

『光明蔵三昧』の撰述意図とその思想基盤

木村 清孝

はじめに

『光明蔵三昧』は、日本曹洞宗の初祖道元（一一二〇—一五三三）に近侍し、その没後、永平寺の第二代、曹洞宗第二祖となった懷辨（一一九八—一二八〇）の唯一の著書と伝えられる。本文の末尾に、

此篇ハ門下入室ノ人ニアラズンバ見セシムルコトナカレ。是自行化他ニツイニ邪僻ノ見アラザラシメジトノ護法ノ一片心ナリ。（明和本による）

とあるので、これを信ずれば、本書は懷辨の「護法の一片心」から出たもので、門外不出とされたということになる。完成の年時は、巻末の「記」に従えば、弘安元年（一二七八）八月、すなわち、道元の入寂からほぼ四半世紀後のことである。

しかし本書には、その伝来と内容の両面においていくつかの問題点があり、そのために真撰を疑う意見も提起されている^①。そして、真撰説に立つものと偽撰説に傾くものとの両者を含め、これまでの諸研究においては、本書の伝来に関する事実関係はすでにほぼ解明され終わっている^②。また、内容に関しては、本書と本書中で言及ないし引

用される諸文献との関係についてのある程度の究明は果たされている³⁾。けれども、本書がどのような構想のもとに、いかなる狙いをもって撰述されたのか、また、そのためにどういう仏典や祖録を拠り所とし、援用しているかといった肝心の問題については、十分な考察がなされてこなかったように思われる。本論者は、東アジア仏教のダイナミックな展開の一環をなすものとして本書を捉え、その思想基盤を明らかにするとともに、主にこの面から、本書撰述の意図を探ることを目的としている。結論においては、本書を懷井の真撰と見なせるかどうかに関して、一定の見解を呈示することになる。

一 出現の経緯と相承

初めに、本書『光明蔵三昧』の出現とその継承について整理しておこう。すでに、昭和五十五年（一九八〇）、二祖国師七百回大遠忌に当たって永平寺から出された本書の校注・復刻版（白鳥鼎三校訂本の校注本。昭和本）の「解題」にも記されているように、本書は、明和三年（一七六六）八月二十三日の日付をもつ面山瑞方（一六八三—一七六九）の序と、同月二十八日の日付をもつ大津玄梁（豊後・永慶寺二十五世）の跋を付し、同年からその末年（一七七二）までの間に刊行されたと推定されるものをもって嚆矢とする。つまり、それ以前の転写本等はまったく知られていない。ただ、瑞方によれば、かれ自身が壮年の頃、下総の山玉林東昌寺において経蔵を閲覧していたときに、たまたま上毛の東海慧命から本書を付属された。その際、慧命は自ら、これを「二十年前、越の祖山に得」と語った、という。この言を信ずれば、少なくとも本書は、瑞方の壮年時より二十年前、ほぼ慶長年間（一五九六—一六一五）の頃には永平寺に存在していたことになる。

では、懷井以来の相承を裏付けるようなものは何かあるのであろうか。思うに、その唯一の証ともなりうる文言

は、冒頭に引いた本書末尾の文である。もしこの言葉が当初から本書に存在し、かつ、ここにいわれていることを懐井門下以来、曹洞宗の正系に属する人たちが誠実に守ってきたとすれば、本書は極めて限られた人々だけに秘して伝えられてきたが、ある時期、何かの事情で「入室の人」が出なかつたり、本書の存在そのものが忘れられたりして、それ以後、相承が途絶えて本書は秘匿されたままになった、という可能性も皆無とはいえないであろう。この文言を信用する限り、前述のごとく、東海慧命がこれを永平寺においていわば再発見したということも、全面的に否定はできないのである。

むろん、このような「口伝法門」的なありようがはたして初期の日本曹洞禅、つまり、道元や懐井の思想と実践にふさわしいかどうかは問題である。結論としては「ふさわしくない」「そぐわない」と捉えるのが妥当であろう。とすれば、本書の懐井真撰説に立つ限り、石井修道⁴氏のように、この文言を「筆写の時の付加」と見るほかはなからう。しかし、この問題は、本書の内容の考察と絡めて再検討されるべきであろうと思われるので、後考に譲りたい。

