

非思量再考

原田弘道

極めてむつかしい。不充分なるを免れない。中間報告の一端である。

一

非思量という語は、曹洞禪の本領を示す言葉として重要な意義を持つ。のみならず、禪宗史、禪思想史上においてもまた重要な意味を持つものである。

かつて「非思量について」⁽¹⁾という論題のもとに細やかな論考を試みたのであるが、その内容は曹洞禪の非思量と看話禪における見性との比較で、その相違について心理的な面からとりあげたものであった。

一般に指摘されている如く、「非思量」の言葉そのものの典拠としては、

文殊師利菩薩復白「仏言、世尊、無為者是何境界、仏言、童子、無為者非思量境界、文殊師利菩薩言、世尊非思量境界者是仏境界。

と『文殊師利所說不思議仏境界經』卷上に見え、『法華經』には「是法非思量分別之所不能解」

とあり、三祖僧璨（一六〇八）の『信心銘』には、

虛明自然、不勞心力、非思量處、識情難測、真如法界、無他無自、要急相應、唯言不二、

とあって、これらに見ることができる。

『仮境界經』には、非思量の境界は仏の境界であり、無為

ら、非思量解釈をめぐる若干の問題について、その基本概念の検討と共に、整理反省的に論考を試みようとするものである。従つて、先の論考と重複しないよう、少し視点を変え、特に非思量だけに限つたのである。

しかし非思量が対象化し捉えられるべきものでないだけに

の世界である。従つて是非善惡を超え、分別を超え、文字言論を超越したところである。会得しようとすれば、「信心不二、不二信心」（『信心銘』）とある如く、絶対の真理になりきつた非思量の境地は、なりきる自己（信）となりきるべき真理（心）とは元来不二一体のものであり、煩惱迷情の及ぶところではないのである。この『信心銘』の言葉を受けて、雲門文偃（八六四—九四九）の『雲門広録』上には、

問如何是非思量処

師云識情難測⁽³⁾

とあって、識情でもつて測り難い言論を超絶したところの消息として示している。真歇清了（一〇九一—一五三）の『真歇和尚拈古』下には、

拈云隨後來也 你道是什麼 這箇喚作現成公案到地頭語 直是
峭措直是奇特 豈不見 僧問雲門 如何是非思量処 門云 識
情難測 雪竇道 這僧下坡不走雲門快便難逢 直得問處如
函答處如蓋 函蓋相應乾坤把定 猶未夢見三祖在 且道利害

在什麼處 影搖千尺龍蛇動声撼半天風雨寒⁽⁴⁾

と現成公案の消息として「非思量処」と「識情難測」の問者答者函蓋合する底を越えた、無塵染にしてしかも自在の動きに着眼する必要を説いている。幻住庵中峰明本（一二六三—一三三三）の『信心銘義解』には、

祖師道、非思量處識情難測、義解者謂、識是心家之識、心是識家之心、此二者如水乳難辨、當知識是水心是水中乳、所以教家謂鵝王捉乳、寧同鴨類、但是水中皆有乳、惟鵝王能辨、

自余水族皆莫之知。喻一切識中皆具真心、惟仏祖能了。靈知鑑覓之謂心、思惟憶持、分別取捨等之謂識。……此識在、迷則任持無量劫來、捨身受身一切善惡無記等業。在悟則能任持無始時來、一切菩提解脱、諸智慧種、此識自迷入悟、轉為大圓鏡智、改名不改體也。即今、於四大五蘊聖凡法中、了了記憶作用分別、至若見聞覺知三有紛然萬法昇沈、一念起滅、莫不皆依之而生。所以云萬法惟識⁽⁵⁾

と「識心不二」にして、用の差別による真妄を見ている。

瑩山紹瑾（一二六八—一三二五）は『信心銘拈提』に

量來久。豈不思量乎。然而山不言是山。代言山。名何勞形。不言之露。阿誰有誤事。不量者親。誰人亦有疎。巍巍堂堂。不繫寸絲。不置纖毫。全身放下。命根截斷。此處如何名非思量。豈可言識情難測。究到落著此田地。普州人追賊。誰顯職。子細看來。如揚聲欲止響。掩耳而自去。不如不打此鼓笛⁽⁶⁾。

と、全身を放下し、命根截断したところ、非思量と名づくべきもなく、識情測り難しといふこともなく、ここに落著すればかえって、賊を追うことになり、鼓笛を打せざる所の無音の音を聞くべきを示して、非思量底を説いている。

峨山韶碩（一二七五—一三六五）の法嗣、実峰派の祖、実峰良秀（一一四〇五）の『実峯良秀禪師語錄』卷之下には、『信心銘』の語を受けて、「示道祐居士」に、

現前。諸塵廓落。妙円一片。内外空索。皎潔老兔秋容。清涼靈犀夜魄。正恁麼時。汝如何摸索去。(アマ)悲思量處。識情難測。⁽⁷⁾

と大用現前のとき、諸塵廓落し、思慮分別を超えたその世界は、知識や情意で測ることができない不立文字の境界であることを示しているのである。

このように禅宗史上において、「非思量」の用法は、三祖僧璨にはじまり、歴史的に展開してくるのであるが、その本来の意義は、何にも思わず無念無想でいるのではなく、善惡愛憎等の二見に亘らざる任運の思量ということになり、情解分別の及ばないところである。「識情難測」という場合、識情は情識と同じで情解分別の事である。情解分別とは必ずしも妄想の事ではない。情解や分別は比較対照を意味するのではあるが、仏道、至道は絶対であるから一切の対照がない。であるからこれを表現すべき語さへ無い位であるから、比較対照を先に立てる分別解了を以ては到底其の全分を窺うことは出来ないのである。仏法の究極は「仏眼も窺う与わづ」といわれる如く、これは対比なき消息を云つたものに外ならない。即ち能見の仏眼と所見の仏道・至道と二つ対立すれば最早仏法ではない。仏道・至道は能所泯絶であるから、これを窺ふべき仏眼などが別に存在すべき筈が無いのである。そこ

