

タイトル	修証一等論の周辺
著者	船岡，誠
引用	北海学園大学人文論集，2： A17-A30
発行日	1994-03-31

修証一等論の周辺

船岡 誠

一 修証一等と本覚思想

修証一等あるいは修証一如・修証不二は、道元禪を特色づける言葉としてよく知られている。たとえば秋山範二『道元の研究』⁽¹⁾では、その第二篇「実践論」の第三章「坐禪」で、「祇管打坐」につづく第二項で「修証一等」を取り挙げている。衛藤即応『正法眼蔵序説』⁽²⁾では、前編「道元禪の宗要」の第二講「正伝の仏法の大綱」の第二を「修証一如」とし、後編「十九問答」の第六講を「修証不二」としている。この『正法眼蔵序説』は「正法眼蔵弁道話」⁽³⁾に即して道元禪を語ったものである。「弁道話」は問答体で記された、『正法眼蔵』の「序説」あるいは「総説」にあたるような性格のものである。『正法眼蔵序説』の第六講は「弁道話」第八問答（天明八年の玄透即中による刊本では第七問答、衛藤氏は正法寺本により一問答を加える）を解説し

たもので、第八問答は、後述するように、「修証一等論」が展開されているのでよく知られている。

また山本清幸『道元禪の省察』⁽⁴⁾では、第一部の題名が「修と証とが一つであり相等しい（修証一等）」ということについて「となっており、春日佑芳『道元の思想』⁽⁵⁾の「道元の思想と叢林の行」という章の「三 道元の思想」では、「本覚思想の否定」と「修証一等」とが取り上げられている。際限がないので、このくらいでやめておくが、道元禪を理解するうえで「修証一等」が重要な概念であることは理解していただけたかと思う。

では、修証一等とはなにか、つぎに考えてみよう。「弁道話」の第七問答（正法寺本では第八問答）はつぎのようになっている。まず問いの部分であるが、

とふていはく、この坐禪の行は、いまだ仏法を証会せざらんものは、坐禪弁道してその証をとるべし。すでに仏正法を

あきらめえん人は、坐禪なにのまつところかあらむ。

とある。まだ悟りを得ていない者は坐禪修行して悟るべきだろうが、すでに悟りを開いて正法を体得した者は坐禪をする必要がないのではないか、という疑問である。このように設問して、道元はつぎのように答える。

しめしてはいく、癡人のまゑにゆめおとかず、山子の手には舟棹をあたえがたしといゑども、さらに訓をたるべし。

愚かな者に夢を語らないし、やまがつに舟の棹を与えることができないように、仏法の道理が分からない者にいくら説明しても仕方がないかもしれないが、あえて説明してみよう。と、道元は高飛車な態度で説明をはじめめる。

それ、修証はひとつにあらざとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれとおしふ、直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。

このあとまだ文章はつづくが、肝心の修証一等論はここまでで充分展開されているので、以下は省略する。

修と証とが別ものと考えるのは仏教の見解ではない、と道元

はいう。ここでいう修は修行、証は悟り、道元禪に即してもつと簡単にいえば、修は坐禪といつてよい。坐禪修行して悟りを開く、換言すれば、悟るために坐禪修行する、すなわち悟りが目的で坐禪修行は手段になる。このように一般的には考えられているのではあるまいか。臨済宗などはこの立場だといわれる。

ところが道元は、このように坐禪修行と悟りを区別する立場、すなわち修証を区別する立場を外道の見解、仏教の立場ではないとする。道元にいわせれば、修証はひとつだという。坐禪がそのまま悟りなのである。もともと悟りのうえに行われる坐禪なのだから、はじめの坐禪に悟りの全体が実現されている。だから修行の心得を教えるときも、坐禪のほかに悟りを求めるようなことがあってはならないというのである。それは、坐禪そのものが本来の悟り（本来成仏・本覚）が端的に示されている姿なのであるから。坐禪によって裏打ちされた悟りだから、その悟りには際限がないし、悟りのうへの坐禪だから、その坐禪にはじめということもないことになる。

