

# 禅における悟りと心理

原 田 弘 道

## 一 はじめに

公案禪の成立の問題を通して、更に曹洞禪の思想的立場を明らかにしようとする作業に統いて、本論に於いては、その宗教体験の原理的な面即ち公案禪と曹洞禪の悟りの問題について心理との関係において、若干の考察を試みるものである。

禪に於ける悟りの体験もしくは意識は、我々の日常の生活意識からは、非現実的なものとしてしか見られない。従つてこのような意識はどうして日常の意識と違うかということを問題とする場合日常的な意識からは充分な説明はできまい。その為には日常意識と悟りの意識との、両者の根柢に立つて両者の関係相違を見る必要が生れてくるのである。

これは禪宗に於いて、歴史的に真妄二心によつて説かれてゐる上からも云えることである。従来指摘されている所であるが、禪の悟りは心理的事実ではないとする見解があるが、真妄二心によつて、その関係が説かれている限り、禪における

「心」が心理の「心」と全く別としても、客観的に、非日常的なあり方を探るには日常的な分別心のあり方を通じてしか把握しようがない。ここに心理が問題とされねばならない根拠が存するのである。

例えはこの関係は、仏教の伝統でもあるが、道元禪師（一二〇〇—一二五三）に於いては慮知心と菩提心を「慮知心をすなわち菩提心とするにはあらず、この慮知心をもて菩提心をおこすなり」（正法眼藏発菩提心）で、慮知心の当体が菩提心そのものではないのであるが、「この慮知心にあらざれば菩提心をおこすことあたはず」（發菩提心）と真妄不二として、また慮知心の作用として菩提心が成立することを説いている。両者の関係は『正法眼藏発菩提心聞解』に、

慮知心と菩提心と二つは無けれども、其間に修証がある。慮知心をそのまま取りかえずに菩提とするのでは無い。たとへば慮知心は渋柿なれども、修証すれば菩提の甘柿となる。

と渋柿と甘柿の比喩を以て両者の関係について述べている。

臨濟禪、公案禪においても同様だが、『真心直説』には、

或曰。真心与妄心對境時、如何弁別真妄耶。曰妄心對境有知。而知於順違境貪瞋心。又於中容境癡心也。既於境相半是為心病。故知對於不可者是妄心也。若真心者無知而知。平懷円照故異於草木。不生憎愛故異於妄心。……故真心妄心不同也。又真心乃平常心也。妄心乃不平常心也。<sup>(5)</sup>

と真妄一心を説き、真心を平常心としている。大慧（一〇八

九一一六三）は『大慧書』に於いて

仏言、有心者、皆得作仏。此心非世間塵勞妄想心、謂發無上大菩提心。若有是心、無不成仏者。士大夫學道、多自作障難、為無決定信故也。<sup>(6)</sup>

と妄想心と大菩提心の相違について述べ、中峯明本（一二六

三一一三三）は『信心銘闡義解』に於いて、

一是真妄、一是自心、真妄之既除、自心之一無<sup>(7)</sup>住。

と、「二は一に由つて有り、一も亦守ること莫かれ」と揃沢の迷を去つて、真妄を離れた所の境界で、それは「真如法

界、無<sup>レ</sup>他無<sup>レ</sup>自、要<sup>ニ</sup>念相應<sup>ニ</sup>唯言不<sup>ニ</sup>、不<sup>ニ</sup>皆同、無<sup>レ</sup>不<sup>ニ</sup>包容、一念万年、無<sup>ニ</sup>在不在、十方目前、極小同<sup>レ</sup>大、忘<sup>ニ</sup>絕境界、極大同<sup>レ</sup>小、不<sup>レ</sup>見<sup>ニ</sup>邊表<sup>ニ</sup>、有即是無、無即是<sup>(8)</sup>有」と真妄有無を離れた真如法界の自心の消息として説いている。

このように原理的には真妄一心として用いられている例は当然のことながら多くあるが、その「妄心」の心理的側面を

考慮しながら宗義を踏まえて考察を進めて行こう。

## 二 禅における悟りと心理的諸見解

鈴木博士はこの一心を意識と無意識という言葉でも表現しているが、公案禪（看話禪）に於いて見性に至る過程は、無意識が意識的になる時、意識の側に特別の訓練を必要とするのである。

公案を工夫するのは、大慧によれば、

千疑万疑、只是一疑。話頭上疑破、則千疑万疑一時破。話頭不破。則且就上面与之斷崖。若棄了話頭。卻去則文字上起疑。經教上起疑。古人公案上起疑。日用塵勞中起疑。皆是邪魔眷屬。第一不得向舉起處承當。又不得思量ト度。但著意就不可思量處思量。心無所之。老鼠入牛角。便見倒斷也。又方寸若開但只<sup>ニ</sup>挙<sup>ニ</sup>狗子無仞性話。仏語祖語諸方老宿語、千差萬別、若透得箇無字、一時透過、不著問人。若一向問人仏語又如何、祖語又如何、諸方老宿語又如何、永劫無有悟時也。<sup>(10)</sup>

と、又、聖一國師（一二〇二一一八二〇）や無門慧開（一一八五一一二六〇）白隱（一六八九一一七六八）の言葉<sup>(13)</sup>でも知れる如く、意識面が十分に唯一の考え方（疑）によって占有されることが悟りの前提条件として絶対不可欠とされる。これによつて知性の働き、論理的追求の限界を知らしめて、意識の集中、精神的緊張を計り、その極に於いて、意識は直ちに「無意識」

に通じ、「無意識」は意識面へ飛び出して悟りを体験し、ここに見性の体験が達成されるのである。

『禅家龜鑑』には、大信根、大疑情、大憤志の三要が説かれているが、いまいう疑情は悟る直前の最後の大疑情に当るもので、知的懷疑や倫理的な懷疑と異って、観念、感情、意志のすべてが疑となり、即ち全身的に自己自身が「疑」そのものとなり<sup>(14)</sup>、最後に心的隆起がある不知の領域から突出していくのが悟りで、集中、蓄積、放下の三段階を経、これは言説や推理を超えて、意識の限界を超脱した処に別生涯を知る事が見性に他ならないのである。

分析心理学のユングやフロムも、悟りを無意識の解放、抑圧の除去、或いは浄化という風に捉えている。人間の本性がそのままの統一性において体験されるのが悟りであるとして、ユングは即ち悟りの本質を「全体性的体験」と解釈し、結局集合的無意識の意識面への出現という風に捉えているようである。

