

天童如浄禅師研究について

鏡島元隆

一

宗門の昨今は、ちょっとした天童山参拝ブームである。すでに本年（昭和五十五年）三月には総持寺主催によって復興途上の天童山参拝がなされ、十月には永平寺主催による参拝団が募集されており、その他にも有志による参拝が何回かなされている。私は、昨年三月、中国仏教史蹟を参観してきたが、そのときは天童山へはついに参拝できなく

て残念であり、いつか参拝したいものと期している。このように、天童山参拝ははなはだ盛んであるが、一方、高祖道元禅師（一二〇〇—一二五三）が天童山で師事した如浄禅師（一一六三—一二二八）の研究はどうであろうか。天童山参拝は陸続としてなされているのに、天童如浄禅師（以下

敬称略）の研究は寥々たるものではないであろうか。天童山参拝も結構であるが、もっともっと宗門が道元禅を生んだ本源である天童如浄に関心をもち、如浄研究が盛んとならなければならぬと思う。当大学では、佐藤先生が大学院で『如浄語録』を講ぜられているとのことで、私などが出る幕ではないが、一人でも多く研究者が出来るように、このことを強調したくて本日お伺いした次第である。

近代の如浄研究は、伊藤慶道氏の『道元禅師研究』がそこの嚆矢である。伊藤氏は当地の出身で、ご存じの方もあるかと思うが、旧制八高を出て、東大の印度哲学科へ入学したのであるが一年でやめて、駒沢大学へ再入学した人である。ちょうど私より一年下級で、よく存じ上げている人であるが、この人の『道元禅師研究』は、その内容は如浄研

天童如淨禪師研究について（鏡島）

究である。道元禪師を研究するには、その本源である如淨から研究しなければならぬ、ということを提唱した人であつて、その意味では先覺者である。この書の刊行は昭和十四年であつて、実は宗門ではこの書以後まとまつた如淨研究は出ていないのである。名著とされる所以であるが、しかし、この書が出てから四十年余経つてゐるのであるから、今日では伊藤氏の如淨研究も書き直しされなければならなくなつてゐると、思われる。

伊藤氏の研究が如淨の伝記および思想の研究として今日にいたるまで、代表的著述とされているのは、これを超えるだけの資料が見出されなかつたことによるものであるが、しかし、最近の中国禪宗史研究の進展と、『如淨語錄』の異本の発見は、長いこと不毛であった如淨研究にもようやく光明を点するにいたつたのであって、正確な如淨の伝記および思想の研究が今日の学界の課題となつてゐるのである。

二

つたことである。宇井博士の『第三禪宗史研究』の中で、その伝記が不明とされた天童如淨にいたる法系、すなわち投子義青——芙蓉道楷——丹霞子淳——真歇清了——天童宗珏——雪竇智鑑と続く祖師の中で、芙蓉道楷（一〇四三—一一一八）と丹霞子淳（一〇六四—一一一七）の塔銘が『湖北金石志』（卷十）に、天童宗珏（一〇九一—一六一）と雪竇智鑑（一一〇五—一一九二）の塔銘が『攻媿集』（卷百十）に存することが発見紹介されて、これらの祖師の伝記がはつきりしてきたことである。これを発見紹介したのは、駒沢大学の石井助教授であるが、とくに雪竇智鑑の伝記（曹洞宗研究生研究紀要第四号）が明らかになつたことは、如淨の師の伝記であるから、如淨研究にとつての意義は大きい。従つて、今日では如淨の伝記・思想の研究もその外延・背景が明らかになつたのである。

つぎは、『如淨語錄』の異本の発見である。従来、『如淨語錄』と言えば、延宝八年（一六八〇）正山道白（一六三六—一七一五）によつて刊行された『如淨語錄』（二巻）が知られていただけである。とくに正山の校訂本は、『日本統藏經』や『大正大藏經』に収められたために、『如淨語錄』と言えば、正山本を指すようになったのであって、伊

藤氏の研究もこの円山本に基づいたものである。

しかし、最近ではこの円山本以外に、面山本・玄峰本・永平寺本・総持寺本の四種の異本が知られるにいたったのであって、円山本によってのみ立論された如淨の伝記・思想の研究は再検討されなければならなくなつたのである。

この五種の『如淨語録』のいぢいぢの内容について述べることは差し控えるが、この内、永平寺本は十四紙の断簡であつて、その表紙には誰かの手によつて、「如淨和尚録抜書 拾四紙」と識るされているが、これは「如淨和尚録」の抜書ではなく、その内容は『如淨語録』の中の「清涼寺語録」（一部散逸）と高原祖泉の跋文である。『如淨語録』のその他の部分はおそらく散逸したものであつて、もとは完本であつたと思われる。これを總持寺本と対校してみると、表題の「建康府清涼禪寺語録」が永平寺本では「清涼禪寺」とあり、總持寺本では「清涼寺」とあるほかは、両書に字句の異同はまったく存しない。おそらく、永平寺本は、宋版の古形をもつともよく伝えた『如淨語録』と思われるが、断簡であることが惜まれるのである。

