

白隠の報恩観

小濱聖子

お茶の水女子大学 人文科学研究  
第九卷(二〇一三) 別刷



## 白隠の報恩観

小 濱 聖 子

### はじめに

「恩」は、仏教的諸概念のうちでも特に東アジアの人々にとつては馴染み深いものであるとされ、漢訳の仏典中にはしばしば「報恩」「知恩」「仏恩」等々、恩にまつわる語が様々な場面で登場する。諸仏は「恩を知り、恩を感じる者」であるという表現がしばしばとられ、恩を知るがゆえに恩を返報する者、つまり報恩する者であるといわれるのである。

報恩の思想を説く代表的な仏典の例に、『正法念処経』の四恩（母恩、父恩、如来恩、説法師恩）や『大乘本生心地観経』の四恩（父母の恩、衆生恩、国王恩、三宝恩）があり、それぞれの経典ではこの四恩に報いることが重要とされる。

ところで、ここに疑問が生じる。それは、出世間の教えである仏教が、父母などという最も世間的な関係にある対象への報恩を説くことは、その教えに矛盾するのではないかという疑問である。

この疑問を解くための一つの手がかりとして、本稿では禅僧白隠

（二六八六一―二七六八）の著書『息耕録開筵普説』の読解を通して、その報恩観を考察することとする。白隠において、報恩は伝法に関連する重要な概念であると考えられる。彼によると、諸仏は見性（自己の本性を見徹すること、さとり）の法を伝えるためにこの世に出現したのであり、修行者は公案に参じて見性し、そのさとの境地をいわゆる「一転語」、もしくは「最後の一句」と呼ばれることばによって自ら説明しなければならず、また、その一転語によつて別の者に仏法を伝えていかなければならないという。

一転語とは、そのひとことによつて禅の問答の場をさとりのはたらきの現出した場へと転換することばである。白隠は、この一転語を修行者が示すことを仏祖への報恩とする。つまり伝法を報恩として捉えているのである。

白隠のこの報恩をめぐる思想は、先述の彼の著書『息耕録開筵普説』においてよく示されており、そこでは一転語にまつわる古則公案が複数引用され、一転語の打出こそが見性（さとり）であるという白隠の修行論が展開されている。見性とは自己の本性を見ること、ものごとの本性を見るこ

とであり、ゴータマ・ブツダがさとったこと、すなわちものごとの本性は縁起によって生じているのであって実体なく無我であるということを追体験し、深い体験的次元において会得することである。この見性体験は白隠によれば修行者が何度も繰り返し返して経験すべきことであるとされ、また禪の師は弟子に見性の法を伝えなければならぬといわれる。

このような、見性が一転語を通じて報恩観として捉えられていく様子は、後で白隠のテキストをとりあげて吟味するが、その前に、この「報恩」ということが仏教において有してきた意味を整理しておく。

## 一 仏教における「恩」

### 「恩」の語源的な意味

「報恩」について考察するとき、まず問わなければならないのは、恩として受け取るものは何か、また何をもってそれに報いるのかという恩の内容である。次に、恩を報いるのは誰が誰にするのかという報恩行為をめぐる主体と客体の問題である。本節では、先ず恩の語源的な意味について考え、次に恩の内容の仏教的な意味を検証し、最後に行為としての恩の問題を考える。

さて、まず恩の語源的な意味について考えよう。漢字の「恩」は、古代中国において、「なさけ」といった意味合いで用いられており、たとえば「恩愛」ということばの示すように愛執や妄執といった性質が含まれていたと考えられる。「恩」の語に「他者への恵みや思いやり」という意味が含まれるようになるのは、仏典がインドから中国へ伝来し翻訳されていく過程においてであると考えられている。

漢字で「恩」と翻訳された元々のパーリ語やサンスクリット語は必ずし

も明確ではないが、これまでの研究においては、およそ四つの語があげられている<sup>2)</sup>。その四つというのは、パーリ語の *kata*（「なされたる」）<sup>3)</sup>「成就したる」という意味）、サンスクリット語の *upakāra*（利益、資助、助成、パーリ語の *ṭaṇṭa*（渴愛、恩愛）、そして *piva*（父母などの恩愛の絆）である。このうち *kata* は（他者から自分へ）なされたること、*upakāra* は（自らが他者へ）資助したること、という意味合いで用いられる語であり、これら二つは社会的な倫理として人間に必要なものであろう。また *ṭaṇṭa* や *piva* は、それぞれ渴愛・妄執や対象への愛着を意味に含むものであり、仏教を修する出家者にとっては断たなければならない恩であるといえる。

要するに、漢字で「恩」という場合には二通りの意味があると考えておくことが必要であるといえる。第一の意味は、中国古来の「なさけ」、つまり愛執や情としての恩である。第二の意味は、パーリ語やサンスクリット語の仏典を漢訳したことによって新たに付加された、「なされたる」「資助」という意味、つまり誰かを恵み、思いやるという他者への利他的な行為として表現されるものとしての恩である。そして第一の意味は世俗的な恩、第二の意味は出世間的な恩といえよう。語源的には何れの意味も「恩」の語から取り去ることは難しい。そして仏教の説く「恩」では、その語の世俗的な意味を否定するのではなく乗り越えることが目指される。

