

# 『正法眼蔵』といふ文章

—文章研究のための試論—

橘

豊

## 目次

はじめに

1 『正法眼蔵』を不統一な文章と考へさせる要素

2 言語作品の統一原理

3 『正法眼蔵』の統一原理

4 首巻としての「弁道話」

むすび

はじめに

本題に入るに先立って、右に掲げた表題について一言前置を挟み、併せて、筆者の「文章」に対する観点を明らかにしておきたい。

先づ、表題の中で、正法眼蔵「の」文章としないで、正法眼蔵「といふ」文章とした点についてであるが、これは、正法眼蔵「の」文章とすると、「蜜柑の皮」「象の鼻」といふ表現と同様に、ここで「文章」と呼ぶものは、全

体の中の一部、つまり正法眼蔵に属する或る部分をとり出して論ずることを意味するかのやうに解される惧れがあるからである。本稿で対象とするのは、正法眼蔵の部分ではなく、正法眼蔵全体に亘る現象であるので、予めさうした誤解を防ぐために、「の」といふ表現を避けたものである。無論「の」といふ語には、「少年の頃」「住宅の見積価格」等のやうに、単なる限定を表はす用法も存するわけであるが、この区別がなされるのは語脈の中に於いて、即ち、前後の語の事実関係に対する判断に基づいてのことであり、「文章」といふ概念が、充分定義されてゐない場合には、「の」は形式上、右の何れの意味にも解することが可能であるため、余り熟してゐない嫌はあるが、趣旨を徹底させる意図から、敢て「といふ」を選んだ次第である。

次に、やはり若干抵抗を覚えるかと思はれるのは、正法眼蔵の「文体」としないで、「文体」といふ語に比べれば、稍耳慣れない感じを伴ふ「文章」といふ語を用ゐた点である。

先づ「文体」といふ語を避けた理由としては、「文体」が欧語 *style* の邦訳語として固定してきてゐるといふ点が挙げられる。「スタイル」といふのは、伝統的にヨーロッパの修辭学がとり扱ってきた対象である。

作者の技法としての文体。これは伝統的な意味であり、美的・文学的な目標をめざす表現手段の意識的なものかたである。

〔「文体論」  
佐藤信夫訳〕

とピエール・ギローが言ふ場合は、文体の公平な定義を述べたわけではないが、一般に修辭学で「<sup>スタイル</sup>文体」と云へば、右のやうに解せられてきたのである。それは、どうすればより甘美な、より生き生きとした表現が得られるかといふ、文学的表現の技法をさすか、或は、文学を芸術作品として鑑賞し、批評するための手段と考へる傾向が強かつた。<sup>(注一)</sup>

所で、本稿では正法眼蔵を文芸、つまり芸術作品であると認めるのは、一つの先入観を抱くことであるとして、さうした前提に立つことを斥けようとした。その結果として、ここでは、正法眼蔵の表現技法の巧拙を判定しようとの意図は、最初から持合せてゐないのである。本稿に於いて求めようとしてゐるのは、正法眼蔵を一箇の言語作品として遇することによって、言語作品としての通有性及び特質を明らかにすることでなければならない。つまり、本稿の目的は、批評することに非ずして、記述乃至説明することに存するのである。従つて「文体」が修辭学の対象を意味する語である以上、本稿ではこのやうな言語に対する価値意識を籠めた語を用ゐることは、適當ではないと考へるのである。

但、正法眼蔵を言語作品として遇する立場は、正法眼蔵に文芸性を見出さうとする努力を妨げるものではない。何故ならば、文芸性は、言語作品が有つ可能性の一つとして、当然発掘さるべきものだからである。本稿では、正法眼蔵を文芸作品として規定することなく、いはば無前提の立場、即ち、読み込む立場でなく、読み解く立場で臨まうとするのである。

以上が、表題に「文体」語を用ゐなかつた理由であるが、次に「文体」に替つて、「文章」語を用ゐた積極的な理由は何かと云へば、それはこの語が、術語として充分定義されてゐると考へられるが故にである。

時枝誠記博士は、文章が、単語や文と同様に、言語に於いて、われわれが直観的に認め得る質的単位であることを主張された。

言語に於ける単位的なものとして、私は次の三つものを挙げようと思ふ。

一 語

二 文

## 三 文章

（『日本文法口語篇』「言語の本質と  
言語に於ける単位的なもの」）

そして、ここでは文章といふのは、例へば芭蕉の『奥の細道』とか、漱石の『行人』のやうな、一篇の言語的作品をさしてをり、<sup>(注2)</sup>これらは、従来の文法研究では、語及び文の集積或は運用として扱はれてきたものであるとされてゐる。文章を文の集合として理解する限りでは、文・文章間の相違は連続的・量的な相違に止まるが、文章を語や文とは質的に異つた現象とする立場では、単なる文の集成は必ずしも文章とはなり得ず、文章には文と異つた独自の統一原理が存することを認めなければならないといふことになる。

以上は、文法研究の単位として、文章を位置づけられたのであるが、猶『国語学辞典』中の「文章」の項目<sup>(時枝博士執筆)</sup>では、文章を定義して、

それ自身完結し統一ある言語表現

であるとされ、これを「文」の性質と混同しないために、

その前後に文脈の連続を想定することできない、それ自身で完結し統一した表現

であると述べてゐられる。更に、時枝博士は『文章研究序説』に於いて、文章を文章研究の対象として位置づけ、文章研究とは、

文章といふ統一の原理を明らかにする

ことであると規定された。

今、筆者が「文章」語を用ゐるのは、右のやうな意味で、一篇の言語作品としての『正法眼蔵』全体を指してゐることは云ふまでもないが、同時に、右に示された文章研究の課題に沿つて、『正法眼蔵』の統一体としての原理を考察しようとする意図をも併せ含んでゐる。副題に「文章研究のための試論」と附した所以も茲にある。

### 1 『正法眼蔵』を不統一な文章と考へさせる要素

扱、正法眼蔵は、現今流布してゐるもの多くは、本山版に基づいた九十五巻本であるが、これは一篇づつ纏つた九十五の各篇を、述作の年代順に配列したものである。即ち、寛喜三年著者三十二歳の時に記された「辨道話」に始まり、建長五年道元入滅の年、「最後御病中之御草也」と附記された「八大人覺」を以て終るのが、われわれの前に置かれた正法眼蔵の全貌であるが、これらの各篇は、一見、何らかの統一原理を以て連なつてゐるといふよりも、舊稿を草した順に羅列されたに過ぎないかの如き印象を与へ勝ちである。九十五巻を一瞥したところでは、統一原理を見出すといふよりも、寧ろ形式上から見ても内容の上からも、不統一な表現と看做される要素を幾多含んでゐるかに見受けられる。そこで、正法眼蔵の統一原理として、全体を覆つて一貫してゐる主題ともいふべきものを探るに先立つて正法眼蔵が雑然とした印象を与へる理由について、具体的に例を拾ひながら考へておきたいと思ふ。

先づ第一に、正法眼蔵は各篇の独立性が強い反面、各篇相互間の論理的関係が明示されてゐないといふことが挙げられると思ふ。

一般に、文相互或は文の集合である段落(節)相互の論理的関係を示すのに用ゐられる言語形式として、接続詞が考へられるのであるが、正法眼蔵中には、さういつた役割を果してゐる接続詞が、例へば「しかあれば」「しかあれども」「しかあるを」等についてみても、極めて頻繁に使用されてゐる。このことだけからみても、正法眼蔵の文章

