

彫文喪徳と琢磨増輝 道元における宏智理解について

著者	何 燕生
雑誌名	論集
巻	21
ページ	1-19
発行年	1994-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00129760

彫文喪徳と琢磨増輝

——道元における宏智理解について——

何 燕 生

一、はじめに

道元における禅思想の特徴を彼の中国禅僧およびその思想への理解を通して探る際、われわれはその師如浄に注目する外に、かつて同じく天童山に住錫し、天下に名声を馳せた曹洞宗の一代の祖師宏智正覚（一〇九一—一五七）の存在をも見逃してはならない。⁽¹⁾ 宏智は如浄のように道元に「面授」をしなかったが、しかしながら、宋代の曹洞禅の集大成者として、彼によつて確立された曹洞宗風は道元の師如浄に受け継がれており、道元は、如浄の口伝もしくはその他の書物を通してこの宏智の存在を知り、その人格と思想を理解し得た。道元はその師如浄を「古仏」と仰いだのと同様に、この宏智をも「古仏」と讃えたのである。したがって、道元にとって、宏智は如浄に匹敵するほど重要な存在であったと考えられる。

さて、道元における宏智の理解もしくはその影響について、鏡島元隆の『道元禅師の引用經典・語録の研究』⁽²⁾が

世に問われ、道元の『正法眼藏』や『永平広録』の中で宏智の言葉が多数引用されていることが確認されて以来、この問題に関する研究は、徐々に一部の学者の間で注目を集めてきた。その中で、道元の引用した宏智の言葉を宏智の著作に照合して比較検討し、この課題の研究をさらに深化させたのは、石井修道である。⁽³⁾氏はその一連の論文の中で、宏智の多くの言葉が道元によって改変されていると指摘し、それを中心に道元禅と宏智禅との相違を考察して、道元における宏智の言葉の改変は、道元が宏智の禅思想を認めなかったためであると見做し、したがって、道元が宏智の禅思想の継承ではなく、その葛藤・超克の上で道元禅を成立させたものだとの見解を表明している。⁽⁴⁾

結論から言えば、筆者も、道元と宏智の間の確たる思想的差異を認める。というのは、道元が如浄から受け継いだ禅思想は宏智と同じ曹洞禅に属するものとは言え、それは宏智が滅後、半世紀以上の歳月を経て変容したものであり、したがって両者の間に思想的違いが見られるのは、むしろ当然だと考えるからである。問題は、道元が果たして宏智の言葉を改変し、しかもそれによって宏智の思想を超克し、自らの思想の特異性を強調しようとしたかどうかということである。これは、単に道元と宏智の問題だけではなく、実は道元における祖師観やその禅思想の構造の全般につながる問題であり、そのため、この問題に関しては、より正確な検討と客観的な把握が要求されると思われる。しかも、道元が宏智の言葉を「改変」したという点を不問に付したままで、性急に道元・宏智の両者の思想を比較しようとするのは、穩当を欠くものだと筆者は考える。そこで、本稿は、道元における宏智理解の問題に関して、道元によって改変されたと従来指摘されてきた宏智の幾つかの語彙をまず再検討し、そして次の中から道元における宏智理解の仕方とその特徴を見出して考察することを目的とする。「彫

文喪徳」と「琢磨増輝」の二句を題名にしてはいるが、単にそれぞれの意味合いを論ずるだけでなく、道元における宏智の理解の全体を検討することが本稿の狙いであることを先ず断わって置かなければならない。かかる考察を通して、道元における禅思想の特徴を解明することも本稿の意図するところである。

なお、本稿で用いている『宏智広録』は『大正蔵』第四十八巻に収められたものであり、『永平広録』は『道元禅師全集』（大久保道舟主編、筑摩書房、昭和四十五年）に収められたものである。引用の際、旧漢字は新漢字に改めた。

二、道元に改変された宏智の言葉の再検討

道元によって改変されたと従来指摘されてきた宏智の言葉の中には、宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の語を「皓玉無瑕、琢磨増輝」に改変したというものがあり、もう一つは、宏智の『坐禅箴』にある「知」と「照」の語を道元が自分の『坐禅箴』の中で、それぞれを「現」と「成」に改変したというものがある。⁽⁵⁾ 本節では、まず前者について検討し、次に後者について論述する。

宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の語は『宏智広録』第四の冒頭の方に収められている「上堂」に見えるが、道元はそれを引用して、自分の「上堂」の一部としている。

宏智古仏住天童時、冬至上堂云、陰極而陽生、力窮而位転、蒼龍退骨而驟、女豹披霧而変。要將三世諸仏鬪體、穿作数珠子一穿、莫道明頭暗頭、真個日月面。直饒斗滿秤平、也輸我賣貴賤。諸禅徳、還会麼。盤裏明珠不撥自転。拳雪峰問僧、甚処去、僧云、普請去。雪峰云、去。雲門云、雪峰因語識人。宏智云、莫動著、動著三十棒。為什麼如此。皓玉無瑕、彫文喪徳。師云、三位尊宿雖恁麼道、大仏老漢又且不然。大衆諦聴、善思念之。皓玉無瑕、琢磨増輝。……当山在北陸之越、自冬至春、積

