

道元禪師における本証妙修思想の展開(上)

——中国曹洞禪傳承の問題をめぐって——

石 附 勝 龍

はじめに

道元禪師に主張された本証妙修思想は、その著述の高度の文学性・哲理性・宗教性により、単に日本曹洞宗においてのみならず、種々の分野からいろいろに関心をもたれ、解釈され論ぜられていることは衆知の事実である。

ここで、この本証妙修思想を構成する最も重要な因子の一つとして、嗣法の問題、師の位置を含めた傳承の重視があげられることには異論があるまい。

しかるに、従来の論説をみると、傳承としては如浄禪師や宏智禪師との関係が僅かにのべられているのみであり、道元禪師が時にその傳承としてあげ、「高祖」といわれている¹⁾洞山悟本大師(八〇七—八六九)や曹山本寂大師(八四〇—九〇一)に始まる中国曹洞宗旨との連関について述べているのは皆無といってよい。

この中国曹洞禪輕視は日本の特性として、思想自体よりも一人格に帰依の対象を求める傾向が多分に影響している²⁾と思われる。即ち本証妙修思想も凡て道元禪師御一人に帰せしめる風潮・研究態度の結果、禪仏教は道元禪師の本証妙修思想で徹底せしめられ円成されているとみて、正法の参究には道元禪師の著述に依るのみで十分であり、改めて中国曹洞宗旨などを知る必要はない、ということに尽きるようである。

これに対して、近来高祖の仏教史の位置をめぐる論議³⁾からではあるが、本証妙修思想形成の背景ないしは傳承が問題となり始めてきたのは、学問進歩の当然の成行きといえよう。けれども右の傾向も影響し、諸説紛々で、一見融通統一の途が見当らぬようであるのは問題であろう。

本論文は、この説明に一步を踏みだすべく、まず従来の論点を吟味し、傳承としての中国曹洞禪に関する従来の研究の検討からはじめて、中国・日本を貫ぬく曹洞禪の存在や性格

を明確化し、本証妙修思想の源泉並びにその展開の特質を探ろうとするものである。

- 1 道元禪師が高祖と尊崇されているのは菩提達磨・大鑑恵能・青原行思と洞山良价のみである。しかも眼藏で高祖といっている所は達磨は六ヶ所、恵能は五ヶ所・青原は四ヶ所であるのに、洞山は十九ヶ所ある。道元禪師がいかに洞山を正伝の仏法の親密な祖師として仰がれていたかが知れると思う。明治以前の宗乗家も洞山を宗旨の源泉としていたのに、近來の学者がこれを軽視しているのは後述の如く宗旨理解にも関係があるろう。
- 2 中村元博士『日本人の思惟方法』114頁「特定個人に対する絶対帰投」の項参照。
- 3 衛藤即応博士『宗祖としての道元禪師』序で、自己の仏教研究の端緒は「仏教史上に於ける禪の位置」であつたとのべ、同書の内容も道元禪師の日本天台や宋朝禪の伝承に基く思想形成に重点をおいてのべている。同書以前の和辻・田辺・橋本・秋山諸氏の哲学的思想理解に対し、伝承に関する学問的研究の創唱者といえよう。

一、本証妙修思想展開に関する従来の説の検討

本証妙修思想の伝承と形成に関しては、大別すれば現在、次のような相対立矛盾する二説が行なわれ、その間に明確な融通や決着がなされていぬようにみえる。

- 1、本証妙修思想の伝承と形成に関する二説

その二説とは、一つは高祖の本証妙修説は中国宋朝曹洞禪をうけているという伝承重視説と、一つは高祖の思想形成には中国からの伝承は余り考えられず、むしろ高祖の独自の展開として考えるべきだとの説である⁽¹⁾。以下、これらの説を伝承重視説・独自性強調説としてよく検討してみたい。

(1) 独自性強調説

高祖の独自性を強調する説では、日本曹洞禪は、嗣承としては成程中国宋朝曹洞禪によつてゐるが、思想内容としては中国宋朝禪全般の始覚的傾向を全く脱却して、本証よりの妙修に転換したものである。従つて、日本曹洞禪形成にあつては、中国曹洞禪はいわば否定的契機としての役割しか果たしていない、という⁽²⁾。

故に、もし強いてその思想的淵源を探ろうとするならば、六祖恵能大師か、更には達摩大師の如き、中国禪の始祖といわれる禪の原型的位置にまで遡源せねばならぬのではないか、とさえ述べられている⁽³⁾。

しかし、一思想が形成されるには、身近の前駆思想が存在するのが常識である。それからするならば、高祖が若年の修学時代に関係が深かつたと見られる、日本天台の本覚法門の影響が深いと考えられよう、として中国禪よりもむしろこちらの方が重視されている⁽⁴⁾のは注意せねばならない。

- (2) 伝承重視説

これに対して、中国宋朝曹洞禅には明確に本証妙修思想があり、日本曹洞禅の本証妙修はこの宋朝曹洞禅の本証妙修を承けて形成されたものである、という説がなされている。

ただしその場合、宋朝曹洞禅では未十全であったのに対し、道元禅師においてはそれを全体的な行においてとらえ、更に全存在的につきすすめることにより、本証の出身・現成においてのこすところなく十分に展開せしめられている、と
いっており、これが日本的展開であると強調されている。⁽⁵⁾

そして、この本証妙修の伝承と形成は、道元禅師が叡山の修学で慊らなくて、柴西の臨濟禅、更に入宋後の大恵派下の臨濟禅を遊歴した後に、宋朝曹洞禅を稟受することにより成就されたものであるから、当然教学的立場を明確に否定超克したものである。従って、その日本的展開にあたって、天台教学等の影響は考えられぬ⁽⁶⁾、とするものである。

右の二説は余りにも観点や立場の差がありすぎる為、現今まで明確な会通はなされ得なかつたようである。しかし、この矛盾を究明することなしには、真の伝承把握の途はあるまい。これを解決せんがためには、まず両説の論拠を整理して明白にする必要がある。

