

「覺触」考

鈴木格禪

いとぐち

洞門において、「坐禅は覺触である」ということが言われる。然らば「覺触」とは、如何なる義を有し、如何なる内容をもつものであるかと質すと、その答は一様ではない。

只管打坐を宗旨の根柢とする洞門において、その坐禅（の内容または性格）を、端直に表現する言葉の一つとして、「覺触」という語が用いられている筈であるのに、その内容が一様でないということは、やはり適當を欠くというべきであろう。もちろん、宗旨拈提の内容的様相は、拈提者の力量に相応し、また対機に対応して区々一定せず、浅深粗細の相状を呈して多種多彩であることはやむを得ず、且亦、それを常とするのは、むしろ当然のことであるといえるが、しかしそれは、宗旨の根柢や核心を見失つたり、また曖昧であつたりしていいということとは、根本的に異なる。実には、まさしくそ

の逆でなければならず、宗旨の根基はどこまでも不昧不動のものでなければならぬ筈である。このことは当然、「覺触」という語についても適応せしめられなければならない。

ところで「覺触」は、瑩山禪師（一二六八—一三二五）の使用せられた語であり、永平道元（一一〇〇—一二五三）の全撰述中に、これを検出することはできない。而して瑩山禪師の撰述とせられる全書目中、この語の記載されたものは、『伝光錄』と『坐禅用心記』の二書に限られ、しかも各一回、都合二ヶ所を出でないものの如くである。それにもかかわらず「覺触」は、かなり重要な意味・内容をもつ概念として、使用されているように思われる。されば、「坐禅は覺触である」ということが、宗旨の基本的立場に照らして正当であるとすれば、如何なる意味もしくは内容において正当であるのか、それが明らかにされなければならぬ。これに少しでも近づこうと試みるのが、小論の目的である。

論をすすめるにあたって、便宜上、問題の所在を、内と外との二類に分つて考察したい。内の問題とは、「覚触」自身に関する内容についての考究であり、外の問題とは、瑩山禅師がこの語を使用せられた背景についての推論である。

一

すでに触れたごとく「覚触」なる語は、（従来の所伝の如くならば）瑩山禅師三十二歳の時、すなわち、正安二年（一三〇〇）正月十二日より、加賀の大乗寺において開示せられた『伝光錄』の、第四祖優婆鞠多尊者の章と、後年、能登の永光寺において撰せられたとされる『坐禪用心記』の中との、都合二箇所に記載されている。

『伝光錄』の同章は、第三祖商那和修に執事すること三載であつた優婆鞠多が、出家するに際して、師の商那和修より、身の出家か心の出家かと問われたことを機縁として、大悟する縁由を主軸に、永平の宗旨を開演したものである。

瑩山禅師は同章で、商那和修の語として、諸仏の出家は身心にかかるものではないから、四大五蘊をもつて見るべくも、理性玄妙をもつて証すべきもなく、聖凡ともに解脱し、身心同じく脱落し來るのである。妙理無量の法門の千差万別なるは、唯この一事のみを説き来るものにして、畢竟、生不生を超える、心不心を解脱することであり、孰れども手に満

つることなく、探れども跡をうることなき消息であつて、これぞまことに諸仏の妙法であると説いたのち

「コノトコロニイタリテ、鞠多存スルコトナク、和修モ起ルコトナキユヘニ、動靜ヲモテセズ、去來ヲモテセズ、タトヒ是非アリ、彼我アリトモ、水ノ底ノ声ノゴトク、空ノ中ノ端ナキニ似タリ、シカモ一度覚触セザレバ、千万ノ法門、無量ノ妙理モ、徒ニ

業識流注トナル、如^レ是指説スルトコロ、鞠多尊者タチマチ大悟ス」（傍線引用者）

と拈弄している。

この「覚触」について『伝光錄白字辨』（以下『白字弁』）は、次の如く解説している。

(1) 是の如くの道理は設ひ能く合点することが出来ても、其の道理が実際に我有^{わざわざ}となるのは、必らず一たびへ覚触^{した}上でなければならぬ。（括弧引用者、以下同じ）

(2) △覚触△といふは坐禪の上に於て尤^{やや}も大切なことで、其の拈提工夫しつつある所の道理が、或る機縁に触れて自心にひたと感得する時節に逢ふことである。

(3) 彼の釈尊の見星の如き、迦葉の拈華微笑の如き、阿難の刹竿倒却の如き、和修の袈裟角を引かれた時の如き、皆是れ△覚触△の時節であった。

ここには(1)(2)(3)と分けて引用したが、実は、(1)から(4)まで余語を挿さぬ一連の文である。「覚触」に関する『白字弁』のかかる説明から、かなり重要な性格をもつと考えられる二

箇の問題が抽出できるように思う。

その一は、「覚触」が「大悟」と全く同義に扱われているということ。すなわち、開悟という特殊な宗教経験を、体験的に、もしくは状態的に表現して、「覚触」という言葉に置き換えたにすぎないもののように理解されるということであり、

その二は、(イ)から(イ)に至る当該文を一見する限りにおいては、首尾一貫してをり、いささかも不自然さを感じさせないものの如くであるが、仔細にこれを読んでみると、文意に若干曖昧なる点の存することである。

△その一△の問題については、すぐ後に触れるので、ここでは省略するが、△その二△については、概ね次の如く指摘しうるであろう。すなわち、曖昧なる点の中心は(ロ)の文にあり、これが(イ)および(イ)に示された内容と、如何なる関連のものとに理解されなければならないかということである。(ロ)の文は之を示すものとして、必ずしも条理鮮明であるとはいひ難い。而して、これが含む問題は次の三点に集約して展開しうるようと思う。

a △覚触といふは坐禅の上に於て尤も大切なことで、其の拈提工夫しつつある所の道理が△といいう表現において、△其の拈提工夫しつつある所の道理△は、直接、坐禅中の事に関わるのか、それとも坐禅をも含める修道生活の全体にか

