

最近の道元禪師研究

角 田 泰 隆

山内舜雄「裕慈弘著『鎌倉時代に於ける心常相減論に関する研究』における道元禪師の本覚法門批判について」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四二号、一九八四年三月、以下刊行年は便宜上西暦に統一した)に源を發し、實質的には袴谷憲昭「道元理解の決定的視点」(『宗学研究』第二八号、一九八六年三月)を發端に巻き起こった道元禪師の思想理解における論争、いわゆる近年の宗学論争は、道元禪師の本覚思想批判の真偽および、これまでの「本証妙修」をモットーとする道元禪師の修証觀の検討から、道元禪師の思想の変遷の問題、さらには十二卷本『正法眼蔵』をめぐる論議や、『正法眼蔵』編集論にまで及んだ。

これらについては、拙稿「宗学論争覚書」(『曹洞宗宗学研究所紀要』第二号、一九八九年三月)に詳しいが、その後の、十二卷本『正法眼蔵』をめぐる論争以降の展開については、拙稿「十二卷本『正法眼蔵』の研究動向」(『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』、一九九一年一月、大藏出版、所収)、およびこれを元にその後の研究動向を加筆した『道元思想大系』通卷二一(思想篇5、「十二卷本正法眼蔵と道元禪」、同朋舎刊、一九九五年四月)の解説を参照されたい。

尚、道元禪師と本覚思想の問題及び「本証妙修」や修証觀をめぐる論議については、石井修道編『道元思想大系』通卷二四(思想篇8「道元と本覚思想」、同朋舎刊、一九九五年九月)、また、『正法眼蔵』の編集論については、熊本英人編『道元思想大系』通卷五(伝記篇5「道元の著述・編集1」、同朋舎刊一九九五年九月)がまとめている。

また、近年の道元禪師研究をまとめたものに、石川力山「道元学の今」(『師家養成所講義録』、曹洞宗宗務庁刊、一九九一年二月)、石井修道「最近の道元禪師研究に想う」(『第十六回中国曹洞宗青年会石見大会講義録』、石見曹洞宗青年会刊、一九九四年一〇月)がある。道元禪師をめぐる、学会(宗学大会、於駒澤大学)での華々しい論争は、主として第三二回宗学大会(一九八五年一月二六日開催)より、第三五回宗学大会(一九八九年一月二二日開催)まで続いたが、翌第三六回の『修証義』公布百周年記念の宗学大会(一九九〇年一月二二日)において、『修証義』に関する論議が行われたのに途切れるが如く、その後、学会は静まりを見せた。

しかし、その後、このような盛り上がりを見せないまでも、上記

の宗学論争と同等に、いや、それ以上に重要と思われる議論が行われてきている。それは、道元禪師の「坐禅」「只管打坐」をめぐる論議である。以下、この問題をめぐる論議を中心にまとめてみた。

この論議は、上記の宗学論争とは無関係というのではなく、その中に萌芽が見られる。たとえば、袴谷憲昭「弁道話」の読み方(『宗学研究』第二九号、一九八七年三月、袴谷憲昭著『本覚思想批判』所収、大藏出版刊、一九八九年七月)において「批判としての言葉の重視」と「坐禅としての威儀の重視」の問題を取り上げ、「坐禅の行」よりも「批判の言葉」の方がより重要であることを論じている部分などがそれである^①。

その後、石井修道「道元の「見性」批判(1)……最新の道元研究について」(『春秋』一九九〇年七月、春秋社刊)において、「道元禅は果たして、坐禅の仏教か、それとも、智慧の仏教か」という坐禅に関する新たな問題提起が行われ、(後述)、また石井修道著『道元禅の成立史的研究』(一九九一年八月、大藏出版刊)の緒言においては、従来の曹洞宗における坐禅の理解や、宗学における坐禅の解釈に、重要な部分が欠落していた、という指摘がなされ、さらに石井修道「最後の道元―十二巻本『正法眼蔵』と『宝慶記』―」(『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』、一九九一年一月、大藏出版刊、所収、第二章「十二巻本と坐禅の関係について」)においても、道元禅師の坐禅の説が、「無所得無所悟」の坐禅の強調から、晩年には、坐禅に邪見を含めてはならないという「坐禅」の説に大きく変化している、という指摘がなされた。

