『伝光録』の引用語句について
――『正法眼蔵』との関連について――

宮地清彦

一、はじめに

昨年（一九九二年）、岩波文庫より横関了胤氏校訂の『瑩山禅師　伝光録』が復刊され、諸先輩方も目を通されたことと思う。その末尾（三〇三頁以降）に「渉典」と題され、引用経典・語録等の名前が各章毎に表記されていて、この場でその全てを列挙するのは意味のないことであるから省略するが、今回の論題の副題にもある『正法眼蔵』の名前も、その中に見受けられる。その「渉典」を読んでいる内に、曹洞宗の二大宗典にどのような関連性があるのだろうかという疑問が起き、私なりの研究が始まった訳である。その成果の一端として、昨年一一月に行われた第三八回宗学大会において、「『伝光録』の引用語句について――鳩摩羅多・闍夜多尊者について――」と題した研究発表を試みており、今回はその続編ということになろう。本来なら全章を検討した後で瑩山禅師の思想を考察するべきだと思われるが、一つ一つの章を丹念に検討することも大切な事であるから、宗学大会で取り上げた闍夜多尊者の師である第一九祖鳩摩羅多尊者、そして第一八祖伽耶舎多尊者を中心に本論では見ていきたい。更に、この二つの章に関連する中国の史伝典籍を織り混ぜながら、『正法眼蔵』と比較し、思想上の相違点・類似点を見ていきたいと思う。特に『正法眼蔵』との関連については、本覚思想が重要な鍵になると思われるので、その辺りまで論究できればと考えている。

二、中国の史伝典籍等との関連について

『正法眼蔵』『伝光録』共に、『景徳伝灯録』等の中国史伝典籍類にその思想の根元を見い出していったのは周知の事実である。しかし、道元・瑩山両禅師がそれらの文献から取り上げた文章・語句には、若干の違いが見受けられるのであ

る。まず、『伝光録』の第一九祖章を見てみたい。

（本則）因伽耶舎多尊者示曰、昔世尊記曰、吾滅後一千年有大師。出現於月支国。紹隆玄化。今汝値吾。応斯嘉運。師聞発宿命智。

（機縁）師曰此舎無人。尊者曰、答無者誰。師聞語知是異人。遽開延接。尊者曰、昔世尊記曰、乃至発宿命智。（底本は横関了胤校訂本とする。以下同。九五～九六頁。）

伽耶舎多尊者が鳩摩羅多尊者の家を訪れ、伽耶舎多尊者の言葉を聞いて鳩摩羅多尊者が悟りを開いた部分である。特にこの章の主題を述べた〔本則〕に見られる「宿命智」の語句に注目すべきであろう。では、これらの基になったと思われる『景徳伝灯録』がどのように述べているかを見てみたい。

『景徳伝灯録』巻二

羅多曰、此舎無人。尊者曰、答無者誰。羅多聞語知是異人。遽開関延接。尊者曰、昔世尊記曰、吾滅後一千年有大士。出現於月支国。紹隆玄化。今汝値吾。応斯嘉運。於鳩摩羅多聞発宿命智。投誠出家受具訖付法。（大正蔵巻五一・二一二・中）

『伝光録』の文と比較してみてわかるように、人物表記以外はほぼ同文と言えよう。因みに横関氏は校訂本で、あるいは石井修道氏も論稿「『伝光録』の本則の出典とその性格――身心脱落の話と関連して――」において、『五灯会元』の名も上げられており、これも『伝光録』とほぼ同文であることを付記しておく。では、この二書以外の文献に目を転じてみたい。八〇一年成立の『宝林伝』を見てみると次のようになっている。

『宝林伝』巻四

爾時婆羅門報曰、此舎無人。尊者問曰、答無者誰。時婆羅門鳩摩羅多、聞其語異、不同梵志、必是智人、而可屈就。時鳩摩羅多、即開其門、礼観尊者、請於舎内、而踞其搨以諸果薬、而供養之。是時尊者作是念言、今此人者、必当是矣。時鳩摩羅多、而供養已、乃問師曰、我家有一犬……。(1)（訳注『宝林伝』巻四。駒沢大学禅宗史研究会、一九八六年、八～九頁。）

『伝光録』と同じ鳩摩羅多尊者の家での機縁であるが、「宿命智」に関しては全く触れられていない。この傾向は、一〇六一年成立の『伝法正宗記』や一一八三年成立の『聯灯会要』も同様で、鳩摩羅多尊者が伽耶舎多尊者を家に迎え入れて後、「業」によって犬の身となった鳩摩羅多尊者の父親の話が続いている。それらの文献は「授記」について触れているが、『景徳伝灯録』のように伽耶舎多尊者から釈尊の授記を聞いて、宿命智を発して悟ったとはしていない。(2) また天台系の史伝である『仏祖統紀』は『景徳伝灯録』と同様、釈尊の予言を聞くことによって悟ったとしているものの、「宿命智を発す」とは述べていない。(3) そして、何よりも重要なのが、『正法眼蔵』に限定して言えば、この鳩摩羅多尊者と伽耶舎多尊者の問答の部分を、道元禅師が取り上げていないことにあると言えよう。

