

初期曹洞禅における坐禅觀の一側面

原 田 弘 道

一

曹洞禅は「不図作仏」の坐禅を標榜する立場に立つが、その宗旨の骨子は、思想的には「本証妙修、修証不二」、実践的には「只管打坐」、体験的には「身心脱落」、心意識の働きは「非思量で」あり、日常の生活規範は平常心を原理とする「威儀即仏法」「作法是宗旨」である。また自他一如における「同事行」、その社会性として「共同体の指導原理」たり得るものである。

今、その中心となる「坐禅」について、有機的な連関性において、「非思量」あるいは「不図作仏」の意味内容を通して、初期曹洞禅における坐禅觀の一側面を、歴史的展開を通してたどり、明らかにしてゆきたい。

小論は先の「非思量再考」の補足継続的な論考であり、洞済融和的な学風への傾斜における曹洞禅の独自性を見出そう

とする思想史的な考察の一端である。⁽¹⁾

道元（一二〇〇—五三）が非思量という場合、三祖僧璨（一六〇八）の『信心銘』の

虚明自然、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

と説かれるものを用いず、藥山惟儼（七四五—八二八）の「非思量話」⁽²⁾の語を用いている。即ち『正法眼藏』「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。

た法住法位というのみでなく、非思量一仏境界、あるいは実相といい、法華という、一切の名目を排除したところ、非思量という、といつてはいる。「法華転法華」の巻は仁治二年（一二四一）になつたものである。

「身心学道」巻、仁治三年（一二四一）には、

喻城し入山する、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、躰城、入山一心をいでず、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、捨てるということのありようはない、そこを非思量といふ、その非思量が心となるのである。

「別輯第一仏向上事」巻、仁治三年（一二四二以後）には、いはんや、いさうをかぞる人の、夢にもみるべきにあらず。たゞ非思量の坐禪を、兀としてありし人のみ、これを辨得せりき。

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ほこりてひとゑに思量分別のみあり。釈迦老子云、是法非思量分別之所能解^ト。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、墻壁瓦礫のみべきあり、そのこころを証せんとするに、墻壁瓦礫の見成するあり。しかるに、この墻壁瓦礫は、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、墻壁瓦礫は目前

の法にあらず、目前の法は墻壁瓦礫にはあらざることあきらけしと墻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、墻壁瓦礫は目前の法にあらず、目前の法は墻壁瓦礫にあらずして不二一体のあり方を示している。

「祖師西來意」巻、寛元元年（一二四四）には

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、「香嚴悟道偈」の「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、こゝを参得すれば香嚴とわれと一体となるとある。

更に『眼藏』において集中的にとりあげられている巻として、「仁治三年壬寅三月十八日、記_ニ興聖宝林寺」の奥書を持つ「坐禪箴」巻、及び仁治三年（一二四二）の翌年、寛元元年（一二四三）の撰になる和文「坐禪儀」巻と流布本『普勸坐禪儀』に見られるのは周知の如くである。

『永平廣錄』巻五（「永平寺語錄」巻五）には、

上堂。拳、薬山因僧問、兀_ニ地思_ニ量_{スカ}什麼。山曰、思_ニ量_ス箇不思量底。僧曰、不思量底如何思量。山曰、⁽³⁾非思量。師云、有心已謝、無心未_ニ様。今生活命、清淨_ニ為_ニ上。

とある。

有心——思量（考えること）は既に退けた、無心——不思量（考えないこと、一向の無心）も正しいあり方ではない、

正しい坐禅の生活は有無の一心を離れて清浄な仏性になりきつたとき（非思量）、不生の仏心、生滅に亘らない一念相続の自然な働きとして出てくるもので、それが本来の面目に契当するというのである。

生活の上で作りあげる観念や思想は、事実の記述、説明、推理である。また観念は事物の名目、符牒に他ならない。例えは鏡に映る影のようなものである。であるから観念や思想は常に、そのまま直ちに事実や実在——本来の面目——そのものではない。この観念と事実や実在との相違を知らず、思惟によつて事実を作り、また変化させようとするために、矛盾と迷妄に陥る。即ち推理によつてかくあるべし、あるべからずと判断する抽象的な知識を手がかりとして、実在をも体得しようとする。影を実体視してこれに執着してしまう。

この迷妄に気づけば「有心既に謝す」となるが、そうかといつて「無心」がよいかといえばそうではない。「無心未_レ様」である。我々の観念・感情・意識は止めようと思えば思うほど、意識の丹瘤となつて決して止まるものではない。だから、無心にならうとすることも、正しいあり方ではないといふことになる。

では正しい意識の働き（非思量）とはどういうことをいうか。そこを膳堂本光（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⁽⁴⁾」といつてゐる。山河大

地、すなわち実在——本来の面目そのものになりきることである。

それは具体的には、思量は無自性なるものとして生滅去來に任せきるのである。思量を思量に任せきる、こゝに思量自体が思量を超越しているあり方になる。そこには「図ること無うして工夫す」⁽⁵⁾という実践が要請されるのである。そのとき意識・思量そのもののとらわれを離れた「なりきりの思量」となり、言葉や思想を離れ自己が実在そのものと一体になつて、両者の区別を自覚しない働き（非思量）がでてくる。こゝにおいては、あるものを見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、しかも滞りなく行じてゆくという態度が確立する。すると、もはや自己を墨礎する如何なる観念も存在せず、どのようないいな意識状態であつても問題とならぬ眞の自己の働きのみである。かくて思量もよし、不思量もよし、思量・不思量は非思量と同じことになるのである。

