

『正法眼蔵』の解釈をめぐる諸問題 — 『正法眼蔵』の思想と般若系経論の関係 —

齋 藤 俊 哉

はじめに

『正法眼蔵』の難解さは、定評となっているが、その難解さの原因がどこにあるのか、今だに解明されていない。そのため『正法眼蔵』の現代語訳が、近年相次いでおこなわれているが、そのいずれをとってみても、語句の解釈、特に道元の造語とされる語の解釈が非常に曖昧にされ、解釈されずにそのまま使用されている例が多々見受けられる。⁽¹⁾

このような傾向の中で、私は『正法眼蔵』の解釈を困難にさせている原因は、主として次の三点にあるのではないかと考えている。

- ① 道元の思想の基本が、曹洞宗教学では「本証妙修」と云われているが、この語の正しい解釈がなされているのか。
- ② 道元は、『正法眼蔵』においてどのような経論が論理の基本となっているのか。
- ③ 道元は、『正法眼蔵』において何を説こうとしたのか

今回は、このような点を中心に多少の資料性を加味して私なりの考えを述べたい。

1. 『正法眼蔵』各巻を形成する経論

(イ) 『正法眼蔵』各巻の示衆年次と使用経論について

『正法眼蔵』の基本思想を探る上で、私は定本と各巻の示衆年次を比較検討をすることによって、問題点の一つを解明することができないかと考えている。そこで、『正法眼蔵』の各巻を示衆年次別に配列し⁽²⁾、その巻で扱われている経論・祖録を書き出してみると、次のようになる。「経論」は經典と論蔵、「祖録」は禪宗祖師の語録、()内の数字はその巻の引用が認められる数で、(内数)は公案(問題提起)として長文で原文に近い形で扱われているもの、「外典」は仏教関係以外からの引用、また示衆年月日は陰暦であるため()内に西暦を入れた、ここでは紙幅の都合上その年の示衆順に巻名と、経論・祖録をまとめて挙げている。⁽³⁾

- ◎ 寛喜三(1231) — 辨道話(拾遺)(1巻) — この春、京都建仁寺より山城深草に閑居(経論) 雑宝蔵経(2)、法華経(3)、首楞嚴経(1)、大智度論(2)、大乘起信論(1)、止観輔行傳弘決(1)、阿育王経(1)、(祖録) 雲門録(1)、宏智広録(2)、宗鏡録(1)、傳燈録(11)、禪苑清規(1)、会要(4)、普燈録(1)、
- ◎ 天福元(1233) — 山城深草に観音導利興聖宝林寺を開く — 第2摩訶般若波羅蜜、第1

現成公案（2卷）

（經論）大般若經（4（4））、般若波羅蜜多心經（3）、法華經（1）、首楞嚴經（1）、大智度論（1）、唐訳撰大乘論（1）、

（祖録）如浄語録（1）、宏智広録（4）、広燈録（1）、圓悟録（1）、

（外典）名義抄（1）、

◎ 嘉禎四（1238）—第7 一顆明珠、（1卷）

（經論）法華經（2）、菩薩瓔珞經（1）、首楞嚴經（2）、

（録祖）宏智広録（5）、天童如浄録（2）、従容録（2）、傳燈録（9（1））、会要（5）、五燈會元、

（外典）莊子

◎ 延応元（1239）—第5即心是佛、第50洗面、第54洗淨、（3卷）

（經論）賢愚因縁經（2（1））、法華經（6（1））、六十華嚴經（4（4））、北本涅槃經（1）、維摩經（2）、摩訶僧祇律（3（2））、十誦律（1）、根本説一切有部毘奈耶雜事（1）、

大比丘三千威儀經（7（7））、梵網經（3（1））、俱舍論（1）、止観輔行傳弘決（1）、（祖録）宏智広録（1）、従容録（2）、傳心法要（1）、傳燈録（3（1））、広燈録（1（1））、禪苑清規（11（4））、趙州録（1）、長靈守卓禪師語録（1）、統要集（1（1））、出家大綱（采西）（1）、

◎ 仁治元（1240）——第28礼拝得髓、第25谿声山色、第31諸悪莫作、第20有時、第3裂裘功德（新草）、第32傳衣、第29山水經、（7卷）

（經論）長阿含經（1）、大樓炭經（1）、中阿含經（2（1））、増一阿含經（1（1））、悲華經（1（1））、大乘本生心地観經（3（3））、百緣經（2）、大莊嚴論經（1）、法句譬喻經（2）、法華經（29）、大宝積經（2（1））、観無量寿經（1）、北本涅槃經（7）、維摩經（2）、海龍王經（1）、金光明經（1）、金光明最勝王經（1）、未曾有因縁經（3）、首楞嚴經（2）、摩訶僧祇律（2（1））、四分律（3（1））、根本説一切有部百一羯磨（1（1））、大比丘三千威儀經（2（1））、梵網經（8（1））、大智度論（4（1））、俱舍論（2）、唐訳撰大乘論（1（1））、立世阿毘曇論（1）、四分律剛繁輔闕行持鈔（1）、瑜伽論記（1）、法華文句（1）、唯識論述記（1）、大乘義章（5（1））、肇論（1）、律相感通傳（1）、摩訶止観（2）、止観輔行傳弘決（3（1））、附法蔵因縁傳（1）、法苑珠林（2）、像法決疑經（1）、涅槃經会疏（1）、

（祖録）傳燈録（28（7））、普燈録（4（3））、会要（9（2））、広燈録（3（1））、統燈録（1）、宏智広録（7（1））、圓悟録（2）、趙州録（1（1））、統要集（1）、従容録（1）雲門録（1（1））、禪門祖師頌（1）、僧史略（1）、禪苑清規（1）、大唐西域記（2（1））、碧巖録（1）釈門章服儀（1）、宋高僧傳（1）、臨濟録（1）、不詳（4（1））、

（外典）論語（1）、蒙求（2）、孝經（2）、通玄真經（1（1））、淮南子（1）、莊子（1）、

◎ 仁治二（1241）—第52仏祖、第39嗣書、第12法華転法華（拾遺）、第8心不可得・別本心不可得、第19占鏡、第30看經、第3佛性、第6行佛威儀、第34仏教、第35神、第39嗣書、（11卷）

(經論) 長阿含經 (1)、大般若經 (1)、金剛般若經 (1 (1))、仁王護國般若經 (1)、法華經 (111 (3))、六十華嚴經 (1)、八十華嚴經 (2)、北本涅槃經 (7 (2))、金光明經 (1)、金光明最勝王經 (1)、首楞嚴經 (3)、像法決疑經 (1)、梵網經 (2)、維摩經 (2)、大智度論 (2)、俱舍論 (1)、法華玄義 (1)、觀無量壽經疏 (1)、法苑珠林 (1)、御注金剛經疏宣演 (1)、

(祖錄) 傳燈錄 (92 (21))、會要 (37 (7))、普燈錄 (5)、統要集 (8 (2))、廣燈錄 (11 (6))、統統錄 (1)、祖堂集 (45)、禪苑清規 (1)、圓悟錄 (4 (2))、從容錄 (8)、宏智廣錄 (7 (2))、大慧語錄 (1 (1))、碧巖錄 (4 (1))、雲門錄 (2)、洞山悟本錄 (3 (1))、馬祖錄 (1)、會元統略 (1)、如淨清涼錄 (1)、天童景德寺錄 (1)、臨濟錄 (1)、龐居士語錄 (3)、金剛經頌 (1)、川老金剛經註 (1 (1))、不詳 (7 (4))、(外典) 易經 (1)、淮海集 (1)、老子 (1)、莊子 (1 (1))、日本書紀 (1 (1))、事物起原 (1)、貞觀政要 (1)、

