

鳳潭と永覚元賢の曹洞偏正五位理解について

王 芳

I. 概説

曹洞偏正五位とは、曹山・洞山二祖師が創立した教説¹であり、修行者の修行経験により、五つの側面から真如をどのように理解するのかについて述べたものである。

本稿では、中国明末の曹洞宗の僧侶永覚元賢（1578–1657）の『洞上古轍』（1647 年成立、以下『古轍』と略す）における曹洞偏正五位説に対する解釈と、江戸中期の華嚴宗の僧侶である僧潯鳳潭（1659–1738）の『鉄壁雲片：評碧巖』（1719 年 5 月刊、以下『鉄』と略す）における曹洞偏正五位説に対する解釈を取り上げ、江戸仏教の学者はいかに（中国や朝鮮などの）外来の思潮や伝来材料を利用し、当時の問題意識や宗門の立場を抱えながら、独自の学術的主張を展開しているのかを明らかにしたい。

永覚元賢は、当時の中国曹洞宗義の復古者とされる。彼自身の問題意識は、一言で言えば、曹洞の元来の宗旨を復興することによって、明末の乱世の中で永覚教団の勢力を拡大しようという意図にある。彼は、自著『古轍』において、広く「宝鏡三昧」、「参同契」、「逐位頌」²に注を加え、曹洞宗義を顕揚したが、一つの重要文献が散逸してしまっていたため、結果的には正確に曹洞の元来の宗旨を復興することは果たせなかった。だが、のちに永覚の教団は拡大し、強い影響力を持つ教団になった。一方、『古轍』の日本伝来の時期³は、ちょうど日本曹洞宗義の復興期にあたり、当時の曹洞宗門に大きな影響を与えた⁴。鳳潭は『鉄』の中で、特に偏正五位に関して強い関心を示した⁵。これは、永覚元賢の『古

¹ 以下「五位」あるいは「五位説」と記す際は、すべて曹山と洞山の禅テキストに用いられる偏正五位の教説のことを指す。偏正五位以外にも「君臣五位」「功勳五位」「王子五位」等の五位があるが、本論においては触れない。現存する曹洞偏正五位に関する典拠としては、主に五つの文献がある。洞山の「宝鏡三昧歌」（『筠州洞山悟本禪師語録』巻 1, T47・515a）、曹山の「五位君臣旨訣」（『撫州曹山元證禪師語録』巻 1, T47・527a）、曹山の「逐位頌」（注 2）、「洞山五位顯訣」である。「偏正」や「五」という言葉は、恐らく最初に洞山の「宝鏡三昧歌」に「重離六爻、偏正回互、疊而為三、變盡成五、如莖草味、如金剛杵、正中妙挾、敲唱雙舉、通宗通途、挾帶挾路（重離六爻、偏正回互す。疊んで三と為し、変じ尽きて五と為す。莖草の味わいの如く、金剛杵の如し、正中妙挾、敲唱双び挙ぐ、宗に通じ途に通じ、挾帶挾路す）」という文に現れる。

² 『古轍』においては、洞山五位頌と呼ばれている。禅宗史上、「逐位頌」という呼び名は一定せず、後世の引用中にも洞山五位頌・洞山頌・五位君臣頌・五位君臣偈・曹山逐位頌など様々な名称が登場するが、混乱を避けるため、本論では一般通称の「逐位頌」に統一する。「逐位頌」の著者について、現在では曹山作とする説のほうが有力である。従来は、慧洪の『禪林僧宝伝』、普濟の『五灯会元』、智昭の『人天眼目』などの中国の典籍をはじめとして、日本では江戸までの五位説関係の典籍は多く洞山作と伝えられ、それが通説となっていたが、宇井伯寿の研究 [1939–1943] 『第三禅宗史研究』(pp.262–265) によって明確に曹山の作と断定された。石井修道 [1986] は、五位説の創出を初期曹山宗団の状況から分析し、また『宋高僧伝』巻 13 の史料・師承『重編曹洞五位顯訣』の記述・『祖堂集』の「洞山章」を参照しつつ、五位説が洞山の説ではないとする。

³ 1673 年に日本における首刊本が刊行される。1680 年の梅峯竺信（1633–1707）が編集した首書本『古轍』の刊行は三度目のことである。（松田陽志 [2001a] p.132）

⁴ 新井（石附）勝龍 [1968a] p.149, [1968b] p.74.

⁵ 鳳潭は『鉄』において、五位を非常に重視し、詳細な議論を行っている。五位についての記述は『鉄』巻二 47 丁中で、半分以上の 25 丁を占める。この記述の分量を見ても、鳳潭が五位に強い関心を

轍』が日本で刊行され、大勢の曹洞宗僧侶が研究していたという時流に影響されたと考えられる⁶。

鳳潭はかつて八年間黄檗宗鉄眼道光の弟子になったことがあり、華嚴学者として、各宗を論じた膨大な著述を残している⁷。それらの著作においては、天台教学が顕著に吸収されているようすがみてとれる⁸。当時彼が有していた問題意識は、伝統と異なる新奇な学説を提出することにより、華嚴教学への注目を引き、華（嚴）天（台）一致・禅教一致などの総合仏教を宣説しようとするものであった。禅に関する著作である『鉄』は、彼の禅教一致という主張の試みである。そうした背景があったため、鳳潭は禅側の時流に着目し、五位に対する解釈を展開したのである。鳳潭の五位解釈に関しては、松田陽志 [2004] において、鳳潭が伝尊（1648–1735）の五位解釈の不適切さを指摘したことが論じられている。しかし、鳳潭の天台教学の六即を援用した五位解釈については、ふれられていない。本稿は、『鉄』における五位のテキストである「逐位頌」を例として取り上げ、鳳潭がいかに明末の新思潮である『古轍』と朝鮮伝来の材料を利用し、永覚の五位解釈⁹に批判を加え、天台の六即を援用した独自の五位解釈を展開したのかということについて、私見をのべようとするものである。

II. 永覚元賢と鳳潭の五位理解

まず曹洞偏正五位の名称、特に後世において問題になった第四位について、概略的に述べておく。

五位の名称は、現在では ①正中偏 ②偏中正 ③正中来 ④偏中至か兼中至 ⑤兼中到 であり、その中で、第四位の名称については、「偏中至」もしくは「兼中至」という二説がある。

