

道元における修証思想の一考察 如浄との比較を通して

著者	何 燕生
雑誌名	論集
巻	19
ページ	1-19
発行年	1992-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00129755

道元における修証思想の一考察

——如浄との比較を通して——

何 燕 生

- 一、問題の所在
- 二、如浄の修証思想
- 三、道元における如浄の修証思想の摂取
- 四、結びに

一、問題の所在

周知の如く、道元の宗教における究極的な関心は修・証であり、これは当時一般の仏教者に課せられている課題と同様であった。ただ、道元は、この課題の解決を、当時の日本仏教に求めることを断念し、万里の波濤を越えて、はるばる宋朝中国に渡航した。二年間に及ぶ惨憺たる修行が実を結び、ついに如浄のもとで念願の課題を解決し、「只管打坐（修）、身心脱落（証）」という禅の真諦を悟ったのである。そして彼はこれを「正法」と深く信じ、日本に伝えたのである。

さて近年、道元の修証思想について、その伝承問題をめぐり、学者の間で議論が活発に交わされてきた。すなわち、道元の修証思想は如浄のそれをそのまま受け継いだものか、それとも道元の独自のものかという議論である。たとえば、歴史学者家永三郎氏は「道元の宗教は本来国民的地盤から遊離した大陸仏教の機械的移植」⁽¹⁾であるとし、その論拠を「正法眼藏以下に見える重要な思想の多数が殆ど宝慶記所見如浄の教訓中にそのまま見出される事実」⁽²⁾に求めている。これに対して、仏教学者中村元氏は道元の独自説を認め、「道元の宗教は大陸のそれを忠実に継受したものにすぎない、と一般に考えられている。しかし『宝慶記』の中に記されている如浄の教訓と、『正法眼藏』の思想とが一致するということはそのための確実な論拠とはならない。『宝慶記』は道元の著作であつて如浄の著作ではない故に、そこに引かれている如浄の語には、道元の希望的解釈が多分に加わっているおそれがある」と主張している。⁽³⁾

また最近、大きな反応を引き起こした見解に、高崎直道氏の「心塵脱落」誤聴説がある。⁽⁴⁾高崎氏によれば、『宝慶記』の中で最も重要なことは「身心脱落」であり、それは禅宗で一般に大徹大悟というもの、つまり悟りに相当する体験であるが、この「身心脱落」は『如浄語録』では「心塵脱落」⁽⁵⁾になっており、また如浄の詞である無外義遠によって記された『永平元禪師語録』序文にも「心塵脱落(落)」⁽⁶⁾とあり、中国語の「心塵」と「身心」の発音が共にシンジンであることから、これを聴きちがえたのではないか、道元はこの「誤聴」を通して、禅哲学を深めたというのである。高崎氏のいわゆる心塵脱落誤聴説である。

このように三氏の議論の根拠はいずれも、如浄の下での道元の参問のメモ『宝慶記』にありながら、それぞれ異なる見解を表明しているのである。

以上の議論を踏まえ、さらに思想史的立場から『如浄語録』を徹底的に研究したのは鏡島元隆氏である。鏡島氏は『天童如浄禅師の研究』という大著を著し、『如浄語録』を厳密に解読して訳注を付した上、如浄の禅思想について画期的な検討を行なった。鏡島氏によれば、道元を通して見た如浄像と『如浄語録』を通して見た如浄像とが全く違っている、という。すなわち、『如浄語録』を通して見た如浄は宋朝禅者としての面を多分に具えているのに対し、道元を通して見た如浄は宋朝禅の批判者としての面が強く押し出されているという。そして鏡島氏はその相違の原因を追求し、「禅師(道元)自身は自らその師である天童如浄の法を忠実に伝えると確信しながら、その標榜する意識的態度に反して禅師自身のしかたにおいて教法を押しとつたのである」という結論を提出している。いわば上述の中村元氏と同じ見解を採ったのである。⁽⁷⁾

道元の修証思想に関する上述の学者の意見を大別すれば、如浄からの伝承説と道元の独自説との二つになる。それぞれそれなりの理由を具えているが、同時にまた検討すべき問題点もいくつか残されているように思われる。例えば、家永、中村、高崎三氏がいずれも論拠としている『宝慶記』である。この『宝慶記』は、もともと如浄の下での参禅メモであり、道元は生きている間、公開しなかったものだが、道元の弟子懐辨が遺物を整理しているときに出てきたものだといわれている。しかしその漢文は『普勸坐禅儀』などの文章に比べるとかなり拙劣なものであり、道元の如浄に対する問いを見ても、道元の持っている仏教知識は非常に浅薄なもので、『正法眼藏』のような高深な哲学理論がそこにはみられないように思われる。したがって『宝慶記』が道元の真作であるかどうかについては疑わしいものがあるとも言えるのであるが、この疑問を支持する有力な証拠がまだ現われていない現状では、これはあくまでも一つの推測に過ぎない。しかし、このことは、われわれが道元の禅思想を論ずる