また、玄峰本といふのは、玄峰済龍（一六四三—？）の『如淨禪師語録夾鈔』（五巻）といふ註釈本であつて、静

岡県の吉岡博道氏の所蔵本であるが、最近、『続曹洞宗全書』の註解（三）に収録されたものである。本書は、玄峰が天和三年（一六八三）起稿し、三校を了えて元禄三年（一六九〇）完成したものであるから、前後八年を要した労著である。卷首に梅峰竺信（一六三三—一七〇七）と孫碩竜の序文、および自序が付されているが、刊行はされなかつたもののようである。著者玄峰は、本書によつてみると、現在の東京都葛飾区龜有の見性寺の住持であるが、見性寺の世代には記録されていない。『夾鈔』のほかに、『重編曹洞五位』および『永明智覺禪師唯心訣』を刊行しているから、隠れた学僧であつたことがわかるが、その伝記が明らかでないのは遺憾である。『如淨語録』の註釈としては、延宝八年刊行された円山本には頭注が付されており、また面山瑞方（一六八三—一七六九）には明和四年（一七六七）刊行された『天童淨和尚語録事略』があつて、それぞれ参考になるが、玄峰の『夾鈔』が註釈としてはいちばん詳密である。

字に留まるから、正山本と面山本は同じ系統のものであるが、玄峰の正山本批判は正山が底本の語句を改めているだけでなく、上堂語の配列の順序をも易えたとして攻撃しているから、玄峰本は正山本とは異系統のものである。

いま、玄峰の批判を永平寺本・總持寺本の『如淨語錄』と対校してみると、玄峰が正山本に対しても下した批判は概ね正しいことがわかる。ただ、玄峰本にも、永平寺本・總持寺本と一致しないものがあるから、それらの相違は、玄峰本と永平寺本・總持寺本との底本の相違に基づくものか、あるいは玄峰本も私意によって底本に変更を加えたものか、その辺のことは明らかでない。しかし、五本対校によつて知られることは、『如淨語錄』の最古の面影を伝えるものは、永平寺本・總持寺本であり、玄峰本がこれにつき、面山本がさらにこれに次ぐ、正山本はテキストとしてはもうとも改変された『如淨語錄』ということになる。このことが、正山本の『如淨語錄』に基づいて立論された如淨の伝記、および思想にどのような問題を提起するかは今後の問題であるが、いざれにしても、古写本『如淨語錄』が発見されたことは、如淨研究にとって重大な意味をもつものである。古写本『如淨語錄』の中でも、永平寺本は断

簡であるが、總持寺本は完本であり、しかも句讀訓点、振り仮名が付けられているので難解な『如淨語錄』の解説にも役立つところが大きいと思われる。

話が前後するが、よく知られているように、能登の永光寺には鎌山禪師によって五老峰が創設され、五老峰の中央は高祖如淨が祀られているのであるが、如淨についてはその靈骨の代りに『如淨語錄』が奉安されたのである。これによつてみれば、鎌山禪師からは、『如淨語錄』は如淨の靈骨に比せられるほど尊重されたものである。従つて、鎌山禪師以後においても、總持寺ではからずや『如淨語錄』が尊重され、伝承されたのに違いないのであって、最近、発見・紹介された『如淨語錄』は由緒のあるものであると考えられる。

なお、『如淨語錄』に関連して問題となる書に、『如淨禪師讀語錄』と、『如淨廣錄』の問題がある。

まず、『如淨讀語錄』についてみると、この書は、別名を『天童遺落錄』とも言われ、正徳五年（一七一五）正山ゆかりの京都の源光庵から刊行されたものである。この書は、如淨の法嗣、無外義遠の編集に成るもので、本録の『如淨語錄』刊行に遅れること十三年後に成立したもので

ある。『如淨語録』は六会の語録から成るもので、それぞれ異なる侍者の編集であるが、このうち『天童景德寺語録』は侍者祖日の編集したものである。しかるに、『続語録』はこの祖日の編集したものに、義遠がのちに収録洩れした上堂語二十語を搜し出して編集し、道元禅師のもとに送付したものと言われる。

この書が円山のいうように、『如淨語録』に収録洩れしたものの蒐集であれば、それは『如淨語録』を補完するものとして重要な意義をもつものであるが、さらに重要なことは、この書には道元禅師が跋文を記されていることであつて、これが事実であるとすれば、如淨および道元禅師研究にとって、この書が重要な意義をもつことはあらためていうまでもない。

しかし、この書が刊行されたのは正徳五年であるが、これより二十九年後の延享九年（一七四四）に刊行された面山の『天童如淨禪師行録』において、面山は「近年所_レ刻之如淨續錄、日本洞下好事者贋撰、是故不_レ采」と述べて、『続語録』を偽撰と断定している。ただ、面山はその偽撰である理由を挙げていないので、忽滑谷博士のように、「面山は遺録を以て日本人の偽作とする。されど其理由なし。」

山が序中に弁ずる所に従ふを可とす」（禪學思想史、下四二〇頁）と説いて、この書を重視する人もおる。近代の学者も、これを肯定する人もあり、否定する人もあるが、そのいずれによるにせよ、いずれも全体的印象的な批判であつて、その論拠を挙げたものはない。が、私は面山が断定した『続語録』偽撰説に賛成するものであつて、その疑うべき理由は三点あると思う。

第一の疑点は、如淨の雪竇智鑑参隨期間である。『続語録跋』によれば、如淨が雪竇山のもとの智鑑に参隨した期間を「自此相侍一十五年」と記している。智鑑が雪竇山に住したのは、近來紹介された『攻媿集』の中の『塔銘』によると、淳熙十一年（一一八四）八十歳の年のことであり、紹熙二年八十七歳の年、東庵に退き、翌三年七月示寂したのである。従つて、智鑑の雪竇山住持期間は八年間であり、示寂時まで数えても九年間に過ぎない。如淨が雪竇山の智鑑のもとに「相侍一十五年」ということはとうていあり得ないことである。ましてや、『正法眼藏行持』卷によれば、如淨は自らの経歴を述べて「われ十九歳よりこのかた、あまねく諸方の叢林をふる」と言つてゐるから、如淨は智鑑のもとに投する前に諸方の知識に遍參したと考え