次に第一八祖伽耶舎多尊者章を見てみたい。

〔機縁〕尊者問曰、汝幾歳耶。曰、百歳。尊者曰、汝年尚幼何言百歳。曰、我不会理。正百歳耳。尊者曰、汝善機耶。曰、仏言若人生百歳、不会諸仏機未若生一日、而得決了之。尊者曰、汝手中者当何所表。童子曰、諸仏大円鑑、内外無瑕翳。両人同得見、心眼皆相似。……、有時聞風吹殿銅鈴声、乃至即付法蔵。終列十八祖。（九〇頁）

この章は三部構成で、①「円鑑」について、②年齢（百歳）について、③「風鳴・鈴鳴・心鳴」について、となっている。このうち③については、〔本則〕で詳しく述べられており、この章の要旨となっている。

〔本則〕有時聞風吹殿銅鈴声。尊者問師曰、鈴鳴耶風鳴耶。師曰、非風非鈴我心鳴耳。尊者曰、心復誰乎。師曰、俱寂静故。尊者曰、善哉善哉。継吾道者非子而誰。即付法蔵。（八九頁）

中国の文献に目を移してみると、『宝林伝』に始まり、『景徳伝灯録』や『聯灯会要』等に至るまで、先程示した三つの問答を取り扱っている。但、天台系の『仏祖統紀』のみ年齢（百歳）に関する問答が抜けている。では、『正法眼蔵』において伽耶舎多尊者はどのように取り扱われているのであろうか。まず、伽耶舎多尊者の名前が出てくるのは、第一七恁麼巻である。

伽耶舎多にとふ、風のなるとやせん、鈴のなるとやせん。伽耶舎多まうさく、風の鳴にあらず、鈴の鳴にあらず、我心の鳴なり。僧伽難提尊者いはく、心はまたなにぞや。伽耶舎多まうさく、ともに寂静なるがゆえに。僧伽難提尊者いはく、善哉善哉、わが道を次べきこと、子にあらずよりはたれぞや。つひに正法眼蔵を伝付す。（河村孝道校註『道元禅師全集』第一巻。一九九一年、春秋社、二〇六頁。以下『正法眼蔵』の底本はこちらを用いる。）

この文を見れば分かるように、「風鳴・鈴鳴・心鳴」に関しては、『伝光録』の〔本則〕とほぼ同文と言える。ここで述べているのは「心」の理想とする境地＝寂静についてであると言えよう。次に伽耶舎多尊者の名前が出てくるのは、第一九古鏡巻である。

師いはく、諸仏大円鑑、内外無瑕翳、両人同得見、心眼皆相似。……、諸仏かならずしも智にあらざるがゆえ、諸仏に智慧あり、智慧を諸仏とせるにあらず。……、師の幼稚のときより、かがみにむかふを常儀とせるのみなり。生知の弁慧あるがごとし。大円鑑の、童子と同生せるか、童子の、大円鑑と同生せるか、まさに前後生もあるべし。大円鑑は、すなはち諸仏の功徳なり。（二二三頁）

ここにおいては、『景徳伝灯録』からの引用である「諸仏の大円鑑は内外に瑕翳なし、両人同じく見ることを得、心眼皆相い似たり」[4]を『伝光録』と同様に引用しており、「師の幼稚のときより、かがみにむかふを常儀とせるのみなり。生知の弁慧あるがごとし」として円鑑を智慧と見做し、「智慧を諸仏とせるにあらず」としながらも、「大円鑑は、すなはち諸仏の功徳なり」と肯定している。一方の瑩山禅師はどのよ

うに考えていたのであろうか。

実に諸仏の大円鑑を解会す、のこるところあるべけんや。然れどもなほ是れ真実底にあらず。更に何ぞ諸仏の大円鑑あるべき。又何ぞ両人同得すべきかあらん、又何の内外瑕翳なきかあらん。なにを呼でか瑕翳とせん。心眼とは何ぞ。あにあひ似たるべけんや。（九一頁）

瑩山禅師は、「実に諸仏の大円鑑を解会す、のこるところあるべけんや。然れどもなほ是れ真実底にあらず」とし、ここまでは道元禅師の考え方と大差はない。しかし、問題は「心眼とは何ぞ。あにあひ似たるべけんや。」の個所である。後ほど述べることになるが、道元禅師は「心眼」による「相見」及び「心眼」の「相似」を肯定しており、「心眼」に関して「相似」を否定する瑩山禅師と、「心眼」乃至「心」に対する考え方に違いが見られるのである。この辺りに、瑩山禅師の『正法眼蔵』をストレートに引用しなかった姿勢が伺われると思う。最後に「百歳」という年齢についての問答であるが、瑩山禅師は先程示したように問答の形で、道元禅師は『正法眼蔵』行持巻で、伽耶舎多尊者の師である僧伽難提尊者の言葉のみを取り上げた形を取っている。まず、瑩山禅師は、この問答について〔拈提〕で次のように述べている。

