

博士学位論文

白隠の修行観

小濱 聖子

お茶の水女子大学大学院
人間文化創成科学研究科

平成二十五年九月

目次

序章 …… 4

第Ⅰ部 白隠における修行と見性

第一章 白隠と仏教の伝統 …… 7

第一節 白隠の生涯と著作 …… 7
禅の伝統と白隠

第二節 白隠における見性 …… 9

修行の出发点にある「見性」／白隠のテキストにおける「仏性」／「性」から「心」へ／縁起の自覚と仏知の証得

第三節 唯識思想と『四智弁』 …… 13

白隠と唯識思想／『四智弁』の成立／『四智弁』の先行研究とその問題点
第四節 『四智弁』と『楞伽経』 …… 16

『四智弁』の構成／「三身四智」／白隠と『楞伽経』／「四種の法」と「四智」

第二章 白隠の修行体系 …… 22

第一節 大円鏡智―見性体験（発心門）― …… 22

大願心・大信心・大疑団・大勇猛心・大慚愧心／大円鏡智／円相

第二節 平等性智―観照三昧（修行門）― …… 27

十牛図／観照三昧／平等性智／無分別智

第三節 妙觀察智―公案参究（菩提門）― …… 31

仏祖の言教／現成公案と古則公案／「無字」の公案／修行における公案の意義／文字言句への参究をめぐる／妙觀察智

第四節 成所作智―上求下化（涅槃門）― …… 38

最後の一句

第五節 悟後の修行 …… 42

第Ⅱ部 修行と伝法

第三章 白隠における「報恩」 …… 46

第一節 仏教における「恩」 …… 47

「恩」の語源的な意味／「法施」としての恩／「法業」としての報恩／
仏教における報恩

第二節 白隠における「報恩」 …… 49

『息耕録開筵普説』について／『息耕録開筵普説』の説く報恩／第一の例…『碧巖録』第二五則「蓮華庵主不在」／第二の例…『碧巖録』第一三則

「巴陵の銀椀裏」 / 第三の例…破庵と宝上座の問答 / 一転語と仏祖への報恩

第四章 白隠における「戒」 … 58

白隠の著作に見られる戒と先行研究

第一節 仏典における戒と白隠 … 60

初期大乘仏典における戒と白隠 / 初期禅宗と戒 /

第二節 白隠と有為相似の戒 … 62

有為相似の戒

第三節 真正無相の戒 … 63

『寒山詩闡提記聞』について / 「沙門不持戒。道士不服藥。自古多少賢。尽在青山脚。」の解釈をめぐって / 『梵網經』における金剛宝戒 / 闇夜多における真正無作の戒体 / 「血脈論」における無作の妙戒 / 「証道歌」における仏性の戒珠 / 『摩訶止観』における円頓中道の大戒 / 煩惱と戒 / 白隠における伝戒

第五章 白隠における「念仏」と禪 … 72

第一節 主要テキストと先行研究 … 73

主要テキスト / 古田紹欽による先行研究 / 荻須純道による先行研究 /

先行研究と課題

第二節 「実相念仏」と白隠 … 77

『息耕録開筵普説』に見られる白隠の念仏観 / 「実相念仏」をめぐって

第三節 中国における禅浄双修と白隠 … 79

中国の浄土教思想 / 白隠の雲棲株宏批判 | 『六祖壇經』解釈をめぐって

第四節 浄土往生と見性成仏 … 83

「三昧発得」の意味 / 開仏知見と一大事因縁

終章 … 86

見性と伝法―修証一等― / 四弘誓願 / 中国禅との比較―研究の展望―

注 … 91

参考文献 … 115

凡例

- 一、白隠の文章の引用について、使用したのは主に次の二つの全集である。
 - ・『白隠和尚全集』全八巻のうち主にはじめの六巻、龍吟社、一九三四―一九三五年（文中では「全集」とし、巻数と頁数を表記した。）
 - ・『白隠禪師法語全集』全一四冊＋別冊総合索引、禅文化研究所、一九九九―二〇〇三年（文中では「法語全集」とし、冊数と頁数を表記した。）

なお、白隠の漢文著作については基本的に読み下した。その際、既に読み下し文のあるものについては、次の文献を適宜参考にした。

- ・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（白隠の『息耕録開筵普説』の現代語・訳注。）
 - ・鎌田茂雄『白隠』（日本の禅語録一九）、講談社、一九七七年（白隠の『荊叢毒蘂』巻四の読み下し・現代語・訳注、および『遠羅天釜』巻上・中・下・続集の現代語・訳注。）
 - ・加藤正俊『白隠和尚年譜』（近世禅僧伝七）、思文閣、一九八五年（白隠の年譜『神機独妙禅師年譜』の読み下し・訳注。）
- 二、 経典や語録からの引用には、大正新脩大蔵経、大日本統蔵経（新文豊版）、岩波文庫の『碧巖録』、同『無門関』、筑摩書房「禅の語録」シリーズの『証道歌』などを主に用いた。

- 三、 漢字は、基本的に新字体に改めた。

序章

ゴータマ・ブツダが自ら体得したのは現世の生における苦からの解脱の方法であり、それを他者へ説いたのは慈悲行であった。仏道の根幹にあるのは、このブツダの行いである。それは苦からの解脱と慈悲行との二つから成り立っており、別のことばで言い表すならばさとりと修行であろう。この二つはもちろん、ブツダにおいて分かち難く結びついていたのであり、彼の生涯はさとりと修行との統合によって表現されるべきものであろう。そしてまた、彼以後に仏道を志した者たちにおいてもそれは同様である。

ところで、ブツダが苦からの解脱の道を探求すべく志し出家したのは、単なる素朴な日常の苦に思い悩んだことが契機となったのではなかった。今このことを述べるのは、素朴な日常の苦が軽んじられるべきであるためではなく、これがブツダにおける問いの基本的なかたちに関わっているからである。出家に先立ちブツダが観じた苦とは、たとえば彼の言行を記した中阿含経の『柔軟経』に説かれているように、自らも老い、病み、死ぬにもかかわらず、他者の老いと病と死を憎悪し厭わしく思うという慢心としてまず自覚されたものであった。ここには他者の姿を通して自己の在り方を見定めようとする冷徹な眼差しがある。

この眼差しが問いの基本的なかたちである。老病死に代表される苦の本性とは何か、そして自己とは何者かという根本的な問いは、他者や自己を取り巻く世界を観察し、それを対自己的な問いとして捉え直して、自らの心の動きを知ることによって深められ究明される行くものである。

仏教に帰依する者は、この探究の基本的なかたちを個々の生において実践するのであり、すなわちその実践の道のりにその人自身の修行が形成され、さとりが証されて行くのである。仏教に帰依する修行者はいかなる者であってもさとりと修行から離れて存在することはあり得ない。そのような在り方は、要するに「かかる自己とは何者か」という疑問を根底に抱いてこそ真に追究することのできるものである。というのも、現世の生の苦というのはまず何よりも自らの人生の苦しみや思い悩みとして感知されるものであるからである。感知された自己の苦しみについて、それは何に由来するのかという外に向かう問いかけは、それを反対に内に向けるならば、その苦を感じる自己とは何者かという、人を内面へと向かわせる問いとなつて表れてくるのである。自己をめぐる問いが根本的に孕んでいるこのような動的構造こそが、その問いを問う人の修行を不断の営みとさせるものである。

このことに眼を向けるならば、「縁起」や「信心」、そして「仏」といった仏教上における重要なことばの数々は、修行者自身の仏道修行の実践の中でこそ意味を捉えることのできるものであり、また修行する自己にとって不可分のものとして理解されることによつてはじめて真実の意味を担うことばである。

本研究は禅の思想に即して、その伝統の流れに位置づけられる日本近世の禅僧白隠（一六八五―一七六八）の著作に読み取れる仏道修行の一面を明らかにしようとするものである。

禅は仏教の中でも、右に述べた自己とは何者かという根本的な問いを集中的に取り上げ、修行における「己事究明」を主要課題としてとりあげ先鋭化したものとして位置づけられよう。よって、そのような禅の修行者とは、自己とは何者かという問いを常に内面に抱き、外には掲げ、日々の営みにおける自己を取り巻く世界との関わりの中で、それを探究していった人々である。このような人々においては、先の「縁起」などの諸々のことばを用いて説かれる仏教を学ぶことは、己事究明の修行に外ならず、教えと学びの両者は彼らの中に融合されて全身で体现され証されるものであった。よって禅とは必然的にその修行者の数だけその教えの多様性をほこるものとなり、現在のこざれている膨大な禅語録はそれを示すものであろう。

多様な教えの記録をもつ禅は、インドから中国大陸を経て日本へ至る間に異なる時代や風土のもとで文字や伝達方法の変化を経つつも、己事究明という問いを根本に据え続けることよって、それを学ぶ人々を、教えの源泉にあるゴータマ・ブツダのさとりに常に向かい立ち帰らせようとする。人々は、時間や空間の流れのもとで転変し蓄積されていく教えの伝統を受容しながら、同時に時間的空間的なものごとを変えようとする力を超えた思想に与り、個々の修行を深めることとなるのである。

そして白隠は、この禅の伝統に於ける修行者である。彼は禅の伝統のうちにおいて「見性」（自己の本性を見ること）を課題として掲げ、自己とは何者か、さとりはいかに証得されるのかを問い、修行の道を歩んだ。言うまでもなく「見性」は禅における重要な教えの一つであり、禅宗の祖とされる菩提達磨（？―五二八）以降、特に六祖慧能（六三八―七二三）の作と伝えられる『六祖壇経』において度々繰り返し説かれていることばである。

ところで白隠の思想的な特徴には、この「見性」に加えて、禅におけるもう一つの重要な「伝法」ということを重視した点を指摘できる。伝法とは語の示す通り法脈の受け伝えであり、彼はそれを仏教の修行上の一大事として捉えていたことが、その著作から読み取れるのである。そして、この伝法こそは仏教の慈悲行の原点として位置づけられるものである。何故ならば、かつてゴータマ・ブツダが自らのさとした真理を他者へ伝えようとしたことが慈悲行のはじまりであり、伝法とはその再現にほかならないからである。

このような白隠の思想は、自己とは何者かという探究（見性）と、その探究を通して獲得するに至った真実を他者へと知らしめようと体现すること（伝法）との二つが、車の両輪のように組み合わせられて構成され、彼の修行を推し進めるものとなっているといえよう。その車の進む道は、かつてのゴータマ・ブツダの説いた道、すなわち仏道にほかならない。

以降の章では、白隠の修行観を主に彼のテキストにそって吟味し、仏道上の諸問題について考察する。禅の伝統の系譜に位置づけられる重要な人物として白隠は知られ、彼の遺した膨大な禅画や仮名法語は有名であるが、その思想については近年ようやく研究の幅が広がりはじめた状況にある。本研究は白隠の思想の中でも、仏教者の根幹にかかわる修行観を考察するものであり、彼の思想研究へ大きく寄与するものとなるだろう。

またこれは、極東日本の仏教者における西方インドに発した仏教受容という問題にも関わる研究でもある。本論では、日本とインドの間に存する中国仏教について言及すること

になるだろう。日本近世仏教における中国仏教の影響は、これも一つの大きな重要な問題であって、本研究では白隠のテキストに沿いつつ、彼の思想における特に中国禪の伝統の受容の程度をはかりたい。

ただし、研究の中心にあるのは、あくまで白隠の修行観である。白隠の探究した「自己とは何か」という根源的な問いは、それが根源的であるがゆえに、現代に生きる私たちも引き継がざるを得ないものである。彼の修行観は、その探究の方向性を知る一つのよすがとなり得るだろう。

第 I 部 白隠における修行と見性

第一章 白隠と仏教の伝統

これから白隠の修行観について検討していくのであるが、そのはじめとして、本章では白隠と仏教の伝統との関係について述べる。これは、白隠の仏教思想史における位置を確認しておくためである。白隠は自らが仏法を伝える者としてあることの自覚を強く持ち、後進の指導に努めたのであるが、それを支えていたのは、彼自身の直観的な見性（さとり）の深い体験と、それがまぎれもなく過去の祖師たちの修してきたことであるという強い確信であったと考えられる。

以下では、まず、かれの生涯についてその言行や著作に触れながら瞥見する。次に、彼が生涯を通して繰り返し返し人びとへ説いた「見性」について吟味し、それがゴータマ・ブツダ以来の仏教を引き継ぐものであることを彼のテキストから読み解く。見性というと、仏教のさとりということ、「ことばでは表現され得ない真理」などと言われることもあるが、ここでは主として白隠の著作の文脈に沿い、その語がどのように用いられているかということに気をつけて議論をすすめる。また、特に宗教的な修行上において人が経験する、いわゆる神秘体験としての見性という意味を強調する場合は、「見性体験」と表記することとする。

また、白隠と仏教、特に禅の伝統との関係を考える場合に注目されるのが、彼の『四智弁』というテキストである。というのも、この『四智弁』は白隠の思想において特徴的な唯識思想の概念を用いながら、その全体的な構成面では、祖師以来の禅宗で重視されてきた『楞伽経』を意識して著されたテキストであると考えられるからである。『四智弁』の詳細な内容については次章で取り上げるが、本章ではそれに先立って『四智弁』の白隠研究における意義について述べたい。

第一節 白隠の生涯と著作

白隠は日本臨済宗中興の祖といわれ、近世以降では盤珪（一六二二—一六九三）や鈴木正三（一五七九—一六五五）と並んで最も活動的な禅僧として名前の知られている人である。現在の静岡県沼津市原に沢瀉屋長沢家の二女三男の末子として生まれた。幼名を岩次郎という。この原は東海道五十三次の第十四番の宿場であり、長沢家は代々この原宿の駅亭の長として宿屋兼民間の通送を営んでいたといわれている。

白隠の出生や幼少期に関しては、後世名を成した人物に相応しく様々な逸話が語られている。白隠の母はその出産前夜、夢に伊勢神宮の神の使いから生まれてくる子どもが人々から慕われる人物になるという予言を授けられたといい、また幼少期の彼は非常に暗記力が優れており、寺の説法などを聞いて記憶していたと言われている。前者の信憑性については確かなものはないが、後者はあながち単なる創作話ともいえない可能性がある。というのも、現代のように高度な印刷技術や流通が発達していない当時において、書物を学ぶということはその内容をほぼ暗記することに等しかったと考えられるからである。

「東海道分間延絵図」によれば、白隠の生家長沢家の周囲には時宗の西念寺、日蓮宗の

昌源寺、臨濟宗の松蔭寺の三つが確認されるという。これらのうち白隠が深く関わったのは後ろの二寺である。昌源寺は長沢家の菩提寺であり母方に縁の深い寺で、もう一方の松蔭寺は、これを中興した大瑞（一六六〇）の甥が白隠の父にあたり、白隠も後にこの松蔭寺に住職したのはよく知られている通りである。

一七〇〇年、一五歳の時に白隠は松蔭寺の単嶺祖伝について出家し慧鶴と名づけられた。彼の年譜『神機独妙禪師年譜』によると、以降数年間は清水や美濃（現岐阜県）、若狭（現福井県）や伊予（現愛媛県）の諸寺へと行脚が続く。そして一七〇八年二月、越後高田の英巖寺において彼は連夜坐禅に励んでいたところ、ある晩の明け方近くに遠方の鐘声を聞き大悟見性したという。この見性体験については、後に改めて吟味することになるだろう。

英巖寺での見性体験を経てから、白隠は再び行脚の旅に出立し、信州飯山の正受老人（道鏡慧端、一六四二—一七二一）に参じる。そして先の見性体験で増上慢に陥っていた姿勢を正受老人から徹底的に否定され、その峻峻な指導のもと参禅を続けてようやく「無相心地戒」を授けられた。

白隠はそれ以後、再び行脚を続け、一七一七年に松蔭寺の住職となつてからも請われて全国を經廻っている。現在でも有名な「内観の法」は、こうした巡業の間に修行者の禅病（過度の参禅修行による一種のノイローゼ）を癒すため考案された養生法であるという。また一七二六年には再び『法華経』読誦によって大悟見性体験をしたという記録もあり、この頃から白隠の著作活動も精神的に行われるようになった。その著作には、本研究で扱う『四智弁』、『息耕録開筵普説』、『寒山詩闡提記聞』や『荊叢毒藥』といった禅の修行者に向けて著された語録類のほか、『遠羅天釜』や『夜船閑話』といった一般の人々へ宛てた書簡形式の法語などがある。

こうして一七六八年に没するまでの間、白隠は多数の著作、墨蹟や禅画を著し、そのきわめて盛んな教化活動からは、日本の禅の伝統が教学的実践的に吸収・継承された姿を見透かすことができるのである。

禅の伝統と白隠

白隠は二十代半ばに体験した宗教的な一種の神秘体験を自らの真実の修行の出発点とし、これを見性（体験）として、著作の中で繰り返し説いた。見性というのは、中国の禅の六祖慧能へ特に帰されることばであるから、白隠が自らの宗教的体験を見性と呼ぶことは、すなわち自身を禅の伝統を引き継ぐ者、伝灯に連なる者であると主張することである。また、禅者はゴータマ・ブッダのさとした真理を直接的に受け取り、そのさとりを追体験する者であるとされているので、禅の伝灯に連なる者であるということはすなわちそのまま仏祖の正統な弟子だということである。

この主張のために白隠がしなければならなかったのは、自身の見性（体験）を禅の伝統的な表現で著すことであった。ただし、それは上辺だけの記述レベルにとどまることであつてはならない。伝統を引き継ぐということは、自らのさとした内容を仏教のなかに位置づけるということであり、さとりへと至る歩みを過去の修行者たちの道と重ね合わせるといふことなのである。よって白隠の場合は、彼の見性という体験的なさとりの証得の道程

を、特に禅における主要な古典的テキストに沿って表現することが求められることになる。

そのように考えると、白隠と禅の古典と関係の深さを示す著作として、『四智弁』という彼の修行論が一つ浮かび上がってくるのである。『四智弁』とは、白隠が四智（大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智）の概念を用いて修行とさとりの関係を説いたものである。テキストの詳細な内容については後で述べるが、大まかな内容をいうならば、『四智弁』では、四智は修行の四つの段階的側面を表す象徴的な役割を担わされており、大円鏡智は見性（体験）、平等性智は観照三昧、妙觀察智は公案参究、そして成所作智は末後の一句（さとりのことば）という、修行のはたらきとなって現われる、仏の智慧として説明されている。更にその四智は、白隠によってそれぞれが東南西北の門として図式的に配置され、中央にある完全なさとりの智慧を取り囲むように示される。修行者は、その四つの門のいずれからも自由に出入して、中心にあるさとりの智慧を自在にはたらかせることができるようにならなくてはならない、というのが白隠の説くところである。

この四智の概念は、もともと禅の身体的な修行である瑜伽行と深くつながりのある『成唯識論』などで用いられているものであり、禅の祖師達磨より重視されてきたとされる『楞伽経』をはじめ、禅では馴染み深い概念である。また、白隠の『四智弁』の構成は、後述するように『楞伽経』との関連が推測される。

このようなことから、白隠の『四智弁』は修行について、つまりさとりの証得の道程について、彼の思想を禅の伝統のもとに表現したものと考えられる。別の言い方をするならば、白隠は自身の見性を『四智弁』において仏教の伝統的な表現や概念を用いて論じることによって、自らのさとりを仏教の伝統の中に位置づけ、その正統性を表明したといえよう。

これまでの白隠の研究では、『四智弁』のそのような重要性は指摘されてこなかったが、本研究では右のような考えから『四智弁』の意義を認め、以降の節において読み解いていきたい。その中で、右の『楞伽経』との関連についても改めて考察を加えたい。

だが、テキストの読解に入る前に、白隠と伝統的な仏教思想との関連を考えるために彼の説く見性の内容をもうしばらく吟味し、その仏教上の意味を明らかにしておきたい。

第二節 白隠における見性

修行の出发点にある「見性」

自己とは何者か。序章ではこれが根本的な問いであると述べた。この問いは白隠において「見性」という形をとって問われた。通常、この「見性」は「自己の本性を見ること」と言われる。つまり「見性」の「性」は「自己の本性（自性）」の意味である。そして仏道とは即今・此処の自己を究明すること、つまり「己事究明」であり、自己の究明が見性とされるのである。

白隠の修行論『息耕録開筵普説』をはじめ、その他様々な彼の著作には、仏道修行を志す者に対して「須らく見性を要すべし」と言われており、自己の真実のあり方を明らかにすることが修行の道に入るための起点に据えられている。白隠の修行論はほぼこの「見

性」をめぐる議論があらゆる方面に展開されていると言ってもよい。

ところで、白隠の著作にはこの「見性」の「性」を、「自性」以外にも「仏性」「仏心」「自心」といった別の語で言い換えている文が見られるのである。この言い換えの例は、『息耕録開筵普説』の中に出てくる文が分かりやすいので、今はしばらくそれを辿って見てみよう。まず白隠が「性」を「仏性」として捉えているところは次のとおりである。

汝参玄の上士に勸む。大丈夫兒は猛く精彩を著し一回性を見ることを要す。わずかに見性の分明なることを得れば、捨て去って箇の難透話頭に参決すべし。必定、『涅槃經』の謂う所の「諸仏世尊の眼は仏性を見ること掌上の阿摩勒果を觀る如し」¹を了知せん。「『息耕録開筵普説』」²

訳すと、あなた方深く修行に参じる者たちに勸める。しっかりした者は勇猛に生き生きとした様子で一回見性しなければならぬ。少しでも見性が明らかになったら、それを捨てて一つの古則公案に参じて決着をつけなければならぬ。必ず『涅槃經』の「諸仏世尊の眼は掌上のアーマラカの果実のようににはつきりと仏性を見る」という意味を知るだろう、という意味である。

この文からは二つのことが分かる。まず修行者（参玄の上士）の「性を見ること」が、仏（諸仏世尊）の「仏性を見ること」と言い換えられていること、それから、その「仏性」は『涅槃經』から引用された語であるということである。『涅槃經』で説かれる「仏性」において最も有名であるのは「一切衆生悉有仏性」の一節であろう。この一節は『涅槃經』中に一度ならず登場するもので、一般的には「すべての衆生には仏性がある」と訳される。日本では道元（一一〇〇—一二五三）もこの一節に着目し、それを独自に解釈して「すべての存在は仏性である（悉有は仏性なり）」と読み解いたことは既に知られているとおりである。

白隠のテキストにおける「仏性」

さて、『涅槃經』における「一切衆生悉有仏性」の文の解釈は、「仏性」をどのように捉えるかによって、かなり重大な問題を含む。語義的には単に「仏の本性」を意味する「仏性」が、「仏種」（仏に成る種）や「如来蔵」（如来を内部に宿すもの）と見做されることによって、「一切衆生悉有仏性」を「すべての衆生には仏性がある」とする従来の解釈は「すべての衆生は仏に成る可能性を持っている」という解釈へと意味変換され、結果として、仏性の実体視や修行不要論（本性が仏なのだから修行しなくてもよいという見方）を安易に導き出すという問題が起きるようになってしまふという問題である。『涅槃經』の説く「仏性」は、このような「仏種」や「如来蔵」という微妙な意味合いで捉えられることが多く、このことは現在でもしばしば議論されることである。

しかし、白隠が「仏性」という場合、これは右のような意味合いを含んでいるとは考え難い。白隠は、ものごとの実体視と修行不要論の二つともを強く否定しており、前者については「大凡世間所有の一切諸法は、六塵を超出する底、一箇もまた無し」³ というよう

に、すべてのものごとは唯だ人の心⁴によって捉えられた色・声・香・味・触・法の六境に過ぎず、実体があるのではないと明確に述べている。また、後者については、白隠があらゆる著作を通して修行の必要性を強調しているのは本研究でも示す通りである。

それでは、白隠のいう「見性」の「性」とは、どのようなものであるのか。これを考える手がかりとなるのが、次の文である。

自心上に向かい参究して、一氣に進んで退かざるとき、自性、他性、衆生性、煩惱性、菩提性、仏性、神性、菩薩性、有情性、非情性、餓鬼性、修羅性、畜生性、乍ち一念子間に、一見見徹して毫毛も留めず、大事を了畢し、生死を透脱す。「中略」己事の究明は須らく頭燃を救う如くすべし。「『息耕録開筵普説』」⁵」

訳すと、自心の上に向かって参究して、一氣に進んで退却しなければ、自己の本性・他者の本性・人の本性・煩惱の本性・菩提の本性・仏の本性・神の本性・菩薩の本性・生物の本性・非生物の本性・餓鬼の本性・修羅の本性・畜生の本性は、たちまち一念の起きる間に、一目で徹底的に見て細い毛の一筋も残さず大事をさとり、生死から解脱する。「中略」自己の究明は火のついた頭髪を救うように（このように一氣に）しなければならぬ、という意味である。

右の文からは、「見性」の「性」が「自性」や「仏性」に限っていわれるものではないことが明らかである。つまり白隠の「見性」は「自性を見ること」や「仏性を見ること」だけを言うのではないし、だから「自性は仏性である」という論理を主張するのでもない。如来蔵的な解釈も行われぬ。白隠において、「見性」とは、様々な「性」を見るという意味であり、先述の通りその「性」とは単にものごとの本質的なあり方を意味する語であると考えられるのである。

ところで、この白隠による「性」の理解には、仏教における自己探求のかたちが表れている。そのかたちとは、序章でも述べたように、他者の姿を通して自己の在り方を見定めようとする冷徹な眼差しである。「見性」を一般的な「自性を見ること」と理解することとどめず、様々なものごとの本性を探ろうとすることによって、むしろ「性」（ものごととの本質的なあり方）という根本的な存在論的問題へと目が向けられることになるのである。

「性」から「心」へ

仏教の伝統にあつて、人が認識するものごととは、まず六識という心の分別によって生起する所のものである。白隠の禅思想もその例外ではなく、彼にとって「心」こそが「性」を知るうえで重要なはたらきをなすものであった。そして、この自己が見ているものとや世界とは、要するに自心の描くところのものに他ならないのであるから、「見性」とは畢竟「自心」を明らかにすることと同義となる。こうして、「自性」は白隠において「自心」や「仏心」に言い換えられる。

若し人、仏を覚めることを欲せば、先ず須らく心を見るべし。仏は是れ心所に成ず。

而して心の外に更に仏無きが故に。」「『息耕録開筵普説』⁶」

大乘経とは何か。「中略」必定決定、自家本具底の仏心を指すものなり。「『息耕録開筵普説』⁷」

右のはじめの文では、人が仏を求めるならば、まず心を見なければならぬ。何故なら、仏は心に生じるものであって、心の外に仏は無いからである、という。この文はまた、仏と心を魚と水の関係にたとえて、魚(仏)は水(心)に求められるのであってその逆ではない、と説明されている。⁸『息耕録開筵普説』のこの文中では「心の外に更に仏無し」と言われ、「自心」ではなく単に「心」となっているが、他の著作では「自心即是れ仏け」(『遠羅天釜』卷之上)などあり、「心」は「自心」のことであると理解してよいだろう。

また二つ目の文では、大乘経典という仏の教えは、自己に本来具わっている仏心をはっきりさせることを説いているのであり、その心とは仏心であると示されている。更にこの仏心は、識転変して顕現した仏の智慧とされ、次のように言われる。

たずぬるにそれ、番番出世の如来は衆生に仏知の見道を開かしめるため故に、世に出現す。「『息耕録開筵普説』⁹」

この一つ前に引用した文では、仏の教え(大乘経)とは自己に本来具わっている「仏心」をはっきりさせることだったが、右の文では、仏(番番出世の如来)が人々に説いたのは「仏知」を明らかにすることの教えであると述べられている。ここにおいて、「見性」の教えは「見仏知」の教えとなる。

縁起の自覚と仏知の証得

これまでの議論を簡単にまとめると、白隠の「見性」とは、さまざまなものごとの真実のあり方である「性」を見ることであった。そのさまざまなものごとというのは関係性のもとにある。よって、本来的に無我であり、無常すなわち空というものがものごとの真なる性である。これは「空性」といえよう。そしてものごとの本性には、縁によって生起し、また縁によって滅するという、縁起・縁滅の理がはたらいているのである。

このような縁起・縁滅の理と空性は、まさしくゴータマ・ブッダが菩提樹下においてさとりに会得したところであり、この理を直観的に体得するのが仏道修行の第一である。白隠の体験的に会得した見性の内容もまたそれに等しいことがこれまでの彼のテキストから判断することができる。

ところで、白隠は右の「空性」を証得し見性するにあたって、人の心のはたらきを重視する。人はものごとを日常的に眼耳鼻舌身意の六つの識によって分別認識し、その六つの識を含めた「心」のはたらきが人をして仏を成ぜしめると彼は述べるのである。そしてこれは「仏知」が明らかにすることでもあった。このようにして「心」のはたらきを見究めていくことが白隠にとって修行の基本的な姿勢であるとされているのである。それは同時

に、仏の智慧を明らかにすることもできる。したがって、白隠にとっての修行とは、仏知を証得することと云い換えることができる。

では、この仏知とはどのように証得されていくのか。次に検討すべきことは、白隠における仏知の証得の道であり、それが記されているのが『四智弁』である。

第三節 唯識思想と『四智弁』

白隠と唯識思想

ここで『四智弁』の内容の検討の前に、白隠と唯識思想とのつながりについて述べておく必要があるだろう。「心」に着目し、すべてのものごとは心に仮に生じるといふ理論を集大成したものが唯識思想である。唯識思想では八識をはじめとする様々な心の区別をして¹⁰、それらの境界において縁起によつてものごとが生起すると説く。これは厳密には唯識であり、心のはたらきを強調する唯心思想であるとは言えないかもしれないが、唯識思想の思想的な根元としてしばしば言及される『華嚴経』『十地品』には、「三界は虚妄にして、但だ是れ心の作なり、十二縁分は、是れ皆な心に依る」¹¹と述べられており¹²、世界を生起させる識の細やかなはたらきに重きをおいて説明するのが唯識思想であるとすれば、様々な識を統合し、一つの心全体として捉えてようとする唯心説になるといえよう。つまり唯識も唯心も、どちらも人の心を中心的に扱っているのであり、両者の違いは同じことについてのアプローチの角度が異なるに過ぎない。

さて、白隠の『四智弁』は、修行の実践を唯識思想の説く八識転依と四智顕現の説によつて、仏知のはたらきとして理論的に説明しようとしたものである。彼が『四智弁』において唯識思想を扱うことの意義はここにあるといえる。どういうことか。

禅と唯識思想は、瑜伽行の実践において共通している。禅は見性というさとり体験を重んじるが、それを必ずことばにして説明することを求められる。一方の唯識は、瑜伽行の実践体験を理論的に説明したものである。白隠が「見性」の体験的な側面を説明しようとしたとき、唯識の理論を参考とすることは十分に理由のあることといえよう。ただ、白隠の『四智弁』で述べられているのは、あくまで唯識思想を用いた白隠独自の修行と見性についての説であるのは、今後示していく通りである。

次に、テキストの内容に入るにあたって、まずその成立と先行研究を示しておく。

『四智弁』の成立

白隠の『四智弁』の成立をめぐっては、現在刊行されている龍吟社版『白隠和尚全集』全八巻の中の、第一巻のはじめにある、編集委員の森大狂¹³と妙心寺の後藤光村による収録作品の解説が参考となる。それによると、同全集の第六巻に収録されている『四智弁』は「宗門向上の事に属して、従来、世に出でたることなし。滄海和尚会下の写本を以て底本とし、更に東嶺和尚の真蹟本を以て之を補苴せり」¹⁴と説明されている。文中の滄海和尚というのは、滄海宜運（一七二二—一七九四）のことであると思われる、彼は日向（宮崎県）出身の者で、白隠下で開悟して明石（兵庫県）の龍谷寺に隠居したと伝えられ

ている禅僧である。

『四智弁』にはこの滄海が関わっていることは推察されるが、テキストの正確な成立時期などの事項については詳細が書かれておらず、テキスト自体にも、内容の最後に「此の弁書、寛政四年（一七九二年―引用者注）壬子改春六鳥、播州龍谷の滄海老師、冬制の大応録会中、古帆窟にて写す。」と付記されているが、成立時期に関しては先述の解説以上のことは不明である。

ただ、この『四智弁』を白隠の他の著作と比較してみると、『四智弁』の見性に関する記述部分には、彼が六三、六四歳頃に創作した公案「隻手音声」について全く触れられておらず、代わりに「隻手音声」を創作するまで専ら用いていたという「趙州無字」の公案について書かれているのが見られる。そのため、『四智弁』の成立は「隻手音声」の創作より以前、つまり一七四七、八年以前であると推測されるのである。

更に白隠の年譜『龍沢開祖神機妙禅師年譜』¹⁵には、一七五〇年の白隠六六歳の冬、播州の龍谷寺から請われて『息耕録』（『虚堂録』。これについては後の章を参照。）を評唱したという記録がある。よって、『四智弁』立はこの一七五〇年よりも更に前に成立していたとも考え得る。

『四智弁』の先行研究とその問題点

白隠の『四智弁』に関する研究には、これまで近藤文剛による「白隠禅師における四智弁について」¹⁶と、アンナ・ルツジェリによる「白隠の唯識観―『四智弁』を通して―」¹⁷の二つが挙げられる。

ルツジェリによる研究は、『四智弁』を、白隠が見性と悟後の修行を説明するために唯識説を用いたものという見方をとり、『四智弁』の白隠の記述を一部分抜粋しながら紹介しているものである。白隠が唯識説を見性と修行の説明のために、いわば譬喩方便として採用していることは、確かにその通りであろう。しかし、この『四智弁』の内容は、一般的に知られている『成唯識論』¹⁸などの説く唯識説とは異なった、白隠独自の四智に対する解釈がなされており、それについては更に白隠の述べていることを詳しく読み解いていく必要があると考える。

その点、本章の考察に関連するといえるのは、近藤による研究である。近藤の研究は、まず護法の『成唯識論』と白隠の『四智弁』とを比較した後、次に『四智弁』を中国唐代禅僧の洞山良价による五位説¹⁹と比較して、白隠の『四智弁』と『成唯識論』や洞山五位説との相違点や共通点を論じたものである。つまり、白隠の説く四智それぞれが、『成唯識論』の五位（資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位）の修行階梯のどれに該当するのか、また洞山説における五位（正中偏・偏中正・正中来・偏中至・兼中到）の修行階梯ではどれに該当するのか、ということが考察されている。洞山五位との比較は、『成唯識論』との比較よりもやや小さく扱われているが、これは白隠の『四智弁』を、唯識思想という面で代表的な仏典『成唯識論』と比較し、また禅宗という面で伝統的な洞山五位の説く境界と比較しようとした試みといえよう。この近藤の研究は、『四智弁』よりも『成唯識論』に基点が置かれる傾向はあるが、両者における四智の捉え方についてかなり詳しく比較を行っており、その点で重要である。

近藤の研究では、まず『成唯識論』の実践修行道の五位説（資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位）²⁰ をとりあげて、そのなかの究竟位における真涅槃と大菩提を述べ、この大菩提において四智相應の心品があることを説明している。

唯識説において重要なのはこの四智であり、四智は迷いの所依である阿頼耶識・末那識・意識・前五識のそれぞれが転じて証得されるものと見做される。白隱の『四智弁』で展開されている四智の捉えかたも、その点では同じである。しかし『成唯識論』では、四智は究竟位でないことと完全に証得しないことと、その究竟位に至るには三大阿僧祇劫を経なければならぬことが説かれているところを、白隱の『四智弁』では、修行者が真に大悟徹底すれば四智すべてを直に証得できると説かれているのであって、近藤はこのような『成唯識論』の歴劫成道とそれに対する白隱の一超直入の即身成仏説とを対比した。なお一超直入というのは『証道歌』に出てくる語で、さすればただちに如来の境地へ入るという意味である²¹。

たしかに、『成唯識論』は漸次の修行とさとりを説いているという見方をされることが多い。しかし、実は必ずしもそうとは言えない面もあって、たとえば八識相互の関係とその転依に関する研究においては、『成唯識論』の護法の説では、第六識が初めに汚れがなくなつた瞬間、同時に八識すべても汚れがなくなると説かれていることがすでに検証されている²²。同時ということとは、つまり漸ではなく頓ということである。

こうしてみると、『成唯識論』のような伝統的な唯識説も、白隱の『四智弁』も、さとりは時間的な制約のもとに捉えられるものではなく、いわば永遠の一瞬という全瞬間的なできごとであるとし、その一方で修行者の具体的な実践の立場からは、漸的に有限な時間の流れのもとでおきるものであると把握しているという見方もできるのであって、そうであるならば両者は共通の内容を説くものであるといえよう²³。

以上のルツジェリと近藤以外には、『四智弁』を主題にしたものではないが、これに言及したものに真流堅一の「白隠禅における人間形成の思想」²⁴ がある。この真流のことはそのまま引用するならば、「白隠は仏性（人間性）に関する修・證の伝統的問題について、四智弁（これが白隠の研究的論文としては唯一のものである）において、『一時に其理体を證して』『階級を経ずして仏地に至れども、若し次第を以て修行せざれば』『究竟大菩提を成就する事あたはず』として、『次第修行』を、見性頓悟の禅門の立場を含みつつ、重視して、そこに仏智の発展段階を区分している」²⁵ という。真流の述べていることをまとめると、つまり白隱の『四智弁』には頓悟かつ漸次修行という修証関係と、そこでの智慧の発展段階が示されているということである。ここで真流が『四智弁』を「白隠の研究的論文としては唯一のもの」と考えている点は、論者と同じ見解である。しかしながら、真流が文中で「仏性」を人間性と読み替えている点については慎重な判断が必要であり、論者は真流の立場をとらない。これについては、先に挙げたルツジェリや近藤の研究などにおける克服すべき問題点と同様、他の禅思想や仏教思想との関連のもとに、白隠の実際のことばを辿っていく必要があるだろう。

ここで、本研究は『四智弁』の意義について、以上の三つの先行研究に加えて新しい視点を立てたい。それは禅宗で伝統的に重んじられてきた『楞伽経』との関係性のもとに『四智弁』を捉える視点である。

第四節 『四智弁』と『楞伽經』

白隱の著した法語の中には様々な経典や禅語録からの引用が見られ、彼の仏典研究の深さをよく示している。まさしく白隱の著作における特色もそこにあるのであって、彼は様々な仏典を引きながら、その時々相手の相手に合わせて、自由自在に仏の教えについて説いた。つまり仏教の対機説法を実践したと考えられるのである。

そのような彼の著作の中でも、『四智弁』は先述の仏知を唯識思想における四智（大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智）²⁶として取り上げて、それを修行の具体的な実践方法と関連付けて論じた重要な著作である。自由自在な議論の進め方の多く見られる白隱の著作の中でも、『四智弁』は珍しく論理的でまとまった修行論が展開されており、白隱の修行観を把握する上で大きな手がかりとなるものである。

仏知を論じるにあたって四智をとりあげたところに、白隱における中国の禅仏教への回帰的な志向を見出すことができる。勿論それは中国禅を唯一絶対のものとして認めるということではなく、根本にはインドのゴータマ・ブツダによる教えと修行が目指されていたことはいうまでもない。が、彼は当時の禅宗の修行が形骸化していることに危機感を抱き、中国唐代の禅風の盛んであった時代を理想として掲げて、それを日本において再興しようとしたのである。というのも、四智の思想は、その中国において禅の初祖達磨（？―五二八？）がインドからもたらしたとされる四巻『楞伽經』にも類似の形を見ることができるところである。

