

道元と如浄

——『如浄禪師語録』到来を中心に——

序

伊 東 洋 一

如浄禪師（宋隆興元年、一一六三—紹定元年、一二二八）はいうまでもなく、道元がその許で多年の疑團を解決し、大事了畢に至ったかれの師である。したがってまた道元の如浄を欽慕する有様は尋常でない。しかし果して道元は如浄に何を見、如浄から何を得たのであろうか。総じて道元と如浄との関係はどのように解したらよいのであろうか。このような問題の生ずるのも、一つには、両者の関係を考える時その材料となるものが、殆ど道元の側の資料による以外になく、如浄の側に求められないということに起因するであろう。道元の語る如浄との出会いはどのようなであったか。

道元の入宋は貞応二年（宋嘉定一六年、一二二三）の春のことで、四月明州慶元府に接岸、七月上陸して天童山景德寺に掛錫した。時の天童山の住持は大慧宗杲の嫡孫無際了派であった。また天童山は同行の師明全の本師栄西の宿遊の地であった。道元はこの天童山を中心に両浙の諸山に知識を訪ね、禪門五家の宗風を聞きまた嗣書を閲覧するなどして、以来二年ほど経過した嘉祿元年（宋宝慶元年、一二二五）五月一日いよいよ如浄と相見することになった。如浄は無際了派の死去により、この年の春天童山に晋住していたのである。『宝慶記』によれば、道元は相見に当り、

これまでの參學過程を述べ慈誨を乞う志願を呈したが、それに対する如浄の言葉は次のものであったという。

元子參問、自今已後、不拘晝夜時候、著衣収衣、而來方丈問道無妨、老僧一如親父恕無禮也。¹

こうして相見となったが、その時の様子は『正法眼蔵面授』では次のようである。

大宋寶慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古佛を妙高臺に焼香禮拜す。先師古佛、はじめて道元をみる。そのとき、道元に指授面授するにいはく、佛佛祖祖面授の法門現成せり。これすなはち靈山の拈華なり、嵩山の得髓なり。黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは佛祖の眼蔵面授なり。吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。²

また『正法眼蔵梅華』では、

われなにのさいはひありてか、遠方外國の種子なりといへども、掛搭をゆるさるるのみにあらず、ほしきままに堂奥に出入して、尊儀を禮拜し、法道をきく。愚暗なりといへども、むなしかるべからざる結良縁なり。³

このように述べて道元は如浄との相見の光栄と感激を綴っている。

道元と如浄との相見はまことに不可思議という他はない。道元は參見の当初から如浄を求め続けてきた一切を託しうる真の師、すなわち「正師」と見たようであり、如浄もまた相見に先立って既に慈父の温容を以て、堂奥への出入さえ許し、相見において早くも師資相契し、嗣法が約束されているといつてよいからである。このようなことはどう

して起り得たのであろうか。確かに道元が諸山行脚の途中で老雑なる僧から誘導のあったこと、また如浄にしても明全から道元について聞いておったということもあろう。それにしても、資料が之しいとはいえず、最初の出会いにおいて既に如浄は「正師」であり、道元は洞山に擬せられてさえおるのは理解に苦しむところで、両者の出会いは「まことに法門の奇蹟であり、実に難値難遇の機縁であった」という外なく、また「求むるところ切ならば、与へらるるものもまた大である。求むるものと、与へるものとの人格が相ひ打つところに、道は大なる感激を以て、授受されるのである」と見られる他はないようである。