の消息を非思量というのである。

だから非思量の境界には文字がない。是非善惡をあれこれ

分別することがない。不立文字である。言論や文字でもって把握し、思惟し、表現した真髓を文字や言論をはなれてなりきるところが非思量にほかないものである。

この「非思量」という場合、三祖及びその諸註釈者の捉え方として共通しているのは、「非思量」は必ずしも坐禪に凝住したときの限定された用法ではなく、広い意味に用い、日常生活一切の「行住坐臥」全般に亘る意味に用いたものである。永嘉玄覚（六六五一七一三）の『証道歌』の「行亦禪、坐亦禪、語默動靜⁽⁸⁾安然」の語を引くまでもなく、行動するのも禪、坐禪するのも禪、語ついても黙っていても、活動していくも禪、坐禪するのも禪、語ついていても、活動していくも、静止していくも、すべて我が身自身は安らかで、身心は平穏無事である、とする如く、禪を坐禪のときだけに限定しないのが禅宗の立場である。しかし一方「ただいまの功夫のみにかかることなけれ」（『正法眼藏坐禪箴』卷）、即ち坐禪のみに拘わらぬとする見解の誤りにおちいりやすい。その点を考慮してか、非思量を坐禪の境界の意に限定して用いたのが薬山である。

三

薬山惟儼（七四五—八二八）の「非思量」は、『景德伝燈錄』卷十四に見える。

師坐次、有僧問、兀兀地思量什麼、師曰、思量箇不思量底、僧

曰、不思量底如何思量、師曰、非思量⁽⁹⁾

不動の磐石の如き兀兀地に端坐して、不思量底の思量——非思量に徹するのが坐禪の要術であることを示したものである。不思量底の思量を非思量としたのは薬山が最初である。即ち一切の分別意識を棄て、とらわれを離れて、身心共に自己心性になりきる最尊最貴の道が坐禪であるとするのである。この非思量を坐禪の要術として受けたのが道元(一一〇〇一二五三)であるが、彼は『普勸坐禪儀』『正法眼藏』「坐禪箴」「坐禪儀」卷等において、「非思量」を詳説し、「只管打坐」に深化せしめた自己の坐禪の内容を委曲を尽して説き明している。

ただし『普勸坐禪儀』の場合、天福元年(一一三三)の中元の日に、深草の觀音導利院で淨書した自筆の『普勸坐禪儀』をのちに推敲した流布本に、

欠氣一息あるべし。兀兀と坐定して、思量箇不思量底なり。不思量底如何思量。これ非思量なり。これすなわち坐禪の法術なり。
坐禪は習禪にあらず、大安樂の法門なり、不染汚の修証なり。

と若干の新条が加えられたものであることが分るのである。こうして見えてくると、「坐禪箴」卷が仁治三年(一一四二)撰述、翌寛元元年(一一四三)吉峰精舎にて示衆、同年同月に和文「坐禪儀」が示衆せられているところからして、「非思量」の語を以て、坐禪の趣旨を示したのはこの頃からと見ることも可能であろう。⁽¹¹⁾ 流布本『普勸坐禪儀』が何時頃成ったのか不明であるから、断言できないが、仁治三年以前にさかのぼることはないと見てよいのではなかろうか。

とあって、自筆本のこの箇所は、

身相既定。氣息亦調。念起即覺。覺之即失。久久亡縁。自成一片。此坐禪之要術也。謂坐禪則大安樂法門也。

となつてているのは既に知られる通りである。この自筆本も流布本も、この箇所の趣旨は同一と見てよいと思われるが、

「仁治三年壬寅三月十八日、記興聖宝林寺」の奥書を持つ「坐禪箴」卷に「薬山非思量話」が引用され、更に「坐禪箴」卷撰述の翌年の撰になる和文「坐禪儀」卷と流布本『普勸坐禪儀』と極めて似ている箇所が存する。即ち『普勸坐禪儀』の「夫參禪者……究盡菩提之修証也」の漢文を和文に改めて『正法眼藏坐禪儀』では

さて先にかかげた自筆本の文は、「坐禪中思い出したり考えたりする念がおこったとき、それを覺知せよ。覺知すればその念はなくなる。このようにして長い間、自己をとりまく縁にとらわれなくなつたとき、おのずから能所一体のなりきりの境界にいたる。これが坐禪の要術である。」となるが、

これと同趣旨の文として自筆本・流布本『普勸坐禪儀』ともに、

放捨諸縁、休息万事、不思善惡、莫管是非、停心意識之運転、止念想觀之測量、

とあるが、ここに「心意識の運転」や「念想觀」の停止は、是非善惡を思う思慮分別の一切にとりあわず、これを離れることである。「停止」を意識が全くなくなることと理解するのは問題で、恣意的な意識の働きがなくなることであって、この点を区別して考えなければならないと思う。即ちそれは、自筆本の「念起らば覺せよ。之を覺せば即ち失す」とある場合、これは『禪苑清規』所収の「坐禪儀」の

一切善惡、都莫思量、念起即覺。覺之即失。久久忘緣、自成一片。此坐禪之要術也。⁽¹²⁾

の文を受けたものであるが、坐禪中分別意識にとらわれた場合、このことに気付くことによつて、意識を流れるにまかせきり、自づと分別意識への捉われを離れ、能所一体となることを意味するものである。『正法眼藏』「坐禪儀」の

善也不思量なり、惡也不思量なり、心意識にあらず、念想觀にあらず。作仏を図ることなけれ、坐臥を脱落すべしとあるのも、同じ意味に理解すべきであろう。

次に『坐禪用心記』にはどのように説かれているであろうか。まず、

夫坐禪者。直令^レ人開^ニ明心地^一。安^ニ住本分^レ。是名^レ露^ニ本来面目^一。亦名^レ現^ニ本地風光^一。身心俱脱落。坐臥同遠離。故不^レ思^レ善。不^レ思^レ惡。能超^ニ超越凡聖⁽¹³⁾。

とあり、坐禪は身心脱落し、善惡の思量を離れたとき、自づから本地の風光が現前し、本来の面目に契当することができるとする。また、

放^ニ捨心意識^一。休^ニ息念想觀^一。勿^ニ圖^ニ作仏^一。勿^ニ管^ニ是非⁽¹⁴⁾一[。]と『普勸坐禪儀』や『正法眼藏坐禪儀』を受けた言葉が見え、更に、

於^ニ此思^ニ量箇不思量底^一。如何思量。謂非思量。是乃坐禪要法也。直須^ニ破^ニ斷煩惱^一。親^ニ証菩提⁽¹⁵⁾。

と「非思量」を坐禪の要法としている。

このように、道元・瑩山の『普勸坐禪儀』『正法眼藏』『坐禪儀』、『坐禪用心記』等には、同義に説かれているが、『正法眼藏抄』「坐禪儀」の註釈に、「兀坐の坐禪」を註して、兀^ニ坐定して思量箇不思量底とは、坐禪し定て、思量すべき事あるべしとにはあらず。坐禪のときは思量箇不思量底なるべし。⁽¹⁶⁾と述べている。坐禪して「箇の不思量底を思量す」とは、坐禪のときは考えないところを考えるといい、更に

