

きて、この貴重なる平民的の舞臺が在ることを忘却して居つたからである。これは消極的の「悟」からは必然に來る結果で、藤原の惺窩が。

我が儒明鏡の如く物來れば即ち應ず、釋氏暗鏡の如く、却りて物を棄絶す、鏡中本來固有の明之を暗さんと欲す、これ理を害するなり。

と難じたのも強ち無理ではないが、然し予が解釋した禪の「悟」に對しては、この批評は愚となり、明識なき者の駄語となるのである。

予は上叙「悟」に對して極めて初步の研究をしたのであるが、此で「悟」の全體を盡したとは決して云へぬ、されば研究と云ふよりも、寧ろ「悟」に對する一面の觀想と云つた方が適當であつたかも知れぬ（四十一年六月稿）。

第十五章

「悟」の意識状態に就て

前の記述と多少重複する所があるかも知れぬが、然し今は更に別な事柄が記述してあるから茲に擧げることにした。

一 悟と無餘涅槃と死

「悟」の心的状態を以て、意識流の斷絶と解したならば何の記述も要らぬことゝなるが、苟くも人間が肉體を有する限り、即ち諸の感覺機官を有する限りは、意識の全部否定は飽迄も不可である。若し「悟」と云ふものが、或一部の人の云ふ如く、意識の動作が斷滅した状態を指したのであるとすれば、その所謂「悟」は全く「死」である、即ち灰身滅智の無餘涅槃とも稱すべき状態であつて、肉體の活動全く亡びてその肉體を支へて居る生命も共に亡びた時でなくてはならぬ、これを「悟」は「死」と解することは出來ぬ、従つて意識流の斷滅などとは如何に悪んで解釋しても不都合である。

二 無心と意識

吾人の想像する所によると、大別二種の「悟」が可能である、一は消極的に出發し

悟の意識状態に就て

て、消極的に終り、他は消極的を主とし之に積極的を伴として出發し而して其歸着する所終に積極的になる者これである。前者は多く苦行をこよなき者として精進し、戒律を重んじて肉體を絶對的に輕蔑する、精神主義又は純靈崇拜主義とも謂ふべき者であつて、印度の苦行外道などはこれである。斯く彼等は靈を崇拜する、然し靈の本眞を極て消極的に解し、ひたすら無我となり、無心となり、一切の意識を打滅し、宇宙一切の現象に對して何等の感觸をも有せず、一休和尚が戲談半分に排斥して云つた。

佛にもなりかたまるはいらぬもの

石佛らをみるにつけても

と云ふやうな無感覺な状態となつて、無神經的の境界を佛の境界、即ち「悟」の状態と思惟し、雨が降らうが、風が吹かうが、將た衣食住が如何になり行かうが、一點關知せざる者の如く無痛痒の漠となり、世の中の出來事がどうあらうと、ソナナことに一寸も感ぜないと云ふを以て、大安心、大安樂、「大悟徹底」の境界であると思考して居るらしい。若し吾々が全然消極主義を抱いて、禁慾を旨とし、他迄も人煙を遠けて

山間に入り、無念無想の境域に進まうとして、吸霞木食を能事としたならば、或は上叙の境界に達し得るかも知れぬ、されど精密に攻察したならば、この境界は果して無意識であらうか、苟くもその境界に達した人々は、肉體迄も滅ぼし去るとすれば、それは云ふ迄もなく無意識であらうが、肉體の存する以上は、意識の波動が其度を顯著に示さうることとあれ、意識流の存続することは無みすべからざる事實である、されば「無我」「無心」又は「無念無想」等の消極的「悟」の心的状態の形容詞は、その示す文字通りに解するは最も不可である。宜しく主觀界の全意識が、或一定の紐繩に統一せられ、自餘の事物に精神を奪はれないと云ふ意味に解さねばならぬ、斯かる意義に解すれば、無我、無心等の状態は、無數の小我が、一の大我に統一せられた心的状態となるのである。

三 迷者と悟者との感性活動

次は第二種の「悟」でありまして、此は前の「悟の考察」にあるから重述する迄もないが、要は一方で消極手段をもつて、身と心との向下的墮情を制止すると共に、一方では調和せられた意識の導きたる積極的手段を用ひ、向上的眞摯なる態度にて

るのである。

されば此の方面では意識を否定するどころか、その否定説を絶對的に拒排し、無心、無念、無想等に對しても、大に積極的の觀念もて把柱し、云はゞ合理的活動(理性のみに重きを置くにあらす)、更に妥當に云へば調和あり統一ある意識の宗教的活動で、従つてこれを「眞の悟」と解釋するのである、故にこの「悟」を得たからとて、諸感能の活動が、常人と異なる所はない、主觀界の受動作用も、客觀界の能動作用も、決して常規を失するやうな者ではない、即ち身心各々歩調を同うして活動するものである。

然し只だ一つ常人に異なる點がある、それは感性活動である、これは極めて著大な相違と云つてよい、例へば、快不快の感に就て、主觀と客觀と統一せる人の感性活動は能くその理否を看破して、中正を歩むから、常人の不快又は苦痛と感ずることも、寧ろ快又は正當と感ずる場合がある、これが抑も千里の差は一步よりす、心的慰安の得らるゝと否との岐點である、快樂説に「逆理」と云ふ者があるが、その逆理は茲に有力に適用することが出來やうと思ふ。

四 滅ぶべき宗教

これ等兩種の悟界が、可能であると想像し、思惟せらるゝにかゝはらず、吾人が前者を棄て、後者を取らんと欲する所以の者は、全く時代を眼中に置き、宗教の本領が、その時代々々の人類を教化するにあるより、自然と宗教に順應性あるべきを重要視するに基くのである、然し斯く云ふも、その宗教が眞髓とする、普遍的の原理即ちその根本に於ては、決して少しの變遷も來さぬこと、思ふのである、若し萬一此によりて其根底に動搖を來す宗教であるとすれば、その宗教は應て時代精神に淘汰せられて亡ぶべき運命にあるものであつて、將來益々發展せんとする人類を、自由に通くべき能力は毛頭もないのであるから、よしや滅亡に歸したからとて何等の苦にもならぬものであります。

五 「安心」意識の誤解

意識は「悟」界と稱すべき心的状態の、消極的方面に於ても、將た積極的方面に於ても、共に存在するものであつて、決して無意識の状態と考ふことは出來ぬ、然らばその意識が或紐繩に統一せられた場合は、その意識界は一定不動の状態と稱す

ることが出来やうか、「安心」と云ふ語は文字上如何にも心意の安定不變なるが如く觀念せられ、又た四圍の事象に攪亂せられざる状態と思惟せられ、心意の波動が如何にも靜穩無事なるが如く想像せらるゝ然るに從來の識者は更らに層一層消極的に解釋して居るが、漸次進歩したる心理學を材料として、「悟」の意識状態に對したならば、下の如く思惟するを以て最も妥當であると信するのである。

六 意識流

意識の特性に就て從來安定不動と考へられた悟界の誤謬を發見するの捷徑は、人格的意識の諸状態が常に同一状態を保守せざることを、換言すれば、間斷なく變化しつゝ、而かも其流れが連續することはである、これは佛教に於ける刹那論によりても明らかに證明することが出来る、即ち其刹那と同一傾向の下に、甲状態から乙状態乃至丙丁等無限の諸状態に流注し、嚴密に同一状態を表現することは一回の除外もなく必然である、こは左程困難の事實ではない、吾人が客觀に對する觀想と、日常の生理的變化とを材料とし、昨日の甲に對する感じと、今日同一甲に對する感じ乃至一時間前と一時間後と、一分前と一分後と同一甲に對する感じを出來得だけ

嚴密に判斷したならば、此は決して虚論ではないと云ふことが知らるゝのである。かゝる意識の流域は、寸毫の間斷もなく注ぎて、刺戟や生理的境遇の無限の變化とともに變遷しつゝ去るものである、よし同一刺戟があると假定するも、それによりて生じたる感覺は決して一回の同一をも示さずして、前後必ず異なるものである。

七 迷悟の意識流別

於此か「悟界」と稱すべき心的状態、即ち「悟意識」は、決して固定不變なるものではない、只だその流域が「悟」に達せざる者に比して、理想的に流がるゝやうに思惟せらるゝ例へば常人が無數の刺戟を受けつゝある際、その最初又は中間に於て、過去に經驗せず、現在にも豫想し得なかつた一種奇妙の刺戟に接した時、圖らずも極度の悲喜哀樂の感覺を生じ、神經傳流によりて傳へられたる最後の意識が、感覺相當の波動を生じ、爲に前後に於ける意識流の秩序を亂せりと假定せば、「悟」に達せりと稱する意識に於ては、其の度極めて沈着であつて、意識流に變動を來さないばかりでなく、寧ろ其の刺戟の實相を看破すべき勇氣あるものとして想像せらるゝので

ある。

これは元來何によりて然るかと云ふに、通常意識流が無限の點的波動の状態を保ちつゝ進化せる變化の連續に反して、「悟」に達せる者の意識流は、やゝ線的(統一)連續を有して居るやうである。勿論線は點の集りであるから、點的と云ふも、線的と云ふも、嚴密には同一のやうであるが、吾人の肉眼に映じたる儘の點線の譬もて假りに配當して見たに過ぎぬのである。即ち前者は意識の前後に於て自覺的紐繩的關係なきに反し、後者は完全に此れある者と考へざるを得ないのである。

八 意識統一の紐繩は何か

然らばその所謂紐繩とは何であるか、その主權者は何者であるかと云ふに、これは心理學者等が「自我」を以て、經驗的自我(客我)と純粹自我(主我)とを分つ中に於て、其の主我を根本我若くは形而上學的自我が認識せる活動其者が紐繩である。約言すれば、本體的究極の我が主我を認識するの作用である。禪宗流の語で云ふと、「見性成佛」とか、「見性悟道」とか、「以心傳心」とか、「佛語心」等と稱する。「性」又は「心」其者が即ちこの本體的究極の我である。

されば吾人が「悟界」の心的状態は、如何に考ふるも、意識の固定不動と見ることは賛成出來ない。若し之に賛成するの時は、其の人(悟つた人)の生が既に亡び去つた時でなくてはならぬ。故に前に刺戟感覺の所で云つたと同じく、「悟」に達せざる者の意識波動は、時に不安煩悶の、不律動的波動を惹起し勝ちなるに反し、之に達する者の意識流は、紐繩的であり、律動的であつて、感受性と意識波動との間には、正比例的の關係が存せないのである。而してこの正比例的關係が存すると存せないとでは、主觀的には僅々一步のやうであるが、客觀的には千里萬里の異狀を呈するものであることに注目せねばならぬのであります。

九 「悟」は純主觀的である

上叙の理由が、若しも誤謬でないとするれば、次の斷定と共に眞理でなくてはならぬ。即ち「普遍的の悟」は決してあり得べからずと云ふことは是である。換言すれば「悟」は純主觀的であり、従つて純個人的であつて、萬人共通なる心的状態は決して存するものではないと云ふことは是である。これはそも何によりて然るのであらう。等しく人間と稱するも、人々の體格性格、貴賤貧富、權位名望、智識の淺深等皆な別

々である、これ等は、その人の理想、その人の主義を異にする原因である、されば萬人
 異なる眼横鼻直で、類しては居るが決して同一ではないのである、且つや各個人が屬
 する社會の性質、その社會の主張、及此が對外關係の相違、各個人が住する土地、人
 戸の別、人戸移動の變遷、その他地相、地勢、氣候、風習等の影響も尠ならず、個人の主觀
 界に異彩を投げ入るゝものである、茲に同年月日の同刻に生れ、同一父母家族を有
 し、同一感化を受けて成育し、而して同一事業に向つて進行せる二人ありと假定す
 るも、この二人必ずや一致する者とは想定することが出来まい、この單なる事狀は、
 主觀界の複雑なる組織を示す者であつて、信仰の内容やら、「悟」の心的状態は、純個
 人的であると云ふ説明として有力な者である。

十 刺戟と悟者

殊に刺戟に對する各個人の意識流が、同一事物に對する同一刺戟であるとする
 も、甲の場合と乙の場合とは全く同一と云ふとは出来ぬ、加之ならず、性を異にし、境
 遇地位を異にし、感化を異にし、その他一切の事狀を異にせる別個人にありては、勿
 論同一意識流の生ずべき理由がないのである、されば好し同一宗教内にありて、同

一の信仰の對象を有し、同一状態の下に、同一教條に服従するとしても、此によりて
 救はれ又は悟りたりとするも、その主觀的状态に於ては純一であるとすることは
 出来ぬ、これ吾人がさきに普遍的の悟は決してあるものでない、と云ふた所以である。
 譬へば予が昨日砂糖を嘗め、而して今日も同一砂糖を嘗めたりとせんに、その甘
 味ありと感ずる點に於ては全く同一であらうが、然し嚴密には決してさうでない、
 何となれば吾人の體温が常に同一でなく、この不同一は「甘味」と云ふ點に於て大
 小孰れにも別々の感ぜを與へるのであるからである、この事柄は日常吾人の經驗
 し居る所で、一度人が寒胃に罹りたる時、體温が九度乃至九度以上なる時は、平常「甘
 し」と感じたる同一砂糖に對しても、同一感官を通過する味神經傳流は、却て「苦し
 し」と告ぐるではないか、單に味に於てのみ然るのでない、色彩に對しても同一である、
 吾人が等しく木葉に對して、日光に照さるゝ部分も、日陰の部分も、共に綠色である
 と見るに、この視神經傳流は實際に於ては、錯りであつて、精細に考ふる時は、畫家が
 日光に照さるゝ部分を光澤ある黄色に畫き、日陰の部分に薄蒼色に畫くが如く、見
 ねばならぬのである、若しこれ等が同一に見らるゝとするも、その人々の生理状態

と心理状態とが時々異なるに従つて、これより惹起する意識流に或は厭世的に、或は樂天的に、自らその趣を異にするので、多くの詩人墨客が様々の詩韻を産出して居るのは紛れもなくこの事實を提供した者であると云つてよい。

斯く考へ來ると、「悟」の心的状態は決して誰れ人にも同一ではないと云ふことだけは明らかであるが、次に來るのは然らば以心傳心とはならぬでないかと云ふ疑問であるけれども、「以心傳心」と云つても、甲の「悟」の心を其儘乙に傳へるのではなく、既悟者の心的活動を、或は言語に或は舉動に表はして、單に未悟者の將さに發かんとする「悟」の蕾を促すに過ぎないので、丁度櫻花の蕾を、ヌク／＼した春風が刻一刻と咲く機會を與ふる者の如くである。されば春風が咲かしたのではなく、春風はホンソ助縁であつて、蕾其者が咲くべき一大能力があるのである。以心傳心もこれと全く同一であるから、この疑を更に一步深めたならば、忽疑其者が疑を破つて明瞭になるのである。(四十年七月稿)

第十六章

禪と催眠術の異同に就て

一 催眠喚起法

現今禪と催眠術とは盛んに流行して來たやうである。催眠術は心理學者に依つて學理的に研究せられ、その説明の完全に向つて進みつゝあるやうであるが、禪に於ては之を實踐的に參學する者も尠く、之を學術的に研究する者に至つては皆無と云つてもよいであらう。況んや兩者を併せ研究せる者は絶無である。然るに往々禪と催眠状態とを比較して、餘程類似して居る者の如く説くのは、太だ奇怪千萬な話で、ホソハ外形の一部が、或は類似して居るかも知らぬと、其の本眞に至つては雲泥の差であり、福來博士の「催眠心理學」によつて見ますと、催眠の状態に至らしむる方法を大別して三種としてある。その一は心理的方法で、その二は生理的方法で、その三は生理心理的方法である。始の心理的方法と云ふのは、主もに精神に或る刺激を與へるのであり、此には注意を一所に集める方法と、それから施術者が被催眠者に暗示命令を與へるとの二である。次に第二の生理的方法とは、頸動

脈を壓迫したり、頤頰脈を壓迫して腦の血液を減ずることや、深呼吸さして肺臓とか内臓の運動を惹き起して、腦部の血液を少くすること、及び被催眠術者の身邊を暖かにして、腦貧血に導く等の方法であります。倍て第三の生理心理的方法とは、被催眠術者の身體を撫で擦つて其人の注意を一局處に集め、而して腦貧血を起させるのであるさうです。要するに上叙三種の方法は孰れも被催眠術者に腦貧血を起させて催眠の状態に導くのである。なる程此は一々人間の精神作用と生理作用とを細密に考へて成立した方法であるから、實際に於ても將た學術としても立派な價值を有して居るに相違ない。然るに禪宗で禪定に導く方法はさうであるか、之を組織的に纏めたるならば纏められぬことはないが、先づ大體の處がかうである。

二 坐禪入定法

身體を整齊する方法は(一)坐處に坐物を敷きその上に蒲團を用ゆること、(二)飲食を節量すること、(三)一切の技藝を遠離すること、(四)美服垢衣を着せざること、(五)飲食衣服睡眠の過不足なきこと、(六)生物墮物損物、凡て不淨物を食せざること、(七)坐定に入る時は食後直に入るべからざること、(八)風藥、胡麻、薯蕷等を少しづつ食するこ

と、(九)寒暑澁滑剛柔輕重驚覺等各々中正を得ること、(十)常に目足を洗ひ身を閑淨にするこ、(十一)左足を以て右膝を壓し右足で左膝を壓すこと、(十二)右手を左足の上に置き左掌を右掌の上に安すること、(十三)而して兩手の大母指を面ひ挂ふこと、(十四)耳肩鼻臍共に併行にして直線的の姿勢を取ること、(十五)舌を上顎に掛け唇齒相合はすこと、(十六)眼は常に自然に開き呼吸も自然の速度に出入すること、(十七)衣帶は寬急宜しきを得ること、(十八)大畧斯の如くして最後に欠氣を一息すること。

此が坐禪の定に入つて身を整ふべき方法である、身體法の如く調ふて更に進んで精神の整齊法が太切である、この方法も大略次の如くである。

(一)一切の是非善惡の觀念を放抛して、外界の諸現象を斷執すること、(二)從つて心意識の作用や其奥に潜める念想觀の活動を停止すること、(三)一切の妄情を斷絶するのみならず、佛法の觀念すら起さざること、(四)無常無我の理を直觀して坐禪三昧なること、(五)大慈悲の念に住すること、(六)我執法執即ち主觀的執着も客觀的執着も共に生ぜざらしむること、(七)疾病にある時は心を兩趺上に安んずること、(八)心昏沈する時は心を髮際又は眉間の中間に置くこと、(九)心散亂する時は心を鼻端又は臍

下の丹田に安すること(十)而して法を求むるの念もなく、成佛得度の目的も起さること、更に最も大切なるは(十一)斯くして非思量を思量し、兀々として大安樂の境域に住すること、此である。

三 催眠施術法と入定法との比較

以上身と心との整齊法は、記述が大に前後して居るが、然し大體は此に盡きて居ると思ふ、偕て催眠術が三種の方法を用ひて人を催眠の状態に導かんとして居る。其方法も、禪定に人を導かんとする坐禪法と、果してどの部分が類して居るだらう、總べて催眠術の方法は、腦貧血を起さして人を「眠」の状態に導くのである、所が禪の方法は、以上の手段を用ひて人を「覺醒」の状態に導くのである、一方を「酔」の状態に誘ふ者とすれば、一方は「醒」の状態に誘ふ者である、一方を「夜の暗」に導く者とすれば、一方は「晝の明」に導く者である、されば催眠術者は、施術室を温暖にして被催眠術者の血管を開張させ、腦髓の中の血液を身體外周部下に降して、「睡け」つかしむるのであるが、禪は全く之に反して、盛んに除眠法を講じて居る、それ故に施術室に當るべき「坐堂」は温暖なるよりも、寧ろ寒冷を欲するのである、除眠法にも種々

あらうけれども、主なる者は下の如くである。

睡氣が來つたならば(一)或は身を動かす(二)或は目を張り(三)或は心を頂上に置き又は髮際に置き或は眉間に安んじ(四)猶醒めざる時は手にて目を拭い(五)又は身を摩すべし(六)猶醒めざる時は坐處より起て經行(除歩のこと)すべし、一百歩に及ばば必ず醒めん、經行の法は一息に半歩を度とす(七)猶醒めざる時は目を濯ひ頂を冷し(八)或は菩薩戒の序を誦せよ、而して生死事大無常迅速なることを觀せよ。

概略斯やうである、即ち飽迄も覺醒の状態に導かうとして居る、それ故に單に坐禪の場處は坐堂ばかりでなく、(一)靜處なること、(二)冬は暖かに夏は涼しき處なること、(三)坐室は晝夜共に開放すること、(四)常に坐室には燒香し獻華すること、(五)遊人戯女の處を避くること、(六)權勢名聞多慾戲論より遠かること、(七)火難、水難、風難、賊難、及び海邊、酒肆、娼房、穿女、處女、妓樂の邊ならざること、(八)極寒極熱、極明極暗の處ならざること、(九)高顯の處に登つて坐せざること、等と教へて、身と心と場處との中正を保つことが肝要である旨を云ふて居る、然るに催眠術ではどうか、同じく身を摩し、目を撫するにしても、禪は醒さんとして用ひ催眠術では眠らさうとして用ひて居

るのである。加之ならず、禪が排斥して止まざる技樂をば、催眠術の上では、注意の對象として用ひて居る。只だ多少似て居ると云ふ點は、息を數へさすとか、注意の對象を變らせない爲に、鼻端や丹田に注意せしむることであるが、此とて禪と正反對の睡眠に導く方法として用ゆるのであるから、嚴密に考へると、少しも似ては居らぬのである。斯くその方法が一見似て居るやうだが、實際は正反對でありますれば、この方法から達した状態、即ち禪の上で「定の完成された時」進んでは「大悟徹底の境」と催眠術の上では「催眠状態」と如何なる異同があるだらうか、これは最も重要な問題である。

四 催眠状態は如何

福來氏は催眠の状態を程度の上から三種に分けて居る。即ち、無我状態、無想状態、滅盡状態。此である。氏の解釋を要約して見ると、無我状態とは、外來の刺激に對する感覺殊に視感覺や聽感覺があつて、自分の現に居る場處や、自分の身體のあることは、臆るげながらに知覺して居るもの、之を他の物と區別すると云ふ性能はない。即ち事物を平等に見聞すると云ふ状態である。それ故に、自分の身體及其場處に就

て自覺的の意識はない。勿論智覺、聯想、思考、判斷、感情、欲望、意思等の性能が働いて居るものではない。然るに此の状態が更に深くなると、無想状態となるのである。此の状態は心があるやうでないやうで、混沌、暗昧、丁度鳥の羽が空氣中にフワ／＼舞うて居るやうであるから、その他の性能は更にないのである。所がこれより最一步深くなると、滅盡状態で、ユンドは全く何等の意識もない。即ち、絶對的無意識の状態である。此の状態は予の考では恐らくハルトマンの無識哲學の本體のやうであらうと思ふ。然し福來氏は、ハ氏の無識と比較を試られぬから分らねど、兎に角此の滅盡状態は、主觀界も客觀界も本體界も一切絶空純無となつた状態である。要するにこの三状態を通じて、自發的の精神活動はない。若しこの活動が少しでも加はれば、加はるは催眠状態から遠かつて行くのであると云つて、下のやうに定義せられた。

催眠とは一切の自發的活動の全く休息して、無念無想となりたる精神状態なり。

然しこれは催眠状態の完全な定義に相違はなからふが、更により完全な定義としては、被催眠者の生理的状态を看過した嫌はあるまいか、駄足ながら失禮の言を

吐いて置かう。

五 禪定の状態は如何

催眠状態は前述の如くとして、「定」及び「悟」の状態は如何であらう而してその状態が果して催眠状態とどんな異同があるだらう此點に就ては普遍的の解釋は到底出來得ないなせなれば催眠術は數々自分にも他人にも實驗が出來て從て研究もし易く説明も出來易いが「悟」は容易に得られずまた「定」も眞個の定に到ることは困難であるイヤその困難も殆んど不可能であると疑はるゝ迄困難である而して心理學者は催眠状態を自ら實驗して述べられてあるに反し禪には未だ嘗て「悟」の状態を説いた者がなく好んば説きかけても肝緊な處に到ると「言語道斷」とか「意慮不到」とか「無舌人の解語」とか「露」とか「鳴」とか云つて逃げて居るされば本書の第二章第三章でも述べた通り古人の語句を材料として慎重に想像するに過ぎないのである否想像と云つては忠實ではない實は斯くくど確信せざるを得ぬのであるイヤヤ悟界又は定の境域を略述せやふ(第二章及第三章を參酌ありたし)。

「入定」の状態は無意識ではない善惡を思はず是非に關せず心意識の運轉を停め念想觀の測量を止めると云ふから定めし無意識の状態となり去るのであらうと思ふだらうが決してさうでないなる程この状態は意識があるとしても普通人の意識とは全く別であることは云ふ迄もない普通人にありては善は善であるとして惡と絶對的に區別して考へる美を美として醜とは絶對的に正反對であるとして善を取つて惡を捨て美を褒めて醜を貶する凡て事物に對しての感覺智覺觀念判斷推理感情欲望等一切の精神活動は何時でもこの立場を離れぬ約めて言ふと主觀界の現象に對しても客觀界の現象に對しても皆な取捨憎愛と云ふ尺度で定むる心意識である念想觀である之に反して「定」中の精神界は諸現象に對して單に皮相に止まらず其根底を發見し美の美たる所醜の醜たる根元を究明し而も其兩者畢竟同一物の兩面であつて其根底は一であるのに不完全な人間によつて假りに差別せられた迄のことであると徹見し平等無差別の觀念界に遊ぶのである而して凡ての事物をこの尺度で定むるので即ち「定」中に於ける心意識及び念想觀は無差別平等のそれであるこの觀念は決して強爲的に表はれた