ところで道元のこれらの言葉において「正師」乃至「先師古仏」とはいかなることを意味するのであろうか。道元にとって「正師」とは『永平初祖学道用心集』によれば「不_レ得_二正師_一不_レ如_二不_レ学_一」るものである。道元の渡宋は「正師」を求めての旅であり、宋土に上陸以来兩浙に知識を訪ね廻ったのもそのためであったのである。「先師古仏」とは道元が如浄に対して常に使用する呼称である。如浄は道元にとって「先師古仏」である。『正法眼蔵行持(下)』では「まのあたり先師をみる、これ人にあふなり」と語っているが、そうしてみると「先師」とは道元にとって求めてやまなかつた真に一切を託しうる人、すなわち「正師」その人といつてよい。「古仏」については「正法眼蔵」においても各処で語り、『古佛心』の巻まであるが、『行持(上)』において「正法正傳せり、諸人これを古佛といふ」とするようには、道元においてはそれは正法の正しい伝統に立つ人であるだろう。「先師古仏」は単に故人となつた先徳の意ではない。『正法眼蔵梅華』で如浄は「先師古佛より前後に、先師古佛のごとくなる古佛なきがゆゑに」とか「ひとり先師古佛のみ、古佛中の古佛なり」とされるように、道元にとって「先師古仏」とは「正法正傳」の人なのである。また『宝慶記』によれば、如浄は道元を「偏是雖後生、頗有古貌」と評したということであるが、如浄は「古貌」すなわち「古仏」の面影を道元に見た、つまり正法の正しい伝統に連なるものとして道元の器量

を透見したことになる。このように見れば、道元がその出会いを「むなしかるべからざる結良縁なり」といった相見の不可思議の謎も解けてくるであろうし、またその相見の消息が「その間すでに師資二面烈破の全機が内在し、証契得法の迅機の決定していた」¹²とされる道理も明らかになるのではあるまいか。

そうしてみると如浄は道元にとって出会うべくして出会った師であって、つまり出会う前からその師によって解決さるべき問題を抱かされ、出会った後は生涯夢寐にも離れなくなったそのような師であったということが出来る。要するに両者とも正法の正しい伝統の流れに立っていたのである。道元はその後如浄の会下にあつて、親しく如浄の家風に接し、「正師」たるの確信を益々深めていった。すなわちその家風は、平常の行履における行持の綿密、学人接得における峻厳さ、名利愛名を蛇蝎の如く嫌った様子、臀肉の爛壞するまでの坐禅弁道の有様として『宝慶記』、『正法眼蔵随聞記』、『正法眼蔵』等に感動的に語るところである。しかしこれらは確かに如浄の高潔な人格、理長則就の態度、打坐の徹底さを具体的に生き生きと伝えるものではあるが、それらは如浄の内なる精神のいわば現象面であつて、道元が「正師」として「先師古仏」としての如浄に見た、あるいは如浄から得た究極のものは正法の伝統に立つ無礙なる精神ではなかったか。(このことについては後にあらためて問題にする。)

さて、道元はこの相見を大切にし、それによく応え、相見に程ない夏安居中に如浄の「身心脱落」の語によつて「大事了畢」したのであつた。その後二年程如浄の膝下に留まり弁道に努め、宝慶三年(安貞元年、一二二七)天童山を辞して帰国したのであつた。帰国に當つての如浄の垂誡は『建斯記』によれば

帰國布化、廣利人天、莫住城邑聚落、莫近國王大臣、只居深山幽谷、接得一箇半箇、勿令吾宗致斷絶¹³

というものであり、道元もまたその帰還を『永平廣録』に次のように綴っている。

山僧歴_レ叢林_二不_レ多、只是等閑見_三天童先師_一、當下認_レ得眼橫鼻直、不_レ被_三人瞞_二便乃空手還_レ郷、所以一毫無佛法、任運且延_レ時、朝朝日東出、夜夜月沈_レ西、雲収山骨露、雨過四山低₁₄。

道元と如浄の出会い、しかしもう一度あったといつてよい。それは、帰国した道元がしばらく建仁寺に寓した後、宇治深草に建立した興聖寺（観音導利興聖宝林寺）の整備もようやくなって所信にまっしぐらに進んでいた仁治三年（一二四二）八月五日、同じ法嗣出世者の一人である宋瑞巖寺の無外義遠から『如浄禪師語録』が道元の許に送り届けられたことである。『大正新脩大藏經』に収められているこの『語録』の跋文（『天童如浄禪師統語録跋』₁₅）で、道元は「瑞巖遠公遙送此録付吾。頂戴奉献五体投地」と述べ、また『永平廣録』にはその時の上堂法語₁₆が見られ、道元の感懐の一端を知ることができる。