### 「法施」としての恩

右のように、恩を二系統の意味を持つものとして捉えると、例えば仏教で説かれる代表的な恩といわれる四恩についても、それを解釈する上でこの捉え方は有効である。漢訳仏典では「四恩に報ずる」という表現が常套句として見られ、常套句ゆえにその内容を明示していない場合も多い<sup>3)</sup>。そのため、「四恩」の指し示す具体的な内容については明確な一つの定説は

ない。が、さしあたっては冒頭にあげた『正法念処経』と『大乘本生心地観経』に説かれる内容が代表的なものとして考えられており、この二つの経典を例に考えるならば、『正法念処経』の母恩・父恩と『大乘本生心地観経』の四恩の父母の恩・衆生恩・国王恩は世俗的な恩であり、また前者の如来恩・説法師恩と後者の三宝恩は出世間的な恩として分けられよう。

さて、経典でこのように世俗的な恩と出世間的な恩との内容が区別されていくに従って、「財施」と「法施」ということが説かれるようになった。財施とは物質的な恵みや助けを意味するのに対し、法施は精神的な恵みや助けをいい、端的には仏の教えを意味する。仏教において、こちらの法施が恩のなかでも最上のものであることはいうまでもなく、シヤカのことを大恩教主というのもこのためである。白隠において恩の最重要なものと考えられているのも法施のことであり、たとえば「もし人菩提心を成すことを欲せば、須らく四弘願輪に鞭すべし。上求菩提下化衆、下化法施を第一と為す」(『宝鑑胎照』<sup>1</sup>傍線引用者)という文の示している通りである。

このようにして、本稿のはじめにあげた問題、すなわち出世間の教えである仏教が父母などの世間的な執着の關係にある対象への報恩を説くことの問題は、世俗と出世間との二種の恩のうち後者の恩をより高次におくことによつてその矛盾を解消されていると考えられる。以降、更に仏教における恩について考察を深めていきたい。

## 「法業」としての報恩

ところで、恩に関する仏教思想の特徴は、何より報恩行という実践の問題として説く点にある。通常、報恩というと、自分に恵みや資助などの恩を与えてくれた相手に対して報いることをいう。しかし仏教では、相手から恩を受けていなくても、その相手へ報恩の念をもつて行動することを命

じるのである。<sup>5)</sup>

これは、一般的には、仏教の縁起の思想で説明される。要するにあらゆるものごとには關係し合つて成立しているもので、この自分があるのも相手のあるおかげなのだから、相手に報恩するべきであるという説明である。

例えば、ものごとが相互に関連しあつて成立している中で、人がその一部分のみに着目して取り出して、そこに執着すると、かえつてその人はものごとを生じさせている業の因果律に束縛され、迷いの世界に陥つてしまう。だから、一部分に限定することなく、あらゆるものごとには報恩の姿勢をもつて向き合うというのは、その迷いの世界から解脱することにはかならない。

このようにして、仏教の縁起思想に基づいて報恩を行することを「法業」といい、修行者はこれを行うことを求められる。法業は無漏、つまり煩惱の無い心で行われるものであり、対する有漏の報恩行は仏教では「財業」とも呼ばれて、どちらかというとき定的に見做される。仏典において、しばしば「報恩をなせ」といわれ、あるいは「報恩をなすな」と矛盾した表現で説かれるのは、報恩行におけるこの無漏と有漏の違いによる。

## 仏教における報恩

以上において、まず仏教における恩とは法施であり、仏の教えそのものを意味することを述べた。仏の教えとは縁起説を根本とする無我の教えであり、苦からの解放の法である。

修行者はこの真理の法の施与者である師を仏と見做し、それに報恩することが報恩行となる。その報恩行の最大のものとは法施であった。では、修行者の自分の師に対する報恩行とは、師が自分に行つたのと同じ法施だと言えるのかというと、そうではないのである。仏教における報恩行とは、

あらゆるものに対して行うことでもあった。あらゆる他者が報恩行の対象となるので、それは自分へ仏法を施与した者への報恩行にとどまらない。

これは一体どう解釈したらよいのだろうか。自らへの仏法の施与者である師（である仏）に、修行者が報恩するというのは、どういうことなのか。この問題については次節以降、白隠による報恩の捉え方を見ていき、考察を述べたい。

## 二 白隠における「報恩」

### 『息耕録開筵普説』について

白隠は報恩をどのように捉えていたのか。この問題は、彼の著書『息耕録開筵普説』によく表われている。このテキストの主な読み手は白隠の弟子たちであると考えられ、内容には当時の消極的な禪の指導者たちや修行者の念仏双修への批判とともに公案の引用も多く見られて、参禅における一転語（最後の一句）の重要性が述べられている。特に一転語については、これが仏祖への報恩行であるとされ、修行者は必ずこの報恩を行わなければならないと述べられている。

白隠における報恩の捉え方について考察に入る前に、この『息耕録開筵普説』について若干説明を加えておく。このテキストの成立は一七四〇年の春、白隠が五六歳のときに、中国南宋末の禅僧である虚堂智愚（二一八五—二二六九）の語録『虚堂録』を提唱したことに由来する。そして一七四三年九月、白隠門下の文忠によって上梓された。題名にある「息耕」というのは、虚堂の自称する号の一つで、白隠はこの『息耕録開筵普説』以外の著作においても、虚堂ではなくほば息耕の呼称を用いている。<sup>①</sup>

