

金子白夢牧師

『體驗の宗教』に見える道元禪師觀

菅原 研州

一、はじめに

金子白夢牧師（一八七三〜一九五〇⁽¹⁾）は、本名・卯吉であり、ある日、真つ白な夢を見たことから、「白夢」と名乗った。千葉県出身で、長じて大学を卒業後、プロテスタント系の牧師として福井教会に赴任し、その後、一九二二〜一九四一年まで「愛知教会⁽³⁾」に務めた。

筆者が金子師を研究するに至った動機は、同師の見解が、曹洞宗学勃興に影響したと考えられるためである。曹洞宗で「宗学」の語を初めて用いたとされる衛藤即応博士（一八八八〜一九五八）は、次のように指摘する。

大正の頃、金子白夢氏が、「體驗の宗教」を書き、道元禪師を絶賛した。私はこの説に激励されて希望と光明とを望んで

金子白夢牧師『體驗の宗教』に見える道元禪師觀

『眼蔵』に参ずること三十余年の今日、私の感想も尚それ以上に出ない。氏がキリスト教者と知って、宗教の如何を問わず、真実に道を求むるものの偽らざる告白として、愈々感銘の深きを覚ゆるので、敢てここに記しておく。

「正法眼蔵について（II）」、『道元禪師と現代』二二四頁
衛藤博士は金子師の著作『體驗の宗教』⁽⁵⁾から激励され、しかも、三十年という永年の研究を経ても、師の態度に感銘を受けているという。よって、本論では金子師の道元禪師觀を検討することで、衛藤博士への影響の実態を調べ、曹洞宗学の成立論的考察を行うものである。

二、『體驗の宗教』解題

『體驗の宗教』は、一九二二年（大正一一）一月に京文社より刊行された。序は、当時学習院の教授であった紀平正美（一八七四〜一九四九）が寄せており、金子師自身は本書を柳宗悦（一八八九〜一九六一）に捧げている。

後に本書は、一九二七年（昭和二）に新生堂より再刊され、また、一九三六年（昭和一一）には『東洋意識の新研究』と改題・加筆修正されて、同社から刊行された。今回は、筆者が所持する京文社初版本に依って研究を進める。

本書の「自序に代へて」から、執筆の目的は「神秘の一道」を古今東西の宗教史の中に見出し、古聖の踏んだ純真な足跡を踏むことにあるという。また、師は、「此の書を世の所謂伝統的な書

物の一つにしたいくない」といい、続けて、「何等の教義や宗派や伝習や約束に支配されなくて全く自由な気分て筆を執つた」としているため、既成宗教の教義にはとらわれないとしている。