中国では、このような洞山・曹山が作り出した五位の名称と順番は、ほかの禅師によって変形された。特に臨済宗の汾陽禅師が初めて「兼中至」という名称を打ち出し、のちに「偏中至」と「兼中至」の二説は各宗の禅師によりさまざまに敷衍されていった。時代が下るにつれ、五位の順番は現存の形に定着したが、第四位の名称については、明末になる

もっていたことが窺える。

⁶ 『鉄』が著された直接の動機は天桂伝尊の『報恩編』（「参同契毒鼓」、「宝鏡三昧金鑑」と「五位弁的」三卷より構成される）の草稿本に対する批判をすることにある。「近聞く、坂陽一の禿禪が有り、碧巖を商量す、遂に『参同契』に於いて蛇足を謾添い、自ら称して毒鼓と曰う。…余、其の稿を睥睨し、元来是れ個の蔽布の鼓と為り」（『鉄』50 左–51 右）。五位説に関しては、雲門円澄（1561–1626）・櫻寧智静（不詳）・日本天桂伝尊（1648–1735）など各曹洞禅師の説を批判し、天台智顗の「六即」を取り込み、新しい五位理解を述べた。

⁷ 八十年の生涯で六三部二三三卷の著作を残した。生涯については、弟子の覚洲の「大日本華嚴春秋」の最後に収められた鳳潭伝記（1764 宝暦五年）を参照。活字本は鎌田茂雄「覚洲鳩の華嚴宗史観」の付記として収録された「大日本華嚴春秋」（『東京大学東洋文化研究所紀要』86 号、1981 年 11 月、pp.166–191）である。しかし東大寺図書館所蔵の草稿本から活字に写す際に生じた誤りがある。以下に例記する。p.183 の明暦三年の条における「姿」は「次女」であろう（これに関しては、塩崎幸雄 [1994] にも指摘されている）。p.185 の延宝八年の条における「侍」は「侍」、「失」は「先」であろう。p.191 の鳳潭の遺偈における「特」は「時」であろう。

⁸ 秋田光兆 [1984] を参照。

⁹ 『古轍』の偏正五位解釈とその周辺の先行研究については、新井（石附）勝龍 [1968a] [1968b]、佐橋法竜 [1956]、松田陽志 [1995a] [1995b] [2001a] [2001b] [2004] などを参照。

と、「偏中至」は殆ど「兼中至」に置き換えられ、用いられなくなってしまう。永覚元賢を初め、曹洞宗の僧侶さえも、臨済宗の影響を受け、「偏中至」説を排除し、「兼中至」説を曹洞の真髄として用いるようになった¹⁰。これは、中国において「偏中至」の典拠となる「洞山五位顯訣」というテキストが早い時期に散逸したためであるといえよう。

「洞山五位顯訣」は、『重編曹洞五位』¹¹に収められている。『重編曹洞五位』は、晦然(1204–1289)が朝鮮に伝えられていた宋本の『曹洞五位顯訣』に補注を加えて、1260年に朝鮮で出版したものである。中国本土では、この宋本の伝承は途絶えてしまった。一方、日本では延宝八(1680)年に、晦然版に基づく『重編曹洞五位』が、玄峰淵龍の手によって刊行された。日本でこの文献が出版されたことは、日本曹洞宗団の五位理解に深い影響を与え、中国と日本の五位理解をそれぞれ違う道へ導く結果となった。

日本では、鳳潭は、この伝来材料である「洞山五位顯訣」に着目し、これを他の既存文献と照合して、「兼中至」説を排除した。『鉄』で、「この漢看ざるか、洞山の顯訣に曰く『或いは偏位の中に来る有りて、是れ有語の中に無語』、曹山の棟に云く『偏中来は、則ち縁を兼ねる』、後曹山¹²云く『一に正位を主と為す、二に偏位を賓と為す、三に正中却って偏、四に偏位却って正、五に相兼帶來』と、是れ嫡嗣の源流の如し。^{わたくし}私に臆解に任せて自ら管見^{たくま}を逞しくし、議するに足らざるのみ」¹³と述べられているように、第四位の名称は「偏中至」が正しいとされ、永覚元賢の理解は全面的に否定された。後の日本曹洞宗では、この説が定着した¹⁴。この点における鳳潭の功績は軽視できないものである。

だが、鳳潭は、五位解釈について、ただ第四位の是非の弁明というところに留まらず、更に五位の修行論と本体論の問題をめぐって、独自の解釈を展開した。結論を先にいうと、鳳潭は、五位は修行論と本体論の両面の性格を持つと考え、修行論と本体論を統一しようと試みたのである。では、どのように統一するのか。ここに、鳳潭の五位解釈の独自性が現れている。上でふれたように、鳳潭は、天台教学の影響を強く受けており、それを用いて新たな論を展開するという特徴がある。五位の問題においても、天台教学の円教の角度から、「六即」という概念を「五位」にあてはめていく独自の理論を展開している。

六即は、華嚴の「初発心時便成正覺」¹⁵説と『菩薩瓔珞經』にいうところの五十二位説に基いて、衆生の修行中に現れる二つの極端な傾向を克服する¹⁶ために、天台智顗が独創し

¹⁰ 『古轍』では、覚範慧洪(1071–1128)の『智証伝』などにおける偏中至を排除し、兼中至を採用した。「寂音は兼中至を改め偏中至と為して、以って正中來を対す。大いに後学を誤り、今為に之を訂す。」(Z125・710b–711a)

¹¹ 新文豊 Z111・228 上–266 下。詳しくは、志部憲一[1986]と桐野好覚[2003]、宇井伯寿[1939–1943]『第三禪宗史研究』pp.254–262 を参照。

¹² 『重編曹洞五位』の編集者、曹山本寂の弟子慧霞のこと。

¹³ 「這漢不看、洞山顯訣曰『或有偏位中来者、是有語中無語』、曹山棟云『偏中来者、則兼縁』、後曹山云『一正位為主、二偏位為賓、三正中却偏、四偏位却正、五相兼帶來』、如是嫡嗣源流、私任臆解、自逞管見、不足議耳」(『鉄』72 右)

