

白隠の実践体系とその背景

柳 幹康*

はじめに

拙論では白隠慧鶴（1686-1769）の著作をもとに、彼が構築した実践体系とその背景について分析を加える。

周知の通り白隠は、日本の臨濟宗・黄檗宗で行なわれている実践体系の祖型を確立した人物であり、両宗の師家（悟りを開き印可を得て修行僧の指導にあたる禅僧）は今日みな白隠の法を承けている。このことから白隠は「臨濟禅中興の祖」と尊称されている。

このように尊重される白隠について、資料整理や伝記・思想の分析など各方面において数多くの研究がこれまで蓄積されてきた。そのなかには白隠の実践体系について論じたものも少なくない。宗門の師家からは「法身・機関・言詮・難透・向上」を基本とする各種の公案体系が示されているのに対し¹、先行研究においては主に以下四種の異なる見解が提示されている。

第一が研究者の視点からいち早く白隠禅に分析を加えた柳田 [1967] である。柳田は「白隠の禅は実践的に二つの柱をもつ。一つは、無字による見性の体験であり、他は悟後の修行である」と述べ、「最も注意すべきは、白隠のいう「悟後の修行」とは、あくまで公案体系のそれであること」だと強調する（260-261頁）。うち「公案体系」とは、「無字による見性の後に、機関、言詮、難透などの多くの楷程を設ける」ものであり、「白隠に始まる独自の」ものだという（256頁）。また柳田は後に白隠の禅について、「悟りを開いて、それからは悟後の修行」するものだと端的に述べている（柳

*東京大学東洋文化研究所准教授・花園大学国際禅学研究所客員研究員（副所長）

田・モール [1996 : 19])。

第二が白隠の複数の著作を丹念に比較分析した真流 [1972] である。真流は宗門の伝統的な白隠禅の公案分類のひとつとして「法身、機関、言詮、難透、五位、十重禁戒、末後牢関」の七つに分ける柴山 [1949 : 113-114] に言及し、かかる分類が白隠自身の企図したものとは言い難いことを指摘するとともに (100頁)、白隠の著作に見える関連の説を整理して「(1)見性、(2)見導師、(3)難透、(4)最後因縁、(5)弘願・威儀、(6)聚法財、(7)法施」の七段階としている。うち前半の「(1)見性」から「(4)最後因縁」までが公案参究に当たり、また七段階のうち特に重要なのが、「(1)見性」「(4)最後因縁」「(7)法施」の三つだという (90頁)。

第三が一連の著作における芳澤の指摘である。芳澤 [2012 : 196] によれば「白隠の禅は、「上求菩提、下化衆生」という実践的テーマに集約され」、この二つ (上求菩提・下化衆生) は「龍杖弘子」図によれば「更なる修行」と「法を説くこと」に当たり²、また「富士大名行列図」によれば「真諦」 (= 向上第一義諦 = 真如) と「俗諦」 (= 向下第二義門 = 諸法) に相当し、かつ両者は「表裏一体の関係にある」という (芳澤 [2005 : 262] [2008 : 39] [2012 : 129-130])。

第四がその後、上述三説と大きく異なる見解を新たに提示した小濱 [2013 : 44] である。小濱は白隠の著作『四智辨』を分析し、その実践の階梯を「(1)見性体験、(2)観照三昧、(3)公案参究、(4)末後一句」の四段階に分け、うち最後の「(4)末後一句」には伝法による報恩が含まれると述べている。

以上のように先行研究において相異なる複数の説が提示されており、それぞれ見るべき点があるものの、相互に参照されておらず、それらの関係をどのように理解すべきかという問題も未だ議論されていない³。そこで拙論では、(1) 白隠自身が提示する実践体系の大枠に基づき、その全体の構造を把握するとともに、(2) その大枠に照らし合わせる形で上述の各種異説の関係について分析を加える。そのうえで、(3) 白隠が独自の

実践体系を構築した背景には、彼自身の修行体験があったことを指摘する⁴。以上の作業により、白隠が中国・日本の各種思想を承けつつ、自身の問題意識を踏まえながら、新たな実践体系を構築したことが明らかになるだろう。

1. 白隠の実践体系

白隠の実践体系に関して、先行研究の見解が分かれるにいたった主要な理由として、白隠自身の説が一定していないことが挙げられる。これは真流 [1972 : 88] が夙に指摘するところであり、白隠の「指導段階」の「背後または根本に一つの段階思想の骨子が存在することは明白であるが」、「長い著述活動の中で固定的な表現」をしていないと述べている。そして実際に、後述する通り白隠の著作には、互いに異なる説が少なからず含まれているのである。

そこで拙論では、白隠の実践体系を細かく分析するのではなく、彼が自ら示すその大枠を見ることにしたい。この理由として以下の二つがある。

第一に、真流の指摘通り白隠自身の所説が一定していないため、解像度を上げ詳細に見れば見るほど、異説が際限なく増え、その総体の理解には必ずしも資さないからである。その著作に多くの異説が見えることから白隠は、精緻な体系の構築に対しあまり関心がなかったと思しく、本人が意を払わなかった細部に穿鑿を加えても、得られるものはあまり多くないだろう。

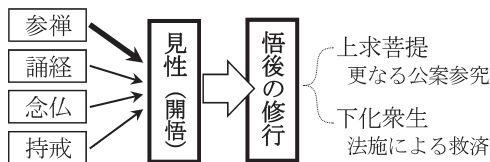
第二に、その実践体系の背景にある白隠自身の修行体験との関係を見るうえで、以下に見る概略を押さえるだけで十分であることが挙げられる。この点については以下の論述において了解されるものと期待する。

そこで以下、(1) 白隠の実践体系の全体を確認したうえで、その各部、すなわち(2) 見性に至るための各種実践、(3) 見性、(4) 悟後の修行について白隠がどのように論じているのかを見る。

1-1. 実践体系の概略

白隠の実践体系の概略は、卑見によれば右図のよう

に示すことができる。この図は(1)『宝鏡窟之記』『遠羅天釜 続集』の所



説——各種実践により「見性」に至れることを明言した説——と、(2)『おばばどの粉引き歌』の所説——「見性」を経て「上求菩提」と「下化衆生」からなる悟後の修行に進むことを示した説——の二種を組み合わせたものである。

なおかかる二種の説のうち、白隠が自ら示す実践体系の大枠は(2)であり、それに対して(1)は各種実践の関係について散発的に論じたものにすぎず、必ずしもその体系化を目指したものではない。従って(1)と(2)は厳密には異なる関心・観点から説かれたものということになるが、実践全体に対する白隠の理解を理解するうえで両者を併せ見ることは有用である。また「主」は(2)であり、それに対し(1)は「従」に相当するが、修行が浅から深へと進む流れに沿って、以下まず(1)について見たうえで、(2)を確認する。

まず(1)『宝鏡窟之記』『遠羅天釜 続集』には以下のように説かれている。

禅定誦経、念仏持戒、皆是見性の助因なるべし。(『宝鏡窟之記』H12.180)

カタナヤリ ウツわ コト い ア りようはんあら
 刀 鎗、器ハ異ナリト云ヘドモ、其ノ殺スニ到ツテハ、豈ニ両般有ンヤ。
 ……学道モ亦然リ。或ハ定坐シ、或ハ誦経シ、或ハ諷呪シ、或ハ念仏シ、
 ……行持ハ縦イ品ナ異ナレドモ、ソノ所証ニ到ツテハ、豈ニ両般有ンヤ。
 ……若シ無ノ字ト称名ト両般ノ看ヲ成バ、須ラク知ルベシ、尽ク是レ邪魔
 外道ノ種族ナル事ヲ。(『遠羅天釜 続集』H9.447-453)

参禅モ念仏モ及び看経誦経ヲサヘニ、^{カンキンズキヤウ} 尽^{コトマハク} 是レ見道ノ補助^{ホジョ}ニシテ行路^{コウロ}ノ人
 ノ杖^{ツエ}ノ如クナル事ヲ。杖ニ藜杖アリ竹杖アリ。藜竹、品ナ異ナリトイヘドモ、
 ソノ行^{タス}ヲ扶^{ツマ}クルニ至^{イツ}ツテハ一ナリ。言事^{イフコト}ナカレ、藜^{レイ}ハ可^カニシテ竹^{チク}ハ不可ナリト。
 ……徒^{タマ}ニ日^ヒ杖^{ツエ}ノ短^ミ長^{ナガ}ヲ争^{マカ}ソヒ、行装^{アヲ}ノ可^カ否^ヒヲ論^{コトワ}ジ、路費^{ロヒ}ノ多少^{オホシヤウ}ヲ計^{ハカ}ツテ、
 杖^{ツエ}トノミ唱^{ナカ}フルアリ、路費^{ロヒ}路費^{ロヒ}トノミ叫^{コウ}ブアリ、終^{ツイ}ニ一歩^{イツポ}ヲモ進^マル事
 ヲ知^チラズ、……只^{ただ}肝心^{かんじん}ハ杖子^{じょうす}ヲ扱^{エラ}バズ行装^{アヲ}ヲ論^{コトワ}ゼズ、一氣^{イツキ}ニ進^マンデ退^ヒゾカズ、
 速^{スミヤ}カニ京師^{けいし}ニ到^{いた}ルヲ以^{もつ}テ賢^{けん}ナリトス。 (『遠羅天釜 続集』 H9.461-463)

一つ目の引用文では、「禅定」「誦経」「念仏」「持戒」など各種実践はみな、「見性の助因」であると明言している。二つ目の引用文では、刀であろうと槍であろうと「殺す」という目的は同一であるように、「定坐」「誦経」「諷呪」「念仏」により悟れるものはみな同じであると述べている。三つ目の引用文では、「参禅」「念仏」「看経」「誦経」はみな「見道ノ補助」であり、旅路を助ける藜や竹の杖のようなものであること、重要なのは杖を使って目的地に達することで、どの杖を選ぶかは本質的な問題ではないことが述べられている。これらのことから白隠が、各種実践のいずれによっても「見性」(見道)に至ることができると考えていたことが分かる。

次に(2)『お婆々どの粉引き歌』では、俗謡のリズムにのせて以下のように詠われている。便宜上、上下二段に分けて引用する。

(A) 悟後の修行とはどの様な事ぞ、……悟後の大事^{スナハチ}は即^ボ菩提^{ダイ}、……菩提心^{ボクシ}とはどうした事ぞ、…… (B) 上^{じやう}求^グ菩提^{ぼだい}と (C) 下^ゲ化^ザ衆生^{しゆじやう}なり、四^シ弘^グの願^{ガン} 輪^{リン}に鞭^{むち}打^{うち}当^あて、人^{タス}を助^{ワザ}くる業^タをのみ、人^タを助^たすくにや (D) 法^{ホツ}施^セがおもじや、……法^{けん}施^{しやう}するには (E) 見^{けん}性^{しやう}が干^{かん}要^{やう}、

見性^{けんじやう}ばかりでは乳房^{ほろ}が細^ほひ、細^ほそひちぶさじや好^ヨひ子^デは出来^キぬ、よい子^コなければ跡^{アト}絶^タへる、(1) 隻^{せき}手^{しゆ}音^{らん}声^{じきウ}もとめ得^コておいて、此^コで休^{キフ}すりや断^{ダン}見^{ケン}外^ゲ道^{ドウ}、次に(2) 千^{せん}重^{ぢウ}の荆^{けい}棘^{きやく}叢^{そう}を、残^{のこ}る事^{トウ}なく皆^{トウ}透^カ過^カせよ、……最^{ばん}後^{じゆウ}万^{マン}重^{じゆう}の関^{クワン} 鎖^サがござる、……関^{イノチ}鎖^ななければ禅^タ宗^{そう}は絶^タへる、命^{イノチ}かけても皆^{トウ}透^カ過^カせよ、

……此等これラチカいち逐一透過ヒの後に、(3) 広ヒろく内典外典ナイデンゲデンを探サぐり、無量むりヨウの法財ほうザイ集アツめておいて、三つの根機コンキを救スクわにやならぬ、……

(『お婆々どの粉引き歌』 H13.32-39)

まず上段で白隠は (A)「悟後の修行」の「大事」が「菩提(心)」にあり、それが (B)「上求菩提」と (C)「下化衆生」からなること、および「人を助す」ける「下化衆生」は (D)「法施」が主であり、それを行なうためには (E)「見性」が肝要であることを示している。

つづいて下段では、上段で述べた内容を逆の方向から詳細に詠っている。すなわち、見性だけでは禅の後継者を養成する力が不十分であるため、(1)「隻手音声」を得た後も、(2)「千重の荆棘叢」「万重の関鎖」と称される無数の公案を「逐一透過」し、そのうえで(3) 仏教内外の典籍から法財を無数に集め「三つの根機を救わにやならぬ」という。

詳しくは後に見るが、(1)「隻手音声」を得るのが (E)「見性」に、(2) 無数の公案を「逐一透過」するのが (B)「上求菩提」に、(3) 無数の法財を集め「三つの根機を救」うのが (C)「下化衆生」に相当する。うち (B)「上求菩提」と (C)「下化衆生」を合わせて (A)「悟後の修行」と称することは、上段に説かれていた通りである。このように白隠は、「見性」から「悟後の修行」(上求菩提・下化衆生)に至る流れを一連のものとして提示しているのである。

1-2. 見性に至るための各種実践

先述の通り各種実践はいずれも見性に至る「助因」「補助」であり、そのいずれを選ぶかは本質的な問題ではないと述べられていた。しかしながら白隠は、各種実践を完全に等価のものとして見ていたわけではなく、またその実践についても兼修を排し専修を勧めている。そこで以下、白隠が示す(1) 専修の重要性、(2) 禅の優越性、(3) 新たな公案について順次見ていく。これにより白隠が、禅の公案に専心することこそが見性への捷徑

五日三日^{ないし}乃^{マテ}至十日ヲ待ズシテ三昧^{ホツク}発得シ、仏智^{クハンホツ}煥^{りゆう}發シテ、立地ニ往生ノ大
事ヲ決定^{けつじよう}セン。往生トハ何ヲカ云ヤ。畢竟^{イフ}、見性^{ひつきよう}ノ一著^{いちヂヤク}ナリ。

(『遠羅天釜 続集』 H9.451-452)

無という禪の公案に参しても工夫が純一でなければ悟ることはできず、称名念仏する者でも「純一無雑」に取り組むのであれば、十日を経ずして三昧（精神集中状態）に入り見性するのだという。つまり重要なのは、禪か念仏かという実践の選択ではなく、選択した実践にいかに取り組むかなのである。

なおここで引いた二つの文章では禪と念仏が例として挙げられていたが、ほかの実践についても白隠は同様に考えていた。白隠は以下のように述べている。

大凡^{おおよ}ソ三教ノ聖人モ実処ニ至リテハ大段^{だいダン}同ジ。……儒門ニハ此ノ処^{ところ}ヲ至善^{しぜん}
ト云ヒ、未^い発^{びハツ}ノ中^{ちゆう}ト云。道家ニハ守一^{しういつ}無^フ適^{テキ}〈虚無自然〉ト云イ、禪家者^{しんけしや}ハ
高間^{タカマ}ガ原^{ハラ}ト相伝ス。天台ニハ一^{いち}念^{ねん}万^{まん}年^{ねん}〈三千〉止^し観^{くわん}ノ大^{だい}事^じトス。真言ニハ
阿^あ字^じ不^ふ生^{じよう}ノ観^{くわん}法^{ぽう}ト云イ、家々^{いへいへ}ノ祖^そ師^し達^{だつ}ノ坐^ざ禅^{ぜん}ヲ勸^{くわん}、誦^す經^{きよう}ヲ勸^{くわん}メ玉^{たま}フモ、誦
ミ、唱^{とな}へ、テ、一^{いち}心^{しん}不^ふ乱^{らん}、純^{じゆん}一^{いつ}無^む雑^{ざつ}ノ田^{でん}地^じニ至^しラシメ^ん方^{ほう}便^{べん}ナラズヤ。

(『遠羅天釜』 卷下、H9.359-360)

天台の止観や真言の阿字観、坐禅や誦経など仏教の各種実践のみならず、儒門の至善や道家の守一無適も「実処ニ至リテハ大段同ジ」であり、すべては「一心不乱、純一無雑ノ田地ニ至ラシメ^ん方便」なのだという⁶。

つまり白隠が複数の実践の兼修を斥ける理由は、実践対象が複数に分かれることで意識が散乱し、見性に必要な「一心不乱、純一無雑」の「三昧」に入ることが困難になると考えているからだと言えよう。

