東嶺禅師にみる白隠禅の真面目

ミッシェル・モール

燈台下暗し

私が白隠系の禅に接する機会に恵まれたのはすでに六年ほど前のことである。八王子市に滞在していた頃、二月のある朝、たまたま広園寺の坐禅会に参加して、丹羽慈祥老師の提唱を聞いた。内容は白隠の『坐禅和讃』である。しかし、白隠禅師の名前さえ知らない。無論、広園寺が中世に、日本で最初に『無門関』の定本を上梓した寺である事や、先代住職の三浦一舟老師が『Zen Dust』[1]という書物を著わして、西洋禅に大変貴重な貢献をされた事などは知る由もない。漢字はまあまあ読めるが、旧字にはあまり馴染んでいなかったので、老師が「況や自ら廻向して、直に自性を證すれば」と唱えられた時、手元にある経本の「證」を「燈」と読み間違えて、なるほど、自分に火を点すようなもんだなアと思った。今考えると、白隠は確かに無明の闇路を照らす方法を示唆しているのだから、ある面では無理のない錯覚だった。とにかく、その錯覚に牽かれて、白隠や、現在も脈々と続いている白隠禅に興味を覚え、今に至った。最近、白隠の愛弟子東嶺円慈が著わした『宗門無尽灯論』のフランス語訳に取りかかり、さらにこの燈の光を求めた。「千里の行は足下に始まる」[2]と老子も言っているが、近くを知らずして、暫く東洋の灯火を

借りるのも脚下が未だはっきり見えないからであろうか。否、光明に東西なし。

1、東嶺の時代と臨済禅復興

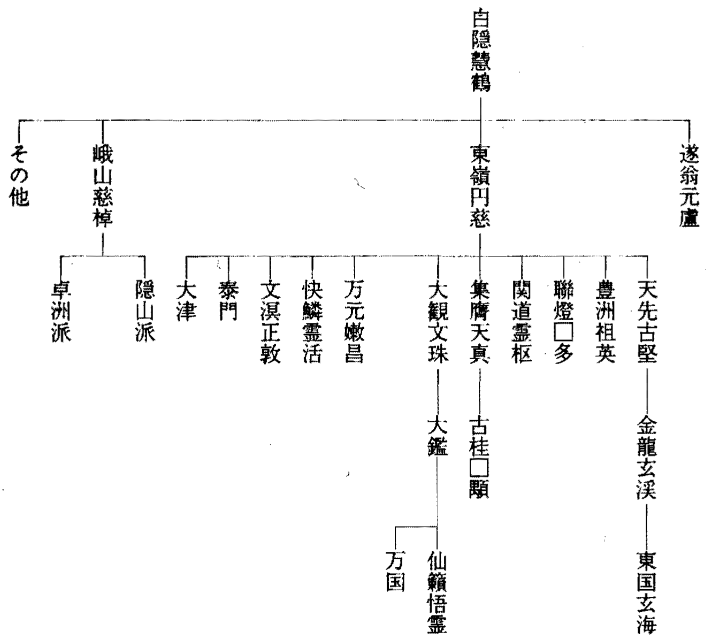
歴史を見るには、およそ二つの見方がある。一つは、まず状況と環境、いわゆる客観とされている立場を重んじるやり方で、科学の取る方法である。もう一つは、まず人間を重視し、主観の立場を尊重する。一般の宗教が主張するのはこれである。両方とも不完全で、どちらの立場にも偏らない視点が求められてくるのは自然である。臨済はすでに「人境倶奪」、さらにその否定「人境倶不奪」によって修行における同過程の必要性を説いている。

しかし、現在の日本仏教を見る時、ある個人の偉大さを余りにも過剰に取り上げる傾向があるように感じられる。宗派の限界をなかなか超えられないのはそのためではなかろうか。たとえば、近頃氾濫する白隠慧鶴禅師（一六八六―一七六九）[3]に関する著書の大半は、ただ白隠が「五百年間出の人」であるとか「富士のお山に原の白隠」とかの誉め言葉の繰り返しで、これに対しては、皆食傷しているのではないか。自己の外に権威を求めるよりも、白隠生誕三百年の祝いとして、誰かが白隠の毒を徹底的に罵った方が、むしろ托上の鋭い気迫を味わえよう。