かるのか判然としない。もし、直接坐禅に関わる意ならば、△もつとも大切なことは、坐禅中に道理を拈提工夫することである△といいう如く諒解せざるを得ない。とすれば、宗旨の正伝とされる只管打坐と、抵触する問題を孕むことになりはせぬかという点が一つ。もし、拈提工夫しつつある所の道理が、坐禅をも含む修道の全体にかかわるという意味であるならば、(ロ)の文中の△坐禅△といいう語は、△修行△といいう言葉に改めらるべきであり、その方がより適切であり明確であるのではないかという点が一つ。

b △或る機縁に触れて自心にひたと感得する時節に逢ふ△とあるが、それは坐禅中において然るのか、坐禅以外の時處において然るのか、将また、その何れをも含み、兩者に通ずる意味で言っているのかという点。

c △覚触△は坐禅の直接的内容であるのか、それとも坐禅は、△覚触△を目的とするところの、主要ではあるが補助的宗教行為であるにすぎないのかという点。

『白字弁』の註解本文の当該箇所に限つてのみいえば、以上の三点が甚だ不鮮明である。しかし『白字弁』のこの釈現をもつて、△覚触△の註解として定説化され、現在に到つているようである。⁽⁵⁾

「覚触」について他の諸註をみてみると、まず笠間跳龍

は、「本分二」⁽¹⁾「⁽²⁾」⁽³⁾（引用者補記）と傍訓し、吉田義山は「大覚現成」と訓註し⁽⁷⁾、古田梵仙は「不^レ修則不^レ現 不^レ証則無^レ得故 本源徹底」と箋註し⁽⁸⁾、孤峰智瓈は「△覚触」とは坐禪工夫中に機縁に触れて自心に感得する時節を云ふ」と冠註し⁽⁹⁾、横関了胤は『伝光録詳解』に、これをそのまま依用しているが、同氏別本には之に加えて、「徹底というが如し」と増註している。⁽¹⁰⁾また、安谷白雲は「明確に覚触大悟（すること）」⁽¹¹⁾といい、失名の書入れ本は、「徹底本分ニ 合点スルヲ云フ」⁽¹²⁾と左右二行に註記してをり。⁽¹³⁾『禪学大系』は「覚触は徹底といはんが如し」と冠註している。⁽¹⁴⁾

「大覚現成」「本源徹底」「覚触大悟」等と、「坐禪中に機縁に触れて、自心に感得する時節」であるとする二類の註は、『白字弁』には同体のこととして説かれているし、勿論、会通できぬ問題ではないが、これはやはり、言語的ニュアンスの上からいっても、また、禪史に伝承された開悟に関する、数多くの事例の上からいっても、両者は別体のものとする方が自然であるよう思う。大悟という宗教経験は、かならずしも坐禪中においてのみ感得されるものとは限らない。そればかりか、禪の伝承の中でもよく知られた「香巖擊竹」「靈雲見桃華」のごとき、坐禪中であらざる時節における開悟の事例は枚挙に遑なきほどであり、大悟のみを主題とするなら、むしろ開悟の「場」を坐禪中に限定する必要はない。

もし、両者を同一のこととして註釈した『白字弁』の説にしたがえば、△「サトリ」は自分で体験することであり、冷暖自知する以外にはない。すなわち、「トレドモ手ニミツルコトナク、サグレドモ跡ヲウルコト」なき「諸仏ノ妙法」は、「坐禪中に機縁に触れて自心に感得する時節に逢う」のでなければ、「徒ニ業識流注トナル」ばかりである^レといふ商那和修の言葉をきいて、優婆鞠多は大悟したことになる。しかし、それでは『伝光録』本文の、「大悟ス」以下につづく優婆鞠多の、かなりに大仰で深刻な、そして、力強い心情描写とは、直接結びつかないように思われる。すなわち、「サトリ」がその意味の宗教体験であることは、優婆鞠多においては当然承知済みのことであり、自明の理であった筈である。その自明の理や承知していた筈の事柄と、全く異った内容が「覚触」という語によつて示されたからこそ、優婆鞠多はそれをによつて大悟したのであり、破天荒な宗教的歡喜にひたつたという如く、この段は理解されなければならぬであろう。されば「覚触」は、優婆鞠多にとっては、まさに頂門の一針であり、一転語でなければならぬ道理である。

しかし、『白字弁』的理解に立てば、「覚触」は、大悟を基点として左右にひかれた水平線上に、大悟と等質の内容、同等の性格をもつ宗教体験の一点として、大悟以前に、または大悟と同時点に設定せられたことになり、宗旨の根基とされ

る「兀兀地は仏量にあらず、法量にあらず、悟量にあらず、
会量にあらざる」⁽¹⁵⁾無所得無所悟の坐禪、「心意識にあらず、
念想觀にあら」⁽¹⁶⁾ざる不図作仏の坐禪と、脈絡上の必然性は
生じて来ない。それでは済下の宗風と同一の談になつて、洞
門の宗旨は根柢から、その立場を失うことになるという他は
ないであろう。

『坐禪用心記』では、調息の法を説く段で「覚触」について、次の如くいう。

調息之法 暫開三張口一長息則任長 短息則任短 漸々調之
稍々隨之 覚触來時 自然調適⁽¹⁷⁾ (傍線引用者)

江戸中期の禪將指月慧印（一六八九—一七六四）は、宝暦七年（一七五七）に『坐禪用心記不能語』一巻を撰し⁽¹⁸⁾、頗る親切にその宗要を開演しているが、「覚触」については全く触れていない。明治十九年（一八八六）同書は、吉田義山によつて頭書間註を施されて上梓されたが、これまた頭書間註とともに、「覚触」について触れるところがない。それ以後の諸本の註釈および提撕を散見するに、概ね次の如くである。

まず畔上楳仙は『坐禪用心記落草談』において、此の△覚触▽と云へることは三十七助道品といふことがあって、其中の七覚支の第六に定覚分と云ふことがある、『法界次第』に其れを説明して所発の禪定を覚了するなりとあり、又行者定中に於

て初禪清淨の色法を發して其の身根に触るれば心大に驚悟す、爾時初めて此の触を覺すとある。（中略）曲さには『法界次第』等を見るが宜い。⁽¹⁹⁾

とのべ、大内青巒・茂木無文はこの説をそのまま踏襲している。大正六年（一九一七）茂木無文は、「坐禪用心記講義」の△字解▽でこれを補つて「つまり禪定内に發するとき、身に一種の触覚を感じる、これを覚触といふのである」⁽²¹⁾といい、講義本文では「漸々に之を調整して行き、稍々として追々に心を其出る息、引く息に随わせて行けば、躰て精神統一の状態になつて覚触が来る。と自ら強て兎や角せずとも、息は自然に調整されて、適当に出入するやうになる」⁽²²⁾（傍線引用者）と述べ、山田孝道は、「その息が長ければ長いなりに任せ、短ければ短かいなりにまかせて、少しもことさらに之をためさず、息の通ずるままにして漸次に調へてゆけば、息が続いてゆくうちに身体が安らかになつてくるに随つて、自然に調ふて、速やからず遅からず、丁度ほどあひになつてくる」⁽²³⁾（傍線引用者）といい、安藤文英は「覚触とはいきが調つたといふ感じがする」と説明し、『國訳禪學大成』は茂木説をそのまま承けて、「△覚触▽とは精神が統一され、愈禪定に入るととき、身に一種の触覚を感じるをいふ」と脚註している。