られるのであって、この『続語錄跋』の智鑑參隨十五年の記事は何としてもどることができないのである。

第二の疑点は、『続語錄』の到来時である。『続語錄跋』によれば、『続語錄』が興聖寺における道元禪師のもとに到著した年時は、仁治二年（一一四一）二月中旬と記されている。しかし、『建撕記』によれば、『如淨語錄』（本録）が道元禪師のもとに到著したのは仁治三年八月五日（諸本みな同じ）のことである。この『建撕記』の記事が正しければ、『如淨語錄』の刊行より十三年後に編集された『続語錄』の方が、先に成立した本録より一年早く到著したことになるのであって、そのようなことはまず考えられないことである。

第三の疑点は、無外義遠の瑞岩寺住持期間である。『続語錄』は、「住瑞岩嗣法小師義遠編」とされており、『続語錄跋』の道元禪師の記事にも、「瑞岩遠公遙送此錄付吾」と記されている。従つて、『続語錄跋』の記事が正しければ、義遠は仁治二年の時点において、すでに瑞岩寺に住していたとみなければならない。しかるに、道元禪師示寂後、寒巖義尹（一一一七—一二〇〇）が義遠を瑞岩寺に訪ね、『永平広録』の較正を乞い、その序文を得たのは、景

定五年（一二六四）のことである。従つて、この記事を信すれば、義遠はすくなくとも仁治二年から景定五年まで二十三年間瑞岩寺に住持したことになるが、これははなはだ疑わしいことである。

無外義遠は瑞岩無外義遠と言われるが、義遠がいつ瑞岩寺に住したかは明らかでない。『永平略録』の序には、「景定甲子十一月旦無外義遠書」とあり、跋には「書雲日義遠題」とあって、瑞岩の署名はない。従つて、わが国の寒巖義尹伝には義尹が瑞岩寺に義遠を訪ねた記事がみられるが、中国側の資料に義遠が瑞岩寺に住した記事を示すものはない。しかし、日本側の資料からいって、義遠が瑞岩寺に住したことは間違いないであろうが、瑞岩寺に住したのは、おそらくその晩年であると思われる。というのは、大慧宗杲（一一八九—一二六三）の法孫に漸翁如琰（一二五一—一二一五）があり、その法嗣に偃溪廣聞（一二八九—一二六三）があるが、この『偃溪語錄』の中の「育王山語錄」に、「謝前堂遠無外上堂」の語が見えるからである。偃溪廣聞が育王山に住持したのは、淳祐八年（一二四八）から同一年の間であるから、この頃、義遠は育王山の前堂首座であったわけである。従つて、当時義遠はまだ瑞岩寺に住持

していなかつたと思われる。

従つて、義遠が一十三年間も瑞岩寺に住していたとは信ぜられないことである。従つて、江戸時代の学者が義遠を指して瑞岩義遠と呼ぶことは一向に差しつかえないにしても、仁治二年の時点において、道元禅師が無外義遠を「瑞岩遠公」と呼ぶことは、あり得ないことと思われるのである。

上において、『続語録跋』を道元禅師撰とすることの疑うべき理由を三点挙げたのであるが、『続語録跋』が道元禅師撰として疑わしければ、それと同時に『如淨続語録』も疑わしいものとなるのである。従つて、私は如淨研究の資料として、『続語録』はとるべきではないと信ずるのである。

上に述べた『如淨続語録』とともに問題になるのは、『如淨広録』である。もともと、如淨に広録が存したとする説は、円山が『如淨続語録』を刊行した際、その序文である「天童遺落録序」において主張したものである。

円山によれば、道元禅師に『永平広録』と『略録』が存在するように、如淨にも『如淨語録』のほかに『如淨広録』が存したにちがいないのであって、『如淨続語録』の出現はこのことを裏付けるというのである。

この円山の『如淨広録』存在の推定説は、伊藤慶道氏によつても支持されているが、しかしこの推定説は『如淨続語録』の真撰を前提し、これを権威づけるための主張であつて、『如淨続語録』が真撰として認められない書であれば、これを前提する『如淨広録』の存在もまた疑わしいものとなるのである。

しかし、私は伊藤氏とは所見を異にして、『如淨広録』は存在しなかつたとみるのである。伊藤氏の論拠である第二の点、道元禅師の著述中に『如淨語録』に記載されない多くの文献を見出し得ることは、伊藤氏の言うとおりであるが、道元禅師の手もとには『宝慶記』とは別箇に、如淨の上堂語をメモしたものがあつたにちがいないのであって、従つて『如淨語録』が道元禅師のもとに到著した仁治三年八月以前の禅師の『正法眼藏』の示衆には『如淨語録』に

は見出されない如淨の語があつても不思議ではない。しかし、『如淨語錄』が到著した後は、道元禪師は『如淨語錄』に忠実に従つてゐるのである（拙著『道元禪師と引用經典・語錄の研究』参照）。従つて、『正法眼藏』の中に『如淨語錄』に見出されない語が存することは、「こそさかも『如淨廣錄』の存在を予想させる理由とはならないのである。

伊藤氏は『如淨廣錄』の存在を推定する第一の論拠として、各種の伝灯錄および僧伝の伝えるものに『如淨語錄』に洩れた記載が二・三に留まらないことを挙げているが、これについては駒沢大学大学院在学中の佐藤秀孝君が、「灯史上における『如淨錄』の引用について」（宗学研究第二号）という論文を発表している。この論文の中で佐藤君は如淨について記してある中国各種の灯史および僧伝をことごとく渉猟し、検討したのであって、その結論として、中国の灯史および僧伝の如淨章は、ほぼまったく『如淨語錄』に依拠しているのであって、無外義遠が編集したとされる『如淨統語錄』の引用は「つも存しないし、円山などの推測する『如淨廣錄』の存在も、中国灯史をみるかぎりにおいては、きわめて認めがたいものであると、主張している。

