

白隠禪における思想と実践の融合性

——座禪における内丹法の活用を中心に——

宋 琦

【要旨】

学界では一時的に「近世仏教墮落論」などの説が生じた。近年これは事実に対応しにくいことが明確にされてきた。江戸時代に、白隠慧鶴禪師（一六八五～一七六八）という禪僧が臨済中興の祖と言われ、それまでの臨済禪を一新させて、新しい公案体系の修行方法を創出した。そして、彼は独自の座禪法を完成させて、それを健康法として宣伝していた。白隠禪において、思想と実践の融合性を備えるのは、江戸時代の思潮を背景とし、仏教内部にある融合性が関連しているとも考えられる。このような融合性によって、白隠禪には新しい雰囲気があふれるようになった。本論では、白隠禪師の禪病および治療法を分析しながら、道教の内丹法がどのように導入されたかについて考察を行った。さらに言えば、「超宗越格」と「無上の大禪定」との関係を緊密に結ぶことから見ると、白隠禪師は修行の目的を明確にする上で、形式について強い拘りは持たなかった。宗派の分別を超越することが、白隠禪師が道教の内丹法を仏教の修行に取り入れた前提と言えよう。

【キーワード】

臨済宗 白隠禪師 融合 座禪 道教 内丹法

はじめに

江戸時代には、官学の朱子学、国学につながる神道、そして新興の蘭学などより、仏教は比較的劣勢であったと思われる。学界では一時的に「近世仏教墮落論」などの説が生じた。近年、末木文美士らの研究によって、江戸時代の仏教は墮落より、むしろ中世と異なる実に新しい形で発展していたと言える。

仏教の状況を判断する際に、僧侶の活動は重要な根拠の一つである。江戸時代の禅宗の発展には、禅僧の努力を切り離すことができない。この時代に輩出された禅僧は、白隠禅師のほか、沢庵宗彭（二五七三～一六四五）、鈴木正三（二五七九～一六五五）、隠元隆琦（一五九二～一六七三）、盤珪永琢（一六二二～一六九三）、了翁道覚（二六三〇～一七〇七）、仙厓義梵（一七五〇～一八三七）、良寛（二七五八～一八三二）なども高い。無論、禅宗以外の宗派においても優秀な僧侶がそれぞれの場で活躍していた。これらの優れた仏教者は江戸時代の仏教を新しい段階に押し進めた。

白隠禅師はその仏教者の中の一人として、世俗の人々に対して積極的に布教を行った。彼はそれまでの臨済禅を一新させて、新しい公案体系の修行方法を創出した。そして、彼は独自の座禅法をも完成させて、それを健康法として人に伝授した。今日の臨済宗の修行法などは白隠禅師に端を発しているので、彼の重要な地位は疑うまでもないだろう。彼の思想を分析してみれば、他教と融合している現象が多く、まず挙げられるのは道教の内丹法であろう。

さらに、江戸時代の思想の多様性や融合性は、思想全体の特徴であるだけでなく仏教内部にも発生したため、白隠禅師の思想と実践における融合の様式について分析をすれば、江戸時代仏教の内実を明確なことに一歩近づくことができるといえよう。

一、墮落しない白隠禪師

中世と比べると、近世の名僧の数は確かに少ない。親鸞(一一七三～一二六二)、道元(一一〇〇～一二五三)、日蓮(一二三二～一二八二)のような宗派開祖の名僧に代わって、江戸時代には僧侶が墮落した印象が強い。「近世仏教墮落論」の論拠の一つとしての近世僧侶の墮落は、当時の文学作品や画像資料などに描かれる。例を挙げれば、「洛中洛外屏風」のなかで、好色の僧侶の様子が描かれる。そのほか、斎藤親盛(如儒子、一六〇三～一六七四)の『可笑記』、井原西鶴(二六四二～一六九三)の『本朝二十不孝』などの作品にも、僧侶を揶揄する意味が吟じられる⁽¹⁾。しかし、このような批判は、僧侶の中でも存在していた。白隠慧鶴禪師の『寢惚之眼覚』において当時の僧侶についての描写が残っている。

今の佛者の修行を見に、兎角俗情深きが故に、名聞利欲を宗にして、金の世話やら地面の世話やら、中に下根の坊主杯、俗に劣らぬ身持も御座る、更に佛法地に落て、釋迦の本意は更々無ぞ⁽²⁾。

ここで、白隠禪師は当時の仏教修行者の問題を指摘した。すなわち俗情が深く、名聞と利欲を宗にして、世俗に汚染され、仏教の本意を持っていない。僧侶としての白隠禪師は、同時代の仏教の修行者に對して厳しい批判をしている。このような批判が出来ることは珍しいことと言えよう。このような鋭い口調を持つ白隠禪師はどのような僧侶なのか。

白隠禪師は墮落した僧侶ではない。彼は臨濟宗の禪僧であり、多学を兼修して、臨濟宗の公案禪に基づき禪の新境界を拓いて、江戸時代に禪宗の一般化に力を尽くした。白隠禪師は後世に「臨濟中興の祖」と呼ばれ、宗教史、思想史、教育史、美術史など多くの研究分野の研究者に注目されてきた。二〇一六年

に臨濟禅師一一五〇年、白隠禅師二五〇年遠諱記念を迎え、臨濟宗の各宗派の大本山で大規模な法要が行われた。また、白隠禅師は書画に堪能で、多くの禅画と墨跡が残つて居るため、遠諱記念を契機として、二〇一六年以来白隠禅師に関する展覧会が多数開催されている。このような展示会を通して、現在の人々も白隠に対しては馴染みがある。

二、白隠禅師の臨濟宗法脈

鈴木大拙（一八七〇～一九六六）は日本禅を三つの思想類型に分ける。彼によると、道元禅は中国の曹洞宗に「只管打坐」禅と『正法眼蔵』禅とを加味した独自の禅であり、盤珪禅は「不生」という二字で禅体験を一般思想化して、しかも禅の直観性をその中に働かせる。もう一種類は白隠禅で、白隠禅は臨濟禅を看話禅的に組織して、今日の日本的臨濟禅を作り上げたものである⁽³⁾。白隠禅師は臨濟宗の僧侶として、その法脈は中国の南宗禅に遡ることが出来る。神秀（？～七〇六）を祖とする北宗禅の「漸修漸悟」の修証観とは異なり、六祖慧能（六三八～七一三）に端を発する中国の南宗禅は「頓悟成仏」を主張した。「頓悟成仏」は瞬時に悟りを開くことを通して永遠の真理を会得する。「頓悟」と「漸悟」はそれぞれ南宗禅と北宗禅の特徴と言われるが、両者の境界は曖昧な部分がある。両者はともに「心」を重視するが、ただこの「心」は世俗の心を指すのか、それとも仏陀の心を指すのかという区別がある。世俗の心であれば、空明の境界を目指して修行を続けていく必要がある。仏陀の心であれば、修行を仮らずに悟る（成仏する）⁽⁴⁾。

「頓悟」と「漸悟」との関係は禅宗における重要な課題である。南宗禅法と華嚴教理を融合した華嚴五祖の圭峰宗密（七八〇～八四二）は修行の有りようを「頓悟漸修」「頓修漸悟」「頓悟頓修」「漸修漸悟」の四つに分ける⁽⁵⁾。華嚴四祖の清涼澄観（七三八～八三九）は禅宗の教えを華嚴宗の五教判の頓教に配し、

