

# 『正法眼蔵』の改作

## Rewrite of “Shōbō-Genzō”

矢島忠夫\*

Tadao YAJIMA\*

### 要旨

本考では、改作された12巻本『正法眼蔵』の諸巻を、対応する75巻本の諸巻と照合し、この「改作」の意味の一端をあきらかにする。

関連して、松本史朗氏の理解を検討する。それは、「如来蔵思想」を「基体説」と規定し、前期道元の『正法眼蔵』を「仏性顕在論」の立場からする「仏性内在論」の批判と捉える。また、仏性顕在論の立場から「仏性修現論」を説くことの論理的困難を指摘し、後期道元の『正法眼蔵』は、基体説を否定する「縁起説」によって、前期の仏性顕在論を批判するに至ったとする。

だが、後期『正法眼蔵』における「深信因果」「三世因果」「業報」の強調も、「十二支縁起」の意味での「縁起説」に直結するとも見えず、なお、前期「仏性修現論」の延長線上にあることも考えられる。

キーワード：即時の因果、時を隔てた因果、円因満果、修因感果、深信因果、

仏性内在論、仏性顕在論、仏性修現論、縁起説、基体説、如来蔵思想

12巻本『正法眼蔵』第12巻『八大人覺』は、奥書によれば、建長5年（1253）1月6日永平寺において書かれたとされている。その8月、道元は、京都で亡くなっている。これは制作年が知られる最後の作品である。

奥書には、懷牋の追記がある。

[1] 如今建長七年乙卯解制の前日、義演書記をして書写せしめ畢んぬ。同じく之を一校せり。

右本、先師最後御病中之御草也。仰せには以前所撰の仮名正法眼蔵等、皆書き改め、並びに新草具に都廬壹佰卷、之を撰ずべしと云々。

既に始草の御此の巻は、第十二に当れり。此の後、御病漸々に重増したまふ。仍って御草案等の事も即ち止みぬ。所以に此の御草等は、先師最後の教勅なり。我等不幸にして一百卷の御草を拝見せず、尤も恨むるところなり。若し先師を恋慕し奉らん人は、必ず此の御草を書して之を護持すべし。此れ釈尊最後の教勅にして、且つ先師最後の遺教也。

懷牋 之を記す<sup>1)</sup>

12巻本『正法眼蔵』は、『出家功德』、『受戒』、『袈裟功德』、『発菩提心』、『供養諸仏』、『帰依佛法僧』、『深信因果』、『三時業』、『四馬』、『四禪比丘』、『一百八法明門』、『八大人覺』から成る。

『八大人覺』が、この「新草」に当たることは明らかである。『受戒』、『供養諸仏』、『帰依佛法僧』、『三時業』、『四馬』、『四禪比丘』、『一百八法明門』の7巻も、同様と考えられる。

これに対して、『出家功德』、『袈裟功德』、『発菩提心』、『深信因果』の4巻は、それぞれ75巻本『出家』、『伝衣』、『発菩提心』（原題『発無上心』）、『大修行』の「書き改め」と考えられる。

以下、本考では、改作された12巻本の諸巻を、対応する75巻本の諸巻と照合し、この「改作」の意味の一端をあきらかにすることを目指す。

### 1. 『出家』から『出家功德』へ

『出家』は、75巻本最終巻に配され、寛元四年（1246）9月、衆に示されたとされる。他方、『出家功德』の奥書には、建長7年（1255）夏安居の

\* 弘前大学教育学部社会科教育講座

Department of Social Studies, Faculty of Education, Hirosaki University

日とあるが、道元の没年からして書写の日付と考えられる。書かれた時期も、衆に示されたものかも、不明である。

懷弊は、およそ、宝治元年（1247）から建長5年（1253）まで新寺創建のため豊後の国にとどまっていたとされるので、その間書写の機会はないものと考えられる。かりに宝治元年（1247）以前に草案の存在が知られていれば、その時点で書写がなされたか、示衆の日付等が記録されたと思われる。このことから、『出家功德』は、およそ、宝治元年（1247）から建長4年（1252）の作品と推定される。

\*

ところで、宝治元年（1247）は、道元が、在家の弟子の要請に応えるとして、鎌倉におもむき、執権北条時頼に菩薩戒を授けたとされる年である。

『永平広録』には、宝治2年（1248）3月14日、永平寺帰山翌日の上堂が記録されている。突然の鎌倉行きが越前の修行者たちに奇異の念を懐かせたゆえか、彼の地で説かれたことは、ただ、「修因感果」、すなわち「修善のものは昇り、造悪のものは墮つ」ことだけであるとする、「弁明」がなされている。

[2] 宝治二年《戊申》三月十四日の上堂。云く。

山僧、昨年八月初三日、山を出でて相州鎌倉郡に赴き、檀那俗弟子のために説法す。今年今月昨日寺に帰って、今朝、陞座す。この一段の事、あるいは人あって疑著す。幾許の山川を渉りて、俗弟子のために説法する、俗を重んじ、僧を軽んずるに似たりと。また疑う、未だ曾て説かざる底法、未だ曾て聞かざる底法ありやと。然れども都べて未だ曾て説かざる底法、未だ曾て聞かざる底法なし。ただ他のために、修善のものは昇り、造悪のものは墮つ、修因感果、磚を抛って玉をひくと、説くのみ。かくのごとくなりと雖然も、この一段の事、永平老漢、明得し、説得し、信得し、行得す。大衆、這箇の道理を会せんと要すや。良久して云く、耐たり、永平が舌頭、因を説き果を説くに由なし。巧夫耕道多少の錯りぞ。今日憐れむべし水牛と作ること。這箇はこれ説法底句、帰山底句作塵生が道わん。山僧出で去る半年の余。なお孤輪の太虚に処るがごとし。今日山に帰れば雲、喜びの気あり。山を愛するの愛は初めよりも甚だ

し。(251)<sup>2)</sup>

「耐たり、永平が舌頭、因を説き果を説くに由なし」は、「残念だが、言葉で因果を説こうとしてもうまくいかない」と言っているかのようである。「弁明」に、ある種の困難がともなったかに思われる。

以後、建長二年（1250）、『洗面』（1240）が再示された以外、『正法眼蔵』の示衆ないし新草の記録は絶えている。鎌倉行きが、大きな転機であったことが推察される。

\*

ところで、『出家功德』は、12巻本第1巻に配されている。75巻本最終巻『出家』の改作とする意識が反映されていたことは考えられる。

『出家』（1246）は、『伝衣』（1240）、『発無上心』（1244）、『大修行』（1244）より後年の作品とされ、これらの作品に比べ、改作後の作品との時間的な隔たりが、比較的短い可能性がある。しかし、『出家功德』には、『出家』にはない多くのことが説かれている。

その一つに、「深信因果」への言及がある。「それ出家は、すべからく平常真正の見解を弁得し、弁仏、弁魔、弁真、弁偽、弁凡、弁聖すべし。もしかくの如く弁得すれば、真の出家と名づく。もし魔仏を弁ぜざれば、まさに一家を出でて一家に入る、よんで造業の衆生となす、いまだ名づけて真の出家となすをえず。」という臨濟義玄の言葉に注して、次のように言われている。

[3] いはゆる平常真正見解といふは、深信因果、深信三宝なり。弁仏といふは、ほとけの因中・果上の功德を念ずることあきらかなり。真偽凡聖をあきらかに弁得するなり。もし魔仏をあきらめざれば、学道沮壞し、学道を退転するなり。魔事を覚知してその事にしたがわざれば、弁道不退なり。これを真正出家の法とす。いたずらに魔事を仏法とおもふものおほし、近世の非なり。学者はやく魔をしり、仏をあきらめ、修証すべし。(7-378)<sup>3)</sup>

そこでは、「出家して禁戒を破すといへども、在家にて戒をやぶらざるにはすぐれたり」（7-355）、「阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家の即日に成熟するなり」（7-365）と出家が礼賛されている。だが、かたちばかりの出家は真の出家とは認められないとされる。その判定の基準が、「深信因果、深信三宝」なのである。