以上隨處に見られる「非思量」に言及せる文は、すべて「葉山非思量話」によつていて見なしてよいと思われるが、『信心銘』の句も合せ用いたと考えられる個所が一個所ある。それは『永平広録』卷七（『永平寺語録』卷七）に、

源亜相忌上堂曰、報父母恩乃世尊之勝躅也。知恩報恩底句作
麼生道。棄恩早入無為鄉、霜露蓋消慧日光。九族生天猶可慶、

二親報地豈荒唐。拳、薬山坐次、有僧問、兀兀地思量什麼。山

云、思量箇不思量底。僧曰、不思量底、如何思量。山云、非思量。永平今日、頃出這則因縁、為二親、莊嚴報地。良久云、非思量處絕思量、切忌將玄喚作黃。剝地識情俱裂斷、鑊湯爐炭也清涼。⁽⁶⁾

と、源亜相忌の上堂に、「非思量」話を用い、報地莊嚴の一句となし、父母成仏の旨と為すとしているが、文中に「識情俱裂断」とあるが、これは、『信心銘』の「識情難測」の句が意識にあつたものと見てよいであろう。

三

見てきたごとく、道元が非思量という場合、多くは薬山帷儀の語意によつていることは明らかであるが、薬山のいう「非思量」は、不動の磐石の如き兀々地に端坐して、不思量底の思量——非思量に徹するのが坐禅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禅であるとするのである。道元はこの非思量を坐禅の要術として受けたのであるが、彼は特に、『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、莫図作仏⁽⁷⁾ノ只管打坐に深化せしめた自己の坐禅の内容を委曲を尽して

説き明している。

但し、道元は帰朝後最初から、この語を用いたのではなく、何時頃から用いたかが不明である。それは流布本『普勸坐禪儀』が関係しているからである。

そもそも『普勸坐禪儀』は今日知られるものに、天福元年（一二三三）の中元の日に、深草の觀音導利院で淨書した自筆本の『普勸坐禪儀』と、後にこれに推敲を加えた流布本がある。しかし知られる如く自筆本に先だって、寛喜三年（一二三一）に書かれた「弁道話」卷に、

その坐禪の儀則は、すぎぬる嘉禄のころ撰集せし普勸坐禪儀に依行すべし。

とあって、嘉禄年間に既に撰述していたことが知れる。しかし今日この本は存在せず、また書いた場所も不明である。

道元の帰国は嘉禄三年即ち安貞元年（一二二七）秋である。だから帰国直後に書いたことは分る。所が「弁道話」に

大宋紹定のはじめ本郷にかへりし、すなはち弘法救生をおもひとせり。

と、大宋紹定のはじめ、即ち安貞二年（一二二八）に本郷にかえったとある。この「本郷にかへりし」を京都と解釈し、この矛盾を解決する見方も存するが、曾つて面山が「大宋紹定のはじめ」は大体の年代を指示したものと云つてゐるが、筆者もこの見解に従つてゐた。しかし現在はやはり安貞元年に

帰国し、翌年帰洛したと考えるものである。

その詳細は省略するが、道元は在宋中の知己である日本僧隆禪との関係で、先づ帰国早々紀州由良におもむき、西方寺の上棟法会に加わり、寺額を揮毫し、約三ヶ月ほど滞在し、年改つてから帰洛したのではないかと考えられる。安貞二年（一二三八）本郷にかえった記事が素直に読めるのである。すると『普勸坐禪儀』は由良滯在中に書かれたものではないかと考える。『撰述由来』からして、少なくとも在宋中に書かれたものではない。

そもそもこのように考へる理由として、延応元年（一二三九）高野山金剛三昧院の住持職を前住の行勇（一一六三一一四一）から譲られた仏眼坊隆禪と道元が崇西（一一四一一二一五）の弟子天童山で同参であった隆禪と同一人物であり、かつ道元はこの隆禪との関係において西方寺とのつながりが出来たと見るので、その詳細は「日本曹洞宗の歴史的性格」⁽⁸⁾〔〕及び「道元入宋の経済的背景」に譲る。

さて嘉禄年間撰述の『普勸坐禪儀』と天福元年（一二三三）の現存の自筆本と内容が同じかどうか不明である。

親筆本と流布本では大分出入があるが、いま関連の文章について見れば、知られる如く自筆本の文章の⁽¹⁰⁾

身相既定。氣息亦調。念起即覚。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。

とある箇所が、

欠氣一息。左右搖振。兀兀坐定。思量箇不思量底。不思量底如何思量。非思量。此乃坐禪之要術也。所謂坐禪非習禪也。唯是安樂之法門也。

となつて、『坐禪儀』では流布本にはじめて「非思量」の語が出てくるのである。仁治三年撰述の「坐禪箴」卷の翌年の撰になる和文の「坐禪儀」卷と流布本と極めて似ている箇所が存する。即ち流布本に

夫參禪者。靜室宜焉。飲食節矣。放捨諸緣。休息萬事。不思善惡。莫管是非。停心意識之運動。止念想觀之測量。莫圖作仏。豈拘坐臥也。尋常坐處。厚敷坐物。上用蒲團。或結跏趺坐。或半跏趺坐。謂結跏趺坐。先以右足安左膝上。左足安右膝上。半跏趺坐。但以左足厭右膝。寬緊衣帶。可令齊整。次右手安左足上。左手安右掌上。兩大拇指面相拄矣。正身端坐。不得左側右傾前躬後仰。要令耳與肩對。鼻與臍對。舌掛上腭。唇齒相着。目須常開。鼻息微通。身相既調。欠氣一息。左右搖振。兀兀坐定。思量箇不思量底。不思量底如何思量。非思量。此乃坐禪之要術也。所謂坐禪非習禪也。唯是安樂之法門也。究盡菩提之修証也。（傍点筆者）

