壇御修法とも呼ばれる。安産の祈などには常に行はれたもので、物語、軍記物などにいくらかも出て來る修法である。

大熾盛光法は、金輪佛頂尊を本尊とする鎮護國家、除災致福の修法で、嘉祥三年、慈覺が叡山東塔の總持院で修したのを始めとする。金輪佛頂尊は降魔の忿怒身で、佛身の毛孔から熾盛の光明を放つてゐるので熾盛光如來ともいふのである。大熾盛光法と同じく金輪佛頂尊を本尊とする修法に一字金輪法がある。修法の本尊にはそれぞれの眞言があり、印契があるが、この本尊はその眞言がただボロンの一字なので、一字金輪法とはいふのである。この修法は五壇の法と併せ行はれたと見えて、物語類には一字金輪五壇法などに見えてゐる場合が多い。五壇の法は七佛藥師法とも併せ修せられたと見えて、七佛藥師五壇法とつづけてあることもある。

五壇の法は、五大尊を五壇に祭つて修する法で、中壇が不動明王、東壇が降三世明王、西壇が大威徳明王、南壇は軍荼利夜叉明王、北壇は金剛夜叉明王である。五人の阿闍梨が一人づつ各壇を受持つて修法するのである。五大明王を各一尊づつ本尊とすることも行はれたので、降三世法、大威徳法、不動法などがそれである。中でも五大明王の主尊たる不動の信仰は著しく、不動法は盛んに行はれたもので、修験道では専ら不動明王を本尊として大護摩の法を修するのである。

山門の四箇大法に對して、寺門三井寺には智證傳來の三大法——尊星王法、法華法、金剛童子法——がある。尊星王法は北斗七星を祭る法、金剛童子法は彌陀の化身たる童形の金剛童子を本尊とするもので、寺門の修法中に於いて最も靈驗のあるものとして尊重せられたものである。

東台兩密、山門寺門の阿闍梨達が官中その他に召されて加持祈禱をする場合には、主として各寺所傳の大法を修したもので、『平家物語』御産の巻にはそれがつきりと出てゐる。

仁和寺の御室守覺法親王は孔雀經の法（眞言）、天台座主覺快法親王は七佛藥師の法（山門）、

寺の長吏圓慶親王は金剛童子の法（寺門）その他、五大虚空藏、六觀音、一字金輪五壇の法、

六字加輪、八字文殊、普賢延命に至るまで、残る所なう修せられけり。（平家物語、卷三）

東密の修法は諸尊法、諸經法共に覺禪鈔百卷に收められて居り、台密のは阿婆縛抄に收められて居て、その種類は實に數へ盡くせぬほど多いのである。

諸法實相と即事而眞

密教の修法には概して忿怒身を本尊とする場合が多い。大元帥明王を始め五大明王、愛染明王等、凡そ明王と名のつくものは、孔雀明王を除く外は大抵形相もの凄き忿怒の姿である。愛染明王の如きは三目六臂、怒髮天を衝いて全身火焰に裹まれてゐる。或は三面六臂、或は四頭八臂、或は三十六臂といふやうにさまざまの異形を示してゐるが、これらの忿怒相はつまり佛の忿怒の姿なのである。佛の忿怒は衆生濟度の慈悲のあらはれで、溫顔慈容を以て接したのでは間に合はぬ場合の非常手段である。惡魔を攘ひ、災害を消除し、國家を護り、末法澆季の衆生を度するのには尋常普通の姿では効力が薄いのである。佛の怒は恰も、親が子に對する怒の如きものである。親が子を叱るのは憎くて叱るのではない。子のためを思へばこそ怒るので、つまり親の慈悲のあらはれなのである。

不動明王を例にとつて云ふならば、不動は大日如來の怒りの相である。大日が惡魔退治の非常手段に出た姿が不動である。然らば大日が平和的方法で衆生濟度に現はれた姿は何かといふと、それは菩薩で、即ち怒り面の明王に對して柔和の菩薩顔を以てするのである。法身大日は柔剛の二身を現じて世を濟ひ人を度するのである。柔和忍辱の手を差しおいて和樂の間に人を導くのが佛の願であるが、時には摧邪降魔の劍を振ふ場合もあるのである。一は攝受であり一は折伏であ

る。一國が正義のために劍を執つて立つのは其の國が不動明王の三昧に住したのである。平和、太平の世にはその國が菩薩の三昧に住してゐる、とまあかういふやうなわけ合ひなのである。法身大日は菩薩になつても、明王夜叉になつても、その本地の姿は少しも變はらない。それは恰も雨が降らうが曇らうが天真獨朗の日月に變りがないのと同じである。密教では大日の姿を自性輪身と呼び、菩薩の姿を正法輪身と稱し、明王の姿を教令輪身と名づけ、三輪身具備して圓滿な活動が出来るものとしてあるのである。

弘法大師の密教弘通は、平安朝初頭の宗教界思想界を風靡したので、顯密雙修の道場たる叡山までも慈覺、智證以來は密教が全盛を極め、台密東密相並んで蘭菊その美を競つた。併し東密には弘法滅後、弘法に亞ぐほどの傑出した人物がなく、加ふるに東寺と高野と分立し、小野と廣澤、醍醐と御室といふやうに分派したために、叡山のやうに一つの中心勢力を成すに至らなかつた。一方、叡山に於いては慈覺、智證兩門徒の争ひがあり、智證門徒は叡山を退いて、山門に對し寺門の一派を形成するといふやうな動搖もあつたが、傳教大師以來、慈覺、智證、慈惠、惠心、覺運等の傑物が輩出し、常に皇室に接近して勢力を扶植し、宗運の恢弘を計つたために台密は益々興隆し、それと共に天台圓宗の教學も大いに振興した。國文學に見える修法、加持、祈禱等が概して台密系統に屬してゐることを以て見ても、『平家物語』に叡山が大きな背景を成してゐることを以て見ても、如何に山門の勢力が偉大であつたかを察することが出来るのである。

顯教の方はどうであつたかといふと、南都六宗の傳燈大法師達は交互に三會の講師を勤める外は、専ら叡山との論争に暇なく、その教學の中心はやはり叡山にあつた。叡山に於ける天台法華の教學は、所謂日本天台で、其の源流たる支那天台の教學よりは遙かに進んだ日本獨特のものであつた。その日本天台の特色はどこにあるかといふと、主として實相思想、本覺思想の高調にあつたと云つてよい。

諸法實相、本覺無作の思想は法華經の二大中心思想で、前者は方便品に見え、後者は壽量品に見えてゐる。諸法實相、本覺無作といふことは、萬物一體の平等思想で、平たく云へばこの世のままが眞實の相であり、この身このままが本來佛であることである。この思想は、大日經に謂ふ所の即事而眞、菩提心論に謂ふ所の父母所生身即證大覺位といふ密教の思想と一致する。ただ密教はどこまでも具體的で、即事而眞といふ語の示す通り、現象のままを直ちに眞實の相と見、即身成佛の語の示す通り、肉體のまま直ちに佛になるといふのであるが、天台法華の立場は、どちらかと云ふと唯心的で、一念三千、一心三觀などいふ語の示す通り、これを心の事實として取扱ふのである。併し佛敎は物心一如、身心不二の立て前であるから、歸するところは一つであるが、顯教と密教とではその見方にかやうな相違があるのである。

實相本覺の思想は華嚴、天台、密教、禪の四家大乘に共通する思想であるが、その思想を最も鮮明にあらはしてゐるのは天台法華であると見なければならぬ。

密教の思想傾向を形式主義、現實主義と見るならば、天台法華の思想は自由主義、肯定主義的傾向を取るものと見ることが出来る。法華思想は自由肯定の思想であるから従つて抱擁主義であり、併呑主義である。佛教が印度に於いて外道の婆羅門を併合し、支那に於いて虚無主義の道教を自家の藥籠中に收め、日本に於いて神ながらの神道を取り入れて神佛習合、本地垂迹の説を成すに至つたのは、主としてこの實相本覺思想、別言すれば大乘佛教思想、更に極言すれば法華思想の結果であると云はねばならない。

本地垂迹の思想が法華經から出てゐることは前に述べたが、この思想を敷衍したものが神佛習合、本地垂迹説である。即ち、八幡大菩薩の本地は彌陀、熊野三所權現は本宮の本地が藥師、新宮が彌陀、那智が觀音、藏王權現は彌勒、山王權現は釋迦といふやうなことになつて居る。この權現思想が一轉すると權者化身の思想となり、道長を弘法大師の再來とし、清盛を慈惠僧正の化身として考へるやうになつた。この化身再來の説は佛教の祖師高僧には殆んど附き物で、法然は勢至菩薩の化身、親鸞は觀音の化身、道元は洞山悟本禪師の再來、日蓮は上行菩薩の化身などといふ有様で、其の例、枚擧に遑がないほどである。