時、その手がかりとすべき諸文献についての資料学的考察の必要性と、道元の禅思想の巨視的把握が要求されることを示唆している。

また道元の独自説を主張する中村氏、高崎氏、鏡島氏らの論考は道元の禅思想の独自性を強調し過ぎるあまり、禅宗の最も重視するところの師資相承を軽視する面があるように思われる。道元自身は『正法眼藏』の「嗣書」の巻の中で、「仏仏かならず仏仏に嗣法し、祖祖かならず祖祖に嗣法する、これ証契なり、これ単伝なり。このゆえに、無上菩提なり。」と述べている。ここで道元は無師独悟を明らかに批判している。如浄の「証契」がなければ、道元の「脱落」はなかったであろう。したがってわれわれは道元の禅思想の独自性を強調する場合にも道元のこのような「面授」の意義を考量しなければならない。また「心塵脱落」と「身心脱落」というような言葉じりのちがいを強調して、道元の修証思想が如浄のそれを超えたというような性急な評価を下すことも穏当を欠く態度のように思われる。さらに、高崎氏の「誤聴説」についても異議がないとは言えない。まる二年も中国に滞在しており、中国人ばかりの中にながら、このような重要な点において聴きまちがったとすれば、道元は語学の鈍才となる。しかし『正法眼藏』などを見ると、決してそうとは思えない。また中国語では「身心」を Shen Xin、「心塵」を Xin Chen といい、また「身心」を引っ繰り返して「身心」という場合もあるので、「心塵脱落」を「身心脱落」と聞き違える可能性はあっても、「身心脱落」と聞き違える可能性はほとんどないと思われる。もっとも如浄が浙江省の出身で、しかも南宋時代の人であるため、当時どのような発音をしたかについては古代方言学と古代音韻学の角度から研究すべきではあるが、しかしこのような研究が本稿の立場からすれば全く無意味なことは以下の論述で明らかになるであろう。

以上考察してきたことから明らかなように、道元の片言隻語、或いはその一部の書物を以て道元の禅思想の全体的表明と見ることの危険性が指摘されねばならない。このような危険を避けるためには、道元の言葉の表面にとらわれずに、事実の分析を通してその表現を理論的に探求するという態度が必要とされるのである。かかる探求の対象として、私は「只管打坐(修)」「身心脱落(証)」という表現をとりあげると共に、これらの表現のなかに内在している思想が果たして如浄に既に存在するかどうかという問題を当面の課題としたい。ある思想の源流を求めるとき、その思想へと展開せざるを得なかった、より根源的な理論を探究するというのでなければならぬ。そうしてこそ道元がそれまでの諸師よりも如浄を高く尊敬し、「正師」と仰いだ意味も恐らく見出し得るのであろう。従来、道元の修証思想の伝承問題をめぐる種々の研究にそのような方向からの解釈が薄弱であつたように思われる。⁽⁸⁾

以下このような研究方針に沿って、まず如浄の修証思想を明らかにし、それから道元の修証思想と比較し、その同異を考えてみたいと思う。

二、如浄の修証思想

もし道元との邂逅がなかったら、如浄という人について、今日その名を知る人は少ないであろう。なぜなら、中国側の灯史録類などの資料に僅かにその名が記載されているのみで、詳細な業績などについての記載はほとんど見当らないからである。⁽⁹⁾六つの大寺院の住職にも勅請されたことのある如浄がこのような不当な待遇を与えられたのは誠に不思議といわねばならない。幸いに『如浄語録』が現存しており、またその嗣法の弟子である道元の

