

『坐禅箴』考

石 井 修 道

一 はじめに——本論撰述の目的

道元の坐禅観を考察する時に、その問題を提起したいいくつかの著述がある。⁽¹⁾ここで取り上げようとする『坐禅箴』もその一つであるが、筆者が中国禅と道元禅の相違に関心をもつて以来、『坐禅箴』の次の説示は、『道元禅の成立史的研究』(五九七頁以下、大蔵出版、一九九一年八月)などで何度も話題にきてている。

しかるに、近年おろかなる杜撰いはく、「功夫坐禅、得胸襟無事了、便是平穩地也」。この見解、なほ小乗の学者におよばず、人天乗よりも劣なり。いかでか学仏法の漢といはん。見在大宋国に、恁麼の功夫人おほし、祖道の荒蕪かなしむべし。

又一類の漢あり、「坐禅弁道は、これ初心晩学の要機なり、かならずしも仏祖の行履にあらず、行亦禅、坐亦禅、語黙動静体安然なり、ただいまの功夫のみにかかはることなかれ。臨済の余流と称するともがら、おほくこの見解なり。仏法の正命つたはれることおろそかなるによりて恁麼道するなり。なにかこれ

初心、いづれか初心にあらざる、初心いづれのところにかおく。(大久保道舟『道元禅師全集』巻上―九一頁、筑摩書房)
仮に前半を「こころの騒ぎをなでおろす」に過ぎない(A)胸襟無事坐禅、後半を「何をやっても坐禅」から離れぬと思いこむ(B)行住坐臥禅と名づけるならば、これら二つの中国の宋代の坐禅を、道元は仏祖の坐禅となりえていないというのである。(A)は後述する「還源返本」の坐禅とも関連するいいものである。道元が宋代の坐禅が(A)(B)のいずれかであったと捉えていることは、直接の見聞による断定であろうが、今一つ道元は中国の坐禅が仏祖の坐禅になりえていないことを、同じ『坐禅箴』に次のように述べている。

(イ)しかあればすなわち、古来なりといへども、坐禅を坐禅なりとしれるすくなし。いま現在大宋国の諸山に、甲刹の主人とあるもの、坐禅をしらず、学せざるおほし。あきらめしれるありといへどもすくなし。諸寺にもとより坐禅の時節さだまれり。住持より諸僧、ともに坐禅するを本分の事とせり。学者を

勧誘するにも、坐禅をすすむ。しかあれども、しれる住持人はまれなり。

（ロ）このゆゑに、古来より近代にいたるまで、坐禅銘を記せる老宿一兩位あり、坐禅儀を撰せる老宿一兩位あり、坐禅箴を記せる老宿一兩位あるなかに、坐禅銘ともにとるべきところなし、坐禅儀いまだその行履にくらし。坐禅をしらず、坐禅を単伝せざるともがらの記せるところなり。景德伝燈録にある坐禅箴、および嘉泰普燈録にあるところの坐禅銘等なり。

（ハ）あはれむべし、十方の叢林に経歴して、一生をすごすといへども、一坐の功夫あらざることを。打坐すでになんちにあらず、功夫さらにおのれと相見せざることを。これ坐禅のおのれが身心をきらふにあらず、真箇の功夫をこころざさず、倉卒に迷醉せるによりてなり。かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり、いたづらに息慮凝寂の経営なり。観練熏修の階級におよばず、十地等寛の見解におよばず。いかでか仏仏祖祖の坐禅を単伝せん、宋朝の録者あやまりて録せるなり、晩学すてみるべからず。

（ニ）坐禅箴は、大宋国慶元府太白名山天童景德寺宏智禪師正覺和尚の撰せるのみ、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。先仏後仏、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。かの坐禅箴はすなはちこれなり。（以下略）（大久保本一九六〜七頁）

この箇所も筆者は幾度となく引用し、（ロ）に取り上げられたその内容を「かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり、いたづらに息慮凝寂の経営なり」として、確認することなしに現在にいたっていた。この確認の作業は、先学によってなされた業績があるとは、現在のところ寡聞にして筆者は知らない。だが、たといその業績が存在したとしても、それを後に学ばせてもらうとして、とりあえずここに筆者自身で確かめようとしたのがこの論文である。

それでは、道元が「かれらが所集」という坐禅儀・坐禅箴・坐禅銘とは何を具体的に指すのであろうか。（ロ）の具体的な著述を確定することにしよう。

まず、「景德伝燈録にある坐禅箴、および嘉泰普燈録にあるところの坐禅銘等なり」の文から判明することは、『景德伝燈録』に『坐禅箴』と『嘉泰普燈録』に『坐禅銘』が所収されていて、それを道元が問題にしていることが判る。それ故に、それらが『景德伝燈録』卷三〇の『杭州五雲和尚坐禅箴』と『嘉泰普燈録』卷三〇の『龍門仏眼遠禪師坐禅銘』を指していることは間違いないであろう。

次に「古来より近代にいたるまで、坐禅銘を記せる老宿一兩位あり、坐禅儀を撰せる老宿一兩位あり、坐禅箴を記せる老宿一兩位ある」という文は具体的に何を指すのであろうか。先に引用した「坐禅銘等」とあることに注目すると、同

じ『嘉泰普燈錄』卷三〇の『上封仏心才禪師坐禪儀』も含まれていると考えられる。

それではそれ以外のものをどのように考えたらいいであらうか。当然考えられることは、道元が『宝慶記』で「今、伝燈・広燈・続燈・普燈、及び諸師の別録を抜くに……」（大久保本一三八五頁）というように、『天聖広燈錄』及び『建中靖国続燈錄』に所収された著述が問題とならう。ところが、これらの二つの燈史に該当する著述は見出せない。

このことから、

(一)『景德伝燈錄』卷三〇の『杭州五雲和尚坐禪儀』

(二)『嘉泰普燈錄』卷三〇の『龍門仏眼遠禪師坐禪銘』

(三)『嘉泰普燈錄』卷三〇の『上封仏心才禪師坐禪儀』

の三つの著述を通してそれらの性格を吟味するのが適切であらうと思われる。その後、『禪門諸祖師偈頌』に収められる次の著述を参考に検討するのがよいであろう。

(四)『察禪師坐禪銘』大陽明安禪師註并序√

(五)『天台大静禪師坐禪銘』

(五)は『景德伝燈錄』卷二一の天台山国清寺師静章に同内容の記録が残っているが、『坐禪銘』という著述にはなっていない。それ故に、これらの二つは道元の『坐禪儀』でいう著述に該当するかどうかは正確には確定できないが、検討することは必要であらう。なお同じ『禪門諸祖師偈頌』卷四

に収められた『仏心和尚坐禪銘』とは、(三)と同一の文献のことである。

道元の『坐禪儀』は(二)にあるように、宏智正覺の『坐禪儀』のみを推奨するが、その宏智の『坐禪儀』と道元がさらにそれを踏まえて著述した『坐禪儀』との問題は、すでに検討したのでここでは再論することはしない。また、『坐忘論』をはじめとする伝統的な中国における坐禪観との問題も別の課題としたい。

その外に、道元には次の『普勸坐禪儀撰述由来』がある。

教外別伝・正法眼蔵、吾が朝、いまだ嘗て聞くことを得ず。い
わんや坐禪儀は、則ち今に伝わるなし。予、先の嘉祿中、宋土
より本国に帰りしに、因に参学の請あり、「坐禪儀を撰せよ」と。
已むことをえず赴いて之を撰す。昔日、百丈禪師、連屋連牀
を建て、能く少林の風を伝う。従前の葛藤〔旧窠〕に同じから
ず。学者之れを知って混乱すること勿れ。

禅苑清規に曾て坐禪儀あり。百丈の古意に順ずといえども、少
しく墮師の新条を添う。所以に、略には多端の錯あり、広に
は味没の失あり。言外の領覽を知らず、何人か達せざらんや。
今すなわち見聞の真訣を拾い、心表の稟受に代えんのみ。

教外別伝・正法眼蔵、吾朝未嘗得聞。矧坐禪儀、則無今伝矣。

予先嘉祿中、従宋土帰本国、因有参学請、□□□□不獲已赴
而撰之矣。昔日百丈禪師、建連屋連牀、能伝少林之風。不同従
前葛藤□□。学者知之勿混乱矣。

『坐禅箴』考（石井）

禅苑清規曾有坐禅儀。雖順百丈之古意、少添蹟師之新条。所以略有多端之錯、広有味没之失。不知言外之領覽、何人不達。今乃拾見聞之真訣、代心表之稟受而已。（『道元禪師全集』卷五十三）四頁、春秋社、一九八九年九月）

ここに見られる『禅苑清規』の長蘆宗蹟の『坐禅儀』と道元の『普勸坐禅儀』や『坐禅儀』の關係の問題があるが、この点に關しては既に優れた成果が發表されているので、ここでは問題にはしないこととする。⁽³⁾

二 中国撰述の『坐禅銘』『坐禅儀』『坐禅箴』の検討

前述した道元の『坐禅箴』で対象となったと思われる中国撰述の三つの坐禅に關する著述及び二つの『禅門諸祖師偈頌』所収の『坐禅銘』を以下に検討していくことにしよう。

(一) 『景德伝燈録』卷三〇の『杭州五雲和尚坐禅箴』

坐禅箴、杭州五雲和尚。坐不拘身、禅非涉境。拘必乃疲、涉則非静。不涉不拘、真光迥孤。六門齊応、万行同敷。

坐禅箴、杭州五雲和尚。坐は身に拘らず、禅は境に涉るにあらず。拘れば必ず乃ち疲れ、涉れば則ち静にあらず。渉らず拘らざれば、真の

嗟尔初機、未達玄微。処沈随掉、能所支離。不有権巧、胡為対治。驅策抑按、均調惛乱。息慮忘縁、乍同死漢。随宜合開、靡專壁觀。入達磨大師、正付法眼外、委示初機修心之要。啓四門四行、匪專一也。馳想頗多、安那鉢那。或掉拳猛利及惛住等。宜易觀修於数息。或出或入、不得交互。沿流劍閣、無滯木鵝。如火得水、如病得医。病瘳医罷、火滅水傾。一念清浄、体寂常靈。是靈是寂、非靈非寂。是非迭生、犯過無極。前滅後興、還如步走。患乎不知、知則無咎。日由背夜、鏡奚照後。

光は廻かに孤なり。六門齊しく応ずれば、万行同じく敷く。
嗟、尔初機にして、未だ玄微に達せず。沈に処し掉に隨いて、能所支離す。権巧有らずして、胡為ぞ対治せん。驅策もて抑按して、均しく惛乱を調う。慮を息め縁を忘ぜば、乍ちに死漢と同じからん。宜しきに隨いて合開し、壁觀を専らにすること靡し。入達磨大師は正しく法眼を付するの外、委しく初機の修心の要を示して、四門四行を啓くは、一を専にするには匪ざるなり。馳想頗る多ければ、安那鉢那（＝数息觀）す。或は掉拳の猛利し、及び惛住する等は、宜しく觀を易え数息を修すべし。或は出だすとき、或は入れるとき、交互

することを得ざれ。劍閣に沿うて流れ、木鵝に滞ることなかれ。火の水を得るが如く、病の医を得るが如し。病瘳^いえは医罷^きみ、火滅すれば水傾く。一念清浄なれば、体は寂として常に靈なり。靈を是とし寂を是とし、靈を非とし寂を非とす。是非迭^{たが}いに生ぜば、過を犯すこと極まることなし。前滅し後興^{おこ}れば、還つて歩走するが如し。知らざるを思うも、知れば則ち咎なし。日は由^なお夜に背くがごとく、鏡は奚^なぞ後を照さん。

此則不然、円明通透。照而不縁、寂而誰守。万象瀛^{よう}漚^{そう}、太虚閃電。摧壞^{さいくわい}魔宮、衝倒^{しょうたう}仏殿。跛者得履^{はつしやとくりん}、瞽者発見^{こしやはつけん}。法界塵寰^{ちんげん}、齊輪頓現^{さいりんとんげん}。曠蕩郊^{くわうたうかう}、或坐或眠。既明方便、乃号金仙。吾雖強説、爰符聖

言。聖言何也、要假重宣。不動不禪、是無生禪。又云、若学諸三昧、是動非坐禪。心随境界流、云何名為定。故知歷代祖、唯伝此一心。祖光既遠大、吾子幸堪任。聊述無言旨、乃曰坐禪箴。

此は則ち然らず、円明にして通透す。照すれども縁ならず、寂なれども誰か守らん。万象は瀛^{よう}の漚^{そう}のごとく、太虚は閃電のごとし。魔宮を摧壞^{さいくわい}し、仏殿を衝倒^{しょうたう}す。跛者は履^ふむことを得、瞽者は見るこ

（禪文化研究所本一六二二、三頁）

を發^{はつ}す。法界は塵の寰^{えん}にして、齊輪は頓に現わる。郊^{かう}に曠蕩し、或は坐し或は眠る。既に方便を明らめて、乃ち金仙と号す。吾、強いて説くと雖も、爰に聖言に符^{かな}えり。聖言とは何ぞや。重ねて宣べんことを仮らんと要す。「動にあらず禪にあらざるは是れ無生禪なり」。又た云く、「若し諸々の三昧を学せば、是れ動にして坐禪にあらず。心は境界に随つて流る、云何が名づけて定と為さんや」。故に知りぬ、歴代の祖は、唯だ此の一心を伝えるのみ。祖光は既に遠大にして、吾が子は幸に任に堪えたり。聊か無言の旨を述べて、乃ち坐禪箴と曰う。

