

臨濟禅師 1150 年・白隠禅師 250 年遠諱記念事業

白隠禅師シンポジウム

「白隠禅を現代にどう生かすか」

京都会場

日時：平成 29 年 5 月 12 日（金）9:00 ~ 15:00

会場：花園大学 教堂

発表レポート

おまえさん、
片手の音が
聞こえておるか



主催：臨濟宗黄檗宗連合各派合議所

臨濟禅師 1150 年・白隠禅師 250 年遠諱事務局

共催：花園大学

スケジュール

9:00 開会式

開式のことば / 教堂の祈り唱和
ご挨拶 蓮沼良直 (臨黄合議所理事長)

9:15 ~ 10:15 提唱式講演

はくいんぜんごにはくいんなし
「白隠前後無白隠」 後藤榮山老師 (龍澤僧堂師家)

10:30 ~ 11:55

発表Ⅰ (各15分/本レポート掲載順)

白隠墨蹟 2500点 一墨蹟大調査と図録発刊を通じて一	江上 正道
白隠禅画墨蹟における関防印・落款について	富増健太郎
白隠禅を現代にどう生かすか 『白隠禅師坐禅和讃』を中心として	小澤 英夫
現代社会に活かしていくための白隠禅師坐禅和讃	蘆田 太玄
たち返り、たち返りつつ、祖師の春 一「無相の白隠」の探究一	松下 宗柏

11:55 講評 野口善敬先生

12:10 ~ 13:00 休憩

13:00 ~ 14:20

発表Ⅱ (各15分/本レポート掲載順)

白隠 一法語としての和歌一	千坂 英俊
慈雲尊者と臨濟禅	村上 宗博
白隠の見た黄檗禅……黄檗の禅は念仏禅か	西川 秀敏
白隠慧鶴と愚堂東寔	瀧瀬 尚純

14:20 講評と総括 芳澤勝弘先生

14:40 閉会式

閉式のことば

白隠墨蹟二五〇〇点 — 墨蹟大調査と図録発刊を通じて —	江上 正道 (相国寺派眞如寺住職)	1
白隠禅画墨蹟における関防印・落款について	富増 健太郎 (花園大学国際禅学研究所研究員)	7
白隠禅を現代にどう生かすか 『白隠禅師坐禅和讃』を中心として	小澤 英夫	13
現代社会に活かしていくための白隠禅師坐禅和讃	蘆田 太玄 (東福寺派報恩寺住職)	19
たち返り、たち返りつつ、祖師の春 — 「無相の白隠」の探究 —	松下 宗柏 (妙心寺派長興寺住職)	23
白隠 — 法語としての和歌 —	千坂 英俊 (妙心寺派祥雲寺副住職)	29
慈雲尊者と臨濟禅	村上 宗博 (南禅寺派円照寺住職)	35
白隠の見た黄檗禅……黄檗の禅は念仏禅か	西川 秀敏 (黄檗宗法蔵寺住職)	53
白隠慧鶴と愚堂東寔	瀧瀬 尚純 (花園大学国際禅学研究所研究員)	59

白隠墨蹟二五〇〇点

一墨蹟大調査と図録発刊を通じて一

江上 正道（相国寺派眞如寺住職）

「臨済宗・黄檗宗ご寺院各位」「白隠禅師墨蹟集成の刊行と資料調査についてのお願ひ」というタイトルで、全国の寺院に花園大学国際禅学研究所以から依頼状が発送されたのは、今から十年以上前の平成十八年（二〇〇六）四月末のことである。ここに芳澤勝弘国際禅学研究教授（当時）を筆頭とする『白隠禅師墨蹟調査一大プロジェクト』が本格的に始動した。最終的な目標は、平成の「白隠墨蹟集」を新たに発刊することであった。

それまでも芳澤氏は、禅文化研究所（同じ花園大学内にあるため両研究所は宗門内においてもよく混同されるが、こちらは公益財団法人）に籍を長らく置き、多数の禅宗関係の書物の発刊や季刊誌の編集などを手掛け、さらに全十五冊におよぶ『白隠禅師法語全集』の訳注・刊行をはじめとして多くの白隠の著作についても独自に調査解読を積み重ねてきた。国際禅学研究（以下国禅研と略す）に移籍され、芳澤氏がそれまでに感じていた白隠についての世間での評価などを私なりにまとめると、そもそも大規模な白隠墨蹟研究が未だなされていないという点、体系的で学問的な「白隠墨蹟集」と言えるのは、昭和三十九年（一九六四）に筑摩書房から刊行された竹内尚次編『白隠』に収録されたモノクロ五五六点の墨蹟のみという点、この墨蹟集『白隠』も残念ながら禅思想という点からの説明がなされていない点、美術研究家が美術品としての評価や批評は行なっているが「画賛」として墨蹟が本来持つ禅の宗教的なメッセージを説明していないという点などがあげられる。さらに、世に伝わる白隠の墨蹟は、数千点にも上

ると言われているというのに、一般に知られているのはわずかであり、美術品として海外への流出や国内でも移動が激しさを増しつつある点からも、宗門をはじめ美術館、博物館、個人所蔵家などで所蔵されている墨蹟調査を行なうことになり、調査に助成金交付が決まったため、この一大調査プロジェクトが始動し、私も縁あって国禅研研究員としてこの調査研究に加わることになった。

さて、「白隠」と聞いて果たしてどれだけの宗門内の人が答えを複数出せるだろうか。私自身がそうであったように、宗門人の白隠への一般的な印象は、「白隠禅師坐禅和讃」、考案「隻手音声」、「太い筆致の達磨の墨蹟」、「江戸時代の高僧で臨済宗中興の祖」といった事は述べる事が出来るとしても、詳細について多くを語ることはなかなか出来ないのではなからうか。「白隠の画賛はあまり好きになれない」、「白隠は妙心寺派で、自分是他派だから」などという声を宗門内で聞くこともあった。そもそも我が宗門内が、一番関心が低いのではないかと、疑問を持つようになった。

この調査を通じて痛感したのは、白隠について宗門内でさえ、特定の知識のみしか共有されておらず、それ以上については知る方法が少ないということであり、裏を返すとこの墨蹟調査は、宗門にとっても初めて行なわれた本格的な調査であったということになる。

調査を通じて触れた墨蹟は白隠六十代以降、七十代、八十代の物が圧倒的に多いが、新発見も多数あり、四十代の若書きと判断したものなどもあり、白隠自身の心情の変化もつぶさに見て取れる。

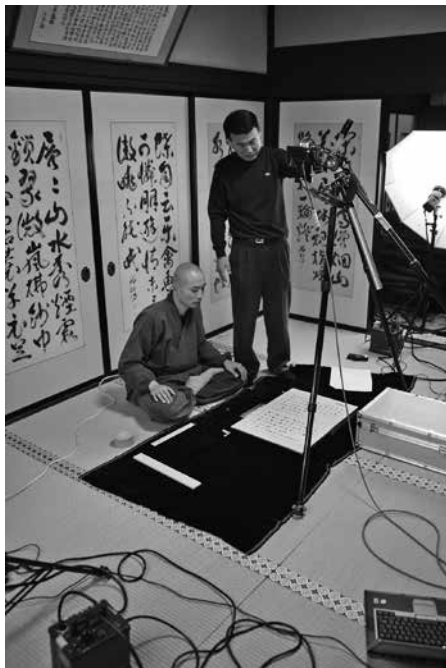
調査は、冒頭に記した調査依頼状に同封した返信はがきの返信状況と内容をリストアップしていくことから始まった。発送数約四三〇〇に対して、協力いただいた返信は一年目で四〇〇ヶ寺を数え、墨蹟編集作業に入る時点では五〇〇ヶ所にのぼった。

そして地域ごとに分け、撮影取材の優先順位を設けて、返信していただいた所蔵品のより詳細な確認が必要な場合は再調査依頼をお願いし、実

際に寺院などの取材地を地図に記して、効率よい出張プランを立てていく作業を行ない、所蔵先と直接のやり取りをして、訪問日時を順に決め、プロカメラマンとの打ち合わせ、切符やレンタカーの手配、撮影機材の用意や最初の訪問先への事前機材発送などの準備を整えた。



2006年9月取材先



2007年取材先

撮影に関しては、撮影開始時点と終了時点ではかなりの進化と工夫による省力化を行なうことができた。定期的にデジタルカメラと周辺機器の技術進展期にあたり、それまでは高精細画像はポジフィルムが基本であったところ、デジタル画像がその役割を十分に担うようになり、内容によって研究員のみで撮影を行なうことが出来るようになった。もちろんプロの手ほどきを受け、ポジ撮影の時もデジタルを同時に撮影することで、担当研究員も経験を積むことができたのが大きい。デジタル画像はそのままパソコンにデータとして蓄積され、通し番号が与えられる。ポジフィルムで撮影したのも、スキヤニングしてデジタル化されるので、どちらにしても管理はパソコンに一元化され、作業の能率化を図るようになされた。



2007年 花園大学教堂ホールにて

手元に残る当時の出張記録を見ると、一日の最多訪問寺院数は七ヶ寺、一日の最多撮影点数は約一四〇点、最多出張回数、平成十九年（二〇〇七）の二十回などである。有難かったのは、地区によっては、一ヶ所のお寺に周辺の寺院から墨蹟を持ち寄ってくれたことである。当初は寺院を優先的に調査したが、博物館と美術館、美術商、個人など順に調査依頼先を拡げ

ていった。また、調査が進展するに従い、所蔵者側から逆に調査希望依頼が来るようになり、研究所に直接墨蹟を持ち込んでもらう機会も増えた。こうして、調査を続けるにつれ研究所内には「白隠学」「白隠学研究室」という言葉も定着し、刊行へむけての機運も盛り上がりを見せるようになっていった。

白隠といえは現在宗門では必ず「白隠禪師坐禅和讃」をあげる。坐禅会を始め多くの機会に読むこともあることから、現存する墨蹟の点数はさぞか多いと思われるのではなからうか。しかし、二五〇〇点以上の撮影をして、現在確認出来ている「白隠禪師坐禅和讃」の墨蹟はわずかに一点のみであり、しかもそれは花押、落款、関防印はなく、さらに明治時代に釋宗演禪師が加筆したもので、白隠が草稿として記したと考えられるものが伝わっているにすぎない。

調査時に、一点一点の墨蹟を床の間や掛け軸掛けに掛け、軸をスツと下へ広げ、初めて眼前に現われる墨蹟と初めて対峙した時に得る、ファーストインプレッションとも言うべき印象は、軸の大小、絹本と紙本の違い、着色の有無などがあるにせよ、どれも白隠の息遣いや「氣」を感じるものであった。「柏樹子話有賊機」「南無地獄大菩薩」などと対峙した時は、背筋が伸び、緊張感が漂ったのを覚えている。言い換えると、墨蹟と向かい合うことは、まさに参禅の間に入室し、白隠老師と対峙しているような心境にさせられた。

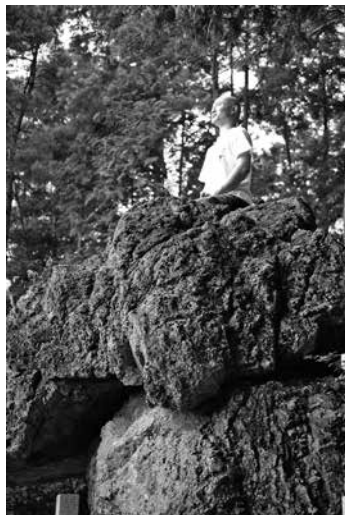
よく白隠の墨蹟は偽物が多いのではないかと、言われたりする。確かに調査では、偽物にもお目にかかったが、これも数を見ていくうちに、一定の傾向があることに我々は気が付いた。偽物にも宗教的な意味を求めたものと、そうではなくただ金銭目的で贋作されたものがあるということである。前者には、本物が手に入らない為に模写をして、それを実際に掛けて祈りの対象にしていたものなどの例がある。この様な場合は、軸の本紙は日焼けやシミ、折れなどの傷みがあるが、それはすなわち使われてきた証

拠である。興味深かったのは、ある地域に調査に行ったときに、本物以外にも同様の偽物が複数あったことがあり、その地区の信仰心の深さを物語るケースと言えよう。

白隠は八十四年の生涯で、現在の都道府県でいうと東は千葉県、北は新潟県、西は広島県、南は愛媛県まで足跡を残した。この墨蹟集のための取材の調査では、北は宮城県から関東、そして特に何度も出かけたのが山梨県、長野県、静岡県、愛知県、岐阜県内各所、近畿から鳥根県、愛媛県、九州各県の広範囲に及んだ。静岡県は言うまでもなく白隠のおひざ元であるが、駿河から伊豆にかけて、あるいは遠州へと取材を重ねるたびに、墨蹟の撮影以外にも、各地に伝わる「白隠坐禅岩」などへ足を延ばすことが出来た。



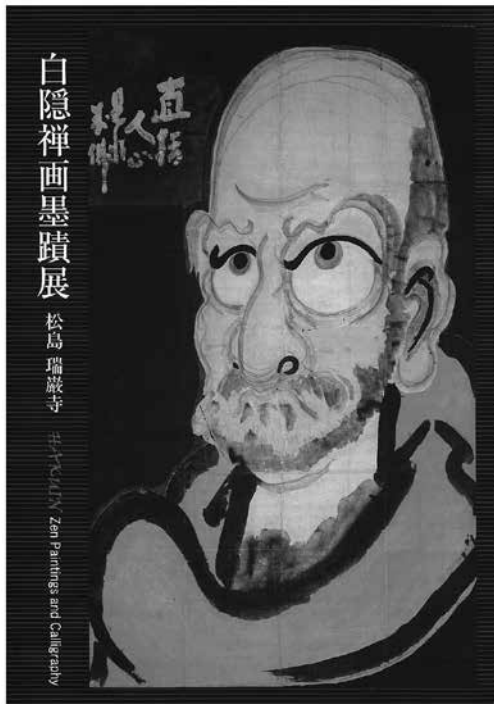
2007年 沼津
「白隠坐禅岩・八畳石」



2007年 美濃加茂
「白隠坐禅岩」

また白隠が拝請を受けて出かけた寺や、高弟が住職として入寺した寺、在家の弟子の子孫のお宅などに訪問して拝見した墨蹟などは、その中にその寺院名や個人名を書いて与えているものもあり、その取材先にしかありえない無二の存在で、これもまた白隠の息遣いをつぶさに感じ取ることが出来るものであった。白隠の筆致は決して太いものだけではなく、二次平面に三次元世界を表現し、教えを説く相手によって内容を多彩に変え、あの手この手を使って禅の教えを見る者、読む者に説いたのである。

墨蹟調査の進展と共に、各地では「白隠禅師墨蹟展」を行ないたいという話も聞かれ始め、平成二十年（二〇〇八）の宮城県松島瑞巖寺を皮切りに鳥根県出雲文化伝承館、岐阜県下呂をはじめ各地で墨蹟の展覧会が行なわれ、その準備と図録の編集にも国禅研が関わることになった。同時に墨蹟調査の途中経過をまとめて、新たに見つかった貴重なユニークなものを芳澤氏や各分野の白隠研究者が発表するシンポジウム「白隠フォーラム」の開催を東京や白隠ゆかりの各地で行ない、さらに海を渡ってニューヨークでも開催され盛況を博した。



2008年 瑞巖寺「白隠禅画墨蹟展」



2010年 出雲文化伝承館「出雲の白隠さん」

これら一連の調査の成果をもとに、平成二十一年（二〇〇九）三月に、二玄社から『白隠禅画墨蹟』全三冊（禅画篇・墨蹟篇・解説篇）として、禅画編に六八四点、墨蹟篇に三六六点、合計一〇五〇点を収録したオールカラーの大墨蹟集を発刊するに至った。刊行の辞で芳澤氏が「白隠は江戸中期に出現した、とてつもない一大現象である。その余波は時空を超え、現代にまで及び、海外にまで影響を与えている」と述べている。

白隠禅師は「五〇〇年間出の人」という。白隠が自分自身で言い出したそうであるが、五〇〇年に一人の逸材だということであるから、平成二十九年（二〇一七）の二五〇年遠諱でちょうど半分、つまり白隠のような大量の人物は最低でもあと二五〇年ほど待たなくてはならない、ということになる。ということは、我々は堂々とこの白隠の残したものを大いに活用したらいいのである。有難い事にその教えの要点が詰め込まれた書物が、芳澤氏の尽力により相次いで編集され発刊された。その代表が『白隠禅画墨蹟』の発刊であり、一〇五〇点の墨蹟が解説付きで拝見すること



2009年 二玄社より刊行
『白隠禅画墨蹟』のパンフレット

膨大な数の墨蹟や書籍を用いるべきだ」と回答したい。一幅の墨蹟（たとえ本物でなくとも図録や関連書籍から構わない）から、まずは本人が何かを感じていただきたい。「画賛」、つまり絵と言葉を合わせて理解し、それがどの様な人物に与えられたものなのだろうか、と考えてみてほしい。そうすれば、より一層白隠が墨蹟に込めた思いを感じられよ

が出来るといなり、この図録をもとに他の各研究者による関連著書も発刊された。まさにこれらは、我々にとってのバイブルであり、宗門関係者はこれを使って日々の法話や教化活動に大いに活かすべきであると思う。掛軸や巻子などの取り扱いや出版の為の撮影技術などを身につけることができたのは言うまでもなく、何よりも二五〇〇点の白隠墨蹟を直接拝見することで、白隠老漢の鉄槌を、時代を超えて受けたような思いである。このような経験をさせていただくことが出来たのは、有難いご縁の何物でもなく、今後同様の経験が出来ることはまずないであろう。

白隠の伝えたメッセージは、没後二五〇年を経てなお活き活きと我々の心に染み入ってくる。墨蹟を書き与えた相手は、門前の手習いの子供たちから大名殿様に至るまで、老若男女身分を問わない。それは白隠自身に大量があつたからであり、「上求菩提、下化衆生」を体現することに徹しきつた、その姿を墨蹟を通じて得ることが出来るからに他ならない。

「白隠禅を現代にどう生かすか」と問われれば、私は「白隠の残された

う。さらに、今度は自分自身がスピーカーとして、伝えればよいのである。白隠の目指した「十字街頭」を解釈し、それを大いに活用することこそ、一番の生きた白隠禅であろう。「五〇〇年間出の人」ということは、あと二五〇年は堂々とこの教えを伝えていく責務が、特に宗門関係者にはあるのだから。

白隠禅画墨蹟における関防印・落款について

富増 健太郎 (花園大学国際禅学研究所研究員)

一、はじめに

平成二十一年(二〇〇九)三月に刊行された『白隠禅画墨蹟』全三冊(花園大学国際禅学研究所編・芳澤勝弘監修・解説、二玄社。以下『禅画墨蹟』と表記する)は、白隠の禅画と墨蹟一〇五〇点を収録した図録である。この図録の製作にあたり花園大学国際禅学研究所では、平成十八年(二〇〇六)より本格的な調査・撮影を開始し、平成二十年(二〇〇八)に図録作成のため、終了した。ただし図録刊行後も白隠墨蹟の調査・撮影は継続して行なっており、平成二十八年(二〇二六)十二月現在で二六三五本を収集した。また、実際に撮影することができないもの、例えば目録に掲載されているようなもの等も可能な限り保存しており、それらも合わせると、総数は三千本を超えてであろう。

調査・撮影中は、関防印・落款の撮影も行なった。印影のしっかりしたものを中心に、珍しいものや判読しづらいもの等を撮影した。そして、その成果が『禅画墨蹟』【解説編】資料の印譜である¹⁾。印譜の編集に関しては、文字は同じでも印影の違いにより、細かく分類した。また異体字は別のものとして扱っている。これに関しては、「三、白隠が用いた関防印と落款」において説明する。

近年、各地で白隠展が開催されており、また多くの白隠禅画や墨蹟が展覧会に出陳されている。しかしながら、図録に印譜や印についての説明が書かれているものはほとんど見られない。そこで今回のレポートでは、『禅

画墨蹟』製作の過程で得た白隠の関防印・落款を整理する事を目的とする。

二、関防印・落款について

関防印・落款とは、掛け軸に押されているハンコのことである。それぞれに役割があり、まずはそれを確認する。

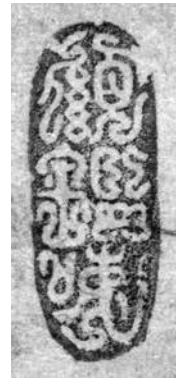
小学館『日本国語大辞典』の関防印の項には、「書画などの右肩に押す印。その位置が初めであることを示し、また表装の際にそれより左へ切り込むのを防いだ」と説明されている。しかしながら、関防印は必ずしも右肩にあるとは限らない。白隠の禅画においては、左肩に押されている場合も多く見られる。つまり関防印は、押されている所から賛を読み始めるといふサインなのである。この役割を知っていると、少なくとも賛を読む方向を間違えることはない。ただし、白隠の場合、関防印を押す位置が異なるものがあるので注意が必要である。

次に落款の項には「書画をかき終えた後に、筆者自身でその姓名・字号などを書き、もしくはその雅号の印を押すこと」とある。こちらは製作者が誰なのかということを示すためのものであり、多くの場合、賛の最後あたりに押されている。

関防印・落款には、文字以外の部分を彫り押しした際に、文字が赤くなる「朱文」(あるいは「朱字」)、文字の部分を彫り押しした際に、文字以外が赤くなる「白文」(あるいは「白字」)の二種類がある。また押しした際の外枠の形により、方印や円印、楕円印等がある。これらを合わせて、「朱文方印」や「白文円印」と呼ぶ。では、以下において白隠が実際に用いた関防印・落款を見てみよう。

三、白隠が用いた関防印と落款

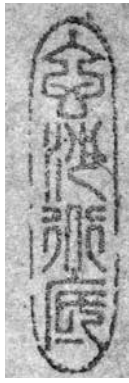
白隠が用いた関防印として、現在までに確認されているものは十二種類ある。関防印を『禅画墨蹟』に掲載されている順に見ていく。



文椿円印と朱文椿円印と白文長方印がある。白文椿円印は印影により、三種類にわけられる。



が、印影により七種類にわけられる。



に詳しい⁽⁵⁾。朱文椿円印のみで、印影により二つにわけられる。

「顧鑑咳」は雲門文偃の語にもとづく⁽²⁾。調査した中では、最も使用頻度の高い印であった。また白隠が若い頃に描いた作品においても使用されている。白

「龍惠先天」は沈佺期の「龍池篇」をふまえたものであろう⁽³⁾。これも使用頻度の高い印である。白文椿円印のみである。

「臨濟正宗」は「臨濟義玄より代々正伝された仏法」という意である⁽⁴⁾。これも使用頻度が高い。朱文長方印、朱文円形印、白文長方印がある。

「臨濟正綱」は臨濟正宗と同じ意味である。白文長方印で、現在までに一例しか確認されていない。

「玄沙道底」は「玄沙が道ったところの言葉」という意味で、詳細は『禅画墨蹟』【解説編】の「表現者としての白隠」



「關提窟」は白隠の号である⁽⁶⁾。外郭付き白文長方印のみで、左右に「微風吹幽松、近聽声愈好（微風、幽松を吹く、近く聴けば、声愈いよ好し）」とある。

「鴉過古村霜」は白隠の偈の一句であり、これを賛に用いている軸もある⁽⁷⁾。朱文長方印で、現在までに二例しか確認されていない。

「放生繪」は落款村先野鴉「救書」不沢鱗翁」とともに用いられることが多い⁽⁸⁾。朱文椿円印と白文椿円印があり、白文椿円印は印影により二つにわけられる。

「正法滂壘」の滂壘は「澆季」の古字で、正しい仏法が衰えた末の世という意味である⁽⁹⁾。白文椿円印のみで、使用例の少ない印である。

「溥池正流」は意味するところは臨濟正宗と同じである⁽¹⁰⁾。白文長方印のみで、現在までに一例しか確認されていない。

「沙羅樹下」は關提窟と同じく、白隠の号である⁽¹¹⁾。白文長方印で、使用例も少なく、また他の関防印よりも小さな印である。

印文不詳の印が一つある。現在までに一例しか確認されておらず、今後、印影が鮮明なものが見つければ、読めるのではないだろうか。

続いて落款だが、白隠が用いたものは現在までに確認されているだけで十七種ある。先に見たように落款は製作者の姓名や号なので、関防印のように説明が必要なものは少ない。では『禅画墨蹟』に掲載されている順に見ていく。