また、これらと時を同じくして、松本史郎「深信因果について」(同書所収、第三章「道元における学と禅」)においても、初期の道

元禪師には坐禅を非常に強調する傾向、すなわち初期においては、「学」よりも「禅」「行」を重視する傾向が認められ、それが『十二巻本』においては逆転するという見解が示されたのである^②。

これらに対し、私は「道元禪師と坐禅(一)」「宗学研究」第三四号、一九九二年三月、「道元禪師と坐禅(二)」「曹洞宗宗学研究所紀要」第五号、一九九二年三月)において反論を試みた。前者は「道元禪師において「坐禅」は生涯変わりなく最も重要な修行として説かれ、晩年においてまで行じられていた」ことを、資料に基づいて証明したものであり、後者は、道元禪師の坐禅観がその生涯において変化したのかどうかについて論じ、道元禪師が晩年に強調された「邪見なき坐禅」は、それ以前の「無所得無所悟の坐禅」と決して食い違ったものではなく、道元禪師の坐禅観はその生涯において変わることはなかったことを論じたものである。

さて、道元禪師の坐禅に関する主要な研究は、伊藤秀憲編『道元思想大系』通巻八(思想篇2「道元と坐禅」、同朋舎刊、一九九五年四月)に収録され、編者によってまとめられているので参照されたが、ここに、只管打坐に関わる、私にとって非常に重要な論文、すなわち鏡島元隆「道元の思想」(講座道元『道元の生涯と思想』所収)について触れておきたい。以下の論述は、坐禅に関わるいくつかの論文を紹介しながら、あえて、主観的評価を交えて論ずる。

鏡島元隆先生は

自己をはこびて方法を修証するを迷とす。方法すすみて自己を修証するは悟りなり。(『正法眼蔵』「現成公案」)

を取りあげ、

道元禪師からは、一方が迷の立場として斥けられ、一方が悟の

立場として取られたのではなく、迷悟を越えた高い立場からその一体が説かれたのである。しかし、迷悟が一体であるのは、迷が悟の立場に転じ、悟が迷の立場に転ずる転換によるものであって、そのような転換を可能にするものは自我の滅却を通しての自己の転換である。いわゆる「行」の立場は、いかに全身をもって打ちこんでも、そのかぎりでは「自己をはこびて方法を修証する」迷の立場を免れないものであって、それが「方法を修証する」迷の立場を免れないものなのである。自己を「自己をはこびて方法を修証する」悟の立場と一つになるには「自己をほかなないというのが道元禪師の信条である。一步譲って、それが坐禅だけに限らないにしても、坐禅が仏祖から伝えられた正門であり、もつとも容易な道であるというのが道元禪師の立場である。もちろん『正法眼蔵』を「行」の書とみて、祇管打坐とは、それぞれの業務の人が即今の業務に全身を挙げて打ちこむことであって、そこに『正法眼蔵』の精神があり、それが今日において道元禪師を生かす道であるという主張も成立するのであるが、それは『正法眼蔵』を思想書としてみるものであって、宗教書としての『正法眼蔵』はそのような行の一般化を拒むものがあって、そこに『正法眼蔵』の限界もあれば、栄光もあると、私は考える。

と述べられている。ずいぶん長い引用になってしまったが、かつて学生であった私は、この鏡島先生の、「そこに『正法眼蔵』の限界もあれば、栄光もあると、私は考える」という本論を結ぶ最後の言葉を、どれほど感慨深く受け止めたことだろうか。誤解をおそれるこ

となく用いられた「限界」という言葉、そして、それ以上に力強く、確信をもって記された「栄光」という言葉。

ここに鏡島先生の『正法眼蔵』観や「只管打坐」観があますところなく示されている。道元禪師の『正法眼蔵』は、そして道元禪師の「坐禅」は、オールマイティーなものであろうか。決してそうとは言えない。鏡島先生が言われるように、ある種の限界を認めざるを得ない。しかし、それ以上に私は、これらに無上の「栄光」を見て取る。『正法眼蔵』とは、「只管打坐」とは、そういうものなのであると私も思う。

坐禅について極めて信仰的なことを述べれば、坐禅は坐禅。智慧を磨こうと思うこともなく、修行であるとも思うこともなく、仏行であるとも思うこともない。坐禅はただ坐禅である。⁽⁶⁾

