

鏡島元隆著

## 『天童如浄禅師の研究』

石井修道

昭和四八年、著者鏡島元隆博士は、「如浄と道元」（博林皓堂編『道元禅の思想的研究』、春秋社）の冒頭に次のように示されている。

道元禅師（一一〇〇—一二五三）の宗教は、如浄（一一六三—一二二八）と出遭わなかったならば、成立しなかったに違いないし、成立したにしても、まったく違ったものとなったであろうが、逆に如浄その人も道元禅師との邂逅がなかったならば、歴史に埋没され、その名を史上に留めることはなかったかも知れない。まことに、如浄と道元禅師との出遭いは千載一遇の遭遇であった。道元禅師は如浄との邂逅を、「まのあたり先師をみる、これ人にあふなり」（正法眼蔵行持下）と述べているが、この

簡潔な言葉の中には、長い間、正師を求めて求めて得られなかった悲哀と苦悩、そしていまここに逢い得た喜びと感激の、無量の思いが籠められているのである。

このように、如浄と道元禅師との遭遇は、道元禅師の宗教においても根本的なことであるが、しかし、不思議なことに、この関係は、思想的には十分に明らかにされていない。おそらく、それが宗学上におけるもっとも困難な問題を含むからであらう。如浄と道元禅師との遭遇の思想的意義が明らかでないとは、如浄をみるに、道元禅師をとおしてみた如浄の像と、『如浄語録』をとおしてみた如浄の像とが必ずしも符合しないからである。すなわち、『如浄語録』をとおしてみた如浄は宋朝禅者としての面を多分に具えているのに対

し、道元禅師をとおしてみた如浄は宋朝禅批判者としての面が強く押しでているのである。（二五一頁。傍点筆者、以下同。柳田聖山編『思想読本道元』に再録。法蔵館）

この論文は、本書の第三章「如浄禅師の思想の研究」（一〇五頁以下）に受け継がれている。この冒頭の文をふりかえって見てみるとは、博士の本書出版の経過とその意図および本書の研究史上の位置があらわれていると思つたからである。つまり、本書は「宗学上におけるもっとも困難な問題」に、博士が多年に渡って構築しつづけてこられた思想的な法論をもって、真正面から取り組み、その基本的文献である『如浄語録』を厳密に解説して訳注を付されたもので、困難な問題に果敢に取り組まれた宗学上の画期的な業績であり、宗学研究史上に不朽の名著となるものであらう。

本書の構成は、大きく前篇と後篇の二篇に分かれ、次のようになっている。

前篇 如浄禅師の伝記と思想の研究

序章 天童如浄禅師研究について

第一章 『如浄禅師語録』の研究

第一節 編纂の経緯

第二節 『如浄語録』の編者・開版

者・序跋者

第三節 『如浄語録』の異本

第四節 『如浄統語録』について

第五節 『如浄広録』について

第六節 道元禅師の著述に引用され

た『如浄語録』について

第二章 如浄禅師の伝記の研究

第一節 伝記に関する資料

第二節 参学時代

第一項 誕生

第二項 修行遍参

第三節 出世時代

第一項 晋住寺院

第二項 晋住期間

第三項 示寂

第四節 法嗣および門人

第一項 法嗣

第二項 参学門人

第三章 如浄禅師の思想の研究

第一節 宋朝禅風の特質

第二節 宋朝禅批判者としての如浄

第三節 宋朝禅者としての如浄

第四節 如浄と道元

後篇 訳註『如浄語録』

付録

博士の多年の研究と先に述べたのは、昭和  
三六年に出版された『道元禅師とその門流』  
(誠信書房)に、既に問題提起が、次のよう  
になされているからである。

如浄と道元禅師の関係については、二つ  
の異った見方が行われている。一は二者を  
全く同じ思想と見る説であり、一は二者の  
間に何らかの相違を認める説である。前者  
の立場をとれば、道元禅師の思想は如浄を  
通して宋朝禅を(純化した形ではあるが)  
直模した立場となり、後者の立場をとれ  
ば、道元禅師による日本の展開を認める立  
場となる。前者の立場を代表する見解とし  
て、例えば、家永三郎氏は「道元の宗教は  
本来国民的地盤から遊離した大陸仏教の機  
械的移植」(中世仏教思想史研究。六一頁)  
であると主張され、その論拠を「正法眼蔵  
以下に見える重要な思想の多数が殆ど宝慶  
記所見如浄の教訓中に其儘見出される事  
実」(同氏。同著。五三頁)に求めている。  
これに対して、後者の立場を代表する見解  
として、例えば、中村元氏は道元禅師に日  
本的特徴を認め、「道元の宗教は大陸のそ  
れを忠実に継受したものにはすぎない、と一  
般に考へられてゐる。しかし『宝慶記』の

中に記されてゐる如浄の教訓と『正法眼蔵』  
の思想とが一致するといふことはそのため  
の確実な論拠とはならない。『宝慶記』は  
道元・の・著・作であつて、如浄の著作ではな  
い。故にそこに引かれてゐる如浄の言に  
は、道元の希望的解釈が多分に加はつてゐ  
るおそれがある。」(東洋人の思惟方法。第  
二部。一七〇頁)と主張されている。中村  
氏は、その論拠として、「如浄自身の語録  
を見ると、やはりシナ一般の三教一致説に  
或る程度まで近づいてゐる」のに、道元禅  
師がこれに対して非常な潔癖な態度をとつ  
ているのは、禅師自身は自らその師である  
天童如浄の法を忠実に伝えるものであると  
確信しながら、その標榜する意識的態度に  
反して、禅師自身のしかたにおいて教法を  
扱ひ取つたのであると主張されている。  
(同氏。同著。一六二頁)筆者としては、  
後者の立場をとるものであるが、そうする  
と、道元禅師をして師の如浄の立場から日  
本の展開させた精神的背景は何かというこ  
とが問題になる。それは道元禅師と天台本  
覚法門との関係という問題に導かれるので  
ある。然しそれは、島地大等氏が「禅と古  
天台との問題は、斯学の最も難しとすると