とあるが、傍点の個所は親筆本になく、新たに加えられた文章であるが、和文「坐禪儀」卷にはここの中の部分の漢文を和文に改めて、

參禪は坐禪なり。坐禪は靜處よろし、坐尊あつくしくべし。風煙をいらしむることなけれ、雨露をもらしむることなけれ、容身の

地を護持すべし。かつて金剛のうへに坐し、磐石のうへに坐する蹤跡あり。かれらみな、艸をあつくしきて坐せしなり。坐處あきらかなるべし、昼夜くらからざれ。冬暖夏涼をその術とせり。諸縁を放捨し、万事を休息すべし。善也不思量なり、惡也不思量也、心意識にあらず、念想觀にあらず、作仏を図することなかれ。坐臥を脱落すべし、飲食を節量すべし、光陰を護惜すべし、頭然をはらふがごとく坐禪をこのむべし。黃梅山の五祖、ことなるいとなみなし、唯務「坐禪」のみなり。

坐禪のとき、袈裟をかくべし、蒲團をしくべし。蒲團は、全跏にしくにはあらず、跏趺のなればよりはうしろにしくなり。しかあれば、累足のしたは坐蓐にあたれり、背骨のしたは蒲團にてあるなり。これ仏祖の坐禪のとき坐する法なり。あるひは半跏趺坐し、あるひは結跏趺坐す。結跏趺坐は、みぎのあしを、ひだりのものうへにおく、ひだりのあしを、みぎのものうへにおく。あしのさき、おののものもとひとしくすべし、参差なることをえざれ。半跏趺坐は、ただひだりのあしを、みぎのものうへにおくのみなり。衣衫を寛繫して、斎整ならしむべし。右手を、左足のうへにおく、左手を、右手のうへにおく。ふたつのおほゆびさき、あひさき。両手かくのごとくして、身にちかづけておくなり。ふたつのおほゆびの、さしあはせたるさきを、ほそに對しておくべし。正身端坐すべし。ひだりへそばだち、みぎへかたぶき、まへにくぐまり、うしろへあふぐことなけれ。かならず耳と肩と対し、鼻と臍と対すべし。舌はかみの脣にかくべし。息は鼻より通すべし。唇歯あひつくべし。目は開すべし、不張不微なるべし。かくのごとく身心をととのへて、欠氣一息あるべし。兀

元と坐定して、思量箇不思量底なり。不思量底如何思量、これ非思量なり。これすなはち坐禪の法術なり。坐禪は習禪にはあらず、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。こうして見てくると、「坐禪箴」卷が仁治三年（一二四二）撰述、翌寛元元年（一二四三）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から、この頃集中的に説かれたと考えられるが、既に『眼藏』諸巻、「法華転法華」（仁治二年、一二四一）、「別輯第一仏向上事」（仁治三年、一三四二以後）、「身心學道」（仁治三年、一二四二）、「祖師西來意」（寛喜元年、一二四四）で説かれ、「法華転法華」卷が仁治二年（一二四一）で一番早いのであるが、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、仁治二年（一二四一）以前に遡ることはないと見てよいのではないかと思う。また親筆本になく流布本に新添された言葉に「莫図作仏」があるが、これも和文「坐禪儀」に見られ、『永平廣録』においては、「非思量」と共に、「永平寺語録」に見られるものであり、これなども示唆するものではないかと思う。

四

このように「非思量」「莫図作仏」の語が加えられ、一方親筆本にある

自然四大輕安、精神爽利。正念分明。法味資神。寂然清樂。日用天真也。已能發明。

という文章が削除されているが、坐禅が大安樂の法門であることを知れば、身体は軽快になり、精神は爽やかに、正念がはつきりとなり、教えを味うことによつて精神が涵養され、寂然として清々安樂に、日常の働きに天真の仏法がよくあらわれるという、生理感覚的な功德が流布本では削除されている。これは親筆本が書かれた翌年、即ち天福甲午（一二二一年、一二三四、文暦元年）に書かれた『学道用心集』第六「参禪可知事」に

参考可_レ識。仏道在_ニ思量。分別。ト度。觀想。知覺。慧解之外一也。若在_ニ此等之際。生來常在_ニ此等之中。常覗_ニ此等。何故干_レ今不_レ覺_ニ仏道乎。⁽¹³⁾

と、右の六件は、共に生れつきの業識の計較であるから、非思量の仮境界には遠い故に否定せられているのであるが、親筆本の先の文章も同様に後の流布本において削除されたものであろう。天福二年は懷奘が入門した年であり、天福元年は興聖寺を開いた年である。

そもそも道元の北越入山については、波多野義重や波著寺の懷鑑の勧告によるもの、先師如淨（一一六三—一二三八）の教説に従つたとする説以外には、比叡山僧の圧迫、興聖寺破却という外的要因に基づくとする見解、理想主義的傾向から現実的修道觀への思想的变化に基くとする見方、教化の

年（一一三六）、深草の北辺に円爾弁円（一一〇一—一二八〇）を開山とする東福寺が創建されたことである。もつとも東福寺は建長七年（一二五五）に落成し、完成まで約二十年かかっているが、無準師範（一一七八—一二四九）の法嗣であり、看話禅を中心とする兼修禅を唱えた円爾弁円の存在は無視することは出来ないであろう。建長四年（一二五二）道家の死後、実経がその遺志をつぎ、建長七年落成し、弁円は入寺開堂の式をあげた。とはいえ既に早くから即ち仁治二年（一二四一）帰朝後、ほどなくして道家に招かれて入京し禪要を説いており、後年北条時頼の帰依をうけ、一時龜谷山にあつたが、ほとんど京都を中心に活躍していたので、彼の存在は無視できないであろう。

