

石井修道著『道元禅の成立史的研究』を読む

鏡 島 元 隆

最初からの課題であったことがわかる。この撻みない努力の結晶が本書である。

日本の禅は、中国禅の移植ないし発展であるが、それが日本に定着したのは宋代の禅である。それにも拘らず、わが国の中国禅研究の大勢は、敦煌ないし唐代の禅に集中し、宋代の禅が顧みられることははなはだ少ない。また、従来の道元禅研究は、それが如浄伝来の仏法でありながら、中国禅を視野に入れた研究はこれまではなはだ少ない。このような中国禅ないし道元禅研究の趨勢の中にあつて、著者の『道元禅の成立史的研究』は、長い中国禅史の研究を踏まえ、広い視野に立つての道元禅研究であるから、従来の道元禅研究からみればきわめて異色の研究であり、まさに学界待望の画期的な書と言わなければならない。

周知のように、碩学宇井伯寿博士に『禅宗史研究』第一・第二・第三があるが、宇井博士の指向したのも、『第三禅

著者石井修道教授は、中国禅宗史研究者として令名が高く、ことに宋代禅宗史の研究においては第一人者であることは、衆目のみるところである。その著者が、今回大著『道元禅の成立史的研究』（大蔵出版社）を世に問われた。これは、昭和六十三年に提出された同教授の『宋代禅宗史の研究』（大東出版社）なる学位論文が、中国曹洞宗と道元禅師という副題がついていたことからいって、まさに出るべくして出た著述であると言えよう。本書の『論文初出一覧』によれば、本書に取められた「宋代禅宗史より見たる道元禅の位置」（南都仏教第三九号）が発表されたのが一九七七年十一月であるから、著者の道元禅研究は二十年來の研究であり、著者の禅宗史研究は、中国禅宗史の研究であるとともに、道元禅を中国禅定史の流れの上にとどのように位置づけるか、ということが

宗史研究』の主な内容が、「一、雲巖曇晟」から始まって、「八、投子義青とその法孫」で終る中国曹洞宗の研究であるように、道元禪の中国における淵源を明らかにするところに、博士の禅宗史研究の帰結があった。その意味では、本書は宇井博士の中国禅宗史研究とは、その研究方法の斬新さにおいて、その新出資料の発見の豊富さにおいて、宇井博士の業績をはるかに凌駕するものであるが、宇井博士が果たそうとして果たし得なかつた念願を、見事に果たし得たものと言えよう。

二

さて、『道元禪の成立史的研究』と名づける本書は、どのような内容の書であるかというに、本書の内容は十章より成る。十章はさらに細かい節に分れるが、いま各節の章節の名称を示せばつぎのようである。

