

『正法眼蔵』における時間

Time in “Shōbō-Genzō”

矢島忠夫*

Tadao YAJIMA*

論文要旨

本考は、『正法眼蔵』において、「経歴する時間」が「飛去する時間」に抗してリアリティーをもって立ち現れることを可能にする、行為のあり方が追求されていることを示す。

これは、同じ仕方で行為するものは、同じ時間、同じ世界を生きるということによって可能となる。

また、「即時の因果」が、どのようにすれば「時を隔てた因果」と両立しうるのか、その仕方を明らかにする。

キーワード：飛去する時間、経歴する時間、即時の因果、時を隔てた因果

一 仏法の歴史性

道元が、『正法眼蔵』「有時」(1240)において、特異な時間論を展開していることは知られている。

まず、存在と時間は一つである。

「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみなこれ時なり。」(1-252)¹⁾

そして、この存在も時間も、自己(われ)と異なるものではない。

「われを排列しおきて尽界とせり、この尽界の頭頭物物を時時なりと観見すべし。」(1-253)

「われを排列しおきてわれこれを見るなり。自己の時なる道理、それかくのごとし。」(1-253)

さらに、その時間は、過ぎ去るとばかり考えてはならない。

「時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。」(1-257)

これらを、純粹に存在論的な思想の表明と理解することは、道元の思想に、きわめて神秘的な色彩を帯びさせることになる。

しかし、問題は、或る時(有時)は「三頭八臂」として仏道修行し、或る時(有時)は「丈六八尺」の仏として証を得ている、と言うときの、その行為する自己(われ)の存在(有)であり行為する

自己(われ)の時間(時)である。

「いはゆる、山をのぼり河をわたりし時にわれありき。われに時あるべし、われすでにあり、ときさるべからず。」(1-256)

「三頭八臂はきのふの時なり、丈六八尺はけふの時なり。しかあれども、その昨今の道理、ただこれ山のなかに直入して、千峯万峯をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂もすなわちわが有時にて一經す、彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺もすなわちわが有時にて一經す、彼処にあるにたれども而今なり。」(1-257)

この言明も、菩薩としての仏道修行と仏としての証得はひとつであり、その時間的な後先は問題ではないとする、道元の基本姿勢から理解すべきものである。

この姿勢は、すでに「弁道話」(1231)において、明確に述べられていたことである。

「それ修証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、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁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、修のほか証をまつおもひなかれとおしふ。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

*弘前大学教育学部社会科教育講座

Department of Social Studies Education, Faculty of Education, Hirosaki University

にはじめなし。」(8-297)

ここで拒まれているのは、迷っている人が、まずは、修行を続け、その後、何時の時か、努力がむくわれ、悟りが実現するのを待ち、やがて悟りを得た後には、もはや、まったく別の境地に達してしまうのだから、ふたたび迷いの世界にはもどらない、とする理解である。修行と証得、その別がないわけではない、しかしそれを分断された前後の時間に配し、手段と目的として乖離させてはならない、と言うのである。

「きかずや祖師そしのいはく、修証はすなはちなきにあらず、染汗せんあせすることはえじ。またいはく、道みちをみるもの、道みちを修すと。しるべし、得道とくどうのなかに修行すべしといふことを。」(8-298)

道元においても、時間的な前後はないわけではなく、修行と証得が原因と結果の関係にないわけではない。しかし、それは、自己同一な実体的に有るものが、それとは別の自己同一的な実体的に有るものに「成る」という意味ではありえない。なぜなら、自己同一なものは、自己自身のうちに、「成る」(自己自身と異なる)ということ、まったく含んでいないはずだからであり、この自己同一なものにおいて、別のものに「成る」という出来事が生起することは、論理的に不可能だからである。

実体的なものが別の実体的なものに「成る」とすれば、それは、ある実体的なものがそのものとしては消滅し、別な実体的なものが発生することではありえない。しかし、この意味で何か「成る」こと、生じ滅すること、前後の時があることは、ありえない。それが、仏法における「不生」「不滅」である。

『現成公案』(1233)の一節も、この意味で理解される。

「たき木はひとなる、さらにかへりてたき木たきぎとなるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪たきぎ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、人のしぬるのち、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、このゆゑゆゑに不生ふしょうといふ。死の生ほうれんにならざる、法輪ほつてんのさだまれる仏転なり、

このゆゑゆゑに不滅といふ。

生も一時のくらみなり、死も一時のくらみなり。たとへば冬と春のごとし。冬の春になるとおもはず、春の夏になるといはぬなり。」(1-46)

たしかに、「春になる」「夏になる」と言うことはある。しかし、冬や春が、実体的なものとして存在し、春や夏という、別の実体的なものに「成る」と言っているわけではないだろう。

先行する実体的なものが、後続する別な実体的なものに「成る」ことの否定は、「有時」(1240)において「時の経歴」という仕方きょうりやくくどくで語られている。

「有時きょうりやくくどくに経歴の功德あり。いはゆる、今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆゑゆゑに。」(1-259)

これを、行為するわたしたちから独立に流れ経過する客観的な時間の方向についての言明として理解しようとすれば、「今日より昨日」の方向と「昨日より今日」の方向がともに成立する、或る神秘的な世界と、その世界を直観する神秘的な体験を想定せざるをえなくなる。

しかし、問題は、菩薩として仏道修行し、仏として証得する「吾」が「有る時」であり、その「吾」に「有る時」である。それが「吾有時」として語られているのである。

「要をとりていはく、境界じんがいにあらゆる尽有じんゆうは、つらなりながら時時なり。有時うじなるによりて吾有時なり。」(1-259)

「古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原せいげんも時なり、黄檗おうぼくも時なり、江西こうせいも石頭せきとうも時なり。自他じたいすでに時なるがゆゑゆゑに、修証は諸時なり。入泥入水、おなじく時なり。」(1-259)

過去に修行し証得した仏祖たちも有る時である、現在修行し証得する吾も有る時である。ともに、同じ仏道修行の時を生きているかぎりにおいて、自であるか他であるかが問題になることはない。仏道は一つである、過去・現在・未来、どの時に仏となろうと、悟られることがらば釈迦牟尼仏と一つである。それが道元の基本姿勢である。

すでに、「即心是仏」(1239)でも、こう言われていた。

「いはゆる諸仏とは、釈迦牟尼しゃかむにぶつ仏なり。釈迦牟尼仏、これ即心是仏なり、過去・現在・未来の諸

仏、ともに仏となるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり。これ即心は仏なり。」(1-98)

過去においてすでに証を得た仏祖も、そのさらに過去においては、現在修行に努めている吾等と異なる。現在修行に努めている吾等でも、未来には、過去にすでに証を得た仏祖と異なる。

「谿声山色」(1240)は、こう語っている。

「仏祖の往昔は吾等なり、吾等が当来は仏祖ならん。」(1-212)

「古仏未悟同今者、悟了今人即古人」(古仏も未だ悟らざれば今者と同じなり、悟り了れば今人も即古人なり。) (1-212)

