

薩達の相好は何れも女性型だと見てもよいやうである。圓滿性は女性的なるものと聯想せられるが、また女夜叉などといふと男夜叉よりも何だか恐ろしい氣がする。鬼婆おにばとはいふが鬼爺おにぢといふことをきいたことがない。併し女性が女性を描いたらまた違つたものが出るかも知れぬ。何れにしても禪史上の婆子は、女性は女性であるが男を迷はず點がないので、親しみ易いといつては、どうか知らぬが、何となく愛嬌がある。その上に思ひ掛けぬ禪機を示されると、驚異の心持が加はつて来る。禪史も一種の華やかさを添へて来る。

若い女性が禪門に近づくには、どうしても顔に焼ごてでもあてて來ぬといけならしい。當人にとりては誠に氣の毒千萬であるが、これも業に繋がる人間仲間の約束ごとだと諦めねばならぬだらうか。誠に人間といふものは厄介な運命を擔つて生れて來たものである。

年とると、男といはず、女といはず、一種の超脱性をもつて来る。自分が男だから、年寄りの同性に對しては、そんなにも思はぬが、女の年寄りで十分の教養をもてないらしい。

つたものに對すると、何となく心からの親しみと尊敬とを覺える。若い時分の『性』を離れて、而かも異性のみが持ち有る菩薩性とでもいふべきものの面影が、そこに窺はれるからでもあらうか。併し或る客觀的角度からすると、小兒は小兒、若いものは若いもの、年寄りは年寄りで、それぞれの面白味がある。人生必ずしも厭ふべきではないらしい。

次に徳山と婆子との對話を録する。

徳山は棒で有名な禪匠である、臨濟の喝の如くに。道いひ得るも三十棒、道いひ得ざるも三十棒といふので、どちみち棒をくらはせられるので、まづそんなお和尚さんには近寄らぬのが、『安全第一』であるといはれよう。

併しこんな荒法師と思はれる徳山にも、大に困らされた頃があつた。而かもそれが腰掛茶屋の婆子ときてゐるから面白い。

徳山は始め金剛經の研究に憂き身をやつした教學者であつた。唐代には金剛經が餘程流行したものと見える。その頃の寫本が頗る多く敦煌から發掘せられた。とに

角、彼はその専門家であつたので、直指人心の禪宗に對しては不快であつた。それで後生大事の註疏を背囊に納めて、蜀の山奥から江南北方へ出かけて來た。澧州れいしゅうといふところへ來て或る茶店に休んで、晝食をやらうとした。一寸した辨當を點心といふのであるが、料らずも問題は、此點心から起つた。

茶店の婆さんは、此雲水坊さんを一癖あるものと見たに相違ない。點心を使はしてくれ、といつたのに返事もせず、『あんたの背中にかついで居るのは何か』と尋ねた。徳山は何氣なく、『こりや金剛經の註釋書だよ』と答へた。婆さん曰はく。

『そんならお尋ねしたいことがある。お答をきけば、點心は御供養させて戴きたい。そでなければ御金をお出しになつても、何にも御上げ申すわけには行きませぬ。』

徳山は少なくとも軽い驚異に打たれたに相違ない。田舎の婆さん何をいひ出すのかと思つたかも知れないが、とに角『さあ、問はしやれ』と應じた。

婆さんの質問は奇想天外底であつた。

『點心といはつしやるが金剛經にこんな文句がある。過去心不可得、未來心不可得、現在心不可得と。あんたの點ぜんとする心は三心のどれなのか。』

心は三世にわたりて不可得なのである。これといつて押へたと思へば、もうそこない。過去と未來とは現在で出逢ふが、その現在が少しも止まつて居てくれぬ。轉轉地である。『おい』と喚ぶ。『うん』と答へる。何だかそこに動いたものがあるやうだつたが、もう闇の夜に鳴かぬ鳥の聲である。手の著けやうがない、墨の附けやうがない、點のうちやうがない。

三世を刻んで話せぬと、話のしやうがないが、さてさう刻まれた時なるものは何處にもない。いくら時計の面を眺めて居ても時計はかちかちと動いて止まぬ。かちときく吾等の意識も亦さうである。時はいつも過去か未來である。現在はその過去と未來をわけるための、秤の目盛りのやうである。目盛りは目盛りで、そこには實物はない。定盤星をみとめてはいけませんが、それがないと話はましまらぬ。意識と

いふもの、心といふものをおいて、話をするが、さてそれを驚擾みに攫んで出して見せよといはれると、三世心不可得である。

徳山は註疏の上では色々と學びもしたらう、暗記もしたらう、科文を作つても見たらう。が、不可得底を『さあ點じて出して見せよ』と、ぢかづけに問ひつめられては、一言もない。彼は今までにこんな質問に答へるべきものを用意して居なかつた。いくら目を白黒させても、彼の概念底からは何等の答が出て來ない。『徳山無語』である。

鳳林途上に於ける婆子と臨濟との出會ひ、臺山路畔の婆子と趙州との經緯は、既にどこかで書いて置いたと思ふ。趙州には臺山の婆子の外にも、引合ひに出るのがあるが、それは又別處で記すことにして、此處では正受老人の老母と回首座といふ行脚僧との問答をかきつける。

坊さんに母親孝行の人がよく出る。正受老人の場合もその一例であるが、盤珪和尚も老母に對しては、子としての誠を捧げ盡くした。母には女性、母性、老人性の

三つが揃つて居るので、獨身無妻の清僧は、自分の母親に對しても、此の三つに對するあこがれが、固より無意識であるが、人間的に働くものと考へてよからう。

正受老人の母公も一隻眼を具へた禪者であつた。それで老人を尋ねて來る坊さんでも、空見識のものは、時々彼女にやり込められたものと見える。回首座といふも其一人であつたらう。二三問答の末、母公はこんなことをいつた。

『不明三八九、對境多所思といふことがあるが、これはどんな意味か』と。

これは『三八九を明らめずんば、境に對して所思多し』と訓讀するのである。即ち、三八九がはつきり呑み込めぬと、その場その場を切り抜けることが出來ぬ。何かにつけ滯り勝になつて、洒脫な心境が得られぬといふことである。三八九とは何か。さう考へ出すと、行き詰るにきまつて居る。それで回首座もまごつかざるを得なかつた。旗を卷いて退くより外なかつた。

併し三八九とは何の事か。

禪には何の事なしに數字を列べる事がある。馬とか牛とかいへば、ヒンヒンとかモーとかいふ四つ足を思ひ浮べる。そしてそれがどうした、かうしたといふ事になり、想から想へと動きまはつて底止するところを知らぬ。數字にはそんな憂は割合に少ないともいへる。併し一とか二とか三とかいふ、一には一元、二には陰陽の兩極、三には佛教なら、三身とか三寶とかを聯想するか、或は示唆して居るかのやうに考へられる。併し、三八九と並べたり或は『一九と二九と相逢うて手を出さず』といつたり、『前三三、後三三』と數へたりすると、模索不著である。さうして此模索不著のところが禪の狙ひどころである。

『あなたのお年は？』と尋ねると『七八、五十九』と答へる。『七八は五十六で五十九ではありませぬ』と詰ると、「さうかいな、わしは五十六だ』といふ。數を超越した立場がなくてはならぬ。禪者の腰は何時も此に据ゑられて居る。それで或るときは一二三四五、又或るときは五四三二一。

ここに支那民族心理の一特徴を見ることが出来る。印度人の數の取扱法は一微塵から千萬億那由他、それからさきは、『不可説』『不可量』『不可稱』で、その極限を窮められぬ。中國の人々はそんな面倒なことをやらずに、『六九、五十九』で片づけておく。經典では少なくとも一頁を費やさぬと、超度の數、或は數なき世界の數を言ひあらはせないが、禪者は無造作に一でも二でも、天文學的な數字を片付けて仕舞ふ。趙州が新調した青州の布衾は重さ七斤。洞山が縁先で日向ぼつこしつゝ勘定した麻の量目は三斤。

三といひ七といつて、而かも其處に、數を絶した世界を見せしめる。此に禪があり、東洋的なものがある。

『密 參 帳』

近頃ふとした因縁で、江戸時代の禪匠だちが秘藏して居たと思はれる參禪覺帳を見る。覺帳を虎の巻として、參禪をきいた人も古來澤山あつたと見える。外の事とはに角、禪が文字に代はると變なことになる。併しこれは、今に始まつたことではなく、禪が唐代の盛時既に此害毒を経験して居たのである。唐代といへば、前記の臨

濟・徳山・趙州・滄山・百丈などといふ大巨匠が踵を接して出た時代で、禪の最も盛大であつた頃である。それにも拘はらず、一方には左記の如き事實があつたのである。臨濟録を讀むと、曰はく、

『大策子上に死老漢の語を抄して、三重五重、複子に裏んで、人をして見せしめず。是れ玄旨なりと道つて以つて保重す』と。

これはどんな意味かといふに、大策子とは何かその頃の帳面見たいなものと思つておけがよい。それに誰か老禪師の言葉を書きつけておくのである。而してそれを後生大事に幾重にも包んでおいて、他見を許さぬ。禪の玄旨は此玉手箱の中にかくされてゐる。而してそれは自分だけの知るところだといふことになるのである。

自分等はいつとも生活から離れて、これを遊戯視せんとする傾きを有つてゐる。それも悪いことではない。それも矢張り人生の一部分である。遊戯は人間にのみ多量に許された天與の妙用である。遊戯氣分がなかつたら、人間の價値も半減以上であらう。併しそればかりでも又困る。遊戯氣分が玉手箱の中から出たり、はいつたり

しては、それは最早『遊戯』でなくて、猿の人真似、模倣に外ならぬ。即ち人間が人間でなくなる。

密參帳は箱の中に收むべきでなく、汝の手の上、足の下、胸の中に、いつも誰にも見えるやう、開いてあるべきものだ。

犠 牲

犠牲の心理といふものを、もつと深く研究しなければならぬと思ふ。滅私奉公といふやうな心理よりも、もつと深く深いものがあるやうに感じられてならぬ。滅私奉公は集團的生活の中から出る最も尊むべきものであるが、而してそれも中々にいつも出逢ふといふ事象ではないやうであるが、それだけに止まるものなら、宗教的意味をもたぬ。

大和の清九郎の事蹟を讀むと、娘が手織りの木綿の著物の新調したのを著て、本山へお参りした。門を出ようとしたとき、何かの寄進勧誘の宣傳をやつて居るのを見て、早速にその著物をぬいで、係りのものへ差出した。歸りの十八里は、さむぞ

らに裸同様であつたといふことである。

清九郎の心理を考へて見たい。布施に關する直接の意識は勿論、本山へあげる、即ち阿彌陀さまに上げるといふことである。清九郎は本山の役人はどんな人物かと反省も批判もせぬ。また娘が折角丹精を凝らして貧乏の世帯から、織り出したといふ事實に對しても、餘り深い關心を持つて居なかつたやうである。固より『難有い』とは思つた。併しそれは相關的、世間的、集團生活的なもので、それよりも大きなもの、深いものに動かされると、そんなものは何でもなくなる。寒天に老いの身をさらすなどは、固より彼の意識のはしへも上つて來ない。

あみださまへ上げるといふのは、彼を喜ばすといふ心ではない。みだはそんなことで喜ばされようとはせぬ。清九郎はなんでそんなことをしたか。自分が救はれたといふ喜びから自然に湧いて出た佛恩報謝の心か。即ちその心は、自分のものと考へられて居る何でもを差し出すといふことか。差し出してからの先は、どうならうと、かうならうと、そんなことはお構ひなしに。犠牲といふは、他からつけた名目で、