真に心眼皆相似たることをしるといへども、なほおもふに諸仏の機を会せず、故に百歳といふ。仮ひ一日なりといへども、若し諸仏の機を会せんが如きんば、ただ百歳をこゆるのみにあらず、無量の生をもこゆべし。此の故に終に円鑑をすつ、……。（九一頁）

「諸仏の機」を理解していないから伽耶舎尊者は「百歳」と言い、喩え「一日」であっても「諸仏の機」を理解していれば、「百歳」どころか「無量の生」を超えてしまうと説いている。因みに光地英学氏は、論稿「伝光録の世界」で「世寿批判」という言葉を用いて、この問答を取り上げている。[5] 一方の道元禅師は、この「百歳」をどのように見ていたのであろうか。

古来の仏祖いひきたれることあり、いはゆる若人生百歳、不会諸仏機、未若生一日而能決了之。……、諸仏の機を会せば、この一日を曠劫多生にもすぐれたるとするなり。このゆえに、いまだ決了せざらんときは、一日をいたづらにつかふことなかれ。（一六二～一六三頁）

瑩山禅師同様、「一日」の重要性を説き、「百歳」という年齢を否定する「世寿批判」を説いていることがわかる。道元禅師は更に同じ行持巻において、恨むのは時の流れではなく、修行を怠った自分自身であり、その為に「一日の功夫」を絶やさなかったと説いており、[6] より「世寿批判」を徹底していたと考えられる。横関氏校訂の『伝光録』では、この行持巻を第一八祖章の出典とは見做していないが、瑩山禅師がこの巻から何らかの影響を受けた可能性は否定できないと思われるので、[7] 出典として新たに付け加えるべきではないだろうか。

こうしてみると、道元・瑩山禅師は中国の史伝典籍類から同じ機縁を見い出しても、それぞれの意識の違いから重視する個所に違いがあったようである。道元禅師が鳩摩羅多尊者の機縁を全く取り上げていなかったり、瑩山禅師が伽耶舎多尊者の「円鑑」の問答を否定したりしているのがそれに相当する。特に、『正法眼蔵』において鳩摩羅多尊者の悟りの機縁が全く取り上げられていないのは疑問と言えるだろう。『伝光録』において悟りの機縁は重要であり、それゆえに〔本則〕として掲げるのであるから、瑩山禅師にとって鳩摩羅多尊者と「宿命智」は切り離せないものであった筈である。逆に道元禅師は「宿命智」に興味が余り行かなかったと思われ、鳩摩羅多・闍夜多両尊者の「業」に関する問答の方を重要と考えていたのであろう。その闍夜多尊者の場合においても、道元禅師は中国の史伝典籍類から文章をそのまま引用してはいないようである。昨年の宗学大会でも触れたが、『景徳伝灯録』等に見られる「汝已に三業を信ずと雖も、而も未だ業は惑より生じ、惑は識によりて有り、識は不覚によりて不覚は心によることをあきらめず。心は本清浄なり。云々」の部分を、『正法眼蔵』三時業巻・深信因果巻・『永平広録』巻七では引用していないことがそれに相当する。今回は宗学大会で取り上げなかった『永平広録』の文を見てみたいと思う。

第十九祖鳩摩羅多尊者、示闍夜多尊者曰、且善悪之報有三時焉。凡人但見仁夭暴寿、逆吉義凶、便謂亡因果、虚罪福。不知影響相随毫釐靡忒、縦経百千劫亦不磨滅。仏祖之道如斯。仏祖之孫、直須刻骨銘肌而已。（鏡島元隆校註『道元禅師全集』第四巻。春秋社、一九八八年、六六頁。）

『景徳伝灯録』等では傍点を付けた「磨滅せず」の後に、先程述べた「汝已に三業を信ずと雖も、云々」の文が続くのであるが、道元禅師は『正法眼蔵』・『永平広録』において、この部分をなぜか削除しているのである。道元禅師がこの部分を削除し、「善悪の報は磨滅しない」という部分を、自らの著述の上で三度も強調していることに注目すべきではないだろうか。この件に関しては『宗学研究』第三五号に拙論を述べてあるので、ここでは細論を避けるが、闍夜多尊者に関して、道元禅師が中国の文献をそのまま引用してはいないことを記憶しておくべきであろう。逆に瑩山禅師はほぼ完璧な形で引用を行い、むしろ道元禅師が引用しなかった部分に注目していたと言える。

この他に、道元禅師が鳩摩羅多尊者と「宿命智」の機縁を取り上げていない理由として参考文献の違いが考えられる。まず、道元禅師と中国の史伝典籍類との関係については、鏡島元隆氏が『道元禅師と引用経典・語録の研究』の中で種々指摘されており、特に巻末の「道元禅師の引用語録一覧表」を見れば一目瞭然であり、[8] そこには『景徳伝灯録』に次いで

