

# 佛教學の反省

竹貫純一

現代は佛教學に對して大きな轉換を要求してゐる。佛教學の轉換とはしかし何を意味するか。それは單に佛教學の對象が新しい事態に向けられるといふだけの意味ではない。確かに現代といふ新しい事態によつて、轉換は要求されるでもあらうが、單なる方向の轉換といふにはあまりにそれは本質的な要求である。佛教學者が科學の知識を持ち、論理的なものを所有する事は具體的に要求され、又されねばならぬ事でもあらう。然し單に外延的な關心の轉換が要求される所には佛教學の本質的理解はない。それは歴史と、佛教學といふ一つの既成宗教學との、外面的な關係だけで説明し得るものでなく、又現代の要求する佛教學の轉換は、佛教の働き出る場としての世界の變化のみからは理解されはしない。佛教は全世界の意味を持つ、故に世界の變化は、そしてその世界と佛教の對立は佛教自身の本質から説明されねばならぬと同時に、佛教が何ものかと對立し、對立する事はその双方が固定化される事である故に、佛教の固定化は佛教

自身のうちに於ける自己内對立であらねばならぬ。佛教の社會的現象形態はしばらく措くとしても、佛教自身の分裂は、佛教自身の自己批判を要求するであらう。もとより佛教は批判の對象ではあり得ず、佛教の批判は、對立する二契機以外の、第三のものへの轉移であつてはならず、常に佛教本來のものへの還歸であり、本來性の發見でなければならぬ。方法と對象は、常に本質から出て來るもの、否、本質そのものゝ働きであらねばならぬ故に、佛教學の批判とは、佛教學の對象たる佛教學的現實が、如何なる方法によつて取扱はれてゐるか——その方法が佛教の本來性へ還るべき、そして佛教的現實へ往くべき眞の方法であるか否か、佛教の本來性に歸する事によつて批判されねばならない。それは學問としての佛教學の學問的本質の自覺の、質的轉換であり、方法的な轉換でなければならぬと同時に、その批判が佛教の本來性に歸るべき求道の辨證法でなければならぬ。しかもその方法とは求道の方法であり、求道に於て

對象と方法とは一致する。佛教學的現實と佛教學的方法の一致せぬ限り佛教學の名に價しない。佛教學的現實としての山水經はしばらく措き、佛祖の教へを學の對象とするも、單に承繼信受する、又は單に理解解學するは佛教學の主體性を忘れ、因襲と追隨に流れる外はない。ここでは求道の方法と對象は一如に非ず、信受は盲目にして解學は無力である。「佛道を習ふといふは自己を習ふ」(正法眼藏現成公案)ことに外ならず、佛祖の教はもとより信受さるべく、そこより出でそこに歸るべきものではない。あるが、佛敎は自己に生かされなければ「枯骨上に什麼の汗をか覚め」(臨濟錄)三乘十二分教も不淨を拭ふの故紙にすぎないであらう。佛敎は佛の教であると共に佛に成る教であり、佛祖の示した教が自己の佛に成る方法となつてのみ教は眼晴を點ぜられる。佛祖は先人であり乍ら自己の成佛と同時に佛祖であり、自己はその教を信受し、絶對の信を置くと共にそれを自己に生かし、自己の方法となつてのみ教は佛敎學の對象であり得る。そこに單なる承繼にすぎない因襲や、單なる概念とか感情によつてつながれるのではない佛敎獨特の傳統(金子大榮、佛敎の諸問題二十頁以下)がある。解學はこの傳統に立ち、主體的な方法となつた佛敎學的現實に立つてのみ可能であり、解學の主體性が言はれねばならぬと共に、自

己を忘れ、「方法に證せらるる」(正法眼藏現成公案)一つの方法として、信受と解學は一如であり、行と學は一如であるべきである。學と行の一如が佛敎の學である。

故に佛敎學は端的に言つて求道であるべく、對象と方法の一致として往相の論理であり、その辯證でなければならぬ。しかし往相が還相を離れてあり得ず、求道が大悲方便であるなら、佛敎學は求道の論理であると共に、佛向上事の論理である。學といふ限りロゴスの反省がなさるべきであり、ロゴスのもつ佛敎學的性が自覺されねばならない。言詮が言詮不及なるものゝ言詮として常に否定的表現をとられ、グス・ロギツエの非構成的性格を強調するも、その強調自身が言詮で表されている事に注意すべきである、と共に言詮不及と言はれる理由、及言詮不及と言詮せねばならぬ理由が反省さるべきである。