當人には、そんな心は絶対無である。

宗教的生活を了解せんには、どうしても這裡の消息に通じなくてはならぬ。

宗教的生活では政治はできぬ、戦には勝てぬといふであらう。實際『明日の事を思ひ煩ふな』、『今日限りだ』といふことでは、經濟などあつたものでない。經濟がなければ、政治も戦争もあつたものでない。

併しそれはそれとして、佛恩報謝の生活、一枚の著物、娘が丹精してくれたものでも、一念報謝の心が動けば、其場を離れずして、施與してしまふ。こんなところに、何やら人間の心を動かすものがあるらしい。それは原始人の心理である、嬰孩性の發現にすぎないと、いひ捨てる人もあらうが、満更さうも出來ないものがある。原始人や赤子の場合には、彼等は佛恩を感知して居ない、單なる『本能』生活といつてもよい。宗教人にはそれ以上なものがある。恩を知ることによりて、始めて恩を報ずることが出来る。此點ではあみだ宗もだるま宗もかはらぬ。何れも常識以上、『本能』以上、冷暖自知以上の境地に生きて居るのである。

報恩とか、犠牲とか、禁欲、又は制欲などといふと、何だか特に自我ともいふべきが目立つ。それで宗教的生活は自我の否定とかいふのであらうが、その生活そのものの中から見ると、そんな閑家具の一つもないのである。光風霽月の境地には

『無雲生嶺上、有月落波心』

で、如何にもさつぱりして居る。無分別の分別といふより外ない。象徴の世界や、觀念の世界、又は理念の郷、ロマンスの境などいふよりも、般若の即非論理の方が宗教生活の實際を説明するにいいやうな気がする。

觀念と現實

觀念といへば現實に對するものを考へる。象徴といへば實有をその背後に見る。どうも物が二つに分れるやうである。二つに分れてもよいが、それが畢竟じて一つにならねばいけない、而して又その一つが一つとして守られない處がなくてはならぬ。即非の論理は此妙處を盡くして居る。

廬山の同安慶通禪師に、僧あり、問ふ、

『世尊未だ成佛せざるとき如何。』

師曰はく、『佛。』

『成佛して後如何。』

『佛。』

『畢竟如何。』

『佛。』

何んといつても『佛』である。成佛せぬときも佛、成佛してからも『佛』、それでは畢竟どうだといふのかと問へば、やつぱり、『佛』。此『佛』は象徴か、觀念か。あらず、此佛はどこまでも佛であり、どこから始めても佛である。佛でなかつたときもなければ、佛となつたときもない。佛であることより外に、何としゃうもないのである。始めから迷はぬから悟ることもない。縛ばられたことがないから、解けることもない。現實といへば現實、それより外になにもないのである。それ故、佛の觀念だとか何だとかいふべき場處が見付からぬ。『佛』といふも、口を嗽ぐこと

三年、これである。

併したただそれだけでも困る故、何かと論理をつける。つけられたものは、つけられたもの故、それに執著してはならぬ。柳樛の拄杖子を引きずつて直ちに千峰萬峰に入らなければならぬ。

それで禪録にはよく『歸方丈』と書いてある。泥の中へ尾を曳きずりまはつてはならぬとの意である。

禪問答

大乘佛教が支那へ来て、更生したといふことは、誠に有難い事實で、それがため末世の吾等までも、此恩恵に浴することが出来る。吾等は東洋における此靈的遺産の保持者、管理者、了解者として、これを世界に宣布する特權をもつて居る。併し此遺産の特性として、『これが吾所有で、宣布者は吾等だ、それ故にこれを學ぶものは吾等の前に膝まづけ』といはしめるやうなものが、其中にないのである。これが誠に結構な事で、此故に、吾等は空手で、どこへでも出懸け能ふのである。又赤

裸裸でも出かけられるのである。

印度の大乘佛教は、支那で禪となつた。日本へ渡つて来て今でも生きて居る。此禪に問答といふものがあつて、それが禪の特徴となつてゐる。問答のない禪は考へられなくなつた。固より問答はなくても禪はある。禪は問答と心中しなければならぬ事由はない。但々歴史的にそれが最もよく禪意を發揮する事になつた。禪が支那民族の間に發展するには、それが最も然るべき方法であつたのだ。禪と問答、禪の問答——そこには誠に面白いものがある。傳燈錄を讀むと、此問答が次から次へと限りなく續く。

『臨濟は喝、徳山は棒で、禪史は賑はつて居ますが、和尚さま、あなたは何かおはたらきなさいますか。』

これが若い坊さんの老和尚へ對しての挑戦であつた。ところが老和尚はちやんとその意圖を見抜いて居る。和尚曰はく

『わしのはたらきか。わしは今日は暑いので疲れてしまつたわい。』

若いものは和尚さんは何といつても構はんと、兼て用意しておいた。

『喝！』

と一喝した。和尚は柳に風、

『お前さん中々元氣だな。』

前回の問答をもとの漢文のまま引用すると左の如くである。

温州の仙巖景純禪師、因僧問、

『徳山棒、臨濟喝、和尚如何作用。』

師曰、『老僧今日困。』

僧便喝。

師曰、『却是惺惺。』

これは前記の如く、問僧がいかどの見識を以て、襲來したものであるが、必ずしもさうでなしに、何かのインホルメーションを得んために尋ねるのもある。潭州道林寺の廣慧寶琳に前掲の間を出した坊さんがある。

『徳山棒、臨濟喝、未審、和尚如何爲人。』

これは『和尚さまは、どんな風に人を教へて下されますか』といふのである。すると和尚はいきなり

『這聾漢！』

と叫んだ。つまり『貴公はつんぼだ』とやつたのである。僧さんは何とも返事しなかつた。さうしたら、

『貴公はつんぼの上にまたおしだな』

と。如何にも手厳しい接得の仕方である、表面上。

問答とはいふものの、此では初問があつただけである。答は答のやうでなくて、叱られたのか、罵られたのか、それとも警發せられたのか、普通の意味の答ではない。これから何かの知的所得を探がし當てんとしても、中々さうはいかぬ。元來禪には知性的なものはないのである。それで此方角から何かを攫まんとしても、それは指を見て月を見ぬものである。

棒は徳山に限られて居ない、打たれるものは誰れにでも打たれて居る。臨濟の喝も亦然りである。目あるものは見よ、耳あるものは聞け。

『不動さまと申すは如何なるお方でせうか?』

『來千去萬。』(朝から晩まで、晩から朝まで、出るもの、はいるもの、引つきりなしだ。)

『それでは脚が大地につくひまもありません。』(『慙麼則脚跟不點地也。』)

『お前の方がよくわかつて居る。』(『却是汝會。』)

『如何是祖師密密意。』(佛法には何か秘密なものでもありますか。)

『佛眼覩不見。』(如何な佛さんの眼でもそれは見えませんわい。)

『什麼覩不見。』(それはまたどうしてか?)

『密密意。』(それや秘密なもの。)

『如何是正直一路。』

『踏不著。』(中々踏めるものではない。)

『踏著後如何。』(それでも踏めたら、それからさきは如何なものでせう。)

『四方八面。』(四通八達だ。一路どころではない、何處へでも通ずる。)

こんな問答を見ると、ただのウキチシズムのやうにも思はれよう。しかし深く考へると、中々容易の觀をなすなかれである。例へば不動の動、動の不動の如きは、哲學上の大問題であるが、第一の問答で明にせられてある。さうしてそれが吾等の日常生活そのものではないか。さうして此生活の秘密は佛祖も窺ひ知ることが出来ぬ正直の一路である。一路は一路だが、『四方八面來也、旋風打』で、閑中に忙、忙中に閑。これを見得するときに禪問答の歸趨がわかるのである。

平 常 底

禪の問答には哲學的に深遠なもののあることは一般にも認められてゐる。深い人

生觀、幽玄な世界觀、雄大な歴史觀——そんなものが片言隻語の上に、無雜作にさ
らけ出されてあるので、卒然としてこれに向ふものは、どうこれを受取つてよいの
か、頗る途に迷ふ次第である。

それのみか、禪問答には、また深く實際の人生生活に徹した知識が、いやが上に
盛られて居る。其裏に藏かくされた哲學的思索はとに角として、表面の意味だけを見て
も處世の金言とすべきものが澤山にある。これは、一つには支那民族の實智又は實
義を貴ぶところから來るのであらう。併し只の實智だけなら、倫理的・集團生活的
又は政治的な經驗以上に出ないであらうが、禪問答は印度民族の深い思惟に裏づけ
られて居る。それで智と意と情とを兼ねて、よく人の心の奥に徹するのである。

趙州の石橋、馬を渡し驢を渡す石橋のことは既に記したと思ふが、尙二三の問答
によりて禪者の如何に實智的又は實證的なるかを見よう。

慈明といふは宋代禪匠の巨擘である。錐を股に刺して坐禪にいそしんだといふ話
がある。その人に大道とはどんなものかと尋ねたら、

『踏著すれども瞋らず』

と答へた。趙州の石橋に能く似た大道である。

更に進んで『そんな道を行く人はどんなことをするか』
と尋ねると、和尚曰はく、

『胸駄背負。』

慈明の『胸駄背負』は、道そのもの、石橋そのものでなくて、道行く人である、
橋を渡る人々である。背中にも一杯の荷物、兩腕にも持ち切れぬほどを抱へて、汗
水たらして、日日大道の往來をする。これが官員さんで、御役所通ひをする人な
ら、机の上には片のつかぬ文書は一つもない、次から次へと、さつさと始末して行
く。『人民』共に接する場合なら、同じ國の、同じ臣民で、同じ仕事をやつて行く
人間だといふことを忘れぬ。これが軍人なら、是れ命、是れはげむ。金はもとより、
命いのちなど始めから考の上においてゐない。位もいらぬ、勳章もいらぬ、粉骨碎身、そ
れで事がすむのである。土農工商、何れもその道をそれぞれに踏著して瞋らぬ、我

ままをせぬ、悔まぬ。

『踏著不瞋』——『胸駄背負』——如何にも漢民族の理想が讀まれるではないか。併し禪は唯それだけでない。それだけでも誠にありがたいが、何か印度的なものがあつてほしい。而してそれがある。禪の禪たるところは、これで全しといへるのである。

雪竇宗禪師に僧問ふ、

『如何是道。』

宗曰、『雨多ければ、跟脚爛れ、日盛なれば鬢毛焦る。』

『如何是道中人。』

『冰肌は明にして玉に似、雪體は瑩いて珠の如し。』

暑い日に焼けると眞黒になり、泥の中を行くと足もただれる。が、玉に似て清冽、何等の汚點を止めぬものが、どこやらにある。而してその在りかをちやんとつきとめてある。出して見せられるとはいはぬ。焼けた背中、爛れた足のうらのほかに、

在るともいはぬ。唯了了として自知するだけだ。

印度民族の哲學的・思索的徹底性と、宗教的・直覺的洞察の幽玄性とに加うるに、漢民族の實智性・道徳性・行爲性を以てして、始めて禪が成立したのであると、自分考へて居る。これは折に觸れて、いつもいふのであるが、此禪がわが日本に在るといふことは、如何にもありがたい仕合である。それで吾等は禪問答の捕捉すべからざるところをのみ見るべきでない。その實地を踏著して、吾等の平常底と離れることの出来ぬところをも十分に味はなくてはならぬ。それ故、此點について今少し述べる。

『大善知識』といふものの定義が次のごとく下されて居る。宋代の一禪匠の定義である。曰はく、

『屠牛剝羊。』

これはアメリカのシカゴ市の屠殺場^{ハットヤード}でも見るやうではないか。そこではユダヤ教の坊さんが牛の血潮の海の眞正中に立つて、大庖刀を揮つて居る。その凄慘な光景