また、別の一段では、「撥無因果」が批判される。覺りをうる可能性を失う（断善根する）ことがわかっている人に出家を許した仏の言葉を引いて、次のような理解が示される。

[4] しるべし、如来世尊、あきらかに衆生の断善根なるべきをしらせたまふといへども、善因をさづくるとして、出家をゆるさせたまふ。大慈大悲なり。断善根となること、善友にちかづかず、正法をきかず、善思惟せず、如法に行ぜざるにより。いま学者かならず善友に親近すべし。善友とは、諸仏ましますととなり、罪福ありとおしふるなり。因果を撥無せざるを善友とし、善知識とす。この人の所説、これ正法なり。この道理を思惟する、善思惟なり。かくのごとく行ずる、如法行なるべし。(7-382)

\*

12巻本『出家功德』も、「阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家の即日に成熟するなり」(7-365)とする点で、75巻本『出家』と変わりはない。しかし、『出家』は、無限の時間の修行の証しが出家の即日に現成するとする、その「即日性」の強調で際立っているようである。

[5] おおほよそ無上菩提は、出家受戒のときに満足するなり、出家の日にあらざれば成満せず。しかあればすなはち、出家之日を拈来して、成無上菩提の日を現成せり。成無上菩提の日を拈出する、出家の日なり。[中略]

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。出家之日のうちに、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、頂顛を脱落せり。出家の日は、出家の日を超越せるなり。しかもかくのごとくなるといへども、籬籠打破すれば、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)

これに対して、『出家功德』では、「出家の即日に無限の時間の修行の成果が成熟する」その「即日性」もさることながら、「だからと言ってそれが無限の時間の修行をさまたげるわけではない」と説くことに、より重きが置かれているかのようである。

[6] 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に成熟するなり。しかあれども、三阿僧祇劫に修証し、無量阿僧祇劫に修証するに、有辺無辺に染汙するにあらず、学人しるべし。(7-365)<sup>4)</sup>

## 2. 『伝衣』から『袈裟功德』へ

75巻本『伝衣』は、仁治元年(1240)冬の初めの日(10月1日)に書かれたとされる。12巻本『袈裟功德』にも、同日示衆の奥書があるため、『袈裟功德』が衆に示された同じ日に書き直されたものが『伝衣』であるとする考えもある。

しかし、水野弥穂子校注『正法眼蔵』によれば、『袈裟功德』の奥書には、建長7年(1255)夏安居の日義演に書写させたものを、7月5日懷辨が道元の草案と照らし合わせたことが追記されている。『伝衣』には仁治元年(1240)「開冬日記」とあるだけである。『伝衣』が75巻本に、『袈裟功德』が12巻本に配されたのは、そのためであろう。つまり、『袈裟功德』こそが『伝衣』の改作であり、『伝衣』の示衆の日付がそのまま『袈裟功德』に残ってしまったのだ、と考えるのである。<sup>5)</sup>

『伝衣』も『袈裟功德』も、「仏法を正しく伝えることは、袈裟を正しく伝えることであり、袈裟を着することの功德は計り知れない」と説き、正しい衣の付け方、作り方を教えることでは違くない。しかし、『伝衣』には、『袈裟功德』にない一節がある。「仏の衣は、単に過去から現在へ伝えられるばかりでなく、現在から過去へ、未来から現在へも正伝する」と説く一節である。

[7] おほよそ仏道に袈裟を搭する威儀は、現前せる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。<sup>6)</sup>

これは、同じ仁治元年（1240）開冬の日（10月10日）に書かれたとされる『有時』の、「時は、今日から明日へ、昨日から今日へ巡りわたるばかりでなく、今日から昨日へ、明日から今日へ巡りわたる」と語る一節に呼応している。

[8] 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。(1-259)

この「経歴する時間」がリアリティーをもつことができるのは、「修と証が先立つ時と後続する時として切断されるのではなく、修するまさにその当処に証が現成し、そのかぎり、修する者は証する者と同じ時を生きている」からであろう。

\*

ところが、『袈裟功德』では、この一節は姿を消し、修因と証果の間を隔てるいくつもの生が強調されている。

[9] 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。

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。袈裟もまた作にあらず無作にあらず、有所住にあらず無所住にあらず、唯仏与仏のするところなりといへども、受持する行者、その所得の功德かならず成就するなり、かならず究竟するなり。(1-291~2)

これに対して、『伝衣』の対応する一節では、こう言われていた。

[10] この袈裟をひとたび身体におほはん、決定

成菩提の護身符子なりと深肯すべし。一句一偈を信心にそめつれば、長劫の光明にして虧闕せずといふ。一法を身心にそめん、亦復如是なるべし。

かの心念も無所住なり、我有にかかはれずといへども、その功德すでにしかり。身体も無所住なりといへどもしかあり。袈裟も無所從來なり、亦無所去なり。我有にあらず、他有にあらずといへども、所持のところに現住し、受持の人に加す。所得功德もまたかくのごとくなるべし。(1-378)

『袈裟功德』の「長劫光明の種子として、つひに無上菩提にいたる」「所修の功德、かならず熟脱のときあり」と、『伝衣』の「長劫の光明にして虧闕せずといふ」「所持のところに現住し、受持の人に加す」との間に、大きな違いはないとも言える。

しかし、『袈裟功德』では、龍樹の言葉として、三生を経て得道する例が提示される。それは、ある遊女がたわむれに袈裟をまとったことが縁で迦葉仏のころ比丘尼になりながら、戒を破ったがために地獄に堕ちたが、釈迦牟尼仏に出会って出家し聖者の境地に達することができた、というエピソードである。これには、次のような理解が示される。

[11] まことにそれ、ただ作悪人とありしときは、むなしく死して地獄にいる。地獄よりいで、また作悪人となる。戒の因縁あるときは、禁戒を破して地獄におちたりといへども、つひに得道の因縁なり。いま戯笑のために袈裟を著せる、なほこれ三生に得道す。いはんや無上菩提のために、清浄の信心をおこして袈裟を著せん、その功德、成就せざらめやは。いかにいはんや一生のあひだ受持したてまつり、頂戴したてまつらん功德、まさに広大無量なるべし。(1-316)

ところが、これに対応する記述は、『伝衣』にはなかったのである。<sup>7)</sup>

### 3. 『発無上心』から『発菩提心』へ

水野弥穂子校注『正法眼藏』によれば、12巻本『発菩提心』の奥書には、建長七年（1255）四月九日、草案からの懷弊書写のことだけが記され、75巻本『発菩提心』（原題『発無上心』）には、

寛元二年（1244）二月十四日の示衆と、弘安二年（1279）三月十日の懷葬書写のことがともに記されている。しかし、増谷文雄訳注『正法眼蔵』は、75巻本で『発菩提心』と改題された『発無上心』だけでなく、12巻本『発菩提心』の奥書にも、寛元二年（1244）二月十四日示衆のことが記されているとし、二つの作品を連続して書かれたものと理解しているが、底本についての指摘も、書写の時期の記載もない。<sup>8)</sup> 内容的にも、「発菩提心」をテーマとしていること以外、記述的に重なるところも見られない。したがって、12巻本『発菩提心』を75巻本『発菩提心』（以下『発無上心』とする）の「書き改め」とすることが自明であるわけではないが、同じテーマが異なる時期にどのように説かれているかをみるために、両者を対比的に検討することにする。

『発無上心』（1244）の基調は、「諸法実相」である。これは、「存在するすべてのもの（諸法）は、そのまま真実の存在（実相）である。」という考え方である。

『発無上心』は、「仏像を造ったり仏塔を起したりすることは作為的な行為である。そんなことには関わるべきでない。思い慮らいをやめ心を凝らすことが、作為を離れることだ。生じないこと作らないこと、それが真実である。有るものの真相を観ることが、作為を離れることだ。」と説く者を、仏法僧の怨敵とする。なぜなら、作為を排することが、造像起塔、念仏読経をしないことばかりか、重罪逆罪を犯し煩惱邪見に染まることさえ正当化する口実とされるからである。

