

道元と如浄（結）

伊 東 洋 一

道元の思想形成乃至その展開において、師如浄との関係、またその影響を無視することのできないのは云うまでもないであろう。如浄は道元がその膝下で「大事了畢」に至った師であり、道元の賛嘆して措かない師である。道元は、しかし果して真に如浄に何を見たのか。

道元の伝える如浄は、その人格において高潔、その態度において理長則就、打坐における徹底さにおいてまことに「正師」である。「先師古仏」である。しかしまた道元が如浄を以て真に「正師」としたもの、「先師古仏」とするその究極のもの、如浄禅の根底にあると見たもの、如浄の精神の内部に躍動していると見たものは何なのか。その家風とされる行持の綿密、学人接得の峻厳さ、名利愛名に対する徹底的嫌悪、臀肉の爛壞するまでの坐禅并道といったものを突き抜けたそれらの根源となっているものがあるとすれば、それは一体何なのか。そのように問うていくと、それは最早一如浄を越えた正法の伝統といったものに行きつくかも知れない。その究極、根底、根源のものは何なのか。これがこの論の目的とするとところであった。そうでなければ如浄における「心塵脱落」と道元における「身心脱落」の問題も解けぬと思われたからである。

かつて高崎直道氏は、道元の在宋中のメモとしてその後の述作に大きな影響を及ぼした「宝慶記」の中の重要な言

葉の一つ、「身心脱落」を取り上げて、先ずこの言葉は『如浄禅师語録』に見当らず、ここでは「心塵脱落」とあることから、道元の「聞き違い」とも考えられると論ぜられた¹。

その論証を辿る限り尤ものように思われたが、一方この指摘は如浄と道元の関係、また道元禅解明の手掛りを与えられるようにも思われたのであった。若し云われるように道元の「身心脱落」が如浄の「心塵脱落」の「聞き違い」であるとすればという仮定を設けると、送られてきた『如浄語録』を見た道元はおそらく動転し、周章狼狽したであろう。その影響は『如浄禅师語録』到来以後の述作、就中『正法眼蔵』に何らかの形をとって現われずには措かないであろう。² 仁治三年（一二四二年）八月五日の『如浄禅师語録』到来後の最初の『正法眼蔵』の説示は、一ヶ月後の九月九日の「身心学道」の巻である。この巻には直接『如浄禅师語録』からの引用はないが、「身心」が問題にされていることに注目されるのである。何故この時期に敢て「身心」が問題にされるのか。それは特に意味がある訳ではないとも考えられるが、少くとも「身心脱落」を問題にしようとするれば、それは看過できないのである。とに角この『如浄禅师語録』到来以後『正法眼蔵』に目立ってこの『語録』からの引用が多くなる。『如浄禅师語録』以前にも如浄禅師の言葉は挙げられていないことはないが、その典拠をこの『語録』に求めることのできないのが多いのである。「聞き言葉」と「文字にされた言葉」、つまり『如浄禅师語録』到来以前には道元が聞いた如浄の言葉であり、『語録』到来以後は道元が眼で見た如浄の言葉である。『語録』到来以後明らかにこの『語録』からのものといつてよい引用があらわれるのは、十一月五日の『畫餅』からである。その間三ヶ月道元は『如浄禅师語録』の拜読に明け暮れていたであろう。こうして翌寛元元年（一二四三年）には『古佛心』の巻（四月二十九日）『葛藤』の巻（七月七日）『無情說法』の巻（十月二日）『梅花』の巻（十一月六日）『見佛』の巻（十一月十九日）『遍参』の巻（十一月二十七日）『眼睛』『家常』の両巻（十二月十七日）、翌々寛元二年（一二四四年）には『優曇華』の巻（二月十