が、少くとも形式上、論理的な叙述を心がけてゐることが判るのである。併しながら、これは各篇の内部での叙述形式に限られてをり、各篇相互の間には、その種の、論旨展開の関聯を表明する語句は、全く見出されないのである。このことが正法眼蔵の各篇をして、緊密な構成といふよりも、いはば未整理のままの論集であるかのやうな印象を与える結果に陥らせてゐるものと思はれる。

次に、各篇の間には、外形上・内容上、間重複してゐるものがあることが指摘できる。外形上の重複としては、第十八「心不可得」と第十九「心不可得」と、同題名の巻が存することである。第十九「心不可得」の方を「後心不可得」とした本もあるやうであるが、これは両巻を識別するために後人が改めたものであらう。この両巻は、内容の上からも、重複する部分が認められる。即ち、何れも徳山禪師が南方へ向ふ道すがら、老婆から点心の糧として餅を購はんとして得られなかつた逸話を含んでゐることである。部分的に重複乃至類似の内容を有する巻としては、他にも「袈裟功德」と「伝衣」、「法華転法華」と「看経」、「大修行」と「深信因果」等の各巻を挙げることができらる。

「法華転法華」と「看経」の巻とでは、大鑑禪師の会に、法華経三千部を誦誦したと自称する僧法達が現はれ、大鑑禪師は法達に偈を示して啓発するといふ条を収録してゐる部分が共通してゐる。大鑑禪師が示した偈とは

心迷法華転、心悟転法華、誦久不レ明レ己、与レ義作ニ警家。無念念即正、有念念成邪、有無俱不レ計、  
 長御三白牛車。  
 (岩波文庫本による。以下同断。)

であり、これを聴いた法達は「踊躍歡喜」して、自らも偈を呈して禪師の教を讚歎した。すると大鑑禪師は、法達に向つて、

なんぢいまよりは念経僧となづけつべし

と云ったといふ。「法華転法華」に録された以上の経緯が、その拈提の方法は異なるとは云ふ、  
「看経」の巻に再び、そっくり転載されてゐるのである。「大修行」と「深信因果」の両巻についても、同様のことが云ひ得る。「深信因果」に「この一段の因縁、天聖広燈録にあり」と記されてゐる通り、『天聖広燈録』の「百文章」からの、次に示すやうなかなり長文に亘る引用が、それぞれの巻に重複して見えてゐるのである。その引用部分は、次のやうな一節で始まつてゐる。

洪州百丈山大智禪師、詞馬祖ニ凡參次、有二老人、常隨ニ衆聽レ法。大衆若退、老人亦退。忽一日不レ退、師遂問、面前立者復是何人。老人対曰、某甲ハ是非人也（以下略）

そして、「大修行」に於けるのと「深信因果」に於けるのでは、右の古事から引出される論点に逕庭があるとは云へ、右の引用文の再録は、正法眼蔵を通読する者にとって、内容が重複してゐるとの印象を与へずにはおかないものとみられる。

第三に、これは既に正法眼蔵の表現者の意識構造を問ふことになるが、正法眼蔵中には、唐土に対する著者の判断が、かなり露骨に述べられてをり、而もその対唐土観が巻数を重ねるに伴れて、著しく変化を遂げてゐるといふことである。因みに、初巻「辨道話」には、次のやうな表現がみられる。

まのあたり大宋国にしてみしかば、諸方の禪院、みな坐禪堂をかまへて、五百六百および一二千僧を安じて、日夜に坐禪をす  
すめき

## 第八「礼拝得髓」の巻には

日本国にひとつのわらひごとあり。いはゆる、あるひは結界の境地と称し、あるひは大乗の道場と称して、比丘尼・女人等を来入せしめず。邪風ひさしくつたはれて、人わきまふることなし。

## また第十二「袈裟功德」の巻には

いま日本国、かくのごとくの糞掃衣なし。たとひもとめんとすともあふべからず、辺地小国かなしむべし。

とある。これらの表現によつて窺はれることは、一貫して、わが国は粟散辺地の小国であり、仏法の威儀も正常に施行されてをらず、人々は偏見に虜はれて、真実の得法に対する眼が曇らされてあるといふ判断であり、これに比して、大宋国に於いては、諸作法が整然と履行されてをり、参学の志ある人は皆、正師を得て、正しい思考、正しい修証の道を着実に進めてあるといふ見解を下してゐる。そして、わが国に対する蔑視とは逆に、仏法を顕現するには恵まれた環境に置かれてあるといふ面から、唐土を渴仰する念が頻りに動いてゐるかの如くに読みとられるのである。併しながら、第三十「行持」に至ると

真丹国にはいまだ初祖西来よりさきに、嫡嫡単伝の仏子をみず

といふ表現がみえてくる。但、「祖師西来」の一件に関して、曹洞の宗門に於いては、仏法東漸の榮譽の担ひ手として、道元を震旦初祖菩提達磨と並べ讃歎する風があることは、瑩山禅師の『伝光録』に、「あだかも西天二十八祖達磨大師はじめて唐土にいるが如し。これ唐土の初祖とす。師(道元を)またかくの如し。大宋国五十一祖なりといへども、今は日本の元祖なり。ゆゑに師はこの門下の初祖と称したてまつる」とあるのによつても明らかであるので、道元の場合も、これと類似の見解から、殊更、菩提達磨を顕揚せんがために、敢て祖師西来以前の震旦の参学者を過小



に評価したものとみられなくはない。併し、震旦の僧侶を貶するのは、果して一時の方便に過ぎなかつたとみてよいであらうか。もし然とすれば、同じく「行持」の巻の次の一句は、如何理解すべきものであらうか。

真丹国にも、祖師西来よりのち、経論に倚解して正法をとぶらはざる僧侶おほし。これ経論を披閱すといへども、経論の旨趣にくらし（中略）隋・唐・宋の諸代、かくのごときのごとくおほし。

此処に及んでは、著者が、唐土の信徒、それも、隋・唐・宋の各時代を通じての彼らの修証の在り方に対して、一槌を下さんとしてゐることは疑ふ余地がない。第九十「四禪比丘」には

宋朝愚案のともがらの、三教一致の狂言もちあるべからず、不学のいたりなり。

と、烈しく鋒先を向けてゐる。而うして、腐敗墮落の長老達の中にあつて、只管信頼すべきは、先師天童山如淨禪師一人のみであると極言する。即ち、

是非を辨ずるに人なし。ひとり先師のみ、このともがらをわらふ、余山の長老等、すべてしらざるところなり。おほよそ異域の僧侶なれば、あきらむる道、かならずあるらんとおもひ、大國の帝師なれば、達せるところ、さだめてあるらんとおもふべからず。（第五十二）  
「仏教」

先師古仏すでに宋朝をさりぬ、暗夜よりもくらからん。ゆるはいかん。先師古仏より前後に、先師古仏のごとくなる古仏なきがゆゑに、しかいふなり。（第五十九）  
「梅華」  
あきらかに仏祖の眼睛を抉出しきたり、仏祖の眼睛裏に打坐すること、四五百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり、震旦國に斉肩すくなし。（第七十二）  
「三昧王三昧」