1-2-2. 禪の優越性

見性にいたる実践は複数あると言いながらも、白隠は禪の公案参究こそが最も望ましい実践法だと見ている。次のようにいう。

無ノ字ト名号ト両般ナシト申ス中ニ、得力ノ遅速、見道ノ浅深ニ到ツテハ、少シキ子細無キニシモアラズ。大凡辨道参玄ノ上士、情念ノ滲漏ヲ塞断シ、無明ノ眼膜ヲ触破スルニ到ツテハ、無ノ字ニ越ヘタル事ハ待ルベカラズ。……総ジテ参学ハ疑团ノ凝結ヲ以テ至要トス。……参玄ノ人纔カニ大疑現前スル事ヲ得バ、百人ガ百人、千人ガ千人ナガラ、打発セザルハ是有ルベカラズ。……如何ガ大疑現前スル事ヲ得ントナラバ、静処ヲ好マズ、動処ヲ捨テズ、我ガ此ノ臍輪氣海、総ニ是レ趙州ノ無、無ノ字、何ノ道理カ有ルト、一切ノ情念思想ヲ抛〈放〉下シ、単々ニ参窮センニ、大疑現前セザル底ハ半箇モ亦タ無ケン。……熟顧フニ、無ノ字ヲ参究シテ大疑現前シ、大死一番シテ大歡喜ヲ得ル底ハ、數限リモ無ク是レアリ。名号ヲ唱ヘテ少分ノカラヲ得ル底ハ、両三箇ナラデハ聞キ及バズナン侍リ。……須ラク知ルベシ、疑团ハ道ニ進ム羽翼ナル事ヲ。……顧フニ無ノ字ハ疑团起リ易ク、名号ハ起リ難キ故ナルベシ。 (『遠羅天釜 続集』 H9.489-494)

やや長い引用となったが、その趣旨は見やすいだろう。すなわち、無字という禪の公案と浄土の念仏とは、同じ見性の手段ではあるものの、「得力ノ遅速、見道ノ浅深」に関しては相違がある。それは「参学」の「至要」にして「道ニ進ム羽翼」である「疑团」(=「大疑」)の起こりやすさに由るものであり、禪の無字の公案は「我ガ此ノ臍輪氣海、総ニ是レ趙州ノ無、無ノ字、何ノ道理カ有ルト、一切ノ情念思想ヲ抛〈放〉下シ、単々ニ参窮」することで容易に疑团(=大疑)を起こし、それにより皆が「打発」できる。それに対し念仏はこのような疑团が「起り難」く、実際に過去を振り返っても「名号ヲ唱ヘテ少分ノカラヲ得」た者は「両三箇」も聞かないのだという。

なお白隠は著作中において、高峰原妙^{こうほうげんみょう} (1238-1295) の「三要」の説——参禅には(1)大疑情・(2)大信根・(3)大憤志の三種が欠かせないとする説——を好んで引いている⁷。うち(1)大疑情は疑団 (= 大疑) に当たり、これが無字の公案参究により容易に得られると言われていたことは先に見た通りである。(2)大信根は、「見得す可^べき底^{てい}の自性」が個々人に具わっており (O2.412)、それを実際に見得するためには「片時^{へんし}も怠^{タイ}墮^ダナク、正念^{しやうねん}工夫^{くふ}相^{さう}続^{ぞく}」こそが「第一^{きようじ}ノ行持^{ぎやうぢ}ナルゾ」と信じることである (H2.165)。そして(3)大憤志は、一度「思^しイ立^たチタル事^{こと}ヲ、遂^とゲズヤ置^おクベキ、仕^し果^はテズヤ有^あルベキト」思い定め、悟りに向い懈怠なく勇猛に進み続ける強い意志を指す (H9.211)。つまり白隠によれば、開悟に必要な三条件のうちの一つは、禅の無字の公案に参^まじることによって比較的容易に確保しうるものだったのである⁸。

1-2-3. 新たな公案

先に見た通り白隠は、無字の公案を「疑団起り易ク」「情念ノ滲漏ヲ塞断シ、無明ノ眼膜ヲ触破スルニ到ツテハ」それを越えるものはないと絶賛しており、後進の指導に当たっても「無字を以て」していた。ところが後にそれをも上回る新たな公案を創出するにいたる。それがかの有名な「隻手音声」である (H7.201)。

常盤 [1990] によれば、白隠が「隻手音声」を創出したのは、64歳頃のことであり、その初出は65歳の著作『寢惚^{ねぼけ}之^の眼覚^{めざまし}』に見える「観音菩薩^{くわんおんぼさつ}と申^ますのは、音^{おと}を観^{みる}との事^{こと}ぞかし、是^{これ}は即^{すなは}ち隻手^{かたて}の音^{こゑ}じや、爰^{こゝ}を悟^{さと}ると眼^めが覚^さめ、御眼^{おめ}が覚^さめ、世界^{せかい}一面^{いちめん}観音^{くわんおん}じや」である (H13.54)。また芳澤が指摘する通り、「隻手音声」は「隻手の音声」ではなく、「隻手と音声」の二つからなる公案であり (H3.191; 12.63、花園大学国際禅学研究所 [2009: 解説編121] 等)、具体的には「先^まず須^{すべ}らく隻手^{せきしゆ}の声^{こゑ}を聞^きくべし」と「次^{つぎ}に一切^{いっけつ}の音声^{おんぜう}を止^とめ得^えよ」の二つからなる (H3.190; 5.143; 7.218, 225-226, 240等)。その詳細について白隠は、以下のように述べている。

三四十年前、人を勧めて趙州無字に参ぜしむ。中ごろ謂えらく、無字は人を出だすこと難しと。参じて死に到るまで力を得ざるもの多し。

近ごろ勧めて隻手の声を聞かしむ。隻手を聞くに到って穿鑿有り。印籠の内に富士山有り。煎茶甕裏の東寺の塔。懷牛、禾を喫すれば益馬 膺る。家鶉卵裏、茶臼を推す。如上、掌上を見るが如き時、始めて許す、大円鏡光を得ることを。

而して一切の音声をして止めしむ。鳥獸、簫笛、鐘鼓の響き。或いは遠浦帰帆をして止めしむ。……
(『宝鑑貽照』 K2.1141)

ここから白隠が無字では「人を出だすこと難し」と感じ、隻手音声の公案を用いたこと、またそれには今日「拶所」と称される「印籠の中の富士山を取り出してみよ」など複数の「穿鑿」が附随していたことが分かる。

なお白隠はその有用性について、「従前の指南と抜群の相違ありて、誰に[々]も(格別に)疑團起り易く、工夫(励み)進み易き事、雲泥の隔有之様に覺へ侍り。是に依りて、唯今専一に隻手の工夫を勧め侍り」(H12.45)、「老僧、隻手の小関有り、人を出だすこと大凡そ数を記せず」と述べ(H8.163)、白隠が66歳の時に「明石ヨリ京都ニ到ルマデ、所々ノ法会ニ於イテ」隻手音声で老若男女を指導した際には、約30名もの人が見性したと述べ、隻手音声に深く参究しさえすれば「五日三日乃至七日ノ中ニハ、必定決定聞キトゞケ玉ウベキゾ」と記している(H2.288-290)。

以上、各種実践に対する白隠の見方を確認した。実践には仏教内部の禪や念仏、天台の止観や真言の阿字観のみならず、儒門の至善や道家の守一無適など様々なものがあるが、白隠によればそれらはみな「一心不乱、純一無雑」の精神集中状態に入ることで見性に到らせるための方便なのであった。それゆえ、複数の実践を兼修することは嚴禁とされ、ひとつの実践に専心することが求められる。また見性に到るためには(1)大疑情・(2)大信根・(3)大憤志の三種が必須であり、うち(1)大疑情は禪の公案、とりわけ

無字によって容易にもたらされるものであった。そして白隠は、無字により人々を指導するなかで、無字よりも更に有効に人々の大疑情を惹起する「抜群」の公案「隻手音声」を創出するにいたったのである⁹。

1-3. 見性

つづいて各種実践を通じて得られる見性について、(1)その語義、(2)見性に到るまでの具体的な流れ、(3)見性の後に与えられる証明書、の順に見ていく。

見性とは「自性^{ほんう}本有^{ありさま}の有様を、一回分明^{ふんみょう}に見得^{けんとく}」する意であり(H12.34)、「自性本有の有様」とは「衆生^あニ在リテモ穢^{ケガ}レズ減^{ヲト}ラズ、仏ニ在リテモ浄^あカラズ増^まサ」ざる「此ノ妙法ノ仏心」の有り様を指す(H9.353)。

このような自性(己が本性)たる仏心は「人人本具」「箇箇円有」のものであるが、「未だ見性せざるが為に、見思雲霧の蓋覆する所となり、貪瞋家賊の劫奪する所とな」っている(O4.247)。この点について白隠は「是(=自性・仏心)を失^{これ}する則^{シツ}ば、六趣輪廻^{トキン}の苦衆生^{ろくしゆりん}、流転^{クシユゼウ}常没^ルの凡夫^{テンヂヤウモツ}と成」と述べるとともに、「忽然^{コツネン}として是を得^{ウル}則^{トキン}ば、乍^{タチマチ}無上正覚^{ムゼウセウカク}を成て、三界無比^{さんがいむひ}の大聖^{だいせい}と成る」と述べている(H10.95)。それゆえ白隠は人々に見性せよと説くのである。

その最も効果的な方法が先述の通り禅の公案に参究することであり、見性にいたる具体的なプロセスについて白隠は次のように述べている。

静^{コノ}処^ヲ好^{マズ}、動^ヲ捨^{テズ}、我^ガ此^ノ臍^{サイリン}輪^き氣^{かい}海^{そう}、総^ニ是^レ趙^{じょう}州^{しゅう}ノ無[、]無[、]ノ字[、]何^ノ道^リ理^カ有^ルト、一^切ノ情^念思^想ヲ抛^ク放^シ下^シ、単^々ニ参^窮セ^ンニ、大^疑現^前セザル底^{てい}ハ半^{はん}箇^こモ亦^マタ無^ケン。如^上ノ大^疑現^前、純^{じゆん}一^{いつ}無^む雜^{ざう}ノ体^{たい}裁^{さい}ヲ聞^きキ及^バレテハ、怪^{アヤ}シク恐^{おそ}ロシク氣^き味^みワロキ事^{こと}ニ思^{おぼ}シ召^めサルベケレドモ、無^量劫^{じやく}来^{らい}、生^{じゆう}死^しノ重^{ちゆう}閻^{えん}ヲ踏^{とう}破^ぱシ、十^{じゆう}方^{ぽう}ノ如^に来^に本^{ほん}覚^{かく}ノ内^{ない}証^{しやう}ニ徹^{てつ}底^{てい}スル程^{ほど}ノ目^め出^で度^たキ大^{だい}事^じナルモノヲ、左^さバカリノ艱^{かん}辛^{しん}ハアラデハアルベキト覚悟^{かくご}是^ニレアルベシ。

(『遠羅天釜 続集』 H9.492)

若^もシ人^{にん}大^{だい}疑^ぎ現^{げん}前^{ぜん}スル時^{とき}、只^{ただ}四^し面^{めん}空^{くう}蕩^{とう}々^{とう}地^じ、虚^{きょ}窟^{くつ}々^々地^じニシテ、生^{しょう}ニアラズ死^し
 ニ非^ひズ、万^{ばん}里^りノ層^{そう}氷^{ひょう}裏^りニアルガ如^{ごと}ク、瑠^る璃^り瓶^{ぺい}裏^りニ坐^ざスルニ似^にテ、分^{ぶん}外^{がい}ニ清^{せい}
 涼^{りょう}ニ分^{ぶん}外^{がい}ニ皎^{こう}潔^{けつ}ナリ。癡^ち々^ち呆^{がい}々^{がい}、坐^ざシテ起^き事^じヲ忘^{わす}レ、起^{たつ}テ坐^ざスル事^じヲ忘^{わす}ル。
 胸^{むね}中^{ちゆう}一^{いつ}点^{てん}ノ情^{じやう}念^{ねん}無^なフシテ、只^{ただ}一^{いつ}箇^{かん}ノ無^なノ字^じノミ有^あリ、恰^{あた}カモ長^{ちやう}空^{くう}ニ立^たツガ
 如^{ごと}シ。此^{こゝ}ノ時^{とき}恐^{おそ}怖^{おそ}ヲ生^{しょう}ゼズ、了^{りやう}智^ちヲ添^そヘズ、一^{いつ}氣^きニ進^{しん}シテ退^{たい}カザル則^{すなは}チンバ、
 忽^{こつ}然^{ぜん}トシテ氷^{ひょう}盤^{ばん}ヲ擲^{てき}摧^{さい}スルガ如^{ごと}ク、玉^{ぎよく}楼^{ろう}ヲ推^{すい}倒^{たう}スルニ似^にテ、四^し十^{じゅう}年^{ねん}来^{らい}未^{いま}ダ
 曾^{かつ}テ見^みズ、未^{いま}ダ曾^{かつ}テ聞^きザル底^{てい}ノ大^{だい}歡^{くわん}喜^ぎアラン。此^{こゝ}時^{とき}ニ当^{あた}ツテ生^{しょう}死^じ涅^{ねつ}槃^{ぱん}猶^{なほ}
 如^{ごと}ク昨^{そく}夢^む、三^{さん}千^{せん}世^{せい}界^{かい}海^{かい}中^{ちゆう}ノ瀾^{らん}、一^{いつ}切^{けつ}ノ賢^{けん}聖^{しょう}、電^{でん}払^{ぱつ}ノ如^{ごと}シ。是^{こゝ}レヲ大^{だい}微^ゐ妙^{めう}悟^ご、
 囿^{くわい}地^{いち}一^{いつ}下^げノ時^じ節^{せつ}ト云^いフ。伝^{でん}フル事^じ得^{とく}ズ、説^{せつ}ク事^じ得^{とく}ズ、恰^{あた}カモ水^{すい}ヲ飲^あテ冷^{れい}暖^{なん}
 自^じ知^ちスルガ如^{ごと}ケン。

〔遠羅天釜 続集〕 H9.490-491

白隠によれば、動静の隔てなく常に公案に参究し、一切の妄想分別を打ち捨てることで、大疑団が現前する。その後、分厚い氷の層や瑠璃の瓶の中にいるように感じ、殊のほか爽やかでハッキリとした心地となり、坐っては立つことを忘れ、立っては坐ることを忘れる。この時、公案とひとつとなり、広々とした大空に立っているかのように感じる。そこで恐れず、また如何なる分別も差し挟むことなく、一気に進んで退かなければ、忽然と氷の層が砕け散り、透明な玉でできた楼閣が瓦解するように、大悟し大きな喜びが得られるのだという。

白隠は後、無字の代わりに隻手音声を用いて人々を指導するようになり、それにより見性した人々に対し、一種の証明書として「龍杖扠子」図を授けるようになる(H7.217-218)。そこには「龍杖」(龍の形をした杖)と「扠子」(説法の際に用いる法具)が画かれており、芳澤によればそれぞれ「上求菩提」と「下化衆生」を象徴しているという。つまり白隠は「龍杖扠子」図を与えることで「見性」を認めると同時に、次の「悟後の修行」——上求菩提と下化衆生の実践——へ進むよう、人々を激励していたのである(芳澤[1999]、花園大学国際禅学研究所[2009:解説編121])。

1-4. 悟後の修行

見性の後に要請される「悟後の修行」とは、文字通り、開悟の後に行なうべき修行の意である。先に見た通り『お婆々どの粉引き歌』において白隠は、「悟後の修行」の「大事」が「菩提（心）」であり、それが「上求菩提」と「下化衆生」の二つからなると述べていた。そこで以下、(1) 上求菩提と(2) 下化衆生の内容について見たうえで、(3) 両者が相補的な関係にあることを確認する。そのうえで補足として、(4) 「悟後の修行」について白隠が二種の異なる説明をしていることに附言する。

1-4-1. 上求菩提

上求菩提の内実について白隠は明確な説明をしていないが、「見性後も無数の公案に参究し、それにより悟境を不斷に練り上げていくこと」に相当すると考える。その理由は次の通りである。まず、白隠は上求菩提と下化衆生のふたつから悟後の修行がなると述べたうえで、(1) 見性し、(2) 無数の公案に参究し、(3) 法財を集め法施を行なうという一連の流れを説いている。このうち(3) 法施は下化衆生であると白隠自身が明言していることに鑑みれば、(2) 無数の公案参究が上求菩提に相当すると考えられる。