神々を以て佛教の守護神と見る思想も、また本地垂迹思想のあらはれとして見のがすことが出来ない。佛教は印度に於いて婆羅門外道の神々たる梵天、帝釋、四天王を佛教の守護神とした如く、我國の神々をも三寶の守護神とし、山王七社の叡山延曆寺に於ける、新羅明神の三井寺に於

ける、丹生明神の高野山に於ける、春日明神の興福寺に於ける、いづれも神社を以て寺院の鎮守とし、神を以て佛法の守護神とする思想のあらはれである。

「神明佛陀」「醫王山王」（藥師と日吉明神）、「山王七社醫王善逝」「和光垂迹」などの語が、『平家物語』その他の軍記物に屢々見えるが、それらは皆この本地垂迹、神佛習合思想の反映であり、その根源は實相本覺の法華思想にあるのである。

諸法實相、本覺無作の法華思想は、前述の通り大自由大肯定の思想であるが、この思想は平安朝の時代思想の上に、その道德觀念の上に、その人生觀の上にかなり大きな影響を與へてゐるではなからうか。平安朝大官人の無軌道的な自由觀念と情の赴くままの自由生活と、「かく樂しき彌勒の世にこそあひて侍れや」「世はいかに興あるものぞや」といふ肯定的、享樂的な人生觀とは、この大自由、大肯定、積極主義、光明主義の法華思想の影響であつたのではなからうか。若しさうであつたとすると、平安朝文學の由つて來たる所が、おのづから解るやうに思はれる。『源氏物語』を以て中道實相の妙理を示したものとすの如きも、まんざらのあとなしごとではないやうに思はれる。

實相本覺の法華思想は、前に擧げた無常因果思想、護國滅罪思想などのやうな、基本的な又應用的な佛教思想と異り、本質的第一義的な思想であるが、決してそれらの第二義的な思想と矛盾するものではない。この第一義的な實相本覺思想の立場からすれば、諸行無常のそのままが常住

不滅の相であり、因果差別のそのままが因果一如の相であるわけである。護國攘災、滅罪生善といふことも、有爲世間の相對界で云ふことで、無爲出世間の絕對界即ち佛教の眞諦からいふと、本來壞ふべき災もなく滅すべき罪もないのである。煩惱の滅すべきなく、涅槃の求むべきなく、この世がそのまま寂光の淨土であり、この身がそのまま佛なのである。この思想が即ち實相本覺の法華思想に外ならぬのである。

この法華一乘の思想は、大乘佛教の至極の教理で、一乗の法とも、無上道とも、最上第一の法とも、希有の法とも稱へられるものであるが、同時に頗る危険な思想なのである。恰も正宗の名刀のやうなもので、切れることも切れるが危険もまた甚だしい。持つ人により、使ひ方によつてはとんだ大怪我をせぬとも限らぬのである。この一乘思想を文字通りにのみ考へ無條件に受取つたならばとんでもない邪見を生じ、邪道に陥る危険があるのである。これは單に思想や言葉の上の問題ではなく、宗教上の體驗實證に俟たねばならぬことである。

佛教に於いて信解行證の四を擧げ、信解と共に體驗實證を重んずるのはこれがためで、天台に一心三觀一念三千の觀法があり、密教には三密瑜伽の行法があり、華嚴には四種の法界觀があり、禪門には打坐三昧の工夫がある。それらの修行體驗に堪へざるものために設けられたのが淨土の法門で、彌陀が衆生に代つてその修行を果たし佛果を成じてゐるので、凡下の衆生はただ彌陀を信じ彌陀の攝取にあづかつて淨土に往生さへすればよいのである。

要するに、これらの修行體驗の結果、打開されたものが佛道の眞の境界であつて、この妙境に至つて初めて實相本覺の仔細が實證されるのである。而して、其の實證を得るには、三昧發得を必要條件とする。天台に止觀 (śamatha) としひ、眞言に三摩地 (samadhi) としひ、禪に禪那 (dhyāna) としひのが即ちそれである。天台に於いては觀法又は四種三昧によつてこの境界を開き、密教に於いては事相の行法によつてこの境界に證入し、禪門に於いては只管打坐、正念工夫によつてこの境界を實證する。謂ふ所の諸法實相、本覺無作といふことは、この三昧の境地を透過して始めて意義を持つのであつて、この體驗實證なくして濫りに娑婆即寂光、本來成佛を云爲することは墮地獄の業と云はねばならぬのである。併しこれは佛教の眞諦門の上から云ふことで、單に佛教思想として見る時には、この法華思想は積極的、光明的にして頗る雄大な思想なのである。

法華思想はかくも雄大な思想であるが、その策源地たる當時の叡山の實情はどうであつたかといふに、慈覺、智證の盛時から慈惠の中興を経て惠心、檀那の興隆期まではともかくも法門が榮えたが、平安中期以後は僧兵が跋扈して山門寺門の争ひとなり、南都北嶺の鬭争となり、御輿振りの嗽訴となり、破戒無慚の堂衆のみが勢を得て、修學にいそしむ山家の學生等は影をひそむるに至つた。平家物語には、三井寺炎上、清水寺炎上、奈良炎上と頻りに起る大教團の廢亡の中に、山門の滅亡が大きくいたましく寫し出されてゐるのである。

山門の滅亡は、叡山教學の衰退を意味し、法華思想の凋落を暗示するものであつたが、その衰退凋落の蔭に早く已に新時代の春の萌芽が用意されてゐたことは見のがす事が出来ない。叡山には傳教大師以來、止觀による四種三昧の法が傳へられてゐたが、慈覺の頃から、其の中で特に常行三昧に重きを置く傾向が生じて來た。常行三昧法は即ち念佛三昧の法で、慈覺から慈惠を経て惠心に至つて大成した。惠心から永觀、良忍を経て法然に至ると、天台の附屬でしかなかつた念佛の行は獨立した。法然は惠心の往生要集を繼承すると共に、唐の善導大師一流の口稱念佛を祖述宣揚し、雜修雜行の自力念佛に對して一向專修の他力念佛を主張して、淨土の一宗を開いた。「谷々の講演磨滅し、堂塔の行法退轉し」た比叡の山蔭に僅に芽生えた一莖の草は、新しき春を待つて花を開いたのである。

天台教學の衰退、台密行法の退轉は、實相本覺の至理をして徒らに談理論議の材料たらしめ、文字言句の末に互つて體驗實證を疎かにするに至らしめた。凡そ法の體驗實證に必要なは三昧の發得であるが、その三昧發得といふことは空無相の境地に入ること、實相を證するには、無相に徹しなければならず、本覺の佛を見るには、迷悟の兩端を絶して寂滅無我の姿とならねばならぬ。即ち實相は無相に徹して始めて證し得られるもので、無相即實相なのである。かやうに無相寂滅に重點を置いて見るのが、般若思想の見方で、此の方面から天台法華の虛を突いたのが禪である。

要するに、顯密二教は一方に於いて護國滅罪思想の流れをなし、他方に於いて實相本覺思想の流れをなし、平安時代の二大思潮となつて當時の我が文學乃至文化の上に大いなる影響を與へてゐると思ふのである。

鎌倉文學の特質

いくさの文學

鎌倉時代約二百年間は、一口にいへば戰亂の時代である。保元・平治の亂を契機として平安朝四百年の太平の夢は破られ、公卿の世はいつしか武人の世となつて平家先づ榮え、一門二十年の榮華を誇つたが、忽ち源氏に滅ぼされ、鎌倉幕府は頼朝によつて建てられた。しかし、頼朝の覇業も僅か三代にして跡を絶ち、北條氏が權を執つてこれに代つた。北條氏は平氏であるから、ここでまた平家が源氏に取つて代つたことになる。而も、その北條氏が、九代にしてまた源氏の一族たる新田・足利に滅ぼされた。有爲轉變常なきは戰亂の世の習ひである。因果はめぐる小車である。鎌倉時代の文學に、無常觀、因果思想といふものが現はれてゐるのは、當然といはねばな