以上は、唐土の僧侶達に対する不信の表明と受け取られ、著者が最早や先師如淨禪師を除いては、彼らの言説・所行に、敬慕すべき点を認めてゐないことを示すものであるが、これを、前の唐土讚仰の条と引き比べるとき、自家撞

着を犯してゐると云へないであらうか。殊に、唐土の僧侶に対する指弾が、眼藏の後半部により顕著に見出されることよりみて卷の進捗に伴れて、著者の対唐土觀の上に變質が生じたものと考へることも可能なわけである。

第四としては、正法眼藏には、清規的傾向の強い諸卷が、少なからず収録されてゐることである。ここで清規的な卷といふのは、僧院の衆徒が、僧堂或は衆寮内にあつて、日常の起居振舞の一つ一つについて常に銘記すべき心構へや、また遵守すべき作法・戒律について述べたもの、即ち清規に相当する部分を含む卷のことをさしてゐる。道元には、別に『永平清規』の名で呼ばれる清規集の述作があるが、筆者の看るところでは、正法眼藏中に於いても次に掲げる諸卷は、多少とも清規的傾向を有するものである。即ち、「重雲堂式」「洗淨」「袈裟功德」「看經」「陀羅尼」「洗面」「坐禪儀」「安居」「示庫院文」「受戒」等の卷々である。いま「重雲堂式」の卷について、その内容の概略を瞥見してみると、「道心ありて名利をなげすてんひと、いるべし」の一句を以て始まるこの卷は、二十一箇条の項目から成り、それらの各項目は、堂衆となる際の基本精神を述べたものから、參禪を営む堂内の秩序・靜謐を維持するための規律を記した細綱に及んでゐる。その一節を抜き出してみると、

一、堂のうちにて、はなたかくかみ、つばきたかくはくべからず。道業のいまだ通達せざることをかなしむべし。光陰のひそかにうつり、行道の、いのちをうばふことを、をしむべし。おのづから少水のうをのころあらむ。」

一、堂の衆、あやおりものを、きるべからず。かみ、ぬのなどを、きるべし、むかしより道をあきらめしひと、みなかくのごとし。」

一、さげにゑひて、堂中にいるべからず。わすれてあやまらんは、禮拜懺悔すべし。またさげをとりいるべからず。にらぎのかして堂中にいるべからず。」

といった条々が連ねられてゐる。

ところで、これらの清規的色彩の濃厚な卷々の存在は、見方によっては、眼藏全体の統一を乱してゐるとの印象を

与へることである。就中、辨・現・仏即ち「辨道話」「現成公案」「仏性」の三巻を、眼蔵の中核を構成する最も重視すべき巻であるとするやうな観点からすれば、<sup>(注4)</sup>右の清規的諸巻は、眼蔵の中心思想とは係りのない、いはば夾雜物の混入として扱はれる公算が大きいのである。

扱、以上四項目に亘って、正法眼蔵を一箇の言語作品として通読するに際して、読み手に冗漫乃至不統一な印象を与へる要素を抜き出してみたわけであるが、この点から考へると、九十五巻の正法眼蔵に、短篇小説が有つやうな質の統一原理を求めるのは難しいことが予想されるのである。

## 2 言語作品の統一原理

正法眼蔵は、これを一箇の文章として認めるには、相当複雑な構造を有つたものと考へられるので、その統一原理も、唯一つに絞り得るものでなく、長編小説や交響曲が、主題・副主題の絢交ぜによって組立てられるのと同様に、眼蔵の場合も恐らく多元に亘ることが推測できるのである。<sup>(注5)</sup>

そこで、正法眼蔵の主題を問ふに先立って、一般的に、長文の言語作品の主題はどのやうにして求められるものであるかについて眺めておきたい。ここでは、正法眼蔵と同じく大部の作品であるといふ理由から、『平家物語』の場合を例にとつて考へることにする。

山田孝雄博士は、岩波文庫本に附された「序説」に於いて、平家物語の中心人物を、清盛・義仲・義経の三人に求められ、この三人を配するに、平家物語を三部に分つてみるべきことを主張された。即ち、

第一部 平家盛時の叙事 (清盛中心)

第二部 平家流離時代の叙事 (義仲中心)

## 第三部 平家滅亡の叙事 (義経中心)

これは、内海弘藏氏が『平家物語評釈』に於いて、平家物語を清盛を主人公とした平家栄華の物語である前半部と、平家没落を中心とした後半部との二部に分つことを述べた説を發展させたものであるが、山田博士の場合は、平家物語の内容がこのやうに区分されるべき根拠として、現存流布の十二巻から成ってゐる平家物語の原形は、三巻から成ってゐたことを推定し、これによって形式上の区分と内容の区分とを対応せしめた点に創意の跡が認められるのである。併しながら、それにも拘らず、両者に共通してゐる点は、両者共に、平家物語を首尾一貫して平家の興亡を叙した物語と看做し、その主題を具現する人物として、主人公を求めようとしたところである。

これに対して、石母田正氏は、平家物語の中には、記録的なもの、説話的なもの、物語的なもの、合戦記的なものといふやうに、質的に異なつたものが雑多含まれてゐるとして、

平家物語では、いかに重要な人物であっても、個々の人物に焦点をあわせて物語を読むべきではない  
(『岩波新書』「平家物語」)

との見解を樹てられた。そして、このことの傍証としては、平家物語各巻の構成形式が、冒頭巻と附録的最終巻である灌頂巻との両巻を除いては、つまり、その他十一の巻々は全て、単純な暦日を以て始まる純記録風の体裁を保つてゐることを挙げてゐられる。また、記録としての形態こそ、推定される原平家物語の姿であつたとも述べてゐられる。

従つて、石母田氏によれば、平家物語の主題は、一元的な、平家の興亡を追ひ求めることに止まらず、治承期に於ける動乱の事実を洩れなく織りこんだ日誌的読物——文芸作品といふよりは、著しく史書に近いもの——を述作することにあつたといふことになるのである。時枝誠記博士も「平家物語はいかに読むべきか」に対する「一試論」(『国語学』三十五ノ七「所収」)に於いて、

「平家」を読む態度を、平家の興亡に対する感動や詠歎から、歴史の冷徹な動きを読みとる態度に転せしめなければならないとしてゐられる点は、石母田氏の見解に近い観点を示してゐられる。時枝博士は、更に、この問題を『文章研究序説』に於いて改めて論じられ、平家物語に「素材の事実の年表的羅列」を意図したものと、「主役的人物の物語的小説的構成」をねらったものとの、相異なる二つの主題の系列が見出されることについて、前者が、原平家以来の内容であるのに対して、後者は、後代の人が附加した部分というやうに、平家物語が複数の表現者の手になる合作であるところから起った現象であるとして説明された。

以上、平家物語を例にとつて、言語作品の主題とは一般的にどのやうなものをさしていふかについて、参考とすべき説を掲げたのであるが、これによつて、主題をどのやうなものとして捉ふべきかについて明らかにされた点を、筆者なりに整理してみると、概ね、次の諸点に要約することができる。

