

禪の悟りと創造性

——とくに禪問答を中心として——

恩 田 彰

一、禪問答と悟り

禪では、よく師と弟子との間に問答が行われるが、それは相手の見識、境涯を調べたり、相手を悟りに導き、さらに悟りの境涯を深めるために行われる。また二人以上のものが、問答によって仏法を明らかに示すこともある。

今日の臨済系統の禪では、公案といって禪の問題を弟子に与えて、これを参究させるのである。

禪問答は、一般一問一答で打ち切られ、問いと答との間には、必ずしも直接の論理的な脈絡はない。それというのも、禪問答は、分別判断を断絶せしめて、直接に真の事実をつかませようとするからである。弟子から師に問うものには、「如何なるか是れ仏」、「如何なるかこれ祖師西来意(達磨は何のために中国に来たか、すなわち「禪の真髄とは何か)」、「如何なるかこれ仏法の大意」とか基本的な問いが多く、師から弟子に問うものには、「食事をすませたか」、「雨の音が聞えるか」という目前の事実の問いが多い。しかし、結局は、禪問答は「真の自己(真の事実)とは何か」を

問うているのである。

公案の無字、隻手、父母未生以前の本来の面目というのは、何れも仏性、すなわち真の自己(真の事実)をつかませるために修行者に与えられるのである。そこで修行者は、坐禅し、工夫し、また師の指導を受ける。こうして今までの自己が死んで、生まれかわったのが真の自己である。すなわち自他の対立した、分別の見方がなくなり、自己と世界が一つであり、そしてその中味は何もないことに気づく。これが真の自己の自覚であり、悟りである。

禪問答は、上田閑照によると、⁽¹⁾師と弟子との一対一の向かい合いである。ふつう室内で師と弟子がひざを付き合わせるほど近づいて問答する。師が「オイ」といえば、弟子が「ハイ」と答えて、ひびき合う呼応の関係であると述べている。

この問答が定型化されたものが公案である。公案は、禪者の悟りの機縁や言行を短い文章で表現したもので、修行の行動規準となり、また師が弟子を指導するための方法として用いられるようになった。すなわち師が弟子に問題として公案を与えて、それを参究させて悟りへ導くようになった

のである。この公案を工夫して、仏性（真の自己）を徹見しようというのが看話禅、公案禅といわれ、臨湊宗、黄檗宗がよく用いる。これに対して、仏作仏行として、只管打坐に専心して、日常生活では、そのものになり切って行動するように心がける。そのさい公案を用いるが、宗旨を理解して、修行の指針としている。このやり方は、黙照禅ともいわれ、主として曹洞宗の宗風である。禅は一応このように分けられるとしても、厳密に二分できるものではない。宗風の一つの相違点として、以上のようにとらえることができるということである。

二、禅 機

禅においては、自己と対象として見ていた自然、宇宙、諸事象と一つになった三昧を体験し、そこに自己がないことに気づく。そうするとそこに自他一如の「無相の自己」が働き出るのである。真の自己に気づくと、その人の行動は、より自由に、生き生きとして、創造的に行動しうるようになる。そのような禅者の行動に見られる働きを禅機というのである。禅者が直観的に洞察し、または無意識的に行動したことが、その状況にぴったりと適合し、当面した問題を解決してしまうことがある。その働きが禅機であって、禅者によって、独特の言行が示される。その意味で禅者の行動は、日常ではごく自然であるけれども、新しい生活状況や問題場面では、その葛藤をたち切ってしまうほど独創的であり、個性的である。

次に禅の公案をとりあげて述べてみよう。

石鞏せききょうの慧蔵えいそう禅師、西堂に問う。汝還なほつて虚空を捉得とらするを解とくするや。

西堂云く、捉得とらす。師云く、「作麼そも生まか捉えん。堂、手を以もつて虚空を撮とら

む。師云く、作麼生か恁麼なんまにして虚空を捉えん。堂却かえつて問う、師兄したん、作麼か捉えん。師、西堂の鼻孔びくうを把とりて拽ひく。西堂、忍痛にんどうの声を作なして云く、大殺たいはだ人の鼻孔を拽ひく。直ただだ脱去だつそすることを得たり。師云く、直ただだ須すらく恁麼に虚空を捉えて始めて得べし。

〔景德伝燈録〕卷(2)六

（石鞏慧蔵禅師が、西堂智蔵にたずねた。「お前さんは虚空がつかめるかい。」西堂いわく「つかむことができるよ。」石鞏いわく「どうしてつかむのかね。」西堂は手で虚空をつかんだ。石鞏いわく「そんなことで虚空をつかめるか。」西堂がたずねた。「先輩はどうしてつかむことができますか。」石鞏は西堂の鼻をぎゅうつとひっぱった。西堂は、おお痛いと痛さをこらえる声を出していわく、「ひどく鼻をひっぱって鼻がとれるほどであった。」石鞏いわく「このようにして虚空をつかまなければいけないのだ。」）

この公案について、秋月龍珉(3)は、色（肉体）がそのまま空で、空がそのまま色（肉体）であるなら、虚空を手でつかむふりをするより、相手の鼻をねじあげてしまうほうが、問いに親しい答であると述べている。そして（色即是空、空即是色）の法理をふまえながら、内にひそめ、理（本質の世界）としてではなく、事（現象界）における働きとして、全体作用するところに禅の本質がある。それが祖師禅であるといっている。

この祖師禅に対して如来禅がある。如来禅というのは、仏の修する禅であり、また如来から直接に伝わった正伝の禅であるが、理すなわち平等感、すべてのものを一つと見、あらゆる事象が空であるという空の本質をとらえても、そこに腰かけてしまつて自由に働き出さない傾向がある。そ

れに対して祖師禪は、祖師である達磨が正伝した禪で、空すなわち本質の世界をとらえる中で、そこから出てくる働きの、仏作仏行としての自由自在な行動として示される禪である。

禪でとらえようとする法身、仏性（真の自己）そのもの、本体、本質を「体」とすれば、それが現われる徳性、特質が「相」であり、その働きを「用」といつている。

大乘起信論では、この体相用を、体大、相大、用大の三つに分けて⁽⁴⁾いる。体大は真如、法身をあらわし、相大はその見える無限に豊富な功德（徳性）たとえば、六種の功德、すなわち大智慧光明（無分別智としての智慧の働き）、偏照法界（智慧があまねく法界を照らし出すこと）、真実識知（あるがままに見ることができること）、自性清浄心（真の自己は本来清浄であること）、常楽我浄（涅槃は永遠不滅、安楽、真の自己、清浄であるということ）、清涼不変自在（一切の煩惱にとらわれないで自由自在であること）によって示されている。そして用大というのは、真如、すなわち真の自己の働きのことである。仏の作用とは、衆生救済の働きであり、その働きは不可思議で、自然に現われるものである。そこで真の自己に気づけば、日常行なっていることがすべて真の自己の働きであることがわかる。大乘起信論では、体相用の三つに分けているが、体相二大は、法身として一つのものであるから、一般には体と用の二つに分けて見ている。そこで禅機というのは、この用のことを示している。

