

# 普照禪師と道元禪師について (一)

李 乾 熙

は し が き

論題を「普照禪師と道元禪師について」としたが、兩禪師ともに当時の腐敗されつつあった旧仏教に対して激憤し、革新的新仏教運動を起して、庶民の仏教、衆生求済の仏教を導く先覚者として、その純粹正法仏教に独特な禪風の色をもつ意味ではむしろ、普照禪と道元禪とするほうが適切かも知れない。

兩禪師はほぼ同じ年代に生れて、国家観、教育観、教理思想等生涯全盤に渡ってよく似ている点が多いが、しかし禪思想においては、大きく異にしている。

ではまず簡単に兩禪師の思想を比較して見よう。

## 兩禪師の仏教思想比較

普照禪師

生 一一五八

道元禪師

生 一一〇〇

示寂 一二一〇(五三)

悟道 二六歳頃

教化思想

新仏教運動

宮廷仏教 ↓ 実践仏教

形式仏教 ↓ 実践仏教

山林静処修行

曹溪清規

頓悟漸修

惺寂等持

思想背景

禪教一致通仏教

肯定的直説法

圓融思想

真心直説

無常解脱の方便禪

今日学界における問題

普照禪の見直し

頓悟漸修より頓悟頓修へ

示寂 一二五三(五四)

悟道 二六歳

教化思想

革新仏教運動

仏宝祈福仏教 ↓ 僧宝修行仏教

上流遺族仏教 ↓ 平民仏教

深山幽谷修行

永平清規

本証妙修

只管打坐

思想背景

純粹禪の正法仏教

批判的逆説法

見性批判

因縁批判

感応道交の保任禪

今日学会における問題

道元禪の見直し

本証妙修より般若・因果へ

このように分けて見ることができる。

### 一、普照禪師の求道期

普照禪師は、現在韓国仏教の八〇%を示している曹溪宗を開いた開祖といわれている禪僧である。その曹溪宗は、禪宗なのか浄土宗なのか、あるいは密教なのか、たしかに密教とはちがうようであるが、毎日朝・夕の礼拝（儀礼Ⅱ礼仏）を行う時は不思議な真言を必ず唱えていることは、どういうわけなのか、そればかりでなく、禪堂では坐禅を  
行じているのに、本堂（法堂）では極楽往生・成仏を願う念仏が始まり、看経堂では読経の声がひびいてくる。

このような韓国の叢林・寺院の風景を見られた方々は皆、いったい韓国の仏教はなんの宗派であるのか分らないというのも無理でもない。実際韓国の仏教はそれをもって通仏教、または韓国の独特な圓融仏教といっている。いつて見れば「印度及び西域の仏教を源泉仏教というなら、中国の仏教は各論的分派仏教、韓国の仏教は結論的通仏教」といえる。このような総合的な仏教をつくりあげたのが普照禪師である。

禪師は一一五八年黄海道瑞興で国学の学正であった鄭氏家門で生れ、八歳の時九山禪門の中の闍堀山派の宗暉禪師によって出家し、参禅修行して二十五歳の時、開京にある普濟禪寺で開催された禅僧の資格試験に合格した。しかし禪師は、この試験は世間の名利と出世のためであって、仏教本来の教義には背くものであると断定し、その時一緒にあった僧侶たちとともに、「この法会が経れば名利を捨てて山林に隠れ結社して、定慧を修行して達士になろう」と約束して別れた。その後禪師は南方に行き、昌平の清涼寺に住しながら、『六祖壇経』を見、「真如自性が心を生起して六根が働き、分別して知るが、万境に染れず真性が常に自在である」という語句に至って大悟したのである。これが禪師において初めての心悟の変化である。禪師が平生曹溪慧能大師を仰慕して『遠師壇経』といい、松広山吉祥寺

を曹溪山松広寺と改めたのも、これによるものと見られる。

二十八歳の時、下柯山普門寺に移住して『大藏經』を閲覽しながら、当時禪宗と教宗との激しい論争の対立について疑惑をもち、この禪宗と教宗が契合できる敬意を探索するうち、『華嚴經』の「如来出現品」の中、塵中経卷の譬喩を読んで大感激し涙を流したという、即ち、

仏子 譬如大千経卷 量等三千大千世界書写三千大千世界中事 一切皆盡……此大経卷雖復量等大千世界而余住在一微塵中如一微塵中一切微 塵皆亦如是 時有一人智慧明達具足成就清淨天眼 見此経卷在微塵内於諸衆生無少利益……破彼微塵出此経卷 令得饒益一切衆生……如来智慧亦復如是 具足在於衆生身中但諸凡愚 妄想執着不知不覺不得利益 爾時如来以無障碍清淨天眼 普觀法界一切衆生而作是言 奇哉奇哉此諸衆生云何具有如来智慧 痴愚迷惑不知不見……即教彼衆生 修習聖道 令離妄想離妄想已 証得如来 無量智慧 利益安樂一切衆生。<sup>(4)</sup>

として、一塵の中にかくされている經典のように、妄想の中に混じている仏智は、その妄想だけを除けば即ち仏智という。これは禪門でいう「但離妄想即如々仏」のことである。即ち、明眼医師が山林の草木の中で特異な薬草を発見するように、普照禪師は『大藏經』の中で即心是仏・離妄即仏の禪の宗義を発見、会得して、経を頭にのせて歡喜の涙を流したのである。しかしそれに到達する修行の関門を知らず参道参究するうち、李通玄長者の華嚴論を読んで、その信解・悟入の妙旨を了得したのである。即ち、

然未詳今日凡夫最初信入元門 又聞李長者所造華嚴論釈十信初位云 覺首菩薩者有三一覺自身心本是法界白淨無染故 二覺自身心分別之性本無能所本來是不動智仏 三覺自心善簡折正邪妙慧是文殊師利於信心之初覺此三法名為覺首 又云從凡入十信難者捺自認是凡夫 不肯認自心是不動智仏故又云身為智影国土亦然智淨影明大小相入如因陀羅網境界也 於是置卷長嘆日世尊説之於口即為教 祖師伝之於心即為禪 仏祖心口必不相違 豈可不窮