然し佛敎學に於けるロゴスが單に否定的であるなら、佛敎學自身が消極的なものとなり、往還の論理は成立せず、理性の撥無として單なる盲目の信受となるであらう。言詮不及として否定される言詮と、言詮不及と言詮する言詮が分けられるなら、その否定される言詮がどういふものであるか知られ、言詮する言詮がどういふものであるか知られ、言詮する言詮がどういふものであるか知られねばならぬ。それは論理否定的の論理

とも言ふべきものであり、それが佛教學の論理であるなら、對象と方法の一致としての論理と聯關して、それがどういふものであるかゞ知られねばならぬ。

佛敎に於ける人間の存在の本性はその主體性にあり、しかもギリシヤに於ける自然哲學者の如く、客觀的なものをコスモスの中に求めんとするに對し、あくまで人間の現實の深底を探り、人間の全體を問ふ故にその論理は主體性とはなれて論ぜられるものではなく、あたかも世界内に在るなロゴス即ち、プュシスに對するノモスの論理とも言へるが、たゞノモスをも、對象的世界の根據に同一性を保つロゴスと同一地盤で見られる時、自然法的人格概念を形成し、合理主義の傾向として發展するギリシヤの論理はそのまゝ佛敎の論理と言ふ事は出来ない。知られた事は語られ、他人に教へられなければならないものとして、知とロゴスは連續的に見られ、ロゴスの否定はなかつたといふ事は言へると思ふ。合理主義的地盤に於て世界に内在的なる原理の發展としての概念は、たゞ自己成なる概念としてのみ佛敎の概念たりうる。抽象的限界的概念は元來佛敎になく、たゞ歴史に於て一つの思想として限定される形式の、その形式に媒介されつゝ自らの時代的自覺を思想の形で生み出す基盤として見られた場合、概念は漸次なる自覺的當相として現實の多様性

の中に表れる。概念は、佛敎に於て過去に於ける先蹤をさぐる事によつて概念内容の形態化と純化の根源を理解し、その概念にまで形態化・純化される内面的必然性を根據づける事によつて、と共に、未來からの限定即ち實踐的要請と見られた究極の現在に於ける自己限定的様相とされる事によつて、更になほその相反する二つの方向の現在に於ける主體性の一つとして、自己の概念として形成される。概念は現在の主體性に於て個別であると共に、過去の歴史的必然性に於てあり、未來の究極の現在に於ける自己限定的方便として普遍である。佛敎の論理の必然性はかゝる概念の過去の性格にあり、普遍性はその未來一般の方便性にあり、しかも個別的な主體の必然的普遍的眞理として具體的である。過去のな限定を負ふものとして概念は現在に與へられ乍ら、主體に消化せられる事によつて新しい意味を持ち、未來的な限定をうけるものとして概念は現在に課せられ乍ら主體に於てその概念の否定的に指示する所のもの覺せられる時、自己の概念として自己の未來的反省に於ける方便となる。過去と未來との現在に於ける主體の統一が、方便の主體となる事によつて概念及ロゴス一般の肯定があり得る。しかし方便としてのロゴスも亦求道の方法であり自覺々他の方法でなければならぬ。

ロゴスはまづ我々の間に語られ聞かれるものとして、單なる唯我論はこの間としてのロゴスを肯定するものではなく、この事はロゴスに於ける他者性を豫想し、言語を媒介にせざる思惟はあり得ざる故に、言語の否定は同時に思惟の否定であり、ロゴスの超越性——第三者的性格——に於てのみ他者との交通が可能であり、このロゴスの社會性を認識する事によつて單なる唯我論は越えられるであらう。他者との交通が問答としてロゴスを通じて自らを他にあかし、又その事によつて自らのうちなるものを自らにあかされ、單に表現形式としては獨立にある自と他を、對話、辯證の中に結合して始めて主張となり敘述となる。ロゴスを本質とする學が、單に獨語でなく、ディアロゴスを以て學の敘述と展開の形式とせねばならず、學が常に他者を豫想する事は明らかである。對話は、單に外的表現の形式のみならず、思考そのものが對話的であり、吾と原理上他者なるものとの關係である。他者の存する場合兩者はあかし合ふ關係に立ち、單に他者に於て自己を見んとする者は獨斷であり、自己に於て他者を見とする者は懷疑に陥る。自他なく、その間なる一つの世界は、一切の自己内在する可想的絕對者の世界であり、「凡ての牡牛が黒く見える暗夜」の無差別を含むであらう。そこでは、間としてのロゴスはあり得