過去の仏の未来である吾等が、過去の仏よりもさらに過去のものとして現れ、現在の吾等にとっての過去であるはずの仏が、現在の吾等の未来として現れる、と言うのである。

「有時」(1240)において「時の経歴」という仕方で語られていたこと、すなわち、「有時に経歴の功德あり。いはゆる、今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆゑに。」ということ、そこにおいてはすべてのものが過ぎ去り、断絶してしまう、そういう時間が圧倒的な威力を発揮している世界の存在を否定しているのではない。まさにこの世界において、「仏法」が同じ一つの法として伝えられ継承されていくことを可能にし、その「歴史性」を保証する「時間のあり方」が、したがってまた、その時間がリアリティーをもって立ち現れることを可能にする「行為の仕方」が、指し示されていたのである。

たとえば、袈裟をつける作法を正しく伝えていく時のあり方も、有時の経歴と同じ仕方で表現されている。

「伝衣」(1240)では、こう言われている。

「おほよそ仏道に袈裟を塔する威儀は、現前せる伝正法の祖師かならず受持せるところなり。受持かならずこの祖師に受持すべし。仏祖正伝の袈裟は、これすなはち仏正伝みだりにあらず。先仏後仏の袈裟なり。古仏新仏の袈裟なり。道を化し、仏を化す。過去を化し、現在を化し、未来を化するに、過去より現在に正伝し、現在より未来に正伝し、現在より過去に正伝し、過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し、未来より現在に正伝し、未来より過

去に正伝して、唯仏与仏の正伝なり。」(1-376)

道元において、修行する身体と、悟りを見る心は別ものではない。仏祖がつけた袈裟をつけることは、仏祖と同じ作法にしたがって行為していることであり、仏祖が見た世界と同じ世界を見ていること、仏祖にとってリアリティーをもって立ち現れた世界と同じ世界を生きていることである。

誰から誰へ正伝し、誰が誰に嗣法するのか、その時間的な先後の関係が、時には逆転して語られることがあるのも、まさに、仏祖と同じ現在において修行(同参)し、仏祖と同じ現在において証を得ていること(同証)を表現するためなのである。

「嗣書」(1241)では、こう語られている。

「釈迦牟尼仏は七仏以前に成道すといへども、ひさしく迦葉仏に嗣法せるなり。降生より三十歳十二月八日に成道すといへども、七仏以前の成道なり、諸仏齊肩の同時成道なり。諸仏以前の成道なり。一切諸仏より末上の成道なり。さらに迦葉仏は釈迦牟尼仏に嗣法すると参究する道理あり。

この道理をしらざるは、仏道をあきらめず。」(2-67~8)

「釈迦仏は迦葉仏に嗣法すると学し、迦葉仏は釈迦仏に嗣法せりと学するなり。」(2-94)

二 身心一如

「身心一如」は、「弁道話」(1231)において、「修証一等」の理論的根拠として、また、仏道の根本原理をなすものとして、道元の基本姿勢を表現していた。

これに反する理解は、仏法にあらず、「外道」なり、と言われる。

すなわち、心は常住であるが、身体は生滅する。死とは生滅する身体を離れて常住する心の海に帰ることであり、人は、この道理を知ることによって、生死を離れ仏となる、とする考えである。

「どうていはく、あるがいはく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる、心性の常住なることわりをしるなり。そのむねたらくは、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし。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、これを本来の性とするがゆゑに、身はこれかりの

すがたなり。死此生彼さだまりなし。心はこれ常住なり、去来現在かはるべからず。かくのごとくするを、生死をはなれたりとはいふなり。このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身をはるとき性海にいる。性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく、妙徳まさにそなはる。いまはたとひしるといへども、前世の妄業になされたる身体なるがゆゑに、諸聖とひとしからず。いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし。しかあればすなはち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすごさん、なにのまつところかあらん。かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりや、いかん。」(8-303~4)

この問いに対し、道元は、そんなものは仏法ではない。それは、外道の邪見にすぎない。決して耳を貸してはならない、と厳しい口調でいさめている。

「しめしていはく、いまいふところの見、またく仏法にあらず、先尼外道が見なり。いはく、かの外道の見は、わが身うちにひとつの靈知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにうまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道の見、かくのごとし。」(8-304)

これは、性と相とを区別して、心は常住の性、身体は生滅する相として分離しようとする「心常相滅の邪見」とされている。

仏法のかなめは、心と身体は一つである、性と相とは異ならない、生死はそのまま涅槃である、と説くところにある。涅槃のみを願い、生死を除こうとすることは、仏法を厭うことである。これが、道元の答えであり、宣言である。

「ことやむことをえず、いまはなほあはれみをたれて、なんぢが邪見をすくはん。しるべし、仏法には、もとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる、西天東地おなじくしれるところ、あへてうたがうべからず。いはんや常住を談ずる門には、万法みな常住なり、身と心とをわくことなし。寂滅を談ずる門には、諸法みな寂滅なり、性と相とをわくことなし。しかあるを、なんぞ身滅心常

といはん、正理にそむかざらんや。しかのみならず、生死はすなはち涅槃なりと覚了すべし、いまだ生死のほかには涅槃を談ずることなし。いはんや心は身をはなれて常住なりと領解するをもて、生死をはなれたる仏知に妄計すといふとも、この領解知覚の心は、すなはちなほ生滅して、またく常住ならず。これはかなきにあらざるや、嘗観すべし。身心一如のむねは、仏法のつねに談ずるところなり。しかあるに、なんぞこの身の生滅せんとき、心ひとり身をはなれて生滅せざらん。もし一如なるときあり、一如ならぬときあらば、仏説おのづから虚妄なりぬべし。また生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみとなる。つつしまざらんや。」(8-304~5)

「心常相滅」、あるいは、「身滅心常」の邪見への批判は、「即心是仏」(1240)においても中心的テーマである。ひとは、「即心是仏」ということを聞くと、まだ菩提心を起こさないひとびとのところが、そのまま仏だ、と言っていると思ってしまう。それは、ほんとうの仏法を学んでないからである。

「いはゆる即心是仏の話をききて、癡人おもはくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。」(1-84)

それは、外道の理解である。身と心、相と性とを切り離し、身は生滅するが、心は、あたかも燃え上がる家から逃れ出た住人がなんの傷も受けずにいられるように常住であり、この靈妙なる心が、すなはち仏である。これが、真我とも本性ともよばれ、この本性、本体をさとることによって、ひとは、生死に流転することをまぬがれることができる、とする理解だからである。

「外道のたぐひなるといふは、西天竺国に外道あり、先尼となづく。かれが見処のいはくは、大道はわれらがいまの身にあり、そのていたらくは、たやすくしりぬべし。いはゆる、苦楽をわきまへ、冷暖を自知し、痛癢を了知す。万物にさへられず、諸境にかかはれず。物は去来し、境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。この靈知ひろく周遍せり、凡聖含靈の隔異なし。そのなかに、しばらく妄法の空華ありといへども、一念相應の智慧あらはれぬれば、物も亡じ、境も滅しぬれば、靈知本性ひとり了了として鎮常なり。たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていづ

るなり。たとへば人舎^{にんしゃ}の失火にやくるに、舎主いでてできるがごとし。昭昭靈靈としてある、これを覚者^{かくしゃ}智者^{しやう}の性といふ。これをほとけともいひ、さととりとも称す。自他おなじく具足し、迷悟ともに通達^{つうたつ}せり。万法諸境^{ばんぽう}ともかくもあれ、靈知は境ともならず、物とおなじからず、歴劫^{りやくこう}に常住なり。いま現在せる諸境も、靈知の所在によらば、真実といひぬべし。本性より縁起せるゆゑに実法なり。たとひしかありとも、靈知のごとくに常住ならず、存没^{そんぼつ}するがゆゑに。明暗^{めいあん}にかかはれず、靈知するがゆゑに、これを靈知といふ。また真我^{しんが}と称し、覚元^{かくげん}といひ、本性と称す。かくのごとくの本性をさとるを、常住にかへりぬるといひ、歸真^{きしん}の大士といふ。これよりのちは、さらに生死^{じふてん}に流転せず、不生不滅^{しじゆふめつ}の性海に証入するなり。このほかは真実にあらず。この性あらはさざるほど、三界六道^{さんがいりくどう}は競起^{きやうき}するといふなり、これすなはち先尼外道^{けん}が見なり。」(1-85~6)

生滅する身相をはなれて常住する心性の海に帰ることをもって仏道における悟りとする理解に対する拒否は、『正法眼蔵』における一貫したテーマである。

「仏性」(1241)も、「仏性」を、ひとがそなえている仏となる可能性と理解し、「即心是仏」で言われた常住する「真我」ととらえることを、仏法にあらずとして、退けている。

「仏性の言ををききて、学者おほく先尼外道^{せん に げ どう}の我がごとく邪計^{じやくけい}せり。それ人にあはず、自己にあはず、師をみざるゆゑなり。いたづらに風火の動^{どう}著^{ちやく}する心意識^{かこちかくりやう}を、仏性の覚知^{かくち}覚了^{かくりやう}とおもへり。」(2-308)

「大修行」(1244)は、「大修行をした人でも因果に落ちるんでしょうか」と問われて、「因果に落ちない」(不落因果)と答えたため、野狐の身に落ちて五百生も抜け出せなかった人が、同じ質問に「因果に明らかなのだ」(不昧因果)という答えを得て、ただちに悟り、野狐の身を脱することができたとするエピソードによっている。ここでも、悟りとは、生滅する野狐の身体を離れることであり、常住の本性に帰ることであるとする理解が、仏法にあらずとして拒否されている。

「しかあるに、すべていまだ仏法を見聞せざるもがらはいはく、野狐を脱しをはりぬれば、本覚^{ほんかく}の性海^{じやうかい}に帰するなり。迷妄によりてしばらく野狐に墮生^{じゆじやう}すといへども、大悟すれば、野狐身はずで

に本性に帰するなり。これは外道^{げんが}の本我^{ほんが}にかへるといふ義なり、さらに仏法にあらず。もし野狐は本性にあらず、野狐に本覚なしといふは、仏法にあらず。大悟すれば野狐身ははなれぬ、すつといはば、野狐の大悟にあらず。閑野狐^{かんやこ}なるべし。しかいふべからざるなり。」(7-78)

さらに、「深信因果」(1255書写)においても、生滅するかたちと常住する性、身体と心を分離することが、前世・今世・後世と因果を否定する外道の見であるとして批判されている。

「あきらかにしるべし、世間・出世の因果を破するのは、外道なるべし。今世なしといふは、かたちはこのところにあれども、性はひさしくさとりに帰せり。性すなはち心なり、心は身とひとしからざるゆゑに。かくのごとく解する、すなはち外道なり。あるいはいはく、ひと死するとき、かならず性海^{じやうかい}に帰す、仏法を修習せざれども、自然に覚海^{じやくかい}に帰すれば、さらに生死^{じふてん}の輪転^{りんてん}なし、このゆゑに後世^{ごせい}なしといふ。これ断見^{だんけん}の外道なり。」(8-125)

「おほよそ因果を撥無^{はつむ}するより、今世後世なしとはあやまるなり」(8-125)

「因なし、果なしといふは、すなはちこれ外道なり。」(8-126)

「もし衆生死して性海^{じやうかい}に帰し、大我に帰すといふは、ともにこれ外道なり。」(8-129)

「大修行」(1244)と「深信因果」(1255書写)とは、ともに墮野狐身と脱野狐身を主題としながら、不落因果と不昧因果に関して異なる立場をとっている。一方の「大修行」(1244)は、不落と不昧をことさら区別することに大きな意味を認めていない。

「大修行を模得^{もとく}するに、これ大因果なり。この因果、かならず円因満果なるがゆゑに、いまだかつて不落^{ふらく}不落の論あらず、昧不昧の道あらず。不落^{ふらく}因果^{いんが}もしあやまりならば、不昧^{ふまい}因果もあやまりなるべし。將錯^{じやうさく}就錯^{じゆさく}すといへども、墮野狐身^{じゆじやう}あり、脱野狐身あり。」(7-72)

これに対して、「深信因果」(1255書写)は、不落因果を因果の否定と断じている。

「不落因果は、まさしくこれ撥無^{はつむ}因果なり、これによりて悪趣に墮す。不昧因果は、あきらかに深信^{しんしん}因果なり、これによりてきくもの悪趣を脱す。あやしむべきにあらず、うたがうべきにあらず。近代参禅学道と称するもがら、おほく因果

を撥無せり。なにによりてか因果を撥無せりとする。いはゆる不落と不昧と、一等にしてことならずとおもへり。これによりて因果を撥無せりとするなり。」(8-116~7)

しかし、「大修行」も「深信因果」も、相と性、身と心を分断し、ひとの死することをもって、生滅する身体を離脱し常住する悟りの海、大我に帰ることだとする理解を、外道なり、仏法にあらずと峻拒している。いずれも、「弁道話」以来の基本姿勢を維持していることに、違いはない。

三 飛去する時間

「有時」(1240)において、時間は、過ぎ去るとばかり考えてはならない、と言われていた。

「時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。」(1-257)

なぜなら、時間には、「経歴する」という働きがあるからである。

「今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆゑに。」(1-259)

しかし、すべてのものが過ぎ去り、断絶してしまふ時間が圧倒的な威力を発揮していることが否定されているわけではない。たえず過ぎ去る世界が前提されているからこそ、そのなかで、「仏法」を同じ一つの法として伝え継承することが求められるのである。だからこそ、同じ一つの仏法の「歴史性」を保証する、その拠りどころとして、「経歴」という時間のあり方が可能であること、この時間にリアリティーを与える行為が可能であることを明らかにすることが求められるのである。

この過ぎ去る時間、飛去する時間は、道元においても、「刹那生滅」の道理に根拠がおかれている。それは、存在するすべてのものは、一瞬持続するだけで、ただちに滅しふたたび生じている。だが、その一瞬があまりにも短いので、同じものが絶えず持続しているかに思われるのだ、とする考え方である。

「即心是仏」(1239)においても「刹那」について言及されている。しかし、それは、「即」や「是」が、時間の短かさを表しているかのように考えてはならないことを示すためである。

