

伊藤秀憲著 『道元禪研究』

角 田 泰 隆

一 はじめに

著者伊藤秀憲氏は、代表的道元禪師研究者として衆目のみとめる研究者であり、その伊藤氏が、これまでの研究成果をまとめて世に問うた大著『道元禪研究』を上梓されたことは、同じく道元禪師の研究を専門とする筆者角田にとって、まことに喜びに耐えない。

筆者は本書に収録されている研究業績の多くについて、既にその内容を熟知し、またその恩恵に与っているが、あらためて一冊にまとめられたこれらの業績を手にとってみると、同じ分野を専門とする者として、この研究を越えることは、伊藤氏自身によって今後なされ得ても、筆者には難しいだろう、というのが率直な感想である。そんな筆者が、書評を書くということは、恐れ多いことでもあるが、本書の紹介を中心に述べて、これまで著者より賜った学恩に少しでも報いようと思つ。

本書は、大きく、序論・本論・結論という構成になっている。

序論では、本書の論題と道元禪師に対する呼称、またこれまでの道

元禪師研究の回顧と現況、その上に立った著者の研究の目的と方法、また本書の研究の構成と意図について、簡潔にして十分な解説がなされ、著者の周到さとその綿密な研究姿勢を知ることができる。

書名の「道元禪」という言葉は、「道元禪師の禪」の意で、研究者等によってよく用いられる。しかし、この言葉は、著者のみならず筆者も含めて道元禪師研究者が、用いることを躊躇する言葉でもある。著者も言うように、道元禪師の仏法は、禪師自身にとって「仏祖祖正伝の仏法」であり、禪師はこれを「禪」とも「道元禪」とも「曹洞禪」とも言っていない。いや、「禪宗」とか「曹洞宗」とかの宗称を否定していることからすれば、特別な禪を思わせる「道元禪」という言葉は、禪師によって認められるはずはない。このことを明示しつつ、著者は、

最近では、「如浄録」の研究から、「道元禪は如浄禪の延長ではなく、如浄禪の日本的展開である」と言われるのであるから、師の如浄の禪と弟子の道元禪師の禪とは、全く同じであるとは言えないのである。だから、禪師が説く仏法を、他と区別して論じる必要から、「仏祖祖正伝の仏法」であるとすると禪師の意

に反することは十分承知しつつも、筆者は敢えて「道元禅」という呼称を用いることにしたわけである。（一八頁、以下、本書については頁数のみ記す）

ということ、「道元禅」という言葉を用いている。このことは、このような理由からも、そして、学術書としての著書をまとめるためにも、適当なものであると思われる。

また、「道元禅」のみならず「道元禅師」或いは「禅師」という言葉も、「禅宗」という呼称を否定している道元禅師に対して用いるべきではないという見解（袴谷憲昭「道元と本覚思想」（『師家養成所講義録』、一九九一年三月、曹洞宗宗務庁刊）もあるが、著者は、そのような見解を理解した上で、「歴史上の人物には尊称を用いないのが常である」（一九頁）としながらも、道元禅師の法孫である著者は「宗祖を呼び捨てにすることには抵抗を感じる」（一九頁）として、道元禅師という呼称を用いている。

これらについて敢えて序論において、四頁にわたってことわるのだが、はたして必要であるのかと思われる読者もいるかもしれないが、筆者はここに、研究者でありかつ道元禅師の法孫である著者の立場を思うとともに、これらを敢えてことわるところに、その研究の綿密さと学的良心を感じる。

二 本書の特徴と基本的立場

さて、道元禅師の研究をする場合、「歴史的研究」と「書誌学的研究」と「思想的研究」がある。これは「伝記研究」「著作研究」「思想研究」と言い換えることもできるが、序論では、このそれぞれについて、これまでの研究と現況を概観している。これは、田中良昭編

『禅学研究入門』（大東出版社、一九九四年七月）に著者が分担執筆した部分に加筆したものであるが、これから道元禅師研究をするものが、基礎知識としてまず読むべきうってつけの概説である。

本書は、書名が示す通り、道元禅を説明しようとしたものである。道元禅というと、道元禅師の禅風、禅の特徴と受け取られるであろうから、「思想研究」が中心であろうと思われるが、概観するかぎりでは、「道元禅の思想的研究」と題する本論第五章は、全体の五分の一の紙幅を裂いているに過ぎない。もちろん、他の章にも思想に関わる部分もあるので、それらを考慮したとしても、「思想研究」は半分に満たない。しかし、ここに本書の重要な特質と、存在意義があると考えられる。著者は言う、

単に著作を通しての思想研究だけでは十分とは言えない。著作を通して思想を知る。これは大切なことであり、我々に残されているものは著作しかないのであるから、著作を通してしかその思想を知ることができない。しかし、道元禅師は十三世紀に半世紀余りを実際に生きた人物なのである。その時代社会、家庭環境、そのようなものが、思想に影響を与えないわけがない。そうした、思想を育んだ当時の時代というものを知ることによって、より深く思想を理解することができようであろう。そのためには、「歴史的研究」が必要となるのである。

また、著作を読む場合にも、より正確な資料によらなくてはならない。異本はないのか、『正法眼蔵』のように編輯されたものであるならば、編輯の時期や意図についても知らなくてはならないであろう。道元禅師の著作と伝えられるもので、真偽がはっきりしないものは、はっきりさせなくてはならない。禅師

の著述でないものにもとづいてその思想を論じることは、まったく無意味であるというよりも、大きな過ちを犯したことになる。著作を読む場合にも、伝記類を読む場合においても、「書誌学的研究」が必要となってくる。(三四頁)

長い引用になってしまったが、ここに著者の研究の特徴と新しさがあると思われるので、あえて挙げた。もちろん鏡島元隆博士はじめ、思想的研究の基礎として歴史的研究や書誌学的研究に力を注いだ学者はいる。しかし、著者はそれらの学者の研究を、さらに大きく前進させたことは間違いない。特に、伝記資料の研究や、著作の撰述・説示年時の研究など、著者にしてこそなされた綿密な研究であり、筆者ははじめ多くの後学がその恩恵に与っている。

筆者がこれから論を展開しようとする「道元禅研究」は、単なる思想的研究ではなく、歴史的研究、書誌学的研究をも視野に入れた、道元禅師の全体像を捉えようとする総合的研究であると考える。(三五頁)

と言う通り、本書はまさに道元禅師の総合的研究である。ところで、本書には、鏡島元隆、河村孝道、水野弥穂子等の宗学者の名前が多く見受けられる。これらの宗学者の研究をふまえて、多くの研究が進められていることを意味する。また、袴谷憲昭、松本史朗、石井修道等の学者の名前も随所に登場する。本書の研究が、最近のこれらの学者の道元禅師研究に関わる新たな提言に対しても柔軟に対応し、積極的な議論を行ったものであることを示している。このこともまた、本書を紹介する上で、重要な点である。

三 本論の構成

さて、本書の中心を占める本論は、六章よりなり、その章節を示せば次のようである。

- 第一章 道元の伝記史料について
- 第一節 伝記史料の検討
- 第二節 『二大尊行状記』の成立
- 第三節 『建徳記』の諸写本の特徴と成立
- 第二章 道元の伝記について
- 第一節 在宋中の動静
- 第二節 遺偈と鎌倉行化
- 第三章 道元の著作について——『正法眼蔵』——
- 第一節 『正法眼蔵』の撰述示衆・書写の年時処について
- 第二節 『正法眼蔵』の示衆について
- 第三節 『正法眼蔵』の編集
- 第四章 道元の著作について——『永平広録』その他——
- 第一節 『永平広録』の説示年時について
- 第二節 その他の著作について
- 第五章 道元禅の思想的研究
- 第一節 般若について
- 第二節 道元における禅と学
- 第三節 仏性について
- 第四節 『正法眼蔵』に見られる釈尊観
- 第五節 『正法眼蔵』に見られる祖師評価
- 第六節 『正法眼蔵随聞記』の説示
- 第七節 『宝慶記』の問と答
- 第六章 『正法眼蔵』の語法の特徴

