

中世禅宗と公案

原 田 弘 道

一 はじめに

日本佛教の歴史の全体は、時代と宗派の違いによる程度の差はあれ、先進文化国の中中国佛教の影響を陰に陽に受けている。特に鎌倉・室町時代の禅宗の大勢は宋朝禪の影響を非常に強く受けている。中世日本禅宗の歴史は宋朝禪の受容と日本化の歴史であったと云つても過言ではなかろう。

ところで中国禅宗の実質的な形成は馬祖（七〇九—七八八）及びその門流の多彩な活動から始まる。彼等の説いた法の内容が従来のそれと異なるという所に禅宗としての特色がある。即ち馬祖以後の禅宗が従来の仏教と極めて異質なものとなつてゐるために、燉煌文獻が沈黙を守っていたのであらうとされる。また入唐求法僧達も『宝林伝』（貞元十七年成立、八〇一年）以後の本格的な禅宗語錄に対して殆んど関心を示していない。日本人には受容し難い本質が馬祖以後の禅宗が持つて

いたからであり、中国佛教の動きに敏感であつた奈良・平安時代の我が國の人達が禅宗の受容を鎌倉時代まで遅らせた理由として、中國的であり、土着性を持つていたためであると考えられている。⁽¹⁾それは馬祖禪の個性が文献の上で語録という新様式とそれに伴う内容的な思想を創造したためで、これが日本を始めとする諸外国に受け入れられ難き要因であつたと考えられているのである。

馬祖以後の禅は、不立文字・教外別伝を標榜し、坐禅によつて自己本具の真性を徹見しようとする従来の立場から、更にものの考え方とらえ方が超論理的即物的な性格が加わつたのであり、清規による叢林での特異な修行型態の確立が極めて中國的な性格を濃厚にしたのである。実践的体得を体系づけようとする努力と経論に対する文献学的研究を離れて、日常の言行に即したものとしての記録たる語録とが一如なるものとして捉えられているのである。つまり、仏法は系統的知

識の習得と論理的思考によつては絶対に得られないことを高らかに宣言したのであり、且つ実践したのである。思想と葛藤のうちに如何に自在を得るかが問題なのであり、俗語俗文による語録の発生はそうした新しい仏教の自覺的形成を意味していると考えられるのである。従つて公案もかゝる事情のもとに、その教育的要請に従つて生れてきたものである。⁽²⁾

ところが日本においては長いことこういつた禪には関心を示さなかつた。実践体系を受け容れる背景を持たなかつた事にもよるであろうが、仏教参考の姿勢としては鎌倉以前は道元（一二〇〇—一二五三）が『学道用心集』第七において、

神丹以東諸國。文字教網。布_レ海偏_レ山。雖_レ偏_ニ手山_一無_ニ雲心_一。
雖_レ布_ニ千海_一枯_ニ波心_一。……雖然神丹一國。已歸_ニ仏正法_一。我朝高麗等。仏正法未_ニ弘通_一。何為何為。高麗猶聞_ニ正法之名_一。我朝未_ニ曾得_ニ聞_一。前來入唐諸師。皆滯_ニ教網_一故也。雖_レ傳_ニ佛書_一。如_レ忘_ニ佛法_一。其益是何_一。其功終空_一。是乃所_ニ以不_ニ知_ニ學道之故實_一也。

と述べている如く、「学道故實」即ち仏法の要訣を知らなかつた、いや知ることが出来なかつたことによるのである。仏教の体系的知識の習得なら、人を介し、実践を介する必要はそれほど重要性を持たないが、禪は実践的把握なくしてはあり得ない。それだけに個別的でもある。知識習得の普遍的性格に比較すれば極めて限定的である。無論境涯見解の普遍性

はこの際除外しての謂であるが。いざれにしても範囲が限られている。そういうことも考えられよう。教える側から云々外人に教える方法を持たなかつたと云えるかも知れない。いざれにしても矛盾的超論理的表現の語録公案は実は実践に裏打ちされているという事実に気付くには、なを両者の交流と摸策の時間と蓄積が必要であったのである。

一方中国の禪宗は、厖大な典籍と多くの事例を残した。この大海のような多くの事例の中から、ある一つの事実を見出し、実践によつて裏付けようととする道と方法が禪者達によつて主体的に探求模策されてきた。「數ノ子」のように没個性と均等性でもつて社会に隸属している状態から脱却して、思想と体験とをもち自主的に自己の進退を考えていこうとする個性の確立を目指した。看話工夫による見性の道はその探求の結果である。

疑团と見性、蓄積と放下と二極間に凝集され簡略化される学道形態⁽⁴⁾は、人間の言葉と心の事実を重んずる実存的様相を適確に捉えたものもある。それは人間心理の普遍性に立脚しているからである。それだけに学道の焦点が固定化し、明確になつた。しかしかかる方法は人工的人為的であり、機械的である。一般化しやすい一面を持つたといえよう。しかし機械に振り回される弊害を持つた。そして看話禪が人間心理の普遍性に立脚している限り、文化的背景や知識

の差はあまり重要ではなくなる。入宋求法僧にとつても、学び易い学道体系となつてはいたのである。この中国と日本の情況の近似性、即ち条件がととのつたところ、禪における日中の出合いが、ある程度の量と質を伴つてなされたのが、それが「鎌倉」という時代であったのである。これの詳論は他日を期したいが、小論を進める上で前提的意味において必要と考えられる範囲内にその言及を留めておきたいのである。

以後の日本の禪宗の歴史は、大筋において、公案禪、看話禪として捉えられているが、一つの事実から出発して、多くの事實を積み重ねていこうとする欲求に導かれた如き展開を示している。そのように思える。果してそうか、そしてそれが然りとせば、いかなる理由によるか、またいかなる意義を持つか。こういった諸点を考慮しながら、中世臨済宗・曹洞宗の学道の性格、就中、公案の意義と機能、或いは公案の性格について少しく論考を試みたいと思うのである。

ところがまた、中世、南北朝・室町期頃を禪思想史的視野から眺めて、まことに不思議に思われる所以は、中国が既に元・明の時代に入り、急速に「念佛禪」の時代に入つてきていたにもかかわらず、入元僧、來朝僧達によつて伝えられた禪は純粹な「祖師禪」⁽⁵⁾といわれている。念佛禪が伝えられた形跡が殆どないということである。これは先学達によつて言及されているが、小論においては避けて通ることの出来ない一

考を要する問題である。

そこで、何故に中世において念佛禪が伝えられなかつたか、あるいは受容しようとなかつたか、という問題との関連において、中世禪宗の看話禪を取りあげることが、その様相をより明確にすることが出来るのではないかと考えるからに他ならない。

まず、中国における当時の念佛禪の様相を概観し、中世における念佛禪について見、そして看話禪、就中「無字」の公案に焦点をしづり、臨済宗の学道の形態を伺い、曹洞宗における学道の性格及びその特質を少しでも探り当てたいと思うのである。何故「無字」を中心に論考を進めるかも当然問題となるう。

二 元明時代の念佛禪

中世の日本仏教を通觀して興味あることは、入宋あるいは入元なりして、中國大陸の清新な仏法を求め、また宋・元からの渡来僧を、その求める仏教の上に迎え容れることに努めた勢力と、我が国にあって独自の仏教理解を深めようとするもう一つの勢力とが起つたことである。禪は中国で一宗として成立する特質を深めるに至つたことから、その一宗を求めて我が國に伝えることになり、入宋し入元した禅僧により、また宋・元から渡來した禅僧により、北条氏をはじめとする

武士の帰依を篤くすることによって栄えるのである。

一方日本にあって独自の仏教理解を深めた教えに浄土教があり、法然・親鸞によって盛んになるのであり、ついで、日蓮とか一遍とかによってその教えが説かれるのである。ここには仏教を如何なる仕方において求めるかの時代認識について眼を外に向けるか、内に向けるかによって分れるものがあったと考えられる。しかし鎌倉仏教は、いずれにしても専修・撰択を標榜して一宗の独立というものが計られ、それが時代の気運に乗って、教団の勢力がその標榜の下に拡大していくのである。

鎌倉時代に、中国禪宗が改めて伝えられたのは、我が国において平安仏教の革新が要請されたからであり、それは天台の本覺法門、真言の即身成仏思想の実践的展開である。⁽⁷⁾中国について云えど、宋の禪宗と南宋の文化の日本亡命⁽⁸⁾であり、宋朝禪、及び宋文化の伝来であり、古典化した禪文化の日本の再生である。そこで日本に伝來した禪宗は、俗に二十四流四十六伝といわれるが、江戸初期の糸半人子の『二十四流宗源図記』及び大冥団の『本朝伝來宗門略列祖伝』(四巻)によると、伝來した禪の諸伝中、その主流となつて類型を異にするものが五つあつたと考えられる。一是榮西・聖一・法燈等の流派で、教禪兼修の家風である教乘禪的性格をもつたもの。二は蘭溪・祖元等の来朝中国僧による鎌倉禪で、禪林の

清規によつて祖師禪を挙揚した立場。三は入宋求法して、純一無雑に祖師禪を挙揚し、大応・大燈・関山の三代に亘つて基盤を築いた応燈閥の一流。四には臨濟禪と別に、道元によつて伝來された純粹な正法禪。そして更に五には江戸時代に明朝の念佛禪を伝えた、中国僧隱元の黃檗宗である。

然し、鎌倉、室町時代の禪宗の全体の傾向は大陸文化の延長下にあつた。入元・入明僧の肩書が禪僧としての権威を示した。表現も漢文によつた。ところが元朝以後に於ける中国仏教の事情は急激に下降し、日本仏教を刺激する程の発展を示さぬ如くであつた。例えは近世中国仏教の主流たる念佛禪について、臨濟正宗と称する隱元(一五九一一六七三)が、独自な大陸の伝統を日本に紹介するまで、日本の仏教は殆んど関心を払わなかつたのである。禪と念佛とは、二つの仏教として、夫々の別の道を歩いていた。つまり日本では浄土系の宗派が一団体を作つたので、念佛は念佛、看話は看話ということになつてゐる。

一体に、中国禪宗は素朴な無神論から出発して、次第に汎神論的になり、禁厭的になるか、又は念佛との習合に終る事を繰りかへしているように思われる。例えは近くは唐代禪宗は、馬祖道一・百丈懷海の如き洪州宗の人々、所謂「機關」を弄ぶ時代から、五代に入つて法眼宗に属する永明延寿や天台徳韶の様に、教禪融合・禪淨一致の宗風をもつ時代に到

り、一旦更新されて、臨濟宗が清新の氣を以て勃興するが、それが再び爛熟して、元末に到ると、又念佛禪の盛行を來し、禪淨一致の思潮を生み、山林に隠遁する風尚を招いた。

天目山の中峰明本が、その中心人物であり、この他、楚石梵琦・無見先観・天如惟則等の諸老宿もこの思想を多分に有していた。日本に來朝した明極楚俊や竺仙梵遷も亦この思潮に染んだ人々である。中峰は當代きつての禪僧であるが、儒釈の調和・教禪一致・禪淨の習合等の思想もあつた。中国は念佛禪の傾向になつていつたのである。

念佛禪という語は、何時の頃から使用されたのか不明であるが、教禪一致とか禪淨双修とかいうような使い方から、稱名念佛と坐禪を双修する人々を念佛禪の人と呼び慣わしたのではないかと考えられる。更に念佛を公案と考へ、例えは十五世紀末の毒峯季善は

一切以_レ了_二生死大事_一、為_三己重任_一、抖_二擞_一精神_一、看_三這念佛底是
誰_一、要_下在_二這誰字上_一著到_上。（『皇明名僧輯略』⁽⁸⁾）

と示している如く、念佛しながら、その当体をつきとめんとするような念佛公案の禪をも念佛禪と称するようである。⁽⁹⁾このように念佛禪には二義存すると考えられるが、前者の代表として永明延寿（九〇四—九七五）が挙げられる。彼は念佛思想を參禪中に導きこんだ最初の禪匠であるが、參禪者にとって念佛行が重要性を有することを認めている。『淨土旨訣』に

有_レ禪無_二淨土_一、十人九錯_レ路_一、無_レ禪有_二淨土_一、萬修萬人去_一、有_レ
禪有_二淨土_一、猶如_二戴_レ角虎_一。（⁽¹⁰⁾）

とあり、更に禪は理性を明めて人師となる教であり、淨業を修するは來世に仏祖となる道であるという、このような中国佛教者の仏教受容の仕方によつて、兎に角禪と淨土が双修されたことは事實である。しかし延寿は如何にして禪と念佛を同時に行すべきかなどについて論及する所がないので、正確な意味は容易に理解し難い。

後者の念佛を公案として参究した始まりは真歇清了（一〇八九—一一五一）とされているが、元代以後、念佛の行が參禪者の間に浸透していく過程に、参究念佛、參禪念佛、追究念佛などと呼ばれる学道が看話工夫の一法として行われるようになり、優曇虛舟普度（一二四九—一三三〇頃）の言葉として空谷景隆（一三九三—一四六六）が、

優曇和尚、令提念佛的是誰。汝今不必用此等法。但平等念去。
但念不忘、忽然触境遇縁、打著転身一句、始知寂光淨土不離此
處、阿弥陀佛不越自心。（『禪閑策進』「諸祖法語第一」⁽¹²⁾）

と伝えており、断曇智徹（一三一〇—）は

念佛一声、或三五七声、默默返問、這一聲仏、從何處起。又問、
這念佛的是誰、有疑只管疑去。若問處不親、疑情不切、再舉箇
畢竟這念佛的是誰。於前一問少疑、只向念佛是誰、諦審諦
問。（『禪閑策進』「諸祖法語第一」知徹禪師淨土玄門⁽¹³⁾）

とあり、楚山紹琦（一四〇四—一四七三）は弟子の一人秀峯居士に示して、

夫念佛者、当レ知ニ念佛即是心、未審、心是何物、須レ要レ看ニ這一念佛心、從ニ何處ニ念起、後又要レ看ニ破這看的人、畢竟是誰、這裏有ニ箇入處、便知ニ圓悟禪師道、不是心、不是物、是箇甚麼

（『皇明名僧輯略』¹⁴）

と、真に禪修行せんと思うもの、即ち公案工夫に専心ならんと欲する者はかく念佛を取扱うべしと教えている。十四世紀の初期に栄えた元代における偉材天如惟則（一一三五四）は、『語錄』において、

有ニ出家在家諸弟子、念佛脩淨土者、自疑ニ念佛與ニ參禪ニ不セ同、蓋不レ知ニ參禪念佛、不レ同而同ニ也、參禪為レ了ニ生死、念佛亦為レ了ニ生死、參禪者直接ニ人心、見性成佛、念佛者達ニ惟心淨土、見ニ本性彌陀、既曰ニ本性彌陀、惟心淨土、豈有レ不レ同者哉、經云、譬如ニ大城、外有ニ四門、隨ニ方來ニ者、非レ止ニ一路、蓋以入門雖レ異。到レ城則同、參禪念佛者、亦各隨ニ其根器所ニ宜而已、豈有レ異哉

と禪と念佛との異同と一致点を明確に決定しようとしている。天奇本瑞（一一四九七）は示衆で、

終日念佛、不知全寔仏念。如不知、須看箇念佛的是誰。眼就看定、心就摹定、務要討箇下落。（『禪閑策進』「諸祖法語節要第

一〇

四八二）、共に楊岐派に属している諸禪師によつて、提撕されていたことが分るのである。

空谷景隆（一三九三—一四六六）は、必ずしも念佛公案を用いる要はないとし、弟子に「只念佛すべし、参究心を具するを要せず」と忠告し、「要是信を具して静かに念佛し、世俗の事項に煩惱せられざれ」と諭している。

念佛一門、捷徑修行之要也、識ニ破比身不實、世間虛妄是生死根、惟淨土可レ歸、念佛可レ恃、緊念漫念、高聲低聲、總無ニ拘礙、但令ニ身心、閑淡、默念、不レ忘ニ靜闘、閑忙一而無セ二、忽然觸レ境遇ニ緣、打ニ著轉身一句、始知、寂光淨土、不レ離ニ此處、阿彌陀佛、不レ越ニ自心、雖ニ然如ニ是、若乃將レ心求ニ悟、反成ニ障礙、佛性是自然之物、不レ屬ニ心思意解、若見ニ恁麼說、爾便執ニ箇無心、又成ニ大病、但以ニ信心ニ為レ本、一切雜念、都不レ隨ニ之、如是行去、總然不レ悟、沒後亦生ニ淨土、階級進修、無レ有ニ退轉、優曇和尚、令レ提云、念佛者是誰、或云、那箇是我本性阿彌陀、謂ニ是摶心念佛、參究念佛汝今不ニ必用ニ此等法、只用ニ平常念ニ去（『皇明名僧輯略』¹⁷）

念佛は必ずしも参究心の強烈化によつて裏付けられるを要せずといふ空谷の言葉は、機の問題を考慮してのことであるが、单持名号、直念を勧めたことが、口称の機械的方法に對して一条の道を開いている。しかし比事実は十四世紀以後の中国禪の一部に對して、白隱及びその一派をして憤激せしめた所以ともなつたのである。『禪閑策進』等多くの著作をと念佛公案の工夫の仕方を説き、前掲の毒峰季（本）善（一一

