

白隱的實踐體系及其背景*

柳幹康 ([日] 東京大學)

李銘佳 (廈門工學院) 譯

摘要：拙論以白隱慧鶴 (1686-1769) 的著作為基礎，對他構建的實踐體系及其背景加以分析，闡明了以下兩點結論。第一，白隱所展示的實踐體系，就是先專注於特定的實踐而“見性”，然後再進入“悟後修行”。其中，“悟後修行”由不斷參究公案以錘煉自己悟境的“上求菩提”和通過法施引導他人的“下化眾生”兩部分構成。第二，白隱實踐體系的核心，是“見性”“上求菩提”“下化眾生”三要素，它們的產生背景分別是白隱生涯中所得的三次大悟——通過參究無字公案所得的初次大悟、在正受老人門下參其他公案所得的第二次大悟、在春日神的神諭下領悟到“法施纔是菩提心”的第三次大悟。其中，將白隱導向“見性”的無字公案，給 24 歲的他帶來了最初的大悟；白隱在“上求菩提”這一階段開示的多個公案，是正受為使 24 歲的他得到第二次大悟曾開示的；而作為“下化眾生”之要的法施的重要性，是 42 歲的白隱在達至最後的大徹大悟時所徹見的。

關鍵詞：白隱、見性、上求菩提、下化眾生、法施

序論

拙論以白隱慧鶴 (1686-1769) 的著作為基礎，對其構建的實踐體系及其背景進行分析。

眾所周知，白隱是確立日本臨濟宗、黃檗宗實踐體系之祖型的人物，今天兩宗的師家 (已得開悟印可並擔任指導修行僧的禪僧) 傳承的都是白隱的禪法。由此白隱被尊稱為“臨濟禪中興之祖”。

對於這樣受尊重的白隱，在資料整理、傳記、思想分析等各方面積累了很多研究¹，其中論述白隱實踐體系的也有不少。宗門的師家提出了以“法身、機關、言詮、難透、向上”²為基本的各種公案體系，對此，先行研究中主要提出了以下四種不同的見解。

第一種來自率先從研究者的角度對白隱禪進行分析的柳田聖山《臨濟家風》一書³。柳田說“白隱禪在實踐上有兩大支柱，其一是通過無字獲得見性的體驗，其二則是悟後修行”，強調“最當注意的是，白隱所說的‘悟後修行’說到底就是公案體系本身”(第260-261頁)。其中，所謂“公案體系”是指“在通過無字見性之後，設置機關、言詮、難透等多個階段”，是“從白隱開始的獨立的(實踐

* 本文是基於已發表拙論《白隱の實踐體系とその背景》(《國際禪研究》第9號，2022年，第277-332頁)，加以若干補充修訂後翻譯為中文的。拙論得到JSPS科研費(JP17H00904・20K00060・21K00060)的資助。

¹ 芳澤勝弘總結和分析了關於白隱的以往研究，並提出今後可以研究的幾種課題。見芳澤勝弘《白隱研究の現状と課題》，《國際禪研究》第8號，2022年，第163-176頁。

² 白隱禪之公案體系的把握方法在宗門也有多種見解，且“難透”也有“難透難解”“難透正眼”等說法，“十重禁”、“十重禁戒”、“十重妙心”、“末後牢關”、“末後之牢關”等稱呼也有一些搖擺。詳見文末所附(A)—(H)等八種體系及其說。

³ 柳田聖山《日本の佛教第九卷：臨濟の家風》，東京：筑摩書房，1967年。後再刊為《禪の時代——栄西・夢窓・大灯・白隱》，東京：筑摩書房，1987年。

思想體系)”(第256頁)。另外，柳田在後來的研究中，明確地說白隱的禪是“開悟，然後是悟後的修行”⁴。

第二種來自用心比較分析白隱多部著作的真流⁵。真流提到柴山對白隱禪所作的宗門傳統的公案分類之七分法：“法身、機關、語言、難透、五位、十重禁戒、末後牢關”⁶，指出這種分類很難說是白隱自己的意圖⁷。同時(真流)整理白隱著作中的相關說法，分為“(1)見性、(2)見導師、(3)難透、(4)最後因緣、(5)弘願、威儀、(6)聚法財、(7)法施”七個階段。其中前半段的“(1)見性”到“(4)最後因緣”是參究公案的，且七個階段中特別重要的是“(1)見性”“(4)最後因緣”“(7)法施”三個⁸。

第三種是芳澤在一系列著作中所指出的。芳澤表示“白隱的禪，可歸結到‘上求菩提，下化眾生’的實踐主題上”⁹。這兩者(上求菩提、下化眾生)若依“龍杖拂子”圖，相當於“進一步的修行”和“說法”¹⁰；若依“富士大名行列圖”，則相當於“真諦”(=向上第

⁴ 柳田聖山，蒙茅(MOHR, Michel)《対談 白隱の禪》，《禪文化》第159號，1996年，第19頁(全文在第15-29頁)。

⁵ 真流堅一《白隱禪における人間形成の思想》，《熊本大学教育学部紀要第二分冊 人文科学》第21號，1972年，第83-104頁。

⁶ 柴山全慶《白隱禪の看話に就て》，《禪の論攷——鈴木大拙博士喜壽記念論文集》，東京：岩波書店，1949年，第83-122頁。亦見於柴山全慶《臨濟の禪風》，東京：春秋社，1970年，第113-114頁(全文在第111-150頁)。

⁷ 前掲真流《白隱禪における人間形成の思想》，第100頁。

⁸ 同上真流論文，第90頁。

⁹ 芳澤勝弘《白隱禪画をよむ——面白うてやがて身にしむその深さ》，東京：株式会社ウエッジ，2012年，第196頁。

¹⁰ 見芳澤勝弘《菩提心なければ魔道に落つ》，《白隱禪師自筆刻本集成月報》1999年第4號，第1-3頁(後再錄於《蛇足に靴下》私家版，東京：靜嘉堂，2015年，第188-194頁)；花園大學國際禪學研究所《白隱禪畫墨蹟》，東京：二玄社，2009年，解說編第121頁(以下簡稱“解說編”)。

一義諦 = 真如) 和“俗諦”(= 向下第二義門 = 諸法), 而且兩者是“表裡一體的關係”¹¹。

第四種是在上述三說之後, 新提出了大為不同的見解的小濱說。小濱分析了白隱的著作《四智辨》, 將其實踐分為“(1) 見性體驗, (2) 觀照三昧, (3) 公案參究, (4) 末後一句”四個階段, 且其中最後的“(4) 末後一句”包括傳法報恩¹²。

如上所述, 先行研究提出了多種不同的說法, 雖然各有看點, 但並未相互參照, 應該如何理解它們之間的關係也還未被討論過¹³。因此, 在拙論中, (1) 根據白隱自身提出的實踐體系的大框架, 把握其整體結構, 同時 (2) 對照這一大框架分析上述各種異說的關係。在此基礎上, (3) 指出白隱構建獨立的實踐體系的背景, 是他自身的修行體驗¹⁴。通過以上的工作, 闡明白隱在繼承中、日各種思想的同時, 立足自身的問題意識, 構建了新的實踐體系。

¹¹ 見 a. 芳澤勝弘《白隱——禪画の世界》, 東京: 中央公論新社, 2005 年 [後增訂重刊 (東京: 角川文庫, 2016 年)], 第 262 頁; b. 芳澤勝弘《白隱禪師の不思議な世界》, 東京: 株式会社ウエッジ, 2008 年, 第 39 頁; c. 前掲芳澤《白隱禪画をよむ》, 第 129-130 頁。

¹² 小濱聖子《白隱の修行觀》, 博士學位論文, 東京: お茶の水女子大学, 2013 年, 第 44 頁。

¹³ 芳澤 (前掲芳澤《菩提心なければ魔道に落つ》) 批判柳田說 (前掲柳田書), 但沒有提及真流的說法。小濱雖然介紹了真流的說法, 但並沒有討論它與自己的說法有什麼關係 (見上掲小濱博士論文, 第 96 頁)。

¹⁴ 在拙論《白隱慧鶴與〈宗鏡錄〉》(柳幹康《白隱慧鶴と〈宗鏡錄〉》, 《印度學佛教學研究》第 67-1 號, 2018 年, 第 292-286 頁) 及《讀白隱的話》(柳幹康《白隱の言葉を讀む》全 12 回, 《花園》第 812-823 期, 2019-2020 年, 每期第 11-13 頁) 中, 分別對白隱的實踐體系, 以及其實踐體系和修行體驗的關係作了論述, 但限於篇幅討論得較簡單。與此相對, 本論通過引用白隱的相關語錄著述, 盡力做到詳明地展示拙見的依據。另外, 從拙論中多處引用的芳澤的譯注及其著作等可以看出, 本研究是有賴於芳澤對白隱的大幅度推進的研究成果後, 纔有可能進行的分析。特此對芳澤的研究表示敬意和謝意。

一、白隱的實踐體系

先行研究關於白隱的實踐體系的見解出現分歧，主要原因在於白隱自身說法的不固定。這點真流已經指出，白隱“指導階段”理論的“背後存在一個根本的階段思想的骨幹是顯而易見的”¹⁵，但“在（其）漫長的著述活動中並未作固定的表述”。實際上，如後所述，白隱的著作中包含了不少互異的說法。

因此，拙論並不打算對白隱的實踐體系進行細緻的分析，而是希望展示他本人提出的那個大框架。理由有以下兩點。

第一，正如真流所指出的那樣，白隱自身說法並不固定，所以越是提高“分辨率”仔細觀察，異說就會無限增加，對其總體的理解未必有幫助。從其著作中出現許多異說來看，白隱似乎對構建精密體系並不太感興趣，即使在他本人不以為意的細節上加以鑽研，得到的東西也不會太多。

第二，在觀察其實踐體系與作為背景在白隱自身修行體驗的關係的基礎上，祇需掌握以下概要就足夠了。關於這一點，期待在接下來的論述中得到理解。

因此，以下將在確認了(1)白隱的實踐體系之整體的基礎上，觀察白隱如何論述其體系的各部分，即(2)為達至見性的各種實踐、(3)見性，及(4)悟後修行。

¹⁵ 前揭真流書，第88頁。

(一) 實踐體系概述

白隱實踐體系的概略，依拙見如圖 1 所示。

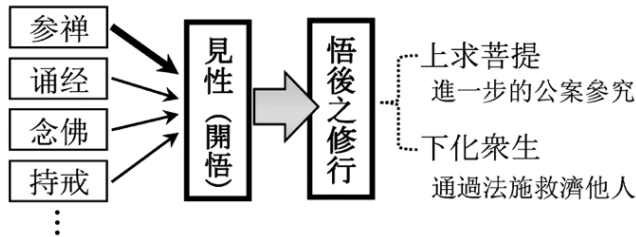


圖 1. 白隱實踐體系概略圖

這張圖結合了以下兩者：(1)《寶鏡窟之記》、《遠羅天釜續集》中闡明的通過各種實踐達至“見性”的學說，和(2)《お婆々どの粉引き歌》(老婆婆磨粉歌，後略稱《粉引歌》)中提出的經歷“見性”而進入“上求菩提”和“下化眾生”兩部分組成的悟後修行之學說。

此外，在這兩種學說中，白隱自己揭示的實踐體系的大框架是(2)，與此相對，(1)祇是對各種實踐的關係進行了零星的論述，並不一定以其體系化為目標。因此，(1)和(2)嚴格來說是從不同的關切、觀點出發說明的，但在理解白隱所理解的實踐整體時，將兩者並列是很有用的。又(2)是“主”，相對應的(1)相當於“從”，沿著修行從淺到深的流程，以下首先考察(1)，再對(2)進行確認。

首先(1)《寶鏡窟之記》、《遠羅天釜續集》中有如下說明。

禪定誦經、念佛持戒、皆是見性之助因。

(《寶鏡窟之記》H12.180)

刀、鎗器雖云異，至於其殺，豈有兩般耶？……學道

亦然。或定坐、或誦經、或諷呪、或念佛、……行持縱有品異，至於所証，豈有兩般耶。……若成無字、稱名兩般見，須知盡是邪魔外道種族事也。

(《遠羅天釜續集》H9.447-450)

參禪、念佛及看經誦經，盡是見道之輔助，如行路人之杖事也。杖有藜杖竹杖，藜竹雖有品異，至於扶行，其則一也，勿言藜可竹不可？……徒日日爭杖之短長、論行裝之可否、計路費之多少，祇唱杖杖，祇叫路費路費，終不知進一步事，……關鍵是不擇杖子、不論行裝，一氣祇進不退，速到京師以為賢也。

(《遠羅天釜續集》H9.461-463)

第一則引文明確指出，“禪定”、“誦經”、“念佛”、“持戒”等各種實踐，都是“見性的助因”。第二則引文說，正如刀、槍，“殺”的目的是一樣的，“定坐”、“誦經”、“諷呪”、“念佛”所領悟的，也是一樣的。第三則引文闡述，“參禪”、“念佛”、“看經”、“誦經”都是“見道之輔助”，就像是輔助旅途的藜杖、竹杖，重要的是使用拐杖達到目的地，選擇哪根拐杖並不是本質問題。由此可以看出，白隱認為，各種實踐都可以達到“見性”(見道)。另外，後兩段引用的《遠羅天釜續集》在其開頭寫著“念佛與公案的優劣如何之問答書”(H9.447)，對淨土門的念佛和禪門的公案參究之優劣進行了討論，引用文中“定坐”“參禪”均指坐禪參究公案。