道元と如浄の再度の出会いといったが、如浄は道元帰国の翌年すなわち安貞二年（一二二八）七月一日既に遷化しており、この度は、その『語録』を通してであるから、文字通りの二度の出会い、再会であるといふことはできない。しかしこの『語録』を通しての出会いは、最初の出会いと並んで、あるいはそれにも増して道元にとって意味をもつ出会いとなったのではあるまいか。すなわち天童山での最初の出会いにおいては、如浄の膝下にあつて如浄の言葉を直接耳を通して聞いたのであるが、二度目の『語録』を通しての出会いにおいては、文字として眼を通して教えられる如浄の言葉であつて、したがつてそれはこれまで聞き知っていた如浄の思想を一層確認し、補強することになつて、道元の思想展開に自信を強めることになつたであらうからである。ところでしかしまた、これまで耳を通して

理会していた如淨の言葉が文字として見られることになると、それが道元に全く何ら影響するところがなかったとは考えられない、とすれば、更に進んでそれが道元に何らかの微妙な影響を投げかけることになったのではないかとの想像を容れる余地も出てくるように思われるのである。そしてそのような想像の余地があるとすれば、『語録』の到来は道元の思想展開を問題にする時一層重視されてよいのではあるまいか。

ところで道元の思想を前後の二期に分けて、そこに思想の変化乃至展開・発展のあることを指摘する議論があるが、これは小論を助けてくれる。それらの論においては、前後の時期を画する時点として道元の越前移住を挙げることが多い。道元は多年住み慣れた宇治を急いで去って越前に向った。すなわち寛元元年（一二四三）七月一六日以後の頃宇治を発ち、七月末には吉峰寺に到着している。道元の越前行が急遽行われたこと、またこの年、寛元元年は『正法眼蔵』の説示がおそらく道元の生涯を通じて最も多いのであるから、この越前移住を以て道元の思想展開を二分する時点とすることに十分な理由があるように思われる。確かにそれによって多くのことが解明され、教えられることは事実である。

道元の越前行が全く突然急遽行われたことこの理由としては、道元が朝廷に奏聞した『護国正法義』に端を発し、叡山の恨みをかけて興聖寺が破却される情勢にあったことが挙げられる。それは確かに急を要する事態で、道元にそれについて語るところがなく、傍証も得られないとすれば、道元の心境を忖度できないのであるから、それは突然の感を与える。しかし道元の思想の展開乃至発展ということからすれば、道元の越前行そのものは外的理由ではあっても内的理由を満足せしめない。いつの頃からか道元の内部に思想の動きがあつて、それが醗酵し出した折も折叡山の圧迫という外的原因が作用して越前行となつたとも考えられるからである。道元の思想展開を前後の二期に分ける見方は必ずしもその分岐点を寛元元年の七月と限定するのではない。この年の前年仁治三年（一二四二）頃から『正法眼蔵』

の説示が次第に多くなり、寛元元年の二四巻が最も多いが、仁治二年の十一巻を加えればこの三年間に五十巻に及ぶ説示がなされたことになって、道元の内なる思想が激揚していたことが知らされる。したがって道元の内的思想の展開時点をこの頃とするのである。果してそれでは道元の内的思想を展開せしめる原動力になったものは何か。この時期にそれを求めれば、そこに『如浄禅師語録』の到来が浮んでくるのである。そうすると、仮りに道元の思想展開を前後の二期に分けるとして、その画期的時点を越前行の時期より繰り上げて、『語録』到来の時期にもっていくことも可能となる。『語録』到来以後の『正法眼蔵』に『語録』からの引用が目立って多くなるということも、それを証拠立てるように思われる。すなわち、『語録』到来を仁治三年（一二四二）八月五日として、その年の秋の奥付のある『晝餅』から始めて、翌寛元元年の『古佛心』、『葛藤』と続き、越前に移ってこの傾向は益々大きくなり、遂に『梅華』、『眼睛』、『家常』に至って極点に達する観があり、実に『梅華』は全巻『語録』の評釈であることである。勿論『語録』到来以前の諸巻にも如浄の言葉が挙げられていないのではない。しかしそれらは『語録』にその典拠を求めることができないものが多いのである。¹⁸道元は『語録』到来後ひたすら『語録』の研究に寧日なかったのではないか。そうしてみれば、『語録』の到来は道元に何らかの影響を及ぼさずにはおかないとするのは当然と思われる。その影響とはそれではいかなるものであろうか。道元の思想を根本的に転換させ、変更させる底のものか、はたまたそれは単に表面的なものであるのか、等々。そのことが明らかにされるのは、画期的時点を『語録』到来の時期におくというさきの仮定に立って、この時期の『正法眼蔵』を検討することによってであろう。以下この立場に立って、寛元元年末の『梅華』、『眼睛』、『家常』に至るまでの『語録』から引用のある諸巻に『語録』到来の影響を追跡してみようと思うのである。