以上が道元の修証一等論である。この修証論は当然のごとく時間論・存在論と密接不可分の関係にある。というよりは、道元の時間論・存在論をふまえてその修証論が成立しているといえよう。このことについてはすでに別の機会に述べたので、こ

ここでは改めて触れることはしない。

ところで、修証一等論に戻るが、右の「弁道話」の一節に「証上の修」があった。これを「悟りのうえに行われる坐禅」と私は説明したが、宗門ではこれを「本証妙修」といい、道元禅の性格をよく表現する言葉として重視してきた。たとえば現代の宗学の代表的学者である鏡島元隆氏は、「道元禅師の修証観についてみるに、禅師の修証観は本証妙修の修証観として、本覚門に立つ修証観である」ときつぱりと述べている。⁽¹⁷⁾ もっとも近年、袴谷憲昭氏は、道元は「本証妙修」などという安易な言葉は一語たりとも使っておらず、むしろ「本証妙修」は道元が批判してやまなかった本覚思想そのものであり、道元の立場は本覚思想をまったく仏教と認めない立場であると主張された。⁽¹⁸⁾ 鏡島氏は袴谷氏の批判にたいして、

袴谷教授の批判には、諸悪の根源を「本証妙修」に帰せしめる議論がみられるが、諸悪の根源は「本証妙修」に対する誤解にあって、罪は「本証妙修」という言葉を用いた宗学者にあるのではなく、「行」を忘れて、これを安易に拡大適用した宗門の体質にあるのである。⁽¹⁹⁾

と応えている。ともあれ、袴谷氏の議論は多岐にわたり、かつ先鋭的な主張であったため、それを受けるかたちで道元研究が

にわかに活発化したことは事実であった。⁽²⁰⁾ 私自身は袴谷氏の議論に同調できないものを多くもつが、いまはともそれについて語るだけの準備も余裕もないから、いずれ機会があらためて私なりの考えを述べてみたいと思う。

さて、鏡島氏も述べておられるように、道元の修証観は本覚門に立っている。当然、本覚思想との関わりが問題になる。道元の場合は、叡山修学中に「一切経を看閲すること二遍。宗家の大事法門の大綱は、本来本法性、天然自然身なり。顕密の両宗は、此理を出ず。大いに疑滞あり。本より法身法性のごとくんば、諸仏は甚麼のために、更に発心修行せん」という疑問をもったといわれ、これは明らかに「本覚思想」への疑問であった。そのことから、叡山における「本覚法門」と道元との関係がうんぬんされて久しくなる。いや道元に限らず、そもそも鎌倉新仏教の成立そのものを「本覚法門」から考えようとする研究は古くからあり、現在にいたっても鎌倉新仏教論のなかの有力な論陣をなしている。

私はかねてから、鎌倉新仏教の成立の前提として「本覚思想」「本覚法門」を自明のごとくみる研究動向に疑問をもっていた。⁽²¹⁾ かつてそのことに触れたこともある。繰り返しになるが、本稿に関わる部分だけ述べておこう。

まず「本覚思想」と「本覚法門」を区別する必要がある。従来の研究ではそれが曖昧であった。では「本覚思想」とはなにかというと、『涅槃経』の一節「一切衆生悉く仏性あり」という如来蔵思想に由来し、それをさらに飛躍させて「生まれながら覚っている」と考え、「修行の結果覚れる」という「始覚思想」の考えに対立するものである。⁽⁴¹⁴⁾これは決して日本天台の独創というわけではない。

ところが、日本天台における「本覚法門」は、そうした「本覚思想」を絶対肯定にまでおし進めたという。だいたい平安後期までは口伝や切紙相承という形式で秘伝され、平安末期に成文化の運動がおこり、鎌倉後期からはその体系化に努力がはられ、江戸中期まで続いたという法門である。⁽⁴¹⁵⁾

この「本覚法門」と道元との関係については、田村芳朗氏の研究に代表されるように、「本覚法門」から鎌倉新仏教への図式の一環として両者の関係を自明のこととする傾向にあった。たとえば「本覚思想」がみられるからといってすぐ「本覚法門」に結びつけてしまうような傾向である。道元についていえば、田村氏は、「本覚法門」との関連性の例証として、修証一等の思想を挙げられている。⁽⁴¹⁷⁾はじめに述べたように、修証一等は道元禅の代名詞みたいに考えられてきたから、田村氏がそのように