根源而各安所習妄興諍論虛喪天日耶。<sup>(5)</sup>

である。これは禪教一致の原理を發見した因縁である。内容は「菩薩が十信初位にて自性の中にある不動智（又は普光明智）を悟りて、十信初位に入れる」とし、また「身は智の影、国土も亦然り、故に智淨なれば影像も明るく、大相入すること因陀羅網の境界の如し」というところに至って禪師は、「諸仏が口で説かれたのが教となり、祖師が心に伝えたのが禪となるから、仏祖の心と口は必ず二つではないのに、どうしてその根源を求めず、おのおのの主張におちて論争を起し時間を浪費するののか」と、慨嘆した意味である。ここで「仏祖心口必不相違」という文句は、圭峰宗密の『禪源諸詮集都序』に、

謂諸宗始祖即是釈迦、經是生意。諸仏心口、必不相違。諸祖相承、根本是仏親付、菩薩造論、始末唯弘仏教。<sup>(6)</sup>

と同じ文句であることから、禪師の禪・教一致思想は圭峰と共通する事が分る。この『禪源諸詮集都序』は、事実、禪教和会論であり、禪と教との一致することを論じたものであるが、普照禪師も当時の時代的な使命より、宗密のこの禪教一致思想を全幅的に支持したのである。そして、澄観の貞元疏の文、

自大師法眼 晦跡双林 諸聖伝燈 明々不絶 以聖教為龜鑑 以心契為冥符 故日以心伝心不立文字 苟領文繫之表復何患於文哉。<sup>(7)</sup>

という文を引用して、

審此文意 依華嚴一經修証 心若冥符 同禪門性之旨 此下広明 切須審詳。<sup>(8)</sup>

と評し、また禪と教が一つの源から分裂された原因を論じた貞元疏に対して曰く、

牧牛子曰 每恨講師 不学禅法 及観澄観所撰 貞元疏 至弁修証門 喜其合明禅旨 故録之于此。<sup>(9)</sup>

といったのである。そして、後の李通玄の華嚴論を読むことによって、禪教一致観を發見する契機の三覺義を了得し、妙慧をもって衆生の根本智を啓発させる「發菩提心」を貫徹し、文殊舎利の清淨無染の法身と分別心中の不動智仏を

自覚することによって、十信初位の不退信を得、十信初位に至り、十信初位から因果が圓融して十行、十回向、十地等の妙覚に一貫せられて、位初に成仏するといふ説を極賛したのである。これは「初発菩提心」が成仏という円頓成仏と相通する意味で、禪教一致の原則をつくり、従来の禪宗と教宗が対立して争うことを転化せしめ、会教帰禪といふ韓国仏教の特有の宗旨を定立したのである。

五年間この普門寺で修行に専念し、三十三歳の時、大丘八公山の居祖寺へ移住して、前の禅僧資格試験の時に約束していた雲水たちを集め、純粹禪の修行と定慧双修の工夫弁道することを結社し宣布することによって、初めての正法実践仏教、修行中心仏教が実現されたのである。

## 二、普照禪師の教化期

この定慧双修の立場は、両立されていた当時の禪宗と教宗の要義を、仏法の根本がもと二つでなく、一心のうえてただ定と慧が異名であるから、その定と慧を一心の中に統一させたのであり、その方便として惺寂等持を立てたのである。この定慧二義を禪師は「定慧は諸聖修因の大意、經論の通宗なり」と、また「真理に入るに千門なれども、定慧にあらざるなし」として、定慧双修の修証門を立てて千聖の入道門としたのである。

では仏教々理の中で定慧は、どういう意味であるのか。戒・定・慧の三学、即ち「三蔵の帰旨・仏祖の真髓」<sup>(10)</sup>であるこの三学のうち、戒を除いた二学である。阿毘達摩順正理七七には、

一切功德は静慮に依る。この静慮に由つて方に能く審慮する故なり。審慮は即ち如実了知の義、説の如く心、定にあれば能く如実に了知す。此の論の審慮は慧を以て体となす。理に依り訓釈せば、これ凝寂にして、思慮する境処なるが為に静慮の名を得。定・慧を生じ濁乱無く理の如く思惟するが故に静慮と名づく。……止観均行し

て倒の等持無きに方に静慮と名づく。(11)

とある。これは、『具舍論』分別定品に、

一切功德は多く静慮に依る。故に先ず静慮の差別を弁ず。定は静慮の体にして、是れ善性の摂、心一境性、以て善く等持するを自性となす……契経に此を説いて、増上心学となす。心清浄にして最勝なる即ち四静慮なり、静慮とは静寂に由り能く審慮す。審慮は即ち是れ如実了知の義なり。心、定にあれば能く如実に了知す。……この審慮は慧を以て体となす。若尔、等持するを応に静慮と名づく……止観等持すれば最も能く審慮す。(12)

と同じ内容である。即ち静慮の寂静は定を体とし、審慮は慧を体とする、いわば止観と定慧の等持をいうのである。そして、『阿毘達磨俱舍論』二十一卷の「分別三摩跋提品」には、

此の如く定は持訶那と名づく。これに由りて知と見を得るが故に持訶那と名づく。何の故ならば心若し定を得れば能く如実に知見す。此は思量を以て義となす。思は即ち般若なり。しからば一切三摩提は皆応に持訶那と名づく(13)。

として、禪の止観の母体なる定慧を明らかにし、均行、等持のことを示したのである。また『成実論』十五卷「止観品」には、

問う、一切の禅定の法、皆悉く応に、念すべきに何が故に但だ止観のみを説くや。答えて曰く、止は定と名づけ、観は慧に名づく。一切善法の修より生ずるものは、皆この二に摂す、……この二法を以て能く道法を弁ず。所以は何ぞ、止は能く結を遮し、観は能く断滅す。止は草を提うるが如く、観は鎌にて刈るが如し。……止は制して心を調べ、観は没する心を起す。止は器鉀の如く、観は兵杖の如し。止は金物を調するが如く、観は器を造るが如し。又世間の衆生は皆二辺に隋す。若しくは苦、若しくは楽なり。止は能く楽を捨し、観は能く苦を離る(14)と説き、または七浄心、八大人覺、四念慮、四正勤、四如意足等々諸々の行法が悉くこの止観二法に含まれることを

