

## 何燕生著 『道元と中国禅思想』

角 田 泰 隆

## 一 はじめに

本書は、著者何燕生氏が一九九六年十一月に、課程博士学位請求論文として東北大学に提出され、翌年三月、博士（文学）の学位を授与された博士論文である。著者は一九六二年、中国湖北省生まれ一九八三年、改革開放時代の中国仏教界の初の派遣留学生として、仏教を学ぶために日本に留学し、仏教大学に学んでいる。「あとがき」によれば、一九九一年、更に東北大学に留学、研究生を一年経た後修士課程、博士課程へと進み、六年間、宗教学・仏教学を始め幅広い学問を修得している。その間、駒澤大学仏教学部の禅思想および道元禅師研究を専門とする多くの教員や、東京大学・愛知学院大学・鶴見大学等の教授のもとで指導を受けて、道元禅師および禅思想の研究を重ね、その成果をまとめたのが本書である。一九九七年三月、東北大学博士課程を修了後、四月より同大学宗教学研究室の助手、二〇〇〇年四月より郡山女子大学短期大学部に奉職している。

本書を一読して驚嘆することは、中国生まれの著者が、著者にとつては外国語である日本語の、それも中世の極めて難解な道元禅師

の文献を読みこなし、また膨大な数にのぼる道元禅師関係の先行論文を研究・参照して、その上で自らの説を提起していることである。自ら「自分で自分をほめたい」とも述べているように、非常に多忙な研究室での活動の中で本書がものされたことは、まことに並々ならぬ努力の賜物であり、ここから敬意を表するものである。

筆者角田も、道元禅師研究を専門とするものの一人であるが、筆者の思うに、道元禅師の思想母胎は、日本天台によるところが多々あるとは言え、やはり中国禅を基盤とするものであり、道元禅師の思想研究にあたっては中国禅の研究・理解が非常に重要であり、就中、中国語文献を正確に読解することが大切であるが、その点、当然のことながら中国語に精通している著者は道元禅師あるいはその師である如浄研究において有利な素養を有し、であるが故の著者の研究は、傾聴するところ大なるものが多々ある。

## 二 本書の特徴（基本的立場）

さて、著者が述べるように、「本書全体を貫いている視点は、道元の禅思想を従来の禅思想の流れに位置づけ、当時の禅思想の状況を

もなるべく視野に取り入れ、思想的に解明する」というものである。著者は「総序」の「一従来の研究とその問題点」において、従来の研究の多くが、哲学（思想）・歴史学か宗学かのどちらか一方のアプローチでなされてきたことを指摘し、柳田聖山氏の発言、すなわち、

道元の仏教というものを、もう一度新しい立場で、つまり中国仏教なり中国禅宗史の大きな流れの中で、道元の『正法眼蔵』なり『広録』というものを一つ一つ読み直してみれば、いろいろな問題を含んでいると思うのですけれども、中国仏教の大きな流れの中に位置付けての道元の評価というものは、従来はもともと手薄になっていくんじゃないかというような気が、私にはするわけでありませう。（二四頁）

という指摘を挙げて、傾聴すべき発言であるとし、次のように述べている。

「入宋伝法沙門」として中国の禅思想を日本に伝えた道元は、もちろん独自の思想の特徴を持っているが、あくまで中国の禅思想を前提とし、それをどう理解し、どう解釈するか、ひいては中国禅思想の精神をどのように受け止めるかを問題にしているのであり、決して自分勝手に創造的な思想を打ち立てたのではないと思われる。筆者は、中国禅思想の伝統を受け継いだ道元の禅思想に対する正確な理解もしくは正当な評価は、中国の禅文献に基づいて道元の禅思想を中国のそれで照射し、正確な歴史的視座や思想の脈絡の中において考察する時にのみ可能であり、その独自性がはじめて見出せるものと考ええる。（一四

このような視点に立つての研究が、本書の特徴（基本的立場）であると言える。

### 三 本書の構成

本書の構成は大きく総序と第一部、第二部から成っている。章題まで示せば次のようである。

#### 総序

##### 一 前言

##### 二 従来の研究とその問題点

##### 三 課題と構成

#### 第一部 道元の人と著作

##### 第一章 道元の生涯をめぐる諸問題

##### 第二章 迷途・覚路・夢中——道元における禅思想の形成——

##### 第三章 道元の著作について

#### 第二部 道元における中国禅思想の理解

##### 第一章 道元と如浄（上）——如浄の生涯と『如浄語録』について——

##### 第二章 道元と如浄（中）——『如浄統語録』の真偽をめぐる——

##### 第三章 道元と如浄（下）——修証思想の異同をめぐる——

##### 第四章 彫文喪徳と琢磨増輝——道元における宏智理解について——

##### 第五章 道元の仏性論

##### 第六章 道元における心常相減論批判

##### 第七章 道元における三教一致説批判

##### 結 章 道元禅思想の特徴を如何に理解すべきか

さて、概説すれば、第一部の「道元の人と著作」では、第一章において道元禪師の生涯を概観し、第二章は、道元禪師の思想が中国禅思想との出会いの中で形成されたことに焦点を当てて論じ、第三章は主たる著作について考察している。

第二部の「道元における中国禅思想の理解」では、第一章から第三章は「道元と如浄」を主題とし、如浄の生涯と著作および思想と、道元禪師の如浄理解について論じ、第四章では道元禪師の宏智理解について論じ、第五章から第七章では道元禪師の思想について中国禅と深く関わる部分について考察し、結章においてこれらの考察の上に立って道元禪師の思想の特徴を明らかにしている。