(3) 両説の論拠——高祖のことば——

伝承重視説がその証拠として提供する最大の資料は宏智禅師の坐禅箴や如浄禅師の只管打坐説で、高祖が正法眼蔵坐禅

箴等を著わして、それらを本証妙修只管打坐の骨子として口を極めて賞讃したことによる。又天台教学の影響否定の根拠は、高祖が叡山から下山して禅門に求められたという歴史的事実と、更にその間の事情を思想的に述べられたといわれる『弁道話』等の天台・真言批判にあるといえる。⁽⁷⁾

これに対して、独自性強調説がその根拠として考えると考えられるのは、道元禅師が本証妙修即ち全一の仏法を説かれるべく、五家の称を否定し、三教一致説を妄誕とし、段階禅・体歇禅を徹底的に批判されているのがあげられよう。⁽⁸⁾

これからすれば、中国曹洞宗が五家の中の一宗であることは、自称他称において否定できぬところであり、特に宏智禅師の頃は臨濟の公案禅に対する曹洞の黙照禅の主張としてその宗派禅的性格は明らかであるということにもなる。又宋朝曹洞禅は宋代全般の傾向として三教一致的傾向を免かれていない。又諸宗融合的性格から、段階禅・体歇禅的性格が強くだ出されているといわれ得ることは否定できぬ事実である。⁽⁹⁾

してみれば、高祖には中国曹洞禅肯定の面と批判の面があるわけで、両説が分れてくる最大の根拠は、実は高祖自身のことばの二面性にあることが知れよう。つまりこの高祖のことばの二面性が統一されるところにこそ高祖の真意があり、両説対立の融合点がありはしないか。しかしこの対立の根源は甚だ深いと思われる。よってまず、両説の二面性を高祖説

にそつて徹底的に究める必要がある。

2、両説の不備と高祖説の両面性

(1) 伝承重視説の不備性と限界

伝承重視説も、独自性強調者の主張する高祖の宋朝禪批判・五家否定を全く無視しているのではない。宏智禪師の坐禅箴や如浄説をみる限り、高祖のいわれているように正法たる本証妙修そのものであることが知れるというのである。

しかし、宏智や如浄自身に休歇禅の傾向段階禅の傾向や三教一致の傾向が残存していたことは否定できぬ事実であるが、伝承重視説からこれらについての十分な説明がないのはその説に説得性の薄弱化をきたす一原因となっているといつて差支えあるまい。

又ここに注意すべきことは、伝承としては宏智如浄両禪師を問題にしているのみで、宏智如浄の所属宗旨といわれる中国曹洞禅の本質、つまり両者の仏法の伝承底流が閑却されているのが知れる。即ち黙照禅という公案禅に対する対蹠的に整備された形式的理解のみが問題となり、思想的にはより原初的なものへの掘下げが薄らぐ結果、確かな伝承としては宋朝曹洞禅で留まらざるを得ぬ恐れが生じている。

又日本天台を極力否定しているが、日本の展開という場合、日本の精神風土との何らかの関係づけがなければなるまい。しかるに、高祖のことばのまま全く天台真言を否定し、

先駆的日本の思想信仰を無視するならば、日本の思考方法の軽視に結びつき、高祖の思想把握に不完全をきたす恐れを生ずる。

道元禪師における日本的展開について述べられても、何か不明瞭の点が残っているように感ぜられるのは、右の研究手法の不備と限界に基づくといえよう。

(2) 独自性強調説の不備性と限界

高祖の独自性を強調するものは、その伝承をしいてあげれば、達摩大師か六祖に遡らねばなるまいといっているが、高祖により挙拈された仏教も、思想的には観法をこえて、身体的把握を旨とする中国禅の確立した、馬祖(一七八八)石頭(七〇〇—七九〇)以後の禅法としてのものであることに異論はあるまい。¹⁰⁾

結局は、達摩や六祖すら余り重視せぬことにより独自性が主張されているのであるが、さすれば高祖の禅は、結局中国禅の媒介を無視した日本の展開ということになるが、これは歴史的常識の無視に外ならぬ。

と同時に、道元禪師の禅風の重要な特質として綿密性¹¹⁾があげられ、これが中国曹洞禅の特質であることも定説であるが、それについても全く触れられていぬのは、道元禪師の禅風把握の不徹底を物語ろう。本証妙修思想が機的な行持の綿密を措いてはなことを考えれば、これは重要である。

この不徹底性はひとえに、中国曹洞禅といえ、高祖のことばにより宋朝禅の宗派性・体歇性・段階性・三教一致性等を以て理解した結果に外なるまい。

次に日本天台からの影響ということがいわれているが、高祖が教学を否定の姿勢でとらえ、禅門に入られたのは衆知の事実である。従って、本証妙修という独自の思想を形成されたのも、教学の本証妙修ではなく、あくまでも禅の本証妙修であるから、たとえ影響といっても、その次元や性格の差を前提とし明確にしたものでなければならぬ⁽¹²⁾。しかるにそれが必ずしも明白にされていぬのは、宋朝禅を否定するあまり、⁽¹³⁾ して日本天台に伝承を求めた結果といえまいか。

これらが独自性強調説の不備と限界といえよう。

結局、両説が分れてくる根本に高祖の言があり、従って、両説の不備と限界をもたらしした根源に高祖のことばの両面性があるといえる。では高祖自身においてみた場合、これらの不統一は如何に理解され得るか、それをこれらの問題のポイントたる高祖の宗派性への態度にしぼって一考したい。

(3) 高祖説の両面性とその理由

道元禅師は宋朝禅を一括して批判し、更には五家や禅宗の称すら否定しているところがある。一方他の流れを貶して洞山下の流れを特に正伝として、強調しているところがある⁽¹³⁾。

即ち、高祖には五家をたてるものは正伝の仏法ではないと

いう説と、五家の中では洞山宏智如浄の流れこそ、真の正法単伝であるという説が同居しているのである。

これについては洞山宏智の流れにのみ五家をたてぬ仏法が伝えられた、という説も成立たぬわけではないが、高祖が宏智における五家の説や段階説を知らなかったわけではない⁽¹⁴⁾。

