

第五章 大慧宗杲への評価

一節 大慧と道元の共通点

宋代禅宗の特色は、教外別伝・教禅一致の対立と並んで、看話禅と黙照禅との対立にもある。看話禅の代表者は、黙照禅を激しく誹謗した大慧宗杲（1089～1163）であり、黙照禅の代表者は宏智正觉（1091～1157）であると見られ、前者は臨済禅の楊岐派の流れとして後に見性をいう禅に継承され、後者は如浄など曹洞宗に継承されてきたので、道元は当然ながら黙照禅であると考えられてきた。

だが近年、柳田聖山氏により、大慧の批判の相手は、宏智であるよりその兄弟子の真歇清了（1088～1151）であるという説⁽¹⁾が出され、また石井修道氏は、道元の禅思想には宏智との非連続面も存在することを明らかにした⁽²⁾。中国の祖師たちは、仏法に立脚した批判精神は旺盛で、まるで禅宗の名物のように汚い悪罵で相手をこき下ろすが、宗派根性（セクト意識）でそれをやっているのではないので、思想は批判しても人物を悪く思うことはない。大慧と宏智の深い友好関係⁽³⁾や、如浄が多く大慧派の祖師達に学んだことはこの事実を物語る。

ところで、宋代以降の臨済宗の特色となる見性を期す禅と、大慧の看話禅は、次のようにいささか趣きが違ふところがある。第一に大慧は見性ということをほとんど言わない⁽⁴⁾。これは、大慧の得悟の表現が、見性体験の表現とやや異なることと関係しよう。第二に、大慧は接化の手段に臨済四料簡などを使ったり、やたらに拳・棒・喝を奮ったりはしない。拄杖を使うが⁽⁵⁾、それは「奪」として暴力的に使われるものではない。こういう法語がある。「徳山は僧が来るのを見るといきな

り棒で打ち、臨濟は僧が来るのを見るときなり大声で怒鳴る。諸方の指導者は、これを『真正面から示し、ずばりと伝授する』とよぶが、妙喜は『第一等の泥かぶり』と呼ぶ。たといその一棒や一喝を全身で担ぎえても、もはやいっぱしの男子たるものではない。頭から一杓の汚水を浴びせかけられているだけだ。まして一棒や一喝にすばらしい体得を求めるようではなおさらである。こいつときたらバカの上にバカのつくやつだ⁽⁶⁾。第三に、大慧は入室參禪という個人指導よりは、普説や上堂で指導し、遠方の人々には書簡で指導していた。この三点は見性を期す禪にとっては大きな要素である。もちろん見性を期す禪との共通点は、趙州無字の公案を悟りの手段としてもっとも頻繁に使ったこと、三教一致をいうことなど多くあるが、先の三点を欠落するため、見性を期す禪と大慧の禪とは一緒にはできない。以下に述べるように、それを道元もなにほどか意識していたと思われるので、ここでは大慧宗杲に対する道元の批判を、見性批判と切り放して考えてみたい。

さて、始めに述べた通り、看話禪は大慧、黙照禪は宏智・道元という宗派の見方は修正されたとはいえ、いづれにしても、宗門の主流的解釈は、大慧を看話禪の代表者と見て、道元が一番批判した人物が大慧宗杲であるとする。例えば石井氏はこういう。「黙照禪は天童如浄と同じ曹洞宗教団に属する真歇清了^{しんけつせいりょう}の弟弟子にあたる宏智正覚の宗風で、一方、大慧宗杲(1089～1163)で代表される看話禪は道元が最も嫌った宗風である。」⁽⁷⁾

たしかに道元は、『正法眼蔵』の後期の巻で大慧を悪し様にいるので、はじめから嫌っていたと思われるがちである。たとえば七十五巻本では二番目に遅い成立の《王素仙陀婆》(寛元三年四十六歳)において、道元は大慧を称賛する人々を、こう批判する。

ハ宏智のとき、径山の大慧禪師宗杲といふあり。南嶽の遠孫なるべし。大宋一國の天下おもはく、大慧は宏智にひとしかるべし、あまりさへ宏智よりもその人なりとおもへり。このあやまりは、大宋国内の道俗、ともに疏学にして、道眼いまだあきらか

ならず、知人のあきらめなし、知己のちからなきによりてなり。▽〔王索仙陀婆〕

ここでは道元の当時の人々の評判として、大慧は宏智に勝るとも劣らなかつたというのを苦々しく否定している。だが事実は、宋代の禪者で大慧宗杲ほど、中国のみならず、大乘仏教圏に影響を与えた人はいない。中国においては、大慧の説法・書簡・伝記等は逸速くまとめられて、『大慧普覚禪師語録』として、大蔵経に入蔵している（二二二年）。荒木見悟氏がいうように儒教への影響もみのがせない⁽⁸⁾。また道元にやや先んじる韓国の優れた禪者であり学者である曹溪宗の祖といわれる知訥（一一五八～一二一〇）は、主著の『法集別行録節要並入私記』や『看話決疑論』で、『大慧書』や『大慧普説』を多く引用している。また、ベトナムでは臨済宗竹林派の人々が『大慧語録』を用いている⁽⁹⁾。日本でも達磨宗を標榜した大日能忍は大慧の法嗣・仏照徳光の元へ弟子を送って印可証明をもらっている。これほどの人物を、道元が最初から嫌ったり敵視したとはどうも思えないのである。

初期の道元は、ただ大慧をけなさないのみならず、良い意味で大慧を意識していたように思われる。『正法眼蔵随聞記』には二度、大慧宗杲への言及がある。

「示に云、大恵^ム禪師の云く、学道は須く、人の千万貫銭を、おえらんが、一文をも、もたざらん時、せめられん時の心の如くすべし。若し、此の心ろ有らば、道を得ること易し、と云へり。信心銘に云く、至道かたき事なし、但^{けんじやく}揀^{せん}択^{たく}を嫌ふと。揀^{けんじやく}択^{たく}の心を放下しつれば、直下に承当する也。揀^{けんじやく}択^{たく}の心を放下すと云うは、我を離るる也。所謂我が身仏道をならん為に、仏法を学する事莫れ。只仏法の為に、仏法を行じゆく也。たとひ千経万論を学し得、坐禪とこをやぶるとも、此の心無くは、仏祖の道を学し得べからず。只須く身心を放下して、仏法の中に他に随ふて旧見なければ、即ち直下に承当する也。」（巻六）

「示に云く、大惠禪師、或時、尻に腫物を出す。医師、是を見て、大事の物也、と云。惠云く、大事の物ならば、死すべしや。医云く、ほとんどあやうかるべし。惠云く、若、死ぬべくば、弥いよいよ、坐禪すべし、と云て、猶、強盛に坐したりしかば、かの腫物、うみつぶれて、別の事なかりき。古人の心、如是、病を受けては、弥、坐禪せし也。今の人の、病なからん、坐禪ゆるくすべからず。」(卷六)

これらについては後に詳しく論ずるが、素直に読んで、大慧を嫌っているとはとても思えない。むしろ尊敬していると見るのが自然である。

この率直な印象をもって、まっさらな目で見れば、むしろ大慧と、初期の道元は、共通するところが意外に多い。

まず第一に同じ名前の書、『正法眼蔵』のことである。道元は『正法眼蔵』示衆が始まる前に、公案集『正法眼蔵』三卷三百則を漢文(真字)で記したが、大慧も『正法眼蔵』六卷六六八則を編集している。かつて筆者は道元は大慧を意識して対抗意識から編集したのだと見なした。だが今は、素直に大慧を踏襲したのではないかと考える。なぜなら、その編集方法に共通点があるからだ。

すなわち大慧は彼の『正法眼蔵』編集の意図を書簡の中でこう述べる。

「所以集正法眼蔵、不分門類、不問雲門臨濟曹洞滄仰法眼宗、但有正知正見、可以令人悟入者、皆収之。見忠國師大珠二老宿、禪備衆体、故収以救此一類根器者。左右書来云、決定可刪、観公之意、正法眼蔵、尽去除諸家門戸、只収似公見解者方是。若爾、則公自集一書、化大根器者、有何不可。」

(だから『正法眼蔵』を編集するのに、門類を分けず、雲門・臨濟・曹洞・滄仰・法眼の各宗を区別せず、人を悟入させるほどの正知正見をもった者ならば、皆収載しました。忠國師と大珠の二老宿を見ますと、その禪にさまざまな体裁を備えて

います。だから「このお二人を」収載して「それに応じる」一群の機根の者を救うことにしたのです。「しかるに」あなたは、「きつぱりと刪^{はず}るべきだ」と書いてよこされました。あなたのお気持ちを察するに、「正法眼蔵」はすっかり諸家の門戸を除去して、あなたの見解に似合ったものだけを収載しさえすれば、よろしいのでしょうか。もしそうならば、あなた自身が一書を編集して、すぐれた機根の者を教化なさったら、よろしいわけでしょう。わたくしに、あなたのお考え通りに刪^{はず}る必要はありません。(10)

ここに書かれているように大慧の『正法眼蔵』は、慧忠国師をはじめとして各方面にわたっており、五家の分類を否定していることは、道元の五家にとらわれない百三十名近くの祖師の語を含む『正法眼蔵・三百則』の方が、それを真似たと考えるのが自然であろう。とくに慧忠国師の評価は大慧思想の大きな特徴であると思われるが、その点でも道元に類似の傾向が見られる。しかも『三百則』には、大慧派の文書『聯燈会要』から三五則もとられており、『大慧語録』からも八則とられている⁽¹¹⁾。

それも当然であって、すでに指摘されているように、道元の師・如浄は、曹洞宗の足庵智鑑(1105～1192)に七年ほど学び、その後大慧の法嗣・仏照徳光(1121～1203)に参じてこれを批判したが、さらに虎丘派の松源崇岳(1132～1202)に参じ、再び大慧派の無用浄全(1137～1207)、遯庵宗演に参じている。また『如浄語録』によると、その人に因んで上堂された人は、徳光の弟子無際了派・漸翁如琰、大慧の弟子無用浄全、その弟子石鼓希夷、臨濟宗虎丘派の頑石玉、無文道璨・松源崇岳・掩室全開などがある⁽¹²⁾。如浄はその修行の多くを臨濟宗に負っているのであって、その宗風が道元にも影響したのであろう。

第二に道元は五宗の称を批判しているが、それは如浄が、禪宗と称せず、仏法としたことによる。

「おほよそ世尊の大法は摩訶迦葉に単伝し、嫡々相承すること二十八世、東土に五伝して曹谿に至り、ないし今日、如浄は則ち
仏法の總府なり。」（『宝慶記』一四）

ところが宗派の称を否定する点においては、大慧の方がはっきりしている。

「禅無徳山臨済之殊、法眼曹洞之異。」（禅に徳山・臨済の区別とか、法眼・曹洞の相異とかはありません。⁽¹³⁾）
宗派の語録ではなく、仏法としての語録を編集しようとした点で、道元は大慧に倣ったのであろう。大慧の『正法眼蔵』
には、処々に「妙喜曰く」と評釈が付けられているが、道元にも『永平頌古』九十則があり、その内で真字『正法眼蔵』に
何らかの関係のあるものは、六五則に上る。宗派に関係なく、祖師の問答を挙げて参究するという基本姿勢は両者に共通す
る。

第三に、在家の人々、それも主に知識階級を教化した点である。道元は、如浄の「直に須く深山幽谷に居して、仏祖の聖
胎を長養すべし。必ず古徳の証せしところに至らん」（『宝慶記』一〇）という教えを無視して、帰朝後、都の異、宇治に
道場を開いた。初期の『弁道話』には、在家も出家も悟の得不には関係のないことが力説されている。

「大宋国には、いまのよの国王大臣、士俗男女、ともに心を祖道にとどめずといふことなし。武門文家、いづれも参禅学道をご
ころざせり。こころざすもの、かならず心地を開明することおほし。これ世務の仏法をさまざまげざる、おのづからしられた
り。」

このように道元が滞在したとき大宋国に広まっていた禅は、在家といっても民衆というより、士大夫という支配官僚階級
に親しまれていたが、そこでの大慧の影響は非常に強かった。いっぽう、道元は宇治で僧俗を教化したが、六波羅にもしば