『聯灯会要』の名前が多く見られる。この事柄だけで、道元禅師の『聯灯会要』重視の姿勢を断定するのは早計かも知れないが、『聯灯会要』をあらゆる場面で用いていた可能性を否定できないであろう。鳩摩羅多尊者の場合もこれと同様の作業が行われたと考えられ、「宿命智」の記述がない『聯灯会要』によって、道元禅師の著作の中に鳩摩羅多尊者と「宿命智」の関係を示す個所が抜けたと考えてもおかしくはないと思う。一方の瑩山禅師と『聯灯会要』の関係についてであるが二つの説が出されているので、ここで紹介しておきたい。石井修道氏は、山端昭道氏の論文を踏まえた上で乾坤院本等の古写本を見る限り、『聯灯会要』を用いたのではないかとされ、江戸期に入って出された通称仙英本は『五灯会元』を用いて整理されたものと述べられている。そして、瑩山禅師は看話禅の大きな流れの中から新たな曹洞系の伝灯意識の高揚を示すため、大慧派の看話禅の影響を受けた『聯灯会要』を使用したともされている。つまり、石井氏はテキストの整理の違いとその思想的背景から、『聯灯会要』と『伝光録』の関係の深さを指摘されていると言えよう。[9] 逆に東隆真氏は、禅宗五家を系列ごとにまとめ、偏ることなく記述されているものとして『五灯会元』の名を示されており、瑩山禅師が重視したのはこちらではないかと述べられている。[10] 今の段階では自分なりの結論を出せてはいないが、悟りの機縁を重視する瑩山禅師にとって、悟りの機縁そのものである「宿命智」の記述のない『聯灯会要』を用いていたかどうかは幾分疑問が残るところである。

道元禅師が「宿命智」に触れなかった理由の一つとして、「授記作仏」に対して両禅師の意識に違いがあったからではないだろうか。鳩摩羅多尊者の他に釈尊の授記＝予言通りに現世に現れ、「宿縁」によって悟った例としては、第三祖商那和修尊者や第一六祖羅睺羅多尊者の例等がある。それから考えると瑩山禅師は「業」の消滅を説く反面、釈尊在世時より脈々と流れる時間というものに、言い換えれば、未来へと流れる時間の連続性に非常にこだわっていたのではないだろうか。一方の道元禅師はこの念が希薄だったように思われる。それは『正法眼蔵』授記巻に見られる『法華経』の読み変えが根拠となり、この点について鏡島元隆氏は次のように述べられている。

> 法華経の原意は、法華経の一偈一句を聞いて一念随喜したものには、「我皆、授記を与え、当に阿耨多羅三藐三菩提を得べし」というのであるから、授記は未来に属することである。然るに、道元禅師は「授記は今日の命なり」と解し、この引用文における「当得」という言葉を、未来あるいは可能性を示す言葉としてではなく、現在あるいは現実性を示す言葉として読みなおしているのである。[11]

鏡島氏の指摘にあるように、『法華経』に説かれる「授記」

は未来に向けての予言の意であるのに『正法眼蔵』では「授記は今日の命なり」と解され、「当得」を「已に得たもの」として解釈していたようである。言い換えれば、存在の在り方そのものが、道元禅師にとっては「授記」だったのである。瑩山禅師が伝統的な意味に乗っ取っていたのと比較して、非常に相違する姿勢と言えるであろう。

三番目の理由としては、道元禅師が「宿命智」自体を否定していたことにあると思われる。「宿命智」の名前が出てくるのは『正法眼蔵』の中では少なく、十二巻本中の袈裟功徳巻ぐらいのものである。

諸の貴婦女、之れを笑いて言く、地獄にては罪を受く、云何ぞ堕すべけん。比丘尼言く、我れ自ら本宿命を憶念するに、時に戯女と作り、種々の衣服を著して旧語を説く。（河村孝道校註『道元禅師全集』第二巻。一九九三年、春秋社、三一七頁。）

『大智度論』に見られる優鉢羅華比丘尼の機縁を示した部分であるが、本来「宿命智」が持つところの意味、過去を見通す力の意味でしか用いられていないことが分かるであろう。そして、何よりもこの「宿命智」の含まれる六神通自体を道元禅師が否定しており、それは他心通巻と神通巻に見られる。

他心通巻

学仏のともがら、外道・二乗の五通・六通を、凡夫よりもすぐれたりとおもふことなかれ。ただ道心あり、仏法を学せんものは、五通・六通よりもすぐれたるべし。（『道元禅師全集』第二巻、二四六頁）