宗密はそれを継承した⁽⁶⁾。なかでも、「頓悟漸修」はもともと推奨される方法であったとした。

その一方、慧能の法系を継いだ五代目の臨済義玄(？～八六七)は臨済宗を開いた。宋代になると、臨済宗僧侶大慧宗杲(一〇八九～一二六三)と曹洞宗僧侶の宏智正覚(一〇九一～一一五七)は修禪の方法について議論をした。宏智正覚の「黙照禪」に対して、大慧宗杲の禪は公案に参究することにより見性しようとする「看話禪」がその特徴として認識されるようになる。

日本の明庵栄西禪師(一二四一～一二二五)は入宋して天台山で臨済禪を学び、建久二(一一九二)年に日本に戻り、福岡の聖福寺、京都の建仁寺を建立し、日本の臨済宗を開いた。岩井貴生によると、日本における臨済禪の法灯が現在になお継承され続けている理由は、公案が体系的に整理され悟道が明確に示されたからであり、公案体系化のなかで白隠禪師は重要な存在と見做している⁽⁷⁾。公案(古則、話頭ともいう)は、修行者が悟りを開くために師匠から研究課題として与えられる問題を指す。内容は主に優れた修行者の言葉や事績から取られて、日常的思考を超えた世界に修行者を導くものである。公案の分類は非常に多いが、日本において聖一国師円爾(一二〇二～一二八〇)や大応国師南浦紹明(一二三五～一三〇八)は公案を理致・機関・向上という三種類に分類した。白隠禪師と弟子の東嶺円慈(一二七二～一七九二)はさらにそれを法身・機関・言詮・難透・向上の五種類に展開した⁽⁸⁾。

白隠禪において公案は重要な部分で、公案に関する思考を通して「頓悟」の達成が可能である一方、座禪を通して悟りを実現することは、白隠禪師の修行時代に重要な作法であった。座禪は禪宗における重要な修行法である。仏教者だけではなく、道教者も座禪を重視し、宋代以降の儒者も静座するようになった⁽⁹⁾。学統によって、座禪・静座の要領と目的がそれぞれ異なるが、身心二者の関係を調整するのがポイントの一つである。禪宗では、修行者は座禪を通して時間と生死を越えて、本性を悟って「見性」を実現

する。白隠禅師によると、彼は「妙喜の所謂大悟十八度小悟数を知らず¹⁰⁾」を体験したことがあり、現代心理学の研究ではこの見性の現象は「変性意識状態¹¹⁾」と呼ばれる。これは簡単に実現できることではなく、その感覚について、白隠禅師は「命根¹²⁾截断、生死得脱¹³⁾」と表現した。公案禅はそもそも座禅を強調しないが、禅宗における基本的な修行法として、白隠禅師はそれを重視していた。

白隠禅師によれば、見性の体験がなければ、本当の意味の禅者とは言えない。『壁生草』では、彼は「夫れ禪家者流と稱せん者は、最初須らく見性悟道すべし。若し見性せずして禪人と稱せば、紛れも無き大似勢者に非ずや¹⁴⁾」と述べている。身心集中の状態を求めため、彼は若い時から探索を始めた。宝永四（一七〇七）年、二十三歳の白隠禅師は四方行脚の時に、播州（今兵庫県）の山寺で流れていた谷の水を見て、詩を吟じた。その詩は「山下に流水有り、滾々として止む時無し。禅心若し是の如くならば、見性豈に其れ遅からんや」、白隠は止むときなき流水を見て、それを禅の心と譬える。水の流れが止まらないように、禅の心も止まらないはずだ。彼はこのような禅の心を「見性」へ至る必要な条件だと見做し、禅の心を養うために、禅の修行たる座禅に力を尽くさなといけなと考えた。同年の十一月、白隠禅師は故郷の松陰寺で修行をしていた時に、富士山の大噴火が起きた。松陰寺のなかでも激しく揺れたので、修行者たちは逃げてしまったが、白隠禅師は動かずに座禅を続けていたという¹⁵⁾。この逸話からも、彼の性格から考えても、白隠禅師は修行に対して命を捨てる精神があり、また仏法に対して強い信念を持っていたことがわかる。

三、白隠禅師の禅病

「禅」という漢字のもともとの意味は天を祭るである。仏教の中国伝入につれて、仏教の翻訳事業が

盛んとなり、いろいろな仏教用語の漢語名称が決められた。そのなかで、思修、瞑想を意味する梵語の *dhyāna* (ディヤーナ) が「禪那」と音訳されて、その略語が「禪」である。また梵語の *Samādhi* (サマーデー) は精神集中が深まりきった状態であり、「三摩地」と音訳され、「定」ともいう。「禪定」はこの二つの部分からなるもので、「定」は「禪」の目的、「禪」は「定」の方法と考えてもよい。禪定の実践は座禅なので、座禅は禪宗の修行において極めて重要と見做される。

臨済宗では、見性を目指して坐禅修行を行う。禪定、すなわち見性を実現するため、白隠禪師は工夫をした。宝永五(一七〇八)年に彼は越後高田(現在新潟県上越市)の英巖寺へ生鉄素命の『人天眼目』の講読会に参加した。白隠禪師の自伝によると、彼は英巖寺で七日間の座禅を経て最初の見性が叶った。この体験については『遠羅天釜』(二七四八年)に記録されている。

二十四歳の白隠禪師は、英巖寺の僧舎で苦辛し、昼夜寝ずに修行していたときに、忽然と「大疑」を感じた。「大疑」は常に「大悟」の前提とみられる。禪の入門書としての『禪関策進』(雲棲株宏編、一六〇〇年)には「參禪須是起疑情、小疑小悟、大疑大悟」が書かれている。修行時代の白隠禪師は『禪関策進』を座右の書としたので、そこからの影響が強いと思われる。比較してみれば、白隠禪師の座禅体験は、とりわけ『禪関策進』に記録される臨済宗僧侶の雪巖祖欽禪師(一一二五～一二八七)の体験に類似する。表三の内容から見れば、二人の類似なところは主に以下の四点がまとめられる。

