

白隠『遠羅手釜』「動中の工夫」の淵源

中 島 志 郎

「動中の工夫」とは、白隠自ら『遠羅手釜』(1748)⁽¹⁾に「去る程に大慧禪師も、動中の工夫は静中まさに勝ること百千億倍すと申し置かれ侍り。(『法語』9 pp197-199)と説かれる「動中」である。

もっとも、大慧の語には完全に一致する語句は見出せないとするのが定説である。とはいえ、動によう(鬧)と静の二境は、大慧の説示の基本構図であり、それ自身は禅宗のうちに古い来歴をもつ参究の工夫であった。

白隠禪師『遠羅手釜』をてがかりに、「動中の工夫」の意味するところを禅思想の内に辿って、天台止観との思想的関連を探ってみよう。

①「動」の三義

「動中の工夫」は、動静二境として対比的に捉えられるが、動静二境の一方の静(静中)は静即坐(静坐工夫)の意味でほぼ確定している。

『大慧書』⁽²⁾答富枢密 第三書

示論す、初機に少しく静坐工夫を得るも、亦た自ら佳なりと。(T47-922a、荒木本 p56)

しかし、「静」は次の段で真箇静や寂静方便となって、「静」の意味も深まりを見せて、単に静坐の意味にとどまっていないが、

我が此の門中は、初機晩学を論ぜず、亦、久参先達を問わず、若し真箇静を要せば、須らく是れ生死の心を破すべし。工夫を做すこと著ざれども、生死の心破すれば、則ち自ら静なり。先聖所説の寂静の方便は、正さに此れが為なり。(T47-922a、荒木本 p51)

と、寂静方便は動静工夫とは性格を異にする心の寂滅といえ、いま考える動静

工夫の「静」とは区別されよう。この意味の「静」は、^{によ}う 続けて鬧処（試みに鬧処に向かつて狗子無仏性話を看ぜよ）との対比で、

静坐を要する時、但だ一炷の香を焼いて静坐せよ。坐時、昏沈せしむることを得ず、亦、掉挙なることを得ず」（T47-922b、荒木本 p57）

と、動中に対する「静中工夫」の静は「坐」「静坐」の意味でほぼ決まる。では、動中はどうか。「動中工夫」の動（鬧）は、大慧、そして白隠も用例はいささか多義的である。「動（鬧）」はいかなる意味か、この意味上の相違は軽視できない本稿の課題となる。以下三点を挙げて、先ずこの点を分析したい。

第一 動即世間

大慧の場合、鬧が動に同義と理解されるのだが、鬧は騒、擾、さわがしいというほどの意味であるが、ここでは鬧処、鬧（動）は士大夫が属する世間、世俗、世事という意味に解される例である。

『大慧書』答富枢密 第二書

大凡そ世に涉って餘あるの士、久しく塵勞中^{にかわ}に膠す。忽然として人指して、静黙の処に向かつて工夫を做さしむることを得て、乍ちに胸中無事なるを得れば、便ち認著して以て究竟安樂となす。殊に知らず、石の草を壓すに似たることを。暫く消息を絶することを覚ゆと雖も、奈何せん根株猶お在ることを。寧ろ證徹寂滅の期あらんや。（T47-921c、荒木本 p54）

『大慧書』答陳少卿 第二書（陳少卿に答える第二書）

示論す。山野、向來の書を得てより後、鬧中^{とひ}に躡避し得ざる処に遇う毎に、常に自ら点検すれども、而も未だ著力の工夫あらずと。只だ速の躡避^とし得ざる処、便ち是れ工夫了り。若し更に著力点検せば、則ち又た却って遠し。（T47-923c、荒木本 p70）

この説示に続いて老華嚴の説示「仏法在日用」、龐居士の「神通妙用」の語を紹介して、動中の意を説いている。実際、荒木訳は鬧中は「動中」と訳しているが、次の曾侍郎第四書では鬧処は「世間相」を意味する。

第二 動即坐「動中の坐（静）」

鬧（動）が世俗、世間を意味することは第一の用例で見易いが、第二は動が坐（静）を意味すると理解できる場合である。

『大慧書』曾侍郎 第四書

静を好み鬧を悪む時、正に力を著くるに好し。驀然^{ぼくぜん}として鬧裡に静時の消息を撞齣せば、其の力、能く竹椅蒲團上に勝らんこと、千万億倍せん。但だ相聴け、決して相い誤らざることを。(T47-918c、荒木本 p25)

同上

又た承はるに老龐兩句（神通並び妙用、運水及び搬柴）を以って、行住坐臥の銘箴と為すと。善加うべからず、若し正しく鬧時に厭悪を生ずるとき、則乃ち是れ自ら其の心を擾すのみ。若し動念の時、只だ老龐の兩句を以って提撕せば、便ち是れ熱時一服の清涼散ならん。(T47-918c、荒木本 p25)

『大慧書』答富枢密 第一書

挙起の処に承当することを得ざれ。文字中に證を引くことを得ざれ。但だ十二時中、四威儀の内に向かって時時に提撕し、時時に挙覚せよ。狗子還って仏性有りや、云く無。日用を離れず、試みに此の如く做工夫を看。月に十日、便ち自ら見ることを得ん。(T47-921c、荒木本 p51)

但だ十二時中、四威儀の内に向かって時時に提撕し、時時に挙覚せよ、という動中の工夫は動中に坐を見る南宗禪の「動」の意味として、いわば「動中工夫」の理解の本流と云える。

静坐に対する十二時、四威儀としての「動」とその「動中工夫」であるが、工夫（動）が「静（定）」の意である。白隠も「是を動中の工夫、不断坐禪と云う」（後述）と、「動中」が「坐禪」の意味を内包するという用例で、動中の静は十二時、四威儀中のうちに「静（定）」の喩としての「坐（据わり）」として「坐」は身儀としての坐禪だけではなく、動中に「坐」が外延的に拡大してゆくと理解できる用例である。

十二時、四威儀の上で身儀としての「坐」は成立しないから、身儀ではない

いわば心的「据わり」の喩としての「坐禪」「坐」である。十二時、四威儀（動）の中の定（靜）を坐（坐禪）と呼ぶのであり、この「坐」の意味は「定」である。

白隱のいう動中工夫が「不斷坐禪」（『法語』法9p248）と理解されるように、「動即坐」が禪宗（南宗禪）の「動中工夫」の意味の本流的理解となるのである。その嚆矢は従来の禪宗史観でいえば、習禪の克服として北宗を批判する神会に基本形を見ることができる。

神会及び『六祖壇經』に見る北宗批判と「坐禪」定義の変容は、南宗禪成立の一表象となると理解されているが、その坐禪定義とは、神会『定是非論』(三)、遠法師の問いに答える一段で、

和上答う、若し人をして坐（教人）凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証せしむれば、此れ是れ菩提を障う。

今言う坐とは、念不起を坐と為す。今言う禪とは、見本性を禪と為す。所以に人をして坐身、住心、入定教しめず。若し彼の教門を指して是と為さば、維摩詰は応さに舍利弗の宴坐を訶ざりし。（楊本 pp30-31、『神会の語録 壇語』p225 参照）