- (1) 主題は、一作品につき、唯一つのものが求められる傾向がある。
- (2) 主題は、文芸作品に於いては、中心的人物を描くことを通して具現されるものとする考へ方が通常行はれてゐる。
- (3) 併しながら、主題は、当該作品を、文芸作品と認めるか、その他の様式の作品と認めるかによつて、異なつた捉へ方が可能となる。
- (4) 言語作品に於いて、主題は、一般的に、作品の内部形式と密接な関係があるものと認められる。
- (5) 主題は、作品に、後人による加筆・増補が行はれた場合、それに伴つて変化することがある。
- (6) 主題は、複数の形で並び立つことが起り得る。

以上の六点の中、本稿では、前述の通り、正法眼蔵を文芸作品とする前提を立ててゐないので、①～③は一応解決

済みのこととし、(4)以下が、特に考慮すべき点といふことになるであらう。尚、(5)に関しては、眼蔵の編述に道元以外の——例えば孤雲懷奘等の——筆が加へられてゐるとする可能性が大きいが、未だ積極的根拠に乏しいので、ここでは、合作の事例は度外視することとした。従つて、以下の章では、主として内部形式との關聯から、眼蔵の統一原理を求めて行きたいと思ふ。

### 3 『正法眼蔵』の統一原理

正法眼蔵を全体として、如何なる種類の書として把握すべきかについては、次のやうな見解が提出されたことがある。

橋田邦彦氏は『正法眼蔵釈意』第一卷の中で、「哲学」と「哲理」の二語を区別され、眼蔵は哲学の書でなく、さりとて哲理の書でもないといふ風に述べられた。

「眼蔵」は哲学ではない。従つて眼蔵を概念的の記述として取扱ふとしても、理解は出来ない(中略)今更繰返すまでもないと思ふが、哲学といふことと哲理といふことを多くの人が混同して居るやうに思ふ。此処に誤解が起るのである。「眼蔵」の中には到る所に哲理が述べられてある、哲理は結局「人間の人間としての眞実の働き」或は私の謂う「世界一如」、若しくは「自然と一如」となつて居るやうな人生の中に自から現れて来る条理であるから、ある書物に体験の諸相が物語られて居るならば、その中に哲理を含まないものはないのが当然である(中略)

尙進んで眼蔵は哲学の書でないといふことはそれで判つたとしても、哲理を哲理としてだけ眼蔵の中から抽出さうとするならば是も亦眼蔵を正しく取扱ふことにはならない。と云ふのは「眼蔵」は他でも述べた通り「行」ギヤウの書だからである。

橋田氏は、結論的には、眼蔵が「行」の書であることを認められたわけであるが、その過程に於いては、眼蔵に「体験の諸相」が語られてゐる部分があることを暗示してゐられる。橋田氏は、具体的にその在所を指摘しては居ない

が、筆者が看るところでは、例へば「袈裟功德」の巻には、道元が、渡宋前は經典の中にだけしか見ることのできなかった袈裟頂戴の儀則が、宋土の禪院に於いて、正規に、厳肅に、履行されてゐるのを目撃した際の感動を述べた部分がある。

予在宋のそのかみ、長連牀ちやうれんじやうに功夫せしとき、齊肩せいけんの隣單りんなんをみるに、開静かいじやうのときごとに、袈裟をささげて頂上に安じ、合掌恭敬し一偈を黙誦す、その偈にいほく、大哉解脱服、無相福田衣、披奉如来教、広度諸衆生。ときに予未曾見のおもひを生じ、歆喜身にあまり、感涙ひそかにおちて衣襟をひたす(中略)感涙千方行。ときにひそかに発願す、いかにしてか、われ不肖なりといふとも、仏法の嫡嗣てきしとなり、正法を正伝して、郷土の衆生をあはれむに、仏祖正伝の衣法を見聞せしめん。

また「諸法実相」の巻には、道元が先師如浄の会に列したときの感激を、熱情を籠めた筆致で語る部分がある。

大宋宝慶二年丙戌春三月のころ、夜間やや四更になりなんとするに、上方に鼓声三下きこゆ。坐具をとり、塔袈裟たつげきして、雲堂の前門よりいづれば、入堂牌かかれり。まづ衆にしたがうて法堂はつどう上にいたる。法堂の西壁をへて、寂光堂の西階をのぼる。寂光堂の西壁のまへをすぎて、大光明藏の西階をのぼる。大光明藏は方丈なり。西の屏風のみなみより。香台かうたいのほとりにいたりて、焼香礼拝す。入室このところに雁列がんれつすべしとおもふに、一僧もみえず。妙高台みょうこうたいは下簾かろせり。ほのかに堂頭大和尚の法音きこゆ(中略)この夜は微月わづかに楼閣ろうかくよりもきたり、杜鵑とくわんしきりになくといへども、静閑の夜なりき。

これらは、何れも道元が自己の秀れた体験を綴った部分であり、I・A・リチャーズの言ふやうに、芸術とは「経験の価値についての最もすぐれた判断を記録したもの」(注6)であるとすれば、これらの断章には、高度の文芸性が備はつてゐると云ふこともできるであらう。併しながら、かうした道元自らの体験の流露を以て、眼藏全体を推さうとする事は許されない。眼藏を体験の書と呼ぶことは、躊躇ちゆうちゆうされるのである。右に掲げた例について云ふならば、「袈裟功德」の巻全体の主旨は、宋土に於いて、仏祖より伝へられ来つた衣法を、著者自身が正則に受け継いで、これ

をわが国に伝へることの意義を述べるにあつたと考へられる。従つて、宋土に於ける道元の体験譚は、巻全体の構成から云へば、その主旨を述べる一契機として掲げられたに過ぎないと云はねばならない。「諸法実相」の巻についても、略同様のことが云ひ得るのであつて、この巻の主旨も、仏法についての正しい見解を保ち伝へるためには、正しい師に邂逅ふことが最も先決であることを説かんとしたもので、如浄の会に参列する条は、道元自身の体験を一つの実例として掲げたものである。結局、右に掲げたやうな部分は、眼蔵の内容を豊穡なものにする作用はあつても、猶眼蔵の一斑にしか過ぎず、それを以て眼蔵全体の主題と看做すことはできないのである。

次に、眼蔵を行の書と看做すことであるが、この点について橋田氏の挙げられた理由は、眼蔵が哲学の書でも哲理の書でもないからと云ふ消極的理由の外に、眼蔵中には「概念を以て概念を撥無せしめること」を意図した部分が多いとされ、例へば「生死去来にあらざるがゆゑに生死去来なり」（一顆明珠）といった表現をその例とされた。併しながら、これも、概念を撥無することが即行であることの証明が得られないので、やはり眼蔵を行の書とする消極的理由であることに變りはない。而も、筆者の見る限りでは、右の例文は逆説的な表現ではあるが、逆説もまた論理の一形式であることを思へば、右の文は、これで極めて論理的な文であるといふことができる。寧ろ常識的に考へて、「行の書」といふ表現から当然喚起されるのは、眼蔵には、坐禅といふ行為が説かれてゐるといふことであらう。

「辨道話」の冒頭部には「端坐参禅を正門とせり」の一句が置かれてをり、「只管打坐」を勧める字句は眼蔵の各所に散見する。「行持」の巻には、参学二十九年の間に、蒲団二十枚を坐破した慧稜和尚の事蹟が述べられてをり、先師天童も、臀肉が爛壞しても怯むことなく、坐禅を続けた旨を記してゐる。大悟に達すべく、人力の限界まで精進を続けようとする人間に与へられた最上の妙法として、道元は坐禅を推奨する。それはまた先師如浄が身を以て道元の前に開いてくれた道であり、これを以て道元は自らの宗団の特徴たらしめんとした。坐禅が眼蔵の随所に慇懃されてゐる