フロムは意識の虚構を打破することによって、つまり抑圧を除去することによって、無意識を意識的にすることが出来るとし、それは意識の制約的動機から脱却するのが悟りで、それは人間の普遍性という單なる観念を生きた体験に転換させることである。そしてその悟りはフロムからすれば、抑圧の度合を少くし、それによって現実の小児的歪曲、影像の投

影、觀念化を減ずることである<sup>(15)</sup>。

オルポートは『人格—心理学的解釈』の一章で、「成熟した人格」について、自己を失う目標が自我の拡大であるとし、自我の拡大、自己の客觀化、統一的人生觀等を説いて、無我の概念に至っていないものの、禅的なものを感ぜしめている。マスローは理想的人格として「自己實現の人々」を研究しており、佐藤氏によると<sup>(16)</sup>、禅的見方に接近してきているといわれる。

スチュアート・W・ホルムズは、象徵に対する禅の態度、個人・環境の複合体に対する禅の態度・皮膚内部の複合体に対する禅の態度の三点から取り上げている<sup>(17)</sup>。鈴木博士の「禅的見地よりすれば、宇宙は周辺を持たぬ円の如きものである。我々誰もがこの宇宙の中心である。具体的に云えば、私は中心であり、私は宇宙であり、私は創造者なのである。私は手をあげる。見よ、空間があり、時があり、因果がある」<sup>(18)</sup>という言葉を根拠に、そして又「禅とは生命の直接の接触であり、自己と生命とが結合して一体となり、一つのリズムになることである<sup>(19)</sup>。」と禅を「解放」として捉えているワッツの言葉を引用して、その心理学的な立場からの禅の理解を示している<sup>(20)</sup>。加藤氏は精神分析と禅との出会いについて、禅のもつ意義と役割について多くの期待を寄せている<sup>(21)</sup>。

今述べたこれらは、鈴木博士の学説の影響のもとになされ

たものであるが、鈴木博士の説く公案禪の意義は大体次のようである。

公案に対する心的態度の記述に用いられる漢字である提起・提撕・提掇・擧・看・參・參究・体究・工夫・崖・涯の語義について見るに、「修禅者が公案の秘義への手掛りを得んと努力するに当り、公案を不斷に自分の心の前に保持して暫くも之と相離れぬ」意味を有し、保持と努力は公案を介して一つになつてゐる。即ち心前に執持して、公案の持つ眞の意味を徹見するのが目的である。しかし公案の文字に表現された哲学上の意味を明かにするのとは違う。斯くて、公案が理解されると云うことは適當ではない。何故ならば、理解の瞬間に於いては、心から離れた公案もなく、公案を離れた心もないからである。又心が自分を理解すると云うことも妥当でない。理解とは反省であり、搾り津であり、心と云うのは理解の再建である。ここには判断の片影も存在せず、主格もなければ賓辭もない渺たる一元の世界である。<sup>(23)</sup>

看話に於ける本質的なものは、公案の意味に到徹しようとする意志である。集中の語が公案禪に用いられているが、之は主要なものではなく、事実不可避的に随伴するもので、意志は探求心・疑情・工夫の形式を執り、これが中絶することなく、不斷に活動する時、眼前に執持される。<sup>(24)</sup>かくて集中は云わば副産物であつて、ここに印度流の禪那の形式、即ち静

慮とか心を一処に制するとか、空觀に住する等の意義を持つ坐禪觀法と、看話禪との相違が見出されるのである。<sup>(25)</sup>そこで参禪の最要は参究の疑情を養う事であつて、疑情が強ければ強い程、悟りの力は大となる。悟りへのプロセスは前述の通りである。

次に不図作仏の曹洞禪の悟りの意識とは如何なるものであろうか。これは「非思量」の語によつて表現される内容のものである。宗義の上からは、証上の修としての「非思量」である<sup>(26)</sup>が、これを考察の対象とする場合は、先に示して置いた如く、曹洞禪においても、真妄二心によつて、「身心学道」卷に説かれてゐるので、その関係を踏まえて実践的性格を見る必要があろう。しかし、自性清淨心はそれ自身経験されないものであつて、分別心に現れた意識活動を通して仮定されたものに過ぎない事を理解しておく必要があろう。

さてその大略を結論的に云えば、真妄不二、意識無意識一如の立場に立ち、全ての観念・感情・意欲等の意識活動を抑えたり、求めたりすることなく、「行」に全てが投げ出され、生滅去來に任せ切る事である。これらは本来無自性なる故、菩提も意識作用以外のものではなく、ただ悟りとは意識活動は依然として存しながら、執着我執が脱落したもの即ち分別心の働きの全くないものを云う。即ち如何なる知解にも頼ら

ないでいられる事である。これは煩惱と菩提が実体的に存在せず、一心の作用としての現成を意味するもので、真妄不二であり、心理学的に云えば、ユングやフロムと違つて、意識・無意識を固定的に区別しない立場と対応する。

従つて生滅去來に任せきった時の意識、つまり、「成り切り」の意識には執着がなく、観察され、概念化されることなくして、賓主一味の世界となるのである。即ちそこには吾我のはからいによる歪曲もなく、知的反省による干渉もなしに、実在の直接的全体的把握となる。非思量というのは、從来の知的分別心で事實を規定し、あるいは変化させようとしていた迷妄を打破して、即ち、「弁道話」に、

確爾として身心脱落し、從来雜穢の知見思量を截して、天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そばくの諸仏如來の道場ごとに、仏事を助発し、ひろく仏向の機にかうぶらしめて、よく仏向の法を激揚す。

とある如く、知見思量を截断して、主觀と客觀、理と事が不

二となり、言語や觀念を離れて両者の區別を自覺しない仏向上の意識活動（無分別智）の働きといえる。

諸仏のつねにこのなかに住持たる、各々の方面に知覚をのこさず、群生のとこしなえにこのなかに使用する各々の知覚に方面あらわれず。（正法眼藏弁道話）

とあるのはこの消息を物語るものであろう。

これを心理面から云えば、抑圧しないでいながら統一人格としてある生き方である。そしてこれは意識に対する無意識、分別心に対する菩提心、即ち真妄一心の分極性の構造を「無」に帰せしめることを意味するものである。