ず、従つて學もあり得ない。モノロゴもロゴスの一の形である以上、常に他者を豫想し、方法によつて統一される敘述があらねばならぬ。かゝる他者を豫想するディアロゴスが學の形式であり。ロゴスに縁つて他者と結合し、統一されるのが學の方法でなければならぬ。

然しロゴスの表示し指示するものが内在であれ超越であれ、常にロゴスは事實を豫想する。そして、ロゴスはこの事實を他にあかすものであると同時に、事實を自身をあらはすのでなく、媒介する事によつて却て一般性に高められ、事實の個別性を捨象し、表はす事によつて隠すといふ性格をもつ。このロゴスの背後にある事實を忘れ、ロゴスを單なる言葉としての對話とする時、「文學の勝相」(臨濟錄)であり、「但文學を知りて未だその義に達せず」(哀歎品第三)と言はれ、「義によりて語に依らざれ」(四依品第八)と言はれる所以である。謎はロゴスの謎である限り分ける事によつて解決出来るものがあり、解決出来るものがロゴスの謎である。しかし單に分けるといふ事がロゴスの同一性の上に於てなされる時、事實の謎は解けない。永久に解決出来ないといふ謎はロゴスの謎ではなく、切る事によつて説ける結び目である。しかし分ける爲には二つのものは一つであつたのでなければならず、一方に對して他方が他者なるものと

して自者の中に融合し得ぬ他者性をもつといふ事は、一つのものゝ分裂としてのみ意義があり、單なる分ける事、又否定する事は、分ける事が結合する事であつてのみ解決であり得る。自己の知らない世界が多くあり、個人はそれ〴〵の世界をもつ小世界であるとも言へよう。しかしその小世界が互に理解し合ふ窓を持たず、相通する一つの世界を持たないなら、世界は實に索寞たる荒野となるであらう。豫定調和としてのその統一はしかし現代の統一ではあり得ない。然し人間は常にこの全人の相通する世界を求めて止まない。

他者性が自者を自者として成立せしめる否定契機であり、その意味で自者は他者性に於て自らを見、他者を通じて自己に還る自己還元存在即ち自我である。が眞理の圓環性が言はれる時、眞理の形式の運動を觸發する否定性は、單に媒介的な否定であり、自者否定存在としての他者性を徹底した意味に於て持ち得ない。分けられたものが分けられたものとしてある爲の根本前提即ち、「分けられる」といふ事は、他者の他者性と同時に他者の自者性を含まねばならぬ。そこでは否定性が兩者を結びつけるものとして基體的な意味を持つて来るが、否定の、自同的なものがない限り他者となる事は出來ず、他者である限り同一ではないといふアンチノミーは、否定自身

からは解かれぬと同時に、ロゴスの同一性の上で分ける媒介的否定は勿論、矛盾を切ると言はれる事實の單なる絶對否定だけでも解き得ない。

論理が一つの執着であり、従つて自己を否定する論理があり得ず、論理は常に自己主張と自己辯護と自己愛の論理であるなら、單なる同一性的ロゴスであり得ず自覺覺他の方便でなければならぬ佛教の學は成立不可能と言はれなければならぬ。佛教學は、單なる解學に止まらねばならぬであらう。しかし自覺々他の方便として佛教學が成立する爲には、方便としての論理は如何なるものであるべきであり、又現在あり、あつたかゞ自覺されねばならないであらう。すでに方便の論理が求道の論理であり還相の論理として、對象と方法の一致すべき論理であらねばならぬ事には觸れた。しからばこの自覺に立つて、過去に於て方便が如何なるものであつたかを見る事は不可缺であり、大悲方便をその基調とする涅槃經を讀む事も、單に偶然ではあり得ない。法身常住・悉有佛性・涅槃常樂我淨を自らその旗幟とする涅槃經は、その敘述の形式として問答法をとり、結論のモノローグ的敘述ではなくして、異なる立場を批判しつゝ自らの眞實をあらはす批判的方法と共に、その思惟と辨證の具體的な仕方を教へるものとして現在の佛教學自身の方法の反省

