

# 『永平広録』卷一「興聖寺語録」と『正法眼蔵』

石 井 清 純

## はじめに

仮名『正法眼蔵』と『永平広録』所収の上堂とが、行実的にも、また思想的にも補完しあうものであることは、多く指摘されるところである<sup>①</sup>。

その傾向は、大仏寺の完成以降に、特に顕著に現われているといえる。すなわち仮名『正法眼蔵』の実質的な示衆活動が、寛元三年を以てほぼ終了するのに対し、それと時期を同じくして、『永平広録』卷二以降に収録される上堂が、本格的に開始されるのである<sup>②</sup>。

このような両者の位置関係が、道元禅師のどのような意識の下に行われたものであるかについては若干の考察を試みたことがあるが、そこにおいて筆者は、おおよそ次のような傾向を指摘しえた。

①『永平広録』に収録される上堂の内、特に仮名『正法眼

蔵』に引かれた公案の再拈提を行うものについて、それが『正法眼蔵』においてつきつめた、極めて独自性の強い高次の論理を、現実の具体的な叢林における弁道へと還元することを意図していた。②上の、現実的対応と共に、この時期の『永平広録』の説示には、結夏・冬至を始めとして、知事頭首の任免の上堂等、年分行持を中心とした特為上堂が記録され、なおかつその定型化が図られるようになる。

以上の二点から考えるに、禅師晩年に位置する『永平広録』の上堂は、禅師の、自己の仏法を将来的に維持存続せしめんとする意識に基づいた、永平寺僧団の内部充実を意図したものである可能性が強いものといえるのである<sup>③</sup>。

すなわち、同じ道元禅師自身の仏法の開演ではあっても、禅師晩年に位置する『永平広録』の上堂語は、単に、以前に仮名『正法眼蔵』にて説かれた内容を再認識するためだけの存在として捉えきってしまうことを拒むものであるといわざ

るをえないのである。<sup>(4)</sup>

さて、大仏寺入院以降の上堂は、以上のように規定しうると思われるのであるが、しかしここからは『永平広録』の卷一に収録されるところの、興聖寺における上堂の存在に対する意義付けが、まったくなしていない。そして、興聖寺における両者の関係は、入越後のそれに比して、若干その様相を異にしているのである。

すなわち、じつに道元禪師が本格的に上堂を開始されるのは、興聖寺時代の仁治元年（一二四〇）であり、これは仮名『正法眼蔵』の示衆が精力的に行なわれ始める時期と完全に一致しているのである。<sup>(5)</sup>そして、この仁治元年から入越直前の寛元元年七月までの三年間が、道元禪師の弘法活動の中で、唯一、仮名『正法眼蔵』の示衆と『永平広録』の上堂とが、並行して行なわれる期間でもある。

本論は、この時期の、二者の関係について私見を述べることを目的としたものである。

## 一

具体的考察に入る前に、まず仁治元年前後の興聖寺の状況等を確認しつつ、一応の方向性を示しておくことにしたい。

天福元年に興聖寺に入った道元禪師は、その年に、「摩訶般若波羅蜜」の巻を示衆し、また俗弟子の揚光秀に「現成公

案」を与えている。その後、嘉禎年間には、『正法眼蔵』の示衆は一時中断され、『正法眼蔵随聞記』に記録されるような時宜に応じた説示が中心となりつつ、『学道用心集』・『典座教訓』・『出家略作法』等の、僧団内の規定や作法に関する著述が著されている。そしてその間の嘉禎二年に、初の衆集説法（『永平広録』第一上堂）がなされ、それが規矩の撰述の一応の区切りとなる仁治元年に、仮名『正法眼蔵』の示衆と共に本格的に行われるようになるのである。

ここで最も重要と思われることは、この時期の説示の移行を、入越以降のそれに比定することが可能であることである。

これは伊藤秀憲氏「『正法眼蔵随聞記』より見た語録・公案と只管打坐」（『懐奘禪師研究』昭和五十六年）において既に指摘されているところであるが、嘉禎年間の『正法眼蔵随聞記』等の説示形式を、入越後、大仏寺が完成するまでの『正法眼蔵』のみの集中的な示衆活動に当て、その後の『永平広録』上堂への移行を、ここに問題とする仁治年間の、精力的な説示活動に結び付けることが可能だとされるのである。また、大仏寺の完成直後から、寛元年間に撰述される、『対大已五夏闍梨法』・『赴粥飯法』・『知事清規』等の清規類も、興聖寺における説示と対応するものといえるのである。

このような説示の移行を、伊藤氏は、当時の伽藍整備の状況、会下の大衆の参学状況およびその仏法理解の度合いと密接な関係を想定しうるものとされる。

それに対して。大仏寺における上堂は、特にそれ以前に示衆された仮名『正法眼蔵』との内容対比から、先に述べたような僧団の内部充実の意図の下に、その対照を会下の出家修行者のみに限定して説示されたものであることが窺われ、上堂へと説示形態が移行した時点で、在家者は仏法を説き示す対象から除外されていたことになる<sup>6)</sup>。

もし仮に、興聖寺と大仏寺でほぼ同じ経路をたどったと仮定すれば、そのような禅師の意識が、仁治年間の上堂の活発化においても、若干は存在した可能性が想定できるのではないであろうか。

ここでの最大の関心は、ここに存するのであって、入越あるいは大仏寺建立を境として変遷していったように見える禅師の意識が、実はそれ以前から、はっきりと表面化しないまでも、内面的に用意されており、それが、諸清規類の撰述が終了し、禅師独自の禅林が確立されようとしていたこの時期の、精力的な上堂の開始に現われてきているのではないかと思われるのである。

しかし、興聖寺における上堂は、あくまでそれが仮名『正法眼蔵』と並行して存在しているのである。この点について

て、著者は、興聖寺時代の道元禅師において、僧団充実の意識と、それを拡張せしめんとする意識とが混在していたために、はっきりと二者を分化しきれなかったのではないかと推測しているのであるが、以下この点をも意識しつつ論を進めてゆくことにしたい。

