

序言

柳田 聖山

花園大学国際禅学研究所は、ここに研究報告第三冊（一九九四年度）として、松岡由香子研究員担当、『古仏道元の思惟』一篇を、新たに公刊できる榮譽を保有する。一九九三年度の個人研究部門、常盤義伸所員の『ランカーに入る、梵文入楞伽經の全訳と研究』につづく、今年度個人研究成果の一部である。

「道元研究」の動きは、すでに他の大学機関や出版社で、基礎的資料についてのすぐれた成果が多く、他の一般企画としても、くりかえし、多方面の成果あり、出版物は枚挙に暇がない。とりわけ近時、道元晩期の思想について、斬新な問題提起があり、学問的に新しい評価がある。研究の動機、方法ともに百家争鳴の感あり、それはそれで評価に値しようが、なお確かな決択はついていない。真に研究の名に価するものは、意外にすくないのでないか。わが松岡由香子研究員の仕事は、その関心、方法ともに個性的、かつ極めて手堅いものあり、必ずやこの領域に、確かな一石を投ずるはず。あえて我が研究所の名において、成果の一部を早期公刊し、同学の坐右に贈ることとする。

道元（一二〇〇—一五四）は、我が日本曹洞宗の高祖として、宗門の帰依尊崇をうけるほか、いわゆる鎌倉新仏教の祖師の一人、ひろく一般歴史学のあいだで、すでに抜きがたい学習テーマとされ、その主著といふべき『正法眼

蔵』を、近代思惟の先蹤とする考えも、学問的に定着して久しい。そんな道元現象に関心をもつ研究者は、量質ともに日本学の一部を形成し、国際的に評価を得て、すでに尊崇の域を出ている。

ところが一方、『正法眼蔵』の特異な文体たる、一代の上堂を集める漢文語録と共に、テキストとしては難解部門の一つ。日本文学、日本歴史の学者はもとより、仏教学、宗教学のあいだでも、とかく任意の「訓み」に傾いて、宗門の伝統も亦た相対化され、宗学の定話とも乖離し、総体として未だになお暗中摸索。早急に一定の立場、方法を求めること自体、すでに無理な注文となっている。

曾つて鈴木大拙は、『禅思想史研究第一、盤珪禅』（昭和十八年、岩波書店）の序で、日本の禅仏教を三分し、道元禅、白隠禅、盤珪禅としたことがある。白隠と盤珪は、宗門としては臨済禅で、道元は曹洞禅に属する。盤珪は白隠に先立つが、宗門では殆んど忘れられた存在。白隠の看話禅が、近世日本の主流を占めたために、盤珪は完全に過去の人となる。

白隠（一六八六一一七六九）は、江戸中期の人、日本禅を集大成し、看話禅の体系化に成功、今も臨済宗中興の祖とされる。看話は中国禅の帰結で、宋代に大恵宗杲が黙照を否定して、趙州無字の公案を提げ、見性を得るのを絶対条件（初関）としたもの。白隠は古く鎌倉時代から江戸の初期まで、陸統と日本に伝来する宋朝禅宗の各派、二十四流の思想と方法を遡って、そんな大恵の看話に帰ろうとする。日本僧白隠の古今楷定が、江戸時代の初めに日本に來化し、二十四流の最終ランナーとなる、黄檗隠元の動きをふまえること、あらためて言うまでもない。隠元は臨済正宗を唱えて、すでに日本化している二十四流を傍系とする意図をもつ。

黄檗隠元の來化は、単に日本臨済宗のみならず、道元を祖とする日本曹洞宗、浄土、天台、真言、律の諸派に、甚大の衝撃を与える。日本仏教各派で、夫々の宗統意識が高まり、俄かに復古の動きが起る。盤珪も亦たその一人、隠元に先立って來化した中国僧、道者超元を訪うて、長崎に赴くのだが、道者や隠元の中国禅に飽きたらず、漢文

漢語による看話を拒否し、日本人にふさわしい禪仏教として、新たに不生禪を提唱する。誰もが生まれながらに与えられている、靈妙な仏心でいよとすすめ、親が生みつけた仏心一つで、すべてがとこのうといい、自分が証人になってやると説く。盤珪の不生禪は、日本語による日本禪として、近世社会に初めて花開く、庶民の仏教となり、士農工商各層の支持をうけ、手島堵庵の心学とともに、近世日本の庶民教化に貢献し、儒教、仏教、神道という、中国以来の三教一致論を、拡大補完するものとなる。