これが書かれた事情については、序文に続いて付された白隠の侍者大庾による「印施解（印施の説明）」に詳しい。それによると、一七三九年に白隠は弟子の円桂祖純と大休恵昉を従者として吉永村（静岡県富士郡）に滞在し、その間、円桂と大休の要請で後学の鞭撻のために普説を口述した。その口述を大休が書き止め、円桂が訂正したものがはじめの記録である。なお、口述は心に浮かぶまま行なわれたため、前後の順序も特に注意が払われなかったという。<sup>②</sup>翌一七四〇年、松蔭寺における虚堂会での普説も読み上げられ、一七四三年に改めて東嶺円慈が校訂をし、東胡が再筆記したものが出版されることになったという。<sup>③</sup>

表題の「普説」というのは、普く正法を説いて人々を開宗するという意味で、經典では唐の実叉難陀（六五二—七一〇）訳による八十卷本『華嚴経』離世間品の「普く正法の説く智慧観察」がしばしば語の由来として指摘されている。<sup>④</sup>要するに、禅者が仏教に関する考えを人々にある程度まとまった形で示したものを普説と呼んで、その意図するところは、古人の直截な教えを広く説くことで修行者に自省をさせることにある。

白隠の普説には、『虚堂録』の法座を開いたときのもの以外にも『法華経』や『四部録』などにまつわる普説があるが、それらはいずれも短いもので、『息耕録開筵普説』のように大部なものには他に見られない。『息耕録開筵普説』は白隠によって漢文体で書かれた修行者向けの指導書として、まとまった一つの形式をもつものとしてはほば唯一といってよく、それだけこのテキストの重要性は大きいといえる。

### 『息耕録開筵普説』における報恩

この『息耕録開筵普説』は、現在のところ常盤義伸による意識及び注釈はあるが、白隠の思想の研究として発表されている論考は他に見られな

い。わずかにテキストの一部である念仏批判の部分が、浄土教と禪との比較研究上の一例として取り上げられているのが着目される<sup>⑧</sup>。

本稿でとりあげたいのは、『息耕録開筵普説』における白隠の報恩に関する議論である。このテキストの中には、「狗子仏性」をはじめ「皮肉骨髓」や「百丈野狐」等、様々な古則公案や禅僧の語録について触れられているが、白隠のそれらに対することばはほぼ毎回同じであり、修行者はそれらの公案についてよくよく考えなければならぬ、というものである。ごく稀に、他の禅僧による古則公案の解釈が引用される場合があるが、それらは「情識凡解」<sup>⑨</sup>（分別意識の凡夫の解釈）として退けられるために引用されていない。これらの白隠の説き方は驚くほど徹底されており、つまり白隠は古則公案や語録に対する特定の解釈や回答を自ら提示することを意図的に避けていると考えられるのである。

この白隠の意図は何のためか、その理由として考えられるのは、たとえば公案に対して特定の解釈を提示することが、その公案の意味を固定化することにつながり、禅の自由自在な問答の精神に反するためであると見ることができよう。固定されたことばで表現される「古則公案」は、修行者ひとりひとりの参究を通して、その時その場におけるさとりを自在に現前に開示する「現成公案」とならなければならないからである。

しかし、また別の意図もあるとも考えられる。その意図とは、修行者が一転語という自己自身のさとりのことばを述べることこそが、公案参究の主眼なのだとする白隠の修行観である。今回、論者が提示したいことも、この二つ目の意図に関することである。

公案参究において修行者が打ち出す一転語については、臨濟義玄（?—八六七）をはじめ、禅者の語録に度々見られる。この語は禅者の問答において、修行者が自身のさとりの見地を提示したことばという意味である。「転」の字について見ると、たとえば仏教では「転変」（潜在しているもの

の現出）や「転迷開悟」（煩惱を転じてさとりを開くこと）という語があるように、一転語とは問答の場をそのひとつとことよつてさとりのはたらきの現出した場へと転換することばであると理解することができる。

白隠の特徴は、この一転語の打出を仏祖への報恩とし、伝法の問題として捉える点にある。『息耕録開筵普説』の後半では、この一転語にまつわる古則公案が複数引用され、この一転語の打出こそが見性（さとり）であり、報恩なのであるという白隠の修行論が展開されていく。

### 第一の例：『碧巖録』第二五則「蓮華庵主不在」

それでは、ここからは、『息耕録開筵普説』の中で引用されている一転語に関する公案の例を通して、白隠の修行論における一転語の意義を示していく。とりあげるのは、三つの師弟間における問答である。

先に述べたとおり、白隠の『息耕録開筵普説』は前後の脈絡を考えられた書き方になっていないため、禅の師弟間の問答を扱った古則公案も、同著のなかで複数の個所に散見される。ただ、特に一転語を強調しているのは、『碧巖録』第二五則「蓮華庵主不在」に対する次の圓悟克勤の評唱の引用からはじまる、数頁にわたる部分である。

