

# 道元禪師における身心一如説と輪廻説

角 田 泰 隆

## 一 はじめに

道元禪師が先尼外道の心常相滅論を批判して身心一如説を主張されていることはよく知られているところである。このことは『辨道話』や『正法眼蔵』『即心是仏』巻に明示され、ほか二、三の巻にも関連する説示が見られる。

心常相滅論とは、性（心）と相（身）の隔別を説き、身は滅するが心は滅することなく過去現在未来にわたって常住不変であるとし、この心をまた、「心性」「靈知」「本性」「本体」「真我」等とも呼び、これらは不変であり、周遍しており鎮常なるものであるとする説である。

この心常相滅論批判や身心一如説によれば、道元禪師は実体的存在を否定し「無我説」に立たれたと考えられ得るが、それは当然までも、なにやらそこに、不明瞭な部分が見え隠れするのである。

というのは、道元禪師のこの心常相滅論批判や身心一如説にもまして、その著作全体に数多く見られるのが「輪廻説」であり、過去現在未来にわたる生死の連続を説く教説が随所に見られるからである。そして、常識的に考えれば、この輪廻説は、実体的存在を認めずして成り立ち得ず、無我説とは相反する説であるからである。

もつとも、インド仏教思想史においても、業を担い輪廻する主体と無我説との矛盾が常に重大問題であり、この矛盾を会通することが重要課題のひとつであったとされ、そしてついに唯識瑜伽行派のアーラヤ識に至ってその解決がなされたとも言われる。とすれば、道元禪師も、実体ではなくしかも輪廻するその主体として、このアーラヤ識を認めていたのであるうか、それとも、他の何物かを考えられていたのであるうか。

とにかく、以下、道元禪師が批判した先尼外道説とはいか

なる見解であるのか、道元禪師における身心一如説とはいかなる説であるのか、道元禪師は果たして輪廻転生を認めたのか、認めたとすれば身心一如説と輪廻説は道元禪師において矛盾していなかったのかどうか、等について詳説してみる。

## 二 道元禪師の先尼外道説批判

『辨道話』の第十問答に次のようにある。

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、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、妙徳まさしにそなはる。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、ひき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ぐさん、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。

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、わが身うちのひとつの靈知あり、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。かの外道が見、かくのごとし。

しかあるを、この見をならうて仏法とせん、瓦礫をにぎって金宝とおもはんよりもなほおろかなり。癡迷のはづべき、たとふるにもなし。大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり。いま心常相滅の邪見を計して、諸仏の妙法にひとしめ、生死の本因をおこして、生死をはなれたりとおもはん、おろかなるにあらずや、もともあはれむべし。ただこれ外道の邪見なりとしれ、みみにふるべからず。

ことやむことをえず、いま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、あへてうたがふべからず。いはんや常住を談ずる門には、方法みな常住なり、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智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、はかなきにあらざや。

嘗觀すべし、身心一如のむねは、仏法のつねの談ずるところなり。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になりぬべし。又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。

しるべし、仏法に心性大総相の法門といふは、一大法界をこめて、性相をわかず、生滅をいふことなし。菩提涅槃におよぶまで、心性にあらざるなし。一切諸法、万象森羅、ともにただこれ一心にして、こめずかねざることなし。このもろもろの法門、みな平等一心なり。あへて異違なしと談ずる、これすなはち仏家の心性をしれる様子なり。

しかあるを、この一法に身と心とを分別し、生死と涅槃と

をわくことあらんや。すでに仏子なり、外道の見をかたる狂人のしたのひびきをみみにふるることなかれ。

(大久保道舟編『道元禪師全集』上、七三八―七四〇頁、

以下、引用は本書)

冗長な引用となつてしまつたが、『辨道話』の中では、もつとも長い問答である。

この『辨道話』は、道元禪師が正伝の坐禪を開顯するため、坐禪に対する考えられうる質問を自ら想定し、この質問に答えるかたちで坐禪の真なる意義を開示された著作である。<sup>(1)</sup>「とうていはく…」という質問の部分の波線を付した部分が、この問答の問いの主旨であり、心性が常住である道理を了知すればそれがさとりであるから、坐禪の修行など無意味ではないかというのである。坐禪を第一の行とし、これからあまねく勧め弘めようとする道元禪師にとっては、きちんと反論しておかなければならないところである。