非思量、不思量地、思量、此の三、差別有る可からざる也と、三者を同意義に見、それは、坐禪がやがて運転測量等なき全坐なるなり。

と心の運転のはたらきのまつたくない、完全な坐禅となつた上での、つまり思量分別の一切を脱落した上での、思量、不思量、非思量に区別を見ざる、あえていえば「全思量」とでも云うべき内容を意味するものといえよう。

この非思量について宇井伯寿博士は、

不思量は差別妄念という日常の思量の否定、そこを思量する（不思量底を思量す）というから、之を直に非思量と呼ぶのである。非思量は南宗禪で無心というのと同じである。無心は決して、文字通りの、心が無いということではなくして、北宗禪で離心とい

い、起信論で離念という如く、却つて自覺覚他覺行窮満の観の意味で、心性の体現全露である。故に、非は單なる否定除却でなくして、却つて止揚淨化の意味となるのである。

と説き、無心、離心、離念と同義に見、分別思量をはらい尽くすことによつて、おのづから心性そのものになりきる、それが非思量であるといふのである。但し、「日常の思量の否定」は分別思量をはらい尽すことであるが、これを「何も考へないこと」という風に捉えてよいか、問題となるところであろう。これは後によりあげる。

四

仏仏祖祖によつて嫡嫡相承されてきたといふ正伝の仏法としての自覺のもとに、正しい坐禪の宗旨、儀則を説いたのが

『普勸坐禪儀』をはじめとする坐禪儀類であるが、坐禪はいうまでもなく禪宗、就中曹洞禪のもつとも基本的な行である。坐禪の本来の意味は、心を一つの対象に專注して散乱を防ぎ、真理・理法を見出そうとする行法である。ところが道元は、坐禪は習禪にあらず、安樂の法門という。そもそも原始仏教の禪は、例え平川彰氏は、

禪 (dhyāna, jhāna) は瞑想の一種である。坐禪は安樂の法門といわれるよう、結跏趺坐して、身体を安樂にして瞑想する方法である。⁽¹⁸⁾

として、これに対しても、

「禪」も精神の集中であるが、これはきはめて流動的であり、智慧の自由なる活動を助けるごとき心集中である。悟りは「如実知見」であるといふことが、これを示している。心は本来叡智的な性格のものであり、思惟を本性としているから、心が静まり、統一され、心の集中が強まれば、そこに自然にすぐれた智慧のはたらきが現われる。

と禪定を媒介として思惟から智慧の働きへの転換として捉えられ、

そこに生み出された智慧は、神秘的な直觀ではなくして、自由にして理性的な如実知見である。この智慧が真理を悟り、真理と合体して確乎不動となり、恐怖にも苦痛にも、さらに愛欲にも乱されなくなつたのが「悟り」であると見てよい。⁽¹⁹⁾

る。これは釈尊がバラモンの禅定を捨て、菩提樹下で正覚を得た、その禅定觀の転換に徴しても明らかのことである。

伝によると釈尊は出家後、當時マカダ国(マカダ)の禅定の權威バラモンの修行者アーラーラ・カーラーマ、ウッダカ・ラーマopoulos(ラーマポラス)タに、無色界四定の第三の無所有所定と第四の非想非非想處定をそれぞれに学んだが、魂の平安は得られず遂に二人から離れ、後に正覚を得た時の禅定は色界第四禪の離喜樂靜慮であつたといわれる。つまり当時の禅定は九次第定、即ち有尋有伺靜慮、無尋無伺靜慮・離喜靜慮・離喜樂靜慮の色界四禪、空無邊處定・識無邊處定・無所有所定・非想非非想處定の無色界四定、更に滅尽定(滅受想定)が説かれ、最高の禅定を目的とした禅定主義であったが、釈尊の禅は定慧均等の苦樂二邊を離れた中道であり、初転法輪の八正道の第八の正定もこの禅定即ち離喜樂靜慮であるといわれる。

ところが後に、仏教の歴史において、八正道の正定に九次第定が含まれるようになつたが、この問題はしばらく措いて、釈尊直指单伝の禅を標榜する道元の只管打坐の内容が九次第定全てを含むものとして受取るにはいさざか躊躇せざるを得ない。それは中国・日本の禅が禅定主義ではないこと、またその禅はいわゆる三学の定学、六波羅蜜の禅波羅蜜とは違ひ全体を指す。更に心地の開明、智慧の把握を目指すものだからである。例えば『六祖壇經』には坐禅を解釈して

外於一切境界上、念不起為^レ坐。見^ニ本性^ニ不^レ亂為^レ禪。⁽²⁰⁾

と妄念起らずして本性を見ることだとしているのである。更に『二入四行論』で説かれる如く、深く舍生同一の真性を信ずる所にその基本的立場が存するのである。

このように人間の個性的な思惟とか判断を一切放棄し、大乗佛教の説く心性・本性(實在)を深く信じて、その實在と不二一体になること、これが禅宗一般の坐禅觀である。従つてそれは心を空無に帰せしむるものではなく定慧不二のものである。そしてそれは菩提樹下の正覚に直結する坐禅であるという信に立脚するものである。

この正伝の坐禅は坐禅の時ばかりでなく、日常四威儀に及ぶものである。即ち流布本『普勸坐禪儀』に「莫図作仏。豈拘坐臥乎。」とあり、また『坐禪用心記』には「身心俱脱落。坐臥同遠離。」とあるによつても知れる。「私記」は「蒲團上の顯現にて、影像にはあらざるなり」と蒲團上のことを見てゐるが、「那一寶」では

親しく証拠するとき必ず二六時中非思量を使用し来る、行仏の境界なることを正伝するなり⁽²²⁾

とあり、「聞解」では

使用は、日用の左使右使、一切處に非思量を使ふて居ること不昧といへども、其使用する中について、坐蒲上で、非思量を思量するには、必ず非思量の智慧を用ゆるなり。思量が即不思量と、有

無に落ちずして有無雙べ照すが仏智なり。⁽²³⁾

と、『正法眼藏』「坐禪箴」卷の「那一宝」「聞解」等註釈の一文によつても、元坐の非思量が坐禪中のみに限られたものとして受取られるべきでないことが知れる。『啓廻』は、「私記」の見解をも含めて

何れもよい、蒲団上の思量がみな非思量だから、日用光中の思量もみな非思量じや。⁽²⁴⁾

とあるごとく、坐臥にかかわらず、原理的には一つのものとして理解すべきであろう。また坐臥別にして二法ありとせばそれは仏法ではない。但し前にも少し触れた如く、

坐禪辨道は、これ初心晚学の要機なり、かならずしも仏祖の行履にあらず、行亦禪坐亦禪、語默動静体安然なり、ただいまの功夫のみにかかることなけれ、(「坐禪箴」卷)

