

白隠禪師の『遠羅天釜』(2)

— 念仏と公案をめぐる —

竹下 ルッジェリ・アンナ

〈Sommario〉

L'ultima sezione dell'*Oradegama*, l'*Oradegama zokushū*, consiste in un'epistola scritta da Hakuin in risposta al daimyō Nabeshima Naotsune del dominio Hasunoiike nella provincia Hizen (attuale prefettura di Saga). Il contenuto di questo scritto si incentra sul dibattito riguardo alla supremazia della pratica zen del *kōan* sul *nenbutsu* della scuola Jōdo, tema costantemente affrontato dal maestro Hakuin. Più che di supremazia, Hakuin parla della differenza oggettiva tra i due metodi, ponendo l'accento sulla differenza del tempo richiesto da ciascuna pratica per il raggiungimento del *satori* o *kenshō*, termini che entrambi indicano per lo zen il risveglio alla propria vera natura, nonostante il *kenshō* si riferisca generalmente solo ai primi risvegli.

はじめに

「白隠禪師の『遠羅天釜』(1) — 禅病について —」(『研究論叢』LXXVI)に引き続き、本論は白隠慧鶴(1685-1768)の『遠羅天釜』(1747-1749)と『遠羅天釜続集』(1751)による念仏と公案、いわゆる禅宗と浄土宗のそれぞれの修行方法の関係について分析したものである。白隠はこの内容についてとくに『遠羅天釜続集』で述べている。

『遠羅天釜』に含まれる『遠羅天釜続集』は公案と念仏に関する肥前蓮池藩主の鍋島直恒(1702-1749)の問いに白隠が書いた返書である。しかし、念仏と公案の優劣という、いわば浄土と禅とは、併修されうるかどうかについて、白隠は自分の考えを『遠羅天釜続集』においてだけでなく、『息耕録開筵普説』¹⁾(1740-1743上梓)、すなわち禅僧のための説法や、また『宝鏡窟之記』²⁾(1750)という仮名法語、いわば深信の念仏者の手記かとさえ思わせるような懇ろな文書の中でもはっきり述べている。思想は同一であるが、別の対象に対して述べていたものであるため、それぞれが別のスタイルで著されている。実は、白隠はこのように多方面にわたる才能によって自分の教えを様々な異なる社会階級の人々に伝えることができたのである。この点が彼の大きな特徴であると思われる。

1. 念仏と公案の二つの修行方法

そもそも念仏と公安という二つの修行方法とは具体的にどんなものであろうか。

念仏は一般的によく知られているように、仏の名いわゆる「南無阿弥陀仏」と唱えるだけで修行になるという浄土宗の修行方法である。浄土宗の開祖である法然(1133-1212)は一心にもつばら念仏を唱えれば、すなわち専修念仏をすれば、阿弥陀仏によって極楽浄土に往生できると説いていた。法然は、学問的なアプローチを表す観念の念仏よりも、称名念仏すなわちひたすら信じてただ唱える念仏の大切さを強調した。

法然の教えは誰にでも出来る修行方法であるため、民衆的なレベルで広まっていた。白隠の時代では禪者の中でも広がり、公案の修行をしながら念仏を唱えたり、禪宗の修行を捨てて浄土宗の修行に走ったりしていた修行者がいたとされている。白隠はとくにこのような修行者を批判していたと見られる。

公案は、坐禅と共に臨済宗の修行方法である。歴史的に見てみると、臨済宗の実践的修行は、坐禅と、「公案」と呼ばれる問題をめぐる対話の二つを中心に成立している。公案は「公府の案牘」の略称であり、それは官庁の発表した公文書のことである。つまり、公案とは官庁の発表した公文書のような定型の文書のことである。

公案は、本来師と修行者との間で、修行者が「悟り」、すなわち自覚すべき真の自己を得たことを表現するために用いた言葉や行為を表現したものである。このような問答は、師と弟子、あるいは師と師の間に生じた出来事を記録したものである。中国の宋代からこのような問答が本格的に記録され、宋代以後の禪者は、公案を収集した問答集の中からいくつかを選択し、弟子に与え始めたのである。そして、現在も公案はそのスタイルを変えながらも、ほぼ同じ形で残っている。

公案は「参禅」の場において使用される。弟子は師のいる室内に入り、礼拝して師に自ずから体究した公案に対する見解を表明するのである。師がこの見解に納得せず、認めない場合には、弟子は鈴の音で退出し、同じ公案を工夫し続ける。逆に、師がその見解を認めた場合には、師は弟子に次の公案を与える。