考えられたとしても仕方がないところがあった。

しかし修証一等の思想があるからといって、即座に「本覚法門」と結びつけるわけにはいかない。というのは、「本覚法門」とまったく無関係な、寛元四年(一二四六)に來日した中国僧蘭溪道隆にも修証一等の思想をうかがうことができるからである。と述べ、道元禅を「本覚思想」「本覚法門」に安易に結びつける傾向に注意を促したつもりであった。ではつぎに、節を改めて、蘭溪の修証一等論について考えてみよう。

二 蘭溪道隆と円爾弁円の修証一等論

蘭溪は宋国西蜀(四川省)出身で、十三歳で成都の大慈寺に入る。そのご無準師範・癡絶道冲・北磻居簡などに参じ、無明慧性の法を嗣いだ。寛元四年來日し、北条時頼の帰依を受け、建長寺の開山となる。鎌倉における禅宗の基礎を築いたといわれ、その一脈を大覚派と称する。

この蘭溪に坐禅論がある。正式には『大覚禅師坐禅論』という。原文はもちろん漢文であるが、ここは読み下しにしたものを使う。⁽⁴¹⁸⁾詳細は後述するが、『坐禅論』は問答体で記されており、問題の修証一等論はその第四問答で展開されている。

問うて曰く、「此の法如何が修行すべき。縦ひ修行をなすとも、開悟することを得ずんば、成仏不定なり。若し不定ならば、修行をなすと雖も、何の益かあらん。」

答へて曰く、「此の宗は甚深微妙の法門なり。若し一たび其の耳を経ることあれば、長く菩提の勝因となる。古人云く、『此れを聞いて信ぜざるものも、福人天に超ゆ、学んで得ざるものも、終に仏果に到る』と云云。此の法は仏心宗なり。仏心本より迷悟なし、正しく如来の妙術なり。縦ひ悟りを得ずと雖も、一座の坐禅は、一座の仏なり、一日の坐禅は、一日の仏なり、一生の坐禅は、一生の仏なり、未来も亦是の如し。只だ是の如く信ずるものは、大機根の人なり。」

まず問者は「禅宗ではどのように修行すべきなのか。たとえば修行しても悟りを開くことができれば、成仏は不定だろう。成仏が不定ならば、修行したとしても、何の利益があるう」と質問する。これにたいし蘭溪は、「禅宗は仏の深い教えである。たとえ一度でもその教えを聞いたなら、長く悟りへのすぐれた因縁となる。古人もいつてゐるではないか、『これを聞いて信じない者でも、その福は人間界・天上界を超え、学んで得られなかったとしても、ついには仏の位に到る』と。禅宗は仏心宗である。仏心にはもともと迷悟なんてものはなく、正しく菩提を

証する妙術すなわち坐禅そのものである。したがってたとえ悟りを得られなくても、一座の坐禅は一座の仏であり、一日の坐禅は一日の仏であり、一生の坐禅は一生の仏であり、未来もこのとおりである。このように信ずることができる人こそたいへん能力の優れた人なのである」と述べている。

一座の坐禅は一座の仏、これこそ修証一等であろう。この蘭溪の『坐禅論』による限り、修証一等論は決して道元の専売特許でないことになる。ところが、この修証一等論が道元や蘭溪だけではなかったのである。数年前、ちょっと調べたいことがあって、白石虎月氏の『東福寺誌』を読んでいた。この『東福寺誌』は編年体で記されているが、寛元元年（一二四三）のところまで読み進んできて、目がくぎづけになってしまった。それは（九条大臣に与ふる坐禅論）抄のなかの一節であった。

