

# 『正法眼藏』における「天童如淨」把握

正野泰周

一

道元は、三井寺公胤僧正をたずねたときに入宋のすすめをうけて以来、入宋の望みを持ったという。周知のように、貞応二年（一二〇三）師明全等とともに入宋求法の途につく。これ以来、安貞元年（一二二七）の帰国まで、各地に知識をたずね、雲遊萍寄をなす。

そして、「つゐに太白峰の淨禪師に参じて、一生參学の大事故ここにおはりぬ」と記すまでにいたる。この天童如淨との遭逢は強烈であり、「正法眼藏」の隨處にその感動が語られている。それはまさに「まのあたりに先師をみる、これ人にあふなり」という唯一無二の経験に他ならない。注目すべきは、これがほとんど短時日の間に起こっていることである。

嘉祐元年（一二三五）五月一日、相見。七月二日、はじめて師如淨の方丈に参ず。この年の夏安居で大事了畢。九月十八日、授戒。安貞元年（一二二七）天童如淨より嗣書をうける。そしてこの年の八月には肥後河房に帰着する。いわば二年ほどの間にすべてが終わる。安貞二年（一二二八）道元が京都建仁寺に帰った年の七月十七

日に、この事を見とどけるかのよう、かの地では天童如淨示寂。

世寿六十六歳、最晩年の如淨と二十六歳の道元の交感は、「宝慶記」として残る。その愚直なまでの問法は、後年の豊饒へひとつなりであり、かれの思想を決定した。

ここでは「宝慶記」その他の文献を参照しながらも、「正法眼藏」という主著に表現された「天童如淨」の意義を検討する。これはさきに検討した「『正法眼藏』における臨濟批判」<sup>(3)</sup>に続くものであり、大宋近代庸流批判から、その淵源たる臨濟批判へと展開された文脈は天童如淨の言説を根拠としていたこと、にもとづいている。その際検討を「正法眼藏」中心に行うことの問題をあげておく。第一に鏡島元隆氏によれば、「正法眼藏」等道元の著作の「天童如淨」像と「如淨語錄」の「天童如淨」像が異なるという。前者は宋代禅林批判者、後者は宋代禅林の典型といわれる。この場合、道元の構成把握が問題の第一義であること、「如淨語錄」構成の緒点が解明されていないこと、しかしながら「如淨語錄」の文献批判によるテクスト確定後の比較研究は必須であり、このことによつて「正法眼藏」等の「天童如淨」像とはべつの「天童如淨」像が確立

されるであろう。すなわち差異が明確となり、道元がなぜこのように把握したかが解明される。第一に仁治三年（一二四二）八月五日「如淨語錄」が宋より到来、この到来をめぐっての問題。すでに論じられているように、「語錄」到来の仁治三年ならびに翌年の寛元元年（一二四三）に示衆される「正法眼藏」諸卷は異常に多い。このことはなぜか、そしてこれらの諸卷で展開される臨済批判について、内因・外因と臨済批判そのものに否定的な見解などの諸説があった。<sup>(5)</sup>これらに対して、臨済批判は方法淘汰のための自己批判であるとの位置づけを筆者は行つた。このことからすれば、「語錄」到来以前以後の区分は困難ではないのか。「語錄」到来を通じての思想的変化というより、道元における如淨像は確固としており、同時に大宋近代庸流の杜撰にたいする怒りがあつた、とすべきである。<sup>(6)</sup>近年発見された「総持寺本如淨語錄」「永平寺本断簡」の真偽決定とともに、「宝慶記」「永平広録」等の援用を得て、道元の「天童如淨」把握の明確化が必要なゆえんである。以上により本稿では、前稿の見解にもとづき、現時点での「正法眼藏」を中心とする道元の「天童如淨」把握解明を目的とするものである。

理するため官が発行した度牒を、官みずからが乱売、それは北方の金との抗争を維持せんとするためのものであつた。もとより僧尼は兵役・租税免除の特典がある。さらに南宋の禅林に顯著なのは、寺院そのものが大土地所有伸展の結果、富有化していくことである。これらの要因により、僧尼の堕落を招き、似而非僧鷄集の様相を呈した。すなわち道元が罵倒する「大宋近代庸流」の誕生である。これら庸流の煽動する中で天童如淨はどのような来歴・行実を保持してきたのか。