白隠の看話は、一方に隠元の臨済正宗に対し、他方に盤珪の不生禪を、共に拒否する日本近世禪として、大恵以後の看話禪を継承するが、「趙州無字」に代る日本語の公案、「隻手の声」を課することで、見性の大事を計るといふ、徹底計算し抜かれた宗教経験の、動的な枠組み作りが強み。公案は公府の案牘で、私的な「訓み」を許さない。当然、近世江戸体制下にあつて、外には一種の家元制度として、伝統文化の統制に対し、一定の原理を与えるので、白隠禪は仏教の枠組にとどまらず、近世日本社会の政治、経済、教育、道徳、芸術など、各領域に浸透することとなる。いわゆる日本企業系列思考に、今なお大きく作用するのも、決して理由のないことでない。

ちなみにいえば、道元の仏法が、思想史の課題となるのは、もちろん近代以後のことだが、その主著『正法眼蔵』や『永平広録』の研究が、卍山、面山、天桂等、近世初頭の学僧の手で、本格的な集大成をみるのは、やはり黄檗隠元の渡来という、外圧によっていること、盤珪、白隠の場合と同じである。

ところで鈴木大拙が、白隠禪の看話の体系化に対比し、一切の公案を無用とする盤珪禪を、あらためて高く評価したのには、さらにもう一つの理由がある。いわゆる敦煌文書による、初期禪宗史の書き換え、新しい禪思想史の提案である。

今世紀の初頭、中国西北端の流沙の町、敦煌の洞窟で発見される、膨大な量の中世写本のうちに、初期禪宗史のテキストが、かなりまとまって含まれていた。いずれも伝世資料にないもの、あるいは異なる内容をもつ別本であ

る。伝統的な禅仏教の歴史と思想、何よりも宋代以後の看話禅の評価が、大きく変わることとなる。

日本臨済宗の伝統思考を、近代の国際世界に始めて紹介する、ダイセツ・スズキの英文の著書、『禅論』三冊 (Essays in Zen Buddhism) や、『楞伽経の研究』が、英国ロンドンで出版されるのは、一九二七年より三四年にかけてのこと。後者の方を読んだアーサー・ウエリーが、ロンドンタイムスに書評を寄せ、鈴木大拙が敦煌文書を知らず、日本の伝世資料による短を突く。鈴木はこの評者を胡適と考え、俄かに胡適に近づくことになる。胡適が一九三〇年に、上海の亜東図書館から出版する、『敦煌唐写本神会和尚遺集』によって、鈴木は初めて敦煌の禅文献に出会う。周知のように初期禅仏教の新しい究明に、胡適が投じた一石は、正しく画期的波紋を呼ぶ。胡適の好意によって、鈴木は『楞伽師資記』のテキストを入手、昭和六年(一九三一)発行の大谷学報に「楞伽師資記とその内容概観」を出す。『楞伽師資記』のテキストが、大正新修大藏経第八十五巻に入るのは、その翌年のことである。『楞伽師資記』はいわゆる北宗禅の伝統を説く、初期禅宗史書の代表的テキスト。以来、鈴木大拙は石井本『神会語録』や、『少室逸書』、『絶観論』など、敦煌の新出禅文献を、次々に手がけることとなる。敦煌本『六祖壇経』の本文研究に平行し、日本に伝わる古写本興聖寺本や、加賀大乘寺本の校刊、研究がつづく。韓国に伝わる刊本も新しく取りあげられる。それら新出資料をふまえて、初めて全貌をあらわす初期禅宗は、後代の看話禅と異なる新鮮かつ生々しい思考に溢れていた。

問題はそんな敦煌資料への接近と平行し、一方で盤珪禅への関心が、昭和初期に始まることを、鈴木は昭和十四年の『盤珪の不生禅』(一九三九年、弘文堂)の序に、ややさりげない筆致で記す。盤珪の不生禅が、鈴木大拙を敦煌資料に導き、敦煌資料による初期禅宗の究明が、盤珪の不生禅を甦らせる。盤珪の不生禅と初期禅宗は、共に白隠の看話(実は宋朝大惠禅の総括)と無関係で、且つ禅仏教の本質を露らわにする点で、極めて重要な内的関連性をもつ。