本節では、まず白隱の『四智弁』と、この『楞伽經』との関連について述べる。

『四智弁』の構成

『四智弁』の全体的な分量は、全集において一〇頁に収まる程度の比較的短いテキストである²⁷。その構成を示すと、次のようになる。

- 一、三身四智について
- 二、大円鏡智（鏡のようにあらゆるものを正確に現す智）と見性体験
- 三、平等性智（すべてが平等であることを証する智）と觀照三昧
- 四、妙觀察智（平等の中に区別のあることを証する智）と公案参究
- 五、成所作智（あらゆるものをそのなすべきことの成就に導く智）と最後の一句
- 六、全体のまとめ、及び第五智・法界体性智

このように、仏智である四智のそれぞれに、修行である見性体験、觀照三昧、公案参究、及び最後の一句が割り当てられている。また、四智はそれぞれ東・南・西・北の四方向に割り当てられて、最終的には円を描くような循環構造として示されており、修行が限りなく続くことが強調されている。

「三身四智」

さて、『四智弁』は冒頭におかれた三身四智についての問答から始まる。三身とは、仏

の法身（真理の当体）・報身（仏の因行を積んだ報いとして得られた仏身）・化身（衆生の救済のために応じて現われる仏身）であり、仏教ではしばしば三つのうちいずれを重視するかで論争が行われてきた。また四智とは、煩惱を離れた清浄な四種の智慧であり、唯識説の説く次の四つをいう。すなわち、大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智である。

或問曰く、三身四智と云は、本来具足するか、後得智の境界か、一時に証得するか、次第を以て修行するか。答曰、本是人々具足すと云へども、明めざれば得ることあたはず。夫学者参究功みちて、仏性頓に現前すれば、一時に其理体を証得して、一成一功成。階級を経ずして仏地に至れども、若し次第を以て修行せざれば、一切智、自在智、究竟大菩提を成就する事あたはず。「『四智弁』²⁸。」

右では、質問者は仏の三身四智について、一…本来的に人に具わっているのか、又は事後に得られる境界であるのか、二…頓悟で得られるのか、又は漸次の修行を要するのか、という二種類の問題をあげている。それに対する答えは、一については、人に本来具わるものだが追究しなければ得られないという。二については、追究の実践が満ちれば仏性は一気に現前するものであり、修行者は一気にその理も実体も証得して仏地に至るが、修行は漸次に進める必要がある、というものである。もしそうしなければ、すべての仏の智慧、意のままの智慧、きわめてすぐれたさとりは得られないという。白隠のいう「仏性」が「見性」に関連して、要するに「空」を指すことは既に述べた通りである。

証得の頓なることと、修行を漸次に進めることとの関係については後述するので、いまは何故「三身四智」を問うのか、白隠がここで言う「三身四智」は何に基づいて取り上げられているのかを考えておきたい。

白隠と『楞伽經』

白隠自身は、『四智弁』の中で「三身四智」を取り上げる理由を説明していないが、他の著作の中では、たとえば『於仁安佐美』巻之下の中に、見性体験の説明として「隻手纒に耳に入る則ば、者裏一点の煩惱無く、菩提なく「中略」三身四智、いつしか心上に煥爛として」²⁹とある。また『藪柑子』も同様に見性体験の説明として、「単々に行住坐臥の上に於て、透間もなく参究しもて行き侍れば、理尽き詞究まる処に於て、忽然として生死の業根を抜翻し「中略」三身四智の宝聚を運出し」³⁰、と述べている。また唯一、他の仏典との関連を示すことができるのは、著書『槐安国語』巻二の中で、宗峰妙超の語録『大灯国史語録』にある「三身四智を円にし、八解六通³¹を偏にす」³²を引いている部分である。

この宗峰妙超の語はまた、永嘉玄覺（六六五―七一三）が作者であるとされている『証道歌』の「三身四智、体中に円なり。八解六通、心地に印す。上士は一決して一切了す。中下は多聞にして多く信ぜず。但し自ら懷中に垢衣を解けば、誰か能く外に向かいて精進を誇らん。」³³の文に基づく。永嘉は六祖慧能の直弟子であり、この慧能の説法集『六祖壇經』にもまた「三身四智」が説かれているのである³⁴。

このように、「三身四智」は白隠から遡って、宗峰妙超、永嘉玄覺、慧能へと辿っていくことができる。そして慧能の『六祖壇経』では、次に述べるように、「三身四智」が『楞伽経』に由来するテーマであることが示されている。

『楞伽経』は四世紀末から五世紀初めに成立したと考えられ、この経典の内容を一言で述べると「仏語心」ということになる。これは『景德伝灯録』の馬祖道一（七〇九―七八八）の章で、馬祖が『楞伽経』を表した語であり、意味するところは「不立文字」「教外別伝」「以心伝心」である。根拠となっているのは、『楞伽経』の中の「世尊の諸説の如くは、我、某夜に最正覺を得てより、乃至某夜般涅槃に入る其の中間に於て、乃至一字も説かず」³⁵。（成道の夜から涅槃の夜に至るまで、仏は一字も説かなかった）という一説である。

禅宗におけるこの『楞伽経』の重要性は、菩提達磨が慧可にこの経典を授けたという伝承からも窺える。『続高僧伝』卷一六によると、達磨は慧可に『楞伽経』を渡して「我れ漢土を觀るに、惟だ此の経有り。仁者、依行して自ら世を度ることを得べし」といましめたという。慧可はまた弟子たちにも『楞伽経』を読ませたという。『六祖壇経』には、六祖慧能の法嗣である智通³⁶がこの『楞伽経』を千回近く読んでいたが「三身四智」の意味が理解できなかったので、師の慧能を訪ねて説明を求めたという話³⁷が記されている³⁸。

『楞伽経』自体は、「三身」と「四智」とを併せて「三身四智」として書いているところは見られず、「三身」も一般的に知られている法身・報身・応身または法身・応身・化身ではなくて、法仏・依仏・化仏（別の漢訳例では法性仏・等流仏・変化仏）と表記しているのが特徴的である。この三身説は、『楞伽経』において、自己の心の現わす世界を淨化する方法の頓・漸を問う部分で取り上げられており、その答えは、依仏は頓つまり一時に無相の境界に轉換し、化仏の働きでは漸淨であり、法仏は依・化の二仏をもって顕現するというものである。もう一方の「四智」も、この経では言及されておらず、ただ、阿頼耶識の転依を意味すると考えられる議論が展開されている部分があるため³⁹、それが唯識説における「転識得智」と同内容であると見做されている⁴⁰。

高崎直道によれば、『楞伽経』の内容は「組織化されない、大乘の種々の教説の断片的な集成」⁴¹であるが、二つの重要な点があるという。一つは、瑜伽行唯識派の唯識説に由来する八識等が経中に説かれていることであり、もう一つは、如来蔵が阿頼耶識と同一視して説かれている点であるという⁴²。特に後者について、「『楞伽経』は、如来蔵とアーラヤ識を同一視したが、それによって如来蔵説を特に展開させたというわけではないように見受けられる。むしろ、アーラヤ識を如来蔵と同一視することによって、アーラヤ識に一つの新しい解釈を与えたというべきかもしれない。それは、唯識説を唯心説に引きもどすことにもなったようである「中略」如来蔵説に対しても、それを方便説として空無我の方向に戻そうとしているから、全体として見ると、その意図するところが「中略」大乘の根元ともいうべき空性と唯心への還元というところにあつたのではないかとすら思わせる」⁴³と高崎は述べている。

つまり『楞伽経』の内容は、「仏になる可能性」と見做されがちな如来蔵を阿頼耶識と同一視することによる唯心説という一面があるといえる。これを白隠の「見性」の内容と比

較すると、通常は「仏になる可能性」の如来蔵と同義とされる「仏性」についても、白隠はその「性」を抜き出して「空」であることを強調し、すべてのものごとは縁起によって生起するのだから本質的に空であるという点に集中して、唯心思想としての「見性」を説いたと考えることができる。

以上、白隠の「三身四智」は、さしあたって『楞伽経』にまで源流を辿り得ることを示してきた⁴⁴。白隠が『楞伽経』をことさらに重視したというのを彼のテキストから証明することは難しく、彼は『楞伽経』に対する特別な注意を明記してはいない。しかし、『楞伽経』が中国唐代における初期の禅宗において重視されてきたことと、白隠がその唐代の禅風を理想としたことを併せて考えるならば、『楞伽経』と白隠との接点は明らかであると考えられる。そして白隠の『四智弁』は、特に『楞伽経』の説く真理を観ずる四種の法との関連が考えられるのである。

「四種の法」と「四智」

『楞伽経』は三身について触れ、阿頼耶識をさとりと関連させて転識得智を類推させる述記はあるが、いわゆる大円鏡智をはじめとする四智そのものについての説明は無いように思われる。ところが、四種の法で真理を観ずる修行ということが述べられている部分があつて、それを讀むと、白隠の著『四智弁』で展開されている四智とその修行論との類似が見られるのである。

『楞伽経』の四種の法による修行の記述は、仏が大慧菩薩の請願に対して答えた、「菩薩が大修行を成就するための四種の法」として、次のように述べられている。

菩薩摩訶薩は四法を成就し、修行は大方便なることを得。いわく何をか四となす。謂えらく善く自心の現を分別することと、外性の非性なることを観ずることと、生住滅の現を離れることと、自覚の聖智を得て善く楽しむことなり。是れを名づけて菩薩摩訶薩よ、四法を成就し修行は大方便なることを得。「『楞伽阿跋多羅宝経』⁴⁵」

ここではすなわち①現象世界の様々な姿かたちは自心の現し出した所のものだという理をよく知ること、②自心の外の事物には実体のないことを観察すること、③ものごとの発生と持続と消滅は仮のすがたであると知ってそれに捕われないこと、④こうした真理を自ら直観し会得してそれをよくもとめて実践すること、という四つが説かれている。

これを先に引用した『四智弁』の冒頭の三身四智の問答に続けて書かれている、白隠による簡単な四智の説明と比較してみよう。白隠の『四智弁』は次のようにいう。

何をか一時証得すと云。識神乍ち碎けて、仏性頓に現前すれば、光明漫々として天地に満つるを大円鏡智、清浄法身とす。是八識の所変なり。六塵の諸法、見聞覚知、皆仏性となるを、平等性智、円満報身とす。真智明なるが故に、能く法理を弁へ知るを妙觀察智とす。是報身にして又化身を兼たり。咳唾掉臂、動静運為、みな法性に称ふを成所作智、化身自在の境界と曰ふ。「『四智弁』⁴⁶」

まず「何をかく八識の所変なり」までの文を訳すと、識神（阿頼耶識）が一気に砕けて、仏性、つまり空がたちどころに現前すれば、光明が天地に満ちる。それを大円鏡智、清浄法身とする、これが八識が変じる所である、ということである。文中の「識神」とは単に心や精神を意味する場合もあるが、例えば『無門関』第一二則「瑞巖主人」では特に業識（業（煩惱）を縁として生起した主観的な識）と同義に用いられている。白隠の場合には、煩惱を生じる迷いの最深奥にある阿頼耶識を指して言っていると考えられ、それは『四智弁』以外の著作で「八識頼耶の含藏識を粉碎し」⁴⁷て見性することや、「八識を転じて、大円鏡智と為す」⁴⁸と述べていることから推測できる。

これを先の『楞伽経』の四種の法と比較すると、①の「現象世界の様々な姿かたちは自心の現し出した所のものだ」という理をよく知ること」の意に通じる。

次に、白隠の『四智弁』で「六塵の諸法、見聞覚知、皆仏性となるを、平等性智、円満報身とす。」とあるの文の意味は、色・声・香・味・触・法の六境に煩惱をおこさせる諸々の物事や、見聞覚知するものが、みな仏性となるのを平等性智といい、円満の報身だということである。これは、第一段階の大円鏡智における見性体験の「十方世界、天堂地獄、自らの身心に和して、一時に打破了る」（「八識弁」という主客未分の状態から、見聞覚知などの諸感覚の知覚へと移行した段階であるといえよう。この段階でも報身の仏ではあるが、まだ他者へのはたらきかけがないために、化身とはいえない。が、ともかく、ものがすべて自分の六つの感覚によって知られている様子をよく観察していく段階である。これもまた『楞伽経』と比較すると、②の「自心の外の事物には実体のないことを観察すること」であると理解できる。

三つ目の『四智弁』における「真智明なるが故に、能く法理を弁へ知るを妙観察智とす。是報身にして又化身を兼たり。」では、白隠は妙観察智について、真実の智慧が明らかであるから、物事の理をよく理解する智である。これは報身と化身を兼ねる、という。ここでは、先の平等性智において自らの諸感覚においてとらえられるものごとの観察の段階から、それを踏まえて他者に対応していくという能動的なはたらきをもつ化身を兼ねた段階へと移るのである。これもまた『楞伽経』では③の「ものごとの発生と持続と消滅は仮のすがたであると知ってそれに捕われないこと」という修行者の能動的な姿勢と通じる。

最後に『四智弁』の「咳唾掉臂、動静運為、みな法性に称ふを成所作智、化身自在の境界と曰ふ。」とある成所作智とは、咳をしたり肘を揺らしたりする動静や体の運びが、すべて法性につりあっていることをいう。これは仏の化身でもあり、衆生救済のはたらきが自在な境界である、と白隠はいう。これは『楞伽経』の④「こうした真理を自ら直観し会得してそれをよくもとめて実践すること」に対応すると考えられる。

このように見ると、白隠の『四智弁』にはその構成において『楞伽経』の影響があると考えざるを得ず、彼は『楞伽経』を念頭において『四智弁』の四智の内容の構想を練ったのではないかとも思えるのである。

勿論、禅僧であれば『楞伽経』の影響を受けないということもあり得ない。しかし白隠の特徴は、それを唯識思想における転識得智の論理と融合させたところにあると言えよう。そうしてみると、彼は『楞伽経』（の一部）を『四智弁』によって新しく蘇らせたともいえるのである。ここに、白隠と禅の伝統との関係の一端がうかがえる。

以上のような四智および三身についての白隠の解釈は、修行者の見性体験からはじまる修行の深まりに沿うように説明されていると見做すことができる。白隠にとつての仏道を学ぶ者の目指す境地は、活撥々地にさどりの自由自在なはたらきを行う禅者であるから、こうした四智証得の「一超直入」的な解釈も、禅の立場によるものである。これは、通常知られる唯識の五位における「歴劫成道」的な修行階梯とは、かなり異なった印象を与えるものである。白隠の『四智弁』に説かれている仏身は、修行者自身が証すべきものであり、修行者の身体を離れて、別に超越的な存在を想定しているものではないといえる⁴⁹。

それではいよいよ、『四智弁』の本論を読み解いていこう。

第二章 白隠の修行体系

第一章では『四智弁』冒頭の三身四智に関する問答と、四智に関する簡単な説明部分をとりあげて、白隠が見性と悟後の修行のあるべき様態を説くのを見てきた。『四智弁』ではその後で、再び大円鏡智から成所作智まで順番にとりあげられて、修行者の見性とその修行の進み方に関する詳細な説明が展開される。それは仏の智慧をはたらかせる修行を四智との関連のもとに階梯的かつ重層的に示しており、唯識思想に依拠しながら、白隠における一つの修行体系といったものが見られるのが特徴である⁵⁰。だが、それについては最後に図によって示すこととし、まずは白隠の説く四智を順番に読み解いていこう。

第一節 大円鏡智―見性体験（発心門）―

大願心・大信心・大疑団・大勇猛心・大慚愧心

何をか大円鏡智と云。所謂初心の学者、此の大事を了せんと欲せば、先大願心を起し、大信心を發して、本来具足の仏性を見徹せんことを要とし、尋常見聞の主人を疑ふ可し。行住坐臥、動靜逆順の境に於て、親く氣を沈めて即今如是一切の物を見る底の者は何物ぞ、聞底の者は何物ぞと、如是疑ひ、如是思底の者は、畢竟して如何なる物ぞと、念々相続し、大勇猛心、大慚愧心を奮發し、疑ひ將て行く時は、工夫自然に純熟して天地一片の疑団となり、氣通り心さはがしくして、鳥の籠に在るが如く、鼠の錢筒中に入れて出ること得ず、還ること得ざるが如し。『四智弁』⁵¹

まず修行者は大願心と大信心を起して、本来具わっている空なる本性としての仏性を見究めようとし、また認識する主体としての自己というものを疑うことを始める。これは、清浄なイメージを有する仏性に対して、汚穢の有情としての自己を立てるという方法による己事究明である。「疑ふ」というのは疑問を持って追究するという意味である。自己の本性とは何かという疑問は、とりもなおさず自己は何によって存在しているのかという疑問であり、自己を支える真理を探究することにはかならない。修行者は自己の本性の追究を通して、真理への道をたどり始めるのである。

次に大勇猛心と大慚愧心が必要となる。自己の追究は、修行者が行住坐臥する日常生活において、常に行われなければならない。つまり、動作する時も静かに止まっているときも、修行者は絶え間なく継続的に自己とは何かを問うのである。絶え間なく行わなければならないので、それを維持する大勇猛心が必要である。また、この自己とは先述の通り、清浄な仏性に対する汚穢の有情であるから、その見苦しさを自分自身の内に対して恥じ、かつ外部にその気持ちを表明する大慚愧心も必要となるのである。そして、この探求が進むと、修行者にはそのうち世界が疑いのかたまりになって、もはや心は落ち着かず、檻や袋に閉じ込められたような状態になるという。

四智のあらわれる初め、大円鏡智とは、大願心・大信心・大疑団・大勇猛心・大慚愧心を起して仏性と自己の追究を行わなければならない。単なる願心や信心ではないので、すべて大の字によって強調されている。これは、たとえば白隠の『息耕録開筵普説』では古

人の文を引用して「参禅は須らく三要を具す。一は大信根有り。二は大疑情有り。三は大憤志有り。若しこの一つを欠けば鼎の足の折れるが如し。」という三つにまとめられている⁵²。

本文中には明確に書かれていないものの、唯識思想の八識に対応させて読み解くならば、ここまですでに前五識・意識・末那識までを対象とした説明である⁵³。「即今如是一切の物を見る底の者は何物ぞ、聞底の者は何物ぞ」というのが前五識についての対処であり、「如是思底の者は、畢竟して如何なる物ぞ」というのが意識についての対処であり、「大慚愧心」というのが我愛の根本である末那識についての対処といえよう。

大円鏡智

これらの修行が進むと阿頼耶識が現前する。

其時益々進で少しも退かざる時は、水晶の世界に入るが如く、全体内も外も、暈も天井も、敷居も柱も、野も山も、草も木も、人間畜生、道具入物も、さながら幻の如く、夢の如く、影の如く、煙の如く、両眼明かに開き、気を正し慥に見るに、有る様にも有り、無い様にも有り、何とも知れん境界顕る。是を識神現前の時節と云。是を不思議な事に思ひ、難有事に思ひ、喜んで沈着の心を生ずれば、やがて二乗外道邪魔の窠窟に墮して、永劫にも真仏性を見ること能はず。此時少しも境界に貪着せず、精神を奮て、専一に工夫すれば、或は坐して坐することを忘れ、立て立つことを忘れ、我が身を忘れ、前の境を忘れなどする事、時々ならん。此時進んで退かざれば、識神乍ち破れて、仏性頓に現前す。是を大円鏡智と云。是即初発心住、便成正覚の端的なり。八万法門、無量の妙義。一時に其根源を識得して、一成一切成、一壊一切壊、法として具足せずと云ふことなく、理として円満せずと云ふことなし。『四智弁』

[4.5]

第七末那識まで、ひたすら自己へ、己の内側へと向って行ってきた探求の閉塞感に氣を取られず、更に認識する主体としての自己とは何かを疑っていくと、やがて自分も含めて全てが水晶のように透明となり、物事を観じようとしても、有無の認識分別の消えた境界が顕現する。白隠は、これを「識神現前の時節」といつている。既に述べたとおり、識神は阿頼耶識のことであると見てよい。この阿頼耶識が現前した時点で、その不思議に喜んで落ち着いてしまつては、真の仏性は得られない。すなわちさとりにはならない。この境界を越えて、忘我の境地になるとこの阿頼耶識が破れて、仏性が完全に現前して大円鏡智が証得される⁵⁵。白隠はこの大円鏡智をもって、「初発心住、便成正覚の端的」といい、はじめて発心が定まり⁵⁶、心が真諦の理に安住して疑いのなくなった修行者とみなしている。そして無数の仏の教えや、その無量の微妙な意味についても、一瞬で根源を理解できて、すべてが成立するとともにすべてが破壊される空となり、存在として充足し、理もまた完全に具わつているというのが、白隠の説くところである。

この阿頼耶識について、白隠は「来るに先鋒と為し去るに殿後と為る底の、生死根本、一切善悪の法を含蔵する者、是れなり」（「八王子弁」）⁵⁷ といい、来るときには真つ

先に来て、去るときには最後に去る生死の根本であつて、すべての善悪のものごとを含んでいるとしている。つまり転識得智において阿頼耶識は源初から全てのものごとの生滅の根本としてはたらし、仏智としては最後の大円鏡智となるものだということである。

右に示した引用文には、白隠の他の著作においても見性体験を述べた部分と共通する表現がみられる。どういふところかというところ、たとえば『遠羅天釜』巻之下で、白隠は二十四歳の時の自分の見性体験について、次のように表現している。「二十四歳の春、越の英巖の僧舎に在つて苦吟す。昼夜眠らず、寢食共に忘る。忽然として大疑現前して、万里一條層氷裏に凍殺せらるゝが如し。胸裡分外に清潔にして進むこと得ず、退くこと得ず、癡々呆々、只だ無の字有るのみ。〔中略〕此の如き者数日、乍ち一夜、鐘声を聴いて発転す。氷盤を擲碎するが如く、玉楼を推倒するに似たり。忽然として蘇息し来たれば、自身直に是れ巖頭和尚。三世を貫通して毫毛を損せず、従前の疑惑、底を尽して氷消す。声高に叫んで曰く、也太奇也太奇、生死の出づ可き無く、菩提の求むる可き無し。伝灯千七百箇の葛藤、一捏を消するに足らず。此に於て、慢幢、山の如くに聳え、橋心、潮の如くに湧く」⁵⁸。この白隠の驕りが、すぐに正受老人道鏡慧端によつて厳しく指導し直されたことは、既に良く知られたとおりである。

また、『荊叢毒藥』巻四に収録されている「八識弁」は、白隠が八識について述べている短い論考であるが、その中で白隠は大円鏡智に関して次のように述べている。「第八頼耶含藏識、或は無分別識と道ふ。暗鈍昏愚、茫々蕩々、死水の湛寂なるが如し。過去の憂悲愛悪、一切塵勞等の事を收入して、遺すこと無し。喜怒苦樂、種種染淨等の法を執持して、失すること無し。行者、単単に進修して、乍ち此の暗窟を打破すれば、則ち大円鏡光、乍ち煥發し、四智を成就し、三身を円証せん。是の故に、或は如来藏識と道ふ。冥府に在りては、化して浄玻璃鏡と称する者も、亦た是れなり。彼の学者、須らく此の無分別識の上に於て、毫釐も退かず、単単に参究して切に一転を求むべし。大疑団を著して謂らく、既に是れ頼耶無分別識なり。一点の思想無く、一点の情念なし。正与麼の時、生は何れの処より来り、死は何れの処にか去ると。或は忽然念起の処に向て、即ち者箇の一念子却て何れの処より起ると究め、或は趙州の無字、洞山の麻三斤等の一則を取て、專一に挙揚し去れば、則ち工夫、次第に成熟して、行て行くことを知らず、坐て坐することを知らず。空蕩々、虚豁々、万里の層氷裏に浸殺するが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似たり。恐怖を生ぜず、前進して退かざれば、則ち忽然として氷盤を擲摧するが如く、玉楼を推倒するに似たり。十方世界、天堂地獄、自らの身心に和して、一時に打破し了る。此を八識田中、一刀を下す底の時節と言ふ。十方、虚空無く、大地、寸土無し。大円鏡光、乍ち煥發して、清浄円明、寔に等比無し」⁵⁹。

このように、白隠においては、「氷盤を擲碎するが如く、玉楼を推倒するに似たり」という見性体験が「大円鏡光、乍ち煥發」する大円鏡智のあらわれる時節であるとともに、そこで修行が止まるようであれば「慢幢、山の如くに聳え、橋心、潮の如くに湧く」分岐点にもなってしまうということが読み取れる。

ところで、この大円鏡智は、『成唯識論』では第五究竟位で得られる智とされている。四智のうち、後述の妙觀察智と平等性智は、第三通達位でも一部分は会得されるが、この大円鏡智と最後の成所作智とは修行の完成した仏の位における智であつて、この時に妙觀

察智と平等性智も完成するというのが、『成唯識論』の説く修行体系としての五位と四智との関係である⁶⁰。特に大円鏡智は、鏡のようにあらゆるものを正確に現す智という意味であり、先の白隠の文では、その完全性が法身に比されている。そして白隠の特徴は、この大円鏡智を四智のはじめに提示している点である。白隠は、大円鏡智を見性体験の説明として四智のはじめに提示することによって、見性（さとり）が修行者の側からいうと漸次修行の始まりであるが、仏智の側からいえば時間にもなにもものにも制約されないすべてを貫いてあるということ述べていると考えられる。これは白隠の唯識思想における最も重要な特徴であって、指摘しておかねばならない。

よって、この大円鏡智のほかの三つの智はいつ得られるのかという疑問については、さとりと修行との二面から答えなければならない。果たして大円鏡智となる阿頼耶識の転依の前にほかの七識は転依し、大円鏡智のほかの三つの智は得られているのかという、修行する人間の側に立つてさとりを時間的な証得の対象とみなす問題の取り上げ方に対しては、次のように考えることができよう。すなわち、さとりの智慧を四智に分けて論じているのは人間のための仏教の譬喩方便であって、本来真理であるさとりは差別がない。だからさとりの智慧は、さとりとして唯一絶対であり、四智別々に人間が細分したり、操作できるものではないのである。しかし一方で、生身の修行者は差別の世界に生きているから、その身にさとりの智慧を得たことを証していくには、様々な相の違いがある。それが四智の違いとして方便的に表現されているのであり、右のような問い方自体が成り立たないものである。

だが、やはり人間は時間的空間的な制約のもとでの修行に意識を戻さねばならない。この故に白隠は次のように述べる。

雖然、初入の菩薩は初生の仏子にして、仏性の慧日は出たれども、業雲未だ晴れやらず、道力微弱にして見性明了ならざる故に、大円鏡智は東方に約して、発心門と名く。譬へば大日輪の須弥の東方に現出して、山河大地、万象森羅、一片の光明なれども、猶陽光の熾ならざるが如し。『四智弁』⁶¹」

初めて発心して仏道に入った修行者は、仏の子として初めて生まれた者であり、それまでの生と根本的に異なっている。しかし、ここにおいてものごとと理とが完全に具わった状態になって、仏性の智慧が光り出ても、まだ業に捕らわれ、仏道修行の力が微弱で、さとりが明らかでない。よって、大円鏡智というのは、シャカの四門出遊の説話に簡約するならば、シャカがはじめに出た東門にあたり、まだ発心の入り口であるということ、白隠はここでも繰り返し説く。それはまた、太陽が東方から昇ってきて、この広大で揺るぎない大地世界が光明に照らされても、まだその陽光は盛んではないということに譬えらるる。

円相

門の譬えについて一言述べておくと、続く平等性智、妙觀察智、成所作智は、それぞれ南門、西門、北門に比せられる。つまり四智すべてが証得されると、東南西北をめぐる大

きな円相を描くことになるのである。この円相は、修行とさとりの循環性という修証一等を表す図として、禅の歴史において重要なイメージである。

円相は、歴史的には中国よりさかのぼってインドに由来すると考えられており、その初めのものは法輪であろう。また、『景德伝灯録』巻一四の龍樹（一五〇―二五〇頃）の章に月輪が登場することは有名である。そこには「尊者、復た座上に於て、自在身を現ずること、満月輪の如し。一切衆は唯聞法音するなり。師の相は観ず。」とあり、偈に「身に円月相を現じ、以て諸仏の体を表す、説法其の形無し、用弁は声色に非ず」とあり⁶²、龍樹が衆生に説法するために座に上がると、その身が満月輪のようになったという。偈では、その円相が諸仏の体を表現しているという。道元はこの場面をえがいた壁画を見て『正法眼蔵』の「仏性」巻を書いたとされる。つまり円相は仏性の象徴である。柳田聖山は「円相は完全なもの、本来で自然なもの、すべてがここから生まれ出て、そこに死んでゆく、無限に大きい、運行体のイメージを持つ」「一切空を説く般若の思想は、最初にインドで起こるけれど、空を円のイメージで把えるのは、中国民族の知恵である。涅槃や法身のイメージについても、事情はあまり変わるまい。仏陀のことばを、円教とするのは、中国ならではの発想である」「中国で起こる禅仏教は、円相のシンボリズムを深める。人類の文明とともに古く、中国民族に固有の、円相を再発見するところに、禅仏教の歴史がはじまる」という⁶³。この円相は、人の心、つまり識を表しているとも考えられ、五冠山順之の「四対発相説」の図では、円のなかに牛や卍、王などの記号を書き入れて、修行の位相について説いている例があげられる⁶⁴。洞山五位の図も円相によって心を表している例に含まれるだろう。

心の構造について、唯識の考え方では、第八阿頼耶識は他の七つの識が存在し変化する原因となる識であり、また七つの識は阿頼耶識が存在し変化する原因であると説明される。つまり、第八識とその他の七つの識とは、お互いに因であり果となる関係にある。前五識・意識・第七末那識までは顕在的な心のはたらきであり、第八阿頼耶識は潜在的な心のはたらきである。白隠は大円鏡智の説明を四智の最初におこなうことよって、修行者の心（識）が真実にさとるには、この潜在的な心のはたらきを転依させることを第一に優先させるべきことを主張していると考えられる。

以上までで、白隠における四智のうち大円鏡智についての説明を読み解いてきた。白隠における大円鏡智とは、見性体験において発心と信心の定まる段階で証得される智であった。発心とは発菩提心の略であり、正しいさとりに向かう心を起すことである。この大円鏡智に関する白隠の論は、伝統的な唯識思想の経論における説明と比較すると、修行の階梯に、はじめに仏知の完全な円満性を据えている点で、異なった説明であるといえる。その理由は、何度も述べてきたとおり、白隠が修行者の体験的な側面を重視して四智について論じようとしたためであると考えられる。

また、この大円鏡智の出現の段階を、見性（さとり）との関係でいうならば、ものには自性（自己性、実体）が無い、空である、ということ直観で体得した瞬間であるといえる。立川武蔵は空の思想を行為の思想であるとし、行為の時間を「目的が達成される前」と「目的が達成される瞬間」と「目的が達成された後」とに分けた⁶⁵。修行を行為

とし、さとりを誤解を恐れずにあえて「目的」と言い表すならば、大円鏡智の証得は「目的が達成される瞬間」であるといえる。これもさとりに他ならないが、仏教の修行においては、目的が達成された後、すなわち悟後の修行も重要であり、それは白隠も続く平等性智以下で述べる所である。

第二節 平等性智―観照三昧（修行門）―

十牛図

次に、『四智弁』における平等性智についての記述から、白隠における平等性智と修行との関わりを考察する。

一旦見道分明なれども、観照の力強大ならざるが故に、動もすれば、習気煩惱の爲めに碍へられて、逆順境界に於て尚自在ならず、牛を尋ぬる人、一旦、真の牛を見徹したりとも、猛く鼻貫索を以て制せざれば、早晚又逃れ去るが如し。故に牛を見れば、先牧牛の法を専要とす。〔『四智弁』⁶⁶。〕

これを訳すと次のようになる。ひとたび仏道を明らかに見究めるようになっても、智慧をもつて物事の実相をとらえる力は強大でないために、少し身動きすると、業の潜在的余力や煩惱が障碍となつて、自然な境界でも流れに逆らつた境界でも束縛なく自在な状態にられない。牛をさがし求める人が、ひとたび真の牛を見究めても、勇猛に牛の鼻を綱でつないでいうことをきかせることができなければ、早晚また牛が逃げていつてしまうようなものである。だから牛を見たら、まず牧牛の方法が専ら重要であるのだ。

白隠は、ここで先の大円鏡智を得てもまだ観照の力が足りないので、状況によつて左右されてしまうから、「牧牛の法」を修めるようにという。「見道」は、修行の階梯である見道・修道・無学道の三道の一つという意味に取る場合は、一切の見惑を断ずる位を意味し、凡聖の別では聖に配される。それとは別に、『成唯識論』卷九で説かれている見道位として捉えれば、菩薩の五十二位中の初地にあたる。しかし、白隠のこの文では、どちらの意味にも取り難いので、単に仏道を見究めることという意味であろう。また、「牧牛の法」とは、十牛図で説くところの修行の階梯の一つである。他にも、文中に見られる「牛を尋ぬる」こと、すなわち尋牛も同じである。

十牛図とは、牛をさがす人が、その牛を見つけて牧いならしてゆく過程を十枚の図で表現して解説をつけたもので、牛は真の自己である自性を表し、十の図はさとりの階梯を表現していると考えられている。「証道歌」と同じく『禅宗四部録』の一つとして、白隠も精通していたと考えられる。十枚の図の題は、順番に「第一尋牛」「第二見跡」「第三見牛」「第四得牛」「第五牧牛」「第六騎牛帰家」「第七到家」「第八人牛俱忘」「第九返本還源」「第十入鄺垂手」である⁶⁷。

今その詳細は論じないが、簡単に説明すると「第一尋牛」から「第七到家」までが真の自己を見出して得るまでを表し、「第八人牛俱忘」は人も牛も無くなった境地、「第九返本還源」は花が咲き川の流れる万物のありのままの姿の提示、「第十入鄺垂手」は腕を垂

れて衆生の住む町に入り化他行の境地を表す。十の図はすべて円相の中に描かれており、特に「第八人牛俱忘」は円相のみが描かれている図である。この円相は心識を意味しており、要するに十牛図とはすべての現象が心識において展開されていることを表現した図なのである。

白隠が先の文中で述べていることを、この十牛図にあてはめてみるならば、「第一尋牛」から「第四得牛」まで到達しても、まだ「第五牧牛」以降の続きがあるのだということになる。

此の悟後の修行なければ、見性の者多は差過する処なり。故に平等性智とは前の大円鏡智に止まらず、更に進んで悟後の修行に励むことを主とする、という。つまり大円鏡智の証得後にすべき修行が平等性智を得るための修行だということである。少し言い方を変えると、仏知を平等性智として修行者が証得するための修行、ということもできよう。では、それはどのようなものなのか。

白隠においては、この大円鏡智の証得後の修行は、それがなければ、見性した者の多くは真理から隔たり過ちを犯してしまう要所だという。そして、それ故に平等性智とは大円鏡智に止まらず、更に進んで悟後の修行に励むことを主とする、という。つまり大円鏡智の証得後にすべき修行が平等性智を得るための修行だということである。少し言い方を変えると、仏知を平等性智として修行者が証得するための修行、ということもできよう。では、それはどのようなものなのか。

観照三昧

先ず彼の所見の当体を以て、受用親切に一切の境界を観照すべし。見る時は見る物を照破し、聞時は聞物を照破し、自身の五蘊を照破し、前境の六塵を照破し、前後左右七転八倒、全体観照三昧に入て、能く内外の諸法を観破し、照破して、工夫純一なれば、見性了々分明にして、掌上を見るが如く、是の時いよ／＼此の明了の智見を以て、煩惱に入ては煩惱を照破し、菩提に入ては菩提を照破し、順境に逢ては順境を照破し、逆境に逢ては逆境を照破し、貪欲起れば貪欲を照破し、瞋恚生ずれば瞋恚を照破し、愚癡出れば愚癡を照破し。三毒なくして心清浄なる時は、其の清浄心を照破す。「『四智弁』。」

平等性智を証得する修行においては、先ず観察した物事そのものによって、受けおさめて用い深く一切の境界を智慧の光で物事の実相を照らして見て把握しなければならない、と白隠はいう。そして、見る時は見る対象の、聞く時は聞く対象の真実のあり様を、というように、次々と見破らなければならない。自分自身を現象として成立させている色（感覚する身体）・受（感受性）・想（認識対象の像や観念を受けて表象を作り出す作用）・行（行為や欲求）・識（認識や判断）の五要素や、前五識と意識の対象である色・声・香・味・触・法を見破つて、前後左右に七転八倒して観照三昧に入り、自己の内外の諸々の現象を見破る。そうした工夫が純粹に行えるようになれば、見性は速やかにあきららかとなって、掌の上を見るようである。この時に、いよいよ明了なものごとを見る智慧によって、煩惱ある状態に入れば煩惱を見破り、さとりに入ればさとりを見破り、三毒の貪欲・瞋恚・愚癡が出てきたらそれぞれまた見破るのである。その三毒がなく心が清浄な時

は、その清浄な心も見破るのである。

白隠のこの文では、観照と照破の観照三昧が重要な修行として述べられている。つまり、観照三昧は観照（観察対象の真実のあり様を把握すること）と照破（見破ること、把握したらそれに執着しないこと）、これら二つで一つの行である。仏教においては、物事はすべて縁起によって生じる空である、というのが真とされるから、観察対象の真実のあり様というのは、その対象である物事が縁起によって生じているということである。よって、観照とはそのあり様を見究めることであり、照破するというのは、そのあり様が実体性のない空であると喝破すること、空を動詞として用いるならば、空じると表現されよう。

まとめると、物事を空じる観照三昧においては、外部の感覚対象、自分自身の感覚、内面の煩惱、そして煩惱のなくなった清浄な心まで見究め、空であると観じる修行が修行者によっておこなわれる、ということである⁷⁰。そして平等性智の転依がおこる。

平等性智

一切時、一切処、五欲六塵、得失是非、仏見法見、一切の境界に於て、全体照破して、其の心退転せざれば、業性自然に消除し、妙解自然に現前して、行と解とは相応し、理と事とは円融し、身心不二、性相無碍なることを得て、真実平等の境界を成ずるを得て、平等性智と名く。『四智弁』⁷¹」

右の文では、すべての時、すべての場、五官の欲望や六塵の得失是非、仏法の見解という一切の境界を照破して、その心を後退させなければ、輪廻の因となる業性はおのずから消え、微妙な見解がおのずと現前して、行為と考え、理事、身心といったすべてが一致して、それらの本性と現象を区別してさえぎるものがなくなって、真実平等の境界が成立する。それを平等性智というのだ、と書かれている。

この平等性智に転依するのは、第七識の末那識だとされている。白隠の説明では、「第七摩那転送識、六八の間に陰々として間断無き者は是れなり」（「八識弁」⁷²、「此の裏（第八阿頼耶識の中―引用者注）、微微々として遷流し、陰々として臆持する底、是を伝送末那識と名く」（「八王子弁」⁷³）とある。つまり、第六の意識と第八の阿頼耶識との間にひそんで常にはたらき、阿頼耶識に包含されているすべてのものごとを生ずる力を、人間の意識へと送り込んで、認識対象を差別して見るようにさせる識である。よって、これが仏の智慧に転依すれば、ものごとの差別はなくなり、すべてが平等であるという見方になる。

無分別智

真実平等の境界においては、時間も空間もすべて区別のない、無分別の世界となる。仏教では、物事にはそれぞれの実体（自性）がある、という思考方法を採らない。すべては生滅変化し、無自性である。ただしこれは虚無ということではない。縁起によって成立しているのである。そのことを、仏教では空であると表現する。無分別智とは、ものごとが

無自性であると知ること、つまり空を体得することである。ものが本来的に無自性であるということは、区別（差別）することができないということである。すべてのものごととは空であつて、無自性という点で平等であるから、それを知る無分別智を平等性智といえる。

