

れたら死の世界だ。透過した雲關は一方向きではない。手形をもつものには、往還は自由である。恁麼、不恁麼、可ならざるはなしだ。

夢窓國師は天龍寺の開山で、七朝帝師の稱あるほど歴朝の崇敬を受けられた。殊に足利尊氏の歸依するところとなり、法交深かつた。投機の偈は次の如くである。

『多年掘地覓青天』

添得重重礙膺物。

一夜暗中颺碌輒。

等閑擊碎虛空骨。』

夢窓國師は一夜くらがり、敷瓦に躓いて、そのひょうしに悟られたと云ふので、轉句にその因縁が出て居る。青天を地中に求めては、江戸へ行くとして西向きに歩み出すやうだ。方向が違ふと無駄骨を折る。鼠錢筒に入るで、一朝翻身の機に觸れると、廣い天地へ出る。『虚空の骨を擊碎す』とは、禪師の實感だ。物と物との間の畦がとれると云ふことである。萬里一條の鐵だ。又無孔の

鐵鎚である。禪經驗の感じを出すには、どうしてもこんな文句でないと納まらぬ。これを論理的に工作することは又別問題であらう。

楞嚴經に、『一人眞を發して源に歸れば、十方虚空悉く皆消殞す』と云ふ句がある。又四面の壁が皆落ちて、上に片瓦の頭を蔽ふなく、下に寸土の足を支えるなしと云ふ句もある。何れも夢窓國師が『虚空の骨を擊碎す』と云ふのと、その同じ。開悟當時の心理状態を推して知るべし。心理的無假定の境地である。

これだけの例を見ても大體投機の偈なるものはどういふものであるか、わかる。また各人によりて各々違つた表はし方が見られる。悟りの内容そのものについては、表現が違つて居る如くに、違つて居ると見てはならぬ。内容そのものから言へば、いづれも變るべき譯はないが、それを經驗する人の個々の心理の動き方によつて、表現の文字が違ふのである。人々の心理といふが、これは心理といふ言葉を極めて廣く使つてその中に色々の意味を含めて見たいと思ふ。併しこれ

はまた別の問題になるから、今はその方を略する。

これらの偈を見ると、何かと面白いことが観察せられる。例へば今迄は騙されて居た、といふやうなこともあるし、また今迄の知的、分析的所得を悉く投げ棄てたといふやうなものもあるし、また如何にも清々しい心持で涼しい風に吹かれて居る、といふやうなものもあるし、また自分の心の中は人にはわからぬといふやうな鹽梅に、極めて婉曲に華やかに言ひ表はして居る者もある。玉の光に喩へた人もあるし、また八角の磨盤がころがりまはるといふやうな人もある。いづれにしても言葉の上から内容を摸索することは出来難い。南嶽が慧能に、『かうして來るものは何だ、かうしてやつて來るものは何だ』と問はれて、その答に八年かかつたといふことだが、その答は『何かだといへばもう既的を外れて居る。』かういふ返辭をして居るが、それを今の場合に當て、見ると、言葉の上に表はして、あれである、これであるといふ風に、分別的・二元論的の言ひ表はし方をするともう

既に一大斬壕がそこに掘られてしまふのである。それを飛び越える道は、その言ひ表はし方を頼つて居る限りは不可能である、そんならといつて言葉を頼らぬといふ譯には行かないのである。言葉は標識である。インデックスである。このインデックスを頼らなくては經驗そのもの、内容に立ち入ることは出来なからう。併し起信論にも、言を以て言を遣るといふやうに、又楞伽經などにも同じやうな意味合が説かれてゐるが、これは丁度箒で塵を拂ふやうな鹽梅に、既にこの二元の世界へ出たとして、そこで様々の働をするには、どうしても、その世界で使つて居る道具に頼らなければならぬのであるから、文字は使用しなくてはならぬ。またそれ／＼の手を動かすとか、目をあげるとか色色の方便を講じなくてはならぬ。ならぬが、その方便を直ちに天上の月と認める時には、所謂、毫釐千里をあやまることになるは、今更言ふ迄もない。投機の偈を讀むに當つても、偈そのものから内容を見るではなくして、内容から偈を見なくてはならぬ。さう言つても、

内容の體驗のないものにとりては、それが見えると云ふ其内容がまだないのであるから、やはり或る意味に於ては、暗中摸索も已むを得まい。その暗中摸索で、限りなき幾重にも曲つた道を通り過ぎて、それから忽然と内容に入ることの出来る時節がある。

## 七

宋の末期に高峯といふ人があつた。この人は所謂公案禪に參じた人であるが、心理的に見れば、この人の修行の様子を公案禪以前の禪經驗に當嵌めることも出来る。高峯は初め趙州の無字を見せられた。それで色々苦心をしてこの公案に對して解決を着けようとしてゐた。或日雪巖和尚が不意に尋ねてかう言つた。『この生氣のないお前の身を引つ擔いで歩く者は誰だ』と、かう尋ねられたが、高峯は何等返事をする事が出来なかつた。雪巖和尚は併し何等容赦なく手ひどく一

掌を與へたといふことである。或る晩眠りのうちに、不圖、雪巖へ来る前に參禪をした和尚が、『萬物一に歸す』といふ公案をくれた、それを思ひ出して一晚中それが氣にかゝつた。のみならず、それからあと幾日も幾晩も引續きこの事が心を離れなかつた。心理状態が最高度緊張をかういふ鹽梅にして示して居た時、圖らず五祖の法演禪師が、

『百年三萬六千朝。返覆元來是遮漢。』

(一年を三百六十日とすると、百年は三萬六千日、即ち三萬六千の朝と夜とがある。併し百年でも、千年でも、又人生五十年でもよいが、生死の往來を行つたり來たりやつて居るものは、いつも同じ『是遮漢』——この男ではないか。『この男』とは誰だらう。南嶽の『什麼物』で『恁麼來』る底である。)

と書いてあるのを見た。さうすると忽然として悟る所があつた。先に雪巖和尚が『この生氣のない肉身を引つ擔いで歩く者は誰か』と尋ねられた、それに對して決

定的の解答が心に閃いて、殆ど新しき洗禮を受けた人のやうに別人となりかはつた。この時の様子を高峯は自分の語録に書き示して居る。それを譯して見るとかうである。――

曹溪に来て一ヶ月ばかりも経たぬうちに、或る夜眠りのうちに深くこの問題が心の中に印刻せられた『萬物は一に歸する、この一はどこに歸するか、』これに注意が集中せられ初めてからといふものは、眠るとも出來ず、食へるとも忘れて、東西の方位もわからず、朝と晝の區別もなくなつてしまつた。布巾をひろげて、持鉢を出したりする時でも、便所へ行く時でも、坐つて居る時でも、動く時でも、話をして居る時でも、黙つて居る時でも、自分の全存在が此問題、『一、畢竟どこに歸する』といふことに引き包まれたやうに感じた。この考への外には自分が心を煩はすものは一つもなかつた。それ所ではない、この考に關係しない何かの事を考へようとしても考へることが出來なかつた。丁度釘付にせられたか、膠付

にせられたやうな鹽梅で、振り落さうとしても自分に喰つ付いたものは取れなかつた。群集の眞ん中に居ても、大衆と一緒に居ても、丁度自分一人居るやうな心持であつた。朝から晩に至るまで、晩から朝に至る迄如何にも清淨な心持、平易安樂な心持、王者のやうな心持であつた、如何にも淨洒々で埃ほこりの一點もそこにはなかつた。一念萬年、萬年一念といふやうな鹽梅で、すべての客觀界が寂靜のうちにめりこんだやうで、外の人の居るか居ないかといふことには、全く氣が付かずに居た。聾の如く啞の如くで、殆ど一週間といふものは晝夜かういふ氣分であつた。それで七日目に外の坊様と一緒にお堂へ行つてお經を讀んで居たが、偶然に頭を擡げると、そこに五祖法演禪師の偈頌があつた、それを見ると、丁度魔術にかけられた夢から覺めたやうに、先に『この死んだ身を誰が引つ張り廻して歩くのだ』といはれた、その間の意味が、卒然心の中に爆發して一時に解決がついた。丁度その時の感じをいふと、十方に互つて居る空間がこまくちやに崩れたや

うで、さうしてこの大地が悉く平坦になつたやうな気がした。自分も忘れ世界も忘れてさうして丁度一つの鏡が他の鏡に對して、その間に何等の影のないやうな気分であつた。それから色々の公案を次から次へと連続して見たが、そいつが悉くきれい、さつぱりと解決がついた。般若の驚くべき智慧といふものは、かういふものであるかと、自ら驚かざるを得なかつたと、こふ云ふ鹽梅に高峯は書いて居る。

それから高峰が雪巖に會つたら、雪巖はすかさずかう尋ねた。

『この生氣のない身を擔いで行く者は誰だ』と。

高峯は今度はすかさず一喝を吐いた。そこで雪巖は一棒を與へるべく棒を取り上げたが、高峯はその棒を抑えて、

『今日は一棒を頂く譯には行かない』と云つた。

『何故か』と、雪巖は尋ねた。

これに對して高峯は何等答をしないで、忽爾としてその部屋を去つてしまつた。次の日、雪巖がまたかう尋ねた、

『萬物は一に歸する、一いづれの處にか歸する。』

高峯はこれに對して云つた、『鍋の中に煮えくりかへつて居る湯をなめる犬のやうである。』

『どこでそんな馬鹿氣たことを覺えた。』

かう和尚の尋ねるのに對して、高峯は云つた、

『それは和尚さん自分に尋ねたらよからう。』

かう言つてからは、和尚はそれ以上に高峯を追求はしなかつたといふことである。此等の問答は悟りに對してどんな関係をもつものであらうか。

それから、もう一つ白隱和尚の例を舉げて見ると、これも素より公案禪に於ての經驗であるが、高峯の例と同じく、すべて禪宗研究者の心行と見てもよろし

い。この話は遠羅天釜といふ本に書いてあるが、その大體を述べるとかうである。自分が二十四歳の時に越後の英巖寺に居つたが、その時趙州の無字を見て居て、一生懸命にやつて居た。長い間眠ることもしなく、また食することも寝ることも忘れる位にやつて、それ程に熱心に坐禪をして居たら大疑の状態へ這入つた。(この大疑といふのは、大いに疑ふと字では書いてあるが、これは一種の心理状態であつて、必ずしも論理的に義理を疑ふといふやうな意ではないのである。茲には高峯が寢食起臥を忘れて振り離さうとしても振り離すことの出来ない位に、公案が自分に喰つ付いて離れなかつたといふことがあるが、其状態をいふものと考へておいてよい。)かういふ鹽梅で、自分は氷の野原に立つて居るやうな気がした。その氷といふのが何千里といふ見渡す限りの境地へ這入つたやうに感じた。進むことも出来なければ退くことも出来ないし、聾の如く啞の如くにして、たゞ趙州無字といふものだけしかなかつた。和尚さんの提唱を聞いても、その提

唱といふのが、何だか遠い所から響くやうに思はれた。或る時には空中を飛んで歩くやうな氣持もした。かういふ工合にして、幾日か経過して、或る晩にお寺の鐘がゴーンと鳴ると、それで今迄のつ、ばつたやうな氣持が、一時に崩れた。丁度氷の盪でも破つたやうに、又玉で出来た家を引き倒すやうな鹽梅であつた。覺めて來ると、自分自身が巖頭和尚であるといふことに氣がついた。(巖頭和尚といふのは、唐時代の禪匠であつたが、この人が最後に泥棒に殺されて、大聲をあげて死んだといふことがあるので、白隱和尚は巖頭程の善知識が、どうしてさういふやうな、最後を見なければならなかつたかといふことに就て大に疑を有つて、それが禪に進んで行く契機になつて居る。それで茲に白隱が悟を開いた時に自分自身が巖頭であつたといふ一語が出る。白隱が巖頭で、巖頭が白隱になつた。)自分自身が巖頭和尚で、さうして今日に至る迄、その間に、(唐と徳川時代との隔りはざつと千年としておく)その時間の経過といふものが、少しもなかつたや

うに感じた。今迄は何かと疑ふ所もあるし、又心のきまらぬ所もあつたが、この一経験で恰も氷の如くすべてのものが解けてしまつた。そこで思はず大いに叫んで、『如何にも不思議だ、免かるべき生死もなければ、また求むべき阿耨多羅三藐三菩提あゆくさんぼだいもない。過去現在一千七百則の公案といふものも一捏を消せず』と。

これが白隠和尚の悟の経験であつた。

もう一つ例を挙げると、それは鎌倉圓覺寺の開山の佛光國師である。佛光國師といふのは日本へ来る前に、南支那の或るお寺で坐禪をつゞけられて、それから北條時宗に招待せられて日本へ来た有名な人である。その人の語録によると、かういふ風に書いてある。

『自分が十四歳の時に、徑山きんざんへ行つた、さうして十七歳の時に佛教を研究することになり一大決心をして、さうして趙州の無字の中にひそんで居る一大秘密を手に入れることに慕進した。之を大抵一年位で片が附くものだらうと思つて居つたが中

中さうはいかなかつた。一年二年と過ぎたが、それでも埒があかずして、それから更に三年を過ぎたが、それでも何等進歩を見せなかつた。第五年か或は第六年目であつたと思ふが、自分の心理の上に何等變つたことはなかつたが、たゞこの無字が自分に喰つ付いてまはつて、どうしてもそれを除り去ることが出来ない程であつた。眠つて居る時でも、無字がちやあんと心の中心を占めて居た。さうしてこの全世界といふものが、無そのものであるといふやうに思はれた。その時或る経験のある坊様が、どうしても進む道がなかつたら、まあ姑く考を外らして、暫く何にも思はぬといふ風にして見て居たらどうか、かう云つたので、その通りにやつて見て、全く何事も考へずに、たゞ靜かに坐つて居たが、併しこの無字といふものが、如何にも長い間自分と一緒に居つたせいで、之を切離さうと思つても、中々さうは出来なかつた。坐つて居ると、坐つて居るといふことも忘れてしまふし、自分自身の身があるかないか、それさへも分らなくなつて、たゞ無我無中と

いふやうなことであつた。かくの如くにして半歳が過ぎ去つた。丁度鳥が籠でも出たやうに、自分の心がどことあてもなく、東へ行つたり、西へ行つたり、南北をかけまはつて居るやうに感じた。二日も續いて坐禪をしてゐても、また一日一晩坐禪してゐても、それで何等の疲れも感じないといふ程であつた。

『丁度その頃徑山に九百人ばかりの坊様が居て、その中には色々熱心に禪を研究する人があつた。或る時、自分が坐つてゐると、自分の身と、自分の心といふものが、別々になつてしまつて、一つになる機會がなくなつたやうな感じがした。自分の圍りに居る坊様達は、もう自分は死んだものだ、かういふ風に感じたが、併しその中に経験のある一人の坊様が言ふやうには、これは冥想の極點に達したので動くことの出来ないやうな状態になつたものだらうと。それでは凍へてしまつてはならぬから、兎に角暖かき着物を澤山着せてやつた方がよからう、さうしたらまた息を吹きかへすかも知れない。かういふ忠告をやつて呉れたが、果して

その通りであつた。私はその冥想の中から出て来て、隣りの坊様にどの位かういふ状態に居たかと尋ねたらば、それは一日一夜程であると言つた。

『それから、私は又斷へず坐禪をやつてゐたが少し眠れるやうになつた。所が目のを塞ぐと、行く限りもない虚空がずつと目の前に展開するやうに思はれて、それが田圃のやうに見えた。この田圃を自分が歩いて、あつちへ行きこつちへ行きして、さうしてその隅々に到るまで悉く覺えられるといふ程になつた。所が目を開けると、今迄見て居つた田圃の幻影といふものは、全く無くなつた。或る晩、夜晩く迄坐つて、目を開けたまゝにして、自分がかうして坐つて居るといふ意識を失はずに居た。その時に忽然として僧堂の首座の部屋の前の禪板を打つ聲が耳に達したので、それを聞いて本來の面目といふものが一時に心の中に閃いて出て來た。さうして今迄目を閉ぢると出て來たあの田圃の光景といふものは、最早自分を煩はさなかつた。それで自分の座から立つて月明の夜に駈け出して、さうして