「白隠」は種類が豊富でまた使用頻度も高い。朱文鼎印が四つ、朱文方印が五つ、白文鼎印が一つ、白文方印が一つある。また白隠の「隠」の字は「隠」と「隱」の二種類あるがここでは同一のものとして扱う。



「白隠之印」は朱文方印のみである。



「白隠印」は二人の人が持っている袋に字があり、朱文袋印のみである。



「白慧」は朱文鼎印と朱文方印である。「慧」の字は「隱」の異体字である。この印も使用頻度は高い。



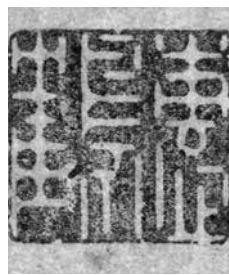
「白雪」には朱文方印六つと白文方印一つがある。「雪」の字は「隱」の異体字である。他の落款よりも小さく、恵雀之印とともに用いられることが多い。



「白慧之章」は白文方印のみである。現在までに二例しか確認されていない。



「慧鶴」は白文方印のみだが、印影により十五種類にわけられる。



「恵鶴」は白文方印のみである。



「恵雀之印」は白文方印のみである。他の落款よりも小さく、白雪とともに用いられることが多い。



「慧鶴之印」は白文方印のみである。他の落款よりも大きく、大幅に押されている事が多い。



「慧鶴之章」は朱文方印と白文方印がある。



「鳥雀」は白文方印のみで、印影により二種類にわけられる。



「村先野鶉一救書」は紫野純一休をもじったものである¹²⁾。先に見た関防印の放生絵とともに

用いられることが多い。白文長方印のみで、印影により二種類にわけられる。



「不擇麟翁」は傳大師の故事に基づくものであろう¹³⁾。朱文長方印のみである。関防印の放生絵とともに用いられることが多い。



「蘭提窟」は関防印にもあつたが、白隠の号である。朱文方印のみである。現在までに二例しか確認されていない。



「仏濃僧寶」は仏教の三宝のことである¹⁴⁾。朱文方印のみである。安名に使われていることが多い。

四、おわりに

以上、白隠が用いた関防印と落款を実際の画像と合わせて確認した。なお今回、載せた画像はそれぞれの印の代表的なものである。

白隠が使用した関防印・落款を整理したが、非常に種類が豊富だということが確認できた。また種類だけではなく、同一の印であっても印影の違いにより、例えば関防印の龍憲先天は白文楕円印のみであるが、外側の形

や文字の形の違いなどにより数種にわけられる、というものもある。本レポートの目的は、白隠の関防印・落款の整理である。その目的は達成したが、最後になぜこれほど多くの関防印・落款を白隠が用いたのかということについて、少し考察する。

最初に挙げられる理由としては、白隠が多くの禅画や墨蹟を描いたということであろう。白隠が生涯に描いたとされる禅画・墨蹟の総数は、数万とも言われている。そして、全てに関防印と落款があるわけではないが、多くには印が押されている。これはつまり、印の使用回数が多かったということである。そして使用回数が多ければ印の一部が欠けるということもあるだろう。実際に、現存するものの中には欠けたまま使用されていたと思われるものもある。いずれにせよ、使えないほど欠損したものは、新しくしただろう。こういったことが原因となり、多くの関防印・落款が存在するのではないだろうか。また、白隠の軸には非常に大きなものから極小のものまである。そして、大きさに合わせて関防印・落款を使い分けている。こういったことも、種類が増えた原因であると言えよう。

その他、描かれている内容により使い分けていた、あるいは、年代により使い分けていた。また、軸を渡す相手、例えば在家か出家かということにより使い分けていたということも考えられる。しかしながら、これらはいずれも情報不足で推測の域を出ない。今後、さらなる白隠墨蹟の調査・撮影が進めば、あるいは解決されるかもしれない。

近年、白隠の禅画や墨蹟が高値で取引されている。白隠という人物を多くの人に知ってもらえることは、喜ばしいことである。しかしながら、白隠が描いた禅画や墨蹟はただの美術品ではない。そこには白隠の教えが込められている。

白隠が後半生において目指したものは、四弘誓願の実践である¹⁵⁾。四つの誓いのうち、禅画や墨蹟は「衆生無辺誓願度」の手段の一つとされたのである。そう考えると、誰がいつどこで禅画や墨蹟を見たとしても、す

ぐに白隠のものであるとわかるサインの役目をする関防印や落款が、ありきたりなものでは白隠自身が満足できなかったのかもしれない。

以上で本レポートを終わるが、白隠研究はまだまだ途上である。今後さらに多くの禅画や墨蹟が発見されることにより、未解決の問題が解決されるであろう。そして、それに伴い関防印・落款に対する注目が増すことを期待する。

注

- (1) 『白隠禅画墨蹟』【解説編】一九三―二〇七頁。
- (2) 同一九三頁。
- (3) 同一九四頁。
- (4) 同一九五頁。
- (5) 同一一頁。
- (6) 同一九六頁。
- (7) 同一九七頁。
- (8) 同一九七頁。
- (9) 同一九八頁。
- (10) 同一九八頁。
- (11) 同一九八頁。
- (12) 同二〇六頁。
- (13) 同二〇七頁。
- (14) 同二〇七頁。
- (15) 白隠禅師法語全集第十三冊『粉引歌 坐禅和讃・ちよぼくれ他』(訳注芳澤勝弘、禅文化研究所、平成十四年「二〇〇二」二六二頁)。

【参考文献】

○花園大学国際禅学研究所編・芳澤勝弘監修・解説『白隠禅画墨蹟』全三

冊（二玄社、平成二十一年「二〇〇九」三月）

○芳澤勝弘訳注 白隠禪師法語全集第十三冊 『粉引歌 坐禪和讃・ちよぼくれ他』（禪文化研究所、平成十四年「二〇〇二」）

白隠禪を現代にどう生かすか

『白隠禪師坐禪和讃』を中心として

小澤 英夫

一、はじめに

白隠禪師（以下「白隠」という）は、一六八五年（貞享二）～一七六八年（明和五）、江戸時代の臨済宗の僧である。

駿河国（静岡県）駿東郡に生まれて、十五歳で原の松蔭寺の単嶺祖伝のもとで出家した。諸法に参禅し、とくに信濃国飯山の道鏡慧端（正受老人 一六四二年〔寛永十九〕～一七二二年〔享保八〕）の指導によって大悟、その法を嗣いだ。

一七一〇年（宝永七）禅病に罹ったが、京都の北白川に隠棲する白幽子という仙人に内観法を学び、完治した。これを記したものが『夜船閑話』である。

一七二六年（享保二）に松蔭寺に戻り、以後、ここを中心に各地で講義を行うとともに、多くの著作を残している。

主なものとして、漢文で書かれた『槐安国語』（一七五〇年〔寛延三〕）、『荆叢毒藥』（一七五八年〔宝暦八〕）、和文の『息耕録開筵普説』（一七四三年〔寛保三〕）、『遠羅天釜』（一七五一年〔宝暦一〕）、『數柑子』（一七六〇年〔宝暦十〕）、『おたふく女郎粉引歌』（一七六〇年〔宝暦十〕ころ）、『坐禪和讃』などがあり、また、書画も巧みである。

白隠の功績は、第一に、「公案体系の確立」にある。日本の臨済禪が宋の大慧宗杲の看話禪を踏襲しているものであるが、白隠は大慧が用いた「古

則話頭」（例えば大慧の『正法眼蔵三百則』）を修行者の歩む修行のプロセスにあわせて、より、合理的に組織化している⁽¹⁾。また「隻手の音声」の公案を新たに案出するなど、公案禪を改良して、今日の臨済禪の基礎を築いている。第二の功績は、膨大な量による語録とは別に、在家の人々に対して示した多くの「仮名法語」あるいは書画を通じての民衆教化の努力である⁽²⁾。白隠の『坐禪和讃』というものがある。文字どおり、和語による「坐禪」の讃め歌である。これは、白隠の「仏教言論」である⁽³⁾。

この『坐禪和讃』を中心にして、白隠禪の意義を述べる。

二、現代の状況について

現代社会においては、多くの課題が発生している。二〇一一年（平成二十三）七月六日厚生労働省が従前の「四大」（がん、脳卒中、心臓病、糖尿病）に、新たに「精神疾患」を加えた「五大病」⁽⁴⁾、「児童虐待」、「高齢化社会問題」など、様々の課題がある。

最近、自治体に自殺防止対策の計画作りを義務付ける改正自殺対策基本法が二〇一六年（平成二十八）四月一日に施行された。地域の実情にあった防止策を講じること、年間二万四〇〇〇人にも上る自殺者の減少を目指すものである。自殺対策は効果をあげている自治体もあるが、「個人の問題である」として、消極的な自治体もある。法改正を機に専門家と連携すべきであるとの声もあがっている⁽⁵⁾。

これらの課題は、人間の心の迷い（無明）から生ずる課題でもあり、『白隠禪師坐禪和讃』は、これを断ち切る方法を教えてくれる。

三、「仏教原論」としての『白隠禪師坐禪和讃』

(一)『白隠禪師坐禪和讃』

衆生本来仏なり
水を離れて氷なく
衆生近きを知らずして
譬えば水の中に居て
長者の子となりて
六趣輪廻の因縁は
闇路に闇路を踏みそえて
夫れ摩訶衍の禪定は
布施や持戒の諸波羅蜜
其の品多き諸善行
一座の功をなす人も
悪趣いづくに有りぬべき
辱なくも此の法を
讚歎随喜する人は
況んや自ら回向して
自性即ち無性にて
因果一如の門ひらけ
無相の相を相として
無念の念を念として
三昧無碍の空ひろく
水と氷の如くにて
衆生の外に仏なし
遠く求むるはかなさよ
渴を叫ぶが如くなり
貧里に迷うに異ならず
己が愚痴の闇路なり
いつか生死を離るべき
稱歎するに余りあり
念仏懺悔修行等
皆この中に帰するなり
積みし無量の罪ほろぶ
浄土即ち遠からず
一たび耳にふるる時
福を得ること限りなし
直に自性を証すれば
すでに戲論を離れたり
無二無三の道直し
行くも帰るも余所ならず
うたうも舞うも法の声
四智円明の月さえん
此の時何をか求むべき
当処即ち蓮華国
寂滅現前する故に
此の身即ち仏なり⁶⁾

(二)『白隠禪師坐禪和讃』の内容

『白隠禪師坐禪和讃』は①序説（「衆生本来仏なり」から「いつか生死を離るべき」まで）②本論（「夫れ摩訶衍の禪定は」から「四智円明の月さえん」まで）③結語（「此の時何をか求むべき」から「此の身即ち仏なり」まで）の三つからなる。

①序説

白隠は、まず、「衆生本来仏なり」という。これはいうまでもなく、『涅槃経』のいわゆる「一切衆生、悉有仏性」（すべての衆生に仏性がある）の語によって、大乘仏教の基本思想を宣言したものである。

氷のように自我に固まったのが衆生であるが、氷も解ければ水になるように、衆生も無我到さなければ、そのまま仏であるといっている。これほど近い仏を知らずに、それを遠くに求めるのは、何とばかりなことであるか。それは、まるで水の中にいて、のどが渴いたと叫ぶような愚かさである。長者の子と生まれながら、貧里に迷っているようなものである。

釈尊は、生死（輪廻）の解脱を求めて、宗教の道に入った。だから、仏教の根本問題は「生死からの解脱」である。「生死」のことをここでは「六趣輪廻」という。

釈尊時代、即ち二五〇〇年前のインドの民衆は、「人間は死んでもそれで終わりではなく、必ず、何かに生まれ変わる。丁度、車の輪が廻るように、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六趣（六道）を生死すると信じていた。人生の苦しみなら、まだ堪えようもあるが、未来永劫の長い間の無限の苦しみを考えるとやりきれない。何とか、二度とこの苦界に生まれないう、再生しない、「永遠の平安」の境地はないかと考えて、「涅槃」を求めた。「生死輪廻の消滅」、それが「涅槃」であった。

そうした生死の者を、神々の罰とも考えず、運命とも偶然とも考えなかった釈尊は、その原因を「無明」（己の愚痴）のせいだと見た。無明があるから、人生苦がある。無明がなければ人生の苦はない。これが釈尊の「縁起」の説である。人生は「苦」だ。苦の原因は「無明」だ。その無明の滅

した境地が「涅槃」である。この「涅槃」への道は「八正道」(「正見」「正思」「正語」「正業」「正命」「正精進」「正念」と「正定」)である。八正道の教えを受けて、原始仏教が「八」を「三」にまとめて「三学」と説いた。「持戒」、「禪定」と「智慧」である。これが、釈尊が説かれた「四諦」(苦・集・滅・道)の法門(おしえ)である。

六趣輪廻の因縁は、己の愚痴(無明)からである。こうして、闇路に闇路を踏み添えて、衆生は、いつたいいつ生死を解脱できるのだろうか。その解脱の道として、「無明」を打破して、「菩提」(悟り、般若の智慧)を得る方法として、白隠は、先の「八正道」ないし「三学」の集結の道として、「摩訶衍の禪定」を主張しているのである。⁽⁷⁾

②本論

大乘仏教では、三学に「布施」、「忍辱」と「精進」を加えて、「六波羅蜜」といった。そのほかにも、「念仏」、「題目」、「懺悔」などのいろいろな「諸善行」がある。だが、それはすべて、「摩訶衍」即ち「大乘」の「禪定」に帰する。だから、「生死の解脱」の道としての「大乘の禪定」のことは、いくら称歎しても余りがあると白隠はいう。白隠のいう「禪定」は「三学」の「三分の一の禪定」ではない。諸波羅蜜・諸善行がそこに帰する「禪定」である。六祖慧能のいう「禪戒一如・定慧一等(禪定と智慧とは本来一にして等しいもの)」の「一分の一の禪定」である。

初期仏教でいう「三学」は、まず「持戒」から「禪定」へ、「禪定」から「智慧」(般若)へとという「上より道」的に考えた。自ら誓って「自己の生活を規制する」と、身心ともによく調えられて、健全になる。そのよく調えられた身心をあげて「統一・安定する」のが「禪定」である。その「禪定」の「身心統一」の安定境地からこそ、「般若」の「悟り」が開ける。

こうして、一旦、「般若」の「悟りの智慧」が開けると、今度は「下だり道」的に「悟りの智慧」が「禪定」に「持戒」にはねかえって働く。

そして、「禪戒一如」となり「定慧一等」という「大乘の禪定」となる。白隠が主張する「摩訶衍の禪定」というのは、これである。

そうした「禪定」をたとえ一座でも実践した人の功德は、それまで積んだ無量の罪が亡びるほどである。そうなれば、地獄・餓鬼・畜生・修羅の「四悪趣」などどこにあろう。逆に、仏陀の浄土は遠くないということになる。この娑婆が即浄土だというのである。

この「大乘の禪定」の法を一度でも耳にふれたとき、それを讃めたたえ、それに随喜する人は、無限の幸福をうるのである。まして、それを自身で実践して直接に「自性」(自己の本性≡仏性)を自覚体認すると、「自性」はそのまま「無性」であって、その境地はもはや戯論(たわむれの議論)を離れている。

釈尊は「生死輪廻」からの「解脱」の境地を求めて、それを「涅槃」即ち「生死の消滅」という。そして、そうした「涅槃」を求めて修行するうちに、思いがけなく「菩提」を証した。即ち「悟り」を開いた。これを「直証菩提」という。そこで「菩提」を証してからは、「涅槃」は「菩提」の同義語になった。

ここで、白隠は、この「直証菩提」をより具体的に「直に自性を証する」という。

釈尊は何を悟ったのか。「自性」を証したのである。「真実の自己の自覚」である。そして、それは「自性即無性」と自覚したのだと白隠はいつている。この自覚は「禪定」からのみ得られる。そこで「自ら回向して」「直に自性を証」すれば「自性即ち無性」であって、そこはもう「戯論を離れた」「直証菩提」の体験境地である。

白隠は「直に自性を証して」「因果一如(原因である「衆生」と結果である「仏」が一如であること)の門」が開けるのだと「直証自性」を強調している。いわゆる「見性」の強調である。「直に自性を証して」「自性即無性」を自覚しなければいけないという。

白隠はいう、「無相の相」を「相」として、「無念の念」を「念」として「そこからそこへ」と「本証の妙証」現実を生きるのだと。そのとき「無我の我」の「無心の心」の「仏」（本来の自己）が「本証」（本来の悟り）を「妙修」（凡夫の思議を絶した修行）し、そこに「三昧無碍」の広い空に「四智円明」の月が冴え輝くと⁽⁸⁾。

③ 結語

もはや、人生何も求むべきものがある。 「涅槃寂靜」の境地が現前に成就したのだから、ここが浄土で、この身はそのまま仏である⁽⁹⁾。

（三）「仏教原論」としての『白隠禪師坐禅和讃』

『坐禅和讃』は白隠の「坐禅による見性の和讃」である。だれでも坐禅を一心に修行して行けば、必ず、皆悟りを得て仏陀の境地に至り得るということを強く主張して、坐禅を讃め歎えたのがこの坐禅和讃の主旨である。

仏教の第一義を「般若波羅蜜多」と考える。「般若」とは「心性本清浄」即ち「自性即無性」なる「本来の自己」の自覚智である。これが「本覚」である。しかし、それが現実には「不覚」に堕ちているので、改めて発心し修行して「直証菩提」という「始覚」が必要である。これが「般若」の「波羅蜜多」（完成）である。ここに「見性」と「悟後の修行」の大事がある。これが、白隠の「仏教原論」である。

四、まとめ

『白隠禪師坐禅和讃』は禅宗の宗要を説いたものである。平易、簡明であるとはいえども、かなりの注釈は必要である。既成宗教より理解しやすい新興宗教に入る人もいる。

新興宗教は生活に密着した教えであり、時代に即応し、また、時代の影響を大きく受けた教えである。これに対して既成宗教の教義は精神面に重きをおくことが多く、時代の変化とは関わりなく、しばしば難解であるといわれている⁽¹⁰⁾。オウム真理教事件以降の宗教離れの進行等の課題もある。こういう状況も踏まえて、すばらしい「仏教原論」である『白隠禪師坐禅和讃』をよりよく理解できるようにして、坐禅をもっと普及させるべきであると考ええる。そうすることにより、現代社会における各種課題が大きく改善解決される手段になるものと考ええる。

注

- (1) 西村恵信著『禅語を読む』角川選書五四九 平成二十六年 二六〇頁
- (2) 同 二六一頁
- (3) 秋月龍眠著『禅仏教とは何か』法藏館 平成二年 一一〇頁
- (4) 『読売新聞』平成二十三年七月七日 朝刊 一面
- (5) 『読売新聞』平成二十八年四月二日 夕刊 十一面
- (6) 禅文化研究所『臨済宗壇信徒経典 現代語付』平成十三年 六十二頁
- (7) 秋月龍眠著『禅仏教とは何か』法藏館 平成二年 一一〇～一二二頁
- (8) 同 一二三～一二九頁
- (9) 同 一二九頁
- (10) 井上順孝編『現代日本の宗教社会学』世界思想社 一九九四年 一九四頁

【参考文献】

- 末木文美士著『日本仏教史』新潮社 平成八年
- 秋月龍眠著『禅のことば』講談社現代新書 昭和五十六年
- 秋月龍眠著『禅仏教とは何か』法藏館 平成二年
- 飯塚関外著『禅のこころ』講談社現代新書 昭和四十三年

- 西村恵信著『禪語を読む』角川選書五四九 平成二十六年
- 西村恵信著『宗派別 日本の仏教・人と教え六 臨濟宗』小学館 一九八六年
- 唐木順三編『日本の思想十 禅家語録集』筑摩書房 一九六九年
- 直木公彦著『白隠禪師―健康法と逸話』日本教文社 昭和五十年
- 荒井荒雄著『夜船閑話 白隠禅による健康法』大蔵出版 一九九六年
- 山田無文他著『坐禅のすすめ』禅文化研究所 昭和五十七年
- 原田祖岳著『白隠禪師坐禅讃講話』大蔵出版 一九七九年
- 駒澤大学内禅学大辞典編纂所編『新版 禅学大辞典』大修館書店 昭和六十年
- 中村元他編集『岩波 仏教辞典 第二版』岩波書店 二〇〇二年
- 井上順孝編『現代日本の宗教社会学』世界思想社 一九九四年

現代社会に活かしていくための 白隠禅師坐禅和讃

蘆田 太玄（東福寺派報恩寺住職）

白隠禅師坐禅和讃は白隠の遺した著作の中で最も人口に膾炙しているものであると言っても差し支えは無いだろう。現代の日本臨済宗では坐禅和讃が布教伝道のために重用され、数多の祖師方によってその内容を解説した書籍も数多く出版されている。私自身も月に一度のペースで一年ほどかけて坐禅和讃を用いて檀信徒の皆様に向けて法話をさせていた。その中で坐禅和讃の特徴について気がつくことがいくつかあった。

一つは基本的仏教用語の網羅である。坐禅和讃の本文中には「衆生本来仏なり」という大乘仏教の基本理念に始まり、「六道輪廻」、「六波羅蜜」、「回向」、「三昧無礙」、「四智円明」といった基本的仏教用語が数多く登場する。それらを順番に解説していくことで仏教の基礎をある程度網羅することが出来る。この意味で坐禅和讃は仏教の概説書的な側面を持つとも言える。坐禅和讃はこのような特徴から布教伝道に多く用いられるようになったのでは、とも推測できる。

反面、その内容が概説的、かつやや難解であるために一から懇切丁寧に解説をしようとする、とても長い時間を要することになるというのもも付いたことの一つである。時間を掛けて説く事の出来る場面であるならばこの問題は気にしなくても良いが、実際の布教伝道活動の場面で考えるところいかならないこともある。ごく短時間であっても端的に仏の教えを伝える、少なくとも仏教や禅の教えに興味を持ってもらえるように檀信徒の皆様は布教伝道活動をしていくというのは、我々仏教者の大きな使命の一つであ

る。そういう場面にも坐禅和讃を用いていきたいが、かといって懇切丁寧な説明を省き、坐禅和讃全体を端的に説明しようとすると、数々の仏教用語の説明をなおざりにせざるを得なくなり、坐禅和讃の要点がぼやけてしまうという問題も発生する。坐禅和讃と現代に生きる私たちの生活とを結びつけ、私達の信心の助けとしていくという目的を達成するために、坐禅和讃の解釈をより深め、その一番大事な部分は何だったのかと考察を加えることはとても意義深いと考える。

白隠が坐禅和讃を通して私たちに伝えたかった事は何か。「坐禅」和讃と銘打ってはいるが、その中身を見ていくと必ずしも修行としての坐禅のみを推奨している教えではないことは明白である。「夫れ摩訶衍の禅定は称歎するに余りあり」という一文が象徴するように坐禅和讃では摩訶衍、つまり大乘の禅定が賞賛されており、私達の行なうあらゆる善行はすべて大乘の禅定に帰していくのだと説明されている。