抑圧現象は普通、我々人間一般の日常生活に於いて、誰もが持つてゐる心理機制である。この抑圧現象は、自動的・無意識的に行われる自我の自己防衛であつて、罪の意識、不安・自責をおこさぬように、原始的で自我のうちに統合できない衝動を追い返すためであると説明される<sup>(28)</sup>。そしてこれによつて自我の分裂を來すことなく、統一が維持されているのである。今、抑圧しないと云う事は、意識の制約的動機を脱却することであるが、それは倫理的束縛や規範を無視する事でなく、「脱落」する事を意味し、眞の倫理性を獲得する事で、これは小なる自我を捨てて大我に生きる事である。それ故にこそ正に「仏」の自受用他受用一如の「王三昧」の仮境界となるのである。

従つて内面的な擬態や、自己の本心を誤魔化したり、弁解したりする合理化の機制や自己欺瞞の機制がなくなる。そこには客体に投射すべき抑圧も存在せず、従つて責任転嫁や逃避や攻撃といったこともなく、換言すれば、不落因果、不昧因果底の因果を因果に任せきる深信因果の立場が確立すると云えよう。これを能所の関係で云えば、あるものがあるがま、

まに見ると、いう受用に対する開放性の態度と、即時即処にすべきを為すという積極的な態度が確立することと、ここに至つてはすでに如何なる意識状態であるかは全く問題としないで、いられる、逆に云えば何時も「るべき意識」の「平常心是道」底の「自己本在<sup>三</sup>道中」<sup>29</sup>本証の安心で、心理主義的悟りの概念とは全く趣きを異にしたものである。

このように、公案禪と曹洞禪は、意識の面から云えば「意識の集中」と「成り切り」の相違であり、前者は「抑圧の除去」に力点が置かれ、後者は「抑圧しない」ことに力点が置かれる相違については以前にも指摘しておいたが、鈴木博士やフロムの表現を借用すれば、公案禪の悟りが「無意識の解放を意識すること」ならば、曹洞禪は「意識・無意識の解放を行ずること」だと云えよう。そして主観的には、両者は正信であるが、「集中・打破」と「成り切り」との相違は、悟りに於いて、合理化のメカニズムがなお存するか否かの相違を示すものではないかという疑問が存するのである。それは「大悟十八番、小悟その数を知らず」という見性の体験と修の証の修証不二の体験と客観的にも同一と成し得るかといふ事であるが、これは後に触れる事になるであろう。

### 三 禅における經典に対する態度

公案工夫というのは、『宋朝禪と道元禪師の立場』に於い

て指摘しておいた如く、經典に頼る態度を捨てることに不立文字の立場を生かすと同時に、坐禅に於ける心一境性を生かしたものであった。その統一が「疑」に凝集されて見性するのが、看話禪、公案禪であるが、その見性の当処は教外別伝の仏境界とされ、冷暖自知の各自理会の境涯とされる。<sup>30</sup>

さて教外別伝の意味は、仏日契嵩（一〇〇七—一〇七二）の『伝法正宗論』卷下の第四篇によると、

其所謂教外別伝者、非果別於佛教也。正其教迹所不到者也。猶大論曰、言似言及而去旨幽邃、尋之雖深而失之愈遠、其比謂也。昔隋之智者顕公、最為知教者也。豈不曰、仏法至理不可以言宣、豈存言方語本十二部乎。……又經云、修多羅教如標月指、若復見月了知所標、畢竟非月、是豈使人執其教迹耶。又經曰、始從鹿野苑終至跋提河、中間五十年、未會說一字。斯固其教外之謂也。然此極此奧密、雖載於經亦但說耳。聖人驗此故命以心相伝。而禪者所謂教外別伝。乃此也。<sup>31</sup>

とある。即ち經典と全く別な立場を取るのではなく、教の及ばない所が教外別伝である。『智度論』に、言によつて表現すれば、かえつて玄旨は深く、ますます遠く離れたものとなつてゐるのはこのことである。昔隋の天台智顕は最も知教の人であつたが、仏法の至理は言語で表現は出来ない。それをどうして言語や方便に頼り、十二分教を本とすることが出来ようか。又、經典に、修多羅の教は指月の指であるとあ

る。若し月を見たなら、標する所のものは、畢竟月でないことを知ろう。どうして人をして教述に執せしめることが出来ようか。又經に云うには、仏は始め鹿野苑より跋提河に至るまでの五十年間、未だ曾つて一字も説かなかつた、とあるのは、これが正しく「教外」の意味である。然もこの究極、奥義秘密は、經典に記載されていても、但それは教説に過ぎないから、仏はこれを驗すために心を以て相い伝えることを命令したのである。而して禪者の教外別伝というのはこれに外ならないのである。従つて禪に於ける悟りは、自ら体験によるものであつて、他から教えられない事を意味しよう。これを逆に云えば、悟りの体験は言説によつては、他に伝えられないといふことであり、仏の教えは、悟りの体験そのものではないといふ事になる。「四十九年一字不説」の『楞伽經』の説は、悟りの自内証性を言つたものであり、維摩の一默雷の如し、も同一表明であろう。合理的な教法は手段であつて月を指す指に過ぎない説が生まれ、眞理は言葉では表現出来ない非合理的なものとされ、言語による表顕は第二次的な価値にとどまるとされるのである。

従つて教外別伝は、合理的部分と非合理的部分の両者の区別を見、非合理的部分に圧倒的優位を置くものとなろう。そして見性なる体験によつて成立つ教外別伝は、合理的部分と非合理的部分の分極性の構造を持ちながら、合理化によつて

統一がなされる体験の消息とも云えよう。これは一歩誤れば矛盾が気にならないことにもなりかねないであろう。

宋代は三教一致思想と共に、この教外別伝思想が風靡していたのは禪宗史上事実であるが、これは特に公案禪系統の禪者達によつて、積極的に唱導された。その代表的なのは、大慧であり、無準師範（一一二四六）であるが、三教一致の「教」は儒仏道三教を指し、教外別伝、教禪一致の場合の「教」は三乘十二分教を指すのである。この次元を異にし、矛盾する「教」が統一されるのは、教外別伝即ち公案工夫を経た見性という宗教的体験によつて非合理が合理化され弁証されたものである。これは前述の如く、見性には非合理を合理化する機能が存する事、又抑圧の部分を少くする事を意味し証するものであろう。そして又、中国曹洞禪者が一般に三教一致に比較的消極的態度を保持していたのは、一つには「不持悟」の立場であつて、かかる合理化や弁証の契機を学道の必然的媒介としない点にあつた為ではないかと思うのである。それは『宏智禪師廣錄』卷第三に、当り前の事を当り前とする學風が、