	白隠慧鶴禪師	雪巖祖欽禪師
見性の前	<p>二十四歳ノ春、越ノ英巖ノ僧舎ニ在ツテ苦吟ス。晝夜眠ラス、寢食共ニ忘ル。忽然トシテ大疑現前シテ、萬里一條ノ層氷裏ニ凍殺セラル、ガ如シ。胸裡分外ニ清潔ニシテ、進ムコト得ズ、退クコト得ズ、痴々呆々、只ダ無ノ字有ルノミ。講筵ニ陪シテ師ノ評唱ヲ聞クト雖モ、數十歩ノ外ニシテ堂上の議論ヲ聞クが如ク、或イハ空中ニ在ツテ行クが如シ。</p>	<p>十八行脚。在雙林遠和尚會下。打十方。從朝至暮不出戶庭。縱入衆寮。至後架。袖手當胸。不左右顧。目前所視不過三尺。初看無字。 （十八にして行脚す。雙林の遠和尚の會下に在て、十方を打すれども朝より暮に至るまで戸庭を出て、縦ひ衆寮に入り、後架に至るも手を袖にし胸に当てて左右に顧みず、目前の観る所、三尺に過ぎず。始め無字を看して、）</p>
見性の時	<p>此ノ如キ者數日、乍チ一夜、鐘聲ヲ聽イテ發轉ス。氷盤ヲ擲碎スルガ如ク、玉樓ヲ推倒スルニ似タリ。忽然トシテ蘇息シ來タレバ、自身直に是レ岩頭和尚。三世ヲ貫通シテ毫毛ヲ損セス。従前ノ疑惑、底ヲ盡シテ氷消ス。高聲ニ叫ンデ曰ク、也大奇也大奇、生死ノ出ヅ可キ無ク、菩提ノ求ムル可キ無シ。傳燈千七百箇ノ葛藤、一捏ヲ消スルニ足ラズ。此ニ於テ、幔幢、山ノ如クニ聳エ、僑心、潮ノ如クニ湧ク。心ニ竊カニ謂ラク、二三百年來、予ガ如ク痛快ニ打發スル底、之レ有ル可カラズ⁶⁶⁾。</p>	<p>忽於念頭起處。打一箇返觀。這一念當下氷冷。直是澄澄湛湛不動不搖。過一日如彈指頃。都不聞鐘鼓之聲。 （忽ち念頭の起處に於いて、一箇反觀を打すれば、この一念當下に氷の冷なるが如く、直に是を澄澄湛湛、動ぜず揺ぜず、一日を過すこと彈指頃の如く、すべて鐘鼓の声を聞かず⁶⁷⁾。）</p>

- ① 行脚参禪の段階で、修行に集中していた時に見性を叶えた。
- ② 「無」というキーワードが現れた。
- ③ 悟りについての時間的な描写は「忽」であった。
- ④ 悟った後は明朗な気持ちとなった。

ここからみれば、四点の中で二番目の「無字」に対する思考は、二人が見性を叶えた重要なポイントといえる。「無字」の典故は有名な公案「趙州無字」「趙州狗子」「狗子仏性」などともいう¹⁸⁾で、それは『無門関』(一二二八年)における第一則公案である¹⁹⁾。第一則として取り上げられたことや、看話とは趙州の無字を見ることという説もあることから²⁰⁾、この公案の重要性が明らかである。

公案の登場人物は趙州從諗(七七八〜八九七)、彼と門弟の狗の仏性についての問答には絶対の「無」が言及される。「趙州和尚、因みに僧問う、狗子に還つて仏性ありやまた無しや。州曰く、無²¹⁾」。趙州禪師の言った「無」は「有」の対義語としての「無」ではなく、「有」と「無」を越えた根源的な「無」である。それ故、弟子の質問に対する趙州禪師の答えの意味は、狗の仏性を否定することではなく、存在論における有無についての考えを越えて根源的な思想への導きである。このような抽象的な考えを、祖欽禪師と白隠禪師は座禪の時に忽然と悟ったので、明朗な気持ちとなった。

また、白隠禪師はこのような明朗の気持ちで高僧巖頭全齋和尚(八二八〜八八七)の死を理解した。唐代の巖頭和尚は賊に殺されてしまい、以前白隠禪師はそれを聞いて恐怖の気持ちに陥り、仏法に対して疑問を抱いた。今回の見性で彼は根源的な「無」に対する理解が深まって、命の存在様式としての「生」と「死」についての考えを克服した。このように、彼は巖頭和尚の死に拘らず、命の根本的な存在を考える

白隠禅師の見性に関する記述		著作名	出版年	内容
壁生草	一七六六	隻手音声	一七五三	老夫初め十五歳にして出家、二十二三の間、大憤志を發して、晝夜に精彩を著け、二十四歳の春、越の英嚴練若に於て夜半鐘聲を聞いて、忽然として打發す ⁽²¹⁾ 。
八重葎	一七六一			萬仞の層氷裏に在るが如く、一枚の瑠璃瓶裏に坐するが如く、氣息も亦た絶へなんとす。奇なる哉、夜半乍ち遙かに鐘聲を聞いて、忽然として大徹大悟、身心脱落、脱落身心、玉樓を吹倒し、氷盤を擲碎して、十方虚空なく、大地寸土無し。二十年來未曾て見ず、未曾て聞かざる底の大歡喜、覺へず高聲に叫んで云く、希有なる哉 ⁽²²⁾ 。
				力を落して殿の玉屋の内に隠れて、誓つて七日斷食接心す。寺中、此の趣向を知るもの無し。同行議して竊かに帰國と爲す。滿ずる夜半、遙かに鐘聲を聞いて、身心脱落、纖塵を絶す。歡喜に堪はず高聲に叫ぶ、岩頭老人猶お好在なりと。同行、寮中に在つて聞き付け、走り來たり手を把つて互いに相悦ぶ。此より慢心大いに指し起こつて、一切の人を見ること土塊の如し ⁽²³⁾ 。

ようになった。これで白隠禪師は自分が無上の智慧を得たと思ひ、大きな声で叫んで大興奮した。白隠禪師の他の著作においてもこの見性に関する描写がある。

表から見れば、白隠禪師は最初の見性経験を重視し、自伝のなかで必ずこれに言及する。各著作において、この見性体験についての描写が異なるが、大きな差が見えない。そのプロセスをまとめて言えば、座禅を続く↓疑心が生じる↓鐘の音を聞く↓忽然と見性が叶うという四つの段階がある。ただし、『壁生草』に記載されるように、「此より慢心大いに指し起こつて、一切の人を見ること土塊の如し」、見性を体験した白隠禪師は慢心をしてしまった。このような結果は理想的とは言えないが、悟りとしてその意味は大きい。『隻手音声』では、白隠禪師は見性の意義をこのよう述べている。

此時、恐怖を生せず、間もなくはげみ進み待れば、いつしか自性本有の有様を立處に見徹し、真如實相の慧日は目のあたり(に)現前して、三十年來未だ曾て見ず、未だ曾て聞かざる底の大歡喜は求めざるに煥發せん。是を見性得悟の「刹那」とも名づけ、是を往生淨土の一大事とも相伝する事にて、自心の外に淨土なく、自性の外に佛なし。²⁴⁾

白隠禪師は、見性体験によって「自心の外に淨土なく、自性の外に仏なし」の覚悟ができた。時間上の体験からみれば、長期間の座禅を通して、「忽然」あるいは「刹那」という瞬間で悟ることが頓悟といえる。白隠禪師は見性をした後、慢心したといえども、その瞬間に死生觀を見抜いたことは否定できない。見性の開始を臨界点として、白隠禪師は現実界から脱出し、「絶対無」の体験²⁵⁾を実現した。「絶対無」という概念は、禪宗ないし哲学の研究において重要な課題である。とりわけ西田幾多郎(一八七〇)

一九四五）は見性の体験を「絶対無」として概念化した⁸⁵⁾。その一方、西田と同時代の鈴木大拙は公案と参禅に含むものを「即非理論」だと考えた。西田の哲学の立場からの視野ではなく、鈴木は仏教の内部で解積を展開する。この「即非理論」は「般若智」とも言え、六波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禅定、智慧）の一つである⁸⁶⁾。すなわちこの物自体を見る智慧は、禅定と同じく修行の徳目である。ただしこの智慧はもつとも重要といえる。しかし、西田、鈴木のとちらの観点になっても、この見性体験はニヒリズム（虚無主義）に繋がっている。