神会が北宗、普寂、降魔蔵の習禪批判を意図しつつ南宗禪の立場を鮮明に表明したとされる一段といえ、「念不起為坐。今言禪者、見本性為禪」という坐禪定義は、先学が神会の画期性を見る一段であり、その後の南宗禪の坐禪定義（第二動即坐に該当）として浸透して行く。神会の坐禪定義は『維摩經』に反復される多義的な「宴坐」の援用といえるが、神会の坐禪定義も原義を離れて「坐」禪ではない抽象的な定義に変換されてゆく。

確かに神会は普寂の坐禪を承けて「念不起為坐」と表現（批判）するが、その意は「念不起為定」の意であって、いわば「坐」の拡大解釈に過ぎない。つまり「念不起為坐。見本性為禪」とは坐禪ではなく「禪定」定義に他ならない。神会の坐禪、禪定の定義を承けた『六祖壇經』は、

此の法門中、何をか坐禪と名づく。此の法門中、一切無碍、外は一切境界上に、念の起きざるを坐と為し、本性不乱を見るを禪と為す。何をか名づけて禪定と為す。

外に相を離るるを禪と曰い、内に乱れざるを定と曰う。… 外禪内定、故に禪定と名づく。(『六祖壇経』)

神会も『六祖壇経』も坐禪の義は身儀を離れた抽象的な概念となっており、その意味するところは禪定の定義である（動の第二「動即坐」と「坐即動」の相違は後述）。一見、北宗批判は坐を排したかに見えるが、依然、禪定の否定ではない。坐禪批判は禪定批判でない、坐禪にとどまらない四威儀の禪定（動中の工夫）の肯定である。

神会や『壇経』は「坐禪」批判として坐を身儀から解放し、動即定に対し、いわば動中の「坐」（不斷坐禪）と云う意味で第二分類とした。

これが第二動即坐に分類できる。ただ、北宗批判の論理ともなるが、『無生方便門』には、すでに五処解脱、一切処解脱の論理が提示され、十八界のそれぞれに念不起と理念の体の徹見を求めるのであり、定るとき慧なきは二乗の坐禪であることを批判しており、『無生方便門』にも習禪批判の論理が先取り⁽⁴⁾されていることは指摘した

上来の三項でいえば、坐禪のうちに動靜二門を撰する意味で坐なのであり、論理的には第三「動即定（非行非坐）」を第二「動即坐（不斷坐禪）」「坐」に一切の動を包撰する意である。一方の「動中工夫」という動即坐、坐即動という一切の動は坐禪であると解釈（喩）としたのである。

第二「動即坐」では上の神会と『六祖壇経』の影響もあって、坐（坐禪）の一語は、坐禪は坐でもなく、習禪でもない坐禪へと語義を拡大して、禪或いは定、「禪定」と理解する定説（坐禪は単なる習禪ではない）となっており、以後、南宗禪の坐禪定義の本流として浸透して行くのである。

第三 動即定（一切動は定である）

「動」とは十二時中の四威儀であり、四威儀それぞれ自身が「定」である。

第三「動即定」は、天台『摩訶止観』四種三昧の非行非坐三昧（覺意三昧、⁽⁵⁾隨自意三昧）が概念としては最も近い。『小止観』では別に端坐止観（常坐）

と歴縁対境止観（非行非坐）に配置される後者が該当する。後者を四威儀、十二時、一切時一切処の工夫として継承しつつ、天台の止観を十八界の当所に解脱が可能とする解脱の思想に展開するのが初期の禪宗である。

つまり四威儀それ自身が「定」であり、陰入界の当所に解脱を実現するのが北宗『大乘無生方便門』の五処解脱、一切処解脱である。それが第二、動即坐と同様に「動」とその動中の工夫として理解される。

『大慧書』答許司理 第二書には、

祖師云く、但だ心あって見量を分別計較する者は、悉く皆な是れ夢なり。若し心識、寂滅して、一動念無き處、是れ正覚となづく⁽⁷⁾と。覚即ち正しければ、則ち日用二六時中に、色を見、声聞き、香を嗅ぎ味を了じ、觸を覚し法を知る、行住坐臥、語黙動靜、湛然ならざること無し、亦た自ら顛倒想を作さず、有想無想悉く皆な清淨なり。…中略…今時、一種杜撰の漢あり、自己の脚跟下に不實にして、只管に人に教えて摂心靜坐して、坐して氣息を絶せしむ。此の輩は名づけて真の可憐愍^{ひたすら}と為す。請う公、只だ恁麼に工夫を做せ。山野は然も此くの如く公に指示すと雖も、真に已むを得ざるのみ。若し実に恁麼に工夫を做す底の事あらば、即ち是れ公を汚染せん。
(T47-924c、荒木本 p80)

『大慧語録』

学道人、十二時中に心意識は常に寂靜たるを要す。無事亦た須く靜坐して、心をして放逸せしめず、身、動搖せず、久久に習熟すれば、自然に身心は寧帖。於道に趣向分あれば、寂靜波羅蜜定、衆生散乱妄覚するのみ。若し寂靜処に執して便ち究竟と為さば、則ち默照邪禪の所に摂持される (T47-891b)

淨名云く、「法は眼耳鼻舌身意を過ぐ⁽⁸⁾。」此法に徹せんと欲さば、先須く六根門頭を屏除すべし。(T47-894b)

「動中の工夫」の原義を尋ねると、上来の「動」の三義（世俗、坐、定）はしかし用例からは時代が降るほどに意味上の区別も截然と峻別できないし、語用が整然と分類できるものではない。これには禪宗の歴史的経過とともに「動」の意味がまさに三類型を包摂して行くからである。歴史経過として類型

化すれば、初期禅思想は第三、禅宗隆盛期は第二、宋代禅宗は第一が、それぞれ中心となろうが、後世の禅宗でその理解や用法が混淆するのは避けられない。特に二と三、動即坐（不断坐禅）と動即定は動中工夫の意味として峻別されるべきだが、そもそも禅宗のうちで第三動即定は概念として理解されていないのが実際であったから、その用例は無自覚的な混在も多々ある。⁽⁹⁾

一切行「不断坐禅」と一切行即定（非行非坐止観）の別が、禅宗の歴史の中で第二類型「動即坐」に先行したはずの第三類型「動即定」の概念が埋没してしまうと、動中工夫は「坐禅（不断坐禅）」の意義が主流となってゆくことは「自然な」変容でもあった（後述）。

第二動即坐（坐禅の外延的拡張）と第三動即定の重要な相違は、後者は天台止観がそうであるように歴縁（六威儀）対境（十二处十八界）の具体性が拠りどころである点で、常坐止観が心の調伏を主題としたことは、初期禅宗では『観心論』などにその影響が明らかだが、一方『大乘無生方便門』はこの非行非坐三昧（歴縁対境止観）の強い影響がうかがわれる。『無生方便門』は、一切处一切行の五处解脱、十八界解脱を提示する。そこには天台止観（非行非坐三昧・歴縁対境止観）の影響の強い第三「動即定」（東山法門や『証道歌』等）即ち一切時一切处の禅定（『無生方便門』）が、思想史的には続き、唐代の禅盛期には神会の登場に見るように『維摩経』の宴坐の影響と思われる第二動即坐（白隠「不断坐禅」）という理解が禅宗の奔放な工夫の展開に至ったと理解できる。だが一方の「坐禅」（常坐三昧）も併せて見ると、発展経過は単純ではないのは容易に推測できる。

