

修行における生と死の問題

— 白隠禅師の場合 —

アンナ・ルツジェリ

(立命館大学・常勤講師)

(和文要旨)

禅の修行において「生死」の問題は非常に重要である。小論では、禅宗で「大死」と呼ばれる自己の「転換点」を、徳川時代の日本臨済宗の代表的な禅者である白隠慧鶴(1685-1769)の言説を通して、その性質を明らかにするものである。禅の伝統に従う白隠の思想を通して、「大死」という自己の「死」が具体的にどのような転換であるのか、肉体的な死とどのように関係しているのか、この転換によってどのような結果が生じるのか、そしてこの自己の転換において身体がどのような役割を持つのか、という問題点について考察を試みた。

まず白隠の生涯を分類して、「大死」が白隠の生涯のどの時期に当たるのかを検討し、そして様々な白隠の説示を挙げながら、具体的にこの自覚的な転換を分析した。特に白隠は、多くの仏教教学の中から唯識論による八識と四智の転換(「てんじきとくち転識得智」)を重用していると思われる。それは白隠にとって簡便な方法論であったからと考えられる。

最後に白隠が様々な書物の中で何度も強調する、瞑想時の呼吸にとって重要な身体の部位である「気海丹田」または「臍下丹田」の働きについても検討を加えた。それは肉体の元気の源のようなものであるが、「正しい修行」によってこの「内丹」を作ることは、肉体の調節に留まらず、直接自己の自覚にも繋がっていると考えられる。これによって自己の自覚と共に「身体の自覚」の重要性が明らかになる。筆者は自己の自覚と「不二一如」であるこの身体の自覚は世界における新たな倫理を生み出すために、不可欠なエレメントであり、今後より注目されるべきものであると考える。そして白隠の思想の中心である「四弘誓願」の実践すなわち「菩提心」の働きは新たな倫理の特徴を明らかにすると思われる。

(SUMMARY)

The problem of “life and death” is very important in Zen practice. In this paper, we analyze the turning point of the self, called in Zen the Great Death. We tried to make the essence of this problem clear, using the explanations of Hakuin Ekaku (1685-1768), a Zen Master of Rinzai Line of Zen who lived in the Tokugawa period.

According to Hakuin, the experience of the Great Death, or the death of self, is necessary to obtain liberation from what in Buddhism is considered the chain of the transient and delusive realms. With this purpose, Hakuin insists on the necessity of a “correct practice” under a “true teacher”, and he also uses the theory of the “Consciousness-only” to describe the change in consciousness accompanying the Great Death. This is represented by the shift of eight consciousnesses into the four wisdoms.

Finally, according to Hakuin’s explanations that emphasize the internal part of the human body called *kikai tanden*, we deduced that this corporal element is directly linked to the self and its awakening. In this sense, we understood that for creating new ethics, not only self awakening is necessary, but also “body awakening”.

1、はじめに

人は誰もが現在生きている。自らがいつか死に至るということは理解できる。それは、通常他者に生じる現象としてのみしか認識することが出来ないが、しかし、自らによっては死の体験が不可能であるが故に、却って死の恐怖は実際に自らが死に至るまで人を苛み続けるのである。そして、そのような不安や恐怖は自己の本質に対して無知であるために生じるのである。

一人は生死的な存在である。特に禅では人間存在を徹底して生死的な存在として捉える。唐代の禅者六祖慧能ぜんしゃろくそえのう（638-713）は次のように説く。

五祖ごにん（弘忍）はある日、諸々の弟子達を集めて次のように言った、「全員ここに集まれ。私はいつも君達にこう言っている、『世の人々にとって、生死のことこそが重要なのだ』

と。君達は一日中供養し、ただ功德を求めるばかりで、生死の苦惱（という肝心な問題）から出でようとはしない」¹。

ここで五祖が表明する「生死事大」とは、禪者にとって「生死」の問題こそが究明すべき最大の課題なのだ、ということである。

仏教では人間の生涯を「生老病死」という四段階に分類するが、生死はその最初と最後の段階（生きることと死ぬこと）を表すのみではなく、梵語では samsara とされるような、有情（生き物）が三界六道に流転すること（生死輪廻）をも示す。それはすなわち有情が生と死を繰り返すことで迷妄の世界に流転し続けることであり、仏教者はこのような迷妄の世界である生死輪廻を超越し、涅槃を求めるのである。

一般に、この「生死」と「涅槃」は対立した概念として捉えられるが、しかしこれらは本来一如であり、互いに不可欠で相互的な関係である。

例えば日本の曹洞宗の開祖である道元希玄（^{どうげんきげん}1200-1253）は、『正法眼蔵』の「生死」の章に「生死の中に仏あれば、生死なし、生死の中に仏なければ、生死にまどはず」（『道元禪師全集』2-p. 528）²と述べて生死と涅槃の関係が相互的なものであると説いている。仏教では、衆生を本来「仏」とであると定義するものの、しかし「仏」とは自覚した者の意味であり、無自覚な状態の衆生を「仏」とは呼ばない。仏教の修行はこの自覚されるべき「仏」の本質、つまり「仏性」を自覚するための実践的過程である。とりわけ禅は、精密な哲学的体系から離れ、端的に「仏性」を自覚することを目指し、実践を重視する。禅のテキストの中では「生死」は衆生の無自覚の状態を指し、これに反して「仏」は衆生の自覚の状態（涅槃）を意味する。それらは不二一如でありながら、一方で生死から涅槃へは「悟」という「転換点」を通過せねば到達しないという直線的な関係も持つ。

小論では、禅宗で「大死」と呼ばれるこの「転換点」を、徳川時代の日本臨済宗の代表的な禪者である白隠慧鶴（1685-1768）の言説を通してその性質と体系を明らかにしたい。そして、それによって新たな倫理の可能性について考察を試みたい。

2. 白隠禅の生死超越の構造 — 大死一番と肉体的な死について —

白隠の生死観について考える場合に重要となる白隠の生涯について、まずはまとめた。

「慧鶴」というのは白隠の諱であって、別にこくりん 鶴林、せんだいおう 闍提翁、さらじゅかろうのう 沙羅樹下老納などと号される。白隠は霊元天皇の貞享二年（1685）十二月二十五日に、東海道、原宿の駅長、長沢

家の乗心宗彝ひんしんそういを父とし、日善にちぜん妙遵みょうじゆんを母として（両名共に法名）、三男二女の兄弟の末子として生をうける。幼名を岩次郎といった。白隠の生涯については『壁生草』・『龍沢開祖神機独妙禅師年譜』(『白隠年譜』)の二冊が詳しい。この二書によって、便宜上白隠の生涯を六段階に分類すると以下の通りとなる。