## 二

ここで、仁治年間における禅師の説示の様相を確認する意味から、まず、仁治元年以降の上堂と、仮名『正法眼蔵』の示衆状況を一覽にして俯瞰してみることにする。(付表参照) これより見れば『正法眼蔵』の示衆と、上堂との間に、頻度の点で若干ながら相関関係の存在することが読み取れる。

すなわち、同一年代の中でも、それを月毎に区分してみると、『正法眼蔵』の示衆が多くなされる月には上堂回数が少なく、上堂が頻繁に行われている期間には、眼蔵の示衆があまり行なわれていないという傾向を見出すことができるのである。そして説示頻度の点から見れば、それは月に、上堂と示衆とを併せて、ほぼ四〜六回となるのであって、月毎の説示回数、上堂と示衆とを併せて決定されている印象を受けるのである。

このことから、興聖寺においては、一般上堂と眼蔵とは、門下の大衆に対しての仏法の開示という点で、ことさらな区

別をすることなく、同等のものとして行われていたことが推測できる。

また、頻度の点のみから見れば、ここで仁治三年八月の『如浄録』到来の影響が、ことさらに説示に表面化してきた可能性を見出すこともできない。<sup>(8)</sup>

以上のように、この時期の禅師において、両者が同等のものとして扱われていたとすると、次に問題となるのは、何故それが、片や仮名『正法眼蔵』として筆写され、片や『永平広録』として、すなわち漢文体で記録されなければならなかったのか、ということである。

これに関して、一つの理由付けを試みれば、ここにまず特徴的なのが、三仏忌の上堂の存在である。一覧表を見ても分かるように、それは毎年確実に三度づつ行なわれているわけではないながらも、すべて上堂として記録されているのである。

これはこの時期に限ったことではなく、入越後を見ても、示衆奥書の存在するものに関して言えば、三仏忌には、仮名『正法眼蔵』の示衆の行なわれた形跡はまったく存しない。その点から考えれば、このような上堂の存在が、道元禅師が法堂で上堂を始められてからの、二者の使い分けと言え、それが同時に、和文体の『正法眼蔵』ではなく、禅林の伝統的形式に則って行われ、それが後に語録として編集されるべく

記録されていったのではないかと思われるのである。

これと軌を一にするものとして、中秋の上堂が挙げられる。この日には、道元禅師は必ずと言ってよいほど、何らかの形で説示を行なわれるのであるが、その説示形態の変遷が、今述べた禅師の説示形式の使い分けを、かなり顕著に示していると思われるのである。

すなわち、禅師が中秋の日に説示を行なわれた最初は、寛喜三年（一二三一）の『弁道話』であり、その次には、中秋当日ではないながら、天福元年（一二三三）中秋の頃に俗弟子の揚光秀に与えられた「現成公案」の巻が存在する。次がここで問題として入る仁治年間に入るのであるが、付表にもあるように、仁治元年には「諸悪莫作」の巻と、第一三月夕上堂が同時に行なわれ、その後は第七七・第一〇六上堂と、上堂としてのみ行われるようになる。つまり、禅師において上堂が頻繁に行なわれるようになる以前には、中秋の日の説示は主に仮名で記録されていることになり、それ以降は、上堂に組み込まれたものと解釈できるのである。もちろんこの中秋上堂は、入越後においても、寛元二年を除いて毎年、上堂として行なわれている。<sup>(9)</sup>

つまるところ、この時期には、このような叢林の日分年分の規矩に則った叢林行持の一環として上堂が行なわれ、それに規定されない、自由な仏法の開演として、仮名『正法眼

仁 治 元 年(眼蔵示衆6<7>巻・上堂19+12回)													
12	11	閏10	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	月
..... <不 明>													頻上堂
31	①25 (朔旦冬至)		①①4 18 (開炉)		①①3 13 (月夕)								(日)上堂番号(特为上堂)
			①①8 山水経 有時 伝衣(袈裟功德)		①①5 諸悪莫作				②② 溪声山色	⑦⑦ 礼拝得髓			(日)眼蔵示衆巻名

仁 治 二 年(眼蔵示衆10<11>巻・上堂47または48回)													
12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1		
..... (75~65ナシ) .....													
⑧⑧ 89 88 (臘八)				①①5 77 (中秋)			※49 (山僧久不為衆話)	①①5 44 (結夏)	⑧⑧ 42 (浴仏)				①① 32 (年初)
	①①4 仏教・①①6 神通	①①4 仏性 (中旬)行仏威儀	①①5 看経	⑨⑨ 古鏡		法華転法華 心不可得(後心不可得)			②② 嗣書				③③ 仏祖

仁 治 三 年(眼藏示衆16卷・上堂26回)

11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	月
											上堂 頻度
② 115 (冬至)	① 109 (開炉) この間、亡僧の為 の上堂三例あり		① 104 (天中節)・⑥ 105 (如浄録到) ⑮ 106 (中秋)	⑮ 102 (解夏)				⑧ 98 (浴仏)			① 90 (歳旦)
⑤ 画餅		⑤ 道得	② 夢中説夢	⑨ 身心学道		② 光明	② 柏樹子	⑮ 阿羅漢	② 海即三昧	② 授記・② 観音	③ 仏向上事・② 恁麼
											③ 大悟
											(日) 上堂番号(特为上堂)
											(日) 眼藏示衆卷名

『永平広録』卷一「興聖寺語録」と『正法眼藏』(石井)

仁 治 四 年(入越前眼藏示衆5卷・上堂21または22回)

7	6	5	4	3	2	1
<不 明> . . . <不明> . . . . .						
			⑮ 118 (結夏) ⑧ 75 (仏生日)	① 122 (閉炉)	⑮ 121 (涅槃会)	① 116 (正元)
⑦ 葛藤		⑤ 菩提薩埵四摂法	② 古仏心	⑩ 空華		⑥ 都機(六波羅密寺示衆)

12
⑰ 全機(波多野氏邸示衆)