と行も亦禪、坐も亦禪だから、坐禪ばかりに拘わらぬといふ邪解を排した一文を考慮にいれ、三世の諸仏は誰一人としてこの三昧—坐禪—によらぬ人はなく、得る底の人にしてはじめて行住坐臥がみな三昧の面目を離れぬ、みな坐禪し非思量になるということを理解しておくべきであろう。

さて非思量に関しては、『正法眼藏』においては、「薬山非思量」話を引いて、「坐禪箴」卷に詳しく取りあげられてゐるが、「祖師西來意」卷に、「香嚴悟道偈」を解説して、

しかりといへども、不思量を拈來し、非思量を拈來して、思量

せんに、おのづから香嚴老と一蒲団の功夫あらん。

と、「一擊亡_ニ所知」底の香嚴の全境界が、思量、不思量、非思量であり、ここを參得すれば香嚴とわれと一体となるとあり、また「身心學道」卷には、

踰城し入山する、出一心入一心なり。山の所入なる思量箇不思量底なり。世の所捨なる非思量なり。

と、踰城、入山一心をいらず、世の所捨も心が心を捨て、その捨てることまでが心であり、心がなくて、捨てるというとのありようはない。そこを非思量といい、その非思量が心となるのである。同じように「法華転法華」卷には、

塔中と、仏前と、宝塔と、虚空と、靈山にあらず、法界にあらず、半段にあらず、全世界にあらず、是法位のみにかかはれず、非思量なるのみなり。

と、塔中の仏と、釈迦牟尼仏と、宝塔と、虚空と、これはみなひとつであるが、しかし、全世界にあらず、半分半分でもない、また法住法位というのみでなく、非思量—仏境界、あるいは実相といい、法華といい、一切無駄な名目を取り去つたところ、非思量というのである、と普遍的な意味内容に用いている。

一方坐禪における非思量も先の他に様々な形で表現されてゐる。坐禪の法術としての非思量は、「坐禪儀」卷以外に、「別輯第一仏向上事」(『正法眼藏』)卷に、

いはんや、いさごをかぞふる人の、夢にもみるべきにあらず。たゞ非思量の坐禅を、兀兀としてありし人のみ、これを辨得せりぎ。

と蒲団上の人のみ辨得する消息として、更に

自こころにいたづらに知見解会にはこりてひとゑに思量分別のみあり。釈迦老子云、是法非^ニ思量分別之所^ニ能解^ニこと。はかりしるべし、みづからにはとるべき心なし、古仏にはならうべき心ろあり。その心をきかんとするに、墙壁瓦礫のみつべきあり、そのこころを証せんとするに、墙壁瓦礫の見成するあり。しかあるに、この墙壁瓦礫は、人のなすところといへども、法の云為なり、たれかこれを強為せん。かくのことくみるときに、墙壁瓦礫は目前の法にあらず、目前の法は墙壁瓦礫にはあらざることあきらけしと墙壁瓦礫即心として云為の法、即ち思量分別に非ざるところである。また『永平広録』卷一には、

不^ニ見釈迦老子道、我法能離^ニ生老病死。是法非^ニ思量分別^ニ離^ニ生老病死^ニ者、任他離却了也。非^ニ思量分別^ニ者、任他非却了也。⁽²⁶⁾

と、生老病死を離却了し非却了するところ非思量と云つている。しかしこれは生死のない世界に至ることではなく、生死に即して生死にとらわれざる所を意味すること、云うまでもない。

五

このように非思量とは不思量底の思量であり、とらわれの少しもない、清浄な思量である。そして清浄な思量であるこ

とももとらわれない、なりきりの思量である。そこを「坐禅箴」卷には、

大師いはく、非思量。いはゆる非思量を使用すること玲瓏なりといへども、不思量底を思量するには、かならず非思量をもちゐるなり。非思量にたれあり、たれわれを保任す。兀兀地たとひ我なりとも、思量のみにあらず、兀兀地を拳頭するなり、兀兀地たとひ兀兀地なりとも、兀兀地いかでか兀兀地を思量せん。しかあれば、すなわち兀兀地は、仏量にあらず、法量にあらず、悟量にあらず、会量にあらざるなり、薬山かくのことく单伝すること、すでに釈迦牟尼仏より直下三十六代なり。薬山より向上をたづぬるに、三十六代に釈迦牟尼仏あり、かくのことく正伝せる、すでに思量箇不思量底あり。

とあつて、いわゆる非思量を使用することはいつの場合でも明瞭であるが、とくにここで問題にしている「不思量底を思量する」ということには、必ずこの非思量を用いるのである。非思量には思量とか不思量とか外に代るべきものがあるにはある。しかしその代るべきものも依然として非思量を保有しているのである。兀兀地自体についても、僧が「何をか思量せん」と問うような、その思量だけが問題ではなく、兀地そのものの性格が取りあげられるのである。しかしまだ、兀兀地をそれ自身で取りあげるにしても、その兀兀地が兀兀地を思量するというようなことはあり得ない。要するに、兀兀地は非思量というほかはないのである。このように

思量を超越しているのであるから、兀兎地の世界は、仏の思量で量られるものではない。法のうえで量られるものでもない、悟りによって量られるものでもない、理解の程度で量られるものでもない、というのである。

これを受け西有穆山の『正法眼藏啓廻』は

思量不思量に非ざるところを非思量という。どうしてそうなれば、元來思量というのは、我等の思量念度で、これは動くもの、現われたものだ。不思量というのは、その思量の散乱し粗動を離れて空空寂寂、藏れて見えぬところである。ゆえに思量は有、不思量は空と見るべきである。ところが今は思量が全く思量を脱いで「如何」の思量じや。また不思量も不思量のところに住しておらぬ。だからこれは脱落の思量不思量である。そこを非思量といわれる。

この非思量とは、ぜんたい僧が不思量底如何が思量せんというために答えた語じやが、この不思量底の思量とは實に何ともいいようがない。もしうてみせろといえ、「如何」というよりほかはない。その「如何」がいま薬山大師のお手許で非思量となつて表わされたのだ。だから非思量というのは、ぜんたい思量不思量のほかでもない、思量不思量の脱落を非思量というのである。⁽²⁷⁾

と、非というのは脱落の義といい、更に、

解脱の義、無性の義、不可得の義、無碍の義ともいふべきだ。

「彼此にあらず」等の否定語ではない。二邊の執着を離れたところを「非」という。

このように思量にあらず不思量にあらざる当体を「如何思量」といい、それは「如何に思量するか」ではなく、これを端的にいつたものが非思量である。そして薬山と僧との商量は同道唱和であつて、両者対等の力量によつて正法の挙揚につとめているということになる。