仏果曰く、「古人は得道の後、茅茨石室、折脚鐘兒内に野菜根を煮て、喫して日を過ぎ、且つ名利を求めず。放曠して一転語を垂れ、仏祖の深恩に報じることを要す」と。『息耕録開筵普説』<sup>⑩</sup>

この圓悟克勤（仏果）のことばは、「古人は道を得た後、草庵か石室に入り、脚の折れた鍋に野菜を煮て、食事をして日を過ぎ、名声や利益を求めずにいた。心を広くほしいままにして一転語を打ち出し、それによつ

て覚者たる仏祖の深い恩に報いなければならない」という意味である。

このように圓悟の評唱する『碧巖録』第二十五則「蓮華庵主不在」の本則は、そもそも次のような内容である。

蓮華峰庵主、拄杖を拈じて衆に示して云く、「古人這裏に到って、爲什麼にか住することを肯ぜざる」。衆、無語。自ら代つて云く、「他の途路に力を得ざりしが爲なり」。復た云く、「畢竟如何」。又た自ら代つて云く、「柳樛横に担つて人を顧みず、直に千峰万峰に入り去る」。『碧巖録』<sup>10</sup>

蓮華峰庵主（年代不詳）は拄杖をとりあげて弟子たちに示して言った、「古人はここに至つてどうしてとどまることを肯んじなかつたのか」。誰も言葉がなかつた。そこで庵主が自分で代つて答えた。「他らは途路でこれの世話にならなかつたからだ」。また言った、「結局どうだ」。また自分で代つて言った、「拄杖を横に担いで人を顧みず、真直ぐ千峰万峰に入つて行く」。右はこのような意味である。

拄杖とは、禪僧が行脚のときに使う杖のことである。これはしばしばさとの象徴として問答のなかで用いられる。よつて、蓮華峰庵主が拄杖を示していう「ここ」とは、さとの真つ只中のことであり、彼の一連のことばの意味するところは、さとりを得てもなお留まることなく、更に修行の道を進んで行くのだ、ということとなる。これについて、圓悟は同則の頌に評唱をつけ、「直饒（たとい）這般（かか）る田地（さとりの境地）——引用者注）に到るも、切に忌む、寒灰死火を守つて黒漫漫の処に打入し去ることを。またすべからく転身の一路有つて始めて得し」と述べる。訳すと、「たとえそういう境地に到つても、火の気のないようなところを大切にしないでただ真つ暗な所に入り込むことがあってはいけない。そこに転身の

一路がどうしてもなくてはならぬ。」となる。蓮華峰庵主の述べる修行の際限無さを、この圓悟のことはさらに動的な表現で強調しているといえよう。

なお、はじめに引用した圓悟の「古人は得道の後、茅茨石室、折脚鐘兒内に野菜根を煮て、喫して日を過ぎ、且つ名利を求めず。放曠して一転語を垂れ、仏祖の深恩に報いることを要す」の「古人」とは、ここでは蓮華峰庵主を指しており、「二転語」を述べたのも蓮華峰庵主ということになる。つまりこの一転語は、師の問いに対する弟子の答えではなく、師の問いであり、既にさとりを得た側から、まださとりを得ていない者を導くためのことばである。次に示すのも、修行者をさとりに導くことばとしての三つの一転語である。

## 第二の例…『碧巖録』第一三則「巴陵の銀椀裏」

次に引用する例は、『碧巖録』第一三則の「巴陵の銀椀裏」という公案に対する雲門文偃（八六四—九四九）の評唱についての内容である。この雲門の評唱の中に、巴陵顯鑒（年代不詳）の三転語がとりあげられており、白隱が『息耕録開筵普說』で述べているのも、第一三則自体ではなくこの三転語のことである。まず、白隱の文を引用する。

昔、巴陵に三転語在り。雲門大師云く、「我が没後に斎筵を設けること莫れ。只だ此の三転語を拵す。祖師豈に汝の謂う所の枝葉辺事を好み、茶菓珍饈をよしとせんや」と。古徳曰く、「ここにもしひとりの出で来たりて、『本来向上も向下も無し、参ずるをもつて什麼か作ん』と道うもの有らば、只だかれに道わん、『我れもまた知る、あなたが鬼窟裏に向かい活計を作せるを』と」。悲しいかな、「後人、多く道理



を作して云く、『麤言細語、皆な第一義に帰す』と。若し恚麼に会せば、しばらく去きて座主と作れ。一生多智多解なるのみにおわらん」と。

『息耕録開筵普説』<sup>19</sup>

訳すと、次のようになる。昔、巴陵に三転語があった。雲門は「私の死後、供養の齋をしてはいけぬ。ただこの三転語を参究すべきものとして挙げておく。仏祖はあなたがたのいう枝葉末節を好んだり茶菓や珍しい食膳をよしとされたと思うか、そんなわけはあるまい」と。圓悟は（『碧巖録』第七七則「雲門餠餅」の垂示で）こう言っている、「ここにもし一人の修行者が出てきて、『もともと向上も向下も無い、参究して何になろう』というものがあれば、ただ彼に言おう、『私も分かれます、あなたは鬼の世界に住んでいる』と。悲しいことだ、また圓悟は（同じ七七七則の評唱で）こう言う、「後の人は、道理ばかりにかかわって、『粗いことばに細かいことばも、みな真理に帰すのだ』と言う。もしそう思うなら、ここから去つて座主になり、経論の講釈をたれる座主になれ。一生、ただの物知りでおわるだろう」と。