天童如淨は、宋の隆興元年（一一六三）七月七日、越（浙江省）に出生。剃髪出家の年時は伝わらず、出家後、經論を勤学、一九歳でこれを捨て、雪竇山の足菴智鑑に参する。智鑑の下、庭前柏樹子の話に悟道、淨頭として修行する。嘉定三年（一二一〇）建康府（江蘇省）清涼寺に入寺以後、台州（浙江省）瑞岩寺、臨安府（浙江省）南山禪慈寺などを歴住。淨慈寺再住時代に天童山無際了派の遺書をうけ、宝慶元年（一二二五）明州（浙江省）太白山天童景德寺に勅住。宋の紹定元年（一二三八）七月一七日寂。

来歴を整理すると以上の如くであるが、その行実等は詳しく伝わらない。わずかに「如淨語錄」と道元の記述を通して知るのみである。

道元の渡宋當時、禅林を席巻していたのは、臨済宗であった。席巻とは言つても、その内実は「大宋仏法衰薄の時節なり」と嘆かれる体のものである。道元はこのことを口をきわめて罵倒する。当時の禅林はなぜこのような事態にたらいたのか。種々の原因が考えられるが、特筆すべきは度牒の制の混乱であろう。<sup>(8)</sup>出家得度を管

## 二

る単伝の徹底というかたちであらわれる。この徹底せる単伝は、相承が常に師と資、すなわち釈迦尼仏と迦葉との証悟相契反復という事態のためのものであり、他方出家集団の護持という機能をはたす。

道元は雲遊萍寄の後、如淨の下に参じ、次のように願いである。

「和尚、大慈大悲、外國遠方の小人の願ふ所は、時候に拘らず、威儀を具せず、頻々に方丈に上りて、愚懷を拝問せむと欲す。無常迅速にして、生死事大、時人を待たず、聖を去らば必ず悔いむ。本師堂上大和尚大禪師、大慈大悲、哀愍して道元が道を問ひ法を問ふことを聽許したまへ。」<sup>[10]</sup>

これに対し如淨の答えは、

「元子が参問は、今より已後、晝夜の時候に拘らず、著衣袴衣、而も方丈に來つて道を問ふに妨げ無し、老僧は親父の無禮を恕すに一如せむ。」<sup>[11]</sup>

これは後に如淨が道元に行つたという「僧は是に後生なりと雖、頗る古貌あり」<sup>[12]</sup>の言葉とともに「能禮所禮性空寂、感應道交難思議」の存在を示すものであろう。ちなみにこの時も「道元感涙襟を沾はす」と記してある。さらに師号恩賜辭謝にふれて「まのあたり先師をみる、これ人があふなり。」という。「人」とは「先師古仏」であり、「むかしよりいまだ一語を道著せざるをその人といふこと、いまだあらず。」<sup>[13]</sup>という場合の「人」である。

このようにしてはじまつた太白山天童景德寺での問法参究の修行も一刻をおしみながら続けられる。その典型的のひとつが「詰法実相」卷に記されている場面であろう。

「先師天童古仏、ある夜間に方丈にして普説するにいはく、相天童今夜牛児有り

黄面の瞿曇実相を拈す

買はんと要するに那んぞ定価無かるべき、一声の杜宇孤雲の上」<sup>[14]</sup>

天童如淨の頑偈は、要するに存在の実相は現前せるものに他ならない事を示しているが、この「道取」に統いて道元の語るところは感動深く、天童景德寺における修行生活を彷彿とさせるものがあり、天童如淨の面目躍如たるところである。「普説」のあと「頑」あり、「入室の儀」へと続く。「入室の儀」は、「諸方にいまだあらず、ただ先師古仏のみこの儀を儀せり。」と評価す。そしてこの夜を回顧して「わすれがたし」とむする。

このように天童如淨との遭逢は決定的なものであり、「一生参考の大事故におはりぬ」という言葉も文字通りのものであった。『梅花』卷で「先師古仏すでに宋朝をさりぬ、暗夜よりもくらからん。ゆへはいかん。先師古仏のごとくなる古仏なきがゆへにしかいふなり。」<sup>[15]</sup>と後に記す胸中は、「正法正伝の人」を惜しんであまりある、と言えよう。ちなみに「梅花」卷は、「寛元元年十一月六日」の日付をもち、全巻天童如淨の頑によるものであり、前年八月五日「如淨語録」到来より一年余後、その年の七月、越前移動の三ヶ月ほど後のものである。