著作にも詳細な記述が残っているので、今日我々は彼を知ることが出来る。さらに上述の如く、最近鏡島元隆氏が『天童如浄禅師の研究』という大著を世に問い、如浄の生涯、禅思想などについて系統的な研究を行なったことも相俟って、今までその名さえ忘れられがちであった如浄は漸く世に知られるようになったのである。これらの文献資料と研究によれば、如浄は南宋の紹興二三年（一一六二）、越州山陰県の毛氏に生まれた。幼くして出家し、十九歳の時に教学を捨てて禅門に入った。道元の『正法眼藏』『行持』によれば、如浄は曾て大恵の門下仏照徳光に参じたが、仏照の各自理會と貪名愛利の禅には痛烈な批判を持つに至った。四十歳以後に六つの名刹の住職に任命された。道元が如浄に参ずるのは明州天童寺晋住中の宝慶年間（一一二五—一一二七）のことである。如浄は、道元が帰国しての一年あとに、この世を去った。享年六十六歳であった。『枯崖漫録』（宋・円悟著）の如浄の伝によれば、如浄の他の禅者と異なる特色は、道号を用いなかったことと、臨終のときに嗣法香を焼いたこととであり、これは当時の禅林にあつては極めて異例な出来事であつたといふことができる。⁽¹⁰⁾ また『如浄語録』の呂瀟の序文は、「……唯天童浄禅師は流れず倚らず自ら一家を成して八面に敵を受く」と記し、如浄は独自の禅風を振り、しかもその立場は四方八方から攻撃を受けていたことを伝えている。石井修道氏の指摘を借りて言えば、道号を用いなかったことは、当時の権力に迎合せずに反世俗の立場を貫いたことを意味し、また、住持するとき嗣法を公開するのが当時の入院の形式であつたにもかかわらず、それを行なわなかつたことは如浄の反骨精神を示すものに外ならない、といふことである。このような性格と禅風を持つ如浄は当然当時の禅林に異端者として見做されたであらう。ここに、その詳細な業績が正統なる灯史録類に載せられなかつた理由の一端があつたと考えられる。なお、『如浄語録』巻下によると、「如浄行脚四十年、首到乳峰、失脚墮於陷井」とあるが、乳峰に居

して、何らかの事件に巻き込まれ、失脚させられたことは、如浄の権力者と妥協しない「豪爽」な人格を表わす証拠であり、この非妥協的、反世俗的な態度と人格が如浄をして、彼にふさわしい地位に巡りあえなかった理由でもあろう。⁽¹²⁾

ともあれ、如浄の示寂後、その門人がその上堂、示衆を集めて、年代順に編纂し、『如浄語録』とした。これが如浄の禅思想を伝える中国側の唯一の資料である。その内容を総覧すると、如浄の思想は年月につれて変化しており、われわれは如浄の思想を探究する場合に彼の晩年の説法を見るべきである。というのは、この時期の思想こそ如浄の成熟期の思想であり、道元が参問したのは他ならぬ如浄の晩年に当たるところである。この時の如浄が修証という概念についてどのように唱えたか、以下まず『如浄語録』を考察し、それから道元の著作に記されている如浄の問答を検討し、この問題を考えてみたい。

『如浄語録』の「普説」においては、まず「喝」という禅者の特有の修行方法が説かれている。臨済宗では師家が学人を導く手段としてこの「喝」がよく用いられる。有名なのは臨済の四喝である。如浄はここで、当時の禅林を風靡している「喝」を徹底的に否定すると共に自らの独自の修証思想を説いている。紙面の関係で、ここでその全文を紹介することは不可能だが、その原文を通読すると、そこでの如浄の主な目的は臨済の「喝」を否定すること自体にあるのではなく、この否定を通して如浄の独自の「修」を闡明しようとするところにあるということがわかる。主と賓、照と用といった相対関係を突破して、再び「威音王未現已前」（父母未生已前）に帰らなければならぬことを強調している、いわば、ありとあらゆるものは、ありのままの姿でなければならぬということである。もとよりこの時にはすでに「二なく、（二）分なく、別なく断なき故なり」の境地であるから、当

然、身心といった二元的な相対物も存在し得ない。「本より許多般なし」というのは、いわゆる六祖恵能の「得法偈」の「本来無一物、何処惹塵埃」の禅の面目にも通じ、唐代以来の中国の禅思想の真諦を貫いていることが窺える。ここでは如浄は「悟後修行」という言葉を使つてはいないが、しかし同様の思想構造を持つてゐることは否定できない。

如浄が坐禅と悟りの関係を明らかに説いたのは、以下の台州瑞岩禅寺語録所収の「上堂」の言葉である。

「上堂。今朝九月初一。板を打して普請して坐禅す。第一切に忌む睡することを。直下猛烈を先とす。忽然として漆桶を爆破せば、斃なること雲の秋天に散ずることし」(原漢文より筆者試訳)

ここで如浄は猛烈な坐禅を勧めると同時に、われわれを束縛している「漆桶」を「爆破」するのが究極的な目的であると述べている。「直下猛烈を先とす」というのは、すなわち道元の『学道用心集』に見える「直下承当」の意味であり、「只管打坐」という修行思想の原型であるといつても過言ではない。また「漆桶を爆破」というのは、いわゆる「身心を脱落せしむ」という表現の置き換えではないか。直下猛烈にして坐禅し、「物心雙忘」の境地に到達することこそ如浄の修証思想の肝要であることは明らかである。