その結果、プロテスタントの牧師であった師による本書の章立ては、古今東西の宗教者・宗教思想に及んだ。

・ 洪川の直観思想

・ 趙州の無字とエツクハルトの無字

・ エマルソンの神秘的思想

・ 臨済の宗教

・ 黄檗の体験思想

・ 基督教の禪的思想

・ 保羅の禪機

・ 禪の本領

・ 道元の宗教

※以下、附録

・ 東洋意識の靈趣を憶ふ

・ 白隠の『夜船閑話』

・ 行乞生活

キリスト教神秘主義への言及が見られるのは当然だが、禪思想によつてキリスト教神学を解釈しており、東西宗教思想の比較という観点からも、本書の意義は大きい。

また、「エマルソンの神秘的思想」は、アメリカの宗教思想家ラルフ・ワルド・エマーソン（一八〇三～一八八二）の『超

靈論⁽⁶⁾』を中心に論じているが、金子師の宗教思想及び本書を考察する上で鍵となる一章であるため、後述する。

なお、比較思想的関心は別の機会に論じるとし、本論では「道元の宗教」を中心に取り上げる。

三、『体験の宗教』前後の道元禪師研究

本書の思想的意義を考察するために、本書前後の主な道元禪師研究を確認してみたい。

一九〇三年（明治三六） 鷲尾順敬「我国仏教史上に於ける道元

禪師の位地」、祥雲晚成編『雪裏の

梅』曹洞宗青年会

一九一五年（大正四） 境野黄洋「道元禪師」、『活ける宗教』

丙午出版社

一九一七年（大正七） 紀平正美「総説」、『無門関解釈』岩波

書店

一九一九年（大正九）～一九二三年（大正一二）まで連載 和

辻哲郎「沙門道元」、『新小説』春陽堂

書店・『思想』岩波書店

一九二二年（大正一〇） 大川周明「宗教改革者としての道元禪

師」、『日本文明史』大鏡閣

一九二二年（大正一一） 金子白夢「道元の宗教」、『体験の宗

教』京文社

金子白夢「道元の『弁道話』に現はれ

- たる宗教思想」、「體驗の歩み」京文社
- 一九二六年（大正一五）和辻哲郎「沙門道元」、『日本精神史研究』岩波書店 ※先に挙げた連載を収録。
- 一九三六年（昭和一一）金子白夢「道元の宗教」、『東洋意識の新研究』新生堂 ※先に挙げた『體驗の宗教』の加筆修正版。
- 一九三七年（昭和一二）紀平正美「道元と日本の禪」、教学局編『日本精神叢書31』教学局
- 一九三八年（昭和二三）田辺元「日本哲学の先蹤」（日本諸学振興委員会夏期哲学会講演） ※翌年刊行の教学局編『教学叢書5』に収録。
- 一九三九年（昭和一四）田辺元『正法眼蔵の哲学私観』岩波書店
- 一九四〇年（昭和一五）秋山範二『道元禪師と行』山喜房仏書林
- 一九四一年（昭和一六）秋山範二『道元の研究』岩波書店
- 一九四四年（昭和一九）衛藤即応『宗祖としての道元禪師』岩波書店
- 一九五九年（昭和三四）衛藤即応『正法眼蔵序説—弁道話義解』岩波書店

右に列挙した中で、紀平『無門関解釈』は、著者からの影響を考えると、本書の先行的研究と見なすことが出来る。⁽⁷⁾ また、本書は和辻哲郎博士が「沙門道元」を連載していた時期に刊行されており、後に同連載が『日本精神史研究』に収められた時期は、金子師の著作よりも後となる。よって、諸研究の前後関係からは、道元禪師への体系的研究の嚆矢という観点で、本書は評価されるべきものであり、田辺氏や秋山氏への影響の有無も、今後検討する必要があると感じている。

四、「道元の宗教」の内容

「道元の宗教」章は、以下の各節からなっている。

- 一 序説
- 二 修証一如
- 三 一如の行道
- 四 身心脱落
- 五 生死即生命
- 六 本来の面目
- 七 本地の風光
- 八 転大法輪
- 九 単伝の妙道
- 十 格外の逍遙
- 十一 相伝の嫡意
- 十二 安楽の法門

- 十三 身心一如
- 十四 宇宙精神
- 十五 超自他境

右の二〜十五までは、道元禪師最初期の著作である『弁道話』⁽⁸⁾を採り上げ、その解説を通して、金子師自身の見解を述べている。師は『正法眼蔵』について、「其の傑作」（本書二二七頁）や、「正にこれ人間心靈上に於ける『生命の聖典』也」（本書二二九頁）と絶賛し、エマーソンの「プラトーン即ち哲学者」⁽⁹⁾に見え、プラトーンへの賛辞「あらゆる書籍中プラトーンの書のみ、「あらゆる書庫を焼くべし。書庫の価値は集つて此の一卷にあり」（本書二二九頁）をもって、『正法眼蔵』への賛辞とした。そして、『正法眼蔵』に見える、道元禪師の「宗教意識の脈搏」に触れて、自ら自身の体験の宗教に益ある結果を得ようとしている。

師が『正法眼蔵』の研究を始めたのは、本書成立の「二十又余年」（本書二二八頁）前としており、一八九〇年代であろう。手元にあったテキストは、当時出回っていた大内青巒居士編『正法眼蔵（全）』（九五巻本系統、鴻盟社・一八八五年）であると思われる。また、本書中には、面山瑞方『正法眼蔵述贊』への言及もあるため、神保・安藤編『正法眼蔵註解全書（全二一巻）』（無我山房・一九一三年）も見ていたと思われる。他にも『普勸坐禅儀』『学道用心集』の書名が文中にあるため、『永平広録』などを除いた道元禪師の主著を一通り学び、その宗教思想の特徴や要点を