雪不消、或七八尺、或一丈余、隨時増減。又天童有雪裏梅華之語、師常愛之。故当山住後、多以雪（雪）為語。

「冬至」に上堂することは、從來、禪林の慣例であり、道元も越前に移住して、正式な叢林である大仏寺（永平寺の前身）を創立した後、この伝統を継承した。世俗的な祭日ではあるが、從來の禪僧は、この「冬至」を過ごすことによって、禅意を切磋してきたようである。道元はここでまず宏智の上堂を原文のまま引用し、そして自分の上堂の肝心な言葉として、「皓玉無瑕、琢磨増輝」を以て弟子たちに説示した。道元の言葉の前に、ちょうど宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」という言葉があるため、從來の学者はそれを宏智の言葉に対する道元の意図的な改変と見做し、両者の禅思想の相違点として把握しようとしてきた。すなわち宏智の理解は、もともと瑕のない珠に余計な細工をすればかえって珠の持つ美しさが失われるという道家の無為自然の立場に近いものであり、一方の道元は、宏智と同じようにもともと珠に瑕のないことは認めても、琢磨することによつて益々珠は輝きを増すという本証妙修の立場に属するものであり、宏智とは同一ではないとするのである。⁽⁷⁾

「彫文喪徳」と「琢磨増輝」という二つの言葉だけから理解すれば、そのような相違点が看取されうるかも知れない。しかしながら、全体の文脈から、或いは筆者が傍線を引いたところから見れば、必ずしもそうとは言えないように思われる。むしろ言葉もしくは禅語を以てそれぞれの禅的理解を表明するものとしての上堂であると理解すべきである。すなわち、宏智の上堂には宏智自身の言葉の外に雪峰や雲門の言葉もあり、中には雪峰の「語に因んで人を識る」との語があるため、宏智は「皓玉無瑕、彫文喪徳」という言葉を以て、その答えとしたのである。そして、それに対する自分の答えとして道元もまた「皓玉無瑕、琢磨増輝」という言葉を提示した。「三位の尊宿、恁麼（かくのこ）く道（い）うと雖も、大仏老漢は又且つ然らざなん」と述べていることから、それは道元が宏智一人に対

してではなく、雪峰、雲門と宏智の三人に対して述べた言葉であることが判明する。つまり、雪峰、雲門と宏智の三人それぞれが自分の言葉を述べ、とくに雪峰が「雲門、語に因んで人を識る」と言っている以上、道元も何かを述べないと本当の「上堂」にはならず、そこで彼が宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の言葉に触発されて、「皓玉無瑕、琢磨増輝」と言ったのである。『永平広録』の編纂者もそうした意味合いでの道元の表現であることをよく推察しており、その補充説明として、「当山は北陸の越にあり、冬より春に至り積雪消えず、或いは七、八尺、或いは一丈余、随時に増減す。又、天童に雪裏梅華の語あり、師常に之れを愛す。故に当山に住して後、多く雪を以て語と為す」と述べたのである。間接的な表現であるかのように見えるが、しかし、ここで『永平広録』の編纂者がわざわざ道元の「愛語」に関する説明を加えたことは、それなりの意味があったと思われる。宏智と異なった表現を道元がここで用いたということは、道元に言葉を愛する性癖があるからであり、道元に雪に関する言葉が多いのも、天童如浄に「雪裏梅華」との語があるからである。いずれにせよ、道元の「皓玉無瑕、琢磨増輝」という語句は、宏智の思想を認めずにその言葉を変化させたものであるとか、宏智一人のみに対して述べた言葉であつたなどという理解は、全体の文脈から、とても認め難いと言わねばならない。

先に引いた宏智の上堂を、道元はまた『永平広録』第三の中で引用しており、宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の語も原文のままて写されている。先に引いた文と重なるため、ここでは、その要領だけを引用しておく。

宏智古仏住天童、冬至上堂云……中略宏智云、莫動著、動著三十棒。為甚如此、皓玉無瑕、彫文喪徳。師云、且問大衆、迹個宏智古仏道、永平老僧道。若道宏智古仏道、「陽長至、応時慶祐。若道永平老漢道、未免與永平老僧同參。既恁如此、大衆要見一陽長至麼。擲下拄杖云、一陽佳節、伏惟大衆、居起滿福。

「皓玉無瑕、彫文喪徳」と宏智がこう言ったのを受けて、道元は「大衆よ、これは宏智古仏の道うか、それとも永平老僧(私)の道うか。若し宏智古仏の道うと道うならば、一陽が長くして至たり、時に応じて慶祐いっけうべし」と。若し永平老漢の私の道うと道うならば、未だ永平老僧の私と同参すること(同じレベルに居ること)を免れない」(括弧内は引用者注、以下同様)と言って、宏智の言った言葉を全面的に受け取るよう修行僧たちに勧めた。もし道元が宏智のこの言葉の中に内在している思想を認めずに「皓玉無瑕、琢磨増輝」という風に変化させたと言うならば、彼はここでわざわざ弟子たちに宏智のこの言葉を忠実に受け取るよう勧めないはずであり、更には引用すらしなかつたであろう。ここで再びそれを引用し、しかも『永平広録』の編纂者も何の説明もつけ加えていないということは、やはり宏智のこの言葉を道元が素直な態度で受け取っていたと認めるしかないであろう。