しば赴いて説法している。六波羅は鎌倉の京都警備本部、六波羅探題が置かれたところで、六波羅密寺には武士階級が多く聴法したと思われる。道元の大檀越でもある波多野氏は御家人であり、興聖寺を寄付したとされる正覚尼は源実朝ゆかりの人であるとされることから見ても、道元が新興武士階級に照準を当てていたことが推測される。これは多くの僧俗と交わり、政府高官とも交際のあつた大慧の生き方と似ている。朝廷に『護国正法義』を奏聞するというような一種政治向きのこととも、大慧の生き方と似ていよう。もちろん道元はこの点においても大きく変化した。道元の方が変化して大慧等を批判するようになったのである。

第四に、大慧は女性（尼・道人）も等しく参禅させている。もともと禅宗では婆子や尼僧が活躍してはいたが、女性を等しく参禅させることは、大慧の禅風の一大特色である。それはまた初期の道元の画期的特色でもあつた。二十八卷本『正法眼蔵』の『礼拝得髓』には、仏法において女性がなんら男性に劣らないことが、へ女人ナニトガカアル、男子ナニノ徳カアルへ『礼拝得髓』と格調高く縷々説かれており、女性差別をしていた当時の大部分の寺院の在り方が批判されている。その論調は七十五卷本『礼拝得髓』ではかなり落ちてゐるが、それでも八見在大宋国の寺院に、比丘尼の掛搭せるが、もし得法の声あれば、官家より尼寺の住持に補すべき詔をたまふには、即寺にて上堂す。住持以下衆僧、みな上参して、立地聴法するに、問話も比丘僧なり。これ古来の規矩なりと、宋の禅宗の実情が、珍しく肯定的に評価されている。これも大慧の影響ではなからうか。

第五は、両者とも悟りを得るべきことをいうが、双方とも、悟りは待ち、求めて得られる有所得の悟りではないことである。従来の説はほとんど、道元は悟りを得ることを説かない無所得の禅で、大慧は悟りを待ち悟りを求める有所得の禅だとしてゐるが、⁽¹⁴⁾ どちらも違う。

『正法眼蔵』の示衆は、悟りとはいかなるものを説くのに、かなり難解であるのに対し、『正法眼蔵隨聞記』には、ストリートに悟りを得るべきことが、種々に説かれている。

「学道の人、若し悟りを得ても、今は至極しごくと思て、行道を罷やむることなかれ。」（巻一）

「これほどの心、一度不発いちどもおほはずして、仏法、悟る事はあるべからず。」（巻二）

「如今、各々も、一向に思切て修して見よ。十人は十人ながら、可得道也。」（巻二）

「如是かくのごとくすれば、知恵もすすみ、悟も開くる也。」（巻三）

『学道用心集』（天福二年、三十五歳）にも、こう説かれる。

「人試みに意根を坐断せよ、十が八九は忽然として見道することを得ん。」

このような言葉を前に、なお道元の坐禅の目的に悟りがない、といえるだろうか。もちろん、これらは道元の初期に書かれたものであり、後の道元思想とはかなり逕庭けいていがある。だが、それをいうなら「無所得無所悟」も、『隨聞記』に一度だけ言われるもので、⁽¹⁵⁾『正法眼蔵』にはないのだから、道元思想の根本ではありえない。この箇所については、議論が錯綜するので後で述べたい。

一方、大慧は悟りを待つことや、意識して得ようとする（有所得）禅を批判している。「亦不得将心待悟、待休歇、若将心待悟、待休歇、則転没交涉矣。」（心をかまえて悟りを待ち、安静を待つてはいけません。もし心をかまえて悟りを待ち

安静を待つならば、いよいよかわりあいがありません。(答曾侍郎・第二書)⁽¹⁶⁾

「若欲将心待悟、将心待休歇、従脚下参到弥勒下生、亦不能得悟、又不能得休歇、転加迷悶耳。」(もし心をかまえて悟りを期待し、心をかまえて安住を期待するならば、ただ今から弥勒菩薩下生の時まで参学しても、悟ることもできず、安住することもできず、ますます苦悶を深くするだけです。)(答曾侍郎・第二書)⁽¹⁷⁾

「而今人多是将有所得学道。此は無妄想中真妄想也。但放教自在。」(今の人はとかく有心得の心で道を学びます。これは無妄想の中に「でつちあげられた」真の妄想です。ひたすら「有心得の心を捨てて」自由になさい。)⁽¹⁸⁾

「南陽忠国師有言、説法有所得、是為野干鳴。」(南陽忠国師は「有心得の法を説くのは、狐の鳴声である」と言っています。)⁽¹⁹⁾

ところで待悟に関連して、「随聞記」における大慧の言及箇所について、異見が出されている。まず、当該箇所を再掲しよう。

「示に云、大恵禪師の云、学道は須く、人の千万貫銭をおえらんが、一文をも、もたざらん時、せめられん時の心の如くすべし。若し、此の心ろ有らば、道を得ること易し、と云へり。信心銘に云く、至道かたき事なし、但揀択けんじやくを嫌ふと。揀択の心を放下しつれば、直下に承当する也。揀択の心を放下すと云うは、我を離るる也。所謂我が身仏道をならん為に、仏法を学する事莫れ。只仏法の為に、仏法を行じゆく也。たとひ千経万論を学し得、坐禅とこをやぶるとも、此の心無くは、仏祖の道を学し得べからず。只須く身心を放下して、仏法の中に他に随ふて旧見なければ、即ち直下に承当する也。」(卷六)

これについて、石井修道氏は、「今一つの大慧の語の『随聞記』卷六の十八の引用は、原典の主張する目的と全く相反す

る内容である」⁽²⁰⁾と意外な否定的評価をしている。原典とはこうである。

「既に此の心を弁じて、遮この一著子を理會せんと要す。先づ須く決定の志を立つべし。境に触れ、縁に逢い、或は逆、或は順なるも把得定、作得主にして種種の邪説を受けざらんと要す。日用応縁の時に常に無常迅速なる『生死』の二字を以て、鼻孔尖頭上に貼在せよ。又た人の万百貫の債を欠了して、錢の還し得る無く、債主に門戸を守定せられて憂愁怖し、千思万量して還さんことを求むるに不可得なるが如し。若し常に此の心を存せば、則趣向の分有らん。若し、半進半退、半信半不信ならば、三家村裏の無知愚夫に如しかず。何を以ての故に。渠の百不知百不解かえの卻あまたて、許多の悪知悪覚の障礙を作すこと無く、一味に愚を守るのみなるが為なり。古徳言えること有り、『至理を研窮するに、悟を以て則と為す』と。近年より以來、多く悟を信ぜざる底の宗師有り。悟を説くは、人を誑諱すると為し、悟を説くは、建立と為し、悟を説くは、把定と為し、悟を説くは、第二頭に落在すと為す。(後略＝筆者)」⁽²¹⁾

ここに挙げられる大慧の説を、「道元が全く否定している例」として、石井氏は次のように言う。

「『此の坐禅や仏伝し、祖祖直指して、ひとり嫡嗣なる者なり。余者は其の名を聞くと雖も、仏祖の坐禅に同じからざるなり。所以は何いかんとなれば、諸宗の坐禅は、悟を待ちて則と為す。譬たと如えば船筏せんぱつを仮りて大海を渡るがごとし。海を渡りて船を抛なげつべしと將謂す。吾が仏祖の坐禅は然らず。是れ乃ち仏行なり。』」

道元の初期の公案の指導方法に、宋代禅の残滓があることは指摘されているが、坐禅の目的の中に「悟」を持ち込むことはありえないし、有所得有所悟の坐禅ということになれば、道元禅そのものが成立しなくなる。⁽²²⁾

しかしながら、大慧がここでいう「悟を以て」と、道元が批判する「悟を待ちて」とは明らかに違う。すでに述べたように、大慧禅は「悟を待つ」ものではない。「海を渡りて船を抛つべし」とは大慧の禅の形容ではありえない。したがって、

悟れば坐禅は不要だと説くこともない。大慧の悟りが待って得られるような何か（有所得）ではないことは明らかである。先の例のほかにも、たとえば、こういわれる。

「只看箇無字、莫管悟不悟、徹不徹。三世諸仏、只是無事人。諸代祖師、亦只是箇無事人」（もつぱら「無」を参究しなさい。悟るか悟らないか、徹するか徹しないかを気にかけてはいけません。三世の諸仏は無事の人にほかなりません。歴代の祖師も無事の人にほかなりません。）⁽²³⁾

「蓋平昔知見、多以求証悟之心、在前作障故、自己正知見、不能現前。」（思うに、昔なじんだ知見は、とかく悟りを求める心が先だつて邪魔をするので、おのが正しい知見を発現できないのです。）⁽²⁴⁾

たしかに、大慧は坐禅だけでなく、日常すべての所作に亘って、無字を見るようにいう。いわゆる動中の工夫である。その点は異なるが、先の『随聞記』の大慧による示し全体は、次のような道元の説示によく似ている。

「然れば明日死に、今夜死可しと思ひ、あさましき事に逢たる思いをなして、切にはげみ、志をすすむるに、悟をえずと云事無き也。中々世智弁聡なるよりも、鈍根なる様にて、切なる志を出す人、速に悟得也。」（『正法眼藏随聞記』卷三）

またそれは道元の『学道用心集』に、次のように説かれることと、ほぼ等しい。

「誠にそれ無常を観ずる時、吾我の心生ぜず、名利の念起こらず。時光の太だ速かなることを恐怖す、所以に行道は頭燃を救う。身命の牢からざることを顧眄す、所以に精進は翹足を慣う。」

「仏道を修行する者は、先づ須く仏道を信すべし。仏道を信じる者は、須く自己本道中に在って、迷惑せず、妄想せず、顛倒せ

ず、増減なく、誤謬なきことを信ずべし。かくの如きの信を生じ、かくの如きの道を明らめ、依りてこれを行す。乃ち学道の本基なり。・・・」

第六に、両者にもっとも共通するのは、すでに先の引用でも明らかのように勇猛な坐禅を昼夜に励み、真実の確信をつかんだのちも、さらに終わりのない修行をすることである。『正法眼蔵随聞記』の大慧の記事のもう一つはこの事である。もう一度引こう。

「示に云、大恵禪師、或時、尻に腫物を出す。医師是を見て、大事の物也、と云。恵云、大事の物ならば、死すべしや。医云、ほとんどあやうかるべし。恵云、若、死ぬべくは、弥、坐禅すべしと云て、猶、強盛に坐したりしかば、かの腫物、うみつぶれて、別の事なかりき。

古人の心、如是、病を受けては、弥、坐禅せし也。今の人の、病なからん、坐禅ゆるくすべからず。」（巻六）

この記事についても、石井修道氏はこう否定的に解説する。

「この出典不明の説示は、用心して受け取る必要がある。『随聞記』の中には、世間ではこうであるから、出家ではなおさらこうなければならないという話が多い。この場合、目的がいかなるものであっても、猛烈な坐禅であればよいと短絡的に理解されかねない。ところが、『学道用心集』にも「参禅学道は正師を求むべき事」で次のようにいつているのを見逃すことはできない。（中略||筆者） 如浄という正師に邂逅できた道元が、大慧宗杲を正師として認めうるであろうか。」²⁸

これは随分飛躍した議論である。「世間ではこうである」という話は、確かに『随聞記』に多く、儒教の言葉も散見される。しかし、ここで道元は、大慧を仏道の規範者として示しているのであり、まさしく坐禅の修行の話なのだ。どうして世