さて、この問いの中にある「あるがいはく」の説(有人説)が、「しめしていはく…」以下の答への部分では、「いまいふところの見、またく仏法にあらざ、先尼外道が見なり」と言い、これを先尼外道の説であるとして、再度この説を詳述されている。この再度にわたる先尼外道説を詳しく見てみよう。まず、質問の中の先尼外道説はこうである。

生死をなげくことはない。生死を出離する手っ取り早い方

法があるからだ。それは、心性が常住であるという道理を知ることである。どういうことかという、この身体は、すでに生まれてきたのであるから、必ず死ぬのであるけれども、この心性は消滅してしまうことがない。この生とか滅によって変わることはない心性が自分の身体にあることを知ったならば、ということである。これを本来の性とするのであるから、身は仮のすがたであって、ここに死に、かしこに生まれることは定まりなく繰り返されるが、心は常住であって、過去現在未来にわたって変わることがない。このように知るところを、「生死を離れた」というのである。この道理を知る者は、従来の生死輪廻が絶えて、この身が終わるときには性海に入る。性海に朝宗するとき、諸仏如来のように、すばらしい功德がまさに備わるのである。ただし、いまここで知ったとしても、この身体は前世の迷いの行為によって生じた身体であるから、いまは諸聖と同じではない。そして未だにこの道理を知らない者は死後も久しく生死輪廻するのである。そして、答えの部分でも先尼外道の見解が、再び次のように解説される。

我々の身体の中に一つの「靈知」がある。その「知」は、縁にふれて、よく好悪、是非を分別する。痛痒や苦楽を知るのも皆その「靈知」のちからである。そして、その「靈性」は、この身体が減するとき、蛇や蟬などが脱皮するように身

体から抜け出て、どこかに生まれるから、ここで身体とともに消滅するように見えるけれどもどこかに生まれるということがあるのであるから、永遠に消滅することなく常住不変である。

この、『辨道話』の中で再度にわたって詳述される先尼外道説批判は、道元禪師の先尼外道説批判の中では最も明解で重要な部分である。この先尼外道の見解をここに整理してみると次のようになる。

A. 心性というものが自分の身体の中にある。身体は仮のすがたであって、生滅を繰り返して一定ではないが、この心性は常住であって、この身体が減するとき、蛇や蟬などが脱皮するように身体から抜け出て、どこかに生まれ、過去現在未来にわたって不変である。

B. この心性は「靈知」（不思議な知覚のはたらき）であり、好悪是非を分別し、痛痒や苦楽を知る。（これが「ほとけ」であり「さとり」である。↑「即心是仏」巻）

C. この心性が我々の身中にあり、常住不変であるという道理を知る（領解することによって、生死（生死輪廻）から出離（解脱）することができる。）

D. 今生にこの道理を知れば、死後、性海に入り、諸仏如来のような妙徳が自然にそなわる。

E. よって修行は必要ない。（直接示されてはいないが結果と

して必然的に導き出される考え)

Aは、いわゆる心常相滅論であり、Bは靈知を「ほとけ・「さとり」とする説(これについては後述の「即心是仏」巻での説示を参照して結合させた)であり、Cは心性の領解知覚を解脱とする説(根底に生死と涅槃の隔別説がある)であり、Dは「性海」なる世界の肯定であり、Eは修行を無用とする説である。以後、これらを仮に、

A…心常相滅論

B…靈知即仏論

C…領解解脱論

D…性悔帰入論

E…修行無用論

と名付けることとする。

このような見解に対し、道元禪師は次のように批判している。批判点を要約すれば次のようになる。

仏法においては、もともと「身心一如」「性相不二」と説くのであり、印度においても中国においても常識であって、全く疑うべきではない。常住であるというのであれば方法諸法すべて常住であり、寂滅であるというのであればすべて寂滅であり、身と心、性と相を分けることはない。また、生死(生死輪廻)がそのまま涅槃であり、生死のほかに涅槃を語ることはない。また、心は身を離れて常住であると「領解」する

道元禪師における身心一如説と輪廻説(角田)