以上、きわめて大雑把に『坐禪用心記』における「覚触」

についての諸註を概観してきた。而して（概ね二類に約せられるであろうところの）これらの、語感や内容を異にする諸説は、もとより、解説者自身の仏法理解や受容におけるそれぞれの立場からなされたものであるから、それはそれとして一応首肯し容認され得ないではないが、なお徹底を欠く憾みを拭いきれず、且亦、それらはどこまでも、「覚触」についての意味としての説明にとどまって、内容についての解説とはならぬようと思われる。

試みに、これらの釈を『伝光録』優婆鞠多章の「覚触」に該当せしめた場合、果して「アダカモ青天ニ忽雷ノ霹靂セルガゴトク、大地ニ猛火ノ発生スルニ似タリ、迅雷一度フルフテ龕多耳根ヲ断ズルノミニアラズ、スミヤカニ命根ヲ喪シ、猛火タチマチャケテ、諸仏ノ法門、祖師ノ頂顛、コトゴトク灰燼トナリオハリヌ」⁽²⁶⁾という如き、大悟の契機となりうるであろうか。少くとも七覚支の一分や、息がととのつたという感じがするということをもって、瑩山禪師のいう如き、仏法の究極を指示する語に擬するのには、いささか浅薄に失しあるが、少くとも提撕される。たとい「覚触」が、畢竟、まさにかくの如きものであり、端的にはそのようにしか表現し得ない性格をもつものであったとしても、今の場合、それが如何な

る内容、どのような根拠において、その如くいわれうるのかが問われ、明らかにされなければならぬであろう。

二

しかば瑩山禪師は、この語を、誰から、また、何れを経由して学得したのであるか。また、仮りに「覚触」が、瑩山禪師独創の語であつたとしても、その語の成立する縁由は必ずあつた筈である。もし然ならば、それはいつたい那辺に求められるであろうか。

これについて、概ね五類の系列が考えられるようと思われる。その一は、巾瓶に侍すること久しく、その親任もつとも厚かつた本師義介直伝のものであつた（かも知れぬ）ということ。⁽²⁷⁾その二は、十九歳の瑩山禪師をして、「不死生_三兜率天_二登_一不退転位」⁽²⁸⁾といわしむる宗教経験の機縁を与え、自ら本師と讃仰し、終生恋慕してやまなかつた寂円の親説であつた（かも知れぬ）ということ。⁽²⁹⁾その三は、その二に関連しつつ（寂円を介して）如淨の法として受容せられたのではないかといふこと。その四是、白雲慧曉・心地覺心等からの影響によるものではないかということ。その五は、全く瑩山禪師自身の獨創によるものとするの五種である。

もし「」であるとすれば「覚触」は、その内容の問題はとも角、言葉としては、日本達摩宗所説の影響によつたものでは

ないかということが一応考えられ、もし(二)であるとすれば、寂円が、如淨門下としては、なお未熟であったころの、在宋時における自身の語ないし禪定受容の意識として、後年、述懐するがごときの形において説かれたを、瑩山禪師が依用したとも考えられ得る。もし然らば、それは寂円を仲介とする中国禪宗の余薰であつたとせられうるし、或いはまた「覺触」は、寂円その人の主要な禪定観の一部であつたとも考えられうる。また、その(三)であるとすれば、瑩山禪師が高祖と仰いだ如淨の説を（これが受容の素因は寂円にあると仮定しても）直接には、道元禪師在宋中の参学の手控えである『宝慶記』の所説を、瑩山禪師的に受容したことになり、もし(四)であるとすれば、⁽³¹⁾当時における入宋求法の諸禪僧の影響であるとせられうるから、その源流を中国禪宗に求むる他はなく、もし(五)であるとすれば、瑩山禪師読破の諸典籍に、その縁由を求むるほかはないであろう。

右のうち、(一)・(二)・(四)については、これを確証し之を関係づけるたしかな文献的資料は存しない。それはただ、瑩山禪師の参学経歴を辿ることによって得られる推測にすぎず、あくまで想像の域を出るものではない。

しかし、(三)と(五)については、次の「ごとく」ということができるままで想(32)いては、『宝慶記』の中に、道元禪師の参禅弁

道の、真摯壯烈なる様子を讃え激励する如淨の語として堂頭和尚慈誨云　吾見爾在僧堂被位　昼夜不眠坐禪　得甚好　爾向後必聞美妙香氣　世間無比者也　此乃吉祥也　或見當面如滴油落地者　吉瑞也　若發種々触　亦乃吉瑞也　直須救頭然坐禪辨道。

と記録されていることである。瑩山禪師はこれを「覺触」として受容し、自家薬籠中のものとして提倡したのではないことを考えられること。

(五)に關しては『用心記』の中の

若坐禪時　身或如熱　或如寒　或如波　或如滑　或如堅
或如柔　或如重　或如輕　或如驚覺　皆息不調　必可調
之

などの記述にみらるることく、『摩訶止觀』『釈禪波羅密次第法門』『修習止觀坐禪法要』等の諸典籍を読まれたであろう形跡は、かなり濃厚に看取せられるから、あるいは、これら諸典籍に説くところを参酌し、自己の仏法中に吸収したとも考えうること。

『総持開山太祖略伝』⁽³⁴⁾によれば、瑩山禪師は十八歳の折、⁽³⁵⁾『叡山に登りて専ら天台の法門を扣究したまふ』としており、『日本曹洞宗兩祖伝』⁽³⁶⁾に収録されている「常濟大師略年譜」⁽³⁷⁾にしたがえば、弘安九年（一二八六）十九歳の時、「又叡山に上り天台の教觀を究む」と記し、翌、弘安十年の条に「秋比