が眼の前に浮び出る。併し此處では善知識の禪坊さんがこんな眞似をするといふのではない。山の中に獨り閑居して、絶対に單純化された環境を樂んで行くといふことの代りに、市へ出て灰頭土面の生活をするといふ意味なのである。趙州が自分こそ眞先きに地獄へ行くといつたと同じ意味である。集團的生活を離れて、羅漢的・辟支佛的に此生を送ることを、禪者は快しとせぬのである。

『甚麼として此の如くなる』

と問はれて、和尚さんは、

『業在「其中」』

と答へた。業といふは行爲的世界の義である。禪は業の外にはない。行爲のないところには、禪もない。禪は行爲と終始してゐるのである。業の中に起臥し行爲することによりて、業を超越し、業繫を離脱することが可能なのである。

近代の淨土系信者が次の如き問答をやつたとしたら、同行の人とは何といふ。

『如何なるか是れ淨土。』

信者の或るものは答へて曰はく、

『天空海濶。』

『不思善、不思惡。』

『善人も往き惡人も往く。』(驢もわたり、馬もわたる。)

『柳は綠、花は紅。』

『自然法爾。』

『天鼓自ら鳴る。』

『天高東南、地傾西北。』

或は又左の如きも考へられる。

『虚空に馬を走らせ、早地に船を行る。』

『南山雲を起し北山雨を下す。』

『出門便見。』

『五鳳樓前。』

『脚下深三尺。』

「こんなやうな傳統的な文字を並べたら、切りがないであらう。併し從來の淨土觀をこんな觀點から見直すことも可能で、また或る意味からいふと斬新な氣もするかも知れぬ。即ち何かの刺戟になるかも知れぬ。」

「そんなら『淨土往生とは如何。』」

『鐵牛也須汗出。』(鐵牛なら汗の出しやうもないのだが、それが出せるまでにならぬと、本當の往生といふものはない。鐵牛よ汗を出せ。)

『深耕淺種。』(これは農家の經驗である。利用厚生の途はこれからである。)

『緊峭草鞋。』(しつかり草鞋をはいて居ないと、佛恩報謝の念佛が出て來ぬ。)

『それで畢竟どうなるのだ。』と誰か尋ねる。

淨土往生の候補者は曰はく、

『千日斫柴一日燒。』(三年かかつて刈り込んだ柴も一夜で焚き盡したらどうだ。骨折損のくたぶれ儲けといふべきか。此にも亦漢民族心理の實智的傾向を見る。)

而して吾等も亦これを學んでよいのだ。

骨折り損

『千日柴を斫つて一日に燒く』——これは漢民族の實智的表現法である。印度的になると、こんな風にいふのである。(これは一例であるが。)

『善男子、譬へば日輪の閻浮の空に住するが如し、其影悉く一切の寶物及び河海諸淨水中に現はる。一切衆生、目見せざることなし。而して彼の淨日は來りて此に至るにあらず。菩薩の智輪も亦復是の如し。諸有海を出て、佛の實法寂靜空中に住して、所依あることなし。衆生を化度せんと欲するが故に、而かも諸趣において、類に順つて、生を受く。實に生死せず。染著する所なし。長短劫の諸想分別なし。何を以つて故に。菩薩は究竟にして心想の見、一切顛倒を離る。眞實の見を得て法の實相を見る。一切世間は如夢如幻にして、衆生有ることなきを知る。但大悲大願力を以ての故に、衆生の前に現はれて、教化し調伏す。云云。』(八十華嚴、天四、五十八丁左。)

此はまだ短かい方である、印度心理はもつともつと長いことを云はぬと気がすまぬ。而してまた此思想をあらゆる角度から見、あらゆる譬喩を盡くすのである。それ故、ここでは思想的根據の深さ、遠さ、廣さは十分に窺はれる。漢民族の禪心理は此基礎の上に築かれて、始めて其意義を明かにするといつてよい。漢文學は最もエピソード表現に適して居る。禪者は此長處をあくまで活用した。禪録はそれで充ちてゐる。

趙州婆子勘破の因縁（既出）に、誰だつたか下語して曰ふ、『勞而無功』と。又曰ふ、『擔雪填井』と。何かの參考にまでもと加へおく。

無蓋の太平洋

誰かに尋ねた。『如何なるか是れ佛』と。

彼は直ちに答へた、

『洞庭無蓋』

こんな文句が昔からちやんとあつたのか、或る答者の即坐の智慧か。無學な自分

にはわからぬが、とに角、此句がある、思想がある、而してそれが『佛』と問はれて出て來た。如何にも大きな思想ではないか。今日の吾等にいはすれば、

『太平洋に蓋は出來ぬ』

である。『蓋がない』でも、『出來ぬ』でも、『いらぬ』でも、結局は同じだ。『大地はいくら踏んでもおこらぬ』と同じ行方である。萬頃の波には動いて止まぬものがあり、須彌を載せてゐる大地には永劫の姿がある。共に何かを象徴してゐる。此洪波と此萬嶽とを、自分等の胸の中に收めておいてもよささうである。收め入れるわけに行かないものかしらん。また收めるには及ばぬものかしらん。

それは何れにしても、無蓋の太平洋はまた無涯の太平洋である。どんな河でも皆流れこんで、一味となる。揚子江も流れこむ、天龍川も加茂川も流れこむ、黒龍江も鴨綠江も恒河もメコン河も流れこむ、少し遠いやうだがミスシッピー河も、アマゾン河も流れこむ。太平洋は無涯に無涯である。大西洋も南北氷洋も亦みな此處に流れこむ。各種の洋海は悉く太平洋に流れこむ。而して波の靜かな夜は或は靜かで

なくても、天空を色どる無数の星は、亦悉くその波心に落ちて来る。何を以つての故に。無蓋の故に、又無涯の故に。

禪 と 人

禪に何となく潑刺なものを感じるのは、その問答に生きたものの動きがあるからである。「生きた」といふは紋切型にはまらぬといふことである。それは概念の取扱ひを避けて目前の事實を把へんとするからである。概念はいつもかはらぬのが其性格である。かはらぬところはよいが、かはらぬものは鑄型になる。かはらぬものをかはらして行くものは、それを取扱ふ人である。この人は活きたものでなくてはならぬ。禪は人である。それでいつもその問答に生じたものを見る。

併し人間の智慧は、いつも自らの殻を作つて、その中に、安らげく寝たがるものだ。それも時には悪いこともないが、出来るなら、何時も惺惺著であるべきだ。

さきに、佛は成佛前も成佛後も、いつも『佛』だといつて、それで押し通した話を書いたはずだが、此には『道什麼』で一切を蓋覆却した因縁をしるす。何といつ

ても棒、木叉、解打鼓などと、その志向するところは同じい。

趙州の稱心守明に、僧あり、問ふ、『如何是佛。』

答、『道什麼。』(なんだと云ふのだ。)

問、『如何是法。』

答、『道什麼。』

問、『如何是僧。』

答、『道什麼。』

問、『謝師重重相爲。』(何かと深く御禮を申し上げます。)

答、『道什麼。』

佛法僧の問答につきては、また次のやうなものもある。何と尋ねても『道什麼』といふのもあれば、次のやうなものもあるので、禪問答はいつも概念を中心としないで、人である。人は生きもので、定規にはまることを嫌ふ。それでそこに千變萬化の個が見えて面白い。

問、『如何是佛。』

答、『爾問我。』(今お前わしに尋ねてゐるではないか。)

問、『如何是法。』

答、『黄卷赤軸。』(五千何巻といふものがある。)

問、『如何是僧。』

答、『方袍圓頂。』(頭を丸めて衣を着ていらしやる。)

問、『如何是向上事。』(もつと何かありさうなものです。)

答、『且待別時。』(まあ又の折にしよう。)

問、『即今便請。』(中々待つてはゐられませぬ。)

答、『蹉過了也。』(そりや踏みすべつたわい。)

如何にも平凡で餘りに明白であつたものが、最後の場に来て、急轉直下、更に歩を進めて『それ、すべつて、ころんだ』では、手のつけやうがないであらう。

二三の問答往來があつて、それからしまひに『畢竟如何』とか、『向上事如何』

とかいふ問ひが出て来る。『それではつまりどうだといふのか』といふくらゐの事である。これが中々大事な質問である。寝たり起たりで、それですむやうだが、人間としては『それからどうなるのだ』といふことにならなくてはならぬ。『わかつた』といつても『喫茶去』、『わからぬ』といつても『喫茶去』なら、それで畢竟どうだといふのです。——かう問はなくてはならぬ。さうなると『おい君!』『はい』で、また『喫茶去』となる。

『千年枯骨休咬齧、從他兔走與鳥飛。飢來喫飯困來歇。』

禪は知なり

『飢來喫飯困來眠』——これだけなら、猫も杓子も、英雄豪傑も、聖人君子にも、泥棒も胡麻の灰も、皆やる。何れも禪者とかはらぬ。それで淨土は『畢竟淨』で、また『龍蛇混雜』でなければならぬ。『畢竟淨』は那邊で、『龍蛇混雜』は這邊だといへば、それはまた穢土の見方である。穢土でなく、淨土でなく、猫でなく、杓子でないところに、日日是好日、雨はふつてよし風はふいてよし、死んでよし生き

てよしといふものを見なくてはならぬ。知らなくてはならぬ。この見、この知が禪である。それでえらい禪坊さんをお知識といふ。

禪宗のお説教に次のやうなのがある。

『わかつたか。わかつたといへば、もうだまされて居るのだ。わしらは朝早く起きて出るが、それで別に何といつて説法のしやうもない。牀から下りて、草履はいて風呂場で顔洗ふ。それから食堂へ出かけて、持鉢を出して、お粥がすむと一寸睡る。(あんまり朝が早いので、支那の僧堂では、和尚さんは、一寸晝前に休んだものと見える。)それから起きて来てお茶だ。お客に會つたりなどする。晝はお齋である。(これはお米のご飯デインナに相當する)。こんなことを日くり返へす。同じやうなくらしが、今日も明日もとつづく。そこに什麼の過ありとすべきであらうか。

『それはさうだが、ここにお可笑なことが一つある。金剛倒地一堆泥。門前の仁王さんが倒れて崩れて、そこら一帯は泥だらけだ。』

和尚さんはさういつて、椅子の一角をがたと拍いて下座した。説法はこれですんだわけである。

日日の行動を淡淡に敍し去るだけなら、そこに何の奇もない、何の過もない、何の禪もないといはれよう。が、最後に至つて、金剛力士が突如と出て来て、それが崩れて、倒れて、本の泥土にかへる。これがをかしいといへば、をかしいかも知れぬが、是亦尋常茶飯事ではないか。有什麼過。どうしても、知の一字衆妙の源である。禪は知である。

『知之一字衆妙之門』といつたのは、神會・宗密の一派であるが、之に對して、『知之一字衆惡之門』といつたものもある。併しこれは賊機だともいへるし、又一般的に見て、知を何と受取るかにもよる。神會などの目指して居る知は、無分別智のはたらきで分別智上の話ではない。無分別の分別に徹せぬものが知をふりまわすと、衆惡はそれから出るにきまつて居る。金屑は貴いが眼の中へはいると大變である。その通りに、眼の中の金屑だからといつて喜んでゐては、知の何たるかはわか

らぬ。了了として自知するところのない禪は禪でない。

舒州の靈隱德滋山主といふのは、住院すること二十年、その間毎日獨りで上堂して曰はく。『朝朝相似、日日一般、只這便是、更莫別求』と。毎日毎日同じやうなことだ。が、その同じいところに、ただこれこれといふものがある。それが知である。この外に別に探しまわるものはない、探しまわることはいらぬ。

それで此和尚さんは死ぬるとき、大衆を集めて堂に上り、しばらくぢつとして居て、それから、『わかるか』といった。誰れも何んとも返事が出来ぬので、無語で居ると、和尚さんはそのまま儼然として長逝してしまつたといふことである。