このような説の代表的な例が、先に引いた『お婆々どの粉引き歌』であり、同様の説に以下の二つがある。

悟後(の)修行は、即上求菩提・下化衆生、拔苦与楽・慈悲喜捨、不斷法施の大善行なり。是を仏国土の因縁、菩薩の威儀と云ふ。菩薩不退堅固の全身を帰仰讚嘆して、且らく名づけて無尽灯と云ふ。……

(1) 無尽灯を成就せんと欲せば、誓て勇猛精進の大念を憤発して、千辛万苦、粉骨碎身して、見性了々分明にして、掌上を見るが如くすべし。見性得悟の精麁如何を見んと要せば、先づすべからく隻手の声(を)聞くべし。隻手を聞得て以て足れりとする事なかれ。すべからく一切の音声

と止むべし。音声を止め得て以て是れとせず、

(2) 転々悟らば転々參ぜよ、転々了ぜば転々拵せよ。拵し来り拵し去て、
転々最後の難透重関、万頃の荆棘叢有り。疎山寿塔の因縁、五祖の牛窓
櫺、乾峰三種の病ひ、南泉遷化の話、是を法窟の毒爪牙、奪命の悪神符と
云ふ。

(3) 如上逐一分明に透過の後、広ろく内典外典に涉つて、無量の大法財
を集め、永劫退転せず、励げみ勤めて大法施を行じ、善ねく一切を利済す
べし。…… (『八重律』 卷3、H7.223-226)

上求菩提、下化衆、下化は法施を第一と為す。法施を行ずるに多く差別
有り。上根中根及び下根。上根を撰せんとならば、須らく自根を接すべし。

(1) 自根は見性を第一と為す。自性明かならずんば、何んぞ他を接せん。
見性、須らく掌上を見るが如くすべし。

(2) 而して後、須らく悪毒の話に參ずべし。疎山寿塔、一株花、万丈の
荆棘叢を透過して、難解難入の大事を究め、

(3) 而して後、偏く諸経論に入って、勤めて無量の大法財を集む。之れ
を名づけて妙観察智と道う。法財、縦い無量億有るも、東ねて高く無事甲
裏に閣かば、又た是れ一堆の閑家具。越て勇猛精進の力を震つて、偏く
法施を行じて群生を利す。菩薩の威儀、仏国の因。之れを名づけて成所作
智と道う。…… (『宝鑑貽照』 K2.1086)

また(1)見性について明言しないものの、「上求・下化」に言及した
うえで(2)複数の公案に参じ、(3)法施を行なうべきだと述べたもの
に以下の例がある。

ヨノつね シノグ セイダワンリン ジヤウダ ゲケ セイレン カ
尋常、四弘の誓願輪にむちうち、上求・下化の精練を重さぬ。

(1) 是故に古人云く、平地上に死人無数、荆棘林を透得する者は是好
手。[往々に此の平等無相の荆棘窠裡に陥墜して進む事得ず、退く事得ず。]

アタカ ラウ リ ネム かつ ダイ けいきやくサウ
恰も病鳥の籠裏に睡るに似たり。夢にも曾て第二重の荆棘叢ある事を知ら
ず。]

(2) 何をか [二重の] 棘叢と云ふ。ソザン ジュトウ ウシサウレイ エンクワン セン す、
ケンボウ サンシユ これら レウヒツ チ ゲン せんみょう
乾峰の三種、是等の大事を了畢すれば、智眼次第に円明にして能く人の利
鈍を辨じ、賢愚を見る。是を妙觀察智と云ふ。

(3) 是より菩薩の威儀を学んで、臂に奪命の神符を掛け、口に法窟の爪
牙を噛み鳴らして、往来諸方の雲水を毒害し、大宝幢を立て、大法施を行
じて、普く一切衆生を利益し、仏祖の深恩を報答す。[是を成所作智と云ふ。]

(『夜船閑話』 卷下、H4.234-237)

(1') に「見性」の二字は見えないものの、「第二重の荆棘叢」の前段階として説かれていることから、実質的には最初の悟りである「見性」を指すと推測できよう。この推測はともあれ、(2) で複数の公案に参じ、(3) で法施を行なうべきことが説かれており、(3) が「下化」である以上、(2) が「上求」に相当すると考えられる。

見性した後も更なる公案参究が必要となる理由について、白隠は以下のように説明している。

それ
夫仏祖の言教は、其の旨甚深にして、一回兩回の透過を以て尽せりとすべ
からず。山に登るに、^{うたた} 転登れば^{うたた} 転高く、海に入るに^{いよいよ} 弥入れば^{いよいよ} 弥深きが如し。
また
又世の鍛冶の鉄を^{きた} 鍛ひて刀を作るが如し。幾度も^{ろはい} 炉輪に入れて^ね 錬り^{きた} 鍛ふて
貴しとす。元これ同一炉輪なれども、数度も入れて百錬せざれば、名剣と
は成り難し。参学も亦然り。仏祖難透の大炉輪に入て^{つと} 精練刻苦の功積らざ
れば、一切智、自在智、現前すること能はず。 (『四智辨』 O6.329)

白隠は言う——仏祖の言教は非常に奥深いもので、一度や二度の公案突破によって極め尽くせるものではない。山は登れば登るほど高くなり、海は潜れば潜るほど深くなるようなものである。また名刀を鍛え上げるために

は、何度も炉鞴に入れて鍛錬する必要があるのと同じである。刀を炉鞴に何度も入れる必要があるように、参禅者も仏祖の言教に何度も入る必要があるのだ。

以上のことから上求菩提とは、見性以降に公案参究を重ね、悟境を不断に練り上げていくことであると考えてる。

1-4-2. 下化衆生

「下化は法施を第一と為す」と先に白隠自身が明言していたように(K2.1086)、下化衆生は法施を主とする。法施とは法の施しであり、その意義を説明するにあたり白隠は、善行に勤しんでいた北宋の鎮江太守葛繁の言葉を紹介している。

人を利するの法千般有り。嫗寡を憐み、孤独を恵み、飢へたるには食をあたへ、病めるには薬をあたふ。中かに就ひて尤とも貴きは、人に善因を教へて善行を修せしむるを以て第一とす。上み天子卿相より、下も寒賤の細民に到る迄、皆提携教諭して、諸ともに善行を修するのみ。此外更に何をか知らんや。

(『八重葎』巻1、H5.151)

善行には不幸な者を憐れみ恵んだり、飢える者に食事を与えたり、病気の者に薬を与えるなど様々な方法があるが、そのなかでも最も貴いのは「人に善因を教え、善行を積ませること」だという。

法施の意義を示すにあたり白隠がこの言葉を採用したのは、「恵施ハ法施ニ超ヘタルハナシ、同ジク種智ヲ円カニスル故ニ」という理解があるからであろう(H11.134)。善行を積むことで人は仏道修行に入り、等しく悟りを完成することができるので、法施こそが最高の利他行とされるのである。また白隠は「法施の功德は塵劫を歴るとも尽る事なし。現当二世の利益にして、菩薩の威儀にも叶ひ、仏国土の因縁共成るぞかし」と述べ、その功德を讃えている(H6.208)。

なお法施を行なうには、施す法の蒐集が欠かせない。この点について白隠は、「若人法施を行ぜんと欲せば、先ずべからく三経五論、普く内典外典に入り、伝記百家の書を搜索して、広く大法財を聚むべし。……法財無くんば、何を以てか法施を行ぜん」（H7.180）、「広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」（H13.39）と述べている。自身が見性を得るためには一つの実践に専心する必要があったが、他者に法を説くためには、それぞれの機根に応じて各種の教えを説く必要があるため、仏典のみならず外典にいたるまで広く涉獵して無数の法財を集めなければならないのである。もしそれを行なわないのであれば、「説く所は尽く胸臆の凡解」となり「人を出だす」ことはできないと警告している（K2.1151-1152）。

1-4-3. 上求菩提と下化衆生の相補的關係

上求菩提と下化衆生という、悟後の修行を構成する自利・利他の二側面は、相補的な関係にあると考えられる。

まず下化衆生（法施）を行なうためには、少なくとも以下の二点で上求菩提が欠かせない。

第一に、施す法を蒐集する際に必須となる「看經の眼」は、上求菩提の果てに得られるものである。白隠は以下のように述べている。

大悲願心を起して、普く一切衆生を利益せんことを要とし、差別無量の法理に通達せんがために、先づ仏祖の言教を以て日夜参究すべし。……若し仏祖難透の話頭を究て、其旨趣に了達せば、円解煥發して、一切の法理自然に明了ならん。是を看經の眼と云。（『四智辨』06.328-329）

ここから「看經の眼」とは「一切の法理自然に明了」となる意であり、そのためには「仏祖難透の話頭を究て、其旨趣に了達」する必要があること、それにより「普く一切衆生を利益」できることが分かる。

また白隠は「汝が輩^{ともが}らすべからく刻苦精練^{ちかつ}して、誓^かて必^{かん}らず看^{きん}経^{きん}の眼^{がん}をひらくべし。若^{もし}人^{ひと}此^こ等^{とう}の眼^{がん}無^なぐんば、大^{だい}悟^ぶ縦^{じゆう}ひ十八^{じゅうはち}度^ど、小^{せう}悟^ぶ縦^{じゆう}ひ数^{すう}を知らざるも、点^み檢^{きた}し看^{かん}来^{らい}れば、閑^{かん}妄^{もう}想^{ぞう}、死^し学^{がく}解^げ」とも述べており（H7.116）、「看^{かん}経^{きん}の眼^{がん}」が浅^あい悟^ぶり^りで得^えられるものではないこと、つまり上^{じやう}求^{きゆう}菩^ぼ提^{だい}の果^{くわ}てに得^えられるものであることが読み取れる。

第二に、聴^{ちゆう}き手^ての機^き根^{こん}を見^み抜^ぬく力^{りき}もまた、上^{じやう}求^{きゆう}菩^ぼ提^{だい}により得^えられるものである。この点^{てん}について先^まに引^ひいた『夜^や船^{せん}閑^{かん}話^わ』巻^{まき}下^げに「疎^そ山^{さん}の寿^{じゆう}塔^{たつ}、牛^{うし}窓^{そう}櫓^ろ、塩^{しん}官^{くわん}の扇^{せん}子^し、乾^{けん}峰^{ほう}の三^{さん}種^{しゆ}、是^ぜ等^{とう}の大^{だい}事^じを了^{りやう}すれば、智^ち眼^{がん}次^じ第^{だい}に円^{えん}明^{めい}にして能^{のう}く人^{にん}の利^り鈍^{どん}を辨^{べん}じ、賢^{けん}愚^ぐを見^みる」とあつた（H4.235-236）。

法^{ぽう}施^しにあたり、かか^かる衆^{しゆ}生^{じやう}の利^り鈍^{どん}・賢^{けん}愚^ぐを見^み抜^ぬく力^{りき}が智^ち慧^ゑ・能^{のう}力^{りき}が必^{ひつ}須^{しゆ}となることについて白^{はく}隠^{いん}は、次^{つぎ}のよう^{よう}に述^のべている。「差^さ別^{べつ}の智^ち、明^{めい}了^{りやう}ならざれば、衆^{しゆ}生^{じやう}の機^きに^に応^{おう}じて利^り益^{えき}することあたはず」（O6.324）、「真^ま正^{じやう}の智^ち見^{けん}を具^ぐせず、人^{にん}の根^{こん}機^きを辨^{べん}ずる事^じ能^{のう}わ^あずんば、妄^{まう}りに説^{せつ}法^{ぽう}する事^じな^なかれ」（H7.271-272）。聴^{ちゆう}き手^ての機^き根^{こん}を適^{てき}切^{けつ}に見^み分^{ぶん}けられることが、法^{ぽう}を説^{せつ}く大^{だい}前^{ぜん}提^{だい}であると白^{はく}隠^{いん}が理^り解^{かい}して^{して}いたことが分^わかる。

以上二^に点^{てん}から、下^げ化^け衆^{しゆ}生^{じやう}（法^{ぽう}施^し）を行^いなうた^ために必^{ひつ}須^{しゆ}となる二^につ^つの能^{のう}力^{りき}、すなわち施^しすべき法^{ぽう}の意^い義^ぎ・道^{だう}理^りを正^{ちやう}しく見^みて取^とる力^{りき}、および法^{ぽう}を施^しす相^{さう}手^ての理^り解^{かい}度^どを見^み抜^ぬく力^{りき}が、と^ともに上^{じやう}求^{きゆう}菩^ぼ提^{だい}により得^えられると白^{はく}隠^{いん}が考^{かう}えていたことが確^{かく}認^{にん}できた。

次^{つぎ}に、上^{じやう}求^{きゆう}菩^ぼ提^{だい}を完^{くわん}成^{じやう}させるた^ためには、下^げ化^け衆^{しゆ}生^{じやう}が必^{ひつ}須^{しゆ}となる点^{てん}について見る。かか^かる両^{りやう}者^{しや}の関^{かん}係^{けい}につ^ついては、夙^{しやく}に芳^{ほう}澤^{たく} [2005 : 265] [2012 : 16, 130] が「四^し弘^{くわう}誓^{せい}願^{がん}ニ依^いッテ為^ゐ人^{にん}度^ど生^{じやう}スレバ、覺^{かく}ヘズ自^じ分^{ぶん}モ四^し智^ち円^{えん}明^{めい}ニ進^{しん}ミ行^{かう}ク」とい^いう白^{はく}隠^{いん}の言^{ごん}葉^{えつ}を引^ひき（『碧^{へき}巖^{がん}秘^ひ録^{ろく}抄^{しやう}』）、「人^{にん}々^{にん}のた^ために「下^げ化^け衆^{しゆ}生^{じやう}」をつとめる過^か程^{じやう}のな^なか^かでこそ、み^みずか^からの「上^{じやう}求^{きゆう}菩^ぼ提^{だい}」が完^{くわん}成^{じやう}する」と指^{さし}摘^{てき}して^{して}いる。この他^たにも白^{はく}隠^{いん}は、「大^{だい}凡^{ぼん}、十^{じゅう}方^{ぽう}の賢^{けん}聖^{じやう}、古^こ今^{こん}の智^ち者^{しや}、法^{ぽう}成^{じやう}就^{じゆ}に到^{たう}らんがた^ために、常^{じやう}に願^{がん}輪^{りん}に鞭^{むち}う^うつ。此^こ故^こに普^ぷ賢^{けん}に七^{しち}十^{じゅう}の願^{がん}あり、弥^み陀^だに四^し十^{じゅう}の願^{がん}あり。何^{なに}れも上^{じやう}求^{きゆう}菩^ぼ提^{だい}の為^{ため}に下^げ化^け衆^{しゆ}生^{じやう}の大^{だい}法^{ぽう}施^しを行^いず」と述^のべ（H12.65）、下^げ化^け衆^{しゆ}生^{じやう}（法^{ぽう}施^し）は上^{じやう}求^{きゆう}菩^ぼ提^{だい}の為^{ため}に行^いなうものである

と明言している。

ではどうして「下化衆生」により「上求菩提」が完成するのであろうか。この点について白隠は次のように説明している。

彼レー一旦ノ得悟ハナキニシ非ザレドモ、謂ユル初心ノ見道ハ、サナガラ
閃電センデンノ払フガ如クナル者ニシテ、悟後ノ修行ヲ仮ラザル時ハ、従前キョウノ旧
習シユウジツケ々々氣、依然トシテ尽ス事得ズ。……調御シヨウゴ且ラク下化衆生ノ方便ヲ設ケテ、
無縁ムゲンノ大慈オホニヲ越マドコシ、一切衆生ト共ニ種智シユチヲ円カニセシム。是レヲ菩薩ノ
威儀イイ（ト）云フ。
（『於仁安佐美』卷上、H2.206）

白隠はいう——初心の見道（＝見性）はパッと雷光が閃くように一瞬のことであって、「悟後ノ修行」を用いない限り、「従前ノ旧習々々氣」を無くすことはできない。そこで調御（＝釈尊）は「下化衆生ノ方便」を設けたのである——つまり上求菩提の完成は、見性以後も残存する「旧習々々氣」の除去により果たされるものであり、それを助ける「方便」として設定されたのが「下化衆生」なのであった。