その庭にある含暉亭へ飛び上つて、天を眺めて大いに笑つて、この達摩の法身といふものは如何にも大きなものである、如何にも大きくしてその際限を測り知ることが出来ないものだ、かう言つた。

『それからの自分の歡喜といふものは測り知れないものがあつて、禪堂にじつと坐つて居ることが出来なかつた位である。別に何といふ目的もなかつたが、山をあちらこちらと歩き廻つて、さうして太陽や月のことを考へた。月や太陽が一日のうちに四億里ばかりも廣い廣い空間を旅する、といふのは如何にも早いことであると考へたりした。それから又かういふ考もした。自分の現在居る所は中國であるが、その揚州といふのが地球の大地の中央だといつて居るが、さうして見ると、この中央は太陽のあがる所から丁度二億里あるべき譯だ。所が、その太陽があがると、直ちにその太陽の光が、わしの目に這入るといふのは、どうしたものだらうか。またかういふことも考へた。これは自分の目の光が、太陽がこちらの

目の中へ這入ると同じ速度で、向ふの方へ飛んで行くに相違ない。自分の目、自分の心、すべてこれが法身であるのではないか。かういふやうな感じがした。それで何年と自分の身を縛つて居つた所のものが、悉く千切れて粉微塵になつたやうな氣がした。もう何年と數の知れない程、蟻の穴の中に自分が坐つて居つたことであらう。所が、今日といふ今日は、この自分の身の一々の毛孔に十方の國土が展開するとは。これ以上の悟があつてもなくても、もうこれだけで、自分に取つては、最早十分であるといふ最後の感じがした。』

その時に佛光國師の説き出した偈がある。その偈は

『一槌擊破精靈窟。 突出那吒鐵面皮。

兩耳如聾口似啞。 等閑觸着火星飛。』

これは頗る力に充ちた表現である。佛光國師當時の心理状態を窺ふに足る。

『精靈窟』とは吾等が普通知的方面に集積した有と無との暗窟である。否定と肯

定、善と惡、愛と憎、是と非、生と死など云ふ雜多の『物』を入れてをる。吾等  
 はこれあるが故に日夜の苦しみに悩むのである。佛光はそれを今一撃の下に撃  
 碎した。而して何が飛び出したか。那吒の鐵面皮とは何物か。或る人は『佛と  
 は？』と尋ねられて、頭が二尺で頸が三寸と答へたと云ふが、佛光の怪物は此  
 型に屬するものか如何？こんな表現は『物』の方から解釋すべきでなく、『心』  
 —物心と對立させる心でない『心』—の方面から實感すべきものである。それ  
 で耳があつても聞えぬ、口があつても説かれぬ。般若哲學で云ふ説不説、聞不  
 聞の實境である。此境地では少許の逡巡趨起をも許さぬ。否定即肯定、肯定即  
 否定——即ち『即非の論理』——は抽象的なものでない、文字の上でのみ取扱は  
 れるものでない。佛光の禪體驗では、『等閑に觸著すれば火星飛ぶ』である。  
 佛光國師がまだ本國に居たとき、元兵に逼まられて、あはや、風前の燈と消  
 え去らんとしたとき左の偈を誦じたとのことである。

『乾坤無卓孤筇地。』

且喜人空法亦空。

珍重大元三尺劍。

電光影裡斬春風。』

これは單に『空』と云ふことではない。乾坤に充塞したと、古い哲學で云ふと  
 ころの『這箇』を見て居るから、こんな文字が吐ける。而してこれが直ちに佛光  
 投機の偈の精神に聯繫するのである。

## 八

大抵これらの實例を見ると、悟りといふものが開ける前の心理的過程はどうい  
 ふものなるか、わかるであらう。これらはいづれも著しき實例であることは言  
 ふ迄もないが、併し苟も悟りといふものが出て來る迄には、大小に拘らず、高度  
 の心力集中がなくてはならぬ。悟りに出る迄には、心の鏡といふか、或は意識の  
 野といふか、それが徹底的に拂拭せられて、何等雜念の塵がかゝらぬやうになら

ねばならぬ。それからこの清淨の状態が、初めは意識して出たのではあるが一旦清淨の境界が出て来ると、それが自分の力ではどうとも出来ないやうな状態になる。その心持を喩へるといふと、水晶の宮殿に居るやうであつて、如何にも透き通つて心持よく清々とした感じがする。といふことは、今擧げた二三の例によつても明かであると思ふ。併ながらこれが悟りの状態ではなくして、悟に到るべき必然の心理的過程の一つである。之を所謂大疑の状態といふのである。併しこの大疑の状態に停滯して居ては、悟りといふものではないのである。この淨洒洒の意識の鏡が一度破壊せられなければならぬ。これが一轉機を生ずる時に、そこに悟りといふ經驗があるのである。

爆發といふ方が最もよくその體驗の心持を言ひ表はし得ると思ふが、この爆發によりて、今迄の意識の集中状態が轉化する。丁度石を水の表面に投げたやうなもので、今迄は何等の波も起さなかつた、極めて平靜で、鏡のやうな全く受動性

に出来上つたと思はれる所へ、一つの石が落ちて来て、(即ち縁に觸れて、)今迄の平和が忽然として破られる。今迄全く空と思はれた所に、忽然として有と無が湧き出したと云つてもいゝやうな趣が出た。今迄意識の關門が嚴しく閉されて居た所へ、何かそれを叩く者があつたならば、その叩きに觸れて、不思議にも、無始劫以來閉されて居た戸が開けたといふことになるのである。その戸の開けた時の心持が、如何にも生々とした心持であつて、例へば神が天地を創造する時に、その鍛冶場の火の中から出て来たとても思はれる譯なんだ。詰り、神が天地を拵へる仕事の最中の神にお目にかゝつたと云つてもよいのである。この機會はお寺の鐘を聞くといふ時にのみ限つた譯でもなし、又誰か高僧の書いた文字を讀むといふことに限つた譯でもなし、如何なる感覺上の體驗であつても、それは構はぬのである。今迄平均を取つて、どつちにも動かなかつたものが、動きさへすればいゝのであつて、その動くにはどういふものが機縁になるか、それは豫め一定し

てゐない。

この集中態の連続が、佛光國師のやうな場合には、頗る異状な状態を呈して居るが、これが必ずしも一日中とか或は五日、六日といふやうに、長い時間の経過がなくてもいゝのである。それが或る場合に於ては、一二分或は一二秒といつてもいゝ位なこともあるらしい。たゞお經に書いてある如く、所謂時節因縁で、その機が熟して來ると、爆發に先立つ心力集中の時間は必ずしも長きを要しないともいへる。例へば定上座が臨濟に尋ねた、

『佛教的の大意といふものは何か。』

その時臨濟は自分の坐つて居る所から下りて來て、定上座を引つ摺まへて、一掌を與へて、さうしてつき放したといふことがある。その時定上座は身心喪失の状態で、じつと立つて居たらば、側に居る者が、『お前は何故禮拜をしないのか』と、かう言つた。それを聞いて定上座が禮拜しようとした時に、不意に悟りの境

界へ這入つた。この場合に、定上座の心的集中といふものは、餘りに長く續いて居なかつたとも云ひ得る。或はかういふ風に見てもいゝかも知れぬ。定上座は、この佛教的の大意を尋ねるに至る迄、業に已に或る意味に於ける大疑の状態を経過しつゝあつたものであるかも知れぬ。それは記録によつて知る譯には行かないが、或はさういふことを想像しても、必ずしも的を離れては居まい。いづれにしても、記録の所だけを見ては、定上座が集中の状態に這入つて居たことは、禮拜することも忘れて、ぼんやりして居つたといふ、その時間に於て最高潮に達したものと見てもよろしい。それが禮拜といふ筋肉の運動がある時、その筋肉の運動が集中の意識面に波動を起し、その波動によりて今迄の平均状態が引つ傾いたのである。悟りにはどうしても、この轉化といふものがなくてはならぬのであるから、その轉化は、先にも言つたやうに、何かの感覺的機縁によることが多いと言つてもいゝといふのである。

## 九

悟りといふ禪経験を科學的に分析して研究することは、單に心理學の方面だけでなく、宗教研究者に取りても頗る興味ある課題だと思ふ。單に禪者の體驗だけでなく、キリスト教でも、モハメット教、例へば、スファイの神秘教徒の経験でも、いづれにしても、一般的宗教心理學とでもいふべき方面から、各宗各教に互る一般科學的研究は最も興味あることと思ふ。然るに今はそんなことをやつて居る暇もないので、禪経験の記録といふものをもとにして、大體次のやうなことが言へはしないか。殊に禪経験に於ては、宋の末頃から、公案禪といふものが發達して來て、さうしてこの公案禪研究について、それ／＼の禪者が自分で経験した心理的過程を書き記して居るのである。それを見て行くと、公案禪發達以前の禪者の體驗をも類推して、いくらかの科學的研究を其上行ふことが出來ると思ふ。

次に記述するところは、何等の組織もなく、言はゞ、唯思ひついたところを無秩序に羅列したのである。その方面の學者や、またさうでなくても、一般の讀者にとりて、何等かの參考になればと云ふ望みなのである。

一、禪の訓練といふものは、坐禪によつて、セルフ・サゼション(自己示唆)の状態に入るものと見る人がある。又は一種の催眠状態だといふ人もある。禪は催眠状態に這入るのである、かういふことをいふ。併しそれは禪の何物たるかについては全く無知な人の言ふことだ。催眠といふと自分の意識、又は他人の意識の中に、一定の既にはつきり判つて居る状態を喚び起さうとするのである。或る結果を豫想して置いて、さうしてその状態を實現するといふのが、催眠の本分である。それで催眠では初めから何もかもわかつて居る。然るに禪の悟りといふものは何等豫期した意識状態を惹き起さうといふことではないのだ。或る問題なら、問題について、その問題の解決を期するのであるが、その解決といふものは、素

より豫めわかつて居る譯ではない。いづれも悟りの状態を経験した者は、その悟りといふものが、如何にも今迄少しも豫期しなかつた所のものであるといふ。茲に普通の心理學で片附けることの出来ないものがあるといはなくてはならぬ。たゞ心理學でいへば、今迄意識の中心をなして居つた所の思想といふか、行程といふか何か一つの原理が、全く新たなものによりて置き換へられたことになるのだ。さうして置き換へられた原理は今迄少しも豫想し得なかつた所のものである。この事實を研究すると、禪の悟りといふものは、心理學の領域を離れて、論理學か認識論の領域に這入らなければならぬともいへる。たゞ古人の實際の経験として多くの記録は、その心持の移り變りを記して居るから、古人の経験といふ所から見れば、心理學的に取扱ふのが本當であらう。併しこの心理的變化が起つて、今迄見て居つた、今迄立つて居つた場所が、すつかり轉化するといふ所から見ればこれは哲學的に取扱ふべきものであらう。

自己催眠といふことはすべて教育の原理となつて居る。教育といふのは、先覺者が自分の経験した心理の道行を、若い者の心のうちに同じく起さんとする努めである。さうしてその方法は模倣といふことが主眼になる。模倣といふのは自己催眠に過ぎないのである。自己催眠といふことは、それ故に、必ずしも悪いといふ意味に考へてはならぬ。併ながら之を禪の悟りの心理の上に加へることは出来ないと思ふ。念佛の場合になると、或は自己催眠的なものがあるともいはれるかも知れぬ。念佛では佛といふものを憶念するといふことになるから、さうしてその佛なるものは三十二相八十種好的の存在であると教へられたのを、それを信者の心には知らず識らず影現して居る。念佛につれて次第に、或は禪の大疑の状態へ、這入り得るであらう。そこで紫磨黄金の佛様にお目にかゝるといふこともあり得る。これは禪宗の看話禪とは大いに徑庭があると見てよからう。看話禪では行きつく先が全くわからないのである。たゞ一氣に進んでゆく、いはゞ極めて冒

險的心行ともいへる。

悟りの心理學と云ふことにつきて、ユング博士の所説を參考するもよからうと思ふ。これは別の書物で紹介しておいた。今此一篇を通讀するに當り、此點に關する自分の考に多少の變化があることを感知する。『看話禪の心理』と云ふこと、盤珪禪師の不生禪、道元禪師の修證不二禪など云ふことにつきて、新たな考を述ぶべき機會がまた來らんことを望む。

二、論理的方面から見るとすれば、今まで心理的に無暗に突き進んだ結果、斷崖から身を躍らして萬仞の谷間と思ふ所へ落ちるといふことであつたのが、これが知的にも轉化を起さぬわけではない。即ち今までの生活を規定して居た論理的機構を一時に放下するといふことにならねばならぬ。今迄或る考を追うて、その考で意識的ではなかつたらうが、色々生活事象を處理して行つた總ての生活が、一

時に顛覆せられるのである。論理的には新たな立場が出来るといふことであるが、心理的に言へば普通意識の崩壊であると言つてもよい。この崩壊そのことが建設的現象となつて、崩壊せられると同時にそこに新たなものが組み立てられる。只崩壊せられただけでは悟りではなくして、それは一つの或狂的心理の經驗とも言へよう。悟りには建設の所がなくてはならぬ。さうしてこの建設といふのが、なにか手のこんだものではなくて、極めて簡單なものである。簡單であるだけ根本的なものである。意識の機構が、一瞬時に轉換して、而もその機構が以前の機構に比して頗る嶄新なもので、而もまた今迄全くなかつたものではなく、その機構に對しては、不思議な、珍しいといふ心持よりも、今迄毎日毎時見て居て、而も知らなかつたといふ、或る意味で言へば、極めて古いものであつたと云ふ心持なのである。で、よく故郷へ歸つたとか、親に出會つたとか、もとの道を辿るとかいふやうな心持が言ひ表はされて居る。悟りは全く新しいものでなくして、古

いものである、それが再び認識せられたといふことにもなる。それで今迄の意識の機構が變るといつても、それは變つたのではなくして、今迄はその本來の機構に氣がつかなかつたといふことになるのである。詰り、見て見ず、知つて知らなかつた所のものであつた。それでこれを新たに生れたとか、新たに價值づけるとかいふやうなことを言ふが、併しその實は古いものがその儘なんである。言つて見れば、悟つたといふことが嘘になるのである。新しいものが見出されたといふのではなくして、古いものがその儘にあるのに目が覺めたといふ譯である。目が覺めたといふのは、その人その人の内的經驗で、客觀的の立場から言へば、悟りといふことそのことが極めて無駄なことである。かう見なくてはなるまい。

佛教では、この經驗からして、吾々が普通に住んで居る世界を幻、マヤーの世界であるといふ。或は曇つた鏡の世界ともいふ。それは鏡そのものから見たのではなくして、自分等が鏡といふものが外にあると、かう定めて、さうしてそれ

に自分等が對して居るものといふことにして居つたのである。それ故マヤーの世界が展開したのだ。今日はそれを一掃して全く空の状態に歸る。空といふのもそれはまだ有と離れない空であるが、悟りの状態は空が有で有が空であるといふ、その契機に目が覺めたといふに過ぎない。佛教で之を分別の世界から無分別の世界へ這入つたといふ。併し無分別といふのは、一面に黒い世界といふことではなくして、分別で固めた世界、論理にのみ頼つて居つた世界に、悉皆さういふ中間物を置かないで、直ちに直觀の世界があると氣の附いたといふことである。こゝをよく氣を附けて居なくては、佛教全體の意味についても誤まることであらうと信ずる。