◎ 仁治三 (1242) — 第10大悟、第12坐禪箴、第26佛向上事、第17恁麼、第16行持上下、第13海印三昧、第21授記、第18觀音、第36阿羅漢、第40栢樹子、第15光明、第4身心學道、第27夢中說夢、第33道得、第24面餅、第22全機、(16卷)

(經論) 長阿含經 (1)、增一阿含經 (1)、中本起經 (1)、賢愚因緣經 (1)、大般若經 (2)、金剛般若經 (2)、般若心經 (1)、法華經 (45 (9))、華嚴經 (1)、大宝積經 (1)、觀無量壽經 (1)、北本涅槃經 (3)、維摩經 (6 (2))、菩薩瓔珞經 (1 (1))、金光明經 (1)、金光明最勝王經 (1)、首楞嚴經 (2)、千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼經 (1)、大比丘三千威儀經 (1)、梵網經 (1)、天尊說阿育王譬喻經 (1)、摩訶僧祇律 (1)、唐訳撰大乘論 (1)、大智度論 (1)、大乘法苑義林 (1)、華嚴奧旨安忍還源觀 (1)、摩訶止觀 (5 (1))、止觀輔行傳弘決 (5)、

(祖錄) 傳燈錄 (137 (36))、會要 (72 (11))、普燈錄 (6 (2))、廣燈錄 (13 (5))、統統錄 (4)、統要集 (6)、從容錄 (16 (1))、圓悟錄 (11 (5))、雪竇錄 (1 (1))、洞山錄 (1)、宏智廣錄 (24 (6))、碧巖錄 (2 (1))、趙州錄 (2)、臨濟錄 (2)、明覺錄 (1)、石門林間錄 (1 (1))、如淨天童錄 (1)、如淨清涼錄 (2)、如淨再住淨慈錄 (1)、雲門錄 (2)、大唐西域記 (1)、龐居士語錄 (3)、保福從展·鵝湖智孚 (1)、禪林寶訓 (1 (1))、禪諸門祖偈頌 (1)、巖頭全豁の語 (1)、不詳 (2 (1))、

(外典) 論語 (3)、春秋左氏傳 (1)、老子 (1)、後漢書 (1)、文選 (1)、列子 (1)、孝經 (1)、尸子 (1)、文選 (1)、莊子 (4)、白居易 (2)、白氏文集 (1)、淮南子 (1)、蒙求 (2)、史記 (1)、唐書 (1)、

◎ 寬元元 (含仁治癸卯) (1243) — 第23都機、第14空華、菩提薩埵四摂法 (拾遺)、第38葛藤、第9古仏心、第41三界唯心 (興聖寺破却、7月北越 (越前志比 庄) 入山)、第42說心說性、第44佛道、第43諸法実相、第45密語、第39嗣書、第47佛經、第46無情說法、第48法性、第49陀羅尼、第51面授、第11坐禪儀、第53梅華、第55十方 第56見佛、第57徧參、第58眼睛、第59家常、第61龍吟、(24卷)

(經論) 增一阿含經 (1 (1))、修行本起經 (1)、佛本行集經 (4)、中本起經 (1)、大

般若經 (1)、金剛般若經 (4 (1))、仁王般若波羅蜜經 (1 (1))、法華經 (79 (20))、六十華嚴經 (1 (1))、八十華嚴經 (2 (1))、無量壽經 (1)、佛說阿彌陀經 (2)、北本涅槃經 (5)、維摩經 (2)、金光明經 (1 (1))、諸德福田經 (1)、圓覺經 (4 (1))、首楞嚴經 (6 (1))、善見毘婆沙律 (1)、梵網經 (3)、大智度論 (2)、俱舍論 (1)、大乘起信論 (1)、佛說八大靈塔名号經 (1)、大乘義章 (1)、阿育王經 (2)、法苑珠林 (1)、翻訳名義集 (1)、大梵天王問佛決疑經 (1)、

(祖録) 傳燈録 (109 (31))、会要 (53 (16))、広燈録 (10 (3))、統要集 (9 (3))、普燈録 (3)、統統録 (5 (4))、宏智広録 (13 (2))、碧巖録 (6 (1))、雲門録 (3 (1))、圓悟録 (9 (2))、応庵録 (1 (1))、大慧広録 (2 (1))、石門林間録 (1 (1))、石頭希遷 (1)、明覚録 (1)、臨濟録 (1)、馬祖録 (1)、洞山録 (2)、禪林僧宝傳 (1)、如浄天童録 (31 (22))、天童如浄の語 (8 (6))、禪宗頌古聯珠通集 (2 (2))、人天眼目 (7)、龐居士語録 (2)、般若多羅尊者傳法偈 (1)、金剛經頌 (1)、長靈守卓禪師語録 (1)、禪林類聚 (1)、不詳 (5 (2))、

(外典) 唐書 (2)、蒙求 (2)、論語 (1)、史記 (1)、莊子 (1)、白居易 (1)、管子 (1)、文鏡 (2 (2))、淮南子 (1)、李白 (1)、杜詩 (1)、通俗編 (1)、

◎ 寛元二 (1244) — 第37春秋、第62祖師西來意、第64優曇華、第63發無上心、第4發菩提心 (新草)、第65如來全身、第66三昧王三昧、第60三十七品菩提分法、第67転法輪、第69自証三昧、第68大修行 (9.1大仏寺法堂竣工)、(11卷)

(經論) 長阿含經 (1)、増一阿含經 (1)、修行本起經 (1 (1))、太子瑞應本起經 (1)、佛本行集經 (1)、譬喻經 (1)、法華經 (19 (7))、六十華嚴經 (2 (1))、大寶積經 (1 (1))、北本涅槃經 (4 (2))、大方等大集經 (1)、維摩經 (2)、首楞嚴經 (2 (1))、摩訶僧祇律 (1)、四分律 (2)、大智度論 (13 (4))、大毘婆舍論 (3 (1))、俱舍論 (5)、大乘莊嚴論 (1)、大乘義章 (1)、摩訶止觀 (3 (2))、法界次第初門 (6 (6))、阿育王經 (1)、大梵天王問佛決疑經 (1 (1))、十王經 (1)

(祖録) 傳燈録 (71 (5))、会要 (34 (2))、普燈録 (5 (3))、統要集 (4 (1))、広燈録 (6 (4))、明覚録 (6 (1))、禪苑清規 (1 (1))、宏智広録 (12 (1))、圓悟録 (6)、碧巖録 (2 (1))、従容録 (2)、雲門録 (2)、大慧広録 (1)、大慧宗門武庫 (1 (1))、大慧禪師塔銘 (1)、如浄録 (25 (3))、禪宗頌古聯珠通集 (5 (5))、不詳 (2 (1))、(外典) 論語 (1)、易經 (1)、莊子 (1)、

◎ 寛元三 (1245) — 第70虚空、第71鉢盂、第72安居、第73他心通、第74王索仙陀婆、第75出家 (6.15大仏寺を永平寺と改称)、(6卷)

(經論) 大般若經 (2 (1))、大品般若經 (1)、般若心經 (1)、法華經 (5 (1))、北本涅槃經 (1)、蓮華面經 (1)、大方廣寶篋經 (2 (1))、佛昇忉利天為母說法經 (1)、圓覺經 (2 (1))、梵網經 (2)、大智度論 (2 (1))、法苑珠林 (1)、