を踏まえて、本書を論じたと思われる。

五、金子師の宗教思想的立場について

本書における金子師の宗教思想的立場について確認したい。師の「自序に代へて」には、「主観の無限的真態」という用語が見える。

私の宗教に対する根本態度は主観の無限的真態への投入である。そこから新しい生きたものを掴んで来て、それを私共の生活のなかに具体化せねばならぬと思ふ。

本書「自序に代へて」一頁
そして、更に紀平「序」では、以下の用例もある。

辱知金子白夢君は基督教に立脚する人、然も其の特殊のものに着せずして、その真態に突入せんとして、茲に必然的に逢着せざるべからざりしは、特に東洋に開展の路を拓きたる禅の妙機なりき。然も君は此にも亦其の特殊なるものに着せず只管に『主観の無限的真態』への路を開かんとす。斯く言ふ余は、這箇の論理的内容を求めんとするもの、君は直接に之を観賞せんとなす。

本書「序」一〜二頁

紀平の指摘からは、「主観の無限的真態」とは、キリスト教や禅、或いは東洋や西洋という分別的価値に執着せずに突入されるべきものであり、紀平はその論理的内容を求め、金子師は直接に観賞しているという。ここは、研究者と実践者の相違といえる。

また、「主観の無限的真態」について、師はキリスト教や東洋といった特殊性を否定した絶対者・一般者に自らを投入するのみならず、「そこから新しい生きたものを掴んで来て、それを私共の生活のなかに具体化せねばならぬ」と述べるが、ここにはエマーソンの影響を見ていくべきであろう。

既に本論「二」で挙げたが、本書読解の関捩子は「エマルソンの神秘思想」である。

吾人は現象的差別の世界に生活す。然れども吾人の心靈一たび無限無窮の靈光に触れて平等一味の實在界に接し其の如実の靈相を着破（原文ママ。「看破」の誤り）し来らん乎。差別は平等に即し平等は差別に即して両者互に不離不即の妙味を色読すべき也。これ宗教上の実験境にして禅者の参ずる所聖者の見る所也。我がエマルソンは此の一境を見得して、これ即ち『永遠の一如』也と謂ふ。

本書六四頁

『超靈論』に現はれたるエマルソンの宗教思想は一転して『形態は靈の化身也』てふ思想となり来れり。一切の心靈は此の一大靈の化身したるもの也。一切の万有は此の一大靈の化身したるもの也。人は人として各個性を有す。此の各自の個性は大本能即神のうちに生活す。

本書七二〜七三頁

両者から、金子師はエマーソンの宗教思想を、「永遠の一如」という無限平等絶対の境涯を獲得し、そこからこの現実生きる

我々の活動へと展開するもの、と定義している。つまり、現実の宗教的実践を、絶対者・一般者の活動として見ていくものである。しかし、そこに個性が没するわけでは無く、個人はこの絶対者・一般者からの力を「洞観力」「寂靜莊嚴の念」（本書八〇頁）として受け取り、自らの体験に展開することで、神の内に生活するという。

そして、この構図は、道元禅師が説いた「修証⁽¹⁰⁾一等」の概念を解釈する際に用いられている。

然り道元の宗教的見地は主客一如の靈境を辿りて修証不二の本地に達し、一多の際限を超越して縦横無窮の透脱境に入れり。これ皆端坐参禅の実験的正門を透過して体得し給へる所のものなり。

本書二四四頁

師は道元禅師の坐禅観について、主客の分別を停止し、主客一如の境地を辿って修証不二の本地に達することであるという。そして、その本地から展開して、日々「縦横無窮の透脱境」として生活するのである。