神通巻

二乗・外道、経師・論師等は小神通をならふ、大神通をならはず。仏は大神通を住持す、大神通を相伝す、これ仏神通なり。（同前第一巻、三九四頁）

道心ある者にとって、外道・二乗の六神通は全く必要がないと道元禅師は説き、仏神通＝大神通を学ばなければならないとここでは説いている。道元禅師が『景徳伝灯録』等を見て、鳩摩羅多尊者の悟りの機縁に接したとき、「宿命智」を外道・二乗の六神通と見做したかどうか定かではない。しかし、後でも触れることになるが、瑩山禅師が自己の本性を知るための「宿命智」と解釈していたのに比べると、道元禅師は「宿命智」を仏神通として考えていなかった可能性の方が強いと言えよう。

こうしてみると、過去の祖師達の機縁に対して、道元・瑩山両禅師の視点がかなり違っていたことが分る。それによって取捨選択が行われ、独自の思想が展開されていったものと考えて良いだろう。次に、より思想的なものを見ていくために、『伝光録』の拈提の中で『正法眼蔵』が如何に引用されていたかを検討してみたいと思う。

三、『正法眼蔵』からの引用部分について

繰り返しになるが、岩波文庫本『伝光録』によると、第一八祖・一九祖両章に用いられている『正法眼蔵』の巻名は次の通りである。

第一八祖章……恁麼巻、古鏡巻。第一九祖章……諸法実相巻。

ただし第一八祖章には、「百歳」の問答の個所で触れたように、行持巻を付け加えるべきではないかと思われる。では、この横関氏の指摘を土台にして考察してみたいと思う。まず、第一九祖鳩摩羅多尊者章の〔拈提〕を見てみると、次のように説かれてある。

名字道をあきらめ、生死去来真実の人体と明むとも、自己本性の虚明霊廓なることを明らめずんば、諸仏の所証を知らず、故に菩薩の放光を見ておどろき、諸仏の相好を見ても愛すべし。……、但本来不変の自性、凡聖なく迷悟なきことを看得すれば、百千の法門無量の妙義總に心源にあり。故に衆生顚倒も、諸仏成道も、自己方寸の中にあり。（九六〜九七頁）

横関氏はこの〔拈提〕内にある「生死去来真実人体」の出典が、『正法眼蔵』諸法実相巻と『圜悟仏果禅師語録』巻六であるとされている。

諸法実相巻

圜悟禅師いはく、生死去来、真実人体。この道取を拈挙して、みづからをしり、仏法を商量すべし。長沙いはく、尽十方界、自己光明裏。かくのごとくの道種、いまの大宋国の諸方の長老等、およそ参学すべき道理となほしらず、いはんや参学せんや。（『道元禅師全集』第一巻、四六四〜四六五頁）

『圜悟仏果禅師語録』巻六

更討甚麼生死去来地水火風声香味触、都盧是箇真実人体。還有人向箇裏承当得麼。識取摩尼無価珠、当来受用無窮極。（大正蔵巻四七・七四〇・中）

『正法眼蔵』では、圜悟・長沙両禅師の言葉を元にして、「生死去来真実人体」を参究し自己というものが何であるかを理解し、そして仏法の道理を体験すべきであると説いている。一方の『伝光録』の場合、「名字道」や「生死去来真実人体」よりも「自己本性の虚明霊廓なること」を明確にしなければならないと説き、更に自己の中に全てが収められていると説いている。一見、『正法眼蔵』と異なる見解と言えなくもないが、果してそうであろうか。それを考えるには、『伝光録』で「名字道」と並列に書かれてある「生死去来真実人体」が何であるか、何を具体的に指しているかということが問題になってくると思う。そしてその問題を解く鍵が、瑩山禅師の本覚思想に対する姿勢にあると考えられる。瑩山禅師の本覚思想に対する姿勢については、竹内弘道氏の論稿「『伝光録』と『正法眼蔵』」で触れられてある。竹内氏は『伝光録』第八祖章の文を引用して、瑩山禅師の本覚思想批判を指摘されている。

ここでは、知見の上でのみ心も身も仏であると会得し、自然のありさまを真理そのものと思って事足れりとしている人々について、これは大悟を放棄した姿だとして批判しているのである。本覚は大悟によって初めて自知されるものだというのが瑩山禅師の立場である。本覚思想を肯定するか否定するかには大悟の有無が決定的な役割を果しているのであり、ここでも大悟の概念の介在が、相い反する表現を可能にする大きな鍵になっているのである。（『宗学研究』第三三号。一九九二年、一九三頁）

竹内氏の説を受けて第一九祖章を考えてみると、瑩山禅師にとっての「生死去来真実人体」というのは、修行を介しないで現実をそのまま肯定する思想、つまり天台本覚思想に流れやすいものだったのではないだろうか。あるいは、道元禅師の説く「生死去来真実人体」を天台本覚的に解釈されるのを恐れたが故に、更なる精進（＝「自己本性の虚明霊廓なることを明らめずんば、諸仏の所証をしらず」）を課したのかもしれない。その上、並記されている「名字道」も天台宗で立てる思想の一つであるから、「名字道をあきらめ、生死去来真実の人体と明むとも、云々」において、少なくとも天台教学批判を試みていると考えてよいだろう。しかし、瑩山禅師も「自己本性の虚明霊廓なること」まで明らかにしないといけないと説き、その上「衆生顛倒も、諸仏成道も、自己方寸の中にあり」と説くわけであるから、瑩山禅師に本覚思想がなかったとは言い切れない部分もある。そして、本来は六神通の一つである「宿命智」に対する解釈にもそれは推測される。