日常において、人はものごとを区別して分ける知、つまり分別知をはたらかせて生活している。そのとき、分別知は認識する対象を実体（自性）があるもののように捉えて、そのために認識主体である人は対象に執着して煩惱を起こすのである。だが、ものごとには実体がなく、すべては本来的に無分別であると観じて、無分別智をはたらかせることができれば、つまりすべて空であることができれば、人は執着を離れるのである。この無分別智＝平等性智は、単に分別の無いことではなく、白隠が述べてきたように対象の正しい個別観察を通して得られる智慧である⁷⁴。

彼の不二一枚、平等無相の見解を指て云にあらず。平生の境界を練り得たる真の平等解脱の場所を指して平等性智と名く、彼の見解の分際は理に於て平等なれども、事に於て未だ平等ならず。旧習煩惱の境にわたれば、知見も道力も自然に滞て、全く自在ならず。『四智弁』⁷⁵」

訳すと次のようになる。こうした不二の一というのは、平等でかたちが無いという見解のことではない。日常の境界を鍛錬して得た真の平等解脱の場所を平等性智という名で呼んでいる。こうした見解の分際は、理屈の上では平等だが、実際のものごとにおいて未だ平等でない。過去からの習慣となつている煩惱が境界にあらわれれば、知見も仏道修行の力もおのずから滞つて、全く思い通りにはならないのである。

はじめの部分は、先に述べたように、平等性智＝無分別智とは単に分別の無いことではない、という指摘である。そして、白隠は四智のはじめ、大円鏡智を説いたときのように、ここでもまた平等性智の証得が完全ではないという。「理に於て平等なれども、事に於て未だ平等ならず」というのは、頭では平等（無分別、空）がわかつていても、実際のものごとに対したときに平等であるという見方ができないところがある、ということである。そして煩惱がまた起きてくると、修行の力もおのずと停滞してしまうという。

是故に此の悟後の妙行を平等性智と名て、南方に約して修行門とす。譬へば大日輪の須弥の南面に中する時は、光明盛大にして、幽澗深谷、処として照さずと云ことなく、堅氷湿土、物としてかはかさずと云こと無きが如し。菩薩見性の眼ありと云へども、此の行門に入らざれば、業障煩惱を断除すること無きが故に、解脱自在の境界を得ること能はず。可惜、惜むべし。『四智弁』⁷⁶」

このようにして、悟後の巧みな修行を平等性智と呼んで、四門出遊における南方にまゝめて修行門とする。たとえば、太陽がこの世で真南に位置する時、光明は盛大で幽玄な深い谷間まであらゆるところを照らし、かたい氷を溶かして湿った土を乾かす。修行者は、ものごとの真の性、すなわち無自性で空であることを見通す眼があるといつても、この修行門に入らなければ、輪廻の業の障碍である煩惱を断ち切ることは無いから、執着から離

れて自在の境界を得ることができない。残念なことだ。このように白隠はいう。よって、次に重要となってくるのが、実際のものごとに対して智慧をはたらかせられるよう、鍛錬することである。

第三節 妙觀察智―公案参究（菩提門）―

仏祖の言教

四智のうち第三は妙觀察智である。

次に妙觀察智と云は、真実平等不二の境界に到つて、仏祖差別の深理を明らめ、利益衆生の方便に通達するを旨とす。然らざれば、設とひ鍊り得て無碍智を得とも、畢竟し小乗の窠窟に滞て、一切智、無碍智を得て、応変自在に衆生を利益し、自覚々他、覺行円満の究竟の大菩提に到ること能はず。この故に大悲願心を起して、普く一切衆生を利益せんことを要し、差別無量の法理に通達せんが為めに、先ず仏祖の言教を以て日夜参究すべし。「『四智弁』⁷⁷」

白隠は次のようにいう。妙觀察智というのは、先の平等性智でものごとが本来無分別であり平等であるという智慧を得て、次に仏祖の説く差別の理を明らかにすることで、人々を救済するための方便に通達することを主要点とする。そうでなければ、無分別智を得ても、自分だけのさとりのみだに在るだけになってしまつて、臨機応変に意のままに人々を救済して自分のさとりが他者のさとりになり、さとり修行が円大な智慧に至る、ということではできない。だから大悲願心を起して、すべての人々を救済しようとすることが必要で、こんどは差別だらけのものごとへの理に通達するために、まず仏祖の言教に日夜参究しなければならぬ。

この妙觀察智において、ようやく仏祖の言教、つまり禅の祖師たちの公案への言及があらわれる。白隠の一般的なイメージは、公案修行とそれによる見性の主張者であろう。しかしこれまで見てきたように、白隠は修行者へ単純に公案修行を勧めたり指導したわけではない。むしろ大円鏡智や平等性智の説明においては、坐禅による意識集中や、正しい個別のものごとの観察を通して無分別智が得られるという伝統的な止観行が展開されてきたといつてよい。公案参究が妙觀察智においてはじめて説かれるのは、それが前の二つの修行を踏まえて行われるべきだという白隠の考えによるものであろう。

現成公案と古則公案

公案とは、禅の問答や問題のことである。元々は中国の法制用語の「公府の案牘」（官庁の調書・案件）の略である。それを、禅では師が弟子を試し指導する際に出した問題という意味で用いるようになり、また師弟の問答内容も含めて公案というようになった。古くは唐末の睦州道明（七八〇―八七七。陳尊宿とも。）が質問者に答える会話の中に「見成公案放汝三十棒。」の語が見られる⁷⁸。「見成公案」は「現成公案」とも表記され、

現に目の前にあらわれている公案という意味であり、つまり今ここに問題が提示されているのだ、ということである。このような、現象世界そのものをさとり契機の問題とした「現成公案」が、一つのことばとして特別な意味を持って使われるようになるにつれて、公案はこの「現成公案」と、単に禅僧の言行の記録を意味する「古則公案」との、二つの内容を分けて考えられるようになっていった。特に「古則公案」は、単なるさとりのための形式的な手段として用いられる公案、といった否定的な意味合いで捉えられることがあり、それを用いる修行方法も看話禅といわれて批判されることが多い⁷⁾。白隠も勿論、形式的な問答としての公案や、修行者が公案で一回見性したらそれでよしとしてしまうような態度には否定的である。『息耕録開筵普説』には数多くの公案が引用されているが、理屈上だけの公案理解と思われるものや、「趙州無字」などの公案でさとしたと慢心している修行者へは、白隠の厳しい批判が見られる。先の引用文にある「仏祖の言教」とは、文字上では「古則公案」の意味ではあるが、決して安易なさとり的手段に墮した修行方法などではなく、修行者自身が全身全霊をこめて参究して考え抜かなければならないものとしての公案として捉えられねばならない。何より、後述のとおり白隠にとつての修行は衆生救済という利他行に結びつくことが重要なのであつて、修行者が見性するためだけの公案といった捉え方はされないのである。

「無字」の公案

さて、公案参究は文字言句を用いた修行であるから、ことばを理解しようとする意識の判断が修行者の中ではたらく。意識、すなわち第六識について、白隠は「或は受生命終識と云ふは、来るに先鋒為り、去るに殿後為り。故に三細を攀縁し、六麤を具有す。五根に出入りし、八識に潜遁す。隠顕出没、縦横捲舒、仏手も亦制すること能はず者は、第六意識なり。所以に言く、皮毛も此れ従り得、作仏も亦他に依ると」（「八識弁」）⁸⁾。という。三細を縁として六麤をそなえ、五根に出没して第八識にかくれる。第八識も来るときは真つ先に来て、去るときは最後に去るとされていた。第六識は、その第八識にかくれ潜むから、転依は同時であるということができよう。ここからも、四智の証得はさとりとして同時であるという白隠の考えが分かる。そして、この第六の意識次第で、人は皮や毛をまとつた畜生にも仏にもなるというのである。意識は人の行動を左右し、主体が客体はどう振る舞うかに影響する。つまり自己が他者にどう向き合うか、自己の他者への姿勢に決定的なはたらきをもつのである。このはたらきが仏智でなければ、自己は衆生という他者救済の方法に通達しているとはいえない。ではどうしたらその方法に通達するのかというと、過去の祖師たちの実際の言行（公案）を学ぶことである。だから引用文に「仏祖差別の深理を明らめ、利益衆生の方便に通達する」とあるのである。

さて、こうした見性の法を伝える経巻の中には、祖師の言行を記録した公案も含まれる。『息耕録開筵普説』で、その例として挙げられているのは、「狗子仏性」、または「趙州狗子」、「趙州無字」と呼ばれる公案である。

先ず須らく狗子仏性話に参ずべし。歲月を重ね塚跟せず、必ず得力の処有らば、捨了して箇の難透話頭に見え、必定古人の受用処の悟解は了知の間に在らざることを見得

せん。「『息耕録開筵普説』⁸¹」

白隠がいうには、修行者はまず「狗子仏性」を参究しなければならぬ。時間を浪費し盛り土につまみかず、得るところが有ればそれを捨て、一つの難透の公案に向かい、祖師たちの会得したところは知識上の理解にないことを見得することができるだろう。

「狗子仏性」は最も有名な公案であろう。『無門関』では全四人則中の第一則にあげられており、白隠自身も、一七〇八年の二月、二四歳のときに越後高田の英巖寺で、この狗子仏性の公案によって一度目の大悟見性をしている。『無門関』では、次のように示されている。

趙州和尚、因みに僧問う、「狗子に還つて仏性有りや」と。州云く、「無」と。

「『無門関』「趙州狗子」⁸²」

もともと『趙州録』に見られる話では、引用文の「無」の続きがあつて、僧侶がさらに趙州從諗（七七八―八九七）へ質問して、「『涅槃経』には上は諸仏から下は蟻にいたるまで仏性があるというのに、なぜ犬には無いのか」と言つたのに対して、趙州は、「かれが迷いの本性を背負つたから（為伊有業識性在）」と答えている。

また『宏智録』巻二には、僧に犬の仏性の有無をきかれた趙州が「有」と答えている話も見られる。ここでは、僧侶は趙州に「有るのにどうして畜生の皮袋に入ったのか」と問い、趙州は「かれは知りながらわざわざ犯した（犬の身となつている）」と答えている⁸³。

これらのもとの話があるにもかかわらず、『無門関』を編集した宋の無門慧開（一一八三―一二六〇）は、「無」の先をあえて切り捨てた。無門はまた、この公案について「只だこの一箇の無字、乃ち宗門の一関なり」、「透得過する者は、但だ親しく趙州に見えるのみに非ず、便ち歴代の祖師と手を把つて共に行き、眉毛あい結んで同一眼に見、同一耳に聞くべし」、「通身に箇の疑団を起こして箇の無の字に参ぜよ。昼夜提撕して、虚無の会を作すこと莫れ、有無の会を作すこと莫れ」と言い、「無」を強調したのである。

これ以来、宋代の禅の修行者たちの間では「無」の一字への参学が流行するようになった。これには宋代における禅の制度化という現象が大きく関係している。九六〇年に五代の乱世を統一して絶対君主制国家として成立した宋朝では、禅宗は外的にはその国家社会制度へ組み込まれてゆき、内的には僧団組織や修行方式の制度的な整備を進めていった

⁸⁴。この時代、特に士大夫層と禅僧との交流が増大したことによって、士大夫の詩文化が禅僧にも教養として会得されていった結果、禅僧たちの間でも古人の問答や言行記録を収集・分類することが進められたのである⁸⁵。『無門関』のような公案集が編まれて修行に用いられるようになったのも、こうした宋代の禅宗における修行方式の整備現象の一つであるといえる。右にのべた「無」の字は、改めていうまでもなく『無門関』の第一則としてあげられているものであり、禅僧が修行をする際に真っ先に取り組むべき公案とされたのである。

先の引用で白隠が述べているのも、『無門関』で「無」を強調された「狗子仏性」の話であると考えられる。白隠が二四歳で「狗子仏性」に参じた時の様子は、仮名法語『遠羅

天釜』卷之下の中で詳しく回想されている。そこでは、精神の集中が進みある一点に達した瞬間に自意識が崩壊し転覆する感覚が、次のように述べられている。「昼夜眠らず、寢食共に忘る。忽然として大疑現前して、万里一條の層氷裏に凍殺せらるゝが如し。胸裡分外に清潔にして、進むこと得ず、退くこと得ず、癡々呆々、只だ無の字有るのみ。講筵に陪して師の評唱を聞くと雖も、数十歩の外にして堂上の議論を聞くが如く、或いは空中に在つて行くが如し。此の如き者数日、…乍ち一夜、鐘声を聴いて発転す。氷盤を擲碎するが如く、玉楼を推倒するに似たり。」⁸⁶。

白隠の見性体験に関して、ここに表されているような宗教的経験の記述に着目した研究に、沖永宜司の「宗教体験と悟り ジェイムズと白隠との比較から」⁸⁷がある。沖永の研究は、禅の見性体験とキリスト教圏の神秘体験との共通点と相違点を見出すために、白隠の見性体験の記述と、ウイリアム・ジェイムズ（一八四二—一九一〇）の『宗教的経験の諸相』におけるキリスト教的な神秘体験記録とを比較したものである。それによると、両者の体験的な共通点は、「その体験が、意識の集中などの努力や、手引きにのっとりた自発的方法によって準備されるとしても、最終的には自分の力によらない仕方で行き起こされること」⁸⁸だという。また、相違点は、その体験が「自分の力によらない」ならばなによって（どこから）起こるのかという点であり、キリスト教的な神秘体験においては、「自己が宗教的な実在者をよりしつかりとつかまえた結果」として語られるのに対して、「禅ではむしろそうした求めるべき実在者がどこにもいないと気づく側面が強調される」⁸⁹。という。この沖永の研究は、白隠が見性の「性」を実体的な何ものかとして考えているのではないということと比較思想的研究によって補強する論説である。

沖永はまた、白隠が公案に「参じ参じて、参ずべき無き処に到て、理尽き詞ば究つて、技も亦究り、懸崖に手を撒して絶後に再び蘇て、而して後に[力]地一下の安堵は得ることに侍り」⁹⁰と述べているところを挙げて、「ジェイムズの事例における体験が、実在上から現われるようなものであるのに対して、これは「断崖から手を離す」という、下へ抜け出してゆく感覚であ」⁹¹り、「何かが現われるというより、今までとらわれていた実在の方が消滅し、その結果自在を得るといふ感覚が強調される」という。断崖から手を離すという表現は、白隠だけによるものではなく、「圓悟克勤の語として既に『圓悟仏果禪師語録』」⁹²などに伝えられているもので、禅者においては見性の表現として既に慣用語となっている。禅者たちの見性体験とは、その神秘性においては唯一絶対の体験であるが、体験後にそれを表現する段階になれば、沖永の述べているように、それまで自分を捕えていた何かから放たれるという表現がされる点において共通する。これは要するに、体験の意味づけにおける共通性である。

このような、宗教的な体験後の、体験者による意味づけについて、沖永は禅とキリスト教の問題点を次のように指摘する。「禅の場合はあるがままの現実への回帰が強調されるため、体験によって受けた啓示の類がその後の行動の原則に直接つながって行く傾向が薄く、したがって個人的で、組織的な運動にも直接的には結びつきにくい。反面、我々を超えた絶対的なものを積極的には語らないため、下手をすれば仏祖を軽んじ、何にも執着しないはずの自由さが、かえって偏狭な自我の主張に再び陥ってしまう可能性も否定できない。それに対して、有神論的体験によって生み出される敬虔さは、禅と比べればはつきりしており、体験の啓示的な内容が導く行動にも明確さを与え、より実践的傾向に結びつき

やすい。だが反対から見れば、啓示的宗教的な、自らの真理を絶対化し、他を否定するような排他的側面が出やすいことも否定できないだろう⁹²。ここで指摘されている、禪の修行者による見性体験後の「偏狭な自我の主張」は、白隠自身も二四歳の大悟の後に落ちいった慢心である。また、禪者は見性体験後に積極的な運動に結びつきにくいということについて、沖永の論文ではその根拠が明確にされていないが、大乘仏教ではそれを超えるために梵天勧請とその後の初転法輪の説話が伝えられ、白隠も悟後の修行を強調し続ける必要があったといえる。

白隠の先の引用文に戻って、ここに見られる「狗子仏性」の公案は、明らかにその次の公案（「難透話頭」）に進むための前段階として位置付けられている。このように公案の難易の区別をつけ、修行者のその時の機根に応じて使用する内容を選ぶ方法は、梯子禪と呼ばれて否定的に見なされることがある。しかしそうした批判は、その公案参究の方法に時間的な終了点が設定されている場合や、または公案参究のみを修行と見做すような場合に適当であろう。白隠の場合、公案参究は修行全体のなかの一部分であり、また、修行とは真実には仏の智慧のはたらきでなければならぬので、その面を強調すればこの世における時間的な制約から離れる。よって、先の批判は該当しないといえる。

修行における公案の意義

いま、公案参究は白隠にとって修行全体のなかの一部分であると述べた。これについては、修行における公案の果たす役割を明らかにしておく必要があるだろう。というのも、修行者は公案参究によって見性体験に至る場合もあるのであるが、白隠の『四智弁』において四分割された修行体系の下では、宗教的経験である見性体験は第一の大円鏡智の項で述べられ、公案の参究は第三の妙觀察智で述べられて、両者の関連性が明白ではないように思われるからである。

『四智弁』では、まず大円鏡智の項で見性体験の重要性が示された。見性体験は修行者にとって必須であり、これによってそれ以降の修行が推し進められる原動力となる。次に平等性智における觀照三昧が指摘された。これはおよそ伝統的な坐禪の止觀行を意味していると考えられる内容であった。そして第三の妙觀察智で公案修行が説かれた。これらは三つの項は、それぞれ無関係のものなのだろうか。そうではないだろう。見性体験、止觀行、そして公案参究は、いずれも禪において修行の一部を構成する要素であり、白隠にとって三つのうち何れが欠けてもならない重要な修行とされていたと考えるのが妥当であろう。

例えば、見性体験と觀照三昧と公案参究の三つのうち、見性体験を基点にして他の二つを見た場合には、止觀行も公案も単なる手段として捉えられよう。すると、その見性体験に至り易いかそれとも難しいかという基準によって、公案は様々なバリエーションが区別され、ある意味ランク付けされるという扱われ方をされるようになる。先述の「狗子仏性」が入門的な公案だと言われているのも、こうした意味による。しかし、見性体験は公案参究によって生じる場合もあるだろうが、公案によらずとも体験し得る。となると、公案それ自体の修行における意義を考える必要がある。『四智弁』で妙觀察智に配されている公案は、そのような公案論として読まなければならない。そして公案の特徴は、それが

文字言句によって表現されるものである点にあるといえよう。これを手がかりに、修行における文字言句の問題について白隠の述べていることを明らかにし、公案の意義について以下考察しよう。

文字言句への参究をめぐって

公案をはじめ経典など、文字の記録を重んじた白隠であるが、彼は修行者が仏教以外の文字言句の教えを学ぶことについて否定的である。たとえば、白隠が六九歳の時に書かれたとされる『藪柑子』では神道・儒教・仏教の三教一致を説いており、それは表面的には各教えで対立し争うことを避けるという当時の幕府の統制的な宗教政策に従っているのだと考えられる。しかし、その『藪柑子』の内容をよく読めば、白隠が述べているのは、あくまで学ぶ者がどれか一つに専念するならば真理に差別はないから三教いづれも同じといえる、ということであって、真理を追究しようとする者が徒に様々な教えを兼学することは認めていないのである。『四智弁』にも、次のように述べられている。

五家七宗の玄順、五時八教の妙義一々決択して、余力あらば、諸子百家異道の深理を明むべし。然れども彼是多事に渡れば、徒らに只根機を費す計りにて、却て益なし。

「『四智弁』⁹³」

ここでは、五家七宗（漚行宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗と、臨濟宗の楊岐派と黄龍派）という禅の深遠な道への入り方、五時八教（華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の五時と、化儀四教の頓・漸・秘密・不定教と、化法四教の三蔵・通・別・円教）というすべての仏の教えの妙なる意味を一つ一つ明らかに定めて、余力があれば、儒教など仏教以外の深理を明らかにするべきである、と書かれている。一見、仏教以外を学ぶことを肯定しているようだが、続く「然れども」以下において、これらは沢山あるから根機を消耗するだけになってしまい、むしろ無益だと言い否定している。やはり公案で過去の祖師たちの言行を繰り返し考え抜くことが重要なのである。

若し仏祖難透の話題を究て、其旨趣に了達せば、円解煥発して、一切の法理自然に明了ならん。是を看経の眼と云。夫仏祖の言教は、其の旨甚深にして、一回両回の透過ぎが如し。又世の鍛冶の鉄を鍛ひて刀を作るが如し。幾度も炉鞴に入れて錬り鍛ふて貴しとす。元これ同一炉鞴なれども、数度も入れて百錬せざれば、名剣とは成り難し。参学も亦然り。仏祖難透の大炉鞴に入れて精錬刻苦の功積らざれば、一切智、自在智、現前すること能はず。唯幾重々も仏祖の関鎖を透て、方便自在に普く衆生の機に応ずるを妙觀察智と名く。智慧料簡を以て觀察するには非ず。「『四智弁』

[49]

これを訳すと、次のような意味である。もし祖師たちの難透の公案を究めて趣旨に到達

すれば、即座に解脱は円満成就し、すべてのものごとの理はおのずから明らかになる。これを「看經の眼」という。祖師たちの言教の趣旨は奥深く、一、二回体得したからといって究め尽すことはできない。たとえば、登れば登るほどその山が高くなり、入れれば入るほどその海が深くなるようなものだ。または、世の中の鍛冶屋が鉄を鍛えて刀を作るようなもので、何度も繰り返し返し炉鞴に入れて練り鍛えて貴重なものとなるのだ。炉鞴は同じ一つの炉鞴だが、何度も入れて鍛錬しなければ名剣にはならない。学びも同じである。祖師たちの難透の大炉鞴に入れて精錬刻苦の功がなければ、すべての智慧、思うままの智慧は現前しない。ひたすら何度も祖師たちの関門と鎖を通り抜けて、方便を思うままにすべての人々の機根に応じるのを妙觀察智という。これは、智慧や思惑で觀察するというのではない。

以上が白隱の原文の訳である。白隱のいう妙觀察智とは、単に「觀察」することではなく、人々の機根に応じて方便をおもひのままにすること、つまり人々を個別の性質にあわせてすべて救済できる智慧のはたらきのことである。そして、修行者はその智慧のはたらきを得るために、祖師たちの公案に繰り返し参究しなければならぬという。この部分は、白隱による四智の捉え方の、大きな特徴として強調してよいだろう。

妙觀察智

このようにして見ると、白隱の公案参禅の思想というのは、きわめて実践的な修行であるということが分かってくる。公案はしばしば意味不明な禅問答のことばと見做されて、それによって意味の理解（分別）を超えた無分別智をさとするための手段であると説明される傾向がある。そうした一面は確かにあるが、無分別智が単に分別の無いことではないように、公案も単に分別のないことばではないということに注意しなければならない。公案に表されているのは、仏とはなにかという究極的な問いをめぐる、過去の祖師たちの命がけの修行の言行の記録であり、その公案を参究する修行者は、仏をめぐる祖師たちの修行を追体験するのである。そして、追体験を繰り返し返すことによって、修行者は過去の祖師たちが体得したさとりを、今度は我が身をもってこの世界に応変自在に現していく。それが「方便自在に普く衆生の機に応ずる」ということであろう。

こうして、妙觀察智について次のようにまとめられる。

自利智、化他智、円満自在なるを妙觀察智とす。これ円満報身の位にして、西方に約して菩提門とす。譬ば大日輪の中午を過て、漸々西に傾きて遂に没するが如し。平等大慧の正中に住しては、衆生の根気を見ること能はず。差別の法門明かなること能はず。若し自悟自証の境界に止まらず、此の妙觀察智を修習し得れば、能事已に了り、所作已に弁じて、罷休の田地に至る。是日没するの義にあらず、諸智成就、菩提円満の義也。自覚々他、覚行円満を真の究竟の菩提とするが故なり。「『四智弁』」。

訳すと、自己をさとらせる智慧と、他者を救済する智慧とが、円満で思うままであるのを妙觀察智という。円満な報身の階位であり、西方に簡約して菩提門とする。たとえば太陽が正午を過ぎて次第に西に傾き、とうとう没するようになるものである。平等な大いなる智

慧が正中にあると、人々の根気を見ることができないし、ものごとに違いのあることが明らかにならない。(つまり正中からずれば、その違いがわかるようになる。)もし自己だけのさとの状態に止まらないで、この妙觀察智を修習し証得すれば、自分のなすべきことは終り、振る舞いはすでに決まっています、休息の境界に至る。これは日没という意味ではなくて、諸智が成就して円満という意味である。自己がさとり、他者をさとらせ、さとりのはたらきが円満であるのを真の究竟の智慧というからである、と。

既に見てきたとおり、妙觀察智は差別の世界を観察することではなく、観察してはたらきかけることまで含んでいる。振る舞いはすでに決まっている(「所作已に弁じて」というのは、修行者は公案参究を繰り返したことで臨機応変に仏道に合った振る舞いができるようになっていて、という意味である。日が傾けば照らされるものごとには陰影ができ、遠近感のある景色となるから、主体である自己と客体との距離感がつかめるので、適切にはたらきかけることもできるのだ、というたとえである)。

このように、公案参究によって見性体験をした者は、さらにまた公案に参じて修行をすすめるなければならないのだと白隠はいう。その修行がすすむと、修行者は一つの重要な場面を迎えることになる。それが次節において述べる「最後の一句」である。

第四節 成所作智―上求下化(涅槃門)―

最後の一句

ここまでで、修行者は自由自在な仏の智慧のはたらきを獲得し、もはや付け加えることもないように思えるのだが、白隠にはまだ仏の智慧として十分ではない。よって、四智の最後の成所作智の説明がおこなわれる。

次に成所作智とは、是究竟解脱の境界にして、秘密総持門也。是を無垢智と云ひ、又無作の徳と云。是の智を成せざれば、自利々他の所作に於て大自在を得ざるが故に。何をか無功用と云。前の妙觀察智は、功行を以て成就して、修証学得の分際なるが故に、みな有功用の智とす。此の智は修証学得の分際を超て、指南言詮の及ばざる処なり。譬ば妙觀察智は覚行円満の花の開敷するが如し。此の成所作智は覚行円満の花散り落ちて、果実と成が如し。此は是れ我宗最後向上の関梶子(かんれいす)を透過せざれば、夢にも曾て見ることあたはず。故に道ふ、最後の一句、始て牢関に至ると。指南の趣、言詮の旨にあらず。「『四智弁』⁹⁷」

白隠によると、成所作智とは、すぐれて煩惱から離れた自在の境界で、深遠で微妙な仏の教えをよく記憶して忘れない入り口である。これを煩惱の無い智慧といい、また作為の無い徳という。この智慧を成就しなければ、自己のさとりと他者の救済を思うままに行うことができないからである。はたらき(功用)が無いということについて、前の妙觀察智ははたらきや行為を成就して修行とさとりを学んで得た位であるためにみなはたらきの有る智慧とするが、この成所作智は修行とさとりを学んで得る位を超えて、教え導くことやことばでの指導の及ばないところなのである。たとえば妙觀察智はさとの修行という円

満の花が開くようなもので、この成所作智はさとり修行の花が散り落ちて果実となるようなものである。禅宗最後の向上の鍵を透過しなければ、夢にもそれを見ることはできない。だからいうのだ、最後のぎりぎりの決着の一句を言いとめて、はじめて牢関を目の前にすることができたと。教え導くことやことばでの指導を意味しているのではない、というのである。

この文で重要な語句としてあげたいのは、「指南言詮の及ばざる処」（教え導くことやことばでの指導の及ばないところ）、「最後の一句」（最後のぎりぎりの決着の一句）である。

最後の一句とは何か。先の妙観察智において、祖師たちの話頭を散々知り尽くしたならば、今はこの自己自身がその話頭を創り出す番である。たとえば『碧巖録』四六則には、「出身は猶お易かるべきも、脱体に道うことは還って難し。」という語が見られる。⁹⁹これは唐代の鏡清のことばで、さとすることはむしろ易しいのであって、さとりそのものと言うのが難しいのだ、という意味である。この鏡清のことばは、つまりさとしたならば、それをことばで言い表さなければならぬということであると解釈される。¹⁰⁰その源流をたずねれば、ゴータマ・ブツダの初転法輪に辿り着く。仏のさとりはゴータマ・ブツダひとりに留まらず、ことばによって他者へと脈々と伝えられたのである。この伝法の事実が大乗仏教における利他說を支える根源となつて、鏡清をはじめとして、様々な修行者たちがさとりをことばで言い表してきた営みを導き出したといえる。

すなわち最後の一句とは、修行者が他者へ仏のまことの教え、つまり仏法を述べ伝えることばであるといえる。ここにおいては、修行者はもはや仏法を知らずに教わるうとする受け身的な人間としてではなく、他者を教え導く立場として想定されている。

前節の妙観察智では、過去の祖師たちの言行の記録を指南とし、公案ということばを導き手にして、修行者は自利利他の行の自在な境地を目指さなければならなかった。この成所作智では、それを既に超えて、修行者自らが決着のことば（最後の一句）を打ち出さなければならぬ段階なのである。白隠の「最後の一句、始めて牢関に到る」という語は、『碧巖録』第九則「趙州東西南北」の評唱の、浮山法遠（九九一—一〇六七）のことばからの引用であり¹⁰¹、白隠の弟子、東嶺の『宗門無尽灯論』「向上第六」も、おそらくこれを引いて「最後の一句」を同じように浮山のことばとして引いているが¹⁰²、『景德伝灯録』卷一六の樂普元安（八三四—八九八）の章には浮山より前に、樂普のことばとして「最後の一句、始到牢関、鎖断要津、不通凡聖。」¹⁰³とあるのが見られる。東嶺の『宗門無尽灯論』の「向上」とは、つまり「向上出身の一路」のことであり、修行者がありとあらゆるものごとから完全に自由になって、過去の見性体験にすら捕われずに、それを超えて再び仏道修行に突入する一路である。最後の一句とは、このこの「向上の一路」、すなわち仏向上の証明となることばであり、修行者はそれを必ず提示しなければならない。すなわち他者へ仏法を伝えなくてはならないのである。

さて、白隠の本文に戻ろう。過去の祖師たちの深い指導は既に身に着いて忘れない（秘密持門）から、実際に自分が自利利他の行為をするときには不自然な作為的振る舞いにならない。だから作為の無い徳（無作の徳）となる。これが開花の次の果実にたとえられている。花と実とが異なる点は、花はその植物本体の盛んな状態を表現するものであるのに対して、果はそれを食べる人に滋養となること、そして植物本体にとっては後世への継

承となるものだという点である。後世への継承とは、すなわち伝灯という教えの灯を伝えること、法脈の受け伝えである。よって、ここで植物本体にたとえられているものは、修行者ではなく、仏の教えそのもののイメージであると考えたほうがよいだろう。

伝灯のことが出てきたように、次の白隠のことは、成所作智を得るには法脈の受け伝えをする師が必要不可欠であることを示している。

若し此の田地に至らんと欲せば、只前の妙觀察智、差別難透の話頭に於て、百鍊千煨せよ。設ひ透過の分ありとも、尚打返打返して、審細に参究して看よ。これ此の向上の大事に格外の些子の道理あること如何と。古人の言句に眼を晒して退かずんば、他日必ず此の些子の妙処を知ることあらんか。雖然、明師を尋て、親く炉鞴に入らざれば、其の深奥を尽すこと能はず。唯恐くは、真正の宗師是に絶たる者は、天上に日を揀より難きことを。「『四智弁』¹⁰³」

訳は次の通りである。もし成所作智の境地に至りたいならば、前の妙觀察智の様々な難透の公案で百回も千回も鍛錬しなさい。たとえ一分透過したところがあっても、重ねて細かく参究を繰り返しなさい、向上の一大事に、なみはずれた細かい道理のあることはどういうことか、と。古人の言句をよく点検していけば、後日必ずこの細かい妙処を知るだろう。そうではあるが、明師にめぐり合おうと尋ね回って、何度も炉鞴に入って鍛錬しなければ、その深奥を尽せないのだ。真正の師にめぐり合えない者は、天の日をどうにかしようとするより難しいということを恐れるべきである。

師は善智識ともいい、仏教では修行者本人を仏道において導く者として重視する。白隠自身は、若い頃にひとりで大悟したと慢心していたところを、正受老人という師にめぐり合つて、彼にその慢心を叩かれて正しいさとりに導かれたという経験をしている。その経験が大きかったためか、白隠が自分のところへ教えを請いにくる修行僧たちを指導する様子には、まずは慢心を叩きこわそうとする厳しさがあるようである。鈴木省訓によつて、『近世禅林僧宝伝』に記されている白隠の弟子への指導模様が幾つか検討されており

¹⁰⁴、その中の峨山とのやりとりなどからも白隠の厳しさがうかがえる。峨山ははじめ他所で修行をつみ、いくらかさところもあつたが、白隠の高名であるのを聞いて、ある時『碧巖録』の見解を提示しに行く。三回行き、その度に白隠に追い払われるが、挫けずに教えを請うと、白隠に「汝、後生家の一肚皮禅を担つて一生を過ぎ了らんとす。縦使い口波波地たるも生死岸頭に到つて総て力を著けず。若し平生を痛快にし去らんと欲せば須らく我が隻手の声を聞くべし」と言われたという。つまり、『碧巖録』などに記された公案を幾らか解しても、それは白隠にとつてさとりではない。修行者は見性体験をしなければならぬが、また、そのように修行者を指導して彼の見解を判断する師こそが重要なのである。

これら学び教えるという場面を何度も通過すると、やつと修行者に自在な成所作智がはたらくようになるという。

若し人あり、此に於て精彩を尽して透過分明ならば、法に於て大自在を得て、仏界、魔界を超越して、而して仏界、魔界に遊戯し、粘を解し、縛を去て、釘を抜き、楔を

ぬきて、人をして洒々落々の田地に至らしむ。是を成所作智と名け、北方に約して、涅槃門とす。譬へば大日輪の須弥の北面に至る時は、即ち中夜にして、世界悉く闇きが如く、此の智の境界に至ては、悟解了知の間にあらず、仏眼見れども見へず。況や外魔も窺ふことあたはず。是即仏祖隱密純真之田地、衲僧家十二時中、坐臥経行する底の荆棘叢なり。『四智弁』¹⁰⁵」

白隠がいうには、もし人がここにおいて生き生きとして、関門を明らかに透過したならば、ものごとにおいて大いに思うままとなり、仏界も魔界も超越して、それでいて両界に遊び戯れ、自分にまとわりつくものを解き、しぼるものを取り去り、打ち付ける釘を抜き、楔を抜いて、他者を心がさっぱりしてものごとにこだわらない境地に至らせる。これを成所作智といい、北方に簡約して涅槃門とする。たとえば太陽が須弥山の北面に至る時は、夜中で、世界が悉く暗いようなものである。この智慧の境界に修行者が至つたら、さとりや理解の範囲ではなく、仏の眼でも見えず、外魔ものぞけない。これが祖師たちの隠された純真な境地で、禪家では一日中坐臥経行しなければならぬような荆棘の叢である。

大円鏡智にはじまって成所作智まで進み、四智がそろうと、修行者は仏界魔界のどちらにも遊戯する境地となる。これを遊戯三昧といい、仏・菩薩の何ものにもとらわれず自由自在であることで、『六祖壇経』には「即ち自在神通の遊戯三昧を得。是れを見性と名づく。」¹⁰⁶、つまりこれこそが見性であるという。白隠はこれを「痴聖人」ということばで表現した。

白隠の「毒語心経」には、「徳雲の閑古錐幾たびか妙峰頂を下る。他の痴聖人を備い雪を擔うて共に井を填む。」という著語がある。徳雲は、『華嚴経』入法界品において、善財童子の遍参する善知識の一人で、南方の妙峰山に住する人物である。閑古錐とは使い古して尖頭の擦り減った錐のこと、無用の存在として忘れ去られたものを意味する。これをさとの究極の境界にたとえているのである。その徳雲は、さとりという高峰にとどまることなく世俗の世界に下り、他の痴聖人とともに雪を担いで井戸を埋めようとする。雪を井戸に入れてもすぐに融けてしまうのだから、俗人がこの作業を見れば愚行でしかない。しかし、愚行と自覚しながらもそれに徹することができるのが痴聖人である。柳田聖山はこれを「十牛図」の第十図「入廓垂手」にたとえて「無限のくりかえしの入口」¹⁰⁷としている。白隠においては、成所作智が北方涅槃門にたとえられたことで四智の東西南北の門が成り立ち、円周を描くことにそれは象徴されるだろう。柳田はまた「無意味な労働のくりかえしを、外から強いられた人は、もはや発狂するほかはない」が、さとの境地に至った者はそれを自覚的に行っているのであるとする。白隠はそれを「衲僧家十二時中、坐臥経行する底の荆棘叢」と表現し、俗人から見れば「荆棘叢」だが、それこそ仏祖から続く純真の境地というのである。

このように、修行者は成所作智において最後の一句を打ち出さなければならぬ。その最後の一句は、自己があらゆる他者との関係において成立する縁起の世界においてこそ成所作智としてはたらく。その最後の一句が成就するということは、すなわち修行者がこの世界における他の人々の救済を行い得たということであり、ここにおいて修行者は「痴聖人」となってその限らない修行がはじまるのである。

第五節 悟後の修行

これまで見てきたとおり、白隠は大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智の四智を得て、その智慧をはたらかせていくことを修行として捉えている。そして次のように、その重要性を述べている。

是を四徳具足の大涅槃と名け、又四智円満、世界体性智と云。中央とは、四智総領の義、法界体性とは、覚中王、法中の主、我為法王と為て、法に於て自在の義を表す。伏して乞、大信の仏子、大信心、大願心を発し、此の四智円満、真正菩薩の大行を修行せよ。己れが一旦の小見に誇て、万劫の大事を失ふことなかれ。穴賢穴賢。「『四智弁』¹⁰⁸」

白隠が言うには、四徳を具えた大涅槃といい、また四智円満、世界本体の本性の智慧という。その中央は、四智をとりまとめたもので、法界本体智であり、それはさとりの中の王、ものごとの中の主、我をもものごと王として、ものごとにおいて自在という意味である。ここに平伏してお願いする。大信のある仏道の修行者は、大信心、大願心を発して、この四智の円満と真正の菩薩行を修行しなさい。自己の一度の小さな見解を誇って、輪廻生死の大事を失ってはならない。くれぐれも恐れ多いことである。

法界体性智というのは、密教でいう五智である。ここにおいて白隠は密教にまで言及しており、見性を説くために唯識思想の四智のみならず密教思想まで援用する展開を見せている。引用文では、四智とは世界体性の智慧であり、修行者が四智をはたかせるというのは、世界本体にその智慧がはたらくということである。これを図で表すと、次のようになる。

心 識	修 行	仏 智	仏 身
前五識 (眼・耳・鼻・舌・身)	衆生救済 末後一句 ↑	成所作智	化身
第六識(意識)	話頭参究 ↑	妙觀察智	報身
第七識(末那識)	觀照三昧 ↑	平等性智	報身
第八識(阿頼耶識)	見性体験	大円鏡智	法身

図1

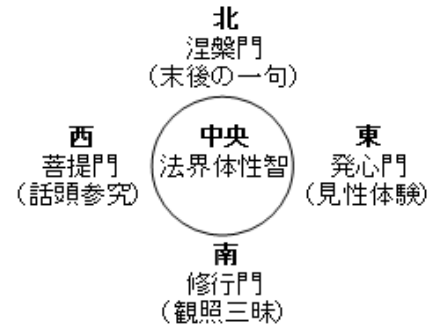


図2

図1は、『四智弁』に説かれた主要な概念の関係を表したものである。真流堅一による図を参考に一部修正を加えた¹⁰⁾。この図は、はじめに説かれた大円鏡智を重視し、修行者の見性を起点として八識転依と四智証得と三身の立ち現われることを示す。図2は、『四智弁』における修行の円環構造を示す。