したがって、道元の「皓玉無瑕、琢磨増輝」の語は、宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の語に対するいわゆる「改変語」ではなく、雪峰や雲門と宏智の三人がそれぞれ述べた言葉に應じて、特に雪峰の「語に因んで人を識る」という言葉に應じるという、特定の文脈の中で道元自身の言葉として述べられたものであると理解されなければならない。しかもその場合、宏智の言葉は道元によって改変されたと言うよりも、むしろ道元の自らの言葉を述べるときの示唆になつたと言つた方が適切であろう。さらに、道元が弟子たちに宏智の言葉を忠実に受け取るように指示したことや、『永平広録』の編纂者が道元に「愛語」の性癖があると補充説明したなどのことから、道元が宏智の思想を認めずにその言葉を改変したとは考えられないのである。

次に、宏智の『坐禅箴』に「知」と「照」とある語を、道元が自分の『坐禅箴』の中で「現」と「成」に変化させた指摘されている点について考察して見よう。

『宏智広録』巻八に収録されている宏智の『坐禅箴』は次の如くである。

仏仏要機、祖祖要機、不触事而知、不對縁而照。不触事而知、其知自微。不對縁而照、其照自妙。其知自微、曾無分別之思。其照自妙、曾無毫忽之兆。曾無分別之思、其知無偶而奇。曾無毫忽之兆、其照無取而了。水清徹底兮、魚行遲遲。空闊莫涯兮、鳥飛杳杳。(『大正蔵』第四八卷、九八頁上、中)

そして道元が撰した『坐禅箴』は次の通りである。

仏々要機、祖々機要、不思量而現、不互互而成。不思量而現、其現自親。不互互而成、其成自証。其現自親、曾無染汚。其成自証、曾無正偏。曾無染汚之親、其親無委而脱落。曾無正偏之証、其証無因而功夫。水清徹底兮、魚行似魚。空闊透天兮、鳥飛如鳥。

二つの『坐禅箴』を対比すると、従来指摘されているように宏智の力点が「知」と「照」にあるのに対して、道元の力点は「現」と「成」にあると認められるかも知れないが、しかし問題は、果たして道元が宏智のその言葉の中に表明されている思想を認めずにそれぞれを「現」と「成」に変化させたのかということである。また、道元の『坐禅箴』の力点が単に「現」と「成」のみにあるのかということである。

この問題については、我々は、先と同様にそれぞれの言葉の出処と全体の文脈から考えなければならぬ。

『正法眼藏』の「坐禅箴」巻は、薬山弘道と弟子との間における坐禅と非思量に関する会話から始まっている。すなわち、一心不乱に端坐して、人はそこで何を考えるべきかという内容である。道元はそれをいきなり薬山弘道の「非思量」という言葉をもって示し、しかもこの「非思量」の坐禅を「正伝」と見做している。そして道元が続いて歴代の祖師の坐禅観を概観し、従来の『坐禅銘』、『坐禅儀』と『坐禅箴』と称するものを評して、その多くが坐禅の何たるかを知らない輩の作るものであり、全く取るに足りないものであるとし、ただ宏智禅師の『坐

「坐禅箴」のみが仏祖にふさわしいものとして、「かの坐禅箴をみて」自分の「坐禅箴」を撰したのである。これによれば、道元の「坐禅箴」は従来の坐禅観や「坐禅箴」を総合的に考量した上で撰されたものであることが判る。そのため、その内容には、薬山弘道の「非思量」の坐禅思想もあれば、また初期曹洞禅の「互回」や「偏正」の坐禅思想もあるのである。道元の「坐禅箴」に見られる「不思量而現」や「不回互而成」等の語句は、正にこのことを如実に物語っている。ここで特に注意すべきことは、道元が宏智の「かの坐禅箴を見て」、自分の「坐禅箴」を執筆したということである。つまり、宏智の「坐禅箴」は、道元が自分の「坐禅箴」を撰する際の「改変」の対象となつたのではなく、その文章表現のスタイルを採用しつつ、自己の坐禅観を表明しようとしたのである。言い換えれば、道元が自分の坐禅観を表明するために、自らの禅体験と深い認識に基づいて、自分の禅思想と系統を同じくする宏智に参考に値すべき依拠を見つけ、自分の「坐禅箴」を著わしたのである。もし宏智の「坐禅箴」と同じ「知」や「照」という表現を用いたなら、それは宏智の「坐禅箴」の全くのまる写しとなり、道元の立場が存在しなくなる。道元の「坐禅箴」の表現が宏智のそれと違つていふことは、そこにこそ道元の「坐禅箴」としての存在価値があるのであり、これは、恰も歴代祖師の語録は共に「語録」と言いながら、その表現や内容などは必ずしも同じでないということと同様である。何も不思議なことではない。道元の「坐禅箴」に薬山の「不思量」の語や従来の曹洞禅の「互回」の語などが自由自在に使われ、また宏智の坐禅箴をモデルにしながらも、それらと異なつた内容の坐禅観もしくは思想体系を構築したと言うならば問題は別であるが、しかし自分の思想の特異性を強調しようとするために、前人の言葉を改変するなどと言うのは、道元らしいやり方ではなかつたように思われる。例えば道元は、特定の師匠の言語行為に対する絶対帰投や古来の伝統に対する尊重を以下の