してみれば、高祖には所謂全一なものでなければ本証妙修ではないという説と、一部のみをとりだしても、それを以て全一の仏法であるとする説があるのが知れる。

右の二説は全く相矛盾しており、既述の二論の如く、この説のどちらかに立脚する以上、互いに会通の途が見出せぬのは当然といわねばならぬが、高祖においてはこの間の説明は全くなされていぬのが知られる。

けれども、右の両面も現今からみれば矛盾であるが、高祖においてはあくまでも信仰上の事実であり、宗乗の拈提において事実を意識的に変改し、或いは一点のみを拡大して説いても、それこそが高祖において最も真実な事実であったと考えられる。

我々は高祖のことばを依用する場合、この間の事情を常に考慮してゆかねばなるまい。

3 本論の研究方針

以上から注意されることは、まず第一に姿勢として、高祖の片言隻字を以て高祖の仏法全体の表明とみることをやめ、

総合的全体的にみて矛盾している場合、しいてその一面のことばのみに依ることを断念することであろう。

そのためには、高祖のことばの表面にとらわれずに、事実の分析の上から、高祖の事実把握の後の表現の過程を論理的に掘り下げてみる必要がある。

従って対象としては、本証妙修の最も具体的な例として高祖がふれている、宏智如浄の坐禅觀賞讚や宋朝禪否定の語句の部分にとらわれずに、宋朝曹洞禪の全体的特質としての事実の上からその仏法の本質を掴み、そこでその本質を流れるものとして、中国曹洞禪の特質を探究せねばならない。

この場合、伝承を課題とする以上、当然本証妙修との関連において研究することになるが、従来本証妙修といえは高祖のことば通り、本証による本証のままの実践行をさすとし、それに対し聊さかでも段階的とか迷悟に亘る語句があれば異質としてきた。しかし、思うにこの本証により迷悟の行を尽くす思想こそが日本的展開の精華なのであり、このように完全な様式自体を他に求めたところである筈はない。

我々が思想の源流を求める場合、完成された思想形式そのものを求めるのではなく、その思想に展開せざるを得なかった、より根源的な論理を探るといのでなければなるまい。恐らく、そこにこそ高祖が種々の挾雑性にも拘らず洞山や宏智如浄を他の諸派の師よりも高く尊崇された意味があるろう。

つまり従来、伝承の問題が必ずしも明白に意識して論ぜられたとい難いのは、本証妙修思想の歴史的形成や性格に対する立体的解釈が薄弱であったからではあるまいか。

我々の立場からすれば、伝承はその思想内容の詳細な認識によつて探究され得るものであると同時に、思想はその伝承を探ることにより、より深く把握されてくるのである。

ここで、中国曹洞宗旨を本証妙修思想の伝承として探る場合も、高祖が表明されている道環・不染汚・純一・全一の完結的な本証妙修そのものの伝承をみようとすることはなく、それを構成する要因を明確にすべく常に配慮し、本証妙修思想を伝承の上に新たにとらえ直すつもりでなければならぬと思う。

と同時に、従来日本的展開ということがいわれているが、日本禪という場合、単に日本天台の本証妙修思想という表面的に類似した一思想構造にとらわれずに、禪的妙修のエネルギーとして日本の精神風土の総体を考慮する必要がある⁽¹⁵⁾。以下、この研究方針に則り、まず宋朝曹洞禪の代表といわれ、資料の豊富な宏智禪師の修証觀から探求してみよう。

(1) 衛藤博士は前掲書268頁で、正伝の仏法の修証不二の行が不図作仏の坐禅であり、それが宏智ならびに如浄に見出せるとして、それぞれ坐禅に関する両師の説をあげている。この意味では宋朝禪伝承説である。しかし一方222頁で鎌倉新仏教は凡て

「教学の極に達し得たる本覚の法門」を基底とする点は同轍であるとして、天台本覚法門を基にして禅師の思想が形成されたことになり、宋朝禅の伝承は無意味となる。これについて宋朝禅は内容的実践面で、天台本覚法門は形式的思想面で両立し得るといふ考え方もあるが、徹底して考えれば、宋朝禅に本証妙修の行があるならば日本天台は単に捨てられた意味しかなくなる。逆に日本天台の思想的影響を重視するならば、その内容たる禅は妙修の性格をもたぬ単なる体証重視の禅一般としてのものでなければならぬ。後者では曹洞禅の伝承は否定され、高祖の獨創性のみが主張されるようになる。

前者に、榎林皓堂・大久保道舟博士等、後者には鏡島元隆・山内舜雄・田村芳朗博士等の説がある。

(2) 田村芳朗博士『鎌倉新仏教の研究』267頁「道元は最初に天台本覚思想それから禅思想の絶対的一元論を習得したため（絶対から相対）にのつとり、本証妙修を形成した」といつているが、この場合の禅思想としての宋朝曹洞禅は始覚門として扱われており、結居超克さるべきものとしかみられていない。

(3) 宗学研究第七号鏡島博士「本証妙修の思想史的背景」26頁「達磨の二入四行觀の根柢が生仏一如の立場に貫かれ、六祖惠能の南頓の宗旨が定惠一体の立場に立っていることはあらためていうまでもなく、その意味では本覚法門」であるとし、本証妙修は「大勢として始覚門の立場の中国禅宗の修証觀を、達磨・六祖の本覚門に還帰したもの」とする。

(4) 田村博士、前掲引用頁参照。

(5) 衛藤博士前掲書268頁「宏智は知と照とを主とするから知的

道元禅師における本証妙修思想の展開(石 附)

の立場であり、高祖は之を現と成とに改めたから、知の立場は行」となったとし、「(証上に方法をあらしめ)」という面に立つのが宏智ならば、「(出路に一如を行す)」が宗祖」であるとしている。伝承主張説は大むねこれを認める。