まことに不思量底たどひあるくとも、さらにこれ如何思量なり。

（「坐禪箴」卷）

という如く、非思量、不思量、思量の三者に差別のない運転測量なき全坐となるのである。

つまりそれは悟徹の仏眼から見れば、生死・煩惱の迷も涅槃・菩提の悟りそのものであるよう、非思量になりきつた坐禅の境涯には、思量も不思量も、非思量ということすらなくなる。そうした徹底なり切りの非思量の仏眼からみるならば、思量もよし、不思量もよし、思量、不思量は必竟非思量である、ということになる。

こういった捉え方として、面山瑞方（一六八三—一七六九）は『普勸坐禪儀聞解』に、

思量底ヲ思量スルハ有心ナリ、要術ニソムク、不思量底ヲ不思量スルハ無心ナリ、要術ニソムク、今ハ不思量底ヲ思量ス、ユヘニ思量底ヲ不思量ス、ココヲ非思量ト謂フ、

と、論理的には無意味な同語反覆といふ批判を受けそうな説明をしているが、上述の解釈と同じと見てよいであろう。こ

このところを瑩山の「洞谷開山瑩山和尚之法語」（補遺）には然れば悟と不悟を不顧、証と不証とを思はず、端坐して動せざる事、須弥の如くなるべし、即心成仏の直道也、諸仏の心印也、⁽²⁸⁾ 仏祖の密受也、故に名づけて大安樂の法門とす、是を非思量の修行とす。

と証・不証、悟・不悟を超えたところを直指している。更に『報恩録』には

蜀州西禪禪師僧問。如何是非思量處。師云、誰見虚空夜点頭
という問答に対しても

抄云、非思量者無極大極共喚不起所で、釈迦達磨提不起の処だぞ、爰を大道の真源共、那時の正眼とも云たぞ。さて答話は誰：「頭とは、那時向上で卒度動いたか動ぬかで更に難窺犯さぬ処也、故に只虚空が黙頭したぞ、在るが、虚空が黙頭すると云事は元無いことな程に況んや誰か知り誰か見んと、不_レ犯をいたぞ、先師の著語云、位裏転測無識受、以此著語見ば尤然也、是は永平の語也。是は薬山雲門の非思量に非ず、大に別也、大事中の大事なり、⁽²⁹⁾

と大道の真源、那時の正眼と説いている。

このように表現にはそれぞれ違ひがあるとはいえ、原理的には共通の見解に立っているものと見てよいであろう。またこれらから、また前掲の『啓廻』の解釈を受けて、「什麼思量」「如何といふ思量」「絶対の思量」という風など考え方をしている。

その他「現成公案」巻の「諸法の仏法なる時節……」以下の一文と思量、不思量、非思量をそれぞれ配当して同一意義に解釈するものもある。即ち、「諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり」「万法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸仏なく衆生なく生なく滅なし」「仏道もとより豊儉より跳出するゆえに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり」という句がある。これを今の思量、不思量、非思量に配当すれば第一段は思量、第二段は不思量、第三段は非思量となるとするのである。そしてその理由として、諸仏自愛用三昧の現成公案の世界においても万法諸法は依然として存在する。と同様に兀々地に於ても思量は嚴然として存する。次に万法諸法を現成公案の側から見れば、それらは公案現成の莊嚴世界であつて与えられたままの万法諸法ではない。と同様に兀兀地の思量は、純化された思量であるから、思量でありつつ而も思量でない、即ち不思量である、そして万法諸法は、万法諸法でありつつそれらでないと共に、また万法諸法にあらずして万法諸法でもあることとなる。同様に思量でありつつ不思量、不思量にしてしかも思量である。それが非思量である——というのであるが、この見解の批判に対する当否は措いて、『啓廻』の解釈をそのまま受け、それを敷衍したものと見てよいであろう。

六

以上思量、不思量、非思量の捉え方が、いわば「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」などと同じ論理であり、悟徹の眼から見られた世界の風光である。しかし修行の実際から見た場合どうであろうか。つまり煩惱の纏縛の中にある迷いの世界における修行の現実から云えば迷いはどこまでも迷いであり、思量はどこまでも思量であって、非思量はその否定としての意義と機能をもち、思量、不思量、非思量が同義とはならぬい、とする見解も一方に存することも考慮せねばならぬであろう。それは例えば『学道用心集』第三に、

可_レ識立_二行於迷中。獲_二証於覺前。于_レ時始知_二船筏之昨夢。永斷_二藤蛇之旧見。⁽³⁰⁾

とある。覚めの世界は仏果上の境涯に至らねば得られないと思われるが、からずしもそうではなく、放下の修行が現わてくるならば、覚前にも獲得することができる。覚前といふのは覚中ということで、成仏以前、始覚以前ということであり、平たく云えば、迷妄の人生において、一歩一歩放下の修行を進めてゆくこと、そこを覚前に得るということであるが、このような立場から捉えることもまた必要であろう。『学道用心集』に「參學人。且半途始得。全途莫辭。」といふ言葉を引くまでもないであろう。

迷中の世界では思量はどこまでも思量であって、非思量はその否定である。思量・不思量・非思量を同意義内容に見ることを可能ならしめるのは非思量——思量の完全な否定を通過した場合においてでのみであるということになる。つまり非思量とは思量分別をはらい尽くすこと、何も考えないことで、坐禅をしてこの非思量になりきるとき、宇宙全体そのものである心性と一体になる、それが非思量である、ということになるが、修行の現実において何にも考へないことが果して可能であるか、また正しいかがまず問題となろう。

さてここに非思量は「思量のまつたくないこと」と解釈する見方が存する。増谷文雄氏は「坐禪箴」巻の現代語訳で、「そのように一心不乱に坐られて、どんなことをお考えですか」(元々地思_二量什麼)。師はいった。「あの不思量というやつを考えている」(思_二量箇不思量底)。僧がいった。「不思量といふものは、どうしたら考えられましょう」(不思量底如何思量)。師はいった。「考えないのである」(非思量)。(第三巻)⁽³¹⁾

これによると非思量とはひとことでいえば、なにも考えないことだということになる。このところを中村宗一氏は、薬山弘道大師に坐禅のあとで、或る僧が尋ねた。「あなたは山が動かぬように何を考えておられるのですか」。師が答えた。「不思量(意識を超えた解脱の境)を思量(意識)しているのだ」。僧は再び尋ねた。「不思量、意識を超えるということはどういう