ように説いている。

- (1) 入仏道には、善悪を分ち、よしと思ひ、あししと思事を捨てて、我が身よからん、我が心何とあらん、と思ふ心を忘れ、よくもあれ、あしくもあれ、仏祖の言語行履に順ひ行くなり。我が心に善しと思ひ、又、世人のよしと思事、必ずよからず。然れば、人目も忘れ、心をも捨てて、只、仏教に順ひ行く也⁽¹⁰⁾
- (2) 然あるに、近代の学者、自らが情見を執して、己見にたがふ時は、仏とは、どこぞ有るべけれ。又、我が存ずる様にたがへば、さはあるまじなどと云て、自らが情量に似たる事やあると迷ひありく呈に、をほかた仏道の昇進なき也⁽¹¹⁾
- (3) 戒行持斎を守護すべければとて、又、是れをのみ宗として是れを奉公に立て、是れに依りて得道すべしと思ふも、亦是れ非也。只、衲僧の行履・仏子の家風なれば、従ひ行なふなり
- (4) 衆に随て行けば、道を得べきなり。たとへば舟に乗りて行くには、故事を知らず、ゆく様を知らざれども、よき船師にまかせて行けば、知りたるも、知ざるも、彼岸に到るが如し。善知識に随て、衆と共に行じて、私しなれば、自然に道人なり

仏祖と次元を異にする我々の見解などを捨てて、仏祖の言語や行履（行い）に従つて修行せよ、ということをお教える道元の語句は、道元のすべての著作に散見しており、誠に枚挙に暇がない。右に引いた道元の四つの説示から見て、道元にとって「古仏」的存在であつた宏智の言葉を道元が改変して、彼自身の禅思想の特異性を強調する素材としたなどと言うのは、道元の態度に反するばかりでなく、鎌倉時代に輩出したいわゆる新仏教祖師たちの、特定の個人の権威への強調と特定個人からの師承への尊重という一般的傾向にも相反するものと言わねばならない。

以上、二つの用例を考察したが、これでも判るように、片言隻語もしくは断片的な表現のみを取り出して、道元が宏智の禅思想を超越しようとするためにその言葉を改変したなどと考えるのは、穩当を欠く態度であると言わねばならない。それぞれの言葉はそれぞれの文脈があり、ある文脈の中の一つの言葉を理解しようとするに

ても、その全体の文脈を抜きにしてはならないのである。道元の言葉を理解する場合は特にそうである。道元によつて改変されたと理解されてきた宏智の幾つかの言葉をめぐつて、それぞれの文脈に即して考察してきた限りでは、道元は宏智の言葉を改変しなかつたのみならず、かえつて自分の言葉を述べる時、宏智の言葉から示唆を受けたり、また自分の著作を執筆する際、宏智の表現のスタイルを借用したものであつたことが認められるのである。

では、道元における宏智理解は、前述したように単にいわゆる師への絶対的帰投によるものであつたのであろうか、それとも宏智が曹洞禅の大成者であり、道元が如浄から受け継いだ禅法も曹洞禅であつたためであらうか。いわゆる道元における宏智理解の基準は一体何であつたのであろうか。以下、この問題について探つてみよう。

三、道元における宏智理解の仕方とその特徴

道元における宏智理解の仕方を探る場合、最も重要な手がかりの一つに、「宏智古仏」という呼称がある。道元における「古仏」の呼称の用例は、必ずしも宏智一人に限らない¹⁴。そのため、道元の言う所の「古仏」の意味については、当然詳細な解釈を加える必要がある。しかし生涯にわたつて「古仏のまねび¹⁵」をしてきたといわれる道元は、少なくとも全く無選択的に禅宗史上のすべての祖師を「古仏」と称したのではない。自らの独自の理解もしくは深い洞察に基づいてそれを用いたのだと考えられる。差し当り私はここで、それを道元が特定の人物に對して用いた呼称であり、それはその特定の人物の「行」もしくは「法」によつて裏付けられたものであつたと指摘しておきたい。これは、道元が強調した「行仏」と「全一仏法」、つまり「行」の徹底性（「不曾汚染」）と「法」

の正当性（「正法」）ということからも理解されうる。したがってわれわれは道元における「宏智古仏」という呼称を単に一種の敬称として解釈してはならず、道元の宏智理解の重要な要素の一つとして受けとめるべきである。つまり、道元が宏智を「古仏」として理解した所以は、宏智の「行」と「法」のいずれかが裏付けとなっていたのではないかと想定されるのである。