(6) 榎林皓堂博士『道元禅の思想的研究』35頁「叡山教学に見切りをつけて高祖は下山転宗したのであるから、その本流思想が天台本学法門から成熟するいわれはない。」

(7) 岩波文庫本『正法眼蔵』上70頁。

(8) 同右317頁。

(9) 如浄禅師に関しては伊藤慶道『道元禅師研究』68頁参照。

宏智の段階・休歇性は後述する。『正統経一ノ二ノ二九ノ四』「宏智広録」333丁左上「聖節上堂、從來尊借爲三誕生、一步密移全身合体、抛三太平之本、持三造化之元、等三虚空、同三寿而長靈……」
というの、皇帝の爲の上堂もさることながら、天子の徳を仏徳に直結し、更に道家的万物生成の根元としての虚空をのべるのは、三教一致的思想を表明している。

(10) 講座禅第三卷「禅の歴史―中国」柳田聖山博士「中国禅宗史」48頁参照。

(11) 道元禅師自身は、綿密という語は殆んど用いていぬが、本証妙修が清規実践行仏威儀の綿密な行持につきることはいうまでもあるまい。『正法眼蔵行持卷葛藤集』上巻二頁参照。

(12) 独自説は天台本覚門と高祖との差は、行修の有無を以て根本的な差としている。(田村博士前掲書引用頁)それは思想構造そのものは、天台本覚法門で全て形成されたのであるとすることになる。しかしこれこそ教学に偏した見方であろう。禅に

は後述の如く禪の行的論理がなければなるまい。

(13) これについては前出の外、岩波文庫『眼蔵』中262頁では、他の機関を貶しているが、ひとり洞山の三路五位のみを認めたり、黄梅の伝衣と洞山の面授をならべ称したりしている。

(14) 道元禪師は宏智の語録を屢々引いているが、その中には段階的な四借説も見える。『永平広録註解全書』中485頁。また五家の説明は宏智の語録に頻繁にでてくる。

(15) 田村芳朗『日本仏教史入門』11頁「日本の文化は外国から摂取の場合、単なる模倣にとどまらず見事に消化しつくしているのは、日本の文化様式、思考方法が厳存しているからであり、それは日本独特の国情・風土の影響を考えねば解釈できぬ（要約）」といっている。

二 宋朝曹洞禪の修証の論理

宋朝曹洞禪が宏智禪師により代表されていることは通念となつてはいるが、宏智の仏法の特質は、宋代臨済宗の代表者大恵宋杲（一〇八九—一一六三）の公案看話禪に対し、黙照枯坐禪で表明されるといわれている。

ところで、この黙照禪について、前述の如く道元禪師の説から本証妙修か修証隔別であるか、からみる立場もあれば、近來の中国初期禪宗史研究の立場から、両者の主張点の看話と枯坐を根拠として、南宗恵能の恵中心主義に対し、北宗神秀の修定主義をあててみる立場もある。

後者の立場は、馬祖・石頭以後に明確となつた禪に対して、それ以前の分類をあてるといふ点で意を尽くさぬ面がでてくる。又前者の立場では、日本的に極度に展開した論理をあててみるため、単なる全面的な否定か肯定かに陥り易い。併し、ここでは本証妙修の源流の有無が問題であるため、本証妙修か修証隔別かの分類が事実にも適合し得るか否かを徹底的に究めてゆくことにより、このような形式的理解の当否を考えつつ、宏智の黙照禪の特質を考えていってみたい。

この特質解明のためには、比較検討の必要上、従来よくなされた如き、大恵の公案禪との対比によってゆきたい。

1、修証一如か隔別かの分類への疑義

—宋朝禪は単なる一如でも隔別でもない—

(1) 宋朝禪における本証妙修

a 宏智と本証妙修

宏智の本証妙修説については従来その坐禅箴のみによつていたわけであるが、坐禅箴は余りにも本証の境地的なものであり、修と証の性格の差を意識しつつ述べたものとはいひ難い点がある。

よつて、他のところでそれをみると、宏智は臨済と自己の宗旨の差を比較しつつ、

臨済変通手段、佗能影草探筭、且道天童門下合二作麼生一。開レ池不

待レ月、池成月自来。

と述べているところがある。即ち臨済の方便の多様性は素晴らしいけれども、それは「開_レ池待_レ月」如く予め目標をおいて、それに到達することを計るものだという意味で公案段階の人為性を説いたものといえる。これに対して天童門下は「池成月自来」というのは証悟を前提におかぬ修において証悟が自づから現成されてくることをのべたもので、非人為的な本証妙修の性格を巧みに説いたものであろう。

では転迷開悟の基本道理については如何に説いているか。これについて宏智は、

同水是身乃現_三灌沐_二辺事。通身是水方成_三離垢_二之_三縁_二。

これは浴仏上堂の語であるが、煩惱・迷を去る離垢、灌沐の行は、水に同ずるによるということである。

同水とは自他一如を示す。又水自体が迷を去る修の象徴のようにも扱われていることから、只管修であることが開悟そのものであることを示すものである。

かくすれば、矢張り黙照禅は本証妙修そのものかと受取られるかもしれないが、修そのままのところに証が具現するという説は、実は大恵にもある。

b 大恵と本証妙修

大恵は黙照禅を極力批判し、無事今時禅に墮するもの、或いは二乗外道の禅寂断見に陥るものといっているが、さればといって必ずしも特殊な悟とか、見性という智恵の働きを過

重視するものではない。即ちたとえ公案を用いても、

別文字上起_レ疑、經教上起_レ疑、古人公案上起_レ疑、日用塵勞中起_レ疑、皆是邪魔眷属、第一不_レ得_下向_三举起_二承当_一、又不_レ得_三思量_二下_レ度、但著_レ意、就_三不可思量_二思量、心無_レ所_レ之、老鼠入_三牛角_二、便見_三倒断_二也_三。

が重要な心構えだといっているが、これは公案禅が所謂の公案を思量するものでなく、又大疑の後の大悟といっても、所謂の思量分別の大疑大悟を本質とするものでもない。不可思量の思量を修の本質としているのは重要なことである。