[12] しかあるに、小乗愚人いはく、造像起塔は有為の功業なり、さしおきていとむべからず。息慮凝心これ無為なり、無生無作これ真実なり、法性観行これ無為なり。かくのごとくいふを、西天東地の古今の習俗とせり。これによりて重罪・逆罪をつくるといへども、造像起塔せず。塵勞稠林に染汗すといへども、念仏読経せず。これただ人天の種子を損壊するのみにあらず、如来の仏性を撥無するともがらなり。まことにかなしむべし、仏法僧の時節にあひながら、仏法僧の怨敵となりぬ。 (6-274)

そうではなく、塔を造り仏を造ることが、そのまま、菩提心を発心することである。それとは別のところに、真実を観ること、ものの真相を観るこ

と、作為の無いことを求めるべきではない、というのである。

[13] しかあれば、而今の造塔造仏等は、まさしくこれ発菩提心なり、直至成仏の発心なり、さらに中間に破廢すべからず。これを無為の功德とす。これを無作の功德とす。これ真如観なり、これ法性観なり。これ諸仏集三昧なり、これ得諸仏陀羅尼なり、これ阿耨多羅三藐三菩提心なり。これ果なり、これ仏現成なり。このほかにさらに無為無作等の法なきなり。 (6-271)

どうしてそうなるのか。菩提を求める心や、求められる菩提、古仏の心も、造塔造仏する身体や、造塔造仏される草木土石と、別に存在するわけではない、と考えられているからである。

[14] 草木等にあらざば、いかでか身心あらん。身心にあらざば、いかでか草木あらん。 (6-280)

すなわち、「心は身と別でなく、草木土石と身心も別でない」と考えられているのである。

[15] 草木瓦礫と四大五蘊と、同じくこれ唯心なり、同じくこれ実相なり。尽十方界・真如仏性同じく法住法位なり。真如仏性のなかに、いかでか草木等あらん。草木等、いかでか真如仏性ならざらん。諸法は有為にあらず、無為にあらず、実相なり。実相は如是実相なり、如是は而今の身心なり。この身心をもて発心すべし、水をふみ石をふむことをきらうことなかれ。ただ一莖草を拈じて丈六の金身を造作し、一微塵を拈じて古仏の塔廟を建立する、これ発菩提心なるべし。見仏なり、聞仏なり。見法なり、聞法なり。作仏なり、行仏なり。 (6-281)

真如仏性、この世界の真実、仏の本性も、身体、草木土石を有為として取り払い、そこから離脱した無為においてはじめて現れるはずのものではない。「真如仏性は、この身体、尽十方界の草木土石そのものうちにすでにそのまま実現している」というのである。

初祖達磨の「心心は木石の如し」、大証国師の「牆壁瓦礫、是れ古仏心」という言葉もその意味で理解されている。

[16] この木石心をもて発心修証するなり、心木心石のちからをもて、而今の思量箇不思量底は現成せり。心木心石の風声を見聞するより、

はじめて外道の流類を超越するなり。それより  
 さきは仏道にあらず。(6-267)

したがって、このわたしが、発心し修行し菩提を得て涅槃に入ることが、同時に、大地が、発心し修行し菩提を得て涅槃に入ることなのだ、と言うのである。

[17] 釈迦牟尼仏言、「明星出現時、我与大地同時成道」

しかあれば、発心・修行・菩提・涅槃は、同時の発心・修行・涅槃なるべし。仏道の身心は草木瓦礫なり、風雨水火なり。これをめぐらして仏道ならしむる、すなはち発心なり。(6-280)

それは、発心が、修行、菩提、涅槃と同時であることであるとともに、一つの発心、一度の坐禅に、百千万の発心、百千万回の坐禅、無量の証果が現成していることでもある。

[18] これ阿耨多羅三藐三菩提なり、一発菩提心を百千万発するなり。修証もまたかくのごとし。

しかあるに、発心は一発にしてさらに修行せず、修行は無量なり、証果は一証なりとのみきくは、仏法をきくにあらず、仏法をしるにあらず、仏法にあふにあらず。[中略]

坐禅弁道これ発菩提心なり。発心は一異にあらず、坐禅は一異にあらず。再三にあらず、処分にあらず。(6-280)

これが、1244年(『発無上心』)の時点における道元の基本的な立場であった。

\*

これに対して、12巻本『発菩提心』の主題は、「自未得度先度他」である。菩提心とは、「他のすべての人に菩提を得させるまではみずからは菩提を得ることがありませんように」と願うところである。

[19] 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。(6-299)

その菩提心はどのようにしておこるのか。自然におこるのでも、他から授けられるのでもなく、自分の力でおこせるものでもない。しかしながら、論理的には、最初の菩提心によって最後の菩提心がおこるはずであり、最後の菩提心によって最初の菩提心が成就すると考えざるをえない。これが、「感応道交」ということの、一つの意味であるだ

ろう。

[20] 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)

最後の菩提心は、最初の菩提心がそれに感応し、それに助力することによっておこるのである。最初の菩提心は、後続するすべての菩提心が成就してはじめて成就するはずであり、最後の菩提心は、先行するすべての菩提心が成就していることの証しである。したがって、一人の修行者が菩提心をおこすことは、みずからの菩提心をすべての人の菩提心へ連続させることであり、みずからが無量劫の修行を生きていることを感得することである。

[21] 菩提心をおこしてのち、三阿僧祇劫、一百大劫修行す。あるいは無量劫おこなひて、ほとけになる。あるいは無量劫おこなひて、衆生をさきにわたして、みづからはつひにほとけにならず、ただし衆生をわたし、衆生を利益するもあり。(6-299)

それは、一切の衆生と同時に成仏得道することであり、一切の衆生が成仏得道するまでの命を、したがって、「永遠」の命を得ることである。

[22] これすなはち如来の寿量なり。ほとけは発心・修行・証果、みなかくのごとし。

衆生を利益すといふは、衆生をして自未得度先度他のところをおこさしむるなり。自未得度先度他の心をおこせるちからによりて、われほとけにならんとおもふべからず。たとひほとけになるべき功德熟して円満すべしといふとも、なほめぐらして衆生の成仏得道に回向するなり。(6-305-6)

ところで、『発無上心』では、心と身、身心と草木土石とは一体である、「古仏心」は、「木石心」であるとされていたが、『発菩提心』では、菩提心は「慮知する」(思いはかり知る)「心」によっておこるとされている。

[23] 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。(6-298)

たしかに、12巻本『発菩提心』においても、

『発無上心』と同じく、「我と大地が同時に成道する」ことが語られているように見える。

[24] この心、われにあらず、他にあらず、きたるにあらずといへども、この発心よりのち、大地を挙すればみな黄金となり、大海をかけばたちまちに甘露となる。これよりのち、土石砂礫をとる、すなはち菩提心を拈来するなり。水沫泡焰を参ずる、したしく菩提心を担来するなり。」(6-306)

ただ、草木土石、大地、大海そのものにまで、慮知心を認めているのかは明らかでない。視野にあるのは「一切衆生」であるが、「悉有の言は、衆生なり、群有なり。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ。」(2-303)とした『仏性』(1241)のように、衆生を、草木土石、大地、大海までも含む悉有のうちの一つと位置づけているのか明らかでない。

それはともかく、「慮知心」は、何を「知り」、何を「慮る」のだろうか。一切のものが刹那生滅してやまず、何ものも我がものとしてとどまらないことを「知り」、菩提心をおこすことを「慮る」のである。

[25] 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、わがところにあらず、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。たとひ発菩提心のみちに身心ををしむとも、生老病死して、つひに我有なるべからず。(6-307~8)