巴陵の三転語とは、次の三つである。

一、如何なるか是れ道、明眼の人井に落つ。

（訳：道とは、ものをよく見ることが出来る人が井戸に落ちるようなものだ。）

二、如何なるか是れ吹毛の劍、珊瑚は枝枝に月をささう。

（訳：名劍とは、月を枝枝に支えて月光にかがやく珊瑚である。）

三、如何なるか是れ提婆宗、銀椀裏に雪を盛り。

（訳：龍樹の弟子の迦那提婆の宗旨とは、銀の椀に雪を盛り、両者を見分けることのできることだ。）

このうち、二番目は『碧巖録』第百則「巴陵吹毛劍」に独立して載せら

れており、三番目がこの『碧巖録』第二三則である。

巴陵は、別の僧から右の三つそれぞれを問われ、各一転語を述べて答えた。巴陵は僧に一転語を述べて、問答の場にさとりのはたらきを現わしたのである。そして、これらの三転語を師の雲門に示して、その法を嗣いだ。『碧巖録』に見られる圓悟の評唱によれば、その時の雲門の言葉は「他日、老僧の忌辰に、只だ此の三転語を挙げば、恩に報ゆること足れり」、つまり「他日自分の命日にはこの三転語を挙げれば、十分な報恩である」というもので、また圓悟は、実際に巴陵が雲門の言に従って「自後に果して忌辰の齋を作さず、雲門の囑に依つて、只だ此の三転語を挙げるのみ」だつたと述べている。白隱の引用はそのことを指している。その意味は、法を嗣ぐとは一転語を示すということである。

### 第三の例：破庵と宝上座の問答

白隱の『息耕録開筵普説』から、最後に引用する例は、明代の『山庵雜録』上に見られる、一転語を完成させずに死んだ修行者に関する話である。<sup>20</sup>

破庵和尚は資福（胡州の資福禪院―引用者注）を退き、徑山蒙庵の招に赴きて、委ねるに立僧首座職を以てす。宝上座有り。大知見を具し、住持首座開堂に遇いて、必ず横機捷出し、鋒を迎え勝を取る。一日破庵開堂す。宝上座至る。破庵垂語して曰く、「乾坤の内、宇宙の間、中に有り」と。宝擬議し、打出さる。その時、宝、破庵の語を挙し尽すを待ちて、乃ち進語するに、既に「中有」の処において打出さる。おもへらく破庵故に我を摧くと。単下に帰依し脱去す。火後に郷人、舍利を収めて破庵に呈す。破庵拈起して云く、「宝上座、ゆたかに你舍利八石四斗有るも、この一壁に置く。我が生前の一転語を還し来る

べし」と。地に擲して惟だ膿血を見るのみ。『息耕録開筵普説』<sup>21</sup>

### 一 転語と仏祖への報恩

要約すると、破庵祖元（一一三六—一二二一）が諸寺を歴て、径山の蒙庵元聡（？—一二〇九）に招かれてその首座を引き受けた。その時、なかなかの見識をもつといわれていた宝上座というものが破庵に教示してもらいに室内に來た。宝上座は、破庵を打ち負かそうとして口を開いた途端、逆に破庵に打たれて部屋を追い出された。宝上座は禪堂の自分の席に戻り息を引き取った。宝上座の火葬後、遺骨から仏舍利という尊い骨が出たが、破庵は「舍利よりも、生きていたときの一転語を還せ」といい、仏舍利を投げつけたという内容である。

常盤義伸によると、引用文中に破庵のことばは『宝蔵論』広照空有品の一節の、「それ天地のうち宇宙の間、中に一宝有り、秘して形山にあり、物を識り靈照するに内外空然、寂莫として見がたし。それを玄々と号す」<sup>22</sup>のはじめの部分であると推測されている。論者の推測を更に加えるならば、破庵は『宝蔵論』の「中に一宝有り」の「宝」を「宝上座」にたとえて、破庵と宝上座との、まさにその場限りの問答によるさとの場を現わそうとしていたと考えることができよう。しかし実際は、宝上座が自分の見識に驕り、知識によって破庵に答える素振りを見せたため、さとののはたらきが現われ出ることにはなかつた。それでもまた、破庵がことばによらない「打出」という動作によって、一転語のはたらきにとってかわるものを宝上座に示したときに、宝上座がそれにこたえることができれば、さとの場が現われたはずであった。ところが、実際には宝上座は禪堂の自分の席に戻り、あつけなく死んでしまった。こういう経緯があつたため、破庵は宝上座が死んだときに、仏舍利という形にとらわれたものよりも生前の一転語の成就することを求めたのである。

右まで一転語に関わる公案を三例紹介してきた。公案は、一般的なイメージでは難解な禅問答として考えられがちだが、実際にはここに見てきたように修行者たちの言行や問答、そして特にさとり（見性）にかかわる出来事の記録を抽出したものである。その中でも白隠は一転語について書かれている事例を取り上げて『息耕録開筵普説』において修行者たちにその重要性を教示した。ここにおいて見性は一転語に象徴されているのである。過去の人々は一転語をめぐって修行しさとりを得たのだということ公案で示し、現在の修行者たちも同じように一転語というさとの現出を目指さなければならぬ、というのが白隠の考えであるといえよう。