- (1) [諸行無常への気づき・大疑] 五歳の時、海辺に遊んで、浮き雲の出没して限りないさまを見ることによって、「いかさま変わるものだ(如箇状奇怪者哉)」と世の無常を感じ、また十一歳の時、母親に連れられて宿内の昌源経寺に於て日巖上人まかしかんが『摩訶止観』を講じるのを聞き、その中で勸善懲悪、地獄の苦患を説くのを聞いて死の恐怖を感じる。
- (2) [出家] 十五歳の時、自らの動機そくどうふえきで出家し、近隣の松蔭寺の住持、単嶺祖伝たんれいそでん(?-1701)の門に入り、更に沼津大聖寺の息道普益せきどうふえき(?-1711)にも指導を請う。
- (3) [修行期] 十九歳の春、息道のもとを辞し、清水禅巖寺の衆寮に至って、千英和尚せんえいの『江湖風月集』の講義を聴き、「巖頭渡子がんとうとす」の話頭がんとうぜんかつに至って、巖頭全歳がんとうぜんかつ(828-887)の死について深い疑問を感じる。二十歳の春、美濃の瑞雲寺まおうの馬翁まおう(1629-1711)に師事する。その下で『禅関策進』という修行の心得を説いた書に出逢い、自らの股に錐を刺して眠気を払って坐禅をつづけた石霜楚圓せきそうそえん(986-1039)の逸話に感激し、以後『禅関策進』を座右の書とする。その二十一歳から行脚を始め、桐戸の保福寺いじらの南禅和尚いじら、伊自良の東光寺の大巧和尚、若狭小浜の常高寺の万里和尚の講義を受ける。
- (4) [大死・大悟] 二十四歳の春、越後高田、英巖寺えいがんじを訪れ性鉄せいいてつ(生鉄)和尚に参じ、ある日暁の鐘を聞いて悟りを開く。その後、信州飯山しょうじゅあんの正受庵どうきょうえたんの道鏡慧端どうきょうえたん(1642-1721)に参じて自らの境涯を徹底して否定され、慧端の下で八ヶ月間にわたる厳しい修行に努める。やがて慧端の下での修行を全うし、三十二歳、病に罹った父親の遺命によって松蔭寺しょういんじに入寺する。四十二歳、松蔭寺住持期に『法華経』を読み、卷三「譬喩品」に至った時、コオロギの鳴くのを聞いて大悟し、従前の見解の非を知る。
- (5) [悟後の修行・利他行] 大悟して後、弟子・庶民への布教に邁進し、布教に努める。
- (6) [肉体的死] 八十四歳、十二月十一日の早暁、遷化。

上記した白隠の生涯に見る禅者としての成長の過程、つまり、無常を知り「死の可能性」を自覚し、それによって宗教的生に目覚め、修行に励み、やがて悟りを得て利他行に従事して肉体的死に至る、という段階は、概ね他の禅者にも共通する過程であると思われる。

因みに白隠の高弟の一人であり、『白隠年譜』を編んだ東嶺円慈^{とうれいえんじ} (1721-1792) は、以上の分類を更に大きく二段階に分け、(1)～(4)までの悟りを求めて出家して修行し、大悟するまでの時期を「因行格」^{いんぎょうかく}とし、(5)・(6)の利他行を実践してやがて死に至るまでの時期を「果行格」^{かぎょうかく}とする。前半期はいわば自らの修行と悟りのための時期、後半期は利他行のための時期と言えよう。東嶺の分類によってもわかるように、禅者にとって「大悟」がいかに重要であるかが理解出来よう。先にも述べたように、自らが悟り、生死の一大事を克服しなければ利他行に励むことなど不可能である。つまり、禅者にとって、大悟の瞬間こそがターニングポイントなのである。

しかし、その大悟に至るためには、上記した過程を必ず通過せねばならない。このことを順を追って説明したいが、この内、特に重要なのは(1)の「諸行無常への気づき・大疑」と(4)「大死・大悟」である。

(1)の「諸行無常への気づき・大疑」について考える場合、白隠十一歳の時の以下の経験が非常に重要である。

ある日、(白隠は)母と一緒に村の昌源経寺^{にちごんしょうにん}に行った。そこで窪金の日巖上人が『摩訶止観』を講義して、天罰について説明をし、地獄の様子を説いた。師(白隠)はこれを聞いて身の毛がよだつ思いをした。そして心中窃かに、「私は普段(虫や動物の)殺害を好み暴悪をほしいままに過ごしている。このようなことでは永劫の苦しみから身を避けることなど出来る筈もない」と思った。そこで全身が恐怖に打ち震え、いかんともし難くなった。後日、母と風呂に入った。そこで下男に薪を加えさせたところ、風呂の釜がしきりに鳴り、炎がほとぼしり散った。その肌をつく熱気たるや、まるで入り乱れて飛び来る矢を受けるが如きであった。そこで(白隠は)たちまちこれが地獄の報いであると思い起こして、大声を上げて号泣した³。

ここで、白隠は地獄を激しく怖れていることが知れる。白隠にとって地獄への恐怖は自らの「死」への恐怖に他ならない。つまり、白隠は地獄への恐怖から自らもまた死すべき存在であることを自覚するのである。

しかし、その段階では死の存在は可能性としての死、つまり真の死の自覚には至っておらず、未だ「知」の段階であったとも言えよう。

一体、禅では「知」を「門より入る者は是れ家珍に非ず」と述べて、真に自らの問題とされていないとして排斥するのであるが、それもまた、一旦真に「知」で得た内容を自ら

の問題として全身心的に自覚するに至れば、それはすでに「家珍」となって肯定すべきものに転ずる。

つまり、人は通常 (a)「知」を受け入れる自己と、(b)「知」を自覚する自己、とに分離して生きているのである。そして禅では、その (a) 自己を (b) 自己が「見る」という作業を通して、やがて (a) (b) が一体となって自己が「無化」⁴ することによって大悟に至るのである。

白隠はこのような「自己の無化」について、次のように述べる。

若い衆や、死ぬがいやなら、今死にやれ、一とたび死ねば、もう死なぬぞや⁵。

ここで白隠が述べる「今死にやれ」という言葉は決して自殺の意味ではなく「生きながら死ぬ」ということ、つまり肉体的な死ではなく、精神的な意味での「自己」の死である。

「見る自己」と「見られる自己」が未だ分離している状態では自己は相対 (relative) 的自己であるとも言い換えられ、また「見る自己」と「見られる自己」が無化する状態を、絶対 (absolute) 的自己とも言い換えられる。そして、相対から絶対への転換のためには、自己が関係するあらゆる対象を一旦捨て去ることが必要である。このあらゆる対象とは、すなわち「存在」そのものであると言えようが、その対象となる「存在」は、実は自らが認識する概念でしか無く、そのような虚妄的な存在の本質を自覚することが仏教的に言えば「空」、哲学的に言えば「絶対無」の自覚なのである。以上のことを概念のレベルではなく、体験として実現することが「大死」なのである。

上記したような禅の「死」の理解に対し、西洋的に考えれば、「死」は否定的な (negative) 意味でのみ捉えられる。キリスト教では、死とは魂が肉体から離れることであり、それによって魂は聖霊のレベルにおいて神に戻ると考えられる。また宗教的でない立場から見れば、死は全ての終り、肉体的存在もない、意識も自覚もない領域である。どちらにしても、死は必ず肉体的な体験に結びついているのである。白隠もまたこのような死について次のように説明する。

死と言っても、病死、横死、節死、自死、頓死、などいろいろあるが、いずれにしても、死んだ最初の時は、しばらく阿頼耶識、すなわち心の最深部にある根本意識のところに戻りだけだ。そこでは、認識する我 (能見) もなければ認識させる世界 (所見) もない。そこは一面の闇のようなものであり、夢の中にいるようなものであろう。だから、これを無分別識ともいうのだ⁶。