注

- 1 宇井伯壽訳註『宝慶記』（岩波文庫）、四、六頁。
- 2 大久保道舟編纂『道元禪師全集』上巻、四四六頁。
- 3 同右、四五九—四六〇頁。
- 4 大久保道舟著『増補道元禪師傳の研究』、一三一頁。
- 5 増永靈鳳著『道元』、四七頁。
- 6 前掲、『道元禪師全集』下巻、二五六頁。
- 7 同右上巻、一五七頁。 8 同上、一二八頁。 9 同上、四六〇頁。 10 同上、四六二頁。
- 11 前掲『宝慶記』、一八頁。
- 12 前掲、『増補道元禪師傳の研究』、一五〇頁。
- 13 曹洞宗全書史伝下、二二頁。
- 14 伊藤俊光編『永平廣録註解全書』上、三頁。
- 15 大正新脩大藏經、第四十八巻諸宗部五、一三六頁。
- 16 天童和尚語録到。上堂不詳師乃起立、捧語薰香云、簡是天童打踣跳蹈翻東海龍魚驚。清淨大海衆如何証明。良久云、海神知貴也知価、留在人天光照夜。下座與大衆三拜。前掲、『永平広録註解全書』上、二〇六頁。
- 17 増谷文雄著『臨濟と道元』。古田紹欽著『正法眼蔵の研究』等。
- 18 鏡島元隆著『道元禪師の引用經典・語録の研究』、二四七—二四九頁。

一 正法眼蔵観音

仁治三年（一二四二）八月五日の『如浄禅師語録』の到来は、道元にどんな影響を与えたか、それをその頃説示になったと見られる『正法眼蔵』に追跡してみるとというのが、小論のねらいであった。そのことは当然のことながら一 つには『語録』到来の時期が仁治三年（一二四二）八月五日であること、二つには『正法眼蔵』の現在のテキストの

奥付の年月日を以て説示の日とするという前提に立って作業をすすめることを意味する。そこで検討に入ることになるが、一つの問題を立ててその立場から考察するという方法をとりうと思う。

一つの問題とは、道元の「大事了畢」となった如浄の言葉「身心脱落」についてである。指摘されるように、この言葉は『如浄禪師語録』には見られない。ここでは一箇所「心塵脱落」の語が見え、また『永平元禪師語録』に寄せた無外義遠の序にも、道元が遙々海を渡ってやってきて、如浄の許で「向心塵脱略処、喪盡生涯……」¹とある。すなわちこうして「身心脱落」か「心塵脱落(略)」かの問題となる。先に見たように、天童山での道元は如浄の言葉を専ら耳を通して得たのであろうから、この仮定に立てば、到来した『語録』を文字を通して見ることになった時、確かに「身心脱落」が聞き違いということにもなろう。もしそうであれば、道元はそこであるいは周章し狼狽し、少くとも動揺したことにもなる筈である。実際『語録』到来後最初の『正法眼蔵』の説示は、凡そ一ヶ月後の九月九日の奥付のある『身心学道』であることを考えれば、この疑いを更に深くさせる。何故にこの時期に身心問題が考慮されなくてはならなかったのか。それは道元を何らか刺戟し、道元を動かしたのであって、偶然でもなければ、スケジュールに従った説示とだけは考えられないからである。道元に動揺のあった証拠である。

