

道元禅成立の時点について

—身心脱落と修証不染汚との関連—

搏林皓堂

- 一 はしがき
- 二 新しき宗学への胎動
- 三 入宋求法——箇々頭腦相似たり
- 四 新しき宗学の樹立
- 五 附、身心脱落と心塵妄想

一 はしがき

最近、道元禅師の研究がさかんであり、禅師の思想行動を紹介するものを初めとし、『正法眼藏』の現代語訳、成立史的研究、本文解説、訳注等、なかなかの盛況である。禅師の思想研究がこれほどなされたことは、かつてなかつた。しかし量的には宗門外の学者、思想家の手になるのが多い。それは拘束されることなく大たん率直に、ものが言えるからであ

るかもしれない。道元禅師、ないし主著『正法眼藏』が、花々しく日本思想史上に登場したのは、宗外の諸先生がたの推挙によるであろう。しかしその法泉を汲む者からすれば、禅師は宗祖であり『正法眼藏』は基本宗典であり、宗門安心（あんじん）の書である。とすれば伝統の殻にとじこもることを、能事とするわけではないが、われわれとしては、『正法眼藏』等を通して宗門安心を確立しなければならぬ。とすれば、宗門安心の基底はなにか、そしてそれはいかなる過程を経て、いかなる時点において成立したか等が、だれにもはつきり解つていなければならない。

宗門安心の基底は修証一等であり、証上の修であるが、なにを源泉として、そうなつたのか、禅師の伝を一通り見ただけでは、はつきりしない。叡山における疑团、如淨下における身心脱落、『正法眼藏』における修証一等の宗旨、それだけ

は誰れにもわかるが、その三つがどうからみ合っているのか、その辺がすつきりしない。思想史的つながりをぬきにして、伝記を表面的に見ているからだろう。その不明確から「身心脱落か心塵脱落か」などの、問題にならぬ問題も起つてくる所以があるだろう。いまごろこんなことが取り上げられることが自体、宗門としては恥かしいことである。この小論文は文部省助成の「共同研究」の分担論文であるが、この方は出版がおくれそうであるから、さきの構想をもとに書きなおしたものであることを、ことわっておく。

二 新しい宗学への胎動

道元禅師（一二五三）の伝記を書いたものは多々あるが、十三才叡山にのぼり外叔良觀法眼のあっせんによつて、十四才の春、座主公円僧正によつて出家得度である。このとき公円は叡山にいなかつたから、公円は得度の師ではないとの説もあるが、筆者はその点については研究していない。しかし天台の僧となり、天台の宗学を学んだことにまちがいない。禅師は『弁道話』では

予、発心求法よりこのかた、わが朝の遍方に知識をとぶらひき。
ちなみに建仁に全公を見る。

とだけ云つており、叡山習学にはふれていないが、叡山での修学は禅師の伝記としては大事である。なぜならば禅師が生

涯をかけた本証妙修の教学の完成が、叡山における疑团——本来本法性、天然自性身、恁麼ならば三世諸仏、なにによりてか發心修行するや——に發するからであり、それの解決が日本曹洞禪すなわち「道元禅」の成立であるからである。禅師が叡山に見切りをつけ、衣を換えて榮西ないし明全に帰投したのも、山上においては疑团解決の見通しがつかなかつたからである。天台教學にその説明がない筈はない。本法性、自性身は云うまでもなく、衆生本来成仏と同じであり、悉有仏性とも同義である以上、天台教學を待たなくとも説明されているが、本来成仏を大前程とし、それに向つて着実に前進せよ、というのが大乗佛教一般の修証観であるが、禅師はそれに満足できず、本来成仏が動かぬ事実ならば、改めてそれをを目指し、それに達するという修証観が、どうしても納得できなかつたのである。しかるに叡山の碩學が禅師の要望に答え得なかつたことは、参学未熟のためではなく、本来成仏を確實にとらえて、着実な一步一步を進める以外に、仏法はないといふ修証観（禅師が後日、証上の修と云つたそれ）は、まだ叡山には、いや、いずれの大乗佛教者の手もともに無かつたわけである。禅師がいかに熱望しても、持ち合せのない新しい宗学（修証観）を与えることはできない。禅師が山を下り、京都建仁寺に移らざるを得ないのは当然である。建仁寺は栄西禅師（一二一五）を開祖とする。したがつてそれは天台より