所でこの不可思量の思量とは如何なることを意味しているか。「見_三倒断_二」とは矢張り大悟を意味するものではないか、等の疑惑は消えない。これを大恵は他のところで次のようにいっている。

永嘉所謂行亦禅、坐亦禅、語黙動静体安然、不_三是虚語_二、請依_レ此行履、始終不_三变易_二、則雖_レ未_レ徹_三証自己本地風光_二、雖_レ未_レ明_三見自己本来面目_二、生_レ处已熟、熟_レ处已生矣、切切記取、纔覺_三省力_二、便是得力_レ也。

これは未徹証・未明見でありながら、迷悟隔別観にたつのを斥け、坐臥語黙動静を超えた実践において仏道の淳熟や世間法から仏道への転換の途があることを記取してゆくべきことを促がすものである。ここに重要なこととして、得力とは成仏作祖で本証妙修の修証そのものへの契当を説いているとい

うことになる。してみれば、先の倒断とは不思議の思量になりきること以外なるまい。

即ち、曹洞は修定黙照による無恵の待悟禪だという批判や、一方臨済は公案看話による主恵の待悟禪だとかいう批判はこれらの言葉による限りあてはまらない。共にそのような宋朝禪という範疇をこえていることが知れよう。

ただし、それも全体の一部分であり、他のところでは両者共に修証隔別観にたった説明をしているところがある。

(2) 宋朝禪における修証隔別

a 宏智と修証隔別

宏智は大恵の批難する意味での悟を否定した修定を説いてはいず、むしろ積極的に枯坐の功勳により証悟に至るべきことをのべている部分が多く見うけられる。

衲僧家枯寒心念^①休^②歇^③余^④縁^⑤、一味^⑥揩^⑦磨^⑧此^⑨一^⑩片^⑪田^⑫地^⑬。

本色漢到^⑭者^⑮田^⑯地^⑰、更須^⑱知^⑲有^⑳功^㉑勳^㉒及^㉓尽^㉔十^㉕成^㉖時^㉗脱^㉘去^㉙渾^㉚身^㉛、祖^㉜禰^㉝相^㉞承^㉟一^㊱色^㊲後^㊳、荷^㊴担^㊵底^㊶事^㊷。

これは心縁余縁を休歇せしめて、ひたすら境地を磨き、究極において脱落し、一色を体得して、嫡伝の法を悟り、証悟の自覚を得るということであろう。

しかしこれのみをみると休歇の一色を得ることが底事即ち究極の様子のようにも思われるが、宏智は更にこれについて小参で次のように述べている。

煙水隔時迂疎情存、風雲会処向去功存、直饒同^①一^②色^③成^④二^⑤家^⑥、
尚未^⑦与^⑧那^⑨人^⑩一^⑪体^⑫合^⑬、且道畢竟如何、良久云、木人夜半言、不^⑭許^⑮
外人^⑯識^⑰。

即ち一色に到っても、それでは未だしで、結局は情識を絶した木人が、没可把の夜半に説く、という没蹤跡の自在でなければならぬというのである。

即ち、宏智は休歇により迷情を去って、一色に至り、更にそれを超えて自在な働きへと進まねばならぬ、というのである。本証妙修における、始より自未得度先度他没蹤跡の行を志す、「行を迷中に立て、証を覚前に得る」というのとは異なる段階性が示されているように思われる。

b 大恵と修証隔別

宏智に比較すれば大恵は一般に段階禪といわれるだけに、その段階性の強調は多い。まず仏教全般における重要問題である定恵に関しては

先^①以^②定^③動^④後^⑤以^⑥智^⑦拔^⑧也。

と、一般教学に同じて定恵の次第隔別を説き、また境涯に關しては、

先^①以^②目^③前^④日^⑤用^⑥境^⑦界^⑧、作^⑨夢^⑩会^⑪了^⑫、然^⑬後^⑭、却^⑮将^⑯夢^⑰中^⑱底^⑲移^⑳来^㉑目^㉒
前^㉓則^㉔仏^㉕金^㉖鼓^㉗。

といい、まず日常煩惱世界が夢の如く空無であることに契当し、それから日常世界に還りくれば仏説法の自在な世界、仏

道成就があると述べている。

公案はこの場合、右の空無に至るための方便として用いられるのである。従つて趙州の無、あるいは柏樹子等の無理會話が特に勧められているのである。⁽¹¹⁾

以上、宏智と大恵の修証觀を本証妙修と修証隔別という分類範疇からみたが、両者共に、この一見相矛盾する性格を具有していることが確言できると思う。

(3) 本証妙修説の再検討の必要性

かくすれば、両者共に本証妙修面も修証隔別面もあるから、伝承重視説の如く、黙照禪は本証妙修であり、公案禪は修証隔別であるという画一的区分も成立せぬし、又独自性強調説の如く両者共に宋朝禪であるから修証隔別であると単純に否定するわけにもゆかぬことが知れよう。

特に後者は源泉を達摩六祖に求めたりするが、高祖の取扱いはともあれ、⁽¹²⁾それらは初期禪の直証性の強調のみで、修証の禪的特質については未展開の状態である。であれば禪一如が明確な大恵宏智をこそ、親い源泉とすべきである。

といつても、勿論このように単純な規定はできない。黙照と看話との間には自ずから著るしい禅風の差があるのは衆知の事実である。してみれば、高祖が、特に洞山を高祖とよんで尊ばれ、又宏智如浄を特に高く評価されたというのは、右の本証妙修か修証隔別かの形式的論理ではとらえられぬより

内部的なものを認めておられたからではあるまいか。

もし然りとすれば、そこにこそ隠された高祖の仏法の深層構造がある筈である。よつて次にこれを求めつつ、黙照禪の根本論理を探つてゆきたい。

2 黙照禪の修証の本質

黙照禪の根本特質をみるべく、ここでも大恵禪と比較してゆこう。

(1) 公案禪の根本性格

— 方便説・生死・自他・動静隔別觀と段階説 —
大恵は五家の別について

禪無_二徳山臨濟之殊法眼曹洞之異_一、但學者無_二広大決定志_一、而師家亦無_二広大融通法門_一。故所入差別。究竟歸宿處、並無_二如許差別_一也。⁽¹³⁾

とし、五家の差別は修行者・師家ともに大根機・大家でないから生じるまでのことである。しかし、それも入門に差別があるのみで、究極は一つに歸することに変わりはない、といつている。