流布本『普勸坐禪儀』をはじめ、先にあげた「非思量」に關説している『正法眼藏』の諸巻が、入越前後（寛元元年、一二四三前後）に集中しており、坐禪の内容を從来より深く掘り下げて捉えている所からしてかく考えるのである。またその必要があつたのである。

態度の変化、といった見方がされている。また前述の円爾弁円の臨済宗楊岐派の東福寺教団との対立を避けた「という」と、あるいは道元の関係の深かつた近衛家が九条家に接近したという近衛家の変化も一因と見る見方も存する。

いずれにしても道元は、先師如淨、達摩、趙州從諗等の古仏・先聖の蹤跡を慕い、北越の深山幽谷に入つて、一生不離叢林、専心弁道に精進し、真実学人の育成を行つたのである。

北越入山以前から坐禅を純粹な意味において深化せしめてきたのであるが、曹洞禅の本質を語る言葉として、かつ『眼藏』『宝慶記』の随處に用いられている「只管打坐」の語が『普勸坐禪儀』に用いられていないのは不思議といえども不思議である。祇（只）管打坐とはたゞ坐ることである。たゞ坐ることは、何のために坐るのでもなく、一切の「ため」を放棄してたゞ坐ることである。「無所得無所悟」の坐禅である。

『宝慶記』には⁽¹⁴⁾

堂頭和尚示曰。參禪者身心脱落也。不用燒香、礼拝、念佛、修懺、看經、祇管打坐而已。

と示され、『正法眼藏』には、

近日道一祇管打坐するのみなり（「古鏡」仁治二年、一二四一）

その他、「行持下」（仁治三年、一二四一）、「仏經」（寛元元年、一二四三）、「徧參」（寛元元年）、「優曇華」（寛元二年、一二四五）、「三昧王三昧」（寛元二年）、「三十七菩提分法」（寛元二年）に見られ、「弁道話」（寛喜三年、一二三一）には、

さらに燒香、礼拝、念佛、修懺、看經をもちるず。ただし打坐して身心脱落することをえよ。

とあり、「祇管打坐」の語は用いていないが、同趣旨の意味である。そして『宝慶記』を別にして、『眼藏』諸巻においては、仁治二年（一二四一）から寛元二年（一二四五）に集中している。従つてこの頃更に一段と深化せしめた曹洞禅の坐禅を表詮する必要があつたということであろう。流布本の「莫図作仏」といへ、「祇管打坐」という、共に同じ意味である。

「三昧王三昧」巻に、

參禪者身心脱落也。祇管打坐始得。

とある。「坐禅は身心のとらわれを離れることで、それはひたすら坐禅をして、はじめて得ることのできるものである」というのである。また「打坐して身心脱落することをえよ」（「弁道話」）という場合、直下承当して、たゞそのとおりに坐禅の実践をすればよいのであって、「たゞ坐禅をしていれば悟ることができるようになるから、だから坐禅しよう」と考えて行すれば、そのことが「はからい」となり「とらわれ」となり、かつ「目的」となつて、それはすでに「祇管打

坐」ではなくなつてしまふ。

だから只管打坐とは、坐禪になんの意義も条件も求めず、無所得無所悟の立場から端的に実践することである。故に只管打坐が身心脱落で、身心脱落は「莫図作仏」である。坐禪によつて大悟に至るのではなく、坐禪がそのまま大悟徹底の姿であるとする。故に「徧参」卷に

徧参はたゞ只管打坐身心脱落なり

とある。即ちはからいがあつても、「たゞ坐禪する」、この「只管」が眼目となるのである。即ち坐禪は坐禪するだけで充分であつて、そのとき悟りを求めることが自体からも、意識の束縛（煩惱）を脱すること自体からも解放された自由なあの方をいうのである。これが莫図作仏（不図作仏）、身心脱落である。

この働きの世界に入りこんでゆくには、それは「素直さ」が大切である。自己の知解分別に一切とりあわづ「隨順する」、即ち「ただ」従う従順さである。すると坐禪は自然に行われるのである。されば『正法眼蔵隨聞記』には、この消息を

仮令仏と云は、我が本より知たりつるやうは、相好光明具足し説法利生の徳ありし釈迦弥陀等を仏と知たりとも、知識若し仏と云は蝦蟆蚯蚓ぞと云はゞ、蝦蟆蚯蚓を是ぞ仏と信じて日比の知解を捨つべきなり。此の蚯蚓の上に仏の相好光明、種種の仏の所具の徳を求むるも猶情見あらたまらざるなり。只当時の見ゆる処を仏

と知なり。若し此の如く詞に随て情見本執をあらためて行かば自ら契ふ處あるべきなり。⁽¹⁵⁾

と、知解を棚上げした隨順行において、はからいがはからいのまゝに、それにとらわれない自由な働きがでてくるのである。『普勸坐禪儀』はこの精神において説かれているのである。

五

瑩山紹瑾（一二六八—一三二五）は『坐禪用心記』において、夫坐禪者。直令^レ人開^ニ心地。安^ニ住^ニ本分^ニ。是名^レ露^ニ本来面目^ニ。亦名^レ現^ニ本地風光^ニ。身心俱脱落。坐臥同遠離。故不^レ思^レ善。不^レ思^レ惡。能超^ニ越^ニ凡聖⁽¹⁶⁾。

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。そしてまた、『普勸坐禪儀』や和文『坐禪儀』を受けたと考えられる言葉が、