間のことと混同できようか。また「目的がいかなるものであっても」とはどういうことだろう。大慧の坐禅が有所得の坐禅、あるいは外道の坐禅だというのだろうか。だがいったい、すでに大事を明らかに得た大慧にとって、尻に腫物ができ、死に臨んで何の所得を期待するだろう。ここでの坐禅はむしろあらゆる人間的な目的を放棄した、死ぬまで坐禅をやり通すという仏行ではないだろうか。それは『宝慶記』で如浄について、「『我は三十余年、時とともに功夫并道して、未だ曾て退を生ぜず。今年六十五歳、老に至つて弥よ堅し。你もまたかくのごとく并道功夫せよ』と。あたかも、これ仏祖が金口の記なり」(三八)と、道元が記したことに等しい。いや、このような猛烈な坐禅こそ鏡島元隆氏が指摘するように、大慧派ことに松源崇岳から如浄が学んだことである。同質の問題だからこそ、道元は大慧を「古人の心、如是」と誉めている。

あるいは、大慧が張九成に寄せた詩には、「山堂尽日香を焚いて坐す」⁽²⁷⁾とあって、山堂とは大慧の自称である。

実際は大慧も道元も次のように、長年坐禅を続けて悟ることに意義を見いだしているのである。

「願公只向信得及処覷捕、久久自透脱矣。然第一不得著意安排、覓透脱处。若著意、則蹉過也」(あなたがひたすら信じこんだところで追及なさるなら、久しくたつうちには自然に悟ります。しかし何よりも懸念し作為して悟るところを求めてはいけません。もし懸念するとつまずきます。)

「坐禅も自然に、久しくせば、忽然として大事を發明して、坐禅の正門なる事を、知る時も有るべし。」(『隨聞記』巻五)

さらに「正師」についてであるが、道元はどこにも、自分の正師が大慧宗杲だ、などと言ったことはない。そういうことはありえない。道元にとって、正師とは現に生きて面と面を合わせられる人のことである。どんなにすぐれていても、死んでしまった人は正師になり得ない。如浄の時代にすでに故人であった大慧がどうして道元の正師でありえようか。正師とい

うことで言えば、むしろ黙照禪の邪師に迷わされないで、正師に就くべきだと熱心に説き続けた人が、大慧にほかならない。ただ、出典不明ということについては、後でもでてくる問題なので、資料の引用に綿密な道元が、大慧についてはなぜか伝聞を基にしており、不確実性が多いということは、念頭に入れておくべきだろう。大慧派で修行した如浄が直接道元に語った可能性もあり、また道元が中国で親しく接した大慧派の僧侶から聞き及んだことかもしれない。

第七に、大慧も道元も、唐代の禪問答（公案）を文芸的に拈提したり、頌を作ったりすることを批判することで一致する。古則の商量は、むしろ見性を期す禪で盛んである。

大慧は『碧巖録』を焼いたといわれ、士太夫が、得意の文才で公案を賞翫しょうがんすることを嫌った。このように言われる。

「近年以来、禪有多途。或以一問一答、末後多一句、為禪者。或以古人入道因縁、聚頭商榷、云這裏是虚、那裏是実、這語玄、這語妙、或代、或別、為禪者。或以眼見耳聞。和会在三界唯心方法唯識上、為禪者。或以無言無説、坐在黑山鬼窟裏、閉眉合眼、謂之威音王那畔父母未生時消息、亦謂默而常照、為禪者。如此等輩、不求妙悟、以悟為落在第二頭」。〔近年以來いろんな禪があります。あるいは一問一答の末に一句余計に言うのを禪とする者があります。あるいは古人の入道の因縁についてひたいをあつめて討論し、ここは虚であり、あそこは実である、この語は玄、あの語は妙と言って、代語をしたり別語を下したりして禪だとする者があります。あるいは眼に見、耳に聞くことを、三界唯心・方法唯識の（原理の）上でいっしょくたにして禪とする者があります。あるいはだまりこくって黒山下の亡者の洞窟中にへたりこみ、眉を閉じ眼を合わせて威音王那畔・父母未生の時の様子だと言ひ、また黙して常に照らすといつて、（これを）禪だとする者があります。こうした連中は妙悟を求めず、悟りを第二義に落ちるとし、⁽²⁹⁾「（答張舍人状元）道元もこういう。

「又、云、学道の人、教家の書籍及び外典等、不可学。可見語録等可見。其の余は、且く是を可置。今代の禅僧、頌を作り法語を書かん料に、文筆等を好む、是、則、非也。」（『正法眼蔵随聞記』卷三）

「それ赤肉団上に一句半偈・片言少語を留むること莫くんば、清冷冷地に一分の相應を得ん。もし一言半句も、仏祖の言辭・宗門の公案を留めば、便ち悪毒なり。山僧が行履を会せんと欲わば、這箇の説話を記することなかれ。切に忌むらくは、領念する

ことを。」（『永平広録』第八）

かつて臨済派の禅を求めていた時は、道元も古則を商量したのだろう。道元が入宋してまだ船に留めおかれたとき、「未だ文字を知得せず」とたしなめた僧、また禅院で古人の語録を見ていたとき「なにの用ぞ」と尋ねた僧は、大慧派の僧侶である。⁽³⁰⁾それはもちろん不立文字ということではない。むしろ道元も大慧も自分自身の言葉で仏法を縦横に説きまくったのである。

最後に〈現成公按〉は、『大慧書』のように、俗弟子に送った書簡の一つであるが、この巻の最後は、八仏家の風は、大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり⁽³¹⁾と、結ばれている。『大慧書』には「便攪長河為蘇酪、変大地黄金、」（大河をかきまぜて蘇酪とし、大地を変えて黄金とし）⁽³¹⁾と説かれている。考えて見れば「現成公按」という題も、大慧が否定的に使った「古人の公案」⁽³²⁾に対応する「現成公按」なのかもしれない。

ところで、大慧宗杲について調べているうち、気になることがあった。『正法眼蔵随聞記』で、道元が大慧宗杲を呼ぶのに、「禅師」号を付けている。普通に考えれば、「禅師」は尊称であり、道元も宗門では道元禅師と呼ばれるのを常とする。しかし、禅宗の称を否定した道元にとって、「禅師」は別の意味をもつてくる。禅師号を必ずつけて呼ばれるのは

大慧くらいであるが、それは『正法眼蔵』では次のように蔑称なのである。

△漢より隋・唐・宋および而今にいたるまで、かくのごとくの流類おほきのみなり。文字の法師に習学することなかれ、禪師胡乱の説きくべからず。▽〔光明〕

文字の法師と並べて、おそらく宋の禪宗の人々を禪師と呼ぶのだろう。そのことは次の用例でも確かめられる。

△しかあるに、近代大宋国に禪師と称するともがらおほし。仏法の縦横をしらず、見聞いとすくなし。わづかに臨濟・雲門の両三語を暗誦して、仏法の全道とおもへり。．．．仏祖の屋裏児、かの禪師と称するやからにあひあふことなかれ。▽〔見仏〕

寛元元年十一月に書かれたこの〈見仏〉では、もはやあきらかに大慧をはじめとする宋代禪宗の人々を否定的に呼んでいる。次の用例も同じである。

△しかあるに、二三百年来のあひだ、大宋国に禪宗僧と称するともがら、おほくいはいく。．．．仏位祖位を嗣続すべし。禪師等が未達の道をきくことなかれ。．．．万機心と仏祖心と一等なりといふ禪師等、すべて心法のゆきかた、様子をしらざるなり。いはんや仏祖心をゆめにもみることあらんや。．．．当時唐朝・宋朝の禪師等、これらの宗旨に達せず、みだりに維摩を挙して作得是とおもひ、道得是といふ。これらのともがら、あはれむべし、言教をしらず、仏法にくらし。▽〔三十七品菩提分法〕

「禪師」は、『正法眼蔵随聞記』を書いた時には、まだ蔑称として使っていたとは思われない。『弁道話』では「浄禪師」と使われているが、これは当時の慣例に倣ったもので、まだ禪師号への自覚がなかったのであろう。また著作年代の不明

な《生死》では、夾山と定山に対して△こころは夾山・定山といはれし、ふたりの禪師のことばなり。得道の人のことばなれば、さだめてむなしくまうけじ△と、尊称として使われている。

しかし『正法眼蔵』では、明らかな意図をもって、祖師たちを引用する際の禪師号の付加を決定している。元来、禪師号は諡おくりなであったから、初期禪宗の人々、四祖の道信（大医禪師《仏性》）・五祖・六祖および六祖の傍系はみな禪師号で呼ばれている。ところが、それ以降はさまざまの違いがある。

南嶽系は南嶽懷讓禪師（《出家功德》など）、江西馬祖大寂禪師（《法性》など）、そして馬祖のほとんどの法嗣、すなわち西堂智蔵禪師《虚空》、仏光如滿禪師《諸悪莫作》、麻浴山宝徹禪師『弁道話』、百丈山大智禪師《深信因果》、盤山宝積禪師（《都機》など）、大梅法常禪師《行持上》、帰宗智常至真禪師《空華》、石鞏慧蔵禪師《虚空》、南泉普願禪師《遍参》が禪師号を付けて引用されている。さらに、百丈の三弟子、長慶（大安）円智禪師《家常》、大慈寰中禪師《行持上》、大瀉山（靈祐）大円禪師（《仏道》など）、帰宗の弟子芙蓉山靈訓禪師《空華》、南泉の弟子長沙景岑禪師《十方》、瀉山の法嗣である香巖智閑襲燈禪師（《竜吟》など）、同じく靈雲志勤禪師《溪声山色》がそうである。ところが百丈の法嗣である黄蘗には禪師号は付かない。そこだけが欠落して、ひとつ飛んで、臨済義玄禪師《出家功德》、その法嗣三聖慧然禪師（《仏道》など）、同じく灌溪志閑禪師《礼拝得髓》と続く。そして宋代に入って臨済派の葉県の帰省禪師《有時》、慈明楚円禪師《溪声山色》、その弟子黄竜（慧）南禪師《溪声山色》、黄竜の弟子常総禪師《溪声山色》と長霊禪師《春秋》、黄竜の孫弟子湛堂文準禪師《春秋》、同じく保寧仁勇禪師《見仏》、楊岐派の五祖法演禪師《梅花》、その法嗣・円悟克勤禪師（《諸法実相》など）、同じく仏眼禪師清遠《嗣書》、五祖の孫弟子何山仏燈禪師《春秋》、円悟の弟子、大慧禪師宗杲、その弟子仏照禪師徳光《山水経》、円悟の孫弟子応庵曇華禪師《諸法実相》となる。

これに対して青原行思系はまことにすくない。青原系では、いつも批判されている徳山宣鑑禪師（心不可得）、法眼宗の祖・清涼院大法眼禪師（見仏）のほかは、石頭の弟子天皇寺の道悟禪師（仏向上事）、石頭の孫弟子にあたる三平山義忠禪師（行持上）、同じく竜潭（崇）信禪師（心不可得）、玄沙の弟子国泰院弘瑠禪師（古鏡）、そして宋代にはいつて雲門の弟子承古禪師（面授）、雲門の孫弟子智門山光祚禪師（仏向上事）、その弟子である雪竇（重頭）明覚禪師（葛藤）、梁山の弟子（石門）慧徹禪師（空華）、如浄につながる（芙蓉）道楷禪師（嗣書）、その法嗣・浄因枯木禪師（春秋）である。注目すべきことに宏智禪師正覚は《坐禅箴》・《春秋》・《行持上》と多い。この中で徳山や、承古はあきらかに非難されている箇所である。

ここから明らかに見て取れるのは、道元は本当に尊敬する仏祖は禪師と呼ばないということだ。南嶽系でも、非常に重んじて趙州古仏とよぶ趙州從諗、百丈以上だと評価する黄蘗希運には使っていない。また青原系ではほとんど使われていないし、概してよく知られていない人に使っている。もちろん青原行思・石頭・薬山・洞山・雲居・如浄という重要な祖師には、けっして禪師号はつかない。如浄については一度だけ『弁道話』で「浄禪師」といつているが、とくに宋代の祖師で禪師号がついている場合、よく評価することはあまりない。その点、宏智に対する用法が気に掛かるのである。

禪師といわないならば、何と呼ぶべきか。道元の好む最も高い尊号は「古仏」であり、正式にいえば「仏祖」であろう。最もよく使われるのは、「大師」であり、「和尚」「大和尚」である。