其次在(2)《粉引歌》中，依照民謠的節奏吟誦如下。為方便起見，分上下兩段引用。

(A) 悟後修行是何等樣事？……悟後大事即菩提，……菩提心是云何事？……(B) 上求菩提與 (C) 下化眾生即是。鞭打四弘願輪，祇是助人業，助人以 (D) 法施為主，……法施以 (E) 見性為要。

祇有見性則乳房細，乳房細則好子不出，若無好子則絕跡。求得(1)隻手音聲，休於此為斷見外道，接下來，(2)千重荊棘叢無所殘留，皆須透過，……最後是萬重閹鎖，……若無閹鎖禪宗絕矣，拼命亦皆透過，……此等逐一透過後，(3)廣探內典外典，遍集無量法財，必救三等根機……

(《粉引歌》H13.32-39)

首先，在上段，白隱表示 (A) “悟後修行”的“大事”在“菩提(心)”，它由(B)“上求菩提”和(C)“下化眾生”組成，且“助人”的“下化眾生”以(D)“法施”為主，要做到法施，(E)“見性”是關鍵。

接著，在下段，從相反的方向詳細地吟詠了上段敘述的內容。也就是說，僅憑見性培養禪的接班人力度還不夠，因此(1)即使悟得“隻手音聲”後，(2)稱為“千重荊棘叢”“萬重關鎖”的無數公案也要“逐一透過”，在此基礎上(3)從佛教內外的典籍中收集無數法財，“必救三等根機”。

下文將詳述，(1) 悟得“隻手音聲”相當於 (E)“見性”，(2) 逐一透過無數公案相當於 (B)“上求菩提”，(3) 收集無數法財“救度三等根機”相當於 (C)“下化眾生”。其中 (B)“上求菩提”和 (C)“下化眾生”合起來稱為 (A)“悟後的修行”，正如上段所述。像這樣，白隱提示了從“見性”到“悟後的修行”(上求菩提、下化眾生)的一系列流程。

(二) 達至見性的各種實踐

如上所述，各種實踐都是達至見性的“助因”“輔助”，如何選擇其一並非本質的問題。但白隱並沒有將各種實踐視為完全等價，且對於實踐，也排兼修而勸專修。下面依次介紹白隱所展示的(1)專修的重要性、(2)禪的優越性、(3)新的公案。由此可以明確，白隱認為專注於禪宗公案纔是通往見性的捷徑。因此，為了體現這樣的禪的特質，在圖1所示導向見性的各種實踐中，從禪延伸出來的箭頭要比其他箭頭更粗¹⁶。

1. 專修的重要性

根據白隱的說法，在多個實踐中選擇哪一個都可以，但在進行時需要專心。如下所述。

向謂若不得禪，命終之時生於淨土，涉兩端修行之人，魚不得熊掌亦不得，却培生死業根，命根截斷、因地一下歡喜，絕對不得有。

(《遠羅天釜續集》H9.488-489)

¹⁶ 但是白隱承認的是純一無雜的公案參究，並非全面地承認坐禪。例如白隱在其著作中，從某個法語中引用了以下一段。“時時想起，打二炷三炷的坐，或定規矩，每夜守五炷六炷的香。是等之類皆名懈怠眾生。旁人乍見，如何殊勝可貴，自以為可讚不懈怠不退屈，如何可歎！祇是命根不斷。縱怎麼歷盡三祇劫數，見性不論知否，尚且自救不了矣”(H14.94)。如本文以下所引述，白隱談參無字：“工夫不純、志念不堅，縱舉十年二十年，何利益之有”(H9.451)可以看出，他認為時時想起打坐自不必說，即便每晚定時打坐，祇要那個參究不是純一無雜的，就絕不可能見性。另外，作為公案參究之關鍵的精神集中，不僅限於坐禪時，應該在舉手投足中實現。在強調這一點時，白隱經常使用“動中的功夫”這個語詞。參照拙文《靜中工夫與動中工夫》(柳幹康《續白隱の言葉を讀む 第5回 静中の工夫と動中の工夫》，《花園》第840期，2021年，第11-13頁)。

他說，認為不以禪悟來世也能生於淨土，而同時修行禪與念佛“兩端”的人，就像魚與熊掌兩者不可兼得一樣，助長輪回，決不能得到大悟。

其中，“魚和熊掌”喻出自《孟子·告子上》：“魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也；二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也”。原本是表示在兩者不能兼得的情況下，自然會現出該選擇的東西，但從上下文來看，這裡是兩頭落空、務廣而荒的意思。白隱嚴斥禪與念佛兼修，其理由是祇有專注於一種實踐纔能領悟。他說：

有一人常舉揚趙州無字，有一人常專唱稱名。舉無字舉之人，工夫不純、志念不堅，縱舉十年二十年，何利益之有？稱名之行者，於稱名打成一片，純一無雜專唱，不觀穢土，不求淨土，一氣祇進不退，不待五日三日乃至十日，三昧發得，佛智煥發，立地而決定往生大事。云何為往生？畢竟，見性一著也。

（《遠羅天釜續集》H9.451-452）

意思是即使參無字禪公案，工夫不純一也不能領悟；即使是稱名念佛的人，如果致力於“純一無雜”的話，不到十天就會進入三昧（精神集中狀態）而見性。也就是說，重要的不是禪還是念佛的實踐方式的選擇，而是如何致力於你所選擇的實踐。

另外，在上述兩則引文中舉了禪和念佛作為例子，但白隱對其他的實踐方式也持有同樣的想法。他說：

大凡三教聖人，至於實處大段同也。……儒門於此處云至善、未發之中。道家云守一無適〈虛無自然〉，神家者

以高間原相傳。天台中一念萬年〈三千〉止觀之大事，真言云阿字不生之觀法，家家祖師們勸坐禪、誦經，非令誦誦唱，至於一心不亂、純一無雜田地之方便乎？

(《遠羅天釜》卷下, H9.359-360)

意即，不僅是天台的止觀、真言的阿字觀、坐禪、誦經等佛教的各種實踐，連儒門的至善和道家的守一無適也是“至於實處大段相同”，都是“至於一心不亂、純一無雜田地之方便”。¹⁷

也就是說，白隱之所以排斥兼修多種實踐，是因為他認為分出多個實踐對象，意識就會散亂，很難進入見性所需的“一心不亂、純一無雜”的“三昧”。

2. 禪的優越性

雖然有很多達至見性的實踐，但白隱認為，禪的公案參究纔是最理想的實踐方法。有如下敘述。

無字與名號兩般中，至於得力遲速、見道淺深，非無少仔細。大凡辨道參玄之上士，至於塞斷情念之滲漏、觸破無明之眼膜，越無字者無。……總之參學以疑團凝結為至要。……參玄之人若纔得大疑現前，百人中百人、千人中千人，無非打發。……如何得大疑現前事？不好靜處，不捨動處，我輩此臍輪氣海，總是趙州無，無字有何道理？拋〈放〉下一切情念思想，單單參窮，不得大疑現前底半

¹⁷ 西義雄指出白隱將佛教內外的各種實踐歸結到見性一點上。見西義雄《白隱禪師に依る日本の精神文化統一とその契機》，《日本佛教の歴史と理念》，東京：明治書院，1940年，第471-521頁。

箇亦無。……熟顧之，參究無字則大疑現前、大死一番、得大歡喜底，是無數限也。唱名號者得少分力底，未聞有兩三箇。……須知，疑團是進道之羽翼事也。……顧之，無字易起疑團，名號難起（疑團）故。

（《遠羅天釜續集》H9.489-494）

雖然引文稍長，但其主旨不難看出。即，禪的無字公案和淨土的念佛雖然是相同的見性手段，但在“得力遲速、見道淺深”方面存在差異。這是因為作為（禪的無字公案）容易引發作為“參學”之“至要”及“進道羽翼”的“疑團”（=“大疑”），它是“我輩此臍輪氣海，總是趙州無，無字有何道理？拋〈放〉下一切情念思想，單單參窮”就能引起疑團（=大疑）的實踐方式，此外（的實踐方式）皆是“打發”。與此相對，念佛則“難起”這樣的疑團，實際上回顧過去，“唱名號能得少分力”的人連“兩三個”都沒聽過。

另外，白隱在著作中喜用高峰原妙（1238-1295）的“三要”說——參禪需（1）大疑情、（2）大信根、（3）大憤志三種之說法¹⁸。其中（1）大疑情相當於疑團（=大疑），如前所述這通過參究無字的公案容易得到。（2）大信根認為，人人具備“可見得底自性”（O2.412），為了實際

¹⁸ 高峰原妙的三要之說在《高峰大師語錄》卷上的《杭州西天目山師子禪寺法語》（Z122.673a-b）、《高峰和尚禪要》之〈示眾〉（同 714a-b）中可以看到以下內容。“若謂著實參禪，決須具足三要。第一要，有大信根，明知此事，如靠一座須彌山。第二要，有大憤志，如遇殺父冤讐，直欲便與一刀兩段。第三要，有大疑情，如暗地做了一件極事，正在欲露未露之時。十二時中，果能具此三要，管取剋日功成，不怕甕中走鱉。苟闕其一，譬如折足之鼎，終成廢器”。白隱繼承了這個說法，如下所述；“又云：參禪須具三要。一有大信根，二有大疑情，三有大憤志。若此中欠一，如折足之鼎。應知矣。大疑即產出英伶衲子之慈母，闕鎖即蘇活純真古風之大還丹事矣”（『八重葎』卷 3, H7.110）。同樣的引用例在《壁生草》卷下（H3.248），《寒山詩闡提記聞》卷 3（O4.283），《息耕錄開筵席普說》（O2.412-413）等中也能看到。

“見得”，要深信“片時亦不怠墮，正念工夫相續”纔是“第一行持”(H2.165)。(3)大憤志指的是一旦下定決心“思定之事不遂不置，焉能中途而廢”，朝著開悟不懈怠地持續勇猛前進的堅強意志(H9.211)。也就是說，照白隱所說，開悟所需的三個條件中的一個，通過參究禪的無字公案可以比較容易地確保。¹⁹

3. 革新的公案

如前所示，白隱對無字的公案讚不絕口，認為在“疑團易起”、“達至塞斷情念之滲漏、觸破無明之眼膜”方面沒有比它更好的了，在指導後進時也“以無字”。不過，他後來又創造出了超越無字的新公案。這就是著名的“隻手音聲”(H7.201)。

根據常盤所說，白隱創造出“隻手音聲”是在64歲左右，首次出現是在65歲的著作《寢惚之眼覺》(喚醒之藥)中“所謂觀音菩薩，是觀‘音’之意，是即隻手之音，悟爰則眼開，一旦眼開，世界一面是觀音”一句(H13.54)²⁰。另外，正如芳澤所指出的那樣，“隻手音聲”並非“隻手之音聲”，而是由“隻手”和“音聲”兩部分構成的公案(H3.191；H12.63；解說編等)。具體來說，即“首先須聽一隻手的聲

¹⁹ 柳田就白隱對無字公案的重視有如下闡述如下：“白隱之所以把無字(後來是隻手)作為唯一的公案，是因為他對照自己的參究經歷，認為這是最理想的見性方法”，“日本禪宗正式提出這一公案，還是在白隱前後吧。《碧巖錄》沒有收錄這一公案，以《碧巖錄》為宗門第一書的我國中世禪宗，對這一公案並未展示出關心。《無門關》所傳的心地覺心的假名法語，明確說到無字公案，但並未特別推薦。另外，《大燈一百二十則》在第六則中收錄了該公案，在中世紀所作的密參帖中也傳承了對其參究的情況，但並非像《無門關》中所言的那樣是唯一絕對的公案”(前揭柳田《臨濟の家風》，第248-245頁)。另外，關於白隱對無字的參究，參照後揭注31。

²⁰ 常盤義伸《白隱慧鶴の“隻手音聲”をく遠羅手釜とく洞山五位頌とに聞く》，《禪文化研究所紀要》16，第1990年，第1-25頁。

音”，“接著達至停止一切聲音”(H3.190；5.143；7.218225-22240等)。白隱對此有如下詳述。

三四十年前，勸人參趙州無字。中謂無字出人難，參到死不得力多。

近勸令聞隻手聲，到聞隻手有穿鑿。印籠內有富士山，煎茶甕裏東寺塔，懷牛喫禾益馬脰，家鵝卵裡推茶白。如上如見掌上時，始許得大圓鏡光。

而教一切音聲止。鳥獸、簫笛、鐘鼓響。或使遠浦歸帆止。……

(《寶鑒貽照》K2.1141)

由此可知，白隱覺得無字公案“難出人”，於是開始使用“隻手音聲”的公案，而且還附帶“試取出印籠中之富士山”等多個“穿鑿”(要探究的問題)，今天被稱為“拶所”。

另外，白隱就其有用性表示，“與從前指南有拔群之相違，誰也易起疑團，工夫易進，覺有雲泥之隔。依是，如今專勸隻手之功夫”(H12.45)，“老僧，有隻手小關，其所出人大凡不可計數”(H8.163)。白隱66歲時有記錄“自明石到京都，所所法會上”以隻手音聲指導男女老少時，約有30人見性，人們祇要深入參究隻手音聲，“五日三日乃至七日之中，必定能聞(隻手音聲)”(H2.288-290)。

以上，確認了白隱對各種實踐的看法。實踐中不僅有佛教內部的禪、念佛，天台的止觀和真言的阿字觀，還有儒門的至善和道家的守一無適等各種各樣的。

據白隱所說，這些都是為了進入“一心不亂、純一無雜”的精神集中狀態，以達“見性”的方便。因此，嚴禁兼修多個實踐，要求專

心於一項實踐。另外，為了達至見性，必須有(1)大疑情(2)大信根(3)大憤志三種，其中(1)大疑情是禪的公案，尤其無字公案容易引起的。而且白隱在以無字公案指導人們的過程中，創造出了比無字更有效地引起人們大疑情的“拔群”公案“隻手音聲”²¹。