二日)『轉法輪』の卷(二月二十七日)、更に寛元三年(一二四五年)には『虚空』の卷(三月六日)、『鉢盂』の卷(三月十二日)、『安居』の卷(六月十三日)、『王索仙陀婆』の卷(十月二十三日)と意識的に『語録』からの引用を続ける。この時期はまた『語録』からの引用のない巻も含めて『正法眼蔵』の説示の最も多い時期である。すなわち『語録』到来の八月五日以後の仁治三年六卷、寛元元年が最も多く二四卷、同二年十二卷、同三年五卷、計四十七巻に及ぶ。これは『正法眼蔵』九十五巻の凡そ半数がこの時期に説示されたということになり、それは「身心脱落」に關する何らかの弁明、少くともその説明が多弁を呼んだのではないかと見られないこともない。尤も『正法眼蔵』の説示の多くなったことは『語録』到来の前年頃から始っており、すなわち前年の仁治二年に十一巻、仁治三年には『語録』到来の八月まで十一巻に及んでいるのであるから、これだけが唯一の理由とする訳にはゆかないかも知れない。年齢から云って道元の四十代で、思想的に最も高揚していた時期なのであろう。いづれにしても、「身心脱落」の問題は「聞き違い」とすれば、『語録』到来以後の述作、特に『正法眼蔵』の先程の諸巻に何らかの影響を及ぼしている筈と考えられ、これらの諸巻を吟味してみる必要を覚えたのであった。しかしこれらの諸巻を追跡し、吟味し検討してみた結果、仮りに「身心脱落」が「心塵脱落」の「聞き違い」とすれば、そこに周章狼狽し動揺が見られるだろう、少くとも何らかの不整合が見られるだろうとの当初のねらいは、全く的是に終ったといつてよいのである。それらにあらわれたところは、直接「身心」か「心塵」かの問題に触れるところは何処にも見当らず、その問題は無視されている、それどころか『如淨禪師語録』を得て、これまで聞き知っていた如淨の思想を更に確認することができ、自己の思想に一層自信を得て、格調高く自身の思想を展開しているとしか判断されないものである。「今身心」か「心塵」かの問題は無視されているといったが、それはこの問題に触れることを故意に避け、無視を装ったといったこととは全然異質なことであるといった方がよいであらう。要するに『語録』到来以後の『眼蔵』とりわけ『語録』

から引用のある諸巻を検討した結果、そこからは予期した結果、つまり到来した『語録』を見た道元が驚愕し、動転し、周章狼狽したとか、そして故意にそれを隠蔽しようとしているとか、何らか糊塗せんとしているとか、そのような形跡はどこにも認めることができないばかりか、高らかに「先師古仏」如浄を歌いあげているのである。しかしそうだからといって「身心」問題が一切解消してしまったということにはならないであろう。「聞き違い」という仮定に立つ限り、道元においてこの問題はどのように解したらよいのであろうか、問題はこういう形であらためて問われなくてはならないのである。

それで試みたことは、先ず『如浄禪師語録』の「心塵脱落」の見える問題の偈頌を検討することであった。それは「観音」という題をもつ偈頌であるが、そこでは不休の衆生救済とその自由無礙の活動はいうまでもなく、圓通微妙の相をなす観音と衆生、宝冠をいただき嬰珞で身を飾り蓮華上にある観音と牛馬との対比、対立の問題として捉えられることに見た。この如浄の投げた対比、対立の問題を道元が如何に捉えたか。この観点から『宝慶記』の「參禪者身心脱落也、……」の如浄の言葉を用いる「三昧王三昧」や「行持 下」の巻にたずねてみると、そこでは打坐即仏法としての対比、対立の問題の克服はまだ不十分で、「打坐を打坐」とする、あるいは「仏法を仏法」とする、つまり打坐の時は打坐のみ、仏法という時は仏法のみという、いわゆる全機現成の道理に捉えられているのであった。全機現成の思想はまた道元思想の一大根幹思想といってよいものである。さてこの道元の把握の立場に立つて如浄の観音の偈頌をもう一度見てみると、そこではこの「全機現成」の立場で読めるのである。すなわちそれは観音の「全機現成」の風光、衆生済度の活動において、拖泥帶水、衆生に成り切るといふかたちでの衆生の「全機現成」、しかもその内部における無限の動的展開を詠んでいると読めるのである。果して如浄はその意味をもって観音を頌したか、それは問題ではない。道元は如浄をどのように捉えたのである。道元は如浄をそのような人と見、如浄の思想を精神