のではない、上叙のやうな消極的方法から入つた「定力」の作用によりて、自ら發露し來つた根本智慧の光である。強て名けたならば「絕對意識」の天眞の活動であらう。然しこれは決して想像ではない、何となれば「坐禪儀」にも「兀々として坐定し、箇の不思議底を思量せよ、不思議底如何んが思量せん、非思量此即ち坐禪の要術なり」とある。思量とは、「我」が何物かを思ひ量り判斷するので、人爲的であり、強爲的であり有心である。この思量が過ぎると、妄想となり、迷惑となり、一切顛倒の導手となり、不思議とはそれと正反對に、「我」もなく、「我」に對する者もない、全く無心であり、無分別無意識であつて、無機物と一つである。然るに思量にもあらず、不思議にもあらず、兩頭共に截斷して、無心（不思議）の境界自ら有心（思量）とならねばならぬ、即ち絕對意識の境域にあつては、思量判斷の強爲に渡らずして、公平無私無我無執着の思量となる、こゝが非思量である。故に古來から此の「非」「不」の二字をば、非不は除却を云ふに非ずと注釋されてある位であります。

六 兩状態の比較

依之觀此「定」の境界は、意識は依然として存するけれども、中正であり無我であ

り無執着である。此を以て「坐禪は大安樂の法門である」と云はれて居るのだ。既に意識が湛然として不動の姿勢を取りつゝ、活動して居る。勿論催眠状態に於けるが如く自發的活動がないと云ふとは出來ぬ、混沌朦朧と云ふとも云へぬ、美は美と見醜は醜と見て、只其れに動搖されない、常に精神が主となり能となつて、事物は客たり所たるの位地に立つのである。これとて強爲的に能所主客を分つのではない、自然的である。若し「定」の状態が全く自發活動の心作用なき者とすれば、何等の作用か、で覺醒法を講せねばならぬ。催眠術では「解眠法」がある。禪にはない。それはない筈なので、元來「定」は催眠でなく、覺醒である。即ち普通の酔や睡眠より覺醒したと云ふよりも、最も高尚なる意味からして、人生の夢より醒め、眞理に闇昧であつた状態から覺めた状態であるからである。

之を要するに、「定」の境界は、刺戟も感受する、智覺もある、判斷も推理も感情も欲望も皆ある。只だこれ等は、根底から覺め抜いた状態として存在するのである。我執法執を離れ、無我無心の解脫的意識作用として存するのである。されば催眠状態の無我無想滅盡とは、一として同等な部分はない。只だ文字上の名稱では、無我無想な

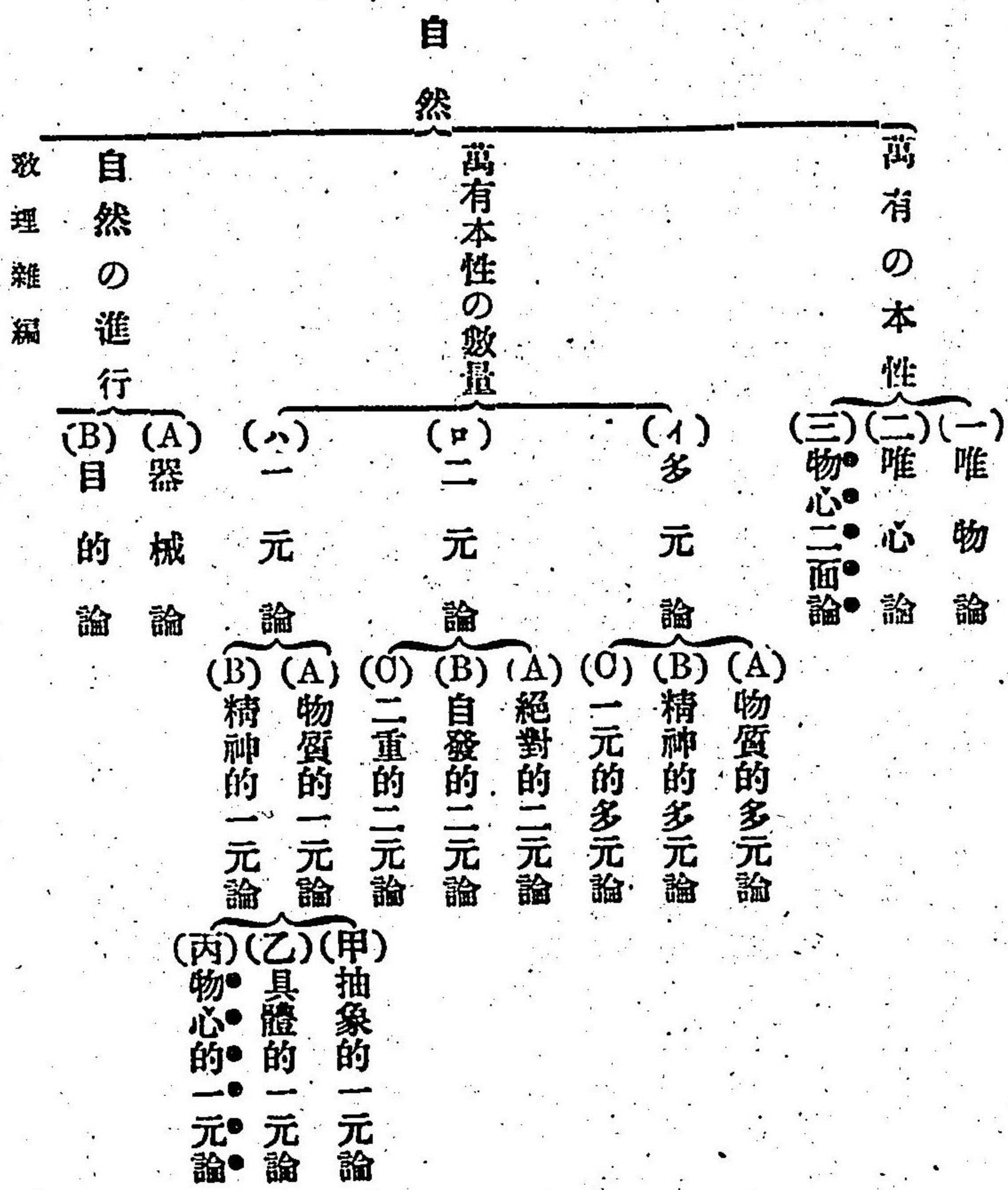
如何にも類似して居るやうであるが、神のそれは「シマツテ」をり、「オチツイテ」居るに反し、催眠術のそれは「フワクシテ」をり、「ウイテ」居るやうである、更に悟界の意識統一と比較したならば、愈々其不同一なるを知ることが出来るであらう。(悟に就ては第二第三章を見よ)。

第十七章 教理雜編

一 禪宗は宇宙をどう説くか

宇宙論とは即ち自然界の現象を説明する者でありまして、哲學上では一大問題であります。先づその問題の第一は萬有の本性は物であるか、心であるか、將た兩者共に存するかと云ふ異論がある、また萬有の本性が多元であるか、二元であるか、將た一元であるかと云ふ議論もある、而して自然の進み行は、器械的であるか、何か目的があつて、其に向つて進みつゝあるのであるかと云ふ論題もある、また自然界は美であるか醜であるか、即ち完全であるか、不完全であるかと云ふ事柄も、ヤハリ自然を説明するに缺くことの出来ぬ條項である、けれども一々之を述ぶることは

煩はしく且つ此の書の目的ではないから、只圖だけを掲げて置くことにしやう。



(C) 合理論

(A) 美學

自然の理想 (B) 宗教哲學

斯やうに入釜しいことになるのです、更に細密に分類すると随分複雑なものであるが、この中で現今一般の學者が認めて居るのは、萬有の本性は一面物たると同時に他面心であると云ふ物心二面論と、その數量は一元で(一元論)あつて、その一面物であり、他面心であると云ふ物心的一元論である、また自然の進行については、器械的の説明と、目的論とを調和した合理論である、所で此等と禪教とはどう關係して居るか、と云ふに、勿論一致して居る、而してその上に宗教としての任務を盡して説明するのである、如何なるか、是佛と云ふ間に對して「即心即佛」と云つたのは心の方面から答へ、「非心非佛」と云つたのは物の方面から答へたのである、これ即ち萬有の本性を論ずる、物心二面論に相違あるまい、また如何なるか、是佛性と問ふたに對して、「汝が心是」と云つたのは心的一元を指し示したので、「山是山」と云つたのは物的一元を答へたのである、而してこの兩者は、畢竟眞如の顯現として居る

から、その數量も物心二面的の一元論たるは云ふ迄もない、それから自然の進行に對して明瞭に説明した文字はあるかないかは知らぬが、禪書を綜合して斷定を下すと、各現象全體は各部分に密切に關係し、その關係は單なる關係ではなく、進化發展の一步々々を形成しつゝある關係である、否佛性の價值ある關係活動であると見るのであるから、無論その間には目的あり、乃至目的以上とも云ふべき、或者が存在すと見ねばならぬ、この證言は道元禪師の因果觀に明らかである、即ち。

因は前、果は後なるにあらざれども、因圓滿し、果圓滿す、因等果等法等なり、云々。これ即ち因は果を豫想し、果は因を含有する故に嚴密には因を前、果を後なりと劃然定むるの不都合を云ふた者である、因果共に一法中の前後なれば、「法」より見たる時は畢竟同一無差別でなくてはならぬと云ふのである、されば自然は一佛性又は一眞如の活動活現であつて、自ら理想あり、意匠あり、意義ある者と見るのである、また如何なるか、これ佛と云ふに對して、「山河大地」と答へて居るのは、自然を美化した語である、一眞如の顯現たる自然、佛陀の相狀である自然、その實相は美であり善である、然し吾人の眼には往々醜であり惡である現象が映するの、また全然

否定は出来ぬ、故に人世觀の所でも述ぶるやうな、無常觀とか、多若觀とか、不淨觀とか云ふことを説くのである。

之を要するに、禪教は宇宙を一面假相と見迷惑によりて生じたる者と見る、これは方便であつて、物質として見た上のものであるが、他面には、雨竹風松皆禪を説くとか、三千大千世界は一顆の明珠とか云つて、實相と見、眞理の表現と見て居る、これは心的に見たのである、斯く相反對する兩面を説くのは、禪教の特色であつて、人類を教化する爲には最も必要な材料である、而してこの兩面の手段を通過せしめた最終は如何、自然を自然と見せしめ、山を山と見せしむるにある、こゝが「カント」などの調和論より數歩を進めて居る所であつて、宗教的禪味のある所である。

二 禪宗は人世をどう見るか

禪宗で人世を説明するに左の四項がある。

- 一、 厭世的に見ること。
- 二、 樂天的に見ること。
- 三、 超絶的に見ること。

四、 其物其儘に見ること。

先づ禪では、人生を苦痛である、無常である、不完全である、煩惱妄想の娑婆であると見る、彼の無常觀であるとか、多苦觀であるとか云ふやうな教示は、皆なこの厭世的に見るより來つたのである、けれどもこれは禪教の初歩の部分であつて、智識の進み智見の多少開けた人に對しては、法住法位、世間相常住と云ふやうな工合に世相がよしや無常であるとするも、その根底は常住不變の眞理から表現したものであるから、その實質は常住なものであると、ユンドハ正反對に效ゆる、ソコデ前の厭世即ち無常觀は差別の「相狀」の上から説き、後の樂天即ち常住觀は平等の「本體」の上から説いたのである、然し吾々が眞實の智慧を發揮し、事物の實相を徹見した上より見る時は、差別もなし平等もない、無論厭世觀だの樂天觀だのと別あるべき筈がない、さるを在りとして之に拘泥するのは誤りである、故に宜しく吾人はこの兩者を超絶せねばならぬ、苦もなく樂もなく、有にもあらず、無にもあらずる所、これ解脱である、解脱の境は無常も常住もないのである、と更に一層向上して説く、けれども苦樂は實際上事實として吾々が經驗する、この經驗的事實を無理やりに超越

するは不自然である、そこで、苦は苦と見て、之が爲に快まざるゝことなく、樂は樂と觀じて、之が爲に止り耽けると云ふことなく、凡て一切の萬象に對して、「有りの儘に其實相を究むる」と云ふことが、禪の究竟の宇宙人生觀である。

一切の現象を「有りの儘に見る」と云つても、小兒が有りの儘に見るのとは大に異なるのである、何となれば、超絶的關門を透過した上の見智から見るのであるから、單に皮相のみを見るのではない、その「實相」を看破し、その由來する所及びその歸趣する所を察するのである、それ故に花ありと雖も、之を樂み浮かるゝことなく、花を花と觀じて、その由來を察し、離ては散るべき歸趣を考へ、而もこの一個の花、單なる花にあらずして、宇宙人世の一彩色としての價値と、その裏面に存する眞理を究明するのである、之と同じく萬事萬物に對して、皆なこの通りに解釋するのである、斯く解釋することが出來たなら、苦樂昇沈、善惡美醜、一として無明、煩惱の種となるものはない、従つて人間の精神は全く安心の境に在ることが出來るのである。

要するに厭世的には無常を説いて、常見を破し、樂天的には常住を説いて、斷見を亡ぼし、斷常二見の打破を通過して超絶の境に導き、この向上の路より一轉して向下的となり、こゝに「有りの儘を見る」と云ふ即事論を教ゆるのであります。されば禪教の中には厭世觀もあり、樂天觀もあり、超絶的解脱觀もあり、而して即事觀もある、哲學及倫理學上の、人生觀は皆な一の禪教中に攝せらるゝと云つてよいのであります、圖示すれば次の如し。



三 禪では生死をどう見るか

生死重大問題である、人間の始終を決する一大事である、ノン氣な顔付して居ると生死に翻弄殺されるぞ、生死の解義果して如何。

云迄でもなく「生」とはオギャアと生れたことで、「死」とはホックリとも何とも云はずに棺桶の中へ安座ましくたことだ、が更に一步を進めて考ふると、「生死」とは「無常」の義もある、從て「變化」の理も含んで居る、また實地修行の上から見ると「煩惱」であり、「惡魔」である、這個大煩惱たり、大惡魔たる生死に對して、禪家は如

何に待遇方を講じて居るであらう。

楠正成が湊川に戦死せんとするに先で、有名な明極楚俊禪師に、「生死交謝の時如何」と問ふた、即ち生るか死ぬるか二つ一つの時如何したらよからうとの問ぢや、何と重大問題であらう、流石の禪師ぢや、百も承知二百も合點と云はぬばかりで、「兩頭を殺斷し、一劍天に倚て寒し」と答られた、何だ生だの死だのと別々に考へて、生之を喜び、死之を嫌ふ何の様ぢや、生死の條綱を斬斷て、生死以外の天地に活歩して見よ、何の喜ぶべきかある、何の悲むべきかある、畢竟生死に縛らるゝか、らいかん、どの意ぢや、黃龍派の眞淨禪師が上堂に。

「日往き月來りて、大盡小盡、光陰已に去りて、生死漸く近く、大衆は總て是れ祖師門下の客須らく生死の相關はらざることを知るべし」。

と云はれたのは、楚俊禪師と其の提教眞に同一調ぢや、曹洞宗の教祖道元禪師は此ことに就て非常に丁寧に述べられたが、要は次の如く約することが出来る。

- (一) 生死は即ち佛陀である。
- (二) 生死は佛陀の御生命である。

(三) 生死は一頭ぢや前後はなし。

(四) 生中に死あり死中に生がある。

(五) 生死は即ち生死である。

と斯やうに生死を見ることが出来たら何の苦もあるまい、殊に第五の「生死は即ち生死である」とはなんたる格言だらう、生死を生死と觀じ、去來を去來と思惟して、悠然天地間に進退し、生も死も共に邪魔にせぬことは、丁度時に山に遊んでは溪谷あるを妨げず、時に月を友として雲雨あるに任せて、何等の不平も、何等の憂鬱もないのと同然である、禪家の生死に對する見解は全く「生。死。を。自。由。自。在。に。使。得。す。」と云にあるので、他の教相家の未だ口にだもせない所である、珍重。

四 禪宗では解脱をどう説くか

解脱にまた種類がある、二解脱三解脱九解脱などある、二種の解脱とは有爲解脱と無爲解脱とである、有爲解脱とは無漏の智慧で、有漏の煩惱を斷除するに名け、無爲解脱とは凡ての煩惱が盡き果て、更に餘す煩惱なきことを云ふのである、又三

解脱とは(一)空解脱(二)無相解脱(三)無作解脱である(一)は一切の萬象は因縁和合から生じた者で其本質は元來空であつて我も非我もないと達觀した境界を云ふのである(二)は諸法の空觀に達すれば、一切萬象は皆な無相となり、不可得となりて心自在となる、この境界を無相解脱と云ふたのである(三)は無願とも云ふので、一切萬有を空と觀じ無相と思惟した以上は何等の願求する所はない、既に欲求がないとすれば生死等の造業を無くすることが出来る、此の境界を無作と云ふのである、要するに解脱とは一切の繫縛を脱却して無碍自由の心の状態を指したに過ぎぬのである、然しこれは一應の解釋であるが、更に一步を進めたらどうであらう。

道信禪師が十四歳の時、僧燦禪師に解脱の法門を問はれたスルト、燦禪師は「誰が汝を縛するのぢや」と問へ返された、道信「誰も私を縛つて居る者はありません」と云ふと、燦禪師「誰も縛らぬのに何故縛を脱せやうとするか」とドナリ付た、道信も流石に言下で大悟したとある、人々各自の本性元來玉の如く月の如く、皎潔玲瓏である、そこを僧燦禪師が道破せられたのぢや、此を知らざるに因て、元來自由である身心を不自由に感じ、安穩であるべきに苦悶するのである、次の二則の問答の如

きは竟畢本性の拘束なく自由自在にして安樂無事の境界を畫き出した者である。僧あり雲門朗上座に問ふ、如何なるか是れ解脱、上座云く靴を穿つて水上に行く。圓悟禪師開爐上堂に云く、直下三世の諸佛と同生同死し、火焰と同起同滅し、當處に解脱して大安穩を得。

と、更に解脱と大悟と參照して見たならば能く了解することが出来やう。

五 禪では佛陀をどう説くか

釋尊は佛陀に相違ないが、此處で云ふ佛陀とは意味が廣く且つ深い、普通佛陀とは知者(過去現在未來の事を知る故に)と云ひ、覺者(知者と同義)とも云ひ、自覺(知者覺者と同義にて自分が一切諸法の眞妄を知る故に)とも云ふ、或は覺他(他を覺らしむる故に)とも云ひ、浮屠部多、母駄、沒陀等の諸義があるが、畢竟するに諸惡永く滅盡して衆善を行し、大解脱に住して一切諸法のために顛倒せられず、眞實に大悟徹底したるを云ふのである、俗に佛を「ぼとける」と訓して、糸のもつれが悉皆ホドケた様な状態を佛とも云ふのである、勿論此等は一應の解釋でありまして、禪宗流には別に獨特の説明がある。

撫州の覆船和尚に、或僧が「如何なるか是佛」と問ふた、船和尚「不識」と答へた、此は丁度梁の武帝が聖諦第一義と問ふた時、達磨が「不識」と答へたのと同調である。佛は元來大悟徹底した自由の状態を云ふのであるから、手に取り上げて見せる譯には行かぬ、上加とすれば下に、下かどすれば上に、千變萬化の活用を具へて、天地間に充滿して居る、それ故佛はコンナ者だと云つたら大間違である、船和尚此の吸呼を知つて居るから「不識」と云はれたのである、また羅漢宣法大師は「汝是」と云はれた、即ち人々各々が其儘佛と同一ぢやと云ふのである、これまた南院慧顛禪師が「如何んが是れ佛ならざる」人々一人として佛ならぬはないと云はれたのと一對である、靈隱清聲禪師は佛の説明を次の如くせられて居る。

「十方の諸佛は常に汝等の前に在り、還て見るや、塵若し見ると云は、心を將て見眼を將て見よ、所以に道ふ、一切の法不生、一切の法不滅若し是の如きの解を能くせば、諸佛は常に現前せん。」

と、また圓悟禪師は「全心即佛、全佛即人、人佛不二」と云はれ、黃龍派の眞淨禪師は、如何なるか佛と問ふたのに、呵々大笑せられて居る、これ人佛不二に氣附ぬかど笑はれたのである、されば即身即佛であることは明らかであるが、人々は何故凡夫であり迷ふて居るか、此處か實參實究して坐禪工夫を要する處である、而して一度徹底したなれば、自己即佛なることが了解り、到り得たり歸り來つて別事なし、廬山は煙雨浙江は潮となるのである。

六 禪宗では道をどう説くか

道にも種々ある、國道もあらうし、縣道もあらう、野道もあれば、街道もある、眞直のものもあり、迂曲のものもある、草道もあれば、小石道もある、商法の道もあれば、仁義道德の道もある、擧げれば千種萬様であるが、誰でも正直に歩けば、往來出來ぬと云ふ道は一もない、人々自由の往來と云ふ點は同一である、佛道も世道も亦た決して違はぬ、誰でも往來勝手だ、而してつゝまる處は皆相通じて居る、東京から東海道へ出ても、仲仙道へ出て、一は東へ一は西へ走つて居るが、何處かで兩方が相合する所があるに相違ない、曲り回つてキット一つになる、上野の人は東へ向つて歩き、品川の人は西へ向つて歩き出す、向ひ方は反對だが、日本橋で相會になるに違いない、世道は世間の道、佛道は出世間の道ぢやが、必ず何處かで合することがある、天に天の道あ

り地に地の道あり、人に人の道がある、然し此等三才の道は元これ宇宙唯一の本體から出て居る、即ち本體の處で三道が相合するのである、思ふに道とは首と足から出來て居る、人は首を上にして歩るけば差支はないが、越後獅子の様に足と首を上下にするとトング間違があるばかりか、中々歩むことは出來ぬ、即ち自然に任せることが必要だ、火は熱し、風は動ぎ、水は濕し、地は堅固、眞に自然である、眼は色を見、耳は聲を聞き、鼻は香を嗅ぎ、舌は味を嘗む、一も不自然ではない、若しこれが反對となつたら大騒ぎぢや、各々自然と道がある、其の定つた道さへ行けば必と行きたい所に行かれる、けれども吾々が歩む間、此は「道だ」ナンテ知覺はない、不知不識に歩んで居る、サア禪者は此の道にどう説明を下してあるか。

佛眼禪師の云く、至道は言に非ず、言亦た傳ふべし……道は晦明に非ず、語默同取す、これ道の本體が言亡虚絶なることを云ふたのである、また圓悟佛果禪師は一切の所爲悉皆これ道と云はれた、苟も人間の本心から流出する行爲ならば、自ら天地の大道に違背することはない、この邊の消息を天真獨露と形容するも差支はない、また南院の惡願禪師は、「塵は長空を過て一物なし」と、道體の無形絶對を述べ

石門の慈照禪師は、「車碾馬踏」と、道體の妙用を傳へて居らるゝ、即ち往來の自由を云ふたのだ、また圓悟禪師は道の體と用とを、「圓湛虚凝道體也、展縮殺活妙用也」と云はれた。

されど此が道の體である、此が道の用であると直様執着してはならぬ、此を以て雲門下の顯鑿禪師は、「明眼の人、井に落つ」と注意せられた、我こそ道を悟れり、道を識得せりと固執したら、如何に具眼の漢でも井底に墜落する、御要慎が肝要ぢや、さればにや、雲門の匡真和尚も、或僧が如何なるか是道と問ふた時、單に「得」と答へ更に「七顛八倒」と注加された、ナル程道は體得にある識得ではない、されど若し一此を固執すると七顛八倒ぢや、迷愈々迷となる、あな恐ろしの道かな。

七 禪宗では佛法をどう説くか

禪宗は何んでも大括に束ぬる流義であるから、如何に廣漠な意味でも、一言で表言すことが多い、佛法と云へば、佛のお説なされた教法のことで、無量無數に經の卷があり、限もない色々な事がお説きになつて居る、けれども其一々を聞くのではない、一言にて云は、どうなるかとの問である、これも祖師西來意と同様、禪宗の書物には

何處にも澤山出て居る有名な問答であるが、一應云つて見れば、佛法の大意は勸善懲惡を教へて大解脱さすのにあるのである。然し禪では如何に説明して居るか、乞ふ左に看よ。

或僧が青原和尚に、「如何なるか佛法の大意」と問ふた。青原は當時の老将ぢや、佛法は世法と異るとか異ならぬとか、さう云ふマダグイ言は云はぬ。「盧陵縣の米相場はドンナぢやな」と答へられた。イヤ答へたのではない問ふたのだ。これは古參の兵でなくば中々軍規が了解らぬと同様、本職の相場師でなくば容易に了解らぬ。コレは佛法だの世法だの、民法だの刑法だのとそんな法律に縛られて居るから、自由千萬究屈至極なのぢや、縛を脱して自由自在の處が即ち佛法ぢやと云ふのである。

また南院の慧顛禪師は、「無量の大病源ぢや」と答て居る。ナル程心中閑日月の境界には佛教だの儒教だの有るべき筈がない。ソナ差別あるによつて色々な病が起るのだ。また慧照禪師は、拂子を起て、之に答へ、雲門禪師は、「春になると草木が青々と生へる」とか、「南の方へ向つて北斗星を見る」と答へて居らるゝ、これ皆な

自由の境を云ふたのぢや、春來草自青とは無我無心の往來を云ふたので、面南看北斗とは自由自在の境界を形容したので、無我なれば憎愛の煩惱なく、自由なれば束縛がない、これが佛法ぢや、此外佛法ありやなしや、佛法を學問である、哲學であると心得るは非常の間違である。

八 禪宗では懺悔をどう説くか

懺悔とは前非を後悔して善道に進まうとする場合を云ふのです。此にも事の懺悔だの理の懺悔だのありまして中々六々しい説明をいたします。が、禪宗ではソナ小面倒臭いことは大に嫌ひます。大慧普覺禪師は次の如く云つて居る。

「梵語」に懺摩、此に（支那のこと）悔過と云ふ、一斷永く復續せず、一懺永く復造せず、此れ吾が佛の懺悔意、云云。

と、また道元禪師は、「懺悔するが如きは重きを轉じて輕受せしむ、又滅罪清淨ならしむるなり」と教へ、「誠心を専らにして前佛に懺悔すべし、懺悔するるとき前佛懺悔の功德我を救へて清淨ならしむ」と示されて居れば、この懺悔によつて大罪は輕くなり小罪は滅し、懺悔の念を益々増進すれば終に清淨無垢の身心となると云ふ