例えば臨済宗連合各派布教師会発行『禅聖典』（一九九五）によると、六波羅蜜の一つである禅定とは、

心静かに瞑想すること。心の散乱を防ぎ智慧を身につけ、真実の理にかなうようにする。坐禅をすること。

と定義されている。つまり、禅定とはここを落ち着けたり静かに調べたりすることで、仏の悟りに到達するための修行項目で、それを実践する方法のひとつが坐禅なのだという事である。六波羅蜜の一つである禅定を表現するにはこれで充分だろうが白隠はあえて摩訶衍の禅定と言い加えた。その意図には少し注意する必要がある。

禅定の区分とその説明は柴山全慶『白隠禅師坐禅和讃禅話』（一九七四）に詳しい。

外道禪

二元対立の思想をもって坐禪をする

凡夫禪

因果の道理は理解するが対立の心が取れていない心でする坐禪

小乗禪

無我の道理は信じているが、無我の道理を頂くために自己を無くす事のみを力を入れていく坐禪

大乘禪

我も空であり法も空である、主観も客観も空であるという立場でする坐禪

最上乘禪

二元の対立を超えて、それにとらわれない、むしろそれらを自由にしていくなりの妙道を生きる

摩訶衍の禪定はここでいう最上乘禪にあたる。つまり、修行によって得られた確固たる自分自身というものを自分の中だけのものとしておく小乗の禪定にとどまっていはならないという意図を持って白隠はここにあって摩訶衍の禪定と宣言したのである。さらに六祖壇経を引用すると、

外離相為禪、内不乱為定

外相を離るるを禪と為し、内乱れざるを定と為す。

とある。ここは、山田無文『坐禪和讃講話』（一九八三）の解釈によると、

人間性の真実をつかむを名づけて禪となし、そこに確固たる安定性をうるを名づけて定となす

とされている。これが白隠の賞賛する摩訶衍の禪定に近い。この説明には心を調える事も瞑想をすることも坐禪をすることも登場しない。極めて広義な意味での禪定の定義である。誰しもが本来持っていた人間性の真実に目覚めることを目的としつつ、それをつかんでも安住せずに自由自在でいざられること。そうであるからこそ諸々の善行がすべてこの摩訶衍の禪定に帰着するのだと言う事ができる。坐禪和讃で白隠が最も伝えたかったのは、六波羅蜜の中のいち実践項目としての禪定にとどまらない摩訶衍の禪定の素晴らしさである。

では次にこの摩訶衍の禪定が坐禪和讃全体とどのように関係していくかを考えていきたい。本稿では、柴山全慶『白隠禪師坐禪和讃講話』（一九七四）にある坐禪和讃全編を大別して三章と見る区分を参考にして考えていく事とする。

第一章 序説 「衆生本来仏なり」

禪は真理の宗教であり、（本有の仏性を中心とし）

第二章 本論 「直に自性を証すれば」

体験の宗教であり、（修行精進により見性し）

第三章 結語 「この身即ち仏なり」

人格の宗教である。（無心の行道を實踐する）

坐禪和讃四十四句は極度に要約するとこの三句に帰結するとされる。まず始めに「衆生本来仏なり」という一大宣誓を行なう。私達生きとし生けるものはみな元々仏の心を持っていたのだ。大乘仏教の根本的な考えであり、我々の信じる仏教の出発点である。これを信じることが出来れば私たちが生きとし生けるものはみな仏である。

しかし、実際にはそうはいかないという反語的ニュアンスがここには含まれている。私たちは仏なのだと言われてもそれを簡単に信じきることは

出来ない。それは私たちが様々な迷いを抱えているからである。その迷いから離れていくために何をすれば良いかが第二章の本論で語られるところである。「直に自性を証すれば」とはびつたりと自分の本論の姿というものが分かる事が出来れば、と訳すことが出来る。これはすなわち見性であり禅の教えの根幹である。

そして第三章、「この身即ち仏なり」と結論付けられる。ここで第一章に提示した「衆生本来仏なり」に戻って来るといふことに意義がある。一見すると同じ意味の繰り返しに思えるが「衆生本来仏なり」と言われてもそれを信じきることの出来なかつた凡夫である衆生が修行精進により自分の本来の姿に目覚め、再び元の「この身即ち仏なり」に戻ってくるということの意味は重要である。見性をして特別な人間へと生まれ変わるわけではなく再び今、ここに生きる自分自身へと戻っていく。今生きているこの世界が浄土でありこの自分自身が仏の身であるという自覚が芽生えるのである。

以上のように坐禅和讃を要約して説く場合、問題となるのは第二章の「直に自性を証すれば」の部分である。仏教は登山で例えられることが多いが見性はいわば山の頂上であり、坐禅和讃を語る上で外す事は出来ない部分である。しかし、前述した三句で説いていく場合、山の登り口と頂上のみを提示した形に過ぎず、いささか不親切である。柴山全慶が「極度に」要約したと言うのもこのような理由からだろうと思われる。坐禅和讃を實際に現代社会の人々にも信心の助けとしていくためには山の登り方を補足する必要がある。坐禅和讃の中でこれにあたる部分が摩訶衍の禅定である。摩訶衍の禅定は前で触れたように最上乘禅、二元の対立を超えて、それにとらわれない心持ちである。あらゆる善行はみな摩訶衍の禅定へと帰していく。現代に置き換えて言うならば、私たちの日常生活のあらゆる行ないはすべて摩訶衍の禅定へとつながっていく「修行」であると捉えることができる。それならば私たちは何も特別なことをする必要は無い。ただそれ

ぞれに与えられた本分を一心に全うして日々を真剣に生きていくこと。本来はこれだけで十分なのである。

もう一つ大事なことは「気付き」ではないかと思う。冒頭の「衆生本来仏なり」にあるように、私たちは本来この身のままで仏そのものであり、私たちの行ないは本来仏の行ないなのである。特別な修行も特別な知識も必要ない、ただありのままの自己がそのまま仏なのである。私たちはそれに「気付き」ことさえ出来れば、「自分だけがよければそれでよい」などという利己的な考えは自然と消え去っていく。そしてその気付ききっかけを日常の至る所に見出していくことが大事である。

一例を挙げるとすれば「食事」である。毎日の食事の前にきちんと手を合わせ「いただきます」と言い、食事の後に「ごちそうさま」と手を合わせる。その意味を一度立ち止まって考えてみたことがあるだろうか。私たちの命を長らえさせる為に自分の命を差し出した生き物がいる。私たちの口に届くまでにたくさんの人々が手間隙を掛けて下さっている。私たちが頂いているのはかけがえの無い「いのち」なのだという気付きが得られればそれに対する感謝の気持ちが自然と生まれ出てくる。そうした気持ちに気付きことの出来たとき、手を合わせた自分自身はそのまま「本来仏であった」自己なのである。

以上のように坐禅和讃を現代社会に活かしていくための説き方について論考を試みた。現代社会でも人々の悩み、苦しみというものには昔とさほど変わりはないが、宗教や信仰に対するアプローチは確実に変化しつつあるように思う。改めて信仰心が云々などと考えることも無く日常生活の一部であった法事や墓参りが、現代の若者にとっては当たり前ではなくなりつつある。何故法事をするのか、葬式の由来は何か、墓参りに線香や米を持つていくのは何故か。若い檀信徒の方々とは話しているとそのような「何故か」という質問を受けることが多い。それは仏教に対する興味の裏返しである。そのような知的好奇心を満たせるよう我々仏教者も努力していくべ

きであり、そこを入り口として信心の勧めを説いていく事がこれからの布教伝道活動には必要であろう。「衆生本来仏なり」で始まる坐禅和讃はその冒頭に結論を持つてくることによって興味を引きやすく、その点も坐禅和讃が現代の臨済宗の宗門において重用されている理由だと言うこともできるだろう。縮めれば三句、伸ばせば四十四句と自由自在に説く事の出来るこの坐禅和讃は、白隠二百五十年遠諱を迎える今日でも有用な布教伝道教材たりうるのである。

たち返り、たち返りつつ、祖師の春

―「無相の白隠」の探究―

松下 宗柏（妙心寺派長興寺住職）

はじめに

私は、白隠の古道場・龍澤寺（静岡県三島市）で中川宋淵、鈴木宗忠両老師のもとで修行させていただき、ここ沼津市原にある長興寺の住職をして三十年余りになる。この寺は、お隣の松蔭寺が太陽ならばお月様のように寄り添って来た寺である。すなわち白隠のもとに全国から参集した修行僧の宿坊の役を果たした寺である。このような御縁により、沼津市内の地区センターなどに招かれて白隠の伝記、禅画、縁の場所について話す機会に恵まれた。ある会場の質疑応答の時間で、「いつたい白隠さんのどこが偉いのかさっぱり分からない」「『日本臨済宗中興の祖』と言われるが、その理由がはつきりしない」というような率直な意見が出された。私は正鵠を射られた感じがし、これらは避けて通れない課題だと思つた次第である。

今般、白隠禅師二百五十年遠諱を迎えるに当り、各地で成功裡に禅画展が催され、地元、原の地では妙心寺派によって誕生地が顕彰参拝の地として整備され御堂と駐車場が新設される運びとなった。確かに、歴史的事業として喜ばしいことであるが、諸事業を「有相の白隠」とすれば、前述のように提起された問題は「無相の白隠」とも言える。浅学菲歳の身をかえりみず、依然として放置されたままになっている課題に取り組むことを思い立った次第である。

幸い、芳澤勝弘先生の長年の労によって『白隠禅師法語全集』『白隠禅画墨蹟』『白隠和尚 荆叢毒藥』などが刊行され、はなはだ漢文に疎い私でも白隠の著作や墨蹟に親しく接することが出来るようになった。これらの書を手がかりにして、未熟ながらも「無相の白隠」の探究を試みたいと思ふ。

(一) 愚字面壁達磨、隠字面壁達磨

白隠は多くの達磨像を揮毫したことで有名だが、『白隠禅画墨蹟』（芳澤勝弘監修、解説、二玄社）に、一風変わった白隠の達磨像が紹介されている。一つは「愚字面壁達磨」、もう一つは「隠字面壁達磨」。共に、東京・金地院蔵となっている。

「愚字」の「愚」は、愚堂ぐどうちしよく東寔（一五七七―一六六一）の名からとつたもの。白隠にとつて法の上で、父・道鏡慧端（正受老人）、法の上の祖父・至道無難とさか上る曾祖父にあたる方である。愚字達磨には、「大圓宝鑑国師」と国師号も添えられている。一方、「隠字達磨」の「隠」は言うまでもなく、白隠自身の「隠」からとつたものである。

万治二（一六五九）年、妙心寺の開山関山慧玄禅師三百年遠諱の法要が営まれ、管長の愚堂が導師を務めて次のように香語を唱えた。

二十四流日本の禅、惜しい哉、大半は其の伝を失う。

関山、幸いに児孫の在る有り、続焰聯芳、三百年

この香語には次のような逸話が伝えられている。第三句にある「児孫の在る有り」は、初め「愚堂在る有り」としていたが、大愚など道友たちが「俺たちもいるぞ」と声を上げたので、「愚堂」を「児孫」と改めたという。

このように愚堂は、大応国師、大灯国師、関山国師と続く「応灯関」一流の法脈の健在であることを挙揚し、自らが正法の嗣子であることを宣言したのである。

「愚字達磨」には和歌が記されている。すなわち「あし原や絶えて久しき法りの道 ふみ分けたるは此の翁かな」とある。この和歌は、愚堂に篤く帰依した後水尾上皇が国師号を授与するに際し禅師に賛を求めたところ固辞されたので、上皇自らが和歌を作って賛にしたと伝えられている。

そして、「隠字達磨」には、「あし原や絶えて久しき法りの道 またふみ分けたるは此のおやじかな」と賛にある。愚字達磨の和歌と違うのは、「また」の二字が加えられていることと、「翁」が「おやじ」となっていること。それ以外は、愚字達磨の和歌と同様である。この二つの達磨像から、白隠は愚堂の禅を賞賛すると同時に、自らを愚堂禅の復興者を自認していることが分かる。

宝暦八（一七五八）年、七十四歳の時、白隠は愚堂の百年遠諱を記念して、語録『宝鑑貽照』を著わし上梓した。長文の草稿は美濃から飛騨への移動中の駕籠の中で、六、七日間で執筆したというから驚きである。昨年、芳澤勝弘先生の労により、その読み下し文と現代語訳が刊行され、漢文に弱い世代も愚堂禅師の教えに接することが出来るようになった。ひとえに当世の禅界において「立ち枯れ禅」「黙照禅」が蔓延し、「公案禅」がすたれ仏道が衰えつつあることを愁えての刊行であった。

そして、この「愚堂禅」を若き白隠、慧鶴に伝えたのが、雪深い信州飯山の正受庵の道鏡慧端、通称、正受老人であった。慧鶴が正受庵で安居したのは八ヶ月という短い期間であったが、この八ヶ月間に伝授された「正受禅」こそが「白隠禅」の背骨をなしていると言える。ここに注目して論考してみたいと思う。

（二）白隠の見性体験

宝永五（一七〇八）年、慧鶴は越後高田の曹洞宗英巖寺の生鉄和尚の『人天眼目』会に参じた。その会中、七日断食摂心して見性したことは周知の通りである。それは、寺の奥にある開基の靈廟に籠り禅定三昧に入っている時であった。『白隠禅師年譜』（昭和四十二年、龍澤寺）には次のように記されている。

一夜恍然として暁に達す。乍ち遠寺の鐘声を聞く。微音纔かに耳に入るとき則ち底に徹して根塵を剥落す。恰も耳辺に在って洪鐘を撃つが如し。豁然として大悟し、高声に叫んで曰く、「阿呵呵。巖頭和尚は万福現在、巖頭和尚は万福現在」と。徑ちに走って性徹に見えて所見を呈す。徹、機語俊ならず。一掌を与えて便ち出づ。又、仏灯及び長首座に謁す。機思契わず、払袖して去る。是に由って大いに所見を担って諸方を并吞す。自ら思へり、三百年未だ予が如き痛快に了徹するものは有らず、四海を一掃するに誰か我が機鋒に当たらんと。

遠寺の鐘の声に、禅定、すなわち空が破れて、脚下から大音声が湧出した。疑団が大きかっただけに飲みも大きかったに違いない。その大歓喜は未熟者には到底うかがうことが出来ない。ただ気になるところは、「自ら思う予が如き」の「予」、「我が機鋒」の「我が」と、我執の残滓があるように思えるところである。白隠は自伝『壁生草』に自ら回顧している。

歓喜に堪ず高声に叫ぶ、巖頭老人猶お好在なりと。同行、寮中に在って聞き付け、走り来たり手を把って互いに相悦ぶ。此より慢心大いに指し起こって、一切の人を見ること土塊の如し。

慧鶴がこの体験により「一切の人を見ること土塊のごとし」と、すっかり天狗になった、傲慢になってしまったことは否めない事実である。

たまたま会中に、久参の僧が掛搭して来た。聞けば、道樹宗覚（宗格、一六七九―一七三〇）と名のる信州飯山の正受庵、道鏡慧端の弟子で、慧鶴より七歳年長であった。やがて二人は意気投合して法談を交わす仲となった。

いよいよ英巖寺の人天眼目会が講了を迎える前夜、慧鶴は宗覚を招いて、参禅すべき師匠について問うた。すかさず宗覚は、自分の師匠を薦め同行して案内することを申し出た。翌日分散の鐘が鳴るのを待って、二人は正受庵に向けて英巖寺を後にした。

かくして、それまで「無師独語」であった慧鶴はついに明眼の師・正受老人に巡り会い膝下に投じて鉗鎚を受けることになったのである。

（三）正受老人の接化

正受老人は、慧鶴が真空無相の法身に安住し慢心している「穴蔵坊主」であることを看破するとともに、法財を盛るに足る法器であることを看取した。それゆえに老人の接化は殊更に手厳しかった。『壁生草』にその苦しい修行の様子が記されている。

ある時、独参、所見を演ぶ。師問うて曰く、「参は須らく実参なるべし、狗子仏性作麼生」。予曰く、「手脚の着くべき無し」。師手を伸べて予が鼻を推して云く、「扱、強い手脚の付け様那」。越いて進むこと得ず退くこと得ず、断えて片言も吐出すること能わず。

此より懊々として心楽しまず、尋常双眼涙を含んで坐す。師憐んで数段の因縁を授く。疎山寿塔、牛窓櫺、南泉遷化、一株花、青州布衫、

乾屎橛。此の内若し一則を透過せば、実に仏祖の児孫と称するに足れり。

此に於いて大精神を憤起し、昼夜豎に咬み横に咬むと雖も、半点透過の發明無し。（中略）師呵して穴蔵禅法と曰う。

しかし、三昧は慧鶴を裏切らなかつた。時節因縁かない体解の時が来た。

持鉢して飯山の城下に到って行乞す。話頭を拳揚して少くも休せず。

一家の門首に立つて凝然たり。内より通れ通れと叫べど知らぬ貌。

亭主瞋つて草箒を倒に握り、予が頭を割れよ碎けと混打ちに打つ。菅

笠を打ち破つて真逆に倒る。（中略）行客三四人驚き怪しみ、抱き起こ

して如何若何と問う。予、蘇息し目を開けば、従上難解難透の毒爪

牙、根に透り底に徹して乍ち煥發す。越いて手を拍つて呵々大笑す。

かくして、慧鶴は「予」も「我」も失せて蘇った、真空無相の自己が真空妙有の自己として蘇生し別人になったと言える。「此れより慢心大いに指し起こつて、一切の人を見ること土塊の如し」と豪語した天狗の鼻も折れたのである。

後年、白隠、この消息を禅画「箒の図」に自賛して曰く、

がし（似非）悟り はき散らせとや 竹ぼうき

（四）法理の伝授

慧鶴が法悦に満ちて正受庵に帰った時の様子が、同書に記されている。

師、团扇を把つて予が背を撫し、願わくは你寿算我が年に到れ、必ず

誓って小を得て足れりと為ること莫かれ。此れより勤めて悟後の修を修せよ。小を得て足れりと為すは声聞乘。悟後の修を知らざれば、惜しむべし。二乗小果の羅漢となる。疥癩野干の身は受く可くとも、二乗声聞の身と為ること莫かれ。

このように老人は「汝徹せり」と慧鶴の悟境を喜び認めると同時に、悟後の修行の肝要を伝えたのである。それからというもの、ひたすら正念相続、正念工夫を根幹とする「正受禪」の神髄を法器に滴々伝授していったのである。

次に、慧鶴に伝授された法要、すなわち「無相心地戒・十重禁戒」と「洞山五位」を見ることにしたい。今日では、臨済宗の各専門道場で旧参底の上士の室内で詮索され伝授されている法要ではあるが、ここでは新たに出版された『新編 白隠禪師年譜』『白隠和尚 荆叢毒藥』（共に芳澤勝弘訳法、禅文化研究所）によって見てみることにしたい。

(五)無相心地戒・十重禁戒

『年譜』に、「五月、慧鶴は松本の慧光に行つて具足戒を受けようとした。（そのときに）正受老人は、無相心地戒を解説し、それを授けてくれた。（戒本別にある。）慧鶴はそのありがたい言葉聞いて、涙を流して頂受した」とあり、「『寒山詩闡提記聞』の記述によれば、慧鶴は慧光院に出かけて受戒し、そしてまた正受庵に戻つて来たのである」と解説されている。

無相心地戒は、別名、達磨一心戒、金剛宝戒、仏性戒、円頓自性戒、仏心宗正戒とも称され、禪門で行なわれる授戒の根本精神となつている。名称からも分かるように、この戒は一般の戒が日々の行ないを戒める「有相の戒」であるのに対し、仏性を護持する「無相の戒」であるというのが根

本にあり全く違う点である。

無相心地戒は、三聚淨戒、すなわち「摂律儀戒（止悪）、今より後、諸々の悪を断ぜんことを誓う」、「摂善法戒（作善）、今より後、諸々の功德を成満せんことを誓う」、「摂衆生戒（利益、別名、饒益衆生戒）、今より後、諸々の衆生を濟度することを誓う」の三つの柱からなつている。

そして、十重禁戒は、「摂律儀戒」を十に開いて表現したものとされている。

『塗毒鼓』によれば次の通りである。

- 一、不殺生戒 自性靈妙 常住の法に於いて断滅の見を生ぜず
- 二、不偷盜戒 自性靈妙 不可得の法に於いて可得の見を生ぜず
- 三、不淫欲戒 自性靈妙 無着の法に於いて愛着の見を生ぜず
- 四、不妄語戒 自性靈妙 不可説の法に於いて可説の相を生ぜず
- 五、不飲酒戒 自性靈妙 本来清淨の法に於いて無明を生ぜず
- 六、不説四衆過罪戒 自性靈妙 無過患の法に於いて罪過を生ぜず
- 七、不自讚毀他戒 自性靈妙 平等の法に於いて自他の見を生ぜず
- 八、不慳貪戒 自性靈妙 真如偏法界中に於いて一相慳執を生ぜず
- 九、不受懺謝戒（不瞋恚戒） 自性靈妙 無我の法中に於いて実我を計らず
- 十、不謗三宝戒 自性靈妙 一切法中に於いて生仏の二見を生ぜず

例えば、「不偷盜戒」の場合、一般の「有相戒」が「他人の物を盗んではいけない」と社会倫理的、道徳的であるのに対し、「無相戒」は「取り出せないものを取り出そうとすれば犯す」となすように、あくまでも自性を源とする。このように「無相心地戒」は「靈妙なる自性」を根底におき、それを護持するという禪門ならではの戒である。その内容、見解については、しかるべき伝灯の菩薩に実参して極めるより他にない。

（六）洞山五位偏正の口訣

「年譜」に、「五位偏正を請益す」と題して、次のように記されている。

またある日、入室して曹洞の「五位偏正」について尋ねた。老人が言った、「そなたの考えるところを述べてみよ」。慧鶴はそこで所見を呈した。すると老人は笑って言った、「ただ、それだけか。それともまだ他にあるか」。慧鶴は言葉がなかった。老人は呵して言った、「洞山の五位は悟後の修行ということを明らかにしたものだ。そこにはなほまだ深い理がある。そなたが考えるようなものだったら、役立たずの古道具のようなものだ。そんなにいるいろいろな階位を立ててどうするか」と。そののちに、五位の真訣を授けられた。このとき、老人は「重離六交、偏正回互、疊んで三となる」というところまで言って、口を閉じた。そこで慧鶴は「変尽為五」の訣を示すことをお願いした。すると、老人は「どうして一回だけで極むことができるものか。何であれ、ただ洞山の頌だけをよくよく看よ。他の連中の説にかかずらわって狐窟に陥るようなことになってはいかん」と言われた。

その後、慧鶴は老人の元を去ってから二度と訪れることはなかった。「変尽して五と為る」について自得したのは、二年後、宝永七（一七二〇）年二十六歳の時、宗覚とともに酒盃を交わしていた時のことだった。

おわりに

白隠は『宝鑑貽照』の中で、五位について大いに語っている。そこでは、「宝鏡三昧」「四智円明」「菩薩の威儀」「無縁の大悲」「菩提心」「仏国土の

因縁」が説かれている。まさに「十字街頭の禪」たる「白隠禪」の神髓が明らかにされているのである。

白隠、五十九歳、掛搭間もない東嶺に懐旧して次のように語っている。

我れ昔、正受会裏に在つて、一時、此の事（出家の因縁）に及ぶ。正受問うて云わく、汝甚麼の為に法を求むるやと。云わく、我れ小少より地獄の苦悩を恐れ是の故に出家すと。正受、眼を瞋らせ喝して云わく、此の自領の漢、恁麼の行脚什麼の用にか堪えんと。云わく、恁麼ならば如何が心を用いんと。正受良久して云わく、夫れ菩薩に四弘の願有り。汝何ぞ依行せざる。我れ是れより志を改め四弘慈航に棹す。
 （『東嶺禪師年譜』、西村恵信編、思文閣）