臨濟禪への転宗である。

禪師が栄西に参見したかどうかは、昔から不明のままであるが、『弁道話』ではしなかつたように書いている。十八才のころ叡山を下つたとすれば、もちろん栄西はすでに滅後で参見はできない。しかし一般には栄西に相見し本来本法性と発心修行との矛盾を質したとされ、栄西は即座に「三世諸仏あることを知らず、狸奴白牯かへつて有ることを知る」と答えたとされる。これは南泉普願の語であるが、どういう意味で栄西が答えたかは解りにくい。しかし仏の悟証からすれば本来本性、凡夫のがわからすれば発心修行は必然であるとの意味ならば、大乗仏教一般の修証觀と同一であつて、叡山の諸碩学の修証觀と同一である。栄西がもと叡山に学んだ人であり、入宋して臨濟宗黃竜派の虚庵懷敞の禅を伝えたといふがわからしても、その修証觀は同一であつて、本法性を認めながらも、実際の修行としては段階的でなければならぬ、とする。「三世諸仏あることを知らず云々」はその主旨を語るものとすれば、栄西の答えは叡山碩学の見解と、内容的には全く同一であつて、禅師を満足させることにはならない。しかし伝には、それを聞いて「忽然省す」とあるが、十七、八才の禅師に、それがどの程度わかつたか、と思わざるを得ない。『建撕記』によれば、天童山において重病の明全和尚

との対話としてこれが記されており、明全は禅師に証明を与えている。これによつてみれば禅師自身が、栄西との相見を語つたことになる。それは史実と食いちがうことになり、栄西・道元二師の相見、不相見の問題はますます解らなくなるが、不相見が事実とすれば、今の「三世諸仏あることを知らず云々」の答えは、誰が考へて、でつちあげたか、とならざるを得ない。かりにこの答えが栄西の口から発せられたとしても、仏と衆生とを区別し、発心修行の力をかりて、初めて仏の悟証にいたるとなす臨濟正宗の修証觀では、禅師を納得させることは出来ないはずである。それならば「忽然として省有り」は全く造りごとになるだろう。

栄西禅師の寂後、建仁寺のあとを嗣いだのは明全和尚である。栄西門下は多士済々であるが、道元禅師は明全のみをふくら推称し、『弁道話』には、「祖師西和尚の上足としてひとり無上の仏法を正伝せり」と云つてゐるが、仏教史一般では從来、名すら知らされていないのはなぜだらうか。明全が仏法者として志操堅固であること、道人として立派であつたことは、禅師の『隨聞記』によつてもわかる。しかし栄西禅師の上足である以上、その修証觀は栄西と同一であり、基本的には叡山の碩学とも同一となるとすれば、明全和尚自身も道元禅師の、もとめてやまぬ修証觀を用意しておらぬことは云うまでもない。もしそれが用意されているならば、後日、禅師

は入宋求法の必要はなかった筈である。「一生参学の大業」はすでに明全会下で了畢し、改めて入宋の要は全くない。

『隨聞記』に見られる如く明全の入宋求法の志は鉄石よりも

かたく、恩師重病の明融阿闍梨の、切なる渡宋延期要請をも、振りきって実行し、「正法を身につけることが出来るなら、一人有為(うい)の恩にそむくとも、多人得道の因縁となる」から、忘恩のつぐないは十分できる、とまで云つてゐる。そして断然入宋したという。これによつてみれば明全の入宋は悲愴の決意とせねばならぬ。もし明全が仏法において何の不足もない、ということだったとすれば、半時の猶予もできぬというほど、緊迫した事情だつたとは思えない。先徳に対する礼を欠くかもしれないが、明全和尚自身、かへりみて空虚を感じるものがあつたに相違ないと考えざるを得ない。かくして明全・道元両師は同船して渡宋したが、道元禅師の入宋は、師(明全)が行くなら自分も、というごときことだつたとは思われぬ。叡山いらいの疑団がだれにきいても解からないあせりからすれば、禅師は師の明全が、たとい入宋をみあわせたとしても、自分だけは、なにがなんでもの思いで、入宋したにちがいないと思われる。疑団の解決は、もはや宋土の善知識に求める以外、全く道はないことになつたからである。伝には「明全に従つて入宋」とあるが、それゆえに、師の明全が行くなら自分もという如き、便乗的入宋では