佐藤君の論文は、中国の灯史および僧伝について検討したものであるが、私は如淨の偈頌が記載されている『禪宗頌古聯珠通集』（一三一七）、『宗門拈古彙集』（一六六四）等について調べてみたのである。『禪宗頌古聯珠通集』には、如淨の偈頌が十偈引用されており、『宗門拈古彙集』には如淨の上堂語が四則引用されているが、『宗門拈古彙集』の四則はすべて『如淨語錄』に拠つていて、『禪宗頌古聯珠通集』も十偈中九偈まで『如淨語錄』に拠つてゐるのである。ただ一偈だけ、『如淨語錄』に見出されない偈頌が存するが、この一偈をもつて『如淨廣錄』の存在を立証することは無理であると考える。

以上によつてみれば、如淨の伝記および思想を知る資料は『如淨語錄』のほかになく、『如淨統語錄』および『如淨廣錄』のごときは後人によつて偽撰されたもの、または仮想されたものとして信用することのできないものであることがわかる。『如淨語錄』はすべてに優先する第一資料であるが、これについて重要な資料は道元禪師の『寶慶記』・『正法眼藏』・『永平廣錄』であつて、これらを検討することは如淨の伝記・思想を解明する重要な基礎条件である。もちろん、如淨と同時代の禪宗祖師との交渉を探

ることは、側面からの如淨の伝記および思想の解明に資することはいうまでもないが、いざれにもまして『如淨語録』を正しく読むことが先決であり、これは動かすことができないことであると考える。

三

さて、それではこの『如淨語録』をどう読むかということであるが、これは大変難解な語録であつて、私もよくわからぬところが多いのであるが、ただいま私は總持寺本を底本にして四種の異本と対校し、読み下しと註を付ける作業を進めている。これはまだ中途の段階であつて、みなさんにお話でできるまで研究が進んでいないのであるが、今までの研究で感じさせられたことの一、二についてお話ししたいと思う。その一つは、如淨においては臨濟宗も曹洞宗もない、看話禪も黙照禪もない、渾然として一体となつた禪風であるということであり、いま一つは、『如淨語録』の伝える如淨像と、道元禪師が『宝慶記』・『正法眼藏』等で伝える如淨像との間にはくいちがいがあるのでないか、ということである。

まず、第一の如淨においては臨濟宗も曹洞宗もない、看

話禪も黙照禪もない、渾然として一体となつた禪風であるということは、まず如淨の伝記からして感じさせられるこ

とである。

如淨が何歳で出家し、何を学んだかということはわからないが、十九歳で教学を捨てて、禪門に帰したことは、このかた、あまねく諸方の叢林をふるに」云々とあることによつて明らかである。しかるに、面山の『行録』によると、如淨は十九歳で教を捨てて、ただちに雪竇智鑑のもとに投じたとしているが、これは明らかに誤りである。さきに述べたように、『行持』卷には「われ十九歳よりこのかた、あまねく諸方の叢林をふる」と述べており、『隨聞記』(卷三)にも、「我若かりしどき、諸方長老を歴観せしに」と記していることからいって、雪竇智鑑のもとに投する前、諸方を歴参したことは明らかである。

それでは、どうして面山は『行持』卷のこのようないい明文があるにもかかわらず、十九歳で教を捨てて、ただちに雪竇智鑑のもとに投じたとしたかというと、これは『如淨語録』の「最後拈香」の記事に、「如淨行脚四十余年。首到三乳峰、失脚墮於陥窪」云々の文によるものと思われる。

ここに「首到乳峰」は、円山本・面山本は「首め乳峰に到て」と読んで、如淨は参学の初めに乳峰（雪竇山）に到つた意味にとつている。しかし、これはこの文の読みちがいであって、最後括香の記事は如淨の一生の経歴を述べたものであつて、その意味は「私は四十余年もの長い間、あちこちの叢林を行脚したが、乳峰（雪竇山）に到つてはじめて」の意であつて、四十余年の行脚のはじめにという意味ではない。このように解すれば、この「最後括香」の文は、如淨自ら雪竇智鑑投帰前の諸方の遍歴を語っているのである。

ところで、如淨が「あまねく叢林をふる」という叢林遍歴は、そのほとんどが臨済宗楊岐派の諸師への遍歴であることが『如淨語録』によつて知られる。曹洞宗で如淨と交渉をもつた人として、「如淨語録」にその名が見えるのは、雪竇智鑑と、宏智派下の明極慧祚のわずか二人であつて、他はすべて臨済宗楊岐派の人である。

いま、『如淨語録』によつて如淨が遍歴したと推定される臨済宗楊岐派の諸師を検出してみると、松源崇岳（一一三二—一二〇三）・拙庵德光（一一一一—一二〇三）・無用淨全（一一三七—一二〇七）・遯庵宗演といった人びとが浮ん

でくる。このうち、拙庵德光・無用淨全・遯庵宗演は大慧派であり、松源崇岳は虎丘派である。これらの諸師のうち、拙庵德光への参隨は、如淨の雪竇智鑑投帰後のことであると確定できるが、無用淨全・松源崇岳への参隨はおそらく雪竇智鑑投帰前のことであると推定される。