ここで白隠の述べる「死」とは、心の自覚を得ることができず、仏教的に言えば生死の輪廻から離れることができない状態のことである。ところが、白隠の示す禅的な「大死」は、「生きながら死んで働く」⁷ものである。このことを白隠は「何事も、皆打捨て、死んで見よ」⁸と表現するが、それは自らに關係するあらゆる対象を否定することである。しかし、これらを捨て去り、「大死」に到ることは決して容易なことではない。

白隠はこの「生きながら死ぬ」という大死について、次のように例える。

真実見性した優れた者でなければそのところは簡単には分らないのであろう。真の無我に契当しようと思うならば、何と言っても、まず懸崖けんがいに手を撒さつして絶後に再び蘇らねばならぬ。(中略) 懸崖に手を撒するとはどういうことか。誰も踏み入らぬ山中で道に迷い、底のないような高い断崖に出た。絶壁にはすべりやすい苔が生え、足の踏み場もない。進むことも退くこともできぬ。ただ頼むところはわずかに生えているくずかずら 蔦葛。これにすがって、ようやくしばらく命が助かった。しかし、手を離せば、たちまち真逆さまである⁹。

ここで白隠が述べる「懸崖に手を撒する」という言葉は、崖につかまっている手を放すことであるが、それは大変に恐ろしいことである。つまり、それは徹底した不安を表した譬喩である。このような存在そのものに対する不安が「大疑」であり、そして、白隠はそのような大疑を超えて更にその先に向かって進んで行かねばならないことを主張するのである¹⁰。

ところが真の修行者ならば、大死一番によって、「命根を截断するところ(から)…絶後に再び蘇る」¹¹ことになり、「その死にきったところから、今度は豁然として息を吹き返すならば、その当人でなければ分からぬ大歡喜を味わう」¹²ということになるのである。このような境地は、先の白隠の生涯の(4)に当る。そして、この大疑、大死、大歡喜の行程のもととなるのは、「菩提心」という衆生救済を目指す根本的な自己が本来的にあるかどうかということ、さらに、「大疑、大死、大歡喜」は、白隠の自己の自覚における過程の順序のようなものでありながら、その一方で同時に働くものでもあるのであるということには注意せねばならない。つまり、順序のようなものとして見えるが、非時間的な瞬間すなわち時間と永遠が出合う領域に行うものとして考えられる。

また時間論的な視点から考えれば、「見る自己」は時間的(過去・現在・未来)であると言える。特に唯識の説明を使用すれば、第八識である阿頼耶識は、前七識から送られた

内容を種子の形で蔵する。これが過去の生から現在へ、現在からさらに未来へと一貫して連続する生の核と考えられるので、これによって過去の行為と経験の結果を潜在力として保持する。この根本的な心識に種子として記録されることによって、あらゆる現象界の万有を失わずに、同時に現実と理想の世界を創造すると言われる¹³。

「見る自己」が時間（過去・現在・未来）において存在するのであれば、永遠（即今）において存在する「見る自己」と「見られる自己」が無化する境地に転換させる自覚は時間と永遠が別物ではないということを「体得」させることである。それを仏教的な他の表現になおせば「色空不二」、「理事無礙法界」、「唯一乗」、「明暗双々」ということであり、また白隠の言葉をそのまま引用すれば「天地一指、万物一馬、宇宙と我とは別ではない」¹⁴ということである。そのために修行は不可欠なものである。特に白隠が述べている方法論は、修行において非常に効果的なものとして考えられるのである。

白隠にとって、生死（輪廻）の苦しみからの衆生の救済は、「生きとし生けるすべての衆生をことごとく悟らしめる」¹⁵ことである。しかし、「一切衆生を悟らせようと思うならば、まず自身が悟らねばならぬ」¹⁶。何故ならば、「自分が悟ることもできずして、人を悟らしめることなど永遠に不可能である」¹⁷からである。故に白隠は、他の禅者よりも徹底的な「悟後の修行」を強調するのである。

そして、白隠にとって（5）「悟後の修行・利他行」は仏教哲学である唯識論中の「四智」の理解に基づくのである。

以下「四智」について検討を加えたい。

3. 修行と大死における自己の転換 唯識論における「四智」の検討を通して -

白隠は大死という自己の無自覚から自覚への転換を、唯識論によって説明する。

仏教の唯識論では、「心」を詳細に分析する。その主要な教学として心を「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿頼耶識」の八段階に分類し、心を深層意識にまで及んで分析の対象とするのである。それを「八識」といい、さらに「八識」を四つの意識のタイプに分類し、その四つの意識のタイプが修行によって、四つの智慧に転換するとされるものが「四智」である。

唯識論では、一切の諸法は全て心識¹⁸の転変で、現実に存在するものは心と意識だけであり、認識する対象は心内に映した相にすぎず、それは阿頼耶識という蔵のような深層意

識から生じた種子しゅうじに他ならないとするのである¹⁹。しかし、この認識の対象が心識に過ぎないとすれば、真実に存在するものは何もないということになる。しかし、唯識の構造によれば、心は迷いの煩惱を生み出す源であると同時に、「四智」と呼ばれる四つの智慧に変化できるものでもあるとするのである。つまり、そこに唯識の主張する救いの道があるのである。

白隠は、この「四智」を非常に重視する。白隠によれば、衆生心が「四智」に転換することが可能となるのは、ただ「大死」である自己の死によってのみである。この転換に至るための唯一の方法が、修行なのである。

白隠の説明だけではなく、唯識論によっても四智への転換と実践修行は強く結び付けられていると見られる。

白隠は、無理解な指導者のことを「天下の蔭涼樹となるべきすぐれた人材をして、強いて八識頼耶の暗窟を死守させ、グズグズした鈍漢にしてしまうことになる²⁰と述べ、さらに「八識頼耶の暗窟が禅道仏法の根本だと誤って思い込ませる」²¹と定義する。この段階では白隠は、「八識頼耶の暗窟」という表現によって「識」を否定的に述べている。しかし、白隠が最も強調するのは、「八識頼耶の暗窟」の領域に止まらず、修行によって次の四智の段階に「進み続ける」ことである。つまり、白隠にとって、八識から四智へ転換することが修行において最も重要なことなのである。白隠はこれを「自己の転換」としてとらえる。

「四智」とは、「大円鏡智だいえんきょうち」、「平等性智びやうどうしやうち」、「妙観察智みょうかんさつち」、「成所作智じやうしよさち」の四つによって構成される²²。一切のありのままに現出する仏智を「大きな円い鏡」に譬え、第八阿頼耶識が転じて大円鏡智となる。次いで、平等性智という差別にとらわれず、一切平等であると自覚する智慧があり、第七末那識が転じてこの智慧となる。白隠にとって、この領域は「差別相對しゃべつそうたいのこの世界がそのまま真実相である」²³にもかかわらず、この「境地に到っても、もしそこで満足して進まないならば、やはり元どおり二乗小果（小乗仏教）²⁴の穴を出ることはできないのである」と述べる²⁵。そして、望みのままに自由自在に対応する智慧である妙観察智に進む必要があり、これによって唯識論でいうように第六意識が転じることとなるのである。最後に、所作を成す智慧である成所作智は、さらにもとの五識、すなわち眼識・耳識・鼻識・舌識・身識が転じることによって生じるのである。