また、宗門の歴史において、臨済一派の復興を一人だけの所為と見ることは、その復興を可能にした様々な要因やそのほかの人々を軽んじることになる。従って、白隠禅と言われてきた思潮を理解するのには、当然、白隠に身近だった弟子達を知る必要が出てくる。その多くの弟子の内、遂翁元盧（一七一七―一七九〇）と東嶺円慈（一七二一―一七九二）は白隠の二大神足と名づけられた。また、峨山慈棹（一七二七―一七九七）という卓越した和尚がいて（図1）、現在の法系を遡れば、卓洲と隠山の両派を通じて、すべてこの峨山に帰するというから、やはりそこに見逃せない力量があったと思われる。

ここで、まず東嶺の役割を挙げたいが、東嶺の生涯の中で、現在あまり知られていないのは五十七歳の時に峨山に証明（印可）を与えたということである（『年譜』）[4]。これについて、秋月龍珉師は「私は毎朝『通代伝法仏祖名号』を唱えるたびに、白隠慧鶴と峨山慈棹の間にポーズを置いて、そこに東嶺円慈の名を心の中で唱えることにしている」[5]と言っておられ

白隠下法系略図（図1）



る。また、加藤正俊氏も「峨山が白隠に従ったのは僅か四年に過ぎず、〈五位兼中至〉以上は東嶺についたとされるので、寧ろ東嶺派下に置くべきが妥当かも知れないが、一応先例に従って白隠下に並べておこう」[6]と。

　要するに、今まで続いて来た隠山と卓洲以後の十四派はすべて、多かれ少なかれ東嶺の影響を受けたと言える。峨山は兄弟弟子の東嶺の鉗鎚によって仕上げられたわけだが、白隠の下で本分の事を達成したのだから、自分を白隠の直接の法嗣と考えておかしくはない。龍沢寺の系譜の場合でも、東嶺は自らを第二世としている。ここにも東嶺の徹底した没蹤跡の実践が窺える。その自我否定の底から教えの新しい息吹が発する。

　しかし、宗教学の立場から考えてみれば、新しい宗教というのはあり得ない。というのは、時代の変遷に連れ、同じ真理が新しい人によって違う表現として説かれているからである。これは正にエリアーデのいう「永遠再始の神話」[7]と共通する処である。この「新」の字のあいまいな側面を考慮に入れて江戸時代に目を向ければ、「胃袋文化」に譬えられている日本文化がちょうど醗酵している段階にあったと言えよう。鎖国の厳

しい政策の下で新鮮な反省が芽生える。ここは政治的な歴史と精神的な歴史が分岐するところなのである。すなわち、徳川の鉄拳に支配されている封建社会と明治の黎明期を比較した場合、政治的には後者が確かに明るい進歩的な社会の夜明けに見える。しかし他方、仏教史を中心に考えれば、明治下の廃仏毀釈はおそらく一番暗い時代に相当する。その意味で、明治における自然科学の発展と産業革命は、むしろ精神をないがしろにする道の一端であるという解釈もできる。これは我々の価値観に関わる問題で、この認識論の課題については今は触れないでおく。いずれにしても、近世の日本仏教は決して、停滞していたとは言えない（容易な時代ではないからこそ、改革に迫られているような状態であった）。

つい最近まで、鎌倉の「新仏教」以来何も新しい思想は誕生しなかったと判断する東西の学者は多かった。しかし、平安時代に遣唐使を廃止した経過と同じような現象として、その時期から仏教が大陸のマネを止め、土着化の道に一歩を踏み出したとする見方が現在強くなりつつある。

禅宗の場合では、隠元の来朝を始め、さまざまな刺激を受けて、宗門の基盤を見直す必要が諸方で感じられるようになる。『黄檗清規』に対抗するものとして、無著道忠が『小叢林略清規』[8]を著しているし、儒教と国学の攻撃に耐えられるように、武器としての学問もますます必要になる。しかし、この傾向は禅宗だけのものではない。例えば高木豊氏は次のように日蓮宗の例を挙げておられる。

> 近世初頭の仏教団の特徴的な傾向の一つに、興学の機運の高まりがあった。それは、各教団に内発的に醸成されたことであるとともに、対社会的にむけられる教団のエネルギーを教団内部にむけさせることを意図した豊臣秀吉・徳川家康らの仏教対策の一つでもあった。[9]

また真言宗の慈雲尊者（一七一八―一八〇五）の活躍や彼が著わした『梵学津梁』一〇〇〇巻は、無著道忠、卍元師蛮、月舟宗胡、卍山道白などの活躍とともに、同時代の学問的かつ復興的な風景を窺わせる。