そして、その菩提心のうちに永遠の命を得るのである。

[26] われらが、寿行、生滅刹那、流転捷疾なること、かくのごとし。念念のあひだ、行者この道理をわすることなかれ。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、久遠の寿量たちまちに現在前するなり。(6-313)

しかし、この「久遠の寿量の現在前」は、「一切の菩薩と一切の衆生の菩提心」と、したがって「無量劫の修行」と同時である。それゆえに、「仏道は長く遠く、受ける苦はひさしい、もっとも憂うべきことだ。まず最初に自分が生死を解脱し、その後で衆生を救う方がよい。」などとする誘惑

が避けられないことにもなるのである。だが、それは、「因果を撥無し、解脱を撥無し、三宝を撥無し、三世を撥無する」ことであり、仏道修行から退転させる「外道の魔説」である。

[27] 菩薩の初心のとき、菩提心を退転すること、おほくは正師にあはざるによる。正師にあはざれば正法をきかず、正法をきかざればおそらくは因果を撥無し、解脱を撥無し、三宝を撥無し、三世等の諸法を撥無す。いたずらに現在の五欲に貪著して、前途菩提の功德を失す。あるひは天魔波旬等、行者をさまたげんがために、仏形に化し、父母・師匠、乃至親族・諸天等のかたちを現じて、きたりちかづきて、菩薩にむかひてこしらへすすめていはく、仏道長遠、久受諸苦、もともうれうべし。しかじ、まずわれ生死を解脱し、のちに衆生をわたさんには。行者このかたらひをききて、菩提心を退し、菩薩の行を退す。まさにしるべし、かくのごとくの説は、すなはちこれ魔説なり。菩薩しりてしたがふことなかれ。もはら自未得度先度他の行願を退転せざるべし。自未得度先度他の行願にそむかんがごときは、これ魔説としるべし、外道説としるべし、さらにしたがふことなかれ。(6-320-1)

#### 4. 『大修行』から『深信因果』へ

『大修行』は寛元2年(1244)3月9日、吉峰精舎において衆に示されたとされている。

『深信因果』の制作時期は不明である。奥書には建長7年(1255)夏安居日、道元の草案より懷弊書写とあるが、『出家功德』、『袈裟功德』、『発菩提心』同様、およそ、宝治元年(1247)から建長4年(1252)作と推定される。

いずれも、「大修行した人でも、因果に落ちるのでしょいか」と問われ、「因果に落ちない」と答えたことにより、その後、五百生の間、野狐の身に墮ちた人(先百丈)が、五百生の後、百丈懐海(後百丈)から「因果に昧くない」という答えを得、野狐身を脱したとするエピソードをテーマとしている。しかし、『大修行』は、「不落因果」をもって「撥無因果」だと決めつける考えを批判している。これに対して、『深信因果』は、「不落因果」を端的に「撥無因果」としている。このことから、『深信因果』を、『大修行』の「改作」と

して検討する。『大修行』ではこう言われている。  
 [28] しかあるに、古来いはく、不落因果は撥無因果に相似の道なるがゆゑに墜墮すと云ふ。この道、その宗旨なし、くらき人のいふところなり。たとひ先百丈ちなみにありて不落因果と道取すとも、大修行の瞞他不得なるあり、撥無因果なるべからず。(7-79)

「因果に落ちない」と言うことは「因果を無きものにする」ことに他ならない。だから野狐の身に墜ちたのだ。古くからそう言われてきたが、それは、事柄がよくわかっていない人の言である。たとえ先百丈が「因果に落ちない」と言ったとしても、彼がなしとげた修行は誰も瞞すことはできないからだ。そんなことで、因果が無きものになるはずはない。と言うのである。

何を瞞せないのか。大修行が「大因果」、「円因満果」であることである。

[29] 大修行を模得するに、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、いまだかつて不落の論あらず、昧不昧の道あらず。(7-72)

「大因果」、「円因満果」とは何か。修を因とし証を果とする関係だろう。しかも、時間的に隔てられ、身体的行為と心的体験として区別された別々の出来事の間関係ではなく、修行(身)ができてその当処にすでに証(心)が実現し、またその逆でもある、そういう一つの出来事であると考えられる。これは、すでに、『弁道話』(1231)の、「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。」(8-297)において言われていたことである。落ちる落ちない、明るい昧いと言うことで、この修と証の関係が変わるわけもなく、野狐の身に墜ちたり脱したりするはずもない、と言えるのも、そのためであろう。

そもそも「野狐の身に墜ちるとはどういうことか」、どうすればそんなことが可能なのか、そこには仏法ならざる「外道」の考えが潜んでいるのではないか。『大修行』の目は、そこに向けられている。

[30] さきより野狐ありて、先百丈をまねきおとさしむるにあらず。先百丈もとより野狐なるべからず。先百丈の精魂いでて野狐皮袋に撞入すといふは外道なり。野狐きたりて先百丈

を吞却すべからず。もし先百丈さらに野狐になるといへば、まず脱先百丈身あるべし、のちに墜野狐身すべきなり、以百丈山換野狐身なるべからず。(7-72~3)

かりに野狐身を脱したとして、その後はどうなるのか。これについても、『大修行』は、そこに潜む「外道」の理解を批判している。

[31] しかあるに、すべていまだ仏法を見聞せざるともがらいはく、野狐を脱しをはりぬれば、本覚の性海に帰するなり。迷妄によりてしばらく野狐に墮生すといへども、大悟すれば、野狐身すでに本性に帰するなり。これは外道の本我にかへるといふ義なり。さらに仏法にあらず。大悟すれば野狐身はなれぬ、すつるといへば、野狐の大悟にあらず。閑野狐なるべし。しかいふべからざるなり。(7-78)

ここで「外道」と言われているのは、身体と心を区別し、迷いのゆえに身体に閉じこめられている真実の心が解き放たれる(本覚の性海に帰す、本我に帰る)ことをもって覚りとする考え方である。

\*

この批判は、道元が、真の仏法を外道と区別するために、『弁道話』(1231年)以来堅持してきた立場である。

そこでは、次のような問が提起されていた。

[32] とうていはく、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。かくのごとくしるを、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、いかな。(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、外道の見にすぎない。決して耳を貸してはならない、と厳しくいさめている。<sup>9)</sup>

[33] しめしてはいはく、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、苦樂をしる、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)

ここで批判されているのは、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」の邪見である。

これに対して、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とされる。したがって、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とになる。

[34] 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覺了すべし、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、この領解知覺の心は、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ずや、嘗觀すべし。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。つしまざらんや。(8-304~5)

『即心是仏』(1240)においても、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るとする考えが、つまり、この靈妙なる心を、すなはち仏であるとし、真我とも本性とも呼び、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とする理解が外道として批判されている。

[35] 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、苦樂をわきまへ、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。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるがごとし。昭昭靈靈としてある、これを覺者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりとも称す。自他おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、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、存没するがゆゑに。明暗にかかはれず、靈知するがゆゑに、これを靈知といふ。また真我と称し、覺元といひ、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、帰真の大士といふ。これよりのちは、さらに生死に流転せず、不生不滅の

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、三界六道は競起するといふなり、これすなはち先尼外道が見なり。(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、『仏性』(1241)においても貫かれている。そこでは、「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』で批判された常住する「真我」ととらえる考えが、仏法にあらずとして退けられている。

[36] 仏性の言をききて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり。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著する心意識を、仏性の覚知覚了とおもへり。(2-308)

この「心常相滅論に対する批判」は、『発無上心』(1244)においても、「諸法実相」に基づいて、「身心分離論に対する批判」として貫かれていた。

[12] 造像起塔は有為の功業なり、さしおきていとなむべからず。息慮凝心これ無為なり、無生無作これ真実なり、法性観行これ無為なり。  
[中略] これ [中略] 如来の仏性を撥無するともがらなり。(6-274)