(祖録) 傳燈録 (18 (5))、如浄録 (7 (4))、統要集 (5 (4))、会要 (5 (1))、普燈録 (1)、統統録 (1 (1))、禪苑清規 (13 (4))、圓悟録 (3 (2))、碧巖録 (2 (1))、宏智広録 (2 (1))、雲門録 (3)、長靈守卓禪師語録 (1)、祖庭事苑 (1)、黃檗傳心法

要 (1)

- (外典) 論語 (2)、淮南子 (1)、史記 (1)、易經 (1)、文子 (1)、
- ◎ 建長五 (1253) — 第12八大人覺 (新草)、(8.28道元示寂)、(1卷)
(經論) 佛垂般涅槃略説教誨經 (1 (1))、大乘義章 (2 (1))、
- ◎ 建長五 (1253書写) — 第8 三時業 (新草)、(1卷)
(經論) 中阿含經 (1)、雜阿含經 (1)、增一阿含經 (4 (1))、大宝積經 (1 (1))、大智度論 (2)、大毘婆沙論 (9 (8))、俱舍論 (7)、法華文句 (1)、大乘義章 (4)、
(祖録) 傳燈録 (3 (2))、大唐西域記 (1)、
- ◎ 建長七 (1255書写) — 第9 四馬 (新草)、第1 出家功德 (新草)、第5 供養諸仏 (新草)
第6 歸依仏法僧宝 (新草)、第7 深信因果 (新草)、第10 四禪比丘 (新草)、(6卷)
(經論) 長阿含經 (1)、大般涅槃經 (1 (2))、起世因本起經 (1 (1))、雜阿含經 (2 (1))、增一阿含經 (2 (1))、六度集經 (1)、悲華經 (1 (1))、佛本行集經 (7 (3))、賢愚因縁經 (3 (1))、法句譬喻經 (1 (1))、大般若經 (1 (1))、摩訶般若波羅蜜經 (1 (1))、法華經 (12 (2))、北本涅槃經 (8 (5))、大方等大集經 (6 (4))、維摩經 (1)、佛藏經 (1 (1))、佛説希有校量功德經 (1 (1))、未曾有因縁經 ((1) 1)、摩訶僧祇律 (2 (1))、善律毘婆沙 (1)、梵網經 (2)、大智度論 (19 (9))、大毘婆沙論 (10 (4))、俱舍論 (13 (2))、菩薩地持經 (2 (2))、法華文句 (1)、四分律行持鈔資持記 (2)、百論疏 (1)、摩訶止観 (4 (4))、止観輔行傳弘決 (10 (10))、法華三昧懺法 (1 (1))、大乘義章 (9 (2))、釈氏要覧 (1)、慧林一切經音義 (2)、
(祖録) 傳燈録 (13 (9))、広燈録 (2 (2))、普燈録 (1 (1))、禪苑清規 (2 (1))、会要 (1)、宏智広録 (2 (2))、圓悟録 (1 (1))、大慧録 (1 (1))、
(外典) 論語 (2 (1))、
- ◎ 弘安十 (1288書写) — 唯佛與佛 (拾遺)、(1卷)
(經論) 修行本起經 (1 (1))、法華經 (2)、
(祖録) 傳燈録 (5)、圓悟録 (1)、碧巖録 (1)、会要 (1)、石門林間録 (1)、
- ◎ 不明 (示衆・書写共) — 第2 受戒 (新草)、第11 百法明門 (新草)、生死 (拾遺)、(3卷)
(經論) 佛本行集經 (2 (1))、六十華嚴經 (1)、大宝積經 (1)、菩薩瓔珞本業經 (1)、大智度論 (3)、大毘婆沙論 (1)、俱舍論 (2)、大乘義章 (13)、
(祖録) 広燈録 (1)、会要 (2)、禪苑清規 (1 (1))、

(口) 『正法眼蔵』における經論の取り扱い

次に、『正法眼蔵』の示衆数がどのようになっているかということである。ちなみに、『正法眼蔵』九十三卷の示衆年次別の巻数を挙げると、次のようになる。

寛喜三 (1231) 1巻、天福元 (1233) 2巻、嘉禎四 (1238) 1巻、延応元 (1239) 3巻 仁治元 (1240) 7巻、仁治二 (1241) 10巻、仁治三 (1242) 17巻、寛元元 (1243) 23巻 (7月北越入山)、寛元二 (1244) 11巻、寛元三 (1245) 5巻、寛元四 (1246) 1巻、建長五 (1253)

2巻、書写年次のみ巻及び不明の巻（道元寂滅後に収録された巻）10巻

現在我々が定本として使用している『正法眼蔵』は、道元が晩年になって自ら編纂し直し、新草の部分を書き直したり新たに書き下すなど、将来的に百巻にすることを目指していたと考えられている。

『正法眼蔵』において道元が使用している経論・祖録は、上述のように多種多様な領域に亘っている。しかし長年にわたって、道元の基本思想について研究者の間で「法華経」に依拠していると考えられている。その原因は、『正法眼蔵』が表面的には「法華経」をはじめ天台智顛の「摩訶止観」や湛然の「止観輔行傳弘決」等の天台教学が多数使用されているからである。しかし、寛元元（1243. 7. 16）年の北越入山を期に「法華経」からの引用が徐々に減少してきているのは、京都の観音尊利興聖宝林寺時代に比叡山の圧迫を多少なりとも少なくしようとしたことと、また京都時代は在俗信徒に対する教化にも力を入れていたため、「法華経」が経典の中では譬喩が多く文章が美文で、誰にでも理解しやすかったことを考えると天台教学系の「法華経」の引用が多かったものと考えられる。

ここで問題となるのは、寛元元年の北越入山後に道元に思想的変化があったのか、と言うことである。このことについては、多くの学者によって肯定論・否定論が論じられているが未だその結論が出されていない。私は、そのことについて道元の根底にある基本的思想をどのように捉えるかの問題が横たわっているのではないかと考えている。

『正法眼蔵』において、道元がこのように多数の経論や祖録を使用しているのは、経論や祖録に従って参学する必要を説いていることと、ことさら宗派にとらわれず仏祖正伝の仏法を目指していたことにも、その原因があるものと思われる。そのことについて、「白証三昧」で次のように述べている。

「諸仏七佛より、佛佛祖祖の正伝するところ、すなはち白証三昧なり。いはゆる、或從知識、或從経卷なり。これはこれ仏祖の眼睛なり。」⁽⁴⁾

「或從経卷のとき、自己の皮肉骨髓を参究し、自己の皮肉骨髓を脱落するとき、桃華眼睛づから突出來相見せらる、竹声耳根づから霹靂相聞せらる。」⁽⁵⁾

「しかあるに、たとひ知識にもしたがひ、たとひ経卷にもしたがふ。みなこれ自己にしたがふなり。経卷おのれづから白経卷なり、知識おのれづから白知識なり。しかあれば、遍参知識は遍参自己なり。拈百草は拈自己なり。拈萬木は拈自己なり。自己はかならず恁麼の功夫なりと参学するなり。この参学に、自己を脱落し、自己を証契するなり。」⁽⁶⁾

このことから分かるように、道元にとって経論・祖録を学ぶことは坐禅によって仏道を学ぶと同様なことであつたのである。それゆえ、原始経典から特にあらゆる大乘経典が仏祖正伝の仏道であり、「般若経」「法華経」「華嚴経」「涅槃経」や密教に関する経論等に至るまで読破したのと考えられる。「般若経典類」としては、般若経を継承しつつ菩薩のあり方を深く探った「華嚴経」・「十地経」や「維摩経」・「首楞嚴経」・「宝積経」等があり、「法華経」・「浄土経典類」には「無量寿経」・「阿弥陀経」等があり、「密教経典類」では「金光明経」等である。さらに祖録については、如浄禅師の影響によって禅宗関係のものを中心として読まれたものと考えられるが、禅宗は吉蔵⁽⁷⁾の般若思想の影響を受けて成