ところで、同時に最も興味多き問題である」(思想第六〇号)と述べられた通り、難しい問題を含んでいる。(拙稿。道元禪師と天台本覚法門。宗学研究第二号参照)(二六—二七頁。傍点は原著者。この問題は当然、本書、一二三頁以降で取り上げられている。)すでに二〇年以前に指摘されたこの問題が、本書で真正面から取り上げられたことはいうまでもない。

博士の名著をあげれば『道元禪師とその門流』であり、『道元禪師と引用經典・語録の研究』(木耳社、昭和四〇年)であろう。ゆえに、本書の根柢には「(道元禪師と)天童如浄禪師の研究」の考えが当然含まれていよう。後篇の訳註『如浄語録』と同様の研究には、共著の『訳註禪苑清規』(曹洞宗務庁、昭和四七年)があるが、博士が一貫して追求されたものは、道元禪師の思想史的究明である。本書の出版は、鏡島博士御自身の研究の流れからも、期を画するものといえよう。

## 二

前篇の内容を順次紹介し、後に特に思想史上問題になる事柄を取り上げることにしたい。

『天童如浄禪師の研究』(石井)

序章の「天童如浄禪師研究について」は、本書全体についてまとめられた部分である。

近代の如浄研究は、伊藤慶道氏の『道元禪師研究』(昭和一四年)にはじまるが、それ以後まとまったものはない。博士は本書を出版する直接的要因を二つあげられる。一つは如浄にいたる法系の人びとの伝記が明らかになったことである。特に楼鑰(一一三七—一二三)撰「雪竇足菴禪師塔銘」(『攻媿集』卷一一〇)で明らかになった如浄の師の伝記は、如浄の外延・背景を考えるのに役に立つに至ったというのである。第二は、卍山本のみで研究されていた『如浄語録』に、面山本・玄峰本・永平寺本・総持寺本の異本が発見されたことである。この異本の発見は、如浄の伝記・思想の研究に再検討を迫ったのである。『如浄語録』の最古の面影を伝えるものは、永平寺本・総持寺本であり、永平寺本は断簡である為に、後篇の訳註は完本の総持寺本を底本に使用されている。

この二つの直接的な要因により、如浄研究に新しい光明を点ずるに至ったとするのである。その研究成果も序章に要約してあるが、さらに詳しくは、第一章以降に述べられているのでそちらで紹介することにしよう。

第一章は『如浄禪師語録』の研究である。

まず第一節の「編纂の経緯」で、如浄が紹定元年(一二二八)七月十七日に示寂するや、『語録』の編纂にとりかかった経過が、高原祖泉と天衣文蔚の序文を通して述べられる。翌二年六月に、如浄会下の一人、広宗が縁を募って開版したこと、および全般にわたる祖泉の校勘がなされたことが刊記で示されている。また、台州瑞巖寺語録の編者、妙宗の求めに応じて、呂瀟が序文を付した経過が述べられ、内容的に呂瀟が謙遜して跋文としたために、異本間で、序か跋かの取り扱いが問題となった。博士は、総持寺本に基づき、宋版の原型も巻首に収録していたものと推測されている。細かなことであるが、呂瀟に序を求めた宗上人を、卍山本の頭注や玄峰本により妙宗とされる(後篇の注も同じ)が、筆者には刊行経過から言って広宗の方がよいように思われる。

第二節は『如浄語録』の編者・開版者・序跋者である。編者の文素・妙宗・唯敬・如玉・智湖・祖日・義遠・徳霑・清茂・徳祥、開版者の広宗および序跋者高原祖泉・天衣文蔚・呂瀟について述べた所である。序跋者の高原祖泉・天衣文蔚と編者の一人の無外

義遠以外、現時点では全く行状を明らかにすることはできない。特に如浄の宗風を記す序者の呂瀟について知ることのできないのは遺憾である。

第三節は『如浄語録』の異本である。

卍山本・面山本・玄峰本・永平寺本・総持寺本の五種の異本の解説および発見紹介の経過を述べたところである。玄峰淵竜が、卍山本は私意によって添削したと批判するが、総持寺本等五本の対校の結果、概ね正しいことを立証される。その結果は、底本を総持寺本にする理由が理解できるし、さらに、卍山本のみによって研究されて来た如浄の伝記・思想研究の再検討すべき立場が明らかにされる。

第四節は『如浄統語録』についてである。博士の結論は、『如浄統語録』は偽撰であり、如浄研究にとって第一次資料とはならないとする。この著には、道元禅師の跋文が付されているが、この跋文に疑怪すべき理由があるというのである。博士は、(一)如浄出身地、(二)雪竇智鑑参随期間、(三)『如浄語録』の到来時、(四)義遠の瑞巖寺住持期間の四つに疑怪すべき論拠を示される。(一)の如浄の出身地は、道元禅師が「明州」と「越州」とを混用されることはありえない理由をあげて、如浄