説いている。もう一つ、道安は「此丘大戒序」に、

世尊は教法を立つるに三あり。一には戒律、二には禪定、三には智慧なり。斯の三は至道の門戸、泥洹の関要なり。戒は三悪を断ずる干将なり。禪は分散を絶つ利器なり。慧は疾病を濟うの甘露なり。此の三つを具する者、道を取るに於いて何かあらん。<sup>(15)</sup>

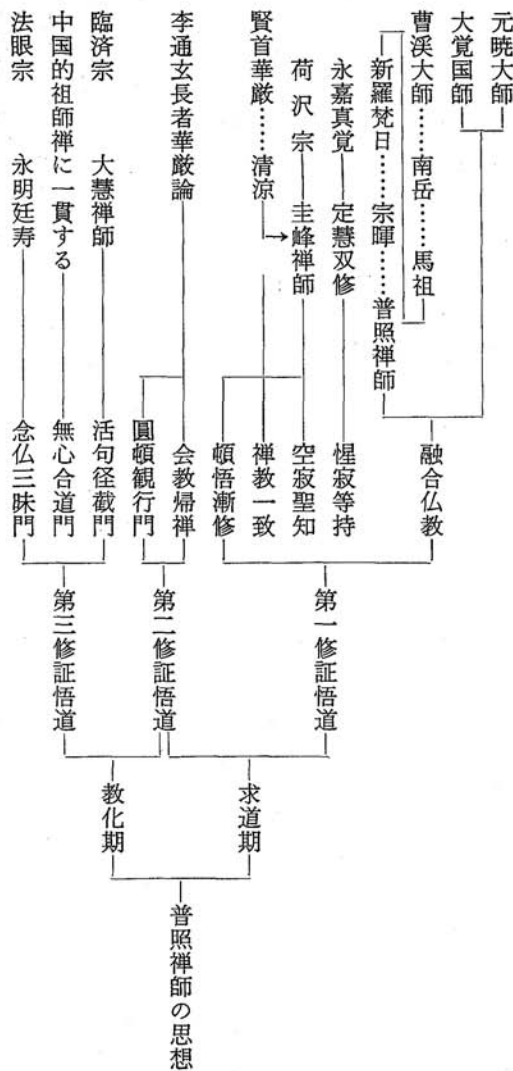
として、戒は身口意の惡業と妄行を制止し、理性の秩序に復帰せしめるのであり、定は一切妄動と散乱心を清め、本来の寂靜の三摩地に復帰せしめるのであり、慧は一切の煩惱の暗雲を払って、本来の心月を開発せしめることをその旨とするもので、いわば戒に非ざれば定発せず、定に非ざれば慧を生ぜざるのである。ここで禪師は「戒器堅固、定水清淨、慧月方現」と説き、自性本来の無限能力を開発することをその目標としたのである。そしてその目標の爲に、禪にも教にも皆この定慧二学の力を注いたのである。この定慧は「禪那」、または「思惟修、靜慮」と同じ意味で、定は靜・止・修であり、慧は思惟・觀・慮のことである。

このように禪師は、禪教二元觀であった仏教思想より、禪教一元觀に立脚して仏法を説き、従來の禪の定學と、教の慧學を、定慧一体としたことである。

これらの原則を底本にして「定慧結社文」、「修心訣」、「法集別行録節要」等を著述したのであるが、そこには、曹溪大師の定慧不二、定体慧用、定慧等策の教示を受け入れ、また永嘉真覺大師の惺寂等持の行法と、澄觀の定慧相資、圭峰宗密の習定均慧等の思想を取り入れ、定慧双修・惺寂等持の修行門を設立したのである。

八年間この定慧双修の行門を布教修練し、四十歳の時、智異山の上無住庵に安居しながら、外縁を断じて内觀に専心した定慧の力機を鍊磨しながら、その時初めて韓国に伝入された南宗の臨濟宗の大慧宋杲普覺禪師の法語録を読み「禪は靜處に在らず、閑處に在らず、日用応縁處にも在らず、思量分別處にも在らず、第一、靜處閑處、日用応縁處、思量分別處を離れずに参究せよ<sup>(16)</sup>」ということで忽然として眼が開き、自己本来の事を了得し安樂を得たのである。そ





普照禪師の思想体系

の時、いままでのこってあつた情見がふつとばされ思量分別の境界を越えて無碍の智見を体得したのである。即ち一切の時、一切の処、一切の事物に支配されない活潑々なる大自由自在の眞の生命を、この時に完全に証得したのである。ここで始めて法界に遍満した自己、一切無碍の解脱世界を自己の所有とし、大宇宙的自我を実現した境地に達せられたのである。これらの三転の修証悟道を照して、衆生のために説法教化し、五十三歳三月二十七日示寂した。

以上のように普照禪師の修証過程と教化過程をたどって見たが、要約して見よう。

見られるように求道期も教化期も一貫して、禪・教一致論に立脚して、定慧双修・惺寂等持門を立て、荷沢宗の宗旨を取捨しつづ「空寂聖知・頓悟漸修」の指導体系を開き、李通玄の華嚴論を基本とし、賢首、清涼の華嚴教義を参重して会教帰禪の原則で、圓頓関門を設け、廷寿禪師の念仏禪を活用して念仏三昧門を普及し、かつ禪教の要旨を撰約して禪の哲学を形成し、そして禪教の結合集ともいえる「真心直説」と並びに「無心合道門」を設定したのである。このように禪教が会合する通合仏教思想は、ついに禪師によって具現されたのである。いわば印度の諸論的源泉仏教と、中国の各論的分派仏教、そして日本の大衆的新興仏教に対して、韓国特有の総合的会通仏教、即ち結論的圓融仏教といえる曹溪宗は、普照禪師によって実現され、今日まで至っているのである。

### 三、道元禪師の思想と比較

道元禪師は「本証妙修」と「只管打坐」がその思想の特色といわれている。即ち無常觀から出家を志する道元禪師は、衆生が本来より法性があるならば、どうして発心修行して菩提を求めめる必要があるのかという疑問をいだき、諸方の善知識を尋ねながら参究弁学するが疑問は解かれず、明全師と真実の仏法を求め中国に渡り、不惜身命、坐禪弁道して、ついに天童山如浄禪師の会下で「能礼所礼性空寂、感応道交難思議」という言句に感流し、初めての心悟を得、後に究極の仏法を貫徹し、身心脱落の大安樂を得、参学の大事を了得したのである。

