

# 宋朝禪と道元禪師の立場

原 田 弘 道

## 一 はじめに

南宋叢林の一般的傾向は、貨幣経済、度牒制度、叢林内外の管理機構の整備に伴って、僧衆の個人的自由及び可能性の拡大、合理的精神とその生活の追求により上層階級化し、更に官寺として公認されることにより、叢林の競争社会化を促した。それに伴って禅思想や修行観が変化した、これは逆に春秋の筆法をもってすれば、思想や学道観が変化したからこういった傾向が顕著になったとも云えよう。いづれにしてもかかる背景のもとに公案禅(看話禅)は成立した。<sup>(1)</sup>そこで次の疑問が提出された。即ち叢林が国家統制下に置かれることにより、叢林の性格に限っていえば、目的社会的叢林への傾斜と共に、一面では平均化し、規格化されて臨済宗、曹洞宗その他の宗派の別が無いのかかわらず、黙照・看話という対象的

な思想禅風に立つのは如何なる理由によるものであるか。更に云えば叢林の性格変化が公案禅の成立を齎らしたとされるわれわれの見解が正当性を持ち得ないのではないかということであった。<sup>(2)</sup>云うまでもなく、公案工夫の学風を成立させた五祖法演(一一〇四)や圓悟克勤(一一〇六—一一三五)、大慧宗杲(一一〇八—一一六三)等の諸宗匠の影響、あるいは『景德伝灯録』『汾陽録』『雪竇頌古』『碧巖録』等参禅工夫のテキストの成立等重要なる要素となるものであるが、それ以上に参学が中下根にまで拡大された社会的背景を無視することは出来ないのである。

こういった点を考慮しながら、先の問題について、第一については参学の性格的特徴、經典観、坐禅観を中心に洞済の学道思想とその立場について見た。そして学道の有効性や機会主義の否定に立つ黙照坐禅、只管打坐の曹洞禅の正統的立

場の意義を求めた。第二の問題については『叢林盛事』巻下に「今天下多楊岐之派」とあり、榮西の『興禪護國論』「宗派血脈門」に臨濟宗が盛んであったことが示され、そして一二二三年入宋求法した道元禪師(一二〇〇—一二五四)が「現在大宋には臨濟宗のみ天下にあまねし」(『正法眼藏弁道話』)と実情について述べ、また曹洞禪が当時特に盛んであったという事実がないことよって、側面から上述の見解に対する助證を得たのであった。

そこで中国曹洞禪の巨匠如浄禪師(一一六三—一二二八)の会下で身心脱落を果した道元禪師が如何なる立場に立つたかという問題について少しく考察してみたい。この問題は既に幾多の先学によつて取りあげられていて、屋下に屋を架すきらいなしとしないが、叢林の性格、学道の問題を中心にして宋朝禪との関連に於いて道元禪師の立場を捉えてみたい。

## 二 叢林の基本的性格

道元禪師の基本的立場は、思想的には本証妙修、修証不二、実践的には只管打坐であるが、この立場は中国曹洞禪そのままを受けついでたものか、日本的に独自の展開がなされたものか、見解が分れる所であるが、まず最初に曹洞宗として日本で最初に仏法僧の三宝が成立した興聖寺、永平寺の基本的性格について南宋叢林との比較から見ていきたいと思う。

『永平清規』を通して見た場合、徹底した修行中心の内容主義で、形式化や世俗化は見られないのであるが、特に南宋叢林と違う点は、一、祈禱性がない、二、国家や中央の政治権力者から経済的保護を受けていない、三、独立自治的叢林、の三点である。

南宋叢林は国家の祈禱道場としての意義が明確に規定され、法制化されていたが、その傾向は既に北宋においても見られ、皇帝の聖寿祝延は投子義青(一〇三三—一〇八三)に見られる。<sup>(3)</sup> 道元禪師においては、

仏仏祖家風。坐禪弁道也。先師天童曰。跏趺坐。乃古仏法也。

参禪者、身心脱落也。不要<sup>(4)</sup>燒香、礼拜、念仏、修懺、看經。祇管打坐始得。

と祈禱性を否定しているが、これは禪師の国家観からも当然と云えるのである。当時鎌倉時代における国家意識は、優越国家観と劣等国家観と大別して二つに分けられるが、臨濟宗が優越国家観の立場に立ったのに対し、道元禪師は正像末三時の時機超越と共に空間思想としての国家観も優劣二遍を離れた立場に立っているからである。<sup>(5)</sup>

次に国家の経済的保護を受けていないことについては、南宋叢林と全く対蹠的な立場に立ち、次の独立自治の基本的性格とも関係することである。

経済は一般的に普遍主義の次元に立つと云われ、その目標

が本来特定の用途に限定されない諸手段の生産にあるので、動もすると「利己的」選択からして「全体」組織の目標に従わないで、何らか別の体系に従属しようとする可能性があり、その意味で自由な立場に立つので「警戒」される、といわれる。

これは南宋叢林が国家の保護を受け、莊園や碾磑、邸店、店舗、車房等の収益事業からの納税、買度、免丁錢の納付という形で協力し、また興禪護国の祈禱道場として意義を与えられることにより、僧衆経済、叢林経済行動が宋朝政府の目標達成に協力するため一面強い統制を受けたという点に見ることが出来るし、更にこのバランスが崩れて十方住持制度の下での寺院の経済的荒廃からも云えることである。

しかし、道元禪師に於いては幕府の保護を受けず独立の自治的叢林であった。その経済基盤は檀越の信施によっていたのであり、「学道は貧なるべし」と学道の基本性格と共に、経済観も「貧」に立脚した平等のものであったことは云うまでもない。また百丈会下が「台外及諸処不得置莊園田地」(『塔銘』)等の五事を決議して莊園を持たないのと同様に、玄明の一件に見ることが出来る。弟子の玄明が時頼の寄進状を鎌倉から持ち帰って得意になっているのを禪師が追放したとされるのであるが、それは、他の権力からの強制や束縛を受けない興聖寺や永平寺のような自治的叢林に於いては、十分

なる経済基盤の安定確立は、経済の持つ普遍的性格から、恣意による経済活動の選択に比重がかかり、参禅学道の本来の目標に従わず、他の下屬体系に従うようになり、学道の障りになるばかりでなく、叢林自体の破滅を招く結果になることを道元禪師は深く自覚されていたのである。それは次の

末世辺土の仏法興隆は閑居静処をかまへ衣食等の外護にわづらひなく、衣食具足して仏法修行せば、利益も広がるべしと。今まこれを思ふに然らず。それに附ては、有相著我の諸人あつまり学せんほどに、その中には一人も発心の人は出来るまじ。利養につき財欲にふけりて、縦ひ千万人集りたらんも、一人無からんに猶おとるべし。(『正法眼蔵隨聞記』二)

とある言葉によっても知れるし、南宋叢林や建仁寺で目のあたりに実態を見て、叢林経済の問題にも深く思いを致されているのである。従って叢林における経済倫理の問題は学道の本質にも関わる事なので、宗学に於いても忽せに出来ない重要な問題と云えよう。