また、「客」には、釈迦牟尼仏とその教えを伝えた歴代の祖師が想定されており、「仏祖同道の行路」（本書二四六頁）という。つまり、仏祖は各々自らの坐禅によって、修証不二の本地に達するが、今度はそれが坐禅を行う後代の仏祖に受け継がれていく。ここに、坐禅と仏祖（あるいは伝灯）との関係が主題化される。詳細は以下に検討する。

六一、「道元の宗教」の要諦としての坐禅と『正法眼蔵』

本書「道元の宗教」章において金子師は、道元禅師の思想の根源を坐禅（端坐参禅）に定めている。

道元一代の著作詮じ来れば此の端坐参禅の実験録たるに過ぎざる也。否彼の一挙手一投足。一切の行動。一切の思想。一切の信念。彼に在りては悉くこれ此の端坑（原文ママ。「端坐」の誤り）参禅よりして発し来れる一閃光たりし也。渾心渾靈。道元の凡てはこれ禅そのものたりしなり。是に於てか道元其の人は即ち禅の化身也と謂ふべき也。

本書二三一頁

「実験録」とは、坐禅の実践を通して得た様々な知見を、その詩的才能を用いて表現した道元禅師一代の著作を示している。この詩的才能を用いつつ、ただの客観でもなく主観でもない、「主観客観は一如平等の妙致に入」ったとされる。金子師がこのような表現を用いた理由は、道元禅師の著作、特に仮字『正法眼蔵』¹¹⁾読解の困難さを説明せんとする苦渋と受け取るべきである。金子師は、道元禅師の説相について、「宗教的真理の悟入」を前提とし、「小主観なる個人の知識上」の認識でとらえられるものではなく、「宇宙の实在に向て直接経験の自覚に立て本来の面目を披瀝」（ともに、本書二六九頁）したものだという。金子師の讃歎は次のようにも展開する。

道元の事業の中心をなす所のは身心脱落観の宗教的体得なりと云はざるべからず。而かも其の一貫せる大潮流は主として彼の大著『正法眼蔵』に於て与へられたる所のもの也。

彼の論述や極めて冷静、其の論理や極めて精緻なりと雖も而かも其の思想信念の内容に流れつゝ、ある澆漓たる生命の大精神は大宇宙的戯曲の諧調を奏して詩美滾々として汲めども尽きざる所のものありて存するにあらざるや。

本書二六五〜二六六頁

道元禅師の宗教意識の究竟の本地を、「身心脱落」にあると見る金子師は、そこに到る実践的過程を坐禅に定めている。特に、道元禅師が本師・天童如浄禅師の言葉として示すように、坐禅とは念仏や看経といった余行を交えることなく、ただそれとして行われるべき（これを、只管打坐という）であるとする。

ただし、その体験を証していくために、「正信」と「師資相承」とを要する。

六一、「道元の宗教」の要諦としての正信

道元禅師が坐禅と正信の関係を説くのは『弁道話』の第三問答であるが、本書本章では（七）本地の風光」節にて詳述されている。道元禅師が坐禅と正信の関係を採り上げた理由は、当時の日本では坐禅が、数多ある仏教実践の一つでしかなく、しかも、流行していなかったためである（流行していた実践は、法華信仰と阿弥陀念仏と認識されていた）。道元禅師は釈迦牟尼仏を始

め、歴代の仏祖が皆坐禪から得道したことを挙げ、しかも、それに「正信」が必要不可欠としたのである。

おほよそ諸仏の境界は、不可思議なり、心識のおよぶべきにあらず、いはむや不信劣智のしることをえむや。ただ正信の大機のみ、よくいることをうるなり。

『弁道話』、『全集二』四六五頁

右の一節を金子師は、「宗教上の実験の内幕を闡明」したものだとし、正信の大機のみが到る「一種未踏の新天地」は端坐參禪によって仰ぎ見る「靈界の新光景」（ともに、本書二一八頁）であると評した。なお、この「新天地」「新光景」については、従来の教義や慣習に拘泥しないためにも、必要不可欠な境界であると考えており（本書二五三頁）、それは師自身が抱く宗教的理想である。