はじめにもすこし言及したが、韓国の仏教はなんの宗派か分からないと、これに比べて日本の仏教は、民衆的に発展しながらも鮮明に分けられた宗派仏教を展開させていたことは、両国の間大きな相異点とも思われる。たとえば真言宗、浄土宗、日蓮宗等、道元禪師も純粹禪の正伝の仏法に尽力をつくしたのである。ゆきつまつた見解の禪でもなければ、無の知の禪でもない真実の禪、即ち本証に現成した無常の妙修、坐禪解脱であったのである。いって見れば

仏教が印度から出発して、歴史とともに世界各国各地に広がっていくうちに、その国々の習慣と特徴に反映しながら発展していくという適応性によって、その国の特性をいかした仏教が生れるわけであるが、これは釈尊時代の原始仏教から見れば、すべて外道に見えるかも知れない。その意味で、両禪師が、深山幽谷を求め、当時の墮落仏教を批判し、名利を捨てて修行精進する純粹仏教の復興運動を起したことは、新時代を開く革新仏教運動の導きとして特色づけられる。

両禪師の思想の背景には、当時の社会情勢の類似点も多いが、思想の類似点も少くない。いくつか対照して見よう。

### 両禪師の類似点

#### 普照禪師

##### ㊦、頓悟漸修

(一) 如云若頓悟自心、本来清淨 元無煩惱 無漏智性  
 本自具足 此心即仏 畢竟無異 依此而修 是最上乘禪 亦名如来清淨禪 亦名一行三昧 亦名真如三昧 此是一切三昧根本 若能念々 修習自然漸得百千三昧 達磨門下 展転相伝 是此禪也。<sup>(17)</sup>

(二) 委しく法には、不変隨縁二義あり、人には頓悟・

#### 道元禪師

##### 本証妙修

仏々祖の正伝するところ、すなわち自証三昧なり……不染汚の修証、これ仏祖なり、仏祖三昧の霹靂風雷なり……<sup>(18)</sup>

仏祖ならびに諸仏、ともに自受用三昧に端坐移行するを、その開悟のまさしきみちとせり……三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界皆仏印となり。<sup>(19)</sup>

仏祖の保任する即心是仏は唯仏祖と仏祖のみ即心是

漸修兩門あり、二義以て一藏經論の旨帰が自心の性相たるを知り、兩門以て一切資聖の軌範が自己の始終たるを見せしめ、本末了然して、人をして迷わず、權に遷し実<sup>20</sup>に就け速かに菩提を証せしむ。

(三) 人に就いては頓悟漸修二門を開く、条理整然として煥然明白たり。吾等末法此丘宿劫の因縁あつてこの妙門に遇い信解受持して自心真修の道に疑わざるに、豈慶幸ならざらんや。<sup>(22)</sup>

㊦、惺寂等持

(一) 是以昼三夜三 懃々蘊習 惺々無妄 寂々明亮不達修門……將痴愛成解脫真源 運貧嗔成菩提大用逆順自在 縛脫無拘順於性門也。此修性二門 如鳥兩翼閑 一不可也。<sup>(24)</sup>

仏なり……不染汚即心是仏なり、諸仏不染汚諸仏なり、しからは、すなわち即心是仏とは発心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらず、たとへ一刹那に発心・修行す精も即心是仏なり。<sup>(21)</sup>

仏法は修証これ一等なり、いまでも修上の修なるがゆえに初心弁道、すなわち本証の全体なり。……われらさいわいに一分の妙修を単伝せる初心の弁道、すなわち一分の本証を無為の地にうるなり。しるべし修をばなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。妙修を放下すれば本証手の中にみたり、本証を出身すれば妙修通身におこなわる。<sup>(23)</sup>

只管打坐

驀然として尽界を超越し、仏祖の屋裏に大尊貴生なるは、結跏趺坐なり。……仏祖の極之極を超越するは、ただこの一法なり……先師古仏云參禪者身心脱落也。祇管打坐始得。不燒香、礼拝、念仏、修懺、看經あきらかに仏祖の眼睛を扶出しきたり……この念想觀を保

(二) 先以寂々 治於縁慮 次以惺々 治於昏況 均調  
昏散 而無取捨之念 令心歴歴 廓然不昧 無念而  
知<sup>(26)</sup>

(三) 今時修心人 具仏種性 依頓宗直指之門 発決定  
信解者 直了自心常寂 直然惺々 以此而起修故  
雖具修万行……此中惺惺寂々之義 或直約離念心閑  
或約用功門説之……而今若得離念心体 即与仏智相  
契<sup>(30)</sup>

任すべし。<sup>(25)</sup>

世尊つねに結跏趺坐を保任します。諸弟子にも  
結跏趺坐します……七仏正伝の心印すなわちこれ  
なり……昼夜只管打坐して余務あらざる三昧王三昧な  
り。<sup>(27)</sup>

坐禅は習禅に非ず唯だこれ安楽の法門なり、菩提と  
究尽する修証なり。<sup>(28)</sup>

徧参はただ只管打坐身心脱落なり。<sup>(29)</sup>

兀々と坐定して、箇の思量底を思量せよ、不思量如  
何が思量せん非思量。これ即ち坐禅の要術なり。<sup>(31)</sup>

万事を放下し一向に坐禅するとき……大菩提を受用  
するなり。<sup>(32)</sup>

○の兩禪師の思想は、もっともその極致の教旨を示めしていると思われるが、上段は普照禪師の著述『法集別行録  
節要并入私記』に見えるが、この文は『禅源諸詮集都序』から引用したように思われるが、その本文を見ると、

若し自心の本来清淨にして、元より煩惱無く、無漏智性、本より自ら具足し、此の心は即ち仏にして、畢竟異なること無しと頓悟し、此に依つて修せば、是れ最上乘禪なり。亦た如来清淨禪とも名づけ、亦た一行三昧とも名づく。此れはは一切三昧の根にして、若し能く念念に修習すれば、自然に漸に百千の三昧を得ん。達磨の門下の展転して相伝せるものは是れ此の禪なり。<sup>(33)</sup>