さて次に、以上の如く経済基盤が異なるということとは、参学の範囲を必然的に限定することにもなるであろう。

南宋叢林の参学の一般的傾向は、大慧が『宗門武庫』下に、

円通秀禪師因雪下云、雪下有三種僧、上等在僧堂中坐禅、中等磨墨点筆作雪詩。下等囲炉説食、予了末年冬在虚丘、親見此之等

僧、不覺失矣。乃知前輩語不虛耳。<sup>(9)</sup>

と三種類の僧があった、といわれている如く、また『臨濟録』にも見える様に上中下の三機根が存したのである。<sup>(10)</sup>これは後世、日本に於いても夢窓疎石(一二七五—一三五二)の遺誠の言葉として

我有三等弟子。所謂猛烈放<sub>二</sub>下諸緣<sub>一</sub>、專一窮<sub>二</sub>明己事<sub>一</sub>、是為<sub>二</sub>上等<sub>一</sub>。修行不純駁雜好<sub>レ</sub>学、謂<sub>二</sub>之中等<sub>一</sub>。自味<sub>二</sub>己雲光輝<sub>一</sub>、只嗜<sub>二</sub>仏祖涎唾<sub>一</sub>、此名<sub>二</sub>下等<sub>一</sub>。如其醉<sub>二</sub>心於外書<sub>一</sub>、立<sub>二</sub>業於文筆<sub>一</sub>者、此剃頭俗人也。不<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>以作<sub>二</sub>下等<sub>一</sub>、矧乎飽食安眠放逸過<sub>レ</sub>時者謂<sub>二</sub>之縮流<sub>一</sub>耶。古人喚作<sub>二</sub>衣袈飯囊<sub>一</sub>。

と大慧と同様に三等の僧のある事を述べ、仏法以外に志を持つ者を厳しく戒しめている。幕府の保護下では、かかる現象も理解でき、学人に於いて目的意識の異なる者が出てきても当然といえようが、更に掛塔を許す場合にも夢窓の師一山一寧(一二四八—一三二七)は「山試以<sub>二</sub>偈頌<sub>一</sub>、選<sub>二</sub>能作者<sub>一</sub>、許<sub>二</sub>掛塔<sub>一</sub>」<sup>(12)</sup>と道心を以って選択の基準とせず、学才を以てしたように、叢林のあり方によっては他の下屬体系が優位を占め、叢林自体の性格変化をも来すことは、これによっても知れよう。

道元禅師においては「性の上下と根の利鈍を全く論」じない。また「学道は是れ全く多聞高才を用いぬ故へに、下根劣器と嫌ふべからず」(『随聞記二』)として、ただ、

菩提心をおこしてのち、仏祖の大道に帰依し、発菩提心の行季を習学するなり、たとひいまだ真実の菩提心おこらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし仏祖の法をならふべし、これ発菩提心なり。<sup>(13)</sup>(『正法眼藏身心学道』)

とあって、学人においては菩提心の発・未発はあつても、「学道の人も、初めより道心なくとも、只しひて仏道を好み学せば終には実の道心も起るべきなり。初心学道の人は、只衆に随ふて行道すべきなり」(『随聞記』六)と道心のもと機を予想しない立場は、理念としてばかりでなく実践的にも、宋朝禅の立場と明確に対応するものである。

これは叢林に於いて、仏法以外の下屬体系に如何なる価値も優位性も与えられていない、「法」一元に統一されている立場に立つ限り、会下への参集は、実践的には利人鈍者を簡ぶことなく、菩提心の発未発を問わず、全て「仏法の器」としての意味を持つものと云えよう。<sup>(14)</sup>

### 三 叢林運営のあり方

次に叢林の運営の有り方から伺ってみよう。運営の仕方如何が宗義に基づく実践行の表れでもあるからである。

南宋叢林の一般的傾向は、従来の普請を原理とする運営と違って権威主義的な運営が顕著であった。従つて会下の役寮や大衆も従順であると共に、また恣意的でもあるという事実

によつて特徴づけられているのである。住持に対する服従的態度は、専ら忠誠感に信頼が置かれ、大衆は権威という支配的な秩序に従うようになったのである。

妙喜曰。諸方拳長老。須拳守道而恬退者。拳之則志節愈堅。所至不破壞常住成就叢林。亦主法者救今日之弊也且詐佞狡猾之徒不知羞恥。自能詔奉勢位結托干權貴之門。<sup>(16)</sup>

道を守る恬退の者は叢林の実をあげたが、狡猾之徒は権力への追隨結托という面が強く出、住持に於いても例外でなく、修行や禅理解についても恣意的な傾向が顕著にみられ、それは国家や権門の目的になつていと看做される事による限り、正統化されるという方向を取るものであった。その一端を示すものとして、

万菴曰。叢林所至邪說熾然。乃云。戒律不必持。定慧不必習。道徳不必修。嗜慾不必去又引維摩毘覺為証。貧貪瞋痴殺盜姪為梵行。烏乎斯言。豈特起叢林今日之害也。惟正因行脚高士。当以生死一著弁明持誠存信不為此輩牽引。乃曰。此言不可信。猶鴆毒之羹蛇飲水。聞見猶不可。況食之乎。其殺人無疑矣。識者自然遠之矣。<sup>(17)</sup>

と目にあまる恣意的な正当化をなす人々も出た訳であるが、貪名愛利と共に一面では服従性も顕著に見られるのである。即ち規定上からも『入衆須知』『進退請頭首』『進退請知事』の項に上意下達の傾向が明確に見られるのである。また、その一例としては、拙庵徳光（一一四四—一二〇三）に見るこ

とができる。

某甲そのかみ徑山に掛錫するに、光仏照そのときの粥飯頭なりき、上堂していはく、仏法禅道、かならずしも佗人の言句をもとむべからず、ただ各自理會、かくのごとくいひて、僧堂裏都不管なりき、雲水兄弟也都不管なり、祇管与官客相見追尋するのみなり、<sup>(18)</sup>『正法眼藏』『行持』卷)

と大慧の弟子光仏照は、仏法は師に求めなくとも自ら理會出來るといつて、僧堂裡の事に無関心で、専ら官客の接待に寧日なかつたといわれるのも恣意的な一面と同時に、上下服従の性格が見られるのである。

このように当時の南宋叢林は、『禅苑清規』以来の賓主平等的な基本的性格が大きく後退し、住持の権限集中化が顕著に行なわれ、上下差別的な管理体制が確立し、目的集団として縦の体系が重んぜられ、住持の独裁的な運営の傾向が人事、役事、執事の面に表れてきたのである。

妙喜曰。古徳住持不親常住。一切悉付知事掌管。近代主者自恃才力有余。事無大小皆歸方丈。而知事徒有其虚名耳。嗟乎苟以一身之資。固欲把攬一院之事。使小人不蒙蔽。紀綱不紊乱。而合至公之論。不亦難乎。<sup>(19)</sup>

と、住持の力量に依つて程度の差はあろうが、知事が掌管した常住の事も、住持が自己の力量を示すため、すべて掌握したので知事は有名無実になつてしまつたと大慧は語つてい

る。このように住持一人に帰するようになったので、上下の意志の疏通を欠き、進善の途も狭くなつてくるのである。

草堂曰。住持無他。要在審察周知上下。夫人情審則中外和。上下通則百事理。此住持所以安也。人情不能審察。下情不能上通。上下乖戾百事矛盾。此住持所以廢也。其或王者。自恃聰明之資。好執偏見不通物情。捨僉議而重己權。廢公論而行私惠。致使進善之途漸隘。任衆之道益微。<sup>(20)</sup>