ことであります。

然し此は主もに事懺の方で、方便説であるから、純然たる禪宗流ではない、禪宗は更に一步を進めて。

僧あり雲門禪師に問ふ、父を殺し母を殺せば佛前に向て懺悔す、佛を殺し祖を殺す時甚麼に向て懺悔せん、雲門曰「懺」と、また道元禪師は「此懺悔の一句の中に法界一切の諸法を置て解脱せざるなし、滅罪を待たずと雖も、此懺悔の中罪業あることなし……實と説くも妄に對せず、妄と説くも實に對せず、遠近に非ざるを直指の懺悔と云ふ、染汚なきを大圓鏡の懺悔と云ひ、妄なきを實相の懺悔と名く」と示され、たされば人々果して何物を懺悔し何者にか懺悔するのであるか、また何物が懺悔するのであるか、諸法は歴然として分明に各々其分に安んじて活用はたらきつゝあつて、何等の罪業あるべきなく、人々朝に佛と共に起き夕に佛を抱て寝ぬ、何の罪をか論じ、何の過をか説く、この道理を達觀すれば、實もなく妄もなく、罪もなく過もない、從前の造惡は夢と消ぬ幻と去りて、茲に眞乎の懺悔が現れる、而も誰が懺悔した、誰に懺悔したの、何を懺悔したと云ふやうな跡方もなく、空寂々として其功德普ねく

十方世界に充滿彌綸するに至るのです。

九 禪宗では因果をどう見るか

私は直ぐ了解するやうに先づ圖を以て表はさうと思ひます。

- (一) 因は必ず果を生ずと見る。
- (二) 因と果とを不二と見る。
- (三) 因と果とを超越して見る。

この(一)(二)(三)の順序で説く様に思へます、因果のことに付てはアチコチと澤山説いてある様ですが、今は道元禪師の説を引きませう、禪師は、「大凡因果の道理歴然として私なし、造惡のものは墮ち、修善の者は陞る、毫釐も忒はざるなり云云」と述べて、善き行われれば善き果報を得、惡しき行われれば惡しき果報を招くとて、善因善果、惡因惡果を説きます、而して其報いかたは、(一)現世に現はれるか、(二)次の世に報ゆるか、若しくは(三)次の世に受くるか、何れにしても必ず果報を感ずる者である、と云はれて居りますが、これは愚夫愚婦に對する方便説でありまして、一步を進めますと、因果の非二を説きます、即ち。

「因は前果は後なるに非ざれども、因圓滿し果圓滿す、因等果等法等なり、因にまたれて果感ずと雖も、前後にわらず、云云」。

と、これは因の中に果があり、果は因を含んで居るから平等不二であると云ふので、然し因果の説明は此に止りません、尙百尺竿頭を進めて。

「究竟の果上も等しきなり、是を頭正尾正と云ひ、妙因妙果と云ひ、佛因佛果と云ふ」と。

「頭正尾正」や、「妙因妙果」や、「佛因佛果」とは、今試みに因相を立脚點として宇宙を観ると、一切の萬象は皆なこの因相中に攝せられ、因果は更になくなる、果相を立脚地としてするも同様である、而して只ある者は宇宙本來の實相のみぢや、因の因とし、果の果とすべきはない、因も亡じ、果も亡じて、唯一實相の全面目となる、消息を云つたのである、即ち此が因だの、此が果だの、イヤ因と果と平等不二だのと云ふ見解を全然打破してしまつた境界、これが禪宗の純無垢なる説明法であります、然らば因も果もないかと云ふに、無いわけぢやない、あることはある、あつても何の痛痒も感せないのである。更に識らんと欲せば實參實究せよ、也太奇々々々。

十 禪の倫理はどうか

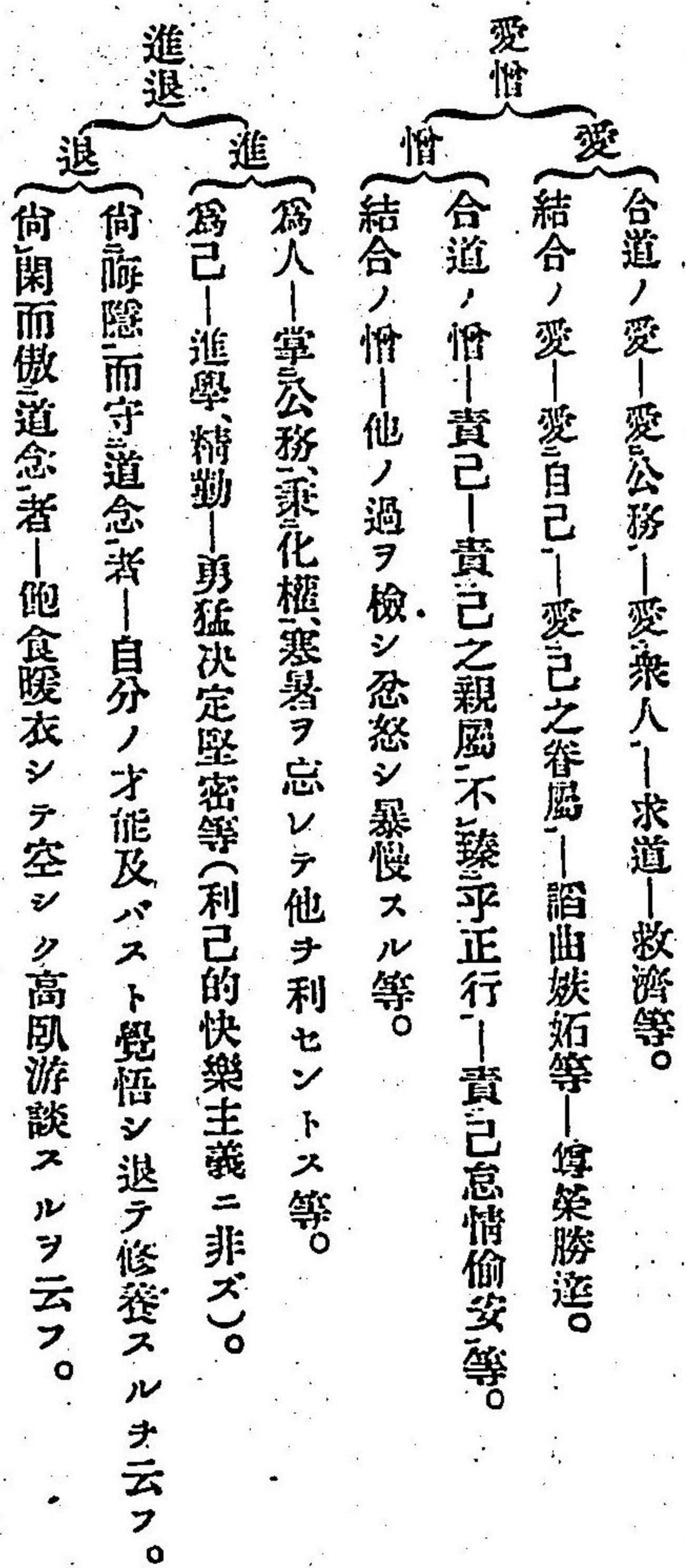
昔し須闍太子は己の肉を割て父母の飢に供したと云ふけれど、これ等は未だ禪より見來りたる時は孝子の傳に入れることは出來ぬ、之に反して提婆達多は大惡心を起して、佛陀を壓殺しやうとしたが、此とて惡の部分へ入るゝに足らぬ、と萬松行秀禪師が云はれてゐる、此は一見禪には倫理がないやうに思はるゝけれど、決してさうではない、なせなれば禪が如何に高尚であり、幽玄であつたとて、他の宗教と同じく人間相手である、不完全な人間を大悟徹底の境界に導かんとして出たものである、されば人間に道德倫理を教へ、宗教的修行を教へて、着々導き入れねばならぬ、さればにや智覺禪師は、「萬善同歸集」の中に、法句經の文を引用して、慈悲の十一徳を示してゐる。

慈を行すれば十一の種利あり、佛偈を説て言く、仁慈を履行し、博愛衆を濟ふに十一譽あり、福常に身に隨ひ、臥も安く覺も安し、惡夢を見ず、天讓り、人愛し、毒せず、兵はず、水火喪はず、在所に利を得、死して梵天に居る、是を十一と爲す。

また山房夜話に。

人を利せんと欲する皆な善なり、己を利せんと欲する皆な惡なり、事或は以て人を利すべくんば、怒罵擯斥すと雖も皆な善なり、事或は以て己を利すべくんば、安徐承順すと雖も皆な惡なり。

これ確かに巧利主義である、更に「東語西話」に憎愛進退に關して詳しく説いてあるが、それを次の如く圖で表はさう。



また「中峰廣録」には。

治世の書、道德仁義禮樂刑政八つの者皆な吾が一心の妙用に外ならず、心通を道と云ひ、心正を徳と云ひ、心慈を仁と云ひ、心平を義、心中を禮、心和を樂、心直を刑と謂ひ、心明を政と云ふ、以て百千の善行に至る。

また「明覺語録」に。

僧雲門に問ふ、父を殺し、母を殺せば佛前に向て懺悔す、佛を殺し、祖を殺す時、却て甚麼に向て懺悔せん、雲門曰露。

その他禪錄中至る處に倫理が説いてある、而してその自利を説くや、自己を以て自己とせず、佛祖の慧命を相續する一聖體の意味で自利を主張し、その利他を説くや、應病與藥的に色々な方法を用ゐて居る、而してその善を行ふ上に於て、何等の目的もない、何等の結果も豫想せぬ、只任運自然に佛性天真の發露として活動するを上乘として居るのである。

故に善の善くさいのは眞の善でない、と云ふ所から、須闍太子が割肉して父母に供しても、孝子の傳に入らないと云はれたのである。

要は善を善として之に執着し、惡を惡として之を嫌忌せず、善も惡も全く超絶し

て、何等の取捨憎愛の念なく、公平無私にして、自ら天然自由に道德倫理を實行するやうにならねばならぬ、かゝる實行は、佛性先天の活動であつて、唯佛與佛の妙用であると説くのであります。

第十八章 教理雜編

一 身心脱落とは如何

身心脱落とは解脱洒落と熟字いたして、身も心も一切の煩惱妄想をモスク出て、何物にも拘束られず自由の境界を云つたのである。然らばソノ境界とはドンナものか、と云ふに、吾々の身心を有と執着するから常見を起して無闇に可愛がる、自分を愛する念が増長すると他人を憎みたがる、サア愛憎の煩惱が出来た、又無と執着すると斷見に陥つて空々寂々となつて何の活用もせぬ様になる所が身心脱落の境界になると、身心有の儘の真相を徹見するから、有とせず、無ともせず、常ともせず、無常ともせず、苦とも樂とも、淨とも不淨とも、我とも非我ともせない……何んと觀するか、云く非思量と觀じて而も非思量に止まず、活潑々地の活用をなしつゝ

行くのである。道元禪師は或る時拂子で以て一圓相を畫いて、その一圓相を打つ眞似をして、「身心脱落用て勤めず」と示し、また一圓相を打して「脱落身心寂にして滅せず」と示された。脱落身心と云ふも、身心脱落と云ふも別に違つた者ぢやない、只其表はし方が異つて居るだけで、「白くなつた花」と云つても、「花が白くなつた」と云つても同じことであると同様、文字に執着せねば何んと云つても差支はない。

二 修證不二とは如何

修とは修行のこと即ち實踐躬行することである。證とは證悟のこと、即ち佛祖の大道に到達した境界を指したので、修は始であり證は終である。古語に「學べば祿其中にあり」とか、「行せずして證を得る者あるを聞かず」とか云つて、修行せねば證られぬ勉強せねば利功になれぬとある。眞淨禪師も、「千里を行かんと欲すれば一步を初とす」と云はれた。千里とは證のこと、其一步一步は即ち行のことである。千圓貯蓄たいと思つたなら必ず一錢づゝ十萬たび貯へれば千圓になる、而して千圓を作り上げたのは即ち結果で、一錢づゝは原因である、それと同様に修行の原因が先きにあつて後に證悟と云ふ結果が現はれるのです。されば一見修と證と

は別々の様であるが、修行と云ふ原因の中には自づと證悟と云ふ結果が含まれてあることは、丁度千圓と云ふ額の中には一錢づゝが含まれて居るやうなものである。若し一錢づゝ取り除けたならば千圓も終に減なつて終うに達しない。修行を取り除けたなら、やはり證悟も亡なることは當然である。されば修があるから證があり、證があるから修があるので、修と證とは畢竟不二である。それ故に道元禪師は、「修證は一つに非ずとをもへるは即ち外道の見なり、佛法には修證これ一等(ヒト)なり」と云はれて居る。また契嵩和尚は次の如く述べて居ります。

夫れ妙心は修の成す所に非ず、證の明らむ所に非ず、本成なり本明なり。(元來迷もなく證もない)明に迷ふ者明に復るを以て證する所以なり成(本成)に背く者成に復るを以て修する所以なり、修に非ざるを以て之を修す、故に正修と云ふ、明に非ざるを以て之を明す、故に正證と云ふ。

と所が禪宗殊に曹洞宗になると更に一步を進めて「本證明修」と云ふことを教へます。

三 無修無證とは如何

これは大悟徹底の境界を云つたのでありまして、眞實の大悟になりますと、自己の本性でも、第一義諦の實相でも、宇宙萬般の事でも、能く知悉して、決して此等に執着はせない、而して本性や第一義諦には元來修だの證だのとの區別がある者でない、と云ふとも分明に知つて居る。また修行によりて證を得たのなんのと云ふ二見の邪惑は全く消え失せて居る。俗に能く云ふことですが、味噌の味噌くさいのは上味噌ぢやない、悟りの悟りくさいのは眞の悟でない、と云ふ如く、大悟の境界には修行と云ふ跡方もなければ、證悟つたと云ふ跡方もない、故に六祖檀經にも、「無修の修之を眞修と謂ひ、無證の證之を眞證と謂ふ」とあります。また臨濟の慧照禪師は「如何なるか是れ佛魔」と問ふて來た僧に答へて「無修無證、無得無失、一切時中無別法」と云はれてある。「己は悟ツタ」と云ふ眞氣があつては未だ眞のサトリではない、この邊を「備は六度萬行齊しく修すと言ふ、我見皆なこれ造業」と云つたのである。修も證も超絶して無修無證の境界之を大悟と云ふのである。他方から云つて見たら、本來の面目とも云ふだらう、佛祖の大道とも云ふだらう、要は無碍自在の大悟に外ならぬのである。

四 本證妙修とは如何

これは非常に困難な事柄でありまして、修證不二、修證一如が無限に續くと云ふ意味であります。道元禪師の語に、「今も證上の修なる故に、初心の辨道即ち本證の全體なり、かるがゆゑに修行の用心を避くるにも、修の外に證をまつ思なかれと教ゆ、直指の本證なるが故なるべし、既に修の證なれば、證に際なく、證の修なれば修に始めなし……妙修を放下すれば本證手の中にみたり、本證を出身すれば妙修通身に行はる云云」とある、之を個條に分つて見ると次の様になります。

- 一、修證は一でなく二でもなし。
 - 二、修證は非一でもなく非二でもなし。
 - 三、それ故に修證は言亡絶慮である。
 - 四、されば證の前に修あり、證上に修あり、證後に修がある、(妙修)。
 - 五、また修の先に證があり、修の上に證があり、修の後に證がある、(本證)。
- 本證とは修の先の證を云ふたので、生れぬ前から人々各自が久遠實成の佛性を有して居る、これは修行によつて得たのでない、元來天然自然に在るのだ、これが修先

の證である、即本證である、所が一念忽然として迷ふた、於此修行をする、然し本性は決して迷へはせぬ、本性の月を迷の雲が覆ふた迄のことであるから、つまりは證の上に更に修行を加へた様なもので、これを證上の修と云ふのである、然し迷の雲は本性を覆ふて仲々晴れやらぬ、されば日々修行によりて此の雲を拂はねばならぬ、大勇猛心を起して修行怠なく、此迷雲を拂へ去つた所に大悟徹底して本性と會見することが出来た、これが修の後の證である、然し此等三種の證は悟つて見れば決して別々ではない、別でなければ同じか、同じでもない、實に言語道断だ、自知するより外はない、妙修と云ふもその通りである、證つたからとて修行は止めない、證つた後にも無限に大修行をして行く、大乘禪の特色はこゝである、證の上の修行即坐禪である、證するためには修する待悟坐禪ではない、佛祖の威儀であり、人々本來の面目から自然に湧き出づる活用である、こゝが妙修なる所以です。

五 祖師西來意とは如何

西來意と云ふ言語は禪宗でよく云ふとで古來から西來意の問答は盛んな者であります、按ずるに支那の梁の武帝大通元年に、天竺の二十八祖達磨大師が印度か

ら遙々と南方支那の廣州に御出になられた其意味を「西來意」と申すのであるから、ツマリ「西來意」とは達磨大師が大乗禪を宣傳し、立派な安心立命を東方の人衆に與へやうとして、西方印度から支那に來られたことを云ふのであります。然し此は文學上の一應の説明で、未だ禪宗流義の説明ではない、禪宗流の奥の手は意味深遠ぢや、而して其師家其師家の家風に依て又色々變る、其變り方を述べやうか。或る僧、靈雲志勤禪師に、「如何なるか是れ祖師西來意」と發問した、スルト禪師の答が妙だ、「左様か、西來意か……老僧は近頃井戸の底に林檎をういたわい」未悟者には全然了解まい、此僧も了解ぬと見えて、「學人ザツバリ不會ません」と云ふと、禪師更に、「今年はな、桃類が高價によつて、一顆の價値が千金もするさうな」と、老婆の一著を加へられたが、此僧徹尾不覺であつた。

這箇一顆千金の價値は實に西來意の面目である、直指人心、轉迷開悟の大法を携へ來つて、無限の群靈を救濟する大師の責任や、値千金と云ふも及ばぬではないか。又た同じく臨濟宗の新羅の順支和尚は、西來意に答ふるに、拂子を豎てられた、それから法眼宗の鐘山章義和尚は、不東不西と云はれ、雲門宗の匡真禪師は、山河大地

と提唱られ、智門禪師は、山高く海濶しと應へて、孰れも縦横自在の説破を試みられて居る、要は西來とて文字に執着してはならぬ、東來と云ふも南來と云ふも北來と云ふもよい、人々自己は西來か東來か、不東不西かど實參せねばならぬ、さうすれば意義和尚の不東不西も了解り、自己と山河と平等不二を識得することが出來て、雲門の山河大地も呑み込めて來る、さうなると法爾自然の真相も明らかとなつて、山は巍々として自ら高く、海は渺々として自ら濶く、諸法各々法位に住して、其面目を完ふして居るに氣付き、茲に安心を得て、始めて達磨大師がワザ／＼印度から支那に來られた真意も、「アーさうであつたか」と眞平に究明することが出來るのである、西來意の三字ナント意味深奥ではあるまいか。

六 生死即涅槃とは如何

生死は煩惱である、涅槃は悟境である、生死は無常である、涅槃は常住である、一を黒とすれば一は白である、斯くも雲泥の差ある兩頭が何故一頭であらう、生死即涅槃とは、生死が其儘涅槃であると云ふ意味である、次に兩者の略解を述べませう。生死と云つても六種と説き七種と説く、然し分段生死と變易生死とは生死の大

體の區別である、分段とは壽命に分限があり、身に形貌がある虚偽の衆生の生死を云ひ、變易とは因果移易する阿羅漢、辟支佛、大力の菩薩の意生身の生死を云つたのである、七種の生死は更に詳細に分けたので、翻譯名義集や攝大乘論などに出て居ります。

涅槃にも二涅槃、三涅槃、四涅槃の種類がある、通常は有餘と無餘との二つに分けます、有餘依涅槃とは煩惱は斷盡てもまだ肉身の存在のを云ひ、無餘依涅槃とは煩惱も肉身も滅盡つたことを云ふのである、要は涅槃とは、大滅度と云つて法身解脱、智慧の完備したる義に名けたのです。

大……法身……理

滅……解脱……理智冥合

度……般若……智

或は「無爲」「不生不滅」「寂滅」「安樂」「彼岸」等と命稱て居るが、畢竟梵語に「ニルバーナ」と云ふを意譯したに過ぎませぬ。

斯く生であり、滅であり、苦悶であり、無常である生死と、不生不滅、安樂常住の涅槃

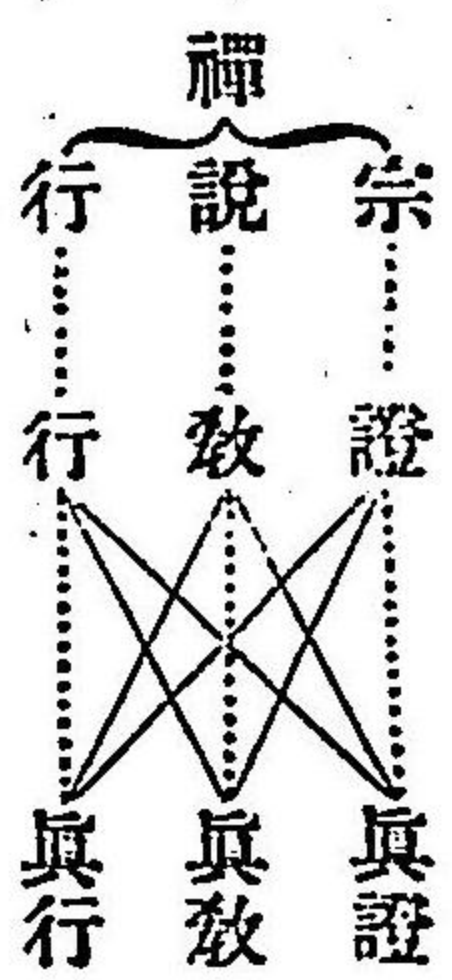
とは、吾々凡夫が差別の見地から命名た迄のことで、理の本體に於ては生もなく死もない、若し吾々が無我となつて、我を見なかつたなら、我もなく非我もなき筈である、天があるから地がある、天なければ地はない、我なければ他もない、生と云ふから死がある、生なければ死もない、實に不生不滅ぢや、不生不滅、我他彼此のなき處實に無爲安樂の境界であつて即ち涅槃である。

羅漢院守仁禪師に、或僧が如何なるか是れ涅槃と問ふた、禪師は「生死」と答へられて居る、また定山和尚は「生死の中に佛なくんば生死に非ず」と云ひ、夾山和尚は「生死の中に佛あれば生死に迷はず」と云ひ、道元禪師は「生死は佛の御命なり」と示され、また「生死すなはち涅槃とこゝろへて生死としていとうべきもなく涅槃として欣ぶべきもなし、この時始て生死を離るゝ分あり」と説かせられてある、これ明らかに生死即涅槃の教法でありませう。

七 禪教に於ける宗と説と行との關係如何

「説」とは教で八萬四千の法門、世尊四十九年横説堅説の經文を云ふのであります、この教旨に隨順して如法に修行しゆくを「行」と云ひ、この修行によつて大菩提

の果即ち大悟徹底の境界を「宗」と云ふのです。この三者は全く別々でありまして、區別して見ねばなりません。然し別々ではあるが、差別即平等と云ふ見地から考へますと、その間に區別はない。何となれば、修行は經論の教へに随つて修行し、その修行の一々は自ら證果を含んで居る。また説は此を實行しなかつたなら何の役にもたゝぬ。否一字一字皆實地修行を説き、自ら大悟の必ず得らるべきを説いてある。故に説は行と證とを説かねば眞の説ではないのです。終に證は説によつて修行した結果であるから、ヤハリ説と行とを含んで居るのです。されば眞の證は決して説と行とを離れず、眞の説は決して證と行とを離れず、眞の行は必ず證と説とを離れぬのである。これを宗説行一致とも云ひ、又は教行證一致とも云ひます。圖示すれば次の如くである。



この道理を道元禪師は次の如く詳しく説いてあります。

佛家の體たらくは、宗と説と行と一等なり、一如なり、宗は證なり、説は教なり、行は修なり、向來共に學習を存す、まさに知るべし、行は宗説を行するなり、説は宗行を説くなり、宗は説行を證するなり、行若し説を行せず、證を行せずば、何を佛法を行すと云はん、説若し行を説かず、證を説かずば、佛法を説くと稱し難し、證若し行を證せず、説を證せずば、争か佛法を證すと名けん當さに知るべし、佛法は初中後一なり、初中後善なり、初中後無なり、初中後空なり、這の一段の事未だ是れ人の強爲にあらず、本自ら法の云爲なり、既に佛法の中に於て教行證あることを知る、一刹那の田地多時ならずと云ふことなし……。

八 煩惱即菩提とは如何

煩惱は迷惑動亂の身心を云ひ、菩提とは解脱寂定の大道を云ふのです。この異なる兩頭は畢竟一如である。と云ふのが、煩惱即菩提と云ふことです。抑も煩惱には百八煩惱とか、八萬四千の塵勞(煩惱のこと)とか云ふて、澤山に數があるけれども、皆な昏頹の法であつて、心神を惑亂さす無智貪愛の迷惑を指し

たのです、然るに菩提とは清淨究竟の理體を云ふたので、或人は「無爲」と云ひ、或人は「解脱」と云ひ、或人は「道」とか「佛道」と云ふて居り、又大智度論には五種の菩提を述べ、對法鈔などには三十七種の分類を擧げてありますが、要は不生不滅、清淨不可思議の大道を精密く分類たのです。

けれども此等兩頭は人間の差別眼から假りに命名たので、元來吾々の本性は清淨無垢であるけれども一念の情火によりて貪恚痴等の無明を起し、無明によつて種々の妄想を畫くのである。若し一旦豁然として無明を打破し、大道に貫通する時は、何と呼んで無明煩惱とし、何を稱して菩提道とすべきがあらう、煩惱と菩提とは管に一頭であるのみか、その一頭と云ふ觀念もなくなるのである、それ故に佛果圓悟禪師は、「更らに甚を喚んでか涅槃、生死煩惱菩提とか作す、饑來れば飯を喫し、因來れば打眠するに如かず」と云はれて居る、即ち大安心の境界には苦の苦とすべきなく、樂の樂とすべきもないが、天然自然に任せて自由の活歩をなす迄であると云ふ意味である。