表題の「たち返り、たち返りつつ、祖師の春」。これは五十年前、白隠禪師二百年遠諱の春、中川宋淵老師（当時、龍澤僧堂師家）が「正法久住、勝縁成就」の願いをしたためた俳句である。

私たちは、公案に参することによって、自性を明らかにし、道力を養い、禅機を磨くことを修行の基本としている。と、同時に、「十重禁戒」「洞山五位」という法理を参究することにより、「如来禅」と「祖師禅」の違いは何か？「愚堂禅の真風」とは何か？「正受禅の神髓」とは何か？を明らかにすることが出来るのではないかと思う。

白隠の心と教えに触れ、「白隠禅」が、四弘の誓願に生きる「菩提心の禅」であることを明確にすれば、その確信をもって菩薩道を実践出来るのではないか、そして「白隠さんはどこが偉いのか？」「なぜ日本臨濟禅の中興の祖と言われるのか？」という素直で基本的な質問に対し、答えられるのではないかと思う次第である。

白隠 一法語としての和歌一

千坂 英俊 (妙心寺派祥雲寺副住職)

はじめに

二〇〇九年に編纂された『白隠禅画墨蹟』⁽¹⁾には「禅画篇」として六八四点、「墨蹟篇」として三六六点、計一〇五〇点の禅画墨蹟が収められており、監修に当たった芳澤勝弘氏があとがきで「今後さらに時間をかけて調査すれば、まだかなりの白隠墨蹟の発掘が期待できるのではないか」と述べられているように、同書刊行後も白隠の筆と認められる禅画墨蹟が発掘されているらしく、同書の続篇が俟たれる所である。

ところで、『禅画墨蹟』の「墨蹟篇」に収められている三六六点の中から「尺牘」「草稿」を除いた二九四点のうち、和文が書かれているものは七四点で約二五%の割合を占めている。さらに和文で書かれたうちの約八二% (六一点) は和歌が記されており、和文で書かれたものはそのほとんどが和歌であることが見て取れる。

また、白隠には『藻鹽集』⁽²⁾と題された家集があり、そこには他詠も含め四二首の和歌が収められている。

本稿では、このように白隠によって詠まれた和歌について、考察を進めていきたい。

一

白隠の和歌について言及する前に、仏教と和歌との交渉について押さえておくべきであろう。そもそも仏教に於いては「内典・外書」の語が示すように、経典をこそ学ぶべき唯一のものと位置付け、その他の書物については「外書」として忌避してきたのであったが、これは日本に仏教が伝播してからも同様であった⁽³⁾。さらに、和歌の場合は漢籍である経文を大和ことばに置き換えるという作業が必要となる。それゆえ、ごく少数の例を除き⁽⁴⁾、仏教伝来初期の本朝に於いて、仏教と和歌との交渉はほとんど見られないのである。

本朝に於いて、仏教と和歌との交渉が盛んになるのは、だいたい平安時代の中ごろ、西暦でいう所の十世紀後半頃と考えられる。この時期、本朝の文人達の間では白居易の文集が愛読され、それ故に「願以今生世俗文字之業狂言綺語之過、転為将来世世讚仏乘之因転法輪之縁也(願はくは今生世俗の文字の業狂言綺語の過を以て、転じて将来世世讚仏乗の因転法輪の縁とせん)」「白氏文集」卷七十二「香山寺白氏洛中集記」という白居易の考え方も浸透していったと考えられる。また同じくこの考えに影響された、慶滋保胤を始めとする文人と叡山の僧との間で行なわれた「勸学会」も、仏教と和歌との交渉に大きく寄与したと推測される⁽⁵⁾。こうした背景があつて、寛弘四年(一〇〇七年)頃までに成立したとされる三番目の勅撰和歌集『拾遺和歌集』には「哀傷」部の中に「釈教」と題される小部立が設けられることとなったのである。

この頃詠まれた所謂「釈教歌」は、経文の一句を歌題とし、或は経文の内容を歌材として詠じられたもので、詠者がどれだけ経典の内容をうまく和歌に取り入れるかに多くを依っていたと思われる⁽⁶⁾。「和歌即陀羅尼」を唱えた西行のような例外はあるものの、平安末期頃までの仏教詠歌は概ね和歌文学が一方的に仏教を取り入れたものであり、仏教界が積極的に和歌

を利用した形跡はほとんど見られない。

これが変化するのは鎌倉時代に入ってからのものであり、この頃から大衆教化の手段としての教導的な和歌が見られるようになる⁽⁷⁾。しかし和歌の世界に於いては依然として経典を歌題、歌材とする「釈教歌」が主流であって、教導的な仏教詠歌が「道歌」として確立されるには更に時代を降って江戸時代を俟たねばならない。

戦乱の時期を経て成立した徳川幕府は、主にキリシタンの取り締まりと、民衆を管理する意味合いから、全ての民が何れかの寺院に帰属する「檀家制度」を確立したとされる。これによって寺院側からすると広く民衆に難解な仏教を説く必要が生じ、和歌もその為の手段として用いられたと考えられる⁽⁸⁾。その様な状況の中で「五百年出の禅僧」白隠が世に出たのである。

一一

白隠の詠んだ和歌のうち、詠まれた年代が特定できるものは多くないが、『藻鹽集』では六首の年代が特定でき、そのうちの一首、

篠田の僧堂にて雪をきゝて大歡喜を得しとき、

きかせばやしのだの森のふる寺のさよふけがたの雪のひゞきを(三三七)

を除くと他は全て白隠六十代の頃の詠作であることがわかる⁽⁹⁾。そもそも『藻鹽集』自体が宝暦九年(二七五九)、大関伊予守増興の序を有する通り、白隠の晩年に編まれたものであり、若かりし時の詠作については年代、詠作状況を記録することが出来なかった可能性も考えられるが、それよりもむしろ老年期に至って多くの詠作が為されたと考えるのが妥当ではなから

うか。

それでは、白隠が和歌を学んだのは何時のことであつたのだろうか。勿論、手習い等である程度の素養はあつたのであろうが、『白隠禅師年譜』⁽¹⁰⁾を見る限りでは、白隠が何時、誰に師事して和歌を学んだかは窺うことができない。しかし一方で『藻鹽草』では江戸に俳友が居たことが記されており⁽¹¹⁾、あるいはそうした交わりを通して和歌の素養を磨いていったのかもしれない。

全体的に白隠の詠作は、古今・新古今調のものが多く、また、『禅画墨蹟』所収の和歌墨蹟を見ても、白隠が古今集・新古今集を、おそらくは座右に置いて参照していたであろうことが看取される⁽¹²⁾。

一二

では、白隠が和歌を詠じた意図は那边にあつたのであろうか。これは白隠という人が、あれだけ多くの禅画を描いたことと無関係ではないと考えられる。そこには『藻鹽集』の

愛別離苦といへる題にて、

逢ふ時はわかれ路もあり同じくば身にそふかげとなる友もがな

體空觀のこゝろを、

雨あられ雪や氷をそのまゝにとかねどおなじ溪河の水(三二八)

などの詠に見られるように、難解な仏教語の真意をわかりやすく大衆に示さんとする白隠の姿勢が見て取れるのである。また、同じく『藻鹽集』にある、

或る人、歌よみて死後の斷滅不斷滅を問けるかへしに、
後の世のありやなしの迷ひ路をとふ人ぞしる逢てたづねよ(三三八)
の部分は『年譜』には、

冬、播の龍谷の請に赴いて、息耕録を評唱す。会中、客有り、来たつて問うて曰く

「死後、斷滅か不斷滅か」。師曰く「即今問著底、是れ斷か是れ常か」。客、措くこと罔し。

とあり、「歌よみて死後の斷滅不斷滅を問ける」(傍線部筆者)とする『藻鹽草』の記述との間に齟齬が生じている。「死後の斷滅不斷滅を問」う歌が確認できないことから、『藻鹽草』の記述が虚飾である可能性が高いが、虚飾をしてまでして和歌を詠んだ白隠の姿勢に、「下化衆生」の親切心を窺う事ができよう。¹³⁾

次に、画賛としての和歌について見ていきたい。『禅画墨蹟』『禅画篇』で、和歌を画賛にするものは九十八点であるが、重複する内容のものを除くと四十種ほどに分類でき、画賛を記す際に、ある一定のパターンを有していたことが窺える。

例えば、白隠と言えば半身達磨を思い浮かべる人も多いと思うが、半身達磨の場合、大分萬壽寺に蔵される大ぶりの半身達磨を始めとして「直指人心、見性成仏」の画賛を有するものが多くを占めている。また、いくつかの例外はあるが、達磨を描いたものの画賛はほとんどが漢文で記されているといった傾向も見取れる。このような傾向は和歌に関しても同様で、「真間の継橋」を描いたものには「世の中の人のうへにもかけて見よ誰か心のまゝのつぎはし」の画賛が、「蓑笠槌袋」を描いたものには「君に忠親に孝有る人しあればみの笠もやろ槌も袋も」の画賛が、或は大黒を描いたもの

のには「君に忠」の和歌が軸中軸で描かれるといった具合である。このことから、白隠の禅画に於いて、画と画賛は互いに不可分のものであると言える。真に白隠の示すところを理解するためには画と画賛両面からの考察を必要とすることは言うまでもあるまい。

ところで、画賛として書かれた和歌を見ていくと、

君に忠親に孝有る人しあればみの笠もやろ槌も袋も(蓑笠槌袋・大黒)

ひげながく腰まがるまで生きたくば食をひかへて獨りねをせよ(海老)

など、在家の信者に対する訓示と思われるものが多く、前述の半身達磨が「直指人心、見性成仏」という禅の端的を示していたのと対照的である。このことから、白隠は自らの禅画、および墨蹟を与える時に、その相手に応じて墨蹟あるいは禅画画賛の内容を変えていたことが推察できる。とするならば、やはり白隠の禅画、墨蹟というのは単なる美術品ではなく、「対機說法」として示された「法語」と呼ぶべきものである。特に、和歌については、五七五七七という俳律が、日本人の耳には残り易く、口ずさみ易いことから、それほど漢文に馴染みのなかった人たちにも受け入れられたと考えられるし、だからこそ白隠はこれほどの数の和歌墨蹟、和歌画賛を遺したのではないかと思われるのである。またこれについては、禅に不案内な在家の人へ禅を説明する内容を記した『坐禅和讃』が、在家信者にも覚えやすいよう、全て五音と七音の組み合わせで構成されていることもその証左となるであろう。

おわりに

白隠の禅が「十字街頭の禅」である¹⁴⁾とする指摘は首肯されるべきもの

であるが、それに加えて白隠の法語の多様性は改めて注目するに価するであろう。と同時に、白隠が法を説くにあたって、内典の引用に拘らず、それまで忌避されてきた画や和歌、俗語などを積極的に用いていたことも見落してはならない。

白隠自身が「此等逐一透過の後に、廣ろく内典外典を探ぐり、無量の法財集めておいて、三つの根機を救わにやならぬ」（お婆々どの粉引き歌）と記している通り、「対機説法」のため内典外典に拘らぬ広い知識と、衆生済度の慈悲心こそが白隠の「下化衆生」を支えており、それは、現代に生きる禅僧にも共通して言えることなのである。

注

(1)二〇〇九年三月 二玄社 花園大学国際禅学研究所編 監修・解説 芳澤勝弘。以下、同書は『禅画墨蹟』と記す。

(2)『藻鹽集』本文は、『白隠禪師法語全集第十三冊』（平成十四年二月 禅文化研究所 訳注・芳澤勝弘）を参照し、引用の際その頁数を付した。

(3)例えば『法華経』（安樂行品）に、

云何名菩薩摩訶薩親近處。菩薩摩訶薩。（中略）不親近。諸外道。梵志。尼犍子等。及造世俗文筆。讚詠外書。及路伽耶陀。逆路伽耶陀者。（云何なるを、菩薩・摩訶薩の親近処と名づくるや。菩薩・摩訶薩は、（中略）諸の外道・梵志・尼犍子等と、及び世俗の文筆・讚詠の外書を造るものと、及び路伽耶陀・逆路伽耶陀の者とに親近せざれ）（本文及び訓み下しは岩波文庫本に拠る）

とある如くである。また、『今鏡』には、

又ありし人の、「まことにや、昔の人の作り給へる源氏の物語に、さのみかたもなき事の、なよび艶なるを、藻塩草かき集め給へるによりて、後の世の煙とのみ聞え給ふこそ、えんにえならぬつまなれども、味気なく、とぶらひ聞えまほしく」など言へば（河北騰『今鏡

全注釈』二〇一三年十月、笠間書院）

とあり、当時紫式部の墮獄説（作り物語である『源氏物語』を執筆した罪によって、死後地獄に落とされたとする考え）が広く流布していたことがわかる。

(4)仏教と和歌との交渉は、古くは万葉集所収の数首に見られるとされる。しかし、『万葉集』の時代において、和歌が仏教思想を受け容れることの困難はまだ克服されていない（『仏教文学概説』二〇〇四年四月、和泉書院、黒田彰・黒田彰子著）と指摘されるように、仏教が和歌の中に取り入れられるのには、なお時間を要したと考えられる。

(5)康保元年（九六四）に始まった勸学会は、鳥羽天皇の保安三年（一一二二）まで行なわれたが、途中様々な事情により二度の断絶があり、この断絶を境として三期に分けられる。『三宝絵』によると、勸学会は朝に『法華経』を講じ、夕には念仏して、その後暁に至るまで讚仏の詩を作るものであった。一方で、『扶桑略記』には、勸学会について次のように記される。

十五日。大学寮北堂学生等。於叡山西坂下始修勸学会。由聞法歡喜讚之心。講法華経。以経中一句為其題。作詩詠歌也。すなわち、勸学会では作詩と共に詠歌が行なわれていたとされる。『三宝絵』の記述との間に見られるこの相違は、しかしながら両者の成立時期の違いによって説明が可能である。『三宝絵』が第一期結果の一人である為憲によって書かれたのに対し、『扶桑略記』が記されたのは寛治八年（一一〇九四）以降で、これは勸学会の第三期にあたる頃であった。つまり、この百年程の間に讚仏の為に和歌を詠ずるという行為が定着していったと考えられるのである。

(6)例えば『法華経』各品の一節を歌題として詠じた「法華経二十八品歌」などが有名であるが、経文中の代表的な句は限られており、自然と似たような詠作が多くなるようである。

(7) 教導的な内容を有する和歌として古くは寂然の、不殺生

わたつみのふかきにしづむあさりせでたもつかひあるのりをもとめよ
などの歌が見られるが、ここに見られる教導性は、「十重禁戒」を歌題とした故のものであり、実際に和歌を用いて衆生を導こうとする意図は感じられない。

(8) 禅僧でいうと沢庵の『山姥五十首』や雲居の『往生要歌』など、多くの歌集が世にでている。また、一休の仮名法語は江戸時代に入ってから編まれたものであり、一休自詠のものがそれほど多くないことが夙に指摘されているが、ともあれ、和歌が布教の手段として確立されたのが江戸時代に入ってからであることは確かであろう。

(9) ただし、この部分について陸川堆雲『考証白隠和尚詳伝』には、
而して例の和歌の如きも此の文飾主義思想の所産ではないかと思はれる節がある。壁生草によれば次の通りである。

其頃一夜大いに雪降る。林葉に洒そぐ其の響き清閑なり。感情に堪へず、和歌の真似して喜びを演ぶ。

聞かせばや篠田の森の古寺の早夜更けがたの雪の響きを
とある。此の和歌は語調から云ふも、中々よい和歌であるが、少し穿鑿して見ると泉州泉北郡の東部の地は、相当温暖の地であつて、冬期と雖も余り雪の降ることは殆どない。又珍らしく此夜降雪があつたとしても、林葉に洒そぐ音がする程の雪が降つたものかどうか。雪の事は兎も角として、蔭涼寺は後に記すが、鉄心和尚が開創した新寺で、古寺ではない。雪と古寺とを用いたことは歌としては面白いけれども、現実とは相違する和歌と云ふことが出来る。

と指摘されている。仮令この和歌が文飾主義思想の所産であるとして、ただちにこれを晩年の詠作と断ずることはできないが、少なくとも白隠が詠作する際に実景に拘らなかつたということは言えそうである。

(10) 『白隠禅師年譜』(以下『年譜』と記す)の本文は、『新編・白隠禅師年譜』(平成二十八年三月 禅文化研究所 編著・芳澤勝弘)に拠る。

(11) 丙寅の秋、請に寶林に赴きて寒山詩をなん講じけるに、其春武陵にてひとりふたり、秋はかならずたどり行て法會に逢む、かの三隱のふるき跡を訪ひ、甲斐の猿橋も見む、などおくそこもなく語居ける誹友の一人は、障りありげに聞へる人のもとへ、
よしあしもた、打捨よあだしの、ますほのす、きかせわたるころ (三三六)

(12) 筆者はかつて『白隠墨蹟和歌考』(花園大学国際禅学研究所論叢第四号、第六号)として、白隠の和歌墨蹟について考察した。そこでは古今集・新古今集の和歌を引きながら、助辞を置き換えることで仏教的な意味を持たせる白隠のレトリックを見て取ることができたが、これも、底本となる歌集が手元にあつてこそ可能な業であろう。

また、宮城県東園寺蔵の白隠墨蹟は、文東なる絵師の描いた菊の絵に「今よりはまたさく花もなきものをいたくなおきそ菊の上の露」(新古今集五〇九)を画賛として記している。しかし、最終句を「菊の上の霜」と誤って記してしまったようで、バランス良く記した「霜」にミセケチを付して、下部の狭いスペースに「露」の字を書き加えている。訂正の前後で墨の濃淡や筆の線に相違が見られないことから、「霜」と書いた後にすぐさま『新古今集』を確認し、誤りに気付いてその場で訂正したものであろう。



(13) 『荆叢毒藥』 卷九には、この時の偈が載せられているとされる。とすると白隠は「或る人」に対して口頭・偈・和歌の三通りで答えたことになり不自然さが否めない。おそらく「死後の断滅不断滅」について広く大衆に示さんとして後に作られたものではなからうか。

(14) 『新編白隠禅師年譜』(前掲注(10))「はじめに」。

慈雲尊者と臨濟禅

村上 宗博（南禅寺派円照寺住職）

臨濟義玄（ 八六七）

白隠慧鶴（二六八五～一七六八）八十四歳遷化

慈雲飲光（二七二八～一八〇四）八十七歳遷化

東嶺圓慈（二七二二～一七九二）七十二歳遷化

慈雲尊者三十四歳（一七五一年〔宝暦元〕）三月一日、堺の長慶寺にて臨濟録を開講し、十五日で講了します。その語録の最後に尊者は歌を記しました。

千代を経てかくしかねてもいとゝなを

見る人のなききみが面影⁽¹⁾

この歌は臨濟禅師へ深く追慕する尊者の御心とともに、尊者の孤高の精神を吐露したものと受け止めることができます。

慈雲尊者は江戸中期の真言僧でしたが宗派に拘ることを避け釈尊在世の戒律を遵奉しました。その学識は「梵学津梁一千卷」を聞いただけでも驚かされます。と同時に常に常に坐禅を行ない禅定を養ったのです。二十四歳の折には信州の曹洞宗・正安寺で大梅禅師に九旬の間参じています。後に臨濟録や禅要、六祖壇経、金剛経などの禅書を講じている先駆者はここにあったのかも知れません⁽²⁾。尊者にとって宗派とは「我執を増長しかねないも

のだ」と常に学人に戒めていました。

尊者は大梅の下を去った後、法楽寺（二十二歳で住職となる）に戻ります。ある日のこと東堂で坐禅をしていると豁然として悟りを開きました。この時尊者は二十七歳でした。

三世十方、罣礙^{けいげ}無きこと、白雲の空に在りて卷舒自在^{けんじよ}なるが如し。爾後、自ら所証を樂しみ、怡怡^いとして甘露を含むが如く、飢寒の身に切なるを知らず。

入定連日 雷霆^{らいてい}の柱を破るを覚えず。

と『尊者伝私見』には記載してあります。

これを期に尊者は世に出て講席を設け又著述も始めるのです。その最初に取り組んだのが『修行道地経』和訳でした。このお経は中国で二八四年に漢訳されましたが、その内容は「チベット死者の書」に酷似しています。「人は死を迎えたと中有に至る。そこで四十九日を経て生まれ変わる」との概要ですが、中有にある人の一週間毎の心の変化を説き、そこに教えを示しています。いわば「チベット死者の書」の原本とも言えるお経です（十善法語 不邪見戒に詳細な記述あり）。私はこの『修行道地経』こそが現在の速夜法要の根拠だと思っています。この内容は誰にとっても切実であり、記述が具体的なので多くの人に説き易いお経です。特に禅宗がこれを重んじていたという説もあります。

この和訳が尊者の最初の著述（尊者二十九歳）となっていることは驚きです。

修行道地経を和字に書せんことを求む。不肖至愚至陋^{しろう}、其の志にたえずといへども、其の至切に感じて第一集散品を書す。

（『慈雲尊者全集』首巻 二九八頁）

さて最初に臨濟・白隠・尊者・東嶺の名を並列しましたが、尊者と東嶺和尚には親交があったのです。『東嶺禪師年譜』⁽³⁾を見ますと、

師、歳三十七：冬岡崎の東籬軒（尼利芳、自ら退いて師をして居せしむ）に徙る。龜・恭之れに侍す。

とあります。東籬軒庵主の利芳尼は東嶺を師と仰ぎ自ら庵を退いてしばらく東嶺に住んでいたのです。それがどれほどの期間かは分かりませんが翌年の記載に、「師、歳三十八。春、京師に在り」とありますから、東籬軒で歳を越したのかも知れません。東籬軒は大徳寺派の寺ですが同派には利願・義梵・順翁・紹應という兄弟の禪師がおられ、尊者に帰依して正法律復興に尽力されました。更に尊者は山内の芳春院、大仙院、碧玉庵の住持との交流もありました。⁽⁴⁾

『慈雲尊者法語集』に次の記載があり、その後法語が述べられています。

宝暦十一 辛巳臘月七日就七葉巖宗胖首座宗黙重受菩薩戒前日請開示、

胖首座分受 宗黙全受 大了近住結縁

証明 澧州律師 応首座 東嶺青州 両禪客⁽⁵⁾

宝暦十一年（一七六一）は尊者四十四歳、東嶺四十一歳の時で、白隠入滅の六年前です。東嶺が『仏祖心印戒正図』⁽⁶⁾を制したのもこの年で、まさに東奔西走、白隠禪の教えを教化流布していた時期です。七葉巖とあるのは、尊者の住していた雙龍庵を指します。尊者は四十一歳から五十四歳までここに棲まわれました。ここで宗胖首座・宗黙に菩薩戒を授けるに当たって東嶺は証明師を務められたということです（受戒には三人の師と七人の証人が必要とされます）。翌宝暦十二年には東籬軒や大徳寺で、八月十六日から九月三十日の間に尊者は六回の法話を行なっています。このように東嶺と尊者

との親交は両鏡相照らすものだったことでしょう。ですから或いは師の白隠にも尊者の事が語られていたかも知れません。尊者と白隠の接点は見いだすことが出来ません。白隠が三十三歳年上ですが、五十年間同じ時代に活躍された高德のお二人であれば、お互いの存在は充分に承知していたことでしょう。

さて尊者は大梅の下を去った後の二十六歳の頃から隠棲の思いが強くなりました。ただその時法楽寺の寮には比丘の愚黙が居り、愚黙の懇願で尊者は初めて垂示をしたのです。愚黙は殊の外懇重の志があつて、一兩年も法楽寺の寮に居たのです。その間愚黙は得るところがあつた。尊者が山居しようとする、愚黙が「このようならばらしい法が有つて私でさえも得る所があつた、況んや世には志のある者もあり、上根上智の人も居る。法を説かないで隠棲するのはこうした求道者を見捨てるのか。それでは畢竟菩提心が無いということだ」と涙ながらに訴え、ともかく三年間教導して欲しいと尊者に懇願した。そこで尊者はこれを約束したのです。⁽⁷⁾