ことをもって、生死を離れた「仏智」と誤解してはいけな  
すなわち、先に挙げた先尼外道説のABCDEについて、  
a. 身(相)と心(性)は一如不二である。(「身心一如」  
b. 心常相滅の領解は生死をはなれた仏智とは違う。  
c. 生死(輪廻)のほかに涅槃はない。(「生死即涅槃」  
の三点で反論している。

さて、繰り返すが、この『辨道話』は、道元禪師が正伝の坐禪を開顯するために示されたものである。ここに先尼外道説批判がなされたのは、心性が常住である道理を了知すればそれがさとりであるとすれば、坐禪の修行など必要ないものとなるからである。裏返せば、心性が常住である道理の了知が「さとり」ではなく、坐禪を行ずることが「さとり」と関わることを示されたのである。身心一如という語はその中で出てくるものである。すなわち、主眼は身心一如説の主張ではなく、修行無用論の打破なのであって、「身」の修行(坐禪)が「心」と大いに関わること(その意味において身と心が一如不二であることを述べたものと捉えられるのである。そのような視点で、この『辨道話』の第十問答を読み直す必要がある。それは後述の論考でさらに明らかになるであろう。

ところで、『正法眼蔵』「即心是仏」巻にも、ほぼ同様な先尼外道説批判が見られる。先の『辨道話』において心常相滅の外道説を挙げ「大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり」と言

われたその具体的典拠が示されている部分でもある。

仏仏祖祖、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて、將錯就錯せず。將錯就錯せざるゆゑに、おほく外道に零落す。いはゆる即心の話をききて、痴人おもはくは、衆生の慮知念覺の未發菩提心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。

外道のたぐひとなるといふは、西天竺国に外道あり、先尼となづく。からが見処のいはくは、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、さとりと稱す。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、眞実といひぬべし。本性より縁起せるゆゑには実法なり。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。明暗にかかはらず、靈知するがゆゑに。これを靈知といふ。また真我と稱し、覺元といひ、本性と稱し、本体と稱す。かくのごとくの本性をさとのを、常住にかへりぬるといひ、歸眞の居士といふ。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。このほかは眞実にあらず。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。

大唐国大証国師慧忠和尚問僧、「從何方来。」僧曰、「南方来。」師曰、「南方有何知識。」僧曰、「知識頗多。」師曰、「如何示人。」僧曰、「彼方知識、直下示学人即心是仏。仏是覺義、汝今悉具見聞覺知之性。此性善能揚眉瞬目、去来運用、徧於身中、捏頭頭知、捏脚脚知、故名正遍知。離此之外、更無別仏。此身即有生滅、心性無始以来未曾生滅。身生滅者、如龍換骨、似蛇脱皮、人出故宅。即身は無常、其性常也。南方所説、大約如是。」師曰、「若然者、與彼先尼外道、無有差別。彼云、我此身中有一神性、此性能知痛癢、身壞之時、神則出去、如舎被燒舎主出去。舎即無常、舎主常矣。審如此者、邪正莫辨、孰為是乎。吾比遊方、多見此色。近尤盛矣。聚卻三五百衆、

目視雲漢云、是南方宗旨。把他壇經改換、添糝鄙譚、削除聖意、惑乱後徒。豈成言教。苦哉、吾宗喪矣。若以見聞覺知、是為仏性者、淨名不応云法離見聞覺知。若行見聞覺知、是則見聞覺知非法也。」

大証国師は曹谿古仏の上足なり、天上人間の大善知識なり。国師のしめす宗旨をあきらめて、参学の龜鑑とすべし。先尼外道が見処としりてしたがふことなかれ。

(『正法眼蔵』「即心是仏」四二―四四頁)

『辨道話』において示された先尼外道説とほぼ一致するが、道元禅師の捉える先尼外道説を把握する上で重要であるので、「即心是仏」巻における記述も詳しく見てみたい。この巻において先尼外道の見解を示した傍線部aを解釈すれば次のようになる。

