

正法眼藏随聞記と正法眼藏抄(2)

——宗学思想史研究序説 その五——

東 隆 真

一、はじめに

懷昇(一一九八—一二八〇)と詮慧(寂年不詳)は、道元禪師(一一〇〇—一二五三)の法嗣である。正法眼藏随聞記六卷は、懷昇が道元禪師の直話を筆受したものであって、それは宇治に興聖寺を開創した道元禪師に参じた懷昇が嘉禎年中(一二三五—一二三七)に記録したものとされている。正法眼藏抄四十卷は、正法眼藏七十五帖本に対する詮慧の聴書三十卷と、詮慧の弟子たる経豪(寂年不詳)の聴書抄十卷との合本から成る。経豪の奥書には延慶元年(一一三〇八)の年号が見えるが、現行本としての成立はその後に亘って連続的に行われたものようである。(拙稿「正法眼藏抄の成立に関する一考察」参照)。従って、随聞記と抄とは、その成立からみて、かなりの年代的距たりと成立の性格的相違があるのであるが、従来、両書は道元禪師の直接の教示を直弟子たちが聴受し筆録したものと云う前提に立って、道元禪師と同質、同価値の内容を温存するものとして殆んど疑われること

なく尊重されて来た。両書はなるほど道元禪師と直接する記録であるが、随聞記の編者が懷昇であり、抄の撰者は詮慧・経豪である限り、やはり随聞記は懷昇の、抄は詮慧・経豪らの人格を濾過してそれぞれの個性が随聞記のそして抄の特色を形成していることを認めぬ訳にはゆかぬであろう。随聞記も抄も道元禪師のものである以上に、それは懷昇の、詮慧、経豪の手になるものだからである。それゆえ、編者、撰者に重点をおいて両書を見ると、両書の内容的相異と位置がより明確に把握され、また道元禪師との対比から宗学思想の展開が跡づけられるであろう。

こうした観点から、私は宗名を称することを徹底的に拒絶した道元禪師の見識が、随聞記と抄にはどのように受容されたかについて既に論考を試みたのであるが(拙稿「正法眼藏随聞記と正法眼藏抄」(1)参照)が、ここではいわゆる禪宗とくに中国宋代の禪宗を徹底的に批判したとされる道元禪師の立場が、両書に移るとどのように継承、展開されているか、そのごくあらましを述べてみたいと思う。ただ、宗

門上古に關しては文献資料の不足や欠陥の爲、その歴史的及び思想的事情を明かすことは殆んど至難に近いであろう。然し、どんなに僅かな事柄でも能うる限りの努力を注いで、問題説明の手がかりを獲得しなければならぬ。なお、随聞記は現存最古とされる長円寺本（日本古典文学大系八一・岩波書店）を、抄は一般に流布されている曹洞宗全書（注解一及び二）版をそれぞれ主な資料に用いたことをお断りしておく。

二、道元禪師の宋代禪批判とその狙い

論述の順序として、道元禪師の禪宗批判につき、正法眼蔵を中心に簡単に触れておく必要がある。

言うまでもなく、禪師ははじめ叡山に頭密の教学仏教を学んだ。然し、叡山では学僧達の名聞利養と煩瑣な論議の明け暮れがあるばかりであった。真実の自己に生きようとする禪師の宗教的要求は果せられるべくも無かった。やがてこの山を下り教学仏教を捨てるのであるが、後に禪師は、經典の中に仏法が在るのではない、仏法の中に經典が在ると説いて、いわゆる教宗の基本的立場を批判している。即ち、禪師は一經一論に依拠し、教相判釈を設けて自宗の優位を価値づける教宗の立場ではない。禪師は經論を信奉し經論を駆使するが、經論そのものに大乘・小乗の優劣を認めないから、そこに教判は成立しないのである。教判は他宗にとって相対的な価値観としてしか映らず、所詮は、相互に自宗の否定を導く。けだし、仏教全体の上からは、教判

は一種の仏教再編成であり、その意味での仏教の新しき発掘であるが、同時に仏教の教限をみづから捏造するに等しい。従って、ここでは常に独断と矛盾の内包することを免れず、論義は論義を生んで遂に戲論に至る。そこに生きた宗教的生命のあろう筈は無い。

然しまた、禪師は中国宋代、北宋（九六〇—一一二七）から（一一二七—一二七九）南宋にかけての禪林に圧倒的な勢威を振っていた臨濟宗の諸山に求法の遍歴を重ねながら、その黄竜派、楊岐派いずれにも真に満足すべき正師と仏法を見出すことが出来なかった。たまたま、老璣という人から、曹洞宗雲居派の法統を相承する天童山景德寺の如浄禪師（一一六三—一二二八）の名を聞き、この如浄に参禅して身心脱落の大事を了畢したのである。如浄という禪者は、当時全盛を極めた臨濟宗の背後に在って地味な命脈をつないでいた曹洞宗の系脈に属するが、名利を拒絶し、華美を嫌悪し、みずからの嗣承すら容易に公表することを潔ぎよしとしない高邁な精神の持ち主であったようである。諸山の長老が世俗との関連を緊密にして宗団の社会的発展に寄与したのに反し、かえってその世俗化を白眼視し、彼等の禪法を悉く侮蔑した、いわば理想主義的正義派の人であった。禪師が何故に臨濟宗を捨てて、天童如浄を選んだかということは、禪師自身の素質における純潔性と護法の一念もさることながら、如浄の宗教的感化が禪師を通して独自の批判精神を培わしめたことと思われる。

禪師は、大乘・小乗ないし教・禪の二元的差別や五家七宗の分派意識を排除して、身心脱落の境涯を釈尊菩提樹下の自受用三昧として確

信し、本証妙修の仏法を開顕した。この立場は宋代の禪宗とは余程異なるものがあるとされる。従って、禪師の禪宗批判にはかなりの注意が払われなければならない。その証明は、禪師の全生涯これを見よ、と言わねばならないが、いま正法眼蔵の意を汲みとって要約すれば、まず教宗批判の基準は、教法の浅深を争わず、行の真偽に依ることである。教法を身につけた行に標準がある。しかし、行は行判と言うべきではない。行判は行ではない。もし行判と言うならばそれは忽ち一種の教判に後退する。行は教法の如くにただ行ずるのみである。また禪宗批判の基準は、遠くは六祖慧能(六三八―七二三)の言行、近くは天童如浄の行解に依拠することであるが、さらに端的に言えば本証妙修の坐禅がその大本である。本証妙修は、自他一切の染着を離れた生命のおのづからなる働きのことである。このような染着を離れた坐禅の正しい体得こそ、釈尊の正覚に一如することであり、生きた教法、經典を活読することにほかならない。こうした坐禅の教法が教法となり、こうした坐禅の行が行となるのであるから、教法と行とは坐禅の一面であり、またその全面であると言わねばならない。教えと行との両者は、教の体得は行を待たねばならず、行は教によって確められてゆくのである。いわゆる行解相應の真実態はそういうことであり、いまの禪宗批判もここを根拠としてはじめて構成されるものである。さて、道元禪師は中国禪宗や日本禪宗をどのように批判したか。中国禪宗に対しては非常に多くの分量を割いてその見解を述べている。とくに誰にどれだけ心をひかれたか、その頻度順で言えば、大鑑慧能

(六三八―七二三)、天童如浄(一一六三―一二二八)、菩提達磨(一―五三四)、洞山良价(八〇七―八六九)、太祖慧可(一―五九三)、雪巖曇晟(七八〇―八四一)、葉山惟巖(七四五―八二八)、青原行思(一―七四〇)と殆んど唐代もしくはそれ以前に偏よるとされるのである(圭室諦成氏「第三禪宗史研究解説」参照)が、一方、日本禪宗については具体的に述べるものがないと言ってよい。では何故に唐代中心の禅僧を尊敬するのか、どのように評釈しているのか、そしてまたそれはどのような理由に基づくのかは暫らくおいて、ここでは範囲をごく限定して、随聞記と抄との対比関連のうえから、中国宋代の禪宗批判とその狙いは何であったかについて管見してみよう。

道元禪師は、当時、即ち南宋禅林における教団の世俗化と仏法の誤解を完膚なきまでに攻撃し排遣し、そうすることによって仏祖正伝の宗風を確立したが、禪師が口を極めて非難したのは、南宋禅林の主流を占めていた臨済楊岐派の巨匠、大慧宗杲(一〇八九―一一六三)またその弟子、拙菴徳光(一一二一―一二〇三)などが直接の対象であった。まづ大慧はなぜ排謗されるのか。(大慧の著述には道元禪師の非難するような見解はみられぬと言う。伊藤俊彦氏「永平正法眼蔵に於ける大慧の心性批判」参照) 禪師によれば、大慧は参学の倉卒であり、無道心、無稽古、無遠慮、はたまた貪名愛利の憐むべき男として排謗というよりむしろ罵倒に近い峻烈な表現で断固しりぞけられるのであるが、次の言葉をみよう。

性は澄湛寂靜なるのみ妄計して、佛性、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、しかのごとく佛法を僻見せるなり。(正法眼藏説心説性)

宗杲禪師は、滅_二師半德_一の才におよばざるなり。ただわづかに華嚴、楞嚴等の文句を暗誦して、傳説するのみなり、いまだ佛祖の骨髓あらず、宗杲おもはくは、大小の隠倫、わづかに依草附木の精靈にひかれて、保任せるところの見解、これを佛法とおもへり。これを佛法と計せるをもて、はかりしりぬ、佛祖の大道いまだ参学せずといふことを。(正法眼藏自証三昧) 宗杲が見解、いまだ佛法の施權のむねにおよばず、ややもすれば自然見解のおもむきあり。(正法眼藏深信因果)

ここで注意したいのは、禪師が大慧は「仏法を僻見し」「自然見解のおもむき」をもつ疎学の至りとして「依草附木の精靈にひかれた」「見解」を「佛法」と誤っていることへの指摘である。説心説性の巻によれば、大慧は、心と性を分別して、心を慮知念覺即ち心の作用とし、性を湛然寂靜即ち心の本体とみて、心を離れた性の独存を強調し、この心を否定し性を把握すると言う。そこで、禪師はこのような心性の隔別を否定して、心性不二の立場をとるのである。一般仏教教理の説明からすれば、大慧の見解必ずしも誤りとは言えないであろうが、性は湛然寂靜と規定することによって、ややもすれば性の我的実体を許容せしめることとなり、そうなれば反ってそれは仏教本来の無我説に背くことであろう。湛然寂靜の性の把握すなわち見性を目標として心の妄念を除去してゆくという見解が禪師にとっては大慧攻撃のひとつの狙いであった。また、拙菴徳光に対しては、