らない。

またこの戦亂の時代に作られた文學上の作物が戦争の文學、武人の文學たる軍記物語であつたことも當然といはねばならない。即ち保元・平治の亂を寫した『保元物語』『平治物語』、平家の榮華、源平の盛衰を描いた『平家物語』『源平盛衰記』、北條氏の滅亡、新田・足利の争亂、吉野朝の風雲を記した『太平記』等、これら五つの軍記物語がこの時代に作られた。これらの作物には戦争が藝術的に面白く描寫され、新時代の寵兒たる武人の面目が活々と寫され、武人間の道徳たる武士道精神が脈うつて居る。また教訓的、趣味的な説話を挿入することによつて内容が豊富にされ、和漢混淆の新文體を採用することによつて鎌倉期独自の表現形式を決定し、爾來我國の慣用文體となるに至つた。

教への文學

鎌倉時代は平安時代に比べると概して文化が劣つてゐた。武人は公卿に比して著しく知識が劣つてゐた。かかる時代には知識の普及、大衆的な讀み物が要求されねばならない。この要求に應じて作られたものが説話文學の一類である。説話文學は趣味と教訓を主とするものであるが、趣味よりも教訓に重きを置いたものと、教訓よりも趣味に重きを置いたものと二種あつて、前者は佛敎説話と稱するもの、後者は世俗説話と稱するものである。趣味と教訓とを兼ねた説話が軍記

物語の中に挿入されてゐることは既に述べたが、説話文學は説話のみを集録したもので、鎌倉文學に於ける説話の地位は量的にも質的にもかなり重いものと見てよいのである。

ここに説話といふのは、ある時、ある處にあつた話即ち事實譚を記したものであつて架空の物語ではなく、その點に於いて史的事實を題材とした軍記物語と好一對を爲すもので、敘事文學としての鎌倉文學の性格がここに見られるのである。『宇治拾遺物語』『古今著聞集』『十訓抄』等は世俗説話の代表的なものであり、『寶物集』『撰集抄』『發心集』『沙石集』等は佛敎説話の代表的な作品である。ここに佛敎説話といふのは佛敎の主義思想の最も濃厚に現はれたもの、教化的意圖の著しいものをいつたので、鎌倉期の文學には多少とも佛敎思想のあらはれて居らぬものは無いと云つてよく、この意味に於いて鎌倉期の文學は一種の佛敎文學であるとも云へるのである。

世捨人の文學

この時代に一般の人々の頭を支配してゐた佛敎思想といふのは先づ無常觀である。「祇園精舎の鐘の聲諸行無常の響あり」と『平家物語』の書出しにあるあの無常といふことである、有爲轉變極まりなきこの時代の世相を見ては、何人も無常を感じずにはゐられなかつたであらう。だから無常はただの思想ではなく事實であつた。それが『平家物語』にも『方丈記』にも『徒然草』

にも『撰集抄』等の説話集にも現はれ、鎌倉文學の基調をなしてゐる。次には末代惡世といふ思想である。これも明け暮れ、戦ひを目の前にして憂悲苦惱の生活を續けてゐた當時の人々にとつては、この世が末世とも惡世とも考へられたであらう。のみならず、それは佛説として大集經等に説かれてゐるところであつたから、信ぜずにはゐられなかつたわけである。そこに救ひの必要があつた。

末代惡世であれば、必ずその惡世を脱れ出る方法がなければならぬ。そこに往生思想は當然起らねばならなかつた。この穢れた世を去つて、かの西方の極樂淨土に往き生れることに、當時の人々は救ひを感じたのである。極樂は彌陀の國土であるから、そこに阿彌陀信仰が生じ、念佛の行が修せられた。そこに希望があり救ひがあつたのである。當時としては無理からぬ思想であつた。その理想の世界にあくがる心は、遂にこの世を捨てる氣持になる。ここに、厭世的な考へが起り、遁世隱遁といふことが流行するやうになつた。西行、長明、兼好などは、皆さうした氣持から遁世した人々である。『撰集抄』『發心集』などの説話集の中には、さうした遁世者の話が澤山載せられてゐる。それらの遁世者の中で文筆に長じた人々は、隱遁生活の心境を歌に詠み文に作つた。西行の『山家集』、長明の『方丈記』、兼好の『徒然草』などは、いづれも隱遁者の手に成つた作物であるから、それを隱遁文學と云つてもよいであらう。

鎌倉時代の人々、殊に文筆に携はるほどの人々は、たとひ西行や長明のやうに世を捨てて山の

中に入らないまでも、その生活態度は概して隱遁的であつたらしく、『東關紀行』の著者、源親行はその序文に於いて、「身は朝市にあり、心は隱遁にあり」といひ、その父にして『海道記』の著者たる源光行は「檜笠をかぶりて装とす、出家の身なり、藁沓をふんで駕とす、遁世の道なり」といつて、遁世の心で旅に出たのである。鎌倉期の作物に、著者の名が傳はらなかつたり、或ひは未詳であつたりするのも、作者が遁世者、若しくは遁世の氣持の人々であつたので、名をことさらに記さなかつたのであらう。『十訓抄』の著者は、その序に「草の庵を東山の麓にしめて、蓮の臺を西土の雲に望む翁、念佛のひまにこれをしるし終る」と誌してゐるが、何の誰れと自分の名は書いてゐないのである。かうした隱遁的な傾向も鎌倉文學の特色の一といへるであらう。

思ひ出の文學

戦亂の時代であり、無常悲哀に満ちた苦惱の時代であつた鎌倉期は、華やかな平安時代に比べていろいろの點に於いて劣るところがあつた。殊に文化の一面に於いては、前にも述べたやうに、前代には遠く及ばなかつた。ここに於いて當時の人々の心は常に華やかなりし平安時代を追想し、そこに憧憬を持つた。特に平安時代の文學に對するあこがれは著しいものであつて、平安朝風の雅文で書いた、いはゆる王朝模倣の物語、日記等が作られた。この古典趣味は、『平家物語』や

『徒然草』や『増鏡』などの文章の上にもあらはれてゐるのである。

この回顧的な氣持は、すでに平安時代末期に於いても見られ、そこに『榮華物語』や『大鏡』のやうな歴史物語の發生を促した。この傾向が鎌倉期に入つては『水鏡』『今鏡』『増鏡』のやうな歴史を書きたいはゆる鏡物となり、また『愚管抄』や『神皇正統記』などの史論となつてあらはれた。

これらは、當時に於ける國民の創作能力の減退をも意味するものであつて、説話文學の發生が當時の國民の知識の低下を物語るのと好一對の事實である。ただこの時代の文學にあつて、前代の文學に殆んど見られなかつたことは、教訓、教化、即ち教へである。日本文學に教へが無いと云つて難する人があるが、鎌倉文學こそは實に立派な教への文學である。その教へはいはゆる神儒佛の三道で、特に著しいのは佛教である。佛教は無常に即して永遠を教へ、個に即して全を教へ、一個有限の自己がそのまま全無限の存在であり、永遠の生命であることを教へ、苦しみの中に解脱自由の樂しみを教へるのである。

法語文學

平安文學に比して鎌倉文學の一つの進歩は和漢混淆の新文體を生み出したことである。平安時代に於いては、漢文と和文、眞名と假名とが對立し、男は眞名を、女は假名を用ゐることになつ

てゐた。それがいつしか歩み寄つて、『將門記』『東鑑』に見るやうな和文化した漢文となり、『大鏡』『今昔物語』に見るやうな漢文化した和文となり、遂に兩者が入り交つて和漢混淆文體といふものを造り上げた。また平安時代に於いては散文は散文、歌は歌と各々その限界を守つて散文と韻文、即ち散文調子と歌調子とが混するやうなことはなかつたが、鎌倉期になると、『平家物語』『太平記』に見るやうに散文と韻文とが混入して、物語の文の中に七五調の歌調子が混するやうになつた。その著しき例は道行の文で、その影響は室町時代の謡曲、江戸時代の淨瑠璃、小説等にも及んでゐる。

鎌倉期の文學は、前述のごとく佛教思想の著しく現はれてゐることがその特色であるが、ここに佛教の思想信仰をそのまま記述して、専ら宣說釋義を事とした一類の述作がある。その文章が鎌倉風の和漢混淆文を以て書かれた一種の名文であり、その内容が、當時の新佛教たる淨、禪、法華の三宗の教理を平易に説いたものであり、その著作者が鎌倉新佛教の祖師たる淨、禪、道元、日蓮、一遍、夢窓等の高僧であるところから、それら一類の述作を一括して法語文學と稱する。