白隠禅師は、悟った経験があつても、印可を得なかった。その理由は彼の内心に生じた傲慢の心があつたからだ。すぐ後に触れるように、正受老人（二六四二—一七二二）のもとで、彼はその傲慢の心を克服した。白隠禅師は「趙州無字」という公案で見性したが、正受老人は同じ「趙州無字」の公案で彼を点検した。この部分について、白隠禅師は『遠羅天釜』の中で、以下のように言及している。

直ニ一段ノ所見ヲ荷ツテ、信陽ニ行ク。正受老人ニ謁シテ所見ヲ演ブ。偈ヲ呈ス。師、左手ニ言偈ヲ握リ曰ク、者箇ハ是レ學得底、那箇カ是レ見得底、那箇カ是レ見得底、トイツテ右手ヲ伸ブ。予曰ク、若シ見得底ノ師ニ呈ス可キ有ラバ、須ラク吐却スベシ、トイツテ、嘔吐ノ聲ヲ作ス。師曰ク、趙州ノ無字、作麼生カ見ル。予ガ曰ク、無字、甚麼ノ手脚ヲ着クル所カ有ラン。師、指ヲ以テ予ガ鼻ヲ拗ツテ曰ク、多少、手脚ヲ着ケ了レリ。予擬議ス。師大笑シテ云ク、此ノ守藏ノ窮鬼子。予、顧ミズ。師曰ク、你、恁麼ニシテ足レリト爲ルカ。予曰ク。甚麼ノ不足ノ處カ有ラン⁸⁸⁾。

この内容は、白隠禅師と正受老人とが初めて会った場面を記録している。正受老人は白隠禅師の傲慢

な心を退去するため、「趙州無字」の公案を出した。白隠禪師は「無字、甚麼ノ手脚ヲ着クル所カ有ラン」と答えた。すると、正受老人は指で彼の鼻を強かに拗り上げて、「手脚ヲ着ケ了レリ」と言い返した。白隠禪師は答えが出来なくなり、正受老人は彼を「守藏ノ窮鬼子」と呼んだ。「守藏ノ窮鬼子」は白隠禪師の浅薄を皮肉する辛辣な表現であった。『遠羅天釜』のほか、『八重葎』においてもこの経歴について白隠禪師の心理描写が語られている。

老人一見して、直下に問て云く、趙州の無字如何が見る。予が云く、無字何れの所にか手脚を着けん。老人指をのべて予が鼻頭をおさへて云く、甚だ手脚をつけたれりと。予時に片言を出す事得ず。予が慢幢を碎く事、盤石を倒して累卵を壓すが如し。熱喝瞋拳、膽裂け心碎く。刺さへ、予を捉らへて、四五尺も有るべき檐下の地上に擲下する事、猫兒を捉らへてなげらうが如し。予即時に大死一番、氣息も又絶る事半時。老人檐上に立て、手を拍して呵々大笑。予即ち蘇息し、起き来て禮三拜す⁽²⁸⁾。

このような緊張感が溢れる出会いを初めとして、白隠禪師は正受禪師のもとで修行を始めた。正受老人即ち道鏡慧端は、至道無難(一六〇三〜一六七六)の弟子である。至道無難は愚堂東寔(一五七七〜一六六一)の法嗣を継いだ。愚堂東寔は妙心寺開山の関山慧玄(一二七七〜一三六〇)の十四世で、「応灯関」の正法禪⁽²⁹⁾が継承されていくように努力をした。白隠禪師は正受老人のもとで厳しい修行をして、公案の心髓を吟味した。後に彼は正受老人からの印可⁽³⁰⁾を得たので、日本臨済宗の正法脈を継いだ⁽³¹⁾。応灯関の禪が白隠に受け継がれたことを前提にして、白隠禪師は公案禪の集大成を達成したことが重要でありながら、臨済宗中興の祖とも呼ばれるようになった。

二十四歳の白隠禅師は正受老人からの印可をもらった後、修行を重ねた。しかし、二十六歳の時に彼は禅病に罹った。『夜船閑話』には以下のように述べている。

向後日用を廻顧するに、動静の二境全調和せず。去就の兩邊總に脱洒ならず。自ら謂らく、猛く精彩を着け、重ねて一回捨命し去んと。越コゴキひて牙關を咬定し、雙眼睛を瞪開し、寢食ともに廢せんとす。既にして未だ期月に亘らざるに、心火逆上し、肺金焦枯して、雙脚、氷雪の底に浸すが如く、兩耳、溪聲の間を行くが如し。肝膽常に怯弱にして、拳措恐怖多く、心神困倦し、寐寤種々の境界を見る。兩脇常に汗を生じ、兩眼常に涙を帶ぶ。此において遍く明師に投じ、廣く名医を探ると云へども、百薬寸功なし。³³

白隠禅師は正受老人からの点検を受けて、傲慢の心を克服して休まずに修行に専念したが、動の功夫(日常生活)と静の功夫(座禅修行)との関係が調和できなかった。また見性できるように、彼は謙虚な態度で座禅三昧をした。歯を食いしばって、目を大きく開けて、寝ることも食べることもせずに過スしている、体には様々な問題が起こった。心臓と肺臓が辛くなり、足が冷えるほか、耳鳴り、発熱、精神疲労、幻覚、寝汗、眼精疲労などの症状が出た。半田栄一によると、これは心身症、神経症(フイローゼ)と呼吸器病(結核)に罹った状態である³⁴。白隠禅師は多くの治療法を試みたが、効果がなく、失望のなか、彼は京都郊外に隠居する白幽老人のことを聞いた。

白隠禅師の『壁生草』『夜船閑話』『寒山詩闡提記聞』の記録によれば、宝永七(一七一〇)年に彼は白幽子を尋ねに行った。しかし、白幽子の関連研究によれば、彼は宝永六(一七〇九)年に谷底に墮落して

重症し、しばらくすると没したので、白隠禪師の訪問が不可能であるという説もあり、この疑問は、白隠の生存中すでに呈されていた⁽³⁵⁾。もし会ったことがあれば、記憶における誤りの可能性もあるが、白隠禪師が宝永六年に白幽子にあったかどうかより、ここでは彼が確かに白幽子から影響を受けたことの方が重要である。もしあったことがなければ、白隠は在家教化を念頭に置いて、人里離れた山の中に住む仙人をドラマチックに登場させ、読者からの関心を高めようとしたという可能性もないとは言えない⁽³⁶⁾。

「蒼髮垂て膝に到り、朱顔麗ふして、棗の如し。大布の袍を掛け、輦草の席に坐せり⁽³⁷⁾」、白隠禪師は白幽子を仙人のような精神のある人物として描写し、住んでいた窟のなか、生活用品が少ないが、机に『中庸』『老子』『金剛般若』という三冊の本があった。『中庸』『老子』『金剛般若』という三冊の本は、それぞれ儒教、道教、仏教の三教を代表し具象化したものと考えられる。白幽子は山の中に隠居し、その学脈は考察しにくいのが、三教を兼学していたことは分かる。山の中に隠居する仙人であること、そして三教を融合すること、この二点が白幽子に対する白隠禪師の最初の印象であった。まとめていえば、白幽子は思想面で三教融合思想を持ちながら、道教の仙人修練の実践をしていた。