以下、もう少し詳しい内容解説をしながら、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した。

#### 四 研究の概要

第一部「道元の人と著作」は、道元禪師の伝記と諸作について、その思想的研究に不可欠な基礎的研究として置かれている。

道元禪師の研究をする場合、大きく分ければ「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。これらは一体のものであり、他の研究に触れずして意義ある研究をすることはできない。ことに「思想研究」には必ず「伝記研究」と「著作研究」が必要である。先に道元禪師研究における大著『道元禅研究』（一九九八年一月、大蔵出版）を著した伊藤秀憲氏はその序論において次のように言っている。

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

何燕生著『道元と中国禅思想』（角田）

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にはできない。しかし、道元禪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。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。道元禪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）

ここに伊藤氏が述べるとおりであって、「思想研究」の基礎的研究として「伝記研究」と「著作研究」が充分行われることが大切である。

著者も同様な研究論に立って、まず伝記と著作について触れていることは意義あることである。従来の研究を踏まえながら概観し、かつその問題点を指摘し、検討している。ただし、これまでの研究を紹介し自らの所感を述べて、そのいずれかを採るといふ形ものがほとんどで、新たな資料を提示して自説を展開したのではなく、

従前の研究の整理にも不備な点がある。しかしながら、本書の中心はあくまでも第二部の思想的研究に置かれているのであるから、第一部の伝記・著作研究は、十分な基礎的研究であるとも言える。

ところで、細かいことになるが幾つか感想を述べれば、第一節「在宋中の行動に関する諸問題」の「諸寺歴遊の時期」において、主として柴田道賢氏と鏡島元隆氏の説を中心に述べているが、この問題について詳細に論ずる伊藤秀憲氏の説には若干触れているのみであり、また同様にこの問題について重要な論考である石井修道氏の説（『道元禅の成立史的研究』一九九一年、大蔵出版刊、四一九頁）には触れられていないことは残念である。この問題に関する石井説の初出は、『道元禅師の大梅山の霊夢の意味するもの―宝慶元年の北帰行―』（『中国仏蹟見聞記』第七集、駒沢大学中国仏教史蹟参観団編、昭和六一年三月）であり、同朋舎出版刊『道元思想大系』伝記篇②（一九九四年十二月）にも収録されている（ちなみに、この大系には道元禅師に関する各種の重要な研究が収録されているので、道元禅師の従前の研究成果を知るには便利である）。

また、「如浄との出会いの年時の問題」（四九頁）のところで、『正法眼蔵』「面授」巻の「大宋宝慶元年五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す」の「はじめ」の解釈において、『御遺言記録』にみえる義介の用いる「はじめ」の用法との比較考察の成果を伊藤秀憲氏の論考にもとめているが、『御遺言記録』との関係に初めて着目したのは、伊藤氏も明記しているように田中一弘氏（「如浄・道元禅師の相見―御遺言記録を中心に―」（『中外日報』一九七三年三月二十八日―四月一日））であり、また更に詳細な考察に志部憲一「面授」と「脱落」について」（『駒沢大学大学院

仏教学研究会年報』第一二号、一九七八年十月）も伊藤氏に先行するものとしてあるので、細かいことではあるが、こういう場合はこれらに触れる必要があろう。

また、宝慶元年五月一日をどのような日と見るのかについては、もつと複雑な問題が内包されており、たとえば、『正法眼蔵』「面授」巻に、

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。先師古仏はじめて道元をみる。そのとき、道元に指授面授するにいはく、仏仏祖祖面授の法門現成せり。これすなはち霊山の拈華なり、嵩山の得随なり。黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。（『正法眼蔵』「面授」、『道元禅師全集』上、四四六頁、以下『正法眼蔵』からの引用は同書により巻名・頁数のみ記す）

とある、「これすなわち霊山の拈華なり、嵩山の得随なり。黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり」等の語をどのように理解するのか、これらは明らかに初相見ではなく伝法の時点を言ったものであるが、これに触れずに「この《面授》巻にみえる本文を素直に読めば、宝慶元年五月一日が道元と如浄との出会いの日であると理解せざるを得ないのである」（四九頁）とするのは倉卒であろうと思われる。

「帰国の年時」（五一―五二頁）において、道元禅師自身の記述を伝記類の記述との隔たりを問題にし、「結論を見るにはまだ至っていないようである」としているが、『普勸坐禅儀撰述由来』における「予嘉祿中、従宋土帰本国」の「嘉祿中」とは嘉祿三年（一二二七、十二月に安貞と改元）のことであり、この年の八月に帰朝しているこ

とは間違ひなからう。『辨道話』における「紹定のはじめ本郷にかへり」の「紹定のはじめ」とは紹定元年（一二二八、日本安貞二年）のことであり、「本郷」とは水野弥穂子氏も言うように（『道元禪師の人間像』、一九九五年五月、岩波書店刊、一一六頁）、郷土、出身地であるから、おそらく京都のことである。道元禪師は、宝慶三年（一二二七）秋、寧波を出発し、八月に肥後河尻に着き、その翌安貞二年、京都に着いたのであらう。「本国」と「本郷」の違いや改元の問題（伝記類は嘉祿を安貞として混乱しているようである）で、ややこしいが、結論を見るに至っていない難問とは思われない。