¹⁴ 松田陽志[2001a] p.132 は以下のように指摘している。「曹洞門において偏正五位説を正統・異説と判断する基準は、『古轍』の兼中至説に、いわゆる「五位顯訣」等の偏中至を用いる五位説を対置し『古轍』の五位説を異説として否定的に扱い、「顯訣」の立場を曹洞本来の五位説の立場として積極的に肯定するという視点として成立する」。

¹⁵ 「初発心時便成正覺」(六十『華嚴・梵行品』、T9・449c)

¹⁶ 「此六即者、始凡終聖。始凡故、除疑怯；終聖故、除慢大。」(『摩訶止觀』巻1、T46・10b)

た円教の一つの教説であり、いわゆる理即、名字即、観行即、相似即、分真即、究竟即の六つを指す。衆生は本質的には、仏と平等であるが、実際には迷い段階にあるため修行によって徐々に仏の位に近づかなくては行けない。その本質的な仏との平等性が「即」であり、修行での段階が「六」である。このように、智顗の「六即」には、円教の角度から、本質的な衆生と仏の平等性と、修行上の衆生と仏の差別性という二つの性格が同時に含まれている。

次に、永覚の『古轍』における五位解釈を確認してから、鳳潭がどのように永覚元賢の五位解釈を批判して、六（即）を五（位）に当てはめているかをみていきたいと思う。

以下、『鉄』に載っている「逐位頌」のテキストに従い¹⁷、五位の順番に沿って、『古轍』における「逐位頌」の注¹⁸をとり上げ、永覚元賢の五位理解を分析し、次に鳳潭の永覚元賢に対する批評を説明し、最後に鳳潭の理解を述べる。

1.

第一位、正中偏、三更初夜月明の前 怪む莫れ、^{あいお}相逢うて相識らざるを、隠隠として猶お旧日の嫌を懐く

これについて永覚元賢は次のように解釈している。

正中偏は、初めて此の理を悟る時に就いて立つ。理は是れ正、悟は是れ偏。「三更初夜」、黒くして明らかならざるは、理を表わすなり。然るに、「月明の前」をもって、其の黒きを顕さば、是れ黒きの顕る時の中に便ち明有り、また猶お理、必ず悟に由りて顕れ、理の顕る時の中に便ち悟有るがごときなり。理の見るべき有れば、則ち是れ悟の迹除かざれば、理尚お真にあら^{あと}ず、故に「相逢うて相識らず」と雖も、猶お「旧日の嫌」の有ることを免れず。此の位、師家多く体中発用の釈を^な作す、是にあら^なず。洞山の意は、是れ正中に便ち偏有り、正の後ち偏を起こすにあらざるをもってなり¹⁹。

永覚はこの一位を、「正＝理＝黒」、「偏＝悟＝明」、「正中偏」＝「理中悟」という図式で修行者が不完全な理を悟ったばかりの様子と捉えた。理が顕れる時、それはそのまま悟りの中に含んでいる、つまり「正中偏」は「理の中に悟あり」、悟りがなければ、理が表わることができないという。

しかし、悟ったばかりなので、この理は見るができるということから、究極的な理ではなく、悟という跡が残存している、と理解している。すなわち永覚は、不完全な理である「悟の跡が残る理」と不完全な悟である「初悟」を認めたのである。

¹⁷ 「逐位頌」のテキストは複数存在する。『鉄』は殆ど『碧巖録』巻五の「洞山下五位」(T48・180a-b)に従っているものの、「洞山五位顯訣」にもとづき鳳潭自身の判断によって校異している場合もある。

¹⁸ 下記の永覚元賢の注は、すべて『永覚元賢禪師広録』巻27・『古轍』(Z125・711a-712b)からの引用である。

¹⁹ 「正中偏、就初悟此理時立。理是正、悟是偏。三更初夜、黒而不明、表理也。然以月明前顯其黒、是黒顯時中便有明、亦猶理必由悟而顯、理顯時中便有悟也。有理可見、則是悟迹不除、理尚非真、故雖相逢而不相識、猶不免有舊日之嫌。此位師家多作體中發用釋者、非是。以洞山意、是正中便有偏、非正後起偏也。」(『古轍』、Z125・711a-711b)

鳳潭はこれに対して、次のように述べている。

この漢の指すところの理は、妄を棄て真を攬る、是の故に嘗て有るもの云く：「現前一念の真心」と。然るに、靈源明らにして皎潔ならば、則ち理は是れ正。黒くして明かならざるは何の謂ぞ。…理と悟、体不二に非ざらんや。若し実に理の顕す時ならば、三千開發す。何の悟の迹ありて相識らざらんや。若し悟の迹有らば、則ち理未だ顕せず。三千実相、悉く無明に属す。況んや性惡の法門を聞かざらんや²⁰。

この文にみられるように、第一位の段階ですでに永覚と鳳潭の間には、悟と理に対する判断基準の相異がみられる。鳳潭は、永覚の「不完全な理」と「実理」という段階的な理、および「不完全な悟」と「大悟」という段階的な悟を作ることに対して、全面否定している。

そこで、鳳潭は天台の理論を援用し、「正中偏」は「正即偏」、六即の理即・名字即にあたると主張する。

此の正位は、即ち性具の性、台家に理即・名字即位の仏性を立つるが如し、菩薩の登地已上を名づけて正位と為すことに同せず、…人人本具なりと雖も、修に就いては、則ち理を全うして事に就き、迷中の実相、悉く無明に属す、所以に「正位却って偏」と道う。其の實、無明即明、明即無明、故に「正中」と曰う。「正位即偏」を「正中偏」と曰う。…「怪む莫れ」は、名字即の位、長劫仏性に逢い、偏を全うして性に在ると雖も、偏は性を隔る。相識らざるを以ての故に、…終日隱隱として修の中、猶お介懷に存す。無始の性を隔ることは、「旧日の嫌」なり²¹。

「理」という本体の立場からみれば、「正」とは、性具の「性」であり、つまり衆生全体に備わっている「仏性」である。しかし、修行の立場から言えば、まだ無明のなかの実相であり、修行は始まっていない。この状態を「偏」という。