「たとひ一刹那に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一極微中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ無量劫に発心修証するも即心是仏なり。」(1-97~8)

「しかあるを、長劫に修行作仏するは即心是仏にあらずといふは、即心是仏をいまだ見ざるなり、いまだしらざるなり、いまだ学せざるなり。」(1-98)

「いはゆる諸仏とは、釈迦牟尼仏なり。釈迦牟尼仏これ即心是仏なり。過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり。これ即心是仏なり。」(1-98)

「行持」(1242)では、過ぎ去る時間は、すべてを奪い失わせる光陰である。

「一生百歳のうちの一日は、ひとたびうしなはん、ふたたびうることなからん。いずれの善功方便ありてか、すぎにし一日をふたたびかへしたる。」(3-340)

「光陰なにしてかわが功夫をぬすむ。一日をぬすむのみにあらず、多劫の功德をぬすむ。光陰とわれと、なんの怨家ぞ。うらむべし、わが不修のしかあらしむるなるべし。」(3-340~1)

「光陰は矢よりもすみやかなり、身命は露よりももろし。」(3-360)

しかし、この断絶する生が、「行持」、すなわち、持続する修行によって連続させられるのである。この生において修行を続けられるのも、先立つ生において続けた修行が智慧の種子(宿殖般若の種子)となっているからであるが、これは、自己一個の身にのみ関わるわけではない。なぜなら、諸仏諸祖の行持において実現しているのは自己の行持のそれと別のものではなく、自己の行持において実現しているのも諸仏諸祖の行持のそれと別のもではないからである。この連続する行持において、そしてそれのみによって、仏法は断絶することなく伝えられることができたのである。

「仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して断絶せず。発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆゑに、みづからの強為にあらず、他の強為にあらず、不曾染汗の行持なり。この行持の功德、われを保任し、他を保任す。」(3-286)

「このゆゑに、諸仏諸祖の行持によりて、われらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて、諸仏の行持見成し、諸仏の

大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功德あり。これによりて、仏祖、仏住し、仏非し、仏心し、仏成して、断絶せざるなり。」(3-286)

「過去・現在・未来の諸仏によりて、過去・現在・未来の諸仏は現成するなり。」(3-287)

たまたま、この人間界に生まれ、仏の教えに出会い、仏道に生きることができたのも、みずからの「宿殖般若の種子」、諸仏諸祖の行持のおかげであり、その功德によるのである。この短い生を終え、ふたたびこの僥倖にめぐまれる保証はない。光陰を惜しめ、と言うのである。

「いはゆるの道理は、日々の生命を等閑にせず、わたくしにつひやさざらんと行持するなり。そのゆゑはいかん。この生命、前来の行持の余慶なり、行持の大恩なり。いそぎ報謝すべし。」(3-399)

「かくのごとく大恩ありとしりなば、かならず草露の命をいたづらに零落せしめず、如山の徳をねんごろに報ずべし。これすなはち行持なり。この行持の功は、祖仏として行持するわれありしなり。」(3-400)

すべてのものが刹那に生じ刹那に滅するその間隙は、まずは、過去・現在・未来の区別を越えて道環する行持によって克服され連続させられるべきことである。

「発菩提心」(1244)では、刹那生滅の道理を信じないものは仏法を信じないものであるとされる。なぜなら、刹那生滅の道理は、わが身をこれぞ我がもの、わが命としてとどめようとする人に、たえず流転生死し、一刹那もとどめることができなことを思い知らせ、まさにそのことによって、菩提心をおこすように誘うからである。

「一日一夜をふるあひだに、六十四億九万九千九百八十の刹那ありて、五蘊ともに生滅す。しかあれども、凡夫かつて覚知せず。覚知せざるがゆゑに、菩提心をおこさず。仏法を信ぜざるものは、刹那生滅の道理を信ぜざるなり。もし如来の正法眼蔵、涅槃妙心をあきらむるがときは、かならずこの刹那生滅の道理を信ずるなり。」(6-307)

「おほよそ本有より中有にいたり、中有より当本有にいたる、みな一刹那一刹那にうつりゆくなり。かくのごとくして、わがこころにあらず、業にひかれて流転生死すること、一刹那もとどまらざるなり。かくのごとく流転生死する身心をもて、たちまちに自未得度先度他の菩提心をおこす

べきなり。たとひ菩提心のみちに身心をおしむとも、生老病死して、つひに我有なるべからず。」(6-307)

「この刹那生滅、流転捷疾にありながら、もし自未得度先度他の一念をおこすごときは、久遠の寿命たちまちに現在前するなり。」(6-313)

しかし、他方、同じ「発菩提心」(1244)は、先立つ刹那が滅し消え去り、断絶するからこそ、その後それとは別の刹那が生じ現れることができるのだ。先立つ悪がいつまでも消え去らなければ、それに代わって善が生じることもない、とも言っている。

「おほよそ発心得道、みな刹那生滅するによるものなり。もし刹那生滅せずば、前刹那の悪さるべからず。前刹那の悪いまださらざれば、後刹那の善いまだ現生すべからず。」(6-306)

したがって、刹那生滅は、単に、菩提心を起こさせるための動機であるだけでなく、さらに、発心し得道することそれ自体を可能にする根拠でもある。刹那生滅にもかかわらず発心得道するばかりでなく、刹那生滅するからこそ発心得道が可能なのである。²⁾

同様の一節は、「出家功德」(1255書写)でも確認される。

「すべて一日一夜があひだに、六十四億九万九千九百八十の刹那ありて、五蘊生滅すといへども、しらざるなり。あはれむべし、われ生滅すといへども、みずからしらざること。」(7-348)

「この刹那生滅の道理によりて、衆生すなはち善悪の業をつくる。また刹那生滅の道理によりて、衆生発心得道す。」(7-348)

四 引き延ばされた救済

ところで、1247年以降、1253年までに成立したと考えられている一連の作品がある。「八大人覺」(1253)と、それ以降書写された一連の作品、「三時業」(1253書写)、「供養諸仏」(1255?)、「帰依三宝」(1255書写)、「深信因果」(1255書写)などである。

これらに特徴的なことは、過ぎ去る時間、刹那生滅の道理がより前面に押し出されていること、また、因果の軽視がいさめられ、因果が三世にわたる時間のなかで実現すべきものとして語られる傾向が強まっていることである。因果は、時間的

に先行する修と時間的に後続する証との、いわば時間的に引き延ばされた関係としてのみ可能であるかのようである。

わたしたちが、刹那生滅する身心をもって、流転生死を繰り返すなかで、仏法に出会うことができたのも、過去の生において積んだ善き行いのたまものであり、宿殖善根の力である。幸いにも現在の生において人として身体を得、ひとたび菩提心を起こし、出家受戒し、諸仏を供養し、三宝に帰依するならば、その因によって、やがては功德増長し、かならずや、来るべき生において、仏果を成就するにいたるはずである、とされている。