しかし果してそのようなことが『正法眼蔵』やその他に見られるか。見られないのである。また従来そのようなことが註解者等によって指摘され、問題にされたということも聞かない。それでは故意に巧妙に隠蔽されたのか。しかし故意であれば、その不整合は何処かにあらわれずには措かない筈である。それは詮索してみる必要がある。差し当って『身心学道』に見る限り——一層立ち入った考察が必要であるが、一見するに——、ここでは身心問題に関する自信に満ちた発言がなされ、まことに格調の高い堂々たるものであって、そこに道元の弁解に類することもまして動揺などいささかも見られない。総じて私見によれば、その後の説示においても動揺による不整合などどこにも看取で

きないといつてよいのである。

『身心脱落』は、道元の在宋中のメモ乃至日記をもとにして作られたとされる『宝慶記』に

堂頭和尚示日、參禪者身心脱落也、不用燒香、禮拜、念佛、修懺、看經、祇管打坐而已。

拜問。身心脱落者何。

堂頭和尚示日、身心脱落者坐禪也。祇管坐禪時、离五欲、除五蓋也。

とみられ、その後の『正法眼藏』の『行持(下)』(仁治三年四月五日、興聖寺)、『三昧王三昧』(寛元元年二月一五日、吉峰寺)、『佛經』(寛元元年九月、吉峰寺)等にも「身心脱落」としてそのまま引用されており、また『永平廣録』に見られるところ(卷之四、六、九)も同じである。このうち『行持(下)』は『語録』到来以前の説示として除外するとしても、『三昧王三昧』、『佛經』は『語録』到来後の説示であつて、しかもそこでは依然として「身心脱落」である。更に『語録』の跋文において道元は

師因入堂。懲衲子坐睡云。夫參禪者身心脱落只管打睡作麼。予聞此語豁然大悟……予云、身心脱落来。師云。身心脱落脱落身心。……師云。脱落脱落。予乃休。

と述べているのである。してみれば道元にいささかの動揺もなかったし、道元は「身心脱落」を確信しているといつてよいのである。道元にとっては「身心脱落」なのである。しかしそういうためにはなお論証が必要であろう。

『語録』に見られる「心塵脱落」は、ところで如淨においてどのような意味に解せられているのであろうか、これを検討してみよう。『如淨禪師語録』にただ一箇所見られる『心塵脱落』は「讚佛祖」中の「観音」の偈頌として述

べられている。すなわち

観音

端坐圓通微妙相。衆生眼裡堆青嶂。曉來窗外聽啼禽、春風不在花枝上

頭上寶冠牛戴角。脚下蓮華馬踏蹄。通身瓔珞皮毛債。歷劫風流靦水泥

心塵脱落開岩洞。自性圓通儼紺容。天之敬龍之恭不以為喜。安然中喚更薦海濤翻黑風⁴

この偈頌において、端坐し圓通微妙の相をなす観音と衆生、あるいは宝冠をいただき瓔珞で身を飾り蓮華上にある観音と牛馬との対比、対立と「春風不在花枝上」といわれる観音すなわち法の遍満の様子、更に「靦水泥」（自ら泥をかぶり水に濡れての衆生濟度）や「海濤翻黑風」といった休むことのない自由無礙な観音の働きがその眼目となっているように思われる。ところで観音と衆生乃至牛馬との対比としての、凡そ対立の問題はどのように解せられるか。直接如淨の側にこれ以上のことは求められないであろうから、これを道元の側に、したがって『正法眼藏』に「身心脱落」を当ってみるといふ仕方、これを見てみよう。『三昧王三昧』では先ず

先師古佛云、參禪者身心脱落也、祇管打坐始得、不要燒香・禮拜・念佛・修懺・看經。

とあって、それは『宝慶記』に見られるものと同趣旨で、そこに「身心脱落」と參禪乃至打坐とが対比され、またその関係のあり方が示唆されている。そしてこれに続いて

あきらかに佛祖の眼睛を抉出しきたり、佛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、震旦國に齋肩すくなし。打坐の佛法なること、佛法は打坐なることを、あきらめたるまれなり。たとひ打坐を佛法と體解すといふとも、打坐を打坐としれる、いまだあらず、いはんや佛法を佛法と保任するあらんや。しかあればすなはち、心の打坐あり、身の打坐とおなじからず。身の打坐あり、心の打坐とおなじからず。身心脱落の打坐あり、身心脱落の打坐とおなじからず。既得怎麼ならん、仏祖の行解相應なり。この念想觀を保任すべし、この心意識を參究すべし。⁵