『只這便是』といつたり、『會麼』といつたりすることの出来るのが禪である。

ただ飢ゑて食し、渴して飲むだけではない。それは動物である、草木である。人間には無分別の分別がある、それで『わかるか』とか、『わかつたか』とかといひ能ふのである。而して此知、此會で禪が出来て居る。

知の一字が衆妙の門だといふのは、こんなわけがあるからだ。

此知を單なる意識の自覺だと思つてはならぬ。心理學者などはそんな事をいひたがる。それは止むを得ぬ。學者の研究は分別智以外へ出ないのである。それはそんなことに始めから定義してあるからである。それが學者の學者たるところで、何にも學者が好いでも悪いでもないのである。併し學者が自分の領域以外へ出て、他を批判することになると非は彼等にある。

哲學者が論理の上での話になれば、それは禪者も參考してよい。哲學者は論理上の要請といふのか、また論理の根本的構造とか何とかいふので、無分別の分別を是非することもあらう。併し哲學者も禪者の所言を頭ごなしに斥けてはならぬ。本當の哲學者なら慎重な態度でこれに臨むにきまつて居る。それは、どんな幽玄な考でも、最後は體驗に本づかなければならぬ。體驗なしには概念も何もあつたものでない。『について』話すべきその主體がなければ、『に』も、『について』もないわけだ。

禪者の表現には、その時代の思想に影響せられることもあらう。が、それはそれ

として、そんなことに頓著なしに、言詮といふは言葉や文字だけの事ではなく、行動でも、エジャキュレーションでも、みな其中に入れておく。それは何れも禪者の體驗から直接に出るものであるから、哲學者は細心の注意を以つて、これが檢討に當らなければならぬ。

たとひ哲學者自身に禪經驗がなくても、此經驗の可能性は、特殊のものでなく、一般的性格をもつて居るから、哲學者の思想するその根柢にも亦なくてはならぬものである。それ故、哲學者も知らず識らずの中に、其經驗を思想して居るのである。彼等の思想が深奥のところに進むにつれ、自ら禪者の體驗そのものにも觸れることになるわけである。但、禪者に在りては、『について』のところに行違すべきでなくて、其物を直下に會すること、或は見ることをつとむべきは、勿論であらう。

禪・分別・矛盾・悟り

禪の話をするときは、どうしても矛盾を覺悟しなければならぬ。矛盾が禪だとさ

へもいはれてよい。山は山で、山でない、水は水で、水でない。これが禪であるといつてよし、禪でないといつてもよい。禪はそんな擧みどころのないもの、手がかりのないものである。

これは何故であるかといふに、吾等の日常の世界は分別で出来上つて居るのである。それで吾等は分別を無上のものと思ふ、何でも分別でないものはうそだとして居るのである。向ふに山が見える、此處に水が流れてゐるといふ。この山といふ、水といふのが分別である、向ふだとか此處だとかいふのが分別である。高いも長いもまた分別である。見て居る自分、見られる山と川といふのも亦分別である。この分別がないと、吾等の日常の生活はないといはれる。それで分別の世界が、世界の實相だ。吾等の日常は冬は寒い夏は暑いでなくてはならぬ。それが本當だといふことにきまつてしまつたのである。

ところが、禪はいふ、さうかも知れぬが、冬は寒くない、夏は暑くない、山は山でない、水は水でない、燈籠跳つて露柱に入り、佛殿走つて山門を出る、石女は舞

ひ木馬は嘶くと。これは亦どんな道理か。

禪は日常の生活、日常の世界、實相の世界を否定せんとするか。それならば、それでもよいが、禪者は矢張り吾等と同じ日常の生活をして居るではないか。生れたり死んだりして居るではないか。餓ゑると食べるし、つかれて寝るではないか。實際生活の上で肯定して、口先だけか何かは知らぬが、とに角、否定の口振くちぶりを巧みに弄するのは、甚だ恠けしからぬ。禪者ほど馬鹿氣て居るものはない、矛盾を鼻にかけて、而かもそれを身に行ずるとは、何たる痴ぞと、かういふ鹽梅に一般はいふ。

本當の事實、うその事實といふことがないであらうか。本當をいふと、吾等の日々やつて居る分別なるものが、どこまで本當かわからぬのである。分別を本當ときめてかかつて話はなすと、分別ならぬものは、固よりうそといふことにならなくてはならぬ。併し此分別を却つてうそ——少くとも絶對的に本當でない——と見られることがないか知らむ。それはどんな意味かといふに、吾等の日常生活、日常思惟は分別の上に行はれて居るといふものの、此生活、此思惟では、何だか安心の出來ぬ

ものがあるのである。分別と不安心とは関係がないとはいへないのである。分別の上には何か無分別なものがないのか知らむといふ心持は、吾等人間の意識から取り除くわけに行かないのである。

何だか『これでよやのか知らむ』といふ心が出たときに、所謂日常の生活、分別の世界——向ふに高いのは山で、こちらに流れるのは水だといふ考へ方が、何かの意味で、考へ直されねばならなくなつたのである。禪はこれから出發する。

『これでよいのか?』といふのは、反省である、疑である、否定である。これからは日常の経験がその全面にわたつて再検討せられねばならぬ。冷たいのは必ずしも水でなく、高いのは必ずしも山でないかも知れぬ。時間も空間も因果も感性の世界も、一應は否定して見ぬといけなくなる。寒暑をどう廻避するかといふと、無寒暑のところに行けといふことにならざるを得ぬ。而して此否定は單なる思想の上での否定であつてはならぬ。経験の上で否定せられねばならぬ。思想を離れて経験はないといふかも知れぬが、経験のない思想では生活に即せぬ。而して、不安の心持

は、實にその經驗にうらづけられぬ思想だけでの生活——分別の上にのみ築きあげられた生活——から出て來るのである。

二二二

思想の上だけの否定でなくて、經驗の上で否定しなくてはならぬとは何の事か。否定は思想ではないか、それが經驗の上ではどんな意味にいられるか。吾等の日常生活を經驗の上で否定するといふことは、分別の世界から無分別の世界に這入れといふことなのである。即ち分別なるものを全面的に否定せよといふことなのである。そこで問題はそんなことがどうして出来るかといふことになるであらう。

水が水でないことになるかと水は使はれなくなるであらうか。火にあたつても暖かくないといふことになるであらうか。さうなると妙な世界が出来ることにならう。併し此で妙といふも分別上のこと、世界といひ能ふのも亦分別上のことなので、分別をその全面にわたつて否定することになると、『妙な世界』などいふところでない、世界そのものさへも、亦無になるではないかと考へられるに相違ない。ところが、これが實に禪の狙ひどころなのである。

世界が無になるといふは、まだ分別の上に居るからのことである。分別を全面的に否定する經驗では、無そのものもない。ここまで來なくてはならぬのである。それ故、思想の上での否定ではいけない、經驗の上での否定でなくてはならぬといふのである。思想の上だと、否定が絶対性を帯びぬ、いつも有に對する無といふことになる。分別の全面的否定を經驗しなければならぬ。これが經驗の上の否定といふ意味である。否定は分別上、思想上の文字であるが、今は文字の上の詮索でなくて、不立文字からの立場でいふのである。分別の無分別を經驗するとき、禪が何處に立つて居るかがわかるのである。

わかるは分別と其語源を同じうする。人間の考といふものは、どんな考へでもみな分別の上で可能なので、人間の言葉は悉く分別性をもたぬはないのである。併し人間には考へといつたり、分別といつたり、言葉文字で現はし得るといつたりすることの他に、まだなにやらあるのである。なにといふことそのことが、既に分別知の上での話であるが、馬鳴の『言を以つて言を遣る』で、人間としては何ともしや

二二三

うのないことなのである。

それで今わかる、といった事であるが、ここでは分別の上でわかるの義でなくて経験の上でいふのである。つまりわかるに二通りあつて、一つは分別の上、今一つは経験の上である。分別の上のわかるは所謂知識であつて、何かについてわかるのである。経験上のわかるは、そのわかるに對する何ものもないのである。對象的知識でなくて自らがそのものになること——それが経験上でのわかるである。

向ふに一本の木があるといふ、それは分別知である。木と見るもの——この分別があつて、それから知識が出る、わかるといふことがある。経験の上でわかるといふは、こちらで見るといふものと、向うで見られるといふもののが、まだ分れぬさきに、そこにあるところの知識である。これを無分別の分別といふのである。

これを今一度言ひ直すと、かうもいへる——見る自分と見られる木とが一つになるといふ経験のあるとき出てくるもの、それが経験上でわかるといふことであると。これを禪では悟るといふのである。

見聞覺知の上での否定は、有無の無に落ちる。此に禪はない。見聞覺知の世界が経験の上で否定せられて、それでわかるといふことが出て來ると、禪の世界はそこに開ける。

經驗的にわかる、といふことを、禪者は色々の言葉で表現する。さとするは最も普通に使はれる。「透徹看」、「覷捕」、「見性」、「自肯」、「直下會」、等も亦一般に用ゐられる。これが次第に世代を経て看話禪の發展を見るやうになると、わかるの知性的色彩が薄くなつて、心理的なるものが多量に加はつて來る。即ち次のやうな表現が目につくのである。

『団地一聲。』

『噴地一發。』

『打破漆桶。』

『驀地折曝地斷。』

『忽然踢翻關振子。』

『一刀兩段直下坐斷報化佛頭。』

叩けば開かれんといはれるやうに、今まで分別の前途を塞いで居てどうしても突破出来なかつた關門——これが曝地に八字に豁開するのである。このときの經驗即ち『ああ、わかつた』が、心理的に噴地一發又は因地一下といふ文字で、支那風に言ひ現はされるのである。

分別知では、いつも自分に對するものを見て居るので、その知は自分と離れがちになつて居る。これに反して禪で貴ぶ知——即ちさとりはその身について居る。それで體認とも體得ともいつて、自分の體と相離れぬことを示唆する。體するといふは經驗するの義である。體認は經驗の上でのわかつたである。體認は體驗的認識の義に外ならぬ。體驗ほど親しいものはない。

此でいふ經驗——即ち禪のさとりに到るべき經驗は、普通にいふ經驗と相異なることを知らなくてはならぬ。後者は反覆による熟練、又は實際の上で、その境遇を経過することを意味するものであるが、禪經驗はさうでない。禪經驗も固より實際

にその境を踏む、踏まなければ經驗でない。が、禪經驗にありては一回擧著すれば一回新たなりで、そこにはいつも生生たるものがある。いつも初音の心地ぞするといふものがある。普通の經驗には、一、二、三乃至何百などいひ得るものがある。而して一は一より熟達或は親しみの度を増す。禪經驗に在りては、初めの一、次の一といふものがない。初めの一が初めでなくて、無量劫前、既に已に經過したところのものであるといふ心持がある。而してそこにまた未だ曾て經驗したことのないものだといふ心持もあるのである。この二つの相容れざる心持のあるのが、禪經驗の獨自性である。

つまり此矛盾そのものの經驗が禪であるといつてよい。矛盾が矛盾であると認識せられるだけでは、まだ分別の境界に居るものである。そこに矛盾超克の影が映つて居るといはれるが、超克の事實そのものは經驗せられねばならぬ。而して此經驗が禪である。併し禪經驗はそれだけとして濟むものでなくて、必ずもう一度、分別の面に露はれなくてはならぬのである。これは人間としての約束で、是非分別の論