鈴木大拙の盤珪再発見は、『盤珪禪師語録』（昭和十七年、岩波文庫）や、『盤珪禪師説法』（昭和十八年、大東出版社）を経て、『禪思想史研究第一』に行きつく。

先にいう『禪思想史研究第一』の序は、そんな昭和初期から、第二次世界大戦末期に至る鈴木大拙の禪思想研究の道程で、同時に生きた現代史そのものでもあった。言うならば、盤珪と白隱の二人に加え、道元が問われること。現代史としての道元が、漸く姿をあらわし始めている。

もともと胡適がロンドン・パリに敦煌写本を訪ね、初期禪宗の新資料を見出すのは、民国十五年（一九二六年）のこと。胡適はこれに先立つ民国十三年、すでに『中国禅学史』の稿を終え、惠能、神会の章にいたって、筆を進めることができず、初期禪宗の伝世資料に大きい疑いを起したという。既知の伝存資料では、神会は全く評価されず、テキストも亦た矛盾している。胡適はそこで、敦煌の調査を思い起つ。

胡適の『中国禅学史』は、ついに世に出ずに終る。胡適が『中国禅学史』を構想する学問的動機のうち、我が忽滑谷快天の名著、『禅学思想史』上下があったという、最近の新しい指摘がある。台湾大学の江燦騰氏が、『現代中国仏教史新論』（一九九四年二月）の一章、「胡適禅学研究在中国学界的衝撃与諍辯」に言うところ。今、しばらく忽滑谷快天の仕事そのものを、やや詳しく吟味しよう。

上巻は印度の部、第一編外道禪より説き起し、第二編小乗禪を経て、そこに祖師禪の先駆をみる。次で支那の部の第一編、準備時代として、禅経の翻訳と習禪の高僧たち、南北朝中期の宝誌、仏陀に至る、いわゆる達磨渡来以前の問題。さらに第二編純禪の代として、達磨より六祖惠能に至る宗風、さらに第三編禅機の代として、五祖門下の異流と牛頭禪に始まり、正系としての六祖門下、青原と南岳以来、五家の宗風を概観して、唐末五代までを上巻、下巻は、第四編と第五編を禅道熟爛の代とし、北宋を前期、南宋を後期に当て、宏智・大恵の対立を経て、朱子・陸象山等、儒家の参禪に至るいわゆる宋朝禅の概観、後半に天童如浄より万松行秀へ、やや宗風の詳説あり、第六

編は禅道変衰の代で、元代より明、清への念仏禅の衰頹と、王陽明の心学の変遷、禅学の終焉となる。

以上『禅学思想史』の構想に、私の筆はややつきすぎのうらみを残すが、著者が本書の脱稿まで、霜草十回を累ねていること、その範囲を中国に局って、別に『朝鮮禅教史』を予定していることは、すでに序文に明記するところ。とりわけ上巻は大正十二年（一九二三年）六月、下巻は十四年（一九二五）六月の出版で、その間に関東大震災あり、社会情勢が一変している。この本は、今なお誰も超えられない、不朽の大著なのだ。

『朝鮮禅教史』の出版は、降って昭和四年（一九二九）である。さらに日本の禅宗をテーマとする、『禅学思想史』の予定があったかどうか、今となつては確認できないが、先にみるインド・中国全史の構想が、道元禅を前提するのは、ほぼ明らかと言えそう。著者はいうまでもなく洞門の学者、言うならば道元禅をふまえ、当時としては伝世資料の限りを極め、博搜の努力を重ねて、禅学の変遷を概観している。すでに概観する本書の各章、各主題の選択評価は、明らかに道元その人の中国仏教、ないし三国仏教史観をふまえている。後にいう孤峰智燦、宇井伯寿の場合にも、同じ傾向があるのは、興味ぶかい。

胡適の『中国禅学史』が、忽滑谷の構想到刺激をうけ、そこに欠ける資料の索捜を思い起つ、動機の程を想定してよい。やがてアーサー・ウエリーが、鈴木大拙に指摘するところを、胡適は忽滑谷の仕事に見、自ら先取りするのであり、宗門の枠を超える新しい仕事か、相い前後しているのに驚かざるを得ない。少なくとも鈴木大拙は大谷大学学生であった金九経を介して、金九経の師に当る胡適に刺を通じ、敦煌の禅文献にのめりこみ、初期禅宗の研究に新天地を発見する。盤珪の不生禅と、その評価の動機をなす、看話禅批判の帰結である。看話禅批判といつても、看話の歴史を肯定し、そこに行く道程の究明のこと。

今から五十年余前に坐禅と云ふことを習ひ始めた。隻手の声とか無字と云ふような公案を課せられて、骨を折った。其頃は鎌倉の円覚寺にまだ蒼竜窟洪川老師（今北宗温）も御在世なので、『碧巖録』の提唱が正統院