なした雲棲株宏（一五三五一六一五）は後に白隱慧鶴（一六

八五一七六八）によつて批判されているが、雲棲は空谷景隆の所説に註釈を加えていう。

諸師多教人參念佛是誰、惟景隆云、不_ニ必用_ニ此等法、隨_レ病製_レ方、逗_レ機施_レ教、二各有旨、不可_ニ是_レ此非_ニ彼、（『皇明名僧輯略』⁽¹⁸⁾）

と過度に悟りに熱中することへの警告として、心理的事実に基盤を置いた念佛口称の方法を勧めるのである。

明代の念佛禪は、株宏に代表され、円澄及び徳清等が取り上げて論じており、その後も盛んに行われたようである。天寧の法舟に参じた雨谷法会（一五〇一一五七五）は、「念佛是誰」を参究したといふ、如空（一四九一—五八〇）の師野翁曉本は、念佛するこれ誰ぞ、を体究し、湛然円澄も「念佛是誰」を看すること三昼夜にして省を得、嵩山智季（一五八八—一六五七、鷺湖底心下）もこの公案によつて省悟したといふ、妙峰福登（一五四〇—一六一二）は雲谷に参じ工夫せしめられたといわれる。

一方曹洞宗においても、淨土法門に深い関心を示した禅者として、大方祖通（一四八六—五七〇）、大方如遷（一五三八—一五九二）、寿昌惠経（一五四七—六一七）、前述の湛然円澄（一五六一一六二六）、無異元来（一五七五一一六三〇）、永覺元賢（一五七八一一六五七）、雪閔智闍（一六〇五一一六五七）等

が挙げられる。⁽¹⁹⁾

以上概観した如く、中国においては看話工夫の禅と共に念佛禪が行われ、元・明と降るにつれて念佛禪の傾向が強くなつてきた。中国僧の中には「法門に八万四千あるも一句の阿彌陀仏に如かず。公案に一千七百則あるというもまた一句の阿彌陀仏に如かず」（『帰元直指』）といつてゐる。このように中国において何故に禅と念佛とが同時に実践されたか、その理由について、鈴木大拙博士は

禅は餘りに哲学的であるので、これは勿論普通に云ふ『哲学的』ではないが、どうも情緒面の生活を無視する危険を多量に具へて居る。即ち禅者は、過度に悟に熱中すと云ふべきで、その結果禅は屢々無智、不幸、不正に充ちて居る人生に注ぐべき、涙の源を枯渴せしめたと云つてよい。斯くて禅は、念佛行者によつて如何にも生々と感ぜられて居る、淨妙樂土に対する希望を全く排除する。延壽が、禅は念佛を伴はなくてはならないと云ふ時、彼は此の事を意味したのであるまいか。⁽²⁰⁾

と述べ、禅理解における智慧から慈悲への方向で、禅者が念佛を攝取していつたと見てゐる。藤吉慈海氏は理由として、⁽²¹⁾ 禅の悟道の困難なことから易行の念佛に傾く場合、禅淨が一つと自得して双修する場合、禅に悟徹した人が自覚的に念佛を修する場合、念佛者の側から禅が必要とされる場合、無自覺的な禅淨双修の場合の五つをあげられている。

いざれにしても禅淨双修の思想の根柢には中国人のもつ融合思想から禅も念佛も同じ仏教内の実践で、これを共に修することによつて、現世は安穩に未来は極楽浄土に往生するという、ある意味では非常に功利的現実主義的思考と無関係ではないと考えられる。従つて便宜主義的実用主義的であり、機能主義的実践の体系が重んぜられた結果と見ることは一応可能であろう。

二 中世禪宗と念佛禪

念佛禪の主張するところを換言すれば憨山德清(一五四六—

一六二三)のいう「塵勞中極易得力」(『憨山大師夢遊集』卷二)ということになり、念佛の即物的な易行に尽きるのである。

憨山元賢(永覚)の表現を用いれば「求其修持最易入道最穩
収功最速者、則莫如淨土一門也」(『淨慈要語』²²)といふことになる。しかし淨土といい、念佛といつても法然や親鸞の淨土教とは異なつて、穢土の外に淨土を求めるのではなく、己が心中に淨土を求め阿彌陀仏を認めようとする「唯心淨土」であり、「己身彌陀」である。この易行觀にもとづく禪の念佛との双修は、わが国においては隱元隆琦(一五九二—一六七三)の黃檗宗の渡来と共に急速に拡がり、白隱の時代には「禪にして淨土を兼ねる底、麻の如く粟に似たり」(『叢柑子』)として淨土を兼ねるは、虎にして翼を挾む者なつた有様であった。

ところが鎌倉時代や南北朝時代に入宋求法した日本僧やわが國へ來朝して禪を伝えた中国僧は、すでに宋代以後禪と念佛とを双修する念佛禪の傾向が盛んであつたにかゝわらず、全体の傾向としては、純一なかたちにおいて禪を伝えた。特に大應・大燈・閑山の応燈閑門流は純一無雜な祖師禪といわれる。それが伝持されて江戸時代に入ったものである。事情は道元の門流における曹洞宗もほど同様である。これは一体如何なる理由にもとづくのであらうか。何故に中世において念佛禪が伝来せず、江戸期になるまで待たねばならなかつたか。²³

まずこの問題について、歴史的に概観することから入つていこう。

専修念佛の行者、唐の善導を心の師とし、その教えにしたがつて日本淨土教を用いた法然は禪を修することなく、専ら口称念佛の一行為をすすめた。したがつて日本の淨土教も口称念佛の実践以外は雜行雜修として排除し、他力本願の信仰を深め、口称念佛の一行為に徹する淨土教として発展した。したがつて禪宗においても、白隱が『叢柑子』で、

云ふ事勿れ、禪にして淨土を兼ねるは、虎にして翼を挾む者なりと、錯々。²⁵

とする態度にみられるように、臨濟も曹洞も共に淨土系への接近を嫌い、公案三昧ないし只管打坐に徹した。道元(一二

○〇一一五三)は『正法眼藏』「弁道話」において、
おろかに千万誦の口業をしきりにして、仏道にいたらんとする
は、なほこれながえをきたにして、越にむかはんとおもはんが
ごとし。……口聲をひまなくせる、春の田のかへるの、昼夜に

なくがごとし、つひに又益なし。(岩波文庫、上巻六一頁)
と徹底した念仏否定の態度を打ち出している。觀音信仰にも
篤かつた瑩山紹瑾(一二六八—一三三五)は『瑩山清規』にお
いて、『禪苑清規』にみられるような禪淨習合的な色彩をき
れいに払拭して改正している。

無準師範の法嗣、台密の秘奥を極めた權威者である圓爾弁
円(一二〇一—一二八〇)は、後嵯峨天皇に『宗鏡錄』を進講
しているが、『法語』において、

禪とは仏心なり、律とは外相なり、教は言説なり、稱名は方便
なり、これらの三昧みな仏心より出でたり。故にこの宗を根本
とするなり(26)

と禪を根本とし、念仏を方便として位置づけ、少し柔軟な態
度を示している。

無本覺心(一二〇七—一二九八)は、『由良開山法燈國師法
語』で、「惡念起レバ地獄ニヲチ。善心生ズレバ淨土ニ生ル。」
と説き、更に『法燈國師緣起』の師八十歳の条に、

汝高野有綠速登山而於宣原可唱念仏賜鉢鼓一丁……所以於此地
立堂表九品淨土為念仏三昧之道場。(28)

と念仏を勧めている。しかし覺心下の念仏行は後に高野山の
立堂表九品淨土為念仏三昧之道場。

萱堂聖の中に吸收され(29)、禪者の系統は、嫩桂正榮伝に「大凡
法燈國師之法不_レ嗣_ニ十世。今掃_レ土而盡。悲夫。」(『本朝高僧傳
卷二十五』大日本佛教全書一〇二、三五六〇)とあつて、定着し
なかつたことが分る。

復古禪を唱えた虛堂智愚の法を伝えた南浦紹明(一二三五—
一三〇八)は『大應仮名法語』において、

凡そ一千七百則の公案は、皆一心の異名なり。或時は体を指
し或時は用を指し相を指す。或時は体用相を一句に現はす時あ
り。此の如く語は無量なりと雖も、指す處は本地の風光、本来
の面目を顯はさず。人皆其句を守りて、其理を知らず、此の如
き人は、不立文字の宗旨を滅却して、稱名念仏の人におなじ。
又株(30)を守て兎を待つに異らず。

と禪淨を明確に区別している。更に

古人は無心と云へり。箇様に心得なば、念より結ぶ生死はある
べからず。此の如く見て知りはつるを、一分の見性得果と云ふ
なり。其上には厭ふべき生死も無く、欣ふ可き極楽も無し。迷
悟の隔ても無く、凡聖の差別も無し。此処を生死を離るゝと云
ひ、淨土に往生すと云ひ、佛に作るとも云ふなり。故に觀無量
寿經には、是心作仏、是心是仏、諸佛正遍知海從_ニ心想_ニ生と云
ひ、往生禮讚の晨朝の讚には、西方遠しと謂ふこと莫れと云
ひ、西方己が心に安するとも云へり。又黒谷の金剛法界章には、阿彌陀とは心の異名なりと云ふ。法華の妙の字を訛するに
は、妙とは心なり。是の様に心得なば、唱へざれども鎮へに念
仏し、行ぜざれども自ら極樂の衆生なり。是は教家の意なり。

若し夫れ教外別伝と云ふは、鏡も影も打破して、總て六識の思量を絶し、迷悟の差別を為さず、念は有らばあれ、無くばなけれ、其れにも倚らず、是非を存せず、是非を離れず、唯知識の下す處の一句を得て、慥に透らんと工夫する也。其一句とは、知識授けて曰く、父母未生以前の本来の面目、一句に答へ來れど。是れを答ふるに、心意識を以て案すべからず。又之れを離て案せず、道理を以ても答へず、道理を離ても答えず、只問へば答るばかりなり。鐘を打つに鐘木に隨て響くが如く、名を喚ばれて、名に隨て麿るが如し。利根の者は、與るは即ち答ふ。鈍根の者とて、半年一年十年二十年にも退轉なく辛苦すれば、⁽³¹⁾終に透らずと云ふことなし。

と教外別伝の立場を主張している。

幻住庵に住し、隱遁的な禪風を挙揚した中峰明本（一二六三—一二三三）は禪淨双修の人として知られるが、日本人にして彼に参じ、その法を嗣いだ者に、遠渓祖雄・明叟斎哲・業海本淨・復庵宗己・古先印元・無隱元晦・義南等があり、参叩した者に、孤峰覚明・寂室元光・無礙妙謙・可翁宗然・聞溪良聰・嵩山居中・古源邵元・別源圓旨・大智祖繼・靈叟太古・足庵祖麟・默庵靈淵等があるが、遠渓祖雄（一二八六一三四四）は、

上天目^二拜中峰^一。參仕十霜。密得心印。尋受^二禪戒^一。峯夢。日本丹州有^レ山。形似^二天目^一。安^二觀音像^一。翌朝召詢^レ之。師亦同^レ夢。⁽³²⁾

とわずかに伺がわせ、寂室光元（一二九〇—一三六七）は、元僧元叟行端・古林清茂・清拙正澄・靈石如芝・絕學世誠・無見先覗・斷崖了義等にも参じてゐるが、『永源寂室和尚語』⁽³³⁾で「彌陀仏」の贊三章が見える。日本禪宗の語録中に之を二、仏祖贊の条に「釈迦三尊」「出山相」「觀音大士」等と並見るには珍しいことである。又山城『法雲院文書』に寂室元光が同門の孤峯□徳に宛てた六月十八日付の書状があるが、書き送っている。これは寂室の祖母の奉持本尊であつたといふが、それにしても「夙因之程、且不思議に、且哀覺候」と隨喜しているのは、寂室自らも弥陀信仰を有していた一証とも見られる。更に『永源寂室和尚語録』の「法語」の「示禪達道人」に次の二文が存する。

六祖大師答韋使君、厥畧云、迷人念佛求生於彼、悟人自淨其心、所以佛言隨其心淨、即佛土淨、使君、東方人、但心淨即無罪、雖西方人、心不淨亦有愆、東方人造罪、念佛求生西方、西方人造罪、念佛求生何國、凡愚不了自生、不識身中淨土、願東願西云云、大凡念佛要脫生死、參禪欲悟心性、未聞悟心性底人、不脫生死、脫生死底人、豈亦迷心性、當知念佛參禪、名異體同、雖然古人云、毫釐繫念三途業因、譬爾情生、萬劫羈鍊、與麼則念也鏡上生塵、參禪也眼中著屑、只如此信得及、則不必相賺禪達道人、勤修念佛三昧、有年於此、忽來余室中、請授衣盃兼受大戒、因需日用警策、迅筆以贈云⁽³⁴⁾

と、これは念佛の修行をして来た人に与えられた指示であるが、念佛も參禅も徹底すれば畢竟同一に帰することが懇切に述べられている。これも寂室が数少い念佛禪の行者であったことの一証となろう。

来朝僧明極楚俊（一二六四—一三三八）はその広嚴寺に於ける塔院を淨土院ということによつて念佛禪的思想が存することが知れるが、彼に参じた夢窓疎石（一二七五—一三五一）は念佛思想に対し、『谷響集』³⁵⁾で、

難易の二道あらば何を好んで難を取らん、行者は兎も角も之を説く仏は愚ならずや、又下根の為に易行を説く。下根易く入るならば、上根ならば尚おさりに易く到るべし。上根なればとて難行を取る。其の理あるべからず

と反駁批判している。³⁶⁾元徳二年（一三三〇）、楚俊と共に来朝してゐる竺遷梵仏（一二九二—一三四八）にも「懷淨土詩」（『天柱集』）があることによつて、その傾向を推察することが出来るが、彼と交渉を持った日本僧春屋妙葩・中巖圓月・椿庭海壽・不聞契聞・別源圓旨等には念佛禪的傾向は見えない。

楊岐下破菴派の大善法州の法を嗣いだ偉仙方裔（一三三四—一四二四）は

永仁間。有_二嘉遁之志_一。營_二蘭若干行道山_一。即淨因是也。居_二恆兼_一修淨業。四衆忻仰。施者日日接_レ踵不_レ絕。³⁷⁾

と禪淨一致を説いてゐる。

と淨因寺を開創し、白蓮社を設けて淨業を修した。

義堂周信（一三三五—一三八八）は『宗鏡錄』を読み、補写していたことが『空華日用工夫略集』に見え、延寿の放生行為についても触れ、応安二年（一三六九）の頃に、

古書に云く、永明寿禪師放生し西方に生ず。有人死して必ず冥府に入ると。寿禪師は放生に因つて活命し、此の府を経ず。余、たまたま之を読むに感あり。³⁸⁾

と延寿の西方往生に共鳴している。向嶽寺開山法燈派の抜隊得勝（一三三七—一三八七）は『塩山和泥合水集』中に、

阿彌陀と者、衆生の仏性也、觀音勢至等の聖衆とは、自性の妙用也。衆生といふは、無明煩惱、慮知分別の心是也。臨命終の時と者、情識の寂滅する時なり。識陰寂滅すれば、心地清淨なり。是を名づけて西方淨土とし、妄心を穢土とす。經に曰、仏土を淨めんと欲ば、まづ其心をきよむべし、其心きよきに隨て仏土きよしと。只分別の想つきて、本源の自性の現前するを名づけて、一心不亂の時、阿彌陀如來の現ずるとす。かくの如く自性を悟る時、八万の煩惱転じて八万の妙義となる。是を觀音勢至等の聖衆と名づく。此故に西方淨土とて定れる処の有にはあらず、西は日月星辰のをさまる方なる故に、一切慮知分別の心のをさまり尽たる時の心肺を名づけて西方淨土とす。此故にいふ、土は軀に依て論じ、身は義に依て立すと。自心を三身にとる時法身を阿彌陀とし、報化の二身を觀音勢至とす、実には只是一心なり。³⁹⁾

このように中世においては禅淨思想についてはほとんどの禅者は闇説する所がなく、従つて禅淨一致思想に立つたとは見難く、積極的に肯定する禅者は見てきた如く少數派に属し、否定的見解の方が全体を占めていると見ることが出来よう。

江戸時代に入り、隱元が承応三年（一六五四年）来朝するのであるが、道者超元が前駆的役割を果して、いたとは云え、松島の瑞巖寺で雲居希膺が『往生要歌』を作つて念佛禪を鼓吹してお⁽⁴⁰⁾り、鈴木正三（一五七九—一六五五）は『念佛草子』『二人比丘尼』等で念佛觀が伺え、『驢鞍橋』では正三一流の念佛禪が説かれている。

白隱は禅淨双修に對して、『叢柑子』で、

你等身は禪門に在りて肩に心宗の法衣を掛け、口に老員の禪徒なりと稱して、内には竊に稱名念佛して、禪門を汚濁して宗趣を混乱する事は何たる事ぞや。若し真正の淨業を追慕し仏名を請受るぞとなれば、何んぞ明白に一員の淨業の上人と成りて、總盤を張り、木魚を据ゑ、普く四衆を勸化し、昼夜に高声念佛して大事を決定せざる。胡為ぞ其怪しきや。他の獅子皮を着けて、却て野子鳴を成す者とせんか。恰も蝙蝠の鳥にもあらず鼠にもあらざるが如し。⁽⁴²⁾