法語文學は、純粹の宗教文學であつて、教化信仰を目的としたもので、趣味を目的としたものではないから、普通一般の文學として取扱ふことは出来ないが、その著作が各一宗の祖師たる高僧の手に成つたものなので、その文章に無類の品位と迫力と情熱とを見出す點に於いて、この時

代の文學として逸することの出来ぬものである。その法語文學の中には、近頃一般に讀まれてゐる道元の『正法眼藏』、親鸞の『歎異抄』、日蓮の『開目抄』、夢窓の『夢中問答』などがある。非常時の今日はむしろかくの如き先哲の文章をこそ愛讀すべきではなからうか。

鎌倉期の和歌には勅撰集として八代集の最後を飾る『新古今集』があり、その他、家集として西行の『山家集』、實朝の『金槐集』等を擧げることが出来る。が、和歌は『新古今集』を以てその發達の頂點に達し、それ以後は漸次下り坂となり、吉野時代には和歌に對抗して連歌が獨立し、室町期には連歌が一轉して俳諧となり、江戸時代には更にそれが一轉して俳句となるといふやうに、後から後からと歌壇に新しい運動が起り、別の流派が生ずるやうになつた。古風の和歌に對して今様と稱する七五、四句の新體が生じたのは平安時代末期であつたが、この時代には、それが和讃、宴曲などといふ諷物になつて發達し、それが散文韻文の混淆を來たす基ともなつた。

要するに鎌倉期には戰爭の文學があり、説話の文學があり、遁世の文學があり、歴史文學があり、王朝模倣の文學があり、法語文學があり、更に和歌、連歌、和讃、宴曲等があり、多様の姿を見せてゐるが、思想的に云へば教訓の文學、教への文學であり、形式的に云へば和漢混淆體の文學である。

現代語と佛教

新聞雜誌に見える佛教語

佛教を外來思想であるとか、日本精神に反するとか云つて非難したり、毛嫌ひしたりする人がある。また毛嫌ひしないまでも佛教に對して殆んど無關心であるのが現代人である。その現代人が日常使用する言語の中にかなり多くの佛教語があるのは面白いではないか。今思ひ當るままに佛教語とおぼしき現代語を拾ひ上げて見ようと思ふ。

現代の新聞雜誌を見ると、佛教語を安當なる現代語として用ゐてゐる場合が少くない。例へば大乘的といふ語の如きがそれである。これは主として政治論などの場合に用ゐられる語で、小異末節に拘はらず、大處高處より事態を達觀し、意見方策を立てるといふ意味を云ひ表はす場合に「大乘的見地より……」とか、「大乘的見地に立ちて……」などいふ風に用ゐる。先頃の『東京朝日』の學藝欄に、子母澤寛氏が「小乗的云々」と云ふことをその稿の見出しに書いてゐたが、これは勿論、「大乘的」の反對の意味に用ゐたのである。これらはいづれも、佛教に謂ふところ

の「大乘」「小乗」のもとの意味は全く忘れられ、また深く詮索することなく、ごく大づかみの推量に基いて使つたのであらうが、味もあり、深みもあつて、現代語としての妥當性を持つてゐる。

政治上の用語で思ひ出すのは「一蓮托生」といふ佛語である。これは内閣の瓦解するやうな場合に新聞に折々見うけた語で、この語が政治上の用語となつたのは、確か原内閣以來のことであつたと思ふ。時の文相中橋徳五郎氏が、例の二枚舌事件でその進退が問題になつた時、剛愎な原首相は文相一人を見殺しにするに忍びず、連帯責任を主張して中橋文相を庇ひ、同時に内閣の延命を策した。それを當時の新聞記者が「一蓮托生」と書いた。死なば諸共の意味である。それ以來、政變ごとにこの語が活字となつて新聞紙上に現はれたが、近頃はあまり見られなくなつたやうである。望月信亨氏の『佛教大辭典』に依ると、一蓮托生とは、「極樂淨土に往生して同一蓮華に生を托するの意」とあつて『阿彌陀經』『五會法事讚』等が引用してある。淨瑠璃の心中の場などには「未來はあの世で、一蓮托生……南無阿彌陀佛……」などあつて、古くから耳にも口にも親しまれてゐる語である。一蓮托生と同じく淨土教に係のある「他力本願」といふ語も、近頃、新聞雑誌の記事の中によく見受ける。昭和十二年二月六日の『東京朝日』の社説の中には「他力本願」といふ語が一篇の文章中に四箇所も繰り返されてゐた。「他力本願の外交……」と「ひ、「他力本願の態度……」といひ、「他力本願者流の跋扈……」といふなど、「他力本願」

の連發がいささか目障りであつた位である。そしてその意味は云ふまでもなく自主獨往の精神に缺けた依存主義の軟弱外交を非難したもので、これによると、他力本願といふ語は消極的な、意氣地のない、依頼心を表はす語となるが、本來の意味はさうではなく、他力とは「義なきを義とす」と親戀も云つてゐること、無條件に、絶対に信じ切ること、任せ切ること、己れを無くして彌陀の本願力に攝取されることで、非常な積極性を有する語である。それが消極的な意義に轉用されたことは、その宗派の人々に云はせると苦々しいことかもしれないが、佛教語流通といふ點から見ると、これもまた面白い。

不退轉——といふ語は、『大無量壽經』や『法華經』やその他の經典の中に屢々出て來る語であるが、これも現代語として用ゐられる。昭和十二年一月二十一日に、帝國議會に於いて爲された廣田首相の施政方針演説の中にもこの語が用ゐられてゐた。曰く

……國民一致團結不退轉の決意を以て淬礪の誠を輸すにありと考へるのであります……。不退轉は梵語の阿毘跋致の譯語で、法のために精進して退くことのない、といふ意味である。精進——も勤勞努力を意味する佛教語で、現代語としても用ゐられる。「精進揚げ」「お精進」などのやうに蔬食のことに轉用されることもある。

先頃の『中央公論』の或る記事の中に、
彼等の如き四疊半式政治家は大衆にとつては縁なき衆生である。

といふのがあつた。

縁なき衆生——といふ語は、「何等の關係のない存在である」といふ意味にもとれ、或は「度し難き存在」といふ意味にもとれるが、ここのは恐らく前者であらう。佛菩薩には有縁の衆生と無縁の衆生とあつて、無縁の衆生は濟度し難いものとされてゐる。俗には、立場を異にし、主義を異にし、共鳴同化の見込みのないものを「縁なき衆生」といふ。ここもその意味である。

縁——といふ語は「因縁」「縁起」なども熟する佛敎語で、俗語として用ゐられる場合が頗る多い。「縁談」「縁づく」「不思議な御縁」「なにも因縁とあきらめるさ」「またあの男が因縁つけにやつて来た」「今日は縁起が悪いよ」など。

往生——極樂に生き生れること、不滅永遠の生命を得ることを意味するこの佛敎語が、死ぬこと、弱りきること、負けること、隠退することなどに用ゐられるのは面白い。

生悟りのニセ坊主の様な眞似をして大往生などしてゐられる筈のものではない。(中央公論)

「坊主」は「房主」とも書いて、もとは敬意を表した語であつたが、今では多少輕んじた意味に用ゐる。「貴様」がもとは丁寧な語であつたのが、今はぞんざいな語になつてゐると同じである。極樂往生には念佛が必要不可欠である。併し、うはのそらの念佛、すなはち空念佛は往生の正因とはならない。それは空虚な、誠實の伴はぬ言葉に過ぎぬ。

彼等のいふことは我々には空念佛としかひびかない。(中央公論)

禪語から來た俗語

挨拶——「今日は……」「お早う……」「御機嫌よう……」「いいお天氣で……」「お暑いですね……」「われわれは人と顔を合はしさへすればお互にさういふ語を交はす。これを挨拶といふ。就任の挨拶、開會の挨拶など、改つた長ぜりふの挨拶もある。この挨拶といふ語を大槻文彦博士の『大言海』で引いて見ると、

挨拶。禪家ノ語。門下ノ僧ニ推問答シテ其ノ悟道知見ノ深淺ヲ試ムルコト。碧巖二十三則、一言一句、一挨拶、要見其深淺。

とある。されば、挨拶は禪語である。また、その意味からすると、挨拶は一種のメンタル・テストである。われわれは毎日、「今日は……」「お早う……」と言ひ交はしつつ、お互に相手の人物試験をやつてゐるわけである。さう考へると、うっかり挨拶も出來ぬことになる。實際一言の挨拶だけでも、相手の人物が解ることがあるのだから、お互に挨拶は極めて慎重にやらねばならぬ。