第一節 『正法眼蔵聞書抄』について
 第二節 『聞書抄』の『正法眼蔵』解釈—否定的表現—
 第三節 『聞書抄』の『正法眼蔵』解釈—疑問詞と疑問の助詞—
 第四節 『聞書抄』の『正法眼蔵』解釈—打返しの表現—
 第五節 『聞書抄』の『正法眼蔵』解釈—数量表現—
 さて、この「本論」を総括した形でまとめられたのが「結論」であるので、この「結論」の記述を参照して「本論」の研究で明らかにされたことを筆者なりにまとめ、その中で、主に筆者の研究と関わる部分について、若干の批評を述べることにはしたい。

四 研究の概要

「第一章 道元の伝記史料について」では、まず道元禅師の伝記史料（十九種）について概説し、そのうち特に『三大尊行状記』と『建撕記』を取り上げて論じている。『三大尊行状記』は正しくは「元祖・孤雲・徹通三大尊行状記」であり、道元・懐奘・義介、永平寺三代の三禅師の行状をまとめたものであるが、誰が撰述したものであるのかは定かではない。著者は、懐奘伝・義介伝については、東隆真博士の説（『三大尊行状記』全体を瑩山禅師の撰述ではないかとする）をうけて瑩山禅師撰述と考えてよいとするが、道元伝はそれら二伝よりも成立は古く、道元禅師示寂後間もなくから義介の永平寺住持以前と考えられるとし、作者は義介ではないかと推測する。

また『建撕記』は、永平寺十四世建撕（一四一五—一四七四）が、道元禅師の著作に見られる禅師自身の伝記に関する記述や、『永平広録』『典座教訓』『正法眼蔵随聞記』『三大尊行状記』はじめ永平寺に所蔵されていた古記録をもとに、道元禅師の伝記をまとめたもので

ある。これには現在六種の写本（天文七年明州珠心書写本・天正十七年瑞長書写本・延宝八年書写本・元禄七年門子書写本・元文三年書写本・明和八年恒山一川書写承天本）が発見されており、それぞれ同異が見られる。著者は、これら六本の写本の検討を行い、明州本は写本としては最も古いが、『三大尊行状記』によって再び漢文体に戻そうとの試みがなされていること、延宝本は『列祖行業記』の影響をうけていること、瑞長本は資料の考証を行ないつつ記述されているが、他の写本は結論のみを断定的に記述する傾向にあり、瑞長本が本来の『建撕記』の姿をとどめていると考えられること等を明らかにしている。

「第二章 道元の伝記について」では、伝記全体について万遍なく触れたものではなく、在宋中の禅師の行状と、鎌倉行化に関する問題が中心となっている。

「在宋中の動静」では、前章の伝記史料の検討を踏まえ、古伝によつて在宋中の行状についての全体的考察を試みている。その中心は、やはり如浄との出会いにあり、如浄の天童山入院の年月、如浄と道元禅師の初相見の年月日、大悟の年次や身心脱落の話の真偽をめぐる問題を中心に論じている。まず、如浄の天童山入院の年月については、鏡島元隆博士の研究によりながら、如浄の天童山入院は嘉定十七年（一二二四）七月後半から八月にかけての頃ではないかとしている。

如浄と道元禅師の出会いについては、諸説があるが、著者はその年月を嘉定十七年七、八月頃とし、身心脱落の話による大悟があったのを宝慶元年と推論している。ところで『正法眼蔵』『面授』巻に

示される「大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す」という記述の五月一日は、一般に初相見の日とされるが、著者は、伝法を前提とした入室が許されて、初めて師と資としての拝が行われた日としている。すなわち著者は次のように推論する。

道元禪師は、嘉定十七年七、八月頃と思われる如浄の天童山入院以来、多くの修行者と共に、如浄の下で修行を始められたのである。その当時は、多数の修行者の中の一人にすぎなかったに違いない。しかし、それから十ヶ月余りの間に、如浄は自分の法を嗣ぐべき人物を見出したのである。それが道元禪師であった。宝慶元年五月一日、妙高台において焼香礼拝したのは、堂頭和尚と一人の修行者との単なる相見ではない。師と資の拝である。実際の伝法はそれより少し後になるが、この人物にこそ法を伝えようとする伝法の拝であったと言えよう。そして、伝法はそれより七月二日までの間に行われたのである。(一一一頁)

道元禪師の大悟・伝法は、この五月一日の師資の拝から『宝慶記』に記録されているところの参問が始まった七月二日までの間であったと推測している。また、大悟の機縁とされる「身心脱落の話」についてであるが、この話は、『行業記』や『行状記』に見られる次の話である。

天童五更坐禅。入堂巡堂。責衲子座睡。曰。参禅者必身心脱落也。衲管打睡作什麼。師聞豁然大悟。早晨上方丈。焼香礼拝。天童問云。焼香事作麼生。師云。身心脱落来。天童云。身心脱落。脱落身心。師云。這箇是暫時伎倆。和尚莫乱印某甲。童云。

伊藤秀憲著『道元禪研究』(角田)

吾不乱印備。師云。如何是不乱印底。童云。脱落身心。(『行状記』河村孝道編著『諸本対校永平開山道元禪師行状建擿記』一六一頁上段)

杉尾玄有氏は、この話を「叱咤時脱落」と命名し、伝記作者の虚構とし、石井修道博士はこの説に賛同し、さらに進めてこの話を「道元の教えを誤る最悪の話」と訴える。著者は、この「叱咤時脱落」があつたかどうかについて考察し、あつた可能性を否定することはできないとするが、瑩山禪師が『伝光録』の提唱の時、道元禪師に悟道の機縁となる語句が伝わっていないために、道元禪師の著述の中にそれを求めた可能性もあると指摘している。

ところで筆者にも、道元禪師の身心脱落の時期と関わる考察がある(『道元禪師の身心脱落について』、『駒澤短期大学研究紀要』第二三号、平成七年三月)。筆者はここで、道元禪師の身心脱落の時期を宝慶三年としている。筆者は著者の論証を理解するものの、未だに納得がいかない点がある。

この身心脱落の時期については、宝慶元年五月一日の前日とする説(佐藤秀孝「如浄会下の道元禪師―身心脱落と面授―」、『印度学仏教学研究』第三七卷第二号、平成元年三月)、五月一日であるとする説(田中一弘「如浄・道元禪師の相見……御遺言記録を中心にして」、『中外日報』昭和四八年三月二十八日～四月一日、同「如浄禪師と道元禪師の相見について」、『傘松』一九九〇年九月号、志部憲一「面授」と「脱落」について、『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第二二号、昭和五三年十月、ほか)、五月一日以降『宝慶記』で示す七月二日参方丈以前の伝法の時までの間とする説(伊藤秀憲「道元

禅師の在宋中の動静」、「駒沢大学仏教学部研究紀要」第四二号、昭和五九年三月、一一五―一一六頁）、九月十八日以降のほど遠くない時期とする説（中世古祥道著『道元禅師伝研究』（昭和五四年一月、国書刊行会刊）、宝慶二年若しくは宝慶三年における出来事であったとする説（伊藤俊彦『道元禅師の身心脱落の年次について―宝慶元年夏安居説への疑義―』、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二四号、昭和四一年三月）また宝慶二年の嗣書相承の時点ではないかとするもの（鏡島元隆『道元禅師とその周辺』、昭和六〇年四月、大東出版社刊、三一六―三一八頁）等がある。

鏡島博士の説は、

身心脱落の年次はいつかということが問題となるが、私は諸氏が主張する、禅師が如浄より菩薩戒を相承した宝慶元年九月十八日ころとする説に対し、禅師が如浄より嗣書を相承した宝慶丁亥（三年）のころとする『三祖行業記』の説がなお検討の余地を残しているものと考え。したがって、身心脱落の年次は、私には未決の問題であつて、ここでは面授時と身心脱落時とは別時であることを述べるに留めたい。（鏡島前掲書、三一八頁）と、この問題に対して慎重であるが、筆者はこの鏡島博士の宝慶二年説を支持するのである。