立していると云われていることにも原因があるであろう。

道元が読んだ大乘経典の特徴を見ると、「般若経」系の経論の多いことが『正法眼蔵』の基本思想を考える上で重要な手がかりと求めることができるであろう。

2. 『正法眼蔵』の基本思想

定本では「第一現成公案」「第二摩訶般若波羅蜜」「第三佛性」となっているが、示衆年次別に見ると「第一現成公案」が示衆される前に「第二摩訶般若波羅蜜」が示衆されていることと、「第三佛性」が示衆されるまでに八年の歳月が過ぎていること、さらにその間に「第二摩訶般若波羅蜜」から「第三佛性」までに20巻が示衆されている。この点を手がかりとして解明することにより、多少なりとも基本的な思想を明らかにすることができるものと考えられる。

(1) 「般若」について

「弁道話」の巻の冒頭に、

「諸仏如来、ともに妙法を単傳して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。」

「この法は、人人の分上にゆたかにそなわれりといへども、いまだ修せざるにはあはれず、証せざるにはうることなし。」⁽⁸⁾

と、述べている。この「阿耨菩提」は、阿耨多羅三藐三菩提の略で、無上正等正覚すなわち真理の覚りのことであり、ここでは佛性を意味していると考えられる。さらに、

「すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単せる、初心の辨道すななはち一分の本証を無為の地にうるなり。しるべし、修をはなれ証を染汗せざらしめんがために、仏祖しきりに修行を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はる。」⁽⁹⁾

この部分は、仏教学・禅学において道元の真髄とされている「本証妙修」を表している箇所とされている。それは、すべての人間に佛性がありそれを顕現するためには素晴らしい最高の修行によるとしている。しかし、

「なにによりてか般若の正種を長じ、得道の時をえん。」⁽¹⁰⁾

「わが朝は、仁智のくににあらず、人に智解おろかなりとして、仏法を会すべからずとおもふことなかれ。いはんや人みな般若の正種ゆたかなり。ただ承当することまれに、受用することいまだしきならん。」⁽¹¹⁾

と、人には佛性が具わっていることを知り、それを顕現するのは「般若」であることを述べている。

(2) 「般若」の具体的なあり方

この「般若」に対する考えを受けて書かれたのが、「第二摩訶般若波羅蜜」と思われる。この巻は、前述のとおり「第一現成公案」の数ヶ月前に示衆された巻である。この巻の冒頭は、道元によって「般若心経」が解釈された部分である。

「観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり。五蘊は色受想行識なり、五枚の般若なり。照見これ般若なり。この宗旨の開演現成するにいはく、色即是空

なり、空即是色なり、色是色なり、空即空なり。百草なり、万象なり。」⁽¹²⁾

と、すべての存在が「空」であるとしている。すべての存在や現象（五蘊とは色すなわち物質または現象として存在するもの、受は知覚作用、想は心作用、行は因縁によって造作され時間的に移り変わる作用、識は認識作用）は実体がないが、しかしすべてが形相として保持されている。実体がないからこそすべての現象でありうるのであり、すべての現象はすべての現象として実相として仮の現象であり、真理がそのまま現象としてその時々に見れているのである。このことを見極め覚るのが般若すなわち「覚りを得る真実の智慧」であり、それによって物事を正しくとらえ、真理を全体的に直観する能力が必要なことと考えている。さらに、般若を次のように分類している。

「般若波羅蜜十二枚、これ十二入なり。また十八枚の般若あり、眼耳鼻舌身意、色声香味触法、および眼耳鼻舌身意識等なり。また四枚の般若あり、苦集滅道なり。また六枚の般若あり、布施・淨戒・安忍・精進・靜慮・般若なり。また一枚の般若波羅蜜、而今現成せり、阿耨多羅三藐三菩提なり。また般若波羅蜜三枚あり、過去・現在・未來なり。また般若六枚あり、地・水・火・風・空・識なり。また四枚の般若、よのつねにおこなはる、行・住・坐・臥なり。」⁽¹³⁾

これをさらに分かりやすいように分類してみると、次のようになる。

一枚の般若は、而今現成の「阿耨多羅三藐三菩提」（無上正等正覚）

三枚の般若は、「過去・現在・未來」（時間）

四枚の般若は、「苦・集・滅・道」（四諦）と「行・住・坐・臥」（日常生活）

五枚の般若は、「色受想行識」（存在の構成要素）

六枚の般若は、「布施・淨戒・安忍・精進・靜慮・般若」（六波羅蜜すなわち六つの修行の完成）「地・水・火・風（万有生成の元素）・空（実体のない現象）・識（認識作用）」（六大）

十二枚の般若は、「眼耳鼻舌身意、眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根」（十二入）

十八枚の般若は、「眼耳鼻舌身意、色声香味触法、眼耳鼻舌身意識」（十八入・十八界）

のように、我々の外界も心的作用も日常生活もすべて般若であるが、この般若自体が空であると、道元は主張している。さらに、如浄禪師の「風鈴頌」⁽¹⁴⁾を挙げ、

「先師古佛云、渾身似口掛虚空、不問東西南北風、一等為他談般若、嫡丁東了嫡了東。

これ仏祖嫡嫡の談般若なり。渾身般若なり、渾他般若なり、渾白般若なり、渾東西南北般若なり。」⁽¹⁵⁾

また、「大般若波羅蜜多經第172卷初分隨喜廻向品第31之5」⁽¹⁶⁾を例示して、

「佛薄伽梵は般若波羅蜜多なり、般若波羅蜜多は是諸法なり。この諸法は空相なり、不生不滅なり、不垢不淨、不増不減なり。この般若波羅蜜多の現成せるは、佛薄伽梵の現成せるなり。問取すべし、參取すべし。供養敬礼する、これ佛薄伽梵に奉觀承事するなり、奉觀承事の佛薄伽梵なり。」⁽¹⁷⁾

と述べて、身体・自他・東西南北のあらゆる存在が般若でしかも「空」であり、それは佛が佛を現している、すなわち真実を現成していることに他ならないと考えているのであり、

このことは全ての真実は「空」を知ることによって見えてくると考えていると思われる。

このように、すべての存在が般若の空であるという考えを下敷きとして書いたのが、「第一現成公案」である。

「第一現成公案」におい、般若波羅蜜（智慧の完成）に対応させているその代表的な例と考えられるは、次の文である。

「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、萬法に証せらるるなり。萬法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。」⁽¹⁸⁾

と考えられる。般若の完成の修行すなわち仏道をならうということは「自己をならふ也」ことであり、それは「自己をわするるなり」として前出の「自己をならふ也」を否定して、色即是空、空即是色、空即空の般若が空であるという前提に戻してしまう、と同時に修行の無限性を示している。

(3) 「般若」を基本とした道元の「空の時間論」

「たき木はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰ののち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人しぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる佛転なり、このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるともはず、春の夏となるといはぬなり。」⁽¹⁹⁾

この部分は道元の時間論を端的に表現している箇所であるが、この刹那生滅論は仏教のすべての学派の認めるところである。しかし、それを明確に論理的に説明したのが道元で、刹那完結の否定の否定による肯定の時間の非連続の連続性と述べられているのである。

この理論の根拠となったのは、般若経と般若経を注釈したナーガールジュナ（龍樹ca. 3c.、主著「中論頌」「六十頌如理論」「空七十論」「廻諍論」「広破経および広破論」等）の「中論」ではないかと考えられる。とくに、「中論」の偈において、主体とその作用の否定で「作用と主体・客体」を論じる際の偈頌に非常に類似した偈頌があることも注目される。それは、