さて、この明和本と名づけられる本書に注目し、明治十二年（一八七九）、懐井の六百回大遠忌を機にその流布を図ったのが、永平寺の西堂などを務めた尾張・法持寺住職、白鳥鼎三である。かれは、法弟の蘿溪冒菴から譲られた上記の明和本の校訂を行ない、扉の画像も改め、これを「永平寺僧堂蔵版」として刊行した。校訂に当たっては、誤字、および文法上・表現上の訂正のほか、引用文献については諸版の大蔵経が参照されており、これに基づいて適宜改訂が施されている。そのため、文献学的には必ずしも厳密とはいえないし、意味上も明和本の方がよいのではないかと思われるところもある。しかし、この改訂によって本書がかなり読みやすくなったことは間違いない。これを世に鼎三本というが、ここでは年号による呼称に統一し、明治本と呼ぶことにしたい。その版本は、明

治十八年に曹洞宗大学林（現在の駒澤大学）に寄贈されたという。ちなみに、大正大蔵経本（第八十二卷所収）の底本とされたのも、この明治本である。

なお、本節の初めに言及した昭和本（明治本の校注・復刻版）において対校されているものは、明和本、および、大正五年（一九一六）に陸鍼巖による本書の漢訳本『光明蔵三昧布鼓』（名古屋・円通寺僧堂刊）である。本論考では、この昭和本を参照するが、明白に誤りと思われる字句以外はもつとも早い明和本に依ることにした。

二 本文の内容の考察

本書の文章は、漢字と片仮名を用いた和文体である。ただし、仏典・祖録からの引用文は漢文体のまま、これに返点と送り仮名が付けられている。これは、原則的には道元の仮字『正法眼蔵』にならったもので、地の文の仮名に同書が平仮名を使っているのに対して片仮名を用いたことが相違するといえる。

全体の構成は、初めに序説ないし総論というべき一節を設けて本書の眼目を提示する。すなわち、

(a) 正法眼蔵中ニ、光明ノ卷アリ。今更ニ此一篇ヲ示スコトハ、偏ニ仏家ノ面目ハ光明蔵三昧ナルコトヲ脱体ナラシメントナリ。コレ久參入室ノ人ノ自行化他ノ潜行密用ナリ。

(b) ソレ光明蔵トハ諸仏ノ本源、衆生ノ本有、万法ノ全体ニテ、円覚ノ神通大光明蔵ナリ。三身・四智、普門塵數ノ諸三昧モ、ミナ此ノ中ヨリ顕現ス。

とあるのがそれである。今、かりに二段に分けてみたが、(a) でまず、本書が『正法眼蔵』『光明』の巻を継承し、その主旨を光明蔵三昧の開示と捉えて敷衍するものであることを宣言する。文中の「脱体」は、道元が「脱体の時」〔有時〕、「脱体の行履」〔仏性〕などと数回用いている語である。ここでは、「深く了解する」というほどの意

味であろうか。また「潜行密用」は、曹洞宗の派祖とされる洞山良价の作と伝えられる『宝鏡三昧「歌」』のキーワードともいうべき言葉であり、曹洞宗の行持綿密の精神を端的に表すものといつてよからう。

次に(b)は、主題である光明蔵三昧の本質を定義的に述べたもので、本書の中核をなすともいえる部分である。しかも、道元の「光明」の巻の説示とはかなり色合いが異なる。ところが不思議なことに、これについて従来の諸研究はあまり注意を払っていない。

まず、光明蔵という概念に関していえば、道元は「光明」の巻ではいうまでもなく、他の『正法眼蔵』諸巻でも、『永平広録』でも、一度もこの語を使っていない。では、本書の造語かといえば、そうではない。まずこれに近い語としては、『思益経』(巻一)に「如来身は、即ち是れ無量無辺の光明の蔵(光明之蔵)なり」などとあり、内容からして本書の「諸仏の本源」ともされる光明蔵と無関係とはいえないようである。しかし、これと密接に結びつく、いな、むしろ本書にそのまま取り込んだと推定されるものが別にある。それは、

如是我聞。一時婆伽婆入於神通大光明蔵三昧正受、一切如来光嚴住持。是諸衆生清淨覺地、身心寂滅、平等本際、円満十方、不二随順、於不二境現諸淨土。

という、『円覚経』の冒頭の一節に出てくる光明蔵の概念である。すなわちここでは、仏の三昧の名として「神通大光明蔵」が立てられ、それが衆生に本来的な「覺地」であることなどが主張されている。これだけでも、この部分⁵が本書の最大のよりどころとなったことは十分推測できようが、これに『円覚経』理解の基本となった宗密の解釈を重ねると、そのことはより明確になる。なぜなら、『円覚経大疏』(『略疏』も同文)には「入於神通……正受」の部分について、