叡山を下り紀州興國寺心地覚心に参ず（一説には弘安九年十九歳）⁽³⁸⁾と録している。もし、これらの記述が、かりに瑩山禅師の経歴を莊嚴せんとする後代の、附加伝承であつたとしても、瑩山禅師が、天台の法門に関して、少なからず通曉していたであろうことは、当時の修学の一般的傾向からいっても、ほぼ確実であると想像してよいであろう。

これからのことと要約してみると、瑩山禅師の本師義介が嗣法した、道元禅師の長嫡孤雲懷弁は、もと日本達摩宗の人であるが、久しく叡山に顕密の教観を修習したと伝えられ、懷弁・義介ともに、その初期所属した日本達摩宗また、北嶺に発生した独自の禅宗であつたとされるから、しいて源流を求むれば、この両者を介する瑩山禅師への影響は、概ね一源の天台止觀や中国禪林の直接的影響下にあつたとするのは、やはり早計であろう。瑩山禅師には、瑩山禅師自身の独自の仏法があつた筈であり、それはどこまでも道元禅師の仏法を、より鞏固に踏みしめたものであつた筈だからである。それゆえ、かりに語彙としては、止觀的語感を脱しきれぬと思われる「覺触」も、その内に包める真実義は、これとは異なるものと解する方が、より当を得ているといつてよいであろう。

しかば、瑩山禅師道の「覺触」は、いかに解せらるべきであろうか。再び主題を、その内的問題にもどしてみたい。いま「覺触」という語を、『伝光錄』『用心記』から抽出しききないのでないかということである。

摩宗への顧慮からしても、達摩宗的なんらかの影響が、義介を経由して、瑩山禅師に絶無であったと、断言することはできないのではないかということである。

また一方、中国禪宗に与えた天台止觀法門の影響は少くな

次の通りである。

- 1 觸を覚する 触の覚
- 2 覚を触する 覚の触
- 3 覚という触 覚が触 覚即触 覚触
- 4 覚と触と

右に掲げた九通り四群の「覚触」について、その各々を検し、改めて、瑩山禪師所説の「覚触」との当否を選択決定するのも、ひとつ的方法であろうけれども、今の場合、それは必ずしも当を得た方法ではないようと思われる。それよりはむしろ、右における(1)から(4)に到るところの、読み方の異りうる「覚触」について、これに一貫する共通の問題点は「何か」ということを討ね、それが禅定の中で如何なる位置を有し、どのような機能を果すものであるかを確認することの方が、より適切であり緊要であると思う。したがってここでは当然、「覚」と「触」の内容が問われなければならない。

「覚」について、『釈禪波羅蜜次第法門』（以下『次第禪門』）は二種を説く。その一は「触覚」であり、その二は「驚悟」である。

「触覚」について、同書は次のとくいう。

云何名覚 覚名触覚 有二種 一成禪覚 二壞禪覚 如有風能成雨 有風能壞雨 如上所説 十六触中 一触有十種善法 緊屬安

穩莊嚴者 是成禪覺 如上説 一触有二十惡法 是壞禪覺 復次
覺者 覚屬身根 為身有情 異乎木石 所以對觸 故生覺 如經
說 見聞覺知義 見屬於眼 聞屬於耳 鼻触覺屬於身 知屬於意
亦對舌也 有增用故⁽⁴⁰⁾

これによれば「触覚」は、有情の、感覚・知覚・認識であり、禪を成就するものと、禪を破壊するものとの二方面に、機能し作用するものであることができる。

次に「驚悟」については

復次覺名驚悟 行者得初禪 未曾所得 善法諸功德故 心大驚悟
昔常為欲火所燒 得初禪時 如人入清涼池 但此覺生時 与欲界
身根生覺有異 何以故 与定等善法一時俱發 是以偈言 如貧得
寶藏大喜覺動心 故言初心 魏念名為覺⁽⁴¹⁾

という。すなわち「驚悟」は△歡喜▽であり、それは、初禪を得たときに経験する鮮烈で素朴な、そして、かなりに直接的な一種の感動について述べたものであると理解される。

「触」について『次第禪門』は、行者が未到地において、十六の「触」を証し成就するをもつて初禪の発相とし、之が証の様相に関し次の如く述べている。

第一初禪發相者 行者於未到地中 証十六触成就 即是初禪發相
云何是証 若行者於未到地中 入定漸深 身心虛寂 不見内外
或經一日乃至七日 或一月乃至一年 若定心不壞 守護增長 於

此定中 忽覺身心凝然 運々而動 当動之時 還覺漸漸有身如雲
如影動發 或從上發 或從下發 或從腰發漸漸遍身 上發多退
下發多進 動觸發時 功德無量⁽⁴²⁾

かくして、動觸の発すると同時に、十種の善法が起る。十種とは、定・空・明淨・喜悅・樂・善心生・知見明了・無累解脱・境界現前・心調柔軟である。⁽⁴³⁾ かくの如き動觸およびそれと俱起する善法に莊嚴せられて、定を修すること一日乃至一年を経るに、次第に余触が発する。余触とは、動・痒・涼・暖・輕・重・涉・滑の八触と、掉・猗・冷・熱・浮・沈・堅・軟の八触との都合十六触である。⁽⁴⁴⁾ この十六触の発するときが、初禪の初発であるといふ。この十六触は、欲界の報身のものであり、次第して生ずるものであるが、それは外から来るのではなく、よく（自心に）覺知するから、「触」というのであるとして、十六触を四群にわけ、地水火風の四大に配している。⁽⁴⁵⁾ かくのごとく「触」は、自己自身の身根に属するものであり、内に発するものであるが（不從外來）、行者はこれによつて禪の喜樂となしても、これを口外してはならぬ。

それは妄想の流輩に害せられることを恐れるからである。それゆえ行者は、冰を履んで淵に臨むように、極めて細心にこれを通過せねばならぬ（禪門口訣・取意）としている。⁽⁴⁶⁾ 『摩訶止觀』は、「動の触に支林の功德あり」とのべたあと、これを十種に略して、空・明・定・智・善心・柔軟・喜