鳳潭は、正＝「性具の性」・偏＝「修徳の修」とし、「正中偏」を、衆生の仏性は持っているが修行は始めていない状態である、と解釈するのである。

永覚にとっては、五位は初めて見道した修行者を鑑別するものであり、五位全体の位置するところは高いのである。これに対し、鳳潭の第一位は、修行の立場から言うと、六即における理即という一番低いランクに配置されている。

²⁰ 「這漢所指理者、棄妄攬真、是故嘗有云『現前一念真心』。然靈源明皎潔、則理是正、黒而不明、何之謂也？…而理之與悟、体非不二？若實理顯時者、三千開發、有甚悟迹『不相識』耶？若有悟迹、則理未顯、三千實相、悉屬無明、況乃不聞性惡法門乎？」（『鉄』61 左）

²¹ 「此正位者、即性具性、如台家立理即・名字即位佛性、不同菩薩登地已上名為正位、…雖人人本具、而就修則全理就事、迷中實相、悉屬無明、所以道正位却偏。其實、無明即明、明即無明、故曰正中、正位即偏曰正中偏。…莫怪、名字即位、雖長劫逢佛性、全偏在性而偏隔性、以不相識故、…終日隱隱乎修中、猶存介懷、無始隔性、旧日嫌也。」（『鉄』63 右-左）

2.

第二位、偏中正、失曉の老婆古鏡に逢う、分明として覲面なるも更に²² 真無し、更に頭に迷い猶お影を認むることを休めよ

永覚は、

偏中正は、見道の後ち功を用いる時に就いて立つ。功勳は、偏なり。所奉の理は、正なり。失曉老婆は、正中の偏を表わす。古鏡は明らかならざれば、偏中の正を表わす。此の位は、奉重の力に由りて、見るところ更に前より親しむも、未だ親ら此の理に^{いた}造ること^{あた}能わず、則ち認めるところも祇だ影象の間に在る、故に曰く「頭に迷い影を認むる」と。此の位に師家多く転用帰体の釈を作す、是にあらず。洞山の意は、是れ偏中に便ち正有り、偏の後ち正に帰するにあらざるをもってなり²³。

という。「正＝前位より真理に近づいた理」、「偏＝初悟により得られた価値や効果」という図式がみられる。「偏中正」とは、見道後の修行によって実現した価値そのものが、真理に一層近づいた理を表現することを指す。つまり、「初悟」・「見道」の後に、続けて修行している間の段階である。

このように第一位から第二位までの永覚の理解をみることで、永覚が理解する五位は段階性をもつ修行論的なものであることがわかる。

一方、鳳潭は、それぞれ円教（ここでは、天台を指す）・小乗の角度から、永覚の「見道位」という用語の定義の曖昧さ、そしてこの位に対する解釈の不適切さを指摘した。

この漢、何の位を指すをもって見道の後ちと為すや。若し円の見道ならば、即ち初住の位なり。此れ分真上は、任運して理に^{いた}造る、豈に功勳を用い影象の間に在らんや。若し小権に約せば、則ち僅かに界内の粗惑を断ず。その所奉の理は但空の偏真、豈にこの「中正」ならんや。^{ついで}若し現前一念真心見道に約せば、是れ即ち別理但中の権理にして、彼終に功力に涉らず、なんぞ「頭に迷い影を認むる」とならんや²⁴。

自らの解釈を次のように述べている。

今円位に^{かな}契うことに約せば、則ち名字・観行即の位には、初めに、名字即は、修徳の初にして、前の「正中」に対す、故に「偏中」と曰う。「中」は是れ融即にして、性を全うして修を起す、偏の却って正なるが故に、「偏中正」と曰う。…名字に円を聞き、境・観相い資け、塵・念間たることなし…知識若くは大千の経に従い、一切の法皆な仏法なりと通達解了し、理慧相応するを「古鏡に逢う」と曰う…偏即

²² 『鉄』には「更」の下に校異があり、「顕訣に別と作す」という。（『鉄』64 右）

²³ 「偏中正。就見道後用功時立。功勳、偏也。所奉之理、正也。失曉老婆、表正中之偏。古鏡不明、表偏中之正。此位由奉重之力所見更親於前、未能親造此理、則所認亦在祇影象之間、故曰迷頭認影。此位師家多作轉用歸體釋者、非是。以洞山意、是偏中便有正、非偏後歸正也。」（『古轍』、Z125・711b）

²⁴ 「這漢將指何位為見道後？若圓見道、即初住位。此分真上、任運造理、豈用功勳在影象之間乎？若約小権、則僅斷界内粗惑、其所奉理但空偏真、豈這中正耶？若約現前一念真心見道是、即別理但中權理、而彼終不涉功力、詎為迷頭認影乎？」（『鉄』65 右）

正、無明即明、更に真を求めざるが故に「別に真無し」…円闇に因んで塵・念間たらずと雖も、未だ相似・分証に至らず、尚お応に頭に迷い、無明と仏性の面目を見ざる事有るべし²⁵。

この位は修行の立場から見れば、六即の凡位である「名字即」・「觀行即」から、「相似即」・「分真即」へ向って修行していく段階である。しかし、相似即・分証即の段階には至らない。本体の立場からみると、偏は無明状態の下に来る初めての修徳であるが、その妄は真と本体不二である。つまり、「偏」＝無明の中の修、「正」＝仏性、「中」＝融即としている。「偏中正」は、無明の初修と仏性が本来不二であること、と捉えられるのである。

3.