悟りの端的は、無分別の分別である。普通の論理では分別だけを見て無分別を見ない。悟りでは無分別を見る、而してその無分別のうちに分別を容れる。分別が無分別と別にならずして、一つになる。是處に悟りの妙がある。悟りの



論理が建立せられる。『即非の論理』がそれである。即非の論理とは行爲そのものである。行爲の外に論理はない。併し人間的行爲と本能的行爲との區別を知らなくてはならぬ。此に往々にして『禪者』の陥り易い筈がある、而して或るものはそこから出ることを知らぬ。即非の論理は人間的行爲にのみあてはまる。本能的行爲が人間的行爲になるには、一ぺん即非の論理を通らねばならぬ。人間には人間的行爲だけがあるべきである、人間的なるものと本能的なるものとが相並んで存すると見てはいけない。本能的なるものは動物に屬する、而して動物の生活行爲には即非の論理はない。動物に在りて本能的なるものは、人間に在りては人間的となる。即非の論理が是處で始めて可能になる。悟りは人間だけに可能である。動物にもなければ、天人にもない。

翠巖和尚は『眉毛還在<sup>ナリ</sup>麈<sup>シ</sup>』で有名な和尚さんだが、その人に或る坊さんの尋ねて曰はく、

『妙機も言句も何もかも、禪の宗旨から見れば、的はづれだと云ひますが、それはどんなものでせう？』

これをきいた和尚さんは、『禮拜さつしやれ』

と云つた。固よりこれでは何の事か見當がつかぬ。坊さんは、『どうもわかりませぬ』と云ふと、和尚さん曰く、

『何年もく出家して行脚したと云ふのに、禮拜することも知らぬのかい！』  
此一段の問答は、『即非の論理』と人間的行爲との關係、又は悟りとはどんな内容——無内容の内容——を持つかについて、いくらかの光明を興へるのである。

三、悟りは禪の中心であつて、悟りなくては禪は禪たるを得ないのである。禪が有するすべての方便、それは訓練的なものでも、教理的なものでも、皆悉く悟りを得るといふ方に向けられて居るのである、又は悟りの便<sup>たより</sup>を傳へて居るもので

ある。或る佛教者は悟りといふものは外來底のものだ、さういふものを態々作りあげることは要らない。さういふものを態々作り上げるといふことは作爲になつて、蛇に足を添へると同じものだ、この身この儘でよいのだ、かういふことを言ふ人もある。これも一面の眞理には相違なからうと信ずるが、そこにのみ止まつて居るといふことは、また一方、一點にのみ執着をして離れられぬといふことにもならう。悟りを作つたものと見る限りは今言ふ考へも出るであらう。併し我々の今日の實際を見ると、この方面で何か悟りと云ふやうなものでも打ち立てるこの可能性がないと、やつて行けないものがある。詰り、我等の生活そのものを二つの方向から見るといふことになる。看話禪の人々が頻りに悟りを以て極則とすることは、苟もこの世界に何かの踏み違ひがあるといふことが認められる限りに於ては、それをもとに戻さなくてはならぬから、さうしてそのもとに戻すといふことが、即ち悟りといふことになる。もとに戻すといはないで、信を獲させる

と言つてもよいが、もと、いふことは先に言つたやうに、心理的に考へて、さういふ感じが出て来るから、それでもと言ふた譯であらう。故郷へ歸つたといふ、この歸つたといふことが、即ち本でなくてはならぬ。

禪宗の先輩はこの悟りを得させんために公案といふものを考へ出した。この公案といふものが或る意味では親切な仕組であつたが、また他の意味では却つて不親切になつたこともないとは言はれぬ。然るに大體に於て公案といふものが創作せられたので、吾々も今日に至る迄尙ほ禪を経験することが出来ると言つてよ

う。

公案禪と云ふものについては、別に一篇を草しなければならぬのである。一方で誤解を除き、他方で悟りの意味を明にするため。

禪はかういふ風で、悟りを重んずる所から自然とお經を讀んだり禮拜をすることを怠るやうになつたのは已むを得ぬ。今迄は禮拜することに功德があると思

ひ、お經を讀むそのことが佛教であるといふやうに考へられたものであるから、すべての形式的な、すべての束縛的なものを除り去るには、大きな革命を起さなければならぬ。自然の勢として、禪はすべての佛事と思はれるものに反對をして、悟りを一本の旗幟として、縦横無盡に驀進した譯である。悟りを以て極則とするといふのも、さういふやうな消極的な意味があつたと見てもよからう。すべて我々の所作といふものは、何か一つの型に箝りたいのである。この型に箝るといふことは、色々の意味で最少限度の抵抗線を歩む意味になる。そんなに考へることも要らないし、心配することも要らないし、勞力を費すことも要らないで、人のする儘に、慣習の命ずる儘に、ズル／＼動いて行けば、それで事が足りる。そこにも或る宗教的意味のないこともないが、その型に意味がある限りはそれでもよい、その意味がなくなつたに拘らず、型のみを墨守する、その方が樂であるから、その方へ動くといふことは、非常な弊害の多いことである。そののみなら

ず、創造的生命を有つて居る人間としては、長く堪ふることの出来ないものである。いづれの日にか必ず型を破る運動が出て来る。悟りを開くといふのは、この型を破るといふことに、初しよ中ちゆう、目を着けることを忘れないようにといふ運動であるとしてよろしい。これは悟りそのもの、本義といふよりも、悟りといふことに隨伴して居る傍線的事項である。

四、今迄の様子を見ても、禪で悟りを尊ぶといふのは、普通に解して居る禪定主義でないことがわかるだらう。禪定主義は印度で盛んに行はれ、支那へ來ても亦頻りに唱道せられた所である。禪定といふのは、意識の凝止状態で靜觀主義である。大乘佛教でいふならば、空觀といへば有無を離れた空ではなくして、有無の無に滯つて進むことを知らない坐禪の方法を禪定主義といふてもよからう。これは意識の表面が極めて平靜になつて、何等思想の波動もなく、全く大圓鏡のや

うで、その拂ひ去つたうはのそらといふやうな心持、これを禪定と考へて居る。所謂エクスタシーとかトランスといふやうなものと見てよろしい。併し禪宗の教ふる所はこの状態でなく、このところに一つの轉回がなくてはならぬのである。この轉回に至る道行として、かくの如き禪定状態もある譯であるが、併しその平靜な状態に停滯するといふことは、禪ではないのである。禪にはどうしても慧眼が開けなくてはならぬのである。この慧眼の開けない限りは禪がないと言つてもいゝのである。言ひ換れば、この慧眼といふのが悟りそのものである。佛が數論派の哲學者の觀法に満足しないで、更に外に正覺の道の開けるところがあると考へられたのは、確に佛敎が禪定主義を主張するものでないことがわかる。それは阿含を讀むだけでも十分に了解せらるゝ所である。この事について極めて徹底した意見を有つて居たのは、宋代に於ける一大禪匠と見らるべき大慧の語録に明かに説かれて居る。少し長いけれども、今の見所を明晰にする爲引用する。以

## 下大慧錄中より意譯。

禪ではなんでも、外から這入るものは、内の實にならないのである。この實はどうしても心の中から湧いて出なくてはならぬ。禪宗の坊様であると云つても、何等これといふて弟子に授けるものは一つもない。皆その人自身の心から湧き出でなくてはならぬ。世間の技藝技術といふやうなものは、その様子を見て覺えられる所もあるであらうが、禪ではこの一解がなくてはならぬ。この一解といふのは、即ち悟りといふことである。そいつが心に得られ、さうしてそれが手や足を通して、行動に現れて來るのである。若しこの安樂の所が得られないで、而も知見を求めて、その上に解會を求めようとする、この毒は却々に除りにくいものである。丁度油が麩に這入つたやうなもので、却々除れない。假令除り出すことが出來ても、手間が掛る。禪のことたるや、晴天白日のやうなもので、もと／＼何

等の障害がないが、かういふ雜毒が這入つて來るといふと、さうすると、法に於て自在を得なくなるのである。茲に一段の注意を要する。

自分は眞淨和尚の言葉を喜んで居る。その眞淨和尚の言ふのはかうだ。今のは、心身寂滅で、前後際斷し、さうして休し去り歇し去り、一念萬年にし去り、古廟裏の香爐のやうにし去り、冷湫湫地にし去り、それを究竟の所と考へて居るが、それでこの勝妙の境界に障へられて、自分の正知見が現前することが出來ないことが多い。神通の光明が發露しない。茲が甚だ肝心な所である。それから又一切平常心是れ道といふことを極則と考へて、天は是れ天、地は是れ地、山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は是れ俗、大の月には三十一日、小の月は三十日、かういふ風に考へて、たゞ平常の一路を辿るのが穩當であると、かういふ風に考を定めてしまつて、更に一步もうつすことが出來ないのがある。この平常心を離れると、どこか穴の中へでも落ち込むやうなことになる、心配をして居

る。丁度盲が一條の杖を頼つて、道を行くやうなもので、その杖を捨てると一步も進むことが出來ないので、しつかりそれに取りすがつて一步々々、杖を大事にするのを忘れない。所が一旦道眼がカッと開けると、さうすると、今迄の考の悪かつたことがわかつて、杖を放つからかして、兩手を擴げて、天地の間に突つ立つ、東西南北、悉くカラリとして、自由自在で、どちらの方へ向いて行つても、可ならざるはなし。茲に於て本當の自由が得られるのである。かくの如き自由を得て杖の助にならない者が今時何人あるであらうか。かういふことを眞淨和尚が言つて居るが、私も頗る同感である。

昔自分の師匠の圓悟和尚が、五祖法演禪師の會下で、首座になつて居つた時に、五祖が或る時、廊下で一人の坊様が一冊の本を持つて居つたのを見て、何だと尋ねたらば、その坊様は、これは眞淨和尚の語録である、と言つた。五祖はその書物を取つて讀んでから大いに讚歎をして言つた。末代ではあるが、かういふ立派

な尊宿が居られるとは知らなかつた。かう言つて、その時に首座をして居た圓悟和尚と呼ばれた。圓悟和尚は丁度禪堂の裏で足袋を洗つて居られたが、五祖が呼ばれるので、大急ぎで行つたらば、五祖の言はれるやうには、自分は一冊の本を手に入れたが、不思議に色々よく禪の宗要を説いてある。お前讀んで見よ、茲にかう書いてある。休し去り、歇し去り、一念萬年にして、前後際斷すると。この境界に到る者は甚だ少いのであるが、而もこの境界を勝妙の境界と考へて、此處に停滯して居る者が頗る多いと、かう書いてある。かう五祖は圓悟和尚に語られたといふことである。

昔寶峰に廣道といふ人が居たが、これは却なかくの道人であつた。すべて世間のことと頓着しないし、世間の塵勞のことに對しては全く關係なしに居たのである。さういふ道人であつたけれどもどうもこの今言つた一念萬年、前後際斷といふ境界を勝妙の境界と心得て、却つて道眼を障却し去つたのは、如何にも惜しいこと

である。この一念不生、前後際斷といふ所へ來て、茲で大いに尊宿方の導きがなくはならぬのである。茲に一つの轉向の機會が作られねばならぬ。茲に停滯して居つては禪はないのである。そこで次に色々轉回の様子を例を擧げて説明して見よう。

昔水潦和尚が、藤を採きつて居た馬祖に尋ねた、

『如何なるか是れ祖師西來意。』

さうしたら馬祖曰はく、

『もつとこちらへ寄つて來い、さうしたら言つて聞かさう。』

水潦はそれで馬祖の側へ近よつて行くと、馬祖は行きなり水潦の胸先を蹶飛ばした。水潦は蹶飛ばされて、大地に倒れて仕舞つた。が、そのとき大いに悟るところがあつた。起き上つて覺えず大いに呵呵大笑した。馬祖曰く、

『お前は何の道理を見たのだ。』

潦曰く、

『百千の法門無量の妙義、只一毛頭上に向つて、便ち根源を識得し去る。』  
かういふ話があるが、之を楞嚴經では入流忘所、流に入つて所を忘れると言つて居る。所入の所が既に寂然の状態であれば、動靜の二相は了然として生じないのである。この入所を得ば、さうすれば定相も亡了する、定相が既に亡くなれば、有爲にも墮ちず、無爲にも墮ちず、動と靜の二相も了然として生じないのである。是が即ち觀音入理の門といふのである。水潦が是くの如くに悟り來つたので、自分の心の中の藏を打ち開けて、自分の持つて居る道具を悉く運び出して、さうして百千の法門、無量の妙義、只一毛頭上に向つて、便ち根源を識得し去ると言つたのである。馬祖が既に水潦の禪を得て居ることがわかつたので、それ以上には何とも言ふことをしなかつた。その後水潦が自分の寺へ歸つて、色々の坊様が參禪に來るのに對して、たゞこれだけのことしか言はなかつた。

『馬大師に一遍蹶飛ばされてから今日に至る迄、おかしくてまだ笑ひきれない』と。これだけの説法しかなかつた。たゞそれだけのことで、外に色々景色とか、模様とか、理窟とか、説明とか、さういふやうなものは更にしない。たゞ蹶飛ばされておかしかつたといふだけに過ぎないのである。茲にこの入流亡所の消息の一端を窺ひ得るといふべきではなからうか。

またもう一つの例を挙げると、雲門が洞山に尋ねた、

『お前どこから來た？』

洞山、『查渡から來ました。』

雲門、『夏はどこで過ごした？』

洞山、『湖南の報慈。』

雲門、『いつそこを出て來た？』

洞山、『八月二十五日。』

雲門、『汝に三頓の棒を許す!』

かういふ一場の問答があるが、昔の人は如何にも醇朴で、ありていに答へたのである。ありていに答へて、查渡から来たのであります。かういつた所で何のしくじり、何の失策、何の過失があるとすべきであるか。それに三頓の棒を許すといはれたのは、畢竟どういふ譯であらうか。苟くも大丈夫であるならば、この洞山と同様に、この三頓の棒の理由を會得しなくてはならぬ。それでその次の日に洞山がまた雲門の所へやつて来て尋ねた。

洞山、『昨日は和尚様が私に三頓の棒を許すといはれましたが、一體自分の科、過ちはどこにあるのでせうか?』

雲門、『この飯袋子奴、江西湖南と、たゞ便ち恁麼にし去る、そんな考で歩きまわつて居たのかい。』

洞山は之を聞いて忽然として大悟した。大悟したが、何といふ説明も出来なけ

れば、道理をつけるといふ譯にも行かないので、たゞ禮拜をするに過ぎなかつた。既にかういふ鹽梅にして、悟り了つたから、乃ち自分の藏の中にしまつてあつた、自分の道具を、寶物をさらけ出して、かういふことを言つた。

『自分はこれからは人の居ない所に草葺の菴を拵へて、一粒の米も貯はへず、一把の菜葉も植ゑないで、さうして十方に往來する雲水の坊様を接待して、さうしてその坊様の爲に、色々の釘を抜いてやつたり、楔を取つてやつたり、油だらけの帽子を棄てさせたり、汗の臭できたない襦袢を脱がせて、さうして如何にも、さつぱりとした本當の坊様にしてやらう、頗る愉快ではないか。』

かう言つたので雲門は曰く、  
『お前の身は椰子の實の大きさに過ぎぬではないか、それによく大口を叩くものだ』と。

鼓山の晏國師が雪峯に居て長い間坐禪をして居た。或る日雪峯は、その機縁が



熟して居ることを察して忽ち鼓山を引つづらまへて、

『これ何ぞ』と言つた。

それを聞いて鼓山の晏は釋然として了悟して、たゞ手を舉げて搖曳うごかした。

雪峯が『それは何の眞似だ』と言つたらば、晏曰はく。

『何の眞似でもないのだ』と。

これは傳燈錄に書いてあるが、これは即ち理解に亘る心がすつかり除れてしまつたといふことに見なくてはなるまい。詰り、流に入り所を亡つて、動靜の二相が了然として生ぜずと、お經に書いてある、その様子が茲に見られるではないか。