「下化衆生」により「旧習々々氣」（煩惱の残滓）を除去できる理路について白隠は、詳細な説明はしていないものの、関連する幾つかの発言から以下のように推測することができる。すなわち、「煩惱」の根源は「我見」——我という実体が有ると見なすこと——であり、それに基づき自他を分別することで、他者よりも自己を優先し執着することで人は迷いの世界に落ち込んでいる。かかる迷境から脱出するためには、自分のためだけに「上求菩提」を行なうのではなく、他者を救済する「下化衆生」を行なわなければならない。なぜなら、自分のためだけに修行する限り、「自分さえ良ければ」という我欲とその根底に潜む「我見」を破ることができないからであり、近遠・親疎を隔てず一切衆生を等しく救済する「下化衆生」によって始めて自他の分別を超え、「我見」を克服することができるからである¹⁰。

以上、上求菩提と下化衆生の相補的な関係を確認した。煩惱の根本である「我見」を断ち「上求菩提」を完成させるためには、他者を救済する「下化衆生」が必須であり、「下化衆生」すなわち法施を行なうためには、「上求菩提」により法の理と聴き手の機根を見抜く力を養うことが欠かせない。このように「上求菩提」と「下化衆生」の双方を兼ね備えて始めて、自他ともに救われることができるのである。

1-4-4. 悟後の修行に関する二種の説

つづいて、「悟後の修行」に関する二種の異説について見る。先に確認した通り、『お婆々どの粉引き歌』および『八重葎』巻3では、「悟後の修行」として「上求菩提」と「下化衆生」のふたつを提示していた。ところが別の著作では、「悟後の修行」を「上求菩提」の先にあるもの、すなわち「下化衆生」のみに相当するものとして提示している。つまり悟後の修行には「上求菩提」「下化衆生」の双方を含む広義のものと、後者のみに当たる狭義のもの二種が存在することになるが、かかる差異をどのように理解すればよいのであろうか。

これはもとより枝末的な問題であろうが、この点について論じないと上述の内容について、狭義の「悟後の修行」を目にした者に疑念を抱かせる恐れがあるため、敢えて贅言を弄する次第である。また広義・狭義の「悟後の修行」に関して特に両者を会通するような説明が見えないことから、白隠が微に入り細を穿つような形ではなく、むしろごく大まかな形でしか実践体系を捉えていなかったことが窺えるであろう。

狭義の「悟後の修行」に関する白隠の説は以下のものである。

ツトメヨヤ 勉旃諸子、小を得て足れりと為ること莫かれ。山に登らば須らく頂を窮むべし、水に入らば、須らく底を尽くすべし。転た最後の重関あり。中に就いて①疎山寿塔の因縁、②南泉遷化、③雪千山、④巖頭古帆、⑤牛窓樞、⑥趙州の狗子無仏性、⑦三種病二種光、⑧婆子焼菴、⑨州勘婆、⑩青

しゅう フ サン しゅう ツじょう サイぎゅう せん す ゴんメウ ジ ほつクツ そうげ
州 布衫、①女子 出定、②犀牛の扇子、③斬猫兒、是を法窟の爪牙と名づけ、
ダツめい しん フ ニヨじょう チクいちトウクハ のチ
奪命の神符と称す。如上、逐一透過の後、猶お悟後の修行在り。小を得て
足れりと為ること莫かれ。 (『壁生草』 卷下、H3.250-251)

ここでは13種の公案を列挙し、それらを一つ一つ透過した後もなお「悟後の修行」があると説いている。ここで言う「悟後の修行」とは、「上求菩提」の先にあるもの、つまり「下化衆生」のみに相当するだろう。なんとなれば、ここで「悟後の修行」の前段階として示される「逐一透過」すべき「如上」の公案は、先に見た3種の引用文において「上求菩提」に相当すると考えられるものだったからである¹¹。

「悟後の修行」に関して、このように広義・狭義のふたつが並存するにいたった理由として考えられるのは、白隠にとって「悟後の修行」の重点が「上求菩提」ではなく「下化衆生」にあったということである。このことは以下に引く白隠の回想から知ることができる。

中に就いて貴ぶべきは悟後の修行なり。……菩提心を以て第一と為す。^{いにし}古
え春日の大神君、笠木の解脱上人に告げ玉わく、「大凡俱盧孫仏より以来の
智者高僧、菩提心無きは、皆な尽く魔道に墮す」と。……初め廿五歳の時、
此の事を疑つて、漸く四十二歳の時、不慮に此の大事に撞着して、豁然と
して掌上を見るが如し。作麼生か是れ菩提心。法施利他の善業是れなり。
此れより誓つて四弘誓願輪に鞭撻して、馬年既に八旬餘に到れども、終に
怠墮せず、請に応じ五十里百里を經ると雖も、少しも恐れず分に隨いて法
施を行ず。怪しいかな、古來仏教祖録の中、終に未だ菩提心の判を見ず。
貴べし春日大神君、纔かに二三行の神勅と雖も、其の善巧、諸經論にも
超 過したまわんか。 (『壁生草』 卷上、H3.194-197)

これは白隠が円寂する約3年前、82歳の時の回想である。ここで白隠は「貴ぶべきは悟後の修行」であり、それは「菩提心を以て第一と為す」と述べ

たうえて、春日神の神勅「菩提心の判」に言及している。これは春日神が解脱上人に告げた「大凡俱盧孫仏より以来の智者高僧、菩提心無きは、皆な尽く魔道に墮す」という神託であり、白隠は25歳の時にこれを目にして以降、常に疑念を抱き続け、42歳に最後の大悟徹底を遂げた際によく菩提心とは「法施利他の善業」であると悟ったのだという。その後晩年にいたるまで白隠は法施に尽力し、この春日神の神勅は二三行というごく短いものであるが、その善巧は諸経論にも勝るものであると述べている。

先に引いた『お婆々どの粉引き歌』では「悟後の大事は即菩提、……菩提心とはどうした事ぞ、……上求菩提と下化衆生なり」と詠っていたが、ここでは「作麼生か是れ菩提心。法施利他の善業是れなり」と断言している。このような例は他にも見え、白隠は別の著作において「法施利他の善行は貴ぶべし。一切万善行に勝れる事を菩提心と云ふ。是を悟後の修行と云ふ。是等の大事を知らざる故に、古今多少の智者高僧、往々に邪道に墮す」(H5.152)と述べている。

このように白隠にとって「悟後の修行」の核心となる「菩提心」は、広くは「上求菩提」と「下化衆生」の双方を含むが、端的には後者を指すものなのであった¹²。白隠が明確な説明をするのは「下化衆生」のみで、「上求菩提」について詳しく説かないのも、両者の重要性の差に由るのかもしれない¹³。

なお上求菩提・下化衆生の関係についても白隠は『宝鑑貽照』という一冊の著作において、微妙に異なる二種の説を記しており、彼が精緻な体系の樹立に関心がなかったことがうかがえる。この点についても以下、簡単に附言しておきたい。

『宝鑑貽照』では深化する実践の階梯を説明する際に、(A) 四智・(B) 五位を用いている。(A) 四智とはインドの唯識思想で説かれる (A-1) 大円鏡智だいえんきやうち、(A-2) 平等性智びやうどうしやうち、(A-3) 妙観察智みやうかんざつち、(A-4) 成所作智じやうしよさちという四種の智慧、(B) 五位は中国の曹洞宗で説かれる (B-1) 正中偏しやうちゆうへん、(B-2) 偏中正へんちゆうしやう、(B-3) 正中来しやうちゆうらい、(B-4) 兼中止けんちゆうし、(B-5) 兼中到けんちゆうとう

いう五種の位相である。白隠は四層の実践階梯を設け、

- (1) 隻手の声を聞く段階に、(A-1) 大円鏡智と (B-1) 正中偏を、
- (2) 一切の音を止める段階に、(A-2) 平等性智と (B-2) 偏中正を、
- (3) 複数の公案に参究する段階に、(A-3) 妙観察智と (B-3) 正中来を、
- (4) 法施を行なう段階に、(A-4) 成所作智と (B-4) 兼中止を、

それぞれ配している (K2.1141-1142, 1083-1086)¹⁴。なお同書中に (B-5) 兼中到は言及されないが、『荊叢毒藥』卷3では先の四段階を超えた先の「精金万鍛、再び^{あらがね}鉞ならざ」る最高位をそれに当てている (K1.609)。

以上が『宝鑑貽照』の所説の概略であるが、具さに見ると「法財の収集」を第三段階の (A-3) 妙観察智・(B-3) 正中来に当てる説 (K2.1086) と、第四段階の (A-4) 成所作智に当てる説 (K2.1142) の二種が混在しており、この点からも白隠が実践体系の細部にあまり注意していなかったことが窺われる。

なおこの点に法嗣の東嶺円慈 (1721-1792) は気づいていたようで、白隠の没後に編んだ『五家参詳要路門』(1787年)では「親しく (B-3) 正中来の一位に入り、(B-4) 兼中至の真修に依り、(A-3) 妙観察智・(A-4) 成所作智等の四智を獲得す」と述べている (O7.216)。「法財の収集」に言及せず、(3) と (4) の両段階を一連のものとして提示することで、白隠の『宝鑑貽照』に見えた二種の説の相違を後景へと退けたのだろう。

2. 先行研究の諸説について

冒頭で述べたとおり、白隠の実践体系をめぐる先行研究では相異なる複数の説が提示されており、それらの整合的な解釈は管見のかぎり未だ為されていない。そこで前節で明らかにした実践体系の大枠に基づきつつ、それらの関係について簡単な分析を行なう。

冒頭に示した先行研究の諸説は以下の四種であった。

- ・柳田説：白隠の禅は「(i) 悟り」を開いた後に「(ii) 悟後の修行」を行なうもので、うち後者は「あくまで公案体系のそれ」だとする。
- ・真流説：白隠の複数の著作を比較分析し、「(1) 見性、(2) 見導師、(3) 難透、(4) 最後因縁、(5) 弘願・威儀、(6) 聚法財、(7) 法施」の七段階に整理する。
- ・芳澤説：白隠の禅は「(A) 上求菩提」「(B) 下化衆生」の二つに集約され、双方は「表裏一体の関係にある」とする。
- ・小瀆説：白隠の『四智辨』に基づいて「①見性体験、②観照三昧、③公案参究、④末後一句」の四段階とし、うち最後の「④末後一句」には伝法による報恩も含まれるとする。

先に図示した実践体系の大枠に照らすと、以下のように整理できる。

- ・「見性」：柳田説の「(i) 悟り」、真流説の「(1) 見性」、小瀆説の「①見性体験」。
- ・「悟後の修行」の「上求菩提」：柳田説の「(ii) 悟後の修行」、真流説の「(2) 見導師、(3) 難透、(4) 最後因縁」、芳澤説の「(A) 上求菩提」、小瀆説の「②観照三昧」。
- ・「悟後の修行」の「下化衆生」：真流説の「(5) 弘願・威儀、(6) 聚法財、(7) 法施」、芳澤説の「(B) 下化衆生」、小瀆説の「③公案参究」。

四種の説のうち芳澤説の「(A) 上求菩提」「(B) 下化衆生」はそのまま対応するので問題ないが、ほか三説については若干の説明を補足したい。

まず柳田説において「(ii) 悟後の修行」は「公案体系」に限定されていたため、無数の公案に参究する「上求菩提」のみに相当すると言える。ただし柳田が想定する「公案体系」とは、「見性の後に、機関、言詮、難

透など多くの楷程を設ける」もの、つまり今日の宗門で行なわれているものであった。それが「必ずしも白隠自身の企図したものと同一ではない」ことは、真流が指摘する通りである（100頁）。

次に真流説が立てる七段階のうち、「(2) 見導師」は「真正明眼の「導師」にめぐり会うこと」、その「指導の下で見性の「証拠決定」がなされ、正念工夫が始まり、これはその後間断なく継続すべきもの」である（88頁）。拙論図中の「見性」から「上求菩提」に移行する段階にあたり、ここでは「上求菩提」の起点とみなす。「(5) 弘願・威儀、(6) 聚法財、(7) 法施」については真流が「菩薩の威儀」は「四弘願行」とその実践である「法施」に外ならない」と述べるように大きくは一つのものであるが、白隠の表現に鑑みて分割したものである（89-90頁）。ここではその内容に鑑みて、それらを「下化衆生」に当てる。（引用文の傍点は引用者による。）

小瀆説が用いる「①見性体験、②観照三昧、③公案参究、④末後一句」の呼称は、『四智辨』が挙げる四智——（1）大円鏡智、（2）平等性智、（3）妙観察智、（4）成所作智——に対し小瀆が付したものである。これら四智について白隠はそれぞれ以下のように述べている。

- ・「何をか（1）大円鏡智いふと云。所謂初心の学者、……本来具足の仏性を見徹せんことを要とし」（O6.324）、
- ・「一旦見道分明なれども、観照の力強大ならざるが故に、……此の悟後の修行なければ、見性の者多は差過おおくする処なり。故に（2）平等性智とは前の（1）大円鏡智に止らず、益々進で、悟後の修行を専らすすんとす。……見性了々分明にして、掌上を見るが如く、……一切の境界に於て、全体照破して、其の心退転せざれば、……眞実平等の境界を成ずるを得て、（2）平等性智と名く」（同326-327）、
- ・「（3）妙観察智いふと云は、……利益衆生の方便に通達するを旨とす。……先づ仏祖の言教を以て日夜参究すべし。五家七宗の玄蹟、五時八教の妙義一々決択して、餘力あらば、諸子百家異道の深理を明むべし。……唯

幾重々々も仏祖の関鎖を透て、方便自在に普く衆生の機に應ずるを（3）
妙観察智と名く」（同328-329）、

- ・「（4）成所作智とは、是究竟解脱の境界にして、秘密総持門也。^{これ}是を無垢智と云ひ、又無作の徳と云。是の智を成せざれば、自利々他の所作に於て大自在を得ざるが故に。……みな有功用の智とす。此の智は修証学得の分際を超て、指南言詮の及ばざる処なり」（同330）。

以上から、以下のように見る事ができるだろう。

- ・小瀆が①見性体験と呼ぶ（1）大円鏡智は、「仏性を見徹」する見性に相当する。
- ・小瀆が②観照三昧と呼ぶ（2）平等性智は、「見性了々分明」、すなわち初心の悟りとされる見性を、円満な完成の状態へと練り上げる「悟後の修行」の上求菩提に相当する。
- ・小瀆が③公案参究と呼ぶ（3）妙観察智は、「仏祖の言教を以て日夜参究」してその「関鎖を透」り「利益衆生の方便に通達」とあることから、上求菩提から下化衆生への移行に相当する。したがって厳密には下化衆生のみに限定されないが、この後の段階が上求菩提と下化衆生の完成に相当することから、その間にある（3）妙観察智の重点は下化衆生にあると考えられる。そこで先に大棒との対応関係を論じた際には、下化衆生に配した。
- ・小瀆が④末後一句と呼ぶ（4）成所作智は、「自利々他の所作に於て大自在を得」るもので、それ以前の「修証学得の分際」を越えたものと言われることから、上求菩提と下化衆生の双方からなる悟後の修行の完成に当たると考えられる。

なお『四智辨』の四智に対する説明は、前節末尾で見た『宝鑑貽照』と一致しない。『四智辨』は「隻手音声」への言及がないことから、その考

案（1748年頃）以前の成立と目され（小濱 [2013:14]）、おそらくその成書後となる1748年に、白隠は五位の秘奥を忽然と悟り（K1.606, N296）、のち1758年に『宝鑑貽照』を刊行している（N398）。『宝鑑貽照』において四智は五位・隻手音声と密接に関連させる形で説かれており、「見性」「悟後の修行」の位置づけが十年前の『四智辨』とかなり異なっている。

いま二書に説かれる四智の概略を表示すると、以下の通りである。

	『四智辨』	『宝鑑貽照』	
(1)大円鏡智	見性	見性	見性（隻手）
(2)平等性智	上求	見性？（没蹤跡）	見性（音声）
(3)妙觀察智	（上求→聚法→）下化	上求（→聚法）	上求
(4)成所作智	上求+下化	下化	（聚法→）下化（+上求）

『宝鑑貽照』には、四智について若干異なる二種の説が前後に説かれている（注14参照）。表では左側に前半の説を（K2.1083-1086）、右側に後半の説を記した（同1141-1142）。この表から、十年ほど間をおいて執筆された二書『四智辨』『宝鑑貽照』の間の相違点として、以下の二つを指摘することができる。

第一に、『四智辨』では見性を（1）のみに当てていたが、後に『宝鑑貽照』では（1）（2）に対応させている。これは『宝鑑貽照』後説の対応関係から明らかのように、「隻手音声」が「隻手（の声を聞く）」と「音声（を全て止める）」の二重からなっていたことに由る。白隠が「隻手音声」を考案し人々の指導をするなかで、その実践体系を見直すにいたったことが窺われる。