「八大人覺」(1253)では、いくつもの生にわたる修行の力の増長によって、いつしか無上菩提に至るかのようには語られている。

「仏法にあひたてまつること、無量劫にかたし。人身をうること、またかたし。たとひ人身をうくるといへども、三州の人身よし。そのなかに南州の人身すぐれたり、見仏聞法、出家得道するゆゑなり。如来の般涅槃よりさきに涅槃にいたり、さきだちて死せるともがらは、この八大人覺をきかず、ならば。いまわれら見聞したてまつり、習学したてまつる、宿殖善根のちからなり。いま習学して生生に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれをとかんこと、釈迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん。」(7-275~6)

「供養諸仏」(1255書写?)でも、過去の諸仏を供養することが因となり、仏となることが果として得られる、とされている。

「供仏の功德によりて作仏するなり。いまだかつて一仏をも供養したてまつらざる衆生、なにによりてか作仏することあらん。無因作仏あるべからず。」(8-17)

「帰依三宝」(1255書写)では、たとえ刹那生滅する身心をもっていくつもの生をわたろうとも、仏因は、やがて、かならずや仏果をもたらすであろうと言われる。

「すでに帰依したてまつるがごときは、生生世世、在在処処に増長し、かならず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提を成就するなり。おのずから悪友にひかれ、魔障にあうて、しばらく断善根となり、一闍提となれども、つひには統善根し、その功德増長するなり。帰依三宝の功德、つひに不朽なり。」(8-80)

「はるかに仏果菩提をころごして、かくのごとく僧那を始発するなり。しかあればすなはち、身心いまも刹那刹那に生滅すといへども、法身かならず長養して、菩提を成就するなり。」(8-81)

さらに、「三時業」(1253書写)では、善根を積んだ人がかならずしもこの世で報いを受けるとは限らず、悪行を重ねた人がこの世で幸いを得ているのを見て、因果はないものと考えてしまう邪見にとらえられ、みずから救済の可能性を投げ捨ててしまう人がいさめられている。そのような邪見にとらえられるのは、仏法における因果に、この世のうちに報いをうける「順現報受」だけでなく、次の生において報いを受ける「順次生受」、さらにそれ以後の生において報いを受ける「順後次受」があることを知らないからだ、と言うのである。

「いはく、人ありて、あるいは善にもあれ、あるいは悪にもあれ、この生につくりて、即ちこの生に報いをうくるを、順現報受業といふ。」(7-286)

「いはく、もし人ありて、この生に五無間業をつくれる、かならず順次生に地獄におつるなり。順次生とは、この生のつぎの生なり。」(7-294-5)

「いはく、人ありて、この生に、あるいは善にもあれ、あるいは悪にもあれ、造作しをはれりといへども、あるいは第三生、あるいは第四生、乃至百千生のあひだにも、善悪の業を感ずるを、順後次受業となづく。菩薩の三祇劫の功德、おほく順後次受業なり。かくのごとくの道理しらざるがごときは、行者おほく疑心をいさぐ。」(7-300)

過去の生、現在の生、未来の生のあることを否定することは、仏因があればかならず仏果があることを否定することであり、仏を毀謗し、仏法を毀謗し、仏道修行に生きる人を毀謗することである、と言うのである。

「まず因果を撥無し、仏法僧を毀謗し、三世および解脱を撥無する、ともにこれ邪見なり。」(7-302)

「深信因果」(1255書写)においても、人が、前世・今世・後世の存在を否定するのは、因果を否定するからであるとされている。それは、仏法を否定することである。

「おほよそ因果を撥無するより、今世、後世なしとはあやまるなり。」(8-125)

「因なし、果なしといふは、すなはちこれ外道

なり。」(8-126)

それでは、道元は、因果を時間的に先行する修と時間的に後続する証との、時を隔てた関係として理解するようになったのだろうか。そうだとすれば、「修証はなきにあらず、染汗することを得じ」という言葉に反するのではないか。修証は一等である、修する当処に証が現成しているという基本姿勢に切断的な変化が生じたのだろうか。かりに、切断があったとすれば、なぜ、どの時点で起こったのか。

これらの疑問に明確に答えることは、「出家」(1246)の後、「八大人覺」(1253)を除けば、『正法眼蔵』として残された諸巻の成立の時期が不明であることによって、困難な課題となっている。

五 切断の検証

はたして、道元の基本姿勢に切断的な変化を認められるのだろうか、1246年以前の作品について、あらためて検証してみよう。

「授記」(1242)では、授記、すなわち、仏となることの預言は、長い時間、修行を重ね、その功満ちて、仏となるべしと決したそのときはじめて与えられるのだ、とする考えが退けられている。

師につき、経巻につき、仏法の片鱗を聞いたとき、すでに授記は得られている、と言うのである。

「よのつねにおもふには、修行功満して作仏決定するとき授記すべしと学しきたるといへども、仏道はしかにはならず。或從知識して一句をきき、或從経巻して一句をきくことあるは、すなはち得授記なり。これ諸仏の本行なるがゆゑに。百草の善根なるがゆゑに。」(4-46)

授記する師と授記を受ける弟子が生きている時間は、「有時」(1240)や「伝衣」(1240)で確認された、「経歴する時間」である。ひとりの師がその弟子に授記する時、その師は同時に、はるかにさかのぼり、摩訶迦葉に記を授けているのだとされる。その授記は、釈迦牟尼仏そのひとが摩訶迦葉に与えた授記と異ならないからである。

「しるべし、青原の石頭に授記せしときの同参は、摩訶迦葉も青原の授記をうく。青原も釈迦の授記をさづくるがゆゑに。」(4-51)

したがって、過去はすでに滅した、現在はとどまらない、未来はまだない、など言うだけではすまないのである。

「過去かならずしも已滅にあらず、未来かならずしも未至にあらず、現在かならずしも無住にあらず。」(4-70)

古仏と言え、時間的に以前の仏と解されるのが常であるが、「古仏心」(1243)では、古仏を知るものが古仏であり、時間的な以前以後の区別を超えているとされる。

「いはゆる古仏は、新古の古に一齊なりといへども、さらに古今を超出せり、古今に正直なり。」(4-337)

「古仏にあらざる自己は、古仏の出处をしるべからず。古仏の在処をしるは古仏なるべし。」(4-341)

「まことに七仏以前に古仏心壁竪す、七仏以後に才生す。諸仏以前に古仏心華開す、諸仏以後に古仏心結果す。古仏心以前に古仏心脱落なり。」(4-346)

「説心説性」(1243)でも、時間的な前後があることは前提されている。しかし、仏道修行と悟りとを、時間的な階梯に配置し、まずは迷える人が発心し、しかる後に仏道修行するのだ、やがて悟りを得てしまえば、その後は仏道修行から離れることができるのだ、とする理解が批判されている。

「仏道は初発心のときも仏道なり、成正覺のときも仏道なり、初中後ともに仏道なり。」(5-53)

「しかあるを、至愚のともがらおもふらく、学仏道の時は仏道にいたらず、果上のときのみ仏道なりと。」(5-53)

「迷人のみ仏道修行して大悟すと学し、不迷の人も仏道修行して大悟すとしらず、きかざるともがら、かくのごとくいふなり。」(5-53)