そこでは、身心と草木土石が、そのまま「真如仏性」であるとされていた。

[15] 草木瓦礫と四大五蘊と、同じくこれ唯心なり、同じくこれ実相なり。尽十方界・真如仏性同じく法住法位なり。真如仏性のなかに、いかでか草木等あらん。草木等、いかでか真如仏性ならざらん。諸法は有為にあらず、無為にあらず、実相なり。実相は如是実相なり、如是は而今の身心なり。(6-281)

このように、75巻本『大修行』(1244)における「大因果」、「円因満果」とは、身心を一如と見、「心常相滅の邪見」を批判し、身心と草木土石そのものに仏性が現在しているとする立場、したがって、「わたしが発心・修行し菩提涅槃を得ることは、同時に大地が発心・修行し菩提涅槃を得ることである」とする立場に支えられていたのである。

\*

これに対して、12巻本『深信因果』では、この「大修行」のエピソードは、「不落因果」は「撥無因果」であると説くものと理解されている。

[37] この一段の因縁、天聖広燈祿にあり、しかあるに、参学のともがら、因果の道理をあきらめず、いたづらに撥無因果のあやまりあり。あはれむべし、澆風一扇して、祖道陵替せり。不落因果は、まさしくこれ撥無因果なり、これによりて悪趣に墮す。不昧因果は、あきらかにこれ深信因果なり、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ともがら、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)

『大修行』も、「不落因果」と「不昧因果」を区別しないでいいと言っていたわけではないが、「不落因果」を捨て「不昧因果」をとれと言うのでもない。「不落因果」と言い「不昧因果」と言いながら、それがどういうことを意味するのか理解されていない、したがって、野狐身に墮ちること、脱することが、どういうことなのかも明らかでない、それが問題だと言うのである。

[38] また往往の古徳、おほく不落不昧の道おなじく道是なるといふを競頭道とせり。しかあれども、いまだ不落不昧の語脈に体達せず。かるがゆゑに、墮野狐身の皮肉骨髓を参ぜず。頭正あらざれば、尾正いまだし。(7-78)

他方、『深信因果』では、「不落因果」を認めることは邪道であり、「撥無因果」の邪党になることをまぬがれないと、きびしく非難されることになる。

[39] 近代宋朝の参禅のともがら、もともくらくところ、ただ不落因果の邪道としらざるにあり。あはれむべし、如来の正法の流通するところ、祖祖正伝せるにあひながら、撥無因果の邪党とならん。参学のともがら、まさしいそぎて因果の道理をあきらむべし。いま百丈の不昧因果の道理は、因果にくらからずとなり。しかあれば、修因感果のむねあきらかなり、仏仏祖祖の道なるべし。おほよそ仏法いまだあきらめざらんとき、みだりに人天のために演説することなかれ。(8-122)

「不落因果」と言うことがこれほど批判されるのはなぜだろう。『大修行』と『深信因果』で、何が変わったのだろうか。「因果」の意味ではない

だろうか。『大修行』では「円因満果」と言われ、『深信因果』では「修因感果」と言われているが、何が違うのだろう。本考では、「円因満果」を、主として、「修する身とその当処に現成している証する心との関係」を表しているものと理解した。そこで「修」として考えられているのは、主として、「思量を非とし、ひたすら坐る坐禅」（「不思議底如何思量、非思量」「只管打坐」）である。「修因感果」も、「修する因と感ずる果との必然的關係」であることに変わりはないだろう。しかし、修する因と感ずる果は、「今世における善業悪業」と「後世において善趣・悪趣に生まれること」という意味を強めている。『永平広録』1248年の上堂語には、「修善のものは昇り、造悪のものは墮つ、修因感果」（251）とあった。どちらかと言えば、「円因満果」には「修証一等」（即時の因果）の、「修因感果」には「因果応報」（時を隔てた因果）の意味が強いのだろう。

野狐身に墮ちるとは何か、それがよくわかっていない。だが、百丈の身から魂が脱けだして野狐の皮袋に入り込むなどと言えば外道の考えだ。野狐身を脱すとは何か、脱した後どうなのか、それがあきらかでない。だが、脱した後は本覚の性海に帰するなどと言えば、それもまた外道である。『大修行』では、このような「心常相滅の邪見」が批判されるにとどまっていた。

『深信因果』においても、この批判は維持されている。その点で違いがあるわけではないが、主眼は、ひとがこのような邪見に陥るのは、それが今世、後世の存在の否定につながることを知らないからだと説くことにある。

[40] 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、かならず性海に帰す、仏法を修習せざれども、自然に覚海に帰すれば、さらに生死の輪転なし、このゆゑに後世なしといふ。これ断見の外道なり。(8-125)

そして、今世、後世の存在を否定することが、仏法における「因果」そのものの否定になることに気づかないからだ、と説くことにある。

[41] かたちたとひ比丘にあひにたりとも、かく

のごとく邪解あらんともがら、さらに仏弟子にあらず、まさしくこれ外道なり。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。因果を撥無することは、真の知識に参学せざるによりてなり。真の知識に久参するがごときは、撥無因果等の邪解あるべからず。龍樹祖師の慈誨、深く信仰したてまつり、頂戴したてまつるべし。(8-125~6)

なぜ、気がつかないのか。「大修行」のエピソードがそれを明示的に語っていないからである。道元が古仏と慕う宏智でさえ、不落と不昧の違いを明示できなかったのも、そのためだとされる。

[42] おほよそこの因縁、その理いまだつくさず。そのゆゑいかんとなれば、脱野狐身は、いま現在せりといへども、野狐身をまぬかれてのち、すなはち人間に生ずといはず、および余趣に生ずといはず。人のしたがふところなり。脱野狐身のすなはち善趣にうまれるべくは、天上人間にうまるべし。悪趣にうまるべくは、四悪趣等にうまるべきなり。脱野狐身ののち、むなく生処なかるべからず。もし衆生死して性海に帰し、大我に帰すといふは、ともにこれ外道の見なり。(8-129)

では、道元は、どのようにして知ったのか。『深信因果』にあつて『大修行』にないのは、第19祖鳩摩羅多尊者と、第14祖龍樹祖師の言葉である。

記述 [40] は、龍樹の言葉、「外道の人のごとく、世間の因果を破れば、すなはち今世後世なけん。出世の因果を破れば、すなはち三宝・四諦・四沙門果なけん。」への解説であつた。

「大修行」のエピソードは、『天聖広燈録』にある。『深信因果』は、そこから、記述 [37] の結論（「不落因果、まさしくこれ撥無因果なり、これによりて悪趣に墮す。不昧因果は、あきらかにこれ深信因果なり、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。」）を引き出すのだが、それには、続いて提出される鳩摩羅多尊者の言葉（「しばらく善悪の報に三時有り。おほよそ人、ただ仁の天、暴の寿、逆の吉、義の凶なるを見て、すなはち因果を亡じ、罪福虚しとおもへり。ことに知らず、影響相随ひて毫釐もたがふことなきを。たとひ百千万劫を経とも、また磨滅せず。」）が大きな意味を持っていたと考えられるのである。その言葉の解説という

仕方、「大修行」のエピソードに関する誤った理解が批判されているからである。

[43] あきらかにしりぬ、曩祖いまだ因果を撥無せずということ。いまの晩進、いまだ祖宗の慈誨をあきらめざるは、稽古のおろそかなるなり。稽古おろそかにして、みだりに人天の善知識と自称するは、人天の大賊なり、学者の怨家なり。なんだち前後のともがら、亡因果のおもむきをもて、後学晩進のためにかたることなかれ。これは邪説なり、さらに仏祖の法にあらず。なんぢらが疏学によりて、この邪見に墮せり。(8-121)