しかし、道元における宏智への言及と『宏智広録』からの直接的な引用を併読する限り、黙照禅を特徴とする宏智の禅法や、それを中心に述べた『黙照銘』を道元が引用した例は皆無であり、専ら宏智の「行」、つまり宏智の坐禅修行の意味内実を表明する「坐禅箴」を集中的に引用していることがわかる。これは道元が宏智の黙照禅に全く関心を示さなかったことによるためではなく、道元自身の禅思想の特徴によるためであったことは以下の論述で明らかになる。つまり、道元による宏智の言葉の引用や言及が、宏智の「行」の方に傾斜する傾向性があるということは、道元における宏智理解は宏智の「行」を基準としたことを意味していると同時に、道元の禅思想の根幹は「修証一等」であったことを示していると同様に理解できよう。

禅における「行」とは、言うまでもなく修行もしくは弁道であり、つまり仏教の言う究極的な存在である「さとり」へと志向する者（扁依者）が行なう宗教的実践である。具体的にはそれは坐禅という行為に代表される。また行住坐臥の日常生活のすべてが仏道の修行として要求される場合もあるが、ここで言う宏智の「行」は、主に前者を指すのであり、つまり、打坐もしくは坐禅を特徴とする宏智の宗教実践を意味している。

宏智の「行業」を伝える現存の諸文献⁽¹⁶⁾によると、宏智は山西省隰県の李氏に生まれ、十一歳で出家した。河南、湖北、江西などの地方の寺院を遊行した後、三十四歳から六十七歳の示寂まで、あわせて七ヶ所の寺の任職を歴

任したが、その中で、天童山への晋住（一一二九～一一五七）は最も長く、およそ三十年間であった。世に「天童覚和尚」として知られた如く、宏智の活動の中心地は天童山であり、彼の禅思想や禅仏教界における地位もこの天童山において育成され、樹立されたと言える。以下の記述は宏智の「行」の実態をよく伝えていると思われる。

(1) 建炎末、応縁補処太白之麓。海隅斗絶、結屋安禪。会学去来、常以千数。师方导衆以寂、兀如枯株。

——〔宏智禅师语录〕卷第五「小参语录序」

(2) 冬暖夏凉、昼香夜灯、開鉢而飯、洗足而坐。耕牧其間、警導以寂。

——〔右同卷第八末「僧堂記」〕

(3) 蓋師初以冥坐入道、淳以空劫自己示之、廓然大悟。其後誨人專明空劫前事。唯師徹証佛祖根源、機鋒峻激、非中下之流所能溘泊。而昼夜不眠、与衆危坐、三輪俱寂、六用不痕、宗通說通、尽善善美。故其持身也嚴、其信也文、其莊嚴仏事、接引迷途。

——〔宋・周葵撰「宏智禅师妙光塔銘」〕

(1)の「太白之麓」とは天童山のことである。天童山晋住中の宏智の坐禅修行の状況を記したこの一文によると、宏智の宗教実践としての「行」は、兀兀として坐ることであり、また学人を導く方法としては、寂然、つまり無言をもって指導していたことが判る。(2)は、坐禅修行の場としての僧堂の建立由来を記述するものではあるが、「開鉢而飯、洗足而坐」との言葉から、宏智の指導のもとで、天童山の坐禅修行は厳しいものであったことが推測される。新しく建立された僧堂は、冬は暖かく、夏は涼しい。昼も夜も絶えずに坐禅が行なわれたのである。また「耕牧」、つまり学人を指導する場合も、宏智は寂然たる無言をもって対応したのである。(3)の「淳」とは、宏智の師丹雫子淳（一〇六四～一一一七）のことであるが、宏智は師丹雫が「空劫前自己」を以て示したところ、忽

然として大悟したという。この一文の中で特に注意すべき表現は、「昼夜不眠、与衆危坐」であり、宏智がその若年の修行期から一貫して坐禅を根本修行としていたことが伝えられている。

このように徹底的に坐禅修行を実践していた宏智の姿は、「行」の徹底性を重んじる道元に深い感銘を与えたに違いない。道元は『正法眼藏』の『行持』巻の中で、宏智の「行持」を次のように讃えている。

太白山宏智禪師正覚和尚の会に、護伽藍上神いはく、われきく、覚和尚この山に住すること十余年なり。つねに寢堂にいたりてみるとするに、不能前なり、未之識なり。

まことに有道の先蹤にあひあふなり。この天童山はもと小院なり。覚和尚の住裡に道士観、尼寺、教院等を掃除して、いまの景德寺となせり。

すなわち「宏智が天童山に住すること、すでに十余年だと聞いていたが、いつも、奥座敷でおやすみの姿を見ようとしても、どうしても前に進むことができず、また一度もその姿を拝見したことがない」と当時一人護伽藍神が述べたのに対して、道元は「誠にそれは、道を得たる人の優れた先例にびたりと遇うというものである」と讃え、そして天童山を開山した宏智の人生の軌跡を述べた。この一段の記事は『宏智禪師行業記』に見えるため、おそらく道元がそこから引用したと思われる。