外である。

もう一度分別の面上つて来る禪經驗は、それ故にまた矛盾に充ちた觀念・文字・言語を驅使しなくてはならぬ。山は山で、山でないといふ矛盾が、禪經驗の上に超克せられると、今度は山は山だといふことになる。始めから山が山でよかつたものを、何故に山は山でないといふ矛盾を経過して、それから更にもとの山であるに戻らなければならぬか。事實をいふと、此にはなければならぬとかなるとかいふ問題はないのである。こんな問題は平地に波瀾を生ずるものだと、禪はいふ。つまりそれが『山は山だ』といふことなのである。禪經驗の世界は事實の世界だけで、あるべきだといふものはない。あるべきだを許しても、それも亦畢竟じてさうだを出さないのである。

禪問答は論理の上から見る限り、何れも『山は山、山不是山』の認識的矛盾から、『山は山』の經驗的認識に到る過程を平敘又は直説したものである。今手近にある書物から三四の例を擧げて見る。

華州草庵の法義は曹山本寂の弟子である。或時僧問ふ、

『擬心即差、動念即乖、學人如何進道。』

心を擬するといふも、念を動かすといふも、畢竟同義である。山を見て、『これは山か』と反省すること、問を擬すること、即ち、第二念の動くことをいふのである。これが動く、山は見えなくなる。山は山だけでなくて、山と共に種種雜多のものが入り込んで来る。第一に見られる山と見るわれ、それから山を照らす日月、頂きを繞ぐる雲、溪間を流れる川、傾斜を色どる緑や紅、等等、千差の分別想は入り亂れ、飛び違ひ、跳り廻つて、わが心は全くその歸趨を失する。『如何か道に進む』まで、どの方向にわが歩を進めたらよいか。當初の嬰孩性純朴さ、即ち白木の肯定は覆へされてしまふ。さればとて直ちに無條件にすべてを否定するわけにも行かぬ。分別の絆は断つて断てぬ。所謂岐路に迷ふ。是において『擬心云云』の問ひは自ら出ざるを得ぬ。草庵法義の答に曰はく、

『有レ人常擬爲レ甚麼レ不レ差。』

これは、分別して尙ほ分別せざるものがある——それを見なくてはならぬといふのである。分別の意識界に頭出頭没して居る限りは、『心を擬すれば差ひ、念を動せば動く』より外ない。それにも拘はらず、差はざるもの、乖かぬものがある、それを見さへすれば、肯定の一路は坦坦として長安に通ずるのである。擬して擬せず、動いて動かぬものは、分別論理では認識出来ぬ。これは経験面でなくてはならぬ。それで分別上の彷徨者は自ら次の問ひに向はざるを得ぬ。曰はく、

『即今事如何。』

この問の意味は『今現に千差萬別の境に何れも親しく蒞んで居るのではないか。和尚さまはどうしてそんな事をいわれますか』といふほどのことである。禪者たる法義は直ちに答へた、

『早成^{ちが}差也。』

これは『そりや差つた！』といふこと。問者の再質疑は分別から迷ひ出たものであるが、答其者は経験の眞只中から出て居る。『即今』は、どうもかうもないのであ

る。『如何』と問ふ、早く已に踏みすべつて居るではないか。『即今』——これが

『山是山』に外ならぬのである。

『向はんと擬すれば即ち乖き、擬せざれば道の何たるかを知ることが不可能である。』（南泉と趙州との問答。）これは一體どうしたらよいのか。徳山曰はく『問へば即ち過あり、問はざれば又乖く』と。これも前と同じことをいふのである。分別してもわるいし、しなければ何にもわからぬ。『儂が口を開くのを待つて居ては、什麼を作すに堪へむ』といつて、一棒を加へられても、經驗的認識の中を未だ通つてこないものには、何とも仕様がな

何とも仕様がなといつても、何とか仕様をつけなくてはならぬので、禪問答はいつも苦心を重ねる。それでも禪問答は一種のトートロジイでなければ、バラドックスかナンセンスでしかないやうに見える。次の例はトートロジイとも鸚鵡的^{レヒテイション}反覆ともいへよう。

潭州の報慈寺の藏嶼といふのに、僧あり問ふ、

『龍牙山とはどこですか。』

これは藏嶼は龍牙山居遁の弟子なので、龍牙山を問ふのは藏嶼所得の禪旨如何を知らんとするのである。處の名に寄せて、發問したのである。嶼は答へて、

『益陽の那邊だ』

といつた。これも亦地理的立場を離れて居ない。僧更に問ふ、

『如何即是。』

『どうしたら是か』といふのであるが、つまりは『どうしたら龍牙山に取り著くことが出来るか』といふので、禪經驗にはどうしたら到れるか、どうしてさとられるかとの意である。藏嶼のいふには、

『擬せざれ。』(『不擬。』)

分別意識を働かして、どうの、かうのと考へ始めるな。かうして居て、それでよいのだ。しかしそれは一たびそこへ這入つた人の話で、まだ外面に居るものにはわからぬ。自ら左の問を發せざるを得ぬ。

『如何是不擬去。』

『そのまま』といつても、赤子のやうに、只口を開いて『ただ』でもあるまい。自分等は分別をもつ大人ではないか。何とか思考がなくてはならぬ、趣向がなくてはならぬ。『擬せざれ』といつても、どう擬せずして去くことが可能か、嶼曰はく、

『恁麼即不是。』(それではいけない。)

『如何なるか是なる』と尋ねなくてはならぬので、さう尋ねたのではないか、それに『それではいけない』なら、前路はいやが上に雲重重、もはや一步の前進も不可能だ。話はまた始めにかへる。『如何是龍牙山。』

藏嶼の三句といふやうなものがある。

『一句偏大地。一句纔問便道。一句問亦不道。』

第一句、大地に偏ねしは、空間的に言ひ現はされてゐるが、時間的にも見てよい。空とか時とかいふ對象的、分別的なものに限られないところに、一眞實の道がある

といふので、まづ有りふれた昔ながらの言葉で、その意が現はされて居る。これはさしてわかりにくいこともあるまい。

第二句の『纒かに問へば便ち道ふ』の意は、少しく解し易らかざる如くにも思はれよう。或る僧が此意を藏嶼に尋ねたら。嶼云はく『低聲低聲』と。『さう大きな聲出すな』といふのであるが、如何にもその的に中つて居るといつてよい。答は既にその問處に在りで、此僧がまだ心を擬して問ひ出さうとしないさきに、既にその問ひは答へられて居るのである。そんなに大きな口をあけないでも、自らその腸の底までも吐出して居るではないか。禪經驗の端的は分別が動き出しては、もうそこにはない、白雲萬里であるから、實に『問へば既ち過あり』である。

ここで第三句も自らわかるのである。同じ事を矛盾の両面から表詮したまでである。問の出ないさきに答へられて居るとすれば、いくら問を出しても何にも道ふこととはないはずだ。問うても道はぬといふのではなく、道へないのである。漸源と道吾とが棺桶の前で問答したやうに、死か生かと尋ねて『道はじ道はじ』である。『道

はじ』でもよいが、その實は『道はれぬ、道はれぬ』である。それで此意が尋ねられたとき、藏嶼は、『便合_レ知_レ時』といった。經驗的に認識すべきで、分別識上では埒が明かぬのである。最後はこれより外ないが、しかし問はずに居ては、門の開けるためしはない。

『問ふ』とか、『道ふ』とかいふことは、何れも分別を離れない。而して禪經驗はこれを離れるところに成立するのであるから、學禪者はこれを忘れてはならぬ。無分別の分別、又は分別して分別せずといふのは、實にここを見ての話である。何といつてもパラドックスは免かれぬ。『無底の籃子に生菜を拾ふ』とも、『浮漚を爛炒して飽滿して喫す』とも古往今來、禪者は此間の消息を傳へんとしてその技倆を盡すのである。

もう一つ例を擧げる。

『自己がわからぬ、どうしたらわかりませうか』と問はれて、和尚は『わからぬ』と答へた。漢文でも邦文でも主格になる文字がないので、この不明は誰がわからぬ

のかわからぬ。問者は重ねて『どうしてわかりませぬか』と問ふ。和尚曰はく『それはお前自身の事ではないか』と。自分の痛いのは自分でないとわからぬ、経験者以外のものは、分別の上で、自分の経験を顧みて、わかるといへばいふものの、経験者自身のわかりかたとは、大に親疎の差がある。差はあつても何等の経験のないところでは馬耳東風であらう。最後は自己分上での體認でなくてはならぬ。禪問答のパラドックスは問答の始まり、即ち自己身中より涌出たものに過ぎないのである。禪者はいつも此痛處に針割を下さんとする。

襄州含珠山の審哲、嘗つて僧に問ふ、

師、『有亦不_レ是、無亦不_レ是、不有不無俱不_レ是。汝本來名_二箇甚麼_一。』(有無の分別せられぬ前に一句を道へといふのである。)

僧、『學人已具_レ名了。』(自分はちやんと名があります。)

師、『具_レ名即不_レ無。名_二箇甚麼_一。』(そりやお前にも名はあるが、自分はその名をいふのでない。箇の名である。)

僧、『只者莫_二便是_一否。』(只これは是れではないでせうか。)

師、『且喜沒交涉。』(そんなことでは、まだまだだ。)

僧、『如何即是。』(そんならどういふことになるのですか。)

僧、『親切處更請一問。』(自分の経験からの一句が道へないか。)

僧、『學人道不得。請和尚道。』

師、『別日來、與_レ汝道。』(今日はこの位にしておこうではないか。わからぬものはいくら道つてもわからぬ。)

僧、『即今爲_二什麼_一不_レ道。』(もうとくに道得して居ても、わからねば仕方がない。いつも即今をとりがして居て、而してその即今を追つかけて行く。)

師、『覓_二箇領話人_一不_レ可_レ得。』(話しのわかるものはない、どれもこれも分別途上に彷徨して日の暮れるを知らぬものばかりだ。さてもさてもぢや。)

如上の問答、一言にて盡くせば、四句を離れ百非を絶して一句を道へといふのである。本來の這箇はその性格上無名でなくてはならぬ。それに名を著けよと要請す

るところに、矛盾の第一歩を踏み出した。審哲の問答が、どこへ落付くこともなく、その幕を閉じたのも固より當さに然るところであらう。

禪は分別性の認識でなくて、経験そのものから發生する認識だといつても、認識である限り、それは何かの形式で分別的に表現せられねばならぬ。分別的表現のないところには認識はあり得ない、隨て経験もないわけである。ここで禪はディレマに逢著する。併しこのディレマは分別の上に止まるものによりてのみ認められる、禪者その人にはそんなものはない。矛盾に逢つても、ディレマに陥るつても、平氣で乗越して行く。傍看のものは、そんな危険がどうして犯されるかと危ぶむ。當局の本人は無人の境を往くが如くである。此で禪には別境涯のあることを許さなければならぬのである。

別境涯とは何か。無分別の分別に外ならぬのである。これがないと即ちこれが一たび體得せられぬと、吾等は分別的認識の境地を擺脫するわけに行かぬ。隨つて吾等は何かにつけ無繩自縛して自ら苦しむことになる。

池州稽山の章といふのは雲居道膺の弟子であるが、投子山で修行して居た頃、柴頭であつた。燃料局長である。併し机に文書をうづ高くつんで盲目判を押す役でなくて、自ら山林に分け入つて、枯枝や枯木の採伐をやる役目である。或るとき仕事の間、山の和尚さんと一緒にお茶を飲んだが、そのとき和尚の謂はく、