住持の独断的傾向が時代的に一般的に強くなつても、有徳の住持は人情を察知し、議を経て、公論を重んじ、任衆の道が広く行なわれるのであるが、自らの才に恃む人は実際には世法に長けていても徳のない人の場合も考えられ、人事や管理統制に関心を示し、私意でもって判断し、すべてを掌握しようとする傾向を示すものである。何となればそうしなければ、自己の住持としての立場を維持できないと考えるからである。そこで草堂の云う如く、「上下乖戾百事矛盾」ということも出てくるが、これは権威主義的な官僚制的叢林運営は、一面疑惑によつて支配された派閥と化しやすさということとも又示すものである。これは後に東序と西序の対立のような制度上の対立や、<sup>(21)</sup> 莊主のような利害が絡む職位を中心とした対立も見られる訳であるが、<sup>(22)</sup> 円悟と高菴の例に、

愛惡異同人之常情。惟賢達高明不被其所転。昔円悟住雲居。高菴退東堂。愛円悟者惡高菴。同高菴者異円悟。由是叢林紛然有円悟

高菴之党。竊觀二大士。播大名于海上。非常可擬。惜乎昧於輕信小人詔言惑乱聰明。遂為識者笑。是故宜其亮座主隠山之流為高上之士也。<sup>(23)</sup>

と見られる如く、住持をめぐるの派閥が生ずることを物語っているのである。

このような傾向は後世になるほど顕著になり、南宋叢林の性格及び運営のあり方は権威主義的上下管理体制を基本とした、内容よりも形式を重んじたもので、職位や行事が増えるも、内容的には比較的繁文縟礼のものが多しのは蓋し必然的方向と云えよう。

しかしながら、今迄見てきたような事は、一方叢林が官寺として、五山・十刹・甲刹の三階級の寺格が定められ、住持は官より任命され、時に応じて、官の役人により、その日常の修行状態や叢林の運営状態の監察を受け、また報告の義務を負わされている事や、<sup>(24)</sup> 住持は国家の平安を禱り、天子の万年を祝つて説法しなければならぬといった特殊な使命を負っている事実を考慮して理解しなければ、正鵠を得たものとはならないであろう。

では次に道元禅師会下の叢林運営は如何なるものであつたであろうか。それは宋朝叢林の在り方と明確に相異なる点は『百丈古清規』『禅苑清規』の精神を受けつぐ大衆本位のあり方である。即ち宋朝叢林が原理的には官僚制的運営というな

らば、興聖寺、永平寺は、賓主平等の民主的運営というべきであろう。大衆本位の運営に於いては、住持のもとで、役職は権威主義的な状況下におけるよりも、はるかに広汎な領域にわたる自由な裁量がまかされているのである。即ち

若監院有<sub>レ</sub>力。自合<sub>二</sub>營弁<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>力所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>及<sub>一</sub>。即請<sub>二</sub>人<sub>レ</sub>勾當<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>院門小事<sub>一</sub>。及尋常事例。即一面處置。如<sub>二</sub>事体大<sub>一</sub>。及体面生規。即知事頭首。同共商量。然後稟<sub>二</sub>住持人行<sub>レ</sub>之。自<sub>二</sub>住持人<sub>レ</sub>已<sub>レ</sub>下。如<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>合<sub>二</sub>規矩<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>順<sub>二</sub>人情<sub>一</sub>。大小諸事。並合<sub>二</sub>宛順開陳<sub>一</sub>。<sup>(25)</sup>

と自力での營弁と合議とにより、「須<sub>レ</sub>運<sub>二</sub>道心<sub>一</sub>隨時改変。

令<sub>二</sub>大衆愛用安樂<sub>一</sub>。」(「知事清規」典座)と時に随つて改変していくべきことが説かれ、更にそれは院外においても、「土風に随つて斟酌」(『随聞記』一)し、「時に望み事に触て道理を思量して」、仏道を行じ、上下の輩を供養し、仏道利生の為に能きように計らうべきことが説かれるのである。

しかもこれらは住持の指示の場合でも同様と思われるが、権限の分散的な管理のもとに執行されるのである。これは特に注意されるべき事であるが商議すべきことが随処に強調して説かれているのである。また

以<sub>レ</sub>道為<sub>レ</sub>念而行事。臨<sub>二</sub>行事<sub>一</sub>時。必与<sub>二</sub>諸知事<sub>一</sub>商議。然後行事。事無<sub>二</sub>大小<sub>一</sub>。与人商議而乃行事。則為<sub>二</sub>公也<sub>一</sub>。雖<sub>二</sub>商議<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>容<sub>二</sub>陀語<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>議。<sup>(26)</sup>

と権限分散と共に十分に商議して他の役職の諒解のもとに協

力して行なうべきことが説かれ、また知事頭首等の役職の協議によつて定められた事柄は住持の裁可を経て実行に移されるのである。

このように修行中心の大衆本位の清規の実践は、その仏法の権威を支配の精神においてではなく、奉仕の精神において行使すべきことが要求され、また実行されているのである。これは監院の職のみでなく、

為<sub>二</sub>公是務<sub>一</sub>。所<sub>レ</sub>謂<sub>二</sub>為<sub>二</sub>公者<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>私曲<sub>一</sub>也。無<sub>二</sub>私曲<sub>一</sub>者。稽古慕道。慕道以順<sub>レ</sub>道也。<sup>(27)</sup>

と「為公」「無私曲」を根本精神としているのである。

衆僧のために奉仕するということが何よりの眼目になる訳であるが、以上簡単に南宋叢林の基本的性格とその運営の基本的性格について特徴的な相違を見てきたが、道元禪師が日本で初めての作善門としての清規を作り、それに基いて行なわれた叢林生活は賓主平等観に立脚した自治的叢林であり、南宋叢林が見性嗣法を最高目標とする「見性協調叢林」と云うべき性格を持つものに対して、道元禪師会下の叢林は「妙修和合叢林」ともいうべき性格を持ったものである。しかしながら、南宋叢林は基本的には共通性格は上述の如くであるが、運営に於いては相違がある事は認めなければなるまい。即ち道元禪師が参考した天童山は、「諸莊監収」は古式が守られたといわれるので、<sup>(28)</sup>こういった面からも、また『随聞記』に

見られる如浄会下の参禅学道の様子からして、かなり修行中心の賓主平等的あり方であったと思われるのである。<sup>(29)</sup>

#### 四 宋代叢林における学道

南宋叢林と永平下の叢林の基本的性格が異なっているのは見てきた如くであるが、ではそこでの実践行は如何なるものであろうか。叢林における学道の中心は、参師問法と工夫坐禅である。即ち行解相應のものである。道元禅師は「悟来の儀」としての坐禅觀を理念としてばかりでなく事としても強調しているのであるが、次に坐禅觀と經典觀を中心に先づはじめに宋朝禅について見てみよう。

禅の不立文字は經典の中に仏法を求めるところを否定し、現実そのものに立脚する学道のあり方を意味した。しかし一方では經典解釈に頼らんとする根強い傾向は何時の時代にも存したのである。即ち永嘉玄覺(六六五—七二三)は『証道歌』で、

吾早年来積ニ学問、亦曾討レ疏尋ニ經論、分ニ別名相、不レ知レ休、入レ海算レ沙徒自困、欲レ被ニ如来苦呵責、数ニ他珍宝、有ニ何利益、

と示し、馬祖は語録で「三乘大乘粗窮ニ其旨、常聞、禅門即心是仏、実未レ能レ了」と即心是仏の禅門への期待が存したことを伺がわせ、『伝心法要』の中で、黄檗(一八五六)も、