それでは、何故これほど一転語が重視されなければならないのか。これまであげた三例の他、雲居道膺（八三五？—九〇二）と修行者の問答など、『息耕録開筵普説』には、一転語の重要性を説くための逸話が、第一例にあげた『碧巖録』第二五則「蓮華庵主不在」に関するものから十話以上、連続して示されている。そこでいわれているのは、一転語がさとりであるということと、雲門と巴陵との関係のように、それが実質上、伝法に關係するということである。つまり一転語は、仏道の根幹たる慈悲行の原型ともいえる伝法に通じる行いであるからこそ、白隠によって重視されていると考えられる。白隠自身は伝法や嗣法ということばは使わないが、かわりにそれを「報恩」と表現して、次のように言う。

先ず須らく見性掌上を見るが如くし去れ。問には亦仏祖の言教を把り、看過せよ。心を以て古教を照らし、且つ真正の導師に見え、誓つて祖師最後の因縁に参決し、末期に一箇半箇を打出し、以て仏祖の深

恩に報答せよ。『息耕録開筵普説』<sup>⑤</sup>

右では、まず見性をはつきり体験したならば、それをすぐに捨てて、修行を続ける間にまた祖師たちの言教に参じなければならぬという。やや分りにくいのが、ここにいう「見性」とは一転語のことではなく、深い宗教的体験の次元における見性体験のことを指す。そして白隠は、心で古人の教えに光を当て、真正の導師に出会い、菩提達磨の最後のことばに参じることを決心し、死ぬまでに一人でも半人でも仏法を伝える人を出して、祖師たちの深恩に報じ答えなければならぬ、という。

諸仏は人々へ見性の法を伝えるためにこの世に出現したのであるから、修行者がその仏になる、つまりさとりを開くということは、修行者もまた人々に見性の法を伝えるということである。「心を以て古教を照らし」（以心照古教）は、通常「古教をもつて心を照らす」（古教照心）と表現されるのを、白隠が独自に言い換えたものである。通常の表現では、古教が修行者の心にはたらきかける意味となるが、白隠の表現では逆に、修行者の心の能動性が強調され、修行者が積極的に古教を点検するという意味になっている。

また、「祖師最後の因縁」とは、「皮肉骨髄」といわれる話で、禅の初祖菩提達磨がインドに戻ろうとしたときに、四人の門人たちと行ったとされる商量である<sup>⑥</sup>。これは、禅宗における伝法の代表的象徴的な逸話である。

このように白隠は一転語を重視する。そして、一転語以外の修行者の日常的な行いについては、たとえば焼香し、灯明をともし、茶を点て、供養の道具をならべ、花果を供え、多拜多礼し、一日六回の勤めをし、腕や指などを焼くといった苦行をしたとしても、仏祖の恩に十分の一も報いることとはない（一香灯を張り、茶湯を点て、供具を羅列し、華果を排布し、多拜し多礼し、六時行道し、身臂指を練ると雖も、仏恩に十分の一報分する

無し<sup>⑦</sup>）と白隠は断言する<sup>⑧</sup>。

以上のことから、白隠の一転語とは、伝法の証明としてまさしく明らかなさとり（証）のはたらきを持つものであり、白隠にとって仏祖への真実の報恩として捉えられていることが明らかになった。

白隠は後年、「隻手の音声」という公案を創作しており、それは修行者を見性体験に導くために効果が高いといわれている。見性体験は、修行者にとつて必須の体験として、白隠も様々な著作中で強く説いている。そして公案の重要性は、この見性体験に関わるだけではなく、修行者の一転語の打出という点においてその真価が発揮される。言い方を換えると、修行者自身が他者との問答において、一転語というさとり境地を示すことが、公案の真のはたらきといえるものである。

これまでの公案に関する研究では、古則公案を現成公案へと読みかえていくという方法が典型的であった。すなわち、禅において師が弟子を試し指導する際に出した問題や、その問答内容を公案（公府の案牘、官庁の調書・案件の意）と呼ぶことから始まり、特にその記録的な意味が強調されて「古則公案」となったが、公案は修行者にとつて単なるさとりの手段ではないのであって、現に目の前にあらわれている重大な問題であるという意味で「現成公案」ということが言われるようになったのである。白隠もまたこれに違うものではないが、公案における一転語ということをごくほど強調しているのは、彼の特徴であると考えられる。

## おわりに

仏教において報恩という場合、自らが受ける恩の内容とは法施であり、白隠にとつてそれは見性の教えである。また、自らが他者へ施与する恩、

つまり報恩の内容も法施であり、これも白隠においては見性の教えのことである。ところで、実際に自分へ仏法を施与した者であり恩人といえるのは師であるが、自分が報恩を行ずる対象者、つまり仏法を施与する相手はその恩人たる師に限らないのであって、ありとあらゆるものが報恩の対象となる。白隠では、それは「下化法施」と述べられている。