の出身を明州とするのはおかしいとする。(二)は、如浄が雪竇に十五年参随したとするのは、他の資料に照して何としても採ることができないとする。(三)は、『如浄語録』より十三年後に編集された『遺落録』が本録より一年早く到着することはありえないとする。(四)は、『統語録跋』を信用すれば、無外義遠は瑞巖寺に二十三年住持することになるが、これは、疑わしいし、道元禅師が義遠の瑞巖寺住持を時期的に知ることが不可能なはずだとしている。この偽撰説から生ずる問題は、博士も後に再考されるが、筆者も取り上げることにしよう。

第五節は『如浄広録』についてである。次の第六節の「道元禅師の著述に引用された『如浄語録』について」の研究方法论と結論とも直接関連するのであわせてみてみよう。

『如浄語録』だけでは、道元禅師の著述にある如浄の語は全てみい出せない。その結果、現在知られている『如浄語録』は、いわゆる略録に当るのであって、その外に『広録』が存在したとする卍山、および、それを継承した伊藤慶道説が出されていた。それに対して、博士は『広録』は存在しないと結論される。第一に『統語録』を真撰と認めたと上で、

『広録』の存在を推定するが、まず『統語録』を真撰とは認めない。第二の理由は、如浄について記している中国の十四種の灯史(佐藤秀孝氏の論文を踏まえたもの)および『禅宗頌古聯珠通集』『宗門拈古彙集』『宗鑑宝林』『天童寺志』を調査し、『如浄語録』以外に如浄の語がないことに求められる。第二の理由で問題にされたのは、伊藤説の灯史類に洩れたと誤推した如浄の語に対する反論からきたものである。その外、高橋秀栄説に対する推定も述べられる。第五節の結論は、本書の資料の取り扱い方を知る上でも、今後如浄の研究を続けていく上でも、基本となるので、次に引用しておくことにしたい。

以上によってみれば、如浄の伝記および思想を知る資料は、『如浄語録』のほかになく、『如浄統語録』および『如浄広録』のごときは、後人によって偽撰されたもの、または仮想されたものとして信用することのできないものであることがわかる。『如浄語録』は、すべてに優先する第一資料であるが、これについて重要な資料は道元禅師の『宝慶記』・『正法眼蔵』・『永平広録』であって、これらを検尋することは如浄の伝記・思想を解明するに重要な手懸り

を与える。もちろん、如浄と同時代の禅宗祖師との交渉を探求することが、側面からの如浄の伝記および思想の解明に資するとはいうまでもないが、いずれにもまして『如浄語録』を正しく読むことが先決である。(本書、四六頁)

それでは、『如浄語録』に見い出せない道元禅師の如浄の引用語を、どのように把えるべきかを述べたのが、第六節である。この研究が、博士において一朝一夕でできたものではないことは、先に紹介した『道元禅師と引用經典・語録の研究』に収められている昭和四十年九月吉辰に書かれている「はしがき」に記されているところである。それによれば、昭和十六年十二月に『道元』に発表されて以来の研究というのであるから、四十年以上に垂んとしているのである。まず、『如浄語録』の引用でも、『如浄語録』がそのまま引用される外に、(一)道元禅師の著述と『如浄語録』に些少の異同のあるもの、(二)道元禅師が意図的に改変したもの、(三)道元禅師の著述と一致するが異本間に相違のみられるもの、について総数の四〇項を分類されている。さらに『如浄語録』にその典拠を見出し得ない言葉を、道元禅師個人に語られた言葉として『宝

慶記』に入れるべき例と、本来『如浄語録』に入れるべき例に分けられる。後者の例としては、『正法眼蔵』に一例、『永平広録』に四例を検討して、道元禅師が特に直接銘記されたものとして、分析されている。

第二章は「如浄禅師の伝記の研究」である。

第一節は「伝記に関する資料」を『如浄禅師語録』や道元禅師の著述類以外から列挙される。枯崖円悟の『枯崖漫録』(一二六三年成立)の外、十四種の灯史を並べてあるが、最初期のものでも、明初に成立する『続伝灯録』である。如浄の伝記研究が遅れたのは、灯史でいえば、『嘉泰普灯録』(一二〇二年成立)につづく灯史がすぐに成立しなかったことによるといえる。ましてや、明清時代まで、如浄の弟子に鹿門自覚が加えられて、後まで法系に混乱があったのでは、如浄が正しく位置づけられることは無理だったといえるのかもしれない。

現在においても如浄の伝記資料は、それらの外に一つも発見されてはいない。本書は、『如浄語録』を基本に、できうる限り、如浄伝を構成する方法を試みられた。そこに發揮されたのは、卍山本以外の異本の活用であ

る。

第二節の「参学時代」の第一項の「誕生」で、博士が如浄の自称を「浄長」と決定された根拠も、異本校合による。越州に生まれた如浄は、道号をもちいていない反俗精神の持主とされる。道元禅師が道号をもたない理由に、師の如浄の例をあげ、「この師資一貫の事實は特筆されるべきことである」(本書、八〇頁)とする。

第二項は「修行遍参」である。師の雪竇智鑑以外、虎丘派の松源崇岳(一一三二—一一三〇二)と大慧派の無用淨全(一一三七—一一〇七)・拙庵徳光(一一二二—一一〇三)・水庵師一(一一〇七—一一七六)・遯菴宗演に参じたこと、『如浄語録』によると、如浄が大慧派と虎丘派を分け隔てたとはみられないことが述べられている。松源に参じたことから生じる問題は、後に再び取り上げたい。

第三項は「入証機縁」である。まず『宝慶記』により、雪竇が摩訶迦葉の多子塔前での伝法を語った点に注目する。ついで、如浄の入証機縁について、一『続語録跋』の説、二『行録』の説、三『会元統略』の説の三つを紹介し、すべてに疑問を提出し、その結果について興味深い示唆を述べられる。