といつても、大恵は臨濟楊岐派としての信念と自覚において、自己の教こそが他の教えに対して、主体的に究極に直結するものとの意識はすててはいない。

まず大恵が黙照を否定している理由を考えてみよう。

或以_二無言無説_一、坐_二在黑山下鬼窟裏_一、閉_二眉合眼_一、謂_二之威音王

那畔父母未生時消息、亦謂之默而常照、為禪者、如_レ此等輩、不_レ求_レ妙悟、以_レ悟為_レ落_レ在第二頭、以_レ悟為_レ誑_レ誑人、以_レ悟為_レ建立、自既不_レ會悟、亦不_レ信_レ有_レ悟底_レ。

而今默照邪師輩、只以_レ無言無說_レ為_レ極說、喚作_レ威音那畔事、亦喚作_レ空劫已前事、不_レ信_レ有_レ悟門、以_レ悟為_レ誑、以_レ悟為_レ第二頭、以_レ悟為_レ方便語、以_レ悟為_レ接引之詞。

邪師輩、教_レ士大夫、攝_レ心靜坐、事事莫_レ管休去歇去、豈不_レ是將_レ心休_レ心、將_レ心歇_レ心、將_レ心用心、若_レ如此修行、如何不_レ落_レ外道二乘禪寂斷見境界。如何顯_レ得自心明妙受用、究竟安樂、如_レ實清淨、解脫變化之妙。

近來以來、有_レ二種邪師、說_レ默照禪、教_レ人十二時中、是事莫_レ管、休去歇去、不_レ得_レ做聲、恐落_レ今時。

これが通常行なわれている大恵の默照禪批判の文証である。默照は静坐寂滅の黙をこととするものであるから、日常無事や二乘外道に陥る恐れさえあり、禪仏教で最も肝要な悟りの体験が失なわれてくる恐れのあるものである、と批難しているのである。

これだけでみる限り、大恵からは默照は、無恵無用の外道二乗の寂滅のようなものとしかみられていぬことになる。然すれば当時五家の宗風の説明としていい慣らわされた曹洞の回互不互回を説く綿密の宗風については、全く無視して、没常識な批判をのみしていたということになるが、大恵はこれ

を明らかに意識して批判しているところがある。

有_レ三種_レ以_レ偏正回互_レ為_レ宗旨、如_レ洞山与_レ雲居_レ過_レ水次_レとし、更に五位についても、

又説_レ五位_レ皆_レ三字成_レ句、偏正上下回互而不_レ犯_レ中、中即正位也、説_レ理説_レ事、教有_レ明文、教外单伝直指之道果如_レ是、若果如_レ是討_レ甚好曹山_レ邪。

と曹山説に批判的であるのみならず、又洞山について、

洞山云、不_レ落_レ有_レ無_レ、誰敢和、木馬火中嘶、自注云、妙挾然雖_レ妙挾_レ而虚玄唱道也、似_レ遮般説話、須_レ教_レ憫_レ憫_レ頂煉_レ臂_レ發_レ誓願_レ不_レ得_レ妄伝_レ然後分付_レ、亦謂_レ之末後句、師_レ拳_レ了_レ遂彈指云、好掩彩底禪、若是皮下有_レ点血底、還肯喫_レ遮茶飯_レ麼。

我且問_レ憫、臘月三十日、四大相將_レ解散、平昔記持学得底、還回互得麼、回互時還著_レ意也無、當_レ恁麼時_レ心識已昏如何回互、既回互不_レ得、定撞_レ入_レ驢胎馬腹中_レ随_レ業受_レ報、當_レ此之時_レ欲_レ觸_レ諱作_レ驪人_レ亦不_レ可_レ得、況能敵_レ佗生死_レ邪。

これは、妙挾・回互不互・不犯諱・傍提等の曹洞宗旨は大死到来時の心識が働らかぬ時は何の役にも立たぬ即ち生死の現実には無意味であるとするのである。

我此門中、不_レ論_レ初機晩學、亦不_レ問_レ久參先達、若要_レ真箇靜、須_レ是生死心破、不_レ著_レ做_レ工夫、生死心破則自靜也。

疑情不_レ破、生死交加、疑情若破、則生死心絶矣、生死心絶、則仏見法見亡矣、仏見法見尚亡、況復更起_レ衆生煩惱見_レ耶。

疑情截断の悟りは生死透脱にありとするのである。この見地から没滋味無理会の公案が重んじられてくるのである。

以上大恵が黙照禅を否定し、生死の問題を重んずるのは、黙照には表面的な体歇寂靜回互こそあるが、主体的な解決がないというのである。では主体的な解決とは何か。

それはまず何よりも、我々が迷の中にあることの痛烈な自覚を重視し、如何にして明確に日常性を超克した悟の体験を得るかを重大問題とするものである。

即ち、

妙喜常謂_レ衲子輩_二說_一。世間工巧技芸、若無_レ悟處_一、尚不_レ得_レ其妙_一。況欲_レ脱_レ生死_一、而只以_レ口頭_二說_レ靜、便要_レ取_レ殺_一、大似_レ埋_レ頭向_レ東走_一、欲_レ取_レ西辺物_一。転求転遠、転急転遲。此輩名為_レ可憐愍_一者_一。教中謂_レ之_二謗_レ大般若_一、断_レ仏惠命_一人_一……古德有_レ言_一、研_レ窮至_レ理_一、以_レ悟為_レ則_一、若説得天花乱墜、不_レ悟總_レ是癡狂外辺走耳_一。