まず、宝慶元年九月十八日の『仏祖正伝菩薩戒作法』の伝授をどのように捉らえるかが問題である。諸説はこれを伝法以後のこととしていたがはたしてそうなのであろうか。

これについてその法嗣の懐装とさらにその法嗣の義介の場合を参考にしてみよう。まず、懐装のこれに関わる行実を挙げれば次のようである。

文暦元年（一二三四）冬、山城深草に道元禅師に参す。

（『行状記』）

文暦二年（一二三五）八月十五日、伝受仏祖正伝戒法。

（『行状記』）

嘉禎二年（一二三六）この年、伝法か？

（『伝光録』）

* 「師すなはちたずねいたる。時は文暦元年なり。元和尚歎喜してすなはち入室をゆるし、昼夜祖道を談ず。やや二年をすぐるに今の因縁を請益に挙げらる」

（『伝光録』）

嘉禎二年（一二三六）十二月二十九日、道元禅師、懐装を興聖寺首座に充て兼せしむ。

（『正法眼蔵随聞記』）

嘉禎二年臘月除夜、始請懐装於興聖寺首座。即小参次、請兼拈。初任首座、即興聖寺最初首座也。

小参云、宗門ノ仏法伝来ノ事。初祖西来シテ少林ニ居シテ、機ヲマチ時ヲ期シテ面壁シテ坐セシニ、其年ノ窮臘ニ神光来参シキ。初祖、最上乘ノ器ナリト知テ接得ス。衣法トモニ相承伝来シテ、児孫天下ニ流布シ、正法今日ニ弘通ス。初テ首座ヲ請シ、今日初テ兼拈ヲオコナハシム。衆ノスクナキニハバカルコト莫、身初心ナルヲ顧コトナカレ。……（『正法眼蔵随聞記』卷五、『道元禅師全集』下、四六九頁、以下『正法眼蔵』以外の道元禅師関係文獻からの引用は『同書』下により頁数のみ記す）

この『伝光録』の「やや二年をすぐるに」の記述は、文暦元年（一二三四）に懐装が山城深草に道元禅師に参じてから三年ということであり、これは文暦元年をふくめて三年ということ、それは嘉禎二年（一二三六）にあたるのであろう。それは、『正法眼蔵随聞記』

卷五の、嘉禎二年十二月二十九日に道元禪師が懷奘を興聖寺の首座に充て兼払させたという記録と重なるが、懷奘の脱落の話は、この嘉禎二年のことと考えてよいと思われる。とすれば、懷奘の文暦二年（一二三五）八月十五日の伝受仏祖正伝戒法（『行状記』）は懷奘の身心脱落以前のこととなる。

それでは、義介についてはどうであろう。これに関する義介の行実を挙げれば次のようである。

建長三年（一二五二） 辛亥春、監公以覺晏上人所得之仏照禪師
下嗣書付授。……並授元和尚所伝菩薩戒儀式。

（『行状記』）

建長六年（一二五四） 二月二十三日、於方丈、見聞嗣書・伝

法事記録……

建長七年（一二五五）

正月二日、義介初拜第二世堂頭和尚……

同 三日、堂頭和尚、嗣書並伝袈裟事、示委細言、…露命不

定故示之……

同 六日、夜参有二談之次、義介諮問云、……

同 十三日、初夜後、於御影前拜見書事、……

同 七日、巳時坐禪中、先師大悟因縁、依身心脱落聊得力。

坐禪罷、参方丈拜云、義介今日、先師道依身心脱

落聊有省。……

二月二日、参次雑談次、義介云、……

先師仏法者、真実如是。爾已如是者、不疑先師仏
法。古人云、今日已後、不疑著天下人舌頭。爾亦

如是。

同十三日、〈伝法の儀式〉

（以上『御遺言記録』、五〇〇―五〇六頁）

義介においても、懷鑑より道元禪師所伝の菩薩戒儀式を授かったのは建長三年（一二五二）春のことであり、その後、建長六年（一二五四）二月二十三日には、「於方丈、見聞嗣書・伝法事記録……」（『御遺言記録』）の記録が見られるが、いずれも建長七年（一二五五）正月から二月にかけての一連の伝法に関わる商量・儀式以前のことである。

これら、道元禪師門下の伝法の様子から推察するに、道元禪師においても、同様であったと考えられる。師より菩薩戒を授かる前に身心脱落してしまうことがないことはなからうが、授菩薩戒（後出「授道元式」）が身心脱落以後でなければならぬ理由などない理由もないのである。かえってそれは身心脱落以前であることが通常であるはずである。道元禪師の身心脱落は宝慶元年九月十八日の伝授菩薩戒作法以後のこととみるのが妥当である。著者は、

伝法を許されたもののみ菩薩戒作法が授けられるということ
に対して、義介の場合は伝戒の方が先ではないかとの反論もある。確かに義介は懷鑑より菩薩戒作法を伝授されている。また懷鑑も道元禪師より菩薩戒作法を伝授されているのである（『御遺言記録』道全下・四九六頁）。即ち道元―懷鑑―義介へと菩薩戒作法は伝授されている。懷鑑も義介も、道元禪師よりの伝法を望みながらも許されなかった人物である。その彼らが、伝法以前に菩薩戒作法を受けているということは、伝法よりも伝戒が先であるとも考えられるがそうではない。彼らは、道元禪師から洞下の伝法は許されなかったが、大日能忍―覺晏―懷

鑑―義介と、既に済下の法を伝えていたのであるから、菩薩戒作法の伝授を許したのである。（二二五頁）

という。この反論は筆者のそれを指すのかも知れないが、義介の場合はそのようであるにしても、懷奘の場合はどうなのであろう。懷奘は、先の如く、文暦元年（一二三四）冬、山城深草に道元禪師に参じ（『行状記』、文暦二年（一二三五）八月十五日、仏祖正伝戒法を伝授してゐる（『行状記』）。懷鑑からではなく道元禪師からの伝授であらう。『伝光録』の記述から、伝法は嘉禎二年（一二三六）のことと考えられるから、懷奘の「伝受仏祖正伝戒法」は伝法以前のことである。ところで、この「伝受仏祖正伝戒法」とは何を指すのであろう。『御遺言記録』に、道元禪師の言葉として、

先師常示曰、（中略）唯有秘事口訣、未為他之説者、所謂住持心術、寺院作法、乃至嗣書相伝次第、授菩薩戒作法、如是等事也、是等非伝法人輒不伝云云。然如是等事、懷奘某甲一人伝之。（『御遺言記録』、五〇二頁）

とある。「授菩薩戒作法」は「伝法の人にあらざれば、たやすく伝えず」という。とすれば、懷奘にとって「授菩薩戒作法」は、伝法以後のことであつたはずである。とすれば、文暦二年の「伝受仏祖正伝戒法」とこの「授菩薩戒作法」は異なつたものであると考へざるを得ない。筆者には、「伝受仏祖正伝戒法」はいわゆる授戒であり「授菩薩戒作法」は（室中における）伝戒であると思われるが、既に健保六年（一二一八）に菩薩戒を受けている懷奘が、再び文暦二年（一二三五）に道元禪師のもとで「仏祖正伝菩薩戒」を受けているとは考へにくい。しかし、それはあり得ないことなのであろうか。

このことは道元禪師の場合にも考へられる。『仏祖正伝菩薩戒作

法』の奥書には、

右大宋宝慶元年九月十八日、前住天童景德寺堂頭和尚、授道元式如是。祖日侍者（時焼香侍者）宗端知客・広平侍者等、周旋行此戒儀。大宋宝慶中伝之。（『仏祖正伝菩薩戒作法』二七〇頁）とあるが、冒頭において「大宋宝慶元年九月十八日」と明記しておきながら、末尾に「大宋宝慶中伝之」と再び書き添えてゐるのは、一見不可解に思われる。しかし、後者にはこれが記された意味があるはずである。筆者は、後者を前者とは別の時期、別のことと考へる。すなわち、伝授菩薩戒の「儀式」は宝慶元年の九月十八日に行なわれたのであるが、その後、その作法・次第の詳細が伝授された、つまり道元禪師自身が仏祖正伝菩薩戒を弟子に「授与」することが許され「仏祖正伝菩薩戒作法」の「書写」が許されたのは、それより後の「宝慶中」であると解釈するのである。