九 迷悟不二とは如何

迷とは道の本體に闇昧なるを云ひ、悟とは道の本體を識得したのを云ふのです、又た眞理に惑ふが故に迷と云ひ、眞理を知得したのを悟と云つてもよい、兎角凡夫は有と云へば有に執着し、無と云へば無に執着し、此の執着によつて貪つたり、瞋つたり、物事にわからなかつたりするので、かうなると無明煩惱が益々増長して、一切の萬有を迷執し、六道に輪廻すると云ふことになる、所が眞理に明らかなる佛は、有を有と觀し、無を無と觀して、決して執着はせぬ、それ故迷はない、迷はないから之を迷に對して悟と云つた迄で、畢竟して見ると迷も悟も元來あるべき筈のものでないのだ、西と云つたから東と名けた様な者で、眞理の上から見る時は、有無得失、迷悟憎愛なんかはあるべきでない、山は突兀と高いのも眞理の表現であり、海の渺茫と濶いのも道の眞相であつて、宇宙一切の現象は明歴々として少しも迷悟はなく、境に迷悟がなきのみか、吾々の心にも迷悟はない、悟つたからとて吾々の心が別段増しもせねば變りもせぬ、迷ふたからとて別段減りもせねば倒れもせぬ、本心は常に湛然として居る、只其本心や萬境の理に暗いと明るいとによつて、迷となり悟となるのぢや、されば理の上からは迷悟一如である、佛眼禪師は此の道理をよく云は

れてある。「迷は悟に迷ふなり、悟は迷を悟るなり、迷悟は同體なり、悟者にして方に知る」と然し禪家では迷悟一如と知るのみではいかぬ、迷悟一如と體得し、迷悟の兩頭を坐斷して、迷を迷として迷はず、悟を悟として悟りくさからぬ所に、禪宗流の迷悟一如がわかるのであります。

十 本來の面目とは如何

本來の面目とは、人々各自が具有して居る佛祖と少しも異らぬ本心を云つたのである、或人は之を「娘生の面目」と云ひ、或人は之を「自己の光明」と云ひ、或る人は「久遠寶成の佛」等と色々々に命名して居るが、只文字が違ふばかりで、其意味は同じである、圓悟佛果禪師はこれを次の様に説かれた。

本來これ佛、成不成なく、正體湛然たり、出不出を離れて、本分事上直に萬里片雲なきことを得たり。

と、吾々お互は佛と少しも異らぬ心性をもつて居るのであるが、其心性に何時しか黒雲が纏へ付きて、取捨憎愛の煩惱や、貪瞋痴等の無明にはだされて、左に迷ひ右に感ふて苦み悶々して居るが、この無明の黒雲を打破し去つたならば、丁度皎々たる月

の如く、光り輝いて真に立派な者である、サアこれが佛だ、故に圓悟も「萬里無片雲」と云ひ、「本來佛」と云つたのである、この道理を體得したならば、直様本來の面目が表はれて来る、臨濟の慧照禪師も「佛とは心清淨是なり」と云ふて居る、然し清淨と云つたからとて、清淨なのが本來の面目だと合點してはならぬ、不思議不思議の處、そこが本來の面目である、要するに大悟れば必ず本來の面目が知れるのである、それ故に道元禪師も「身心自然に脱落して、本來の面目現前せん」と示されたのであります。

十一 本來無一物とは如何

この語は何時頃起りましたのかよく分りませぬが、達磨大師から第六傳目の慧能禪師の偈が古い様である、その偈は「菩提本非樹、明鏡亦非臺、本來無一物、何處惹塵埃」と云ふ五言四句であります、さて禪宗では以心傳心とか、教外別傳とか申してあるが、一體別傳と云つて何を傳へるのであらう、傳心と云つて何を授くるのであらう、心と名くべき者もなければ、身と名くべきものもない、迷もなければ悟もない、人もなければ法もない、勿論佛だの衆生だのとあるべき筈がない、天地宇宙の間

何物か存在する、ナンニもない「我」と云ふから「他人」が出来たのだ。「佛」と云ふから「衆生」があるのだ。病氣が起るから薬がある、煩惱が起るから菩提が要る、煩惱なければ菩提もなく、佛なければ衆生もない、病氣がなければ薬と云ふ物が出来やう、わけがない、サアかうなると天地間にありとあらゆるもの皆なくなつてしまふ、こゝが「無一物」である、洪譚禪師も、「我が宗に語句なく、亦た一法として人に與ふべきなし」と云つたが、固よりさうである、然らば春は東風と共に花咲き、秋は西風と共に紅葉となるではないか、山は山で高く、海は海で淵いではないかと云ふ疑が起るが、元來花とは誰が名付けたか、紅葉とは誰がつけたか、山とか海とかと云ふ名稱は、全體何處から生れて来たか、ソレハ人間が附けたのだ、人間は何處から出たか、父母から出た、父母は何處から出たか、父母の父母から出た、父母の父母の父母の……と云ふことになり、畢竟何處からか……と云ふことになつたらどうだらう、名の名くべきは、あるまい、玄之又玄ぢや、實に無一物ぢやらう、こゝの道理に我點が行つたなら、禪宗の悟りが得らるゝのである、如何なるかこれ本來無一物、花あり月あり樓臺あり

ぢや。

十二 本地の風光とは如何

本地の風光とは、人々各自が本と來た處の景色と云ふ程の意である、本と來た處とはドンナ處であるか、即ち人々の本性でありませう、人にこの本性なくば、人として存在することは出来ぬのです、されば本地の風光とは、本性の景色、本性の有様と云ふことで、ツマリ本來の面目と云ふのです、それ故「本來の面目」を能く見たなら、自然と了解つて來ますが、尙ほ眞歇禪師が語を左に掲げませう。

面前明々了々として天地に彌滿するは、またこれ何物ぞ、恁麼に傳得し去らば、便ちこれ自己本地の風光、本來の面目、晝夜放光動地、常に面前に在つて出入せん。

十三 禪の淨土と彌陀

淨土は西方十萬億土の遠方ではない、彌陀はソナ遠方に居るのではない、この苦娑婆がそのまゝ淨土である、この心そのまゝが彌陀である、「唯心の淨土を了し、自性の彌陀を見る、此界佗方隨處に快樂」と説くのであります、苦痛も不如意もみな人の心から出来るのであります、もし吾人の煩惱を拂拭去りて、大活眼を開いた

らどうだらう、見を物聞くものとして大法の聲音ならぬはあるまい、こゝが極樂淨土です、この心が彌陀如來です、そのみならず、大悟徹底眼からは、山川草木一として極樂淨土となり、彌陀如來となつて現はれぬはないのであります、ナント禪宗の淨土と彌陀とは無造作ではありませぬか、然し凡夫は依然この苦婆婆に迷ふて居て、中々この無造作の淨土や彌陀に接することが出来んのは残念です。

十四 禪の五官と見佛

吾人お互は、五官で以て見たり聞たり嗅いたり味ふたり觸れたりするので、五官以外では何んとも仕度がない、それと同様に、禪の見性とか見佛とかもヤハリこの肉眼で見るのであるかと云ふに決してさうでない、「眼處に聲を聞き、耳處に色を見る」と云ふのが禪宗の流義である、さればと云つて、禪宗の僧侶に限つて、眼が耳の代用をし、耳が眼の代理をするやうに出来て居るわけではない、然らばどう見るか、どう聞くか、道元禪師が坐禪儀と云ふ書物の中に「瞥地の智通」と云ふことを示されてある、この智通が必要である、この智通は電光石火でも一部の書を讀破する底の活眼睛があるので、煙を見て其下に火あることを知る位のマダグレイ智通では

ない、心眼心耳を以て見聞覺知するのである、この道理を圓悟禪師は次のやうに云はれて居る。

見性既に眼に非ず、什麼をもつてか見ん、聞性亦た耳に非ず、什麼を以つてか聞かん……心境一如能なく所なし……若し是れ得る底の人ならば、終に我れ知り我れ會せりと言はず、飯に遇ふては飯を喫し……終日只だ閑々地を守るのみ。

と、然らば五官は不要ぢやから取り去つてよいか、然らず、故に圓悟も、「見性は眼に非ず、赤眼何を咎めん」と云つて居る、ヤハリこの肉眼でよいと云ふのだ、それではナンダカ狂言じみて分らぬ様であるが、これには大に意味がある、眞乎に佛を見、心性を徹見せんとするならば、肉眼肉耳はその儘にして、心眼心耳を元とし、而して肉眼肉耳を利用して、見るのである、たゞ單に肉眼肉耳だけでは、事物の表裏を併せてその眞相を見ることが出来ぬから、そこで斯く云ふて來たのであります、されば五官も見性見佛の上に大に活用する大切な具となるでありませう。

十五 禪の信仰と學道

禪宗では、一も二もなく平等一如等と論じますが、然らば信念があつてもなくつても等しく佛果に到り大悟を得ることが出来ませうか、とは必ず出て来る疑でありませう、然し無信仰な人間は、迷つて居る人間で、未だ本心の光明を現はして居らぬ人でありませう、もし本心が現じたならば、佛の何たる事も、凡夫の何たることも能く承知して、凡夫を避け佛を信する心になるのであります、殊に佛々祖々の道を學びますには、信仰が堅固でなくてはなりません、信仰に確實であつたならば、晩かれ早かれ大菩提を成就することが出来ませう、さるに無信仰であつたならば、如何に佛經に明るくも、如何に祖錄に達しても、何人の役にも立ちませぬ、それ故に、「この道を學ばんと欲せば、須らくこれ決定の信を具して逆順の境に逢ふとも心動搖せず、方さに趣向あるべし」と教へてあります。

されば煩惱即菩提とか、生佛一如とか云ふ理由をいくら能く知つて居ても、之心から信じなかつたならば、ナンノ役にもたちませぬ、この信仰は、人の全身心を動かすものであります、己れの身心のみならず、他人を動かす、社會國家を動かします、否な宇宙を動かします、佛に逢ふも、祖師に會ふも、將た道に達するも、皆なこの信仰

の熟した時です、禪何ぞ信仰なくしてよいでせうか、學道は殊に信念の盛んなるのを第一といたします。

十六 禪の自然と我

禪の上から自然と我との關係を見たらどうなるだらう、自然界は物であつて、「我」とは心である、凡ての物體は因縁所成であるから、元素と元素が分離したなら其相はなくなつてしまふ、心は色受想行識から出来て居るから此等が分散すれば又た無となる、而して物と心とは畢竟本體に歸してしまふのである、若しそれ本體から眺めたならば、「物」もなければ「我」もない、佛眼和尚もこの道理を次のやうに云はれた。

心はこれ根法はこれ塵、兩種は猶ほ鏡上の痕の如し、痕垢盡くる時、光始めて現す、心法(自然と我)雙び亡すれば、性即ち眞。

と、されば禪宗では心法を共に心頭から滅却してしまはねばならぬと教ゆる、然らば空々寂々を見るかと云ふに然らず、「青山これ我が身、流水を我が命と爲す、之を養ふに四時を以てし、蕭然として自ら條正」と見るのである、要するに「自然」も「我」

も共に本體界の一現象であるから同一であるが、自然は自然の位を守りて我と別なり、我は我が位地を守りて自然と別なり、けれども自然を離れて我なく、我を離れて自然がないと見るのである、即今西を離れて東がありますか、東を離れて西がありますか、イヤヤ人間の思慮分別を離れて、東は西も善も悪もあるまい、こゝが一如ぢや、然し一思慮忽然として起れば西となり東となり、善となり悪となるのである、これが差別ぢや。

更に一步を進めて見る時は、自然を経卷と見、自然を佛陀と見る、斯うなると、我も自然も共に佛陀として光明赫々として照り輝くのであります。

十七 以心傳心とは如何

以心傳心と云ふことは、釋尊が靈鷲山會上に於て、八萬の僧前で、金波羅華を拈じた時、獨り迦葉尊者のみニコツと微笑れた、ツコデ釋尊も、「我に正法眼藏涅槃妙心實相無相の法門あり、摩訶迦葉に附屬す」と宣はれた、これが抑も以心傳心の起原である、即ち迦葉は釋尊の心事を了解し、釋尊も迦葉の心地を見破し、茲に機々相契合して、迦葉の眼前に釋迦あるなく、釋迦の面前に迦葉あるなく、二人融合即通したか

らである、釋尊が正法眼藏を迦葉に附屬すと云はれんでも、迦葉がニコツとした時既に業に以心傳心したつたのである、これからの々相承とて、一器の水を一器に移すが如く師資相續して第二十八祖達磨大師に至つた、此の人は支那の第一祖となつた方でありまして、此の人から以心傳心と云ふことが非常に盛んになつたのである。

偕て以心傳心とは心を以て心に傳へるのであるから、更に他物は要せないのであるが、然し如何なる者でも、形式と内容と云ふ者がなくてはならぬ、吾々お互が學校へ入つて、三年四年の後に學業を卒へたとする、これは内容である、内容があるから免狀は要らんかと云ふに、免狀が寧ろ目的で、實際はどうでもよいと云ふ者さへある世の中である、免狀とは證明狀であつて、即ち形式である、禪宗としても、宗教たる以上はヤハリ社會の一現象に過ぎぬ、而して人間相手の宗教である、如何に禪理が高遠であるの、貴重であるのと云つた所で、人間が全部絶滅してしまつたら何の必要もないことになる、されば禪とても他迄人間に伍せねばならぬ、既に人間相手とする以上は、元來人間は全く完全な者ではないから、能所主客共に色々な人が

出来るに相違ない、實學がないのに立派な看板を掛けると同様、未だ心事を了せざるに大悟徹底したとか、誰れの大法を相續したとか云ふ者が出来てくる、かうなると内容だけではならぬことゝなる、ソコデ形式も大切となる、その形式とは何であるかと云ふに、三物と唱へまして、血脉、大事、嗣書と云ふものである、血脉は師弟の連絡を記した者であり、大事は師弟の心事を了し、大法を附屬するに足る者へでなくば授けぬのは古來の掟である、これは丁度學校卒業の免状とか又は免許状のやうなもので、證明の秘書であります。

以心傳心と云へば、只實參實究して、大悟徹底し、師僧と弟子との機々相契へさいすればそれだけで大法の相續者となり、佛祖の眞弟子となる事が出来るかと云ふに、決してさうでなく、以上の三物が必要なのであります、されば以心傳心と云ふことの中へは。

一、師機と資機と契合即通して心地を了すること。

二、三物並べ完全すること。

の二條件が含まれて居るものであると承知せねばならぬ、然らば三物とは一體

如何なるものであるかと云ふに、コレハ室内秘傳と申して公けにすべき者でない、禪中の重大事件でありますから茲に説明することは止めます、否な若し説明すれば佛祖を汚がすことになりまして、予として謝罪の方法がないことになります、強て知りたいと云ふなら、禪僧となつて大悟一番して見るより外に手段はあります。

十八 參禪辨道とは如何

參禪とはヤハリ坐禪することであり、辨道とは修行するのを云ふのです、即ち坐禪の修行を詳しく云つた迄のことである、然らば參禪と云はずに坐禪と云つたらよからうと云ふ疑が起りませう、ソレハ御尤なこと、全體參と云ふ字は趨承（オモムキ、ウケタマワル）の義でありまして、諸方の善知識を訪問して、色々な垂誨を承け、其垂誨を人から聞きものとせず、自分の者として坐禪の材料にして修行するのである、それ故坐禪が主であつて、禪家に參學するのは客でありますから、主の方から參學は坐禪の義であると云つたのであります、曹洞宗杯では叙上の義理に解しますが、他の宗旨では「參」と云ふ文字に拘泥して坐禪ばかり云ふのではない

と云ひますが、孰れにしても坐禪を主眼として修行する意味に取るのは同じであります。

十九 正偏五位とは如何

この五位は、洞山悟本大師が創めて唱へられたのでありまして、正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到の五つであります。正とは本體に名け、偏とは相狀に名け、中とは體と相との圓融無碍なるに名けたのである。

第一位……………正中偏……………體即相……………平等即差別

第二位……………偏中正……………相即體……………差別即平等

第三位……………正中來……………全體即用

第四位……………偏中至……………全用即體

第五位……………兼中到……………言語道斷

正中偏とは、無形平等の本體から(正)宇宙の森羅萬象(偏)は表はれ來つたもので、其相狀は一々差別して居る。ケレドモ其差別相は平等の本體が原因となつて居る以上は、差別そのまゝ、平等の本體である。此の位からして佛も衆生も一如である。

と云ふことを論じ出すことが出來ます。これは論理學の演繹法に似て居ります。

偏中正とは、正中偏の正反對でありまして、宇宙の諸現象は皆な別々な形狀を有し、山は高くして海の深さに似ず、海は深くして山の高さに似ないで、全く異つて居るが、それ等異なる現象は、もどく宇宙の本體から表はれ來つた者であるから、差別其儘平等であり、相其儘體と別ではないと云ふので、煩惱即菩提、生死即涅槃なまは此の位から説き出すことが出來ます。此は論理學の歸納法と似て居ります。

正中來とは、自由不可思議の妙用を云ふたのであつて、吾々が宇宙平等の本體を體得した以上は、淨穢雜多萬像中にありて染ます汚れず、泰然として自由が得らる。其自由は言語に絶して不可思議である。これが正中來の往來であり、妙用である。それ故に全體即用で、本體の全局が妙用となつて表はれ來つた有様を云つたので、全本體を「用」の上に攝歸して云つたのであります。

偏中至とは、正中來と同じ様にヤハリ妙用の上から云ふたのであるが、然し其妙用は全く正反對の方から行つて居る。前は平等なる體から出發したが、今度は差別の相から發して居る。即ち差別せる雜然紛然たる萬法の真中に立ち、機に應じ變

に随つて縦横自在の手段を弄し、或る時は一莖草を拈じて金色の佛陀とし、或る時は一微塵裡に大經卷を出すに云ふ風に、差別の全用がその儘本體に冥合するの妙用を云ふのであります。

この正中來と偏中至とは出發の仕方が正反對であるけれど、到着點は一である。「わけ登る麓の途は多けれど同じ高嶺の月を見るかな」で、終に兼中到と云ふ月を見るのであります。

兼中到 さて到り得た兼中到とはなんであらう、勿論究竟の處に相違ない、此の境界は有とも無とも、生とも死とも、迷とも悟とも、何とも云へぬ、絶對不識の處である、サレバ立派かイヤ立派でもない、何か變つて居るかイヤ變つても居らぬ、然らば何であらう、本是れ眞壁の平四郎ぢや、到り得たり還り來れば別事なしぢや、ヤツハリ元の自分ぢや、或僧が如何なるか是れ道と問ふた時、ヤツハリ「道」と答へた師家があるが、道は即ち道で別な者ぢやない。

以上はホシノ一通の説明でありますが、此の五通りの論理が宇宙一切の事柄を最も巧みに説明することが出来るのであります。

二十 功勳五位とは如何

功勳五位とは、洞山悟本禪師が修行の階級を五種に分類し、其位其位に自ら功果の別あることを示したのであります。而して五位とは第一向位、第二奉位、第三功位、第四共功位、第五功功位の五である。

向 とは歸向すること、人々悉く佛性あることを初めて知り、其眞面目に歸向して其に達しやうとする修行の第一歩を「向」と云はれたのである、これは丁度事業を成さんと企てた者が先づ最初に志を立てるのと同じでありまして、「發心」「立志」等と同じ時期を云つたのである。

奉 とは純奉すること、既に第一の向位で佛性あることを知り、之に歸向した以上は心を一にして外境に馳せず、専心專意に佛性に達せんとして純一無雜の修行をなすことである、立志をして後着々其目的に到る手段を講ずるのと同様である。

功 とは最前よりの修行によりて功果の稍々表はれたる時であつて、一切の障碍を透脱して主人公に面會を遂げて見ると、他人と思つて居つたに豈に圖らんや

父であつた、イヤサ自己であつた、佛性も自分も寸分變りはない、我が我に到達したのである、斯うなると佛性と自己と同一のみかは、宇宙萬有は畢竟我の顯現である、と云ふことも見ることが出来た、これを功と云ふのである、さてかやうなことになる。

共功 と云つて自由自在の妙用ハタシが出て来る、悟りの境に居て悟を守らず、一切の萬有と共に生じ共に滅して變化を共にする、共にするけれども決して束縛を受けぬ、現没自在ぢや、然し未だ功果の頂上に達したと云ふことは出来ぬ、未だ其分限がある、それ故に共と云つて、前の功とや、同色同調の點がある、否功と云ふくさみがぬけぬ、さらば功果の究極は何處にかある、それは即ち。

功功 である、此の位になると功の臭氣はスツカリ抜けてしまつて、功も不功も見ない、強て名けたら無功とでも云はうか、無功と云つても大功のことである、佛性も見なければ自己も見ぬ、道も我も融合冥通して、而もその跡方もない、實に言語の道も斷じ果て、有語にも無語にも墮せぬ、心は清風明月の如くなるも、風の音なく月の影もない、偏正五位で云つたら兼中到の位である。

二十一 正偏五位と功勳五位との別は如何

功勳五位は修行證得の上から云つたのである、が、正偏五位は主もに法の上から見て居る、即ち真理の體と相と用との圓融する邊を究めた者です、また功勳五位は主として差別即ち偏位に出没して説いて居るが、正偏五位は正と偏、差別と平等の二方面から述べてあります、まづこれが兩者の別なる點です、詳しいことはそれぞれの書物によつて研究することとして、今はホンの異點の一端を云つて置くに止めませう。

二十二 四料簡と其價值

誰が創説したか と申しますと、臨濟宗の高祖で、慧照大師と云ふ方が、雲水を接化なさるゝ手段として用ゐられたのである。

四料簡の大意 と云ふと、四種の方法手段を以て、修行の順序、迷の階段を料理し、揀撰せられたのでありまして、約まる所、人々の眞面目を發揮して、以心傳心の本領を知らしむるにあるのである。

四種の料簡 とは次のやうであります。

一、奪人不奪境。
二、奪境不奪人。
三、人境俱不奪。
四、人境俱不奪。

人・と・境・と・は・如・何・ と云ふに、人とは我で、境とは我に非らざる非我である。故に我は主觀で、非我は客觀である。人には精神があるから、人を精神とすれば、境は物質である。故に之を次のやうに改めて、一般の學說に當て倣めることが出來やう。

一、奪心不奪物——心空境有——唯物論——客觀論

二、奪物不奪心——境空心有——唯心論——主觀論

三、物心俱奪——人法二空——超絶論——絶對論

四、物心俱不奪——諸法實相——相即論——圓融論

接化法 として此四種を用ゆる時は、學人の機根に應じて、ソレ／＼手段がありませうが、概して先づ目前に在る物質に就て、常住なる者は唯り物のみであると教へる。然し之に執着して、物を無上の實在と頼むやうになるから、次に、今迄實在だ

と心得て居つた物質は、無常變化極りない者である。而して三界は唯心の所造であるから、實在する者は心であると教ゆる。スルト學人は、此の心にのみ偏執して、一歩も進み得ぬやうになる。此を以て更に第三の手段として、物と心とは相對的に在るので、物ありとするから心がある、心ありと見るから物があるので、若し東を思はねば、西と云ふ考が起るはずがないと同じく、物なしとすれば心なく、心なしとすれば物もない、物と心とに執着するは外道の見である。宜しく物心を超絶して、諸法皆空、人法二空の理に達せねばならぬと教ゆるのである。所がこの皆空にのみ固着して居つては、空見の外道と撰ぶ所がなくなる。そこでユンドは、物と心とを、何にもソナに邪魔にするには及ばぬ物は在るに任せ、心は在るに任せて、差支はない。法住法位世間相常住で、ありの儘が實相の當體である。と究竟の地位に導くので、これが正邪の善惡、迷悟と凡佛とを料理し批判して、大悟の境域に導く四種の法方の畧解であります。

然らば學理上の價值は如何と云ふに、幼稚な思想の時代は唯物論が出で、宇宙の根本原理は物であると主張したが、到底此主張では人間の心の現象を説くこと

が出来ぬ、そこで唯心論が出た、けれども、ハリ缺點は免れぬ、然るに物も心も相對上の議論であつて、宇宙の根本原理は相對ではなく、絶對である、物でもなく、心でもない、物と心とを全く超絶した所に原理が横つて居る、と云ふ合理論又は超絶論が出たのである、けれども物にも心にも關係のない原理は、物と心とに要事がない、さすれば宇宙の根本原理に成らなくなる、若し根本原理とするには、物と心とに關係がなければならぬ、故に根本原理は、物であると同時に心でなくてはならぬ、即ち物心相即の原理、それが根本である、と云ふのが圓融論である、一般の學說としては合理論以下に過ぎぬが、禪の所談は圓融論にあるのである、好しや他の學理が圓融論を唱へるとしても、それはホンノ説明のみである、禪は説明よりも、其を實地に體得して、之を行ふにある、これが禪の特色であつて、四料簡の價値の存する所である、四料簡に就て詳しいことは、他に幾らも出版物があるから、ホンノ一言述べた次第である。

第十九章 比較關係批評

一 老子哲學と禪味

支那には二つの變つた思想が流れて居る、一は孔子の教で、即ち儒教であつて、他は老子の教で、即ち道教であります、儒教は主にも倫理道德の事柄を述べて、差別界の現象を説いて居るが、道教は倫理道德は寧ろ第二として、第一には哲學を説いて、平等と云ふやうな研究をして居る、それ故禪味を有して居る所もないわけではな

ら。老子が「道」と云ふことに就て色々な形容詞を用ゐて居る、例へば「夷」とか、「希」とか、「微」とか、「一」とか、或は「無狀之狀」とか、「無物之象」とか、又は「恍惚」とか、「道紀」とか、其外まだ幾らもありませう、が要するにその「道」とは宇宙の根本原理であつて、宇宙はこの「道」より生起した者であると云ふに過ぎないのである、そこで彼は「道」の内容に就て道德經の殆んど全部を埋めて居るやうであるが、禪味に近い所を取つて申せば下の如くである。

道の道とすべきは常の道にあらず、名の名とすべきは常の名にあらず。(第一章)これは禪宗にて、「道」の本體を言詮不及として、文字や言句で表はすことは出来ぬ、若し有とか無とか真とか偽とか云つたなら、早や既に道を離れて千里萬里である、と云ふに類して居るのであります。されば道は如何にせば認むることが出来るかと云ふに、勿論認識ことは出来ぬが、無心無念にして禪定に住する時、自然と道に合することが出来る、と禪教で説くことは、老子の次の語に似て居ります。

