

行判設定の試み

増 永 靈 鷹

一

シナ仏教の特色は教判を作つて各宗が独立した点にある。

インドの仏教には中觀派や瑜伽行派のような学派はあつたが、宗派はない。シナ仏教の初期においては大小乗の經論が雜然と伝訳された。六朝の頃になるとシナの仏教学者はこの大乗叢書に当面して茫然たらざるを得なかつた。これを整理して、仏意の帰趣を明かにするために、教判の必要を生ずるに至つた。けだし、教判は自己の信奉する經典を最高の標準として、釈尊一代の教説を説時の次第、説法の方法その内容等に従つて価値的に分類して、仏意の帰趣を示し、兼ねて新たな宗派を独立させる根本標幟となつたものである。天台の五時八教、華嚴の五教十宗のごときはその範型といつてよいであろう。仏滅後五・六百年の間に成立した大小乗の經典が、文化の推移に伴うて、釈尊の宗教的精神を発揚しようとした波動であるとするならば、これを釈迦一代の伝道時に

コンデンスして教判となすことは頗る意義あることといわねばならない。各宗の祖師がこのようない型を用いて仏陀の伝道精神を表現したことは極めて巧妙であるといつてよい。これらの教判を通さないで、法華や華嚴を読んでも、多くの感興を与えないであろう。これらの經典が成立した当時は必ずや、読むものの心弦を強く打つたに相違ない。教判を作つた祖師はその熱烈な信念によつてこれを生かし、その宗教的精神を伝えたのである。然るに、現代における經典の成立史的研究からすれば、教判は全く歴史を無視した架空説といわざるを得ない。また教判は宗派を創立した祖師の個人的信仰を基調として組織立てられたものであるから、一種のドグマであつて、一般の承認を求むべき普遍妥当性を欠いている。その宗派に属するものに取つては絶対の権威を持つてゐるが、他のものに對しては相対的な価値しか有しない。従つて、これに依つて、眞に佛教の統一的精神が發揮されるとは言い難い。教判成立の当初は信仰の理論的根拠として意義が

あつたけれども、後には漸次一面的となり、伝統的となり、

訓詁的解釈に墮して、枝葉末節に捉われ、註釈に註釈を加えて、遂に宗教としての真生命を失うようになった。

元来信仰は全人格を動かす生命の力である。仏教が実際的使命を果すためには、宗派の形式を取らねばならない。けだし、宗派は仏教が時代に従い文化の程度に応じて生きてゆこうとする呼吸であり、脈搏である。各宗派は仏教の分化であるが、仏教は仏教として立ち、宗派は宗派として立つというのであってはならない。仏教という根幹が分れて枝葉となり、植物はその枝葉によつて生育を全うするように、仏教と各宗派とは有機的関係を保ちつつ相互に扶助し合わねばならない。それゆえ、各宗が相い対峙して雌雄を争うがごときは、その有機的関係を忘れて、根幹を枯渴せしめる以外の何ものでもないであろう。現在宗教的に生きている各宗はその源流に遡つて、教主釈尊の宗教にその根源を求める、仏陀の宗教的生命に生きんとした宗祖の意図を十分に把握しなければならない。釈尊に帰るは仏教の一般化であり、祖師に帰るは仏教の個別化である。前者は理性的であつて進歩的となり、後者は信仰的であつて、保守的となる。我々は現に生きている各宗の教判を一段高い仏教一般の立場から比較研究し、その内面的意義を捉えて、仏教全体を貫く宗教精神を究明しなければならない。そのためには、前の二つの立場は互いに助け合

う必要がある。

二

宗教は画餅ではない。観念の夢ではない。それは必ず実践を通して、その真精神を具体化しなければならない。実践を伴わない信仰は意味をなさない。道元禅師は「正法眼藏辨道話」で「教の殊劣を對論することなく、法の淺深をえらばず、ただ行の眞偽をしるべし」という。教の殊劣を論じ、法の浅深を選ぶは教判の目ざすところである。しかし、教判は宗祖の一面的理解にとどまり、守一排他の独断に陥り易い。

ここにおいて、行の眞偽を判定する行判の設定が切要となる。このことは先人の未だ着手せざる試みである。仏教における行の基本形態は禪定である。この行判は(1)仏教の教主釈尊の立場を尊重し、(2)時代や環境に従つて発展した歴史的経過を辿り、(3)その底に流れる仏教の宗教的精神を捉え、(4)教判のごとき守一排他の態度を避け、(5)禪を説きつつ禪を超える自由さを失わないよう配列して作製したのである。