とあり、中世と違ひ日本の佛教界にも、かなり禅淨双修する者がいたと思われるが、白隱は双修は混乱であると見る。禅の念佛への接近は易行への墮落であり、その結果は双修の不

可能を可能とする錯誤を犯すものであり、宗趣の混乱を惹き起こすものとしている。

然るに禪門に於て專唱称名往生を希望する事は、古へ禪苑枯せず真風未だ地に墜ちざりし日は一向になき事なり。西天の四七、唐土の二三、伝燈歴代の祖師、南嶽、青原、馬祖、石頭、百丈、黃檗、南泉、長沙、臨濟、興化、南院、風穴、首山、汾陽、慈明、黃竜、真淨、晦堂、息耕、妙喜、及び五家七宗の諸老をさへに、梁陳隋唐宋元の間、六朝の大宗匠、各々孤危の宗風を立て、臂に奪命の神符を繋け、口に法窟の爪牙を咬み鳴らして、たゞ宗風の地に墮ちん事を恐れて、昼夜に願輪に答つて、屹々として怠る事なし。破口にも往生淨土の事を論ぜず。悲哉、時乎、命乎、大雅枯れて桑間湧き、古曲亞して鄭衛震ふ。流へて大明の末に至つて、雲棲の株宏なる者あり。參玄力足らず、見道眼暗ふして進むに寂滅の樂みなく、退くに生死の恐れあり。悲嘆抑へ難く、終に遠公蓮社の遺韻を慕ふて、祖庭孤危の真修を捨て、自ら蓮池大師と稱して弥陀経の疏鈔を造り、大に主張して後学を引く。鞍山の元賢永覺大師、淨慈要語を造つて擊節して輔け佐く。此に於て漢土に普く、扶桑に溢れて、終に救ふ事無きに至る。仮令今の世に當つて臨濟、德山、汾陽、慈明、黃竜、真淨、息耕、妙喜の諸老、臂を褰げ歯を切り、牛に睡して攘斥すると云ふとも此の狂瀾を回へす事能はじ。是れ全く淨業の宗旨を侮し、專唱の修行を輕賤するにあらず。禪門に在りながら、禪定を修せず、參禪に懶く、志行懶惰にして、見性眼昏く禪學力乏しくして、茫々として一生を過ぎ了つて、命日崦嵫に逼るに及んで、來生永劫の苦輪を恐れ、俄

に欣求淨土の行課を勤め、在家無知の男女に対し、いかめしげに長念珠かい爪ぐり、高念佛しながら、末代下根の我等に似合たる厭離穢土の専修に超えたる事は侍らぬぞとよなど、頭秀ろに歯疎なるが、動もすれば殊勝げに打ち泣き打ち泣き、目をしばたきて口説き立てたるは、実々しけれども、從前曾て修せざる禅学何の靈験があらん云々。〔遠羅天釜⁽⁴³⁾〕

これは「念佛と公案との優劣如何といふ間に答ふる書」中の文であるが、これによると白隱は禅の念佛への接近は雲棲株宏、鼓山元賢によるとし、その接近の風を批難排撃するのである。ともあれ白隱は念佛禅に対し批判的であつて、疑团のおこらない念佛は参究心をぶらせ、仏法の究極に到達することができないとしている。もつとも白隱は念佛単独について、その淨業の宗旨を侮することなく、公案と同一視していふとされる。⁽⁴⁴⁾それは念佛行者も禅修行者も勇銳の志があつて始めて同じと云い得るとされ、あくまで工夫の純、志念の堅であることを禅と念佛との間に同じく問題としている。かゝる見地からは禅も念佛も見道の助因、輔助とする点で同一視し、見性と往生とを同じに解しているとされる。しかし同じことは二つが双修できる一つと云ふことではなく、いずれを修するも同じというのである。

そこで白隱が禅淨双修を批判するのは、禅の念佛への接近の根底には、禅者の志行の懶惰からくる易行化の存すること

を観破しているからである。禅の念佛的易行化の大勢は古徳の力量を俟つても何ともしがたいものがあつたが、禅淨双修の禅徒は庸才懦弱の徒であり、杜撰の徒であり、邪魔外道の種族であるといふのである。

白隱はこのように禅の念佛への接近という面から捉えているのであるが、同じ双修の問題について、念佛から禅へという視点から捉へたものに鈴木大拙博士の見解がある。博士には前述の如く、禅の哲学的性格から情緒的面を包摶してきた結果であるとする見解があり、藤吉慈海氏も、禅は智慧を主とする男性的な意志の宗教であり、念佛は慈悲を主とする女性的な感情の宗教であるから、眞の禅者は智にとゞまらず、慈悲の行に出てくるのが自然で、念佛はその慈悲を代表するものであると積極的意義を認めていふ。⁽⁴⁵⁾念佛行が人に平等の慈悲を体得し自覚させる働きが存するとして禅の日常化、普遍化に役立つとする見解である。

しかし鈴木博士は一方『禅思想史研究』で、

元来念佛と看話とは対比せらるべき性質のものではないのである。念佛は念佛として、或は口称念佛、即ち称名としても、特殊の意味を持つもので看話とは全くその範疇を異にする。

淨土宗及び淨土真宗の念佛は、仏の本願に帰依するの義である。看話禅の如く見性しようといふのではない。本願を念することと、仏を見ること或は仏性を見ることは本質的に相違する。本願を念することは念佛であるが、念佛者は念佛と云う行

で、仏を見たいというのではない。仏の本願—それは無縁の大悲を体とするものであるが、その本願にすがって、罪業の身から脱したいと云うのである。念佛者の中心意識は他力本願に在るべきで、禅者の如く悟りをひらくなどというところにはない。悟りは彼土で開くので、此土でなし得べきすべては、彌陀の願力に乗じて、彼土往生が確かめられれば、それで念佛の能事畢矣るわけである。然るに此くあるべき念佛行がいつのまにか、看話的方面へ傾いて来た。

それなら念佛と看話とどこで関連するかというに、念佛行がその本来の意味から離れて、只何となく或は無闇に繰り返され、一日に一萬遍とか三萬遍の稱名念佛が行ぜられ、それが淨土往生への功德力となると考え始めたときからである。念佛そのことが功德であるとか、往生業の切り札であると云ふ風に觀せられるのは行者の方に在りて、仏の本願力を切実に、その本来の意味において感することが薄くなつたからである。本願力に対する信心が確固たるものでさえあれば、念佛稱名は思い出るまゝでよいわけである。

それが顛落して念佛そのことが意識の中心を占めて来ると、念佛は看話禪の公案と同じ性質を帶びてくる。それは人間心理の避け難き事実であるから、禅経験の促進策として、念佛と公案と何れをとるべきかという問題が自ら湧いてくる。

と述べられ、念佛の墮落、形式化が禅への接近を可能ならしめたとしている。つまりそれは念佛の質から量への性格的転換ということであるが、仏の本願の信への不足が原因であ

り、切実な希求心、探求心の欠如を意味しよう。そこで白隱も云つてゐるように念佛では疑が起らない。疑が起らぬと悟ることがないから公案の方がよいということになる。⁽⁴⁷⁾ この疑なるものは所謂る大疑現前底といいうものであろう。それで元・明代の禪匠には「這箇念佛的畢竟是誰」といつて、疑情を鞭起し、反復参究せよと教えるものもある。しかし必ずしも「是誰」と疑はなくてもよいと云うものもある。空谷景隆は云つてゐる。

優曇和尚、全提云、念佛是誰。或云那箇是我本性阿彌陀。⁽⁴⁸⁾ 謂是攝心念佛、參究念佛。汝今不_ミ必用_ニ此等法。只用平常念去。攝心念佛とか參究念佛とかいうものは何れも偏執する必要のない事は、『皇明名僧輯略』の編者である雲棲の株宏も云つてゐる。景隆は、

緊念漫念、高聲低聲、總無拘礙、但令下身心、閑淡、默然、不忘_ニ靜閑、閑忙一而無_ニ二。⁽⁴⁹⁾

という様に念佛して行くと、境に触れて忽然と打著して、転身の一句を發得することがあるという。この場合においては「自ら疑い自ら問う、自ら問う自ら疑い、自ら逼まり自ら追い、自ら改め自ら究める」など云うことなしに、只々平生の念に任せて、南無阿彌陀仏、南無阿彌陀仏とやつていれば、機熟するに従つて、自ら打発すると云うのである。

以上見てきた如く、禪淨双修はいずれの側からしても、大

衆化、易行化、形式化、画一化、均一化を伴つた学道型態として、その歴史的背景と共に理解できるのであるが、日本に受容されなかつたのはそれは元朝以後における中国仏教が日本の仏教を刺激する程の発展を示さなかつた事を意味しよう。念佛禪の如く、宗教の普遍化は一面鈍化を招く。學人においては求道の志気が低下する。逆に求道の志気の低下が招いた結果と見ることも或は出来よう。その点は上述の諸点から理解できる。臨濟正宗と称する隱元が、独自な大陸の伝統を我が國に紹介するまで、日本の仏教は殆んど念佛禪に関心を払わなかつたのである。大陸の事情は以上の如くであるが、しかし大陸仏教を受容する我が國の事情についても考慮を払う必要がある。それは禪と念佛とは、二つの仏教として夫々の別の道を歩いてきた歴史的現実を見落してはならないからである。

中世鎌倉以後、來朝・入宋入元僧による、禪宗によつて代表される仏法と、国内にあつて独自の仏教理解を深めんとした勢力が存した。法然・親鸞とか日蓮・一遍等である。我が國では中國と違つて教団の存立が官許によるものでなく、衆の力にたのむことによつて成立してきた。従つて自からの宗旨を明確にすることが必要であり、自宗の優位を他宗に対しても強調することになり、こゝに専修、一行を標榜して一宗の独立が計られ、時代の氣運に乗つて、臨濟宗、曹洞宗、淨土

宗、淨土真宗等の教団の勢力の拡大が見られるようになつたのである。つまり修行形態が雑修か專修かであり、それは綜合から単一化（単純化）への動きだつた訳であるが、更に教団の中に大衆、在家者が加わることによつて、易行主義的傾向をとる形で総合するようになつた。これが⁽⁵⁰⁾出家中心の兼修的性格の平安仏教と大きく異つてゐる点である。つまり多くの信仰人口を一宗が勢力的に存立するために獲得することが不可欠となつてきたのである。それは誰にでも分り易い仏教でなくてはならなかつたのである。

かかる事情のもと禪淨はそれぞれ独立の宗団として形成され、互いに融合しにくい性格のものとなつてゐたのである。従つて中世禪宗が念佛禪を受容するということは、宗団的独立性を犠牲に供することになるのである。このように彼我の事情によつて中世において念佛禪が行われなかつた理由の一端が理解できるのである。そこで次に洞済両宗の性格が如何なるものであつたかが問題となろう。

四 中世臨濟禪と公案

南北朝・室町時代の曹洞禪は、教団史の上では發展時代といふべき時期であるが、宗旨は十七世紀以降、即ち江戸時代に於けるような『正法眼藏』中心のそれではなく、修道実践の面から云えど、臨濟宗同様数多い公案の参究を主とするも

のであった。大久保博士は、

だいたい曹洞宗内において公案の流行したのは室町時代であつて、門派を異にするに従つて各派の「門参」なるものが発生し、これに参究しその閑門を透得するを衲僧の一大事とした。

その内容は古則を轉録したもので、各派それぞれの特色を加味し、師資次第に相伝した。⁽⁵¹⁾

と述べ、臨濟宗同様公案禪が行われていたといわれる。⁽⁵²⁾ それはまた臨濟宗林下の各派に存する「密參錄」が曹洞宗においてもこの種のものが行なわれていたこと、両派の人的交渉の結果宗風が接近してきたこと⁽⁵³⁾、また曹洞宗において、公案・古則について、参学者がそれぞれの門派・宗派において秘密裡に伝授された著語の方法の秘訣を書き留めた書である「本參」「門參」「代語抄」等所謂「抄物」と称せられる数多くの参考手控帳ともいうべきものが残されていることによつて裏づけられる。従つて洞済共通の公案禪の時代であつたと一応いう事は出来よう。然しながら、玉村氏は洞済両宗の家風に差がなかつたという見方に対しても、

「柏樹子」「平常心是道」「趙州無」である。

そして又公案は学人の禅的理解が正当なるか否かを驗する場合にも用いられる問題でもある。このように一義存するが、これは二而一ともいるべき性格のものである。それは公案の目的は学人の心中に見性意識の開発を促すに在る。即ち公案的叙述によつて表象されてゐる所の意識状態を再現せしめるところにある。それは公案が理解された時、その公案を裏付けているところの心的状態が理解されると考えられるからである。此の心的状態が悟りの意識に他ならない。このよううに工夫と弁檢に公案を用いる禪を公案禪（看話禪）と一應いる。

曹洞宗において五位が参究されていたことは事実である。⁽⁵⁵⁾ この問題は既に取り上げてゐるが、洞済共通と目される公案禪について、まだ検討されたことがないと思われる所以、少しく論考を試みてみよう。

云うことができよう。

この看話禪は五祖法演（一一〇四）に始まり、大慧（一〇八九一一六三）によって確立され、法系の異なる開福道寧（一〇五三一一一三）の五世に当る無門慧開（一一八三一一六〇）によって体系化され、『無門関』に結実したのである。つまりそれは「趙州無字」の公案を軸として展開したものである。大慧は「多きことを争わざるべきなり、但だ只だ箇の無字を看よ。得と不得を管すること莫かれ」（大慧書）と云つて、いる如く、工夫する公案は「無」の一字の一則を原則とする。

上堂拳。僧問趙州。狗子還有仏性也無。州云無。一切衆生皆有仏性。狗子為什麼却無。州云。為伊有業識在。師云。大衆爾諸人。尋常作麼生會。老僧尋常只與無字便休。爾若透得這一箇字。天下人不奈爾何。爾諸人作麼生透。還有透得徹底麼。有則出來道看。我也不要爾道有。也不要爾道無。也不要爾道不有不無。爾作麼生道。珍重。（大正四七、六六五b）

とあり、「ここに「無字」のみをとりあげる理由が説かれる。彼は趙州のいう無が、有無相対の無でもなければ、有無を離れた絶対の虚無でもないとして、「無字」そのものを透得し徹することを求める。大慧も同じく、『大慧書』「答富権密」に、

但將妄想顛倒底心、思量分別心、好生惡死底心、知見解会底心、欣靜厭閑底心、一時按下、只就按下處、看箇話頭。僧問趙州。狗子還有仏性也無。州云、無。此一字子、乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會。不得作道理會。不得向意根思量卜度。不得向揚眉瞬目處操根。不得向語路上作活計。不得颶在無事甲裏。不得向举起処承當。不得向文字中引証。但向十二時中、四威儀内、時時提撕、時時拳覓。

と無を器仗つまり刀劍として、一切を截断してしまわなければ、いわゆる絶対無的主体を体験することは出来ないとする。無門慧開はその場合、

莫有要透閑底。麼將三百六十骨節八萬四千毫竅。通身起箇疑團。
大慧のいうような「趙州無字」の扱いは、五祖法演以前に溯ることは出来ないが、五祖は『語録』で三ヶ所取り上げて

參箇無字。晝夜提撕。莫作虛無會。莫作有無會。如吞了箇熱鐵丸。相似吐又吐不出。蕩畫從前惡知惡覺、久久純熟。自然內外打成。一片如啞子得夢。⁽⁵⁹⁾只許自知。

と、一切の理路を絶した自由を得る唯一の方法として説かれ
る。全く同じ手法である。

日本近世公案禪の祖白隱は「法身」「機闘」「言詮」「難透」
「向上」「末後牢閑」と体系化したが、初心の学人にはまず
「隻手音声」を、次いでこの「趙州無字」の公案を課して参
禪に没頭させるのが常道で、「無字」には五年、六年の苦修
練行を強いられる学人も珍しくない。⁽⁶⁰⁾いうならば無は参禅学
道の上に最も重要な関門である。体系的に分類された数多く
の公案を次々に参究工夫するというような参禅学道の形態の
違いはあるといえ、その方法の根本義に於いては宋代公案禪
と全く軌を一にしている。

従つて宋代看話禪を受けている中世禪宗の公案禪は、「無
字」の工夫において洞済共通しているかどうか問題になろ
う。そこでこの問題について次にまず臨濟宗から見ていこ
う。

無門慧開の法を受けた覚心は四來の学徒に示すに『元亨釈
書』(六卷)は「心嘗て趙州狗子の話を以て学者に挙示す」と
⁽⁶¹⁾あり、『本朝高僧伝』『延宝伝燈錄』にも見え、法嗣の高山慈
照、東海竺源、孤峰覚明、恭翁運良、孤山至遠、嫩桂正榮、

無住思賢等も無字を参究していると思われる。『圓明國師行
實年譜』は「有時方便以無字。為鐵掃箒」(続群書類聚九上三
五二)とある。

円爾弁円は「狗子の話より入る。帖帖として寧順なる事」
を覚るが如くにして、便ち以て止觀に帰すべし……」(『元亨
釈書』七)と、又『濟北集』にも見える。

無学祖元(一二三六一一八六)は『元亨釈書』七のほか、
『本朝高僧伝』『延宝伝燈錄』にも見え、「仏光禪師塔銘」に
は「登徑山。見無準範和尚。示以狗子無仞性話令參。師承意
刻志參究。」(『続群書類聚』九上三四)とあり、「向諸弟子說。
看這無字」とある。⁽⁶²⁾