故に常に無欲にして以て其妙を觀、常に有欲にして以て其微を觀る。

これは即ち道を知らんと欲せば、精神を靜かにして、一念の欲求する所なきに至つて道の妙用を見ることが出来る、と云ふ意である。借て斯くして道に合した後は、どうかと云ふに。

功成りて名あらず、萬物を衣養して主とならず云云。

これは道は天地萬物を生々化育して居るが、それを誇りともせず、自分の譽ともせず、それ故真の道に合した聖人は、決して威張もせぬければ、高位に甘んじたがりもせぬ、従て美だからとて愛し、醜だからとて惡むと云ふことはない、と云ふ意味で、「上

善は水の若し水善は萬物を利して争はず、衆人の惡む所に處す、故に道に幾し」と云ふのも此の理に外ならぬ、禪でも大悟徹底した境界はこれに似て居る、由來善惡美醜などは、皆な己が迷の心から起つた者で、善も惡も美も醜も、元來無相な者である、それを執着するから迷と云へ、よく此の道理に徹底したから悟と云ふのである、故に宇宙の實相を究明すれば、迷なく悟なく、只だ眼は横にツイテ居り、鼻は縦に聳へて居るまゝである、と云ふのが禪であります、また老子はこの道から萬物が生ずる場合を次の如く唱へて居る。

道一を生じ、二を生じ、三を生じ、三萬物を生ず云云。

これは無極から太極を生じ、太極分れて陰陽天地となると云ふ意なので、その太極と云ふ方に、老子は「玄之又玄衆妙之門」と名をつけ、無極と云ふ方に「不知爲誰子」と云つて居る、コレハ起信論の上で、眞如を二つに分けて、一は言語を以て圖り知ることの出来ぬと云ふ所から「離言眞如」と云ふ名を下し、一は色々な作用を形容して無とか心とか佛とかと云ふ所からして「依言眞如」と云つて居るのに似て居る。

道(老)子
 玄之又玄—太極—依言真如
 不知爲誰子—無極—離言真如
 起信論

禪宗は起信論が心を元として諸現象が生じたと云ふに數歩を進めて、殆んど其極點に達して居る。(此は禪中の唯心主義と唯物主義を見れば了解わかります)けれども一方ではヤハリ依言真如に似て、色々に文言を弄して教へてゐるが、離言真如と名ると、或時は大聲疾呼して「露つゆ」とか「喝つ」とか叫び、或時は三十棒を與へるとか、拂子を墜てるとかする、それ故たゞ深淺と云ふことゝ其效ゆる手段は大差あるけれども、餘程老子の説に似て居るのである。

その他老子は修行とか工夫とか云ふ所に、「無我」、「無心」、「清虚無爲」などを説き、甚だしきは政治論に迄も無爲を説いて居る、これ等は非常に禪的である、東洋の學説では自然主義の頂點を占たのが老子であると云つてもよい、而して禪もヤハリ自然主義の色氣がある、然し此に大に注意せねばならぬのは、老子は全く清虚無爲、無心無我に止つて居る自然主義を、唯一の理想として居るに反して、禪は決して此に止まりません、百歩千歩を進めて大なる活動をせねばならぬことを教ゆるので

ある、禪が老子に似て居る所は、向上門の方だけであつて、禪には更に向下門がある。



それ故、禪は如何なる學説をも調和することが出来、どんな國家社會にも活用されることが出来る、これは禪以外の宗教になき一大特色であつて、禪教が永劫に滅びぬ一大原因であります、されば只無闇に似て居るからと云つて、老子を禪だなどと心得るは大きな間違で、たゞ禪的傾向があると承知するがよいのであります。

二 莊子哲學と禪味

莊子と云は、支那哲學史上の一大偉人である、其學説高遠で、優に一世を風靡したのは自ら其價值の存することが了解わかるのであります、然し莊子哲學の全體を禪と比較して見やうとするのではない、二三の例を推して全局を察しやうとするのである、されどこれは大變に危險のやうであるが、莊子や老子に限つて、其論旨の一貫して居る所から、一を推して十を定むるも差支ないと思ふのであります。
 善惡に就て、禪では善と惡とは一應は別々に見るけれども、究竟くわんぎやうは平等に見る

のである。莊子は果してどう見て居るだらう彼は、「山木第廿」に左の如く云ふてある。陽子と云ふ男が宋の國に往つて逆旅に宿つた。スルト逆旅に二人の妾があつて、一人は頗るの美人で、一人は格別の醜婦である。所が不思議にも美人の方が人に憎まれて醜婦の方が愛されて居る。ソコデ陽子はヘンに思ふて其所以を問ふと、逆旅の小子が答て云ふやう、その美人は己が美を恃むから他人はその美を忘れ、却て之を憎み、之に反して醜婦は己が醜さを恥ぢて謙遜するから、他人却て之を愛するのであると云ふ。そこで陽子が弟子に云ふやう、自ら賢人であると自慢する氣を去つたなら、行く處として愛せざるものはない。

と、これ善惡美醜固より心にあり、決して物にあらざるを教へたので、つまり善決して善ならず、却て惡たることあり、惡決して惡ならず、却て善たることがある。善惡畢竟無差別の理に外ならぬのであると云ふことであります。また。

死生の理 を説て云ふやう、「原始には物なし、其次に物あり、此に生あり、死あり、誰か有無生死の二ならざるを知らんや、若しこれあれば吾が友たり」(意約) 又「知北遊」に云く、「生を以て死を生けりとせず、死を以て生を死せりとせず」との意

を「庚桑楚第二十三」に述べて居る、これ確かに禪で、生死を二頭と見ず寧ろ生死外に悠然超絶するの見地に似て居るのである。殊に彼の「大宗師」に、「死生心に入らず、故に以て人を動かすに足れり」と云ふに至つては益々禪味を有するやうである。

真人の境界 彼は真人の境界を説て左の如く云つて居る、「古の真人、知者も説くことを得ず、美人も濫することを得ず、盗人も劫すことを得ず、伏羲黃帝も友とすることを得ず、(死生大なるも變ずることを得ず) 況んや爵祿をや、然るが如き者は、(其神太山を經れども間隔なく) 淵泉に入れども沾はず、貧賤に處れども慙れず、天地に充滿し、之を推して人を教化するに盡くることなし」と而してこの境界を喜怒哀樂を絶したるものと説き、無心なり、無我なり、無何有の宮なり、不死の道なり等と種々の方面から説けるのを見れば、禪にて「大悟の境界」を逍遙自在と云ひ、無念無作と唱へ、殺活自在と呼び、生死透脱と稱する等、孰れも能く其調子を一にして居るやうである。

その他至道の言ひ難きを述べたるは、禪の「至道無難、唯嫌揀擇」と云ひ、「言語道斷」

と説くと類し、また「至人の徳に於ける修せずして物離るゝこと能はず、天の自ら高く、地の自ら厚く、日月の自ら明らかなるが如し、夫れ何を修せん」と云ひたるは、禪にて「即心是佛」と云ふ義理からして、「無修無證」と云ふのに合して居る、または非得失の不二なること、自力他力の一如なること（齊物篇）、無情説法に似て居ること（人間世）、凡人と聖人の不二なること（大宗師）、坐亡を説きしこと（同上）、無爲や、明暗の不二を述べしこと（應帝王）、順逆の超越を唱へしこと（天運）等、比較し來れば際限もないほどであるから今は畧しますが、要するにこれ等は皆禪宗の説き方に最もよく似て居るのである。

然し禪は莊子と同じく平等とか、一如とか、超絶とか、云ふことを唱へますけれども、その平等は差別の平等であり、その一如は不一の一如であり、而してその超絶は二物を見ないのでなく、二物を其儘に見て、二物なりと固執せない處にあるので、ツマリ二物中に坐しながら、二物を超越するのでありますから、莊子の企て及ぶところでないことだけは注意せねばなりません。

三 列子哲學と禪味

列子は道教の偉星でありまして、老子や莊子と其歸する所は大差はありませんが、等しく道教と云つても、佛教に幾派もあるやうに、それ〴〵違つた所があります。然しそれは支那哲學と云ふやうな書物に譲りまして、列子が禪味のある點を申しませう。

彼は宇宙の本源を「不生者」とか、「疑物」とか、「不化者」と云ふ字を用ひ、森々羅列せる現象を、「有生者」とか、「有化者」とか云ふ文字を使つて居る、而して次のやうな意味の説明をして居ります。

現象（有生）は本體（不生者）から生じたものである、現象は存亡變化する者であるが、本體は常住不變な者である、天地や四時の運行は、本體たる造化者の主たる所でありまして、絶て迹なく無爲なる者である。（意約）

と、これは老子の説から來て居るのでありますから、老子哲學と禪味の處を御覽になれば、よくわかりますから煩はしく申しません。

然らば列子の樂みとした所は何であるかと云ふに、彼は死を樂の極として居る、世間に此より馬鹿はあるまいと思はる様ですが、死も見やうによりては樂みな者

でありませう。

死と生とは一往一反であるから、こゝに死することあるも、また彼處に生ずるかも知れぬ、而して今日の死は昨日の生に愈るかも知れぬ、ざるを營々として生を貪り、生活を求むるは却て迷であるかも知れぬ。

と云ふやうなことを云つて居る、また彼は、「死は歸であつて、本體に歸るのである、これは誰も免がるゝことは出来ぬ者である」と云つて、生とか死とかに苦悶して居ないらしい、此は道教の自然主義から來た結果で、生も死も、樂も苦も、自然に一任して置く方がよいと云ふのであります、一般の學説は東西を問はず、生を喜び、死を悲んで居ることは明かであるが、列子は人の嫌ひ厭ふ死をば、本體に歸るのであるとして樂んだのは卓見である、中々面白い所がある、禪では生死として厭ふべきでなく、涅槃として欣ぶべきでない、畢竟生死は妄想分別より生ずるのであるから、宜しく生死海中より超越して、大安心の境地に至らねばならぬ、既にこの境地に到達して、來し方を顧みれば生もなく死もない、否な生は生と見て、生ありと執着せず、死は死と見て、死ありと固執せず、生死は生死のあるに任せて生死の念に遷されず、泰

然自若たることが出来る、と教ゆるのであります、されば列子と其類して居る所は、生死の爲に苦悶せず寧ろ樂みとすると云ふ點にあるのであります、彼は死を歸と見るに反し、禪は歸と見ない、生は生死は死と見るのであります、それから彼が他に樂みとする所を次の如く述べてゐるのは、餘程禪味に近い所があります。

孔子先生が或る日太山と云ふ處に遊散せられた時、榮啓期と云ふ男が、鹿皮の衣を着て、繩帶をしめ、琴を鼓しながら鼻歌で、鄙と云ふ邑を歩いて居るのを見て、早速榮啓期に問ふた、先生貴方はソソナ風をして歌を誦はれて居るが、何が全體お樂みであります、スルト啓期は、吾が樂は澤山ある、先づ天が萬物を生ずるに人を一番貴いものとする、吾はその貴き人に生れたのは第一の樂みである、又男は尊し女は卑しい、吾はその尊き男に生れたのは第二の樂みである、人は襁褓のうちから死ぬ者さへある、然るに吾は已に年九十である、これ第三の樂ぢや、また貧乏は士たる者の常である、死は人の終である、されば貧にして死するは人たるの道に契ふて居る、此に於て何をか苦み何をか憂ふことがあらうと答へた。

と云ふことを、列子か天端篇に述べてゐる、殊にその終りの方は眞に禪味がある、そ

の他死生の理を知らんで、目前の樂みに耽けつて居ることや、順逆の二境に處して無心でなければ苦痛が多いとか、(力命篇)一切は我が有でないとして無我を主張するなどは、全く禪味のある所でありませう。(予は只禪味禪味と云ふて來たのみであるが、莊子や老子の所を御覽下さればわかりませう)。

四 歐陽明と禪味

歐陽明は支那の明代の中葉に出た人でありまして、此の時代の支那の學風は、唐宋元時代の禪風を吸聚したものであるから、餘程禪味を有つて居るのであります。されば王陽明も大に禪に化せられて、南頓北漸とある内、北漸のやうな禪味を説いて居るのであります。

彼が學説は茲に一々云ふ必要もありませんが、彼は良知説を主張し、知行合一を論じて居る禪宗にても「祖師」の祖と云ふ文字を解しまするに、行解相應せるを祖と云ふとあります。その解とは陽明の智に該當するので、ヤハリ知行合一を祖と云ふとの意味になるのであります。加之禪では行解相應と云ふことを、非常に入釜しく説いて、大悟も智得するだけでは眞の大悟ではない、體認體得が必要であると

云つて居る。この體得とは即ち知と行と一致したことを指したのであります。王陽明が。

知は是れ行的主意、行はこれ知的工夫、知は是れ行の始め、行は是れ知の成なり。と云つて居るのと、餘程類して居る。然し王陽明が、知を主とし、行を客として、知行の先後を説いて居るに反し、禪は實參實究を尊ぶのでありますから、寧ろ行を主とし、知を客とするのである。

それから禪宗で即身即佛を説いて居るが、陽明もヤハリこの意味を云ふて居ります。

人々自ら箇々圓成あり、便ち能く大は以て大を成じ、小は以て小を成す、外慕を假らず、具足せずと云ふことなし。

と、禪宗で「如何なるかこれ佛」と問ふて來た時に、「汝は誰ぞ」とか、「脚下を照顧せよ」とか、「脚下即黃金地」とか云ふて居るのは、其身その儘佛であるから、何にもソナナに尋ね回つて求めるには及ばぬ、脚下かたもとを見る、その脚下がその儘黄金の佛土である、と云ふて居るのと一つであります。

それから禪宗は坐禪を眼目といたしますが、陽明も學問の第一義を「靜坐」に置
いてあります、或る時一友が陽明に靜坐して名利色欲などを離却することは困難
であらうと問ひました時彼は色を正うして靜坐が學問の第一であることを述べ、
終に。

這は(靜坐のこと)是れ我が人を醫する的方法、眞に是れ人の病根を去り得云
云。

と主張して居る。

また坐禪する場處に對しても、餘程大乘禪的の口粉が見へるのであります、禪に
山間のみは坐禪の道場でない、紅塵萬丈の地であつても、能く動搖せずして坐禪せ
ねばならぬ、この場合はどうするか。

坐禪せば四條五條の橋の上

往き來の人をみ山木に見て

と云ふ觀念を懐かねばならぬ、然しこれは未だ自然たるを免れぬ。

坐禪せば四條五條の橋の上

往き來の人をそのまゝに見て

でなくてはならぬ、と古人も云ふてあります、が彼れ陽明の靜坐も、敢て山間や
洞中に限らぬのである、一日劉君亮と云ふ人が山中で靜坐しやうとして陽明にそ
の可否を問ふた所が、それは外物を厭ふ爲にするのであるならば、却て驕惰を生ず
る本である、若し外物を厭ふためでない、とすれば靜かな處で涵養するがよい、と云
つて居る、けれども大乘禪の如く、到る處坐禪の道場とする迄には進歩せずして、王
陽明は單に「靜な處」に止つて居るのは事實である。

彼はまた「動靜」の二件に就て、佛教との合一を説いて居る、陽明の意に従つて云
ふとかうである。

動と靜とは二つのやうであるが、その實一箇である、彼の三更夜深き時、空々靜々
として工夫をする間は、只だ天理の一つが存するのみで、他物他念は決してない
のである……若しこの動靜の合一であると云ふことを知つたならば、佛教も
我が説く所も更らに異りはないのである。

と、所がこの觀念は更らに數歩を進めて、非常に趣味ある次の語を吐いて居る。

理に常知常存常主なるは、即ち觀ず、聞かず、思ふことなく、爲すこと無きの謂なり、不觀、不聞、無思、無爲とは、槁木死灰の謂に非ず、觀聞、思爲、理に一なり。と、即ちこの意味は無聞、無思、無爲と云つても、心中全く空々寂々と云ふのではな、い、心中に純粹の天理が唯一つ現はれて、他念を雜へず、天理の活動三昧なる時、これを無思無爲等と云つたので、ヤツパリ耳に聞き、心に思ふ其時、天理と合一すれば、その儘が無聞無思となるのであると云ふことで、これを禪宗にて坐禪の時に、諸縁を放捨し、萬事を休息し、善惡を思はず、是非を管せず、心意識の運轉を止め、念想觀の測量をも停止して、兀々として禪定に坐し、さて斯くして、不思議底を思量するのである、と教へたのと、果して差等如何であらう、思量すとは「我」の作用がある、人爲的である、二見對待がある、執着がある、然るに不思議とは、枯木死灰の如くである、故に無我の我を以て、無念にして念するのである、このことは別項に述べてあるから能く參酌して見ても、らひたい、要するに陽明と禪とは非常に似て居ります、この外類似の點を擧ぐれば、澤山ありますけれども、他は推して知るべきであります。

五 禪と茶道の秘訣

茶道と花道とは別々に起つたのではありませぬ、孰れも同一の源から發して居ります、それ故花道も茶道と等しく禪宗に親しい關係のあることは云ふ迄もないのであります。

偕て茶道で中々入釜しいのは坐作進退のことでありまして、此は禪宗の法式が非常に嚴である所から自然と影響したのでありませう、然し今はソナナ細々しき事は略することとして、茶道の秘訣、即ち真髓は如何なるものであるか、而してその秘訣がどんなに禪に關係があるかと云ふことだけを述べませう、茶道を大成したとも云ふべき利休と云ふ人がある、或る時或る某が茶のすきとはどう云ふことを云ふのですかと問ふたら、利休即席に「青苔日厚自無塵」と答へたさうです、如何にもこの一事だけで禪味がある、禪僧の問答によく似合ふて居りましたやう、そこで茶道の尤も大切なことは、澤山ありませうが、就中大切中の大切な所、即ち神髓とも云ふべき所は、次の四五項にあるのであります。

一、茶人は如何なる場處に行くとも決して怯めず、憶せざること、若し狼狽なとせば、式に契はぬのみならず、道具を破り進退坐作醜くなるべし。

- 二、茶人は茶席にある時俄かに如何なる出来事起るとも決してそれに心を奪はるべからず、必ず臨機應變の所置を心安らかにすべし。
- 三、茶人は自然を愛し自然の風景を見破るの心掛なかるべからず、これなければ風流雅致の道も不風流となるべければなり。
- 四、茶人は華美を好むべからず洒落なるべし。
- 五、茶席には賓主の禮を亂すべからず、又た巧言令色の鮮きをよしとす。
- 七、茶席内にては世事の談話を避け可成無言の中に相互の意志を通ずることあるべし。

更に進んだ所に行くと、珠光が茶事に就て義政に答へて云ふ、「一味清淨法喜禪悅趙州是知己云々」と云ひ千利休が「茶の湯とはたゞ湯をわかし茶をたてゝのひばかりなるもとを知るべし」かすくの穂先に人や迷ふらん茶釜の竹の本を忘れて「かへりみよ己が心の鑑板本の心のあるやなしや」と歌ひ最後に「喫茶人道是盧同、面目依然畫太空、莫問斯翁歸去處、天遊睡後一清風」と辭世した。

これはたゞ私が茶道の眞髓とも云ふべき所を約めて見ただけのことであり、するから此の外にもまだ必要なことが澤山ありませう、けれども眞髓は此でも盡きて居やうと思ふ。

第一項から第五項及びその他の詩歌の様子は非常な禪味のあるところでありまして、禪定によりて大安心の境界にすゝみ、如何なる處でも周章狼狽せず、よしや大山前後に崩るゝとも泰然自若となり、(一)また大悟の境界は輝ける鏡の如く、漢來れば漢現じ、胡來れば胡現じ、決して其れに執着せず、萬事の機變に相應して殺活自由の妙用がある、(二)また悟の眼から見る時は、一基草を拈じて丈六の法身と見る如く、雨竹風松みな禪を説くと聞くのであります、それ故其一進一退は風流となるので、古人は「六道輪廻轉た風流」とさへ云はれ居る、(三)かやうな宗旨であるから、艶麗眼を射るやうな華美なことはせない、精神の洒落を貴ぶと共に、衣食住皆なサツパリとしたのを愛します、例へば禪僧が多く墨染の法衣を愛するのを見ても明らかでありませう、(四)また禪は何んでも融通妙用と説くから、主人も賓客も平等に見るかど云ふに決してさうでない、主客一如とは第一義の上で、第二義門に下ると、主は主、客は客と、各々其位を守りて決して他を侵すと云ふやうなことはない、此點は寧

る他宗派よりも嚴重なくらゐであります。従て凡ての儀式も嚴格に行へます。また一服の茶をス、リて談話するにも、洒々落々で巧言令色と云ふいまくしきことはありませぬ(五)それから以心傳心と云ふ宗旨であるから、可成言葉の少ないのを貴びます。洞山和尚に、如何なるかこれ佛と問ふた時、洞山云、塵三斤と、かやうに簡短です。禪宗の問答は皆かやうに簡短で、それが却て大悟する上によいのであります。それ故勿論坐禪辨道する時は雜談などはないのみか心にさへ思はないのであります。

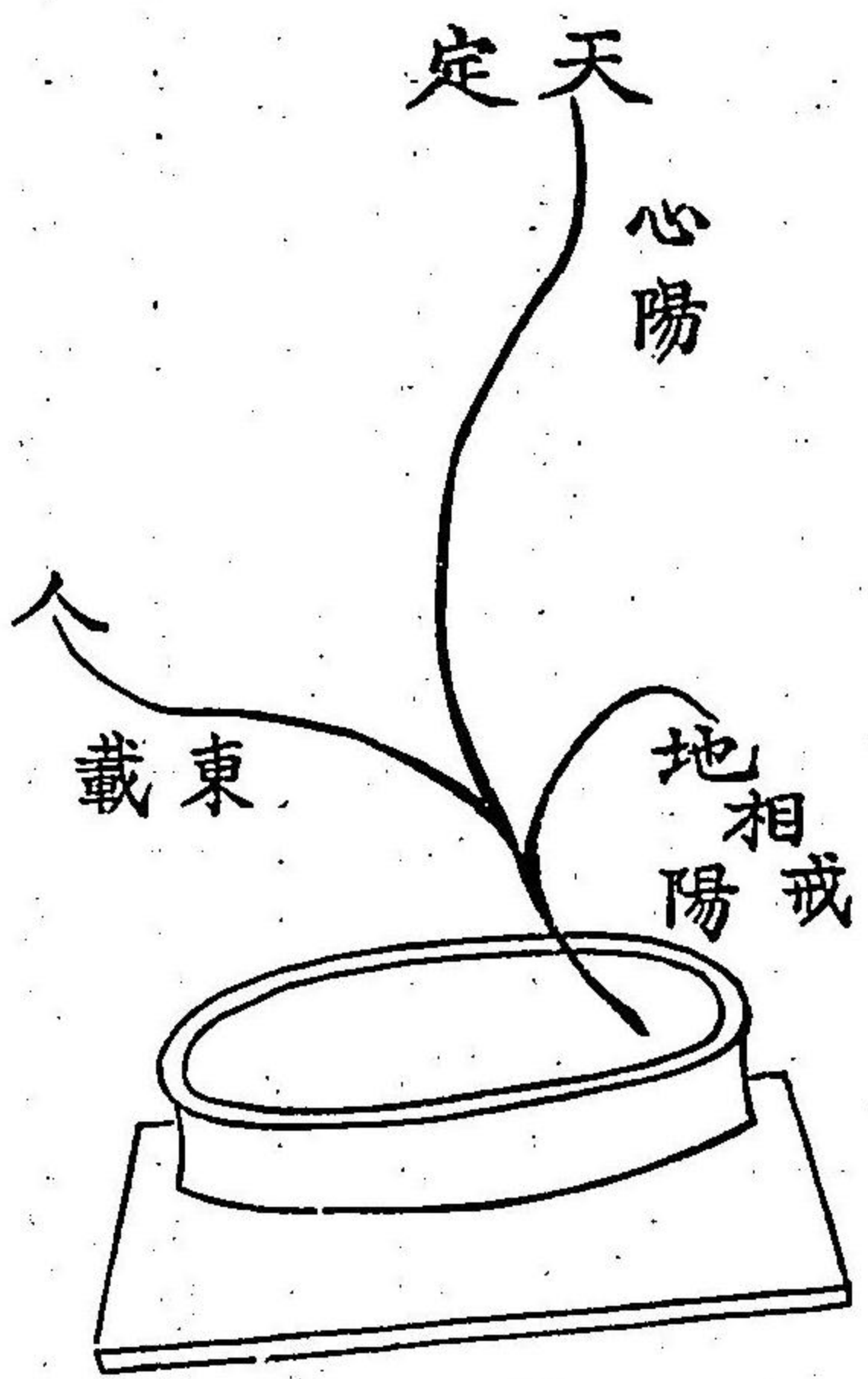
殊に茶道が客の舉動で凡てを察し、客は主人の坐作進退を見て取つて、無言のままに此に應ずると云ふ所實に以心傳心の處なので、禪の以心傳心と云ふのも、ヤハリかやうな處の一層進んだものと云つてよいのであります。

その外茶器や、帛捌き、茶屋の構造等凡て禪味ならぬはない、詳しくは斯道の書物と禪書と并べ讀んだなら、更に一層の趣味が感ぜらるゝことであらうと存じます。

六 禪と生花の秘訣

花道の起原が禪宗に最も深き關係があることは誰れも能く知つて居る所でありますから、今更らこゝに煩はしく述べますまい。只花道の秘訣が飽迄も禪味を有つて居て、禪味の他の事柄は皆な枝葉に屬して居るものであると云ふことを申しませう。

凡て生花には、天地、人の三才がある。此の三才が能く調和し能く和合したのを生花の上乗とするのであります。それ故花道では、天圓地方、陰陽和合と云ふやうなことが花を生ける上の大切な事柄となつて居りまして、如何なる流派を問はず一貫せる原則として之に依らぬはないのです。