如淨が雪竇智鑑のもとにいつ投じ、何年そのものに随侍したかは明らかでない。しかし、さきにも述べたように、十九歳で教を捨ててただちに雪竇山の智鑑のもとに投じたのではなく、「あまねく諸方の叢林を経」たのちに智鑑のもとに投じたのであるから、如淨の智鑑参隨期間はおそらく数年に過ぎないと思われる。智鑑は、如淨が三十歳の年に示寂しているから、智鑑示寂後、如淨はふたたび行脚に出たのであり、四十八歳の年、清涼寺に住するまで諸方遍參の行脚を続けたものであろう。従つて、如淨の諸方行脚は実際には、十九歳より四十八歳にいたる三十年間であつたわけである。

このうち、如淨の拙庵德光への参隨が、雪竇智鑑投帰後のことであると確定できるのは、『行持』巻に如淨の言葉として、「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」と述べていることからしてわかるのであ

る。拙庵が徑山に住持したのは紹熙四年（一一九三）四月のことであり、慶元元年（一一九五）春、東庵に退老したときれるから、それは如淨の三十一歳から三十三歳までの間のことである。

ただ、拙庵については、如淨は「仏照ことに仏法の機關をしらず。ひとへに貪名愛利のみなり」（行持）とこれを非難しているから、拙庵には好意をもたなかつたと思われるが、拙庵の資、漸翁如琰・無際了派（一一四九—一二二四）⁽²⁾とは親交をもつたのである。

無際は、嘉定十六年（一二二三）七月、わが道元禅師が天童山に掛錫した当時の天童山住持であり、その翌十七年示寂したのである。無際示寂後、道元禅師は諸山遍歴の旅に上つて、五山第一の名刹、徑山の興聖万寿寺を訪ねたが、時の徑山の住持は漸翁如琰である。如淨がこの無際と漸翁に親しかつたことは、『如淨語録』に「漸翁遺書至上堂」の語と、「派和尚遺書至上堂」の語がみられることによつて知られる。如淨は無際の後を継いで、天童山に住持したのであるから、その推薦を受けたものであろう。

雪竇智鑑投帰前、如淨が参随した臨濟宗楊岐派の祖師としては、無用淨全と松源崇岳の二人が浮かび上る。それは

どうしてかというと、『如淨語録』の呂瀟の序に、「始以竹籠子一久知ニ痛癢」、後因ニ一滴水ニ漸至ニ澎衝」という記事がみられるからである。竹籠子とは、大慧によって拈提された「竹籠背触話」（大慧錄十）という公案であつて、従つて呂瀟の序は、如淨が参学の初めに臨濟宗楊岐派の宗師に参じて竹籠の公案による鉗鎗を受け、後に曹源一滴の水を汲む雪竇智鑑に参じ、その宗旨の堂奥を得たことを示すものである。

しかるに、当時竹籠の公案をもつて学人を接待した人に、大慧の資、無用淨全がある。無文道璨（？—一二七一）の『無文印』（第四）の「育王翁禪師行狀」によれば、「時天童全以妙喜竹籠陶治学者」とあって、無用淨全が竹籠の話をもつて学人を指導したことが知られる。それ故に、如淨は智鑑投帰前に、おそらく無用の鉗鎗を受けたものであろう。『如淨語録』には、「無用頂相」と題する真贊一偈が存する。また、無用の弟子、石鼓希夷は淨慈寺時代の如淨を訪ねているが、これは石鼓が無用のもとに同参であった誼によるものであろう。

なお、清涼寺時代、如淨を訪ねている「璨禪客」とは、無文道璨を指すが、無文はこの無用淨全の弟子、笑翁妙堪

(一一七七一一四八) の法嗣である。無文は詩文にすぐれ、著書に『無文印』があつて、この書の中で無文は、如淨についてしばしば闇説している。また、『無文印』(卷五)には、如淨の法嗣、雪屋正韶 (一一〇一—一二六〇) の『塔銘』が記載されている。

なお、大慧下ではないが竹籠の公案をもつて学人を指導した人に松源崇岳がある。この人が竹籠話をもつて学人を接待したことは、『続伝灯錄』(卷三、無用淨全章) に、「適來松源和尚挙_二竹籠話_一、令_三天童納_二敗缺_一」とあることにようて知られる。それ故、如淨は雪寶智鑑投帰前、松源のもともに投じたものと思われる。如淨が松源に参学したことは、『松源語錄』(下) に、「示_二如淨禪人_一」という法語が記されてることによって明らかであるが、『如淨語錄』にも、「柱杖寄_二松源和尚_一」と題する一偈が存する。如淨と松源の交渉は、松源ひとりに留まらない。松源の弟子、掩室善開は淨慈寺時代の如淨を訪ね、如淨はこれを謝して上堂している。また、松源の法孫、虛堂智愚 (一一八五—一二六九) は、淨慈寺時代の如淨に参じ、その提撕を受けている(『増集續伝灯錄』卷五)。

如淨は、松源の法孫である無準師範 (一一七七一一四九) とも親交をもつたと思われる。無準は『如淨語錄』にはその名が見えないが、如淨は示寂に際してこの人のもとに遺書を送っていることが、『無準語錄』(卷一) によつて知られるのである。

如淨が交渉をもつた臨濟宗楊岐派の人は、上に述べただけに留まらないが、上に述べたところだけをみても、如淨がいかに臨濟宗楊岐派の宗師と親密な交渉をもつたかがわかるのである。しかし、このような臨濟宗楊岐派との親密な交渉は、単に人的交流の上においてみられることだけでなく、宗風の上でも密切な関係にあつたことが、『如淨語錄』によつて窺われるのである。