第二に、「悟後の修行」の扱いが『四智辨』と『宝鑑貽照』の間だけでなく、『宝鑑貽照』の前後両説の間でも異なっている。『四智辨』は（2）（3）（4）を「悟後の修行」とするが、『宝鑑貽照』は（3）（4）のみを「悟後の修行」とする。ところが『宝鑑貽照』の前説は「聚法（法財の聚集）」を（3）に当てるのに対し、後説は（4）に配する。また（4）も下化の

みとするのか、上求も加えるのかで前後相異なる。このように「悟後の修行」の扱いが終始揺れていることから、白隠がそれを整然と階層化した形で捉えていたのではなく、各項目が緊密に関連しつつ「上求（公案参究）」→「聚法」→「下化（法施）」→「上求（我見の克服）と下化（他者の救済）の完成」へと進む一連の運動として理解していたことが窺える。拙文では白隠の実践構造を示すにあたり、白隠自身の発言に基づき「悟後の修行」を「上求菩提」と「下化衆生」のふたつに開いたが、それはあくまで分析上のことであり、実際には両者が分かちがたく結びついていることには注意が必要であろう¹⁵。

白隠が『四智辨』から『宝鑑貽照』までの十年ほどの間に認識を改めたのも、上求と下化の双方が互いに互いを支え合う一連の「悟後の修行」を実践していったことに由るのだらう。白隠は下化（人々の救済）の為に効果的な方法を模索し、件の「隻手音声」という新たな公案を創出し、それにより人々を指導するなかで四智の前半を見性に相当させる新たな理解を得た。また恐らくはそれと連動する形で、四智と密接な関係にある五位に対しても認識を改めるに到り、五位の「秘奥を煥発すること、掌上を見るが如し。疑兇乍ぎじたちまたおち斃る、歓喜に堪えず」という上求の更なる高まりを得たのだらう（K1.606）。白隠の著作に相異なる説が混在しているのは、白隠が精緻な実践体系の構築にあまり関心がなかったことに加え、彼が弛まず上求・下化の悟後の修行を実践しつづけたことで、その思想も絶えず刷新されていったことにもよると言える。

なお上述一連の分析が成立するのであれば、『四智辨』は白隠が実践体系を構築する過渡期の早い段階での作品であり、それに基づき白隠の実践体系を再構築する小演説には再考の余地があるということになるかもしれない。

以上、拙論で示した大枠に照らしながら先行研究の諸説の關係に分析を加えた。これにより先行研究の分類や着眼点こそ異なるものの、それらがみな同一の体系を分析したものであること、また拙論で示したその大枠が

諸説を整理するうえでも、白隠の実践体系の概略を知るうえでも、ともに有効であることが確認できたと考える。

3.背景にある白隠の修行体験

最後に白隠の行履を見ることで、彼の実地の体験がその実践体系に反映されていることを指摘したい。

白隠は自ら「大悟小悟、^{スウ}数を知らず」と述懐するように、その生涯において数多くの悟りを得たが（H3.233）、その門下で編まれた『年譜』は特に重要なものとして三回の大悟を挙げ、最後の大悟以前を「^{いんぎょうかく}因行格」（修行により悟りに向う段階）、それ以後を「^か果行格」（得た悟りにより人々を救う段階）に二分している（N568, 691）。その求道遍歴は決して平坦なものではなく、三度の大悟の前にはそれぞれ挫折や苦難があった。

白隠が出家したのは15歳の時であり、その契機となったのが四年前に近くの寺で聞いた地獄の話であった。その時白隠は、生き物を殺すなど日頃の不行状を省み、死後に地獄に墜ちることは免れぬと恐れ戦き、身の毛がよだったのである（H9.422, N15-16）。その恐怖は消えず、やがて出家して解脱するより他に地獄の苦しみを免れる道はないと思い定め（H3.153; 7.127）、両親の許しを得て父と有縁の臨済宗の禅僧のもとで出家するに到ったのであった。

ところが程なく白隠は深い絶望に襲われる。その原因となったのが、以下二つの出来事であった。第一が16歳の時に、最高の經典と称される『法華経』に失望したことである。『法華経』には出家前より部分的に親しんでいたが、出家後に二日かけて全体を通読したところ、「妙義は二三句」だけ、大半は取るに足らぬ「因縁物語」に思え、「尊信する心」が失せてしまったのであった（H7.131）。第二が19歳の時に、中国の禅僧^{がんとう}岩頭（828-887）の最期に絶望したことである。岩頭は優れた禅僧であったにもかかわらず、賊に殺され非業の死を遂げたことを知り、「此の人若し^も生きなが

ら賊難に罹らば、死後誰か三塗さんづを通ることを得ん」と悲嘆に暮れたのであった。かくて仏教にも禅にも絶望した白隠は、投げやりな気持ちで時を過ごしたが（H3.155-158）、20歳の時に目にした『禅関策進』の慈明引錘の話——慈明という禅僧が錘きりで太股を刺し眠気を払い坐禅に勤しんだという故事——に感銘を受け（H3.162）、心を入れ替えて坐禅に励み、無字の公案に取り組むようになる¹⁶。こうして4年の時を経て24歳の時、深夜に遙か遠くから響く寺の鐘の音を耳にして大悟し、「岩頭老人な猶お好在なり」と叫ぶに到った（H3.172）。これが最初の大悟である。

この体験に白隠は慢心したが、同年のうちに参じた正受老人により幾つもの公案で責め立てられ、その自信は粉碎されてしまう。昼夜修行に励んだが「半点透過マ ハジユンの発明無ヨ」く、「南無十方の魔破マ 句 及び其の餘の悪鬼神將ヨ、七日にして一則を透過せずしちじつば、立地リウジに我が命根みようこんを奪却したまえ」と「悲泣涕涙し誓」い不眠不休で坐禅するまで追い込まれたが、それでも得るところがなかった。いよいよ追い詰められ、「話頭ワトウを拳揚コヤウして少くも休しばらせ」ぬ深い三昧に入った状態で托鉢に出たところ、人に殴られ気絶したことを契機として二度目の大悟を得て、正受の印可を得るに到った（H3.180-184）。

このように二度の大悟を得た白隠であったが、再び恐怖の底に叩き落とされることとなる。それはその後程なく目にした春日神かすがのかみの件の神託「菩提心無きは、皆な尽く魔道に墮す」に因るものであり、これを見た途端白隠は、かつて幼き折に地獄の話聞いた時と同様、全身の毛が逆立つほどの深い恐怖に襲われ、以後「菩提心とは何なのか」という疑念を抱きつづけることとなった（H3.194-197; 8.154-156）。この疑念が氷解したのは42歳のある夜、『法華経』を読み最後の大悟徹底を遂げた際のことであり、この時白隠は菩提心とは「法施利他この善業じ是れなり」と悟るとともに（H3.195）、「従上多少ノ悟解了知、大イニ錯あやまり了ルコトヲ覚得おわ」し、「覚エズ声ヲ放ツテ啼泣」したのだという（H9.436）。

如上の三度の大悟を得た経験は、白隠が構築した実践体系を構成する三要素——見性・上求菩提・下化衆生——にそれぞれ反映されている¹⁷。以下、

その対応関係について確認する。

まず白隠は後進の指導にあたり、見性に到るには大信根・大憤志・大疑情の三要が必須であり、うち大疑情は無字の公案に参じることで容易に得られると説いていた（1-2-2）。そして若き日の白隠を見性に導いたのも無字の公案であり、それに真剣に取り組むようになったのは『禅関策進』を目にしたことに由るのであった。白隠は当時のことを次のように回想している。すなわち、『禅関策進』の慈明引錐の話を一見して、感涙肝に銘じ、（1）信根骨に徹して、踏舞を忘れ（H7.139-140）、（2）大憤志を發して、昼夜に精彩を著け、単々に無の字を挙揚シ（H12.43）、「片時モ休マズ。……昼夜眠ラズ、寢食共ニ忘ル。忽然トシテ（3）大疑現前シテ、……只ダ無ノ字有ルノミ。……此ノ如キ者数日、乍チ一夜、鐘声ヲ聴イテ発転」したのだという（H9.426-427）。このように白隠も無字の公案に純一無雜に取り組む、（1）信根、（2）大憤志、（3）大疑の三要を具えることで、見性に到ったのである。

次に白隠は上求菩提に際して参究すべき公案を数多く挙げていたが、それらは曾て正受が白隠に提示したものであり、その参究により白隠は二度目の大悟を得たのであった。当時の正受の指導について、白隠は次のように回想している。

師（=正受）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。（『壁生草』卷上、H3.180）

師（=正受）、一見して乍ち婆心起こる。一則の悪毒の因縁を附す。疎山寿塔、牛窓櫺、南泉遷化、一株花、乾峰三種、雪千山、犀牛扇子、風柳絮、黄檗瞳酒、婆子燒。従頭、徐徐として挙揚して曰く、「此れは是れ宗門の奪命の符。……千仞の荆棘叢を透過し、向上の玄関鎖を推倒せよ。……」

（『宝鑑貽照』 K2.1131）

ここで列举される公案のうち、下線を施したものは先に1-4-4で見た通り、白隠が後進に示していたものであった。もちろんこれは後年の回想であり、その記憶は必ずしも一定しておらず、正受が示した疎山寿塔に参じて悟った（H7.170）、正受が示した南泉遷化に参じて悟ったなど白隠の回顧には揺れがあるが（H9.429-430）、いずれにせよ白隠の主観としては、師が複数の公案を用いて自分を導いたのと同じように、自分もまた弟子を複数の公案により更なる高みへと導いていたのであった。

なお複数の公案に参じることの重要性を説く際に正受が用いた言葉が「ウタた 転々悟らばうたた 転々参ぜよ、うたた 転々了せばうたた 転々まで 挙せよ。身を終る迄休罷する事なかれ」というものであり（H7.173-174）、白隠は二度目の大悟の後もその悟境を不断に練り上げていった。先述の通り白隠は1748年、64歳の時に五位の秘奥を悟っており（K1.606）、また正受が「悟後の修行」の秘訣として授けた「正念工夫、相続不断」（上求菩提に相当）について¹⁸、それが真にできるようになったのは40年後のことだったと述懐している（H9.331）。また何時のことかは不明であるものの、ある時にはそれまで誤解していた雪せつ寶ぼう重じゅう顕けん（980-1052）の頌の真意を悟り（K1.572）、またある時には『華嚴経』や『維摩経』の真意を「省覚」「發明」している¹⁹。つまり白隠にとって二度目の大悟は、上求菩提を完成させたものではなく、最初の大悟（見性）に満足し自惚れていた憍慢心を打破し、後に続く果てなき上求菩提への路を拓くものだったのである。

そして白隠が下化衆生として最も重視する法施もまた、自身が三度目の大悟を得た際にその重要性を痛感し、その後みずから実践したものであった。その契機となった春日神の神託について白隠は、「悟りても下化行衆生の心なきは、魔道に墮つと春日野の勅」と歌に詠むとともに（H14.237、O6.361）、その重要性について以下のように述べている。

二十七歳の時、荒井アラ龍イ谷りのり隠り寮ように在つて、窃ひそかに砂石ひそを読んで大いに恐怖す。予が慢まん幢どうを碎ルイくことラン 暁ソノ [累カミ] 卵カサの如し。昔年、春日大かす神が君だい、笠置しんの解くん

脱上人に告げ玉わく、凡そ拘婁孫仏より以来、一切の智者及び高僧、菩提心無きは魔道に墮すと。此に於て覚へず寒毛卓す。其の後、久しく菩提心を疑ふ。世間何事か菩提に非ざる。読誦、書写、是れ菩提、礼拝、恭敬、是れ菩提。況んや又た智者高僧に於てをや。神慮定めて指揮し玉ふ所有らんと。後来、四十二歳の時、菩提は四弘の輪なることを決定す。若し其れ春日の神慮無くんば、我が輩尽く皆な魔道に入らん。貴ぶ可し、春日大神君、本地は地藏願王尊。初めは解脱一人を利し玉ふに似たれども、後来、幾人の邪道をか閉づ。自ら愧づ、神恩を報ずるに力無きことを。神恩遙かに仏祖に超過せり。
(『勸発菩提心偈 附たり御垣守』H8.154-156)

先に引いた『壁生草』巻上は「廿五歳の時」と記しており、ここの「二十七歳の時」と二年のずれがあり記憶が一定していないが、いずれにせよ白隠は二度目の大悟を得た数年後に『沙石集』を紐解き、春日神が解脱上人に与えた神託「菩提心無きは魔道に墮す」を目にして恐怖するとともに菩提心について疑念を抱き、それが三度目の大悟徹底に繋がったのであった。ここでは「菩提は四弘の輪なることを決定す」とあるが、その意は先に見た「法施利他の善業是れなり」と同じである²⁰。この道理に気づく契機を授けてくれた春日神に対し白隠は最大限の敬意を示しており、「若し其れ春日の神慮無くんば、我が輩尽く皆な魔道に入らん」「神恩遙かに仏祖に超過せり」と述べている。そして先に見た通り、白隠はこの三度目の大悟の後、晩年にいたるまで「終に怠墮せず、請に応じ五十里百里を経ると雖も、少しも恐れず分に随いて法施を行」じたのであった。

「菩提心の判」を目にした白隠が恐れおののいたのは、我が身に即して「我見」の問題の根深さを直感したからだろう。白隠が出家を志したのは、地獄の苦悩から逃れたいという自身の救済のためであり、そのことを師の正受に告げた際に白隠は、「自領の漢」（自利のみで利他を欠く者）と罵られている。また後年、59歳の時に白隠はこの正受の一喝を回想するとともに、弟子の東嶺の初発心——地獄に落ちた人々を救済する地藏菩薩に憧れ出家

したこと——を「善く正受の意に称^{かな}う」ものとして讃嘆している（西村 [1982: 102]、O1.286-287）。おそらく青年期の白隠は「菩提心無きは魔道に墮す」という春日神の警句を目にした際に、それが自分とも無関係ではないことを無意識のうちに感じ取り、やがて自己の根底に我見がなおも抜き難く潜んでいること、その除去のためには法施による他者の救済が必須であることを痛感するに至ったのであろう（拙論 [2019]）。

以上、白隠が構築した実践体系の三要素——（1）見性、（2）上求菩提、（3）下化衆生——と彼自身が得た三度の大悟が対応関係にあることを確認した。すなわち、（1）見性は無字の公案参究により白隠が得た最初の大悟に相当し、（2）上求菩提の路は、複数の公案を提示する正受のもとで得た二度目の大悟により拓かれたものであり、（3）下化衆生の要となる法施の重要性は、春日神の神託により得られた最後の大悟により徹見したものであったのである。この点に鑑みて白隠は、自身がその生涯において歩んだのと同じように、後進も正しく仏道修行を実践するよう求めているといえるだろう。その思いが、独自の実践体系——「見性」を経て「上求菩提」「下化衆生」の両面からなる悟後の修行へと進む階梯——として結実したのである。

なお白隠は、かかる一連の実践を「西天^{サイテン}の四七、東土^{トウド}の二三、的々相承^{テキテキソウジヤウ}し、心伝秘授の一大事義^{シヨホツシンジ}、初発心時より便成^{ベンジャウシヨウガク}正覚^{イタ}の暁に到る迄^{マデ}、少も怠惰すべからざる底^{テイ}の正修なり」と断言しているが（H6.247）、実際には白隠が日本において独自の体験を経ながら練り上げていったものである。最後にこのことについて、（1）見性、（2）上求菩提、（3）下化衆生の三点から確認しておきたい。

まず公案の参究により（1）見性に至るという実践法は、当然ながら東土（中国）の禅僧大慧宗杲（1089-1163）により大成された看話禅^{カンバゼン}を承けたものであり、西天（インド）まで遡れるものではない。また白隠が公案参究に勤しむ契機となった『禅関策進』も明末に中国で編まれたものであり、インド由来の仏典ではなかった²¹。くわえて白隠自身が述べているよ