今時人抵欲得ニ多解、広求ニ文義、喚作ニ修行、不レ知多知多解翻成ニ壅塞一<sup>(30)</sup>

学得三乘十二分教、有ニ一切見解、総須ニ捨却一<sup>(31)</sup>、『宛陵録』と多知多解を否定し捨てるべきことを強調しているのである。臨濟義玄(一八六七)は、

三乘十二分教是拭ニ不淨一故紙<sup>(32)</sup>、『臨濟録』

道流莫レ向ニ文字中一求ニ心動疲勞吸ニ冷氣一無レ益<sup>(33)</sup>(同七)

と文字中に求めることを否定し、徳山宣鑿(七八二—八六五)は、

十二分教是鬼神簿、拭ニ瘡疣一紙<sup>(34)</sup>、『徳山録』

仁者莫レ取ニ次看策子一尋ニ句義一覓ニ勝負一一通一口何何時休歇<sup>(34)</sup>(同)

と同様の見解を示し、仰山(八一四—八九〇)も滄山が「涅槃經四十卷、多少説、多少魔説」と問うたのに対し「総是魔説」と答えている<sup>(35)</sup>。このように唐代において特に顕著に見られる訳であるが、宋代においても、不立文字、教外別伝思想が風靡して暗證の禅者が多かったのであるが、大慧も

便要会禅於經教上、及祖師言句、博量要説分曉。殊不知、分曉処卻是不分曉低事<sup>(36)</sup>。

と教経に求めることを否定している。

曹洞宗に於いても同じように經典否定の語は随処に見える。『景德伝灯録』「薬山」条に、

師看レ經、有レ僧問和尚尋不レ許ニ人看經一、為ニ什麼一卻自看、師云我只レ圖レ遮レ眼<sup>(36)</sup>。

とあり、薬山の垂示に「有ニ一般底一只向ニ紙背上一記ニ持言語一



多被<sub>二</sub>經論惑<sub>一</sub>。我不<sub>二</sub>曾看<sub>二</sub>經論策子<sub>一</sub>」<sup>(37)</sup>と看經を禁じている。

宋初期になって、雲居派下の投子義青は「法離文字」(『仏祖歴代通載卷二八』) べきものであり、「即心是仏」的なものとして曹洞の經典觀を端的に示し、宏智は『広録』五で

一切語言、一大藏經、縱橫說時、無一句分外底、所以道、四十九年中、未嘗說一字。理貫帶也。

一輪皎潔正当天。若恁麼辨得出。在語也妙。在默也妙。說時常默、默時常說。便能超回空出三界。<sup>(38)</sup>

と理事一如の立場から、文字に依らないことを述べている。

このように不立文字が説かれ、教外別伝が強調され、經典に求める態度や概念的把握否定を強く主張していることは、禪宗の立場を明確にすると共に、これは逆に何時の時代にも、学人が經典に頼る姿勢が根強く存在していた事を物語るに他ならない。道元禪師に於いても、浄祖に参じて身心脱落を果すまでは、書釈に頼っていた事が知れるのである。『随聞記』二の西山の僧との問答に「我に問て云く、語録を見てなにの用ぞ。答て云く、古人の行李を知らん。僧の云く、何の用ぞ。云く郷里にかへりて人を化せん。僧の云く、なにの用ぞ、云く利生のためなり。僧の云く、畢竟して何の用ぞと」<sup>(40)</sup>とある文によっても伺える。

次に坐禪に対する考え方は如何であろうか。古来坐禪に対する考え方で広狭の二義が存した。そして『証道歌』の「行

亦禅坐亦禅、語默動静躰安然」がよく用いられているが、これは狭義の坐禪輕視を承認する事にもなるが、それとは別に坐禪に対する二つの態度があった。その一は五祖の行跡に

爾坐時平面端身正坐、寛放身心、尽空際看一時、自有次第、若初心繫縁且向心中看一字。<sup>(41)</sup>

とある「看一字」を原型とする坐禪中の意識を集中させる立場であり、神会(六七〇—七六二)の『南宗定是非論』で批判されている、

凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内証者。此是障菩提。今言坐者、念不起為坐、今言禪者、見本性為。<sup>(42)</sup>

の「住心看淨、起心外照」の心一境性を尊重する坐禪の仕方である。

もう一方は南嶽懷讓(六七七—七四四)の「磨磚作鏡」の話によって示された「坐禪豈得作仏耶」の坐禪觀である。即ち

汝為<sub>レ</sub>学<sub>二</sub>坐禪<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>学<sub>二</sub>坐仏<sub>一</sub>、若学<sub>二</sub>坐禪<sub>一</sub>禪非<sub>二</sub>坐臥<sub>一</sub>、若学<sub>二</sub>坐仏<sub>一</sub>仏非<sub>二</sub>定相<sub>一</sub>於<sub>二</sub>無住法<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>応<sub>二</sub>取捨<sub>一</sub>、汝若坐仏即是殺仏、若執<sub>二</sub>坐相<sub>一</sub>非<sub>レ</sub>達<sub>二</sub>其理<sub>一</sub>。<sup>(43)</sup>

取捨すべからざる坐禪であり、薬山惟儼(七四五—八二八)の「薬山大師坐次、有僧問、兀兀地思<sub>二</sub>量什麼<sub>一</sub>」師曰、思<sub>二</sub>量箇不思量底<sub>一</sub>僧曰、不思量底如何思量、曰、非思量<sup>(44)</sup>の「非思量」である。これは両者は原理的には意識の集中と意識の成

り、切りを意味するものである。宋代になって、前者は公案工夫の修証隔別となり、後者は「平常心是道」そのものが証の具現と見る黙照禪の立場になった。

先に經典に対する態度として、根強く書積に頼らんとする者があつたことを述べたが、それは意志的意欲的に仏法を明らかにめんとする熱意の現れでもあつた。かかる熱中の態度は坐禪中に於いても、また時処位を積ばざる工夫をも当然可能にする。即ちそれは「看一字」を原型とする坐禪の立場と、熱中の書積の立場と求心性に於いてその統一を可能にしよう。

その統一が疑に凝集されて見性するのがいわゆる看話禪、公案禪であるが、その当処は教外別伝の仏境界とされ、冷煖自知の各自理会の境界とされるのである。これは經典に頼る態度を捨てることに不立文字の立場を生かすと同時に、坐禪に於ける心一境性を生かしたものであつた。そしてそれは學道に於ける坐禪を必然の媒介としないとする思想への契機を持ち、「動中の工夫は靜中の工夫に勝ること百千倍」という新たな立場を可能にした。<sup>(45)</sup>このように見る根拠は學道における熱中の態度を更に強く促がす要素として、また動中の工夫が重んじられる理由として、二、三節で少しく触れた如く宋代叢林の性格變化が背景に存在していることによるのである。<sup>(46)</sup>