と、これを取りあげて、修行者の安心立命処を得る出身活路の要義を教説したものであるが、道元禪師も、坐禪こそ仏祖の正伝仏法であり、この禪定即三昧は、真心であり、直身であり、直仏祖であり、直修証であり、直命脈として本証の修証を實踐の現成に結んで説示することとか「三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる」<sup>(33)</sup>等は、初志の類似点である。

③の「性寂等持」簡は、參禪修鍊工夫に障礙になる「昏・散」の煩惱を調伏する唯一の妙法としてつくられた普照禪師の修行門の指導方法である。内容は、離念心体を直了すれば、この心体は常寂常知なるが故にこの心体をそのまま頓証する功夫が惺寂等持の行で、その離念心体は仏智と相契うが故に一超直入如来地のごとで三賢・十聖の次第法は要しない。だからこの惺寂等持の行は百千三昧と無量妙義を総括していることを説き示したのである。この惺寂等持の行は普照禪師の修行方法の指導体系においては、最も重要視されるものであるが、由来は主に永嘉真覺大師からと思われる。『永嘉集』に、

寂々謂不念外境善惡等事 惺々謂不生昏住 無記等相、若寂々不惺々 此乙昏住 惺々不寂々此乃緣慮 不寂々不惺々 此乃非但緣慮亦 乃入昏而住 亦寂々亦惺々 非唯歷々 兼復寂々 此乃還源之妙性也。<sup>(36)</sup>

と、また、

乱想是病 無記亦病 寂々は藥 惺々亦藥 寂々破乱想 惺々治無記 寂々生無記 惺々生乱想 寂々雖能治乱想而復還生無記 故日惺々寂々は 無記寂々非 寂々惺々は乱想惺々非 寂々為正 惺々為助。<sup>(37)</sup>

とある。この永嘉の惺寂論は、天台学から引用されたと思われる。天台智顛の著「浄土十疑論註」に「無念者直是真如三昧 直須惺々寂々 不起攀緣 実相々心<sup>(38)</sup>」と「惺寂」が見えるのである。また牛頭法融の「心銘」にも「惺々了知 見網転称 寂々無見 暗室不移 惺々無妄 寂々明亮 万象常貞 森羅一相<sup>(39)</sup>」と、惺々寂々の深意を説いている。これも天台の思想を受けたように考えられる。

天台止観の圓頓止観には「不思議境」を觀じ、また「十乘境」を觀することをその内容とし、漸次止観においては、止門を修し、四禪、四無量、四無色、六妙門、十六特勝、九想、八念、十想、八背捨、八勝処、十一切処、九次第定、師子旧迅、普超三昧等を漸次修習する觀範を設けている。不定止観には、數、隨、止、觀、還、淨の六妙門を修するに歴別、次第相生、便宜、対治、相攝、通別、施轉、觀心、円觀、証相の十種方便の止観禪法をつくつたのである。しかし普照禪師は、そのような種々の対象的方便は一切掃除し、ただ寂と知の本体を自性の体と用であることを実証するための方便として、「自性定慧と隨相定慧」二門を開き、その要義として、惺寂等持を必要としたのである。

若し先ず寂々を以て緣慮を治め、後に惺惺を以て昏住を治むるとすれば、先後対治して、昏乱を均調し、靜に入るものは漸門劣機の行う所にして、惺寂等と雖も、了事人が本寂本知を離れずに、任運双修するものに非ず<sup>(40)</sup>。と。こうして見ると禪師の「惺寂等持」教示は、心本淨、妄本空という自性を解悟した人の修行門として、

如是悟本未離円明覚性惺寂の義願令修心人遷權就実不柱功用自他速証無上菩提<sup>(41)</sup>。とあるように、頓悟見性の時は、理・智といい、発心修行の時は、止・觀といい、任運成行の時には、定・慧といい、功行円満の時には、菩提・涅槃という惺寂の心の因果を該徹する心性そのものであるとしたのである。

道元禪師の思想体系において「只管打坐」とは、「仏祖の極の極」と証言するほど、重要視している。天童如浄禪師の独特な規範として「初祖達磨尊者西來のはじめより……昼夜祇管坐して、余務あらざる三昧王三昧なり<sup>(42)</sup>」とし、只管打坐の法門を「仏となるにいと易き道あり<sup>(43)</sup>」と、また『正法眼蔵隨聞記』には、

無所得、無所悟でただひたすらに坐禅することである。あるいは閣上、あるいは楼下など、どこにおいても常に坐禅につとめるのである。人とおつきあいして無駄ばなしをせず、つんぼのように、おしのように常(44)にひとりて坐禅になりきってこれを楽しむのである。

として、「只管打坐の坐禅が正伝の仏法であり」、(45)「真実の悟りの道を得るためには、ひたすら坐禅の工夫に励むのが仏祖から代々受け伝えられた教え」(46)であり、「道元禪師の心」である。

このように只管打坐は、本証妙修の不染汚にして、坐禅そのままが悟りであり、真如三昧であるという道元禪のみもつ特徴とすれば、両禪師の修行は多く似ている。

#### 四、肯定的直説法と批判的逆説法

禅教一致の通仏教論を時代の課題とする普照禪師においてその実践は、どうしても論理的で解悟性の主張になりがちであるが、しかしそれとは反対に理論の思量より、ひたすら坐禅を重んじて古風禪の弁道、いわば純粹禪の正法仏教を正伝しようとする道元禪師とは、臨済宗の公案禪と宏智の黙照禪とのようにも思われる。

しかし私はここで角度をかえて、見性を目標とする公案禪に対して、悟りを否定するかの道元禪師の思想背景には、むしろ肯定的な立場でもあったのではないか、即ち批判的逆説法で修行者を指導したのではないかということを考えて見たい。なぜならもしほんとに道元禪師が「見性」(悟り)が不必要なものだったならば、それほど大きな著述はなをいおうとしたのか。

普照禪師は、「見性」解脱を目標としながら諸法の円融をその根底に要諦としていた。これは華嚴の仏陀観からの始まりと思われるが、清涼の思想を参究しながらも理論的体系を離れて不動智仏(生仏共有)の自体を直観すれば、そ



れがそのまま理・事仏であり、染浄・自他・因果に一貫した仏であるとして、禪林においての「但離妄縁即如々仏」というのも、その妄縁を離れば、それが即ち理事仏であるという円融思想を背景とした教義的解脱を離れた観行を主張したのである。その究極的な目標は成仏であるが、禪師のこの成仏義はとこから始まったのであるか。大乘の法相教においては、三阿僧祇劫の成仏説を主張するが、頓教では無念即成仏を主張するのである。また華嚴教においては一念成仏または一生成仏、住初成仏義等を立てている。