「面授」(1243)では、面授とは、師と弟子の対面によって、仏法が次々に授けられていくことであるばかりでなく、まさに師の面を授けることである。弟子の面、眼、皮肉骨髓が、弟子のそれとしては脱け落ち、師の面、眼、皮肉骨髓そのものと取り換わってしまうのである。仏法が伝わりとは、釈迦牟尼仏の面、眼、皮肉骨髓そのものが伝えられ、間断ないことであり、時間の前後が無になることはないにしても、わずかにひとりの仏祖にまみえる、その時、同時に、一切の面授が実現しているのである。

「釈迦牟尼仏の仏面を禮拜したてまつり、釈迦牟尼仏の仏眼をわがまなこにうつしたてまつり、わがまなこを仏眼にうつしたてまつりし、仏眼睛

なり。仏面目なり。これをあひつたえて、いまにいたるまで一世も間断せず面授しきたれるは、この面授なり。」(5-360)

「眼を開して眼に眼授し、眼受す。面をあらはして面に面授し、面受す。面授は面処の受授なり。心を拈じて心に心授し、心受す。身を現じて身を身授するなり。」(5-365)

「釈迦牟尼仏を礼拝するとき、五十一世ならびに七仏祖宗、ならべるにあらず、つらなるにあざれども、俱時の面授あり。」(5-365)

その昔、釈迦牟尼仏は、優曇華をとって目配せをしたとき、摩訶迦葉がにっこり微笑むのを見て、「わたしの正法眼蔵涅槃妙心は、もうそなたのものだ」と言われたという。このエピソードにちなんで、「優曇華」(1244)では、仏法の真髓が伝えられて行くことは、釈迦牟尼仏がまず修行し仏道を成就した、その後でしか起こりえないわけではない、それは時間の前後を超越するできごとだ、と言われている。

「おほよそ拈華は、世尊成道より已前にあり、世尊成道と同時なり、世尊成道よりものちにあり。これによりて、華成道なり。拈華はこれらの時節を超越せり。諸仏諸祖の発心・発足、修証・保任、ともにこれ拈華の春風を蝶舞するなり。」(6-251)

すでに見たように、「発菩提心」(1244)では、刹那生滅の道理への言及が目立っていた。そこでは、刹那生滅は、単に菩提心を起こさせるための動機となるだけでなく、発心し得道することそれ自体を可能にする根拠とされていた。すなわち、刹那生滅にもかかわらず発心得道する、というばかりでなく、刹那生滅するからこそ発心得道が可能なのだ、とされていた。

他方、刹那生滅は、仏道修行によって乗り越えられるべきもの、乗り越えうるものである。それを可能にするのが、菩薩のいづく「菩提心」、「自未得度先度他」の誓願である。それは、他のすべての人がみずから菩提心を懐き菩薩として修行し救済を得るにいたるまで、みずからは決して救済を得ようと望むまいとする決意である。この誓願を厳密にとるなら、最初の菩薩の救済は、すべての人々の救済が終わったその後に初めて始まることになる。どの菩薩も、ただ自然に、菩提心を起こすわけではなく、先立つ菩薩の誓願の力、その功德によって初めて、菩提心を起こすことが

できるのである。最初の菩薩も、例外でありえない。したがって、この誓願が意味を持つためには、「円環する時間」が可能でなければならず、またその逆でもある。すなわち、この誓願に生きるものにとってのみ、円環する時間がリアリティーをもって立ち現れることができるのである。

「菩提心をおこすとていふは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたらさんと発願し、いとなむなり。そのかたちいやしといふとも、この心をおこせば、すでに一切衆生の導師なり。この心もとよりあるにあらず、いまあらたに歎起するにあらず。」(6-299)

「しかあれども、感応道交するところに、発菩提心するなり。諸仏菩薩の所授にあらず、みずからが所能にあらず。感応道交するに発心するゆゑに、自然にあらず。」(6-299)

たとえこの身は刹那生滅するにせよ、まさにこの菩提心を発するそれぞれの時、その当処において、永遠の命が実現しているのである。この円環する時間を生きる菩薩たちにとってのみ、「有時」(1240)に言う、今日から昨日へ、明日から今日へ経歴する時間が、リアリティーをもって立ち現れることができるのである。

「この刹那生滅、流転捷疾にありながら、もし自未得度先度他の一念をおこすときは、久遠の寿命たちまちに現在前するなり。」(6-313)

菩提心を発する先立つ生の菩薩と、その誓願の功德によって菩提心を発することができる現在の生の菩薩にとって、自他、先後の区別が意味を持たなくなるのはこのためである。したがって、現在の生において自分が起こす誓願が、先立つ生において自分自身が起こした誓願のおかげであっても不思議はないわけである。

「自証三昧」(1244)においても、先立つ生においてみずからが伝えた仏法を、現在の生においてみずからが聞いているのだ、とされている。

「為説はかならずしも自他にかかわれず。他のための説著、すなはちみずからのための説著なり。自と自と、同参の聞説なり。一耳はきき、一耳はとく。一舌はとき、一舌はきく。」(7-37)

「生生の身身に法をとき法をきくは、世世に聞法するなり。前來わが正伝せし法を、さらに今世にもきくなり。」(7-38)

「しかあれば、東辺にして一句をききて、西辺にきたりて一人のためにとくべし。これ一自己を

もて、聞著説著を一等に功夫するなり、東自西自を一斉に修証するなり。なにとしても、ただ仏法祖道を自己の身心にあひちかづけ、あひいとなむを、よろこび、のぞみ、こころさすべし。一時より一日におよび、乃至一年より一生までのいとなみとすべし。仏法を精魂として弄すべきなり。これを、生生をむなしくすごさざるとす。」(7-38)

たしかに、先立つ生や、現在の生などの存在が前提にされている。しかし、それも、まず、ある生で法を聞き修行し、しかる後、別の生で証を得て法を説くというように、因果は時や生を隔てて実現する、と言っているわけではないのである。

「安居」(1245)においても、仏が身をもって修行したのと同じ仕方で修行することは、自分の身体が仏の身体で置き換えられてしまうことだとされている。この身体において修行しているのは、あの仏自身なのである。

「すでに一夏安居するは、仏祖の皮肉骨髄をもて、みづからが皮肉骨髄に換却せられぬものなり。仏祖きたりてわれらを安居するがゆゑに、面人人の安居を行ずるは、安居の面人人を行ずるなり。」(7-176)

「安居はあたらしきをつくりいだすにあらざれども、ふるきをさらにもちあるにはあらざるなり。」(7-176)

したがって、修行しその後には仏となるのではなく、修行するその時、そのところに仏が実現しているものであり、仏が修行しているのである。

「ただ因地に修証するのみにあらず、果位の修証なり。大覚世尊、すでに一代のあひだ、一夏も闕如なく修証しませり。しるべし、果上の仏証なりといふことを。」(7-175)

以上、検証されたかぎりでは、すでに「弁道話」で示されていた「修と証とは一等である」とする道元の基本姿勢が、撤回されたとは言えない。この基本姿勢は、たとえば安居を嫡嫡正伝するという、歴史的な時間のなかで、なお貫かれていると見るべきだろう。