放^ニ捨心意識。休^ニ息念想觀。勿^レ図^ニ作仏。勿^レ管^ニ是非⁽¹⁷⁾。
と見え、更に

於^ニ此思^ニ量箇不思量底^ニ。如何思量。謂非思量。是乃坐禪要法也。
直須^ニ破^ニ斷煩惱。親^ニ証菩提⁽¹⁸⁾。

と、道元と同じく「非思量」を坐禪の要法としている。更に『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、端坐して動ぜざる事、須弥の如くなるべし、即心成仏の直道也、諸仏の心即也、

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。⁽¹⁹⁾

と不動の端坐が即心成仏の直道であり、それは悟不悟に拘らぬものであり、大安樂の法門にして非思量を行することだとしている。

『報恩錄』には、

蜀州西禪禪師僧問、如何是非思量処。師云、誰見虛空夜点頭

という問答に対して、抄に云くとして、

抄云、非思量者無極大極共喚不起所で、釈迦達摩提不起の処だぞ、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、不犯をいたぞ、先師の

著語云、位裏転測無識受⁽²⁰⁾。以_ニ此著語_ニ見ば尤然也、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。

と、釈迦達磨も捉えることの出来ないところであり、大道の真源、那時の正眼であり、虚空が黙頭することはもとからないから、それと同じで、知ることも見ることも出来ないものである。薬山や雲門が説く非思量と違つて、永平の語である、曹洞宗旨の端的を示す大事中の大事である、即ち宗旨の

要であるというのである。

『雲門広録』上には、

問如何是非思量処、師云識情難測⁽²¹⁾

とあって、識情でもって測り難い、言論を超越したところの消息として示しているが、これは三祖僧璨の『信心銘』の「非思量処、識情難測。」を受けたものである。瑩山は『信心銘』において、

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。阿誰有談事。不量者親。誰人亦有疎。巍巍堂⁽²²⁾。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_ニ職。子細看來。如揚_ニ聲欲止響。掩耳而自去。不如不打此鼓笛。

と全身を放下し、命根截断したところ、どうして非思量というべきであるか、また識情測り難しということが出来ようか。此の田地に究到落著すれば賊が賊を追うことになり、誰か職を顯わそうか。かく見てくれれば、声をあげてその響きを止めようとし、耳をふさいで音を消そうとするようなものである。そうなれば鼓笛を打たないにこしたことはない。と鼓笛を打せざる底の無為無作のところを示している。

『報恩錄』は瑩山の著とされているが、十五世紀頃行われたもので、後世の人の、筆が相当加えられ、問題の書である

が、薬山、雲門には表現されていない、非思量の当体が本来面目——那時向上的現前、しかも窺い知ることの出来ない消息という点が強調されている違いを見ることが出来よう。

『坐禅用心記』に、

調息之法。暫開_ニ張口。長息任_レ長。短息任_レ短。漸漸調_レ之。稍隨_レ之。覺触來時。自然調達。而後鼻息可_ニ任_レ通而通⁽²³⁾也。

とあって「覺触」來たる時、自然に調達するとあるが、調息の法において覺触を契機に任運無作の自然のあり方になる。これは『普勸坐禪儀』(天福本)の中にある

身相既定。氣息亦調⁽²⁴⁾。念起即覺。覺之即失。久久亡緣。自成一片。此坐禪之要術也。

の文章が、坐禪中思い出したり考えたりする念がおこったとき、これを覺知せよ。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あるが、呼吸を通してと意識を通しての違いはあるにせよ、原理的には「念起即覺。覺之即失」と「覺触來時、自然調達」とは共通していると見てよいであろう。即ち接触による認識を契機としての転換ということになると、しかしこれだけの意味のものではないであろう。即ち何を如何にということであるが、「覺触」の場合、『伝光錄』「第四祖優婆密多尊者」章に、

自筆本・流布本『普勸坐禪儀』に、

放捨諸縁。休息万事。不思善惡。莫管是非。停心意識之運轉。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」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を意味する

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、シカモ一度覺触セザレバ、千萬ノ法門無量ノ妙理モ、徒ニ業識流注トナル⁽²⁵⁾。

と、坐禪中に、機縁にふれて真実体を感じ得することを意味し、これは重要な意味を持つものである。能所ありとも無常無実体の真実に契当する消息を覺触として表現されていると、いうべきであろう。

業識流注の無明の消息は無常無我の自然の法に従っていることを知らず、即ち覺触せずに、自然の法に押し流されるいる境地であり、無量の法門の妙理を覺触することは、無常無我の法の流れに打ちまかせていながら、そのことを自覚している境地、即ち悟りは無為自然にして覺なる境地であり、業識流注の無明は無為自然にして不覺なる境地といふことができるであろう。そしてそれは覺触の有無によつて分かれるといえよう。

である。⁽²⁷⁾ 即ち妄想分別が意識の流れにさからつて流されまいとして抵抗、もしくは無常に無自覺に流されている境地とすれば、明らかにそれを離れることが「心意識の運転」や「念想觀」の停止にほかならない。瑩山においてはこゝを「覚触」と表現しているのである。

自筆本『普勸坐禪儀』の「念起らば覺せよ。之を覺せば即ち失す」とあるのは、『禪苑清規』「坐禪儀」の文章の

一切善惡。都莫思量。⁽²⁸⁾ 念起即覺。覺之即失。久久忘緣。自成一片。此坐禪之要術也。

を受けたものであるが、「久久忘緣」の「忘」の意は、絶え間のない精神流転中において、現在の連想から脱却し、縁が離れて、意識的に結合できず、導き出すことのできなくなつた自然の現象を、一般にいうことができようが、こゝに「忘ず」というのは、意識的に結合しようとするあるいは離そうとするはからいを捨てたあり方をいうのであって、ただ単に生理感覚的に「忘れる」ことではない。であるから、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、更に流れるにまかせきることと自体にもとらわれなくなつたとき、分別意識を意に介さない、分別意識が坐禪（日常四威儀）に少しも支障を及ぼさない態度あるいは姿勢が自然に身につくこと、これが「坐禪之要術」にほかならないのである。故に「忘れる」ことでも、