第三位、正中來、無の中に路有り塵埃と隔たり、但だ能く當今の諱に触れざれば、也た前朝の断舌の才に勝れり

永覚は、

正中來の一位は、即ち是れ法身を得、亦た即ち是れ正位なり。前半分は是れ功を転じて位に就く。後半分は是れ位を転じ功に就く。中間は即ち尊貴位なり。「無中」は、正位なり。「有路」は、偏に来るなり。「塵埃と隔る」は、其の内に方に身を転じ、尚お未だ俗に入らざるを以て、塵埃と隔たるなり。有る(もの)「塵埃を出づ」と作ることは、是にあらず。「出」の字の義は、是れ塵に入りて後ち出づるを以てなり。此の尊貴の位、犯すべからず、犯せば即ち染汚に属す、須く善く回互すべし。能く回互するときは、則ち傍より敲いて、有語中の無語、無語中の有語を顕すが故に「断舌の才に勝る」²⁶。

と述べ、第三位を修行によって完全に悟った境界が展開したものと理解している。この位は、大悟して平等世界の理をすべて見ることができるので、最も尊貴と評価されている。

これに対し、鳳潭は、

前の「偏中正は、見道の後ち功を用いる時に就いて立つ」、今「正中來の一位、即ち法身を得、尊貴の位と為して」とは、若し円位に望めば、初住の位に当り、三性開発し、三千顕現す、豈に「未だ俗に入らず」・「塵埃と隔る」べけんや。初て無明を破り、無明即明なれば、三障即ち是れ全仏、是れ真の尊貴の位なり。若し「此の一位のみ、但だ法身を得、尚お未だ俗に入らず」とするに、若ししからば、本智法身を得て、後ち俗智を起し、真俗は別体にして、永く不二にあらず、いわゆる「痴

²⁵ 「今約契圓位、則名字・觀行即位。初、名字即者、修之初、對前正中、故曰偏中。中是融即、全性起修、偏却正故、曰偏中正。…名字聞圓、境觀相資、塵念靡間…或從知識若大千經、通達解了一切法皆佛法、理慧相應、曰逢古鏡。…偏即正、無明即明、更不求真故曰別無真、…雖因圓聞塵念不聞、而未至相似分證、尚應有迷頭不見無明佛性面目。」(『鉄』66左-67右)

²⁶ 「正中來一位、即是得法身、亦即是正位。前半分、是轉功就位。後半分、是轉位就功。中間、即尊貴位也。無中、正位也。有路、來偏也。隔塵埃者、以其內方轉身。尚未入俗、與塵埃隔也。有作出塵埃者非是。以出字之義、是入塵而後出也。此尊貴位不可犯。犯即屬染汚。須善回互。能回互、則從傍敲顯、有語中無語、無語中有語、故勝斷舌才。」(『古轍』、Z125・711b)

障」・「極めて盲暗」なる、真俗別体^{おも}と謂わば、いづくぞ円融の妙旨を得んや²⁷。

といい、永覚の説を、本来一にして不可分の体を妄りに二に分かつ誤った理解であると批判する。

彼の主張は、

今円位に契^{かな}うことを要せば、一期の修機、本無の位に於いて、何ぞ位を立てることを妨げん。観行・相似鉄輪の位の中、善く性を全うして平等法界を修するを以ての故に「正中」という。「中」は是れ「即」の義、「正即来」の故に、初住の銅輪位の中へ進入し、「正中来」という。円^{まど}かに法性の一切処^{あまね}に遍^{あまね}きを論ぜば、所謂若し無相を論ぜば、一法も留まらず、見聞に住せず。若し有相を論ぜば、碧落に充塞し、十虚を含吐す。卷舒自在、体露堂堂たり、故に「無中に路有り、塵埃を出づ」という。既に「無中」と言い、「無相即有相」を「無中に路有り」と曰う。「卷舒自在」を「出塵埃」という。既に自在を得るに、何ぞ入出を妨げんや²⁸。

ということである。

まず修行の立場から言えば、修行を重ね、始めて無明を破り、仏性を見る境界である。「凡」から「聖」つまり分真即の位に至ったことを指す。「正中来」は、性の本無の立場を基礎として立てられた修行の位を経て、聖位に来ることを意味している。そしてこの第三位を「菩薩の明」の境界、前の二位を「衆生の無明」の境界として峻別しているのである。

本体の面から言えば、この境地に至ると、平等法界の「正」の体は堂々と差別世界は一切処「偏」に露出し、遍在して「来る」という。

以上、一位から三位までの永覚、鳳潭二人の解釈について検討してきた。次に、これらの三位について、悟および理の基準の角度から鳳潭と永覚の理解を比較してみよう。永覚は、理の段階性を認めている。第一位における「理」と第三位の「理」の間に段階を認めているものの、本質上の区別については明言していない。一方鳳潭は、「理」は絶対的概念であり、聖位の理であり、真に他ならないとする。

同様に、修行の立場においても両者の見解は異っている。永覚は、初悟後の修行により大悟を得るとするが、彼は第一位を「初悟」という高い次元におき、その後第三位まで漸次に上昇してゆく。第一位と第三位の「悟」を得るための修行には、実質上の区別はないようである。それに対して、鳳潭は、第一・二位における低い次元の衆生の妄修と第三位からの聖位の真修を本質的に異なるものとする。

以下、四位と五位についてもみてゆきたい。

²⁷ 「前『偏中正、就見道後用功時立』、今『正中来一位、即得法身、為尊貴位』者、若望圓位、當初住位、三性開發、三千顯現、豈可未入俗・隔塵埃耶？初破無明、無明即明、三障即是全佛、是真尊貴位也。若『此一位但得法身、尚未入俗』者、若爾、本智得法身、後起俗智、真俗別体、永非不二。所謂障極盲暗、謂真俗別体、安得圓融之妙旨乎？」（『鉄』68 右）

²⁸ 「今要契圓位、一期修機、於本無位何妨立位？観行・相似鉄輪位中、以善全性修平等法界故、曰正中。中是即義、正即来故、進入初住銅輪位中、曰正中来。圓論法性遍一切處、所謂若論無相、一法不留、見聞不住。若論有相、充塞碧落、含吐十虚、卷舒自在、体露堂堂。故曰無中有路出塵埃。既言無中、無相即有相曰無中有路、卷舒自在曰出塵埃。既得自在、何妨入出。」（『鉄』69 左-70 右）

4.