また、この奥書では「道元に授くるの式」と言っている。「道元禪師に仏祖正伝菩薩戒を授けた儀式」ということである。そして、祖日侍者（時焼香侍者）や宗端知客・広平侍者等が、周旋してこの戒儀を行った、というのである。これを、室中における「授菩薩戒作法」（作法の伝授）と受け取ることができるのであろうか。既に叡山において菩薩戒を授かつてゐる道元禪師が、如浄のもとで再び「仏祖正伝菩薩戒」を授かるということは考へにくい。筆者には、「大宋宝慶中伝之」を除くこの奥書の記録は、伝法以後の室中における「授菩薩戒作法」のことは受け取れないのである。

さて、先の「宝慶中」とは何時であるのか。「伝之」とは、これを日本国に伝承したこととももちろん解され得るが、筆者はそれを伝法の時、すなわち如浄からの嗣書相承の時と考へる。

例えば「嗣書」について述べれば、『正法眼蔵』「嗣書」に、

この仏道、かならず嗣法するとき、さだめて嗣書あり。もし嗣法なきは天然外道なり。仏道もし嗣法を決定するにあらよりは、いかでか今日にいたらん。これによりて、仏仏なるには、さだめて仏嗣仏の嗣書あるなり、仏嗣仏の嗣書をつるなり。(大久保道舟編『道元禪師全集』下、三三八―三三九頁、以下『正法眼蔵』の引用は同書)

とあるが、これによれば嗣法するときはず嗣書が付されるのでなければならぬ。嗣法するときには必ず嗣書があるものであり、この嗣書相承の時をもって伝法嗣法の時とすべきなのである。「嗣書」の相承は嗣法にあたってうけられたものであるはずである。永平寺に、道元禪師の「嗣書」が伝わっている。円相型に列記した仏祖名の下段には、如浄禪師の手筆と伝称される「仏祖命脈證契即通道元即通大宋宝慶丁亥住天童如浄」の表證文と捺印がある。親筆であるかどうかは、今後の厳密な鑑定・研究を俟たなければならぬとされるが、現段階では後代のものとする根拠は何もない。

宝慶丁亥は、宝慶二年にあたる。この嗣書の存在が、身心脱落の宝慶三年説をとる第一の根拠である。宝慶元年説によれば、何故その後、宝慶三年に至るまで嗣書が付されなかったのか、また身心脱落し嗣法して以後、何故一刻もはやく帰朝しようとせず天童山に留まられたのか、悟後の修行という説もあるが、それならば何故、如浄禪師の示寂を遠からぬことと思ひながら宝慶三年、如浄の示寂直前に道元禪師は帰朝されたのか、これらが説明できないのである。著者は、

伝法が宝慶元年七月二日以前の夏安居中であるとすると、何故

道元禪師が如浄より直授された『嗣書』に「大宋宝慶丁亥」(宝慶丁亥は宝慶二年。道全下・二八七頁)とあるのかということになる。宝慶元年五月一日は、伝法を前提としての師と資の關係が成立した日であって、嗣書の相伝は、『嗣書』に記されているように宝慶二年であったことも考えられる。(二二六頁)としてゐる。しかし、『行状記』には、先の「叱咤時脱落」の話の後に、

遂以洞上宗旨付囑。授曩祖仏戒。遺囑曰。汝早帰本国。弘通祖道。(『行状記』、一六二頁上段)

とある。如浄は道元禪師が身心脱落した後すみやかに帰国することをすすめている。身心脱落の時期を宝慶元年とすれば、道元禪師は如浄の遺囑を聞き入れなかったことになる。身心脱落の時期を宝慶三年とすれば、この記述にも合致するのである。ここにある「授曩祖仏戒」とは、先に述べたように「儀式」があつたのではなく、「授与」があつたのである。先の「宝慶年中」とはこの日のことではないのか。

また、『宝慶寺由緒記』には、

大宋宝慶三年、日本安貞元丁亥年、道元禪師帰朝之時、寂円禪師同行、明州之津迄見送、已同船欲来朝、道元禪師云、吾師及老極、遷化不遠、汝從此帰天童、可随侍如浄禪師、遷化後、早相待来朝云々、道元禪師帰朝之後者、寂円禪師帰天童、随侍如浄禪師、

安貞元年七月十七日、如浄禪師示寂、

(『曹洞宗古文書』下巻、六一七―六一八頁)

とある。道元禪師帰朝の際に、寂円が明州の港まで見送って来て同

行を求めたが、道元禅師は、「如浄禅師はずいぶん老衰されて遷化はもう遠いことではない。あなたは天童山に帰って如浄禅師のお側にお仕えし、遷化の後、すみやかに来朝されたらよい」と言って寂円をとどめているのである。

何故、道元禅師はもうしばらく如浄禅師のもとにとどまらなかったのか。それは、先の『行状記』に示されるような「汝早帰本国。弘通祖道」という遺囑があったからである。もし、宝慶元年に伝法があり、その後、如浄の遺誡に反して悟後の修行を続けていたとするなら、道元禅師は如浄の遷化まで如浄の下におられたと考えるのが常であろう。しかし、道元禅師は如浄の示寂の近きを知りながら帰国している。『行業記』や『行状記』、あるいは『宝慶寺由緒記』の記述の信憑性を認めるならば、宝慶二年伝法説こそ最もこれらと辻褃が合うのである。

次に、『宝慶記』の内容から見て、この『宝慶記』を身心脱落以後の記録と考えられるであろうか。筆者は、道元禅師の身心脱落とは「参禅は身心脱落なり」という信決定であると考え。つまり、「坐禅こそ身心脱落である」ということが、全身心を挙げて（身心）徹底的にわかった（脱落）ということが「身心脱落」であるとす。であるならば、身心脱落にあつては、「坐禅」の何たるかが信受され確立されていなければならぬ。そうでない身心脱落があつたことになれば、その身心脱落は転迷開悟の特別な神秘的体験ということにならざるを得ないだろうと思ふ。

ところで『宝慶記』の記述が、おおよそ年月日順に並べられていることは、著者の指摘のとおりであろうと賛同する。それを前提に以下を述べるが、それならば、『宝慶記』の記述は、そのような身心

脱落の後の問答かといえ、私には到底そのようには考えられない。

『宝慶記』第十段に、次のようにある。

和尚或時召示曰、你是雖後生頗有古貌。直須居深山幽谷、長養仏祖聖胎、必至古徳之証処也。于時道元、起而設拝和尚足下。

和尚唱云、能礼所礼性空寂、感応道交難思議。于時和尚、広説

西天東地仏祖之行履。于時道元、感涙沾襟。（『宝慶記』二七六頁）

著者は、この段は『正法眼蔵』「仏祖」との関係から、宝慶元年の夏安居中の記録であると推定し、次のように述べている。

臨終まで師承を明かさなかつたと言われる如浄が、道元禅師に仏祖の巻に記されるような過去七仏から如浄までの系譜を示したということは、まさに伝法を許したということである。すなわち伝法は、『伝光録』が言うように、宝慶元年の、しかも夏安居中のことであつたのであろう。そしてこの第一〇段は、伝法を許してよりそれほど過ぎないある時であらう。礼拝する道元と、礼拝される如浄とは、「感応道交」したのであり、それはまさに禅師と西天東地の仏祖との「感応道交」であつたと言つてよいであらう。それ故、道元禅師は感涙に襟を沾されたのである。（伊藤秀憲『宝慶記』の問と答―道元禅師の他の著作への影響―、『鎌田茂雄博士還暦記念論文集―中国の仏教と文化』、一九八八年一月、所収、八一―九頁）

『伝光録』が「宝慶元年乙酉、日本嘉禄元年、タチマチ二十五一世ノ祖位ニ列ス」（『曹洞宗全書』宗源下・三九三頁上）としているのは、まさに著作の言うように『正法眼蔵』「仏祖」巻をうけているのである。しかし必ずしも瑩山禅師は身心脱落が宝慶元年夏安居時にあつたと言われているのではない。もしそうであつたとしても瑩山