某甲そのかみ徑山に掛錫するに、光佛照そのときの粥飯頭なりき。上堂していはく、佛法禪道、かならずしも他人の言句をもとむべからず、ただ各自理。かくのごとくいひて僧堂裏却不_レ管なりき。雲水兄弟也都_レ不_レ管な

り、祇管與_三官客_一相見追尋するのみなり。佛照ことに佛法の機關をしらず、ひとへに貪名愛利のみなり。佛法もし各自理會ならば、いかでか尋師訪道の老古錮あらん、眞箇は佛照不_三會參禪_一也。いま諸方長老無道心なる、ただ光佛照箇兒子也。佛法那得_二佗手裏有_一、可_レ惜可_レ惜。かくのごとくいふに、佛照兒孫、おほくきくものあれどうらみず。(正法眼藏行持)

と批判するのである。これは、尋師訪道の非を説き、各自理會を主張する拙菴とその門下を激しく揀めたのであるが、けだし直指人心ないし不立文字の禪宗からすれば、禪の真髓は水を飲んでその冷暖を自知する以外に方法は無いかも知れぬし、またそれは一面の真理である。然し、それと同時に尋師訪道すなわち正師に就き經論の真意に照らす工夫を怠ると、一転して自己満足の独断と化し我見の増長に変わり、仏法を去ること千里に至る。無慧の禪は鬼定を発すると言うが、いま禪師の拙菴批判も、このようなひとりよがりの参禪に向けられているのであって、それは先の大慧の僻見に対するのと同軌である。禪師のいわゆる正伝の仏法は、直接にはこの南宋禪の否定ないし超克のうえに成立することは、今日殆んどの道元学者の定説となるところであって、その点では禪師の立場は明らかに反臨濟宗の位置に立つ。然し、それでは、禪師は宋代の禪者を悉く邪見の徒と見なして彼等を拒絶し罵倒し去ったかと言えば、それはそうではない。そのことを次に検討しておきたい。

道元禪師にとって敬愛措く能わざる人は、その師天童如浄であること、「まことに大宋国の諸方に参禪に名字をかけ、祖宗の遠孫と稱する皮袋、ただ一二百のみにあらず、稻麻竹葦なりとも、打坐を打坐到に勤

誘するもがら、たえて風聞せざるなり。ただ四海五湖のあいだ、先師天童のみなり」(正法眼藏行持)と述べるように、余りにも歴然としているが、この如浄に対する絶対帰依の真情は、もとより道元と如浄との両者の邂逅に限ってのみ成就するものである。如浄に相見し、如浄に一如し、如浄を裂破した道元禪師の身心脱落の宗教体験は、実に如浄を仏法の総府とするところから躍り出たものであった。ひとりの正師は、全宇宙の死活を自在ならしめる神通力を秘めている。然し思うに、その如浄の影響ほどではないにしても、道元禪師の宗教体験に深い役割をもつ禪者は、やはり宋朝禪林をほかににおいて求めることは出来ぬであろう。極端に言えば、かの大慧こそ、禪師の宗教を逆光線で照明ならしめた代表的な逆縁の役割をもった人と言わねばならない。さらにまた、例えば、臨済宗黄竜派の派祖、黄竜慧南(一一〇〇二—一〇六九)の法嗣、照覚常総(一一〇三—一一〇九二)に参禅し悟道した蘇東坡(一一〇三—一一〇一)について、

大宋國に東坡居士蘇軾とてありしは、字は子瞻といふ、筆海の眞龍なりぬべし、佛海の龍象を學す、重淵にも游泳す、層雲にも昇降す。あるとき廬山にいたりしちにみに、溪水の夜流する聲をきくに悟道す。偈をつくりて、常總禪師に呈するに、いはく、谿聲便是廣長舌、山色無非清淨身、夜來八萬四千偈、侘日如何舉似人。この偈を總禪師に呈するに、總禪師然之。總は照覺常總禪師なり。總は黃龍慧南禪師の法嗣なり。南は慈明楚圓禪師の法嗣なり。居士あるとき佛印禪師了元和尚と相見するに、佛印、さづくるに、法衣佛戒等をもてす。居士つねに法衣を搭して修道しき。居士、佛印にたてまつるに無價の玉帶をもてす。ときの人は、凡俗所及の儀にあらずと。(正法眼藏谿聲山色)

と述べているが、この谿声山色一卷こそ、実に蘇東坡悟道の偈の因縁

にかかわることは、いかに道元禪師が宋朝禪者、蘇軾居士の仏法を高く評価しているか、明瞭にものがたるところであろう。また、おなじく谿声山色の巻において、汾陽善昭(九四七—一〇二四)の資、慈明楚円(九八七—一四四〇)の法弟たる瑯琊慧覺の語をとりあげて、

瑯琊の廣照大師慧覺和尚は、南嶽の遠孫なり。あるとき、教家の講師子瑤とふ、清淨本然、云何忽生山河大地。かくのごとくとふに、和尚しめすにいはく、清淨本然、云何忽生山河大地。ここにしりぬ、清淨本然なる山河大地を、山河大地とあやまるべきにあらず。しかあるを經師、かつてゆめにもきかざれば、山河大地を山河大地としらざるなり。

と述べて、慧覺の見解を肯定していることも注意せられてよい。また、臨済宗楊岐派の派祖、楊岐方会(九九六—一〇四九)の修行ぶりについて、その孫弟子にあたる五祖法演(?—一一〇四)の言葉掲げ、これを痛く推賞しているのが、行持の巻に見える。やや繁に過ぎるが、それは次のようである。

五祖の法演禪師いはく、師翁はじめて楊岐に住せしとき、老屋敗椽して風の敵はなほだし。ときに冬暮なり。殿堂ごとく舊損せり、そのなかに僧堂ことにやぶれ、雪霰滿牀居不遑處なり。雪頂の耆宿、なほ深雪し、厖眉の尊年、皺眉のうれへあるがごとし。衆僧やすく坐禪することなし。衲子投誠して修造せんことを請せしに、師翁却之いはく、我佛有言、時當滅劫、高岸深谷漂變不常、安得圓滿如意、自求稱足ならん。古往の聖人、おほく樹下露地に經行す、古來の勝蹟なり、履空の玄風なり。なんだち出家學道する、做手脚なほいまだおだやかならず、わづかにこれ四五十歳なり。たれかいたづらなるいとまありて、豊屋をこととせん。つひに不從なり。翌日に上堂して衆にしめしていはく、楊岐乍住屋壁疎、滿牀盡撒雪珍珠、縮却項暗嗟嘘、翻憶古人樹下居、つひにゆるさず。しかあれども、四海五湖の雲納霞袂、この會に掛錫するを、ねがふところとせり。耽道の人おほきことをよろこぶべし。この道ここにそむべし、こ

の語みに銘すべし。

演和尚あるときしめしてはいく、行無_レ越_レ思、思無_レ越_レ行。この語おもくすべし。日夜思_レ之、朝夕行_レ之、いたづらに東西南北の風にふかるるがごとくなるべからず。いはんやこの日本國は、王臣の宮殿、なほその豊屋あらず、わづかにおろそかなる白屋なり。出家學道の、いかでか豊屋に幽棲するあらん。もし豊屋をえたるは、邪命にあらざるなし、清淨なるまれなり。もとよりあらんは論にあらず、はじめてさらに經營することなかれ。艸菴白屋は古聖の所住なり、古聖の所愛なり、晩學したひ參學すべし、たがふることなかれ。

と述べている。宋代臨濟禪者の大勢は、貪名愛利の奴隸となつて腐敗墮落の極に達していたかと言へば、必らずしも一概にそう言い切れぬ。眞實の學道の一例を、禪師の指摘によつてここに見ることが出来るのである。また、五祖法演と言へば、その弟子にあたる円悟克勤（一〇六三—一一三五）に触れなければならぬ。円悟は、雪竇重顕（九八〇—一〇五二）の頌古に基いてかの碧巖集を完成した一代の禪將であつて、それが宋代臨濟宗に及ぼした影響ははかり知れぬものがあるが、その円悟の見解をとりあげて、阿羅漢の卷では、

夾山圓悟禪師曰、古人得_レ旨之後、向深山_レ却_レ茨石室、折脚_レ鑪子_レ蕪飯、喫_レ二十年、大忘_レ人世、永謝_レ鹿_レ裘、今時不_レ敢_レ望_レ如此、俱只_レ韜_レ名_レ晦_レ迹_レ守_レ本分、作_レ箇_レ骨_レ律_レ錘_レ老_レ衲、以_レ自_レ契_レ所_レ證、隨_レ己_レ力量_レ受_レ用、消_レ遣_レ舊_レ業、融_レ通_レ宿習。或有_レ餘_レ力、推_レ以_レ及_レ人、結_レ般_レ若_レ緣、練_レ磨_レ自己_レ脚_レ跟_レ純_レ熟。譬如_レ荒_レ艸_レ裏_レ撥_レ剔_レ一_レ箇_レ半_レ箇、同_レ知_レ有_レ共_レ脫_レ生死、轉_レ益_レ未_レ來、以_レ報_レ佛_レ祖_レ深_レ恩。抑_レ不_レ得_レ已、霜_レ露_レ果_レ熟、推_レ將_レ出_レ世、應_レ緣_レ順_レ適、開_レ托_レ人_レ天、終_レ不_レ操_レ心_レ於_レ有_レ求。何況_レ依_レ倚_レ貴_レ勢、作_レ流_レ俗_レ阿_レ師、舉_レ止_レ欺_レ凡_レ罔_レ聖、苟_レ利_レ圖_レ名、作_レ無_レ間_レ業。縱_レ無_レ機_レ緣、只_レ恁_レ度_レ世、亦_レ無_レ業_レ累、眞_レ出_レ塵_レ羅_レ漢_レ耶。

しかあればすなはち、而今の本色の衲僧、これ眞出塵阿羅漢なり。阿羅漢の性相をしらんことは、かくのごとくしるべし。西天の論師等のことばを、妄計することなかれ。東地の圓悟禪師は、正傳の嫡嗣ある佛祖なり。