意識がなくなることでもない。この消息を瑩山は積極的に「覚触」ととらえ表現しているのである。

六

坐禪における意識の工夫として、一方においては趙州の「無」が存する。いわゆる「無字」の公案工夫に関する問題である。

道元は『永平廣錄』三（『永平寺語錄』三）に、

上堂。僧問趙州。狗子還有^二仏性^一也無。州曰。無。這一段因緣。參學有^二箇道理^一。且作麼生是道理。還要委悉^二麼^一。良久曰。仏性巴鼻有。狗子一角無。未免^二入^二皮袋^一。猫兒生^二狸奴^一。

とあり、四卷、六卷、九卷にも見え、これらはいずれも『宏智頌古』によつている。また『學道用心集』第八「禪僧行履事」には、

趙州僧問、狗子還有^二仏性^一也無。趙州云。無。於^二無字上^一擬量得麼。擁滯得麼。全無^二巴鼻^一。請試撤^レ手。且撤^レ手看。身心如何。行季如何。生死如何。仏法如何。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^レ生。此不生時。不^二是^一頑然^二無^一人^二証^一之。逆^レ之惟多。參學人。且半途始得。全途莫^レ辭。⁽³⁰⁾

と、興聖寺において示されているが、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いようがない、捉え所がないし、始終がない。しかも生滅そのまゝが仮性の相に外ならないし、納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求しているのではない。それは『正法眼藏』「仮性」

卷に、「狗子に還つて仮性有りや也た無しや」と質問した僧の趣旨は、

かれに仮性あるべしと問取せず、なかるべしと問取するにあらず。これは鉄漢また学道するかと問取するなり。

と、「仮性有無」の僧の質問は、「鉄漢学道するか」、つまり堅固な清淨法身になりきつた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、看話禅における無字の工夫の技術そのものが問題となつていいのではない。

これが問題となるのは「見性」の前提的必須条件としての疑团の形成に、無字の公案を工夫する場合であつて、白隱（一六八五—一七六八）は『遠羅天釜続集』に、

若し人大疑現前する時、只四面空蕩々地、虚豁々地にして、生にあらず、死にあらず、万里の層冰裏にあるが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て、分外に清涼に、分外に皎潔なり。癡々果々坐して起つことを忘れ、起つて坐することを忘る。胸中一点の情念なくしてただ一箇の無の字のみあり。恰も長空に立つが如し、此の時恐

怖を生ぜず、了智を添えず、一氣に進んで退かざるときんば、忽然として氷盤を擲摧するが如く、玉樓を推倒するに似て、四十年來未だ曾て見ず、未だ曾て聞かざる底の大歡喜あらん。⁽³¹⁾

と述べ、疑情が意識集中の原動力となつて働くと考えられるが、意識にあらわれるのは公案に対する疑情で、大疑を現前することが公案を破る所以と考えられる。と同時に意識集中を強化する機能を持つとも考えられる。

かくて探求、工夫、成熟、爆破という過程を、あるいは集中、蓄積、放下という階梯を踏んで、見性という強烈な自己確信の体験が成就されるのである。即ち、円爾弁円が

千尺の井の底に墮ちたるが如く、朝より暮に至り、暮より朝に至るまで、千万の思案分別、ひとへに只是れこの井を出でんことを求むる心のみにして、更に二念なし。（『法語』）⁽³²⁾

と云つてゐる如く、一念になりきることにおいて、知性の働きの限界を知らしめて、慮知心の集中をはかり、その極において無分別知の清淨心が分別意識に現行するのが悟りの体験とするのである。故に「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「無字」の功夫を勧めるのである。

無字の功夫は五祖法演（一一〇二）に始まり、大慧（一〇八五—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—一一三）の五世に当る無門慧開（一一八三—一二

六〇) によって体系化され、『無門閥』に結実したのである。五祖は上堂語の一つに、

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。⁽³³⁾ 珍重。

とあり、こゝに「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』「答富樞密」に、「無」を器杖、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。

無門慧開はそこのところを、

將三百六十骨節八万四千毫竅。通身起箇疑团。參箇無字。昼夜提撕。莫作虛無会。莫作有無会。如吞了箇熱鐵丸。相似吐又吐不出。蕩尽從前惡知惡覺。久久純熟。自然内外打成。一片如暎子得夢。只許自知。⁽³⁴⁾

と、有無に対する無ではない、この無はありとあらゆるとらわれ一切を絶して自己心性に徹することであるとする。有無に涉らない無は一切のとらわれの蕩尽であり、虚無にあらざ

る無は、自己心性への徹底である。このように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ているのである。

かく見てくると、趙州の「無字」には、否定作用の無（意識を蕩尽するための手段）という意味と、主体としての無（自己心性になりきった状態）という両面が伺えるが、日種讓山氏は『禪宗学』において、

先づ否定作用としての無は主体的無に到達する処の過程に於て一切の相対的概念を否定する意味である。換言すれば、自我の上に存在する生死涅槃・煩惱菩提・凡聖・差別平等・理事等と云ふ一切の概念及び自我を否定する意味を有する。