(三) 見性

接著，關於通過各種實踐達至的見性，按照(1)其語義、(2)達至見性的具體流程、(3)見性之後給予的證明書，這樣的順序逐一來看。

見性是指“自性本有之樣，一回分明見得”的意思(H12.34)，“自性本有之樣”是指“在眾生不穢不減，在佛不淨不增”的“此妙法之佛心”的樣子(H9.353)。

作為這種自性(自己的本性)的佛心是“人人本具”“個個圓有”的，但“未為見性，而為見思雲霧所蓋覆，貪瞋家賊所劫奪”

²¹ 管窺所見，白隱沒有詳細說明“隻手音聲”比無字等以往的“從前指南”更“易起疑團”(H12.45)。想來恐怕是因為以下的理由吧。即，無字等以往的公案是使用語言的，白隱當初盛讚為“易起疑團”(H9.494)並用來指導人們的無字公案，也仍有夾雜分別心的餘地。這一點在看話禪成立之初就被認識到了，其大成者大慧宗杲(1089-1163)在寫給士大夫的書信中，預先提醒道：“不得作有無會，不得作道理會。”(《大慧普覺禪師語錄》卷26《答富樞密(季申)》T47.921c)。白隱在指導修行僧時所講的《無門關》(1229年)中對於無字公案也說：“莫作虛無會，莫作有無會”(K1.223-224,《無門關》第一則評唱T48.293a)。像這樣，參無字公案會圍繞著一些“虛無的無”、“有無的無”之類的知識性思考。與此相對，忽地伸出一隻手“聽單手的聲音”，無需問答就可以逼近修行者的“隻手音聲”公案，就很難加入那樣的知識性理解。因此，修行者不會因多加穿鑿而走一條徒勞的彎路，更容易達到疑團現前。另外，白隱給人們畫著伸出一隻手的布袋的畫，甚至直接祇畫著一隻伸出的手，上面寫著“伊兵衛先生，聽聽單手的聲音吧”，“如果不聽單手的聲音，都是胡說八道啊”等(見前揭花園大學國際禪學研究所《白隱禪畫墨蹟》，禪畫編第240-245, 485頁)。應遮斷一切分別，眼前伸出一隻手，撇開語言和概念，而在視覺上逼近修行者，與白隱在下化眾生的法施中活用的禪畫也非常相配。

(O4.247)。關於這一點，白隱說：“失是(=自性·佛心)則成六趣輪回之苦眾生、流轉常沒之凡夫”，還說：“忽然得是，則乍成無上正覺、三界無比之大聖。”。因此，白隱主張人人須見性。

見性最有效的方法如前所述是參究禪的公案，關於達至見性的具體過程白隱敘述如下。

不好靜處，不捨動處，我輩此臍輪氣海，總是趙州無，無字有何道理？拋〈放〉下一切情念思想，單單參窮，不得大疑現前底半箇亦無。如上之大疑現前，及聞純一無雜之體裁。雖思怪誕恐怖之事，而是踏破無量劫來生死重關，徹悟十方如來本覺內証之可喜大事，應謂要下如此工夫。

(《遠羅天釜續集》H9.492)

若人大疑現前時，祇四面空蕩蕩地、虛豁豁地，非生非死，如於萬里層冰裏，似坐瑠璃瓶裏，分外清涼分外皎潔。癡胸中點情念也無，祇一箇無字，恰如立於長空。此時恐怖不生、了智不添，一氣祇進不退，忽如擲摧冰盤，又似推倒玉樓，四十年來未曾見、未曾聞底大歡喜。此時生死涅槃猶如昨夢，三千世界海中漚，一切賢聖如電拂。是云大微妙悟，因地一下之時節。傳不得、說不得，恰如飲水，冷暖自知。

(《遠羅天釜續集》H9.490-491)

根據白隱的說法，不分動靜地始終參究公案，摒棄一切妄想分別，則大疑團現前。然後，感覺就像置身於厚厚的冰層和玻璃瓶中一樣，心中格外清爽、清晰。坐著忘了站，站起又忘了坐。這時祇一個公案(融為一體)，彷彿立於廣闊的天空。此時無所畏懼，也無任何分別心，

一鼓作氣祇進不退，冰層就會忽然間破碎，如透明的玉築樓閣瓦解一般，頓得大悟大喜。

之後，白隱開始用隻手音聲代替無字公案來指導人們，對於由此而見性的人，授予“龍杖拂子”圖作為一種證明(H7.217-218)。上面畫著“龍杖”(龍形的杖)和“拂子”(說法時使用的法具)，按照芳澤所說，分別象徵著“上求菩提”和“下化眾生”。也就是說，白隱通過賦予《龍杖拂子》圖，在承認“見性”的同時，鼓勵人們向接下來的“悟後修行”——結合上求菩提和下化眾生的實踐繼續前進²²。

(四) 悟後修行

見性後被要求的“悟後修行”，顧名思義，是開悟之後應該進行的修行的意思。如前所見，在《粉引歌》中，白隱說，“悟後修行”的“大事”是“菩提(心)”，它由“上求菩提”和“下化眾生”兩部分組成。因此，以下在考察(1)上求菩提和(2)下化眾生的內容的基礎上，確認(3)兩者具有互補的關係。作為補充，(4)附上白隱關於“悟後修行”所作的兩種不同的說明。

1. 上求菩提

對於上求菩提的內容，白隱並未做明確的說明，但筆者認為是見性後繼續參究無數公案，不斷錘煉悟境。其理由如下。首先，白隱從上求菩提和下化眾生兩方面闡述了悟後的修行，(1)見性，(2)參究無數的公案，(3)集中法財進行法施的一系列流程。其中(3)法施法施相當於“下化眾生”是基於白隱的明示，故參究無數公案相當於“上求菩

²² 見前揭芳澤《菩提心なければ魔道に落つ》；解說編。

提”。

這種說法的代表性例子是前面引用的《粉引歌》，同樣的說法有以下兩種。

悟後修行，即上求菩提、下化眾生，拔苦與樂、慈悲喜捨、不斷法施之大善行。是云佛國土之因緣、菩薩之威儀也。歸仰讚嘆菩薩不退堅固之全身，且名云無盡燈。……

(1) 若欲成就無盡燈，須憤發誓勇精進之大念，千辛萬苦，粉骨碎身，見性了了分明，如見掌上。要見見性得悟之精麁如何，先聞隻手之聲。聞得隻手(之聲)尚非足事，當更止一切音聲。得止音聲尚非足事，宜

(2) 轉悟轉參，轉了轉舉。舉來舉去，轉轉最後難透重關，有萬頃荊棘叢。疏山壽塔因緣、五祖牛窗櫃、乾峰三種病、南泉遷化之話頭，是云法窟毒爪牙、奪命惡神符也。

(3) 如上逐一分明透過後，廣涉內典外典，集無量大法財，永劫不退轉，勵勤行大法施，普利濟一切。……

(《八重葎》卷3, H7.223-226)

上求菩提下化眾，下化法施為第一。行法施多有差別。上根中根及下根。攝上根須接自根。

(1) 自根見性為第一。自性不明何接他？見性須如見掌上。

(2) 而後須參惡毒話。透過疏山壽塔、一株花、萬丈荊棘叢，究難解難入之大事。

(3) 而後遍入諸經論，勤集無量大法財。名之道“妙觀察智”。法財縱有無量億，若束高閣無事甲裏，又是一堆閑家具。越震勇猛精進力，遍行法施利群生。菩薩威儀佛國因。名之道“成所作智”。……

(《寶鑑貽照》K2.1086)

另外，有以下例文。其中(1)雖未明言見性，但在已言及“上求、下化”的基礎上，分別敘述了(2)參究了多個公案和(3)應進行法施。

尋常，鞭打四弘誓願輪，重上求、下化之精煉。

(1)是故古人云：“平地上死人無數、透得荊棘林者是好手。”[往往陷墜此平等無相之荊棘窠裡，進不得、退不得。恰似病鳥籠裏睡，夢裡曾不知有第二重荊棘叢也。]

(2)何云[二重]棘叢？疏山壽塔、牛窗櫺、塩官扇子、乾峰三種，能了畢是等大事，智眼次第圓明能辨人之利鈍，見賢愚者。是云妙觀察智。

(3)以是孽菩薩之威儀，臂掛奪命神符，咬緊法窟爪牙，毒害往來諸方之雲水，立大寶幢，行大法施，普利益一切眾生，報答佛祖深恩。[是云成所作智。]

(《夜船閒話》卷下、H4.234-237)

(1)中雖未出現“見性”二字，但作為“第二重荊棘叢”的前一階段說明，所以可以推測實質上指的是作為最初之悟的“見性”。這個推測暫且不論，(2)中說應參究多個公案，(3)中說應行法施；既然(3)是“下化”，那麼(2)就可以認為相當於“上求”。

對於見性後仍需進一步參究公案的理由，白隱作了如下說明。

夫佛祖之言教，其旨甚深，以一回兩回透過不得盡也。如登高山，轉登轉高；如入深海，彌入彌深。又如世之鍛冶，煉鉄作刀，幾度入於爐鞴煉鍛所以貴也。雖元同一爐鞴，若非數度入而百煉，難成名劍。參學亦然。若無入佛祖難

透之大爐鞴而精煉刻苦之功積，一切智、自在智，不能現前。

(《四智辨》O6.329)

白隱想說的是，佛祖的言教是非常深奧的，不是通過一兩次的公案突破就能悟到極致的。就如山越爬越高，海越潛越深那樣。另外，為了鍛造名刀/劍，需要多次放入爐風箱進行鍛煉也是同理。就像刀需要多次被放入爐風箱一樣，參禪者也需要多次深入佛祖的言教。

綜上所述，上求菩提是指在見性以後反復進行公案參究，不斷錘煉悟境。

2. 下化眾生

正如白隱自己先前明確表示的那樣，“下化以法施為第一” (K2.1086)。法施是法的佈施，在說明其意義時，白隱介紹了勤修善行的北宋鎮江太守葛繁的話。

利人之法有千般。憐孀寡、惠孤獨、飢者與食、病者與藥。就中尤貴者，以教人善因，修善行為第一。上至天子卿相，下至寒賤細民，皆提攜教喻，諸等共修善行。此外更有何知？

(《八重葎》卷1, H5.151)

善行有憐憫不幸的人，給饑餓的人飲食，給生病的人藥等各種各樣的方法，其中最珍貴的是教人善因以便行善積德。

在標記法施的意義時，白隱採用了這段話，是因為有“惠施無超於法施，以同種智為圓力故”的理解吧 (H11.134)。行善積德能使

人進入佛道修行，得以平等地完成悟境，所以法施本身正是最好的利他行。白隱還讚頌其功德：“法施之功德曆塵劫而不盡，為現當二世利益，實現菩薩威儀，共成佛國土之因緣。”

另外，在進行法施時，收集所施之法是不可缺少的。關於這一點，白隱說：“若人欲行法施，宜先入三經五論，普入內典外典，搜索傳記百家之書，廣聚大法財。……若無法財，以何行法施焉。”“廣探內典外典，集無量法財，救度三等根機”(H13.39)。為了讓自己達至見性，必須專心於一種實踐，但為了向他人講法，必須順應聽眾各自的機根說各種教，所以不僅是佛經，連外典都要廣泛涉獵，收集無數的法財。白隱警告施法者如果不這樣做的話，會“所說盡胸臆凡解”而不能“出人”(K2.1151-1152)。

3. 上求菩提與下化眾生的互補關係

構成悟後修行的兩部分，即自利的上求菩提，及利他的下化眾生之間應有相輔相成的關係。

首先，為了進行下化眾生(法施)，上求菩提是不可缺少的，理由至少有以下兩點。

第一，收集所施法時所需要的“看經之眼”是在上求菩提的果頭得到的。白隱所述如下。

起大悲願心，以普利益一切眾生為要，為通達差別無量之法理，先以佛祖言教日夜參究。……若能究佛祖難透之話頭，了達其旨趣，圓解煥發，一切法理自然明瞭。是云“看經之眼”。

(《四智辨》O6.328-329)

從這裡可以看出，“看經之眼”是“一切法理自然明瞭”的意思，為此，有必要“究佛祖難透之話頭，了達其旨趣”，從而“普利益之一切眾生”。

另外，白隱還說：“汝輩當刻苦精煉，誓必開看經之眼。若人無此等眼，大悟縱十八度，小悟縱不知數，點檢來看，閑妄想、死學解也。”也就是說，“看經之眼”非淺悟可得，須得上求菩提之果方可讀取。

第二，洞察聽眾機根的能力，也是通過上求菩提得到的。關於這一點，在之前引用的《夜船閒話》卷下寫道：“疏山壽塔、牛窗櫺、鹽官扇子、乾峰三種……若了畢是等大事，智眼次第圓明，能辨人之利鈍，能見賢愚”（H4.235-236）。

在法施之際，白隱認為洞察眾生的利鈍、賢愚的能力，是智慧、能力的必須。“差別之智若不明了，難應眾生機而行利益”（O6.324），“不具真正之智見，不能辨人之根機，勿妄說法”（H7.271-272）。由此可知，白隱認為能分辨聽眾的機根，是講法的大前提。