鏡堂覚円は『延宝伝燈錄』三に

⁽⁶³⁾有レ人問著切不レ得レ道。在レ圓覺來。上堂。舉_三趙州狗子無仞性
話_一。

一山一寧(一二四七一一三一七)は同書四に、

上堂。狗子有仞性。當レ臺掛起。秦時鏡。狗子無仞性。利劍佛
開天地靜。有仞性無仞性。擲_三下拂子_一曰。急々如律令。⁽⁶⁵⁾

靈山道隱は『本朝高僧伝』二四、『伝燈錄』四にも見える。

參仰山雪巖禪師。巖俾_レ看_二狗子無仞性話_一。久之契悟。⁽⁶⁶⁾

清拙正澄(一二七四一一三三九)は『伝燈錄』四に、

唯有_二堂龍象_一渾金鑄_二作背梁_一。一個趙州無字。灼然偏界難_レ藏_一。⁽⁶⁷⁾
無隱元晦は『伝燈錄』四、『高僧伝』三〇に見える。『伝燈

錄』に

凡有_ニ所問_ニ答_ク。趙州因_レ甚道_ニ個無字_。学人纔開_レ口。師便呵罵_。
中峰明本嗣₍₆₈₎。

復庵宗己は『続禪林僧宝伝』二、『高僧伝』二八、『伝燈錄』五、

上天目_ニ謁_ク中峰_。參_ニ狗子無佛性話_。晨昏提撕_。杳無_ニ所入_。峯授_ニ法語_一曰_。趙州因_レ甚道_ニ個無字_。此八個字_。此是八字閂_。字々要下著_ニ精彩_。看_上₍₆₉₎。

大拙祖能（一三二六—一三七七）は『伝燈錄』六

參_ニ險岐安_。東明日_。夢窓石_。提_ニ撕趙州狗子話_。觸_レ事有_レ省₍₇₀₎。
自不_ニ以為_ニ究竟_。

山交慧雲は『伝燈錄』十に、

毘婆尸佛早留_ニ心直到_ニ而今_、不_レ得_レ妙_。趙州無字頌曰_。趙州放_ニ出_一團鐵_。燒_ニ卻須彌_。滄海乾_。大地衆生當處死_。群魔驚倒喪_ニ心肝_。

一源會統は『扶桑禪林僧宝伝』九に見え、また、『伝燈錄』十四には

參_ニ寂室於永源_。室令_レ看_ニ趙州狗子話_。提撕六載_。杳無_ニ所悟_。或割_ニ頭膚_ニ內_ニ舍利_。或燒_ニ指節_ニ誓_ニ諸佛_。工夫不弛_。既有_ニ省所_。

東巖慧安は『高僧伝』二十一₍₇₃₎、『伝燈錄』十四のほか『東巖安禪師行實』に

請為証明。兀庵大顛勵聲曰。參禪一首。佛祖大事。豈可容易參

透_。直須提撕狗子無佛性話_。作工夫_。若透得者話_。那時上来吐露_。老僧為爾証據_。若參透胡說亂道_。誑惑々々_。《続群書類聚》九上三〇九

恭翁運良（一二六七—一三四一）は『高僧伝』二六₍₇₄₎、『伝燈錄』十五₍₇₅₎。『仏林慧日禪師塔銘』には、

後詣南紀鷲峯法燈國師_。師示以狗子話_。一夕豁然大悟_。遂吹起法燈不燄之照矣_。（《続群書類聚》九下四二四）

孤山至遠は『伝燈錄』十五に、

看_ニ趙州狗子話_。著_レ精年久_。一日觸_レ緣撞_ニ著鐵閂_。燈曰_。爾如何領會_。師曰_。豈不_レ見乃祖云_。纔涉_ニ有無_。喪身失命_。燈印曰_。許_ニ爾徹骨分明₍₇₆₎。

在庵普在は『高僧伝』三十二、『延寶伝燈錄』十五に、『扶

桑禪林僧宝伝』八には、東海竺源に参じ、建仁寺に於いて、海上堂_。舉_ニ狗子無佛性話_。在以_レ偈呈_ニ所見_。海忻然印可₍₇₇₎。

拔隊得勝は『高僧伝』三十四、『伝燈錄』十五に見える。

『高僧伝』に

勝輒往_ニ雲樹_。隨_レ衆入室_。一日參次_。峰曰_。趙州因_ニ什麼_。道_ニ個無字_。勝擬_レ開_レ口_。峰咄曰_。你將_ニ情識_ニ為_ニト度_。那_。勝於_ニ言下₍₇₈₎大悟_。感泣揮_レ淚_。明日詣禮呈_ニ投機偈_。

とあり、孤峯覺明も学人接化に「無字」を用いている事が分る。

中峰明本を始めとして中国諸禅者に参じ、念佛禪をも鼓吹した永源寺派の祖寂室元光は、『伝燈錄』十六に見える。曹

洞宗石屋眞梁は元光に参じ、「趙州無字」の参究をさせられているが、元光は、

鎌倉源元帥基氏。齋^二手簡^一諮^二決心要^一。師答書略曰。大凡提^二話頭^一做工夫。最捷徑簡直。成仏做祖基本也。雖然。只在^二當人信得及^二而^一。切冀。閣下將^二個無字^一。置^三于千鈞^一。四威儀内^二六時中^一。猛著^二精彩^一逼^二起疑情^一。參去參來。靡^レ有^二間斷^一。所謂重昏麤散。浮念雜想。不^レ待^レ遺自遺。厥志堅密不^レ退。參未^レ透。悟未^レ徹。在^二八識田中^一永做^二道種^一。生々不^レ失^二人身^一。世々不^レ墮^二惡趣^一。再出頭來。一聞千悟。⁽⁷⁹⁾

と示し、更に『語錄』「南大姫に示す章」で

汝只須らく勇猛向道の力を励まし、三百六十の骨筋八万四千の毛竅を把つて、束ねて一箇の無字となして疑團を起し、孜々として参究せば則ち正に堅兵嚴城の犯于すべからざるに似て所謂昏散等の諸魔、色声等の六賊崖を望んで退くべし。此の志久遠不変ならばなんぞ悟明の日有る事なきを患えん。我今大いに生死事大無常迅速の八字を書して以て汝に付す、好く收拾しおつて切に須臾も身辺を離却すること莫れ、わずかに工夫間断の時有るを覚えれば當に之を取つて見るべし。其の策發勸誘の功百千の良道善友と雖も以てこれに逾ること勿けん。至祝⁽⁸⁰⁾至祝。

と示し、また「鎌倉の源の左典殿に答うの書」にも無字の参究を指示している。⁽⁸¹⁾このように寂室は専門の雲水のみならず、在俗の居士大姫にもその接得の法は懇切丁寧を極めている。

彌天永釋は『高僧伝』三十七、『伝燈錄』十七に

寄^ニ心禪要^一。參^ニ寂室于永源^一。室令^レ看^ニ狗子無仏性話^一。一日倏爾契悟。室乃授^ニ法券^一

『靈仲禪英は『統扶桑禪林僧宝伝』二、『高僧伝』三十八、『伝燈錄』十七。『伝燈錄』の文は、

受^ニ室鉗槌^一。棄^ニ平生知解^一。單明^ニ大事^一。室示曰。僧問^ニ趙州^一。狗子還有^ニ仏性^一也無。州曰無。唯於^ニ無字^一起^ニ大疑情^一。痛著^ニ精彩^一看^ニ是箇什麼道理。忽爾一旦噴地一下。則千七百則陳葛藤^一。和^ニ這無字^一。一時瓦解冰消。豈不^レ快哉。師從^レ此四威儀間。提^ニ撕於茲^一。松嶺秀時在^ニ備中^一。招^レ師居^ニ松泉菴^一。師日夕請益。遂透⁽⁸³⁾徹無字^一。

と寂室に参じた禪英に松嶺道秀も参じて⁽⁸⁴⁾いる。

淨福寺總覚は『高僧伝』二十六、『伝燈錄』十八、大休正念が無字に参ぜしめている。

歸參^ニ仏源建長^一。源俾^レ看^ニ趙州狗子話^一。偶看^ニ大慧語^一。至^下不^レ壞^ニ世間相^一而談^中實相^上。有^ニ信入處^一。趨告^ニ佛源^一。源呵^レ之曰。從^レ門入者不^ニ是家珍^一。師禮拜而退。一日源上堂。舉^ニ狗子話^一曰。不^レ得^レ作^ニ有無會^一。但直下提^ニ箇無^一。遂高聲曰。無。師聞得豁然大悟⁽⁸⁵⁾。

日峯宗舜は『扶桑禪林僧宝伝』十に見え、『伝燈錄』二十八には、無文元選に

舉^ニ呈所見^一。文曰。雖然如^レ是^一。趙州因^レ甚道^ニ個無字^一。師愕然無^レ對。服^ニ膺輪下^一久而不^レ契^一。

玄室頃圭は『伝燈錄』三十三。

頃三趙州無字¹曰。趙州一著鐵峴²。嘯³月吟⁴風穿⁵口門⁶。古仏堂

前旧公案。尿⁷天狗子吐難⁸呑⁹。

幻住派・遠溪祖雄下であるが、学人接得の手段として、「三
関」なる門を建てている。本人は藻無字¹⁰に参じ透らざること六年という。

一華碩由は『伝燈錄』三十三⁽⁸⁸⁾『幻住九世一華碩由大禪師行
実之状』には

復招道玄大徹實峰派下道人室。自露柱大死底。參到五位君臣。
雖然不語合經錄意。故疑团未破。又登幻住八世法孫覺晶庵主玄
室碩圭禪師之門。示以趙州狗子話。只這一箇無字。便宗門一關
也。不得透過六年。圭禪師知是眞法器。〔続群書類聚〕九下七
八一)。

とあって実峰下大徹道玄に参じ、「露柱」「大死底人」等から始まって「君臣五位」にまで参到したが、意に合わず、覚晶庵去室碩圭に参じた。一華(雷隱)は大覺派であるが、覚晶庵にあつては玄住派の接化の手段を用いており、多面性を備えた人である。⁽⁸⁹⁾

一絲文守⁽⁹⁰⁾（一六〇七—一六四五）は『高僧伝』四十五。『伝
燈錄』三十五⁽⁹⁰⁾。『高僧伝』では、

頃三⁽⁹¹⁾狗子話¹¹曰。苦咬¹²無字¹³下¹⁴工夫¹⁵。郡箇丈夫絕後蘇。撥¹⁶轉趙
州閔楨子。倒騎¹⁷仏殿¹⁸入¹⁹紅爐²⁰。

とあり、一絲は江戸時代に没した人であるが、鳥丸光廣も無

字を參ぜしめられている。即ち、『伝燈錄』三十五、「亞相藤
光廣居士」条に

乃參²¹一絲守²²。絲俾²³看趙州無話²⁴。公注²⁵心不²⁶弛²⁷。數呈²⁸見解²⁹。絲
不³⁰肯³¹。如³²是者三年。一日豁然破³³大疑團³⁴。絲偶到³⁵門頭³⁶。公欣
迎通³⁷所見³⁸。絲投以³⁹本分事⁴⁰。

とある。

『元享糺書』の著名虎闘師諫は『伝燈錄』三十六による
と、彼の語として、

自⁴¹妙喜狗子話行⁴²以來。叢林以為⁴³定準⁴⁴。老僧少年且志⁴⁵提持⁴⁶。
定中變相雖⁴⁷有⁴⁸可⁴⁹驚可⁵⁰喜之事⁵¹。不⁵²以介⁵³懷⁵⁴。

我生平讀⁵⁵楞伽⁵⁶者多。讀⁵⁷楞嚴⁵⁸者寡。持⁵⁹狗話⁶⁰日久。持⁶¹栢話⁶²
曰淺⁶³。今日之事何其乖哉。即知⁶⁴。狗話栢話一揆也。楞伽楞嚴⁶⁵
相也⁽⁹⁴⁾。

と伝えている。聖一派に属する彼の在世中（一二七九—一三四六）頃は、狗子話が定準になつており、彼も若い頃工夫したことことが分る。

竺仙梵仙（一二九二—一三四八）の法語には、

常見⁶⁶其孜孜地做⁶⁷工夫⁶⁸。參⁶⁹趙州無字⁷⁰。有⁷¹箇入處⁷²。幾番微詰⁷³。
幾番著語⁷⁴。看⁷⁵其吐露⁷⁶亦不⁷⁷凡。然不⁷⁸可⁷⁹得⁸⁰少為⁸¹足⁽⁹⁵⁾。

月菴宗光の頌古に「狗子無仞性」に対して、
趙州一字。金毛踞地。才方回⁸²頭。橫⁸³屍萬里⁽⁶⁹⁾。
更に「月庵假名法語」十「又示」に、

故に古來明眼の宗師、人の為めにするに、機前に直截して擬議

を入れず、電轉し星飛ふか如し。僧問「雲門」如何是仏。門云、乾屎橛。又問、不_レ起_ニ一念_ニ時還有_レ過也無。門云、須彌山。僧問「趙州」、狗子還有_ニ佛性_ニ也無。州云、無。亦云、有。又僧問、如何是祖師西來意。云、庭前枯樹子。俱胝凡有_ニ所問、只堅_ニ指_レ。

徹翁義亨（天應大現）は『扶桑禪林僧宝伝』十によると、「室中垂_ニ三轉語以驗_ニ學者_ニ』（『延寶伝燈錄』二十一にも見え_ル）とあり、「贊曰」として、

只憂_ニ禪家無_ニ眼。今夏百餘人。室中舉_ニ箇_ニ狗子無_ニ仏性話。無_ニ人會得。此可_レ為_レ憂。⁽⁹⁹⁾

前にも触れたが、孤峯覺明は入元求法し、中峰明本に参じた際、『孤峯和尚行實』には

殊見中峰於天目。參禪累日。峰居常示之以趙州因甚道箇無字也。師乃下語數次。自然抓着痒處。遂與師摩頂。以至惠法衣。（『統

群書類從』九下五六九）

と「無字」を参究していたことが分る。

仏通禪師癡兀大慧は東福寺九世であるが、『枯木集』下に、問、何の字を守るべきや。答、何の字をも守るへし。然れども無の字を守るべし。問、何をか守るべきや。答、無只是無と心に覺えて、別に理由を存することなけれ。只世間塵勞妄想しそひ起らは、只心を無字の上に置きて無とばかり思ふて有無のことわさに随ふて、思ひはかることなけれ。此字に於て滋味をつけ、理由を思ひはかることなけれ。大慧禪師、この無の字に於て、不_レ用_レ作_ニ破除想、不_レ用_レ作_ニ情塵想、不_レ用_レ作_ニ佛法想、不

用_レ作_ニ玄妙想。不_レ用_レ作_ニ等悟想。取_レ要言_レ之、没_ニ滋味、無_ニ理路。只飲も無、食も無、屎も無、尿も無、往も無、回も無、臥も無、起も無、時々刻々、只此一字を心にかけて日久しければ、ねむりても驚きてもわすれずなる也。たとひ初めはことさらに心を此字に置くとも、やゝもすれば、よしなきこし方ゆくすえ、戀し恨めし等に覚えずして馳せうつるなり。此時久しうからずして無の字を擧げて心を置き、よろづの妄念を一截にさらりと打截て、只無をばかり守るへし。よく_ニ二心なく守らは、必ず生死一大事の因縁をあきらむへき也。⁽¹⁰⁰⁾

と無字参究の心得を懇切に説いている。

夢窓疎石は『夢窓國師年譜』によると、後醍醐天皇元應二年（一二三〇）条に、

覺海請歸路因便訪建長靈山和尚。山纔見來。便問趙州無字意旨如何。師曰。萬里一條鐵。山曰。不是不是。師曰。賴遇和尚不是。山休玄。師便歸。⁽¹⁰¹⁾

とあり、建長寺靈山道隱と「無字」を商量していることが分る。また夢窓は『仮名法語』で「公案提撕の心を」と題して、立たぬまとひかぬ彈にてはなつ矢は あたらすながら外れざりけり。⁽¹⁰²⁾

と歌つてゐる。

五 中世曹洞禪と公案

次に中世曹洞禪における公案禪の「無字」の参究について

見てみよう。

曹洞禪の歴史的性質からいえば默照禪の立場に立つ。大慧

の看話禪が公案を看せしめて悟りを開かせようとし、そのために先ず疑問を起させといい、大疑があつて始めて大悟があるのであって、大悟なきものは禪ではないと主張するのに対し、默照禪は、別に禪であるからといって奇抜なものではなく、唯だ坐禪が安樂の法門であつて、坐禪が仏祖の生命である。坐禪それ自身が悟りであつて、坐禪の外に悟りがあるとすれば、それは邪法であるとする、只管打坐の立場に立つてゐる。しかし道元は公案を拈提している。あるいは工夫を勧めるが如き文章もある。しかし道元の基本的立場は「現成公案」である。そこでいわゆる「公案」との相違から見て、いこう。