この『坐禪箴』を撰述した杭州五雲和尚とは、『景德伝燈録』卷二六に立伝されている天台徳韶の法嗣の杭州五雲山華嚴道場志逢大師（九〇九—九八六）のことである。そのおおよ

そ略伝は『伝燈録』から知られる。五雲志逢は、浙江省の余杭県の出身である。幼歳にして邑の東山朗瞻院において出家した。二〇歳になって具足戒を受け、経律論の三学に達し、性相の学に通曉したという。天福中(九三六—四四)に遊方して天台山雲居道場の天台德韶国師に参じ、機縁契つて嗣法した。天台の下に留まること十歳を越え、やがて呉越の忠懿王錢弘俶の尊崇するところとなり、召されて紫衣および普覺大師の号を賜った。命によって臨安の功臣院に初住するや、多くの参禅者が集った。開宝の初め(九六八)になって、忠懿王錢弘俶は普門精舍を建立し、幾たびも住持を請われて、再び宗要を宣揚するに至り、ここに普門第一世となったのである。五雲志逢は、開宝四年(九七一)に、年老を理由に林泉で聖胎長養することを願ひ、普門寺を退くことを強く奏上した。その頃、大将凌超なる者が、杭州の五雲山に新たに華嚴道場を創建し、志逢に奉施して終老の所とするように取り計らった。雍熙二年乙酉(九八五)十一月になり、忽ち疾となった。二十五日(新曆九八六年一月八日)に、侍僧に命じた沐浴を済ませた後、結跏趺坐して示寂した。世壽七十七、僧臘五十八。塔を宝峯常照という。

このような経歴をもつ五雲志逢の『坐禪箴』は、果たして道元の批判する内容であろうか。

この『坐禪箴』の最後には、「聖言」が二つ引用されている。

る。その二つとは、「動にあらず禅にあらざるは、是れ無生禅なり」と、「若し諸々の三昧を学せば、是れ動にして坐禅にあらず。心は境界に随つて流る、云何が名づけて定と為さんや」である。このうち、前者は道信—弘忍の東山法門を根拠づけるために作られたとされる『金剛三昧経』無生行品の語である。仏が無生行を説いて次のようにいう。

若しくは寂滅心を生じ、若しくは無生心を生ぜば、是れ有生行にして、無生行にあらず、菩薩内に三受三行三戒を生ぜん。若し已に寂滅なれば、心を生ずるも不生なり。心常に寂滅なれば、功なく用なし。寂滅相を証せず、亦た無証にも住せず。処すべきに住なければ、総持は無相にして、則ち三受三行三戒なし。悉く皆な寂滅清淨の無住なり。三昧にも入らず、坐禅にも住せず、生もなく行もなし。

若生寂滅心、若生無生心、是有生行、非無生行。菩薩内生三受三行三戒。若已寂滅、生心不生。心常寂滅、無功無用。不証寂滅相、亦不住於無証。可如無住、総持無相、則無三受三行三戒。悉皆寂滅清淨無住。不入三昧、不住坐禅、無生無行。(大正卷九—三六八a)

仏のいう無生行が「三昧にも入らず、坐禅にも住せず、生もなく行もなし」とあることから、三昧や坐禅の説が一般の解釈と異なることに疑問をもった心王菩薩が質問した答が次のように展開するのである。

心王菩薩言く、「禅は能く動を摂め、諸の幻乱を定む。云何が

禪ならず」。仏言く、「菩薩よ。禪は即ち是れ動なり。動にあらず

ず禪にあらざるは是れ無生禪なり。禪性は無生なり、禪相を生ずるを離る。禪性は無住なり、禪動を住め^とるを離る。若し禪性の動靜あることなきを知らば、即ち無生を得。無生の般若も、亦た住に依らず、心も亦た動ならず、是の智を以ての故に。故に無生般若波羅蜜を得」。

心王菩薩言く、「尊者よ。無生の般若は、一切処に於いて、一切処に無住なり。心を離ることもなく、住する処もなし。無処住の心なり。住無く心無ければ、心無生の住なり。此の如く住心すれば、即ち無生の住なり。尊者よ。心無生の住は不可思議なり。不思議中に不可説なるべし」。仏言く、「如是如是」。

心王菩薩言、禪能摂動、定諸幻乱。云何不禪。仏言、菩薩。禪即是動。不動不禪は無生禪。禪性無生、離生禪相。禪性無住、離住禪動。若知禪性無有動靜、即得無生。無生般若、亦不依住、心亦不動、以是智故。故得無生般若波羅蜜。心王菩薩言、尊者。無生般若、於一切処、無住於一切処。無離心、無住処。無処住心。無住無心、心無生住。如此住心、即無生住。尊者。心無生住、不可思議、不思議中不可説。仏言、如是如是。(同)

ここにいう坐禪が道元の主張する仏祖の坐禪とは全く異なることは明らかであるが、その点は、今一つの「聖言」として引用している後者の次の偽作の『法句經』の語と共に検討していこう。

若学諸三昧、是動非坐禪。心隨境界流、云何名為定。(大正八

五一—四三五a)

この語句に続くのが、「參羅及万像、一法之所印」であり、初期の中國禪宗史において、荷沢神会の『南陽和尚問答雜徵義』(胡適本一四四九頁)をはじめ、よく愛用させた語句である。柳田聖山氏が『初期禪宗史書の研究』(法藏館、一九六七年五月)四五〇頁以下で、今問題にしている五雲志逢の『坐禪箴』に引用された『金剛三昧經』と『法句經』の二つの語句を取り上げて、次のように述べていることに注目しよう。

すでに坐禪を以て單なる看心看淨とせぬ批判的な立場を示して居り、前述の『二入四行論』や『絶觀論』の般若思想が強く影響していることが判る。ただ注意すべきは、此処でもまた眞の坐禪を肯定し、禪を坐禪の意としてゐることであつて、此の立場は、後に『禪門經』や『悟性論』に引き継がれ、『頓悟要門』などに發展するが、敦煌本『六祖壇經』の有名な坐禪の定義にも、なお強い影響を残していると言える。(同—四五一頁)

具体的に①『禪門經』を冒頭に引く『悟性論』、②『頓悟要門』、③敦煌本『六祖壇經』の次の箇所を注に指摘するが、訓読文を付して確認しておこう。

①經に云く、「五蘊の窟宅は是れ禪院と名づく、内照して解を開くは、即ち大乘門なり。一切法を憶わざるは、乃ち名づけて禪定と爲す。若し此の言を了る者は、行住坐臥、皆な是れ禪定なり。心は是れ空なりと知るは、名づけて見仏と爲す。何を以ての故に。十方諸仏は、皆な無心を以て、心を見ざるを、名づ

けて見仏と為せばなり。心を捨つるを捨すざるを、大布施と名づく。諸の動と定とを離れるを、大坐禪と名づく。何を以ての故に。凡夫は一向に動き、小乗は一向に定まる。謂く、凡夫・小乗の坐禪を出過するを、大坐禪と名づくればなり。若し此の会を作す者は、一切の諸相、自ら解るを離れず、一切諸病、自ら差ゆるを治さず。此れ皆な大禪定力なり。

經云、五蘊窟宅は名禪院、内照開解、即大乘門。不憶一切法、乃名為禪定。若し此言者、行住坐臥、皆是禪定。知心是空、名為見仏。何以故。十方諸仏、皆以無心、不見於心、名為見仏。捨心不捨、名大布施。離諸動定、名大坐禪。何以故。凡夫一向動、小乘一向定。謂出過凡夫小乗之坐禪、名大坐禪。若作此会者、一切諸相、不離自解、一切諸病、不治自差。此皆大禪定力。（大正四八—三七〇c）

②問う、「夫れ根本を修せんには、何の法を以て修するや」。答う、「惟だ坐禪、禪定のみせば即ち得し。『禪門經』に云く、仏の聖智を求めんに要す禪定に即かたき、若し禪定無くば、念想喧動して、其の善根を壊す、と」。問う、「云何が禪と為し、云何が定と為すや」。答う、「妄念の生ぜざるを禪と為し、坐して本性を見るを定と為す」。

問、夫修根本、以何法修。答、惟坐禪、禪定即得。禪門經云、求仏聖智要即禪定、若無禪定、念想喧動、壞其善根。問、云何が禪、云何が定。答、妄念不生為禪、坐見本性為定。（統藏一一〇—四二〇d）

③善知識よ、此の法門中の坐禪は、元より心に著せず、亦た淨

に著せず、亦た不動を言わず。若し看心と言わば、心は元より是れ妄なり、妄は幻の如くなるが故に、看ずる所無きなり。今ま既に是の如くならば、此の法門中には、何をか坐禪と名づく。此の法門中には、一切無碍なり、外に一切境界上に於て、念の起らざるを坐と為し、本性を見て乱れざるを禪と為す。何をか名づけて禪定と為す。外に相を離るるを禪と曰い、内に乱れざるを定と曰う。外に若し相に著するも、内に心即ち乱れず、外に若し相を離れ、内に性乱れずば、本性自ずから淨く自ずから定まり、只だ境を縁して触し、触せば即ち乱るのみ。相を離れて乱れざる即ち定なり。外に相を離るるは即ち禪、内に乱れざるは即ち定なり。外には禪にして内には定なり、故に禪定と名づく。

善知識、此法門中坐禪、元不著心、亦不著淨、亦不言不動。若言看心、心元是妄、妄如幻故、無所看也。……今既如是、此法門中、何名坐禪。此法門中、一切無碍、外於一切境界上、念不起為坐、見本性不乱為禪。何名為禪定、外離相曰禪、内不乱曰定。外若著相、内心即乱、外若離相、内性不乱、本性自淨自定、只縁境触、触即乱。離相不乱即定。外離相即禪、内不乱即定。外禪内定、故名禪定。（鈴木・公田校訂本一五頁、石井修道『惠昕本『六祖壇經』の研究』一二六—八頁参照）

②③の坐禪の定義が、元來、荷沢神会（六八四—七五八）の主張に基づくことは周知のことである。

遠法師問う、「嵩岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師、此の二大徳は皆

な人に坐禅せしめて、凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証せしめ、此を指して以て教門と為す。禪師は今日何故に禪を説いて人をして坐せしめず、人をして凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証せしめざるや。何をか坐禅と名づくるや」。和上答う、「若し人をして坐さしめ、人をして凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証せしむれば、此れは是れ菩提を障うるなり。今ま坐と言ふは、念の起こらざるを坐と為す。今ま禪と言ふは、本性を見るを禪と為す。所以に人をして身を坐さしめ心を住めて定に入らしめず。若し彼の教門を指して是と為さば、維摩詰は舍利弗の宴坐を訶すべからず」。

遠法師問、嵩岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師、此二大德皆教人坐禅、凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証、指此以為教門。禪師今日何故説禪不教人坐、不教人凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証。何名坐禅。和上答、若教人坐、教人凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証者、此是障菩提。今言坐者、念不起為坐。今言禪者、見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門為是者、維摩詰不應訶舍利弗宴坐。(胡適校訂『神会和尚遺集』二八七—八頁、胡適記念館)

このように見ると、小乗禅や修定主義の傾向にあった北宗禅を批判して成立した南宗禅の坐禅觀が、五雲志逢の『坐禅箴』の基調にあることが判明する。それは身体的行為としての坐禅を意味することはないのである。むしろ「身」ともなう束縛を「心」において解放するところに「坐禅」

があるのである。「故に知りぬ、歴代の祖は、唯だ此の一心を伝えるのみ」もその意味である。道元が身心学道を唱え、「磨磚作鏡」の話を『正法眼藏随聞記』卷三において、坐禅の解放を説く中国禅の解釈とは、全く異なる道元の「馬祖の作仏を求めしを戒めたり、坐禅を制するには非ざるなり」の説に改めているところに、明確に現れているのである。

因みに問うて云く、「学人若し自己の仏法也た外に向かひて求むべからずと聞きて、深く此の語を信じて、向來の修行・参学を放下して、本性にまかせて善惡業をなして一期を過ごさん、この見如何」。

示に云く、「この見解、語と理と相違せり。外に向かひて求むべからずといひて、行をすて、学を放下せば、此の放下の行をもて求むる所有りと聞こえたり、求めざるにあらず。只だ行学本とより仏法なりと証して、無所求にして、世事惡業等は我が心に作したくとも作さず、学道修行の癡をいといひかへりみず、此の行を以て果を得きたるとも、我心より求むること無くして行ずるをこそ、外に向かひて求むること無しと云ふ道理には叶ふべけれ。南嶽の磚を磨して鏡を求めしも、馬祖の作仏を求めしを戒めたり、坐禅を制するには非ざるなり。坐はすなはち仏行なり、坐は即ち不為なり。是れ即ち自己の正体なり、この外別に仏法の求むべき無きなり」。(大久保本四五—六頁、水野弥穗子本一三九頁参照)。