公案の意味を広義に解釈すれば、真理の所在、またはその権威を示したのと言えよう。唐代において、自覚を生じさせる状況を創造する力を持っていた天才的な禪者が次々に出世した。したがって、公案の様な定型の問答を創作する必要は全くなかった。しかし唐代の末頃から宋代にかけてこの創造力は衰退し、古人の記録された問答を工夫することになったのである。これが公案の始まりと言われている。つまり、古人の悟りを生じる体験を考慮しながら、その体験の意味、また、この体験の中に隠れている悟りを追究し、実践において自分の現実の存在に同じ体験を生じさせるのが公案の目的であると言えるであろう。

白隠とその門下の時代に至って、最も正確な公案体系が形成された。しかし、白隠は自著のほとんどにおいて公案工夫を強調しているにもかかわらず、白隠の著作には体系された公案による

修行法、公案体系に関するはっきりした記述が見られない。

具体的な公案の例を挙げるとするならば、最も有名なものとして「趙州狗子」(『無門関』第1則)が挙げられる。これは白隠の「隻手音声」と共に、禪の修行の初心者に対して、最初の公案として与えられるものである。白隠の研究者である常磐義伸によれば、白隠が「隻手音声」の公案を創出したのは、『寢惚之眼覚』(1749)の最後の文章からみて、寛延元年(1748)の秋から冬にかけてのことと想像される。それ以前に白隠は、修行者は先ず趙州和尚の狗子仏性「無」の公案に参じるべきことをよく説いていた³⁾。また常盤によると、白隠が「隻手音声」の公案を創出したことの社会的な背景としては、無字の工夫に飽きた禪者が念仏称名に惹かれたという状況もあったと思われる⁴⁾。

2. 念仏と公案のそれぞれの特徴

『遠羅天釜続集』を読むと、念仏と公案のどちらが良く、どちらが良くないということは問題ではなく、どちらにおいても、実際に行者の勇猛精進と決断の有無こそがより根本的な問題であるとされている。

工夫も亦然り。一人有り、常に趙州の無の字を擧揚し、一人有り、常に專唱稱名せんに、無の字を擧する人は、工夫純ならず志念堅からずんば、縦い擧して十年二十年を経るとも、何の利益か有ん。稱名の行者は、打成一片に稱名し、純一無雜に專唱して穢土を觀ぜず淨土を求めず、一氣に進んで退かずんば、五日三日乃至十日を待たずして三昧發得し、佛智煥發して、立地に往生の大事を決定せん。往生とは何をか云ふや。畢意見性の一著なり⁵⁾。

白隠にとっては念仏と公案は二つの異なった方法である。『法華經』に述べている⁶⁾ように、仏陀は色々な方便を用いてこの世界のそれぞれの人間に合うように説いたと白隠は説明する。そして同じように、様々な人のために違う修行方法が存在するということになる。

また白隠は念仏と公案について次のように具体的に説明している。

然らば則ち參禪も念佛も及び看經誦經をさへに、盡く是れ見道の補助にして行路の人の杖の如くなる事を。杖に藜杖あり竹杖あり。藜竹品な異なりといへども、其行を扶くるに至つては一なり。言事なかれ、藜は可にして竹は不可なりと。若夫れ行客心屈し體疲れて起つ事能はずば、藜杖竹杖、何の用を成に堪んや。參禪も亦然り、只肝心は、行者勇猛精進の一念子に在らくのみ。云事なかれ、話頭是にして稱名不是なりと。行人若し勇銳の志し無くんば、稱名も話頭も、瞽者の眼鏡、法師の櫛貯はへ、果たして是れ何の用ぞ⁷⁾。

この問題をさらに理解するために、念仏と公案の関係についての禪思想者である鈴木拙大

(1869-1966) の見解を述べてみたい。

鈴木拙大は『禪思想史研究』第四、「禪と念佛の心理学的基礎」、また「禪の諸問題」などの諸論文の中で、公案、および公案と念仏に関するテーマをめぐって深い考察を行っている。とくにその中の「禪と念佛の心理学的基礎」は、“Essays in Zen Buddhism” vol. II というタイトルで英訳出版されている。そして、西洋における公案の理解は、ほとんどこの本英訳書に基づいてなされていると言える。

彼は禪と念仏の修行とその関係について、次のように述べている。

念佛と禪との交渉が以前より明になり、餘程親密になって、禪の人が念佛を公案にしてもよいと云ふやうになった。それには唯南無阿彌陀佛と念佛することだけを公案にすると云ふ行き方と、誰が念佛をするのかを明にせねばならぬと云ふ行き方との二つの方面がある。明の時代に盛んに出て来る禪宗の人は、参究と疑情とがなかったならば禪宗でないと思ふ。そこで唯南無阿彌陀佛と稱へるだけではいけない、南無阿彌陀佛を稱へるのは誰かを参究して行かねばならぬと云ふ人と、唯念佛だけでよいと云ふ人と二通りある。公案禪の方面では必ず参究がなければならぬと思ふ。