師は、宗教的神秘の光景とは、それを信じ、自ら得た者のみが味わえるという。しかし、どうしても達人というべき優れた求道者による個人的体験に陥りがちであるが、道元禪師の説示をもって師は、優れた宗教的境界が、正しい手順（只管打坐、師資相承）を経ることで、万人に共有される可能性を見出している。しかも、この境界とは、「黙照の境」（本書二一八頁）であり、「黙」字に現れるように、本来は眼にも見えず、耳にも聞こえず、我々の感覚を超越している。

だからこそ、「正信」によって人間自身の限界を超えて、直接にその境界に悟入していく必要があるといえる。「正信」は、

この現実を超越していくときに不可欠なのである。

六一三、「道元の宗教」の要諦としての師資相承

元々、当時の曹洞宗では、江戸時代元禄期に行われた「宗統復古運動」の關係で、「一師印証・面授嗣法」という「師資相承」を重視し、しかも明治時代に入りその内容は強化されていた（明治八年、曹洞宗務局布達第一号による）。しかし、思想的内容の解明は、江戸時代の知見で留まっていた感がある。

金子師は道元禪師が説かれた師資相承の重要性を、次のように表現した。

道元は宗教的真理の色彩を得道証契の哲匠の人格の内容中に之を見たり。然り宗教的真理は抽象的なる概念論の空疎なるそれと異にして、真理其のもの、（原文ママ。「まゝ」の誤り）血肉化したる渾然たる人格の風趣中に之を味ふべき也。

本書二五四頁

つまり、宗教的真理が、自らの神秘体験の果てに見られるのではなく、目の前にいて、ともに修行する師匠（得道証契の哲匠）の人格中に見られるのである。道元禪師は永平寺（当初の名称は大仏寺）建立後、叢林修行の軌範（『永平清規』六篇中五篇）を整備し、僧侶が一つの叢林の中で修行していく「動静を大衆に一如」（『弁道法』、『全集六』二六頁）する修行観を確立し、また五参上堂（五日に一度行われる、禅宗叢林の正式な説法）を常態化（その説法の内容は『永平広録』巻二〜七に収録）することで、

師資の人格的触れ合いを実践した。

前項で指摘したように、そもそも本書で取り沙汰されている宗教的境涯とは、「黙照の境」であった。つまり、容易に表詮できるところではない。そこで、金子師が道元禪師の説示から見出したのが、師資の人格的触れ合いを前提とする「拈華微笑話¹³⁾」であった。「拈華微笑話」は、禪宗で用いられる師資相承の源流であり、釈迦牟尼仏が、後継者に定めた摩訶迦葉に対して、言語ならざる表現をもってその正法眼蔵涅槃妙心を付属した説話をいう。境涯が、言語ならざる表現によって付属されたことを、「心霊より直ちに心霊に語る所のもの」(本書二五五頁)とし、「沈黙より沈黙に響きし此の声なきの一句」(本書二五六頁)と評したのである。元々、東西の神秘主義の交流に多大なる関心を抱いていた金子師は同話に、沈黙の中で伝授されていく神秘の顕現を見たのである。

七、「道元の宗教」の生死観・靈魂観

金子師にとって「宗教とは此の有限に即しての無限を觀じ、無限裡に有限の姿を味ひ来りて、生死一如の正覚を体得するに在り」(本書二四〇頁)とされるように、我が生死の問題は、避けて通ることが出来ない。

そこで、師は道元禪師の生死観を次のように評する。

人をして『生死は即ち仏の御生命なり』と云ふ脱落の風光を觀ぜしむるはこれ豈我が道元の禪機にあらずや。こゝ謂ふ所

の身心脱落の境也。

本書二四一頁

つまり、我が生死とは、「仏の御生命」(『正法眼蔵』「生死」巻からの引用)であるといい、それが身心脱落の境であるという。身心脱落の境とは、禪者の坐禅である。つまり、坐禅における身心脱落を通して、仏の御生命に触れながら生きる毎日が「生死即涅槃」である。

ただし、この「仏の御生命」を重視するとき、曹洞宗学上にて大きな問題となった「先尼外道話¹⁴⁾」の問題圏に入ることとなる。つまり、先尼外道が説く、実体我との関連である。なお、本書に取り上げる道元禪師『弁道話』では、先尼外道の議論を用いて、「心常相滅論」への批判を行い、その問題を金子師は共有する。