と述べているが、また雪竇については、密語の卷に、

雪竇師翁示衆曰、世尊有_レ密_レ語、迦_レ葉_レ不_レ覆_レ藏、一_レ夜_レ落_レ華_レ雨、滿_レ城_レ流_レ水_レ香。而今、雪竇道の一夜落華雨、滿城流水香、それ親密なり。これを舉似して、佛祖の眼睛鼻孔を檢點すべし。臨濟・徳山のおよぶべきところにあらず。

と述べて、雪竇の語を尊重し、雪竇を臨濟、徳山に超出する人物と評價していることは、見落せないであろう。また、円悟の弟子であり、大慧宗杲と同參の間柄にある仏性法泰の見解をとりあげて、

潭州大滷佛性和尚_{（圓悟）}云、無_レ寒_レ暑_レ處_レ爲_レ君_レ通、枯_レ木_レ生_レ華_レ又_レ一_レ重、堪_レ笑_レ刻_レ舟_レ求_レ劍_レ者、至_レ今_レ猶_レ在_レ冷_レ灰_レ中、
この道取、いささか公案踏著載者の力量あり。（正法眼藏春秋）

と評釈し、消極的ながらも仏性法泰を肯定していることは、大慧に対する攻撃的罵倒的批判とは天地の差があると言つてよい。加うるに、当代に流行した首楞嚴經や円覚經は、必らずしも道元禪師の愛好するところではなく、むしろ偽經として排除されるのであるが、それにも拘わらず時にそれが重要な經典として引用せられる根拠は、これら二經の經言がそのまま文字通りの態において眞實であるからというのではなく、それが恭敬すべき古仏によつて挙揚されている事実に限るとして、

いますでに五祖演和尚・佛性泰和尚・先師天童古佛、ともにこの句を擧きたれり。ゆゑにこの句すでに佛祖の法輪に轉ぜられたり。佛祖法輪轉なり。（正法眼藏轉法輪）

と述べているのである。

これら宋代禪者、とくに臨濟宗の黄竜派、楊岐派の両系に対する道

元禪師の肯定、踏襲ないし同調の態度は、正法眼蔵の一例に過ぎないが、右によって、たとえ宋代禪者の言行と言えども、それが道元禪師の見識において仏法の正しい見解、正しい修行を如実に示すものである限り、これを認容し称讃するに何のためらいも無いのであろう。臨濟やその派下を誘うのではなく、仏法に暗い人を斬るのである。そこに道元禪師の宋代禪批判の眞の狙いが存すると解さなければならぬ。時代はたまたま「見在北宋には臨濟宗のみ天下にあまねし」と辨道話にあるように、臨濟宗の勢威が教界を風靡していたのであって、そこでは当然のことながら、教界の内外は玉石混淆の様相を呈していたであろうこと、世の慣わしとして想像するに難くない。いつの時代にも、行解相応の立派な禪僧もいれば、破戒無慚の惡徳禪僧もいる。

禪宗教団が中国の民族性に融合して繁榮の一路を辿った宋代禪の内実は、実はこの矛盾する二面が雑居していたのではないか。

その意味において、禪師が宋代禪を激越な口吻で捨遣する反面、眞に尊敬すべき禪者に対しては、それ相応の評価を与えていることを見落すべきではないであろう。否定すべき面は断じて否定し、肯定すべき面は挙げて肯定する。批判は、単なる個人的感情や、固定した既成觀念でなされるべきではない。このように自由で躍動的な批判こそ、宋代禪の忠僕として盲目的に直輸入しその消化に努力した宋西以下の日本臨濟宗のあり方と一線を画する、道元禪師の批判精神として理解することができるであろう。道元禪師の宋代禪批判には、否定と肯定の両方が公平に駆使されていることを銘記しておくべきである。

三、隨聞記における禪宗批判とその特色

隨聞記における禪宗批判の特色を要約すれば、この書には、いわゆる禪宗に対する否定的批判は殆んど見当たらないと言ふことである。それどころか、隨聞記に挙げられる禪宗、具体的には禪僧は修行者が模範とすべき学道の先蹤として意義づけられているのである。即ち、その歴史的發生からみて、教宗、律宗に対するいわゆるの禪宗の修行が、一般に称讃されるのは、禪宗および禪僧が財宝を貪ぼらず、身を捨てて衆生の為に衲衣常乞食の生活を実践するからであると述べ、わが宗門の歴史的起原は実にこのような徹底的捨我の学道に存することを強調していることによつても容易に理解されるであろう。

教家ニモ、此宗ヲ讚タルニ、先ツ是ヲホメ、記録ノ家ニモ、此事記シテ讚ムル也。未_レ聞_下富ニ饒財寶_上行_レ佛法_上。皆ヨキ佛法者ト云ハ、或ハ布衲衣、常乞食也。禪門ニヨキ僧ト云ハレ、ハジメヲコルモ、或ハ教院、律院等ニ雑居セシ時モ、禪僧ノ異ヲバ、身ヲステ、貧人ナルヲ以テ異セリトス。宗門ノ家風、先此事ヲ存ベシ。(卷四)

隨聞記は、しばしば「學道ノ人、衣食ヲ貪ルコトナカレ。」(卷一)
「學道ノ人、衣糧ヲ煩スコト莫レ。」(卷二) 「清貧艱難シテ、或ハ乞食シ、或ハ菓蕪等ヲ食シテ、恒飢饉シテ學道セバ、是ヲ聞テ、若一人モ來リ學セント思フ人有ランコソ、實ノ道心者、佛法ノ興隆ナラメト覺ユ。」(卷三) 「學道ノ人ハ先須_レ貧。財多ケレバ必其志ヲ失ナウ。」(卷四) 「龍牙云、學道ハ先ツ須ク貧ヲ學ベシ。貧ヲ學シテ貧ナル後ニ、道マサニシタシ。ト云ヘリ。昔釋尊ヨリ今ニ至マデ、眞實學道ノ

人一人モ寶ニ饒ナリトハ聞ズ、見ザル處也。」(卷五)「衣食ノ事、兼テヨリ思ヒアテガウ事ナカレ。」(卷六)と述べている。貧の学道は、文字通り小欲知足の生活であるが、端的に言って、我欲を捨てることである。我欲を捨てることは、清貧に甘んじてまずしい物質生活に辛抱することでもなければ、また隱遁を意味するでもない。いわゆる、貧学道こそ修行者の行持であると言って他に誇示するのでもない。あらゆる人間生活、欲望の去就に終始する全ての営みを放棄することである。貧の学道は仏祖の行履として修行者の最も重要な行であって、この行に外れた坐禅は坐禅ではない。それはとくに禅宗が仏法を身をもって実践する行の宗教としての意義を積極的に徹底したのであり、そのような行の基調がわが宗門の淵源であると伝えていることは注目すべきであろう。この意味においても、随聞記は行の書であるが、従って、ここでの禅宗批判は実際の修行者を対象として仏法を説いた成立の性格からして排斥のための批判ではなく、むしろ讚嘆という名の批判であると言ってよからうか。

随聞記に出てくる禅者の言行はかなりの数にのぼり、その頻度も個人差があつて一定しないが、菩提達磨(一五三四)から仏樹明全(一八四—一二二五)に至るまで、出家、在家の禅者を合わせて数十例にのぼり、一、二の例を除いて悉くこれらの禅者の修行のあり方を修行者の指針として提示したものである。

ところで、随聞記の禅宗批判で問題となる点は、正法眼蔵と対比した場合、正法眼蔵で痛罵された宋代禅の雄、大慧宗杲が本書では高く

称揚されていることであり、また黄竜派の禅を日本に伝えた栄西(一四一—一九五)が随処に追慕されている事実である。まず、大慧宗杲について、随聞記の全文を掲げてみると次の通りである。

示云、大惠禪師、或時、尻ニ腫物ヲ出ス。

醫師是ヲ見テ、「大事ノ物也。」ト云。

惠云、「大事ノ物ナラバ死スベシヤ。」

醫云、「ホトンドアヤウカルベシ。」

惠云、「若死スベクハ、彌坐禪スベシ。」ト云テ、猶強盛ニ坐シタリシカバ、カノ腫物、ウミツブレテ、別ノ事ナカリキ。

古人ノ心如是。病ヲ受テハ彌坐禪セシ也。今ノ人ノ病ナカラシ、坐禪ユルクスベカラズ。

病ハ心ニ隨テ轉ズルカト覺。世間ニシヤクリスル人、虚言ヲモシ、ワビツベキコトヲモ云ヒツゲツレバ、其レヲワビシキコトニ思ヒ、心ニ入テ陳ンゼントスルホドニ、忘テ、ソノ病止ル也。

我モ當時ミ入宋ノ時、船中ニシテ痢病ヲセシニ、惡風出來テ、船中サワギシ時、病忘テ止マリヌ。

是ヲ以ツテ思フニ、學道勤學シテ他事ヲ忘レバ、病モオコルマジキカト覺ル也。(卷六)

示云、大惠禪師ノ云、「學道ハ須ク人ノ千萬貫錢ヲオエランガ、一文ヲモタザラン時キ、セメラ(れ)ン時ノ心ノ如クスベシ。若シ此ノ心口有ラバ、道ヲ得コト易シ。」ト云ヘリ。

信心銘云、「至道カタキ事ナシ、但揀擇ヲ嫌フ。」揀擇ノ心ヲ放下シツレバ、直下ニ承當スル也。放下下揀擇心ト云ハ、我ヲ離ルル也。所謂我身佛道ヲナラン爲ニ佛法ヲ學スルコト莫レ。只佛法ノ爲ニ佛法ヲ行ジユク也。

タトヒ千經萬論ヲ學シ得、坐禪トコヲヤブルトモ、此心無クハ、佛祖ノ道ヲ不レ可ニ學得^一。

只須ク身心ヲ放下シテ、佛法ノ中ニ他ニ隨ツテ、舊見ナケレバ、即チ直下ニ承當スル也。(卷六)

既に明かな通り、道元禅師の禅宗批判の舌鋒はこの大慧宗杲に向つて執拗なまでにくり返えされているのであるから、随聞記のこの箇所

に限ってこのような全く相反した大慧称賛が登場することは甚だ奇異の感と言わざるを得ない。事実、道元禪師は大慧の猛烈な坐禪修行ぶりをその門下に激賞して伝えたのであろうか。或いは、懷非その他の私見が添加されているのではないであろうか。