解曰、蔵即宝性法界蔵、起信心真如。是諸仏衆生之本源、神通光明之性体。塵沙徳用並蘊其中、百千通光皆從

斯起。故云蔵也。……（卷上―三）

と述べて神通と光明を生み出す蔵、すなわち『起信論』の心真如が仏と衆生の「本源」であると宣言し、また「是諸衆生清淨覺地」については、

解曰、迷真起妄、妄見衆生、妄体元空、全是本覺心地。……（同上）

と解釈を加え、それが衆生の「本覺」の心地を意味すると断言しているからである。

ちなみに、「三身・四智」以下の一句は、確實とはいえないが、全体的には本書においてしばしば援用される『証道歌』の「三身・四智、体中に円かなり。八解・六通、心地に印す」の文句を踏まえるとともに、道元の強調する三昧王三昧、あるいは羅什訳『首楞嚴三昧經』が高揚する首楞嚴定の王三昧としての性格づけを考慮した結果ではないかと思われる。

さて、上の（b）に対応して、巻末の部分において結論的に呈示されるのが次の一文である。

此三昧ハ初メヨリ諸仏果海ノ道場ナリ。故ニ単伝ノ仏坐仏行ナリ。既ニ仏子タルモノハ、唯仏坐ニ安坐スベシ。地獄坐、餓鬼坐、乃至畜生修羅人天坐、声聞縁覺坐ニカナラズシモ坐スベカラズ。如是ニ只管打坐シテ光陰虚度莫レ。是ヲ直心道場不思議解脱ノ光明蔵三昧ト云ナリ。

ここで改めて只管打坐が光明蔵三昧に他ならないことが確認されるわけであるが、その根底には明らかにいわゆる本覺思想がある。ただし、この一文が直接的に依拠したものは限定的で、おそらく『華嚴經』と『維摩經』、および天台の「十界」の思想である。というのは、「直心道場」と「不思議解脱」の語が『維摩經』の菩薩品と不思議品に基づくことは明らかである。また「諸仏果海」は、例えば法蔵が「但因滿者、即没於果海中也」（『五教章』四）などと論ずるように、仏のさとのりの世界を表す華嚴教学の常套語であり、その「道場」とは、『華嚴經』

冒頭の正覚の場としての「阿蘭若法菩提場」（『六十華嚴』）では「寂滅道場」を念頭に置いたものと思われる。さらに、「地獄坐」以下が天台智顛が理論化した「十界」の世界観をベースにしていることは間違いない。これらの教義を調和させつつ、本書は畢竟、只管打坐への安坐を勧めるのである。

次に『光明藏三昧』は、先に紹介した序説ないし総論のあと、経論・祖録の引用とそれらの解釈に入る。

まずそのうち、主題的に掲げられるものを列記すれば、(1)『華嚴経』（八十華嚴）升須弥山顶品、(2)『大日経』住心品、(3)『華嚴経』毘盧遮那品、(4)『華嚴経』光明覚品、(5)『法華経』序品、(6)『法華経』安楽行品、(7)『碧巖録』菩提達磨章、(8)『正法眼蔵』光明、雲門匡真章、(9)『雲門広録』卷中、(10)『正法眼蔵』行仏威儀、雪峰義存章、(11)『正法眼蔵』光明、長沙招賢章、(12)『景德伝灯録』長沙景岑章、(13)『真字正法眼蔵』南泉普願章、(14)『梵網経』、(15)『法華経』法師品、(16)『保寧仁勇語録』、(17)『少室六門』、(18)『聯燈会要』曹山本寂章、(19)『臨濟録』、(20)『金剛経』、(21)『景德伝灯録』古霊神贊禪師章、(22)『梵網経』、となる（典拠については、一部、推測を含む）。また、解釈の部分に二度以上現れる教証の文の典拠としては、『法華経』方便品、『大智度論』、『信心銘』、『証道歌』、『如浄語録』、『碧巖録』などがある。これによって、本書の思想のおよその傾向を知ることができようが、とくに経典として『華嚴経』『大日経』『法華経』の三経が重視されていることは注目に価する。そこで、以下にそれらの採り上げ方に関して、少し詳しく考察を加えてみよう。

まず『華嚴経』（『八十華嚴』。以下同じ）昇須弥山顶品の偈頌の「然灯如来大光明。諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此殿。是故此処最吉祥」という末尾の四句が初めに引かれる。『華嚴経』のこの一節は、帝釈天が、迦葉仏から然灯仏までの過去の十仏がこの須弥山顶の妙勝殿に出現されたことを順次遡って回想・賛嘆するものであるが、この部分にとくに注意した『華嚴経』注釈者はいないようである。けれども、然灯仏 (Dipaṅkara) は前生の釈尊に