如浄自らがこれについて何ら語らず、またその直弟子の編集になる『如浄語録』および道元禅師が何らこれを伝えない以上、呂瀟が「師之得力処、出死入生処、固難<sub>テ</sub>以<sub>テ</sub>形迹<sub>ニ</sub>求<sub>テ</sub>実<sub>ニ</sub>法<sub>ニ</sub>會<sub>ス</sub>」と述べているように、如浄が自らの入証の機縁が何であったかは明らかなのである。臨終に当ってはじめて嗣承香を焼いたほどの如浄が自らの入証の機縁を他に口外したとは考えられないことであり、むしろ明らかでないのが当然であり、明らかにすることのできないことである。(本書、八〇頁)

さらに、注に『永平広録』巻二を引用した後に、

雪峰の弟子保福、五祖法演の弟子圓悟、如浄の弟子道元禅師は、それぞれの師が何の言句によって身心脱落を得たかの質問にいずれも答えていない。これらの諸師にとつては、身心脱落の事実だけが重要であつて、何の言句によって入証したかは問題とすべきではなかったのである。(本書、八一頁)

と述べられるのは、道元禅の性格や「悟」における言語表現の問題など、きわめて重要な課題を含んでいる。

第三節の「出世時代」の第一項は「晋住寺院」である。如浄が晋住した寺院は、建康府(江蘇省)清凉寺、台州(浙江省)瑞巖寺、臨安府浄慈寺、明州(浙江省)瑞巖寺、再住浄慈寺、明州天童寺の六寺である。台州と明州の瑞巖寺が別寺であることを明確にされる。

第二項は「晋住期間」である。伊藤慶道説を補正し、博士の推定説を述べる。『如浄語録』を厳密に検討し、「天文・災異年表」(『宋代史年表』所収、東洋文庫)を活用したもので、現段階では最も妥当な推論といえよう。

一一一〇年一〇月五日清凉寺入院(四八歳)～一一一五年秋退院(五三歳)、同秋台州瑞巖寺入院～一一一六年春退院(五四歳)、同春慈浄寺入院～一一二〇年春退院(五八歳)、一一二二年秋明州瑞巖寺入院(六〇歳)～一一二三年秋退院(六一歳)、同年冬浄慈寺再住～一一二四年秋退院(六二歳)、同秋天童寺入院～一一二七年冬退院(六五歳)、翌年示寂す。特に天童山の入院・退院について、その推定の根拠を述べられる。

第三項は「示寂」である。紹定元年(一二二八)七月十七日、六十六歳で示寂したことを述べる。七月十七日説の根拠となる『瑩山清規』が、真実を伝えている点と、この七月

十七日は、道元禅師伝を考える場合、意義深い関連の行動があつて、北越下向、大仏建立の着工、大仏寺入寺は、天童忌と関係があることが述べられる。特に「北越下向が如浄の垂誠に従つたという『建擲記』の記事はそれなりの重みをもった伝承である」(本書、九〇頁)とあるのは、北越下向の真相が歴史的に、諸の憶説が提出されているだけに傾聴すべきであろう。

第四節の「法嗣および門人」のうち、第一項は「法嗣」である。孤蟾如瑩・石林秀・無外義遠・田翁頃・自菴師楷・永平道元・癡翁師瑩・雪屋正韶・以道尊の九人を法嗣とする。永平道元・無外義遠・雪屋正韶の三人以外は、史伝は明らかでない。なかでも筆者には、中国側の灯史にない『統語録跋』等にみえる田翁頃・自菴師楷・癡翁師瑩や『仏祖宗派図』等にしかみえない以道尊が果して嗣法の弟子として史実を認めてよいかどうか問題が残るように思われる。

第二項は「参学門人」である。侍者等を含め、(1)文素、(2)妙宗、(3)唯敬、(4)如玉、(5)智湖、(6)祖日、(7)徳霑、(8)清茂、(9)徳祥、(10)広宗、(11)一書記、(12)璨禅客(無文道璨)、(12)祖清禅人、(14)源山主、(15)亮蔵主(西山亮)、(16)

覚兄、(17)虚堂智愚、(18)宗端知客、(19)広平侍者、(20)祖坤維那、(21)道如書記、(22)普園頭、(23)隆禪、(24)道昇、(25)善如、(26)呂瀟、(27)張提拳（張提拳と趙提拳は別人ではなからうか）、(28)寂円に言及されている。

第三章は「如浄禅師の思想の研究」である。第一節の「宋朝禅風の特質」は、「道元禅師と宋朝禅」（『道元禅師とその門流』所収）を要約して、如浄の頃の禅風の特質を概観したものである。宋朝禅の特質を三つにまとめられる。第一、社会史的にみれば、宋朝禅は世俗に順応する門風であり、国家に協賛する禅風である。第二、教理史的にみれば、宋朝禅は前代の禅風の継承祖述の立場であり、また折衷融合の立場である。第三、教団史的にみれば、宋朝禅は五家に分派した宗派禅である。第二の特色とは、別の言葉でいえば、教外別伝思想と三教一致説の流行である、とされる。

第二節は「宋朝禅批判者としての如浄」である。まず、宋朝禅の三つの特質に対して、道元禅師の著述の中で、如浄がいかなる立場に立つかを明らかにされる。第一の社会史的にみた場合の特質に対して、如浄は世俗への接近、国家への翼賛にもっぱらであった宋朝