※上堂頻度の覧の黒点は、一箇が一上堂をあらわす。  
※特为上堂・眼藏卷名の上の丸囲み数字は説示日を示す。

蔵』が存在していたのではないかと推測できるのである。

すなわち、特為上堂に関しては、大仏寺における上堂への説示の移行に関しての、叢林の正規の運営の上にそれを置いてゆくという上堂の性格が、この仁治年間の上においても存在し、それが入越後に移行しつつ、さらにはつきりと表面化していったと解釈できるのではないだろうか。

### 三

以上、特に特為上堂に焦点を当てて『永平広録』巻一の上堂の性格付けを試みたのであるが、しかし、それと同時に、先にも述べたように、説示頻度の点では、『永平広録』の一般上堂は、仮名『正法眼蔵』とほとんど区別されていなかった可能性が指摘できるのである。その点で、これらについては、また別の内容的検討による『正法眼蔵』との関連性を考察する必要があると思われるので、以下、特徴的な上堂を抽出しつつ、考察を試みることにしたい。

この両者の関連性については、註(1)においても触れたように、水野弥穂子氏・伊藤秀憲氏によって既に指摘されているところである。両者は具体的に次のような例を挙げられている。

「現成公案」↓巻一・第五一上堂

「山水経」↓巻一・第二三上堂(芙蓉道楷の語)

『永平広録』巻一「興聖寺語録」と『正法眼蔵』(石井)

↓巻一・第四一上堂

「出家功德」↓巻五・第三八一上堂(福増の因縁)

「看経」↓巻一・第二〇上堂(般若多羅出息入息)

「仏道」↓巻三・第二〇七、巻七・第四九一上堂

(『林間録』)

「大修行」↓巻一・第六二、九四上堂

↓巻三・第二〇五上堂、巻七・第五一〇上堂

(百丈野狐の話)

※括弧内は、内容的関連を有する公案を示す

以上の例から、両氏は共に、『正法眼蔵』にて詳説した内容は、上堂においては簡潔にその要点のみが述べられ、上堂にて詳しく引用した經典については、『正法眼蔵』では省略されるといふ、内容的補完関係の存在を指摘され、一方を理解するに他方を参照すべきことを指摘されている<sup>10</sup>。これらは極めて重要な御指摘であり、先に述べた『正法眼蔵』と『永平広録』の内容的同一性を示すに充分なものといえよう。

この他にも、特に同じ引用経論を用いるものを挙げれば、それは次のようになる。

『弁道話』↓第一五上堂(玄則丙丁童子)

第八上堂 ↓「行持」上(般若多羅東印請祖)

第二二上堂 ↓「仏向上事」(石頭仏法大意)

第一〇上堂 ↓「行持」上(大慈説得一丈)

「諸悪莫作」↓第四二上堂（釈迦獅子吼分）

「諸悪莫作」↓第七四上堂（円悟生死去来）

「一箇明珠」↓第一〇七上堂（玄沙一箇明珠）

「恁麼」↓第一二六上堂（五祖碓房擊碓）

※矢印の前後は、説示時期の前後関係を示す

これらの上堂については、既に若干の考察を試みたことがある<sup>(1)</sup>。そして結果的に、そのほとんどの例について、先の水野・伊藤両氏の説を再確認しえたのである。

特にその中において在家得道の問題の関連で顕著な例を示せば、それは「五祖碓房擊碓」の話に関する、次の二者の拈提であろう。

○「恁麼」（仁治三年二十六日示衆）

大満つゝして臼をうつこと三下するに六祖、箕にいれる米をみたび簸る。このとき師資の道あひかなひといふ。みづからもしらず、他も不会なりといへども、伝法伝衣まさしく恁麼の正当時節なり。（大久保道舟編『道元禪師全集』上・一六七～八）

○『永平広録』卷二・第一二六上堂（仁治四年夏頃上堂）

師、良久云、白也未籬四五升、再三一合始伝燈。華開五葉夜間錦、図浴図人図是僧。（『同右』下・二九。以下、同書からの引用は書名を省略する）

これは以前にも呈示したことのあるものであるが、（註

（3）『駒沢大学仏教学部論集』第十七号所収拙論）興聖寺における最後の上堂である第一二六上堂においても、ここで六祖の未受戒嗣法の問題について、「俗人の絵を描いたら、なんとそれは僧の絵であった」と、はっきりとその事実を認め、肯定しているのである。これは完全に「恁麼」の巻の内容を受けたもので、おなじ公案に対する入越後の拈提には存在しない表現であり、その点で、この時期の上堂と仮名『正法眼蔵』とが、内容的に分化されていたものではなかったことが示されているといえるのである。

またこれとは別に、上堂の形態として、この拈提は七言四句であり、升・燈・僧と、韻（十蒸平声）を踏んだ偈頌の体裁を備えたものであることが指摘できる。このような形式の上堂語は、特にこの『永平広録』卷一に多く散見されるものである。この問題については、また後に取り上げることしたい。

さて上に挙げたものは、ほとんどがこの例と同様の内容的関連を見出すことができるのであるが、ただその中において、一例のみ、内容的関連性を見出すことの不可能な上堂が存在した。それは第四二浴仏上堂である。この上堂は仁治二年の四月八日に行なわれたものであるが、降誕会に因んでの「釈迦獅子吼分」を引いての説示である。これはその前年の中秋に示衆された「諸悪莫作」の巻にも引用されている。そ



の該当部分を以下に示してみる。

○「諸悪莫作」(仁治元年八月十五日示衆)

三歳の孩児のいはんことは容易ならんとおもふは至愚なり。そのゆへは生をあきらめ死をあきらむるは仏家一大事の因縁なり。古徳いはく、なんぢがはじめて生下せりしとき、すなはち獅子吼の分あり。獅子吼の分とは、如来転法輪の功德なり、転法輪なり。(上・二八三)

○第四二上堂(仁治二年四月八日上堂)