それから又灌溪和尚が、或る日臨濟に會つたらば、臨濟は繩牀から飛び下りて引つづらまへた、而してそれと同時に、『わかつた〜』と言つたといふことがある。これまた入流亡所の消息ではないか。茲に至つては、人に説明して聞かすと

いふ譯にも行かないし、人に教へ傳へるといふ譯にも行かないのである。この消息は先に言つた一念萬年、前後際斷といふ所を、勝妙の境界と心懸けて、それから一步も進み出ることの出来ないものにあつては、到底窺ひ知るべからざる境界であるといはなくてはならぬ。

これから自分自身の經驗をお話すると、十七年の間、あちらこちらへ參禪をして、あちらでも少し、こちらでも少し、きれ〜に何か悟つたこともなかつたではない。雲門宗の所へ行つて幾らかわかりもし、曹洞門下へ行つても亦幾らかわからして來たのである。けれども前後際斷といふ境界へは這入れなかつた。前後際斷といふ所が最後ではないが、前後際斷を通して轉回の所を見なくてはならぬ。それが手に這入らなかつたのである。その後京師の天寧寺へ行つて、さうしてそこで圓悟和尚の會下に加はつた。その時の圓悟和尚が上堂をして、昔一僧が雲門に尋ねた問答を舉揚した。その僧の問に『如何なるか是れ諸佛出身の所』、か

う言ふたならば雲門は『東山水上行』、東山が水の上を行く。かう言つたといふが、圓悟和尚が自分ならばさうは言はぬ。『如何なるか是れ諸佛出身の所』といはれるのに對しては、『薰風自南來、殿閣生微涼』と。さういはれたのを聞いて、自分は忽然として前後際斷の境界へ這入つて、丁度一束の亂れた糸を一刀に切り放つたやうなもので、通身汗が出た。何等動相は生じなかつたけれども、却つて淨潔保の所に坐在して自由を得なかつた。或る日、參禪をしたならば、圓悟和尚がいはれるのに、

『お前の體驗した所は却々人の到り難い所であるはあるが、惜しいことには、死んでしまつて、活きることが出来ない。言句を疑はざるのが一大病である、かういふことがある。』

「懸崖に手を撒して自ら肯ふて承當す、絶後に再び甦れば、君を欺くことを得ず。」

『かういふことがあるが、これは事實があるので、この體驗がなくてはならぬ。圓悟自分が今の得所によれば、既に快活を極めて、更に知的理會をめぐらすべき餘地はないのである。』かう言はれた。

そこで自分は、擇木寮へ行つて侍者の役目を勤めて居た。それで毎日二三遍づゝは參禪することを許されたが、その時に圓悟和尚は、

『有句無句は藤の樹に倚るが如し』

といふ公案を授けられた。それに對して何か口を開けて答をしようとするといけない。』と退けられた。かういふ鹽梅にして半年も経つて、たゞ公案に參じて居つたが、却々容易に透過する機會がなかつた。或る日外の色の人が方丈で御飯を食べて居つた時に、箸を手には持つて居たけれども、御飯を食べることも、すべて忘れて居る位になつた。圓悟和尚はそれを見て『この漢は黄揚木の禪を參得してたゞ縮みあがることだけしかやり得ない。』かう批評をせられたが、その時

の自分の境界はかう云ふやうなものであつた。『丁度犬が油のグラ／＼沸いて居る鍋の側に居るやうなもので、嘗めたいことは舐めたいが、舐めることも出来ず、そんなら捨て、棄て去らうと思つても捨て去れぬ。』こんなことを話したらば、圓悟和尚は、『其喩は頗る面白い。』かう言はれたが、丁度金剛圈、栗棘蓬で、何とも手の付けやうがなかつた。

或る時圓悟和尚にかう尋ねたことがある。『和尚様がそのかみ五祖の所で、有句無句は藤の樹に倚るが如しといふ公案に參ぜられたといふことを聞いて居ります。が、五祖和尚はそのとき何と答へられましたか。』かう尋ねたが、圓悟和尚は、『それは説くことが出来ない』といはれた。そこで自分はまたかう尋ねた。『和尚様がこの公案をお尋ねになつた時は、自分一人でお出でた譯ではなかつたらう。皆の前でお問になつたことであらうから、五祖の言はれたことを今仰しやつても何等不都合はないではありませんか。』さうしたら圓悟和尚はかう言つて聞かせて呉れ

た。自分が『有句無句は藤の樹に倚るが如き時如何、』かう尋ねたら、五祖は

『描けども描き成らず、畫けども畫き成らず。』

かう言はれたので、圓悟は即ち云つた

『忽ち樹倒れ藤枯るる時如何。』

五祖は

『相隨來也。』

引つかゝつて來た、かう言はれたのを聞いて、圓悟自分は直ちにその義理を會得したと。

圓悟老和尚がこの問答を説かれたのを聞いて自分は直ちにまたその意味に徹底した。圓悟和尚は尙ほ果して自分が十分にこの意を諒解して居るか居ないかを疑つて、それから色々と問答をせられたが、悉く自分は何等の滞る所なく切り捨てることが出來た。そこで老和尚は、『自分は曾てお前を騙かしたことがなかつたら

う。』かう言はれたのである。

かう云ふやうな鹽梅で、禪の悟といふものは大きな海のやうなもので、この大きな海をその儘にひつくりかへして、自分のものにしなはいふと、本當に禪の體驗といふものは得られないのである。小さな鉢でそれを汲んで来て、それで足りると思つてはいけない。

これで引文の大意は終はるが、かう云ふやうな鹽梅で、大慧の言ふ所は頗る徹底的に禪に悟りといふものゝあることを主張して居る。大慧がかういふ風に禪定主義でなく、般若主義を擧揚するといふには、その時代に黙照禪といふものが或る一方で主張せられたことを忘れてはならぬ。黙照禪の主張者は、或る意味での、寒灰枯木底の死漢である。なる程維摩にも一黙といふことがあるし、釋迦も摩訶陀國で三七日中部屋を締めこんで、更に聲を出されなかつたといふこともある。

須菩提も巖の中に坐つて、無言無説といふやうなこともある。達摩が支那へ来て、九年間冷坐したといふこともある、それから魯祖は人の來るのを見ると面壁して何等話はしなかつた。かういふ所を見ると、みんな悉く黙照を鼓吹して居ると見なくてはならんでないかと。かういふやうな意見が却々盛んであつたらしい。大慧はこれに對して自分の主張を大聲疾呼した譯である。

五、禪の修行には、二つの側道へ行き得る傾向がある。一つはこの黙照禪であり一つは所謂空見識を吐くといふことになる。黙照の方は沈滞して進みが取れず、大言壯語底の禪は、更に實修が伴はぬといふので、上走りのものになる。この實修の伴はぬ禪者はお經を排斥し道德を排斥すると云ふ傾になる。何等の體驗による根底がなくして、而も宗教の先づ外形に屬すると思はれる所のものを、悉く退ける迄であるから、形の上からも心の上からも引き締めることの出来ぬ、頗

る厄介な立場にあるものとしなければならぬ。支那の禪宗の歴史を調べて見ると、この二つの弊害の爲に、禪は次第に衰へて行つたものではないかと思はれる。唐の中頃から宋の末に至る迄の、禪宗以外の人の書いた禪宗に対する批評を見ても、この弊を十分に指摘して居るのである。慈愍三藏の如きは、その時代に於ける禪徒の仕草を大いに罵りつて居る。お経も讀まなければ、禮拜もしないし、晝はゴロ／＼して、さうして夜になつて少しく坐禪をするやうなものだ。單にお経を讀まぬとか禮拜せぬとかいふだけならば、まだしもであるが、その行爲を見ると佛徒としては洵に耻しい方面が多々ある。かういふ風に禪宗の法を謗つて居る。これは慈愍三藏が念佛徒であつたから、自力門の禪宗を謗つたといふ譯ではあるまい。事實さういふことが幾らかあつたものであらう。それから宋時代になつての天台宗の人の書いた釋門正統といふ本などにも、禪宗の人が、たゞ大言壯語して、理窟も何にもわからずに、お経を退けて、さうしてその行爲といふもの

は、佛教徒としては大いに懺悔すべき所のあるといふことを、頻りに述べて居る。この禪宗的修養をやるもの、陥り易い弊は茲にあるので、これは禪宗の盛んに行はれた支那だけにあることだけではなく、印度に於ても、歐羅巴中世時代に於ては、キリスト教の間にも行はれたことである。神秘主義の歴史を讀む人は、このアンチノミアニズムのあらゆる弊害が禪にもついて來ることを知つて居る。

唐からの禪の歴史を見ても、禪宗の祖師方は、或る意味に於て、お経を讀むことと、看經を餘り獎勵しなかつたと見える。それには勿論大いなる理由のあることで、或は餘りその時代の人が、看經講經に功德を認めて居つたので、概してその弊を矯めんが爲にそれを退けられたものと見える。初め達摩が支那へ來た時にも、この看經講學の人が、頻りに達摩を排斥したといふことは、歴史にも載つて居るのであるが、さもあるべきことであらう。達摩は一方に於ては默照主義を排

斥し、一方に於ては教相者の態度を否定したものである。この二つを離れて所謂大乘壁觀といふものを取り出された。この壁觀といふのはたゞ壁に向つて坐するといふ意味では、決してないのである。壁の字が大いに意味を誤まられて居るのは、遺憾である。壁といふ意味は、詰り壁立萬仞といふことである。また客塵入らずと云ふことである。たゞ壁と云ふても、日本流の壁ではないのである。それで續高僧傳の著者道宣も、達摩を讃めて、『大乘壁觀その功頗る高し』と言つて居る次第である。たゞ壁に向つて坐禪するといふことならば、何等そこに達摩のメッセジとして見るべきものはない。殊に大乘といふ形容詞を上へ附加へて居るに至つては、大乘壁觀の意味は甚だ重きものがあつたと見なくてはならぬ。それで六祖慧能時代前後から禪宗が盛んに唱へ出されるに當つて、『祖師西來意』といふことが、頻りに唱へられて居る。祖師西來意といふことは、達摩が支那へ來て特別な使命とした所のものが何であるかといふ意である。たゞぼんやりと支那へ來

たといふ譯ではなし、從來の支那に於ける佛教の研究態度に對して、何か旗幟鮮明なものがないてはならぬのである、その意味を祖師西來意と言つて居るのである。今迄支那へ來た印度の人は、所謂禪定を専らにする人か、或は翻譯をやる人、詰り、講經の人であつたのだ。その外にはお寺を建てたり、坊様を度したりすること、大いなる功德と考へて居た。それから又すべての戒律といふものを、文字通りに遵守して行く所に、佛教生活の全面が窺はれるものと考へて居た者もある。さういふ者を前後左右に置いて、そこへ達摩が飛び込んで來て、何か新たな主張をなすといふことになれば、それはどうしても禪でなくてはならぬのである。達摩と武帝と問答をしたといふことは、歴史的に本當であつてもなくても、兎に角、禪宗の人々は達摩の使命の特色を、さういふ方面に見ようとして居るといふことは、確かである。

六祖の慧能が所謂六祖壇經なるものを遺して居るが、この壇經に燉煌で發見せ

られたものがある。それは壇經の最も古いものと思はれるが、その表題を見ると『南宗頓教』といふ四字が冠せられて居る。これは頗る意味のあることである。慧能が五祖の弘忍の後を繼いで、さうして同じ弟子であつた神秀と、相別れるやうになつた根本の理由は、慧能は南宗の祖となり、神秀は北宗の祖となつた。これは二人の遺した偈頌を見てもわかるが、南宗は頓で北宗は漸であつたらう。これがまたよく南の人の氣分と北の人の氣分の相違を示して居ると見てもよい。兎に角、慧能は南宗で頓教であつたのである。六祖壇經の中にはこの頓教の趣旨が明白に主張せられて居る。慧能の弟子の神會にも、一つの語録が熾煌で發見せられたが、この語録の中にも、頓教の趣旨が擧揚せられて居る。頓教は、兎に角、慧能の系統を繼ぐ所の禪の一大特色となつてゐたものに相違ない。特色といふよりも、その根本原理となつて居たのであらう、否、さうあつたに相違ない。この頓教といふのは、どういふことかといふと、頓悟を主張したのである。それは悟り

といふものがなくては禪でないといふことになるのだ。悟りは頓である。頓でないのは悟りでないのだ。悟りと云へば必ず頓である。また物の理解をするのは頓ではなくして漸である場合もないことはない。いつの間にかわつたかわからぬやうなうちに、自然にわかつたこともある。これは漸であるけれども、禪のよつて立つ所は頓悟である。悟りに階段があつて、浅い所から深い所へ行くといふこと、それはある。それはあるけれども、それは悟りの頓性を没却するのではない。頓といふとそれは見性といふことになる。これは六祖壇經にも肯定せられて居る。見性の見の字に目を着けなくてはならぬ。見るのは一瞬時である、頓である、さうしてそこに知覺的なものがある、知覺はすべて頓である。禪の悟りにもこの知覺的なものがある、それは頓である。今の言葉で言へば、直觀とか、直覺とかいふことに言つてもよい。これが達摩の時には十分に意識せられて主張はせられなかつたが、慧能の時から以後といふものは、この特徴が明かに意識せられて、さ

うして主張せられる。これが禪の根本原理となつた譯である。

かういふ風で悟りといふものが、達摩の西來の大目的であつたと見るより外はないが、この悟といふものが高調せられると、どうしても一方では文字を閑却するといふことになる。文字といふものも亦吾々の心の働きであつて、悟りが必ずしも文字を離れる譯ではないが、初め餘り文字に執着して居るので、それを退けて、悟りの體驗を得させることに努めたが、その悟りが得られると、今度は文字に戻つて來るのが本當でなくてはならぬ。それが初めに反對の態度を取つた、その態度が悟りを得て後も退けられない、依然としてもとの反動的意味が喰つ付いて残る。それが爲に、本當に悟りに精進した者は兎に角として、中途半途に滯る者は文字に對する反逆性を持續すると、それが禪の生命に喰ひ込んで來たことは歴史上明かである。

すべて宗教には、一方に體驗があり、一方に文字道理があつて、この兩者は相

助けて、お互に照し合つて行かなければならぬのだ。一方のみが主張せられて行くと、他方が自然に閑却せられる。閑却せられた弊は二本立のものが一本立になるといふことで、そのものは崩壞の機會を早めるにきまつて居る。この崩壞の機會が斯くの如くに包藏されて居る所へ、今一つの黙照の弊が加はると枯木の倒れるやうに、自然と禪の根底が覆へされる。黙照と云ふことは或る意味に於ては禪の修行の過程ではあるが、この過程に滯るといふ時に大いなる誤謬がある。禪を漸と解すると、文字通りに漸次に會得する所へ向ふことになる。修行の過程を段々に履んで行くといふことになる。修行は勿論漸であるし、文字の理會も漸である。それであるが爲に漸の方を主張する者は頓を忘れる。それでこの悟を忘れるといふやうになるのは自然の勢である。大慧が漸主義に反對したのは茲に見る所があつたものと考へたい。頓悟主義は、漸修主義にも反對し、隨つて黙照主義に反對し、又文字などにも反對する譯である。たゞ反對のあとだけを見ないで、こ



これらの色々の反対は、それが或るもの、裏付になつて居るのであるから、その或るものを中心に見て行くことを忘れてはならぬ。たゞ反対の表おもてだけをそれだけのものと見る場合には、またそれから出て来る色々の弊害がある。もの、眞意義を了解するにはそのもの、全貌を見なくてはならぬ。その全貌といふのは、たゞ目の前に提出せられたことの外にそれを支へて居る、それを裏付けて居るものがあることを、記憶しなくてはならぬ。大慧がたゞ黙照に反対したといふ譯ではないのである。