又此處に信心と云ふものを中心として、その信心から念佛が出るのだと云ふのは眞宗の本質である。禪宗では参究が中心となり、浄土宗に於いては、参究と云ふことも信心と云ふこともなしに、南無阿彌陀佛をと云へば救はれると云ふ方面に力を入れている。これは信心が入っているには相違ないが、唯南無阿彌陀佛を稱へるのである。ここに互に共通している點が見られると思ふ⁸⁾。

鈴木拙大によると公案禪と念仏は相違点と類似点の両方を合わせて持っているということである。根本的な類似点はそれらの心理学的な過程である。実際に元の時代の念仏というのは無意識に南無阿彌陀佛を唱えることだけではなく、最初は仏陀観想しながら心を集中し、そして名を唱えるということだったのである。しかし、次第にこの修行が変質し、元の念仏は無意識に名を唱えるだけとなった。そして、この新しい形の念仏は禪の世界に入って禪に強い影響を与え、それゆえに元と明の時代には、とくに念仏と公案という二つの方法が結局一つのものとして見られることも少なくなかった⁹⁾。

しかし、このような融合は実際に非常に危険だと思われたので、禪の純粹さを守るためにとくに一五世紀にほとんどの禪者が念仏に対して強く批判的な態度をとった。この批判的な傾向の中で多くの師匠は自分の弟子に「誰」が仏名を唱えるか、その主体を明らかにするように指導したのである¹⁰⁾。

3. 白隠による念仏と公案の共通と相違

鈴木大拙に引用されている天如惟則(14世紀)撰『天如和尚語録』(1354)の説によると、念仏と公案はどこが似ているか、またどこが似ていないかということが分かる。

天如惟則の説明は公案と念仏の関係に対する白隠の説明に非常に近い。実は日本の浄土宗でも念仏が広く普及したが、それはとくに日本浄土宗の開祖である法然と浄土真宗の開祖である親鸞(1173-1262)の努力の結果であった。禅宗世界もまた念仏の影響を深く受けた。これは時宗の開祖一遍(1239-1289)の普及活動の結果である。白隠の時代も禅修行と念仏の融合の傾向が広まった時代である。この傾向に対し、以前に述べたように、白隠は厳しく批判した。

白隠の立場は彼の時代に対して非常に悲観的であったといわれる。白隠は自分の時代が完全に未法(梵:saddharma-vipralopa)の時代だと信じていた。すなわち、純粹に「伝灯」に従った禅が衰滅ぼされてしまい、様々な異端の影響や習慣が修行の上に加えられて、禅が墮落してしまったということが白隠には強く感じられたのである。また、浄土宗の大衆化が推し進められ、禅の修行者が、これに対して強く魅かれるという状況を、白隠は非常に憂慮した。

実際に白隠自身は、念仏そのものに対して直接反対しなかった。念仏と公案はそれを方便として悟りを開くことが可能であると考えていた。しかし、両者の相違点は、各々を行う過程における効力の違いである。

従って、白隠は念仏に対して決して反発を感じてはいなかったのである。

これを説明するために比喻として白隠は刀と鎗の例をあげる。すなわち、人を殺すのに刀を用いる場合と、鎗を用いる場合は実は同じことであって、それは刀と鎗とは道具として違ってもその人を殺すという唯一の目的としては区別できないからである。

同じように公案と念仏は悟りを開くことを直接目的とした場合の道具であると白隠は見ている。以下に、白隠の言葉を引用する。

人を殺すに刀を以てするあり、鎗を以てする有り、一般なりとやせんか。將又別に仔細有りやと問はん、如何か答へ玉ふべきや。刀鎗器は異なりと云へども、其の殺すに到つては、豈に兩般有んや¹¹⁾。