その一挨拶の推問答を上下してゐる中に悟りを開いて、和尚の面前にそれを披瀝するのを、**觀面相呈**と云ふ。

觀面——とはまのあたり、目の前に會ふことで、『大言海』には『五燈會元』の『觀面相呈、

更無餘事」と、『碧巖錄』六十六則「垂示云當機覲面提陷虎之機」とを引用して禪語たることとが示してある。これが現在でも俗語に用ゐられて「この薬は覲面に利く」とか、「天罰覲面」などいふ。

普請——禪門に於いては、坐禪や問答ばかりが修行ではなく、作務と稱して草取りや、庭掃除や、薪づくりなどの仕事をするのも、大切な修行の一となつてゐる。つまり勤勞作業である。その作業のために大衆を呼び集め、總動員することを普請といふ。それが後には寄附を集めてお寺を建てることに用ゐられ、更にそれが一般の家を建てる場合にも用ゐられるやうになつた。今はあまり使はなくなつたが、明治、大正時代までは家を新築することを普請と云つた。『大言海』には『百丈清規』と『臨濟錄』とを引用して禪語たることを證してゐる。

禪門に於いては、食事をすることが、また修行の一つになつてゐる。大勢集まつて働くのを普請といふに對して、全員集まつて會食するのを普茶といふ。茶を以て食事一切を代表させた語である。黄檗の普茶料理といふのはこの名残りである。

衣鉢——禪門に於いては、傳法嗣承の印信として袈裟(三衣といふ)と鐵鉢とを師から弟子に授けることが行はれた。かくして嗣法することを「衣鉢を繼ぐ」といふ。釋迦が弟子の迦葉に袈裟を傳授した故事に基くもので、五祖の弘忍禪師が六祖慧能大師に傳法の印として衣鉢を傳へたことに關しては、『六祖壇經』に面白い説話が載せられてゐる。「大隈老侯の衣鉢を繼ぐ者は誰ぞ」などいふやうに、今も用ゐられる。

無一物——これも『六祖壇經』に出てゐる慧能大師の偈の句から來た語である。五祖弘忍が或る時嗣法の弟子を定めようと思つて、多くの弟子達に佛道の見解を詩偈を以て發表させた。その時、高弟の一人であつた神秀の作つたものが、

身是菩提樹。心如明鏡臺。
時々勤拂拭。勿使惹塵埃。

といふのであつた。人々がこれを秀逸と思つてゐると、米庫で米舂きをしてゐた慧能が、このことを聞いて、その夜の中にこつそりと神秀の偈の書いてある壁の傍に、自分の偈を書きつけた。それが有名な、

菩提本無樹。明鏡亦非臺。
本來無一物。何處惹塵埃。

といふ偈である。この偈が五祖の認める所となつて、五祖の衣鉢を受け、その法を嗣いで六祖となつた。さういふわけで、「本來無一物」といふ句が有名になり、「無一物」といふ語が流行し出したものと思はれる。そしてそれが轉じて貧困の極に達したことを「無一物」といふやうになつたらしい。「事業に失敗して今では無一物さ」

有耶無耶——これは禪語とは限らぬが、禪に關係がありさうに思へる。禪の公案に例の有名な

「趙州の無字」といふのがある。趙州和尚に向つて或る時一人の僧が「狗子に還つて佛性ありや、また無しや」と問うたところ、趙州は「無」と答へた。その後、他の僧がまた趙州に向つて同じ問を發したところ、趙州は「有」と答へた。「有」とか「無」とかいふことはこの際問題ではないのであるが、未熟の修行僧は、言語について廻つて有耶？ 無耶？ を問題とした。問題として見たところで、もともと言句上の事ではないから「有や無や」と考へても解るものではない。結局、うやむやで解らずじまひになつてしまつた。そこで解らずじまひになることを有耶無耶といふやうになつたのではないかと思ふ。

かういふ時に、有とも無とも言はずに、いきなり一喝を浴びせかけるとか、或は三十棒をくらはして打きのめすとかして自省啓發せしめるのが、禪の教育法であるが、その有無を云はせぬ電光石火的の活作略が所謂禪機といふものである。「有無を云はさずひつ捕へた」「あの問題はあれぎり有耶無耶さ」

大袈裟——禪宗では七條又は九條といふ長い大きな袈裟を被る。その袈裟の下に着る直綴の袖がまた頗る長くて大きい。榮西が鎌倉の初頭に宋から禪を傳へた時、眞先きに榮西の禪道弘通に反對したのは叡山であつたが、當時大風が起つて京中に被害の多かつたのを以つて叡山の僧徒は、このやうな大風の起つたのは、榮西一派の禪徒が大きな直綴の袖を翻へし、大きな袈裟を纏つて都大路を横行するためであると言ひ觸らして、禪宗を非難した。それほど禪僧の袈裟は大きいが、

その大袈裟を着けた禪僧の言ふことがまた頗る大きい。「乾坤を吞却す」だとか、「孤峰頂上に坐す」だとか、「西江を吸盡す」だとか、「蚊子鐵牛を嚙む」だとか、「片手の聲を聽け」だとか、「柱の中に入つて見ろ」だとか、とかく禪僧の云ふことは大きくして奇警である。そこで大きなこと、大言壯語を「大袈裟」といふ。「あの男のいふことはいつも大袈裟さ」「少し話が、大袈裟すぎるよ」

榮西——榮西禪師は禪宗興隆の第一着手として大いに土木を起した。そして材木を曳き、石を運ぶ時に、人夫をして榮西の名を呼ばしめた。物を曳く時に「エイサイエイサイ」又は「ヨイセイヨイセイ」といふのは、榮西の名を呼ぶ聲だといふことである。榮西は「エイサイ」とも「ヨウサイ」とも讀んだやうで『元亨釋書』には「エウサイ」と讀ましてある。

法華經から出た現代語

貪著・頓著——「俺はそんな事にトンチヤクしないよ」「あの男はさういふことに一向無頓著で」などいふ時のとんちやくは、「貪愛染著」の略語で、『法華經信解品』に「無貪無著」とあり、序品に「貪著於名利」とある。貪著と書くのが正しいのだが、いつしか頓著と書くやうになつた。執著と同じ意味である。

迷惑——「とんだ御迷惑をかけました」「人に迷惑をかけるものではないよ」などいふ時の迷

惑は困ることであるが、もとの意味は迷ふこと、惑ふことで、『法華經譬喻品』に「斯の法華經は深智の爲に説く、淺識は之を聞いて迷惑して解らず」とある。

分別——「分別ざかりのいい年をして何といふことだ」「ここが分別のしどころだ」「無分別なことをするなよ」などの如く、普通には、わきまへ、かんがへ、などの意味に用ゐるが、もとはやはり物を分類區別することから來た語で、『法華經方便品』に「諸佛方便力を以て、一佛乘に於いて、分別して三と説きたまふ」とある。近頃の人はあまり言はぬが、古老の人達はよく、「別して」とか「總じて」とかいふ語を使つた。「拙者は酒が別して好きで……」「總じて今の若い者は……」といったやうな工合に。それからまた、この二つを一つにして「總別今の世の中は……」なども云つた。佛教の教理は、總じて説く場合と、別して説く場合とある。つまり總論と各論のやうなものである。

分別を思慮の意味に用ゐる場合もあつて、『法華經方便品』に「是法非思量分別之所能解」とあるのがそれである。無住法師の『沙石集』には、「分別にも住すべからず、無分別にも住すべからず。所住なき是れ眞實の所なり。(中略)若し無分別の處を確執し、眞實の相と思はばこれ妄執也」とある。ここにいふ分別は、いはゆる計較分別で、あれこれと思ひ巡らすこと、思慮すること、妄想のこと、迷ひの意味である。

料簡——思慮分別(普通の意味に於ける)のことを一に料簡ともいふ。はかりえらぶ、といふ

意味から轉じたもので、了簡、料見、了見なども書く。「その料簡がよくない」「狭い料見の男だ」などいふ。更に轉じて、宥恕、勘忍の意、こらへる意味にも使ふ。「もう了簡なつねえ」「たのむ、了見してくれ」など。

天台では論議の場合の問答を料簡といふ。もとは解釋の意味で、「會通の御料簡によれば……」といふ言葉が天台の論議の中に屢々出て來る。「義理を量裁し簡別するをいふ。解釋の異名なり。但し天台は問答に局つて料簡と稱せり」と佛教大辭典に釋してある。