尊者二十三歳の頃、お母さんから手紙を受け取りました。その要旨は、「起信論などの講釈をしているようだが経・論・律と果てしがたい。そのようなことで一生講釈坊主で終わるのか。これよりは事を省き縁を退け日夜坐禪修行を心がけ、自ら生死を解脱しなさい。そこを以て人を利益し私をも善処へ誘引するのです」⁽⁸⁾、こうした手厳しいものでした。

このお母さんからの呵責は生涯尊者の心を貫き、ここが隠棲の原点になったと考えられます。尊者が高貴寺に隠棲されたのは安永五年尊者五十九歳（一七七六）、尊者の代表著作となる十善法語が幾度かの推敲を尽くして上梓された翌年の正月でした。その後は高貴寺をあまり離れることなく過ごされました。とはいうものの、懇請されれば講席を設けて説話し、求めに応じて灌頂や具足戒を授けました。そうして寛政七年（一七九五）、尊者七十八歳には「雲伝神道」を提唱されたのです。

高貴寺での約三十年の尊者の生活はまさに曠然自適⁽⁹⁾でありました。文化

元年（一八〇四）、尊者は阿弥陀寺で金剛經を講じていましたが、日没になって暗くなってきたので蠟燭を灯すよう侍者に命じました。侍者がその通りにすると、尚暗いとお答えになり、これを繰り返すこと数回に及びました。そうして侍者が、「もう五七本になりました」と答えると、尊者は笑って「然らば眼光先ず去ると見えたり、死期遠からず、臥床を設けよ」、そのように仰りその夜遷化されました。⁹⁾

臨濟義玄・白隠慧鶴・東嶺圓慈・慈雲飲光この四者に相い通ずる行履は、大法を心受し、その大解脱からの発露であったことです。それは現代の私たちにも響いています。なぜなら尊者の説いているように、道は隠すことも蔽うことも出来ないからです。千年を経ても道人の根氣に応じて道は自ずから顕れ道人に響いています。祖師方は学人の根氣に応じて常に指南して下さっているのです。しかしながらその響きは二五〇年前から比すれば甚だ虚ろになっていることも現実です。

臨濟・白隠の遠諱に当たって今私になし得ることは何なのか、深く自省させられます。そうした中で祖師の語録を繙き、高德の法語に接することが出来たことは得難いことでした。本具仏性を安易に理解し解釈するのはなく、その實際を如実に明らかにしたお方が居られた。そのことを再確認し慎み深く拙を守り回向返照の退歩を学ぶことが、祖師方に対するささやかな報恩であることを実感しています。

尚、慈雲尊者の墨蹟並びに漢詩、和歌は古今独歩のものであり、これにも言及したいのですが、別の機会を待って纏めてみたいと考えています。

最後に東嶺の晩年の足跡を辿ってみます。¹⁰⁾

慈雲尊者の行履は後世をして「人間界に誕生されたのではなく、天から下りて来られたお方」と言わしめる存在でした。山岡鉄舟居士も尊者を「小釈迦」として讃嘆しています。「正法とは…唯仏の行はせられた通りに行ひ、仏の思惟あらせられた通りに思惟するを云ふ」¹¹⁾。この尊者のお言葉は、生生世世に亘るたゆまない求道を語るものでしょう。そうした尊者

に接した東嶺は初心に立ち返って四十二歳にして尊者から沙弥戒を授かった¹²⁾。その後の東嶺の足跡は神道に傾き、三光峯に身を潜めて禅那に徹したのでした。しかしながら白隠滅後は世事（至道庵の護持・龍沢寺の再興など）に係わらざるを得なかった。それは嗣法の師に背くことは仏法の教えに背くことであり出来なかつたのです。しかしながら東嶺の心の底流には常に尊者があつたのではないのか。あたかも尊者を尊者たらしめた要因がお母さんからの厳しい戒めの手紙にあつたように。尊者が雲伝神道を提唱されたのが七十八歳、東嶺が「神儒仏三法孝経口解」を撰述したのが六十五歳、共に最晩年にあたります。両者の神道に関する比較検討も今後の大きな課題として自ずから現われてきたことを有り難い法縁と受け止めています。

最後に今一度臨濟禅師に対する尊者の和歌を掲載して締めくくりとさせていただきます。

千代を経てかくしかねてもいとゞなを
見る人のなききみが面影

注

(1) 光杜^{ずだ}云く。予諸の禅宗の録に於いて唯だ臨濟一卷を取るのみ。自ら問て云く。奚^{なんすれ}為六門は偏するや。六門は偽に係り壇経は水雑の乳。伝心は裴居士の分齊のみ。余は片玉有りと雖も多く土塊を雑ふ。予是に於いて此の一部を取るのみ。 雙龍慈雲書

千代を経てかくしかねてもいとゞなを。見る人のなききみが面影

〔慈雲尊者全集〕卷十五「臨濟録跋」一一頁

宝暦元年、尊者三十四歳。三月一日、堺長慶寺（※大徳寺派）に在て臨濟録を講ず。十有五日にして満了。

〔慈雲尊者全集〕首卷「慈雲尊者年譜」一九七頁

六門：正室六門 伝達磨大師作

壇經：六祖壇經

伝心：伝心法要 黄檗希運禪師の語

※尚尊者に左記の記述があります。

正法の東流せぬ已前も。道はかくれぬじゃ。佛出世にもあれ。佛未出世にもあれ。蔽おほふて蔽はれぬじゃ。

〔十善法語〕木南卓一編「不邪見戒之下」三一七頁)

(2)尊者の禪書に関する著作

『金剛波羅密多教講解』『坐禪三昧經注釈』『無門関鑰説』『諸宗之意得』

『鳥のそらね』『修行道地經和訳』

※尊者の禪に関する記載は数多く見られます。その一端を左記に示します。

世尊拈華

文字を執し性相に着する者は。是れ教意を解せざるものなり。經を嫌い論を避け。闍然として自得し。喝を下し棒を行ひ。顛倒不羈てんどうふきにして口舌を以て証悟となす者は。祖意を了せざるものなり。若し有志漢ありて世人の毀譽を顧みず。名聞利養恭敬を求めず。乃至身命を惜まずしてこの正法を求め。若し道眼円明の人に逢へば。則ち佛菩薩の想を生じて唯命惟れ従ひ。若し明眼の人を見ざれば。則ち聖教を以て龜鑑となし自らの心地を照顧せよ。

〔慈雲尊者全集〕第十四「短編法語集」二二五四頁)

熟うづら今時諸宗の習ふ所を視るに、聖教に依らざるに非ざれども、文を摘み句を裁し、雑ふるに人語を以てし、断ずるに人意を以てし、自からはとし他を非とし、悉く他宗にては得道無しと謂へり。蓋し涅槃の水を乳に合するの譬たとえに此の時に中れり。嗚呼ああ、悲しむべし。

〔慈雲尊者全集〕卷十五「修行道地經疏序」五頁)

須く淳粋の醍醐を飲むべし、雑水の腐乳を啜すすること莫れ。

〔慈雲尊者を仰いで〕木南卓一著 六五頁)

禪宗の坐禪は、達磨の所伝貴ふべし。臨濟洞山などのごとき貴ふべし。四五百年來は支那の清談の風がうつりて。但ただ機發模樣をのみ伝へて。心地の修行はたえたり。その甚しきは珍言奇句を弄びて。俳人のやうに類するなり。教外別伝の意旨をとりそこなうて。聖教量を信ぜぬもの多し。

〔慈雲尊者全集〕第十四「諸宗之意得」三二頁)

唐末より已來の書などは。唯その消息衆流を截断する等の作略を会取すべし。事実は強ちて論ずべからず。達磨梁武と対談の年代あはぬなど。迦葉利竿話金襴の袈裟など。但だその消息意趣を会取すべし。拈華微笑なども。唯だその教外別伝を知るべし。強て經拠を引くは愚の至なり。又古徳の偽經を引けることも多し。これも唯だその趣を知るべし。悉く信ぜばかへつて自己の法性をくりますことあるなり。

(同 二六頁)

禪定を修して生死を決する。沙門の本命元辰なり。更に余事なし。經に第一義諦を除て余は皆魔事とあるなり。然るに聡慧の人は護法のために学問するもよし。なぜなれば真修行事は明師に逢へば学問はいらぬことなれども。末世には明師得難ければ。聖教量ならでは邪正決し難し。故に聖教拜見のなるほどには学ふべし。

(同 三三頁)

古則一兩則を拈提して。それより碧巖録等を評判して。あらかた古則も定めるやうになり。それより名聞等にて衆などを五百八百あつめ。結制大会などを取たて。自ら知識分上なりと思ふは。意得たがへなるべし。

（同 三八頁）

末世に至りて。諸宗分派して。おのおの学ぶところを是とす。本来の面目。これがためにそこなはれて我相を長ず。法に愛憎をおこして。自らほこり他を嫉む。其の宗祖を偏執するは。唯だ偏執の人なり。

〔慈雲尊者全集〕第十三「人となる道」第二編 三三八頁

此の後世の生死ある。其のおもむき深し。通人の解しえぬ。邪人の信じ得ぬことはりなり。往く者は還らず。止まる者は逐はず。去て消息なく。来て蹤跡なし。目の見る所だ、目前を見る。耳の聞く所だ、耳辺をきく。…後世の生死。其の趣きまことにふかし。ただ宿福ある者。此の念の流注を見て三世の相続をしるのみ。

（同 三三九頁）

甚深の經文を自己に引きあて、修行するを教者と云ふ。有り難いことじや。禅宗の修行と云ふはそれより一段超過したことで、經文言句に依らず、直に自己を練つて無辺の生死を一刹那に解脱し、無辺の悪知悪覚を直下に超過せねばならぬ。今此方が垂示と云ふも別のことではない。其の道筋を導く迄のことじや。鍛錬決擇はそこもとが自心にせねばならぬ。

〔慈雲尊者法語集〕木南卓一編 一一〇頁

心ありと知る、沈淪の凡夫なり。心なしと見る、邪見の外道なり。有ならず無ならずとおもふは二途のまよひ、亦は有または無とおもふ、戲論の妄説。修すべしはかるべからず。天地開闢して君臣みち正し、春秋相と、なうて万物化育す。

〔慈雲尊者全集〕補遺「短編法語集」一一一頁

佛經に注はいらぬもの、却つて佛の意を味くするものじや。佛經の心は禪定でなければ知れぬものじや。正見の眼で見れば、宗旨が分れたので佛教はくらやみになるじや。

〔慈雲尊者を仰いで〕木南卓一著 八七頁

自心の修行が本の処に至つたか至らぬかを知らうと思ふならば、幸ひよい証拠がある。先づ此で云ふならば、此の神秀禪師の偈と六祖大師との境界が明かに思量卜度を用ひずして知れる時節がある。

〔慈雲尊者法語集〕木南卓一編 一七四頁

(3) (イ)『東嶺和尚年譜』西村恵信著 一六四頁

(ロ)東嶺三十九歳・宝曆九年（一七五九）

冬十月、洛東紫雲山下に置いて『川老金剛經』を講ず。…翁（※白隱）

此の時江都に在り、至道庵の旧跡を得て松蔭に帰る。急に書を以て師を徴す。〔東嶺和尚年譜〕西村恵信著 一七二頁

(ハ)『白隱和尚全集』第一卷 三〇八頁

(ニ)『至道無難禪師集』公田連太郎著 二八四頁

其頃、東嶺禪師は洛東岡崎の東籬軒に隱棲して修養していらつしやいました。白隱禪師は、手紙を以て…

(4)『慈雲尊者全集』首卷「正法律中四衆傳卷上」三四五頁

(5)『慈雲尊者法語集』木南卓一編 五六頁

(6)当山（円照寺）第六世・大提方演は東嶺の法嗣であり、当山に印可状・証句一対・送別の句・仏祖心印戒少林心授訣の五幅が遺されています。更に大提和尚が作った仏祖心印戒血脈版本も現存します。尚本論からは逸れますが東嶺の持念仏（聖徳太子御作）が当山にあります。その厨子にはこれを高足の豊洲に附与するとの東嶺の記載があります。〔資料五〕参照

(7)『慈雲尊者法語集』木南卓一編 二七七～二七九頁の要約

(8) 手紙原文『慈雲尊者―筆蹟・生涯・思想―第五輯』木南卓一著 一一〇頁

文にて申参らせ候。朝夕はひへ、敷なり参らせ候へども、彌々御かはりのふ御入なされ候よし、何より喜敷(そんじ)参らせ候。しかれば、聴衆御方より起信論の読講御ねがひのよしに候へども、いまだ御すぐれなされず候ゆへ、先づ御せう引も御ざなきよし、御尤もにそんじ参らせ候。此ぎはたとひ病氣すきと、よく御入候とも、御うけは御むようとぞんじ参らせ候。そうたい、かう尺もほつきの^(※1)御人にしたがひてなされ候ては、経おわれば論、論おはりなれば律と、しだいに相つゞき、これぞと申かぎりもなく、一生かう尺坊主になりておわる物にて御ざ候。わが身にけんならば^(※2)、此たびの病氣めんゑんと^(※3)なされ、是より事をはぶき縁をしりぞけ、日夜ざぜんしゆ行を御心がけ、自ら生死を解脱して、此げだつを以、人をも利益なされ、わが身も善所へ御いう引候へかしと、あさ夕ねがふ事に御ざ候。めでたくかしこ。

慈雲律師

母

※1：発起(人)

※2：賢 かしこし 慎んでお解りならば

※3：因縁(と受け止め)

(9) 『慈雲尊者全集』首卷「慈雲尊者傳私見」二九三～二九四頁を要約

(10) 東嶺禪師年譜(『東嶺和尚略年譜』西村惠信著 三一八頁～三二二頁を元にして加筆、削除する)

宝暦五年 三十五歳 東嶺と号す。

宝暦六年 三十六歳 白隠より松蔭寺補席の請あるも応じず。

宝暦七年 三十七歳 一月超侍者を伴つて無量寺を出奔、京師の各所に寓居す。

宝暦八年 三十八歳 白隠、瑠璃光寺の碧巖録会にあり、書を以て東嶺を召す。この冬白隠龍沢寺の地を得る。

宝暦九年 三十九歳 白隠江都に至道庵の旧跡を得る。

宝暦十一年 四十一歳 宗眸首座宗黙重受苦薩戒。証明 東嶺青州両禅客

(『慈雲尊者法語集』六「實修實行」五六頁)

東嶺禪柄形同沙弥受戒

宝暦十二年 四十二歳

(『慈雲尊者法語集』三十五「沙彌受戒前用心」一八五頁) ※この翌日の法話抜粋を【資料一】に掲載します。

料一】に掲載します。

白隠八十歳。甲州接心寺の白翁に就いて三部神伝を受ける。

明和元年 四十四歳

十二月十一日 白隠遷化。

明和五年 四十八歳

冬、専ら京師にあつて養生する。

明和六年 四十九歳

龍沢寺火災に遭う。再興を弟子に禁じて江戸に赴く。

安永五年 五十六歳

山田左近翁より神伝竟灌の秘法を受ける。

安永六年 五十七歳

龍沢寺再建の話聞き激怒する。龍沢寺地域の後ろに三光幅を結び居す。

安永八年 五十九歳

冬三光幅に隠る。

天明二年 六十三歳

龍沢寺方丈再建される。

天明五年 六十五歳

「神儒仏三法孝経口解」を述す。

天明八年 六十八歳

白隠平生受用の境界に撞著す。

寛政元年 六十九歳

江州杉杣蓮華谷に独撰心の旧跡を訪ねる。今日初めて白隠の宗旨を得たと述懐する。

寛政四年 七十二歳 没。

(11)『日本古典文学大系八三』「仮名法語集」四〇五頁

(12)『慈雲尊者法語集』三十五「沙彌戒受前用心」一八五頁。宝曆十二年壬午

十一月二十四日東嶺禪衲形同沙彌戒受前開示。

【資料一】 慈雲尊者の法語等からの抜粋

兎角因果応報を信ぜねば。世間はくらやみじゃ。云へば云ふほど理屈のみじゃ。

(『十善法語』木南卓一編 三二八頁)

因果応報は。信じて信じらるゝことぞ。信じて信じそこなひのないことぞ。

(同 三三三頁)

高遠の理は。多く虚頭に走て。實修行にはならぬ。佛世及び賢聖の趣をたづね看よ。高遠なることはいらぬじゃ。

(同 三二九頁)

此の身心は何れの處より来り何れの處に去るぞ。何れの處に生じて何れの處に解脱するぞ。唯だ大聖世尊のみ明了なる處にして。諸の賢聖の憶念修習する處ぞ。斯に一の疑を生じて。決徹の場處に至るを大丈夫と名づくる。

(同 三二六頁)

後世佛者の類は。自宗他宗の佛くらべ。法くらべばかりをなす。我家の佛こそ尊けれ。我宗こそ便なれと云ふ。唯だ文字の上の勝相ばかりを談じて居る。文字の勝相も無尽なるに由て、好めばいつまでも尽きぬ。言へばい

つまでも尽きぬ。

(同 三三二頁)

天地この人に由つて成立し、道理この人有つて成立す。

(同「不殺生戒」)

多聞は勞して功なし。解了は妄想を長す。若し見に所見なく知に所知を絶せば。一微塵の中より大千の経卷を出す。

(『慈雲尊者全集』第十四「短編法語集」二二二頁)

日月星辰の行度を見て古今に条理の乱れぬことを知る。山崩れ川竭るを見て成壞あることを知る。雷震ひ地動くを見て。常と変と相依ることを知る。月盈れば虧け物盛なれば衰ふを見て。世相の当然を知る。鳥獸の羽毛そなはるを見て。此の身あれば此の服あることを知る。蚯蚓の土を食とし蝶の花を吸ふを見て。此の口あれば此の食あることを知る。蜂が巢を営むを見て。此の衆あれば此の屋宅城邑あることを知る。蜘蛛が蜂の毒に中て芋畑に走るを見て。此の病あれば此の薬あることを知る。条理の乱れぬことを知れば道を守て疑はぬ。貧に処して富を羨まぬ。賤に処して貴を望まぬ。盈虚の数あることを知れば。得失是非に心を動ぜぬ。足りて奢らぬ。闕けて愁へぬ。常と変と相依ることを知れば。事々にふれて恐れなく。難に処して自ら安んじ。常に処して遠く慮る。世相の当然を知れば分限を守て過さぬ。飲食衣服、屋宅医薬の具はることを知れば。外事に使はれぬじゃ。

(『十善法語』木南卓一編 三二一―三三三頁)

※蚯蚓…ミミズ 蜘蛛…クモ

此の人有て此の道有る。外に向て求むることではない。此の大人有て此の十善の道を全くする。今新に構造することではない。人々具足。物々自爾。

法として是くの如くじや。唯迷ふ者が迷ふ。知らぬ者が知らぬばかりじや。

(同 三頁)

我が食するところ。自の労を食す。我が著する衣。自の力を著る。

(同 一二四頁)

典籍を読まば略其の義に通じて可なり。其の隠れたるを索むべからず。書は姓名を記し得ば可なり。其の巧拙は所論でない。

(同 一四〇頁)

大人の大人たる所は。意気揚々の處にはなくて、志性温良の處にあるじや。其の楽み放逸歎樂の處にはなくて。謹慎篤実の處にあるじや。

(同 一五四頁)

多言は愚痴の相なり。多慮は障のふかきなり。

(『慈雲尊者を仰いで』木南卓一著 八九頁)

嬌慢は出家の有間鋪ことなり。仮令徳法界に充滿すとも、本是法然の具徳なれば、何ほこる事あるべき。況んや少々の学問手跡、持戒禪定等、皆海中の一漚の如し。

(同)

独行無用なるべし。独住つゝしむべし。友は善を拵ぶべし。地は寂靜を好むべし。食は好味を好むべからず。

(『慈雲尊者全集』第十五 六五七頁)

此の通り永く世間に住して居るは此方の本志ではない。

(『慈雲尊者法語集』木南卓一編 二七九頁)

とても世間に同道唱和の人もあるまいに依つて、直に空閑独処の心が起こつた。

(同 二七七頁)

佛の誕生を見奉るは我が善根心中に佛の慈悲の応ぜるなり。その御説法は我が善根一分の解了の中に佛大智の応ぜるなり。元來佛は此の説法なし。臨濟禪師が、山僧が所見に約せば法身は説法不解と云ふ、見る所あるの言なり。

(『慈雲尊者を仰いで』木南卓一著 九五頁)

大根機なる人は法に取捨なし、情に憎愛なし。臨濟の録にも、汝もし聖を愛し凡を憎まば生死海裏に浮沈せんといへり。

(同 九六頁)

不邪見とは甚深なるべきなれども、我が分齊の及ばぬ処は別にその道理あるべきと信ずるを聖智見に入るもととするなり。世人の邪険を発するは、自心力の及ばぬ処を思ひはかる故なり。臨濟録に、若し正智見をうれば生死において自在を得といへり。

(同 九六頁)

今人間に生を受けたは五戒十善の功德と云ふことは見えはせぬ。此知らざる所に道存す。此のしらぬところ道と云ふものがある。是れはしれにくいじや。

因縁で云へば、佛在世、大徳羅漢の中に、目連は神通、其の各々得手に第

一があるじや。此の目連神通第一、過去世で何らかの因縁にて生を受けたと云うことを見る。……此も知らぬより知たがよいと云は世間の事。此の神通がよいかと云に、業は報を知らずと云ふ事がまつとましじや。

（『慈雲尊者法語集』木南卓一編）

菩提心とは今新たに発起する事にあらず、本来の自心なり。此心一切衆生に同じければ、いきとし生るものを見ること一子の如し。此心本来清浄なれば、一切の煩惱無明その跡をとゞめず。此心本来微妙なれば、一切法門我家の宝蔵なり。此心すなはち諸佛の無上菩提なれば自身に凡夫地をはなるべし。法の正邪を察して心にその私なければ、一切時一切処に万善おのづからそなはる也。

（同）

仏法は信じ難きものなり。所以如何となれば、物の比対して示すべきなく、智解情量を以て計り知るべきに非ず。唯だ宿福深厚の人有つて信力を以て入るべきのみ。世間の儒者道者の如きは道理深からぬには非ず。然れども眼前の事物有相の義理より外の事は無き故に信じ易し。仏法は事三世に亘り理法界を尽くす。無相心地の法なる故に信じ難し。謂ゆる心地と云ふは即ち自心のことなり。…究竟清浄にして是非すべからず。

（同 四五頁）

浄信心の心は必ず徳ある人に逢ひ奉るためしなり。

（『慈雲尊者を仰いで』木南卓一著 五六頁）

重病必死の人は名医の言を信ぜぬもの、又多くは名医に逢はぬものじや。正法の因縁なき者は正智見の人に逢はぬもの、又逢ふても信ぜぬものじや。

（同 五六頁）

大凡そ神書を読むには神書の眼あるべし。

（『慈雲尊者全集』第十「日本紀神代折紙記」）

隠力

白因和尚自畫竹箒に自賛

あらざとりはらつてすてよ竹箒

又和尚自賛

まづ一番にたれをはいん

（『慈雲尊者全集』第十四「短編法語集」二四八〜二四九頁）

父母あることをしる者は。人間の宿福なり。人たる者の畜生と異なるは。これによるなり。嬰兒も母に親しみ父を敬ふ。生れしまゝの直心なり。此のこゝろ。成長にしたがひ増長せば。聖賢の地位にも至るべきなり。母の乳補をうけ父のをしえを受く。此の心常なる者は日夜に忘れざるに至る。その宿福此のこゝろに根なつて。義理の門を開き。をのずから断常二見。諸の邪智をはなれ。真正法を信ずるに至るなり。正法に信を生じて其人を信ず。佛僧に帰投するの道なり。若し中間邪路に墮する者は。此の直心を失ふ。父母に孝行なきに至る。是を邪曲の心と云ふ。畜生等の趣きなり。邪路とは。財色名利の欲。博奕飲酒。諸の悪友のみちびきなり。