「鎌倉への行化」では、著者は「道元の鎌倉への行化は道元の思想の変化の現れであると見る」とするが、永平寺で「一箇半箇の説得」を強調した道元禪師が、鎌倉へ行き「俗弟子の為に説法」したことは、思想の変化なのであらうか。著者は「たとえそれが時頼の招請によるものであったとしても、道元本人の同意がなければ、当然実現できなかつたはずである」と言い、「その意味で」思想の変化であるとするが、もしこの同意が道元禪師自身の本意でなかつたとしても、それを思想の変化と言うのであらうか、疑問である。

また、第二章「迷途・覚路・夢中―道元における禅思想の形成―」は、道元禪師の偈頌に見える「迷途」・「覚路」・「夢中」という三つの言葉に着目し、それぞれの意味合いを吟味しながら、それらを道元禪師の人生経歴と求法過程に照らして探ることによって、その禅思想の形成を考察したものである。著者は、

両親の早逝によって、幼い頃から人生の「迷途」（生死無常）に徘徊していた道元は、仏教との邂逅により出家し、人生の「覚路」への第一歩を踏み出したが、さらに真の仏法を求めため

に、彼は、渡末を決行し、四年間にわたる在宋求法を通して、さまざまな師に出会い、斬新な宋朝禅法に触れ、遂に長年抱いていた宗教的「疑團」を解決する真諦を見つけ、彼の言う「夢中」の境地に達したのである。（八三三頁）

と述べて道元禪師の生涯を「迷途」「覚路」「夢中」の三段階に分けて、思想的な面から道元禪師の伝記を考察する。

ところで、これらの語が示される道元禪師の偈頌は、次の通りである。

生死可憐休又起

生死憐れむ可し、休して又起こる

迷途覚路夢中行

迷途・覚路、夢中に行く

雖然尚有難忘事

然りと雖も、尚お忘れ難き事有り

深草閑居夜雨声

深草の閑居、夜雨の声

著者は、第二句を「迷途・覚路・夢中に行く」とし、「迷途」と「覚路」と「夢中」を並列に受け取り、

一読すれば判るように、この詩は「深草閑居」期における道元の内的世界の独白であり、道元が発心修行して以来の仏教による人生経歴への述懐である。すなわち、この詩は、道元が人生無常の「迷途」から仏教修行の「覚路」へと歩み、最後に「身心脱落」の境地とされる「夢中」での禅的实践と衆生救済へと到るまでの求法経歴とその内面世界を表したものである。

とする。しかし、この偈頌は、そのような意味であらうか。筆者は第二句を「迷途・覚路、夢中に行く」とした。「迷いの途を行くも、覚りの路を行くも、所詮夢の中を行くようなもの」と解釈するからである。そして、その夢のようなはかない現実の中でも「なお忘れ難いことがある」と続くのではなからうか。

最近刊行された『永平広録』の現代語訳において、鏡島元隆氏はこれを次のように訳している。

生まれ死し、生まれ死する人間界は、雲が起こり、また消えてゆくようにはかなくまた憐れである。この生死の世界にあつては、迷いというも悟りというも夢の中のことではないか。とはいえ、わたしには忘れようとしていまなお忘れ得ない一事がある。京は深草の一庵に侘び住まいし、しとしと降る夜の雨の音を聞きながらも。（『原文対照現代語訳 道元禅師全集』第一三

巻、三六頁、二〇〇〇年六月三〇日、春秋社刊）

筆者もこのような解釈が妥当であろうと思う。確かに著者が言うように『正法眼蔵』「夢中説夢」巻では、「証中見証なるがゆるゑに、夢中説夢なり」と示されており、この場合の「夢中」は「証中」を表している。しかしながら、偈頌で使われる「夢中」が、必ずしも『正法眼蔵』で用いられる「夢中」と同様であるとはいえない。第二句の「迷途」と「覚路」と「夢中」を並列に読み、「道元が発心修行して以来の仏教による人生経歴への述懐である」と解釈するのは、前後関係からも無理があるのではなからうか。

ところで、著者は、『正法眼蔵随聞記』における説示（『高僧伝』等）を読んで、その教えに触れ、これまでの考えを改めたという話を挙げ、「道元の『疑団』は比叡山の本覚思想に対するのではなく、比叡山を代表とする日本仏教が国家に知られ天下に名譽たらんとすることを目的としていたという、当時の仏教界の世俗化傾向に対するものであったと間接的に窺い知られる」（六五―六六頁）とする。なるほど筆者も同感である。筆者もかつて、『正法眼蔵随聞記』の同様の部分を引用して「この、正しい仏法への開眼が、道元禅師のその

後のご生涯を決める重大な転機となった」と述べたことがある（曹洞宗ブックレット⑫「両祖に出会う」、平成五年十二月、曹洞宗事務庁刊）。また、拙著『道元入門』（一九九九年十月、大蔵出版刊）でも触れ、後に入宋につながったことを述べている。

著者が言うように、道元禅師の入宋の動機は、いわゆる「疑団」の解決を単に求めてではなく、「栄西・明全の人格への崇敬」や「宋朝の仏法に対する憧憬の念」（六七頁）に基づいたものであろうと考えられる。

また著者は、道元禅師の思想に大きく影響を与えたのは、ひとり如浄によるのではなく、「名利を嫌い、寸暇を惜しみ、貧苦を厭わず、ひたすら修行に励む中国との禅僧達との出会い」によるのである。「道元の宗教心や宗教思想の根幹を次第に形成していった」ということを強調するが、これも著者の言うとおりであろう。しかし、このような考えは著者による新たな説ではなく、従来宗学においても言われてきたことである。ただし、如浄の影響がより強調されてきたことは確かであろう。