るのは当然のことである。

併しながら、坐禅は猶道元の主題たり得ても、眼蔵の主題たり得ようか。道元は、坐禅宗の約語としての禅宗の語を用ゐることを拒んでゐるが、今便宜上その語を用ゐるとすれば、坐禅は所謂禅宗の宗要ではあつても、それが直ちに作品としての眼蔵の主題と看做すことができるか否かは、尚考究を要することである。

ともあれ、眼蔵を統一してゐる主題を別に求めるとしても、それは眼蔵の内部の徴証に照らして問ふべきものであり、眼蔵自体の構造の中に読みとらなくてはならない性質のものである。

いま、正法眼蔵の各巻の、一つ一つの構造を点検してみると、各巻は、仏祖の言行を記載した諸典籍の引用と、これに対する解説の部分とから成り立ってゐることが明らかとなる。正法眼蔵に、多くの典籍からの引用がみられること自体は、源信の『往生要集』や親鸞の『教行信證』等の場合が然うであるやうに、宗典の有つ通有性とも考へられるのであつて、ここで注目したいのは、それらの引用の前後に加へられた解説の部分の構造である。それは、引用文が採り挙げた仏祖の言行についての平面的な解説・祖述に終るのでなく、既に先人によって踏襲されてきた解釈を掲げてこれを批判した後に、著者自身の新たな見解を述べるといふ、屈折した構造を有つてゐる。そして、この構造は、眼蔵の大多数の巻に共通する、各巻を構成する類型的形式とみられることである。次に、その代表的な例を若干掲げてみよう。

第六「即心是仏」の巻では、「即心是仏」の一句の解釈を周つて、次のやうな理解の仕方は、「先尼外道が見」であるとして斥けてゐる。即ち、

かれ(先尼外道)を見処(けんじよ)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、冷煖を自知し、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、靈知本性ひとり了々として鎮常なり。たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていつるなり。たとへば人舎の失火にやぐるに、舎主いでてさるがごとし。(以下略)

この後、著者の批判の対象となるべき所説を、猶具さに例示してある。就中、次の一節は、かうした即心是仏語の誤った解釈を要約して示した箇所である。

いはゆる即心の話をききて癡人おもはくは、衆生の慮知念覺の未發菩提心なるを、すなはち仏とすと思へり。

而して、道元は、大證国師慧忠和尚が、南方から来たといふ先尼外道の見を代表する一僧と問答を交す条を引証し、聽て道元自身の見解として、次のやうに述べるのである。

即心是仏とは發心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。いまだ發心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらず。

第二十「古鏡」の巻には、南嶽大慧禪師と馬祖道一との問答が引かれてゐる。

即ち、

南嶽あるとき馬祖の庵いまりにいたるに、馬祖待立す。南嶽とふ、なんぢ近日作ス什麼ニ麼カ。馬祖いはく、近日道ハ一ニ祇管打坐するのみなり。南嶽いはく、坐禪イなにごとをか図する。馬祖いはく、坐禪は作ス什麼ニ麼カ。南嶽すなはち一片の塼タをもちて、馬祖の庵のほとりの石にあてて磨スす。馬祖これをみて、すなはちとふ、和尚作ス什麼ニ麼カ。南嶽いはく、磨ス塼。馬祖いはく、磨ス塼ニ作ス什麼ニ麼カ。南嶽いはく、磨ス作ス鏡ト。馬祖いはく、磨ス塼豈得レ成ル。鏡耶。南嶽いはく、坐ス禪豈得レ作ス什麼ニ麼カ耶。

そして、この一条の解会として、道元は次のやうに、その一般的解釈を否定してゐる。

この一段の大事、むかしより数百歳のあひだ、人おほくおもへらくは、南嶽ひとへに馬祖を勸くわん勵れいせしむると。いまだかならず

もしもかあらず、大聖の行履、はるかに凡境を出離しゅつりせるのみなり。

この後、道元自身の解釈は、次のやうに示される。

はかりしりぬ、仏祖正伝の功德、これ直指なることを。まことにしりぬ、磨罽の鏡となるとき、馬祖作仏す。馬祖作仏するとき、馬祖はすみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禪すみやかに坐禪となる。

右の道元の説示については、猶、注解を必要とするところであるが、衛藤即応氏が『宗祖としての道元禪師』に於いて、「辨道話」中の「たゞ世中に仏法なしとのみしりて、仏中に世法なきことをいまだしらざるなり」といふ一句の精神に基づいて、解説を下してゐられるので、参考までに次に掲げてみよう。

禪師(道元を)は常に求道者に材して世法を捨離して仏法に随順せよと垂誡せらるるが、仏法に随順して仏法に成り切ったときには世法と仏法の対立はない。対立のないといふことは世法が無くなることではない。世法があるままに仏法になるのであるから、之を逆に云へば、世法が仏法になる時には、世法が仏法に生きて真実の世法となることである(中略)世法を仏法にするのは馬祖の作仏であり、馬祖が馬祖となるのは世法が仏法に生きて真実の世法となることであり、それに依つて始めて坐禪が真の坐禪になり、仏法が仏法になるのである。

つまり、この衛藤氏の解説にもみられるやうに、磨罽作鏡の逸話を単なる鼓舞激励のための訓戒と解するのは、甚だ皮相な読み方であることが頷けるのである。

第二十四「仏教」の巻では、所謂「教外別伝」の思想があることについて、「教」の外に、以心伝心によつて伝授し來つた、別箇の法が存するといふ見解を批判してゐる。

ある漢はいく、釈迦老漢かつて一代の教典を宣説するほかに、さらに上乘一心の法を摩訶迦葉に正伝す、嫡嫡相承しきたれりしかあれば教は赴機しゆきの戲論けいろんなり、心は理性の真実なり。この正伝せる一心を教外別伝けうがいべつてんといふ。三乘十二分教の所談にひとしか

るべきにあらず。一心上乘なるゆゑに、直指人心見性成仏なりといふ。この道取、いまだ仏法の家業にあらず、出身の活路なし、通身の威儀あらず。

この後、道元は、更に語氣を強めて、右の説の非を鳴らし、その非論理性を指摘して云ふ。

いま諸仏といふ、本来いかなるとしらず、去來の辺際すべて学せざれば、仏弟子と稱するにたらず。ただ一心を正伝して、仏教を正伝せずといふは、仏法をしらざるなり（中略）

もしなんちがいふごとくならば、教をば心外別伝といふべきか。もし心外別伝といはば、一句半偈つたはるべからざるなり。もし心外別伝といはずば、教外別伝といふべからざるなり。

また第四十八「説心説性」の巻には、神山僧密禪師と洞山悟本大師との問答を録した後に、

心を通せず性に達せざる庸流よま、くらくして説心説性をしらず、談玄談妙をしらず

とあり、その「庸流」の実例として、徑山大慧禪師宗杲きんざん しゆかうの言を挙げ、これを駁してゐる。

宗杲といふありていはく、いまのともがら説心説性をこのみ、談玄談妙をこのむによりて、得道おそし。ただまさに心性ふたつながらなげすてきたり、玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき証契するなり。この道取、いまだ仏祖の縑細けんしやうをしらず、仏祖の列壁をきかざるなり。これによりて心はひとへに慮知念覚なりとしりて、慮知念覚も心なることを学せざるによりて、かくのごとくいふ。性は澄湛寂靜ちやうたんじやくじやうなるのみ妄計して、仏性・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、しかのごとく仏法を僻見せるなり。