（『慈雲尊者全集』第十三「人となる道第二編」三三五頁）

此の後世の生死ある。其のおもむき深し。通人の解しえぬ。邪人の信じ得ぬことよりなり。往く者は還らず。止まる者は逐はず。去て消息なく。来て蹤跡なし。目の見る所たゞ目前を見る。耳のきく所たゞ耳辺をきく。心のおもふ所たゞ見と聞とによる。我おもふ所人しらず。他のしる所わが境界にあらず。後世の生死。其の趣きまことにふかし。ただ宿福ある者。此念の流注を見て三世の相續をしるのみ

(同 三三九頁)

此の神祇ある。世間にもあれ世間にもあれ。聖人賢者と云ふべき人の書に。其のこと詳なり。

(同 三四〇頁)

不邪見戒

此の戒は一の直心なり。直心なる者は。有無の二辺にあらず。迷悟の途轍のあらず。是れを不邪見と云うふ。

(同 三三四頁)

竺国の九十六種。みな我道尊しと云ふ。支那国の諸子百家ことごとく我が説くところを是とす。經中に。一法として心より速なるはあらずと。一步の違ひ。千里の謬となる。たゞ宿福深厚の者のみ有て其の身正法に値遇することを得べし。

(『慈雲尊者全集』第十三「人となる道第二編」三四二頁)

此の生滅と不生滅と相和合して。一にあらず異にあらぬを蔵となづく。梵言には阿梨耶なり。見る者は見る。知る者はしる。

(同 三七二頁)

此人のこの世に在る。業は報をしらず。報は業をしらず。此のしらざる處に道存して滞らず塞らず。此の中樂あり間断なく欠失なし。謬れば憂ふ。道こゝに没す。迷へば瞋る。樂爰に失す。没せず失せず。浩然として天地の間に俯仰す。弥勒大士云く。山は山水是水。

(同「人となる道略語」四一一頁)

此に依つて謂ふ。神道元より正知見の義也。わが国全く不邪見の式也。ともにも道と言ふべし。物外の理なく理外の物なし。理をそなへて物位に居す。一々塵中に法界を見る。物に託して其の理全ければ。諸佛の内証智は今日凡愚の起行に遠からず。それ唯だ孝か。孝は萬行の本也。經に云く。父母師僧三宝に孝順にせよ。恒順は至道の法なりと。又云く。もし人父母に孝なれば。天釈天王つねに汝が家に在す。大梵天王常に汝が家に在す。如来の正徧知者つねに汝が家に在と。此の人天命に順じて天福を享す。福を享して其こゝろ邪曲ならず。是を直心とす。經に云く。直心これ菩薩の道場。十善是れ菩薩の道場なりと。

(同 四一二頁)

此の父母に孝あるこゝろ。誠あれば久し。久しければしるしあり。そのしるし自ら身におぼえりて。徳外より来るにあらず。我が誠わが本性たるに明らか成れば。断見の惑爰ごころに伏して爰に断ず。

(同「人となる道 第二編不邪見上」三五二頁)

因果報応のむなしからぬことをしるなり。是も外より習ひもとむるにあらず。をのずから此の因果報応のむなしからぬ。おのれ心中に了々分明にあらはるゝなり。

(同 三五二頁)

此の天に徳あり。此の地に徳あり。直なる者しる。邪なる者しらず。しらぬは唯しらぬ者のしらぬなり。なしと云ふべからず。此の天に神あり。地に神あり。信あるものは信ず。信なきものは信ぜず。その信ぜぬは信ぜぬ者の信ぜぬなり。なしと云ふべからず。

(同 三五九頁)

仏像経卷の世にある。人天の福縁なり。しかるに通人の情。たゞ目前の苦楽にまよひ。三世業報のむなしからざるにくらし。此の貧女にしてこのこゝろある。奇特と云ふべし

（同 三七五頁）

誠ある者はひさし。ひさしければしあり

（『慈雲尊者全集』第十四「短篇法語集」二七九頁）

生ずれば滅し滅すれば生ず。生滅たがひに因となり縁となり。一類相統してかりに三世のすがたあるに似たり。過去の心現在のために境となる。現在の心また過去未来のために境となる。互いに縁起相統して染あり浄あり。苦樂昇沈こゝにわかる。境つくることなき故に心無尽なり。心無尽なれば境も亦かぎりなし。生死長遠なることこれにより。この生死海甚深大。有識者首をめぐらして思惟すべきところなり。若しよく思惟せば解脱大海も此のほかならじ。

（『慈雲尊者全集 首卷』「生死海法語」五頁）

【東嶺に対する法語と思われる尊者の法語抜粋】

但出家沙門は法爾として生死解脱の大道に随順する形相じやに因つて、三世諸佛も皆出家して正覚を成じなされた故、釈尊も是に因つて出家して無上正覚を成じなされたものじや。

『慈雲尊者法語集』一九二頁

三十六 正法護持の為に出家せよ

（東嶺禪衲）形同受戒道場垂示曰、

今時此の法滅の相を見ては志のある者は日夜容易にはすこされぬことじや。志を起こして法を護持せうと思ふならば、先如法に出家するにしくは

ない。形相が正しければ志も自ら正しい。志が正しければ仏法は此の人に因つて相統する。

『慈雲尊者法語集』一九二頁

三十六 正法護持の為に出家せよ

（東嶺禪衲）形同受戒道場垂示曰、

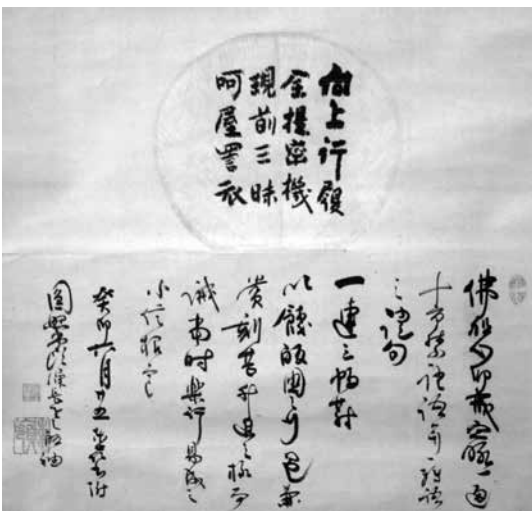
若し真正の志を起して、正法護持の為に如法に出家せうならば、一人ならば一人だけ、二人三人ならば二人三人だけ、正法が此の人に因つて久住する。経論の中に具に説いてあることじや程に、かう心得て沙彌戒を受けさつしやるがよからうと存ずる。

『慈雲尊者法語集』一九三頁

三十六 正法護持の為に出家せよ

（東嶺禪衲）形同受戒道場垂示曰、

【資料二】東嶺禪師から大提方演へ与えた印可状の写真 七枚



東嶺禪師筆印可状

大提禪師が入室すると東嶺和尚は自ら使っている団扇に印可の句を書きそれを与えました。大提禪師はそれを懐に入れて密かに退出しました。

その後、大提禪師が東嶺和尚の下を去る時に下段の句を頂き、後日それを合わせて表具したものです。この経緯は大提和尚自らが書いています。

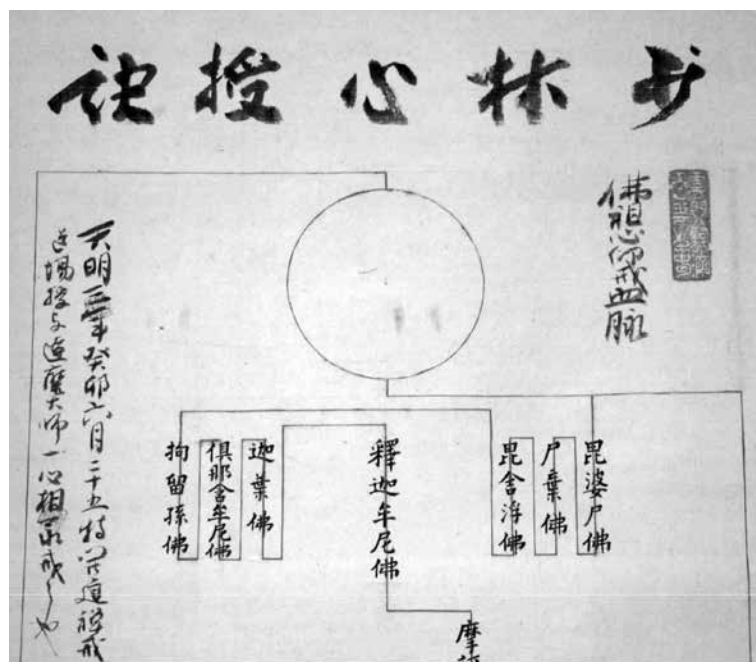
夫諸佛心印者信入為始圖證為終戒者信打禪者
 佛心信會取向取名戒能名性名禪是以信解行重戒者又
 戒則生於根柱池佛祖心任以遠處遠向定慧定宗通法而行
 戒則生於心乃佛心也戒是戒印戒之大宗正慧之宗若
 州源頭人先信禪者其修中戒佛神戒覺一旦因之則御佳外院
 十餘年之久而未全法者一日對生入初動其心也廿廿本戒者如
 念住修戒或乾慧不由他悟仍與戒師并修悟為入全因戒一著先即
 念禪道是也其行初年必以戒教預不遠心研究性地佛性上在
 禁者能通達以理透徹祖師者知此傳心定為其為戒覺名深察之罪孽
 孤頭法也 恩言也 禪

龍澤東嶺園居士

少林心授訣の下段



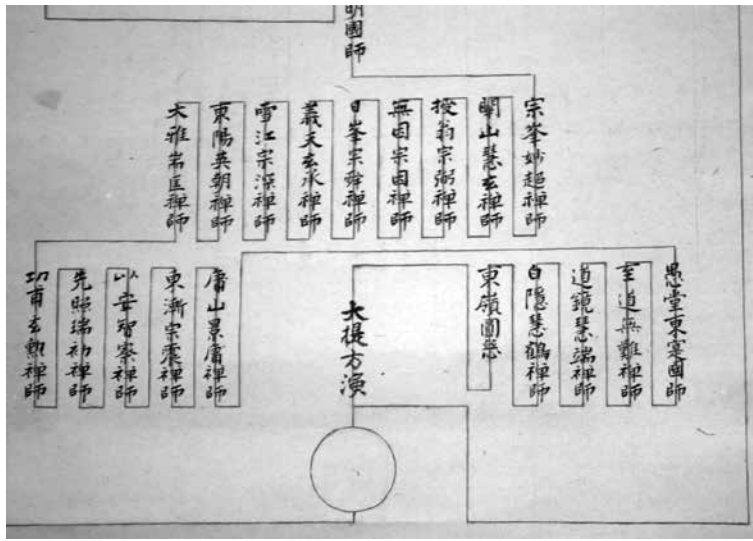
少林心授訣



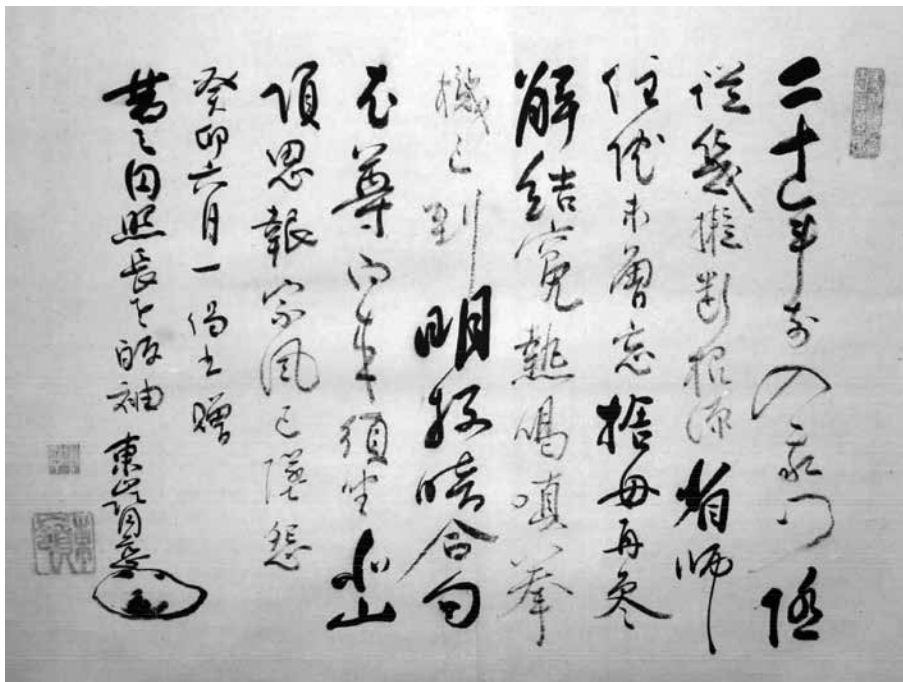
少林心授訣一部



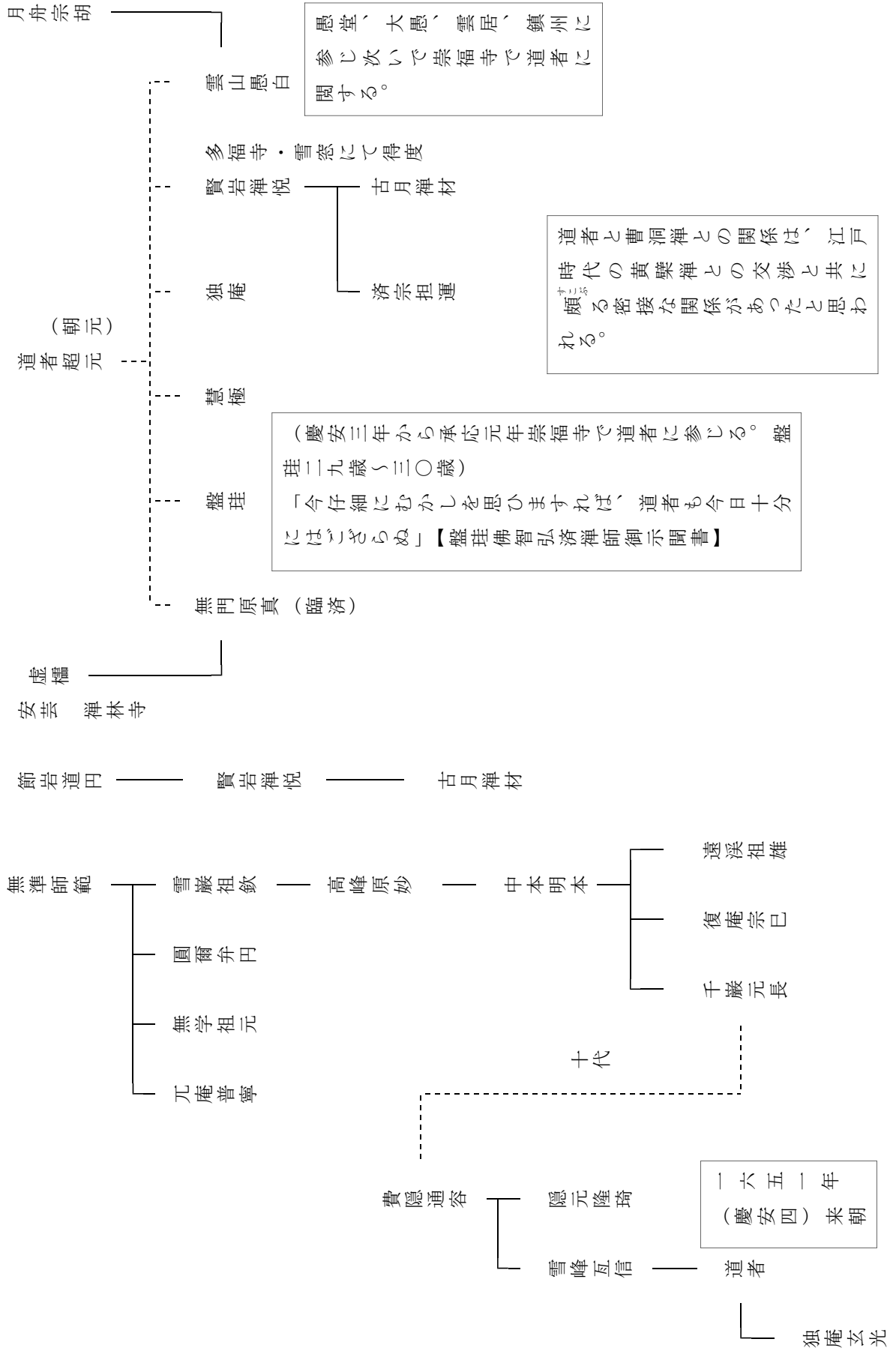
印可状証句



少林心授訣一部



送別の句



道者超元系図

【道者超元（独庵の師）に就いて 古田紹欽著】

右記の書を元に道者の系図を作成する

道者 —— 鵬洲 —— 量外頑器 —— …… 大梅法撰

来朝慶安四年
（一六五一）
崇福寺に住す。
万治初年（一
六五八）頃帰
国か。

信州正安寺・露月に就いて薙髮。後正安寺
に住す。慈雲尊者が一年半参じる。
嗣法の師は大空であるが、得法の師は量外
である。
【慈雲尊者の生涯 岡村圭真著】大梅年譜
「寛保三年（一七四三）四月四日慈雲律師
に偈を附く」の記載あり。

鵬洲（ほうじゅう）
月舟宗胡徒弟。のち擯
斥され道者に参ず。又
鉄心道印（陰涼寺）に依
止する。鉄心没後錫を
黄檗に掛ける。

鵬洲 —— 量外頑器

陰涼寺に住す。
白隠も崇敬す
る。道者の下
に居ること月
余のみ。

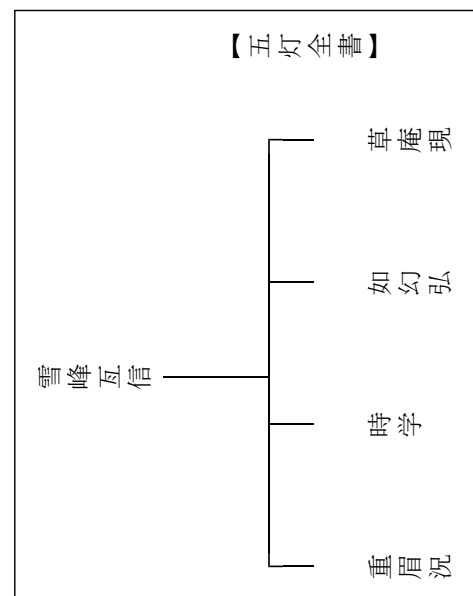
鉄心道印 —— 悦巖不禅

増林寺

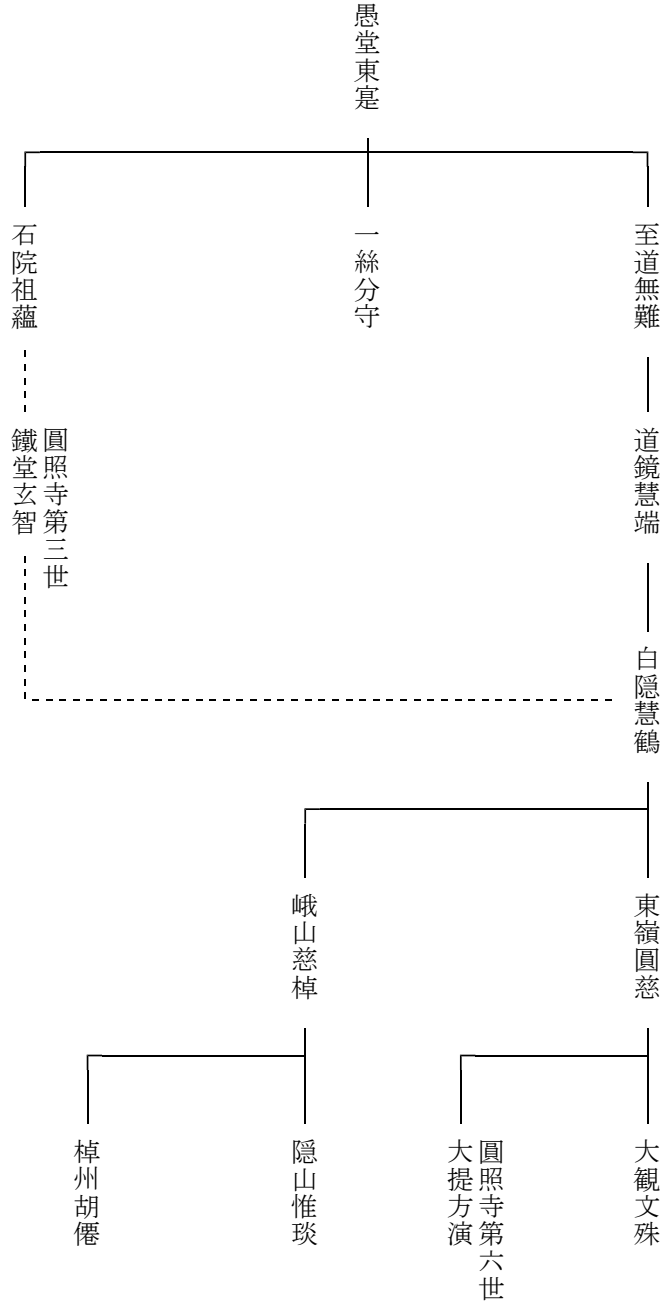
大空 —— 大梅法撰

普宗

…… 大梅法撰



(円照寺第三世 第六世系図)



白隠二九歳（正徳三年）鐵堂に参じる。
 白隠和尚全集第一卷 年譜
 「若之鐵堂久参石院别有長處。 徃侍鐵堂于圓照」
 鐵堂和尚の頂相は平林寺・默雲禪宜和尚の讚。
 默雲和尚からの手紙二通現存します。
 平林寺・戴溪堂（たいけいどう）の扁額は默雲和
 尚の筆になる。

東嶺禪師からの印可状五幅対が当山に遺されています。大提禪師は蒼菊（せんぶく）林寺（現・南禅僧堂）の住持も勤め、その時期に作った長持や九条袈裟も現存します。

【資料五】東嶺禪師・持念佛写真 三枚



東嶺和尚持念仏（厨子6cm×15cm）



東嶺和尚から豊洲和尚（明和7年）、大提和尚（寛政10年）と伝えられたようです

白隠の見た黄檗禅……黄檗の禅は念仏禅か

西川 秀敏 (黄檗宗法蔵寺住職)

一、はじめに

黄檗宗の禅は、巷間では念仏禅だと言われ、同派の僧侶もそのような認識をもっているようである。ただ、研究者の場合ではその意見が分かれているのが現状である。

黄檗禅はそもそも念仏禅なのか、同派に属する筆者としては改めて考えてみたい。そこで、この小考では、黄檗を反面教師と考えた白隠慧鶴(一六八五～一七六八、以下、白隠と記す)の『遠羅天釜』続集(以下、『続集』と記す)を基本テキストとしたい。念仏と公案についての白隠の言及には、『息耕録開筵普説』⁽¹⁾や、『宝鏡窟之記』⁽²⁾にもある。ただ、白隠の念仏と公案に対する見方が明確に表わされていると考えられるので、『続集』を取り上げることにする。