この中国禅とは異なる解釈を展開したのが、道元の『坐禅箴』に他ならない。また、そのことは達磨や六祖慧能の坐禅

を「証上の修」として信念を語る道元の『弁道話』が歴史的には解釈不可能というところにも、中国禪の坐禪觀と道元の坐禪觀の相違で知られるのである。

とうていはく、「この坐禪の行は、いまだ仏法を証会せざらんものは、坐禪弁道してその証をとるべし。すでに仏正法をあきらめん人は、坐禪なにのまつところかあらん」。

しめしてはいはく、「痴人のまへにゆめをとかず、山子の手には舟棹をあたへがたしといへども、さらに訓をたるべし。

それ修証はひとつにあらずとおもへる、すなわち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまま証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなわち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれとをしふ。直指の本証なるがゆゑなるべし。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。ここをもて、釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引伝せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。

すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはいひに一分の妙修を単伝せる、初心の弁道すなわち一分の本証を無為の地にうるなり。しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。妙修を放下すれば本証手の中にみえり、本証を出身すれば妙修通身におこなはる。

又まのあたり大宋国にしてみしかば、諸方の禪院みな坐禪堂を

かまえて、五百六百、および一二千僧を安じて、日夜に坐禪をすすめき。その席主とせる伝仏心印の宗師に、仏法の大意をとぶらひしかば、修証の兩段にあらぬむねをきこえき。

このゆゑに、門下の參学のみにあらず、求法の高流、仏法のなかに真実をねがはん人、初心後心をえらばず、凡人聖人を論ぜず、仏祖のをしへにより、宗匠の道をおうて、坐禪弁道すべしとすむ。

きかずや、祖師のいはく、修証はすなはちなきにあらず、染汚することはえじ。又はいはく、道を見るもの、道を修すとしるべし、得道のなかに修行すべしといふことを。（大久保本七三七—八頁）

道元が達磨の坐禪を「証上の修」と解釈するのに対して、五雲志逢が達磨の「二入四行」説を「初機の修心の要」と解釈するのは、大きな相違が存在することになろう。

ただ注意してよいのは、この文中の「又まのあたり大宋国にしてみしかば、諸方の禪院みな坐禪堂をかまえて、五百六百、および一二千僧を安じて、日夜に坐禪をすすめき。その席主とせる伝仏心印の宗師に、仏法の大意をとぶらひしかば、修証の兩段にあらぬむねをきこえき」の説は、道元の信念であり、天童如浄を通しての「理想像」と押さえるのが正確といえ、「修証一等」説は道元の「本証妙修」説とは一致しないものとすべきであろう。⁽⁵⁾

また、柳田聖山氏は「真の坐禪」という表現を使用する

が、その「坐禪」とは、看心看淨の否定の意味であって、小乗禪のもつ修定主義の否定にとどまるものである。もはや神会以来の「坐禪」とは、「坐」を「念不起為坐」といい、「禪」を「見本性為禪」というのである。それゆえに、五雲の『坐禪箴』の冒頭は、「坐は身に拘らず、禪は境に渉るにあらず。拘れば必ず乃ち疲れ、渉れば則ち静にあらず」というが、この坐禪の定義は南宗禪の主張を継承したものであり、ここに検討してきたように、二つの「聖言」はその意味での經証の役割を果たしているのである。

北宗禪から南宗禪への展開は、中国初期禪宗史の重要な課題であり、その中でも坐禪觀の変遷は重要な問題である。その到達した坐禪のもつ意味を見事に表現したものが、『曹溪大師伝』の「道は心に由りて悟る。豈に坐に在らんや」(石井修道『曹溪大師伝』考)九六―七頁、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号、一九八八年三月)であり、同趣旨を表現する有名な文句こそ、『証道歌』の「行亦禪、坐亦禪、語默動靜体安然」である。この主張を道元が『坐禪箴』において、

又一類の漢あり、「坐禪升道は、これ初心晩学の要機なり、かならずしも仏祖の行履にあらず、行亦禪、坐亦禪、語默動靜体安然なり、ただいまの功夫のみにかかはることなかれ。臨濟の余流と称するともがら、おほくこの見解なり。仏法の正命つたはれることおろそかなるによりて恣麼道するなり。(前出)

と否定していたことは、冒頭に述べたが、五雲の『坐禪箴』が基本的に道元によって認められない内容であったことが明らかになったのである。

さらに道元と五雲の主張の相違を考える時に、五雲の『坐禪箴』の説が、道元が認めることのなかった圭峰宗密の『禪源詮集都序』と全く一致することである。『禪源詮集都序』巻上に次のようにいう。

問う、「此の心を悟り已りては、如何が之れを修するや。還お初めの説相教の中に依つて坐禪せしむるや」。

答う、「此に二意有り。謂く昏沈こんじんの厚重にして策発し難がた可たき者、掉拳てうけんの猛利にして抑伏すべからざる者、貪瞋の熾盛にして境に触れて制し難がた可たき者は、即ち前教の中の種種の方便を用いて、病に随つて調伏す。若し煩惱微薄にして、慧解明利ならば、即ち本宗本教の一行三昧に依るなり。

『起信論』に云うが如し、「若し止を修めんとせば、静処に住し、端身して意を正して、氣息にも形色にも依らず、乃至、唯心のみにして外の境界無し」と。『金剛三昧經』に云く、「禪は即ち是れ動、動にあらず禪にあらずるは是れ無生禪なり」と。『法句經』に云く、「若し諸々の三昧を学せば、是れ動にして坐禪に非ず、心は境界に随つて流る、如何が名づけて定と為さんや」と。『淨名』に云く「滅定より起たずして、諸々の威儀(行住坐臥なり)を現じ、三界に於て身意を現わさざる、是れを冥坐と為す。仏の印可する所なり」と。此れに拠らば、則ち

已に三界の空花、四生の夢寐なるに達し、体に依って行を起し、修して而も無修なり。尚お仏に住し心に住することすらせず、誰か上界と下界とを論ぜん。

問、悟此心已、如何修之。還依初説相教中令坐禪否。

答、此有二意。謂昏沈厚重、難可策発者、掉拳猛利、不可抑伏者、貪瞋熾盛、觸境難可制者、即用前教中種種方便、随病調伏。若煩惱微薄、慧解明利、即依本宗本教一行三昧。如起信論云、若修止者、住於静処、端身正意、不依氣息形色、乃至唯心無外境界。

金剛三昧經云、禪即是動、不動不禪、是無生禪。法句經云、若学諸三昧、是動非坐禪。心随境界流、云何名為定。淨名云、不起滅定、現諸威儀、入行住坐臥。不於三界現身意、是為宴坐。仏所印可。拠此則已達三界空花、四生夢寐。依体起行、修而無修、尚不住仏住心、誰論上界下界。（石井修道・小川隆『禪源諸詮集都序』の訳注研究（五））、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第五五号、一九九七年三月、大正四八—四〇五b c、参照）

この文が二つの答えでもって、初心と晩学の坐禪の二段階を説いているのは、五雲の『坐禪箴』に共通する。その上、宗密の立場を説くときに五雲の『坐禪箴』と全く同一の『金剛三昧經』と『法句經』の語句が引用されている点は注目されよう。特に興味深いのは、「修而無修」とあるように坐禪の説が修行無用論に究極的に至っていることである。宗密が自己の説を体系づけるためによりどころとした南宗禪の創設者である荷沢神会も、修行無用論であったのである。小川隆氏は「荷沢神会の人と思想」（『禪学研究』第六九号、一九九一

年二月）の中で次のように言っている。

神会が坐禪・禪定について言うとき、それは身体の安定や精神の集中とはおよそ無縁のものである。すなわち「坐禪」は「念の起こらざるを坐と為し、本性を見るを禪と為す」ものであり（石井本四七・胡適本ナシ／『定是非論』頁二八八参照）、また「大乘の禪定」というも、次のようなものにはかならなかったのである（胡適本四九・石井本ナシ）。

心を用いず、「心を見ず」、静「淨」を見ず、空を見ず、心を住めず、心を澄ませず……空に沈まず、寂に住せず、一切妄想の生ぜざる、是れ大乘の禪定なり。

これらの定義が、坐禪・禪定に対して何かしら新たな内容を加えるものでなく、むしろ坐禪・禪定の全面的な廃棄を意味していることは、容易に理解されるであらう。（同—四五頁）

道元が修行の必要性を説くところに特色があることからいえば、これらの「坐禪」のもつ意味が、中国禪宗史上において「真の坐禪」を展開したところにその画期的な意義を見出したとしても、道元が五雲の『坐禪箴』を「とるべきことなし」といい、「坐禪をしらず」と批判するのは当然のことと言わねばならない。『弁道話』の冒頭の次の一節はそのことを明確に語っている。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまることなきは、すなはち自受用三昧その標準なり。

この三昧に遊化するに、端坐參禪を正門とせり。この法は、人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし。(大久保本七二九頁)

同じ『坐禪箴』という著述でありながら、道元と志逢には大きな相違があったことが判明した。道元が「かれらの所集」という中でも、『景德伝燈録』に見られる五雲志逢の『坐禪箴』は、特に批判の対象であったのではなからうか。

(二)『嘉泰普燈錄』卷三〇の『龍門仏眼遠禪師坐禪銘』

ここで使用する『嘉泰普燈錄』は、宮内庁書陵部に鎌倉末期の覆宋刊本が存在するのでそれを使い、続藏經本は参考とすることにしたい。また、同作品は『古尊宿語録』卷三〇所収の『舒州龍門仏眼和尚語録』の中にも「坐禪」として収められている(語)と略称すが、その語句はわずかな相違に過ぎない。

心光虚映、体絶偏円。金波匝匝、心の光は虚しく映え、体は匝、動寂常禪。念起念滅、不偏円を絶す。金の波は匝匝と用止絶。任運滔滔、何曾起して、動寂常に禪なり。念起滅。起滅寂滅、現大迦葉。坐臥経行、未嘗間歇。禪何^{*}不^{*}ず、任運滔滔とせば、何ぞ曾

坐、坐何^{*}不^{*}禪。了得如是、始号坐禪。坐者何人、禪是何物。而欲坐之、用仏覓仏。仏不用覓、覓之転失。坐不我観、禪非外術。初心闇乱、未免回換。所以多方、教渠静観、端坐取神、初則粉紜。久^{*}久恬淡、虚閑六門。六門稍歇、於中分別、分別纔生、已成起滅。起滅転変、從自心現。還用自心、反観一徧、一反不再、円光頂戴。靈焰騰輝、心心無礙。横該堅入、生死永息。一粒還丹、点金成汁。身心客塵、透漏無門。迷悟且説、逆順休論。細思昔日、冷坐尋覓。雖然不別、也大狼藉。刹那凡聖、無人能信。匝地忙忙、大須謹慎。如其不知、端坐思惟、一日築著。伏惟伏惟。

て起滅せん。起滅し寂滅すれば、大迦葉を現す。坐臥経行は、未だ嘗て間歇せず。禪は何ぞ坐ならざる、坐は何ぞ禪ならざる。是の如きを了得せば、始めて坐禪と号す。坐する者は何人にして、禪は是れ何物ぞ。而して坐して仏を用て仏を覓めんと欲するも、仏は覓むることを用いず、之れを覓めば転た失す。坐は我が観にあらず、禪は外の術にあらず、初心の闇乱は、未だ回換を免かれず。所以に多方は、渠をして静観せしめ、端坐して神を収めしめるも、初めは則ち粉紜たり。久久にして恬淡として、六門を虚閑にす。六門稍や歇めども、中に於いて分別し、分別纔かに生ぜば、已に起滅を成ぜん。起滅転変するは、自心より現

ず。還に自心を用いれば、反観すること一偏す。一たび反れば再びはせずして、円光頂戴す。靈焰騰輝して、心心無礙なり。横に該ね堅に入り、生死永く息む。一粒の還丹、金を点じて汁と成す。身心の客塵は、透漏して門無し。迷悟は且く説き、逆順は論ずることを休す。細かに昔日を思いて、冷坐して尋覓す。別ならざすと雖然も、也た大いに狼藉たり。刹那の凡聖も、人の能く信ずる無し。匝地忙忙として、大いに須く謹慎すべし。如し其れ知らざれば、端坐して思惟して、一日に築著せよ。伏して惟う伏して惟う。

(統藏一三七—二二四b)
 *嘗||曾ニ作ル(語)。*已||似ニ作ル(語)。*反||返ニ作ル(語)。*反||返ニ作ル(語)。*点||變ニ作ル(統藏)。*忙忙||茫茫ニ作ル(語)。

仏眼清遠(一〇六七—一二〇)は、五祖法演の法嗣の仏果克勤(一〇六三—一三五)や仏鑑慧勲(一〇五九—一一七)と共に、「五

祖門下の三仏」とか、「東山の二勲一遠」と称せられ、北宋末期を代表するすぐれた臨済宗の禪者である。『語録』に付された円悟克勤の依頼によって李弥遜(一〇八九—一五三)が撰する「宋故和州褒山仏眼禪師塔銘」ならびに『嘉泰普燈錄』巻一一の舒州龍門仏眼清遠禪師章により伝記を知ることができるので、略伝を見ておこう。