授記を与えた過去仏などとして初期仏教以来しばしば登場する仏であり、道元も『正法眼蔵』や『永平広録』の中で何度か言及しているから、光明蔵の根源性を確信する本書の作者がこれに注目したことは不自然ではない。とくに、道元が『正法眼蔵』「供養諸仏」の巻において『仏蔵経』浄見品を長々と引用し、釈尊がこの仏にまみえて無生忍を得たと記していることは、作者を強く力づけたであろう。本書の引用文の解釈の進め方からも、そのことが推察されるのである。

次に引かれるのが、『大日経』住心品の有名な「菩提心為因」以下の文と、「無縁乗心」および「自心本不生」を明らかにする文である。但し、それに対する作者の私釈は、

所謂前後不可得トハ、自心本不生ナルカ故ニ。是レ毘盧ノ大智光明如是ナリ。

とあるだけで、きわめて簡潔である。ちなみにいえば、空海の『十住心論』並びに『秘蔵宝鑰』では、「無縁乗心」の一節は法相宗の立場を表す他縁大乘心に、「自心本不生」の一節は三論宗の立場としての覚心不生心に当てられている。

ところで、『光明蔵三昧』における引用に関してとりわけ注意されることは、この私釈の前段の直接のよりどころとなっている経の本文では、大乘の行者によって覚られる「自心本不生」の根拠が「心の前後際は不可得なるが故に」と示されていることである。つまり、命題とそれを根拠づけるものが、逆になっているのである。また、原文には「大智光明」等の語はない。要するに作者は、原文をあえて読みかえることによって「自心本不生」を根源的真理として措定し、これに基づき不可得の世界を毘盧遮那の智慧の光の世界と捉えたわけである。

もともと『大日経』は、その具名を「大毘盧遮那成仏神変加持経」ということから知られるように、毘盧遮那を教主とする。それゆえ、「自心本不生」等は毘盧遮那の教えであるといえる。また毘盧遮那は、太陽の光照作用が

神格化された仏の名であり、「光明遍照」などと意識される⁽⁶⁾。これらのことに照らして、作者がここに毘盧遮那の「大智光明」を持ち出したことにさほどの無理はなからう。けれども、東アジア世界における『大日経』解釈の一般的基準となった唐・一行の『大日経疏』（巻一）を見てもこの一節全体を光明の世界として押さえてはいない。わずかに、本書が省略した両引用文の中間部分に出る「此の菩薩の浄菩提心門を初法明道と名づく」について、

法明者、以覚心本不生際、其心浄住、生大慧光明、普照無量法性、見諸仏所行之道。

と注記することが注意される程度である。この『大日経』の一節の抄出引用とその簡潔なコメントには、光明蔵を毘盧遮那の世界の真実とみなし、それを高揚しようとする本書の意図が強くにじみ出ていると思われる。

この一節を引き継ぎ、されに如来の光明の普遍性の呈示を試みるのがやはり『華嚴経』の引用文で、その毘盧遮那品に出るジャータカ中の大威光童子が説く「仏身普放大光明」云々の頌、および光明覚品の「光明遍照」の一節とそれを賛嘆する一切処の文殊菩薩の頌が引かれるのである。さらに、それらに対する注釈においては、再度『大日経』の「大乘ノ行ハ、無縁乗心ヲ発ス。法無我性ト」の文と三祖僧璨の作と伝えられる『信心銘』の「真を求むるを用いず。唯だ須らく見を息むべし」の一句が引かれ、

無縁乗ノ光明蔵裡ニハ、我性モナク、見解モナシ。……只此光明ノミナリ。般若波羅蜜ハ譬ハ、大火聚ノ如クナルヲ諦聴スベシ。

と論じられている。「般若波羅蜜」云々は『大智度論』（巻十八）の「般若波羅蜜、譬如大火焰」に基づくが、ここで作者が無縁乗心をもつて唯心の世界を把握し、それは般若の智慧を本体とする光明の世界であると見ていることは明らかである。なお、この部分には、光明覚品を根拠として仏光観を組織した唐の李通玄、あるいはこれを承けて『仏光三昧観秘宝蔵』を著した日本の明恵高弁の影響があるかもしれない。高弁は、この観法が光明真言と相