第四位、偏中至／兼中至、兩刃鋒^{ほこさき}を交えて避くるを須いず、好手還って火の裏の蓮と同じ、宛然として自ずから衝天の氣有り

第四位全体の理解については、永覚は、

兼中至は、功・位^{ひとし}齊^て彰る時に就いて立つ。正既に偏に来て、偏は必ず正を兼ねる。作家相い見る際、明暗交參縦奪互用す、一毫の擬議に涉らず、自然に鋒^{じねん}を傷つけ手を犯すに至らず。火の裏の蓮花の如く、卒に損^{そこな}うところなし。此は乃ち他受用三昧、即ち是れ透法身、即ち是れ大機大用²⁹。

と述べている。第三位の正中來は、完全に悟ったあとの準備が整った段階であったが、今の兼中至という段階では、禪師が法身から俗智を起し、衆生の機に接して鋭い働きを発揮している段階であるという。

これに対して、鳳潭の偏中至解釈は、

正に即して偏を全うするが故に、「偏中」と曰う。偏位縁に涉り、偏に即して却って正なり、「偏中至」と曰う。是れ有語中の無語なり。別（教）と円（教）の地や住已上銀輪位の中、念念増損し、界界遊戲す。主・客無作、互に相觸せず、故に「兩刃鋒を交えて避くるを須いず」という。位位に任運にして、百千界に於いて現身す。八相成道し、広く群生^{すく}を済う、故に「好手還って火の裏の蓮と同じ」と曰う。増損・八相、低しと雖も、妙なるが故に、「宛然として自ずから衝天の氣有り」と曰う³⁰。

と述べられている。

まず、本体の立場から、前位では「正」の立場を強調するのに対して、この一位は再び「偏」の立場を強調するものであると捉える。前位では、菩薩が体の遍在性を強調するのに対し、この位では、事の次元がそのまま「実理」・「正」と不二であることを強調する。

修行の立場から解釈すると、「分真即」から「究竟即」へと菩薩の修行実践を重ねて、妙覚へ向っていくことを表している。この菩薩以上の「偏」と第二位における衆生レベルの「偏」とは、前述したように、本質的に異なるのである。前者の菩薩以上の「偏」は、縁に応じて「任運」であり、自在に働きを出すことができる位である。一方、後者の第二位の「偏」は、衆生が無明の中で修行する位の一つである、と鳳潭は解釈する。

5.

第五位、兼中到、有無に落ちず誰か敢て和せん、人人尽く常流を出でんと欲するも、折合して還て炭の裏に帰して坐す

永覚元賢は、

²⁹ 「兼中至。就功位齊彰時立。正既來偏、偏必兼正。作家相見之際、明暗交參、縦奪互用。不涉一毫擬議、自然不至傷鋒犯手。如火裏蓮花、而卒無所損也。此乃他受用三昧、即是透法身、即是大機大用。」（『古轍』、Z125・712a）

³⁰ 「即正全偏故、曰偏中。偏位涉縁、即偏却正、曰偏中至。是有語中無語。別圓地住已上銀輪位中、念念増損、界界遊戲、主客無作、互不相觸、故曰兩刃交鋒不相避。位位任運、現身於百千界、八相成道、廣濟羣生、故曰好手還同火裏蓮。増損八相、雖低而妙故、曰宛然自有冲天氣。」（『鉄』73 左）

兼中到は、功・位俱に隠るる時に就いて立つ。前の兼中至、偏正交至すと雖も、猶お偏正の迹有り。此は則ち迹の見るべき無し、故に有無に落ちずと曰う。蓋し是れ造道の極み、今時を及尽して、源に還り本に合す。故に「折合して還て炭の裏に帰して坐す」と曰う。仏の究竟涅槃の義を説くが如く、乃ち自受用三昧なり。既に此の三昧を得れば、大用繁興と雖も、総て此を出でず³¹。

と述べている。第四位の兼中至には、大用が具わっているとはいえ、偏正の跡がまだ残存している。それに対して、最後の兼中到に至るとその跡は払拭され、「無事」の状態に帰ることになると解釈している。

一方、鳳潭の『鉄』では、

前は猶お迹あり、此は迹の見るべき無くんば、則ち全然として有無に落ちる、何ぞや。又た前は猶お迹存し、今は則ち迹泯せば、体は不二にあらざらんや。…若し迹と迹無きとは兩般に為るは、回互妙叶と為ると雖も、權道の回互にして円極の妙挾回互にあらず、豈に洞宗の旨に契わんや³²。

と述べられ、永覚の曹洞の円融の宗旨を理解していないことが批判されている。

鳳潭自身の解釈は、

双照双遮、絶待中道を「兼中」と名づく、道は大覚を窮め、位は「茶」を極めれば、乃ち能く諸法実相を究尽するを、「兼中到」と曰う。乃ち能く諸位の功德を具摂す。故に「妙挾」という。挾もまた兼なり。一切の相を離れ、一切の法に即す、故に「有無に落ちず」と曰う…人人庸類を出でんと欲して、出頭殊ると雖も、其の帰は一揆なり、修を指し性に即して、究竟極満す。故に「折合して還て炭の裏に帰して坐す」と曰う³³。

と述べられ、再び本体的な立場に中心をおいて議論している。本体から捉えると、一切の相を離れ、一切の法に即し、諸法実相を窮めたところに至るので「兼中到」という。修行の立場からいうと、菩薩位の正中來から、偏中至における修行を通じて、最終的に妙覺（大覺）の究竟即の位に至り、完璧な性修不二となるのである。

III. まとめ

以上、偏正五位について永覚と鳳潭の理解とその相違点を考察してきた。以下にまとめてみたい。

まず二人それぞれの解釈を検討する。

³¹ 「兼中到。就功位俱隱時立。前兼中至、雖偏正交至、猶有偏正之迹。此則無迹可見。故曰不落有無。蓋是造道之極。及盡今時、還源合本。故曰折合還歸炭裏坐。如佛說究竟涅槃義、乃自受用三昧也。既得此三昧、雖大用繁興、總不出此。」（『古轍』、Z125・712a-712b）

³² 「前猶有迹、此無迹可見、則全然便落有無、何耶。又前猶迹存、今則迹泯、体非不二？…若迹・無迹成兩般者、雖為回互妙叶、而權道回互而非圓極妙挾回互、豈契洞宗之旨乎。」（『鉄』75 左-76 右）