臨濟には有名な四料簡といふがある。これは臨濟和尚が禪門の修行者を訓練した四つの方法で、『臨濟錄』『人天眼目』に出てゐる。

或時奪人_レ奪_レ境。或時奪_レ境不_レ奪_レ人。或時人境兩俱奪。或時人境俱不_レ奪。

勘辨——料簡と同義語である。勘へわきまへることから轉じて、宥恕、勘忍の意味にもなる。

「どうか勘辨してくれ」「もう勘辨出來ないぞ」

三昧——「道樂三昧に身を持ちくづした」「此頃は釣三昧に日を暮してゐる」「仕たい三昧して死んで行つたのだから、思ひ残すことはあるまい」「明け暮れ念佛三昧さ」などいふ時の三昧は、三摩提、三摩地などいふ梵語の音譯で、それに成り切ることである。『摩訶止觀』には、常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧等、四種の三昧を説き、「心を一に住して動ぜざる、是を三昧と名づく」と釋してある。この四種三昧の法は傳教大師以來、叡山に於いて盛ん

に修せられたもので、その中の常行三昧は彌陀を中心とした念佛三昧であるところから、そこに

彌陀信仰、念佛行が派生し、鎌倉期に至つて淨土の法門が獨立するやうになつた。

未曾有——『法華經』には未曾有と讀ませてある。「古今未曾有の大戦争」などいふやうに今も使はれる。佛像を造る功德の未曾有なることを説いたお經に『未曾有經』といふのがあ

慳貪——物惜しみをし、求めて飽くことを知らぬ心をいふのであるが、それから轉じて、人に辛く当たり、荒々しい物の言ひ方などする意味に用ゐられる。「そんなつつけんどんな物の云ひ方するものではない」佛教大辭典には慳慳貪著の意とし、『増一阿含經』『法華經方便品』『大乘起信論』などを引用してある。

無二無三——「唯一乘法無二亦無三」(法華經方便品)から來た語で、俗語としては、一途に臨目もふらず、まつしぐらに進むことに用ゐられる。「敵陣目がけて無二無三に突進した」

演説——「諸の方便を以て是の如き法を演説したまふ」(法華經譬喻品)とあるごとく、演説といふ語は『法華經』を始め、その他の經典にいくらも出てゐる。明治初年に、故小野梓先生や、故大内青巒居士や、金子堅太郎伯等が共存同衆といふ教化團體をつくつて精神運動を起した時、口でしゃべつて人に説き聞かせることを演説と稱した、これが演説といふ語の起原である、といふことを嘗て聞いたことがあるが、それをも一つ溯ると經典から出た語であることが解る。

墮落——この語は『法華經』の譬喻品にも普門品にも見える。「墮落して火に焼かるべし」な

どあつて、單に落つる意味に用ゐてあるが、今日いふ墮落はこれから來たのであらう。

露地——今では横町の家と家との間の細い路を露地といふが、古くは地上、地面のことを云つた。『法華經』の三界火宅の譬喻のところ、「是の時に長者、諸子等の安穩に出づることを得て、皆四衢道の中の露地に於いて坐して復障礙なきを得て歡喜踊躍す」とある。茶道では、茶室の周圍の空地を露地といひ、これを清淨寂寞の境としてある。

馳走——今では饗應の意味に用ゐるが、本來の意味は走り廻ること、奔走すること、あちこち走り歩いてもてなすところから、今日いふ御馳走のことになつたのであらう。『法華經』には、例の三界火宅の譬喻に、長者の三人の子供が家の外に珍らしい玩具(大車といふ大きな車で、大乗に譬へてある)のあることを聞いて、争つて火の燃えてゐる家からかけ出したといふことを書いて、「爾の時に諸子、父の所説の珍玩の物を聞くに、其の願に適へるが故に、心各々勇銳して、互に相推排し競ひて共に馳走し、争ひて火宅を出づ」とある。

滅相——京阪地方の人々は「まあ滅相な」といふ語をよく口にする。法外に、大層な、といふ意味から轉じて、「とんでもない」といふ驚きの意味に用ゐる。『法華經化城喻品』に「如來説法、一相一味、所謂、解脫相、離相、滅相」とある。滅相と同じやうな意味の語に「滅法」といふのがあ

る。「この品は滅法高いぢやないか」「滅法界もないことを云ひ出した」
我慢——「もうぢきだから我慢おしよ」「この位のこと我慢出來ないか」などのやうに、今で

は堪へ忍ぶこと、辛抱、忍耐のことに云ふが、もとは、自ら高ぶつて人を凌ぐこと、高慢のことに用ゐた。『法華經普賢勸發品』に「我慢、邪慢、増上慢」と出てゐる。

その他、周旋屋の周旋、糟糠の妻の糟糠、子供の遊びの遊戯、お化け術などに出て来る魑魅魍魎、嘘も方便などいふ時の方便、百萬長者の長者、勸進帳の勸進など、いづれも『法華經』に出てゐる語である。又「究竟」「志願」「追求」「慇懃」「幽邃」などいふ比較的高級な語も『法華經』中に見出される。殊に面白いのは、現代の比較的新しい語が『法華經』中に發見されることとで、例へば「感傷」「性慾」「貿易」(五百弟子受記品)の如きがそれで、讀方は性慾をシヨウヨク、貿易をムヤクといふやうに多少現在と異つてはゐるが、意味は大體同じである。これらは、『法華經』に出てゐる語であるとはいへ、それらの語の典據がすべて『法華經』であるとは斷言出来ないが、とにかく聖徳太子以來一千何百年間、上下の階級に互つて廣く讀まれ、深く信じられて來た經典だけに、我國の語彙にもかなりの影響は與へたものと見てよいであらう。

密教關係の俗語その他

密教に關する語も、俗語又は方言の中に若干見出される。

七里結界——嫌つて寄せつけぬこと、捨ててかへり見ぬことを「七里けつばい」といふが、これは七里結界の訛語で、辭書によると『佛說安宅神呪經』に出てゐる語ださうである。弘法大師

は高野山を開いて、其處を修禪の道場と定めた時、山の周圍七里を限つて結界し、不淨を放捨して淨域と定めたといふが、この語はそのことから來たものと思はれる。

遍照金剛——わけの解らぬことを愚圖愚圖つぶやくのを、ある地方では「遍照金剛いふ」と云ふさうであるが、これは弘法大師に對する信仰から出た語で、大師様を拜む時には必ず「南無大師遍照金剛」と唱へる。遍照金剛は弘法大師の金剛名である。これを口癖にしやべられると、側で聞いてゐて頗るうるさいので、うるさいことをべちやくちや云つてゐると、「なに遍照金剛いうとるだあ！」とどなる。

内證——「内證ごと」「内證話」「この事内證にしておいてね」などいふ時の「内證」も密教から出た語である。密教は大日如來の自内證の法門といふ事になつてゐて、他に語り示すことの出来ないものとされてゐる。そこで人に知らせたくないことは「内證にする」といひ、人に知られて困る話を「内證話」といふやうになつたのであらう。

密教に限らず、一般的に佛敎語と見るべきものを、もう少し擧げて置かう。

馬鹿——は梵語の墓何(痴)、又は摩訶羅(無智)の音の轉訛であるといふことである。

旦那——檀那と書くのが正しい。これも梵語の音譯で、六波羅蜜の一つ、布施のことであるが、これほど今日一般に使はれてゐる佛敎語は少なからう。旦那様はどこにもいらつしやる。

有頂天——九天の中の最上天、非想非非想處天のこと。得意の絶頂に居ること、又はある事に

夢中になつて、うはのそらなのを「有頂天になる」といふ。先頃の映畫の題にも「有頂天時代」といふのがあつた。

融通——融通無礙、圓融無礙など熟して用ゐられる語で、さはりなく、滞りなく、渾然融和して相通じ合つてゐること。主として天台の教義に於いていふ語。『大言海』には『止觀』の句を引用してゐる。一即一切、一切即一の理を念佛の上に説き示した融通念佛といふ宗派もある。今では金錢のことに云つて「金の融通がつかなくなつた」「何とか融通してくれ」など用ゐる。

襤褸——昔の乞食僧の一種で、髪をのぼし、ぼろぼろの破れた衣を着て、食を乞ひつつ歩いてゐる者を「ぼろ」又は「ぼろぼろ」と云つた。後には虚無僧のことをも云つた。襤褸を「ぼろ」と訓するのはこれから來たとのことである。虚無僧のことを「御薦」とも云つたが、今は乞食のことを「おこも」といふ。