この問題は禪宗を嫌った道元にとって、決して小さな問題ではない。それを宗門で「道元禪師」と呼ぶのはいかなものであろうか。まして禪師号を得ようとするとは。せめて宗門人からは、「道元古仏」とでも呼ばれば、道元は満足するのではなからうか。

二節 大慧批判の妥当性

大慧の家風と道元の家風はむろん非常に異なる。しかし、道元の大慧評価は、主観的判断に彩られて、実際とはよほど違っている。如浄の場合でさえも『如浄語録』の如浄と、道元が描く如浄は相当な隔たりがあるのだから、大慧の場合には推して知るべしである。加えて、大慧（1089～1163）は道元より百年ほど前の人であるが、道元は大慧の評判は聞いていても、『大慧普覚禪師語録』などを丁寧には読んではいないようだ。なぜならその批判は、資料をふまえず臆測に基づくとと思われるものが多いからだ。

道元が大慧を批判するのは、臨済・徳山批判より後、越前に行つてからであり、突然、寛元元年の《説心説性》において、あからさまな批判が登場する。一節で述べたように、それは大慧と親近性をもっていた自らの思想の否定的超克でもあり、同年九月以降に次々と示される禪宗批判の巻《諸法実相》《仏道》《密語》《仏経》などと同類の思想上にある。

さて《説心説性》の巻は、冒頭に神山僧密と洞山の「説心説性」をめぐる問答が挙げられ、へおほよそ仏祖のあらゆる功德は、ことごとくこれ説心説性なりと、「説心説性」が大肯定され、後半で次のように大慧が批判されている。

へ後來、徑山大慧禪師宗杲といふありていはく、いまのともがら、説心説性をこのみ談玄談妙をこのむによりて、得道おそし。ただまさに心性ふたつながらなげすきたり、玄妙ともに忘じきたりて二相不生のとき証契するなり。∨《説心説性》

石井氏によれば、これも出典が不明ということだが、内実的に「説心説性・談玄談妙」を批判する言葉は、『大慧書』には頻繁に見られる。一、二を挙げよう。

「纔覚日用塵勞中、漸々省力時、便是当人得力之处、便是当人成仏作祖之处、便是当人變地獄作天堂之处、便是当人穩坐

之処、便是当人出生死之処、便是当人致君於堯舜之上之処、便是当人起疲氓於凋瘵之際之処、便是当人覆蔭子孫之処、到這裏、説仏、説祖、説心、説性、説玄、説妙、説理、説事、説好、説悪、亦是外辺事、如此等事、尚属外矣。」(日常の煩惱の中で次第に力を省くのをさとする時こそ、本人が力を得るところであり、本人が仏となり祖となるところであり、本人が地獄を天堂に変えるところであり、本人が安住するところであり、本人が生死を出るところであり、本人が主君を堯舜以上にするところであり、本人が生氣のない民を疲弊の極から立ち上らせるところであり、本人が子孫に恩恵をたれるところである。この段になると、仏と説き、祖と説き、性と説き、玄と説き、妙と説き、理と説き、事と説き、好と説き、悪と説くのも、みな外まわりの事です。このような事さえ外側となるのです。)

「邪見之上者、和会見聞覚知、為自己、以現量境界、為心地法門。下者、弄業識、認門頭戸口、簸両片皮、談玄説妙。」(上等の邪見をもった者は、見聞覚知をひとまとめにしておのれだとし、目前の思量の境界を心地の法門とします。下等の邪見をもった者は、業識をもてあそんで、悟りの入口だとし、大ぼらを吹いて、玄を談じたり、妙を説いたりします。)

このように説心説性は大慧によつてたしかに否定されているのだが、彼は言語表現それ自体を否定することはない。むしろそれは彼が批判した黙照禪の在り方である。そのことは大慧の膨大な法語や書簡をみれば、一目瞭然であろう。ところで、説心説性の否定は、初期中期の道元の思想と齟齬するものではない。いやむしろ道元こそ、かつては説心説性の否定を言つたのである。

△転境転心は大聖の所呵なり、説心説性は仏祖の所不肯なり。見心見性は外道の活計なり。▽(山水経)

見性と並んで説心説性が斥けられている。法語でも同じことがいわれている。

「正しく道の仮にあらざることを知り、直に悟りの重きことを了す。この時、拄杖を使得して説玄説妙を打散す、渾まて迷蹤なし。竹籠しゅっぺいを拈得して、説心説性を打碎す、那なんぞ旧轍きゅうてつを存せん。」（『永平広録』第八、法語五）

「誠にそれ、仏祖単伝の旨、言外領略の宗は、先哲公案のところ、古徳証入のところにあらず、語句論量のところ、問答往來のところにあらず、知見解会のところ、思量念度のところにあらず、玄談玄妙のところ、説心説性のところにあらず。ただこの柄を放つて警地も留めずんば、当所困樂なり、故に能く眼に満つ。」（『永平広録』第八、法語十一）

これについて石井氏も「この法語は大慧の主張に近く」と認めているが、すでに一節でみたように、古人の公案をあれこれ商量翫味することを、大慧も道元も嫌ったがゆえ、大慧が《説心説性》を否定するのは、初中期の道元がそれを否定するのと基本的に同じである。

越前に行つてから、道元の方が、思想というよりは説き方を変化させたまでである。すなわち《説心説性》では、△拈華瞬目は説心説性なり、破顔微笑は説心説性なり、礼拝依位而立は説心説性なり、・横弘子これ説心説性なり▽《説心説性》と、一般には言葉を使わない以心伝心の事柄とされてきた事態を、あえて逆説的に説心説性と呼んでいるのである。大慧や初中期の道元が批判する説心説性玄談玄妙はもちろんそういうことではなく、多分に哲学的・文学的に心や性を論じ、公案を思量することだ。例えば大慧はこういう。

「而今士大夫、多是急性便要会禪、於經教上及祖師言句中博量、要説得分曉。殊不知、分曉却是不分曉底事。」（今の士大夫はとかくせっかちに禪を理解しようとして、經典の上とか祖師の言葉の中で思案して、はつきり説明しようとしています。

「ですが」はつきりするところがかえってはつきりしないことだとは、全然知りません。）⁽³⁵⁾

初期の道元もこういう。

「這箇の説話を記することなけれ。切に忌むらくは領念することを。」（『永平広録』第八、法話四）

だから道元は解釈の違いをあえて自らこしらえて、それを批判しているとさえいえよう。ところで、内容はしばらく置くにしても、とにかく説心説性・玄談玄妙の批判は大慧の思想として存在する。しかし次の入心性ふたつながらなげすきたり、玄妙ともに忘じきたりて二相不生のとき証契するVというようなことは、大慧はいわないのである。大慧には二相不生という思想はない。むしろ、ずばりそのような表現をしたのは、若い道元である。『学道用心集』は興聖寺を天福元年に開いて間もないころ、弘法の熱意に燃えていた時に書かれたのであるが、そこではこう言われる。

「齋行の者貴ぶべくんば、古従り多しといえども、悟道の者これ少なし。これ乃ち心を調うること甚だ難きが故なり。聰明を先とせず、学解を先とせず、心意識を先とせず、念想観を先とせず、向來都てこれを用いずして、身心を調えて、もつて仏道に入るなり。釈迦老子云く、観音入流して所知を亡ずと。即ちこの意なり。動静の二相了然として生ぜず、即ちこれ調なり。」（『学

道用心集』六）

あるいは、大慧がもつともよく用いる趙州無字の公案について、かつては道元自身がこう勧めた。

「趙州に僧問う、狗子に還つて仏性ありや也なしや、趙州云く、無と。無の字において擬量し得てんや、擁滞し得てんや、全く巴鼻なし。請う試みに手を撒せよ、且く手を撒して看よ。身心如何、行李如何、生死如何、仏法如何、世法如何、山河大地人畜家屋畢竟如何と。看來り看去れば、自然に動静の二相了然として生ぜず。」（『学道用心集』九）

まさにこれは無字公案の提撕ていせいであり、その目的は二相不生である。鏡島氏が指摘するように、実は如浄も大慧を踏襲する仕方で無字の公案を使っている。すなわち、

「上堂。心念紛飛、如何が手を措ん。趙州狗子仏性無、只だ箇の無字鉄掃帚なり。掃処すうじょ紛飛多し。紛飛多き処に掃う。転た掃えば転た多し。掃うこと得ざる処、命を拵すてて掃う。昼夜、脊梁を竖起して、勇猛にして切に放倒すること莫れ。忽然として太虚空を掃破すれば、万別千差尽く豁通す。」（如浄語録・下）⁽⁸⁾

これを見ても如浄の接化方法に公案の参究があつたに違いない。そのためか若い道元はこのほかにも次のように弟子に公案を与えて参じさせている。

「爰に東海道遠江巖室寺の住持、僧円智上人、三廻さんまへ觀面して仏祖の大道を咨しよん参す。しかるに山僧、道を養うを懐となして未だ乱りに道うことを得ず。這の一段の公案、三十年の後、必ず決択し畢るべし。」（法語二）

もしかりに二相不生という表現あるいは内実が誤りなら、道元自身が自己批判すべきではなからうか。いや、見方によっては自分のかつての言葉を大慧の言葉と勘違いするほどまでに、若い道元は大慧と似ていたのではあるまいか。趙州無字の公案を、道元もこのように使つたことは銘記さるべきである。

むしろ、道元が只管打坐で狙つていた「悟り」は、大慧が無字の公案で狙つていた「悟り」と、案外近いのではなからうか。自筆天福本の「普勸坐禅儀」にはこうある。

「身相既定、氣息亦調。念起即覺、覺之即失。久々忘縁、自成一片。此坐禅要術也。」（身相すでに定んで、氣息また調う。念起らば即ち覺し、これを覺すれば即ち失う。久々にして縁を忘じ、自ら一片を成す。これ坐禅の要術なり。）

道元は「念起れば即ち覚す」という。大慧は念が起るときは覚めるために、無字公案を使うが、無字には意味はないから何かを覚するというでもないといえよう。そして法語にあるように、大慧は縁を息めて、壁のようになることを期し、「久久にして自ら一片を成ず」³⁷⁾などと表現する。ちなみに天福本には、「紛然失心」の後に、「須知、歴劫輪廻、還因擬議之一念。塵世迷道、復由商量之無休」（須らく知るべし、歴劫輪廻するは、還た擬議之一念に因る。塵世道に迷うは、復た商量之無休に由る）とある。大慧も求める心が休む時、はじめて迷を超えると説く。「為に請う、直に参じて徹頭して自休し自歇^{じけつ}するところに到つて究竟と為んと欲す」³⁸⁾。

たしかに、道元は無字の公案を一度使った限りで後は使わない。坐禅の功夫は専ら《坐禅箴》の「不思量底を思量せよ。不思量底、如何んが思量せん。非思量」という指示に収斂される。だが、大慧が無字公案を使うのも、この不思量底の思量の手段ではなからうか。

「又不得思量卜度。但著意就不可思量処思量。」（また思量したり憶測したりしてはいけません。ただ熱心に思量を超えたところについて思量なさい。³⁹⁾）

「所謂、工夫者、思量世間塵勞底心、回在乾屎橛上令情識不行、如土木偶人相似。：仏云。是法非思量分別之所能解。」（工夫というのは、世間の煩惱を思量する心を乾屎橛の「公案の」方にめぐらせて、土木やでく人形そっくりには、情識をはたらかないようにさせることです。：釈尊は、「この法は思量分別で理解できるものではない」と言いました。⁴⁰⁾）

さて、道元はさらに《説心説性》で、達磨と二祖の問答を引いて、こう大慧を批判する。

「庸愚おもふらくは、二祖はじめに説心説性せしときは証契せず、そのとが、説心説性するにあり。のちには説心説性をすてて証契せりとおもへり。「心如牆壁、可以入道」の道を参徹せざるによりて、かくのごとくいふなり。これことに学道の区別にく

らし。……しかあれば、説心説性は仏道の正直なり。杲公この道理に達せず、説心説性すべからずといふ、仏法の道理にあら
ず。いまの大宋国には杲公におよべるもなし。V《説心説性》