「若燃是可燃 作作者即・若燃異可燃 離可燃有燃
如是常応燃 不因可燃生 即無燃火功 亦名無作火」⁽²⁰⁾

（もし薪がそのまま火であるならば、主体とその作用の対象とが同一となってしまう。火が薪と別であるならば、火は薪なしにもあるであろう。（そうならば火は）常住に燃えるものとなるであろうし、燃える原因を要しないもの、あらためて燃やしはじめる必要のないものとなる。そうであれば（火は）作用をもたないものであろう。）

である。さらに、

「うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらをはなれず。只用大のときは、使大なり、要小のときは使小なり。」⁽²¹⁾

のように、否定の否定を特徴とする道元の論法は、「空の論理」あるいは「無常の論理」と考えてよいと思われる。このような道元の時間論は、「中論」の次の偈頌を基本としているのではないかと考えられるが、このことについて江島恵教氏は、中論の時間論について次のように指摘している。⁽²²⁾

「已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去」

(過ぎ去られたものは、(もはや過ぎ去られるという過程を終了しているものであるから)、(現在において)過ぎ去られはしない。まだ過ぎ去られていないものは、(まだ過ぎ去られるという過程と結びついていないから)、(現在において)過ぎ去られはしない。過ぎ去られたものとまだ過ぎ去られていないものとは別の、現に過ぎ去られつつあるものは過ぎ去られはしない)

「動処則有去 此中有去時 非已去來去 非故去時去」

(動きのあるところには過ぎ去られる過程があり、しかもその動きは現にすぎさられつつあるもののなかにあるのであって、動きはもはや過ぎ去られたものやまだ過ぎ去られていないもののなかにあるのではない。したがって現にすぎさられつつあるものに過ぎ去られるという過程がある。)

「云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得」

(過ぎ去られるという作用のない現にすぎさられつつあるものは決してありえない。したがって、(一)「現にすぎさられつつあるもの」という表現でもって過ぎ去られるという作用が先取りされているわけだから、現に過ぎ去られつつあるものが「過ぎ去られる」と表現すること、すなわち)現に過ぎ去られつつあるものに(さらに)過ぎ去られるという作用があるとすることがどうして正しいものでありえようか)

「若言去時去 是人則有咎 離去有去時 去時獨去故」

(「現に過ぎ去られつつあるもの」という表現でもって過ぎ去られるという作用が先取りされているのではなくして、なになにが「過ぎ去られる」とする述語部分の方に過ぎ去られという作用は結びつくとして、この意味で)現に過ぎ去られつつあるものに過ぎ去られるという作用があるとする立場がありうる。このような立場を人にとっては、過ぎ去られるという作用なくして「現に過ぎ去られつつあるもの」という(表現)があることになってしまう。なぜならば(過ぎ去られるという作用は述語部分に結びつけられて)現に過ぎ去られつつあるものが「過ぎ去られる」とされているからである)

「若去時去 則有二種去 一謂為去時 二謂去時去」

(このように、現に過ぎ去られつつあるものに過ぎ去られるという作用があるとした場合には、過ぎ去られるという作用が二個あることになってしまう。すなわち「現に過ぎ去られつつあるもの」という表現を成立せしめている「過ぎ去られるという作用」と、それが「過ぎ去られる」とする表現を成立せしめ、「過ぎ去られる」という述語部分に

関係する「過ぎ去られるという作用」とである)

と、運動を否定し時間の運動性を否定していることを挙げている。さらに仏教では、時間は現象とする存在者の変化・生滅の状態に即して立てられている。したがって、変化してやまない現象に即して時間が考えられているかぎり、時間は固定的ではない。固定的でない時間は固定的な量を転位として認識することはできない。固定的でなければ、そこにあるのはいわばそれ以上分割不分割な点に等しい原子的時間の前後無関係な継起であって、この点をいくら集めてみても量的には認識されない。それなら固定的で認識されうるような時間が存在するかというと、固定的であればそのゆえに時間は時間ではなくならないという事態が生じてしまうので、そのような時間は存在しないことになる。

ナーガールジュナは、時間を非固定的なものとしても固定的なものとしても、そこには量的な時間認識が成立せず、また量的な時間認識が矛盾を持つことを指摘することによって、時間の量的認識を否定し、時間の独立存在性を否定しているのである。

道元の時間論は、まさにこのナーガールジュナの時間論を基本としているものと思われるが、それは般若経典を基本としているという一つの証拠となるのである。

(4) 道元の空(無常)佛性論

さらに、「第三佛性」の巻において「佛性」をどのように考えていたかを検討する必要がある。道元は、「佛性」の巻の冒頭に、

「一切衆生悉有佛性、如來常住無有變易」⁽²³⁾

を挙げて、「一切衆生悉有佛性の悉有とは佛性である。」と述べている。禪宗では、佛性があるか無いかの論は古くから行われているが、この佛性有無論の問題に対して道元が正面から取り組んだのが、この「佛性」の巻である。この巻について、高崎直道博士は「佛性とは何か」の中で、この「佛性」の巻を詳細に分析されているので、それを引用させて頂くと、次のように区分されている。⁽²⁴⁾

A. 序説——『涅槃經』の佛性義と正しい佛性観

- § 1. 「一切衆生悉有佛性」——「悉有は佛性なり、悉有の一切を佛性といふ。」
- § 2. 佛性を覚知覚了の主体とみるは先尼外道の説
- § 3. 佛性を草木の種子のごとく思うのは凡夫の情量
- § 4. 佛性は時節因縁

B. 諸仏祖の佛性観

- § 5. 馬鳴の「佛性海」
- § 6. 四祖の「無佛性」
- § 7. 五祖の「嶺南人無佛性」
- § 8. 六祖の「無常佛性」
- § 9. 龍樹の「円月相」(道元の見た円月相の図)
- § 10. 塩官齊安の「一切衆生有佛性」
- § 11. 僕山靈祐の「一切衆生無佛性」
- § 12. 百丈懷海の「五陰不壞身は淨妙国土」

§ 13. 黄檗・南泉の問答「定慧等学、明見佛性」

§ 14. 趙州從諗の「狗子佛性」

§ 15. 長沙景岑の「蚯蚓斬為兩斷」

この中で、博士が非常に重視されているのは、五祖と六祖の初会見の場に対する道元の次の見解であり、私もこの「無常佛性」が道元の佛性観であると考えている。それは、「六祖示門人行昌云、無常即佛性也、有常者即善惡一切諸法分別心也。

いはゆる六祖の無常は、外道二乗等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら窮盡すべからざるなり。しかあれば、無常のみづから無常無常を説著・行著・証著せんは、みな無常なるべし。今以現自身得度者、即現自身而為說法なり、これ佛性なり。さらに或現長法身、或現短法身なるべし。常聖これ無常なり、常凡これ無常なり。常凡聖ならんは、佛性なるべからず。小量の愚見なるべし、測度の管見、なるべし。仏者小量身也、性者小量作也。このゆへに六祖道取す、無常者佛性也、常者未転なり。未転といふは、たとひ能断と変ずとも、たとひ所断と化すれども、かならずしも去來の蹤跡にかかはれず。ゆへに常なり。しかあれば草木叢林の無常なる、すなはち佛性なり。人物身心の無常なる、これ佛性なり。国土山河の無常る、これ佛性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ佛性なるがゆへに無常なり、大般涅槃、これ無常なるがゆへに佛性なり。」⁽²⁵⁾