伝統的な唯識説においては、大円鏡智は「四智」のうち最も完全で、第五究竟位に至らないと証得されないとされている。白隠がそれを修行階梯のはじめに位置づけたことは、果たしてどういう意味を持つのか。たとえば、修行者が見性体験によって、最も証し難い仏の智慧をはじめに得てしまうということは、ともすればその悟後の修行を安易なものであるかのような誤解を生じさせることにもなりかねないが、白隠は勿論そのようなことを述べているのではない。白隠がさとるとき、それは大円鏡智という完全なる仏の智慧を直入して得るということ、かつその悟後の修行の必要不可欠であることを説いているのである。白隠は仏道を学ぶものに対して、修行の限りなき、仏向上の一大事を伝えたかったのである。

図1をもう一度見てみると、一番下に「阿頼耶識」「見性体験」「大円鏡智」「法身」がある。これは、その四つがそれぞれ「心識」「修行」「仏智」「仏身」の根源的始原的な位置にあつて、その他のものを支えていることを示す図にもなっている。特に修行の基

盤に「見性体験」があることの意味することは重要である。見性とは自性とは何かという自分という存在の追究であった。そのような自己の探究が宗教的体験的次元で窮まった地点が出発点に置かれているということは、言い換えると自己の探究が修行の実践を貫く原動力となっているのだといえよう。

また、図2の示している四智の円環的体系を見ると、これは時間の流れのなかで順次に修されていく四智の証得を示しているというよりも、むしろ四智がこの形で揃うことによって円満に充実したさとり智慧の構造が示される点に注目すべきであるとも考えられる。東西南北に配置されている四智は中心にある完全円満なさとり智慧をそれぞれの角度から見た姿であり、同じく東西南北にある四門は中央の智慧へ至るための修行に方法的実践的な四つの面のあることを意味するのである。この四つの修行は、それぞれ修行者によって難易の差はあるだろうが、修する人は最終的にいずれの門からも自由自在にさとりの智慧へと出入りできなければならない。

もとは『楞伽經』に見られた「四法」の記述を参考に、唯識思想の「四智」の概念を借りて成立している白隠の『四智弁』は、彼独自の修行論となっているといえよう。彼がこのようなテキストを著したことの意味は大きい。

たとえば、道元は『正法眼蔵』において、従来仏典で用いられてきた語や日常のことばを解体し、自由自在にそのさとりの境地を展開しており、修行者を仏道へ導いている¹¹⁰。では、白隠が自由自在に展開した四智についての弁論は、どういう意図があると考えられるか。

これまで見てきたとおり、『四智弁』の説く内容は修行の階梯的な深め方であり、そこには修行者がさとりを繰り返し深めていくべき道が示されている。だが、単純に修行者の実践の段階を説明するだけであれば、『成唯識論』の五位説のように、修行する主体に着目した体系でもよいのではないか。そういった疑問をたてることも可能だろう。実際、白隠には洞山五位を解釈して修行の段階を説明した「洞山五位偏正口訣」¹¹¹という著作もある。それが四智として説かれているというのは、修行とさとりの等しさ、すなわち修証一等であるということを意味しているのではないだろうか。つまり四智という仏の智慧と修行とは別のものではなく、仏のさとりは修行を通して現われ、修行は仏の智慧として示されるということを、白隠はこの『四智弁』の構造自体でも修行者に教えようとしていると考えられるのである。

従来、白隠の禅というと、公案による修行方法が着目されがちであった。しかし公案参禅は白隠の修行体系の一部に過ぎない。今回、『四智弁』を読み解いてきたことで、それは明らかに変わった。白隠の修行体系とは、一…見性体験、二…観照三昧、三…公案参究、四…末後一句、の四つであり、これらは修行者の体験的時間的な流れから見れば、一から四まで漸次に修められるべきものであり、しかしさとりの智慧から見れば、一つのなかにはほかのすべてがはたらいているべきものである。

ところで、白隠は別の著書において、「末後の一句」すなわち伝法を報恩行であると述べている。つまり、白隠にとって「末後の一句」によって伝法するということが報恩を意味しているということである。この伝法とは、単に修行上の一部分を担う出来事ではな

く、白隠にとっては禪の修されるべき理由であり、ある意味修行の目的として掲げられるべき地点とされるものであると考えられる。しかし、これについては章を改めて論じる必要があるだろう。

そこで次の章からは第Ⅱ部とし、白隠の修行における伝法の問題を取り上げたい。伝法は、それが師弟間で行われることであると考えば、伝法をする側とされる側とのそれぞれの意味的内容について明らかにする必要があるといえよう。次章では、まず伝法をする側の問題として、右に述べたように白隠が伝法を「報恩」と見做していることから議論をはじめたい。

第Ⅱ部 修行と伝法

第三章から第五章までは第Ⅱ部として、白隠の修行観を「伝法」という視点から捉え、それぞれ「報恩」、「戒」、そして「念仏と禅との比較」という三つの問題を扱うこととする。大枠において「伝法」ということに着目しているのは、白隠が修行について論じる場合、最終的にはこの点に重要な問題が集約されていると考えられるからである。

先の第二章では、大円鏡智にはじまって、順に平等性智、妙觀察智、成所作智という四智のはたらきが、それぞれ見性体験、觀照三昧、公案参究、最後の一句という修行の循環的階梯と関連づけられていることを見てきた。このような四智の順序は、大円鏡智という遍満するさとり智慧から成所作智という現象世界における智慧のはたらきへと、智慧についての論述レベルが徐々に移動していることを示している。と同時に、それぞれの智慧に関連づけられた修行もまた、見性体験というそれ自体は言語化不可能な体験の次元から現象世界（現世）におけるその個別の諸相へと、問題点が移行している。

現象世界において、個々別々の数多くの修行者が仏道を志す。白隠はその個々別々の修行者における実践的修行の最終的な帰着点を伝法とし、禅においては伝法が修行の循環的運動性の要に位置していると考えていたと思われるのである。

第Ⅱ部のはじめとなる第三章では、白隠における伝法の重要性を明らかにすることを目的として、前章で論じた四智のうち、最後の成所作智に関連する「最後の一句」を取り上げ、この「最後の一句」と伝法との関わりについて、「報恩」という仏教上の主要概念を軸に論じる。何故なら、白隠は「最後の一句」を報恩行であると見做し、また報恩行とは伝法であるといった議論を展開しているからである。それでは、本論に入ろう。

第三章 白隠における「報恩」

本章は白隠の思想における仏道修行について、「報恩」という観点から考察するものである。「恩」は、仏教的諸概念のうちでも特に東アジアの人々にとっ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、恩を感ずる者」と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執着の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なると考えられるのが、白隠の著書『息耕録開筵普説』である。白隠において報恩は伝法に関連する重要な概念であり、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と言われる。また、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って別の者に仏法を伝えていかなければならないといわれるのである。

一転語とは、そのひとことによって禅の問答の場をさとりのはたらし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、また禅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」ということばが仏教において有してきた意味を整理しておく。

第一節 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リー語やサンスクリット語は必ずしも明確ではないが¹¹²、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¹¹³。その四つといるのは、パリー語の *kata* (「なされたる」「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)、パリー語の *taṇhā* (渴愛、恩愛)、そして *piya* (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る。また *taṇhā* や *piya* 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¹¹⁴。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も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ムツずべし。上求菩提下化衆、下化ムツ法施を第一と為す」（『宝鑑貽照』

¹¹⁵、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、本章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関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っ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

をもって行動することを命じるのである¹¹⁶。

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は関係し合って成立しているので、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、ものが相互に関連しあっ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、かえっ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、迷いの世界に陥ってしまう。だから、一部分に限定することなく、あらゆるものごとに報恩の姿勢をもっ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ほかならない。

このようにして、仏教の縁起思想に基づいて報恩を行わずのことを「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否定的に見做される。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、師が自分に行っ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。

第二節 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禅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（一一八五—一二六九）の語録『虚堂録』を提唱したことに由来する¹¹⁷。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¹¹⁸。

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¹¹⁹。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¹²⁰、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¹²¹。

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觀察」がしばしば語の由来として指摘されている¹²²。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』の説く報恩

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¹²³、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、浄土教と禅との比較研究上の一例として取り上げられているが着目される¹²⁴。

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」¹²⁵（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でもできよう。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、より深い意図として次のようにも考えられる。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、臨済義玄（？―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ことに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、折脚鐺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』¹²⁶』

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、それによっ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、「古人這裏に到つて、為什麼にか住す

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為なり」。復た云く、「畢竟如何」。又た自ら代つて云く、「櫛栗¹²⁷横に担つて人を顧みず、直に千峰万峰に入り去る」。「『碧巖録』¹²⁸」

訳すと、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ったのか」。誰も言葉がなかった。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」という文である。

拄杖とは、禅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り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る「ここ」とは、さとり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。またすべからく轉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ていた真つ暗な所に入り込むことがあつてはいけない。そこに轉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、この圓悟のことば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、折脚鐺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、仏祖の深恩に報じることを要す」の「古人」とは、ここでは蓮華峰庵主を指しており、「一転語」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」¹²⁹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、巴陵顯鑿（年代不詳）の三転語がとりあげられており、白隱が『息耕録開筵普説』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、「我が没後に齋筵を設けること莫れ。只だ此の三転語を挙す。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」¹³⁰。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。若し恁麼に会せば、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』 131」

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、供養の斎をしてはいけない。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、参究して何になるう』というものがあれば、ただ彼に言おう、『私も分かります、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、ここから去って座主になり、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』第一三則である。

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し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斎を作さず、雲門の嘱に依って、只だ此の三転語を挙げるのみ」だった、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¹³²。

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』¹³³」

要約すると、破庵祖元（一一三六—一二一一）が諸寺を歴て、徑山の蒙庵元聡（？—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」¹³⁴のはじめの部分であると推測されている¹³⁵。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どり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、さどりはたらきが現われ出ることにはなかつた。それでもまだ、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つ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、さどり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。

一 転語と仏祖への報恩

右まで一転語に関わる話を三例紹介してきた。これらの話の中では、一転語は仏法を伝えるためのことばとして描かれている。蓮華峰庵主が弟子たちへ、巴陵がある僧へ示し、そして破庵が宝上座へ示そうとしたのが一転語として描写されているのである。この一転語の成就によって、その場にさどりはたらきが現われて、伝法が成立する。そして巴陵が雲門の法を嗣いだとあるように、他者への伝法がそのまま自己自身の伝法の証となる構造が示されている。

公案は、一般的なイメージでは難解な禪問答として考えられがちだが、元來は右に見てきたように修行者たちの言行や問答、そして特にさどり（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。ここにおいてさどりは

伝法として一転語に象徴され描き出されている。過去の人々は一転語をめぐって修行しさを得たのだということを公案で示し、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。

何故これほど一転語が重視されなければならないのか。これまでにあげた三例の他、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、伝法に関係するということである。これは要するに、一転語が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ことを意味している。だからこそ、一転語は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。間には亦仏祖の言教を把り、看過来せよ。心を以て古教を照らし、且つ真正の導師に見え、誓って祖師最後の因縁に参決し、末期¹³⁶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』

137」

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。やや分かりにくいのが、ここにいる「見性」とは一転語のことではなく、深い宗教的体験的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、「皮肉骨髓」といわれる話で、禅の初祖菩提達磨がインドに戻るうとしたときに、四人の門人たちと行ったとされる商量である¹³⁸。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、多拝多礼し、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はない（「香灯を張り、茶湯を点て、供具を羅列し、華果を排布し、多拝し多礼し、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」¹³⁹）と白隠は断言する¹⁴⁰。

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になった。

およそ一般に思われているように、公案を修行者を見性体験に導くための道具であると思ふことは、公案の本来的な意義を見失ってしまう恐れがある。というのも、公案というものはもとも過去の人々の見性の瞬間を捉えた記録、より正確には、さとりのはたらきの現われたその時・その場についての記録だからである。それは多少難解なものもあるが、記録であるから、ある程度は一般的な読み物として理解することができる。たとえば白隠の「隻手の音声」は、片手を打つても音は出ないのであって、音というのは手と手が相対して出る、人間もそのような相対する世界の中で縁起によってあるのだ、と理解される。ただし修行者にとって肝要なのは、その理解が表面的なものであってはならず、深い次元において直観的に会得しなければならぬという点である。また、その直観においてさとしたことを、ことばという現実的な次元において再び証明しなければならぬという点である。

一転語とはそのさとのりの証明のことばである。そのことばを特にとりあげた公案というのは、それに参じる修行者にとっては、そのことば、つまり一転語を打出した(さとして)人自身になりきって、さとのりの追体験へと導くものであるといえよう。また、先述の「隻手の音声」のような公案は、そのさとのりの証明部分である一転語を含まずに修行者へ提示される点で、常に現在進行形の公案としてあるものだといえよう。いずれにせよ、修行者が見性し、それを一転語によって表明することが重要だとするのが白隠の考えであることは既に見てきたとおりである。

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、公案は修行者にとって単なるさとのり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にこれほど着目し強調しているのは、彼の特徴であると考えられる。

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、白隠にとっ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、自分が報恩を行わずの対象者、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、特定の関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関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・場所によっ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て取ることができる。

第四章 白隠における「戒」

報恩が伝法の対他的で外的な行為であるとすれば、受戒は対自己の問題として修行者の内面に深く関わる行いであるといえよう。白隠が伝法ということを中心していることは前章で述べた通りであるが、この伝法の正当性を示す一つの指標に、戒の授受ということがある。本章では、白隠が修行において戒をどのように捉えていたのかという問題をとりあげる。前章の報恩が伝法する側に立つ者の行いであるとするならば、受戒は伝法される側に立つ者の問題に属するといえよう。報恩は仏の教えを他者へ伝えるという行であり、受戒とは仏の教えを他者から受け取って自らに引き受けて護持するという行といえるからである。

一般に私度僧を除いて、出家するということは戒を受けることを意味し、正式な僧侶となるためには修行者は受具足戒を通過する必要がある¹⁴¹。日本ではよく知られているように、授受の際に三師七証¹⁴²による儀式が必要とされる具足戒に対して、仏から直接授かる自誓受を是とする大乘菩薩戒が重視され着目される傾向がある。いずれの戒にせよ、両者とも仏道において出家する者は受戒を要するという点で、異なることはない。

さて、白隠自身の受戒について記録を見てみると、『神機独妙禅師年譜』(以下『年譜』¹⁴³)によれば、彼は先ず一六九九年の一五歳のときに実家近隣の松蔭寺で出家得度し慧鶴と名づけられ、その後全国行脚の修行の旅に出て、一七〇八年二四歳の春、生涯の師となる信州飯山の正受老人と出会う。白隠はこの正受老人から見性を認められ、老人のもとに同年の冬まで滞在するのだが、その間の五月、具足戒を受けに松本の慧光禅院へ行くため、老人のもとを退いている。具足戒授受の儀には先述の三師七証等の規定があったため、白隠は正受老人のもとで具足戒を受けることはできなかったのである。ただし、この具足戒を受けようとする直前に、白隠は正受老人から無相心地戒を授けられたという記録のあることは注意すべき点である。『年譜』では、白隠が具足戒を受けるために正受老人の元を去る時の様子を「五月、松本の慧光禅院に往きて具足戒を受けんと欲す。翁便ち無相心地戒を説いて授く。師真訣を聞いて泣涙頂受して退く。」¹⁴⁴と伝えて、白隠が具足戒を受けるに先立って正受老人から「無相心地戒」を教え授けられたということが簡潔に記されている。無相心地戒とは、別に一心戒、一乗戒、実相戒、大乘戒等々といわれている禅における戒の呼称の一つであり、例えば禅宗で重視されている『六祖壇経』は、この無相心地戒を授ける戒壇における六祖の説法を記録したものといわれる。なお、「無相心地戒」の語が表れるのは、正確には『景德伝灯録』の慧能の章¹⁴⁵であり、『六祖壇経』では偈に「心地無非自性戒」と述べられている。その白隠が正受老人から授けられた「無相心地戒」も、この禅宗において授受されてきた戒であると見てよい。

要するに、白隠は無相心地戒と具足戒との二つの戒を受けた僧であり、彼自身にとつて、これら二つの受戒は共に重要な意味を持つものだったと考えられる。

白隠の著作に見られる戒と先行研究

現在伝えられている白隠の公案体系「法身・機関・言詮・難透・五位・十重禁戒(無相心地戒¹⁴⁶)・最後の牢関」のうち、一つが「十重禁戒」となっているように、白隠以降

の日本の臨済宗においても戒は重視されているといえよう。しかし、白隱の著作中には、全体を通して「戒」の語が用いられることは少ない。彼が戒について述べているその少ないテキストで、注目すべきものとしては、『寒山詩闡提記聞』の一部分と、白隱の行跡を弟子がまとめた先述の『年譜』の二つがあげられる。前者の『寒山詩闡提記聞』には巻三の中に「無相心地戒」に関する白隱の記述が見られ、後者の『年譜』には白隱の受戒に関する出来事が記録されている。これら二つのテキストの内容については後述することとし、今はまず白隱の戒観に関する先行研究について触れておく。

「戒」の語をあまり用いない白隱のテキストでは、戒の関連語である「菩薩の威儀」という語のほうに多く見られる。戒は修行者の日常の振る舞いを律するものであるが、「菩薩の威儀」はその振る舞い自体を指し、しばしば戒と同じ意味にも取られる。白隱における戒についての先行研究がほぼ皆無に等しい中、唯一例外的といえる真流堅一の研究においても¹⁴⁷、戒自体は中心的なテーマではなく、「菩薩の威儀」の語が着目されている。

真堅の研究は、先述の公案体系「法身・機関・言詮・難透・五位・十重禁戒・末後の牢関」が白隱の後の時代に成立していった理由を明らかにしようとしたもので、具体的には白隱の複数テキストを比較対照し、そこに表現されている修行の段階的な進み方に関する類似的な語句を抽出して、それらが右の公案体系の各々の段階のどこに配置されているのかを検証したものである。例えば、白隱が六八歳のときに書かれた『於仁安佐美』の文を次にあげる。

予が曰く、茲に換骨の靈方あり。此等の重病を救わんが為めに、古徳且らく此の善巧を設く。一切の行人、仏祖所証の田地に到らんと欲せば、諸方婆禪の涎唾を舐らず、相似禪徒の教化を執らず、白盲に自己に就いて参究し、或は隻手の音を聞き得て、真正一回見性の眼を開くべし。而して後、此の難透の話頭に参ぜよ。宗峰妙超大師曰く、終日そ肩を交ゆ我何似生¹⁴⁸。本有円成国師（関山慧玄（一二七七一—一三六一）—引用者注）曰く、柏樹子の話に賊の機ありと。二大士の語話、分明に徹見する事を得ば、乾峰三種の病い¹⁴⁹、五祖牛窓櫺の話¹⁵⁰、塩官犀牛の扇子¹⁵¹、翠巖夏末の話¹⁵²、必ず掌上を見るが如けん。而して後自ら点検して看よ。何んの重病の除くべく、菓餌の求むべきかあらん。此に於いて、無縁の大慈を起こして、菩薩の威儀を學んで、大法施を行じ大いに人を利用して以て仏祖の深恩に報答す。是を真正の仏子、当家の種草と云ふ。『於仁安佐美』卷之上¹⁵³、傍線引用者」

真堅は右の引用から、一「見性」、二「難透」（二大士と各種古則公案）、三「無縁大悲」（四弘願行）、三「菩薩の威儀」、四「大法施」の段階に修行が深まっていく様子を見て取っている。そして、白隱のテキストにはこのような段階的な記述のされているところがあり、後代がそれらを整理した結果、白隱自身は先の公案体系を確立したことはなかったが、それがあるかのように後世で捉えられていったのである¹⁵⁴。

このように、真堅の着目するのは白隱における修行の段階的な一面としての「菩薩の威儀」の語の使われ方であり、これに関連するものとして『寒山詩闡提記聞』中の「無相心地戒」について触れられてはいるが、それ以外の具足戒との比較など、白隱における戒の

問題を全体的に扱うまでに至っていない。

本章では以下、この具足戒と無相心地戒との二つの戒が、それぞれ白隠にとって修行上どのような意義を有するものであったのかを検証していきたい。

第一節 仏典における戒と白隠

白隠における二つの戒、すなわち具足戒と無相心地戒の問題に入る前に、仏典における戒の説かれ方について、前章でとりあげた報恩との関係に着目しながら確認しておく。

初期大乘仏典における報恩と戒

本研究の伝法をめぐる考察において、伝法をする側とされる側の二面の視点に分けて見た場合、前者は先の章で見たように報恩行と呼べるものであり、後者は受戒、すなわち仏法を伝授されることといえよう。この報恩と戒とは、特に大乘仏典成立期から深い関係を持つ。報恩については前章で述べた。後者の戒が仏道修行において大きく着目されるようになるのは、戒・定・慧の三学の修行体制が成立してきた時期からであるといえよう¹⁵⁶⁾。

三学の実践については、阿含経や律蔵、部派仏典、大乘仏典に説かれるが、その内容には決まった説明が見られないのであって、経典によって説かれ方が異なっている。例えば初期仏典の説明では、様々な禁戒を具足して七衆の別解脱律儀を守護することを戒の修行とし、次に定の修行は四禅の実践、最後に慧の修行は四聖諦の会得とする。また、後の『解深密経』や『大乘莊嚴経論』といった大乘の経論では、戒行を六波羅蜜の中の布施・持戒・忍辱の実践修行とし、定を禪定の実践修行とし、慧は智慧の実践修行とし、六波羅蜜の中の残りの一つである精進はこの三学全てにおいて実践されるべきものとして説かれている。

注目すべきものとして、この六波羅蜜のうち、布施と持戒とのつながりを示すものに般若経典がある。初期の大乘仏典である般若経典は、諸仏を「恩を知り（知恩）、恩を感じる者（感恩）」であると説いており¹⁵⁶⁾、知恩・感恩する者はまたその恩を反復しなければならぬ（恩に報じなければならぬ）、という教えと組み合わせられて説かれることが多い。諸仏の報恩する者といわれる所以の一つである。そして、こうした般若経典において仏菩薩のなすべきこととして右の「知恩」等と共に強調されるのが持戒なのである。例えば『大品般若経』では「菩薩摩訶薩は二地の中に住して、常に八法を念ず。何等か八なるや。一には戒清浄なり。二には恩を知り恩に報ず。三には忍辱力に住す。四には歡喜を受く。五には一切衆生を捨てず、六には大悲心に入る。七には師を信じ恭敬し諂受す。八には諸波羅蜜を勤求す」¹⁵⁷⁾と説かれ、知恩・報恩よりも先に持戒清浄なることを挙げている。また、『小品般若経』では「法は則ち是れ般若波羅蜜、諸仏は般若波羅蜜を供養恭敬尊重讃歎す。何を以ての故に。般若波羅蜜は諸仏の出生の故に。」「中略」如来は恩を知り報恩を知る者なり。」「中略」如来は一切法の無作を知る。亦是の如来は恩を作すを知る者なり。」「中略」如来は般若波羅蜜に因り一切法の無作相なることを知る。」「¹⁵⁸⁾ともい、般若波羅蜜が「恩を知り報恩を知る」「一切法の無作を知る」との対比で表明されて

いる。この般若波羅蜜という智慧の完成に至るには、その他の諸波羅蜜行が前提とされていることは自明である。その諸波羅蜜行のはじめに説かれる布施については、仏教では法施が最も重要であることは前章で述べた通りであり、また布施の次に諸波羅蜜行で説かれるのが持戒である。

これらのように、戒の実践修行とは、先ず三学の一つとしての戒ということ念頭に置く必要がある。初期の仏典では戒といえれば禁戒の具足と別理解律儀の護持であったが、大乘仏典の成立するに従って、戒の意味のなかに大乘菩薩の理想的な精神性を重んじること、すなわち利他的な六波羅蜜行が含まれるようになり、その結果として三学のなかの戒には、持戒だけではなく報恩（布施）も含まれるようになったと考えられる。このように、戒と報恩とを関連性のあるものとして見るということは、修行の実践のなかに大乘仏教の利他的精神を見出すことであるともいえよう¹⁵⁹。

初期禪宗と戒

さて、このように重要な戒であるが、大乘仏教以前の戒が禁戒的性質のものであり、別解脱律儀を説き、授受においても従他受であったのに対して、大乘仏教の戒は禁戒だけではないことと、自誓受（仏から直接授かる）を是とする点で特徴的である¹⁶⁰。要するに、戒には二つの注目すべき点があつて、まず禁戒かそうでないかという点と、次に従他受か自誓受かという点である。このことを踏まえて、白隠へと連なる禪宗における戒の捉え方を考察していこう。

敦煌から『大乘無生方便門』や『六祖壇經』が発見されて以来、初期の禪宗は大乘菩薩戒をめぐる運動であると見る見方が一部の研究によつて提示された¹⁶¹。特に『壇經』の説く無相心地戒は、大乘菩薩戒の理念の到達点であるといわれる。具体的な形を有する具足戒などの禁戒に対して、形の有無にとられない菩薩戒の思想的優位性が、『壇經』を頂点として初期禪宗において明確に説かれるようになったというものである。

この形にとられない菩薩戒、すなわち禪宗の無相戒というのは、もともと『金剛般若經』の偈にある「若し色を以て我を見、音声を以て我を求めれば、是の人は邪道を行ず。能く如来を見ることをえず」¹⁶²、また「凡そ所有の相は皆な是れ虚妄、若し諸相の相に非ざることを見れば、即ち如来を見る」¹⁶³という文によるもので、修行者が心において無相の仏と相見することを根本としている。自らの心に仏を見るところは自性の仏をさとすることであり、要するに見性ということである。『梵網經』の説く「金剛宝戒、是れ一切仏の本源なり、一切菩薩の本源なり、仏性の種子なり。一切衆生は皆な仏性を有す。一切意識心は是れ情、是れ心、皆な仏性戒中に入る」¹⁶⁴の「金剛宝戒」も同じであり、禪宗初祖の達磨によるとされる『一心戒文』（又は『一心戒儀』）の「己心戒を以て真妙戒壇とす」という句からは「一心戒」という呼び方もされるようになった¹⁶⁵。『六祖壇經』で「心地無非自性戒（心地に非無きは自性の戒）」¹⁶⁶と表されているのもこれらと同じものと見做されている。

このような無相（心地）戒は、禁戒のように「くすべからず」といった禁止事項を説くかわりに、清浄な本来心の護持を説いている。だが、この無相戒の説く心地無非なることと、自性の仏をさすることとは、どのように等しいのか。この問いを含めて、次節から白

隠による戒の捉え方の吟味に入りたい。

第二節 白隠と有為相似の戒

本節から、白隠における戒の捉え方の検討に入る。白隠の受戒は、既に見たとおり、一七〇八年二四歳のときに師の正受老人から受けた無相心地戒と、正受老人のもとを退いて受けた具足戒との二つである。この時から白隠は無相心地戒と具足戒との二種の戒を強く意識し区別するようになったのであり、特に前者は見性と結びつけられ、彼の思想の中に一つの明確な位置を与えられることになったと考えられる。この二種の戒意識のもとに、白隠は著作の中で「有為相似の戒」と「真正無相の戒」という表現をとっていると考えられるのである。ここではまず「有為相似の戒」について白隠の述べていることをみよう。

有為相似の戒

第一の有為相似の戒とは、不殺生等の具体的に示された禁戒を指す。凡夫たる人間は、仏道に入る際にまず戒を具体的に把握し、それを護持し誓うことが必要とされる。

夫殺生は四重禁戒、十重禁の冠首、三百五百の戒体の本根なり。是を破る者は、三百五百の戒体を同時に破るに齊ふして、破戒の中の破戒、悪業の中の大悪業なるが故に、永劫「無間」焼熱地獄の底に墮して、果ても無き極苦を受け、現世には子孫必ず断絶す。「『夜船閑話』卷之下¹⁶⁷」

訳すと次のような意味である。殺生は四重禁戒¹⁶⁸、十重禁戒¹⁶⁹のはじめに位置し、比丘の二五〇戒や比丘尼の三四八戒など数多くある戒の本体の根本にある。これを破る者は全ての戒体を同時に破っているに齊しく、悪業中の大悪業であるから、永遠に焼熱地獄の底に墮ちて果てしない苦しみを受け、現世では子孫が必ず絶える。

三百五百の戒体等の衆善行の功德に依て、生天の果を受け、諸の戲樂を得。「『ちりちり草』¹⁷⁰」

訳は、数多くの戒体等は衆善行の功德によって、後世は天界に生まれる果報を得て諸の樂を得る、という意味である。

右の『ちりちり草』の引用文では、白隠は「戒体」を単純に戒を持つる人びとという意味として使用しているが、「戒体」とは戒の本体、つまり戒律を護持することを誓って護持させ続ける原動力を言い、もともとは『首楞嚴經』に見られる阿難の因縁譚に見られる語である。そこには、阿難が乞食中に摩登伽女から幻術で誘惑され、「將に戒体を毀さんとす」¹⁷¹という状況に陥ったため、シヤカが神咒自在力によって救出したことが述べられている。この『首楞嚴經』の記述だけでは、戒体の語の意味する所が具体的に何であるのかは不明であり、それを人に潜在する力（はたらき）と解釈することが正しいかは判断できないが、禅宗においては結制安居の際、それが無事に終わることを祈念して行われる

楞嚴会において、右の阿難の因縁譚を含む『楞嚴咒』を誦誦する。その『楞嚴咒』はシャカが三昧（三摩地）に入り四種律儀を護持すべき旨を説くもので、要するに禪の道場では三昧・禪定と戒護持が密接に関係して扱われているといえよう¹⁷²。

白隠の引用文に見られるような、生天の福や果を受けるため護持すべき行為としての戒という説明は、彼が一般の人びとに向けて著した仮名法語のうちにはしばしば見られるものである。人は現世で善い行いをした結果として、来世は天界に生まれる果報を得る。また、当然その逆に、悪行を重ねれば地獄や餓鬼、畜生の世界に生まれかわる。こうしたいわゆる六道輪廻の思想や、前生の善行の浅深高下によつて尊卑貧富の差が生じ、悪行のあった者は悪趣に墮ちるといった因果応報思想が、白隠においては有為相似の戒と関連して説かれている。

要するに白隠は、一般の人びとに対しては具体的に明文化された諸々の戒の功德を教え ており、その目的は彼らに持戒の実践を勧めることであつた。このような有為相似の戒は輪廻思想を前提にした倫理的道德的な行為の規範であり、その意味で現世的な二次的なものといえる。というのも、そもそも仏教は輪廻から解脱することを説く教えなのであつて、その輪廻や善悪について語ることは、教義の根本的な目的からは外れる部分だとも言えるからである。

確かに輪廻思想は、仏教の一部分を担う重要な要素である。輪廻や因果応報思想も、人間にとつての宗教心の一形態なのであつて、白隠自身、宗教心を強く起こした契機は地獄への恐怖だつた。『年譜』には彼が一一歳の頃に近隣の寺で『摩訶止観』にある地獄の話 を聞いて、その描写に恐れおののき、「竊に謂うに、我れ平生殺害を好み、暴悪を恣にす。永劫の苦輪身を避くる処無しと。通身戦栗して行止安からず。」¹⁷³となつたとある。そして恐怖で心身が不安定になり、次第に天神信仰や法華経への帰依へと進んでいったのである。だが、やはりこうした有為相似の戒の説明は、自分ひとりが苦しみから逃れたいという我的欲求と関わるものであり、白隠が戒について述べる中のごく一面に過ぎない。彼は「相似」について次のように述べている。

禪に相似禪有り。道に相似道有り。涅槃に相似涅槃有り。何故。只見性分明ならざるに依るが故なり。もし真正底を得んと欲せば、先ず須く見性すべし。見性即是真正道。見性即是真正禪。見性即是真正涅槃なり。『寒山詩闡提記聞』卷三¹⁷⁴

訳すと、禪に相似た禪がある。道に相似た道がある。涅槃に相似た涅槃がある。これは見性が明らかでないからそうなる。もし真正の境地を望むならば、先ずは見性しなければならぬ。見性こそ真正の道、真正の禪、真正の涅槃である、という文である。

相似の戒についても、これと同じことが言えるだろう。そして白隠がこの有為相似の戒行とは違う本物の戒として述べるのが、第二の真正無相の戒（体）である。この第二の戒があるからこそ、第一の有為相似の戒が活きてくるのであり、修行者を支える力を持つと考えられるのである。

第三節 真正無相の戒

『寒山詩闡提記聞』について

白隠が著作において戒を論じる部分はそもそも余り多くないが、戒という語を用いている部分を幾つか挙げてみると、「金剛無作の戒体」（『於仁安佐美』）、「金剛宝戒無相心地具足の戒体」（同前）、「根本無作の戒体」（『遠羅天釜』）、「無相心地の戒体」（『隻手音聲』）、「金剛宝戒」（『槐安国語』）といった一連の類似する表現を見出すことができる。そしてこれらが、有為相似の戒に続く白隠の第二の戒、すなわち真正無相の戒を示す語である。本節では、『寒山詩闡提記聞』卷三より、白隠の戒観の中心をなす、この真正無相の戒について考察する。

『寒山詩闡提記聞』という著作は、中国の詩集『寒山詩』所収の詩に白隠が一つ一つ評を付していったもので、今回取り上げるのはその一部分の「沙門不持戒。道士不服薬。自古多少賢。尽在青山脚。」の詩評である。内容の大まかな構成は、一…詩、二…白隠が参考にした連山交易の『寒山詩管解』（以下『管解』）¹⁷⁵による詩の解釈、三…白隠の評、四…附録の一心妙戒教¹⁷⁶、となっており、今回検討するのは、三番目の詩に対する白隠による評である。

「沙門不持戒。道士不服薬。自古多少賢。尽在青山脚。」の解釈をめぐって

さて、『寒山詩』にある「沙門不持戒。道士不服薬。自古多少賢。尽在青山脚。」、すなわち「出家者は戒をまもらず、道士は丹薬を飲まない、昔からどれほど賢人が世に出たか知らないが、みな墓の下に埋まっている」という詩は、『管解』によると、「沙門は緇を被り戒を持すと雖も、豈に不老不滅を得んや」、つまり出家者が墨染めの衣を着て持戒しても不老不死は得られないし、「道士は薬を服し辟穀すと雖も、豈に不老不死を得んや」、つまり道士が丹薬を飲んで穀断ちしてもやはり不老不死は得られない、という意味であるとされる。つまり死を免れることは誰にもできないのだから、この詩の意味するところは、みな美味しい酒を飲み官僧として出世することには及ばないのだ、ということであると『管解』は解釈するのである¹⁷⁷。

白隠の評は、まずその『管解』の解釈に対する反論から始められる。その反論を簡単にまとめると、長寿を得られないからといって戒体を捨ててよい理由にはならないし、出家して持戒しないのは「農父の犁鋤を取らず」「漁父の網羅を結せず」¹⁷⁸という如きこと、つまり出家としてこの世に生きる上での役割を果さないことだ、というものである。

『管解』の述べる出家者の持すべき戒というのは、文字言句で記されている戒であり、白隠のいうところの有為相似の戒である。そして『管解』では、不老不死という利己的な目的のために持戒が有効かどうかといった観点でものごとが判断されている。白隠が反論し主張するのは、まさにそのような『管解』解釈なのである。

白隠においては、認識対象化された戒に実体的な利益がある／ないという議論をたてることは迷妄であって、本来持戒という行為は善い／悪いという判断にかかわることではない。白隠のこうした戒の捉え方を示す例として、評中に捨得の逸話が引用されている。それによると、ある日捨得が説戒布薩堂の前を通りかかると僧達が集まって戒条を読み上げていた。捨得はそれを見て笑い飛ばした、という話である。持戒という行為が単純にそれ

のみで善いと思っただけは、この逸話は理解不能であろう。
それでは戒の本義とは何か。ここでようやく白隠は、有為相似の戒と真正無相の戒との
区別を述べる。

願みてそれ戒は真正と相似と、有為と無相と有り、蓋し寒公の説くところは無相心地
の戒体なり。拾公の呵すところは有為相似の戒業なり。『寒山詩闡提記聞』卷三
179」

白隠によると、戒は真正と相似の戒、有為と無相の戒がある。寒山の説いている戒は無
相の心の戒体であり、護持すべき戒の本体であるが、拾得が先の逸話の中で笑い飛ばした
戒は有為相似の戒業、つまり輪廻を生じるものなのだ、という。

右の文に続けて、白隠のテキストでは無相心地戒の説明に入るのであるが、これには巧
妙な仕組みがほどこされている。白隠による無相心地戒の説明は、すべて一七〇八年の四
月末に彼が師の正受老人から告げられたことばとして示されているのである。つまり、か
つて白隠が師の正受老人から教えられた内容を白隠が回想し、それを聞き手である弟子に
伝えるという構造になっている。

このような『寒山詩闡提記聞』における白隠の無相心地戒論の構造は、脈々と受け継が
れてきた戒を保ち伝授するということをそれ自体で表現することを可能としていると考え
られるのであり、着目すべき点の一つであるといえよう。なお、こうした構造上の理由か
ら、形式上は正受老人のことばとなつてはいるが、以下『寒山詩闡提記聞』における無相
心地戒の説明は、本稿では白隠自身の捉え方でもありと見做して扱う。

『梵網經』における金剛宝戒

さて、白隠が正受老人に伝授されたという戒の説明は、次の文から始められる。

禪門に無相心地の戒体有り、これを名づけるに金剛宝戒といい、或いは円頓自性戒と
言う。經に曰く、「金剛宝戒は是仏の本源なり、一切菩薩の本源なり、仏性の種子な
り」¹⁸⁰と。また曰く、「青黄赤白に非ず、色に非ず心に非ず、有に非ず無に非ず、
因果の法に非ず」¹⁸¹と。諸仏の本源は正に戒相をとらず、また邪念の心無し。是を
清浄戒と為す。『寒山詩闡提記聞』卷三¹⁸²」

訳すと、禅宗には無相心地の戒体があり、金剛宝戒とも円頓自性戒とも言う。『梵網
經』には「金剛宝戒は仏の本源、一切の菩薩の本源、仏性の種子」、「青黄赤白といつた
色のあるものではない、形相に関するものではなく目に見えない心のようなものではな
い、有るのでも無いのでもない、因果の法ではない」という。諸仏の本源は戒の外に表れ
ている形にあるのではなく、それでいて心に邪念は無い。これを清浄な戒という、とい
う意味である。

金剛宝戒といわれる真実無相の戒は、仏・菩薩の本源であり、仏性の種子であるとい
う。仏性とは縁起であり空ということであるから、色形の有無に関するものではない。そ

れ自体に形はないが、縁起によってものが生じればそれは目に見える形となって現われるのであり、つまり形の有無どちらかで論じるような対象ではない。また凡夫は業を作り、因果の世界に捕われているが、仏性はそこから離れているので因果の法でもない。このような仏性というのは、持戒するかもしれないかに関わらず、本質的に清浄であるといえ、それを本源とする仏・菩薩は心に邪念が無いといえる。

闇夜多における真正無作の戒体

このように、白隠は戒を形相の有無として論じることはないと断言している。そのような捉えようのない戒を護持する主体について、次の闇夜多の例が示される。

尊者（付法藏第二十祖闇夜多―引用者注）曰く、「我道を求めず、また顛倒せず。我を礼せず、また軽慢せず。我長坐せず、また懈怠せず。我一食せず、また雑食せず。我足るを知らず、また貪欲せず。一心希う所無し、これを名づけて道といふ」¹⁸³と。尊者既に五箇我字を説けり。吾我の我に非ず、我常の我に非ず。須く知るべし、是即ち真正無作の戒体なりと。『寒山詩闡提記聞』卷三¹⁸⁴]

