

# 道元と如浄(二)

伊 東 洋 一

## 二 正法眼蔵身心學道

『身心學道』の卷はその奥付によれば「爾時仁治三年壬寅重陽日、在<sub>二</sub>寶林寺<sub>一</sub>示衆」とある。仁治三年壬寅重陽日といえは『如浄禪師語録』の到来の八月五日より凡そ一ヶ月後に当り、またこの卷が『語録』到来後の最初の説示であることも知られる。道元はこの一ヶ月間到来した『語録』を大なる感激を以て拝読し、想を練って『身心學道』の説示に臨んだと思われる。しかしこの説示においては『語録』からの直接の引用を見ることはできない。『語録』からの引用が明瞭にあらわれるのは十一月五日説示の『画餅』と見られるから、なお二ヶ月先のことになり、道元は味読三昧慎重を期していたのかも知れない。しかしながら『語録』からの直接の引用のないことを以て、直ちに『語録』の影響を凡て否定してよいということにもならないであろう。『身心學道』が『語録』到来後の最初の説示であること、また道元の「身心脱落」を考へるとき、すなわち『語録』に「身心脱落」の語は見当らず、ただ「心塵脱落」のみ見ることができるといふ問題を考へるとき、少くとも「何故にこの時期に身心問題が考へられなくてはならなかったか」の問題は立てられるように思われる。しかしこの問題に答えうる直接の資料はえられそうにない。とすれば、この卷の内容の検討に何らかの手掛りを求めざるをえないことになる。

道元は『身心學道』において何を問題にしようとするのであろうか。『身心學道』は次の言葉を以て始る。

佛道は、不道を擬するに不得なり、不學を擬するに轉遠なり。

南嶽大慧禪師のいはく、修證はなきにあらず、染汗せんあなすることえじ。佛道を學せざれば、すなはち外道・闡提等の道に墮在す。このゆゑに、前佛後佛かならず佛道を修行するなり。

佛道を學習するに、しばらくふたつあり。いはゆる心をもて學し身をもて學するなり。

これは仏道の修行あるいは學習に関して、仏道というものは、それについていけないのではないか、あるいは學べないのではないかと思つても、それはできない相談である。つまり仏道は普遍的のもので、人はそれから脱がれようとしても脱がられない、しかもその仏道の修行は不染汗の修証、無所得の修証であるというのであろう。『正法眼藏啓迪』はこの南嶽懷讓の不染汗の修証と身心學道の關係を解して「修証の修は身にかかる、証は心にかかる、これは互い持ちである、片方では立たぬ。身に修する行履が真実だと、心の得証もまた真実になる、そこを証という。また心に認得があつて、もはや動かぬというところができれば、身行が確然と立つ、これを修という。この二がそろつてはじめて仏法じゃ、身心一如の修証とはこれである」という。また仏道學習の二つの行き方の「心をもて學し、身をもて學す」を解して、身心學道ということは「いかにもこの身心をもつて仏通を目掛けて修學するということにとれる。だがこれはそうばかりでない、……身心で余外の法を學するのではない、『身心』それを學するのである。だから身學道とは身を學する、心學道とは心それを學するのだ。されば修証というのは、畢竟この身心を修証することである。……仏道修行といい、仏果圓滿というのも、この身心を修行し、この身心の脱落を得るにある。ゆゑにこの身

心が直きに学道である<sup>4</sup>という。この『啓迪』の解によれば、不染汗の修証とは「身心の一如の修証」ということになり、また「心をもて學し、身をもて學す」とは仏道修行において身心を媒介手段とするのではなく、身心それ自身の修証であり、そして「身心学道」とは「身心脱落」である、というのである。この解釈は他の註釈書においても特に異っているとは思われない。そのようにみると、『語録』到来後の最初の説示であるこの『身心學道』において到来した『語録』による影響は見られないといわざるをえないであろう。「身心學道」が「身心一如」であり、「身心脱落」であるとすれば、その「身心一如」や「身心脱落」は既に『辨道話』に、また『洗面』や『行持』等『語録』到来以前の説示に見られ、それらが変更されることなく、踏襲されていることになるからである。否、『啓迪』が先の言葉に続けて、「初發心より究竟に到るまで、修証といえは身心のほかにはない、迷悟畢竟これ何物ぞ。迷も身心、悟も身心じゃ、所詮学道は身心の学道じゃ<sup>5</sup>」という時、「身心学道」において就中身心にウェイトがおかれ、身心が強調されているとも解せられ、そうであれば『語録』の影響は看過できなくなる。道元は『語録』の「心塵」にも拘らず、ここで「身心」を敢て問題にしようとしていると見られるからである。