大いなる菩提(さとり)は我々のこの身体にある。その様子は簡単に知ることが出来る。それは、苦楽を感じ、冷暖を自知し、痛痒を了知する、それである。万法(あらゆる存在)に邪魔されることなく、諸境(自分をとりまくもろもろの環境)に影響されることなく、存在は変化し、環境は生滅しても、靈知(不可思議な知覚の力)は常に存在して不変である。この靈知はあまねくゆきわたっており、凡夫・聖人・含靈によつて隔て異なるものではない。今は仮に、俗世間の迷いの世界にあつても、ほんの一瞬でも仏の智慧にかなつた念いが

道元禅師における身心一如説と輪廻説(角田)

あらわれれば、万法も諸境も生滅してしまえば(身体の滅するときに)、靈知をもつた本性だけはあきらかにあつて永遠不変なのである。たとえ肉体は無くなつてしまつても靈知(本性)は無くなることなく、肉体から出るのである。譬えば、家が火事で焼けても住人は助かるのと同じである。明らかにして不可思議に存在するもの、これを「覚者知者の性」と言う。これを「ほとけ」とも言い、「さとり」とも称する。自分も他人も同様に具足しており、迷いの中にある者にも悟つた者にも同様にゆきわたっている。万法や諸境がどのようなものであれ、靈知はそれらと同様に変化することはなく常住不変である。いま現実に存在する諸境も、靈知の所在という点から言えば真実であると言うことができるし、本性から縁起したからには真実であるとも言える。たとえそうであっても、(諸境は)靈知のように常住不変ではない、存在したり無くなつたりするからである。(靈知は)明るいとか暗いとかにかかわらない、靈知する(不思議な力で知る)からである。これを「靈知」と言うのである。また「真我」とも「覚元」とも「本性」とも「本体」とも言う。このような「本性」を「さとる」ことを「常住に帰つてしまつた」と言い、「帰真の大士」と言うのである。これより後は、けつして生死に流転することなく不生不滅の性海に証入するのである。このほかは真実ではない。この性(本性)を顕かにしない間は、三界六道は競起

する(次々と現れる)。

さて次に、道元禪師が先尼外道説が仏法ではないことの証明として引かれる南陽慧忠(七七五)とある僧との問答における見解であるが、この引用の出典は『景德伝燈録』卷二八(禪文化研究所本、五七一上、下)である。これは、慧忠が南方から来た僧に対して南方の宗旨を尋ね、その応答を聞いてその教之の内容が先尼外道の見解と同様であることを指摘し、六祖慧能の宗旨が早くも歪められてしまったことを嘆くというものである。ここで僧の言う南方の所説(傍線部b)はこうである。

南方の知識(善知識、すぐれた師家)はすぐさま学人に「即心是仏」(心こそが仏である)と示して、こう言っております。「仏」とは「覚」の意味である。おまえたちが今皆な備えている見聞覚知の「性」がそれである。この「性」がよく眉を揚げたり目をパチクリしたりさせるのであり、身体の中を行ったり来たりしてよく働いて、頭に触れば頭がそれを覚知し、脚に触れば脚がそれを感じるように、この「性」がゆきわたっているのである。であるから正遍知とも言うのである。これ以外に別に「仏」は無いのである。この身体は生じたり滅したりするが、「心性」は遠い昔から未だかつて生滅がないのである。身体が生滅するのは、龍が骨を換えるようなものであり、蛇が脱皮したり、人間が古い家を出るようなも

のである。つまり、「身」は「無常」であるが「性」は「常」なのである」と。

これに対する慧忠の言葉の中に「そうであるならば、かの先尼外道と差違がないではないか」として、また慧忠が捉えた「先尼外道見」が示されている(傍線部c)。

私のこの身体の中に一つの「神性」(心性)があつて、この「性」がよく痛い痒いを知覚する。「身」が壊れるとき「神」(心)が出ていく。舎が焼かれて舎主が出て去るようなものである。「舎」は「無常」であるが「舎主」は「常」である。(中略)もし見聞覚知を仏性とするならば、『維摩経』に「法は見聞覚知を離れる。もし見聞覚知を行ずるならばそれはそのまま見聞覚知であつて法を求めるものではない」と言うはずがない。

