九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

虚無僧の天蓋(二)

花田, 伸久

https://doi.org/10.15017/2328448

出版情報：哲學年報. 56, pp.25-73, 1997-03-10. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

虚無僧の天蓋（二）

花田伸久

第二章　自己本来の面目

前稿において、いわば尺八の風姿論とも言うべく、尺八が如何に聞こえたかを、時代を追って一瞥し、江戸時代一七八〇年頃、虚無僧の尺八吹奏に反省の動きが見られたことを述べた。

この小論は、このような反省の動きの一つである『虚鐸伝記国字解』の記述を手掛かりにして、尺八吹奏の主体的な心のあり方がいかなるものであるかについての第一の考察である。

一　『虚鐸伝記国字解』の理念

山本守秀による『虚鐸伝記国字解』は寛政七年（一七九六年）に世に出たが、彼は「跋虚鐸伝記之後」において、彼が「家に秘して、未かって人に漏さず」にいた『虚鐸伝記』を易しく和解して刊行するに至ったのは、「虚無僧宗門元より、禅機より出て、普化和尚の鐸を振り玉ひしを基」としたのに、最近尺八を吹く者はこの古義を知らない。それで此書を読んで托鉢修行の際に、「不生不滅の文に応し、財施法施を一曲の竹に唱へて、功徳を称し功徳に応す

る」気持ちを再び持つようになるであろうことを願ったからであると述べている。[1]

虚無僧宗門である普化宗が普化の鐸音を基にするのは「禅機より出て」いると述べ、その禅機を養う為の托鉢修行は一曲の竹音に生死を越えた禅機を「唱へ」ることである。

従って、この書は尺八吹奏の精神的な指標をあらためて世に示すことを意図しているということができる。

『虚鐸伝記国字解』の構成は天明元年（一七八九年）に書かれた柿原遵による「虚鐸伝記序」に始まり、巻之上「虚鐸伝記」、巻の中　山本守秀解註「虚鐸伝記国字解」、巻之下「普化和尚小傳」及び「法燈国師傳記」、最後に右に挙げた「跋虚鐸傳記之後」から成っている。

巻之上では、「虚鐸傳記」において、「遁翁曰」に始まり、概略次のような記述が見られる。

普化は唐の人で「當世之一大知識」であり、鎮州の街路を「明到来　明頭打、暗頭来　暗頭打、四方八面来　旋風打、虚空来　連架打」の偈を唱えながら鐸を振り、「自ら狂逸に甘んじ」ていた。ある日、普化が唱える偈を聞いた張伯という尺八を嗜む者が「禅師の碩徳を大いに慕い」弟子になりたいと申し出たが普化はそれを許さなかった。張伯は「禅師の鐸音を聞くに及んで頓に管を製して之を模す。恆に其音を弄して他の曲を敢て吹かず、管をもって鐸音を爲す。故に號して虚鐸と爲す。」

「虚鐸」とは尺八の別名であり、更にそれによって発せられた音あるいは曲の名前であることが示される。普化の偈に現われているその禅機を張伯は鐸の音に聞き、尺八を吹くことによって普化の禅機に到達しようとしたのである。

張伯から十六代目の張参も「既に此音に熟して、且つ性と為り仏教を嗜む。舒州の霊洞護国寺に到りて禅を寺僧に學ぶ」。その頃、日本から心地覚心（後に法燈国師）がこの護国寺で禅を学んでいた。張参と覚心は親しく交わっていたが、ある時、張参が虚鐸の家の者であるという話に及び、「一奏して妙に入る。學心（覚心）一賞三歎。跪坐膝行して、奇哉妙哉、世之衆管未だ此如く清調妙曲の賞すべき愛すべきものを聞かず」と心を打たれ、覚心は頼んでそ

れを習い、熱心に修めて後、建長六年帰朝した。

後覚心は紀州に西方寺を造立し多くの弟子を教化した。その中に寄竹という者がいて、禅心が切なるをもって、覚心は特に目を掛けた。覚心は虚鐸の音を寄竹に傳えた。寄竹の他にも四人の尺八の弟子がいた。

寄竹は世人にその妙音を聞かせようと尺八をもって行脚の旅に出た。途中、伊勢の朝熊嶽上の虚空蔵堂で瞑想し、明け方眠気が兆した時、霊夢があり、独り海上に小舟を出して明月を観賞しているとき、突如として濃霧がたちこめた。霧の中から寥々たる妙なる笛の音が聞こえた。音が絶えて霧が凝結して一塊になり、そこから再び妙音が発した。今までに聞いたことのない音に、夢の中で感嘆し、虚鐸でその音を模倣しようとした時眠りから覚めた。寄竹は不思議に思い虚鐸をもって夢中で聞いた二曲を弄した。

寄竹は急ぎ紀州に帰り、師覚心にこの不思議を話し、二曲に命名を乞うた。覚心はそれぞれ「霧海篪」「虚空篪」と名付けた。現在、古伝三曲として普化尺八曲の最高のものとして扱われている「虚鈴」「虚空」「霧海篪」の由来が此処に記されている。これらについては次章で明らかにしたい。

その後寄竹は行脚の路上で虚鐸を弄し、師覚心から伝授された宋伝来の虚鐸の音とこの二曲を奏した。後世の虚無僧はこのことを知らず、また虚鐸が尺八のことであることを知らずに、曲名と誤解し、更に、鐸と鈴との形が類似していることから、鐸を転じて「虚鈴」としそれが曲の名とされている。古い意味を失った上に、後世の虚無僧は色々な曲を作って好き勝手に音を発し、張伯の伝えた普化の禅機は絶えてしまった。（虚鐸の音が一つの曲となることについても、次の尺八の章で問題にする。）

寄竹は後、虚竹という名で京の都を行脚した。代々伝えられて、虚風に到る。虚風は虚無に虚鐸の音を伝えた。虚風は楠正勝であると言う。南朝の再興を計ったが叶わず、虚風から虚鐸の音を傳え受け、天蓋に面を隠し、虚無僧姿で五幾七道を徊遊し、虚鐸の音を発した。人が見慣れぬ虚無僧の姿に「子は是何者ぞや」と尋ねると、「僧虚無」と

答えた。世の人この徒を「虚無僧」と称した。

『虚鐸伝記国字解』の巻之上は、頓翁から阿野家に、さらに阿野家から山本守秀に再傳されたと記されている漢文の「虚鐸伝記」の他に、「楠正勝の事を委しく記せる書」が江州志賀山上村といふ所より出たとして、楠正勝が虚無僧になるまでの物語が付加されている。

正勝の伝記の信憑性についてここで論じる積もりはない。この伝記を重視すれば『虚鐸伝記国字解』は南朝的な虚無僧史の類になるであろう。山本守秀の意図は初めに述べたように、現今の尺八吹奏者に普化の禅機を再興せしめることにある。その中に南朝に傾く気持ちが仮にあったとしても、そのことは普化宗の本質問題に関してはどうでもよい事である。むしろこの物語にせよ、本文の正勝記にせよ、そこでは南朝再興という正勝にとって自己の命を掛ける問題から、身を転じて、「僧虚無」になったということの方がはるかに重大であろう。『虚鐸伝記国字解』の巻之下は「臨済録」から採られた普化の言動の紹介と「元亨釋書」の覚心傳を載せている。この書の全体を読む者は誰も、巻之上「虚鐸伝記」の物語風の叙述を表面的に実証的な歴史書とは考えないであろう。即ち、山本守秀も単に物語の史実を問題にしているのではなく、物語の背後にある禅機を重視していると云うことができる。従って、巻之上に関しては、前半の漢文による「虚鐸伝記」の記録のみを考察の対象とする。

「虚鐸伝記」の内容を整理すると、

一、普化の禅機に達しそれを現すため、尺八が用いられた。

二、尺八と普化を結び付けたのは張伯なる者であり、その子孫張参が覚心に尺八の音を伝えた。

三、覚心は寄竹あるいは虚竹に伝えた。

四、虚竹から楠正勝虚無に伝わり、虚無僧の姿と風習がここから起こった。「僧虚無」が「虚無僧」となった。

五、音の伝達の過程で、虚鐸という尺八の器が曲名になり、「虚鈴」という曲として二曲の他に傳えられている。

六、後世の虚無僧はこの歴史を知らず、従って叉普化の禅機に触れないで、勝手に曲を作って吹奏している。この内、第一の尺八吹奏が普化の禅を目指していること、第二覚心という禅者が尺八の音を日本に伝えたということ、この二つの事柄がこの章で考察される。第三から第六までの問題は次章で明らかにされる問題である。これらの問題提起は『虚鐸伝記国字解』の序文の一部にも見られる。

天明元年（一八七一）日付、居士柿原遵名の「虚鐸伝記序」に

然れども遁翁記する所の如き始めは口述にして、後に筆記するにや。只法燈国師の法號を以て學心と為す。之を元亨釋書に考るに覚心なる者有り。恐らくは文字の誤りのみ。叉た笛音を虚竹に傳ふの文無し。其文に曰く覚心禅師の化南紀に被はる。熊野に詣る者路を鷲峯に取りて必ず禮謁を志す。しからざる則ち虚行と爲すと。遁翁別傳を作る。虚行の字を以て虚竹の字と作すなり。事を以て人を爲す叉是個儻なり。用るも可なり。用ざるも亦可なり。只だ此の譜の絶へざること霧海の濶きが如く虚空の限り無きが如し。其因普化禅師或は驢鳴を作し或は鈴を揺して明頭来連架打、一織塵を留めず一線路を通ずるに帰するのみ。余傳来の遠所因の恒きを喜ぶ其序を請ふに隨て巻首に題して敢て虚鐸を實にすと云ふ（原文送り仮名返り点付漢文）[2]

柿原は「元亨釈書」に基づいて、覚心が虚竹に虚鐸を伝えたという記録がないこと、頓翁がこの書の語「不則為虚行」を使って、虚竹なる人物を考え出したのだとする。正統な伝記に基づいて考えている柿原は当然ながら正勝伝説も資料の面からは疑っているであろう。物語に関しては、全体として「用るも可なり。用ざるも可なり」の態度をとっている。むしろこの序文の真意は最後の

只だ此の譜の絶へざること霧海の濶きが如く虚空の限り無きが如し。其因普化禅師或は驢鳴を作し或は鈴を揺して明頭来連架打、一織塵を留めず一線路を通ずるに帰するのみ。余傳来の遠所因の恒きを喜ぶ其序を請ふに隨て巻首に題して敢て虚鐸を實にすと云ふ（傍点筆者）

の文にあるであろう。「虚鐸伝記」にある「霧海篪」と「虚空篪」の曲名は「この譜」即ち普化の心が六道の無明の世界たる霧海と悟りの境界たる虚空をも越え、しかもそれを肯定する絶対の境地にあることの喩えである。即ち後世に何処からか伝えられた「霧海篪」「虚空篪」の二曲を弄する主体は「虚鐸」を弄する普化の心でなければならず、この二曲は「虚鈴」の両面となる。柿原がここで言及する普化の禅機は「臨済録」勘弁篇に次のように伝えられている。

一日、普化、僧堂前に在って生菜を喫す。師見て云く、大いに一頭の驢に似たり。普化　便ち驢鳴を作す。師云く、這の賊。普化、賊賊と云って、便ち出で去る。

因みに普化、常に街市に於いて鈴を揺って云く、明頭に来たれば明頭に打し、暗頭に来たれば暗頭に打す。四方八面に来たれば旋風もて打し、虚空に来たれば連架もて打す、と。師、侍者をして去いて、纔に是の如く道うを見て、便ち把住して云わしむ、総に与麼に来たらざる時は如何。普化托開して云く、来日大悲院裏に斎あり。侍者回って師に挙似す。師云く、我れ従来這の漢を疑著す。[3]

驢馬のようだと言われれば、即座に驢馬になってみせる。驢馬となって驢馬を越えている。相対の世界の区別相に基ずいた明とか暗とかへの執われから自由である。たとい相対の世界の全体であったとしても、それは相対的な区別相を出ることができない。しかし、そうかと言って、相対の世界からいわば絶対の世界に超越して、そこに留まるならば、それは真の絶対世界ではなく、相対に対する世界として、一つの相対の世界への執われである。これが普化の偈における夫々の意味であろう。相対に執われ、そこに留まってはいけないし、又相対を離れてもならない。普化はこの偈を唱えながら、鐸を揺して通りに遊ぶのである。その音は相対と絶対の矛盾対立を止揚する今此処にある音の事実存在である。