第一章道元の圭峰宗密批判

第一節宗密の五種禪再考

第二節真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』と『六祖壇経』

の紹介

第三節頓悟漸修の問題点

第四節宗密の肉骨髓得法説の成立背景

第五節宇井伯寿の「本証妙修」説批判

第六節吉津宜英著『華嚴禪の思想史的研究』を読んで
第二章道元の見性説批判
第一節宋代禅宗史上にみられる六祖慧能像

第二節道元の『六祖壇経』批判

第三章道元の五位説批判

第一節中国初期曹洞禅

第二節曹山本寂の五位説創唱

第三節爲仰宗と曹洞宗

第四節道元の五位説批判と日本曹洞宗の性格

第四章道元の宋代禅批判

第一節『宗鏡録』におよぼした澄観の著作の影響について

て——永明延寿の教禅一致説成立過程の疑問——

第二節宋代禅の一特色——教禅一致思想

第三節大慧禅における禅と念仏の問題

第四節道元の南宋禅林観

第五節宋代禅宗史より見たる道元禪の位置

第六節『宏智録』の歴史的 성격

第五章道元と如浄——思想史における研究の困難性

第一節鏡島元隆著『天童如浄禅師の研究』を読んで

第二節如浄の五山入院の背景

第三節宏智正覚と天童如浄

第六章叱咤時脱落の虚構——身心脱落の誤解

第一節道元の大梅山の靈夢の意味するもの——宝慶元年の北帰行

第二節『伝光録』の本則の出典とその性格——身心脱落の話と関連して——

第七章中国禅と道元禅の相違

第一節中国禅と『随聞記』

第二節『義雲和尚語録』の引用典籍

第八章道元の本来成仏批判と本証妙修

第一節「本証妙修」説をめぐって——袴谷説への質問——

第二節秋月龍珉の「本証妙修」説批判

第九章道元の日本達磨宗批判

第一節『成等正覚論』と日本達磨宗

第二節仏照徳光と日本達磨宗

第三節訓読『成等正覚論』

第十章道元の靈性批判——鈴木大拙の靈性と関連して

第一節道元の靈性批判

第二節鈴木大拙の道元禅のとらえ方の問題点

以上の章立て、各節を一瞥しただけでも、本書のとりあげた問題がいかにかに広般であり、またいかに鋭い問題意識に貫かれているかがわかる。いまそのいちいちの内容についての紹介は省略するが、本書の特質としてみられるものを挙げれば、つぎの五点に要約し得るであらう。

第一の特質は、中国禅宗、とくに宋代の宏智の黙照禅と道元禅との思想的な相違点を明らかにしていることである。

第二の特質は、新出資料を紹介して、道元禅を未開拓の分野から照射していることである。

第三の特質は、道元禅師並びに上代宗門祖師の著述の典故研究に独自の領域を開拓していることである。

第四の特質は、道元禅を天台本覚法門の否定としてとらえ、それによって道元禅を本覚門的にとらえる立場を破斥していることである。

第五の特質は、道元禅師の坐禅は因果を撻無する邪見を否定する坐禅であって、この正見の立場から禅師の坐禅は新たに見直されるべきことを提言していることである。

本書の内容は多岐にわたるが、ほぼ以上の五点にまとめ得るであらう。いまそれぞれの特質についてみてみよう。

第一の特質は、中国禅宗、とくに宋代の宏智の黙照禅と道元禅との思想的な相違点を明らかにしていることである。一般に、道元禅は宏智の黙照禅の継承と考えられているから、この指摘はとくに重要である。

著者はこの特質を明らかにする前に、曹洞宗の源流である石頭系が、圭峰宗密の禅の分類の中に入らないことを問題とする。臨済宗の源流である馬祖系は、宗密の禅の分類では『円覚経大疏鈔』では七家の一つに、『裴休拾遺門』では四

家の一つに数えられながら、石頭系の禪は宗密の視野に入らないのである。

周知のように、宗密は禪を外道禪・凡夫禪・小乘禪・大乘禪・最上乘禪の五種に分類し、最上乘禪が最深の達磨禪であると主張したが、この五種の分類の中に曹洞宗の源流である石頭禪は入らぬのである。そこで、著者はなぜ石頭禪が宗密の五種禪の分類の中に入らなかつたかを問題とし、その課題を解明することが宗密の禪に対する批判であるとともに、石頭禪の特色を明らかにするものであると論ずるのである。では、曹洞宗の源流である石頭禪はいかなる特色をもつ禪であるかというに、著者によれば、石頭禪の特色は、自己をある立場や世界に腰を落ち着かせない性格の禪であるとして、『祖堂集』から言葉借りて、「泊錯承当禪」という新造語を用いて新しい禪の分類を試みている。「泊錯承当禪」とは、いかにも生硬な感を与える言葉であるが、日本語で表現すれば、「おさまりかえらぬ禪」という意味であるという。著者は、『祖堂集』の中からこの語の使用例を二十四例挙げているが、その中の一九例が石頭系である洞山集団と雪峰集団であることを指摘している（本書二三頁）。この集団は、中国禪では決して小さな勢力ではなく、唐末五代の禪宗の主流ともいい得るのであるが、にも拘らず宗密の最上乘禪にはこれが入らないのである。

著者は、五種禪の中の最上乘禪にこの「泊錯承当禪」が入らないのは、宗密が『円覚経』を絶対視し、「万法の根源としての真性が宗密の禪の分類の根底に設定されている」からとみる（本書五頁）。このことは、ただに宗密の禪の分類が不十分であるだけでなく、宗密の分類に依存した近代研究者の「中国禪の理解に偏向を与え、中国禪の魅力そのものを矮小化させてしまった」と、著者は論ずるのである（本書二五頁）。