禪師の多子塔前付法説がその背景にあるのである。それは『伝光録』首章において示されるところであるが、瑩山禪師は迦葉尊者が多子塔前においてはじめて釈尊に相見したとき正法眼蔵の付嘱（伝法）が行われたとする（これに対して、釈尊が王舎城外の靈鷲山において迦葉尊者に付法したとする説を靈山付法説と言う）。この説をとる瑩山禪師にとっては思想的には初相見時の付法を主張されるはずであるから、むしろそのような視点からこの説示は示されたものと受け取るべきであろう。

また、この第十段での「感応道交」は伝法に関わるような感応道交ではなく、これは偈文としてのそれであろう。それは、この「礼拝偈」が第十九段においても如浄によって普説の時に大衆に対して示され（あるいは唱えられ）ていること、そして道元禪師はこの言葉の意味について熟知しておらず、この第十九段で如浄に尋ねていることから推測できる。

ところで、付法説についてさらに述べれば、如浄と瑩山禪師は多子塔前付法説をとり、道元禪師は靈鷲山での付法を示している（『正法眼蔵』「面授」巻）。道元禪師は「面授」巻の冒頭において靈鷲山での付法の因縁をあげ、その直後に、いわゆる「面授時脱落」の話をあげているが、両者を関連させて述べれば、「面授時脱落」の話は初相見の時のことではないことになる。しかし、それでも五月一日は初相見の日でよいのであって、この矛盾に重要な意味があるともいえる。つまり、伝法（身心脱落）はあくまでも靈鷲山であることを示した上で、初相見の日にそれが行われたとも言える道理を示されたと考えたい。だからこそ、思想的には道元禪師は如浄や瑩山禪師

と同じ多子塔前付法説をとっていたとも言えるのであり、それは『正法眼蔵』の随所に示される考え方でもあるのである。

また、如浄が初相見（五月一日）の時に「仏仏祖祖面授の法門現成せり」のみでなく、それに続く「これすなはち靈山の拈華なり、嵩山の得髓なり。黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の面授なり。吾屋裏のみあり、余人は夢也未見在なり」も言ったとしても、多子塔前付法説をとっていた如浄（『宝慶記』第二八段三三八一頁）参照のこと）がそのように示したとしても、それは当然のことであって、このときに身心脱落があつて付法したと受け取らなければならぬことはないのである。

また、第一〇段において道元禪師が「感涙沾襟」したのは、如浄から「必至古徳之証処」という授記を得たからである。如浄はその後、第三四段において「我天童老僧、許你有眼」（三八五頁）と言い、第三八段でも、熱心に坐禅弁道する道元禪師に対して吉瑞のあつたことを予言している。これらの授記も、身心脱落以後のこととは考えられない。

ましてや、それ（第十段）以後の問答であると考えられる第十五段において、

堂頭和尚示曰、参禅者身心脱落也、不用焼香・礼拝・念仏・修懺・看経、祇管打坐而已。

拜問、身心脱落者何。

堂頭和尚示曰、身心脱落者、坐禅也。祇管坐禅時、離五欲、除五蓋也。（『宝慶記』三七七頁）

と、「身心脱落」の意味を問うようなことがあろうか。

さらには第三八段において「堂頭和尚慈誨云、吾見你在僧堂被位、

昼夜不眠坐禅、得甚好」（『宝慶記』二八六頁）という記述が見られるが、この言葉が脳裏に焼き付いていた道元禅師にして、この後に、先のいわゆる身心脱落の話があったと考えれば、話の筋道はよく通るのである。

また、如浄は先の第十五段をはじめ、五蓋・六蓋を除くべきことの重要性を説くが、第三十段において道元禅師がその秘術を尋ねたのに対し「你向來功夫、作甚麼。這箇便是離六蓋之法也」と答え「祇管打坐作功夫、身心脱落來、乃離五蓋・五欲等之術也」（『宝慶記』三八三頁）と答えている。「向來功夫」とは坐禅のことである。坐禅がそれであることを、この時道元禅師はまだ領得していないのである。これがはたして身心脱落の後の問答と言えるのであろうか。

また、『宝慶記』の末尾（第三六段から四三段）には如浄の坐禅に関する示誨が集中している。このことは、道元禅師にとって正伝の坐禅の解明が一大事であり、そのような道元禅師の態度に込めるかのように如浄の親切な示誨が頻繁に行われたことを意味する。ここにおいて道元禅師の疑問は次第に氷解してゆくのである。即ち「参禅は身心脱落なり」と確信するにいたるのである。『宝慶記』の記述はその過程を思わせる。思うに、道元禅師の、弟子としての入室問法問道の参学は、身心脱落によって了るのである。それが『弁道話』に示すところの「一生参学の大事ここにおはりぬ」（七二九頁）にあたるのであり、『宝慶記』の記録は、身心脱落以前の参学の様子と考えられるのである。

以上により私は、道元禅師の身心脱落は、宝慶三年、それは如浄禅師からの嗣書伝授に先だつたのことと主張したい。その消息がいわゆる身心脱落の話であるのかどうかは定かではない。しかし、そ

れを否定すべき有力な論拠は何もないと私には思われる。

さて、身心脱落に関する私見が長くなってしまったが、本書の内容紹介に戻りたい。

「遺偈と鎌倉行化」では、柳田聖山氏の、道元禅師の遺偈は後人の創作であり、鎌倉行化は行われなかったとする説に対して、反論資料をあげ、遺偈は禅師の作であり、鎌倉行化は行われたことを証明している。

次に書誌学的研究として、道元禅師の著作について論じている。第三章は『正法眼蔵』、第四章は『永平広録』その他の文献についての研究である。

『正法眼蔵』の書誌学的研究では、『正法眼蔵』の撰述示衆・書写の年時処や、『正法眼蔵』の示衆に関わる諸問題、『正法眼蔵』の編集に関わる問題、等について詳細に論じている。これらの研究には、永久岳水博士や河村孝道博士による綿密な研究がある。ことに河村博士には『正法眼蔵の成立史的研究』（春秋社、一九八七年二月）の大著があり、また、河村博士は多くの貴重な写本を蒐集・発見し、それらの影印をひろく世に出した『永平正法眼蔵蒐書大成』（全二五巻・総目録、続輯十巻、大修館書店刊）の刊行を手懸けられている。これらの業績の上に立った著者の研究である。著者は、これを大いに活用し、『正法眼蔵』の撰述示衆・書写の年時処の研究を行っている。

著者はまず、「撰述示衆・書写の年時処一覧」を作製し、『正法眼蔵』四十五本の写本等の奥書をすべて整理して一覧できるようにしてい

る。今後、この分野の研究をするものにとって、大いに役立つものである。ところで、これら写本には、写本によって撰述年時処の違いが見られる。著者は、何故写本によって違いが生じたのかについて疑問を持ち、この「一覽」にもとづいて、資料批判を交えながら、撰述示衆・書写年時処を確定している。実に綿密な考証である。

ことに、内田正男編著『日本暦日原典』によって、冬至の日を決定し、陽暦（グレゴリオ暦）を併記して、陰暦で記された月日が、現在の何月何日に相当し、どのような季節であったかを知ることによって、その内容と対照させて年時処の確定に役立てている点は新しい。この方法は、『永平広録』の上堂年月日の確定等にも用いられている。

さて、写本による年時や場所の相違であるが、これは伝記研究にもとづいて、道元禅師の行実と校勘して、撰述示年時や場所を確定して、写本に相違するところの誤りの部分を明確にしている。また、編輯者の判断が加わって奥書が付加されたものがあること、たとえば、十二巻本の『発菩提心』の奥書は本来なかったにもかかわらず、これに示衆奥書が存する写本は、七十五巻本の『発菩提心』（『発無上心』）の影響を受けたと考えられること、『坐禅箴』の寛元元年十一月の示衆奥書は『坐禅儀』の奥書の影響を受けたものであることを明らかにしている。また、『出家功德』『供養諸仏』『帰依仏法僧宝』の「建長七年夏安居」の奥書も問題がないわけではないことを指摘し、玉潭書写本は特異な奥書を持つが誤りが多く信憑性の低いものであること、七十五巻本としては乾坤院本・正法寺本・龍門寺本、六十巻本としては靈雲院本・洞雲寺本・妙昌寺本とそれらに準ずるものとして瑠璃光寺本、それに秘本の奥書が、比較的よく