臨済は普化がこのような偈を唱えていることを聞いて、その禅機の確かさを確認しようとした。一つ一つの句はそ

れ自身限定された特定の意味を持つ。明頭に打すことも、暗頭に打すことも、旋風で打すことも、連架で打すことも それぞれ一つの在り方を否定するそれ自身一つの態度に堕する恐れがあり、相対の世界の打するという一つの出来事でしかない。だから臨済はそのような相対的な態度をすべて否定した「与麼に来たらざる時」という否定形で問を発する。明であれ、暗であれ、又その全体であっても、相対的な在り方である。そして、これら相対的在り方を越えた虚空に住する在り方であっても「虚空」という語も絶対的な世界を指示する一つの有意味的な、従って真に絶対的なものを指すことのできない言葉である。即ちそれは実に対する虚であり、実有に対する空無として動きのとれない規定された概念であろう。それに反して、「与麼に来たらざる時」、そう来なかったら、という語は単に「来ない」という、「来る」に対立する語ではなく、「来る」と「来ない」を共に内に含みながらそれらを越えた事実そのものを表現しているということができる。すべての相対的な「来る」を否定し、しかも「来る」のである。その意味では、「与麼に来たらざる時」と読むよりも、「不与麼来る時」と読むべきであろう。

臨済の問かけは単なる思惟的な解答を許さない人間存在の最も深いところに現われている事実即ち「不与麼」から発せられている。

普化はどう答えるか。「普化托開して云く、来日大悲院裏に斎あり」。把住された手を払い退ける普化の行為には、何ものにも制約されない自由人の姿が見える。その自由は一切の相対からも絶対からも解放されて、明日の大悲院での食事の供養を喜ぶ平凡無事な生の事実である。しかも、その自由は普化の思想を実践するというような、観念的なものではなく、柿原の表現に従えば、「一織塵を留めず一線路を通ずる」間髪を入れない動きとして、普化の心身そのものである。人間存在の最も深いところに現われているというのは、実は人間存在の最も表面に現われていることである。それゆえ、最も真面目であるにもかかわらず、それでいて、そこには「驢鳴をなす」ようなユーモアが溢れている。前稿に引用した普化の全身脱去の記述にしても、臨済から贈られた自分のための棺桶を背負い、今から死ぬ

ぞと街中を練り歩き、隨い来る人々を煙に巻いて、最後に人々が好奇心をなくした時、自ら棺の中に入り、偶々通りかかった男に外から釘を打たせる。男が街に知らせ人々が急ぎ集まって棺を開けた時、普化の姿はなく、何処からか普化が振っていた鐸の音が「隱々として響くのみ」という普化の姿が現われる。

それはユーモアにとどまらず、普化の生の美しさをすら傳えている。尺八の音は実体的主体なくして、しかも、今そこに在るものが余すところなくはたらく一つの相である。山本守秀が意図するのはこの尺八の音を現今の人に気づかせることであった。その音は今そこにある。普化が全身脱去して響かせた鐸の音は釈尊の声であったろうし、頓翁の尺八の音でもあったであろう。普化の虚鐸と尺八がその機において一つであることは虚鐸が曲の名である前に尺八の器名であることによって明らかにされている。

歴史の流れを伴って普化の禅機が伝わって来た。釈迦の禅機ははるか遠い過去から今に伝わっている。その時間の隔たりは相対的な歴史の出来事が持つ本質的な制限であろう。無数の相対的な事物が釈迦と普化、普化と私の間に介在している。しかしそれらは普化の禅機、釈迦の心と私の結びつきには何の関わりもない。普化と覚心との結び付きに張伯や張参が介在したことは本質的には何の意味もない。張伯張参は無数の介在者の代名詞でしかない。なんらかの契機なしには心が心に伝わることはない。何故なら身体はこの世界の連鎖のなかにあり、そのことの意識が心であるとすれば、心とは他ならぬ世界の意識でしかない。しかも、遠い彼方の心は今此処に時間を超え、空間を超えて直接結びついている。その意味で不連続の連続である。このことは今目前の出来事と心との関係と別の事柄ではない。普化の心が出来事と「一織塵を留めず一線路を通ずる」ように、普化の心と覚心の心も「一織塵を留めず一線路を通ずる」のである。歴史的出来事は時間を越えた一者の時間的な多称な相である。それゆえ、普化と覚心と私達は直接結びつくというより、もともと一つなのである。

柿原はそのことを「余伝来の遠所因の恒きを喜ぶ」と言っている。長い歴史の流れを経ていながら、私の因る所は

今此処にある。それが普化でもあり釈迦でもあり覚心でもあった。

全身脱去した普化の鐸すなわち虚鐸が虚なるがゆえに叉生き生きとした存在の実的な内容でありうる。柿原は「敢て虚鐸を実にす」と表現する。

柿原の序文、山本の跋書、普化の小伝および法燈国師伝から、『虚鐸伝記国字解』が極めて良心的な虚鐸の伝記であると見做すことができる。それ故に、例えば中塚竹禅「琴古流尺八史観」における

最近私は其法灯国師を開山とする紀州由良の興国寺へ登る機縁に恵まれ、同寺に保存する尺八関係の文献を悉く借覧する事が出来、徹底的に調査した結果、此『虚鐸伝記』の夢物語は全くの夢物語であって根も葉もない作り事であるという結論に到達したのである。……法灯国師が入宋帰朝の後、普化宗及尺八を我国に伝えたとか、国師と同船して四人の居士が来朝して普化宗を宣揚したとか、国師の門人に寄竹という人物が居ったとかいう一番根本になる問題が皆何れも何等拠り所のない虚妄な説であるという結論を得たのである。だから此原文の記事は勿論の事、其母体たる『虚鐸伝記』の内容は全く三文の価値もない出鱈目な記事だという事になる訳である。コウいう記事を根拠として尺八論を進める訳には行かない。(4)

という見解は再検討さるべきであろう。

『虚鐸伝記国字解』が普化から法燈国師に至る禅を日本における典型として選んでいるゆえ、ここで尺八の禅的本質を問題にする場合、法燈国師の禅機を検討することが必要である。

二　法燈国師の禅

尺八と法燈国師の歴史的関係については、法燈国師が晩年まで住した興国寺と虚無僧の関連が問題になるが、前稿で触れた一遍と法燈国師の関係にも一つの示唆が見出されるであろう。

室町期の尺八が時宗の阿弥達によって支えられていたことは明らかである。歴史的な史実は不明であるが、元祿十五年（一七〇三）には完成している師蠻による「本朝高僧傳」には既に両者の関係が見られる。

また柿原が序文で一部を引用しているが、「元亨釋書」の覚心傳には、

始め心（覚心）鷲峯に遊び其絶勝なるを楽しみ梵宇を営構し、名づけて西方寺と曰う。此に住むこと四十餘歳化南紀を被う。熊野に詣る者路を鷲峯に取るは必ず禮謁を志す。しからざるは則ち虚行と爲す。西方寺之産業寡うして而も往来（参學の者）数千を数える。心寺窶（貧しい）なるを以て頗る之を拒む。或は粮をにないて茅を樹下に縛り、時時に諮参を乞う。（原文漢文、括弧筆者）[5]

と記されており、熊野神社に参詣したものが必ず鷲峯山西方寺の法燈国師に参禅しようとしたと言われる。

熊野神社の証誠殿は一遍が参詣し成道した所であり、その本地は阿弥陀仏である。熊野は上は貴族から武士、さらには一般庶民に至るまで広く崇拝された神社である。一遍が熊野に参詣して法燈国師に参禅する社会的背景は十分にあった。又、一遍の後、時宗の徒が熊野に詣で、法燈国師に参禅したことも考えられる。

「本朝高僧傳」から九十年後に出版された『虚鐸伝記国字解』が法燈国師と一遍の関係から法燈国師と尺八の関係を連想したことは自然である。しかしその関係が史的に事実であるかどうかはここでは重要でない。法燈国師の禅がどのように尺八の禅と重なるかが問われるのである。

「法燈国師坐禅儀」（正保二年一六四五年）によれば、悟りが如何なるものかを述べた後、

坐禅ノオモムキ。大方コレニ過ベカラズ。只生生ノ疑ヒヲヒラカンコト。道心ノアルト。ナキトノカハリナリ。男女ニヨラズ。貴賤ヲエラバズ。只身ヲステ。此大事ヲ勤ムベキ志シダニアラバ。悟リヲ得ルコトハ。掌ヲ返スガ如クナルベシ。悟リガタキコトヲ歎クベカラズ。曠劫多生ノ間。志シアサク。道心オコラザルコトヲ歎クベシ。……願クハ世路ヲステ。道心ヲオコスベシ。此ヲ思ヘ此ヲ思ヘ。[6]

として、悟りの為に坐禅が万行中の最良の方法であることを述べている。

悟りが如何なるものであるかについての法燈国師の記述を見るとき、それが先に挙げた普化の偈に対応させられているかのような印象を受ける。先ず坐禅が如何なるものかを述べる。

先初心ノ人ハ。念起坐禅ト云コトヲ心得ベシ。其初ヲヨクヨク見ニ。晴タル天ニ始メテ雲ノ起ルガ如シ。總テ其由来ナシ。只晴タル虚空ノ如シ。譬ヘバ真心ハ虚空ノ清浄ナルガ如シ。妄念ハ萬像ノ顕ルルガ如シ。心ハ即チ體ナリ。大樹ノ如シ。念ハ即チ用ナリ。枝葉花菓色香ニ似タリ。是心スベテ色形ナシ。……一切ハ一心ヨリ生ズ。生滅ノ始終ナシ。故ニ有ト説。無トトク。虚空ノ如ナル心中ヨリ。善悪ノ　法オコルナリ。

即ち、念が起こる心のその大本を見ることが坐禅である。

此心ノ源ヲシルヲ。見解トモ。悟道トモ。生死ヲ出離スルトモ。解脱トモ。世尊トモ。如来トモ。成仏トモ云ナリ。

とも言っている。心から対象化された念が起こり、枝となり葉となって様々な果実を生じ、色や香を発すること、言い換えれば、妄念は雲のよう起こる。その妄念は「六凡四聖ノ相」にわかれるという。即ち、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天と声聞、縁覚、菩薩、佛という心の外に対象化された相である。それは普化が「明頭来明頭打、暗頭来暗頭打」と唱えたその明頭来と暗頭来ということであろう。明が何を意味するか、叉暗が何を意味するか、それは我々一人一人の念の種類による。病気は暗であるかも知れない、叉人によっては病気を有難い修行の場として受け入れ、明の意味を持つかも知れない。

心ハ色モ形モナケレドモ。ソノ念ノオコルニ隨カッテ。地獄天堂ノ相。菩薩佛ノヘダテアリ。

迷いであれ悟りであれ、このような一つ一つの対象的念を普化は「明頭打」「暗頭打」する。その「打」は否定と打ち込むとの相違はあっても、道元の只管打坐に通ずるであろう。すべてを打ち捨ててひたすら打ち坐ることによって

こそ、念が雲のように叉消え失せるのである。法燈国師にとっては、打ち坐るとは心の大本を尋ねる大疑団となることである。「由良開山法燈国師法語」第十一「坐禅之事」において、[7]

心ノ用様ハ。父母未生以前ノ面目ハ。如何ヤウナル物ゾ。叉我身ノ終テノ後ハ、如何様ナルゾト。ヨクヨク是ヲタヅネ見ベシ。カクノ如ク念ズルヲ公案トモ。工夫トモ云フナリ。

坐禅において只管に尋ねるものは、それが黙照禅であれ看話禅であれ、いずれも念の起こるその大本たる心、即ち父母未生以前の汝本来の面目を全身で体得することである。

普化がチリンと鈴を鳴らしたその音こそ、明の妄念、暗の妄念を一打一音のもとに吹き消すものであったであろう。法燈国師の

此面目ノウタガイ。胸ニフサガリ。心ヤルカタナク。胸焼ガ如クニシテ。身アタタカニナル

という大疑団が普化の一音の明頭打、暗頭打によって生れる。

明暗個々の妄念のみならず、それら妄念の総体ともいうべき自己にとっての世界が叉一つの妄念である。我々は全人類や全宇宙に思いを駆せる。そしてそれに如何に関わるかを思量する。普化は「明頭来、明頭打。暗頭来、暗頭打」に続けて「四方八面来、旋風打」と唱える。いかに緻密な哲学体系であれ、そしてそれが万人によって崇拝されるものであっても、それは表顕の説、薬の効能書でしかない。そんなものは旋風の一吹きで飛んでしまうであろう。法燈国師は