拳臥輪云。臥輪有伎倆。能断百思想。対境心不起。菩提日日長。

六祖聞云。慧能無伎倆。不断百思想。対境心數起。菩提作麼長。  
師云。葵花向日。柳絮隨風。<sup>〔36〕</sup>

と、「葵花向日。柳絮隨風」にその一端が伺えるのである。

道元禪師が教外別伝と三教一致を否定しているのは、「かるがゆゑに教外別伝の謬説を信じて仏教をあやまることなかれ」（仏教）と周知の事実であるが、これは禪師の經典觀からも云える事であった。

それは不染汚に立脚した坐禪觀と相即するもので、知識の多寡が全く問題とならない、価値も平均化され、同質化されたもので、心理的側面との関係において云えば、意識、無意識の両極がなくなる事と相即する。

仏經を仏法にあらずといふは、仏祖の經をもちみし時節をうかがわず、仏祖の從經出の時節を参考せず、仏祖と仏經との親疎の量をしらざるなり（仏經）、

として、ここにおいて文字知識が眞実の相において文字としての意義を持ち、かかる文字に媒介されて自己が眞実の自己となつて、自己即文字、文字即自己の関係となり「全自己の經卷」（看經）として、見、聞き、行じて行く「法華転法華」の世界となるのである。

このように經典觀を通しての両者の立場の相違は、『大慧書』に見える

妙喜老漢、毎与箇中人說此話。往往見說得頻了。多忽之、不肯將為事。居士試如此做工夫看。只十余日、便自見得省力、不省力、不得力、不得力矣。如人飲水冷暖自知、說與人不得、呈似人不得。先德云。語証則不可示人。說理則非証不了。自証自得自信自悟

処、除會証會得已信已悟者、方默默相契。<sup>(37)</sup>

あるいは輕巻にしたがひ、あるひは知識にしたがひて、参考するに、無師独悟するなり。無師独悟は、法性の施為なり。（法性）

として、「如<sub>ニ</sub>人飲<sub>レ</sub>水冷暖自知」の道理にあらざる」（法性巻）法性の自らなる働きとして、両者の相違を示すものである。それは見性が、弁別できず把握をこえた領域を経験する事に、属するものならば、非思量は、弁別できず把握を超えた「超越」を脱落することによつて現実化することで、それは、若し耳を将つて聴くは家常の茶飯なりといへども、眼處に声を聞く、これは何必不必なり（谿聲山色巻）

とある底の日常茶飯事の経験的事実を超えた絶対の眞実となることであろう。簡単に云えば、合理的に把握できない側面を見性によつて合理化するか、その合理化を放下脱落するかの相違と云えよう。

#### 四 禪における非思量の智の働き

これは非思量の智の働きとしての意味を持つもので、合理・非合理を脱落した無碍無自性の、何物をも所依としない自由な智の働きを内容とするものである。それは換言すれば、一切の即我的立場を捨てて、広義には即事的立場への転換を意味するものであるが、しかしこれは自己犠牲的な生き

方でも、他に責任を預ける生き方とも異なる。

普通、我々は自我が環境に対する態度はただ二つの様式に集約できるようである。<sup>(38)</sup>一つは即事的傾向で、これは勇者の責任意識的態度であり、他の一つは即我的傾向で、怯者の責任回避的態度である。勿論この二つの目的が同時に作用していることが多いが、人によっていずれかの傾向が優っている。即事的作用の目的は客体（外界）に奉仕し、即我的作用の目的は自我に奉仕する。即我的人物は、自ら意識すると否とに拘らず、常に自我理想に向って進むものであり、同胞を己れの用に役立たしめんとするが、即事的人格は客体への奉仕に向い、同胞に己れを役立たせようとする。即我的態度は自我価値の昂揚に努めるが、決して満足の状態に達することが出来ない。

しかるに即事的態度は生命の無限の目的性に奉仕するもので、自我目的の如く、自我に限局固定したものではない。生命に奉仕する者には手段の枯渇もなく、敗北もない。要するに即事性は順応性と同意義である。生命の本質は自由にして創造的なものであるから、その中に融合する即事的態度には失望もなく悲觀もなく、慈愛に満ち欣びを以て義務を遂行するのである。

道元禅師の立場は、我執・我欲・己見を否定する点では即我的立場と異なり、即事的立場との共通性も考えられるが、<sup>(39)</sup>

「自己の脱落の身心」として「たれか無住法におきて、ほとけにあらずと取捨し、ほとけなりと取捨せん。取捨さきより脱落せるによりて、坐仏なるなり」（坐禪箴卷）とある「取捨さきより脱落」底の能所一元、主客不二の立場での、次元を異にするという意味で、前述の即事的立場とも異なるものである。それは共に生活上に於ける分別智の働きと禪の無分別智・分別後得智の作用の相違である。

非思量の智の働きは不染汚心・菩提心であるが、これは又「平常心是道」の働きともなる。不染汚が平常心であることは、

眼耳鼻舌、各各不貪染なるなり。不貪染は不染汚なり。不染汚といふは平常心なり、吾常於此切なり（神通卷）

菩提心が平常心であることは、

その諸心といふは、質多心、汗栗駄心、矣栗駄心等なり、また感應道交して、菩提心をおこしてのち、仏祖の大道に帰依し、発菩提心の行季を習学するなり、たとひいまだ眞実の菩提心おこらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし仏祖の法をならふべし。これ發菩提心なり、赤心片片なり、古仏心なり、平常心なり、三界一心なり

と「身心學道」卷に示されている。菩提心と平常心とは同意義であり、当然不染汚心を予想させるものであるが、それはまた「即心是仏」によつても示されるものである。『伝燈

録』二十八、南泉普願和尚上堂法語の、

時有僧問、從上祖師、至江西大師皆云、即心是仏、平常心是道。

にあるが、「即心の話をききて癡人おもはくは衆生の慮知念覚の未発菩提心なるをすなわち仏とする」（即心是仏）ことの間違いは云うまでもないが、即心是仏は「発心修行菩提涅槃の仏」である。その契機となるのは無常観で、『学道用心集』には竜樹の言葉を引いて、