浴仏上堂。云。今日我本師釈迦牟尼如来、降<sub>レ</sub>聖于毗藍園裏。年年有<sub>二</sub>今日<sub>一</sub>、每<sub>二</sub>今日<sub>一</sub>有<sub>二</sub>毗藍園裏<sub>一</sub>。且道、大聖降誕也否。若道<sub>レ</sub>降誕<sub>一</sub>。許<sub>二</sub>一枚修行<sub>一</sub>。若道<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>降誕<sub>一</sub>。許<sub>二</sub>一枚修行<sub>一</sub>。既能如<sub>レ</sub>是、不<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>山礙<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>海礙<sub>一</sub>、誕<sub>二</sub>生王宮<sub>一</sub>。既不<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>山礙<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>海礙<sub>一</sub>、被<sub>二</sub>生礙<sub>一</sub>也否。先仏先祖縦雖<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>生礙<sub>一</sub>、今日山僧祇道<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>生礙<sub>一</sub>。既能不<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>山礙<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>海礙<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>生礙<sub>一</sub>、尽界尽地諸人與<sub>二</sub>釈迦牟尼如来<sub>一</sub>、同生而言、天上天下唯我独尊。十方七步以後、乃是獅子吼、乃是嬰兒啼。恁麼見成、作麼生道。良久云、尽界弥天嘉運至。老婆心切聖降誕。聖降誕將<sub>二</sub>什麼<sub>一</sub>供養奉觀礼拝灌浴。將<sub>二</sub>清浄大海衆<sub>一</sub>、入<sub>二</sub>仏殿<sub>一</sub>有<sub>二</sub>行儀<sub>一</sub>。(下・一七)

以上のように、両者の公案拈提には、関連性がほとんど見られないのである。

「諸悪莫作」の巻の示衆は仁治元年八月十五日、懷奘によって書写されたのが寛元元年三月である。そして広録第四二の

『永平広録』巻一「興聖寺語録」と『正法眼蔵』(石井)

浴仏上堂は、仁治二年の四月八日に行われたものであって、少なくともこの上堂が行われた時には、「諸悪莫作」の巻は禅師の手元に存在していたことになるのである。しかし、この上堂はその内容を全く踏まえることなく行われている。これがいかなる理由によるかというに、まず第一は、それが先に示した三仏忌の上堂であるということによると思われる。すなわちこれは、先にも指摘した如く、特為上堂に関しては、『永平広録』はその時期に示衆された『正法眼蔵』と別個のものとして説示されていた可能性を示すものと言えるのではないであろうか。

さらに、ここでこの上堂の表現に注意したい。そこには、この釈尊の降誕を供養する手立てとして、まず「一枚の修行」(傍線部 a) を設定し、また末尾においては、清浄大海衆の、仏殿における行儀の存在(傍線部 b) を示しているのである。これは、その日に行なわれる具体的な行持を意識したものとと言えるのではあるまいか。このような、具体的な伽藍や行持を意識した説示は、『永平広録』の他の上堂にも数多く見受けられるものであり、これを『広録』の特徴とすることも可能ではないかと思われるのである。

これと同様の傾向を見ることのできるのが、同じ「諸悪莫作」の巻と第一九上堂に引かれる、『金光明経』巻二十四の「仏真法身、猶若虚空。応物現形、如水中月」(大正一六・三

四四b)という一節に対しての、拈提の差異である。それは以下のようなものである。

○「諸悪莫作」

しかあれば、莫作にあらばつくらましと趣向するは、あゆみをきたにして越にいたらむとまたんがごとし。諸悪莫作は、井の驢をみるのみにあらず、井の井をみるなり。驢の驢をみるなり、人の人をみるなり、山の山をみるなり。説箇の応底道理あるゆへに、諸悪莫作なり。仏真法身、猶若虚空、応物現形、如水中月なり。応物の莫作なるゆへに、<sup>a</sup>現形の莫作あり、猶若虚空、左拍右拍なり。如水中月、被水月礙なり。これらの莫作、さらにうたがふべからざる現成なり。(上・二七九)

○第一九上堂（仁治元年十月下旬）

上堂。云。弥<sub>二</sub>綸八方<sub>一</sub>而有<sub>二</sub>一句。玲<sub>二</sub>瓏八面<sub>一</sub>而有<sub>二</sub>一句。若道得則不<sub>二</sub>滯累。若未<sub>二</sub>道得<sub>一</sub>則滯累人。古仏道、仏真法身、猶若虚空。応物現形、如水中月。諸代祖師只道<sub>二</sub>得<sub>一</sub>応底道理、未<sub>レ</sub>道<sub>二</sub>得<sub>一</sub>仏身現<sub>レ</sub>形。所以半道半不<sub>レ</sub>道、半現半不<sub>レ</sub>現也。興聖門下、作麼生道。仏真法身、猶若虚空、仏真法身、猶是仏身。応物現形、如水中月、応物現形、僧堂仏殿。(下・一一二)

この第一九上堂は、「諸悪莫作」の示衆の二カ月後に行われたものと推定される。それゆえ、かなりの内容的関連性を見い出せるものであるが、それは後に述べることとし、ま

ず、道元禅師がそれぞれの言葉を云い換えた部分に注目してみることにしたい。

すなわちそれは、「諸悪莫作」の巻においては、「応底道理」として、「猶若虚空」を「左拍右拍」に、「如水中月」を「被水月礙」へと、それぞれに言い換えているが、それが第一九上堂では「猶是仏身」・「僧堂仏殿」とされるのである。

このような、上堂における、事物を用いた象徴的表現は、まず第一に、記録形態の相違によるものである可能性が指摘できる。すなわち、仮名『正法眼蔵』は示衆の後、その原稿に禅師自身が手を加えることにより現存する本文内容が形成されてきたものであるのに対して、『永平広録』は原則として禅師が口頭で述べられた言葉をそのままに、禅師の校訂を経ることなく記録されたものだというのである。特に今問題としている巻一は、石井修道博士によって指摘されていることであるが、禅師の説示のメモの存在した可能性が少なく、現存する内容が、純粹に侍者の詮慧の筆録によって成立している可能性が高いのである。<sup>(12)</sup>