絶対になかつたと思われる。云うならば、せつぱ詰つた転換であつて、叡山を去つた時と、同じ心境だつたと想像せざるを得ない。

三 入宋求法——箇々頭脳相似たり

師明全および道元禅師等がのつた商船は四月末、浙江省の寧波につき、禅師は七月天童山景德寺に掛錫した。このとき明全といつしょだつたという人もあるが、道元禅師は、なぜかそれらのことはどこにも語つていらない。明全は天台山にも行つたそうだが、のち天童山に掛錫していきたことは事実である。そして宝慶元年(一二三五)天童山で亡くなつた。『隨聞記』によれば、悲そうとも云うべき決意をもつて入宋したのであつたが、どれほどの成果があつたか、道元禅師はそれらについて、ひとことも語つていない。従つて仏法参学において、どのような「新条の特地」があつたか知る由もない。入宋直前のハリキリ「一人(明融阿闍梨)有為(うい)の恩にそむくとも、多人得道の因縁」と云つたのに比し、それにふさわしい成果があがつたようには、誰れも云わず、九年随侍の道元禅師すら一向に触れる処がない。もつとも禅師は『正法眼藏弁道話』においては、「全公(明全)は祖師西(榮西)和尚の上足として、ひとり無上の仏法を相伝せり」とは云つてゐるが、中国のすぐれた禅匠の得力を称讃する時とは、大分ちが

いが感じられる。道心堅固と得道とはやはり区別しているよう

に思われる。先哲に対し非礼の言いかたではあるが、そういう感じがする。それゆえに、古田紹欽教授は、「もし明全が天童山で客死せず、健在だったら、或は道元禅師は明全の嗣法をしたかもしれない、もしさうだったら道元禅師の仏法は、どういうことになつたろうか」と明全を非常に高く評価しているが、禪思想の系統から、明全は到底、本証妙修の教學に達しうる人でないから、古田教授が想像する如き結果にはならないと思う。

ところで天童山景德寺の住持は大慧宗杲（一一六三）の孫にあたる無際了派であり、大慧宗杲は公案禪の大成者として有名である。とすれば、了派は禪師が求めている如き修証観をもち合わせていない。禪師はとうぜん叢山いらいの疑団を提げて了派に迫つたに相違ないが、どう答えたか、それらについては、禪師自身も一言もふれていない。了派もすぐれた禪匠であつたから、禪師も一年有半、参禪したが、疑団が解消することにはならなかつた。了派は禪師の求道の熱意とその素質を見ぬいて、希望するならば嗣法を許すとまで云つてくれたが、禪師は辞退した。疑団が解けもせず、解いて貰うことが出来ないまま、その人に嗣法する気になれなかつたのではなかろうか。結局、日本において得られなかつたものが、宋土に來てもなお解決の曙光すら見出しえなかつた、という

ことにならう。

かくして禪師は一旦天童山を下り、善知識を両漸に訪らうことになつた。五山十刹を歴訪したけれども、結果は同じだつた。過量の善知識にめぐり逢うことはできなかつた。それらはいずれも当時、名声の高かつた人々であつたが、禪師が求めている如き修証観をもつ者は一人もいなかつたというところになる。禪師が五山十刹の宗匠を十把ひとからげに、「箇々頭脳相似たり」と云つたのは、決して慢心ではなく、文字通りの落胆だつたろう。結果的には命をかけて中国まできたけれども本証妙修の修証観をいだく者は一人もなく、いずれも旧来の、「素質としては仏、現実としては凡夫」という二元的修証観を、透脱しきれなかつた。それが仏教界ないし禅界に共通する考え方だつた。落胆した禪師は再び天童に帰えらうとしたが、さきの住持無際了派の入寂をきいていよいよ落胆、帰国を決意したが、たまたま天童山の後席、長翁如淨（以下淨祖と略称する）が不世出の大善知識なることをきき、異常なハリキリを以て参隨することになつた。従前の指導者たちはすべて臨濟宗系統の宗師家ばかりであつたが、ここに初めて曹洞系の善知識に相見することになつたのである。禪師が天童に帰錫したのは、恩師明全和尚が天童山にいたからである。たとひ淨祖に逢えなくても、恩師に問候することなく帰國することはできない。たまたま重病の床にあつた明全