それは禅宗の発展過程でいえば教義的語句概念をいわば前提的了解として、行住坐臥の動中工夫は一切時一切行の全体という意味で、法界、平常底、日用底といった唐禅に特徴的な概念に表現を変容させたのである。

すでに龐居士に「日用事無別無、唯吾自偶諧」（入矢本 p15）の語があり、魏府華嚴長老（天鉢懐洞）の示衆は、「仏法事在日常处」（荒木本 p70、『伝灯録』卷 30）といい、大慧、白隠が認めた通り、動中工夫の理解として唐禅の本流

と云える。そこに後述するように六根六識十八界から日用、日常へ教理色を脱脚した概念への翻転があり、南宗禪自身の発展と展開の一指標が見えるのである。

『大慧書』答陳少卿 第二書（陳少卿に答える第二書）にいう、

示諭す。山野、向來の書を得てより後、鬧中躡避し得ざる処に遇う毎に、常に自ら点検すれども、而も未だ著力の工夫あらずと。(T47-923c, 荒木本 p70)

陳少卿の鬧中（世間）に思いを致すのだが、この鬧中は当然、第一動即世間の意である。次に大慧は華嚴長老の語を引いて、⁽¹⁰⁾

昔、魏府華嚴長老（天鉢懷洞）云く、仏法は日用の処、行住坐臥の処、喫茶喫飯の処、言語相問の処、所作所為の処に在り。挙心動念すれば、又卻て不是なり。(T47-923c, 荒木本 p70)

華嚴和上の語句を大慧自身「動（鬧）」の意をよく表す動中工夫の核心的表現と捉えており、大慧の常套語句といえる。だが大慧の意図は陳少卿（居士）への勉励にあったとしても、華嚴長老の云う日用処、行住坐臥処を以て云々の「動」は第一動（鬧）即世間、第二動即坐とも異なって、華嚴長老の本義は第三動即定の当所の場面を指していると云える。

後述するように静（坐）を含む一切工夫の概括的表現が「動」なのである。

大慧の時代には上來の三類型がすべて登場していたのであり、つまりそれが「動」の多義性に他ならない。では華嚴長老、雲門を引いた大慧の結論はいかなるものか。

『大慧書』卷上 答曾侍郎第三書

雲門、尋常不是、人をして坐禅し、静処に向かつて工夫を做さしめずんばあらず。此は是れ応病與藥、實に恁麼に人に指示する処なり。見ずや、黄檗和尚云く、我が此の禅宗、従上相承してより以来、曾て人をして求知求解せしめず。只だ云う学道は、早く是れ接引の詞なり。然も道は亦た学ぶべからず。情に学道を存するとき、却て迷道となる。道は方所無きを、大乘心と名づく。此の心、内外中間に在らず、

実に方所なし。(T47-918b、荒木本 p20)

大慧は華嚴長老の説示（仏法日用云々）を根拠とするが、華嚴長老の説示は法の普遍的理解（分類上は動即定となる）であり、士大夫が特に対象だったのではない。

それは雲門の例も同様である、雲門が日ごろより修行者に静処の坐禅を勧めていないのではない、応病与薬といえる接示の方法なのだ、動静の二門に自覚的であったことが理解できる。大慧が肯定しているのもその方法（方所なき法の接引の詞）であって、逆に動中の工夫（第一動即世間）を士大夫に当てたのも同様の便法であったと理解できる。

かくして最終的に動静二境に収斂（且つ動静二門の克服）するのだが、本来の課題は、なぜ工夫は動静二境に収斂するのか、というにある。その源流は天台止観の常坐と非行非坐にあることを、白隠のうちに手掛かりを求めてみたい。

② 白隠と天台『摩訶止観』・永嘉玄覺（675-713）

動中工夫の「動」に込められた多義性を分類したが、大慧を忠実に継承する白隠は天台『摩訶止観』と永嘉玄覺『証道歌』に特に注目している。

もともと白隠の『摩訶止観』の「内観の法」に関心はあったと云え、

天台智者大師も其の大意を汲んで、『摩訶止観』の中に丁寧書き置かれ侍り。書中の大意は、…常に心気をして臍輪気海、丹田腰脚の間に充しめ、塵務繁絮の間、…。
（『法語』9p190-1）

というが、同注4に、書中（『摩訶止観』）の大意とは、『摩訶止観』巻八上第三観病患境(11)に説くところの養生法であると指摘している。白隠も天台『摩訶止観』は特に養生訓として観病疾に注目するのだが、白隠の学識からは、当然、天台四種三昧が視界に入っていたであろう。

そこで白隠は特に永嘉玄覺『証道歌』について、

永嘉大師は「欲に在って禅を行ず知見の力、火裏に蓮を生ず終に壊せず」（『証道歌』T51p461a）との玉いき。六塵（色声香味触法）五欲（五境の欲）上に在ても、蓮

の泥上に汚されざる如く、純一に受用せよとの心にて侍り。…中略…是故、達摩大師（『血脈論』）云く、若し人、仏道を成ぜんと欲せば、須く見性すべしと。

若し亦乍ち諸法実相、唯一乗の智見を開かば、六塵即禪定、五欲即一乗なる故に、語黙動静（『証道歌』）、常に禪定中なるべし。（『法語』9p204）

白隠は、語黙動静、常に禪定中なるべしと云う永嘉の語（『伝燈録』卷四「永嘉章」）を承けて、

永嘉は天台三諦即一の堂奥に達し…四儀即禪観々々即ち四儀なるに冥号したる境界を云へり。（『法語』9pp204-7）

と高い評価を与えて、天台四種三昧（非行非坐）に沿った理解（第三動即定の分類に重なる）をしているといえる。実際『証道歌』は、「行亦禪坐亦禪。語黙動静体安然」と、すでに「語黙動静」の語が見え、「動静」の対表現の非常に早い用例でもある。

白隠も「天台三諦即一の堂奥に達した」永嘉の「四儀即禪観」を認めているが、それは『証道歌』の四威儀に『摩訶止観』（四種三昧の非行非坐三昧）の影響を見るのは定説⁽¹²⁾と見てよいであろうから、先の「動」の第三「動即定」に分類したのである。

『摩訶止観』と永嘉『証道歌』をつなぐのは、「行亦禪坐亦禪 語黙動静体安然」つまり第三「動即定」に分類できる非行非坐三昧（歴縁対境止観）なのである。この動静二境という構図は、天台止観にいう常坐三昧と非行非坐三昧（歴縁対境修）⁽¹³⁾の二門がよく対応する。

以下に、煩瑣だが天台の歴縁対境止観（『天台小止観』）がよく対応することを確認したい。

まず、『摩訶止観』卷五上第七正修（48a49b）の十境は一陰界入、二観煩惱境（同102a）、三病患…十まで、第一陰界入は端坐（同52b）と歴縁対境（同100b）に分かつ。