と、述べている箇所である。冒頭の「六祖云々」の部分は、「傳燈録五、江西志徹章」の中の文を道元が独特の解釈を行ったものであるが、道元の佛性観はこれを読む限り「無常佛性」すなわち「佛性空」であると考えられる。この解釈の基本となっているのが、「佛性者名第一義空。第一義名為智慧。所言空者不見空與不空。知者見空及與不空。常與無常苦之與樂我與無我。空者一切生死。」⁽²⁶⁾

と、考えられる。このように見てくると、道元が自己の思想を展開するための基礎としたのは、「般若經」と「中論」及び「涅槃經」ではなかったのかという問題に突き当たる。「第二摩訶般若波羅蜜」を示衆した後8年という時間の経過があるが、私は、その間の思想は一貫して「般若經」を基礎としてその他の經論を引用することによって自己の思想を展開したものと、考えられる。

(5) 道元の修証論

道元の修(行)と証(悟)すなわち修証論については、「辨道話」巻に

「わづかに一人一時の坐禪なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるゆゑに、無尽法界のなかに、去來現に、常恒の佛化道事をなすなり。彼彼ともに一等の同修なり、同証なり。ただ坐上の修のみにあらず、空をうちてひびきをなすこと、撞の前後に妙声綿綿たるものなり。このきわのみにかぎらんや、百頭みな本面目に本修行をそなへて、かりはかるべきにあらず。」⁽²⁷⁾

とあるのは、先述の「現成公案」の次の文に相当するものである。

「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、萬法に証せらるるなり。萬法に証せらるるといふは、

自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。」⁽²⁸⁾

と述べているが、「ただ坐上の修のみにあらず、空をうちてひびきをなすこと、撞の前後に妙声綿綿たるものなり」と、「自己をわするるといふは、萬法に証せらるるなり」が、道元の基本的な考えを示していると考えられる。このことは、「中論」における次の一文が非常に類似している。

「衆因縁生法 我說即是無 亦為是假名 亦是中道義
未曾有一法 不從因縁生 是故一切法 無不是空者」⁽²⁹⁾

(依存性(縁起)をわれわれは空性であるというのである。その空性は仮の名づけであり、それは中道と同じことである。依存しないで生じたものなぞ何もないのであるから、空でないものなぞ何もない。) (24・18-19)

「以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切即不成」⁽³⁰⁾

(この空性を会得する人にはすべてのものが会得される。空性を会得しない人にはいかなるものもえとくされない。)

道元にとって修證とは、すべての存在が「空」であることを会得し、すべての存在の真実を見極めることであると考えられる。それゆえ、道元の「本証妙修」を最もよく現している箇所として挙げられている、次の文について検討する必要がある。

「それ修證はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修證これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の辨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、修のほか証をまつなかれとおしふ。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。ここをもて、

釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。

既に証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単傳せる、初心の辨道すなはち一分の本証を無為の地にうるなり。しるべし、修をはなれぬ証を染汗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はる。」⁽³¹⁾

この文からも分かるように、道元が説こうとしたのは「修の証」であり「証上の修」であって、修行によって証悟を得、証を得てもさらに修行し証悟を得というように、修證は一刹那に同時に行われる「修證一等」である。それが、前述の「彼彼ともに一等の同修なり、同証なり」であり、「空をうちてひびきをなすこと、撞の前後に妙声綿綿たるものなり。」として、一刹那の修證も空なのである。そうなると、「本証」も「妙修」も空であり無常であるため、通常考えられる「本証妙修」は成立せず、「修証一等」が道元の真意であり、それも空と考えていたものと思われる。

この修證一等については、中論・観如来品第三十二において論じられている迷悟一如と非常に類似した考えである。⁽³²⁾

「如来所有性 即是世間性 如来無有性 世間亦無性」⁽³³⁾

(如来の本性であるもの、それをこの世間の人々も本性とする。如来は本体なきものであり、この世間の人々も本体なきものである。)

「如来過戲論 而人生戲論 戲論破慧眼 是皆不見佛」⁽³⁴⁾

(ことばの仮構を超越した不壊なるブツダをことばで仮構する人々はみな、ことばの仮構によつてそこなわれて如来をみることがない。)

と述べているように、迷った世間一般のと悟った如来とは同じ空性という本性をもっている。この世間と区別され、この世間と離れたところに如来を求めてもむだである、とナーガールジュナはいう。ものの空性を見ることのほかには悟りはないし、その空性とは世間の人々、世間の事物のありのままの姿である。それを見ないで世間と如来を区別するのは、ただ言葉の上のことだけである。如来はある、如来はない、という論争も、如来が世間の人々と同じように空性そのものであることを知らないことからおこる。空性はあることをも、ないことをも超えているのである。

如来が空である、ということの論証そのものは、如来が身心をとってこの世にあらわれるとき、その如来と身心とが同一でも別異でもないし、また、身心に依ってあらわれる以上は、如来は本体としてあるのではない。

それゆえ、「本証」とは、本来的な証悟すなわち眼前に現れる事実であり佛性であり般若であり、「妙修」はその本証を自己のものとするための素晴らしきこの上ない修行と解して良いと思われる。そのため、前述のように道元の修證は「般若」の修行であり悟りであるがそれ自体が空なのである。「本証妙修」として成語で扱った場合、とかく陥りやすい誤りである修行したから即悟りを得たとは解釈できないことになり、それは道元の本意ではなかったと思われる。このように考えてくると、道元の修證論も先に述べたように、般若経の経論の影響を強く見て取ることができる。

3. 『正法眼蔵』の「心」に関する用語の分析から

『正法眼蔵』の「新草第三發菩提心」に述べられている、

「おほよそ、心三種あり、

一者質多心、此方称慮知心。

二者汗栗多心、此方称草木心。

三者矣栗多心、此方称積聚精要心。⁽³⁵⁾

このなかに、菩提心をおこすこと、かならず慮知心をもちある。菩提は天竺の音、ここには道といふ。質多は天竺の音、ここには慮知心といふ。この慮知心にあらざれば、菩提心をおこすことあたはず。この慮知心をすなはち菩提心とするにはあらず、この慮知心をもて菩提心をおこすなり。菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと発願し、いとなむなり。⁽³⁶⁾

この文と同様な記述は、「第四身心学道」の冒頭の部分の2箇所に見られる。この文を手がかりに、三種の「心」についてその意味するところから『正法眼蔵』全巻の「心」に

関する用語について雑ばくではあるが拾い上げてみると次のようになる。仏教では、「身」と「心」は共に働くものとして捉えているため、「身」「心」を同時に挙げてみた。ここでは、紙数の関係で「身」「心」に関する用語のすべてを挙げる事ができないため、用語の使用数のみとしたい。

質多心 (citta) すなわち慮知心とは、志向・思惟・判断・認識等の作用をするものとして心を捉えたときの呼び方であって、分別智・理性に当たる心と考えられる。この心に該当する心用語は、約66語と考えられる。

- (1) 煩惱としての意味では、「身」が約11語、「心」が約25語、「身心」は0語
- (2) 環境による変化では、「身」が約3語、「心」が約27語、「身心」は約2語
- (3) 発心にいたる前では、「身」が約8語、「心」が約10語、「身心」は2語
- (4) 発心として、「身」が約3語、「心」が約27語、「身心」は2語

汗栗多心 (hr̥daya) すなわち草木心は、本来的には心臓を意味する語といわれ、感情の生起の場所を指したものである。仏教では、佛となるべき性質(如来藏心)が藏されている心として捉え、漢訳では真実心・堅実心と訳されている。これは、人間の本性上存する心で真如・法性と考えられ、さらに草木にも心があると考えられるところから、草木心ともいわれている。この心に該当する用語は、約69語と考えられる。