つぎに著者は、通例洞山・曹山によって名づけられたときされる曹洞宗が、はたして洞山の本流であるかを問題とする。曹洞宗は、一般に洞山・曹山の宗風とされるが、著者によれば、原初的には洞山の宗風は雲居に継承されたものであって、古くは曹山は洞山門下で重要な位置を占めなかつたのである。洞山の教団が一度完全に解散し、それが曹山派によって復興されたことよって、曹山の唱えた五位説が曹洞宗の宗義とされたのであると、著者は指摘する。従って、著者は五位説は洞山に基づくものではなく、洞山の作とされる五位説の最古の「逐位頌」も洞山の作ではないと論ずるのである（第三章第二節曹山本寂の五位説創唱）。このことは、『正法眼蔵春秋』巻で道元禪師が「洞山に偏正等の五位ありて人を接す、といふ。これは胡説乱説なり。見聞すべからず」という主張を裏付けたものとして注目すべき主張である。

さらに著者は、本書において重要な論題である宏智の黙照

禪と、道元禪との相違について論ずる。著者によれば、宏智の黙照禪と道元禪との相違は、宏智の黙照禪が土着の老荘思想の影響を受けて成立したものであるのに対し、道元禪は日本のお叡山の本覚思想批判から成立しているところにある。これがために著者は、両者の相違を『宏智広録』と『正法眼蔵』・『永平広録』と比較対照して、前著『宋代禅宗史研究』においては、『正法眼蔵』から三例、『永平広録』から十一例を挙げて明らかにしているが(同書三六頁―三七六頁)、本書においても「第四章第六節『宏智録』の歴史的品格」においてこれを詳密に再論している。この点は、多年『宏智録』の研究に没頭された著者の造詣を窺わせるものであって、本書の最大の特徴ともいべきものであり、著者が力説強調しているところである。

つぎに本書の第二の特質は、新出資料を紹介して、道元禪を未開拓の分野から照射していることである。著者は、前著『宋代禅宗史の研究』で、十八篇にわたる未紹介の塔銘、碑銘の新出資料を紹介して学界を驚かしたが、本書においても未紹介の資料を紹介して、著者の並々ならぬ努力探求の結実を示している。本書におけるそれは、つぎのようである。

一は、第一章第二節の真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』と

『六祖壇経』の紹介である。『裴休拾遺問』は圭峰宗密にかかわるものであるからいまは措いて、著者の真福寺文庫本の発見による『壇経』惠昕本の解明の意義は大きい。というのは、道元禪師には「いづれのところにか仏法ただ見性のみなり」とある。六祖壇経に見性の言あり。かの書これ偽書なり(『正法眼蔵四禅比丘』)というよく知られた言葉があるが、にもかかわらず禪師が『壇経』を『正法眼蔵』の中に引用していると通例考えられ、これはどうしたわけかという、鈴木大拙博士をはじめとする諸氏の主張があるからである。しかし、はたして道元禪師が『壇経』を『正法眼蔵』の中に引用しているか、引用しているとすれば、『正法眼蔵』の何の巻に、『壇経』の何本が引用されているかというところが問題であって、これを明示した人はいまままでなかったのである。しかし、このことなくして道元禪師が六祖に関説しているというだけの理由で禪師が『壇経』を引用していると論じてみても、意味のないことであったが、著者が新出資料の真福寺文庫所蔵の惠昕本を発見紹介したことは、禪師がみられたにちがいない『壇経』を明示したものであり、それが『正法眼蔵』にどのように引用されているかを明らかにしたものであって、この発見紹介の意義はすこぶる大きいと言わなければならない。

二は、金沢文庫所蔵の日本達磨宗の文献である『成等正覚論』を紹介し、その訓読をなしていることである（第九章第五節訓読『成等正覚論』）。周知のように、道元禪師の初期僧団は懷奘をはじめとするもと日本達磨宗出身者の転入によって僧団が飛躍的な発展をとげたが、それは教学的にはむしろかしい問題を抱えこんだことである。いうまでもなく、道元禪師の宗旨とは異なる日本達磨宗徒を道元禪に信従させなければならなかったからである。ところが、日本達磨宗の宗風、思想がいかなるものであったかは、従来、推定はされたものの、具体的には何ら知られることがなかったのである。著者による新出資料『成等正覚論』の発見、紹介は、これにはじめて光りを当てたものであって、その紹介・解析の意義は、単に曹洞宗学史上だけの問題でなく、日本仏教史上にとって大きな意義をもつのである。