從以上兩點可以確認，白隱認為，進行下化眾生（法施）所必須的兩種能力，即正確看待應該實施的法的意義、道理的能力，以及洞察施法對象的理解程度的能力，兩種能力都是通過上求菩提得到的。

其次，為了完成上求菩提，下化眾生是必要的。關於這兩者的關係，芳澤曾引用白隱的話“若依四弘誓願為人度生，不覺自己亦進行於四智圓明中”（《碧巖錄秘抄》），並指出“正是在我為人人的“下化眾生”的過程中，自己的“上求菩提”得以完成”²³。除此之外，

²³ 見芳澤前掲《白隱——禅画の世界》，第265頁；前掲《白隠禅画をよむ》，第16-130頁。

白隱還說：“大凡十方之賢聖，古今之智者，為達法成就，常鞭願輪。故有普賢七十願，彌陀四十願。皆為上求菩提而行下化眾生之大法施。”(H12.65)，明確表示下化眾生(法施)是為了上求菩提而進行的。

那麼為什麼“下化眾生”能完成“上求菩提”呢。關於這一點，白隱作了如下說明。

彼雖不無一旦得悟，然所謂初心見道，宛如閃電之拂者，不假悟後修行時，從前之舊習習氣，依然不得盡也。……調御且設下化眾生之方便，超無緣之大慈，與一切眾生共二種智成圓力。是云菩薩之威儀也。

(《於仁安佐美》卷上, H2.206)

白隱說——初心的見道(=見性)就像閃電一閃而過，祇是一瞬間的事情，如不做“悟後修行”，就不能消除“從前的舊習習氣”。因此，調御(=釋尊)設立了“下化眾生之方便”——也就是說上求菩提是通過去除見性以後仍殘留的“舊習習氣”而完成的，“下化眾生”是作為幫助它的“方便”而設定的。

關於通過“下化眾生”可以去除“舊習氣”(煩惱的殘滓)的理路，白隱雖然沒有詳細說明，但從相關的幾個發言中可以推測如下。也就是說，“煩惱”的根源是“我見”——認為有“我”這一實體——根據這個來區分自己和他人，並執著於自我優先於他人的話，人就會陷入迷茫的世界。為了擺脫這樣的迷境，不應該祇為自己行“上求菩提”，也應該行救濟他人的“下化眾生”。這是因為，祇要是為了自己而修行，就不能打破“祇要自己好”的我欲(私欲)和潛藏在其根底的“我見”，祇有不分近遠、親疏，平等地救濟一切眾生的“下化

眾生”纔能超越自他分別，克服“我見”²⁴。

綜上所述，確認了上求菩提與下化眾生的互補關係。為了切斷煩惱的根本“我見”完成“上求菩提”，救濟他人的“下化眾生”是必須的；為了進行“下化眾生”即法施，通過“上求菩提”培養洞察法理和聽眾機根的能力是不可缺少的。這樣“上求菩提”與“下化眾生”兩者兼而有之，纔能自他兼救。

4. 關於悟後修行的兩種說法

接著，我們來看一下關於“悟後修行”的兩種不同說法。正如前文已確認的那樣，在《粉引歌》以及《八重葎》卷3中，提出了“悟後的修行”之“上求菩提”和“下化眾生”兩方面。但在另一部著作中，將“悟後的修行”作為“上求菩提”後一階段的東西，即祇相當於“下化眾生”。也就是說，“悟後的修行”存在著同時包涵“上求菩提”“下化眾生”在內的廣義和祇相當於後者的狹義兩種解，該如何理解這種差異呢？

這當然是枝末問題，但如果不就這一點進行討論的話，對於上述內容，可能會讓看到狹義的“悟後修行”的人產生懷疑，所以多贅言幾句。另外，在廣義和狹義的“悟後修行”之間，看不到特別能使兩者會通的說明，因此可以看出白隱並不是以細緻入微的形式，而是以極其粗略的形式來把握整個實踐體系的。

²⁴ 見拙論柳幹康《白隱慧鶴と菩提心の判》，《印度學佛教學研究》第68-1號，2019年，第311-310頁（全文在第314-307頁）。另外，白隱除了在“人人本具底真性”中說“無我他”（K2.198）之外，在說煩惱的根源是“我見”時，作為經證從《金剛經》（T8.749a）中引用了“又若有我相、人相、眾生相，即非菩薩”（H9.466）這一句。即，應見得的本具之佛性是本來無相的，亦無自他相，若執著於此，就不能算正確的佛教實踐者。

關於狹義的“悟後修行”，白隱的說法如下。

勉旃諸子，莫以小得為足。登山須窮頂，入水須盡底。轉至最後重關，就中①疏山壽塔因緣、②南泉遷化、③雪千山、④巖頭古帆、⑤牛窗櫺、⑥趙州狗子無佛性、⑦三種病二種光、⑧婆子燒菴、⑨州勘婆、⑩青州布衫、⑪女子出定、⑫犀牛扇子、⑬斬貓兒，是名法窟之爪牙，稱奪命之神符也。如上逐一透過後，猶有悟後修行在。莫以小得為足。

(《壁生草》卷下, H3.250-251)

他在這裡列舉了13種公案，說將它們一一透過後還有“悟後修行”。這裡所說的“悟後修行”，祇相當於“上求菩提”之後的修行，也就是“下化眾生”吧。因為此處作為“悟後修行”的前階段表述的是必須“逐一透過”的“如上”公案，在前揭3種引用文中都被認為相當於“上求菩提”²⁵。

關於“悟後修行”，廣義、狹義兩種並存的理由是，對於白隱來說，“悟後修行”的重點不是“上求菩提”而是“下化眾生”。這點可

²⁵ 在第一部分“上求菩提”一小節中看到的4種引文(《寶鑑貽照》，《八重葎》卷3，《夜船閒話》卷下)中，無數的公案參究被認為相當於“上求菩提”。將這裏所引用的《壁生草》卷下和前面引用的3種引文相比較，共同公案有如下5種。

- 《壁生草》和前面3種引文都共通的内容為：①疏山壽塔。
- 《壁生草》和前面引文中2種(《八重葎》卷3，《夜船閒話》卷下)的共通之處：⑤牛窗櫺、⑦三種病兩種光(乾峰三種)。
- 《壁生草》祇和《八重葎》卷3共通的内容：②南泉遷化。
- 《壁生草》祇和《夜船閒話》卷下共通的内容：犀牛扇子(鹽官的扇子)。

另外，在稱呼各種公案時，使用“法窟爪牙”、“奪命神符”等詞，這一點在《壁生草》和《八重葎》卷3中也是共通的。

以從以下引用的白隱回憶中得知。

就中可貴是悟後修行。……以菩提心為第一。古之春日大神君，告笠木之解脫上人曰：“大凡俱盧孫佛以來之智者高僧，無菩提心者，皆盡墮魔道”。……初廿五歲時疑此事，漸至四十二歲時，不慮撞着此等大事，豁然如見掌上。作麼生是菩提心？法施利他之善業是也。自此誓鞭撻四弘誓願輪，馬年既至八旬，終不怠墮，應請雖經五十里百里，毫釐不懼，隨分而行法施。怪乎，古來佛教祖錄之中，終未見菩提心之判矣。貴乎春日大神君，雖纔二三行之神勅，其之善巧，尚超過諸經論矣。

(《壁生草》卷上, H3.194-197)

這約是白隱圓寂 3 年前, 82 歲時的回憶。這裡白隱在闡述“可貴是悟後修行”即“以菩提心為第一”的基礎上，提到了春日神的神敕“菩提心之判”。這是春日神告訴解脫上人的“大凡俱盧孫佛以來之智者高僧，無菩提心者，皆盡墮魔道”的神諭，白隱 25 歲時看到這一點以後，常抱有疑念，42 歲最後大徹大悟時纔領悟菩提心是“法施利他之善業”。此後直到晚年，白隱一直致力於法施，他說這個春日神的神敕雖然祇有極短的兩三行，但其善巧也勝過諸經論。

在前文引用的《粉引歌》中有吟詠道：“悟後之大事即菩提，……菩提心是云何事……上求菩提與下化眾生即是”，但在這裡祇斷言“作麼生是菩提心？法施利他之善業是也”。這樣的例子在其他地方也能看到，白隱在另一部著作中說：“法施利他之善行可貴。勝於一切萬善行，云之為菩提心。是云悟後修行。以不知是等大事故，古今多少智者高僧，往往墮於邪道”(H5.152)。

因此，對白隱來說，“悟後修行”的核心是“菩提心”，廣義上包括“上求菩提”和“下化眾生”兩種修行，但狹義則僅指後者²⁶。白隱明確說明的祇有“下化眾生”，而不詳說“上求菩提”，可能也是由於兩者重要性的差異吧²⁷。

另外，關於上求菩提與下化眾生的關係，白隱在名為《寶鑒貽照》的一部著作中，也記載了有微妙差異的兩種說法，可見他對建立精緻體系並不關心。以下也想簡單地說明這一點。

《寶鑒貽照》在解釋深化實踐的階段時，使用了(A)四智、(B)五位。(A)四智是用印度的唯識思想所說的(A-1)大圓鏡智，(A-2)平等性智，(A-3)妙觀察智、(A-4)成所作智這四種智慧；(B)五位是中國曹洞宗所說的(B-1)正中偏、(B-2)偏中正、(B-3)正中來、(B-4)

²⁶ 兩種菩提心，即廣義（上求菩提和下化眾生）和狹義（僅下化眾生）之中，後者顯而易見有以下幾個例子：“法施利他之善行可貴，勝於一切萬善者謂菩提心”（H5.152），“須再三時常貴養增長者為法施利濟，大慈大悲之膏油是也。此外更無菩提心。……膏油即大慈利濟之菩提心也”（H7.228），“法施之外，無菩提心”（K2.1073）。其中最後一句話是作為參拜白隱的禪海僧人的話而被記錄下來的，但正如芳澤所指出的那樣，他是白隱假設虛構的人物，那實際上也是白隱的話（K2.1061）。此外，以下兩個例子都是在無數的公案參究之後纔顯示菩提心，可見菩提心僅相當於“上求菩提”之後的“下化眾生”。《八重葎》卷3中，“初以無字，自中頃以隻手音聲兩重之閔鎖。是付名法窟之毒爪牙，又云奪命之惡神符也。若有真正上士乍透過兩閔，轉轉有萬重荆棘叢，轉轉有最後玄閔鎖。從頭一一透過後，勸發菩提心之一大事”（H7.201）。《寶鑒貽照》中，“我者裏有新到曰：‘你卻聞隻手聲麼’。是又一枚鉄槌子，使伊豎咬橫爛嚼。苦疲目死總不顧。伎盡詞窮理亦窮也。鳳離金網鶴脫籠。於此毫釐不相許，轉有萬重玄閔鎖。如上棘林透過後，始教喻彼菩提心”（K2.1152）。

²⁷ 白隱沒有對“上求菩提”做詳細說明，也沒有提及其起點。筆者認為有兩種可能性，即(1)一見性之後就開始，或者(2)見性後參究多個公案並達到特定的悟境之後纔開始。而在本文中暫且認為(1)見性之後就開始“上求菩提”，並整理為圖1，其理由有二：第一，正如在“上求菩提”一小節中所引用，白隱先說悟後修行由上求菩提和下化眾生兩者構成，再提出“見性→無數公案的參究→法施”這一系列的流程；第二，如芳澤所指出，見性後賦予的“龍杖拂子”圖中就畫有象徵上求菩提、下化眾生的龍杖和拂子。但是(2)的可能性也不能否定。

兼中至、(B-5) 兼中到這五種相位。白隱設置了四層實踐階梯，分別匹配以下四組對象 (K2.1141-1142、1083-1086)²⁸

- (1) 在聽隻手之聲音的階段，對應 (A-1) 大圓鏡智和 (B-1) 正中偏
- (2) 在停止一切聲音的階段，對應 (A-2) 平等性智和 (B-2) 偏中正
- (3) 在參究多個公案的階段，對應 (A-3) 妙觀察智和 (B-3) 正中來
- (4) 在行法施的階段，對應 (A-4) 成所作智和 (B-4) 兼中至

另外，該書中雖然沒有提及 (B-5) 兼中到，但在《荊叢毒蘂》卷 3 中，將它當作超過了前四個階段的“精金萬鍛不再礦”的最高位

²⁸ 在『寶鑑貽照』中，四智的說明可見有兩處，有些許不同。芳澤指出，《寶鑑貽照》是為了倉促出版《愚堂錄》而寫的，其原稿後來有補充 (K2.1216-1217)。《寶鑑貽照》中有兩種不同的說明，也許是因為將其他時候寫的原稿合併而來的。現將其內容整理如下。

前半部分 (K2.1083-1086) 首先是關於 (1) 大圓鏡智的“第八賴耶，裂破之時，膽裂心碎，乍地大死”的時候能得到的東西，這裡我認為相當於見性。(2) 平等性智的定位雖然有點難理解，但有“能見所見、沒蹤跡”這樣側重否定的，之後的“上求菩提、下化眾”為悟後修行，接下來的 (3) 妙觀察智相當於“上求菩提”，後半部分相當於“隻手音聲”的“停止音聲”可以認為是見性的一部分，或是其加深。(3) 妙觀察智為“須參惡毒話(頭)。透過疏山壽塔、一株花、萬丈荊棘叢，參究難解難入之大事，而後遍入諸經論，勤集無量之大法財”。收集法財是下化眾生的前提，但至今還沒有轉移到法施，可以暫定相當於“上求菩提”。然後 (4) 成所作智有“遍行法施利群生”，祇相當於“下化眾生”。