## 五 曹洞禪における學道の立場

然らば曹洞禪の立場は如何なるものであろうか。看經においても、特殊化や手段化もそれへの契機を持たず、いわば坐禪にすべてが投げ出されているというべきであろう。

即ち宏智は『黙照銘』を作り、<sup>(47)</sup>坐禪における黙照は寂滅の見ではなく、黙と照の回互の上に現成し、内外空見に墮することなく、しかも「不属情」の処一切のはからいを棚上した「眞実做処、唯靜坐默究、深有所詣。外不被因縁流轉。其心虚則容、其照妙則準、内無攀縁之思、廓然独存而不昏、靈然得而自得、得処不属情」<sup>(48)</sup>と述べているのである。このように宏智は坐禪を尊重しているが、頌古製作にも第一則「世尊陞座」第二則「達磨廓然」に於いて坐を讚美し、二十三則に「魯祖面壁」を加えているが、平常無事底の禪風は法系を異にするとは云え、如淨においても同じ立場を受けついでい<sup>(49)</sup>る。『如淨和尚語録』下に、

記得、僧問百丈、如何是奇特事、百丈云、独坐大雄峯。大衆不得動著。且教坐殺者漢、今日忽有人問淨上座。如何是奇特事。只向它道。有甚奇特。畢竟如何。淨慈鉢盂。移過天童喫飯。<sup>(50)</sup>

と偏奇なき無事底の消息が語られているが、その熱心な打坐ぶりは、道元禪師が『眼藏』「行持」の巻に、

十九載よりこの方、一日一夜も不礙蒲團の日夜あらず。某甲未

住院よりこの方、郷人ものがたりせず、光陰をしきによりてなり、掛塔の所在にあり、庵裏寮舎すべて入りて見ることなし。……雲堂公界の坐禪の外、あるひは閣上あるひは屏所を求めて、独子ゆきて穩便のところ(51)に坐禪す。つねに思いき、金剛坐を坐破せんと。これ求むる所期なり。臀肉の爛壞するときどきもありき、この時(51)いよいよ坐禪を好む。

と伝えている。

この如浄の坐禪尊重の学道観は、『宝慶記』によると、

仏祖正伝云。不<sub>レ</sub>但初心、不<sub>レ</sub>離初心、為<sub>レ</sub>甚慙麼。若但初心得<sub>レ</sub>道、則菩薩初発心、便<sub>レ</sub>是仏。是不可也。若無<sub>レ</sub>初心、云何得<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>第二第三法。然則後以<sub>レ</sub>初為<sub>レ</sub>本、初以後為<sub>レ</sub>期。(52)

と初心の得道を認めていない。これは道元禪師の「仏法には修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに初心の弁道、すなわち本証の全体なり」(53)（『弁道話』）とある修証観とは少しく逕庭が存する。これについて、如浄の立場は、本証が修を引き出し、その修を「妙修」に転換（証の修）しており、道元禪師は修を本証に引き上げる（修の証）立場という見方が示されている。(54)また、この「本証なれども」と「本証だから」の相違は思想史的には日本天台に媒介されて達摩、六祖に一致するとされる。(55)これらは前述した中下根にまで拡大された叢林の性格の相違の上からも明確に認められる所であるが、ここに道元禪師の独自の立場があるといえよう。即ち、行を伴わ

ないと思はいきおい観念化の道を辿り窮極に到る。当時の天台の本覚思想がそうであったと云われるが、一方中国に於いて始覚的な修証観が一般的であったのは、叢林の性格から当然認められる訳であるが、墮落して世俗化の傾向が顕著であったとは云え、なを「行」が存在していたことを意味しよう。従って「事」としての本証妙修、修証不二の立場を確立した道元禪師は如浄の立場を受けつぎながら日本的もしくは純粹な展開を遂げたと云えよう。これは道元禪師の經典観からも三教一致思想に対する見解からも又云える事である。

宋朝禪は不立文字、教外別伝思想が一般的であった。これは実践的には普遍的な命題の形で立言もしないし、それについて行動もしない事を意味するが、その世界は、「五十年間一字不説」の境涯で、經典と別な立場をとるのではなくて、教説の到り得ぬ所の消息といわれるのである。(56)

道元禪師の立場は、經典の中での不立文字ではなく、仏法の中での不立文字となり、教禪一致であって、「祖師の正伝にまたく一言半句としても仏経に違せる奇特あらざるなり」(57)（『仏経』）と根底的転換がなされた立場からの經典観で、教外別伝とは全く趣きを異にしたもので、それは不染汚に立脚した坐禪観と相即するものである。

これは具体的には文字や知識に対する自己が、有我的存在を脱して無我的存在になったとき、いかに知識が多くとも、

それによつて邪魔されることもなく、少くとも不足なるはなく、自己を正当化して安心を得る必要も全くないので、仏法においては知識の量は問題とはならないし、価値も平均化され、同質化される。ここにおいて文字知識が真実の相において文字としての意義を持ち、かかる文字に媒介されて自己が真実の自己となる。かくて自己が文字となり、文字が自己となつて法華転法華の世界となり、「全自己の経巻」(『看経』)として見、聞き、行じていくのである。従つて、その特質は理念としてではなく実践的性格から、普遍的な命題の形で立言しない、またそれに従つて行動しない。主観的な信念、教学の思想理論、あるいは語録公案でもつて事実を変化させ、また規定したりしないし、それによつて自己を合理化して安心を得ようとする一切の作為や行為を捨てること。初中後一貫して無条件的に法に随順し、事実に従つて現在為すべきを為すことであり、経論の精神を師と学人の人格的接触を通して実践的に把握する面授尊重の立場とならう。

従つてこの立場から三教一致思想も否定されるのである。何となれば道元禪師からすれば三教一致思想は、「仏中に世法なきことを知らずして」世中に仏法ありと知る者であつて、「ただ世中に仏法なし」のみならず「仏中に世法なき」(『弁道話』)立場とは異なるからである。

この三教一致思想は宋代一般に行なわれた思想で、特に公

案禪系統の禪者達によつて積極的に唱導された。その代表的なのは大慧であり、無準師範(一一二四九)であるが、彼らの立場は、教外別伝、即ち公案工夫を経た見性という宗教的体験によつて合理化され、弁証されたものであつた。<sup>(57)</sup>従つて見性後の消息であるが、中国曹洞禪の禪者達が一般的に三教一致に比較的消極的態度を保持していたのは「不待悟」の立場であつて、かかる弁証の契機を、学道の必然的媒介としない点の一つにはあつたためではないかと思う。かく考えるのは、大慧の語録二十二「示張太尉溢」にある文によつても知れるが、また三教一致思想に対して懐疑的であるといわれる虎関師練(一二七八—一三四六)によると、

雖然、儒釈同異、只是六識之辺際也、至<sub>三</sub>七八識<sub>レ</sub>儒無<sub>レ</sub>分焉。何合会之有。故曰、儒釈之同異者、六識<sub>レ</sub>辺也。非<sub>三</sub>七八識<sub>レ</sub>矣。<sup>(58)</sup>

と、両者の次元の相違を見、その一致するのは低次の段階、即ち人天乗や六識の段階内での事としているが、これが禪の立場から弁証されるのは上述の如く見性を通してであり、徹底した否定観を持つ道元禪師や曹洞禪者においてはかかる契機を持たない法一元の立場から、不合理を合理化する必要がなかつたからではないかと思うのである。