に大きな示唆を與へるものと言へよう。「如來の方便密義を顯開せんと欲するが爲の故に、娑羅雙樹に於て大獅子吼し給ふ。」(天台灌頂・大涅槃經玄義總序)即ち、それらの根據となるものは善巧方便の悲智である。(金子大榮・佛教の諸問題三四六頁) 問答に關して涅槃經を問答によつて分科する者も多く、一例を擧げれば、曇濟・僧亮・寶亮等である。それによつて我々は佛教に於ける問答の本質を知りうるであらう。語るは難く、行ふは更に難く、辯證はなほ更に難いであらう。

涅槃經は、成立迄に幾段階かを經たと言はれ、(横超慧日、涅槃經四三頁)前後矛盾する言葉もあるが、しかし、幾段階を經てゐるといふ確定は勿論なし得ず、又同段階と見られるものの中にも矛盾する言葉はあるのであるから、むしろこの成立過程を全體として見る事により、かゝる言葉が言はれる立場を知る事が先決であると思はれる。小乘涅槃經が整備してゐるに對し、大乘涅槃經が不整備な形を示し、一旦完了したと思はれる所で再び同趣旨の事が強調され、以前の強調と正反對の説が提出される等、經自身に發展がある事は明らかであるが、この發展は、ロゴス自身の發展であり、ロゴスの形態をとつた場合の本質が、ロゴスの發展によつて自己を自覺して行く形式であると言へ、學がロゴスとして發展すべきであ

ると共に、佛敎學としてのロゴスの發展は同時に佛敎學の本質の自覺の道でなければならず、又ロゴスに於て働く本質によつてのみその用としてのロゴスの發展が根據づけられねばならない。

ロゴスの世界は「ことわり」として具體的な事實を分析し、學は一應結びついてゐるものを冷徹に切り離す。ロゴスの世界に於ける限り、ロゴス自身の發展と主體的眞理はつきりと分けられなければならない。しかし單に分析のみといふ事はあり得ず、綜合にうらづけられてのみ成立しうるであらうし、分けるといふ事は、それが一つである爲に分けるのであつてのみ意義がある。歴史的事實としての佛敎の歴史的研究と、理論的主體的敎理の研究としての佛敎の哲學的研究が分けられ、歴史的研究の中に佛敎史の事實的研究と敎理史的研究が分けられ、哲學的研究の中に敎理の哲學的研究と敎理の經典的研究が分けられるにしても、それはら學として一應分けられ乍ら互に相補うものであり、究極に於て一つになつてのみ、分けられる理由がある。その一つになるなり方は、學がすてられると云ふ事で一つになるなり方であり、しかもすて方に、信仰に於ける放下着があるが、單に信仰であるなら佛敎學の哲學性・知性が生かされない。信は、更に疑との分裂に於て捨てられ、一切の放

下・大死と云はれる覺のすて方であり、一つになるなり方でなければならぬ。佛教に於ける覺も道も、常に捨てられる學道である。この言葉は誤解され、言葉が足らないと思われるが、單に學も道も人生も、お芝居になるといふのではなく、お芝居と言ふなら、これ以上眞劍なお芝居はないわけで、捨てられるといふ事が單にデレタメントになるといふ事ではなく、その一筋の道に生死をかける學であり、しかも學が捨てられて始めて眞の學が出来るといふ學である。道元曰く「言を尋ねるの解行を休して、回光返照の退歩を學すべし。」と。學も道も方便としての方法であつて佛教の學たり、道たりうる。方便はすてられうるものであり乍ら、即ちそれを究竟だと言ふと間違ひであるが、究竟でないと言えば又間違ひになる様な、究竟に直結する積極性をもつ。それは單に矛盾とか、二重の否定とかで言ひ表せぬものを持つてゐる。しかしロゴス的には、矛盾した言葉でロゴス自身を否定するといふ事しか出来ない。が否定が單に否定であるなら、そこから何の結果をも得られないであらうし、又得るべき方法でもない。否定が内容を持ち、實を結ぶべき否定である爲には、否定の裏に主體がなくてはならない。しかもその主體は、行爲の主體であり、否定行を持つ主體である。が行爲も、單に否定行一般であるなら、