³³ 「雙照雙遮、絶待中道、名兼中。道窮大覺、位極於茶、乃能究盡諸法實相、曰兼中到。乃能攝諸位功、故曰妙挾。挾亦兼也。離一切相、即一切法、故曰不落有無。…人人欲出庸類、出頭雖殊、其歸一揆、指修即性、究竟極満、故曰折合還歸炭裏坐。」（『鉄』77 右-左）

永覚元賢の五位に対する解釈をまとめるならば、初歩の見道位の悟りがあるも、この悟りはまだ偏であり、理には究極的には至っていない（正中偏）、そして信心とその悟りにより発揮している部分的な働きによって徐々に実相に近づき（偏中正）、大悟して最も尊貴な位（正中来）に至る。そして衆生を救済するときに完全な悟りの境界とその働きとともに顕し出す（兼中至）、最後にまた前の段階を否定し、その境界・働きとともに隠し、「大悟」と「大用」の跡を払い去り、「無事」の状態に入る（兼中到）。永覚の五位に対する理解は、弟子に対する修行上の指導を中心に据えたものであるといえ、完全な臨済の五位解釈とはいえないとしても³⁴、正中来中心説を用いる点で臨済的な特徴があるといえる。

それでは、鳳潭の五位解釈は、何にもとづくものであろうか。「五位」「顕訣の曹山揀」をみると、偏正五位は「先師の本意によって、功（勳）・進修の（五）位や教学に関わる句を示したのではない」³⁵としている。鳳潭は、この旨をうけ、「六即」の教説を援用し、衆生と仏の関係という角度から、「即」の面（衆生と仏の平等性）と「六」の面（衆生と仏の差別性）、双方の円融性を十分に重んじ、修行論と本体論を両方収めた上で、五位を理解しようとしている。言い換えれば、その「六」と「即」の対立且つ統一の関係こそ、曹洞の偏正五位の本質だと捉えている。そのため、鳳潭の五位解釈は、どの位でも、差別性（修行）と平等性（本体）両面から分析されるという特徴がある。図で表示すれば、図1の通りとなる。

まず、鳳潭は五位を二段に分ける。第一・二位を第一段階として、凡夫の境地とする。第三・四・五位を第二段階として、菩薩と仏の境地とする。その二段によって正偏関係の解釈も二段に分けて解釈している。

第一段階「凡夫の境地」においては、「正・偏」は、菩薩における真と衆生における妄とを線引して、「真・妄」として捉え、「妄を全うして真に即す」³⁶、菩薩と衆生の真・妄の体は不二であるという。あるいは、「正・偏」は、「性・修」、「明・無明」として、相即の角度から、「性を全うして修を起す」、「無明明に即す」として捉えている。

第二段階「菩薩・仏の境地」においては、つまり第三・四・五位になると、正は「理・平等」、偏は「事・差別」として捉えられ、「理を全うして事に就く」、理・事の体は不二である。

五位の名称を貫く「中」に対する解釈は天台教学の「即」・「融即」の意で理解すべきであることを強調した。全ての位は性として仏と不二であり、段階的な性質を持っていないものとして捉えられている。

また、各位を全て本体論と修行論の二つの角度から説明したが、中心とする点はそれぞれ異なる。①③⑤正中偏・正中来・兼中到の重点は「正中」・「兼中」におかれ、修行により至った目的地を語っているのが、修行そのものの説明は比較的少ない。②④の偏中正・偏中至の重点は「偏中」におかれ、修行の角度からなされた説明が多いのである。

³⁴ 新井勝龍 [1968a] p.151.

³⁵ 原文は、「夫先師所明『偏』『正』與『兼帶』等用，先師本意，不為明功進修之位，兼涉教句，直是格外玄談，要絕妙旨。祇明從上物体現前，冥叶古聖之道。」（『重編曹洞五位』巻1「顕訣の曹山揀」，Z111・231b）

³⁶ 『鉄』序1左。

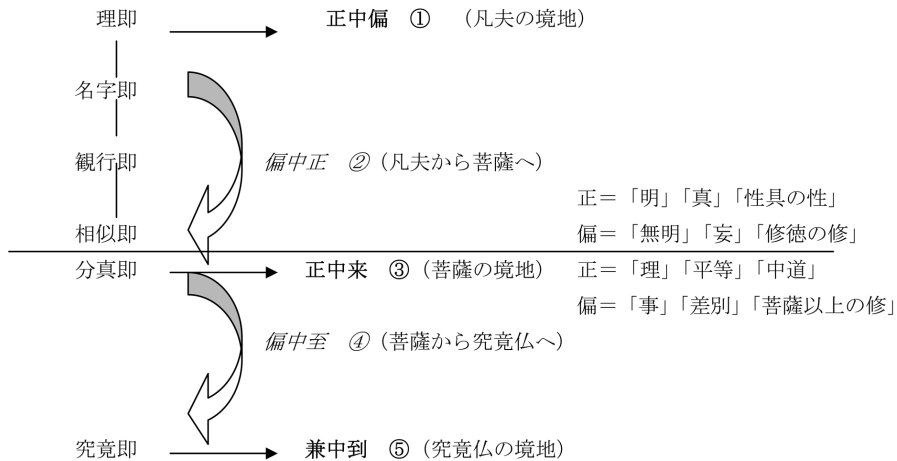


図 1

①③⑤は、同一のカテゴリーとされ、すなわち「正中偏・正中来・兼中到」が、全て「正」の角度から、静態的にそれぞれ「理即」「分真即」「究竟即」へと配される。①の「正位」は、「性具」の「性」であり、悟ろうとする意欲もない凡夫の境地を表している。③の「正位」は、平等法界であり、修行により悟った菩薩の境地を表している。⑤の「兼中到」の「兼」は、「絶待中道」のことであり、究竟仏の境地を表している。

②④は、同一のカテゴリーとされ、修行過程の段階性があることを示している。すなわち「偏中正、偏中至」が、全て「偏位」、「修」の角度から、動態的に「偏中正」は「名字即」から「分真即」へ、「偏中至」は「分真即」から「究竟即」へ、二つの悟る過程に配される。つまり、「偏中正」は、凡夫から菩薩の境地への段階であり、「偏中至」は菩薩から究竟仏の境地への段階である。