第三の特質は、道元禪師並びに上代宗門祖師の出典研究に独自の領域を開拓していることである。著者はすでに、仮名『正法眼蔵』の台本とされる真字『正法眼蔵』の出典研究において、三〇五則の公案中、一二九則が『宗門統要集』に基づくことを明らかにして、真字『正法眼蔵』の出典研究上、従ってまた仮名『正法眼蔵』の出典研究に大きな貢献を果したが（『宗門統要集』と真字『正法眼蔵』——真字『正法眼蔵』出

典の全面的補正——宗学研究第二七号）、本書においてはこの出典研究を道元禪師にとどめずさらに領域を拡げて、他の上代の祖師の著述に及ぼしている。すなわち、第二章第二節の「道元の『六祖壇經』批判」は、『正法眼蔵』における『壇經』の引用例の検証であるが、第六章第二節「『伝光録』の本則の出典とその性格——身心脱落の話と関連して」は、瑩山禪師の『伝光録』の出典研究であり、第七章第二節「『義雲和尚語録』の引用典籍」は、『義雲語録』の出典研究であり、著者の旺盛な意欲がそれぞれの分野において注目すべき成果を挙げている。

第四の特質は、道元禪を天台本覚法門の否定としてとらえ、それによって道元禪を本覚法的にとらえる立場を破斥していることである。近時、俗慈弘氏が『日本仏教の開展とその基調』（下）において、道元禪師が『正法眼蔵弁道話』の中で批判した先尼外道の見解とは、インドや中国の説だけを述べたものではなく、当時の日本天台の本覚法門を批判したものではないかと提議した主張を、山内舜雄教授がとりあげて、道元禪師の『正法眼蔵』は天台本覚法門の主張を批判、痛駁したものであると論じて以来、道元禪師の仏法と日本天台の本覚法門との関係が、宗学上のやかましい問題となったことは周知のとおりである。これについては、山内説をさら

に進めて、道元禪師の思想は天台の本覚法門否定にその本意があつて、禪師の全生涯はそれに貫かれていて、という袴谷憲昭教授の主張がある。著者は、袴谷説の強い影響を受けながらも、袴谷説が禪師は本覚法門を全面的に否定したとするのに対し、禪師が否定した日本天台とは、「本覚思想を(自然)外道の見解と見做す主張」(本書八二頁)と限定した意味に解している。従つて、著者からは道元禪師の「本証妙修」は、道元禪師の修証觀の特色を示すものとして肯定されるのである(本書八二頁)。

ただ著者からは、日本天台の本覚と靈性とは同義語と解されるからして、道元禪師が排した先尼外道説と見性説とは同義語になるのである。この立場から、著者は宇井博士の「本証妙修」説を批判し(第一章第五節宇井伯寿の「本証妙修」説批判)、秋月龍珉氏の「本証妙修」説を破斥し(第八章第二節秋月龍珉の「本証妙修」説批判)、さらに鈴木大拙博士の「日本の靈性」を論鋒鋭く批判するにいたるのである(第十章第二節鈴木大拙の道元禪のとらえ方の問題点)。

第五の特質は、道元禪師の坐禅は、因果を撻無する邪見を否定する坐禅であつて、この正見の立場から禪師の坐禅は新たに見直されるべきことを提言していることである。著者のこの主張は、『永平広録』(巻六)で道元禪師が、「凡夫・外道、

俱に坐禅を営む、然れども凡夫・外道の坐禅は仏仏祖祖の坐禅に同じからず、然る所以は、外道の坐禅は邪見・著味・憍慢有る故なり。若し其れ解会、外道に同ずれば、身心苦勞すと雖も、終に益無し」と述べているところに基づく。著者によれば、従来の曹洞宗門では著味および憍慢の二つについては禪師の否定したことを辛うじて伝えてきたが、もっとも大事な邪見の否定については説かれることが少なかったという。邪見とは何かと言へば、それは撻無因果であるから、正見とは因果を深信することである。これは、十二卷本『正法眼蔵』でその重要性が強調されるものであつて、著者も十二卷本『正法眼蔵』を重視する立場から正見の坐禅を強調するのである。この主張は、本書の「緒言」や第十章「道元の靈性批判——鈴木大拙の靈性と関連して」にみられるところである。