これを図示すれば以下の通りとなる。

(識)	(智)
前五識	→ 成所作智
意識	→ 妙觀察智
末那識	→ 平等性智
阿頼耶識	→ 大円鏡智

以上の転換は唯識論では「てんじきとくち転識得智」と呼ばれている、つまりそれは「八識を転じて四つの智を得る」ことである²⁶。

以下四智を白隠の理解に沿って説明したい。

白隠は特に大円鏡智の重要性を強調する。大円鏡智は、もののありのままの姿を完全に円かに映す大きな鏡のような智慧であり、またこれによって、万象との一体観を身心全体として感じていることになる。大円鏡智の働きは、四智の最後の働きとして説明される。また白隠の解釈では、この智慧は最初に説明されているが、八識が全て同時に働くのと同様に、四智もまた同時に働くのだとする。従って、論理的に述べれば、四智は直線的に順に働くものと考えられるにもかかわらず、実践的には、同時に顕われてくるものなのである。

「大円鏡智」は、「仏心」、すなわち人間の生まれたままの分別以前の本性を自覚させる状態を示す。つまりそれは、実在をそのまま映す鏡のようなものであると解釈できる。白隠は大円鏡智の説明において、根本無明である八識が転じて大円鏡智となる²⁷と述べている。これは仏教的用語を使えば「悟り」の境地を示すと言えよう。しかし、白隠にとって、このような境地に止まって満足する者は、まだ利他の行を行わない者であるとされる。この境地に属する人間は、白隠にとって最も批判されるべき人間であると見られている。彼らは、枯禅者と呼ばれる、ただ安楽処に居坐る修行者なのである。

白隠の説明によれば、大円鏡智の次の智慧は平等性智である。この智慧によって、現象世界における対象物と、我執の根本である末那識によって作りだされた心中の事象が一体となる。それは平等性智が、自己と他者とが本性を同じくし、あらゆる存在と自己は平等一体のものとして受容させるからである。末那識が平等性智へと変化する前は常に内面的な自我に向い、前六識の影響を受けて、外に向って自己と他者との区別を生じるが、平等性智へと変化すれば、内のみに向っていたその働きが外にも向けられ、そしてあらゆる存在と自己との平等を自覚するに至る。そして、それによって起った慈悲心によって、自我

意識と自他差別観をなくした他受用身たじゅゆうしんを示現するのである²⁸。従って、平等性智は大悲の根本として見られ、これによって他者の苦しみを自らの苦しみと感じ、そして自ら他者への救済に向う菩提心の一部を起こすのである。

次に妙観察智は、優れた観察の智慧のことである。これは様々な存在の一つ一つに固有な姿（自相）を見、そこにあらゆる存在に共通する姿ぐうそう（共相）を見抜く働きを示すのである²⁹。この智慧によって理解できることは、四智の働きは全て他者救済という一事に向けられことである。そしてこの働きは、一時的な自己の転換として菩提心に含まれている智慧、慈悲と定（坐禅）の働きに支えられているのである。

次に、成所作智とは、白隠によれば「有情救済のための作すべきことを成就する」³⁰智慧とその働きである。この智慧は、鏡のような、ただ受動的な客体性の働きの上に、主体的な働きを現成するのである。これによって他者の苦しみに対する実践的な救済の行動を生起するのである。

白隠の思想において、この「四智」が非常に重要視されている理由は、おそらく「八識」から「四智」への転換を重視するからであると思える。それは一方で人間にとって最高の意味を持つ転換であるとも言える。

先にも述べた通り、四智は本来唯識の概念であるが、それは唯識論のほんの一部にすぎず、白隠が強調している程には重視されていない。この点からも、白隠の四智の主張は注目すべきであろう。

唯識論での八識までになされている説明は、仏教における心理学的な詳細な分析にしか過ぎない。ところが八識から四智への転換は、最も重要な自己の転換を表わすのである。その点に関しては、仏教の宗派によって様々な説があるにもかかわらず、以上の自己の転換は同様のものであると考えられる。そして、唯識論の場合、この大きな転換が最も詳細に説明されているのである。そして、白隠にとっては四智の論を借りて自らの境地を説示することは、非常に有効なものであったと思える。あらゆる宗教を通して最初のステップになるのは論理的な理解である。しかし、それは先述した「門より入るものは是れ家珍にあらず」という言葉にも示されているように、知識としての論理的な理解に留まってはならず、実践的な修行という段階に入らねばならない。自己の自覚は自己における平和の自覚を含み、同時に世界あるいは宇宙の普遍的な平和につながると思われる。従って、衆生に自性を自覚させることはそのまま衆生救済になるのである。

4. 修行における肉体の重要性と新たな倫理の可能性

以上、白隠における「大疑、大死、大歡喜」と、それらを通過した「悟後の修行・利他行」について唯識論の「四智」の説明を通して検討を加えた。

しかし禅の場合、上記したことを、ただ理論ではなく実践を通して自覚せねばならない。これは禅の特質である。自己自覚の転換、すなわち「大死」は、学問や知識によって得るだけではなく体得する必要がある。そのために修行は不可欠なものであるが、ただ修行するだけでは不十分であり、「正しい師」の指導の下に「正しい修行」を行わねばならない。これに関しては白隠の主張する方法論が有効である。以下その点について検討したい。

すべての仏教では、古来瞬間的な自覚である「頓悟」と段階的な自覚である「漸悟」をめぐって議論が見られる。これに対して白隠は『四智弁』の序において、大死、すなわち自己の自覚の瞬間性と修行の段階性との関係について説明する。その点に関して白隠は次のような根本的な問いを置く。

あるいは次のように問う、「三身四智ということは、本来（自らに）具足するものか、後から得る智慧の境界か、それとも一時に明らかにするものか、次第に修行することによるものか」³¹。

これは禅において根本的な問題である。このような問題は、中国の禅宗史では、頓悟と漸悟と呼ばれ、また後に看話禅と黙照禅という区別を生じるに到るのである。

このような問題に対し白隠は、自己の自覚というものは瞬間的な体験として現れてくるが、もしそこに段階的な修行が無ければ、この自覚は「一切智」、「自在智」（全四智）、「大菩提」に転換できないとする³²。従って、瞬間的な（非時間的な）自己の自覚と段階的な修行は、「永遠」と「即今」と同様に、不二一如であらねばならない。

これらは、例えばAとBという二つの客体があって、それぞれが独立して存在するものであったとしても、鏡に映れば一つの鏡面に存在することとなる。それと同様に自覚と修行も二面でありながら、一鏡に映ずるような関係である。自己の自覚は、衆生を超越する非現象の絶対の真理（真如）を自ら覚えることであり、修行は現象界に存在する衆生にとっては真理の働きとして考えられる³³。そうあればこそ、衆生が真理に生かされているということが理解でき、従って衆生と真理である仏心は、一面で一鏡に映ずることとなる。