となつてゐる。『行持(下)』においても「參禪者身心脱落也……」とあつて、続いて

まことにいま大宋國の諸方に、參禪に名字をかけ、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、打坐を打坐に勧誘するともがら、たえて風聞せざるなり。ただ四海五湖のあひだ、先師天童のみなり。諸方もおなじく天童をほむ。天童諸方をほめず。又すべて天童をしらざる大刹の主もあり、これは中華にうまれたりといふども、禽獸の流類ならん、參すべきを參せず、いたづらに光陰を蹉過するがゆゑに。あはれんべし、天童をしらざるやからは、胡説乱道をかまびすしくするを佛祖の家風と錯認せり。⁶

とある。前者においては先師天童古仏如淨の參禪を、打坐が仏法であり仏法が打坐であるとするのはまだ不十分で、そこから進んで「打坐を打坐」とする、あるいは「仏法を仏法」とすることだとしているようである。それは打坐即仏法、仏法即打坐の徹底として打坐の時は打坐のみ、仏法という時はただ仏法のみという、いわゆる全機現成の道理であつて、これこそ如淨の「シンジン脱落」であると道元が理會したこと、したがつてまたそここそ如淨が四五百年

年来齊肩するものない禪匠であることを見て取ったことを物語るように思われる。このことは後者『行持』においても見られるところで、そこでは、大宋国で參禪にこれつとめる人は多いが、先師天童だけが「打坐を打坐に勧誘」することのできる人であるとしていたのであって、「參すべきを參」ずるといふ言葉もそれを助けるように思われる。打坐即仏法ではまだ二見にわたる、そこを突き抜けた境地が「打坐を打坐」する、「參すべきを參」ずると云われるのではあるまいか。道元のとらえた「身心脱落」は実にこの道理ではなかったのか。この立場で「観音」の偏頤を見てみると、そこに一つの読み方も可能となるように思われる。

「端坐圓通微妙相、衆生眼裡堆青嶂」の最初のこの二句は、観音は端坐して悟りの絶妙の境地にあられる、衆生の眼裡にはその観音の姿は青々とした峰のように高く突出して見えるというように、観音と衆生とが対比され、対立している」と読まれるが、いま見た道元の「身心脱落」の道理の立場に立つと、端坐してそこに展げた観音の悟りの絶妙の姿が世界に遍満して、衆生の眼裡には山嶽がうず高く突出しているように観音だけが映る。つまり観音の法が露現し盡くされて衆生は消えてしまっている。あるのはただ法のみ、観音の「全棧現成」の風光を詠ったものと読むこともできるのである。したがって「春風不在花枝上」はその遍満の様子として、更に宝冠・蓮華・瓔珞の観音と角・蹄・皮毛の牛馬との対立も次のようになろう。「輓水泥」を自ら水に濡れた泥をかぶっての衆生済度の救済活動をすると解すれば、それは衆生の側に立って、つまり衆生になり切るといふ形での対立の撥無、つまり「全棧現成」と読まれる。そしてそのように対立が超克され統一されたところは、決して固定した不動のものではない。確かに観音のその悟りの境地は紺容を儼とするものであり、天や竜の称賛し崇敬するものであるが、しかしそれは客觀的に見られてのことで、自らはそのような目的や動機に動かされてのことではなく、全く内なる動因に駆り立てられてのことである。したがって「安然中咦更薦海濤翻黒風」で、更に動いていかなくはならない。対立は二而一、一而二の無

限の動的展開となる。

このような解釈は如浄の「心塵脱落」と全く同一でないかも知れない。しかしまた道元の理會と考えた立場からすれば、このように読むこともできるように思われるのである。そして道元はこのように読んだ。道元は、如浄の「心塵脱落」の真意の理會に立って、あるいはその精神の把握に立ってそれを「身心脱落」とした。先師の精神を吸みとり、それを生かそうとすれば、その把握を自らの言葉を選んで表明することになる。その立場に立てば、如浄において「心塵脱落」であって、道元において「身心脱落」であって毫も差し支えないであろう。先に、道元が如浄から得た究極のものが正法の伝統に立つ無礙なる精神と見た故である。