南泉鎌子

南泉一日山上に在つて作務す。僧有り過ぎて師に問う、南泉の路、甚^な麼の処にか向つて去る。師、鎌子を拈じて云く、我が這^この茅鎌子、三十文銭

に買い得たり。僧云く、茅鎌子三十六文銭に買い得たることを問わず、南泉の路、甚^な麼の処にか向つて去る。師云く、我れ使い得て正に快なり。
〔永平元和尚頌古〕八一則〕

（南泉がある日山で作務をしていた時、ある僧がたずねた。「南泉へゆく道は、どのように行つたらよいでしょうか。」南泉は、鎌をとりあげていった。「わしのこの茅刈り鎌は、三十銭で買ったよ。」僧は言った。「茅刈り鎌を三十銭で買ったことをお聞きしているではありません。南泉へゆく道は、どのように行つたらよいでしょうか。」南泉は言った。「使つてみると、よく切れるんだ。」）

この僧は南泉禅院へゆく道をたずねたのに、南泉はこの僧が南泉へゆくのは、仏法を求めてきたのだ。そこで仏法とは何かという問いに対して、真の事実を示して答えている。しかしこの僧は気がつかない。そこで第二の仏法の極意を示している。「この鎌はよく切れるぞ」と。これについて秋月⁽⁵⁾は、始めの答は、南泉の「体」（本体）を示したとすれば、第二の答は、南泉の「用」（働き）を示したと述べている。

体と用との関係について示している公案に次のようなものがある。

智門般若

僧智門に問う。如何なるか是れ般若の体。門云く、蚌^{はまぐり}、明月を含む。僧云く、如何なるか是れ般若の用。門云く、兔子懐胎す。

〔碧巖録〕第九〇則〕

（ある僧が智門にたずねた。「般若の本体とは、どんなものでしょうか。」智門は答えた。「蚌が明月を含んで真珠を生んだ。」僧は言った。「般若の働きのとは、どんなものでしょうか。」智門は答えた。「兔が月の精を受けて

子をはらんだ。〕

この公案は、体用は本来不二で、一つのものであることを示している。

秋月は、体と用との関係について、次のように区別してのべている。白隠下の公案に「風の体、用を分けてみよ」というのがある。誰も風を見ることができない。しかし木の葉のゆれているのを見ると、風が動いているのがわかる。ここでは「真空無相」の本体が、「真空妙用」するところに眼をつけ参究すべきである。すなわちはっきりと創造的無そのものと、その妙用との二つに分けて呈さなければならぬと述べている。

創造性 (creativity) については、その働きである創造活動や創造過程について主として究明されてきたが、創造性の本質をつかむには、創造の根源たる体としての創造的無をしかりつかんでおく必要があると思う。その意味では、禅は創造性の本質をつかみ、その開発のためには有効な一つの方法となりうるものである。

禅機すなわち真の自己の用について、道元禪師は「正法眼蔵」の「弁道話」の中で、自受用三昧ということばを使って、次のように述べている。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これただ、ほとけ、仏にさずけてよこしまなるなきは、すなわち自受用三昧、その標準なり。この三昧に遊化するに、端坐参禅を正門とせり。この法は、人々の分上に豊かにそなわれりといえども、いまだ修せざるには現われず、証せざるには得ることなし。

(諸仏・如来がいずれもすぐれた仏法を人から人へ伝えて、無上の悟りを実証するのに、もっともすぐれた自然の方法がある。それはただ仏が仏に伝えて、少しもまちがいないのは、すなわち自受用三昧(仏が自ら悟つ

た法楽を自ら楽しむ境界)が、その標準となつていからである。この三昧に遊ぶには、正しく坐禅することが、その正しい入り方である。この仏法は、すべての人に本来豊かに具わっているものであるが、修行しなければ現れないし、実証してみなければ身につかない。)

無上の悟りを開くには、最上無為の妙術がある。仏から仏に伝えてきた自受用三昧がそれである。自受用というのは、自分が法身(真の自己)を悟って、その功德や利益を自ら楽しみ、受容し、その楽しみを味わうのがそれであり、これに対して他受用というのは、他人をして悟らしめ、その境界を味わせしめるのがそれである。また三昧というのは、最高の禅定の状態で、自他が一つになった安定した自由な境界であり、自らその境界を味わえるのが自受用三昧である。それを樂しめるには、正しく坐禅することが、正しい方法であるというのである。その法(真実の理法)は、すべての人に豊かにそなわっているけれども、修行しなければ、現われてこない。それを自分で悟って実証してみないと、本来もっているものをはっきりと自分でとらえることができない。すなわち仏法は、自己にそなわっているけれども、それを自ら発見する(気づく)ことよって表面にあらわれ、つかむことができ、身につくのであるというのである。

また体と用との関係について、適切に示している問答に次のものがあげられる。

麻谷山宝徹禪師、あふぎをつかふちなみに僧きたりてとふ。風性常住、無処不周なり。なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ。師いはく、なんぢただ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらずということなき道理をしらずと。僧いはく、いかならんかこれ無処不周底の道理。とき

に師、あふぎをつかふのみなり。僧礼拝す。

(正法眼蔵の「現成公案」)

(麻谷山の宝徹禪師が扇を使っていた。その時一人の僧が来て問うた。「風の本質は変わらず、どこにも行きわたらないところはないという。それなのに、和尚はなぜ扇を使っておられるのですか。」師はいった。「お前さんはただ風の本質は変わらないということを知っているが、まだゆきわたらないところはなという道理がわかっていないようだ。」僧がいった。「では、ゆきわたらないところはなというの、どういうことでしようか。」その時師はただ扇を使うだけであった。それを見て、僧は礼拝した。」これによるとこの僧は、風性常住という「体」をつかんでいたが、無処不周の「用」をつかんでいなかった。その点麻谷宝徹禪師の生き生きとした働きをそこに見ることができ、悟っても、それが日常生活に実現することができて始めて真の悟りといえるのである。