曾て、大久保道舟博士は、懷非の直弟子が、懷非の遺稿ならびに懷非についての自分の聞書などを整理合採し、その編集上の功績を懷非に帰して、いわゆる侍者懷非編と名づけたものであるから、その形式的成立は懷非の入滅以後後、即ち鎌倉の末葉に属するという意味のことを述べられている（大久保道舟博士編「道元禪師全集」解題参照）。この見解はあまり注目を引かぬまま放置されているが、然し、今日現在の随聞記が、「非公三十九ノ年ナリ」（巻五）「時ニ非公云ク」（巻六）とあるように、懷非の原本そのままを忠実に書写したのではなく、後人の紛飾が混入していることは、本書の成立にひとつの暗点を投射するものであり、従ってそのことが記事の真偽にも関係してくる。水野弥穂子氏は、長円寺本随聞記巻二の第一段のあとに「仏照禪師の会下の肉食僧の話」が欠けていることを指摘して、「道元禪師が、正法眼蔵の中で「光仏照」などと称して決して敬意をもたなかった拙菴徳光の話を、この話の中では、「仏照禪師」という敬意をもって始めていること、また、同じく正法眼蔵や知事清規で、「五祖山法演和尚」「五祖演和尚」「五祖の法演禪師」等と敬称をつけて尊敬しておられる人を、「五祖演の会」と敬称をつけずに語っていること。これらのことは、はなはだ奇異な、通例に反することである。」と述べて、「従っ

て、この話は後になって、別人によって補入された疑いが濃いと思ふ。」と問題を提起している（筑摩書房版「正法眼蔵隨聞記」解説参照）が、この意見に従えば、いまの大慧称賛も道元禪師の通例に反する一例として、その取捨に迷わざるを得ぬであろう。

さてまた、大慧称賛の記事を卒直に肯定した場合、どう解釈すればよいのか。道元禪師の宋代禪批判について、高田義三氏は、道元禪師は門下への示衆では大慧派への攻撃はしなかったものであって、ただ書きものの上だけではこれを攻撃したと言う（高田義三氏「道元の南宋禪林観について」参照）。では何故に大慧派を攻撃せざるを得なかったのか。道元禪師の宋代禪攻撃は大慧宗杲の系統に敵しく、虎丘紹隆の系統にゆるやかである事実を指摘し、その理由として、当時の禪界において、大慧派の貴族化が最も甚しかった事実を挙げ、また如浄の大慧派に対する悪感情が禪師に影響を及ぼしたものとするのが、玉村竹二氏の見解である（玉村竹二氏「永平道元の臨濟宗に對する感情」参照）。これら二つの見解は、いまの随聞記の問題に重要な示唆を与えるものとして心惹かれる。両氏の見解は、道元禪師の立場は一貫して、反宋代禪、反臨濟宗の側に立つものとして観察されており、その限りその主張は認められなければならないが、そうすると、高田氏の見解をおしすすめてゆけば、道元禪師は両舌の人ではないかとの疑念を生ぜしめるであろうし、玉村氏のそれは、道元禪師は宗派的感情を固執していたと解せざるを得なくなるのではなからうか。

随聞記の成立における大慧称賛などの記事の真偽問題は、現行本の

異本の相互に根本的な差異点が認められぬ現段階では、にわかにその取捨を論断することは軽卒であろう。そこで、いまはこれらの記事を認める前提に立って考えてゆこう。さて、正法眼蔵では邪法の張本人の如き大慧が、随聞記では修行者の理想像としてたえられている。

これは一応矛盾と言えば矛盾である。然し、この矛盾は、先に明らかにしたように道元禪師の宋代禪批判の否定面だけをとりあげて、その肯定面を見逃がしたところから生じた結果であり、また大慧だけを局部的に意識して他を顧りみない偏見と言わねばならないであろう。随聞記は、宋代の臨濟禪者、即ち大慧をふくめて、彼らを修行の先達として伝え示している。

まず次の例を見よう。海門師齊は、拙菴徳光の法嗣で、無際了派、浙翁如琰らと同門であり、痴鈍智顛のあとを受けて天童山景德寺の住持となった人、楊岐派大慧宗杲の孫弟子にあたる人である。その海門師齊の美言を示して言う。

一日示云、宋土海門禪師、天童ノ長老タリシ時、會下元首座ト云僧有キ。此人、得法悟道人也。長老ニモコヘタリ。有時、夜、參^ニ方丈、焼香禮拜シテ云、講ラクハ師、許^ニ後堂首座。門、流涕云、我小僧タリシ、未^レ聞^ニ如^レ是事。汝爲^ニ禪僧^ニ所^ニ望^ニ首座長老。汝已^ニ悟道セルコトハ、見^ニ先規^ニ、超^ニ於我。然^ニ首座ヲ望^ニコト、昇進ノ爲カ。許コトハ前堂ヲモ、乃至長老ヲモ可^レ許。餘ノ未悟僧、察^レ之、佛法ノ衰微、是ヲ以可^レ知。云テ、流涕悲泣ス。爰^ニ僧恥テ雖^レ辭、猶^ニ補首座。其後、首座、此事ヲ記録シテ、恥^レ自彰^ニ師美言。

今察^レ之、昇進ヲ望ミ、物ノ首トナリ、長老ニナラント思フコトヲバ、古人是ヲ恥シム。只悟道ノミ思テ、不^レ可有^ニ餘耳。

また、黄竜慧南（一〇〇二—一〇六九）の弟子で照覚常総（一〇二五—一〇九一）と法弟にあたる泐潭克文（一〇二五—一一〇二）と雪峰道円をとりあげ、評談をせず時光を惜んで修行すべきことを教えて言う。

示云、眞淨ノ文和尚ノ衆ニ示云、我レ昔シ雪峯トチギリヲ結ビテ學道セシ時、雪峯同學ト法門ヲ論ジテ、衆寮ニ高聲ニ評談ス。ツイニタガヒニ惡口ニ及ブ。ヨテ喧嘩ス。事散ジテ、峰、眞淨ニカタリテ云、我レ汝チト同心同學也。契約アサカラズ。何ガ故ニ我レ人トアラソウニ不^ニ口人。

其後、カレモ一方善知識タリ、我モ今住持タリ。ソノカミオモヘラク、法門論談スラ、必竟ジテ無用也。況ヤ評論ハ、定僻事ナルベシ。我レ争ソテ何ノ用ゾト思ヒシカバ、無言ニシテ止リス。

今ノ學人モ門徒モ、其ノ跡ヲ思フフシ。學道勤勞ノ志有バ、時光ヲ惜デ學スベシ。何ノ暇マニカ人ト評談スベキ。畢竟ジテ自他トモニ無益也。何況ヤ世間ノ事ニライテハ、無益ノ論ヲスベカラズ。君子ノカラハ牛ニモスグレタリ、シカレドモ牛ト相ヒ争ハズ。我レ法ヲ知レリ、彼レニスグレタリト思フトモ、論ジテ彼ヲ難ジ負カスベカラズ。然レドモ猶ヲ其レモ、三度問ハレテ一度答フベシ。多言用語スルコトナカルベシ。此ノ咎ハ身ニ有リ。是我ヲ諫ラルルト思ヒシカバ、其後人ト法門ヲ評論セズ。（卷六）

さきに、大慧宗杲が、尻に腫物ができて生命の危険に及ぶとの医師の忠告を拒けて、いよいよ坐禅にはげみ、遂に腫物を坐りつぶしたところと言い、身心を放下して仏法の為に仏法を行ずべしとする大慧の言行といい、いままた、あくまでも悟道を第一の目標にして、名利の為にしてはならないと説く海門師齊の至情と言い、多言閑語の評論を止めて修行に一意専心すべき泐潭克文の教示と言い、そこに一貫する随聞記の主張は、仏道における純粹な捨我の修行を喝破したものに他な

らない。大慧の、海門の、そして渤海の、彼らの徹底した修行ぶりを見よ。彼らのどこに、自宗と他宗の区別があるのか、あるとせねばならぬか。ただ、先蹤の輝やかしい学道の行蹟が光彩を放つばかりである。既に述べたとおり、この書は学道の行の書であって、単なる先人の伝記ではないし、いわんや人物評論の類いではない。たとい余門の人であっても、その修行ぶりが、仏法の正しい行道であるならば、正しい行道として正直に評価し、これを範とすべきが、修行者の本領でなければならぬ。

そのことは栄西についても同じことが言えよう。随聞記が栄西を折に触れて話し述べた箇所は、その十余箇所に散在する。随聞記の栄西記事は、道元、栄西の相見問題をめぐってその有無が分れる重要な資料とされている（鏡島元隆博士「栄西、道元の相見問題について」（参照））のであるが、その史実の真偽はともかくとして、道元禪師の正法眼藏辨道話一卷は、栄西の興禪護国論三巻と対象的な内容の書と言われている（衛藤即応博士「宗祖としての道元禪師」（参照））から、道元禪師は栄西を学びながら、栄西を乗り越えた思想的立場に立つことが注意せられなければならない。然し、このような一般的予想に反して、随聞記の道元禪師は、ひととき栄西の人格に私叔し、その行実をたたえて「故建仁寺ノ僧正」（巻一）「故用祥僧正」（巻二）「故僧正」（巻二）と敬称し、追慕の念にかられながらその徳化に感激する。そうして、その巻一には、栄西が建仁寺に住山中、食物に欠いて絶食した折、一人の檀那が建仁寺に絹一疋を布施した。栄西は大いに喜んでこ