### 三

「行持」卷を中心述べられる天童如淨の行実は、第一に貪名愛利の否定、第二に「大宋近代庸流」批判を通じての厳格な復古主義

義、第三にその偏頗の超現実的性向、として特徴づけられる。

第一。貞名愛利の否定。「行持」卷によれば、嘉定の皇帝より紫衣師号を賜わるも、うけず、上表文を提出して辞退した。これは「奇代の事」であり、「真実の行持」であるという。なぜか。それは「愛名は犯禁よりもあし」であり、戒律をおかすことは一時の非であるけれども、愛名は一生の咎であるからに他ならない。まして「衆生利益のために貞名愛利す」という邪説すらあつた中で、やはり「古來の勝鬪」として讃嘆すべきことではあった。それは如淨の言によれば、祇管打坐が身心脱落があり、身心脱落が五欲五蓋をはなれることであるからといえる。すなわち「帝者に親近せず、帝者にみえず。丞相と親厚ならず、官員と親厚ならず。紫衣師号を表辭するのみにあらず、一生まだらなる袈裟を搭せず、よのつねに上堂・入室、みなくろき袈裟・授子をもちある。<sup>[15]</sup>」と記されるゆえんである。<sup>[16]</sup>

第二に「大宋近代庸流」批判を通じての厳格な復古主義があげられる。道元の「大宋近代庸流」批判は以下の三点にまとめることができた。(一)言語表現の理論にかかるもの、(二)行にかかるもの、(三)仏法にかかるものの、の三点である。(一)は教外別伝の否定、経教をかるんずることの否定、両三語をしか知らない者の批判、公案を無理会話とする者への批難、である。(二)は坐禅軽視批判。(三)は立宗否定、三教一致否定。以上三点の根拠として道元は天童如淨の言葉をあげる。

(一)の言語表現の理論にかかるものの場合は、如淨の言葉が根拠というよりは如淨の言葉に導かれて展開するといった体のものである。つまり「我が箇裏、焼香、礼拝、念佛、修懺・看經を用ひず、祇管に打坐し、辨道功夫して身心脱落なり」<sup>[18]</sup>という如淨の否定的表現を、古人の「看經須具看經眼」を媒介に「脱落の看經あり、不用の看經あること、参考すべきなり」と解する。道元は三乘十二分教の教典を重視、もとより言うべきことを言わずに入る人を「人」として認めるとはなかつた。さらにすんで囁声・囁語もきくべしという。この如淨の言葉は祇管打坐・身心脱落の強調と解されるべきだらう。その上で道元の「道得」が附加されている、と考えられる。

この反面、道元の表現重視」「道得」思想は、「むかしよりいまだ一語を道著せざるをその人とといふこと、いまだあらず」という言葉に端的にあらわれている。しかしこれは天童如淨の「いま諸方長老は、照古なし、照今なし。仏法道理不曾在有なり。尽十方界等塵摩に舉すも、なんぞ知ることを得ん。他那裏また、いまだかつて聴かざるに相ひ似たり」<sup>[19]</sup>にその源というべきものを見い出すことができる。つまり諸方の長老に仏法の道理が全くないと批判しながら、長沙の表現・意味を知らないと言ふ。すなわちここでは言語表現・その意味が大切だと解することができる。

(二)の行にかかるものの場合は、祇管打坐の強調につきる。このことを評して道元は、「あきらかに仏祖の眼睛を抉出しきたり、仏祖の眼睛裏に打坐すること、四五百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり、震旦国に育肩すくなし。」と記す。行持の綿密・学人接得の周到はもとより天童如淨の人となりであるが、「打坐を打坐」すとまで徹するのは、ただひとりといわねばなるまい。

(三) 仏法にかかるもの、立宗否定、三教一致の否定は以下の如くである。

「先師古仏、上堂の示衆に云く、『如今箇々祇管に道ふ、雲門・法眼・鴻仰・臨濟・曹洞等、家風別有りとは、是れ仏法にあらず、是れ祖師道にあらず』」

このように五宗をたてることについて如淨は明確に否定するが、その理由は道元が展開する。五宗の称は各祖入寂の後、その門下の庸流が立てたものに他ならず、祖師の意に反するものである。仏道で各自それぞれの道をたてるのであれば、今日まで続くわけがない。宗称することがあってはならない。仏法に五家があるなどといふことは、存在しない。

又、三教一致の説についても、

「しるべし、仏法と老莊と、いづれか邪をしらず、混雜するは初心の輩なり、いまの智円・正受等これなり。ただ愚昧の甚しきのみにあらず、稽古なきいたり、顯然なり、炳焉なり。近日宋朝の僧徒、ひとりとしても、孔老は仏法に及ずとしれる輩なし。名を仏祖の兒孫にかれる輩ら、稻麻竹葦のごとく、九州の山野にみてりといふとも、孔老のはかに仏法すぐれいでたりと曉了せる一人半人あるべからず。ひとり先師古仏のみ、仏法と孔老とひとつにあらずと曉了せり。」と述べ、仏法は天上天下唯我独尊であると断定する。このことについて明確に述べた人は、ひとり天童如淨のみであるという。