禅問答の事例を見ると、禅の悟りにもとづく行動は、日常生活において、その状況に適切であり、無理がなく、自然である。⁽⁷⁾生活場面が単純であれば、そこで行われる行動は、とくに新しいことは見られない。しかし複雑な問題場面または精神的な葛藤場面では、見事に解決し、その葛藤を克服して、そこに創造活動が生まれるのである。

仏の智慧をあらわすのに、これを四つの側面からとらえたのが四智である。四智というのは、大円鏡智(大円鏡にすべてのものの像が映し出されるように、すべてのものをあるがままに現わし出す仏智)、平等性智(平等のさまを知る智)、妙觀察智(対象を一つ一つ十分に観察する智)、成所作智(自由無碍にふるまっても、みな法理にかなっている智)である。この

うち妙觀察智と成所作智は、真の自己の用であり、麻谷宝徹禪師の無処不周底の見解に見られる「あふぎをつかふ」行為は、四智でいえば成所作智に相当する。成所作智は、創造性の面から見ると、創造的行動力又は創造的技能ともいふべき特徴を持っていると思う。

三、禅の悟りと創造性

禅の本質は、真指人心、見性成仏であり、要するに己事究明、すなわち自己が自己自身になりきり、自己自身を究明することにある。⁽⁸⁾自己が自己を探究する、したがってなかなかとらえにくいのである。

悟りとは、仏性、すなわち真の自己を徹見することである。そこで見性というのである。自己は自己がない時、すなわち無我になると、すべてのものが自己になる。そこに自他不二、主客一如の真の自己(真の事実)があらわれるのである。真の自己は、真の事実ともいう。真の自己とは、一切の現象は、そこに存在するように見えるけれども、本質的にはその中味は全く何もないということである。しかもそこから無限の活発な働きが出てくるのである。

悟りは、自己が対象と一体化した体験であり、主客未分の純粹体験である。自己が対象として見ていた世界になりきって、自己と世界とが一つになっってしまう。すると自己がなくなってしまう、あるいは世界だけになっってしまう。また永遠に生き続けている、しかも宇宙大にひろがっている自己を見出すのである。そうすると自他一如の真の自己が自由自在に働き出すのである。そこに自発性、自律性があらわれる。このような状態を三昧というのである。

その時、自己の体験にあるがままに気づく時、この覚が悟りの本質である。ふだん無心に見たり、聞いたり、立ったり、坐ったり、歩いたり、動いたりして、自由に行動しているが、その事実には気づかない。その状況に没入している時、その無心の状態に気づくのが悟りである。そこには全く秘密はない。あるがままの世界があるだけである。

自己が自己自身になりきって、自己がなくなる。そこに主客一如の「無相の自己」がおどり出てくるのである。これを「大死一番絶後に蘇生える」という。これは精神的に自他が対立している自己が死んで、自他一如の永遠の無相の真の自己として生まれかわることを示している。これは生命の過程そのものであって、人間の人格は、このようにして成長をとげていくのである。

・真の自己は、有分別智、すなわちその対象を意識し、それについて論理的に思考することによってとらえることはできない。しかし無分別智、すなわち自己と対象が一体化した時に気づくものである。そこで真の自己は、觀念や概念としてとらえることはできないし、また言語でも表現しにくい。しかしいったん無分別智でとらえると、その後には得られる後得智（有分別後得智）では、かなり自由につかむことができる。すなわち觀念・概念としてどのようなようにもとらえることができ、また言語で自由に表現することもできるのである。有分別智は論理的思考、無分別智は直観（直観的思考）に相当すると見ると、無分別智→有分別智すなわち後得智の過程は、直観的思考→論理的思考すなわち創造的思考の過程に対応しているように思う。そこで後得智には、創造性の特徴が見られるのである。

・真の自己は不生不滅であり、これに気がつくとき、安心がえられる。そし

て安心がえられると、自由に、創造的に行動することができるようになるものである。

一切の現象は、本質的には何もないことに気づくと、そこに執着すべきものがないことがわかる。そうすると、どのような状況においても柔軟に動けるようになる。この柔軟性は、新しい状況にすぐに適応できることで、創造性の重要な特性である。したがって、問題場面に直面すれば、それが解決され、窮すればその道が開けてくるのである。

自己と他者としての世界が対立して、二つに分かれていると、自由に動けない。しかし三昧の状態に入り、自他一如の世界を体験し、さらにそれに気づくと、自由に動けるようになる。そこに無相の自己が出てきて、創造的に活動できるようになる。すなわち問題が解決され、アイデアも自然に出てくるようになるものである。

1 自己の探究

禅では、自己の本性（仏性）を見とどけることが大切とされる。とくに臨濟禅では、公案が与えられ、悟りに導く方法として用いられている。

玄則監院、法眼の会下にあつて並に入室せず。忽ち一日眼問う、汝此にあつて初より来つて問話することを見ず、曾て甚人に参じて何の見処かある。師云く、某甲曾て青峰和尚に参見し来る。眼云く、甚の言句か有りし。師云く、某甲問う、如何なるか是れ学人の自己。峰云く、丙丁童子来求火と。眼云く、好語汝作麼生か会す。師云く、丙丁は火に属す。火を將て火を求む、自己を將て自己を求むるが如し。眼云く、与麼に会せば又争か得ん。師當時肯はず遂に起発し去る。眼侍者に問う、則監院甚の処にかある。者云く、已に起つて去る。眼云く、此の僧もし江を過ぎ去らば伊を

救うことを得ず。師中途に至って再び返って懺悔を求めて問うて云く、玄則は只与麼和尚の尊意如何。眼云く、汝但問へ。師使ち問う、如何なるかはれ学人の自己。眼云く、丙丁童子来求火。師言下に大悟す。

(一) 拈評三百則不能語「一二二則」

(法眼文益禪師の清涼寺の監院(事務長)に玄則がいたが、一度も入室参禅していない。ある日法眼がたずねた。「お前さんは、ここにいて、まだ入室してたずねたことがない。今まで誰に参禅して、どういう見処を持っているのか。」玄則いわく「私はすでに青峰義誠禪師に参禅しております。」法眼がいう。「どういう教えを受けたか。」玄則いわく、「私は青峰禪師に真の自己とはどんなものでしようかとたずねましたおると 禪師が『丙丁童子来求火』と示されました。」法眼がいった。「そうか。それはよい語だ。それではお前さんは、この語をどのように領解したか。」玄則いわく、「丙丁童子というのは、火の神のことです。火の神が火を求めるということです。ちょうど自己が自己をさがしているようなものです。」法眼いわく、「そのように領解したならば、本当のことはわかっていまい。」玄則は、その時は、納得しないで、ついに道場を立ち去った。法眼は侍者にたずねた。「玄則監院は、今どこにいるのか。」侍者いわく、「すでに立ち去りました。」