さらに、それによって衆生はそのまま真如であるということを知るだけではなく、即今にしか存在しない永遠において衆生が真如の働きとして生かされることになるのである。こ

れは言い換えれば、生涯絶えざる修行をすることを指すと思われる。このように理解することによって、修行というものは、まず自己を自覚することと、真如の働きとして生かされることの区別を明白にし、そして前者だけではなくて、後者を実現するためのものとも言えるのである。

以上の区別を白隠の表現に当てはめれば、小論で自己自覚の転換と呼ぶものを「大死」と言い、そして真如の働きとして生かされることを「悟後の修行」と呼ぶことができるのである。

白隠は修行の重要性を説明するために、商人の例えを使う³⁴。段階的な修行をしないということは、商人が元手を出資しないようなものであり、それでは百年が経っても利益を得ないのみならず、元手もなくなってしまうことになる。逆に段階的な修行することは、商人が元手を用いて売買することによって、無量の財宝と「福德自在」³⁵を得るようなものであり、「金の性は相違なけれども、少しも無則は、富貴自在ならず」³⁶ということが理解できるのである。この「金の性」は本来の自己のことであるが、この自己を自覚するための力（観照の力）がなければ、その性質によって生きることができないのである³⁷。そして、その故に段階的な修行の必要性を知るべきである、と白隠は述べる。つまり修行することは、そのまま衆生救済となるのであり、自己を自覚すれば、あらゆる衆生の本性を自覚することになる。この自己と衆生、すなわち自と他の同一ということは、四智の現われによって生じるのである。

自覚と修行の両面性を理解すれば、次の段階に進む必要がある。白隠は日本の臨済宗の公案体系を体系化させた禅僧としてよく知られているが、彼にとって公案は、修行として最も有効な方便であった。しかし、公案の修行の根本になるのは坐禅であり、白隠によればこれはただ精神的な変化と共に、肉体的な変化も起こすものである。禅において精神と身体は「不二一如」であるので、それらは相互的に影響を起こすと考えられる。白隠が『遠羅天釜』や『夜船閑話』、『主心お婆々粉引歌』のような様々な書物の中で何度も強調するのは、瞑想時の呼吸にとって重要な身体の部位である気海丹田や臍下丹田の働きである。

気海丹田の「気海」は気が集まるところを言い、丹田は道教では人体の三つの丹田のうち臍の下にある下丹田を示す。臍下丹田もまた同じことである。この言葉で白隠が示しているのは肉体の外面的な部分ではなく、「自己の丹田」のことである³⁸。それは自己の丹田を錬ることによって「内丹」を作ることであり、それによって直接自己自覚に繋がり、

現象界において形のある坐禅という具体的な姿勢が非現象界において形の無い自己に出合う領域である。そして坐禅という方法によって自己自覚の転換の可能性を起こすのである。

例えばそのことは『遠羅天釜』の中で、「どうしたら、大疑が現前するのか。その方法はこうである。坐禅する時ばかりでなく日常生活のいかなる時も、臍輪気海、下腹部にむかって想念を凝らすのである。…こうして一切の情念思想を棄てて、ひたすら余事をまじえずに参究してゆくのである。これを続けていくなれば、必ず大疑現前し、自己がそのまま（省略）の公案そのものになるのである」。そして、それによって「生死の元を断ち」、「大死一番して大歓喜を得た者は数えきれないほどおります」³⁹と述べている。

白隠は特に丹田の説明によって、肉体と内面的な自己との繋がりを強調したのだと思われる。それは修行が、自己の自覚を可能にする「正しい身体」によって実現するからだと考えられるのである。従って「身体の自覚」は「自己の自覚」に不可欠なエレメントであると思われる。それは特に今後の世界的な倫理を生み出すために重要であり、これからより注目されるべきものであると思われる。

小論では人間における自己自覚の重要性を明らかにしようと努めたが、それは「身体の自覚」と共に考えるべき問題であると思われる。「正しい修行」は、身体を整え、自己の自覚を目指す大切な方法であり、それ故に白隠は、「臍輪気海、下腹部にむかって想念を凝らす」と述べて丹田に集中して修行を行うこと⁴⁰を強調するのである。このような修行の実践によって、身心（体と自己）の一体性についての重要性は明らかとなる。そして、新たな倫理を求めるためには、自己の自覚と別物ではない「身体の自覚」を体得することの不可欠性を考えねばならない。なぜならば、身体は、本来生死的なものであり、そして禅的には、生死（迷いの生と死）と大死（自己の死）との相互的な関連を持つものであるからである。すなわち身体は「煩惱即菩提」や「衆生即仏」、「色即空」「生死即涅槃」、また白隠が言う「天地一指、万物一馬、宇宙と我とは別ではない」ということの自覚と、その自覚による「現成」の可能性をそこに含むのである。このような自覚は仏教の根本的な真理と共に、白隠の教えの核心であると言える。そしてこの自己自覚は、直接「衆生救済」に繋がっていることは白隠の思想から理解できるのである。

このような白隠の主張は自らの体験によって生みだされたことは言うまでもないが、それを強調したことに白隠の本懐がある。このような正しい修行法によってこそ、人は「生」を有意義に全うすることができるのであり、それに加えて、平行して公案の工夫を行わずることによって、「生死」の輪廻から解き放たれ、「大死・大悟」を実現することが出来るの

である。

5. 新たな倫理の実践

以上、人間における自己自覚の重要性について検討を加えたが、しかしそれだけではいまだ白隠に基づく新たな倫理は明らかにはなっていないと思われる。

禅では、真に生きるために大死、すなわち自己の死を体験せねばならない。他の説明を使用すれば、それは自己を棄てた状態で永遠的な瞬間に生きることである。そのために修行が重要であり、それによって変化するのは内的自己と共に身体である。修行によって身体の変化がなければ、自己の転換もまた不可能であると思われる。これは禅者としての白隠の思想では気海丹田の重要性によって示されている。自己自覚の転換が禅の修行において呼吸に繋がっている丹田は、禅だけではなく他の修行においても重要されている。しかし、今まで説明された大死という自己自覚は個人の宗教的な経験であり、社会的な「倫理」との繋がりを明確に表していない。これを解決するためには、白隠の思想の中で、もう一つのエレメントが大切となる。それは白隠による「四弘誓願」の実践である。

白隠にとって、修行の目的である生死（輪廻）の苦しみからの衆生の救済は、「生きとし生けるすべての衆生をことごとく悟らしめる」⁴¹ことである。しかし、「一切衆生を悟らせようと思うならば、まず自身が悟らねばならない」⁴²。なぜならば、「自分が悟ることもできずして、人を悟らしめることなど永遠に不可能である」⁴³からである。ゆえに白隠は、他の禅者と異なり徹底的に「悟後の修行」を強調するのである。

さらに白隠は、「グローバルな真理論」を表わして、これを『遠羅天釜』巻之下において次のように説明するのである。

妙法（蓮華経）の一心は、^{のぼ}展すならば、十方法界を包容し、これを収めるならば、無念無心の自性に帰する。だから、^{しんげむほう}心外無法とも説き、三界唯心とも諸法実相とも言うのである。その極処のところを、法華経と言い、あるいは浄土門では「無量寿仏」と言う。禅門ではそれを「本来の面目」と言い、真言宗では^{あじふしょう}「阿字不生の日輪」と言い、律宗では、^{むさ}「根本無作の戒体」と言う。すべては同じ真理を言ったものであるが、その呼び名が異なるだけである。（中略）儒仏道の三教をあわせ修めた三教の聖人ということ言うが、その根本はだいたい同じである。修行の浅深精々^{いぜん}によって得力は異なるものの、最初の入り口はみな同じである。儒門では「至善」と言い、道家では