『森羅萬象總在_二者一椀茶裏_一』

とこれをきいた章はいきなりお茶をひつくり覆して、

『森羅萬象在_二什麼處_一』

といつた。投子は別に何ともいはずに、只一言挾んだ、

『可_レ惜一椀茶』

と。『をしいことした、あたらお茶を。』森羅萬象も何も無い。一神論も汎神論も二元論も何もかも一椀のお茶と共に大地へ流されてしまつた。

古往今來の哲學者も哲學書も皆一つにひつくるめて、西の海にほうり投げたら、そのとき始めて思想も分別も何にもかも一時に整理せられ、統制せられて、天下泰

平となることであらう。禪者が思想分別に對する態度には、實に此の如く思ひ切つたといはるべきものがある。無分別の分別は、しかし、こんなところのみ碇泊して居ないであらう。『未だ證據せざるものは看よ看よ』と臨濟はいふ。

無分別の分別といふと、味噌も何にも一緒だといふやうな風に考へるものがある。分別の世界を離れたことのないものには、何と話しても、誤解はとけるものでない。是非もないことである。

般若經に曰はく。『譬へば虚空の是念をなさぬやうなものである、是が近いとか、是が遠いとかと。なぜかといふに、虚空は無分別だからである』と。こんな言ひ表はしを読むと、分別論者は『無分別』の益々無分別なることを考へて、禪など人間世界―殊に鬭争世界には無用の長物だと嘲る。それは一一尤もだといつておくより外ない。

『未だ到應須到、到了令人笑』

といふが、この『笑ふ』とろまで來ないものに、いくら笑へ笑へといつても、どう

しても笑へぬのである。併し本當はどうしても一遍は笑ふやうにならなくてはならぬのだから、色々と方便を運らす次第である。それ故に祖師は西來して、不立文字で、無念の宗、無住の本を傳へんとする。文字では分別を離れられぬ、不立文字でない、無分別へはいられぬ。つまり不立文字で文字を立し、無分別で分別するのである。禪録はこんな見方で見るべきだと、一應、考へをきめて、而してそれをわからずやうに勉めてほしい。

不立文字で文字を立するといふのは、どういふことになるのか。或る坊さんに、『あなたは、どんな風にして人を導かれますか』と問ふたら、曰はく、

『一二三四五六七』

これが其一例である。こんなに只數字を並べられては、何ともわかりやうがない。それが不立文字である。『その意旨如何』と尋ねたくなる。即ち立文字のところか何處にあるかといふのである。曰はく、

『萬物皆從這裏出。』

文字の表面はよくわかる。これをどう無分別の『不立文字』に還元したらよいか。虚空には、やはり遠近がある。

不知不會

『わしにや禪はわからない。それから又何のかのと、人にお話をしてよいやうなものは、一つも持ち合せて居ない。そんなところに、さう永く、すはつて居なさるな』と。

これは大珠慧海の説法の切り出しである。

これは禪坊さんの常套語のやうだが、その實これが説法の核心そのものなのである。これで彼の説法はすんで居る。これ以上に何かいへば、駄辯だともいへる、蛇足だともいへる。併し彼は好んで禪を神秘化せんとするのでない。

石頭希遷といふも中唐の名匠であつたが、或る坊さんが尋ねた、

『如何なるか是れ祖師西來意？』

これは禪宗の祖師の達摩は、西方からわざわざ中國へ何しに來たのかといふ意で

ある。換言すれば、一體、佛教の大意といふものは、どこにあるのかといふのである。この問は屢々繰り返された。自分等のかうして居るのは、何のためなのだらふといつてもよい。石頭は答へて曰はく、

『露柱に問取せよ。』

露柱とは柱のこと、雨ざらしの柱である。これに佛法を問へといふのである。

『學人不會。』

『私にはわかりませぬ』といふのは固よりの事であらう。併しながら石頭和尚はそんなことには一向頓著せぬものやうに、

『我更不會。』

『わしにや尙更わからぬわい』と言ひかへした。何かわかりたいので問答を始めた坊さん。石頭の最後の答、一答ともつかず、冷罵ともつかず、何ともわからぬものにぶつかつて、定めし途方にくれたことであらう。果してここに禪があるのか。

『我更不會』、『我不會佛法』、『我不會禪』等の言ひ表はし方は、禪者の

得意とするところのやうであるが、これは大乘經典の到るところに見ゆるところの文字——不可得・不可思議と同意義なのである。極めて眞剣な表詮であるが、まだその裡には、いらぬ人から見ると、何だか馬鹿にされたやうにも感ぜられるであらう。次の問答の如きは或は却つて茶化一番を演じた如くにも見えよう。

律師法明といふのが大珠慧海に尋ねた、

『阿彌陀さんに父母がありますか、又その姓は何と申しますか。』

大珠答へて曰ふ、

『阿彌陀の姓は橋戸迦である。その父の名は月上、その母の名は殊勝妙顔。』

『それは何のお經に出て居ますか。』

『陀羅尼集に出て居る。』

律師法明は『禮謝讚歎して退く』より外なかつた。

此問答の如きは、何と評してよいかわからぬやうなものだが、あやまち過の始まりは矢張り律師の問そのものから來てゐる。阿彌陀の姓をきいたり、その父母の有無を糺す

とき、彼は既に初一步から大道を踏みはづして居るのである。それからさきは、獨りでに脇道へ脇道へと、それで行く。遂には南無阿彌陀佛、阿呆陀羅經まで參考に出さなければならぬやうになる。

本分の事

毫釐も差あれば天地懸絶すといふが、實にその通りで、こちらの始の出足が一分でも道をはづれて居ると、進めば進むほど、本筋から遠ざかるのが尋常である。狙ひどころが確かであれば、すぐには中らないでも、久久にして正鵠を得るわけである。禪者が學人に對しての態度を此處から觀察して行くと、如何にも其親切さが味はれる。

戸利といふ人が石頭和尚に尋ねた、

『何が學人——此のわたくしの本分の事と申すものでせうか。』

こんな問ひは尤もの問ひと思はれよう。吾等の多くは自分で自分の事がわからぬのである。已むを得ぬ。併し石頭の目から見れば、馬鹿げて居る。

『そんなものをわしに覚えて何にするのだい。』

『あなたに覚えなければ、どうしてわかりますか。』

石頭はもつとはつきりいはぬとわからぬと思ひ、

『お前、嘗てそれを失却したことがあるのかい』

といった。始めからなくして居なかつたら、何にも人について覚めるまでもない。自分の鼻がどこについて居るかとか問ふ馬鹿もあるまいが、自分の心とか、本性とか、靈體とか、主體とか、本分の事とかいふと、さあどこに手を著けてよいかわからぬ。それで人に尋ねる。尋ね出すと次から次へとわきみちへ行く。とめどがない。それで『汝還曾失却麼』といふ。これで脇途から引き戻されればよいが、そうでないと、又大分の年數がかかるであらう。或は永劫だめかも知れぬ。

無繩自縛

大珠にどうして解脱が可能かと尋ねると、

『もつから縛といふものすらないのだ。縛のないところに、何の解、何の脱ぞ。』

一直きに用ひ、直きに行ずる。これが無等等である』

との答である。これまた石頭の『汝還曾失却麼』である。法華やその他のお經にある長者窮子の喩もこれである。

併しこれが中々氣のつかぬもので、吾等はどうしても此運命から脱がれるわけにいかない。人間は元來、さうなつて居るのである。これが人間のえらいところといへば、えらいところである。犬や猫や雀には此の迷がない。それで『直用直行』する。今これを書いて居るのは夏の朝の五時頃である。雀はちゆうちゆうと窓の東西にきこえる。うちの猫は庭先の冷しいところに、四つ足を思ふ存分にのばし、横さまにねころんで居る。人間世界何の朝の練習だ。何の世界大戦争だである。朝日はやうやく叡山の頂きをはなれて、隣りの(晝はやかましく、大困りの)學校の屋根の一角から、輝き始める。『今日も暑いかなあ』と、自分は考へ出す。もう朝から迷の真中へ飛び込む。『無繩自縛』の繩目を、自ら進んで頂戴する。これが人間のえらいところなのでなからうか。迷がなかつたら、どうしてこの悟—反省・自覺、

自嘲・自笑―があるべきか。大珠はまた曰ふ、『昔しから悟つたいふことがないのだから、什麼なにの却て迷といふものがあらうか』と。これが人間でないといはれぬ。して見ると、迷うて悟り、縛られて解かれる―これが人間の『直用直行』なるものであらう。『大涅槃を求むる是れ生死の業』といふ、この生死の業は人間でないと出来ない。すると地獄へ墮ちるのも亦人間の特権ではないか。

どこからどこへ？

韞光大徳といふ和尚があつた、大珠慧海に問ふ、

『禪師は自ら生處を知るや否や。』

生處を知るやとは、自分等の生れ故郷を知つて居るかといふのである。『何處から何處へ？』が人生の大問題である。併し實際は、そんなことは問題になつて居ない。人間も動物も植物も日月星辰も、皆御互に殺し合ひ、生かし合つて、わからぬところから作り出し、わからぬところへ殺し葬る。出たところへ入るのか、はいづた、ところから出るのか、わからぬ。唯わかると思はれるのは、何れもわからぬとこ

ろから出入りするといふことだけだ。そのわからぬところが同じいところか、どうか、それもわからぬ。それから、そのわからぬところから出たといふとき、自分の居る場處が、わかつて居るかのやうに考へる。さう考へるからわからぬところへはいるとか、出るとかいふ。が、そのわからぬものに對させて居る、わかるといふものが、實際わかつて居るのか。生處がわからず、死處がわからぬといつて、その生と死との間―かうやつて生きて居るといふ―それがわかつて居るのか。生死がわからぬといふが、どつちかがわかつて居ないと、さうはいへぬ。どつちかわかつたところが、果してあるのか。今かう書いて居ると、ラジオか何か喇叭の音がする。この音を出すものは、何かわかつたところから、それを出して居るやうだ。如何にも自信に充ちて居るやうだ。果してさうか。大珠慧海の答はかうである。大珠慧海の答に曰ふ。

『まだ死んだことがないので、生處の話は出来ぬ。生が即ち無生だとわかれば、此生を離れて有無の生を説くことはいらぬ。それで祖師は生に當つて即ち不生だ

といふのである。』

これは次の如くに解してよい。われらの一般にいふのは、有無にわたつた生死である。生と死とを對させて、これが生、あれが死、生處は後方に、死處は前方にと考へて居る。ところが、この生が果して生か、死が果して死か。大珠や祖師方の見るところでは、生が無生で、不生であるのだ。(無生も不生も同じこと。)それ故、生に對する死がない、まだ死んだ事がないのだ。それで生處も死處もいはれぬ。わからぬのでない。始めからわかるわからぬの問題はないのである。生と死とを對させるからそれでわかつた様に考へるが、さう考へるから却つてわからぬもので前後が取りまかれる。さうしてわからぬわからぬといつては大困りに困る。もし始めから生れた死んだといはないで、その生なるものが不生であり、有無生死を離れたものだと見れば、わかるもわからぬも、迷ふも悟るも、しばらく解けるも、ないわけではないか。一寸足の始めのふみ出しが間違つて居たので、益々深みに入り込む。『生に當つて不生』の一句、實に人間のえらいところを道破して居る。盤珪和

尙も『不生で萬事がらちあく』といふ。生の不生で、ただの不生でない事を記憶しておかなければならぬ。『見卽是性』、『當生卽不生』、見があり知があるので人間もやはりえらい。

生と不生

『生に當つて卽ち不生』なら『死に當つて卽ち不死』である。卽ち、生れて死んで、生れもしなければ死にもしないといふことになる。生も死もないといふのではない。生れて死んでといふ以上は、生もあり、死もある。生と死とは人間思想の上からは、認めなければならぬ。それを認めてさうして生れもせず。死にもせぬといふのである。わが這裡に生死なしは、この生れもせず、死にもせぬところを言ふのであるが、生死事大は生れもし、死にもするところを言ふのである。生と死、死と生、さうして不生不死—絶対に相互に否定して居て、その否定が直ちに肯定そのものとなる。否定と肯定と絶対に相容れないで、その間に回互性が無礙自在に行はれて居る。論理では何と片付けるのか、自分は知らぬが、事實の上に、回互性が行はれ