鈴木格禪先生は、「身心脱落」考（奈良康明監修『ブツダから道元へ』所収、東京書籍刊、一九九二年五月）において、

「只管打坐」は、自己存在の無常の事実に、無条件に随順するのみの行である。「只管」は「ひたすら」ではなく「ただ」であり、「無条件」の意である。……「参禅は身心脱落なり」というとき、坐禅を方法とし、坐禅という身体的行為を手段として、それと引き換えに、ある特定の効果や効能を、見返りとして期待し要求するのではない。「只管打坐」は、「ものほしい己」の全面的放棄の実践である。

と言い、

「求める」ということは、いかなる意味においても「自己中心的」であることを避けられぬ。求めなければ「真実」は得られない。しかしながら、求めたらそれは「真実」と相距ることになる。

求めなければ得られず、求めたら誤るといふこの絶対的矛盾を、そのまま許容するものは何であるのか。それは宗教的実践としての「只管打坐」であり、その「只管打坐」の内容を「身心脱落」と表現したのである。

と言われる。「只管打坐」とは、まことにそのようであると私も思う。

松本史郎「仏教の批判的考察」(『アジアから考える』7)世界像の形成』、一九九四年十二月)は私に大きな衝撃を与えた。松本先生は、

仏教は苦行主義を否定して成立したものであるから、仏教とは何かを明らかにするためには、どうしてもこの仏教が否定した対象である苦行主義を正確に理解する必要があるのである。として論を展開する中で、禪について触れ、

禪が「思考の停止」を意味することは、インドの禪思想を継承した中国の禪宗の思想についても、指摘することができる。

とし、神会の「無念」が「思考の停止」を説くことは明らかであり、神会の影響を強く受けたとされる無住が「一向に無念になれ」と説いたのも「思考の停止」を意味したのであるとし、また、やはり神会の影響を受けたと思われる摩訶衍の「離想」や「不思不観」も「思考の停止」を意味するとする。そしてさらには、この「思考の停止」「思考の否定」を説いた「中国の禪宗の流れが日本まで及び、中国禪宗のストレートな移入に尽力したと思われる初期の道元」も、『普勸坐禅儀』において「思考の停止」を説いていると指摘するのである。引用する『普勸坐禅儀』のその部分は、

善悪を思はず、是非を管することなかれ。心意識の運転を停め、

念想観の測量を止むべし。

であり、これが「たとえ宗学的にどのような解釈されるにせよ、ここに説かれるのは、まさに「思考の停止」以外の何ものでもないように思える」と述べている。

すなわち、それが「初期の道元」に限定されるにせよ、初期における道元禪師(の著作)、そしてこの『普勸坐禅儀』の説示は、仏教にあらざる苦行主義(無執着主義)を起源にするものであるとして批判されるのである。

私見を述べれば、『普勸坐禅儀』の説示が「まさに「思考の停止」以外の何ものでもないように思える」ということについては、認めるとして、「思考の停止」が仏教にあらざるものとすることは、一つの仏教理解であって、決して同意することはできない。

一步譲って、それが正しい仏教であることの妥当性が、決して信仰的ではなく、文献学的に証明されたとしても、私は、そのような仏教であれば捨て、非仏教である道元禪師の教えをとりたい。⁸⁾

ところで、『大乘仏典(中国・日本篇)』第三卷「道元」の解説(「IV 坐禅のこと」二〇八―二五一頁)において、上田閑照先生が道元禪師の坐禅について論じている。これは端的に言えば、石井修道「道元の「見性」批判(1)」「(3)……最新の道元研究について」(「春秋」一九九〇年七月号、八・九月号、一〇月号、春秋社刊)に対する論評である。

これは、石井先生が「道元禪は果たして、坐禅の仏教か、それとも、智慧の仏教か。そもそも、仏教は、坐禅の宗教か、智慧の宗教か」という自らの問題提起に対して、「曹洞宗の道元の教義の中心が、従来では坐禅の仏教であると言われて来たのに対して、智慧の

仏教ではないかと新たに提言する」と述べられていることに関連して、その問題提起の真意や、結論に至る論理を検証したものである。上田先生は、結論的には「只管打坐」が道元禅の核心であることを、