一般に臨濟宗は看話禪として公案工夫を重んずるが、曹洞宗は默照禪として只管打坐を重んじ、その宗風がそれぞれ異なると言われている。このような宗風の特異性は、正山・面山等によつて樹立された近世宗学によつて強調されるところである。しかし、正山・面山等によつてその語錄が開版され、研究が促進された如淨にまで遡つてみると、默照禪の伝統に立つ如淨においても公案が大いに用いられており、看話禪の伝統に立つ臨濟宗楊岐派の宗師においても只管打坐が行われているのであって、看話禪・默照禪の

宗風は対立というより、むしろ和同の面が強く看取されるのである。

如淨が看話禪で重んずる公案を大いに用いていることは、すでに伊藤慶道氏に詳細な研究がある。伊藤氏は、『如淨語錄』に引用された古則公案を詳細に分析し、如淨が用いた古則としては、趙州の九則がもつとも多く、臨濟の七則がこれにつき、洞山の六則、百丈・宏智・雲門に各四則があり、睦州・楊岐・黃竜・五祖法演・洞山守初に各三則があり、以下省略するが、総計十三則の古則公案を挙げている。これを五家の別によつてみると、臨濟下の二十六則がもつとも多く、つぎに曹洞下の十五則、雲門下九則、鴻仰下五則、法眼下二則の公案がみられるという（『道元禪師研究』一頁）。しかし、伊藤氏が挙げているこれらの公案は、『如淨語錄』の上堂に拈提された古則公案であつて、学人を指導するに当つての機関としての公案でないから、それがそのまま看話禪の公案工夫と同じ意味であるとは言えないと、如淨も学人指導の機関としての公案も用いたようであつて——たとえば趙州無字の公案——この点、臨濟宗楊岐派の宗師と異なるものはなかつたと思われる。

もちろん、如淨は默照禪の伝統に立つて只管打坐を大い

に行なつてゐる。『正法眼藏隨聞記』（卷一）の記すところによれば、如淨は「宵は二更の三點（午後十一時）まで坐禅し、曉は四更の二点三點（午前二時半から三時）より坐禅す」と伝えている。しかし、如淨は、このような徹底した只管打坐の坐禪を、どこで学んだものであろうか。師の雪賓智鑑のもとであるか、遍歴した他の宗師のもとであるか、あるいは自らの工夫によるものであろうか。

しかるに、ここに注意すべきことは、如淨がかつて師事した松源崇岳が同じ只管打坐の坐禪を行なつてゐることである。松源の弟子に無明慧性（一一六一一二三七）があり、無明の弟子に蘭溪道隆（一一一三一一七八）があるが、蘭溪はわが国に来朝し、鎌倉に建長寺を開いた人である。この蘭溪は示寂前遺誠五条を制しているが、その第一条は「松源一派有ニ僧堂規。専要ニ坐禪」。其余何言。千古不可レ廢。之廢則禪林何在。宜ニ守行一矣」と示してゐる。蘭溪は、また「建長寺法語規則」を遺してゐるが、それによれば、宵には「昏鐘鳴つて二更三點まで」、曉には「四更から曉鐘まで」坐禪すべきことを規定してゐる。（荻須純道氏、日本中世禪宗史一〇九頁）。蘭溪の説くところは、師翁松源の禪風を受けたことは明らかであるが、如淨の示すところと符

節を合するのである。この点からすれば、如淨は松源に参じ、松源から法語を与えられるほど親密な薰陶を受けたのであるから、如淨の只管打坐の坐禅も松源の禪風を受け継いだものと考えられないこともない。このようにみるとは、看話禪は公案を重んじ坐禅を重視しないもの、默照禪は坐禅を重んじて公案を重視しないもの、といった近世宗学以来の考え方からすれば許されない考え方であるが、如淨まで遡ると、そのように考えることが許されるのではないかと思われるほど、臨濟と曹洞、看話と黙照とが渾然として一体となつてゐるとみられるのである。⁽³⁾

つぎに、第二の点は『如淨語録』をみてみると『如淨語録』の伝える如淨像と、道元禅師が『宝慶記』・『正法眼藏』等で伝える如淨像との間にいくちがいがあるのでないかという印象を受けるのであるが、このことについて話してみたい。

本年の五月号の『曹洞宗報』に、前の『傘松』編集者の小倉玄照氏が、「天童寺の印象」という一文を書かれていた。小倉氏は、氏が抱いていた天童山のイメージと、中国へ行つて現実に見た天童山（天童寺）の実際とがずいぶん違

うことについて述べている。よく知られていることであるが、『建撕記』によれば、中國から帰朝する道元禅師に、如淨はつきのように示説したという。

「帰朝あらば、國王大臣に近づくことなかれ。聚落城邑に居せず、すべからく深山窮谷に住すべし。雲集の閑人を要せず。多虚は少實にしかず。真箇の道人を撰取し、以て伴と為せ。もし一箇半箇を接得有らば、仏祖の惠命を嗣続し、古仏の家風を起すものなり（明州本）。」この『建撕記』の記事からして、小倉氏は天童山を永平寺のモデルと考え、道元禅師は越前に天童山を模範として叢林を建立しようと意図されたと考えるにいたつたといふ。しかし、実際に参拝した天童山は氏のイメージとはまったくがつっていた。第一に、天童山は深山窮谷の寺ではない。商都寧波から東に三五キロ、ちょっととした郊外の寺である。第二に、天童山は南宋五山の一つとしてあたかも皇居のような大刹であつて、「雲集の閑人を要せず」とか、「一箇半箇を接得」とかいった如淨の示説のイメージとはおよそ似つかない巨刹である。