「主一無適^{しゅいつぶてき}」と言い、神道では「高間^{たかま}が原」と言う。天台では「一念万年、止観の大事」と言い、真言では「阿字不生の観法」と言うが、根本は同じことである。⁴⁴

白隠によれば、真理は自らの禅宗に限らず、他の諸々の宗教においても示されている。ただしその表現の仕方は決して同一のものではない。このグローバルな真理観は仏教に止まらず、あらゆる宗教と思想を含むと考えられるであろう。

以上に検討した白隠の「四智」の理解においても、「悟後の修行」の特徴が明らかである。これは「四弘の誓願」による菩提心の表明である。白隠は、この「四弘誓願」について、「四弘の誓願によって奮闘し実践する智臣となったのである」⁴⁵と述べる。

ここで述べられる、「四弘誓願」とは、仏道修行に入るにあたっての四つの誓いのことであり、「衆生は無辺であるが、誓って彼らを救うことを願い、煩惱は限りなく生じるものであるが、誓ってそれらを断滅させることを願い、仏法は無量なるものであるが、誓って学び尽くすことを願い、仏教を信じる者の道は限りないものであるが、誓ってその道を成就することを願う」を内容とするものである⁴⁶。このような四弘誓願によって大慈悲心を起こすことになるのであるが、まだ、これで満足してはならないと白隠は述べる。

白隠によれば、この領域について、「再び無縁の大慈悲心を起して、上求菩提、下化衆生のための様々な手だてを企て、(中略) 流転常没の現実世界で苦しむ衆生を利益し、(中略) 衆生済度されるように、永遠に退転しないのである」⁴⁷と述べる。この最後の領域に進むことによって、上述した菩提心が生じるのである。

「上求菩提、下化衆生」という菩提心を完成させるために「四弘誓願」を実現することが必要である。すなわちそれは「真の法を伝えることのできる人物」になって生き切ることである。これが白隠による衆生の救済である。しかし、「四弘誓願」に生きるということは、各々の不可欠な瞬間において長く苦しい過程として考えられる。これらは白隠自身が生涯を通して貫いた仏道であり、これを進むための最も重要な方法論が、実践的な禅の修行方法なのである。そして、その原動力とも呼べるものが自らの心(主心)⁴⁸と、その自覚がである。

先に挙げた「菩提心」には二つの意味がある。一つは、「向上門」と呼ばれる、悟りを求めて仏道を行わずにことを求める心のことである。そしてこの理解がより広がると二つめの「向下門」と呼ばれる、悟りを得ることによって衆生を救うことを求める心に転ずるのである。このように考えると、「向上」がそのまま「向下」であるということになるのである。

白隠における「菩提心」の理解は、このような向上がそのまま向下であるということである。つまり白隠における修行とは、ただ本来の心を自覚するための道ではなく、むしろこの自覚を得ることの本来の目的が衆生済度にあるということを理解する過程のことなのである。これは古来「上求菩提、下化衆生」と表現され、実践的には前述した『四弘誓願』の実現であると思われる。そして、同じ実践を哲学的に見た場合、「四智」のような形となって表現されるのである。

晩年において、白隠の禅は普遍的な方向に向かう。その普遍性とは、衆生の自性は各人によって差はあっても、本来的には「一」（空、無、絶対無）であるという真理を伝えることである。白隠は、そのためにあらゆる手段や方便を取る。白隠にとって、それは菩提心そのものの働きであったと思われる。つまり、白隠の生涯と白隠の会得した真理とは同一なのである。そこでは真理と存在、非現象の世界と現象の世界は同一なのである。

しかし真理というものは普遍的であるにも拘わらず、それが言葉で語られる場合、文化や教えや宗派によって異なった表現がとられることとなる。だが、真理は普遍的である筈であるから、真理を自覚すれば、言葉と表現に縛られるはずなどない。従って、禅者の言葉を理解すれば、全ての仏祖と祖師の真意を理解することができるようになるはずである。同様に、仏法における真理の言葉を理解すれば、儒教、道教、あるいはキリスト教における真理の言葉も当然のこととして自ら理解できるのだ、と白隠は述べるのである。その段階まで修行できてこそ、真の禅者と呼べるのである。この領域に至っているかどうかを確認するために、「悟後の修行」があるのである。

以上の解釈から明らかになることは、白隠の思想は実践的でありながら普遍的な(global)ものであるということである。なぜならば白隠の思想は、宗門にこだわるのではなく、真理の言葉を重要視したからである。しかし白隠は、誤った理解や修行法に対して、激しい批判的な立場を示す。特に、真理にいまだ到っていない指導者に対して、激しく批判を加える。なぜならば、そのような者は、衆生救済どころか、人を迷いに陥れるのみであるからである⁴⁹。従って本物の師匠に会えず、正しい修行をしなければ、「生死の苦悩は解決されず残る」⁵⁰ことになるのである。

しかし、なぜ心性の自覚が衆生救済になるのか、ということに関してさらに考察する必要があると思われる。禅では、見性というのは自己内にある本来の仏性を見ることを体得すること、また言い換えれば心における自己を自覚することである。これによって、唯識論や白隠においては、大円鏡智を開き、事象の真実の姿そのものを自覚することになる。そ

して、さらに修行の段階が進めば、他の智慧の開けへの転換を生じるのである。それによって自他の平等の本質が見えて、自他の唯一性を観察し、そしてこの自覚によって衆生救済のために働くことができるのである。自分と他人が同一であることを自覚すれば、殺すこと、戦争を起すこと、自然を破壊すること等、自他を苦しめることなどできるはずもない。これは苦しく厳密な段階的な修行をすることによって得るものである。そこにおいて、個人の修行の結果と社会的な倫理の実践が明らかになるのである。この繋がりは「四弘誓願」の実践から生み出される「菩提心」である。しかし菩提心から生じる「新たな倫理」というものは形にすることは不可能である。なぜなら大死という自覚は「即今」である永遠の瞬間における顕れとして、その倫理的な実践も「即今」において生じるものであると考えられる。それに対して、体系化や固定化された「倫理」は、過去・現在・未来という無自覚的な時間に属し、自己自覚の顕れとして見られない。従って「新たな倫理」といものは「即今」に生きる倫理であり、生と死を超えた倫理である。またその具体性はその普遍性と同時に、各非連続的な瞬間において自由自在な形で生じるのである。

そういった意味において、自己の自覚は自己における平和の自覚を含み、同時に世界あるいは宇宙の普遍的な平和につながると思われる。従って、衆生に心性を自覚させることはそのまま衆生救済になるのである。故に「四弘誓願」の誓いの意味が明らかになるのである。