六、龐居士の詩に空を歌つたのがある。譯して見ると、

『老おひほれ耄の自分には何等求むる所はない、

空空として坐はる所もない、

部屋の中は空のまた空である、

空の空であるから家財道具など一つもない、

太陽が出ると空の中を歩き廻る、

太陽が入るとまた空の中に寝ころぶ、

空の中に坐り空の歌を歌つて居る、

歌ふ歌も空で、これと相和するものも亦空だ、

何もかも空では變だと思はれもしようが、

空は皆佛の坐られる所だ、

世間の人は空を知らずにゐる、

空は併し實貨である、

若し空なんといふものはないものだ、

あるものではないと云ふなら、

そんな人は佛からおとがめを蒙りませど。』

かういふ空の歌があるが、これに對して大慧は言ふ、かういふ鹽梅に空空といふが、この空も亦元來不可得のものだ、その不可得も亦不可得だ。そんなら畢竟どうなるのかといへば、二十の空を數へるが、それも亦元來不著である、たゞ一性の如來だけあつて自體同一であると。

かういふ風にいふと、如何にもいはゆる空で、手の着け所が全くなくなる。何を頼りにしてよいのか全く見當がつかぬ。さういふ點からして、世間では空といふことを頗る誤解する。佛教を幾らか研究したといふ人でも、空の眞意義がわからずにゐる。況してかういふ鹽梅に空のことを初めて聞くやうな人は尙更である。外國の人達が、龍樹の中論を讀んだりなどして、空の話をするところがあるが、元來多くの歐羅巴の學者は語學者で、哲學者でもなければ東洋思想に就て何等透徹した直觀があるでもないのであるから、空の取扱については全く肯綮を得てゐない。空を相對性レラチビチテなどと言つてゐるが、空の最も表面の意義には相對性と見られ

る所もあるであらうが、元來空なるものには深淺の度があるので、相對性などに止まるやうでは、空の眞意義に徹することは素より覺束ない。空には極めて積極的な意義があるので、これが掴まへられない限りは、佛教に於ては何等の諒解があるといはれない。龐居士の空にしても、一隻眼を有たないでは、たゞガランドウといふことだけにしか聞かれなだらう。不可得といふ字も消極的と思はれるが、併し我等はいつも二元的の世界に住んで居て、この二元的を最後の實在と考へてゐるのであるから、この世界で常用の文字を使はなくてはならんとなると、自ら消極的の言ひ表はしになる、この消極的の意義の外に、積極的なものを見る時が、所謂悟りといふべきものなのである。

先に大慧が圓悟の『薰風くんぷう自南來じなんらい、殿閣でんかく生微涼せいりやう』といふを聞いて、忽然として漆桶を打破したといふが、その時の心持を述べて言ふやうには、丁度貧乏人が寶を手に入れたやうである。また闇に燈を得たやうなものである。また病氣に罹つて良

醫に會つたやうである。また子供が母に會うたやうであると言つて居る。さうしてその時に平生持つてゐた千の疑、萬の慮が、一把の亂絲を利れる刀で、一遍に截ち切つたやうなものであつて、今迄色々と持つてゐた無明煩惱といふものが、一時に斷り盡されたと同じやうで、空の法を證する時も亦そのやうで、大慧の言葉そのものを借りて言へば

『一證一切證、一了一切了、一悟一切悟』

である。そこには何等前後、中邊、是非、得失といふものがない。隨つて諸佛、菩薩、蠕動、含靈、即ち、天から地に至るまで諸佛からアメーバに至る迄、一切悉く了せざることなし、といふ様子である。内空、外空、その空も亦不可得、さういふことも亦受け入れない。さういふ境界になつて、さうして吾々の目の前に展開して居る世界を眺めると、鼻はチャーンと目の下にあり、眉毛はチャーンと目の上にあるといふことになるのである。それ故に、空といつて、直ちにこの現

成底を肯定することになる。今日の辯證法といふものでいへば、否定が肯定で、肯定が否定といふことになるのである。この矛盾が、その儘で、受け入れられる所に、悟りの意味がなくてはならぬのだ。

これについて、大慧は二祖慧可大師と達摩大師の問答を掲げてゐるが、これは誰でもよく知つて居る所であるけれども、大慧の叙述の仕方に、また大慧特有の見識が見えるから、その語録から引用する。

初め二祖慧可大師が自分の心を窮めて見たが、達摩が少林にあつて面壁して坐することを聞いた。さうしてその人の教に、『教外別傳、直指人心、見性成佛』といふことのあるのを聞いて、これは一つ尋ねて見なくてはならぬといふので、達摩の坐つて居る庭の前へ、夜雪の降つて居る最中に立つてゐた。明け方になつて、雪が膝の所迄も積つて來た時、達摩は後ろを見て、

『お前は長い間雪の中に立つてゐて畢竟何の爲にするのだ？』

かういはれて、二祖は

『どうぞ甘露門を開いて廣く我等のやうな下根の衆生を濟度して下さい』

と言つた。達摩の言ふやうには、

『諸佛無上の妙道といふものは、ずつと昔から、努め力めて行じ難きを能く行じ、忍び難きを能く忍んで、初めて得られたのである。少徳・小智・輕心・慢心と云ふものを以て、本當の道を得ようとしたとて、それは到底役に立つものではない。』

二祖はこの激勵を聞いて、窃かに刀を取り出して、自らの左の腕を切つて之を師の達摩の前へ捧げた。達摩の曰く

『諸々の佛は初め道を求めた時には、いづれも法の爲であつて、自分の形といふやうな所には、何等心を置いて居なかつた。お前も今腕を切つて我が前に捧

げ出して居る。これ程に道を求むるに熱心であるならば、必ずしも悪いことはあるまい。』

そこで慧可は尋ねて、

『諸の他の法印を聞くことが出来ますか。』

達摩曰く

『諸佛の法印といふものは、他の人から得られるものではないのである。』

二祖曰く

『私の心がどうも不安なのでありますから、安心をさせて下さいませ。』

達摩曰く

『その心といふものを此處へ持つて来るならば、汝の爲に安んじて見せよう。』

二祖曰く、

『三乘十二分教を研究して見ると、這箇は有心を以ても求むべきはなく、無心を

以ても得べきではなく、語言を以て到るべきでもなく、寂黙を以て追ふべきでもない。知るといふことも出来なければ、解るといふことも出来ぬものだ。さういふことを書いてありますので、自分は五蘊十八界を悉く尋ね廻つて、どこに心があるかと、追ひ廻つて調べましたが、心の體といふやうなものは、どこにも見られないのである。』

それで二祖はその通りに自分の今迄研究して到達した境界をその儘に正直に述べて曰く、

『内外中間心を求むるに終に不可得なり。』

そこで達摩は、

『汝が爲に安心し終りぬ。』

斷案を下された。二祖はこれを聞いて忽然として大悟した。丁度龍が水を得た如く、虎が山に倚つたやうなものであつた。この時の二祖の境界を述べて見ると、

自分の前には達摩さんも居ないし、雪も白皚皚と身のまはりに積んで居つても、それが目に這入らず、またあるかないかと云つて、心をさがし廻つたその心なるものも亦見ず、悟つたとか悟らないとかいふ心も亦見ず、一時に空蕩蕩地であつた。それで昔の人はこの境界を記述して、

『始終心を覓むるに不可得なり、

寥寥として見ず少林の人、』

かういふ工合に述べて居る。所が、一時にすべてのものを見ぬと云つて、何も受付けられない境界へ這入つたが、これは空に墮ちたと見るべきであらうか。空に墮ちたものと考へられるでもあらうが、さうではなくて、茲に忽然として

『懸崖に手を撒して死中に活を得る』

消息があるのである。死んでしまはないで、茲に一條の活路が目の前に開けて居るのに氣が附いた。この點が着目をすべき最要の點であらねばならぬ。そこで更

に古人はこの様子を述べて、

『滿庭の舊雪重ねて冷を知る、

鼻孔依前として上唇に搭る。』

かういふ風は大慧は述べてゐる。之を見ても、空といふのは空でなくて、大いに有であるといふことがわかるであらうと信ずる。般若經などで力を極めて空を提唱するが、この空といふものは、畢竟するに、普通に解せられて居る空ではなくして、一種不可思議な空であると見なくてはなるまい。近頃の哲學者は色々論理的思索によつて、この空にして不空なる所を、論理的に、何とか解決をつけようとして居る。哲學者としては尤もの次第である。我等は事實は兎に角として、その事實について、何とか思索的の解決をつけたいといふ要求があるので、この要求が、また吾々としては、閑却することの出来ないものである。思索的の解決

といふことがまた或る意味では批判になるのである。この批判の態度がないと事實といふ所のものも、亦十分に體得せられないといふことがある。だから、禪の人は體驗を主にする所から、批判は兎に角、思索は兎に角として、丁度、俳人が

『これはこれとはばかり花の吉野山』

と言つたやうな鹽梅に、たゞ詠歎の外はないのである。そこでかういふことが言はれる。この不可思議の法を證得すると、坐るも不可思議、立つも不可思議、説くも不可思議、得たといふも不可思議、不可思議も亦不可思議といふことになるのである。

茲に一言添えて置きたいことがある。この不可思議といふことは字の通りに思議すべからずといふこと、即ち論理的思索では到底表現することの出来ないものであるといふ意味でなくてはならぬ。論理的思索以外に出るといふ意味はどういふことかといへば、宗教の方面から見て、茲に何か絶対に自力で計ることの出来

ないものに逢着したといふことになる。我々の生活の大體は思議の世界である。思議せられる限りは、自力をたのむといふことになる。眞宗の人の言葉で言へば、はからひの世界である。思議ははからひに外ならぬ。だからこの思議の世界、はからひの世界、分別の世界、論理の世界に彷徨して居る限りは、どうしても慧可のやうな安心が得られないのである。何か頼り得べしと考へる所のものを頼らうとして居る限りは、吾等の心はいつも不安の状態に置かれる。頼るものがない所に頼ることが出来れば、そこに初めて安心といふことになる。即ち空を體得すると、その空によつて初めて安心の道が開けると云つてもよいのである。空といふ言葉は物理學的にも考へられるが、また形而上學的にも考へられるが、之を普通の我々佛教者が使ふ言葉で言ひ表はせば、不思議といふことであるし、はからひのない世界といふことでもある。それからまた華嚴的に言へば、無礙の世界、かういふ風に見てもよからうと思ふ。又之を宗教學者の言葉で言へば、絶對の受動

性といつてもいゝのである。皆夫々言ひ表はす言葉はその立場／＼によつて違つては居る、けれども各自に體驗する所は同一の事實を示して居るものと見てよいのである。この點に於ては、キリスト教と雖も、佛教と同じ心理状態を體驗するものと見ては如何か。

七、楞嚴經といふお經は眞言宗、殊に禪宗にて讀まれるお經である、このお經は唐時代に譯されたものであるが、中には僞經だといふやうな人もある。併しこの僞といふ意味がどういふ意味であるかはわからないが、兎に角内容から見ると如何にも佛教の眞髓に徹底したものと吾々は有難く拜見していゝと思ふ。その中に今禪の悟りのことを言ふに對して參考になるべき事柄がある。佛が諸菩薩及び諸阿羅漢の集まりに對して次の如き問を出された、今あなた方は私の教へて居る佛法の中に於て無學を成じたといふことになつてゐるが、初め發心をして十八界

を悟るといふが、それは何によつて圓通を得たものか。またどういふ方法によつて三摩地に這入つたか、それを一々言つて聞かせて呉れないか。かう佛が問はれると、二十五人の菩薩及び阿羅漢が、夫々自分の特殊の経験を述べてゐる。この経験が、或る意味から見ると、禪宗の人がその悟りを開くにあつて色々の機縁によるといふことと比較して見て面白い。その機縁の種々様々であると云ふことを説いて居るものと見ても、いゝやうな所がある。禪宗の人が音によつて悟つたといふ人もあるし、物を見て悟つたといふ人もあるだらうし、又自分の身の動作によつて悟つたといふ人もある。色々の機縁で心の戸が開かれるのであるが、その機縁となるべきものを、今二十五人の佛弟子達が夫々の立場から説明して居る。かういふ風に考へてもよいと思ふ。それで今一々の経験を記して見ると

先づ橋陳五比丘は、これは佛の音聲によつて悟つたといふことになる。それ故、この人達は音聲といふものに、所證の機縁を置いて居る。

優婆尼沙陀は不淨相を觀じて無學道を成じた、と言つて居る。これは目から道に入つたと云つてもよろしい。

次に香嚴童子といふのが、沈香を嗅いで、その香が鼻孔裏に入り込んで來た時、これは木にも非ず、火にも非ず、去るに著くる所なく、來るに従つて來る所なし、かう觀じて無漏を發明したといふことを書いてある。これは五官の一つの嗅覺から入つたものと見てよろしい。

次に藥王藥上の二つの菩薩は、苦いとか、酢ばいとか、鹹いとか、淡いとか、甘いとか、辛いとか、かういふやうな味の性質を分析して、それが空に非ず、有に非ず、身心にも即するに非ず、身心を離るゝにも非ず、といふ所から、悟りを開いたといふことになる。

跋陀婆羅と及び十六人の開士(菩薩)は、風呂に入つてさうして觸覺から悟の道に入つたといふことになる。これは碧嚴集にも出て居つて有名な話である。



摩訶迦葉及び紫金光比丘尼、この人達は世間の六塵即ち我々が普通に實在と考へて居る所の世界が、變壞の性を有つて居るもので、實體のないものである、即ち空寂なものであるといふことを悟つて、茲にすべての諸漏、有漏の境界を離れることが出来たと云つて居る。

阿那律陀は目をつぶしてしまつて、目なくして十方を觀見する時に、精眞洞然として掌の上の果を觀るが如くに感じて、それから阿羅漢になつたといふ。これは目のない所に目でない目を發見したといふことになるのである。

周利般特迦は頗る記憶の不足であつた羅漢さんであるが、この人は佛から出入の息を調べることを教へられて、それによつて悟の境界に立ち入つたといふことを書いてある。この人の因縁は數息觀から這入つたものと見てよい。

憍梵鉢提は、味の性質を分析して、體にも非ず、物にも非ずといふことを觀じて、三有を遠離することが出来たといふ。

畢陵伽婆蹉は、乞食托鉢をして居た時に、道で毒の刺で足を怪我して、全身非常に痛んだ。その時に清淨の心といふものは、すべて痛みとか痛みを感じるといふことの、ないものである、かう觀じて三七日のうちに無學を發明した。三週間ばかりその毒刺の爲に苦しんで、苦しみの性質を分析して、それから道に入つたものと見える。

須菩提は般若經の對告衆であるが、この人は誰も知つて居る如く、空性を證得して、羅漢道を成就した人である。

舍利弗は迦葉兄弟に會つて諸法因縁の相を聞いて、心の無際を悟つた人である。この人は論理的思索の究極に達して、大無畏を得たと言つてもよいか。

普賢菩薩は心開發明して、分別自在の所に圓通を證得したといふことである。孫陀羅難陀は坐禪をして鼻端の白きを觀るといふ一種の觀法をやつて居る。この人も三週間續けて修行したものらしい、三週間のあとに鼻中の氣を見るに出入

煙の如し、身心内に明かにして圓かに世界に洞徹して徧く虚淨の状態である。丁度玻璃の鏡のやうであつた。煙のやうに見えたものが終ひには眞つ白になつてしまつて、遂にその出入の息が光明赫奕として十方世界を照すといふやうにまで心の光が輝き出で、茲に於て圓通を得ると云ふことになつた。

富樓那彌多羅尼子は、辯才無礙な所から、苦諦といふものが元來空であると説いて、それから實相に達したのである。すなはち法音を以て魔怨を降伏し、諸漏を消滅する。そこに圓通の相を見た人である。