このように、あらゆるものを報恩の対象とすることは、特定の關係に束縛されないことであるといえる。仏教の修行者は、師という限定的・特定の相手から受けた恩を、その相手自身に返すのではなく、別の相手に返すことにおいて、有漏の報恩行という業からは脱するのである。このような仏教の報恩行は無漏の行いといえるのであり、それを修することは白隠によれば見性（さとり）といわれるのである。ただし、報恩の内容は仏の教えという法施として一貫していなければならない。

要するに、白隠にとつての報恩とは、特定の師に限らずあらゆる人々へと關係する行いであるという点で普遍性を帯びている。かつ、報恩行において施与し施与される内容は、時代・場所によつて変わることなく常に仏法であるという点で、これもまた普遍的であるといえる。ここに白隠における仏道修行の普遍性を見取ることができる。

#### 引用文献

白隠の文章は『白隠和尚全集』（全八巻、龍吟社、一九三四年—一九三五年）に拠つた。引用にあたって漢文はすべて漢文はすべて読み下しとし、表記を改めた箇所がある。また、巻数については、全集第一巻であれば、全集一と記した。

#### 注

- (1) 中村元「恩」の思想」、仏教思想研究会編『恩』仏教思想四、平楽寺書店、一九七九年、一—五五頁。
- (2) 雲井昭善「原始仏教における恩の思想」、仏教思想研究会編『恩』仏教

思想四、平楽寺書店、一九七九年、一—五五頁。五七—八六頁。

- (3) 岡部和雄「四恩説の成立」（仏教思想研究会編『恩』仏教思想四、平楽寺書店、一九七九年、一七三—一八八頁）によれば、四恩ははじめ三世紀から四世紀頃に訳された漢訳教典の中になりに見られるもので、当初の意味は布施、愛語、利行、同時といった仏菩薩が衆生を仏道へ導くための四摂事を指していたが、その後四恩ということばそのものが愛用されるようになり、「四恩に報ずる」といった表現が常套句として用いられるようになったという。

(4) 『宝鑑貽照』、全集一、二四七頁。

(5) この指摘は前出の中村元「恩」の思想」による。

- (6) 龍吟社版『白隠和尚全集』の、編集委員の森大狂らによる解題によると、一七四〇年の白隠の『虚堂録』提唱の際には聴衆が四〇〇人を超えていたということが記されている。「元文五年の春、白隠和尚五十六歳、虚堂録を提唱す。闍衆四百余。乃ち此の普説あり。寛保三年癸亥の九月、鵠林門下の文忠、之を上梓せり。始めは松蔭にて印施したるが、後に沼津の書売之を再摺せり。」（全集一、解説一—三頁）

- (7) ただし例外的なものとして、白隠が八二歳のときの『壁生草』巻中に「虚堂之録」の語が見られる。この指摘は、常盤義伸による。（常盤義伸『白隠』大乗仏典「中国・日本篇」二七、中央公論社、一九八八年、一九五頁。）なお、虚堂が息耕と自称していることについては、虚堂の「目賦息耕（目ら息耕に賦す）」という、耕作の手を休めて思わず歌ったときの、次の頌によると考えられる。

葉深く煙気暖かく、稗の軟かき骨毛香る。巢許清節を垂る。流れに臨み爾く忘れじ（大正四七、一〇三八下）

意味は、葉の表から立ち上る気は暖かく、うるちの柔らかく滑らかな毛が香る。単父と許由は節操をつらぬいて籠を垂れた。水の流れを見て、大切なことは忘れないように思う、という内容である。

- (8) 原文には「師、恬如として目を収む。唱えるは或いは五行、或いは十行。唱うるに随う。航、これを筆記し、純、これを訂正す。師、心に任せ浮ぶ所これを唱う。次序を顧みず。」とある。（全集二、三七〇頁）

(9) 正確には、大庾の「印施解」には、東嶺による校訂のことは触れられ

ていない。これについては、『東嶺年譜』による。

(10) 『息耕録開筵普說印施解』、全集二、三六九―三七三頁。

(11) 『大方広仏華嚴經』卷五四、離世間品第三八の二にある、原文の該當箇所は次の通りである。

仏子よ。菩薩摩訶薩に十種の智慧觀察有り。何をか十とす。いわゆる善巧分別、一切法を説く智慧觀察。三世一切善根なることを了知する智慧觀察。一切の諸菩薩行、自在變化することを了知する智慧觀察。一切諸法の義門なることを了知する智慧觀察。一切諸仏の威力を了知する智慧觀察。一切陀羅尼門を了知する智慧觀察。一切十方の不可思議を知る智慧觀察。一切仏法の智慧光明なることを知り、障礙有ること無き智慧觀察。是れを十とす。(大正一〇、二八七下)