上述の天童山の「普説」の中で如浄はさらに「六処」について独自の解釈を展開している。この「六処」すなわち眼・耳・鼻・舌・身・心(或いは意)の「六根」の働きについて説くところは、杉尾玄有氏の指摘によると、まさに「身心脱落」そのものではないかとされている。まず「眼」については、「眼に在りては見と曰う。直に須く眼睛を扶却し廻に所見無かるべし。然る後、所不見無き、はじめて是れを見と謂うべし」と述べている。すなわち、眼の働きは見ることにあるが、「眼の睛(たま)」を扶け捨てて一切見えるもののない境地に至つて、しか

も一切を見る、それでこそ真に見ると言い得る。つまり、一切の物は本来において、見るものと見られるものという分別がない。一切の物は互いに関係し、影響し合つて、はじめて成り立つのである。一方を立てると、他方も同時に立つ。換言すれば、「我」があれば、当然「我所」が生じてくる。このような相対関係を乗り越えた境地に至つて、一切を観察する時、一切は一切であり、主も客も一如である。同様に耳や鼻や舌を断ち捨てて後に聞き、嗅ぎ、語る時、はじめて真に聞くこと、嗅ぐこと、語ることができるのである。そのように説いた後、さらに続けて次のようにいう。

「身在りては人と曰う。直に須く四大脱除し了りて依倚無かるべし。然る後に類に随つて形を現す。はじめてこれを人と言ふべし。心在りては識と言ふ。直に須く永く攀縁を絶ち、三祇劫空なるべし。然る後、起滅して停らず、はじめてこれを識と謂うべし」。(原漢文より筆者試訳)

すなわち現実のわれわれの肉体を構成する「四大」が脱除してしまつて、これに束縛されず、肉体という物質を抛り所としないで、しかも現実の姿において働く、それでこそ真の人である。また俗縁・俗事を断絶して煩惱を離れて空に帰しておりながら、なおその空なる心が絶え間なく起滅しつづつ働く時、それが真の識である。この解積に見られるような如浄の立場は「身心脱落」とこそ表現されるべきであろう。

しかしながら、「身心脱落」という思想を『如浄語録』に求めたにしても、「身心脱落」という語そのものはやはり見当らない。そのため、中国の禅思想の中で「身心」という語が一緒に使われることがあったかどうか、また「身心脱落」と同じ意味の表現があったかどうかを検討する必要があるように思われる。実は、中国の禅籍を繙くと、「身心脱落」という言葉に似た表現は、特に唐宋・五代以後の多くの禅籍に見られ、一つの定着語として、

禅僧らに愛用されていたことが窺われる。ここに任意に幾つを列挙すると、「身心本性空」(『伝灯録』巻一「拘留孫仏」条)、「身心俱定」(『伝灯録』巻二「羅候羅多」条)、「身心恒寂」(『祖堂集』巻一「弘忍」条)、「身心独脱」(『宏智禅师広録』巻四)、「身心息脚」(『祖堂集』巻十「長慶和尚嗣靈峰」条)などの言葉がある。明らかに、道元の「身心脱落」という表現に似た語句は、すでに如浄より二百年以上も早く中国禅僧の間で広く使われ、また「身心脱落」と同じ意味に用いられていたことが判る。従って、「身心脱落」を道元の独自の表現と見るよりは、中国禅における一般的な表現であり、これを道元も継承しているとする方が穩当であろう。なにも道元に聞き違ひまでさせたり、道元の所有物にさせたりする必要はない。問題は、このような思想を、道元がどのように受けとめたか、さらに自分の思想構築にどう結びつけていったかということにある。このことを考えるためには、当然、中国禅の成立時期より如浄に至るまでの思想的展開の過程を辿る必要があるが、本稿では、考察をひとまず如浄のみに限っているので、この点は別稿に譲りたい。

以上、『如浄語録』を中心に如浄の修証思想を表明する幾つかの言葉を取り上げて、解釈してきたが、これで見られるように、『如浄語録』には「身心脱落」という表現そのものは見られないにしても、そのような思想がすでに存在していることは否定できない事実であった。では直接に如浄に参問した道元は如浄の思想をどのように伝えたのか、以下その参問メモである『宝慶記』を中心に考えてみよう。

『宝慶記』の中に「身心脱落」についての如浄と道元の会話が記されている。その原文は次の通りである。

(如浄) 参禅とは身心脱落なり、焼香、礼拝、念仏、修懺、看経を用いず、只管打坐なり。

(道元) 身心脱落とは何ぞや。

(如淨) 身心脱落とは、坐禪なり。只管打坐する時、五欲を離れ、五蓋を除くなり。

(道元) 若し五欲を離れ、五蓋を除くとせば、乃ち教家の談するところに同じきなり。即ち大小兩乘の行人となす者なるか。

(如淨) 祖師の児孫、強いて大小兩乘の説を嫌うべからず。学ぶ者、若し如来の聖教に背かば、何ぞ敢えて仏祖の児孫なる者や。

(道元) 近代疑う者云く、三毒即ち仏法なり、五欲即ち祖道なり、若し彼等を除かば、即ち是れ取捨なり、還た小乘に同じきなり。

(如淨) 若し三毒・五欲等を除かざれば、一に瓶沙王国・阿闍世国の諸の外道の輩の如し。仏祖の児孫、若し一蓋一欲を除かば、則ち巨益あらん、仏祖と相い見えるの時節なり。