そこで一種の花を生けますにも幾本も挿すことがあり、又幾色も取りませせて生けることがありまして、或は「前添」「後添」「心裏」「心前」等様々の名稱を興へて居りますけれども、皆な一として天地人を具へぬはない、よし具へて居つても此の三つが能く融合せねばなりませぬ、而してこの三つは人にあつては知情意がよく調和し統一して立派な人格を造るが如く、三才もお互にモツツ、モタレツツして居るものである、禪宗の教理も此にあるので、禪宗では教行證一如とか、宗説行一等とか申しまして、教とは經文祖祿で凡て教理を指したので、行とは其經文教理に遊つて修行し實行すること、證とは其修行によつて悟つたことであります、然し此等は三つとも別々ではならぬ、一致融合せねばならぬ、教は行と證とを離れぬ、教であり、行は教と證とを離れず、證は教と行とを含んで三者平等一致の處に禪の極意があるのであります、證とは天のこと、教とは地のこと、行とは人のことで尤もよく似合ふて居る、殊に足利將軍義政公の御成式目には、傍頭（はなづか）に次のやうな文字があります、それを花を立る事は、佛在世より今に至るまで戒定惠の三字をしめし顯はさるゝと見ゆたり。

と茲になると禪との關係は益々明かとなつて來ました、戒とは戒法、定とは禪定、惠とは智慧、即般若です、禪では戒定惠均等と申しまして、戒は定と惠とを離れず、定は戒と惠とを離れず、惠は決して戒定を離れない、三者畢竟平等無差別で、よく融合した上の、戒定惠を禪宗の戒法、禪定、智慧と申すのであります、而して禪定は主でありますから之を天に配し、戒と惠とを地人に配してよいのである、なせ禪定を天とするか、と云ふに、義政公の御成式目にある通り、「花の本木を心といふ事は、人も萬能ありといふとも、心定まらずば卑怯なり云云」とありまして、禪定に住して心の散亂を防止し、寂然として動せざるに至らしむるのであるからであります、若し生花にして「心」が動いたなら、他の「戒」も「相」も從て動くこととなり、法住法位世間相常住と云ふ、各々其位地を守ることが出來なくなるのであります。

また祝言の時の生花、出家剃髮の時の生方（いけかた）等を記して、「まづ髪をそらん時には、天上天下唯我獨尊の心あるべし、眞の右の枝にて天をさし、左の枝にて地をさす、心得あるべし」など云へ、また心を本尊に用ゆる心の條下に、「これ三身相應のかたち也」と述べ、其他禪味を帯びた口紛は數多あります、また生花の十徳と云ふこと

があるさうで、その中で高位賤交と云ふことがある。此は坐禪儀に上智下愚を論せず、専一に工夫せば成佛得道が出来ると云ふのと似て居り、又た無意他念と云ふこととがある。これは禪定に在る時、不思議、不思議と云ふに似て居、不語獨樂と云ふこととがある。これは大悟徹底の境界は、言亡絶慮で何んとも云はれぬ、而して坐禪儀に坐禪は大安樂の法門であると云つて居るに似て居ります。また諸悪離別と云ふこととがある。これは禪定の境界は寂然として無念無作で、勿論悪などあるべき筈がないのに似て居る。それから朝暮風流とか精魂泰性とか如何にも禪味があります。又た神佛拜像と云ふこととがある。これは一度大悟に徹底したなら宇宙の一事一物を皆佛の相と見ると云ふ禪の第一義から第二義に下つた趣があるのであります。このほかまだ澤山あります。花道の神髓として左の歌があるさうです。

家の中にみやこの錦かきませて

花も紅葉もひとつにぞみる

と、これも禪宗で「一塵を擧ぐれば國家興隆」と云つて、一微塵の中に國家も世界も皆な攝して残す所がないと云ふ意味の第二義門によく似て居ります。

以上は生花の方法ではなく、主もに其秘訣の方を禪と比べて述べましたが、如何に關係の深いものであるかは此にても知ることが出来ませう。

七 禪と武士道

鎌倉時代我國に傳つた禪は關東武士の一大歸向となつて、當年幾多の英雄を教化し、爾來大和武膽の指導は、一に禪其者の獨占とも云ふべき有様であつた。されば今日に至る迄、「武士道と禪」との關係を説く者太だ多く、今更ら此が歴史を述べ、其の要はない位である。彼の北條時宗の祖元禪師に於ける、時頼の道崇和尚に於ける、藤原藤房の圓鑑國師に於ける、忠臣正成の楚俊禪師に於ける、太田道灌の泰叟和尚に於ける、大内義隆の玉堂和尚に於ける、水戸光圀の心越禪師に於ける、近くは山岡鐵舟の滴水禪師に於ける、最近になつては、松崎大愚の原坦山禪師に於ける、其他數多の武人が如何に禪によりて彼等が心地を決し、其道とすべき「武士道」なる者を暗々裡に組成したかは、想半ばに過ぐる者がある。この趨勢は現代に於ても滅びないで、軍人の多くは佛教中殊に禪を歸信して居るやうである。若し歸信して居る迄でなくとも、少くとも禪に趣味を持つて居るやうである。此は甚だ喜ぶべきことで、

今後益々盛ならしめねばならぬ。

然しながら武士の真髓と禪の本領とを咀嚼し玩味し會得して、全く兩者の調和を謀つて居る者が多いであらうか、これ大に疑はしい、禪を以て單に快活である、直截であるのみ思ひ、武士道を以て單に豪壯であり勇敢であるのみ解したならば、それは非常な間違である、禪の本領は快活でもなく直截でもない、解脫安心にある、解脫安心とは、我と彼、敵と盟、兩頭共に忘却し、善も悪も、得も失も、全く打殺して、彼にも執せず、此にも着せず、悠然大事を決し、心地を究明し、大悟徹底して、精神界の波浪悉く收り、湛々として動せざるもの、これが禪の本領である、然るに此の境地に達する方法は、神力に依頼する必要もなく、彌陀の唱名を念ずるの造作もいらぬ、「如何なるか是れ生死」「我が這裏生死なし」と云ふ單純な問答裏に、自己の全能力を奮起して生死の兩脚を截斷するにある、故に極て無造作である、百姓をして居つてもよい、體操をして居つてもよい、筆を走らせて居つてもよい、只その問題に向つた時は、專心一意に自分のあるだけの力を差向けて進むのである、此の時「我」もなく「彼」もない、只活々と働いて居るのは、自己先天の全能力である、斯くして一度大安心の境

界に至つたならば、千萬人中我れ獨り行かんで、一騎當千の大武人と成ることが出来るのである。

翻つて武士道の真髓はどうか、勇敢でもなく豪壯でもない、此は一つの作用に過ぎぬ、豪壯をして豪壯ならしむる者は何であるか、俯仰天地に耻ぢざる修練によつて、照り輝ける精神の不動着にあるのである、俯仰天地に耻ぢざる修練とは何か、即ち「慈悲」である、慈悲には單に暖かい方面ばかりではなく、極て冷かなる部分がある、朝倉敏景の語に。

人の主人は不動愛染の如くなるべし、其故は不動の劍を提げ、愛染の弓矢を持たれられたる事、全くつくにあらず、射るにあらず、偏へに惡魔降伏の爲にして内に慈悲深重なる人のあるでもよきをば譽め、惡しきをば退治し、理非善惡を正しくわくべきもの也、是をぞ慈悲の殺生とは申候はんすれ云云。

と、即ち慈悲の眼を以て、正邪曲直を判断し、正と直とを賞賛すると同時に、邪と曲とを飽迄も打滅すると云ふことは、武人に取りて必要なことである、若し此がなかつたならば、その勇は虚勇となり、蠻勇となり、血氣の勇となつて、何等の價值もなく

なるのである。然るに若しこれあるならば、公平となり、無私となり、宗教にも道德にも全く合一することが出来て、天地をも貫かんず大威力大勇猛心が生ずるのである。既に此の大勇猛心が生じた、泰山前に崩れ河海、後に溢るゝとも吾の關する所ではない、生來り死來るも吾の興るところではない、百萬の敵前に群がるも、吾れ一人進まんと云ふ、一大決心は生じ來るのである、即ち此に於てか敵の敵とすべきなく、味方の味方と認むべきはない、全く彼此我他の執着を脱却し去つて、只斬るべきを斬り、助くべきを助け、而も其の間に殺活と云ふ觀念さへも起らぬ、況んや身も心も及び及、劍も全く打忘れて、進むべきに進み、退くべきに退くと云ふ、從横自在の活動が現はるゝのである。彼の山岡鐵舟が、洪川、獨園、滴水等の禪師に參じて、禪を學ぶと同時に、久須美閑適齋に就て、眞影流を究め、更に井上清虎の門に入りて、北辰一刀流を受け、終に淺利義明に就て、一刀流の奥義を究め、やうとしたけれど、中々思ふやうにならなかつた、一日滴水禪師に參じて、「兩刀鋒を交ゆ、避くるを須ひず、好手却て火裏の蓮に同じ、宛然自ら衝天の氣あり」との語を聞き、居常一時も之れを忘れずして工夫すること三年、豁然として大悟し、同時に一刀流の奥義に徹底し、さうして

淺利先生を驚かしたと云ふ技量に達し、爾來益々勉勵して、終に一刀をも見ざる禪劍一致の「無刀流」の元祖となつたのである。禪から得た武術は、精神があり、光明がある、單に技藝としての武術は、精神もなく、光明もない、禪と武其關係眞に切ではあるまいか。

八 禪と美術

私は美術專攻の者でないから、美術の本眞を學理的に定義を下すと云ふことは出来ない、然し定義は下せないにしても、美術其者の本領は「入神」の二字であらうと思ふ、「入神」とは美術家其人が、全く宇宙天然の極致を徹見した靈光が、躍如として自然に作物となり來るので、此によつて出來た美術品は、單に「物の模寫」ではなくて、「物の本眞を寫した」のである、否な「物其れ自ら」である、此の「物其自」の美術之を「入神」と稱するのであります、物の本眞を寫すと云ふは、現今の寫眞のやうな者かと云ふに決してさうではない、寫眞は精神のない一定の機械によつて寫し取られた「相狀の寫眞」であるが、「入神」の美術は、宇宙を徹見した高尚深遠の精神から反映して「相狀と心性との寫眞」であつて、無限の活動力が美術其者に宿つて居

る寫眞を以て物の死したる影とすれば、眞個の美術は物の活きたる心である、それ故に一度吾人がこの美術に接した時には、一種の神秘力にうたれて、全く我を忘れ、己れもまた美術其者と合一したやうな感化を興ふる者である、斯やうな美術に、若しも神經過敏な者が接したならば、只だ「アッ……」と云ふ深威の微息を漏らして、殆んど常とは反對に無神経の状態に至るかも知らぬ、詩人墨客が幽邃高雅な風景に接した時には、俳句も出ぬ、和歌も出ぬ、何等の詩趣も思慮も一切閉されて、全く酔へ去るのみである、之を歌にし、詩にする時は、此の刹那の「閉され」から遠がつた覺醒の時に始めて成るのである、「入神の美術」が興ふる感動もまた全くこれと同である。

偕て斯かる美術は、勿論美術家其人の高尙なる人格と幽微なる思考とを要することは云ふ迄もないが、但しその人格、その思考は「宗教的」でなければならぬ、古代に傑出したる美術家は悉く宗教上の人であつた、日本の古代に有名な美術家は皆な佛教の大感化を受け、佛教上の大信念を得た人のみであつた、此の大信念から發映した美術であるから、入神人を左右するの力があつたことは怪しむに足らぬ、然

るに現今の美術はどうかなる程美は美である、運筆も色彩も太だ密である、けれども只だ感じ得る所は「嗚呼奇麗だ」と云ふに過ぎぬ、彼等は技術と云ふ機械によつて、寫眞のやうに、死したる影を寫し出すに止まるからである、即ち活きくしたる大信念の缺けて居るからである。

然しこの信念と美術との關係は、各々その宗教の教理によつて、多少異なる所がある、平安朝時代の美術は、主にも華嚴眞言などの大影響からして、人目を眩惑せしむると云ふ寧ろ「シツツコキ」傾向を示して居るが、東山時代から以後、禪の影響を受けた美術は、淡々として、寧ろ「アッサリ」として居る、一は何處となく莊嚴な所があるが、一は何處となく熱烈な所がある、一は公家的であるが、一は武人的である、一を鍛へ上げた大人とすれば、一は天真爛漫の小兒のやうである、この無邪氣な様子、この洒脱なる傾向は「禪」の本眞から來て居るので、加之ならず、禪宗では、「諸法これ經卷なり實相なり」と云ひ、如何なるか、是佛との間に對して、山河大地はなぞと答へ、又は雨竹風松皆な禪を説くとか、松は吹く、說法度生の聲、柳は緑、觀音微妙の相とか申して、直に宇宙其者を禪と觀じ、自然其者を佛菩薩と見るのであるから、若しも美

術家にして、斯かる一大信念を獲得し、然る後技量を振つたことであつたならば、一幅の畫も能くこの生々活々たる自然を縮寫することが出来やうと思ふ、否斯くして作り出せる一切の美術は、全く「物其自」でありまして、従て無限の神秘力を攝することが出来るのであります。

依之觀此禪の教理は、簡明直截で、而も一切の自然現象を、驀直に腦裏に印象せしむると云ふ點から、一般の美術家に、とりて最も深き關係がなければならぬ、此の關係と遠けて、無信仰の地位に居て作り出すところの、今の美術には、ロクな者は一もないのであります。

(禪と美術のことを歴史的に述べた者は、澤山にあるやうでありますから、今は只教理の上から一言したに過ぎませぬ)。

九 禪と文學

「禪と文學」と云つても、西洋の文學と如何なる關係があつたかと云ふのではなく、東洋の文學と常非な關係があつたと云ふことである、然しそれとて歴史的に考へやうとするのではない、文學其者の價值と、禪味との關係を記さうとするのであ

る、支那にて宋朝の眞宗帝の頃、彼の有名な雪竇重顯と云ふ禪僧が出で、當時支那の文學界に大變革を興へたことは、楊億や劉筠以上であつて、蘇梅二家にも決して劣つて居たとは信じられぬ、斯かる文學眼は何處より來たかと云ふに、勿論禪學から來て居ることは云ふ迄もない、また日本の文學が、一時廢滅に歸さうとした頃、彼の五山文學が現はれまして、文學の餘命を保つたのみか、大に新天地を開拓して振興させたのである、五山とは天龍寺、相國寺、東福寺、建仁寺、萬壽寺の京都五山と、建長寺、圓覺寺、淨智寺、淨妙寺、壽福寺の鎌倉五山でありまして、此等の諸山に住して居つた當時の禪僧が、各々其技倆を振つて、禪的文學を出し、これが爲めに益々韻事の發達を來したので、後ちに之を呼んで五山文學と云ふて居るのである、五山文學者の中に、殊に傑出した作家は、絶海中津、義堂周信、雪村友梅、虎關師鍊等でありまして、日本文學史上忘るべからざる貢獻を爲して爲るのであります、而して此等の人々は云ふ迄もなく「禪」と云ふ一物を中心として居るのであるから、禪と文學との關係はこの一事だけでも明らかであると思つてよい。

禪は何故に文學と密接な關係があるのであらうかと云ふに、これは單に宋朝時

代から始つたのでもなく、また五山時代から始つたのでもない、極めて古いのである。而して禪僧の有名な人々は、皆一人として文學眼を有せぬ者はない、これは禪の教理が自づと然らしめたのでありまして、こゝが禪の特長の存する點である。禪宗では不立文字と云つて、文字を立てない、けれども不要文字ではない、禪教の極致が言語や文字で云ひ現はすことが困難である、否全く出来ない、と云ふ所からして、可成文字を巧妙に使ひ、事物の幽玄なる處を形容して、その極致を知らしむると云ふ必要から、止むなく文學的の眼光を發揮するやうになつたのである。然し禪で論ずる問題は極めて大きい、従て其論も可成大きく取らねばならぬ、之を以て自然界のことが多く使はれるやうになつて居る。試みに次の問答を御覽なさい。

如何なるが是れ主中の賓、洞山曰く青山白雲を覆ふ。如何なるが是れ主中の主、洞山曰く長年戸を出でず。主賓相去ること幾何ぞ、洞山曰く長江水上の波。賓主相見何の言説がある、洞山云く清風白月を拂ふ。

と斯う云ふ風である、序ながら洞山大師の禪理を説かれし一二韻を摘録して見ませう。

是を以て用にして動かず、寂にして凝らず、清風草を假せども、搖れず、皓月天に普
 けれども、照すに非ず、蒼梧丹鳳を棲ましめず、激潭豈に紅輪を墜んや云々。
 大陽門下日々三秋、明月堂前時々九夏、森羅萬象古佛の家風、碧落青霄道人の活計、
 靈苗瑞草野父芸ふことを愁ひ、露地の白牛牧人放つに懶し、龍枯骨に吟して異響
 聞き難く、木馬嘶く時何人か、聽と道ん、夜明簾外古鏡徒に耀き、空王殿中千光那を
 照さん……無影樹下永劫に清涼觸目の荒林年を論じて放嘶たり云云。
 淨洗濃莊阿誰と、か爲す子規聲裡人を勸めて歸らしむ、百花落ち盡れども啼て盡
 くることなし、更に亂峰の深處に向て啼く。
 枯木花開く劫外の春、倒に玉象に騎て麒麟を趁ふ、而今高く隱る千峰の外、月皎く
 風清し好日辰。
 巖下の白雲常に伴を作し、峰前の碧障以て鄰を爲す、干ひることを免る世上の名
 と利と、永く別る人間の愛と憎と云云。

獨り洞山のみではない、禪宗の祖録を披いて見たならば、禪教を談じて居るのか、
 將た文學を弄して居るのか、氣は秋水の如くに澄み、心は滅流の如くに堪へて、我あ

るを忘れしむる程である、これ何によるのであるかと云ふに、云はずもがな、神味の横溢する所であつて、先天の靈光である、即ち禪より得たる大悟徹底から、發露し來つた文學である、斯くの如き文學は東洋、殊に禪の特産でありまして、吾々の最も誇るに足るのでありませう、若しそれ泰西の文學に加ふるに、この幽玄な文學を以てしたならば、單に人事界のことばかりでなく、純理想派の最も高妙な模範文學も出來、且つ又卑賤ならざる自然派の洒脱にして、天真を得たる文學も出來得ることであらうと信じます。

十 俳句の出現と禪

明治四十一年の四月三日に、俳句大會が催されて、その席上で斯道の泰斗たる醒雪氏と鳴雪氏との間に異論があつた、醒雪氏は俳句は文學でないといひ、鳴雪氏は立派に獨立した文學であると云つて居る、醒雪氏の論據は、俳句が普遍的でない即ち誰にでも解らぬから、文學でないといふ理由であります、が此は大に間違つて居る考で、解ると解らぬとは其人々の知識によるので、下級の讀者其人によつて文學其者の價值が定めらるゝ者ではないのである、文學の眞髓は文學其自にあるので、解不解には少しも無いと思はるゝ、そこで私は俳句も文學であると云ふ鳴雪氏に賛同せざるを得ぬ、されば「禪と文學」の節で之を述べべきでありますのに、特に此に分けたと云ふのは別段理由の在るわけではなく、俳句に就ては特に獨斷的のことを述べたいから分けた迄のことでありませう。

元來俳句が日本に生れた原因と云ふ者は、醒雪氏の云はるゝ通り、時代思潮の要求でありまして、戦亂交々至り、彈煙やうやく收まつた徳川の初葉は、一時文學の閉塞された時期であるから、可成作り易きものを欲したのである、されば和歌よりも連歌、連歌よりも俳諧、俳諧よりも俳句と云ふ順に、段々平易を要求したのでありませう、が單にそればかりではないと思ふ、鎌倉時代に簡明直截主義の禪が傳來したのではあるが、前代哀頹せる文學の回復は中々大事業であつて、殆んど鎌倉時代は之に忙殺せられて居つたのである、然るに源氏は亡びて北條氏となり、この間弘安の役あり、大和の亂あり、北條氏元弘に滅びて新田氏の權勢振ひ、足利氏登然として征夷大將軍となつて、室町幕府此に成り、世は一たび平ぎたるやうだが、小關大戦止む時はなく、終に永享の亂となりて足利氏亡び、上杉氏關東の管領となり、嘉吉の亂

は次で起り、應仁前後十一年の大亂と續發して、茲に東山時代とはなつたものゝ、國民の疲勞と思想の苦痛とは實に想像外であつた、此の時代には勿論文學美術著しく發達はしたのである、けれども根底から平定された安眠の時代ではなかつた、或は細川政元が兵を起すとか、或は太田道灌が讒死するとか、兩上杉が關東に戦ふとか、或は天下の大饑飢が次で到るとか、或は氏綱が江戸城を略取するとか、或はホルトガル船が來るとか、或は耶蘇教徒が來るとか、或は信長が義元を殺すとか、或は甲越の軍勢が川中島に戦ふとか、或は信長が朝倉と戦ふとか、其他戰亂一日も絶ゆることはなく、終に天正の元年足利氏全く亡びて織田の世とはなつた、然し未だ安心は出來ぬ、明智光秀は信長父子を弑し、光秀また秀吉に誅せられ、次で家康は信雄を援けて秀吉に對し、或は和し或は破れ、降て關ヶ原の亂となり、次で家康大將軍として江戸幕府が築き上げられると云ふ有様であつた、それ故禪がよしや鎌倉以前から傳つて、鎌倉時代も最も盛況を呈し、當代の文學を指導し維持し發展せしめたと云ふも、此時代及び此以後全く日本文學と同化した、一種の變つた文學を生ずると云ふことは到底不可能のことである、然るに徳川の世となるや、文學燦然として

興り、世は益々泰平となりすましたのであるから、異性の文學を生ずるには極めて好い時であつた、而も禪學の潮流は滔々として漲つて居る、此の簡易直截な禪に加へて簡易を要求する時代精神が生じたのであるから、瞬く間に風流閑雅なる俳句が生じたのである、即ち禪宗では、「露」とか、「喝」とか、「嘆」とか、「咄」とか云ふ極めて簡短な文字を用ゐて、一種の思考を表はすと云ふ傾向は、自ら此の簡易な俳句となつて生れたのであらふと思ひます。

十一 禪と努力主義

「心配は生命を削る鉋かな」。

とは實に千古の箴訓である、這は獨り東洋專賣の思想ではなく、西洋にも *Watings* の *ego* と云ふ語が使用せられて居る、東西相呼應して誠しめましたこの教訓は、不幸にも多くは蔑視せられ、又は無視せられ、甚だしきに至つては寧ろ反對の現象を呈しつゝあるは、眞に残念の極みと云はねばならぬ、西洋は知らず、東洋に在ては、「注意せよ」と云ふ語と同一の價值や語義とをもつて、「心配せよ」と云ふ文字が使はれてゐるのは、愚の極と云はねばならぬ、彼は「心配」と「注意」とを混同し、兩者間に

大なる異義あることを知らぬのである。予は人に對して云ふ、「注意せよ。心配する勿れ。」と、注意は積極的であり、心配は消極的である。注意は活動的、努力的であるが、心配は引込、思案的、無駄骨のである。世の中で一番苦痛であつて、一番無益なものは恐らく心配であらう。苦痛無益まだ容謝すべき點があるが、身體を疲勞せしめ、壽命を滅縮さする一事に至つては、寸毫も容謝すべきではない。否、絶對的に排棄せねばならぬ事件である。然し世には心配屋と云ふ一種族がある。雨が降る、大洪水をなからんと心配する。風が吹く、大嵐あらんと心配する。犬がなく、泥坊を考へ出す。鼠が騒ぐ、戸棚の油揚を心配する。吉凶禍福何等差別するところない。過去を心配する。將來を心配する。一國を心配し、人生を心配し、而して宇宙を心配する。彼等は心配を負ふて生れ、心配を擔ふて死す。斯く心配に心配を重ね、苦痛に苦痛を積みたる結果は將た如何であらう……棺桶の中に、青褪めて、冷たき額に、幾千の皺を彫んだ死人として残るのみであります。

猥りに過去を想起して、己が成敗の歴史に酔ふてはならぬ。百千の破鏡は重ねて照さぬではないか。飛亂せる落花は、再び枝に上らぬではないか。徒らに將來を追憶して空想に耽けることも止めねばならぬ。餅如何に大であるも、終に飢を充たすに足らぬではないか。但し過去に於ける己が歴史は、多少將來の發展に資する所もあらうが、將來の空想を如何に擴充するも、憐れ半錢の分ないのである。彼の理想主義者流の談を崇重する勿れ。彼等が理想は一種の謎である。解き方さへ巧妙であつたなら、理想も從て貴くなり、若し其説き方が拙劣であつたなら、全くゼロとなるのである。否、無限の害毒を含んで居るものである。何となれば、世の有爲の青年が、智識慾に驅られ、實驗的方法から出立して、觀察し、觀念し、思惟した結果、其理想の餘りに高く且つ貴く、脱白に云は、「空想」なるために、終に實現すべからざることを知りて、果ては來世に托せんとし、果敢なくも自殺的企劃あるに至るもの決して尠くはない。而もその自殺者が、當年有爲の人物たるに於ては、理想主義者の罪、重且つ大と云ねばならぬ。

熟々彼等が所謂理想なるものを思ひまするに、善である、美である、而して如何にも合理的（眞？）である、相對を離れて絶對である、有限を超えて無限である、差別を絶して平等である、而もその小説的なる着想のあるに至つては、餘りに誇大に過ぎ、

餘りに粧麗に過ぎ、餘りに有難過ぎるのである、好奇の情火が、炎々として天をも衝くかど云ふ青年が、一度此の福音に（理想主義）接するとき、羽化昇天の想をなし、夢にだも戦陣の敗斃を覺悟せずして、揚々馬に鞭らしものゝ終に、たゞ勿來の難關に出遇ふて、空しく枯野の露と消ゆるのも強ち無理ではない、こは獨り青年のみの罪ではない、又た理想主義者の罪ばかりでもない、要は、懂れた者が、己が能力、己が本分をも打忘れて、過大の王冠を頂かうとしたのだ、唱へたる者が、人間の本質を過重して、暴大の偽をなしたとの兩者共に罪すべきである、若し我は人間である、人間は人間の分に安んじ、人間の面目を完ふすべきである、人間以上の事、須らく諸佛の活眼晴に任すべきであると信じなば、左程望外の失敗を招かんであらう、されど彼等は、往々にして月世界に楛をかけんとして、失敗を演じたのである、其實富嶽にも登つたことのないのである、否々蟻の巢にさへ登り得ないのである、斯く微弱極まるにもかかはらず、かの大事を取てせんとす、其凶敗唐人の彘隘を俟たずして、明らかである。昔し支那に七賢女があつた、俱に諸大國王の寵を得て、歡樂無底の光榮を擔ひ、人生の苦痛は聲だも耳にしたことではない、時恰も陽春の三月、萬朶錦をかざして乾坤