『永平広録』がこのような形で記録されていたとすれば、特にそれが、法堂の中で説示された瞬間の様相を伝えたものであるという特質を如実に示すものと言えよう。

しかしだからといって、一概に『永平広録』が思想的に

『正法眼蔵』に劣るものとも言い切れない、重要な内容的関連性をも見出すことができるのである。

それは先の「応底道理」という、この引用自体の評価に関するものであるが、「諸悪莫作」の巻においては、「応物の莫作」の例示としてのみ捉えられたものを、第一九上堂では、波線部に見えるように、それだけにとどまらず、「仏身現形」の道得として捉え直すことが行なわれているのである。これは「諸悪莫作」の巻では、傍線部 a に若干は説かれるものの、用語として明示されないものであって、それを上堂に際し、はつきりと説き示したものである。

この引用に関しては、さらに禪師は、仁治四年一月六日の示衆になる「都機」の巻の冒頭にも取り上げられる。それは次のような内容である。

いはゆる、如水中月の如々は、水月なるべし。水如、月如、々中、中如なるべし。相似を如と道取するにあらず、如は是なり。仏眞法身は虚空の猶若なり、この虚空は猶若の仏眞法身なり。仏眞法身なるがゆへに、尽地尽界、尽法尽現、みずから虚空なり。現成せる百草万象の猶若なる、しかしながら仏眞法眞なり、如水中月なり。(上・二〇六)

この巻は、冒頭にこの引用を置いて導入とするものであるが、これを見るに、この引用に関する拈提が、「諸悪莫作」

の巻から『永平広録』の上堂を経て、新たな巻へと繋がって行った可能性が示されているとはいえないであろうか。<sup>13)</sup>

このように考えると、例えば同じ引用を持つ『永平広録』と『正法眼蔵』で、時間的に先立つ上堂が、先に示した一つの例外を除いて、みな『正法眼蔵』へと敷演されているように、『正法眼蔵』の示衆の後に行なわれた上堂が、それ以前に示衆された『正法眼蔵』の内容を踏まえつつ、それを増補修訂する形で行われていたとすることが可能だと思われるのである。

#### 四

『永平広録』の上堂の存在を、以上のように仮定し得るとすれば、そこからはさらに、それが、『正法眼蔵』の本文の修訂と関連してくるのではないかという推測が成り立つ。次に、その可能性を示すと思われる例を示してみることにした。それは、「玄則丙丁童子」の話を引き『弁道話』と第一五上堂である。<sup>14)</sup>

これは前出注(12)の石井博士の論文において、引用文の典故に関して、詳細に比較検討のなされているものである。そこには、この則の引用が、現在流通している本山版のものよりも、異系統の写本である正法寺本(大久保博士編『道元禅師全集』では別本として収録される)に、より近い形態を

有しているという御指摘がある。

それを踏まえつつ、以下それに対する禅師の拈提を対比してみることにする。

○正法寺本

明ニ知りヌ、自己仏法ノ領解ヲ以テ仏法ヲ知レリト云ニハアラ  
スト云事ヲ。(中略)修行ノ儀則ヲ咨問シ、一向ニ坐禅弃道シ  
テ、一知半解ヲ留ムル事ナカレ。諸仏ノ妙法、其ノ功虚カルヘ  
キニアラス。(『永平正法眼蔵蒐書大成』卷四・六六〇下)

○玄透開版本

あきらかに知りぬ、自己即仏の領解をもて、仏法を知れりとい  
ふにはあらずといふことを。(中略)たゞまさに、はじめ善知  
識をみんより、修行の儀則を咨問して一向に坐禅弃道して、一  
知半解をこゝろにとゞむることなかれ。仏法の妙術それむなし  
からじ。(『同右』卷四・七五三上)

この正法寺本は、その他の写本と系統を異にし、禅師の修  
訂推敲を経る以前の草案本とされるものである<sup>15)</sup>。

その点を踏まえ、この両写本の相違点に注意すれば、その  
最も特徴的なものは、流布本における「ただまさにはじめ善  
知識をみんより」(傍線部)という一節の挿入である。

『弁道話』のこの一説は、引用の冒頭にもあるように、「  
即心是仏」の悪しき理解による、行の否定・拒否を戒める

一節と解せられるが、それを禅師はこの公案を以て、それを  
善知識への参究の必要性へと結び付けているのである。すな  
わち禅師は、この公案を、玄則が一度は師の下を離れなが  
ら、再び参じることによって省悟したという部分に主眼を置  
いて引用していることになろう。そして結果的に、流布本  
は、それをはっきりと示す形で修訂されたと看做し得るので  
ある。

次に、同一公案に対する『永平広録』第一五上堂の拈提を  
見てみることにしたい。それは以下の如くである。

上堂。云。仏種從縁起、仏法從頭起。遇良縁而不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>蹉  
過。応<sub>ニ</sub>当修行。修行有<sub>ニ</sub>折伏。有<sub>ニ</sub>接取。在<sub>ニ</sub>這頭。而不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>蹉過。応  
当弃道。弃道有<sub>ニ</sub>修行。有<sub>ニ</sub>功夫。一朝打徹、万法円成。若也未<sub>レ</sub>  
徹、万法蹉過。  
……〈引用文省略〉……師云、前来也丙丁童子来求<sub>レ</sub>火。後來  
也丙丁童子来求<sub>レ</sub>火。前来為<sub>レ</sub>甚不<sub>レ</sub>悟、流<sub>ニ</sub>落解路。後來為<sub>レ</sub>甚  
大悟、脱<sub>ニ</sub>落旧窠。要<sub>レ</sub>会麼。良久云、丙丁童子来求<sub>レ</sub>火。露  
柱燈籠幾惜<sub>レ</sub>明。埋在<sub>ニ</sub>寒灰。摸<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>見。点来吹滅再生行。  
(下・一〇一)

この上堂語は、冒頭傍線部のように「遇良縁而不可蹉過。  
应当修行」とし、弃道修行には正師が必要である、という主  
張をまず明示している。そしてその例示としてこの因縁を引  
きつつ、七言四句を以てそれをまとめるのであるが、この末