是ヲ以テ知ベシ。一切ハ唯心ノ造リ出コトヲ。然レドモ。念ヲ以テ生ズル法ナレバ。終ニハ滅スルナリ。故ヘニ云。諸法ハ夢ノ如ク。幻ニ似タリト。夢幻ニハ真ナケレバ。始メナク終リナシ。外縁ノ境界ニ向テ。善悪ノ法オコレドモ。起ル源トヲタヅヌレバ。其実ハ始メモナク。終リモナシ。念ノ起ルニ隨テ。十界ノ相アレドモ。滅シテ後ハ。夢覚テ何モナキガ如シ。

この世界全体から目を真の心の大本に向けることを勧める。その心は「晴タル虚空ノ如シ。譬ヘバ真心ハ虚空ノ清浄ナルガ如シ。」と言われる。そして

衆生ハ常ニ悪夢ノミ見テ。三途八難ノ苦ヲウクルナリ。諸佛ハ念ノ起ル源ヲ知タマイテ。悪夢ヲ見玉ワズ。是ヲ無念無心ト云フ。念ナケレバ生死ナシ。心ナケレバ種々ノ法オコルコトナシ。

虚空の如き心の大本を体得し悟りの境地に到ったとしても、もしそこに安住するならば、それは虚空の中、深渕に沈んだままであるのと同じである。それゆえ、普化は第三に、「虚空来、連架打」と言った。悟りに眠り込んだ者を目覚めるまで打つ。法燈国師はそれを次のように表現する。

此心ノ源ヲシルヲ。見解トモ。悟道トモ。生死ヲ出離スルトモ。解脱トモ。世尊トモ。如来トモ。成仏トモ云ナリ。夢ノサメサルホドハ。有心有念ト思ヘトモ。サメテ見タレバ皆慮ナリ。佛トヲモイ。衆生トヲモイ。悟トヲモイ。迷トヲモイ。有トヲモイ。無トヲモフ。其源ヲサトリ得レバ。叉無念無心ト云ベキモノモナシ。其時始テ知ル。虚空ノ如ク清浄ナルコトヲ。虚空ハ始メモナク。終リモナク。叉中間モナシ。無ノ中ニハ。清浄モナク。垢穢モナシ。法トシテ取定ムベキモノナシ。唯虚空ノ中ニ日月ノアラワレタルガ如シ。萬物ハ真ノ法ニハアラズ。本来歴然トシテ有ナリ。是ヲ古人。如何カ是佛法ト問バ。庭前ノ柏樹子ト答ヘ。叉柳ハ緑。花ハ紅トモ答ヘタリ。左有バトテ。是コソ佛法ヨト。トリサダムヘキ法ナシ。

「無念無心と云うべきものもなし」。それは思われた悟り、思われた無、思われた佛である。真の悟りは「虚空の中に日月のあらわれたるが如し」と言われる。我々の心の中にある念、対象としてあるすべての物は夢幻であり、念である。念が止むとき、心は清浄にすべての物を在るがままに来たらしめる。「本来歴然として有」である。我と物との二つがあるのではない。唯日月が在るのみ。庭前に柏樹が在るのみである。我と日月、我と柏樹は一つである。少しでも我と日月、柏樹に隔てが生じると、その日月も柏樹も外から見られた対象に堕する。即ち、曇りがかかり、塵

がかかる。法燈は「法語」で心を鏡に例えて言う。

佛心ハ明ナル鏡ノ如シ。衆生心ハ曇る鏡ノ如シ。鏡ハ一ツナリト云ヘドモ。妄想ノ塵ニ覆ハルル故ニ。衆生ト名ク。妄塵ナキヲ佛ト名ク。若人心佛衆生一ツナルコトヲ知テ。一念翻ヘセバ。則是佛ナリ。

それは臨済が「総ニ不与麼来タル時如何」と侍者に問わせた時、「来日大斐院裏ニ斎アリ」と普化が庭前の柏樹に成りきったのと同じであろう。日月が虚空にあるように、普化は虚空に在って、鈴が響いている。

普化の偈が右のように映るとき、「法燈國師坐禅儀」の記述は普化の偈をそのまま用いて書かれたかのように、その順序といい内容といい相照らしていることがわかる。山本守秀が普化と法燈国師を『虚鐸伝記国字解』の中で同一の巻に並べて記載したのは必ずしも理由のないことではないと思われる。

普化は鈴を振ることによって街の人々を父母未生以前の本来の面目に立ち返らせた。普化の禅機は臨済が舌を吐くほどの生き生きと激しいものであった。しかし臨済録には

普化、一日、街市の中に於いて、人に就いて直裰を乞う。人皆之を与う[8]

と記録されている。普化が如何に街の人々によって敬愛されていたかがこれによってわかる。誰もが普化の求めに応じようとした。しかしそれは街の人々が普化の偈を理解したからではない。偈を聞いて即座に自己の本来の面目に目覚めるためには、余程の修行が行なわれていなければならないであろう。むしろ、街の人にとって、普化は鈴の響きと一つであった。人々は普化の鈴に触れることによって普化の偈を理解することができたのではあるまいか。言葉を真の言葉として理解することは極めて難しい。しかし、感覚的な出来事が比較的容易に真の姿で理解されることは我々の経験が教えている。「虚鐸伝記」における張伯はそのような街の人々のシンボルであろう。では法燈はどのように人々を教化したのであろうか。「元亨釋書」には先に引用したように「化南紀を被う。熊野に詣る者路を鷲峯に取りて、必ず禮謁を志す。しからざるは則ち、虚行と爲す」というように、広く人々に仰がれている。多くの人が食料を

持参し、近くの野山に仮屋を造って法燈に参禅しようとしたと伝えている。それほど多くの人が法燈の下に集まったのは、厳しい坐禅修行とは異なった教化の方法が取られたからだと考えるのが自然である。「法燈國師法語」によれば、

今諸ノ愚癡ノ人ヲ教化センガタメニ。経論ノ要文ヲ扣テ。此ノ如ク書アラハス所ナリ。是ヲ信ジ是ヲ行ズレバ。悟リヲ得コト掌ヲ指カ如シ。夫佛ノ教文弘シト云ヘドモ。自心悟ヲ得ニ過ルハナシ。萬行ノ本ナルガ故ニ。諸行ノ中ニ坐禅ノ行最勝タリトス。大安楽ノ行ナルガ故ニ。上根上智ニヨラズ。下根下智ヲ棄ズ。只深ク信ズル人ヲ貴シトス。仍テ十一件ノ事書連ネテ。先ズ無常ヲススメテ。菩提心ヲ発サシメ。坐禅ノ行ヲオシヘテ。自己ノ心ヲ悟ラシメントス

として、一「無常之事」から始まって十一「坐禅之事」までを述べている。しかも第一の「無常の事」に於は、

釈迦如来三十二相ノ尊形モ。終ニハ娑羅雙樹ノ烟ト隠レタマウ。四生ノ群類サラニ無常ヲマヌカレズ。誰人カノガレンヤ。位タカケレドモ。無常ヲ知テ生死ヲ厭フ。イハンヤ貧賤孤独ノ身。何事ニ耽テカ菩提ヲ求メザル。夫有為ノタノシミ。ハカリナキモ。法界ニアマネカラズ。愚ナルカナ。夢ノ中ノタノシミヲ得ガタメニ。山ニイリ海ヲ渡テ。身ヲ砕ケドモ。後生ノタメニハ。暫時ノ隙モ費サズ。終ニ定マル習ナレハ。死シテ獨去トキ。後悔ストモ。何ノ益カアラン。

愚かにも人は、無常を心にとめて「後生のため」に備えることをしないと歎く。そして

心アラン人ハ官位ヲ退キ。妻子ヲステテ。財寶ヲ抛。佛道ヲネガウベシ。然レバ諸ノ雑言戯笑ヲ除テ。偏ニ念佛名號ヲ唱ヘシ。

と「念仏名号を唱え」ることを勧める。又

只ネガハクバ。諸人懈怠ノ心ナク。急ニ佛道ヲ勤修スベシ。懈怠ノ心ト云ハ。朝ハ夕ヲ待。今日ハ明日ニ譲リ。

今年ハ明年ニユズル是也。カクノ如ク思ハ。ミナ魔縁ノ障碍ナリ。恐ルベシ恐ルベシ。況ヤ命ハ定ナシ。今日ニヤ死セン。明日ニヤ死セン。朝ノ露夕ヲ待ズ。何ゾタヘヲ待。明日ニ譲ルヤ。急ニ善心ヲ修シ。漸々ニ悪心ヲ除ケ。悪念起レバ地獄ニヲチ。善心生ズレバ浄土ニ生ル。智者ハ今生ノ楽ヲイトフテ。後生ノ大苦ヲ免カル。愚者ハ今生ノ楽ヲネガウテ。後生ノ大苦ヲ受ル。ウレウヘシ悲シムベシ。

ここには「善心を修し、悪心を除け。悪念起これば地獄におち、善心生ずれば浄土に生る」と述べられ、浄土教的な表現が続いている。しかしこのことは法燈が禅浄一致という意味で浄土教的な禅を行なっていたということを意味するのではない。この法語の始めに言われているように、

仍テ十一件ノ事書連ネテ。先ズ無常ヲススメテ。菩提心ヲ発サシメ。坐禅ノ行ヲオシヘテ。自己ノ心ヲ悟シメントス。

ということが重要である。法燈は人々を禅門に導き入れるために、浄土教的な信や称名を許しているのである。偏に念仏名号を唱えるのは一切の世俗的相対の世界を否定して、佛の絶対の世界に心を向ける為である。後生の浄土が課題ではなく、遙か西方に思いを駆せ、善を修しながら、そのことによっていつしか「自己の心を悟」るに到ることが課題である。それゆえに、法燈は第一の「無常之事」から第二「衆生顚倒之事」に於いてのみ浄土教的な修行を語り、第三「身始終之事」からはその性格は消えている。第九「諸行中宗門勝事」に於いて、禅門においてこそ釈迦より「以心伝心。的的相承」の「妙心」が傳えられていることが述べられる。釈迦から迦葉、そして達磨へと伝承された妙心は「萬法ノ根本ナリ。一切ノ法門是ヨリ出タル故ニ」禅の修行によって悟られる。しかも第十「公案之事」において、

坐禅ニ公案ヲ拈提セザレバ。盲目ノ杖ヲ失ナフテ。一歩モユクコトヲ得ザルガ如シ

と公案を必須のものとする。しかし法燈が公案として例示しているのは「父母未生以前ノ面目ハ。如何ヤウナル物ゾ」

「我身ノ終テノ後ハ。如何様ナルゾ」というものである。前者に関しては

若シ人此公案ヲ深ク信スレバ。必ス悟ヲ得ベシ。

述べている。信ずるということが何を意味するかは法燈の法語からは明らかではないが、公案を信ずるという事柄そのものから判断するならば、それは自己と公案との対立が止揚されて、自己が公案と一つになることであろう。公案をどこまでも尋ね進み、大疑団となることが公案を信ずることであるといえよう。それは「南無阿弥陀仏」という名号をとなえる際に、その名号と一つになるのと異ならない。「信」が一般的な浅い意味から、主客合一の深い意味に幅をもって用いられていると考えることは可能である。

従って、法燈の看話禅には、伝統的な禅宗における公案の他に、浄土教的な名号も公案として挙げられうる。言い換えると、初心の段階で念仏名号を唱える者が坐禅の行に入る時、その名号も叉公案としての働きをすることができるということが示唆されている。

もしそうであるならば、法燈の下に多くの人が参集したと言うとき、その中に浄土教徒も法燈の教化を受け、名号を公案として、浄土信仰から自己の父母未生本来の面目を悟った者も多くいたであろうと考えられる。法燈の禅そのものは禅浄一致の禅ではないとしても、浄土信仰即ち後生の往生の願いを此岸の浄土あるいは自己の悟りに包容したということが出来よう。時宗の尺八奏者は法燈の禅に吸収されうるであろう。