うに、後に白隠が用いた隻手音声の公案は白隠自身が創出したものであり、中国には無かったものであった。

次に（２）上求菩提——無数の公案参究により悟境を練り上げること——の重要性を説く際に白隠が用いる言葉に、「大悟十八度、小悟数を知らず」というものがある（H3.233-234, 316; 4.150; 7.116）。これは大慧が無数の悟りを重ねたという故事を指した言葉であるが、実際には大慧の伝記・著述等には見えず、元代以降人口に膾炙したもので、おそらくは宋代の儒学者楊簡（1141-1226）に遡ることが野口〔2013〕により解明されている。また野口が述べるように、「もとより修行の過程において、「悟」に近い様々な心的体験を重ねることは誰しもあることであろうが、仏祖と等しい境地に至り得たと自ら確信できる最後の体験だけが「悟」として認定される」のが一般的であり（19頁）、明末の禪僧密雲円悟（1566-1642）も「真実の悟りは一度だけであり二度の悟りが必要ないことを述べ」たうえで、当該の言葉は大慧のものではないと主張している（14頁）。それに対し白隠が複数の悟りを認めるのは、「大^{だい}歡喜^{かんぎ}を得る者大凡六七回、其の餘の小悟、怡悦、蹈舞を忘るる者数を知らず」（H3.316; 4.150）、「爾来、四十二に到る。其の中間に大歡喜を得る者、大凡十餘度」（O3.244）などと述べるように、自ら悟りと確信できる大小様々な体験を重ねてきたことによるのだろう²²。

そして白隠が（３）下化衆生——法施による他者の救済——の重要性に気づいたのは、『沙石集』を紐解いた際に見た春日神の神託によるのであり、これは日本において唯ひとり白隠のみが目にしたものなのであった。なんとすれば曾て拙論〔2019〕で論じたように、白隠がいうような春日神の神託の話は実際には『沙石集』には見えず、それは白隠が『沙石集』の複数の記事と自身の記憶・理解を組み合わせることで創出したものだったからである。

仏教がインドから中国に伝わり、そこで禪宗が隆盛して看話禪が大成され、それらが伝わった日本において、自分自身の実地の修行体験を踏まえ

ながら構築されたのが白隠の実践体系なのであった。参禅に打ち込むよう若き日の白隠を励ましたのが、中国の明末に編まれた『禅関策進』であり、無数の公案に参究するよう後進を激励するのに用いた言葉が恐らくは宋代の儒者に遡るものであり、最後の大悟徹底の契機となったのが、日本の鎌倉期に編まれた『沙石集』であったように、そこには中国・日本のさまざま要素が流入していた。それは先述の通り白隠にとっては「西天四七、東土の二三」が「的々相承」し片時も倦むことなく励んできた「正修」であり、その「正法」は確信とともに弟子に継承されたのであった。白隠の法を嗣いだ東嶺の年譜には、その嗣法について以下のように記している。

……書を以て翁（＝白隠）に白す。翁、一たび見るや、曰く、「果たせり、徹せり」と。乃ち書を馳せ師（＝東嶺）を室中に召し、法衣を出だして囑して曰く、「此の衣、老僧住院以来、五たび碧巖集を評し、数ば諸経論を講じ、幾乎ど三十年。今ま汝に付す。汝、努力せよ。已に墜つ真風を扶起し、児孫をして断絶せしむること勿れ」と。師、頂受して曰く、「此の衣、重きこと倫無し、何ぞ数千鈞に止まらん。仏祖難難の句、我が一身に聚帰せん。咦、臨済は火を喚び、運菴は衣を斥く。今ま這裏に到るに、是れ何の臭肉爛衫ぞ。大いに似たり、瑪瑙盤上に糞泥を灑ぐに。只だ老和尚の徹骨恩を荷るが為に、天下之人の舌頭を坐断す」と。「還って知音底、有り麼」と。拈起して曰く、「看よ看よ臘月尽き、万木悉く春を含む」と。乃ち命じて分座し、方來に開示せしむ。

（『龍沢創建東嶺慈老和尚年譜』「東嶺和尚略行由」O1.367²³）

伝法の証として授けられた禅板机案を焼こうとした臨済義玄や（T47.505c）、同様に伝法と証として授けられた衣を斥けた運菴普巖の故事に言及し（Z121.656a）、授けられた衣を身に纏うことを「瑪瑙盤上に糞泥を灑ぐ」と表現するなど禅的な修辞が見えるが、白隠が衣の付授にあたり『碧巖録』や諸経論の講義、つまり法施にあたって30年もの長きにわたり

身につけていたものと述べたうえで、「真風」を支えおこし「児孫」を永続させるよう求めていること、それを承け東嶺が「仏祖難難の句」を己が身に「聚帰」すると述べ、「分座」し人々に説法するようになったと記されている。このことから白隠の禅の核心が法施にあることが弟子の東嶺にも理解されており、それを仏祖以来の「真風」として継承するという意識が東嶺にも共有されていたことが窺えるだろう。

まとめ

拙論では、これまで相異なる複数の説が提示されていた白隠の実践体系について、その著作に見える関連の言葉からその大枠の構造を把握するとともに、その背景に彼自身の修行体験があったことを指摘した。

白隠が示す実践の体系とは、複数ある実践のうち自身にあった特定のものに専念することで「見性」し、その後「悟後の修行」に進むというものであり、うち「悟後の修行」は不断の公案参究により自己の悟境を練り上げる「上求菩提」と、法施により他者を導く「下化衆生」のふたつからなる。これが白隠の最大公約数的な実践体系の大枠であり、先行研究により提示されていた各種の説も、この大枠のうちに収まるものであった。

かかる白隠の実践体系のうち、その核となる三要素が「見性」「上求菩提」「下化衆生」であり、これらの背景には白隠がその生涯で三回の大悟——無字の参究により得た最初の大悟、正受のもとで別の公案に参じて得た二度目の大悟、春日神の神託により法施こそが菩提心であると悟った三度目の大悟——を得た経験があった。「見性」に導くため白隠が当初用いていた無字の公案は、24歳の白隠自身に最初の大悟をもたらしたものであり、「上求菩提」の過程で白隠が示す複数の公案は、二度目の大悟に到らせるため正受が24歳の白隠に示したものであり、「下化衆生」の要となる法施の重要性は、42歳の白隠が最後の大悟徹底を遂げた時に徹見したものであったのである。

白隠はその生涯において自ら見性を経て上求菩提と下化衆生の双方からなる悟後の修行を履践したように、後の人々にも自他ともに仏道を成じる正しき道を歩むよう求めているのである。

〈略号一覧〉

C：「禅の語録」シリーズ、筑摩書房、東京、1969-1981刊行、2016年復刊。

H：『白隠禅師法語全集』芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、1999-2002年。

K：『荊叢毒藥』芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、2015年。

N：『新編 白隠禅師年譜』芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、2016年。

O：『白隠和尚全集』白隠和尚全集編纂会編、龍吟社、1967年。

T：『大正新脩大藏経』大蔵出版、1924-34年刊行、1960-79年再刊。

Z：『卍統藏経』新文豊出版、1976年。

(引用に際し、芳澤氏の訳注に準じて平仮名と片仮名を使い分けた。)

〈参考文献〉

Miura, Isshū・Sasaki, Ruth Fuller

[1966] *Zen Dust: The History of the Koan and Koan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen*, First Zen Institute of America in Japan, Kyoto.

Watts, Alan W.

[1957] *The Way of Zen*, Pantheon Books, New York. 1962年再刊。

秋月龍珉

[1965] グリーンベルト・シリーズ70『公案——実践的禅入門』筑摩書房、東京。のち同 [1979b] [1987] [2009] として再刊。このほか1972年に『禅入門——公案三十三則』(潮文社、東京) としても再刊されるが、筆者は未見。

[1975] 『禅問答——公案絵物語』潮文社、東京。のち同 [1979c] として再刊。

[1976] SANPO BOOKS 103『禅の探求——生と死と宇宙の根本を考える』産報、東京。のち同 [1979a] に再録。ほか1979年『禅の探究』(春秋社、東京) としても再刊されているが、筆者は未見。

[1979a] 『秋月龍珉著作集 9』三一書房、東京。

[1979b] 『秋月龍珉著作集 10』三一書房、東京。

[1979c] 『秋月龍珉著作集 11』三一書房、東京。

[1982] 「白隠の「解脱」観」、仏教思想8『解脱』平楽寺書店、京都、頁609-630。

[1987] ちくま文庫『公案——実践的禪入門』筑摩書房、東京。

[2009] ちくま学芸文庫『公案——実践的禪入門』筑摩書房、東京。

朝比奈宗源

[1941] 「禪の公案」『禪』雄山閣、東京、頁1-74。

小濱聖子

[2013] 『白隠の修行観』お茶の水女子大学博士論文、東京。

[2014] 「禪浄双修の是非に関する比較思想的考察——白隠の雲棲株宏批判をとおして」『比較思想研究』41、頁106-114。

梶谷宗忍

[1968] 「公案の組織」『講座禅 第七卷 禅の古典——日本』筑摩書房、東京、頁263-270。

木村静雄

[1977] 「徳川初期における臨済禅の低迷とその打開」『禅文化研究所紀要』9、頁437-448。

齋藤孝

[2020] 『心を燃やす練習帳——不安がなくなる白隠禅師の教え』株式会社ビジネス社、東京。

柴山全慶

[1949] 「白隠禅の看話に就て」『禅の論攷——鈴木大拙博士喜寿記念論文集』岩波書店、東京、頁83-122。のち1970年『臨済の禅風』（春秋社、東京）111-150頁に再録。

鈴木大拙

[1918] 「白隠禅につきて」『禅道』100、頁10-14。のち1970年『鈴木大拙全集 第28巻』（岩波書店、東京）91-93頁、2002年『鈴木大拙全集 増補新版 第31巻』（同）95-99頁に再録。

棲梧宝岳

[1930] 『無字妙経』、高木仙蔵、東京。訓注に陸川 [1936] あり。

瀧瀬尚純

[2017] 「白隠慧鶴と愚堂東菴」『禅文化』245、頁33-48。

常盤義伸

[1990] 「白隠慧鶴の「隻手音声」を『遠羅手釜』と『洞山五位頌』とに聞く」

『禅文化研究所紀要』16、頁1-25。

西義雄

[1940] 「白隠禅師に依る日本の精神文化統一とその契機」『日本仏教の歴史と理念』明治書院、東京、頁471-521。

西村恵信

[1982] 『東嶺和尚年譜』近世禅僧伝8、思文閣出版、京都。

[1991] 「済家の風」『禅研究所紀要』18・19、頁69-86。

[1989] 「白隠禅に於ける修道体系の性格——『宗門無尽灯論』をめぐる』『日本仏教学会年報』54、頁267-281。

野口善敬

[2013] 「大慧宗杲と大悟小悟の二句」『臨済宗妙心寺派教学研究紀要』11、頁1-21。

花園大学国際禅学研究所

[2009] 『白隠禅画墨蹟』二玄社、東京。

藤吉慈海

[1970] 「『禅関策進』における禅と念仏の問題」『禅学研究』58、頁207-225。

[1972] 「禅浄双修論」『禅文化研究所紀要』4、頁89-108。

古田紹欽

[1952] 「白隠の念仏論」『大倉山論集』1、頁228-236。

真流堅一

[1972] 「白隠禅における人間形成の思想」『熊本大学教育学部紀要 第二分冊 人文科学』21、頁83-104。

柳幹康

[2015] 『永明延寿と『宗鏡録』の研究——一心による中国仏教の再編』、法蔵館、京都。

[2018] 「白隠慧鶴と『宗鏡録』」『印度学仏教学研究』67-1、頁292-286。

[2019] 「白隠慧鶴と菩提心の判」『印度学仏教学研究』68-1、頁314-307。

[2019-2020] 「白隠の言葉を読む」全12回、『花園』812-823、各頁11-13。

[2021] 「続 白隠の言葉を読む 第5回 静中の工夫と動中の工夫」、『花園』840、頁11-13。

柳田聖山

[1967] 日本の仏教 第九巻『臨済の家風』筑摩書房、東京。のち1987年『禅の時代——栄西・夢窓・大灯・白隠』(筑摩書房、東京)として再刊。

柳田聖山・モール ミッシェル

[1996] 「対談 白隠の禪」『禪文化』159、頁15-29。

芳澤勝弘

[1999] 「菩提心なければ魔道に落つ」『白隠禪師 自筆刻本集成 月報』4、頁1-3。のち2015年『蛇足に靴下』（私家版、静嘉堂、頁188-194）に再録。

[2005] 『白隠——禪画の世界』、中央公論新社、東京。のち加筆修正し2016年に角川文庫（株式会社KADOKAWA、東京）として出版。

[2008] 『白隠禪師の不思議な世界』株式会社ウェッジ、東京。

[2012] 『白隠禪画をよむ——面白うてやがて身にしむその深さ』株式会社ウェッジ、東京。

陸川薫

[1936] 『和訳略註 無字妙経』西来禅荘、長野。

（拙論はJSPS科研費（JP17H00904・20K00060・21K00060）の助成を受けたものである。）

【注】

- 1 白隠禪の公案体系の捉え方は宗門でも複数の見解があるらしく、管見の限りでも以下の諸説が見える。なお「難透」については「難透難解」「難透正眼」と記すものもあり、また「十重禁」「十重禁戒」「十重妙心」、「末後牢関」「末後の牢関」など呼称に若干の揺れが見えるが、ここでは比較しやすいよう以下のように統一・整理した。

- (A) 法身・機関・言詮・難透・向上
- (B) 法身・機関・言詮・難透・向上・末後牢関
- (C) 法身・機関・言詮・難透・向上・末後牢関・最後一訣
- (D) 法身・機関・言詮・難透・向上・五位・十重禁戒
- (E) 法身・機関・言詮・難透・向上・五位・十重禁戒・末後牢関
- (F) 法身・機関・言詮・難透・向上・五位・四料揀・十重禁戒・末後牢関・流通
- (G) 法身・機関・言詮・難透・五位・十重禁戒
- (H) 法身・機関・言詮・難透・五位・十重禁戒・末後牢関

梶谷 [1968 : 263] によれば、白隠が設けたのは (A) であり、当時の室内で用いられていたのは「五位・十重禁戒・末後牢関」を加えた (E) だという。梶谷はそれを更に拡張し新たに (F) の十階梯を定めている。その最大の特徴は最後に「流通」を加える点にある。その語義について梶谷は明確な説明をしていないが、自身が嗣^{ついで}いだ法を「将来に流布」する「伝法」の意で用いていると思しい。これは厳密には公案ではないが、「下化衆生はただちに上求菩提と相俟^{あいま}って鳥の両翼のごとく、車の両輪のごとくであると古来より言われている」ことや白隠の法嗣^{とうい}東嶺^{えんじ}円慈の『宗門無尽灯論』などに鑑み、下化衆生の重要性を示すために組み入れたものである。

梶谷が定めた階梯について秋月 [1975 : 227] [1979c : 233] は「一見識である」と評価する一方で、同 [1965 : 79] [1979b : 86] [1987 : 82] [2009 : 82] では (G) が朝比奈 [1941 : 55-56] から広まった謬説であり、正しくは「向上」を加えて (D) とすべきだと述べている。秋月 [1965 : 80] [1979b : 87-88] [1987 : 82-83] [2009 : 83] は (D) を用いた例として棲梧 [1930] を挙げるが、棲梧は十重禁戒の後に「護持附嘱」「流通法門」の両章を置いており、「流通」を置く (F) 説の先駆と見ることもできるかもしれない。ただし梶谷は棲梧に言及しておらず、ともに「流通」を最後に据えるのは偶然の可能性もある。また (G) の分類を用いるものにMiura・Sasaki [1966 : 46-76] がある。真流 [1972] が引くWatts [1957: 160-161] の説もSasakiの報告に基づくところから、(G) に相当すると理解すべきだろう。

なお秋月の説には若干の揺れがあるようである。秋月 [1975 : 222] [1979c : 228] は「白隠が「法身・機関・言詮・難透・向上」の五に開いて、最後に「五位・十重禁戒・末後牢関」を付して、体系化した」と述べ、白隠自身が (A) を立てたうえで (E) へ拡張したと読める。ところが同 [1976 : 245] [1979a : 226] では「白隠禪師とおそらくは弟子の東嶺禪師とで体系化されたいわゆる「公案体系」として (E) を挙げ、うち最後の「末後牢関」に対して「最後の一訣ともいう」と附記している。そして同 [1965 : 78-79] [1979b : 86] [1987 : 82] [2009 : 82] では、「白隠は大応の三を開いて五とした。すなわち「法身・機関・言詮・難透・向上」である。これに「最後の牢関」を加える。さらにその上に「最後の一訣」をおく室内もある」と述べ、白隠自身が立てたのは (A) のみで、(B) (C) は後代の拡張と見ているようである。