て居ると言ふことに注意する要がある。

併しながら、生なし死なしといふと、それは只の抽象的な概念で、話の上だけの事だと思ふ人もある。それは此處に赤ん坊が實際に生れ出て、オギアオギアと泣き立てるのが聞えるからである。また手も足も元のやうだが、その體軀には何等の活力が見えず、火に焼かれて一堆の冷灰となつて、今迄手に觸れ、目に見えたその人が溘然として去つて居るからである——かう吾等は普通に考へる。畢竟の事實性は感性に訴へるより外ないからだといふ。それで不生は事實の直敘でなく、概念的だといふ。

果して然かるか、然らざるか。

更に諸禪者の所言にきかんか。

道吾圓智と雲巖曇晟とは同窓の友であつた。あるとき雲巖が病氣したので、道吾は見舞ひに出かけた。曰はく、

『離_レ此_レ殼漏子、向_レ什麼處_レ相見。』

殼漏子とは此からだの義である。『死んだらまた何處で御目にかかるのかいな』といふくらゐの意。すると病氣でうんうんうなつて居る雲巖曰はく

『不生不滅處相見。』

『何處で?』と尋ねたから、不生不滅のところと答へた。どこにそんなところがあるのかわからぬ。地獄か、極樂か、又この現在の娑婆か。道吾は必ずしも此答に不同意を示したといふわけでもないが、『とうだ、かういつたら』とて、左記を述べた。

『何不_レ道、非_レ不生不滅_レ處、亦不_レ求_レ相見。』

註釋を下すと、『君は不生不滅の處でといふが、それよりも不生不滅でないところでも、相見することを求めないといつたらどうだ』と、これが道吾の言ひ分である。が、不生不滅處と非不生不滅處と、どの位の相異があるのか。また相見を求むといふと求めないといふと、どの位の相異があるのか。

現に生滅の身で相見して居ながら、不生不滅のところてといふのは何の義か。非

不生不滅處は生滅のところではないか。此生滅のところでは、一方は病氣で臥て居り一方は見舞に來て居る。而して相見して居ながら相見を求めずとは何の義か。各々肯定のところは否定し、否定のところは肯定しながら、而かもこの兩つのものが何でもないやうに、この兩人は話し合つて居る。わかるのか、わからないのか。禪者は事實で言ひあつて居るのか、但しは概念で言ひ合つて居るのか。何れだらう？。何が事實か。何が概念又は觀念か。具體が何か。抽象は何か。道吾と雲巖と、この兩箇の個は向ひあつて話して居るといふが、その各々の個が具體なのか。必ずしもさうでないやうだ。個も觀念でないとはいはれぬ。個と指されて居る道吾と雲巖も同じく抽象されたものである。すべて感覺的なものが最後の具體・個であるといふ様なことを聞くが、論理學者でない自分には、その感覺的といふのが、またどうも抽象の結果のやうだ。そんなに何が最後の事實、個的具體なのかといふと、不生不滅の處で不生不滅にあらざるところが、事實そのものの端的である。個は實に此處に動いて居るといはなければならぬやうだ。

石霜は道吾に尋ねた。

『あなたがお亡くなりになつてから、誰か禪の極則を尋ねましたら、何と答へませうか。』

この問は漠然として居るともいへる。禪の極則を誰が誰に尋ねるのか。石霜が、死んで後の道吾に尋ねるのか。また外の人が、死んだ道吾に尋ねるのか、はたまた石霜自身が誰かに尋ねられるのか。そこは一切漠然たるものである。道吾も石霜も禪者である、そんな事にはお構ひなしだ。道吾は果してどんな返事をしたか。

道吾は禪者であると、さきにいつた。彼は石霜には返事もしないで、

『おい小僧さん』

と傍に居た沙彌を呼んだ。小僧さんは

『はい』

と答へる。道吾和尚は更に

『その淨瓶に今少し水を入れておいてくれ』

と命じておいて、暫らく何もいはずにぢつとして居た。石霜は固よりだまつて居た。わかるものは是でわかつてゐるが、道吾は親切な先生だ。今度は石霜にいひかけた。

『お前さきに何を尋ねたいな。』

石霜は正直に前問を繰り返す外なかつた。すると道吾はまた何もいはずにずつとそこから出て行つてしまつた。

石霜は悟つたかどうか。本には何とも書いてない。中々お悟りどころではなかつたらう。定めしぼかんとして狐に鼻でもつままれたやうであつたらう。

問題は此に在る。道吾が死んだ後に、ものを尋ねることがあつたらといふが、そんな問ひの有無は第二で、中心點は死である。死んであとはどうなるといふところに在る。死がわかれば後も前もない。みなわかるわけだ。石霜もそんな死後の出來事、そのときの禪問答などに心を注いで居るのではない。問題は生死である。

道吾はそれを知つて居る。

道吾といふ個、石霜といふ個、沙彌と呼ばれる個、淨瓶の個、水の個、後者を前者に注ぐといふ行爲事實、喚んだら返事するといふ行爲事實、前問を請はれるままに繰り返す行爲事實——是等の間に流れて居る、或は是等を繋いで居る何かに對しての自覺——それが禪の極則である。何かとか自覺とかいふとき既に『話墮』せりだが、これだけは人間としてお許しを乞ふ次第である。

禪と思想

禪ではよく『其場限りぢや』とか、『そんなところに腰を据ゑては居ない』とか、『跡を掃ふ』とかいふやうなことを教へる。漢文では『沒蹤跡』、『無所在』、『不可得』、『無自性』などいふ成句がある。或は『要行便行、要坐便坐』ともいひ、又『有意自救不了』ともいふ。それから、何といつても『總に不恁麼』で、一切を悉く受けつけぬといふやうな形式で表現せられることもある。何れも同じ方向を指示して居る。禪の修行はここまでこないといけないと、禪者はいふ。

これらの言ひ詮はし方は、何れも有無の概念を本として居る。吾等は普通に有に

囚はれて居て、中々にそれから解放せられぬ。大分自由になつたと思つて居ても、ひよつと有の奴が顔出して、『わしはここに居るぞ』といふ。有は一條繩で縛ばられぬ曲物である。併しどうもそれでは安心が出来ず、落ちつくところへ落ちつかぬ心持がしてならぬのである。それで古から達人は無になれと教へる。ところが、わしらはまた此無なるものを有に變更てしまふ。無といふ有があるやうに考へたくてしやうがないのである、無始劫來の無明といふのが、それであらう。

自分は哲學はわからぬけれども、近頃西田君の書いたものを讀むと、絶對の現在が現在を限定するといふやうな表詮がある。これが禪者のまさにいはんとするところを、如何にも鮮かにいつてのけて居る。これが跡を掃ふである。『應無所住、而生其心』である。『不行而行』ずるである。また『他の痴聖人を雇ひ來つて雪を擔つて井を埋む』である。大體、禪者には思想的なものが欠けて居る。それが却つて禪者の特性でもあるが、是からは、ただそれだけでは行くまい。思想的でない、世界的普遍性をもたぬともいへる。やはり爲人度生的菩提心の持主は、自分の經驗

を思想化する用意もなくてはならぬ。

これも西田君の論文に引用せられて居るがハイゼンベルクといふ人の量子論の物理學的原理の中に下の如き句がある。『數學的に定式化せられた自然法則の意識せられた知識は物質的世界に對して、實用を指して能動的に働きかける事は欠くべからざる前提である。併しかかる意識的知識の背後に、尙自然の直接的理解といふものがあるのである。それは此等の數學的構造を無意識的に受取り、これを模寫するものであり、自然を一層內的に受取り得る人々に開かれて居るのである。』(筆者加點。)

『數學的構造を無意識的に受取りこれを模寫する』ところに天地自然の直接的理解があるといふのは、盤珪禪師の不生で聞き不生で見るといふ義に外ならぬ。無分別の分別である。見聞覺知の世界は數學的・物理學的・心理學的世界であるより外ない。ただそれだけならば禪はいらぬ、寧ろ禪はないのである。ところが、ただそれだけでないので、それで禪が話されるのである。時間や空間や因果や道德の世界

の外に——といふよりそれと一緒に——禪の世界が展開するのである。

鳴かぬ鴉の聲をきけとか、片手の聲をきけとかいふことは、意識的知識の面から見ると如何にも没道理のきはみとしか受取られぬ。併し鳴いてからきく聲、両手を打つてから出る聲は、既に物理學的、即ち分別意識的なもので、自然を無意識的に無分別的に即ち内面的に、把握する所以でない。併しこれはまた反射運動的理解と同一視せられてもいけない。盤珪の不生禪がこんな風に誤解せられたこともあつたらしい。

見聞覺知の外に別の分別底はない。が、見聞覺知だけの世界ではない。それと共に、しかし、それでない、一つの覺知がある。さうしてそれは固より心理學的覺知でない。また論理學的分別を進めて始めて到り得たものでもない。無分別の分別であるが故に、西洋哲學で見るやうな神祕論的見解で禪に向はんとしては『錯！錯！』である。

禪はどうしても二元的・對象的・意識的分別的知識では把握不可能である。苟も禪において何か覺知するところがあらんことを希ふ人々は、何としても自分等が平生の考へ方を捨てなくてはならぬ。『汝の思慮を去れ、分別を離れよ』といふのは是故である。ただぼんやりして居れといふのではない。此間の消息に接するには、一たびそこへ這入らねばならぬ。意識的分別知の上の事になると、その知識を押し擴げて、自らの體驗以外の事でも、何か相似底を依稀させることも出来る。吾等人間の日常生活——實用を目指しての働き——は、皆このやうな知識を基礎として居る。これが人間の他の生物と異なるところで、その活動のどこまでも擴がり行く所以である。ところが、人間にはこれだけで満足出来ぬものがある。この不満足が、精神分析的に種種の様態で、意識の表面に現はれて来る。普通にはそれが氣づかれずに済んでしまふ。多數の人間は大抵このやうな生活をして居る。そんな人々は禪者の言葉を一種の寐語と見なすのである。已むを得ぬ次第だといはねばならぬ。

禪は意識的分別的知識の上に無分別知を持つて居るので、一般には同じものと考えられて居るものを、否定すると同時に肯定もするのである。そんな論理は何の役

に立つかと詰られるが、それは無益の益だとして外に答へられないのである。分別上から見ると、彼も死んで行き、此も死んで行く。飢ゑると食し、渴すると飲み、困じて休むことは、誰も同じではないかと曰はれる。併しそれは飽くまでも分別知の上の話で、無分別知のところに居るものは、死んでも死なぬといふのである。さうであらう、此人は生死といふ分別界の住人ではないからである。

さきに、禪者は何か固著（又は個著）することを嫌ふといつた。固著は膠著、執著、住著である。即ち二元的事象の世界における常態である。個多は同時に握り占めるわけに行かぬ、どれかその一つでないといけない。これが個多性の自性だからである。両手に花だといふが、片手には片手の花しかない。一枝以上の花でも、それを一束にすることによりて片手に握られる。數枝を個個に握らんには個個の手がいくつか要る。ところが禪者の攫むのは無手である又は攫んで攫まぬのである。それでどこにも膠著の機會がない、自ら流に随つて認得することになる、これとかあれとかいふ一定處に停滯せぬことになる。別にさうしようとの意志があるわけ

ない。自ら然るのである。自然法爾である。論理的にいふと、これは矛盾である。行爲の上では、終日食して飽くことを知らずである。また一粒の芥子に大千世界を入れるのである。禪者の立場からは、思想も行爲も一つものである。終日行いて一步をも運ばぬといふのは、論理だけでいふのではなく、生活の事實の上でまたさういふのである。生活即ち行爲と思想とをわけるのは分別知の世界のことで、無分別の分別に居るものは、そんな區別をせぬ。一本の指を舉げて、而して實に全世界がその頭上に躍つてゐるのである。