さて、第一部において、これらのほか、従前の研究成果と同様の内容を述べながら、その内容に関する先行論文に触れていない部分若干見られるが、道元禅師に関する研究論文は膨大な量でもあるので、そのすべてに通じることは困難であることを思えば、著者の基礎的研究における第一部は、全体的によくまとめられた有意義な考察であろうと思われる。

第二部「道元における中国禅思想の理解」は、本書の中心であり、著者の本領が大いに発揮されている。特に如浄の研究においては多々学ぶところがある。

第一章「道元と如浄（上）」―如浄の生涯と『如浄語録』について―では、従来の研究を踏まえながら、如浄の生涯や『如浄語録』の成立・内容をめぐる諸問題について検討している。著者が言うように、道元禪師における中国禪思想の理解を探る場合、それに先立ち、その師如浄の人物像を明らかにしておくことが大切である。

これまでの如浄の研究には、伊藤慶道氏の研究『道元禪師研究（第一巻）』、一九三九年大東出版刊、一九八〇年名著普及会復刻。内容は如浄研究であり、近代の如浄研究の嚆矢）や鏡島元隆著『天童如浄禪師の研究』（一九八三年、春秋社刊）があり、また石井修道著『道元禪の成立史的研究』（一九九一年八月、大蔵出版刊）も一章を設けて触れている。佐藤秀孝氏にも幾つかのすぐれた研究成果がある。これらの研究成果を踏まえ、綿密な考証を行っている。

如浄の生涯に関する資料は乏しく、不透明なところが多い。また語録についても、現存するものとして、『天童如浄禪師語録』（以下『如浄語録』）と『天童如浄禪師続語録』（以下、『如浄続語録』）があり、どちらも門人の手によって編集されたものであるとされているが、問題点も多い。第一章では、如浄の生涯と『如浄語録』を取り上げ、これらに関する従前の研究を概説し、そこに見られる問題点を指摘している。

著者によれば、現存の『如浄語録』諸本には内容の遺漏があり、巻数の構成においても不一致が見られ、字句・表現の上でも校正が加えられており、現存の『如浄語録』の諸本はいずれもその原形を伝えていないという。如浄の思想について探る場合、当然この語録に依らなければならないわけであるが、このような状況から著者は、現存の『如浄語録』をもって確かな如浄像を求めるのは困難である

とする。ゆえに著者は、道元禪師によって伝えられた如浄の言葉は実に重要であると、道元禪師によって伝えられた如浄の言葉が、『如浄語録』に見出されないからといって、必ずしも信憑性を欠くものではなく、また、それが道元禪師の創作あるいは道元禪師によって独自に受け捉えられた如浄、あるいは新たな展開と受け取ることも穏当を欠くとする。ひいて言えば、「道元には見え、『如浄語録』には見出されない言葉があるからと言って、道元の思想は如浄になかったもの、もしくは如浄のそれを超えたものなどと断ずるのも穏当を欠くものと思われる」としている。傾聴すべき意見である。

第二章「道元と如浄（中）」―『如浄続語録』の真偽をめぐって―では、前章を踏まえ、如浄の思想を伝えるとされるもう一つの語録である『如浄続語録』について考察している。

卍山道白（『天童遺落録序』）によると、これは『如浄語録』の中の『天童景德寺語録』に「遺落」した如浄の上堂語二十則を、後に義遠が搜し出し編集して道元禪師のもとに送ったものであり、延宝八年（一六八〇）、卍山はそれを発見し、『如浄語録』を補完すべく正徳五年（一七一五）にそれを刊行したという。果たして卍山が言うように、『如浄続語録』は如浄の語録をその門徒の義遠が編集したものかどうかを探っている。

著者は、これを『如浄語録』と対照し、表現の上のみならず、内容の上においてもかなりの隔たりが見られることを指摘する。従来の研究では、如浄の語録が伝えている如浄像と道元禪師が伝えている如浄像との不一致を指摘しているが、実は如浄の語録そのものにも同様の問題点が看取されうる、と著者は言う。そして、『如浄続語録』は「義遠に託した他人の手による偽作」であろうと結論づけて

いる。

第三章「道元と如浄（下）―修証思想の異同をめぐって―」では、道元禅師の思想の核心を示すとされる「只管打坐」「身心脱落」という語に注目し、この言語（表現）の意味を吟味しながら、このような考えがその師如浄にすでに存在していたかどうかを検討している。というのも、「身心脱落」という語は道元禅師の著書に見られるが、如浄の語録には見られず、同様な語として「心塵脱落」の語が見られることは、指摘されてきた。従来の研究では、それを道元禅師の「誤聴」（高崎直道『古仏のまねび』、一九六九年、角川書店刊）としてきたり、道元禅師の独自性を示す言葉（鏡島元隆前掲書）としてきたが、著者はこれに疑問を投げかけている。

著者は、先にも述べたように道元禅師の著作に見られる如浄の言葉を重ねる立場から、『宝慶記』は如浄の教えについての道元の生の記録であり、如浄の思想を考える場合、重要視されるべきである」という見解から、『如浄語録』と『宝慶記』を主要材料とし、従来の研究を踏まえながら、「身心脱落」の問題や、修証の捉え方をめぐる道元禅師と如浄の異同の問題に照明を当てている。