白隠がいうには、「闇夜多尊者は『私は道を求めないし道にそむくこともない、仏を礼拝しないし軽んじて慢心もしない、長く坐禅しないし怠けるでもない、規則通り一日一食ではないが沢山食べるでもない、満足しないし貪りもしない。一心に何かを求めることはない。これを道といふ』」とある。尊者はここで五つの「我」字を述べている。これは主格属格の「私」ではなく、恒常なる「私」でもない。これが真正にして作為するところの無い戒体であると知らねばならない、という。

先述の通り、戒といっても有形のものとして把握する対象物としてあるのではないから、それを護持し把握する主体もまた一般的な行為の主体とは考えることはできない。仏道を求め志そうとか、仏道から外れてしまったとか、そのように意識し認識する対象としての「私」という主体、そのような実体としての「私」、礼拝や行住坐臥や飲食といった日常的行為をする「私」、常にあつて変らないと感じられる「私」といった主我性は、白隠によって悉く否定される。

「血脈論」における無作の妙戒

右の文のように述べた後、白隠は見性、つまり自己の本性を見るべきことを説く。

達磨大師の曰く、「もし仏に見えることを欲せば、須く見性すべし。性即ち是仏なり」と。 「仏は持戒せず、犯戒せず」¹⁸⁵と。是れ無作の妙戒なり。 『寒山詩闡提記聞』卷三¹⁸⁶]

右は達磨伝とされる『少室六門』のうち「血脈論」にある文からの引用で、訳すと菩提達磨は「もし仏を直に見たいならば見性しなければならない。本性が仏である」といい、

「仏は戒をあえて護持することもしない、犯もしない」という。これは行為のない妙戒である、というものである¹⁸⁷。

右の引用では、まず「仏に見える」ということが言われている。仏に見える、つまり仏に出会うというのは、言い換えると、自己という主体が仏という客体を見るという構図をとる。これは主客が二つに別れた日常における人の認識のあり方である。それが「見性」を媒介とすることによって、「性即ち仏」という状態となることが述べられる。性とは通常本質といった意味で用いられるが、仏教では実体的な本質といったものは否定されており、すべては縁起によって生滅を繰り返している空なるものと捉えられる。白隠においてもそれは同じであって、彼が「見性」というときの「性」とは、縁起による生滅であり空である。ただし、白隠の強調するのは、あくまで「見性」であって「性」ではない。ここで、「見性」（ものごとの本質を見よ）という表現について考えてみたい。

たとえば、人が対象とする物事の本質を見究めようとするとき、そもそも前提として本質が在るということは確かだろうかというところではない。つまり、人が物事の本質を見究めようとするのは、その物事に本質があるからではない。対象と向き合い、それを深く見究めようとするから、その時に本質や本性という語が使用されるのである。本質、つまり性とは、人が何かと真摯に向き合う時にのみ成立する。そうであるならば達磨のいう「性即ち是仏」（本質は普遍的な仏だ）とは、どんな対象にも向き合って見究めようとする姿勢の、修行者への限らない促しにほかならない。

「証道歌」における仏性の戒珠

右を踏まえて、次の白隠の文を読んでみよう。

永嘉大師の曰く、「仏性の戒珠は心地に印す」¹⁸⁸と。須らく知るべし、戒の外に仏性無く、仏性の他に戒体無しと。『寒山詩闡提記聞』卷三¹⁸⁹。』

この文中にあるのは、第一章でも触れた永嘉玄覺の『証道歌』からの引用である。この文は「仏性という戒の根本をなす宝珠は心中に既に印されている」と言っており、白隠は戒とは別に仏性は無いし、仏性とは別に戒体は無いのだと述べる。

右の文で注目すべき点は、戒は仏性であり、仏性は戒体であると白隠がいつていることである。つまり「戒」が、仏性（を見ようとすること）を通じて「戒体」へと転じている。どういふことかというところ、永嘉の述べた「戒は既に心に印しされている」ということを修行者が会得するには、まず自心の中に戒を見つけようとする必要がある。自心という自分の本性を見つめること、これはつまり自分とは何者かをかえりみることである。それによって、これまで客体的に捉えていた有為相似の戒を、修行者は自分の内に位置付けて捉え直し、真実の無相心地の戒体となすのである。

修行者の心中は自身しか振り返ってみることができない。こうした自分が自分において見出すという形式を踏んで、はじめて自己の主体性が確かめられる。この時、仏性は戒体、すなわち戒をまもる原動力として、それを宿す主体の中に確かに位置付けられる。白

隠が「もし人此の戒を得ることを欲せば、先ず須く見性すべし。」¹⁹⁰と強調する見性とは、以上の出来事にほかならない。既に『六祖壇経』では、「心地無非自性戒」として心に咎のない（心地無非）の自性こそが戒であるという見解が提示され、以来禅宗ではその戒が伝授されてきた。そのように、自性を究明することが戒と心の一体化であるという所に、無相心地戒の本分はあるといえよう。

なお、ここで「戒体」の語について若干の説明が必要であろう。佐久間賢祐は「禪戒体論」の中で、戒体を「戒法授受の作法円満するとき、防非止悪の機能が受戒者の身中に発現する「何者」かをさ」すが、「釈尊在世中もしくは原始仏典中の扱いは未だ明確ではな」いという¹⁹¹。ただ、佐久間は『首楞嚴経』や『根本説一切有部毘奈耶破僧事』、『根本説一切有部毘奈耶出家事』を引き、「苾芻の性」という語に着目して、「戒体」が修禅定と関連することを指摘している。どういふことかというところ、たとえば『根本説一切有部毘奈耶破僧事』では出家し具足戒を受けることが「苾芻の性を成ず」と言われ、またそのための要素として尋伺や心意識の観察を行う禅定修行があげられているのである¹⁹²。

この禅定修行との関連性によって、「戒体」が禅宗で重視されるようになったことは想像に難くない。しかし同時に、これが「苾芻の性」、すなわち出家者の本性といった語と関連して捉えられていたことは、厳密な戒体論議への発展を阻む要因にもなったと考えられる。何故ならば、中国における初期の禅の系譜の中で大きな位置を占める『六祖壇経』以来、「一切法は尽く自性に在り」、そしてまた「自性（は）清浄」という表現が多用され、そのような思考が広まったからである。特に修行者については、その本源は自性清浄心と言われたのであり、この修行者を先の「苾芻の性」に置き換えてみれば、苾芻の性はもとより清浄、ということになる。そして苾芻の性は戒体にほぼ等しいのであるから、そこから禅の戒体清浄説が出てくるのは極めて自然な流れであろう。

禅宗ではその後も戒体についての厳密な論議はなされなかったといえよう。ただ、先述の佐久間のことを借りれば「これは戒体を全く考慮しないということではなく、敢えて意識しながら、真如仏性・自性清浄を戒体として、禅者の日常底に戒体が包摂される立場がとられてい」ったということである。そして、戒は必ず禅定と結びつけられていたのであり、禅定の極まりにおきる見性体験が戒（禅の伝統的な表現では無相戒）の全身体的な護持・獲得を意味するようになったと考えられる。全身体でもって戒の護持を表明すること、これすなわち戒体の発現といえよう¹⁹³。

『摩訶止観』における円頓中道の大戒

『寒山詩闡提記聞』では、更に『摩訶止観』を引いて戒を次のように説明する。

また『摩訶止観』に曰く、「それ円頓中道の大戒は、戒として備わざること無し。故に具足と名づく」と。「法と非法と二皆空寂なることを。乃ち持戒と名づく」¹⁹⁴と。まさに知るべし、中道の妙観なり、戒の正体なりと。是即ち中道第一義諦の戒、而して止品清浄究竟の持戒なり。『寒山詩闡提記聞』卷三¹⁹⁵」

訳すと、『摩訶止観』には「完全な中道の大きいなる戒というのは備わっていないことが無い、だから具足という」、「ものごとがあるというのも、あるのではないというのも、どちらも空である。それを持戒という」という。これは中道の素晴らしい観察、正しい戒体である。諸事物はことばや思慮の対象を超えているという戒、清浄最高の持戒である、という文である。

白隠は戒を有為相似の戒と無相心地戒との二つの次元で捉え、いわゆる具足戒は前者の有為相似の戒を意味すると思われるが、右の文ではその具足戒の「具足」ということばの意味が問い直されている。『摩訶止観』を引き、この具足戒というのは、具足しないことがないから具足戒というのだ、というのである。これは戒を持する主体を問うている文であると考えられる。どういうことか。

まず、通常の人間は煩惱にまみれている。そのような人間にとって、戒は禁戒として示されるものであり、その人間の心と戒とは一致しない状態にある。つまり、主体にとって戒が禁戒という形をとっている限り、その状態は戒と主体の心が分離しているといえる。白隠が有為相似の戒というのも、この状態を指す。

しかし、主体が戒を具足しているのであれば、それは既に禁戒とはいえないのであって、戒と主体とが二つ別のものだと思える必要もない。つまり、主体がそのまま戒体の表れであるといえる。その戒体においては、ものごとがあるという見方と、あるのではないという見方と、どちらか一方が正しいのではなくて、どちらも空であると観察される。これが白隠における無相心地戒である。右の『摩訶止観』における「具足戒」は、このようにして修行者にとっての無相心地戒として捉え返されることによって、正しく護持されることになるのである。

煩惱と戒

さて、いま見たように、禁戒が無相心地戒に転じるとき、煩惱もまた戒体への転機となることを、『寒山詩闡提記聞』では次のようにいう。

凡在りて八万四千種の煩惱聚と為す。聖在りて八万四千箇の妙義門と為す。「『寒山詩闡提記聞』卷三¹⁹⁶」

訳すと、凡夫は八万四千の煩惱を集める。聖は八万四千の仏道修行への入り口となす、という意味である。

凡夫にとつては、あらゆることが煩惱となって心に立ち現われる。しかし聖はそれを手がかりに見性の修行に励むので、すべてが仏道への入口となるのである。また次のようにいう。

但だ当人の純工功績実参力が尽き最後放身捨命底の一刹那在り。迷うときは円頓無作純真の戒体を全うして、五濁充滿雑業の穢土と為す。会すときは五濁充滿雑業の穢土を全うして、円頓無作純真の戒体と為す。一切処に純工して間欠すること無し、これを名づけて真正の持戒の仏子と為す。毫釐の繫念、これを名づけて波羅夷と為す。た

この文の意味は、修行者当人の修行が窮まると心身の生きた感覚から離れそうな一瞬がある。そこで迷えば、その人は完全な戒体を穢土にすることになる。しかしさとりを会得すれば、穢土を完全な戒体にする。このように、常に励む者が真実に持戒する仏子である。わずかばかりの繋念があっても犯戒の中でも最も重い罪（波羅夷）となる。だから命がけで修行しなければならぬ、という内容である。

自性の究明において、心が様々に揺れ動くまま煩惱に随ってしまふと、本来は無相の戒体であるはずの心が世界を穢土としてしまふと白隠はいうのである。だから、修行者は常に自心を追究しなければならぬ。そして、見性を体験した後、新しく蘇り生まれ変わる主体こそ持戒の仏子だといふのである。文中の「放身捨命底の一刹那」や「嶮崖に手を撒き、絶後に再び蘇らん」などのように、戒体が会得され完うされることを宗教的体験として表現している点は、これまで幾つか見てきた見性体験の表現との類似を指摘できる。こうした恐怖から解放された歓喜の状態への転換というのは、見性の神秘的体験という一側面でもあり、宗教的な戒のあり方を示す表現であるともいえ、白隠における戒の論じ方の特徴の一つであろう。

白隠における伝戒

以上見てきたように、白隠にとって、戒はまず「有為相似の戒」と「真正無相の戒」に二分された。これについては、次のように統合される。

内に此の根本の戒性を信受し、外に五重十重戒品を奉行せよ。「『寒山詩闡提記聞』卷三」¹⁹⁸」

訳は、自らの内にこの根本の戒の本性を信受し、外の行いにおいては五戒や十重禁戒でつつしまねばならない、という意味である。

この引用でいわれていることは、内面における戒の本性（戒性）を信じ受戒していること、つまり真正無相の戒（無相心地戒）を体得していることと、外面的には諸々の明文化されてある戒、つまり有為相似の戒を護持していることが、修行者において等しく表明されているべきだということである。たとえば、外面的に戒を護持することは、「生天の果」を得るための善行に過ぎず、輪廻から脱け出ることのない善悪の業の一つにしかならない行為である。それとともに、内面における戒性の会得が伴っていることが修行なのである。また、この内面における戒性は、見性と結び付けて説かれる重要な概念であり、煩惱と表裏一体に転じあうという二面性をもっている。

つまり、白隠における戒とは、一つには人の外表的な行為に関するものと内面心的なものとの二種類に区別される戒であり、もう一つにはその内面心的な次元において、煩惱と見性という人の二極的なあり方にはたらきかける、根源的なものとしての戒である。白隠は、戒をそのような二つの二重性でもって捉えているのである。

ところで、有為相似の戒と無相心地戒とでは、後者が特に重要であるのは、これまで『寒山詩闡提記聞』で論じられてきたのが主に無相心地戒であることから言うまでもない。そしてこれは『六祖壇經』に代表される、禪宗で伝えられてきた戒である。この無相心地戒について、柳田聖山は「外の善知識を仮らぬ自悟のことであり、自性自度の自己矛盾を含む」¹⁹⁹と述べて、本来他者から授けられる戒というものと、極めて主体的な経験性による見性との矛盾点を指摘している。しかし、果たして「自悟」と断定できるのかというと、白隠の場合はこれを超え、次のように主張されていることを示すことができるだろう。

無相自性の戒体は、祖庭の心授の秘訣なり。或いは一大事の因縁と名づけ、正法眼蔵と言う。祖祖相承し、今に到るまで断続すること無し。これを失すときは六趣沈没の凡夫と為らん。これを了すときは三界無比の大聖と為らん。(中略)華嚴四種の法界、法華一乘の円頓、皆悉く此の戒本有の妙徳なり。八教の経緯、五時の広略、総じて是此の戒性具の宝光なり。『寒山詩闡提記聞』卷三²⁰⁰」

簡単に訳すと、無相自性の戒体は祖師伝来の秘訣、シヤカのこの上ないさととりであり、正しい教えであり、脈々と続いているものである。『華嚴經』の教えも『法華經』の教えも、すべて仏教はこの戒が本から有している徳のはたらきが光のように発されてあるものだ。シヤカの全ての教えはこの戒性が具えている宝の光である、という内容である。つまり白隠は、これまで見てきた戒観が真に正統な仏教にのっとっているものだと言明しているのである。またこうも言われる。

向後、真正參禅見性の掌上を見るが如く了了分明底の漢子を得れば、必ず密かに之れを附すべし。『寒山詩闡提記聞』卷三²⁰¹」

意味は、自分の後に見性する者があれば、必ずこの無相心地戒を一对一の場で伝授しなければならぬということである。こうした白隠の戒観によるならば、戒はまぎれもなく師から伝授されるもの、すなわち伝戒であって、自悟自証に留まるものではない。戒性の会得、つまり見性は、宗教的体験的な面から見れば、たしかに個人的な自悟自証の経験であると言え換えることも否定できないが、それを他者である師から伝授されるものとして位置づける点に、白隠の禅における戒の重要な意義があると考えられる。

本章では、白隠の戒に関する論述を、『寒山詩闡提記聞』卷三の一部分から考察してきた。白隠は、戒を「有為相似の戒」と「真正無相の戒」との二種類で捉えており、特に後者を見性(さととり)と関連づけている。そして白隠によれば、修行者が真正無相の戒性を会得することが見性であるというのである。そして、この戒性の会得は師によって伝えられることによって認められるものであり、見性における伝法と同じく、伝戒として捉えられるものであることが明らかになった。

第五章 白隠における「念仏」と禪

第三章、第四章では、白隠の報恩観と受戒ということに着目し、彼においては修行者が仏法を伝えること、また伝えられる者になるべきことが重視されている様子を、幾つかのテキストを読み解きながら見てきた。本章では、そのような「仏法の伝わり」という点が、禪とどのように関わっているのか、すなわち白隠は何故に他の仏教宗派ではなく禪を選んだのか、禪の優位性ともいうことについて、他との比較を通して考えたい。比較の対象として取り上げるのは、浄土思想の念仏である。

禪と念仏はしばしば比較される。自力修行を強調する禪と、他力往生を願う念仏とは、おなじ成仏を目指す仏教でありながら、その方法に関する表現がかなり異なるからである。いま、「おなじ」と述べたように、成仏（さとること）に主眼をおくならば、両者は究極的には重なり一致していく点もある。だが、白隠もその著作のなかで、禪と念仏が同じだとは単純には認めなかったように、両者の一致を突き詰めるためにも、それ以前に異なる部分をよく考えておかねばならない。

これまでの章を振り返って、白隠の修行観においては、修行者は「趙州無字」などの公案に参じて一回見性すると、その後また別の公案を与えられて参究を繰り返す。そして何度も見性の内容を師から点検されるのである。この過程は際限なく繰り返されるものであり、先の『四智弁』の四つの体系の示す通りである。しかし、実際の修行の場においては、白隠はこのことのみを説いていたのではなく、修行上の現実的な幾つかの問題に対処し、批判すべき点を批判しつつ、自分の修行論を主張しなければならなかった。白隠が現実の修行の場において特に危惧し、問題視していたことに、禪の修行者たちによる念仏双修がある。白隠はそれを批判し、かつ修行者に対して公案参究の重要性を説かなければならなかった。

禪の修行者が行う念仏、つまり念仏禪は、白隠の時代において盛んに行われていた修行である。白隠はこれに対して一貫して否定的な立場をとっており、禅僧が坐禅や公案参究といった伝統的な禅修行に加えて念仏をも修すること、いわゆる禅浄双修の姿勢を強く批判した。ただし、白隠の否定したのは、あくまで禅浄双修であって、浄土教の教義や念仏という修行方法そのものを単独で否定したのではないことは、十分に注意しなければならない。

白隠が禪の修行者による念仏修行を否定した背景には、彼が理想としていた中国唐代の禅風の復興という目的とともに、当時ひろまりつつあった黄檗宗への批判が込められていたと考えられる。黄檗宗は中国の念仏禪と関係が深く、日本の浄土宗や浄土真宗が連なる中国の浄土教とはやや異なる思想的系譜に位置するものである。しかしながら、後述するとおり、これまでの白隠の念仏禪批判に関する研究では、念仏禪における念仏と、その他の浄土教における念仏との区別について余り論じられておらず、ほぼ一括りにされてしまっている。だが、もとをたどれば一つであるとはいえず、中国における浄土思想は、禪と融合した念仏禪と、現在の日本の浄土宗・浄土真宗に至る念仏とでは、やや系譜が異なるのであり、それにしたがって目指す境地も異なる。

本章では、白隠が禪の立場から浄土教の念仏をどのように捉えていたのかを考えたい。そのような比較作業を行い、禅浄双修や念仏禪に対する白隠の批判を通じて、彼が数ある

仏教のなかで禅を選び取った理由がより明確に見えてくるだろう。

第一節 主要テキストと先行研究

主要テキスト

白隠が浄土教について言及している著作は、代表的なものに漢文著作『息耕録開筵普説』と仮名法語『遠羅天釜』続集をあげられる。『息耕録開筵普説』は、一七五〇年に白隠が五六歳の時に著されたもので、古則公案を駆使して弟子に説いた指導論的なテキストである。また『遠羅天釜』続集は、白隠が肥前佐賀藩の支藩である蓮池藩主、鍋島直恒（一七〇一—一七四九）に与えた書簡形式で書かれた法語であり、こちらの刊行は一七五一年と考えられている。『遠羅天釜』続集の内容には、念仏と禅の公案に優劣はないが、肝要なのは見性であって、それには西方浄土を求める姿勢をやめて自性を追究することが説かれている。なお、この続集には、白隠の弟子の斯経慧梁が禅と浄土教の違いについて補説した「答客難」が付記されている。

これら二つのテキストの内容は、主に二つの主要点で構成されている。その一つは、白隠が中国明代の禅僧である雲棲株宏を念仏禅者として批判している点である。先に述べた日本の黄檗宗は、この雲棲株宏と関係が深い²⁰²。中国では株宏以前にも念仏禅は行われていたが、株宏が教理面において念仏と禅の同一を説いたことよって大いに発展することとなり、白隠によればそれが後々まで禅者に安易な念仏往生を求めさせる口実を与えて、禅修行への専念を阻むこととなったというのである。もう一つは、白隠が浄土教の念仏における三昧（精神集中）という実践面の意義を認めている点である。この三昧は、禅の修行における坐禅や公案参究によって得られる主客未分の境地に共通するといえる。この二点は、たとえば次の文を読むとよく分かる。

若しそれ無の字を打ち捨て、仏名を唱る事は、専唱称名の力らに依て、見性分明に直に仏祖の骨髓に徹底する事を得ば、是れ可なり。縦ひ見性明白なる事を得ずとも、称名の功力に依て、死後には必ず極楽に往生せん。是れ一挙兩得、万全の良策なりとの底意ならば、早速称名の修行を放下し、純一に無の字を挙揚し玉ふべし。〔『遠羅天釜』続集²⁰³〕

白隠は、たとえば「趙州無字」のかわりに念仏を唱えることであっても、それに専念して、見性が明らかになって仏の教えの根本に触れることができればよいという。ただし、「見性しなくても、念仏して死後に極楽往生できればよい」というような、楽をしてさとりを得ようというような考えであるならば、修行者は即座に称名念仏を止めて、「趙州無字」に参じるべきである、と白隠は考えている。

このような考え方は、先にあげた二つのテキスト、『息耕録開筵普説』と『遠羅天釜』続集に共通して見られる。しかしながら、両テキストの違いもあるのであって、前者の『息耕録開筵普説』は雲棲株宏に対する批判について、特に株宏の『六祖壇経』理解をめぐって強調されているのが後者『遠羅天釜』続集には見られない特徴である。一方で、

『遠羅天釜』続集には禅と浄土教との共通点について白隠が述べている文章に、日本の法然や源信への言及が見られる点が、先の『息耕録開筵普説』とは異なる特徴としてあげられる。ただし、念仏禅への批判と、念仏の意義評価との、いずれに白隠の主張の重きが置かれているかといえ、明らかに前者であることは疑い得ない。

古田紹欽による先行研究

さて、これまで白隠における念仏と禅との問題を扱った研究は、古田紹欽による「白隠の念仏論」²⁰⁴と荻須純道「白隠の禅と念仏について」²⁰⁵である。ここで両者の先行研究について触れておきたい。

古田の研究は、論者の知る限り白隠の念仏論に関する最初のものであり、その内容は先の『遠羅天釜』続集を中心に引きながら、その他『藪柑子』や『於仁安佐美』といった白隠の仮名法語の著作を参考にして、白隠が禅の念仏双修を排していることと、念仏単独の意義は認めていることとを証明したものである。この古田による重要な指摘に、禅と念仏との修行における補助的性格ということがある。「話頭も称名も、総に是れ開仏知見道の助因なる事を」（『遠羅天釜』続集²⁰⁶）、「参禅も念仏も及び看経誦経をさへに、是れ見道の補助」（同²⁰⁷）というように、修行の方法という意味では、禅も念仏も開仏知見道のための補助だということである。

開仏知見とは『法華経』「方便品」によることばで、仏の知見を人々に開き、示し、悟らせ、得せしめ、知見の道に入らしめることをいい、これを別に「一大事の因縁」ともいう²⁰⁸。つまり仏がこの世に出現した因縁である。白隠のことばで言えば、見性という目的のために仏はこの世に現れ出たのであり、その仏の出現自体が「一大事の因縁」である。このことは、白隠の思想の根幹に関わっているが、古田の研究では右以上の追究はされていない。論者は本章において、後ほどこの問題をとりあげたいと思う。

さしあたって、古田の研究において、白隠の主張の要点は「見性」であって、その前ではどのような修行方法も等しく補助と見做されているということが明らかにされた。ただし注意しなければならないのは、ここで白隠が見性の補助として肯定する念仏とは、比較対象としてあげられている話頭（公案）のように、ひたすら究めていくことによつて三昧の境地に至るような念仏であり、古田のことばを借りれば「唱へ／＼て一心不乱となり、その結果初めて決定往生の安堵を究め得る「中略」多称念仏」²⁰⁹というのが最も近いであろう。「見性了義の扶けにとならば、称名はさておき、粉挽歌にても唱へ玉ふべし」（『遠羅天釜』続集²¹⁰）というように、修行の補助性においては、法華宗の題目でも真言宗の陀羅尼でも俗歌でも同じという論理が展開されている。

このように、白隠がことばを口に出して称えることを修行の実践として肯定していることに注意したい。念仏は、中国唐代の圭峰宗密（七八〇―八四一）による『普賢行願品鈔』²¹¹以来、一般的に四種に分類されている。一つには右に述べたような口称念仏であり、その他には観像念仏（仏の形相を心に思い浮かべて念じること）・観相念仏（西方浄土を心に思い念じること）・実相念仏（仏の法身を観じて念じること）の三種があるとされている。もし、修行が三昧の境地に至ることを目的とするだけであれば、口称以外の三種の念仏であっても、白隠は肯定するのではないかと思われるだろう。しかしながら、

「打上一片に称名し、純一無雜に專唱して穢土を觀ぜず浄土を求めず、一気に進んで退かずんば」（『遠羅天釜』続集²¹²）といわれているところを見ると、白隠は穢土にしても浄土にしても、視覚的に世界を觀じることは認めておらず、少なくとも觀相念仏は白隠にとつて肯定される修行ではなかったと考えられる。この点、古田の指摘はないが、次にみる荻須純道の研究では「白隠は往生要集などという『遠離穢土・欣求浄土』を基調とした浄土教の念仏者とは異なる」²¹³というのは妥当であるだろう。さらにまた、「經に曰く、若し色を以て我を見、音声を以て我を求めば、此の人、邪道を行じて如来を見上つる事能はず」と（『遠羅天釜』続集²¹⁴）といつて、『金剛般若經』²¹⁵の文が引用されているところを見ると、修行者が自分の外に浄土や仏を求めることは白隠によつて肯定されないと考えられ、そうすると觀像念仏も彼においては否定的な修行と見做されることが推測され得る。ただし、四種念仏のうち最後の実相念仏は、仏の法身を觀じる念仏であり、法身とはあらゆる色形に限定されない無相であると考えられるので、觀像や觀相などの仏や浄土を視覚において觀じようとする念仏とは大分内容を異にする。この実相念仏に関する白隠の見解は、『遠羅天釜』続集ではなく『息耕録開筵普說』の中に述べられているので、後節で改めてとりあげたい。

さて、既に述べたとおり、白隠において、見性の前では禪も念仏も修行として等しいと捉えられている。このことは、逆にいえば、修行の方法面における彼此を問題にし、様々な方法を試みている限り、「見性」は修行者から遠のく一方であることを意味する。だからこそ白隠は、修行者が禪と念仏を双修することを認めず、強く戒めたのである。ここで否定する念仏とは、三昧の境地に至る念仏ではなく、修行者に見性体験をもたらすことのない口先だけの称名念仏を指していると考えられる。

古田紹欽の研究においては、白隠は何故に念仏ではなく禪を選んだのかを考察するまでに至っていない。わずかに「白隠の禪は『禪宗は孤危が上にも転た孤危ならん事を要し、祖庭は嶮峻が上にも転た嶮峻なるを貴しとす』（『遠羅天釜』続集）と云ひ、易行に対して云へば難行に加るに難行を以てするものであ」²¹⁶ると述べて、禪の自力的な難行道を、浄土教念仏の他力的な易行道に対比させていることが見られる。この自力と他力との別は、右に述べた見性と伝法との関係性という点において、白隠が他力的念仏ではなく自力的禪を選び取った理由を考える上で重要な差異であるだろう。ただ、白隠における禪と念仏との捉え方の違いについて、念仏よりも禪を重視した理由をめぐっては、次の荻須の研究でとりあげられているので、今はその荻須の先行研究を見ることにする。

荻須純道による先行研究

荻須純道の研究で取り上げている白隠のテキストは、古田と同様に『遠羅天釜』続集であり、研究の論旨も古田の研究と余り異なる点はない。しかし、古田が殆ど触れていない、白隠の問題とする禪と念仏との相違点を明確にしていることと、また白隠の雲棲株宏への批判について言及していることが新しい。

白隠が何故、自分自身では念仏ではなく禪の修行に参じることを選んだのか、それには

必ず両者の違いが問題になっているはずである。この問題について荻須が指摘しているのは、疑団の起こりやすさという点である。白隠は「疑団は道に進む羽翼」「中略」無の字（禅の趙州無字の公案―引用者注）は疑団起り易く、名号（浄土教の口称念仏―同）は起り難き」（『遠羅天釜』続集²¹⁷）と述べて、疑団、つまり修行上において起きる疑問がかたまりのように巨大になることが、禅の公案では起り易いが、阿弥陀仏の名を唱える念仏では難しいという。ここに白隠が禅を念仏よりも重視した理由がある。白隠は、疑団を起こし、それを突破することによって見性体験をすることを仏教の根本であるとするのである。

荻須の研究は、これについて、先の古田と同様に「禅本来の孤危の宗風」²¹⁸を指摘し、禅の修行者は自力修行にはげむ機根の高い者で、浄土教の念仏を行う者は阿弥陀仏の他力をたのむ機根の低い者であるということ述べるにとどまっている。しかしながら、疑団を通じた見性ということには、成仏をどのように捉えるかという問題が関わっていると考えられる。念仏による浄土往生も成仏といえるはずだが、白隠が是とするのは浄土往生ではなく、見性という成仏なのである。これについては本章で改めて考察する必要があるだろう。

それから、荻須の研究では雲棲株宏や、さかのぼって永明延寿（九〇四―九七五）といった中国の念仏禅者のいたことが述べられている。ただし中国の念仏禅と白隠との思想的対比などは特に行われていない。この問題も本章において、後節で取り上げたい。

先行研究と課題

以上、古田紹欽と荻須純道の先行研究から明らかにされたことと、そこから見出せた課題点をまとめると、次のようになる。

第一に、先行研究から分かったのは、白隠の修行の眼目は見性にあり、禅と浄土教の念仏は、様々な修行の方法という面からいえば優劣を競うものではなく、いずれも平等であるということである。その際の念仏とは、口称念仏をいう。この口称念仏以外の念仏である観相・観像・実相の各念仏については、観相・観像念仏は白隠にとつて否定されるべき修行であることが推測できた。しかし仏の法身を念じるという実相念仏については、明らかではなかった。

第二に、白隠において見性（さとり）は浄土往生を願って証得されるのではなく、あくまで疑団を起こしてそれを突破しようとすることで証得されると捉えられている。そして、疑団の起こし易さという点では、念仏（口称念仏）よりも禅の公案参究のほうが優れているという。では何故、浄土往生を願ってはならないのか。成仏ということでは優れば、見性も浄土往生も違いはなく、だからこそ公案参究も念仏も違いはないと白隠はいう。それにもかかわらず、浄土往生を願うことではなく、疑団を起こすことを求めなければならぬのは何故なのか、その問題は残っている。

第三に、先行研究では、白隠が中国の念仏禅者である雲棲株宏を批判しているということを描いている。しかし、その批判内容は、まだ検討の余地があると思われる。古田・荻須ともに研究対象として扱っているテキストは、白隠の『遠羅天釜』続集であるが、雲棲株宏に対する批判は、むしろ『息耕録開筵普説』に詳しい。

以上のことから、第一に白隠の実相念仏の捉え方、つまり法身を念じるということをどのように捉えていたのかが課題であるといえる。これについては、白隠の雲棲株宏への批判と同じく、『息耕録開筵普説』に述べられているので、本章ではそれを示したい。

第二の、禅と浄土教の成仏の捉え方の違い、つまり疑団を起こすことと浄土往生とのちがいの問題については、『法華経』「方便品」の「開仏知見」を白隠が引用していることがかりに論じることができる。論者は考える。

第三の、雲棲株宏への批判に関する問題は、『息耕録開筵普説』の中で、主に株宏の『六祖壇経』理解に対する批判という形で展開されている。

以上の三点について、次節以降に検討していくのであるが、まず古田と荻須がとりあげた『遠羅天釜』続集以外に、白隠が浄土教へ言及しているもう一つのテキスト、『息耕録開筵普説』に関係するものから検討したい。すなわち第一と第三の課題である。そして最後に、最も重要と思われる「開仏知見」をめぐる第二の課題を検討する。

第二節 「実相念仏」と白隠

『息耕録開筵普説』に見られる白隠の念仏観

白隠の『息耕録開筵普説』は、彼が指導の場において修行者のために説いた参禅の心構えといえるテキストである。この著書の内容のうち、念仏禅批判に関しては『遠羅天釜』続集と共通する部分もあるが、実相の念仏の捉え方や雲棲株宏への具体的な批判内容など、このテキストにしか見られないものもある。

先述の古田紹欽や荻須純道は、この著に言及していない。『息耕録開筵普説』をとりあげた研究例では、藤吉慈海が禅と浄土教の比較思想研究²¹⁹の中で、日本の禅仏教の思想の例として、テキストの一部を引用している。この藤吉の研究は、禅と浄土教の両者が特に宗教的な体験という側面でも一致することについて比較した部分が優れている。また、白隠に関しては『息耕録開筵普説』に着目した点で希少であるが、そこに述べられている白隠の思想に関する指摘は、実質的に古田や荻須が『遠羅天釜』続集を対象に行った研究とほぼ異なるところはない。

「実相念仏」をめぐる

いま考察しようとしているのは、いわゆる実相念仏についての白隠の捉え方である。白隠が修行の眼目としているのは見性である。この見性は、禅の修行であっても、浄土教の念仏であっても、突き詰めれば同じように至る境地である。たとえば「専唱称名、一念不生、放身捨命の端的を往と云。三昧発得、真智現前の当位を生と云」²²⁰述べて、念仏往生が三昧発得して真智の現前した境地であると解釈し、続けて「如上の真理、煥然として当処湛然、一毫をも隔てず、涌出するを来迎とす。来迎往生、真下不二、是見性の当体なり」と述べられていることに、白隠の考えは明らかである。要するに禅の修行も念仏も、様々な修行方法の一つという視点で見ると、相互の優劣を競うものではなくて、いずれも平等である。ところで、念仏には口称(称名)・観像・観相・実相の四種があり、

白隠が禅の修行と等しいという際の念仏は主に口称念仏を指している。そして著述内容を見ていくと、観相・観像の念仏は白隠にとって否定されるべき修行であると考えられる。それでは、残る実相の念仏はどのように捉えられているのか。

これに関する白隠の説明には、仏の三身（法身・報身・応身）が要として用いられている。『遠羅天釜』続集と同様に『息耕録開筵普説』でも、『金剛般若経』の「若し色を以て我を見、音声を以て我を求めれば、是れは邪道を行ずる人なり。如来に見えることあたわず」²²¹（眼で見る形に私を見、耳で聞く声に私を求めるならば、この人は間違った邪の道を行ずるものである。覚者如来を見ることはできない）という偈が引用され²²²、仏が眼や耳といった認識によって把握する対象ではないことを白隠は確認する。そして次に、仏の三身と、浄土教の説く無量寿仏について、次のように論を展開する。

須らく知るべし、諸仏縦い無量千万億の随類変現大小の形量有ると雖も、畢竟此の三身中を出でずと。金光明最勝王経云く、「此の如く三身を具足し阿耨菩提を成ず」²²³

と。報化二身は仮の名なり。而して法身は是れ真実常住、前の二身の根本を作す。然るに経中に分明に説く、「仏身の長さ六十恒河沙を俱胝する那由多由旬なり」²²⁴。試みに道え、是の如き広大の身量は報身となすか、化身となすか。將に又た法身と謂うべきかと。「中略」彼の恒河の如き「中略」實に是れ不可数の数、不可量の量。此の義は経中の難解の玄旨なり。無量寿尊の黄金骨髓なり。もし強いて論ぜば、六十恒河沙は是れ色声等を指す六塵なり。大凡世間所有の一切諸法、六塵を超出する底の一箇亦た無し。彼の六塵諸法は全て是れ無量寿仏の黄金の全身に有るを覺了せよ。立地は生死の苦域を超過す。立地は無上正覺を成す。「『息耕録開筵普説』
225
」

訳は次の通りである。我々はすべて、諸仏がたとえ無量幾千万億通りの様々な姿形に変わって現れることがあっても、この三身を出ないということを知るべきである。『金光明最勝王経』は「このようにして、三種の身体を具えて無上の覺が成就する」という。報身、化身の二種は仮、法身のみが真実常住である。こうであるから、『観無量寿経』第九觀に、實にはつきりと「仏の身長は六十恒河沙那由多由旬の数である」と説かれているが、試しにこのように広大な身の丈を持つものは一体報身であるか、化身であるか、それとも法身であるか、言ってみよ。かの恒河沙とは「中略」實にこれは数えられない数、量ることのできない量である。ここところは経中でも理解し難い奥深い意味を持つもので、これこそ無量寿仏の黄金の骨髓である。強いて言うならば、六十の恒河沙とは形や声などの対象世界を構成する要素を指す。およそこの世界にあるものは一切存在要素であって、それ以外のものは一つもない。その対象世界の構成要素はすべて無量寿仏の黄金の全身であることをはっきりとさとするならば、今ここで生死の苦惱の世界を超過して、それが無上の覺りを成就したことになる。

『息耕録開筵普説』の引用文では、まず仏は三身以外では把握されることが經典によって確認される。これには浄土經典に登場する無量寿仏も含まれるから、たとえば『観無量寿経』において無量寿仏の身長が六十万億那由多恒河沙由旬であると説かれ、また他にどのような説明がされていたとしても、それらはすべて心識の対象となることには変わら

ない、ということになる。白隠の主張ではその心識を転じて仏の智慧のはたらきをあらわすことが禅の修行であるということである（第I部参照）。その心識の転依は、浄土教では仏を観ずることに言い換えられる。引用文において「無量寿尊の黄金骨髓」は「六塵」であり、「六塵」は「一切諸法」であると表現されている。これは、すべてのものごと包括する仏身としての無量寿仏、無量寿仏の法身について述べている文である。白隠はその法身としての無量寿仏をはっきりと知ることが「成無上正覚」（さどりの成就）だということである。これはまさしく、法身を観じるという実相念仏のことを言っているのにほかならない。実相の念仏とは、六塵を認識する六識をはじめとする修行者の、自心の仏を念ずるということなのである。白隠の念仏論では、実相念仏においても禅も浄土教も根本的には同じである、という論の展開されていることが分かる。

なお、右の『息耕録開筵普説』の内容とよく似た論は、『遠羅天釜』続集にも見られる。その中で白隠は、「悟る則んば、十方世界草木国土を全ふして、直に是れ如来清浄光明の真身とし、迷ふ則んば、如来清浄光明の真身を全ふして、錯つて十方世界草木国土とす。此故に経（『金剛経』―引用者注）に曰く、若し色を以て我を見、音声を以て我を求めば、此の人、邪道を行じて如来を見上つる事能はじと。」²²⁶と述べて、さどりのときには現世が如来の真実の身体となるが、逆に迷うときは如来の真身をこの世つまり俗世間であると誤認してしまうのだ、と注意喚起している²²⁷。