問曰、此仏心宗ライカ、修行スベキヤ、タトヒ終行ストモ、悟ヲ得ルコト不定ナルベシ、若シ不定ナラバ修シテモ何ノ益カアルベキ。

答曰、此宗門ハ不思議解脱ノ道ナルガ故ニ、若シ一度耳ニ触ル、者ニハ、菩提ノ勝因トナル、若シ此宗門ヲ修セバ、仏心ノ至極トス、故ニ仏心モトヨリ迷悟ナシ、正是雪山六年、端坐妙行、此宗門ニ分明ナリ、未ダ道ヲ得ザルニ、一時坐禅

円爾弁円は駿河の出身で、五歳から久能山の堯弁に従い、十
八歳で園城寺で剃髪、東大寺で受戒した。そのご上野世良田長
楽寺の栄朝について禅も学ぶ。栄朝は栄西の弟子であるから、
円爾は栄西の孫弟子ということになる。嘉禎元年（一二三五）
に入宋し、癡絶道冲・笑翁妙堪・石田法薰らに参じ、無準師範
に嗣法して帰国。藤原道家の帰依を受け、京都東福寺の開山に
なった。法系上は臨済宗楊岐派破庵派に属すが、円爾の一派を
聖一派と呼んでいる。

その〔正法眼藏坐禅儀抄〕にて、『東福寺長老聖一房ハ得旨後ニ可坐禅トス、ム。建長寺道隆禅師ハ為得旨コソ坐禅ヲバ
ス、ムベシ。得旨後ハ必坐禅ヲ不可好云々。此事何モ不当覺
ユ。ソレハ江西大寂禅師、南岳大慧禅師ニ参学スルニ、密受
密印ヨリコノカタ、ツネニ坐禅ストアリ、是ハ得旨前トモ、
後トモミエズ』と謂へるは不可思議なる解釈なり。

ここでいう経豪は、五辻宣経の子で、叡山で法印位まで登るが、叔父花山院宰相入道教雅が道元の帰依した関係で道元門下に入り、道元没後その弟子詮慧に師事した人物である。〔正法眼蔵坐禅儀抄〕は師の詮慧の「御聴書」をもとに『正法眼蔵』の注釈をしたもので、『正法眼蔵抄』『御抄』などといわれるものである。^(江21)

— (22) —

た。実は私はかつて本稿と同様のタイトルのもとに、第三十八回曹洞宗宗学大会（平成二年十一月）で口頭発表した。その席上、伊藤氏から無住の『雑談集』に関連する記事があるとの御教示をいただいた。そしてそれからまもなく、同氏から『正法眼蔵抄』研究ノート（一）^{（122）}の抜刷の御恵送に預かった。私もこの『雑談集』は読んだことがあったので、まことに迂闊なことであつた。このことについては後で紹介したいが、そのこともさることながら、伊藤論文を読んでみずからの不勉強を恥じることになった。

伊藤論文はそのタイトルからもわかるように、『正法眼蔵抄』の研究過程で生じた問題の覚え書き的なものであるが、そのなかで「東福円爾と蘭溪道隆の坐禅」という節を設け、『正法眼蔵抄』の先の一節に関連して、『坐禅論』と『法語』の既出の一節を紹介されている。私の宗学大会での発表も、実は『坐禅論』と『法語』の修証一等論の紹介が主な目的であつたから、事前に伊藤論文に接していたら、恐らく発表はしなかつたであろう。ところが、そのご鏡島元隆氏の「如浄と道元」を改めて読んでいたら、その注において、次のように述べられていることに気付いた。

通例、祇管打坐とか修証不二は本覚門的修証観である道元

禅においてのみ説くものと考えられているが、それは始覚門的修証観である看話禅でも説いていることである。たとえば、わが国に宋朝禅を伝えた蘭溪道隆（一一二三～一二七八）は、示寂前遺戒五条を制しているが、その第一条に「松源一派僧堂規あり、専ら坐禅を要す。其の余は何を可言わんや。千古廃すべからず。これを廃せば則ち禅林何ぞ在らんや。宜しく実行すべし」と坐禅を強調している。（荻須純道著『日本中世禅宗史』一一〇頁参照）蘭溪は、円爾とともに『正法眼蔵御抄』から修証隔別の立場として非難されているが、衛藤即応先生は蘭溪の『坐禅論』および円爾の『聖一国師法語』を検討して、この両者の立場が「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」（『正法眼蔵序説二二三頁』）と指摘している。この指摘は注目すべきであり、その内含する意味は重要であつて、さらに追求されなければならない。^{（123）}