『深信因果』では、龍樹や、鳩摩羅多尊者の慈誨を信仰し稽古することを根拠にして、中国の祖師たちの「大修行」に関する理解が批判されている。圓悟克勤は、「撥無因果のおもむきあり、さらに常見のおもむきあり」と批判され、大慧宗果は、「いまだ仏法の施権のむねにおよばず、ややもすれば自然見解のおもむきあり」として、さらに、宏智正覚さえも、「すなはち不落と不昧とおなじかるべしといふなり」と退けられるのである。ただ、「豁達の空は因果を撥ふ、莽莽蕩蕩として殃過を招く」という永嘉玄覺が、「往代は、古徳ともに因果をあきらめたり」として肯定されているだけである。<sup>10)</sup>

そして、その「因果」で意味されているのは、「修する身とその当処に現成している証する心の関係」(円因満果)(即時の因果)であるよりは、「今世における善業悪業と後世における善趣悪趣の関係」(修因感果)(時を隔てた因果)である。そして、それが、「祖師西來の意」(仏法の意味)とされているのである。

[44] おほよそ因果の道理、歴然としてわたくしなし。造悪のものは墮し、修善のものはのぼる、毫釐もたがはざるなり。もし因果亡じ、むなしからんごときは、諸仏の出世あるべからず、祖師の西來あるべからず、おほよそ衆生の見仏聞法あるべからず。(8-130~1)

12巻本『正法眼蔵』『三時業』では、「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)とし、長沙景岑が、「長沙の答えは答えにあらず、鳩摩羅多の闇夜多にしめす道理なし。しるべし。業障のむねをしらざるなり」(7-308)と批判されている。

もともと、『宝慶記』では、これらは、すでに

道元在宋中に、師天童から教えられていたことだとされているので、「道元の思想に変化はない」ということになりうる。今後検討すべき課題ではあるが、『宝慶記』が書かれた時期は不明である。いずれにせよ、『正法眼蔵』には、天童から教えられたことについての記述はないのである。

## 5. 改作の意味

これまでの検討で、『正法眼蔵』の改作にともなう変化について、次のことが確認された。

まず第1に、『出家』(1246示衆)も『出家功德』(1255書写)も、ともに、出家の即日の菩提成就を説いていたが、75巻本『出家』ではその「即日性」が、12巻本『出家功德』では三世にわたる「積功累徳」が強調されていた。そこでは、「撥無因果」が厳しく批判され、「深信因果」が仏法のかなめとされた。

第2に、『伝衣』(1240記)も『袈裟功德』(1255書写)も、ともに、正伝の袈裟の功德を説いていたが、75巻本『伝衣』には見られた「経歴する時間」への言及が、12巻本『袈裟功德』では消え、三世を経て成就する功德が強調されることになった。

第3に、75巻本『発無上心』(1244示衆)では、「身と心は一体である。身心や草木土石そのものに仏性が実現している。したがって、このわたしが身心をもって発心修証することは、同時に尽大地の草木土石が発心修証することである。」という信念が表明されていたが、12巻本『発菩提心』(1255書写)では、「自未得度先度他」の「菩提心」を可能にする「感応道交」としての「因果を信じる」こと、「因果を撥無しない」ことが強調されていた。「菩提心を発する」ひと、一切が刹那生滅する時間に生きていることに変わりはない。だが、すべての人の救済を待つてはじめてみずからの救済を受け入れることを誓願し修証するまさにその活動によって、永遠の時間(因果)がリアリティーをもって現れるのである。ただ、この「自未得度先度他」の心を、75巻本『発無上心』のように、草木土石までが発しうるとしているのかは、明らかでなかった。

第4に、『大修行』(1244示衆)も『深信因果』(1255書写)も、「生滅する身体を離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（心常相滅説）を邪見としていた。それは、「人は死ねばかならず性海に帰るのだから、仏道修行をしなくても、自然に覺りの海に帰ることができる。死して後、別の生に生まれ変わることもないのだから、前世とか、現世とか、後世なども存在しない。」とする帰結が避けがたいからだと思われる。そうではなく、「修すれば証する」、「修のないところには証はない」ということ、すなわち、修を因とし証を果とするその「因果」こそが、仏法のかなめであり、それを否定することは、仏法そのものの否定になる、と考えるのである。

75巻本『大修行』には、「修行（身）ができているその当処にすでに証り（心）が現成している」とすること、「大因果」、「円因満果」、「修証一等」（即時の因果）に対する信頼があった。12巻本『深信因果』では、落不落、昧不昧を揺るがせにすることが、仏法の存亡に関わる危機とされ、「修善のものは昇り、造悪のものは墮す」こと、「修因感果」を、時には三世にわたって実証すること（時を隔てた因果）が求められていた。ちなみに、『諸悪莫作』（1240示衆）でも、「この善の因果、おなじく奉行の現成公案なり。因はさき、果はのちなるにあらざれども、因円満し、果円満す。因等法等、果等法等なり。因にまたれて果感ずといへども、前後にあらざ。前後等の道あるゆゑに。」(1-233)と言われていた。その確信が揺らいでいるかのようである。

\*

さて、『正法眼蔵』の「改作」の意味については、すでに、松本史郎氏によって、明確な見解が示されている。<sup>11)</sup>

それは概略以下の通りである。初期の道元は、「仏性顕在論」の立場に立って、「仏性内在論」を批判していた。「仏性内在論」も「仏性顕在論」も、ともに、「如来蔵思想」または「基体説」（ダートウ・ヴァーダ）の一変種であり、「天台本覚論」もこれに属している。そもそも「如来蔵思想」は「仏教」ではなく、「縁起説」こそが本来の「仏教」である。前期道元の『正法眼蔵』は、「仏性顕在論」が論理的に「修行不要論」になることを回避しようとして、「仏性修現論」を説いていた。そのため、「原理的に修行を不要とする仏性顕在論のなかで修行の必要性を説く」という矛盾に、悩まされていた。その思想が難解で

ある一因もそこにある。これに対して、後期道元の『正法眼蔵』は、前期の立場である「仏性顕在論」（仏性修現論）を、本来の仏教である「縁起説」によって批判する傾きを強めていったが、徹底するまでに至らなかった。と言うのである。

詳しくは次のように言われる。まず、「如来蔵」（tathāgatagarbha）（如来の子宮、胎児）（如来を蔵するもの）とは何か。それは、「仏性」（buddhadhātu）（仏の基体）とも表現される。松本氏によれば、「如来蔵思想」は、「単一な実在である基体（dhātu）が、多元的な dharma を生じる」<sup>12)</sup>とする「基体説」（dhātu-vāda）である。それは、たとえば、『涅槃経』の一節、「一切衆生皆有仏性、在於身中。無量煩惱悉除滅已、仏便明顕、除一闍提。」（一切衆生に仏性があり、その性（dhātu）は各自の身に備わっている。衆生は煩惱の相を尽くしてから仏になる。ただし、一闍提は除く。）に表れている。「仏性」は「身」に内在しているのだが、『涅槃経』では、身に対比される「心」として、身心二元論的に理解されている。本来、一元論である基体説に、救済論、修道論の必要から、「アートマン[心]（A）の非アートマン[身]（B）からの離脱」<sup>13)</sup>を説く二元論的解脱の論理が求められたからである。前期道元の『正法眼蔵』において、「心常相滅の邪見」として批判されていたのは、インド如来蔵思想の基本的立場であるこの「仏性内在論」である。

この批判については、本考でも確かめられたことである。

また、次のように言われる。本来、如来蔵思想は基体説であり、基体が原因で万物が生じるとする発生論的一元論であるが、そこには、生じさせるものと生じるものという二元論的性格が残っていた。中国では、これが、「理」と「事」として捉え直された結果、「理」は「事」に貫通していると考えられ、その間には時間的因果関係が認められないことになった。「仏性」は、「身体」に内在する「心」であるが、身体から離脱することによってはじめて本来の在り方をするのではなく、身体そのものにおいて全面的に顕現しているものだと考えられるようになったのである。天台本覚門における「煩惱即菩提」「生死即涅槃」「凡聖一如」もこの立場であり、前期『正法眼蔵』は、まさにこの「仏性顕在論」に立って、「心常相滅の邪見」を批判していた。とするのである。