優波離は戒律の生涯によつて身心寂滅の境界に入ることを得た。この人は道德的に身心を訓練して、その方面から、宗教生活の原理を體得したものと見るべきである。

大目犍連は、如來が因縁法に深き意味の存することを説かれたのを聞いて、それから阿羅漢道を成就したといふことになるから、この人は、やはり知的方面から

ら佛教へ這入つたものと見てよからう。

烏芻瑟摩は、禪寺では不淨を除く神として、祠られて居るが、この菩薩は火光三昧の力で、すべてのものを焼き盡して、そこに圓通を感じ得た人である。

持地菩薩は、大地の性と自分の肉體の性と、お互に同一性を有つて居ると云ふことを觀じて、それから道に入つたといふことである。併しこの人の遣方を見ると、色々地面に關しての仕事をやつて居る、道を開いたり、橋を架けたり、港をつくつたり、さう云ふ土木的行動を頻りにやつて居る。或は、この人は勞働そのものから、道に入る因縁を見つけ得たと云つても、いゝのではないだらうか。

月光菩薩は、水觀の力によつて無碍を得た人である。

瑠璃光法王子は、風力を觀じて安心の道を得たといふ。

虚空藏菩薩は、名の如く虚空を觀じて、虚空の無邊なることを觀察して圓通を得た。

次に彌勒菩薩は、一切は唯心である、唯識であると云ふことを觀じて圓通を得た。

大勢至菩薩は、念佛から圓通を得られた。

最後に、觀音菩薩が圓通を得られた因縁を述べて居る。

觀音菩薩は『聞の中に、流を<sup>か</sup>入して、所を亡じ、所入既に寂にして、動靜の二相了然として生ぜず』といふ境界へ入られて、そこでは聞もなく所聞もなく、随つて覺と所覺とも空であるし、空と所空も亦滅したる。その極、生滅も亦滅して寂滅が現前する。この時に忽然として、世間と出世間を共に超越して、十方圓明の境界へ入られた。その時に二つの有難い證得、悟りがあつたといふ。その一つは、十方如來の心と同じになつて、佛の有つて居られると同一の慈悲の力を體得せられた。今一つは十方一切六道の衆生と同一の心理状態へ入つて、同一の悲仰性を得られたといふことになつて居る。これは、かういふ意味に解するのではな

いか。觀音菩薩は諸佛の慈悲力も體得せられ、それと同時に衆生が、他に對して助を願ふといふ心も得られたといふことになるのだと思ふ。觀音菩薩には、慈悲を垂れられる力と慈悲を願ふ力との兩方が感得せられたものだ。智と悲との關係については、又別に論じなければならぬ。

茲で大體圓通といはれて居る悟りの状態が、色々の因縁によつて得られるといふことが大體わかると思ふ。今迄悟りといふものについて、何か心理の方面や、論理の方面などから、多少の饒舌を費したが、素より、まだ言はなくてはならぬことが貽されて居る、極めて不十分な素描に過ぎないので、十分意を盡した譯ではないが、大體禪の悟りといふことを尊ぶ所以、悟りがなくては禪は成立たぬといふことを、幾らか窺はれ得たとして、最後にこの觀音菩薩について一言した。

観音が頻りに佛教者の渴仰の對象になつて居る所以が、どこにあるかを考へて見ると、観音は、今も楞嚴經の教へらるゝ所によつてわかるやうに、一方には佛の慈悲といふものがある、他方には十方の衆生の心の中へ入つて、その心の動きを見ることの出来る菩薩である。我々衆生海といふものは、色々の悩みに充ちて居るものである。我々は前世の業としてこの世界を感得したものであるが、その感得したことに對して、色々の悩みを感ずるやうに出来て居るのである。單に感得したといふだけのことならば問題はないが、この感得に伴つて色々の悩みが出て來ると云ふ所に、我々人生の問題がある。動物や植物にもこの悩みがあることはあると思ふが、人間に至つてその悩みが最も尖端的に痛くその胸を刺し苦しめるのである。佛は智徳圓滿の存在であつて、この苦しみに對しては或る超越性を持ち過ぎるかとも思はれる傾がある。佛の慈悲は慈悲であるが、その慈悲は我々と共に悩み苦しむといふよりも、悩み苦しみを外から見るといふやうな心持がし

ないでもないかも知らぬ。例へば、阿彌陀の如きはこの苦しい世界を苦しくない世界に直すことは諦めて、別に極樂淨土といふものを建設して居られる。我々はこの世界では悩んで居るのが業の結果であつて、この業はこのままで忍受の外はない、それ故この世界といふものに對しては、餘り望みを置けないから、この世界はこの儘にして置いて、さうして別に淨土を拵へる、この淨土といふものは、それ故に、この世界を離れて居るものである。この世界に居る限りは、どうしても苦しまなければならぬやうに出来て居るから、苦しむことは苦しんで置いて、さうしていよく臨命終の後他の世界に往つてそこで正覺の開けるやうな條件が、十分に備つて居る、そこに落着けばそれで救済の事業は結了する。かういふ風になつて居る。どうもさういふ風に見なければならぬやうである。だが観音菩薩は、これに反して、一一我々の悩みに對して、自分も悩まれて居るといふことが感ぜられる。一一の悩みから救ふといふのが観音の妙智力であるやうに見え

る。阿彌陀は人生全體を引つ括つてそこから衆生を救はうとせらるゝやうであるが、観音は一一の苦しみ、夫々具體的の苦しみに對して愍みを感じて、我々と共に苦しんで、さうしてその苦しみから、離れる方法を講ぜられるやうである。

阿彌陀は、例へば、海の荒波に揺られて、船が壊れて、溺れかけて居る人を救はれたといふことは聞かぬ。所が、観音はさういふやうな場合には、苦しんで居る衆生を救ふといふことになつて居る、難船とか、地震とか、盜難とか、まあ其の外色々人生の苦しみ全體を見て、その苦しみ全體の中から、我々を救ふ計畫を立てられる。観音は、業は業であるが、併し惱みである、衆生は惱んで居るのであつて、その一一の場合の惱みから救ひたいといふ心持も見える。そこに観音は我々に近いと言つてもよいではないか。この觀方が或は偏して居るかも知れないが、淨土へ我々が死んで行く時にも、阿彌陀自身が手をのばすことはしないで、手をのばして我々を淨土へ連れて行かれるのは観音か勢至である。淨土の來迎の

繪を見ても、先づ眞つ先に信者を引き入れようといふ態度を示して居られるのは、彌陀でなくして観音である。因果の法則は到底ひつくりかへす譯には行かないけれども、それに拘らず、一時なりとも因果の法則を無視して、惱める衆生を助けてやりたいといふのが、観音の妙智力である。そこに我々が観音に對しての有難味を感じるのであると信ずる。我々はいつても奇蹟を願ふものである。科學の世界にはこの奇蹟の容るべき餘地がない。観音はこの奇蹟を敢へて行ずる力である。茲に観音が我々の宗教的意識に深く入り込んで居るのだと私は信ずる。禪宗の人が、一方に於ては、悟りを高調するが、他方に於ては観音を崇めるといふことがある。人間の心に深く植ゑられて居る惱み苦しみといふものを、知的にわかり過ぎたと考へられる禪宗の人も、やはり無意識であるかも知れないが、兎に角、悲の方面に對して何か一種の感じをもつて居るものと考へなくてはなるまい。悟りを高調することによつて、時には禪者はこの慈悲の方面を閑却しがちではある

が、それは、さうあつてはならぬと思ふ。

### 三、禪經驗の研究につきて

(此一篇は昭和十五年夏文部省主催の下に行はれたる學術  
研究會の公開講演の筆記に更に訂正を加へたものである)

この一時間にいろ／＼なことを申さなければならぬやうであります、それは不可能であるから、單刀直入に禪經驗はどういふものであるかといふことを申上ります。

禪經驗はどういふものであるかといふのですが、元來この經驗そのものだけでは、どうとも取扱ひ兼ねるのであります、何か言葉の上、論理の上へ出して、さうして人の承知するやうな具合に説き立てなければならぬのです。

そこで禪經驗と申しますが、これはちよつと新しい言葉のやうにお聞きになるかも知れませんが、つまり禪宗の悟りといふことなのです。この悟りといふもの

があるかないかといふことになるのでありますが、それはまづあるものと決めておいて、それから話を進めます。それでは、それはどんなもので、どういふ所にあるかといふと、禪とは何かといふことから始めなければならぬ。昔からのいろ／＼の例を引きますとよく解るのであります。その内で、普通にさういふ方に餘り關心を持つておいでにならぬお方でも、かういふものかなと思はれるやうな例を、二つ三つ申上げて、そこに禪經驗の目指す方向をお示し出来るならば、さうしたいと思ふ譯です。

第一に、禪宗も佛教の一つでありまして、佛教が特別の方向へ發達したものです。さうしてその發達した場所は支那であり、發達させた人は支那の人である。今日私の話するやうな禪といふ形のは、印度にはなかつたと言うて宜いのです。その點で、佛教の學者は歴史的にいろ／＼と禪の發達を尋ねて居りますが、思想的には大乘佛教の系統を引いて居るけれども、併し禪といふ特殊の形で今日

吾々が受取つてゐるものは、印度でなく、支那に發達したものであります。

それならどういふ譯で、印度でなくして支那に發達したかといふと、かういふことなのです。例へば、佛教の大眞理といふか、宇宙の眞理と言ふか、絶對の觀念と言ふか、何でもよいのですが、人間はものを考へるにしても、或はものをするにしても、何かその中心になるものがなくてはならない。中心と云ふは漠然とした言葉ですが、つまり何かの所作があれば、その所作の主人公とも言ふものが考へられるのです。それが何かと尋ねるのです。禪宗の人の言葉で言ふと『佛教的の大意』と言ふが、また支那へ達摩が來てから、達摩に關した問答がいろ／＼あるのですが、それを『祖師西來意』と申します。祖師といふのは達摩さんのことですが、この達摩さんが支那へ、西の方から即ち印度方面から何しに來たかと云ふ問ひです。また佛教では『佛性』といふものが皆にあるとしてあります、皆にあるからには別に達摩さんが印度から來なくても、人人にあるものなら、

わざ／＼支那へ来て、要らぬお世話をするに及ばないではないかといふ意味なのです。眞宗の人に言はせると、阿彌陀さんは願を立てて罪業の深い我々を救うて下さる、さうして我々は阿彌陀さんから逃げようと思つても、阿彌陀さんは中々逃しはしない、追駈廻つて擱へて極樂へ連れて行かうといふお心掛であると云ふ。それなら阿彌陀さんに頼まぬでも宜いではないか——眞宗の信者が今日本に何百萬とゐるなら、何の爲に『南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛』とやつてゐるのか分らぬではないかといふことになるのです。『如何是祖師西來意』と云ふはつまりさういふ間です。

我々はお腹が空けば御飯を食べる、咽喉が乾けば水も飲む、それで宜いではないか、極めて簡單なものでありますが、物理學者に言はせたり、哲學者に言はせると、水一杯も中々飲めなくなる。物と言ふものは、何の事もなしに、考へずによればやれるのですが、或はやれないこともあります、普通には、それですん

でしまふ。動物の場合ではそれで宜いのだが、人間は厄介なもので、只生きて居ると云ふことでなく、何かに躓く、何かに止められる、思ふやうに行かぬ、さうすると考へ始めるのです。そこで人間に自覺とか意識とかいふものが出来る。批評的分別、遊離的態度と云ふものが可能になる。それがすべての禍ひの始まりなのです。或は幸ひの始めであるかも知れぬ。禍ひと幸ひは必ず喰つ付いてゐるから、片方だけ取することはできない。この善悪苦樂是非などと云ふ相對性を超越しようと思ふには、極樂へ行かなければならぬ、而してそこへ吾等をやらせうと思つて阿彌陀さんが出られたと云つてよいのです。

兎に角善とか悪とか、旨いとか旨くないとか、お腹が空いたとか空かぬとか、恐いとか恐くないとかと云ふのが、此世間なのですが、そんな意識の出現で吾等は終始惱まされて居ます。極樂へは中々往けぬ。佛性そのものが働かぬ。それでどうして安心が出来るやうになるのかと問ひたくなる。じつとして居てよいの



が、さう出来なくなつた、佛性のままで居ればよいのが、居れなくなつた。佛性はどこへ行つたのか、なぜ佛性と離れなければならなくなつたか。離れて畢竟どうなるのか。こんなことを考へるのがまたよいのか。しかし考へなければならぬのはどんなわけか。さうあつてよいものなら、なぜさうあらぬやうになつたか。なぜ自然に然らぬか。これが達摩西來の意を尋ねることになるのです。世界はどこから出てどこへ行くと云ふと同じ問ひです。世界觀や人生觀に關する根本の問題なのです。眞宗的に言へば、阿彌陀さんの本願とは何か、或はキリスト教的に言へば絶對の神とは何か、或は哲學的に言へば、最後の實在とは何か、それに意志があるか、ないかといふ問です。ここで禪宗の特色が出るのです。

特色のある禪宗の答と云ふのは、これです。ここは東京であるから、隅田川の例を引きます。この川は秩父の山から出るのか、どこから出るのか知りませぬが、まづ秩父としておいて、禪宗の人はかう云ひます。

『隅田川が品川灣へ流れ込まないで、秩父の山の中へ逆さに流れるやうになつたら、お前に言うて聞かさう』といふのです。

又品川灣或は東京灣でも宜し、もつと大きくして太平洋でも宜し、世界中の水を悉く併せても構はないが、

『それを一口に飲み、そしたら話してきかす』  
と言ふのです。

吾々は水呑に一ぱい水が注いでであると、それを一気に呑めるかどうかは解らぬ。酒呑みが一升も二升も飲むといふのは、それは段々に飲むからです。それを『一口に飲めばお前に言うて聞かさう』と言ふのです。それは普通の數學のやうに一に一を加へると二であるといふ計算にしたらどうしても行く理窟ではない。それは我々の日常の經驗で出来るかといふと、出来ぬと言うて宜い。併しそれを經驗した人が随分あつたと見えて、歴史を見ると所謂『太平洋の水を一口に呑んで來

い』と言つたら、『解つた』と言つたのがあるのです。

それから隅田川逆流の話ですが、水は低きにつく、すべての河は大海へ朝宗すると云ひますから、隅田川は東京灣へ注ぎこむのが、我等日常の見聞です。日常の經驗界における事象なのです。それに川が逆流するとき、話してきかすと云へば、到底我等の今迄の平常の知覺や論理では割り切れぬのです。禪は如何にも没道理だとか、論理を超越したとか、非合理だとか、或はナンセンスだと云ふことになるのです。ところが禪者はそんなことにお構ひなしに、『隅田川を逆さに引つ繰り返したら言うてやる』と言ふのです。また、『現に引つ繰り返つて居るのが、分らぬか』と逆襲さへもするのです。

これが支那流の獨特のやり方であつて、印度ではかういふ現はし方はしない、かういふ問答はない。

それから支那の昔に禹といふ人があつて治水の大事業をやつた、流を堰いで段

を作つた。それを一氣に飛越える魚があれば、その魚は化して龍になるといふ話がある。所が、さういふことをやつた龍は何を食べるのかといふ話であります。我々人間ならば魚とか牛肉とかいろ／＼なものを食べる、魚なら大きい魚は小さい魚を食べる。所が、そのやうな龍になると何を食べるのかと云ふのです。漢文のままに云ふと、『透網金鱗未審以何爲食』、かう云ふ言ひ現し方が、支那獨特の言ひ現はし方です。抽象的な理窟を言はないで一々のものについて具體的に話をしようといふ譯です。譬へと言へば譬へのやうですが、どうもかう云ふ風に、事を借りて自分の經驗の事實を表現する方が端的に觸れる氣がするのです。それで禹門三級を超えたとか、網を透り抜けたとか云ふ。さういふことをやつて飛びのけたものは、さて何を食べるのかといふのです。