さて、近世臨済禅復興の要因は歴史と深く関連しているが、同時に、白隠禅が近代に至り、臨済他宗派をすべて吸収する程の勢いを示した原因は次のようなものと考えられる。

a．宗教体験、いわゆる見性を第一義とし、教団と妥協しなかった。

b．公案体系の再編成によって、初関と悟後の修行を両方重視し、一枚悟に止まることを警戒した。

c．数息観を基盤とした公案の拈提により、公案の観念化を防いだ。また、仮名法語や芸術を通じて在家禅の普及に努めた。

d．新たな清規を取り入れる事によって、中世の堕落を乗り越え、しかも戒律禅ではなく、内容を第一とする柔軟性を保った。

2、禅経達磨之尊像

東嶺は白隠の心髄を受け継ぎ、その数多くの著作の随所で先の四つの特徴を浮彫にしているが、もう一つ自分の歩んだ道と常に密接な関係を持っていたのは、達磨のイメージである。『年譜』には、東嶺は十九歳の時に、すでに「達磨の像を図いて常に照心の師と為す……」[10]とある。東嶺にとって、インドの祖師の存在は青年時代からの最大の関心事である。

禅経達磨の尊像（写真1）〔京都民芸館蔵〕

先述の「再始」という時間を超越する働きは、ボディダルマを焦点として発揮される。そこで、東嶺の代表的な作品として次のダルマの絵とその賛を挙げたいと思う。

（注――ほぼ同じ内容を持った二葉の絵と賛の写真が『白隠和尚全集』第七巻の始めに掲載されているから、東嶺は何回も似たような絵を描いたと思われる――写真1）

【原文】

禪經達磨之尊像

中心純白是八識之標也黒爲七識
赤爲六識眼耳鼻舌共在身中次黄
身赤系以分意之道只丹田濃赤最示
聚氣之要而已
安般勝道不浄觀三分各立四重關兩修攝界
極禪底四法調根漲願泉陰主入臣文武備法縁
身起智悲圓偈行專兼須審細是即少林九轉丹
天明元年辛丑秋依徳棊居士之需書
爲宗猷堂上坐禪講中了東嶺拜寫　　花押　印　印

直指人心見性成佛

【読み下し】

禅経達磨の尊像

中心の純白、これ八識の標なり。黒を七識となす。赤を六識となす。眼耳鼻舌は共に身中に在り。次に黄身の赤系は以て意の道を分く。只丹田の濃赤、最も聚気之要を示すのみ。

安般、勝道、不浄観の三分、各々四重関を立す。両修、界に摂して、禅底を極む。四法、根を調えて、願泉を漲す。陰主と入臣、文武備わりて、法縁身起して、智悲円かなり。偈と行専ら兼す。須らく審細にすべし。これ即ち少林の九転丹なり。

天明元年、辛丑の秋、徳棊居士の需めに依って書す。

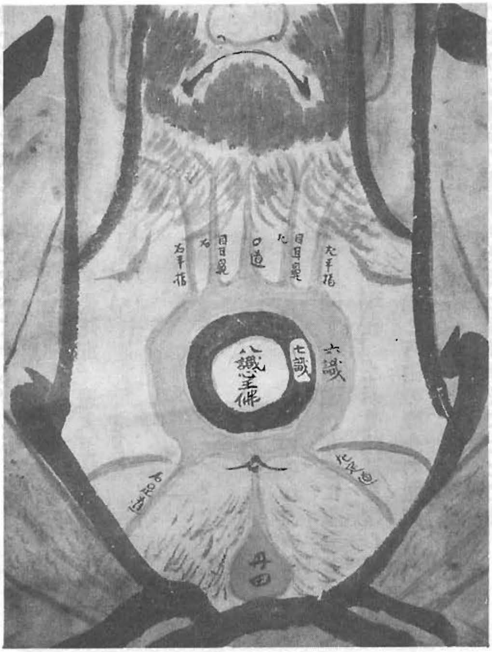
宗猷堂上の為に、坐禅講中了りて、東嶺拝写す。

賛の最後に書かれているように、東嶺が六十一歳の時（天明元年・一七八一）、飛州（現在の岐阜県高山市）の宗猷寺で提唱を行なった際の作品である。『年譜』には、これと一致する記録があって、白隠著の『寒山詩闡提記聞』の講座をしたと記されている。その頃には、東嶺の神道に関する興味は頂点に達している。ちょうど同じ年の春に『達磨多羅禅経』の提唱を終わってから、吾道宮という神社の遺跡を訪ねている。[11]