れを持ち帰り、明朝の食物に代えるべく知事に托したが、折しもさる俗人の懇願に、例の絹を与えてしまった。この栄西の行動に山内の諸僧は不審を抱いたが、栄西は、われら修行者は身命を捨てて志しを共にしたものであるから、在俗の人の困窮を救うために、一日の食物を割くのはむしろ当然であろうと示したと述べて「道者ノ案ジ入レタルコト、如_レ是。」とたたえている。また、巻三には、飢餓に瀕して絶煙すること数日に及ぶ一家を救う為に、栄西は寺内を見回したが、与えるべき衣食も財物も皆無であったところから、遂に薬師仏像の後光を造るべき材料の銅板を施した。これをみた栄西の門下は仏物己用の罪を以て責めるのであるが、これに対して栄西は、仏意は身肉手足をも与えて衆生を救うところであるから、いま自分がたといこの罪によって悪趣に墮落しようとも衆生の飢餓を救うべきであると答えたと伝えられている。道元禪師は、「先達ノ心中ノタケ、今ノ學人モ可_レ思莫_レ忘。」と誠めている。また、巻三に、栄西はその門下に告げて、修行者の衣類や食料は、住持人である自分が与えたものと思ってはならない。これは全て仏法の守護神が供養したものであり、自分はその取り次ぎ人に過ぎないのであると述べ、また修行者の一生に必要なものは生来備わっているから、余分に求めて奔走することがあってはならない。修行の本分に徹すべきであると述べたと伝え「是第一ノ美言ト覺ル也。」とする。また、巻六には、修行者は人の供養を得て悦ばば仏制に違するし、悦ばなければ施主の心に違するが、そもそも供養は三宝になされたものであるから、施主に対する返事には、三宝にかわってお取り

次ぎすると言ふべきだと栄西の言葉を述べている。また、卷三には、

栄西の弟子が、建仁寺の敷地は加茂川の川原に近いから、洪水にあう危険があると言つたのに対して、栄西が答えて、後世の寺の存亡を心配することは無い、後代はどうあろうとも、今さしあたって一年でも半年でも、ここで修行が行われる功德は莫大なものであろうと教えたと言ふが、こうした栄西の徹底した修行中心の至純は、その弟子であり、また道元禪師の学道の師でもあつた明全（一一八三—一二二五）の入宋求法の消息にもつながるのである。すなわち、卷六には、明全が宋に渡ろうとした際、その本師たる明融阿闍梨が危篤におちいつた。その時、明融は自分は間もなく息を引き取ることであろうから、自分の死後その望みを果すようにして欲しいと頼んだ。明全はその一族を集めて、師恩に報いて入宋を中断すべきか、仏法の為に直ちに入宋すべきかの意見を求めたが、弟子や同朋たちは、一致して中止すべきを表明した。ところが明全は、師の臨終の世話をしたところで生死輪廻の苦が離れるわけのものではない。むしろ、それは弟子の求法の志をさまたげ罪業の因縁となるにすぎない。反対に入宋求法の志を遂げるならば、師の恩情にそむいても、多くの人の得道の因縁とならう。自分は断じて入宋を執行すると言つてこれを果したと述べている。これについて道元禪師は、「然レバ、今ノ學人モ、或ハ父母ノ爲、或ハ師匠ノ爲ニ、無益ノ事ヲ行ジテ、徒ニ時ヲ失ヒ、勝レタル道ヲ指ヲキテ、光陰ヲスグスコト無レ。」と評釈するのであるが、このような学道の厳しきは、そのまま随聞記の本質をよくあらわしているところであらう。

あろう。

さて然し、大慧その他の宋代禪者や栄西らの言行を讚美する一方、彼らに対して高邁な見識から鋭い批判を加えていることが忘れられてはならない。ただ手離しに随喜しているだけではないのである。たとえば、汾陽善昭（九四七—一〇二四）の嗣、慈明楚円（九八七—一〇四〇）の法弟たる谷泉大道をとりあげて、

一日參次ニ示云、泉大道ノ云、風ニ向テ坐シ、日ニ向テ眠ル。時ノ人トノ錦被キタルニマサレリ。

此ノコトバ、古人ノ語バナナレドモ、スコシ疑ヒ有リ。時ノ人ト云ハ、世間貪利ノ人ヲ云カ。若然バ、敵對尤モクダレリ。何ゾ云ニタラン。若學道ノ人ヲ云カ、然バ何ゾ錦被ト云ン。此ノ心ヲサグルニ、猶被ヲ重クスル心有ヤト聞ヌ。聖人ハシカラズ。金玉ト瓦礫トヒトシクス、執スル事ナシ。（卷六）

と批判しているのであるが、それは栄西やその周辺についても同じ矢が向けられるのであって、随聞記は栄西の戒律観をまず肯定して次のように述べて、

問云、七逆既ニ懺悔ヲ許サバ、又受戒スベキカ、如何。

答云、然也。故僧正自所立ノ義也。既ニ懺悔ヲ許バ、又是受戒スベシ。逆罪ナリトモ、悔テ受戒セバ可レ授。況菩薩ハ、直饒自身ハ破戒ノ罪ヲ受トモ、他ノ爲ニ受戒セシムベシ。（卷二）

とするのである。ところが、やはり栄西の戒律観に関して、

實ノ得道ノ爲ニハ、只坐禪工夫、佛祖ノ相傳也。是レニ依ツテ一門ノ同學五根房、故用祥僧正ノ弟子也、唐土ノ禪院ニテ、持齋ヲ固ク守リテ、戒經ヲ終日誦ゼシヲバ、教ヘテ捨シメタリシ也。（卷二）

としるされている。これは栄西の戒律第一主義の立場を否定したので

あろう。人の知るように、栄西は、天台、真言、戒、禪の四宗合一の仏教を唱え、なかんづく戒律復興の禪を説くのである。その戒律主義はそれなりの時代的背景や教学的理由に基くのは勿論であるが、戒律は、どうしても他律的な規範として形式化し偽善的行為に走り易いのであって、それは戒律の荷う宿命と言ってよい。戒律のない僧団は存在しないが、戒律にしばらくともはや仏法ではなく道德倫理に転落する。戒律はその本義に則して行ぜられるべきであろう。栄西の厳格な戒律主義は、栄西の没後、間もなく崩れ去ってゆく。その様子を随聞記ではこのように批判している。

佛法陵遲シ行ユト眼前ニ近シ。予、始入ニ建仁寺ニ時見シト、後七八年ニ次
第二カハリユクコトハ、寺ノ寮々ニ各々塗籠ヲシ、持器物好ニ美服、貯ニ財
物、好ニ放逸之言語、問訊、禮拜等陵遲スルコトヲ以テ思フニ、餘所モ被ニ
推察ニ也。佛法者ハ、衣鉢ノ外ハ財ヲモツベカラズ。何ヲ置カン爲ニ塗籠
ヲシツラウヘキゾ。(卷四)

昔年建仁寺ニ初メテ入シ時ハ、僧衆隨分ニ三業ヲ守テ、佛道ノ爲、利他ノ
爲ナラスコトヲバ、不レ言セジト、各々心ヲ立テシ也。僧正ノ餘殘有シ程
ハ如レ是。今年今月ハ其義無シ。(卷五)

こうした、たとえば栄西の戒律観の是は是として採り、非は非として捨てる随聞記の禪宗批判は、既に正法眼蔵にその先例があるのである。その例のひとつをあげると、円悟克勤について、自証三昧の巻は

圓悟禪師は古佛なり、十方中の至尊なり。
黄髮よりのちは、圓悟のごとくなる尊宿、いまだあらざるなり。他界にも
まれなるべき古佛なり。

としながら、深信因果の巻では、

夾山圓悟禪師克勤和尚、頌古いはく、魚行水濁、鳥飛毛落、至鑑難逃、
大虛寥廓、一往迢迢、五百生只緣因果大修、疾雷破山風震海、百煉
精金色不改。この頌なほ撥無因果のおもむきあり、さらに常見のおもむ
きあり。

とするように、円悟の邪見としてその部分を拒けているのであって、同一人の評価は固定的ではなく極めて流動的なのである。随聞記の禪宗批判は、正法眼蔵のこのような批判精神と軌を一にするものであるが、それは然し、抄の禪宗批判と比較するとき、かなりの食い違いが見られるのである。随聞記の禪宗批判は以上に述べたところに尽きるのではないが、少くともその特色のおおよそは右の通りとして大過ないであろう。

三、抄における禪宗批判に関して

抄の禪宗批判は、随聞記と対蹠的傾向をもつと言ってよい。随聞記の全般が禅僧の言行を肯定し称賛するのに反して、抄における禪宗は徹底的な否定的批判に終始している。このことは、然し、正法眼蔵の禪宗否定の精神を継承する面からすれば、一応当然のことと言わねばならぬし、本抄が正法眼蔵本文の逐文解釈いわば教理思想の書として成立しているからでもあろう。正法眼蔵諸巻のうち、仏道、仏経、自証三昧、説心説性などはなかでも禪宗批判に貫ぬかれているが、抄のこれらの巻の注釈もまた、その本文に沿って忠実に重複しながら説明を添えているのである。まず、抄によれば、

近來禪僧ト號スル族、十之八九ハ皆宗臬ノ門流ナラス希也、今趣ヲ見テハ

定腹立歟、外見可恐可憚、但法ノ淺深解脫ノ有無更ニ私アラス、能能閑可功夫事也、(自證三昧第六十九聞書抄)

と述べて、近代禅僧の十中八九すなわち大部分は、大慧宗杲の門流であると断定するのである。そうすると、抄の禅宗批判は臨済宗楊岐派の大慧下に向けられたものと解釈してよいか。然し、そのままに問題となるのは、抄がどのように断定するのは、中国禅を指すのか日本禅を指すのかという点である。もし、日本禅を指すならば、道元禅師はさておいて、日本臨済の禅界をみると、まず栄西は黄竜派虚庵懐徹(?一八七—一九一?)の弟子であるから楊岐派ではない。また、虚舟普度、石溪心月、横川如洪、蘭溪道隆、虚堂智愚、石帆性衍、頑極行弥、無準師範、石田法董らは、悉く楊岐派ではあっても、虎丘紹隆から応菴曇華を径て密菴咸傑へと分流したものであるから、これらの会下につらなる日本の諸禅匠も従って大慧下ではない。わずかに大慧下として有名なのは、拙菴徳光につらなる大日能忍と北磻居簡を数えることが出来る。大日能忍は後に述べる大和禅達磨宗の初祖であり、北磻居簡の下に物初大観、その下に晦機元懇、東陽徳輝、中厳円月とつながるのであるが、大日能忍の門流は、後に道元禅師に帰投してその主流を形成するに至り、中厳円月は曾て永平義雲(一一三三三)に参禅したこともある臨済宗中厳派の祖、五山文学の筆頭にあげられる一方の雄である。この五山派に属して活躍したなかに、義尹(一一二七—一三〇〇)派および祇陀大智、得翁融永らの名が挙げられると云うに至っては、いま抄が白眼視する大慧下が道元禅師の門