をそのようなものとして捉えたのである。そのような如浄の思想、如浄の精神は如浄のものであって、しかも如浄を超えているであろう。深く仏教の伝統に立つ理解であり、思想であり、精神である。だからこそ如浄は「正師」であり、「先師古仏」なのである。それは要するに、正法の伝統に立つ無礙なる精神である。この立場に立つて小論は、「身心脱落」か「心塵脱落」かの問題に対して「道元は、如浄の『心塵脱落』の真意の理會に立って、あるいはその精神の把握に立ってそれを『身心脱落』とした。先師の精神を汲みとり、それを生かそうとすれば、その把握を自らの言葉を選んで表明することになる。その立場に立てば、如浄において『心塵脱落』であって、道元において『身心脱落』であって毫も差し支えないであろう。」と一応結論したのであった。今『語録』到来以後の『語録』より引用のある『正法眼蔵』の諸巻を検討してみても、この結論を変更しなければならぬ理由が内的には勿論外的にも生じたとか生じているとは思っていない。⁵以下この結論に関して、またこの結論に立つてはではあるが、なお若干の考慮さるべき問題について触れてみる。

注

- 1 高島直道著『仏教の思想II 古仏のまねび〈道元〉』(昭和44年5月30日 角川書店発行)

- 2 鏡島元隆氏は『如浄禅師語録』到来に関して次の如く述べている。〔同氏著『天童如浄禅師の研究』四七—四八頁。〕

ちなみに『如浄語録』が到来したときの道元禅師の感懐はいかなるものであったであろう。

『建徳記』によれば仁治三年八月五日、『如浄語録』が到来するや、翌六日、道元禅師はとくに上堂しているのである。その上堂語は、『永平広録』(巻一)に見えるが、つぎのようである。

師乃起立。捧_レ語_ヲ薫_ニ香云。箇是天童打_二跏趺_一。蹈_二翻東海_一竜魚驚。清浄大海衆如何証明。良久云。海神知_レ貴也知_レ価。留_二在人天_一光照_レ夜。下座与_二大衆_一三拜。

ここに述べられている、「海神知_レ貴也知_レ価。留_二在人天_一光照_レ夜」という言葉は、『如浄語録』に対する讃歎でなくて何で

あろう。してみれば、『如浄語録』の到来は、道元禪師にとって感激的なできごとであったことは明らかである。ただ、道元禪師は『如浄語録』の到来時、語録の内容を未見であったからそうであったとしても、その後内容を検するにおよんで期待を裏切られたと言えないこともないが、『如浄語録』到来以後、道元禪師の如浄の示衆の引用が、『如浄語録』に忠実に従っていることを思えば、『如浄語録』を尊重する態度は終始変わらなかったと考えられる。

近時、『如浄語録』の到来を契機として、道元禪師の思想的展開を見ようとする論究が、柳田聖山氏（『道元と臨済』『理想五三号』）と、伊東洋一氏の（『道元と如浄』『弘前大学人文学部文経論叢』第九卷第三号―第一二卷第五号）によってなされているが、両氏の見解は奇しくも真反対である。柳田氏は、この語録の到来によって、道元禪師は先師如浄の語録の編集の杜撰さに驚き、絶望し、激しい怒りを覚えたとするが、伊東氏はそれが道元禪師にとって感激的な如浄との再会であったとする。伊東氏は、『統語録跋』の「瑞巖遠公遙送『此録』付『吾』頂戴奉献五体投地」の文を援引してこれを論じているが、しかしすでにみてきたように、『統語録跋』は偽撰であって、これを論拠とすることはできない。しかし、その真偽はともあれ、『如浄語録』到来時における道元禪師の感懐がいかなるものであったかは、『統語録跋』の示すとおりであったであろう。なお、増谷文雄氏は、越前行の動機として、『道元の内なる思想の新しい展開』を問題として、結局『語録』到来による「如浄の影響をはかにしては考えられない」（同氏著『現代語訳正法眼蔵』月報四・五・六参照）とされているが、注目すべき見解である（第二章第三節第三項示寂参照）。

3 増谷文雄著『臨済と道元』、八三―八四頁。

4 拙稿『道元と如浄―『如浄禪師語録』到来を中心に―』、『文経論叢』第九卷第三号。一四頁。

5 高崎直道氏によって提起された「心塵脱落」か「身心脱落」かの問題について、その後、後に触れる鏡島元隆氏の発言以外特に問題になる発言を不明にして聞かない。ここでは、高崎氏のこの問題に関する真意と思われるものを、前掲『古仏のまねび〈道元〉』の中からうかがってみるに止める。

「ただこの〈身心脱落〉という表現が「心塵脱落」に比して、道元の哲学の深さを倍加したことは間違いない。」（同書、五一頁。）

先ず中村元氏の見解である。[※]