尾の二句についても、「点来吹滅再生行」とは、『景德伝燈録』巻十五「徳山宣鑑章」に見られる徳山の省悟の機縁を意識したもので、そのときに、燭に火を点し、かつ吹き消した徳山の師、龍潭の行為を指すものと思われる。<sup>16</sup> それに従ってこの部分を解釈すれば、「(丙丁童子の求める火は)冷たい灰の中に埋もれていくら探しても見つけることはできない。(それは正師の)火を点し、吹き消すという接化の行為によって初めて可能なのである」と、正師としての善知識の存在を強調しつつ結びとしたものと解釈できよう。<sup>17</sup>

ここで『弁道話』の修訂がいつごろ行なわれたものであるかの断定は不可能であるが、この上堂の引用が正法寺本(草案本)に近い形態を持ちつつ、その内容が、流布本にて特徴的に改変されるところの、正師の存在の強調が全面に押し出されていることを考え合わせると、少なくとも、寛喜三年(一一三二)に、最初に『弁道話』が記録されて以降、内容的修訂を行なう過程か、あるいはその後、この第一五上堂がその修訂内容を反映しつつ行われたとすることができるとはならないであろうか。

また、別の見方をすれば、『弁道話』の奥書には「記」とあり、大衆に対して口頭で説示のなされた形跡の見られないものである。それを禅師が、部分的に要旨を抽出しつつ、上堂として、大衆に口頭で示し直されたと考えることもできよ

う。

これに類する上堂は、他にも存在する。例えば、次に挙げる、第五一および第六〇上堂がそれに当たる。

#### ○第五一上堂

上堂。云。人人具足箇箇円成。為甚麼法堂上草深一丈。要<sub>レ</sub>会<sub>レ</sub>這箇消息麼。良久云。華依<sub>レ</sub>愛惜落。草逐<sub>レ</sub>棄嫌浮。(下・一八)

#### ○第六〇上堂

上堂。云。諸人直須<sub>レ</sub>弁<sub>レ</sub>肯箇見成公案。作麼生是見成公案。便是十方諸仏古今諸祖是矣。而今現成。諸人見也麼。而今掲簾放簾、上牀下牀是矣。好箇見成公案、諸人為甚不<sub>レ</sub>会<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>參。山僧今日、不<sub>レ</sub>惜<sub>レ</sub>性命不<sub>レ</sub>惜<sub>レ</sub>眉毛、為<sub>レ</sub>諸人<sub>レ</sub>再説、為<sub>レ</sub>諸人<sub>レ</sub>重説。卓<sub>レ</sub>拄杖<sub>レ</sub>下<sub>レ</sub>便下座。(下・二〇)

これらはどちらも仁治二年夏に、相前後して行われたものである。内容的には、前者については、既に水野氏(註(1)前掲論文)に御指摘があるが、「現成公案」の巻と関連するものである。

具体的には、第五一上堂は、末尾傍線部について、「現成公案」冒頭の、「仏道もとより豊儉より超出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。」(上・七)という一節を、法堂の屋根に生える草に掛けて述

べたものと言え、後者は、「見（現）成公案」の語儀について、それを諸仏諸祖の存在そのものと規定する内容を持つ。

ここで翻って、そのもととなる「現成公案」巻の性格について考えるに、それは、この時点においては、あくまで俗弟子のために与えた仮名法語としての性格を有していたわけで、この時点で、よしんば禅師の手元に原本が存在したとしても、それが会下の大衆に広く説き示されていたとは考えにくい。<sup>(18)</sup> また、題名こそ「現成公案（按）」とされるものの、内容的にその言葉自体の規定が充分になされているとは言にくいものである。

このことより考えれば、上に示した上堂のうち、特に後者は、その内容的補完を意識したことになるのではないだろうか。そしてそれと前者との時間的關係を鑑みるに、この巻が、二つの上堂に分割されつつ、個人に与えるものではなく、法堂において、会下の大衆全体へ、口頭を以て述べられたものと推測されるのである。

### むすび

以上のように、仁治年間に併存する仮名『正法眼蔵』と「興聖寺語録」との関連性について、その位置付けを試みってきたのであるが、極めて少ない用例の中で、憶測の域を出るものではないながら、ここで一応まとめを試みれば、それは

およそ次のようになるであろう。

まず、興聖寺において、仮名『正法眼蔵』の示衆と上堂とは、その頻度を見る限りにおいて、説示階段でのことさらな区別を見いだすことはできない。つまり、この両者は大衆接化の一環として、ある程度の間隔を以て同様な形式で説示されていたものと思われ、その点で、巻一の上堂は、巻二以降のそれとは若干性格を異にすると言わざるを得ない。

そしてそれは内容的にも証明されうるものであった。すなわちそれは興聖寺における最後の上堂における、六祖慧能の未受戒嗣法の因縁に対する拈提に、最も顕著に示されているとも言えるのである。

その中であって、上堂の内容が、具体的に『正法眼蔵』とどのように関わってくるのかを考えると、これは『永平広録』巻一が侍者の筆録によって成立し、またそれが漢文にて記されるという、記録形態の限定を受けつつも、具体的事物を用いて、口頭で説示された可能性の少ない仮名『正法眼蔵』諸巻の内容を、あるいは要約し、あるいは部分的に抽出しながら再説されたものであることなるであろう。

そのような形での再説は、結果的に仮名『正法眼蔵』の修訂や、他の巻の撰述とも深く関わっていると思われる。つまり、この観点からすれば、興聖寺において行われた上堂の一部は、その前後に示衆された『正法眼蔵』各巻の本文成立の

橋渡しの役目を果たしているという言い方も成り立つのではないだろうか。

しかしこれだけでは、それがなにゆえ和語化されなかったのかという理由付けはなし得ない。それを考えるに、一つの理由としてそれが、三仏忌や中秋といった、年分行持としての上堂の存在に特徴的に示されていると思われるのである。すなわちここで、上堂は、ある部分では、禪師自身の仏法を開演する手段であり、地方では、伝統的行持の嗣続の一環として捉えられていたことになろう。