- (1) 佛性と同義として、「身」は約3語、「心」は約17語、「身心」は約4語
- (2) 佛性の現成として、「身」は約3語、「心」は約47語、「身心」は約1語

矣栗多心 (citta) すなわち積聚精要心は、全体を把握してその要旨を摘出する心とされ、成長した・学を積んだ・励ましを受けた等の意味からそのように呼ばれ、その結果としての知識・知性に当たるものと考えられる。それゆえ、ひたむきな修行・問訊・聞法などの積み重ねは、当然この心の形成に当たるものと考えられる。この心に該当する用語は、約157語と考えられる。

- (1) 修行の過程として、「身」は約23語、「心」は約68語、「身心」は約6語
- (2) 修行の過程で得る、「身」は約19語、「心」は約22語、「身心」は約5語
- (3) 修行の結果として「証」、「身」は約92語、「心」は約48語、「身心」は約8語

その他、一般的・通俗的・包括的な意味で使用されている場合もある。この心に該当する用語は、約44語と考えられる。

- (1) 個人的存在、「身」は約7語、「心」は約13語、「身心」は約3語
- (2) 個別的意味、「身」は約17語、「心」は約10語、「身心」は約2語
- (3) 意味と動作、「身」は約21語、「心」は約13語、「身心」は約3語

このような「心」の中で、道元が最も重視したのは、「慮知心」であることは、先の引用文を見ても分かる。「慮知心」とは思慮分別する心すなわち理性であるが、道元はこの慮知心こそが心の基本であって、菩提心を起こすために最も必要な心として挙げているが、この慮知心こそが「般若」として考えていたのではないかと云うことは、道元自身の先の心について述べている言葉からも考えられる。何故なら、前述のように「般若」を生得的な心として捉えることによって、道元は佛性の存在を知り仏道修行に向かわせる心がなけ

れば、証悟もあり得ないとしたのである。

「般若」は智慧と訳されているが、①覚りを得る真実の智慧、覚りの智慧。②真実を見る智慧の眼、存在のすべてを全体的に把握するにいたる。③善悪といった分別から離れた智慧で無分別智、と意味づけられている。この般若の特色について平川彰氏（「般若心経の新解釈」世界聖典刊行協会1982）は、①生得慧、すなわち生まれながらに具わる般若、②如実知見、ありのまま（如実）にもものを知る、③事実を知る智で二つに分けられ、一は「根本無分別智」で存在の全体的なあり方を直感的に知ること、二は「後得差別智」で個物を認識すなわち存在を個別に認識することである。この後得差別智は「四句分別」すなわち四つの思惟方法によって考察する方法で、「1. 存在する、2. 存在しない、3. 存在し存在しない、4. 存在するでもなく存在しないでもない」であるが、一般的な形では「1. 有である、2. 無である、3. 有にして無である、4. 有にも非ず無にも非ず」である。④般若無知すなわち無執着の智慧・空の智慧、⑤慈悲、の五種が般若の特性として挙げられている。⁽³⁷⁾

このような般若を重視した道元が、『正法眼蔵』で説こうとしたのは般若を生得智としている我々の「心」のあり方ではないかと考え、「心」の構造を明らかにすることが道元研究の一つのあり方ではないかと考える。そのため、前述のように『正法眼蔵』全巻の「心」を付した用語と「身」を付した用語及び「身心」を付した用語を可能な限り挙げて、その分析と分類をし使用例を挙げることによって、「心」の構造を明らかにできるのではないかと考えている。

これまでの道元の「心」に関する研究は、「心」を付した巻を中心としたものは多数見られるが、全巻にわたる研究が行われている文献は、私の知る限りでは皆無であると考えている。

私がこれまで収録した心用語を、次の辞典によって当たってみた。

中村 元著「仏教語大辞典 上下」 昭50東京書籍

禅学大辞典編纂所編「新版禅学大辞典」 1988大修館書店

その結果は、次のようになっている。（両辞典に収録されているもの—◎、中村—○、禅学—●、いずれにも収録されていない—★）

◎ 「身」約47語	「心」約 81語	「身心」約 5語
○ 「身」約18語	「心」約 36語	「身心」約 0語
● 「身」約51語	「心」約109語	「身心」約15語
★ 「身」約94語	「心」約101語	「身心」約18語

この表を見て分かるように、心用語は併せて約570語前後であるが、この中の「身」では44.8%、「心」では30.9%、「身心」では47.4%、併せて約37%が辞典に収録されてはいない。このことは、他の語句についても同様で、特に道元独特の語句の使用例や道元の造語と思われる語句の大部分が、禅学辞典にも収録されていないのが現状である。このように、多様な心用語を道元が用いているのは、「心」が刹那生滅であるからこそ、心を非連続の連続とする「空の論理」によって説いた結果であると考えられる。

さらに、これらの用語の用例を、加藤宗厚編・櫻井秀雄修訂版監修「修訂正法眼蔵要語索引 上下」(1987名著普及会)を参考に原本で当たって見たところ、大げさに云うと約三分の一が収録されていないことが分かった。

このように見てくると、『正法眼蔵』全巻の分析がまったく行われていないか、もしくは行われていても、その学者の死後に消滅して世に出されてはいないかのどちらかではないかと考えられる。そのために、『正法眼蔵』の現代語訳をなされている方々も、そのような語句については敢えて訳さずに、その語句のまま文中で使用しているものと思われる。

4. 道元と般若経論との関係についての他の見解

このように、道元と般若経のとの関係について論じているのは、現在私が把握している限りでは次の二人の所論にとどまっているが、ここでは紙幅の関係で詳論を避けるが、いずれも『正法眼蔵』の中で見られる道元の主張と完全に一致している。

(1) 道元と般若経との関係

前述のように、道元と般若経論との関係を示す研究は極めて少ない。そのような中で、近年、中村元氏が「金剛般若経」の解説の中で次のように述べている。⁽³⁸⁾

「道元禅師には「応無所住」(「応無所住而生其心」とは「金剛般若経」の有名な一句で、どこにも心をとどめさせないようにして心を起こせ、の意)という題をつけた歌があります。

水鳥の行くもかえるも跡たえて されども道は忘れざりけり⁽³⁹⁾

ことにこの和歌ではその空の思想の積極的な意義を、じつにはっきりと強調されており、空という、なにか諦めとか、無と感ずるだけだということが連想されますが、たしかに人間がどうにもならないときには、諦めることも必要だと思います。れども、日常生活していく場合には、また別の心組みもいるわけです。そうすると、先にも、とらわれのない心持ちをもって人々のために奉仕せよというようなことがありましたが、その空の思想を述べる「金剛経」のような教えは、現実の実際の覚悟を示すものだと思います。そこにはなんにもないのです。なんともすがすがしい境地です。水鳥が飛ぶと、あとにはなんにも残していない。しかし、決して迷うことはない。この空の境地に達しながら、しかもわれわれは決して道をまちがえない、乱すことがない。現実を基礎づけることになると思うのです。こういうすがすがしい境地で生きていくことができたら、どんなにいいことかとおもいます。」

(2) 道元に対する「中論」の影響

ア、道元の思想との類似

輪廻を断ち切るというのは即今の問題であると同時に、やはり阿僧祇劫(測り得ない長い時間)とか、無限に長い時間をかければそういうことはできないのだという考え方があ。道元を見るときははっきりわかるのですが、修行というのは無限なんですけれども、無限な修行を続けると云うことは、完成がないということです。その完成がないということは、出発点が完成だということで、道元にはっきりとあらわれているんです。大乘仏教という

のはいちばん最初に悟ってしまう。それから修行を始めるのです。(40)