嗚呼これ最深の一大疑問也。古今東西の宗教史上に於ける靈魂不滅なる思想上の一大問題也。道元は此の死後に於ける心性常住觀に対しては絶対の否定的態度に立てり。

本書二六〇頁

そして、師は「吾人は今此の古今の最も深き宗教上の一大問題に就きて直に道元の語る所を聞かんとす」(本書二六一頁)とし、結論としては「此の『生死は即ち仏の御生命なり』との至深の信念より流れ出でたる生死一如身心不二觀は道元の宗教的生命の源泉と謂うべき也」(本書二六二頁)と、ごく簡単にまとめている。ここから、我々の無常なる生死に直接、「仏の御命」を見つ、「身心不二」であることから「心」のみを常住として特権化

されることを拒否することが、師によって把握された道元禪師の生死観・靈魂観だといえよう。

八、結論―衛藤即応博士への影響

以上から、金子白夢牧師が、本書において道元禪師をどのように評価していたのかを検討した。師はエマーソンの宗教思想を用いながら道元禪師の『弁道話』を解釈し、実践的な「修証一等」に重きを置きつつ、その成立のための正信や師資相承にまで考察が及び、更には生死観や靈魂観も、道元禪師が本来説き明かそうとした内容に肉薄したと見て良い。

一方で、修証観の理解にはやや不満も残る。本書成立時は既に、「本証妙修」という曹洞宗独自の修証観が提唱されていた（一八九〇年公布『曹洞教会修証義』は「本証妙修の四大原則」を元に構築された）。これは、道元禪師の『弁道話』から得られる知見であるが、鏡島元隆博士によれば「道元禪師の修証観はまた本証妙修ともいわれる。修証一等は即本証妙修と簡単には等視できない」（『道元禪師』八二頁）という。然るに、金子師は「弁道話」の解釈を経て、「修証一等」は正しく把握している。しかし、「本証妙修」に関しては、本書にその用語を用いた形跡はなく、同年刊行の『体験のあゆみ』でも同様である。鏡島博士は、「本証妙修とは、修行の出発点を凡夫の位におかないで、仏の位におくものであり、その意味でそれは本覚門的修証観という」（前掲同著、同頁）とされる。つまり、凡夫が仏に成り行くため

の様々な条件を探究・発見していく始覚門ではなくて、既に仏の位に居ること（これを本覚門という）から始まって、仏を証していくのが「本証妙修」であり、その弁証に努めたのが、近代の曹洞宗学（伝統宗学）であった。その点、金子師は禪者の修行に直接神（仏）を見ていく視点は十分に獲得されているが、その修行の最初を「仏の位」に置くとまでは断言されていない。『弁道話』の「この法は、人人の分上にゆたかにそなはれり」（『全集二』四六〇頁）を解釈して、「本具内在の神性」（本書二三二頁）を見出しているが、それは「修証一等」の説明に用いるのみであり、やはり「本証妙修」の把握は不十分である。

また、衛藤博士への影響だが、最大の影響は既に本論冒頭で引用したように、師が道元禪師の『正法眼蔵』を「絶賛した」ということ、それに尽きる。『正法眼蔵』への接し方として、否定的研究からではなく絶賛から入ることは、衛藤博士にとって斬新に感じられたことだろうし、博士は自らその方法論を踏襲された（『正法眼蔵序説』）。

既に、「伝統的な曹洞宗学（伝統宗学）」は信仰的独白であり、その脱却が急務であるとされて久しいが、衛藤博士の問題意識は、科学的研究の成果によって、各宗教が保持していた世界観が破壊されることへの危惧であった（『道元禪師と現代』所収の「歴史と宗義」を参照）。この危惧が共有されなければ、衛藤博士の名著『宗祖としての道元禪師』の執筆意図は把握されないうし、「正信」を前提に道元禪師の思想を捉える「信の宗学」を構築し