樂・解脱・境界・相應とし、その各々について解説している。⁽⁴⁷⁾ （十種の配列順や呼称が『次第禪門』とやや異なるが、これを検討するのは小論の主題とするところではないから省略する）。而して、欲界定のなかに発する八触は、悉く邪触であり、病煩惱の解であるとする。初禪は欲界に近いから、欲界定と混雜が起り易い。それゆえ「触」の正邪を、初禪の八触に約して簡ぶ必要があるといい、さらに、動の触と俱生する十種の功德についても、その、及・不及・過・不過について綿密な注意を与え、まさに適正でなければならぬと説いている。⁽⁴⁸⁾

また、欲界の中には邪触のみしかないが、色（界）定においては、八触の十の功德の外に、百六十の邪がある。八触の十功德を覚るのは成禪の覚であるが、百六十の邪を覚するのは壞禪の覚であるといい、もし、初めの触に邪がなければ、余法はみな善であると説く。⁽⁴⁹⁾

以上概観した「覺」および「触」についての所説は、何れも天台智者大師が、初禪の分際として講述したところである。

「覺触」という語も、管見によれば、『次第禪門』では三箇所、『摩訶止觀』では一箇所の、都合四回を数うるにすぎないものの如くである。即ち、『次第禪門』では、その第五で「覺」について説明する段に

問曰 如經中說 六触因縁生受 何得覺触但屬於身耶⁽⁵⁰⁾
とあり、同じく第五に「触」と関連して五支を説く段で

二者約通義明五支 即一覺發時 具有五支義 云何當覺發時 本
對於屬 覺触中冷暖即是覺支⁽⁵¹⁾

と示し、第八の本（大）覺の義を説く条で

所以經言覺大覺 覚者覺根本禪覺触發相故名為覺⁽⁵²⁾

といつてをり、『摩訶止觀』第九下の「因縁が発することを
明かす」段に

色心合故則有於觸 色即色陰 心即四陰 了別此色名識陰
領納此色名受陰 行起貪瞋名想行兩陰 五陰具足故有覺
触 当知触由名色云云⁽⁵³⁾

とあるのがそれである。しかし、これらの「覚触」は『次第
禪門』第八の場合をしばらく別として、何れも、日常的用法
による「感覺する」「知覺する」「認識する」というほどの、
軽い意味で使用されていると解してもよいであろう。『決定
藏論』卷上には

意識常在身 阿羅耶識持身故 阿羅耶識滅而身即冷 便不覺触⁽⁵⁴⁾
とあるが、この「覚触」もまた前と同義である。

この限りにおいては「覚触」は、瑩山禪師の用いた「覺
触」と、同日に談することはできないように思われる。

もつとも、既に述べたごとく『用心記』でいう「覚触」
は、調息の法を説く段で用いられ、息の調わざる時の状況と

して、熱・寒・汎・滑・潤・堅・柔軟・重・軽・驚覺等の触を挙
げていることは、『摩訶止觀』第八上が

病 八触者 心与四大合則有四正体触 復有四依触合成八
触 重如沈下 軽如上升 冷如冰室 热如火舍 滑如挽逆
滑如磨脂 軟如無骨 亂如糠肌 此八触四上四下（中略）与
触相違即便成病⁽⁵⁵⁾

といつてゐると対応するようと思われるから、瑩山禪師が
この意で「覚触」という語を使用されたとすれば、それは、
ごく初心の者に対する調息の用心として説いたことになり、
『伝光録』における「覚触」とは、截然と区別して考えなけ
ればならないであろう。たしかに『用心記』には、坐禅に趣
向せんとする素朴な人機に対するものとしての性格が濃やか
に存し、その成立の事情背景もまた、まさにかかることを充
分に予想せしめるから、その如くにのみこれを理解すれば、
『用心記』に説かれた「覚触」は、その限定下に之をおく外
はない。しかし、小論の冒頭に述べた如く、「坐禅は覚触で
ある」ということは、「坐禅は調息である」という意味を踏
まえながらも、単に初心の者のためにのみ言わされることでは
なしに、もつと究極的な意味をもつものとして、只管打坐に
普遍的な根本的内容を具するものとして解されるから、かか
る点に立つかぎり、『次第禪門』や『摩訶止觀』で説く、「覚

触」教理の延長線上に之を理解するのは誤りとなろう。

けれども、同じ智者大師の講説も、『釈摩訶般若波羅蜜經 覚意三昧』になると、「覺触」は、よほど趣きを変えて登場する。「釈覚意三昧入觀門第五」は、「覺触」について次の如くいう。

行者身覺触時 即應諦觀 未覺触 欲覺触 覺触 覚触已 四運
之相皆不可得 雙照分明廣說如上 復作是念 如是覺者 不從內生 亦不從外來 所以者何 冷暖軟滑等 悉非外來故 離冷暖等無別來法故身頭等六分非是生法 故離身六分亦無生法故 二和合身識生時 即名為覺 而此識性不在内外 無所依倚但以心意 強作分別 謂証諸觸 生苦樂想 故有愛恚一切煩惱 是時即當反觀緣觸心識不見住處 沈有生滅一切相貌 当知能覺触者 畢竟空寂故淨名菩薩言 受触如智証⁽⁵⁷⁾

これによれば、もともと触を縁ずる心識の住處はないから、生滅の一切の相貌のありようはないのであり、よく覺触すれば畢竟空寂であるという。

空寂とは、ものやはたらきのない状態についていうのでないことは勿論である。心識それ自身は、畢竟、存在の根拠のないものであるが、あながちに分別をなして、流転の因となる。その実相が自己において明瞭となれば（「覺触」すれば）、それは智証であると之を解してよいであろう。さきに保留した『次第禪門』第八の「所以經言覺大覺 覚者覺根本禪覺触

発相故名為覺」という「覺触」も、これに準じて解すべきであろう。「覺触」についての、智者大師のかかる説述は、瑩山禪師のそれに、よほど近いように思われる。

『成唯識論』にしたがえば「触」は、根・境・識の三が和合して生ずるところの、感覚や認識の基因とも源流ともなる原始的状態・始原的様相ともいうべきものであり、五遍行の一として、作意・受・想・思の頭首に位置づけられている。⁽⁵⁸⁾ 「覺触」とは、この「触」が、作意・受・想・思と、次第に形をととのえてゆく以前の様態を、そのまま明瞭に映し出している（覚）ということではないだろうか。

弘安元年（一二七八）八月二十八日、道元禪師の長嫡孤雲懷辨（一一九八—一二八〇）は、『光明藏三昧』一巻を撰し、宗旨の心要について懇切に縷述するが、そのようやく末尾に、次のごとくいう。