二、白隠の『遠羅天釜』続集

白隠の『続集』は、肥前佐賀藩の支藩である蓮池藩主、鍋島直恒の質問に答えたものである。「念仏と公案との優劣如何といふ問に答ふる書」とあるように書簡形式で書かれた法語で、刊行は寛延四年(一七五二)と考えられている。以下、白隠自身の筆になる『続集』に沿って、白隠の念仏観について明確にしてみることにする。

白隠は、目指す証(まじ)りについて、念仏と禅の公案に優劣はないとする。ただ、禅者の公案工夫が純粹でなく、「志念」が堅固でなければ、十年、二十年参禅工夫しても何の利益もない。一方、念仏行者が念仏一すじに成りきって称名し、純一無雑に専唱して、穢土を見ず、浄土を求めず、一気につき進んで退かなければ、念仏三昧に入り、往生の大事を決定することができると言う。つまり、公案工夫をするにしても、念仏するにしても堅い志念と精進努力にかかっているのである。そこで、元禄の頃の念仏者として、円恕と円愚を挙げ、彼等こそ、念仏三昧に入り、往生の大事を決定した証とする。それは見性と同じだと見ているのである。

だが、このことがわかっていないので、禅者は念仏者を批判し、逆に念仏者は禅者を批判すると言う。そうかと言って、今はやっつてる生前に仏力を頼んで、死後に西方浄土へ往こうと思うなら、三昧になり、往生を決定することはできないのである。

茲に一個有らんに、夙に靈骨ありて、英豪の氣を具し、神俊の才を備へ、剩さへ馬祖、百丈を師家とし、南泉、長沙を同伴とし、勇猛の穎氣を養ひ、打成一片に進み、純一無雑に修したりとも、命根截断せざらん限りは、因地一下の歡喜は努めくこれ有るべからず⁽³⁾。

そのように純一無雑な修行しても、命根つまり我見を截断しないと見性はない。それには、公案を参究し、大死一番し、公案と一つになって身心脱落することが必要だとする。これが見性であり、往生と言うのである。見性のほかに成仏はなく、見性のほかに浄土はないのである。

学道もまた然り。一則の話頭をとつて単々に参窮せば、心死し意消して、空蕩蕩、虚策策、万仞の崖畔に在るが如く、手脚の著くべきなし。去死十分、胸間時々熱悶して、忽然として話頭に和して心身共に打

失す。是れ嶮崖に手を撒する底の時節と云ふ。豁然として蘇息し来れば、水を飲で冷暖自知する底の大歡喜あらん。之を往生と名づけ、見性と云ふ。只肝要は、此の專念の扶けに依りて、是非一回、自性の本源に徹底すべきぞと励み進み玉ふべし。只千万疑ひ玉ふべからず⁽⁴⁾。

歴代の祖師方や、すべての高僧と言われる方々の秘訣や行ないに現われた悟りを探ってみると、すべて自性を悟る教えを重要視していることがわかる。蓮如上人、法然上人、恵心僧都も見性の法門を説いておられたと見ることもできるのである。そして、白隠も二十四歳で見性した。その後、師を求めて行脚し、仏・儒・道の三教を探り、外典も探したが、六十五歳になって、「終に見性の大事に過ぎたる法理を見」なかつたと述懐している。

夫れ禅宗は孤危の上にも転た孤危ならんことを要し、祖庭は嶮峻が上にも転た嶮峻なるを貴しとす⁽⁵⁾。

つまり、白隠の禅は孤危嶮峻を宗とすると考える。だから、能力のある者は利益があるが、能力の無い者は問題にしないのである。そのために、後者には浄土教があるとす。

顧ふにそれ仏は大医王の如し。八万四千種の方劑を設けて、八万四千種の病根を抜く。禅と云ひ、教と云ひ、律と云ひ、淨と云ふ、各々是れ病に應ずる一方なり⁽⁶⁾。

と言うのである。

そのように、公案と念仏とは同じだと言っても、得力や見道に違いがある。禅においては、疑團をしっかりと固めることが大切なのだ。それには、

次のように促す。

静処を好まず、動処を捨てず、我が此の躋輪気海、総に是れ趙州の無の字、何の道理かあると、一切の情念思想を抛下して、単々に参窮せんに、大疑現前せざる底は半箇もまた無けん⁽⁷⁾。

無字を参究して、大死一番し、歡喜を得るものは許多あるが、念仏して少分の力を得たものは少ない。これは疑團を持つか持たないかの違いである。だから「疑團は道に進む羽翼」ということを知らないといけない。祖師方でさえ、唱えるべき仏名や陀羅尼があつたが、これらが公案になつてもよいのに、「無字」の公案だけを挙揚される。それは、「無字」の公案は、疑團が起りやすく、念仏では起りにくいからである。

そういう訳で、禅が盛んな時には、念仏を唱え、往生を願う者はなかつた。しかし、明代の末になつて雲棲株宏（一五三五～一六一五、以下、株宏と記す）が現われ、中国や日本でも念仏禅が流行している。

禅門に在りながら、禅定を修せず、参禅に懶く、志行懶惰にして、見性眼昏く、禅学力乏しくして、茫々として一生を過ぎ了つて、命日、嶮嶮逼るに及んで、来生永却の苦輪を恐れ、俄に欣求浄土の行課を勤め、在家無智の男女に對し、いかめしげに長念珠かい爪ぐり、高か念仏しながら、末代下根の我等に似合たる厭離穢土の專修に超へたることは侍らぬぞよなど、頭禿ろに齒疎なるが、動もすれば、殊勝げに打ち泣き泣き、目をしばた、きて口説き立てたるは、実々しけれども、従前曾て修せざる禅学、何の靈驗かあらん⁽⁸⁾。

これは、禅門にいなながら、禅門を誹謗するものであると言ふ。だから、最後に鍋島候に、「無字」の公案を与え、公案の素晴らしさを語るのではあ

る。

白隠にとって最も大切なのは、見性なのである。念仏するにしても、西方浄土を求める姿勢をやめ、自性を追究することでも、見性は可能と説くが、疑団がないと言う。一方、公案は疑団を生じさせ、見性に導く最高の方法なのだ。つまり、白隠はいままで祖師方が護ってきた「孤危の宗風」を護つていくことが大切と考えている。それは、白隠は、宋代に看話禅を大成した大慧宗杲の伝統を復活しようとしたからである。だから、公案を途中で抛つて、西方浄土を求め念仏に走る株宏のもたらした禅と念仏の併修を批判するのである。

では、次に白隠の批判した株宏の禅浄双修の考えは、果たしていかなるものであろうか。

三、株宏の禅浄双修

株宏は、杭州雲棲山に住して禅浄双修の説を大成した人物である。彼が著した書物は三十余种三百余巻といわれる。『禅関策進』、『緇門崇行録』、『竹窓随筆』、他に『阿弥陀経疏鈔』などを作って阿弥陀経の研究をなし、また戒に関する『梵網菩薩戒経義疏発隠』などがある。

株宏が禅浄一致を説き、両者の双修を推し進めた要因には、元の時代の中国ではラマ教の国教化という宗教政策が社会的背景にあると言われる。この宗教政策によって圧迫された仏教界では諸宗派が団結する必要性に迫られ、思想面で禅と浄土教との習合が起き、株宏はこのような時代の要請の中、仏教を持戒に基づいた禅と浄土教の融合という形で建て直すことを図ったと考えられている⁹⁾。

彼の禅浄一致はどのようなものだったのだろうか。『阿弥陀経疏鈔』には次のように言う。

自性の弥陀、唯心の浄土と意うに、蓋し是くの如し。是れ則ち、禅宗、浄土、途殊なり、帰すは同じし。以て自心を離れず、即ち是れ仏なるが故に、即ち是れ禅なるが故に、彼の禅を執して、浄土を謗るは、是れ自らの本心を謗るなり。是れ仏を謗るなり。是れ自らの其の禅を謗るなり¹⁰⁾。

自らの本性の阿弥陀、唯心の浄土という意味は、禅宗と浄土とは、途は異なっているが帰するところは同じということである。自らの心を離れることなく、即ち仏だからであり、即ち禅だからである。彼の禅に執られて浄土を謗っているものは、自らの本心を謗っているものであり、仏を謗っているものであり、自らその禅を謗っているのである、と。

つまり、株宏は禅浄一致を説きながら、あくまで浄土を中心とするものであった。だから、株宏は自性の弥陀、唯心の浄土を説きながら、同時に口称念仏を行じて、死後の浄土往生を願ったのである。白隠が批判した点はその死後の浄土を求めることであつたのである。

ところが、禅浄双修が、「大明以来、此の党甚だ多¹¹⁾」くなり、「扶桑に溢れて、終に救ふこと¹²⁾」ができなくなつたと嘆いているのである。つまり、白隠は株宏批判によって、日本での禅浄双修を行なつていたとされる黄檗禅に批判の矛先を向けていたのではないかと考える。そこで、次に黄檗禅について述べてみたい。

四、黄檗禅

白隠の『続編』は、寛永四年(一七五二)に発行されている。それに近い延享二年(一七四五)に黄檗派が行なつた末寺調査がある。『山城州黄檗山万福禅寺派下寺院本末牒』である。それによれば、黄檗派の末寺は一千四

十三ヶ寺を書き上げている¹³。白隠は、それを『藪柑子』で「禪にして浄土を兼ねる底、麻の如し粟に似たり¹⁴」と述べている。この言葉は、白隠が黄檗禪に対して、苦々しく思っている証拠であろう。

黄檗禪の将来は、隠元の長崎への来日に始まる。承応三年（一六五四）のことである。一時は、妙心寺の住持に招請するために、関山派の禅僧、龍溪宗潜（後、性潜と改称）をはじめ、妙心寺塔頭仙寿院の禿翁妙周や龍華院の竺印祖門、慈雲院開祖の湛月紹円などの活躍があった。しかし、愚堂東菴などによる反対により、それは実現しなかった。万治二年（一六五九）に幕府より、山城国宇治郡岡屋郷五ヶ庄村が下付され、寛文元年（一六六一）から諸堂宇建立が始められた。山号寺号は、隠元が住持した中国の黄檗山万福寺にならって、黄檗山万福寺とされた。寛文三年（一六六三）法堂で開堂がおこなわれ、ここに黄檗派が誕生したのである。住持は、隠元の遺命により中国僧がなっていたが、開創後七十余年を経た享保の中頃から、徐々に中国僧の招請が困難となってきた。十四代龍統元棟、十六代百擬元拙、十七代祖眼元明を経て、天明六年（一七八六）二十二代となった格宗浄超以後は日本僧によって住持が引き継がれていた。では、黄檗禪とはどのようなものであったのだろうか。野口善敬は次のように述べている。

明末清初期の中国では、正統の法系意識と激しい棒喝機用を重視する、純粹な臨濟禪が威光を放っていた。……（中略）……密雲は「臨濟の再来」¹⁵（黄端伯撰「密雲禪師語録序」）として絶賛されたのである。／密雲一派が独占した中国の拠点寺院としては、中国五山第三位であった太白山天童景德禪寺（浙江省寧波府鄞県）や金粟山広慧禪寺（浙江省嘉興府海鹽県・黄檗山万福禪寺（福建省福州府福清県）などがある。その中で、密雲・費隱の直系として黄檗に住したのが隠元隆琦であった。／隠元の禪は、「私はただ一本の拄杖を手にして、来る者があれば一発くら

わす」と述べたように費隱の後董の名に恥じない「棒打」を特色としていた。たとえば、中国時代の語録である嘉興藏本『隠元禪師語録』の「入室」（巻十二）の全二十七条の問答中、二十六条に三十三回も打る場面が出てくる。第二条の問答だけ打っていないが、打るに値しなかっただけである。その隠元の禪は、日本に来て変化をする。棒打は影を薄め、「誰」の字などの公案を用いるなど多様化を示すようになるのである（『隠元禪師興福寺語録』『復得峰居士（鍋島肥前守）』）。その最大の原因は日本では言葉が通じないことにあった¹⁶。

隠元は、費隱の元で、棒喝機用を重視する臨濟禪を身につけたが、言葉の通じない日本ではそれを変化させ、「念仏を称えるものは、一体誰なのか」というような念仏公案を用いるようになったことであろう。また、「時輩、根劣氣微¹⁶」なので、念仏を用いたと隠元は述べているのである。

山僧、汝に念仏の公案を授く。此れに依って、工夫を做せ。南無阿弥陀仏、六字の聖号を以て、行も亦た念じ、住も亦た念じ、坐も亦た念じ、臥も亦た念じ、以至飯裏、茶裏、坐禪、昏沈の時、心緒、散乱の時も亦た念ぜよ。念じ来って、念じ去って、行、行を見ず、住、住を見ず、坐、坐を見ず、臥、臥を見ず、飯を喫して、飯を知らず、茶を喫し、茶を知らず、全体、只だ是れ一箇の阿弥陀仏なり。更に精彩を著けて、念ずること一声、二声、三声して、看よ。畢竟、念ずる底、是れ誰ぞ。忽然として誰字に撞著せば、始めて知んぬ、自己本来、是れ仏なることを¹⁷。

これは、隠元の日本人嗣法者である独照性円の言葉である。彼は、念仏を唱えている人は一体誰であるかと自問自答する念仏の公案によって三昧

なり、疑団を起こし、見性ができることを語っている。このように黄檗禅の見性への道筋は、白隠の公案↓三昧↓疑団↓見性という流れと等しいのではあるまいか。「総じて参学は疑団の疑結を以て至要とす。此の故に道ふ、大疑の下に大悟あり、疑十分あれば、悟十分有りと¹⁸⁾」という白隠の言葉は、その証ではあろう。そうであるなら、何故、白隠は株宏批判をしながら、黄檗禅批判を行なったのであろうか。

無著道忠(二六五三―一七四五)の『正法山誌』巻七には、的首座が黄檗宗の宗風について、「問答説禅は禅宗のようで、弥陀仏を高唱するのは浄土宗のようであり、また印を結ぶところは真言宗のようである¹⁹⁾」と言ったと伝える。管見によると、白隠は無著を尊敬して関係があったという。と言うことは、無著の黄檗批判を述べる『黄檗外記』を繕く時があったのではないか。もしそうであるなら、白隠は無著と同様、黄檗に対して批判的の目をもっていたことになるだろう。つまり、それが、『続集』の刊行の動機だったと考えることができるのである。

五、むすび

以上のように考えてくると、白隠の禅浄双修に批判は、株宏には当てはまらぬが、黄檗禅には当てはまらないとなろう。黄檗禅は念仏禅ではなく、念仏公案の禅なのである。師費隱の臨濟禅を伝えた隠元だが、言葉の障害によって、念仏公案禅に一部変更をよぎなくされ、それで黄檗派の基を築いた。それにより、延享の末寺調査では、千ヶ寺を有する教団になったのである。白隠は、それに対して批判の目を向けた。無著が黄檗批判を行なったように、愚堂、無難、正受、白隠の流れを汲む者として、関山派を再度引き締める必要があったのであろう。そのために、『続集』を版行したのであるまいか。

黄檗派は、嘉永四年に第三十三代住持・良忠如隆(二七九三―一八六八)が白隠の会下に入ることによって、念仏公案の黄檗禅は消えたと見えよう。だが、黄檗禅は黄檗禅である。黄檗宗に属する一人として、今後、白隠に学びながら、黄檗禅を考えてみたいと思う。

注

(1) 常盤義伸訳『息耕録開筵普説』(『大乘仏典、中国・日本篇 第二十七巻 白隠』中央公論社 一九八八年)、六二頁―一〇五頁。

(2) 芳澤勝弘訳注『寶鏡窟之記』(『白隠禅師法語全集 第十二冊』禅文化研究所 二〇〇〇年)、一七〇頁―一九一頁。原文には、漢字片仮名での表記であるが、片仮名は平仮名に改め、旧漢字も現代表記に改めた。以下、同様。

(3) 芳澤勝弘訳注『遠羅天釜』続集(『白隠禅師法語集 第九冊』禅文化研究所 二〇〇一年)、四六五頁。

(4) 同上書、四六九頁―四七〇頁。

(5) 同上書、四八三頁。

(6) 同上書、四八七頁。

(7) 同上書、四九二頁。

(8) 同上書、四九七頁―四九八頁。

(9) 荻須純道「白隠の禅と念仏について」(『禅研究所紀要』六・七 愛知学院大学 一九七六年)、四四頁。小瀨聖子「第五章 白隠における『念仏』と禅」(『白隠の修行観』お茶の水女子大学人間文化創成科学研究科博士(人文科学)学位論文 二〇一三、八〇頁)。

(10) 『阿弥陀経疏鈔』巻一「自性弥陀、唯心浄土、意蓋如是。是則禅宗浄土、殊途同帰。以不離自心、即是仏故、即是禅故。彼執禅而謗浄土、是謗自本心也、是謗仏也、是自謗其禅也」(10a)。

(11) 芳澤勝弘訳注『遠羅天釜』続集(『白隠禅師法語集 第九冊』禅文化研究所

所 二〇〇一年)、四九六頁。

(12) 同書、四九九頁。

(13) 竹貫元勝「解説」(『近世黄檗宗末寺帳集成』雄山閣 一九九〇年)、二五頁。

(14) 鎌田茂雄『日本の禅語録十九 白隠』講談社 一九七七年、三四七頁。

(15) 野口善敬「明末清初の中国臨濟禅：黄檗禅出現の背景」(『黄檗展図録』九州国立博物館 二〇一一年) 参照。本文では漢文を記載し、改行もあ
るが割愛した。参考として、漢文を記載する。「山僧単拈一条柳栗、但
有来者、便与一錫」(嘉興藏本『隠元禅師語録』卷八「除夜小参」)。

(16) 平久保章編『新纂校訂隠元全集』七卷、開明書院、一九七九年、三三二
九、三三三〇頁。

(17) 嗣法門人道澄編『直指独照禅師語録』(延宝四年) 参照。平久保章『人物
叢書 隠元』吉川弘文館 一九六二年、一九三頁。

(18) 芳澤勝弘訳注『遠羅天釜』続集(『白隠禅師法語集 第九冊』禅文化研究
所 二〇〇一年)、四八九頁。

(19) 無著道忠『正法山誌』思文閣 一九七五年、一六一頁。

【参考文献】

○鎌田茂雄『日本の禅語録十九 白隠』講談社 一九七七年

○常盤義伸訳『息耕録開筵普説』(『大乘仏典、中国・日本篇 第二十七卷 白
隠』中央公論社 一九八八年)

○芳澤勝弘訳注『遠羅天釜』続集(『白隠禅師法語集 第九冊』禅文化研究所 二
〇〇一年)

○平久保章『人物叢書 隠元』吉川弘文館 一九六二年

○柳田聖山『日本の仏教第九卷 臨濟の家風』筑摩書房 一九六七年

○無著道忠『正法山誌』思文閣出版 一九七五年

○富士正晴・安部禅梁『古寺巡礼 京都 萬福寺』淡交社 一九七七年

○古田紹欽『白隠：禅とその芸術』木耳社 一九七八年

○平久保章編『新纂校訂隠元全集』七卷、開明書院、一九七九年

○竹貫元勝『日本禅宗史』大蔵出版 一九八二年

○加藤正俊『白隠和尚年譜』思文閣 一九八五年

○大槻幹郎等編『黄檗文化人名事典』思文閣出版 一九八八年

○竹貫元勝『近世黄檗宗末寺帳集成』雄山閣 一九九〇年

○野口善敬『元代禅宗史研究』禅文化研究所 二〇〇五年

○九州国立博物館編『黄檗展図録』九州国立博物館 二〇一一年

○増永靈鳳『雲棲株宏の教學』(駒澤大学仏教学会学報) 八 駒沢大学 一九三
七年)

○古田紹欽『白隠の念仏論』(『大倉山論集』一 大倉山文化科学研究会 一九五
二年)

○荻須純道『白隠の禅と念仏について』(『禅研究所紀要』六・七 愛知学院大学
一九七六年)

○柳田聖山『純禅の道を求めて：白隠』(『別冊太陽 日本のこころ三十一 禅』
平凡社 一九八〇年)

○藤吉慈海『禅浄双修論』(『禅と浄土教』講談社 一九八九年)

○ジェームズ・バスキンド『日本における禅浄双修—黄檗宗を中心として』
(『日文研フォーラム』日文研 二〇〇八年)

○野口善敬『明末清初の中国臨濟禅：黄檗禅出現の背景』(『黄檗展図録』九
州国立博物館 二〇一一年)

○竹下ルッジェリ・アンナ『白隠禅師の『遠羅天釜』(二)念仏と公案をめぐっ
て』(『研究論叢』八〇 京都外国語大学国際言語平和研究所 二〇一二年)

○小濱聖子『白隠の修行観』お茶の水女子大学人間文化創成科学研究科博
士(人文学) 学位論文 二〇一三。

白隠慧鶴と愚堂東寔

瀧瀬 尚純 (花園大学国際禅学研究所研究員)

はじめに

白隠慧鶴(一六八五～一七六八)が愚堂東寔(二五七七～一六六一)に特別の敬意を払い、尊崇の念を持っていたことは、愚堂の遺徳を顕彰すべく『宝鑑貽照』を著したことで広く知られている。『白隠年譜』に拠ると、宝暦八年(一七五八)の春、白隠(七十四歳)は、愚堂百年遠諱に当たって、碧巖録会を企画した美濃・瑠璃光寺の定水紹印より拝請され、『碧巖録』の提唱を行なった。白隠は会下の反対を退けて、拝請を受けた⁽¹⁾という。さらに全国に散らばる自らの会下に書簡を発し、「愚堂国師百年遠諱にあたり、法会を催す。国師の法恩に報いるならば、来たつて焼香せよ」と参集を呼び掛ける程の力入れようであった。加えて、当時、京都にいた東嶺円慈(一七二一～一七九二)を呼び寄せ、分座説法させている。

また、この会中、白隠は美濃の愚堂派和尚に対し、この百年遠諱に際し『愚堂語録』の刊行を提案したが、派中の意見が纏まらず、一向に計画が進まなかった。これに発奮した白隠は、次の提唱地、飛騨高山に移動する駕籠の中で『宝鑑貽照』を書き上げたのである。『宝鑑貽照』の発刊だけでなく、自ら『愚堂語録』刊行をも企図する書簡を、当時京都にいた提州禅恕(一七二〇～一七八〇)に送った⁽²⁾ことから、愚堂への特別な尊崇ぶりが伺えるだろう。

このように、白隠の愚堂に対する敬意の大きさは、一連の遠諱に掛かる積極的な活動から充分に見て取ることが出来る。他方、白隠は、愚堂の肖像・頂相⁽³⁾を始め、愚堂に関する禅画墨蹟を数多く遺した。それら諸資料を加えての総合的⁽⁴⁾な愚堂と白隠の関係を考察した論は、管見の限り見当たらない。本稿では、白隠が遺した愚堂に関する禅画墨蹟などを取り上げながら、何故、白隠が愚堂に特別な尊崇の念を持っていたかを検討したい。

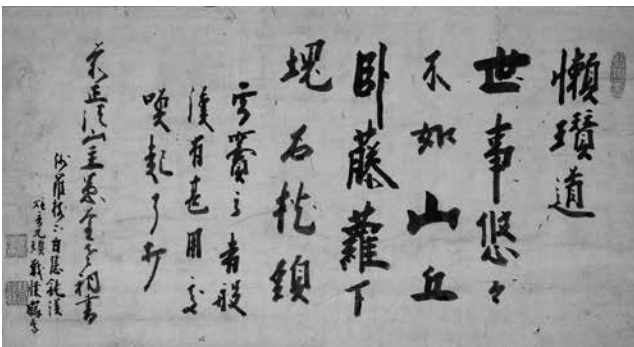
愚堂墨蹟を模写した白隠

白隠は祖師の話頭や名号など多種多様の墨蹟を揮毫したが、愚堂の墨蹟を書写したものが遺されている。白隠が祖師の墨蹟を書写した作品は、管見の限り唯一である。原文を翻刻し、訓読すると次の如くとなる。(写真①)