流と皮肉な交渉をもっていると思わざるを得ない。日本臨済禅の大勢としては、それがいわゆる京都禅、鎌倉禅を問わず、大慧下に遠く、むしろ道元禅師の一門に近いのであるが、そのような周辺の動向と状況を、いま抄の撰者が全く関知していない筈はないであろうし、また宋代禅界を風靡していた大慧の影響が日本中世の禅界内部にもかなり浸透していたであろうことが推察されるのである。

さてそれでは、抄は、とくに近代禅宗のどこをどのように批難するのであろう。学者に従えば、正法眼蔵の宋代禅批判は、宗派禅、教外別伝、見性成仏、自証自悟、休歇禅、密語密伝及び無理会話、機関禅、三教一致説の諸事項に亘って、これらの批難もしくは否定が言及されていると記う(樽林皓堂博士「道元禅の研究」参照)。抄ももとよりこれらを文字通りに踏襲していると見られるから、それらの一一に検討を加える繁は省略するが、なかでも意欲的な姿勢で批判している代表的な例を掲げると次のようになるであろう。

抑祖師ノ御詞、ニ吾傳佛心印安敢違於佛經ヤトアリ、近代禅僧多我法ハ佛ノ心印ヲツタヘマシマス法ナレハ、不レ可レ依レ經教、言詮ヲ不レ可レ用ト云、今ノ祖言ニハ甚違スヘシ、ヲノレカ經文ヲアシク心得、祖言ヲ心得ネハトテ、佛經ヲステムコトハ六祖ノ御詞ニ違ス、又祖師ノ言句ヲ心得スシテ、コレニ義ヲ不レ可レ云ト云モ、イタツラニウタカヒ居タレト、ヨシフルコト心得ラレス、モシソレ如此ナラハ、前代ノ祖師、上堂入室何ノレウソ、又前代祖師ノ言ヲ擧シテ頌古拈古シ、下語説道理スル又何ノレウソ、タタシ上堂入室ノコトハモ不レ被レ心得、下語説道理ノ心モシラネハトテ、義ナシト云事、返返ヲカシキ事也、如此イフヤカラ義ヲアケ、理ヲツクス經説ヲモ不レ可レ心得、詞ヲヤハラケ理ヲクテカカレタル假名ノ書籍ヲモココロヘサレハトテ、ヒタヒニカケテ居タルヘキカ(佛性第三聞書)

世間ニキコユル禪僧ヲモハク、大疑ノ下ニ大悟アリトテ、タタイタツラニ疑居タレハ大悟ハツイトシテ現成ス、祖師ノ詞トモ總テ可ニ心得物ニテナシ、タタ祖師ノ言句ヲ額ニカケテ、三五年モ疑居タレトヲシフ、比證據ニ麻三斤、柏樹子等ヲ引、甚不レ可レ然、又疑ニハ大疑小疑アリ、月與レ雲、花與レ雲、其色白キユヘニ、何ヤ月何カ雲トウタカフ、コレヲハ小疑ナリ、非大疑、墨與レ漆ヲ黒キ疑ノ證ト云同事也、大疑ハ總テ何トモ不レ被ニ心得、麻三斤、柏樹子ナムトヲ云ト思、邪見ノ甚ナリ、(道得第三十三聞書)禪ト云トモ、外道ニ乗カ談スル禪定、難用者歟、近日天下ニ流布スル禪、タタ祖師ノ公按ヲ額ニカケテ、待證ヘシトヲシフ、勘先達詞ニ、凡アタラサルモノ也、父母未生已前ノ一句ヲイヘトコソ、香嚴ニモ示給シカ、ヒトヘニ言句ヲステテ、公按ヲ額ニカケヨトイハス、詞ヲスツヘクハ、公按ヲ額ニカケテモ、何ノ益カアラム、(三十七品菩提分法第六十聞書)

などと述べて、要するに、不用文字を唱え、直指人心見性成仏を説いて、以心伝心の禪を目標とし、麻三斤、庭前柏樹子などの公案を額に懸け、大悟を期する、看話見性の待悟禪にもっぱら集中されるのである。

また、円爾弁円(一一二〇二一一二八〇)と蘭溪道隆(一一二一三一—二七八)との名をあげ、ふたりの坐禪を不当として批判する。

此坐禪ノ儀、委見ニ坐禪箴草子、諸縁ヲ放捨シ、萬事ヲ休息スヘシトアリ、心意識ニアラス、念想觀ニアラス、作佛ヲ圖スル事ナカレ、坐臥ヲ脱落スヘシト云フ、是等ヲハ、イカニシテ放捨シ、休息シ、脱落スヘキソト思フ、凡夫見解ニハ尤イハレタリ、タタシ、イマヌスル所ノ坐禪カ、脱落ニテアルナリ、坐禪カ坐臥ニ、テラヌイハレヲ相傳シヌルヲ、脱落スト云ヘシ、當時明師東福寺長老聖一房ハ、得旨後可ニ坐禪トススム、建仁寺長老道隆禪師ハ、爲レ得旨コソ坐禪ヲハススムレ、得旨後ハ必坐禪ヲ不レ可レ好云云、此事何モ不レ當覺ユ、其故ハ江西大寂禪師、南嶽大惠禪師ニ參學スルニ、密受心印ヨリコノカタ、ツネニ坐禪ストアリ、是ハ得旨前トモ後トモミエス、密受心印後トアレハ、得旨後モ坐禪之條無異儀、又作佛ヲモ不レ圖上ハ、旨ヲ得ムトテ坐禪スヘクハ、助法ノ義ナルヘシ、兩様イツ

レモ不當覺ユ、如何、坐シ定テ思量スヘキ事アルヘシニハアラス、坐禪ノ時カ思量箇不思量底ナルナリ、(第十一坐禪儀聞書抄)

これによると、弁円は悟りを得た後に坐禪すべしと教え、道隆は悟りを得る為に坐禪をすすめ、得たのちは必ずしも坐禪を行ずる要はないと示したとあるが、このような得旨の前後に坐禪を配する行法を、道元禪師の、諸縁を放捨し万事を休息し、心意識や念想觀を離れて作仏を圖らない脱落の坐禪と対比せしめるのである。右に従えば、弁円は得旨後の坐禪、蘭溪は得旨前の坐禪をその宗趣とする相違はあるが、坐禪は得旨に対する第二次的の助法とみる点で同一の立場に立つのであって、得旨の前後を脱落する坐禪に修証觀の基本をにおいて、得旨前も得旨後もそこに絶体価値を強調する道元禪師の仏法とはあい容れぬところがあるとするのであろう。周知のとおり、弁円は、天台、真言を兼修する禪風をもって禪界の主流を形成した、京都禪の源頭に立つ偉傑であるのに並んで、蘭溪は、わが国に來朝して、純粹の宋代禪伝来に力を尽し、のちの鎌倉禪の一大中心を成立する発祥となる。即ち、このふたりは、京都禪、鎌倉禪の代表的禪者であって、ともに楊岐派虎丘下を汲むのであるが、いま抄が、禪界の流行児、弁円、蘭溪の名を明記して、これを勇敢に否定したことは、正法眼蔵を一步前進し、また随聞記と対蹠的な一例である。抄の撰者、詮慧、経家は、真言、天台など旧仏教の激しい政治的圧力や、弁円の聖一派が、時の九条大臣藤原道家の帰依と保護をはじめとする権力者の援助をえて、めざましい社会的発展をとげていた京洛の真只中において、ひとりよく

正法眼蔵を注釈し永平の宗風を高揚していたことは、やがて詮慧、経豪の本拠地、永興寺が戦火に見舞われて消失する運命とあいまって、まことに象徴的な史実ではなからうか。ただ然し、弁円や蘭溪の坐禅觀の記事は、曹洞宗全書本では光明抄末尾に収載されているのに反して、鴻盟社版では坐禅儀抄の中に見られる（鏡島元隆博士「正法眼蔵抄の成立とその性格」参照）とされるが、元来は坐禅儀抄にあるべきであろう。鴻盟社版も曹洞宗全書本も、豊後泉福寺の原本を活版に付したものであるが、現存の泉福寺本は江戸時代の後人の書写にかかわるものと見られており（杉本俊竜氏「眼蔵家の逸話 上」参照）、その書写の際に誤って光明抄に操り入れたものであって、鴻盟社版はこの点に気付いて訂正し、改めて坐禅儀抄におさめたものと推察するほかないであろう。また、弁円や蘭溪の坐禅觀がいま抄に述べられる通りであるかどうかは、学者の疑いがもたれている。弁円には、聖一国師法語、蘭溪には坐禅論があるが、それら両書には、因修にも本質的価値を認めて待悟を説かず、悟後の坐禅は坐相に執する弊を戒めたものと解されうる説相が見えるときれ（鏡島元隆博士「道元禪師とその門流」参照）、また、修証不二を強調してはいないが、その宗旨を推究すれば結局は修証一等となるであろう（衛藤即応博士「正法眼蔵序説」参照）とも言われているのがそれである。衛藤博士によれば、弁円、蘭溪の末流に至って、このような主張が行われたものを、抄が排斥したと思う外ない（前掲書）とされる。この間の事情については、いまの私の能力ではない。ただ、抄の見性待悟禪否定は、懷井唯一の撰

述と伝えられる光明蔵三昧（然し、光明蔵三昧の成立、伝承には曖昧などところがあるようである。拙稿「懷井の宗教思想とその特色」参照）に、

無眼ノ禪師ニ向テ、呈其見解、師見人眼ナシ、故ニ來者ノ語ニ隨テ挨拶シ、冬瓜ノ印ヲ許容シ、罷參ノ衲僧ト自稱ス、淺識少聞ノ道流ハ、此ノ毒ニ墮落スル者、アゲテカゾエガタシ、誠ニ是レ、末法ノ法ト云ナガラ、都テ悲キコトニアラズヤ。

と述べてあるのに同調し、詮慧、経豪にややおくれで登場する瑩山禪師の洞谷開山瑩山和尚之法語にも、

近代我宗門之中、遍歴ノ參徒、大錯ル事是多端也、或ハ一則之公案ト云テ、古徳ノ言説ヲ智次ニ含テ不レ放捨、時々着ニ纏ニ心頭ニ待ニ透徹ノ期ニアリ、可レ笑待悟爲足ノ病ナリ、縦ヘ經レ萬劫不レ可レ得レ通徹。