同氏はその『東洋人の思维方法』の中で、日本人はシナ文化を盲目的に受容し、模倣したのではない、勿論読解力の不足から漢文の原文を理解しえなかったこともあるが、原意を理解することができてもなおかつ何等かの動機で、漢文の文脈を無視して解釈している場合のあることを指摘している。「すなわち漢文に厳密な文法がないので、その点を利用して、自己の思想の発表に都合のよいように、自己の思想を読みこんで、恣意的な解釈を行なったのである」¹として、親鸞、道元を例に挙げている。道元の場合としては、『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性、……」を「一切衆生悉く仏性有り」と読まずに「悉有は仏性なり、悉有の一分を衆生といふ。……」²と読み、「欲知仏性義、当觀時節因縁、時節若至、仏性現前」の「觀時節因縁」を「時節因縁を觀ず」ではなく「時節の因縁をもて觀ず」、「若至」を「既至」と改めて読み、³また「諸法実相」が天台学で「諸法は実相なり」と読まれるのを更に「実相は諸法なり」と読んでいること、⁴更に「華嚴經」の「三界所有唯是一心」の読み改め、⁵禅僧藥山の「有時高峯頂立、有時……」の「有時」の独特の解釈に基づく読み改め等が挙げられている。以上の例は中村氏にとって、日本人が必ずしもシナ人と同様な思维方法に従っていたのではないこと、特に以上の例は日本人の思维方法の特色としての「与えられた現実の容認」、「現象世界のうちに絶対者を認めようとする思维方法」、「現世中心的思维方法」の実例を示すものとされるものであるが、それらはまた他方道元研究家にとっては道元思想のすぐれた特色とされるものでもある。中村氏の指摘するように、言語上の能力不足で原文を忠実に理解しえない場合は問題外としても、読解能力があり、漢文の原意を理解できてもなおかつ無理な誤読をし、「恣意的な解釈」をせざるえなかった理由には、「おそらく日本人としての心理的な思维の進行過程が、漢文の言語形式にびったりとそぐわない点があるから」⁷とか、その他にも考えられるであろう。が兎に角、漢文の文脈を無視し、無理に、恣意的に解釈して誤読する場合が日本の学問のあ

る学匠にも見られること、とりわけ道元にもそれが見られるという中村氏の指摘は、たとえ恣意的な解釈であれ、誤読であっても、道元が自己の理解に基づく解釈に立って「心塵脱落」を「身心脱落」と読み改める可能性のありうることを教えるもので、そうであれば小論の解釈が決して全く突飛なものではないことになろう。

注

※ 以下に挙げるのは道元の漢訳經典の読み方の問題であるが、この問題については前掲鏡島元隆著『道元禪師と引用經典・語録の研究』の中で、道元が如何に原文を変えて読んでいるかについて詳細に論ぜられている。ここでは角度を変えて中村氏の見解をとりあげる。

- 1 中村元著『東洋人の思维方法3』（中村元選集、第三巻）、七頁。
- 2 同右、九頁。
- 3 同右、一四—一五頁。
- 4 同右、一三頁。
- 5 同右、一五頁。
- 6 同右、一五—一六頁。
- 7 同右、八頁。
- 8 鏡島元隆氏は、その昭和五十八年八月刊行の前掲『天童如浄禪師の研究』の中で（同著、一三二頁）、次の如く述べておられるのは小論の有力な傍証と思われる。

如浄における心塵脱落が道元禪師において身心脱落であるのも、同じ趣意に理解されるであろう。『如浄語録』の「讃仏祖」中の「観音」の偈頌の中に「心塵脱落」の語が見られ、また『永平元禪師語録』に寄せた無外義遠の序にも、道元禪師が遙々海を渡ってやってきて、如浄の許で「向心塵脱落処、喪尽生涯」とあって、如浄・無外において「心塵脱落」であるにかかわらず、『宝慶記』および『正法眼蔵』がすべて「身心脱落」であることについて種々の議論がなされるのであるが、私は如浄の「心塵脱落」を道元禪師は「身心脱落」と受けとめたと理解して一向に差し支えないと思う。この点について、伊東洋一氏が「道元は、如浄の『心塵脱落』の真意の理會に立って、あるいはその精神の把握に立ってそれを『身心脱落』とした。先師の精神を汲みとり、それを生かそうとすれば、その把握を自らの言葉を択んで表明すること