爲に香ばしきの時、千百の群に入りて樂を食らんとした、七賢中の一婦他に語つて曰く、諸姉妹よ、衆人と塵寰に世樂を取らんより、寧ろ屍陀林に行かばやと、諸姉妹答らく、彼處は死屍堆し、汚穢鼻を衝く、何ぞ好事あらんやと、婦更に曰く、先づ行け甚だ好事ありと、議一決して、屍陀林に到ると、果せる哉、死屍山を成し、紫血河を成して居る、一女それを指して諸姉妹に云ふやう、屍は這裡に在るが、全體人は死して何處に去るのであらうと、諸姉妹茲に諦觀して道を悟つたと云ふことである、その時忽ち空中を見れば、天華散墜して其態云ふに由なく、空中に聲ありて贊じて云ふやう、善い哉、善い哉と、一女其何人であるかを問ふに、我は天帝釋である、聖姉の悟道を見るに因つて諸の眷屬と共に來つて、雨華贊歎したのである、若し聖姉の欲する所のものがあつたならば、何なりと供養せうと云はれた、一女直ちに對つて云ふ、我が家は四事七珍悉く具つて居る、唯だ三歸の物を望みたい、第一は無根樹子一株、第二は無陰陽の地一片、第三は叫不響の山谷一處である、と、帝釋も茲に於て與へることが出來ず、共に佛の處に行ふと約束したと云ふことが、「永平家訓」と云ふ書物に書いてある、若しこれの賢女を以て大具眼のものであると見たなら、ソレヲ誤りであ

る予は大馬鹿者である、毒を後世に残す者であると断言するに憚らないのである、何となれば根のない樹、日月天地のない土地、而して叫べども反響のない山谷、實に彼の女が理想の要求であるが、若しソナナ者があつたら大變である、否在つたにせよ、人間には不用の者である、畢竟彼女は王の寵愛を受けて、何不足なく無駄食ひせる腕白者であるから、ソナナ寢言をつくののである、若しこの女が空腹であつたら、先第一に麥飯でも要求したのであらう、吾人とてもソナナ者はいらぬ、寧ろ有根の樹、有陰陽の地、叫有響の山谷を要するのである、然るに彼女は吾人と反對であつた、若しこの欲求熱が昇高したなら、不老不死の仙薬を探し廻つた者と同じく、大失敗を演じたであらう、吾人は無益な者、無用な者、而して到底求め得られぬ者は決して欲しない、有益で有用で、且つ人間の能力で求めることの出来る者を求め、而して之に満足し、この満足を永久に持續して、向上し發展せんとする者である。

道元禪師の宣く、「汝等雲水身心を山野に寄せ、身心を佛道に安んず、俗人よりも劣るべからず、弱臣よりも劣るべからず、而して汝等即今未だ人臣の心操にも及ばず、寧ろ聖賢の意略に達せんや、是れ職として不學と疎怠とに由る、慚づべし、悲ひ

べし、汝等須らく光陰箭の如く、人命駐め難きことを知て、頭燃を救ふて學道すべし、乃ち先佛の面目、髮祖の骨髓なり云云」と、然り不學と疎怠は人間の最大悪魔である、之を破つて勝利の寶冠を頂くは努力である、努力は頭燃を救ふの學道である、この學道、この努力、眞にこれ佛祖の骨髓である、世尊が端坐六年の努力は、大地と有情と共に成道の結果を齎らし、達磨が九年の坐禪は、聖諦の第一義を把握することが出来、迦葉尊者が隨喜の努力は、破顔微笑の大法相續となつたのであります、されど其努力その端坐は、禪宗に自ら禪流の説明がある、禪書に。

佛々祖々の坐禪は、これ動靜にあらす、これ修證にあらす、身心に拘らず、迷悟を待たず、諸象を空ふせず、諸界に繋れず、豈に色受想行識を貴ばんや………生死事大、無常迅速云云。

と、努力の方法は茲にある、彼を好み、彼を嫌ひ、取捨憎愛は努力向上の忌み物である、されば目的がある(有極的)から高いとか、ないから卑いとか、取捨すべきではない、否、寧ろ無限漸近的と云ふやうな、的無しの理想論を止めて、實現し得る目的地に向上せよ、既に向上の途に上つたならば、決して退歩を許さぬ、箭盡き馬倒れて途に

餓死するあるも、乞兒猶ほ自ら飯碗を打ち碎いて進んだる模範に鑑みねばならぬ、斯くて一度理想を實現し得たならば、更により大なる理想に向て進み、進んでは實現し實現しては進む、眞にこれ貴重なる努力である、精進である、活動である、この努力、この活動裏には心配はない、否な心配の入るべき餘地がないのである、此を以て春は靈雲と共に桃花に大事を明らむべく、秋は香嚴と共に翠竹に心地を究むることが出來るのである、春夏秋冬、花鳥風月、着せず、食らず、等しく圓同大虛、無欲無餘の實相と見、此を行住坐臥に實現するのである、既に其努力の裏、實現の途上には、何等の苦痛もない、勿論心配はないから、蒲團倚坐して他事あることなし、終日寥々として太平を賀しつゝあるのであります、斯く宇宙に向て、着々として理想を實現しつゝある、故に亦た道元禪師は次の如く云はれた。

而今の山水は、古佛の道現場なり……山の運歩は人の運歩の如くなるべきがゆゑに、人間の行歩におなじくみへざればとて、山の運歩を疑ふことなかれ、いま佛祖の説道すべてに運歩を指示す、これ得本なり。

と、更にまた、「佛祖の現成は究盡の實相なり、實相は諸法なり、諸法は如是相なり、如

是性なり、如是身なり、如是行住坐臥なり、如是愛喜動靜なり、如是拄杖拂子なり……如是參學辨道なり……」と、理想と實現との調和即理想の高遠なることを否定せられて、宇宙の萬像の裏に理想を實現することが出來ると云ふの意である、否自己の行、住、坐、臥、即ちこれ佛祖の現成である、究盡の實相とあると宣ふたのである、されば吾人が理想を猥りに高遠ならしむることを休めて、寧ろ近きに求むるがその道に適ふて居るのである、其の理想を實現するの努力にありても、徒らに區々として心配するには及ばぬのである。

佛となるにいと易き道あり、諸の惡を造らず、生死に着する心なく、一切衆生のためにあはれみを深くして、上をうやまい、下をあはれみ、よのつねをいとふ心なく、ねがふ心なくて、心にをもふことなく、愛ふることなき、これを佛と名く、また外にたづぬること勿れ。

と、樂山惟嚴禪師も亦た立派な宗師家だけあつて左の如く云はれてゐる。

有心己に謝し、無心未だ様らず、今生の活命、清淨を上とす。

と、その他禪宗の書物を見れば、皆なこの種のこと、が澤山に説いてある、要は實現主

義の一天張である、努力主義の専賣である、無我主義の占有である、理想主義、心配主義、果して何の顔かある、この大努力、大精進によつて、人生の重大事件である、大安心も自ら得らるゝのである。(明治三十八年十一月稿)

十二 禪と教との關係は如何

教とは禪宗以外の凡ての宗旨を指して云ふたのであります、天台宗、華嚴宗、三論宗、法相宗、淨土真宗、真言宗等色々あります、これ等の宗旨は皆な所依の經典と申しまして、根據とする經卷がそれ、定つて居ります、然るに禪宗には所依の經典がないなせかと云ふに、禪宗は不立文字、教外別傳と云ふのです、ですから、經文などのあるべきはずが、ありませぬ、斯やうに一方は文字經論を立て、一方はこれを立てない、と云ふ風に異つて居るから、教宗と禪宗との關係は無いやうに見へます、が決してさうではないのであります、歴史の上から見ましても、佛教は緣起論と實相論との二つの系流から成り立つて居て、緣起論の一番發達したのが華嚴宗で、實相論の一番發達したのが天台宗であつて、禪宗は寧ろ實相論の天台が、更に一轉した者と云ふべきであります、然し禪宗では華嚴經をも大變に珍重します、又た法華經も珍

重し、起信論や唯識論と云ふやうな者も用ひて居りました、緣起の説も、實相の説も、ドチラも採用して餘しませぬ。

加之ならず、禪の純粹の教理から云ふときは、佛法の總府で、如何なる者でも衝突したり矛盾したりすることは無いなせかと云ふに、唯心主義もあれば、唯物主義もあり、自力の教もあれば、他力の教もある、而して此等をよく調和し、よく統一して居ることは、丁度諸科學を統一して居る哲學のやうなものであります、それであるから、緣起論だらうが實相論だらうが、無論融合し調和しないと云ふことはなく、從て採用せぬと云ふことはない、故に道元禪師も、「法華華嚴等、八萬四千の法藏悉くこれ佛祖の單傳なり、法華華嚴等の外に、別に祖師道あるにあらざるなり」と迄示されてあるのです、唯だ道元禪師ばかりではなく、多くの古聖が皆な教禪の一致を唱へて居ります、また試みに「華嚴七字經題法界觀三十頌」と云ふ書物や、華嚴大綱の頌などを見ますと、殆んど禪宗の祖祿でもあるかと思はるゝ様な書き方がしてあります、けれどもこれは平等無差別の上から云つたのであります、[理]の上の話である、若し差別の上、[事]の上から云つたならば、天台は天台、華嚴は華嚴、禪は禪

で自ら別です、殊に天台で觀法や坐禪を説きますれど、これらへ禪宗の禪とは異なる者であると云ふことに注意せねばなりません。

十三 神通力と禪定との關係は如何

神通力に就ては古來から色々分類を致しまして、五神通とか六神通とか十神通とか云ふやうに唱へられて居りますが多きは六種としてある様です、即ち。

- 一、天眼通
- 二、天耳通
- 三、他心通
- 四、神境通
- 五、宿命通
- 六、漏盡通

であります、先づ俗人は天眼通と云へば東京に居て世界各國のことが見らるゝ事と思へ、天耳通と云へば、茲に居て如何なる遠方の事でも聞へるやうに思ひ、他心通

と云へば、どんな人でも能く知つて、其人の考へて居ること一切を知るやうに思ひ、神境通と云へば、自由に山海を飛び行くことの出来るやうに思ひ、宿命通と云へば、過去幾百年も前の事を知るやうに云ひ、漏盡通と云へば、此の世界を離れて、天の世界に行くこと、の出来るやうに思つて、如何にも千變萬化の不思議な能力を備へて、丁度被催眠者が東京に居て横濱の事でも日光の事でも見たり聞たりして話すやうなものと思つて居るかも知れぬが、神通とは決してソナナものではない。

先づ「神」とは天心のこと、即天賦の本性本心を云ひ、「通」とは障なき自由の境界を云つたので、ツマリ神通とは人々が本心の煩惱に染められずして、清淨潔白なるのを云ふのです、既に清淨であるから、貪瞋痴等の無明の爲に縛られず、自由自在である、これが神通の眞の意味であります。

然らば第一の天眼通とは何にか、これは深く禪定に入つて六道に衆生が生死流轉するの相状を見るのである、六道と云つて何にも別に此世以外に在るのではない、この世の地獄餓鬼畜生修羅人間天上を云ふのである、また天耳通とは、六道の衆生が語話する音聲などを聞くことの出来るのを云ひ、他心通とは、六道の衆生が迷惑

して居る心地を知ることの出来るのを云ふので、大悟の境と別なる状態を知るのを云つたのである。神境通とはこの身體が飛行自在ではなく、精神の無碍自在にして生死變化極なきこの世の中に住して、之に縛せられず、自由安樂なるを云ふのである。終に漏盡通とは見惑思惑の煩惱が全く滅亡した心の状態を云ふのである。偕てこれ等は皆な禪定力によりて得らるゝものであつて、此等六神通の共通點は精神作用の何等の障害なき自由を云つたに外ならぬのである。即ち禪定の力によりて(原因)人々各其の佛性(心性、本心)の光りが完全に現れた所を其妙用の點から神通と云ひ、更に其作用を六種に分つたに過ぎぬ。されば禪定は原因であり、神通はその結果であれば、禪と神通とは原因結果の親しい關係があるのだからです。

十四 禪中の唯物主義と唯心主義

佛教は唯心主義でありまして、心を基として一切の事柄物柄を説明いたします。「三界唯一心、心外無別法」とはこのことであり、然れば禪が唯心主義なることも當然のこと、云はねばなりません。即心是佛、即佛是心」と云ひ、「心を一身の主萬

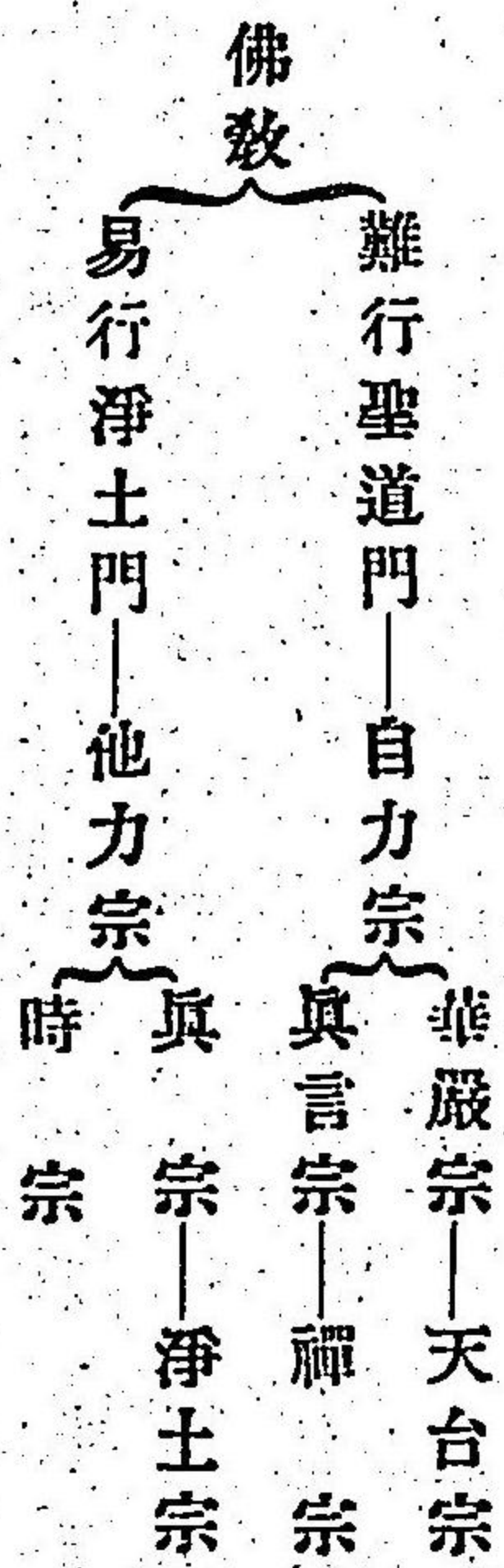
行の本となす」と云ひ、「如何なるか是れ心」と問ふた時「山河大地」とも答へて、心を以て身も心も物も佛も一切を説きます。更に無明煩惱と云ふもの迄もヤハリこの心で説きます。例へば「塵々盡くこれ本來の人」とか、「諸人無明の性の如きは、即ち汝が本覺妙用の性」とか、其他色々述べてありますが、これは確かに唯心主義である。否、唯心主義の頂點に達したのが禪教であります。所が何んでも頂上に迄行くこと、又戻る例せば一二三四五六七八九十と頂點に行くと、十一と後へもどる。又た數字の原則は、如何程數があつても〇から始つて〇に終るのである。それと同様に、禪宗も唯心主義の極點に達したから、更に一步を進めて、唯物主義に戻つて居ります。それは「一微塵を破つて大經卷を出す」とか、「一莖草を拈して丈六の金身となす」とか、如何なるかこれ佛と云ふに對へて、「麻三斤」と答へるとか、「佛心とは牆壁瓦礫是」とか云ふやうに、物質を基として一切を説明いたして居ります。

於此か吾人は、禪教の中には唯心主義もあれば、唯物主義もあると云ふのである。然るに物と心とは正反對の者であるのになせ之を一つの教中に攝して居るか、と云ふに、これが禪宗特色のある所で、「物我一如」とか、「無明の實性即佛性」とか云ふ

筆法で、相即不離、平等一如を論ずるのである。サテ禪宗ではこれが教理の頂上かと云ふに左に非ず、物をも心をも超絶するのである。それでは物も心も見ないので、左に非ず、物は物と見、心は心と見る、只「物である」「心である」と見て執着せない點に禪の精髓があるのであります。

十五 禪中の自力主義と他力主義

禪宗は自力宗で、淨土眞宗時宗などは他力宗であると云ふことは、誰も知り抜いて居るから、ドクしく云ふ迄もあるまい。こう云ふ判断は自力宗の人ばかりが唱へるのではなく、親鸞上人もその二雙四重論に於て、難行聖道實教を自力眞實の教とし、之に華嚴、天台、密教、禪の四宗を配し、易行淨土眞實教を、他力眞實の教として、之に淨土眞宗を屬せしめて居る。



所がかやうな考は、極て皮相な見方から來て居るのでありまして、精密着實に考へると、禪は決して自力のみではありませぬ、自力を表面に標榜して居るものゝ、其裏面には自ら他力主義が含まれてある。否、現在の禪宗で、殿堂を建て、佛像を安置し、日夜之に禮拜し、讀經し、若くは祈禱なぞして、信男信女の祈願を佛菩薩に告げ、而して佛菩薩の救濟度生を祈つて居るが如きは、最も此の他力を證する活々した例である。禪何ぞ一自力の城壁のみを守つて、更に其以外の他力に出でなむと云ふことが出來ませうか、これは理論の上から如何に威張つて人間の能力を卓上した所で、實際は不完全極る者である、この缺如して居る人間を相手とする宗教は、どうしても人力以上の「或る力」にすがらざるを得ぬ、理屈では、人が神を造つたので、人を離れて神は在る者ではない、佛と凡夫とは一如であつて、決して二物ではない、此の身此のまゝが直様佛であると云つた所で、朝に泣き夕に笑ふて居るは人間の自然である、否、實際である、此を以て純自力主義に出て居る禪宗は、翻然として他力主義を取らぬを得ないのである、これは人間の實際からして、禪宗が他力主義をも取つて居ると云ふことを述べたに過ぎぬが、一步すすんで禪の本領から眺めたならばと

うであらう、大乘佛教では平等即差別、差別即平等と説くことは何人も承知のことであるが、この大乘佛教の極地に發達したのが即ち華嚴で、更に一步を進めて實踐的に出たのが禪である。されば禪門でも、平等即差別、差別即平等と主張するは當然である。そこで差別の上から云へば、自力は自力で、決して他力ではなく、他力は他力で決して自力ではない。自力と他力とは各々相對してその本分を盡して居る。然るに平等の方面から見るときは、自力即他力、他力即自力で、自力中に他力があり、他力中に自力があつて、各々相融合して居ると云はねばならぬ。然るにこの兩方面は假りに方便的に示した迄であつて、畢竟自力も他力も見ないのである。何せなれば、自力とは他力に對して云つた語で、他力も自力に對して云つた迄のことである。東と云ひ西と云ふもさうである。共に相對した上で、東西南北と分けたのである。其實東も西もあるべきわけはない。日本の横濱から船に乗つて、世界を西へ西へと一直線に行くと、西の極點に着く。更に西へ西へと行くと、何時の間にか東へ東へと向つて進んで居るので、元の横濱に歸るより仕方がない。されば自力の極は他力で、他力の極もまた自力で、畢竟は自他全くないのである。これが禪の極地でありまして、禪の中

には自力主義もあり、他力主義もある。而して終には自他の兩面を超越する。超越すると云つても、東はヤハリ東と呼び、西はヤハリ西と呼ぶ。此に至つて何んぞ説明致さう、「不立文字」眞に結構な説明である。

差別的
自力 相對
他力

平等的(自力)他力(自力)對絶

十六 禪の特長と短處

物には何によらず長處があると共に短處がある。この二つは平凡な者では餘り目立たぬけれども、立派な者になる程著しくなつて来る。人でもさうである。至極お目出たい奴は長處もなければ短處もない。所が大人物になると、盛んな特長をもつて居れば居るほど短處が目立って来る。これと同じく禪は佛法の總府であると自稱する位であるから、勿論特長のあることは云ふ迄もないが、その短處も寧ろ危険な位のものである。

禪は佛教全體の教理を總括して、その上に教理を開拓して居る。これは丁度哲學

が諸科學の原理を總合統一して、その上に自家の見地をたて、居るのと同様である。されば小乗及大乘佛教が淘汰せられ、撰取せられたのが即ち禪であると云つてもよい位である。斯く見ると、或者は疑つて云ふだらう。されば禪から小乗大乘の教理を取り去つたならば、禪として残る者は一もあるまいと。然しこの疑は誤りで、諸科學の思想を取り去つたからとて哲學が亡びると云ふことはない。哲學は哲學としてヤハリ特色をもつて居るに相違ない。禪もよしや禪以外の教理を取り去るとも、禪としての特色は依然として殘存するのである。然らばその殘存物は何であるか。所謂「禪機」その者である。「禪機」と云つても狭すぎる語弊があるから、寧ろ「禪」其者であると云ふが適當である。

故に禪から凡ての佛教を解釋すると、小乗と大乘、相教と性教、その他色々矛盾衝突のある佛教も、何等の不便もなく、何等の障害もなく、律然として解釋し悉すことが出来る。

また一般の學說に於ても種々の異說がある。唯物論と唯心論と相抗し、快樂説と嚴肅説と相争ひ、理性論と觀念論、先天論と後天論等の敵視、その他自然主義と理想

主義との衝突、如何にも紛然として居る。而してこの調和に汲々として居る學者、生も尠くはないやうである。がこれを禪教の立場から見たらどうであらう。實に朝食前の一些事である。

また一般宗教の上でもさうである。多神教もある、一神教もある、汎神教もある、而して互に旗幟を建て、我田引水の論をやつて居る。一度禪眼より見たならば、笑ふべき價值さへもないのである。

殊に日本現代の佛教を二分する時は、自力教と他力教との二つであるが、同一母胎から出で、互に兄弟喧嘩をやつて居る。勿論口論迄して争はずまいが、その信仰を割する點は疑もなく争である。眞にこれ無知に屬する話で、禪教から眺めたならば、愚痴のほども恐ろしい位である。

禪教には大乘佛教も、小乗佛教も共に攝して居る。唯物論も唯心論も、自然主義も理想主義も、多神教も一神教も、將た汎神教も、自力も他力も、皆な細大漏さずして禪教の藥籠中にある。これ等一見矛盾衝突の兩頭を打つて一團とし、更らに分ちて兩參頭とするは「禪機」の天職である。禪の特長である。さればと云つて此のみ一々證

明して行くわけには行かぬから知らんと欲する者は宜しく禪學を研究すべきである。禪學研究の新参者が、入るより早く疑問百出して、矛盾中に苦悶するのは、禪教の中にこれ等の相反せる事柄が多く説いてあるためである。

特長を細かに探したなら澤山あらうがその缺點もまた甚だ尠くはない。禪は確かに自然主義に極めて近い點がある、この差はホンの一步である、この一步を看破する能力に乏しい者は、禪を研究すると同時に自然主義者となるのである、けれども禪は決して自然主義でないと言ふことだけは斷言する必要がある、只その近いと云ふ點から、自然主義なりと曲解さする點あるのは禪の免るべからざる缺點であつて、短處ならぬ短處として認めざるを得ないのである。

第二十章 主張（結論）

一 禪の學理的價值

イ 學術と禪は比較すべき者か

「禪」は宗教である、それ故に人を救済し、人に安心を與へるのが職務である、然るに「學術」は智識である、それ故に事物を正當に判斷し、之に秩序をたて、説明すれば足るのである、一は實際の問題に徹底すべき任に當り、他は理論の問題を解決すべき任に當つて居る、故に「禪」の本眞は説明ではない、智識ではない、否、理屈的に研究すべき者ではなくて、實參實究すべきである、この實參實究すべき「禪」を、「學術」主として「哲學」と比較して其優劣を定めやうとするは、丁度大英雄と大學者とを比べるやうな者で、「禪」に對しても「學術」に對しても餘り忠實の仕打ではない、この忠實でないと言ふことを自覺して比較しやうとするは、甚だ不都合千萬である、けれども予の主義としては、トテモ止められぬ、若し無理に停止すれば予は立所に大不愉快を感ぜざるを得ぬ、然しこの不愉快は利己的のみの不愉快ではない、自ら利

でなくてはならぬ、けれども禪は前途に一定の目的を置いて進むと云ふことは嫌ふのである。一個の坐禪を修するにも、「作佛を圖ること勿れ」と教ゆる、是は成佛しやうと云ふ目的の觀念があつてはならぬと云ふのである。

器械論では人間の進歩を説くことが出来ぬ、なせなれば時計の時針が進むのと、人間社會の進むのとは同一ではなく、時計に目的がなくとも、人間には目的があるからである。また目的論では無機物を説明することが出来ぬ、然るに禪は現象を一面、佛と見ると同時に、他面只の現象と見る、一は平等的の見方で、一は差別的の見方である、故に差別的には器械論も目的論も共に許して居るが、平等的には兩者の相即を説くのである、即ち此の二つは真理の反面觀と見るのである、されば禪は器械論及び目的論でなく、而して器械論を取り目的論を取つて居ると云つてよ。

ハ 學問上の人生論と禪の價値

人生論とは人間が生息して居る世の中を論ずる學問である、此にも厭世論と樂天論、進化的合理論等がある、厭世論とは、此の世の中はツマらぬ者である、厭ふべく汚はしく、不完全な悪い世界であると云ひ、樂天論はその反對に、世の中は愉快な者