原初形態を留めているのではないかとの考えを示している。

次に、『正法眼蔵』の示衆については、奥書に記されている「示衆」が、何を意味するものなのかについて考察している。『正法眼蔵』の奥書には「記」「書」「示衆」等の語が見られる。「記」と「書」は明らかに書き記したものであることを表しているが、「示衆」については、文字通り、実際に大衆に対して説き示したものの（解説提唱を意味するもの）とする説と、『正法眼蔵』を撰述して文字をもって書き記したこと（撰述）がそのまま「示衆」（大衆に開示すること）にあたるという説（永久説）がある。これについて著者は、「示衆はなかったとする論拠」と「示衆はあったとする論拠」の両者を紹介して考察し、結局、示衆が提唱を意味して実際に行われたかどうかは明確にしないという結論に達するものの、奥書に「示衆」とある日付には『正法眼蔵』の本文は成立していたことについては論証している。

次に、『正法眼蔵』の編輯についてであるが、周知の通り『正法眼蔵』は、道元禅師が撰述した法語を編輯したものであり、その法語はそれぞれに付けられた主題について、それに関わる經典・語録を挙げて解説・拈提し、正伝の仏法を開顕しようとしたものである。そして、この法語の編輯本には諸種の巻数のものがあるのである。ところで、『正法眼蔵』の編輯論を論ずる場合には、諸種の『正法眼蔵』の成立の基となった四種の古写本、すなわち七十五巻本・六十巻本・十二巻本・二十八巻本についての考察が中心となる。そして、この四種の古写本が、いったい誰によって、どのような意図で編集

されたのが問題となる。著者はまず、『正法眼蔵』の編輯に関するこれまでの主な説、八説をあげ、これらに触れながら、道元禅師と懐奘の真筆本あるいは奥書からの考察により、新たに自説を展開している。それを、結論的に、

筆者は、建長四年、禅師が病床に臥す前後までに七十五卷本は編輯されたのではないかとの考えに至った。禅師は百卷『正法眼蔵』を目指していたのであるが、病のため新たな著述は困難で、これまでのものを纏めるしかなかったのである。十二卷本は、七十五卷本が「法性甚深の理」があるかの如く理解される恐れがある点を改め、出家者に仏法を正しく理解させようとして晩年に著したものである。七十五卷本は詮慧と懐奘に伝わり、懐奘は十二卷本と一緒に義介に伝えたが、義介が永平寺から大乗寺に移ると共に、永平寺からは完全な形の『正法眼蔵』はなくなり、懐奘書写本を中心としたものが残ったのである。六十卷本は懐奘示寂後、永平寺に残された懐奘書写本を中心に、宋朝禅、臨済宗に対して包容的であった義雲が、それらを批判する巻を除き、自ら書写したものも含めて、もとの七十五卷本・十二卷本の列次番号を生かしつつ、六十巻に編輯したものであると考えた。（六八〇―六八一頁）

とまとめている。

『正法眼蔵』の編集論については、筆者も若干の考察を行っている。そして、著者とは異なった編集論を推論している。

道元禅師は、入越（寛元元年七月（二二四））後まもなくの寛元二年頃、これまで示してきた個々の法語を『正法眼蔵』と

いう総題のもとにまとめるべく編集を始められる。寛元四年（一二四六）九月一日には「出家」を撰述されるが、その後、この「出家」を書き改めて「出家功德」と「受戒」を撰述され、さらに「供養諸仏」や「帰依仏法僧宝」を撰述され、『正法眼蔵』という総題になる六十巻の大系を一応編集される。

しかしこの頃、道元禅師は新たに「出家功德」を第一とし「受戒」「袈裟功德」とつづく明確な思想体系をもった『正法眼蔵』の編集を企てられる。そのため、『正法眼蔵』六十巻の大系を崩されて「出家功德」を第一巻とする新草の撰述・編集を行なう一方、これまでのように『正法眼蔵』の巻々の再治を行ないながら「現成公案」を第一巻とする『正法眼蔵』の再編集を並行して行なわれる。

しかし、晩年に始められたこの作業は、病と闘う道元禅師にとって容易なことではなく、両者合せて百巻の『正法眼蔵』の撰述・編集の悲願は達成されることなく、道元禅師は遷化される。

道元禅師遷化の後、懐奘は、道元禅師自筆の『正法眼蔵』のすべてを手中にする。懐奘は、第十一「一百八法明門」まで撰述・編集された、ほとんど草稿本のままの状態の新草『正法眼蔵』と、もう一方の「現成公案」を第一巻とする編纂途中の『正法眼蔵』を手にする。そこで懐奘は、道元禅師の最後の御草本となった「八大人覺」を新草『正法眼蔵』の第十二に置き、建長七年（一二五五）の夏安居に義雲らとともにこの十二巻を浄書して、いわゆる十二巻本『正法眼蔵』を編纂する。

その後、懐奘は、詮慧・義演らとともに『永平広録』の編纂

を行いなから、一方でこの十二卷本以外の巻の編集（書写）整理を行う。もちろん道元禪師によって途中まで編集された「現成公案」を第一巻とする『正法眼蔵』を基にしての作業である。「仏性」巻の本文の決定、「未再治御草本」であった「仏向上事」巻の書写（洞雲寺本奥書）、「三昧王三昧」巻の再治本との校勘（文応元年へ一二六〇）初冬日、秘本奥書）、同じく「転法輪」巻の再治本との校勘（年月日不詳、秘本奥書）等、書写整理を行なう。

懐奘は、道元禪師自身による中途の編集を完成させるにあたり、道元禪師の編集はそのままに、それに続けて、残った巻々をほとんど撰述（示衆）年月日順に並べて編集する。こうしていわゆる七十五巻本『正法眼蔵』が編纂される。この七十五巻本の編集は、道元禪師の親筆本についておこなわれる（ゆえに七十五巻本系の『正法眼蔵』には道元禪師の奥書のみで懐奘等の書写奥書がない）。

さて、懐奘の手元には、この道元禪師自筆の『正法眼蔵』のほかに、道元禪師在世のころ自ら書写した五十余巻の『正法眼蔵』の巻々があった。晩年になって（弘安一年頃、洞雲寺本の第五十一巻から第六十巻の奥書）懐奘は、道元禪師親輯の六十巻の『正法眼蔵』を再編集するが、その基になったのがこの懐奘の書写本である（ゆえに六十巻本系には懐奘等の書写奥書が記されている）。この六十巻の『正法眼蔵』は新草本の編集によって道元禪師自らの手によって崩された編集本であったが、道元禪師親輯の『正法眼蔵』である。懐奘自身の手が大いに加わってしまった七十五巻のみを残して、この六十巻本を無にする

ことは、懐奘にはできなかったのである。

後、何故か、永平寺には六十巻本が伝わることになるが、永平寺ではこれに欠けた巻々を次第に収拾した。（あるいは七十五巻本十二巻本―六十巻本というかたちで別にまとめられていた『正法眼蔵』の巻巻が散逸・収拾を繰り返したのかもしれない）その後、何時かに何人かによって、永平寺に所蔵されていたこれらの書写本が、散逸を恐れて無作為に三冊（二十八巻）にまとめられる。こうして二十八巻本『秘密正法眼蔵』が成立する。享保八年（一七三三）、永平寺三八世承天則地はこれを修補した際に秘持密持して後代に伝えるべき意図より『秘密正法眼蔵』と按題した。（拙稿「十二巻本『正法眼蔵』の性格」、『十二巻本

『正法眼蔵』の諸問題』へ一九九一年一月、大蔵出版刊、所収）以上が、『正法眼蔵』の四種の古写本の成立に関する筆者の推定であった。立証不可能な部分も有るが、全体的見地から眺めて、筆者はこのように推定した。最近では、道元禪師の親輯の『正法眼蔵』は四十巻あるいは五十巻の『正法眼蔵』ではなかったかと考えている（このことはかつて学芸会で発表したこともある）。なぜなら、七十五巻本と六十巻本の巻次が一致する巻は、第四十巻までで三十巻、第五十巻までで三十四巻あり、第五十一巻以降は巻次はまったく一致しないからである。このことと、七十五巻本の編集が、道元禪師の親筆本についておこなわれ（ゆえに七十五巻本系の『正法眼蔵』には道元禪師の奥書のみで懐奘等の書写奥書がない）、六十巻本が懐奘の書写本をもとにして行われた（ゆえに六十巻本系には懐奘等の書写奥書が記されている）と考えられること等を考え合わせて、新たな推論を立て、論証したいと思っている。