このように白隠は念仏に対して抵抗がなく、むしろ深い尊敬と関心を示した。『遠羅天釜統集』を読むと、彼は法然に対して強い尊敬の念を表していることがわかる¹²⁾。

だが、そうすると一体何が公案と念仏、すなわち禅宗と浄土宗の相違点であろうか。また、白隠は一体どうして他方で念佛に対して激しく攻撃したのであろうか。

方便として公案の優越、また見性と浄土の同等について、白隠はその基本的な概念を次のように表している。

一人あり、錯つて人迹不到の處に到つて、下、無底の斷岸に臨めり。脚底は壁立、苔滑かにして、湊泊するに地なし。進む事得ず、退く事得ず。只一個の死あるのみ。纔かに頼む處は、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ぐ。忽然として兩手を放撤せば、四支八離、枯骨も亦無けん。學道も亦然り。一則の話頭をとつて單々に參窮せば、心死し意消して、空蕩蕩、虚索索萬仞の崖畔に在るが如く、手脚の著べきなし。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。是れ嶮崖に手を撤する底の時節と云。豁然として蘇息し來れば、水を飲で冷暖自知する底の大歡喜あらん。是れを往生と名づけ、見性と云。只肝要は、此の專念の扶けに依て、是非是非一回、自性の本源に徹底すべきぞと勵み進み玉ふべし。只千萬疑がひ玉ふべからず¹³⁾。

この引用文が示すように、何の修行でも強い決心、すなわち大憤志がなければ、工夫の結果は決して現れない。大憤志は修行の向上を目指す強い意志のことであり、大信根、大疑団、大憤志という三つの不可欠な「道具」の一つである。

白隠は、古い禅思想をふまえ、修行者に「大信根、大疑情、大憤志」の三要素の必要を説いた。大信根とは、めいめいが心の奥底に、仏性を具えていることに対する確信である。大疑情は、常識的な疑念ではない。非合理の公案にどのような深い禅旨が宿されているかという疑問を持つことである。大憤志は、大いなる発憤である。しかし、これら三つは別物ではない。自分の身に仏性が具わっていることに対する信に徹し、公案が自分の仏性を開発する方便なら、この公案に、いかなる禅の心がこめられているか、との疑いをこめた思索の情が起きてこよう。

さらに、見性について白隠は、正確な精神的過程と結びつけ、この過程は大疑と大死、大歡喜の「奥義体験」と定義付けている体験も含んでいるとする。白隠は、こうした経験を非常なる精神の緊張状態までもっていく、公案の絶え間ない工夫における、個人の内的経験の行程として記述している。このような精神の状態を大疑と定義している。習慣的に思い込んでいる事象を疑いに疑い抜き、その限界点まで疑い抜くことが大疑である。このような疑団を打破して、真理をつかむことは、公案の見解を見つけることと一致した。

なぜならば、公案こそが、最初の大疑を生み、最後には大疑を打破するための必要な中心課題だからである。大疑の後に大死があり、大死の後に大歡喜があるといわれる。この三つを白隠は、見性と大悟の教義の支柱として構築した。白隠によれば、見性の体験をするためにも、最初の段階である大疑は絶対に必要である。師匠として白隠の功績はその門弟達に大疑を抱かせることに成功したことにある。さらには、見性の深さはそれに先立つ大疑の深さと同等であるのである。白隠にとっては公案というものは、知識として学ばれるものではなくて、それによって全身的な疑団を打破し、見性を得る方便である。公案は、徹底して疑わなければならない。疑団とは、意識的な分別を容れる余地があってはならない。疑団とは、全体的な疑いの塊の意である。それには、最初に「趙州無字」また、白隠自身が創作した「隻手音声」の公案が最もふさわしい。

まとめてみると、大信根、大疑団と大憤志は、三つでありながら、実は一つだと思われる。大

憤志は大疑団、すなわち自己に対する疑問を大きく持つことと強く結ばれている。そしてこの二つの強く結ばれた基礎は大信根、つまり自分の選んだ道に対する根本的な信である。この三つは一つであり、そして、互いに密に関係し合って悟りへの過程をたどる。実際に白隠は修行のメイン・ポイントとして大疑について「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¹⁴⁾と述べている。

上記の文章が本論の問題の解答につながっていると考えられる。つまり、念仏を分析した場合、疑団という不可欠な点を特徴として持ってないと思われる。むしろ念仏の根本的な特徴は阿弥陀佛の存在、そして極楽へ行くことに対する絶対的な信頼である。すなわち大信根である¹⁵⁾。

そう考えると念仏の場合は、禅の完全な工夫の経過における一つの段階、すなわち大疑団というものが抜けている。三本足のヒョウが走るごとく、あるいは白隠の例を挙げると、縄が短か過ぎて深い井戸の水を汲めないようなものである¹⁶⁾。その結果として目的を達成するのが難しくなり、また時間も長くなる¹⁷⁾。

要するに公案と念仏の相違点は、見性すなわち浄土宗の表現で言えば、極楽に着く¹⁸⁾ための早さと体験の深さである。そしてこの最大の相違点は、基本的には念仏における大疑団の欠如からくるのである。