さて、道元禪師の言葉によって示された先尼外道説(傍線部a)は、先の『辨道話』の解説同様、A(心常相滅論)、B(靈知即仏論)、C(領解解脱論)、D(性悔帰入論)、そして必然的にE(修行無用論)を含むものである。ところが南陽慧忠と南方の僧との問答のなかでの先尼外道説はAおよびBを言うのであつて、C以下には触れていない。このことは何か重要な差違を示すものであろうか。

ところで、この『正法眼蔵』「即心是仏」巻において、何故に先尼外道説批判がなされているのか、このことも『辨道話』



同様確認しておく必要がある。それは、この巻の冒頭に示された、

仏仏祖祖、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて、將錯就錯せず。

將錯就錯せざるゆゑに、おほく外道に零落す。いはゆる即心の話をききて、痴人おもはくは、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。

という説示に知られる。すなわち波線部にあるように、「即心是仏」は「衆生の慮知念覚そのままの、未だ発菩提心していないのを仏とする」ということではないと言われる。つまり、「即心是仏」という教えにおける発菩提心（道元禪師の場合、この発菩提心は修行、菩提へと直結する）の必要性を示すことが主眼であったのであり、ゆゑに「衆生の慮知念覚そのままの、未だ発菩提心していないのを仏とする」考え方の代表として先尼外道の見解を揚げて厳しく批判したのである。

であるから、この「即心是仏」巻での先尼外道説批判も、直接的には心常相減論批判によって無我説を主張したのではなく、心常相減論批判によって修行無用論（心常相減論→靈知即仏論→〔領解解脱論→性悔帰入論〕→修行無用論）を批判したのであると考えられよう。

道元禪師における身心一如説と輪廻説（角田）

ところで、心とか性とか心性と言えば、「仏性」という言葉が関わってくる。確かに、先の「靈知」や「心性」と、この「仏性」とは混同されやすい。当然のごとく道元禪師もこのことに言及している。

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、師をみざるゆへなり。いたづらに風火の動著する心意識を、仏性の覚知了とおもへり。たれかいふし、仏性に覚知了ありと。覚者知者はたとひ諸仏なりとも、仏性は覚知了にあらざるなり。いはんや諸仏を覚者知者といふ覚知は、なんだちが云云の邪解を覚知とせず、風火の動静を覚知とするにあらず。たゞ一両の仏面祖面、これ覚知なり。往々に古老先徳、あるいは西天に往還し、あるいは人天を化道する、漢唐より宋朝にいたるまで、稻麻竹葦のごとくなる、おほく風火の動著を仏性の知覚とおもへる、あはれんべし。学道転疎なるによりて、いまの失誤あり。いま学道の晩学初心、しかあるべからず。たとひ覚知を学習すとも、覚知は動著にあらざるなり。たとひ動著を学習すとも、動著は恁麼にあらざるなり。もし真箇の動著を会取することあらば、真箇の覚知了を会取すべきなり。

（『正法眼蔵』「仏性」、一五頁）

ここで道元禪師は、「仏性の言葉を聞いて、学者はたいいてい先尼外道の『我』のように誤って理解している」と批判して

いる。ここで言う「我」とはアトマンの意であろうが、先の「即心是仏」巻の説示と照合すれば、「真我」にあたるものであり、「靈知」「本性」「本体」と換言されるものである。つまり、仏性とは覚知覚了する主体ではないと言っているのである。

ここにおいて道元禪師が批判する「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」という学者の誤解は、先の「即心是仏」巻冒頭の「痴人おもはくは、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」という癡人の思いと共通する。すなわち、ここは前述Bの「靈知即仏論」の否定に相当する。

また、『正法眼蔵』『説心説性』巻の、

心は疎動し、性は恬静なりと道取するは外道の見なり。性は澄湛にして、相は遷移すると道取するは外道の見なり。仏道の学心・学性しかあらず。仏道の行心・行性は外道にひとしからず、仏道の明心・明性は外道その分あるべからず。（三六二頁）

という説示における外道見批判は、前述Aの「心常相減論」の否定である。

以上、道元禪師の先尼外道説批判を考察したが、ここに知られるように、道元禪師の捉える先尼外道の見解とは、A心常相減論であり、B靈知即仏論であり、C領解解脱論であり、D性悔帰入論であり、そしてこれらの論から必然的に導き出