この鏡島氏の一文にはちゃんと線まで引いてあり、荻須氏の本も以前に読んだ記憶があり、さらに衛藤氏の本には当該箇所
に線が引かれていたのだから、まことに迂闊な話である。恐らくこれら先学のお仕事によって私も修証一等論への注意を喚起されていたはずなのに、そのことをすっかり忘れていたのであ

る。学問研究が決して一人の力で出来るものではなく、多くの研究者の努力の積み重ねで成立しているという自明のことを、いま痛切に感じている。しかし鏡島氏の「この指摘は注目すべきであり、その内含する意味は重要であつて、さらに追求されなければならない」との言葉に励まされ、ふらつく歩みを進めたいと思う。

先の伊藤論文に戻ると、『坐禅論』と『法語』との類似性は修証一等論のみならずほぼ全体にわたつているとの指摘のあとに、「これは、一方が他方の『坐禅論』を参考にして著わしたか、両者が、他の誰かが著わした『坐禅論』を参考にしたかのどちらかであろうと推測されるが、同時代の者の著述を参考にするというよりは、後者の方が、その可能性としては大きいのではないであろうか。しかし、残念なことに、そのよつている著述をあきらかにすることはできなかった」との述べておられる。

このことについては次節で私見を述べてみたいが、伊藤氏は脱稿後に気付かれたとして、その「補遺」で、すでに触れた『雑談集』の文章を紹介されている。煩を厭わず左に示そう。

- (1) (前略) 或ハ得法トナノル禅師ノ侍シハ、頓悟漸悟ノホカハ、ユルサズシテ、「先ヅ得法セヨ、不得法サキノ修行ハ、イタヅラ事也。中々迷」ト云テ、修行モセズ、得法モセズ、

根モトラズ、葉モトラズシテ、手ヲ空クスル弟子ノミ見ヘ侍シ。⁽¹²⁴⁾

- (2) 或禅師(A)ハ「見性ノ後、別ニ坐禅等ノ行不可有」ト計ス。或禅師(B)ハ、「見性セザル時、持律坐禅ハ、イタヅラ事也。中々マヨフ」ト云。此ノ二人ノ義偏也。見性ノ前ノ行、徒事ト云事不可然。⁽¹²⁵⁾

- (3) 故東福寺開山ノ下、久住シテ得法セルヨシ、自讃スル僧ノ申シハ、「得法セザル前ノ行ハ、イタヅラ事ニテ、猶々迷也」トテ、「先ヅ得法セヨ。行ナセソ」ト弟子ニ教ヲ、都テ事ノ行セズ、スルヲモニクミ腹立シキ。⁽¹²⁶⁾

伊藤氏は文章を紹介したあと、(1)、(2)の(A)、(3)のある禅僧の坐禅修行に対する考えは、『正法眼蔵抄』(『御抄』)が円爾の説とするものと同じで、しかもこのように言っているのは、(3)にあるように円爾の弟子であるとする。同じ弟子の一人である無住はこの考えを認めないのであるが、「この事が何度も記されているということは、当時、円爾の弟子の中に、このような考えを持つものが多かったことを示しているのではないであろうか」とされ、さらに(2)の(A)は、『正法眼蔵抄』で蘭溪の説とするものと同じであり、『雑談集』と『正法眼蔵抄』の成立がほぼ同時期であることを勘案して、「御抄」の記事が、東福円爾・

蘭溪道隆自身のことばを記したものではないにしても、師の坐禅に対する考えを、そのように理解していた弟子達を通してのことばと言うこともできよう」とされている。

たしかに伊藤氏のいわれるように、『雑談集』の記事から、蘭溪の弟子はともかく円爾の弟子のなかに「得法セザル前ノ行ハ、イタヅラ事」という立場をとっていた者がいたことは事実であろう。しかし『雑談集』からは、相変わらず、円爾や蘭溪の修証観はわからないのである。そこで節を改めて、『坐禅論』と『法語』の再検討を試みたい。