以下は、道元の観点を、積極的に示さんとしたものである。

仏祖の真実に仏祖なるは、はじめよりこの心性を聴取し、説取し、行取し、証取するなり。この玄妙を保任取し、参学取するなり。かくのごとくなるを、学仏祖の児孫といふ。しかのごとくにあらざれば、学道にあらず。

今一条を掲げるとすれば、第五十「諸法実相」の巻では、『法華經』方便品第二に示された釈迦如来の説「唯仏与トノミレ、仏、乃能究チク三尽諸法実相ス」云々の趣旨に叛く謬見として、所謂「三教一致」の説を挙げ、これを否定し去つてゐる。即ち、

しかあるを近來大宋国杜撰ツゼンのともがら、落処を知らず、室所をみず、実相の言を虚設のごとくし、さらに老子・莊子の言句を学す、これをもて仏祖の大道に一齊なりといふ。また三教は一致なるべしといふ。あるひは三教は鼎の三脚のごとし、ひとつもなければくつがへるべしといふ。愚癡ウチのはなはだしき、たとへをとるに物あらず。かくのごときはあるともがらも、仏法をきけりとゆるすべからず。

として、「仏教」の巻の場合と同様の筆法で、右の邪説の非論理性を駁撃する。

もし決定して三教一致ならば、仏法出現せんとき、西天に儒宗・道教等同時に出現すべし。しかれども仏法は天上天下唯我独尊なり。

以上、右に掲げた諸例から、既に明らかな通り、眼蔵の各巻の組立は、典籍からの引用によって示される仏祖の行履に対して、宗団内で通念化しつつあったとみられる俗解を挙げ、これを批判する形で著者の解釈を述べるといふ構造を有つてゐることが共通点となつてゐる。この、眼蔵の中で殆ど類型となつてゐる文構造は、単なる形式として看過すべきものではなく、このやうな形式を通して、初めて強く訴へることが出来るものにこそ、眼蔵の統一原理を捉へる手がかりがあると考へなければならぬ。

このことに関聯して、眼蔵中には「正伝」といふ語が、頻りに用ゐられてゐることが考へ併せられてくる。例へば、

仏仏祖祖正伝の衣法えほふ、まさしく震旦国に正伝することは、嵩嶽すうがくの高祖のみなり。

(袈裟功德)

道理を參學せざるともがら、みだりにあやまりていはく、仏祖正伝の正法眼蔵涅槃妙心、みだりにこれを禪宗と称す。

(仏道)

ただまさに九夏安居、これ仏祖と会取すべし、保任すべし。その正伝しきたれること、七仏より摩訶迦葉におよぶ、西天二十  
八祖、嫡嫡正伝せり。  
(安居)

のやうに用ゐられてゐる。加藤宗厚氏編『正法眼蔵要語索引(上)』に挙げられた所では、265例を数へるが、この中には「古來正伝」「仏祖正伝」(前掲「仏道」卷出)等の慣用句は含まれてゐないので、実数は、これを上廻るものと想像される。無論、眼蔵は大部の書であり、中には出度数の多い語も珍しくないのであるが、それらの多くは、或特定巻に部分的に集中して現れる傾向が強いのであって、「正伝」語の場合は、その点、眼蔵の全体に亘って、普く分散して現れてゐるのが特徴である。

眼蔵に用ゐられてゐる「正伝」語は、俗流の間に誤まり伝へられてゐる偽似仏法を排し、如来以来の仏祖仏祖の間に、親しく伝授されてきた正統の仏法を受け継ぐ意を表はしてをり、そのためには、正師を得ることが不可欠の条件と考へられてゐる。従つて、眼蔵に於いては、この「正伝」語によつて、著者が先師如淨より単伝した正伝の仏法を、伝へ広めようとの意図に出でゐることが窺はれるのである。

尚、「正伝」とは逆の内容を有する語でありながら、俗流の態度を卻けるといふ否定的役割によつて、右の、眼蔵の意図を実現する一役を担つてゐる語として「外道」語があり、この語についても考察を加へることが望ましいが、「外道」語については、別に稿を改めて述べる必要を感じるので、本稿では、ただ、この種の語の存在を指摘するのみに止めておく。

筆者は、正法眼蔵の主題の在所を、正伝の仏法を解き明かさうとの意図より出た、眼蔵各巻のディアレクティクな構造に求めたのであるが、そのことに関聯して、「辨道話」の巻の次の一節は注目に値するものを含んでゐる。

予かさねて大宋国におもむき、知識を両漸にとぶらひ、家風を五門にきく。つひに大白峰の淨禪師に参じて、一生参学の大  
事ここをほりぬ。それよりのち、大宋紹定のはじめ、本郷にかへりし、すなはち弘法救生をおもひとせり、なほ重担をか  
たにおけるがごとし。しかあるに弘通のころを放下せん、激揚のときをまつゆゑに、しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の  
風をきこえんとす。

衛藤即応氏は『正法眼蔵序説』に於いて、右の最後の一句「弘通のころを放下せん、激揚のときをまつゆゑに」  
を特に重視して、ここに「辨道話」述作の意義を見出さんとされた。『序説』の「義解」に沿って右の一節の文脈を  
辿れば、

参学の大事をおわつて、仏法の正命を嗣統して帰朝した禪師としては、弘法救生が仏法者の生命であることは、十二分に自覚  
しておられるのであるから、本来ならば、正伝の仏法の法幢を高くかかげて、街頭に獅子吼すべきであるというのが前節であ  
つた。

といふことになる。それにもかかはらず、ここで、前句からの文脈を断ち切つて、「弘通のころを放下」したのは  
何故であつたか。衛藤氏は、その原因を、右の隻句に続く「激揚のときをまつゆゑに」の中に求められ、道元が帰朝  
当時のわが国の社会的状況を認識された結果、時代の動向に即応されようとしたものであると判断された。併しなが  
ら、さうした判断が、道元及び眼蔵の説明原理となり得ないことは、衛藤氏の著述自体が、後編に至つて、道元を法

然・親鸞・日蓮・栄西達と区別するものとして、道元の教説は対機仏法に非ずして、時機に關はらない正伝の仏法を顯揚された点にあるとされたとき、既に自家撞着に達してゐることからみても明らかなるところである。

道元が生きた時代の歴史的状況に關しては、唐木順三氏が『中世の文学』の中で、圭室諦成氏の『道元』の所説を引きながら、次のやうに解説してゐられる。

十一、二世紀の社会はずでに、貴族の子弟に新しい地位を与ふることを困難としてゐたので、彼等の大部分は生活の方便として寺院に進出し、僧侶となつてゐた。そして僧侶になつた貴族の子弟は、その有する世俗の特権を利用してその門閥を寺院内に作り上げ、門跡を主班とする封建政治制を確立した。かやうな封建政治制の確立によつて、中央の諸寺院は、封建領主、封建領主に忠誠を誓ふ武士団、及び封建的領有地、といふやうに、封建的組織体としての必須条件を具備するやうになつた（以上圭室諦成『道元』より）  
 （前略）法を求めて出家して僧となつたものが、更に僧侶社会から出家遁世せざるをえないのが当時の状態であつたといへる。