「八大人覺」(1253)をのぞけば、成立の年が知られている最後の作品とされる「出家」(1246)においても、果てしなく過ぎ去る時間、過去・現在・未来の区別は前提されているが、その長短、区別を超えて、修行するその当処に証を得ることが実現するのだ、と言われている。基本的な考え方は、依然として維持されているわけである。

「おほよそ無上菩提は、出家受戒のとき満足するなり、出家の日にあらざれば成満せず。」(7-248)

「まさにしるべし、出家の日は、一異を超越せるなり。出家の日のうちに、三阿僧祇劫を修証するなり。出家の日のうちに、住無辺劫海、転妙法輪するなり。出家の日は謂如食頃にあらず、六十小劫にあらず。三際を超越せり、頭顛を脱落せり。出家の日は出家の日を超越せり。しかもかくのごとくなりといへども、羅籠打破すれば、出家の日、すなはち出家の日なり。成道の日、すなはち成道の日なり。」(7-248)

「出家功德」(1255書写)は、「出家」(1246)に引き続いて、その再考として成立したのではないかと考えられている。ここでは、先立つ生において袈裟を身につけたことが、かりに戯れだとしても、その功德によって、次の生において出家修道し、やがては、この上ない智慧を成就できることが語られている。

「戯女のむかしは信心にあらず、戯笑のために比丘尼の衣を著せり。おそらくは軽法の罪あるべしといへども、この衣をその身に著せしちから、三世に仏法にあふ。比丘尼衣とは袈裟なり。戯笑著袈裟のちからによりて、第二生に迦葉仏のときにあふたてまつる。出家受戒し、比丘尼となれり。破戒によりて墮獄受罪すといへども、功德くちずしてつひに釈迦牟尼仏にあひたてまつり、見仏聞法、発心修習して、ながく三界をはなれて、大阿羅漢となれり。六通・三明を具足せり、かならず無上道なるべし。」(7-336)

したがって、ここでは、いくつもの生にわたる引き延ばされた救済、修と証との時を隔てた因果が語られているかのように思える。すくなくとも、その性格が強まっていることは否定できない。

「いまわれら宿善根力にひかれて、最勝の身をえたり。歓喜随喜して出家受戒すべきものなり。最勝の善身をいたづらにして、露命を無常の風にまかすことなかれ。出家の生生をかさねば、積功累徳ならん。」(7-347)

しかしながら、「出家」(1246)と同じく、ここでも、修するその当処に仏のこの上ない智慧が実現していることが確認される。それはまた、修行の長短にかかわることでもないとされている。

「いはゆる学般若菩薩とは、祖祖なり。しかあるに、阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家の

即日じょうじやくに成熟するなり。しかあれども、三阿僧祇劫うへんむへんぜんまに修証するに、有辺無辺に染汗するにあらず。」(7-365)

以上、1246年以前の作品について、道元の基本的立場が、「経歴する時間」と「即時の因果」から、「飛去する時間」と「時を隔てた因果」へと、決定的に転換したと言える切断の存在と、その時期を確認することはできなかった。

しかし、ひるがえって見れば、刹那生滅の事実や三世の存在、また、修行の功德が累積し証得することなどについては、「有時」(1240)と同年の「袈裟功德」(1240)においても、すでに、語られていたことである。

「この法の流布にうまれあひて、ひとたび袈裟を身体におほひ、刹那須臾も受持せん、すなはちこれ決定成無上菩提の護身符子ならん。」(1-291~2)

「一句一偈を身心にそめん、長劫光明の種子として、つひに無上菩提にいたる。一法一善を身心にそめん、亦復如是なるべし。心念も刹那生滅し、無所住なり、身体も刹那生滅し、無所住なりといへども、所修の功德、かならず熟脱のときあり。」(1-292)

「しかあればすなはち、袈裟を受持せんは、宿善よろこぶべし、積功累徳うたがふべからず。いまだえざらんはねがうべし、今生いそぎ、そのはじめて下種せんことをいとむべし。」(1-292)

そして、そこでもまた、時の断絶と隔たりを、仏と同じ作法で生きることによって乗り越えていく方向が示されていたのである。

「すなはちこれ如来をみてまつるなり。仏説法をきくなり、仏光明にてらさるるなり、仏受用を受用するなり。仏心を単伝するなり、仏髓をえたるなり。まのあたり釈迦牟尼仏の袈裟におほはれたてまつるなり、釈迦牟尼仏まのあたりわれに袈裟をさづけましますなり。ほとけにしたがふたてまつりて、この袈裟はうけたてまつれり。」(1-301)

『正法眼蔵』「七五巻本」に集められているのは、1246年以前の作品である。したがって、「七五巻本」にかぎれば、経歴する時間と飛去する時間についての基本的な理解と、それぞれの時間がリアリティーをもって立ち現れる行為の仕方に関して、決定的な切断を認めることはできないことになる。

他方、「十二巻本」に集められた一連の作品で

は、修と証との間に時間の隔たりを認め、時にはいくつもの生にわたる因果の実現を語ることへと重心が移動していることは認めざるをえない。だが、それは、道元自身の基本姿勢の転換として起こったのだろうか。そうだとすれば、どの時点か。それは、特定の出来事を契機として起こったことなのだろうか。

「出家」(1246)成立の翌年、道元は鎌倉へ旅立っている。翌1248には永平寺にもどり、以後、生涯山を下らないという誓いを立てたと言われている。たとえば、このような出来事についても、それが、何か意味をもっているのか、『正法眼蔵』のみから推察することは困難である。

六 修証一等と因果応報

道元(1253年没)の晩年を知る資料として、『永平広祿』がある。第1巻から第7巻までは上堂の記録である。ほぼ年代順に編集され、現在は、通し番号が付されている。

最晩年(1252)の上堂には、『正法眼蔵』「三時業」(1253書写)でも問題にされていた「三時業」への言及が見られる。

「なんぞ疑うに足らんや、且く善悪の報に三時あり。」(517)³⁾

「仮令い百劫を経るとも、所作の業亡ぜず、因縁会い遇う時、果報還つて自ら受く。」(485)。

また、同じ年の上堂は、「大修行」(1244)と「深信因果」(1255書写)で問題にされた「不落因果」と「不昧因果」に触れ、「不落因果」を因果の否定とし、それでは修証が成り立たなくなるとしている。しかし、同時に、不昧因果と言っただけですむ問題でもないとの指摘もなされている。

「学道の人、因果を撥無することを得ることなかれ。因果もし撥えば、修証終に乖く。」(510)

「もし不落因果と道わば、必ずこれ撥無因果、もし不昧因果と道わば、未だ他の隣珍を数うることを免れず。」(510)

これらを見れば、「三時業」(1253書写)も「深信因果」(1255書写)も、ほぼこの時期に成立した可能性がある。

しかし、同じ1252年の別の上堂では、身体と分離した心をもって常住する仏性だとする、外道に対する批判が、依然として維持されている。

「近代みな云く、『諸人応諾のところ、即ち諸

人の本命。冷暖自知のところ、即ち諸人の主人公。向來乃ちこれ仏性なり、さらに第二人あるべからず」と。もし恁麼に会せば、則ち先徳の呵するところなり。」(509)