懶瓚道く「世事悠々たるも、如かじ山丘には。藤蘿の下に臥し、塊石、頭に枕す」と。
雪竇云く「者般の漢、甚の用處か有らん、喚起し了つて打たん」と。
前正法山主愚堂老衲書
沙羅樹下白隠鈍漢、香を炷き、
九頓、戰慄して寫す。

翻刻五行目までが愚堂墨蹟の写し部分である。愚堂が書いた話頭は、雪竇重顕(九八〇～一〇五二)の上堂語⁽⁵⁾であり、この墨蹟を实見した白隠が、「香を炷き、九頓、戰慄して」書写したと自書を施している。

では、白隠は何故、愚堂墨蹟を「九頓、



写真①

戦慄して」書写したのか。この墨蹟は、俗世を避け、徳宗の招きにも山を降りなかったことで知られる懶瓚が詠んだ、脱俗を理想とする境涯の偈頌に対して、雪竇が「このような者に、どんな働きがあるうか。叩き起こして、打ってやろう」と著語をつけた上堂語である。白隠は愚堂がこの上堂語を書いた意味を重視したのではないか。つまり、愚堂が懶瓚のような脱俗の境涯ではなく、寧ろ山を降り、大衆の為に尽くさなければならぬと言う衆生救済の想いから、この語を揮毫したと白隠は考えたのであろう。愚堂と言えば、後水尾上皇（二五九六―一六八〇）との対面説法や妙心寺に四住するなど、江戸前期の日本仏教界を代表する妙心寺の高僧であった。一方、美濃に有っては、檀徒の求めに応じて除霊や狐憑きを払う法要を懇切に行なった記録⁽⁶⁾が多く残されている。白隠は周知のごとく、各地の拝請に応じて提唱し、積極的に宗旨を挙揚した。また、大量の仮名法語は僧侶だけではなく一般の在俗を意識した作も多い。白隠禅の特徴は、「十字街頭の禅」⁽⁷⁾とも言われる。高僧愚堂の手になる衆生救済への意志を著した墨蹟に共感したからこそ、「九頓、戦慄して」書写したのであろう。

本作は神戸・祥福寺専門道場の所蔵であるが、書写された時期など、その成立の詳細は不明である。また、愚堂自身による元の墨蹟の所在も確認することは出来なかった。白隠は、単嶺祖伝の元で得度して以降、正受老人（道鏡慧端 一六四一―一七二二）を始め様々な禅僧に参じたが、それら直接参じた師匠達や他の祖師・禅師の墨蹟を書写したものは管見の限り見当たらない。この一作例を見ることによっても、白隠が愚堂に特別な思いを持っていたことが明らかであろう。

白隠達磨と愚堂

白隠は禅宗初祖の達磨を半身像や蘆葉に乗った姿など様々な画題で大量



写真②

に描いた。白隠禅画における代表作が多様な達磨図ともいえる。これら達磨図には、面壁姿⁽⁸⁾のものも数多い（写真②）。そしてこの面壁達磨に、愚堂を模した作⁽⁹⁾が多く遺されているのである。どうして白隠は愚堂を達磨化させて描いたのか。白隠が特に多く描いた達磨の作例を見ても、祖師を達磨化させた画はない。その特殊性について以下、代表的な作例である東京・金地院蔵の二幅の面壁達磨図を見ながら、その背景を検討したい。

ここで取り上げる二幅は対幅と見られ、両幅とも下部に面壁姿の達磨が描かれ、絵の上部には賛が付けられている。一幅目の達磨図（写真③）は、下部に描かれる達磨が、「愚」の字を崩して絵画化された文字絵であること



写真③



写真③の達磨図部分

から「愚字面壁達磨」¹⁰⁾と呼ばれる。「愚」の字を崩しているのです、この達磨は「愚堂」その人を現わしていると言えよう。では、何故、愚堂が達磨に擬せられるのか。それは、後水尾上皇が愚堂を召して対面問答した際、愚堂を評した次の言葉に拠ると考えられる。

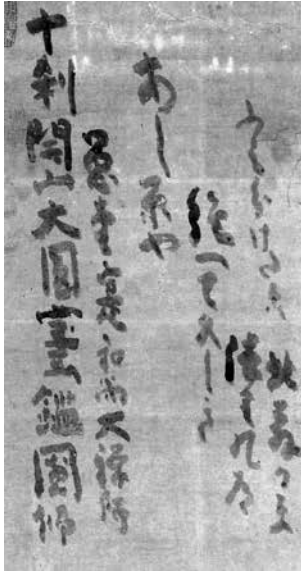
上皇(後水尾上皇)、一日、源内府(中院通村)を遣わし、師を仙院に召して座を賜う。叡襟を發露して、誠を投じて曰く、「請う、直下に開示を垂れよ」と。師、便ち本分の一著子を示す。上皇、猶予して未だ決したまわず。師、威を振つて打座一拳して曰く、「愚ぞ疑著することを得るや」と。上皇、愕然として省有り。師、退く。上皇、起つて目送し、且つ通村に謂いて曰く、「今時の碧眼胡なり」と。

この上皇を打座一拳にして開悟せしめる場面は、『大円宝鑑国師語録』¹¹⁾を始め、後世、愚堂の伝を載せた燈史書などにしばし取り上げられた。愚堂と上皇の関係を語る上では重要な一段であり、白隠はこのエピソードを知った上で、愚堂を達磨として絵画化したのであろう。

次いで、上部には、

十利開山大円宝鑑国師愚堂寔和尚大禅師
あし原や 絶へて久しき法りの道 ふみ分けたるは此翁かな

と、愚堂の尊号に加えて、和歌が一首書き付けられている。この和歌は、愚堂が詠んだ和歌の歌詞を一部変えたものであ



写真③の賛部分

る。一日、後水尾上皇は、愚堂の元に遣いを出して、絵師に描かせた肖像に自賛させようとした。これに対し、愚堂は著賛を遠慮した上で、和歌をしたため、以て賛に替えたという。この一件は、無著道忠『正法山誌』巻七¹²⁾に、

後水尾法皇、画工に命じて、愚堂和尚の像を図かしむ。烏丸光広を以て中使と為し、愚堂に詔す、「自ら賛せよ」と。堂曰く、「老僧、無徳、豈に此の事有らんや。只、詔、拒むべからず。且く和歌を以て賛を作さん」と。賛に曰く、「安之波羅也、比佐之久多恵之、乃里乃美知、不美和計多留波、古乃於幾奈那梨」と。

と載せる。上皇は愚堂の態度を聴いて驚嘆し、帰依をますます深くしたとされる。先の「今時の碧眼胡」と絶賛した話と並ぶ、上皇と愚堂の師資関係を偲ばせるエピソードであろう。白隠は、当然このエピソードを知った上で、賛に愚堂の和歌を書いたのである。

白隠は、上皇に関わる愚堂の逸話を用いて、一方は達磨へと絵画化し、他方は賛として書き付け、一軸の内に、禅僧として傑出した愚堂の真面目を現わさんとした。特定の祖師、つまり、愚堂を宗祖・達磨へと絵画化する点を見ても、尊崇の念の非常なる篤さが伝わる。

この「愚字面壁達磨」と対をなす達磨図(写真④)は、同様に下部に面壁姿の達磨が描かれ、上部に賛を付ける。この面壁達磨は「慧」(「隠」の字を崩した文字絵であることから、「隠字面壁達磨」¹⁴⁾と呼ばれている。「慧」



写真④

〔隠〕の字を崩すことから、この面壁達磨は白隠自身を現わすのであろう。上部の賛を読めば、「達磨＝白隠」であることがより明確になる。

沙羅樹下八十四歳老衲

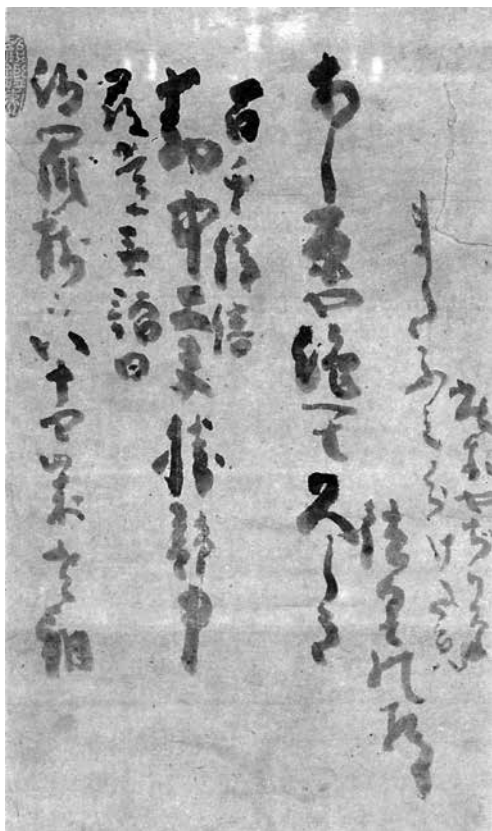
尋常、垂語して曰く、動中の工夫は静中に勝ること百千億倍

あし原や 絶へて久しき法りの道 またふみ分けたるは此おやぢかな

まず、「沙羅樹下」は白隠の自称であり、八十四歳の作であることが分かる。次いで、「尋常」以降は、白隠がしばしば墨蹟に揮毫した常套句¹⁵⁾で



写真④の達磨図部分



写真④の賛部分

ある。「日常あらゆる場面においても、坐禅の時と同じように正念相続、工夫し続けよ」と励ますこの警句は、白隠禪を代表する言葉の一つといえよう。

この二つの賛で、充分に「達磨＝白隠」ということが分かるが、更に、和歌が書き付けられている。一目にして、愚堂の和歌をもじったものと理解できよう。「あし原」→「法りの道」までは、同句である。「またふみ分けたるは此おやぢかな」と書くところに、白隠のいわんとする意が込められている。芳澤勝弘氏によつて既に指摘¹⁶⁾されているが、「此おやぢ」は白隠自身を言う。つまり、この一軸では、愚堂の法を継ぎ、再興するのは、まさしく自分であるとの自負が示されている。更には「愚字面壁達磨」と対して並び立たせることにより、自らの意図を明確に現わしたのである。この対幅からは、愚堂への篤い尊崇の念と同時に、愚堂の正法は、正受老人を経て伝授され、それを如法に実践しているのは他ならぬ自分であるとの強い自負と自信を見て取ることができる。

加えて、「隠字面壁達磨」と近似する賛が付けられた坐禅姿の自画像¹⁷⁾もある。先ほどの達磨は白隠を暗示する画であったが、自ら描いた自画像に同様の賛をすることから、一層、白隠の自意識が発露されていると言えよう。

白隠と愚堂が重んじた「法」とは何か

白隠は、若い時より愚堂に思いを寄せていたようである。『八重葎』巻三「策進幼物語」¹⁸⁾には、若き白隠(二十四歳)が英岩寺の人天眼目会¹⁹⁾で出会った道樹宗寛(一六七九～一七三〇)より、自らの師匠が愚堂の孫弟子、即ち至道無難(一六〇三～一六七六)の弟子正受老人であると教えられた時、

予、心に竊かに歎喜すらく、国師は貴ぶべし、五百年の間出、予が平昔俯仰し、追慕する所なり。何の幸いぞや、今、其児孫を見る事。散蕙の後、必ず往ひて参謁せん

と、愚堂を若いときより心中、尊敬していたことを述懐する様を載せている。

また、白隠が愚堂よりの法の伝授者として自負を現わすのは、対幅の「面壁達磨」や「自画像」だけではない。宝曆八年に白隠が拜請された瑠璃光寺での碧巖録会では、その開筵に際して示衆が行なわれた。この示衆は白隠自筆による墨蹟が瑠璃光寺に現存し、また『荆叢毒藥拾遺』にも採録され、碧巖録会が催される背景や愚堂の行履などが詳らかにされている。その中では、

相似の涅槃、世間に満つ。真風、地に墜つ、百年の辰。大円、幸いに沙羅樹有り、苦葉毒華、人を悩害す(相似涅槃満世間、真風墮地百年辰。大円幸有沙羅樹、苦葉毒華悩害人)

鶴林が如きは、縮田の稗梯、禅苑の草芥。師の的孫、猶沢の正受老人に謁して、奪命の符を奪い来ると雖も、恨む可し、土を掃つて知音少なることを(如鶴林、縮田稗梯、禅苑草芥。雖謁師的孫猶沢正受老人、奪奪命符来、可恨、掃土知音少)

と、自分こそが正受老人を経た愚堂の法孫であり、愚堂の法を正しく継承・実践していると述べる。

では、愚堂と白隠が共通して重んじた「法」とは何か。それは厳しい修行と、「正法禅」と呼ばれた、参禅入室の公案禅である。愚堂自らの修行への厳しい取り組み方は、聖澤院の庸山景庸(二五九一―一六二六)に参じた折、竹藪における徹宵夜坐の故事²¹⁾を一例に取ってみても明らかである

う。また、公案禅を忽せにしない態度は、印可を与え、自らに先だつて遷化した一絲文守(二六〇八―一六四六)に対する批判からも伺える。

承応三年(一六五四)、隠元隆琦(一五九二―一六七二)が来朝することとなる。来朝した隠元を、龍溪性潜(二六〇二―一六七〇)などが中心になり妙心寺住持として拜請しようとした。結局、隠元の妙心寺入寺はならなかったが、隠元の入寺を強硬に反対したのが愚堂であった。愚堂は、『年譜』によると、「もし一絲が存命であれば、その文字による禅が為に、必ず書簡の往来・交流を行なっていたであろう」と批判的に述懐したという。一絲の若年での遷化を、「一糸、吾れに先だつて死す。吾が法の幸いな」とまで述べる²²⁾。

白隠は、このように厳格な愚堂に対し、若い時より、特別な尊敬の念を持っていただろう。白隠自身も厳しい修行を自らに課し、各地を歴参して回った。また、松蔭寺に戻つてからは、弟子に対しては厳しい接化を行ない、枯淡な如常によって雲水を養うにも困るような修行専一の生活を送っていたという。加えて、白隠の遺した漢文語録・仮名法語を見ても、口を極めて公案禅の重要性を説き続けた。白隠は、自らの行履・活動を振り返つても、尊敬する愚堂の法を正しく継いでいるとの自負があつたのである。このような自負や尊敬の念が、著作や禅画墨蹟という具体的な形として顕現するのである。

小結

以上、白隠の愚堂に纏わる禅画墨蹟の具体例を検討することから始め、白隠が愚堂を何故特別に尊崇の念を持っているかを考察してきた。その結果、『八重葎』に出るように、かなり若い段階から白隠は愚堂を高く評価し尊敬していた。尊敬すると同時に、長きに渡る修行生活や禅僧としての活

動を重ねるにつれ、自分こそが愚堂の禪を正しく継いでいるとの自信・自負も大いに抱いたことを、語録などにより、従来以上に明確にすることができた。

しかしながら、本稿では、白隠が愚堂の弟子・至道無難の江戸における旧跡地、至道庵の寺地を購入したこと²⁴⁾など、愚堂から次第する法脈、至道や正受老人と白隠との関係はほとんど触れることができなかった。また、白隠の愚堂に関する記述は特に仮名法語に散見できるが、それらを詳細に取り上げることができていない。具体的な記述を取り上げることによって、より深く愚堂と白隠の関係を論じることも可能であろう。様々に課題は残されているが、それらは今後の検討課題としたい。

注

- (1) 詳しい経緯は『新編白隠禪師年譜』(三九三〜四〇二頁)に詳述されているので参照のこと。
- (2) 『宝鑑貽照』の発刊について細かな指示を、京都に滞在する提州^{だいしゅうぜんじよ}禪恕に行なっている。宝暦八年七月十三日付けで提州に宛てた書簡には、『宝鑑貽照』の刊行への指示と原文への補遺に加え、刊行されるであろう『愚堂録』の跋文を書いたことも述べられている。詳しくは『白隠禪画墨蹟』「墨蹟編」(二二四〜二二五頁)「解説編」(一五四〜一五六頁)を参照のこと。『愚堂録』の刊行は、白隠の熱心な働きが有りながらも、愚堂百年遠諱には間に合わなかった。『愚堂録』には、既に愚堂下の雪潭豊玉による自筆収集草稿本が存在した。この草稿本は伊勢の中山寺に遺されており、その序に寛文五年(二六六五)十月の刊記があることから、白隠在命中にすでに『愚堂録』の草稿は存在していたのである。『愚堂録』の刊行については、『訓註大圓寶鑑國師語録並年譜』「はじめに」を参照されたい。白隠も『宝鑑貽照』(荊叢毒藥 坤「一〇三頁」)において草稿本の存在について触れる為、その内容についても知っていたであろう。白隠が刊行

に尽力した『愚堂録』は、白隠遷化して後、約三十年を経て、寛政九年(二七九七)、愚堂下六世の康林祖寧(？〜一八〇六)の校訂により、ようやく刊行され世に出されることとなる。白隠が書いたとする跋文はこの版本に収録されていないので、どのような内容であったか、現在はいい知ることが出来ない。

- (3) 『愚堂國師頂相』(『白隠禪画墨蹟』「禪画篇」一〇七頁「解説篇」三五頁)「愚堂禪師像」(『愚堂東寔遺墨選』一七〜一八頁)などがある。
- (4) 『白隠禪画墨蹟』や『新編白隠禪師年譜』、或いは『荊叢毒藥 坤』など、白隠の愚堂に関する著作や禪画については既に多く取り上げられている。本稿も多くはこれらの研究業績に依っている。
- (5) 『明覚禪師語録』卷二「明覚禪師後録」(T4781c)に載せ、墨蹟とは多少の文字異同がある。なお、弟子の遂翁^{すいおうげんろ}元盧(二七二七〜一七八九)に、「懶瓚^{らんざん}挽^{わい}芋」(花園大学歴史博物館編「遂翁元盧 禪画と墨蹟」丈山文庫・永明寺所蔵作品)二三頁 花園大学歴史博物館「二〇一一」を題材とした禪画があり、同じ話頭が賛文に取り上げられている。
- (6) 『大円宝鑑國師語録』卷中「薦拔」を参照のこと。愚堂が様々な求めに応じ、懇切に法語を唱えた様を読み取ることが出来る。
- (7) 芳澤勝弘「白隠の禪とは」(『白隠・衆生本来仏なり』一四四頁)
- (8) 『面壁達磨』(『墨美・白隠墨蹟』一二九、一三七、一五〇、一六一、一六三、二〇二頁)や、「忍字面壁達磨」(『白隠禪学墨蹟』「禪画編」六六頁・「解説編」三〇頁)など、作例は数多い。
- (9) 『面壁達磨(愚堂像)』(『白隠』三三頁)、「愚字面壁達磨」(『白隠禪学墨蹟』「禪画編」六七頁・「解説編」三〇頁)など。
- (10) 『愚字面壁達磨』(『白隠禪画墨蹟』「禪画篇」六七頁・「解説篇」三〇頁)
- (11) 『大円宝鑑國師語録』卷中「対御」(『訓註大圓寶鑑國師語録並年譜』頁一六七頁、同巻下「伝記」(同四二九頁)。
- (12) 『大円宝鑑國師年譜』寛永十五年(一六三八)・六十二歳条(『訓註大圓寶鑑

國師語録並年譜 四九七〜四九八頁)、『宗統八祖伝』「愚堂寔禪師」条及び卅元師蛮『本朝高僧伝』卷四十四「濃州大仙寺沙門東寔伝」条などに載せられる。

(13) 無著道忠『正法寺誌』(思文閣出版 一五二頁 一九三五)

(14) 「隠字面壁達磨」(『白隠禪画墨蹟』「禪画編」六七頁・「解説編」三〇頁)

(15) 「道中工夫」(『白隠禪画墨蹟』「墨蹟篇」一三〇〜一三二頁・「解説篇」一一〇頁)

(16) 『白隠禪画墨蹟』(「解説篇」一三〇〜一三二頁)

(17) 大阪新美術館建設準備室蔵「白隠自像画賛」(「書に見る祈りのこころ 山本發次郎コレクション」五四頁・『白隠禪画墨蹟』「禪画編」一一六頁・「解説編」三九頁) なお、賛には、「あし原や、絶へて久しき法りの道 またふみわけたるは 此御寺かな」とある。

(18) 「策進幼稚物語」(『白隠禪師法語全集 第七冊 八重葎 卷之三』一六七〜一六八頁)

(19) 「碧巖録開筵語」(『白隠禪画墨蹟』「墨蹟篇」一八〇〜一八一頁「解説篇」一四三〜一四四頁)

(20) 「明月山碧巖録開筵示衆」(『荊叢毒藥 坤』七八一〜七九四頁)
(21) 「大円宝鑑国師年譜」慶長十二年(一六〇七)・三十一歳条(『訓註大圓寶鑑 國師語録並年譜』四六八〜四七〇頁)

(22) 一絲の遷化は愚堂、七十歳のこと。一絲への批判は『大円宝鑑国師年譜』明暦元年(一六五五)・七十九歳条(『訓註大圓寶鑑国師語録並年譜』五三二〜五三七頁)に載せられる。

(23) 具体例は紙幅の関係上、省いたが、例えば、『八重葎』卷三には、初めは無字を以てし、中か頃より、中か頃より、奪命の悪神符と云ふ。若し真正の上土有て両関乍ち透過するも、転々万重の荊棘叢有り転々最後の玄関鎖あり。従頭一々透過の後、菩提心の一大事を勧発す(『白隠禪師法語全集 第七冊 八重葎 卷之三』二〇一頁)

とある。

(24) 宝暦九年(一七五九)十二月、白隠七十五歳、江戸巡錫中、松蔭寺に帰る前に行なわれた(『白隠年譜』四一四頁)。以降、『年譜』には、しばしば至道庵の記事が出てきており、白隠が至道庵を大切にしていたことがわか。なお、同年に三島の龍澤寺が完成している。

【参考文献】

○竹内尚次編『白隠』(筑摩書房 一九六四)

○墨美社編『墨美・白隠墨蹟』(墨美社 一九七七初版・一九八〇再版)

○芳澤勝弘『白隠禪師法語全集 第七冊 八重葎 卷之三』(禅文化研究所 一九九九)

○日本書芸院編『書に見る祈りのこころ 山本發次郎コレクション』(日本書芸院 二〇〇五)

○芳澤勝弘『白隠―禅画の世界』(中公新書 二〇〇五)

○花園大学国際禅学研究所編・芳澤勝弘監修『白隠禪画墨蹟』(二玄社 二〇〇九)

○平凡社編『白隠・衆生本来仏なり』(別冊太陽二〇三 平凡社 二〇一三)

○芳澤勝弘『荊叢毒藥 乾・坤』(禅文化研究所 二〇一五)

○芳澤勝弘『新編白隠禪師年譜』(禅文化研究所 二〇一六)

○古田紹欽『愚堂・無難・正受』(弘文堂書房 一九四四)

○伊藤古鑑『愚堂』(春秋社 一九六九)

○能仁晃道『訓註大圓寶鑑国師語録並年譜』(禅文化研究所 二〇〇八)

○愚堂禪師三五〇年遠諱事務局編『愚堂東寔遺墨選』(禅文化研究所 二〇一〇)

最後にりましたが、本稿の作成及びシンポジウム発表に当たり、白隠禪画墨蹟の画像使用の御高配・御許可を賜りました、祥福寺専門道場・曠然室老大師、三重・龍雲寺様、岐阜・瑠璃光寺様、東京・金地院様、宮城

・東園寺様、大阪新美術館建設準備室様には特に御礼申し上げます。ありがとうございます。