以上坐禪観と經典観を中心に学道思想について見てきたが、宋代の学道は公案工夫による見性という特殊化の時代であり、有効性と機会主義が正統視され、叢林の性格変化、世

俗化へと滔々と流れる時代思潮のこの時に当って、黙照禪、只管打坐の曹洞禪は特殊化への契機も、手段化への契機を持たざる普通のあり方の具体的な姿を平凡に具現する所に、その意義を持ち、行道の特殊化への傾斜を匡正し、大道を歩まんとする所にその正当性と復古性があった。特に、具体的な打坐、尊重は、叢林における競争社会化への傾斜を止めんとする意義を持ち、批判的役割を果たした。即ち坐禪こそ「無諍」の姿であり、学道の基本であったからである。ここに公案禪が歴史現実に密着したものに對して、<sup>(59)</sup>それは歴史的现实を離れて歴史超越性に立ち、歴史超越性を歴史的現實に平凡にありたり前に具現化する所に意義があったが、道元禪師に於いては、この立場を受けつぎながら更に純化していったのである。

## 六 道元禪における学道の立場

公案禪の成立過程も、公案禪そのものの修行形式も試行錯誤的な修行経過をとるものであった。<sup>(60)</sup>前節では中国曹洞禪との関係において触れたが、道元禪師の修行観は初中後一貫大道を歩むもので、それは、「能々道理を心得て行ず」べきものである。即ち

又經書をひらくことは、ほとけ、頓漸修行の儀則ををしへおけるをあきらめしり、教のごとく修行すれば、かならず証をとらしめ

んとなり。いたづらに思量念度をつひやして、菩提をうる功德に擬せんとはあらぬなり。<sup>(61)</sup>

と、自己本道中にある本証の信の實踐行は、試行錯誤的修行観とは全く趣きを異にする安全確實にして親切な修すれば得道する普遍的なものである。ここに機を全く予想しない意義が存するが、即ちそれは正師に随順し、動静大衆一如にして教の如くに修する当処が証の具現であるからである。内容的には本支一貫、ここに学道の基本的性格が存するがこれを明らかにするには、便宜上学道における空間的形式と時間的形式の二面から考察することによってなされよう。

空間的形式は学人個人の有り方と、叢林全体のあり方の二面が存するが、個人の実踐行は、同事行、大衆一如を原理とする。叢林のあり方は既述の如く、全人間的、直接的な触れ合いの下での人間平等観に立脚した仏道探求の僧伽であり、物質的にも精神的にも和を原理とした宗教的共同体社会であった。この社会という言葉は本来は中国語で、宋代に盛んに用いられた言葉で、土地神をまつる衆団の意味であるが、時間的形式は、禪における歴史性、即ち師資の嗣法相承であるが、以下二面から概観してみよう。

空間的形式は『永平清規』「弁道法」に、

仏祖、在道而弁。非道而不弁。有法而生。無法而不生。所以大衆若坐。随衆而坐。大衆若臥。随衆而臥。動靜一如

大衆。死生不離叢林。拔羣無利益。違衆未儀。<sup>(62)</sup>  
 とあるのが基本であるが、

闡寮清衆。各住父母。兄弟。骨肉。師僧。善知識之念。相互慈愛。  
 自佗顧憐。……俗家之兄弟。猶不<sub>レ</sub>比<sub>レ</sub>於異族。仏家之兄弟。乃可<sub>レ</sub>  
 親<sub>レ</sub>於自己。<sup>(63)</sup>

といっている如く、互に自他敬愛の情を尽くして相共に修行すべきことが説かれている。これはあくまで非論理的、閉鎖的、私的な有り方を示しているのではなく、道心に基いた為公を原理としているのは云うまでもない。従って賓主のあり方、役寮と大衆、対大己の有り方もこの基本精神に基くのである。故に「一師に学して水乳の和合せるが如くすべし。亦六和敬の法あり。各の各の寮々をかまへて身をへだてて心ろ心ろに学道の用心することなかれ」(『随聞記』四)と妙修和合僧伽としてのあり方が随処に説かれているのであるが、これは後に日本に於いて五山が成立し、大叢林に於ける修行も、僧堂内で行なうという古来の叢林生活が破れ、各派の派祖の塔を中心に塔頭を構えて、各派別に分宿して生活するようになり、更に東班衆が経済の実権を掌握して実力を持ち、西班衆は教養を誇って、東西間に軋轢が絶えなかったという事態が生じてきた事を考える時、道元禪師が南宋叢林で実態を見て、それと全く違った本来の「和合共同」を強調して実践した事は称揚してもしすぎることはないのである。

次に学道における時間的形式についてみたいと思うが、これは前述の如く歴史性、つまり血脈相承の問題である。これは前述の空間的形式の中に住持、知事頭首、大衆の法的序列性を内包しているが、同時に師の法を受けつぐという伝統的形式をも意味するものである。この空間的形式と時間的形式との一如の上に叢林の実際活動が存在するのであり、ここに随師参学のあり方が問題となるのである。

禪における師資のあり方の基本的パターンは百丈と黄檗との挿話にみられる「見、師と斉しきときは師に半徳を減ず。見、師に過ぎて方に伝授するに堪えたり、子甚だ超師の見あり」とあるのが典型的なものであろう。これは学道に於ける服従性と自発性、時間的には伝統性と非伝統性の問題とかわれる。「見師に過ぎる」面が強調される場合、自己の発明の優位性、非伝統的自己の自覚を是とする立場である。見性尊重の公案禪は一般的にこの立場に立つと云えよう。道元禪師においては服従性が強調される。即ち

仏道に入には、我ここに善悪を分けてよしと思ひあしむと思ふことをすて、我が身よからん我が意のなにとあらんと思ふ心をわすれて、善くもあれ悪くもあれ仏祖の言語行履に随がひゆくなり。吾が心に善しと思ひ亦世人のよしと思ふこと、必ずしも善からず。然あれば人めもわすれ吾が意をすて、仏教に随がひゆくなり。(『随聞記』二)

仏祖先徳の行履に従うべきことが説かれるが、これは具体的には師への随順である。

仮令仏と云は、我が本より知たりつるやうは、相好光明具足し説法利生の徳ありし釈迦彌陀等を仏と知たりとも、知識若し仏と云は蝦蟇蚯蚓ぞと云はゞ、蝦蟇蚯蚓を是ぞ仏と信じて日比の知解を捨つべきなり。(『随聞記』一)

と師への絶対服従性が要求される。そして師とは一般的意味でなく、不徳の師であってはならず、正師でなければならぬのである。

夫正師者。不問年老耆宿。唯明正法。得正師之印証也。文字不為先。解会不為先。有格外之力量。有過節之志氣。不拘我見。不滯情識。行解相應。是乃正師也。<sup>(67)</sup>

正師の定義がこのように示されているのであるが、しかしながら正師を正師と認めて任せ、一切の己見を棚上げして随順していくのは学人の自己であるから、ここに学人の「菩提心発」の自発性が存在するのである。従って徹底した随順行そのものが歴史を受けて歴史を越える面が存在するといえよう。即ち随順行は単なる模倣ではなく、自己を仏法に投げ入れた真実の自己に生きる生き方だからである。これは道元禪師においても、師への随順行が「見師に過ぎて」<sup>(68)</sup>いることを、

永平忝<sup>レ</sup>為<sup>ニ</sup>天童子。不<sup>レ</sup>同<sup>ニ</sup>天童<sup>一</sup>。雖<sup>レ</sup>然<sup>一</sup>。等<sup>ニ</sup>天童<sup>一</sup>。打坐来也。<sup>(68)</sup>  
(『永平広録』七)