は禪師の帰錫をことの外喜んだが、宝慶元年（一二三五）五月二十七日四十二才をもつて天童山の了然寮で客死した。渡宋の際あれほど情熱をたぎらしたのに、その目的を果たしたかどうかもわからない。寂しいことである。禪師はのち、舍利をいだいて帰えり、建仁寺に葬った。

四 新しい宗学の完成

道元禪師が天童山景德寺の住持、長翁如淨に初めて相見したのは『正法眼藏面授』に

大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師古仏を妙高台に燒香礼拝す。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、仏々祖々面授の法門現成せり。

ある通りである。ときに禪師二十六才である。だが初相見が「仏々祖々、面授の法門現成せり」とはどういうことだろうか、故衛藤博士も『宗祖としての道元禪師』に「千鈞の重味」と云つてはいるが、だれにも納得できる説明をしてくれない。しかし初相見が面授の法門現成とされるほどのそれは、まことに未曾見、未曾聞である。普通なら喫茶去とでも云うべきところであろう。『正法眼藏弁道話』の十八問答の第三にいう

七仏の妙法は得道明心の宗匠に、契心証会の学人あいしたがうて正伝すれば嫡旨あらはれて裏持せらるるなり。

は面授の意義を語つてゐる。それは畢竟「七仏の妙法は、道に殉ずるもの相互の対面を媒介として相承される」ということになる。いま淨祖は道元禪師を若き求道者ではあるが、仏法に殉じ仏法をになうに足る偉材なることを見ぬいて、「通身これ正法」なる我れ（如淨）を面受せよ（学びとれ）と云つてゐるわけである。とすれば面授相承は、人について法を学ぶというよりは、人について人を学ぶとも、法が法を学ぶとも云えるだろう。まことに面授の法門は未曽見、未曽聞の深妙法である。

ところで淨祖の修証觀は迷を悟に転じ、凡夫を仏に仕上げるものではなく不染汚の修証である。さらに云えば、狸奴白牯を転じて三世諸仏に格上げするものもなく、發心修行の功を積みかさねて本法性に達し、自性身を獲得しようとするものでもない。われわれの發心修行は、本法性、自性身の發動、自己開顯としてのそれである。それは本法性が本法性を行ふとも云えるし、仏が仏を行じ、仏が仏に行ぜられるとも云える。そうした修証觀に徹しぬいた淨祖が、われにならえと云い、我れを汝に再現せよと云うのである。それが淨祖の「面授の仏法」である。そして禪師は云われる通りに果たした。それならば淨祖の「不染汚の修証」をコピーしたもののが、道元禪師の「本証妙修」であることになる。コピーなら原版の方に優越性があり、原版にひとしい淨祖の方に優越性

があることになるが、実は両者一つであつても、禅師の方がより深い感すらある。同じく不染汚の修証であるにしても、「証上の修に引転せらる」などは、先人未発の表現であるからである。