こうしてここに道元は「身心」論を展開する。すなわち「身心学道」は「心学道」と「身学道」の二方面の学道となり、前者からは發菩提心、赤心片々、古仏心、平常心、三界一心等の心学道の種々相が更に展開し、後者からは「眞実人体」が問題とされる。そして最後に「生死去来眞実人体」から生死去来の「全機現」を以て終っている。

# (一)

さて「心学道」は次の言葉を以て始る。

心をもて學するとは、あらゆる諸心をもて學するなり。その諸心といふは、質多心、汗栗駄心、矣栗駄心等也。

又、感應道交して、菩提心をおこしてのち、佛祖の大道に歸依し、發菩提心の行季を習學するなり。たとひいまだ眞實の菩提心おこらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし佛祖の法をならふべし。發菩提心なり、赤心片片なり、古佛心なり、平常心なり、三界一心なり。

ここで道元は心を質多心、汗栗駄心、矣栗駄心の三つにとらえているが、この立場は後の（寛元二年）『發菩提心』の「おほよそ、心三種あり。一、者質多心。此、方稱慮知心。二、者汗栗多心、此、方稱艸木心。三、者矣栗多心、此、方稱積聚精要心」の言葉からも知られるように道元の心把握の立場といつてよいであらう。

ところでこの心の三種はそれぞれ第六識乃至第八識、第八阿頼耶識を超えた堅実心、その堅実心の主観的知的作用として、価値的に見られるのが一般である。つまりこの三種が並べられる時、最初の質多心乃至慮知心が最も低い。慮知とは知覚作用であるが、慮知心はまた縁慮心ともいわれ、諸縁（外界の事物）に対する慮知（知覚作用）ということにもなる。了別である。それは外在現象に対する個別的な感覚知覚である前五識に対する第六識とすれば、一般意識として全体的で過現未にわたる思慮であるが、第七識乃至第八識の内在的立場からみれば、客観現象の意識として了別する向外的のものとなる。また第八阿頼耶識とみて、諸現象を發生する現識乃至集起心とみても個人意識を払拭できない。このような慮知心をしかし道元は『發菩提心』において、「この（三種の心）なかに、菩提心をおこすこと、かならず慮知心をもちゐる。……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」として、發菩提心に関して高い位置を与える、あるいは与えるようになるのである。

慮知心とは今見たように対象を認識し分別する知識、分別知、思量として凡夫の立場であろう。これに対して仏道はそれを超えた知恵として不思議乃至非思量の立場であろう。既に宋より帰国の年（安貞元年）撰述になった『普勸坐禪儀』のなかで道元は、「箇の不思議底を思量せよ。不思議底如何が思量せん、非思量比れ乃ち坐禪の要術なり」と述べているところからすれば、道元の坐禪は凡夫の立場を超えた不思議乃至非思量の境地に遊ぶことであるとみられるからである。ところがこの慮知心が『発菩提心』においては高く評価される。少くとも「発菩提心」に連続する位置が与えられる。『身心學道』においては「諸心をもて学する」のであって、三心同等といつてよく、特にその間に差別があるとは思われない。そうしてみると『発菩提心』における慮知心の取り扱いが道元における変化とみらるべきであろうか。