応ずるとも主張し、その『句義釈』では、光明（入縛羅。jvala）は一切の如来の大智慧であり、具体的には成所作智、あるいは神通の一つの現れであるなどと論じている。

では、『法華経』についてはどうであろうか。すでに述べたように、本経の諸教説は論旨展開上のキー・センテンスとして繰り返し引用されている。そのうち、もっとも重要なのは上の『大日経』の引用に続く序品の、仏が眉間の白毫相から光を放たれ、東方の一万八千の世界、および、下は阿鼻地獄から上は阿迦尼叱天までを照らし出されたという記述であろう。これについて本書は、「此光瑞ハ仏所成就第一希有ノ靈光ナリ」と説明し、加えて経の叙述に即して『法華経』説示の因縁を紹介する。そして、この教説を踏まえて「我門ノ坐禪ハ然灯釈迦嫡嫡相承ノ光明蔵三昧ナリ」と断定し、さらに安樂行品の忍辱地に住する菩薩の実相観に関する教説を引いて、「是レ只管打坐ナリ。只管経行ナリ。亦不行不分別ニシテ、大光明ニ随順シモテユクナリ」と論じている。論旨の展開の仕方には飛躍があるが、この一節だけからも、本書は一種の法華主義に立つとさえいえることが知られよう。このほか、空閑処での『法華経』の読誦を勧める法師品の教説によって諸仏の身心が光明であることを述べ、分別功德品に滅後の起塔を求め、「仏子住此地、即是仏受用」云々と説く教説に基づいて、「此地トハ光明蔵ナリ、唯一仏乗ナリ」などとも主張している。

以上から、本書『光明蔵三昧』の基本的な主張やその立場についてはおおよそ知られたであろう。しかし、合わせて、そうした立場を作り上げている背景に、

(a) 参禪ノ徒ハ、発問ニハ先ヅ話頭ヲ知ル可キナリ。

という具体的な参禪論や、同時代の仏教者に対する、

(b) ……何ゾ早く求心捨心ノ妄想ヲ放下シ来ラザル。或ハ亦此ノ機ニモ及バザル不信懈怠ノ凡夫ハ、幻化ノ

我相ニ貪者シ夢幻泡影ノ世間ヲイカメシク奔走シテ、世智弁聰ノ鬼ニツカレヌルコトヲ知ラズ。才覚休ムトキナク、只ツタエ聞タル光明トハ仏ノ眉間ヨリ火星ノ出ルガゴトクナラント妄察シ、依文解義シテ、諸聖ノ真実ヲ窮明セント思イ立ツ日ナシ。……アハレムニタラザル著相ノ売僧ナリ。

といった激しい批判があることも忘れてはならない。

三 道元・紹瑾の思想との距離

では、前節に述べたような内容をもつ本書『光明蔵三昧』を懷井の著作とみなすことはできるであろうか。ここではその点を、かれが二十年にわたって随侍した初祖道元、および、かれから授戒し曹洞宗の変革と発展を実現した四祖紹瑾の思想との比較を通じて考えてみよう。

まず、本書が道元の仏教、直接には『正法眼蔵』光明の巻を継承し、その面目を光明蔵三昧として展開させることを目指していることは、本書冒頭の一文から明らかである。光明の巻で中心的に採り上げられた長沙招賢の示衆や雲門匡真の示衆などは、ほぼ手を加えることなく本書に取り込まれており、その拈提の言辞も一部はそのままである。けれども、内容にまで踏み込んでみると、両者の間には無視できない相違があることに気づかされる。

一例として、両者における雲門匡真の示衆の前段部分の開示の仕方を見てみよう。その示衆には、

上堂。示衆云、人人尽有光明在。看時不見暗昏昏。作麼生是諸人光明在。衆無对。

自代云、僧堂仏殿厨庫三門。

とある。このうちの前段について道元は、

(a-1) いま大師道の人人尽有光明在は、のちに出現すべしといはず、往世にありしといはず、傍觀の現成と

いはず、人人尽有光明在と道取するを、あきらかに聞持すべきなり。

(a-2) 人人尽有光明在は、雲門の自構にあらず、人人の光明みづから拈光為道なり。人人尽有光明在とは、渾人自是光明在なり。光明といふは人人なり。光明を拈得して依報正報とせり。光明尽有人人在なるべし、光明自是人人在なり、人人自有人人在なり。光光自有光光在なり、有有尽有有有在なり、尽尽有有尽尽在なり。しかあればしるべし、人人尽有の光明は現成の人人なり。光光尽有の人人なり。