三 『大覚禅師坐禅論』と『聖一仮名法語』

伊藤氏も述べておられるように、『坐禅論』と『法語』の類似性は、修証一等論のみならずほぼ全体にわたっている。いま試みに、両者の序文を示してみよう。

『坐禅論』の序文

夫れ坐禅は大解脱の法門なり。諸法是れより流出し、万行是れより通達す。神通知恵の徳、この内より起り、人天性命の道、此の内より開く。諸法已に此の門より出入し、菩薩行じて即ち此の門に入る。二乗は猶ほ半途にあり、外道行ずと

雖も正路に入らず。顕密の諸法、此の法を行ぜずして、仏を成ずるものあらざるなり（原漢文）。

『法語』の序文

夫坐禅の宗門と云ふは、大解脱の道なり。諸法は皆此門より流出し、万行もみな此道より通達し、智慧神通の妙用も此中より生じ、人天の性命も此中より開けたり。故に諸仏すでに此門に安住し、菩薩も亦行じて此道に入る。乃至小乗及び外道も行ずといへども、未だ正路にかなはず。凡そ顕密の諸法も此道を得て自証とす。故に祖師の曰く、十方の智者みな此宗に入ると宣へり。

いかがであろうか。序文からして両者ほぼ同文といってよいだろう。しかも両者の類似性はこの序文だけではなく、全体にわたっている。とはいえ、まったく同じというわけでもない。両者とも序文以下は問答が続くが、その問答の数は『坐禅論』が三十五、『法語』が二十四である。問答の数は同じではないが、問答の内容に対応するものがある。以下、『法語』の各問答の内容を示すタイトルをつけ、それに対応する『坐禅論』の問答の番号を付す。

『法語』

『坐禅論』

1 「禅門は諸法の根本」

1

21	「初心の行者と妄想」	29
20	「大小の念」	26
19	「坐禅の用心」	26
18	「妄念の源」	28 ?
17	「本有の仏性・回光返照」	21
16	「見性と智慧」	19
15	「見性と神通」	32
14	「初心と正覚」	18
13	「大乘の菩薩」	17
12	「大乘の無心」	?
11	「四大の形体」	15
10	「無心の功德」	13
9	「見性の証」	11
8	「禅と善根」	10
7	「善根と成仏」	9
6	「修行の功德」	8
5	「修行の用心」	5
4	「修と証」	4
3	「禅の功德」	3
2	「見性の証拠」	2

22 「煩惱即菩提」 16 ?

23 「心性常住」 34

24 「末期の用心」 ?

『法語』の1から5まで『坐禅論』と対応しているが、以後は問答の順番がずれている。？は対応するものがないことを示し、数字に？が付いているのは文章はかなり違うが、内容的には対応すると考えてよいものである。『法語』の19・20は、ふたつで『坐禅論』の26に対応していることを意味する。

さて、『坐禅論』と『法語』のこのような類似性をどのように考えたらいだろうか。衛藤即応氏は、『坐禅論』『法語』における修証一等論について、「修証不二をとくに強調してはいないが、この宗旨を推究すれば、結局は修証一等となるように思う。少なくとも、修証格別にはならないのであるから、御抄の文は両禅師の末流に至って、このような主張が行われたものを、御抄が排斥したと思う外はない」と述べておられるので、『坐禅論』『法語』が蘭溪・円爾のものであることにいささかの躊躇をもたれていないようである。そして『坐禅論』と『法語』の類似性については、まったく言及されていない。

また鏡島元隆氏は、すでに紹介したように、修証一等論が道元禅の専売特許ではなく、蘭溪や円爾にもみられ、右の衛藤氏

の指摘を「注目すべきであり、その内含する意味は重要であつて、さらに追求されなければならない」とまで述べておられるので、衛藤氏と同様、『坐禅論』『法語』が蘭溪・円爾の著述であると考えておられるようで、両者の類似性については関心がないようである。