ところでこのような慮知心に対する道元の態度は、大慧宗杲説の否定と共に表面化してくるように思われる。道元の宗杲批判は寛元元年の『説心説性』の巻に形をとってあらわれる。そこで宗杲の立場は道元によって先ず「ただまさに心性ふたつながらなげすきたり、玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき、證契する」もの<sup>10</sup>とされる。つまりこれは一切の意識作用も内容も空無に帰し、否定し去ることによって、心性の常住を説く先尼外道の主張<sup>11</sup>に対立するもの、すなわち意識の断滅を説く立場ということになる。常見思想に対する断見思想である。道元はこれを「いまだ仏祖の縑細<sup>けんしやう</sup>をしらず、佛祖の列辟<sup>れつへき</sup>をきかざる」もの<sup>12</sup>として斥ける。更にこの宗杲説に心と性との各別思想を道元はみて、「心はひとへに慮知念覺なりとしりて、慮知念覺も心なることを学せざるによりて、かくのごとくいふ。性は澄湛寂靜なるとのみ妄計<sup>まうけ</sup>して、佛性・法性の有無をしらず、如是性をゆめにもいまだみざるによりて、しかのごとく佛法を僻見せるなり」といい、また「心は疎動<sup>そどう</sup>し、性は恬靜<sup>てんじやう</sup>なりと道取するは外道の見なり。性は澄湛<sup>ちやうたん</sup>にして相は遷移<sup>せんい</sup>すると道取するは外道の見なり」ともいう。これらによれば心と性とは現象と本体との関係にあるとみら

れ、心は分別知として慮知心、意識作用であり、性はその心作用を離れて「澄湛寂靜」の心の体とされ、したがって宗杲は性の疎動としての心（慮知念覚）を滅却するところに澄湛な性が現われ、そこに見性が実現するとの考えということになる、が道元はこれを認容しない。したがってそこに慮知念覚が評価を得ることになるのである。何故か。

道元が宗杲説を外道見とする理由については『正法眼藏思想大系』<sup>15</sup>に詳しい。それによれば「吾人の慮知念覚と稱する感覚や、知覚や、観念や、そのほか吾人の意識全體は、主客内外の因縁所成的な相関によって組織される以外の何者でもない」と慮知心をとらえる。したがってこの慮知心を全て否定することは「一種の死の世界であり、無意識の世界」となるであろう。宗杲説はいわば「人間の全主観は……客観の刺戟と絶縁することによって成立つ」といってよい見解である。また大乘仏教の仏性論の立場に立てば、「慮知心も亦仏性の現実的な動向」となる。しかし慮知念覚が「仏性の本然の動向」だからといって全てそのまま放任され認容されてよいのではない。慮知念覚たるわれわれの感覚知覚観念はまた往々にして誤りを犯すものでもあるからである。その誤りは是正されなくてはならない。ところが、宗杲の心性雙忘、玄妙俱亡説は誤謬を伴う感覚知覚を否定することはよいとしても、仏性本然の現実的動向たる意識作用、慮知念覚を全て捨て去ろうとするもので、ここに宗杲説の批判さるべき主要の点がある、とみているようである。

以上の『思想大系』の大慧宗杲批判は、要するに慮知心を「仏性の現実的動向」として肯定するもので、それは宗杲の非現実的な立場に対して道元の現実的立場をとり出してみせてくれて、教えられるものが多い。現実においては、慮知念覚たる意識は、作用と内容、あるいは用と体、あるいは形式と実質、あるいは主観と客観等分別され抽象されまた捨象されることはできず、二つは一つだからである。「慮知念学も心」であるが故に「説心説性」の意義は大きくなる。ところで『説心説性』の巻の宗杲批判は「……ただ説心説性を身心の正當恁麼時に體究するなり、……」。

さらに二三のことなることなし<sup>18</sup>という言葉で結んでいるが、これは心性問題は要するに身心学道ということであろうか、説心説性の外に別に法があるのでないかと心得て即今の身心学道に徹せよというのであるからである。

このようにして『発菩提心』における「慮知心」の取り扱い、宗杲の心性説の批判をステップにしてあらわれてくるように思われるのである。それにしても『発菩提心』において「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」とする時、慮知心がそのまま菩提心でないとすれば、両者の相違はどこにあるのか、「慮知心」と「菩提心」の関係如何が更に進んで問題になろう。この問題に関して『正法眼蔵聞解』は「慮知心と菩提心と二つは無けれども、其間に修證がある。……たとへば慮知心は澁柿<sup>しぶ</sup>なれども、修證すれば菩提<sup>あま</sup>の甘柿に成る<sup>17</sup>」として、両者間に「修證」を置いて連結させる。ところでこの前段の「慮知心と菩提心と二つは無けれども」とは一体どのような意味であろうか。『思想大系』によれば、慮知心と菩提心の二つは「高祖の高次の心性思想が、絶對的に一元的なものである面からは不可解のやうではあるが、今の立場は実践的立場が強張され、最後の結論に於ては勿論一元的に帰着するとしても、……一如の結論に達する前提として、実践を重視する點からは、……二元的立場が必要となるのである<sup>18</sup>」としているのはこれに対する解答と思われる。すなわち『聞解』と同様、実践Ⅱ修証によって両者は連結されるのであって、したがって慮知心と菩提心とは意識の浅深であり、「本體的区別ではなく内容差<sup>19</sup>」ということになるのであろう。