仏法において、証、即ち覺・仮性と、修即ち行・成仏とは何れも不可欠であるが、前者は根拠として不可欠な普遍的理法であり、後者は機縁・実践として不可欠であるといえる。その限り両者の区別・修から証であつて、証を「見性」として固定的に捉える限り、証から修への不可逆関係が明確なものとなり、修証隔別の看話禪における「無字」の工夫を中心とせる古則公案の意義と性格が特殊なものとしてそこに存する事は、既に見てきた如くである。

ところが曹洞禪においては道元は「行持上」卷に¹⁰⁴

として証と修、仮性と成仏の間に主賓の関係が存せず、何れも不可欠であつて相即不離の動的な関係にあることを示している。仮性と成仏の「同參」といふ、「修証一等」というのはそのことを示している。しかし証と修、仮性と成仏とは相互に不可分であるが、根拠となるべき証と、機縁となるべき修は抽象化して混同してはならないし、その区別が見失われると、觀念化的道をたどるか、文字通り自然観的「そのまゝ禪」になってしまふであろう。

証（仮性）はそれ自身、非実体的、非対象的な「無」「空」である。従つてそれと修（成仏）との間には、証（根拠）から修（機縁）という意味での不可逆的関係がある。「仮性は空なるが故に無と云ふ」「仮性」如く、むしろ証の無自性を介して、機縁である修（成仏）自体が根拠としての証の實在性を持つたものとして自覚されてくる。そこに証と修が可逆的な相即において把握されてくるという意味で修証一等となり、修証隔別の看話禪の「古則公案」を超えた独自の公案「現成公案」の世界へと展開していくと考えられるのである。それが身証されるのは「身心脱落」を内容とせる「只管打坐」の非思量の当体である。

修の現実において、「竹の響き妙なりと云へども自から鳴

らず」(『隨聞記』)と衆縁を強調し、衆縁即ち広義には縁起する世界のすべてのもの、狹義には同じく仏道を学ぶ大衆の力に依つてはじめて一人の学道は可能になる。ところが「三界は因縁生にあらず」(『三界唯心』)などと説かれ、一切の存在は縁起的な存在ではないと一方では論ぜられる。更に因縁生・因縁滅でなく、「莫作」としてあらわるとされる。しかしこの真実の世界は我々の見る世界と別に存在するのでなく、見るまゝの現実の世界が、昧ますことの出来ない無常因果の世界がそのまゝその世界であるに他ならない。懷奘(一九八一—二八〇)に対し、道元が不動因果の脱落について「因果歴然なり」(『隨聞記』)と答え、因果因縁の概念的理解を否定しつゝ、「明珠」や「仮性」に象徴される真実の世界を開示することと、率直にあるがまゝの因縁・因果の世界を明らかにすることとは本質的には全く同一である。これが同一として弁証されるのは具体的な因果の世界における「事」のあり方である。

我々の日常の生活経験の場、実践の場は因と果とを取り換えることは出来ない。観念的には可能でも修と証とをとりかえることは出来ない。不可逆的関係にある。ところが縁起論的論理関係では可逆的関係は自由で抽象的なものであるから、時間的前後など全く関係ない。この具体的因果(修の現実)と論理的縁起の二つは本来二而一、一而二ともいうべき

もので、それは具体的な実践の場において、確実に行ぜられる(只管打坐)、身証(身心脱落・非思量)せられて始めて一如なるものとして弁証され得るものである。⁽¹⁰⁵⁾従つて修証一等、行持道環、仮性成仏同参という場合、単純に証と修、仮性と成仏の可逆的一体性を示しているのではなく、むしろ証と修、仮性と成仏の絶対的不可逆性が証の無自性的性格の故に、また仮性空の故に絶対的に可逆化されるという意味での可逆的一体性であることが理解せられるのである。これは時間的前後の事ばかりでなく、空間的な能所一体性についても同じことをいえよう。これを道元は單的に、「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、これは可不必なり」(『谿声山色』)と示して、洞山の「悟道偈」の言葉を引いて示している。即ち有心の営みである我々の日常茶飯事の経験的事実を超えた能所混絶・能所一体の空の絶対的な真実の能動的様相を示している。

これは自己が空になることにおいて、時間空間一切存在するもの全てと縁じ合つて、能所を分ち難い一つの世界としてあると受けとれよう。先に具体的因果と論理的縁起が一つのものとして受けとれるのは具体的因果、つまり確実な実践に於てあると述べたが、正しくこれは空無我の実践体験に於いて見えて来る世界である。さればこそ道元は真実の世界、縁起の世界への道を閉ざしてしまう撥無因果を厳しく否定

し、「たとひ因縁生法をあきらむとも、さらに非因縁生法をあきらむべし」（自證三昧）との説示がなされるのである。

『正法眼藏』「弁道話」に左の一文がある。

こゝをもてわづかに一人一時の坐禪なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通するがゆゑに、無尽法界のなかに、去來現に常恒の仏化道事をなすなり。彼々ともに一等の同修なり、同証なり。

道元の時間・空間論の基本を示している。即ち坐禪人は坐禪の当処に於て、純粹意識を現成し、それを契機として時間的には三世と円通し、空間的には十方の諸法と冥合し、法界一相の統一態を構成するのである。従つてそこには存在するものすべてがそのまま悟りの姿を現成している「現成公案」ということができよう。

これが時間論・存在論的に捉えられているのが「有時」の思想である。「有時」卷には時が有、有が時とあって、時間

即存在、時間とは諸法、存在それ自体であるとする。一切諸法は『正法眼藏』「海印三昧」卷において、一切は全露の姿で、いまこゝに現前しているという。更にそれは前後際断した独立無伴の存在として、「現成公案」卷で、薪と灰との例で示され、薪は一面では経歷して前後と関連しているが前後際断で、生と死も同様であつて、一時の位にして絶対である。このように時間は現在の瞬間が過去、未来との関連を全

く絶した前後際断、独立無伴の絶対の現在だというのである。そしてそれが「経歷」の働きを持つ。しかしそれは一つの有が他の有に連續的になる（生成する）のではないと同様、一つの時が他の時に連續的に移る（経過する）のではなく、むしろ一々の有はそれぞれの法位に住しつゝ、衆法の現成であり、それと同様に、一々の時はそれぞれの法位に住しつゝ、「而今」でありつゝ、他の時へと経歷するのである。

ところで現成とは、有の現成だけを指すのではなく、「現成は、尽地、尽界、尽時、尽法を量として現成するなり」（「諸惡莫作」といわれる如く、尽界・尽時、一切の空間時間に成り立つ法を量=無量として現成するのであり、そこに道元にとつて一切が現成公案である所以がある。しかし特に現成公案における時の現成する相を「時の経歷」と見ることもできよう。「有時卷」に、

いわゆる今日より明日へ経歷す、今日より昨日に経歷す。昨日より今日へ経歷す。今日より今日に経歷す、明日より明日に経歷す。

とあって、経歷とは飛去、経過を否定するものではなく、また時の不可逆性を単純に否定するものではない。むしろそれを内に包むところが重要である。また飛去することと共に遡源することを含み、こゝに経過に尽きぬ「経歷の功德」がある。そしてこのような昨日、今日、明日、過去、現在、未来

に亘る無礙自在な経歷の功德は既に述べ來つて明らかなる如く、修証一等の只管打坐における脱自的自己にこそ現成するのである。「自他すでに時なるがゆゑに、修証は諸時なり」〔「有時」〕がこれを示している。

前後際断の絶対の現在は同時に過去・現在未来と重々無尽的に相連関して経歷するというのであるが、前者を時間の非連續性というのに對して連續性を意味する。これを空間に即していえば事々無礙であり、時間に即していえば時々無礙といえる。しかし二つの無礙があるのでなく、無礙は一にして一切である。そしてこの時間の経過する姿、時間の経歷性が次に「有時の而今」として捉えられ、「彼方にあるに似たれども而今なり」〔「有時」〕と瞬間瞬間の現在は過去現在未来の前後を包摶する三世一貫の今であるという。「永遠の今」と表現されるところである。

有時の道理は、直下當處（絶対の此處）、正当恁麼時、または而今（絶対の今）を離れては決して自覺されなく、有時の道理はあくまで修証一等、自受用三昧・無常仮性の立場において自覺されるのであるから、それは一切の対象化を超克した非対象的主体的立場での事で、自他の區別を脱却した脱自的自己・脱落の自己の立場での事柄である。そこにおいては空間のあらゆる対象化は克服されて、絶対の此處、直下當處が自覺され、時間のあらゆる対象化も否定せられて、絶対の今

—而今が自覺（認識論的でなく）されているのである。
かくて一切諸法は無常遷流してやまざること、一切は空なること、空なる姿のほかに真実はないこと、この一切は一時の姿にして永遠なること、しかるが故に、一切は隱顯出没もない「現成公案」として存在していることが出来るであろう。

ところが道元は所謂の公案「古則公案」を看ることを勧め、また自ら拈提している。例えは「趙州狗子無仏性」の公案もとりあげている。

『永平廣錄』三に

上堂。僧問趙州。狗子還有_三仏性_一也無。州曰。有。又僧問。狗子還有_三仏性_一也無。州曰。無。這一段因縁。參學有_三箇道理。且作麼生是道理。還要_三委悉_一麼。良久曰。佛性巴鼻有。狗子一角無。未_レ免_レ入_三皮袋。猫兒生_三狸奴。⁽¹⁰⁷⁾

とあり、四卷、六卷、九卷にも見える。これらはいずれも「宏智頌古」によつているのであって、看話禪の禪者達が後半だけをとつた「無字」の扱いとは違う。特に五祖法演、大慧宗杲、無門慧解の始覺的立場からの評唱と全く異なる。また道元の師天童如淨（一一六三—一二三八）の「上堂」法語、
上堂、心念分飛、如何措乎。趙州狗子仏性無。只箇無字鐵掃帚、掃處紛飛多。紛飛多處掃、轉掃轉多、掃不得處拚命掃、畫夜豎起背梁、勇猛切莫放倒。忽然掃破太虛空。萬別千差盡豁通。⁽¹⁰⁸⁾

とある、看話禅的手法と異なる本証的取扱いである。更に『正法眼藏』「仏性」卷にも、「仏性有無」の僧の質問は「鉄漢学道するか」つまり堅固な修行者でもさらに勉学する所があるかどうかを問うたものとして、この立場から解説をほどこしている。これは恐らく、『真字正法眼藏』中卷第十四則を敷衍したものと見て良いのではなかろうか。しかし『学道用心集』第八「禪僧行履事」には看話禅者と同じ「無字」が引用されている。即ち、

趙州僧問、狗子還有佛性也無。趙州云。無。於無字上。擬量得麼。擁滯得麼。全無巴鼻。請試撒手。且撒手看。身心如何。行李如何。生死如何。佛法如何。世法如何。山河大地、人畜家屋。畢竟如何。看來看去。自然動靜二相。了然不生。此不生時。不是頑然⁽¹⁰⁹⁾。無人證之。逆之惟多。參學人。且半途始得。全途莫⁽¹¹⁰⁾辭。

これは「仏性」卷仁治二年（一二四二）に先立つこと十年天福元年（一二三三）前後に共に興聖寺に於て示されたものであるが、鈴木博士がいわれる如き看話禅的方法論ではなく、また臨濟禪のように技術そのものが主要な関心とはなっていないことは当然であるが、これは体得された仏性無常の境界の上に於ては、我々の理智分別を以て量らおうと思つて量ることは出来ない、対立的境涯でないから計られようがない、捉え所がないし、始終がない。しかも生滅そのまゝが仏性の相

に外ならないし、衲僧の行履は蹤跡を留めぬといつても木石の如きものではない、悟りに留つてはならぬ無限の精進を勧めているのであって、決して看話工夫による見性を慾念しているのではない。むしろ「無字」を否定視している。

このように趙州「仏性有無」の公案は拈提しているが、それは所謂の「無字」として取扱つてはいるのではないことは判明したが、次に『廣錄』八「法語」には、

智禪人請此掛額上、月久浴深於三佛祖道中、雪上加霜。若不⁽¹¹¹⁾住此工夫邊、又是錦面添花。

とあり、また同じく第八に、

大宰府野公大夫乃儒林之學士也。留心祖道、日久歲深。自行異類中行⁽¹¹²⁾也。甲手冬初以相見。乙未夏再以入室。賓主往來、正偏相交。正偏相交。自夏之秋、月餘之日請益古則、舉⁽¹¹³⁾拈新條。

とあり、遠江嚴室寺円智と太宰府野公大夫に公案の工夫を勧めている。『隨聞記』には、

學人初心の時、道心有つても無くとも、經論聖教等よくよく見るべし、學ぶべし。（『隨聞記』五）

學道の人、話頭を見る時、目を近づけ、力を尽して、能々是を見るべし（『隨聞記』六）

とあつて、初心參學に語錄公案等を見ることを勧めている。と同時に一方では、

公案話頭を見て聊か知覚あるやうなりとも、其れは仏祖の道に

とほざかる因縁なり。無所得、無所悟にて端坐して時を移さば、即ち祖道なるべし。

と公案話頭を否定し、坐を勧めてい。(13)『隨聞記』三に

我在宋の時、禪院にして古人の語錄を見し時、ある西川の僧の道者にて有りしが、我れに問うて云く、「なにの用ぞ」。云く、「郷里に帰つて人を化せん」。僧云く「なにの用ぞ」。云く「利生のためなり」。僧云く「畢竟じて何の用ぞ」と。予、後にこの理を案するに、語錄公案等を見て、古人の行履をも知り、あるいは迷者のために説き聞かしめん、皆是れ自行化他のために無用なり。只管打坐して大事を明らかめ、心の理を明らかめなば、後には一字を知らずとも、他に開示せんに、用ひ尽くすべからず。故に彼の僧、畢竟じて何の用ぞと云ひけると、是れ真実の道理なりと思うて、その後語錄等を見る事をとゞめて、一向に打坐して大事を明らめ得たり。

ある如く、道元自身においても、公案が捨てられ、打坐専一の体験を持っており、かかる体験に基いた只管打坐の上からの応機接物、対機説法的公案取捨自在の学人接化のあり方と見ることができよう。また既に指摘されている如く、思想史的には、只管打坐を説きつゝ公案を用いる宋朝禪的な家風から只管打坐即仏法、本証妙修の純粹な正法へと脱却し、『真字正法眼藏』から『仮名正法眼藏』への転換に伴い、古則公案から現成公案へと昇華していくといえよう。然しながら見てきた如く、公案工夫は「無字」のそれではなく、そ

の公案も任意に課し、あるいは選んで行われたものと考えられるのである。

『洞上聯燈錄』二によると瑩山紹瑾(一一六八—一二二五)は師の義介に所解を呈するに更に工夫を倣せといわれたとあるが、後に彼は上堂で「無字」を取り上げている。坐禅については、道元の立場を受け、

参禪者身心脱落也。身無_ニ所作_ニ心無_ニ思量_ニ不思量而現_ニ不回互而成_ニ。

正しく曹洞の坐禪觀を繼承しているのであるが、無本覚心に参じているので、その影響か「無字」を拈じてはいる。無本は公案禪を日本文によつて日本人に勧めたものの最初の一人と考えられるが、瑩山は『洞谷記』に

僧問。狗子無仏性。作麼生會。師云。向_ニ趙州未_レ問_レ口前_ニ可_レ會。僧曰。前山雪為_レ誰白。師云。知_ニ雪不_レ白始得。遂_レ示_レ頌云。藏_ニ身雪裏_ニ沒蹤跡。辨_レ白無_レ人誰說_レ寒。(一_ニ任風光_ニ圖_ニ回_レ得。莫_レ言覆_ニ郤百千山。狗子無仏性。可恁麼會取_ニ。

とあり、「下語」に

滯_ニ無字_ニ。故示曰。旨潤維郡也。趙州不_ニ曾出世_ニ。夫誰人令_ニ汝聽_ニ慈無_ニ。喪身失命直參得。墮獄業因猶可_ニ懼。

とあって、「無字」を用いていたことが伺える。しかし、『孤峯和尚行實』によると、「瑾云。汝種草不凡。傳燈一千七百_ニ公案一々拈來。共汝商量。毫髮無差_ニ」と公案を拈弄し、

学人の見解の弁検に用いていたことが分る。また『洞上諸祖伝』「祇陀寺大智禪師伝」には瑩山が大乗寺において、大智に「百丈野狐」の話を課し、七年工夫に没頭したとあるので、機に応じて種々の公案を用いたことが分るのである。⁽¹²²⁾ 峨山や明峰には『語録』『法語』による限り、「無字」の扱いは見られない。

通玄寂靈（一三二二—一三九二）は「宗門之一大事因縁」では曹洞宗の公案禪援用は彼の晩年に始まるとされる。⁽¹²³⁾ 通幻の『語録』『伝記』では趙州の「西來意」「石橋」「洗鉢」「万法帰一」を拈提しているが、天鷹祖雄には「無字」を与えている。

石屋真梁（一三四五—一四二三）は『玉竜山福昌禪寺開山石屋禪師塔銘并叙』には寂室元光に参じ、「室瞿然曰。不圖瀟洒年少發老成之言。示以趙州無字。師三拜以出。」⁽¹²⁴⁾ とあり、『日本洞上聯燈錄』三には、