歴史的な関わりにかんしては問題があるとしても、存在の大本から見るとき、一遍と法燈とは深く関わっている。両者は言わば、禅と浄土の関わり方を示すのである。

三　一遍の念仏

一遍の念仏が法然や親鸞のそれとどのように異なるかについては、別に論じなければならない。ここでは、念仏を

一遍に限定して、それが禅とどのように関わるかを、「一遍上人語録」を手掛かりにして明らかにする。

「一遍上人語録」巻上では、一遍の念仏は二つの相を以て表現されている。[9] 例えば、「時衆制誡」では

専ら西方を持念して、心を九域に分つことなかれ（二九九頁）

十萬億土の無限の彼方にある浄土を念じて、一切の他の事柄に心を奪われることなかれと言われている。

又、「消息法語」では、

唯仏智よりはからひあてられたる南無阿弥陀仏ばかり所詮たるべしとおもひさだめて、名号を唱へ、息たへ命終る。これを臨終正念往生極楽といふなり。（三〇三頁）

南無阿弥陀仏と息たゆる処に、得無生忍なりと領解する一念を臨終正念とは申なり（三〇五頁）

ここで「名号を唱へ、命終る」或いは「南無阿弥陀仏と息たゆる処」という言い方は死に際しての称名念仏を思わせる。さらに、

厭離穢土欣求浄土のこころざしあらん人は、わが機の信不信、浄不浄、有罪無罪を論ぜず、ただかかる不思議の名号をきき得たるをよろこびとして、南無阿弥陀仏ととなへて息たえ命おはらん時、必ず聖聚の来仰に預て、無生法忍にかなふべきなり。是を念仏往生といふなり。（三〇四頁）

と浄土教における厭離穢土欣求浄土や聖衆の来仰と結び付けて名号を唱えるよう勧める。その限りでは、法然の称名念仏と変わりがない。しかしながら、他面で一遍は

南無阿弥陀仏ととなへて、わが心のなくなるを、臨終正念といふ（三〇四頁）

只今の称名のほかに臨終有べからず（三〇七頁）

即ち、念仏は命終わる時の問題ではなく、只今の問題であり、欣求浄土のような心さえ無くなった心のはたらきである。

このような二つの一見相反する念仏にかんする表現の違いも、実は一遍の言葉が具体的な人物に向けて語られたものであるということによる。そのことは法燈の法語においても見られたことである。「一遍上人語録」巻上では、相手の機に応じて、念仏の在り方が臨機応変に説かれていると考えるべきである。これに対して、「一遍上人語録」巻下において「門人伝説」として記されているものは、一遍が門人にその本来の教えを与えたものと見做すことができる。

上人、或時しめして曰く、聖道・浄土の二門を能能分別すべきものなり。聖道門は、「煩悩即菩提、生死即涅槃」と談ず。我も此法門を人にをしへつべけれども、当世の機根においてはかなふべからず。いかにも煩悩の本執に立かへりて、人を損ずべき故なり。浄土門は身心を放下して、三界・六道の中に希望する所ひとつもなくして、往生を願ずるなり。此界の中に、一物も要事あるべからず。此身をここに置ながら、生死をはなるる事にあらず。

（三二二頁）

ここで、「我も此法門を人にをしつべけれども、当世の機根においてはかなふべからず」と言われている。浄土門が「煩悩即菩提、生死即涅槃」と談じ、一遍もその真理を肯定する。しかしその真理は上根の者にのみ通用するもので、当世の下根の者が到達しうる境地ではない。下根の者は一度「身心を放下」して、此煩悩の世界から外に出なければならない。一度生死を離れなければ、生死即涅槃を自覚することは困難である。「捨て聖」と言われた一遍の遊行はみずから下根の衆生として、一切を放下することであった。

しかしながら、煩悩の世界にいて、その煩悩を捨て、この世界の一切の希望を捨てることは、聖道門の難行と同じく容易ではない。下根の者の為に設けられた称名念仏へと人を導き入れる方便が更に必要である。「わが心のなくなる」念仏に人を引き入れる方便が一遍にとっての西方浄土である。

浄土を立るは、欣慕の意を生じ、願往生の心をすすめんが為なり。欣慕の意をすすむる事は、所詮、称名のため

なり。しかれば、深心の釋には、「使人欣慕《人をして欣慕せしむ》」といふなり。浄土のめでたき有様をきくに付て、願往生の心は発るべきなり。此心がおこりぬれば、かならず名号は称せらるるなり。されば、願往生のこころは、名号に帰するまでの、初発のこころなり。（三二四頁）

最終的には名号を称することであるが、欣求浄土はそのための初発のこころという。法燈も坐禅の行に人を導く為に、欣求浄土を許した。しかし法燈が最終的には公案坐禅によって心を悟ると教えたように、一遍も究極の念仏をもって往生することを教える。

ただ南無阿弥陀仏がすなはち生死を離れたるものを、これをとなへながら往生せばやせばやとおもひ居たるは、飯をくひくひだるさやむる薬やあるとおもへるがごとしと。これ常の御詞なり。（三三九頁）

称名は往生のための手段ではない。言い換えれば、阿弥陀仏に慈悲を願って、私が阿弥陀仏の名を唱え、阿弥陀仏に帰依することを言い現すのではない。称名はそれ自体ですべてが尽くされていなければならない。自己目的的な南無阿弥陀仏である。それゆえ、「南無阿弥陀仏がすなはち生死をはなれたる」ということが一遍における究極の念仏を示している。

それではこのような自己目的的な念仏はどのように行なわれなければならないであろうか。念仏は文字の上からは仏を念ずることである。

念仏三昧といふ事。三昧といふは見仏の義なり。常の義には、定機は現身見仏、散機は臨終見仏する故に、三昧と名づくと云々。この義しからず。此見仏はみな観仏三昧の分なり。（三三〇頁）

と断わりが為されているように、一遍の念仏は、一途に心を集中してついには仏を現身に観じる「定機の現身見仏」でもなければ、煩悩雑念から解放されないまま、死後の往生を期待して善行を積む善男善女の念仏でもない。それらは一途な定と散との違いはあれ、いずれも自己の外に仏を見ようとし又見たとする妄念である。

今の念仏三昧といふは、無始本有常住不滅の仏体なれば、名号即ちこれ真実の見仏、真実の三昧なり。故に念仏を王三昧といふなり。（三三〇頁）

念仏とは仏を見ることであるが、その見るということは、私が仏を見ることではなく、見る私もなければ見られる仏もない。「南無阿弥陀仏」と唱え、従って名号が唱えられ、聞かれる、まさにそのこと自体が「見仏」である。仏を見るのではなく、見なる仏である。仏の存在としての体は称名という用と一つである。法燈が公案の一例として挙げた「父母未生以前の本来の面目」が即ち「無始本有常住不滅の仏体」である。仏はそこでは称名として現成している。

見仏と称名とが同じことである故に、現われとしては、それは只「観」としての念には留まらない。見なる仏は眼耳鼻舌身意総体の用として、従って身体全体の姿として現われる。逆に見れば、究極の念仏に到る為には、身体的なはたらきによって一切を放下する修行が必要になる。

決定往生の信たらずとて、人ごとに歎くは、いはれなき事なり。凡夫のこころには決定なし。決定は名号なり。しかれば決定往生の信たらずとも、口にまかせて称せば往生すべし。是故に往生は心によらず、名号によりて往生するなり。決定の信をたてて往生すべしといはば、猶心品にかへるなり。わがこころを打ちすてて、一向に名号によりて往生すと意得れば、をのづから叉決定の心はおこるなり。（三二八頁）

決定といふは名号なり。わが身わがこころは不定なり。身は無常遷流の形なれば、念々に生滅す。心は妄心なれば虚妄なり。たのむべからず。（三二八頁）

一遍の念仏は「口にまかせて」唱える称名である。心と身の分裂の下に心を用い、信を先立てて名号を唱えたところで、身においては其信が生きていない。信が足りるか足りないかは、私の心即ち私の思いによるのではない。心身の分裂の下での称名とは「私が名号を唱える」という、私と名号の分離でもある。一遍のいう「決定」は私が決定（ケッテイ）するという意味の決定ではなく、現にそうであるという意味での決定（ケツジョウ）である。人が往生を信じ

ようと信じまいと、それとは何の関わりもなく、人の往生は決定されている。人は既に往生している。それが阿弥陀仏における本願成就である。「口にまかせて」とは「こころを打ちすてて」ということである。西方浄土を願う称名であっても、それが口にまかせて唱えられるに従って、浄土の願いの如き心は打ちすてられる。

決定往生が名号を唱える者の信心に依存しないで、名号それ自身が往生の決定あるいは端的に往生であるということは、必ずしも明らかな事柄ではない。そこに陀羅尼的な神秘的性格を読み取ることも出来るかも知れない。そのような性格が一遍の念仏に皆無とは言えないとしても、ここではその問題は除外する。此処では、名号が持つ普遍的な意味を明らかにしたい。

決定往生が己の心によらないということは、言い換えれば、往生は他力であることを意味する。己の信心によらないで、阿弥陀仏の本願によって衆生は往生する。しかしこの場合、阿弥陀仏が遙か遠い西方浄土にあって、此岸の衆生がその阿弥陀仏の本願力によって往生するという意味での他力であるならば、此の衆生にとって、阿弥陀仏の本願を信ずるという信心が問題になってくる。しかし、一遍は信ずる衆生と信ぜられれべき阿弥陀仏とを別のものとして分別しない。

南無とは十方衆生なり、阿弥陀とは法なり、仏とは能覚の人なり。六字をしばらく機と法と覚との三に開して、終には三重が一体となるなり。しかれば、名号の外に能帰の衆生もなく、所帰の法もなく、能覚の人もなきなり。是則、自力他力を絶し、機法を絶する所を南無阿弥陀仏といへり。（三三三頁）

南無は帰依の意であるが、帰依する衆生と、帰依される法としての阿弥陀即ち無限の光明あるいは永遠性、及び帰依した覚者、これら三つのものは「南無阿弥陀仏」の六字の名号を「しばらく」即ち仮に便宜的に分けた思いである。衆生が阿弥陀仏を信ずるというその一つの出来事は衆生の心の問題に限られたことではなく、阿弥陀仏たる永遠無限なるものの一つの相である。同様に衆生が阿弥陀仏を信じないということも又、阿弥陀仏の一つの相であろう。信ず

る信じないに拘わらず、衆生のすべてが阿弥陀仏の相である。衆生と覚者の別はない。それゆえ阿弥陀仏が彼岸的なもの「十劫の昔」の存在であるならば、このような阿弥陀仏を信じる即ちその本願力に帰依することは、それが如何に他力の本願力であるように見えても、それに帰依しようとする衆生の思いが残される。他力の本願が衆生の自力に対立することになる。法然や親鸞の念仏にこのような危険性があるかどうかはここでは問わない。しかし一遍がその危険性を知っていたということは確かであろう。そして一遍がここで「阿弥陀」に法を当て、「南無」「阿弥陀」「仏」と三分していることに注目する必要があろう。即ち、四十八願を起こし、永遠の修行の成果として、法蔵菩薩は阿弥陀仏に成った。その場合、

古来、四十八願というものは阿弥陀仏が法蔵菩薩となって建立されたものであるといわれてきていることであります。経文をその当面から見れば、法蔵菩薩が阿弥陀如来となられたのであって、阿弥陀如来が法蔵菩薩となられたのではない。しかるに真宗では阿弥陀如来が法蔵菩薩になられたというのであります。[10]

という金子大栄氏が紹介する阿弥陀仏観が考慮さるべきであろう。一遍が法として「阿弥陀」と名付けたものは、金子氏が紹介する法蔵菩薩となる前の阿弥陀仏であると云うことができよう。法蔵菩薩となる阿弥陀仏は自己充足的な絶対の「法」であり、それを絶対無あるいは絶対有と表現することも出来るであろう。この絶対的に充足している阿弥陀仏はそれをそのものとして語る限り、衆生にとっては単なる念でしかない。衆生の側から言えば、即ち衆生にとっての実の存在となる為には、絶対の法が自己充足的な無を自己否定して、「時」としてはたらき出なければならない。神は世界を創造しなければならない。阿弥陀仏は衆生に慈悲を施さねばならない。無は有にならなければ無ではない。そして有も又自己否定して無に回帰しなければならない。それが法蔵菩薩が阿弥陀仏になることであろう。

一遍においては、法蔵菩薩が阿弥陀仏になることは

十劫に正覚す衆生界、一念に往生す弥陀の国、十と一とは不二にして無生を証し、国と界とは平等にして大会に

坐す。（三一〇頁）

のこの「十一不二頌」における十劫の昔と一念の今との合一の中に示されている。この合一を例えば、

衆生は（只今）一回念仏を唱えれば生きながら阿弥陀仏の浄土に往生する。（それと同時に法蔵は阿弥陀仏になる）[11]

この現世に南無阿弥陀仏と唱えて極楽往生を願っている人間がひとりでもいる以上、正覚をとらぬという誓願である。したがってわれわれが極楽往生を願っていくら南無阿弥陀仏と唱えても、救ってくださる阿弥陀仏は存在しない。極楽往生を願っている限りまだ因位の法蔵菩薩なのである。[12]