しかしそれにしても『発菩提心』における「慮知心」の問題は全くすべて解消したとはいいがたく、問題を残すように思われる。そこで『身心学道』と『発菩提心』における三種の心についての説示の箇所をもう一度とりあげて並らべて眺めてみよう。

心をもて學するとは、あらゆる諸心をもて學するなり。その諸心といふは、質多心汗栗駄心矣栗駄心等なり。（『身心學道』）

おほよそ三種あり。一者質多心、此方稱慮知心。二者汗栗多心、此方稱草木心。三者矣栗多心此方稱積聚精要心。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。（『発菩提心』）

前者は心學道に関して、慮知心、草木心、積聚精要心三心の學道である。後者は「発菩提心」に関してではあるが、三心中特に「慮知心」によるものである。『思想大系』や『聞解』等の解説を考慮する限り、すなわち道元の心性思想が絶対的の一元思想であるとすれば、仮りに心を三分してそのうちの一心とだけするよりも三心の全部、ないし全体の、あるいは三心相互の媒介といったものと考えざるをえないのであって、そうであれば『身心學道』の「あらゆる諸心をもつて」とするのが本来であるように思われるのである。したがって『発菩提心』の慮知心の立場は、これまで触れてきたように、大慧宗杲の批判を転機として、すなわち『説心説性』を通して表面化したものと見ることによって一応の解決がえられるのではないかと考えるのである。（宗杲批判は道元にとっていつかは取り上げられなければならない心性問題の本質的な問題であるとしても、宗杲批判が『説心説性』の説示として何故にこの時期なされなければならなかったかの問題は措くとしても。）

しかしそれはそれとしても一は「心學道」に関して、他は「発菩提心」に関する。しかし『身心學道』の巻においても先の言葉に続いて「発菩提心」が問題とされるのである。「先の言葉に続いて」といったが、この場合「発菩提心」と三心とは直接には続かないようである。すなわち最初に引用したように「……質多心、汗栗駄心、矣栗駄心等なり。又、感應道交して、菩提心をおこしてのち、……」となっており、「発菩提心」の問題はいわば行をあらため



て始めてよい問題のように見えるからである。そこに「感應道交」という言葉が入り込んでくる。したがって「発菩提心」に関してはこの「感應道交」ということが問題になるといった方がよい。「感應道交して、菩提心をおこす」のである。その点は『発菩提心』の巻においても同様な展開をしているといつてよい。すなわち「……この慮知心をもて菩提心をおこすなり」とあるが、しかしその後「菩提心をおこすといふは」と発菩提心の説明があつて「しかあれども、感應道交するところに、発菩提心するなり」となっているからである。「感應道交」については『思想大系』は『三蔵法数』（第三十七卷）の「感は即ち衆生、應は即ち佛なり、謂く衆生能く圓機を以て佛に感ず。佛は即ち妙應を以て之に應ず」を引いている。<sup>21</sup>ところで玉城康四郎氏の解説は示唆的である。すなわち「感は、また機とも微ともいわれている。『周易』に……これを<sup>いしゆふ</sup>弩にたとえ、まさに箭が放たれようとする、その刹那の状況を、機とも微とも名づけている。いいかえれば、衆生の在り方を、感じ動くとするその時点においてとらえており、仏は、そうした衆生にただちに応じてくるのである。そこに衆生の感と仏の応とが相応して、道が交わるところを、感應道交という」と『法華玄義』の主旨をとつて説明される。更に同氏はこの言葉が『宝慶記』に見える「能礼所礼性空寂、感應道交難思議」という如浄の言葉にあることからこれを重視し、道元の「身心脱落」もそうであれば「感應道交の一つの現われにほかならない」とされる。<sup>23</sup>