と示していることに伺えるのである。そして道元禪師が発得した世界は「全一の仏法」であるが、それは如浄に従いながら如浄を越え、今迄見てきた如く実践的性格も叢林運営精神も仏教本来の立場に立ち、歴史的現実<sup>(69)</sup>に具現した所に意義があると云うべきであろう。

## 七 おわりに

学人における随順行が服従性と自発性を内包していることを見てきたが、ここに面授の重要性が存在するのである。道元禪師が面授を重要視しているのは、学仏道をつきつめていけば随師参学以外の有り方はないからである。従って随師参学<sup>(70)</sup>の場としての叢林が重要な意義を持つが、その性格、運営のあり方は前述した如く宋朝叢林と本質的に違うものであった。それは云うならば競争社会的叢林と和合共同体的叢林の相違であり、また霸道の指導原理を思想の中心に持つか持たないかという面からも分けられるが、道元禪師においては思想的にもなかつたし、実践的にもなかつたと云えよう。「和」と「無諍」である。従って権力への接近もなく、この立場は以後にも維持された。そしてこの立場が独自のものである事は、宏智派の祖である東明慧日(一一七二—一三四〇)が鎌倉建長、萬寿、東勝、寿福に住し、彼を開山とする寿勝寺が五山派として肥後の安国寺に列せられたのと対照する時、道元

禅師会下の立場がより明確に理解できるのである。また『建  
 撕記』に如浄の言葉として、

帰国後莫<sub>レ</sub>近<sub>レ</sub>付国王大臣、不<sub>レ</sub>居<sub>レ</sub>聚落城隍、須<sub>レ</sub>住<sub>レ</sub>深山窮谷、不<sub>レ</sub>  
 要<sub>レ</sub>雲集閑人、<sup>(69)</sup>若有<sub>レ</sub>接<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>一箇半箇、嗣<sub>レ</sub>統<sub>レ</sub>仏祖之<sub>レ</sub>惠命、扶<sub>レ</sub>起<sub>レ</sub>  
 古仏之家風<sub>レ</sub>者也。

とあるのは、曹洞禅の本質を鋭く剔抉したものと云えよう。  
 宋朝禅は五山のある臨安府や慶元府等を中心に栄えたのであ  
 るが、臨安(杭州)は当時百万から百五十万位の人口があつた  
 といわれる世界最大の都市であつてみれば、北越の辺陬に、  
 教訓に従つて根を下した道元禅とは質を異にする一面が存す  
 ることは当然と云えよう。<sup>(70)</sup>道元禅師ほど清規をも含めてであ  
 るが、学道における環境を重視し、細かくかつ深い配慮をし  
 た禅者はほかには見当らないと云つてよい。実に環境選択と  
 整備は道元禅師にとっては、それは仏法そのものであつたと  
 云えよう。

以上道元禅師の立場を宋朝禅との関係において叢林の性  
 格、運営の有り方、修証観等をめぐつて若干の考察を試み  
 た。そして修証不二の実践は、謂わゆるの意味でないことは  
 既に明らかにした所で、付言を要しないが、仏法原理に基い  
 た叢林の共同体的性格と相即するものであることが明確にな  
 った。何となれば学道における如何なる手段化も目的化も不  
 必要な生き方であつたからである。中でも論旨をより明確に

するため再説した所もあつたが、道元禅の成立の意義および  
 その立場は、宋朝禅の如浄の仏法の精神をそのまま受けて同  
 一性の立場に立ったと見れば、本質を踏まえながら、それは  
 純化した形で見る事ができるが、道元禅師独自の日本の展開  
 に力点を置いて見れば、純化の過程で見える事ができるのであ  
 り、ここにその意義があるのである。

1 拙稿「公案禅の成立について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』  
 第三十号。

2 拙稿「宋代曹洞禅と臨濟禅に関する一考察」『曹洞宗研究生  
 研究記要』第四号。

3 白雲山晋住の上堂法語に、大平長老の捧げた香を拈じて「此  
 一弁香奉為<sub>レ</sub>今上皇帝、祝<sub>レ</sub>延聖壽、恭願、陛下乾坤同<sub>レ</sub>壽、日  
 月齊<sub>レ</sub>明、八方歌<sub>レ</sub>堯舜之風、四塞賀<sub>レ</sub>禹湯之化」とある。

4 「永平広録」六、『道元禅師全集』五四八頁。

5 拙稿「初期曹洞宗に於ける国家把握の立場」『宗学研究』十  
 四号。

6 R・Nベラー『日本近代化と宗教倫理』堀・池田訳、三三二  
 頁。

7 五山十刹の制度が成立したのは、史弥遠の奏言によるもの  
 で、南宋寧宗の頃といわれるので、慶元元年(一一九五)から  
 嘉定十七年(一二二四)の間に成立したものである。道元禅師  
 が入宋したのは、嘉定十六年(一二二二)であるが、『興聖寺  
 僧堂建立勸進疏』に「甲刹」とあるのを見ると既に成立してい



たことは間違いない。

- 8 岩波文庫本『正法眼藏隨聞記』二、三六頁。
- 9 『宗門武庫』大正四七、九五六b。
- 10 「山僧が此間には、三種の根器と作して断ず、如し中下根器の来たるときは、我れ便ち其の境を奪つて其の法を除かず。或いは中上根器の来るときは、我れ便ち境と法と俱に奪う。如し上々根器の来るときは、我れ便ち境法人俱に奪わず」『臨濟録』第七二段。
- 11 『夢窓国師語録拾遺』三會院遺誡。
- 12 「師（夢窓）二十五才、又出洛陽入東関。以慕一山也。山既領巨福席。海内衲子望風競參。山試以偈頌、選能作者。許掛塔。且分上中下科。是日召衲子數十人、就方丈試之。登<sub>レ</sub>上科者二人、師其一也。無幾請師歸<sub>レ</sub>扱木寮。」『夢窓国師年譜』正安元年条。
- 13 岩波文庫本中卷一二二頁。
- 14 岩波文庫本一〇四頁。
- 15 宋朝禅が理として本覚門に立ちながら、事としては徹底始覚に立つ所に基本的立場があったのは、大小通受戒の立場と共に、機の子想に立たざるを得ない社会的制度的背景によって極めて顕著になったと云えよう。
- 16 『禅林宝訓』卷第三、大正四八・一〇三一c。
- 17 『禅林宝訓』卷第三、大正四八、一〇三四a。
- 18 「行持卷」下、岩波文庫本六四頁。
- 19 『禅林宝訓』第三、大正四八、一〇三二a。

宋朝禅と道元禅師の立場(原 田)