第一陰界入は端坐到十支を立てて詳説されるが、一方、歴縁対境は簡略に説かれる。それは慧思「随自意三昧」中に説くと明言しているからだが、それは

四種三昧の「非行非坐三昧」に他ならず、随意三昧、覺意三昧は名三同一であり、歴縁対境も基本的に共通である。

別に『天台小止観』の正修第六の章の組織を見ると、首めに

止観者、有二種。一者於坐中修、二者歴縁対境修。…第一於坐中止観者、於四威儀中、乃皆得学道、坐為最勝故。(T46-467c)

といて坐中修と歴縁対境修の二門に大別している。この二種止観は、関口も「即ち、静中の止観と動中の止観、とに二分するが如き思想」と云う。⁽¹⁴⁾

先の『摩訶止観』四種三昧についても、四種三昧自体に優劣があるとは理解できない。これは『天台小止観』（以下『小止観』）常坐修と歴縁対境修の両止観の対比も同様である。

智顛『小止観』歴縁対境止観（歴縁修止観と対境修止観）に詳説される所、止観を修するに、一坐中止観と二歴縁対境止観の二種を止観の基本構図とする。

行者、若し能く是くの如く、端身正坐の中に、善く此の五番に止観を修する意を用いて、取捨、其の宜しきを失わざれば、當さに知る、是の人、善く仏法を修する故に、必ず一生を空しく過ぎざるなり。(T46-466c、大野 [2004] p148)

と坐中修を結んだ次ぎに、第二明歴縁対境止観を明かして、

復次、第二は縁に歴り境に対して止観を修するを明かす。端身に常坐するは、乃ち入道の勝要と為すも、而も有累の身は、必ず事縁に渉る。若し縁に随い境に対して、而も止観を修習せずんば、是れ則ち修心に間絶あり、結業、処に觸れて而起る、豈に疾かに仏法と相応するを得んや。(T46-467c、大野 [2004] p149)

常坐止観は入道の最勝の方法だが、累ある身はかならず具体的な事象にかかわることになる。だから縁に従い境に対して止観を修習しなければ、修心に間絶あり、煩惱が生起することにもなる、どうして仏法と相応することなどできようかというのが、歴縁対境止観の基本定義である。

一、端身常坐に対する二、歴縁対境止観とは、歴縁は六種縁（行住坐臥、作、言語）の六威儀について日常起居動作において止観を行ずるのであり、対

境止観（六根門中修止観）とは、六根（眼耳鼻舌身意）に対する六境を併せ観察し陰入界十八界の分析を通して、六根の一々に空寂、不可得を看取する止観修道の対治法が説かれる。

云何んが歴縁の止観を修すると名づく。言う所の縁とは、六種の縁を謂う。…言う所の境とは、六塵の境を謂う、一に眼の色に対する、二に耳の声に対する、三に鼻の香に対する、四に舌の味に対する、五に身の触に対する、六に意の法に対する。行者、此の十二事中に約して止観を修する故に名づけて歴縁対境の止観を修すと為すなり。(T46-467c、大野 [2004] p149)

「眼見色」を例にとると眼見色を止観で対治するとは、止については、

次に云何が眼、色を見る時に止を修すと名づく。色を見る時に随って、即ち水中の月の如く、定実あること無しと知り、若し順情の色を見るも、貪愛を起こさず、若し違情の色を見るも悲悩を起こさず、若し非違非順の色を見るも無明及び諸乱想を起こさざる、是れ止を修すと名づく。(T46-468c、大野 [2004] p153 参照)

眼が色を見るとき止を修するとは、ものを見ても水中の月の如く、定実有るのではなく、もし意に適っても貪愛を起こさず、意に沿わなくても悲悩を起こさない、もしそれ以外のものに接しても無明、諸乱想を起こさない。これが修止である。

止に続けて観については、

云何んが眼、識を見る時観を修すと名づく。応さに是の念を作すべし、所見あるに随うも、即ち見相無し。所以は何ん、彼の根塵、空明の中において各各の見無く、亦た分別無し。和合の因縁、眼識を出生し、眼識の因縁、即ち意識を生ず。意識の生ずる時、即ち能く種種の諸色を分別す。此に因って則ち一切善悪等の法あり。即ち当さに反って念色の心を観ずるに相貌を見ず。当さに知るべし見者及び一切法、畢竟空寂なりと。是れ観を修すと名づく。(T46-468c、大野 [2004] p153 参照)

眼が色を見るとき観を修するとは、どういうことか。見るといっても、見る相は存在しない。なぜなら、根も塵も、空明の中も、各各見無く、分別もなく、因縁が和合して、眼識を出生じ、眼識の因縁は意識を生む、意識が生じる時、

種種諸色を分別する、一切善悪等法は逆に、念色の心は、相貌を見ず。まさに見るものも一切法も、畢竟空寂である、これを修観という。

この歴縁対境止観⁽¹⁵⁾は六根六境にわたって一切処一切行を依とした止観双運の実践で、

「一切法皆不可得。則妄念心息（不起）是名修止」「一切法畢竟空寂、是名修観」（T46-467c-469a）

という、一切空寂の観取を目的とする徹底した空観の了解を目指す止観俱行の実践である。

この歴縁対境止観は、例えば上の、眼見色時にあって、不起貪愛、不起悲惱、不起無明、及諸乱想という修止は、『無生方便門』に照らして云えば、

耳聞声、心不起、是根本智。不染六塵、处处解脱（韓 [2018] p125）

「心不起」の故に意識は不分別であるという、染法界に対する浄法界の論理と別ではない。

また対境止観の修観「当知見者及一切法、畢竟空寂」は、眼見色時にあって、無見相、無見、無分別であり、まさに「眼識因縁、即生意識、意識生時、即能分別」と意識の分別を捉え、その心を観察するに相貌は見えない。これが一切法畢竟空寂という観察であるが、『無生方便門』が眼等六根（五根）に対して、意識の分別作用（心起）こそが無明、乱想、一切煩惱の因となり、離念之体、心不起、念不起として解き明かす浄法界の根塵関係は、対境止観の修止「不起無明及諸乱想、是名修止」である。

『天台小止観』がそうであるように、常坐止観と歴縁対境止観の二門に収斂するのが天台止観の結論と云える。

この天台止観の構図は、道信以来の初期禅宗に継承された⁽¹⁶⁾。道信から北宗『大乘無生方便門』⁽¹⁷⁾まで、特に『無生方便門』の教理は天台止観の内、歴縁対境止観に代表される常坐以外の動性が主導的な役割を果たした（拙稿 2021a）。

智顛の対境止観は『無生方便門』法界十八界に摂取されて、十八界の染浄のうち浄法界、仏界に展開された。ただ『無生方便門』の主たる関心は、六根六

塵の分析を越えて、止観の到達点といえる念不起の浄法界、仏界の真如仏性、心不起の根本智の提示と開発、さらにそれを「解脱」として理解するにある。

『無生方便門』では、浄法界、仏界の根本智が十二処十八界の一々に実現されることを五処解脱、一切処解脱と称したのである。

③ 唐代禪宗の弁道「動中之工夫」とはいかなるものか。

白隠は云う、

殊に知らず、古へ禪門の盛なりし時、南岳、馬祖、百丈、黄檗、臨濟、皈宗、麻谷、興化、盤山、九峯、地蔵等の諸聖、拽石搬土、水薪菜蔬、作務普請の鼓を鳴らして、専ら動中の得力を求む。是の故に百丈大師曰く、一日不作、一日不食（『五灯会元』三）、是を動中の工夫、不斷坐禪と云う。此の風、近代、土を払って(18)尽く。（『法語』9p248）