たことも、同著が「師資相承」を重視したことも、顧みられることとはないだろう。禅宗・曹洞宗の「師資相承」については、最重要であるはずの系譜自体に問題があり、歴史的研究からはただの虚偽として斥けられる。だが、衛藤博士がその真偽を吟味せず（ここに「信」を要する）、師資の人格的触れ合いをダイナミズムをもって解釈し、自らの宗教的实践に活用していくところに、金子師の影響を見ていく必要があるだろう。

つまり、「伝統宗学」とは、金子白夢牧師という宗教者の信仰告白を、衛藤博士が真つ正面から受け止めることにより、「信仰学」として始まったと評価しなければならないのである。

注

- (1) 金子白夢牧師の業績は『百年のあゆみ』（日本キリスト教団愛知教会・一九九六年）と『主税町から西一社へ―愛知教会の歩み』（同・一九六八年）を参照した。なお、金子師は様々な禅者によって採り上げられ、鄧州全忠師（南天樺）、澤木興道師、松原泰道師、佐橋法龍師、他の著作に見える（多端に渡るため一々挙げない）。しかし、管見の限り、師についてのまとまった先行研究は無いと思われる。なお、師の業績は、活躍した頃の報道や名古屋市関係の史料を検討する必要もあり、その詳細は機会を改めて研究したい。
- (2) 資料によって、複数の名前が見えるため、今後検討する。
- (3) 愛知教会は、一九一五年（大正四）に日本組合基督教会の独立教会となり、名古屋市東区主税町に所在した。一九六八年（昭和四三）に名古屋市名東区平和が丘に移転し、現在に到る（『愛知教会の歩み』

参照）。筆者は平成二六年六月に同教会を訪れ、古参信者の木本氏から金子牧師の話を拝聴し、『百年のあゆみ』と『愛知教会の歩み』を頂戴した。この場をお借りして、改めて御礼を申し上げる。

(4) 衛藤博士は、自らが宗学を命名した経緯を次に述べる。

されば禅の中における曹洞宗の宗乗ということが、宗教としての仏教の研究をなす私の中心にならねばならぬのである。道元禪師に焦点を定めて禅・仏教・宗教を見ていかねばならない。

それで私は曹洞の宗乗を禅学ということ嫌って、表現の仕方にも苦しんで、単に宗学ということにした。両三年来、この語は一般に用いられているが、私の当初の考えでは、信仰学の意味であったので、従来の宗乗という意味を前述のごとき大系の中で考えることを主としたのである。

「仏教者の研究法」、「道元禪師の宗教と現代」一二頁

(5) 本書は『體驗の宗教』という題であるが、以下本論では、『體驗の宗教』または本書と記載し、本文引用時は旧字体を新字体に改めるなどしている。

(6) 『超靈論』は、本書成立以前に、戸川秋骨訳『エマーソン論文集（上下巻）』（玄黄社・一九二二年）の上巻に「大靈論」として収録されている。しかし、題名や訳文の相違から、金子師は邦訳に依らず、原書から直接訳したと思われる。なお、エマーソンは金子師に、ユニテリアン・社会主義活動その他、広範に影響していると思われる。その解明も急務である。また、金子師はエマルソンと表記し、他著ではエマソンと訳した場合もあるが、本論では「エマーソン」に統一した。

(7) 紀平「無門関解釈」では、「実現の意義」項にて道元禪師の日本思想史上の位置を示し（同著二〇〜二六頁）、「坐禅」項では『普勸坐禅儀』全文を採り上げ、身心一如の観点から、坐禅が我々の身心を調えるのに非常に有効であることを示した（同著五二〜五八頁）。これら

は金子師への影響があったと考えて良い。

- (8) 道元禪師の『弁道話』は、中国留学から帰国後四年の一二三一年(寛喜三)八月に書かれた。江戸時代後期に編集・刊行された本山版九五巻本『正法眼蔵』では第一巻として収録されるが、道元禪師在世時及び、その近い時代に編集されたと推定される七五巻本・一二二巻本・六〇巻本の『正法眼蔵』には含まれない。なお、現在一般に流布しているテキストには、流布本と草案本(岩手県正法寺蔵『正法眼蔵雑文』所収)とがあり、金子師は前者を参照している。『弁道話』は一説に、京都に所在した安養院での著作(面山瑞方『正法眼蔵聞解』「弁道話」巻、他)との指摘もあるが、現在流通する流布本系統の奥書からは確認できない。なお、衛藤博士は後に、草案本系統を解説して『正法眼蔵序説―弁道話義解』(岩波書店・一九五九年)を刊行しており、同著にも金子師からの影響があるが、その詳細は別の機会に検討する。