この「仏性顕在論」は、本考においても、「諸法は実相である」という仕方でも確認されている。

しかし、松本氏によれば、「仏性顕在論」も、「煩惱」と「菩提」、「生死」と「涅槃」、「凡」と「聖」の区別を認め、そのうえで、それらが「本来は」あるいは「本体においては同一である」と説いているかぎり、「仏性内在論」にもとづいていることに変わりはない。ところが、仏性内在論であれば、真理の顕現を妨げる覆いを取り除く活動として、「修行」の必要性を要請することができたのであるが、「仏性顕在論においては、仏性はすでに全面的に顕現しているのであるから、さらにいかなる修行も要しないことになる。」<sup>14)</sup> 万物がそこから発生する本源へ帰る活動としても、修行の必要性を説くことは難しい。と言うのである。

それにもかかわらず、道元は、「只管打坐」を説いている。そもそも、道元は、なぜ、「心常相滅」説（松本氏の「仏性内在論」）を邪見としたのだろう。『深信因果』において [40]「ひと死するとき、かならず性海に帰す、仏法を修習せざれども、自然に覚海に帰すれば、さらに生死の輪転なし、このゆゑに後世なしといふ。これ断見の外道なり。」(8-125)とされていたように、「死ねば自然に覚りの海に帰ることができるのだから、修行など必要がない」という考えの根拠になりうるからであろう。だとすれば、「修行不要論」は「仏性顕在論」においてはじめて問題になるのではないはずである。道元は、「仏性内在論」（心常相滅論）そのものに、すでに、「修行不要論」を見ていたわけである。

では、どうすれば、「仏性顕在論」に立ちながら、なお、「修行」の必要を説くことができるのだろうか。「仏性は修行によって現れる」「仏性は修行なしでは現れない」とすることによってである。そして、それは、すでに、『弁道話』において語られていたことである。

[45] この法は人人の分上にゆたかにそなはれり  
といへども、いまだ修せざるにはあらはれず、  
証せざるにはうるることなし (8-265)

しかし、松本氏によれば、「いまだ修せざるにはあらはれず」（仏性修現論）は、あくまでも「この法は人人の分上にゆたかにそなはれり」（仏性顕在論）にもとづくかぎり、それ自体としては成立しえない。ここに「仏性修現論というものが

論理的に成り立たないこと」「仏性顕在論と仏性修現論というものが仏性内在論という如来蔵思想の根本論理にもとづかなければならないことが示されている。」<sup>15)</sup> のである。だとすれば、「仏性修現論」ないし「仏性顕在論」からする「仏性内在論」の批判も、「単に如来蔵思想内部の論争にしすぎない」<sup>16)</sup> のではないか、それは、挫折すべく定められていたのではないか。そう問われることになる。この間に対する答えは、「如来蔵思想の根本をなす論理はあくまでもインド以来の“dhātu-vāda”としての仏性内在論なのであり、その仏性内在論という如来蔵思想の根本論理を道元が根底から否定したということは、たとへそれが仏性修現論という如来蔵思想の発展形態を批判の手段として用いたとしても、それは如来蔵思想批判として評価されるべきであると思われる。」<sup>17)</sup> である。苦しい答えに思われるが、それは、同時に、前期道元の『正法眼蔵』が有効な批判手段を持たなかったことの反映でもあるのだろうか。松本氏は、後期『正法眼蔵』が、「縁起説」に批判の手段を見ていると考えている。つまり、「如来蔵思想の（仏性内在論）の批判は、『十二巻本』にまで受け継がれるが、そこではそれが縁起説（深信因果）によって批判される。」<sup>17)</sup> と言うのである。

松本氏は、「縁起説」のモデルを、「十二支縁起」に求めている。それは、「諸法、つまり縁起の各支は、無明に縁りて行生ず云々というあり方では生じるものであり、無明滅するが故に行滅すといふあり方では滅するものだ。この生起 (samudaya) と滅 (nirodha) こそが諸法の本質的性質だ。」<sup>18)</sup> とする考えである。これに対して、「基体説」(dhātu-vāda) とは、「唯一の実在である“dhātu”が locus (基体・原因) となって、複数の法 dharma が生じる」<sup>19)</sup> とする考えであるとされる。ところが、「縁起説」では、いかなる基体 (locus, dhātu) の存在も認められないのである。dharma は dharma から生じる。そこには、時間的因果の関係があるが、第一原因である dharma は認められない。「無明も決して諸法出生の根源ではない。」<sup>19)</sup> その存在は、いわば虚空にうかんでいるのである。

「縁起説」が「如来蔵思想」の批判でありうるのは、「如来蔵思想」が「基体説」であり、「縁起説」がこの「基体説」の否定にほかならないと

考えられるからである。「dhātu-vāda」は、釈尊が否定した対象である<sup>20)</sup>とする松本氏にとって、「仏教」は、「如来蔵思想のたえざる否定としてのみ仏教たりうる。」<sup>20)</sup>のである。

\*

松本氏は、如来蔵思想を基体説と規定し、前期道元の『正法眼蔵』を仏性顕在論の立場からする仏性内在論批判と捉え、さらに仏性顕在論の立場から仏性修現論を説く論理的矛盾を指摘している。この分析は、『正法眼蔵』の錯綜した思考の筋道を解きほぐし、その理解のための明快な指標を与える点で魅力的である。

しかし、「縁起説」を「十二支縁起」に、さらに「仏教」をその「縁起説」に限定すること、後期『正法眼蔵』をして、前期『正法眼蔵』の「仏性顕在論」を批判することによって、まさにこの「仏教」を目指したのだと捉えることについては、検討の余地を残したい。後期『正法眼蔵』が、「深信因果」を説いていることは、本考でも確認された。それを、「縁起説」と呼ぶことにも問題は無い。だが、ここで説かれているのは、主として、「三世因果」、「業報」である。それが、そのまま「十二支縁起」に結びつくだらうか。道元自身の理解では、それが、なお、「仏性修現論」の延長線上で説かれていた、ということはないだらうか。

松本氏は、12巻本『正法眼蔵』『四禅比丘』の一節をもって、道元が「かつての自分自身の立場である『仏性顕在論』を批判したと考えられる。」<sup>21)</sup>としている。

[46] あるがいはいく、諸仏如来ひろく法界を証するゆゑに、微塵法界、みな諸仏の所証なり。しかあれば、依正二報ともに如来の所証となりぬるがゆゑに、山河大地・日月星辰・四倒三毒、みな如来の所証なり。山河をみるは如来をみるなり、三毒四倒、仏法にあらずといふことなし。微塵をみるは法界をみるにひとし、造次顛沛、みな三菩提なり。これを大解脱といふ、これを単伝直指の祖道となづく。

かくのごとくいふともがら、大宋国に稲麻竹葦のごとく、朝野に遍満せり。しかあれども、このともがら、たれ人の児孫といふことあきらかならず、おほよそ仏祖の道をしらざるなり。たとひ諸仏の所証となるとも、山河大地たちまちに凡夫の所証なかるべきにあら

ず。諸仏の所証となる道理をならば、きかざるなり。なんじ微塵をみるは法界をみるにひとしといふ、民の王にひとしといはんがごとし。またなんぞ法界をみて微塵にひとしといはざる。もしこのともがらの所見を仏祖の大道とせば、諸仏出世すべからず、祖師出現すべからず、衆生得道すべからざるなり。たとひ生即無生と体達すとも、この道理にあらず (8-158-9)

たしかに、山河大地がそのまま仏の証するところであるとしている。そこに、「仏性顕在論」を見ることはできるだらう。しかし、ここで批判されているのは、「仏性顕在論」それ自身なのだらうか。そうではなく、「だからと言って山河大地が現に凡夫が見ているものでなくなるわけでない、それにもかかわらず、それが仏の証するところになるのはどのようにしてかを学ばない」ということ、そのことではないだらうか。