法眼いわく、「あの僧、もし揚子江を渡ったならば、救うことができない。」一方玄則は、途中までいって、再びもどってきて懺悔してたずねていわく、「私はただいま帰って参りました。御老師の御機嫌いかがですか。」法眼いわく、「お前さん。私に何でもたずねるがよい。」玄則はただちにたずねた。「真の自己とはどんなものでしょうか。」法眼禪師はいわれ

た。「丙丁童子来求火」玄則はただちに大悟した。

ここで玄則の発した問いに対して、青峰および法眼の答は全く同じであった。しかしこれを聞いた玄則の境涯には、全くの相違が見られる。玄則の境涯で、前には、自己が仏であるということがわかっていても、自己と仏が二つになっていたのに対して後には、自己が仏であるという一つの世界に気づいている。すなわち前の場合は、知的理解、すなわち有分別智を示し、後の場合は、体験上の気づき(覚)、すなわち無分別智を示している。前述のごとく、有分別智は論理的思考、無分別智は直観的思考に相当している。

2 自発性

禪の悟り、創造過程におけるアイデアやイメージ、またカウンセリング(counseling)における気づきも自発的に生ずる。自発性(spontaneity)は、自分の意志で積極的に行動する傾向で、自主性、主体性、自律性などといった同じ概念である。創造性はこの自発性にもとづいているとしても、自発性からただちに創造活動は出てこない。その自発的行動が適切性を持たなければならぬ。この点禅では、坐禅を行ないあるいは公案を参究し、きびしい清規すなわち規律にしたがって、自己の生活を統制するのである。このような自己統制は、自発性を促進すると共に、自発的活動を状況に適切ならしめ、したがって創造性を開発するのである。

臨濟禪師は、次のように述べている。

仏法は功を用うる処無し。祇だ是れ平常無事なり。痾屎送尿、著衣喫飯、困じ来れば即ち臥す。愚人は我を笑う。智は乃ちこれを知る。古人云く、外に向って功夫を作す。総に是れ痴頑の漢と、你、且らく随処に主と

作れば、立処皆な真なり。(臨濟録)

(仏法は特別のはからいはいはしないものだ。平常で無事であって、用が足したければ用(大小便)をし、寒暖によって着物をき、おなががすけば、飯をくい、疲れたらすぐ横になって休む、ただそれだけのことである。愚かな人(悟っていない人)は、そういう私をとんでもないやつだと笑うであろう。しかし智者(悟った人)は、これがわかってくれるであろう。古人もいった、「外に向って真実を求めて努力するのは、みんな大馬鹿者である」と。諸君、どこでも自己が主人となれば、立っている所はすべて真実である。)

ここに出てくる日常行われている行為は、ふだん対象として見ている行為ではない。一度はつきりと真の自己を見とどけてから、出てくる行為的妙用としての行為である。これは無分別智(悟り)をへた有分別智である。後得智の働きであり、四智の成所作智の働きである。⁽¹⁰⁾「随処に主と作れば、出処皆な真なり」とは、単に主体性を持つてとっているのではない。主客一如の真の自己に気がつけば、やることなすことすべて真の事実であるということを書いてあるのである。

3 真の事実の発見

禪の本質が其の事実(真の自己)の発見にあることは、多くの禪問答の中に見出すことができる。

南泉、ちなみに趙州問う、如何なるか是れ道。泉云く、平常心是れ道。

平常是道

〔無門関〕第十九

(趙州が師の南泉に問うた。「道とはどんなものでしょうか。」と。南泉は

「日常やっていることが、全部そのままが道である」と答えた。)

この「平常是道」の事実をよりはっきり示したものに、次の問答がある。

趙州、ちなみに僧問う、それがし乍入叢林、乞う師、指示したまえ。州云わく、喫粥了や未だしや。僧云わく、喫粥了。州云わく、鉢盂を洗い去れと。その僧省有り。

趙州洗鉢

〔無門関〕第七

(ある時、ある僧が趙州に問うた。「私は新参者でございます。どうか御指導下さい」と。趙州が言った。「お粥をたべたか。」僧が言う。「いだけきました。」趙州が言う。「お粥を食べたら食器を洗っておけ。」と。その時、僧ははっと気がついた。)

これによると、仏道は、日常生活の中に見出されるということである。すなわちそこに真の事実に気づくことが悟りである。また真の事実(自己一如の真の自己)は、次のような公案に示される。

世尊、昔、靈山会上に在って、花を拈じて衆に示す。この時、衆皆黙然たり。ただ迦葉尊者のみ破顔微笑す。世尊云わく、吾れに正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙の法門あり。不立文字、教外別伝なり。摩訶迦葉に付嘱す。

世尊拈花

〔無門関〕第六

(釈尊が昔靈鷲山の法会で説法された時、金婆羅華という花を取って人々に見せた。その時、みな黙ってそれを見ただけであった。ただ迦葉尊者だけが、につこり微笑した。すると釈尊は、「わたしには、仏法の真髓、

悟りの心、無相の真実の相、不可思議の法門がある。それは文字にも書けないし、教説の中にもないところの真の事実である。今これを摩訶迦葉に伝える。」といわれた。)

釈尊は、生きた真の事実を示され、迦葉尊者はそれに気づいている。

次にいくつかの其の事実を示す問答をあげてみよう。

香林坐久

僧香林に問ふ。如何なるか是れ祖師西来意。林云く。坐久成勞。

(「碧岩録」一七)

(ある僧が香林に問うた。「達摩大師がインドからはるばる中国にこられた真意、すなわち禅の第一義は何ですか」香林がいった。「長く坐っていたらしびれがきたよ。」)

洞山三斤

洞山和尚、ちなみに僧問う。如何なるか是れ仏。山云わく、麻三斤^{まさん}。

(「無門関」第一八)

(洞山和尚にある僧が「仏とはどんなものでしょうか。」と問うた。洞山は「麻三斤」といった。)

雲門^{しん}屎^し糞^{べん}

雲門、ちなみに僧問う。如何なるか是れ仏。門云わく、乾屎^{けんし}糞^{べん}。

(「無門関」第二一)