一法の眼に遮るなく、一塵の手にふるるなし。但虚明一片にして廓落無際なるのみなり。即久遠実成の如来、不昧本来の衆生也。如是悟りしる時も増さず、如是しらざる時も減ぜず。久遠劫来、恁麼也と覚触するを、宿命智を発すという。（九七頁）

要約すれば、本来不変であり、不昧不蔵の自己を知るのが「宿命智」であるとしており、「寂命智」を本来の意味以上に用いていると言えよう。それが「久遠劫来」からのものと説くのであるから、これも本覚思想の範疇に入る可能性を含んでいると言える。しかし、瑩山禅師は第一七祖章で「参禅は身心脱落なり」として禅定の在り方を説いているし、第二〇祖章では『普勧坐禅儀』の影響の濃い「万事を放下し諸縁を休息して、云々」と説くわけであるから、修行を受け入れない天台本覚思想容認派ではなかったと思われる。つまり、修行というものの上に成り立った本覚思想を、瑩山禅師は『伝光録』の中で展開していたのではないだろうか。そして、『伝光録』が修行道場で提唱されたものである以上、このように修行の可能性を説くのは当然の事と言えるのではないか。そのような修行乃至修行道場の持つ可能性に言及した章と言えば、第六祖弥遮迦尊者章がある。

しかも諸人恁麼に参来参去し、心語即通す。実にこれ親友与親

友相見し、自己与自己点頭し来る。ともに性海中に游泳して、片時も隔歴することなし。実に恁麼に感発せば、すなはちこれ宿縁あらはるべきなり。（四四～四五頁）

「諸人」＝修行者が修行道場に「参来参去」し、「親友」と会い、「自己」を知り、共に「性海の中を游泳」すれば、弥遮迦尊者のように「宿縁」が現れるのだとしている。つまり、瑩山禅師は修行道場あるいは修行者＝自己に内在する可能性をより高く設定していたと思われる。では、何ゆえにこのような高い目的設定をする必要があったのだろうか。『伝光録』を提唱した時代、正安元年（一二九九）に大乗寺の半座（修行者の代表）に任命され、翌年には大乗寺住職の代行となった時代、大乗寺をほぼ任されていた瑩山禅師は、教団というものの維持に努める必要があった筈である。そこに安居する修行者達に対して、日々の修行を無為に過ごしてはならないと瑩山禅師は叱咤する必要があっただろうし、同時に道元禅師の説く坐禅、只管打坐を修行者が安易に受け取ることの否定もあったであろう。自己に内在する可能性をより高く設定することによって、厳しい精進を強いて、瑩山禅師は教団維持を試みたのであろう。瑩山禅師は第一九祖章において、道元禅師の説く「生死去来真実人体」を天台本覚的に解釈することを戒め、修行の上に成り文つ本覚を提示してより厳しい精進を修行者達に課したのではないだろうか。

次に第一八祖伽耶舎多尊者章を見てみたい。先程、道元・瑩山両禅師が著述内で第一八祖の機縁をどのように取り扱ってきたかを見て来たが、その中の「心眼」について少し考察してみたいと思う。まず、古鏡巻には次のように説かれている。

たとひ内の形像を心眼あり、同得見あり。たとひ外の形像も必眼あり、同得見あり。いま現前せる依報正報、ともに内に相似なり、外に相似なり。われにあらず、たれにあらず、これは両人の相見なり、両人の相似なり。（『道元禅師全集』第一巻、二二四頁）

道元禅師は鏡の外にも内にも「心眼」があり、鏡の中の我も鏡の外の我も全く一体であるとしている。そして、この考え方は、「心眼」が周囲に遍在しているというものにつながると言えるだろう。では、一方の瑩山禅師はどのように考えていたのであろうか。

然も、たとひ所見今の如く心眼あひへだたらず、両人同得見と会すとも、真箇これ両箇の所見なり、更に真に自己を明むる底にあらず。然れば汝諸人、円相の所見をなすことなかれ、身の相をなすことなかれ。（九一頁）

瑩山禅師は「両人」が同じ「心眼」を持っていて、それで同じものを見ていたとしても、それはまだ相対分別の世界であり真実の自己にまだ至っていないと説いている。前にも触れておいたように、「心眼」の相似を否定し、そして、「心眼」