この賛文は、五世紀にサンスクリットから訳された『達磨多羅禅経』の要を述べたものである。東嶺は長い歳月をかけて、この『禅経』の研究に没入し、数回の講座を経て、その成果を『達磨多羅禅経説通考疏』という注釈の中に纏め、後世に残している。東嶺の賛は二つの段落に分かれており、まず禅経と達磨に関する独自の解説を一段下がった位置に書き、禅経自体の分類を禅修行の立場から解明している。

私はこの絵を見た時から、そのような初期仏教より唯識思想にまで亘る、そしてさらに道教、密教と神道の匂いを漂わ

せる作品を興味深く思った。
　達磨の絵の中心を拡大してみると（写真2）、真中の白い所に「八識心王佛」と書いてある。これは、如来蔵、仏性、我我の本質を表わしている。その周りの黒い輪が第七識の印しである。ここは仏教の心理学でいう固定した自我意識の錯覚が生じるレベルである。すなわちこの第七の意識は先の純粋な意識の働きをフィルターのように遮る特徴がある。さらに外側に薄い赤色で描かれているのは第六識で、普段の意識と分別の心を示している。残りの五つの「識」は五官に該当する。次に「黄身の赤系」というのは達磨の衣が開いている中心の所に見える脈のような赤い線を示している。それは意（こころ）の走る道がどういう風に分かれて行くかを示す。しかし、この絵で東嶺が一番強調しようとしたところは濃い赤色で画かれている丹田、気の精神的エネルギーが集中する要点であろう。東嶺はこの尊像を拝観する人に修行の秘訣を与えようとするかの如く、丹田と六識の色を同じにする。心が心を止めることはできないという大変な矛盾は誰でも経験する事実で、その止観の働きを助けるものは丹田に集まってくる気であると昔から説かれている。



「尊像」中心部の拡大（写真2）

　この丹田に関して、まず天台智顗（五三八―五九七）の『小止観』には、「ある師は、臍下一寸を憂陀那（うだな）と名づける。シナでは丹田と言う」[12]と書かれている。智顗の師匠、慧思（五一五―五七七）は深く道教の影響を受けた事で有名であるが（『南嶽思大禅師立誓願文』[13]の中にしばしば神丹、内丹、外丹などの表現が使用されている）、ここでいう「ある師」は『大智度論』の著者を示していると思われる。『大智度論』の巻六に

は、空を説明する十の譬えの中で「響き」の譬喩として、人間の出す声を次のように述べている。

如人欲語時。口中風名憂陀那。還入至臍觸臍響出。響出時觸七處退。是名言。[14]

インドでは、このUdānaは古くウパニシャッドの時代から、人間の身体の中に回転している五つの「風」(生命のエネルギーの五つの種類)の一つとしてすでに知られている。ヨガの修行においては、身体に関する知識が非常に重要とされており、チベット密教でも、現在、なお憂陀那を含む五つの風を教えている。これらの問題と丹田の概念の展開は一論を要するが、ここではただ東嶺の絵に描かれている丹田には、このような無限の背景があると指摘するにとどめる。

達磨之尊像の第二の段落を読んで、まず気づく事は、この文章がそのまま『説通考疏』の二箇所にも書かれている事実である。[15] しかし、さらに驚いた事は天和二年壬戌臘月八日(一六八二)に刊行された本の中に、同じような内容の手書きの序文と書き入れがある事であった。この本は花園大学図書館に収められている定光寺文庫の資料で、これを偶然に見つけた時、その中の見事な手書きは、おそらく東嶺の『説通考疏』と関係があるだろうと思った。誰が書いたか不明だったが、もしかしたら東嶺がこれに基づいて『説通考疏』を著わしたのではないかと仮定してみた。その後、暫くして、この珍しい序文に書いてある「円通」の意味を考えていた際、右の欄に小さく書いてある次の注の文章が目に入った。

冥薫密益　元文五年庚申、円慈年二十、礼大師百頭、日祈斉師眼機道徳、　巳三年延享丙寅五月五日、因得大師之像、礼拝坐定、忽然入無孔笛妙調、　明和乙酉七月十六日、於此禅経、大有得処。[16]