四、白隠禪における内丹法の活用

白幽子の思想と実践は、中国の儒仏道三教融合思想、および修練法における道教と仏教との関係が反映できる。中国では、漢魏晋時期に道家思想でインドからの仏典を解釈することが多く、両晋時代に仏教と道教とが融合し、般若学などが現われた。隋唐時代になると、天台、華嚴、禪宗において、道教は理論上における支えの役割を果たした⁽³⁸⁾。修道者の実践から見れば、隋唐以降彼らは仏教、とりわけ禪宗を運用し、道教にある養生(命)に「性」についての実践を加えて、「性命双修」を実行するようになった

た。その一方、思想面では漢魏時代に儒・仏・道三教の接触時期を経て、隋唐時代にこの三教が鼎立の状態となった。この過程のなか、道教も大きい変化を遂げた。漢魏時代に三教思想との接触のなか、道教は儒教と仏教の理論から栄養を吸収し、より完備した。隋唐時代の皇帝たちは三教をともに信じる政策を実施し、道教の活動の場が拡大した。とりわけ唐代の皇帝は道教を重視し、老子の李耳を皇族の始祖とみて政権を固めた。唐太宗が即位すると、儒教を基礎的な理念として治国を行ったほか、道教と仏教に民衆の道徳教化の役割を与えた³⁹⁾。道教自身の変化及び三教融合の思想的な背景があり、隋唐時代以降の道教者は、三教思想を提唱する者が多くなった。それと同時に、道教者たちは修行面においても、儒教、仏教、道教三教の作法を融合させた。

野村英登の研究によれば、白隠禅師の『夜船閑話』のなか、南宋道士の白玉蟾（一一九四～一二二六）の『海瓊問道集』から引用した内容がある⁴⁰⁾。白幽子と白隠禅師の修養法は中国の道教からの影響が大きく、その系統のなかで分析することが可能といえる。白隠禅師の病気について、白幽子はその罹る原因を指摘した。すなわち観理のことに對して度が過ぎ、進修のことに對して節を失したことである。観理のことで体が損なつたので、一般的治療法が効かないため、「内観の功」を進めた⁴¹⁾。「内観」は Vipassanā（ヴィパッサナ）の訳語でもそももインドにおける瞑想法で、物事をありのままに見るといふ意味である。ゴータマ・ブッダはこの古い作法を再発見して運用したので、仏教において重要な修行法とみられる。内観は、心を集中させて、呼吸を観察し、そして心で精神と肉体を観察することを通して、無我真実の境地に至るようになる。

また、道教にも類似な修練法があり、丹道修練と呼ばれる。唐代に帝王と貴族の支援で外丹が盛んであったが、唐太宗をはじめ多くの人は外丹で命を失つたので、唐末五代の時期になると、外丹の代わりに

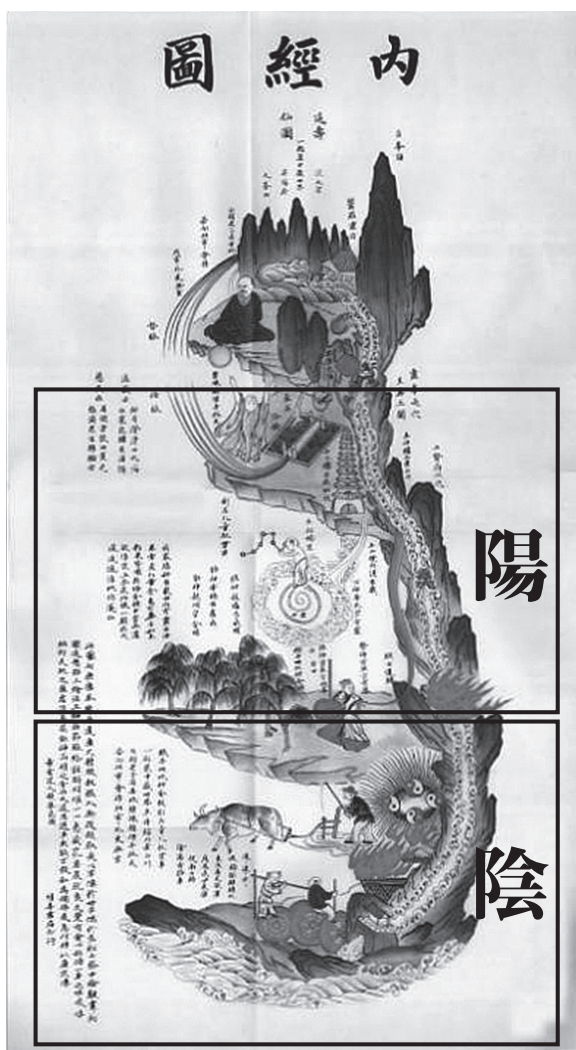
内丹術が歴史の舞台に登った次第だ。内丹は外丹の術語を借りて展開されたので、「身を炉鼎とし、心を神室とし、津を華池とす⁽⁴²⁾」という考えがある。すなわち身体を容器に見なし、精気を薬物として、体内で丹を作ることである。このような錬気方法は宋代以降の養生法において、重要な役割を果たした。

禅宗と道教との関係に注目すれば、菩提達磨（？～五三六）は中国で禅宗を開いたのちに、それと道教との融合が起こるようになった。またこの思想の融合現象を解釈するなかで、禅宗の形成過程において老荘思想からも影響されたので、禅宗を「大衆化の老荘哲学⁽⁴³⁾」と呼ぶこともある。それにもかかわらず、禅宗は確かに独自の特徴をもつ思想体系となり、さらに道教などに影響を与えた。宋代以降禅宗の五家七宗⁽⁴⁴⁾が成立し、盛んな時期を迎えた。禅宗は当時の道教の主流教派である全真教への影響も大きく、道教思想の禅宗化がみられた。この思想融合のなか、「内観」と「内丹」は概念と実践において類似性があるので、折衷した面があると考えられる。たとえば全真教南宗によれば、仏教の禅と道教の内丹とが違うように見えるが、実は目標は同じである。

白幽子は白隠禅師に内観法を伝えようとしたが、具体的な作法は内丹法ともいえる。

夫大道分れて両儀あり。陰陽交和して人物生^ナ。先天の元気、中間に黙連して、五臓列り、経脈行われ。衛氣営血、互に昇降循環する者、昼夜に大凡五十度。肺金は牝蔵にして隔上に浮び、肝木は牡蔵にして隔下に沈む。心火は太陽にして上部に位いし、腎水は大陰にして下部を占む。五臓に七神あり⁽⁴⁵⁾。

白幽子は陰陽関係を始め、人体内部の運行規律を白隠禅師に説明した。先天の元気は身体の真ん中にあり、経絡と内臓のなかで循環する。気血は全身の脈を巡り行くことが一日五十回である。肺蔵、肝蔵、



内経図

心臓、腎臓はそれぞれの特性でそれなりの位置にある。以上の四つの臓器に、胃臓を加えて、五臓と呼ばれる。このように人間の身体を陰陽関係、五臓配置の角度で把握するのは、中国最古の医学書の『黄帝内経』に遡ることができる。『黄帝内経』は東アジアの伝統医学、漢方と鍼灸の基礎をすえた書物⁽⁶⁾で、道教にとつて原典の一つである。『黄帝内経』における経絡、丹田などの理論は内丹術の基礎である。時代の流れによつて、このような思想を具象化させる絵が現われ、「内経図」もしくは「内景図」⁽⁷⁾と呼ばれる。