(雲門和尚にある僧が「仏とはどんなものでしょうか」と問うた。雲門いわく「乾屎糞(昔中国で大便を取り除くための竹ペラで、もつともきたない物とされている。)」)

慧超問仏

禅の悟りと創造性

僧法眼に問ふ。慧超和尚に咨す。如何なるか是れ仏。法眼云く。汝は是れ慧超。

(「碧岩録」一七)

(ある僧が法眼禅師に問うた。「わたし慧超が和尚さんにおたずね致します。仏とはどんなものでしょうか。」法眼は「お前は慧超」といった。)

以上の禅問答を見ると、禅の悟りは、真の事実の発見にある。これは思慮分別を入れない無分別智である。そこに少しでも観念、概念が入りこんできたり、論理的思考が働いたら、真の事実から離れてしまう。

科学的思考では、自己に対して他者としての対象を客観的に観察し、それについて思考するとしても、また芸術の創作活動で、対象を主観的にとらえ、新しいイメージを生み出すとしても、この主観と客観および自己と他者とが分かれる以前の、主客不二、自他一如の体験に気づくことが、真の事実といわれるものである。これは直観的にとらえられるが、創造活動の原点であると考えることができる。

4 公開の秘密

真の事実は、全く何ものにも開かれていて、そこには秘密というものはない。明歴々露堂々であって、はっきりと示されている。「密は却って汝が辺にあり」で、わかる人にははっきりわかり、わからない人には全くわからないのである。たとえば次のような問答がある。

山谷、一日、晦堂和尚に参ず。堂云く、公の諳らんずる所の書中に、一兩句あり。仲尼曰く、吾れを以て二三子に隠せりとするか。吾れ爾に隠すなしと。甚だ宗門の事と恰好なり。公、之れを知るや。云く、知らず。時に晦堂、山谷と山行の次で、天香山に満つ。堂問うて云く、公、木犀の花

の香を聞くや。云く、聞く。堂云く、吾れ爾に隠すなし。山谷忽ち悟り去る。

〔葛藤集〕第十八則

（宋の詩人黄山谷がある日晦堂祖心禅師に参禅した。晦堂は言った。「あなたをよく知っている論語の中に、孔子が『自分が諸君に何か隠していることがあると思っているのか。自分は何も隠してはいないよ。』」と聞いています。これは禅門の重要な事柄とびつたりあっています。あなたは、この句をどう理解されますか」と。山谷は「わかりません」と答えた。その日山谷は、晦堂禅師と共に山に遊んだ。すばらしい香が山いっぱい満ちていた。晦堂がたずねていった。「あなたには、木犀の香がわかりますか。」山谷は「はい、わかります」その時晦堂が言った。「吾れ爾に隠すなし。」山谷は、この言葉聞いて、ただちに悟るところがあった。⁽¹¹⁾⁽¹²⁾

このようなことは、科学上の事実の発見に見出される。ニュートンは、リンゴが目の前に落ちるのを見て、万有引力の法則を発見した。またフレミングは、ブドウ球菌を培養していたが、それが手ちがいで汚染され、それが死滅していることを見つけた。これはある種の細菌が侵入して、ブドウ球菌を死滅させたことに気づき、これを追究してペニシリンを発見するにいたったのである。この場合科学では、対象としての現象の事実の発見であり、禅では自他一如の真の事実の発見である。そこに相違点があるが、禅という真の事実の発見は、科学における客観的事実の発見の原点であるといえよう。

玄沙宗一大師、韋監軍と果子を喫す。韋問ふ。如何なるか是れ、日に用いて知らざる。師果子を拈起して云く、喫せよ。韋果子を喫了る。再び

之を問ふ。師云く、只者は是れ、日に用いて知らず。

〔景德伝燈録〕卷十八⁽¹³⁾

（玄沙（師備）宗一大師は、ある日韋監軍と菓子を食べていた。その時監軍がたずねた。「古語に『日に用いて知らず』ということばがありますが、それはどういうことでしょうか。」師は菓子をとり「まあ、おあがりなさい」という。監軍は菓子を食べた。そして再び前の質問をした。その時師はいった。「それぞれ、それが『日に用いて知らず』です。」

この「日に用いて知らず」とは、完全な精神集中の状態で、いわゆる三昧の状態である。これは日常生活に見られる現象であるが、創造活動では、このように何かに没頭して自己を忘れていることがしばしば見られる。たとえば、ニュートンは、食事を忘れ、キュリー夫人は、若い頃読書に没頭して、周囲のことが全く意識から消えてしまった。天文学者の木村栄（一八七〇—一九四三年）は、緯度変化の観測に没頭して、日露戦争が始まったのも終わったのも知らなかったという。

5 死と再生

禅のことに「大死一番絶後に蘇生^{よみが}える」といわれるように、「悟る」すなわち仏性（真の自己）に気づくことは、「死んで生まれかわる」ということだ。これは生命現象のメカニズムに、そのモデルを見出すことができる。有機体の細胞は、常に新陳代謝をくり返している。古いものがなくなり、それに代って新しいものが生まれ出てくるのである。これは生命の創造（生成）の働きを示している。その意味で「死んで生まれかわる」ということは、破壊から創造へ、分析と総合、あるいは情報論から見ると、情報の切断と結合を示し、そこに創造の原理を見出すことができるのであ

る。

南泉新猫

南泉和尚、ちなみに東西の両堂、みょうに狙兎を争う。泉すなわち提起して云わく、大衆、道い得ばすなわち救わん。道い得ずんばすなわち斬却せん。衆、対うるなし。泉、遂にこれを斬る。晩に趙州外より帰る。泉、州に拳こぶし似す。州すなわち履つらを脱して頭上に安じて出ず。泉云わく、子もし在いましなば、すなわち猫兎を救い得たらん。

〔無門関〕第十四

〔南泉和尚は、僧堂の東堂と西堂の修行者が、猫について言い争っていたので、猫をつまみあげて言った。「諸君が何か適当な一句が言うことができたら、この猫を助けてやろう。もし言うことができなかつたら、この猫を斬ってしまうぞ。」修行者たちは、誰も言えなかつた。そこで南泉は猫を斬った。夜になって、趙州が外から帰って来た。南泉は、昼間のことを趙州に話した。すると趙州は、履をぬいで、頭の上のせて出ていった。南泉はいった。「もしお前さんが、あの場所にいたら、猫を助けることができたものを。」〕