したらしいのですか」。師が答えた。「非思量（不思量）というのは、意識の凡てから解脱することである、それはちょうど身心ともに山の動かぬように坐禅になりきることである」。

と不思量と非思量を同義に見、意識を超えた解脱の境としている。高橋賢陳氏は、思量を思い量る（心に思うこと）、不思量底を思量しない趣き、非思量を思量と不思量を超えた趣き⁽³³⁾といふうに見ており、いずれも、「考えないこと」という風には見ていない。「菩提分法」卷に、

無念はこれ正念といふは外道なり。また地水火風の精靈を念とすべからず、心意識の顛倒を念と称せず。まさに汝得吾皮肉骨髓すなはち正念道支なり。

とある文に照らしても、「無念」（念がない）ということではないし、また『学道用心集』第八に、

看來看去。自然動靜二相。了然不_レ生。此不生時。不_ニ是頑然。⁽³⁴⁾
と衲僧の行履は蹤跡を留めぬといつても決して木石の如き頑固な心ではないことを示しているのを見ても明らかである。

更に『啓廻』では、意識について

されば、これをやめようというのがぜんたい間違いである。息のある間は必ずある。やめようと思えば、思うその念がやはり心意識の丹瘤となつて、決してやまるものではない。例えば妄想を風呂敷に包んだようなもので、思うまいと思えば思うほど、大きな妄想となる。

と念の停止の不可能なることを説いている。現実に念の停止

は、唯識学で説く如く、睡眠、悶絶、無想定、無想天、滅界定の五位を除いては他にない。意識は転動して止まないのが本性であるからである。

次に秋山範二氏の『道元の研究』には、こう説明されている。思量、不思量、非思量について

此の三者の間には弁証法的関係が認められる。思量とは一切の意識作用——見聞覚知、思量分別、煩惱妄想等知情意の諸状態の総称、不思量とは「思量せず」と読む時、上の思量の否定、意識の断滅、空無と解せられる。非思量は「思量にあらず」というのであるが、何が思量にあらずであるかと云えば、存するものは思量——意識——の外にないから、思量が思量にあらずといふのである。之れは不思量の否定と考えられる。何となれば不思量は思量の否定として意識の空無を意味するのであるが、意識の空無とはそれ自身不可能である。存するものは思量のみである。故に不思量とは本来不可能なるもの、要はたゞ思量が思量にして而も思量にあらざることを意味するが故である。即ち非思量は思量と不思量とを止揚して之れを統一するものである。⁽³⁶⁾

と思量・不思量の両者を止揚統一する意義に見ており、更にその働きについて、

非思量とは執なき思量の事、意識の作用は旧の如くに存しつゝ、たゞその内容を刹那に生滅する無常不停の存在と見て、少しも之れに執することなく、来るは来るにまかせ、去るは去るに一任して、生滅去來たゞ生滅去來と見る事である。内容は同じくとも見る眼がちがふのである。云ひかへれば、ノエマは変化なくしてノ

エシスに変化があるのである。同じ花を月を見ても一度は之れに執し、一度は脱落の眼を以て之れを見るのである。⁽³⁷⁾

とノエマ即ち内容は同じでもノエシス即ち作用の違いに見、非思量を執着我執を脱落した思量——とらわれのない思量として、此の三者の間には弁証法的関係が認められると述べてゐる。そして非思量は思量と不思量とを止揚して之れを統一するものとしている。即ち思量を分別意識や煩惱妄想、不思量を意識の断滅とか空無と規定し、非思量はそれらを止揚し統一するものとした弁証法的解釈がなされているが、これは道元の非思量解釈の原意からは離れている。即ち「坐禪箴」卷に「しかあればすなはち兀兀地は、仏量にあらず、法量にあらず、悟量にあらず、会量にあらざるなり」という思量自体が思量を超越しているありかたを意味し、更に「まことに不思量底たとひふるくとも、さらにこれ如何思量なり」(「坐禪箴」卷)とその消息を語つてゐるに徴しても明らかである。

道元がいう「箇の不思量底を思量せよ」という句の「思量」は、有心の働き、即ち煩惱妄想や分別意識の働きをいうのではない。逆に不思量底の「思量」が眼目となるのである。しかしそうかといって、無内容な無活動な枯木死灰の單なる固体的永続的意識でないこと勿論である。非思量はそれ自身不思量底を思量する所の生々躍動の内容と活動を持ち、一刻一瞬毎に無限に非思量を現成せしめ、生命の一瞬毎に新

しき生成を行じてゐる。この限りに於てこれを過去に反省し、未来に望めば万里一條鉄な永続的固体的意識の形相を持つと考えられるが、しかしそれは概念化された非思量、認識された非思量の原理であつて、生きた非思量の実相ではない。「仏祖は大悟の邊際を超出し大悟は仏祖より向上に跳出す」(「大悟」卷)とある説示も、生々躍動して無限開展する非思量の働きにも當てはめて考えられるべきであろう。

この論理が最も明瞭に表現されたものに「現成公案」卷に於ける「しらるるきはのしるからざるは、このすることの仏法の究尽と同生同参するゆゑに、しかあるなり」の言葉である。一般的には「しらるるきは」とは「しる」に対立する客觀であり、「しる」は主觀であるが、道元の意味する内容は「しらるるきは」は不思量底であり、「しる」は思量のことである。而してることが、仏法の究尽と同生同参することである。⁽³⁸⁾ これが非思量の働きなのである。この論理は我々が通常の論理ではない。空無我の実践体験の論理である。即ちしがことが仏法の究尽即ち非思量に転入することによつて、非思量の働きは、「しらるるきは」を、ついに知りつくすことの出来ない無限開展を始め一瞬一刻に於て、「しる」は「しらるるきは」と体験的に相即しつつ遂に無限にその活動を休止することはない、これが非思量自体の働きにほかならぬ、といえよう。

七

このように秋山氏が非思量をとらわれのない、執着我執を脱落した思量、即ち脱落思量の思量と見ていていることについて触れたが、これは『啓廻』も、

非思量とは「非」の思量というほどのことだ。思量の脱落、不思量の脱落、これを非思量といわれる。思量にあらずというても思量を嫌うのではない、脱落の思量を非思量といわれるのである。ゆえにこの非思量の境界には、百千万境も妨げにならぬ。例えば「如來」「非如來」を如來と名づくる如くで、どれほど思量があつても、脱落の思量だからさらに罣碍にならぬ。さればこゝは非の字が眼目じや。⁽³⁹⁾