伊藤秀憲氏の見解もすでに紹介したが、伊藤氏の場合は「一方が他方の『坐禅論』参考にして著わしたか、両者が、他の誰かが著わした『坐禅論』を参考にしたかのどちらかであろう」とされ、たぶん後者の可能性が大きいのではないかと考えられ、そのよつている著述を搜したがわからなかったという。ということは、伊藤氏も『坐禅論』『法語』が蘭溪・円爾の著述であることをいささかも疑つておられないようである。

はたして『坐禅論』『法語』は蘭溪・円爾の著述としてよいものだろうか。私が曹洞宗宗学大会で口頭発表したさい、その結論として、

(一) 『坐禅論』『法語』が蘭溪・円爾のものとしてよいか、もしよいなら類似点はどうして生じたか。両者が共に指導された癡絶道冲や無準師範と関係するか。

(二) 中世の伝本が不明である。

(三) 修証一等論が道元の専売特許であるか否か。

と述べた。結論にもなっていないのであるが、問題提起という意味で話をした。(一)についていえば、『坐禅論』『法語』が蘭溪・円爾の著述であることになり疑問をもっている。両者の類似性がどうしても気になるのである。伊藤氏のいわれるような、どちらかが他を参考にしたとか、ふたりとも他の誰かの著述を参考にした、というような類いの事柄ではないように思われるのである。

それは(二)とも関係する。『坐禅論』は寛永二十年(一六四三)の版本が最も早いもので、それ以前に遡れない。ただ元禄六年(一六九三)に曹洞宗の梅峯竺信が記した『大覚禅師拾遺録』の跋文に「前此有大覚禅師坐禅論。行世久矣⁽¹⁾」とあるのが気になるといえば気になるが、これとても元禄六年の時点で寛永二十年はちょうど五十年前であるから、世に行われて久しいのは当然である。

『法語』の方はどうか。『国書総目録』によると、室町時代の写本が京都大学・竜谷大学・蓬左文庫にあるとのことであるが、残念ながら未見である。版本としては、正保三年(一六四六)本、正保五年本、文政十二年(一八二九)本(正保五年本の再刊)、それに年記のない慧山善恵院蔵板本がある。版本はいちおう目を通した。室町時代の写本を見てみないと何ともいえない

が、『法語』が円爾の著作である可能性はかなり出てくる。少なくとも蘭溪の場合よりは可能性は高いといえよう。『法語』が円爾の著作ということになると、近世になって誰かが『法語』をもとに漢文化し、内容的にも付加し、あたかも別の著作のようにして蘭溪に仮托したものはあるまいか。しかしいずれにしても推測の域を出ない。『法語』の写本の検討も含め、今後の課題としたい。

最後に(三)についていえば、修証一等論の禅宗思想史での位置づけをしっかりとっておかなければならないということである。従来、修証一等論は道元の専売特許のように漠然と考えられてきた。それは本稿の巻頭で紹介したように、道元研究者の意識に根強くあるように思われる。かくいう私も拙著の第四章「道元禅の核心」第三節「坐禅論」で、「修証一等」の項を立てている。しかし『坐禅論』『法語』が蘭溪や円爾のものということになると、修証一等論は道元の専売特許といえなくなってしまう。また両者がふたりのものということになると、蘭溪禅や円爾禅のなかで修証一等論がどう位置づけられるか、これなどは従来まったく検討されてこなかったと思う。さらに修証一等論が道元のみならず蘭溪・円爾など広範にみられるとすると、中国まで含めた禅宗思想史のなかで位置づけなければならな

い。

以上、とりとめのない話を進めてきた。かんたんに整理しておく、従来、修証一等論は道元の独創的なものと考えられてきた。しかし『坐禅論』『法語』に修証一等論がみられるのである。しかも『坐禅論』『法語』が蘭溪・円爾のものでないのではと疑われることはなかった。にもかかわらず、蘭溪禅や円爾禅のなかで修証一等論を位置づけることもなされてこなかった。私自身はいまのところ、『坐禅論』『法語』が蘭溪・円爾のものではないと思っているが、これも『法語』の写本の検討を経たうえでないと明言することはできない。まだまだ修証一等論の周辺は究明すべきことが多いのである。