參寂室光于江之永源。看_二狗子話_一久之不_レ契。

とあり、通幻下で「韶國師偈」によつて初闕を透過したとある。この偈は古來未徹の者に与えた公案として無字と同様適當したものと云われる。⁽¹²⁵⁾ 石屋は後に「室中毎舉心外無法。以驗。」『石屋塔銘并叙』⁽¹²⁶⁾ とある如く、この公案によつて、指導弁検している。

天鷹祖雄は通幻に参じ、

幻示以_ニ首山竹籠話。工夫切切。一日有_ニ所省_一白_レ幻。幻益加_ニ策勵。又易示以_ニ趙州無話。師發憤力參。寢食共忘。有朝聞_ニ雷聲_一勿然契悟。⁽¹²⁷⁾

と「首山竹籠」「無字」を工夫している。

裁松青牛は『続日域洞上諸祖伝』二に
嘗見_ニ龍澤實菴和尚_一請_ニ問大事。菴令_レ參_ニ趙州狗子話。師晝夜單提。脇不_レ著_レ席。一旦豁爾契悟。⁽¹²⁸⁾

雲山愚白は臨濟宗愚堂に参じていて、

問_ニ入道捷徑。堂看_ニ狗子話。師力究多年。遂忘_ニ筌蹄。⁽¹²⁹⁾ 〔続日域洞上諸祖伝〕四

『日本洞上聯燈錄』三、梅巖義東は、

看_ニ狗子無佛性話。逾_ニ半年_一有_レ省。參次洲召曰。近前來。師近前。洲曰。如何是無字意。師曰。趙州城畔水東流。洲曰。三界平沈汝何處安身。師便喝。洲曰。喝作麼。師曰。和尚何得_レ鈍_ニ置人。洲頷_レ之。囑曰。洞上一宗。密在_ニ爾船_一矣。⁽¹³⁰⁾

と寒巖派に属する彼も工夫している。

無極慧徹は了菴慧明の下にあつて、瑩山と峨山の「兩個月」を多年参究しているが、「無字」で商量している。僧曰。見處作麼生。師云。曾子誰不_レ如_ニ趙州無。問。生死_ニ到來如何得_ニ自由_一去。師云。誰礙_ニ汝行履。僧禮拜。⁽¹³¹⁾ 〔聯燈錄〕四

麟翁永禅は字堂覺^{トウカク}に参じ、

堂授以^ニ「狗子話」偶聞^ニ「晚參鐘鳴」頓然脱落。〔『聯燈錄』六〕⁽¹³³⁾
天海舜政は秀峰存岱の下で下髪し、

令^レ參^ニ「無字話」師單提。久之無^ニ所省。……聞^ニ「廐馬鬪躍」豁然
契悟。〔『聯燈錄』八〕⁽¹³⁴⁾

『重統日域洞上諸祖伝』三によると、竺翁仲仙は、總持寺
明窓に参じた。

憲令^ニ是看^ニ「狗子無仞性話」一旦豁然悟入。詣^レ窓呈^ニ所解。窓首^ニ
肯⁽¹³⁵⁾之。

珍峰玄也は長録寺體安に参じていて、

安看^ニ「趙州無字話」師屏^ニ「絕人事」提撕十五年。無^レ有^ニ入頭處。
就^レ安乞^ニ「說破」安曰。從^レ門入者不^ニ家珍。汝自研究來。師發
憤。將^ニ起單去。有^ニ「一野叟」與^レ師相善。特行告^レ意。叟呵^曰。
將謂是這漢。今悔十五歲與^ニ此俗漢^ニ相交。師釋然大悟。⁽¹³⁶⁾

『上州大泉山補陀寺統傳記』によると、八世日州延守は

一日示衆、舉。僧問^ニ「趙州」。狗子還有^ニ「仞性」也無。州曰無。汝
諸人作^ニ「麼生會」。衆下語畢。師代曰。都盧一團鐵。(門人稱曰^ニ都
盧⁽¹³⁷⁾參^ニ)

『興聖第五世中興萬安種禪師傳』に英種が

一日閱^ニ「大慧書」至^ニ千疑萬疑只是一疑語。既上疑破則千疑萬疑
一時破。忽然有^レ省。而師自謂。所證未^レ極。自^レ是二六時中提^ニ
撕^ニ「狗子無仞性話」。一旦裝^ニ「香佛前」次^ニ「疑情冰釋」。⁽¹³⁸⁾

と『大慧書』に激発されて、無字を発明していることが分

る。

『圓通松堂禪師語錄』第一、「偈頌之類」の中に「為^ニ鳥
頭^ニ書^ニ七八一章。以作^ニ勸學之戒警。」と題して、

君見人間愚魯子。書中有^ニ「大智良謀」。迷途發軫在^ニ「無字」。苦海瀘
鷗生⁽¹³⁹⁾不修^ニ……

と偈でもって表現している。

六 中世禪宗と公案の性格

中世禪宗における学道の形態が、以上見てきた如く、公案
禅であるが、特に「無字」を中心概観した。これをもつて
判断するは「管見をもつて蒼々を誇す」のきらいなしどしながら
いが、大体の傾向特徴は觀取できるのではないかと思う。

少数の例であるが、「無字」の工夫は当然の事ながら臨濟
宗が圧倒的に多い。四対一位の比率である。そしてまた公案
工夫に取組む姿勢においてやはり臨濟宗の方が極めて積極的
である。例えば覚心は日本文で、

問、父母未生以前ノ本来ノ面目ヲシラズ、如何様ナラント疑ガ
フテ公案ト云歟。答、一アレバニアリ、ニアレビニアリ、是何
事ゾト、心ヲ静テ、心ノ中ニ見ベシ。是ヲ公案ト云フ。譬バ國
王ノ宣示ヲ机ノ上ニ置テ、國政ヲ行ニ、若國中ニ明メガタキ事
アレバ、彼ノ公案ノアル所口に付テ、ウタガイヲ明ムルナリ。
彼ノ公案ノ名を取テ、此父母未生以前本来ノ面目、無ノ字ナン
ドノ名ニ付タリ。我心イカヤウナル者トモ知レザル疑ガイテ、

公案ニヨセテ明々見ナリ。坐禪ニ公案ヲ拈提セザレバ盲目ノ杖

ヲ失ナフテ、一步モユクコトヲ得ザルガ如シ。

又云ク、人坐禪公案工多ヲナス事、昼三度、夜三度勤ムベシ。

譬バ敵ノ家ニ入テ起臥スルガ如クニスベシ。心ヲ許スコトナカレ⁽¹⁴⁰⁾。

と極めて懇切丁寧に、その実際について指導している。夢窓疎石は『西山夜話』で、

僧云、近來宗師令三人看公案、此豈非教初心学者參¹⁴¹句耶。

師曰。不^レ然。圓悟禪師云、初機晚學、乍爾要^レ參無^レ捫摸處。先德垂^レ慈令三人看^ニ公案。蓋設^レ法繫^ニ住其狂思橫計、令下沈^ニ識慮^ニ到^レ專一之地^上。驀然發明心非^ニ外得^レ、向來公案乃敲^レ門瓦子矣。

圓悟與麼說話豈欺^レ人哉。當^レ知先德令三人看^ニ公案。只要三人得^ニ自家大解脫門^ニ耳。

大慧禪師每為三學者^ニ舉^ニ似古人話頭^ニ云、莫_下向^ニ意根下^ニト度^ニ莫_下向^ニ舉起處^ニ承當^ニ、莫^レ颶^ニ在無事甲裏^ニ。大慧恁麼舉似、老婆心亦在^ニ其中、翳睛術亦在^ニ其中^ニ。若能恁麼提撕、不^レ可^レ謂^ニ之參^レ句也、縱坐^ニ蒲團上^ニ、冥心寂默、苟於^ニ語路上^ニ作^ニ活計^ニ則不^ニ是參^レ意之人^ニ也。

圓悟云、即心即佛、曰是八字打開。非心非佛、重向^ニ當陽^ニ默破、不^レ尋^ニ其言^ニ、一直便透方見^ニ古人赤心片片^ニ。更入^ニ佗語言中^ニ、則永不^ニ透脱^ニ⁽¹⁴²⁾。

と意に参ざると句に参ざるの区別について、僧の問に対し具体的に答えている。

門庭高嶮の聞え高い虚堂智愚の法を伝えた大応国師南浦紹

明は、『大應仮名法語』において、

只所詮は公案を一つ持て、何と答へんぞと案じ候へば、答へんする様を案し得るべく候。左様の事候ひぬる時は、知識に参じて其様を述べ申すべし。知識に参じて幾度も案して、見解のあらん度ごとに述べ候なり。一句を透得る時は、千句万句も皆透り候。其後は生死自在にして、極樂に生れんとも、都率に往かんとも、又人間に来て衆生を利益せんとも、其意樂によるべし。⁽¹⁴³⁾ 但た一句を透得ても、是れを判じて出さんずる知識ぞ有難く候。

と細かに注意を書き与えている。抜隊得勝は、『塩山和泥合水集』で

夫れ善知識の人のために一言半句を下すこと、機に臨んで直に人心を指すのみ也。この語を公案として提撕して、後に悟れと云ふにはあらず。然りと雖、學者言下に大悟して忽ちに喪身失命する者もあり、漸く是を疑ふ事三日五日にして悟るもあり、乃至三年、五年、十年、二十年疑て悟る者もあり。しばらく疑ふ間を、かりに名づけて公案提撕とす。⁽¹⁴⁴⁾

と述べ、白隱慧鶴は、

總じて參學は疑団の凝結を以て至要とす。この故にいう。大疑の下に大悟あり、疑十分あれば悟り十分あり。⁽¹⁴⁵⁾

と疑団を起すべきことを説き、

もし大疑現前するときは、たゞ四面ただ蕩蕩地、虚索々地にして、生にあらず、死にあらず、万里の氷層裡にあるが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て、分外に清淨に、分外に皎潔なり。痴々

呆々、坐して起つことを忘れ、起つて坐することを忘る。⁽¹⁴⁶⁾

と極めて生々しく「大疑現前底」の様相を活写して、学人指導に資している。同じような表現は円爾弁円の法語にも見え、明代の朝鮮の禅者退隱（一三六八—一四五〇）は『禅家龜鑑』で看話工夫の心理を間然する所なく記述している。このように看話工夫に関して臨済禪者は積極的に、かつ具体的に学人指導を行っているのであるが、曹洞禪者においては「久修十年」とか二十年とかの表現はあり、「末後牢閑」の語も『川僧禪師語錄』『圓通松堂禪師語錄』『菊隱和尚下語』や古澗仁泉、不見明見、安叟宗榜、等その他多く見えるが、看話工夫に関する所はほとんどない。強いて搜せば、わずかに先に掲げた萬安英種について『続日域洞上諸祖伝』四には、

獨掩三室。晝夜以三禪寂一自扣。偶閱^二大慧書。至於千疑萬疑只是一疑。話頭上疑破則千疑萬疑一時破。忽然誦躍曰。奇哉奇哉有^レ是也。夫從^レ此目下^レ過^レ書。脇不^レ沾^レ席。二六時中^三單^二提^一狗子^四話。力參有^レ年。一日裝^二香佛前^一次。廓爾凝滯沫釋。（傍点筆者）⁽¹⁴⁷⁾

と伝え、「無字」透過の心理過程について簡単に触れているのみである。臨済宗に比べれば極めて消極的なことが分るのである。

五祖法演、大慧宗杲、無門慧開を受ける日本中世臨済禪者が言葉を強めて説こうとするのは、徹頭徹尾、大悟見性の経

験事実であり、それを確める方法としての公案の効力である。禅の禅たる所以は豁然大悟の体験にあると考えられている。看話禪者達によると、仏祖の千言万語はこの事実から出ていて、またこゝに帰一する。しかるに默照禪の立場は大悟を固定的に捉えようとしなかつたし、そこに至る手だても必要としなかつたし、また提示もしなかつた。只管打坐それきりである。しかし禪が組織化され、多くの人々にその道が解放されると悟りの道具が必要となる。公案は悟る道具として、悟りと別にある道具ではなく、一般の凡夫は公案によってはじめて悟ることができる。南北朝、室町時代は凡夫の立場に立つ現実的修道が重んぜられたと云えよう。しかるに曹洞禪は思想的に本証妙修、只管打坐の立場に立つ限り、教団発展に伴う禅の大衆化に於いても看話禪援用には消極的側面を保持していたと考えられるのである。但し公案の機能のもう一方の学人の境涯見解を弁検するための標準として、問答商量に用いられてきたことは洞済共に共通しているといえる。換言すれば曹洞禪が「現成公案」から「古則公案」へ変化し、臨済禪は貫して「古則公案」の立場に立っているといえよう。

このように「公案」が重んぜられ、新到僧に与えられる公案は「無字」のみでなく、「麻三斤」「須弥山」「庭前柏樹子」「萬法歸一」等も課せられているのであり、学人も多くの公

案に参じて禪経験の事実を意図的に再現、あるいは深めよう
といふ欲求を持つ⁽¹⁵⁰⁾。無数の先例たる公案のうち、任意に選び
課せられる先例（多くの場合は無字）が学人にとって唯一の
事実となるのであるが、機の問題か、志氣の問題か誰にとつ
ても新しい事実となるとは限らない。豁然大悟の体験、つまり
自己存在の確認が誰もが出来るとは限らない。その事実を発
見しようとする学人に対して師家は意図的に施設を設けて誘
引する。そこで人間の心の事実、言葉の事実を尊重するとこ
ろから組織化された指導的体系が出来上る。円爾弁円や大応
国師の三閻や曹洞三位、大燈百二十則などその一例である。

ところが時代が下るに従って体系を裏打ちしている徹底的に
奪つてゆく純粹性が薄くなり、公案体系のみがより重視され
説禪的傾向が強くなつてくる。学人も知的理解に頼るように
なる。瑩山『伝光録』は、

初秋夏末既或東或西時節にあたれり、依舊に彼此散し爰行ん、

妄に一言半句を記持して我這裏の法道とし、纔一知半解を挙拈

して以大乗門の運載とせん。（第三十三祖大鑑禪師⁽¹⁵¹⁾章）

近來參禪漢徒に声色中に馳走し、見聞の中に求覓、設仏語祖語
暗誦し、いさか解路葛藤のなすと云とも、西天にもなし曹溪
にも又なしと云とも、又なを得ることなし。（第三十五祖無
際大師⁽¹⁵²⁾章）

とその傾向を指摘し、夢窓疎石は『西山夜話』で、同じく

今時學人多是於三冊子中、探三得古人語脈、蘊三在胸中、代語別
語無レ所レ滯、一挨一拶、得三自由、自謂祖師玄旨止レ此矣。此乃
圓悟所謂狂思橫計之類也。⁽¹⁵³⁾

と示して、厳しい參学を嫌い、語をたゞ暗記し、それを安易
に用いることによつて閥門を透過しようとする学人が多くな
つたことを述べている。しかしこれは中國でも臨濟義玄（一
八六七）の時代にも見られたことである。彼は、

今時學人不レ得、蓋為下認三名字一為レ解。大策子上抄三死老漢語。
三重五重複子裏、不レ教二人見。道三是玄旨、以為三保重。大錯
瞎屢生。爾向三枯骨上二覓三作麼汗。⁽¹⁵⁴⁾

と述べているが、中國と違うところは体系組織化されて行わ
れるようになつたことである。それは夢窓が『西山夜話』で、
「未得底の人、句に参ずる者は意に参ずる事を知らず」と仏
祖の語句の理解よりも、その語句の精神を重んずることを捨
て、「到底の人、意に参ずる者は句に参ずる事を知らず」⁽¹⁵⁵⁾
の語句の意味の理解が重んぜられるようになつたのである。つ
まり中世の禪宗における公案の伝授は師が公案の解説、「著
語」を教えることである。また師家が学人を弁驗するといふ
のは、この著語の点検である。学人は公案の本則とか挨所に
対する師の正しい見解の伝授（密授）を受けることが參学の
目的になつてきた。見解は著語（下話）・平語（平話）・門參・
本參という形で教えられる。こういった形式による方法を通

して多くの公案を把握し禪を得することは本来決して間違つたことではない、むしろ有効手段であろうが、無内容な暗記に終始する者を多く出すという欠点も合わせ持つたことである。つまり秘伝の著語などを書きあつめた覚え書き（冊子）を見ては古人の解釈をそつくり暗記し、それで師家の間に渋滞なく答えて良しとする学人も出てきたのである。

学人が師家の室に入つて一則又一則と学ぶ方法は「密参」⁽¹⁵⁶⁾とか「数え参」といわれるものであるが、これは洞済共に行われ、その実態に関して玉村氏の論考に詳しいが、諸方各派がそれぞれの派の師家が自己の主觀にしたがつて、公案の排列を段階的な独自なものにし、また派独自の口訣を持ち、学人は諸方の知識を遍参して、諸方の口訣を一身に集めて、その数の多いことを誇るようになつたのである。一人にして多数の派に属する風潮も生じたのである。更には林下の遍参遊方と知識の得法を売ることが相国寺の景徐周麟の『翰林葫蘆集』九夢記によつて明らかにされている。