ともに妙法を単伝して、よこしまなることなきは、すなはち只管打坐、その標準なり。

と『弁道話』の説示を振って表現し、

「只管打坐」は単に初心ではなく「道元禅」の根源であり、「道元禅」として道元だけが日本の歴史に開き得た、そして現代の世界における人間に対して持ちうる独自の意義がありとすれば、只管打坐にその根源があると言うことが出来ると思う。と述べている。

これに対しては、最近（一九九六年六月二十九日、於駒澤大学）、仏教思想学会において、さらに石井先生の側からコメント（論題は「道元の「見性」批判（再論）」）がなされたと聞き、いづれ公になるであろうから、私見を述べるのは、それを待つべきであるかもしれないが、現段階で述べれば、上田先生の見解に共感を覚えるところが多い。ただし、

道元の只管打坐は「ただ坐禅していればよい」というような安易な「ただ」ではない。厳しい徹底的な否定性の遂行であり、否定性に貫かれている。「念想観の測量を止め」「言を追ひ語を尋ぬるの解行を休し」回向返照する、これが坐禅である。坐禅は身心脱落なりであり、これが只管打坐である。そして、このような徹底的な否定性の遂行である只管打坐という事は、同時に、「只管打坐」という言葉（「智慧の言葉」と言ってもよい）になっ

最近の道元禅師研究（角田）

ており、既に只管打坐という思想、原思想である。……（二二二頁）

等と続く（後略）箇所などは、論理的に「只管打坐」を言い得た新たな見解として傾聴すべきものとは思ふものの、我々（宗門の伝統宗学者や師家）が「只管打坐」と言った場合は、そのような「只管打坐の坐禅」……つまり「只管打坐」ということを目的とした坐禅……ではないことをも、この言葉のなかに加味されているのであることは、申し上げておきたい。

さて、最近の論文に、池田魯参「祇管打坐の宗旨と『法華経』」（『宗学研究』第三八号、一九九六年三月）がある。これは、宮地清彦「瑩山禅師の坐禅観……天台小止観」等との比較……（『宗学研究』第三七号、一九九五年三月）の論考を契機に、「道元禅師がいわれる「祇管打坐の坐禅」とはどのような構えのものであったのか」について論じたものであり、

道元禅師の「祇管打坐」の坐禅は、「釈尊の成道から入滅にいたるまで一貫して行ぜられた禅定に体现された智慧と慈悲の心を、自己の責任において不断に行じていくものである」と結論づけおきたい。その限りにおいて、祇管打坐の実践は、各自において日々を更新してやまぬ仏法のあるべき姿を提示し、その意義を開顕してやまないものとなるのである。

と結論づけている。

また、池田先生には、『只管打坐』（東京美術選書60、東京美術刊、一九八八年二月）の著作があり、インド仏教における坐、中国仏教における坐、日本仏教における坐、についてまとめられ、天台止観との関連にも触れ、「道元は、天台止観の意義を正しく評価できた、

恐らく我が国唯一の禪者であった」と新たな視点から論じている。

年次は前後するが、最後に、水野弥穂子先生は『十二卷『正法眼蔵』の世界』（一九九四年三月、大藏出版刊）の末尾に「『正法眼蔵』と坐禅」という一章をあげられている。文章は随想的にまとめられたものであるが、実にポイントを押さえられて簡潔に述べられたもので、いちいち納得しながら拝読した。

二十年ぐらい前だったら、このような題目を揚げることさえナセンスのそしりを免れなかったであろう。

という一節に始まり、

坐禅を信じ、坐禅の中から『正法眼蔵』を見る目も開けてくる、と思われる。このようなわけで、『正法眼蔵』が改めて坐禅との関係から論ぜられる日の来ることを筆者はひそかに期待しているのである。

という結語を記しているが、私も、『正法眼蔵』が坐禅から独立して一人歩きすることを憂うもの一人である。

註

(1) 袴谷先生は、この論文において、

批判の言葉に徹底できない面があった分だけ、坐禅の威儀に力点が注がれるわけで、只管打坐はもとより、面授や嗣書、果ては洗面や洗浄に至るまで、広い意味での威儀に対する道元の思い入れが異常なほどであるのは、たぶんそのせいだろうと私は思っている。しかし、いくら只管打坐が強調されているからといって、只管打坐一辺倒で批判としての言葉を無視してしまったのでは、道元がなにを批判しなにを主張した