その計画はおよそ次のごときものとなるであろう。

1 釈尊の禪定

2 小乗の禪定（ペーリ佛教の禪定）

3 大乗の禪定

4 達摩・慧能の禪

的実践であつた。

三

釈尊が中道の内容として示された八正道中、最後の正定は一般に四禪といわれている。四禪の起源は仏教以外にあるが、釈尊はその精神を探り入れ、仏教的な意義内容を与えたのである。しかし、その型自身が重要なのではなく、一定の型となる以前の、またかかる型を脱したものの中に、その意味を求むべきである。釈尊における禪定の特質は(1)理想としての涅槃を体現するに、最も切必要な方法であって、アーラー・カーラーマやウッダカラーマブッタのように、これを決して目的視しないものであり、(2)現世における涅槃の体現を目的とし、二仙等修定主義者のように死後それに相応する天に生れることを期待したいものであり、(3)外学派の第一原理から一切が転変流出すという転変説等の独断的形而上学とは全く分離して行われ、(4)物心一元論に基き、二仙等のごとく、物心に各々実体を認めず、またそれらの二元的対立を許さないものであり、(5)その目的は現世に無知や私欲を滅して、人格を完成するにあつて、外学派のように神道を引発するにあるのではなく、(6)無我に徹し、智慧と慈悲とを基盤とし、外学派のごとき著味、邪見、憍慢の三過患を離れた根源

昧、三重三昧や、それらに基く四無量心、八解脱、八勝處、十遍處等の功德が数えられる。その他十隨念、十不淨觀、食厭觀、界差別觀、五停心等である。五停心觀は多貪のものは不淨觀、多瞋のものは慈悲觀、多癡のものは緣起觀、著我のものは界差別觀多散のものは數息觀を修するをいう。

パーリ仏教では禪觀の対象を業處 (*kammathāna*) と名けている。それに十遍處、四梵住、(四無量)、十不淨觀、十隨念、四無色定、食厭觀、界差別觀等の四十を数える。これら四十業處は近行定 (*upacōra-samādhī*) と安止定 (*appanā-samādhī*) とに分けられる。近行定は有部の根本定に相当する。

小乗佛教の禪定は(1)その二元的實在觀によつて形式的に固定化し、(2)八正道の前七支を正定の方便として、これを目的視し、(3)修定の効果を具体的に現わそうとして、段階を重要視し、(4)その段階説を欲●色●無色の三界説に結びつけ、禪觀の項目は組織的ではなく、蒐集的な傾向を取り、(5)その禪數の何れか一つを取つて修するも、その最後は心地が究竟的となつて大乗に化す傾向を持ち、(6)小乗の法數を禪觀として修した瑜伽師の德化は注目すべく、彼らは著文沙門と区別されて一方に重きをなした点にある。

四

釈尊の宗教精神を時代に即して生かそうとした進歩派の運動はすなわち大乗仏教である。

第一期の大乗經典中、一切皆空を説く般若經、特に金剛般若は應無所住而生其心を説いて不可得空を介して仏性の現前を示し、維摩經は黙して不二法門の実践的把握を説き、華嚴經は柳綠花紅の絶対現実に徹し、全一の仏法生活を力説して、禪と密接に關係し、第二期の大乗經典中、涅槃經は一切衆生悉有仮性を説き、勝鬘經は如來藏の悉有を明かにして、禪門の即心是仏や見性成仏の理論的根拠となつた。第三期の大乗經典中楞伽經は四種の禪を説き、如來の一宇不說を示し、四頓四漸を述べて、禪の必要となつた。大乘諸經典は悉く釈尊の入定説法ないし、出定説法の形式を取つてゐる。たとえば、般若經の等持王三昧法華經の無量義處三昧、華嚴經の海印三昧、涅槃經の不動三昧等はその著しきものである。大乗禪觀の主なものは、觀仏三昧、法華三昧、首楞嚴三昧、諸法實相觀、觀無量壽仏法（般舟三昧はその一）等である。

大乗佛教の禪定は、(1)⁽⁴⁾それが大乗教であるかぎり、固定的実体觀念を否定する空思想を基盤とし、(2)客観的に理想を求め、禪觀の根拠を經典自體に置き、(3)自性清淨心の本有を予想しつつ、禪定の過程を重んじ、(4)煩瑣な禪觀を斥けて、一