円慈とは明らかに東嶺の諱を指しており、『説通考疏』の序にはこの文章と一致する箇所がある。[17] さらに、東嶺の手紙の筆跡とこの天和二年の書き入れを比較すると、後者が楷書であるから、比べるのは容易ではないが、少し癖のある「那」とか「禅」等、同じ作者のものに間違いないように思う。それに、弟子が書いたものなら、円慈に敬称が使われていないのもおかしい。そうなると、定光寺文庫本の書き入れはほぼ確実に東嶺の原稿である事が判明する。これは東嶺研

究の新しい資料として注目に値すると言えよう。

東嶺が『禅経』を手に入れた時期について、『年譜』と『説通考疏』では十年間のずれがある。『説通考疏』の自伝的な部分には延享三年（一七四六）とあり、『年譜』には五十二歳の安永元年（一七五六）に「始めて『達磨多羅禅経』を得る」とされているが、この例を見るにつけても、年譜類を扱うには、いかに慎重にしなければならないかが分かる。

結局、東嶺の書き入れ本がどういう経路で定光寺に至ったかは明らかではないが、その寺が達磨と関わりを持っているのは確かである。七世の春州全瑞（不詳—一八一六）は東嶺と同時代の人で、寛政三年（一七九一）に『菩提達磨三朝伝』を刊行している。『年譜』には東嶺がその晩年、六十二歳の時に（一七八二）、定光寺へ行ったと記されている。当時の住職は鳳国全儀（不詳—一七九六）[18]であった。しかし、それ以前に東嶺がそこへ行った可能性も考えられるが、これについては、新たな資料を待たなければならない。さて、東嶺の絵の第二の段落の内容を見てみると、原文の『達磨多羅禅経』の十七の「分」という分類の解明から始まる。東嶺は『禅経』の分類を判り易くするために、それぞれを次のように整理している。[19]

因行（巻一）		果智（巻二）	
安般—退分	1	勝道—退分	5
—住分	2	—住分	6
—昇進分	3	—昇進分	7
—決定分	4	—決定分	8
苦修（巻三）		円証（巻四）	
不浄観—退分	9	四無量	14
—住分	10	観陰	15
—昇進分	11	観入	16
—決定分	12	十二因縁	17
界観	13		

まず安般、勝道、不浄観の三つが各々退、住、昇進、決定の四つの関門を通じて展開する。両修とは、修行方便道と修行勝道を意味している。1、3、5、7の奇数の分は方便に付属し、2、4、6の偶数の分は勝道に付属する。8の分に至ると総合的な「修行方便勝道分」になり、両方を含んだものになる。後の9から12まではすべて方便道だけである。

この『禅経』には、修行の教科書のように、修行の過程とそれに伴う障害が微細に描かれている。慧遠（三三四—四一

五）の序文にも、この文献は「修行道地」と書かれている。[20]東嶺の注釈によると、この『禅経』は修道の展開を目安として説かれたものであり、最初の四つの段階は初心のために習定の旨を明らかにしている。次の四つは仏智見に入ることを明める。次の五つは長養、いわゆる悟後の修行における刻苦である。最後の四つは解脱自在の境界を表わす。[21]注目に値するのは、最初の八つの段階が数息観に該当する点である。

この賛文でいう「界に摂する」は六大（地・水・火・風・空・識）に接触する事の意味である。また、「禅底を極む」は四禅八定の三昧を示す。「四法」とは四無量心（慈・悲・喜・捨）の事で、第14分に該当し、これが調うと次の「願泉」、いわゆる菩薩の願行の精神があふれる（漲る）。「観主」とは第15分の観陰（五蘊を観ずる法）によって明らかにされる知見を君主に例え、自らの主心の力用を錬磨することを現わしている。「入臣」とは第16分の観入で説かれる十二入（六官とその六つの対象）の護持を臣下に例える表現である。この段はまた曹山本寂の君臣五位を思わせる。東嶺は次にいう「文武」の、文の道を智慧に、武の道を戒定に対応させる。『漢書』では「文武兼備」と言って、学問と武術を備えている達者を意味する。「法縁」は諸仏の因果、すなわち法身の意味で、「身起」は衆生の因果、すなわち色身の縁起を意味する。第17分の十二因縁はこの二つの義を明らかにする。「智悲円かなり」というのは無上菩提の円満に伴う智慧と慈悲を現わす。「偈と行は専ら兼す」については、最初の13の分がほぼすべて韻文で書いてあり、あとの4つの分だけが散文で書いてある事から、東嶺は『禅経』の全体を二つに分けて、最初の13の分がもっぱら自利を説きながら、すでに後の4つの分の利他行を含めているものとし、後の4分がもっぱら利他を説きながら、自利を前提としているものとする。