イ、ブツダに帰れ

ナーガールジュナは、外道の新興思想であるヴァイシェーシカやニヤーヤなどに深い影響を受けてブツダの教えを歪曲する危険をおかしつつあった有部アビダルマ論師たちのスコラ的論議を、空観の爆薬でふきとばして、ブツダの教えの原始の姿を回復しようとしたのである。(41)

おわりに

私は、今回『正法眼蔵』について年来抱いていた論理的な基本に対する疑問を、般若経系経論によって多少なりとも解明できるのではないかと考え、「中論」との比較検討を多くの方々の所論を参照としながら、無謀ではあるが一つの試みとして行ってみた。その不備な点については、今後改めて行きたいと考えている。

和辻哲郎先生が『正法眼蔵』の研究を行われるまでは、『正法眼蔵』が曹洞宗の一部の人々によって提唱されていたのが、先生のご研究によって脚光を浴び曹洞宗においても本格的な研究が始められたという経緯がある。しかし、その思想的な研究は一部の人々に止まり、ほとんどが書誌学的な研究で、訓古学的な研究も一部に過ぎないと感じている。このような現状から、私は今後の課題として次のようなことが挙げられると考えている。

それらの分析を踏まえて、道元独特の用語を明確にしていく必要があるのではなからうか。道元独特の用語については、これもプロジェクト・チームによって誰が読んでも納得できる意味規定ができるものと思われる。それを基づいて、『正法眼蔵』の読解辞典のようなものが作成されるなら、現代語訳が前述のような混乱を起ささないのではなからうか。

それによって、『正法眼蔵』の基本的論理を明確にし、全体的な研究に進む必要がある。もし「中論」が『正法眼蔵』の基本思想となっているとするなら、「中論」はギリシアの論理学との類似性が指摘されており、仏教学・禅学の垣根を取り払い、哲学など他分野の協力を得て行う必要があるのではないかと考えている。大乘仏教の成立は、紀元前1世紀ごろとされているが、「般若経」をはじめとする現存の経典の主なもの、ほぼ1～2世紀に成立している。大乘の教義の基本は龍樹（ナーガールジュナ150～250ころ）によって明らかにされ、その後も発展を続けていった。近年この問題について、1世紀前半に西北インドに突如として出現したクシャーン族の存在である。このクシャーン族については、今まではトルコ系の民族と考えられていたが、近年ギリシア系の遊牧民族であったとの説が有力となっている。その王朝は第3代カニシカ王(144～170ころ)の時代が最も盛んで、西はパルチア、東北は中央アジアからタリム盆地で漢と接し、シルクロードの要所をおさえ繁栄をしていた。このカニシカ王が、仏教を保護し、仏典の結集を行い、独特の仏教美術すなわちガンダーラ美術を発達させている。

このカニシカ王の時代に仏教を保護したことが、クシャーン族が持っていたギリシア思想が多少なりとも龍樹をはじめとする仏教論者に対して影響を及ぼしているのではないかと考えられている。今後この観点からも大乘仏教の解釈、特に龍樹の手になる般若経の解

釈書である「中論」「十二門論」「十住毘婆沙論」「大智度論」等の論理的解釈が進むのではないかと考えられる。

このような観点を踏まえて『正法眼蔵』をあらゆる方向から解明することによって、『正法眼蔵』の思想的な解明とその論理性を明らかにすることができるのではないかと考えている。10年程前に出版された横井雄峯氏の「英訳正法眼蔵」(山喜房仏書林)は、どのように訳されているか分からないが現在は入手が困難な状況であり、それは外国人研究者によって研究されているからだとも云われている。

現在、イギリス・フランスのインド思想や仏教学の研究は世界をリードし、最近ではアメリカの研究には目を見はるものがあると云われている。そのことと『正法眼蔵』の世界的研究と結びつけるのは時期尚早かもしれないが、あり得ないことではないと思われる。

中村元博士が、亡くなられる2年前に北海道で講演をなされた時、「21世紀は、インド思想の時代である」と云われた。私はその言葉を聞いて、「今まで誰も顧みなかったインド哲学や仏教が脚光を浴びる時代」とは一体どんな時代なのかと一瞬考え込んでしまった。このことは、単にインドのみならず中国仏教・日本仏教をも指していると考えられる。日本仏教では、多数の名僧が多種多様な著作を残しておられるが、『正法眼蔵』ほど昭和になってから話題となっている哲学的な著作はないと思われる。

『正法眼蔵』について、今後解明しなければならぬことは多々あるが、その中で最も重要なことはその論理構造であることは、これまで本稿の中で幾度となく述べてきたことである。このことが解明されてはじめて『正法眼蔵』が我々にもっと身近な思想となってくるのではないかと考えている。

〔註〕

- (1) 『正法眼蔵』の現代語訳としては、現在次の方々の力作が挙げられる。
高橋賢陳「全巻現代訳 正法眼蔵 上下」理想社 昭46
中村宗「全訳 正法眼蔵」(全4巻) 誠信書房 昭46
増谷文雄「現代語訳 正法眼蔵」(全8巻) 角川書店 昭48
玉城康四郎「正法眼蔵上下」大蔵出版 1993
玉城康四郎「現代語訳 正法眼蔵」(全6巻) 大蔵出版 1993
石井恭「注釈・現代訳 正法眼蔵」(全5巻) 河出書房新社 1996
春日佑芳「正法眼蔵を読む」(全6巻) ペリかん社 1999
- (2) 川村孝道「正法眼蔵の成立史的研究」p.365～380 春秋社 昭62
- (3) 経典・祖録については、「大正新脩大藏経」所収の順に挙げている。
- (4) 大久保道舟編「古本校定正法眼蔵全」p.552 筑摩書房 昭46
- (5) 同 p.729
- (6) 同 p.553～554
- (7) 三論宗の開祖の嘉祥大師古藏(549～623)
- (8) 大久保前掲書 p.729
- (9) 同 p.737

- (10) 同 p.730
- (11) 同 p.745
- (12) 同 p.11
- (13) 同 p.11
- (14) 「如浄和尚語録卷下・風鈴頌」(大正48・132C)
- (15) 大久保前掲書 p.12
- (16) 大正5・925A
- (17) 大久保前掲書 p.13
- (18) 同 p.7～8
- (19) 同 p.8
- (20) 中論・觀燃可燃品第十(大正30・14BC)
- (21) 大久保前掲書 p.9
- (22) 江島忠教「空と中論」p.119～121 春秋社 2003
- (23) 北本大般涅槃經第二七、獅子吼菩薩品(大正12・522C)
- (24) 高崎直道「佛性とは何か」p.204～234 法藏館 1997
- (25) 大久保前掲書 p.21
- (26) 北本大般涅槃經第二七、獅子吼菩薩品(大正12・523B)
- (27) 大久保前掲書 p.732
- (28) 同 p.7～8
- (29) 中論・觀四諦品第二十四(大正30・33B)
- (30) 中論・觀四諦品第二十四(大正30・33C)
- (31) 大久保前掲書 p.737
- (32) 梶山雄一・上山春平「仏教の思想3 空の論理」p.162 角川書店 平成9
- (33) 大正30・31A
- (34) 大正30・30C
- (35) 天台智顛「摩訶止観」(大正46・4A)
- (36) 大久保前掲書 p.645
- (37) 平川彰「般若心経の新解釈」p.42～59
- (38) 中村元「現代語訳大乘仏典1般若経典」p.95～96・137 東京書籍 2003
- (39) 大久保道舟編「道元禅師全集下巻」p.412 筑摩書房 昭45
- (40) 梶山雄一・上山春平「仏教の思想3 空の論理」p.252～3 角川書店 平成9
- (41) 同 p.301～302

(苫小牧駒沢大学教授)