だが、実際には大慧はこの則を、どう解したのか。法語『王通判大任に示す』によれば、こうである。

「昔、達磨、二祖に謂いて曰く、『汝、但だ外に諸縁を息め、内心喘ぐ無く、心は牆壁しょうへきの如く、以て道に入るべし』。二祖は種種に心と説き性と説き、文字を引き証と作す。並な達磨の意に契わず。前に云うところの忘懐と著意とは正にこれを謂うなり。若し著意せざれば、則ち諸縁息む。若し忘懐せざれば、則ち内心定まりぬ。内心定まれば則ち自然に牆壁と殊なること無し。亦た心を持て安排計度に著かず。然して後に牆壁の如くなることを得るなり。但だ只だ疑いの破れざるところについて参ぜよ。参の時には切に忌む、心を持て悟を等まつことを。若し心を持て悟を等てば、則ち没交渉なり。」⁽⁴¹⁾

大慧の解するこの則の眼目は、説心説性するかしないか、ということにあるのではなく、道元がいう「心如牆壁、可以入道」にあることは、瞭然としている。大慧はここで説心説性するなともいわず、二相不生というような悟りを求めることもないのである。忘懐と著意については、同じ法語の前段で、「謂いゆる著意とは杜撰ずざんの長老、喚んで管帶と作すは是なり。忘懐とは、杜撰の長老、喚んで黙照と作すは是なり」といわれている。著意とは、意識的な集中であり、坐禪の時に意識的な分別を持ち込まないようにしているので、先の『学道用心集』でいう「聰明を先とせず、学解を先とせず、心意識を先とせず、念想観を先とせず」ということと変わらない。むしろ道元の『学道用心集』の方が、「観音入流して所知を亡すと。即ちこの意なり。動静の二相了然として生ぜず」と、黙照禪臭さを残している。この他にも達磨と二祖とのこの問答は、『大慧書』で三回、「答曾侍郎第五書」「答劉宝学」「答張舍人状元」⁽⁴²⁾で言及されているが、説心説性についてはほとんど触れられず、もっぱら「外息諸縁、内心無喘、心如牆壁」が、肯定的に問題にされている。したがって、《説心説

性〕での大慧批判は、道元の勝手な思い込みというほかない。市川白弦氏が「道元によって引照せられた大慧の説は、私の見るかぎり、現存する大慧の述作の何れにも存在しない」⁽⁴³⁾ と言うとおりである。

ところで、この「説心説性」をめぐる道元の評価について、市川氏は「この批評を読んでまず感じることは、これをそのまま黙照禪に対する大慧自身の評語だと見ても、さほど無理ではあるまいということである」と述べている⁽⁴⁴⁾。そしてそれを石井修道氏は、「市川白弦氏は『道元の大慧評』（『大慧』所収）の中で大慧の黙照批判と道元の大慧批判とは、同じ立場であるとしているのは、一面首肯できるのである」⁽⁴⁵⁾ と認める。だが、これは見過ごしにできない重大問題ではなからうか。

いったい、道元の看話禪批判の内実がそのまま、大慧が行った黙照禪批判になるというような不合理が有り得るのだろうか。もしこれが認められれば、道元の看話禪批判は実は、黙照禪批判であり、いっぽう大慧の黙照禪批判は、実は看話禪批判であったことになる。これはもつと厳密に問題にすべきだろう。

まず、確認すべきは、道元のこの大慧禪批判は、すでに明らかにしたように事実の錯認であるということだ。

次にはつきりすべきことは、道元の大慧批判は、大慧が批判した別のグループに対する批判と極めて似ている、ということだ。道元はさきの大慧説の引用の後にこうまとめる。

ハこの道取、いまだ仏祖の縑細けんしよをしらず、仏祖の列辟れつぺきをきかざるなり。これによりて、心はひとへに慮知念覚としりて慮知念覚も心なることを学せざるによりて、かくのごとくいふ。性は湛然寂靜なるとのみ妄計して、仏性法性の有無をしらず、如是性をゆめにもいまだみざるによりて、しかのごとく仏法を辟見せるなり。V〔説心説性〕

さて、市川氏は、道元の大慧評を「道元は、心性をなげすて玄妙を忘れて二相不生湛然寂靜の境において証契する」⁽⁴⁶⁾ と

まとめて、それは「寂靜」「慮を定める」「端坐默靜」という点で大慧の黙照批判と同じだとするのだが、道元は大慧に対して「湛然寂靜の境」などとはいっていない。性というのを「湛然寂靜」ということだと妄想して、それを投げ捨てるのが大慧の説だといっているのである。もちろんそれは大慧の説ではなく、一部は若い道元自身の説であったのだが。いっぽう大慧は次のように、ただ黙照禪だけでなく様々な禪を批判している。

「古人の言句上に向て、些の滋味を得る者は、奇言妙句を以て、窩臼くまゆうと為す。經教中の声名句義上において、滋味を得る者は、經教を以て、窩臼と為す。古人の公案上において、滋味を得る者は、古人の問答・代語・別語・抑揚語・褒貶語ほうへんを以て、窩臼と為す。心性上において、滋味を得る者は、三界唯心方法唯識を以て、窩臼と為す。寂黙の無言無説の処において、滋味を得る者は、目を閉じ眼を蔵し、威音那畔を黒山鬼窟裏に坐在して動ぜざるを以て、窩臼と為す。日用の動轉施為の処において、滋味を得る者は、揚眉瞬目、挙覺提擗こかくていせいを以て、窩臼と為す。謂く、法は言語上に在らず、情識上に在らず、挙動轉施の処に在らず、錯りて業識を認めて仏性と為す、此において、滋味を得る者は、擊石火、閃電光もんでんこうを以て、窩臼と為す。上に説く処の如きは、皆な滋味を得る処において所重有り。若し大丈夫の氣概、退歩して非を知ること無ければ、即ち所重の処を以て、便ち奇特の想・玄妙の想・安穩の想・究竟の想・解脱の想を作す。是の如きの想を作す者は、仏出世するも亦た奈何ともせず。」⁽⁴⁷⁾

何かに固執している禪者が八種類も挙げられている。なかでも「寂黙の無言無説の処」（黙照禪）や「法は言語上に在らず、情識上に在らず、挙動轉施の処に在らず、錯りて業識を認めて仏性と為す」という見性禪の見方などは、むしろ道元が大慧の主張として批判する在り方に近い。

市川氏はさらに、道元の大慧批評、へこれによりて心はひとへに慮知念覚なりとしりて、慮知念覚も心なることを学せざ

るによりて、かくのごとくいふVについて、大慧の三つの法語を引用して、反論としているが、どうも分かりにくい。⁽⁴⁸⁾

大慧の言葉の中には、もつとよく道元の説くところと似ているものがある。

「這箇の田地に到ることを得了らば、方^はめて知る、眼に見る底も是れ実、耳に聞く底も是れ実、鼻に嗅ぐ底も是れ実、舌に嘗める底も是れ実、覚触する底も是れ実、分別する底も是れ実なることを。此の如くなることを得了つて始めて眼耳鼻舌身意無く、色声香味触法無き等と説くべし。何を以ての故に。見ずや、浄名老子の云く、『法は見聞覚知すべからず、若し見聞覚知を行ずれば、是れ見聞覚知にして法を求むるにあらず』。⁽⁴⁹⁾」

以上のことによつて、道元が批判している誤つた禪の在り方は、また大慧も批判しているものに近いということが明らかにされたと思う。

さて、道元がさらに大慧を厳しく批判しているのは、寛元二年二月に書かれた《自証三昧》である。この巻の後半は、完全に大慧宗杲批判に費やされているが、その批判は、《説心説性》以上に問題がある。

△大宋国紹興のなかに、径山の大恵禪師宗杲といふあり、もとはこれ経論の学生なり。遊方のちなみに、宣州の理禪師にしたがいて、雲門の拈古および雪竇の頌古を学す、参学のはじめなり。雲門の風を会せずして、つゝに洞山の微和尚に参学すといへども、微、つゝに堂奥をゆるさず。微和尚は芙蓉和尚の法子なり、いたづらなる席末人に齐肩すべからず。杲禪師、ややひさしく参学すといへども、微の皮肉骨髓を摸著することあたはず、いはんや塵中の眼睛ありとだにもしらず。あるとき、仏祖の道に臂香嗣書の法ありとばかりききて、しきりに嗣書を微和尚に請ず。しかあれども微和尚ゆるさず、つゝにいはく、「なんじ嗣書を要せば、倉卒なることなかれ、直須功夫勤学すべし。仏祖の受授は妄りに付授せず。吾れ付授を惜しむにあらず、ただ是れ你未だ眼を具せざることあり」。

ときに宗杲いはく「本具の正眼自証自悟なり。豈に妄りに付授せざること有らんや」微和尚、笑つて休みぬ。V（自証三昧）

いまこの箇所を段落毎に区切つてその当否を考えて見たい。

△つゝに洞山の微和尚に参学すといへども、微、つゝに堂奥をゆるさず。微和尚は芙蓉和尚の法子なり、いたづらなる席末人に斉肩すべからずVという箇所は、その出典であると思われる『大慧宗門武庫』にも、『続伝燈録』にもない。その代わりに、「盡く曹洞宗旨を得る」（『大慧宗門武庫』⁵⁰）とある。あるいは『大慧普説』には「曾て洞山道微和尚に参すること二年の間に曹洞宗旨は我れに一時に参得せらる」（⁵¹）と述べられる。道元は、ここで全く反対のことを捏造したというほかない。続く△杲禪師、ややひさしく参学すといへども、微の皮肉骨髄を摸著することあたはず、いはんや塵中の眼睛ありとだにもしらずVも原文になく妄添と見させる。

その次は、△あるとき、仏祖の道に臂香嗣書の法ありとばかりききて、しきりに嗣書を微和尚に請ず。しかあれども微和尚ゆるさず、つゝにいはく、「なんじ嗣書を要せば、倉卒なることなかれ、直須功夫勤学すべし。仏祖の受授は妄りに付授せず。吾れ付授を惜しむにあらず、ただ是れ你未だ眼を具せざることあり」。ときに宗杲いはく「本具の正眼自証自悟なり。豈に妄りに付授せざること有らんや」。微和尚、笑つて休みぬVとあるが、原典では次のようになってゐる。

「受授の際、皆、臂香して以て妄りに付授せざるを表す。師自ら惟うて曰く、禪に伝授有らば、豈に仏祖の自証自悟之法ならんや。之を棄てて湛堂に依る。」（『大慧宗門武庫』⁵²）

「一日其の臂香伝授して以て妄りに付屬せざるを見て心に之を非として曰く、禪に伝授有らば、豈に仏祖の自証自悟之法ならんや。遂に之を去る。」（『続伝燈録』⁵³）

これらのどこにも、大慧が嗣書を所望したが、得られなかったというようなことはない。ただ「自証自悟」という言葉は

あるが、内実はまったく違う。その内容は、「臂で香を点ずるといふような、断臂を真似たことをして、わざわざ伝えるような何かがあるなら、どうして自証自悟という仏祖の法になるだろうか」という批判であり、大慧の方が微和尚を見限ったのである。

『大慧普説』はもつとはつきりその事情を述べている。

「我れ最も是れ参禅する底の精なり。滄仰下は耽源の仰山に授くる九十六の円相、以至、洞下は功勲五位、偏正回互、五王子の類、都て理会し得たり。無事の時を待ちて、従頭り諸人に説与す。(中略) 又た洞山微和尚も亦た是れ芙蓉の高弟なり。此の人却て悟門有るも、只だ是れ不合にも許多の家事を把ち来りて伝う。山僧は他に参ずること兩年なり。曾て頂を焼き臂を焼き誓いを発し来り、我れに一伝し得るを被るや、一紙の榜を僧堂の前に写し作す。大丈夫の参禅は豈に肯いて宗師の口辺に就いて野狐の涎唾を喫せんや。這箇は尽く是れ閻老子の面前にて鉄棒を喫する底なり。」⁽⁵⁴⁾