禅者とは趣を異にした、はるかに時流を抜きんでた「古仏」であったと伝える。第二の教理史的特質に対して、如浄は宋朝禅林を風靡した教外別伝思想にも三教一致説にも、批判的であり否定的であったと伝える。第三の教団史的特質に対して、如浄は看話禅を否定し、禅宗の宗称を否定した、はるかに時流を越えた、宋朝禅批判者として伝える。

第三節は「宋朝禅者としての如浄」である。ここでは、『如浄語録』をとおしてみる。如浄は宋朝禅の特質に対していかなる立場をとったかが明らかにされる。第二節とは異った、むしろ宋朝禅者が前面に押し出されてくるのである。第一の社会史的特質は、そっくり如浄にもいえ、一般の宋朝禅者と変わらない。勸化に赴き、反世俗的立場に終始してはいないし、聖節ないし寿慶節の上堂法語は、国家に対する翼賛態勢において、一般宋朝禅者と何ら異ならないのである。第二の教理史的特質に対して、如浄は教外別伝思想や三教一致説がみられる。如浄も宋朝禅を風靡した教外別伝思想や三教一致説の例外者ではありえなかったのである。第三の教団史的特質に対しても、如浄は無字の公案禅を学人に課し、当代に流行した看話禅者に親炙した、

宋朝禅者一般の立場を多く出るものではなかったのである。

第四節は「如浄と道元」である。二人の邂逅を、博士は宋朝禅とはまったく無縁な歴史的背景と社会的基礎の中にはぐくまれた道元禅師であったればこそ、生まれて来たのではないかと結論される。この問題が、博士の早い時期からの関心事であったことは、前述したとおりである。道元禅師の思想が、如浄の思想の日本的展開であるという理由を、一つは、戒学上の問題から、一つは、修証上の問題から問題を提起される。

第一の戒学上の問題とは、中国で果して単受菩薩戒を認めるかどうかである。伝教大師最澄が主張した小戒棄捨の円頓戒を受けた道元禅師は、兼受菩薩戒の伝統ある中国の如浄から認められるかどうかである。『宝慶記』によると、如浄は認めたとするが、この如浄の言葉は、道元禅師を介して、日本天台の戒学的反映が看取される、とするのが博士の見解である。同じことは、道元禅師が如浄から伝えた「仏祖正伝菩薩戒」の中にも、日本天台の戒学的反映が存するといふべきだ、と主張される。

第二の修証上の問題とは、道元禅の特色で

ある本証妙修思想が、どこから生まれてくるかである。

中国禅宗の修証観が理の上では本覚門、事の上では始覚門という始覚門的修証観に立つのに対し、道元禅師が修行の出発点を果位におく本覚門的修証観の立場に立つものであって、まず、如浄と道元禅師の修証観は異なることを明らかにされている。そして、如浄が力説する修行の必要性を、道元禅師は本覚門的修証の意味に受け取った。

従って、本証妙修の修証観は道元禅師の信念においては如浄の思想そのままを受け継いだのに違いないが、それは中国宋朝禅の修証観の背景に立つ如浄において、如浄だけの立場で成立したのではなく、日本天台の本覚門的背景に立つ道元禅師を触媒として如浄の中から呼び醒まされた修証観というべきである。(本書、一三〇頁)

と述べ、修証上も道元禅の日本的展開を明確にされている。博士は、「如浄禅師の思想の研究」を、次のように結ばれている。

天台僧道元をして禅師道元たらしめたものは如浄であるが、逆に宋朝禅者としての如浄を「古仏」如浄たらしめたものは道元禅師である。道元禅師は如浄を讃えて、

「先師古仏より前後に先師古仏のごとくなる古仏なきがゆゑに、しかいふなり」(『正法眼蔵梅華』)と述べているが、古仏如浄は、如浄をして「你是これ後生と雖も頗る古貌あり」(『宝慶記』)と歎せしめた道元禅師によって古仏たらしめられたのである。道元禅はこのような如浄と道元禅師の師資一体の上に展開されたものである。(本書、一三一頁)

以上、前篇を一応、内容紹介したものである。全体的にはまだまだ紹介不足のところもあるかもしれないが、これまでにとどめておきたい。

### 三

さて、本書の中で、特に思想上問題となる事柄を二つにしぼって問題にしてみたい。

第一は、身心脱落にまつわる問題である。

博士は玉城康四郎博士と共編で「講座道元」全七巻(昭和五四〜五七年)を春秋社から出版されている。その折、「春秋」誌上に「道元をめぐる諸問題1〜6」を論じられている。「その3」は「身心脱落の年次をめぐって」(『春秋』二二一号、昭和五年一月)という一文である。少し長文であるが、手元に

ない方も多いと思うので紹介してみよう。

道元禅師が師の如浄のもとにおいて身心脱落したのはいつのことであるかということは、禅師の伝記からいっても、思想からいっても、もっとも重要な問題であるが、いまだに定説をみないのは不思議である。これは、身心脱落の年次について、禅師に何ら明確に記述しているものがないからである。従来は、面山の『訂補建擿記』の記事によって、宝慶元年(一二二五)夏安居のことであったとするが、『訂補建擿記』は面山によって変改された『建擿記』であって、『建擿記』そのものの説ではない。しかるに、この点については、数種の古写本『建擿記』において一致した年次を伝えていない。もっとも古い『明州本建擿記』は、「参禅学道、脇不至<sub>レ</sub>席、及三両歳云云」とし、後に身心脱落の話を挙げており、『建擿記』のよった『三祖行業記』もこれと同趣意であるから、古伝によれば、道元禅師の身心脱落の年次は宝慶三年ということになる。