右菩提心、多名一心也。竜樹祖師曰。唯觀世間生滅無常心亦名菩提心。然乃暫依此心可為菩提心者歟。<sup>(41)</sup>

として『学道用心集』や『正法眼藏隨聞記』等によつて、無常觀が菩提心発起の根元としている事は良く知られている。同時に『発菩提心』卷には無常なるが故に発心すべきであるという実践の方面の他に、無常なるが故に発心が可能であるという理論的の方面から述べられている。

無常を観ずるのは慮知心、そしてこの慮知心即ち分別心の知によつて菩提心を発すというのは、「道心」卷に、

しばらく心を無常にかけて、よのはかなく人のいのちのあやふきをわすれざるべし、われはよのはかなきことをおもふとしらざるべし、あひかまえて、法をおもくして、わが身わがいのちをかるくすべし。法のためには、身もいのちもおしまざるべし。

とある。この中の「われはよのはかなきことをおもふとしらざるべし」では、吾我というものがあつて、そのわれの心が

「よのはかなき」ことを思つてゐるのではないとされる。通常、主觀の分別的な慮知心がはかなきことを思う主体と考えられる。眞実のあり方はそうではないが、特に「心はひとへに慮知念覚なりと知りて慮知念覚も心なることを学せざるによりてかくの如くいふ」（説心説性卷）者が多いのである。慮知念覚でなければ法は決して知れないが、慮知念覚は決して法にはならないのである。慮知念覚があつて慮知念覚を離れる。「得る時心を超ゆ」といわれる「如何思量」の消息である。したがつて吾我を離れるには「無常を観ずる是れ第一の用心なり」（隨聞記一）で、「用心」だから、まずしばらく心を用いて無常を観ずるのであるが、無常を観ずることによつて反つて逆に、その心、吾我の心それ自身を離れるということが起る。これが道心あるいは発菩提心といいうものである。吾我の心ではなく、無常観、無我觀に裏打ちされた、上求菩提、下化衆生の觀無常心と度衆生心を内包した仏道に隨う自我を超えた一切のはからいのない道心の発露となるのである。<sup>(43)</sup>

この吾我のはからいを脱した時、これは自他の見が一挙に放下され、見るものと見られるもの、また主体と客体（生物的、社会的、文化的）の区別を絶して、このものになりきる「心」が登場してくる。このようにして、その「心」「平常心」において意識の根柢を求める必要がなくなり、意識・無意識未分以前において統一的に生きられることになる。また平常

心（不染汚心）を意識（分別心・染汚心）との関連の下で捉えて表現すれば、まさにその「平常心（不染汚心）＝分別心（意識・染汚心）」「無意識＝意識」つまりそれ自体になりきることにおいて、無意識がそのまま意識として一切の意識を成立させるといえる。換言すれば、あらゆる規定を脱した自由な「心」は当然直ちに「無意識」として限定されず、むしろ「了々常知」でありながらも、しかも意識の根柢を求めることが自体からも、また意識の束縛を脱する事自体からも解放される。為に、かえつてあらゆる意識活動を自由に現出させる、あるべき意識の無我智、無分別智の働きとなるといえよう。

## 五 禅における自由

禅において吾我の意識的はからいが存することは仏法に遠ざかる因縁もあるが、また自由な働きを鈍らせ、正智をくらますものとなろう。次に悟りに於ける自由の問題について、先づ自由の概念を明確にすることから始めていこう。

自由という言葉は、元來は中國語であるが、わが国でも古くから使われている。その意味するところは、西洋的意味と違つて「自由気儘」という云い方が暗示するように、「氣儘」や「勝手」を意味する場合が多く、多少とも非難されるような意義の含まれることが多い。<sup>(44)</sup> 西洋における自由は人間の尊厳を示すものでこそあれ、非難されるべき性格のものではな

かつた。このために自由という日本語は近年、西洋的な良い意味と日本の悪い意味の両者をあわせ持つようになり、その概念が極めて曖昧模糊としたものになつてゐる。

西洋的な自由の観念は歴史的に見て、古代ギリシャの自由人と奴隸の区別に発してゐるようである。即ち自由とはもと奴隸のように強制に従わされることがない事を意味し、であればこそ西洋では、自由が人間の権利とか尊嚴などの観念と結びつき、良いもの望ましいものとなつたのであろう、とされる。<sup>(45)</sup> これと平行して、西洋的自由の観念は、個人の集団に対する優位性の根拠となるものであるが、この点も日本的自由の観念とは対蹠的である。

中国仏教に於いても盛んに用いられ、康僧会の作と称せられている『安般守意經序』に「非師不伝、不教自由」とあるは、師伝によらないで恣意な經典解釈を自由と云つたもののが、同じ序のうちに「無遐不見、無声不聞、悅惣髡髮、存亡自由、大弥八極細貫毫釐」と云つてゐる場合は、如何なる事もなし得るという、意義のようく見える。『修行道地經』の「數息、意定而自由」は、外からの刺戟によつて心の散乱しない事を指してゐるならば、これは他の何者にも動かされないこと、他から制約や拘束を受けないことを意味しているようで、色々違つた用法が見られる。

禅宗に於いても、この「自由」の語が早い時期に見られる

文献としては、『楞伽師資記』粲禪師項に

大師云、余人皆貴坐終、歎為奇異。余今立化、生死自由。<sup>(48)</sup>

とあり、余人は坐禅したまま死ぬのを尊んで、奇異な事としているが、自分は立化しよう。自分にとつては、生きるも死ぬのも思うままである。これは禅の境地を云つたものであるが、後の禅宗に於いても、その特殊な思想によつてこの意

義での自由の用法を更に発展させたものである。「生死去住、脱著自由」「去住自由」とい、「忙々地、徇一切境、転被他

万境回換、不得自由」<sup>(49)</sup>という語を臨濟も数個所用いているし、「自由人」を師の黄檗も用いている。敦煌本の『六祖壇

経』にも「於六塵中、不離不染、來去自由、即是般若三昧、自在解脱」の句があり、流布本では「來去自由、心体無滯、即是般若」となつてゐる。禅宗では一切の繫縛を放下した「自由の境地」が「涅槃」であるとしているのである。

先にも触れた如く、自由という言葉は、いろいろの意義で用いられているが、専恣な振舞を自由というのも、政治的・社会的秩序や道義に拘束されないことであるので、拘束されないという点から云えば、心理的には、そこに関連性がある。ただ拘束するものが何か、如何なる仕方で拘束するか、またその拘束をどういう態度で破りまた逃れようとするかに、色々大きな違いがあることを見のがしてはならない。そして禅宗に於ける用法が如何なる意味で特殊な用法であるか