謹テ實參同志ノ人ニ申ス 一機一境ヲトルコトナク 見解聰明ヲタノムコトナク 長連牀上ノ學得ヲタヅサヘズ 身心ヲ以テ上来ノ大光明藏中ニ放下シ了テ 二度カエリ見ズ 悟ヲ求メズ 迷ヲ払ハズ 念ノ起ルヲ嫌ハズ マタ念ヲ愛シテ相続セズ 当軒大坐スベシ 汝ガ念ヲツガザルニ 念ヒトリヲコルモノニアラズ 只一座ノ虛空ノ如ク 一團火ノゴトク 出息入息ニ打マカセテ 万事ニトリアワズ 坐断スベシ タトヒ八万四千ノ雜念起滅スルモ當人トリアワズ 捨テハテヌレバ 一念々々悉ク般若ノ神通光明

トナルベシ タダ坐中ノミニアラズ 歩々光明ノ運歩ナリ 一步
々々 分別スルニアラズ 十二時中大死人ノゴトクナリ 一切己
見分別ナシ シカアレドモ出息入息 聞性触性 無知無分別ニテ
身心一如ノ寂照光明ナリ 故ニ喚バ即チ応諾ス 是凡聖迷悟一如
ノ光明ナリ云云

右において、「悟ヲ求メズ、迷ヲ払ハズ、念ノ起ルヲ嫌ハ
ズ、マタ念ヲ愛シテ相続セズ——出息入息ニ打マカセテ、万
事ニトリアワズ」ということは、了々として自心を知るとい
うことであり、「虚明自照、不勞心力」(『信心銘』)であるとい
うことである。かくて「覚触」とは「了々常知」の当体につ
いて、即ち、坐禅中、自心の内に起滅する八万四千の難念を
も、払わず、嫌わず、相続せず、あるに任せてとりあわず、
ただ坐るその当体について、それ故また、不勞心力のゆえに
自ら炳焉として虚明白照なるその事実の現証について、即ち、
十二時中大死人の如く、一切の己見分別はないが、しかもな
お、出息入息、聞性触性、無知無分別のそのままに、身心一
如の寂照光明であるその事実の、実践内実を表現した言葉で
あるということができるのではないか。

かく解することによつて、「調息致心」ということも無理
なく理解でき、瑩山禪師道の『伝光録』『用心記』それぞれ
の「覚触」にも、充分に通じ得、契当し得る内容をもつもの
であるということができるよう思う。されば「覚触」とい

う語彙が、禅師の独創でもあれ、他からの依用でもあれ、そ
してその意味は「触を覚すること」であれ、また、その余の
諸義あれ、その内容としては、まさに上述のものであると
諒解し受容するところに、宗旨の根基のひとつが明確にされ
うると思うのである。

む す び

小論は、冒頭に示したごとく、「坐禅は覚触である」とい
う表現を発端に、その内容の検討を試みたものである。この
ことから導き出された、次の三点をもつて「結び」とした
い。

一 「覚触」という語の、通常的理解と用法について

二 用法をめぐる歴史的問題について

三 実践的立場からの「まとめ」

(一) 「覚触」に関する理解と用法は、通常、次の三種五様
があるよう思う。

1 『伝光録』と『用心記』では、「覚触」の意味・内容が
異なるという理解と用法。

2 両者は同義同内容とする理解と用法。

3 他方を予想しながら、その何れか一方を表にする理解
と用法。

a 「坐禅はサトリである」ということを主眼とし内

容とする)用法。

b 「坐禪は調息である」という(ことを主眼とし内容とする)用法。

c 何れか一方に重点をおき、それを表にしながら、または両者を相即せしめながら、畢竟、同一のものであるとする理解と用法。

d 初心の者には、『用心記』的、事上の「覺触」をもつてするという理解と用法。

e 老練の者には『伝光錄』的、理上の「覺触」をもつてするという理解と用法。

小論は2の立場に立つものであり、dとeの理解と用法には批判的である。

(二) 「坐禪は覺触である」という、単純・率直・明快な表現は、きわめて体験的であり、その表現のありようには、長年月蒲団上に鍼骨した者にして、はじめて言いうる力があり表情があり生命があるように思われる。しかし、それがいつたい、何時ごろ、誰人によつていわれはじめたものかについては、少しも判らない。したがつてまた、それが言われはじめた頃の、時代的背景や宗門的情勢についても、また、宗学的状況や叢林の様子についても、皆目不明である。さらにこれは、宗門の一隅にのみ言われ、そして相続されてきたものであるのか、或はまた、叢林に一般的な、坐禪人の常識とし

て、広く伝承されてきたものであるのか、それもまた明らかではない。けれども、これが明らかになることは、坐禪を根基とし極則とする行的宗統の、歴史的経緯に照明をあてるごとであり、曲折に富み、消長をも免れ得なかつたその伝統に、一段の光明を添えるものとして、決して無意義であるとは思われない。識者諸賢の教示を仰ぎたいと思う。

(三) 『光明藏三昧』は、「自心ヲハカリ、所得ヲタテテ修証スルハ、生死ノ本ヲヤシナフナリ⁽⁶⁰⁾」といい、『伝光錄』は、「一度覺触セザレバ、千万ノ法門、無量ノ妙理モ、徒ニ業識流注トナル⁽⁶¹⁾」という。この二表現の根基にあつて之を支えるものは、大いなる自己の放棄であるということができる。それは、身をも心をもはなちわすれて、ほとけのいえになげられる⁽⁶²⁾ということである。されば「覺触来る時、自然に調適す」⁽⁶³⁾『用心記』とは、具体的には身心が仏の家に調適するといふことであり、仏の側から調適されるということでなければならぬ。「ほとけのかたからおこなはれる」⁽⁶⁴⁾ということではければならない。かく「覺触」を解すれば、「覺触」は必然への隨順であることができるであろう。

『光明藏三昧』は、「各自ニ分別ヲ生ジテ、ソレガシハ本ヨリ暗昧ノ衆生ナリ、無智ノ凡夫ナリトノミ卑下シ自限シ去ルハ、実ニ是レ、如來ノ正法輪ヲ謗ズル無間ノ業ナリ⁽⁶⁵⁾」という