法に徹底しようとし、(5)單に坐禪のみでなく、日常生活をその精神を以て一貫しようとし、(6)三界説等との結合を避け、現世における得達を強調し、(7)教祖の完結性と伝燈の純粹性とを示すべく、釈尊の成道に根源を求め、印度佛教史に先匠を連ねて二十八祖説を作り、(8)達摩西來以前支那に行われた菩薩禪等も頗る盛んであつた点にある。

菩提達摩は初め志大乗に存し、心を虛寂に冥せる定學の人であつたが、後邊隅において正法の衰微せるを悲しみ、遠く山海を涉つて中国に遊化した。先ず宋境南越に達し、末にまた北度して魏に赴いた。南越は廣東よりも南方、海南島の対岸一帯の地方である。その地方のどこかに上陸したのは、劉宋の亡びる以前おそらく四七〇年前後であろう。魏に赴いたのは五一六年以前多分四七五年頃と思われる。二祖慧可の伝から考へるに、達摩は天平元年（五三四）またはそれ以前に寂したのであらう。その年齢は一百五十余歳とある。

(2)⁽⁵⁾達摩の禪法は(1)弟子曇林の略、辨大乘入道四行に求むべく、ることを信じ、(3)因果の理を信じて、冤訴の心を起さず、道に順じて進み、(4)行入の無所求行は愛執貪著の念を離れて、専一に行道し、(5)称法行は法すなわち清淨の理たる仏性に称して、二無我に徹し、自利利他しつつ、しかも固執の所行なきものをいい、(6)その禪風は本覺真性の悟修にあり、(7)只管

に打坐し、行持そのものが禪の本領を示し、(8)集団的ではなく、個人的な頭陀行を伴うものであった。菩提達摩から六祖慧能に至るまでを初期の禪宗史中に入れ入るがその期間は前後の二期に分け得るであろう。達摩から三祖僧璨に至るまでは、一衣一鉢であって、都鄙何處にも定住することなく、また一處に再宿しなかつたから、社会への影響もさして大ではなかつた。然るに四祖道信（五八〇—六五一）五祖弘忍（六〇一—六七四）の間は雙峰山にとどまること六十人五百余人の大衆を擁していたから、禪風が一変し、禪宗が後世大をなす基礎がここに築かれたのである。六祖慧能（六三八—七一三）は初期禪宗の最後を飾り、シナ禪宗史中大いなる礎石を置いた禪匠である。⁽⁶⁾慧能は伝の如き暗証の禪者ではなく、深く經論を究めつつも、それを神秀のように表面に出さず、文字を捨て、義解を離れて心源に徹していた。すなわち經論に転ぜられることなく、よくその根本精神を自己の生活に生かした禪匠である。(2)慧能は般若空觀によつて道に入ったと伝えられるだけに、資料の全般に涉つて、その思想が横溢しているといわねばならない。大梵守における摩訶般若波羅蜜法はその尤なるものである。この法は身を以て念々に行すべきであつて、これを般若三昧と称する。(3)六祖壇經の各本に存する如く慧能は定慧不二門をその本領とした。けだし、定は慧の體であり、慧は定の用であつて、慧に即するとき定は慧にあ

り、定に即するとき、慧は定に存するからである。(4)慧能は仏性有無の問題によつて弘忍に許されてその門に投じた如く、一生を通じて含生の同一真性を徹見すべきを強調した。しかしながら、それは教家のように、心性を対象として覺知するのではなく、ただちに真性そのものに契当し、それ自身に成り、それを全体的に具現するのである。(5)心性に徹する行はすなわち坐禪である。そして、坐とは一切に於て礙なく、念去らざるをいい、禪とは本性を見て乱れざるを名づける。また、外相を離れたるを禪と称し、内、乱れざるを定という。本覚真性が互いに融即する慧と定とに発現するものこそ慧能の禪でなければならない。この法門をすなわち頓教と称する。

これ徹することが頓悟にほかならない。頓悟は直ちに自己の妙心に立つて、煩惱妄念の本空を証するをいう。慧能の悟後十六年の修行は頓悟妙修を証するに十分である。(6)日常の四威儀すべて直心を以て拡充し、一切法において執着なき実践を行三昧と称する。慧能には単なる打坐のみにとどまらず、禪定の真精神をその生活全体に生かしたのである。されば薛簡にも「道は心に由つて悟る。豈に坐にあらんや」とまで極言している。そして直心これ道場であるから、淨土必らずしもここを去ること遠からず、もし無生頓法を悟らば、西方を見ることただ刹那にあるであろう。こうした頓教の法門は出家在家の差別を撤廃して一切に妥當する。