ここで一刀で斬られたのは、猫ではなくて修行者たちである。すなわちわれわれのいろいろな分別の觀念、妄想の出でくる源をたち切つたのである。これは禪門でいう殺人刀に相当する。自我の根をたち切つてしまうのである。そして趙州が履を頭の上のせて出ていったのは、そこに無心の自由な行動が見られる。禅機すなわち禅の妙用を見出すことができる。この趙州の行為は、死んで生まれかわった、自由人の創造的な行動である。これは活人剣である。

禅の悟りと創造性

至道無難禪師の歌に「いきながら死人となりてなりはてて、おもひのままにするわざぞよき」というのがある。⁽¹⁴⁾これは「大死一番、絶後に蘇生える」ということで、前半は殺人刀、後半は活人剣である。創造活動というのは、このようにいろいろの対立、分別の觀念をたちきつたところに、真実の見方を見出すことができ、自由に創造的に行動することができるのである。また人間は、今まで生活していた世界の中で死んで新しい世界に再生する。その場合、肉体の死は一回かぎりであるが、精神的な世界の死と再生は何回もくり返される。そして人間の生命は浄化され、進化向上を上げていくのである、その意味で一生のうちで、大悟数回、小悟数知れずというのは、精神的に死と再生を何度もくり繰り返していることを示すものである。ここに人間の自己創造のメカニズムを見出すことができる。

6 概念の否定

禅では觀念や概念の否定が行われ、創造活動も既成の概念の否定によって生まれてくる。

趨倒浄瓶

滄山和尚、始め百丈の会中に在って典座てんざに充てらる。百丈まさに大瀉の主人を選ばんとす。すなわち請じて首座しゆざと同じく衆に対して下語あぎませしめ、出格の者往くべしと。百丈遂に浄瓶を拈じて、地上に置いて、問いを設けて云わく、喚んで浄瓶となすことを得ざれ、汝喚んでなんとかなす。首座すなわち云わく、喚んで木袂ぼくそとなすべからず。百丈却って山に問う、山、すなわち浄瓶を趨倒して去る。百丈笑つて云わく、第一座、山子さんすに輪却せりと。因つて之に命じて開山となす。

〔無門関〕第四〇

(瀧山和尚は、百丈禅師のもとで典座の職をつとめていた。百丈は大瀧山の住職を選ぼうとしていた。そこで首座といっしょに、大衆の前で見解のべさせて、もっともすぐれているものを大瀧山に往かせることにした。

百丈は浄瓶(水差し)を取って、地上において問うた。「これを浄瓶と呼んではならない。さあ、何と呼ぶか。」首座は言った。「木履と呼ぶわけにはいきますまい。」百丈はこんどは瀧山にたずねた。瀧山は、浄瓶をけとばして出て行った。すると百丈は笑って言った。「首座は瀧山に負けたわい。」と言った、そこで百丈は典座に命じて瀧山の開山とした。)

「水差しを指して水差しと呼んではいけない。さあ何と呼ぶか」と問いかけられると、困ってしまう。「水差しを示して何というか」と聞くならやさしい。名前を知っていれば小さな子どもでも答えられる。しかし前のようにたずねられると、その答に窮してしまう。首座の答は、「木履ともいえますまい」というのでは、概念にとらわれている。その点瀧山は浄瓶をけとばして、一切の概念、分別の観念や妄想を打ちはらってしまった。すなわち空という何もない世界をはっきりと把握している。この公案は禅の殺人刀の働きを示している。

首山竹筍

首山和尚、竹筍しっぽうを拈じて衆に示して云わく、汝等諸人、もし喚んで竹筍となさば則ち触る。喚んで竹筍となさざれば則ち背く。汝等諸人、しばらく道え、喚んでなんとなさん。

(無門関「第四三」)

(首山和尚が竹筍(師家が学人を指導するための道具で、長さ六〇センチより一メートルぐらいで、竹を弓形にまげたり、弓を切って作る)を取り

出して、大衆に示して言った。「諸君、これを竹筍と呼べば、その本質を見落としてしまし、竹筍と呼ばなかったら、その事実こそむく。さあ、諸君、言ってみよ。これを何と呼ぶか。)

竹筍を「竹筍と呼ぶ」のは、色すなわち現象界、差別の世界のことであり、「竹筍を竹筍と呼ばない」とは、空すなわち本質の世界、平等の世界のことである。すなわち竹筍を竹筍と呼べば、差別の世界にとらわれて、空、平等の世界における側面を見落してしまし、また竹筍を竹筍と呼ばなければ、平等の世界にとらわれて、色、差別の世界における側面を無視している。ここで示されるものは、すべてのものを空じた後にあらわれ、あるがままの「如」の世界である。竹筍は竹筍として大活現成するのである。

以前テレビで外国人が鉛筆を口にくわえて、これを手でたいたいてリズムをとっていたのを見たことがある。「これは鉛筆だ。書くものだ。」という概念があつては、このような創造活動は出てこない。

禅の論理として、鈴木大拙は「即非の論理」を提唱し、秋月龍珉はこれを展開し、整理している。⁽¹⁵⁾これは漢訳『金剛般若経』に「如来は世界は、即ち世界に非ずと説き、これを世界と名づく。」または「言う所の一切法とは、即ち一切法に非ず、この故に一切法と名づく。」如来は仏土を莊嚴すというは、即ち、莊嚴に非ずと説く。これを莊嚴と名づく。」などがあるところから、鈴木は、般若思想の論理として自覚的に取り出したものである。

この金剛般若経の命題は、「Aは非Aである。故にAといわれる。」ということで、A(肯定)と非A(否定)、すなわち絶対に相反するもの(絶

対矛盾)が「即」によって、そのまま自己同一—A即非A是名A—という自覚、そこに即非の論理があるというのである。この場合、第一のAは現象界であり、第二の非Aは本質の世界であって、前者が色であれば、後者は空である。そこで「Aは非Aである」は色即是空であり、「故にAといわれる」は、空即是色である。山田耕雲は、この即が間に入ると、現象界と本質界が二つに分かれてしまうので、空色であり、色空であると述べている。というのは色と空は、このように分けられるのではなく、本来は一つのものであるからである。こうして見ると、「竹筧は竹筧に非ず、この故に竹筧と名づく」ということになろう。

水は一般には、「水は液体である」または「常温の水は、液体である」という。しかし水は、いつでも液体の状態にとどまらない。温度が下れば、結氷して固体となる。これを氷と名づけている。また温度が上昇すると、気体になる。これを水蒸気と名づけている。すなわち、水が結氷して氷となる場合、