彼先^三臨濟曹洞宗^一者、妄称^二的相承^一、拠^三丈室^二号^三長老^一、接^三学者^一、令^レ看^三古則^一、一則了一則、如^レ置^三搭子^一。⁽¹⁵⁷⁾

このように參学虎の巻ともいふべき冊子をたよりに叢林を渡り歩く雲水に対し、秘伝を売る師家が洞済両宗に少くなかつたことが分る。そして更には公案解答の口訣を売つて禅定門、居士、大姉の外護者を獲得し、教団的発展を遂げてい

ったのである。禪の大衆化は勢い易行主義となり、更に透過する公案の数に關心が持たれ、数への信仰、数による權威化が行われるようになったのである。

大まかで図式的な見方であるが、中国において看話工夫の禪が起り、「無字」に凝集されてきた過程とちょうど逆な過程をとつてゐるようと思える。即ち五祖法演の言葉に、

上堂云。舉則公案。事事成辦。向外馳求。癡漢癡漢（大正四七、六六四a）

とあるように公案の挙揚に對しての変化は、祖師と弟子との間に数多く公案を看せしめ、或は看ようとするのではなくて、特徴ある公案を選んでその一則に徹底参究せしめ、或は看ようとする要求が抬頭して來たことが伺える。公案は古人の言葉のある限り拡大する事が出来る。時代と共に加えて行けば無限であるが、法演の頃にはある限界に達し、數に対する反省から、公案を選ぶ傾向が生じ、またもう一方では古人の言句を認める弊害が極まって、その反省から古人の話の自主性を欠いた依用を脱脚しようとする傾向が看話禪を生む契機になつたものであろう。法演は「狗子話」に對して常にこれを挙し、「僧請問。師為頌之」と題して、

趙州露刃劍。寒霜光焰焰。更擬問如何。分身作兩段。（大正四八、六六六b）。

と頌している。つまり露刃劍とは刀を露にした剣、即ち抜き

身の剣である。無という抜き身の剣で、自己の相対的分別や我見を一刀両断せよということである。大慧は「多きことを争わざるべきなり。但た只だ箇の無字を看よ。得と不得を管すること莫かれ」〔『大慧書』〕と受け、無門の「無字」に至る。

ところが日本においては、臨済禪は「無字」を中心とし、その他任意の公案を課す看話禪をそのまま輸入した。大まかに表現だが「無字」を一つの先例とすることから出発していつたと云つてよい。ある一つの先例の含む歴史的意義を完全に理解するには、それをそれが発生した歴史的時点におしもどす作業が必要である。先例・事例は歴史的なものであり、歴史的とは一回限りの事実である。この事実を理解することによって、無数の事例は横に無数でありながら、縦に唯一の生きた真理の働きそのものとなる。しかし日本においては主体的に選ぶべき事例をほとんど持たない。

お仕着せである。歴史的時点におしもどすべき歴史的背景を持たない。また華麗の言句を逞うし、古人の言句を認めて

えば数に頼り事例を増やす必要があつたということである。それは一つの事実に対する絶対の信が欠けていることを意味しよう。だから中国禪者達によつて捨てられた事例を改めて検討しなおす必要があつたのではないか。

本来看話禪においては、参学に公案が与へられる場合、学人の心中に禪意識（悟り）の開発を促すにある。公案的叙述によつて表象されている所の意識状態を再現させることである。故に公案が理解された時、その公案を裏付けているところの心的状態が理解される。つまり、見解と境界は本来一つのものであり、行解相応のものである。ところが解のない行は内容のない盲目的なものになるし、行のない解は内容はあつても観念的になりやすい。雲章一慶（一二三八六—一四六三）の言葉に、

僧堂には坐禅する僧は一人もないぞ。結局今は僧堂僧と云て、坐禅をばせう(159)事ではないようにするぞ。僧堂僧とてさくは何とした事ぞ。

と『百丈清規雲桃抄』にある。全てそうでなかつたにして禅とする風潮が時代の大きな反省となるほどの知的背景も不足していた。あるいは適当した事例（公案）を探す必要もあつたであろう。こういったことが模策され、試行錯誤的探求によって、やがて多くの事例が体系化され、参考の増加に伴つて、数多くの事例を持つことによつて、一つの事実が理解できるとする風潮が出てきたのではなかろうか。簡単に云

という一面の見方も可能であろう。没個性的な学道の類型化、形式化、均等化という形で一般化していったもので、かゝる意味において普遍化したと考えられるのである。

「密參帳」とか「本參」「門參」とかいうものが、公案の模範解答書としての性格を持つていたことは、禅の了解を一種の型に入れて、その型をそれぞれ所属の門派の秘密なものとして、師質相承せしめたものであることを意味する。秘義又は密旨の伝授ということが、禅宗においても重要視せられるものであるが、その歴史において攝取、順忾、発展、生長のある段階に達すると、それが鎌型に入れられることによつて一般化し、大衆化してきたと同時に、自派の公案解釈を相承することによつて、それぞれの門派の紐帶の意義と機能を果していた面も見る事が出来るのである。しかし禪僧の増加につれて学人の多くが、真摯な参禅学道によつて公案の理解を深め、そこから独自な著語を導き出すという本来的なあり方よりも、たゞ著語を一つでも多く記憶し、それによつて師家の印可を得ようとする、頽廃した風潮が発生するのも自然の勢である。またこうした風潮は、臨済宗にまず起つて、のち曹洞宗に及んだというのが実際であるが、後に黄檗宗の潮音道海（一六二八—一六九五）の仮名法語『霧海指南』に、

此国二百年来、禪家濟洞の二宗、日本の古徳、祖師の公案に下語、著語など付けおきたるを取りあつめて、是れを參則と定め

て碧前百則・碧岩百則、碧後百則、此三百則を数えて、破參大悟と号して、行券袋、密參の箱、火事に逢ひ、或は水に流れたらば、一大事因縁悉く一時に滅却すべし。此かぞへ參を教る長老の中にも名聞博学の人あり共、名利高慢の心にさえられて、是をあやまりと見て、やぶるほどの人もなし。只鳶鳥の死したる鼠を取りて秘藏するに同じ。是れは余が悪口を申すにては少しもなし。仏經祖錄の中に先德の戒しめしこと也。よくく眼を入れて見玉ふべし。

此かぞへ參は大徳寺養叟よりはじまりたると見えたり。一休の至誠集と云ふものあり。是れは此數へ參をしかりたること也。今時數へ參を数ゆる智識長老も、此かぞへ古則何れの世に誰人の仕出したるとと云ふことをだに知らずして、是を仕すまなれば、破參して出世、長老になり難しとばかり思ひて、何の利益あるとも知らざる也。

余幼年のとき此教壞にあへり。後來眞正の智識に逢ふて、此非を知る。又後學の比惑亂を数ふらんことを恐れて斯く申す也。衆寮江湖とて多の学者をあつめて、此數へ古則を教へて、光陰を空しくおくらするを智識とやいはん、外道とやいはん。⁽¹⁶⁾

とあって、江戸初期にも「数へ算」の学風が行われていたことが分り、念佛禪がかゝる学風に対する批判と反省の上に定着していくことが考えられる。また臨済宗においては白隱が公案体系を確立することによつて、中世的学風が清算されるようになつたのである。

さて禪が組織化され、権威と体系への依存や信頼は勢い創

造性を枯渴させ、易行主義となり、数への信仰、数による権威化が行われるようになることである。先に触れた如く、念佛が看話的方向に傾いてきたのは、本来の意味を離れて只、一万遍、三万遍とか数多く称名念佛がなされるようになつた所から、看話との関連が生じ、念佛禪が生れてきたこと、また学人の志氣の低下が傾斜せしめたことが原因となつたのであるが、念佛門が数への重視に傾斜して大衆化してきたと同様、見てきた如く中世禪宗においても、同様の形式化の過程をとつたのである。こゝに禪淨が融合することなく別々の発展の経路をとつた理由の一端を見ることが出来ると同時に、中国禪宗が公案の数の大から小へ集約され、無字に、更に公案念佛に至つたのに対し、日本に於いては逆に小より大への関心が持たれ、念佛を顧慮する余裕を持たなかつたと見ることが出来る、と思うのである。⁽¹⁶⁾

曹洞宗においても『碧巖集』『無門関』が刊行され、参究されている。例えは日向の長善寺の秀篤が応永年間（一三九四—一四二七）に『碧巖集』を刊行し、總持寺に輪熏した太源下の承天青順が『碧巖集』を開版し、二、三回にわたり重刻している。川僧欧齊には『碧巖錄抄』がある。道元も既に『一夜碧巖』と称して将来していることは夙に知られる所であり、大乘寺に収藏されている。また曹洞宗僧侶の手になる『無門関』の提唱録たる「抄」が九種あげられている。『臨濟錄』も行なわれていたが、『宏智廣錄』は、道元、義雲、明峯、峨山等が引用、または下語を附している。あるいは東

七 おわりに

宗峯妙超が用いた公案で法孫の正宗宗意が永正年中（一五〇四—一五二〇）書写した「大燈百二十則」がある。各則の公案となつた機縁の語句は南岳、青原の系統を問わず、また鴻仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼の五家を問わず自由に取り上げられている。「趙州無字」が第六にあげられているが、「百二十則」の中、「碧巖集」に關係あるものが四十五則、妙超の

ながら、中世曹洞禪において用いられなかつたようである。その形跡が見当らない。将来されなかつたのであろうか。徳川初期に伝えられるまで、『從容錄』の研究、註解・刊行は待たねばならなかつたものようである。疑問として今後を期したい。

瑩山以後の永平下一般における宗旨の要諦は公案工夫を援

用しながら、玄旨は曹洞五位に求めていた。「無字」による

か、あるいは他の公案による看話禪（「無字」の工夫を狭義の看話禪とすれば、広義の看話禪と云えようか。）を学人に課した形跡

が存するのは見てきた如くであるが、これはあくまで為人の一環として部分的に看話の手法を用いたまでで、五位の参究

を堂奥とする曹洞禪としての本領特色は失っていない。中世

における五位の問題は、「中世曹洞禪の一考察」「中世曹洞宗

における五位と仮名法語」「中世における曹洞禪者の教養」等に譲るが、例えば瑩山に堂奥を許された覚明でいえば、

「君臣五位ノ祕訣」（『正眼智鑑禪師年譜』）であり、「五位ノ要訣」（『月菴和尚行実』）である。通幻・石屋・竹居と相承した

竹居正猷（二三八〇—一四六一）の例でいえば、「君臣道合、偏正同互金針双鎖・宝鏡洞開、以テ向上ノ一機ヲ明ス」（『竹居禪師塔銘』）という事になるが、この堂奥に至るのに段階的誘引法がとられていた。即ち学人指導に効果的な公案の体系化が工夫され、臨済宗では理致・機関・向上が、曹洞宗では「曹洞三位」として、自己・智不到・那時が設けられていく。段階的排列という形をとる分類は、室町時代から江戸時代にかけての臨済・曹洞宗に見られる。例えば『大淵代抄』下巻に、

カヌ物ダ。⁽¹⁶⁴⁾

曹洞ノ宗旨建立ハ、鉄、銀、金ノ三閥に極ッタ。鉄ハ自己、銀ハ智不到、金ハ那時ダ、アルガ鉄、銀、金共ニヨク鍊ラ子バナ

中世禪宗と公案（原　田）

とあり、戰国時代の宗匠達は、この玄旨を学人に体得させる方法として、学人の到達すべき悟境を三段階に分けている。このように三段階に分けられた公案体系に、師家もしくはその師家の属する門派が独自に撰定した公案群を排して、それを会下の学人に参究させ、師家は曹洞の宗旨をこれによつて顕弁しようとしたものである。また門参とか本参といわれる公案群は、文字通り師家やその門派が独自に検定したもので、数は二百前後というのが一般的で、師家が公開の垂示式、つまり略式の上堂でとりあげる公案は、必ずしも門参で扱うものばかりではなく、佐橋氏によると数も五百前後に達するようである。

曹洞の三閥、三位、三段などという公案体系がいつごろ戦国期のもののような形になつたかについて、『報恩録』に一考を与える文章が存する。『報恩録』は永亨年間に成立したと考えられるが、自己・智不到・那道（那時）の三閥が『報恩録』では三位として上巻第一則の抄に、

雲門は轉と云一字を額に自以て出たぞ程に自己をも転じ智不到をも轉じ、那邊をも転じたぞ。⁽¹⁶⁵⁾

とあり、「三位三段」は上巻第十則曹山の語

又云。汝等諸人在⁽¹⁶⁶⁾曹山。至情至虛至無三位。三位一句明得正向上入路。何別否。

を引用して、抄云として、

至情は自己也、初也、至虚は智不到也、中也、至無は向上也、
那時也。⁽¹⁵⁷⁾

と表現されて出ている。第十五則の抄に「自己智不到那邊」が、第十八則抄には「曹洞の三位」が、その他至る所に見られる。下巻第六十九則の「空手把_ニ鋤頭_ハ、步行騎_ニ水牛_。人從_ニ橋上_ニ過。橋流水不_レ流。」の注の中に、

永享五年二月初日に註之畢也。⁽¹⁵⁸⁾

とある。永享五年は一四三三年、この頃には三閥、三位といつた形式のものが出来ていたと考えられよう。

またこの『報恩錄』が成立した頃は、南英謙宗（一三八七—一四六〇）が『偏正五位説詰難』を著し、石霜五位を改めて洞曹五位にもどし、また『蔭涼軒日録』延徳三年（一四九二）正月二十五日条に

又曰、何尊宿有_ニ道氣_。謹白於_ニ江湖_ニ立_ニ知識門_。教者皆曹洞宗也。濟下嫌_レ之、雖然於_ニ工夫用心之處、一_ニ掃曹洞宗_ニ也、殊_ニ橫川者有_ニ一面目_ニ者也、以_レ之不_レ為_レ業者也。⁽¹⁵⁹⁾

と曹洞宗の江湖会の盛行が話題になつてゐることが見え、共に曹洞宗としての宗派意識も興揚してきた時代と考えられるから、それにつれて公案体系も臨済宗の「理致・機閥・向上」の三閥と違つた独自のものが案出され、行われるようになつてきたと見てよいのではなかろうか。

以上によつて、中世の公案の性格を通して洞済の学風について伺つたが、共に念佛禪によらないという事からは純粹な禪である。看話禪が公案を特殊的に限定し、それを参究工夫することによつて悟りを得る禪とするならば、洞済共通という事になるが、見てきた如く、看話禪は「無字」の参究に限定するとする狭義の立場から見れば、洞済はその積極性において明確に性格を異にするものである。そして公案を「現成公案」として捉える立場と違つて「古則公案」として捉え参究するという点では洞済共に同じで、学人の見解、境涯の弁検に公案を用いる用法については、体系に派別の独自性があるとは云え、両宗に差はない。

「無字」以外の公案を参究せしめ、五位を根底に置いた公案援用の為人のありかたは狭義の看話禪と少し趣きを異にしており、五位重視という点では臨済宗と異なる。また独自の公案体系を持ち、碧前百則、碧後百則とかいう風に固定的に公案を参究せしめる点では宋代看話禪と全く趣きを異にした極めて日本的な独自の日本禪宗としての性格を持つってきたといえよう。南北朝室町時代の禪宗の歴史は、禪を日本化するための、模策・展開・定着の時代であり、一応の鎌型が作り上げられた時代であつたと云えるかも知れない。

註

(1) 柳田聖山「禪宗語錄の形成」『印度学仏教学研究』三五号。

- (2) 古田紹欽「公案の歴史的発展型態における眞理性の問題」『佛教の根本眞理』(宮本正尊編)八〇七一八四〇頁。
- (3) 『曹洞宗全書』宗源二、五九一頁。
- (4) 拙稿「禪における悟りと心理」『駒澤大学仏教学部研究紀要』三二号参照。
- (5) 荻須純道『日本中世禪宗史』一八一頁。
- (6) 鈴木大拙『禪と念佛の心理学的基礎』、藤吉慈海「禪淨双修の展開」等参照。
- (7) 柳田聖山「日本禪の特色」『禪と日本文化の諸問題』九五頁。
- (8) 卍統藏二ノ乙一七ノ三ノ二〇五左。
- (9) 藤吉慈海「鈴木正三の念佛禪」『禪と日本文化の諸問題』三一九頁。
- (10) 卍統藏二ノ一四ノ一ノ九〇ノ左。
- (11) 忽滑谷快天『禪学思想史』下、二八五頁。
- (12) 卍統藏二ノ一九ノ四ノ三五七左。
- (13) 卍統藏二ノ一九ノ四ノ三五五右。
- (14) 卍統藏二ノ乙ノ一七ノ三ノ二一三右。
- (15) 『天如惟則禪師語錄』 卍統藏二ノ二七ノ五。
- (16) 卍統藏二ノ一九ノ四ノ三五七左。
- (17) 卍統藏二ノ乙ノ一七ノ三ノ二〇七右。
- (18) 卍統藏二ノ乙ノ一七ノ三ノ二〇九左。
- (19) 長谷部幽蹊「明朝禪における淨業の行修」『日本仏教学会年報』四二。
- (20) 鈴木大拙『禪と念佛の心理学的基礎』一六一頁。