禅と念仏の関係についての他の学者の立場を紹介したい。一人は浄土宗の立場から考える藤吉慈海である。藤吉も、この疑団の問題を強調している。だが、彼の場合は念仏における大疑の欠如というより、念仏に含まれる大信根を強調することが、念仏理解の中心になっている¹⁹⁾。

いずれにせよ、結論は一つである。それを藤吉の言葉で言えば、「白隠は疑団なしには本当に見性成仏することはできぬと考えていた。」²⁰⁾ この問題について研究した学者がもう一人いる。Wiston L. King は雑誌“The Eastern Buddhist”において『遠羅天釜続集』の英訳を、常盤義伸の協力で行った²¹⁾。

この英訳では、W. L. King の解釈によって、念仏に対する白隠の反発が強調されている。白隠は念仏も一つの方便であるため、決してだめだとは思わなかった。むしろ色々な人間のタイプやレベルがあるので、様々な方便も仏陀によって作られたと思っていたようである²²⁾。

要するに白隠の反発は念仏と公案を同時に使っている修行者に対するものであり、またずっと公案のみを使っていて死ぬ直前になって死が怖いからと念仏を始める修行者に対するものである。こういう白隠の立場は『息耕録開筵普説』にもはっきり述べられている

また『遠羅天釜続集』のなかで、白隠は次のように述べている。

若しそれ無の字を打捨て、佛名を唱る事は、專唱稱名の力らに依て、見性分明に直に佛祖の骨髓に徹底する事を得ば是れ可なり。縦ひ見性明白なる事を得ずとも、稱名の功力に依て、死後には必ず極楽に往生せん。是一舉兩得萬全の良策なりとの底意ならば、早速稱名の修行を放下し、純一に無の字を擧揚し玉ふべし。何が故ぞ。斯れは是れ二百年來禪宛を荒廢し、眞風を蠹害するの惡風俗、社撰の禪徒、鄙俗下賤の邪見解なり²³⁾。

それにもかかわらず、白隠は念仏を嫌ったと一般的には思われている。しかし、白隠の書だけではなく、彼の生涯における色々なエピソードに照して見れば、この一般的な見方は必ずしも正しくない。

例えば、鈴木大拙は白隠の生涯に関する非常に興味深い話を述べている。鈴木は『禅と念佛の心理学的基礎』における後編第一、すなわち「念佛と稲名」という章の中で次のように述べている。

白隠禪師は徳川中期の大禪匠であった。その多くの弟子の中に、非常に吝嗇で名を取った老人を父とする者があった。孝行息子の弟子は何とかして父を佛道に向はしめんと思っ、白隠に好方便を願った。白隠は次の如く指教した。曰く、兎に角、老人をして念佛を行ぜしめよ。一遍の念佛は一文に價することにする。即ち、十篇の念佛は十文に價し、百篇は百文となる。日日之をつとめて、自分の許へ來るなら、この契約条條件にて支拂をするであらうと。老人はそれは容易な金儲法であると思ひ、毎日その日課を了へると、支拂請求のため白隠を尋ねた。老人はこれが楽しみで毎日缺かさず念佛をやったが、暫くすると白隠の處へ來れなくなった。白隠は息子を呼んでどんな様子かきいた。ところが、不思議な事實が発見せられた。それは他にあらず、老人は念佛そのものに非常な関心を覺えるやうになって、一念一文の契約を忘れてしまった。

然しこれが白隠の覗ったところであった。息子に命じて、老人は何等の干渉をせずにおくことにした。すなわち老人はそのままに、ほしのままに、念佛相續をやった。一週間ほどたつと、老人自身が白隠のところへやっ来て。が、此度は何百文・何千文の請求ではなくして、いくら金銭にも換へられぬ心の喜びを、老獪な禪坊さんに告げんがための訪問であった。老人は實に念佛三昧を發得したのである²⁴⁾。

このエピソードは事実か作り話か分からないが²⁵⁾、事実と考えると白隠の念仏に対する、とくに方便というものに対する関心が窺える。

しかし、念仏と公案とどちらが優れているかという問題、すなわち『遠羅天釜続集』の内容に関しては、白隠は公案の優越性をはっきり表している。白隠は次の言葉で決定的な判断を下している。

向に謂ゆる禪を得ずんば、命終の時淨土に生ぜんと。兩端に涉て修行せん人は、魚も得ず熊の掌も亦得ず。却て生死の業根に培かい、命根截斷、地一下の歡喜は、努努是有べからず。無の字と名號と兩般なしと申す中に、得力の遲速、見道の淺深に到つては、少しき子細なきにしもあらず。大凡辨道參玄の上士、情念の滲漏を塞斷し、無明の眼膜を觸破するに到つては、無の字に越へたる事は待るべからず²⁶⁾。