と述べ、更に主体的な無については、

次に主体としての無は、これらの対立を超越する独創的の無それ自身である。一切を超える無は一切を包み、同時に一切を生命づけ活動させる根本主体である。⁽³⁵⁾

と意識の否定の結果、もたらされる超越的主体的無の体験（見性）という二義、あるいは二元的な捉え方をしているのである。

このように分別意識の虚構を打ち破ることによつて、本来の面目を意識の上に現成せしめることが悟りで、意識の制約的動機から脱却することが目的で、その手段として、分別意識に特別な訓練が必要であるとし、その集中化を促すために「無字」の公案の功夫が必要とされるのである。

されば道元がいう「非思量」と「無」とは同じか別かといふことが次の問題になるが、非思量については従来、如何思量、不染汚の心、絶思量、不生の心、父母未生己前の心その他種々の説明がなされているが、現実には、『正法眼藏』「即心是仏」卷に、

いはゆる即心の話をききて、痴人おもほくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、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。（傍点筆者）

と慮知念覚を直ちに心というのではないが、しかし、「説心説性」の卷に、

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、いまだ仏祖の縫緝をしらず、仏祖の列碎をきかざるなり。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、かくのごとくいふ。（傍点筆者）

とある、矛盾的などころにその具体的な真実義を捉えるべき鍵が存在するのである。

即ち「心」のなかの分別心、その日常底のあり方として、

『正法眼藏抄』「坐禪儀」に、

非思量、不思量、思量、此の三、差別有る可からざる也。⁽³⁶⁾

とあり、更に

坐禪がやがて運転測量なき全坐なるなり。

とある如く、初中後一貫して、思量、不思量、非思量一如の

立場に立つ。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」「一行」に全てが投げ出され、それに取りあわず、無自性なるものとして生滅去來に任せきるのである。しかし生滅去來に任せることに捉われてはならぬこと勿論である。かくてこゝに思量自体が思量でありつゝ思量を超えたあり方、即ち意識の制約的動機から脱却すること自体からも解放された「煩惱即菩提」のあり方にして、「応無所住而生其心」の本来の自己の面目に契合した働きとして出てくるのである。

従つて非思量においては、あたかも「無」におけるが如き、否定作用としての「非思量」と主体としての「非思量」と、両者を区別して見るべきではなく、全体一如なるものとして捉えるべきである。その具体的実践的消息は、『学道用心集』「直下承当事」の

也動也容。以_ニ此身心。直証_ニ於仏。是承当也。所謂不_レ回_ニ轉從來身心。但隨_ニ他証_ニ去。名_ニ直下_ニ也。名_ニ承當_ニ也。唯隨_ニ他去。所以非_ニ旧見_ニ也。唯承當去。所以非_ニ新巢_ニ也。⁽³⁷⁾

と身心を回転せず、旧見にあらず、しかも新巢に非ずと、示しているところにも明確に觀取し得るであろう。

なを主体的な「無」と「非思量」には共通性が存するかとも思われるが、この問題については「非思量について」に譲る。⁽³⁸⁾しかし客観的には「無」による見性は、「仏性の現成を

意識すること—「仏心の解放」ということができるならば、「非思量」は「仏心の現成も分別心の消滅も求めざる意識—意識の解放」という相違を見ることができよう。

七

瑩山が「非思量」を用いて拈提しており、かつその坐禅観が、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。不回互而成。⁽³⁹⁾

と「瑩山禪師語錄」に、曹洞の坐禅観を正しく継承しているのであるが、無本覚心（一二〇七—一二九八）に参じていて、その影響か「無字」の公案をもとりあげている。無本は看話禪を日本文によって日本人に勧めた最初の一人と考えられるが、瑩山は『洞谷記』に、

僧問。狗子無仞性。作麼生会。師云。向_ニ趙州未_レ問_レ口前_ニ可_レ会。僧曰。前山雪為_レ誰白。師云。知_ニ雪不_レ白始得。遂示_レ頃云。藏_ニ身雪裏_ニ没蹤跡。辨_レ白無_レ人誰說_レ寒。一_ニ任風光_ニ図亘_レ得。莫_レ言覆_ニ郤百千山。狗子無仞性。可_ニ恁麼會取。⁽⁴⁰⁾

とあり、「下語」に、

滯_ニ無字。故示曰。旨潤維那也。趙州不_ニ曾出世。夫誰人令_ニ汝聽_ニ慈悲。喪身失命直參得。墮獄業因猶可_ニ懼。⁽⁴¹⁾と、陳兆未萌の所において会すべきを示し、雪の白さに捉わ

れないとき（悟）に始めて得ることができる。そして頌に示して、雪に藏身して没蹤跡となり、雪の白さを弁ずることなく、即ち悟って悟りを忘れ、たゞ風光に一任してはからいのないところに、狗子無仞性を会取すべきであると説いており、「下語」に「無字」の無的根拠を示し、身心脱落（喪身失命）の上で無限の修を勧めている。即ち道元がいう鉄漢の学道のあり方を示しているのと同調といえよう。道元が「仏性」卷で

趙州いわく、無。この道をききて習字すべき方路あり

という如く、「無」上の学道のあり方を説示しているのと共通するといえよう。

さて瑩山以後、「非思量」の語を用いて宗旨の拈提を行っている禅者は、初期においては峨山韶碩（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『実峰良秀禪師語錄』卷之下には、『信心銘』の語をうけて、「示_ニ道祐居士」に、

大用現前。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。⁽⁴²⁾悲思量處。識情難_ニ測。

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、妙円一片、内外なく、白く輝く月が秋の容子をあらわしており、清く涼やかにして不染汚なる主客一如なるとき、その消息は捉えることができない。これをどのように摸索する