仏眼清遠は俗姓を李氏といい、四川省の臨邛県の出身である。十四歳で出家して具足戒を受け、律師に学んで、律蔵を究めた。『法華経』方便品の「是の法は思量分別の能く解する所にあらず」の一句に出会い、義学名相では、生死の大事を了畢することのできないことを知り、学んだものを捨てて、南方の江淮の間の禪席を遊行した。最初に真覺禪師黃檗惟勝に参じたが機縁契わなかった。舒州の太平興国禪院の法演が、当代の第一流の宗師であることを聞き、すぐにその室に投じた。七年の間、妄りに一語も発することがなかったが、遂にある一日契うところがあつた。その後、修行者が師を慕ったが、四面山の大中庵に隠棲した。全国に崇寧万寿寺を創建した時、舒州の守の王渙之(一〇六〇—一二四)は、師を住持として迎えた。更に舒州の龍門寺が住持を欠いていたので、ここに住し、居すること十二年に及んだ。この間、四方の修行者が道望を慕って参集し大いに発展した。更に遷って和州の褒禪寺に住した。樞密の鄧洵武(一〇五七—一二二)は、

師の禪風を聞き、賜号と紫衣を下賜されるように奏上し、清

遠は仏眼禪師の号を賜った。因みに兄弟弟子の慧勲に仏鑑禪師、克勤に仏果禪師の賜号を奏上したのも、同じく鄧洵武である。当時、司諫の陳瓘（一〇五七—一一二二）が清遠の法語を見て「諸仏の心宗、衆生の性海に、遠公涵泳すること深し。皆な未だ師を識らず。況んや其れ親炙する者あらんや」と讃歎したと伝えられている。嘗て『百門義』を根本として『円融礼文』を著述し、また、『楞嚴經』『法華經』を基本に『普門礼字』を著述し、共に流行した。その参学得法の者は、数十人を数え、中でも竹庵士珪（一〇八三—一四六）と高庵善悟（一〇七四—一三二）が代表である。また居士としては宿松の無著道人李法慧は、その深奥を究めた人と伝える。宣和初年（一一二〇）の冬至の前日（十一月二日）に飯を終えて、衣を整え結跏趺坐して、その徒に「諸方の老宿は、必ず偈を留めて世を辞す。世は辞すべきや。且らく將に安往せん」と言って、一言も発することなく、合掌して示寂した。世寿五十四、僧臘四十である。龍門に住していた頃に靈光台を造り、火葬した出家者を合葬した。同時に自らの志として将来ここに埋葬することを決めていた。火葬の後に門人は骨を龍門に収めた。龍門の人々は悲しみながらも、そのことを喜び、生前と同様に奉じたという。宣和三年（一一二二）正月壬寅（六日）に塔

が完成した。

さてこのように北宋末期を代表する臨濟宗の禪者である仏眼清遠の坐禪観はどのような性格であろうか。「坐臥経行は、未だ嘗て間歇せず。禪は何ぞ坐ならざる、坐は何ぞ禪ならざる。是の如きを了得せば、始めて坐禪と号す」とある坐禪の定義は、既に五雲志逢の『坐禪箴』で検討したものと同一である。別の語でいえば、中国禪という身体的坐禪の解放であることを用いず、之れを覚めば転た失す」とあることは、凡夫行としての坐禪、作意をとまなり坐禪を否定している。この立場が、有名な「磨磚作鏡」の話の中国禪の主張と一致することは明らかである。既に「磨磚作鏡」の話についても簡単に触れたが、中国禪の坐禪観を考える場合に最も代表的な話であるので、『景德伝燈録』卷五南嶽懷讓章で再確認しておこう。

唐の先天二年（七一三）、始めて衡嶽に往き、般若寺に居す。開元中（七二一—七四一）、沙門道一なるもの（即ち馬祖大師なり）有り。伝法院に住して、常日坐禪す。師は是れ法器なりと知り、往きて問うて曰く、「大徳の坐禪は、什麼をか図る」。一曰く、「作仏を図る」。師は乃ち一磚を取り、彼の庵前の石上に於いて磨く。一曰く、「磚を磨いて作麼」。師曰く、「磨いて鏡を作る」。一曰く、「磚を磨いて豈に鏡を成すことを得んや」。師

曰く、「塼を磨いて既に鏡を成さず、坐禪して豈に仏と成ることを得んや」。一曰く、「如何が即ち是なる」。師曰く、「牛の車を駕すが如き、車行かされば、車を打つが即ち是きか、牛を打つが即ち是きか」。一対えること無し。師又た曰く、「汝為た坐禪を学ぶや、為た坐仏を学ぶや。若し坐禪を学ばば、禪は坐臥にあらず。若し坐仏を学ばば、仏は定相にあらず。無住の法に於いて、取捨すべからず。汝若し坐仏せば、即ち是れ殺仏なり。若し坐相に執すれば、其に理に達するにあらず。一、示誨を聞いて、醍醐を飲むが如し。禮拜して問うて曰く、「如何が用心せば、即ち無相三昧に合するや」。師曰く、「汝が心地法門を学ぶは、種子を下すが如し。我が法要を説くは、彼の天沢に譬う。汝が縁合するが故に、当に其の道を見るべし」。又た問うて曰く、「道は色相にあらず、云何が能く見る」。師曰く、「心地の法眼は、能く道を見る。無相三昧も、亦復た然り」。唐先天二年、始往衡嶽、居般若寺。開元中、有沙門道一（即馬祖大師也）。住伝法院、常日坐禪。師知是法器。往問曰、大德坐禪、図什麼。一曰、図作仏。師乃取一塼、於彼庵前石上磨。一曰、磨塼作麼。師曰、磨作鏡。一曰、磨塼豈得成鏡耶。師曰、磨塼既不成鏡、坐禪豈得成仏耶。一曰、如何即是。師曰、如牛駕車、車不行、打車即是、打牛即是。一無對。師又曰、汝為学坐禪、為学坐仏。若学坐禪、禪非坐臥。若学坐仏、仏非定相。於無住法、不应取捨。汝若坐仏、即是殺仏。若執坐相、非達其理。一聞示誨、如飲醍醐。禮拜問曰、如何用心、即合無相三昧。師曰、汝学心地法門、如下種子。我説法要、譬彼天沢。汝

縁合故、当見其道。又問曰、道非色相、云何能見。師曰、心地法眼、能見乎道。無相三昧、亦復然矣。（禪文化研究所本七六—七頁）

道元が先に引用した「南嶽の磚を磨して鏡を求めしも、馬祖の作仏を求めしを戒めたり、坐禪を制するには非ざるなり。坐はすなわち仏行なり、坐は即ち不為なり。是れ即ち自己の正体なり、この外別に仏法の求むべき無きなり」。（大久保本四五—五六頁）という時の「磨磚作鏡」の話は、筆者が頻りに強調するように、中国の禪宗文献には絶対に存在しないものである。⁽⁷⁾道元の『坐禪箴』に引用された「磨磚作鏡」の話は、「江西大寂禪師、ちなみに南嶽大慧禪師に参学するに、密受心印よりこのかた、つねに坐禪す」（大久保本九一頁）という。同様に『古鏡』では「江西馬祖、むかし南嶽に参学せしに、南嶽かつて心印を馬祖に密受せしむ。磨塼のはじめのはじめなり。馬祖伝法院に住して、よのつねに坐禪することわづかに十余歳なり」（同、一八七頁）とあり、真字『正法眼蔵』巻上の八則は「洪州江西馬祖大寂禪師（嗣南嶽、諱道一）、参侍南嶽、密受心印、蓋抜同参。住伝法院、常日坐禪」（春秋社本一二八頁）とあって、「密受心印」の語が必ず存在する。

この「密受心印」の語は、『景德伝燈録』巻五の南嶽懷讓章の「磨磚作鏡」の話の箇所にはなくて、『景德伝燈録』巻六の江西道一章にある。道元は元来「磨磚作鏡」の話と「密

受心印」の語が別々に存在していたのを合糅して、馬祖が伝法院で坐禅していた時に「磨磚作鏡」の話を機縁として、「後」に南嶽懷讓より「密受心印」したのではなくて、馬祖は南嶽より「密受心印」して「後」に伝法院で坐禅していたのが、「磨磚作鏡」の話としたのである。このように馬祖が南嶽懷讓の密受心印の後に坐禅していたとする「磨磚作鏡」の話は、道元の創作なのである。また、道元にとって、道元が創作した「密受心印の後の坐禅」（証上の修）の「磨磚作鏡」の話でなければならぬのである。中国の禅宗文献には絶対に存在しない道元の「磨磚作鏡」の話であるが故に、道元の独自の解釈が可能となるのである。その独自の解釈を示した巻の一つが道元の『坐禅箴』である。中国禅宗の主張は、あくまでも「若し坐相に執すれば、其の理に達するにはあらず」というのであり、坐相に執著することを戒めた中国禅の坐禅観が仏眼清遠にも継承されているのである。

(三) 『嘉泰普燈錄』卷三〇の『上封仏心才禅師坐禅儀』

夫坐禅者、端心正意、潔已虚心。疊足加趺、收視反聴。惺惺不昧、沈掉永離。縦憶事来、尽情抛棄。向静定处、正	夫れ坐禅は、心を端し意を正して、己を潔くして心を虚しくす。足を疊ねて加趺し、
---	--

念諦観、知坐是心、及返照是心、知有無中辺内外者心也、此心虚而知、寂而照。円明了了、不墮断常。靈覺昭昭、揀非虚妄。今見学家、力坐不悟者、病由依計。情附偏邪、迷背正因、枉随止作。不悟之失、其在斯焉。若也斂澄一念、密契無生。智鑑廓然、心華頓發。無辺計執、直下消磨。積劫不明、一時豁現。如忘忽記、如病頓瘳。内生歡喜心、自知当作仏。即知自心外無別仏、然後順悟增修、因修而証。証悟之源、是三無別、名爲一解一行三昧、亦云無功用道。便能転物、不離根塵。信手拈来、五分主伴。乾坤眼浄、今古更陳。觀体神機、自然符契。所以維摩詰曰、不起寂滅定、而現諸威儀、是爲宴坐也。然当知水澄月現、鏡淨	す。惺惺として昧さず、沈掉を永く離る。縦い事の来るを憶うも、情を尽くして抛棄し、静定の処に向て、正念して諦観せば、坐は是れ心及び返照は是れ心なるを知り、有無、中辺、内外は心なりと知るなり。此の心は虚にして知り、寂にして照す。円明了として、断常に墮せず、靈覺昭昭として、虚妄にあらずるを揀ぶ。今ま学家を見るに、坐を力めて悟らざるは、病は依計に由り、情は偏邪に附し、迷は正因に背き、枉く止作に随う。悟らざるの失は、其れ斯に在り。若也し斂めて一念を澄ませば、密に無生に契う。智の鑑は廓然として、心の華は頓に発ぶ。無辺の計執は、直下に消磨し、積劫の不明は、一時に豁現す。忘れ
---	---

光全。学道之人、坐禪為要。苟不爾者、修途輪転、汨没四生、酸鼻痛心、難以自黙。聊書大概、助発真源、果不廃修、即同参契。

たることを忽ち記ゆるが如く、病の頓に瘳ゆるが如し。内に歓喜の心を生じ、自ら當に作仏すべしと知る。即ち自心の外に別仏無しと知り、然後に悟に順じて修を増し、修に因りて証す。証悟の源は、是の三は別無きを、名づけて一解一行の三昧と為し、亦た功用無きの道と云う。便ち能く物を転じ、根塵を離れず、手に信せて拈来し、互いに主伴を分つ。乾坤の眼の淨きことは、今古更に陳ぶ。觀体の神機は、自然に符契す。所以に維摩詰曰く、「寂滅定を起さずして而も諸の威儀を現わすは、是れを宴坐と為すなり」。然して當に知るべし、水澄んで月現われ、鏡淨うして光全きことを。学道の人、坐禪を要と為す。苟も爾らざ

（統歲一三七—二六ab）

*焉||為ニ作ル（宮）。*歛||全テ歛ニ作ルモ歛ニ改ム。

この『坐禪儀』を撰述した仏心本才は、黃龍惟清（一一七一—一二一七）の法嗣であり、『統刊古尊宿語要』月集に語が収められているので、元來、『語錄』が存在したらしい。『嘉泰普燈錄』卷一〇に潭州上封仏心才禪師の章があり、簡単な伝記が知られるので、見てみよう。

仏心本才は、福建省長溪県の出身で、俗姓を姚氏という。幼くして得度、受戒し、遊方して福州の大中寺の海印德隆に参じた。德隆は正覺禪師智海本逸の法嗣で雲門宗に属す。大中寺において老宿の指導で悟るところがあり、老宿に黃龍派の廬山東林寺の常総（一一〇二—一一九一）に参学することを勧められた。東林寺に至ると既に常総は示寂していたので、豫章の黃龍山に死心禪師悟新（一〇四三—一一一四）に久しく参じたが機縁は契わなかった。更に靈源惟清の下に参禅し、三年して徹悟し、その法を嗣いだ。後に舒州の真乗寺に分座した。次いで潭州の上封寺の命に応じ、さらに道林寺に遷住した。その後、福建省に帰り、大乘・乾元・靈石・鼓山を歴住した。