……(中略)……

(如淨) 仏祖の児孫、先ず五蓋を除き、後に六蓋を除くなり。五蓋に無明蓋を加えて六蓋と為すなり。唯だ無明蓋を除かば、即ち五蓋を除くなり。五蓋を離れると雖も、無明蓋未だ離れざれば、仏祖の修証に到らざらん。

(道元) 前来未だ今日の(これ)を聞かず、この個個、老宿耆年、雲水兄弟、都な知らず、又た曾て説かず。今日多幸にして、特に和尚大慈大悲を蒙むり、忽ちに未だ曾て聞かざる処を蒙むる、宿殖の幸ぶ所なり。但だ五蓋・六蓋を除くに、其の秘術有りや無しや。

(如淨) 汝、向來功夫を作す、甚麼を作すや。これ便ち是れ六蓋を離る法なり。仏祖、階級を待たず、直指単伝して、五欲・六蓋を離れ、五欲等を呵すなり。只管打坐に功夫を作し、身心脱落し來たる、乃ち五蓋・六欲等を離る術なり。此の外に別に事無し、渾として一個の事も無し、豈に落二落三の者有らんや(原漢文より筆者試訳)

ここで如淨は明らかに「身心脱落」という言葉を使っており、しかもそれについて詳しく解釈している。如淨はまず坐禪は身心脱落であり、それは焼香などを用いず、ただ只管打坐であるといっている。これは、すなわち只管打坐という禪的行為は仏法全体の行為としての普遍性をもっていることを意味し、焼香などの一連の行為がこの只管打坐に集約されているとするのである。これに対して、道元は身心脱落とは何かと聞いた。如淨は身心脱落が坐禪だと答えた。すなわち身心脱落のために坐禪するのではなく、坐禪そのものが身心脱落だと言う風に

表現している。この表現にこそ注目すべきであろう。如浄はさらに「離五蓋」・「離六欲」などの概念に言及したが、道元はそれを理解できなかったようで、教家の言うところと同じではないか、何か秘術があるろうかと質問した。如浄は、君の功夫（坐禅）こそ六蓋を離れる方法であり、仏仏祖祖は「階級を待たずに」、直下単伝して、身心脱落した後、五蓋を離れ、六欲を離れる、と答えた。如浄は自らの仏法を、煩惱の段階的滅除としてではなく、直往の禅として位置付けることを道元に説き示したのである。これまでの「功夫」以外に別に、我が身、わが心という概念の束縛から脱却し、自己を解放する方法はないと述べた。ここには明らかに、行としての只管打坐は、証としての煩惱を離れることと同時現成であり、その行の持続性を「只管」の語で表現し、証はその持続性の中に見出だされるべきもので、行と証は不離の存在であることが明確に示されている。このような解釈を見ると、如浄はまさに「身心脱落」の立場に立っているといえよう。この外、「三性」（善・悪・無記の三つ）についての解釈などを見ても、同じような思想が存在していることが認められるように思われる。⁽¹⁵⁾

では、なぜ『如浄語録』の中に「身心脱落」という表現がなく、道元の著作のみにそれが見られるかが問題となるが、これは上述の道元の「前未聞今日……云云」の言葉を見ればわかると思う。身心脱落という問題は、今まで誰も聞いたこともなく、また誰も尋ねようとはしなかったことであり、いわば如浄と道元二人だけでの「単伝」である。しかし、これは宗教的（或いは禅的）意味での「密伝」ではなく、ただ道元がそれに関心を持っており、たまたま聞いただけであることは上述の文脈からも判るであろう。したがって二人だけの間で行なわれた問答は当然、『如浄語録』には記載されなかったのであろう。というのは、祖師の語録というものは、普通「上堂」・「示衆」・「普説」などといった形でなされており、祖師が大眾を相手に語った言葉を中心に編纂されるものだから

である。『宝慶記』によると、道元は如浄と筆談したことが多く、その筆談の内容について、後の『如浄語録』の編纂者は知り得なかったであろう。しかも『如浄語録』の完成は道元が帰国して一年後のことであり、当然道元の意見は加えられなかったはずである。そのような事情によって、両者の間にズレが出てきたのではなからうか。