さて、再び本書の内容の紹介に戻るが、『永平広録』の書誌学的研究では、まず、『永平広録』中に収められている上堂・小参・法語・自賛・偈頌の年時の確定を試みている。同様な研究は、これ以前に中西万松氏（『永平広録の一研究（卷一興聖寺語録）』、『永平広録の一研究—卷第二大仏寺語録、上堂語の時期—』）や秋重義治博士（『永平広録考』）によってなされているが、両者の説には相違点もあり、また不十分な面もあったので、改めて著者の方法論によって、『永平広録』全体を綿密に考察したのが、この研究である。上堂に関しては、秋重義治博士の研究を追って確認するところも少なくはなかったというが、秋重説を訂正し、新たに年月日を明らかにすることが出来たものも幾つかある。小参等については先行するまとまった研究がなく、全く新たなものである。現時点では、ほとんど完璧な研究成果であると言え、筆者ははじめ多くの道元禪研究者が、この研究の恩恵に与っている。

その他の著作についての研究では、『正法眼蔵随聞記』と『宝慶記』、ならびに真偽に問題がある著作について考察している。

『正法眼蔵随聞記』（以下、『随聞記』）と『宝慶記』についてはその筆録期間を中心に考察している。『随聞記』は、既に水野弥穂子氏が、文暦元年（一一三四）の末から嘉禎年中（一一三五—三八）の間の筆録としており、これをさらに論証している。また、この期間には、『正法眼蔵』の示衆も嘉禎四年の『一顆明珠』以外はなく、『永平広録』に記される上堂も行なわれておらず、『随聞記』は禪師の説法の空白部分を埋める貴重な資料であることを改めて明らかにしている。

『宝慶記』については、これまで宝慶元年（一一二五）から三年の記録であると言われてきたが、著者は、『如浄録』等から知られる如浄の行状と考え合わせることで、宝慶元年七月二日より翌年までの、一年から一年半ほどの期間の記録であるとしている。

その他の著作では、その真偽をめぐって、『吉祥山命名法語』『立春大吉文』『答近衛某法語』『紫衣辞退偈』については真作とは考えられないこと、『一葉観音賛』については偽作と断定はできないものの、賛にとまなう話は史実ではないことを論じている。

第五章 道元禪の思想的研究」では、まず、道元禪師の「般若」すなわち「智慧」を論じている。ここでは、禪師の示される智慧とは何を意味するのかについて、袴谷憲昭氏の所説を挙げて問題提起し、これについて反論するかたちで禪師における般若を明らかにしている。ところで袴谷氏は「正邪の決択こそ正統な意味での知性（Prajñā=praviccaya）にはかならない」（四二六）とし、道元禪師における「般若」（氏によれば「知性」）もこのようなものを指すとする。しかし著者は、その論拠となっている禪師の説示を検証し、そのような解釈はできないとし、「現成公案」巻、「摩訶般若波羅蜜」巻を中心に、禪師の説く般若を明らかにし、それは我々の思量分別する智慧を言うのではないとする。つまり、禪師の示す「自己」と「方法」との関係から「自己を知る」こと、即ち方法が自己を「知る」ということであり、この「知」が「般若」であり、ゆえに「般若」とは方法そのものであり、方法の中に没する自己も「般若」であると言えらる。知るといっても対象として捉えることではなく只管打坐を行することであるから、「行」が「般若」であり、「行」

を離れて別に「般若」があるので論じている。

次の「道元における学と禅」では、「行」と「知性」の問題と関連して、道元禪師の禅(行)と学(知)について考察している。これは松本史朗博士の所説に対し、これに反論するかたちで禪師の坐禅と知性について論じたものである。松本博士の所説とは、禪師において、初期は「行」(禅)を重視したが、十二巻本『正法眼蔵』では「知性」重視へと変化したというもの(松本史朗「深信因果について―道元の思想に関する私見―」〈鏡島元隆・鈴木格禅編『十二巻本『正法眼蔵』の諸問題』大蔵出版、一九九一年一月)である。著者はまず、袴谷氏や松本博士が十二巻本『正法眼蔵』が知性を重視したものとして引用する箇所、「行者かならず邪見なることなかれ。いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。まず因果を撥無し、仏法僧を毀謗し、三世および解脱を撥無する、ともにこれ邪見なり」(「三時業」巻)について検討し、「かたちをつくすまで学習すべし」とは、邪見に陥らないようにするために「命が終わるまで学ぶべきである」という意味で、智慧によって正・邪を決するということを言っているのではなく、この文章によって禪師が知性を重視したというようには読みとることが出来ないことと反論している。また、松本博士が、禪師の初期の著作において、禪師がすべての知的なものに対して、如何に否定的な評価を示しているかを見るために引用する『普勸坐禅儀』の「善悪を思わず、是非を管すること莫かれ。心意識の運転を停め、念想観の測量を止むべし」(現漢文)や『学道用心集』の「聡明を先とせず、学解を先とせず、心意識を先とせず、念想観を先とせず、向來すべてこれを用いずし

て、身心を調べて以て仏道に入るなり」(現漢文)等の説示について考察し、松本博士がこれらの説示が「知性の働きである思考の停止を説くものに他ならない」としていることを取り上げて、はたして坐禅とは思考の働きを停止させることであろうか、と問いかけ、薬山惟儼の「非思量の話」を取り上げて、そのようなことではないと論じている。

筆者も、この松本博士の説に対して反論したことがあるが、「心意識の運転」や「念想観の測量」を「思考」と言うのであれば、禪師は明らかにこれを「停止」すべきことを説いているので、「思考の停止」と言えるが、これらの言葉の意味をもっと厳密に定義した上でなければ、これらの論議は不毛となる。松本博士は「知性の働きである思考」と言っており、おそらくこれを肯定する。禪師の言う「心意識の運転」や「念想観の測量」は、果たして全面的に肯定すべき「知性」の働きであるのか、いやそもそも「知性」とは何なのか……、両者の見解に大きな隔たりを感じる。

とはいえ、ここで著者において明確にされている点は、薬山の「非思量の話」が初期においても晩年においても示されていること、そして禪師が坐禅を重んじたのは初期だけに限ったことではないこと、初期の著作である『弁道話』に反知性的傾向があり、晩年の著作に知性主義的態度が見られるというような際だった傾向はみられないこと、等の点である。筆者も、禪師が生涯にわたって坐禅を重んじられたことについては既に論じているが、道元禪師において「禅」と「学」との重視の仕方が初期と晩年において逆転するというような松本博士の説は、少なくとも成り立たないことは著者によって論証されたと言ってもよいだろう。

思想的研究の「仏性について」では、道元禅師の独自の仏性論について論じている。「仏性」巻は、『正法眼蔵』の中では比較的初期の撰述であるといえるが、その後、書き入れや添削が何度か行われた事が、写本の奥書や懐契真筆本等によって知られる。この「仏性」巻ほど慎重に書き改められた巻はないと考えられている。禅師がいかにこの巻を重んじられたかが知られる。その仏性とは何か、禅師の説かれる仏性とはどのようなものを論じている。道元禅師は、あらゆる存在するものに仏性が顕在しているという立場から、仏性の内在を批判しているが、仏性の顕在ということは、既に顕在しているのではなく、実修実証することによって言えるのであるとする。ところで、この仏性に関する「内在」とか「顕在」の語は山内舜雄博士が名付けられたものである。山内博士は、仏性が内在するという考え方を「仏性の内在」といい、仏性が現に顕在しているという考え方を「仏性の顕在」と名付けた。これに対して松本史朗博士は『弁道話』の「この法は人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」という説示から、道元禅師の仏性観を「仏性修現論」と名付け、筆者の理解では、この「仏性修現論」も所詮、仏教にあらざる如来藏思想であると、また「仏性顕在論」も説く道元禅師において「仏性修現論」は論理的に成立しないのではないかとした。これに対して、著者は反論し、結論的に次のようにまとめている。