しかし、学者によっては禅師撰とされる『天童如浄禅師統語録』跋によって、禅師の身心脱落の年次を宝慶二年と推定する説



もある。従って、道元禪師の身心脱落の年次は、宝慶元年・二年・三年にわたり、同一年次内でも種々のものがあって、その多様なことは驚くばかりである。

しかるに、近時、山口大学の杉尾教授はこれについて注目すべき問題提起をしている(『宗学研究』第一九号)。それは、道元禪師の身心脱落の年次は、禪師自身によつてすでに明らかに説かれてはいはしないか、というのである。その文は、『正法眼蔵面授』巻に、

道元大宋宝慶元年乙酉五月一日はじめて先師天童古仏を礼拝面授すやや堂奥を聴許せらるるわづかに身心を脱落するに面授を保任することありて日本国に本来せり(特に句読点を除く)。

とあるもので、杉尾氏は「大宋宝慶元年乙酉五月一日」という日が「面授」の巻に二回も特筆大書されているのは、それが「面授」時脱落の日であり、道元禪師確立の日であったからであるとして、詮慧の『聞書』を証として、面授時身心脱落を主張している。

これに対して、中世古祥道氏は「礼拝面授」と「堂奥聴許」と「身心脱落」を同時

『天童如浄禪師の研究』(石井)

のこととしてみる読み方は無理であるとして、「はじめに」「やや」「わづかに」の間には時間的経過をおいて解さなければならぬ、と反論している。中世古氏は、身心脱落の年次を、禪師が如浄から「仏祖正伝菩薩戒作法」を受けた宝慶元年九月十八日よりほど遠からぬ一日と推定している(『道元禪師伝研究』)。いま両者の論争点に立ち入るとまはないが、この問題は今日解決すべき喫緊の問題であろう。

道元禪師の身心脱落の年次の問題が、博士によつて「今日解決すべき喫緊の問題」として指摘されているのに、本書では直接触れられていないので、是非とも博士の御意見を発表していただきたいと願うものである。

ただ、この問題について、当然、本書と多くの事柄が関連して来るので、それらの点のみてみよう。

道元禪師の入証機縁は、一般に『統語録跋』が、取り上げられる。

師因入堂、懲衲子坐睡云、夫參禪者身心脱落、只管打睡作麼。予聞此語豁然大悟。径上方丈燒香礼拝。師云、礼拝事作麼生。予云、身心脱落来。師云、身心脱落、脱落身心。予云、這箇是暫時伎倆、和尚莫乱印。

師云、我不乱印你。予云、如何是不乱印底事。師云、脱落脱落。予乃休。

これは『洞谷記』『行状記』『伝光録』にその元があるとしても、博士は、『統語録跋』を史料として偽撰とし、先にみたように『洞谷記』『伝光録』に基づいた『行録』の如浄の入証機縁を否定されているので、これも信をおきたいものと解されていると思われる。そこで、当然の結果、従来の研究とは全く異なる瑩山禪師の『洞谷記』や『伝光録』の研究が要求されてくると言えるのではなからうか。身心脱落の年次の問題と共に、先に引用した「身心脱落の事実だけが重要であつて、何の言句によつて入証したかは問題とすべきでなかつた」(本書、八一頁)とある説を、道元禪の構造と共に道元禪師の伝記上からも博士のお考えを知りたいと望むのは、筆者だけではないと思うものである。

読者は、この問題を取り上げれば、「身心脱落と心塵脱落」の問題を思い出すであろう。本書には、昭和四八年にはなかつた注の中に博士のその考えを見つけることができる。

如浄における心塵脱落が道元禪師において身心脱落であるのも、同じ趣意に理解されるであろう。『如浄語録』の「讚仏祖」

中の「観音」の偈頌の中に「心塵脱落」の語が見られ、また『永平元禅師語録』に寄せた無外義遠の序にも、道元禅師が遙々海を渡ってやってきて、如浄の許で「向心塵脱落処、喪尽生涯」とあって、如浄・無外

において「心塵脱落」であるにかかわらず、『宝慶記』および『正法眼蔵』がすべて「身心脱落」であることについて種々の議論がなされるのであるが、私は如浄の「心塵脱落」を道元禅師は「身心脱落」と受けとめたと理解して一向に差し支えないと思う。この点について、伊東洋一氏が「道元は、如浄の『心塵脱落』の真意の理會に立って、あるいはその精神の把握に立ってそれを『身心脱落』とした。先師の精神を汲みとり、それを生かそうとすれば、その把握を自らの言葉を拵んで表明することになる。その立場に立てば、如浄において『心塵脱落』であって道元において『身心脱落』であって毫も差し支えないであろう」(「道元と如浄」『弘前大学人文学部文経論叢』第一五巻第一号)と述べていることはよく真相を穿っていると思われる。(本書、一三二頁)

博士の道元禅の日本的展開説から来る当然

の帰結ともいえる。この問題と深く関係するが、多子塔前付法説(如浄)と靈山付法説(道元)の問題についても、是非、博士の見解を披露していただきたい(本書、一三二頁参照)。

なお、少し横路にそれるが、筆者が柳田聖山先生と身心脱落の年次の話をしていき、柳田先生は、「わづかに」の語は、道元禅師が使用された時、頭の中には、漢文の「纒」の文字があったのではないか、といわれた。漢文の「纒」とは、例えば、『雪竇頌古』五九則に次のようにある。

挙。僧問趙州、至道無難、唯嫌揀扱。纒有語言、是揀扱。……

これを訓読すると、  
 挙す。僧。趙州に問う、「至道無難、唯嫌揀扱。わづかに語言する有るや、是れ揀扱なり。……(原文ニハ「纒かに」ト現代かな使い)