による「同得見」も否定した訳であるから、道元禅師とは違う「心眼」の意味付けをしていたと言える。それでは、瑩山禅師にとっての「心眼」とは何だったのであろうか。それは、「汝諸人」に呼びかけている「身の相をなすことなかれ」の文言の中に、その答えがあると思われる。瑩山禅師にとっての「心眼」、心と言い換えても良いと思うが、その「心眼」は「身の相」、つまり身体に備わる慮智分別的なもので語られるべきではなく、前にも触れたように修行を前提とした自己との相見の中で語られなければいけないものだったのであろう。なお、瑩山禅師と心についての関係は、竹内弘道氏が宗学研究』第三四号で触れられている。

（第四五祖章・本文）それ心とは如何なるものぞ、仏とはなにものぞと、求め来りしより早くおのれにそむいて、他にむかひ来る。……、心と説き性と説き、禅と説き道と説かん。悉く趣向をまぬかれず。

説心説性を慮知分別によって心や仏を追い求めることとしていましめている。それは、道元禅師が「説心説性」巻で、「説心説性にあらざれば、転妙法輪あることなし」とのべ、このような考えが心・生（相、性）の二元観に陥ることを難じたことと対照的である。[12]

竹内氏は「説心説性」を例にあげて、道元禅師が「説心説性にあらざれば、転妙法輪あることなし」と説いているのに対し、瑩山禅師が第四五祖章において、「説心説性」を慮知分別によって心や仏を追い求めることだとして否定している個所を指摘されている。竹内氏が指摘されているような瑩山禅師の思想は、この第一八祖章にも存在していると本論では考えたい。それは次の「風鳴・鈴鳴・心鳴」の問答の部分でより明確になってくると思われる。まず、瑩山禅師の思想を考える前に、道元禅師がこの問答を通じて何が言いたかったかを考えてみると、「寂静」の境地だったと思われる。『正法眼蔵』恁麼巻を見てみたい。

しかあるを、仏道の嫡嗣に学しきたれるには、無上菩提正法眼蔵、これを寂静といひ、無為といひ、三昧といひ、陀羅尼といふ。道理は、一法わづかに寂静なれば万法ともに寂静なり、風吹寂静なれば鈴鳴寂静なり、このゆえに俱寂静といふなり。

（『道元禅師全集』第一巻、二〇七頁）

仏道を修めてきた者達が学んだ事とは、「無上菩提正法眼蔵」を「寂静」と言ったり、「無為」と言ったりしてきた事である。その道理は、一つの事柄が「寂静」であれば、全ての事柄が「寂静」であり、よって、風の吹く事や鈴の鳴る事も「寂静」なのだと道元禅師は説いている。瑩山禅師は、この考え方をより発展させた形として、自己の中でいかに「寂静」の境地を捉えていくかに主眼を置いた表現をしている。

四大五蘊一切万法都盧皆これ心鳴なり。此の心すべてならざる時なし。……、眼あれども聞くことなく、耳あれども見ることなし。故に六根互融すといふべからず。六根の帯すべきなし。

故に俱に寂静なり。とらんとするに六根なく、すてんとするに六境なし。根塵ともに脱し、心境ふたつながらともに忘す。（九三〜九四頁）

全てのものは「心鳴」であり、それは感覚で捉えられない「寂静」の境地である。しかし、全てが「寂静」だからと言って、耳や眼等の六根が融和しているのではなく、六根等はなく、その対象となる六境もない。つまり、主観も客観もない世界があるのだと瑩山禅師は述べているのである。道元禅師が説心説性巻で「心はひとへに慮知念覚なり」と説いている事に、瑩山禅師は否定するとは行かないまでも素直に肯定できない何かがあったのだろう。あるいは、修行者が安易な方向に堕さないようにするため、このように説いたのかもしれない。その修行者達に対して、瑩山禅師はどのようにすれば理想とする境地、心の在り方を自分のものにして行けるかを説いている。

曠劫以来及未来永際、且く界畔をなして三世を排列すといへども、惣に従劫至劫唯如是。這箇明白の本性を会得せんに、皮肉をもてわずらひ、身の動静をもてわきもふべきにあらず。すべて此の田地身心をもてしるべきにあらず。動静をもてわきもふべきにあらず。子細に参徹し自休自歇し自ら正当して始めてうべし。（九四〜九五頁）

仮に過去・現在・未来の区別を設けたとしても、寂静の境地においてはそういうものが全く意味をなさない。その境地に至るためには、単なる身体と心によってではなく、自己を捨てきることによって始めて得られるのだとここでは説いている。そして、「子細に参徹し自休自歇し、云々」の部分は、前にも述べた二〇祖章で説かれている「諸人者本心を見得せんと思はば、万事を放下し諸縁を休息して、善悪を思はず、しばらく鼻端に目をかけて、本心に向ひてみよ。」と同表現であると思われる。この『普勧坐禅儀』からの影響が見られる二〇祖章と同じと考えられるならば、ここでも坐禅の可能性について言及していると言えるだろう。瑩山禅師にとっての心というのは、坐禅の持つ可能性を徹底的に追及することによって始めて現前するものであり、その為には自らの周囲にある相対分別の世界を捨て去り、自らが持つ慮知分別さえも捨て去らないといけないと瑩山禅師は説くのである。しかし、これらの思想が瑩山禅師の独創であったかと言うと、そうとは言えない部分もある。現成公案巻で道元禅師は次のように述べている。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。（『道元禅師全集』第一巻、三頁）