道元禅師の立場は、坐禅によって仏性を実修実証することにあり、修証を抜きにして仏性の顕在ということはあり得ないのである。道元禅師は、万法（悉有）を『摩訶般若波羅蜜』の巻

では「般若」「空」と説き、『仏性』の巻では「仏性」と説いている。それらは、我々の思量分別によって捉えられるものではなく、行じることによって実証される仏の世界であり、「行」（坐禅）そのものが「般若」「仏性」であると言えるのである。（六八二頁）

次に『正法眼蔵』に見られる「釈尊観」では、道元禅師が「釈尊をどのように観ていたかについて論じている。禅師が観ていた釈尊は歴史上の釈尊であり、歴史上の釈尊は、仏の三身説で言えば応身に当たる。しかし既に衛藤即応博士が言うように、禅師における「釈尊」は「三身未分の史上の釈尊」であって、教学上の三身説における「身としての釈尊ではない。このことについて更に詳しく『正法眼蔵』中に見られる「釈尊の記述を中心に検討する。即ち釈尊は自らより遡ること五十一代、まっすぐにつながっている釈尊であり、釈尊の正嫡五十代の本師如浄は、禅師にとってまさに現身の釈尊であったと論ずる。その釈尊より、師から弟子へと、代々まっすぐにとぎれることなく正伝されてきた仏法とは何かと言うに、それは坐禅であり、またこの正伝の仏法と一体のものとして伝えられてきたのが袈裟であり、鉢盂であり、これらの中にまた釈尊を観ていることを述べている。さらに、禅院の伽藍や、そこで如法に行われる行持（洗面・洗浄等）をとおして、禅師は釈尊当時のインドの精舎をみていたのであるとしている。これらを総合して、禅師にとっての「釈尊は、自らが釈尊の行履を自己のものとして行じること、それが釈尊との出会いであったとしている。

次に『正法眼蔵』に見られる祖師評価では、道元禅師の著作に

において、称賛される祖師もあれば、徹底的に批判される祖師もあることから、そこにはどのような評価の基準があるのかどうか、また例えば臨済に対する評価のように、同じ人物でありながら批判と称賛の両方が見られるのは何故かについて考察したものである。結論として、祖師に対する評価の基準は「法」と「行」であり、それは「人物」に対する評価ではなく、「法」評価、「行」評価であったとする。即ち、同一人物であっても「行」については評価し「法」については批判するということがあり得たとする。同一人物に対するこのような評価の違いが、禅師自身の思想的変化であるように受け取られやすいが、そうではなく、その評価の基準の違いにあることを著者は論証している。例えば、臨済に対する評価も、なんら変化がなかったことを明らかにしている。ただ、ここでは臨済及び臨済下の祖師に対する評価を見るのが目的であり、五家七宗の祖師について、『正法眼蔵』の撰述年時の明らかな巻のみによっているので、五家以前の祖師及び撰述年時の分からないものについての検討も今後には必要であると課題を残している。

『正法眼蔵随聞記』に関しては、学道、公案の肯定と只管打坐、自己即仏法、造像起塔の四点について、『正法眼蔵』等の他の著作の記述にも注意を払いつつ論じている。そのどれもが仏道を行じること、只管打坐の一行に収束することを明らかにしている。例えば『正法眼蔵随聞記』には、経典や語録公案を否定している箇所と肯定している箇所があるが、これは矛盾なのではなく、基本的に禅師は経典や語録公案を否定しないばかりか、どちらも尊重しており、否定していると思われる部分では、これらを坐禅の中に持ち込むことを

否定しているのであると述べている。つまり禅師は、只管打坐の坐禅を行ずることと公案を参究することとは別のこととして考えられており、坐禅から公案を切り離して用いられていたのであり、決して公案禅の否定ではないことを述べている。

『宝慶記』に関しては、道元禅師の問とそれに対する如浄の答の中から、教外別伝と一仏法、自知即正覚、『首楞嚴経』と『円覚経』、長髪・長爪について取り上げている。『宝慶記』の各段はおおよそ年代順に排列されているとするが、その前半には拜問（道元禅師の質問）の三分の二が現れており、後半は如浄の自発的垂示が大多数となる。この前半に記されている禅師の質問こそ、長らく禅師が懐きつづけてきた疑問や、宋での見聞によって生じた新たな疑問であるとするが、これらの疑問は何なのか、それらが如浄の答えによってどのように解決され、それが禅師の思想に如何なる影響を与えているのかについて論じている。

第六章 『正法眼蔵』の語法の特徴』は、『正法眼蔵随聞書抄』（『聞書抄』）をとおして、『正法眼蔵』の語法の特徴をみようとしたものである。結論において、

『聞書抄』の注釈の基本的態度は、仏の側に立ち、諸法をみな仏法であるとして見ているところにあった。それ故「全機」「一方を証するときには一方はくらし」「一法究尽」「一法独立」等の道理で相対するものを否定するのであるが、それが、『正法眼蔵』の否定的表現、疑問詞と疑問の助詞、打返しの表現、数量表現の解釈に表れてくるのである。否定的表現では、否定の意味を表

す語とはしないで、「一方を証するときは一方はくらし」の「くらし」の語の働きをするものとして捉えている。疑問詞と疑問の助詞を用いた表現では、それらを「いかなるも」の意味に解しているが、いかなるもAであるというように「一法究尽」を表しているのである。また、打返しの表現では、語句の順を打返すことによつて、能所彼此等の相対を否定するのであるが、それは「一法究尽」の道理に通じるものである。数量表現はそれほど明確に解釈の特徴を見ることは出来なかつたが、敢えて言えば、「一」は二者の不二同一、或いはそのもののみであることを表し、やはりこれも相対するものを否定しているのである。

『聞書抄』のこつした解釈が、『正法眼蔵』の正しい理解に繋がるものかどうかは別問題であると言えるかもしれないが、詮慧とその弟子においてはこのように解釈していたのであり、詮慧は道元禅師が三人しか認めなかつた法嗣の一人であるといふことを考えると、必ずしもその解釈が大きく外れているとは言えないのではないであろうか。（六八三―六八四頁）

とまとめている。著者はこれまで、『聞書抄』の『正法眼蔵』解釈についていくつかの論文を発表しているが、それをまとめたのが本章である。著者はもちろん道元禅研究の権威であるが、『聞書抄』の宗学的研究では第一人者であり、『聞書抄』のいくつかの巻については現代語訳を行い成果を発表している。山内舜雄博士に、大著『正法眼蔵聞書抄の研究』七巻があるが、この研究は天台学の立場よりなされた詳細な研究である。著者においては、如何に宗学の立場より『聞書抄』を読むかを問題とし、今後の更なる課題として。

五 終わりに

さて、本書は、以上のような六章によつて、歴史的・書誌学的・思想的分野から道元禅を考察している。著者が言うように、これ出道元禅のすべてが明らかになつたわけではないであろうし、多くの欠落した部分について自ら不備を述べているが、それにしても、難解な道元禅師研究において、一人の研究者によつて、歴史的・書誌学的・思想的研究のその全てを網羅的に研究することは、不可能に近いことを思うと、一九七六年頃より本格的に始まつたと思われる著者の道元禅師研究において、二十年ほどの間に、禅師に関わる研究の、これだけの広範囲にわたつて、それも極めて綿密に、著者独自の方法論を取り入れた研究が行われてきたことは、同じ道元禅師研究者として驚くべきことである。著者は、

本研究は道元禅の総合的研究を目指しながら、不十分なものであることは承知している。しかし、これまでの筆者のささやかな研究を、このような形でまとめて提示することによつて一つの区切りとし、次の更なる研究へ一步を進めたい。（六八四頁）

と結論を結んでいる。著者には今後、まだ充分な研究期間が残されているので、著者が自ら指摘する、本書の研究で足りない部分は、著者によつて必ず補われ、いずれ、さらに完成された道元禅師の総合的研究が、再び公にされるであろう。筆者は、そのことを誰よりも強く望んでいる。

（伊藤秀憲著『道元禅研究』、全七一〇頁、一九九八年二月二一日発行、A5版、定価二四、〇〇〇円）