「身心脱落」という語については、『如浄語録』の内容的考察において、本書には「身心脱落」という語こそ存在しないが、そのような思想が内在していることを指摘し、「身心脱落」の語が道元禅師の著作に見られるように如浄の語である可能性を示唆している。これも注目すべき考察である。

修証観については、「修証一等」という思想が道元禅師にしか見出されないものではないことを指摘し（従来の研究でもそれは指摘されているが）、これは坐禅の重要性を強調する表現であって「それを

思想表現とし、道元の修証思想の日本的展開もしくはその禅思想の独自性として捉えるよりは、むしろ坐禅という修行に対する道元の信念をあらわした表現と考えた方が妥当であると見えよう」（一九三頁）と結論づけている。「修証一等」は思想表現ではなく、坐禅という修行の超越性と必要性や、道元禅師の信念を表した表現であるとする点は興味深い。

第四章「彫文喪徳と琢磨増輝―道元における宏智理解について―」は、道元禅師の著作における宏智正覚の言葉の引用や言及の実態を調べることを通して、道元禅師における宏智理解の問題を考察したものである。著者が言うように、道元禅師の思想を論ずる場合、宏智の影響を考えないわけにはいかない。道元禅師における宏智理解は実に重要である。

この問題に関する研究の第一人者は石井修道氏であり、『宋代禅宗史の研究』（一九八七年十月、大東出版刊）と『道元禅の成立史的研究』（一九九一年八月、大蔵出版刊）の大著の中で宏智と道元禅師の間に触れている。

著者は石井氏が、『永平広録』にある冬至上堂（下、三三―三四頁）の宏智の「皓玉無瑕、彫文喪徳」の語に對して、道元禅師が更に「皓玉無瑕、琢磨増輝」と言い換えて用いていることに注目し、宏智禅と道元禅との違いを強調しているが、著者はこれに對し、

「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。（二〇二頁）

としながらも、全体の文脈からこの語を考察し、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っ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。

と反論している。

著者の主張はよくわかる。坐禅箴に関わる問題で後述するように、筆者にも「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」とは思われたい、全体の文脈から語句の意味を捉えようとしていることは、妥当な研究態度である。確かに道元禅師の「皓玉無瑕、琢磨増輝」と言う語は、この上堂では道元禅師が宏智一人に対して示されたものではなく、雪峰と僧の問答に対して雲門が著語したものに更に宏智が著語した、この三人の尊宿の語に対して述べられている。が、そうとは言え、道元禅師のこの語は明らかに宏智が言った「皓玉無瑕、彫文喪徳」という語をふまえて、これを改変して述べられたものである。この相違を問題とすることは比較思想研究の常套であり、両者の相違に注目することは意義あることであり、石井氏の考察は決して妥当性を欠くものではない。

次に坐禅箴の問題であるが、かつて筆者もこの問題について論じたことがある(拙稿「道元禅師撰『坐禅箴』について」、『宗学研究』第三七号、平成七年三月)ので、以下少々詳しく触れてみたい。『正法眼蔵』「坐禅箴」の末尾に、次の如く道元禅師撰『坐禅箴』が見られる。

仏仏要機、祖祖機要。不思量而現、不回互而成。不思量而現、其現自親。不回互而成、其成自證。其現自親、曾無染汚。其成自證、曾無正偏。曾無染汚之親、其親無萎而脱落。曾無正偏之證、其證無凶而功夫。水清澈地兮、魚行似魚。空濶透天兮、鳥

何燕生著『道元と中国禅思想』(角田)

飛如鳥。(上、一〇〇頁)

道元禅師の坐禅観を知る上において、『普勸坐禅儀』・『正法眼蔵』「坐禅儀」・『辨道話』等が標準とされるべきことは言うまでもないが、思想的・内容的に明らかめようとするならば、最も基準とすべきは『正法眼蔵』「坐禅箴」であり、特にこの『坐禅箴』が最重要なるものであることは、衛藤即応氏が、

此の坐禅箴は実に宗祖の思想信念の根源的結晶体であつて、宗祖の思想を参究せんとするには、当に此の箴を規準とすべきものであることを特に注意しておきたい。(衛藤即応著『宗祖としての道元禅師』昭和十九年七月、岩波書店刊、二七三頁)と述べられるとおりであると思われる。

この『坐禅箴』が、次の宏智撰『坐禅箴』、  
仏仏要機、祖祖機要。不触事而知、不対縁而照。不触事而知、其知自微。不対縁而照、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。水清澈底兮、魚行遲遲。空濶莫涯兮、鳥飛杳杳。(上、九七―九八頁)

に基づいて撰述されたことは、道元禅師自ら「かの坐禅箴をみて、この坐禅箴を撰す」(上、一〇〇頁)と示されていることから明かであり、一見して文章の構成が非常に類似していることからそのことが知られる。

このことが幸いして、両者は比較し易く、その違いを分別しようとして発想することは当然のことであり、実際にこれまでもそのような考察がなされてきている。たとえば、衛藤即応氏は、