後半部分 (K2.1141-1142) 首先是對應 (1) 大圓鏡智的“聞隻手之聲”，附帶的是與之匹配的“穿鑿”。接著 (2) 平等性智對應的是“停止一切音聲”，並附帶與之匹配的“穿鑿”。“聞隻手之聲”和“停止一切音聲”兩者組合可形成“隻手聲音”的公案，由此可知 (1) 大圓鏡智和 (2) 平等性智是通過“隻手音聲”達到見性的過程。(3) 關於妙觀察智，說“疑數段因緣，如最初正受授予。疏山壽塔牛窗櫺、南泉遷化一株花，從頭一一透過後”方能得到，所以很明顯祇相當於“上求菩提”。(4) 關於成所作智，有“以廣大法財為眾行法施，普利濟多少群生，修上求下化之正因。可貴乎，彼上求下化。……以大機圓應妙無方，命之為成所作智”，從法財的收集進入法施(下化眾生)，其中實行上求、下化兩個方面。像這樣以一冊書出版的《寶鑑貽照》中，並存著關於四智的兩種不同的說明。關於 (1)(2)，雖然不能說是矛盾，但在將法施配於 (3) 和 (4) 中的哪一個、關於 (4) 的下化是否包含上求這兩點上，有明顯的差異。這樣的差異對於白隱來說可能是微不足道的，可以看出他對構建精緻的修行體系不甚關心的樣子。

(K1.609)。

以上是《寶鑒貽照》所說的概略，具體來看，“法財的收集”是第三階段的 (A-3) 妙觀察智、(B-3) 正中來的說法 (K2.1086) 和第四階段的 (A-4) 成所作智的說法 (K2.1142) 兩者的混合，從這一點也可以看出白隱對實踐體系的細節不太注意。

另外，其法嗣東嶺圓慈 (1721-1792) 似乎已經注意到這一點，在白隱圓寂後編撰的《五家參詳要路門》(1787年) 中，他說：“親入 (B-3) 正中來之一位，依 (B-4) 兼中至之真修，獲得 (A-3) 妙觀察智，(A-4) 成所作智等四智” (O7.216)。沒有提及“法財的收集”，而是將 (3) 和 (4) 兩個階段作為一個系列加以提示，從而將上述白隱《寶鑒貽照》中出現的兩種說法的差異退到了幕後。

二、關於先行研究的各種說法

正如開頭所述，圍繞白隱的實踐體系，在先行研究中提出了多種不同的說法，依管見還沒有人對諸說作出整合性的解釋。因此，以下根據前一節所明確的實踐體系的大框架，對它們的關係進行簡單的分析。

開頭提到的先行研究的諸說為以下四種。

- 柳田說：白隱的禪是在“(i) 開悟”後進行的“(ii) 悟後修行”，其中後者“說到底是公案體系那些(東西)”。

- 真流說：對白隱的多部著作進行比較分析，整理為“(1) 見性、(2) 見導師、(3) 難透、(4) 最後因緣、(3) 弘願·威儀、(7) 聚法財、(4) 法施”七個階段。

- 芳澤說：白隱的禪歸納為“(A) 上求菩提”“(B) 下化眾生”兩種，

雙方是“表裡一體的關係”。

•小濱說：依據白隱的《四智辨》，(將他的禪)分為“①見性體驗、②觀照三昧、③公案參究、④末後一句”四個階段，其中最後的“④末後一句”也包括傳法報恩。

參照前面圖示的實踐體系的大框架，可以整理為如下三類。

•“見性”：柳田說的“(i) 開悟”、真流說的“(1) 見性”、小濱說的“①見性體驗”。

•“悟後修行”之“上求菩提”：柳田說的“(ii) 悟後修行”，真流說的“(2) 見導師，(3) 難透，(4) 最後因緣”，芳澤說的“(A) 上求菩提”，小濱說的“②觀照三昧”。

•“悟後修行”之“下化眾生”：真流說的“(5) 弘願·威儀、(6) 聚法財、(7) 法施”、芳澤說的“(B) 下化眾生”、小濱說的“③公案參究”。

四種說法中芳澤說的“(A) 上求菩提”“(B) 下化眾生”照原樣對應，所以無需解釋，但關於其他三種說法，我想補充一些說明。

首先，在柳田說中，“(ii) 悟後的修行”由於被限定為“公案體系”，因此可以說祇相當於參究無數公案的“上求菩提”。但是柳田設想的“公案體系”是指“在見性之後，設置機關、言詮、難透等很多階段”，也就是今天的宗門所進行的。正如真流所指出的那樣，“未必符合白隱本身的意圖”(第100頁)。

其次，在真流說設立的七個階段中，“②見導師”是“拜會真正明眼的‘導師’”，“在其指導下做見性的‘證據決定’，開始正念的工夫，這(見導師)是在那之後應該不間斷地繼續下去的事”(第88頁)。在前揭圖1中從“見性”向“上求菩提”過渡的階段，真流將其視為“上求菩提”的起點。關於“(5) 弘願、威儀、(6) 聚法財、(7) 法施”，如真流所說“菩薩之威儀”不外是“四弘願行”及其實踐“法施”，

大體上是一個東西，但基於白隱的表達而做了分割（第 89-90 頁）。有鑒於此，本文中將它們當作“下化眾生”（引文的著重號為筆者所添）。

最後，小濱說所用的“①見性體驗，②觀照三昧，③公案參究，④末後一句”的稱呼，是他對《四智辨》所列的四智——①大圓鏡智，②平等性智，③妙觀察智，④成所作智——所附加的。關於這四智，白隱分別有以下敘述。

• “何謂大圓鏡智？所謂初心學者……見徹本來具足之佛性為要”（O6.324）

• “一旦見道分明，觀照之力不得不強大，故……若不悟後修行，見性者多處過差。故(2)平等性智不止於前之(1)大圓鏡智，益益進而專於悟後修行。……見性了了分明，如觀掌上……於一切境界，全體照破，若不退轉其心，……得成真實平等境界，名為(2)平等性智”（同 326-327）

• “所謂(3)妙觀察智，……以通達利益眾生之方便為旨。……應先以佛祖言教日夜參究。五家七宗之玄蹟，五時八教之妙義一一決擇，若有餘力，宜明諸子百家異道之深理。……唯透幾重至重重佛祖之關鎖，方便自在普應眾生之機，名為妙觀察智”（同 328-329）

• “所謂(4)成所作智，是究竟解脫境界，秘密總持門也。是云無垢智，又云無作德。若不成是智，不於自利利他之所作得大自在。故……皆有功用之智也。此智超修證學得之分際，處指南言詮所不能及”（同 330）。

從以上來看，可以將小濱說作如下理解：

• 小濱稱之為①見性體驗的(1)大圓鏡智，相當於“見

徹佛性”的見性。

•小濱稱之為②觀照三昧的(2)平等性智，相當於“見性了了分明”，即把作為初心之悟的“見性”，錘煉至圓滿完成狀態的“悟後修行”的上求菩提。

•小濱稱之為③公案參究的(3)妙觀察智，從“以佛祖言教日夜參究”以“透關鎖”，“通達利益眾生之方便”來看，相當於從上求菩提向下化眾生的過渡。因此，嚴格來說並不限定於下化眾生，但由於之後的階段相當於上求菩提和下化眾生的完成，因此可以認為介於其間的(2)妙觀察智的重點在於下化眾生。因此，在首先討論與大框架的對應關係時，分配給了下化眾生。

•小濱稱之為④末後一句的(4)成所作智，被說成“於自利利他之所作得大自在”，超越了之前的“修證學得之分際”，因此可以認為是由上求菩提和下化眾生兩方面組成的悟後修行之完成。

另外，《四智辨》對四智的說明，與前一節末尾所引的《寶鑒貽照》中不一致。因為《四智辨》沒有提到“隻手音聲”，所以被認為是在其設計(1748年左右)之前成立的²⁹，可能在其成書後的1748年，白隱忽然領悟到了五位的秘奧(K1.606, N296)，之後於1758年發行了《寶鑒貽照》(N398)。在《寶鑒貽照》中，四智以密切關聯五位·隻手音聲的形式進行了說明，“見性”“悟後修行”的定位與十年前的《四智辨》有很大不同。現將二書中所說的四智概略地表示如下。

²⁹ 前揭小濱博士論文，第14頁。

表 1. 《四智辨》與《寶鑒貽照》所見四智

	《四智辨》		《寶鑒貽照》	
(1) 大圓鏡智	見性	見性	見性	見性(隻手)
(2) 平等性智	上求	見性?(沒蹤跡)	見性	見性(音聲)
(3) 妙觀察智	(上求 → 聚法 →) 下化	上求(→ 聚法)	上求	上求
(4) 成所作智	上求 + 下化	下化	(聚法 →) 下化	(聚法 →) 下化(+ 上求)

在《寶鑒貽照》中，關於四智有前後兩種不同的說法（參照注 28）。表中左側記載了前半部分的說法（K2.1083-1086），右側記載了後半部分的說法（同 1141-1142）。從這張表中，可以指出約十年間執筆的兩書《四智辨》、《寶鑒貽照》之間有以下兩個不同點。

第一，在《四智辨》中見性僅相當於 (1)，後來在《寶鑒貽照》中則對應於 (1)(2)。這是因為從《寶鑒貽照》後說的對應關係中可以清楚看到，“隻手音聲”是由“(聽)隻手(之音)”和“音聲(全部靜止)”二重構成的。可以看出，白隱在設計“隻手音聲”來指導人們的過程中，重新審視了其實踐體系。

第二，“悟後修行”的處理不僅在《四智辨》和《寶鑒貽照》之間，在《寶鑒貽照》內部的前後兩種說法之間也有所不同。《四智辨》以 (2)(3)(4) 為“悟後修行”，而《寶鑒貽照》則僅以 (3)(4) 為“悟後修行”。但，《寶鑒貽照》中的前說是將“聚法(法財之聚集)”與 (3) 對應，而後說則匹配了 (4)。另外，對於 (4) 也分祇有下化，或包含上求的前後不同(的說法)。像這樣，“悟後修行”的處理始終處於搖擺狀態，由此可以看出，白隱並非以規整且階層化的形式來把握實踐體系，而是把它理解為一種各專案緊密相關的，呈現“上求(公

案參究)”→“聚法”→“下化(法施)”→“上求(我見的克服)和下化(他人的救濟)的完成”這一前進方向的一系列運動。拙文在闡釋白隱的實踐構造時，依據白隱自己的說法，將“悟後的修行”分為“上求菩提”和“下化眾生”兩部分，但這終究祇是就分析上而言，實際上兩者是不可分割的結合體，這一點需要注意。³⁰

白隱從《四智辨》到《寶鑒貽照》這十年間認識的改變，也是因為實踐了上求和下化相互支撐的一系列“悟後修行”。白隱為了摸索下化的有效方法，創造了“隻手音聲”新公案，從而在指導人們的過程中，獲得了相當於四智前半部分的見性的新理解。另外，可能是以與之聯動的形式，對與四智關係密切的五位元也改變了認識，得到了

³⁰ 難分難捨地結合著的“上求菩提”與“下化眾生”的有機關係，聚焦於白隱最重視的“法施”，說明如下。按照白隱的理解，除了法施以外，沒有其他可以救度的道路。因為祇有通過向利他的法施邁進，纔能除去迷惑之元兇我見、我執。如果不進行法施，那就是認為“他人無所謂”“祇要自己被救度就好”的證據，無疑祇剩下我見、我執了。因此，非但不能救度他人，自己也會墮入魔道而痛苦。為了避免這一點，有必要一刻也不鬆懈地致力於法施，為了培養進行該法施所需要的兩種能力——正確理解所施之法和看洞察施法對象機根的能力——必須通過無數的公案參究來磨煉自己的悟境。另外，為了應對方的機根而行教說，需要收集無數多種多樣的法財，在這個過程中看到的難解的經文等都是給自己帶來新的領悟的公案。例如，白隱對《維摩經》《華嚴經》中的文言產生過懷疑，凝思於這件事時在定中省覺、發明，獲得了無量的歡喜。這樣，在為法施收集法財的過程中，自己的悟境自然提高了；隨著自己悟境的提高，法施也變得更加恰當；而且通過該法施，摒除了我見，也可以提高自己的悟境。像這樣，上求菩提(悟境的提高)和下化眾生(法施)的循環永遠持續下去，對白隱來說，是自他都能得救的唯一道路。

我想白隱禪的核心是以下兩點要求(1)即使是一瞬間，如果欠缺利他，自利也會崩潰的緊張感，以及(2)認為利他之事無非法施事。(1)為了完成自利，必須切斷作為迷惑元兇的我見、我欲，為此不可欠缺利他的實踐。另外(2)對於以輪回為前提的佛教教徒來說，救濟不僅是從輪回中解脫出來，而且是通過佛教的實踐纔可能開始的，所以法施纔是真正意義上救濟他者的利他。在這樣的理解下，為了自己和他人的救濟，一刻也不懈怠地進行法施，伴隨著緊張感的實踐方式，正是白隱的特徵。白隱並不是把這當作單純的理念，而是自己也急不可待地向法施的道路邁進。其結果眾所周知，留下了龐大的著作、墨蹟、禪畫等。

五位元的“煥發秘奧，如觀掌上。疑咒乍斃，歡喜難堪”的上求的更高境界 (K1.606)。白隱的著作中混雜著不同的說法，可說是因為白隱對構建精緻實踐體系的不甚關心，加上堅持不懈地實踐上求、下化的悟後修行，而使其思想得到不斷刷新 (的緣故)。