また、『遠羅天釜続集』には以下のような説明も見られる。白隠によれば、禅宗は力士が身の長けを比べるようなものであり、身の長けは高い方が勝れている。浄土宗は小人が身の長けを比べるようなものであり、低い方が勝れている。そして、禅宗の長けの高さを憎んでこれを捨て去れば、仏心を明らめようとする本当の宗風は地を払って全滅するであろう²⁷⁾。

結局、白隠にとって公案工夫は禅の基本的なやり方、また仏教における最も優れた方便であった。鈴木という言葉を用いると次の心理的な理由からである。

念佛の機械的の反復、即ち「な—む—あ—み—だ—ぶ」「な—む—あ—み—だ—ぶ」…と繰り返り繰り返し、数萬遍に及ぶ韻律的なれど単調なる佛名號の唱誦は、行者の心に微妙な意識状態を誘起し來るのである。而して行者がこの状態に入るときは、普通に我等の意識を占領している多様性の心的活動がすべて休止するのである。この状態は恐らく催眠的昏睡のそれに、多分に近似したものであらう。然しながら、それが根本的に後者と異なる點は、念佛意識より發生するものは、實在の性質に對する極めて意義ある内觀であり、行者の精神生活に對して極めて恒久的な幸福をもたらすところのものであることである。催眠的昏睡に於いては、欺くの如きものは全く存しない。何となればそれは永久的の價値ある結果を生ぜざる病的心理状態であるから。

看話の工夫と念佛の相違に関しては、既に反復之を指摘せる如く、後者にあつては智的要素を缺き、前者にあつては工夫的精神の存するにある²⁸⁾。

6. 白隠と公案体系

上記の様々な文章から、白隠はほとんど自書において公案工夫を強調しているということが分かった。しかし、まだ白隠の時代には公案体系というものは見られない。公案体系というのは、以前に述べたように、白隠以後門弟によって確立された。

実は、白隠の著作を参考にしても、彼の時代に公案体系と言えるものがあつたかどうか、仮にあつたとしてどのように実践的に公案を用いたかは、はっきり分からない。白隠の高弟東嶺円慈(1712-1792)によって著された『宗門無盡燈論』²⁹⁾の中で、白隠が使用した公案及び參禅の方法が記されていると言われるが、それでも白隠が直接著したものではなく、弟子が撰したものである。

白隠の時代には、ある程度公案体系があつたはずであるが、それらはかなり自由に用いられたと思われる³⁰⁾。

ゆえに、上記した白隠の生涯におけるエピソード、また仏教の方便に対する彼の大関心を考えると、自分自身で公案体系というものを創作した、あるいは体系化して公案を使用したことという事は考えにくいといえる。むしろ、弟子の人間性や環境、あるいは状況によって公案の選択

もかなり異なったものであった可能性が大きい。

この考えに関して参考になる事実がある。偶然筆者の手に入った『遠羅天釜』明治二十九年版³¹⁾の扉には、白隠の公案透過証明書が書かれている。そこには白隠自筆の五行、四十三字からなる印可証明書と日付(白隠逝去の四年前)とが挙げられている。また白隠の描く、右下から斜め左上に伸びる黒い杖を胴体としてその頂で左前方を睨む龍の頭と、その口にくわえた白い払子の毛先が胴体に巻きつく、激しい筆鋒の絵が見られる(図版1)。この絵は晩年に白隠が弟子の見性を認める際、渡していたと見られる³²⁾。

とくにこの印可証明書(図版2)は他に見られない珍しいものだと考えられる。この書の内容は次のとおりである³³⁾。

駿東間門村住野田貴附、
娘子佐興女透過予両重
関所謂隻手与音?也。
是故證據掛重賞待、
勇夫謂乎³⁴⁾。

曆三癸未歳誕生日

上記の書は印可証明書であるにもかかわらず、実は白隠が同じようなものを非常に数多く渡したと言われている。白隠門下の僧俗の中で、最も若くしてそれを得た人は十五歳の女子である。『於仁安佐美』巻之下で次のように述べられている。

…明石城下に於いて、武士一人十九歳なる男子を初めとして、尼僧及び在家の男女ともに七八人、備前岡山城下に於いて、武士七八人、町人三四人、備中井山と総社の間に於いて、十五歳の女子、十九歳なる婦人を初めとして、男女十八人余…³⁵⁾

白隠がこのように印可証明書を数多く渡したということは、彼にとっては印可証明書は激励書の意味あいを持ち、つまり公案工夫の修行を続けるよう励ますためであったと思われる。