また、無著道忠(二六五三―一七四五)の編による禅宗の用語辞典である『禅林象器箋』第十一類垂説門には、「旧説に曰く、普説は即ち陞座なり。上堂また陞座なり。但し普説は祝香を往かず、法衣を搭せず、以て異とす。普説は真浄より始まる。三仏またこれを行う。大慧に到りて方盛なり。普説は須らく是れ知見広博の人にして始得すべし。」云々とあり、禅宗における普説の始まりは真浄克文(一〇二五―一〇二)であるといふのが、大慧宗杲(一〇八九―一一六三)の『大慧普覚禪師普説』卷三に見られ、以来定説となつてゐる。このように普説の根柢が『華嚴經』にあること、真浄の普説については、白隠の『息耕録開筵普説』の冒頭におかれた天敬禪祚(臨済宗の僧侶で、白隠との関係は不明であるが、白隠の弟子の文忠によつて『息耕録開筵普説』の序文を請われたことが、序文に続く印施の趣旨文に記録されている)の序文にも記されている。また、彼は序文で「普説」とは「不説」であると述べ、千人万人の仏祖は一句も説いて説かず、千人万人はそれを会得して会得しないものであつて、もし一人の人がいてこの『息耕録開筵普説』を開いてみる以前のところに向かうならば、会得するところがないという仕方であつて得るだらう、という。この意味するところは、普説が一面では限定的な時間・空間において特定の人々に説かれてゐるものであることと、かつ仏教の普遍性においてはその限定的な時間・空間にとらわれないものである、ということである。

(12) 前出、常盤義伸『白隠』大乘仏典「中国・日本篇」二七、中央公論社、一九八八年。

(13) 藤吉慈海『禪と浄土教』、講談社学術文庫、一九八九年。

(14) 『息耕録開筵普説』全集二、三九二頁。

(15) 『息耕録開筵普説』全集二、四二二頁。ただし、ここで引用されている圓悟克勤のことばは、白隠の原文では「古人は得道の後、茅茨石室、折脚錫児内に野菜根を煮て、喫して日を過ぎ、且つ名利を求めず。放曠して一転語を垂れ、仏祖の深恩に報ずることを要す。」とあるが、『碧巖録』の原文では「古人は既に得道の後、茅茨石室の中、折脚錫児の内に、野菜根を煮て、喫して日を過ぐ。且つ名利を求めず、随縁を放曠し、一転語を垂し、且つ仏祖の恩に報ずるを要して、仏印を伝心す。」(傍線引用者)とあり、若干異なつてゐる。

(16) 『碧巖録』上、入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注、岩波文庫、一九九二年、三二―三三三頁。なお引用は本則のみとし、圓悟による著語などは省略した。以下の引用も同じである。

(17) 『碧巖録』第十三則「巴陵銀碗裏」の本則を参考に記す。「僧、巴陵に問う、「如何なるか是れ提婆宗。巴陵云く、「銀碗裏に雪を盛る。」

(18) これは『碧巖録』第七七則「雲門答鯛餅」の垂示からの引用。原文では「転ずるをもつて什麼か作ん」とあるのが、白隠の引用文では「參ずるをもつて」云々に変わつてゐる。

(19) 『息耕録開筵普説』全集二、四二二頁。

(20) 原典は忽中無愠編の『山庵雜録』上に見られる(続蔵、新文豊一四八、三三三頁)。

(21) 『息耕録開筵普説』全集二、四二四―四二五頁。

(22) 『宝蔵論』広照空有品を参照(大正四五、一四五中)。

(23) 前出、常盤義伸『白隠』大乘仏典「中国・日本篇」二七、三〇四頁。

(24) ここでは「末期」と記されているが、白隠の全集では「末後」と記されているところもあり、論者は「末後」で統一して表記する。

(25) 『息耕録開筵普説』全集二、四一〇頁。

(26) 『景德伝灯録』卷三に、次のように見られる。「乃ち門人に命じて曰く、『時まさに至りなんとす。汝等蓋そ所得を言はざるや』。時に門人道副対へ

て曰く、『我が所見の如きは、文字を執せず、文字を離れず、しかも道用をなす』。師曰く、『汝吾が皮を得たり』。尼總持曰く、『我が今の所解の如きは、慶喜の阿闍仙国を見しに、一見して更に再見せざりしが如し』。師曰く、『汝吾が肉を得たり』。道育曰く、『四大本と空なり、五陰も有に非ず。しかも我が見処は一法として得べき無し』。師曰く、『汝吾が骨を得たり』。最後に慧可、禮拜の後に位に依りて立てり。師曰く、『汝吾が髓を得たり』。(大正五、二一九中―下)

この出来事をもって、慧可の二祖としての伝法伝衣となった。この皮肉骨髓の話は、禅宗史上において様々な問題を起こしていることが指摘されている。特に、四人の弟子の得法の深淺をめぐっては、一…話の内容自体には深淺のあることは述べられていない、二…圭峰宗密(七八〇―八四一)が『裴休拾遺問』の「中華伝心地禅門師資承襲図」において得法の深淺を述べたのがはじまりで、彼の教相判釈に基づくものである、三…教禅一致か教外別伝かという議論との関係、といった様々な問題がある。(石井修道『真字「正法眼蔵」に学ぶ中国禅宗史話』、禅文化研究所、二〇〇三年、六一―六七頁参照)。

日本の道元は、皮肉骨髓の話はさとの深淺を言っているのではないと述べている(『正法眼蔵』「葛藤」巻参照)。白隠は深淺の有無自体を論じていないため、どのように捉えていたかは明確ではない。白隠にとつて重要なのは、伝法が問答において行われてきたという事実であると考えられる。

(27) 『息耕録開筵普説』全集二、四二一―四二二頁。

(28) ただし、公案参究と一転語の打出以外の行は真実には仏祖への報恩にはならないといえ、決して白隠において軽視されているわけではない。これについては、白隠の戒律観として別に論じる機会を俟つ。