この他、行持の綿密・厳格は当然庸流批判となつててくるが、

「淨髮を会せざらんは、是れ俗人にあらず、是れ僧家にあらず、

便是畜生なり。古来の仏祖、誰か是れ淨髮せざる者ならんや。如今淨髮箇を会せざらんは、真箇是畜生なり。」と長髪長爪を批判・否定する。

このように「大宋近代庸流」批判の根拠は、天童如淨の言葉であるが、天童如淨はまた同時代を批判しながら、古仏に範を求める。

「宏智古仏と相見す」という天童如淨の言葉は、そのまま「天童如淨」定立の根拠づけになつてゐる。宏智正覺（一一〇九一一一五七）は道元によれば古仏であり、古仏とは新古の古でありながら「古今を超出」し、「古今に正直」である。七仏以来曹谿に至る仏祖はすべて古仏であるが、前後の繼承のみではない。したがつて各仏祖のすぐれた行持に拡大強調するのは道元であるにしても、天童如淨が宏智正覺を高く評価し、依拠するところがあるのは疑いえない。ちなみに天童如淨は雪竇智鑑の嗣法であった。正当な復古主義といふべきであろう。

また天童如淨の言葉はなぜ根拠として可能なのか。それは面授嗣法を条件とする師資相承にもとづいてゐる。師資相承せるものは祖師から祖師に单伝する仏法＝仏心印に他ならない。これが道元の強調する「正伝の仏法」である。この徹底した單伝性が出家集団の存続を可能とする。つまり单伝相承は釈迦牟尼佛—迦葉の証悟相契反復の形を常によつて。したがつて僧団の各自がその反復を生き、釈迦牟尼佛を中心とする僧団が存続維持されることになる。このような單伝の顕現として師の言葉は、根拠するに十分といわねばなるまい。

第三にその頑偈の超現実的性向をあげることができる。頑偈 자체

は公案の形態として、証悟の世界を、あるいはその楔機をつくる。

つまり超越の世界を意味するものであるから、現実とはべつのあり方をとる。表現された事物事象の日常的存在形態とはべつのあり方となる。換言すれば事物事象どうしの関係、事物事象と主体としての人間との関係が交換される。あるいは比喩として証悟の世界を開示する。

例えば以下のものをあげることができる。

「先師古伝云々、

渾身口に似て虛空に掛り、

東西南北の風を問はず、

一等地の為に般若を談ず、

滴丁東了滴丁東<sup>(25)</sup>

これは道元が「最高中の最上」と評する風鈴の頌である。また虚空とは青天でないと註してある。渾身が風鈴の喩として語られ、その風鈴が、吹いてくる風のために「般若を談ず」。いわば事物事象が存在すること、そしてそれらが「虛空」という「世界」の内なる存在であること。風鈴が渾身の比喩であることは、渾身そのものが四大五蘊であると同時に主体でもある両義的存在に他ならないことを意味する。この意味を開示することが「般若」であり、「風鈴の音」である。ここでもまた認識主体と対象の差異は結局存在しない。

問題は風鈴が渾身の完全な比喩でないことである。それは「虚空」の意味にかかってくるのであり、また証悟の世界に通ずることである。この時点でこれらの語彙はすべて現実と超越との二重の像

を結ぶことになる。

他にもすべてこのような形で特徴づけられるものがある。「餅」（「修竹芭蕉入画図」）、「眼睛」、「梅花」など。ただこれらはもちろん禅的思考一般が、如淨と道元のみか、如淨あるいは道元のみか、現時点では判断できない。当面の主題である天童如淨と道元には見いだすことができるという、留保づきのものである。

#### 四

以上「正法眼藏」を中心として把握された天童如淨は、その遭逢の感動を楔機として、いわば絶対的存在＝正法正伝の人であった。その特徴は（一）貪名愛利の否定、（二）「大宋近代庸流」批判を通しての復古主義、（三）頑偈の超現実的性向、である。