禪師も「円頓成仏論」とか「華嚴論節要」では、「住初成仏義」を主旨としている。『華嚴経』には、十住初発心位において「初発心時便成正覚」を唱え、智儼は一乘十玄門において、

初心即成仏、成外別無修 其相如虚空 是故初心成仏者 非不具功德 如経説普莊嚴童子 一生具見聞仏法 即得三昧<sup>(47)</sup>

とし、また、一念成仏義にあつては、

一乘明一念成仏義 有二種 一者会縁以入実 性無多少故、明一念成仏、二者、行行即満 取最後急 名為成仏 如人遠行 以最後歩為到<sup>(48)</sup>

としている。しかしこの智儼の一念成仏義に先立って、天台智顛大師の法華玄義に、華嚴経の「初発心時 便成正覚」とか、浄名経の「一念知一切法 是為道場」とか、法華経の「竜女刹那成仏」とか、涅槃経の「発心畢竟二不別、如是二心先心難」等の文句を引用しているが、このような諸大乘経が皆、初発心住位において円頓成仏の義を説示している<sup>(49)</sup>。そしてその前は、即ち『華嚴経』の「初発心時便成正覚」より先には、『大品般若経』の一品に「從始至終 不出一念」の説が見えるが、これを見ても「一念成仏義」の発端は『大品経』と見える<sup>(50)</sup>。そして禪師は成仏になき自性の真心「真心直説」をつくつて十五の心作用処を説き、その中禪教円融の義を最も明瞭に説明したのが「真心異名」である。見ると、

何を名づけて真心というのか、曰く、妄を離れたものを名づけて真といい、靈鑑を心というのだ。また『楞嚴經』にこの心を明してある。ある人曰く、ただ真心だけよぶのか、別に異号があるのか。<sup>(5)</sup>  
 という問いに「仏教」と「祖教」でよぶ名号が異なるとして、仏教では十三、祖教では十九の異名を示している。要約して見ると、

仏教でよぶ異名

異名	出典	所以内容
心地	菩薩戒	發生万善故
菩提	般若經	与覺為体故
法界	華嚴經	交徹融攝故
如来	金剛經	無從所来故
涅槃	般若經	衆聖所歸故
如如	金光明	真常不變故
法身	浄名經	報化依止故
真如	起信論	不生不滅故
仏性	涅槃經	三身本体故
総持	円覺經	流出功德故
如来藏	勝鬘經	隱覆含攝故
円覺	了義經	破音独照故

祖教がよぶ異名

異名		所以内容
自己	衆生本性故	
正眼	鑑諸有相故	
妙心	虚靈寂照故	
主人翁	従来荷負故	
無底鉢	随処生涯故	
没紋琴	韻出今時故	
無尽灯	照破迷情故	
無根樹	根帶堅牢故	
吹毛劍	截断塵根故	
無為国	海宴河清故	
牟尼珠	济益貧窮故	
無鏽鎖	関閉六情故	
泥牛		
木馬		
心源		
心印		

心鏡

心月

心珠<sup>(51)</sup>

として、その異名は、

種々異名、不可具録若達真心諸名尽晝昧此真心諸名皆滯故於真心切宜子細<sup>(52)</sup>

として、「もし、真心を通達すればすべての異名に通じあうが、真心に昧ければ、すべての異名が邪魔になるから、切々にこの真心を子細にする」べきことを教えている。これは心、それだけでなく、全仏教、宇宙すべてを含んだ本質を根本自性として、悟る(見性)ことによって、理・事無碍、法界円融の成仏、解脱の世界に到達して見れば、皆円融等持であることを説いたのである。

ひたすら坐禅を行うことが正伝の仏法とする道元禪師において、見性とは認めない。

見心見性は、外道の活計なり。<sup>(53)</sup>

とし、また、

仏法いまだ其要見性にあらず……六祖壇経に見性の言あり、かの書これ偽書なり。<sup>(54)</sup>

として、見性説を不認しながら批判している。しかしまた禪師は、その認めなかった心性とか自性とか見性を、

しるべし仏法にはもとより、身心一如にして性相不二なりと談ずる……しるべし、仏法に心性大総相の法門と

いうは一大法界をこめて法性をわかず、生滅をいふことなし。菩提・涅槃におよぶまで心性にあらざるなし。<sup>(55)</sup>

とし、また、

仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりの方に具足するなり。仏性かならず成仏と

同参なり。<sup>(56)</sup>

として、心性体をかならずしも否定に一貫していなかったとも思われる。また禪師は「縁起」説においても

本性より縁起せるゆえには実法なり……これすなわち先尼外道が見なり。<sup>(57)</sup>

とし、また、

妄縁起にあらず、法爾にあらず……徧界我有は外道の邪なり。<sup>(58)</sup>

とし、また、

三界は因縁生にあらず。<sup>(59)</sup>

等として、因縁、または縁起説をきびしく否定し、批判しているが、しかし一方では、

いわゆる仏性をしらんと、おもはば、しるべし、時節因縁これなり。<sup>(60)</sup>

とし、また、

参学のともがら、因縁の道理をあきらめず、いたずらに撥無因果のあやまりあり。あわれむべし。<sup>(61)</sup>

とし、または、

因果の道理を知らず、……六天のことなおしらず……ただこれ流転の凡夫なり。<sup>(62)</sup>

とし、また、

仏法参学には、第一因果をあきらむるむなり……参学のともがら、菩提心をさきとして、仏祖の洪思を報すべく

は、すみやかに諸因諸果をあきらむべし。<sup>(63)</sup>

とし、また、

縁ありて悪趣におもむくべきつみも、転じて天上に生れ……。<sup>(64)</sup>

として、批判というより、むしろ肯定しているように見える。

では道元禪師はどうして時によっては否定をしながら、また時によっては肯定したりしたのであるのか。所以の出

処に対する書誌学的にまたは文献学的にその真・偽は別にして、現在において伝えている道元禪師の著述として考える上では、このような両面性は、衆生求済という純粹な仏法の根本に基づいて指導した大乘の境地と思われる。それは、批判することによって目覚め、真実を了得させるということより、それらこそがいまをきざんで（生きていく）いく自然の法爾（現成）であるという不変の生命力に対する説示と見るべきであろう。