さらに、同じ年の別の上堂では、修と証の関係を時間的な前後に配置する理解が、依然として退けられている。因が円かであれば、かならず果が満ちる、時節とともに円成する、と言うのである。

「須く知るべし、作仏は新古にあらず。修証あにただ辺際の中ならんや。道うことなかれ、本来一物なしと。因円満果、時あつて通ず。」(526)

その前年の上堂においても、いつからが修でいつからが証なのか、いつからが因でいつからが果なのか、その始まりと終わりを究めることも限ることもできない、とされている。

「修証現成す、もつてその時劫を窮むることなし。因果円満す、もつてその始終をかぎることなし。」(476)

修行と証得はないわけではないが、証得のために修行をする、などと考えてこれを汚してはいけないとする基本姿勢は、1252年の上堂においても、依然として維持されている。

「修証はなきにあらず、誰か染汚せん。」(523)

「修証はなきにあらず、汚染することは即ち得じ。」(490)

「十方の諸仏、修証はなきにあらず、一切の祖師、汚染することを得ず。」(483)

前年の上堂においても、修すれば証する、しかし、修と証の間に隔たりを置いてはならないとされている。

「修証はなきにあらず、覚道成ず。何の階級かあらん。」(475)

これらの言葉が、単に、惰性で語られていたのでなければ、道元その人においては、いくつもの生にわたって因果応報が実現することと、修するその当処に証が現成していることが、矛盾することだとは考えられていなかったことになる。

しかし、どうすれば、この二つを矛盾なしに考えることができるのだろうか。

鍵になるのは、たとえば、坐禅のあり方である

1249年(?)の上堂においても、仏祖の教えは、ひたすら坐禅することである。坐禅は悟りから来る行いであり、坐禅のほかに悟りはない、とされている。

「仏祖正伝の正法は、ただ打坐のみなり。」

(319)

「測り知りぬ、坐禅はこれ悟来の議なり、悟は只管坐禅なることを。」(319)

仏になることをもくろんで参禅すれば、仏から遠ざかるばかりである。

「参禅して仏を求むるに仏を問ることなかれ、仏を問つて参禅せば、仏、転た疎かなり。」(338)

1251年の上堂によれば、凡夫・外道の坐禅は、その邪見・執着・驕慢によって、仏道の坐禅と異なっている。外道は、善悪応報を否定し、仏法の身心を断絶しているために、仏祖の坐禅弁道ができないのである。これに対して、仏祖の坐禅は、身心脱落であり、そのことによって、外道の邪見・執着・驕慢から自由である。

「凡夫・外道、俱に坐禅を営む。然れども凡夫・外道の坐禅は、仏祖の坐禅と同じからず。然る所以は、外道の坐禅は邪見・著味・驕慢ある故なり。」(437)

外道の正体は、善悪の報応なし、どんな善を行ってもむなしく、どんな悪を行っても恐れることはないとする邪見にある。

「まさに知るべし、邪見なからんと要せば、道うことなかれ謂うことなかれ、善悪の報応なし、何れのところに悪ありや、悪は何くより生ずるや、誰かこの悪を作して当にその報いを憂くべきと。もし恁麼道わば、則ち邪見なり、必ず仏法の身心を断絶せしむるなり。もし仏法の身心を断絶せば、仏祖の坐禅辯道を得ざるなり。先師天童道く、『参禅は身心脱落なり』と。既に身心脱落を得れば、必ず邪見・著味・驕慢なからん。祈祷、祈祷。」(437)

仏祖として坐禅ができるのは、善悪の報応なしとする外道の邪見から自由であるからである。この邪見から自由であるからこそ、仏祖の坐禅ができるのである。みずからの坐禅そのものが、みずからの善き行いの報いとして、いくつもの生にわたる積善の功德によって可能になっているからである。したがって、仏祖の坐禅ができていることが、そのまま、外道の邪見からの解放が現成していることである。つまり、坐禅ができている、その時、そのことが、覚りが実現していることを証明しているのである。とすれば、善悪の報応なしとするこの邪見からの覚醒のほかに、仏祖の覚り、証得があるわけではないことになるだろう。

このような仕方、修証一等と因果応報、経歴

する時間と飛去する時間、即時の因果と時を隔てた因果とが、道元において、矛盾なく生きられていたことはありうる。⁴⁾

しかし、1247年以後の成立とされる『正法眼蔵』を、それだけ単独に見るなら、因果応報や、時を隔てた因果を重視する傾きが強まっていることは否定できない。

道元の基本姿勢の転換を示すものではないとしても、そのような傾向の強い諸巻が『正法眼蔵』として残されたことの意味は問われるべきであろう。『正法眼蔵』は、誰に向け、何を目指して書かれたのか、それはどのように読まれたのか、懐疑が伝える『正法眼蔵』の書き改めの行方とともに、明らかにされるべき問題である。

注

- 1) 道元『正法眼蔵』、増谷文雄訳注、全8巻、講談社学術文庫、2004~5。

本書は、成立年に従って編集されている。道元の思考の変化を検証することに適している。表記や読みはテキストにしたがった。

- 2) それ自体として見れば、「刹那生滅」の道理に、問題がないわけではない。

たとえわずか一瞬の後には滅してしまうにしても、ともかくも刹那という持続する時間のうちは自己自身と同一である何かが存在することを認めざるをえないかのように語られているからである。

「前刹那の悪いまださらざれば、後刹那の善いまだ現生すべからず」という表現には、このような疑いを払拭しきれないものがある。

「刹那生滅」の道理は、実体的なものは生ずることも滅することもなく、その意味で不生・不滅であるということ、想像力に訴えて理解させる便法以上の意味は持ちえないだろう。

- 3) 道元『永平広禄』1~3巻、鏡島元隆訳注、道元禪師全集10~11巻、春秋社、1999~2000。

表記や読みはテキストにしたがった。

- 4) ちなみに、『宝慶記』（道元禪師全集第16巻、伊藤秀徳訳注、春秋社、2003.）によれば、道元は、すでに1226~1227年に、仏祖の坐禅が外道や声聞の坐禅と異なる所以を、如浄から直接教えられていたことになっている。

「西天の外道も、また坐禅す。然りとはいえども、外道には必ず三つの患いあり。いわく著味、いわく邪見、いわく憍慢なり、所以に、永に仏祖の坐禅に異なるなり。声聞の中にもまた坐禅あり。然りとはいえども声聞は、慈悲乃ち薄し。」「独り自身のみ善くして、諸仏の種を断ず。所以に、永く仏祖の坐禅に異なるなり。」「仏祖の坐禅は」「衆生をわすれず、衆生を捨てず」「常に慈念を給いて、誓って済度せんこと願ひ、あらゆる功德を一切に廻向するなり。」(31)

また、今この瞬間のほかに思いを及ぼすなど言うことも方便にすぎないとし、来世の果報となる今生の修行や、三時業を説くことも、すでに如浄の教えとして記されている。

「もし二生なくば、じつにこれ断見外道なり。」「学人をして、直下に第二点なからしむるがごときは、仏祖の一方の善功方便なり。」(3)

「長沙の道うところは終に不是なり。長沙は未だ三時業を明らめざるなり。」(16)

(2007. 1. 12受理)