とあるから、この頃早くも宗門内部に待悟禪の亜流が芽生えていたことが察知され、その点において、抄の禪宗批判は、宗門上古の宗学思想の一斑を窺わしむるに好箇の資糧と言えるであろう。

ところで、抄の禪宗批判に関して、いまひとつの重要な点は、達磨宗批判が随処になされている事実である。しかもそれは経豪の聞書抄ではなされず、もっぱら詮慧の聞書に限って認められるのであり、その達磨宗批判の箇所「不レ可レ用之」といった現実的な注意がなされているのである。以下、抄にみられる達磨宗批判の全文を抽出しよう。

達磨宗ニハ破相論、悟性論、血脈論トタテテ、マツ世間の法ヲ破シテ、正ヲサトルト云ハハ、ステニ測度ナルヘシ（畫餅第二十四聞書）

と述べ、達磨宗は破相論、悟性論、血脈論のいわゆる達磨三論を所依

とするものであるが、この世間の法を破する破相論から正を悟る悟性論へと階梯を進むことは、既に二見分別の相対的測度であるとする。

達磨三論は、破相論、悟性論、血脈論の三書を合せて称えること直前のとおりであって、この三書は達磨の撰述と言われて来たが、これは心経頌、二種入、安心法門との六書をもって少室六門集と呼ばれている。何時の頃から達磨三論がまとめられたものか分らないが、はじめ達磨三論があつて、それに他の三論を加えて少室六門集が成立したのかも知れない(宇井伯寿博士「禅宗史研究」参照)。この達磨三論のうち破相論は敦煌出土の観心論一卷と同内容であり、これは北宗の神秀(七〇六年寂)の撰述で、その名のとおり、観心の思想を述べたものであり、また血脈論は後世の禅徒が達磨の名に仮託して説いたものと見られるから、これも達磨の真語ではないとされている(関口貞大博士「禅宗思想史」参照)。わが国で、達磨三論としてまとまっているものは、駒沢大学図書館新纂禅籍目録には数書の所在があげられている。最も古いのは、至徳四年(一三八七年)普観のものときされており、江戸期臨濟宗を代表する学僧、無著道忠(一六五三—一七四四)に少林三論並四品校讎六門附考の著があると記されている。もっとも、のちに触れるように平安時代中期、源信僧都(九四二—一〇一七)の真如観に、達磨宗、破相論などの語が出てくるから、天台系統では栄西以前に、この書を将来し援用していたことであろう。然し、道元禅師やその門流にあつては、達磨三論に関説し、またこれによって宗義を説明したことは全く見当らないのではないか。やはり臨

濟系に流布されていたのであろう。抄は、血脈論の内容に言及して、

達磨血脈論ニハ數修證ト悟ル者ノ墜在因果中ニ云ハ、修證ハ難レ用ト云フ、先此血脈論纂祖ノ御作ト云事難レ定、其上修シテ因果ノ中ニ墜在スル程ノ證ヲハ、コナタニハ不用之上非ニ沙汰限、修證ト云ハ自證ト心得也(自證三昧第六十九聞書)

と述べ、血脈論の達磨撰述説を疑問視している。と言うのは、血脈論に説かれる修証は因果に墜在するとなされるが、真の修証はむしろ自証と言うべく、自証は因果の域を超脱しているのであつて、そのような自証こそわが宗門の宗義と言うべく、因果に墜在する修証を達磨が説く筈がないからと言うのである。また、達磨宗の観法について、

胎息觀達磨宗ニ談レ之、秘藏事云云、但未聞其人、又行此法、無證也(即心是佛第五聞書)

と述べて、達磨宗は胎息觀を秘藏事としているが、仏法にその相承のいわれなきことを衝いている。胎息は、道教の呼吸法、一種の行法であるが、道教と禅との交渉から生じた道教的坐禅を達磨宗が行なっていたものであろう。また、達磨宗の禅法をとりあげて悉く批判する。

不觸事而知ト云ハ、佛ノ正遍知也、知ハ不觸事也、不觸事ハ知也ト、カク打チカヘテ云ハネハ、不觸事カ猶各別ナルヤウニ聞ユ、知ヲヤカテ不觸トハ可ニ心得一也、

此不觸事而知ヲ達磨宗如ク、談スルニハ了常知ト談シテ、境ニカカハラサル知也ト云フ、境ニカカハラストイハ、白トシリ黒トシル、於レ境雖有黑白、知ノ體ハ一也、故此知境ニカカハラスト云フ、今ハシカニハアラス、一知現前ノトキ、事トシテ可レ觸ナシ、タトヘハ三界唯一心、心外無別法ト云フトキ、唯心ノ道理現前セムトキハ、三界ニ觸セスト云ハムカ如シ(坐禪箴第十二聞書)

三昧ハ定門ト云フ、ソノ事ノアリサマ、(文字不見)コレ三昧也、無他事、其事

ヲサシテ三昧トハ云ナリ、
今ノ三昧ハ海印ナリ、日光三昧、月光三昧、一行三昧ナムト云コトモアリ、人間界ニハ光ヲ云ニ日月ニスキタルモノナシ、トコロトシテイタラサルコトナキユヘニ、三昧ト云、諸佛諸祖トアルニ必海印三昧也ト云フ
此三昧也ト云ナリノ詞ハ、教ナムトニハ、大ヤウ三昧アリトソ可レ任、三昧ヲハ佛ノ所ニナシテ心得ヘキ歟、

然宗門ニハ諸佛諸祖、ヤカテ海印三昧ト仕ユヘニ、三昧也トアルナリ、三昧ノ游泳ニ説時(教トモイフ)アリ、證時アリ、行時アリト云フ、證ニカキラス、智ヲ云ニモ、權智ト云事アリ、是ハ化他智也、他ノ爲ナリ、自行智ト云ハ、今ノ法花經ノ心、唯一佛乘實相ノ義ナリ

達磨宗如キハ冷暖自知ト云フ、他ニヨラス智ト思タレトモ、專吾我ニ對シタル智也、不レ可レ用、(海印三昧第十三聞書)

枯木ニ花有ト云ハ、二乗成道ニアタル歟、大方ハ又枯木ヤカテ花サクヘシ、三界唯心ノ道アルユヘニ、諸花アレハ、空花ナトカナカラム、色即是空ノユヘニ、コノ枯木モ日來、我見ノ枯木ト、不レ可レ思、空花ヲ見ハ一翳也、大悟底人卻迷時如何ト云程ノ事也、人ノ空花ヲ覺知スル事ハナシ、空花ニ人ハ被覺知也、空花ヨリ見ハ見人ナシ、聞花ナシ、般若ノ空ハ實報ヲ差テ空ト云フ、人天外道ノ教ニハ、ムナシキ空ト談ス、今ハヤカテ花ヲ以テ空トスルナリ、

達磨宗ノ談ニ同分相似妄見ト云事アリ、佛出世説法ノ時刻ナリ、コノ時刻ヲモ妄見ト云也、不レ可レ用之、(空花第十四聞書)

と述べている。以上は抄の達磨宗批判の全文であるが、その文意を正確に読みとることはむづかしい。しかし、このうち海印三昧聞書が、達磨宗は、境と対立し、境に独立する了了常知の知、単なる吾我意識の冷暖自知の知を説くものとして、達磨宗は、代表される宋代禅一般の心性説であったと推察されるのである。

そこで問題は、ここで言う達磨宗とは、禅宗一般即ち宋代禅及びこれの延長としての日本臨濟宗のことか、そうではなくて大日能忍の

わゆる大和禅達磨宗をとりあげたものか、どちらかである。道元禅師の先駆として栄西と能忍の二人があげられるが、彼等は、世間一般では、禅宗とも達磨宗とも呼称されており、その禅宗、達磨宗の呼称に厳密な意味の差異をもたせた訳ではない。栄西は自らの立場を達磨宗との混同をさけてこれを区別し、禅宗と自称したことが興禅護国論に見えている。一方、能忍自身はその宗名をいかに自称していたか、資料を欠くので明瞭ではないが、どうも達磨宗と唱えていたらしい(拙稿「正法眼藏隨聞記と正法眼藏抄(1)」参照)。然し、大日能忍の禅法がいかなる禅思想を提唱するものであったかは甚だ困難な問題であろう。と言うのは、関係の資料が殆んど見当らぬからである。もっとも、達磨宗を指して述べる文献は全く無い訳ではない。たとえば天台本覚法門の源流と目されている源信の真如觀に、

達磨宗ハ、諸法ハ、タダ性ノミアリ相ハ無シト云フ、サレバ達磨和尚、破相論ヲ作り、諸法相ヲ破シテ性ヲ見セリ、是レ則諸法ハ唯性ノミニテ、相ハナシト悟ルヲ佛ト名ク……外見ハ夢ノ如クニシテ實ノ佛ニ非ズ、實ニハコレノ佛性ナリト知テ、相ナシト思ヘバ、此則佛也、サレバ華嚴經ニハ、一切法無相、是則佛眞體トイヘリ

とあって、達磨宗、破相論をあげ、その心性常住説を評釈しているが、然し、源信は能忍よりやや前代の人と考えられ、両者の思想的人的の直接交流はなかったであろうから、この達磨宗は能忍の禅法ではないであろう。また、旧仏教の法相宗に属しながら、円爾弁円に禅法を訪い、また阿弥陀念仏にも傾いた良遍(一一八四—一二五二)の真心要決には、

直指人心

問、直指人心見性成佛、是達磨宗不共勝事、自宗中未聞此位、今付无性門、恣建立一宗、寧不相違耶、

答、對機遣病門修觀顯理門自宗所許、如云若破空病說有能除、若論顯理要資空觀、此義勢也、今此後門中傳他方便歟、何相違耶、

とあるのが見える（太田久紀氏の御教示による）し、また、密教に通じ禅をも学んだと伝えられる華嚴宗の明慧（一一七三—一二三二）は、明慧上人遺訓抄出に、

又達磨宗ナントイフ事ハ、在家人等ノタメニコトニカナフマシキ事也

などと述べている。これらはとくに断らない限り、禅宗一般としての達磨宗であり、そのことからして、もちろん能忍も含まれていると思われ、そうすると、ここでは能忍は禅宗一般の立場と異ならないと言えようか。