6. おわりに

小論では白隠における生死の問題を分析し、白隠の思想の中心を紹介しながら、将来に向かつての新たな倫理を考えるために不可欠になる「大死」、すなわち自己の死を仏教的、そして現代的に説明するものである。このような自己の死は白隠にとって瞬間的に生じる体験でありながら、正しい修行の段階を踏むことによって可能になるものである。そして、瞬間性と段階性は「大死」そのものにおいても見られる。「大死」は瞬間的に生じるものであるにもかかわらず、論理的には「大疑→大死→大歓喜」という過程の一部でもある。

さらに白隠の説明によれば、この「大死」は、生死における衆生の心の分類という「八識」の状態から、仏性の特徴である無分別の「四智」の状態に転換させる体験である。しかし衆生と仏が不二一如であると同じように八識と四智もまた別物ではない。むしろそれは自覚によって体得する自己の様態の転換を現わすことであると言える。

また白隠が臍の下にある気海丹田に向けて修行することを強調することによって、自己

自覚である「大死」と肉体の関係性を主張するのである。

生死が無ければ、自己の死である大死も無く、大死が無ければ真の生と死を實現することもできない。そして自己自覚に伴う真の生と死の把握が、他者の真の生死に深く繋がっていることが白隠の「救済論」の中心である。このような相互的な関係は仏教の根本であり、これからの新たな倫理を考えるために必要な点であると思われる。特に今まで十分に問題視されていない「身体の自覚」こそが、これからの人間の形成にとって不可欠な点となると思われるのである。最後に新たな倫理の具体性を表している「四弘誓願」の實踐から明らかになったのは、本来に倫理に固定された形がないということである。

以上、白隠の思想から新たな倫理観を見出すために検討を加えた。世界的に見て一神教的な倫理観が限界を迎えつつある現在の状況に対して新たな提言を与えることが出来るものの一つが仏教であると筆者は考える。中でも禅は実践的であるが故に普遍的であり、その基礎を確立したと言っても過言ではない白隠の思想の検討は、今後の世界的な倫理を考える上でヒントを与えうるものであると筆者は信じている。

¹ 原文は以下の通り「五祖忽於一日喚門人尽来、門人集記。五祖曰、吾向与説、世人生死事大。汝等門終日供養、只求福田、不求出離生死苦海」（『六祖壇經』・T48-337b）。

² 『道元禪師全集』、第2巻、酒井得元、鏡島元隆、桜井秀雄監修、春秋社、1195年、p528。

³ 原文は以下の通り「一日随母入邑之昌源經寺。窪金日巖上人講摩訶止觀、明断咎微、示地獄相。師聞之寒毛卓豎。窃謂、我平生好殺害、恣暴惡。永劫苦輪無處避身。通身戰栗行止不安。一日与母入浴。令婢加薪。浴盤仍鳴、烈焰迸撒。浸浸熱氣衝肌、如受乱箭。乍想念地獄之報、放声号泣」（『白隠和尚全集』巻1巻、龍吟社、1967年〔初版発行1934年〕p4〔以下『全集』と表記〕）。

⁴ ここでは「無化」はフッサールの現象学的な意味、つまり日常的な創造力によってその対象を不在にする働きとしてとらえていないが、むしろこういった創造力を無にしてその対象を实在そのものとして現させる働きであると解する。

⁵ 『全集』第6巻、p. 360。

⁶ 原文は以下の通り、「如何となれば、死に多種あり、病死、横死、節死、自死、頓死、餓死、恐怖死、何れにもせよ、初め死する時、暫く八識頼耶の無分別識に歸入す。此時に当て、能見なく、所見無し、只四面暗昏昏地にして、恰も睡夢の中の如し」（『白隠禪師法語全集』第5冊「八重葎」巻之一・芳澤勝弘訳注・禅文化研究所・p. 31〔以下『法語』と表記〕、『白隠和尚全集』第6巻・p. 28）。

⁷ 『全集』第6巻・p. 360。

⁸ 同上書 p. 361。

⁹ 『法語』第9冊「遠羅天釜」p. 145。原文は以下の通り、「真正清浄の無我に契当せんと欲せば、須

らく嶮崖に手を撒して絶後に再び蘇りて、（中略）嶮崖に手を撒すとは何ぞや。一人あり、錯つて人迹不到の處に到つて、下、無底の断岸に臨めり。脚底は壁立苔滑にして、湊泊するに地なし。進むことを得ず、退くことを得ず。只一個の死あるのみ。纔に頼む処は、左手に薛羅を捉へ右手に蔓葛にすがつて、且らく懸絲の命を續く。忽然として両手を放撒せば、四支八離枯骨また無けん」（『白隠和尚全集』第5巻・p.222）。

¹⁰ 『法語』第9冊「遠羅天釜」・p.146、『白隠和尚全集』第5巻・p.222。

¹¹ 『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.87。原文は以下の通り、「命根截断底ノ時節ヲウルヲ以テ（中略）、絶後ニ再ビ蘇ヘル底ノ時節ト云フ」（p284）。

¹² 『法語』9・「遠羅天釜」p.146。原文は以下の通り、「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」（『全集』5-p.223）。

¹³ 唯識についての横山紘一の他の書には、『唯識の哲学』（平樂寺書店・1994年〔第5刷発行〕）；『わが心の構造-「唯識三十頌」に学ぶ』（春秋社・1996年）を参照。または、竹村牧男『知の体系』（佼成出版社・平成8年）を参照。

¹⁴ 『法語』第4冊「夜船閑話」p.69。原文は以下の通り、「天地一指、万物一馬」（『白隠和尚全集』第5巻、p.398）。

¹⁵ 『法語』10・「假名葎」p.21。原文は以下の通り、「一切衆生の類ひ、若くは湿生、若くは卵生、若くは胎生、若くは化生、若くは有想、若くは非有想、若くは非無想。我皆無餘涅槃に入らむ」（『全集』6-p.177）。

¹⁶ 『法語』10・「假名葎」p.21。原文は以下の通り、「汝若一切衆生をして無餘涅槃に入らしめんと欲せば、汝先須く無餘涅槃に入るべし」（『全集』6-p.177）。

¹⁷ 『法語』10・「假名葎」p.21。原文は以下の通り、「汝入る事能はずして、人を無餘に入る事は、驢年にも能はず」（『全集』6-p.177）。因みに『法語』にある原文は若干異なる。

¹⁸ 唯識の、心と意識を同一と見る視点から見れば、井筒俊彦が『大乘起信論』の解釈において、仏教における「心」を現代的な用語である「意識」に訳したのは適当であると思われる。彼は自らの選択について次のように説明する。「一方には仏教の代表的キータームの一つとしての「心」、他方には現代思想の文化的普遍者（中略）としての「意識」。（中略）なぜ、わざわざ「意識」と訳したりするのか。それはこの種のホンヤクの試みのもつ、もち得る、文化的意味論としての意義を考えてのことなのである。つまり、「心」と「意識」との間に開ける意味のズレを、むしろ意図的・積極的に利用して、東洋的哲学の世界における、いわば一つの間文化的意味論の実験を試みようとするのだ」（井筒俊彦『意識の形而上学 - 「大乘起信論」の哲学』・中央公論社・1993年・p.64）。小論では「心」という言葉を使わず、現代用語として「自己」（self）を選択した。現代の日本語において「心」という表現のニュアンスが多くて、悪い意味も良い意味も含まれているからの選択である。