此の二つの箴は、始より終まで全く同一の語調で相和してゐる

が、而も其の宗旨は全然異つた立場から述べられてゐることに注意すべきである。……両者の相違は一目瞭然であつて、宏智は知と照とを主とするから知的の立場であり、宗祖は之を現と成とに改めたから、知の立場は転じて行の立場となり、知の微妙は行の親証となつた。この立場の転換は、正伝の仏法から来る当然の帰結であつて、禅学史上の画期的転回といふべきである。宏智は知的であるといふも、其の知は主客相對の分別知でなくして、自覺の聖智であることは其の解説の語に依つて明かである。故に之を宗祖の立場からいへば、自受用三昧の證に立つものに他ならぬ。分別知を超えた直證を知の立場から解説すれば、自ら宏智の箴となるのであるが、宏智の坐禅はなほ、證に止るものといはねばならぬ。更にいへば、此の立場では「妙修を放下すれば本證手の中のみてり」とはいへても、「本證を出身すれば妙修通身におこなはる」といふ本證の活用はない。されば「證上に萬法をあらしめ」といふ面に立つのが宏智ならば、「出路に一如を行ず」といふ面に出たのが宗祖であるといへよう。宏智の坐禅が黙照禅といはるる所以は此に在ると思ふ。されば正伝の仏法からは、本證の坐禅は転じて妙修の行となり、同時に知照が転じて現成となり、不図作仏の坐禅となつて、始めて行に依つて統一する修證不二の仏法となるのであるから、宏智の箴を道不是にあらずと肯ひながらも、なほ満足し得ないで、宗祖自ら箴を書かねばならなかつた所以であらう。かく考へてみると、宗祖が宏智の箴を一句一句釈された趣旨は、證よりに行への転開を中心として提唱せられてゐることが観取せらるるのであるから、宏智の箴は宗祖の提唱を通じて不図作仏の坐

禅箴になつたといへるのである。（前掲衛藤書 二七一―二七二頁、傍線筆者）

と述べ、宏智の『坐禅箴』は知の立場であるのに対し、道元禅師の『坐禅箴』は行の立場であり、知の立場から行の立場への転換がはかられたとする。そして「宏智の坐禅はなほ、證に止るものといわねばならぬ」と評価している。

また、樽林皓堂氏は、衛藤氏ほど強調的ではないが、二者を比較して、

しかるに禅師はこれ（宏智の坐禅箴）に対し・あれほど推称してゐるにも拘らず、「宏智禅師の坐禅箴、それ道未是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり」（坐禅箴）として、一見どこに別があるかと思われほど類似の『坐禅箴』を撰している。それは『正法眼蔵坐禅箴』にも『広録』にも載せてあるが、この一篇は全く宏智の『坐禅箴』に刺激されて書いたものと云つてよからう。が、それは禅師の強調する仏祖道の修証観・不染汚の修証が宏智の『坐禅箴』に巧みに述べられていることに、最大の敬意を払いつつ、さらに独自の面を加えたものである。いわば知己を宏智に求めたとなしうるが、禅師はここではつきり、前述の如く「不染汚の功夫」の文字を箴中に織込んでゐる。（樽林皓堂著『道元禅の研究』、昭和三八年刊 一六三頁、傍線筆者）

と述べ、「不染汚の功夫」が加えられていることが道元禅師の『坐禅箴』の独自性であるとしている。

また、石井修道氏は、  
道元は、「宏智禅師の坐禅箴、それ道未是にあらざれども、さら

にかくのごとく道取すべきなり」として、道元の「坐禅箴」を撰述したのである。両者の間に内容的に違いが有るとか、無いとかの性急な結論は差し控えるとして、以下にいくつかの用例を検討しながら考えていくことにしたい。ただ、前もって注目しておきたいことは、道元は、宏智の「知照」の語を「現成」および「親証」の語に変化させていることである。それは、坐禅の箴が、理法としての観照世界を示す宏智禅に対して、道元禅では坐禅の当体を親しく修してあらわれる無所悟の現成を示す内容に変化させて説明されているのである。（石井修道著『宋代禅宗史の研究』、昭和六十二年十月、大東出版社刊、第四章第三節『宏智録』と道元禅』三六六―三六七頁、以下、本書において石井氏は道元禅師の著作において、禅師が宏智の語を引用した部分について綿密に考証し、その微妙な違いを明らかにしている。）

と、理法としての観照世界を示す宏智に対して、道元禅師は坐禅の当体を親しく修してあらわれる無所悟の現成を示す内容に変化させて説明されているとしている。

これら三氏が、両者の思想的内容的な相違を述べるのに対し、石井清純氏の場合は少々見解を異にしている。石井清純氏は、

このように禅師は、宏智『坐禅箴』における「知」「照」をそれぞれ「現」と「成」に置き換えている。先にも述べた通り、禅師はこの『坐禅箴』を全面的に肯定しているのであるから、このような作業は本来必要ないはずである。にもかかわらず、わざわざ「現」「成」という語を用いて書き換えたのは、宏智の言う「知」「照」が、それをあくまで無倚独立なるものとし

何燕生著『道元と中国禅思想』（角田）

ながらも、こころの働きとして受け取られ易い欠陥を補正するとともに、その形而上的なニュアンスを一掃し、坐禅がそのまま現象界における真理の表詮であることを強調するのをその眼目としているからであると考えられるものである。（石井清純「道元禅師の修証観における坐禅の位置」、駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第一九号、昭和六一年二月）

と述べ、道元禅師は宏智の『坐禅箴』を全面的に肯定しているとし、道元禅師の『坐禅箴』への変化は、誤解されやすい欠陥の補正にあるとしている。

確かに、両者のみを比べれば、前三氏の言うような相違が認められる。また、道元禅師が宏智の『坐禅箴』を認めつつも、さらに自ら類似の『坐禅箴』を撰述するのには、それなりの「意図」があることは言うまでもない。そこに「違い」があるのは当然である。しかし、著者が言うように、