さらに自利利他の修行を、そしてこの『禅経』の研究を事細かにする必要性を主張する。最初に述べた四つの関門を透過し得た人は、まさに達磨の端的を身につけた達者である。「少林の九転丹」とはボディダルマが九年間少林寺に住止し、面壁した話を道教風に表現する言葉で、東嶺はそれを次のように解釈している。

> 教外別伝一見性の上、数々精煉を加え、仙家九転の透瓶丹の如き、修養の義を兼含す。

葛洪（三－四世紀頃）の『抱朴子』で説かれる錬金術には、

水銀を九度煉りなおして変化を重ねると金が成るとある。[22] 白隠も明らかに道家の古典を読み、特にその教えについて『夜船閑話』の中で述べているし、『寿字』、『養気説屏風』等、多くの作品を借りてそれを著わしている。

『達磨多羅禅経』自体は禅宗初期のものである事から、祖師達磨の作とされるが、それに関して、現代の学者は批判的である。たとえば木村静雄氏は『禅学研究』五十三号で、禅経に説かれている教えについて次のように書いておられる。

何の疑いもなく達磨大師の教説と信じた東嶺は、……本経一篇を完全に自家薬籠中のものとした。[23]

（傍点筆者）

しかし、東嶺が生前すでに、こういう論争について心得ていたことは『宗門無尽灯論』の跋などでも、充分窺える。弟子の霧隠は東嶺の言葉を引用し、次のように述べている。

禅経の如きは東土の祖師の宗門進修之要を述ぶ。故く明教大師の『正宗論』を撰し、文憲の『護法録』を著し、一々之を論ず。然して諸家の庸流は祖師の不立文字の語に泥み、以て斯の経、他師の偽撰に属すと為す。是を以て吾が宗末学口耳の輩は、文字すら尚知らず、況んや不立文字の禅に於いてをや。一人虚を伝えて総べて以て偽撰なりと謂う。嗚呼笑う可し。彼の経の如きは晋の遠法師の親訳にして、同時に諸賢の筆授なり。後百年にして、祖師海を航して得々として東土に来たり、法を二祖に授けてよりこのかた、今に至るまで真風土に堕ちざるは、是禅経修養の功勲のみ。

（原文は漢文）

『禅経』や達磨多羅という人物についての細かな考察は別の機会に譲るが、ここで指摘しておきたい事は東嶺が『説通考疏』を著わしたのは決して単純な立場からではない事である。

3、これからの研究の課題

私はどちらかと言えば、歴史そのものに興味を持つよりも現在生きている精神を形成した道を見究めたい。禅の歴史的な発展を学問的に位置づけるには、初期の禅宗史研究の方が

より注目されているのが現状である。しかし、今日の宗門の有様を理解するためには、近世の展開を明らかにする研究は不可欠な分野であると、ますます感じるようになった。特に、禅を海外に紹介する過程の中で、理想化された唐代の純禅だけを紹介することは、誤解を生む恐れがある。西洋人にとって、白隠禅を研究する意義は、まずこの誤解を避けるところにあると思う。

先述の「達磨の尊像」は、密教、道教、神道の教えを豊かに内包したもので、白隠と東嶺が共通に唱える三教一致の立場を強調した作品の一つである。彼らの時代には、心学は盛んになっており、歴史的な接触点もある。たとえば、最近、興味深い資料として、中沢道仁（一七二五—一八〇三）という石田梅岩の孫弟子が、東嶺の説法を聞いて発明し（悟り）、さらに難透と向上の公案まで透過したと記述する『手島堵庵先生中沢道仁先生御事蹟』が現われた。それを見ると、当時にも儒教とか仏教を超えた見解が存在していた事が分かる。鈴木宗忠老師[24]が指摘されるように、東嶺が自分の窟号として「三光窟」を用いていた事は、神儒仏の三光を示すと共に、宗教の枠を超えた境地からの問いかけでもある。