になる。その立場に立てば、如浄において『心塵脱落』であつて道元において『身心脱落』であつて毫も差し支えないであらう」(『道元と如浄』『弘前大学人文学部文経論叢』第一五巻第一号)と述べていることはよく真相を穿つていと思われる。

二

次に道元の『宝慶記』『正法眼蔵』等で伝える如浄と実際の如浄、少くとも『如浄禪師語録』の伝える如浄との間にくい違いのあることが色々指摘され問題にされるが、「身心脱落」に関して『正法眼蔵』にも引用される『宝慶記』の「離五欲、除五蓋」について考えてみる。

先ず『宝慶記』の件の個処を引用してみよう。

15 堂頭和尚示 曰、參禪者身心脱落也、不用燒香・禮拜・念佛・修懺・看經、祇管打坐而已。

拜問、身心脱落者何。

堂頭和尚示 曰、身心脱落者、坐禪也。祇管坐禪時、離五欲、除五蓋也。

拜問、若離五欲、除五蓋者、乃同二教家之所談也。即爲二大小兩乘之行人者乎。

堂頭和尚示 曰、祖師兒孫、不可強嫌二大小兩乘之所説也。學者若背如来之聖教、何敢佛祖之兒孫者歟。

16 拜問、近代疑者云、三毒即佛法、五欲即祖道、若除二彼等、即是取捨、還同二小乘。堂頭和尚示曰、若不除三毒・五欲等者、一如緬沙王國・阿闍世國之諸外道輩。佛祖之兒孫、若除一蓋一欲、則臣益也、與佛祖相見之時節也。

このなかで五欲（財産・色・飲食・名・睡眠）、五蓋（貪欲・瞋恚・睡眠・心の憂悩・疑惑）、三毒（貪・瞋・癡）とはいわゆる煩惱のことであり、煩惱が客塵煩惱といわれることからすれば、外からやってくる客のような塵のことであり、そのような塵の汚染から離れ、またその塵を除くことが如浄のいう身心脱落ということになる。したがって高崎直道氏が、「これで見ると、ことばとしては、身心脱落というのはごく平凡なことにみえる」といわれ、そこから『如浄禅師語録』にたゞ一回見える「心塵脱落」の言葉を重視し、あのような見解、つまり「聞き違い」といった見解となったのである。すなわち『「心塵」ならば、実は、さきの『五蓋を除く云々に』⁴びつたりである」といい、そして「いわゆる煩惱が心に積もる塵であるということは、インド以来の仏教の伝統的な理解である」として「自性清浄心、客塵煩惱染」を挙げられるのである。

さてこのように如浄のいう「シンジン脱落」が五欲を離れ、五蓋や三毒を除くこと、すなわち煩惱を除くこととして、伝統的な仏教の理解である「自性清浄心、客塵煩惱染」に連るとすれば、今度はその「自性清浄心」に関心が向く。というのも「自性清浄心」乃至「心性本浄」思想は大乗仏教において如来蔵思想、そして仏性論に連ると云われるからである。仏性論といえば「一切衆生悉有仏性」、「悉有仏性」といえば「悉有は仏性」とする道元思想の特色の一つとも関連するようにも思われるからである。五欲を離れ、五蓋や三毒を除く如浄の「心塵脱落」が通底するものがあるとすれば、どこでどのように絡み合うのか。

「心性本浄」「自性清浄心」についての研究は流石に多い。大乗菩薩、すなわち授記を得ていない凡夫の菩薩の成仏の可能性を仏性に求め、そこから「自性清浄心」「心性本浄」思想に着目する平川彰氏に従うと、⁶原始仏教にこの思想の萌芽が辿られる。パーリ増支部には次の言葉が見られるという。

「比丘衆よ、この心は明淨 (pahassara) でない。それは客塵随煩惱によって (agantukehi upakkiesehi) 汚れてゐる。そして無聞の凡夫はそれを如実に知らない。それ故に、私はいかに心を修しないと云うのである。比丘衆よ、この心は明淨である。そうしてそれは客塵煩惱より解脱している。有聞の聖弟子はそれを如実に知っている。それゆえに、私はいかに心を修すると言ふのである。」⁷

ここではまだ「心性」という言葉が使用されていない。「心性」という言葉が見えるのは『舍利弗阿毘曇論』（法藏部所屬）であるという。そこでは

「心性清淨。爲客塵染。凡夫未聞故。不能如實知見。亦無修心。聖人聞故。如實知見。亦有修心。心性清淨。離客塵垢。凡夫未聞故。不能如實知見。亦無修心。聖人聞故。能如實知見。亦有修心。」⁸