が問題になるが、拘束するのは生死煩惱、解決はその中に自由を見るのであるが、これについて少し考察しよう。

禅宗に於いて唐代に用いられ始めた「自由」なる語は宋代に至つて盛んに用いられるようになつたが、主な語録公案から拾つて検討してみよう。

『景德伝燈錄』六、百丈懷海（七八九一八一四）条には、隨所見重處受生都無自由分。<sup>(50)</sup>

問如何得自由。答如今對五欲八風情無取捨。垢淨俱亡。如日月在空。不緣而照。心如木石。亦如香象截流而過更無疑滯。此人天堂、地獄所不能攝也。<sup>(51)</sup>

是導師能照、破一切有無境法、是金銅即有自由獨立分。<sup>(52)</sup>  
被有無諸法転不得自由。<sup>(53)</sup>

と「自由分」、「自由」の語が四ヶ所に見え、特に、如何にして自由を得るかという涅槃の境界としての自由が問答の主題となつたのは、恐らく百丈が最初ではないかと思われるのである。

第十三卷、曹谿別出第五世、圭峰宗密（七八〇一八四二）条に、

雖有中陰所向自由。天上人間隨意寄託。<sup>(54)</sup>

十六卷撫州黃山月輪禪師条に、

問如何是衲衣下事。師曰、右手水上臥東西得自由。<sup>(55)</sup>

十八卷、玄沙師備（八三五一九〇八）条に

被善惡業拘將去無自由分。<sup>56</sup>

二十三卷、衡州華光範禪師と僧との問答に於いて、  
問如何是仏法大意。師曰驗。問牛頭未見四祖時如何。師曰。自  
由。自在。曰見後如何。師曰。自由自在。問如何是仏法中事。師  
曰了。<sup>57</sup>

とあり、答えに「自由。自在」「自由自在」と用いて牛頭四  
祖未見見後の消息、二元一元の相違をもつて師資証契即通の  
仏法の單的を語っている。

二十八卷、南泉普願（七四八—八三四）示衆に、  
修行順解始得。若不解即落他因果無自由分。<sup>58</sup>

次に『鎮州臨濟義玄和尚示衆』に前掲の語の他に  
若得自己見解。即不被生死染去住自由。不要求他殊勝。<sup>59</sup>  
と生死に染せられざるを自由として、僧粲と同意義に用いて  
いる。

『仏果圓悟禪師碧巖錄』卷一には、

不立文字。直指人心。見性成仏。若恁麼見得。便有自由分。不隨  
一切語言轉。脫體現成。（一）垂示。

自然殺人不眨眼。方有自由自在分。（四）

放大光明七縱八橫。於法自在自由。（六）垂示。

終日行而未嘗行。終日說而未嘗說。便可以自由自在。展喙啄之  
機。用殺活之劍。（『第二卷』十五。）垂示  
如天馬駒相似。善能交馳。方見自由處。這箇自是得他馬祖大機大  
由、利他自利。無施不可。<sup>70</sup>

用。（二十六垂示）

透過那邊方有自由分。（三十七）

於聲色推裏不妨自由。<sup>65</sup>（四十六）

第七識末那識。能去執持間一切影事。令人煩惱。不得自由自在。<sup>67</sup>  
(八十)

無有間斷。方有自由自在分。<sup>68</sup>（八十一）

と八ヶ所に見え、特に「自由自在」が多く用いられている。  
『宏智禪師廣錄』には

尽被一切語言流轉於見聞中。不能脫略。不能自由。<sup>69</sup>（第五卷）  
和担鷁却始得。便是自由底人。

要且被他三歲兒子索喚。不得自由。<sup>71</sup>

透威音那畔一路子。方能尽中辺徹頂底。殺活卷舒有自由分。<sup>72</sup>  
(第六卷)

把定放行在我有自由分。所以道。妄息寂自生。寂生知則現。<sup>73</sup>

雲水明得自由。六門事外。離閑屏。<sup>74</sup>（第八卷）

任騰騰而異類。活騰騰而隨流天上天下雲水自由。<sup>75</sup>（第九卷）  
寒林氣清。晚浦潮平。自由之像相隨而名。

體万像像之平等。了一身而自由。

と九箇所に見え、「脱落」と同内容の用法も見られる。

『大慧普覺禪師書』。「答富樞密」第二書に、

不動一糸毫、便攬長河為酥酪。變大地作黃金。臨機縱奪殺活自  
由、利他自利。無施不可。<sup>76</sup>

と「殺活自在」と同じ滯りや障礙のない機用の意味に用いら  
れている。

『万松老人評唱天童覚和尚頌古從容庵錄』には二箇所に  
「自由」と「自由自在」が見える。

若不脚下線断。爾也不得自由。暗合永嘉放四大莫把<sup>(79)</sup>捉。(四十五)

古人把定処。放得行竿頭進歩。放行時把得定壁五千仞。為甚麼如  
此自由自在。<sup>(80)</sup>

『如淨和尚語錄』卷上に一箇所見え悟と同義に用いている。

上堂。船無底米無粒。積罐堆山。洪波直入。恁麼歲來得自由。<sup>(81)</sup>

『無門關』や『人天眼目』には見られないが、『禪關策進』  
に一箇所見える。

号泣仏前。百計逼拶。遂得工夫日進。聞鐘声。勿不自由。<sup>(82)</sup>

このように、ほんの一部の語録にも隨處に見え、完全に世間  
的意味と違つた禪語としての性格を持つようになつたのであ  
る。道元禪師は二箇所に於いて用いている。

『永平廣錄』第三「謝新旧維那知客上堂」で禪月大師山  
居の詩、

島外塵中四十秋。未<sub>ニ</sub>曾<sub>ニ</sub>高揖<sub>ニ</sub>漢諸侯。如<sub>レ</sub>斯標致雖<sub>ニ</sub>清拙<sub>ニ</sub>。大丈夫  
児合<sub>ニ</sub>自由<sub>ニ</sub>。<sup>(83)</sup>

の一部「從來標致雖<sub>ニ</sub>清拙<sub>ニ</sub>大丈夫児合<sub>ニ</sub>自由<sub>ニ</sub>。」を引いて拈提  
している。從來の標致のあらわれた上、清淨一片で、拙きよ  
うであるが、大丈夫児で、自由にして、三昧を得たと、自由