この文中にある「自己をならふ」や「自己をわするる」等の

表現は、『伝光録』の第一九祖章に見られる「自己本性の虚明霊廓なること」を明らかにする事であったり、第一八祖章の「子細に参徹し自休自歇」する事につながるのではないかと考えられる。つまり、『伝光録』の文面には道元禅師の思想をベースにした論理の展開が見られるということである。その反面、先程も触れたように「心」及び「心眼」についての見解は、道元禅師との間に隔たりがあるように思われる。この矛盾する姿勢の裏側には、本覚思想に対する瑩山禅師の考え方が見え隠れしているような気がしてならない。「心」を相対分別の世界に、あるいは感覚の世界に置く事は、延いては自分達の一挙手一投足に「心」があるとする考えに至る可能性があり、それを是とする天台本覚的傾向に堕する危険性があると言えよう。修行乃至坐禅の可能性を極限にまで追及する瑩山禅師にとって、『正法眼蔵』に見られる本覚思想にとられかねない部分は、非常に納得の行かないことだったのであろう。『正法眼蔵』に接した時、一方では道元禅師の思想を受け継ぎつつも、瑩山禅師は本覚思想的ニュアンスを持つ個所に関して徹底的に警鐘を鳴らしていたと言えるのではないだろうか。今回取り上げた第一八祖・一九祖両章において、瑩山禅師の本覚思想に対する姿勢の一片を垣間見ることができると思われるし、そして、『伝光録』全章を検討した時に改めて、瑩山禅師の本覚思想に対する姿勢がより一層鮮明になることであろう。

四、まとめ

今回、『伝光録』における瑩山禅師の引用姿勢を、特に『正法眼蔵』に限定して見てきた訳であるが、瑩山禅師が『正法眼蔵』から多分に影響を受けていたことが理解できたと思う。横関氏校訂の『伝光録』を見ると、ほぼ全章にわたって『正法眼蔵』からの引用があったことを確認できる。今回は二つの章しか検討できなかったが、今後もこれを元にして少しずつ検討していきたいと考えている。また本覚思想についてであるが、道元禅師の本覚思想に対する態度が明確にされていない現在、瑩山禅師のそれを明確にするのは困難かと思われる。それを明らかにするためにも、『伝光録』のどこに『正法眼蔵』が引用され、どのように活用されていったかを整理した形で出さなければならないであろう。もう一つ、『伝光録』『正法眼蔵』共に現代的視座からの見直しが行われているが、これらが修行道場に於いて説かれたという側面を忘れてはならないと思う。当時の両者を取り巻く時代背景を考えると共に、このことを念頭に置いての現代的解釈が必要ではないだろうか。

註

（1）『宝林伝』巻四には「宿命」の記述が出てくるものの、『伝光録』とはニュアンスが異なっている。

尒時鳩摩羅多、聞説二事、心即決定、即離居舎、随師敬奉、而為給侍。尒時伽耶舎多、深知宿命、知此弟子、道力當備、而命聖衆、而興出実、受具足戒。令證道果。（一〇～一一頁）

鳩摩羅多に「道力」があることを、伽耶舎多は「宿命」によって知ったとなっている。

（2）『伝法正宗記』巻三（大正蔵巻五一・七三〇・上）によると、法座の上から大衆に対して「授記」を述べ、それを受けるべき鳩摩羅多の家に向ったとされている。

（3）『仏祖統紀』巻五（大正蔵巻四九・一七六・上）。

耶舎謂之曰、仏記滅後千年、有大士出月氏国紹隆正化。遂即出家仰承嘱累。

（4）大正蔵巻五一・二一二・中。

（5）光地英学「伝光録の世界」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四一号、一九八三年、二五頁）。

（6）河村孝道校註『道元禅師全集』第一巻、一六四頁。

（7）同右、一六二～一六三頁の頭註によると、「古来の仏祖」は僧伽難提の事を指すとされている。尚、『宝林伝』巻二（一〇頁）や「根本説一切有部毘奈耶雑事」巻四〇（大正蔵巻二四・四〇九・下）等にも、この「百歳」について取り上げられている。

（8）鏡島元隆著『道元禅師と引用経典・語録の研究』（木耳社、一九六五年、二三〇頁以降）。

（9）石井修道「『伝光録』の本則の出典とその性格ー身心脱落の話と関連してー」（『道元禅の成立史的研究』、大蔵出版、一九九一年、四五五～四五六頁）。

（10）東隆真著『現代語訳　伝光録』（大蔵出版、一九九一年、二六～三四頁）、

（11）註（8）と同書、一二九頁。

（12）竹内弘道「『伝光録』と『正法眼蔵』（三）」（『宗学研究』第三四号、一九九二年、一一六頁）。