れば、途を修して輪転し、四生に汨没し、鼻を酸にして心を痛め、以て自ら黙すること難し。聊か大概を書し、真源を助発す。果たして修を廃せずんば、即ち同参の契ならん。

示寂の年月は不明であるが、紹興年間（一一三一—一一六二）に大衆に遺偈を残し示寂したと伝える。

仏心本才の『坐禅儀』は、「学道の人は、坐禅を要と為す」と坐禅修行の必要性は説いているものの、「夫れ坐禅は、心を端し意を正して、己を潔くして心を虚しくす。足を疊ねて加跣し、視ることを収め聴くことを反す。惺惺として味さず、沈・掉を永く離る」とあるように、散乱心を調えることに重点が置かれている。それ故に『坐禅儀』と言いながら、「正身端坐」（道元の『普勸坐禅儀』・『坐禅儀』の説が見失われている。道元が身心学道を説きながらも、『永平広録』巻五には、「衲子の坐禅は、直須らく端身正坐を先と為し、然後に調息致心すべし。是れ小乗の若きは、元より二門有り、謂わゆる数息・不浄なり。小乗人は数息を以て調息と為す。然れども仏祖の弁道は永く小乗と異なる」（大久保本一九六頁）とあるように「身学道」により重点がある。よく言われことは、『永平広録』に「安身立命」の語が六か所あるが、「安心」の用例はない。たとえば、『永平広録』巻二に次の上堂がある。

結夏上堂。仏祖の心髓五六合、喚んで安居九句と作す。衲僧の眼睛百千枚、喚んで護生三月と作す。雲、山に閑かに、乃し父乃し子。水、海に清めり、弟為り兄為り。骨肉同参し、龍蛇一弁す。仏仏、這箇を提持して飯を喫し衣を著る、人人、此の事を保任して安身立命す。十方の古仏、渾身碌碌なる、乃ち禁足

なり。一切の露柱、拳体木頭なる、乃ち結制なり。蒲団、結果して時時に熟し、拄杖、開華して日日に香し。当恁麼の時、波旬、見仏して笑うこと哈哈、頑石、点頭して聞ふこと聒聒。箇の什麼をか笑うこと哈哈し、箇の什麼をか聞うこと聒聒す。箇の拄杖の開華を笑うこと哈哈し、箇の蒲団の結果を聞うこと聒聒す。

結夏上堂。仏祖心髓五六合、喚作安居九句。衲僧眼睛百千枚、喚作護生三月。雲閑於山、乃父乃子。水清于海、為弟為兄。骨肉同参、龍蛇一弁。仏仏提持這箇、喫飯著衣、人人保任此事、安身立命。十方古仏、渾身碌碌、乃禁足也、一切露柱、拳体木頭、乃結制也。蒲団結果時時熟、拄杖開華日日香。当恁麼時、波旬見仏笑笑哈哈、頑石点頭聞聒聒。笑哈哈箇什麼、聞聒聒箇什麼。笑哈哈箇拄杖開華、聞聒聒箇蒲団結果。（大久保本一四一頁）

九句安居の修行の基本が坐禅であることはいうまでもない。その坐禅とは、道元の教えでは、悟が目的ではなく、「本証妙修」の「安身立命」なのである。

さて、仏心本才の『坐禅儀』の注目すべき説は、「頓悟漸修」論であろう。「今ま学家を見るに、坐を力めて悟ざるは、病は依計に由り、情は偏邪に附し、迷は正因に背き、枉く止作に随う。悟らざるの失は、其れ斯に在り」とあるのは、明らかに学人の「不覚」を説いている。「不覚」とは言うまでもなく「背覺合塵」の「本覺」に背いている状態を指す。それ故に「若也し斂めて一念を澄ませば、密に無生に契

う。智の鑑は廓然として、心の華は頓に発ぶ。無辺の計執は、直下に消磨し、積劫の不明は、一時に豁現す。忘れたることを忽ち記ゆるが如く、病の頓に瘳ゆるが如し。内に歓喜の心を生じ、自ら当に作仏すべしと知る」というのは、「始覚」であるが、その状態は「頓悟」を指し、「本覚」へ回帰することである。興味深いのは、この「頓悟」で留まるのではなく、「頓悟」の自覚から「漸修」を経て、「本覚」への修道が説かれているのである。そのことを「即ち自心の外に別仏無しと知り、然後に悟に順じて修を増し、修に因りて証す。証悟の源は、是の三は別無し、名づけて一解一行の三昧と為し、亦た功用無きの道と云う」と説くのである。気づかれるようにこの「頓悟漸修」論は圭峰宗密の理論であり、その代表的な著述である『禪源諸詮集都序』にも説かれている。ここではよくまとまった説である『裴休拾遺問』と同一の内容である『景德伝燈録』巻一三の終南山圭峰宗密章の山南溫造との問答を整理して示そう。

又た山南溫造尚書問う、「理を悟り妄を息めし人は業を結ばず。一期の寿終りし後、靈性は何の依る者かある」。

答う、「（釈して曰く、馬鳴菩薩、百本の大乗經の宗旨を撮略し、以て『大乘起信論』を造る。論中に宗を立て、一切衆生は心に覚の義と不覚の義と有り、覚の中に復た本覚の義と始覚の義と有り、と説けり）。

（本覚）一切衆生は、覺性を具有せざる無く、靈明・空寂は、仏と殊なる無し。

（不覚）但だ無始劫より來た未だ曾て了悟せず、妄に身に執して我相を為せるが故を以て、愛惡等の情を生じ、情に隨いて業を造り、業に隨いて報を受け、生老病死して、長劫に輪廻するのみ。然れども身中の覺性は未だ曾て生死せず。夢に驅役せらるれど身は本より安閑たるが如く、水、氷と作れども濕性は易らざるが如し。

（始覚―頓悟）若し能く此の性の即ち是れ法身なるを悟れば、本自り無生にして、何ぞ依託有らん。靈靈として昧まざず、了として常に知る、従りて來たる所無く、亦た去く所無し。

（始覚―漸修―（イ）受生自在）然るに多く妄執を生じ、習性以て成り、喜怒哀樂、微細に流注するなり。真理は頓に達すると雖然も、此の情は卒には除き難きを以て、須らく長に覺察し、之れを損して又た損すべし。風は頓に止んで、波浪は漸に停まるが如し。豈に一生の所修のみにて便ち諸仏の力用と同じかる可けんや。（正しくは是れ理を悟りし人の朝暮に心を行じ止觀を修習するの要節なり）但だ空寂を以て自体と為して色身を認むる勿く、靈知を以て自心と為して妄念を認むる勿かるべし。妄念若し起きなば、都て之れに随わざれ。即ち命終るの時に臨みて、自然に業は繋ぐ能わず。中陰有りと雖も、向かう所は自由にして、天上にも人間にも意の隨に寄託せん。（ロ）變易自在 若し愛惡の念已に泯びなば、即ち分段の身を受けず。自から能く短を易えて長と為し、龜を易えて妙と為さ

ん。(ハ) 究竟自在。若し微細の流注も、一切寂滅すれば、唯だ円覚大智のみ、朗然として独り存し、即ち機に随いて千百億身を応現し、有縁の衆生を度す、之れを名づけて仏と為す。謹んで對う。

又山南溫造尚書問、悟理息妄之人不結業。一期壽終之後、靈性何依者。

答、(釈曰、馬鳴菩薩撮略百本大乘經宗旨。以造大乘起信論。中立宗說、一切衆生心有覺義不覺義、覺中復有本覺義始覺義)。

(本覺) 一切衆生、無不具有覺性。靈明空寂、与仏無殊。

(不覺) 但以無始劫來、未曾了悟、妄執身為我相故、生愛惡等情。隨情造業、隨業受報。生老病死、長劫輪迴。然身中覺性未曾生死。如夢被驅役而身本安閑。如水作氷而濕性不易。

(始覺—頓悟) 若能悟此性即是法身。本自無生、何有依託。靈不昧、了了常知。無所從來、亦無所去。

(始覺—漸修—イ) 受生自在。然多生妄執、習性以成。喜怒哀樂、微細流注。真理雖然頓達。此情難以卒除。須長覺察、損之又損。如風頓止、波浪漸停。豈可一生所修、便同諸仏力用。(正是悟理之人。朝暮行心修習止觀之要節也) 但可以空寂為自体、勿認色身。以靈知為自心、勿認妄念。妄念若起、都不隨之。即臨命終時、自然業不能繫。雖有中陰、所向自由。天上人間、隨意寄託。(ロ) 變易自在。若愛惡之念已泯。即不受分段之身。自能易短為長、易龜為妙。(ハ) 究竟自在。若微細流注、一切寂滅、唯円覚大智、朗然独存、即隨機應現千百億身、度有

縁衆生、名之為仏。謹對。(禪文化研究所本—二六四—五頁)
この圭峰宗密の「頓悟漸修」論と看話禪との密接な関係も既に筆者は検討してきたことがある。看話禪の大成者と言われる大慧宗杲(一〇八九—一六三)の禪の性格は、「始覺門」といわれる。大慧宗杲自身が四卷本『大慧普說』卷四に次のように述べるところにそのことは明確である。

又た曰く、「始覺と本覺と合するを之れを仏と謂う」。言は如^{いづゝ}今の始覺を以て本覺と合す。往往黙照の徒は、無言默然を以て始覺と為し、威音王那畔を以て本覺と為す。固より此の理にあらず。既に此の理にあらざれば、何者か是れ覺。若し全く是れ覺ならば、豈に更に迷い有らんや。若し迷い無しと謂わば、釈迦老子の明星現わるる時において忽然として便ち覺し、自家の本命元辰の元來這裏に在るを知得るを争奈せん。所以に言う、始覺に因りて本覺に合す、と。禪和子家、忽然と鼻孔を摸著するは、便ち是れ這箇の道理なり。然も此の事は人人分上に具足せざるは無し。

又曰、始覺合本覺之謂仏。言以如今始覺合於本覺。往往黙照之徒、以無言默然為始覺、以威音王那畔為本覺。固非此理。既非此理、何者是覺。若全是覺、豈更有迷。若謂無迷、争奈釈迦老子於明星現時忽然便覺、知得自家本命元辰元來在這裏。所以言、因始覺而合本覺。禪和子家、忽然摸著鼻孔、便是這箇道理。然此事人人分上無不具足。(東洋文庫本—三丁左。石井修道『宋代禪宗史の研究』三四三—五頁参照、大東出版社、一九

八七年一〇⁽⁸⁾

宋代禪の大勢は看話禪であつたが、道元がその修証観は坐禪を手段とする故に認めなかつたことは、『永平広録』巻八の「法語」が特に有名である。

此の坐禪や、仏仏相伝し、祖祖直指して、独り嫡嗣する者なり。余者は其の名を聞くと雖も、仏祖の坐禪に同じからざるなり。所以は何ん。諸宗の坐禪は、悟を待ちて則と為す。譬如船筏を仮りて大海を渡るがごとく、海を度りて船を抛つべしと將謂す。吾が仏祖の坐禪は然らず、是れ乃ち仏行なり。

此坐禪也、仏仏相伝、祖祖直指、独嫡嗣者也。余者雖聞其名、不同仏祖坐禪也。所以者何。諸宗坐禪、待悟為則。譬如假船筏而度大海、將謂度海而可抛船矣。吾仏祖坐禪不然、是乃仏行也。（大久保本——一六一頁）

ここに道元がいう「諸宗の坐禪」とは、宋代の看話禪の性格をいう。このように道元が看話禪を認めなかつたことはよく知られているが、「頓悟漸修」論も大慧宗杲の説で理解できるように、現実の参学者の坐禪は迷いを前提として、「不覚」とするのであり、道元が根本的に認めなかつた説といふことができる。それ故に道元が『坐禪箴』で次のように主張したことは確認できたのである。

かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり、いたづらに息慮癡寂の経営なり。

（四）『察禪師坐禪銘』大陽明安禪師註并序

この『坐禪銘』は『禪門諸祖師偈頌』に収められている。このテキストは五山版が早稲田大学図書館に所蔵されており、続藏經の底本となっているが、続藏經には題名をはじめいくつかの誤植が存在するので、（五）の『天台大靜禪師坐禪銘』と共に早大本を使用して、校訂を付して検討することにした。

伏以先德垂範、事理不孤。諸法空寂、以之為座。禪非意想、道絶去来。情与非情、二俱弗顧。假名詮座、禪豈定乱。是知坐禪三昧、発慧全該。参学禅流、応眺座体。余因入室、請益禅銘。略而釈之於後者也。

伏して以みれば先德は範を垂れ、事理孤ならず。諸法は空にして寂なり、之れを以て座と為す。禪は意想到ならず、道は去来を絶す。情と非情と、二俱に顧みる弗し。名を仮りて座を詮す、禪は豈に定乱あらんや。是に知りぬ、坐禪三昧は、慧を発こして全く該る。参学の禅流は、応に座の体を眺らむべし。余、入室して禅銘を請益せらるるに因りて、略して之れを後者に釈くなり。

来時不入門、無門可入、去

来る時は門に入らず、門の

時不出戸へ去不從來。正座座不座へ不端正座。正去去不去へ去不正、来不偏。不是情無情へ二俱無体、都縁顧不顧へ都無異顧。返本不還源へ還源不守住。帰根無道路へ帰根路不過。若唱胡家曲へ肯不全、和不斉、声声句不觸へ声声不問、句在蔵鋒。每念雪中吟へ雪中有曲、和者何分。寒燈不仮燭へ寒燈不照燭、凝然雪路分。坐来石筍生へ大坐無異発。那用将斡斷へ用処不当功。為報參禅人へ語密須明旨。行玄不動足へ切忌当風。応須不恁麼へ通身終不住。恁麼却成局へ事理莫教滯所執。放下劣把捉へ把捉来不著。撒手還拘束へ放曠絶所知。歩歩不将来へ展手不当今、行時無説路、促延