の語を「大丈夫児の志氣の働き」という意味に用いている。

また第四「上堂法語」に

上堂、入<sub>レ</sub>海算<sub>レ</sub>沙、空自費<sub>レ</sub>力。磨<sub>レ</sub>博作<sub>レ</sub>鏡、枉用<sub>ニ</sub>工夫、君不  
レ見高高山<sub>ニ</sub>雲、自卷自舒何親何疎。滔滔澗底水隨<sub>レ</sub>曲隨<sub>レ</sub>直無<sub>レ</sub>彼  
無<sub>レ</sub>此。衆生日用如<sub>ニ</sub>雲水。雲水自由人不<sub>レ</sub>爾。若得<sub>レ</sub>爾三界輪廻何  
處起。<sup>(84)</sup>

衆生日用の從来も、雲水往来も、相違はないが、雲水は無心  
にして自由を得てゐるが、人は不<sub>レ</sub>爾のは何としたことであ  
ろうか。若し爾ることを知らば、何れの處にか輪廻する事が  
あろうか。輪廻を免れるのであると。「雲水自由」という語  
句は『宏智廣錄』九に見られるものであるが、輪廻超脱の無  
心にして自由な解脱の境界としての意味を持つものである。

以上「自由」は、禪宗に於いては悟の客觀的相違は前項で  
触れたが、主體的には「障礙」「封滯」がない意味を共通に  
有し、無所得の概念も含まれると思われる。即ち無我無執着  
を実踐原理とした働きの仮境界を示した言葉である。

我々の日常普通の、意志、感情、思考を客体に預け、他已  
に自己を埋没させた氣儘我儘な意味の自由な生き方や、人間  
性の尊嚴に立脚し、集団に優位するという意味での権利意志  
に基いた自由な生き方に對して、禪に於ける「自由」と  
は、生死を超脫し、何ものにも限定されない、即ち如何なる  
束縛限定に對しても無我的立場となり、逆にそれなるが故に

こそ、すべてと関わりながら、無罣碍、無自性を原理とする智の働きと、無所得心を原理とする深い仏の責任や倫理性（深信因果）に基いた眞の自由の生き方となるのである。

## 六 おわりに

禪に於ける悟りと心理を廻つて客観的に若干の考察を行つて洞済の様態の一端を明らかにしてきたが、特に、禪に於いて説かれる主体的な「自由」とは、「悟」「証」「涅槃」「解脱」等と共通概念を有している事が明らかとなつた。本来禪語ではないこの「自由」という、どちらかと云えばあまり良い意味でなかつたこの言葉が禪語としての性格を持ち、禪の本質の一端を示す言葉として用いられるようになつた所に、禪の固定的觀念や旧見にこだわらない、また權威や体系を否定する一面を如實に示すものとして興味深いものがある。

先にも指摘したように「自由」とは、無我智、無分別智または分別後得智の働きとも云えるが、無執着という点で、主体が客体と関わる自由な態度であると同時に、その智があらゆる事態に対して自己充足的であるかどうか、また智の働きの限界性、無誤謬性の問題も考えられる。これらの問題は改めて取り上げなければならないと考えている。

しかし、今迄述べてきた点からして、機用を重んずる公案禪においては、その心理主義的立場からしても問題とされな

ければならないと思われる。即ちそれは、施設をもうけ、即我性をつきつめたその限界に於いて絶後によみがえり、無意識（真心）が解放されるとする二元觀に立つ以上、その智の働きが当然「量」として問題になるのではなかろうか。「大疑に大悟あり」とする立場からは、導き出されなければならぬ筈だからである。

曹洞禪に於いては、初中後一貫自己を放下した能所一元の脱落の立場、即ち仏のかたより行われる大己の即事的立場からは智の働きの「量」は始めから問題にならないと云えよう。

何となれば、比較論量によつて規定されるべき性質のものではないし、自己充足的であるかどうか始めから全く問題にしないでいられる、敢えて云えば質が問題とされる、全機現成の生き方だからと云える、と思うのである。

(1) 拙稿「公案禪の成立について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』三十号。

(2) 拙稿「宋朝禪と道元禪師の立場」『駒沢大学仏教学部紀要』三十一号。

(3) 本論に引用の『正法眼藏』は岩波文庫本によつた。以下引用註は省略する。

(4) 『正法眼藏註解全書』卷八(発菩提心聞解) 一〇八頁。

(5) 『真心直説』大正四八・一〇〇三b。

(6) 『大慧書』「答趙侍制」大正四七、九二三c。

(7) 『信心銘闡義解』 卍藏三一ノ七、六一〇左

(8) 同、三一ノ七、六一八左、以下。

(9) 鈴木大拙博士『禅による生活』(鈴木大拙選集追巻二巻一  
一八頁)。

(10) 『大慧書』「答呂舎人」巻一八。大正四七、九三〇a。

(11) 「千尺の井の底に墮ちたるが如く、朝より暮に至り、暮よ  
り朝に至るまで、千万の思案分別、ひとへに只是れこの井を出  
でんことを求むるのみにして、更に「念なし」『禪門法語  
集中巻』四一一頁。

(12) 「參箇無字、昼夜提撕、莫作虛無会、如吞了箇熱鐵丸相似、  
吐又吐不出、蕩尽從前惡知惡覺、久久純熟、自然内外打成一  
片、如啞子得夢、只許自知、驀然打發」『無門閑』大正四八、  
一九三a。

(13) 「一氣に進んで退かざるときんば、忽然として冰盤を擲撲  
するが如く、玉桜を推倒するに似て、四十年来未だ曾て見ず、  
未だ曾て聞かざる底の大歡喜あらん」『遠羅天釜続集』(白隱和尚全集五、二三二一頁)。

(14) 藤吉慈海氏。「疑团について」(印仏研究十三巻一号) 三四  
六頁。

(15) 拙稿「非思量について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』一  
十六号一五八頁。

(16) E. Fromm, *Psychology and Zen Buddhism.* (Psychologia  
vol. 11, No. 2.)

(17) 佐藤幸治氏『心理禪』一三三一頁。

(18) Holmes, Stewart, W. Zen Buddhism and Transactional

Psychology.

(19) Sujuki, D. T. *Studies in Zen* (London, Rider & Co.,  
1955), pp. 58-59.

(20) Watts A. W. *ETC The spirit of zen*, (London, John  
Murray 1936) p. 131.