が、現実には煩惱具足の凡夫として、それ以外にありようのない自己自身（われ）が、汝に全身心をゆだね、汝の中についてを放擲し自己（われ）を喪失したとき、煩惱は煩惱のまま光明となり、一念一念悉く般若の神通光明となるといふ。されば「覚触」は、「迷」はもとより「悟」もまた、業識流注であるにすぎぬことを見届ける（立場にたつ）ことであり、自己が自己に出逢うことであるということができるようと思う。

かくて「覚触」は、いわば自己放棄の当坐に現成するところの、現実的自己における内的種々相の、無条件の許容との実践についての状況的表現として用いられたものであるといふことができる。而して、かかることを内容とする禅定は、陶醉ではなくして覚醒であり、恍惚ではなくして澄浄であり、狂熱ではなくして冷静であり、昂騰ではなくして閑寂である。「覚触」は、かかる禅定を端直に表現した、瑩山禅師苦心の語であつたとすることができるのではないであろうか。

〔註〕

- (1) 曹洞宗全書・宗源(下)・p二九〇・上。T・八二・p三五〇・c。
- (2) 『伝光録白字弁』 p一三五。(大正十四年)

(3) 同右
(4) 同右

(5) 孤峰智璨・横関了胤・中村 元(『仏教語大辞典』 p一七六・b)等、いずれも同一の釈を載す。

(6) 首書傍訓『伝光録』・笠間跳竜校正・清水俊藏編集、乾巻・十八枚裏。(明治二十年)

(7) 首書傍訓『伝光録』・本光然原稿・吉田義山傍訓編集、上巻・二十枚裏。(明治二十年)

(8) 騰頭箋註『伝光録』・寺島得一註・古田梵仙校閲、二十一枚裏。(明治二十一年)

(9) 冠註『伝光録』・孤峰智璨冠註、p二五一・二六・冠註十一。(昭和九年)

(10) 異文対挙出典遡考『伝光録詳解』、p一七・脚註十一。(昭和十五年)

(11) 『伝光録参究の栄』 p九八・下。(昭和二十一年)

(12) 『伝光録独語』 p四二。

(13) 講者・筆者・時期ともに不明。書き入れ本に刊記も欠くが、明治十八年、京都、出雲寺文次郎版行のもの歟。十六枚裏。

(14) 『禪學大系』祖錄部(三)、『伝光録』 p一一。(明治四十三年)

(15) 『正法眼蔵坐禪箴』、岩波文庫本『正法眼蔵』(上)・p三九七(三九八)。

(16) 『正法眼蔵坐禪儀』、同右(中)・p三二三。

(17) 曹洞宗全書・宗源(下)・p四二五・上。T・八二・p四一三。

a.

(18) 同書は宝暦十一年（一七六一）、本光の序を附して開版された。

(19) 法雲普蓋禪師垂示『坐禅用心記落草談』、p六〇～六一。織田雪巖編（明治四〇年）。『禪學大系』祖錄部（三）、『坐禅用心記落草談』、p二二（明治四三年）。

(20) 大内青巒の『坐禅用心記講話』（大正十五年八月・鴻盟社）は、畔上棟仙垂示の『落草談』と、全く同一内容のものである。或は『落草談』は大内青巒の手に成るものか。

(21) 『曹洞宗講義』（2）、「坐禅用心記講義」、p四七。

(22) 右同・p四八。

(23) 『坐禅用心記講義』、p四六。（明治二九年）

(24) 『坐禅用心記講義』、p八四（昭和五年）。同上・『曹洞宗通信講座』所収のもの、p三一、（昭和二十五年）。

(25) 『國訳禪學大成』・第八卷、「國訳坐禅用心記」、p七・脚註㊭（昭和四年）。

(26) 曹洞宗全書・宗源（下）・p二九〇・上。T・八二・p三五

一・a。

(27) 『日本洞上聯燈錄』卷二に、次のような記述がみられる。「会

看_二法華_一 到_二父母所生眼悉見三千界_一 有_二省 詣_二方丈_一 陳_二所解_一 通曰 欲_二究_一此事_二不_一得_二於_一些_二子_一覺_二触_一取_二則_一汝_二更_一去做_二工夫_一 師_二拝_一退_二（傍線引用者）。曹洞宗全書・史伝（上）・p二四四・下。

(28) 瑩山禪師は十九歳の秋、寂円に参じた。後年、その時経験した稀なる宗教体験を述懐して、次の如くいつている。「老僧十九歳時、不死生_二兜率天_一、登_二不退転位_一、忝連_二五十四世湛照_一（一三三一～一二九一）であり、白雲慧曉（一二二三

法孫、恣為_二二十五世嫡孫_一」。『洞谷記』元亨三年（一三一三）十二月十日・上堂法語。曹洞宗全書・宗源（下）・p五一八・下。孤峰智璨編『常濟大師全集』・p四二一。

(28) 瑩山禪師は入寂のほぼ三ヶ月前、二つの誓願を発しているがこれを次の如く録している。「一願者、於_ア苦提心於_ア異作生生、本師寶慶寂円和尚所_ア諸共、為_ア慈氏菩薩證明、發_ア異有之故、不_レ顧_ニ身命、生生世世、可_ド如_ニ本願_ニ護持_ト」（傍線引用者）。

『洞谷記』正中二年（一三一五）五月廿三日の条。曹洞宗全書・宗源（下）・p五二・下～五二五・上。『常濟大師全集』・p四三二～四三三。

(30) 許(27)に示した『日本洞上聯燈錄』記載の、「不得_レ於_ア些_二子_一覺_ニ取_レ則_ト」という義介の語における「覺触」は、「サトリ」の意とも、「サトリ」とは似て非なる心的状態、もしくは心理的感触というほどの意にも理解され、どのように確定してよいか厳密には判じ兼ねる。またそれが、日本達摩宗においていわれていたものであるのか、義介独自の語であるのか、または『聯燈錄』の撰者・秀恕が、無作意に瑩山禪師の語を引用したものであるのか、それもまた定かではない。

(31) 『日本洞上聯燈錄』は、瑩山禪師若年の遊方参学について、「十八歳辭_ニ徹通_一 遊方首過_ニ寶慶_一 謁_ニ寂円和尚_一 南走_ニ中原_一 見_ニ万寿_一 寶_ニ覺_一 白雲_ニ萬曉_一 諸老_一 法燈坐_ニ南紀之興國_一 師往造_ニ 大乘_ニ 師往省觀_ト」（曹洞宗全書・史伝へ上▽・p二四四・下）と記している。万寿寺の宝覺禪師は東福寺二世となつた東山湛照（一三三一～一二九一）であり、白雲慧曉（一二二三