偏正五位を批判し、印可状を批判するのはむしろ道元と同じ見識といふべきであろう。また大慧のいう「自証自悟」とは、むしろ八仏祖の大道に自証自悟の調度あり√(自証三昧)といわれる自証自悟、すなわち『弁道話』で「自己より自己に正伝す」といわれることにほかなるまい。決してへしかあるに、自証自悟等の道をききて、鹿人おもはくは、「師に伝受すべからず、自学すべし」√(自証三昧)といわれるようなものではない。道元が(恣意的にはあるが)伝える大慧の伝記自体が、大慧は多くの師に参じたという話なのである。その内容をこのように勝手に悪く変えてよいものだろうか。以前に道元は玄沙が『首楞嚴経』で省悟したという事実を、自分の思想に合わないゆえ『正法眼蔵』で抹殺した⁽⁵⁵⁾。たとえそれを認めたとしても、人を中傷誹謗をする記事を捏造するのは許せるだろうか。

次の段落の湛堂に参じた話は、ほぼ『大慧禅師塔銘』と同じである⁽⁵⁶⁾。それはいいが、湛堂のところで徹底できなかった

から、圓悟禪師のところへ赴いたのであり、そのこと自体はなんら恥ずべきことではない。《行持上》で、雪峰の洞山が九度、投子に三度参じたことを道元は誉めていた。道元も如浄に会う前は、諸方を巡って徹底できなかったのである。だが、それについて道元はこう言う。

△この一段の因縁を検点するに、湛堂なを宗杲をゆるさず、……「正是宗杲疑処」を究参せず、脱落せず。打破せず、大疑せず、被疑礙なし。そのかみみだりに嗣書を請ずる、参学の倉卒なり、無道心のいたりなり、無稽古のはなはだしきなり。無遠慮なりといふべし、道機ならずといふべし、疎学のいたりなり。貪名愛利によりて仏祖の堂奥をかさんとす、あはれむべし、仏祖の語句をしらざることを。▽《自証三昧》

どうしてこんな勝手な解釈が書けるのだろうか。たとえば「仏祖の語句」という点ひとつとっても、おそらく六百以上の公案を編んだ大慧の方が道元より知っているに違いないし、より深い意味での「語句」も十分知っていよう。さらに道元は△かくのごとくなるによりて、宗杲の門下に、一箇半箇の真巴鼻あらず。おほくこれ板底なり。仏法を会せず、仏法を不会せざるはかくのごとくなり▽《自証三昧》と批判を続ける。同じことが《説心説性》でも批判されていた。

△このゆへに得道のとき得道せず、不得道のとき不得道ならざるなり。得不の時節ともに蹉過するなり。▽《説心説性》

これに対する反証として市川氏は次の語句を挙げる。⁵⁷⁾

「悟不悟、徹不徹を管すること莫れ、三世の諸仏も只だ是れ箇の無事の人なり。」（書、答宗直闍）

「学と不学と、得と不得と此道に於いて了べて交渉無し。」（法語、下、示智嚴禪人）

この文からすると、道は得道不得道に関係ない、ということになる。たしかにそういうことも大慧は説いており、悟るか悟らないか、学か不学か、にかかわらないということ、その限りでは、会不会すべし、得道不得道すべしという道元とは、やはり違う面があるろうし、道元の批判には、大慧の弟子・仏徳照光に印可をもらった大日能忍の達磨宗のことが念頭にあったのかと思う。しかし、大慧はたとえば同じ書簡の中で、一方では「従上大智慧之士、莫不皆知解為儔侶、以知解為方便、於知解上行平等慈、於知解上作諸仏事」（従来、すぐれた智慧をそなえた方は、みな知解を伴侶とし、知解を方便とし、知解の上で平等の慈悲をほどこし、知解の上ですべての仏事をおこなわないものはありません）といい、他方で「則知底解底当体寂滅。知底解底既寂滅、能知知解者、不可不寂滅」（だから知ること・解することの本体は寂滅しています。知ること・解することが寂滅しているからには、知解だと知るものが寂滅しないわけはありません）といっている⁵⁸。これは内容的に道元の言うことと同じではなからうか。知解の及ぶことは十分に知解を働かせる（得道）が、それが及ばないところをよく承知している（不得道）といえる。あるいは、先に引用した「殊不知、分曉処却是不分曉底事」（はっきりするところがかえってはっきりしないことなどは、全然知りません）も、そのようなところを指しているよう。

さて、次の段落は圓悟の下での様子である。

△圓悟の会にして書記に充す。しかあれども、前後いまだあらたなる得処みえず、みづから普説陸堂しんどうのときも得処を挙げず。しるべし、記録者は「神悟」せるといひ、「得大安樂法」と記せりといへども、させることなきなり。おもくおもふことなかれ、ただ參学の生なり。▽（自証三昧）

これには、さすがに石井修道氏もこう首をかしげる。「道元は普説等に大慧が得処を述べていないとするが、実際には

卷一七に『札侍者断七普説』があつて、大慧のさとりが詳細に説かれ、道元が確実に読んだ『普燈録』卷一五にも説かれている。道元はみなかつたかもしれないが、大慧の得処は、圓悟が大慧に与えた『臨濟正宗記』および跋に証明しているし、また四卷本『普説』には、大慧は得処をしばしば説いているのであつて、それでも道元は大慧の自証が見聞覚知の自然外道の見解に等しいと非難するのである⁶⁹。これを石井氏は、「この道元の批評が大慧の全体に及んだとはいいたい」とだけ評しているが、それで済むことだろうか。

この後、道元はまだ批判を続ける。

△宗杲禪師は減師半徳の才におよばず。ただわづかに華嚴・楞嚴の文句を暗誦して伝説するのみなり。▽（自証三昧）

これはとんでもない誤解である。例えば『金剛經』の注釈に関しての書簡は、彼の經典に対する深い蘊蓄を示している。いま、訳だけ紹介しよう。

「あなたはすべての聖師の（仏典）翻訳が真実をそこねて本真をみだし文句を増減して仏意にもとつていと非難なさり、またこうおっしゃいます。『始めて（經典を）奉持読誦した時から、すぐにそのまちがいを悟り、定本を求めてあやまりを正そうと思つたが、もう長らく偽謬になれて、どれも同じ内容であつた。京師に所蔵されていた本を手に入れるに及んで、やっと抛り所ができた。さらに天親や無著の論頌を調べると、その意味がびつたり合致した。こうしてさらりと疑いがとけた』と。また長水と孤山の二師は皆句読にとらわれて（經の）本義にたがっていると思つておられます。あなたが思いきつてこんなに批判なさるのは、きつと今までに六朝時代に翻訳された梵本を見、諸師の翻訳のあやまりを究め尽くし、そのあげくさらりと疑いがとけたのでしょうか。もともと梵本がないのに、憶測で仏意に手を入れるなら、因果のむくいを招きよ

せ、聖教をそしつて無間地獄におちるといふことはさておき、おそらく識者がそれを見ると、あなたが諸師のあやまりを指摘なさったように、むしろあべこべに（あやまりが）ご自身に帰着致します。……昔清涼国師は『華嚴経』の疏を著すおり、訳師のまちがいを正そうと思つたが、梵本が手に入らなかつたので、ただその事を経の終りに書いただけでした。（たとえば）仏不思議法品の中に『一切の仏に無辺際身の、色相清浄なる有り。普く諸趣に入れども染著することなし』とあるのを、清涼はただ『仏不思議品の上巻第三葉の第十行の「一切諸仏」は、もと「諸」字をおとしたのである』というだけでした。経文のそのほかの脱落もみな経の終りに注しました。清涼も聖師です。（だから経文について）添加したり削減したりできないわけではありません。（しかるに）ただ経の終りに書くだけにしたのは、法をわきまえたものの慎しきみです。⁶⁰

引用が長くなつたが、大慧がいかに經典に詳しく、しかも大変慎みをもつて接しているか、したがつて道元の非難がまつたく故ないものであるかを示したまでである。そしてこの大慧の忠告は、大慧の伝記を改竄した道元自身にも向けられよう。

どうして道元はこのような情けない手段を用いて大慧を非難したのでらうか。道元は大慧を悪い意味での無師独悟、悪い意味での自証の代表者に仕立てあげたかつたから、彼が圓悟から認められては困るのである。《自証三昧》という巻は、自証三昧を明らかにするために書かれたのか、大慧を貶るために書かれたのか、わからない。だが、もし大慧を批判したかつたのなら、石井修道氏も指摘しているようなもつと他の角度、たとえば無字の公案を使うとか、三教一致をいうとか、念仏双修とか色々批判できたはずである。⁶¹ それを、このようにしか言いえなかつたのは、まことに残念である。

宋代には「不立文字・教外別伝・直指人心・見性成仏」が禅宗の標語となっていたように、一般に見性成仏という大きな特色をもつ。これを一応、公案と坐禅を手段にして見性という悟り体験（見性成仏）を得る事としよう。道元が入宋した頃は「臨済宗のみ天下にあまねし」（『弁道話』）という状況であったが、それは黄龍慧南（1002～1069）の流れと楊岐方会（996～1049）の流れに分かれ、楊岐派はさらに虎丘紹隆と大慧宗杲の二派にわかれていた。そして楊岐派の五祖法演（1024～1104）が趙州無字の公案を初めて使い、その大々の活用は大慧が創出したといえよう。虎丘派は日本に伝えられた四十六伝のうち三十六伝を占め、曹洞宗が道元を含めて四伝、大慧派が三伝であることから圧倒的である。後に日本に定着して流派となった二十四流の中でも十八派までが虎丘派（大慧派は一派）であり、ほぼ日本臨済宗の源流といってもよい。⁶²⁾

現在日本に残っているのは虎丘派の白隠の流れだけであり、白隠には『見性成仏丸方書』の著書があるので、見性が現在の臨済宗でも悟りを表す大事な言葉となっているのは当然かもしれない。このように虎丘派が見性を重視するので、ここに道元の虎丘派批判も含ませたい。

ところで、禅宗史の中で言われてきた「見性」と、道元のいう見性とは、もちろん違う。見性という思想の嚆矢は、荷沢神会（670～762）に見られ、主に牛頭法融の系統⁶³⁾や、『血脈論』⁶⁴⁾などいわば傍系に伝わって宋代に主流となったのであるが、その内実はまた正統派にも脈々と流れる。たとえば、道元が《仏道》でこう引用するのも一種の見性思想であろう。

△南岳山石頭庵無際大師、上堂して大衆に示して言く、「吾が法門は、先仏より、伝受せり、禅定精進を論ぜず、唯仏の知見に達

す」▽《仏道》

道元という悟りと臨済宗の「見性」との異同を論ずることは、重要な課題ではあるが、それは別の機会に譲り、ここでは道元がいかなる観点から当時の「見性」を批判しているのか見てみたい。

まず、道元は当時の禅宗のキーワードであった「見性」という言葉自体を非常に嫌う。

△転境転心は大聖の所呵なり、説心説性は仏祖の所不肯なり。見心見性は外道の活計なり、滞言滞句は解脱の道著にあらず。▽

《山水経》

この巻は仁治元年（四十一歳）に書かれている。ところが「説心説性」については、この言を翻して、《説心説性》巻（四十四歳）を書き、その必要性を説いて、今度は説心説性を否定する大慧の方を、逆に批判しているのである。いったいどのような文脈で道元は、「説心説性・見心見性・滞言滞句」をまとめて批判しているのだろうか。

この巻は、青山の運歩をどう見るか、と説き出され、それを説いたり、見たり、言語表現できると思うことが批判されて「不覚不知」であることが主張されている。

△山中人は不覚不知なり、山中とは世界裏の花開なり。山外人は不覚不知なり、山を見る眼目あらざる人は、不覚不知、不見不聞、這箇道理なり。▽《山水経》

これが、文字どおりの不覚不知ではないことは、最後の「山を見る眼目あらざる人」で、明らかにされている。では、見えるのか、といえば、△如実これのみにあらず。各々の見成は各々の依正なり、これらを仏祖の道業とするにあらず、一偶