人体と自然界に対応するシステムが図と文字で「内経図」により表現される。この絵は煉丹術に基づいて作られ、内容は人体における気、液などの循環運動で通過する各関竅である。白幽子の語る内容は、この図においても反映される。膈を境界として、図の中に四角形で分けているように、上の部分は陽で、肺臓(金)と心臓(火)があり、下の部分は陰、肝臓(木)と腎臓(水)がある。五臓について他の分類法⁴⁸⁾もあるが、白幽子の分類法の根柢は五臓の陰陽特性である。

このような認識を基にして、白幽子はさらに内丹の作法を詳しく説明した。

夫大道の外に眞丹なく、眞丹の外に大道なし。蓋し五無漏の法あり。你ちの六欲を去け、五官各々其職を忘れる、則是、混然たる本源の眞氣彷彿として目前に充つ。是彼の大白道人の謂ゆる我が天を以て事する所の天に合する者なり。孟軻氏の謂ゆる浩然の氣。是をひきいて臍輪氣海丹田の間に藏めて、歲月を重ねて、是を守て守一にし去り、是を養て無適にし去て、一朝乍ち丹竈を掀翻する則是、内外中間、八紘四維、總是一枚の大還丹⁴⁹⁾。

ここで注目されることは、白幽子は道教の術語の「真丹」と「大還丹」に言及したことである。『正統道藏』の「太清丹經」の部において、『上清經真丹秘訣』『靈寶衆真丹訣』など真丹に関する著作が多く収録される。真丹はそもそも薬物や金属などで作られた丸剤だが、白幽子の言った内容はそれではなく、内丹術は体内で真丹を修練することを指している。また白幽子は「五無漏の法」に言及した。無漏は仏教の概念であり、有漏の反義語として、煩惱に全く汚されていない清浄な状態をいう。五無漏は信、精進、念、定、慧の五根・五力を純粹にすることと言える。ここで白幽子は白隠禪師に禅定の要領⁵⁰⁾を教えた。

さらに色欲、形貌欲、威儀姿態欲、語言音声欲、細滑欲、人相欲という六欲を克服する必要があると白幽子は強調した。このように「渾然たる本然の氣」ないし「浩然の氣」を躋輪の丹田に養うようになる。工夫に工夫を重ねて、ある日、急に身体のみならず、内丹術における最高の境界としての大還丹が実現できる。

還丹は煉丹術における概念で、道教の最初の煉丹書としての『周易參同契解』では、還丹についての記述があり、原文は「金来帰性初、乃得称還丹」（金が来て性の初に帰し、乃ち還丹と称し得る）、ここでの還丹の目的は四つの解釈がある。第一は病気を治して、健康の状態に回復すること、第二は若い状態に戻すこと、第三は遠祖に返すこと、第四は元精元氣に帰ること⁵⁰。白幽子の「大還丹」は、第一の解釈に合っていると思われる。このような基礎的理論に基づき、白幽子は有名な「軟蘇の法」を白隠禅師に伝授した。次は具体的な作法についての内容である。

幽が曰く、行者、定中四大調和せず、身心ともに勞疲する事を覺せば、心を起して應さに此想を成すべし。譬へば色香清淨の軟蘇、鴨卵の大ひさの如くなる者、頂上に頓在せんに、其氣味微妙にして、遍く頭顱の間おうるおし、浸々として潤下し來て、兩肩及び雙臂、兩乳、胸膈の間、肺肝、腸胃、脊梁、腎骨、次第に沾注し將ち去る。此時に當て胸中の五積六聚、疝癖塊痛、心に隨て降下する事、水の下につくが如く、歴々として聲あり。遍身を周流し、雙脚を温潤し、足心に至て即ち止む。

行者、再び應さに此觀を成すべし。彼の侵々として潤下する所の餘流、積もり湛へて、暖め蘸^{ひた}す事、恰も世の良醫の種々妙香の藥物を集め、是を煎湯して浴盤の中に盛り湛へて、我が躋輪已下を漬け蘸すが如し。此觀をなすとき、唯心所現の故に、鼻根乍ち希有の香氣を聞き、身根俄かに妙好の軟觸を

受く。身心調適なる事、二三十歳の時には遙かに勝れり。此時に當て積聚を消融し、腸胃を調和し、覺へず肌膚光澤を生ず。若其勤めて怠らずんば、何れの病か治せざらむ、何れの徳かつまざらむ、何れの仙が成ぜざる、何れの道か成ぜざる。其功驗の遲速は、行人の進修の精麁に依るらくのみ⁵²。

白幽子は白隠禪師の「四大」が不調であることを述べた。「四大」は道教で道、天、地、人（『道德経・第二十五章』など）を指して、仏教では地、水、火、風を指す（『長阿含経・十六』など）。「定中」という言葉も仏教と道教の両方に使われる概念であり、この作法は仏道習合のものと考えられる。頭の上に色香清淨の軟酥⁵³があるように想像して、それが溶け出した液が上から下へ流れ落ちる。意識を集中してこのような場面を想像し、逆方向へ行つた心火ないし「五積六聚疔癰塊痛」などを陰性の特性をもつ丹田に降ろして、全身における陰陽の調和を求める。すなわち頭顱↓両肩↓雙臂↓両乳↓胸膈の間↓肺肝↓腸胃↓脊梁↓臀骨という手順で思い通りに動かすことである。この軟蘇法をすれば、身体の状態がよくなるということについて、白幽子は白隠禪師に説明した。野村英登の研究によれば、軟蘇法と関係があると推測できる文献は、仏教の『治禪病秘要法』（沮渠京聲訳、四五五年）と道教の『雲笈七籤』（張君房編、一〇二五年）一〇二九年）があげられる。そのなかでも、『治禪病秘要法』に説かれる「梵王灌頂擁酥灌法」により、白隠の軟酥法は内丹の技法に回収して解釈できると野村は主張する⁵⁴。『雲笈七籤』は宋代に作られたもので、この時代は三教思想合一の風潮の中、道教と仏教との関係がはっきり分けられない部分があり、内観・内丹の禪修法が時運に応じて現れた。

白隠禪師はこの修行法を習得し、『夜船閑話』に詳しく記録した。そして、丹田について、彼は独自の見解を持っている。

我が此の氣海丹田、腰脚足心、総に是我が本來の面目、々々何の鼻孔かある。我が此の氣海丹田、總に是我が本分の家郷、々々何の消息かある。我が此の氣海丹田、總に此れ我が唯心の浄土、々々何の莊嚴かある。我が此の氣海丹田、總に此れ我が己身の彌陀、々々何の法をか説くと、打掃へしく常に斯くの如く妄想すべし⁵⁵。

丹田はそもそも道教にある概念で、氣の田を意味して、『老子銘』（二六五年頃）、『抱朴子』（三二七年）、『黃庭経』（三五六年）などの早期道教書物の中で現れたものであるが、以上の内容によれば、白隠禅師は丹田に仏教的な意味を付けた。氣海としての丹田は「本分の家郷」だけではなく、「唯心の浄土」、「己身の彌陀」との意味がある。白隠禅師の解釈法によって、丹田を仲介して、道教と仏教との通路が開かれた。「浄土」や「彌陀」のいずれも抽象的な表し方なので、解釈の際に多くの余白がある。このように、白隠禅師は道教の内丹法を実行したが、仏教の中心的な地位はゆるがなかった。『壁生草』に白隠禅師は次のように述べている。