以上、『如浄語録』と道元の『宝慶記』を通して如浄の修証思想を見てきたが、すでに指摘してきたように、『如浄語録』には「身心脱落」という表現こそ存在しないが、しかしそのような思想が確かに存在していることは否定できない事実である。しかも「身心脱落」という思想は道元独自のものではなく、中国の禅界における一般的な思想であり、宋の時代では、相似た表現がすでに一つの定着語として広く用いられていたことを明らかにした。そして『宝慶記』における如浄の身心脱落論に関しては、従来の学者とはやや異なる結論を得たのである。さらに身心脱落の語をめぐる『如浄語録』と『宝慶記』のズレの原因を祖師語録の性格に求めるべきであることも指摘した。では、このような如浄の教訓における「只管打坐、身心脱落」の思想を、道元はどのように捉えたか、そして自分の思想構築にどう結びつけて行ったのか。この問題について以下いくつかの事例を取り上げて考えてみたいと思う。

三、道元における如浄の修証思想の摂取

如浄のもとで「只管打坐、身心脱落」の禅的真諦を大徹大悟した道元は、帰国後直ちに漢文で『普勸坐禅儀』を著わし、自分の禅的立場を宣言した。「自然身心脱落、本来面目現前、欲得恁麼、急務座禅」との言葉からわかるように、道元は専ら坐禅を強調したのである。そして四年後に『弁道話』を撰し、後の『正法眼藏』の「序」と

したが、その中で道元は

「宗門の正伝にいわく、この単伝正直の仏法は、最上のなかの最上なり、参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修
 禱・看經をもちいず、ただし打坐して身心脱落することをえよ。」

と述べた。この内容よりみれば、前述の如浄が教訓したところの、「焼香などを用いず、只管打坐するのみ」をそのまま引用しており、只管打坐は仏法全体の行為としての普遍的意義をもつという如浄の教訓をそのまま継承してきていることが理解される。また『学道用心集』の中で、道元は見、聞、覚、知について次のように述べている。

「師に参じ法を聞く時は、身心を浄め、眼耳を静め、唯だ仏法聴受し、更に余念を交えず。身心一如にして而も水の器より濁るるが如し。……参学は識るべし、仏道は思量、分別、卜度、観想、知覚、慧解の外にあるを。若し此等の際にあれば、生来常に此等の中において、常に此等をもて翫ぶに、何の故か今に於いて仏道を覚らざらんや。道を学ぶ者は思量、分別等の事を用いるべからず。……」

さらに興聖禅寺での語録の中で、道元はこう言っている。

「昔日、法眼、僧の声色兩字に、如何に透得するかを問ふるに因みて、法眼云く、大衆、若し這の僧の問ふ処を会せば、声色を透すや難からざらん。這の一段の因縁、如何が参究せん。耳聴くに絃琴没し、眼見るに影樹無し、恁麼の道理を、大家知了や。更に委悉を用いる処有りて、耳聴くに絃琴有り、眼見るに影樹有り。既に恁麼を得たり、且つ大衆に問うて、什麼を喚んで声色と作すか、声色而も今什麼の処にありやと。上堂云く、直に道え、本来一物無し、還た遍界に曾て蔵さざるを看よ。下座。」

〔道元和尚広録〕第一

この二箇所における道元の説示を総覧してみると、道元は、本當の仏道（仏道の修行）とは、通常凡夫が思量したり、分別したり、卜度したり、知覚したり、慧解したりするものではなく、これらを超えたところにあるも

のであるとし、したがって、凡夫においては、「耳聴没絃琴」「眼見無影樹」であるが、しかし「身心一如」した境涯では、「耳聴有絃琴」「眼見有影樹」であるとす。聴くものと聴かれるもの、見るものと見られるものが無い（「直道本来無一物」ところにおいて、なお一切を見、一切を聴くというのである。これは上述した如浄の「六処」についての解釈に相い通じるところがあるように思われる。如浄も「六処」を説くことによって、一方で凡夫の通常の認識作用などを否定しつつ、その上で本来何もない人間本来においては、「本より許多般なし」、「身心一如」であり、そこにあるべき姿が認められるとしている。道元のここでの「淨身心」「静眼耳」などについての教説は、如浄のそういった認識論を受容し、さらに異なった形で表現したものであると考えてよい。

そして修証の関係について、道元は次のように述べている。

「それ、修証はひとつにあらずとおもえる、すなわち外道の見なり。仏法には修証これ一等なり。いまも証上の修なるがゆえに、初心の弁道すなわち本証の全体なり。かるがゆえに、修行の用心をさつくるにも、修のほか証をまつおもひなかれとおしふ、直指の本証なるがゆえなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし」（同上『弁道話』）