(円覚寺塔頭)で行はれた。「好雪片片不落別処」の則であった。老師は講座の上で「好雪とはどうだ」「別処に落ちずとはどうだ」などと、ひとりりでわかったやうに、ひとりごとのやうに説かれた。自分には固より何の事かさっぱりわからぬ。雪竇の頌に「瀟洒絶、絶瀟洒」とあるのを、是亦独りで納得して、独りで感心したやうに老師は繰り返し称へて居られた。禅については東西を弁じない青年にとりては、全くの驢耳彈琴であった。何が何やら全くわからないので、一般仏書と云はず、禅籍と云はず、手当次第に読んで見た。益々五里霧中に吸ひ込まれて行つて、何とも手の著けやうがなくなつた。ところが其中に何やら一縷の消息が伝へられるやうになつて来た。それからはその所謂公案禅なるものと、東土六祖の所説との関係が問題になつて来た。公案禅の経験と表現とは、どうして——例へば『六祖壇経』や『少室六門』などのと相異なる如く見えるのであらうか。達磨禅とは何であるか。惠能禅とは何であるか。これがどうして公案禅に發展するやうになつたか。達磨は惠可に『楞伽経』を授けたと云ひ、惠能は『金剛経』で悟を開いたと云ふが、それはどうして隻手の声と一つものになるやうになつたのか。

『禅思想史研究第二』(昭和二十六年五月、岩波書店)の序、発端の一部である。先に出る第一冊の盤珪禅をうけ、「達磨から惠能に至る」、そんな副題をもつ第二冊である。盤珪禅と白隠禅、そして初期禅思想の体系化が、次第に確かになる。『禅思想史研究』は第一と第二を出すだけで、ついに未完に終る。著者の滅後、『鈴木大拙全集』三十二冊がまとめられて、巻首に『禅思想史研究』第一と第二、ついで、生前の構想メモによって、惠能以後を扱う第三と、『臨済の基本思想』(昭和二十年、中央公論社)を軸に、初期の英文『禅論』の一部を、日本語に訳した。『禅と念仏の心理学的基礎』(昭和十二年、大東出版社)、その他日本関係の短編を加えて、『禅思想史研究第四』が編まれる。『禅と念仏の心理学的基礎』は、一般に念仏禅と呼ばれる元明清三朝の看話禅を、近代ヨーロッパの宗教意識の研究方法によって、あらためて検証するもの。『臨済の基本思想』によって、臨済禅の真理性を「人」の思

想とする立場から、その吟味と確認、一種の実験方法が求められた。

昭和初頭から第二次世界大戦末期まで、鈴木大拙が構想する『禅思想史研究』の体系は、これによって確認するほかないが、盤珪、白隠、道元という、三者の選択の意味が判る。一番最初にかかれた英文の『禅論』は、実は白隠の看話をふまえる、明清時代の禅仏教の総括、言ってみれば黄檗隠元の中国側臨済正宗を相手どる、禅思想史研究の構想を、そこに動機としてもっていたのでないか。

やや傍道に話がそれたが、とにかく鈴木が禅思想の型を三分し、白隠禅、盤珪禅、道元禅とする構想の動機を確認できたようだ。

さいごに鈴木が盤珪、白隠に対し、特に道元禅と呼ぶ、禅思想のもう一つの要素、それが禅思想に不可欠となる事情を私なりに確かめよう。すくなくとも禅仏教、もしくは禅思想という時、臨済宗や曹洞宗、黄檗宗という宗派的、教団史的立場を意味しないのは、あらためて言うまでもない。歴史的、社会的に、三つの宗門が存在するにしても、そこからの言うのではない、それらの宗門の伝統が保有するはずの、禅思想そのものが問われる。中国禅、日本禅という場合も、また同じ。東洋と西洋といっても、キリスト教と仏教、イスラムと云ってもすべて同じであって、政治経済の問題は、一往埒外とすべきである。

いったい道元の仏教が、思想史の課題となるのは、すべて近代に入ってから以後のこと。周知のように和辻哲郎が、大正九年から十一年にわたって『沙門道元』を書き、『続日本精神史研究』（大正十五年、岩波書店）に収めたのが、おそらくは先駆の一つ。今まで一般に知られることの少ない、道元の新鮮な言葉に接した驚きが、いとも正直に記される。道元は初めて、近代に甦る。テキストは恐らく東京鴻盟社のもの。大久保道舟の編する『道元禅師全集』（春秋社）は昭和四年（一九二九）、大正新修大蔵経に『正法眼蔵』が入るのは、昭和八年である。これに先立って、『正法眼蔵随聞記』や『宝慶記』が、まず岩波文庫の一冊となる。つづいて秋山範二の『道元の研究』（昭和十年）と、