と述べられ、意味は『増支部』（A.N.）と変わらない。客塵の「垢」など煩惱の客塵性も明瞭である。部派仏教では大衆部が心性本淨論を唱えていたことは、『異部宗輪論』その他によって知られるという。また『婆沙論』の伝えるところによれば、分別論者といわれる人達も心性本淨を主張していたという。

さて以上簡単にはあるが迎ってみて、大乘仏教以前の原始仏教乃至部派仏教において、既に心性の本淨という考えがあり、しかもそれが客塵随煩惱に汚染される（「自性清淨心、客塵煩惱染」との考えであることが分る。そうして心性の本淨なのは、「有聞の聖弟子」によってそう解されるのであって、無聞の凡夫にはそう解されないと云って

いる点では、凡そ心性本淨は存在論的というより認識的に捉えられていることを教えらる。⁹ そのことはまた心性本淨説に対する否定的な批判の出でくることをも予想させる。事實有部は、「心性が清淨である」と主張されるならそれと同等の資格で何故「心の本性が染汚である」も主張されえないのか、と考える。しかしそうはいっても有部は、「心性本淨説」を捨てて「心性染汚説」を採用するというのではなく、両説を共に否定する、どちらの立場にも立たないのである。それは、心性は直接経験で捉えられず、心性の淨不淨はいくらか心が形而上学的に実体視されることになつて、これは有部の立場として当然反対せざるをえないからであらう。¹⁰

さて心性本淨説に關して起る問題といえ凡そこのような問題であらう。ところで仏性論、原始仏教以来の心性本淨説が大乗仏教で新しい形をとった如來藏説、更に仏性論、この仏性論を展開する道元においてはどうか。道元においては、凡そそれらの問題とは無縁のように見える。道元の問題とする仏性論は、「悉有仏性」論であり、

「有仏性」「無仏性」「無常仏性」等の論である。

道元の「悉有仏性」論についてはこれまでも触れてきたが、それは「悉有は仏性」と読まれ解せられるものであった。したがつてそれは心性本淨説の問題とは異質で、少くとも問題の立て方において異るといわざるをえないのである。成程『正法眼藏』の「仏性」の巻においては「神我」が問題にされている。神我については、「弁道話」の巻の説明によれば、われわれの身体中にある常住の心性、靈知であるが（「よく生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしりぬれば、これを本來の性とするがゆゑに、」¹¹）、そのような見解は「またく佛法にあらず、先尼外道が見なり¹²」と云われるように、「仏性」の巻においても「仏性の言をきつて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり¹³」とされるのであるから問題外としても、「弁道話」の巻においてそのような見解を「心常相滅」の邪見とし、「しるべし、佛法には、もとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる¹⁴」とあつて、道元の関心は心と相、身と心、性と

相の対立とその克服にあるように思われるのである。また「仏性」の巻には「仏性種子論」ともいふべき思想（「佛性は草木の種子のごとし、……」¹⁵）が紹介されている。これも心性本淨説を考えさせる思想であるが、岡田宜法氏によれば、種子識としての阿頼耶識のことで唯識や法相宗の批判をしているのであるといふのである。¹⁶ いずれにしてもこの種子説と悉有説とは別のものである。¹⁷ 更に「仏性」の巻には「客塵」といふ言葉が見える。すなわち

盡界はすべて客塵なし、直下さらに第二人あらず、直截根源人未識、忙忙業識幾時休なるがゆへに。¹⁸

「盡界はすべて客塵なし」について現代語訳を見ると、高橋賢陳氏は「あらゆる世界がみな清浄で、われわれを汚すようなものはない」¹⁹とし、増谷文雄氏は「すべてこの世界にはまったく外より来るものはない」²⁰と訳されている。西有穆山は「客塵とは煩惱のことぢや、この盡界には總て客塵なしと云へば、法界一點の汚れなく、また迷ひもないと云ふことぢや、煩惱と云ふとえらいことの様ぢやがもと縁生の法ぢや、前後はない、故に自性清浄ぢや」と述べている。そうなると確かに道元も自性清浄心（心性本淨）をとりあげているといわざるをえないが、どうもそのことがポイントではない。次の「直下さらに第二人あらず」が問題である。直裁に云って、第二の人があるわけではないとはどういう意味か。穆山は云う。「法界に一點の塵がなければ法界は何ぢや、ただ佛性きりぢや、これが開山の道眼ぢや、開山の御手前には法界に煩惱の気分は香ひすらない、」として「誠にこれは六祖の本来無一物、玄沙の盡十方世界は一顆明珠、雪峰の古鏡などと共に古今に勝れたお示しぢや」と評価する。忙忙たる業識を截ち切ることが問題ではないといふのではない。道元にとって、ここで云えば盡界と客塵の対立、それらが撥無されて直下に第二人がないことが問題なのではないかということである。