另外，如果上述一系列分析成立的話，《四智辨》是白隱在構建實踐體系過渡期的較早階段的作品，那在此基礎上重構白隱實踐體系的小濱說，或許還有再考的餘地。

以上根據拙論所提出的大框架，對先行研究諸說的關係進行了分析。由此可以確認，雖然先行研究的分類和著眼點不同，但它們都是對同一體系進行分析的，同時拙論所示的大框架無論是在整理諸說方面，還是在瞭解白隱實踐體系的概略方面都是有效的。

三、作為背景的白隱修行體驗

最後分析白隱的行履，並指出這與其實踐體系的對應關係。

白隱自述“大悟小悟，不知其數”，一生中有許多感悟 (H3.233)，門下編撰的《年譜》列舉了特別重要的三次大悟，並以最後大悟為分界線將他一生分為兩部分，即其前半“因行格”(由修行向悟的階段)，和後半“果行格”(以所得之悟救度人們的階段)(N568, 691)。白隱求道經歷並非平坦，在三次大悟之前都各有挫折和苦難。

白隱出家是在 15 歲時，4 年前在附近的寺廟裡聽到了地獄的故事後，反省了殺害動物等平日的不當行為，為死後免墮地獄而戰戰兢兢，毛骨悚然 (H9.422, N15-16)。那種恐懼消不去，終於下定決心出家解脫，認為唯此纔能避免墮落地獄 (H3.153; 7.127)，得到父母的允許後，在與父親有緣的臨濟宗禪僧門下出家了。

但是不久白隱就被深深的絕望襲擊了。其原因是以下兩件事。第一是16歲的時候，對被稱為最高經典的《法華經》感到失望。《法華經》雖然相較來說還是他出家前曾部分地親近過的，但出家後花了兩天通讀了全文，卻覺得“妙義祇有兩三句”，大半是微不足道的“因緣物語”，失去了“尊信之心”(H7.131)。第二是19歲的時候，對中國禪僧岩頭(828-887)的臨終情形感到絕望。岩頭雖然是個出色的禪僧，卻遭賊殺害，死於非命，白隱得知後悲歎地說：“此人若生罹賊難，死後誰得遁三塗?!”這樣對佛教和禪都絕望了的白隱，以自暴自棄的心態度過了一段時間(H3.155-158)。不過，在20歲的時候他讀到了《禪關策進》中慈明引錐的故事——禪僧慈明用錐子刺大腿消除困倦勤修坐禪這樣的故事——深受感動(H3.162)，洗心革面勵行坐禪，致力於無字的公案³¹。如此經過4年的歲月到24

³¹ 白隱在無字公案中領悟到的事情正如自己所提及的那樣，但這無字公案是誰授予他的，或是他根據自己的判斷來進行參究的，目前尚不清楚。但可能是白隱讀到了《禪關策進》中記載的無字公案，然後自己參究了。這樣想像的理由有以下四個。

第一，找不到授予白隱無字的人物。白隱年譜中記載著他從均首座那裡學習了素讀(N26, 493)，受到性山祖竺“莫忘三顧之摩”(N28, 494)的教誨，之後隨侍的息道指導白隱意識到自己對世務的生疏(N30, 495)，之後又在師事的馬翁身邊學習了詩文(N39, 498)。從這些記載來看，未發現有人授予白隱無字讓他參究的故事。

第二是遇到《禪關策進》前未發現白隱參究無字的形跡。白隱出家前12歲背誦《觀音經》，每天誦讀(N22, 490)，13歲在巨石上刻觀音像，在其前坐禪誦經(N25, 492)，15歲出家後“振奮有益精神，日夜誦經作禮”(N29, 494-495)，19歲時側目看著拘泥於文字禪的其他雲水，自己勵行禮拜誦經(N35, 497-498)19歲時對禪及佛教失望後，祇記載他研習了文筆(N36, 497-498)，管見之內這一階段並無對參究無字公案的記載。

第三，可以看到《禪關策進》和參究無字相結合的記載。根據年譜的《草稿》二稿，白隱20歲遇到《禪關策進》後，23歲時從福山到岡山的“行程，深入策進三昧。不參狗子佛性之話頭。……一卓一舉，長途跋涉，不失行無字”(N51-53, 505-506)，在24歲的最初大悟之前，“以策進為善知識，累日日夜研究”(N62, 510)。從“策進三昧”、“以策進為善知識”的表達中，可以推測白隱將無字作為“禪關策進”這一善知識所教的東西進行了參究。

歲時，他在深夜聽到遠處傳來的鐘聲，大徹大悟，高呼“岩頭老人猶好在”(H3.172)。這就是最初的大悟。

白隱因這個體驗而起了驕慢心，但同年就被所參學的正受老人以幾個公案責備，粉碎了其自信。雖然日夜努力修行卻“無半點透過的發明”，被逼得“悲泣涕淚著誓”曰：“南無十方魔破旬及其餘

第四，《禪關策進》中記載了無字公案。在白隱受到感動的慈明引錐一段(T48.1105b, C19.153)中雖然看不到，但其開頭所收錄的“筠州黃檗運禪師示眾”中有如下記載。“若是丈夫漢，看箇公案：‘僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云，無。’但二六時中看箇無字。晝參夜參，行住坐臥，著衣吃飯處，屙屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守箇無字。日久歲深，打成一片，忽然心華頓發，悟佛祖之機。便不被天下老和尚舌頭瞞，便會開大口。”(T48.1098a-b, C19.25)。此外，勸參無字的還收錄有《楚石琦禪師示眾》(T48.1104a, C19.128)、《天真毒峰善禪師示眾》(T48.1104b, C19.136)，以及教人們“既曾於無字話提撕。不必改參也”的《高麗普濟禪師答李相國書》(T48.1104a, C19.131)。但另一方面，參無字後，讓參究其他公案的說法也有，見“蒙山異禪師示眾”(T48.1099a-c, C19.51)、“袁州雪巖欽禪師普說”(T48.110a-b, C19.66)、“天目高峰妙禪師示眾”(T48.110c-1101a, C19.76)、“汝州香山無聞聰禪師普說”(T48.110b-c, C19.102-103)等。

另外，關於白隱年譜的編纂狀況附言如下。首先，白隱在1757年73歲左右將資料交給東嶺，命其製作年譜。東嶺編草稿後，將其交給弟子大觀文殊命其刊行，大觀再加補訂，1820年由龍澤寺刊行。今天，除了當時發行的刊本之外，還保留著作為其基礎的東嶺手寫本，該本上除了留有可以認為是東嶺、大觀的朱注、添削之外，隨處都附著其他紙條，上面記載著並非東嶺(或是大觀)整理的資料。芳澤將東嶺的手寫本作為《草稿》初稿，附著的其他紙上的內容作為《草稿》二稿，參照刊本、相關的白隱自著，以及細致傳達白隱生活時代之世態的原土屋家文書《見聞·覺之記(記錄)》，製作了詳細的譯注，拙論也多有依據(拙論中用略號N來參照)。上面列舉的四個理由中，第三個是在《草稿》二稿中記載的，在刊本中被刪除。由此看來，這並非是為了彰顯白隱而創作的說法，傳達實際情況的可能性更高些。

從以上四點來看，我想該是白隱翻閱了《禪關策進》並在其中看到了無字(公案)，然後自己參究了。如果是這樣的話，《禪關策進》不僅將對佛教、禪宗絕望且自暴自棄的白隱引導到了正確的實踐中，還給他帶來了最初的大悟，並給予了白隱後來也用於接化他人的無字公案，實是一本極其重要的書籍。

最後，《禪關策進》在中國也作為公案參究的指南書而被廣泛閱讀，讀了這本書後自己進入禪宗修行的人也不少。參照野口善敬《看話禪における〈禪關策進〉の位置付け》，《禅学研究》第100號(2022年)，第218頁。

惡鬼神將，若七日還透不過一則，立地奪卻我命根吧！”不眠不休地坐禪，但還是無所得。終於被逼得走投無路，在進入了“舉揚話頭少歇不能”的深三昧狀態下外出托鉢時，以被人打量為契機得到了第二次大悟，其境地得到了正受的認可(H3.180-184)。

如此得到了兩次大悟的白隱，再次被擊落在恐懼的深淵。那是因為在那之後不久目睹的春日神的事的神諭“若無菩提心者，盡皆墮入魔道”，一看到這個，白隱和以前小時候聽到地獄的故事一樣，全身毛髮豎立，祇感到深深的恐懼襲來，此後一直抱有“什麼纔是菩提心”的疑問(H3.194-197；8.154-156)。這個疑慮冰釋是在42歲的某個夜晚，讀《法華經》而最後完成大徹大悟之際，白隱領悟到所謂菩提心“法施利他之善業即是”(H3.195)，同時“覺得從上多少悟解了知，(其實是)大大的錯了”，“不覺放聲啼泣”(H9.436)。

如上三次大悟的經驗，分別反映在構成白隱所構建的實踐體系的三要素——見性、上求菩提、下化眾生³²。以下就其對應關係進一步確認。

首先，白隱在指導後進時說，要達至見性，大信根、大憤志、大疑情三要是必須的，其中大疑情通過參究無字的公案很容易得到(見本文“禪的優越性”一小節)。而且將年輕時的白隱引向見性的也是無字公案，使他認真致力於此是因為讀到了《禪關策進》。白隱回憶當時的情況，對《禪關策進》中慈明引錐的故事“一見之下，感

³² 見性、上求菩提、下化眾生都是白隱實踐體系中不可或缺的三要素，白隱從另一個角度對正確實踐作了如下闡述。“見性拋教片輪轂，教缺見性解語鸚”(K1.274)。如果祇是“見性”而缺乏“教”，就會像欠缺(另一邊)的車輪一樣不能前進，如果祇有“教”而缺乏“見性”，那就會像一隻莫名其妙祇知模仿別人說話的鸚鵡。其中，“教”是為下化眾生(眾生的教化)收集並行施的，為此洞察必要的法理和機根的能力則是由上求菩提培養的。

淚銘肝，(1) 信根徹骨，(欣喜若狂) 而忘踏舞” (H7.139-140)，“發 (2) 大憤志，晝夜著精彩，單單舉揚無字” (H12.43) “片刻不休。……晝夜不眠，寢食共忘。忽然(3)大疑現前，……祇有無字而已。……如此數日，乍一夜，聽鐘聲而開悟” (H9.426-427)。就這樣，白隱也對無字的公案進行了純一無雜的參究，具備了(1) 信根、(2) 大憤志、(3) 大疑三要，從而達到了見性。

其次，白隱舉揚了很多在上求菩提時應該參究的公案，都是正受曾向白隱開示的。通過參究它們，白隱得到了第二次大悟。對於當時正受的指導，白隱回憶道。

師 (= 正受) 憐故授數段因緣。疏山壽塔、牛窗櫺、南泉遷化、一株花、青州布衫、乾屎橛。此內若透過一則，實足稱佛祖兒孫也。

(《壁生草》卷上, H3.180)

師 (= 正受) 一見乍婆心起。附一則惡毒因緣。疏山壽塔、牛窗櫺、南泉遷化、一株花、乾峰三種、雪千山、犀牛扇子、風柳絮、黃檗啜酒、婆子燒。從頭徐徐舉揚曰：“此乃是宗門奪命符。……透過千仞荆棘叢，推倒向上玄閩鎖！……”

(《寶鑑貽照》K2.1131)

在此列舉的公案中，下劃線者如前“關於悟後修行的兩種說法”一小節所示，是白隱向後進展示的。當然引文中是晚年的回憶，記憶未必準確，如參正受所示的疏山壽塔纔恍然大悟 (H7.170)，參正受所示的南泉遷化纔恍然大悟等等，白隱的回顧是有搖擺的 (H9.429-430)，但無論如何，在白隱主觀看來，就像恩師用多個公案來引導自己一樣，

自己也在通過多個公案引導弟子走向了更高境界。

另外，在說明參究多個公案的重要性時，正受使用的話語是“轉悟轉參，轉了轉舉。命終為迄，事不甘休”(H7.173-174)，白隱在第二次大悟之後也不斷地錘煉了悟境。如上所述，白隱在64歲時(1748年)領悟到了五位的秘奧(K1.606)，而關於正受傳授的“悟後修行”的秘訣“正念工夫，相續不斷”(相當於上求菩提)³³，他述懷道，真正能夠做到這一點是在40年後了(H9.331)。另外，雖然不知道具體時間，但他曾領悟到了之前誤解的雪竇重顯(980-1052)頌的真意(K1.572)，還有一次“省覺”“發明”了《華嚴經》和《維摩經》的真意³⁴。也就是說，對白隱來說，第二次大悟並未完成上求菩提，而

³³ 據《八重葎》卷3記載，正受作為“悟後修行”授予白隱(1)“正念工夫，相續不斷”和(2)“四弘誓願輪”兩則(H7.179-180)。對於前者，白隱說“正念”是“心清淨”(H13.243)，“工夫”是“指自己本有之樣子”(H9.268)。由此可以認為，“正念工夫”是指雜念產生之前本來清淨之心，不間斷地保任這一點就是“正念工夫，相續不斷”。關於實踐方法，白隱說：“若云正念工夫，咳唾掉臂，動靜云為，吉凶榮辱，得失是非，束之為一則話頭，臍輪氣海丹田之下如鐵石突居……應專有仁恕之心”(H9.265)“大惠禪師曰：‘那時是打失處，那時是不打失處，於一切處如是點檢’。是為從上之諸聖正念工夫親切樣子”(H9.328)，專心研究全部的話頭(公案)，以此來切斷妄念。因此，這相當於上求菩提吧。