五

このようにして、慧能を基点とする南宗禪は絶大なる発展を示し、その徒南嶽懷讓（六七七—七四四）と青原行思（七四〇寂）とが最も卓越し、前者の系統から、臨濟・鴻仰の二宗を出し、後者の法統から、曹洞・雲門・法眼の三宗を出すようになつた。けだし、禪そのものは即心是仏を本領とし、平常心是道を立場とするが、師家の個性力量ないし接化の仕方によつて、系統を異にし、遂に五家の分立となつたのである。

臨濟義玄（八六七寂）を初祖とする臨濟宗は氣鋒峻烈で、しかも棒喝の機用を現わし、公案を用いて、見性することを目標とし、四料簡四賓主等の機関を活用した。鴻山靈祐（七七一—八五三）とその徒仰山慧寂（八〇七—八八三）による鴻仰宗は謹厳な應酬の中に師弟默契し、圓相を描き符号を用いて禪の本領を開示した。洞山良价（八〇七—八六九）と曹山本寂（八四〇—九〇一）とによって開かれた曹洞宗は行解相応して、行持頗る綿密であり、易学を活用して、種々の五位説を設定した。雲門文偃（八六四—九四九）を開祖とする雲門宗は奇警な言句を拈じつつ、取捨分別の衆流を止めている。清涼文益（八八五—九五八）による法眼宗は華嚴を主とする教家の句意を活用して、禪侶の迷情を除こうと力めた。五家中鴻仰宗と法眼宗とは比較的早く衰亡している。けだし、鴻仰の謹

厳さは中国の風尚に適せず、法眼の教學化は禪の眞面目を失わしめたからである。宋代を通じて、法系の栄えたのは、臨濟雲門の二宗である。曹洞宗は初め細流の如く、宋の中葉頃より、次第に教勢を挽回した。

古来日本に伝えられた太禪は二十四流または四十六流と称せられるが、それらの中、臨濟禪は栄西禪師（一一四一—一二一五）によって将来され、京鎌を中心として頗る栄え、曹洞禪は道元禪師（一一〇〇—一二五三）によって伝えられ、北陸地方を根拠として、漸次各地に分布した。

また徳川時代隱元禪師（一五九二—一六七三）の伝えた黃檗宗は明代の念佛禪を唱え、臨濟・曹洞の両宗を刺戟してその復興を促した。

栄西の撰述として挙げられるものは、多数存するが、中にについて日本仏法中興願文一巻、興禪護國論三巻、出家大綱一巻は一般に重んぜられている。興禪護國論はこれを十門に分ち、經論釈七十余部、百七十六文を引用して、禪宗が諸教の極理、仏法の總府なることを証し、これを興隆せしめて、國家を護持しようとするところに真意が存するのである。いま禪師における宗風宣揚の立場を顧るに、次の諸項がその主な特色をなすと思われる。

(1) 南都北嶺における諸宗の禪門迫害の間に処して、その迷惑を反省させるとともに、一般に禪を認容させるために、力

めて他宗との協調を図り、従つて教学的色彩が頗る濃厚である。けれども、こうした態度は教界の客観的情勢と先匠の遺蹟復興とを目標とした栄西の家風に基くのであって、あながち非難するに当らないであろう。(2) 厥れ仏法は斎戒を命根となすと説き、戒律はこれ令法久住の道なりと称して、著しく扶律持戒の立場を昂揚した。戒律復興の気運は当時の教界一般に横溢し、また名利に固執して諸種の暴挙に出た山徒を警告するためでもあつたから、まず戒律為先の標幟を高く掲げざるを得なかつたのである。(3) 禅を以て末世の稚子に勧め、直道の縁たらしめようとし、後五百歳の誠説によつて廃れるを興し、絶えざるを継ごうとして、多分に末法史觀を強調した。これ禅師が末法燈明記を撰したという最澄の立場を承け、これを深化することに重点を置いたからであろう。(4) 禅師は王法は仏法の主、仏法は王法の宝と称して、興禪護國の宗風を宣揚した。これ顯密諸宗と同様に、國家の公認を必要としたためでもあるが、第二の伝教を以て自任する禅師は、政教相資を標榜した最澄の精神に合致するためにはかならぬい。(5) 禅を一般化すべく、禅師は常に市井の間を往来し、権門に親近して教勢を拡張し、また大師号宣下の執奏を請うたと伝えられている。伝の如くであるならば、その態度は旧仏教徒のように、利聞利養を恣にする如くであるが、禅師の内心は決してさようではなく、釈尊の真精神を実践的に体得し