而して、管見の及ぶ限りでは、道元の研究に、このやうな時代背景の洞察を導入した先駆的な論攷は、和辻哲郎博士の「沙門道元」（『日本精神史』研究所収）であつたと思ふ。筆者は前に、和辻博士の右論攷に対して、疑義を呈したことがあるが、それは次のやうな点についてであつた。

正法眼蔵には、第八「礼拝得髓」といふ巻がある。この巻の主旨は、要約して云へば、参学者が導師として覓むべきは、得法者であつて、それ以外のものではならぬ、といふことになるかと思はれる。そして、この巻の中で、道元は、わが国では女性の参学者に対して、これを差別待遇しようとするものが行はれてゐることを採り挙げ、これは笑ふべき偏見に過ぎないとして、次のやうに述べてゐる。

いづれも得法を敬重すべし、男女を論ずることなかれ。これ仏道極妙の法則なり。



ところで、このやうな道元の観点に対して和辻博士は、これを当時の歴史社会的背景に結びつけて考へようと考えた。即ち、

歴史的背景から見れば、道元の時代はこの平等の思想が強く主張さるべき時であった。平安朝の貴族主義は今やその根柢に於て覆へされてゐながら、なほ伝統として力を保つてゐる。武士階級も表面に於てはこの伝統に逆らはない。しかし新しい社会の意識はこの伝統に昔ながらの權威を認めることを拒む。道元の言葉にもこの伝統に対する反抗の痕は明かに認められる(中略)

かくて道元に於ては、一切の世上の階級の打破のあとに、明かに人間の平等が提示される。

圭室氏の『道元』、唐木氏の『中世の文学』及び衛藤氏の『正法眼蔵序説』等は、いづれも、この和辻博士の観点を受け継いだものと認められるが、前にも触れた通り、無条件にかうした社会環境と眼蔵との結合を図ることは充分警戒を要することである。その意味からも、和辻博士の場合は、前掲引用文の前後に亘つて、次のやうな考察が加へられてゐることを見逃してはならないのである。

人間は平等である。稲麻竹草の如き価値なき身心に於て平等であると共に、この身心が法の容器であり得る点に於ても平等である。が次には、法を重んずることによって人間に真実の価値の階段を与へることである。人は得髓を礼拝せねばならぬ。人間としては平等であっても、法を担ふものとしては平等でない。法の貴さを認めるものは、やがてこの不平等を認め、価値高きものを尊ぶことを知らねばならぬ。ここに明かな貴族主義がある。礼拝得髓はこの万人平等の上に立つ精神的貴族主義の標語である(中略)

かくて我々は、高き意味に於ける貴族主義が、経済的政治的及び宗教的の平等主義よりも更に根本的であることを認めざるを得ない。

以上の所から窺はれる通り、誤まつてはならない、和辻博士の論に限つて云へば、道元に、延いては眼蔵の中に、

歴史背景の影響よりも、高次の精神的価値への到達をめざす努力の方が、より重要な契機として含まれてゐることを知らされるのである。<sup>(注8)</sup>筆者が、歴史社会的見地に懐疑的であるのも、それが、眼蔵を説明するのに、眼蔵の内部徴証に照らしてでなく、眼蔵以外の、著者の人間形成に於いて関わりがあるとみられるといふ意味で、恐らくは眼蔵成立以前の素因を以て、眼蔵を説明しようとする過誤を犯すことになりはすまいかと危ぶむが故のことである。

末法意識は、猶当時の思潮を色濃く染め抜いてゐたと思はれる。併しながら、末法思想が当時の支配的思潮であったからと云つて、それを以て、直ちに眼蔵の説明原理とすることは、少くとも眼蔵に関する限りは、適切でない。『永平知事清規』には

今日本国は遠島の深邃なり、仏生国を去ること、遙に十一万余里を隔て、仏滅度より後將に二千二百年ならんとす。聖を去ること時遠し、実に悲しむべしと雖も、僧を見法を聴くは最も慶びと為す。

といふ一節があり、また『隨聞記』には、

世は末世なり、人は下劣なり、如法の修行にはたゆべからず、只随分にやすきにつきて結縁を思ひ、他生に開悟を期すべしと。今ま云ふ、此の言は全く非なり。仏教に正像末を立ること暫く一途の方便なり。

そして「辨道話」中にも

大乘実数には、正・像・末法をわくことなし、修すればみな得道すといふ。

と示されてゐる。これらの表現が意味するものは、道元が、当時の時代の状況に無感覚であったといふことではなく、彼に於いては、社会の動静に即応することを超えた、それ以上の価値が追求されてゐたことを物語るものである。

扱、ここで、前に戻って、「激揚のときをまつゆ多に」の意味する所、更には、道元をして「弘通のこころを放下」せしめた所以のものを考へるに、これを単に、当時の社会状況の故にのみ帰するのは如何かと思はれるのである。これには、社会状況が好転するのを待機するといふ消極的な姿勢のみでなく、今一段、能動的な意義が籠められてきたと解されないであらうか。「先哲の風をきこえんとす」に、時の流れが安定するまでの、いはば暫定的措置としての消極的意義ではなく、寧ろ、これこそ、時代を「激揚のとき」へと積極的に高めるべき、最上の方途としての意義が与へられてゐたと解して、初めて、この後に続く「正解」の語が意味するところも、明確になるといふものである。「先哲の風」云々の直後には、次の一節が記されてゐる。

ただしおのずから名利にかかはらず、道念をさきとせん真実の参学あらんか、いたづらに邪師にまどはされて、みだりに正解をおほひ、むなしく自狂にゑふて、ひさしく迷郷にしづまん、なによりてかはんじや般若の正種を長じ、得道の時をえん。貧道はいま雲遊萍寄をこととすれば、いつれの山川をかとぶらはん。

ここで、筆者は、右の文中に示された「正解」の語義を、前に考察した眼蔵の諸巻に於ける類型的敘述形式から、必然的に推定された眼蔵の統一原理に相当するものを意味すると解したい。即ち、宗団内に於ける常識的見解によつて、誤解されてゐる仏祖の言行の真実の精神を、正しく理解せしめること、これである。「正解」語が意味するところを、果してそのやうに解することが妥当であるか否かは、「辨道話」の爾後の部分に於いて、即ち、右に述べた「辨道話」編述の趣旨を、具体的に展開したものとみられる、所謂十八問答の内容について、検討してみれば、直ちに納得できることである。

十八問答は、単なる質疑応答風のものをも含んでゐるが、その多くは、問の部分が、後に否定されるべき契機となる所謂庸流の俗解を代表してゐるか、若くは、答の部分に所謂「外道の見」が提示され、これを批判する形で正解が

述べられるといふ構造を有つてゐる。更に、問答の内容として扱はれてゐる素材の面でも、第十問答は、前章に掲げた「説心説性」の巻、第十三問答は、同様に「即心是仏」の巻と、ほぼ同一のものを含んでゐる。従つて、前に考察した眼蔵の主題と認むべきものが、この「辨道話」に於いて、「正解」語によって表現されてゐるものと、軌を一にすることが理解できるのである。そして、眼蔵の主題を表明する語が、特にこの巻に記されてゐることに、首巻としての「辨道話」の意義が存すると考へるのである。