乞食——頭陀行とも行脚とも云つて、佛道修行の中の一つの行になつてゐる。『金剛般若經』に「爾時世尊食時著衣、持鉢入舍衛大城、乞食於其城中」とある。

無殘——破戒無慙、放逸無慙など稱して、もとは慙ぢることを知らぬ破戒放逸の僧徒を罵つた語であるが、それが憐憫の意味を持つやうになり、今では「無殘」といふ字に書き換へられて、憐れむ意味、むごたらしいことに用ゐられるやうになつた。

らうたし——秩序立たぬこと、ふしだらなことを「だらしが無い」とも「らつしが無い」とも

いふが、これは「蕨次が無い」から來た語であらう。出家の修行は一夏九十日を單位とし、その一夏の修行を経た人を一蕨の人といひ、蕨の高い人、蕨の長けた人を蕨長けた人、上蕨といひ、蕨の低きを下蕨といつた。その上下の蕨次が亂れた時は、席次が亂脈になる、これを、蕨次がなうといひ、それが訛つてだらしない、となつたものと思ふ。古語に、品よく、うつくしいことを「らうたし」といふのもやはりこれから來たのではないかと思ふ。

冥加金の冥加、大衆作家の大衆、お邪魔様の邪魔、山賊退治の退治（又は對治）、何の因果かの因果、などまだいくらかもあるであらう。

國定教科書と佛教語

最後に、佛教語が純粹の現代語として國民の頭に無條件に理解されてゐる例を國定教科書について挙げて見よう。小學國語讀本卷九、第二十八「國語の力」の中に、國語のありがたみを説いた次ぎのやうな文章があつた。

一度外國の地を踏んで、言葉の通じない所へ行くと、誰でも國語のありがたみをしみじみと感ずる。かういふ所でたまたま、なつかしい日本語を聞くと、まるで地獄で佛にあつた心地がし、愛國の心が泉のやうにわき起るのを感じるのである。

この文章にはうれしくなつかしく有難い氣持を、地獄で佛にあつた時の氣持に譬へてある。そ

れで十分納得が行つたことになつてゐる。しかし、そこには地獄の何たるか、佛の何たるかは一切説明してない。『全科』と稱する兒童用の解釋書にも何等説明がしてない。教師も特別に説明は加へないらしい。それはその筈で、ここは比喩として用ゐてあるのだから説明を要せずして解つてゐる筈である。比喩は本義の理解を助けるために用ゐられるものであるから、比喩が難解であつては比喩の役をしない。「地獄で佛にあふ」うれしさはたれにもよく解つてゐなければならぬ。しかるに、地獄で佛といふことの正しい解釋になつたら大人にも一寸説明が出来にくからう。理解なしに理解されるところにこれらの語の普遍妥當性があるので、それほど日本國民の思想精神の中には佛敎が不知不識の間に深く入り込んでゐるのである。

第三篇

花に見る京の寺々

花と寺

去る四月（昭和十二年）の初めつかた、忙しい入試の採點も終つたので、一息つきに京都への旅に出た。折から行はれてゐた相國寺の普明國師五百五十年遠忌に參詣もしたかつたし、それに久しぶりの京の花も見たかつたので、楽しさにをどる心を抑へるやうにして東京を後にした。しかし、まんざらの遊山旅行でもなく、研究といへばいくらか研究的なところがないこともなかつた。五山文學史蹟踏査——しひて名をつければ、さういふ名目にしてもよいやうな心組みで出かけたのであつたが、結果からいふとやはり花見の旅に終つてしまつたやうなことになる。これは必ずしも私の怠りばかりではなく、罪はむしろ花にあるといふべきであらう。京の花を見ては、

史蹟踏査などと野暮なこととしてゐられるものかといふ氣になる。

花といへば私は近年とりわけ櫻の花に心ひかれるのである。去年の春は東京近郊の櫻を狩りくらしした。そして今年はそのを京都まで延長したのである。京の花見もすでに度々に及んでゐるが、今年ほどうちこんで花を見たことは稀れである。が、私の目あては花ばかりではなく、花とともに寺である。寺を通しての花である。寺を通して見る時、京の花は一入である。

兌長老と瑞溪周鳳

京都に着いた日は相國寺遠忌の最終日であつたので、朝、七條につくなり、その足で今出川に向つた。相國寺の遠忌風景は誠に静かなもので、數日前に一寸行つて見た鶴見の總持寺の、後醍醐天皇六百年御忌の準備風景の方がよほど賑々しいものであつた。桃山建築を誇る大法堂の中には、白衣の戒徒がごやごやし、色衣、黒衣の坊さんたちが右往左往して、やがて受戒最終日の儀式たる登壇——須彌壇上にのぼつて戒師から戒脈をうけること——が行はれようとするところであつた。役僧の中に知人がゐたので、私は洋服のままそつと堂内に這入つて、疊敷に坐つて、人の背後から内部の様子を観察した。正面の須彌壇上は萬年山相國承天禪寺と白く文字を浮かした古金欄の法被はらびで飾られ、そこには曲象が置いてあるだけで、普明國師の木像はもう安置してなかつた。遠忌法要も終りの日となつて、今日は登壇があるのだから、國師の眞像も撤し去られた

のであらう。青張りの吊燈籠もゆかしく前机の三具足も嚴かである。やがて諷經ぶきやうがはじまる。相國寺の聲明面せうめいめんといはれるだけあつて、お經の誦みかたなど、なかなかうまい。それが終ると導師の大耕老師が須彌壇上にのぼつて曲象につく。それから梵網經の説戒だ。薄暗い堂内で並みゐる一會海衆の中に交つて、壇上からひびいてくる寂びた説戒の聲を聞いてゐると、一寸時代を超越した氣分になる。それが終ると戒徒の登壇が始まつたが、その途中で私は外に出た。そして雲水さんの案内で開山塔（夢窓國師）を拜し、僧堂内の普明國師の塔をも拜し、塔頭豐光寺に兌長老の木像を拜み、山内に瑞溪周鳳の墓を展した。兌長老（西笑承兌）は豐太閤の顧問だけあつて容貌魁偉の傑僧、瑞溪は『臥雲日件録』の筆者として五山文學の雄である。

銀閣寺玄關の曲折味

相國寺の門前に立つてゐると、銀閣寺行きの電車が來たからそれに乗つた。終點で降りると、疏水べりの櫻は、いまや満開だ。數年前にもここを歩いたが、その時は落花の頃であつたので、「始めは芳草に隨つて去り、また落花を逐うて回る」といふ『碧巖錄』の句を思ひ出したことをまた思ひ出した。

銀閣寺に入つて見る。ここの受附には「拜觀」となくて「參觀」とある。足利氏建立の寺といふことにひげ目を感じたものか、えらく謙遜したものだと思ふ。それはともかく、ここの玄關は

典型的だ。玄關の味は唐門を入つてすぐ直角にまがつて方丈の側寄の外縁（そばより）にのぼるやうに出来てゐなくては本格的でないが、踏込みと突當りの出窓との距離、曲り角から縁端までの距離、それらの間隔の工合に微妙なものがある。甃や柱や、化粧椽や組物の具合なども實に何ともいへぬ味のものであつて、玄關だけとり出して考へても、日本文化の特質といふことが論ぜられるのではないかと思ふ。直線式、正面式の味はひでなくして、側面式、曲折式の味はひである。これは玄關ばかりについて云ふべきことではなく、庭の通路についても、室の間取りについても云へることである。直線式、正面式は便利であるが味が無い。側面式曲折式は實用向でないかも知れぬが奥床しさがある。ゆかしみ、奥ゆかしさ、それが一種の幽玄味で、玄關の持つ味はひであり、同時に日本建築の特色でもあり、いはゆる日本的なるものではないか。

かういふ味はひの玄關はどこにもあるといふわけではない。それは京都あたりの本格的な禪寺に見られるもので、銀閣寺の玄關などは、その數あるうちの代表的なものである。しかし、銀閣寺は玄關のみが名高いのではなく、銀閣、東求堂、庭園、要するに銀閣寺全部が一つの藝術的存在で、日本的なるものの結晶といつてよい。その點に於いて金閣寺は數等落ちる。