などと論ずる。対して『光明藏三昧』は、

(b-1) イマ大師道ノ尽有光明ハ、後ニ出現スベシト云ワズ、過去ニアリシト云ワズ、傍觀現来ト云ワズ、人尽光明ト道取スルナリ。コレ大智恵光明ノ的ノ大意ナリ。皮肉骨髓ニ聞持スベシ、歡喜奉行スベシ。

(b-2) 光明ハ人人ナリ、釈迦弥勒ハ他ノ奴ナリ。在諸仏不増、在衆生不減ハ這個の靈光ナリ。故ニ尽有ナリ、大地一団火ナリ。

という。いまはかりに対応する箇所を区分して示したが、総じて道元の拈提は、光明そのものを含めて一切のものの概念化を排しつつ、リアルな真実それ自体の顕現としての人の絶対性を高揚する。それに比べて『光明藏三昧』には、ある程度文章を重ね合わせながらも、むしろ「大智恵光明」や「這個の靈光」といった根源的真理を説明的に措定することに力を注いでいる傾きがあるのである。

このように、『正法眼蔵』光明の巻と『光明藏三昧』は必ずしも連続せず、質的に一致しているともいえない。さらに、本書の道元思想との関係を探る上で重要なのは、『円覚経』の受容の問題である。

よく知られているように、道元は中国留学中における師の如浄への参問と、如浄のそれに対する応答を『宝慶記』

としてまとめ記しているが、その中に、当時広く流布していた『首楞嚴經』並びに『円覚經』をめぐる問答がある。それによれば、道元はこれら二經を読んで、「諸經に劣る言はあるが、まったくそれらに勝る義勢はない。しかも、かなり六師外道等の見解に同ずるものがある」との感想を述べ、どう考えたらよいかを尋ねた。すると如浄は、『首楞嚴經』については、昔から偽撰の疑いをもつものがない。近頃の痴暗の輩が愛読しているだけだ。『円覚經』もそう。先代の祖師たちはいまだかつてこの經を見てはいない。近頃の痴暗の輩が愛読しているだけだ。『円覚經』もそう。で、両經は初めからおわりまで説かれているところがとてもよく似ている」と答えたという。道元がこれを聞いてどう納得したかについての記述はない。しかし、全体として如浄も道元の意見に同調しているように思われるから、道元がこれら両經に関して終生否定的であったことは間違いないであろう。『永平広録』（巻五）の中でも、精進のあり方をめぐって「孔子・老子の言句を見ることなかれ、楞嚴・円覚の教典を見ることなかれ。専ら七仏世尊より今日に至る仏祖祖の因縁を学すべし。……何れの祖師か楞嚴・円覚を用て正法眼藏涅槃妙心と為す」などと論じている。

けれども、道元はこれら両經の教説を全面的に否定し、まったく依用しなかったわけではない。いま問題の『円覚經』についていえば、『正法眼藏』都機の巻では、月の一步が如来の円覚であり、如来の円覚が月の運移であることを明らかにするために、安居の巻では、安居のところが大円覚であることを証するために、それぞれ同經の一節を引用・拈提している。とくに、後者の引用文中の「大円覚を以て我が伽藍と為す」は道元が好んだ語句の一つらしく、『永平広録』でも数回用いられている。これは、矛盾というべきものであろうか。

確かに道元が、「見ることなかれ」といいながら、『円覚經』などの偽經を引用・拈提し、しかもそれがかれ自身が信ずる仏教の真実に即すると主張していることは問題である。そこで、その門流の中には、面山瑞方のように、

道元は「実は『首楞嚴經』と『円覚經』の」二經を排遣したのではなく、それらの注釈に基づいて知解を習い、それを直指の正宗だと誤認するのを排遣したのだ」という見解も出てくる⁽⁷⁾。ただ、道元にはかれ独自の論理があった。それは、『正法眼蔵』転法輪の巻において、師の如浄や五祖法演らが『首楞嚴經』の「一人真を發して源に帰すれば、十方虚空、悉皆消殞す」という一句に関わる拈提を行なっていることを採り上げる中で示されるもので、要点は二つある。

その第一は、「たとひ偽經なりとも、仏祖もし転拳しきたらば、真箇の仏經祖經なり、親曾の仏祖法輪なり」とあることから明白なように、仏祖が着目しその真義を開示している經であれば、それは正しい、ということである。第二に、ただしそのことは、その經の全体が正しいということではない。仏祖が拈提し了解した言句が「超出の句」であり、「仏句祖句」であるということであつて、総じて一部の文句・性相を「仏言祖語」に擬してはならず、「參学の眼睛」としてはならない、というのである。