(一一九七)は、文永三年(一二六六)入元して両浙を歴遊し、法燈国師心地覓心(一一〇七—一二九八)は、建長元年(一一四九)入宋、同六年(一二五四)太宰府に帰着する。ここに掲げられた臨済の巨匠三者は、何れも東福寺開山円爾弁円(一二〇二—一二八〇)の門を敲き、或はその膝下に投じて密契を得ているが、弁円また嘉禎元年(一二三五)四月より、仁治元年(一二四〇)七月博多に帰来するまで、かの諸山を歴参して抜群の行実を賞せられ、遂に徑山に無準師範の奥証を得、その法を嗣いで帰朝している(『本朝高僧伝』『延宝伝灯録』『元亨釈書』等参照)。かかる点からしても、當時京師における東福寺の存在は大きく、開山聖一国師弁円の影響力は、かなりに著しいものであつたということができる。

(32) 曹洞宗全書・宗源(下)・p一〇・下～p一一・上。

(33) 同右・p四二五・上。T八二・p四一三・a。

(34) 滝谷琢宗著。明治十二年。

(35) 同右・十四枚裏。

(36) 孤峰智璨著。昭和四十九年合本覆刻版による。

(37) 同右。p二五〇。

(38) 駒沢学園女子短大教授・東隆真氏は、その労作『瑩山禪師の研究』において、「この点について、これまで、誰も疑義をさしはさまないが、はたして禅師は、東山湛照、白雲慧曉、心地覓心、比叡山の各地を遊歴したか、これは検討を要する問題である。というのは、すくなくとも、公けにされたいままでの伝記史料、あるいは禅師自筆の文書には、東山湛照以

下の参考について明らかにする証拠をみいだすことはできないからである」と、注目すべき問題を提出しておられる。同書・p七五。(昭和四九年)

(39) 大久保道舟氏『道元禪師伝の研究』・p四八四。嗣永芳照氏、「日本曹洞宗に於ける大日能忍の達摩宗の消長—徹通義介をめぐって—」・p三一以降・宮内庁「書陵部紀要」・昭和四年。拙稿「洞谷へ五老峰考」、駒大仏教學部紀要・第三十二号・p八六・下。

(40)

『釈禪波羅蜜次第法門』卷第五。T四六・p五一・b。

(41)

同右。

(42)

同右・p五一〇・a。

(43)

同右。

(44)

同右・b。

(45)

同右・c。

(46) 智者大師は、呼吸の仕方と諸触との関連、及びこれに対応すべき行者の用心について、次のとく述べている。「若行者見臍分明自然生厭離免於繫也 經言隨所至處繫心諦觀察 謂息入出根於臍也 間繫念時或痛如針刺 或急如繩索 或痒如蟲噉 或冷如水洗 或熱如火炙 如是諸触或光神竟寂爾者電光定也 於此時中有無量相似 行者爾時一切勿著 但努力一心而已自然得度 若不精進即退墮也(中略) 有人云 息繫不行心眼乍明倏如電光 疑是電光定 習者言 若但不見息者是息微故 忽然目明者人多語此是默然 心自此之前亦有小小便身之触 人多以為禪喜樂 師言此是十善相應心非上界也 度此一節入禪境也 履水臨淵爾乃得過耳 師言触者自知不須言

之 諸師咸以此驗人虛實 言知者恐妄想之流翻為害耳」〔天台智者大師禪門口訣〕・T四六・p五八一・b-c)。因みに永平門下の叢林には、「鼻息微通」の要領を示すものとして、「全身の毛孔で呼吸せよ」という訓訣があるが、この口伝は、次に引用する智者大師の説示を根拠とするものではあるまい。〔問何故數息時忽然忘數但知息 答心稍稍細応於一心是以失數 向者息是一數是一境與二俱所以龜 問何故復不知息但知境 答行者龜觀已除息漸微所以不見 有人言 毛孔尽開處皆出故所以無耳 師言息微故不見 此言毛孔散出者 既許出那得鼻門独不出也 言微而不見者拋繫念為語 毛孔散出者拋通暢為語〕。ここに引用した全文は、すぐ前に引いた『禪門口訣』の△中略△部分を埋めるものである。

(47) 〔摩訶止觀〕卷第九(上)・T四六・一一九・b
 (48) 同右・b-c。
 (49) 同右・c.
 (50) T四六・p五一一・b.
 (51) 同右・p五一一・c-c p五一二・a.
 (52) 同右・p五二九・c.
 (53) 同右・p一二五・c.
 (54) T三〇・一〇一九・a。所在について佐藤悦成氏の教示を得た。

(55) 「若坐禪時 身或如^レ熱 或如^レ寒 或如^レ渴 或如^レ滑 或如^レ堅 或如^レ柔 或如^レ重 或如^レ輕 或如^レ驚覺 皆息不^レ調必可^レ調^レ之」。曹洞宗全書・宗源(下)・p四二五・上。T八二・p四一三・a。

- (56) T四六・p一〇七・a。
 (57) 同右・p六二五・c。

(58) 〔大乘百法明門論〕では、五遍行が作意・触・受・想・思となつて、「作意」と「触」の順序が、『成唯識論』とは逆になっている(駒沢学園女子短大教授・太田久紀氏の教示による)。その理由や根拠について、唯識家においては議論の分れるところであり、看過すべからざる問題点の一つであろうけれども、根本的には小論の主意に抵触しないと思うので、これに関する詳細な詮索は省略した。

- (59) 曹洞宗全書・法語、p二三三・上-c。T八二・p四五九・b-c。

- (60) 同右・p二二五・上。T八二・p四五五・c。

- (61) 同・宗源(下)・p二九〇・上。T八二・p三五〇・c。
 (62) 〔正法眼藏生死〕取意。

- (63) 曹洞宗全書・宗源(下)・p四二五・上、T八二・p四一三・a。(原漢文)。

- (64) 〔正法眼藏生死〕取意。

- (65) 曹洞宗全書・法語・p二二四・上。T八二・p四五五・a。天台関係の典籍については、多く池田魯參氏の教示をうけた。もし理解や記述に誤りがあるとすれば、それは勿論、筆者の責である。

○ 御教示をいただいた諸賢に、深く感謝の意を表する。