と非の思量、脱落の思量というが、非と脱落が同義であることにについて、「仏向上事」卷に、

仏より以前なるゆゑに非仏といはず、仏よりのちなるゆゑに非仏といはず、仏をこゆるゆゑに非仏なるにあらず、たゞひとへに仏向上なるゆゑに非仏なり。その非仏といふは、脱落仏面目なるゆゑにいふ。脱落仏身心なるゆゑにいふ。

とあるによつて明らかであり、この解釈をうけて、岡田宣法氏は、

薬山は「非思量」と答へたが、その「非」とは脱落、解脱を云ひ現はしたもので、即ち思量不思量の解脱であつて、所謂仏境界である。⁽⁴⁰⁾

とい、臨濟宗の日種讓山氏は『禪宗学』において、
思量は有心であり不思量は無心である。その一方に偏する時は有心も病となり、無心も弊となる。今は有心の思量に渉らず、無心の不思量にも沈まず、散乱と昏沈の二を超脱する当体を「不思量底を思量す」と云い、それを最も適切に現した語が即ち「非思量」である。⁽⁴¹⁾
と、秋山氏と近い見解を示し、更に
故に非とは除却否定の意ではなく、坐禅の上の正念に名づけたものである。即ち非の思慮と云ふ意味である。非の思慮とは解脱の思慮である。
と「非」に対する共通の見解を示しているが、特に「正念」という風に捉えている。正念とはそもそも八正道の一で、忘れない、うつかりしない、ぼんやりしない、という意味であるが、道元はやはり八正道の一である正思惟の語をもつて説明している。即ち、
思量箇不思量底、不思量底如何思量、非思量、これ正思量、正思惟なり。破蒲団これ正思惟なり。（「三十七菩提分法」卷）
とあるので、必ずしもこれを受けたと云うことは出来ないかも知れないが、共通の見解を示している。
このように「非」とい「非仏」という場合、脱落仏面目、脱落仏身心は、一切の相対的な境界はもとより、大悟徹底の仏境界それ自体をも超越したところであり、脱落の仏向上の消息を意味するものといえよう。また雲門は「名不得、

状不得、所以言非」と詮説不及のところを「非」と云つており、「非」と「脱落」と同義に見て差しつかえないのであり、非思量を脱落思量として、とらわれがあつてもそれに振りまわされざる一つまり捉われを離れた一かかる意味から思量のない、非思量という解釈もなされてしかるべきであろう。であるから見てきた如く、秋山氏をはじめとする「とらわれのいささかもない思量」という解釈もなされてしかるべきである。ただ弁証法的な展開の形で見る点はいささか問題があるにしても、脱落の思量として非思量を意義づける点は認めねばならないであろう。

次に脱落仏面目、脱落仏身心としての「非仏」は意識のとらわれを離れたとき、自ら本来の面目が活現するところに非思量の意義があり、そこに一向の無心に墮せざる非思量の働きが存することに注意すべきであつて、秋山氏の『道元の研究』にも日種氏の『禪宗学』においても、この所を積極的に認めていない点、「いまだし」という批判もあるいは出でくるところであろう。⁽⁴²⁾

前にも掲げた『永平廣録』の「非思量處絶思量」とある思量を絶したところに、本来の面目のおのずからなる契当があり、逆に云えば本来面目現成のところ非思量の境界といえよう。ところが枯木寒灰の一向の無心にはこの本来の自己への契当がない。故に非思量は絶思量といつても、思量の断

滅、一向の無心にあらずして、『普勸坐禪儀』末尾の方に「絶學無為人」あるいは『証道歌』の「絶學無為閑道人」と同じ「絶」の意味で、意識がありつつそれを超脱し、とらわれのまつたくなくなった、つまり「成り切り」の意識であり、そこには意識ということすら存在しない。そこを何も考えないことだ、と非思量をとらえる見方も存在するが、この場合の絶は、なりきり、超脱、脱落ということで、既に思量を除こうとしなければ、不思量に至らうとしないという意味で、まさしくこれが絶思量つまり非思量ということになる。

また非思量を「考へないことだ」とする見解に、前述の

『現代語訳正法眼藏』の訳の他に注目すべき見解がある。これは因位の修行という立場から見られたものであるが、それは『禪』に不思量底の「思量」は、なにも思量しないことであつて徹底無であるとし、英語の “Nobody knows the trouble” の “knows” と同じ用法と見てくる。即ち “Nobody knows” となることによって “knows” は「知らない」の意になり、「箇の不思量底を思量する」で、思量は「思量しない」つまり「非思量」の意になるといふのである。⁽⁴³⁾

この見解は是とすぐれぬものと思うが、意識の働きを絶したところ、つまり何も考へないところに自づから本来の面目が現前するという意味で、そこを「考へないこと」というのであるが、これは誤解を招く恐れがあるのでなかろうか。そ

等ノ破蒲団半片ナリ。⁽⁴⁴⁾

と山河大地が自己の面目、非思量に他ならぬとし、教行証一等の活作略であり、更に、

有心謝有心ナリ。無心未様無心ナリ、有無脱（落）身心ハ全兀元地ノミ独露セリ、

全兀元地のみに現成するものであり、

清淨為上ナル今生活命ナリ。コレ兀元坐定ノ不受食ナリ。禪悅食トモ一模脱出半時坐ナリキ。⁽⁴⁵⁾

と清淨が活命、つまり納僧の充実した生活は清淨、不染汚になりきるとき、清淨法身の自づからなる現成とその働きが出てくるところにあるというのである。

これはまた「神通」卷に

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

とある如く、「切」、「成り切り」の心であり、それが不染汚心であり、平常心ということになる。

以上非思量のところ本来の面目現前するという意味を含むことが理解されるのであるが、日常の修道の現実から、煩惱の纏縛の中にある迷いの世界において、「有無の二心を超えた仏祖自然の活命」はいかなるあり方であるかが問題となる。即ち『啓廻』に「蒲団上の思量がみな非思量だから、⁽⁴⁶⁾」とあり、「日用の左使右

れは、既に悟未悟にかかわらず、思量を取り除くことは出来ないのであり、思量それ自体は無自性空であるから、対象化して捉えることは出来ないのである。この事実を承当する時、意識のはからいを絶し、つまり、意識を流れるにまかせきつた時、意識そのものになりきるのである。そこには既に求めるべき、また排除すべき意識が存在しない。つまり意識があつても邪魔にならない、そこをあえていえば「考えない」ということで、この点は特に注意すべきであろう。

いずれにしても思量分別を絶しつくして、つまり意識を流れにまかせきつたとき、意識のとらわれを離れ、意識の有無にかかわりなく、無碍自在な働きのところに自づから本来の自己、個を超脱した普遍的な理への契当が現成するといえよう。