『萬法、一に歸す、一何れの處に歸す。』これは哲學上の大問題である。古往今來思想家の胸腹病である。趙州はこれに答へて、『我、青州に在りて一領の布衾を作る。重きこと七斤』といふ。布衾の製作は歴史的行爲である。而して此行爲が直ちに萬法歸一の思想そのものである。禪者の生活には二元性がない。行爲が思索で、思索が行爲である、それで無所住である。膠著や執著のない活潑潑地がある。

それで禪は白を黒ともいひ又白ともいふ。白と黒とを分別して而かも無分別である世界を認めて居るからである。『雪千山を覆ふ、孤峰何としてか不白なる』と。禪者は問ふ。『孤峰』も千山の中でなくてはならぬ。しかも白からずとは如何。白きが白からずで、白からずが白きである世界はどんな世界か。

拔隊禪師は甲州向嶽寺の開山で足利義満の時代の人である。和泥合水集といふ假名法語がある。その中に當時の人人の孤峰不白に對する『知解』を列擧してある。

曰く、『我は賓中主と見る。』

曰く、『我は千山の雪は這邊なり、孤峰の白からざるは那邊向上の一路と見る。』

曰く、『我は真心妄心とみる。』

曰く、『我は孤峰は正位、千山の雪は偏位なりとみる。』

曰く、『我は只無意味とみる。』

曰く、『我は只學者に疑團を起し工夫をなさしめんが爲の方便の語とみる。』等等。思想化しなければ、禪も普遍性を持ち得ぬといふことになる。それ故、吾等は禪

經驗の上に禪思想を築き上げなくてはならぬ。特に近代に在りては、西洋哲學を特色づけて居る思惟方法をも取り入れなくてはならぬ。それで禪はいやが上にその眞理性を闡明し得るといふことになるのである。併しながら禪そのものに至りては、吾等何れも各個の經驗事實によりて把握すべきである。禪の生命にはそれ以外の方法で觸れることが不可能だ。白を黒といふ論理の樹立と同時に、孤峰不白は拔隊禪師の如くに道取せられねばならぬ。頌に曰く、

『千山萬嶽雪堆堆。』

孤峰爲什麼不白。

賓主偏正落格量。

直參則鐵樹花柝。』

鐵樹花開くとき、木人歌ひ石女舞ふの春が來るのである。

本源を指示せよ

趙州に『本源とは何か、お示しを願ひたい』と尋ねた一僧があつた。本源とはい

ふまでもなく、萬物の根源といふ意である。その指示——これが中々に出來ぬので人間は意識發生の當初から悩み抜いて來た。個人經驗としては解決のついたことになつて居ても、それを取り出して指示するといふことになる、思想や論理なるものが要る。すると思想と經驗とが分かれ分かれになつて出ることになる。此に悩みがあるのである。

併し實際の上からいふと、この思想なるものも、單なる觀念性のもとのみ考へてはならぬ。思想は行爲である。行爲はまた思想である。手を動かし足を運ぶといふことは唯々生理學的・解剖學的・物理學的の事象に止まるものでない。これは實に論理であり思想である。動物や植物に在つては、生物學的及び物理學的の面でのみ見ること可能であらう。但々人間に在りては一舉手一投足思想でないものはない、論理でないものはない。思想化するとか、論理づけるとかいふことだけでない。手そのもの足そのものが思想で論理だといつてよいのである。それ故、本源といふことも、人間そのものから遊離してはならぬのである。手が思想で足が論理であると

き手がわかり足がわかることになる。是等を別別にして見ると、手足と、手足を考へるものとが分裂するので、両者が一つになつて働かぬ。本源はどこか遠いところへ行つてしまふ。而して吾等はその跡をのみ追ひかけることになるのである。

手足と、手足を思想するものとが、分裂せぬとき、手足がわかるが、かう『わかる』といふとき、手足は思想面に墮してしまふ。手足は手足でなくなる。吾等は普通この手足が手足でなくなつたとき『わかる』といふ。これは固より本當の『わかる』でない、それで『指示』なるものを要求する。

禪は指示せぬ、分裂させぬ、分別せぬ。所謂直指である。それで禪者の趙州には趙州流の直指があつた。

趙州從諗は本源を問はれて、

『本源無病』

と答へた。本源が本源である限り、本源が何だと問ふものも答へるものもないわけである。即ち本源病なしである。本源を指示せよといへば、そのとき本源はその本

來の健康を失つて病的になる。即ち二つに分れる。病氣は一のものが、二に分裂して、その兩個の間に矛盾と相剋があるので、發生する、意識せられる。本來の一で居れば本源はその自己同一性を失はぬ故、本源は本源である。即ち本源がわかるのである。思想即行爲、行爲即思想である。

併しこれはただ是だけいつても納得せられるものでない。それで自ら次の問ひが出る。いはく、

『了處如何。』

そのわかつたといふのは、どういふことなのですかと、わからぬものはかう尋ねるより外ない。趙州は

『了人知』

と答へた。わかつて居るものはわかつて居るといふのであるが、これは答にならぬとも見られる。實際はこんなことを問答するところに錯誤があるのである。併しこの錯誤はわれらのいつも繰り返すところである。是がまた實に止むを得ないのだ。

更に次ぎの問が出た。

『與麼時如何。』

これは不必要である。了人知るで、わかつたものでないとわからぬといふことになれば、そのわかつたといふことは、どんなことなどと尋ねるに及ばぬのである。實際尋ねたとして仕様のないことであらう。けれどもこんなことを繰り返す事が、わからぬものの習ひである。それで趙州も氣永に

『與我安名字著』

といつた。何か名字がつけられるならつけて見よである。本源は本源無病で、何かと名字を安じて、絶對とか一とか無とか又本源とかいへば、もう本源でなくなる。それかといつて、何とか名字がつかないと話も出來ぬ。是が永遠のデイレマ。

意識と行爲

安名がないと話が出來ぬ。話が出来るやうになると。行爲又は事實と名字とが別別になる。名字とは思想である、觀念又は概念である。而して論理はその間に組み

上げられる。論理も論理そのものとして見れば、人間経験の事實であるが、それがとかく遊離したがる。禪者はこの遊離を嫌ふので、常に人格の上に目を著けておくことにして居る。萬法歸一の公案にしても、趙州は青州での自分の経験を持ち出して居る。歸一などは哲學の大問題で頗る抽象性をもつて居るにも拘はらず、趙州はそれを自分の人格に結びつけておいて放さぬ。禪の強味はいつも此に在る。が、それと同時に、禪は又人格と相離れぬ思想化の方面に進出することを忘れてはならぬのである。今後は益々此方面に向つて優秀なる頭腦の持主が、その努力を傾倒すべきであると、自分は信ずる。

それは何れとしても、禪の禪たる所以は、人格をわすれぬところに在ることは疑を容れぬ。『如何なるか是れ佛向上の人』などと、印度の佛教徒にでも尋ねたなら中々長たらしい返答に接することであらう。また各種の徳目が擧げられ、その一の徳目につきて、抽象的な解説が附せられるにきまつて居る。これが印度民族の特殊の心理である。ところが、趙州の如き漢人に如上の問ひが發せられると、簡単に

左の如くに答へられる。而してそこに人格が丸出しになつて居る。曰はく、

『只者牽耕牛底是。』

これは牛の後から鋤を持つて田地を耕して行く農夫のことである。彼が佛向上の人なのである、何も紫磨金色の報身でなくてもよいのである。きはめて平常底の人間の上―而してその人間が極めて平常の行爲をやつて居る―その人の上に佛向上の人を見んとするところに、禪はその成立の理由を持つて居る。

人間の意識は名字を安著しないと承知しないやうに出来て居る。人間はいつも自分から離れたいと努めて居る。併しいくら努めても、自分から自分を離すわけに行かぬ。一方では意識が遠心力的に動き、他方では求心力的に動くので困る。が、かう二つの逆な方向に動くところに意識そのものが成立するのである。別に意識するものがあつて、それが彼方に動き此方に動くのではない。

今自分が自分から離れると云つたが、これは普通の考へ方によつたものである。何か一つの基體があつて、それが自らを『自分』と云つて而してその自分と云ふも

のが、自分から離れようと云ふのではない。實は『自分』なるものは、方向の異なる動きを覺知するときに生ずる意識なのである。それで此意識を基として考へると、人間はいつも何だか縛られて居るやうな感じがする。此方へ往かうとすると、彼方へ引きやられ、彼方へ往かうとすると此方へひきよせられる。これは何か固定したものを握つて居るからである。

禪者の主張は、それで、意識の本源を窮めんとするのである。二つの相反する方向に動くものの自覺が意識であるといふと、この『動くもの』が問題にならう。意識はこの『動くもの』を分別するが、この分別の下には無分別があつて。それで分別意識が可能になるのである。それ故、意識の本源は無分別に在るといはねばならぬ。普通にいふ自覺は、それ故、分別的自覺でその下に無分別の自覺がなければならぬ。これを無分別の分別といふのである。

縛られたといふ感じは、分別意識の所産であるから。その本となつて居る無分別に這入ると、自ら解脱自在の境が獲られるわけである。

禪者はよくその物になれともいふ。その物になれば自ら分別もなくなり、束縛もせられぬことになる。それは分別といふことは、二つにすることであり、束縛はその二つから自ら出て來る事象であるからである。その物になれば、渾然たる一で、分別の餘地がない、無分別である。また隨處爲主である。賓主を絶したところには何等の限定もない。随つて繫縛はない。併しそれは只の平等ではない、泯絶ではない。みんなが雪に覆はれてしまへば、千山もない、また孤峰もない。千山の間の孤峰で、孤峰を繞る千山でなくてはならぬ。それで雪に覆はれて而かも白からざる孤峰があるのである。この孤峰そのものになれと、禪者はいふのである。

併しこれだけに止まつてしまふと、働きの出どころがなくなるやうに考へられましょう。それはまだそのものになつてゐないからの沙汰である。その物になると、決してじつとしては居ない。じつとしてゐてはまだ本當に其物になれぬのである。まだ二つの世界に彷徨してゐるといはねばならぬ。二つの世界に定著せられて居る限り、自在の働きは見られぬ。無定著即ち無住の世界―それはじつと据ゑるべき腰

もない世界であるが—そこに出ることが出来る、自ら無礙の一道を走ることにならざるを得ぬ。

禪は只空で働かないといふ人とは、まだ禪のなかに這入つたことのない人である。趙州のいふやうに『了人』でないと『了處』はわからぬが、分別の道でも、正直にその行くところまでを、つきとめると、自ら無賓主で—而かも必ずしも無賓主でないものに突きあたる。即ち無賓主のところには月あり花あり樓臺あることを認め得るものである。

題 百 禪

(出版會承認)
い260787號



昭和十八年十月十五日初版印刷
昭和十八年十二月二十日初版發行 (三〇〇〇部)

◎定價二圓九十錢
特別行爲稅相當額十錢
合計 三圓

著 者 鈴木 大拙

發行者 東京都芝區芝公園七ノ十 岩野 眞雄

印刷者 東京都牛込區山吹町一ノ九八 丙田 作之輔 (東東三六〇)

配給元 東京都神田區淡路町二ノ九 日本出版配給株式會社

發行所 東京都芝區芝公園七ノ十 株式會社 大東出版社

振替東京一九四七一番
電話芝三九四四番
會員番號一一六五三六

| |
|-----|
| 966 |
| 229 |

終

大東出版社

賣價(税込) ¥3.00