- (9) エマソン『偉人論』に収録。同書は明治三六年、大谷正信氏が訳大日本図書より刊行されているが、金子師の引用文とは異なっており、師は原書から直接に訳したと思われる。

- (10) 「修証一等(または「修証一如・修証不二」)という概念は、修(修行)と証(証悟、悟り)とが一体であるという説である。道元禪師は『弁道話』にてその詳細を説示し、晩年に到るまでほぼ同じ見解であったと考えられる。道元禪師によれば、当時の他の仏教宗派では、修行を、目的としての証悟に到るための手段として考え、目的が得られれば廃棄されてしまうが、道元禪師は「それ、修・証はひとつにあらざるとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり」(『弁道話』、『全集二』四七〇頁)とし、終わることなき「仏としての行い」(『永平広録』巻八―法語十一、菅原訳)としての修証一等を説いた。

金子白夢牧師『體驗の宗教』に見える道元禪師観

- (11) 道元禪師の『正法眼蔵』には、全文が漢文で書かれた真字『正法眼蔵(通称『正法眼蔵三百則』)』と、漢字仮名交じり文で書かれた仮字『正法眼蔵』とがある。後者については、本格的な研究が始まった江戸時代中期の一七二九年(この歳、天桂伝尊『正法眼蔵弁註并調絃』成立)以降、その難渋な文体に関心が持たれ、読解法についても一定の知見が構築されていた(天桂の他に、瞎道本光・雑華蔵海などによる研究も要参照)。

- (12) 道元禪師は『正法眼蔵』中に屢々、本師・如浄禪師(一一六五―一二二七)の言葉として、「先師尋常に道く、我が箇裏、焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用いず、祇管打坐、弁道功夫して、身心脱落せよ」(『正法眼蔵』「仏經」巻、『全集二』一六頁)等と示す。

- (13) 「拈華微笑話」とは、中国成立の偽經ともされる『大梵天王問仏決疑經』(『大日本統蔵經』に収録)に見える説話で、後に禪宗によって編まれた灯史に導入された(『天聖広灯録』など)。道元禪師は同話の影響が強く、『正法眼蔵』であれば「仏道」「密語」「面授」巻の他、多くの巻にて主題化されている。

爾の時、釈迦牟尼仏、西天竺国靈山会上、百万衆中に、優曇華を拈じて瞬目す。

時に、摩訶迦葉尊者、破顔微笑す。

釈迦牟尼仏言く、「吾に正法眼蔵涅槃妙心有り、摩訶迦葉に付属す」。

- (14) 『正法眼蔵』「面授」巻、『全集二』五四頁、原漢文で、セーニヤ(音写で先尼)という。大乘仏教の經論では「勝軍梵志」とも意識される。その主張は、固定不変の実体我を認め、靈性の常住性をもとに、「心常相滅」を説く。特に大乘『大般涅槃經』巻三九に見える世尊との論争が有名で、また道元禪師も実体我批判の対象

として、先尼の名を『弁道話』、『正法眼蔵』「仏性」「即心是仏」巻などで採り上げている。

参考文献

- ・道元禪師の著作は、春秋社『道元禪師全集』全七巻を用い、引用時には略して『全集〇』〇〇頁とし、巻号と頁数のみ記した。
- ・衛藤即応博士遺稿集『道元禪師と現代』春秋社・一九八〇年
- ・衛藤即応博士遺稿集『道元禪師の宗教と現代』春秋社・二〇〇〇年
- ・鏡島元隆博士『道元禪師』春秋社・一九九七年
- ・『正法眼蔵雑文』春秋社・二〇一〇年