小倉氏は、このように氏が抱いていた天童山のイメージ

と実際の天童山とのくいちがいについて述べているのである。私は、この記事を大変面白く読んだのである。

私は、この記事からそんなことはあり得ないことであるが、小倉氏が天童山で如淨にお目にかかるたら、やはり道元禅師が伝えている如淨と、実際の如淨とに、くいちがいがあることを感じて帰られたのではないか、と勝手に想像したのである。天童山へ行つても、もちろん如淨にお目にかかることはできないが、『如淨語録』を読むことは今日における如淨との出あいではないであろうか。この『如淨語録』の伝える如淨は、道元禅師が伝える如淨とはそのイメージにくいちがいがあるように、私には感ぜられるのである。

道元禅師の『正法眼藏』「行持」卷に記されている如淨は、当代流俗の禅者とはまったく異なつた古仏如淨である。

「行持」卷によれば、如淨は皇帝から紫衣を贈られても拒否したといい、また皇帝の縁者に当る趙提挙という高官から銀子一万鋌の布施を受ながら、「僧家には這般の物子を要せず」といって斥けてしまつたという。道元禅師は、そのような名利を拒否し、枯淡に徹した如淨の家風に傾倒し、これを古仏と尊び、これを正師と仰いだのである。

このような道元禅師の如淨観からすれば、如淨は禅師が同じ「行持」卷で、その行持の厳肅枯淡を讃歎している、曩祖芙蓉道楷と同質の人と考えられるであろう。

芙蓉道楷（一〇四三一一八）は、芙蓉山に住持したとき道俗が多く集まつたため、衆に給する食を欠いたが、道楷は「更不_レ下_レ山、不_レ赴_レ斎、不_レ發_ニ化主」（『普灯錄』卷二十五）であつたという。道楷は、芙蓉山の年収録高を三百六十分して、一日にその一分を用い、衆の増減によつて食の加減をしなかつたので、飯をもつて給し得るときは飯を作り、飯を作るに足りなければ粥をもつて給し、粥を作るに足りなければ米湯をもつて給し、これがために衆が離散するも意に介せず、毅然として修道を貫いたと伝えられる。道元禅師は「行持」卷でこのよう道楷を「行持見成の本源」と讃歎しているのである。

しかし、芙蓉道楷は北宋の人であり、如淨は南宋の人であるという相違はあるものの、『如淨語録』の伝える如淨は、道楷とはまったく違つた人である。

道楷は「不_レ下_レ山、不_レ赴_レ斎、不_レ發_ニ化主」というが、如淨は自から勸化に赴いた人であることは、『如淨語録』の明らかに告げるところである。如淨は淨慈寺住山中、

「出鄉帰上堂」・「出隊上堂」を一回上堂しているし、再住淨慈寺住山中にも「水郷帰上堂」をしている。ここにいう出郷、出隊とは住持が一山の大衆を離れて四方の檀信に勧化することで、その期間は通常、半月、二月、三月におよび、住持はその出山・帰山に当つて、上堂して大衆に一場の説法を述べるのが例である。

このような出隊上堂、還隊上堂の法語は宋朝禪者によくみられるものであるが、それが『如淨語録』にもみられるのである。これによつてみれば、如淨も叢林の運営維持のためにみずから諸方に赴いて檀信を勧化したことは明らかであつて、この点において反世俗的立場に終始した人とは言えないものである。

このような叢林の運営維持のための配慮はまた伽藍の整備、造営の上にも示されている。『如淨語録』によれば、如淨は、清涼寺において衆寮を建ててこれがために上堂しているし、天童山においては、新たに妙嚴堂（閣）を建てこれがために慶讚陞座している。また、天童山において、橋を造つてこれを謝する上堂をしている。小倉氏は、前に挙げた「天童寺の印象」の中で、如淨は天童山の住持として不適任の人ではなかつたか、という意味のことを述べて

いるが、私は必ずしもそう思はないのであって、上に挙げたこれらのことを考え合わせると、如淨は五山の叢林の住持として、經營管理に決して無縁の人ではなかつたと思うのである。

如淨はまた、淨慈寺住山中、寧宗の皇后より錢を賜わり、「祝聖水陸会」を建て、上堂・小參を行なつてゐるが、この上堂においてみずからを「林下臣僧」と称してゐる。また再住淨慈寺住山中に寧宗の誕生を祝して聖節上堂しているが、寧宗の徳を堯舜に比して頌え、惜しみない讃辞を呈してゐる。また、天童山住山中には、寧宗皇太后の誕辰節を祝して上堂しているが、皇太后の徳を「觀音の瓊珞、妙莊嚴。勢至の花鬘、長自在」と頌えてゐるのである。

如淨のこれらの聖節ないし寿慶節に当つての上堂法語は、宋朝禪者としてはきわめて当然のことであつて、何ら怪しむべきことではないが、ただ、如淨が道元禪師から「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」（「行持」卷）と讃えられた人だけに、これらのがあるのである。

上によつてみれば、道元禪師をとおしてみた如淨と、「如

「淨語錄」をとおしてみた如淨との間に不一致が存することは、いかにしても否定することのできない事実である。このくいちがいをどう見るか、ということは、如淨を考える上にも、また道元禪を考える上にも重要なことであると考える。この不一致は、あるいは道元禪師が師事した如淨と、「如淨語錄」で語られる如淨の年代的相違に帰せしめることができるかも知れない。如淨は、道元禪師が天童山に掛搭した宝慶元年（一二三五）を過ぎることいくばくもなくして退隱し、南庵に老を養つたのである。従つて、『如淨語錄』は、嘉定三年（一二一〇）十月五日、如淨が清涼寺に住したときより、天童山における宝慶元年十二月八日仏成道の上堂にいたる前後十六年間の記録であるのに、道元禪師の『正法眼藏』および『寶慶記』に語られる如淨の記録は、宝慶元年五月一日以降、宝慶三年別離の日までの記録であるから、『如淨語錄』によつて伝えられる時代の如淨と、道元禪師の参じた時代の如淨とは年代的な開きがある。道元禪師が参じた如淨は、最晩年の如淨であつて、如淨自身の思想も年代の相違によつて深化し、醇化したものと考えられるのである。