このようにして「身心脱落」か「心塵脱落」かの問題に対しては、一心の解決ないし説明がつけられると思うが、しかしそれにしても、如浄の「心塵脱落」が観音を讚えた偈頌であることからすれば、問題は更に發展するように思われる。すなわち、道元が到来した『語録』を見て、「心塵脱落」が観音の題をもった偈頌のなかにあることを、「心塵脱落」が観音と関係させられていることを、仮りに始めて知ったとすれば、そのことは全く何の影響も道元に与えなかったとは考えられず、そうであれば更に道元はそれを何らかの形で表明する必要を覚えたであろう、と考えられるのである。もしこの想像を許すと、ここに道元と観音の関係という問題が生ずるのである。

道元と観音の関係ということになると、例えば、帰国の前年道元は補陀洛山(昌国県)に參詣しておること、帰国の途上暴風に遭って観音普門品を誦すると観音が蓮葉に乗って現われ、風波がおさまったこと、したがって帰著した肥後川尻に南溟山観音寺を建立、また寺僧の畫いた一葉観音に道元が贊をしていること、⁷更にはまた深草極楽寺の旧蹟に開いた興聖寺は観音導利興聖宝林寺であること等々伝説話まであって、問題の究明を複雑困難にする。そこで『正法眼蔵』に限ってみると、先ず観音を表題をもつ『正法眼蔵観音』の巻に突き当る。

さてこの『観音』の巻は、雲巖無住大師と道吾山修一大師との観音の許多の心眼についての問答を中心とするものである。そしてそこですべてに奇妙なことに会おうのである。すなわち、道元はそこで

道得観音は、前後の聞声ままにおほしといへども、雲巖・道吾にしかず。観音を参学せんとおもはば、雲巖・道吾のいまの道也を参究すべし。⁸

と述べ、また懷舛書写の書架本にも、

いま佛法西来よりこのかた、佛祖おほく観音を道取するといへども、雲巖・道吾におよばざるゆゑに、ひとりこの観音を道取す。……

とあって、道元にとって観音の問題は雲巖と道吾の問答に一切が云い盡くされている、というのである。そこでは如浄に関して一言も触れることがない。観音が如浄の「心塵脱落」と密接に関係することを思えば、この取扱いは全く理解に苦しむ。勿論道元が観音に言及して、いつも如浄の「心塵脱落」やその偏頌を取り上げなくてはならぬということはない。しかしここでは問題が重大すぎるのである。それでは『観音』の巻で如浄に全く触れることのないのはいかなる理由によるのであろうか。この問題は、『語録』到来の時点で見るという小論の仮定を適用することで説明がつけられるのではないか。すなわち『観音』の巻はその奥付によれば、「爾時仁治三年壬寅四月廿六日示」¹⁰とあって、『語録』到来に先立つこと三ヶ月余の説示である。道元は如浄の「心塵脱落」が観音を讃える偏頌の中の一句であることを、あるいは「心塵脱落」を観音との関連で当時つまり『観音』説示の時点で承知していなかった、と見て当然だからである。しかしこのことは更に『観音』の内容的検討をも俟たなくてはならない。(未完)

注

- 1 大久保道舟訳註『道元禪師語録』（岩波文庫）、四八頁。
- 2 宇井伯寿訳註『宝慶記』（岩波文庫）、二二頁。
- 3 大正新脩大藏經、第四十八卷、諸宗部五、一三六頁下。
- 4 同右、一三〇頁下。
- 5 大久保道舟編纂『道元禪師全集』上卷、五三九―五四〇頁。
- 6 同右、一五八頁。
- 7 大久保道舟著『増補道元禪師伝の研究』、一七九―一八二頁。他
- 8 前掲、『道元禪師全集』上卷、一六九頁。
- 9 同右、一七四頁。
- 10 同上、一七三頁。