いくつか両禪師の思想を取りあげて比較して見たが、普照禪師は知の哲学ともいえる中国の理論思想体系を順応しながら減びっていく宗密の禪を韓国に新しく栄えるに對して、道元禪師は、無常の生死を解脱するに未来に求めず、過去にゆずらず、いまのめぐりあいを大切に保任していくことを説いたのである。竹内道雄先生は、「道元において、いまこの而今こそが永遠の今の自己現成の場である」とのべているが、それこそが「道元禪は日本の美である」という鎌田茂雄先生のことばのように、日本文化の精粹のように思われる。

## 五、む す び

以上のように対照して見て来たが、両禪師ともに時代の使命感をもって、ある時は不惜身命、修行に励み、ある時は衆生のために尽力する上求菩提・下化衆生の実践は今日のわれらに大きな自信と参究を誠めるのである。そしてその普照禪師の禪の体系を私なりにいうならば、「無常であることを知り尽す解脱仏教を心禪に求めさせる方便禪である」といえるのではないかと思う。それに対して、道元禪師の禪の体系は「無常であることがそのまま現成である」と打任せて超え出る感応道交の保任禪である」といえるのではないかと思う。

ところが最近普照禪と道元禪について新しい研究が発表されて注目を引く。まず日本では、石井修道教授の『道元の「見性」批判』である。教授は道元禪の根本的な見直しの運動の中で「従来のみ管打坐と本証妙修で語って来た道

元禪の特色を、般若尊重と深心因果で見直し<sup>(65)</sup>て再出発する必要を主張し、いままでの道元の勧める坐禪というのを、「一寸坐れば、一寸の仏」の坐禪を勧めた。その坐禪には、智慧が欠けていた。<sup>(66)</sup>

と批判し、また、

心を落ち着けることのみをもって道元が坐禪を勧めたというのは、大きな誤りである。にもかかわらず、「坐禪さえすれば、それでよい」と、道元の勧めた坐禪は形式のみに流れていったのである。<sup>(67)</sup>

として、仙厓の蛙を画いた絵を例にして、

「坐る」だけに意義を認めるならば、蛙のように坐りつづけているほうが、人よりももっと仏であるというこ  
とになろう。<sup>(68)</sup>

とし、それは一般に坐禅するだけで十分だというようになって、

極論すれば、人間が木か石のようになって、植物人間になることが最高と考える誤りが、道元の勧める坐禅と  
いうのである。<sup>(69)</sup>

と激しく批判し、

それでは道元が勧めた坐禅とは、どんな坐禅であったのか。道元の坐禅を正しく伝えるにはどうしたらよいか  
………自己が自己に親しんで行く坐禅をすれば、自己が無常であり、無我であることをはっきり知ることができる  
というのである。<sup>(70)</sup>

という『現成公案』の説をとりあげて、これは即ち、

自己中心的な自我意識を捨てて、無常なる自己をはっきり観察するとき、他のために尽くす道のみがでてくる  
というのである。<sup>(71)</sup>

とするこの新しい説は、果して道元禪師はうなずくだろうか。悟りを強調する中国禪の基本的な考えを認めなく、恒<sup>(72)</sup>

常と我を基本とする性格に対して、繰り返し繰り返し坐禅を通して観察し、明確な自覚と反省をすることを道元は説いた<sup>(73)</sup>という石井修道教授の説をすなおに受けとめるならば、「雲門の自己向上」とか、臨済の主人公等を重じる韓国仏教でのもう一つ変りなき矛盾を感じるのである。

最近韓国では、約八〇〇年もつづけて宗門のテキストとして使用されてきた本である普照禪師の最も重視されている著書『法集別行録節要并入私記』（曹溪宗門徒は必ず読まなければならぬ指定必読本）を批判する騒ぎが起きて、激しい論争が続いているが、そもそもの始りは、曹溪宗宗正（管長）性徹著『禪門正路』での「頓悟頓修」という主張から、純粹禪の復興という馬祖禪の喧唱である。性徹祖室は、

この見性が即ち頓悟であり、寤寐一如・内外明徹・無心無念・常寂常照を内容として十地等覚も禪門の見性と頓悟ではない。よって悟後保任は究竟仏果である涅槃妙心を護持する無碍自在の不思議大解脱をいう<sup>(74)</sup>として、

禪門正伝の見性は阿頼耶の微細が滅尽した究竟妙覚・円証仏果であり、無余涅槃・大円鏡智である<sup>(75)</sup>と主張した後に、

異説の中の一例は「頓悟漸修」である。頓悟漸修の元祖は、荷沢であり、圭峰が継承し、普照が力説した。しかし頓悟漸修の大宗である普照も頓悟漸修を詳述した彼の著書『節要』のはじめに、荷沢は是和解宗師であるから非曹溪嫡子と断言した。これは普照の独断でなく、六祖が授記し、叢林が公認したのである。よって頓悟漸修思想を信奉する者は、全部知解宗徒である<sup>(76)</sup>。

と、普照禪師の頓悟漸修思想を批判し、

だから禪門で知解宗徒といわれれば、彼は衲僧の生命を失ったことであり、頓悟漸修思想は、これほど可恐な結果をもたらす<sup>(77)</sup>。



と論じた。これを正論と見るモクチョンベ教授は、「普照禪師の頓悟漸修は教家であり禪門でなく、禪門直指単伝の本分宗師でなく、その思想主体は華嚴禪である」<sup>(78)</sup>と批判したが、これに対して、「性徹老師の頓悟頓修思想の主張は、会通仏教思想の韓国の伝統と歴史性を無視した独断であり」<sup>(79)</sup>、性徹老師が「仏教生存の原理をより伝統的な古仏古祖で求めているが、普照禪師は超宗派的な立場で頓悟漸修を主張したのである、よって海印寺の海印大学で『節要』の教えをやめさせるのは、正しくない」<sup>(80)</sup>と批判した。あたかも「本証と妙修」、または「証上の修」のように聞えるのは、私だけの感聴だろうか。