南岳懷讓（677-744）、馬祖道一（709-788）、百丈（749-814）、黄檗（?-850?）、臨濟（?-866）、皈宗智常（?）、麻谷宝徹（?）、興化存奨（830-888）、盤山宝積（?）、九峯道虔（?）、地蔵桂琛（867-928）等の諸聖、拽石（皈宗智常）搬土（木平善道）、水薪菜蔬、作務普請の鼓を鳴らして、専ら動中の得力を求む。

白隠も唐禪の本流を「古へ禪門の盛なりし時、南岳、馬祖、百丈、黄檗、臨濟、皈宗、麻谷、興化、盤山、九峯、地蔵等の諸聖」と、唐代禪者の本流を枚挙して、禪者の行持を動中（の得力）として理解していた。いずれも唐禪の真骨頂といえる言説や教理を離れた禪者たちの端的な日用処の場面を指している。

白隠は唐禪（古へ禪門の盛なりし時）の際だった特徴は「動中工夫」にあると明言し、「是を動中の工夫、不斷坐禪と云う。此の風、近代、土を払って尽く」と、語をつないでいる。

それは換言すれば白隠が禪の歴史（唐禪）から学んだ 禪思想の核心的事実（動中工夫）だと云えるが、ただ白隠の唐禪総括も「動即坐（不斷坐禪）」に沿った理解である。上述した「動」の三類型は、天台止観の教理的理解を経て後の

禅宗が、動静二門の総括に至る変遷は、いわば禅宗のうちでも厳密に自覚されていない禅思想の歴史でもある。

しかし唐禅にも、非行非坐（天台止観の教理的要素）以来の五処解脱、一切処解脱の継承が途絶えたわけではない。上来、第三動即定の分類で見た華嚴老和尚など、むしろ唐禅の特徴は依然として定相を持たない「動即定」の機縁として記録される。それらは「不断坐禅」という必要もない「動即定」である「十八界解脱の即今当所の解脱（証悟）であった。

一般に禅宗の特徴と理解される実践性とか、経験主義とかは、結局この十八界、六威儀、行住坐臥をいかに理解するか、という問題に尽きる。

鈴木大拙は云っている、

禅は元来体験で思弁ではないと云はれるが、只体験だといふだけでは、禅は成り立たぬ。さうすると単なる感覚か感情といふものに過ぎなくなる。冷暖自知ではあるが、禅はそれだけでは済まぬ。（鈴木『全集』 1 p355）

禅体験を心理的だと云えば、禅意識は哲学的である。今之を無分別の分別といふことにして置くと、禅にも哲学的表詮とも名づくべきものがなくてはならぬ。（同 p356）

禅表詮は、何時も文字的、即ち概念的であると云ふわけではない。…併し、そんな場合一言語文字とは何等の交渉のないと見るべき場合でも、是等の行動を裏付けて居るものは、禅の意味とでも云うべきものである。それは、即ち禅意識に外ならぬのだ。（同 p358）

禅はしばしば鈴木のように、知識とは異なる了解の方法として、個人自ら冷暖自知する直接「経験」「体験」が不可欠だと理解されてきた。しかし、上来考えてきたところ、それは他ならぬ各自の即今当所の十八界の現象をそう呼んだまでである。経験とは各自の生きてある現在＝存在（現存在）の六根六境十八界一々の生起に他ならず、いわば十八界の「知覚の現象学」が展開しているのである。

その意味で世界の直接経験であるが、それは十八界、知覚という感性的直観

(対境修)と六威儀(歴縁修)に及ぶ世界経験なのであり、いわば「世界内存在たる現存在」は真如法界内存在(法界内存在)として「現存在」の世界経験の事実が、分別に墮するか解脱に通じるか、『無生方便門』でいえばそこに染浄二法界を見たのである。⁽¹⁹⁾

禅思想史的には、その経過は十八界解脱の論理から日用底、日常底と云った具体性のある経験や実践の概念に交替していったのが南宗禅の展開であり、教理的な論理操作を完全に脱却して禅宗の最も特徴的な表現となったと云える。

そう理解すれば、禅者の機縁は十八界の解脱の光景といえよう。

第三動即定に分類できる禅定は上来考えてきたように非行非坐といった天台止観の影響を承ける五処解脱、一切処解脱の継承が、唐禅の中で概念としても失われてしまったために顕在化しなかったのである。

すでにみた白隠の説示が古の禅者の足跡を「動中工夫」として提示したが、禅宗の最も特徴的な「機縁」の場面は非行非坐(歴縁対境止観)、さらに『無生方便門』一切処解脱、十八界解脱、そして日用底や日常底として禅宗を一貫する思想系譜として顕在化するのである。

白隠が「古の禅門」として言及した禅者としては、

馬祖道一(709～788)には、

只だ如今の行住坐臥、応機接物、盡く是れ道。道は即ち是れ法界。乃至、河沙妙用、法界を出ず。若し然らざれば、云何が心地法門と言う、云何んが無盡燈と言う。

龐蘊居士(?-808)の神通並妙用、水を運び與柴を搬ぶ。(入矢本 p15)

臨濟義玄(?～867)の

「師示衆に云く、道流よ、仏法は用功の處無し。祇だ是れ平常無事にして、屙屎送尿、著衣喫飯。困來れば即ち臥し、愚人は我れを笑うも智は乃ち是を知る。(岩波文庫 p50)

香巖智閑禅師の「香巖擊竹話」

遂に(慧忠遺跡)に憩止す。一日、因みに山中に草木を^{せんじよ}芟除するに、瓦礫を以て竹を撃つに声おくる。俄に失笑する間、廓然として省悟す。(『景德伝燈

録』巻11)

靈雲志勤禪師の「靈雲桃花話」

本州長谿の人也。初め為山に在り。桃華に因って悟道す。有る偈に曰く、三十年來、劍を訪ぬる客、幾たびか落葉に逢い、幾たびか枝を抽きんず。桃華を一見してより後、直に如今に至るまで更らに疑はず。(『景德伝燈録』巻11)

等々周知の一段も日常、日用底の当所であるが、単に人間の日常性の肯定を超えて、人間の一切時一切処、十八界の当所(日常日用)に機縁でないものはないという、動即定、十八界解脱といった前提的理解が当然共有されているのであり、非行非坐(歴縁対境止観)以来の思想的連続性を看取できるのである。

『無生方便門』に習えば、香巖撃竹、靈雲桃花もいわば耳処解脱、眼処解脱の光景と云える。それこそ動中工夫の「動即坐」という白隠の理解(不斷坐禪)とも異なる「動即定」の工夫の記録と云えよう。