要するに上の印可証明書は白隠の公案に対する基本的な考え方を示しており、公案を用いることによって弟子の修行を励ましたことを表わしていると考えられる。

別の表現をすれば、彼にとっては修行の最も重要な点は修行そのものを続けることだと思われる。

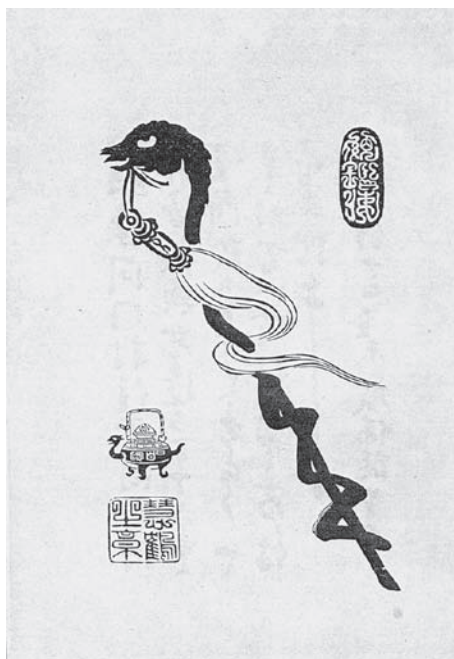
お わ り に

本論は白隠による念仏と公案の関係について明らかにすることを試みた。『遠羅天釜続集』の

分析によって、白隠が念仏そのものに対して直接反対していたわけではなく、むしろ白隠の反発は念仏と公案を同時に使っている修行者に対するものであったということが分かった。

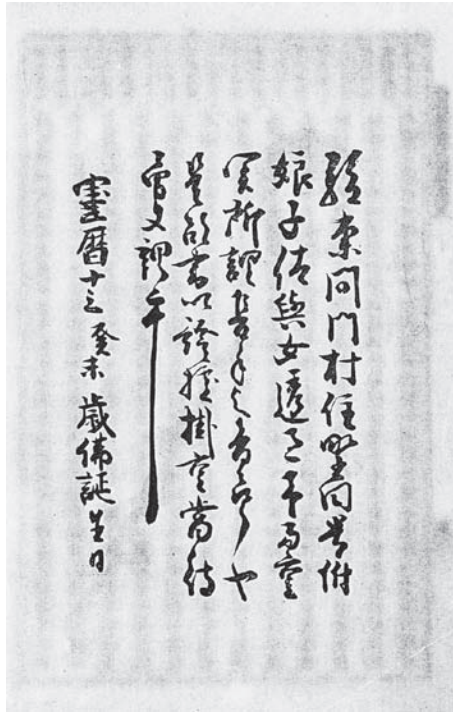
最後に、本論の結びとして白隠の言葉を引用して終わりたい。

熟顧ふに、無の字を参究して大疑現前し、大死一番して大歡喜を得る底は、數限りもなく是あり。名號を唱へて少分の力らを得る底は、兩三箇ならでは聞き及ばずなん侍り。惠心院の僧都も、智得と云ひ、信心力と云ひ、無の字か麻三斤の話など参究し玉ひたらんには、自身眞如なる程の事は、一月二月乃至一年半程の中には發明し玉ふべきものを。名號誦經の功によりて、四十年の精彩を盡し玉ひたるなるべし。是唯疑團のをはするとをせざるとに依れり。須らく知るべし、疑團は道に進む羽翼なる事を³⁶⁾。



図版1：「龍杖」

白隠禪師『標註遠羅天釜・完』，出雲寺書店，明治29年，1頁。



図版2：白隠の印可証明書（公案難透証明書）

白隠禪師『標註遠羅天釜・完』，出雲寺書店，明治29年，2頁。

注

- 1) 『白隠和尚全集』第二卷，龍吟社，1935年発行，第二版1977年，365-450頁。現代日本語訳：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。
- 2) 『白隠和尚全集』第五卷，前出，247-256頁。英訳：N. WADDELL, *An Account of the Precious Mirror Cave*, in *Hakuin's Precious Mirror Cave*, Berkeley, Counterpoint, 2009, pp. 133-141. 伊訳：S. VITA, *Lo Hōkyōkutsu no ki di Hakuin Ekaku (1686-1769)*, in "Il Giappone", anno XIX, 1979, pp. 5-28.
- 3) 常盤義伸『白隠と女性』，日本仏教学会年報第56号，1991年，156-157頁。
- 4) 同上書，164頁。
- 5) 『白隠和尚全集』第五卷，前出，213頁。
- 6) 『法華経』，『大蔵経』第九卷，7a頁。
- 7) 『白隠和尚全集』第五卷，前出，218頁。
- 8) 鈴木拙大『禪の諸問題』，『鈴木拙大全集』第十に巻，岩波書店，1982年（第二刷発行），101-102頁。
- 9) 鈴木拙大『禪と念佛との心理学的思想』，『鈴木拙大全集』第四巻，305-306頁。
- 10) この問題については拙大撰述『禪の諸問題』における，とくに「看話と念佛」，同上書，54-94頁と「年佛と念仏の交渉」，95-103頁。
- 11) 『白隠和尚全集』第五巻，前出，211-212頁。