淨祖は宋代隨一の宗匠とされる。淨祖自身も、その自信に立つていたようである。自信過剰かもしけない。『隨聞記』によれば、淨祖は時代をになう釈尊の自覚に立つていた。それだけに指導接化はとくに厳しく、動靜大衆に一如し、一山大衆と行住坐臥を共にし、一日一夜も欠かすことはなかつたという。ある朝その淨祖が常の如く、坐堂を見まわると、一雲水が坐睡（いねむり）をしていた。淨祖は見てきびしく責めた上、「參禪（坐禪）はすべからく身心脱落なるべし、恁麼に打睡して、この何をかなすにたえん」と云つた。異常の気魄があふれていた。身心脱落は淨祖がしばしば使う示誠の言葉であり、禅師も初めて聞いたのではなかつたが、この時ばかりは、突きさされる思いだつたらしい。心魂に徹したと云うことだらうが、そんな云いかたでは生まぬないと云うべきだらう。伝記々者は「豁然大悟」と云つてゐる。永い間の行きずまりが解消したとき禪宗ではこの語を用いる。台風一過後の秋晴れともいべき心境であるが、禅師は直ちに方丈に上り焼香礼拝し、身心脱落し来ると云つた。これに対し淨祖は脱落身心と証明し、次の如き応酬がなされた。云く、者箇

（しゃこ）はこれ暫時の伎倆、和尚みだりに他（道元）を印すること勿れ。淨云く吾れみだりに他を印せず、云くみだりに印せざる底（てい）そもさん。淨云く脱落身心。（原漢文）

ところで今の伝記々事の中で疑問となる点は、道元禅師が「直ちに方丈に上つて焼香礼拝したことと、淨祖が曉天坐禪が終つていないのに、方丈に帰つていたということである。曹洞禪は宗義の上から「動靜大衆一如」であり、「群を抜け益なし、衆に違するは未だ儀ならず」という。これは道元禪師の語であるが、その教義は前から一貫している。いま道元禅師が坐禪中ひとりぬけ出て方丈にゆくことは非法である。淨祖にしても坐禪中に帰方丈していたとなれば、これも清規違反となる。淨祖にしても、また道元禅師にしても、そのような違法を敢えてすることは考えられぬ、とすれば誤りは伝記記者にあることになる。『建撕記訂補』を書いた面山和尚（一七六九）まで、このことについて何とも言つていらないのは、どうしたことだろう。しかしそれは伝記々者が、禅僧伝の一般記述法に従つたまでだとみれば問題は軽るいかもしれないが、坐禪中に住持が自室に去り、大衆（雲水）の一人が任意に坐位を離れ、ぬけ出ることが認められていたとなれば、「天童の叢規」も權威に価いしない。

しかし今のはあい最も大事なことは、①身心脱落とは何かであり、②身心脱落と坐禪とはどう関連するかである。身心

脱落とはあらゆる拘束から解放されたことであるが、一体だれが誰れを拘束しているだろうか。二祖慧可が三祖僧璨に「誰れか汝を縛す」と云つたように、なにものも吾々を拘束するものはないと云うべきである。とすれば身心脱落して脱落身心となる、というよりは、一切法は元来これ脱落のそれというべきであろう。それならば「参禅は須らく身心脱落なるべし」とは、「元來これ脱落の身心なることに徹すべし」の意と解せられる。元來これ脱落の身心とは、一切人、一切法は本来本法性、天然自性身であると云うにひとしい。それゆえに参禅の力をかりて身心脱落すべしなどと、淨祖は待悟の坐禅を強調しているのではない。

次にいまひとつ残つてゐることは、身心脱落と坐禅との関係である。これについては『宝慶記』に次のように云つてある。禪師が「身心脱落とはいかん」と問うたとき、淨祖は「身心脱落とは坐禅なり」と、はつきり答えてゐる。しかしどうして身の坐禅と心の脱落とが一つであろうか。それは適度の運動（身体的行動）を行なえば爽快をおぼえる、という如き一致ではない。天地の万物はそれぞれ独立の存在であるまま、互いに他と関連し合つてゐる。宇宙生命の分化としての存在であるだけに、一も孤立した一でなく、全体を荷い、全体とつながりを持つ一である。仏教ではその関連を一即一切、一切即一と云つてゐる。一が無限を以て、無限の宇宙