倫理的行爲に外ならず、宗教の行とはちがつてくる。否定行は一つの行であらねばならぬ。その否定行の主體があつて矛盾的な言詮が單に矛盾でなくなるのであるが、ここでは主體と論理が離れてゐない。論理は方法であり、新しい方法が要請される意味に於て、新しい論理が要求されるなら、それは論理とはなれていない否定行の主體であつて始めてなし得る事である。それは龍樹の如き天才の出現をまつの外はなく、かくしてのみ主體性と論理性の一致が言へ、學と行の一如が言へる。我々はその故紙の上にひかれた Krinkelkrakel であるとも言へよう。

佛教の本質の反省を私がなす場合、その反省は私に向けられる批判であるが、自分を顧みる時、行も不充分であり、學もとより非才、佛教學の學生と呼ばれるに忸怩たるをまぬがれぬが、學と道を一生の事業として生きたといふ念願は持つてゐる。既に方向はきまつてゐる。「私はその道を進むであらう。何ものも私の進行を遮げることとは許されぬ。」といふカントの、ケーニヒスベルヒと大學の卒業論文の言葉は、そのまゝに私の決心であり、この方向を自ら決定させるに至つた佛祖粉骨の精進の跡と、師友の深恩を感謝するのである。世界に佛祖師の如く道の爲に苦しまれた人を私は知らない。道も難

紹介

ヨーロッパに於ける禪書研究の近況

最近我々は次の如きを對象とした歐米人の諸研究の存在を知つてゐる。

1 The Path to Sudden Attainment [頓悟要門]: A Treatise of the Chan (Zen) School of Chinese Buddhism by Hui Hai of the Tang Dynasty, fr. by John Blofeld, 1948, Sidgwick & Jackson, London, in-16, pp. 51. 未着。

2 The Book of Chao [肇論]: A Tr. from the Original Chinese with Introduction, Notes and Appendices by Walter Liebenthal (Monography XIII of Monumenta Serica Monograph Series), 1948, Peking: The Catholic University of Peking, pp. XVI, 195. 未着。

譯者は長く聞北京の Sino-Indian Institute の Stael Holstein と共に仕事をした人である。Arthur F. Wright の批評 (JAOS vol. 70, no. 4, 1950, p. 324) は、譯者は歴史家としてよりも哲學者としての關心を持つものであると自ら言ひ、學論は完全な體系ではなくて、神秘的直観を興へるものだといつてゐる。眞理はテキストの文學の中ではなくその背後に存在し、學ばれ得るものでなくエクスタシーに於て體驗せらるべきものであり、理性はたゞ神祕への門を示すに過ぎない、と言ふ。併しライトは譯者が道家思想の性格と重要性の評価を誤り後代の佛敎の論争家——彼等は彼等自身の時代の思想的術語を以て學論を攻撃し或ひは辯護した——へ頼りすぎたことから起きた失敗、要するに譯者の歴史眼の缺如と言語學的方法の未熟さが生んだ誤解を例證してゐる。譯者は五世紀には眞正の佛敎

行である、學も峻しい、——その一致は更に難く更に峻しいでもあらう。頽落の現實にあつて自己を肯定するの安易、安價なる現實否定より生る、絶望の中に、人を呪ひ己を恨みて安如たる、そこに指針ともなり、希望ともなり、痛棒ともなるものは、先人の刻苦である、學道に骨を碎いた祖師の行履である、學道に生命を賭けた故人の行蹟である。現實はもはや孤高の靜安と、絶望の深淵を許さない。しかしそれはあまりに高く、峻しい故に、希望は常にレジグナチオンの危機を藏し乍ら、如何に弱くとも、歩くなら自分の足で歩かなくてはならぬ (田邊元・哲學入門)といふ親切なる忠告に従つて、私自身の精進を誓ふのである。一回の死は易く、念々の死こそ難く念々の捨身命こそ肝要である。道あらば行く事も出来るであらう。行けるなら生きる事も出来るであらう。まづ生きる事を考へて後に道を考ふるは顛倒である。

諸縁放下、それが出来るか、出来なければ死である。大道達成の念願が Krikkrakel であり、わらふべきドン・キホーテであらうとも、わらはれながらこの一筋を貫く事が出来るか、出来なければ死である。

學道の非人情は、氷の如く冷厳である。

瑠璃王の殺戮に對して、靜かに涼陰に立たれた釋尊の心事を思ひ、大法の悲しさを思ふ。



徒は存在しなかつたことを自ら認めながら、道家の僧徒に與へた影響をあまりにも軽々しく無視してしまつたと言ふのである。併し本書が中國思想研究上の偉大な業績の一つであることはライイトの是認する所である。