ようとした眞の求道者であったのである。ただ社会的に何らの地位をも有せざるものは、新事業を遂行することが容易でないから、こうした態度を探つたのである。大師号宣下の執奏は幕府で否定されているが、一躍権僧正に任せられたことは、異数の抜擢であつたといえよう。要するに、栄西の功績は密教万能の風潮を禪宗の新时代に転換させようと努力したところにある。勿論過渡期にあつた禅師は禪密台戒四宗併合の禪宗を唱道せざるを得なかつたが幸にして、その門下には多くの俊足を出し、法孫頗る繁榮したのである。栄西はシナにあつて万年山の虚菴懷敞に参じ、日夕その鉗鎗を受け、逆に万法帰一を悟つて、黄竜の禪を相承した。他の臨済に属するものは多く楊岐派を受けている。

現在日本の臨済宗は悉く白隱慧鶴（一六八五—一七六八）の法系を継ぐ鶴林派である。白隱は峻厳な禪風を擧揚しつつも、平易な言語をもつて禪の大衆化に力めた偉傑である。臨濟宗の特色は曾て雜誌⁽⁷⁾「ライフ」が述べたように、坐禪と直觀とによつて真理を熱心に求める嚴肅な宗教（austere sect seeks out truth by meditation and intuition）である。その禪は公案を通して見性することを目的とし、四料揃、四賓主ないし十牛図等の機関を用いている。

黄檗宗は臨済宗の一派であるが、隱元隆琦（一五九一—一六七三）のいたシナの寺が黄檗山と称したから、この宗名を用

いるようになったのである。隱元禪師は黃檗山にあって大いに宗風を宣揚していたが、長崎興福寺の僧、逸然の懇請に応じ、承応三年（一六五四）六十三歳を以て日本に渡来した。その門風は黃檗語錄二卷、普照國師廣錄三十卷、黃檗清規、隱元法語各一卷等によって窺い得るであろう。しかし、明末における中国の禪風は宋代のそれとやや趣きを異にし、雲棲禪宏（一五三五—一六一五）等の影響を受けて、禪淨双修の風潮があり、長髮長爪をなすものも少なからずあつたから、隱元のそれもこのようない傾向をもつていたことは否定し得ないであらう。そして、黃檗清規に基く明朝風の行持作法は他の宗、特に曹洞宗のそれに多大なる影響を及ぼした。

六

過渡期における榮西禪師の立場がやや徹底を欠くに反し、道元禪師のそれは対蹠的に著しくその本領を發揮した。それは禪師の深遠な思想、綿密な実践、高潔な人格によること勿論であるが、従来の先匠によつて、社会の客観的情勢が純粹な禪風を受容し得るように、漸次緩和されて來たのである。⁽⁸⁾ 禪師が理長則就の立場に立つて、仏陀の根本精神に帰ろうとし、世俗の名利を捨てて権門に親近することを欲せず、一生粗衣に甘んじて、まだらな袈裟をまとうことなく、山中に隠れて、一箇半箇の接得につとめ、三教一致の主張を否定して

五家の対立を包越し、全一の仏法に生きて、禪宗の呼称すら排撃し、真に身心脱落の王三昧に住したるが如きは、如淨禪師と全くその態度を一にする。こうした伝統を媒介として、禪師は独自の個性を發揮したのである。(1) 禪師の本領は必ず全一の仏法を正伝するにあつた。禪が他の諸宗と対立して独立の一系統を作れば、自ら一方に偏し、一面に墮し勝ちである。禪師が禪宗の名称を斥けた所以はここにある。また枝末に奔つた禪宗五家の分立も、全一としての曹洞宗、仏語宗に対する仏心宗の宗名を否定されたのである。禪師の仏法は小徑に入つた宋朝禪を全道に生かし、枝末に奔つた中国仏教を根源に帰そとするところに重点があつた。(2) 吾我を捨て、名利を離れて、求道の一念に専らであつた禪師は、時機相応の仏法を未だ至らぬものとして受容しなかつた。仏法に正像末の三時を立てるは、しばらく一途の方便に過ぎない。驀直に仏法の根源を捉え、仏心に生きようとするものは、末法なればこそ、いよいよ不退転の行を修すべきである。禪師はこの運命的な末法史觀に強く反抗して、久遠の理想を自己の全人格に体現しようとする人間の努力に深い意義を見出したのである。(3) 禪師における行の仏法は只管打坐を以て、その基本形態とする。坐禪は我々の身体を通しての行仏威儀であり、生命活動そのものである。禪師の只管打坐は宋朝禪に見るような待悟の手段でもなく、作仏の方法でもない。修証一