寧一山の墓と義堂の像

門前で茶蕎麥を食べて銀閣寺を出ると、しばらくして法然院だ。京都のお寺の中で私の一番好

きなのはこの法然院である。法然院のことは嘗て書いたから、ここには詳しくは書くまい。ただこの寺が今から三百年ほど前に、萬無上人といふ和尚の代に、知恩院のお祭り式、世俗的な風潮からのがれて獨立し、ここ鹿ヶ谷の法然上人の遺跡に靜寂な捨世主義を固守したものであることを考へると、ゆかしさ一しほに感ぜられるのである。先年の暴風雨で倒れた古雅な山門も、新しく建てかへられ、境内は清掃されて眞に淨域の感がふかい。

靈鑑寺尼門跡の前を下ると、疏水の堤の極まるころ、右すれば神樂ヶ岡、左すれば若王子だ。このあたり何ともいへぬ風情、花につかれた眼を水におとせば、疏水はまた花を浮べて春はどこまでも人を享樂させずにはおかない。禪林寺から南禪寺へとぬける。塔頭南禪院に寧一山の像と墓とを拜む。墓は自然石を置いただけのもの、像は龜山天皇の御尊像の傍らに黃衣緋袈裟端然として侍してゐる。寧一山は五山文學の祖といはれる人で我が文化史上の異彩である。初め元の間諜として日本に渡り、一旦捕はれて伊豆修禪寺に幽閉されたが、やがて許されて鎌倉建長寺に住し、遂に後宇多天皇の御歸依によつて南禪寺に住し、その學才一世を風靡し、五山文學の師表となつた。不思議な因縁といふべきである。尙ほ南禪寺中には梵竺仙の塔もある筈であるが知る人なく、ただ慈氏院に義堂の木像を拜んでここを辭した。

門前の西福寺境内に上田秋成の墓があるので立寄る。墓は庭さきにあつた。この寺は西山派勢關上人の開基で、折柄その七百年の遠忌が翌日つとまるとか云つて忙しさうにしてゐた。

粟田口へ出る。蓮月茶屋で名物の甘酒を味はひ、青蓮院の前で杖を一本求めて、いよいよ花の東山へと歩を運ぶ。今日は日曜、晴天満開、おまけに京都市の染色祭、圓山公園は人で埋まつてゐる。絃歌のさんざめきを餘所に將軍塚へと志す。これも先年の嵐に傷められ、いたましい山の姿である。頂から春霞の京の街を眺めつくして長樂寺に下る。山陽の墓に詣で、再び圓山公園に出て、花の下を心ゆくまでぶらついて、たそがれちかく宿に歸ると、かねて打ちあはせてあつた影久、今井、岡本の三君が私を待つてゐた。三君は早稲田に於ける私の教へ子で、この四月第一高等學院を修了して大學の政經學部に入ることになつてゐる元氣一ぱいの青年達である。岡本君は京都の人だが、影久、今井の兩君は大阪からわざわざやつて来て、花の都で私をかこんで學院時代の思ひ出話に花を咲かせようといふのである。四人相携へて宿を出て、新京極を歩く。三人の中、二人はすでに眞新しい角帽を冠つて大學生の偉容を誇つてゐたが、影久君だけはつましやかに學院の圓帽を頂いて而も意氣軒昂としてゐる。鴨川べりのある旗亭で師弟うちくつろいで楽しい食事をなし、それから祇園に行つて夜櫻を見る。祇園の夜は晝間にまさる賑はひで、電光を浴びた夜の櫻はまた一入の眺めであつた。

天龍寺と鹿王院

入洛第二日。今日は一人で嵐山へ行く。花は見頃の八分咲き、舟で温泉に渡つて一浴する。大

悲閣から撞きおろす鐘の音が花間を漏れて大堰川に響く。歸りは川べりづたいに渡月橋まで歩いて、橋を渡つて南門から天龍寺に入る。

今日は僧堂の講中齋とのこと、山内は珍らしく賑つてゐた。かねて著述の上で交際のあつた鹿王院の實堂和尚も来てゐたので、本山の庫裡で一しきり立話して別れ、それから塔頭の慈濟院に無極志玄と絶海中津の木像を拜む。無極は天龍寺開山夢窓國師の高弟でその二世を繼ぎ、のち慈濟院に隱栖した。慈濟院はその塔所である。絶海はここが塔所といふわけではないが、木像だけが故あつてここに安置されてゐるのである。絶海が義堂とならんで五山文學の兩横綱たることは人の知るところ、妙智院には策彦周良の塔があると聞いてゐたが訪ね得なかつた。

夢窓國師の塔所臨川院は、大堰川に臨める清寂閑雅な境地であるが、住む僧も稀れに、やや荒廢して見えるのはまことに惜しい。ここにある夢窓國師の木像は黄衣に緋袈裟した等身の坐像で、風丰活けるがごとく、眉目秀麗にして容姿の端正なる、殊にあの特色のあるなで肩のやさしさ、衣紋のうつくしさ、なんともいへぬ味はひである。朝夕の御給仕もあまり行き届いてゐないやうで誠に勿體なく思つた。塔を三會院と稱し、塔銘には「小師比丘妙葩立之」とあり、普明國師春屋妙葩の撰になる。去つて鹿王院へゆく。ここは春屋妙葩の開いた寺で、またその塔所である。今はその開山塔と、源實朝所持の佛舍利を納めた舍利殿とが残つてゐる。布置、様式もおもしろく、開山塔には開山普明國師春屋妙葩の像と開基足利義滿の像とが安置してある。義滿のは金閣

寺の法體の像と異り、ここのは束帯である。

この鹿王院は近世禪林の英傑、天龍の峩山和尚が弟子入りした寺で、その師の鹿王院義堂もまた幕末の勤皇僧として令名があつた。元治元年、薩摩の兵が天龍寺に火を放つて焼いた時、當時鹿王院に居つて天龍寺を董してゐた義堂が「逃げる者は逃げる、柄かぶと一しよに死ぬものは残れ」といつたので、衆僧の周章狼狽する中に、小僧の峩山は平氣で和尚の傍に残り、臺所で砂糖水を飲みながら面白さうに天龍寺の大伽藍の焼け落ちるのを見物してゐたといふ話である。この峩山が始めて鹿王院に小僧に來たのは五歳の時であつたが、師匠の義堂を見ると、いきなりその膝の上に跨つた。義堂はかほゆく思つてその頭を撫でながら、「坊はどこから來たか」とたづねると、五歳の峩山、いきなり義堂の横面を張りよばして、「知らんわやい！」義堂、笑つて菓子をやると、「おれは菓子を買ひに來たのぢやないわい！」それにはさすがの義堂も舌を巻いたといふ事である。その峩山のあばれたであらうところの庫裡などを見てここを辭す。それから清瀧の花を見てこの日の行程を終る。

鞍馬の山の雲珠櫻つぎくら

第三日は叡山から鞍馬へかけての花をさぐる。麓の八瀬は花吹雪だが、ケーブルで登るカーの窓を歴する兩側の櫻はまだ七分咲きで、中には三分咲きの八重もまじつてゐる。しやくなげ、れ

んげう、桃、椿などところどころに咲いて深山の春は酣である。

叡山は開創千二百年の大法會を目のまへにひかへて準備にいそがしい。朱塗の阿彌陀堂が新に建てられた。由緒深き戒壇院の寂びたる堂とおもしろき對照である。都は晴れてゐても御山は狭霧深く、杉の雫が雨のやうにぼとぼと落ちる。嘗てわざわざ登山して六月會の論議を聽聞した思ひ出の淨土院も今日は遙拜して過ぎる。一乗止觀院、大講堂など、そこそこにして引きかへして鞍馬へ行く。

鞍馬の山の雲珠櫻一見せばやと訪ねては來たものの、今の鞍馬には櫻はほとんどない。あるのは椿で、これはなかなかうつくしい。由岐神社前の秀頼に因み深き八重椿は名木である。名高い九十九折つづらの坂も今は石段となり、登るには易けれど風趣に乏しい。連嶂翠巒、山のすがたはうるはしいが、到るところ銅臭ふんぶん鼻持ちがならない。さてもこの寺の本堂、外見は佛堂にして内陣は神殿、祈禱するは僧にして、お札賣るは神官めいた人である。多聞、吉祥、觀世音、それに天狗も加はつて靈驗のいやちこなること他に多く類を見ないとのこと、さればこそ鞍馬電車は黒字である。餘事はさておき、多聞天は私の念持佛なので、内陣に參入してねもごろに供養を遂げ念誦して去つた。

第四日は加茂の奥に古寺を探る。このあたり平安時代の物語に親しむものにはなつかしい所で、この自然を背景にしなくては、公卿殿上人や女房などを主材とした平安朝の繪卷は浮んで來ない。