のかさえ分らなくなってしまうのは火を見るよりも明らかである。従って、道元自身が山川草木と化してしまったのではない以上、禪師がなにを主張したのかを考えるときに、坐禅よりは批判が重要になってくるのは当たり前なことであって……

と言い、また、その註において、

「只管打坐」の「只管」とは、坐禅はそれ以上でもそれ以下でもないということの限定だと私は考える。『曹洞宗宗憲』第三条には「本宗は、仏祖単伝の正法に遵い、只管打坐、即心是仏を承当するを宗旨とする」とあるが、もし、宗旨というのが、ある確信の表明だとすれば、只管打坐をもって我が宗旨とすることは果たしてできるであろうか。道元によってなされた批判こそ我が宗旨としなければならぬと私は考えている。

と言う。

(2) 石井先生は、「曹洞宗の道元の教義の中心が、従来では坐禅の仏教であると言われて来たのに対して、智慧の仏教と言われるべきではないかと新たに提起」している。

(3) 従来の宗学では臨済系の看話禅の坐禅に対して、「無所得無所悟」の坐禅が強調され、道元禪師が晩年に示された「邪見なき坐禅」が強調されることがなかったとする。重要な部分とは、「邪見なき坐禅」という部分。

(4) 「初期の道元の基本的立場は、すでに見たように、仏性が修行によって現われるとする仏性修現論であると考えられる。しかるに道元にとって修行とは坐禅に他ならないので、初期の道

元には坐禪を非常に強調する傾向が認められる。これは周知のことであろうが、私は特にこの傾向が初期においては、「学」よりも「禪」（「行」）を重視する傾向となって現れており、それが『十二巻本』においては逆転するという見解を示してみたい。」（松本史郎「深信因果について」、『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』、一九九一年一月、大蔵出版刊、所収、第三章「道元における学と禪」、二二六―二二七頁）

「このように「四禪比丘」において、道元が「学」を欠いた「禪」を批判したことは明らかであると思われるが、この批判が果して「学」を欠いた「禪」に対する批判にとどまるのか、それとも「禪」そのものに対する批判をも意味するのかということは微妙ではあるが極めて重要な問題であろうと思われる。私はこの問題に即答は出来ないが、…」（同右書、二二六頁）

(5) その論拠は、道元禪師の著作において、坐禪に関する説示が帰郷直後から晩年に至るまで不断に見出だせること、特に注目すべきであると考えた晩年についても、道元禪師晩年の撰述になると考えられる十二巻本『正法眼蔵』には坐禪に関する直接的な記述が見られないものの、『永平上広録』の上堂からはその最晩年まで坐禪并道を強調する説示や実際に行なっていたことを示す記述があること、また『并道法』にみられる日分行持の記録から、坐禪が行持の中心であったことが窺われること等。

(6) 思うに、私にとって、坐禪によって智慧が磨かれようが磨かれまいが、どちらでもいい。智慧を磨こうと思うこと自体おっくうになる。一人一時の坐禪が、一切衆生を救えるのだと確信をもって坐することは尊いが、一切衆生を救おうと思って坐る

ことは無用なのである（これは如浄禪師の教えに背くことになろうが）。

(7) この論文の存在については、奥野光賢先生にご教示頂いた。尚、松本先生は、仏教以前の苦行主義の時代に流行した無執着主義については、「『思考』とは、精神の平静を乱す『執着』にほかならないので、その『執着』たる『思考』を停止することによって、精神の平静が獲得される、という考え方である」としている。

(8) さらに開き直って言えば、「思考の停止」いや、「善悪を思はず、是非を管すること」なく、「心意識の運転を停め、念想観の測量を止」めることこそ、人間にとって最高の行であると信ずる。この最高の行は、実は「人間にとって」ではなく「仏としての」であろうが、この行を不断に行ずることはできないまでも、そのような時や場を持つことに大きな意義があるのである。なぜなら、仏の智慧とは、人間の知恵の上に成熟してゆくのではなく、人間の知恵を離れたところに得られるものであろうから。

(9) ややこのことに関連するが、私が以前、前記拙稿「道元禪師と坐禅（一）（二）」についてお話しした折、水野先生が「こういうことをわざわざ論じなければいけない時代になったのですねえ」と嘆かれていたことを思い出す。

（一九九六年七月二十二日）