の管見なり。V《山水経》といわれて、「見」はその時々了解、あるいは体解であり、絶対的なものではないことが指摘されている。

この文脈から見れば、転境転心・見心見性は、回心・悟りというような何か絶対的な体験という響きがあつて、それにもなつて使われる説心説性なども、何か人間の内奥に、性とか心とか呼ばれうるものがあつて、それについて説き得るように聞こえるので批判されるのだろう。ではなぜ道元は、「説心説性」は後で認めて、「見心見性」は十二巻本でますます批判するようになるのか。

それは伝統的に禅宗が、説くことに関しては「不立文字」と否定し、見ることは「見性成仏」と肯定してきたからにほかなるまい。とりわけ、大慧没後百年程経つた道元のころには、「見性」という言葉で、悟りを一つの特種体験とする思想が風靡していた。道元自身、かつて如浄に、無明蓋を除く「秘術ありや、否や」と問うていた。とりわけ、石井氏が指摘しているように、⁽⁶⁵⁾道元の門下の多くがかつて学んだ日本達磨宗もまた臨済宗楊岐派の流として見性成仏を盛んに説いていた。達磨宗の文献と見られる金沢文庫の諸論の中には「見性成仏論」や「血脈論」がある。懷奘が道元に相見した時、見性が論題になったことを「伝光録」はこう伝える。

「(懷奘は筆者) 浄土一門の要行に達すといへども、猶ほ既に多武の峰(能忍筆者)に参ず。頗る見性成仏の旨に達す。何事の伝え来ることかあらんと云ひて、試みに趣きて即ち(道) 元和尚に参ず。元和尚始めて対談せし時、兩三日は只だ師の得処に同じ、見性靈知のことを談ず。時に師歡喜して違背せず。吾が所得実なりと思ふて弥いよ敬歎を加ふ。良や日数をふるに元和尚頗る異解を顕はす。」

自分がかつてそうであつたばかりでなく、自らの弟子たちも強く影響を受けていたのであるから、道元がそれを批判する

のは、ある意味で当然である。

さらに、次々に伝えられる宋国の禅も、見性を強調していた。たとえば『無門関』（1228）の第四七の評唱には「撥草参玄は只だ見性を図る、即今上人の性、甚れの處にか在る」と書かれている。

おそらく、見性という言葉が、言葉や意識が及ばない体験を示唆すると道元は考えたのであろうか。それゆえ「説心説性」や「即心是仏」という用語の場合とは異なり、肯定的解釈の余地をまったく残さない仕方だ。「見性」という言葉は批判される。

△仏法はまだその要見性にあらず、西天二十八祖、七仏いづれの処にか仏法のただ、見性のみなりとある。六祖壇経に、見性の言あり、かの書はこれ偽書なり。▽（四禅比丘）

『六祖壇経』が偽書だということは、『伝灯録』に「他の壇経を把つて改換し鄙譚ひたんを添糅てんじゅうして、聖意を削除し、後徒こうとを惑乱す、豈あた言教を成らんや。苦哉くさい、吾が宗喪ほうびたり。」と慧忠国師が嘆いているのを踏まえてのことであり、現代の学問でも、現存のどの『六祖壇経』も六祖には遡れないことが立証されているが、それを道元は「見性」の一語で押さえる。見性が言語で表現できないということは、思想的な点検ができないということだ、他の教えの体験との差も問題になりえない。それはとりもなおさず、当時盛んであった三教一致へと容易に導かれる。道元はそれをこう批判する。

△大宋嘉泰中に、僧正受といふもの有り。普燈録三十巻を撰進するに云く、臣孤山智円の言ふを聞くに曰く、吾が道は鼎の如し、三教は足の如し。足一も虧くれば鼎覆えりと。臣嘗て其の人を慕ひ其の説を稽ふ。乃ち知りぬ、儒の教たらく、其の要は誠

意に在り。道の教たること、其の要は虚心に在り。釈の教たること、其の要は見性に在ることを。誠意と虚心と見性と、名を異にして躰同じ。厥の帰する攸を究むるに、適として此の道に会せずといふこと無し、云々。▽（四禪比丘）

次に道元によつて名指しで批判された宋代の臨濟宗虎丘派の禪師の説を検討してみたい。道元は〈諸法実相〉で、応庵曇華を具体的に批判するが、応庵は楊岐派・虎丘紹隆の法嗣である。

△応庵曇華禪師ちなみに徳徽大徳にしめしてはいはく、若し會し易からんことを要せば、ただ十二時中の起心動念の処にむかつて、ただこの動念に即して、直下に頓に不可得なること大虚空の如く、また虚空の形段も無きことを豁了せば、表裏一如にして智境双泯、玄解俱に亡じ、三際平等ならん。この田地に到る、之を絶学無為の閑道人といふ。▽（諸法実相）

これは『応庵語録』から引用されており、大慧の場合のような改竄は見あたらない。道元がこれを外道として切り捨てなかつたのは、応庵については、なお次のように評価の余地をもっていたからであろう。

△応庵は人をしりぬべき氣力あるゆへなり。∴応庵は未達なりといへども学道あり、∴応庵そのかみは恁麼なりとも、いまは自悟在なるらん。▽（諸法実相）

さて、道元は応庵の説を、なぜどのように批判するのであろうか。

△起心動念▽について、道元はこう批判する。

△起心動念といふ、心はまだ動ぜざる道理あり。いかでか十二時中起心あらん。十二時中には心きたりいるべからず。十二時

心中に十二時きたらず、いはんや起心あらんや。動念とはいかん、念は動不動するか動不動せざるか。・・・V〔諸法実相〕

「心」は、仏教教義では一般に境と対になる概念で、対象に向かって働くものであり、その対象、あるいはその対象を映したものが境であるといわれている。そのような心境二元論、つまり主観客観二元論を道元は否定する。たいていは主観のほうは働きはもつが固定的な実体であり、それに対し対象は時間空間という三次元の座標軸上にあるものだとみなされる。いわゆる「物」である。その物を心が追いつき始めるのが「起心动念」であろう。ところが、道元は「心」を次のようにいう。

△心とは山河大地なり、日月星辰なり。V〔即心是仏〕

△年月日時これ心なり。V〔三界唯心〕

もちろんこのような指摘だけでは、何も明らかにされたとはいえない。実に、「心とは何か」ということこそ、道元のみならず禅思想史の根本問題である。それゆえその説明は別の機会に譲りたい。ここでは、ただこの関連でのみ述べることにする。

道元において心といえは、いわゆる「物」と了解されてきたあらゆることから、すなわち尽十方界の頭々物々を、端的に心と表わす。そして心だけが有であり、時である。だから、それはけつして時間上を動くものではないから、△十二時中には心きたりいるべからず。十二時心中に十二時きたらずVといわれる。もちろんこれが発語される時処は、私が何かを見るとか、考えるということを脱落した、ほとけの「われ」からであるが。

第二に「但此の動念の処に向かつて直下頓豁了」ということこそ、坐禪をして悟つたという体験の表現にほかなるまい。しかしながら、悟りが人間の知覚、体験になり得ないということが、道元の立場である。

『弁道話』では「修証はすなはちなきにあらず、染汚することはえじ」と祖師の語が引用され、「もし覚知にまじわるは証則にあらず」と表明された。《現成公按》でも、△諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することもちあらず△と言明されている。坐禪の現場でも、悟り体験を求めることを戒めて、△不触事而知「知」はもとより覚知にあらず、覚知は少量なり。了知の知にあらず、了知は造作なり▽《坐禪箴》と、詳説されている。しかし、だからといって悟りが無いというのではない。△さとりなしとはいはず、ありとはいはず、きたるといはず、「かるやいなや」といふ▽《大悟》と示される通りである。坐禪をしながら悟りの境地を求めることが、「これただ影をおふて休歇を知らざるがごとし」と批判される。

第三に、その悟りの境地といわれるものは、「大虚空の如く、また虚空の形段も無」く、「表裏一如にして智境双泯玄解俱に亡じ、三際平等」であるという。そのように描写される内実は明らかに特殊体験であるが、仏法はなにか特別な、個人が手に入れられるようなものではない。道元がそれを批判して、△表裏一如ならんときは、仏法あるべからざるか▽と評するとおり、いつでもどこでも当たり前にならないようなものは、仏法であるはずがない。唐代の祖師たちが説くように、尋常底、平常底こそ仏法である。「双泯俱亡」といって心を虚空にし、その虚空も忘れるというが、道元にとって虚空とは、からではなく、尽十方界だから、むしろ△また「虚空有形段」を仏祖の道取とす、なにをか虚空とする。おもいやるに、応庵いまだ虚空を知らざるなり▽と評されるほかない。大事なのは「智境双泯、三際平等」と表現される特殊心理体験の位相である。智とは心しんともいわれ得る能作（主観）で、境とは色あるいは諸法ともいわれる所作（客観）に対応するから、智境

双泯とは、その両者が消滅する（能所合一）ことである。そこに到達するには念慮や知見解会が妨げになるから、感覚や意識を追い払い（掃蕩）、心を無にすることが目指される。精神集中による没我の境地といってもよく、もはや対境として把捉されるものはない。だがそのような体験は「頓豁了不可得」といふ、仏祖道未夢見なり（諸法実相）と断ずるほかはない。もつとも道元も確かに次のように説いているから、何らかの自覚があつたに違いない。その自覚と見性との問題はまた別に論じたい。

「人試みに意根を坐断せよ、十が八九は忽然として見道することを得ん。」（『学道用心集』一〇）

「看来り看去れば、自然に動静の二相了然として生ぜず。」（『学道用心集』九）

「三際平等」とは現在過去未来の平等で、無時間性をいう。時間意識は異常的な心理状態においては崩壊する。それは自分に手応えのある特別な境地である。だがまさに唐代の禪者が丁寧に説き続けたことこそ、悟りが特殊なものではないこと、日常を超越した霊的境地、奇特玄妙の境地ではないということではなかつただろうか。

「如何なるか是古仏心」に対して、「牆壁瓦礫是なり」と答えた南陽慧忠国師、また馬祖の「平常心是道」は、特殊体験としての悟りを求める人に、限らない重さをもつて否定を突き付ける。

さて、第四であるが、そのような特殊体験は、あるいは瞑想や薬物でも現出しえようが、見性をいう宋代の禪のユニークなところは、その精神集中の手段として公案、とくに無字の公案を使うことである。一般に「教外別伝」というスローガンが、経論よりも祖師の語（公案）を重視する気風を生んだが、そこからさらに進んで、祖師の一言やあるいは經典の一句を、悟りの手段としたのが公案禪である。大慧はその方法をこう述べる。

「生とはどこから来ることなのか、死とはどこへ行くことなのか、そう疑う心が無くならないならば、生死がつきつきとしよせる。そのおしよせるところで次の話に取り組め。僧が趙州和尚に問うた、『狗子にも仏性があるか』。趙州『無』。生とはどこから来ることか、死とはどこへ行くことか、と疑う心を、『無』の字の上に移すならば、つきつきにおしよせる心も進まなくなる。つきつきにおしよせる心が進まないならば、生死の去来を疑う心も、絶ち切れてしまうであろう。絶ち切ろうとして絶ち切れていないところで互いにつぶりが組み合え。時節因縁がかなって突然にクシヤンツ！と一発すれば、それでおしまいとなる⁽⁶⁶⁾」。

二、三の公案を悟りの手段として特殊に用い、固着すること、それを道元はこう批判する。

へしかあるに、近来大宋国に禪師と称ずるともがらおほし。仏法の縦横をしらず、見聞いとすくなし。わづかに臨済・雲門の両三語を暗誦して、仏法の全道とおもへり。仏法もし臨済・雲門の両三語に道尽せられば、仏法今日にいたるべからず。臨済・雲門を仏法の為尊と称じがたし。いかにいわんやいまのともがら、臨済・雲門におよばず、不足言のやからなり。かれら、おのれが愚鈍にして仏経のころあきらめがたきをもて、みだりに仏経を謗ず、さしおきて修習せず、外道の流類るるいといひぬべし。V(見仏)