- (21) 藤吉前掲論文三一四一三一八頁。
- (22) 卍統藏二ノ一三ノ五ノ五〇二右。
- (23) 荻須純道『禪宗史入門』二二一頁。
- (24) 黃檗宗の伝来は「江戸期」という全く歴史情況を異にする時代であるので、この問題は改めて取り上げねばならぬと考えている。従つて小論においては隱元の黃檗宗は視野の外に置かれている。
- (25) 『白隱和尚全集』五、三三七頁。
- (26) 「聖一國師法語」『禪門法語集』中、四一一頁。
- (27) 「由良開山法燈國師法語」『大日本仏教全書』九六。
- (28) 「法燈國師縁起」徳稽有隣訳。
- (29) 五來重「一遍上人と法燈國師」『印度学仏教学研究』九ノ二、五一一頁。
- (30) 「大應仮名法語」『禪門法語集』中、四三三頁。
- (31) 同、前掲書四三六一四三七頁。
- (32) 『延宝伝燈錄』五、九七頁。
- (33) 玉村竹二『日本禪宗史論集』一之下、九九九頁。
- (34) 大正八一、一二七b。
- (35) 『國文東方仏教叢書』第三、法語部ノ内・禪籍志卷下。
- (36) 泉州大經寺澄圓が『夢中問答』(夢窓疎石)中に淨土宗を不了義としたのを怒り、『松風集』を著して夢窓を慢罵した。これに対し夢窓は『谷響集』を作りその憤悶を解いたといふ。澄圓は更に『獅子伏藏論』を作つて反論したが、夢窓は相手にしなかつた。『禪籍誌』では澄圓だが、一説には智演に、『松風集』を『夢中松風集』とする玉村説がある。荻須

純道『禪宗史人門』一七五頁。

(37) 「扶桑禪林僧宝伝」九、『大日本佛教全書』一〇九、二八七頁。

(38) 『統史籍集覽』四一、「空華和尚日工略集」。

(39) 「塙山和泥合水集」『禪門法語集』上、一〇五一—一〇六頁。

(40) 『往生要歌』は百八の道歌から成り、これを三段に分け、毎段の初めに、「南無西方極樂世界大慈大悲阿彌陀仏」の歎仏を三返唱え、各段の終りに「南無三世常住本師釈迦牟尼仏大聖文殊 普覺大士 施一切衆生發菩提心 往生安樂國」なる回向文を附している。

(41) 正三は念佛について、他力の念佛と自力の念佛を統一し、功德の念佛・懺悔の念佛、利劍截断の念佛、臨終正念の念佛、離相離念の念佛等五種の区別をしている。

(42) 『白隱和尚全集』五、三三四頁。

(43) 「遠羅天釜」『白隱和尚全集』五。

(44) 古田紹欽『禪思想史論』二〇五頁。

(45) 藤吉慈海前掲論文。

(46) 鈴木大拙『禪思想史研究第一』二八六頁。

(47) 「熟らく顧ふに無の字を參究して、大疑現前し大死一番して大歡喜を得る底は、数限りもなく是れあり。名号を唱へて少分の力を得る底は、両三個ならでは聞き及ばずなん侍り。」(『達羅天釜』)と述べ、更に恵心僧都や法然上人も「少し疑团だに在したらんには立地に大事了畢し、往生決定し給ふべきものを、豈に索短くして深泉を汲まざるなど悲嘆し給ふに及ばんや。……顧ふに無の字は疑团起り易く、名号は疑

団起り難き故なるべし」(『遠羅天釜』)と言つてゐる。鈴木博士もこれを受けた見解を示してゐる。『禪と念佛の心理学的基礎』(鈴木大拙全集四、三四八頁)。

(48) 『皇明名僧輯略』正統藏二・乙・一七・三・二〇七右。

(49) 右同、正統藏二・乙・一七・三・二〇七右。

(50) 古田紹欽「中世禪林の一断面」『禪研究所研究紀要』(愛知学院大学)一五三頁参照。

(51) 大久保道舟『道元禪師伝の研究』三六六頁。

(52) 田島柏堂「二南北朝・室町時代の展開——宗義」『道元禪の歴史』(講座道元II)一一九頁以下参照。

(53) 拙稿「中世における洞済交渉と曹洞宗の立場」『駒澤大学仏教学部論集』六。同「中世における曹洞禪者の教養」『駒澤大学仏教学部研究紀要』三五号等。

(54) 玉村竹二「日本中世禪林に於ける臨済・曹洞兩宗の異同」『日本禪宗史論集』一之下。

(55) 拙稿「中世曹洞禪の一考察」『駒澤大学仏教学部研究紀要』三十三。「中世曹洞宗における五位と仮名法語」『駒澤大学仏教学部論集』七号等参照。

(56) 柳田聖山「『正法眼藏』と公案」『駒澤大学仏教学部論集』九、二四頁。「無字の周辺」『禪文化研究所紀要』七号。

(57) 拙稿「公案禪の成立について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』三〇。

(58) 大正四七、九二一c。

(59) 『禪宗無門関』大正四八、二九三a。

(60) 白隱禪のもつとも大きな特質は、それまでの密參禪が、坐

禪（公案禪）と別個におこなわれていた公案群の参究を、すべて坐禅と密着させたところにある。

(61) 萩須純道氏は「覚心は四來の学徒に『趙州狗子の話』即ち『無字』を示した。これは先師無門慧開が作った△無門闇▽の第一則にかゝげる公案で、今日にいたるまで参禅の学徒に齊しく与えられる公案である。」（『禪宗史入門』一二四頁）とされている。

(62) 『五山文学全集』一輯ノ内。

(63) 祖元が建長寺に住する前の住持、開山蘭溪道隆（一二二三一二七八）は「遺戒五条を門下に示しているが、その第三に「參禪參道は四六文章に非ず、宜しく活祖の意に参ずべし。死話頭を念すること莫れ」（『大覺収遺録』原漢文）と、「無字」かどうか不明だが、公案を学人に課した事は明瞭である。

(64) 『大日本佛教全書』一〇八、七二頁。以下引用の『本朝高僧伝』は『大日本佛教全書』一〇二、一〇三に『扶桑禪林僧宝伝』『続扶桑禪林僧宝伝』は『大日本佛教全書』一〇九に

より、その頁数を示す。
(65) 『日仏全書』一〇八、七九頁。
(66) 『日仏全書』一〇八、八四頁。
(67) 同一〇八、八七頁。
(68) 同一〇八、九七頁。
(69) 同一〇八、九九頁。
(70) 同一〇八、一〇四頁。
(71) 同一〇八、一五八頁。

72 同一〇八、二〇一頁。
73 同一〇八、二〇八頁。

74 同一〇二、三六六頁。
75 同一〇八、二一二頁。

76 同一〇八、二一一頁。
77 同一〇九、二七四頁。

78 同一〇二、四七五頁。

79 『永源寂室和尚語錄』卷下、大正八一、一二六a。
80 「南大師に示す章」『永源寂室和尚語錄』。

(81) 「願くは公、疑情破れざる処に向つて参ぜよ。行住坐臥放捨することを得ざれ。僧趙州に問う狗子に還つて仮性有りやまた無しや、州云く無と、遮の一字子便ち是れ箇の生死の疑惑を知る底の刀子なり、この刀子の櫛柄は只当人の手中にあり、別人をして手を下さしむることを得ず、須く是れ自家に

手を下して始めて得べし。」（『永源寂室和尚語錄』）。

82 『大日本佛教全書』一〇八、二三九頁。

83 同一〇八、二四二頁。同一〇二、四八頁。

84 松嶺道秀、圖明證知禪師、『大日本佛教全書』一〇八、二四〇頁、『扶桑禪林僧宝伝』『日全仏』一〇九、九一頁。

85 『日仏全』一〇八、二四九頁。

86 同、一〇八、三七二頁。

87 同一〇九、四五六頁。

88 同一〇九、四五六頁。

89 玉村竹二「第二章南北朝・室町時代の展開」『道元禪の歴史』（講座道元第二巻）一〇〇頁参照。

(90) 『日仏全書』一〇九、四八六頁。

(91) 同、一〇一、一四七頁。

(92) 同一〇九、四八六頁。

(93) 同一〇九、五〇七頁。

(94) 同一〇九、五〇七頁。

(95) 同一〇九、五〇八頁。

(96) 同一〇九、五四六頁。

(97) 「月菴仮名法語」『禪門法語集』上卷、一八六頁。

(98) 『日仏全書』一〇九、二九一頁。同一〇八、二八七頁。

(99) 同一〇九、二九二頁。

(100) 「枯木集」下、『禪門法語集』中、四九八頁。

(101) 「夢窓国師年譜」『続群書類從』九下、五〇七頁。

(102) 「夢窓仮名法語」『禪門法語集』中、五六四頁。

(103) 『御聴書抄』『正法眼藏註解全書』第一卷一八四—五頁參照。

(104) 引用の『正法眼藏』は岩波文庫本によつた。以下同じ。

(105) 拙稿「公案理解の一視点」『駒澤大学仏教学部研究紀要』

三九、一五七頁。

(106) 可逆性、不可逆性の用語は適切な表現が見当らなかつたの

で、阿部正雄氏「道元の時間・空間論」『道元思想の特徴』にならつた。なを拙稿「公案理解の一視点」における見解と氏の論文の見解と共通見解に立つて面があることが判明した。

(107) 大久保道舟編『道元禪師全集』五一六頁。

(108) 『如淨和尚語錄』卷下、大正四八・一二七b。

(109) 『曹洞宗全書』宗源二、『学道用心集』「禪僧行履事」五九

一頁。

(110) 鈴木大拙『禪思想史研究』一、二三一頁。

(111) 大久保道舟編『道元禪師全集』五七六頁。

(112) 同、五七八頁。

(113) 拙稿「道元禪師の疑团について」『印度学仏教学研究』三

四号。

(114) 鏡島元隆「道元の思想」『道元の生涯と思想』(講座道元I)一〇頁。

(115) 「值_ニ徹通住_ニ大乘_ニ。師往省觀。時年二十二矣。會看_ニ法華_ニ。到_ニ父母所生眼棒見三千界_ニ有_レ省。諸_ニ方丈_ニ陳_ニ所解_ニ。通曰。欲_レ究_ニ此事_ニ不_レ得_レ下於_ニ些_ニ子覺觸_ニ取_レ則_ニ。汝更去做_ニ工夫_ニ。師拝退。」(『日本洞上聯燈錄』二、曹全書、史伝上、二五四頁)。

(116) 「瑩山禪師語錄」『常濟大師全集』四六四頁。

(117) 瑩山禪師諸伝は覚心との関係を伝えるものはないが、『日

本洞上聯燈錄』二は「法燈坐_ニ南紀之興國_ニ。師往造_ニ。一見大賞_ニ識之_ニ留過_ニ冬」(曹全書、史伝上、二四四頁)。と参考を伝えている。瑩山の入滅時の示衆の語の「念起是病、不_レ続是著」が法燈国師念持の言葉に見出される所から、瑩山が法燈に負うところ尠くないことが證されるとし、また瑩山遺偈の一匁が覚心の師慧開の語錄に見出されるとされる。影響感化の大きいことが立証されている。(光地英学「瑩山禪師の密教的親慮とその來由」『宗学研究』二号、四七頁)。また「洞谷五祖行實」の「故古人曰。念起是病。不_レ続是藥、亦示_ニ偈_ニ曰。」(曹全書、史伝上、五九六頁)によつて瑩山の

家風、思想が無本覺心のそれと一脈相通することは客観的に認められるとされる（佐橋法竜『鑾山』一七五頁）。

(118) 「洞谷記」『常濟大師全集』四二二頁。

(119) 同、四二二頁。

(120) 『続群書類從』九下、五六九頁。

(121) 「尋徒^ニ大乘。參^ニ瑩山和尚。山示以^ニ百丈野狐話。日夜研究。脇不^レ席。食不^レ味者七年。有朝在^ニ東廊而立。見^ニ僧在^ニ西廊而過。忽然、開悟。」（「日域洞上諸祖伝」卷之下、曹全書、史伝上五〇頁）。

(122) 「洞谷記」には慶道都寺に「外道問仏」の話を、明照尼には「臨濟拳打」話を課して、それぞれの見処を弁検したこと

が記されている。

(123) 石川力山「美濃国竜泰寺所蔵の門參資料について」下、

(124) 『駒澤大学仏教学部紀要』三九、一二二七頁。

(125) 「通玄峰頂、不是人間、心外無法、滿目青山」。法眼宗の

天台徳韶（八九一—九七二）の偈。

(126) 曹全書、史伝下、二八二頁。

(127) 「日域洞上諸祖伝卷之下」曹全書、史伝上、六〇頁。

(128) 「続日域洞上諸祖伝」第二、曹全書、史伝上一一一頁。

「日本洞上聯燈錄」曹全書、史伝上、三五四頁。

(129) 「続日域洞上諸祖伝」第一、曹全書、史伝上一一五頁。

(130) 「続日域洞上諸祖伝」第四、曹全書、史伝上一三七頁。

(131) 「日本洞上聯燈錄」曹全書、史伝上二六八頁。

(132) 「日本洞上聯燈錄」曹全書史伝上、三〇一頁。「延寶伝燈

錄」『日仏全書』一〇八、一三六頁。

(133) 「日本洞上聯燈錄」卷六、曹全書史伝上、三五一頁。

(134) 「日本洞上聯燈錄」卷八、曹全書史伝上四〇三頁。

(135) 「重統日域洞上諸祖伝」卷第三、曹全書史伝上、一七〇頁。

(136) 「曹洞宗全書」史伝下、六三五頁。

(137) 「曹洞宗全書」史伝上、三一七頁。

(138) 「圓通松堂禪師語錄」第一、曹全書、語錄一、四一七頁。

(139) 「由良開山法燈國師法語」第十節、『大日本佛教全書』九

六。

「西山夜話」『続群書類從』第九下、五一七頁。

「西山夜話」『続群書類從』九下・五二八頁。

「大応仮名法語」『禪門法語集』中、四四〇頁。

『禪門法語集』中、一五六頁。

「遠羅天釜」『白隱和尚全集』五、二二三二頁。

「遠羅天釜」『白隱和尚全集』五、二二三二頁。

(141) 「參禪若し日を剋て切を成さんと要せば、千尺の井の底に

墮^レちたるが如し。朝より暮にいたり、暮より朝に至るまで、

千萬の思案分別、ひとへに只是れこの井を出でんことを求む

るの心のみにして、更に二念なし。誠によく此の如くに工夫

をなさは、或は三日、或は五日、或は七日、若し徹せすん

ば、老僧今日大妄語を犯して、永く拔舌地獄に墮^レちん」（「聖

(142) 「大抵學者須^レ參^ニ活句、莫^レ參^ニ死句、凡本參公案上、切心

做^ニ工夫、如^ニ鷄抱^ニ卵、如^ニ猫捕^ニ鼠、如^ニ飢思^ニ食、如^ニ渴思^ニ

水、如_二兒憶_一母、必有_三透徹之期、參禪須_レ具_三要、一有_二大

信根、二有_三大憤志、三有_三大疑情、苟闕_二其一、如_二打足之鼎、終成_二廢器、日用_二應緣處、只舉_二狗子無_一性話、舉來舉去、

覺_二得沒_一理路、沒_レ義無_一慈味_レ、心頭熱悶時、便是當人放身命處、亦是成佛作祖底基本也。」（『禪家龜鑑』 統藏一ノ二ノ一七ノ五、四五七頁）。

(149) 『曹洞宗全書』史伝上、一三三頁。

(150) 豁然大悟、因地一下の禅体験の事実を意図的に再現する方法が確立することにより、唐代に自然発生的に出現した禅思想が、こゝに人間の根源的な経験として再評価され、再編される。その手がかりとなるのが無字である。理論的な手がかりを絶する言葉が、もつとも有効な具体的な手がかりとなり、それは柏樹子、麻三斤、乾屎橛でもなかつた。（柳田聖山「仏教と朱子の周辺」『禪文化研究所紀要』八号）。

(151) 『常濟大師全集』一二〇頁。

(152) 同一二六頁。

(153) 「西山夜話」『続群書類從』九下、五一八頁。

(154) 『臨濟錄』大正四七、五〇一・c。

(155) 「意句並參有何不可乎。師曰。古人云。未得底人。參句不知參意。到得底人。參意不知參句。爾只知立意句。未知所以立意句。」『西山夜話』（『続群書類從』九下、五一七頁）。

(156) 「日本中世禅林に於ける臨濟・曹洞宗の異同上・下」『日本禪宗史論集』一之下。

(157) 景徐周麟『翰林胡蘆集』九夢記五山文学全集・詩文四。

(158) 白隱は「遠羅天釜」にこの偈を引き、彼自身の立場を表明

する語句として用いている。

(159) 「勅修百丈清規抄」（『雲桃抄』 大藏會目録一二、別抄一）。

(160) 「霧海指南」『禪門法語集』下。

(161) 宗派意識、門派意識が融合を阻む要因の一つとなつていることは前述の如くである。

(162) 金田弘『洞門抄物と国語研究』六一頁以下。

(163) 『駒澤大学仏教学部紀要』三三号、『駒澤大学仏教学部論集』七号、『駒澤大学仏教学部研究紀要』三五号。

(164) 『大淵代抄』下巻。

(165) 『常濟大師全集』「報恩錄」、五〇二頁。

(166) 右同、五一五頁。

(167) 右同、五一六頁。

(168) 右同、六七七頁。

(169) 『蔭涼軒日錄』『大日本仏教全書』一三六。