ここで道元は修と証とを区別する見解、すなわち修を手段、証を目的と考える立場を外道の見解だと指摘した。坐禅である修は単に身心脱落するための手段ではなく、「証上の修」としての意味をもっている。したがって直下の「弁道」の中に「本証の全体」が実現されることになる。このような立場は、前述の如浄の「仏仏祖祖不待階級、直指単伝、離五蓋・六欲……身心脱落来、乃離五蓋・五欲等之術也」という言葉に示す立場と全く同じではないかと思われる。前述の如く、如浄は自らの仏法を、段階を待たず直指して身心脱落（証）であるとし、いわば修の過程が目的の証であり、その修の過程の中に証の全体が備わっているという。そして身心脱落（証）して、五

蓋・六欲を離れる（修）のであるとした。道元はこれを「証上の修」という言葉で表現しただけである。このような修証理論を道元の別の言葉借りていえば、「自己をはこびて方法を修証する」ところから「方法すすみて自己を修証する」ところへの質的飛躍転換の過程である。

また道元はこの修証理論を「行持道環」という言葉で表現している。『正法眼藏』「行持」の冒頭では次のように記されている。

「仏祖の大道、かならず無上の行持あり。道環して断絶せず、発心、修行、菩提、涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆへに、みづからの強為にあらず、他の強為にあらず、不曾汚染の行持なり」

道元の「行持」には「修行者の行」と「仏の行」との二重の意味が含まれている。このような行持は「法輪」のように常に回り続けている。始めもなければ終わりもない。したがって発心から涅槃まで、涅槃から発心まで、一寸の間隙もない。これが仏の「大道」であり、無上の行持である。道元のこのような「行持道環」の解釈が前述の如浄の「仏祖不待階級……云云」という言葉に示された立場に基づいていることは贅言を要しない。そして「不曾汚染の行持」というのも、如浄の「打不汚染」の修行精神に由来すると考えてよからう。如浄が雪竇智鑑のもとで修行しているとき、進んで「浄頭」（禅宗寺院における不浄処の清掃を担当する役職）を志願したが、智鑑はそれを許さなかった。智鑑は、汝に堪えうる職でない、まだ早い、という主旨で許さなかったのである。というのは、如浄がはまだ不浄の浄化と考えていたからである。後に「打不汚染処（汚染処における修行）」に徹底したとき、はじめて浄頭を許可された。これが如浄の「不汚染の修証」である。⁽¹⁸⁾道元はそれを受けついで、「不曾汚染の行持」や「証上の修」と表現し、一つの体系的思想に整合したと理解して良い。

以上僅かな例しか取り上げなかったが、すでに指摘してきたように、道元は常に自分の師如浄のことを意識し、その思想を自らの言葉で表現し、更にそれを自分の拠り所として「嫡嫡相承」している。天賦の言葉と敏捷なる思想の両翼を備えた道元は、やがて天空に大きく羽ばたき、それを一つの体系的思想に展開し、「本証妙修」といわれる思想を形成したのである。おそらく道元の修証思想の日本的展開といわれるものはここにあるといえよう。

四、結 び に

日中仏教交流史上において、道元は特筆すべき人物である。彼は当時の日本仏教のすべてを不適切と考え、それを捨てて、「正法」を受け入れようとして宋朝に渡った。その念願がついに如浄禅師の指導のもとで実現されたのである。彼はそれを「直承諸仏祖の仏法」と仰ぎ、坐禅が釈迦、達磨より以来中国禅宗各派の伝統的「正伝仏法」であると強調した。しかし彼は「禅宗」という名称を拒否したため、「曹洞宗」という名称もいうまでもなく用いなかった。道元はあくまでも「正法」を重視し、「坐禅」を「正伝」と見做しただけである。彼はまた自らを「入宋伝法沙門」と称し、自分が仏仏相承の「正法」を求め得たとの自信をもって、それを日本に伝えるべきだと痛感した。その意味では、達磨が禅を中国に伝えたと同様に、道元は禅を日本に伝えたといえよう。道元は生涯にわたって尊敬していた師如浄の指導のもとで「正法」を悟り、それをそのまま日本に伝えたいと考えたのである。その際、彼は師の思想を機械的に移植したのではなく、それを自らの言葉で表現し、一つの体系的思想に見事に結実させたのである。他の仏教思想に対する彼の理解もこのような性格をもっている（例えば「仏性」、「有時」等）。伝統仏教の思想に対して敢えて自分の言葉で表現し、しかも自分の宗教的体験と深い洞察に基づき、一