入るべきなし、去く時は戸を出でずへ去くに從りて来らず。正座は座して座ならずへ端さずして正座なり。正去は去にして去ならずへ去くは正ならず、来るは偏ならず。是れ情にも無情にもあらずへ二俱に体無し、都べて顧と不顧とに縁へ都て異なる顧無し。本に返りて源に還らずへ源に還りて住を守らず。根に歸りて道路無しへ根に歸りて路過ぎず。若し胡家の曲を唱えばへ肯いて全からず、和して斉しからず。声声句に触れずへ声声問ならずして、句は蔵鋒に在り。毎に雪中吟を念じてへ雪中に曲有り、和する者は何ぞ分かつた。寒燈に燭を仮らずへ寒燈に燭を照らさず、凝然として雪路を分か

無斷続へ歩歩無間斷。不全座中人へ座中不守全、終無座相。太陽那巨旭へ太陽無意、照不当今。

つ。坐し来れば石筍生じへ大坐すれば異発無し、那ぞ斡将て斷ることを用いんへ用処は功に当らず。為に參禅の人に報ずへ語は密にして須く旨を明むべし。行は玄にして足を動かさずへ切に忌む風に当ることを。応に須く恁麼くならざればへ通身は終に住らず。恁麼きは却つて局を成すべしへ事理は所執に滯らしめること莫かれ。放下して把捉を勞しへ把捉し来りて著せず。手を撒して還つて拘束すへ放曠して所知を絶す。歩歩、将来せずへ手を展べて今に当らず、行く時、説路無し。促延して斷続無しへ歩歩、間斷無し。座中の人を全すべからざればへ座中に全を守らず、終に座相無し。太

（統藏一一六—四六〇ab）

ず▽。

陽が那がんぞ巨おほいに旭あけかん／＼太陽
意無くして、照して今に当ら

* 察—密ニ誤ル（統）。* 不—脱字アリ（統）。* 和—知ニ作ル（統）

この『坐禪銘』を撰述した人は、『景德伝燈録』巻一七に立伝されている洪州鳳棲山同安院常察禪師のことで、青原系の九峰道虔（？—九二二）の法嗣である。『景德伝燈録』には、二つの問答の外には記録されておらず、その活躍は大きいものがあつたと思われるが、詳しい伝記のことは判らない。ただ、洪州鳳棲山同安院は曹洞宗の雲居道膺を嗣ぐ同安道不二同安観志が二代に互って住持したこともあり、同安常察の影響は大きい。特にその著『十玄談』は曹洞宗の禪者に好まれた著である。同安観志の法嗣の梁山縁観に嗣いだ大陽警玄（九四三—一〇二七）が、この『坐禪銘』に序と註を付したのもその傾向にあると言えよう。

さて、この『坐禪銘』の内容はどのような性格といえようか。大陽警玄が「諸法は空にして寂なり、之れを以て座と為す。禪は意想にあらず、道は去来を絶す」と序で普衍するうちに、常察の坐禪は去来、入出、行坐を絶した坐の体を諸法空寂と捉えるところにその主旨があるといえよう。道元が中国禪の坐禪観を返本還源と非難するのにたいして、この『坐禪銘』が「返本不還源／＼還源不守住▽、帰根無道路／＼帰根路

不過▽」とあることから、それが言えないのではないかと解釈することは可能であろうか。筆者はそのように解釈できないと思う。この常察の坐禪観も坐禪の体を「空寂」としているが、返るべき「本」や帰るべき「根」を根源的に認めているからこそ、そこに無為自然の坐禪の働きをよしとする観照的な世界を設定していることには変わりはない。いわゆるはからの坐の解放を説いてきた南宗禪の伝統的主張を継承するものである。「無意」の太陽と警玄が注していることはそのことと解釈してよからう。確かに以悟為則を説く看話禪とは異なる面は認められるが、黙照禪と同じく積極的な本証妙修の修行を強調する点は見られない。

（五）『天台大静禪師坐禪銘』

この著述は、『坐禪銘』の名はないが、『景德伝燈録』巻二一の天台山国清寺師静章に垂示として示されている。ここでは『坐禪銘』として記録のある『禪門諸祖師偈頌』所収のテキストで紹介し、両者の関係は後に触れることにしよう。

每当夜坐、心念粉飛。但将粉飛之心、以究粉飛之处。究之無处、則粉飛之念何存。返究究心、則能究之心安在。能照之智本空、所縁之境亦寂。寂

毎に夜坐に当って、心念粉飛す。但だ粉飛の心をつつて、以て粉飛の处を究む。之れを究むれば処無く、則ち粉飛の念何ぞ存せん。返りて究

而非寂者、蓋無能寂之人也。
照而非照者、蓋無能照之境也。境智俱泯、心念宛然。外不尋知、内不住定。二途俱泯、一性怡然。此乃還源之要道也。天衣愍云、坐禪切忌瞋睡、默運自己靈智。

心を究むれば、則ち能究の心安ぞ在らん。能照の智本より空にして、所縁の境も亦た寂なり。寂にして寂にあらざれば、蓋ぞ能寂の人無からんや。照にして照にあらざれば、蓋ぞ能照の境無からんや。境と智と俱に泯ずれば、心念宛然たり。外に知を尋ねず、内に定に住せず。二途俱に泯ずれば、一性怡然たり。此れ乃ち還源の要道なり。天衣愍云く、「坐禪は切に忌む瞋睡することを。默して自己の靈智を運ぶべし」。

坐禪除睡呪

吉帝伊帝、弥帝毘伽帝。

羯帝羯帝、波陀莎訶。

(統藏一一六—四七二d—三a)

ここにいう天台大静禪師とは、『景德伝燈録』卷二一によれば、同じ天台にいた小静上座に対して大静と呼ばれた人で、諱は師静といい、玄沙師備の法嗣である。俗姓や出身は

不明であり、出家して玄沙に師事し、大悟嗣法する。後に天台に三十余年居して、山を下ることが無かった。博く三学を究め、坐禪を専らとし、坐禪の修行の外には常に大藏經を読んだと伝える。それ故に遠近の修行者から尊重され、大静上座と呼ばれたのである。曾てある修行者が「弟子は毎に夜坐するに当って、心念が紛飛す。未だ撰伏の方を明めず。願わくは示誨を垂れんことを」と問うた時に、その垂示として答えたものが、ここにいう『坐禪銘』なのである。師静が答えた内容は次のようにある。

如或夜閑安坐、心念紛飛。却將紛飛之心、以究紛飛之處、究之無処、則紛飛之念何存。返究究心、則能究之心安在。又能照之智本空、所縁之境亦寂。寂而非寂者、蓋無能寂之人也。照而非照者、蓋無所照之境也。境智俱寂、心慮安然。外不尋枝、内不住定。二途俱泯、一性怡然。此乃還源之要道也。(禪文化研究所本—四二四頁)

師静は經典の中の幻の義を見て、一偈でもって修行者に質問したことがあった。それに答えたのが小静上座とある。これら二静上座は共に天台山で示寂したが、国清寺にはその遺跡が当時残っていたという。

『景德伝燈録』では、天衣愍(師承不明)の著語もないし、「除睡呪」もない。「除睡呪」は敦煌文献の『証心論』や『修心要論』と共に連写されたものが多く残っており、善無

畏三藏の訳と伝えられるものである。⁽⁹⁾連写の性格から東山法門や北宗禅で多用されたと考えられ、瞌睡の除去としての対処方法であるので、初心者または小乗禅觀の坐禅と共通する説である。最初の分類でいえば、(A)胸襟無事坐禅ということになるうし、道元のいう「いたづらに息慮凝寂の経営」に過ぎないのである。

この師靜の『坐禅銘』が返本還源説であることは、「此れ乃ち還源の要道なり」の結語にあきらかである。それ故に、道元によって批判された内容の『坐禅銘』であることは、贅言を要しないであろう。

以上の検討の結果は、道元の仏祖の坐禅を学ばんとするものは、中国のすべての『坐禅儀』『坐禅銘』『坐禅箴』は、「宋朝の録者あやまりて録せるなり、晩学すてみるべからず」の指示通りに従えばよいことになるう。

三 おわりに

道元の『坐禅箴』の冒頭は、薬山惟儼（七四四—八二七）の「非思量」の話が始まる。

薬山弘道大師坐次、有僧問、「兀兀地思量什麼」。師云、「思量箇不思量底」。僧云、「不思量底如何思量」。師云、「非思量」。

大師の道かくのごとくなるを証して、兀坐を参学すべし、兀坐正伝すべし。兀坐の仏道につかはれる参究なり。兀兀地の思

量、ひとりにあらずといへども、薬山の道は其^ま一なり。いはゆる「思量箇不思量底」なり、思量の皮肉骨髓なるあり、不思量の皮肉骨髓なるあり。

僧のいふ、「不思量底如何思量」、まことに不思量底たとひふらくとも、さらにこれ如何思量なり。兀兀地に思量なからんや。兀兀地の向上、なによりてか通ぜざる。賤近の愚にあらずは、兀兀地を問著する力量あるべし、思量あるべし。

大師はいく、「非思量」。いはゆる非思量を使用すること玲瓏なりといへども、不思量底を思量するには、かならず非思量をもちあるなり。非思量にたれあり、たれわれを保任す。兀兀地たとひ我なりとも、思量のみにあらず、兀兀地を拳頭するなり。兀兀地たとひ兀兀地なりとも、兀兀地いかでか兀兀地を思量せん。

しかあればすなわち兀兀地は、仏量にあらず、法量にあらず、悟量にあらず、会量にあらざるなり。薬山かくのごとく单伝すること、すでに釈迦牟尼仏より直下三十六代なり。薬山より向上をたづぬるに、三十六代に釈迦牟尼仏あり。かくのごとく正伝せる。すでに思量箇不思量底あり。（大久保本一九〇—二頁）

『坐禅箴』は仁治三年（一二四二）三月一日に京都興聖寺で記され、翌年の十一月に越州の吉峰寺において示衆されている。この薬山の「非思量」の話は天福本の『普勸坐禅儀』には無い。

身相既に定まれば、氣息も亦た調う。念起こらば即ち覺し、之

れを覺せば即ち失う。久久にして縁を忘れば、自ずから一片と成らん。此れ坐禪の要術なり。

身相既定、氣息亦調。念起即覺、覺之即失。久久忘緣、自成一片。此坐禪之要術也。(春秋社本一一頁)

この相當箇所は、流布本の『普勸坐禪儀』において、次のように書き改められた。⁽¹⁹⁾ただ、『正法眼藏坐禪儀』を参考にすれば、別の訓読が検討されてもよいとおもわれる。

身相既に調えて、欠氣一息し、左右揺振して、兀兀として坐定して、箇の不思議底を思量せよ。不思議底、如何が思量せん。非思量。これ乃ち坐禪の要術なり。

身相既調、欠氣一息、左右揺振、兀兀坐定、思量箇不思議底。不思議底如何思量。非思量。此乃坐禪之要術也。(同―六―七頁)

天福元年(一二四三)中元の日に撰述された天福本『普勸坐禪儀』は、いつ流布本のように書き改められたのであろうか。その時期は寛元元年(一二三三)の十一月に吉峰寺で示衆された『坐禪儀』に、

かくのごとく身心をととのへて、欠氣一息あるべし。兀兀と坐定して思量箇不思議底なり。不思議底如何思量。これ非思量なり。これすなわち坐禪の法術なり。(大久保本―八九頁)

とあるところから、この『坐禪儀』の撰述に極めて近い頃ではないかと推測されている。⁽¹⁹⁾書き改められた時に取り入れられたのが、薬山の「非思量」の話であり、それに続く文が

『坐禪儀』考(石井)

「これ乃ち坐禪の要術なり」とあるから、この薬山の話は重要な内容であることが知られるのである。それほどこの話を道元は重要視したといつてよいであろう。

ここに新たな問題が生じてくる。薬山の「非思量」の話は『景德伝燈録』巻一四に記録されたものと全く同じ語句であり、「磨磚作鏡」の話のように道元によって創作されたところはない。それでは道元の坐禪観は、薬山惟儼のいう坐禪と全く同一といえるであろうか。もし同一と言えらるれば、道元の坐禪観は薬山惟儼には存在したと言わねばならない。この問題をどのように考えたらよいであろうか。「非思量」の話の問題を最近詳細に論じたものに、上田閑照氏の『道元』(『大乘仏典中国・日本篇』所収、中央公論社、一九九五年八月)の「解説」があり、その中で筆者の「思量にあらず」の解釈に批判が存在するので、ここには参考になろう。⁽¹²⁾

道元が問者の力量を高く評価してこの問答を解釈していることは、道元の特色であり、元來の問答とは異なるであらう。「兀兀地を問著する力量あるべし、思量あるべし」とは、薬山の坐禪を「兀兀地の思量、ひとりにあらずといへども、薬山の道は其一なり」と認めた上での問でなければならぬのである。問は力量のない者の疑問であつてはならず、薬山と同じ力量が解釈に読み込まれているのである。それ故にこの問答は同道唱和(問う者も答える者も仏の世界を語り合う)とし