すでに指摘したように、宏智の「行」に対する道元の理解と評価は、主として彼の『正法眼藏』に収められている『坐禅箴』という巻に集中している。この『坐禅箴』巻の中で、道元が歴代の祖師の坐禅観を評価し、私見を述べながら、宏智の『坐禅箴』の一字一句に対して懇切なる評釈を与えているが、これは、如浄を含む歴代の祖師の書物に対する彼の態度の中でも、極めて異例なことであると云わねばならない。道元の『坐禅箴』が宏智のそれをモデルにして執筆されたことから、道元における宏智理解は、宏智の「行」を基準としたものであった

ことが分かる。すなわち、道元は宏智の『坐禅箴』を通して、坐禅修行をその宗教実践の究極的な課題とした宏智に共鳴したのである。

宏智禅師の坐禅箴、それ道末是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり。おほよそ仏祖の児孫、かならず坐禅を一大事なりと参学すべし。これ単伝の正印なり¹⁸⁾。

道元は、宏智の『坐禅箴』の表現は十全な規範となり得るものであり、およそ仏祖の流れを汲む者は、必ず坐禅を一大事として学ばねばならない。それが仏祖正伝の印であることを教えるものであると言っている。すなわち、道元の宏智に対する理解は、宏智の『坐禅箴』を通してであり、それによって、彼は坐禅は仏祖の「単伝の印」であるという仏道修行の権威性を確認したのである。『坐禅箴』巻には他にも同様な記述が見える。

坐禅箴は、大宋国慶元府太白名山天童景德寺、宏智禅師正覚和尚の撰せるのみ仏祖なり、坐禅箴なり。道得是なり。ひとり法界の表裏に光明なり。古今の仏祖に仏祖なり。前仏後仏、この箴に箴せられもてゆき、今祖古祖、この箴より現成するなり（中略）。宏智禅師の坐禅箴……諸代の老宿のなかに、いまだいまのごとくの坐禅箴あらず。諸方の臭皮袋、もしこの坐禅箴のごとく道取せしめん、一生二生のちからをつくすとも、道取せんことうべからざるなり。いま諸方にみえず、ひとりこの箴のみあるなり。先師上堂の時、尋常に云く、「宏智、古仏なり」。自余の漢を恚歴いふこと、すべてなかりき。知人の眼目あらんとき、仏祖をも知音すべきなり。まことにしりぬ、洞山の仏祖あることを¹⁹⁾。

宏智の『坐禅箴』を「仏祖なり」、「道得是なり」（その述べるところは言い得て立派である）、「今祖古祖、この箴より現成するなり」などの言葉を以て高く称賛した後、「先師上堂の時、尋常に云く、宏智、古仏なり」という如浄の言葉を引用して、師如浄が宏智を「古仏」と讃えたと同様に、道元も宏智のことを「まことにしりぬ、洞山の仏祖あることを」と述べ、自分の『坐禅箴』に示されている坐禅修行の思想もその枠を出ていないとの認識を表明した。すなわち、如浄のもとで「只管打坐、身心脱落」の禅的真諦を体得した道元は、今ここにその師如浄

と法系を同じくする宏智にも坐禪修行の理論的根拠を求め、仏祖の「行」としての坐禪の權威性を再度確認したのである。これは道元における宏智理解の特徴だと言えよう。類似の言及は、また『正法眼藏』の『王索仙仏陀婆』巻にも見える。

先師古仏上堂のとき、よのつねにいはいく、「宏智古仏」。しかるを、宏智古仏を古仏と相見せる、ひとり先師古仏のみなり。宏智のとき、徑山の大惠禪師宗杲といふあり、南岳の遠孫なるべし。大宋一國の天下おもはく、大惠は宏智にひとしかるべし、あまりさへ宏智よりもその人なりとおもへり。このあやまりは、大宋国内の道俗、ともに疎学にして、道眼いまだあきらかならず、知人のあきらめなし、知己のちからなきによりてなり。宏智のあぐるところ、真個の立志あり⁽²⁰⁾

宏智を「古仏」と理解する人は、先師如淨一人のみであるとし、まして、大惠を宏智に勝るとも劣らないと評価する者がいるが、それは仏道の眼がなく、人を知る力量や自己を知る力量がないためだと批判して、道元は、宏智こそ「真個の立志あり」る人と理解している。これは、師如淨を通して、宏智を「真個の立志あり」と理解したというよりも、むしろ道元自身が自らの認識と体験に基づいて理解し得たと言った方が適切であろう。そして、その価値判断の基準となったものは、修行者としての道元の主観のうちにおける普遍的禪意の「道得」或いは体験である。このような「道得」もしくは体験に基づいて、道元は、自分の発した言葉が宏智のそれと相違しないと繰り返し述べている。たとえば『永平広録』第四では、次のような表現が使われている。

解夏上堂云、宏智禪師住天童時、解夏上堂云……(中略)先行不到猶迷己、末後才過又借功。師云、這個是宏智古仏解夏底句。
永平聊有同聲相応底句、大衆要聽麼。良久云、從來汗馬無人識、只要重論蓋代功。這個是与宏智古仏同聲相(応)底句、法藏(藏?)周円底句——括弧内・傍線は引用者