以上、白隠は浄土教の無量寿仏を観るということ、法身の論理によって、自心を観ることに重ねていることを論じてきた。白隠は四種の念仏のうち、口称念仏と実相念仏に対しては肯定的と見られる立場であることが明らかにされた。ところで、白隠の実相念仏についての議論の展開は、実のところ、白隠のみの独創ではないと思われる。これは、白隠の批判する雲棲株宏を含む、中国における禅浄一致論者たちの間で既に述べられていたことであり、そのことは白隠も承知していたと考えられる。それにもかかわらず、白隠は禅浄一致論者に対しては批判的であった。その理由について、次節では禅浄一致論の批判されるべき点について、白隠の雲棲株宏への批判とあわせて考察する。

第三節 中国における禅浄双修と白隠

中国の浄土教思想

中国の浄土教思想の代表的なイメージは、世親の『浄土論』（『往生論』）を曇鸞（四七六頃―五四二頃）が注釈した『無量寿経優婆提舍願生偈註』（『浄土論註』・『往生論註』）の撰述に発し、その曇鸞から道綽（五六二―六四五）、善導（六一三―六八一）へと続く系譜であろう。これはいわゆる『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の浄土三部経に依拠する系譜といえる。しかしながら、本節では禅と浄土教との関連を考察するために、これとは違った系譜を描きたい。

先ずとりあげなくてはならないのは、廬山の慧遠（三三四―四一六）による念仏結社、白蓮社の結成という出来事であろう²²⁸。この慧遠の時代、すなわち中国上代の禅浄双修について注意しなければならないのは、禅という語の意味する内容が後代の禅宗ではなく八正道の一つとしての正定つまり静慮であること、また浄（浄土往生）というのも、後世

日本の親鸞（一一七三—一二六二）に結実した他力の信による浄土教ではなく、自力的な要素の濃い往生願生の浄土教である。よって、念仏も称名・口称念仏を専ら指すのではなく、仏を思惟、憶念すること、つまり観仏という意味に近い。禅の意味である静慮を止観という呼称で表すならば、止つまり心を一处にとどめて様々な表象を統一して無念無相へ到らんとする消極的な方向と、観つまり対象を観察することに徹して、観察される客体と観察する主体とが一つにならんとする積極的な方向との、二つの方向による静慮がある。念仏（観仏）はこのうち後者の観が進められた行の一形態であるといえる。

先の廬山の白蓮社の修行は禅浄双修であるが、慧遠の念仏三昧詩序からその修行の実態について論じるならば、阿弥陀仏の浄土に往生するための念仏三昧を求め、禅の観行を手段としたものといえる。その念仏行の型も、四種のうち観相念仏であったことがこれまでの研究で分かっている²²⁹。

この白蓮社が特に依拠した經典が『般舟三昧経』である。「般舟」とは「対して近く立つ」という意味で、経の別名を『十方現在仏悉在前立定経』といい、定に入れば十方現在の詩諸仏を眼前に見ることと、西方阿弥陀仏を念ずることを息まざれば坐して阿弥陀仏を見ることを説く。また、白蓮社の依拠したものではないが、『般舟三昧経』に先立つ禅浄双修を説いた經典に『思惟略要法』をあげられる。ここに説かれている十観法のうち、五種が諸仏や法身、無量寿仏などの観法であり、禅浄双修的な内容の經典の最も早いものといえる。

『般舟三昧経』や『思惟略要法』に次いで、浄土教の經典に関係するものとしてあげなければならぬのが、『華嚴経』である。浄土經典の成立にはこの『華嚴経』の影響があるとされ、特に般若訳の四十華嚴の第四〇卷「普賢行願品」²³⁰には阿弥陀仏の極樂浄土への往生が説かれている。先述の、念仏を四種に分類した圭峰宗密による『普賢行願品鈔』も、これをとりあげたものである。

華嚴經典の思想的な特徴に唯心観があげられる。第一章でもとりあげたが、八十華嚴の「十地品」に見える「三界虚妄、但是心作、十二緣分、是皆依心」や「夜摩天宮菩薩説偈品」の一説の意味するところは、心が世界を造り出しているという説明であり、また「塵は是れ心の縁、心は塵の因と為す、因縁和合して、幻相は方（はじ）めて生ず」²³¹とい、「塵は是れ心の自ら現ずるなり、自心の現ずるに由りて、即ち自心のために縁となる。縁の現前するに由りて、心法方めて起る」²³²というように、人が認識する対象の因を自心に定めるのが『華嚴経』の理論である。

この『華嚴経』の理論に沿って浄土教を解し、禅浄双修の説を大成したのが明代の雲棲株宏である²³³。株宏が禅浄一致を説き、両者の双修を推し進めたのには、元代の中国ではラマ教の国教化という宗教政策が社会的背景にある。この宗教政策によって圧迫された仏教界では諸宗派が団結する必要性に迫られ、思想面で禅と浄土教との習合が起き、株宏はこのような時代の要請の中、仏教を持戒に基づいた禅と浄土教の融合という形で建て直すことを図ったと考えられている。また、彼は大部の著作を遺しており、その数は三十余种三百余巻といわれ、浄土教関連では『阿弥陀経』の注釈などが行われている。彼の浄土思想の特徴は、先の『華嚴経』の理論に基づく事理二種の念仏論にある。事の念仏とは身体を用いた称名の念仏であり、理の念仏とは心性の念仏、つまり「自性の弥陀、唯心の浄土」²³⁴をいう。阿弥陀仏は極樂浄土にいるのではなく自性にあり、一切は唯心のあらわ

れであるから浄土もそれにほかならないということである。

中国における禪淨一致の思想は、この株宏のように、一心の融合に帰そうとする論理でほぼ形式的に統一して把握することができる。しかしながら、増永靈鳳はこの株宏の禪淨一致論について問題点を次のように指摘している。すなわち増永は、株宏が「阿弥陀経」の主旨は自性の弥陀、惟心の浄土を知るにありとなしている。併し他面に於て浄土に往生せんことを求め、弥陀を見んことを願っている。「中略」かくの如く彼の信仰は確立されず、其の思想も亦矛盾している所が少なからず存する。蓋し彼は禪淨一如を標榜しつつも其の重点は寧ろ浄業にあつたのである」²³⁵、「思想的に見る限り、雑学雑信の赴く所、随処に其の破綻を見出すことが出来る」²³⁶と述べる。

要するに、中国における禪と浄土教との関連は、『般舟三昧経』や『思惟略要法経』などの説く三昧行の実践面と、『華嚴経』の説く唯心論的な思想面との、二面性において見出すことができる。そして、これらの一致・融合をこころみた株宏のように、禪淨双修をするということには、一方では今このときにおけるさとりを問題とする禪と、もう一方では死後の浄土往生を願う浄土教との、両者の矛盾がどうしても残ってしまうのであり、白隠が禪の修行僧の念仏行を批判するのも、念仏禅を行わず修行者においてはこの矛盾点が克服されずに不徹底な修行に陥ってしまうからだと考えられるのである。このような禪淨双修思想を後代にもたらした雲棲株宏に対する白隠の批判は次に見るように、かなり強いものがある。

白隠の雲棲株宏批判―『六祖壇経』解釈をめぐって

白隠の雲棲株宏への批判は、『六祖壇経』に記載されている阿弥陀仏の極楽浄土の解釈をめぐって、株宏の不徹底さを突くという形で展開される。阿弥陀仏の極楽浄土は、『無量寿経』では「此を去ること十万億刹」²³⁷といわれ、『阿弥陀経』では「十万億仏土」²³⁸を隔たつたところであるといわれており、また『観無量寿経』では「此を去ること遠からず」²³⁹とされている。これについて、『六祖壇経』では、次のように述べられる。

世尊、舍衛城中に在るとき、西方の引化を説く。経文は分明に、「此を去ること遠からず」とす。もし相を論じ説かば、里数は十万八千を有す。即ち身中の十悪八邪、便ち是れ遠しと説く。遠しと説くは其の下根の為にし、近きと説くは其の上智の為にす。人には両種有れども、法は両般無し。迷悟に殊なること有り、見に遅疾有り。迷人は仏を念じて、彼に生ぜんことを求む。悟人は自ら其の心を浄うす。所以に仏は言う、「其の心の浄きに随つて、即ち仏土は浄し」と。「中略」凡愚は自性を了せず、身中の浄土を識らずして、東を願ひ西を願う。悟人は在処一般なり。所以に仏は言う、「所住の処に随つて恒に安らげく樂し」と。「『六祖大師法宝壇経』」²⁴⁰

このような『六祖壇経』における浄土の在り処についての説明を見ると、まさしく「唯心浄土」「自性弥陀」として解釈されていることが明らかである。引用文では、三つの浄土経典のうち『観無量寿経』の「此を去ること遠からず」が根本に置かれ、もし形相によつて説明するならば、『無量寿経』や『阿弥陀経』の「十万億仏土」のような数字を用い

ていることにならつて、譬喩方便として仮に「十万八千里」としている。この「十万八千里」というのは、梁末から唐までの文を収集した『文苑英華』中に、インドと中国との地理的距離を「十万八千里」と記している碑文が挙げられていることを借用したものと考えられている²⁴¹。しかしながら『六祖壇経』が「十万八千里」の数字を用いた理由は、西方へ十万八千里という文字言句に捕われる人であればそのまま理解するであろう表現を用いつつ、同じ十と八という数字で成り立つ「十悪八邪」のことばへと導き、仏説の譬喩方便であることを強調するためであると考えられる。もちろんその譬喩方便は、聞き手をさとりに導くものでなければならぬ。ここで方便として述べられている十悪八邪も、浄土往生と関連して次のように説明される。すなわち『六祖壇経』は、十悪（身業の殺生、偷盗、邪姪、口業の妄語、両舌、悪口、綺語、意業の貪欲、瞋恚、愚痴）と八邪（邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定）がはたらくときはその人にとって浄土は遠いというのである。また、人には二種類あつて、機根が劣るものは十悪八邪によって浄土が遠く、仏教をよく理解する人は機根も優れて浄土が近いという。ただし人にはこの二種類があるが、仏の教えるところは一つである。迷悟の違いや、目ざめるのに遅いや早い之差があつて、迷う人は念仏して浄土に生まれることを求めるが、さとする人は自心を清浄にする。だから仏は「その心の清浄であるのに伴つて仏の国土は清浄なのだ」という。凡愚の人は自己の本性がわからず、自身の中に見出すべき浄土を知らずに、外に向つて薬師仏の東方瑠璃光浄土や阿弥陀仏の西方極楽浄土を願う。さとする人はどこにいても同じである。だから仏は、「自分のいる場所に伴つて、恒に安樂である」という、というのが『六祖壇経』の解釈する浄土である。

これは「唯心浄土」「自性弥陀」として把握されてきた中国の念仏禅における伝統的な浄土解釈であつて、雲棲株宏と異なる点はない。ところが株宏は、『六祖壇経』が浄土を西方へ十万八千里であるとたとえている点に拘泥して批判した。株宏の『六祖壇経』批判を、白隠は次のように述べている。

近代の大明、万暦の間に、杭州の雲棲株宏という者有り、『弥陀経疏鈔』を撰す。疏中に曰く、「『壇経』は錯して五天竺を以て極楽国土と為す。五天震旦は同じうして是れ娑婆穢土と為す。何ぞ須らく分別して東を願ひ西を願わん。極楽は此の娑婆を去りて十万億土なり。蓋し『壇経』は皆な学人の記録にして、何ぞ訛無きことを保んぜん。『壇経』の如きは、慎んでこれを初機に示すこと勿れ。苟くも非器に投ぜば、便ち狂魔に墮さん。嘆惜すべし」と。嗟、雲棲はなんする者か。偏固の儒生か。小乗の教人か。且つ浄家者の流にして、観経の深理を知らず、看経の眼を具えず、妄りに自ら聖經を判議する者か。まさにまた魔羅波旬の部属の、円頂方袍を現じて、文字般若の衣を著し来りて、難遭微妙の聖言を訾害することを欲せんか。大いに怪しむべし。

【『息耕録開筵普説』²⁴²】

この白隠の文の意味はおよそ次のとおりである。明ではおよそ一七世紀頃、杭州に雲棲株宏という者がいて『阿弥陀経疏鈔』を撰述した。その著によると、「『六祖壇経』はインドを極楽浄土であると錯誤していると批判している。インドも（明と同じく）煩惱に満ちたこの世であつて、この世において東や西に極楽を願うような通常の分別意識をはたら

かせても何にもならない。極楽はこの世から十万億の仏国土を隔てたところである。実のところ、『壇経』は（六祖自身の記述ではなく）弟子たちが記録したものであるから、間違いないとはいえない。こうした『壇経』は、修行の初心者に見せてはならない。理解力のない者にこれを与えると、破壊的な危険な状態に墮してしまふ」という。この『疏鈔』を記した雲棲株宏は偏見に固まった儒者か、（救済の方便を知らない）小乗仏教徒か、でなければ浄土教を信仰しながら『観阿彌陀経』の深い理を知らず、経典を正確に読み解く能力もなく、仏教を自分勝手に判読する者か。まさに悪魔の部類が剃髪し出家の衣を身に着け、空の理論を表面上に見せながら、出会うことの難しい意味深いシヤカの教えを誹り害そうとするのか、大いに怪しいものだ。

白隠の雲棲株宏に対するこの批判点は、特に浄土の在り処をめぐる解釈について述べられている。白隠によれば、『六祖壇経』が浄土までの距離を「十万八千里」といつているのは、経典が「十万億土」といつているのと何ら変わることもなく、たとえば十八里先や十八時間先、一寸八分先などと表現しても、全て譬喩方便として正しいのである（「西方此を去ること十八里、西方此を去ること十八時、西方此を去ること一寸八分。是れ又公至正論なり」²⁴³）。白隠において重要なのは、『壇経』が浄土とこの世を隔てるものを「十悪八邪」としている点であり、この世も浄土もすべて心のあらわれであると捉えることにある。だから、凡夫が煩惱に満ちたこの世と見るものも、菩薩は阿彌陀仏の眞実報土であると見、諸仏は常に迷妄を離れた静謐な世界であると見るのであるという（「凡夫は之を見て娑婆穢土とす」「中略」菩薩は之を見て実報莊嚴土とし、諸仏は之を見て常寂光土とす」²⁴⁴）。

このように、浄土を心によって見られる世界であると捉える白隠の見解は、『六祖壇経』から共通している点であり、雲棲株宏も「唯心の浄土」として信奉しているものである。それにもかかわらず、株宏は『六祖壇経』の「十万八千里」という表面上のことばに捕われて、その表現の譬喩方便としてはたらしきを見失っている、というのが白隠の株宏に対する批判だといえる。

要するに、白隠は株宏の説の全てに反対したのではない。しかし、株宏は自性の弥陀、唯心の浄土を説きながら、同時に口称念仏を行じて、死後の浄土往生を願った。これは、自心の外にある世界であり、「唯心」の浄土ではない。株宏のこの矛盾は、白隠において絶対に否定しなければならないことであつたと考えられる。何故なら、この矛盾が修行の不徹底さを招き、後世の禅の修行者たちへも悪影響を及ぼしたと考えられるからである。

白隠における禅と念仏の違いで問題とされているのは、浄土を「唯心」か「死後の往生を願う場所」として捉えるかという、浄土の捉え方にあると思われる。次節ではこの点を、浄土往生と禅の見性との差異として取り上げ、白隠が念仏ではなく禅を選び取った理由について考察する。

第四節 浄土往生と見性成仏

「三昧発得」の意味

本節では、白隠が何故、念仏ではなくて禅の修行を修行者にすすめたのかという問題を

考察する。さとりという究極的な境地から見れば、禅修行も浄土教の念仏も平等な修行であり、差異がないというならば、白隠が念仏を拒む理由はないはずである。しかしながら実際には、白隠は禅の修行を称揚するのであって、それは彼が次のように述べていることから明らかである。

禅家はもし参禅純工ならざれば、其人は必ず浄家に入る。浄家はもし専念称名し三昧発得を得れば、其人は必ず禅に帰さん。『息耕録開筵普説』²⁴⁵」

禅の修行者は参禅を純粹に修すことができなければ浄土教に入る。しかし浄土教の修行者が口称念仏に専心して三昧を得られれば、必ず禅に帰すのだ、と白隠はいう。

文中の「三昧発得」は浄土宗において特に重要な語とされ、法然の「三昧発得記」²⁴⁶には、彼が口称念仏を専心に続けたことよって三昧を得、瑠璃宮殿など浄土の相や阿弥陀仏を見るという宗教体験をしたことが、建久九年（一一九八）一月一日から元久三年（一二〇六）正月にわたって部分的に記録されている。

白隠がここで専唱念仏によつて三昧を発現することが禅に帰するという場合の「三昧発得」も宗教体験という意味であり、それが禅の見性体験に比されていると考えられる。例えば『遠羅天釜』続集では「専唱称名、一念不生、放身捨命の端的を往と云。三昧発得、真智現前の当位を生と云」、また「三昧発得し大事決定す」といわれ、念仏に専心することで三昧発得にいたるといふ宗教体験が、「放身捨命」の念で「大事決定」に至る禅の見性と並置されていることから、それは明らかである。

しかし白隠の場合は、第一章から論じてきたように、宗教的体験から悟後の修行へ、更に次の公案参究へと展開して行く無限の循環をこそ見性（さとり）の総体であると捉えているのである。

禅の修行者は、公案参究を通して修行の無限性を体得する。公案参究を通して白隠のように宗教的な主客未分の体験をした者は、その体験が永遠に継続し得ないものであることを身体的に把握するがゆえに、再び見性体験するためには何度も公案参究を繰り返さなければならぬことを事実として理解する。つまり禅の修行者は、修行の無限性を体験的に知るのである。一方、念仏は通常、それを行じる者にとつて浄土往生を願つて行うものである。唱えるのは阿弥陀仏の名号であり、公案と違って疑問を抱くことが難しい。だから白隠は、「無の字は疑团起り易く、名号は起り難き」（『遠羅天釜』続集²⁴⁷）と述べ、見性へ至るには公案のほうが容易で、念仏のほうが難行であるというのである。これは、禅を難行道とし、念仏を易行道とする通常の見解と全く逆である。

開仏知見と一大事因縁

この逆転は、要するに見性成仏と浄土往生との違いの問題であると考えられる。白隠のいう見性とは、第一節の古田紹欽による先行研究のところで触れたように、『法華経』「方便品」における「開仏知見」「一大事の因縁」と密接な関係を持つ。この教えでは、仏とは仏の知見を人々に開き、示し、悟らせ、得せしめ、知見の道に入らしめることのためにこの世に出現したのである。別のことばで言い直すならば、一…人々にもこの本

質が空・縁起であるという見方（仏の知見）を開示し、二…人々を見性させて、三…体得させ、四…その一から三までをまた別の人々に実践する因縁・縁起の道へ入らせるといふ、これら全てが仏の出現の因縁なのである。つまり、仏として現世に出現することは、他の人々に伝法して次の仏を出現させることで因縁として成就する。

白隠にとつての見性の意味は、右にあげた因縁の成就として捉えられる。特に四点目は、伝法ということを示している。ところが、念仏はこれと全くことなる。念仏は阿弥陀如来の極樂浄土に代表される仏国土への往生を願って行われるものであり、浄土往生をとげる念仏者は伝法については関与しない。自分以外の人間の成仏は、如来・仏の廻向の力によつてのみ、遂げられる。この点で、浄土往生は白隠にとつて機根の劣った者の修行と見做されるべきものであり、禅の修行こそが重視されるべきものだったのである。

さどりの普遍性からすれば、仏の智慧は全てのものごとへ遍くはたらきかけているのであり、疑団による見性や念仏による浄土往生も平等である。ただ、仏となることを禅では見性といい、浄土教では往生という違いであつて、「見性の外に成仏なく、見性の外に浄土なき事」（『遠羅天釜』続集²⁴⁸）といい、「且（しばら）く方便を設けて、往生と名づけ見性と云」（『遠羅天釜』続集²⁴⁹）といわれるのである。

しかしながら、現実の世界はものごとの区別があり、その中で修行者は個々別々の状況のなかで修行に参じ、さどりを体現しなければならぬ。開仏知見道上では、仏の導きによつて見性した人はまた仏であり、そこでまた「一大事の因縁」が成就する。その仏はさらに他の人を見性に導かなければならない。こうして脈々と一大事の因縁が成就していくことで、伝法が受け継がれて道となり、開仏知見道は広げられていく。

禅と念仏との等しさは、白隠にとつてはあくまでこの開仏知見道のための補助として把握されている限りいえることである。念仏修行が開仏知見道における伝法ということに伴うものでなく、単に浄土往生を願って行われるものならば、白隠にとつて否定されるべき修行なのであるといえる。先にあげた、念仏による三昧発得が禅に帰するという白隠のことは、このような伝法という視点から理解する必要がある。

四種の念仏について、自力的要素を含むものと他力的要素を含むものとで区別を設けるならば、観像、観相、実相の三念仏は「観じる」という自力的な要素を多く含む念仏であり、口称念仏は阿弥陀仏の絶対他力をひたすら頼むという他力的な要素を含む念仏であるといえる。口称念仏が他力救済を説く浄土教の真髄として、中国以来日本でも発展した理由はここにある。ただ、他力的な口称念仏であっても徹底すれば三昧に至るのであり、そう考えれば自力修行を説くと言われる禅の教説と等しくなる。従来は禅浄一致は、この点が強調されているものであり、白隠が口称念仏について肯定的であるのも同じ理屈によるものだった。

しかしながら、徹底すれば究極的には一致するからこそ、その徹底する前の、一致しない点を問題にしなければならぬ。そして白隠が浄土教の念仏ではなく、禅の修行を称揚したのは、それが「開仏知見道」「一大事の因縁」という、伝法に関係するからであることが明らかになった。この伝法は、白隠にとつて無限に繰り返される修行の円環を完成させるものであり、仏への報恩であることは、特に第三章で示したとおりである。

終章

見性と伝法―修証一等―

これまで第一章から第五章まで見てきた白隠の様々な著述を振り返って、彼の修行観を構成するものを考えるならば、見性の瞬間性と無限（循環）性、および伝法の特殊性と普遍性をあげられよう。

第一章から第二章で論じた、白隠の『四智弁』で展開された修行論では、彼において最も重要とされる見性が、修行者にとって体験としては極限的瞬間的に会得されるものであり、かつ何度も数限りなく繰り返されなければならないものとして説かれていた。また、第二章の最後に提示した伝法は、個別的特殊的な師と修行者との間で行われる師資相承のものであり、かつ伝えられるものは仏のさとりという普遍的な真理であるという構造として捉えられるものであった。

この見性と伝法とは不二である。見性は伝法において伝えられることそれ自体であり、伝法は見性が循環的に修されるための一部をなしている。このような見性と伝法との不二的關係は、修証一等を示しているといえよう。つまり、見性という完全なる修行は伝法によって証されることによって成立するのであり、また伝法というさとりの証明は見性が果たされてこそさとの証として機能し得るのである。

要するに白隠の修行観とは、見性と伝法とを核とする修証一等観である。白隠は修行を通して会得される見性を、修行者個人のもとにとどめずに、他者からの伝法、また他者への伝法と結びつけて、その伝法によって証されるものであるとしている。それは見性と伝法とは等しいということである。それを修行者に説明するために、白隠は唯識思想や禅籍、浄土思想など様々な仏典を用いたのであり、彼の著作の分かりにくさ、体系的な把握のし難さは、彼のこのような対機説法的な性格によるものであると考えられる。白隠の修行観が、このような修証一等の思想に基づいて展開されているものであること、またそれが伝法と密接に関係していることを、彼の著作に沿って思想的に明確に指摘した研究はこれまであまり見られず、本研究においてそれが果たせた意義は大きい。

また、本研究で示してきたように、白隠の著作には、実に多くの中国仏教の典籍からの引用が見られる。その把握の難解性ゆえか、従来の白隠のイメージには「公案、見性、禅画、呼吸法」といった幾つかの概念によって漠然としたものがないとはいえない。しかし、本研究中においては、白隠の著作の読解の際には『六祖壇経』や『寒山詩』など関連する文献をなるべく引き、具体的に比較するよう心がけた。このような細かい比較思想的な手法を用いることによって、白隠を「仏教思想」の枠組みのもとに論じることができたのは、本研究のもつ先進性といえよう。

それでは最後に、白隠が修行の原動力としていたものと、彼の目標とした中国唐代の禅風との関連について述べ、本研究の発展性について考えを示したい。

四弘誓願

白隠は専門的な漢文著作のほか、一般の人々へ分かり易く仏教を説いた仮名法語も多く

のこし、老齢になっても全国行脚を続けるなど、その旺盛な布教活動はよく知られている。その彼の活動の原動力となり、修行を支えていたのが、仏教では最も基本的な四弘誓願であると考えられる。たとえば、白隠が七四歳の時に著した『宝鑑貽照』には、次のように書かれている。

此に於いて菩薩の威儀の学びは、常に仏国土の因縁を修す。これを名づけて彼の菩提心と道う。「中略」もし人菩提心を成すことを欲せば、須らく四弘願輪に鞭ずべし。上求菩提下化衆、下化法施を第一と為す。「中略」菩薩の威儀は仏国の因、これを名づけて成所作智と道う。此れは是第四兼中至なり。「『宝鑑貽照』²⁵⁰、傍線引用者」

右の文では、まず「菩薩の威儀」を学ぶことは菩提心（さとりを求める心）であるときれ、四智のうち成所作智に比されている。そして菩提心（さとりを求める心）の成就のために四弘誓願の実践を輪のように止まることなく起こし続けることが必要であるというのである。

仏道の修行者が最初にたてる四弘誓願は、現在でも臨済宗の寺院で日課や法事の最後に唱えられているもので、次の四つがあげられる。

衆生無辺誓願度（衆生は無辺なれども、誓って度わんことを願う）
煩惱無尽誓願断（煩惱は無尽なれども、誓って断たんことを願う）
法門無量誓願学（法門は無量なれども、誓って学ばんことを願う）
仏道無上誓願成（仏道は無上なれども、誓って成ぜんことを願う）

ところで、芳澤勝弘によって、白隠はこれら四弘誓願の四つの順序を入れ替えているという指摘がある²⁵¹。その例として示されるのが、白隠の次の文である。

若人無上の仏道を成就せんと欲せば、先ずすべからく無尽の煩惱を截断すべし。煩惱を截断せんと欲せば、先ずすべからく誓て常に無辺の衆生を利濟すべし。衆生を利濟せんと欲せば、先ずすべからく常に勤めて大法施を行はずべし。若人法施を行ぜんと欲せば、先ずすべからく三経五論²⁵²、普く内典外典に入り、伝記百家の書を探索して、広く大法財を聚むべし。是の故に法門無量誓願学と云ふ。「『八重律』卷之三²⁵³」

ここでは、もし人が仏道を成就したいなら、まず無尽の煩惱を断たねばならず、そのためにはまず数かぎりない衆生済度をしなければならず、そのためにはまず常に大法施をしなければならず、そのためにはまずあらゆる経論を学んで大法財を集めなければならぬ、と白隠はいう。ここに述べられている四弘誓願の順番を記せば、「一・法門無量誓願学、二・衆生無辺誓願度、三・煩惱無尽誓願断、四・仏道無上誓願成」となる。

白隠によるこの四弘誓願の順序の入れ替えについて更に注目したいのは、彼がそれぞれの誓願に関係性をもたせて、左のように述べていることである。

若人誓願成を得んと欲せば、先づすべからく誓願度を行ずべし。誓願度を行ぜんと欲せば、誓願学を勤むべし。其中覚へず誓願断に到る。『八重葎』卷之三²⁵⁴」

仏道成就のためには、衆生救済が先で、それには経論を学ぶことが先で、それに勤めて没頭していれば煩惱も断たれるのだ、と白隠は言う。ここでの四弘誓願の順番は、「一…法門無量誓願学、二…煩惱無尽誓願断かつ衆生無辺誓願度、四…仏道無上誓願成」となる。

右の二つの引用に見られる四弘誓願の順番で変わらないのは、はじめの法門無量誓願学と、最後の仏道無上誓願成である。仏道成就は必ず衆生救済が果たされなければあり得ず、その衆生救済のためには必ず教えを学ばねばならない、と白隠は述べているのである。白隠には専門的な仏教の修行者向けの著作のほかに、一般の人々に向けて書かれた著作があり、それらの中で白隠は人々に、日常の営為がさとりにつながるのだと説いている。為政者は政をなし、農民は農業に従事し、その他の職業身分の者もそれぞれの仕事に精進することが、それぞれのさとりだということである。しかし、そのような著作は白隠にとつてはごく限られた一面を表しているに過ぎないのであって、彼にとつての仏教とは広く人々を救う教えなのであり、仏道の修行者はそのためにあらゆる教えを学んでいなければならぬ。

学ぶという姿勢が修行の基底であることは当然であるが、あらゆる教えを学ぶ必要性について、既に引用した文に「若人法施を行ぜんと欲せば、先ずべからく三経五論、普く内典外典に入り、伝記百家の書を搜索して、広く大財を聚むべし。」と述べているのは注目する必要がある。ここで仏教の書物からの知識は、「法施」のために必要な「法財」であるとされている。書物を含めて姿形をとつた教えは、仏教ではすべて衆生救済のための譬喩方便であると見做される。つまり「三経五論、内典下典、伝記百家の書」は譬喩方便の法財なのである。よって、この文における白隠の意図は、修行者が「三経五論、内典下典、伝記百家の書」を学ぶことによって衆生救済のためのあらゆる譬喩を修得し、場合によつては儒教など仏教以外の書物も読んで、シヤカが対象によつて自在に説法をしたように、修行者もまた対機説法ができなくてはならない、ということである。ただし、第一章で見たように、白隠は禅の修行者が仏教以外について学ぶことを「徒らに只根機を費す計りにて、却て益なし」²⁵⁵と考えていることは既に指摘したとおりである。

白隠において、修行を進める力の根底に、この四弘誓願がおかっていたことは、素朴な事実として記されるべき点であると思われる。

中国禅との比較—研究の展望—

白隠の四弘誓願にもとづく仏道修行の実践は、後世に夙龍、東嶺、遂翁、東巖の四人の代表的な法嗣を生んだ。現在の日本臨済宗の法系はすべてこの白隠の法系に連なるといわれている。

この白隠の目指したのは、中国唐代の九世紀頃、禅の草創期における修行者たちの自由闊達な対機説法や諸国行脚といった禅風の復興であったといわれる。この時代は「純禅の時代」とも呼ばれ、具体的には初祖とされている菩提達磨から六祖慧能とその後の数代ま

でを指すものとされている。

白隠が中国唐代の禅風を復興させようとした理由については、彼の在世した一七、一八世紀の日本における日本の禅の衰退を防ぎ、修行者の教育を行い、仏教の社会的な貢献性を高めることであつたと考えられる²⁵⁶。そして白隠の自由闊達な対機説法や諸国行脚は、彼の目指した唐代の禅僧にも共通する点であるといえよう。

しかし一方で、白隠が修行に用いた公案というものは、中国では唐代よりも時代のくだった宋代に盛んに編集されたものであり、白隠が宗峰妙超（一二八二—一三三八）の語録『大灯録』にコメントを付した著作『槐安国語』もまた、中国宋代の圓悟克勤（一〇六三—一一三五）編による『碧巖録』の形式を手本としたものである。いうまでもなく『碧巖録』は、圓悟が雪竇重顕（九八〇—一〇五二）の『雪竇頌古』に垂示、著語、評唱といったコメントを付したものである²⁵⁷。

このように、白隠の実績をみていくと、彼が目指したという中国唐代の禅風だけでなく、それ以降の中国の禅が確実に近世日本においても影響していることが分かるのである。

ここで、白隠と中国唐代の禅、また宋代の禅との関連性について、本研究でとりあげた彼のテキストを振り返りながら考えてみよう。

本研究における白隠と中国唐代の禅との関係についてあげてみると、例えば第一章と第二章のところでは、『四智弁』冒頭に白隠の提示する「三身四智」と永嘉玄覺の『証道歌』との関連が指摘できる。また、第四章では白隠の『寒山詩闡提記聞』卷三中に説かれる「真正無相の戒」と、永嘉の師であり中国禅宗六祖とされる慧能の『六祖壇経』における無相心地戒との関連も指摘した通りである。この『六祖壇経』は、第五章にも関わりのある禅籍である。このように、白隠の著作の内容は、その要所／＼で中国唐代の禅思想を抛り所とし、または引用しながら展開しているのだといえる。序章で述べた白隠による中国唐代の禅風への回帰というのも、このことを指すと考えてよいだろう。

それでは、唐代から降って中国宋代の禅思想と白隠の関連はどう捉えられるだろうか。これについては、白隠の著作中に『景德伝灯録』（一〇〇四年）、『碧巖録』（一一二五年）、『無門関』（一三世紀初）、『五灯会元』（一二五二年）等、宋代の禅籍から、様々な禅僧の逸話が引用されていることを本研究でも示してきた。だが引用されているのは唐代の禅僧の逸話であり、特に伝法の場面に關するものが多い。白隠はここでも唐代の禅に着目し、当時の禅僧の逸話や問答を引用することによって特に「伝法」を強調したと考えられる。

白隠と宋代の禅との関係では、他に第五章でとりあげた雲棲株宏の禅浄双修論への批判がある。雲棲株宏は、嚴密には宋代ではなく明代の禅僧である。禅僧であるにもかかわらず念仏を双修してそれを他の修行者にも勧めた株宏に対して白隠は否定的であり、禅浄双修を「宋明末此の党大いに興る。多くは是れ庸才情弱の禅徒なり」²⁵⁸と断言している。

白隠が禅僧の修行として認めたのは、著作に説いているように見性（さとり）としての坐禅と公案参究であり、また経論参学（これは衆生済度のための譬喩方便を得るためという一面がある）であって、念仏して浄土に往生することではない。白隠は、宋代を含めてそれ以降の禅風については、余り肯定的ではなかったといえよう。

このように、白隠においては、宋代よりも唐代の禅籍との関連性がより重要であり、今後研究を進展させる上でも先ず解明すべき問題であると考えられる。今回の研究では行えなかったが、白隠の著作と中国唐代の禅籍との厳密な比較と、唐代の禅思想がどの程度白隠へ影響しているのか、また両者の類似性と相違点などが課題としてあげられよう。

具体的な例に、「仏性」をめぐる問題がある。例えば、六祖慧能は五祖弘忍と次のような仏性常住をめぐる問答をかわしている。なお、仏性の常住を説く大乘經典としてよく知られているのは『涅槃経』である。

忍大師謂いて曰く、「汝は是れ何処の人なるや。何故に我を礼拝し、何物を欲求せんと擬(す)るや。」

能禅師答えて曰く、「弟子(わたし)は嶺南の新州より来りて頂礼す。唯だ作仏を求むるのみにて、更に余物を求めず。」

忍大師謂いて曰く、「汝は是れ嶺南の獼猴なり。若為(いか)んぞ作仏に堪えん。」

能禅師言く、「獼猴の仏性と和上の仏性と、何の差別か有らん。」

忍大師、深く其の言に寄す。「『歴代法宝記』²⁵⁹」

これは『歴代法宝記』からの引用で、『六祖壇経』と『祖堂集』にも同様の話が掲載されている。『祖堂集』は、白隠は未見のテキストであるが、問答中に「如来蔵」の語が登場する点が注目される。ここでは、弘忍の「新州は乃ち獼猴なり。寧んぞ仏性有らん」と言ったのに対して、慧能の答えは「如来蔵性は虻蟻(ろうぎ)にも遍ねし。豈に独り獼猴のみに無からんや」となっており、慧能によって仏性が如来蔵性と言い換えられ、けらや蟻にも仏性があるのだから野蛮人にだけ無いわけがないといわれている様子が描かれているのである²⁶⁰。

仏性を如来蔵性として捉えることは、すなわち仏性を「仏に成る可能性」として読むということである。これは要するに、すべての衆生は本来的に如来(仏)であって、もともとの性質(自性)は清浄であるが客塵煩惱によって汚されているため、その客塵煩惱を取り除けば自性清浄心(如来・仏)と成るのだ、という論理を成立させる思想である。客塵を取り除くということについても、『六祖壇経』に記されている神秀の偈「時時に勤めて払拭せよ、塵埃を惹かしむること勿れ」²⁶¹と慧能の偈「本来無一物、何れの処にか塵埃を惹かん」²⁶²の違いがしばしば取り上げられるが、自性清浄心という根本にある思想は差が無いのであって、壇経中の慧能の偈は神秀の偈を一層徹底したものといえる。

このような「仏と成る可能性」や「自性清浄」としての「仏性」は、さしあたって二つの重要な問題につながる。一つは、本来的に仏であるならば修行する必要は無いという修行不要論への根拠となってしまうということであり、もう一つは、「性(本質)」の実体視になりかねないということである。これらは多くの研究で議論されてきた問題である。

では、白隠の仏性理解も、この『六祖壇経』に見られるような如来蔵性によるものなのだろうか。この疑問については、論者の現在の答えは否であって、その理由は既に第一章で述べた。白隠は参禅によってもものごとの縁起するあり様を徹見する体験を「見性」と表現しており、その「性」という語の指しているのは、ものごとの縁起するあり様である。

よって、白隠が「仏性」という場合も、それはいわゆる「仏となり得る可能性」として翻訳されるものではないと考えられる。

しかし、仏性が「仏となり得る可能性」という訳をされる場合があるのも事実であり、それに対して白隠がどのように考えたのかという問題は、『六祖壇経』などの比較を通して、白隠の修行観とはまた別に考察していく必要があるだろう。

このように、次なる具体的なテーマを見出し、中国と日本の禅思想の比較的研究に関する発展的方向性を明らかにすることができたのは、本研究における白隠研究の成果の一部であるといえる。

注

1 『大般涅槃経』（曇無讖訳）巻二七、師子吼菩薩品第十一之一（大正一二、五二七下）。

2 『息耕録開筵普説』、全集二、三八九頁。

3 『息耕録開筵普説』、全集二、三九九頁。

4 「心」に相当するサンスクリット語には、心（チッタ）・意（マナス）・識（ヴィジュニヤーナ）・了別（ヴィジュナープテイ）の四つがあるが、それぞれことばが異なるだけで、同じものを指している場合も多い。

5 『息耕録開筵普説』、全集二、四一三頁。

6 『息耕録開筵普説』、全集二、四一二頁。

7 『息耕録開筵普説』、全集二、三九九頁。

8 なお、白隠は『遠羅天釜』巻之下において、「心の外に法華経なく、法華経の外に心無し」（法語全集九、三四七頁）、「大凡そ世尊一代、頓漸秘密不定の法門有つて、無量の妙義をのべ玉いて、五千四十八巻の諸経有れども、其の中の至極の旨は、法華一部八巻の裏に促り、法華一部六万四千三百六十余字の極意は、妙法蓮華経の五字に促り、妙法蓮華経の五字は、妙法の二字に促り、妙法の二字は、心の一字に帰す。」（法語全集九、三四九頁）という。白隠における『法華経』の重要性については、本稿の主題ではないので措く。

9 『息耕録開筵普説』、全集二、四〇六頁。

10 唯識では、八識の他にも多くの心が説かれており、たとえば五十一の心所有法があるという。

11 『大方広仏華嚴経』巻二五「十地品第二十二之三」、大正九、五五八下。

12 竹村牧男『禅と唯識 悟りの構造』、大法輪閣、二〇〇六年、一四―一五頁。竹村は、この『華嚴経』十地品の句は、「本来はなにか一つの心があつて、それが世界を描き出すということを描べようとしたものではなさそうである。むしろ生死輪廻に向かうか、解脱への道に向かうかは、そのつどそのつどの心次第であることを述べようとしたものと解される」という（同書、一五頁参照）。竹村はまた一心としての世界が述べられている点として、『華嚴経』「夜摩天宮菩薩説偈品第一六」の「心は工みなる画師の如く、種々