のように、法蔵菩薩が阿弥陀仏になった十劫の昔を現在の念仏に結び付け、今念仏を唱えれば法蔵菩薩が阿弥陀仏になる、あるいは、もっと積極的に、現在極楽往生を願っている人間がいる限り、法蔵菩薩は阿弥陀仏にならない、という表現の仕方は適切ではないであろう。それは現在と永遠が結合するのではなく、現在を現在として保存して、そこに永遠の出来事を埋没させることになる。このような表現は一遍研究の諸家にいくつか見受けられる。それでは一遍の十一不二の意味が生きてこない。今の一念と十劫の昔、あるいは、今と永遠は時間的ではない。今が永遠と合一するということは、今が時間的な今でなくなることである。永遠が時間の流れの永遠でなくなることである。従って、一遍が今の一念で法蔵菩薩が阿弥陀仏になるとするとき、その一念は「現世において一人でも極楽往生を願っている限り」ということが言えない次元の出来事である。現世において全ての人が今の一念において究極の称名を実現しないとしても、一念の念仏は成立している。永遠は「時」なのである。一遍が「阿弥陀」と「衆生」が合一し、「仏」と「阿弥陀」が合一し、「仏」と「衆生」が合一するというのは時間を越えた所で、それが永遠の事柄「時」として始めから成立していることを示している。衆生と仏、迷いと悟り、現世と浄土の区別は本来存在しない。それゆえ、衆生の念仏は「阿弥陀」の相である。阿弥陀仏への帰依は「阿弥陀」のはたらきである。一遍が「是則、自力他力を

絶し、機法を絶する所」というのはこの事態を指している。今私が念仏を唱えることは他ならぬこの私の念仏である。その意味でそれは自力の行である。私が唱えなければ誰も唱えてはくれない。しかし、その私において起こる念仏は私の行ではなく、「阿弥陀」の姿である。その意味で他力である。「南無阿弥陀仏」は衆生の計らいを越えて成立している。決定しているのである。一遍の「南無阿弥陀仏」は「南無」と「阿弥陀仏」の結合ではなく、「南無」「阿弥陀」「仏」の結合である。「南無―阿弥陀―仏」と表記することができる。「南無阿弥陀」と唱えられることによって、「仏」が現成する。

この「南無阿弥陀―仏」が一遍の名号である。「南無阿弥陀＝仏」であり、それを「仏心」「仏性」「心」と言い表すことも出来るであろう。

凡大乗の仏法は心の外に別の法なし。ただし聖道は万法一心とならひ、浄土は万法南無阿弥陀仏と成ずるなり。万法は無始本有の心徳なり。しかるに、我執の妄法におほはれて、其体あらはれがたし。今、彼の一切衆生の心徳を願力をもて、南無阿弥陀仏と成ずる時、衆生の心徳は開くるなり。されば名号は即ち心の本分なり。

（三三八頁）

万法が南無阿弥陀仏であり仏心である。それゆえにたとい衆生の眼に、万法は地獄の苦であり、在るがままの姿は我執に被われているとしても、その衆生も亦本来「南無阿弥陀―仏」である。従って、本来、衆生の念仏と仏の念仏に区別はない。

我体を捨て南無阿弥陀仏と独一なるを一心不乱といふなり。されば念々の称名は念仏が念仏を申なり。

これが衆生の真の姿である。我体を捨てるとは衆生が衆生であって衆生でないことであろう。そのことは単に人間だけに限定することは出来ない。

よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし。人ばかり超世の願

に預にあらず。またかくのごとく愚老が申事も意得にくく候はば、意得にくきにまかせて愚老が申事をも打捨、何ともかともあてがひはからずして、本願に任て念仏したまふべし。……此外にさのみ何事をか用心して申べき。ただ愚なる者の心に立ちかへりて念仏したまふべし。（三〇五―六頁）

森羅万象が南無阿弥陀―仏の姿であり、一遍においては念仏である。人が信じようと信じまいと、それぞれの人の念、人の生き様が念仏である。

他力不思議の名号は、自受用の智なり。故に仏の自説ともいひ、亦随自意ともいふなり。自受用といふは、水が水をのみ、火が火を燒くがごとく、松は松、竹は竹、其体をのれなりに生死なきをいふなり。（三一六頁）

森羅万象の営み、人が人として在り、松が松のままに充足し、竹が竹に留まっている。その諸相が阿弥陀の姿である。己の分を一歩も越えず、「愚かなる者の心」が名号であり、仏である。従って

此身はしばらく穢土に有といへども、心はすでに往生を遂て浄土にあり。（三三一頁）

と言うことができる。しかし、ここでも一遍が「此身はしばらく穢土に有」と言わざるを得ないように、衆生は仏であり此世が浄土であるにも拘わらず、此身と心を分別し、穢土と浄土を分別することが衆生の習いである。あるいは、衆生と仏、愚者と智者、煩悩と菩提、迷いと悟りこれらが本来別のものではないということが、仏となり、智者となり悟ることによって始めて知られる。衆生とはまさにこのことが見えないもののことであろう。阿弥陀の無限の光明に照らされて「柳は緑、花は紅」と悟る者には

臨終平生と分別するも、妄分の機（三三三頁）

本来仏性一如にて　迷悟の差別なきものを　そぞろに妄念おこしつつ　迷とおもふぞ不思議なる[13]

と言うように、衆生の生死の迷いが、いかに妄念であり、おのれの迷いであるかが知られる故に、その衆生の迷いを覚ます慈悲の念が起こる。一遍がすべてを捨て切ったとき、捨てることも執着することも一つの事であると悟ったで

あろう。寺を建立してそこで名号を現成することも又可なりであった。それにも拘わらず、一遍は終生「捨て聖」の遊行を貫いた。それは身をもって捨てることを衆生に示す慈悲行である。「別願和讃」の最後には、次のように述べられる。

大宝宮殿に詣でては　仏の説法聴聞し　玉樹楼にのぼりては　遙に他方界をみる
安養界に到りては　穢國に還て済度せん　慈悲誓願かぎりなく　長時に慈恩を報ずべし（二九二頁）

阿弥陀仏の慈悲とは南無阿弥陀―仏の慈悲行である。自らが阿弥陀仏の慈悲を行ずることなしには、どのように阿弥陀仏の慈悲を説法しても衆生は放下の心を起こすことができない。自らが衆生の煩悩の中に身を沈めて始めて衆生に語りかけることができる。

生死は我執の迷情、菩提は離念の一心なり。生死本無なれば、学すともかなふべからず。菩提本無なれば、行ずとも得べからず。しかりといへども、学びざる者はいよいよまよひ、行ぜざる者はいよいよめぐる。此故に身をすてて行じ、心をつくして修すべし。このことはりは、聖道浄土ことば異なりといへども、詮ずるところこれ一なり。（三〇六頁）

生死から区別された不生不滅を求めて修行しても菩提を得ることはできない。しかも修行しないわけにはいかない。それは放下の修行である。

なまさかしき智慧を捨て、身命をおしまず、偏に称名するより外には、余の沙汰有べからず（三三五頁）
低下愚縛の凡夫なれども、身心を放下して、唯本願をたのみて一向に称名すれば、是即自性無念の観法なり。無相離念の悟なり。（同）

ここに、究極の念仏たる「南無阿弥陀―仏」と修行における「南無―阿弥陀仏」「南無阿弥陀仏」の区別が生じる。念仏が念仏を唱える「南無阿弥陀―仏」に到ることは容易でない。そこに到るための修行においては、一遍も許し

ている欣求浄土の念仏から、ここに言われているような「唯本願をたのみて一向に」称名する念仏もある。帰依する衆生と帰依の対象たる阿弥陀仏が対応する念仏も究極の念仏にいたる一つの方便である。更に、たとえ山河草木が念仏であることの悟りに到らないとしても、そこに到ることができるという確信をもって、一向に「南無阿弥陀仏」と唱える過程もある。「一遍聖繪」には、一遍が大隅八幡宮に詣でたとき、「御神の示したまひける歌」として

とことはに南無阿彌陀佛と唱ふれば　なもあみたふにむまれこそすれ[14]

一回の念仏で阿弥陀仏と合一する一遍の究極の念仏ではあるが、そこに到る為には、「とことはに」念仏行を重ねなければならない。法蔵菩薩の修行は衆生の修行の映しと言えなくはない。阿弥陀仏が法蔵菩薩として修行して、その結果阿弥陀仏に成るのは、阿弥陀仏たる衆生が修行することによって阿弥陀仏として生まれるからである。鈴木大拙が

本願と正覚とは時間の上に前後しているのではない。人間は歴史的存在なので、彌陀は先づ本願を起して、それから正覚を成じたと云はねばならぬが、その実、本願そのものが正覚で、正覚が本願なのである。彌陀は本願を起したその時既に正覚を成じたのである。無量劫の善行で正覚を獲たと云ふのは、業や因果で縛られている人間の知性の要求に外ならぬ。[15]

とする見解は傾聴に価する。

己の修行が正覚に通じるという確信は修行生起の根幹である。そして、その確信の生起は本源の阿弥陀仏の回向であるとしても、それは同時に衆生その人の確信でもある。修行乃至確信が阿弥陀仏の回向であるというのは、衆生はもともと仏と異なるものではない、いな衆生とか仏というものは分別知によって仮に分けられた名前でしかない。衆生の此岸における生は仏の相であり、絶対的なものの姿だからである。しかし分別知に被われた衆生は修行がおのれの意志によって行なわれると理解する。その理解は主観的には分別知と名付けられるが客観的には仏智の一つのはた

らきである。迷いも悟りも絶対的なものたる阿弥陀仏の一念の中の事柄である。その意味で念仏の行は必然的なのである。しかもこの段階の念仏は必ずしも「南無阿弥陀仏」である必要はない。「南無八幡大菩薩」であっても、本来は同じ事柄である。一遍と法燈との歴史的関係は明らかではないが、「一遍上人語録」に記述されている、法燈に答えて詠んだ歌にもそのことが読みとれる。

となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏（三一九頁）

ここには、南無阿弥陀仏の名号は絶対的であると同時に相対化されている。南無阿弥陀仏と一つなるとき、その南無阿弥陀仏も消え失せ、「なむあみだ仏」の声だけがある。

鈴木大拙によれば、

阿弥陀仏が印度でどうしてこれほどに「最尊第一」になったかについては、歴史的に詮索すべきであるが、宗教意識の開展から見れば、それは自然だと云ってよい。何故かと云うに、宗教意識はいつも何か一者を求めて止まぬ。……どこかで「一」なるものに逢着しなければならぬように吾等は運命づけられているのである。その名は何でもよい。「一」なるものはどんな名でもよい。吾等の宗教的要求に遺憾なく満足を與へてくれるものであれば、阿弥陀でも、彌勒でも、薬師でも、観音でも、大日でも、不動でもよい。但し歴史的に「一者」を、浄土系思想は阿弥陀佛と名づけた。而してこの名號は不思議に力あるものとなった。……

而して此の如き阿弥陀佛を吾等のためにまづ認めてくれたのが、印度の宗教的天才である。……吾等はその途をたどって行けばそれでよい。……

天才は自らの心の底なき底に発見したものを客観的・歴史的・物語的立場から叙述する。[16]

鈴木大拙のいう宗教意識というのは万法が心であり佛心であることの意識である。それの究極の深みにおいて逢着したものが「一者」である。一遍も聖道門で「一心」と名づけるものを「南無阿弥陀仏」と呼ぶのだと言っている。一

遍にとって「南無阿弥陀仏」という名の相対性が認められている。しかし、その名が示す「一者」は決して相対的でなく、まさに絶対的「一者」である。浄土教の世界に育ったがゆえに、一遍は浄土教の名を用いる。しかし、その名によって見られたものは浄土教に限定されないもの、鈴木大拙がいう「宗教意識」そのものである。その宗教意識に少しでも触れた者は伝統的な既成宗派の風俗から逸脱することもあり得るであろう。「一遍聖繪」によれば、

學ぶ者。をのづから有といへども。利益猶あまねからず。しかるを今時至り。機熟しけるにや。同國小田切の里。或武士の屋形にて。聖をどり始給けるに。道俗おほく集りて。結縁あまねかりければ。次第に相續して。一期の行儀となれり。[17]

と一遍が踊り念仏を始めたことが記されている。それを契機に多くの道俗が念仏行に参加するようになったと言われる。「聖繪」の説明によれば、踊り念仏は一遍が初めて行なったのではなく、既に「無量寿経」にそれが見えることを紹介している。