- (注1) 秋山範二『道元の研究』(岩波書店、昭和十年) 二二一頁〜二四一頁
- (注2) 衛藤即応『正法眼蔵序説』(岩波書店、昭和三十四年) 二二二頁〜二三〇頁
- (注3) 以下の「正法眼蔵弁道話」の引用は、日本思想体系『道元 上』(岩波書店、昭和四十五年)による
- (注4) 山本清幸『道元禅の省察』(平楽寺書店、昭和四十五年) 三二頁〜五九頁
- (注5) 春日祐芳『道元思想』(ペリかん社、昭和五十一年)

- 二四頁～二八頁
- (注6) 船岡誠『道元と正法眼藏隨聞記』（評論社、昭和五十五年）一七〇～一七五頁
- (注7) 鏡島元隆「如浄と道元」（樽林皓堂編『道元禅の思想的
研究』春秋社、昭和四十八年）
- (注8) 本証妙修という成句はないが、本証と妙修という語は出
てくる。たとえば「すでに証をはなれぬ修あり、われら
さいはる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」（「正法眼藏弁道話」
『道元 上』一二頁）など。ただし袴谷氏はこの「弁道
話」そのものを認めないのであるが。
- (注9) 袴谷憲昭「道元理解の決定的視点」（『本覚思想批判』大
蔵出版、平成元年）
- (注10) 鏡島元隆「本証妙修覚え書」（『駒沢大学仏教学部論集』
一八号、昭和六十二年十月）
- (注11) たとえば鏡島元隆・鈴木格禅編『十二卷本『正法眼藏』
の諸問題』（大蔵出版、平成三年）にその成果がまとめ
られている
- (注12) 「永平寺三祖行業記」（『続群書類従』卷二二五）
- (注13) 前掲拙著、三三頁～三六頁
- (注14) 高崎直道「無窮の仏行」（『古仏のまなび 道元』角川書
店、昭和四十四年）
- (注15) 田村芳朗「天台本覚論概説」（日本思想体系『天台本覚
論』岩波書店、昭和四十八年）
- (注16) 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、昭和
四十年）
- (注17) 田村前掲書、五四八頁～五六七頁
- (注18) 「国訳大覚禅師坐禅論」（『国訳禅宗叢書』）。以下、『坐禅
論』とする
- (注19) 白石虎月『東福寺誌』（思文閣出版、昭和五年、昭和五
十四年復刻）四七頁
- (注20) 「聖一仮名法語」（森慶造編『続禅門法語集』光融館、明
治二十九年）。以下、『法語』とする
- (注21) 「正法眼藏第十一坐禅儀」（『曹洞宗全書 註解（一）』三
四八頁、『永平正法眼藏蒐書大成 十一』七一二頁）
- (注22) 『曹洞宗研究員研究生 研究紀要』一一号（曹洞宗宗務
庁、昭和五十四年八月）
- (注23) 鏡島元隆「如浄と道元」（樽林皓堂編『道元禅の思想的
研究』春秋社、昭和四十八年）
- (注24) 『雑談集』（三弥井書店、昭和四十八年）二五三頁
- (注25) 同右、二五五頁
- (注26) 同右、二七六頁
- (注27) 衛藤即応『正法眼藏序説』二二三頁
- (注28) 『大正新修大蔵経』八〇卷

Toward a Study of *Shusho-itto*

Makoto FUNAOKA

SUMMARY

The Shusho—itto, whose concept is known as zazen (zen meditation) is for attaining enlightenment, was thought to have originated from Dogen. However, this concept can be seen in both “Hōgo (the Buddhist literature)” written by Enni Bennen and “Zazen—ron (The theory of zen meditation)” by Rankei Dōryū. These two pieces of literature are similar to each in nature. So the question is whether “Hōgo” and “Zazen—ron” are their original creations or not. So far hardly anyone has taken up that question. Some may wonder why there has been no discussion about exactly how the Shusho—itto is connected with these zen principles by Enni and Rankei.

In this paper the author tries to sort out the problems over the Shusho—itto.