前に、眼蔵中には、清規的な諸巻が含まれてをり、これが眼蔵の統一を乱してゐるかに思はせる旨を述べたが、このことについても、「辨道話」中に、

まのあたり大宋国にして禅林ぜんりんの風規を見聞し、知識の玄旨ほんぢを稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人にのこして、仏家の正法をしらしめんとす。

とあるので、その「禅林の風規」とは、道元が宋土で親しく体得した、袈裟頂戴の儀則等を含む諸清規を指すものとするれば、既に、「辨道話」執筆の当初から、清規について触れるところのある項目を、眼蔵の中に組込む用意があつたものと考へられるのである。更に「辨道話」の巻末に近く、

このほか叢林の規範、および寺院の格式、いましめすにいとまあらず、又草草にすべからず。

と記されてゐる通り、仮令「辨道話」一卷中に、これらを盛り込むことは、分量の上から能はなかつたとは云へ、いずれ、これを記し留むべき意図を有してゐたことを、予め表明してゐるのである。かくて、眼蔵中の清規的諸巻は、最初から、眼蔵を構成する一環として計画されてゐたものであり、これらを、眼蔵の中に不用意に混入した、夾雑物と看做すことは、不当であると云はねばならない。

以上のやうな点から推して、眼蔵の首巻の位置にある「辨道話」の巻は、眼蔵を一箇の統一ある文章と認める際に、その主題を表明してゐる条及び後続の巻に於いて述べらるべき清規的項目の重要性を予め告示した条等を含む点から勘考して、これを、眼蔵の冒頭巻として位置づけるに似応しいものと考へるのである。少くとも「現成公案」等の巻が、眼蔵の主題の、一つの展開面を示してゐるに過ぎない点に比すれば、「辨道話」の巻は、眼蔵の冒頭部となり得る資格を、充分に備へてゐると云はなければならぬ。

### む す び

本稿では、正法眼蔵を一箇の連続した作品として通読した際、そこに読みとられる表現主体の意図は何であるかを、主題といふ名目の下に考察しようとした。眼蔵は、全体を首尾呼応した統一ある作品と認めるには種々の難関があるが、著者が読み手に訴へんとしてゐるものが何であるかの概要を捉へておくことは、眼蔵を仔細に読み進める際に、大綱を踏み誤る過ちを犯さないためにも、必要な作業であると考へたのである。

筆者は眼蔵の主題を、庸流・末流によって誤解されて伝へられてゐる仏祖の言行を、正伝の仏法に基づいて正しい理解へと導くことにあるとして、その手がかりを眼蔵自体の内部構造の特質に求めた。また、現行九十五巻本では冒頭に置かれてゐる「辨道話」の巻は、元祿の頃に発見されたもので、それ以前の、例へば七十五巻本等に於いては、眼蔵中には存在しない巻であった。このやうな眼蔵の形成過程から眺める時は、いはば無くもがなの観すら起る巻であるが、本稿では、眼蔵の現在の形態を、一つの完成されたものとして、それをそのままの形で是認する立場から、「辨道話」の首巻としての重要性を考へることに努めた。七十五巻本では「現成公案」の巻が冒頭に据ゑられてゐるが、眼蔵全体への関わり方といふ点からみて、「辨道話」を冒頭巻としての資格ありと認めた次第である。更に、眼

藏中に少なからず見出される清規的傾向の濃厚な諸巻も、これを傍系的巻として斥けることなく、眼藏の中に於いて正当な位置を与へられるやうな観点を求めた。

尚、本稿は既に述べた通り、眼藏に取組むに際しての、一つの手がかりを与へようとしたものに過ぎず、また、文章全体を対象とする際に当然考ふべき問題を全て掲げ得たわけでもない。唯、今後より深く、そして広い考察へ進むための一階程として、敢てここに提出するものである。その間、筆者にとって、次の一句が、何程か、心のよすがとなつたことを申し添へて筆を擱くことにする。

いまだあきらめざれば、ひとのために、とくべからずとおもふことなかれ。あきらめんことをまたんは、無量劫にもかなふべからず……あきらめをはりて、のちに他のためにせんと擬せんは、不功夫なり、不丈夫なり、不参学なり。(自證三昧)

(注1) 「文体」なる語の、文章研究史上に於ける変遷については、拙稿「文章論の問題」(『古典と現代』第十号所載)の中で触れたことがある。時枝誠記博士の『文章研究序説』第一編総論四「文体論と文章研究」に於いては、ソシュールの構成的言語観に対して批判的立場にある過程的言語観の観点からは、ソシュールの構成的言語観の発展とみられるバイイの文体論 *stylistique* に対しても、バイイの文体論によっては、文章全体が研究対象とされることは遂に起り得ないとして、批判的立場を保つてゐる。更にバイイの影響を顕著に蒙つてゐるとみられる小林英夫・波多野完治両氏の文体論乃至文章論に対しても、同様の立場を持してゐられる。

(注2) ここでは文芸作品のみが例に挙げられてゐるが、これは偶然に過ぎない。文芸作品は、それが有する完成度の面から、言語作品の代表的なものであるが、個人の一日分の日記や、一通の書状等も、言語作品に含まれる。

(注3) 岩波文庫本の校異によれば、『正法眼藏却退一字参』では「後心不可得」に、『正法眼藏那一宝』では「後心不可得後」につくつてゐる。

(注4) 従来、このやうな観方が行はれてきたことについては、増永靈鳳著『永平正法眼藏』百九頁参照。

(注5) 主題と統一原理とは厳密に言へば同一でない。主題は、一応、作品の素材に関する事柄、統一原理は、作者の表現意図に

属する事実といふ具合に区別することができるが、また、主題を、表現者の意志と区別しない用ゐる方もあるやうである。例へば——主題というのは、作者がこの物語の筆をとるにあたって、何をかこうとしたか、その全人格的な意味での思いつき、啓示的な閃きを意味する。つまり、この物語を執筆する時の根源的な熱意と計画である（池田亀鑑『物語文学』第十講）——とするやうな場合である。本稿では、特に両者を差別することをしなかつた。

（注6）『文芸批評の原理』第四章「伝達と芸術家」。岩崎宗治邦訳。

（注7）「正法眼蔵読解の一つの立場」（『文学』昭和二

十六年六月号所載）

（注8）ここでは和辻博士が「貴族主義」の語を、ヘジヨラティフに用ゐてゐるのでないことは明らかである。筆者は、前掲「正法眼蔵読解の一つの立場」に於いて、和辻博士をも、所謂歴史社会派の一人として推した嫌があつたが、和辻博士をそのやうに位置づけることの正当を欠くことについては、畏友塚本康彦氏からも指摘を受けたことがあり、ここに前回の非を撤回しておきたい。

（注9）正法寺本（岩手県水沢市正法寺蔵。「辨道」では、十九問答となつてゐるが、結果的には十八問答の場合と同様に考へてよい。

附記Ⅱ本稿は、前に昭和三十七年六月九日、弘前大学人文社会学会に於いて発表した際の原稿である。ここに掲載するに当つて格別の変更は加へなかつた。

（三七・九・二五）