身を穢國に捨て。心を浄域にすまし。偏に本願を仰ぎ。専名號を唱れば。心王の如来。自然に正覚の臺に坐し。己身の聖衆踊躍して。法界に遊ぶ。（同頁）

既成の風俗の枠内で念仏を唱える場合、それが既成のものであるが故に、「一者」「阿弥陀仏」は既成のものとして伝達された一つの念と化している。それは生きた宗教意識を眩ますことになるであろう。

心身を放下するとき、身も心も共に既成の枠を超え出る。称名という口称は身体全体による称名に発展する。一遍の踊り念仏は衆生にとっては、心身放下の導きであったし、それを経験したものはその方法によって益々「一者」に成ることが出来たのであろう。それは又、芸術の根幹でもあろう。

唐木順三氏が

居住を風雲にまかせたとき、はじめて宇宙のリズム、自然のリズムを聞き、そのリズムとともにある自分を感じ、

おのが言葉がそのリズムと呼吸を合わせた歌となることを一遍は感じた。全存在とのいはば情緒協同体にあることを感じたといってもよい。「聖衆踊躍して法界にあそぶ」といふ踊り念仏の「時衆」集団もおのづからにそこから起こってきた[18]

と言っているのも、このことを指しているであろう。

以上のように、一遍の念仏には、浄土教の枠内に収まることのない普遍的で根源的な宗教意識が貫いていると言える。この意識は法燈國師覚心の「心」と別のものではない。法燈はそれを究極的には公案を用いた坐禅により会得させようとする。一遍は称名によって会得させる。一方は「心」の悟りであり、他方は「南無阿弥陀―佛」の悟りである。しかし、共に絶対的な「一者」の悟りである。異なる点はこの「一者」に到る手段である。

それゆえ、この手段の相違は根本的なものではない。法燈の坐禅において、公案は修行者の心身がそれと一つになり、あるいは一大疑団となって取り組むべき課題である。云うまでもなく、公案が自己の取り組むべき課題として意識されている限りは、未だ疑団となってはいない。何故ならば、それは一つの念でしかないからである。このような念を放下することこそ、公案の効用である。「課題」は外から見たときの状況語である。修行者にとって主体的な公案は自己の生がそこから始まりそこで終わる生の場、より厳密には生そのものであろう。「一者」に出会うことなしには自己の生が空虚であるがゆえに、修行が起こる。唯一「一者」と結びついていると感ぜられうるのは、他ならぬ今自己がそこで生き修行している其事においてである。「一者」への手掛かりは公案に同化している修行だけである。法燈はそれを「公案ヲ深ク信ズ」ると言い表す。それは自己の一切を放下して公案と自己とが一つになることである。そのためには、場合によっては口称という方法もとられ得るであろう。大慧の趙州無字の公案拈提について、今成覚禅は

ここまで来ると、もう全くただ一心一向に「無―無―」と思量分別、言句思念をはなれて、口業三昧に連呼す

52×19

るの外はなくなって来る。……即ち公案は単なる公案ではなく、意根切断の露刃剣であり、佛性発得の三昧境であり、達祖の「心牆壁」の事実である。[19]

と公案の口称化が大慧において行なわれていたと述べている。心身を放下して無字の公案と一つになったとき、「狗子に仏性ありや」「無」は自ら口をついて出てくるであろう。公案はこの場合念仏と同じである。公案に参ずる者が「南無阿弥陀仏」と唱えるのではない。それは白隠が厳しく批判したことである。[20]公案そのものが念仏である。法燈において、西方浄土を欣求する「南無阿弥陀仏」の念仏を許し、最終的には「無字」等の公案に導いたが、そこでも当然「無」字の「念仏」が起こったであろう。何故ならば、初心の「南無阿弥陀仏」の念を放下して究極の念仏となるその時に「無」が拈提されるからである。一遍が示したように、「南無阿弥陀仏」の口称によってそれ自身は越えられ得るのである。

ところで、このことは念仏の公案化でもある。「南無阿弥陀仏」を唱える段階では未だ自己の信や欣求浄土の念が残っている。「願往生のこころは、名号に帰するまでの、初発のこころなり」（三二八頁）と一遍がいうように、心身を放下して称名するならば、浄土を欣求する自己の念はいつしか消滅し、称名しているその事実のみがある。名号を唱えている者はもはや自己ではなく、称名があるだけである。称名三昧、踊り三昧である。そこに「南無阿弥陀―仏」が現成している。名号はそれを唱える者にとって、自己が仏になるべくそれに同化すべき公案である。

白隠は次のように言う。

真正浄業の行者は即ち然らず。生を観ぜず、心失念せず、心顛倒せず、となへ唱へて一心不乱の田地に到って、忽然として大事現前し、往生決定す。此人を指して真正見性の人とす。[21]

鈴木大拙も禅と公案の外的な相違を認めた上で「禅の公案は浄土教の念佛稱名である」[22]と言っている。

叉藤吉慈海氏は禅と念仏の共通性を論じた後、次のように述べている。

歴史的に中国仏教の頽廃の産物に外ならぬ念仏禅とは、絶対に区別される真正の念仏禅なるものが可能ではないか。[23]

坐禅や念仏を宗派的な枠の中で鋳型のように保存するのではなく、真の坐禅と真の念仏は融合することが出来るはずである。さらに敢て言えば、そのような坐禅と念仏の融合の可能性を一つの文化的事実として証しようとしたのが、一遍による時宗の流れと禅との融合によって成立した、世阿弥の能芸論であろう。

この小論が手掛かりとしたのは山本守秀による『虚鐸伝記国字解』であった。そこでは、普化の禅が覚心法燈国師に伝わり、それが尺八吹禅の心であることが挙揚された。即ち覚心の禅は単に禅の宗派内に封じ込められず、虚無僧の禅として発展されなければならないと主張されたのである。しかし、残念ながら、『虚鐸伝記国字解』では未だ覚心の禅あるいは普化の禅が如何に尺八吹奏に転化するかについて明らかではない。

覚心の禅が、宗派を越えた「一者」の宗教的意識において、一遍の念仏に通じることが明らかであるとすると、一遍の時宗における口称の念仏は、踊り念仏をも含めて、身体の働きを伴うという点で、只管打坐とは別方向で、只管打舞、只管打吹に覚心の宗教意識を伝達する途を開いたことになるであろう。残念ながら只管打吹論は日本文化史の中で未だ認知されていない故に、そこに至るもう一つの手掛かりを世阿弥の能芸論すなわち只管打舞論に求めざるをえない。

四　世阿弥の能芸

世阿弥の能芸論は応永七年（一四〇〇）の『風姿花伝』に始まり、その主要な論述は応永二十七年（一四二〇）の『至花道』、応永三一年（一四二四）の『花鏡』、年代は不明であるが『花鏡』の後とされる『風曲集』そして正長元年（一四二八）の『拾玉得花』等である。『花鏡』から『風曲集』前後の論述については既に論じたこともあり、[24]こ

こでは、主要な能芸論としては最後のものに属する『拾玉得花』をとりあげ、世阿弥が能をどのように考えていたかを論じたい。

能は限られた空間の中に演者と観衆あるいは聴衆の関係を以て営まれる。その点で一遍の念仏行や法燈の坐禅行とは基本的に異なった現象である。見られるという能の性格から、能芸論に「花」の概念が用いられる。『拾玉得花』においては、世阿弥の初期からの能芸論が発展して、この「花」の思想が深化されていると言うことができる。それのみならず、『拾玉得花』は世阿弥の晩年の逆境の中で、女婿今春禅竹の為に書いた伝書であり、いわば世阿弥の能芸論の極致とも言える立場が記されていると言うことが出来る。

この伝書は問答形式で書かれているが、その最初の問として、能を演じるに際して、永年の稽古を重ね、自分に可能な限りの能を演じても、「即座によりて、出来時も有、又出来ぬ時も有也。故如何ぞや」[26]という問題を掲げている。「即座」その場の具合によって、どんなに優れた演技であっても、出来が悪い能となるのは何故かという問である。即ち、ここで問題になっているのは、演技そのものよりも演技が行なわれる場の在り方である。この問にたいして先ず第一に、能がどの季節に演じられるか、又一日のうち昼であるか夜であるか、更に観客聴衆の種類、人数等々に応じて、声や音階をそれに合わせなければならない。その為に、「我意を念篭し合はせ」なければならない。演者は心をその場の雰囲気に溶け込ませ、その場と自己とが一つにならなければならない。自己と場との合一は客観的に云うならば、声や動きの感じがその場の様々な要素と調和することである。例えば、寒い時には陽の音感、温かい時には陰の音感を出す。世阿弥は『花鏡』や『風曲集』等で声の使い方について、声の陰陽を「主」「横」「相音」等の語によっても説明している。しかしこれら声の使い方は演者の心がその場と一体になっていなければ、聴衆の感応を得ることはできない。声は息であり、息は心の状態である。世阿弥はここでは唯音声のみを話題にしているけれども、それは息が演技の根本にあるからであろう。それゆえ、声をその場の様々な要素と和合させることが課題とならざるを

得ない。そしてそのことは声の使い方という単なる技術的な事柄ではなく、演者の心が問題になっていることを意味する。

このことは又、能の演技というものは、それが現われる演技の場から孤立的に区別された処で、単独に成り立つのではなく、いわば世界の場の一つの現象として、世界と調和したものでなければならないということでもある。能が「出で来る」というのは、実生活の場において、人が真に人として生きることが「出来る」ことと別の事柄ではないことになろう。それが「念仏が念仏を申す」なる「南無―阿弥陀―仏」であり「覚者」であるとすれば、能の「出で来る」ことは「南無―阿弥陀―仏」「覚者」の演技であるか否かの問題である。

能が成功するかどうかという能演の総体的な基本条件は演者の心と場とが合一しているかどうかにある。それが総体的基本条件である故に、世阿弥は最初の問答にこの課題を掲げのだと云うことができる。

他面、能の基本的条件である自己と世界との合一は演者の演技そのものにも見られなければならない。心と場としての世界との関わりは心と身体との関わりでもあるからである。場における身体運動としての演技は他ならぬ場そのものを形成する一要素である。声がその場の雰囲気に和合するのではなく、声そのものが雰囲気を形成する。世界の調和とは単に静止的な関係ではなく、一つの要素が個の自己否定によって他の要素と調和し、その調和した場においてこの個が肯定される。それは一回限りの否定と肯定ではなく、調和の中で肯定された個は再び個として場への調和のために自己を否定する。個々の要素はそれぞれ自己否定と肯定のダイナミックでリズミカルな運動によって全体の場を形成して行く。場は常に動的である。言い換えると、演者の身体の働きは場そのものの映しである。能に即して云うならば、能が「出で来る」ということは演技が「出で来る」ということでもあろう。それ故に、世阿弥は第一の場についての問答に続いて、演者の演技そのものに関わる問題を提起する。いわば能が成功する外的条件に次いで、その内的条件を問題にするのである。

世阿弥はこの問題を、永年の稽古を積み名を得た達人の演技が「面白」いことは云うまでもないが、能面もつけないあどけない稚児の演技が同様に「面白や」と出で来ることがある、この両者の「面白さ」の違いは何であるかという問題として提出する。

抑、花とは、咲くによりて面白く、散るによりてめづらしき也。有人問云、「如何無常心」。答、「飛花落葉」。又問、「如何常住不滅」。答「飛花落葉」云々。面白と見る即心に定意なし。さて、面白きを諸芸にも上手と云、此面白さの長久なるを、名を得る達人と云り。然者、面白き所を成功まで持ちたる為手は、飛花落葉を常住と見んが如し。（一八六頁）

世阿弥においては、『風姿花伝』以来、花と面白さと珍しさは同じ心である。即ち能における本来の面白さは「珍しさ」にあった。ここでは「咲によりて面白く、散るによりて珍しきなり」と言われている。珍しさは無常心の一つの姿である。生は生の否定である死と相即している故に肯定される。しかし我々は死の否定性から生の肯定性を分離し、肯定性のみを見ようとする。本来「飛花落葉」が珍しさであり面白さの裏面であるにも拘わらず、一度それが現われるとその珍しさ面白さが常住不滅であるかの如くに表面を分別する。それゆえ世阿弥は右の文に続けて、

しかれ共、又、大かたの花を見する為手あるべし。既に九位と立てて、上三花は申に不及、中三・下位の芸にも、面白き所あらば、又その分その分の花なるべし

と、一方で表の面白さに執着し、それを技術的に表現する為手の芸にも、それ相応の面白さを認める。あるいはそのような為手の芸の面白さを観賞することが出来る相応の観衆がいることも認める。それを九位の芸の程度に対応させて「上士」「中子」「下子」と分類する。中三位の芸であれ下三位の芸であれ、そこに面白さがある限り、何らかの珍しさが感じられているといえよう。そして珍しさあるいは無常が見られているといえる。