の五陰を画き、一切世界の中に、法として造らざる無し。」（大正九、四六五下）の部分も引いている。

¹³ 森大狂（一八六七年—一九二九年存、没年未詳）。日本画家として知られ、著に『近古禅林叢談』。谷鉄臣（一八二二—一九〇五、幕末・明治時代の彦根藩士・医者）に師事。

¹⁴ 全集一、前付の二六頁。

¹⁵ 東嶺円慈（一七二一—一七九二）撰、東嶺の法嗣の大観文珠（一七六六—一八四

二）校訂により一八二〇年に龍沢時から発行。龍吟社版『白隠和尚全集』（全八巻）の第一巻所収。本研究では次のものを参考とした。加藤正俊『白隠和尚年譜』（近世禅僧伝七）、思文閣、一九八五年。

¹⁶ 近藤文剛「白隠禅師における四智弁について」『東洋大学紀要 文学部篇』一七、一九六三年、一九—三八頁。

¹⁷ ルツジェリ、アンナ「白隠の唯識観—『四智弁』を通して—」『花園大学国際禅学研究所論叢』二、二〇〇七年。

¹⁸ 世親の『唯識三十頌』を護法が注釈したもので、一〇巻からなり、中国唐代に玄奘が漢訳した唯識の論典である。白隠は後述するように、この唯識説を、見性体験を含めた悟りの階梯として展開している。

¹⁹ 簡単にいうと、法界を偏（差別、事）と正（平等、理）とに分け、これを組み合わせた五つの形式（正中偏・偏中正・正中来・偏中至・兼中到）で平等即差別の世界を説明したもの。白隠の弟子である東嶺も、その著作「宗門無尽灯論」で触れている。

²⁰ 『成唯識論』巻九の五位の説明には、次のようにある。

何を唯識を悟入する五位と謂ふ。一は資糧位。謂はく大乘の順解脱分を修する。二は加行位。謂はく大乘の順決択分を修する。三は通達位。謂はく諸の菩薩の所住の見道。四には修習位。謂はく諸の菩薩の所住の修道。五は究竟位。謂はく無上正等菩提に住する。云何そ漸次に唯識を悟入す。謂く諸の菩薩は識の相と性ととの資糧位の中には能く深く信解す。加行位に在りては能く漸く所取と能取とを伏除し真見を引発す。通達位に在りては如実に通達す。修習位中には所見の理の如く数数修習の除障を伏断す。究竟位に至りては障を出て円明になりぬ。能く未来を尽し有情類を化し、復た唯識の相と性とに悟入令む。（大正三一、四八中、傍線引用者）

²¹ 以下、『証道歌』の前後の引用を記す。

覚すれば即ち了ず、功を施さず。一切の有為は法として同じからず。住相の布施は生天の福。猶お箭を仰いで虚空を射るが如し。勢力尽くれば箭還た墜つ。来生の不如意を招得ず。いかでか似かん、無為実相の門。一超して直だ如来地に入らんには、但し本を得ば末を愁うる無し。浄琉璃の宝月を含むが如し。既に能く此の如意珠を解く。自利利他、終に竭きず。江月照らし松風吹く。永夜の清宵、何の為す所ぞ。仏性の戒珠は心地に印し、霧露雲霞は体上の衣。降龍の鉢、解虎の錫。両股の金環鳴って歴歴。是れ形を標して虚しく事持するにあらず。如来の宝杖、蹤跡に親しむ。（大正四八、三九六上）

²²

太田久紀「成唯識論における開導依について—証悟の経時性への疑問として—」

『駒沢女子短期大学研究紀要』十一、一九七七年、三一—三頁を参照。太田は『成唯識論』の「漸」的な側面と「頓」的な側面について、次のように述べる。

護法説の立場では、八識が八識の構造を少しも変えないでそれぞれ自類において開導引導をしながら刹那に同時に無漏に変わるものである。前五識は成所作智へ、第六識は妙觀察智へ、第七識は平等性智へ、第八識は大円鏡智に変わる。第七識が消えてなくなるのではなく、八識のまゝで、すなわち、凡夫と同じ構造において無漏であるのである。もちろん、四智は同時に起きるのではなく、起きるについては、見道と仏果位という二つの段階をもっている。煩惱も修道において漸断される。その面から見れば、無漏への転依を同時とうけけることはまちがいとも考えられる。そして従来の成唯識論解釈は、時間的側面からはそのような点から〈漸〉として捉えられる傾向が強かったように考えられる。「中略」しかし、この小論でみてきたように、転依・初起無漏の問題は同時的な角度から捉えられている。

確かにそうかといつて漸的な一面が全くないのではない。転依の問題にしても第六識が無漏を発得することによって第七識は同時にまた無漏を起し、五・八識は、一分のみが無漏へと変わる。一分のみしか変らず全体的な転換は仏果位までもちこされるという点からは、そこに依然として漸の一面は残されている。「中略」証悟とは、順次的にだん／＼と身心を清浄にならしめていくという経時的な面と、刹那的な面との二面を持つている。と成唯識論はいつていることになる。(太田、前掲書、一二—一三頁)

²³ この点について、アンナ・ルツジェリは白隠の『四智弁』を「論理的に述べれば、四智は順番通りに働くものと考えられるにもかかわらず、実践的には、四智は同時に顕われてくると考えられる」という(前出、ルツジェリ、アンナ「白隠の唯識観—『四智弁』を通して—」、一六〇頁)。しかしこれは逆であって、人間の身体的な実践として四智は修道の順番に証得され、かつ論理的には初めに大円鏡智があらわれるので四智の同時顕現となるといえよう。

²⁴ 真流堅一「白隠禅における人間形成の思想」『熊本大学教育学部紀要』二一(二)人文科学、一九七二年。

²⁵ 前出、真流堅一「白隠禅における人間形成の思想」、九二頁。

²⁶ 唯識説では、眼・耳・鼻・舌・身のいわゆる前五識と、意識、末那識、阿頼耶識のあわせて八識がたてられる。前五識はそれぞれ色・声・香・味・触の五境(認識作用の対象)に反応し執着を起す。意識はいわゆる分別する心で、過去・現在・未来の三世を対象範囲とする。末那識と阿頼耶識は深層心理である。末那識は自己性の根源で我愛・我執のはたらきをなす。更にその背後にあつてはたらく阿頼耶識には過去のすべての経験が蓄積され、ここから万有が縁起して生ずる(阿頼耶識縁起)。そして、前五識・意識・末那識・阿頼耶識の八識がそれぞれ成所作智、妙觀察智、平等性智、大円鏡智の四智に転じて(転識得智)、修行者は仏となる。

その他、唯識説では諸法という全存在を心のなかに還元する三性説がある。三性は、分別された非存在の遍計所執性、因縁によって生じた存在の依他起性、真実の完成した存在の円情実性である。この三性説は、唯識の存在論として重要であるにもかかわらず、白隠

はこのことには触れようとしない。その理由として考えられるのは、白隠の三性説の軽視というよりも、説法の聞き手の修行が実践へと通じることを最も重んじたということである。たとえば、白隠の著作としてのこされているものなかで、治世者である武家や尼僧へ宛てた手紙である『遠羅天釜』などには、読み手の具体的な実践についての指導が書かれている。『四智弁』における白隠の唯識説も、狙いは読み手の修行に資することであって、難解な存在論について考察を述べたものではないと見たほうがよい。

²⁷ 全集六、三二三―三三二頁。

²⁸ 『四智弁』、全集六、三二三頁。

²⁹ 『於仁安佐美』巻之下、法語全集二、二九五頁。

³⁰ 『隻手音声（一名、藪柑子）』、法語全集一二、四六―四七頁。

³¹ 八解脱、六神通。

³² 『槐安国語』巻二、大正八一、五三六中。

³³ 『永嘉証道歌』、大正四八、三九五下―三九六上。なお、「信心銘」「証道歌」

「十牛図」「坐禅儀」の四つを集めて呼んだものを『禅宗四部録』といい、いずれも参禅の手引書として禅宗で重視されてきたもので、白隠もそれらをよく読んでいたと思われる。四つうち、「信心銘」「証道歌」は禅思想の歌、「十牛図」は修行の階梯を示した十枚の図にコメントと偈頌がつけられたもの、「坐禅儀」は具体的な坐禅の仕方がかかれたものである。それぞれ作者は異なり、特に「十牛図」は複数の人物が関わった作品である。

この『禅宗四部録』の編纂年代については、柳田聖山による次の説明が詳しい。

「信心銘」は禅宗初祖ダルマの孫に当る三祖僧璨に帰せられる作品であり、「証道歌」は六祖恵能の法を受ける永嘉玄覺の作とせられる。「十牛図」と「坐禅儀」は宋代中期の成立であるが、とりわけ「坐禅儀」は現存最古の禅宗清規である『禅苑清規』の一部をなし、元代に再編される『勅修百丈清規』にもとり入れられている。歴史的に見て、これら四つの作品は禅の歴史のあらゆる時代を代表している。「中略」『禅宗四部録』が編せられた時代とその事情については、先にいうように必ずしも明らかでないが、鎌倉時代の末期にすでに開版されていることは確かである。しかも、五山版とよばれる一連の禅録の出版が、通例としてほとんど舶載された宋版の覆刻より出発している事実を見れば、あるいはすでに中国で、これら四つを一括したものがあつたとも考えられる。（上田閑照、柳田聖山『十牛図 自己の現象学』、筑摩書房、一九九二年、二六五―二六六頁。）

³⁴ 『六祖大師法宝壇経』「自性は三身を具す、発明せば四智を成ず。見聞の縁を離れず、超然として仏地に登る。吾今汝の為に説かん。永く迷い無きことを諦信して、終日菩提を説き馳求する者に学ぶこと莫れ。」（大正四八、三五六中）

これはいわゆる明蔵本『六祖壇経』であり、より原型に近いとされている敦煌本『六祖壇経』（『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜経、六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇経』）には「三身」は見られるが、「三身四智」や「四智」の語も見られない。

³⁵ 『楞伽阿跋多羅宝経』、大正一六、四九八下。

³⁶ 生没年不明。寿州の安豊村の人。

37 この話は、『景德伝灯録』巻五の智通の章にも登場する。

38 更に『楞伽経』では、初期の大乗経典にみられる二身説（法身と色身）が説かれて
いるところもあり、三身の性格は必ずしも明らかでないという。

39 『楞伽阿跋多羅宝経』、「一切の「識の」自性の習気の蔵と意と意識と、見の習の
転変を、名づけて涅槃と為す。」（大正一六、四九二中）分かりやすくするため、「内
は梵本により補った挿入である。」

40 高崎直道『楞伽経』（仏典講座一七）、大蔵出版、一九八〇年、三三八頁。

41 前出、高崎直道『楞伽経』（仏典講座一七）、一九頁。

42 前出、高崎直道『楞伽経』（仏典講座一七）、五五―六二頁参照。

43 前出、高崎直道『楞伽経』（仏典講座一七）、六〇―六一頁。

44 なお、『成唯識論』は、仏性について触れない。また、『成唯識論』は世親の『唯
識三十頌』の注釈であり、この『唯識三十頌』は三身四智について触れない。三身四智は
むしろ世親の兄である無著（三一〇―三九〇頃）の『撰大乘論』「本彼果智分第十一」に
見られる。

45 『楞伽阿跋多羅宝経』（大正一六、四八九中―下）。

46 『四智弁』、全集六、三二二三頁。

47 『八重葎』巻之二、法語全集六、二四四頁。

48 『於仁安佐美』巻之下、法語全集二、二九八頁。

49 そもそも、仏身説自体は、二身、三身、四身説など様々であって、どれが正しい
といえるのかという議論は難しい。今回は伝統的な唯識思想として『成唯識論』を想定
し、白隠と比較しているが、これについても、太田久紀による『成唯識論』の仏身観研究
において、次のような指摘がされている。

すなわち、太田によると『成唯識論』は法身を二つに分けた四身未分の仏身説を説いて
いるという。その二つの法身とは、一つが自性身すなわち真如清浄界のいわゆる通常の法
身であり、もう一つは現実の歴史的人物である仏陀である。そして『成唯識論』では、後
者の歴史的人物としての仏陀を、前者の法身以前の原点に明確に位置付けたという。こう
した『成唯識論』の仏身観について、太田は「法身を真如法界とする法身観と、大覚世尊
とする法身観との見事な統一」であり、「しかも抽象化され観念化され実在化されやすい
常住不変の理体を原点とするのでなく、無常有限な歴史的実在としての大覚世尊を原点に
定置したことは、その背後にあつてその決断を選択させた宗教的体験のしからしむるとこ
ろと考え、仏身観展開の上で看過されてならぬ重要な一点」だという。また、「これによ
って利他善巧方便としての変化身の位置におかれやすかった現身の仏陀世尊が、むしろ逆
に三身未分の根源にひきもどされた」といい、これは現実の人間にとつての宗教的な意義
があるとして評価している。（太田久紀「『成唯識論』の仏身観」『駒沢女子短期大学紀
要』二〇、一九八七年、一九―三二頁を参照。）

このような、歴史的な人物としての仏陀が法身の原点にあるという『成唯識論』の仏身
観は、白隠が『四智弁』で展開している思想にも通じると考えられる。

50 白隠禅において体系ということばを用いる場合、一般には公案を用いた修行方法が
連想される。彼はその公案体系を確立して修行の階梯をわかりやすくしたので、後進の育

成に大いに功労があったという見方がされることも多いためである。しかし、白隠が現在の形での公案体系を確立したという点については疑問である。

公案体系とは、いわゆる黙照枯坐の坐禅に対して公案参究の看話を教育的手段として段階的に序列を設けた修行の体系であり、梯子禅（梯子を登ればそのうちさとりに到達できる）などと揶揄されることもある。柴山全慶によると、一三世紀の円爾弁円（一一〇二—一二八〇）が公案を「理致・機関・向上」の三つに分類したのを受けて、白隠は「法身・機関・言詮・難透」の四つに開き、更に整備して「五位・十重禁戒・末後の牢関」の三つを加えて全部で七段階としたという。（柴山全慶『臨済の禅風』、春秋社、一九七〇年、一四三頁。）

この柴山に対し、真流堅一は七段階の整備過程が精確に論証されていないことと、そもそもこの七段階が現在刊行されている『白隠和尚全集』に収録されている白隠の著作中では明示されていないことを指摘している。（前出、真流堅一「白隠禅における人間形成の思想」、一九七二年、八四頁。）

実のところ、白隠による（と考えられている）七区分の公案体系は、白隠の様々な著作に頻出する修行上で鍵と思われる語を、選択して順に並べたものだと考えられる。先述の真流の研究は、白隠の『息耕録開筵普説』や『寒山詩闡提記聞』、『於仁安佐美』等、九種類の著作から特に十五か所の記述を抜き出し、見性体験や師による印可、公案参究や、四弘誓願行など共通事項を表現していると思われる部分を比較対照して、白隠の著作中に見える修行の諸段階を十に分け、それらが先の公案区分を表す七語にほぼ当て嵌められることを検証したものである。

要するに、公案の区分を表すと思われる白隠の七つの「法身・機関・言詮・難透・五位・十重禁戒・末後の牢関」とは、本来は修行者によって進められ、深まっていく修行の段階的な状況を示しているのであって、公案に限定されるものではなく、修行全体に開することはとして受け止めなければならないものである。

⁵¹ 『四智弁』、全集六、三二四—三二五頁。

⁵² 『息耕録開筵普説』の原文は次の通りである。

参禅は須らく三要を具す。一は大信根有り。二は大疑情有り。三は大憤志有り。若しこの一つを欠けば鼎の足の折れるが如し。信根は何をかわんや。ただ信根は是人々に見得すべき底の自性有り、徹了すべき底の宗旨有ることを信するなり。縦い信すと雖も、難透の話頭に疑著せざれば則ち疑団破れず。（全集二、四一二—四一三頁）

これはもともと『禅家龜鑑』（清虚休静撰）にある「参禅は須らく三要を具す。一は大信根有り、二は大憤志有り、三は大疑情有り。苟くも其の一つを闕けば、折足の鼎の如くして、終に廢器と成らん。」（続藏、新文豊一一二、四五六頁）を白隠が引用したと考えられている。

⁵³ 白隠の唯識思想の特徴について、鎌田茂雄は「八識弁」に言及しながら、次のように解説している。

白隠は第八阿頼耶識を主として論じる。ただ普通の仏教学と違うのは、人間の暗い衝動の根源がこの第八阿頼耶識と考えていたようである。白隠はこの阿頼耶識を極め尽

さねばならないという。人間の煩惱、迷いの根源になっている阿頼耶識は一体どこから来ているか、それを極め尽した時に豁然として阿頼耶識を打破できるという。阿頼耶識をたたき破ると、大円鏡智が現われる。それは鏡のような清らかな心である。これを地論宗では第九識に喩えているけれども、とにかく清らかな鏡のような心が人間の一番深い心である。極め尽せば、迷いの心もそこへ到着するという。忽然として大円鏡智に到達するならば地獄も天国も一時に打破して一刀両断してそこには大円鏡の光のみ輝き出すのだ。これこそが清浄円明の境地である。ここまで白隠が述べていることは普通の唯識とはやや違うけれども何とかわかる。ところが白隠はなおもう一歩進めて、大円鏡智である清浄識というものをここに死守し、これこそが清浄の成仏である、ここまで到達したからこれでよいというのはだめであるという。それはまだ本當の悟りではない、ここまで行ったらここからさらに四弘誓願を鞭打って、無限永久に進んで修行して一切の衆生を利益するまで自分は成仏しないと決心しなければならぬ。そこになって初めて菩薩といえるのだ。どこまでも深く自己究明を説く。本當の自己とは何か、自己を見るとは何かということをとことんまで突き詰めてゆく。突き詰めたところで、初めて反転して、衆生に対して利他行を実践するのだ。自己究明ということとは結局他が分るということであるから、我と汝は別々でありながらしかし自分の内に他を見る。他の内に自分を見る。自己が自己に徹していくことは、汝が汝に徹していくことであり、両者が共存している場、そういうものが分ってくる。(鎌田茂雄『白隠』(日本の禅語録一九)、講談社、一九七七年、五五―五六頁)

白隠の「八識弁」は、前五識から意識、末那識、阿頼耶識という順に八識が説かれ、第八識の阿頼耶識が転じて大円鏡智が現れて、悟後の修行が肝要である旨が示される、という構成になっている。そのため、『四智弁』と比べると、白隠における修行体系の全体像と唯識思想との関係性が分かりづらい。ただし、「八識弁」においても、白隠は大円鏡智を超えた第九清浄識すら「此の処を死守して、以て足れりと為せば、小果、二乗縁覚、辟支仏と為る。」(「八識弁」といって証悟とせず、更に永劫の進修を説いており、ここにも「仏向上」という彼の修行観が如実に表れているといえよう。

⁵⁴ 『四智弁』、全集六、三二五―三二六頁。

⁵⁵ ただし白隠は、この境界をどうやって越えるのかといったことについては説明しない。これは見性体験によって確認するしかないということを示していると考えられる。そもそも、唯識思想における八識をはじめとした様々な心や識も、瑜伽行の実践者たちによってその実践を通して「発見」されたものであり、精神医学において自我や超自我が「想定」されているとは異なる。大円鏡智の顕現も八識同様、修行の実践において証得されるということであると考えられる。

⁵⁶ 文中の「初発心住」を、もし菩薩の五十二位(菩薩の五十二の修行の階位。下から十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺となる。『菩薩瓔珞本業經』に基づく。ただし經では十信は位に含まれない。)のうち下から十一位の、十住のはじめである発心住であると捉えると、大円鏡智の証得を發心住位の修行者によるものだとしている白隠の見解は、『成唯識論』などに見られる伝統的な唯識説とは異なっているようにみえる。『成

唯識論』では、第一資糧位までが地前の菩薩、すなわち十住・十行・十廻向の階位の菩薩に相当し、第四修習位が十地の菩薩となっている。教典ではここが凡聖の分かれ目となっていて、地前の菩薩は凡位とされ、十地から聖位とされる。こうした、他の經典の観点で白隠の『四智弁』を読もうとするならば、白隠は經典を理解していないようにみえてしまうが、それでは白隠の真意を見誤ることになる。白隠の『四智弁』の本意は、修行者の見性の指導である。

この「初発心住」に関して、他の解釈の可能性として、よく知られる「初発心時、便成正覚」のことばの「時」を単に「住」と誤記した、ということも考えられるが、今回はもとの表記である「住」を採用して訳した。

⁵⁷ 「八王子弁」『荊叢毒藥』巻四、全集二、一一九頁。「八王子弁」は、『法華経』巻一「序品」の「其の最後の仏、未だ出家せざる時、八王子有り。一に有意と名づけ、二を善意と名づけ、三を無量意と名づけ、四を宝意と名づけ、五を増意と名づけ、六を除疑意と名づけ、七を響意と名づけ、八を法意と名づく」という一文に関する白隠の解釈を述べたテキストである。白隠は八王子を唯識の八識に比し、さらに日月灯明を第九清浄識・根本実智・大円鏡智であると解釈している。白隠にはこの「八王子弁」のほか、『維摩経』「香積仏品」の「上方の世界、四十二恒河沙の如き仏土を度て、国有り、衆香と名づく」の「四十二恒河沙」を四諦・十二因縁と解釈する「香積仏品四十二恒河沙国土弁」など、經典に出てくる主に数字をめぐる解釈の考察がある。

⁵⁸ 『遠羅天釜』巻之下、法語全集九、四二七―四二八頁。

⁵⁹ 「八識弁」『荊叢毒藥』巻四、全集二、一一四―一一五頁。

⁶⁰ 『成唯識論』巻九（大正三一）における五位の説明のうち、白隠の『四智弁』と関係が深いと思われる第一資糧位から第五究竟位までを簡単に説明しておく。特に第一資糧位については原文もあげておく。

まず、第一資糧位は、大菩提心を発して有情のための解脱を求める。初めの位として因、善友、作意、資糧の縁によって唯識の義を深く信じ理解するが、未だ空を了さないところがある。しかし勇猛不退に自心を練磨する修行の菩薩なのである。そのことを説明している『成唯識論』の次の引用と、本論における白隠の、大円鏡智を証得する修行段階に関する説明とを比較してみると、両者に共通する表現の見られることにすぐに気付く。

深く固き大菩提心を発せし従り、乃至未だ順決択の識を起し唯識の真勝義性に住するを求めず。此れに齊きは皆な是れ資糧位の撰なり。無上正等菩提に赴かん為に、種の勝資糧を修習するが故に。有情の為に解脱を勤求するが故に。此れに由りて亦た順解脱分と名づく。此の位の菩薩は因と善友と作意と資糧との四勝力に依るが故に、唯識の義に於て深く信解すると雖も、而未だ能く能所取空を了することあたはず。

「中略」此の位は二障を未だ伏除せず勝行を修する時に三退屈有りと雖も、而して能く三事をもつて其心を練磨し、所証に於て勇猛不退を修す。一には無上正等菩提の広大深遠なりと聞きて心は便ち退屈するに、他の已に大菩提を証する者を引いて自心を練磨し勇猛不退なり。二には施等の波羅蜜多の甚だ修すること難かる可きを聞きて心は便に退屈するに、己を省して意に施等を能く修すことを樂しみて、自心を練磨し勇猛不退とす。三には諸仏の円満の転依極めて証し難かる可きことを聞きて心は便ち退

屈するに、他の僉善を引きて己れの妙因に況（たと）えて自心を練磨し勇猛不退とす。斯の三事に由りて其の心を練磨し堅固熾然に諸の勝行を修す。（大正三一、四八中―四九上）

次の第二加行位の菩薩は、先の資糧位において福智のすぐれた資糧を修し、解脱へと方向付けられた位である順解脱分の善根を満たしたので、見道に入つて唯識の実性にとどまるための加行を修することになる。ここでは主客の空なることを観るが、その観心までは空じられておらず、更なる修行が必要となる。

第三通達位では、菩薩が無分別智を得て無所得となり、つまりとらわれの心がなくなり、初めて真如を体得する。原文に「初照理故亦名見道。」とあるように、見道ともいう。この位において、平等性智（すべてが平等であることを証する智）と妙觀察智（平等の中に区別のあることを証する智）のはたらきが、完全にではないが出現する。

先の第三通達位を菩薩の初地とすると、第四修習位はそこから十地まで進み、仏果を得るまでの段階である。この菩薩は通達位より更に障害を断ち、無分別智を修習する。第一資糧位から第三通達位まで一阿僧祇劫かかり、第四修習位で十地に進むまでに更に二阿僧祇劫かかることから、菩薩が仏になるまでの三大阿僧祇劫の説がある。そして次の第五究竟位において、真涅槃と大菩提とが得られる。

⁶¹ 『四智弁』、全集六、三二六頁。

⁶² 『景德伝灯録』卷一四（大正五一、二一〇中参照）。

⁶³ 『円相』（加藤正俊編、毎日新聞社、一九八六年）の序説参照。柳田は「円相と禅仏教の関わりは、唐代中期の馬祖によって、一挙に日常化する」ともいい、『景德伝灯録』の馬祖の章から、問答に円相が用いられていることも指摘する。ただし、円相自体の使用は、馬祖より前に耽源の例が『祖堂集』に見られるという。（前出、上田閑照、柳田聖山『十牛図 自己の現象学』、二九〇頁参照。）

⁶⁴ 前出、上田閑照、柳田聖山『十牛図 自己の現象学』（二九一―二九四頁）や、洪在成「円相の考察―特に順之の周辺」（『印度學佛教學研究』五六（二）、二〇〇八年三月、一〇〇三―九九八頁）を参照。

⁶⁵ 立川武蔵『空の思想史』、講談社、二〇〇三年。

⁶⁶ 『四智弁』、全集六、三二六頁。

⁶⁷ 日本で主に用いられている「十牛図」は、廓庵（梁山師遠）の図と頌に、慈遠という人物が評を付けたものである。ここにあげた題名も廓庵の図による。牧牛によって修行の階梯を示す作品は、他にも清居や普明といった僧によるものがあり、当時既にそうした発想が盛んであったことを示す。（柳田聖山「十牛図」再考、覚書（その一））『中部大学国際関係学部紀要』三、一九八七年、二四四―二二二頁を参照。）

⁶⁸ 『四智弁』、全集六、三二六頁。

⁶⁹ 『四智弁』、全集六、三二六―三二七頁。

⁷⁰ 白隠がここで述べている観照三昧の境地は、唯識の五位に比するとすると、第三通達位であるといえる。第一資糧位では「此の位の菩薩は因と善友と作意と資糧との四勝力に依るが故に、唯識の義に於て深く信解すると雖も、而未だ能く能所取空を了することあたはず。」（『成唯識論』卷九）といわれ、信解は深いはまだ主体的に空を観じることの

できないところがあるとされてきたが、第二加行位において更に修行を深めて、第三通達位に至ると、いよいよ唯識の義に達するのである。すなわち、自分自身が空という無分別智を得る。順番に説明すると、第六識が深まって第七識が真理を觀照するようになり、すべてが空で平等無碍であるという無分別智が得られるのである。

こうして、通達位では第六・七識が転依して平等性智と妙觀察智のはたらきがあらわれる。これを「妙觀平等初地分得」といい、大円鏡智において四智が円満にあらわれるのを「大円成事唯佛果起」というのであるが、これまで述べてきたように、白隱の大円鏡智に関する説明はこの通りではない。

71 『四智弁』、全集六、三二七頁。

72 「八識弁」『荊叢毒藥』卷四、全集二、一一三―一一四頁。

73 「八王子弁」『荊叢毒藥』卷四、全集二、一一九頁。

74 仏教の無分別智が、単なる失神状態などの分別のないことと同じだとみなされかねないという危険は、唯識説においても重要な問題であった。唯識派が無分別智を単なる分別の欠如の状態と区別するために行ってきた論議については、次の二つの研究を参照のこと。袴谷憲昭の研究は、山口益の研究をもとに考察を發展させたもので、唯識文献の『阿毘達磨集論』『撰大乘論』『法法性分別論』などをあげて、無分別智の規定が記述されている部分のサンスクリット原典やチベット訳、漢訳を対照し、無分別智が単なる分別の無い状態（昏倒状態など）といかに異なるのか、仏教者たちによって説明されてきた状況を検討している。

山口益『仏教における無と有との対論』、山喜房仏書林、修訂版 一九六四年。

袴谷憲昭「唯識文献における無分別智」『駒澤大学仏教学部研究紀要』四三、一九八五年。

75 『四智弁』、全集六、三二七―三二八頁。

76 『四智弁』、全集六、三二八頁。

77 『四智弁』、全集六、三二八―三二九頁。

78 『景德伝灯録』卷一二、臨濟義玄章（大正五一、二九一中）。

79 道元の『正法眼蔵』冒頭が「現成公案」巻であるのはよく知られている。道元における公案理解については、以下に詳しい。

ここで、道元の「公案」に対する理解について若干触れておこう。師家が弟子を指導するための問題という意味での「公案」に対する道元の態度は両義的である。道元は、当時、中国で流行していた臨濟宗の看話禪（公案禪）の指導方法、すなわち、師家が弟子に公案を与えて大疑団（「さとり」を得る契機となるような疑問）を起こさせて、思慮分別を突破させ見性（自己の本性への覚醒）に至らせるという方法については、否定的であった。『正法眼蔵』「説心説性」巻や「自証三昧」巻には、公案禪を確立した大慧宗杲（一〇八九―一一六三）に対する道元の厳しい批判が見られる。このような方法では坐禪や公案参究が見性の手段に墮し易く、また、公案の内容が吟味されず、思慮分別を限界にまで追い詰めることばかりが重視されてしまうと考えたからである。

しかし、看話禪批判は、道元が公案を軽視したということを意味するものではない。道元が否定的評価を下したのは、あくまでも看話禪に対してであり、公案一般に対してでは

ない。看話禅とは異なるかたちでの公案参究、つまり、公案の内容を吟味するとともに、「さとり」を得る手段ではなくて「さとり」それ自体を顕現する営為となるような公案参究については、道元は、自ら積極的に取り組んでいる。(頼住光子『道元 大乘仏教の真髓を読み解く』(NHKブックス)、日本放送出版協会、二〇一一年、五二―五三頁。)

80 「八識弁」『荆叢毒蘂』巻四、全集二、一一三頁。

81 『息耕録開筵普説』全集二、四四―四一頁。

82 西村恵信訳注『無門関』、岩波文庫、一九九四年、二一頁。

83 ただし『宏智録』に見られる話は、出典が明らかではなく、宏智正覚(一〇九一―一一五七年)の創作の可能性がある。「狗子仏性」の話については、まず『趙州録』のように、趙州が「無」と答えた話においては、人とは異なる畜生の仏性の有無というテーマを問うものとなる。また、『宏智録』のように、趙州が「有」と答えた話においては、異類中行、つまり衆生済度のためにあえて俗世に身を置くという修行というテーマを問うものとなる。これらは二つとも重要なテーマであり、特に後者は仏向上との関連において、別に白隠にとつての「狗子仏性」話の意義を論じる必要があると考えられる。

84 これをよく示す例としてしばしば取り上げられるのが、現存最古の清規である北宋の長蘆宗頤の『禅苑清規』である。清規の成立は唐代の百丈によるが、よく知られている通り、その詳細は伝わっていない。

85 沖本克己、ほか編『興隆・発展する仏教』(新アジア仏教史〇七中国Ⅱ隋唐、佼成出版社、二〇一〇年)に収録されている第七章「士大夫の仏教受容」(中嶋隆藏)を参照。

86 『遠羅天釜』巻之下、法語全集九、四二七頁。

87 沖永宜司「宗教体験と悟り…ジェイムズと白隠との比較から」、『比較思想研究』二五、一九九八年、七三―八〇頁。

88 前出、沖永宜司「宗教体験と悟り…ジェイムズと白隠との比較から」、七四―七五頁。

89 『遠羅天釜』巻之上、法語全集九、二八〇頁。

90 前出、沖永宜司「宗教体験と悟り…ジェイムズと白隠との比較から」、七六頁。

91 『圓悟仏果禪師語録』巻七、「万仞の懸崖に手を撒く。須らくその人、千鈞の弩を発機することを要すべし。」(大正四七、七四四中)

92 前出、沖永宜司「宗教体験と悟り…ジェイムズと白隠との比較から」、七八―七九頁。

93 『四智弁』、全集六、三二九頁。

94 『四智弁』、全集六、三二九頁。

95 たとえば、白隠の創作した「隻手の音声」(両手を打つと音がするが、片手ではどのような音がするか)という公案は、初めの大円鏡智の説明において述べられている見性体験を導くために、すぐれた効果があるという。この「隻手の音声」や「趙州の無」などは、仏祖の話頭としての公案とは形態が異なるものの、究極的には修行者のさとりに関わる点で同じともいえる。このような公案の形態の問題は、公案(の扱われ方)の歴史的変遷として別に考察する必要があるだろう。

96 『四智弁』、全集六、三二九—三三〇頁。

97 『四智弁』、全集六、三三〇—三三一頁。

98 『碧巖録』四六則は「鏡清雨滴声」と呼ばれる。いまは本則のみ引用を記す。

99 挙す。鏡清、僧に問う、「門外是れ什麼の声ぞ」。僧云く、「雨滴の声」。清云く、「衆生は顛倒して、己を迷（みうしな）い者を逐う」。僧云く、「和尚作麼生」。清云く、「洎（かろう）じて己を迷わず」。僧云く、「洎じて己を迷わざるの意旨如何」。清云く、「出身は猶お易かるべきも、脱体（さながら）に道うは応に難かるべし」。〔入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注『碧巖録』中、岩波書店、一九九四年、一四九—一五〇頁。〕

99 入矢義高『求道と悦楽 中国の禪と詩』岩波書店、増補版二〇一二年、五頁。

100 『碧巖録』第九則の評唱に「遠録公（浮山のこと―引用者注）云く、「最後の一句、始めて牢関に到る」と。指南の旨は、言詮に在らず。」とある。〔入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注『碧巖録』上、岩波文庫、一九九二年、一四五—一四六頁参照。〕

101 『宗門無尽灯論』卷上、向上第六に、「茲に向上出身の一路有り。是れ謂らく祖師不伝の一著なり。是の故に盤山曰く、向上の一路、千聖不伝。学者の弄形すること、猿の影を捉えるが如し。或いは又た是れ謂らく最後の句なり。浮山曰く、最後の一句、始めて牢関に到る。指南の旨は言詮に在らず。従上の仏祖的の相承は、皆な此の一著子なり。」とある（大正八一、五九二上）。

ここの文について西村慧信は次のようにいう。

右の一文には一見矛盾が含まれている。「向上の一路は千聖も伝えず」ということと「従上の仏祖、的々相承する者、皆な此の一著子なり」ということは相反する事態である。しかもその「不伝の伝」たることが「向上」といわれるものゝ内容であり、仏道修行の究竟位である。そして今この「向上の一路」に達することがこの修行体系全体の第一に挙げられていた「宗由」（『宗門無尽灯論』の第一―引用者注）へと還帰するのである。（西村慧信「白隠禪に於ける修道体系の性格―『宗門無尽灯論』をめぐる―」、『日本仏教学会年報』五四、一九八九年、二七八—二七九頁。）

つまり、伝達不可能なものである「向上の一路」こそが、伝えられてきた宗旨の命脈であるという矛盾である。

102 『景德伝灯録』卷一六の澧州樂普山元安の章に、「師、示衆に曰く、最後の一句、始めて牢関に到る。要津を鎖断して凡聖を通ぜず。上流之士を知るを欲して、將に祖仏の見解を額頭に貼在すること靈龜負図の如くすべからず。自取喪身の本なり。」とある（大正五一、三三一—中）。

103 『四智弁』、全集六、三三二頁。

104 鈴木省訓「古月禪と白隠禪の通路」『駒沢女子大学研究紀要』五、一九九八年、五一—六六頁。白隠の弟子たち三十名余りの逸話は、「荆棘叢談」（全集一所収）に詳しいが、鈴木は伝記資料として『近世禪林僧宝伝』のすぐれてることを述べ、それをテキストに論考している。

105 『四智弁』、全集六、三三一—三三二頁。

106 「若し自性を悟れば、亦た菩提涅槃を立てず。亦た解脱知見を立てず。一法の得べき無くして、方に能く万法を建立す。若し此の意を解れば、亦た仏身と名づけ、亦た菩提涅槃と名づけ、亦た解脱知見と名づく。見性の人は立つるも亦た得（よ）し、立てざるも亦た得し。去来自由にして無滞無礙、用に応じて随つて作し、語に應じて随つて答え、普く化身を見（あらわ）して、自性を離れず。即ち自在神通、游戲三昧を得る。是れを見性と名づく。」（『六祖大師法宝壇経』、大正四八、三五八下）

107 前出、柳田聖山「十牛図」再考、覚書（その一）」、二三〇頁。

108 『四智弁』、全集六、三三二頁。

109 前出、真流堅一「白隠禅における人間形成の思想」、九六頁。

110 頼住光子は、「道元にとつて、仏の教え（如来正法輪）とは、批判を許さない先入観を植え付けるようなものではなく、われわれが抱きがちな先入観から自由になること、われわれ自身のとらわれている基準を相対化することを教えるものであった」という。

（頼住光子『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』、日本放送出版協会、二〇〇五年、三九頁。）

111 「洞山五位偏正口訣」『荊叢毒蘂』卷三（全集二所収）。

112 中村元「『恩』の思想」、中村元ほか『恩』（仏教思想四）、平楽寺書店、一九七九年、一―五五頁。

113 雲井昭善「原始仏教における恩の思想」（前出、中村元ほか『恩』（仏教思想四））、五七―八六頁。

114 岡部和雄「四恩説の成立」（前出、中村元ほか『恩』、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かなり見られるもので、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。

115 『宝鑑貽照』、全集一、二四七頁。

116 この指摘は前出の中村元「『恩』の思想」による。

117 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、鶴林門下の文忠、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）

118 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』（大乘仏典〈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「自賦息耕（自ら息耕に賦す）」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、稂の軟かき骨毛香る。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範を垂れた。水の流れを見て、大切なことは忘れないようにと思
う、という内容である。

119 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)

120 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。

121 『息耕録開筵普說印施解』、全集二、三六九―三七三頁。

122 『大方広仏華嚴經』卷五四、離世間品第三八の二にある、原文の該当箇所は次の通
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
在変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。一切世界に
おいて正法を普く説く智慧觀察。一切法界に入る智慧觀察。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(一六五三―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
普説は祝香を炷かず、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―一一〇二)であるとい
うのが、大慧宗杲(一〇八九―一一六三)の『大慧普覚禅师普説』卷三に見られ、以来定説
となっている。このように普説の根拠が『華嚴經』にあることと、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禅祚(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って『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って、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は
するだろう、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いるものであることと、かつ仏教の普遍性においてははその限定的
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。

123 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。

124 藤吉慈海『禅と浄土教』、講談社学術文庫、一九八九年。

125 『息耕録開筵普説』全集二、三九二頁。

126 『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、折脚鐺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、折脚鐺児の内に、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、若干異なる。

¹²⁷ 正しくは木偏に栗。

¹²⁸ 前出、入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注『碧巖録』上、三二一—三三二頁。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。

¹²⁹ 『碧巖録』第十三則「巴陵銀椀裏」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¹²⁹」。巴陵云く、「銀椀裏に雪を盛る」。」

¹³⁰ これは『碧巖録』第七七則「雲門答餠餅」の垂示からの引用。原文では「転ずるをもって什麼か作ん」とあるのが、白隠の引用文では「参ずるをもって」云々に変わっている。