また西村 [1991 : 79] は秋月 [1965] を参照したうえで、白隠の公案体

系といわれるのは (A) であり、室内によっては (H) を用いているらしいと記している。(H) は柴山 [1949: 113-114] が採用するもので、その公案体系が所謂「悟後の修行」に相当すると述べ、その組織的な関係を図示している。それによれば「法身・機関・言詮・難透」の四種は従来の三分類を開いたもので、それを「五位・十重禁戒」により「知的体系的に反省」させ、「末後牢関」で「無功の用処を一層事的人格的に完成し、以て「悟後の修」を慎重精密に」するのだという。

公案体系の成立に関しては、白隠の手によると見るものが多いが、鈴木 [1918] は白隠の創始ではなく、その系統の間で後に成立したのもだろうと推測している。真流 [1972: 100] の分析に鑑みれば、その可能性は高いであろう。

- 2 芳澤 [1999]、花園大学国際禅学研究所 [2009: 解説編121]。
- 3 芳澤 [1999] は柳田 [1967] を批判するが、真流 [1972] の説には言及していない。小濱 [2013: 96] は真流 [1972] の説を紹介するものの、それが自説とどのような関係にあるかは論じていない。
- 4 白隠の実践体系については拙論 [2018] において、実践体系と修行体験の関係については拙論 [2019-2020] において、それぞれ述べたことがあるが、いずれも紙幅の制限上ごく簡単なものに留まっている。それに対し本論では、関連する白隠の言葉を引くことで、卑見の根拠を明示することに努めた。また拙論のいたるところで芳澤の訳注・著書等を引用していることから分かるように、本研究は芳澤が大幅に推し進めた白隠研究の成果があって始めて可能となった分析である。芳澤の研究に敬意と謝意を表す。
- 5 ただし白隠が認めるのは純一無雑な公案参究であって、坐禅の全てを認めているわけではない。たとえば白隠はその著作において、ある法語から以下の一節を引用している。「時々思ひ出して、二炷三炷の坐を打し、或は規矩よりよりを定めて、毎夜五炷六炷しゆの香たを守る。是等あるいの類きみな是れき解だ息いんの衆生もと名なく。傍かたわらより打ち見あつえたるは、如何にも殊勝あつに貴はく、自らも天晴あつ解は息はせず退屈せんせずと思ふたれど、如何にせん、只是れ命根ただ断いんへず。たとひ恁麼いんにして三さん祇劫き数ごうを歴こるも、見性これらは存たくいじなく、自け救だも不いん了もなるべし」(H14.94)。本文で後に引くように、白隠はたとえ無字に参じようと「工夫純ナラズ志念堅カラズンバ、縦イ拳シテ十年二十年ヲ経ルトモ、何ノ利益カ有ン」と述べていることに鑑みれば (H9.451)、時々思い出したように坐するのはもちろん、毎晩時間を決めて坐禅しようと、その参究が純一無雑にならない限

- り決して見性できないと考えていたことが分かる。なお公案参究の勘所である精神集中は、坐禅時のみに限定されるものではなく、一挙手一投足あらゆる時において実現されるべきものとされる。このことを強調する際に白隠は「動中の工夫」という言葉をしばしば用いている。拙文 [2021] 参照。
- 6 白隠が仏教内外の各種実践を見性に集約する点については、西 [1940] により指摘されている。
- 7 高峰原妙の三要の説は『高峰大師語録』巻上「杭州西天目山師子禅寺法語」(Z122.673a-b)、『高峰和尚禅要』「示衆」(同714a-b)に以下のように見える。「若謂著実参禅、決須具足三要。第一要、有大信根、明知此事、如靠一座須弥山。第二要、有大憤志、如遇殺父冤讐、直欲便与一刀两段。第三要、有大疑情、如暗地做了一件極事。正在欲露未露之時、十二時中、果能具此三要、管取剋日功成、不怕甕中走鼈。苟闕其一、譬如折足之鼎、終成廢器」。白隠はこの説を承け、以下のように述べている。「又云く、「参禅はすべからく三要を具すべし。一には大信根^{だいしんこん}有り、二つには大疑情^{だいぎじょう}有り、三つには大憤^{だいふん}志^し有り。若し此の一を欠かば、折足^{せつそく}の鼎^{かなえ}の如し」と。すべからく知るべし。大疑は即ち英伶^{えいれい}の衲子^{のつす}を産出するの慈母^{かんさ}、関鎖^{かんさ}は即ち純真^{じゆんしん}の古風^{こふう}を蘇活^{そかつ}するの大還丹^{たいげん}なる事を」(『八重葎』巻3、H7.110)。同様の引用例は『壁生草^{かきくさ}』巻下 (H3.248)、『寒山詩闡提記聞』巻3 (O4.283)、『息耕録開筵普説』(O2.412-413)等にも見える。
- 8 柳田は白隠が無字の公案を重視することについて、以下のように述べている。「白隠が、無字(後には隻手)を唯一の公案とするのは、自己の参究の経過に照して、見性の方法としては、これが最も理想的だと考えたからである」、「日本の禅宗で正式にこの公案をとり上げたのは、やはり白隠前後であろう。『碧巖録』は、この公案を収めず、『碧巖録』を宗門第一の書としたわが中世の禅は、あまりこの公案に関心を示していない。『無門関』を伝えた心地覚心の仮名法語には、明らかに無字について語っているが、特にこの公案をすすめていない。また、『大灯百二十則』は、第六則にこの公案を収め、中世に作られた密参帖にも、その参究の様子を伝えるけれども、『無門関』に言われるごとき、唯一絶対の公案としてではない」(柳田 [1967: 248, 245])。なお白隠の無字参究については後掲注16参照。
- 9 管窺によれば白隠は、「隻手音声」が無字など従来の「従前の指南」よりも「疑団^{ぎだん}」が「起り易^{おこやす}」いと述べるものの (H12.45)、「隻手音声」がより効率的に人々の疑団を惹起する理路については詳説していない。想像するに、お

そらくは以下のような理由によるのだろう。すなわち、無字など従来の公案は言葉を用いるものであり、白隠が当初「疑団起り易」と絶賛し(H9.494)、人々の指導に用いていた無字も、分別を差し挟む余地のあるものであった。この点は看話禪の成立当初から認識されており、その大成者の大慧宗杲(1089-1163)は無字に参じるよう士大夫に宛てた書簡において、「有無の会を作すことを得ざれ、道理の会を作すことを得ざれ」と予め注意し(『大慧普覚禪師語録』巻26「答富枢密(季申)」T47.921c)、修行僧を指導する際に白隠が講じた『無門関』(1229年)も無字について「虚無の会を作すこと莫れ、有無の会を作すこと莫れ」と述べている(K1.223-224、『無門関』第一則評唱T48.293a)。このように無字は「虚無の無である」とか「有無の無である」など一定の知的思考を巡らしうるものであった。それに対し、ぐいと片手を突き出し「隻手の音を聞け」と問答無用で修行者に迫る「隻手音声」の公案は、このような解会(知的理解)を加えることが困難である。それゆえ修行者は、余計な穿鑿を加えるという無駄な回り道をせず、疑団の現前に容易に到れることになるのだろう。なお白隠は片手を突き出す布袋や、より端的に突き出された片手のみを描いた絵を人々に与えており、そこには「伊兵衛どの、どうぞして隻手の声を聞く様にしやれよ」「かた手の声をきかねば、みなたわ事の皮だぞよ」等と書き付けられている(花園大学国際禅学研究所[2009:禅画編240-245, 485])。一切の分別を遮断すべく眼前に突き出された隻手は、言葉や概念ではなくビジュアル的に修行者に迫るものであり、白隠が下化衆生の法施に活用した禅画とも相性の良いものであった。

- 10 拙論[2019:311-310]。なお白隠は「人人本具底の真性」に「我他無し」と述べるほか(K2.198)、煩惱の根源が「我見」であると述べる際に、経証として『金剛経』(T8.749a)より「又若シ我相・人相・衆生相アラバ、即チ菩薩ニアラズ」という文言を引いている(H9.466)。つまり見得すべき本具の仏性は本来無相で自他の相はなく、それに執われているかぎり仏教の正しい実践者とは言えないということになる。
- 11 1-4-1で見た3種の引用文(『宝鑑貽照』、『八重葎』巻3、『夜船閑話』巻下)において無数の公案参究は「上求菩提」に相当すると見られるものであった。ここで引いた『壁生草』巻下と、先に引いた3種の引用文を比較すると、共通する公案が以下の通り4種ある。

・『壁生草』と先の引用文3種すべてに共通するもの：①疎山寿塔。

- ・『壁生草』と先の引用文2種（『八重葎』巻3、『夜船閑話』巻下）に共通するもの：⑤牛窓櫺、⑦三種病二種光（乾峰の三種）。
- ・『壁生草』と先の引用文1種（『八重葎』巻3）に共通するもの：②南泉遷化。
- ・『壁生草』と先の引用文1種（『夜船閑話』巻下）に共通するもの：⑫犀牛の扇子（塩官の扇子）。

なお各種公案を呼ぶ際に「法窟の爪牙」「奪命の神符」という語を用いている点でも、『壁生草』と『八重葎』巻3で共通している。

- 12 二種の菩提心、すなわち広義（上求菩提と下化衆生）と狭義（下化衆生のみ）のうち、後者の見やすい例として以下のものがある。「法施利佗の善行は貴ぶべし。一切万善行に勝れる事を菩提心と云ふ」（H5.152）、「返々も常に貴び養ひ増長すべき者は法施利済、大慈大悲の膏油なり。此外更に菩提心なし。……膏油は即ち大慈利済の菩提心なり」（H7.228）、「法施の外、菩提心無し」（K2.1073）。うち最後の言葉は白隠に参じた禅海なる僧の言葉として録されるものであるが、芳澤が指摘する通り彼は白隠が仮設した虚構の人物であり、実際には白隠の言葉である（K2.1061）。また以下に引く二例は、いずれも無数の公案参究の後に「菩提心」が開示する形になっており、「上求菩提」の後の「下化衆生」のみに相当すると考えられる。『八重葎』巻3、「初めは無字を以てし、中か頃より隻手音声兩重の関鎖を以てす。是を法窟の毒爪牙と名付け、奪命の悪神符と云ふ。若し真正の上士有て兩関乍ち透過するも、転々万重の荆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」（H7.201）。『宝鑑貽照』、「我が者裏、新到有れば、曰く、「你、却って隻手の声を聞くや」と。是れ又た一枚と鉄槌子。伊をして堅に咬み横に爛嚼せしむ。苦しみ疲れて目のあたり死すとも、総に顧みず。伎尽き詞窮まり、理も亦た窮まる。鳳、金網を離れ、鶴、籠を脱す。此に於いて、毫釐も相い許さず、転た万重の玄関鎖有り。如上の棘林透過の後、始めて彼に菩提心を教諭す」（K2.1152）。
- 13 白隠は「上求菩提」について詳細な説明をしておらず、その起点についても言及していない。可能性として考えられるのが、（1）見性の直後、あるいは（2）見性の後に複数の公案に参究して特定の悟境に達した後、の二種であろう。拙論では1-4-1で見た引用文での説かれ方——悟後の修行が上求菩提と下化衆生のふたつから成ると明言した後で、「見性」→「無数の公案参究」→「法施」という一連の流れを提示すること——、および見

性後に付与される「龍杖払子」図に描かれる龍杖と払子が上求菩提と下化衆生を象徴するという芳澤の指摘に鑑みて、(1)見性の直後から「上求菩提」が始まると見て概略図を作成した。しかしながら(2)の可能性も否定しきれないことを附言しておく。

- 14 『宝鑑貽照』において四智の説明は二箇所に見え、若干異なっている。『宝鑑貽照』は『愚堂録』の刊行を促すために急遽書かれたものであり、その原稿も後からの加筆があったことが芳澤により指摘されている(K2.1216-1217)。『宝鑑貽照』内に若干異なる二種の説明があるのは、別時に書かれた原稿を合わせたことに由るのかもしれない。いまその内容を整理すると、以下ようになる。

前半部分(K2.1083-1086)はまず(1)大円鏡智について「第八頼耶、裂破の時、胆裂け心砕けて、^{たちま}乍ち大死」した際に得られるもので、これは見性に相当すると考えられる。(2)平等性智の位置づけはやや分かりにくい、「能見所見、没蹤跡」とあり否定の側面が強いこと、その後に「上求菩提、下化衆」が悟後の修行であると説かれ、次の(3)妙觀察智が「上求菩提」に相当すること、後半部分では「隻手音声」の「音声を止める」に相当させていることから、見性の一部、ないしその深まりと考えているのであろう。(3)妙觀察智は「須らく悪毒の話に参ずべし。疎山寿塔、一株花、万丈の荆棘叢を透過して、難解難入の大事を究め、而して後、^{あまね}偏く諸経論に入って、勤めて無量の大法財を集む」とあり、無数の公案を透過した後に法財を集めることとしている。法財の蒐集は下化衆生の前提となるものであるが、いまだ法施に移行してはならず、ひとまず「上求菩提」に相当すると見ることができる。そして(4)成所作智は「^{あまね}偏く法施を行じて群生を利す」とあり、「下化衆生」のみに当たる。

後半部分(K2.1141-1142)はまず(1)大円鏡智に「隻手の声を聞かしむ」と、それに附随する「穿鑿」を配当している。つづく(2)平等性智には「一切の音声をして止めしむ」と、それに附随する「穿鑿」が配当されている。「隻手の声を聞かしむ」と「一切の音声をして止めしむ」は二つで「隻手音声」の公案を形成するものであり、このことから(1)大円鏡智と(2)平等性智が「隻手音声」により見性にいたる過程と理解されていることが分かる。(3)妙觀察智については「数段の因縁を疑わしむ、最初正受が授与せるが如くす。疎山寿塔、牛窓櫺、南泉遷化、一株花、従頭一一透過」した後に得られるものとだと述べるので、「上求菩提」のみに相当することは明らか

である。(4) 成所作智については、「広く法財を^{あつ}聚め法施を行じて、^{あまね}普く多少の群生を利済し、上求下化の正因を修せよ。貴^{たつと}ぶ可し、彼の^{たつと}上求下化。……大機円応妙無方、之れを名づけて成所作智と為す」とあり、法財の蒐集から法施（下化衆生）に進み、そのなかで上求・下化の双方を行なうとある。

このように一冊の書物として出版された『宝鑑貽照』において、四智に関して若干異なる二種の説明が並存している。(1)(2)に関しては矛盾とまではいえないが、法施を(3)と(4)のいずれに配するか、(4)の下化について上求を含めるか否かの二点で、明らかに異なっている。このような相違は白隠にとって恐らくは取るに足らないものであり、彼が精緻な修行体系の構築にあまり関心が無かった様子がうかがわれる。

- 15 分かちがたく結びつく「上求菩提」と「下化衆生」の有機的な関係は、白隠が最も重視する「法施」に焦点を絞ると、以下のように説明できる。白隠の理解に即せば、法施以外に救われる道はない。なぜなら利他の法施に邁進することによって始めて、迷いの元凶である我見・我執を除くことができるからである。もし法施を行なわないのであれば、それは「他人はいつでもよい」「自分さえ救われればよい」と考えている証拠であり、とりもなおさず我見・我執が残っているということに他ならない。それゆえ、他人を救えないどころか自分も魔道に墜ちて苦しむこととなる。それを回避するためには一瞬たりとも弛むことなく法施に励む必要があり、その法施を行なうために必要となる二種の力——施す法を正しく理解する力と、それを施す相手の機根を見抜く力——を養うためには、無数の公案参究により己が悟境を練り上げなければならない。また相手の機根に応じて教えを説くためには、様々な法財を無数に集める必要があり、その過程で目にする難解な経文などはみな自己に新たな悟りをもたらす公案となる。たとえば白隠は『維摩経』や『華嚴経』の文言に疑念をいだき、そのことに思いを凝らしているうちに定中で省覚・発明し、無量の歓喜を得ている。このように法施のために法財を蒐集するなかで自ずと己の悟境が高まり、己が悟境の高まりにつれて法施もより適切に行えるようになり、更にその法施によって我見を除き自身の悟境を高めることができる。このように上求菩提（悟境の向上）と下化衆生（法施）のサイクルを永遠に回し続けていくことこそが、白隠にとって、自他ともに救われる唯一の道なのであった。