と、日常の分別迷の世界とは全く異なる悟を強調しているが、そのように迷悟を厳しい隔別観を以てみるところ、日常性から悟に至るためには、特別の手段方法が必要となる。それが凡夫性からみて、日常性の最大矛盾である無常、しかもその中でも死を重視するということになり、そのためにあるいは趙州無や雲門須弥山等の、特に日常性の迷分別心を体歇せしめる方法がとられる。

それは同時に、心を死の無に関する、公案に集中してゆく

ということ、自他・心境の隔別の上で、特に自・心の一方に重点をおき工夫するという特色があるとみれよう。

そして黙照が定を中心とするのに対し、本当の静は生死の心が破れたところにあるのであるから、ことさら静縁を設けるのは真の静を求める立場ではない。むしろ生死の動処のさ中で狗子無仏性等の公案を拈提し、静を包むが、寂靜に徹してゆくことよりも自在な力を感じることの意味を認め、縁につれてとらわれなく自在に、行住坐臥の中、煩惱にさえられず、起臥一如であることが望まれるとしている。

ここで動靜一如とはいいいながら、動における自覚こそ困難なことからむしろ動中の工夫が重視されざるを得なくなる。かくして大恵の禅法の特性として、迷悟相對の上の悟強調、その悟に至るための方便強調、自他・心境隔別の上で自・心強調、それに付随する死又は公案による体歇性の強調、動靜の二相からみれば、動中を以て修行の本場として強調するという性格がうかがわれよう。

では、これに対して対蹠的といわれ黙照禅となづけられる宏智の禅法の特質はどうか。

(2) 黙照禅の根本性格

— 一如強調説 —

黙照禅も禅法である限り、体得を重んずることには変わりはない。

上堂、仏仏説法、祇成^二黄葉止^レ啼。祖祖伝^レ宗、還是空拳相嚇。到^二三者裏^一直須^二自休歇^一自悟自明、仏是已躬做成、法非^二別人付得^一。

と、自らの力量において妄分別を休歇せしめ、自ら仏菩提を明らめ、自ら真実の道理を明らかにしてゆくのであり、それは如何なる他によるものでもないことを強調するところ、大恵と同じような主体的強調があるといえよう。

ではその迷悟相對の上の悟の体験の強調は大恵と全く同じかというところ、以前に指摘したように、大恵が迷悟の間に熾烈な大転換の介在を強調したのに対し、宏智は自然的移行を主張する。

諸兄弟、且作麼生得^二平平穩穩去^一、但得^二雪消去^一自然春到来。

この自然の移行は何によって支えられているといえようか。それは大恵が迷悟隔別を強調したとき、転迷開悟の方便として本来円成の仏法の一辺のみをとりだして用いるのに対し、如何なる方便的特性をもっているかを明らかにすることにより、更に理解し易くなるものと思われる。

まず宏智は坐禅箴で

仏仏要機祖祖機要、不^レ触^レ事而知不^レ対^レ縁而照、不^レ触^レ事而知、其知自微、不^レ対^レ縁而照其照自妙、其知自微會無^二分別之思^一、其照自妙、會無^二毫忽之兆^一。

と、大恵のように分別迷妄に関する心中心ではなく、縁に對する知・照における無妄念性の修のあり方が知られよう。し

かし宏智のこのような性格はこれに留まらない。

即ち黙照銘で、

默默忘^レ言昭昭現^レ前、鑒時廓爾、体処靈然、靈然独照、照中還妙、露月星河、雲松雲嶠、晦而弥明、隱而愈顯。

といい、無妄念の靈然たる照は対象たる境自体の実相の相を現成するものであることを述べるもので、主客・心境・自他の一如を述べるものである。

これは坐禅に限らず、修行一般についても同様である、底一段事、全無^二学処^一、要在^二虚廓身心与^二大虚^一等^二量自然於^二一切処^一具足^一……但莫^二將^レ已礙^レ物、自然無^二物礙^レ爾、身心一如、身外無余、同体同用、一性一相、根根塵塵、直下絶^レ待。

と身心・自他一如を述べている。

又生死については、
默默自在、如如離^レ縁、豁明無^レ塵、直下透脱、元来到^二箇処^一、不^二是今日新有底^一、從^二旧家曠大劫前^一、歴歴不^レ昏、靈靈独耀、雖^二然恁麼^一、不^レ得^レ不^レ為、當^二恁麼為時^一、直教^二一毫不^レ生^一一塵不^レ翳、枯寒大休、廓徹明白、若休歇不^レ尽、欲^二到^二箇境界^一出^レ生死、無^レ有^二是処^一。

と本証による修と、それにより生死を出づることがあり得ることをのべている。ただしこの場合、死透脱は手段ではなく、他の諸苦透脱と同じ結果にすぎない。

これは他の所でも

古人不_レ會_レ將_二一言一句_一向_二者_一辺_二為人_一、只教_レ作_レ了_二却_一那_二辺_一却_二来_一者_一辺_二行_一履_二……若_レ那_二辺_一了_レ得_レ、生_二也_一尽_レ、死_二也_一尽_レ、所以_二道_一生_二滅_一二元_一離_二。 爾_レ但_レ常_レ自_レ休_レ歇_二不_レ將_二地_一水_一火_一風_一相_レ隨_レ行_レ、便_レ常_レ出_二生_一死_一、

これで知れる如く、死に向って休歇を計るのではなく、休歇において、生死の問題が解決されるのである。

このように、休歇の方便性が異なるところ、休歇の内容も異なってくるのではないか、との疑が生じよう。よって、次に宏智におけるかかる一如の法の把握方法の特殊性の根本について一考したい。

まず宏智が黙照禅といわれているけれども、それは単に修行の代表として坐禅を中心とし、それが枯坐である、というだけではなく、法のあり方全体がそれで彩られているということに注意せねばならない。例えば、

默守_二枯寒_一、心心見_レ端、瑠璃井秋光、湛湛珊瑚枝、月影团团、鬪體活兮_二妄識_一瀝乾_二、

坐禅はこのような回互兼帯を背景にもつ黙・休歇・没蹤跡の一如性の象徴である。では、この休歇・静の一如強調の基づくところは何であるか。

公案禅は自心の上の悟の一如を大疑の下に大悟ありで、迷の心が最も際立って自覚される死の無においてそれを確かめ、それを最悪の対境においても保持してゆき得ることを証明しようとするから、特に開処における修行となる。たとえば