- 12) 同上書, 234 頁。それに比べると親鸞に対する言葉は白隠の全書の中に見出しえない。
- 13) 同上書, 222-223 頁。
- 14) 同上書, 231 頁。白隠の引用は『大慧語録』に出づ。
- 15) 禅の修行者の場合は, 三つの大信根は原に仏性を持つこと, また見性の体験と悟りを開くことができることだと言える。
- 16) 『白隠和尚全集』第五卷, 前出, 213 頁。
- 17) 同上書, 232 頁。
- 18) 白隠にとっては念仏往生と見性成仏が同じものである。
- 19) 藤吉慈海『禅浄双修の発展』, 春秋社, 昭和 49 年, 169-170 頁。また, 藤吉慈海『禅と念仏の邂逅』, 印度學佛教學研究, 第 19 卷, 昭和 45 年 12 月, 30-31 頁, 参照。
- 20) 同上書, 禅浄双修の発展』, 169 頁。
- 21) W.L. and J. KING, and G. Tokiwa, *The Fourth Letter from Hakuin's Orategama*, Engl. Transl. by W. and J. King and Tokiwa Gishin, in "The Eastern Buddhist", Vol. n. 1, 1972, pp. 81-114. W. KING は鈴木正三 (1579-1655) についても詳しく研究し, この結果は次の著作である。W.L. KING, *Death was his Kōan: The Samurai Zen of Suzuki Shōsan*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1986. とくに正三の念仏と公案に関する概念は興味深い。藤吉もこれについて著した。この研究, 正三と白隠の「師の概念」に関する比較研究は非常に価値がある研究だと思われる。しかし, 本論では論ずる余裕がない。
- 22) W. L., KING, *A Zen Critique-Interpretation of Pure-Land Practice and Experience* (Hakuin Zenji, 1685-1768), Vanderbilt University, unpublished material, p. 12.
- 23) 『白隠和尚全集』第五卷, 前出, 228-229 頁。
- 24) 鈴木大拙『禅と念佛の心理学的基礎』, 『鈴木大拙全集』第四卷, 前出, 314-315 頁。
- 25) 出典不明。
- 26) 『白隠和尚全集』第五卷, 前出, 231 頁。
- 27) 鎌田茂雄著『白隠: 夜船閑話・遠羅天釜・藪柑子』, 講談社, 1994 年, 276 頁, 参照。
- 28) 鈴木大拙『禅と念佛の心理学的基礎』, 『鈴木大拙全集』第四卷, 前出, 315 頁。
- 29) 西村恵信訓註『宗門無盡燈論』, 禅文化研究所, 平成 4 年。仏語訳: M. MOHR, (trad. par), *Traité sur l'Inépuisable Lampe du Zen Torei et sa Vision de l'Éveil*, tome I-II, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, 1997.
- 30) この問題については陸川堆雲『真禅論』, 龍吟社, 1968 頁, 225-292, 353-392 頁, 参照。特に元の公案体系については「公案論」第十四章が興味深い。また, 一般的に公案に関しては秋月龍珉『公案』, 講談社, 1985 年を参照。
- 31) この版は筆者が大阪の古店で発見した。明治時代二十九年二月, 京都市三条通り堺町西, 出雲寺書店発行の版である。白隠禪師『標註遠羅天釜・完』, 出雲寺書店, 明治 29 年。
- 32) 調べると, この絵は白隠の「龍杖」という紙本黒画 (二八・七 cm, 美濃市, 清泰寺蔵) の写本であるということが分かる。
- 33) 筆者はこれを読む際に, 花園大学の加藤正俊, 常盤義伸と芳澤勝弘の三人の教授からご協力を得た。
- 34) 「駿河の東部, 間門村の住民, 野田貴附きの娘, 与が両重の関を透過す。所謂隻手と音声となり。是れ故に書に以て證拠す。重賞を掛けて勇夫を持つのか。宝曆三年癸未の歳, 仏陀の誕生日」。
- 35) 『於仁阿佐美』卷之下, 十三丁 (禅文化研究所の資料)。
- 36) 『白隠和尚全集』第五卷, 前出, 233-234 頁。