ここで求められていることは、「貴賤苦楽、是非得失、みなこれ善悪業の感ずるところなり。」(8-158) と知り、修行を怠らないことであるように思われる。

\*

ちなみに、中村元氏によれば、「ブツダガヤーにおける釈尊のさとりの内容については聖典自体のうちに種々に異なって伝えられていて、かならずしも一定していない。」「縁起説はかなり遅れて成立したものである。」「ことに十二の項目をたてる縁起説はもっとも遅れて成立したものであるから、後代の聖典作者が、縁起思想を強調するあまり、釈尊のさとりの内容だとして、この場合に仮託してしまったのであろう。」<sup>22)</sup>とされる。

あるいは、松本氏によれば、「仏教思想と非仏教思想（インド正当派哲学とジャイナ教）は、“無我説”と“我論”（ātma-vāda）ということによって、インド思想史それ自体においても、截然と区別されている。」<sup>23)</sup>ことになるが、中村氏によれば、原始仏教の「思想を世間一般の呼称にしたがってかりに『無我説』と呼ぶにしても、それは決して『アートマンが存在しない』と主張したのではない。」<sup>24)</sup>それは、ただ「われわれが対象的に把握し得るなにもものアートマンではない。」「それはわがものではない」（万法非我）と説く「非我説」である。最初期の仏教では、むしろ、真の自己を探求すること、わがものならざる

ものへの執着を断って「アトマンを愛し、護り、アトマンを実現すべき」ことが説かれたとされている。

松本氏によれば、「縁起」は必ず“三世因果”でなければならない。つまり、過去は“業”として、未来は“希望”として、我々の解釈を拒絶した過去世と来世に厳然として存在していなければならない。<sup>25)</sup>しかし、中村氏によれば、「原始仏教においては、形而上学的原理としてのアトマンに関しては論究を避けていたにもかかわらず、当時の俗信である因果応報説を採用したため、輪廻転生説を説くにいたった。」それは「来世を信じない人は、悪を行う」からであり、「世人に善を行わせるために方便の教えとして説いている。」<sup>26)</sup>のだと言われている。松本氏は、同じところで、『中論』第二十六章の説く縁起説が単に時間的生起の因果関係であるにとどまらず、“三世因果”であることは、“再生”“趣”の語によって明示されている。」と述べている。しかし、『中論』27章では、『過去に私は存在しなかった』、『存在した』、『その両者である』、『その両者ではない』という、この[誤りの]見解は、成り立たない(13節)、『『未来世に私は存在するであろう』という、この見解は[以上の]過去世[に関するもの]と同様である。」(14節)と言われている。<sup>27)</sup>「十二支縁起」を「三世因果」と同一視すること、あるいは、「三世因果」の意味での「縁起」を「輪廻転生説」から切り離して論じることについては、検討の余地を残したい。

\*

前期道元の『正法眼蔵』が「仏性修現論」と概括されること、そしてそれが、論理的困難をはらんでいることについても、同意できる。しかし、そのことによって、その魅力が霧散してしまうとも思えない。

後期道元の『正法眼蔵』は、はたして、「仏性修現論」そのものを批判していたのだろうか。むしろ、「仏性修現論」にとどまりながら、「時を隔てた因果」を説く傾向を強めているのではないだろうか。

たしかに、「修する行為を遂行することができているまさにそのことのうちに、すでに証が現成している、それ以外のところに証を求むべきではない」とすることも、「すべての人が菩提を得るまではみずからの菩提を願うまい」とする思い

(菩提心)において永遠の時が生きられるとすることも、ひとつの「お話」(諸法実相)に支えられているのだろう。しかし、「三世因果」や「輪廻転生」もまた、一つの「物語」(常在する我)であるように思う。

『正法眼蔵』の「評価」が、「仏教であるかないか」だけで決するとも思えない。仏教徒を自認しない者にもリアリティーを感得しうる思考、ないし、行為のあり方を選び分けることが重要であると思っている。

#### 注

1. 道元『正法眼蔵』(四) 水野弥穂子校注 岩波文庫 p.415 (原文漢文) (下線筆者・以下同じ)
2. 道元『永平広録』1 道元禅師全集第十卷 鏡島元隆訳注 春秋社 pp.215 (原文漢文)
3. 道元『正法眼蔵』全八巻 増谷文雄訳注 講談社学術文庫 (成立順に編集)
4. 矢島忠夫『『正法眼蔵』における時間』弘前大学教育学部紀要97 (2007) では、これを、「修行の長短にかかわることでもない」(p.21)と言っているものと理解したが、本考では、出家の功德がいくつもの生にわたって累積していくことを認めるものとする。
5. 前掲『『正法眼蔵』における時間』では、増谷文雄訳注『正法眼蔵』(1-354)にしたがって、『袈裟功德』を1940年と位置づけた。そのため、「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」が、この時点で「すでに語られていた」(p. 30)と考えた。その結果、道元の基本的立場が、「経歴する時間」から「飛去する時間」へ、「即時の因果」から「時を隔てた因果」へ転換したことを確認しようとする企てを困難にした。  
ちなみに、『有時』にも、『袈裟功德』と同じ日(1240年10月1日)が奥書されているが、これには、寛元元年(1243)懐弊によって書写されたことが追記されている。
6. 前掲『『正法眼蔵』における時間』p.21参照
7. 龍樹の言葉は『大智度論』第13巻から引かれたとされているが、この時期教典等を典拠とする記述が増えている。建長二年(1250)、在家の弟子波多野氏から『一切経』が寄贈され、縦横に引用が可能になったことによるとする理解もある(水野弥穂子『十二巻『正法眼蔵』の世界』大蔵出版1994 p.26)が、道元を『正法眼蔵』の改作へと突き動かす内的必然性の表現として理解することが求められるだろう。

8. 前掲「『正法眼蔵』における時間」では、増谷文雄訳注『正法眼蔵』にしたがって、両者を連続した作品としたため、この時期にすでに「刹那生滅」や「菩提心」への言及が見られることを強調し、道元の思考形成をたどる過程を不透明にすることになった。
9. この前後の記述には、前掲「『正法眼蔵』における時間」と重複するところがある。
10. 永嘉玄覺は、「曹谿の上足」とされながら、「天台の法華宗を習学」し、「涅槃経を被閲」(8-126)したことが評価されている。水野弥穂子校注『正法眼蔵』『三時業』では、「ちかくは永嘉の語を会せず、つぎに鳩摩羅多の慈誨をあきらめず。はるかに世尊の所説、ゆめにもいまだみざるがごとし。」(4-325)となっている。  
なお、「三教一致」が邪説であることについては、12巻本『四禅比丘』で、「ひとり先師天童古仏のみ、仏法を孔老とひとつにあらざと暁了せり」(8-159)と言われている。
11. 松本史朗『縁起と空 如来蔵思想批判』大蔵出版 1989、『禅思想の批判的研究』大蔵出版 1994、『道元思想論』大蔵出版 2000
12. 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらざ」『縁起と空』p.6
13. 松本史朗「深信因果について」『禅思想の批判的研究』(以下『禅思想』) p.590
14. 『禅思想』 p.591
15. 『禅思想』 p.595
16. 同上 p.596
17. 同上 p.597
18. 松本史朗「縁起について」『縁起と空』 pp.62
19. 同上 p.67
20. 同上 p.8
21. 松本史朗「道元と批判宗学」『道元思想論』 p.143
22. 中村元選集[決定版]第16巻『原始仏教の思想Ⅱ』春秋社 pp.376
23. 松本史朗「實在論批判」『縁起と空』 p.152
24. 中村元選集第15巻『原始仏教の思想Ⅰ』 pp.633
25. 松本史朗『縁起と空』 p.370
26. 中村元選集第15巻 pp.662
27. 『中論』(下) 三枝充恵訳注 レグルス文庫 第三文明社 1995 p.753,5

(2008. 1. 16受理)