これまで、西村惠信氏の『東嶺和尚年譜』を除いては、東嶺の研究はほとんど未開の分野であるから、白隠に二十四年間接触した、この弟子を知ることによって、当時の臨済禅復興の様子をより厳密に把握できるわけである。東嶺の著書は三十篇以上あるが、それらの文献を通して、これまで不明だった白隠の伝記や思想に関して幾つかの点を明確にする事ができれば幸いである。私は、この解明を次のような順序で進めていきたいと考えている。

まず東嶺の著作を二つの次元から分析する。つまり縦の次元として中国の伝統や応灯関の系統全体から受け継がれた流れを検討し、横の次元として同時代の文献を参考に、東嶺の漢文体を研究する所から始める。東嶺の著作の現代語訳や翻訳、さらに索引の作成はこの段階に相当するが、それにつけても、東嶺の著書のうち、活字になっているテキストがいかに数少ないかということを嘆かずにはいられない。東嶺和尚全集の誕生が夢として許されるなら、二百年の遠忌に当たる一九九二年頃が良い機会ではあるまいか。

東嶺と白隠の研究の背景に常在する問題のうち、臨済禅復興といわれてきた動きがどの程度まで起源の中国禅に倣っていたか、またどのような点で日本独自のものになったかという問いにどこまで答えられるかが、やはりこれから重大な課

題となろう。現在の禅がどれ程純粋であるかにも関わるからである。また、臨済の教えの形成を知るためには江戸時代まで溯らなければならないとすれば、明治から昭和にかけて、それがどれ程抹消されたかということも見逃せない問題である。

結局、『宗門無尽灯論』のような原典を通じて、白隠禅でいう宗教体験がどう定義されているかといった宗教学全体に渉る普遍的な問題を露にすることが、この研究の究極の目的だと思う。昨今のように霊性交流が盛んに行なわれる時代に、学問のやり方も、自らの体験を通して認識できたら……という些かの願いに基づいて、これからも扶桑の地に成長してきた霊華を拈じてみたい次第である。

〔ジュネーブ大学日本学科助手〕

注

①Isshû Miura, Ruth Fuller Sasaki : *Zen Dust*, The First Zen Institute of America in Japan. 一九六六年に京都で出版されたが、現在は絶版で、残念ながら再版の見込みはないようである。

②福永光司編『老子』下篇（『中国古典選』一一）、朝日新聞社、一九八四年、一三八頁。

③白隠の年号について、西暦に直す場合、厳密には陰暦と陽暦の差を考慮しなければならない。『白隠年譜』に拠ると白隠は貞享二年乙丑、十二月二十五日の夜に生まれており、貞享二年は一六八五年に当るが、十二月であるから西暦に直すとあくる年の一月十九日に該当する。同様に白隠が亡くなった明和五年戊子十二月十一日も、あくる年の一月十八日となる。確かに、『年譜』などを読む場合は旧い年号を使わなければ年齢の数え方がややこしくなるが、両方を混同しない方が良いと思う。陰暦と西暦の対照を計算するには、土橋八千太著の『邦暦西暦対照表』（上智大学、一九六九年）は欠かせない資料である。

④西村恵信『東嶺和尚年譜』（『近世禅僧伝』八）、思文閣、一九八二年、二四一頁。

⑤秋月龍珉『白隠禅師』（『現代新書』七九〇）、講談社、一九八五年、二三〇頁。

⑥加藤正俊『白隠和尚年譜』（『近世禅僧伝』七）、思文閣、一九八五年、三三頁。

⑦エリアーデ『聖なる空間と時間』（『エリアーデ著作集』第三

巻)、久米博訳、せりか書房。原題は『Le Mythe de l'Eternel Retour』Gallimard, Paris 1969.

⑧『大正新修大蔵経』第八一巻、六八八―七二四頁。

⑨高木豊『日蓮宗』(『〈宗派別〉日本の仏教・人と教え』五)、小学館、一九八五年、六〇頁。

⑩西村惠信『前掲書』八四頁、十九歳の条。

⑪西村惠信『前掲書』二五四頁。東嶺と神道の関係については故陸川堆雲氏の「東嶺和尚の無尽灯論の神道思想及び〈吾道宮縁由〉について」(『禅学研究』四七号、花園大学、一九五七年、八五―一〇七頁)の中に最も詳しく述べられている。同論文は後、同氏の『考証白隠和尚詳伝』(山喜房、一九六三年、五四九―五七九頁)に収められた。