三

以上、五点において本書の特質をみたのであるが、本書を一瞥しただけでも、著者の研究領域がいかに広く、且つ精緻であるか、驚くばかりである。曹洞宗学の上に、このように広般な領域にわたつて鋭い問題意識に貫かれた研究書はかつて現われたことはなかった。本書に収められた一つ一つの論文はかつて読んだ記憶があるが、一書にまともて提示される

と、更めてその重量感に庄倒される思いがするのは私ばかりではあるまい。その量と質において、本書はまさに曹洞宗学界に投じた画期的な著述であることは疑いない。そのことを十分に認めた上で、つぎに私見の一端を記してみよう。

本書の論題が『道元禪の成立史的研究』と題されているように、本書の最大の特質は、道元禪が宏智禪の批判超克の上に成立したと主張するところにある。このことは、繰り返して述べたことであるが、そこに本書の最大の特質があるが、しかしまたそこに問題があることも否定できないであろう。

かつて私は、「本証妙修覚え書」〔駒大仏教学部論集第一八号〕なる小論で、「始覚門的修証観」に立つ看話禪も、「本覚門的修証観」に立つ道元禪も、もとに還れば、一つである」と述べたことがある。この言葉は、著者によって、道元禪師がもつとも嫌った「返本還源」思想に通ずるものとしてきびしい批判を受けることになったが（本書五七三頁）、著者と私のちがいはその辺にあるようである。私の言わうとしたのは、「もとに還れば」とは、純粹に仏法の立場に還ればという意味であって、本覚法門の枠組みの中での本覚的な意味ではない。道元禪師は釈尊の正法を示したと最近よく言われるが、禪師は歴史をとり超えて、釈尊に還って釈尊の正法を説いたのではなく、自分にまで伝わった正しい釈尊の仏法を説いたのである。この点においては、同じ釈尊の仏法を継承し、達磨

を初祖と仰ぎ、慧能を六祖と仰ぐことにおいて——たとえ祖師像の把握の仕方において異なるものがあるにしても——、臨済宗も道元禪も異なることはないのではないか。「五家ことなれどもただ一仏心印なり」（『正法眼蔵弁道話』）とは、道元禪師の言葉である。

著者は、道元禪師は宏智の黙照禪の批判超克の上に成立したというが、それは「宏智」禪の批判超克であって、宏智「禪」の批判超克ではあるまい。宏智「禪」と言えば語弊があるから、宏智の「仏法」と言えば、宏智も道元禪師も同じ釈尊の「仏法」を伝えていたのであり、すくなくとも伝えようとしているのであって、そのちがいは連続に立っての非連続、普遍に立っての特異性の主張ではないか。⁽¹⁾

このように言えば、通例、道元禪をあまりに無造作に黙照禪と同視する風潮に、その相違性を力説した著者の努力に水を差すようであるが、私の言いたいことは決してそうではない。もともと、宗学というのは、普遍性より特異性を示すことにあって、従来、禪という一般的呼称のもとに漠然と考えていたことを、著者によって鋭く同異を指摘され、教えられたことの多いのを感じるのであるが、にもかかわらず私には本書は非連続に急であって、連続に緩かである感を否めない。

著者も指摘するように、宏智や如浄と道元禪師との間に

は、老荘思想という大きな問題が横たわっている。老荘思想は中国人である宏智や如浄にとっては、ほとんど血肉化した思想であり、彼等が中国人である門下に仏法を説くにこれを借りることは、有効であったが、日本人である道元禪師にはなじめない思想であり、仏法を誤らさせる危険性を帯びた思想である。従って、道元禪師は如浄禪を継承するに当って、これを受け継がずに濾過したのであり、その非仏教性を洗い浄めて受容したのである。