この見方にも一応の道理はあるが、しかし、このような年代的相違を考慮に容れても、なお、一人格の記録として両者の伝える差異は大き過ぎるのであって、このような年代の相違によつてこのくいちがいを埋め合わせることはできないと思われる。とすれば、歴史的な如淨は、道元禪師によって伝えられた如淨よりももつと振幅の広い人であり、道元禪師の伝えた如淨は道元禪師によつて瀘過された如淨であるとみざるを得ないのである。

この点に關し、道元禪師自身が如淨の五家の家風否定に關し、つぎのように述べていることははなはだ示唆的である。

この道現成は千歳にあひがたし。先師ひとり道取す。十方にききがたし。円席ひとり聞取す。しかあれば、一千の雲水のなかに聞著する耳朶なし、見取する眼睛なし。いはんや心を擧してきくあらんや。いはんや身心に聞著するあらんや……あはれむべし、大宋一国の十方、ともに先師をもて、諸方の長老等に齊肩なりとおもへり（『正法眼藏仏道』卷）。

如淨の五家の家風否定は、「一千の雲水のなかに聞著する耳朶なし、見取する眼睛なし」であったのに、わが道元禪師によつてのみそれは聞きとられたものであるというの

である。この言葉は、『如淨語錄』の伝える如淨像と、道元禪師の伝える如淨像にくいちがいがある理由を禪師自身が説くものではあるまいか。つまり、道元禪師の伝える如淨は、他の門下によつては窺い得ない如淨であり、禪師ひとりによつてのみみられた如淨である。このことは、道元禪師の伝えた如淨は、如淨にないものを禪師が勝手に理想化して伝えたという意味ではなく、禪師によつて伝えられた如淨は、中国宋朝禪のもつ歴史的伝統と社会的背景につたく無縁なわが道元禪師と如淨との出会いをとおして、如淨の中から呼び起された如淨であるといふ意味である。そうであれば、道元禪は如淨禪そのままでなく、如淨禪パテスアルファであると言わなければならぬ。

アルファと言えば、如淨禪に、如淨禪にないものが加わったように受けとられるが、そうではなくて、如淨と、道元禪師との出会いによつて生みだされたものという意味である。このような意味で、私は道元禪は如淨禪の延長ではなく、如淨禪の日本の展開であると言つていいくと思うのである。問題は、日本的に展開したならば、その展開せしめた思想的背景は何かということであつて、これについてはからて

多少の考察をしたことがあるので今日はこれ以上、触れないことにする（『道元禪の思想的研究』所収「如淨と道元」）。いずれにしても、道元禪の研究には如淨の研究が、如淨の研究には『如淨語錄』の研究がもつとも大切なこととなるのである。私をして言わしめれば、天童山に参拝しなくても『如淨語錄』を読むことによって如淨にお目にかかることができる。重ねてひとりでも多く、『如淨語錄』を読んでいただきたいと思う次第である。

注

(1) 『禪宗頌古聯珠通集』所載の如淨の偈頌十偈中、『如淨語錄』にみいだされない一偈とは、如淨の船子・夾山を頌した「一橈劈口虛空破。三點驢頭覆却船。父子至今但不レ」たよう受けとられるが、そうではなくて、如淨と、道元禪師との出会いによつて生みだされたものという意味である。この如淨の偈頌が收載されたのは、元代、『續編』を編集した天衣万寿寺の普会によるものであるが、普会が如淨のこの一偈をどこから拾集したものか明らかでないが、この一偈をもつて『如淨廣錄』の存在を立証することは無理であろう。

なお、高橋秀栄氏は、わが国の著作である『一華五葉』・『大光禪師語錄』・『貞和集』等に引用されている如淨の

上堂語・偈頌に、『如淨語錄』に見出されないものがあることを指摘し、円山が主張する『如淨廣錄』の存在も無稽の主張ではないことを論じてゐる（「如淨禪師語錄」管見『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第九号）。私は、まだ

これらの上堂語ないし偈頌が中国に伝わらないで日本に伝承されるにいたつた経緯を明らかにし得ないが、これらの存在は『如淨廣錄』の存在を証明する積極的支証とは考えられないであろう。

(2) 玉村竹二氏は、道元禅師の宋朝禪攻撃が大慧派にきびしく、虎丘派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もつとも甚だしかった事實を挙げ、また如淨の大慧派に対する悪感情が禅師に影響を及ぼしたものと論じてゐる（「永平道元の臨済宗に対する感情」『日本歴史』四十七号）。興深い考察であるが、『正法眼藏』「行持」卷には、如淨の拙庵徳光に対する激しい非難の言葉を載せてゐるもの、『如淨語錄』によつてみるとかぎり、如淨の大慧下、虎丘下に対する分け隔てはみられない。

(3) 如淨と交渉をもつた臨済宗楊岐派の祖師の系譜を図示すれば、図1（次頁）のようである（黒点は『如淨語錄』にその名の見える人）。

（本稿は昭和五十五年九月四日、禅研究所における講演原稿に加筆したものである）

天童如淨禪師研究について（鏡島）

図1