(21) 佐藤氏前掲書参照。

(22) 加藤清氏「禅と精神分析」『講座禪』第八巻「現代と禪」  
一九九頁以下。

(23) 鈴木大拙博士『禪と念佛の心理学的基礎』。参照

(24) 黒田亮氏『禪の概要』「禪の心理学」七九頁。

(25) 拙稿「宋朝禪と道元禪師の立場」『駒沢大学仏教学部研究  
紀要』三十一号、一四六一二四八頁参照。

(26) 樹林皓堂博士『道元禪の研究』一五一頁以下参照。

(27) 詳細については「非思量について」『駒沢大学仏教学部紀  
要』二十六号参照。

(28) 宮城音弥編、『心理学』一八七頁。

(29) 拙稿前掲論文「非思量について」。

(30) 『大慧書』「答曾侍郎第六書」に「乍聞知識説著、自然理會  
不得」と「理念」の言葉が用いられているが、「理解」という  
意味や、「各自理會」は「独悟」「自得」を意味する。

(31) 大正五一、七八一a。

(32) 三教一致思想は禪宋では唐代に見られ、大珠慧海(八〇〇  
一八三一)は、三教は同、機に差別を見れば三と成る、(「頓悟  
要門」『諸方同人參問語錄』九四頁)と示し、会昌の破仏前仏  
教批判に対する答えとして書かれた圭峰宗密(七八〇一八四

一）の『原人論』には「然孔老釈迦皆、至聖隨時應物、設義殊塗、内外相資、共利群庶」としながらも、結局は権、迷執として斥けられている。然し五代、宋に入るにつれて益々唱道されるようになつた。五代定初の陳搏は先づ三教調和を唱え、李綱は『三教論』で、張商英は『護法論』で、劉禕は『三教平心論』で、北宋の歐陽修（一〇〇七—一〇七二）に反駁し、その他程子の門下の楊龜山や謝上蔡も三教一致の立場に立つていた。また仏教側でも多く、禪宗では天台宗山外派の孤山智円（九七六—一〇二二）、法眼文益（一八八五—九五八）、永明延寿（九〇四—九七六）、明教大師契嵩（一〇〇七—一〇七二）『普燈錄』の著者雷庵正受等で、大慧、無準師範は代表的存在である。管見では南宋禪宗に限つて云えば、三教不一致の立場を明確に表明した禅者はいないようである。曹洞宗でも、宏智も如淨も外典を引用している。このように三教一致思想が時代思想として正統視されるようになつた原因は、宋代になつて禅宗が盛んになるにつれて、参考が増加したことであるが、それを助長したのが、免徭役の特典を与えられた度牒制度であり、また科挙官僚全盛時代に当つて、官僚登庸試験に落ちた者が盛んに叢林に入ることになつた事と無関係ではない。これは叢林の官僚主義化を強めた一因となつたと同時に、学人の知識教養が、古典、文学、経世的知識と広範囲に亘るようになり、

教学が既に仏教一元では收まり切れなくなつた事を意味するものもある。彼等の仏教への進出により儒道二教に対してもその意義を認めざるを得なくなつたのである。まして不立文字、教外別伝の禪宗の立場から、教判的に体系化する必要がないの

で、融合がスムースに行われたのである。また儒教も禪の影響を受けて新しい性理学の成立なども見るようになつたのである。

(33) 伊藤慶道氏『道元禪師研究』参照。

(34) 「三教聖人立教雖異。而其道同歸一致。此万古不易之義。然雖如是、無智人莫說、打爾頭一破額裂。」『大慧普覺禪師語錄』二十二、大正、四七、九〇六b。

(35) 虎闖師練は「雖然・儒釈同異。只是六識之邊際也。至七八識・儒無分焉。何合會之有。故曰、儒釈之同異者、六識辺也。非七八識矣。」『濟北集』卷十八、通衡之三、三家章曰。

(36) 大正四八、二七c。

(37) 『大慧書』大正四七、九二七c。

(38) Fritz Künkel. 高良博士、『性格学』、三〇四頁。

(39) 「いとふことなく、したふことなき、このときはじめて、仏のこころにいる。ただし心をもてはかることなけれ、ことばもていふことなけれ。たゞわが身をも心をもはなちわすれて仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなわれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをつひやさずして、生死をはなれ仏となる。」（「生死卷」）点よりして廣義には共通性が考えられる。

(40) 大正五一、四四五b。

(41) 大久保道舟編『道元禪師全集』四七三頁。

(42) 西有穆山禪師『正法眼藏啓廻』上巻、四三七頁参照。

(43) 拙稿「道元禪における菩提心の実践的性格」『宗學研究』第十号、八〇—八五頁参照。

(44) 津田左右吉博士「自由という語の用例」『思想・文学・言話』。

(45) 土居健郎氏『甘えの構造』九五頁。

(46) 『安般守意経序』。

(47) 『安般守意経序』。

(48) 『楞伽師資記』榮禪師項。

(49) 『臨濟錄』大正四七、四九八c。四九七b。

(50) 大正五一、二五〇c。

(51) 大正五一、二五〇c。

(52) 大正五一、二五〇c。

(53) 大正五一、二五〇c。

(54) 大正五一、三〇八a。

(55) 大正五一、三三三a。

(56) 大正五一、三四四c。

(57) 大正五一、三九三a。

(58) 大正五一、四四五c。

(59) 大正五一、四四六c。

(60) 大正四八、一四〇b。

(61) 大正四八、一四四c。

(62) 大正四八、一四七a。

(63) 大正四八、一五六a。

(64) 大正四八、一七五b。

(65) 大正四八、一六七b。

(66) 大正四八、一八二c。

(67) 大正四八、二〇六b。

(68) 大正四八、二〇七c。

(69) 大正四八、六八c。

(70) 大正四八、七一b。

(71) 大正四八、七八c。

(72) 大正四八、七八a。

(73) 大正四八、七八b。

(74) 大正四八、一〇六b。

(75) 大正四八、一〇七c。

(76) 大正四八、一一〇b。

(77) 『大慧書』大正四七、九二二一a。

(78) 大正四八、一二五六b。

(79) 大正四八、二七八b。

(80) 大正四八、二七八b。

(81) 大正四八、一二三a。

(82) 『卍統藏第一輯二編一九ノ四三三五九右。』

(83) 『道元禪師全集』。五一〇頁。

(84) 『道元禪師全集』。五二三頁。