である、春に花あり、秋に月あり、一として吾人を樂しませぬはないと主張するのである、然るに人生は樂あると同時に苦がある、悲喜交々あることは日常經驗して居る事實である、厭世論者は苦痛の方のみを見て、未だ快樂の在ることを知らず、樂天論者は、快樂のみを見て、未だ苦痛の存することを知らぬ、論者であつて、兩者共に一得一失あることを免れぬ、そこで此の一得一失を調和して、完全な人生觀を打ち建てやうとした、論者が、出た、此が即ち進化的合理論である、其人々等の説く所を聞くに、世の中には、快樂あると共に苦痛のあることは事實である、然し其苦痛は無意味に存するのではなくて、快樂をして快樂たらしむる方便として在るのである、人生は今日よりも明日、今年よりも來年と、益々向上進歩する者である、言換ふれば、人生の全體が快樂に向つて、一歩々々發展し行くのである、而して苦痛は其の進歩に伴ふ一階段に過ぎぬのである、此は丁度珍珠の中へ唐辛を入れるれば、一層の味を増す如く、快樂の眞味中に苦痛の唐辛あつて、始て快樂の味を増すのである、と云ふので、ツマリ全體としては、快樂に向つて進むと主張するのである、斯やうに解すれば、吾々は苦痛に對して不平を云ひ、又は煩悶を懷くことはなく、苦痛の中に在つて、安慰を得

るわけとなるのである。が禪の見解は更に一步を進めて居る。佛教では諸法無自性と説く。無自性であるから善悪はない。善悪の在るのは人間の業力によつてゝある。禪も此の呼吸を應用して、苦痛と快樂とは相對的に在るので、絶對的にはないのである。在ると見るは未だ差別の見地にあるからである。若し平等的の見地に入つたならば、善悪不二である。と云ふのが禪の方便説で、この方便からして、善悪ありと見るは常見の外道である。又た善悪なしと見るも斷見の外道である。要は善悪差別の見解から超越して、而も善悪の在るに任せて、悲喜苦樂中に悠然自若たる時、始て佛境界に到るので、斯うなると全世界佛の真相となつて現はるゝのである。と云ふのでありまして、強て名けたならば、禪の人生觀は相即的の人生觀とか、解脱的の人生觀とか云ふのでせう。孰れにしても、所有人生觀を併せ有して、而も一段の進歩した者である。

二 學問上の倫理説と禪の價值

倫理學と申しましても、色々な異説がある。人の目的は何にあるかと云ふことに就ても、自分が快樂を得れば他人はどうでもよいと云ふ個人的快樂説もあれば、又

は人生の目的は社會國家の人々の快樂を増進せしむるにあるのだと云ふ功利説もあり、また進化論を應用しまして、人の目的は快樂にあるのだが、快樂は吾々の直接の目的ではない。直接の目的は、生命を増進し、人類を保存すると云ふところにある。と云ふ進化的快樂説あれば、イヤ快樂説は感情に基つた説で、盲目的である。それよりか吾々の理性で以て盲目な感情を制して、合理的の生活をするに若くはないとする嚴肅説(合理説又は禁欲説)もある。所が快樂説は感情に偏し、嚴肅説は理性に偏して、共に一得一失がある。さればこの兩者を合せ取つて、人生究竟の目的である福祉に達せねばならぬ。福祉とは、吾々が合理的であり完全である生活によつて、意識的に活動し、之に依て完全な徳を實現する心の状態である。吾々は此の徳を現はすべき生活に伴ふ。最も高尚な心の満足を得ねばならぬと云ふ福祉説もある。スルト以上諸説は共に現在の論である。吾々は現實を越へて理想がある。この理想を實現して、完全の域に達するには、人々の具有せる性能を、完全に實現するにある。とする個人的完全説が出た。然るに個人的完全説は餘りに自分勝手過ぎる。吾々は宜しく社會の進歩を完全に發達させねばならぬ。此が眞の道德であると云ふ社會的完全

説が出た所が個人的完全説は個人に偏して社會を見ず、社會的完全説は社會に偏して個人を見ない説である。社會は個人の有機的團隊であるから、兩者は離るべからざる關係がある。さるに一方に偏するは不都合である。吾々は社會の力によつて、自我の能力を完全に發達させるがよいと云ふ自我實現説が出たけれども、此の説とても理屈に偏し、道德の主觀的基礎にのみ偏して、實際道德、道德の客觀的基礎を無視して居るから、充分満足することは出來ぬ。

然らば之に代る者は何であるか、即ち禪である。禪は個人に安心立命を教ゆる、此は快樂であり、幸福である。即ち快樂説も福祉説も此の中に含んで居る。而して安心した心の状態は、自我の全能力が遺憾なく發揮した時である。即ち佛性が佛陀となつた時である。此は個人的完全説と自我實現説とを含んで居る。然るに既に安心したならば慈悲同情の念が發達したのであるから、此を他に及ぼすことが容易い。依之巧利説も、社會的完全説も、皆この中に含まるのである。けれども禪は決して此に留らぬ、更に進んで自利と利他を超越して、圓滿無礙の境界に入らしむるのである。此境界になると、自なく、他なく、又た自あり他あるも、其等には決して妨げられず

して、縱横自在に活動することが出来るのである。されば禪が倫理學上如何なる價值をもつて居るか、畧ぼ明らかとなつたであらう。

※ 其他の形而上學と禪の價值

以上の外に、哲學上一大問題である認識論に於ても、又は其實在論に於ても、或は美と道德と神佛との關係に於ても、其根本の議論に於ては、決して衝突するやうなことは毛頭ない。管に無いばかりでなく、所有論議を併合して、常に一步を進めて居る。若し禪が哲學上に手を伸ばしたことであつたならば、恐らくは霸王となつて、形而上學界の大權を握ることであらうと思ふ。此等のことに就ては、無限に研究することが出來て、非常に趣味あることであるけれども、今は止むなく筆を擱くことにして置かう。

二 時代思想統一者としての禪

吾人は、下篇第十三章以下茲に至るまで、様々の方面から禪の教理を述べました。が、孰れの學説とも決して矛盾して居らぬ、寧ろ諸説紛々として居る。其中に調和の旗幟を翻へして、其等の一切を統一して居る觀があるのである。西洋に於ては、希

臘古代の思想から今日に至るまで、東洋に於ては、印度古代の思想から、今日の思想に至るまで、能く調和し統一して居る。過去に於ける思想の歴史上、禪は思想界の統一者として、充分に其資格を保つことが出来た。然らば將來は如何であらう。予の見地を以てすれば、禪は是と云ふも、非と云ふも、真と云ふも、非真と云ふも、有と云ふも、無と云ふも、何と云つた所で融通調和し得る力がある。されば將來に於て、如何なる大賢が出現したにした所で、恐らく禪以上に卓出することは出来まい。人間が將來理想的に發達して、如何なる珍説が出て、苟くも人間の能力で考ひ出した思想ならば、禪によつて容易に統一せらるゝことであらう。予は禪が宗教上の大權を握り得ることを確證する力よりも、一層強固に、思想上の大權を握り得ることを確證し、信認する者である。

三 過去の禪風を論じて將來の禪風に及ぶ

禪學は近來種々に應用されて來た、一見非常に喜ばしいやうであるが、其實應用ではなくて亂用である。爲に禪は一種の小才子的に成り下つたのである。これ眞に痛嘆の至りで、吾々は、大に警誡せねばならぬ。

然し乍ら、從來の禪風はどうであらう。禪を以て猥りに出世間的の者であるとして、世間とは何等の關係もないやうに見られて居り、また見て居つたのである。若しさうとすれば、禪は思想の統一者ではない、人間界には餘り價值がないこととなる。世界は人間の世の中である。宗教は世界の人間をして離苦得樂せしめ、安心立命せしめ、大悟徹底せしめ、神佛と冥合せしむるのである。禪にして若し世間と無關係であるとしたならば、禪は人間に無用となり、人間界から一日も早く取り除かねばならぬ。加之ならず、禪は宗教として立つことは出来なくなる。實際に於て、禪は此の世の中に居ることが絶對的に不可能である。

けれども、禪は決してさうではない。世間も出世間も、共に併有して居る。而して兩界の消息を漏なく教へ、之に依て安らかに歸趣すべきを教ゆるのである。故に禪には、非社會的の要素と、社會的の要素とが、更に衝突なく存して居る。然るに從來の禪僧は、この非社會的の方面のみを珍重して、他を全く忘却して居た。従つて其禪風も出世間的であり、非社會的であり、究屈なものであつた。宗教は時代に應じ、時代を導かねばならぬ。禪は一面宗教である。今後の時代と、今後の人生に應じて、之を導くには

宜しく社會的にならねばならぬ、人間に近寄りねばならぬ、出世間界にのみ往來せずして、世間界に活躍せねばならぬ、此を爲すには從來の研究法ではならぬ、一般社會の學理を究て、其學理を統一し、應用するに禪の規範に於てすべきである、禪學の新らしき研究は、眠れる禪風の嚴格な發揚法として、絶叫し獎勵して止まぬ次第である。

禪學綱要終

明治四拾貳年八月參拾壹日印刷
 明治四拾貳年九月五日發行

(禪學綱要與付)
 正價七拾五錢

著作者 岡田宜法

京都市上京區木屋町二條角
 東生洲町十一番戶

發行者 河村泰太郎

京都市下京區木津屋橋堀川東入
 鹽小路町三十四番戶

印刷者 井出時秀

京都市下京區木津屋橋堀川東入
 鹽小路町三十四番戶

印刷所 株式會社 六條活版製造所



京都市上京區木屋町二條角

發行所

大阪振替口座第五四〇番
 東京振替口座第八四四番
 電話九百拾九番

貝葉書院

妙心龍華道忠無著禪師著

再版 禪宗 禪林象器笈

原本貳拾壹册
合本洋裝全壹册
舶來上質紙菊判
印刷鮮明

三方本金押總皮表紙付製本堅固頗る美麗
正價金五圓特價金三圓五錢小包料金拾六錢

本書は洛西妙心寺龍華院の第二世無著禪師が畢生の心血を凝りて纂輯せられたる禪門無二の大辭典にして其の引用書目のみにても實に八百餘の多きに達せり故に荷も禪宗に關する象器術語は毫も遺漏する所なく悉く本書の中に網羅せらる、蓋し禪家常用の語は多くは唐宋間の創意に成り從つて其の讀方に特種の家風ありて尋常人の得て解し難き者あり本書は一々綿密に之れが出處を詳録し異動をも對照しあれば禪宗僧侶は勿論一般の學者にして禪宗を研究せんと志すの士は坐右一日も缺くべからざる最珍重要な良書なり、想ふに徳川時代に於ける禪門の學者は大典と無著の二師に過ぎず大典は詩文を以て名を知られ無著は其學内外に涉り考證の綿密を以て細索の崇仰する所となり故に本書の如き夙に叢林の間に重視せられ各本山並に僧堂には各々一本を購寫して珍襲せられたるや久し以て其の内容の豊富と出處の正確等敢て褻説するの要なし本春一千部を限り出版せしに僅々二ヶ月計りにして大々歡迎の中に業に已に賣盡せり然るに其後の注文多數にして非常なるも遺憾ながら謝絶するの止むなき處斯くては後くれし折角の企望者に其満足を得せしむること能はざれば是非に再版せよと某々諸大徳より切りに勸告され仍て茲に再び五百部を限りて刊版し前と同製本同特價にて販賣し製本も亦既に成る請ふ又候品切れと成らざる中此機を逸せず速かに購求あらんことを

發行所

京都市上京區木屋町二條角

振替大阪一五四〇番特電話九一九番
貝葉書院

久しく品切之處第參版出來 圓覽寺派前管長釋宗演大禪師講述 第參版 佛祖三經講義 全壹册

活版上洋紙摺 正價金貳拾五錢
洋假綴菊判 郵送費金四錢

佛道教經は釋尊五十年間説法の結晶とも見るべき經典にして人天衆の心得より涅槃常住の旨を親切に説きし初學者に便利なる經典なり、瀨山警衆は支那禪宗禪師の開山瀨山禪師が本性佛陀なるを知らずして迷ふ者の爲めに警言垂ま救濟の策を授けたるもの、古來本書の注釋疏通したる書多しと雖も何れも皆漢文を以てせしが故に初學者の了解に甚た苦ましめ管に苦しましむるのみならず文辭明らめ難きが爲め自づから誤りたるを遂に終生改めざるの多きを致す豈歎せざるべけんや本書は其の弊を矯めんが爲に宗演禪師が最も平易に解し易きを主として繁に流れず簡に陥らざる様注意し通俗的に講述せられたるものなれば獨學者を益すること極めて大なり請ふ試に購求せられんことを

天龍管長高木龍淵老師序文并増註校訂
○増註大慧普覺禪師書 正價金壹圓廿錢

郵送金八錢

本書は今を去る凡ち八百年前、宋の哲宗の時に出で、偉大絶倫の學用を揮て天地を震駭し英傑俊傑大官名儒を引接し廣く法論を轉じ給ひし臨濟十二代の孫大慧普覺禪師が其門下の大官或は居士等の書を以て所解を呈したるに對する返書を禪師の弟子慧然師の編録し更に同門の居士黃文昌が重編したる者にして此に禪門の寶典なり我國にては今を距ること三百年前即ち寛永七年に開板以後多く翻刻に附せず別して絶版せしむて現今各寺院に蔵する極めて少なきを遺憾とし今回弊院に於て之を印行し發賣する事なまじりて特に天龍管長高木龍淵老師の校訂並に増註を乞ひ紙質を換み本文は特に二戰活字を用ひ冠傍註は之を五戰活字とし印刷上にも亦十二分の注意を以てせり故に保存上閱覽上に於る木版の書に劣ることも亦十二分の注意を以てせり故に諸君の高需に應ぜんことを不遺に志あるの士は幸に今一回前記代價を以て諸君の高需に應ぜんことを不遺に南無觀世音菩薩普門品 錦天子衣笠宗元師編輯
○註佛語出俗語の解 正價金拾貳錢郵送費金貳錢
本書は専ら常用の俗語の其原を主として佛語より出し處を明に且つ懇切平易に之を解き更に詳細なる校註を施し以て意徳瞭然たるらしめたり何人かを問はず大々必要の珍奇にして殊に説教演説家に適する資料も亦多しとせざるは是非購置あつて其虚言にあらざるを知り給はらん事を文學博士山内 晉昌序文 錦天子衣笠宗元師編

○註世談叢談 正價金壹圓貳拾五錢

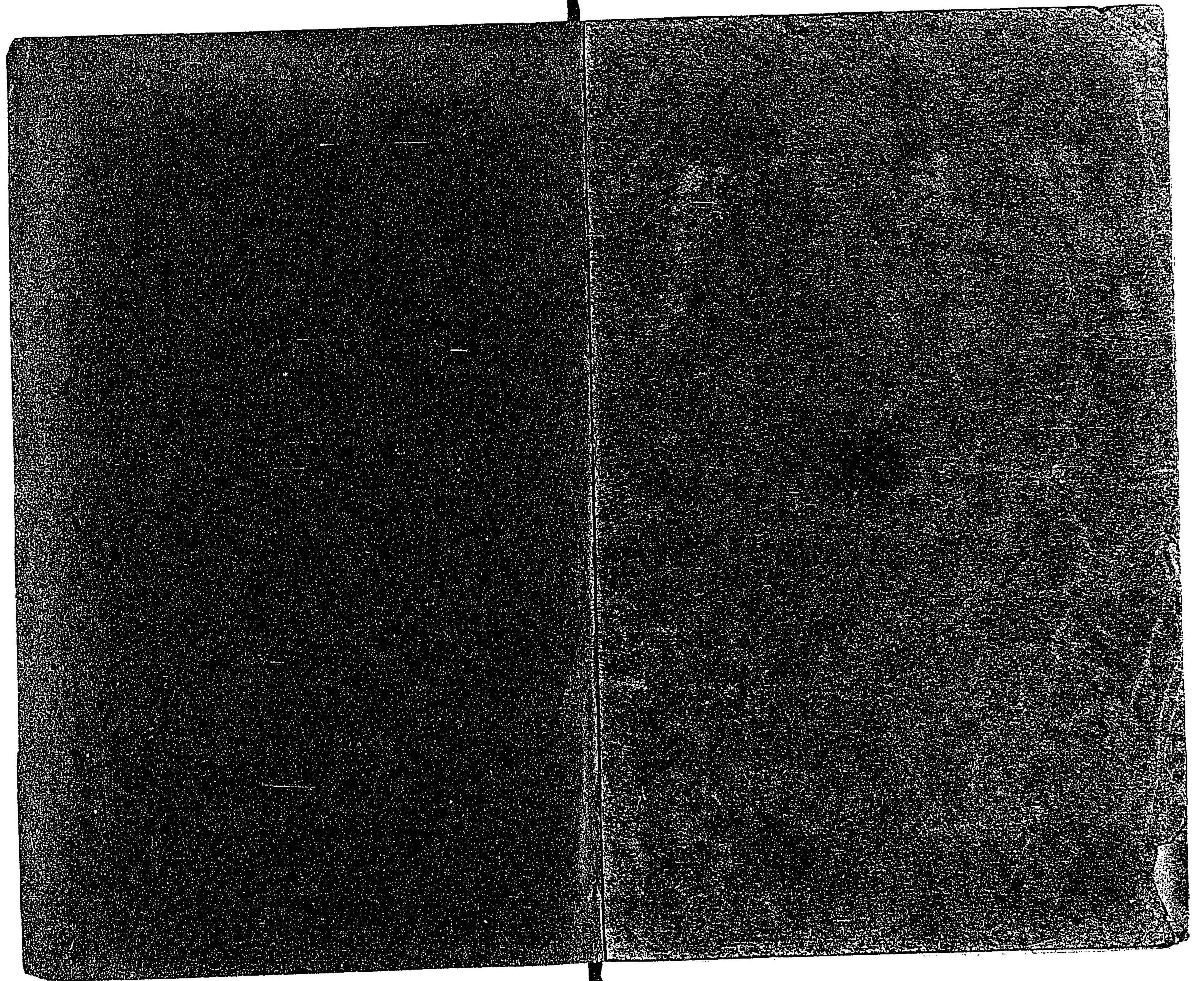
郵送費金拾貳錢

本書は世談の最も修身養徳に適切なるもの無慮四百五十有餘を集め、一は一順に依りて之を配列し毎話先づ話の要領を平易に解き次に其出處の正文を示し更に補ひたる註釋を施せるのみならず問答又備考を附して本に足らざる所を補ひたるは尤も編者の周到切なる傑作を得るが如く錦上に花を添ふの資料に尤も適當し學校修身科の参考書として實に缺く可らざる珍奇なまじりて購求せざるは必す一本を購求して其の訓旨にあらざる事を知り給へ

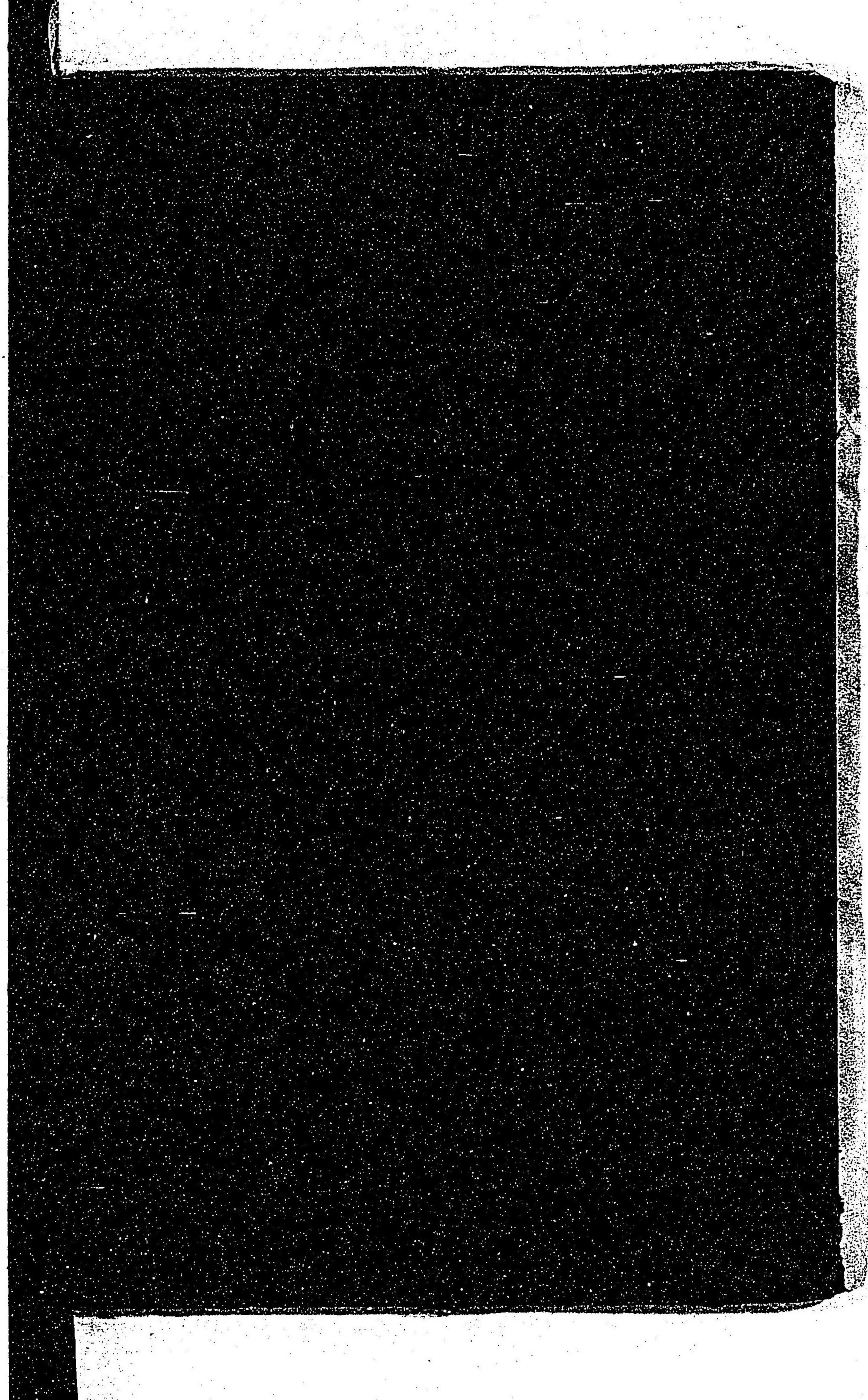
發兌元

京都市上京區木屋町二條角
振替貯金東京第八四四番
大阪貯金大阪第五四〇番

貝葉書院



324
147



019593-000-3

324-147

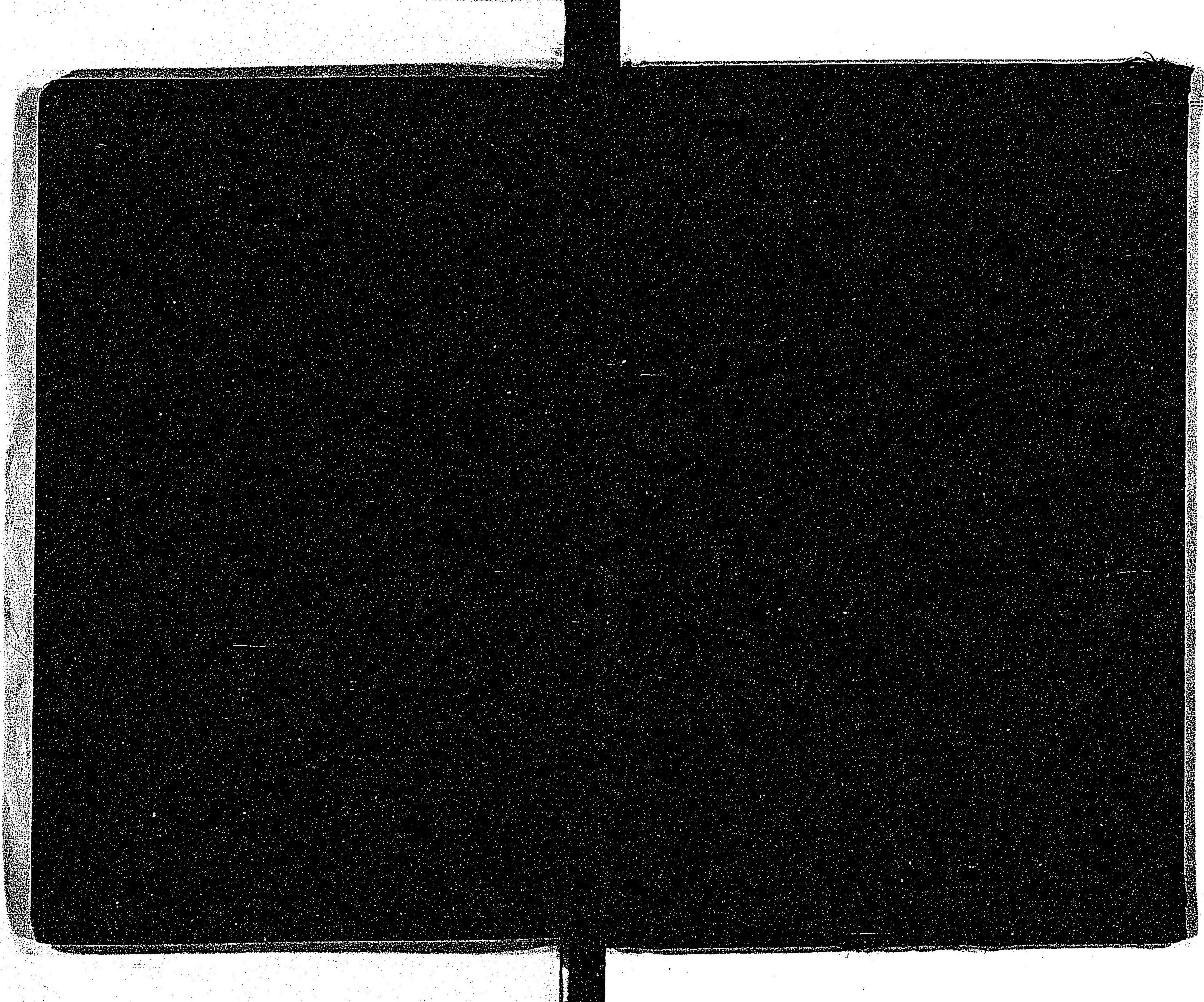
禅学纲要

岡田 宣法 / 著

M42.9

ABG-0367





524
1857