ここで臨済とならんで雲門に言及されるのは、雲門が言語表現を重視して、さまざま優れた問答を展開したため、弟子である雪竇が編んだ公案集『碧巖録』には、百則中十八則も挙げられていて、公案として人々に親しまれていたからであろう。ところで、大慧が述べるように臨済・雲門の両三語などが精神統一の手段になる有り様を、道元の方はこう説明する。

へいま現在、大宋国に杜撰のやから一類あり。いまは群をなせり。小実の撃不能なるところなり。かれらはいはく、「いまの東山

水上行話、および南泉の鎌子話のごときは無理會話なり。その意旨は、もろもろの念慮にかかはれる語話は仏祖の禪話にあらず。

無理會話これ仏祖の語話なり。かるがゆえに黄檗の行棒、および臨濟の拳喝これら理會およびがたく、念慮にかかわれず。これを朕兆未萌已前の大悟とするなり。先徳の方便、おほく葛藤断句をもちゐるといふは無理會なり。」V《山水経》

理屈に合わないことを思い詰めるということは、意識にとつて非常に無理なことであるから、先の大慧がいうように「心が進まない」状態になる。そしていつか意識感覚のたがはずれて思量分別や感覚知覚が、いつさい働かないところまでいく。それは「不思議底の思量」に一見に似ている。しかし、非思量があらゆる力を抜いた柔軟心であるのに対し、「無」は氣合をいれてかちかちになつて、一生懸命に無心になろうと人間の力で造作して、それが破れることを狙うのだ。「突然にクシャン!と一発」である。そのような無理會話を道元は次のように批判する。

ハかくのごとくいふやから、かつていまだ正師をみず、參学眼なし。いふにたらざる小獣子なり。宋土ちかく二三百年よりこのかた、かくのごとくの魔子・六群禿子おほし。あはれむべし、仏祖の大道の廃するなり。これらの所解、なほ小乘声聞におよばず。外道よりもおろかなり。俗にあらざる僧にあらざる、人にあらざる天にあらざる、学仏道の畜生よりもおろかなり。禿子がいふ無理會話、なんちのみ無理會なり、仏祖はしかあらず。なんちに理會せられざればとて、仏祖の理會路を參学せざるべからず。たとひ畢竟じて無理會なるべくは、なんちがいまいふ理會もあたるべからず。V《山水経》

「ばかったれ(小獣子)」とか、「悪魔つ子」だとか罵り、外道や仏法を学ぶ畜生よりも劣っているというこの批判は、道元の批判のなかでも、もつとも手厳しい。宋代の禪宗が、このように禪者の言葉や經典の句を、知で理解できないものとしたことが、なによりも愚かな情けないことだと道元はいう。

道元が持ち出した東山水上行話とは、文脈を無視して言葉の表面をみれば、東山が水の上を行くということであり、「禪語辞典」が「思慮を超絶したその胎動」⁽⁶⁷⁾と記すように、理解できないことになる。だが、これはもともとそんな馬鹿げた話ではない。

雲門にある僧が「如何なるか是諸仏出身の処」と問うたのに対する答えである。「如何なるか是仏」という静的な問ではなく、仏から身を出す処、つまり仏向上を問うたのである。それは、「雲門広録」にもう一つ、「國師水椀、羅漢書字、諸仏出身處、東山水上行。總是向上時節」⁽⁶⁸⁾とあることから明らかである。雲門の答えは、此の語を含む傳大士の次のような偈を踏まえている。「東山水上浮、西山行不住、北斗下閻浮、是真解脱処」⁽⁶⁹⁾。ここでは解脱が、静的なものではなく、東西南北すべてのものの動的な命の流れの中に、躍動的に存在することを表わす。仏は固定的な悟りにおさまりかえらない。道元はこれをもうひとつ自己に引き寄せて、「東山」（諸山）を仏祖として、「水」を仏道の主体とし、「水上行」をその修証と見なす。

△しるべし、この「東山水上行」は、仏祖の骨髓なり。諸水は東山の脚下に現成せり。このゆへに、諸山くもにのり、天をあゆむ。諸水の頂寧は諸山なり、向上直下の行歩、ともに水上なり。諸山の脚尖よく諸水を行歩し、諸水を趲出せしむるゆへに、運歩七縦八横なり、修証即不無なり。▽（山水経）

△諸水は東山の脚下に現成せり。・・・諸山の脚尖よく諸水を行歩し、諸水を趲出せしむ△は、△諸仏諸祖の行持によりてわれらが行持見成し、われらが大道通達するなり▽（行持・上）と響き合う。仏からいえば「向上」、学人からいえば「直下」の修行は、ともに水である方法を量としてなされるが、それは互いに犯さず、知覚に触れない、染汚しないのだ。△山

水経》卷の冒頭には、△而今の山水は古仏の道現成なり▽とあった。一人の打坐の修証が一切の人と万物との修証であるという『弁道話』の論理が想起される。

「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、尽虚空ごとくさとりとなる。．．．十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫みな仏事をなすおもて、そのおこすところの風水の利益にあずかるともがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかきさとりおあらはす。」『弁道話』

それゆえ続いて△このゆへに九山迷廬等の現成せり、修証せり▽《山水経》と解釈される。「九山迷廬」とは須弥山を囲む山々で世界全体を指す。この世界は「水上行」、すなわち仏が仏の境位から出てする修行に証されて、現成する。「花開いて、世界起ころ」も同じところを指している。

さて、この道元の解釈は、たんに東山水上行が無理会話ではないということにとどまらず、公案を使う禪が、ただ一つの体験（見性）を求めることへの批判を含む。

△しかあればすなはち、修証弁道も一般兩般なるべからず、究竟の境界も千種万般あるべきなり。▽《山水経》
もう一つの例である南泉の鎌子話とは、『三百則』にもある次のような問答である。

「池州南泉山願禪師、一日、山に在りて作務するに、僧ありて過ぎて師に問う、『南泉の路什麼の処に向かつて去るや』
師、鎌子を拈起して云く、『我がこの茅鎌子、三十文銭にて買い得たり』。

僧曰く、「茅鎌子の三十文錢にて買えるを問わず、南泉の路什麼の処に向かつて去くや」。

師云く、「我れ如今使い得て正に快し。」（一五四則）

ここでも、僧は目の前にいる南泉に、ということとはとりもなおさず自らの自己に気付かず、遠くに真理（南泉、仏道）を求めている。それに対して、南泉は目の前の用をなしている「鎌」を差し上げて、「私の仏道（南泉の路）は遠い抽象的なものではなく、目の前の日常生活の用がなせるようにすること（鎌を買う）だよ」と示す。それに何も気付かない僧に対して、南泉は「私の仏道は、人が日々生きて行くのに本当に役に立つよ（使い得て正に快し）」と重ねて自信をもって示している。かつて趙州が「承聞すらくは和尚、親しく南泉を見ゆと、是なりや否や」と尋ねられて、「鎮州に大羅葡頭を出す」と答えたのと同じ処である。いづれも、目の前の自己の事実、尋常な日常生活そのものを示しているのに、見性を期す禅で公案にされると、理解不可能なものとなる。いや理解不可能なもの、言葉で答えられないものでなければ、公案とはならない。

そもそも見性とは、知見解会・見聞覚知を捨て、知見ではない処（公案）と一如になって、いつか尋常の心が破れることを期すものである。したがって、趙州狗子ではなくても、「隻手の音声」（白隠・片手の声）でもいい。あるいは、架空の小説でもいい。五祖法演の用いた「倩女離魂」という則は、唐の小説から取られたものであり、「無門関」第三五則にも入っている。理屈では通用しない事柄なら、もちろん經典の文句でもよく、「円覚経」や「首楞嚴経」の一句も公案として使われる。道元自身でさえ、「正法眼蔵」で自ら否定したそれらの經典を、〈空華〉では「首楞嚴経」の一句を、〈安居〉では「円覚経」の一節を使っているほどである。

このような古則の用い方に対する批判こそが、道元をして「正法眼蔵」を示衆し、上堂をしきりになした理由でもある。

先に引いた《山水経》では、△黄蘗の行棒および臨済の挙喝、これら理会およびがたく、念慮にかかはれず▽という誤解が指摘されていたが、公案と並んで、弘拳棒喝という勇ましい応対が訳もわからぬまま、ただ知見解会を捨てる手段として用いられていることも非難される。

△人もし問取するときみだりに拳頭をたつ。しかあれどもたつる宗旨にくらし。▽《仏経》

これらはもちろん黄蘗や臨済のやり方への非難ではない。それは黄蘗の棒に対して、道元が△黄蘗の六十拄杖よく児孫（臨済）を生長せしめ▽《仏経》と賛辞を呈していることにも裏付けされる。見性を期す禅では棒喝は一步誤れば意味のないゼスチャーに落ちるから、道元は嘆くのだ。

祖師の問答や経典が軽視されるのは、その対極に無言の体験の重視があり、あまつさえ最奥の悟りは秘密のものだという気風が生じ、やがて日本臨済宗では「室内の秘事」ということにもなる。

△かれらみだりにいはく、世尊有密語とは靈山百万衆前に拈花瞬目せしなり。そのゆへに、有言の仏説は浅薄なり、名相にわたれるがごとし。無言説にして拈花瞬目する、これ密語施設の時節なり。．．．これをききてまことにおもふともがら、稲麻竹葦のごとく九州に叢林をなせり。あはれむべし、仏祖の道破廢せること．．．もし世尊有言浅薄なりとせば、拈花瞬目も浅薄なるべし。世尊の有言もし名相なりとせば、学仏法の漢にあらず。▽《密語》

そして仏法には秘密はないことが、△密は親密の道理なり▽と示されるのである。ちなみに大慧も密室伝授を批判している。

「此の道衰微して高座に拠つて人の師たる者、只だ古人の公案を以て、或は褒じ或は貶し、或は密室伝授して禅道と為す者あり。」⁽⁷¹⁾

第五に、見性を期す禅はとにかく自分が努力して悟りを得ようとする。それを道元は、△影をおうて休歇をしらざるが如し▽《諸法実相》と評する。仏道は人間の方が努力して手に入れられるものではない。逆である。△人を挙して門に出入せしむれば、いよいよ門ととほざかる。門を挙して人にいるるには、出入の分あり▽《諸法実相》といわれる通りである。臨済の「無事」など、唐代の祖師が繰り返し説いてきたことは、大悟を期待して励むことが誤りだということに尽きる。それゆえ見性が必然的にもつこの態度は、厳しく批判される。

△近日、大宋国禿子等いはく、「悟道是本期」。かくのごとくいひていたづらに待悟す。▽《大悟》

しかしまた、いわゆる黙照禅のように、悟りを求めず、ただ坐ればいいというものでもない。「永平広録」では「近代皆いはく、諸人応諾之処、即諸人の本命。冷暖自知之処、即諸人の主人公。向來乃ち是仏性なり、更に第二人在るべからずとなり」（『永平広録』50）と黙照禅も戒められている。次の指摘もそうである。

△しかるに、近年をろかなる杜撰いはく、「功夫坐禅は胸襟無事にし了るを得れば、便ち是れ平穩地なり」。この見解、なを小乗の学者にをよばず、人天乗よりも劣なり。いかでか学仏法の漢といはん。見在大宋国に恁麼の功夫人おほし、祖道の荒蕪こうがかなしむべし。▽《坐禅威》

最後に、見性をいう禅が臨済宗の宗風だといわれるのは、師匠が学人の「悟り」を、臨済の四料簡などを使って試験する

という点であろう。そこに様々な悟りの段階が出来、様々な公案を師匠の料簡にしたがつて次第に悟っていくという方向も出て来る。一定の公案体系が継承されるのである。それは、曹洞宗の五位でも同じことである。もちろん悟りとは、だんだん深く悟っていくというものではない。すでに見たように、道元はそのような小手先の分類を嫌ったのである。

さて、以上道元の見性批判を見て来たが、「心」や「性」の問題は、ここに挙げたようなことでは、とても論じ尽くせない。『正法眼蔵』の《仏性》《身心学道》《即心是仏》《行仏威儀》《説心説性》《三界唯心》等の主要な巻は、すべて性を説き、心を説くともいえる。それらの巻における道元の根本思想の究明は別の機会を期したい。