宏智が「先行は到らざるに、猶己を迷い、末後は才に過ぎて、又功を借りる」と述べたのに対して、道元は、「從

来の汗馬、識る人無し、只要す、蓋代の功を重論することを」と述べ、宏智のそれと「同声相應の句」であるという認識を得ることができたとしている。ここでの話題は、前人の修行の功德を正しく認識すべきだという意味で、前掲した「皓玉無瑕、彫文喪徳」と「皓玉無瑕、琢磨增輝」のそれとは、明らかに異なるが、しかし宏智の言葉およびその言葉の中に表明されている修行の態度や認識の方法に対する道元の受けとめ方や道元の主観における理論的考察の働きの点では、変わりはないであろう。言い換えれば、道元における宏智の「行」への理解は、単に「師への従順」というような単純な図式の下でなされたのではなく、主体的かつ積極的なアプローチのもとでその内面世界における主体的且つ整合的な認識作業を経てなされたのである。これは道元における宏智理解の仕方と特徴だと言えよう。

特定の歴史的人物への理解を「行」を基準として行なうことは、道元の首尾一貫し方法であったように思われる。道元はあらゆる人生の苦悩を重ね、当時の日本仏教界における「行」の現状に絶望の念を抱き、遙々宋朝に渡航したのも、この「行」の精髓に徹証しようとするためであった。そして中国の如浄の指導の下で「行」の真諦を悟って日本に帰国した後、続々と執筆した『普勸坐禅儀』や『弁道話』などのエッセーも、専らこの「行」の普遍性と確実性の闡明のためであった。彼は、「仏家には教の殊劣お(を)対論することなく、法の浅深をえらばず。ただし修行の真偽をしるべし⁽²²⁾」とさえ極言して、徹底的に「行」を重要視し、かつ自らそれを実践した。また歴代の禅宗の祖師の「行」を「行持」と意味付け、それぞれの「行」の徹底性を讃えて、『行持』の巻を執筆している。その意味では、道元の一生において、その説くところと行なうところは、すべてこの「行」の「道得」(道い得る)と実践以外の何物でもなかったと言える。しかし、彼は教えもしくは禅法を軽視したというわけではな

い。彼はあくまでも「修証一等」という基本原則に立って、この「行」を強調したのである。彼の理論に従えば、「行」の過程は「証」の全体であり、今の「行」は「悟った」うえでの「行」であるという。道元は「証」の結果の如何を問わずに、専ら「証」に至るプロセス、つまり「行」の連続性を重んじたのである。しかも、その場合の決定的な条件は、「正師」に「出会う」ことである。これは、「正師」に「邂逅」するによつて「正法」を体得し、そしてそれへの「正信」（正しく帰投すること）を確定した上で、それを正しく実践（正行）していくという彼の動態的な修行理論によるためであると思われる。以上見てきた彼の宏智理解は、正にそのような修行理論の原風景の一端を示していると言えよう。

四、結びに

以上、道元における宏智理解の問題について、まず道元が改変したと従来指摘されてきた宏智の幾つかの言葉をめぐり、それぞれの言葉の出現する原文を全体の文脈に即して検討し、そして次に道元における宏智理解の仕方とその特徴を論じてきた。前者については、すでに述べたように、自分の思想の特異性を強調するために宏智の言葉を改変したのではなく、むしろ自分の言葉を述べる際に、道元が宏智の言葉から示唆を受けたり、宏智の言葉を弟子たちに忠実に受け取るよう勧めたりさえしていたのである。道元の言葉の中に宏智のそれと類似した表現法が看取されうるのは、正に両者の緊密な思想関係を物語っているからであり、また道元の言葉の中に宏智のそれと異なつた表現の仕方が見られるのは、他ならぬ道元の言葉としての、延いては道元の禅思想としての存在価値があるからなのである。このことは、道元における禅思想の特徴が彼の宏智の言葉に対する受けとめ方と

いう点においても現われていると見てよからう。後者については、すでに指摘してきたように、道元が主に宏智の「行」を表明する語彙に集中的に言及していることから、道元の宏智理解は、宏智の行業や『坐禅箴』を通して、坐禅を宗教実践として徹底した宏智の「行」に共鳴し、それを基準としたことが判る。しかし、宏智の「行」をその理解の基準としたのは、宏智の「法」への軽視にあるのではなく、「行」への理解を通して、「古仏」的な存在であった宏智の思想やその全人格に「邂逅」しようという、道元の独特な修行理論に由来するものであった。自分の思想が師資相承してきたものであると自称しながらも、そのさまざまな表現の行間に従来とは異なった理論形態を呈していたのは、道元の禅思想の特徴であり、その独自性でもあろう。