以上のことから、『光明蔵三昧』が道元の仏教に即応するかどうかは、それにおける『円覚經』の依用の仕方が仏祖の転拳に準じているかどうかにかん懸かっているということになる。しかし、これはきわめて宗教哲学的な問題であつて、客観的実証的に議論できるものではない。ここではただ、本書以前に『円覚經』に基づいて「光明蔵三昧」を立てた仏祖はいないということと、本書における『円覚經』への依存の度合いは道元のように限定的抑制的ではなく、かなり深く、かつ基本的であるということ指摘しておくに止める。

次に、『光明蔵三昧』と紹瑾の思想との距離はどうであろうか。まず両者に共通する基本的なところは、もしも『坐禪用心記』が紹瑾の真撰であると仮定すれば、只管打坐の宣揚ということになろう。前者におけるその用例の一つは前に挙げたが、別に百丈懷海の「靈光独耀して、はるかに根塵を脱す」を引いて「コノ靈光ニマカセテ安住

不動ナルヲ只管打坐ノ三昧王三昧ト云ナリ」とも説く。これに対して『坐禪用心記』も、「誓つて煩惱を断じ、誓つて菩提を証せんと念じて、只管打坐して、一切不為なる、是れ参禪の要術なり」などと論じているからである。けれども、不思議なことに、紹瑾は自ら懷昇の垂示を聞き、また、釈尊以来の禪の正系を『伝光録』としてまとめあげて、その末尾の一段ではかなり詳しく懷昇の伝記、かれの道元との出会い、悟道の機縁等を述べているにもかかわらず、著述としての『光明蔵三昧』にはまったく触れていない。また三昧としての「光明蔵三昧」については、気が付いた限りでは、上堂語の一つに、

其坐禪者、大安樂法門、大解脱妙法也。人人以心伝心之心印、箇箇以法授法之表準、智愚無別、凡聖不隔、尽安住自受用三昧、齊一入光明蔵三昧。（『洞谷開祖瑩山瑾禪師語録』）

云々と出てくるのが唯一の例のようである。他の上堂語の中には、道元も好んだ「大円覚を以て我が伽藍と為す」や、同じ『円覚経』による「人人円覚、当衆不昧」の語も見える。それゆえ、紹瑾が『円覚経』に親しみ、光明蔵三昧を深い禅境を表す言葉の一つとして用いたことは確かであろう。しかし、その用例が一つであること、ここで自受用三昧と並立されていることなどに照らして、とくに光明蔵三昧を重視したとは思われない。さらに、「光明」ないし「光」に言及することもあまりない。禅の正しい伝燈の系譜を「伝光」と名づけていること、『坐禪用心記』において真の坐禅が「本有妙浄の明心、頓に現前し、本来一段の光明、終に円かに照らす」と説明されること、『信心銘拈提』において道そのものが「万里の神光、彩文細開す」と敷衍され、「廻光して自ら照らせば、万象、本より自己の光明ならざるなし」と説かれていることなどが注意される程度なのである。全体としては、『光明蔵三昧』と紹瑾の思想を直接的に結びつけられる要素はごくわずかであるといわなければなるまい。

ただ、忘れてはならないことは、本書を思想的媒体として道元と紹瑾の間に置いて見るとき、道元から紹瑾への

思想展開にある方向性が与えられ、少なくとも一定の視座のもとではそれがかなり自然なものとして受け止められてくるということである。

思うに、道元、少なくとも十二巻本『正法眼蔵』を括弧に入れて捉えられる道元と、かりに『坐禪用心記』を著したことが認められるとした場合の紹瑾は、只管打坐・修証一如という基幹線で一致する。しかし、第一に、本覚思想に関して道元がそれとある種の距離を置き、それを否定する側面を有するのに対して、紹瑾は禅的实践の立場においてそれを受容し、むしろ鼓吹する。本書『光明蔵三昧』の「光明蔵」は、非実体的・普遍的な「光明」の如来蔵化によって、その橋渡しの役割を果たしている。第二に、道元が密教思想をほとんど受容せず、むしろ否定的であるのに対して、紹瑾は永平寺三世となった義介（一一二九—一二三〇九）が採った方向を受け継ぎ、とくに清規・儀軌の面において密教を積極的に組み込んでいく。大乘仏教を統合し、その頂点に密教を立てようとの意図をもつ『大日経』の住心品を本書が引用し、独自の解釈を加えていることは、道元と義介・紹瑾らの立場の媒介に寄与している——このように見られるのである。