田辺元の『正法眼蔵の哲学私観』（昭和十四年）が出る。衛藤即応の校注による、岩波文庫『正法眼蔵』は、昭和十三年より同十八年に完成する。

和辻哲郎や田辺元が、道元の思想に注目するのは、西田幾多郎の哲学の方法、もしくは動機への共感による。後に西田哲学とよばれる巨人の思索が、白隠系看話の実習から来ているのは、早くよりしられるところ。滅後に公刊される日記によると、この人は『善の研究』によって一家をなすまで、青年期の大半を参禅実習にすごす。同郷の先輩であり、生涯の心友となる鈴木大拙の英文による著作活動が、伝統的な看話禅の新しい再編に始まることは、先にすでに注意した。西田と鈴木に共通するのは、道元の禅思想に対する敬遠、不知不識のうちに生まれる、一種の偏見であつたろう。禅とか禅文化というのは、臨済系のそれで、道元は加わらない。和辻や田辺が故意に道元をとりあげるのは、西田や鈴木の前理解への、そんな方法的是正であつたろう。要するに、白隠系公案禅の近代化、ないし国際評価に比して、道元禅の再編は甚だ遅れをとる。宗門の枠を出るのに、白隠禅に一籌を輸するのだ。

じつをいうと、白隠系看話の再編は、明治維新以後、キリスト教の急激な宣教によつて、親鸞がまず近代に甦るのに対して、相互補完の意味をもつ。罪とその許し、宿業觀念の吟味が、近代日本思想の足もとを洗う。キリスト教と浄土真宗は、西東思想に共通する、唯一神の宗教といえた。ところが、それだけで覆いつくせぬもの、つまり人間の本来を問うことから、近世看話禅への関心がたかまる。無の思想は、その基幹である。浄土真宗の強いところほど、禅の動きがめざましい。西田と鈴木は、北陸の浄土真宗を母胎に、新しい宗教哲学を生む。そんな西田哲学の提案が『善の研究』と題されることは、すこぶる注目に値する。キリスト教神学の洗礼をうけて、新しく出発した浄土真宗への、逆対応として再編される看話禅が、道元禅を敬遠するのは当然だろう。和辻や田辺の道元再編は、西田や鈴木の前話禅への、暗黙の挑戦であつたこと、盤珪禅、白隠禅、道元禅の三分法を以て、鈴木が応える必要のあつたこと、以上の鳥瞰でほぼ明らかでないか。看話の研究には、道元禅の弁道が不可欠、道元禅の研究に

は、看話の理解が不可欠、両者は互いに批判することで、自らの思想を深める。盤珪の不生禅は、看話自身の自己否定で、その先に道元がいる。「禅思想史研究第一」の序で、鈴木は忽滑谷快天や宇井伯寿の仕事を、思想史ではないとして、看話禅への無理解を批判している。

鈴木大拙の強みは、そんな三分法の背後に、敦煌資料による初期禅宗をおくこと。すでに国際級西洋思想のカリスマとして、最初の著作であった『楞伽経の研究』が総論となったこと、すべてが楞伽の如来蔵に発し、再びそこに帰る構図である。キリスト教と浄土真宗が、日本で直接出会うのに対し、禅はいつも東洋的とされ、インド、中国、韓国をつなぐ、西洋的要請として出発した。東洋的とは、実は近代西洋の発想である。非西欧のすべてを含み、政治・経済・文化・教育の各領域に関わる。最後に、軍の独走となること、すでに周知の通り。大まかに言えば、それでよいかも知れない、しかし、この人が提起した禅仏教の三つの型それぞれに関する細かい検証を、自分自身は盤珪以外、ついに為し得ないで歿する。「全集」三十二巻の首部をなす、『禅思想史研究』四巻は未完の名著、あたかも晩年の道元が、既出の『正法眼蔵』の外に、新草とよばれる十二巻を、秘かに用意していたのに似る。その先に百巻の新『正法眼蔵』がある。