- 20 『禅林宝訓』三、大正四八、一〇三〇b。
- 21 「古猶東西易位。而交職<sub>レ</sub>之、不<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>班資崇卑<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>謙。今岐而二<sub>レ</sub>之非也。甚而党鬪強弱異勢。至<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>相容<sub>レ</sub>者有<sub>レ</sub>矣。」『勅修百大清規』「両序章第六」。
- 22 『勅修百丈清規』「列職雜務」章参照。
- 23 『禅林宝訓』三、大正四八、一〇三一c。
- 24 北宋頃から既に行われていた。『禅苑清規』参照。
- 25 「知事清規」監院条、『道元禅師全集』六八三頁。
- 26 「知事清規」監院条、『道元禅師全集』六八三頁。
- 27 「知事清規」監院条、『道元禅師全集』六八三頁。
- 28 「諸莊監収、唯天童諸莊、古式不<sub>レ</sub>墜、監収無<sub>レ</sub>人已。望望<sub>レ</sub>之、每年至和会。加<sub>レ</sub>礼報請特為了。至<sub>レ</sub>下莊田。山門首釘掛。講<sub>レ</sub>茶湯礼<sub>レ</sub>鳴<sub>レ</sub>樓鐘。集<sub>レ</sub>衆門送。上轎至<sub>レ</sub>今遺風在焉」(『備用清規』六)。
- 29 「先師天童浄和尚住持のとき、僧堂にて衆僧坐禅の時、眠りを誡しむるに、履を以て打ち謗言呵嘖せしかども、衆僧皆打たるを喜び讚歎しき。有時亦上堂の次でに云く、我れ既に老後、今は衆を辞し菴に住して老を扶けて居るべけれども、衆の知識として各の迷を破り道を授けんがために住持人たり。是に依て或は呵嘖の詞ばを出し、竹篋打擲等のことを行ず。是頗る怖れあり。然あれども、仏に代て化儀を揚る式なり。諸兄弟慈悲を以て是を許し給へと言ば、衆僧皆流涕しき。此の如きの心を以てこそ衆をも接し化をも宣ふべけれ。」(『隨聞記』一、文庫本一七頁)。

- 30 『伝心法要』大正四八、三八二b
- 31 『伝心法要宛陵録』大正四八、三八四a
- 32 『臨濟録』大正四七、四九九c
- 33 『臨濟録』大正四七、五〇二c
- 34 柳田聖山氏『初期禅宗史書の研究』参照
- 35 『大慧書』大正四七、九三三c。
- 36 『景德伝灯録』藥山章、大正五一、三二二b。
- 37 宮坂哲文氏『禅における人間形成』一二三頁
- 38 大正四八、六四a。四八、五八〇。
- 40 岩波文庫本三八頁。
- 41 大正八五、一二八九c。
- 42 『神会和尚遺集』増補版二八七頁。
- 43 大正五一、二四〇a。
- 44 大正五一、三一一c。
- 45 公案禅の成立は、時代的要請があつたことであるが、一面では「語」を珍重して心術が壊したという批判も見えた。「心聞曰、教外別伝之道。至簡至要。初無他說。前輩行之不疑。守之不易。天禧間雪竇以弁博之才。美意變弄求新琢巧。繼汾陽為頌古。籠悟又出已意離之為碧巖集。彼時邁古淳全之士。如寧道者死心靈源仏鑒諸老。皆莫能廻其說。於是新進後生珍重其語。朝誦暮習謂之至学。莫有悟其非者。痛哉。学者之心術壞矣。」
- 〔禅林宝訓〕卷四〕大正四八、一〇三六b。
- 46 拙稿「公案禅の成立について」『駒沢大学仏教学部研究記要』三十号、七五頁。
- 47 宏智にはまた「坐禅箴」があるが、道元禅師もまた「坐禅箴」を作った。両者の相違について、衛藤博士は「宏智は知と照とを主とする知的の立場であり、宗祖は之を現と成とに改めたから、知の立場は転じて行の立場となり、知の微妙は行の親証となった。この立場の転換は正伝の仏法からくる当然の帰結であつて、禅宗史上の画期的転回といふべきである。」〔宗祖としての道元禅師』二七一頁)。榎林博士は「宏智はなお法(証)にとどまる(と云つては語がすぎるが)ということになる。それを行に転換したところに道元禅の新しき転回がある」〔道元禅の研究』一六七頁)と述べて、そこに黙照禅より本証妙修への進展があると、同様な見解を示されている。
- 48 『宏智広録』六、大正四八、七三c。
- 49 如浄の禅風は宗我見にとらわれない全一的な傾向を持つており、『雪序録』では「曹洞の正宗之が為に一変す」と評しているが、道元禅師の全一の仏法の立場は、如浄のこの立場を受け、更に純化したものとして捉えられるであろう。
- 50 大正四八、一二七b。
- 51 岩波文庫本、中、六五頁以下。
- 52 「宝慶記」『道元禅師全集』七〇七頁。
- 53 岩波文庫本上、六五頁。
- 54 榎林皓堂博士「中国曹洞禅と日本曹洞禅との相違」『宗学研究』十三号、二頁。
- 55 鏡島元隆博士「本識妙修の思想史的背景」『宗学研究』七号、二四頁以下。

56 仏日契嵩（一〇〇七—一〇七二）の『法正宗論』卷下の第四

篇には、「其所謂教外別伝者、非果別於仏教也。正其教遂所不到者也。猶大論曰、言似言及而去者幽邃、尋之雖深而失之愈遠、其此謂也。昔隨之知者顛公、最為知教者也。豈不曰、仏法至理不可以言宣、豈存言方語本十二部乎。……又經云。修多羅教如標月指、若復見月了知所標、畢竟非月、是豈使人報其教迹耶。又經曰。始從鹿野苑終至跋提河、中間五十年、未曾說一字、斯固其教外之謂也。然此極此奧密、雖載於經亦但說耳。聖人驗此故命以心相伝。而禪者所謂教外別伝乃此也。」（統藏二、三一、二一八右）とある。

57 教外別伝の立場から三教一致が合理化されるのであるが、教外別伝という場合の「教」は三乘十二分教を意味し、三教一致の「教」は儒仏道三教を指すのであるが、この次元を異にする三教が「教」として統一される所に見性の体験が存在する。

58 『濟北集』卷十八、通衡之三、三家章曰。

59 柳田教授によると『雪竇頌古』は本覚的で、上代の『信心銘』や『樂道歌』に見られた信心不二不二信心の立場に通ずるが、圓悟の『碧巖錄』では、徹頭徹尾始覚的立場から提唱がなされているといわれる（『看話禅における信と疑の問題』『日本仏教学会年報』二十八、一五一頁）。この立場は大慧によっても受けつがれているのであるが、こういった面にも歴史現実に相即する一面が伺がわれるのである。

60 試行錯誤は課題を解決する見通しが立たない場合、試みと失敗とを反復しながら追求することであるが、学人に公案を課し

て見性に至るまでの過程は試行錯誤のくり返しである。

61 岩波文庫本上、六一頁。

62 『道元禅師全集』六五六頁。

63 「衆寮清規」『道元禅師全集』六七〇頁。

64 和辻校訂、岩波文庫本七六頁。

65 和辻校訂、岩波文庫本三四頁。

66 和辻校訂、岩波文庫本二〇頁。

67 「学道用心集」『道元禅師全集』四七五頁。

68 「永平広録」『道元禅師全集』五六七頁。

69 天文本『建誓記』九頁。

70 吉岡力氏の教示。

71 世俗との交渉が密接な街坊・化主・荘主・監取等の職位を通じて叢林が変化の過程を示してきたのは宋代禅宗によって実証されている所であるが、都市の基本性格は競争社会的性格が強いものであり、叢林もそれとは無関係ではられない。京都鎌倉に栄えた臨済禅は中国禅をそのまま受けついでたものであって、公案禅（臨済禅）が都市に適合する性格を本来持っているからに他ならない。道元禅にはかゝる思想原理を持たないの

で、聚落城隍を離れるのは思想的方面から云っても必然的帰結といえよう。