はそれ自体を、一に托しているとも云える。これを価値的に評価すれば、一は無限絶対の価値となることは云うまでもない。この問題を取上げた公案は数多い。仏教のこの宇宙観を前程として打坐すれば、宇宙はそのまま坐禅人に統一され、あらゆる対立は解消する。禪ではこれを「法界を坐断する」という。宇宙を自己に攝取統一したとき、自己を拘束する何物もないから身心脱落であり、法界脱落である。それゆえ淨祖は身心脱落とは坐禅なりとはつきり云いきるのである。

『弁道話』の

もし人一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。

は、いかにも巧みに打坐の内容を語つてゐる。このように見えてくると、坐禅はかならず只管打坐でなければならないし、禪師が「只管に打坐して身心脱落することを得よ」というのは、脱落の尽十方界、脱落の自己・他己を、打坐によつて捉えよ、との意味になる。

ここまで押し進めてくれば、淨祖が坐睡の僧を責めて「参禅はすべからく身心脱落なるべし」と云つたあのことばが、道元禪師にどのようなひびきを与えたかは想像に難くない。身心脱落は、淨祖に参じていらい、度々きいたにちがいないと思われるが、機が熟さなければ力にはならず、落所（らくし

よ）はここだと突きつけられても転換にはならぬ。それゆえ『宝慶記』に見えるように「身心脱落とはいかん」と禅師はきいたのである。淨祖から「身心脱落とは坐禪なり」と率直に教えられたけれども、あの時点では痛快を得るには至つていなかつたと思われる。しかしその過程、その予備段階を経たからこそ、坐睡の僧を叱責したあの一語に「如淨祖」の真髓にかない、「元來これ脱落の身心」に徹したのであつた。

「元來これ脱落の身心」は、ことばを換えれば、本来本法性のわれら、天然自性身のわれら、というにひとしい。淨祖の仏法はそれを坐禪の当処において捉えよというのである。坐禪がそれであることを身心に徹して、悟得せよというのである。叡山での疑問は本法性なるに、なにゆえに発心修行するかであったが、今の徹証は、本法性をない、自性身なればこそ、坐禪によつてその大事実を自己の全身に具象化する、といふのである。それは云うならば、本具の本法性、自性身が自己開顯して、われわれを発心修行、すなわち坐禪せしめる、ということになる。それを禅師は新しい表現法によつて「証上の修」とい、「証上の修に引轉せられる」という。それは從来の仏教にも禅宗一般にもなかつた修証観である。しかしその新しい修証観が「道元禪」の真髓であり、「日本曹洞禪」の特殊性であるが、それは淨祖下の身心脱落に發するのであり、禅師としては叡山いらいの疑團に終止符をうつた

ことになる。それは新しき宗学の完成と云うべきである。『弁道話』に力強く云う「一生參學の大事、ここにおわりぬ」は、まさしくこの時にあつたわけである。それゆえに禅師の「大事了畢」は「心塵脱落」の成果ではない。「日本曹洞禪」の母胎はぜつたいに身心脱落である。

五 身心脱落と心塵妄想

最近、道元禅師の研究は中々さかんである。宗内、宗外を通じてさかんである。が一部の研究者の中に身心脱落は心塵脱落の誤りではないかと云うものがある。しかし身心脱落は道元禅師を道元禅師たらしめた機縁の語であるだけに、今的心塵問題も軽るく見送つてはならぬ。よつて一二の所見をのべておきたい。

①問題提起者はいう。身心脱落が如淨の本意ならば、『如淨録』にその語が見える筈であるのに、「心塵」とはあつても、身心脱落はどこにもないと、それを論拠にしている。いま一つは『宝慶記』に「身心脱落とはいかん」と、道元禅師が質問したとき、如淨は「身心脱落とは坐禪なり、只管打坐のとき五欲をはなれ、五蓋を除くなり」とあるのを、心塵説の補強となしてゐるようである。五欲・五蓋は明らかに心塵であるからである。心塵があるなら排除しなくてはならぬ。それは如淨をまつまでもなく、北宗禪の神秀上座が取上げて