液体としての水↓液体としての水ではない↓固体としての水

公式化すれば $A \rightarrow \text{non } A \rightarrow B$

換言すれば $A = \text{non } A$ 故に $A = B$

これによって即非の論理は、認識の論理にとどまらず、変換の論理または創造の論理に転換するのである。

鉛筆は「筆記具である」「書くもの」といえば、知能検査なら合格だが、創造性検査の「新用途開拓」のテストでは不合格だ。鉛筆は、線引き、占いに使う、耳かき、穴をあける、二本使って箸、前述の楽器など、種々の使い方(用)によって名づけることができる。そこでまず概念をこわして

みることだ。そうして始めて新しい概念が生まれ、新しい働きや新しいものが生まれてくるのである。

7 不可得の智と安心

真実は根本的にはつかむことができないとわかると、不思議なことに安心がえられるものである。さらに真実の探究の意欲がますますわいてくるのである。

達摩安心

達摩面壁す。二祖雪に立ち、臂^ひを断つて云わく、弟子心未だ安らかならず。乞う師、安心せしめたまえ。磨云わく、心をもち来たれ、汝がために安心せしめおわんぬ。

(無門関「第四一」)

(達磨大師は面壁して坐禅していた。二祖は雪の中に立って、自ら臂を切断して言った。「私はまだ心が不安です。どうか私を安心させてください。」達磨は言った。「それなら、その不安の心を持って来い。そうすればお前を安心させてやろう。」そこで二祖は言った。「不安の心をさがしましたが、ついに見つかりませんでした。達磨は言った。「不安の心がどこにもないということがわかったら、それで安心ではないか。」)

この公案の要点は、「心をもとむるに、ついに不可得なり」にある。不安の心がどこにもないことがわかると、そこに安心がえられる。心をいくらかさがしても、その実体は本来ないからである。もちろん現象の面では、喜怒哀楽、不安、苦惱、絶望など、いろいろな体験しているが、それも原因(条件)があつて生ずるのである。原因がなくなれば、その心理現象

は消失する。すなわち本来何もないことがわかる。そこに気がつくことと安心がえられる。そうすると、生活や仕事への意欲がわいてくるものである。

禪の公案に「無字の根源を見よ」という公案がある。それは仏様も御存知のない世界であって、ここからすべての事象が生まれてくる。その意味では、無字の根源は、創造的無というべきもので、創造と生成の源である。

私がこの無字の根源の公案で体験したことで、一個の人間として、また科学者として最高の真理をつかんだ思いがして、感動したことを憶えている。そこで真理探究における迷いが消えた。自己の無知を知って、かえって不安が消えて、自分がどこまで事実を発見することができるか、人間の新しい可能性を開発することができるか、やってみようという意欲が出てきたのである。

8 柔軟性

金剛般若経に「応無所住而生其心」（応に住する所無くして、其の心を生ずべし）すなわち、一切の相にとらわれない心を生ぜよと説いている。これは執着心のないことであり、柔軟心（にゅうなんしん）（あるがままに事実を受け入れ、状況に適切に適応できること）であり、自由無礙なる境涯である。また「隨処に主となる」人の絶対自由の行動である。

これを行的な面では、「応無所住行於布施」（応に住する所無くして、布施を行すべし）といっている。すなわち何ものにもとらわれないで施しをせよと説かれている。前者が体であれば、後者は用であり、真の事実が機（禅機）となつて出てきたものである。禅では、真の事実をはつきりと自覚し、それを修行を通して、人格化し、自然に行動にあらわれるように精

進するのである。

現在では以上の心の働きを柔軟性といっているが、これは開放性、融通性、開いた心ということもある。すなわち環境の変化に容易に適応できる能力、新しい情報を受け入れる能力と傾向、あいまの寛容、関心の広さにつながり、多様な価値を受け入れ、つくり出す多様性といった特徴を有する。この柔軟性は、創造性の人格特性として、また精神的健康の特徴としても、非常に重要な特性である。

9 窮地の打開

問題解決や創造活動にゆきづまって、二進も三進も進まない状況にいたった時、ある時たちどころに問題が解決され、新しいものが生まれることが少くない。

香巖上樹

香巖和尚云わく、人の樹に上るが如し。口に樹枝を噛み、手に枝を攀よじず。脚、樹を踏まず。樹下じゆげに人有つて、西来意を問わんに、対こたえずんばすなわち他の所問にそむく。もし対こたえなば、また喪身失命せん。正恁しん麼の時、作麼生か対こたえん。

（「無門関」第五）

（香巖和尚が言った。「人が高い樹の上のぼっているとすると。口に枝をくわえてぶら下っている。手で枝をつかまず、足も枝をふまえていない。木の下にいる人が『達磨大師がインドから中国に伝えられた仏法の極意は何か』と問うとしたら、どうするか。もし答えなければ、その人の質問に応じないことになる。もし答えれば、木から落ちて死んでしまう。このような時、どう答えたらよいか。）」

この公案は、このように絶対絶命の窮地におちこんだ場合、どう打開するかを求めている。秋月のいうように、「窮すれば通ずる¹⁶⁾」というように、問題状況が「転」するのである。

「窮すれば通ずる」ということは、ある状況や問題で行き詰まって絶対絶命の立場に立つと、かえって活路が開けて、状況が打開し、問題が解決されるということである。かつての野球のすぐれた打者であった川上哲治は、参禅していたが、スランプになった。その時そのスランプが突き破れないのは、窮しかたが足りないことを学び、ある時そのスランプを脱するのである。彼はその時の状況について、「昭和二十五年の夏、多摩川グラウンドで、特打ちを続けるうちに、突然目の前の厚い壁がスーッと消えていった。投手の投げた球が手もとで一瞬止まって見える。止まった球をたたくのだから何回打ってもジャストミートできる。」と述べている。¹⁷⁾

このように真剣にそのことに没頭して、自己が死ねば（自己を忘ずれば）、そこに本来の自己があらわれるものである。すなわちそこに新しい状況が生まれて、問題が解けるのである。また次のような公案がある。

竿頭進歩

石霜和尚云わく、百尺竿頭、いかんが歩を進めん。また古徳云わく、百尺竿頭に坐する底の人、しかも得入すと雖も、未だ真となさず。百尺竿頭、すべからく歩を進めて、十方世界に全身を現すべし。

〔無門関〕第四六

（石霜和尚は言った。「百尺の竿の先から、どのように一步を進めるか。」また古徳長沙は言った。「百尺の竿の先に坐り込んでいる人（悟った世界に坐り込むこと）は、ある悟りの境地に入ることができたといっても、ま