この点に関して言えば、冒頭において示しておいた、禪師晩年の上堂における、特為上堂の定例化として現われてくる叢林の充実本格化の意識が、興聖寺においても若干は存在していたことを垣間見せるものであることになる。結局のところ、『永平広録』巻一に収録される上堂は、このような二面性を有していたものとすることができるのではないであろうか。

以上で、『永平広録』巻一の上堂のうち、特徴的なものに関して考察を行ってきたのであるが、最後に、今一つ別の観点から、興聖寺における上堂語の内容の問題点を指摘しておくことにしたい。それは『永平広録』の中でもこの時期に多出する、極めて簡潔な上堂の存在に関わるものである。

これらの上堂は、特に巻一の後半部、すなわち仮名『正法

眼蔵』の示衆の集中する時期にその頻度を増すものであるが、それ等は、単独の上堂としては、極めて意味の取り難いものなのである。

ではこれらをどのように解釈してゆくべきであるか、ということについて、最も明快な解答は、伊藤秀憲氏によって示されている。それは、同時期に行われた仮名『正法眼蔵』の内容との関連においてこれを解釈してゆくことである<sup>19</sup>。しかし、そのような上堂の総てが、これに完全に当てはまるわけではなく、その点で別の角度からの考察が必要であると思われるのである。

そこで考えられるのは、その説示の前提として、何らかの古人の因縁や、経論の語句の存在を想定することである。

何故このような可能性を呈示しようのかといえば、それは、上堂における、公案を引用しての拈提が、先に指摘しておいた第一二六上堂のように、七言四句の偈頌をもって端的に示されるという傾向が見られることによる。

この他、今回用いた中では、第一五上堂も同様の形式を有しているのであるが、例えばそれが、侍者の筆者階段での本則の省略があったと仮定すれば、それがそのまま、極めて簡単な上堂として残される可能性が指摘できるのである。

例えば、七言四句の偈頌で成り立っている、第七九上堂について考えてみたい。その内容は次のようものである。

上堂、云。仏祖翻身五万回、見成公案百千枚。一茎草立十方刹。雲水不期得得来。(下・二三)

この上堂は、この本文のみでは極めて意味の規定しにくいものである。しかし、この偈頌は、『景德伝燈録』卷十二「睦州章」に見える因縁をその題材としたものと仮定するとき、極めてその内容が明確になってくるのである。それは次のようなものである。

師見僧来云。見成公案、放汝三十棒。(大正五一・二九一a)

これを見るに、上の上堂の第二句および第四句が、明らかにこの話の中の言葉を読み込んだものであることが分かる。すなわち、極論すれば、この上堂は「睦州現成公案」の話の本則とした、頌古として捉えうるものなのである。

このように、ごく短い語句が、なんらかの古則公案を想定したものである可能性はその他の上堂にも数多く見られるものである。

以上のことから、まず想起されるのが、『永平好録』卷九「頌古」の存在である。そしてそれが、巻一と同じ詮慧がその編集に携わったものであることも、多くの示唆を与えるものといえよう。

そして、さらに発展すれば、このような上堂の頻出が、時期的に多く興聖寺時代に作成された、『永平広録』巻八に収録される漢文体の法語の存在とも対応してくるものと思われる。

る。すなわちそれらは、多く俗弟子や宗外の僧侶に、禅宗の古則公案を与え、それを参究すべきことを述べる内容を有しているのである。<sup>20)</sup>

以上のように、『永平広録』巻一の上堂は、興聖寺時代の禅師の学人接化の様相を探るに、多くの示唆を与えてくれるものといえる。現段階では、全く推測の域を出ないものがあるが、石井修道博士によって真字『正法眼蔵』の存在を認知していなかったとされる詮慧と、その編集になる『永平広録』巻九の頌古、およびこの巻一の上堂との関連を探ることは、極めて重要な問題と思われる、今後の課題としてゆきたい。

#### 註

(1) これに関する最初の指摘は、管見によれば、秋重義治氏の『永平広録』考(『九州大学哲学年報』第十九輯、昭和三十一年)『道元禅の大系』再録)である。ただしこれは、説示主題の分類によつて、その関連性を示すのみである。内容的に具体的例示を示されたのは、後に触れることになるが、水野弥穂子氏『道元和尚広録』と『正法眼蔵』①②(傘松三七〇)一、昭和四十九年七月(八月)であろう。そしてそれを受けて、伊藤秀憲氏『永平広録』の上堂について(『印度学仏教学研究』28-1、昭和五十四年)が存在する。また、近年鏡島元隆博士が『道元禅師全集』巻四(永平広録)「解題」(春秋社刊、昭和六十三年)において、同様の指摘をされている。



(2) 寛元三年以降の示衆は、示衆年代のはっきりするものは「出家」の巻と「八大人覺」の巻のみである。ただしこれは、その多くが禪師晩年の撰述と解される、新草十二巻本を除外した場合の数字である。

(3) 拙論『永平広録』と『正法眼蔵』における公案解釈（『駒沢大学仏教学部論集』第十七号、昭和六十一年）・「公案解釈から見た『永平広録』上堂の性格―七十五巻本『正法眼蔵』との対比から―」（『曹洞宗宗学研究所紀要』創刊号、昭和六十三年）および「道元禪師の僧団に対する意識について―説示の背景として―」（『駒沢大学仏教学部論集』第二十号、平成元年）

(4) 鏡島博士は、前掲書において次のように述べられている。

道元禪師は哲人であり、詩人であり、実践者であり、そして何よりも宗教者である。哲人としての道元禪師は『正法眼蔵』に示され、実践者としての道元禪師は『永平清規』に示されるが、『正法眼蔵』あるいは『永平清規』からのみ禪師を見るものには、哲人あるいは実践者としての側面だけが拡大視され、他の側面が看過されやすい。『永平広録』のもつ意味は、畢竟、それだけでは割り切れない、尽しきれない道元禪師の他の側面を知らせるところにあり、全容を窺わせるところにある。（三二一―四頁）