そして確かに『悟性論』の一節「眼見色時、不染於色。耳聞声時、不染於声。皆解脱也。」に至っては、『無生方便門』の五処解脱の再説と云える(後述)。

この視点を持った禪宗文献の読み直しは今後の課題であるが、禪宗の特徴を思想的系譜として理解する仮説として提案できよう。

④ 周辺資料

最期に動中の工夫の先駆的な教説、つまり天台止観の非行非坐や歴縁対境止観、北宗系『無生方便門』の一切処解脱、十八界解脱の思想系譜に連なる教説を初期禪宗の文献に確認しておく。

『観心論』

六時行道とは、所爲る六根の中なり、一切時に於いて常に仏道を行ずるは覺なり。即ち是れ諸ろの覺行を修して、六根を調伏し淨行ならしめて長時に捨めざるを、六時行道と名づく。(韓 [2018] p108、田中 [2009] p116)

末部には能撰心内照、覺観常明、絶三毒心、永使消(銷)亡、閉六賊門、不令侵擾云々と、北宗の修道の特徴を表す説示が続くが、六賊門や六根は別所で

は六波羅蜜に対応させるなど慧思『隨自意三昧』に通じる論理も伺われ、三毒、六賊の調伏がまさに六時行道として理解されている。

『悟性論』⁽²⁰⁾(小室六門第五門悟性論)の用例

眼、色を見る時、色に染まらず。耳、声を聞く時、声に染らず。皆な解脱なり。眼、色に著せざれば、眼は禪門たり。耳、声に著せざれば、耳は禪門たり。総じてこれを言え、見色(性)とは、見色性不著なれば常に解脱たり、見色相とは常に繫縛たり。為に煩惱に繫縛されざるを、即ち解脱と名づく。更らに別に解脱無し。
(T48-371c、『達摩宗』p455)

といった教示は『無生方便』五処解脱(五根解脱)と別の主張ではない。それは本来、常坐(身儀)に限定できるものではない。

『頓悟要門』卷上では、

只坐するのみを用と為さば、行時も亦た用を為すを得るや否。答、今、功を用うと言うは、独り坐するを言うのみにあらず、乃至、行住坐臥、所造運為、一切時中に常に用いて無間なるを即ち常に住すと名づく(筑摩本『禪の語録6』p41)

行住坐臥一切時は『無生方便門』「五処解脱」を承ける、初期禪宗以来一貫する禪定観といえる。『証道歌』注(『禪の語録16』p54)も「いわゆる動中の工夫を説く」と云う。

白隠「動中の工夫」を廻って、その思想系譜を禪宗から更に、天台智顛『摩訶止観』「非行非坐三昧」『小止観』「歴縁対境止観」(南嶽慧思『隨自意三昧』)にまでさかのぼった。

本稿の課題は、そもそもなぜ工夫は動静二境の「二」に摂要されるのか、その淵源を探ることにあった。まとめれば動静二境とは上に見た天台止観で云えば、四種三昧の分類では、常坐三昧と非行非坐三昧、『小止観』では常坐止観と歴縁対境止観が該当する。

非行非坐三昧を禪定論として継承する初期禪宗は、日用や四威儀の概念を経て「坐」ではない「動中工夫」(動即定、動即坐)の語に総括される。身儀の「坐」から解放された十二時中四威儀の行持は、一切時一切処を機縁とすることを可

能にした。「無相三昧」は、『無生方便門』にいう一切時一切処なのであるから、神会や『壇経』の坐禅定義も観念的表現とは云え、一切時一切処が「機縁」となることは唐禅の本来成仏論からする「悟」の基本論理であろう。

⑤ 結論 「動静一如」の意味するところ

最後に大慧と白隠の「結論」を検討したい。大慧の結論として、

『大慧書』答陳少卿 第一書

那の時、方に静時便ち是れ鬧時の底、鬧時便ち是れ静時の底、語時便ち是れ黙時の底、黙時便ち是れ語時の底と信じ、人に問うに不著、亦た自然に邪師の胡説乱道を受けざれ。(T47-923a、荒木本 p65)

『大慧書』答陳少卿 第二書

総て他の利鈍の事に干らず、亦た他の静乱の事に干らず。正当^{あずか}難避し得ざる時、忽然、布袋を打失せば、覚え^{あずか}ず、掌を拵^{とひ}って大笑せん。(T47-923c、荒木本 p71)

応接時は、但だ応接せよ。静坐を得んと要せば、但だ静坐せよ。坐時、坐底を執著して究竟と為すことを得ざれ。今時邪師の輩、多く黙照静坐を以て究竟法と為し、後昆を疑誤せしむ。(T47-923c、荒木本 p71)

『大慧書』答劉通判 第二書

而今、省力に静鬧一如なることを得んと要せば、但^{いま}只、趙州無字を透取せよ。忽然として透得せば、方に知らん、静鬧両つながら相妨げざることを。(T47-926c、荒木本 p98)

『大慧書』答呂郎中

日用四威儀の中、但だ常に蕩蕩地に放せしめて、静処鬧処、常に乾屎橛^{ていげい}を以て提撕せよ。(T47-925a、荒木本 p130)

難解ではあるが、静処鬧処、これら動静二境の工夫から、静鬧一如、静鬧兩不相妨という動静統合とその超克が大慧の説く到達点であった。

白隱の結論

大慧の動静有無一如という結論は白隱もまた忠実に継承する。白隱の真意も動静不二、動静一貫のところにある。

蓋し斯く云えばとて、静中を捨て嫌って、故意に動所を求め玉へと云うには非ず。只だ動静の二境を覺ず知らぬ程ど、工夫純一なるを貴しとす。…一切処に於いて受用する底の氣力を得んとならば、動中の工夫に越えたる事は待るべからず。(『法語』9pp197-199)

動中を嫌わず静処を取らず …動処静処、是処非処、総に一般なることを覺得せむ。『三教一致の弁』(『法語』12p144、1p181)

静処を好まず開処を棄てず、打返し々幾度も点検可被成候。『免專使稿』(『法語』12p235)

いつしか動静不二、明暗雙々底の大事に契わせ玉い(『法語』9p338)

といい、枯木坐禪を批判し、公案工夫という看話禪の優位を認める基本姿勢も同様である。

天台止観法門から初期禪宗の内に継承された二種止観(常坐と歴縁対境)は、やがて静閑(動)二境の工夫に収斂していった、その歴史的経過はいま詳論できないが、すでに天台止観のうちには修行方法に優劣順位をつけない「方便」と理解する思想的原形は準備されていた。いま「動中の工夫」は天台の非行非坐三昧(歴縁対境止観)が思想源流になろうと結論づけたが、初学坐禪に始まる方便の発想は初期禪宗にも継承され、道信「初学坐禪」(『楞伽師資記』道信章)や『観心論』の云う機根の対機性と共に、動静二門もこの方便と無縁ではない禪宗の基本姿勢であった。ただ一切処解脱、十八界解脱といった教理色を留めた教説は、唐禪の盛期には日用平常の特徴的な言語表現、冷暖自知といった経験や実践に即した語法が取って代わる。更に居士禪の隆盛によって動即世間の理解が広く浸透したであろうし、大慧にあって、「動中」の意味はすでに三類型が渾然としていて不思議ではなかった。