これらのことから、先ず「発菩提心」は直接には「感應道交」と関係し、そうであれば三種の心や『説心説性』に見える「慮知心」との関係はその理解を一層困難にするといえるであろう。<sup>24</sup>次に「感應道交」は以上の語義や解説によって、衆生の機が十二分に熟したところに仏が応じ道交が現成することと解せられ、したがってそれは衆生の感が先であるとか、あるいは仏の応が先であるとかいったそのような一切の思議を挟むことのできない思議を超えた（「難思議」）、つまりここでは先後がつけられないのが「感應道交」の機微なのであって、その消息を捉えた言葉

なのであらうと思われる。それは「啐啄同時」（鳥の卵の孵化するに雛鳥の殻中に在ってつづくのを啐といい、母鳥の外より殻をつつくを啄といふ、……『禅学辞典』——）ともいわれる風光で、玉城氏のいわれることは道元の如浄の關係を考える時まことに示唆的である。ただ玉城氏が、道元が如浄に対して「感応道交」は教家でも語っている（「教家亦談」——『宝慶記』——）と疑問を提している「その教家とは天台を指していることは明らかである」とされ、それというのも「感応道交」が智顗の『法華玄義』に大いに關係あることから、先に見たように『玄義』によって「感応道交」のあのすぐれた解説となつたのであり、また道元が天台の教養に育つた人であることから、それはまことにその通りで、その限り異議を挟む余地はないと思われる。しかし道元と如浄の關係を追求しようとする本論の立場に立つと、なお眼を他の方面にも広げてみる必要もあると思われる。すなわち「感応道交」を別の観点から考慮しようとする、「感応道交」の真理はまた「啐啄同時」といつてもよいとすれば、例えば鎌田茂雄氏が華嚴の無尽縁起を問題にし、『一乗十玄門』の「法智師弟」の説明のなかで「……師第一如であるならば、師もまた弟子に学び、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（にょじょう）禪師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らう。師と弟子とが感応道交する。心の触れ合い、心の通い合いこそ、融通無礙を表わす事実にはかならない」とされるのは、無尽縁起の事象的根拠としての宗教的実践についてであらうが、とにかく道元と如浄の關係の秘密は単に天台思想のみならず、華嚴思想からも解明への手掛りを提供するもののように思われるのである。（未完）

## 注

- 1 大久保道舟編纂『道元禪師全集』上巻、四一頁。
- 2 同右、三六頁。

- 3 西有穆山提唱 富山祖英 勝書 博林庵堂 編 『正法眼藏啓迪』(大法輪閣発行) 下巻、二七四頁。
- 6 前掲『道元禪師全集』上巻、三六頁。 7 同上、六四五頁。 8 同上。
- 9 昭和 新纂 國譯大藏經、宗典部第三巻、二頁。
- 10 前掲『道元禪師全集』上巻、三五九頁。
- 11 先尼外道については『如浄禪師語録』到来以前、既に『辨道話』、『即心是仏』、『佛性』に見える。
- 12 前掲『道元禪師全集』上巻、三五九頁。 13 同上。 14 同上、三六二頁。
- 15 以下岡田宜法著『正法眼藏思想大系』第二巻、四一〇—四一六頁。また同氏著『道元禪師の思想』(昭和十九年四月井田書店発行)、三四頁以下参照。
- 16 前掲『道元禪師全集』上巻、三六〇頁。
- 17 『正法眼藏註解全書』第八巻、一〇八頁。
- 18 前掲『思想大系』第六巻、一二頁。
- 19 前掲『道元禪師の思想』七五頁。
- 20 前掲『道元禪師全集』上巻、六四五頁。
- 21 前掲『思想大系』第六巻、一一四頁。
- 22 玉城康四郎責任編集『日本の名著7 道元』一四—一五頁。
- 24 この問題は、「発菩提心」の側からも検討する必要がある。
- 25 前掲『日本の名著7 道元』一五頁。
- 26 鎌田茂雄 上山春平 『仏教の思想6 無限の世男観《華嚴》』、一三三頁。
- 23 同上、一五頁。
- 4 同上、二七〇頁。
- 5 同上。