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》を撰述する際の「改変」の対象となったのではなく、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。

私見を述べれば、問題は、両者の「違い」が思想的・内容的な違いなのかどうか、ということである。この問題提起は更に宏智禅と道元禅の相違の有無の問題におよんでゆく。筆者は先の石井清純氏や著者何氏の意見に同調するものであり、『坐禅箴』に基づいた宏智と道元禅師の思想比較において、それを「全然異なった立場」とし、

宏智禅が知的であつて行を欠くものであると言わんばかりの、例えば衛藤氏のような見解を主張するものに対しては反論したい。それは、『坐禅箴』にとどまらず宏智禅を見たときに決して当てはまらない見方であるからである。

筆者は基本的には、道元禅は宏智禅を超えたのではなく、宏智禅を継承するものであると捉えているが、超えたか継承するかの二者択一は倉卒であるにしても、あまりに道元禅を賛嘆せんがために宏智禅を貶めて評価することは、かえつて道元禅師の仏教思想史における立場、役割を曖昧なものにしてしまふと思ふ。おそらく著者が言いたいのもそういうことであらうと思ふ。

ここで宏智禅（以下、黙照禅とも用いる）の特色について明らかにする必要があるので、宏智研究の第一人者である石井修道氏の前掲書（以後、石井書と言ひ頁数を記す）によれば、大慧は黙照禅を批判し、次のように言ふ、

教一切人、如渠相似、黒漆漆地、緊閉却眼、喚作默而常照。（『大慧書』（大正蔵四七・九）二五上、石井書、三五一頁、以下、頁数のみ）

批判者の言葉に表れた黙照禅であるので、注意する必要があるが、大慧によれば、黙照禅者は「坐禅することがそのまま悟りである」と説いており、その他の大慧の言及から、黙照禅の特色として、第一に「悟」を説かないこと、第二に「坐禅」を重んじたことがあげられるという。（石井書、三三三頁）

次に、「黙照銘」の宏智の言葉を挙げれば、「黙黙亡言、昭昭現前」（石井書、三三三頁）と「黙々と言語を亡じて坐禅すれば、明明なるさととりが目前に現れる」とし、「妙存黙処、功忘照中」（石井書、三三三

四頁）と「無上の境涯はまさに坐禅の所に存在し、その坐禅の功德はさとりの中にすでに忘れ去られている」とする。石井修道氏によれば、

「黙」とは、「語」に対して、黙ることであるが、『宏智頌古』の第一則に「寥寥冷坐少林、黙黙全提正令」とあるように、形態的には坐相の当体を指すのであるから坐禅と解してよく、修行を意味するといえよう。「照」とは、三祖『信心銘』に「虚明自照、不劳心力。非思量处、識情難測」とあるのを参考にすれば、空なる体から生ずる自らなるはたらきで、自ら照らし出すものである。証の顕現といつてよいであらう。（石井書、三三六頁）

というが、宏智禅師が「黙」すなわち「坐禅」を強調し、実践していたことは間違いないのである。

宏智禅には確かに、次のような一面もある。  
一身了一身。両眼对両眼。个中糸髮初無。  
へこの身体はちゃんとこの身体として完成しているし、二つの目はちゃんとあるべきところに収まっている。さとりの消息は最初から糸髮ほどもすきまがなくて、完全なのだ。』

（『宏智録』卷一上堂、石井本、三三七頁）  
渠非修証、本来具足。他不汚染、徹底清浄。

へ坐禅している人は、修行もさとりもない。もともと完成している。その人は汚染されることなく、徹底して清浄である。』  
（『宏智録』卷四法語、石井本、三三七頁）

すなわち、自然外道と見粉られる危険性である。しかし、これはあくまでも危険性を有するものであつて、自然外道そのものではない。石井修道氏の次の論述には注目したい。

「本来」とか「元来」で表現される徹底した自己肯定に特色をもち、決して迷える人ととらえることはない。本来清浄、本来具足を主張するのである。ここには、「悟」を仮る必要はないのである。大慧が「悟」を強調して批判したのは、この本来性にあぐらをかいて、さとりにおさまりかえった黙照禪の亜流であった。つまり、宏智が黙照禪を主張したとき、そのような本来性におさまりかえる危険性、すなわち煩惱をそのまま認める自然外道の立場を生む危険性は十分に考えられることであつた。

(石井書、三三七―三三八頁)

石井修道氏の研究に基づき、宏智禪の特色をまとめれば、宏智禪は「悟」を説かないこと、つまり経験的な「悟」や「覚」を述べることなく、また「悟」を必要とせず、「悟」を期待してはならないと説くこと、また、「坐禪」を重んじること、仏法の基本は坐禪にあり、坐禪することがそのままさとりであることが挙げられる。そして本覚門に立つて修証一如を説く。

本覚門に立つと言っても、宏智禪は自然外道の禪を主張しているのではない。しかし、寂黙世界に安住する危険性、本来性におさまりがえる危険性、すなわち煩惱をそのまま認める自然外道の立場を生む危険性を持ち合わせていたのである。

さて、道元禪師の修証観、坐禪観は基本的に宏智禪によつていてと筆者は考えている。宏智も自然外道の禪を主張しているのでもなく、修行を軽視してしているのでもない。坐禪を重んじ、自ら坐禪を行じ弟子をして行じせしめている。宏智の黙照禪が、坐禪修行に精進する現実のなかで説かれたとすれば、それは修行を無用とする自然外道ではあり得ない。但し、宏智自身においてはそうであつた