道元禅師における本証妙修思想の展開（石 附）

初心の方便として、静処の修行から始まっても、悟後の修行は動処の工夫に帰するのである。そして究極の一如を目指す。

これに対し、黙照は最初から心身・自他・心境の回互一如から出発するものであり、しかもそれは妄分別を離れた寂静を根本とするから、その一如性の追求は休歇の永遠の追求ということになる。それが枯木黙照の坐禅を中心とすることはいうまでもあるまい。

では、これは宏智に到って突如現われたのか、又は曹洞禅自体に根拠があるのか、それを次に考えてみたい。

(3) 宏智における曹洞宗旨の自覚

—兼帯と一如説との関係—

宏智は臨済宗旨を問われると、

臨済宗……痛_レ処親_レ遭_レ黄_レ檠_レ棒、省_レ時還_レ領_レ大_レ愚_レ拳_二。

と臨済の悟因縁からその機鋒の源由を示し、更に

臨済喝_レ下、絶_二機_一絲、棒頭開_二正_一眼、三_二玄_一三要_二賓_一主_二歷_一然。無_二爾_一湊_二泊

処、無_二爾_一安_二堵_一処、恁_レ麼_レ會_レ得_レ方_レ知_二。

又

臨済全_二機_一格_二調_一高、棒頭有_レ眼_二弁_一秋_二毫_一、掃_二除_一狐_二兔_一家_二風_一峻、變_二化_一魚_二竜_一雷_二火_一燒、活_レ人_二劍_一殺_レ人_二刀_一、倚_レ天_二照_一雪_二利_一吹_レ毛_二、一_二等_一令_レ行_二滋_一味_二別_一。

とその機鋒の鋭どさを逞しくする独自性を明確にしている。

では、これに対する曹洞の宗風についてはどうか。「曹洞宗……暗裏分三回互二明中却轉⁽³⁷⁾身」と、明暗・差別平等回互の立場であると説き、更に、究極を「宛転旁参偏正往来十成受用」といつている⁽³⁸⁾。

もつとも宗派性に拘らぬ点を「翡翠踏翻荷葉雨、鷺鷥衝破竹林煙⁽³⁹⁾」といっているが、これは一色没蹤跡をのべたもので、これ自体が宛転旁参そのものといえる。すなわち、宏智が一般に禅旨を説く場合に「正偏は混融にあり、混融は正偏にあり」と瀨繁に正偏兼帯叶通を以て説明しているところに、宏智の禅風の本質が知れよう。

かくして、宏智の身心・心境・自他の一如も、この曹洞禅旨としての一色没蹤跡・宛転兼帯によってあり得たのである。自己の機鋒を尊ぶ臨済宗旨からはでてこぬものであることを銘記せねばなるまい。

これが道元禪師の本証妙修の行持綿密と深い関係があることは自ずからしれるが、ではこの兼帯思想は洞山の源流ではどうであったかが問題となる。というのも、右の宏智の曹洞宗旨の説明は、既に洞曹において詳細な宗旨の説明がなされたのをうけているため、もはや自己の境致的説示が主体となっており、洞曹の頃の教法に対する禅的行的な説明はみられなくなっている。黙照禅が形式的な理解によって誤解されている一端もここにあると思われる。

ここに本証妙修に深い関わりのある黙照禅の本質を明確にするため、洞曹により創唱された、兼帯思想の源流に遡って探究せねばならぬ事情がある。

- (1) 卍統一ノ二ノ二十九第四冊宏智広録366丁左上。
- (2) 宏智広録332丁左下。
- (3) 大正藏経第四十七卷大慧普覚禅師語録930頁a 答呂舎人。
- (4) 同右927頁c 答張提刑。
- (5) 宏智宏404丁右上。
- (6) 同右339丁右下。
- (7) 同右345丁左上。
- (8) 大正藏第五十九卷学道用心集。
- (9) 前出大慧語録936頁b 答向侍郎。
- (10) 同右926頁b。
- (11) 同右936頁b 答向侍郎。
- (12) 六祖と同様、達摩自身に帰し得る確実な文献はないといわれる。しかも同時代は老仏一致や休歇禅的性格のものであったことが知られている——講座禅柳田聖山「中国禅宗史」。事実がこのようなのみならず、高祖自身の達摩六祖観は、景德伝灯録以後の資料によりつゝ、高祖の信仰により換骨奪胎されたものに過ぎない。してみれば、同じく「高祖」とよばれてもこの達摩や六祖との関わりあいと、確かな語録禅風の伝えられる洞山や宏智如浄との関係との間には、自から異なるものがあると思ねばなるまい。

(13) 大慧語録935頁b 答李郎中。

- (14) 同右 941 c 答張舍人状元。
- (15) 同右 933 c。
- (16) 同右 923 頁 b 答陳少郷。
- (17) 同右 答陳少郷 923 頁 a。
- (18) 已統一ノ二ノ二十三套第一冊 76 丁左上 大惠正法眼成。
- (19) 同右 77 丁右上。
- (20) 同右。
- (21) 大正藏 922 頁 a 答富枢密。
- (22) 同右 930 頁 b 答呂郎中。
- (23) 同右 941 頁 c 答張舍人状元。
- (24) 同右。
- (25) 宏智広録 380 丁右上。
- (26) 同右 380 丁右上。
- (27) 同右 429 丁右上。
- (28) 同右 431 丁右下。
- (29) 同右 406 丁左下。
- (30) 同右 404 丁左上。
- (31) 同右 400 丁右上。
- (32) 同右。
- (33) 同右 442 丁右下。
- (34) 同右 398 左上。
- (35) 同右 398 左下。
- (36) 同右 355 左下。
- (37) 同右 398 左上。
- (38) 同右 398 左下。

(39) 同右 398 左上。