て道元は解釈するのである。だが、薬山の坐禪を「兀兀地」と見た「有僧」は、「兀兀地」を「兀坐を参学すべし、兀坐正伝すべし」として、もともとの問を発したのではあるまい。

「兀兀地」とは、大きな石がゴロンと横たわっているような様である。「有僧」には薬山の坐禪が無生物ように受け取られたが故に、その状態で「何を思量しておられるか」と問うたものと思われるのである。「思量」の目的が問となつたのである。それに答えた薬山の「不思量なるものを思量している」とはいかなる意味であらうか。「思量」「分別」は妄念と仏教では考えられ、薬山もそのように捉えていたであらう。

それ故に、「不思量」とは妄念の「思量」の無い無分別の智慧のこととなる。つまり「思量」の否定である。妄念の無い「思量」を「思量」するとは、もはや「思量」と言っても真実の「はたらき」であつて、「妄念」と同じく「思量」「分別」することではなからう。それを薬山は「不思量なるものを思量している」と言つた。道元は「いはゆる思量箇不思量底なり」というのであるから、「兀兀地の思量」を「いわゆる」の「思量」といい、それはそのまま「不思量」として、共に真実の「はたらき」と捉えたのである。「不思量」を妄念の無い、つまり妄念の否定の「思量」とは解釈せずに、「思量」そのものの超越と解釈したに違いない。道元が「思量の皮肉骨髓なるあり、不思量の皮肉骨髓なるあり」という

通りである。皮肉骨髓とは、もちろん仏祖の坐禪＝薬山の坐禪のことである。だが、「有僧」には、「不思量」とは「思量」の止まつた状態と理解されたので、「不思量なる状態かどうか」と思量できようか。思量できないのではないかと疑問をもつた。道元は「不思量底如何思量」を、「不思量底」「如何思量」と解釈し、「まことに不思量底たとひふるくとも、さらにこれ如何思量なり」と説くのである。「如何思量」とは「如何」という「思量」であり、仏祖の坐禪は、「不思量」「如何」「思量」となるのである。「有僧」の疑問に、薬山は「非思量」と答えたが、妄念の無い「思量」を「思量」するとは、もはや「思量」と言つても「思量」ではない。「不思量」を「思量」する「思量」は、「思量」といつても「非思量」（思量にあらず）としか言えないものである。その意味はもはや単なる「思量」ではなく、妄念を超えた「思量」と言つたのであらう。⁽¹³⁾「有僧」の二度の問は、共に疑問があつたし、薬山の坐禪は理解できなかったのではなからうか。ここで道元は「不思量底を思量するには、かならず非思量をもちゐるなり。非思量にたれあり、たれわれを保任す」と非思量を説く。道元には「不思量」と「非思量」とは、坐禪の事実において、真実の「はたらき」において、区別されてはいない。「たれ（誰）」とは、非思量の当体であり、「仏そのもの」と言つてよからう。坐禪は「仏そのもの」が「われ

（自己）を「保任するはたらし」と理解してよいであらう。また、坐禅は「非思量そのもの」と言つてよいであらう。道元において、「兀兀地の思量」＝薬山の坐禅＝仏祖の坐禅＝「不思議」＝（不思議底の）思量＝「非思量」ということになる。

「有僧」の道元の解釈は別として、薬山の説の「不思議」と道元の「不思議」には相違を認めてよいのではなからうか。道元は「思量の皮肉骨髓なるあり、不思議の皮肉骨髓なるあり」というが、薬山にこの主張は存在しないと思われる。薬山の「不思議」は「思量」の否定であり、否定された「思量」を「思量」する時に始めて「非思量」となり得て「思量」の超越が実現するのではなからうか。道元も「不思議底を思量するには、かならず非思量をもちゐるなり」ともいうが、『正法眼蔵坐禅儀』に「兀兀と坐定して思量箇不思議底なり」とあるように、「不思議底を思量する」のではなく「兀兀と坐定して」の「思量」は「箇の不思議底なり」の独自の解釈に注目すべきではなからうか。

ここで薬山の「非思量」は中国禅宗史の中でいかなる意味をもっているかを考えてみたい。薬山の坐禅といえ、今一つ有名な話が『景德伝燈録』巻一四に伝わっている。

一日師坐する次、石頭之れを覩て問うて曰く、「汝、這裏に在りて作麼」。曰く、「一切為さず」。石頭曰く、「恁麼くならば即ち

閑坐なり」。曰く、「若し閑坐ならば即ち為すなり」。石頭曰く、「汝、為さずと道う、且つ箇の什麼をか為さず」。曰く、「千聖も亦た識らず」。石頭偈を以て讃えて曰く、「從來共に住して名を知らず、任運に相い將て只麼だ行く。古よりの上賢猶お識らず、造次の凡流、豈に敢えて明かさんや」。

一日師坐次、石頭觀之問曰、汝在這裏作麼。曰、一切不為。石頭曰、恁麼即閑坐也。曰、若閑坐即為也。石頭曰、汝道不為、且不為箇什麼。曰、千聖亦不識。石頭以偈讚曰、從來共住不知名、任運相將只麼行。自古上賢猶不識、造次凡流豈敢明。（文化研究所本一二七二頁）

先に『正法眼蔵隨聞記』を引用したように、道元が「坐は即ち不為なり」と述べるので、その説がここに存在すると言つてよいであらう。だが、果たして道元の「坐はすなはち仏行なり」ということが、積極的に主張されているであらうか。「任運に相い將て只麼だ行く」の語に注目して検討してみよう。石頭希遷によって讃歎された薬山の坐禅觀は、大きく石頭希遷に影響されていると思われる。『景德伝燈録』巻一四の石頭希遷章に次のような上堂がある。

師一日上堂して曰く、「吾の法門、先仏伝受す。禅定精進を論ぜず、唯だ仏の知見に達するのみ。即ぬ心は即ち仏なり。心と仏と衆生と、菩提と煩惱と名は異なるも体は一なり。汝等、当に知るべし、自己の心靈の体は断常を離る。性は垢浄にあらず、湛然として円満なり。凡と聖とは斉同にして、応用は無方なり。

心意識を離れば、三界六道は唯だ自心に現ずるのみ。水の月、鏡の像、豈に生滅有らんや。汝能く之を知らば、所として備らざるは無し」。時に門人の道悟問う、「曹溪の意旨は誰人か得る」。師曰く、「仏法を会する人が得る」。曰、「師還た得るや」。師曰く、「我、仏法を会せず」。

師一日上堂曰、吾之法門、先仏伝受。不論禪定精進、唯達仏之知見。即心即仏。心仏衆生菩提煩惱、名異体一。汝等当知自己心體遠離斷常。性非垢淨、湛然円満。凡聖齊同、応用無方。離心意識、三界六道、唯自心現。水月鏡像、豈有生滅。汝能知之、無所不備。時門人道悟問、曹溪意旨誰人得。師曰、会仏法人得。曰、師還得否。師曰、我不会仏法。（同一二六八頁）

「禪定精進を論ぜず、唯だ仏の知見に達するのみ」の語と「不為」の語とを会わせて考えると、北宗禪を批判した荷沢神会が「不作為」の坐禪を強調した説と極めて類似すると言えよう。その後の説法の内容からは、積極的な仏作仏行の坐禪を強調し、修行の必要性を積極に認めているとは思われない。「任運」がもつ性格は自然主義に陥る危険性を持ち合わせている。道元は晩年の五二歳の暮れの建長三年（一二五二）に『永平広録』巻七に次の上堂を残している。

上堂。拳す、三祖大師云く、「至道無難、唯嫌揀扱」と。這箇を見聞して知らざる者は則ち云く、諸法は善惡無し、一切は邪正無し、但だ性に任かせて逍遙し、縁に随いて放曠するなり。所以に一切の善惡・邪正は、揀扱せずして趣向するなり。或は

云く、所謂の揀扱せざる者は、言語を用いて道わざるなり。但だ円相を打し、払子を豎起し、一拄杖を卓し、拄杖を擲ち、掌すること一掌し、喝すること一喝し、蒲団を拈来し、拳頭を拈来して対えて便ち得し。恁麼の見解は、未だ凡夫の窟を出でず。若し人、永平に、作麼生か是れ唯嫌揀扱の道理と問わば、祇だ他に向かつて道わん、金翅鳥王は生龍にあらざれば食らわず、補処の菩薩は兜率にあらざれば生まれず、と。

上堂。拳、三祖大師云、至道無難、唯嫌揀扱。見聞這箇不知者則云、諸法無善惡、一切無邪正、但任性逍遙、隨縁放曠也。所以一切善惡邪正、不揀扱而趣向也。或云、所謂不揀扱者、不用言語而道也。但打円相、豎起払子、卓一拄杖、擲拄杖、掌一掌、喝一喝、拈来蒲団、拈来拳頭而対便得也。恁麼見解、未出凡夫之窟。若人問永平、作麼生是唯嫌揀扱底道理。祇向他道、金翅鳥王非生龍不食、補処菩薩非兜率不生。（大久保本一二三頁）

この中に凡夫の見解として、「但だ性に任かせて逍遙し、縁に随いて放曠するなり」とは、誰が主張したものであろうか。実は薬山惟儼の兄弟弟子である天皇道悟（七四八—八〇七）の語であることが、『景德伝燈録』巻一四の龍潭崇信章から知られるのである。

一日問うて曰く、「某、到来してより、心要を指示するを蒙らず」。悟曰く、「汝が到来してより、吾、未だ嘗て汝に心要を指示せざるにあらず」。師曰く、「何の処に指示するや」。悟曰く、

「汝が茶を撃^きげ来らば、吾、汝が為に接す。汝が食を行き来らば、吾、汝が為に受く。汝、和南する時、吾、便ち低首す。何の処に心要を指示せざらんや」。師低頭し良久す。悟曰く、「見れば則ち直下に便ち見る、思わんと擬すれば即ち差^{ちが}う」。師は当下に解を開く。乃ち復た問う、「如何が保任せん」。悟曰く、「性に任せて逍遙し、縁に随いて放曠す。但だ凡心を尽さば、別の勝解無し」。

一日問曰、某自到来、不蒙指示心要。悟曰、自汝到来、吾未嘗不指示汝心要。師曰、何処指示。悟曰、汝擎茶来、吾為汝接。汝行食来、吾為汝受。汝和南時、吾便低首。何処不指示心要。師低頭良久。悟曰、見則直下便見、擬思即差。師当下開解。乃復問、如何保任。悟曰、任性逍遙、隨緣放曠。但尽凡心、無別勝解。（前掲書——二七七頁）

これから知りうることは、葉山惟儼の坐禅觀の基本には、中国初期禅宗において成熟していた「頓悟」思想がもつ不作為の坐禅の説が見られるといえよう。道元が「本証妙修」説によって主張した修行の必要性は、葉山惟儼といえども積極的な主張ではなかったと考えてよいと思われる。

ましてや近年、筆者が強調する十二卷本『正法眼蔵』を撰述する動機と関わる次のような坐禅觀の深まりは、中国初期禅宗で強調されることは無かったといつてよい。

道元の『永平広録』巻六の五二歳の六月の上堂は、次のようにいう。

上堂。それ仏法を学ぶ漢、用心身儀、太だ容易ならず。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・憍慢ある故なり。もしその解会、外道に同じければ、身心苦勞すといえども、終に益なし。況や逆人・闍提等に同じくば、あに仏法の身心あらんや。

上堂。夫学仏法漢、用心身儀、太不容易。凡夫・外道、俱當坐禅。然而凡夫・外道の坐禅、不同仏仏祖祖之坐禅也。所以然者、外道坐禅有邪見・著味・憍慢故也。若其解会同於外道、雖身心苦勞終無益也。況乎同於逆人・闍提等、豈有仏法之身心耶。（大久保本——一二二頁）

このように始まった上堂は、つづいて『増一阿含経』巻五から提婆達兜の五逆罪に触れて、次のように結ぶのである。

邪見なからんと要せば、道うことなかれ謂うことなかれ、「善惡の報応なし、何れのところに惡ありや、惡は何くより生ずるや、誰かこの惡を作して当にその報いを受くべき」と。もし慥^{しやう}く道わば、則ち邪見なり、必ず仏法の身心を断絶せしむるなり。もし仏法の身心を断絶せば、仏祖の坐禅弁道を得ざるなり。先師天童道く、「參禅は身心脱落なり」。既に身心脱落を得ば、必ず邪見・著味・憍慢無し。祈祷、祈祷。

要無邪見者、莫道莫謂、無善惡之報応、何処有惡、惡從何生、誰作此惡當受其報。若慥^{しやう}麼道者、則邪見也、必令断絶仏法身心也。若断絶仏法身心者、不得仏祖坐禅弁道也。先師天童道、參