にせよ、その教説のみを受け取る者に対しては、危険性をもちあわせていたことは考えられる。それは石井修道氏が指摘するように、本来性におさまりかえる危険性であり、煩惱をそのまま認める自然外道の立場を生む危険性である。

道元禪師は、如浄を通して宏智を見ることによつて、自らはその危険性におちいることを免れ、宏智の仏法をそのまま受容することができたのではないかと筆者は考えている。

『坐禪箴』を視点にしても、著者が言うように、道元禪師は宏智の教説そのものを不是としていない。ただ、宏智の教説に含まれる誤解を生じやすい危険性を、言語表現を巧みに変えることによつて払拭しようとしたのではないか、そのように筆者には思われるのである。

第五章「道元の仏性論」においては、道元禪師の思想の特徴の一つとされる仏性論を、『正法眼蔵』「仏性」巻を中心に検討し、道元禪師の仏性の捉え方とその特徴を論じ、そこに見られる仏性説批判に着目して、その批判の対象や背景について論じている。ところで著者は「従来、道元の仏性論に関して数多くの研究があるが、しかし『仏性』巻で展開されている仏性説批判に着目した研究は皆無に近い」としているが、従来の論文にも著者と同様な論述は見られる。かえつて著者の本章の考察に、従来の研究を前進させた新しさはあまり見られないように筆者には思われる。

ところで、最近松本史朗氏が道元禪師の仏性観をめぐる新たな主張をされている(『道元思想論』、第三章、二〇〇〇年二月、大蔵出版刊、にまとめられている)ので、今後これらを視野に入れた仏性論の研究が著者に行われれば意義深いことである。

第六章「道元における心常相減論批判」は、『正法眼蔵』に見える中国の禅思想に対する種々の批判の中から、代表的なものと思われる心常相減論批判を取り上げ、道元の批判の具体的な対象と批判の意図を探ったもので興味深い。道元禅師の心常相減論については筆者も論じている（『道元禅師における身心一如説と輪廻説』、『駒澤短期大学佛教論集』第三号、一九九七年十月）が、ここでは、道元禅師の捉える先尼外道の見解を、心常相減論・靈知即仏論・領解解脱論・性悔帰入論の四つにまとめ、道元禅師の批判は、これらの論から必然的に導き出される修行無用論であったことを述べた（その後この説に対し星俊道氏より、「修行無用論」ではなく「邪見修行論」とすべきへ『宗学研究』第四二号、二〇〇〇年三月）であるという反論があった）が、筆者とは若干の相違があるものの、著者においても本章において、

修行無用論と「靈知不滅」説が当時の日本の禅林において盛んに唱えられていたものであり、道元における心常相減論の批判は、他ならぬ当時の日本叢林のそうした思想の現状を背景として行ったものであることが言える。

として、心常相減論批判を、修行無用論批判と関連づけている点には同調するものである。

第七章「道元における三教一致説批判」は、道元禅師の著作に見られる三教一致説批判の考察を通して、道元禅師における中国禅思想の理解の一端を浮き彫りにしようとしたものである。

著者が言うように、道元禅師は、中国の禅思想のすべてを無選択のまま移植し、受容したのではない。それは従来の宗学者が既に述べているところでもあるが、本書では、批判の背景とその背後に

ある諸問題について詳細に論じている。

《仏教》巻における道元の三教一致説批判は、前述した《諸法実相》巻と同様、仏道の修行における『法華経』への理解を問題とし、仏経である『法華経』への正当な理解を強調する視点からなされたものである（二九八頁）

とする点は興味深い。

結章「道元禅思想の特徴を如何に理解すべきか」は、以上各章で検討してきた問題の結果を踏まえ、道元禅思想の特徴を論じている。特に「即心是仏」と「諸悪莫作」に注目し、これらの語についての道元禅師の独特の解釈から、道元禅師の禅思想の特徴を論じている。そして、

漢文で展開されてきた禅思想を日本語の文脈に取り込みつつ、従来の漢語の言葉の意味構造を破戒し、自分の新しい言葉を用いて自由自在にその意味を表現しようとした上述の彼の独特な禅思想の理解の仕方は重要な手がかりとなるであろうし、そうした方向に沿って探っていくれば決して解明不可能なことではない。多様な禅語表現に基づく道元の禅思想の理解を通して、道元自身の禅思想の特徴を究明する視点は今後の道元研究に課せられた課題であると言えよう。（三二六頁）

とまとめている。このような視点から著者の今後の研究がより深められることを期待している。

## 五 終わりに

以上、何燕生氏の『道元と中国禅思想』の内容について紹介しながら、筆者の思うところを忌憚なく述べてきたが、筆者自身の力不

足から、著者の高説を充分にかみ砕けない部分や、誤った認識による評論があつたかもしれない。その点は何卒御容赦いただきたい。

とにかく始めに述べたように、本書を一読して驚嘆することは、日本語を母国語としない著者が、日本語を、それも中世の極めて難解な道元禅師の文献を読みこなし、また膨大な数にのぼる道元禅師関係の論文を研究・参照して、その上で自らの説を提起していることである。並々ならぬ努力があつたであらう。

道元禅師研究を専門とするもの一人として、心より敬意を表するものである。

(何燕生著『道元と中国禅思想』、全三八二頁、二〇〇〇年一月三〇日発行、法藏館、A5版、定価一三、〇〇〇円)