次に、両者の相違点についてまとめてみる。

1. 修行論：両者とも修行に段階性を認めているが、その内容は異なる。「悟り」についての認識は、永覚は、「悟後起修」、「頓悟漸修」という伝統説を守っている。完全円満の大悟（正中来の正）を認めると同時に、より低い次元の不完全な悟り（偏中正の正）も認めている。

一方、鳳潭の場合は、第一から第五にまで至る道は、常により上へと昇りつづけるものであり、段々に修行を重ね、上に登っていくという比較的理解しやすいものである。

2. 本体論：「理」についての認識は、永覚元賢は、第一から三位まで、段階的な「理」の存在を認めている。しかも、永覚は「正とする理」よりも「偏とする悟」に片寄ってお

り、修行を中心としている。そのため、鳳潭は、永覚がもつばら段階を立てることは曹洞の宗旨ではなく、修行論のみが強調される一方的なものだと厳しく批判した。鳳潭は、天台の「性具」・「六即」の理論を援用し、全てが仏性と即しているとするので、本体からみると段階性がなくなる。すなわち各位を解釈する際に、すべて修行と本体の二面から解釈するのが彼の特徴である。

(参考文献)

- 宇井 伯寿 [1939-1943]
『禅宗史研究』『第二禅宗史研究』『第三禅宗史研究』, 岩波書店 東京.
- 秋田 光兆 [1984] 「華嚴鳳潭の天台義」, 『天台学報』 26 号, pp.158-161.
- 新井 勝龍 [1968a] 「洞上古轍における五位の性格——偏正五位を中心として——」, 『駒大仏研紀要』 26 号, pp.149-155.
[1968b] 「洞上古轍における復古とその影響——偏正五位の正中來說を中心として——」, 『宗学研究』 10 号, pp.74-79.
- 石井 修道 [1986] 「曹山本寂の五位説の創唱」, 『宗学研究』 28 号, pp.158-163.
- 鏡島 元隆 [1951] 「華嚴鳳潭と禅」, 『日本仏教学会年報』 16 号, pp.28-42.
- 鎌田 茂雄 [1981] 「覚洲鳩の華嚴宗史観」, 『東京大学東洋文化研究所紀要』 86 冊, pp.153-190.
- 桐野 好覚 [2003] 「『重編曹洞五位』における晦然の「補」をめぐる一考察」, 『印度学仏教学研究』 51 巻 2 号, pp.106-109.
- 佐橋 法竜 [1956] 「正偏五位説の研究」, 『宗学研究』 一の一号, pp.82-109.
- 塩崎 幸雄 [1994] 「富永仲基と黄檗宗」, 『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』 27 号, pp.79-90.
- 志部 憲一 [1986] 「『重編曹洞五位』について」, 『宗学研究』 28 号, pp.221-243.
- 松田 陽志 [1995a] 「『顕訣耕雲注種月攢摭藁』について」, 『宗学研究』 37 号, pp.203-208.
[1995b] 「『顕訣耕雲注種月攢摭藁』における偏正五位説の諸問題（前）」, 『駒大仏教学研究會年報』 28 号, pp.80-106.
[2001a] 「梅峯竺信の五位説について」, 『印度学仏教学研究』 50 巻 1 号, pp.132-135.
[2001b] 「『洞上古轍』注釈書における偏正五位説の性格について」, 『宗学研究』 43 号, pp.191-196.
[2004] 「天桂伝尊の五位説について——『報恩篇』に対する鳳潭の批判をめぐる——」, 『宗学研究』 46 号, pp.157-162.

2008.1.11 稿

わん ふあん 東京大学大学院

The Interpretation of Sōtō Zen's Fivefold Relations by Hōtan and Yongjue

Fang WANG

In my previous paper, “Hōtan’s Interpretation of Sōtō Zen’s Fivefold Relations in His Iron Wall with Cloud Scraps” (published in *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*) I briefly introduced how the Japanese Kegon Scholar Hōtan employs a Tendai concept to interpret Sōtō Zen’s Fivefold Relations. At the end of that paper, I mentioned that Hōtan performs a detailed analysis of the Fivefold Relations arguments of the Chinese Caodong Chan (J: Sōtō Zen) master Yongjue Yuanxian, but due to a lack of space I could not develop it any further. This paper can be regarded as a continuation of the preceding one. It examines how and why Hōtan differentiates his arguments from those presented in Yongjue’s book *Dongshang Guzhe* (『洞上古轍』, the Orthodox of Caodong).

Yongjue, a renowned Caodong Chan master at the end of Ming Dynasty in China, wrote the *Dongshang Guzhe* with the purpose of directing contemporaries’ attention to the original doctrine of the two masters, Dongshan (洞山) and Caoshan (曹山). The commentary on the Fivefold Relations of Dongshan and Caoshan is one of the most important parts of the *Dongshang Guzhe*.

Recent research conducted by Arai and Matsuda shows that Yongjue’s explanation of the Fivefold Relations is unavoidably influenced by the Linji (J:Linzi) style, which is characterized by an emphasis on practice. This paper provides a closer and detailed analysis of Yongjue’s commentary on the Fivefold Relations and shows that Yongjue interprets it as a process of five stages of practice. The practitioner starts from initial enlightenment (初悟) at the first stage, and then attains great enlightenment (大悟) at the third one. At the fourth stage, avoiding intoxication by self-fulfillment he strives to help others attain enlightenment, and at the fifth and last stage he finally reaches perfection after a further negation of the precedent step.

Hōtan does not think that Yongjue’s practice-centered interpretation has perfectly and exactly expressed the true intention of the Caodong masters, and develops his own position with an interlinear commentary on the texts of the Fivefold Relations after Yongjue’s explanations, to argue that it should be interpreted in two ways in order to show its perfection. The paper shows the extent to which Hōtan relied on the Tendai concept of liuji (六即) to emphasize all sentient beings’ intrinsic Buddha nature (性具). This intrinsic Buddha nature will eventually be attained by two main gradual processes of practice, one from the secular person (the first one of stages of practice) to the bodhisattva (the third stage), and the other from the bodhisattva to the perfect Buddha (the fifth stage).