そんな道元の晩期に、インド仏教が新しく甦る。「禅は中国、韓国」という、固定観念を問い直す必要がある。東洋的、日本的とよんでよい、新しい思考が芽を出す。中年の越前移錫から、鎌倉行化を経て示寂に至る、道元晩期の思想は、いまだによく説明されず、大半は思わくの解釈にとどまる。いわゆる新草十二巻について、種々の論議のあるゆえん。そこに新たに禅文献ならぬインド仏典の引用が多いこと、ほとんど生の引用に終って、中期のように鮮やかな示衆や拈挙を欠くのは、あたかも初期の『正法眼蔵』三百則の編集に似る。いわゆる新草十二巻をふまえて、新しい『正法眼蔵』の示衆が始まる、そんな予告とみてはどうだろう。すくなくとも生涯の遺弟孤雲の胸に、新草百巻の夢があった。今となつては、すべて思わくにとどまるけれど、そんな道元に近づく路は、むしろ鈴木大

拙が提起する日本禅の三つの型を、我々自身の問題とすることでないか。『禅思想史研究第一』の広刊から六十年、いま漸くその機に來ている。ここに初めて広刊をみる、我が松岡由香子研究員の成果は、もちろんそれらのすべてに答え得たわけではないが、いま問われている道元研究の、肝心肝要の那一点に、一矢を向けているのは確か。始めに「現成公案」をふまえ、伝統宗学と近代の解釈すべてを、徹底的に洗い直すことで、道元その人の肉声にせまるところ。一切の先入観、予断をはなれて、課題に直参する方法は手堅い。それがしかも、第二編と第三編の問題を引き出し、道元が問うた中国仏教、インド仏教へと拡げられる。

第二編は、いわゆる宋朝禅批判。大恵と臨済禅の批判として、看話禅が中心テーマ。道元その人の入宋記録、『宝慶記』を腑分けすることで、問題の所在が確認される。先にいう鈴木大拙の、道元禅を彷彿させる部分。禅仏教の問題は、詮ずるところ「悟り」と「悟る」、別の言葉では、「見性」である。臨済、大恵は自らの方法でせまり、道元もまた道元の方法をもつ。他の方法を論ずるだけでなしに、「悟り」と「悟る」の極所が、何処まで明らかになったか。要は到達点、もしくは折りかえし点の鮮やかな確認だろう。批判とは、自己批判が基本。

第三編は、いわゆる新草十二巻をふまえ、道元の晩期を問う仕事。新生の道元は、新草の『正法眼蔵』そのもの。テキストにつきすぎた嫌いはあるが、問題はむしろここで、いちばんはつきりしてくる。臨済、大恵の看話を拒否し、見性の思想を退ける道元の、禅仏教の方法が問われる。テキストとして、『永平広録』をかさねあわせる手法は、すでに先人のとるところ。作者の新しさは、いわゆる外道と出家の区別、業の正邪の問題にしぼるところだろう。

仏より菩薩へ、一介の法華行者へ、あたかも同じ法華行者であろうとした、日蓮、親鸞に先立つ、最後の道元が姿をあらわす。

以上、松岡道元の私なりの要約。まちがっているかも知れない、作者と多くの同学研究者の、冷静な批判を待つ。

むしろあえて、私自身の感想を言えば、あたかも道元が京都で入寂する前年、隣国の高麗で、『祖堂集』が開版される。

この本は唐代の禪宗、いわゆる臨済禪の出現以前の、青原、石頭系の豊かな話頭を、もちろん馬祖の洪州についても、後代の修正なしに伝える、本邦未伝の宝典である。道元がもし長寿を保ち、この本を見ていたとしたら、新草百卷の『正法眼蔵』は、今のと大きく変わっていたはず。批判、反批判というのも、いわゆる宗派、宗門の立場でなしに、一介の参学者の弁道の方法として、自らに課することが、本来のものであった。『祖堂集』世界も、『正法眼蔵』の世界も、実はそうした文脈をもつ、もっとも生々しいテキストでないか。

道元は波多野義重が寄進し、永平寺に設置した宋版大蔵経によつて、あらためてインド仏教にふれる。それがもし、高麗版一切経であったとしたら、そしてまた、高麗の開版者があえて『伝灯録』以下の灯史をとらず、『祖堂集』を選んだことに、私はあらためて感慨を新たにすることだ。

以上、我が研究所の研究報告の序として、やや異例のものとなったが、松岡由香子研究員の労を多とし、この成果が更に広い視野から、国際的学際的評価をうけることを祝する。

一九九五年二月十五日

花園大学国際禅学研究所にて