【キーワード】道元・宏智・禅思想の理解

註

- (1) 道元における禅思想の特徴を彼の中国禅僧に対する理解を通して探ることは、筆者がこれまで行ってきた道元研究の方法であり、その目的は、道元の禅思想をより客観的に解明しようとするためである。その最初の成果の一つは本誌第九号に発表した「道元における修証思想の一考察——如浄との比較を通して——」であり、本稿はその続編である。
- (2) 鏡島元隆著『道元禅師と引用経典・語録の研究』、木耳社、昭和四九年。
- (3) 石井修道著『宋代禅宗史の研究』、大東出版社、昭和六二年、三五五～三八三頁。同著『道元禅の成立史的研究』（大蔵出版社、一九九一年）に収録されている「宋代禅宗史より見たる道元禅の位置」、「宏智録」の歴史的性格」と「宏智正覚と天童如浄」の諸論文である。
- (4) 前掲石井『宋代禅宗史の研究』、三七七頁参照。
- (5) ここで言う従来の研究とは主に石井修道の論考を指す。

- (6) 『永平広録』。『道元禪師全集』下巻三三〜三四頁。
- (7) 石井修道『宋代禪宗史の研究』、三六八〜三六九頁参照。
- (8) 『道元禪師全集』五三〜五四頁。
- (9) 寺田 透他編『道元』、日本思想大系本、一三九頁。
- (10) 『正法眼藏隨聞記』三。本稿は、山崎正一校注『現代語訳正法眼藏隨聞記』（講談社文庫、一九八九年）を用いた。以下同じ。
- (11) 右同、二。八六頁。
- (12) 右同、二。五五頁。
- (13) 右同、一。三〇頁。
- (14) 『正法眼藏』の『古仏心』巻では、「古仏」や「古仏心」の意味合いについて詳細に説かれている。また「行持」の巻では、「正法正伝せり、諸人これを古仏といふ」と述べられている。石井修道の論考によると、道元が他に『正法眼藏』で「古仏」と称した例は、天童如浄、葉山惟儼、香巖智閑、長沙景岑、黄檗希運、光宅慧忠、趙州從念、圓悟克勤のみであるという（前掲同氏著『道元禪の成立史的研究』四一〇頁注(5)を参照。しかしこれらの人物は、必ずしも同じく曹洞禅の実践者ではなかった。そのため、道元がこの「古仏」という呼称を用いたのは道元の独特な意味合いが含まれていると考えられるが、この問題は本稿の論旨からすこし外れるので、ここでそれを深く追求しないことにする。
- (15) 高崎直道と梅原 猛は『古仏のまねび』(角川書店、昭和四四年)と題する著を撰してある。その内容はともかくとして、生涯にわたって古仏を模倣していた道元の性格を書名として用いたという点は、卓見である。
- (16) 宏智の伝記資料についての文献学的研究には、石井修道の力作がある。本稿の宏智の「行業」に関する資料は、主にそれを参照した。同著『宋代禪宗史の研究』二九五〜三三〇頁を参照。
- (17) 前掲寺田 透他編『道元』上、一八〇頁。
- (18) 右同、一四〇頁。
- (19) 右同、一三五〜一三九頁。
- (20) 右同『道元』下、二九四〜二九五頁。
- (21) 『道元禪師全集』巻下、八二頁。
- (22) 『正法眼藏』・『弁道話』。前掲寺田 透他編『道元』上、一七〜一八頁。

The Comprehension of Dōgen (道元) on the Zen Thinking of Hongzhi (宏智)

HE Yansheng

A lot of research has been done recently by a number of scholars on Dōgen's comprehension of Hongzhi's Zen Thinking. One of the most influential scholars, in my view, is Professor Ishii Shūdō (石井修道). In his series of thesis, Professor Ishii made comparisons on the literal language of both Hongzhi and Dōgen. He points out that Dōgen had made a lot of changes and interpretations on the language of Hongzhi when he quoted the latter's remarks. These changes and interpretations, according to Professor Ishii, were made due to the fact that Dōgen did not recognize Hongzhi's Zen Thinking. Therefore, Ishii concludes that Dōgen's Zen Thinking has surpassed that of Hongzhi's and is thus unique and has no relationship with Hongzhi. Professor Ishii's point of view has since dominated Japan's academic circles and seemed to have been accepted as a final conclusion. No one has ever raised any objections to it.

This article, however, has put forward a different point of view regarding Professor Ishii's research. The article is made up of two sections. The first one is composed of a re-observation on Ishii's research. By observing the *Eihei-kōroku* (永平広録), the author states that Dōgen did not change the language of Hongzhi, on the contrary, he had gained a lot of inspiration out of Hongzhi's language when stating his own remarks. The reason that has led to Ishii's conclusion is that he only found out a few language differences between the two, but he neglected the whole sequence of ideas in the whole article. The second section discusses the characteristic of Dōgen's comprehension of Hongzhi's Zen Thinking from the angle of ideology. In his books, Dōgen often showed his respect to Hongzhi by calling him Kobutsu (古仏). When he interprets Hongzhi's thoughts, Dōgen loves to narrate in his own words while disdaining the language of his predecessors. This shows Dōgen has a special keenness about the language. The author then holds that Dōgen's keenness about language makes up an important characteristic of his Zen Thinking. If we're unaware of this characteristic, we would be misled by the difference of language between Dōgen and Hongzhi and would hardly grasp the essence of Dōgen's Zen Thinking.