しかしながら、世阿弥が「咲くによりて面白く、散るによりてめずらしき也」という時、咲くことと散ることは時

間の中で生起する二つの異なった現象である。花が咲くのを人は待ち喜び、花が散るのを人は悲しみ惜しむ。「待ち」「喜ぶ」感情と「悲しみ」「惜しむ」感情とが結合したものが「面白き」と「珍しき」である。『風姿花伝』いらいこの「珍しき」と「面白き」が同じ心であるとされている。従って、「咲くによりて面白く」ということと「散るによりて珍しき」ということは同じ事柄を指していると考えることができよう。即ち、「咲くによりて面白き」は「咲く」という肯定面を、「散るによりてめずらしき」は「散る」という否定面をそれぞれ指して表現されている。咲くことは散ることを内に含んでおり、散ることは咲くことを含んでいる。咲くことが散ることを内に含んでいる故に、「面白さ」が「珍しさ」と一つになり得るのである。中三位、下三位の芸もこの面白さ珍しさを現している。とはいえ、散るべき花が「咲く」とき、人は咲いた花に執着する。中下の芸位においても、この肯定面にとらわれてそれを表現するだけの面白き演技と、珍しき面白さを表現する演技との相違がある。それが中下における段階である。世阿弥は「上三花、桜木なるべし」と、当時連歌において一般的であったように、桜木を最高の花と見做す。そして中三位のうちの「上花」である「正花風」について、

中三位の上花を既に正花とあらはす上は、桜木なれ共、此位の花は、桜木にも限るべからず。桜・梅・桃・梨などの、色々の花木にもわたるべし。ことに梅花の紅白の気色、是叉みやびたる見風也（一八七頁）

と言い、叉『九位』においては、正花風について

正花風　霞明かに、日落て、万山　紅なり。（一七四頁）

と言っている。落日の光の中に霞たなびく万山が紅にもえている風景には、飛花落葉の趣がみられよう。無常感が面白さになっている。しかし、たとい如何に「咲く」と「散る」が一つになった花であっても、それは上三位の芸ではない。未だ「如何常住不滅、飛花落葉」の理は現われていない。即ち、無常が常住、滅が不滅となってはいない。咲くことが咲かないこと、散ることが散らないことになっていない。喜びと悲しみが結合はしていても、これら二つの

ものの矛盾的自己同一ともいうべき合一ではない。

上三花の芸の面白さを世阿弥の『九位』における「上三花」の下から上にわたって表わすと、

閑花風　銀椀裏に雪を積む

寵深花風　雪千山を蓋ひて、孤峰如何が白からざる

妙花風　新羅、夜半、日頭明なり　（一七四頁）

銀椀に雪を盛り、月光が注ぐ。冷えに冷えた様子にも拘わらず、それが「柔和なる見姿」である。既にこの閑花風において、日常の美意識は越えられている。寵深花風においては、雪に蓋われた山々を越えて孤峰が聳えている。しかも雪の白さが見えない。白さを超え、色を超えた絶対の孤峰の色である。妙花風に至っては、夜の暗闇にも拘わらず太陽が輝いている。世阿弥はこれを「妙と云ぱ、言語道断、心行所滅なり」と説明する。冷と暖を超え、高低を超え、明暗を超えた面白さがこれら上三花の芸位である。それを「冷えに冷えたり」ということも出来るであろう。

これを『拾玉得花』では、「老木・名木、又は吉野・志賀・地主・嵐山なんどの花」（一八七頁）に喩える。これらの花は「如何常住不滅、飛花落葉」の理を現す花である。

『九位』における「上三花」についての説明は日常の感覚と論理を超えている。面白さそのものが超越的である以上、その説明も又超越的であることは当然とは言える。闇の光といえども、それは単に矛盾した言語の並列に終るものではなく、ある美意識の表現である。しかしそれが単に超越的な表現のままであるならば、面白さという具体的な美意識とはなりえないであろう。能においてそれを演者が表現するのである限り、それは何らかの意味で見えるのでなければならない。聞かれなければならない。その点で、『拾玉得花』は『九位』より一歩深まっている。『九位』が未だいわば概念的な性格を拭い去っていないのに対して、事物そのものの感覚を露出している。桜の「老木」は歴史の流れを抜け出て、超然として今此処にある。まさに「庭前の柏樹子」である。一切のものから絶対的に断絶して

いながら、今此処に歴々としてある。言語道断と言って彼岸にあるだけでなく、此岸の言語の世界にあって言語道断なのである。老木は決して日常性を離れてはいない。

あるいは『拾玉得花』がどちらかと言えば思弁的な特徴を持った女婿禅竹に書き伝えられた伝書であるということもこの書の特徴をなしているのかも知れない。世阿弥は禅竹の思弁の危険性を察して、極めて事態的に書いたのだとも言える。

このように上三花の面白さは珍しさと一つであるというだけでは尽きぬ深さを持っている。咲きながら咲くことを超え、散りながら散ることを超えている。それを見る者は咲く面白さに執着しない、叉散る珍しさにも執着しない。ただ咲けば咲き、散れば散る。孤峰頂上に、あるいは虚空に、ただ在るがままに在る。それ故、「如何なるか無常心、飛花落葉。如何なるか常住不滅、飛花落葉」の理は言語道断の理である。「無常」は咲いた花は散るという単に「常が無い」という常住の不在を意味するのではない。「常が無い」という無常に留まる限り、咲くと散るが如何に一つになっても、上三花の面白さを得ることはできない。上三花を常住不滅の大安心と言うならば、花が咲くそこに、花が散るそこに常住不滅の姿が見いだされる。

世阿弥において上三位の無常心は中三位下三位の無常心ではない。我々は道元が六祖慧能の「無常」を語る所に同一の見解を見る。

いわゆる六祖道の無常は、外道二乗等の測度にあらず。……しかあれば、無常のみづから無常を説著、行著、証著せんは、みな無常なるべし。今、自身を現ずるを以て得度すべき者には、即ち自身を現じて而も為に法を説くなり。これ仏性なり。[26]

六祖慧能が自ら無常となって無常を説き、行ない、証する。言い換えれば、仏性が六祖となって仏性を説き、行じ、証している。仏性は「無仏性」無なる仏性である。それと同じく、無常は無なる常であろう。説き、行じ、証するそ

の常ならぬ過ぎ去り行く六祖の姿は常なるものの姿であり、その常なるものが無なる常である。

世阿弥の無常心はこのような道元の無常に通じているということができる。

「咲く」は「無」の相として肯定であり有である。「散る」は「無」の相として否定であり無である。この「無」が常であることが無常である。それゆえ、咲く花を小躍りして喜ぶことも散る花を惜しむことも、上三位の芸においては生じない。

縦ば、児姿遊風なんどの、初花桜の一重にて、めづらしく見えたるは、是、用花也。

これのみ面白しと哀見するは、中子・下子等の目位也（一八七頁）

「無」を現す芸を世阿弥は「性花」と呼び、花の有の側面を「用花」と言う。「中子」「下子」の観客はたとい上三位の芸を見ても、有において「無」を見ることができない。しかし「上士」は「無」の有も、「無」の無も見ることができる。世阿弥によれば

上士は、広大の眼なるほどに、叉余花をも嫌ふ事あるまじき也。為手も叉如此。（一八七頁）

演ずる者は「無」を現わし、観る者は「無」を観る。これが世阿弥における本来の能芸である。能が出で来るというのは「無」が出で来ることである。如来ということでもあろう。如来は演者だけではなく、観る者も如来であり、寒暖、四季、朝夕すべてが如来である。一遍が

よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし[27]

と言ったことと全く同じ事態である。

このように、上三花における面白さが「無」なる常としての無常に関わるものであるとするならば、この面白さはもはや「珍しさ」と同じではない。更に立ち入って「面白さ」の在り方が問われなければならない。世阿弥は次の問を立てる。

花と見るもたとへならば、たとへず知らぬ所に「面白」と云はしめし、本来如何[28]

上三花は言語道断の所にその面白さがある。桜の老木はその一例であるが、しかしそれを見ても、眼で見る限り、時間の中での古びた桜の木であり、「無」の現われを見ているのではない。「無」は時間的なものとしては見ることはできない。それが「たとへず知らぬ所」である。世阿弥はこの問は「既に花を悟り、奥義を極むる所」からでる問であると云う。ここで世阿弥は

以前申つる、面白と云、花と云、めづらしきと云、此三は一体異名也。是、妙・花・面白（メンバク）、三也と云へども、一色にて、叉上・中・下の差別あり。妙者、言語を絶て、心行所滅也。是を妙と見るは花也。一点付るは面白き也。（同頁）

と、「めづらしき」の語が「妙」と言い換えられる。しかも「妙」「花」「面白」の三つが「一色」でありながらも、その在り方によって上中下に区別されると言う。その区別は上三花の「閑花風」「寵深花風」「妙花風」の三段階の区別であると考えることができる。「めづらしき」が「妙」として言い表されなければならないことは前述の通り、「めづらしき」が上三花の言語を絶した面白さには妥当しないからである。それでは此処に区別が設けられた場合の最上の芸位とはどのようなものであろうか。

「面白」という表現については、世阿弥は既に『風姿花伝』第四「神儀云」（三八頁）で天香具山において天照大神が岩戸に隠れ、世の中が暗闇に包まれた。神々が集まり、天鈿女命が神楽を舞う。大神が岩戸を開いたその時、神々の面が白かった、という伝説を挙げ、「面白」の語源としている。『風姿花伝』ではそれだけに終わっているが、『拾玉得花』においては、更に説明を加え、

諸神の面、ことごとくあざやかに見え初めしを以て、「面白」と名付初められし也。其際をば、面白しとも云べからず。（同頁）

「其際をば、面白しとも云べからず」ということが付け加わっていることにも、この伝書が『風姿花伝』よりも深められていることを示している。即ち、「面白」と名付けた時、それは既に此の世界の事柄に「面白」と名付けたのである。此の世界の事柄はここでは「見る」ということであろう。言うまでもなく、この「見る」は必ずしも肉の眼で見ることではない。世阿弥は「妙と見る」と表現する。「妙とは言語を絶て、心行所滅也」である。言語は言うに及ばず、此の世界の出来事に限定された心の働きの及ばない所について「妙」という語が使われる。「妙と見る」はそれ故、見るという此岸の出来事でありながら、しかもそれが彼岸に関わっていることであり、此岸と彼岸の関わりが「花」である。「花」を見るのではなく、「見る」ことが「花」である。老木「を」見る時、見る者と見られる老木は二つに分かれている。見る者は自己でない物を見ている。その場合には「珍しき」花を見る。「見る」ことがそれ自体において花であるという場合、花は単に此岸の物ではなく、此岸と彼岸との関わりを指している。この関わりを客観的に表現したものが「面白き」である。神々の面が白いということは、天照大神と八百万の神々とが関わっていることである。彼岸と此岸の関係を時間的に神話化した時、神々の面が白くなる以前、大神は岩戸に隠れ、世界は暗闇である。しかし岩戸が開いて光が差し出る。闇から光。その瞬間を世阿弥は

面白とは、一点付たる時の名也。一点付けざる以前をば、何とか云べき。（同頁）

と、「一点付けざる以前」と言う。神話的には大神が隠れて此岸に輝いていた光が消えたことになっている。しかし此処で重要なことは岩戸が開いて光が差し始めたことである。その光は暗闇から輝きだすのである。

岩戸を閉ぢ給て、諒暗にて、言語を絶たりしは妙（同頁）

絶対の暗闇については語れない。それを「法」ということもでき、「無」ということもできる。あるいは「天の神」ということもできるであろう。しかしこれらの呼び名はこの暗闇を語るのではない。しかし岩戸が開く時、この暗闇は「光の根源としての暗闇」であり、それについて語ることが可能になっている。それが世阿弥の言う「妙」である。

それゆえ、「妙」と「花」即ち「妙と見る」あるいは「既に明白となる」とは闇から光が差すその瞬間の出来事を「闇」と「光」に分けて言い表したものである。神話においては闇が先行して光が後である。しかし、世阿弥がいうように、両者は一つの事である。言い換えると、その光は「法」の光であり「無」の光である。阿弥陀仏の光ということもできるであろう。一瞬の闇と光の中の出来事が『「妙」と「見る」』ことであるゆえ、言語道断の彼岸がそれにも拘わらず此岸に働きかけていることを証する事柄が「花」の成立であり、それが「妙と見る」という事実なのである。『九位』における「妙花風」の「新羅、夜半、日頭明なり」はこの事態を指している。