さらに、もう一つ注意されることがある。それは、先にも触れたが、本書において重視される經典と、とくに冒頭部におけるその配列の仕方が、空海の「十住心」の思想と対応するところがあることである。すなわち、十住心の後半の四住心は、覚心不生心、一道無為心、極無自性心、秘密莊嚴心で、宗派としては、それぞれ順次に、三論ないし般若經典類に依る三論宗、『法華経』に依る天台宗、『華嚴経』に依る華嚴宗、『大日経』『金剛頂経』に依る真言宗（密教）の立場が対応する。そして、禅宗の立場はこの中の三論宗のそれに重なるところがある。では、本書『光明蔵三昧』が巻頭の部分で教証的に引用する諸經典は何か。それは既述の通り、引用順に、『華嚴経』、『大日経』、『華嚴経』、『法華経』で、その後禅の語録等が続く。本書の著者が空海の立てた十住心を知り、それを意

識しつつ、いわば禪宗の「一大乗」化を狙いとして本書を編んだことは確かではなからうか。

では、そのような仕事を懷昇が行なったことは考えられるであろうか。確かに懷昇は、若くして叡山に上って台密を学び、証空のもとで念仏を修め、転じて覺晏から達磨宗を嗣いで、密教その他の仏教の諸門に通じていた。このことは、そうした仕事の基礎となる教養を身につけていたという点では充分かもしれない。しかし、懷昇は最終的には道元の弟子となって二十年もの間随侍し、「天童如浄を先師とする一系の法灯の確立」⁸⁾を図るに至っている。この点に鑑みるとき、たとい懷昇が『随聞記』(卷六)の示唆するように、只管打坐の本質を最後まで十分には理解できなかったとしても、本書の懷昇撰述説は疑問視せざるをえないのである。なお、紹瑾の仏教を理解する上で、本書の存在を「前提」にする必要がないことはいうまでもあるまい。

結 び

以上、主に全体の構造的特質の解明、および、引用經典とその解釈の分析を中心として、懷昇の撰述とされる『光明蔵三昧』を考察した。結論的には、それは密教思想の影響のもとに、『円覚経』の思想的立場をベースに「一大乗」としての曹洞禅の実践的根柢を固めることを意図して作成されたものといつてよからう。しかし、その著者が誰であったかを確定的に推断することはできない。ただ、可能性としては、著者は懷昇ではなく、真言宗や華嚴宗にも通じた、紹瑾以後、瑞方以前の曹洞宗の学僧で、宗門の伝統が揺らぎつつあったいづれかの時期に出た人の手になる可能性が大きいのではなからうか。そして、もしもこの推測が正しいとすれば、本書『光明蔵三昧』の著者の大きな眼目は、大乘的立場における宗統の再構築であったと思われる。

ともあれ本書には、惜しまれることには、十分に深められ、明確化されていないところがある。けれども本書は、

曹洞禅の大乗的性格を反省し、畢竟、自己そのものにほかならない光明のはたらきの奥深さを学び取る上では有益な禅書である。さらに今後、日本の中世―近世における光明思想の展開という視座からも検討を加えてみたい。

(1) 東隆真「懷井の宗教思想とその特色―宗学思想史研究序説・その二―」(『印度学仏教学研究』一四―一、一九六五年)。

(2) 復刻・永平寺僧堂藏版『洞上二世光明蔵三昧』(永平寺、一九八〇年) 解題(川口高風師稿) 参照。

(3) 石井修道「『光明蔵三昧』の引用典籍について」(『懷井禅師研究』、祖山傘松会、一九八一年) など。

(4) 石井修道、前注所載論文。

(5) この点に関しては、村上素道師の指摘がある。同師は、「光明蔵三昧」の題号自体も「遠くは『円覚経』より来てをります」と明言している(『光明蔵三昧俗弁』、『永平二祖孤雲懷井禅師』、大阪参禅会、一九二八年)。

(6) 拙稿「ヴァイローチャナ仏の語義解釈」(『東アジア仏教思想の基礎構造』春秋社、二〇〇一年) 参照。

(7) 『面山広録』二十四、「永平、楞嚴・円覚を排遣するを議するの弁」。

(8) 古田紹欽「道元と懷井との間―興聖寺僧団から永平寺僧団への推移のなかで―」(『印度学仏教学研究』一三―一、一九七五年)。

〔主要参考文献〕

鏡島元隆『道元禅師と引用経典・語録の研究』(木耳社、一九六五年)

熊谷忠興編『懷井禅師研究』(祖山傘松会、一九八一年)