だ本当に悟りではない。百尺の竿の先からさらに一步を進めて、十方世界に自己の全体を実現しなければならぬ。〕

百尺竿頭とは、問題にゆき詰って、二進を三進もいかなかった状態である。このようにして進退窮まって、禅定が深まる。すると一転して悟り（気づき）が生ずる。またある悟りの状態に坐りこんでいたのでは、さらに悟りを深めることはできない。活発に用（機）を働かせるには、竿の先を一步進めなければならぬ。この「百尺竿頭」は大死一番の境地とすれば、さらに「歩を進める」は絶後再甦の境涯として解されるが、秋月はこの「百尺竿頭」を大死一番底としてのみ解するのと、絶後再甦を何程か体験したものと解するのと違いがあるとのべている。¹⁸⁾すなわち悟っても、その悟りに腰かけずに、さらに悟りを深めて、向上をはからなければならぬのである。

10 自他一如と直観

禅の悟り（覚）は、無分別智であって、その対象と一つになることによつて気づくことで、創造性では直観的思考の働きの特徴を持っている。

非風非幡

六祖、ちなみに風、刹幡を颺ぐ。二僧あり、対論す。ひとり曰わく、幡動くと。ひとり曰わく。風動くと。往復してかつて未だ理に契わず。祖云わく、これ風、動くに非ず、これ幡、動くに非ず、仁者が心動くのみと。二僧悚然たり。

〔無門関〕第二九

（広州の法性寺に刹幡すなわちその寺に説法のあることを示す幡がたてられて、その幡が。パタパタとゆれていた。二人の僧がそれについて議論を始めた。一人は「幡が動く」といい、もう一人は「風が動く」といった。

往復問答して、どちらも真の事実に合わない。それを見て六祖（大鑑慧能大師）は言った。「それは風が動くのでもない。幡が動くのでもない。あなたの方の心が動いているのだ。」二人の僧はこれ聞いて驚いて、畏敬の念に打たれた。）

無門和尚は、この則を批評して、「風が動くのでもない。幡が動くのでもない、また心が動くのでもない。」とのべている。すなわち心は、風が動き、幡が動くのと離れてはいない。そこには、風になり、幡になりきって、ただバタバタと鳴っているだけである。そこに自他一如の真の自己があらわれている。ゴードン (Gordon, W. J. J.) は、シネクティクス (Synectics) という創造技法を生み出したが、その方法の一つとして人格的類推 (personal analogy) を用いている⁽¹⁹⁾。すなわち自分がそのものになって、その中から物を感じ、考えるのである。魚になれば、魚の心がわかるし、化学者が運動している分子になれば、分子に起こる運動が身体で感じとることができるようになるのである。すなわちそのものになりきることによって、直観（直観的思考）が働くのである。

引用文献

- (1) 上田閑照『禅仏教』筑摩書房 昭和四八年 一五一—一五六ページ
- (2) 『景德伝燈録』(上) (巻第六) 国訳経 大東出版社 昭和三四年 一五二—二六一ページ
- (3) 秋月龍珉『禅問答』潮文社 昭和五〇年 六六一—六八ページ
- (4) 平川 彰『大乘起信論』(仏典講座22) 大蔵出版 昭和四八年 二四五—二六一ページ
- (5) 秋月龍珉 前掲書 六〇—六二ページ
- (6) 秋月龍珉『一日一禅』(上) 講談社 昭和五二年 一七五—一七六ページ
- (7) 恩田 彰『仏教と創造性—とくに禅を中心として—』東洋大学大学院紀要第十二集 昭和五年 五一—五二ページ
- (8) 恩田 彰『創造心理学』恒星社厚生閣 昭和四九年 二〇六—二〇九ページ

- (9) 恩田 彰『仏教と創造性—とくに禅を中心として—』三八—三九ページ
- (10) 上掲論文 五〇—五二ページ
- (11) 秋月龍珉『禅入門』潮文社 昭和四七年 一四〇—一四二ページ
- (12) 貝塚茂樹編『孔子孟子』(世界の名著3) 中央公論社 昭和四六年 一七—一八ページ
- (13) 『景德伝燈録』(下) (巻十八) 前掲書 四七八—四八〇ページ
- (14) 公田連太郎編『至道無難禅師集』春秋社 昭和四六年 三一—三二ページ
- (15) 恩田 彰『創造心理学』前掲書 二〇九—二一六ページ
- (16) 秋月龍珉『禅問答』前掲書 三九—四一ページ
- (17) 川上哲治『好きな言葉—窮而変、変而通—』朝日新聞(夕刊) 昭和四四年八月一七日
- (18) 秋月龍珉『禅問答』前掲書 四二—四四ページ
- (19) Gordon, W. J. J., Synectics, 1961 (大鹿譲・金野正訳)『シネクティクス—創造工学への道』ラティス 昭和三九年

参考文献

- 1 安谷白雲『禅の心髄 無門関』春秋社 昭和四〇年
- 2 平田高士『無門関』(禅の語録18) 筑摩書房 昭和四四年
- 3 柴山全慶著、工藤智光編『無門関講話』創元社 昭和五二年
- 3 秋月龍珉『臨濟録』(禅の語録10) 筑摩書房 昭和四七年
- 4 秋月龍珉『道元入門』講談社 昭和四五年
- 5 玉城康四郎『道元』(日本の名著 第七巻) 中央公論社 昭和四九年
- 6 禅文化学院編『現代訳正法眼蔵』誠信書房 昭和四三年
- 7 梶芳光運『金剛般若経』(仏典講座6) 大蔵出版 昭和四七年
- 8 安谷白雲編著『碧岩集独語』三宝興隆会 昭和三年
- 9 宇坂光龍ほか訳『碧巖録』(西谷啓治・柳田聖山編『禅家語録II』) 筑摩書房 昭和四九年
- 10 乙部魁芳編著『古則全集禅門公案大成』図書刊行会 昭和四九年
- 11 市川白弦『禅の基本的性格』(佐藤幸治編『禅への招待』現代のエスプリ 第二巻) 至文堂 昭和四二年 七〇—九二ページ
- 12 中村 元『仏教語大辞典』上巻・下巻 東京書籍 昭和五〇年
- 13 駒澤大学内禅学大辞典編纂編『禅学大辞典』上巻・下巻 大修館書店 昭和五三年
- 14 藤田徳次郎(玄路) 編『葛藤集(巻上)』『塗毒鼓』京都貝葉書院 大正五年