世阿弥の「妙と見る」その瞬間は「一点付る」ことができない。一点付けた時には既に闇は消失している。それゆえ面白しとさえ言えない出来事である。それを世阿弥は「無心の感」と言い、あるいは

思はずに明白となる切心は、ただうれしき心のみか。是、覚えずして微笑する機なるべし。（同頁）

覚えず微笑する機、言語絶て、正に一物もなし。爰を「妙なる」と云。「妙なり」と得る心、妙花也（同頁）

妙と見る、妙なりと得る、このことを彼岸と此岸の関わりの成立ということもできるが、正確にはこの瞬間は此岸の出来事ではない。妙と見ることができたとき、我々は既に彼岸に住するのである。見ることは此岸の出来事であり、眼で見る、耳で聞く。それを肉の眼で見るとするとき、此岸に留まって妙と見るのではない。妙と見るとき我々は「正に一物もなし」の世界に住する。

道元も又『正法眼蔵』「仏性」において

「復於座上現自在身」の正当恁麼時は、「一切衆会、唯聞法音」するなり、「不覩師相」なるなり[29]

と述べている。龍樹尊者が再び高座の上で仏身坐禅の姿を現したまさにその時、その場にいた人々はただ説法の声を聞くだけだ、師龍樹の姿を見なかった。仏身を見て、此岸の師の姿を見ない。世阿弥の「妙と見る」は道元の「復於座上現自在身」の正当恁麼時であり、霊鷲山での釈迦の説法に触れた迦葉の「拈華微笑」であろう。大衆は釈迦が華

を拈ずる此岸の相しか見ることができなかったが、迦葉は釈迦仏を見た。見たその瞬間は唯覚えず微笑するしかない。

上三花における上の「妙花風」は龍樹の「座上現自在身」であり釈迦の拈華である。世阿弥における能芸の最高の芸位は仏を現身することにある。それは「面白」を越えた「無心の感」即ち「咸」を生起するものでなければならない。そのためには、演技が言語道断の暗闇即ち「無」から発するものでなければならない。此岸の一切を否定し尽くしたところから演じられる。その意味での無心の演技である。世阿弥は単なる評論的な能芸論者ではなく、能の世界に生きる者であり、その意味で演ずる者である。ここでの生きる者は叉、単に能の世界に限定されるという意味でなく、生きる場所が偶々能の世界であるという意味である。我々が何処に生きようと、世阿弥と別ではない。従って、当然記されねばならない無心の演技の可能性の問題即ち、習道論が我々にとって重要な意義を持つ。妙花を現成する無心の演技の位を世阿弥は「安き位」と呼ぶ。

無位真人と云文あり。形なき位と云。ただ無位を誠の位とす。是、安位。（一八九頁）

臨済の「無位真人」が世阿弥の安位である。臨済録における「無位真人」の典型は普化である。普化宗の尺八の音はこの普化の無心の鈴の音になろうとする。世阿弥の能と普化宗の尺八は此処で一つになる。

「安位」は一方で、稽古の「条々を習道して、奥義を極め、達人になりて、何とも　心のままなるは、安き位なるべし」（同頁）と言われるように、演技と習道における概念である。稽古を重ねて心のままに演技が出来ることである。しかし世阿弥はこれだけでは「稽古を習道したる成功の安位也。しからば、無心とはなをも申がたし」と言う。技術的にどれほど優れ易々と演技しうるとしても、無心の演技でない限り、それは此岸の事柄であり、技術的演技の域をでない。それゆえ他方で

抑、安位者、意景・態相に全くかかはらぬ所あるべし。其時は、稽古・習道を尽くしつる条々、心中に一物もなし。一物もなきと云も、叉習道の成功力也（一八九頁）

この安位は技術の安位ではなく、演技の心構えの安位である。どのように演技しているか又しようとしているかは問題にならない。「心中に一物もない」無心の演技である。しかしその一物もないことは、全ての稽古の条々を尽くした後の無一物であって、稽古を超えたものでなければならない。「無」は有において現成する。彼岸は此岸と別のところにあるのではない。能の形を有とするならば、その形に徹底することによって、それを透脱することができる。その時、稽古のすべての段階の演技がそれぞれに絶対的に即ち、他の段階の演技との比較を絶してそれ自体で完結した演技となる。幼稚に見える演技も、それ自体で完結した幼稚さである。熟練の演技も又完結した熟練であり、どのように演じようと、上士の眼には妙と見える。それは、僧堂の前で生菜を荒々しく食べている普化が、臨済の眼には麁と細を超えた完結した一つの姿に見えたし、その同じ普化の鈴の響きは繊細さを超えた妙音として聞かれたのと同じであろう。

中三位より、上三花を極めぬれば、下三位にまじはるも、其為手の位、上三花の定位のままなるべし（一九〇頁）

無心の演技即ち「無」の現われが真の安位であるが、世阿弥によれば、その現われには「序破急」のリズムがある。「無」はただのっぺらぼうの相を持つのではない。

能々安見するに、万象・森羅、是非・大小、有生・非生、ことごとく、おのおの序破急をそなへたり。鳥のさへづり、虫の鳴く音に至るまで、其分其分の理を鳴くは、序破急也（一九〇頁）

能芸も森羅万象の一つであり、能における無心の演技と自然における「無」の演技に根本的な相違はないということもできよう。それゆえに、森羅万象の序破急のリズムを見ることのできる者が能演におけるリズムをみることができる。演者は能の場においてそれを見る。言うまでもなく、序破急を見るというのは、対象として自己の外に立てられた物を見るのではない。リズムは見るものと見られるものが一つにならなければ見ることは出来ない。見るということは触れることである。見性ということである。安位の演者は鳥がさえずるのと同じように、謡い、舞う。一遍の念

仏が見仏であるように、謡い舞うその働きと、それを見ることが別ではない。見るものと見られるものが分離するとき、見る働きに現われる序破急が見られるものに投影され、そのものの序破急は見えない。主客合一とは序破急の合一であるということも出来る。

世阿弥によれば、能演とは「其日の序破急の成就」であり、「一番づつの内にも、序破急成就」がある。「一舞・一音の内」にも「舞袖の一指、足踏の一響」にも序破急があると言われる。序破急の成就は物が在るということと別の事ではない。物が在ってそれが序破急のリズムを持つのではない。物が今そこに在ることがそれの相としての意味であるとするならば、序破急はそのものの内実であるといえよう。そしてこの物の内実こそ「無」「仏」「法」「常」「性」「心」「如」の働きである。

前述したように、安位の芸はどのような段階であっても完結している。完結とは世阿弥が云う「成就」である。「成就とは『成り就く』也」とされる。就くとは完結である。終あるものには始がある。「無」なる「常」が「常無き」と見られるのは、「無」が始と終をもって現われるからである。この始から終への流れは単に直線的な運動ではなく、序からそれを破って現われる流れがあり、それが窮する流れに変わり、流れが完結する。能が出で来るということはその場全体において序破急の流れが出で来ることである。その流れが前述の場の形成における個と場との力動的リズミカルな否定肯定運動である。リズミカルな運動とは序破急の運動であり、序破急それぞれに否定と肯定の運動があり叉序破急のリズムが重層的に複合する。序の内部での否定肯定の運動が全体として序破急を含み、その全体の否定によって破が生じる。破から急への転化もこれと同じである。

叉森羅万象ことごとくに序破急のリズムがあるということはそれぞれの事物がそれ自身で始まり成就していることである。此岸の出来事が場の形成において因果の鎖に繋がっていながら、それにも拘わらず、それぞれの出来事は因果から独立し、世界を映しつつそれ自身のリズムをもって完結している。独立し完結する事物が「無」の姿であり、

仏であろう。世阿弥が「安見する」というのは、無心に見るということである。一遍の前述の「自受用」である。

自受用といふは、水が水をのみ、火が火を燒がごとく、松は松、竹は竹、其体をのれなりに生死なきをいふなり

松も竹もそれぞれが「南無阿弥陀―仏」である。

序破急の成就が「ものまね」としての能における「もの」を演じる姿である故に、安位の芸位を求める稽古は「もの」のリズムの体得修行である。「もの」の序破急の成就は「我意分」でもあるということができよう。「老体の我意分」「軍体の我意分」「女体の我意分」と言われているものはそれぞれの序破急の成就である。眼の動き、手の動き、足の運び、発声等々の序破急が老体の相を現す。「其分其分の理」が相を現す。

それでは、能においてこの我意分という一人の人に特有なリズムをまねる修行とは何であろうか。

是によく身なりをも心をもなして、さて二曲をもいたし、立ふるまう人体をも、それになりかへりて芸風をいたさば、是、老体の我意分なるべし（一九三頁）

と言われている。「その物によくなる」とは『花鏡』においても言われたことである。体つきや心構え、一つ一つの身の動き等、演者はそれに成り切るのでなければならない。修行の過程においては、それに成るべき「その物」は自己ではない。演者にとっては外なるものである。世阿弥はそれを「形木」という。形木は序破急の形木でもある。外なる序破急を徹底的に真似ることが稽古であるが、その限りでは未だ「なりかへり」ということではない。真似るとは未だ自己が残っていることである。形を心身につけ、一生を懸けた形の修行によって演者の自己の生そのものが形木になり、只管打舞することによって大疑団となり、その心身が自己の心身でなくなったとき、形が心身に成る。言い換えると、その形木という場に「無」が現成する。それは若い演者が自分は老人であると思うことではない。そのような自分はもはや演技の主体となってはいない。

能における形木は修行者にとって、それに心身を合一させるべき課題である。それは法燈の坐禅における「狗子に

仏性ありや。無」「庭前の柏樹子」の公案、一遍の「南無阿弥陀―仏」の念仏と同一である。いわば公案としての形木を透過し、心身が形木を念仏するとき、安位の演者の能はもはや演技ではなく、仏の姿を現すものである。現実の老人が仏の姿を被い隠しているのに対して、能における老人は老人の仏たることを露出する。上士の観客はそれに触れて妙と見る。

既成の宗派的な営みに限定されず、文化的な営みの中にも等しく仏が現成する。世阿弥の能芸論における仏の現成の課題を同じく文化的な営みである普化尺八の修行論に援用することが可能である。それについては、再び別稿にゆずりたい。

注

(1) 山本守秀「虚鐸伝記国字解」(昭和五六年、日本音楽社) 一七五―八頁
(2) 同書 九―一一頁
(3) 「臨済録」(岩波文庫) 一五七―八頁
(4) 中塚竹禅「琴古流尺八史観」(昭和五四年、日本音楽社) 五四五頁
(5) 「元亨釋書」巻六(「大日本佛教全書」第一〇一冊) 七七頁
(6) 「法燈國師坐禅儀」(「大日本佛教全書」第九十六冊) 二一一頁
(7) 「由良開山法燈國師法語」(「大日本佛教全書」第九六冊) 二二〇頁
(8) 「臨済録」一七五頁
(9) 「一遍上人語録」巻上(「大日本佛教全書」第六六冊) 引用は便宜上「日本思想 大系」10による
(10) 金子大栄「四十八願講義」(平成七年、法蔵館) 九八頁
(11) 金井清光「時衆文芸と一遍法語」(昭和六二年、東京美術社) 三三七頁
(12) 同書 三四五頁
(13) 「一遍上人語録」巻上「百利口語」二九三頁

（14）「一遍聖繪」（「大日本佛教全書」第六九冊）一二五頁
（15）鈴木大拙「浄土観續稿」（「鈴木大拙全集」第六巻）一六一頁
（16）鈴木大拙「我観浄土と名号」（全集六）頁三一三―三一六
（17）「一遍聖繪」一二七頁
（18）唐木順三「この人・一遍」（栗田勇　編「思想読本　一遍」）二五頁
（19）今成覚禅「道元と親鸞の行證」（昭和一七年、山喜房佛書林）三一四頁
（20）白隠「遠羅矢釜続集」（「日本の禅語録」十九）二六四頁
（21）白隠、同書二六六頁
（22）鈴木大拙「浄土観・名號・禅」（全集六）一二〇頁
（23）藤吉慈海「禅と浄土論」（一九九四年、平楽寺書店）二六一頁
（24）拙稿「世阿弥の音曲習道論における『機』」（「テオリア」第三二輯）
（25）「拾玉得花」（「日本思想大系」24）一八四頁
（26）道元『正法眼蔵』「仏性」（「原典日本仏教の思想」7岩波書店）五四頁
（27）「一遍上人語録」三〇五頁
（28）「拾玉得花」一八八頁
（29）『正法眼蔵』「仏性」五八頁