さて「佛性」の巻において今の言葉に続いて「偏界不曾藏」の語があらわれる。²²それは、忙忙たる業識の描き出す幻視の世界などどこにもなく、偏界は曾て藏すことのない仏性界であるというのであろう。ところでこの「偏界不曾藏」という言葉は、道元にとって想い出の多い入宋の折船を訪ねてきた老典座の言葉でもある。道元の求道の根本問題は、その解決のために叡山をおりねばならなかった「顕密二教共談、本来本性、天然自性心、若如此則三世諸仏、依甚更発心求菩提耶」であることは、伝記者の指摘するところである。²³道元はこの疑問、問題解決のため公胤を三井寺に訪ね、栄西の建仁寺に赴き、ついに明全と共に渡海入宋し、如浄によって究極的に多年の疑問を氷解せしめることになる。そして道元がこの問題の解決に始めて一つの燭光を見い出したのはこの老典座ではなからうかと思われるのである。²⁴文字を知り弁道の何たるかの暗示を得たのは、他ならぬこの老典座であったからである。

注

- 1 鏡島元降著『天童如浄禅師の研究』、一二二頁以下。
- 2 『寶慶記』、大久保道舟編『道元禅師全集』下巻、三七七—三七八頁。
- 3 高崎直道著『仏教の思想』、古仏のまねび『道元』、五〇頁。
- 4 同右。5 同上。
- 6 平川彰著『初期大乘仏教の研究』、二〇〇頁以下。
- 7 AN, vol. I, p.10 (V, 9-10; VI, 1-2) 及び『南仏大藏經』第十七卷增支部經典、一五頁等を参考にして訳してみた。
- 8 『大正新脩大藏經』第二十八卷毘曇部三、六九七頁。
- 9 前掲、平川彰著『初期大乘仏教の研究』二〇五頁。
- 10 同右、二〇九頁。
- 11 前掲、大久保道舟編『道元禅師全集』上巻、七三八頁。
- 12 同右、七三九頁。

- 13 同右、一五頁。
 - 14 同右、七三九—七四九頁。
 - 15 同右、一六頁。
 - 16 岡田宣法著『正法眼蔵思想大系』第二卷、一九三—一九四頁。
 - 17 大久保道舟編『道元禪師全集』上巻、一六頁。「かくのごとく見解する凡夫の情量なり。……」
 - 18 同右、一五頁。
 - 19 高橋賢陳著『全巻正法眼蔵』上巻、二五頁。
 - 20 増谷文雄著『現代語訳 正法眼蔵』第二巻、二四九頁。
 - 21 西有穆山著『正法眼蔵啓迪』上巻、六八八頁以下。
 - 22 大久保道舟編『道元禪師全集』上巻、一五頁。「妄縁起の有にあらず、偏界不曾蔵のゆへに。」
 - 23 秋山範二著『道元の研究』、七頁以下。
 - 24 拙稿「道元」、古川哲史著『典型的日本人』、六八頁以下。
 - 25 『典座教訓』、大久保道舟編『道元禪師全集』下巻、二九八—二九九頁。
- 「……山僧問、他、如何、是文字。座云、一二三四五。又問、如何、是辨道。座云、偏界不曾蔵。……」

三

ところで伝記者によれば、道元が自分の疑団をかかえて山をおり三井寺の公胤に教を仰ぐ記事では、『伝光録』や『建徳記』による限り、道元の質問に対する公胤の答えは「傳教慈覚以来山上に伝っている宗義がないではないが、……」¹ということであつたらしい。このことからすれば、少くとも道元の疑問は、理論的には叡山天台に発し、その解決も天台に終る、どこまでも天台内部で処理されうる天台内部の問題のように見える。しかし道元が入宋し如浄において解決を見ようとするのは、道元の問題が天台に余ることを示してはいまいか。天台の宗義に限られないので