いる。「身はこれ菩提樹、心は明鏡の台の如し、時々に勤めて払拭せよ、塵埃をひかしむること勿れ」と、神秀はその修証観を語っている。しかし周知の如く五祖弘忍はこの修証観を否定し、「本来無一物、何処にか塵埃あらん」の慧能を第六祖としたことを考えても、大乗禪、祖師禪がいずれを取るかはゼイ言を要しない。心塵説を合理化するため、小乗佛教も心塵追放を第一義としているとも、問題提起者は云つてゐるが、そういう発想法で大乗禪、祖師禪の修証観を考えてはならない。いわんや大乗の極致と自負する如淨や道元禪師の仏法を、小乗禪、北宗禪等の修証観から推し図つてはならない。如淨や道元禪師の禪を小乗佛教や北宗禪のレベルに引下げてはならぬ。「溪深うして杓柄長し」というが、「心塵」では如淨ないし永平深溪の水は汲めないだろう。身心脱落はぜつたに心塵であつてはならぬ。

②『如淨録』を根拠として、如淨はつねに心塵脱落によつて接化したとなし、道元禪師に対しても同様であったとしたらどうなる。第一に道元禪師は、師如淨の云うことをするなおに受取らず、ことさら自己流に、師の言を受取つていたことになる。師説を曲げて受取る如き参考によつて、師法を面授したと、することができるだらうか。仏面を面受し、仏眼を眼受すという「面授の仏法」とは、ほど遠いことは勿論である。「わが身をも、心をもはなちわすれて、仏の家になげいれ

て、これにしたがいもてゆく」（生死巻）が如淨・道元両禪師の学道である。「師は心塵さもあらばあれ、われは只管に身心」では仏祖道の参学にならぬ。第二に如淨の心塵脱落を道元禪師が聞き誤つて身心脱落と受け取つたとしたら、どうなる。マル二年も中国におり、中国人ばかりの中にはながら、聞き誤つたとすれば、禪師は語学の鈍才となる。禪師の在宋中の諸記録から判断してそろは考えられない。また心塵と身心とは、日本人の発音なら同一「シンジン」であつて区別しがたいが、中国人のばあいは同音でない。心塵は「シンチエン」であり、身心は「ショーンシン」だそうである。それならば両者を混同することは絶対にありえない。

『如淨録』がどうであろうとも、道元禪師は如淨の語、如淨の示衆・垂示として、その著述の中に幾たびか身心脱落を引いている。しかもその都度、「先師古仮いはく」と敬虔な態度で、厳肅に語つている。身心脱落にふかい仏祖道の真実が語られているからである。心塵脱落からは「証上の修」という宗義は出てこない。これは極めて重要なことである。「証上の修」は「道元禪」の主軸であるが、心塵脱落からは生まれてこない。とすれば「証上の修」は、なにを源泉とするのか、いつどこで、誰から教えられたかの難問につきあたる。道元禪師が無師独悟したというならば、それはまた別である。

③次に今一つ重要なことがある。それは如淨の修証觀は「心塵払拭」ではなく「打不染汚」であるということである。如淨が雪竇智鑑のもとで修行しているとき、進んで淨頭（ちんじゅう）を志願したことがある。そのとき智鑑はそれを許さなかつたという。この話は有名で『伝光錄』等に出てゐる。淨頭は禪宗寺院における不淨處の清掃を担当する役職であつて、常識からすれば殊勝な心がまえであるが、智鑑は、汝に堪えうる職でない、まだ早い、という主旨で許さなかつた。修行未熟というわけである。それは如淨が、「不淨の淨化」と考えていたからである。のち「不染汚の処を打す」に徹したとき、はじめて淨頭を許可された。不淨の淨化と心塵脱落（払拭）とは同一系統の修証觀である。そこからは不染汚の修証（証上の修）は生まれてこない。「時々（じじ）に勤めて払拭せよ、塵埃をひかしむること勿れ」の神秀が第六祖の祖位に列し得なかつたと同様に、心塵追放にこびりついたとすれば、如淨は第十祖の祖位に列することはできない。智鑑の会下（えか）における「不染汚の処を打す」は如淨渾身心の大修行である。その不染汚が道元禪師に受け継がれて身心脱落となり、証上の修となつたわけである。さきの『宝慶記』の「只管打坐のとき、五欲をはなれ、五蓋を除くなり」とあるのも、坐禪によつて五欲五蓋を折伏（しゃくぶく）せよ、ではない。只管打坐のとき、五欲五蓋は存在しえないというのであ