- (1) この僧科試験は国家が行う僧侶資格考試として、試験に合格すれば大選になり、禪宗では次は、中徳・大徳・大師・重大師・三重大師・禪師・大禪師・都大禪師に昇進し、大禪師法階になると徳望によって国王は、また王師・国師と進封して師礼をして崇奉するのが高麗時代の僧侶の身分制度であった。
- (2) 知訥著、金達鎮訳『普照国師全書』一九八八年一月三〇日高麗苑・六〇頁。
- (3) 中川孝著『六祖壇経』昭和五年二月二七日筑摩書房・六三頁。ここには、真如自性起念、非眼耳鼻舌能念。真如有性、所以起念。真如若無、眼耳鼻舌、当時即壞。善知識、真如自性起念、六根雖有見聞覺知、不染万境而真性常自在。とある。
- (4) 八〇卷華嚴経の五一卷・如来出現品四五頁右丁。
- (5) 前掲書、注(2)の「華嚴論節要序」三五二頁。
- (6) 鎌田茂雄著『禪源諸詮集都序』昭和四十六年十二月二〇日筑摩書房・四四頁。
- (7) 前掲書、注(2)の「法集別行録節要并私記」・三一七頁。
- (8) 前掲書、注(2)の「法集別行録節要并私記」・三一七頁。
- (9) 前掲書、注(2)の「法集別行録節要并私記」・三一八頁。
- (10) 李鍾益著『韓国仏教の研究』昭和五五年六月三〇日国書刊行会・一八二頁。
- (11) 大正蔵二九卷、七五六頁中・下弁定品。
- (12) 大正蔵二九卷、一四五頁上・中具舍論二八卷。
- (13) 大正蔵二九卷、二九六頁中・下。
- (14) 大正蔵二九卷、二二六頁、成実論第一五止観品。
- (15) 大正蔵五五卷、八〇頁上、出三蔵記集一一卷。
- (16) 前掲書、注(2)の三七二頁。
- (17) 前掲書、注(2)の三二八頁。

- (18) 寺田透・水野弥穂子校注『道元』下巻、一九七二年二月二五日岩波書店・二四〇頁。
- (19) 徠藤即応註『正法眼蔵』弁道話(上巻)昭和六一年八月二〇日名著普及会五七頁。
- (20) 前掲書、注(2)の三三五頁。
- (21) 河村孝道校註『道元禪師全集』一九九一年一月二〇日春秋社、五六〜五八頁参照。
- (22) 前掲書、注(2)の三二〇頁。
- (23) 前掲書、注(19)の六五頁。
- (24) 前掲書、注(2)の六六頁。
- (25) 前掲書、注(19)の一三頁。
- (26) 前掲書、注(2)の六三頁。
- (27) 前掲書、注(19)の一五頁。
- (28) 前掲書、注(21)の一〇一頁。
- (29) 前掲書、注(18)の一六五頁。
- (30) 前掲書、注(2)の六四頁。
- (31) 樽林皓堂著『普勸坐禅儀をたたえる』昭和五三年七月一五日曹洞宗宗務庁・九一頁。
- (32) 前掲書、注(19)の六三頁。
- (33) 前掲書、注(6)の二四頁。
- (34) 前掲書、注(18)の二二五頁。
- (35) 前掲書、注(19)と同じ。
- (36) 大正蔵四八卷三九六頁中。
- (37) 大正蔵四八卷三九六頁下。
- (38) 前掲書、注(2)の六四頁。
- (39) 大正蔵四八卷伝灯録三一巻・心銘。
- (40) 前掲書、注(2)の六四頁。
- (41) 前掲書、注(2)の六五頁。
- (42) 前掲書、注(18)の二二六頁。
- (43) 竹村牧男著『良寛の詩と道元禪』昭和五三年二月二五日大蔵出版・一五七頁。
- (44) 竹内道雄著『永平二祖孤雲懷昇禪師伝』昭和五七年四月二〇日春秋社・二五二頁。
- (45) 前掲書、注(44)の一〇〇頁。
- (46) 前掲書、注(44)の一六頁。
- (47) 前掲書、注(11)の四五卷五一八頁。
- (48) 大正蔵四五卷五一八頁。
- (49) 大正蔵三三卷三七四―五参照。
- (50) 大正蔵四五卷五一七頁。
- (51) 前掲書、注(2)の一三九頁。
- (52) 前掲書、注(2)の一三九頁。
- (53) 前掲書、注(21)の三一八頁。
- (54) 増谷文雄著『正法眼蔵』昭和五〇年十月一五日角川書店、一三三頁。
- (55) 前掲書、注(54)の二五一頁。
- (56) 前掲書、注(21)の二二頁。
- (57) 前掲書、注(21)の五四頁。
- (58) 前掲書、注(21)の一五頁。

- (59) 前掲書、注(21)の四四四頁。  
 (60) 前掲書、注(21)の一八頁。  
 (61) 前掲書、注(18)の四三二頁。  
 (62) 前掲書、注(54)の一一頁。  
 (63) 前掲書、注(18)の四三七頁。  
 (64) 前掲書、注(19)下卷二四五頁。  
 (65) 『春秋』春秋社月刊誌十月号三二頁。  
 (66) 前掲書、注(65)の八・九月号合本三二頁。  
 (67) 前掲書、注(66)の三二頁。  
 (68) 前掲書、注(66)の三二頁。  
 (69) 前掲書、注(66)の三二頁。  
 (70) 前掲書、注(66)の三三頁。  
 (71) 前掲書、注(66)の三三頁。  
 (72) 前掲書、注(65)の七月号三一頁。  
 (73) 前掲書、注(65)の三〇～三二頁参照。  
 (74) 李性徹著『禪門正路』一九九〇年九月二〇日仏地社二頁。  
 (75) 前掲書、注(74)の二頁。  
 (76) 前掲書、注(74)の三頁。  
 (77) 前掲書、注(74)の四頁。  
 (78) モクチョンベ教授「禪門正路の根本思想」という題目で一九九〇年十月十三～十四日間松広寺で「第四回国際仏教学術会」が行われ発表した論文の十月十三日「仏教新聞」2面の内容から。

- (79) 前掲書、注(78)の朴聖培教授の「禪門正路の頓悟漸修 説批判について」より。  
 (80) 前掲書、注(78)の朴聖培教授論文より。