この後鏡島博士は、伝記上の問題と思想上の問題に分けてこれを指摘されている。

(5) 上堂の頻度の増す仁治元年前後『正法眼蔵』の示衆巻数を挙げれば、次のようである。

暦仁元年（一二三八）一巻・延応元年（一二三九）三巻

仁治元年（一二四〇）七巻・同二年（一二四一）十一巻

『永平広録』巻一「興聖寺語録」と『正法眼蔵』（石井）

仁治三年（一二四二）十六巻・同四年（一二四三）入越前五巻  
このうち仁治元年を細分すれ、特に七巻のうち四巻が十月に集中しているのである。詳細については付表参照。

(6) では在家者はこの時点でのような位置におかれたのかと言え、それは諸清規類に明示される外護者、すなわち僧団維持のための経済的援助者としてのみの存在として扱われたものと考えられるのである。

(7) 前掲『論集』二十号所収拙論一七五頁参照。

(8) 但しこれは表面的な上堂頻度のみに関していえることである。この他、例えば『永平広録』巻十には、仲秋の名月に因んで詠じた偈頌が収録されているが、これは、如浄の仲秋の上堂をその題材としたものであって、明らかに『如浄語録』の到来が、禪師の追慕の念を、喚起した結果と見ることができよう。

(9) 入越以降の中秋上堂の上堂番号と説示年を以下に示しておく。  
寛元四年↓巻三・第一八九上堂 宝治元年↓（鎌倉行化にて不在）  
宝治二年↓巻四・第二七七上堂 建長元年↓巻四・第三四四上堂  
建長二年↓巻五・第四一三上堂 建長三年↓巻六・第四四八上堂  
建長四年↓巻七・第五二一上堂

またこの日の行持が、儀式としてかなり重要視されていた可能性を示すものとして、前註に挙げた、『永平広録』巻十収録の偈頌が存在する。

(10) 例えば水野氏は、「出家功德」の巻の「福増これをききて、一百二十歳の毫及なれども、しひて出家受戒し、少年の末席につらなりて修練し、大阿羅漢となれり」という簡潔な表現が、『永平広録』巻五・第三八一上堂にて、『止観輔行伝弘決』巻六（大正四六・三

三四c) および『賢愚因縁経』卷四(大正四・三七六c)七a) からの長大な引用を以て詳細に説かれることを指摘される。また、伊藤氏は、『永平広録』卷一・第二三上堂の「潜見青山常運歩、自知白石夜生児」というごく短かい上堂が、ほぼ同時期に示衆された「山水経」の巻を踏まえている可能性を指摘されている。

(11) 前註(3)『駒沢大学仏教学部論集』第十七号所収拙論。

(12) 『義雲和尚語録』の引用典籍について―延文二年本と真字『正法眼蔵』との関連を中心として―(『義雲禅師研究』所収)参照。ただし筆者は、卷二以降は、引用形態などから、道元禅師自身の説示メモが存在し、それを元に記録された可能性が高いと考えており、その点で、侍者の筆録のみに託された本文は、卷一のみであったと考えている。

(13) しかしこれは、各巻の主題、あるいは説示状況(「都機」の巻の示衆は京都の六波羅密寺において行なわれている)とも微妙に関連しあうものであって、一概に前者の否定の上に後者が存在したとは考えられない。それよりもむしろ、前者にて説き残したこと、あるいは別の側面を示すことによる総体的解釈のための再説と見るべきであろう。

(14) 厳密に言えば、『弁道話』は、仮名『正法眼蔵』には含まれないものである。しかし、ここでは漢文にて記録された上堂と、和文体の記録との性格対比という点で、禅師が始めて和文をもって筆記されたというこの書の性格を重視し、後の仮名『正法眼蔵』各巻へと繋がるものとしてここで用いた。

(15) 『永平正法眼蔵蒐書大成』卷四・河村孝道博士解題参照。

(16) いま、『景德伝燈録』卷十五「徳山宣鑑章」により原文を挙げ

ておく。

因造龍潭信禅師、問答皆一語而已。師即時辞去。龍潭留之。一夕於室外默坐、龍問、何不帰来。師対日、黒。龍乃点燭与師。師擬接、龍便吹滅。師乃礼拝。龍曰、見什麼。曰、従今向去、不疑天下老和尚舌頭也。至明日便発。(大正五一・三一七b)

なお、この部分の解釈については、鏡島元隆博士編『道元禅師全集』卷三(春秋社刊)脚注を参考にさせていただいた。

(17) 『弁道話』の修訂意図について論じたものに、角田泰隆氏「『弁道話』の性格」(『宗学研究』第三十一号、平成元年)がある。角田氏はその論中で、正法寺本の十九問答から流布本への十八問答への修訂を、この著の内容を坐禅に限定するためのものとされる。しかし本文に挙げた、第十六問答においては、それはむしろ坐禅に限定すべきものではなく、「正師に付いての正しい弁道の必要性」の強調として、その範囲を広げるべきものと思われる。

(18) これは、『正法眼蔵』の編纂時期とも極めて深く関わってくるものである。すなわち、禅師の手によって、思想体系としての『正法眼蔵』が編まれたとすれば、奥書によって各巻の性格の差異を論ずることは意味をなさなくなるのである。しかし、諸説を鑑みるに、『正法眼蔵』の暫定的編集はどんなに早くとも入越を契機として行なわれたものとされている。その点で、この巻が『永平広録』卷一の上堂が行われた時点で、会下に公開されていた可能性は極めて少ないと考えられ、このように解した。

なお、近年黒丸寛之氏によって、『正法眼蔵』理解は、その説示された「時」と「テーマ」を重視すべきであり、その点から考えれば、「現成公案」の巻は、あくまで俗人に対して「仏法の学び方」

を示したものととして解すべきであるという注目すべき提言がなされている。詳細は、同氏「道元禅研究試論」(『駒沢大学禅研究所年報』創刊号、平成二年)参照。

(19) 前註(10)参照。

(20) 法語の内容の具体的分析については、拙論『永平広録』巻八所収の法語について(『曹洞宗宗学研究所紀要』第二号、平成元年)を参照されたい。