3 Entretiens du Maître de Dhyanā Chen-lonei du Ho-tsé (668-760) par Jacques Gernet, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. 31, Hanoi, 1949, pp. X+127. 著。

本書は胡適が一九三〇年に出版した神會の語録を含む四つの、嫩道寫本の翻譯である。ジェルネは鈴木大拙師刊行の今一つの寫本を参照出来なかつたことを遺憾としてゐるが、併し約六十に及ぶ修正を胡適本に施し得てゐる。フランス東洋學の學統を繼ぐ者の常ではあるが、本書も引用書や人物の照合を徹底的に行はうと努力して居り、特に譯者が涅槃經に精通してゐることは彼の詳細な註がよく物語つてゐる。譯者は既に批判的な神會傳を發表したこともあり、序文にその要約を掲げてゐる。彼の歴史的關心は神會錄の各卷の成立年代の推定を行つてゐるにもあらはれてゐる。序文中には更に教義的原理が論じられてゐる。カストがすべての時代を通じて最重要な社會原理であつた印度では、人は無際限な宇宙的時間に互る修行を経て始めて成佛するが、中國では一生一念の間に頓悟する。この差異が道教の影響によることは疑へないが、併し個々の哲學の影響よりも更に直接的な、一般的で原因、即ち中國では印度とは全く異つて布衣の人が最高の社會的地位に昇ることが可能であつたこと——例へば劉邦を見よ——に因るものだといふ獨特な見解を示してゐる。神會の談語は大體、概念が人に課してゐる二元論を打破するだけだ。菩提と無明、淨と不淨等々の對立は絕對の見地からにはや存在しない。世俗的理性と絕對との間には共通の尺度はない。だから不合理な答、公案の反省、一つの叫びですらも我々に本性を覺醒せしめうる。かうした彼の佛敎觀から

神會の無念、頓悟を要領よく解説してゐる。翻譯そのものには石井本を参照してゐないといふ根本的な缺陷から来る多くの問題があり、ヌウヘーレイが批評する様に (JRAS, 1951, Parts 3 & 4, p. 208.) 多少の言語學的不注意を含んでゐるが、併しこの難解な對話を極めて忠實に流暢に直譯し得てゐるのは譯者の中國の言語と思想と對する理解の深さを示すものであらう。

4 Les Entretiens du Maître Ling-Yeu du Ko-zei-Chan (771-853) [嵩山語錄] par J. Gernet, BEFEO, XLV, fasc. 1, 1951, p. 64-70. 著。

此の嵩山錄中の八つの公案の翻譯と解説を主體とする小論文は、禪宗に於ける論議の過程が奇異でありながら理由のないものでないこと、それが突然な思ひがけない佛性の啓示をめぐつてゐること、中國の表現が根源的に西洋のそれと異つてゐることを例證しようとしてゐるものである。語録中から選ばれた公案は翻譯され、その下にジェルネの下語が着けられる。一例を舉げよう。「師摘茶次、謂仰山云、終日摘茶、祇聞子聲、不見子形、仰山撼茶樹、師云、子祇得其用、不得具體、仰山云、未審和尚如何、師良久、仰山云、和尚祇得具體、不得其用、師云、放子三十棒。」この項を翻譯した後でジェルネは解説する。説教の限りではこうで「仰山の身體は眞如の體を、彼の聲はその用を象徴する。眞實の聖者は兩方を持つてゐる。木の樹の上にかゞんで師は弟子に、用によつて彼が理解するものを尋ねる。併し仰山が答へるかはりにたゞ樹をゆすつた時には、それもまだ用の表現にすぎない。この答へは適當でないだけだ。逆に靈祐の沈黙は弟子に、彼の師は眞如の體を禪の傳統が許すかどうかは別の問題として私は知らないが、西洋人乃至西歐的日本人に對するものとしては意味を持つものであらう。こゝでは各人物は徹底的に照合され、例へば藥山弄師子の話の際には師子が十牛圖の牛と同じ趣意であることを示して、十牛圖に關する詳細な註記をなすなどの學問的操作は前書と同様である。禪の學問的究明が今日ヨーロッパで次々と發表されてゐることは禪に關心あるものすべてのよろこびである。(棍山雄一記)