はないかとも考えられるのである。

道元の思想の特色として小論は、対立・対比とその克服・統一、二而一而二、殊にその克服統一を「全機現成」に見るのであるが、² そうなると天台の例えば本覚思想のみでは十分といえないのではないか。確かに本覚思想の意味するところは大きい。本覚思想の因由は詳らかにしないが、いわれるように『起信論』から、二辺を超えた不二・空のさとりがこの現象界にも本然として具っているとす思想であるとすれば、そして日本においては生滅変化するこの現象界がさとりだとするのであれば、この思想の道元思想との関連するところは大きいと云わざるをえない。しかし道元において対比・対立が問題で、しかもそれは二者間の対立で修と証であり身と心等である。現象の多数（雑多）を問題にするときでも、先ず以て二者間の対比・対立で説明しようとする傾向があるように思われてならないのである。そしてその克服統一は修証一等であり、身心一如（脱落）であり、二而一而二であり、不二二である。ところで二者の対比と統一といえ、直ちに他方道元と如浄の關係の問題に思い及ぶのである。この両者の出会いの最初から互に許し合っているといったことから始めて道元の語る如浄と實際の如浄とのずれといった問題に至るまで、これを解く鍵はまた一般に二者の対比・対立の問題に求めざるを得ないのではないか。そのように考える時、相即相入、円融無礙、重々無尽を説く華嚴教説が浮かんでくるのである。華嚴教説は対立とその克服を決してたゞ二者間に限るのではない。相即は一即多であり多即一である。ここでは融通無礙に相即し相入することが問題なのである。この問題についてはしかし既に華嚴学者によって解決を見ているといつてよいので、ここでは小論を批評された鏡島氏のこの問題の要約といつてよいものを掲げるに止める。

「『宝慶記』の中で如浄は、「和尚普説云。能礼所礼性空寂。感応道交難思議。雖有深意難可三解了。非浅

識所_レ及。非_レ無_レ所_レ疑」と教示している。この如浄の示誡に対し、道元禪師は「感応道交之道理、教家亦談。有_レ可_レ同_二於_一祖道之理_上耶」と疑問を提している。玉城康四郎氏は、この「感応道交」が智顗の『法華玄義』と大いに関係あることから、道元禪師が疑問を呈している「その教家とは天台を指していることは明らかである」（『日本の名著7 道元』一五頁）として、その立場から道元禪師の身心脱落を説明している。これに対し、伊東洋一氏はこれに賛意を表しながらも、道元禪師と如浄の関係の秘密を解くには、単に天台の立場にのみ限定すべきではなく、もっと眼を拡げてみるべきであるとして、解明の手懸りを華嚴思想に求めている（同氏、「道元と如浄」『弘前大学人文学部文経論叢』第一〇巻第五号）。伊東氏が求めているのは、華嚴の『一乗十玄門』の「法智師弟」の思想であって、これについて鎌田茂雄氏は華嚴の「法智師弟」を説明して、「師弟一如であるならば、師はまた弟子に学び、弟子はまた師に学ぶ啐啄同時の境涯が現われるはずである。道元禪師が師の如浄禪師（道元の師。南宋の禅僧）と巡り会われたことなどは、この師弟法智の無礙なることを表わす代表的な事実であろう」（傍点、筆者）（鎌田茂雄氏・上山春平氏『仏教の思想6 無限の世界観《華嚴》』一三三頁）と述べている。……³

「結」というより「補遺」といったことでこの論を終る。

註

- 1 前掲、秋山範二著『道元の研究』、一〇頁。
- 2 例えば、「道元の思考法は、人生と自然、この身とこころ、修と証、自と他の際断を究め、入出交流を尋ねて、個のけじめとつながりを、全体の働きのうちに見る主体的立場である。現実のこの今の現成、われらが原点に、すべてがかけられている。」宮本正尊「道元」『道元』思想構造、博林皓堂編『道元禅の思想的研究』、一一九頁。また『碧巖録』第五十三則に「偏界不蔵、全機独露」の語が見えるという。前掲増谷文雄著『現代語訳 正法眼蔵』第二卷、二五六頁。
- 3 前掲、鏡島元隆著『天童如浄禅師の研究』、一三三—一三三頁。