か。それは知識や情意で測ることのできない非思量の處であつて、不立文字の境界である、と示しているのである。

先に掲げた『報恩録』に「是は永平の語也。是は薬山雲門の非思量に非ず。大に別他、大事中の大事なり。」とあるごとく、曹洞宗の大事中の大事を示す言葉として重要視せられねばならぬ筈である。しかしその割には少く、瑩山以後では、當時実峰良秀以外見ることができないようである。しかし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、

誰知遠煙浪。別有^ニ好思量。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、一波纏動萬波競。⁽⁴³⁾

と一念生起のところ、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いうのではない。即ち「慮知念覚も心」として、心に接せられ、「迷悟一元」、「凡聖一如」と同じ論理で表現されているものと見るべきであろう。

次にまた曇英慧応（一四二九—一五〇四）の『語錄』一一に、

登仙早⁽⁴⁴⁾十三、恍惚淑儀臨^ニ法筵。覆^ニ蔭兒孫^ニ駐^ニ帰駕。非非想處在^ニ安^ニ禪。

と、「非非想處」つまり意識の空無にあらざるところに安禪があるといつてゐるのであるが、こゝで思い出されるのは無色界四定である。これは九次第定の「非想非非想處定」のことであろうか。もしそうだとすると、釈尊直指单伝の禪を標

榜する只管打坐の内容が九次第定全てを含むと理解してよい問題である。

それは中国、日本の禪が禪定主義ではないこと、またその禪はいわゆる三学の定学、六波羅蜜の禪波羅蜜とは違全体を指す。梵語のドゥヒヤーナ、ジュハーン、あるいはサマーディを用いず、音写語の「禪」を用いているところに見るとができるし、更に心地の開明、智慧の把握を重要視するものだからである。しかしこゝではそれほど深く考へるべきではなく、単に一向の無心に墮せざるところという一般的意味に理解しておくべきであろう。

以上、このように瑩山下においては、すでに「非思量」でもって坐禪及び宗旨を表闡することがなくなつてきたのは、「正法眼藏」が表面的に姿を消してきだことと相即する。「身心脱落」の語は随處に散見できるが、「本証妙修」「不図作仏」等の言葉も見受けられなくなつてくるのである。そして逆に、これは中世曹洞禪の学風が変化し⁽⁴⁵⁾、洞済接近的な風潮を示していることを消極的に証するものであろう。

註

(1) 拙稿「中世禪宗と公案」『仏教學部研究紀要』四十号、公案の取扱いを中心^ニその一端を考察した。

(2) 引用の『正法眼藏』は岩波文庫本によつた。以下同じ。

(3) 『永平広録註解全書』中、一二三二頁。

(4) 「非思量コレ山河思量ナリ。タレヲワレトイヒ、ワレヲタレトイヒスル此土・西天ノ亦如是ナリ。コノ非思量ノ皮肉ノ通

ズルトコロニ七仏アリテ、花拈花シ、顔破顔スルモノカ。コ

(27) 拙稿「非思量再考」『駒沢大学仏教学部研究紀要』四十三号、三〇頁。

し、教行証一等の活作略とする。

〔曾無正偏之証其証無図而功夫〕〔坐禪箴〕卷 『正法眼藏』

上·四一〇頁。

〔訂補建撕記〕『曹洞宗全書』史伝、下・九〇頁。大久保道舟

『道元禪師伝の研究』一七六頁参照。

拙稿「日本曹洞宗の歴史的性格」〔駒沢大学仏教学部論集〕四
〔道元入宋の経緯的背景〕〔狗只大学宗教学論集〕一〇。

『道元禪師全集』下、四頁。

流布本は仁治二年以後に、親筆本に添削が行われたと考えら

れるが、それが一度きりのものか、何回か修訂が施されたものである。

『永平広録』卷一、『興聖寺語録』には見られない。

『曹洞宗全書』宗源、五九〇頁。

〔寶慶記〕〔道元禪師全集〕下、三七七頁。

〔正法眼藏隨聞記〕二二〇頁〔岩波文庫本〕

同、二四八頁。

同、二四九貞。

洞谷開山華嚴和尚之法語（補遺）『常濟大師全集』七三七頁。

同、五二九頁。

『雲門廣錄』五頁右。

常濟大師全集

同上

『常濟大師全集』二一頁。

25 24 23 22 21 20

(44) (43) (42) (41) (40) (39) (38) (37) (36) (35) (34) (33) (32) (31) (30) (29) (28) (27) (26)

〔道元禪師全集〕下、三頁。
 拙稿「非思量再考」『駒沢大学仏教学部研究紀要』四十三号、
 三〇頁。

「坐禪儀」『禪苑清規』(『禪宗集成』)
 「永平広錄註解全書」上、五一五頁。

「学道用心集」『曹洞宗全書』宗源一、五九一頁。
 「白隱和尚全集」五、二三二頁。

『禪門法語集』中・四二二頁。

大正四七、六六五b。
 大正四八、二九三a。

日種讓山『禪宗学』(内外書房、昭和十七年)。
 『正法眼藏註解全書』七、二二三頁。

『曹洞宗全書』宗源二、五九二頁。

『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二十六号(昭和四十三年三月)。

「瑩山禪師語錄」『常濟大師全集』四六四頁。
 「曹洞宗全書」史伝上、二六頁。『日域洞上諸祖仏』卷一、及
 び『日本洞上聯燈錄』六(『曹洞宗全書』史伝上・三六〇頁)
 にも見える。

『曇英慧応禪師語錄』『曹洞宗全書』語錄。

『曹洞宗全書』語錄一一四頁。

『曹洞宗全書』史伝上、二六頁。『日域洞上諸祖仏』卷一、及
 び『日本洞上聯燈錄』六(『曹洞宗全書』史伝上・三六〇頁)