これはどんなことを言はんとするのかと云ふに、佛教を本當に體得してお釋迦様と同じやうな人間になつた聖人君子と言ふ人、萬世の師表となる人々は、どう

いふ境涯であるかといふことです。境涯といふ字も支那で使ふ言葉であります。之は印度から出たゴーチヤラ(gocara)といふのに當るのです。普通ならば、こんな問を出されるとまごつくことになるのです。或はそれを機會に悟るかも知れぬ。ところが、今の場合は、問ひかけられた坊さんは、さういふことに於ては、十分の經驗を持つた人であつたので、何の苦もなくかう返事した、

『お前が網を出たのを待つて、云つて聞かせう』

と。これはどんな意味かと云ふに、經驗のないものに、いくらそんな話をしたとて何にもならぬ。第一何のことかわからぬ、猫に小判である。乞食には乞食の話、女には女の話、それ相應、即ちその人の經驗・境涯相應の話でない、わけもわからず、役にも立たぬ。透網の金鱗になつてこないと、何を食へるかどころでない、その心持ちが全くわからないではないか。かういふのが此坊さんの答である。學問でもその通り、只記憶では何にもならぬ。生きると云ふことは、經驗す

ると云ふことである。經驗から出た哲學には生きた力がある。それで禪では何でも經驗を主とする。

ところが、この始めに問を發した坊さんも尋常一様の雲水ではなかつたので、『あなたは千五百人の弟子をもつてゐらつしやる、さういふ立派な先生でゐらつしやるのに、何かもつと解るやうなお話でもなさるのかと思つたら、何だろ、くでもない御返答ぢやないか』と言つた。

さう言つたらお師匠さんが曰はく、

『さうかな、近頃は年をとつて大分耄碌した上、お寺の仕事も忙しくてな』と返事したといふのです。

この後半の問答は今私が禪經驗といふことを言ふには餘り關係がない。ないことではないのですが、直接にはないとしても宜い。それで其方は暫く取つて置いて、始めの方の事を申しますと、一體何事も經驗せぬ人が經驗した人に話を聞いて、

でも、それはとても解らぬものです。砂糖の甘いのを知らぬ者が砂糖をどんなものだと聞いても、『君、嘗めて見給へ』と言ふより外ないのである。いくら化學的、生理的、解剖學的に説明して見ても、直接に口へねぢこむのが一番早いのです。すべての經驗は、どうしても自ら掴まねばならぬ。その經驗の上に何か理窟を立てるならば、それは大いに立てるべきだ。ただ理窟を立ててから經驗に入らうといふのはいけない、或は理窟が即ち經驗だと云つたりしてはいけない。或る場合では、さうも云へるが、禪では、どうしてもまづ經驗があつて、それから理窟に入らなければいけないといふのです。

それを今のやうに、即ち透網の金鱗などと申しますと、何か妙なやうに聞えますが、これを普通の宗教の信者の方から見ると、かういふことにお心掛のある方は御存知だと思ひますが、バルトといふ近頃日本でもよく話をする有名な基督教の神學者があります。その人の言葉にかういふことのあつたのを今覚えてゐるので

す。(註、速記を校正するに當り、原本を見ようと思ふが、今手元になし。)その通りであるかどうか覚えませんが、少し位間違つて居つても構はないのです。それは『キリストは果して自分らを救ふ力があるかどうか』といふ問であつたらうと思ひます。こんな問を出す人があつたら、バルトは彼に對してかう返事をしようと思ふのです。『お前はまだ救はれて居ないのだ』といふことなのです。これはどうも馬鹿げた答のやうにも聞えますが、宗教の經驗にはさういふことがあるのです。理窟がかうだからかうだ、誰それが言うたからかうだと言うて、宗教者の守つてゐる立場を覆さうと思つても中々覆せないのは、その人が確かな經驗を持つてゐるからです。

丁度それと符節を合したと申しますか、徳川の末だらうと思ひますが、讃岐の庄松といふ眞宗の信者があつた。庄松ありの儘の記といふ極く薄い本が活字になつて今日でもありますが、それにもさういふことを書いて居ります。庄松といふのは無學な人ではあつたけれども、餘程確かな信仰を持つた人であつて、その人

に尋ねるに、『阿彌陀さんが人を救ふと言ふが、果して阿彌陀さんに救はれるかどうか』と申しますと、庄松の言ふには、『おまへはまだ阿彌陀様に救はれてゐないな』と答へた。バルトの言うた言葉と同じ言葉を使つてゐる。言葉は違つて居たかも知れませんが、意味は同じです。それは隅田川を引つ繰り返して一口に呑んでしまへといふのと同じことなのです。たゞ言葉の上の言ひ現し方が、妙なやうに思はれるけれども、どうしても我々が日常經驗してゐる所のものを引つ繰り返して、そこに一つの新たな經驗がないといふと、どうも話の出来ぬやうなことになる。それを禪經驗と言ふ譯です。

隅田川を逆さにすると言ふと甚だ常識では解らぬ。さうすれば禪經驗といふものが常識を全く否定した所から出るものであるといふ鹽梅に考へられるかも知れぬと思ひます。それは或る意味でさうだとも言へるのです。常識と言ふか、普通の論理と言ふか、何とか普通の哲學者や科學者が言うてゐる所のものを引つ繰り

返して見なければいかぬと思ふのです。引つ繰り返した所に何か出るものがあると思ふのです。それはどんなものかと言ふと、今言ふやうに、あるかないかやつて御覽、あなたが御覽になれば何とか言へると、かういふ譯です。神さまか阿彌陀さまに救ふ力があるかないかなどと、前以て理窟か何かで極めないで、直ちにその懷に飛びこむのです。この飛び込むと云ふことが、經驗なのです。『決定』<sup>アレジヨン</sup>なのです。

併しそんなことを云つては話の筋道が切れて仕舞ふと考へられる。つゞくべき論理の糸が切れるではないかと言はれる。それでよいのです。實際、切れなくてはいけないのです。成程、普通の哲學者や科學者から見ると、續くべきものが切れて、前面に大きな溝が出来、その深ささへ分らんと云ふことになるのですが、それは思量分別の上の話で、實地の上から、そんなところを一ぺん經驗した人から見ると、その切れ目が、直ちに繋ぎ目になる、底知れぬ淵に飛び込んだら、帝

釋天の手の上に乗つて居たと云ふことになり、平常の經驗、常識の世界を少しも外に出て居ないので。

ここに宗教者の喜びがあるのです。それで此喜びを他へ傳へたくて仕様がなくなる。これが宗教者では傳道精神、哲學者では論理することの苦しみと兼ねて樂しみとなるのです。私達はよくさういふ話を外國の人と——内國人とでもですが——することがあるのです。さうすると、その人の言ふには、そんな世話は要らぬ世話ではないかと言はれる。その人から言へば要らぬ世話であるけれども、私から見れば世話したくて仕様がなのです。その人が要らぬ世話だと言ふなら、要らぬ世話でよい。私はその要らぬ世話がやりたい。それをあなたは止める譯には行かない。實際言ふと、禪經驗などを、こんなところで話するといふことが要らぬ世話で、お節介な話だと見てもよいのです。

今バルトの話を致しましたが。今言ふやうに、悟りは常識を離れたと言うても

いかぬ、常識を飛び越えてもいかぬが、連続の不連続とか、不連続の連続といふことを、哲學者が申しますやうに聞きますが、そんな矛盾の轉機をどうもはつきりと掴まぬといかぬと思ふのです。これをつかんでから、人々の考で組織立てをするのです。

例へば近頃私の讀んだ本で、これは今ヨーロッパの戦さで壊されてしまつたオランダの北の方のフロニンヘン (Groningen) といふ所の大學の先生で、バン・デル・リューフ (Van der Leeuw) といふ人がある。その人に宗教現象學といふ大きな本があります。私は學問の方は知らないで、所謂盲人の垣のぞきであります。が、その人の本を讀んで見ましたが、どうも腑に落ちない。どういふことを言ふかといふと、何か表現といふことがあるからには、その裏に何かある、さうでなければ表現といふことは言へない。表現の裏には實在、或は存在といふ何かがある。所で、今日の學問はその表現のうちには有するものは關知しない、表現だけの

所を調べてゐるといふやうなことが書いてあるやうです。成程、それも又一つの學問でありませうが、私の考へますには、なぜ學者はその表現と云ふ所のものの中へ入り込んで行かぬのか。それを突き破つて直に實在に撞着しないのか。そしてそれから表現したものを調べるようにしないのか。既に『表現』と云つておいて、その表現を可能ならしめる所のものを調べぬとは可笑しい。机をここから見たら何だかスベくしたものであるが、それを裏からも見たらどうか。或はその中へはいつて見たらどうか。さうしたら、今叩いて、諸君がきかれた音でなく、又何か違つた音がしはしないか。所謂天地未分以前の音がしないだらうか。表と裏と真中とは分離出来ぬのだから、裏のない中のない表だけを見ると云ふわけに行かぬと思ふ。所謂表現ばかりを見てゐては、その表現についても、何等言ひ得ることは出来ないと思へたい。言ひ得てもそれは甚だ徹底しないのであるに相違ない。表現は表現をして可能ならしめる『何か』があるのですから、その『可能』

へ眞つ裸で飛び込んで、經驗なら經驗といふ何かがあつたなら、それから浮び出て、泳ぐなら泳ぐ、いろ／＼の研究をやるなら研究をやつても宜いが、一ぺんそこに入らなければならぬと、自分は言ひたい。今の表現學者の言ふことを見てゐると、表現をただ見ただけではいけない、その中へ入つて領解せぬといかぬと言ふが、『その中』なるものは、表現の間をうろつくだけのやうです。本當にその底、その裏に徹せよといふことは言はないやうだ。表現だけの間に入るには、心理學者か美學者かの言ふやうなアインフューレン (empfinden) と云ふことがあります。それは自分が對象の事物の中へはいるといふことなのです。さうしてその人の感ずるやうにこちらも感ずる、つまり『同感』又は『同情』といふやうな一種の感じを持たなければならぬ。それを持つにはなかく、普通のことではいけない、非常な忍耐も要るし、忍耐と努力があつて初めてその表現の中へ入ることが出来て、さうしてその表現の意味が取れる、とかう言ふのです。が、その表現の意味を本

當に取るやうにするには、やはり表現だけの、もしそこに意味が取れるとすれば、それだけに止めておきたくないのです。何だか本當に眞實に肝要なものを箱の中に隠して残しておいたやうな心持がするので仕ようがない。それで、所謂學者の所説を見て居ると、どうも物足らぬと思ふ所があるのです。

またさういふ學者の説によると、佛教で眞宗などの言ふやうなことは、一つの神秘教と言ふか、さういふ一つの思想形式にはいるものだといふ風にも言ふ。これは二三年前死なれた學者でルードルフ・オットー (Rudolf Otto) と云ふ先生の**本の中に東西の神秘主義**といふ本があります。それには、佛教をやる人は御存知であらうと思ひますが、シヤンカラ (Sankara) といふ印度の人と、もう一つドイツの十三世紀頃にゐましたマイスター・エックハルト (Meister Eckhart) といふ人の**ミステシズム**、この二人のミステイクを比較して、さうして**東西の神秘主義**といふ本の題で書いてゐるのです。なか／＼面白い本であります。あの人は禪の

ことも多少心掛けてゐる人ですが、自分と著書の交換もしましたが、どうも徹底しないところがある。

それはどういふ意味かと言ふと、此に二つの對立したものがあつた。それが一つになる、又は一つのものの中へ他のものが包まれてしまふ、或は吸収せられる、或は没入する、何とかして二つが終に一つになる、それが神秘主義といふことになつてゐる。例へば神なら神、神の中へ自分らがみな吸ひ取られてしまつて、神と自分と同一になる。或は佛教の方で言ふならば、佛と凡夫、凡夫には各々佛性があるといふ、その佛性の上に於て、佛と凡夫と自己同一になるのだと云ふ。對立者の自己同一性を強調するのが神秘主義だと云ふのです。禪などもやはりさういふことなのだらうと考へる人もあるのです。併し禪經驗の自己同一性とでも云ふものは、それと大に違つて居ます。所謂神秘主義の二つが一となるといふのは、まだ二つに囚へられて居て、その二つがいつも残つて居る。それでなければ一が



残つて居る。二つのものが一つになる。一つの中へ包まれると言ふ時には、どうしても二つのものを離れられない、離れたと云つても、二でなければ一がある。二に對する一である、即ちもとの二である。その一はやはり相對的な立場を離れられない、所謂對象的な論理とでも言ふものがくつついてまはる。對象的といふ言葉をよく聞きますが、自分はよく分らないが、所謂神秘主義の一なるものは、さういふものであらうかと推定する。何かものを向ふに置いて、それと一つになるとか、それの中に入るかといふ風に考へるのは、禪經驗ではない。それでは本當の禪とならぬ。

禪經驗を分析して見ると、禪經驗の論理とでも言ふものは二つで一つ、一つで二つ、二をそのままにして置いて、その上に自己同一性をいふのでなければならぬ。『その上』といふと、又いけないから、二そのままの一だと云つておきたい。此一は『天上天下唯我獨尊』と云つて『萬法歸一』の端的を直譯する文字でありま

す。一と云つて一もなく、二と云つて二もないところ、言語道斷の活機を言ひ詮はさんとすれば、こんな表現をするより外にない。

これを又普通の考に持つて來ますと、汎神論といふ人もあります。萬物がすべて神である、萬物がすべて佛性である、すべてのものの上に佛の光が輝いてゐるといふことを汎神論とすれば、一が即ち多で、多が即ち一であるといふやうにすると、それは汎神論的になるといふやうに考へるのです。それで或る人は佛教は汎神論であるといふやうにも言ふ。随つて禪も汎神論であらうと、かういふ具合に言ひますけれども、それはさうではないのです。それは私が一人でふんばつて云つても、仕様がなにかも知れぬが、事實佛教の本當の所、禪の體驗そのものは、汎神論では説明は出來ぬのです。これをくれぐれも承知して頂きたいのです。又禪は普通言ふ所の神秘主義とか神秘論とかいふもので梟けりを付ける譯には行かないことは既述の通りです。これは今申しますやうに、力んで言うても仕様のないも

のですが、私はこれを本當の哲學者——哲學者に本當もうそもないのですが——哲學者は禪を實際に體驗して、而して何とか論理、今までの論理でいけないなら、別の論理で體系を立ててその構造を明かにするようにして欲しいと思ふのです。今の處、西洋にはなく、支那にも殆どない、これは日本にだけ残つてゐる、その禪體驗——『萬法歸一』、一歸何處、曰、我在青州作一領布衫重七斤』の論理的構造を明晰にしたいと思ふのです。日本人の性格がそれをやるのに具合がよく出来てゐるのか、どうか、など云ふ問も時々きくやうであるが、どうも、今日我々日本人だけが、それをやり得るやうに思はれてならない。西洋からいろ／＼なものを頂戴するから、そのお返しにこちらの御土産を分けたらどうか。さういふものはいやだ、いらないと云ふかも知れぬが、いやならいやでよし、いらぬならいらぬでよい。今一年や二年十年、二十年の間はいやだ、いらぬで通すかも知れぬ、それは構はない。私は百年でも千年でも待つのだから大したことはない。さ

ういふ積りで自分の仕事に掛かつてゐるのです。

かういふことを言うてゐると切りがないから、一つ一番適切だと思はれる例を擧げて、それで餘りの時間を片づけてしまはうと思ひます。

私は論理といふことは知らないけれども、論理的に言ふと——知らない者が言ふとをかしいけれども、かういふことを佛教で言ふのです。般若經といふお經があります。般若といふ梵語でブラジュナー又はバンニヤ (Prajñā) 又は Panñā) と言ふ。それを支那で智慧と譯したが、智慧ではどうしても足りないもので、やはり『般若の智慧』と言つて、重複して言うてゐるのです。つまり『コップの水飲み』といふことが、『般若の智慧』といふのと同じことになる。所が、支那人の言ふ智慧といふ言葉だけでは、般若の意味が完全に出ないかも知れぬ。これと對照して梵語の中に識といふ字がある。ジャーナ (Jñāna) といふのが智といふことで、それにヴィ (vi) といふ語頭を付けてヴィジャーナ (Vijñāna) と言ふと vi は別つの義