等であるから、修の中に証は自ら具わり、証の上に修は無礙に行ぜられているのである。身心脱落の坐禪は全身心が正法そのものとなつて、はたらく仏祖の生きたすがたである。(4)本証妙修の坐禪は仮性の本有を信ずることを以て予件とする。本覺真性に即する悟修こそ、禪の本領でなければならぬ。禪師独自の仮性觀は涅槃經の悉有仮性の文を、「悉く佛性あり」と読まずして、「悉有は佛性なり」と道破して、仮性を一切存在の根拠、または一切価値の根源としたところにある。存在するものはすべて仮性の自己表現である。この根本的な立場から禪師は有仮性・無仮性・空仮性・説仮性・無常仮性・時仮性ないし、行仮性の問題を縦横に論究した。無仮性はすがたなきすがたの根源であり、説仮性は諸法がそのまま仮性の自道取であり、無常仮性は仮性自体の無限なる生成発展であり、行仮性は行によつて、その存在が初めて明かとなる仮性である。(5)正伝の仮法に確固たる根拠を与えたものは實に面授嗣法である。面授とは二個の人格が直接相い触れて、一人格に融合し、一つの生命が他に伝つて無限に相続してゆくことである。それは万劫千生するも、本枝一如であつて、その生命に何等の変化も認められない。けれども、常に一体であつて不变にとどまるならば、仮の身心は一團子となつて死滅するの外はないであろう。ここに師弱資強いわゆる超師の機を必要とする所以である。かくして、如來の生命は歴史の

中に動いて、時處に強く進展するであろう。(6)禪師は無常仮性の思想より進んで、独自の時間論を明かにした。禪師は時間を単に無内容な形式と考えることなく、時間と存在との不離な関係を示した。尽界の頭々物々なる一々の存在は、そのまま一々の時間である。そして、禪師の有時とは各瞬間ににおける非連續的な時を指すのである。それは此の時、彼の時と見れば、それは経歷となる。経歷は時間における連続の原理である。時間は一方から見れば、瞬間毎に孤立無伴であつて、前後不相待の非連續性を有し、他方より見れば、刹那刹那に新しい時を現じて、過未相待の連續性を有する。非連續の連續、無去來の去來はただこの一瞬に存する。これ有時の而今、すなわち永遠の今である。この絶対の而今を真実に生きることこそ、道元禪師における宗教の本領がある。

仮性の本有を信ずる本証妙修の坐禪は証上の修であり、修中の証であつて、いわゆる不染汚の行であり、只管打坐にほかない。修証不二の禪は綿密な行持を以て最も肝要なる要素とする。それは利他行を内容とする報恩の行持である。かかる禪を以て究竟の行とする。これ單に日本のみならず海外に多くの共鳴者をもつ所以である。

註

1 拙著、禪宗史要一八頁参照。Young East, Zen and Buddha

- 2 日本仏教学会年報第111号拙文、四十業處の研究 Visud. dbimagga I. 84-372.
- 3 拙著、禪定思想史ハノ頁
拙著、禪宗史要ハノ頁
- 4 Cf. Prof. Suzuki; Manual of Zen Buddhism p. 73.
- 5 C. Prof. Suzuki; Manual of Zen Buddhism p. 73.
- 6 禪定思想史ハノ頁
- 7 拙著、曹洞禪の釋要ハノ頁
- 8 Religious Studies in Japan p. 339.
Masunaga, The Place of Dōgen in Zen Buddhism
- 9 日本仏教學会年報第111号、拙文、道元禪師の立場ハノ
拙著 Masunaga, Sōtō Approach to Zen p. 67.
- Dōgen's Idea on Time
- 本論文に釈尊の根本思想大乘佛教の基本的立場を加え、教と行の上より新しく組織を立てる予定であったが、今はその一部の設定を諒め、他日やの体系を明かにする積りである。