つの体系ある思想を形成した点において、日本仏教史上、道元は空海に匹敵すると言えるであろう。当時の日本仏教諸祖は依然として漢文で重要な著作を著わしているのに対して、道元は和文で主著である『正法眼藏』を著わした。彼は漢文の仏教用語を随意に入れながら、口語の形で、彼の母語によって自分の体験した仏法世界を表現し、人々に伝えたのである。彼の日本語の著作が非常に理解し難い原因は、彼が自らの体験を表すとき、従来の術語を使わないで、自らの生き生きとした体験に基づいて表していることにあるのではないかと思われる。仏法に対する探求と証悟、及びそれに対する思惟と表現は道元の身上において見事に統合されたのである。

注

- (1) 家永三郎著『中世仏教思想史研究』（法蔵館 昭和二年）六一頁。
- (2) 右同五三頁。
- (3) 中村 元著『東洋人の思惟方法』第二部、（春秋社）一七二頁。
- (4) 高崎直道・梅原 猛著『仏教の思想——古仏のまねび「道元」』（角川書店、四四年）。同書では「心塵脱落誤聽説」という言葉を使っていないが、便宜上、このように称することにす。
- (5) 『如浄語録』卷下（大正大藏経・四八）。なお詩の全体の文脈から読むと、如浄は観音の「妙相」を頭、脚、身、心の四つに分けて、讀えているのであり、なにも心のみを讀えているのではない。なおこの詩の「天之敬……」以下の文の句読点については、『大正大藏経』では、「天之敬龍之恭不以為喜。安然中唳更蘆海濤翻黒風」とされているが、これは間違っている。
- (6) 『道元禅師全集』収録。なお、原文では「心塵脱略」となっている。
- (7) 鏡島元隆著『天童如浄禅師の研究』（大蔵出版 一九八三年）二二七頁。
- (8) 石附勝龍「道元禅師における本証妙修思想の展開」上、下（駒沢大学仏教学部研究紀要）三二号（昭和四九年）と三七号（昭和五四年）に収録。氏は道元の本証妙修思想と、宋朝の曹洞宗の曹山と洞山の二人の思想とを理論的に比較しているが、如浄には触れていない。

- (9) 如浄の伝記に関する文献記述は宋・円悟著『枯崖漫録』が最も古い。その外にまた『五灯会元統略』巻一、『五灯敝灯』第一四、『統伝灯録』第三三などがあるが、これらは、『如浄語録』に依ったところが多い。
- (10) 『枯崖漫録』の如浄伝によると、如浄は「欣然豪爽、叢林号曰浄長」とされており、如浄の性格を知ることができる。
- (11) 石井修道著『道元禅の成立史的研究』（大蔵出版 一九九一年）四〇八頁
- (12) 『如浄語録』巻下末。なお本稿で扱われている『如浄語録』は『大正大藏経』四八に収録されている。
- (13) 杉尾玄有『道元』（講座仏教思想）第六巻に収録（二〇六頁）。氏は道元の人生観を中心に論じているが、身心脱落についての論述は筆者に示唆を与えてくれた。
- (14) 本稿に列挙したもの以外に、さらに次のようなものがある。たとえば「身心」の場合は、「身心本来是道」（『景德伝灯録』巻五「司空山本浄禅師」条）や「身心一如」（『祖堂集』巻三「南陽惠忠国師語録」、そして「身心快樂」（『景德伝灯録』巻二九「誌公和尚十四科頌」）や「身心不起」、「身心俱断」（『黄檗断际禅師宛陵録』）などがあり、また「脱落」の場合も、「脱却根塵」（『伝灯録』巻二五・「常州正勤院希奉禅師」条と、巻二九・「明道頌一首」条）や「一切脱落」（『宏智禅師広録』巻五・『大正大藏経』四八）などがある。
- (15) 船岡誠氏著『道元と正法眼藏随聞記』（日本人の行動と思想二三、評論社昭和五五年）七二頁を参照。

A Study of Practice (修) and Enlightenment (証) in
Dōgen (道元)
: in Comparison with Rujing (如淨)

He Yen Sheng (何 燕 生)

In this paper I intend to ascertain whether Dōgen's view of Practice and Enlightenment is of his own creation or it is taken over from Rujing, Dōgen's Zen Master in China. This subject is considered in the following order. In the first place, I arrange some preceding scholars' theories of this subject, while showing questions about every theory, and I offer my own research study. In the next place, according to my research study, I grasp the whole of Rujing's thought by an examination of his thought shown in his Analects and reported in Dōgen's writings. Then I compare Rujing's and Dōgen's thought.

The conclusion drawn by taking these steps is as follows: Dōgen's view of Practice and Enlightenment is not so much of his own creation as a view taken over from his Master Rujing, because the same view can be found in Rujing's thought.

Further I add the following. Terms similar to "*casting off body and mind*" (「身心脱落」) as the essence of Dōgen's thought can be found in many Analects of Zen Masters at Tang (唐) period. This fact means that these idiomatic terms was prevail in Zen Masters from early on.