¹⁹ 『禅学大辞典』、p.1240bc。

²⁰ 原文は以下の通り、「天下の蔭涼樹ともなるべき底の英伶の衲子を捉へて、強て拗へて、八識頼耶の暗窟を死守せしめ、一生、無智頑賤、擬議不来底の鈍漢にしなして（中略）」（『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.9、『白隠和尚全集』第5巻・p.262）。

²¹ 原文は以下の通り、「頼耶業識の暗窟を認め得て、禅道仏法なりと強為し、賊を認めて子となす

底の相似の禅徒のなれの果なり」（『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p10、『白隠和尚全集』第5巻・p.262）。

- ²² 真言密教で、大日如来の智を開示したのものとしてさらにもう一つの智慧が見られる。これは、五智になる法界体性智と呼ばれ、第九阿摩羅識を転じて得た智で、四智の総体として諸法の本体と永遠普遍の真理そのものを明らかにする智慧である。また、四智の前に順番に置かれているので、この智慧は五智の中に、第一智になり、残った四智は各々に一位ずつずれることになる（『禅学大辞典』、p.351c）。しかし、白隠は唯識論に従って、四智の話をするので、小論の分析は四智に限る。
- ²³ 原文は以下の通り、「俗諦有為ノ仮観ニ入り、諸法実相ノ妙理ヲ観照シ」（『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.299、訳はp.95）。
- ²⁴ ここでの「二乗小果」すなわち「小乗仏教」というのは、修行において衆生を救う目的がないということの意味する。
- ²⁵ 同上書 p.97。原文は以下の通り、「學者若シ此ノ田地ニ至ツテ、以テ足レリトシテ、進ム事得ズンバ、亦是舊ニ依ツテニ乗小果ノ窠窟ヲ出デズ」（『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.305）。
- ²⁶ 横山紘一『唯識とは何か―「法相二巻抄」を読む』（春秋社・平成3年（第5刷発行）・p.351）。
- ²⁷ 『法語』第2冊「於仁安佐美」巻の下・p.95。
- ²⁸ 同上書・p.349。
- ²⁹ 同上書・p.348。
- ³⁰ 同上書、p.347。
- ³¹ 『白隠和尚全集』第6巻・p.323。「或いは問うて曰く、三身四智と云うは、本来具足するか、後得智の境界か、一時に證得するか、次第を以て修行するか」。
- ³² 『白隠和尚全集』第6巻・p.323。
- ³³ 仏教用語では、仏性すなわち自己の自覚は大死や見性であり、絶対の真理は真如と呼ばれ、修行は坐禅や公案工夫となるのである。
- ³⁴ 次のような平易な説明は白隠の一つの特徴である。これによって、白隠自身、すでに理解できなくなっていたと考えていた難解な禅の教義を人々に解明したと思われる。
- ³⁵ 『白隠和尚全集』第6巻・p.324。
- ³⁶ 同上書・p.324。
- ³⁷ 同上書・p.324。
- ³⁸ 『法語』第9冊「遠羅天釜」巻之上・p.226-p.227。
- ³⁹ 『法語』第9冊「遠羅天釜」続集・p.156-p.157。
- ⁴⁰ 「正しい修行」を行うことと共に「正しい師」に出会いそして従うことも白隠にとって重要であり、彼の思想の中に非常に強調されていると見られる。
- ⁴¹ 『白隠禅師法語全集』第10冊「假名葎」、21頁。原文は以下の通り、「一切衆生の類ひ、若くは濕生、若くは卵生、若くは胎生、若くは化生、若くは有想、若くは非有想、若くは非無想。我皆無餘涅槃に入らむ」。『白隠和尚全集』第6巻、117頁。
- ⁴² 『白隠禅師法語全集』第10冊「假名葎」、21頁。原文は以下の通り、「汝若一切衆生をして無餘涅槃に入らしめんと欲せば、汝先須く無餘涅槃に入るべし」。『白隠和尚全集』第6巻、177頁。

-
- ⁴³ 『白隠禪師法語全集』第10冊「假名葎」、21頁。原文は以下の通り、「汝入る事能はずして、人を無餘に入る事は、驢年にも能はじ」。『白隠和尚全集』第6巻、177頁。『白隠禪師法語全集』にある原文は若干異なる。
- ⁴⁴ 『白隠禪師法語全集』第9冊「遠羅天釜」、78-79、84頁。原文は以下の通り、「心外に法華經なく、法華經外に心なく、心の外に十界なく、十界の外に法華經なし。是れ即ち決定至極の法理にて、愚老に限らず、三世の如來も十方の賢聖も、極處に到りては皆々斯の如く説き玉ふ事にて、法華本文の大意は、大段これらの趣を宣べ玉ひたる事にて、此の外にも八萬四千の法門を宣べ玉ひたれども、皆權教の説にして方便門を出でず、至極に到りては、一切衆（生）と三世十方の如來と山河大地と法華經と悉く不二同體なる法理を諸法實相と説き玉ひたる、是れ即ち佛道の大綱なり。（中略）儒門には此の處を至善と云ひ、未發の中と云ふ。道家には主一無適と云ひ、神家は高間が原と相傳す。天台には一念萬年止觀の大事とす。眞言には阿字不生の觀法と云ひ（中略）」。
- 『白隠和尚全集』第5巻、171-172、177頁。
- ⁴⁵ 『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、98頁。原文は以下の通り、「願海四弘ノ智巨トナンヌ」。『白隠和尚全集』にないものであるので、『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、306頁。
- ⁴⁶ 原文は、「衆生無辺誓願度、煩惱無尽誓願断、法門無量誓願学、仏道無上誓願成」となる。
- ⁴⁷ 『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、98-99頁。原文は以下の通り、「再ビ無縁ノ大慈悲ヲ起シテ、上求菩提下化衆生ノ善巧ヲ企ワダテ、（中略）流轉常没ノ苦域ヲ利益シ、（中略）塵沙劫ヲ經テ退轉セズ」。『白隠和尚全集』にないものであるので、『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、307頁。
- ⁴⁸ この表現は白隠によってよく使われている。これについて「主心お婆々粉引歌」が著された。『白隠和尚全集』第6巻、231-238頁。
- ⁴⁹ 白隠は、とくに禪宗における誤った指導の仕方とその指導者に対する批判が多くの書物に見られるが、その中に代表的なものとして『息耕録開筵普説』『白隠和尚全集』第2巻、365-450頁、を参照。現代語訳に関しては、常盤義伸訳『白隠』（『息耕録開筵普説』）（大乘仏典、中国・日本篇 第27巻）、中央公論社、1988年、を参照。（英語訳：N. WADDELL, *The Essential Teachings of Zen Master Hakuin: A Translation of the Sokko-roku Kaien-fusetsu*, Boston and London, Shambala, 1994, pp. xxii + 137.）
- ⁵⁰ 『於仁安佐美』巻之上、p. 88。

キーワード： 大死、自己の死、四智、新たな倫理、白隠慧鶴禪師

Keywords: Great Death, Death of the Self, Four Wisdoms, New Ethics, The Zen Master Hakuin Ekaku