同時にそれは禪宗史の上でも唐禪を総括する坐禪(静中工夫)中心の教義の

整備と挙揚と云った趨勢が到来していたこととも符合する。

宗隲『禪苑清規』（重雕本系）に「坐禅儀」（1202？）が収録され、種々の「坐禅論」が著述されるのも宋代に主流となる禅宗の特徴であろう。この時代的趨勢に対して「闇（動）」を挙揚するのが大慧であり、大慧を承けてなお白隠は「近年、動中工夫は見失われた」といったのである。それが白隠「唐禅は動中の工夫」の意味するところである。

大慧も白隠も、その依り処は禅の歴史（唐禅）から学んだ思想的な事実だった。それは唐禅の特徴と云うより、まず歴史的な事実として、天台止観の影響下に「歴縁対境止観」を原形とした「動中工夫」（動即定）が先行した。禅宗の成立に「動中工夫」が先行的役割を果たした事実が、次に続く南宗禅の際だった特徴となったのである。

その「動中の工夫」が、坐禅の外延的拡張なのか、坐禅とは弁別される非行非坐三昧（歴縁対境修）なのかが本稿の課題であるが、その淵源を天台止観法門に見出せる禅定二門（常坐と非行非坐）の原理だという結論に至った。

そこからさらに禅宗が動静の統合と超克（動静不拘）に向かうのも当然の展開であろうし、大慧と白隠の結論も静闇の一如、動静不問の純一無雑という統合と超克に至るのは当然の思想的帰結であった。

禅宗にとって動静二門や身儀工夫は応病与薬の方法（答曾侍郎第三書 雲門語…）であって、白隠も『臨濟録 提州和尚手鈔講本』に

「鵠林云、林オガオモシヤツテモ時節ククガアル、林オノトキハ平常無事ガヨイデアロウ、今時ハコンナコトデハ大毒ジャ」といわれる白隠の無事批判ともなる。

唐禅「動中の工夫」は、久しく失われたと嘆く一方で、唐禅の平常無事を批判（今時ハコンナコト云々）する。一見矛盾する認識を、白隠は「鵠林曰、林オ才ハ禅法少ク教者多故応病与薬」と唐禅と今時と時節の相違（時節ククガアル）があって、平常無事は教学が優勢であった時代の応病与薬であったと理解するのだが、禅宗のいう日常底はまさに「動中の工夫」（白隠）なのであって、

上来考えてきたように坐という身儀からの解放と脱却は、非行非坐と歴縁対境の継承発展といえる六威儀十八界の工夫に展開するのである。

それは雲門の「応病与薬」（『大慧書』答曾侍郎第三書）にも呼応して、動中工夫も平常無事も矛盾なく了解できる方法的な自覚としての「応病与薬」は、大慧と白隠に共通の意識であった。

「動中の工夫」を宣揚しつつ、動静の二境を覚えず知らぬ工夫純一を極則とする統合的理解が結論とされたのも方法的自覚のゆえであった。

《追記》

本稿校正中に石井修道氏最新の論考『大慧宗杲の静中の工夫について一如如居士の説を手掛かりとして一』（駒澤大学禅研究所年報第三十四号 2022、12）を拜読することができた。本稿には直接、反映できなかったが同氏の「鎌倉時代の坐禅観について」（『中世禅籍叢刊』別巻 2019 所収）を承ける大慧の「静中の工夫」をめぐる周到な分析である。士大夫勢力の教化を目的に、大慧の「動中の工夫」はもっぱら士大夫を対象に説かれた、それが大慧の教説の特徴を説明するというわけだが、ただ士大夫を教化するといっても いわゆる居士禅は 禅宗の歴史的な展開の過程で、ある種必然で抬頭した勢力であった。禅に参じる見識に優れる居士たちは修道を共にする道友というべき存在で、単なる在家信者ではない。見解に優れた道友は僧俗不分なのは当然でもある。そもそも禅宗はその成立過程からして菩薩戒（『梵網経』）を抛りどころとし、その戒（仏性戒）は僧俗一貫の菩薩戒が、見性思想の核心にも重なっているのであるから、禅にあって七衆の別が、実際はさほどの意味をなさないことは、居士の存在そのものが物語る。指摘の通り大慧が僧俗の別にも言及しているのは確かだが、むしろ見解に僧俗の別があるわけではないからこそその言及である。居士の境涯の深まりを認める大慧からは、禅にとって僧俗の相違に決定的な意味があったかどうか。逆に開かれた門戸に優れた士大夫が自ずと参集した。つまり動中工夫が士大夫の立場を慮った為という大慧の戦略的意図とまで云わずと

も、本稿で考えたように動静の自在な策略はあっても、動静二門に主従軽重はないということではないか。

【注】

- (1) 白隠禪師『遠羅手筈』(1748) 卷上(佐賀藩支藩蓮池藩藩主鍋島直恒(1701-49)宛て書簡)、『遠羅手筈』(『白隠禪師法語全集』第九冊 禅文化研究所(芳沢訳注) p194)、鎌田茂雄『禅の語録 白隠』講談社 p108-9、『法語全集』第九、龍吟社本『白隠和尚全集』第五卷(1934)の諸本を参照した。
- (2) 荒木見悟『禅の語録 17 大慧書』(筑摩書房 1969) 静中工夫(p56)、『法語』9p199注(6)参照
- (3) 『維摩経』時維摩詰来謂我言、唯舍利弗。不必是坐為宴坐也。夫宴坐者。不於三界現身意、是為宴坐。不起滅定而現諸 威儀、是為宴坐。不捨道法而現凡夫事、為宴坐。心不住内亦不在外、是為宴坐。(T14-p539c)
- (4) 拙稿(2021a)参照。後世、禅宗は『坐禅儀』を整備して坐禅中心の教義を確立すると、坐禅を外延的拡大して動中工夫(第二動即坐)はいわば「坐即動」という理解にもなる。動静二門の力点の相違に見えるが、そこに禅宗史の変化が反映しているといえよう。
- (5) 『摩訶止観』四種三昧の非行非坐三昧
- (6) 拙稿『『大乘無生方便門』と神会』(禅学研究 100 号 2022)
- (7) 大慧『正法眼蔵』達磨大師安心法門云迷時人逐法解時法逐人解、則識攝色迷則色攝識 但有心分別計較自心現量者悉皆是夢若識心寂滅無一動念處是名正覺(Z118-054a)
- (8) 『維摩経』弟子品三 法無去来、常不住故。法順空、隨無相、應無作。法離好醜、法無増損。法無生滅、法無所歸。法過眼耳鼻舌身心。法無高下、法常住不動。法離一切観行。(T14-540a)
- (9) この「動」をめぐる三類型は思想史上、自覚されることはなかったが、その無自覚的な混在自体が禅思想上の問題となるのだが、本稿は動静二門の淵源を辿るにとどまる。
- (10) 華嚴和上 仏法事在日用处、在你行住坐臥处。喫茶喫飯处。言語相問处。所作所为、拳心動念、又卻不是也。會麼若會得、即今無礙自在真人。若也未會。