思うに白隠禪の中核は以下の二点——(1)一瞬でも利他を欠けば自利

も崩壊するという緊張感、および(2)その利他とは法施に他ならぬと思
い定めること——に求められるだろう。(1)自利の完成のためには、迷い
の元凶である我見・我欲を断たねばならず、そのためには利他の実践を欠
くことはできない。また(2)輪廻を前提とする仏教徒にとって、救済と
は輪廻からの解脱に他ならず、それは仏教の実践によって始めて可能と
なるので、法施(仏の教法を施すこと)こそが真の意味で他者を救済する利
他となる。このような理解のもと、自他の救済のために一瞬たりとも懈怠
することなく法施を行なうという緊張感をともなった実践のあり方は、白
隠に特徴的なものである。そして白隠はこれを単なる理念として語ったの
ではなく、自身も急き立てられるかのように法施の道に邁進した。その結果、
膨大な著作・墨跡・禅画が残されたことは、周知の通りである。

- 16 白隠が無字の公案で悟ったことは自身が言及する通りであるが、その無字
の公案を誰が白隠に授けたのか、あるいは白隠が自身の判断で参究するよ
うになったのかは目下不明である。ただおそらくは、白隠が『禅関策進』
に記される無字を目にし、それに自ら参じるようになったものと思しい。
このように想像する理由は、以下の四つである。

第一に、白隠に無字を授けた人物が見当たらないことである。均首座から
素読を習った(N26, 493)、性山祖竺が「三顧の摩を忘るること莫かれ」
と教誨した(N28, 494)、のち随侍した息道が世務に疎い白隠にそのことを
自覚するよう指導した(N30, 495)、その後^{ばおう}に師事した馬翁のもとで詩文を
学んだ(N39, 498)などの記事が白隠の年譜に見えるが、誰かが白隠に無字
を授け参究させたという話は見えない。

第二に、『禅関策進』に出会う前に白隠が無字に参究した形跡が見えない
ことである。白隠は出家前12歳で観音経を暗誦して毎日唱え(N22, 490)、
13歳で巨石に観音像を刻み、その前で坐禅して経を唱え(N25, 492)、15歳
で出家した後は「益^{ます}ます精神を奮い、日夜に誦経し作礼」し(N29, 494-
495)、19歳の時には文字禅に拘泥する他の雲水を横目に自身は礼誦(礼拝・
誦経)に励み(N35, 497-498)、19歳で禅にも仏教に失望した後は文筆を研
いだと記されるのみで(N36, 497-498)、無字の公案に参究したという記事
は管見のかぎり見えない。

第三に、『禅関策進』と無字の参究を結び付けて説く記事が見えること
である。年譜の『草稿』二稿によれば、白隠が20歳で『禅関策進』に出会っ
た後、23歳の時に福山から岡山への「行程、深く策進三昧に入る。狗子仏

性の話に参ず。……一卓一挙、長途、無の字を失せずして行く」(N51-53, 505-506)、24歳の最初の悟の直前には「策進を以て善知識と為して、日夜研究すること累日」(N62, 510) だったという。「策進三昧」「策進を以て善知識と為す」という表現から、白隠が無字を『禅関策進』という善知識が教えてくれたものとして参究していたらしいことが推測できる。

第四に、その『禅関策進』中に無字の公案が記されていることである。白隠が感銘を受けた慈明引錐の一段には無字の公案が見えないものの(T48.1105b, C19.153)、その冒頭に収められる「筠州黄檗運禪師示衆」には次のように記されている。「若し是れ丈夫の漢ならば、箇の公案を看よ。「僧、趙州に問う、『狗子に還た仏性有り也無』と。州云く『無』と。但だ二六時中、箇の無字を看よ。昼も参じ夜も参じ、行住坐臥、著衣吃飯の処、屙屎放尿の処、心心相い顧み、猛く精彩を著け、箇の無字を守れ。日久しく歳深うして、一片と打成らば、忽然と心華頓に発し、仏祖の機を悟らん。便ち天下の老和尚の舌頭に瞞されず。便ち会く大口を開かん」(T48.1098a-b, C19.25)。このほか無字を勧めるものに「楚石琦禪師示衆」(T48.1104a, C19.128)、「天真毒峰善禪師示衆」(T48.1104b, C19.136)、および、無字に参じた後は他の公案に乗り換えることなく、そのまま無字に参じ続けよと教誨する「高麗普濟禪師答李相国書」が録されている(T48.1104a, C19.131)。ただその一方で、無字に参じた後に、別の公案に参じたという話も「蒙山異禪師示衆」(T48.1099a-c, C19.51)、「袁州雪巖欽禪師普説」(T48.1100a-b, C19.66)、「天目高峰妙禪師示衆」(T48.1100c-1101a, C19.76)、「汝州香山無聞聡禪師普説」(T48.1102b-c, C19.102-103) などに見える。

なお白隠の年譜の編纂状況について附言すると、以下の通りである。まず白隠が1757年73歳頃に資料を東嶺に渡して年譜の作成を命じた。東嶺は草稿を編み、後にそれを弟子の大観文殊に渡して刊行を命じ、大観はそれに補訂を加え1820年に龍沢寺から刊行した。今日、当時刊行された刊本のほか、そのもととなった東嶺の自筆本が残っており、自筆本には東嶺・大観のものと思いき朱注・添削が書き込まれているほか、あちこちに別紙が添付されており、そこには東嶺ではない者(おそらくは大観)が整理した記事が記されている。芳澤は東嶺の自筆本を『草稿』初稿、添付された別紙部分を『草稿』二稿とし、刊本および関連する白隠の自著、さらには白隠が生きた時代の世相を詳しく伝える原土屋家文書「見聞・覚え記」を参

照しながら、詳細な訳注を作成し、拙論もそれに多くを依っている（拙論では略号Nで参照している）。上に挙げた四つの理由のうち第三は、『草稿』二稿に記されるもので、刊本では削除されている。このことから、白隠の顕彰のために創作された説ではなく、実際の状況を伝える可能性が高いものと考えられる。

以上の四点から白隠は『禅関策進』を紐解き、そこで目にした無字に自ら参じるようになったのではないかと想像する。もしそうであるなら『禅関策進』は、仏教・禅宗に絶望し自暴自棄になっていた白隠を正しい実践に導いただけでなく、彼に最初の大悟をもたらし、また後に白隠が人々の接化にも用いるようになる無字の公案を彼に与えた、極めて重要な書物であったことになるだろう。

- 17 見性・上求菩提・下化衆生はいずれも白隠の実践体系において欠くべからざる三要素であるが、白隠は別の角度からも正しい実践について以下のように述べている。「見性、教を抛つ、片輪轂、教、見性を欠く、解語の鸚」(K1.274)。「見性」のみで「教」を欠くのであれば、一方が欠けた車輪のように先に進むことができず、「教」のみで「見性」を欠くのであれば、わけもわからず人の話を真似るオウムのようなものだという。うち「教」は下化衆生（衆生の教化）のために蒐集し施すべきものであり、そのために必要となる法理と機根を見抜く力は上求菩提により養われるものであった。
- 18 『八重葎』巻3によれば正受は「悟後の修行」として（1）「正念工夫、相続不断」と（2）「四弘の誓願輪」の二つを白隠に授けたという（H7.179-180）。白隠は前者のうち「正念」は「心清浄」（H13.243）、「工夫」は「自己本有ノ有様ヲ指ス事ナリ」（H9.268）と述べている。このことから、「正念工夫」とは、雑念が生じる以前の本来の清らかな心を指し、それを間断なく保ちつづけることが「正念工夫、相続不断」だと考えられる。その実践法について白隠は、「正念工夫ト云フゾトナラバ、咳唾掉臂、動靜云為、吉凶榮辱、得失是非、束ネテ一則ノ話頭ト為シテ、臍輪氣海丹田ノ下ニ鉄石ノ如クニ突き居へ、……専ラ仁恕ノ心アルベシ」（H9.265）、「大恵禅師曰ク、「那時カ是レ打失ノ処、那時カ是レ不打失ノ処ト、一切處ニ於イテ是ノ如ク點檢セヨ」ト。是レハ是従上ノ諸聖正念工夫親切ノ様子ナリ」と述べており（H9.328）、全てを話頭（公案）として専心参究し、それにより妄念を断つことだと解している。したがってこれは、上求菩提に相当するだろう。一方、後者の（2）「四弘の誓願輪」とは、四弘誓願の四項目「（1）衆生無辺誓

願度、(2) 煩惱無尽誓願断、(3) 法門無量誓願学、(4) 仏道無上誓願成」を、「(3) 法門を学んで法財を集め、(1) 集めた法財を衆生に施して (= 法施) 救済し、(2) その過程で己の煩惱を断ち、(4) 仏道の完成に到る」という順番で行なうことであり (H7.180-182)、(1) 法施という下化衆生の要素と、(2) 己の煩惱を断つ上求菩提の要素の双方が入っている。ただし芳澤が夙に指摘する通り、この正受老人の教諭には「白隠自身の考えを述べたものと思われるところも多く、どこまでが正受老人の教えであるのか、判別するのが困難なところもある」(N79)。例えば法施の重要性は、白隠が最後の大悟徹底で気づいたと自ら述べることであり、(2) 「四弘の誓願輪」の説は白隠が後に正受に仮託したもの、あるいは正受が同様のことを述べたにせよ、その真意を白隠が悟ったのは後年のことであった、ということになる。なお白隠が四弘誓願の順番を入れ替えて説くことも、夙に芳澤 [2005: 263-266] [2008: 40-41] [2012: 13-16] により指摘されている。

- 19 『華嚴経』の言葉とは、『臨濟録』示衆に引かれる「^{ただ}祇だ阿修羅と天帝釈と戦えるが如きは、戦い敗れ、八万四千の眷属を領して^{くわうしこうちゆう}藕糸孔中^{かく}に入って蔵る」であり (T47.500a、T9.439b)、うち「藕糸孔」について白隠は「大いに怪しむこと久し」だったが、「近頃、定中に忽爾として此の事を省覚して、歓喜に堪えず」という体験を得た。その際に白隠は「藕糸孔」とは「心識微細の流注、難断の思惑」のことだと気づいたのだという (K1.703-707)。また『維摩経』の言葉は「三十六恒河沙の国を^{わた}度^{わた}って、世界有り、須弥相と名づく」であり (T14.546b)、これについても白隠は「近頃、定中に忽然として経中微妙の玄蹟を発明す。煥然として現前す。歓喜無量」という体験を得た。その際に「三十六」とは「八識田中の三細と六塵を指」し、「度」は「度脱の義」であると気づいたのだという (K1.717-722)。なお白隠は「^{じゆうりきじようこ}十力調御 (= 釈尊) の説、初め^{ろうや おん}鹿野苑より^{バツダイが}終り跋提河^{まで}に到る迄、一句々総に^{これ}是法窟の毒爪牙、一字々全く^{これ}是奪命の悪神符」と述べており、経文の一字一句はみな例外なく、参究すべき公案 (= 法窟の毒爪牙、奪命の悪神符) と捉えていたことが分かる (H7.114-115)。
- 20 「四弘の輪」とは四弘誓願のことであり、白隠はその順番を組み替え、悟後の修行の実践として説明している (前掲注18参照)。悟後の修行の重点は本文で見たとおり下化衆生の法施にある。
- 21 『禪関策進』(1600年開板)は万曆三高僧のひとり雲棲株宏 (1532-1615) の

編で、その墓銘によれば本書は「禪淨双修の一心を出でざることを明かすために編まれたものであった（拙著 [2015: 343]）。日本では1656年に初めて刊行され、のち1762年に白隠の法嗣の東嶺により再刊されている。その跋文によれば白隠は、本書中の念仏については「一斉に削り去って可なり」と述べ、念仏を捨象し専ら禪の書として読むよう主張していたという（藤吉 [1970]）。なお雲棲の「禪淨双修」の立場は、特定の実践に専念するよう説く白隠と相容れないものであり、白隠は雲棲を「見性眼暗ク、參玄力ラ乏シ」等と批判している（H2.121; 9.496, O2.402）。白隠の雲棲批判、および念仏に対する理解については、西 [1940]・古田 [1952]・藤吉 [1972]・小濱 [2014] 等の研究がある。

- 22 先に述べた幾つかの体験——五位の秘奥を悟ったこと、「正念工夫、相続不絶」が身についたこと、雪竇の頌や『華嚴経』『維摩経』の文言の真意に気づいたこと——は、白隠にとって悟りの体験として認識されていたことであろう。五位の秘奥、および『華嚴経』の文言の真意に気づいた際の嬉しさを白隠は「歓喜に堪えず」と表現し（K1.606, 703）、『維摩経』の真意を得た際は「歓喜無量」だったと述べている（同717）。この形容は白隠が大悟の喜びを記す際に用いるものと同じであり、本文でも記したように白隠は大悟の数を述べる際に「大歓喜を得る者大凡六七回」「大歓喜を得る者、大凡十餘度」と記していた（H3.316; 4.150, O3.244）。

五位の秘奥や頌・経文の真意に気づいたことが白隠にとって悟りの体験であったとすれば、ここから上求菩提と下化衆生の相補性について以下のことを新たに指摘することができる。すなわち、下化衆生の法施を行なうにあたっては無数の法を広く集めることが必須であり、その際には当然ながら理解に苦しむ文言を目にすることもある。おそらく白隠もそのような経緯で頌や経文に疑念をいだき、それに参究することでその真意を悟るという上求菩提の悟りの一つを得たのだと考えられる。また五位は人々を指導する実践体系の構築と密接な関係があり、その認識を改めたのも人々をより効率的に指導するために「隻手音声」の公案を創出したとことが、その契機のひとつであった。したがって五位の秘奥を悟るという上求菩提の体験を得たのも、白隠が下化衆生に邁進した結果であったといえる。以上の推測が正しければ、下化衆生のために法を集める過程で目にした難解な文言が新たな参究の対象となること、下化衆生を行なううえで人々に実践させる修行法およびその体系に絶えず改良を加えることが、おのずと上求

菩提（自身に新たな悟りをもたらすこと）につながるのだと言えよう。

なお木村 [1977 : 446] は愚堂東寔^{くどうとうしよく} (1577-1661) が二度の大悟 (29歳の見性と31歳の悟徹) を得たとされることに注目し、それが「白隠禅の祖型」であると主張している。「愚堂東寔—至道無難—道鏡慧端—白隠」というように愚堂の法は白隠に受け継がれ、白隠は愚堂をとりわけ尊崇していた (瀧瀬 [2017])。しかしながら、仮に木村の言う通り愚堂が「白隠禅の祖型」であったとしても、白隠禅の全てがその「祖型」に回収されないことには注意が必要であろう。白隠の大悟は二回のみならず、また白隠にとってとりわけ重要な42歳の悟徹の直接の契機となったのは、愚堂の教えではなく、春日神の神託であった。

また研究書ではないものの目下白隠に関する最新の書物と思しき齋藤 [2020 : 81-82] は、悟りは一回のみと考えていると思しく、「白隠は修行を続けるなか、何度も「悟りを開いた！」と思う瞬間がやってきますが、その都度、偉いお坊さんに「違う」と指摘されたり、それほどではないと自ら思い直したりするなど試行錯誤を繰り返します。なかでも、24歳のときに会った正受老人には、いまなら“パワハラ”といわれてもおかしくないような厳しい修行を課せられました。……42歳のある晩、庭でコオロギが鳴くのを聞き、はじめて完全に悟りの境地を体験した」と述べている。だが本文で述べた通り白隠は、自身が悟り・小悟を複数回得たと理解していた。なお齋藤は、白隠が悟りと思える体験を何度も得た「都度、偉いお坊さんに「違う」と指摘された」と言い、そのうちのひとりとして正受を挙げているようだが、管見の限り正受以外に白隠の悟りを「違う」と指摘した高僧は見当たらない。

- 23 ほぼ同じ内容が『龍沢創建東嶺慈老和尚年譜』29歳の条にも見える (西村 [1982 : 137]、O1.296-297)。伝法の衣が法施 (『碧巖録』や諸経論の講義) と結び付けられている点、「真風」を支えおこし「児孫」を永続させるよう白隠が東嶺に求める点、それを承け東嶺が「仏祖難難の句」を己が身に「聚婦」すると述べた点、またその台詞にいたるまでよく一致するが、ここでは表記が簡潔な「東嶺和尚略行由」を引用した。なお東嶺の年譜は、その弟子の大観文珠^{だいかんもんじゆ} (1766-1842) の自筆草稿と、寛政11年 (1799) 跋刊の刊本がある。うち前者に訓注を附したものが西村 [1982] であり、後者は本文が『白隠和尚全集』に収録されている (O1. 267-368)。なお大観の草稿と、西村 [1982]・『白隠和尚全集』が収める本文とを校合した電子テキストが、

花園大学国際禅学研究所のホームページにおいて公開されている (http://iriz.hanazono.ac.jp/frame/data_f00d5_011.html、2021年11月20日閲覧)。