る。「只管打坐のとき」とあることに注目しなくてはならない。心塵を払う坐禪は只管打坐ではない。

最後にいまひとつ残る問題は、如淨の禪が心塵脱落であるとすれば、この修証觀は道元禪師の本証妙修、証上の修、修証不二等の母胎、原流とはなり得ないことになる。とすれば禪師は、如淨からは何を学んだのか解らなくなる。率直にいえば何ものも学ばなかつたことになる、それならば文字通り「空手還郷」となるだらう。そうなつたとき、道元禪師の本流思想としての本証妙修、証上の修等の源泉をどこに求めるか、帰國以後しぜんに右の如き本覺思想に到達し、本証妙修の修証觀を開顯したとするならば、その手引きとなつたものは、おそらく叡山で學習した天台の本覺法門であろうと、多くの人は考へるだらう。この考へかたは古くは島地大等の『天台教學史』であり、近くは竹内道雄氏の『道元』もそれに近いものがあらう。前者によれば道元禪師の本覺思想は親らん聖人、日蓮上人の本覺思想とともに、禪師のそれも叡山學習の結果である。中古天台の本覺思想の影響であると断定してある。後者によれば禪師の「大事了畢」の時期はいつであつたか、それを如淨会下における身心脱落とするものもあり、身心脱落は修學上のピークであるが、最後的のものではないと見るものもある（取意）と云つてゐるが、氏自身いづれを取るかは書いてない。

鎌倉仏教を代表する三聖、親らん、道元、日蓮がひとしく本覚思想に立ち、本願の念仏、本証の坐禅、本門の題目を強調したこと、ないし三聖がいずれもかつて叡山に学習したことを思へば、道元禅師の本証妙修等の教学、修証觀は中古天台の本覚思想の影響と考えることは至極筋の通ることのようであるが、禅師は叡山修学においては、何ら得るところがなかったのであり、俗ないいかたをすれば叡山教学を見捨てたのである。いまさら捨てたものを珍重して宗学の根本理念とするることはありえない。曹洞宗学の成立はどこまでも、如淨下における身心脱落であり、それを禅師の「一生參學の大事了畢」の時点とせねばならない。もしそれが誤りならば、「正法眼藏嗣書」ならびに、禅師相伝の「嗣書」の、「仏祖の命脉、証契即通、道元即通」はナンセンスとなる。しかもこの文は如淨自身の筆になるものであることを忘れてはならぬ。

次元の異なる「心塵」と「身心」が即通することはあり得ない。心塵か身心かが今ごろ問題になるのは、宗学の基盤が確立していないことになる。いずれの宗派にしても、自宗の開祖が、いつ、どこで祖師としての条件を具備したか、それの解つていない宗派はあるまい。曹洞宗がいまごろ、それを論議しなくてはならぬとすれば、いいようのない恥ずかしさであろう。心塵問題は心塵妄想であつてほしい。

最後にいま一つ付け加えることがある。それは『永平語

録』の無外義遠の序文における心塵脱落である。義遠は如淨の弟子であつて、道元禅師とは法兄弟である。義尹禅師が入宋の際『永平廣録』をたずさえ閲覧を乞うたのに対し、義遠は、約十分の一を抜萃して序をつけた。それが『永平語録』であることは説明を要しないことであるが、その序には、「直にその室に入つて、心塵脱落の処に向つて生涯を喪尽す」とある。その室とはもちろん如淨のそれであるが、如淨の弟子である義遠までが「心塵」と云つていて、心塵が如淨の本意の如くであり、心塵説に理があることになりそうだが、この序文からすれば義遠は如淨の下で淨頭にすらなり得ないことになるばかりでなく、「不染汚の修証」は宋にはなくなつたと云えるであろう。この点からすれば道元禅師は真に如淨の衣鉢をつぐものであり、禅師帰國以後宋には、正伝の仏法は喪失したと云えるだろう。（昭和四七・八・三一）