があるので、物を分別する知識といふことになる。<sup>ブラジュニヤ</sup>般若といふ字とヴィジヤーナといふ字を對抗させて、佛教の思想は發達して來てゐる。このヴィジヤーナと般若といふものが、どういふ風になつてゐるかといふと、般若經の中にかういふ言ひ方がある。これは今日の論理だの哲學だの大家の人々なら、又何とか他の言まはしようもあるだらうと思ひますが。

心非心、<sup>しんひしん</sup>即是名心。<sup>そくぜめうしん</sup>

といふことが經文にあります。これは漢文の譯し方で、普通には『心は心に非ず、即ちこれを心と名づく』と云ふことになるのですが、梵語の方にすると、心といふのはチッタム (cittam) で、非心となるとアチッタム (acittam) となる。ア (a) は否定語である。漢文の方の『心非心、即、是名心』とあるのを、梵語の方の書き方にすると、『タチッタム・アチタム・ヤチッタム』となる。(Taccittam acittam yaccittam) 『心は非心で、それが即ち心だ』と云ふ意味です。そこで今『即是名』

を一字に直しまして『即』といふのを使ひます。そこで『非』がすなはち『即』、『即』がすなはち『非』といふ『即非の論理』とも云ふべきものが出来る。これが般若の論理なのです。即非の論理は、今日言ふところの肯定とか否定とかいふこと、それがそのまゝで自己同一、即ち『即』だと云ふのです。即非の関係であるといふ意味ではない。そちらはそちら、こちらはこちら、それでこちらがそちら、そちらがこちらなのです。今普通の現象とか表現とか言つてゐる人の考へ方にとすると、どうも、二つのものをおいて、この二つのものが『即』の関係で存在してゐるといふ風に言つて、『即』がまた『非』に對するやうに見える。佛教はさうでなくして、『非』がそのまゝの『即』である。二つあつて『非』といふ關係に立つてゐるその關係が、すなはち『即』なのです。『非』すなはち對立が『即』といふ關係で繋がれてゐるといふ意味ではない。『非』といふことが直ちに、無媒介に、『即』であります。人間の言葉は歴史的に或る制約を受けて居るので、『即』を現すには『非』を以てし

なければ現せない、『非』を現すのには『即』を以てしなければ現せないといふことになつて居ます。我々は此世界の成立と云ふものを、さういふ風に解して行くのです。それを哲學者は哲學者で何とか、んとか色々な工夫をやつて行くに決つてゐますが、禪經驗の方で言ふと、隅田川を逆さに流せとか、或は品川灣を一口に呑んでしまへといふことになるのです。

今これを數字で話して見たいと思ひます。數字といふことは時間です。この時間を禪體驗の上から見ると、どういふ風に解するか。日本の人は歳を尋ねるといやがるが、支那へ行くと支那人はやたらに尋ねる。あなたは歳はお幾つですといふことを先づ尋ねる。大分歳をとつてゐれば支那の人は尊んでくれる。私は支那へ行つたら大變尊ばれた。そこで或人が『あなたは歳はお幾つですか』と問ふた。するとさう問はれた人は、

『七九・六十八』

と答へた。『七九・六十八』といふのは甚だおかしい。普通の常識算術では『七九・六十三』になるのではないですか。それで六十八では勘定が餘程妙になる。それで尋ねた人も、『それはおかしいぢやないですか。七九・六十八とはどういふ譯ですか』と言うたら、和尚さんの答へるには、

『お前そんなに喧しく言ふなら、五つだけまけて置かうか』

と答へたのです。日常の我々の勘定は六十三である。『七九・六十八』といふことは太平洋を一口に呑むことです。所が、我々は呑めない、一息に呑むのは此コップに三分の一位しか飲めない。對立すなはち『非』の立場から見ると、口の大きさ、胃の大きさなど、飲める水の量は限定せられて居る。ところが『即』といふ方面から言へば、六十八も六十二も三もみな同じなのです。七九・六十八でも宜し、七九・六十九でも宜し、七九・三百でも宜し。乃至、七九・無限でも宜し。併しさう言うては、この『表現』の世界が解らなくなるから、七九・六十三へ戻るのだが、そ

の戻る所と、その戻らない所との出合頭とでも云ふべきところが、『即非』なので  
す。これが禪經驗の『即非』の論理と言うて宜からうかと思ふ。

そこで數のことをもつと申しますと、かういふ説明もしなければならぬと思ひ  
ます。或る人が和尚さんに『あなたの歳は幾つですか』と尋ねたら、和尚さんは  
珠數を持上げて勘定し始めました。此珠數——私の持つて居るのは、十八位ある  
と思ひますが、十八まで勘定して仕舞つて、又十八を勘定すると十九、二十、二  
十一、二十二、百、それからとんで千、萬、億、兆と幾らにでもなります。さう  
するとどういふことになるのですか、和尚さんは永遠に生きてゐるといふことに  
なるのですが。永遠の今、無限即一といふことになるのですか。どういふことに  
なるのでせう。年は殊數玉の一でもよし、十八でもよし、數へて數へられぬもの  
でもよし。

誤りは年を問ふところから始まつたのである。

それからもう一つ文珠と無著との話を致します。文珠といふのが無著に尋ねた、

『君は近頃どこから來たのか。』

『私は南方から參りました。』(禪は支那では南方が頗る盛んであつた。)

さうすると先の文珠が言ふには、

『南方では佛教はどうか、盛んでしたか。』

かう問はれると、南方から來た無著が答へるのに、

『大したこともありません、坊さんは努めて戒法を守つて居ります。』(日本で

はさう言ふことゝなるか、どうか問題ですが、支那ではさうです。)

さうすると文珠がまた無著に尋ねて、

『一體君のゐたお寺には坊さんがどの位ゐるか。』

『まあ三百から五百位居りませう。』(これは當り前の代數や算術で解る勘定で  
す。)

さうすると南から來た無著が文珠に尋ねた、

『あなたの所はどうです。』

文珠の言ふには、『こゝでは利巧な奴もゐるし、馬鹿な奴もゐる。龍のやうに常規を超えて天に昇るやうな者もゐるし、ノラクラと蚯蚓みたいに溝の中に入つてゐる者もゐる』と。

そこで無著が『どの位の數ですか』と聞いた。こゝが問題なのです。文珠の答へるのには、

『前三三、後三三』と。

三三が九といふことになるかどうか知らぬが、前の三三、後三三、これは時間を離れた數、數を離れた數——數を離れたと言つても、數はやはり三三であるが、併しながら、その三三は普通の三三ではない。三百の三でもなければ、三十の三でもないであります。前の三つ三つ、後の三つ三つ、これは何な數字でせうか。

又或る有名な禪宗の坊さんがかういふことを言うてゐる。これはあなた方もよく御存知と思ひますが、『十五日前はお前に尋ねぬ、十五日以後何か言つて來い』と言つた。宜しいですか、我々は月を三十日か三十一日に分ける。これは何も決つた譯ではない。三十日に分けても二十日に分けても十日に分けても、それは勝手に分けても宜い。十二ヶ月が必ずしも十二ヶ月でなくて、十ヶ月に分けても、或はもつと細かく分けて何十ヶ月、百ヶ月に分けても宜からうと思ふ。一分が必ずしも六十秒でなくても宜からう。晝前は十二時といふ譯でなく、近頃は二十四時といふやうにと使ふ。それはどうでも宜い。とに角に、三十日と分けるから、十五日前とか後とかになるのですが、十五日以前のことは言はないが、十五日後のことを言へといふことになる、數字で言へば十五、十六、十七、それから二十、三十といふことになるのですが、禪坊さんの問は、その數に關係しないで、十五日とか三十日とかいふことを言はないで、さうしてこゝに何か言へといふの

です。『何か道へ』といふのは禪宗の癡物です。品川の水を一口に呑んで、さうして言へといふことなのです。『即非』の中から一句を道へと云ふのです。楞伽經には百八つの否定といふことがあります。必ずしも百八つでなくても宜いので、すべてのものを否定するといふこと、それから否定することも否定して、何もかも否定の極を盡して、そこで何か言へと逼るのが禪體驗の要求なのです。何か對象的な論理で、あれはかうだとか、これはかうだとか言ふて、二つを對照させて、昨日があるとか今日があるとか、十五日があるとか、三十日があるとかと、一二三を對照させることを悉く否定して、その否定するのをまた否定して、そこにならうだ何か言へるかと言ふのです。さうすると、誰も返事が出来なかつたので、黙つて居つたら、その問を出した所の禪坊さんが自ら答へて曰く、

『日日是好日。』

これはよく世間でも言ふことです。『晴れて好し、曇りて好し富士の山』と言ひ

ます。今日も好し、明日もよし、日日これ好日で、これには十五日の關係も三十日の關係も何も無い。日日といふことは太陽が上つて太陽が下るといふのであるけれども、さういふ具合に時間を切ると、時間が何か切られて、そこにあるやうに思はれるが、時間はいつても『今』である。今といふても今は過去つてゐる。有閑多財の人が、三百年とか五百年とかの骨董品を喜んで、何十萬圓拂つて、それを買つて、それを見て喜んで居るが、それも面白い。が、此に又一人の人がある、千年とも二千年とも、二千六百年とも云はぬ、一萬圓とも、十萬圓とも、百萬圓とも云はぬ、何も云はぬ、何も言はずに、山を見、河を見て居る人がある。花が咲いて、木の葉の黄ばむのを見て居る人がある。さうしてこの日日、この一刻一刻を生きて居る。

時間と云ふものは、『今』だと云うて居るうちに、もうその『今』でなくて、次の『今』が来る。時は次から次へと過去つてしまふ。その一刻——刹那主義といふこ

とを、明治時代か人が一寸言つたことがあります、また永遠の今といふやうなこともあります。何でも構はないが、日日是れ好日ではありませぬか。

これに似た話が先に申したエックハルトといふ人の話にもある。このエックハルトといふドイツ人の本を私は英語の本で讀んだ。或るキリスト教の坊さんがそこへ寝てゐる乞食に『グッド・モーニング』と言つた。ドイツ語で言つたのですから『グーテン・モルゲン』と言つたかも知れぬ。さうすると乞食の曰く、『いつ悪い朝があるか、お早やうでない朝があるか、日は東から出て西に入るではないか、朝でもグッド・モーニング、夕方でもグッド・モーニング、いやな世の中でもグッド・モーニングだ』と答へたといふことがある。かういふことは數といふことを離れて見なければいけない。數といふのは時間を切るといふことになる。時間と言ふことが、既にもう疾くにそこにはないのである。もう既に『今』ではないのです。十五日以前も十五日以後も人間の閑話となるのです。

さういふことを言うてどういふことになるか。今日我々は明日のことを思ひ患ふなかれと言つても、明日のことを思ひ患はなかつたら經濟も成立たぬ。江戸の子は宵越しの金を使はぬと言ふけれども、今はさうではなくて日日貯えて百何十億圓といふ貯蓄をしなければならぬといふ譯です。さうしなければ經濟の生活といふものは成立たないが、それを成り立たせて、而かもその成立と不成立とに、云はゞ超然たるものがある。超然として成立たせないのではなく、成立たせて居て、成立たせてゐない、さういふ所を見なければいかぬ。これが禪體驗の『即非の論理』です。明日のことを思ひ患ふなかれといふことは、經濟的に言つた言葉ではない。これは宗教的に言つた言葉です。禪の體驗の言葉で言ふと、『前三三、後三三』です、又『日日是れ好日』です。かういふやうな心の一つ見て、さうしてそれから表現の世界へ出れば、何とでも自由な表現が出来るであらうと思ふ。その自由な表現といふものはこれからの哲學者、これからの學問をやる人がやるなら



うと思ひます。併し今までかういふものが東洋にあつて氣が付かなかつた。が、氣が付かなかつたのは、いつか氣が付く時があるに決つてゐるから、さう心配しなくても宜いが、かうして我々が生れてから三十、四十、五十、六十、七十、八十となると氣が付く。それで成べく早く言つておきたいと思ふし、氣を付けて欲しいといふ氣が致します。これは一般の學術をやる人ばかりでなく、哲學を専門に研究するお方もさういふ所を見て、何か一つお話して下さると、餘程我々の爲になるし、又東洋から西洋への御恩返しにもなりはせんかと思ふ。

これが今日特に日本に必要であると云ふは何かと言ふと、この禪といふもの、體驗が妙に日本人の日常生活の中に入つて來てゐる。いろ／＼な藝術の中に入つて來てゐると云ふ事實があるからなのです。殊に封建時代には劍術といふことを喧しくやつたものであるから——今でもさうであります、この劍術の中へ禪といふものが非常に入つてゐる。技倆を盡して名人の域に入るには、この數字に關

らない永遠の今といふ所を一つ體驗して、そこから踏出す時に劍が自由自在に動いて、『兩刃鋒を交へて避くることを須ひず』といふことになる。山岡鐵舟はこれを見て悟りを開いて一刀流を創めたと云ふことです。兩刀が交つてゐる時には敢て避くることを要しませぬ。どん／＼慕直に進む。こゝに『即非』の妙處が感ぜられる。これは只劍術の一事について云つたのであるが、日本人生活の多方面に、これに似たことがあるのです。

これを學問の人が研究して、學術的に闡明してほしいのである。自分の云ふ、『即非の論理』をもつと現代化してやつて戴きたいと思ふのです。日本人の思想、經驗にはまだ／＼開拓すべきものがあるのですが、禪經驗研究の如きは、その最も早くに著手すべきことの一であると自分は信ずる。

昭和十六年六月五日印刷  
昭和十六年六月十日發行

定價貳圓

著者 鈴木大拙

發行者 近藤音次郎

印刷者 松崎才一郎

發行所 近藤書店

東京市京橋區銀座四丁目一番地三  
電話京橋(56)三三八〇番  
振替東京一八三八六番

本店出版物中凡一不完な面(落丁亂丁等)がありましたは御手紙から御申出下さい早急に取替致します。

東京印刷株式會社東支店印刷

鈴木大拙著作表 (文邦)

禪 と 日 本 文 化	盤 珪 の 不 生 禪	禪 堂 の 修 業 と 生 活	禪 の 第 一 義	禪 の 研 究	禪 學 入 門	無 心 と い ふ こ と	禪 と 念 佛 の 心 理 學 的 基 礎
定 價	定 價	定 價	定 價	定 價	定 四 六 價 版	定 四 六 價 版	定 菊 價 版
〇 ・ 五 〇	〇 ・ 五 〇	二 ・ 〇 〇	一 ・ 〇 〇	一 ・ 〇 〇	一 二 ・ 三 一 〇 頁	一 二 ・ 五 〇 八 〇 頁	二 二 ・ 三 〇 〇 頁

すまし致次取御てに店書藤近は籍書の記上

書針指者究研宗禪著拙大木鈴

<p>燉煌出土、少室逸書二冊  <small>(和紙仕立)          四六倍版</small></p> <p>本文及附錄論文</p>	<p>附錄論文 二篇          五十六頁</p> <p>索引          七十四頁</p>	<p>道元書本、韶州曹溪山六祖師壇經 菊版  <small>(和紙仕立)          六十四頁</small></p> <p>興聖寺本六祖壇經  <small>(和紙仕立)          七十二頁</small></p> <p>燉煌出土六祖壇經          " 六十四頁</p> <p>燉煌出土荷澤神會禪師語錄          " 六十八頁</p>
<p>大阪安宅文庫</p>	<p>京都文苑佛典刊行會</p>	<p>森江書店</p>

920
2

終