另一方面，對於後者(2)“四弘誓願輪”，指名為四弘誓願的四個項目“①眾生無邊誓願度、②煩惱無盡誓願斷、③法門無量誓願學、④佛道無上誓願成”，白隱以③學習法門收集法財，①將收集到的法財施予眾生(=法施)行救濟，②在此過程中斷除自己的煩惱，達至④佛道的完成為順序。但是正如芳澤已指出的那樣，這一正受老人的教諭中“很多都是闡述白隱自己的想法，有些地方很難辨別到底哪裡是正受老人的教導”(N79)。例如，對於法施的重要性，白隱自己說在最後的大徹大悟時纔意識到，所以(2)“四弘誓願輪”的說法是白隱後來假託給正受，或者即使正受說過同樣的話，但白隱到晚年纔領悟其真意。情況就是這樣。另外，白隱替換了四弘誓願的順序進行說明，已由芳澤指出，參見前揭《白隱——禪画の世界》(第263-266頁)、《白隱禪師の不思議な世界》(第40-41頁)、《白隱禪画をよむ》(第13-16頁)。

³⁴ 《華嚴經》中的文言，指《臨濟錄》示眾引用的“祇如阿修羅與天帝釋戰，戰敗領八萬四千眷屬入藕絲孔中藏”(T47.500a, T9.439b)，其中白隱對“藕絲孔”“大怪久之”“近頃，定中忽爾省覺此事，歡喜難堪”的體驗。據說是在那時白隱注意到了“藕

是打破了滿足於最初大悟（見性）而自戀的驕慢心，開拓了通往後來無盡的上求菩提的道路。

而作為白隱最重視的下化眾生的法施，也是在自己第三次大悟時纔痛感其重要性，並在之後親自實踐的。關於其契機，白隱在歌中詠歎“縱饒開悟，若無下化眾生之心吶！墮入魔道，正是春日野的神諭啊！”（H14.237, O6.361）同時關於法施的重要性他敘述如下。

二十七歲時，在荒井龍谷隱察竊讀《砂石》，大為恐怖。碎我慢幢如疊[累]卵。昔年，春日之大神君告笠置之解脫上人曰：“凡拘婁孫佛以來，一切智者及高僧，若無菩提心者墮落魔道也”。於此不覺寒毛卓立。其後，久疑菩提心。世間何事非菩提耶？讀誦、書寫是菩提，禮拜、恭敬亦是菩提。況又於智者高僧？但神慮定有所指揮之處。後來到四十二歲時，纔確定菩提為四弘之輪。若其無春日之神慮，我輩盡皆入魔道矣！可貴乎春日大神君，其本地為地藏願王尊。初雖似利益解脫一人，後來又閉幾人之邪道！自愧兮無力報神恩，神恩遙超佛祖也。

（《勸發菩提心偈 附御垣守》H8.154-156）

之前引用的《壁生草》卷上寫著“廿五歲時”，與這裡的“二十七歲時”有兩年的偏差，記憶並不確定，但不管怎麼說，白隱在第二次

絲孔”是“心識微細之流注，難斷之思惑”（K1.703-707）。另外，《維摩經》中的文言是“度三十六恒河沙之國，有世界，名須彌相”（T14.546b），對此白隱也得到了“近頃，定中忽然發明了經中微妙之玄蹟，煥然而現，歡喜無量”的體驗。據說是在那時白隱注意到“三十六”是“指八識田中三細與六粗”，以及“度”是“度脫之義”（K1.717-722）。另外，白隱說“十力調御（=釋尊）之說，初自鹿野苑終到跋提河，一句句總是法窟的毒爪牙，一字字全是奪命的惡神符”，可以看出經文的一字一句無一例外，都應當作須參究的公案（=法窟的毒爪牙，奪命的惡神符）來把握（H7.114-115）。

大悟的幾年後翻開了《沙石集》，看到春日神給解脫上人的神諭“若無菩提心者墮入魔道”，恐懼的同時疑惑何為菩提心，這關係到第三次大徹大悟。其中有“領悟菩提為四弘之輪”，意思與之先所見“法施利他善業即是”相同³⁵。對於給予悟道契機的春日神，白隱表示了最高的敬意，他說：“若其無春日之神慮，我輩盡皆入魔道矣！”“神恩遙超佛祖也。”如前所見，白隱在第三次大悟之後，直到晚年“終不怠墮，應請雖經五十里路里百里，毫釐不懼，隨分而行法施。”

白隱之所以看到“菩提心之判”時極為恐懼，該是因為切身感受到了“我見”問題是根深蒂固的。白隱當初立志出家的原因，是為了救度自己逃脫地獄之苦惱，而當他將這件事告訴其師正受的時候，被罵為“自領之漢”（祇有自利而缺乏利他的人）。到了晚年59歲，白隱回想起正受的這一喝的時候，對弟子東嶺的初發心——憧憬著地藏菩薩拯救墮落地獄的人們而出家——發出讚歎“善稱正受之意”³⁶。可能青年白隱在看到春日神的警句“若無菩提心者墮入魔道”時，下意識覺得這和自己不無關係，不久便深刻體會到自己內心深處仍然潛藏著難以拔除的我見，痛感為了消除（我見）必須通過法施來救濟他人³⁷。

以上，確認了白隱構建的實踐體系的三要素——(1)見性、(2)上求菩提、(3)下化眾生——和他自身所得到的三次大悟存在對應關係。也就是說，(1)見性相當於白隱通過參究無字的公案得到的最初的大悟；(2)上求菩提之路，是在正受提示的多個公案下得到的第二次大悟所

³⁵ “四弘之輪”是指四弘誓願，白隱重新排列順序，並作為悟後修行的實踐加以說明（參照前文注33）。悟後修行的重點正如本文所見，在於下化眾生的法施。

³⁶ 見西村惠信《東嶺和尚年譜》，近世禪僧傳8，京都：思文閣出版，1982年，第102頁；O1.286-287。

³⁷ 見前揭拙論《白隱慧鶴と菩提心の判》。

拓展的；以法施為要的(3)下化眾生的重要性，是通過春日神的神諭獲得的最後的大悟而徹見的。有鑒於此，白隱要求後進者也像自己生涯中所走過的那樣正確實踐佛道修行。這種思想，以獨立的實踐體系(經“見性”而向“上求菩提”“下化眾生”兩部分組成的悟後修行繼續精進的階段)取得了成果。

另外，白隱斷言這一系列的實踐為“西天四七、東土二三，的的相承，心傳秘授之一大事義，自初發心時到便成正覺之拂曉，少頃亦不能怠惰底正修也”(H6.247)，這實際上是白隱在日本經過獨立的體驗而提煉出來的。最後，就其建立這一實踐體系的獨立性，想分別從(1)見性，(2)上求菩提，(3)下化眾生三點來確認。

首先，通過公案的研究達到(1)見性的實踐方法，當然是繼承了由東土(中國)的禪僧大慧宗杲(1089-1163)所大成的看話禪³⁸，追溯不到西天(印度)。另外，白隱勤於參究公案的契機《禪關策進》也是在中國明末編纂的，並不是來自印度的佛典³⁹。進而，正如白隱自

³⁸ 關於大慧宗杲的看話禪大成，請參照張超《宋代看話禪形成史綜述》，《國際禪研究》第9號，2022年，第7-40頁。

³⁹ 《禪關策進》(1600年開版)是萬曆三高僧之一的雲棲株宏(1532-1615)所編，據其墓誌銘記載，本書是為闡明“禪淨雙修不出一心”而編寫的(拙著：柳幹康《永明延壽と〈宗鏡錄〉の研究——一心による中国佛教の再編》，京都：法藏館，2015年，第343頁)。1656年在日本首次發行，1762年由白隱法嗣東嶺重刊發行。據其跋文記載，白隱對本書中的念佛表示“一齊削去可也”，並主張應將念佛捨棄而專讀禪書(藤吉慈海《〈禪關策進〉における禪と念佛の問題》，《禪学研究》第58號，1970年，第207-225頁。另外，雲棲“禪淨雙修”的立場與主張專注於特定實踐的白隱不相容，白隱批評雲棲為“見性眼暗，參玄力乏”(H2.121、9.496、O2.402)等。關於白隱對雲棲的批判及對念佛的理解，有前掲西義雄論文及古田紹欽、藤吉慈海、小濱等人的研究，詳見古田紹欽《白隱の念佛論》，《大倉山論集》第1輯，1952年，第228-236頁；藤吉慈海《禪淨雙修論》，《禪文化研究所紀要》第4號，1972年，第89-108頁。小濱聖子《禪淨雙修の是非に関する比較思想的考察——白隱の雲棲株宏批判をととして》，《比較思想研究》第41期，2014年，第106-114頁。

己所說，他之後使用的隻手音聲公案是自己原創，而中國沒有的⁴⁰。

其次，白隱在闡述(2)上求菩提——通過參究無數公案來錘煉悟境的重要性時，使用的是“大悟十八度，小悟不知數”(H3.233-234, 316; 4.150; 7.116)的說法。這句話雖然指的是大慧歷經無數次領悟的故事，但實際上在大慧的傳記、著述中並沒有出現，而是元代以後膾炙人口的東西，野口解釋說，這或可追溯到宋代儒學者楊簡(1141-1226)⁴¹。另外，正如野口所說，“當然，在修行過程中，誰都會反復經歷接近於‘悟’的各種心理體驗，但一般祇有自己能確信達到了與佛祖相同境界的最後的體驗，纔能被認定為‘悟’”(第19頁)明末禪僧密雲圓悟(1566-1642)也主張“真實的開悟祇有一次，不需要二次開悟(一悟不再悟)”，主張這句話並非大慧所說的(第14頁)。與此相對，白隱認同多次開悟，如“得大歡喜者大凡六七次，其餘小悟、怡悅、忘蹈舞者不知其數”(H3.316; 4.150)，“爾來，至四十二。其間得大歡喜者，大凡十餘度”(O3.244)等，這可能是因為他反復經歷了可以確信自己開悟的各種大大小小的體驗吧⁴²。

⁴⁰ 雖然隻手音聲的公案是白隱的創造，但創作獨立公案的例子在白隱之前的中國也很多見。例如，南宋的大慧宗杲所說的“生從何處來，死向何處去”、元代高峯原妙的“抱死屍”“無夢無想主人公”，明代流行的“誰字”等，都被作為公案廣泛參究。詳細分析其流程的野口說：“明末清初新創作的話頭出現，讓我想起了在日本作為白隱慧鶴初透關的‘隻手’公案的創造”。另外，野口對於白隱的實踐體系也指出：“這並非突然出現的，而是在中國禪門中展開的當時盛行的討論和將此傳向日本的隱元來朝等基礎上形成的”(野口善敬《中国の看話禅における話頭の推移》，《国際禅研究》第9號，2022年，第83-165頁之第140頁)。拙論對這一點力不能及，未加以分析。

⁴¹ 野口善敬《大慧宗杲と大悟小悟の二句》，《臨濟宗妙心寺派教学研究紀要》11，2013年，第1-21頁。

⁴² 前述的幾個體驗——領悟了五位的秘奧、掌握了“正念功夫，相續不斷”、意識到雪竇頌、《華嚴經》及《維摩經》中文言的真意——對於白隱來說，是作為悟的體驗來認識的。五位的秘奧，以及明白《華嚴經》文言之真意時的喜悅，白隱用“歡喜難堪”來形容(K1.606, 703)，得《維摩經》之真意時是“歡喜無量”(717)。這些

而白隱意識到(3)下化眾生——通過法施救濟他人——的重要性，是在翻閱《沙石集》時看到的春日神的神諭，這在日本祇有白隱一個人看到過。因為正如拙論中曾論述的那樣，白隱所說的春日神諭故事實際上在《沙石集》中並不存在，這是白隱結合《沙石集》中的諸多文章與自身的記憶、理解所創造出來的⁴³。

佛教從印度傳到中國，在那裡禪宗興盛、看話禪大成，這些傳到日本後，白隱根據自己的實地修行體驗而構建了實踐體系。鼓勵青年白隱專心參禪的是中國明末編纂的《禪關策進》，用來鼓勵後進參究無數公案的話語則可能要追溯到宋代的儒者，到最後大徹大悟的契機是日本鎌倉時期編纂的《沙石集》。可見其中匯入了中國、日本的各種要素。如前所述，對白隱來說，“西天四七，東土二三”是“的

形容和白隱在記敘大悟的喜悅時所用的一樣，本文中記載的白隱在敘述大悟之數量時寫著“得大喜者大凡六七回”“得大喜者，大凡十餘度”(H3.316、4.150, O3.244)。

如果意識到五位的秘奧和頌、經文的真意，對白隱來說是悟的體驗的話，由此可以重新指出上求菩提和下化眾生的互補性。也就是說，在進行下化眾生的法施時，必須廣泛收集無數的法，此時當然也會看到難以理解的文言。恐怕白隱也是在這樣的經歷中對頌和經文產生了懷疑，通過參究領悟其真意，得到了上求菩提之一悟。另外，五位與指導人們的實踐體系的構建有著密切的關係，對其認識的改變也是為了更有效率地指導人們而創造出了“隻手音聲”的公案，這是契機之一。因此，能得到領悟五位秘奧的上求菩提的體驗，也可說是白隱向下化眾生邁進的結果。如以上推測正確的話，在為下化眾生收集法的過程中看到的難解的文言而成為新的參究對象，在行下化眾生的基礎上對人們的實踐修行法及其體系不斷地加以改良，自然會導致上求菩提(給自己帶來新的悟)。