となり、現代語訳では、

僧が趙州にきいた、「至道無難、唯嫌揀扱。そいつを口に出したとたん、もう揀扱です。(一二二―一二三頁。筑摩書房。参照)

となつている。この問題をどのように決論するかは、別の問題として、道元禅師の用語法

は注意する必要がある点だけは指摘してよいであろう。

第二は、従来何人も全く指摘しなかった松源崇岳の如浄への影響を博士が問題にされている点である。

如浄が松源に参じ、その影響の大きかった点は、如浄の伝の「修行遍参」の項にも述べられているが、序章においても強調されているところである。そこには、次のように述べられている。

もちろん、如浄は黙照禅の伝統に立って祇管打坐を大に行なっている。『正法眼蔵随聞記』(卷二)の記すところによれば、如浄は「宵は二更の三点(午後十一時)まで坐禅し、晝は四更の二点三点(午前二時半から三時)より坐禅す」と伝えている。しかし、如浄は、このような徹底した祇管打坐の坐禅を、どこで学んだものであろうか。師の雪竇智鑑のものであるか、遍歴した他の宗師のものであるか、あるいは自らの工夫によるものであろうか。

しかるに、ここに注意すべきことは、如浄がかつて師事した松源崇岳が同じ祇管打坐の坐禅を行なっていることである。松源の弟子に無明慧性(一一六二―一二三七)

があり、無明の弟子に蘭溪道隆（一一二—一一二七八）があるが、蘭溪はわが国に來朝し、鎌倉に建長寺を開いた人である。この蘭溪は示寂前遺誡五条を制しているが、

その第一条は「松源一派有僧堂規、專要坐禪。其余何言。千古不可廢。之廢則禪林何在。宜守行一矣」と示している。蘭溪は、また「建長寺法語規則」を遺しているが、それによれば、宵には「昏鐘鳴って二更三点まで」、曉には「四更から曉鐘まで」坐禪すべきことを規定している。（荻須純道氏著『日本中世禅宗史』一〇九頁）。蘭溪

の説くところは、師翁松源の禅風を受けたことは明らかであるが、如浄の示すところと符節を合するのである。この点からすれば、如浄は松源に参じ、松源から法語を与えられるほど親密な薰陶を受けたのであるから、如浄の祇管打坐の坐禪も松源の禅風を受け継いだものと考えられないこともない。このようにみることは、看話禅は公案を重んじ坐禪を重視しないもの、黙照禅は坐禪を重んじ公案を重視しないもの、といった近世宗学以来の考え方からすれば許されない考えであるが、如浄まで遡ると、そのように考えることが許されるのではない

かと思われるほど、臨済と曹洞、看話と黙照とが渾然として一体となっているとみられるのである。（本書、一八〇—一九頁。七二頁参照）

この博士の内容については、縷縷解説することは不要で、明確に理解できることである。筆者が問題にしたかったのは、博士によって提出された新説もさることながら、近世宗学における堅固な枠組みを柔軟な態度で問い直そうとされた姿勢そのことである。ここでいう近世宗学とは、少し前に次のように言われている。

一般に臨済宗は看話禅として公案工夫を重んずるが、曹洞宗は黙照禅として祇管打坐を重んじ、その宗風がそれぞれ異なると言われている。このような宗風の特異性は、卍山・面山等によって樹立された近世宗学によって強調されるところである。（本書、一七頁）

ここに近世宗学から近代宗学の超克が必要であり、その方向の摸索の意味でも注目すべき成果といえるのではなからうか。つまり如浄禅の性格にのみとどまらず、曹洞宗の宗学そのものへの根柢からの問い直しが提起されているといえよう。筆者が第二の問題として

取り上げた理由もここにある。

#### 四

鏡島博士の文章が、名文であることは定評がある。筆者が拙ない文で説明しなくても、本書は関心をいなく誰もが読めばわかる。今、紹介を終えた時、次の『正法眼蔵諸法実相』の巻がしきりに悩裏に浮んでくる。

先師天童古仏、ある夜間に方丈にして普説するにいはく、天童今夜有半牛児、黄面瞿曇拈三実相。要買那堪無定価、一声杜宇孤雲上。

かくのごとくあれば、尊宿の仏道に長ぜは実相をいふ。仏法をしらず、仏道の参学なきは実相をいはざるなり。この道取は、大宋宝慶二年丙戌春三月のころ、夜間やや四更になりなんとするに、上方に鼓声三下きこゆ。坐具をとり、搭袈裟して、雲堂の前門よりいづれば、入室牌かかれり。まづ衆にしたがうて法堂上にいたる。法堂の西壁をへて、寂光堂の西階をのぼる。寂光堂の西壁のまへをすぎて、大光明蔵の西階をのぼる。大光明蔵は方丈なり。西の屏風のみなみより、香台のほとりにいたりて、焼香礼拝す。入室このところに雁列す

べしとおもふに、一僧もみえず、妙高台は下簾せり。ほのかに堂頭大和尚の法音きこゆ。ときに西川の祖坤維那きたりて、おなじく焼香礼拝しをはりて、妙高台をひそかにのぞめば、満衆たちかさなり、東辺西辺をいはず。ときに普説あり、ひそかに衆のうしろにいりたちて聴取す。