且つ又た我が形模、道家者流に類するを以て、大いに釋に異なる者とするか。是れ禪なり⁵⁶。

白隠禅師によれば、道教の修行法を行っても、仏教者の身分は影響を受けず、仏教の核心的な部分に影響を受けない。その理由は、彼の実践は「禪」だからである。禪と釈との関係について、白隠禅師はどのように把握していたのか。『遠羅天釜』に以下の内容が記録されている。

殊ニ知ラズ、古へ禪門ノ盛ンナリシ時キ、南嶽、馬祖、百丈、黄檗、臨濟、叡宗、麻谷、興化、盤山、九峰、地藏等ノ諸聖、拽石搬土、水薪菜蔬、作務普請ノ鼓ヲ鳴ラシテ、専ラ動中ノ得力ヲ求ム。是ノ故ニ百丈大師曰ク、一日ナサザレバ一日食セズト。是ヲ動中ノ工夫、不斷坐禪ト云フ。此ノ風、近代、土ヲ拂テ盡ク。

蓋シ斯ク云ヘバトテ坐禪ヲ嫌イ、静慮ヲ謗ルニシ非ズ。大凡ソ一切ノ賢聖、古今ノ智者、禪定ニ依ラズシテ仏道ヲ成就スル底、半箇モ亦タ無シ。夫レ戒定恵ノ三要ハ、仏道萬古ノ大綱ナリ。誰カ敢テ輕忽センヤ。然ルニ向キニ謂ユル禪門ノ諸聖ノ如キハ、超宗越格、眞正無上ノ大禪定。擬議スル則ハ電轉ジ星飛ブ⁵⁷⁾。

白隠禪師によれば、南嶽懷讓(六七七〜七四四)、馬祖道一(七〇九〜七八八)、百丈懷海(七四九〜八一四)、黄檗希運(？〜八五〇頃)、臨濟義玄、歸宗智常(生卒年不明)、麻谷宝徹(生卒年不明)、興化存獎(八三〇〜八八八)、盤山宝積(生卒年不明)、九峰道虔(生卒年不明)、地藏桂琛(八六七〜九二八)など中国の禪僧は土木作業をして、水を汲んで薪を集め、自ら畑で野菜を作つて日常生活のなかで修行をした。百丈懷海の言つたように、「一日作さざれば一日食せず」の意味を指す。これは動中の工夫と言ひ、日常生活における座禪である。しかし、このような作業に対しても非難の声がある。すなわち座禪と静慮を嫌つてゐるからほかの作業に集中してゐるのではないかということである。白隠禪師はこのような非難を否定する。理由は、戒・定・慧という三学は禪宗の高僧たちが必ず実行すること、三学は「仏道萬古ノ大綱」として、その地位を疑う余地がない。そして、成仏への道において、無上の「禪定」は重要なプロセスと見做される。なかでも、禪定について、白隠禪師は「超宗越格」に言及した。

圓悟克勤（一〇六三—一一三五）の著した『碧巖録』に比丘普照の序文がある。序文に明覚大師雪竇重頭（九八〇—一〇五二）について、「具超宗越格正眼」という記述がある。雪竇禪師は超凡の形で、宗派などを越えて、自在の天機を察する能力がある高僧とみられている。雪竇禪師のような「超宗越格」の境界に至るのは、無上な大禪定が叶ったからと思われる。白隠禪師が「超宗越格」と「無上の大禪定」を緊密な関係に結ぶことから見れば、彼は修行の目的を明確にすることによって形式について拘りが全くない。宗教の別を超越することによって、道教の内丹法を仏教の修行に取り入れた前提と見えよう。

おわりに

本論では、座禅における内丹法の活用を中心に、白隠禅における思想と実践の融合性を考察した。結論としては、白隠禪師はよく内丹法を座禅のなかに導入し、独自の座禅法を創出した。実は白隠禅における融合はこれだけではなく、「三教思想」も存在している。白隠禪師の三教思想には、宋明禅の中に孕む中国式の儒仏道三教思想が含まれ、弟子の東嶺慈円になると、神儒仏三教思想を論じるようになった。この内容は今後の私の課題とする。

【注釈】

- (1) 辻惟雄「仏教と庶民の生活」『図説日本の仏教五 庶民佛教』辻惟雄責任編集、新潮社、一九九〇年。
- (2) 白隠禪師『寢惚之眼覚』『白隠禪師法語全集』第〇〇冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇二年、五〇頁—五一頁。
- (3) 鈴木大拙「日本禅における三つの思想類型——道元禅、白隠禅、盤珪禅——」『禅思想史研究 第一』、岩波書店、一九八七年；同『禅と思想』ペリカン社、一九九七年。

- (4) 葛兆光『増訂本中国禪思想史 從六世紀到十世紀』上海古籍出版社、二〇〇八年、一三七頁～一三八頁。
- (5) 韓煥忠「圭峰宗密対禪宗的判釈」『宗教学研究』第四期、四川大学道教与宗教文化研究所、二〇〇七年、九九頁～一〇四頁。
- (6) 荒木見悟『仏教と儒教 中国思想を形成するもの』(一九六三年)研文出版、一九九三年・廖肇亨『仏教與儒教』(二〇〇八年)台湾・聯經書房、二〇一七年、一一三頁～一一六頁。
- 石井修道「頓悟漸修について——『斐休拾遺問』を中心として」『印度学仏教学研究』第二九卷二号、日本印度学仏教学会、一九八一年、五八六頁。
- (7) 岩井貴生「公案体系とその構造」『仏教経済研究』四四号、駒澤大学仏教経済研究所、二〇一五年、三五頁。
- (8) 山田邦男「禪の人間形成論的考察の試み…近代化との関連において(二)」『大阪府立大学紀要(人文・社会科学)』、「大阪府立大学 高等教育推進機構」、一九八六年、六一頁。
- (9) 馬淵昌也「宋明期儒学における静坐の役割及び三教合一思想の興起について」『言語・文化・社会』第一〇号、学習院大学外国語教育研究センター、二〇一二年、八七頁～一四三頁。
- (10) 白隠禪師『壁生草』『白隠禪師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禪文化研究所、一九九九年、二二二頁～二二四頁。
- (11) 変性意識状態 (Altered States of Consciousness, ASC と略称)、「日常意識と異なる一時的な意識状態を指す。頓悟や見性のほか、夢、幻などもASCと呼ばれる。この思想現象の名前は、一九六六年に精神科専門家のアーノルド M. ラディックによって提起された。Arnold M. Ludwig, *Altered States of Consciousness in Archives of general psychiatry* 15(3), 1966, pp. 225-234.
- (12) 命根は命もしくは息の根を意味する。
- (13) 白隠禪師『壁生草』『白隠禪師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禪文化研究所、一九九九年、一三五頁。