著者は、道元禪の成立を宏智の黙照禪との対決においてみているが、道元禪が成立したのは宏智禪に対してではなく、如浄禪に対してであり、如浄においてはすでに看活禪と黙照禪の対立は超えられているのである。宏智から如浄まで降れば、道元禪は如浄禪の批判超克というよりも、如浄禪の領受開頭であり、継承純化というべきであろう。といって、私も道元禪を如浄禪の単なる延長とみるのではなく、道元禪師は天台本覚法門を否定することによって独自の宗風を樹てたとする著者の説に、賛成するのではあるが。

それ故に、著者と私とのちがいは、著者も、道元禪と宏智禪・如浄禪との連続を認めるのであるから、連続・非連続のいずれに重点をおくか、ただ重点のおきどころのちがいに過ぎないかも知れないが、連続に立っての非連続、普遍性に立っての特異性の主張でない、著者の主張は逆に、新たな偏

向を生みはしないか、と私は危惧する。これについては、拙稿「十二巻本『正法眼蔵』の位置づけ」(『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』所収)において、著者の説に私見を呈したので、これを参照されたい。

第二の問題点は、著者も道元禪師の修証観の特色を「本証妙修」であると、認めている。しかし、「本証妙修」の別語である「証上の修」とか、「悟來の儀」とは、道元禪師の言われるように仏行であって、凡夫の行ではない。それは、修行を究め尽した禪師の高い境界から示された言葉である。であれば、凡夫であるこの私が、どうして本証の上に立った坐禪および諸行を行い得るかということは、宗学者を苦しめる大きな問題である。これに対し、「本証妙修」を力説した衛藤博士・榊林博士の説は、簡単に言えば、凡夫である私も本來は仏である、これを信じて坐するのが道元禪であると、「信の仏法」を強調したことは、著者の知るところである。

しかし、著者はおそらくこのような「本来の自己」を説く衛藤説・榊林説を肯げがわらないであろう。両博士ともに、十二巻本『正法眼蔵』の意義は、その視野にないからである。かといって、十二巻本『正法眼蔵』で説く正見、すなわち因果を深信すれば、「本証妙修」に立てるのであるか。この点、正見を説く袴谷説が「本証妙修」をまったく否定するよ

うに、「本証妙修」の坐禪と正見の坐禪は結びつかないのではあるまいか。

著者の説く正見の坐禪は、道元禪師が『永平広録』（六）において、著味・憍慢と並べて挙げられているように、坐禪に伴う弊を警誡されたものであって、正見をもてば、つまり因果を深信すれば、凡夫であるこの私が本証の上に立って妙修を行い得るものではあるまい。

著者の「本証妙修」説の展開は、理としては精緻を尽しているが、ではどうしたら凡夫であるこの私が本証を妙修することができるか、という切実な問いに答えてはいない。これを著者に望むのではないものねだりであって、このように言えば、それを示すことこそ宗学者の責務ではないか、という著者からの反問が還ってくるにちがいない。宗学を学ぶもの一人として、私はこれをいまだに示し得ないことを恥じるが、私はそれは著者が道元禪の特色として挙げた「業」ではなくて、「業」を転ずる「願」を起すことによって、凡夫である私の行が仏行として許されるのではないかと考えるものである。この「願の仏法」の提唱は、まだ人に示すほど熟していないが、その一端は「十二卷本『正法眼蔵』の位置づけ」で示したことである。それはともかく、著者はなお春秋に富む真贋な学者である。道元禪に伴うこの難問を乗り越えて、道元禪師の仏法の宣揚のため将来の大成を期待したい。

註

(1)

『永平広録』巻四、320浴仏上堂、322結夏上堂、326端午上堂は、いずれも宏智の上堂を承けた示衆である。また、327上堂、329上堂、330上堂にはいずれも宏智の言葉が引用されている。注意すべきは、322結夏上堂語中、「宏智古仏、如来と合すといえども、永平老漢、還た宏智古仏と合す」（拙著、道元禪師語録上、二二二頁）という語がみられることである。これらの上堂語は禪師としては晩年に属する一二四九年、五〇才の歳の上堂語である。それ故に、禪師に宏智批判の語があっても、それは是非非の立場から述べられたものであって、道元禪が宏智禪の批判超克の上に成立するという主張にはなお問題が残るであらう。

(2)

本稿は平成四年二月七日・九日、中外日報に発表された拙稿の補説である。