わずかに栄西が興禅護国論において、

或人妄稱禪宗、名曰達磨宗、而自云、無行無修、本無煩惱、元是菩提、是故不用事戒、不用事行、只應用偃臥、何勞修念佛、供舍利、長齋節食耶

と述べ、達磨宗は事戒、戒律を誤解した悪取空師であるときめつけて、その自然主義的大乗くずれを非難している。また、瑩山禅師の伝光録は第五十二祖永平井和尚の章において、懐井は、

後鷲峰佛地上人遠ク佛照禪師ノ祖風ヲ受テ見性ノ義ヲ談ズ人ト聞テ師ユイテ訪フ精窮群ニコユ有テ首楞嚴經ノ談アリ頻伽瓶ノ喩ノ處ニ至テ空ヲイルニ空増ス空ヲトルニ空減セスト云ニ至テ深ク契處アリ佛地上人示ゾ云如何ンカ無始曠劫ヨリ以來罪根惑障悉ク消苦海解脱シ畢ル時ニ會學三十餘輩皆以奇異ノ思ヲナシ皆悉敬慕ス然ルニ永平元和尙安貞二年乙亥歲始テ建仁

寺ニ皈リテ修練ス時ニ大宋ヨリ正法ヲ傳テヒソカニ弘通セント云聞ヘアリ師聞テ思ハク我已ニ三止三觀ノ宗ニクラカズ淨土一門ノ要行ニ達ストイヘトモ猶ヲ武峰ニ參ジテ頗ル見性ノ旨ニ達ス何ニ事ノ傳來ルコトカアラント云テ試ニ赴テ即チ參三元和尚元和尚始メ對談セシ時兩三日ハ只師ノ得處ニ同シ見性靈智ノ事ヲ談ズ時ニ師歡喜シテ違背セズ吾所得實ナリト思テ彌敬歎ヲ加フ良日數ヲクルニ元和尙頗ル異解ヲアラハス時ニ師驚テ鋒ヲ擧ルニ師ノ外ニ義アリ悉ク相ヒ似ズ（玉州本伝光録。筆者所藏）

とあるから、伝光録による限り、見性靈智を標榜する見性成仏の禅風であったことが窺われる。

また次に、達磨宗の歴史的展開について諸伝の伝えるところでは、おおよそ次の通りである。

達磨宗は、摂津水田県の三宝寺大日房能忍の首唱した禅宗である。能忍は生れつき禅を好むと伝えられるから、もともと禅的素質の持ち主であったのであろう。能忍がどのようにしてその境地を得たか記録はないが、彼の禅法は無師独悟で師承が無かった為、世間の譏りを受けたので、文治五年（一一八九）夏、その弟子である練中、勝弁の二人を使者として入宋せしめ、阿育王山の拙菴徳光につかわし、その所悟を呈して印可を受けたのである。のち、朝廷は能忍を達磨正宗の初祖としての地位を与え、その宣下を蒙った。然し、能忍は建久三年（一一九二）栄西の禅宗と衝突し、同五年七月、天台宗の僧徒による奏聞によって、能忍は栄西と共に宗風宣揚を停止されている。また、元久元年（一一〇四）、法然（一一三—一二二）の高弟、聖光房弁阿（一一六—一二三八）は、東山の能忍を訪い、その法門を難詰して能忍を絶句せしめたとも伝えられる。能忍の寂後、その弟子、覚

晏は一門を率いて大和多武峯に移り、ここを達磨宗の本拠地としたのであるが、承元二年（一二〇八）二月三日、安貞二年（一二二八）四月二十三日、それぞれ金峰山徒、興福寺衆徒のために堂舎僧房の焼き打ちの捲き添えを食って、教団の維持が困難となったもののようである。法然、親鸞（一一七三—一二六二）、日蓮（一二二八—一二八二）、栄西らの新仏教は、いずれも旧仏教の圧力によって一宗存亡の危機に直面しているが、なかでもこの達磨宗の如きは、栄西、日蓮、あるいは法然の門下などからも総攻撃を受け、新旧両派に孤立した悲運の一派と言わねばならない。覚晏の高弟、懷鑑、懷井らは越前に走り、足羽の波著寺に居を定め、寛喜二、三年（一二三〇—一二三一）頃から、あるいは山城深草の安養院に道元禪師を訪ねてその門に入り、ここに事実上、いわゆる達磨宗の存在は道元禪師の初期僧団に吸収され、のちの道元門下の主流、母体に変容するのである。

なおまた、達磨宗と宗門との関係について一言すると、かつて懷鑑が着用した達磨宗の袈裟が、もとは越前の永平寺に在ったが、ある事情から能登の永光寺に秘在されることとなり、それは瑩山禪師の法衣と酷似すると伝えられている。（栗山泰音氏「嶽山史論」参照）。また、六祖慧能の靈牙が肥後の広福寺に所蔵されていると云うが、これは能忍、覺晏、懷鑑そして義介（一二一九—一三〇九）から瑩山を経て明峰（一二七七—一三五〇）へ、更に大智（一二九〇—一三六六）へと所属せしめたものであるとする（大智禪師偈頌辨解「六祖大鑑禪師靈牙略記」参照）。その義介は、達磨宗と懷井の法と、いわゆる洞

濟両宗を両伝していると自ら述べている。（常濟大師全集「濟家嗣書傳受書」参照）これと同趣旨の「示紹瑾長老」の一書が、奥州正法寺に所在するが、それは瑩山禪師が峩山（一二七五—一三六五）に授け、峩山は更に無底（一三四七—一三六一）に与えたのである。（栗山氏前掲書）また、加賀の大乗寺本六祖壇經の卷上の末にある施主無求尼の五字であるが、この無求尼は日本禪籍の最初の板行といわれる瀧山大円禪師警策の開板費を寄附した尼僧であって、おそらく能忍と関係深い人であろうと言われている。（永久岳水博士「傳光録物語」参照）この大乗寺本六祖壇經は道元の署名があるが、実は能忍系の禪書が懷鑑から義介へ、更に瑩山へと伝来されたものであり、現存本は義介の筆写によるとする説がある。（大久保道舟博士「大乗寺本を中心とせる六祖壇經の研究」参照）瑩山の伝光録はこの大乗寺六祖壇經を参考にした節がある。更にまた、大乗寺に秘在されている、いわゆる一夜碧巖と呼ばれる碧巖集は、拙菴徳光が能忍に贈与したもので、それが能忍から覺晏を経て義介に至ったものである。（鏡島元隆博士「道元禪師の引用經典、語録の研究」参照）従って、道元禪師が筆写し、白髪の神人が助筆して、大宋国より将来したものではないとするのである。このように、旧達磨宗と道元禪師の原始僧団との間には、さまざまの傳説がひきつがれて極めて密接なかかわりをもちつづけて来たのである。それはおそらく、道元禪師、懷井、義介、瑩山禪師の前後まで、見えつかくれつ継続されていたものであろうか。

さてそこで、詮慧の問書が達磨宗と呼ぶのは、果して能忍禪を指す

のかどうか。管見の及ぶ限り、これに言及したのは衛藤即応博士である。すなわち博士によれば、

法性の巻には「大道は、如三人飲^レ水冷暖自知^一の道理にはあらざるなり」と述べて法性の本義を提唱せられ、海印三昧の巻の御抄には、「達磨宗の如きは冷暖自知といふ、他によらぬ智と思ひたれども、専吾我に對したる智也不^レ可用^一」ことに達磨宗というのは多武峯の覺晏のことであるが、見性禪で好んで用いるこの語は、自知の主體を執して佛法を誤るから、とくに注意なきつたのである。(正法眼藏序説)

と述べて、抄の達磨宗は能忍禪であり、能忍の弟子の覺晏を指すと規定されるのである。そうであるとすれば、旧達磨宗系の人々が永平寺、大乘寺を中心に活躍している道元寂後の主流を向うにまわしてるとき、聞書の達磨宗という表現は微妙で複雑な音色をかなでるではないか。そうでなければ、当時なお達磨宗の殘党に向けられた批判と云うべきか。とすると、達磨宗の殘党はどこを本居としていたか、また永興寺とどのような交渉をもっていたものか。これらの問題は、現行資料の不足から、ここで論断することは出来ないが、一方、随聞記が、達磨宗の用語や、達磨宗の禪思想に全然触れるところがないのは、抄の大きな特色であり、また今後に残された課題といわねばならない。ともかく、以上によって、抄の禪宗批判が禪宗、達磨宗に対する否定的態度に終始していることが分るとおもう。

四、おわりに

随聞記と抄とは、ともに正法眼藏の宗教を継承しているが、前書は

いわば行の書として、後書はいわば知の書としての傾向の相違があることは、それぞれの成立の性格がこれを決定しているのである。このような両書の相違は、随聞記の禪宗肯定、抄の徹底的な禪宗否定というかたちであらわれているが、この禪宗に対する肯定、否定の批判的精神は、正法眼藏に包含されていると見るべきである。重要な点は、随聞記が道元禪師の説示のなかから禪宗を全体としては肯定的に選択したその選択のあり方であり、これに對して抄が正法眼藏から禪宗の否定面を強調して選択したあり方の差異である。そのもつ意味は、やがて臨濟宗との人的思想的交流およびその影響が明らかに頻繁化してゆく、道元直後の宗門事情、さらにその傾向は、いわゆる宗学の暗黒時代といわれる室町期を経過して、江戸期の二大巨匠と並稱される天桂伝尊(一六四八—一七三五)と面山瑞方(一六八九—一七六九)にみられる臨濟宗に対する容濟的傾向と反濟的傾向をどのように受けとめればよいかということに發展してゆくであろう。と言うのは、このいわば天桂的そして面山的な對峙する正法眼藏把握の仕方は、現代にもなおくすぶりつづけて引き継がれ、時には全く相容れぬ見解の對立さえ生起しているからに他ならない。それは、ひっきょうするところ、正法眼藏を正しく体得するにはどうすればよいか、直接われわれにせまってくる課題であると言わねばならないであろう。この課題にどう答えるかは容易なことではない。

以上は、少くともここに思いをひそめて、問題の一角を切りくずすうとした貧しい試みにすぎない。なお他の機会をまちたいと思う。