このような「天童如淨」は道元の思想中でどのような意味をもつのか。それは言うまでもなく、「身心脱落」という如淨の言葉により道元が大事を了畢したことの中にある。

参禪は身心脱落であり、焼香・礼拝・念佛・修懺・看經を用いず、祇管に坐して始めて得ることができる（「行持」）、という言葉は「正法眼藏」の中にもくり返しててくる。では身心脱落とは何か。「宝慶記」によれば五欲五蓋をはなれることだという。人間の基本的な欲望・煩惱を滅却することが参禪の目的とすれば正統的な仏教の行の形態に他ならない。ただすでに指摘されているように、「身心」の脱落と考えた場合、この理解だけでは不十分である。道元においては、不斷の自己超克が事象事物の存在構造の解明であり、しかも個々の事象事物がそのまま普遍としての存在に他な

らなかつた。この自己超克が修証一等の行持であり、行持すなわち祇管打坐と考えられる。いわば不斷の自己超克＝自由無礙なる心身脱落の世界こそが師天童如淨より相承せる最奥のものである。

さらに身心脱落は祇管打坐によるが、この祇管打坐の行持を中心として、道元は仏向上・偏界不曾藏・修証一等・道得等の思想を開する。その場合打坐を打坐するゆえんは何か。

「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、尽虚空ことくさとりとなる。ゆゑに、諸仏如來をしては本地の法樂をまし、覺道の莊嚴をあらたに。および十方法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明淨にして、大解脱地を証し、本来面目現するとき、諸法にみな正覺を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覚樹王に端坐し、一時に無等々の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す。」<sup>(26)</sup>

すなわち一時なりとも三昧に端坐すれば、世界はすべて仏印となり、ことごとくがさとりとなる。また逆にさとりの世界にてらされて自受用三昧に端坐する自己が身心脱落する。端坐參禪は無限とも言える功德をもち、「甚妙不可思議の仏化」により、あらゆる世界の土地・草木・牆壁・瓦礫にいたるまで仏事をなす。仏事をなすとは、それそれがそれあり方で、「さとり」をあらわす。そしてこれらのことことが端坐する當人になかなか氣付かれないのは「静中の無造作にして直証なる」からである。この修証一等とは、行持がそのまま証であること、そして行持そのものは行持道環により世界の意味が示される事態である。

このように身心脱落は祇管打坐の端初であり、しかもすべてと考えられる側面をもつ。さらにこれらの事態は古仏としての仏祖から仏祖へと相承される。相承されるあり方は仏心印の徹底した單伝であり、証悟相契である。天童如淨と永平道元の師資のあり方もまた、このようなものに他ならない。

## 註

(1) 「道元 上」 日本思想大系十一 岩波書店 一一頁 (以  
下「正法眼藏」の引用はすべて同書による。)

(2) 「同 上」一二六頁

(3) 描稿「『正法眼藏』における臨濟批判」倫理学年報第三  
十四集 昭和六十年三月日本倫理学会 所収

(4) 「如淨と道元」鏡島元隆『道元禪の思想的研究』昭和  
四十八年 春秋社 所収

(5) 「寛元元年を境とする道元の思想について」古田紹欽  
『日本佛教思想史の諸問題』昭和三十九年 春秋社 所収、  
『臨濟と道元』増谷文雄著 昭和四十九年 春秋社、『道  
元と臨濟』柳田聖山 「理想」昭和五四年一月号 所収

(6) 同様の見解をべつの視点・方法で次の二論文があつていい  
る。「道元と如淨」伊東洋一 弘前大学文経論叢 所収、  
「『正法眼藏』に見られる祖師評傳」伊藤秀憲 駒沢大学

(7) 「同 下」 三一頁  
仏教学部研究紀要37号 所収

(8) 「道元とその時代」 鈴木泰山 講座『道元』 1 春秋社

所収  
前掲伊東論文

(9) 「宝慶記」 岩波文庫 五頁

(10) 「同」 一八頁

(11) 「道元 上」 一一〇頁

(12) 「同 下」 三四頁

(13) 「同 下」 一二四頁

(14) 「同 上」 二二六頁

(15) 「同 上」 二二六頁

(16) この貪名愛利否定は、道元に越前移動というかたちでうけ

(17) つがれているとみていいだろう。越前移動については古田氏

の外因説があるにしても、

以下の整理は前掲拙稿による。

(18) 「道元 下」 七五頁

(19) 「同 下」 三二頁

(20) 「同 下」 二三三頁

(21) 「同 下」 四三頁

(22) 「同 下」 四七一頁

(23) 「同 下」 一二四頁

(24) 「同 上」 一二三頁

(25) 「同 上」 四三頁

(26) 「同 上」 二三頁