大梅の法常禅師住山の因縁挙せらる。衣荷食松のところに、衆家おほくなみだをながす。靈山釈迦牟尼仏の安居の因縁、くはしく挙せらる。きくもの、なみだをながすおほし。

天童山安居ちかきにあり、如今春間、不寒不熱、好坐禅時節也、兄弟如何不坐禅。かくのごとく普説して、いまの頌あり。頌をはりて、右手にて禅椅のみぎのほりをうつこと一下していはく、入室すべし。入室話にはく、杜鵑啼、山竹裂。かくのごとく入室話あり、別の話なし。衆家おほしといへども下語せず、ただ惶恐せるのみなり。

この入室の儀は、諸方にいまだあらず、ただ先師天童古仏のみこの儀を儀せり。普説の時節は、椅子・屏風を周布して、大衆雲立せり。そのままにて、雲立しながら、

便宜の僧家より入室すれば、入室をはりぬる人は、例のごとく方丈門をいでぬ。のこれる人は、ただもとのごとくたてれば、入室する人の威儀進止、ならびに堂頭和尚の容儀、および入室話、ともにみな見聞するなり。この儀いまだ他那裏の諸方にあらず、他長老は儀不得なるべし。他時の入室には、人よりはさきに入室せんとす。この入室には、人よりもちに入室せんとす。この人心道別、わすれざるべし。

それよりこのかた、日本寛元元年癸卯にいたるに、始終一十八年、すみやかに風光のなかにすぎぬ。天童よりこのやまにいたるに、いくそばくの山水とおぼえざれども、美言奇句の実相なる、身心骨髄に銘じきたれり。かのときの普説入室は、衆家おほくわすれがたしとおもへり。この夜は、微月わづかに楼閣よりもりきたり、杜鵑しきりになくといへども、静閑の夜なりき。(大久保道舟編『正法眼蔵』三七三〜三七四頁) この箇所が、本来『如浄語録』に入るべくして見い出せない『正法眼蔵』の唯一の例である。本書では、「身心骨髄に銘じきた」った自己の痛切な感銘に基づいて道元禅師が記述したものとされるところである(五七〜五

八頁)。博士の『道元禅師と引用経典・語録の研究』によると、

著者はただ従来の出典研究に一つの方法論を立てただけである。本書の功といふべきものがあれば、引用文をすべて原典にさかのぼって検してみたことであり、その結果、引用文と原典との合致する度合によって出典を第一次資料と第二次資料に分けたことである。(二二二〜二二四頁)

と、控え目に述べられるのであるが、近代宗学にとって方法論の確立こそ特筆大書すべきことであると思われる。如浄の出典研究においても、一歩前進した意味で、『諸方実相』の巻は、博士にとって強烈な印象の箇所ではなかったかと推測する。一見無味乾燥な渉典研究の中であって、この『諸法実相』の巻が、宗教書に特有のほのかなあたかみを与え、そのことよって、より筆者に印象づけたのだろうか。もちろん、研究を離れても、誰もが感激する有名な箇所ではあるが。

鏡島博士が、曹洞宗宗学研究所で『如浄語録』を演習テキストに使用されたのは、昭和四五年度にはじまる。その最初より聴講できた筆者の手に、その時の演習ノートが現に残っている。当時、筆者が博士課程三年の時

のことであり、大学院生が『如浄語録』を研究してみようとする糸口は、この機縁によるとってよからう。卍山本ではじまったテキストが、やがて異本を発見する機会と、それを活用される場をみいだしのも、この縁によるといえよう。その外、博士の名論文と評価の高い「道元禅師における師の意義」との関連もあるが、ここでは割愛することにしよう。

後篇の訳註『如浄語録』の厳密な批判をする能力に筆者はかけるが、博士は前篇以上に心血を注がれたものである。博士は本書の「序章」の冒頭に天童山参拝ブームについて述べ、最後は警告をもって結ばれている。筆者の紹介も、自戒を含めて、それを述べて終えることとしよう。

いずれにしても、道元禅の研究には、如浄の研究が、如浄の研究には『如浄語録』の研究がもっとも大切なこととなるのである。私をして言わしめれば、天童山に参拝しなくても『如浄語録』を読むことによつて如浄にお目にかかることができるのである。重ねてひとりでも多く、『如浄語録』を読んでいただきたいと思う次第である。

(本書、二四頁)

『天童如浄禅師の研究』(石井)

(春秋社、昭和五八年八月二五日発行、A5判、本文四三三頁、索引四三頁、一三、〇〇〇円)

〔付記〕九月二三日の彼岸の中日に、急に

思いついて、藤沢市羽鳥三丁目の汲田墓地にある老梅庵跡をおとずれてみた。かつて面山瑞芳和尚が、千日閉関をして、『正法眼蔵涉典録』の撰述の素願を立てたところといわれている。明和六年(一七六九)九月一六日

(新曆一〇月一五日)午前四時頃、建仁寺西来庵で、八七歳の生涯を閉じた面山和尚は、近世宗学の大成者であることは周知のことである。本書にも、面山本『如浄語録』の校訂者として、『天童浄和尚語録事略』や『如浄禅師行録』の著者として、そのすぐれた業績が紹介されている。筆者が老梅庵跡をたずねてみたくなったのは、面山和尚の渉典研究の発端こそ宗学思想史研究の原点であり、本書の完成は面山和尚の遺志を継いだ画期的な著述であることを確認したかったからに外ならない。永平元峰禅師の筆になる「老梅庵跡」の石碑と、すぐ近くにある「石書妙経塔」は訪う人はなかったが、その日は面山和尚の外護者の三觜三郎右衛門と同姓の三觜家の人々

の墓参りの線香のかおりが、周囲にただよっていた。

(一九八三・九・二四、余白に初校のときしるす)