- (14) 白隠禅師『壁生草』、『白隠禅師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、一二八頁～一二九頁。
- (15) 瀧瀬尚純『白隠年譜』、『白隠 衆生本来仏なり』別冊太陽 日本のごころ二〇三、平凡社、二〇〇二年、一六二頁。
- (16) 白隠禅師『遠羅天釜』、『白隠禅師法語全集』第九冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、四二七頁～四二八頁。
- (17) 若生形山『禅関策進講義』光融館、一九〇九年、五八頁、六〇頁～六一頁。
- (18) 南宋時代の無門慧開(一一八三～一二六〇)によって編集された仏教公案集で、日本の入宋僧心地覚心(一二〇七～一二九八)はそれを持って帰った。無門慧開著、西村恵信訳註『無門関』ワイド版岩波文庫、二〇〇四年、二〇三頁。
- (19) 柳田聖山『無字の周辺』、『禅文化研究所紀要』七号、禅文化研究所、一九七五年、一頁～五一頁。
- (20) 無門慧開『無門関』、原文：趙州和尚、因僧問、狗子還有佛性也無。州云、無。西村恵信訳註『無門関』岩波書店、一九九四年、二二頁参照。
- (21) 白隠禅師『隻手音声』、『白隠禅師法語全集』第一二冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、四三三頁。
- (22) 白隠禅師『八重葎』、『白隠禅師法語全集』第七冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、一五三頁。
- (23) 白隠禅師『壁生草』、『白隠禅師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、一七二頁～一七三頁。
- (24) 白隠禅師『隻手音声』、『白隠禅師法語全集』第一二冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、三七頁～三八頁。
- (25) 西村則昭『ラカンと禅仏教 絶対無としての現実界の言語化』、『仁愛大学研究紀要』人間学部篇、一四号、二〇一五年、一頁～一四頁。
- (26) 西田幾多郎『無の自覚的限定』一九三三年(『西田幾多郎全集』六、岩波書店、一九六五年、一一七頁)；秋月龍珉『絶対無——鈴木禅学と西田哲学』青土社、一九九六年、一頁～一四頁；吳汝鈞『絶対無的哲学 京都学派哲学論』台湾商務印書館、一九九八年。

- (27) 鈴木大拙『般若経の哲学と宗教』一九五〇年(『鈴木大拙全集』五、岩波書店、一九六八、一六頁)。
- (28) 白隠禪師『遠羅天釜』『白隠禪師法語全集』第九冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、四二八頁〜四二九頁。
- (29) 白隠禪師『八重葎』『白隠禪師法語全集』第七冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、一六九頁〜一七〇頁。
- (30) 鎌倉時代と室町時代を経て、日本の臨済宗各宗派は、「応灯関」という主流に帰した。「応灯関」は大応国師の南浦紹明、大応国師の宗峰妙超(二二八二〜一三三八)、無相大師の関山慧玄(二二七二〜一三六一)を指している。
- (31) 白隠禪師が正受老人から印可をもらったことについて、書面的な記録がないため、疑問視されることもある。鎌田茂雄『白隠』『日本の禅語録』第一九巻、講談社、一九八一年、一九頁。
- (32) 鎌田茂雄『白隠』『日本の禅語録』第一九巻、講談社、一九八一年、五七頁。
- (33) 白隠禪師『夜船閑話』『白隠禪師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、九九頁〜一〇〇頁。
- (34) 半田栄一『白隠の禅思想と「軟酥の法」』『比較思想研究』三八号、二〇一二年、四八頁〜五六頁。
- (35) 白幽子、姓は石川、名は慈俊、号は松風窟。正保二(一六四五)年に武蔵国に生まれ、寛文(一六六一)元年に京都の北白川の山に入り隠居を始めた。宝永六(一七〇九)年に没した。伊藤和男『白幽子史実の新探求』『禅学研究』三三五号、禅学研究会、一九四一年、五七頁〜八一頁；同『白幽子 史実の新探求』山口書店、一九六〇年；白隠禪師『夜船閑話』『白隠禪師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、一〇二頁。
- (36) 笠井哲『白隠禅の思想的背景』『印度学仏教学研究』第四二巻二号、一九九二年、二七八頁。
- (37) 白隠禪師『夜船閑話』『白隠禪師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、一〇六頁。
- (38) 方立天『中国仏教哲学要義』中国人民大学出版社、二〇〇二年、二九頁。
- (39) 牟鍾鑑『儒道仏三教関係簡明通史』人民出版社、二〇〇八年、二二三頁。
- (40) 野村英登『白隠の修行法と道教の錬金術——内観・軟酥の法と内丹』『花園大学国際禅学研究論叢』一号、花園大

学国際禅学研究所、二〇〇六年、二四九頁。

(41) 白隠禪師『夜船閑話』『白隠禪師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禪文化研究所、二〇〇〇年、一〇八頁。

(42) 故宮博物院編『羅浮山志会編 虎丘山志 虎邱綴英志略』海南出版社、二〇〇一年、八五頁。

(43) 麻天祥『中国禅宗思想發展史』湖南教育出版社、一九九七年、一頁。

(44) 五家七宗・臨濟宗、鴻仰宗、雲門宗、曹洞宗、法眼宗を禅宗五家と呼ぶ。また臨濟宗から分れた黄龍派と楊岐派を合わせて七宗と呼称する。

(45) 白隠禪師『夜船閑話』『白隠禪師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禪文化研究所、二〇〇〇年、一一〇頁。

(46) 山田慶児『黄帝内経』の成立』『思想』六六一、岩波書店一九七九年、九四頁；同『黄帝内経——中国医学の形成過程』

『日本東洋医学雑誌』一般社団法人 日本東洋医学会四二巻二号、一九九一年、二二七頁。

(47) 中国中医科学院医史博物館に清初期の清宮如意館道門絵師の「内経図」が所蔵される。これは現在研究において常に使われる版本である。

(48) たとえば『黄帝内経・靈枢』によると、肺臓は陽の中の少陰、心臓は陽の中の太陽、肝臓は陰の中の少陽、腎臓は陰の中の太陰である。

(49) 白隠禪師『夜船閑話』『白隠禪師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禪文化研究所、二〇〇〇年、一二三頁。

(50) 藤本晃『How to Enter the First Jhana (色界第一禅定の入り方)』『印度学仏教学研究』五四(三)、二〇〇六年、一一七一頁～一一七五頁。

(51) 潘啓明『周易參同契』通析』上海翻訳出版公司、一九九〇年、六九頁。

(52) 白隠禪師『夜船閑話』『白隠禪師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禪文化研究所、二〇〇〇年、一四一頁～一四三頁。

(53) 乳を煮詰めてつくったもので、酥、蘇などの種類があり、それぞれの作り方と形態が異なる。ここでは柔らかな油

質の個体、すなわちバターのようなものと考えられる。平田昌弘「古代の日本をたどる——酥と蘓とは？」『デリーマン』六四卷九号、北海道協同組合通信社、二〇一四年、六四頁～六六頁。

54) 野村英登「白隠の修養法と道教の錬金術——内観・軟酥の法と内丹」『花園大学国際禪学研究所論叢』花園大学国際禅学研究所、二〇〇六年、二五五頁～二六〇頁。

55) 白隠禪師『夜船閑話』『白隠禪師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、八五～八六頁。

56) 白隠禪師『壁生草』『白隠禪師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、三〇一頁。

57) 白隠禪師『遠羅天釜』『白隠禪師法語全集』第九冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、二四八～二五〇頁。

付記：本研究は江西理工大学高層次人材科研啓動項目「中日三教思想比較研究」(205200110562)と江西理工大学外国語学院博士科研啓動項目(WY2022 - BQDJ18)の助成を受けたものである。

白隠禅における思想と実践の融合性——座禅における内丹法の活用を中心に——(宋琦)