則是箇檐枷帶鎖重罪之人。(以下略)『伝燈録』卷30 参照

- (11) 『法語』9p190-1 同注4 書中の大意は『摩訶止観』卷八観病患にいう、次別運十二息者。謂上下焦滿增長減壞冷煖衝持和補。此十二息帶假想心。所以者何。若初念入胎即有報息。隨母氣息兒漸長大。風路滑成。兒息出入不復隨母。生在異處各各有息。名報息。依息者依心而起。如曠欲時氣息隆盛。此名依息也。前六氣就報息帶想。今十二息就依息帶想。故不同前也。前明緣五色為五藏病者。此則依藏為病。故用今依息治之。上息治沈重地病。下息治虛懸風病。焦息治脹滿。滿息治枯瘠。增長息能生長四大。(T46-109a)
- 『夜船閑話』天台の摩訶止観に… 十二種の息あり、よく衆病を治す。臍輪を縁じて豆子を見るの法あり(坐禪六治第一止治)。…蓋し繫縁諦真の二止あり。諦真は実相の円観、繫縁は心気を臍輪気海丹田の間に収め守るを以て第一とす。(『夜船閑話』p77)
- (12) 『禪の語録16 信心銘・証道歌・十牛図・坐禪儀』筑摩書房、注p54に「いわゆる動中の工夫を説く」として、併せて『頓悟要門』卷上「乃至行住坐臥、所造運為、一切時中、常用無間」(同書p41)を引いている。
- (13) 天台『摩訶止観』(大意章五略第二修行)「四種三昧」の評価、特に「端坐と歴縁対境」の関係について、池田魯参氏は、天台止観の基盤は随自意三昧にあり、随自意三昧としての坐禪が基準である点。随自意三昧は正修行章で歴縁(対境)止観として重説される。単坐正身の行儀について示されているのであるが、その真意は、他の行住臥言語作務等の五威儀から、坐の威儀だけを価値的に撰択するというようなことではなかったことが知られ…なかでも非行非坐は、歴縁対境を代表するものである…と指摘している(池田(1986) pp p289-316 取意)
- (14) 関口真大『天台小止観の研究』(山喜房仏書林1954) p49
- 天台にあって止観の実践は「坐為最勝」(『小止観』正修第六)としつつ四種三昧も二種止観も柔軟な方法として認識されていた(止観方便)と指摘される。湛然は『法華文句記』卷第一に於いて、『摩訶止観』一部を仏説經典の三分法に擬し、二十五方便、為序、入観坐儀為正、行住歴縁為流通。(T34-158b)も基本的には継承している。上の池田(1986)の指摘も非行非坐三昧(歴縁対境止観)の関口説を継承する。

- (15) 『摩訶止観』第一大意では陰入界の分析は簡略に因縁和合生眼識、眼識因縁生意識 (T46,15c16a)、と触れられるだけで、この点『天台小止観』が歴縁対境止観の一切法不可得、一切法空寂を詳説する。
- (16) 拙稿 (2021a)
- (17) 拙稿 (2021a)
- 『大慧書』答陳少卿 第二書昔魏府華嚴長老 (天鉢懷洞) 云、仏法在日用処、行住坐臥処云々、華嚴主の説示を引いているのも日用一切処に法を見るとき、教理性を持っているのであり、動中は三義を見ることができるとは分析した。また神会『壇語』と『無生方便門』第五にも、華嚴經に依って「仏法在日用処、行住坐臥処」を評価している。
- (18) 白隠『槐安国語』第三十八則、百丈開田の評唱に同文が引かれている。
- 評曰。古禪門盛日、真風未墜地時、南嶽、馬祖、百丈、黃檗、林際、興化、南院、風穴之諸老、毎日鳴鼓普請、拽石搬土、水薪菜蔬、一日不作一日不食。於艱辛刻苦上各求動中得力。千態萬狀、盡是宗師爲人手脚、学人著力樞要。若向展開兩手處要見大義、甚遲了也、遠之遠矣。若似效今時、称向上禪、話頭不掛懷、參禪不爲念、徒日日打白飯七八頓來、徐徐上堂上、或三十或五十、列坐竝默、坐未定、掉頭春睡。一箇箇皆然、恰似舟子竝立、推櫓時。甚者頭亦欲落。恁麼称祖師門下客可哉。使古人見此弊風、將喜乎、將悲乎。寔可恐部類也。
- (19) 感性的直観から悟性判断に至れば、意識の分別になるのだが、禪 (仏教) の認識では六根の内、五根と意根 (迷妄) に截然とした断絶を認めるのであり、そこに知覚と認識を不可分一体的に理解する近代の認識論との分岐点がある。起念と覚は、凡夫の起念は分別に陥ちるが、念不起を証悟にもたらずのが覚者である。
- (20) 『悟性論』は中で 經云、五蘊窟宅 (是) 名禪院。内照開解、即大乘門。可不明哉。不憶一切法、乃名為禪定。若了此言者、行住坐臥、皆是禪定。(T48,370c) と、『禪門經』(經云) をひく。『禪門經』自身、各於身心。自有禪門。實不共修。何以故。息口不言。冥合於理。口爲禪門。攝眼不分別。混合無異。眼爲禪門。耳共聞聲。了知虚妄。畢竟寂滅。猶如聾人。耳爲禪門。(S.5532)と云う。

略記

- 荒木本：荒木見悟『禪の語録 17 大慧書』（筑摩書房 1969）
『壇語』：唐代語録研究班編『神会の語録 壇語』（禪文化研究所 2006）
池田〔1986〕：池田魯參『摩訶止観研究序説』（大蔵出版 1986）
入矢本：入矢義高『禪の語録 7 龐居士語録』（筑摩書房 1969）
韓〔2018〕：韓伝強『禪宗北宗敦煌文献録校与研究』（江蘇人民出版社 2018）
大野〔1994〕：大野栄人『天台止観成立史の研究』法蔵館 1994
大野〔2004〕：大野栄人他『天台小止観の訳注研究』山喜房仏書林 2004
賈〔2013〕 賈晋華『古典禪研究 中唐至五代禪宗發展新探（修訂版）』（上海人民出版社 2013、邦訳、汲古書院 2017）
柳田〔1972〕：同『禪の語録 2 初期の禪史 1 楞伽師資記』（筑摩書房 1972）
楊本：楊曾文編校『神会和尚禪話録』（中華書局 1996）
田中〔1983〕：田中良昭『敦煌禪宗文献の研究』大東出版社 1983
田中〔2009〕：田中良昭『敦煌禪宗文献の研究 第二』大東出版社 2009 同書所収『修心要論』『観心論』
『達磨宗』：『中世禪籍叢刊』第三卷『達磨宗』臨川書店 2015
『法語』：『白隠禪師法語全集』第九冊（禪文化研究所）
鈴木『全集』一：鈴木大拙『鈴木大拙全集』巻一 岩波書店 1968
鈴木『全集』二：鈴木大拙『鈴木大拙全集』巻二 岩波書店 1968
拙稿〔2021a〕：「一切処解脱－『大乘無生方便門』と対境止観－」『禪文化研究所紀要』35、2021pp33-77
拙稿〔2021b〕：「『大乘無生方便門』の禪定論」『禪学研究』99号、2021pp1-26
拙稿〔2021c〕：「『大乘無生方便門』の禪定思想（第二開智恵門）」『國際禪学研究所研究紀要』2021pp87-112、
拙稿〔2022〕：「『大乘無生方便門』と神会」『禪学研究』100号、2022pp1-42