禪者身心脫落也。既得身心脫落、必無邪見・著味・憍慢。祈禱、祈禱。（同——一三頁）

特に撥無因果や撥無三時業の邪見をとまなう坐禪は仏祖の坐禪とは成り得ないという主張は、道元の坐禪で最も強調されてよいものである。

また、『宝慶記』の坐禪は道元の強調して止まないものである。

和尚或の時示して曰く、「羅漢・支仏の坐禪は、著味せざると雖も、大悲を闕く。故に仏祖の大悲を先と為し、誓って一切衆生を度するの坐禪と同じからざるなり。西天の外道も亦た坐禪す。然りと雖も外道は、必ず三患有り。謂く著味、謂く邪見、謂く憍慢なり。所以に永^{とこな}えに仏祖の坐禪と異なるなり。又た声聞の中にも亦た坐禪有り。然りと雖も声聞は、慈悲乃ち薄し。諸法中に於いて、利智を以て諸法実相を母^{かへつ}通せずして、独り自身を善くするのみにして、諸仏の種を断ず。所以に永えに仏祖の坐禪と異なるなり。仏祖の坐禪と謂うは、初発心より、一切諸仏の法を集めんことを願うが故に、坐禪の中に於いて、衆生を忘れず、衆生乃至蜚虫をも捨てず、常に慈念を給いて、誓って済度せんことを願ひ、有らゆる功德を一切に廻向す。是の故に仏祖は、常に欲界に在って坐禪弁道す。欲界の中に於いても、唯だ瞻部洲のみ最も因縁為り。世世に諸の功德を修して、心の柔軟なるを得ればなり」。

道元拝して白さく、「作麼生か是我心の柔軟を得る」。

和尚示さく、「仏祖の身心脫落を弁肯する、乃ち柔軟心なり。這箇を喚んで仏祖の心印と作すなり」。道元禮拜す八六拜なり。

和尚或の時示曰く、羅漢・支仏の坐禪、雖不著味、闕大悲。故不同仏祖大悲為先、誓度一切衆生の坐禪也。西天外道亦坐禪也。雖然外道、心有三患。謂著味、謂邪見、謂憍慢。所以永異仏祖坐禪也。又声聞中亦有坐禪。雖然声聞、慈悲乃薄。於諸法中、不以利智母通諸法実相、独善自身、断諸仏種。所以永異仏祖坐禪也。謂仏祖坐禪、從初發心、願集一切諸仏法故、於坐禪中、不忘衆生、不捨衆生乃至蜚虫、常給慈念、誓願済度、所有功德廻向一切。是故仏祖、常在欲界坐禪弁道。於欲界中、唯瞻部洲最為因縁。世世修諸功德、得心柔軟也。

道元拜白、作麼生是得心柔軟。

和尚示、弁肯仏祖身心脫落、乃柔軟心也。喚這箇作仏祖心印也。道元禮拜八六拜。〔大久保本——三八四頁〕

道元が「仏祖の大悲を先と為し、誓って一切衆生を度するの坐禪」を説いたことは極めて重要である。これらの道元の坐禪観は、中国の禪宗の坐禪観では見出せないし、強調されることはなかったと断言できよう。『百丈広録』『四家語録』卷三に次の語がある。

若し四弘誓願を發^{はつ}として、願いて一切衆生を度し尽して、然後に我れ始めて成仏せん、と。是れ菩薩の法智魔なり、誓願相い捨てざるが故に。

若発四弘誓願、願度一切衆生尽、然後我始成仏。是菩薩法智
魔、誓願不相捨故。(柳田聖山主編『禪学叢書之三』四丁左、
中文出版社)

この説では筆者が重要視する十二卷本『正法眼蔵』の直接
の撰述動機と考える道元の五十歳の九月の『(尽未来際) 不離
吉祥山示衆』は、全く意味をもたないことになる。

建長元年九月初十日、師、衆に示して云く、「今日より尽未来
際、永平老漢恒常^ニに山に在って、昼夜当山の境を離れず。国王
の宣命を蒙ると雖も、亦た誓って当山を離れず。その意如何。
唯だ昼夜間断なく精進し、経行し、積功累徳せんと欲するが故
なり。この功徳をもって、先ず一切衆生を度さんとして、見仏
聞法せしめて仏祖の窟裏に落とさんとするなり。その後、永
平、大事を打開して、樹下に坐して魔波旬を破り、最正覺を成
ぜん、と」。

建長元年九月初十日、師示衆云、從今日尽未来際、永平老漢恒
常在山、昼夜不離当山之境、雖蒙国王宣命、亦誓不離当山。其
意如何。唯欲昼夜無間断精進経行、積功累徳故也。以此功徳、
先度一切衆生、見仏聞法而落仏祖之窟裏。其後永平打開大事、
坐樹下破魔波旬、成最正覺。(大久保本一五〇八頁)

道元の仏祖の坐禪の強調は、菩薩の「自未得度先度他」の
「誓願」を除外しては成立しえないし、また近年に見直す点
ではないかというのが、筆者の問題意識の根底にある。

以上、道元の『坐禪箴』の(一)葉山惟儼の「非思量」の

話、(二)馬祖道一の「磨磚作鏡」の話、(三)宏智正覺の『坐
禪箴』の問題のうち、(三)を除いて検討を終えたことにし
たい。

平成元年より再出発した駒澤大学の禅研究所が、八年を経
過し、初代所長の鈴木格禅先生が大学の定年で退職されるこ
ととなった。一月二七日の仏教学会と禅研究所の共催による
「最終講義」は、「坐禅との出逢い」の演題の下に行われ
た。その記録はいずれ「駒沢大学仏教学部論集」第二八号に
掲載されることとなる。今、手元にある鈴木格禅先生の
「修証一如」坐禅とは一生の参学である(『プレジデント』一
九九三年六月号)によれば、戦中に昏闇の中で「坐禅」に出逢
い、戦後に沢木興道老師と邂逅され、道元禅師の仏法は、
「われ」というこの身心を素材として、マコト(真事)なる事
実を、行為的に証明してゆくことである」という道元の世界
に到達された。そして次のように結ばれている。

もし、私に許された残り時間が、かりに幾許^{いかに}なりともあると
すれば、沢木老師に身をもって導かれ、教えていただいた通
り、この貧しい身心を、道元禅師の仏法に、あい近づけ、あい
営むを、よろこび、のぞみ、こころざす者として、たとい僅か
であっても、地道に運んでゆく外はない。

今はただ、永遠に古き道を常に真新しく歩みつづけてゆきたい

と、切に希うばかりである。

鈴木先生に出逢い、筆者は坐禅を教えていただいた。今回、先生の退任記念論文に「坐禅」をテーマに選んだのも先生との出逢いを大事にしたからである。今でも道元の「非思量」とは、『中国禅宗史話』一六一頁に引用した先生の解説を「伝統」と受け取っている。

この坐禅は、精神統一でもなければ瞑想でもない。それ故に、坐禅中に如何なる思念が明滅しても、浮かぶに任せ消えるに任せて一切とりあわず、また、あらゆる希望・願望・要求・注文・条件等を持ち込まないで、『ただ坐る』のである（『禅宗で読むお経入門』、大法輪閣）

特に一九八〇年一月に発行された鈴木格禅先生の「普勧坐禅儀」（『道元の著作』所収、春秋社）において、「普勧」について、

いったい宗教を求める動機や心情は、各種多般にわたって一様ではないが、その中に、病牀に呻吟する者において、より渴仰せられ、病む者においてより多く求められるという事実のあることを除外することはできぬ。たとえここに、四肢を欠損せる者、カリエスに悩む者、脳性麻痺に冒されたる者等その他、健康な精神を持ちながら、しかも身体上の疾患故障によって、『坐禅儀』の通りに行持し得ない者にして、真実に宗教を必要とし、これを求め、或は禅師に、もしくは坐禅にその救済を求める者があつた場合、『普勧坐禅儀』は、いかにこれに対応し

答えうるであらうか。もし、彼等を除外して「普勧」というなら、それは限定を伴った「普勧」であるから、当然、その条件が付されねばならぬ。『普勧坐禅儀』は、身体的健全者のみに相応する聖典なのであらうか。もし、病める者や身体欠損者には、別の立場や聖典を必要とするというなら、永平の仏法は、はからずも二重の構造をもつものとなるということを、余儀なくされることになる。（同書一二四頁）

と自問し、次のように問題提起された。

もとより古仏永平道元の仏法は、無底の呼び声をもって迷蒙の衆生を救い、久遠の光芒をもって衆苦を解脱せしむる大慈大悲によつて一貫せられており、打坐を果たし得ない者にも確実に救済を保証していく。それだけに、坐禅をなし得ない身体状況の者にして、坐禅に心を寄せる人のために、『普勧坐禅儀』を契機とし基本とした、新しい展開と対応が俟たる所以である。（同書一二五頁）

この新しい展開と対応は、その論文の性格もあつて示されていなかった。ところが、「道元のさとり」（『さとりとは何か』所収、大法輪閣、一九九七年一月）において、次のように結ばれた。

道元の「サトリ」は、「いま」「ここ」に「われ」が行証し続けることにおいてのみ、具体的となり、事実となるという性格を持っているように思う。その「行証」は、上智・下愚・利人・鈍者を扱（さ）ばない。仮りに、身体的に欠損があり、障（さ）碍のある人

々においても、「マコト」を証明する仕方は、無限にあるはずである。そこに道元の宗教の真義があり、道元の「サトリ」の、真骨頂があるということができるのでないだろうか。

(同書一〇七頁)

これは道元の法孫として、誰もが道得しえなかったものであり、マコトを生きんとされた鈴木格禪先生にはじめて道得された世界ではなからうか。⁽¹⁴⁾そこに筆者は先生の偉大さを見出すのである。

道元の「坐禅」を「マコトなる事実を、行為的に証明してゆくこと」と表詮された鈴木格禪先生の教えが、継承され、行証されてゆくことを確信して、これまでの筆者に対するごく親切なご指導に感謝を述べて結びたい。⁽¹⁵⁾

注

- (1) 道元の坐禅観を研究した近年の論文については、伊藤秀憲氏の編集になる「道元と坐禅」(『道元思想大系 8』所収、同朋舎、一九九五年四月)とその「解説」を参照されたい。
- (2) 石井修道『宋代禅宗史の研究』(大東出版社、一九八七年一〇月)三六六頁以下参照。
- (3) 特に秋重義治「普勧坐禅儀考」(『九州大学哲学年報』第一四輯、一九五三年二月)および鈴木格禪「普勧坐禅儀」(『道元の著作』所収、春秋社、一九八〇年十一月)を参照

『坐禅箴』考(石井)

されたい。

- (4) 衛藤即応『正法眼蔵序説』(岩波書店、一九五九年五月)二二二頁以下参照。

- (5) 「修証一等」と「本証妙修」(『証上の修』)に区別を設け、看話禅を含めて中国禅は「修証一等」を説くが、道元の修証観は「修証一等」をも超えたもので、それを「本証妙修」という意味に用いるというのが、鏡島元隆「本証妙修覚え書」(『道元禅師とその宗風』所収、春秋社、一九九四年二月)九四頁以下にある。

- (6) 五祖法演については、石井修道「五祖法演の研究の覚え書き」(『中国仏蹟見聞記』第八集所収、駒沢大学中国仏教史蹟参観団、一九八七年八月)参照。

- (7) 石井修道『中国禅宗史話』(禅文化研究所、一九八八年三月)一二四頁以下参照。

- (8) 石井修道『禅語録』(『大乘仏典 中国・日本篇¹²』所収、中央公論社、一九九二年一月)八五頁以下も参照。

- (9) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第二巻(岩波書店、一九六八年五月)二一四・五頁、田中良昭「敦煌禅宗文獻の研究」(大東出版社、一九八三年二月)五〇七頁参照。

- (10) 訓読文は鈴木格禪氏のものを引用したが、それは現在の曹洞宗で読誦されているものを基本としている。

- (11) 注(3)の秋重義治・鈴木格禪両氏の論文参照。

- (12) 筆者の基本的な上田論文に対する姿勢については、「道元の「見性」批判(再論)」(『仏教学』第三八号、一九九

六年（二月）で述べた。

- (13) 上田閑照氏は、『道元』の「解説」で、このことを「思量に非らざる思量」むしろ「非思量の思量」（同一一三七頁）と言われるが、その意味を筆者は、「思量にあらざる」と解したつもりである。「不思議」と「非思量」との「思量」を同じレヴェルで解したつもりはなく、再問を誘い出す「思量にあらざる」のつもりは、筆者にはない。ただ、ここで検討しているように、薬山と道元とは、同じ説ではないので、問題は複雑になるし、「思量にあらざる」を筆者が「考えることではない」の意と注したので、正確に言葉は伝えられていない面は否めないと言えるであらう。

- (14) 鈴木先生の「道元のさとる」は、『禅研究所年報』の今号に英訳される予定である。先生から、聞くところによると、同内容はロシアにおいて多くの聴講者に同調者があったという。先生の「マコト」の「普遍」の確信をその話の中から筆者は汲み取った。

- (15) 私事であるが、筆者は一九九六年九月一四日に父を亡くした。あわただしい葬儀の時の様子は、「行持に想う」（『在家仏教特集・行』一九九七年三月号）に記した通りであり、正直なところ父への悲しみが生じる余裕さえなかった。鈴木格禅先生は、父の遷化を知ってまもなく筆者に香を手渡された。帰宅して包みを開いた時、その香を入れた紙袋の上に「痛惜」と記されているのを見て、父のことを思い出し思わず声を出して始めて泣いた。このように先生

には常にお心遣いをいただいたご恩をふりかえって、筆者からの感謝を申し上げると共に先生の今後のますますの活躍を祈念するものである。