⑫『修習止観坐禅法要』第九治病観法門(『大正新修大蔵経』第四六巻、四七一頁下、一五―一六行)。関口真大訳『天台小止観』大東出版、一九八三年、一一五頁。

⑬『大正新修大蔵経』第四六巻、七九一頁下、一四―一六行等。

⑭『大智度論』(『大正新修大蔵経』第二五巻、一〇三頁上、一五―一七行)。

⑮『達磨多羅禅経説通考疏』明治二十七年(一九八四)の和装本、第一冊三九丁表・裏、第六冊の最後丁、付録五丁裏、「禅経略頌」。同内容を含む『達磨多羅禅経略頌』が東嶺の別本として文化十三年与丙子(一八一六)に龍沢寺で出版されている(花園大学図書館の資料)。

⑯『同右』手書きの序文、三丁表。

⑰『同右』序九丁裏、十丁表。

⑱詳しくは太田正弘『定光寺誌』(一九八五年)を参照されたい。同書の年表にも同じく東嶺が天明二年に来山したと書かれている。四一六頁。

⑲四つの巻に分類されたテキストは一九七五年に台湾の新文豊出版から発行されたものである。『大正新修大蔵経』第一五巻に収められているテキストは、巻上・下に分けられている。

⑳『大正新修大蔵経』第一五巻、三〇一頁中、一二行。慧遠は「修行道地」がサンスクリットの yogâcār[y]abhûmi の翻訳である事で序文を結ぶ。要するに、この経は、仏教ヨガの実践と段階を説いたものである。慧遠の序文については木村英一氏の『慧遠の研究・遺文篇』『同・研究篇』(創文社、一九六〇年)に詳しい。特に『遺文篇』の四四三―四五三頁は「廬山で訳出した修行方便禅経の総序」と題されており、『禅経』の序文が慧遠によって書かれたものであることが分かる。

㉑『達磨多羅禅経説通考疏』序十丁裏、十一丁表。

㉒村上嘉実『抱朴子』(『中国古典新書』)、明徳、一九八四年、一三八―一三九頁(「流珠九転」)。

㉓木村静雄「達摩多羅禅經説通考疏について――白隠禅の一側面」(『禅学研究』第五三号、花園大学、一九六三年、七八頁)。

㉔『東嶺禅師展』図録、三島市教育委員会、一九八六年、鈴木宗忠老師序文、二頁。

ISSN0514-3012(昭和62年7月25日)　発行(年4回発行)第125号

禅文化

1987 JUL.

125

List of *Errata* for the article in *Zenbunka* No. 125

Page	Line	False	Correct
46	19	偈と行専ら兼す	偈・行の専と兼
49	4	延享三年（一七四六）	宝歴十二年（一七六二）
49	5	安永元年（一七五六）	安永元年（一七七二）
50	12	「観主」	「観陰」
50	16	数々精煉を加え	数々精煉を加うること

MŌRU Misheru (MOHR Michel). 1987. Tōrei zenji ni miru Hakuin zen no shinmenmoku. *Zenbunka* 125: 41-54.

List of *Errata* for the article in *Zenbunka* No. 125

Page	Line	False	Correct
50	17	丹の如き	丹の如し
50	17	修養の義を兼含す。	兼ねて修養の義を含む。
50	4	「偈と行は専ら兼す」	「偈・行の専と兼」

MŌRU Misheru (MOHR Michel). 1987. Tōrei zenji ni miru Hakuin zen no shinmenmoku. *Zenbunka* 125: 41-54.

Mohr Article 1987

This PDF file contains the following article in Japanese, scanned with a resolution of 200 dpi.

It constitutes my first article, published when I was 28.

The bibliographic information is given in three formats:

1) **Japanese only**

モール・ミシェル「東嶺禅師に見る白隠禅の真面目」
『禅文化』125号、(1987年7月)、41〜54頁。

2) **Japanese and romanization**

MŌRU Misheru モール・ミシェル (Mohr Michel).
"Tōrei zenji ni miru Hakuin zen no shinmenmoku" 東嶺禅師に見る白隠禅の真面目 [The True Face of Hakuin Zen seen through his Disciple Tōrei], *Zenbunka* 禅文化, No. 125, July 1987, pp. 41-54.

3) **Romanization only**

MŌRU Misheru (MOHR Michel). 1987. Tōrei zenji ni miru Hakuin zen no shinmenmoku. *Zenbunka* 125: 41-54.

Please note that the last page contains a *List of Errata*.

Periodical ISSN 514-3012.

Website http://www.zenbunka.or.jp

Information provided by the author (January 6, 2006).