¹³¹ 『息耕録開筵普説』、全集二、四二二頁。

¹³² 原典は恕中無愠編の『山庵雜録』上に見られる(続藏、新文豊一四八、三三三頁)。

¹³³ 『息耕録開筵普説』、全集二、四二四—四二五頁。

¹³⁴ 『宝蔵論』広照空有品を参照(大正四五、一四五中)。

¹³⁵ 前出、常盤義伸『白隠』(大乘仏典〈中国・日本篇〉二七)、三〇四頁。

¹³⁶ 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。

¹³⁷ 『息耕録開筵普説』、全集二、四一〇頁。

¹³⁸ 『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。汝等蓋ぞ所得を言はざるや』。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、慶喜の阿闍仏国を見しに、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、礼拝の後に位に依りて立てり。師曰く、『汝吾が髓を得たり』。」(大正五一、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つたとされる。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、六二—六七頁参照)。

日本の道元は、皮肉骨髓の話はさとり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。白隠にとって重要なのは、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。

139 『息耕録開筵普説』、全集二、四二一―四二二頁。

140 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はいえ、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後述する。

141 俗人が出家する場合、十四歳以上二十歳未満の間であれば度牒を受け十戒等の戒を受けて沙弥・沙弥尼となる。そして二十歳以上になる際に具足戒を受け、正式な比丘・比丘尼となる。

日本の臨済宗では、虎関師鍊（一二七八―一三四六）の『禅門授菩薩戒規』を元に、梵網経系統の「三帰・三聚・十重・四十八軽戒」の菩薩戒の授受が行われる。三帰とは仏・宝・僧への三帰依、三聚とは撰律儀戒（一切の悪を離れて心を放逸しない戒）・撰善法戒（諸善を積み万行を修する戒）・撰衆生戒（饒益有情戒ともいう。大慈大悲を起して一切衆生を利益する戒）の三聚浄戒、十重とは不殺・不盗・不淫・不妄語・不酒・不説過・不自讃毀他・不慳惜加毀（教えや財産をひとり占めせず、分け与えることを勿体ないと思わない）・不瞋心不受悔・不謗三宝の十戒、四十八軽戒とは、『梵網経』に説かれる先の十重禁戒よりも比較的軽い四八の戒である。

142 具足戒を授ける直接の責任者である戒和上、戒場で白四羯磨の作法を受け持つ羯磨師、威儀作法を教える教授師の三師と、七人の立ち会いの僧。

143 白隠の『年譜』は、『白隠和尚全集』第一巻に収録されている。本章での引用には、『年譜』に注釈・読み下しを加えた加藤正俊『白隠和尚年譜』（近世禅僧伝七、思文閣、一九八五年）を用いた。

144 前出、加藤正俊著『白隠和尚年譜』（近世禅僧伝七）、一〇二頁。この受戒のできごとは、白隠が正受老人のもとにいた間、はじめてさとりが認められて「汝徹せり」と言われた記述の直後に見られる。具足戒の受戒後、白隠は再び正受老人のもとに戻り、洞山五位を教えられることになる。

145 『景德伝灯録』巻五慧能章、大正五一、二三五下。

146 秋月龍珉は「十重禁戒」より「無相心地戒」の表記を用いる。（秋月龍珉『無門関を読む』、講談社学術文庫、二〇〇二年、三三一頁。）

147 前出、真流堅一「白隠禅における人間形成の思想」、八三―一〇四頁。

148 『大灯国師語録』には、大灯の三転語として次のように記されている。「朝には眉を結び、夕べには肩を交ゆ、我れ何似生。露柱、終日往来す、我れ甚麼と為てか動かざる。若しこの兩転語を透得すれば、一生参学の事、畢んぬ。三段同じからず、収めて上科に帰す。」（大正八一、二二四上）

149 『五灯会元』巻一三乾峰和尚章、「上堂。法身に三種の病、二種の光有り、須是らく一一透得して始めて解く帰家穩坐すべし。須らく知るべし、更に向上の一竅に有ることを。」（続蔵、新文豊一三八、四九〇頁）

150 『無門関』三八則、牛過窓櫺。「五祖曰く、譬えば水牯牛の窓櫺を過ぐるが如し、

頭角四蹄、都て過ぎ了るに、甚麼に因つてか尾巴過ぐることを得ざると。無門曰く、若し者裏に向かつて顛倒して一隻眼を著け得、一転語を下し得ば、以て上み四恩に報じ、下も三有を資する可し。其れ或し未だ然らずんば、更に須らく尾巴を照顧して始めて得べしと。頌に曰く、過ぎ去れば坑塹に墮ち、回り来たれば劫つて壞を被むる。者些の尾巴子、直に是れ甚だ奇怪なりと。」（前出、西村恵信訳注『無門関』、一四六頁。）

¹⁵¹ 『碧巖録』九一則、「塩官一日、侍者と喚ぶ、我に犀牛の扇子を將ち来たれと。侍者云く、扇子破れたりと。官云く、扇子既に破れたれば、我に犀牛児を還し来たれと。侍者対うること無し。投子云く、將き出だすことを辞せざるも、恐らくは頭角全からざらんと。〔後略〕」（入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注『碧巖録』下、岩波文庫、一九九六年、一八一―一八二頁。）

¹⁵² 『碧巖録』八則、「翠巖、夏末に衆に示して云く、一夏以来、兄弟の為に説話す。看よ翠巖が眉毛在りやと。保福云く、賊と作す人は心虚なりと。長慶云く、生ぜりと。雲門云く、関と。」（前出、入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注『碧巖録』上、一三三頁。）

¹⁵³ 『於仁安佐美』卷之上、法語全集二、二四九―二五一頁。

¹⁵⁴ こうした修行の段階的な記述は、例えば白隠が七一歳の時に書いた『夜船閑話』卷之下にも見られる。

大死一番、喪身失命、能見もなく所見もなし。此時行者、絶後に再び蘇つて、円解乍ち煥発し、「中略」行者往々に此処を以て、法成就に到れりとし、諸仏頂上の禅なりと称して、諸方を罵詈し仏祖を併呑し、此外更に衆生の度すべきなく、禅の参すべきなしと云て高談大口す。「中略」真正の禅流の如きは、即ち然らず。猶々進んで退かず、諸法実相の正観、宝鏡三昧の真修、昼夜に勤めはげむ則は、いつしか明暗双々、理事不二、空手にして鋤領を把り、長河を攪ひて蘇酪となす等の大事は、次第に了々分明なり。是を平等性智と云ふ。此時少しも足れりとせず、尋常、四弘の誓願輪にむちうち、上求下化の精鍊を重さぬ。「中略」往々に此の平等無相の荆棘窠裡に陥墜して進む事得ず、退く事得ず。恰も病鳥の籠裡に睡るに似たり。夢にも曾て第二重の荆棘叢ある事を知らず。何をか二重の荆棘叢と云ふ。疎山寿塔、牛窓櫺、塩官の扇子、乾峰の三種、是等の大事を了畢すれば、智眼次第に円明にして、能く人の利鈍を弁じ、賢愚を見る。是を妙觀察智と云ふ。是より菩薩の威儀を学んで、臂に奪命の神符を掛け、口に法窟の爪牙を咬み鳴らして、往来諸方の雲水を毒害し、大法幡を立て、大法施を行じて、普く一切衆生を利益し、仏祖の深恩に報答す。是を成所作智と云ふ。「『夜船閑話』卷之下、傍線引用者」

右の引用文は、自らの見性の「大死」体験をさとりの方成就であると見做して傲慢になる僧を非難し、見性体験後も修行を繰り返して、四弘誓願を起こして修行を進めるべきことを説いている。そして数々の公案を透過した後、菩薩の威儀を学んで大法施を行じ、一切衆生の利益をして仏祖に報恩するのだ、ということが説かれている。文中に、修行の各階梯を、第I部で論じた仏の四智にたとえているところが見られる。

¹⁵⁵ 崔鍾男「戒・定・慧 三学の修行方法」『印度學佛教學研究』五四（一）、二〇〇五年、四三五頁。

156 藤田宏達「初期大乘經典にあらわれた恩」（前出、中村元ほか『恩』（仏教思想四）所収、八九頁参照）。

157 『摩訶般若波羅蜜經』、大正八、二五六下。

158 『小品般若波羅蜜經』、大正八、五五八下。

159 なお、大乘菩薩戒という場合、瑜伽系統の三聚淨戒と、梵網系統の十重四十八輕戒（前者の摂律儀戒に相当）との、二種を分けて考えられる。

160 ただし日本では自受と従他の二つを認める通受も登場したが、本章の主題からははずれるので措く。

161 中島志郎「神会の菩薩戒思想について」『印度學佛教學研究』五四（一）、二〇〇五年、一三六―一四二頁。

162 『金剛般若波羅蜜經』、大正八、七五二上。

163 『金剛般若波羅蜜經』、大正八、七四九上。

164 『梵網經』、大正二四、一〇〇三下。

165 榊林皓堂によると、達磨の禪戒は日本の最澄へも伝わり、その円頓戒へも影響しているという。（榊林皓堂「禪戒の相承について」『駒澤大学仏教学会学報』九、一九三八年、一―一七頁。）

166 『六祖大師法寶壇經』、大正四八、三五八下。

167 『夜船閑話』卷之下、法語全集四、一七三頁。

168 殺生、偷盜、邪淫、妄語の禁戒。違反した場合には僧団より追放される。波羅夷とも称される。

169 不殺・不盜・不淫・不妄語・不酒・不説四衆過・不自讚毀他・不慳惜加毀・不瞋心不受悔・不謗三宝の十戒。

170 『ちりちり草』、法語全集一〇、一二三頁。

171 『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』、大正十九、一〇六下。

172 佐久間賢祐「禪戒体論」『印度學佛教學研究』五一（一）、二〇〇二年、八〇頁参照。

173 前出、加藤正俊『白隠和尚年譜』（近世禅僧伝七）、五五頁。

174 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、一三一頁。

175 連山交易撰『寒山詩管解』七卷、一六七二年。『寒山詩集管解』『寒山詩意抄』『寒山子詩集管解』ともいう。

176 無我省吾撰『一心妙戒教附無我禪師行実』。作中に無我省吾が中国五台山において化仏（蓮華心王仏）に妙戒訣を受けたとある。本稿では紙面の都合上、これについては触れない。

177 『寒山詩管解』の原文（漢文）には、「智度論の二十二に曰く、淨戒を持し精進して以て脱すべきに非ず、死賊に憐愍無し、来時に避處無しと。文選古詩に曰く、人生忽として寄するが如く、寿には金石の固き無し、万歳更も相送り、賢聖能く度ゆる莫し、服食して神仙を求むれば、多くは薬の誤る所と為る、如かず美酒を飲みて紈と素とを被服せんにはと。班婕妤自傷賦に曰く、願くは骨を山足に帰し、松柏の余休に依らんと。列女伝に見ゆ。此の篇の意謂へらく、沙門縑を被り持戒すと雖も、宣べて不生不滅を得んか。道士

服薬し辟穀（米麦粟黍稗の五穀を断つこと―引用者注）すと雖も、豈に不老不死を得んか。豈に古より多少の羽客釈流（仙人と僧侶―引用者注）、尽く青山の脚、古家の間に埋するを見ざらんか。美酒を飲し純と素とを被服するにしかざるなり。当に上二百六十一首と通看するに、蓋し嘆逝之意を申すものか」とある。「智度論」とは大智度論、「文選古詩」は古詩十九首其十三、「班婕妤自傷賦」は、『新刻古列女伝』（大本八卷八冊、一六五三年）の卷八之一四「班婕妤」である。最後の出典は、更に『漢書』卷九七下「外戚伝」卷六七下による。

178 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九二頁。

179 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九四頁。

180 『梵網經』盧舍那仏説菩薩心地戒品第十卷下、「金剛宝戒是れ一切仏の本源、一切菩薩の本源、仏性種子なり。」（大正二四、一〇〇三下）。

181 『梵網經』盧舍那仏説菩薩心地戒品第十卷下、「光光は青黄赤白黒に非ず。色に非ず心に非ず、有に非ず無に非ず、因果法に非ず。是れ諸仏の本源、菩薩の根本にして、是れ大衆諸仏子の根本なり。」（大正二四、一〇〇四中）。

182 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九四頁。

183 『大慧語録』卷二七、「闇夜多曰く、我れ道を求めず、亦顛倒せず。我れ仏を礼せず、亦輕慢せず。我れ長坐せず、亦懈怠せず。我れ一食せず、亦雑食せず。我れ足るを知らず、亦貪欲せず。心に希う所無し。これを名づけて曰く道と。」（大正四七、九九八上）。この話は、他に『景德伝灯録』卷二にも同じ内容が見られる。

184 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九五頁。

185 『少室六門』血脈論第六、「仏は持戒せず。仏は戒を犯さず。仏は持犯無く、また善悪を造らず。もし覚仏を欲せば、須らく見性すべし。性即ち是れ仏なり。」（大正四八、三三三下）

186 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九五頁。

187 『血脈論』は、宋代に達磨の書を六部まとめた『少室六門』（心経頌、破相論、二種入（二入四行論）、安心法門、悟性論、血脈論）のなかに、第六門として収録されている。この六門から「破相論」、「悟性論」、「血脈論」の三つを一括りにして『達磨大師血脈論』と呼ぶこともある。ただし、これら『少室六門』のすべてが果たして達磨自身の作によるものかということについては疑われており、現在のところ、六門のうち『二種入』と『安心法門』の二つは敦煌から出土された『二入四行論』のなかに類似の文が見られるので、少なくとも達磨の思想が受容された内容であると考えられる。その他については、後代の作であるという説が有力である。白隠の時代は、当然のことながら敦煌文書は知られておらず、右の諸論もまだ達磨本人によって書かれたものであると信じられていたため、本研究でも白隠の文に「達磨大師曰く」とある部分をそのまま残した。また、白隠の引用で「仏に見える（見仏）」とある点は、実際の『血脈論』の文では「仏に覚める（覚仏）」となっている。また、引用文では省略されているが、『血脈論』では「仏は持戒せず、犯戒せず」に続けて「仏は持犯無く、また善悪を造らず」という文があり、白隠の最後に述べている「無作」はこの点を指していると考えられる。

188 『永嘉証道歌』、「仏性の戒珠は心地に印し、霧露雲霞は体上の衣。」（大正四

八、三九六頁上)。

189 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九五頁。

190 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九六頁。

191 佐久間賢祐「禪戒体論」『印度學佛教學研究』五一(一)、二〇〇二年、七九—八二頁。

192 『根本説一切有部毘奈耶破僧事』卷七、大正二四、一三四上—中を参照。

193 なお、戒体に関しては、他にも業の表・無表(要説明)の概念で論じたものとして、以下の大谷由香、小谷知弘、袴谷憲昭それぞれの論考がある。それらの論考では、戒体が出家者(苾芻||比丘(尼))に限らず受戒した者に関わるということが経論を引いて示されているのが着目される。ただし、そうした議論の内実はというと、人が受戒した戒律を引き受け続けること(ちなみにこの営為・業は無表として存続する)がその人の「戒体」である、とするものである。これは突き詰めれば、右の佐久間の論における「修禪定」を「業」の概念に置き換えて説明しているに過ぎないだろう。

大谷由香「中世律宗における戒体思想の変遷」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三二、二〇一〇年、一六〇—一六七頁。

小谷知弘「道宣の種子戒体説の検討」『印度學佛教學研究』五四(二)、二〇〇六年、六〇—六〇五頁。

袴谷憲昭「10種 upasampad(a)と戒体の問題」『駒沢大学仏教学部研究紀要』六九、二〇一一年、三〇二—二五八頁。

194 『摩訶止観』卷四上「中道の戒は、戒として備わらざること無し。故に具足と名づく。此れは是れ中道第一義諦の戒を持つなり也。」(大正四六、三六頁下)、および「法相を見ず非法相を見ず、筏の喩の如くなれば、法なおまさに捨つべし、いかにいわんや非法をや。故に知んぬ、法と非法と二皆な空寂なることを。乃ち持戒と名づくるなり。」(同、三七頁上)。なお、後者は『金剛般若経』からの引用である。

195 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九五頁。

196 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九八頁。

197 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九八—二九九頁。

198 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九九頁。

199 柳田聖山「語録の歴史」『京都大学 東方学報』五七、一九八五年、四一—六頁。

200 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九八頁。

201 『寒山詩闡提記聞』卷三、全集四、二九九頁。

202 日本の黄檗宗における雲棲株宏の位置づけについては、高井恭子によって、次の指摘がされている。すなわち、黄檗宗に伝えられている『雲棲蓮池大師放生文』という文献があつて、内容には歴史上仏教に深い信仰をもっていたとされる唐の太宗や梁の武帝をとりあげて、婚礼や宴会で客人に振舞うための殺生を戒めることなどが説かれているものである。この文献の跋文「勤戒殺」を隠元が記しており、それによると「『戒殺放生』の二文、注解の一冊。万余の言は古杭雲棲老人の著す所に係る。その文は簡にして、その理は備わり、その事は実なり。その行は広く、その徳は大、その功は深く、その因果応報は歴然たり。『後略』」というように、株宏の徳を称えることばが見られるという。(高井恭子「初期日本黄檗における儀礼と儀規」『東海仏教』五二、二〇〇七年、二三—二四頁参照。)

- 203 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四八二―四八三頁。
- 204 古田紹欽「白隠の念仏論」『大倉山論集』一、一九五二年、二二八―二三六頁。
- 205 荻須純道「白隠の禪と念仏について」『愛知学院大学 禅研究所紀要』六／七、一九七六年、四三―五二頁。
- 206 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四五八頁。
- 207 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四六一頁。
- 208 『法華経』「方便品」にいわく、「諸の仏世尊は、衆生をして仏の知見を開かしめ、清浄なることを得せしめんと欲するが故に、世に出現したもう。衆生に仏の知見を示さんと欲するが故に、世に出現したもう。衆生をして、仏の知見を悟らしめんと欲するが故に、世に出現したもう。衆生をして、仏の知見の道に入らしめんと欲するが故に、世に出現したもう。舍利弗よ、これを諸仏は、唯、一大事の因縁をもつての故にのみ、世に出現したもうとなすなり」。(坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』上、岩波文庫、一九七六年改版、九〇頁。)
- 209 前出、古田紹欽「白隠の念仏論」、二三―四頁。
- 210 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四六四頁。
- 211 これは『華嚴経』「普賢行願品」の抄録である。
- 212 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四五二頁。
- 213 前出、荻須純道「白隠の禪と念仏について」、四五頁。
- 214 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四五五頁。
- 215 『金剛般若波羅蜜経』(鳩摩羅什訳)、大正八、七五二上。
- 216 前出、古田紹欽「白隠の念仏論」、二三一頁。
- 217 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四九四頁。
- 218 前出、荻須純道「白隠の禪と念仏について」、五一頁。
- 219 藤吉慈海『禪と浄土教』、講談社学術文庫、一九八九年。
- 220 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四五六頁。
- 221 『金剛般若波羅蜜経』(鳩摩羅什訳)、大正一八、七五二上。
- 222 『息耕録開筵普説』、全集二、三九七頁。
- 223 『金光明最勝王経』卷二分別三身品第三「一切如来に三種身有りと云う。何を三とす。一は化身、二は応身、三は法身なり。是の如く三身具足し、阿耨多羅三藐三菩提を撰受す。若し正しく了知すれば、速かに生死を出る。」(大正一六、四〇八中)
- 224 『観無量寿経』に曰く、「仏、阿難及び韋提希に告げたもう。『此の想い成じおわらば、次に、当に更に無量寿仏の身相と光明を観るべし。阿難よ、当に知るべし。無量寿仏の身、百千万億の夜摩天の閻浮檀金の色のごとし。仏身の高さ六十万億那由他、恒河沙由旬なり。眉間の白毫、右旋し婉転して、五つの須弥山のごとし。仏眼、清浄なること四大海水のごとく、清白分明なり。身、諸の毛孔より光明を演出し、須弥山のごとし。彼の仏の円光、百億の三千大千世界のごとし。円光中において、百万億那由他、恒河沙の化仏有り』。」(大正一二、三四三中)
- 225 『息耕録開筵普説』、全集二、三九八―三九九頁。
- 226 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四五四―四五五頁。

²²⁷ 荻須純道もこの『遠羅天釜』続集に着目し、白隠の念仏觀を考察している（前出、荻須純道「白隠の禪と念仏について」、四三―五二頁参照）。ただし、白隠のテキストの成立年代的側面からいうならば、『遠羅天釜』続集は同卷之上（一七四八年に肥前蓮池藩主の鍋島直恒に与えられた手紙形式の法語）の続きであると考えられるため、早くても卷之上と同年の一七四八年に成立したと見るのが妥当である。一方、『息耕録開筵普說』の内容は一七四〇年に既に成立していたため、『遠羅天釜』続集よりも内容の成立は早く、議論の展開も細かい。

²²⁸ 慧遠の八〇年程前に、東晋の竺僧頭が禪淨双修者の最も早い例としてあげられる。ただ、この僧頭は病患のために臨終近くになって淨土往生を願い念仏を修した者で、その他の詳細は不明である。（光地英学「中国における禪淨關係」『駒澤大学仏教学部研究紀要』三〇、一九七二年、二頁参照）。

²²⁹ 光地英学、「支那上代の禪淨双修思想とその起源」『駒澤大学仏教学会学報』九、一九三八年、一六四―一七八頁。白蓮社の念仏行について、光地の論を付記しておく、慧遠の「念仏三昧詩序」や「白蓮社誓文」には口称念仏のことが登場しないという。口称念仏が登場するのは、鳩摩羅什以後に訳された『阿弥陀經』や『十住毘婆沙論』等にはじまると考えられている。

²³⁰ これは実又難陀訳の八十華嚴の「入法界品」にあたる。

²³¹ 中国華嚴宗第三祖の法蔵（六四三―七一二）による『華嚴經義海百門』（大正四五、六二七中）。

²³² 同『華嚴經義海百門』（大正四五、六二七中）。

²³³ 株宏以前にも、禪淨双修を唱えた例に、禪宗の四祖道信（五八〇―六五一）および五祖弘忍（六〇二―六七五）があげられることがある。『楞伽師資記』の道信章には空を体得するために念仏して三昧に至ることが説かれ、また弘忍の著『最上乘論』では、初心の修行者は『觀無量壽經』に依る念仏觀法を行じるよう勧められているからである。この弘忍下には、称名念仏の一形態といえる引声念仏（高声で一氣に念仏して声を長く引き、次第に無声となった後に念を停めて、心中に仏を念じて三昧に至ろうとする）を重んじた者や、慈愍慧日（六八〇―七四八）について念仏三昧を学び淨土往生のための念仏に参じた者が出ている。禅僧による禪と淨土思想との一致を目指す動きは、北宋初期の永明延寿に至って更に大きくなったと考えられる。

なお、慈愍は一七年間インドを巡り、中国へ帰国してからは淨土教を宣揚して禅宗との融合を図った人物として知られている。廬山の慧遠とこの慈愍に、更に道綽や善導らの流れをあわせた三つの流れが、中国淨土教の系譜として法然の『選択本願念仏集』によって挙げられていることは、既に知られている通りである。

²³⁴ 雲棲株宏『阿弥陀經疏鈔』。

²³⁵ 増永靈鳳「雲棲株宏の教学」『駒澤大学仏教学会学報』八、一九三七年、六三頁。

²³⁶ 前出、増永靈鳳「雲棲株宏の教学」、六八頁。

²³⁷ 『仏説無量壽經』（康僧鎧訳）、大正一二、二七〇上。

²³⁸ 『仏説阿弥陀經』（鳩摩羅什訳）、大正一二、三四六下。

²³⁹ 『仏説觀無量壽經』（晝良耶舍訳）、大正一二、三四一下。

240 『六祖大師法宝壇經』疑問第三、大正四八、三五二上。
241 西谷啓治・柳田聖山編『禪家語録 I 六祖壇經』世界古典文学全集三六A、筑摩書房、一九七三年。

242 『息耕録開筵普説』、全集二、四〇一―四〇二頁。

243 『息耕録開筵普説』、全集二、四〇四頁。

244 『息耕録開筵普説』、全集二、四〇三頁。

245 『息耕録開筵普説』全集二、四〇〇頁。

246 法然が記していたものを源智（一一八三―一二三九）が秘蔵しており、公表は法然の没後にされた。親鸞の『西方指南抄』等に記載されている。「三昧発得」については、他にも存覚（一二九〇―一三三三）が善導を「三昧発得の師」と呼び（『持名抄』）、阿弥陀仏や浄土の相を感じする三昧を得た者として称えている。

247 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四九四頁。

248 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四七〇頁。

249 『遠羅天釜』続集、法語全集九、四五八頁。

250 『宝鑑貽照』、全集一、二四六―二四七頁。

251 白隠による四弘誓願の順番の入れ替えに関する、芳澤勝弘の指摘は、芳澤勝弘『白隠―禅画の世界』（中公新書、二〇〇五年、二六三―二六五頁）を参照。

252 白隠の『碧巖録秘抄』には「五論は唯我論、起信論、釈論、智度論、大論」云々とある。

253 『八重葎』卷之三、法語全集七、一八〇頁。

254 『八重葎』卷之三、法語全集七、一八一―一八二頁。

255 『四智弁』、全集六、三二九頁。

256 白隠の思想の時代的な意味については、船岡誠「白隠禅の思想史的意義」（末木文美士編『禅と思想』叢書禅と日本文化八、ぺりかん社、一九九七年、四一五―四四四頁）を参照。

257 『槐安国語』に表現されている白隠の禅思想の意義は別として、その表現の形式については、これはその後類を見ないものである。だが、この表現形式について、鈴木大拙は道元の『正法眼蔵』と並んで日本の禅書のなかでも「異色の著しいもの」としているが、『正法眼蔵』が多数の研究者による成果があげられているのに対して、『槐安国語』は「研究など云ふものは何もない」という。また、『槐安国語』は白隠とその弟子が禅経験と漢文学知識を全て傾倒して作製したものであって、「大灯国師自身が既にその語録において胸中の蘊蓄を披瀝したところへ、兼ねて白隠禅師のを添加したものであるから、此書は日本の禅経験と禅表現の極限に達したものと謂はなくてはならぬ」というが、そうした表現様式は「漢文学全盛の時代」において発展したものであり、当時の人の趣向的なものであるともいえるのであって、時代の変わった現代においては「新工夫、新創意があるべき」と述べていることを指摘しておく。（鈴木大拙「槐安国語を讀みて」『鈴木大拙全集』四、岩波書店、一九六八年（増補版二〇〇〇年）、三九―一四〇頁。）

258 『息耕録開筵普説』、全集二、三九五―三九六頁。

259 『歴代法宝記』（大正五一、一八二中）。『六祖壇經』では、大正四八、三四八上

に同様の話が見られる。

²⁶⁰ 慧能が弘忍と交わしたとされるこの仏性をめぐる問答を、田中良昭は他にも『血脈論』や『大師伝』に伝えられている内容と検討して、「慧能禅の根底に仏性思想があり、それが『涅槃経』に由来するものであったことは明らかである」としている。(田中良昭『慧能―禅宗六祖像の形成と変容』唐代の禅僧一、臨川書店、二〇〇七年、四〇頁参照。)

²⁶¹ 『六祖大師法宝壇経』「身は是れ菩提樹、心は是れ明鏡台の如し、時時に勤めて払拭せよ、塵埃を惹かしむること勿れ」(大正四八、三四八中)

²⁶² 『六祖大師法宝壇経』「菩提本樹に非ず、明鏡亦台に非ず、本来無一物、何れの処にか塵埃を惹かん」(大正四八、三四九上)

参考文献

【原典と現代語訳】（白隠関係）

- 『白隠和尚全集』全八巻、龍吟社、一九三四—一九三五年
『白隠禪師法語全集』全一四冊＋別冊総合索引、禪文化研究所、一九九九—二〇〇三年
『白隠禪師提唱 碧巖録秘抄』、ぺりかん社、一九七三年覆刻版
加藤正俊『白隠和尚年譜』（近世禅僧伝七）、思文閣、一九八五年
鎌田茂雄『白隠』（日本の禅語録一九）、講談社、一九七七年
道前宗閑『槐安国語』上・下、禅文化研究所、二〇〇三年
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
常盤大定『白隠禪師集』、大日本文庫（佛教篇）、一九三八年

【原典と現代語訳】（その他）

- 朝比奈宗源『臨濟録』、ちばな出版、二〇〇〇年
入谷仙介、松村昂『寒山詩』（禅の語録一三）、筑摩書房、一九七〇年
入矢義高『臨濟録』（岩波文庫）、岩波書店、一九八九年
入矢義高、溝口雄三、末木文美士、伊藤文生『碧巖録』上・中・下（岩波文庫）、岩波書店、一九九二—一九九六年
大橋俊雄『選択本願念仏集』（岩波文庫）、岩波書店、一九九七年
梶谷宗忍、柳田聖山、辻村公一『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』（禅の語録一六）、筑摩書房、一九七四年
鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』（禅の語録九）、筑摩書房、一九七一年
坂本幸男、岩本裕『法華経』上・中・下（岩波文庫）、岩波書店、一九七六年改版
関口真大『摩訶止観 禅の思想原理』上・下（岩波文庫）、岩波書店、一九六六年
高崎直道『楞伽経』（仏典講座一七）、大蔵出版、一九八〇年柴山全慶『臨濟の禅風』、春秋社、一九七〇年
中川孝『六祖壇経』（禅の語録四）、筑摩書房、一九七六年
中村元『華嚴経』『楞伽経』（現代語訳大乘仏典五）、東京書籍、二〇〇三年
中村元、早島鏡正、紀野一義『浄土三部経』上・下（岩波文庫）、岩波書店、一九九〇年改版
西村恵信『無門関』（岩波文庫）、岩波書店、一九九四年
藤吉慈海『禅関策進』（禅の語録一九）、筑摩書房、一九七〇年
仏教大系刊行会『成唯識論』第四巻（仏教体系五）、中山書房、一九七七年復刊
古田紹欽『禅宗假名法語』（仏典講座四〇）、大蔵出版、一九七二年
水野弥穂子『正法眼蔵』一（岩波文庫）、岩波書店、一九九〇年
水野弥穂子『正法眼蔵』二（岩波文庫）、岩波書店、一九九〇年
柳田聖山『達磨の語録…二入四行論』（禅の語録二）、筑摩書房、一九六九年
柳田聖山、ほか『禅家語録』一（世界古典文学全集三六A）、筑摩書房、一九七三年

【研究書等】（白隠関係）

紀野一義『良寛・盤珪・鈴木正三・白隠』（名僧列伝二、講談社学術文庫）、講談社、一九九九年

山田無文『白隠禪師坐禅和讃講話』、春秋社、一九六二年

芳澤勝弘『白隠―禅画の世界』（中公新書）、中央公論新社、二〇〇五年

陸川堆雲『考証白隠和尚詳伝』、山喜房仏書林、一九六三年

【研究書等】（その他）

秋月龍珉『公案 実践的禅入門』（ちくま学芸文庫）、筑摩書房、二〇〇九年

秋月龍珉『無門関を読む』（講談社学術文庫）、講談社、二〇〇二年

石井修道『中国禅宗史話 真字「正法眼蔵」に学ぶ』、禅文化研究所、一九九四年

石田瑞麿『日本仏教における戒律の研究』、中山書房仏書林、二〇〇五年オンデマンド版

井筒俊彦『意識の形而上学―「大乘起信論」の哲学』（中公文庫BIBLO）、中央公論新社、二〇〇一年

井筒俊彦『意識と本質―精神的東洋を求めて』（岩波文庫）、岩波書店、一九九一年

伊吹敦『禅の歴史』、法蔵館、二〇〇一年

入矢義高『求道と悦楽 中国の禅と詩』、岩波書店、二〇一二年増補版

入矢義高監修、古賀英彦編著『禅語辞典』、思文閣出版、一九九一年

上田閑照、柳田聖山『十牛図 自己の現象学』（ちくま学芸文庫）、筑摩書房、一九九二年

梅原猛、柳田聖山『無の探究（中国禅）』（仏教の思想七、角川文庫ソフィア）、角川書店、一九九七年

太田久紀『唯識の読み方―凡夫が凡夫に呼びかける唯識』、大法輪閣、二〇〇〇年新装版

小川隆『神会―敦煌文献と初期の禅宗史』（唐代の禅僧二）、臨川書店、二〇〇七年

沖本克己、ほか『興隆・発展する仏教』（新アジア仏教史〇七中国Ⅱ隋唐）、佼成出版社、二〇一〇年

梶山雄一、上山春平『空の論理（中観）』（仏教の思想三、角川文庫ソフィア）、角川書店、一九九七年

加藤正俊、ほか『円相』、毎日新聞社、一九八六年

鎌田茂雄、上山春平『無限の世界観（華嚴）』（仏教の思想六、角川文庫ソフィア）、角川書店、一九九六年

佐々木教悟『戒律と僧伽』（インド・東南アジア仏教研究一）、平楽寺書店、一九八五年

末木文美士『近世の仏教…華ひらく思想と文化』（歴史文化ライブラリー三〇〇）、吉川弘文館、二〇一〇年

末木文美士、ほか『禅と思想』（叢書禅と日本文化八）、ぺりかん社、一九九七年

鈴木大拙『鈴木大拙全集』四、岩波書店、二〇〇〇年増補版

竹村牧男『禅と唯識 悟りの構造』、大法輪閣、二〇〇六年

立川武蔵『空の思想史』、講談社、二〇〇三年

田中良昭『慧能―禅宗六祖像の形成と変容』（唐代の禅僧二）、臨川書店、二〇〇七年

中村元、ほか『恩』（仏教思想四）、平楽寺書店、一九七九年

中村元、ほか『解脱』（仏教思想八）、平楽寺書店、一九八二年

任継愈、丘山新『定本中国仏教史』一・二・三、柏書房、一九九二―一九九四年

服部正明、上山春平『認識と超越〈唯識〉』（仏教の思想四、角川文庫ソフィア）、角川書店、一九九七年

藤吉慈海『禅と浄土教』、講談社学術文庫、一九八九年

松本史朗『縁起と空…如来蔵思想批判』、大蔵出版、一九八九年

山口益『仏教における無と有との対論』、山喜房仏書林、修訂版 一九六四年

頼住光子『道元 大乘仏教の真髓を読み解く』（NHKブックス）、日本放送出版協会、二〇一一年

頼住光子『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』（シリーズ・哲学のエッセンス）、日本放送出版協会、二〇〇五年

【論文】

秋月龍珉「白隠の『解脱』観」（中村元、ほか『解脱』（仏教思想八）、平楽寺書店、一九八二年所収）

太田久紀『成唯識論』の仏身観』『駒沢女子短期大学紀要』二〇、一九八七年

太田久紀「成唯識論における開導依について―証悟の経時性への疑問として―」『駒沢女子短期大学研究紀要』十一、一九七七年

岡部和雄「四恩説の成立」（中村元、ほか『恩』（仏教思想四）、平楽寺書店、一九七九年所収）

大谷由香「中世律宗における戒体思想の変遷」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三二、二〇一〇年

冲永宜司「宗教体験と悟り…ジェイムズと白隠との比較から」、『比較思想研究』二五、一九九八年

荻須純道「白隠の禅と念仏について」『愛知学院大学 禅研究所紀要』六／七、一九七六年

笠井哲「白隠の丹田呼吸法の系譜」『印度學佛教學研究』五一（二）、二〇〇三年

笠井哲「白隠禅の思想的背景」『印度學佛教學研究』四一（二）、一九九二年

木村静雄「徳川初期における臨済禅の低迷とその打開―白隠禅出現の時代背景」『禅文化研究所紀要』九、一九七七年

雲井昭善「原始仏教における恩の思想」（中村元、ほか『恩』（仏教思想四）、平楽寺書店、一九七九年所収）

博林皓堂「禅戒の相承について」『駒澤大学仏教学会学報』九、一九三八年

洪在成「円相の考察―特に順之の周辺」『印度學佛教學研究』五六（二）、二〇〇八年

光地英学「中国における禅浄関係」『駒澤大学仏教学部研究紀要』三〇、一九七二年

光地英学、「支那上代の禅浄双修思想とその起源」『駒澤大学仏教学会学報』九、一九三八年

小谷知弘「道宣の種子戒体説の検討」『印度學佛教學研究』五四（二）、二〇〇六年

近藤文剛「白隠禅師における四智弁について」『東洋大学紀要 文学部篇』一七、一九六三年

近藤文剛「白隠禅師における化他行の一考察」『東洋大学紀要』一三、一九五九年

崔鍾男「戒・定・慧 三学の修行方法」『印度學佛教學研究』五四（二）、二〇〇五年

佐久間賢祐「禅戒体論」『印度學佛教學研究』五一（二）、二〇〇二年

鈴木省訓「古月禅と白隠禅の通路」『駒沢女子大学研究紀要』五、一九九八年

- 鈴木省訓 「白隠禪の養生法―『夜船閑話』について」『駒沢女子大学研究紀要』二八、一九九五年
- 鈴木大拙 「槐安国語を読みみて」『鈴木大拙全集』四、岩波書店、二〇〇〇年増補版所収)
- 高井恭子 「初期日本黄檗における儀礼と儀規」『東海仏教』五二、二〇〇七年
- 中島志郎 「神会の菩薩戒思想について」『印度學佛教學研究』五四(一)、二〇〇五年
- 中嶋隆藏 「士大夫の仏教受容」(沖本克己、ほか『興隆・発展する仏教』(新アジア仏教史〇七中国Ⅱ隋唐)、佼成出版社、二〇一〇年所収)
- 中村元 「恩」の思想」(中村元、ほか『恩』(仏教思想四)、平楽寺書店、一九七九年所収)
- 西村慧信 「白隠禪に於ける修道体系の性格―『宗門無尽灯論』をめぐって―」、『日本仏教学会年報』五四、一九八九年
- 野村英登 「白隠の修養法と道教の鍊金術―内観・軟酥の法と内丹」『花園大学国際禅学研究所論叢』一、二〇〇六年
- 袴谷憲昭 「10種 upasampad(a)と戒体の問題」『駒澤大学仏教学部研究紀要』六九、二〇一年
- 袴谷憲昭 「唯識文献における無分別智」『駒澤大学仏教学部研究紀要』四三、一九八五年
- 服部英淳 「一休禪師と白隠禪師の浄土観―浄土宗義現代化の一視点」『浄土宗学研究』四、一九六九年
- 藤田宏達 「初期大乘經典にあらわれた恩」(中村元、ほか『恩』(仏教思想四)、平楽寺書店、一九七九年所収)
- 船岡誠 「白隠禪の思想的意義」(末木文美士、ほか『禅と思想』(叢書禅と日本文化八)、ペリかん社、一九九七年所収)
- 古田紹欽 「白隠の念仏論」『大倉山論集』一、一九五二年
- 増永靈鳳 「雲棲株宏の教学」『駒澤大学仏教学会学報』八、一九三七年
- 真流堅一 「白隠禪における人間形成の思想」『熊本大学教育学部紀要』二二(二)人文科学、一九七二年
- 柳田聖山 「語録の歴史」『京都大学 東方学報』五七、一九八五年
- 柳田聖山 「十牛図」再考、覚書(その一)『中部大学国際関係学部紀要』三、一九八七
- ルッジエリ、アンナ 「白隠の唯識観―『四智弁』を通して―」『花園大学国際禅学研究論叢』二、二〇〇七年
- ルッジエリ、アンナ 「修行における生と死―白隠禪師の場合―」『宗教と倫理』四、二〇〇四年
- ルッジエリ、アンナ 「白隠と現代の公案の問題―『十牛図』および『洞山五位』を通して―」『大阪府立大学大学院人間文化学研究集録』一〇、二〇〇〇年