另外，木村靜雄注意到愚堂東寔(1577-1661)獲得過兩次大悟(29歲的見性和31歲的悟徹)，主張這是“白隱禪的祖型”(見木村靜雄《德川初期における臨濟禪の低迷とその打開》，《禪文化研究所紀要》第9號，1977年，第437-448頁)。正如“愚堂東寔—至道無難—道鏡慧端—白隱”的法系所示，白隱是愚堂的法曾孫，特別尊崇他(瀧瀨尚純《白隱慧鶴と愚堂東寔》，《禪文化》245，2017年，第33-48頁)。但是，即使如木村所說的愚堂是“白隱禪的祖型”，也需要注意白隱並非對這一“祖型”照盤全收。白隱的大悟不止兩次，並且對白隱來說特別重要的42歲大悟徹底的直接契機不是愚堂的教導，而是春日神的神諭。

⁴³ 見前拙論《白隱慧鶴と菩提心の判》。

的相承”、片刻也不倦怠地勵行“正修”的，而這種“正法”在被其確信的同時也被其弟子繼承了。白隱法嗣東嶺的年譜中，有關於其嗣法的記載如下。

……以書白翁(=白隱)。翁一見曰：“果也徹也！”乃馳書召師(=東嶺)於室中，出法衣囑曰：“此衣，老僧住院以來，五評《碧巖集》，數講諸經論，幾乎三十年。今付汝，汝努力。扶起已墜真風，勿令兒孫斷絕。”師頂受曰：“此衣重無倫，何止數千鈞。佛祖難透句，聚歸我一一身。嘆！臨濟喚火，運菴斥衣。今到這裏，是何臭肉爛衫？大似瑪瑙盤上灑糞泥。祇為荷老和尚徹骨恩，坐斷天下之人舌頭”。“還有知音底麼？”拈起曰：“看看臘月盡，萬木悉含春”。乃命分座，開示方來。

(《龍澤創建東嶺慈老和尚年譜·東嶺和尚略行由》O1.367⁴⁴)

這裡提到了臨濟義玄欲燒毀禪板機案(T47.505)，及同樣拒絕傳法證物之法衣的運菴普巖的故事(Z121.656a)，並以帶有禪味的修辭將身披法衣描述為“瑪瑙盤上灑糞泥”。但也記載了白隱在授衣之際，談到對《碧巖錄》和諸經論的講授——即其30多年來長期身體力行

⁴⁴ 基本相同的內容在《龍澤創建東嶺慈老和尚年譜》29歲一條中也能看到(見前揭西村所編年譜第137頁及O1.296-297)。傳法衣與法施(《碧巖錄》及諸經論的講授)相結合，白隱要求東嶺支撐“真風”，讓“兒孫”持續下去，東嶺說“佛祖難難之句”“聚歸”於己身，甚至連這句臺詞都很一致，但這裡的表記祇是簡潔的“東嶺和尚略行由”。另外，東嶺的年譜有其弟子大觀文珠(1766-1842)的親筆草稿和寬政11年(1799)作跋與發行的刊本。其中前者有西村所附的訓注，後者正文收錄在《白隱和尚全集》中(O1.267-368)。另外，大觀草稿和西村所編年譜、《白隱和尚全集》三者所錄的正文之校合電子文本已在花園大學國際禪學研究所的主頁上公開(http://iriz.hanazono.ac.jp/frame/data_f00d5_011.html, 2021年11月20日閱覽)。

的法施，在此基礎上，他要求培養“兒孫”傳承佛法並支撐起禪宗“真風”。於是東嶺說“佛祖難難句”“聚歸”在自己身上，便“分座”而向人們說法。由此可見，弟子東嶺也理解了白隱禪的核心在於法施，並且具備了將法施作為佛祖以來的“真風”加以繼承的意識。

結論

拙論對迄今為止被提出多種不同理解的白隱實踐體系，從其著作中的相關話語出發把握其大框架的構造，同時指出這一大框架的背景是他自身的修行體驗。

白隱所展示的實踐體系是指，在多種實踐之中，通過專注於自己特定的那一種來“見性”，然後進行“悟後修行”，其中“悟後修行”，由不斷參究公案來錘煉自我悟境的“上求菩提”和通過施法來引導他人的“下化眾生”兩部分組成。這是白隱實踐體系最基本的框架，以此可以說明先行研究所提出的各種不同說法。

在這種白隱的實踐體系中，其核心三要素是“見性”“上求菩提”“下化眾生”，它們的背景分別是白隱在其一生中獲得三次大悟的經驗——通過參究無字獲得的最初的大悟、在正受門下參究其他公案獲得的第二次大悟、通過春日神的神諭認識到法施纔是菩提心的第三次大悟。當初爲了引導白隱走向“見性”而使用的無字公案，給 24 歲的白隱自身帶來了最初的大悟；白隱在“上求菩提”過程中開示的多個公案，是正受爲（使之）達到第二次大悟而向 24 歲的白隱提出的；作爲“下化眾生”要點的法施的重要性，是 42 歲的白隱在實現最後的大徹大悟時所徹見的。

正如白隱在其生涯中經過自身的見性，及實踐了由上求菩提和下

化眾生兩方面組成的悟後修行那樣，他也要求後人走自他共成佛道的“正道”。

〈附錄〉

宗門對白隱禪之公案體系的把握，僅從管見已有以下諸說：

- (A) 法身·機関·言詮·難透·向上
- (B) 法身·機関·言詮·難透·向上·末後牢関
- (C) 法身·機関·言詮·難透·向上·末後牢関·最後一訣
- (D) 法身·機関·言詮·難透·向上·五位·十重禁戒
- (E) 法身·機関·言詮·難透·向上·五位·十重禁戒·末後牢関
- (F) 法身·機関·言詮·難透·向上·五位·四料揀·十重禁戒·末後牢関·流通
- (G) 法身·機関·言詮·難透·五位·十重禁戒
- (H) 法身·機関·言詮·難透·五位·十重禁戒·末後牢関

據梶谷所說，白隱設置的是(A)，而當時日本禪僧指導人們時所使用的是加上“五位·十重禁戒·末後牢關”的(E)。梶谷將其進一步擴張，重新確定了(F)的十層梯。其最大特點在於最後加入“流通”⁴⁵。其語義義梶谷雖然沒有明確說明，但我認為是將自己繼承的法用於“將來流布”的“傳法”的意思。這嚴格來說不是公案，但“下化眾生與上求菩提相輔相成，如鳥之兩翼、車之兩輪，古來有之”的說法。又借鑒白隱的法嗣東嶺圓慈的《宗門無盡燈論》等，為了顯示下化眾

⁴⁵ 梶谷宗忍《公案の組織》，《講座禪第七卷禪の古典——日本》，東京：筑摩書房，1968年，第263-270頁。

生的重要性而加入(流通)。

關於梶谷規定的階段，秋月一方面評價“(不失為)一種見解”⁴⁶，另一方面，他又說(G)是從朝比奈開始傳播開的謬說⁴⁷，應該改為加上“向上”的(D)⁴⁸。秋月以(D)為例列舉⁴⁹了棲梧之說，棲梧在十重禁戒之後放置了“護持附囑”“流通法門”兩項⁵⁰，也許可以看作是梶谷放置“流通”的(F)說的先驅。但梶谷並沒有提到棲梧，都把“流通”放在最後也有可能出於偶然。另外，使用(G)分類的是Miura和Sasaki⁵¹。真流引用的Watts的說法⁵²也是基於Sasaki的報告，因此應該理解為相當於(G)。

另外，秋月的說法似乎有些搖擺。秋月說“白隱開‘法身·機関·言詮·難透·向上’五階，最後加上‘五位·十重禁戒·末後牢關’而體系化了”⁵³，可以讀出是白隱自己設立了(A)的基礎上擴張至(E)的。但是，他又說(E)“恐怕是白隱禪師和弟子東嶺禪師體系化的

⁴⁶ 秋月《禪問答——公案繪物語》，東京：潮文社，1975年，第227頁。重刊後見《秋月龍珉著作集11》，東京：三一書房，1979年，第233頁。

⁴⁷ 朝比奈宗源《禪の公案》，《禪》，東京：雄山閣，1941年，第55-56頁。

⁴⁸ 秋月《公案——實踐的禪入門》，東京：筑摩書房，1965年，第79頁。亦見於其作品《秋月龍珉著作集10》，東京：三一書房，1979年，第86頁；ちくま文庫《公案——實踐的禪入門》，東京：筑摩書房，1987年，第82頁；ちくま学芸文庫《公案——實踐的禪入門》，東京：筑摩書房，2009年，第82頁。此外，1972年還以《禪入門——公案三十三則》(東京：潮文社)再刊，筆者未見。

⁴⁹ 秋月《公案——實踐的禪入門》，第80頁；《秋月龍珉著作集10》，第87-88頁；前掲ちくま文庫本、ちくま学芸文庫本，第82-83頁。

⁵⁰ 棲梧寶嶽《無字妙經》，東京：高木仙藏，1930。有陸川所附訓注；見陸川薰《和譯略註無字妙經》，長野：西來禪莊，1936年。

⁵¹ Isshū Miura and Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust: The History of the Koan and Koan Study in Rinzaï (Lin—chi) Zen*, Kyoto: First Zen Institute of America in Japan, 1966, pp. 46-76.

⁵² Alan W. Watts, *The Way of Zen*, New York: Pantheon Books, 1957, pp. 160-161.

⁵³ 秋月《禪問答——公案繪物語》，第222頁；《秋月龍珉著作集11》，第228頁。

所謂‘公案體系’，對其中最後的“末後牢關”附記為“最後一訣”⁵⁴。同時還說：“白隱開大應(1235-1309)之三為五，即‘法身·機關·言詮·難透·向上’，再加上‘末後牢關’。另外，也有在其上安置‘最後一訣’的室內”⁵⁵。(B)(C)似乎被視為是後代的擴充版，白隱自己建立的祇是(A)。

另外，西村在參照⁵⁶ 秋月⁵⁷的基礎上，說白隱的公案體系是(A)，好像由室內開始使用(H)。(H)是柴山採用的，他認為這一公案體系相當於所謂的“悟後修行”，並圖示了其組織關係⁵⁸。據此，“法身·機關·言詮·難透”這四種是從來所開的三分類，通過“五位、十重禁戒”使之“從知識體系上反省”，在“末後牢關”中“使得人們完全體現無功的用處，以便慎重精密地進行‘悟後之修’”。

關於公案體系的成立，很多人認為是出自白隱之手，但鈴木推測不是白隱開創的，是後來在白隱的門流之間成立的⁵⁹。另外，真流認為柴山所列舉的“法身、機關、言詮、難透、五位、十重禁戒、末後牢關”的實踐階段⁶⁰，未必和白隱自身的企圖相同。其理由如與白

⁵⁴ 秋月《禪の探求——生と死と宇宙の根本を考える》，東京：産報，1976年，第245頁。亦見於《秋月龍珉著作集9》，東京：三一書房，1979年，第226頁。此外1979年還以《禪の探究》(春秋社，東京)再刊，筆者未見。

⁵⁵ 秋月《公案——實踐的禪入門》，第78-79頁；《秋月龍珉著作集10》，第86頁；ちくま文庫本、ちくま学芸文庫本，第82頁。

⁵⁶ 西村惠信《濟家の風》，《禪研究所紀要》第18.19期，1991年，第69-86頁之第79頁。

⁵⁷ 秋月《公案——實踐的禪入門》

⁵⁸ 柴山《白隱禪の看話に就て》，第113-114頁。

⁵⁹ 鈴木大拙《白隱禪につきて》，《禪道》100，1918年，第10-14頁。後刊於《鈴木大拙全集第28卷》，東京：岩波書店，1970年，第91-93頁；後再錄於《鈴木大拙全集增補新版第31卷》，東京：岩波書店，2002年，第95-99頁。

⁶⁰ 柴山《白隱禪の看話に就て》，第113-114頁。

隱的表達習慣不同——傳統說“法身”的地方白隱稱為“見性”，且傳統說用“機關”的地方白隱大部分情況下不用，而是採用列舉的方式⁶¹。又如本文中所指出，白隱對構建精緻的體系並不感興趣等。今日所使用的公案體系很有可能正如鈴木早已所指出的那樣，不是從白隱開始的，而可能是後來在其門流中建立起來的。

另外，通過按照特定順序使用具有各自不同效果的多個公案來指導修行僧的手法，在中國或朝鮮是找不到的，是在日本中世紀末期到近世初期發展起來的所謂“密參禪”中進行的，可以追溯到大德寺開山的宗峰妙超(1283-1338)⁶²。抑或是在白隱的門流將公案體系化時，有不少基於“密參禪”的構想的地方。有待於今後的研究。

〈略號一覽〉

- C:《禪の語録》叢書一，筑摩書房，東京，1969-1981 刊行，2016 年復刊。
 H:《白隱禪師法語全集》芳澤勝弘譯注，禪文化研究所，1999-2002 年。
 K:《荊叢毒蘂》芳澤勝弘譯注，禪文化研究所，2015 年。
 N:《新編白隱禪師年譜》芳澤勝弘譯注，禪文化研究所，2016 年。
 O:《白隱和尚全集》白隱和尚全集編纂會編，龍吟社，1967 年。
 T:《大正新修大藏經》大藏出版，1924-34 年刊行，1960-79 年再刊。
 Z:《卍續藏經》新文豐出版，1976 年。

⁶¹ 真流前掲書第 100 頁。

⁶² Didier Davin《日本的看話禪の——大燈派の公案を中心に》，《國際禪研究》第 9 號，2022 年，第 259-275 頁。