八

これを『永平広録』五において、

有心已謝、無心未様。今生活命、清淨為上。

と表現しているが、瞎堂本光（一七一〇—一七七三）は『永平広

録点茶湯』に

非思量コレ山河思量ナリ。タレヲワレトイヒ、ワレヲタレトイヒヌル此土・西天の亦如是ナリ。コノ非思量ノ皮肉ノ通ズルトコロニ七仏アリテ、花拈花ニ、顔破顔スルモノカ。コノトキ教行証一

使」（「坐禪箴」卷聞解）という日常底のあり方を具体的にどのように見るべきであろうか。

『続日域洞上諸祖伝』卷二⁽⁴⁷⁾及び『日本洞上聯燈錄』六⁽⁴⁸⁾に、龍文寺器之為璠の法嗣大菴須益（一四〇六—一四七三）の示衆の言葉に、

示衆曰、誰知遠煙浪。別有好思量。作麼生是好思量、衆多下語。師曰、總是惡思量。僧曰。如何是好思量。師曰。一波纏動万波競。と『大乘起信論』に説くのと同じような、一念生起のこところ、分別の念を好思量としているのであるが、これは煩惱そのものを云うのであるまい。即ち『正法眼藏即心是仏』卷に、

いはゆる即心の話をききて、痴人おもはくは、衆生の慮知念覚の未發菩提心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。

と慮知念覚を心といふのではなくと同様、分別を好思量といふのではないであろう。しかし「説心説性」卷に、

後來、徑山大慧禪師宗果といふありていはく、いまのともがら、

説心説性をこのみ、談玄談妙をこのむによりて、得道おそし。た

だまさに心性ふたつながらなげすてきたり、玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき、証契するなり。この道取、いまだ仏祖の縑綿をしらず、仏祖の列辟をきかざるなり。これによりて、心はひとへに慮知念覚なりとしりて、慮知念覚も心なることを覺せざるによりて、かくのことくいふ。

とあるごとく、慮知念覚も心として、心に攝せられ、「煩惱即菩提」と同じ論理で表現されているものと受取れよう。

即ち「心」のなかの分別心、その日常底のあり方として、初中後一貫して、思量、不思量、非思量一如の立場に立ち、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、一切を棚上げし、「只管打坐」「行」に全てが投げ出され、無自性なるものとして生滅去來に任せきるのである。ここに思量自体が思量を超越しているあり方になり、この消息を「図ること無うして工夫す」というべきであろう。

所謂煩惱も菩提も意識作用以外のものではなく、ただ非思量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、即ち思量分別の働きのないものをいう。それは如何なる知解に頼らずにいられること、分別を当てにして安心を得ようとする一切の作為の生ぜざる生き方となる。と同時に思量・不思量を避けず求めず、あって邪魔にならない、そこに智慧の働き、「応無所住而生其心」の本来の面目の働きが自ら出てくることを意味しよう。

つまり一切の思量を流れるにまかせきつたとき、「なりきり」の当処が即本来の面目であり、そこにおいては、一切の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、即時即処になすべきことを着実に滞りなく為すという積極的な態度が確立することになる。するとここに至つては

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、即ち悟り（非思量）を求めることが自体からも、意識の束縛を脱すること（不思量）自体からも解放されているので（非思量）、逆にいえば、何時も「あるべき意識」「あるべき思量」（思量＝非思量）の「平常心是道」底の「自己本道中に在る」本証の安心（本来の面目への契当）となるのである。⁽⁴⁹⁾

坐禅におけるなりきりの非思量、及び生活の種々相における非思量のあり方は、原理的には同一である。それは前述の如く、意識を流れるにまかせきつたとき、有無を超えていかなる意識にも罣礙されざる、本然の非思量の活現となる、という風に考えるべきであろうと思う。

註

- (1) 拙稿「非思量について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』二六号
- (2) 『文殊師利所説不思議仮境界經』卷上
- (3) 『雲門広録』五頁右
- (4) 『真歇和尚拈古』下、二一頁右
- (5) 中峰明本『信心銘義解』二三頁左、二四頁右、
- (6) 『常濟大師全集』二三五頁
- (7) 『曹洞宗全書』「語錄」一二四頁b
- (8) 大正四八、三九六a
- (9) 大正五一、三一一c
- (10) 『正法眼藏』の引用は、岩波文庫本によった。
- (11) 秋重義治『道元禪の大系』一五八頁
- (12) 『禪苑清規』「坐禪儀」（曹洞宗宗務序刊）

〔40〕 39 〔38〕 37 36 35 34 33 32 31 30 29 28 27 26 〔25〕 24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13

『常濟大師全集』二四三頁 同二四八頁
 『正法眼藏註解全書』七・二二三頁 同二四九頁
 宇井伯寿『仏教汎論』下
 平川彰『インド仏教史』上

『六祖壇經』大正四八・三八五a
 瞽堂本光『正法眼藏私記』「坐禪箴」「註解全書』四・八六頁
 『正法眼藏』「坐禪箴」「那一宝」「註解全書』四・七五頁
 『正法眼藏』「坐禪箴聞解」「註解全書』四・七二頁
 西有穆山『正法眼藏啓廻』中・五二六頁
 『別轉第一仏向上事』『正法眼藏』岩波文庫本下巻二七六・七頁
 同上

『永平広録』卷一『註解全書』上・七二頁
 西有『正法眼藏啓廻』中・五二五頁
 『常濟大師全集』七三七頁
 同五二九頁
 『曹洞宗全書』宗源一、五八八頁
 増谷文雄『現代語訳正法眼藏』三卷、一三三一三四頁
 中村宗一『全訳正法眼藏』「坐禪箴」卷一・一七一頁
 高橋賢陳『全卷現代訳正法眼藏』上・「坐禪箴」卷一五二頁
 『曹洞宗全書』宗源一、三九一頁
 『正法眼藏啓廻』中・五一〇頁
 秋山範二『道元の研究』二五六頁
 同二五七頁
 佐藤泰定『道元禪師の非思量の様相について』『道元』七月
 号（昭和十八年）参照
 西有前掲書中五一七頁

岡田宜法『正法眼藏思想大系』四・二四二頁

(49) (48) (47) (46) (45) (44) (43) (42) (41)

日種讓山『禪宗学』(内外書房 昭和十七年)

佐橋法竜『禪一公案と坐禪の世界』参照

小論はこれらの見解に啓発されたところが多い。

『永平広録註解全書』中・二三一頁。

同二三一頁

西有『正法眼藏啓廻』中・五二六頁

『曹洞宗全書』史伝上二六頁

同三六〇頁、両書とも須益の示衆の語は、同じ文章である。

拙稿「禪における悟りと心理」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三十二号参照。