されるところのE修行無用論であることが明らかになったと言えよう。

そして、さらにここで特に確認しておきたいのは、道元禪師が、先尼外道説批判の中でAの心常相減論を否定された主眼は、無我説の主張というよりも、E修行無用論の根拠の打破にあったと考えられることである。

### 三 道元禪師の輪廻説

道元禪師が、いわゆる靈的・実体的存在を認めていないことは、前出の道元禪師の言葉の中に十分な根拠をもって知らるが、いったい何故に「身心一如説」を強調されたかと言えば、ことさらに心を絶対視し神秘化して貴び、反面、遷移して止まらない身を迷いの根元と見て軽視する見解に対して、両者が一如であることを示されようとしたのではないかと考えられるのである。

それは、これから述べるように、ひいては、生生世世に渡って「積功累徳」するところの「身」の重視であり、「身」の仏法の強調でもあるといえようか。

ところで、道元禪師が身心一如を強調されたのが、修行の強調であり、坐禪辨道の重要性を述べたものであることは、次の随聞記の説示からも知られる。

又云、得道ノ事ハ、心ヲモテ得ルカ、以身得ルカ。教家ニ

モ身心一如ト云テ、以身得トハ云ヘドモ、猶一如ノ故ニト云。正ク身ノ得ル事ハタシカナラズ。今我が家ハ、身心俱ニ得也。其中ニ、心ヲモテ仏法ヲ計校スル間ハ、万劫千生ニモ不可得。放下心捨知見解会時キ、得ル也。見色明心、聞声悟道ゴトキモ、猶身ヲ得也。

然レバ心ノ念慮知見ヲ一向ステテ、只管打坐スレバ、今少シ道ハ親得也。然バ道ヲ得コトハ、正ク身ヲ以テ得也。是ニヨリテ坐ヲ専ニスベシト覚也。

(『正法眼藏随聞記』卷三ノ三一、大久保道舟編『道元禪師全集』下巻、四五八頁)

ここで「身心一如」という語と「只管打坐」が関連づけて述べられ、「身」の重要性が説かれていることは確認しておくべきであろう。

さて、道元禪師が、心常相減論批判の中で、「生死即涅槃」を強調し、「生死(生死輪廻)を重視していることは重要である。これはまさに「積功累徳」する当体である身体的行為の重視である。後述するように、おそらく道元禪師は、修行の功德が蓄積される輪廻の主体としての何者かを認めておられたと考へざるを得ないが、功德が累積される「なもの」も大切だが、それ以上に、その功德を生み出す心的・身体的行為を重視されたのである。

そこで、以下、「今生より乃至生生をつくして」、あるいは「生

をかへ身をかへても」、あるいは「生生世世」等、生死の連続や六道、輪廻に関する説示をみてみよう。<sup>3)</sup>

まず、生死の連続を意味する説示を挙げてみる。傍線部がそれであり、波線部はこれらとともに例外なくあらわれる「仏法との出会い」。「仏法を行ずる誓願」を示した部分である。

a. たとひ三大阿僧祇劫、十三大阿僧祇劫、無量阿僧祇劫までも、捨身受身しもてゆく、かならず学道の時節なる、進歩退歩学道なり。(『身心学道』、四〇頁)

b. しかあれば、従来の光陰はたとひむなくすごとく発願すべし。ねがはくは、われと一切衆生と、今生より乃至生生をつくして、正法をきくことあらん。きくことあらんとき、正法を疑著せじ、不信なるべからず。まさに正法にあはんとき、世法をすてて仏法を受持せん。つひに大地有情ともに成道することあらん。かくのごとく発願せば、おのづから正発心の因縁ならん。(『溪声山色』、二一九頁)

c. つぎには、ふかく仏法僧の三宝をうやまひたてまつるべし。生をかへ身をかへても、三宝を供養し、うやまひたてまつらんことをねがふべし。ねてもさめても三宝の功德をおもひたてまつるべし、ねてもさめても三宝をとなへたてまつるべし。(別本「仏道」〈道心〉、

三八九頁）

- d. 初祖菩提達磨尊者、西来のはじめより、嵩嶽少室峯少林寺にして面壁跏趺坐禅のあひだ、九白を經歷せり。それより頂顛眼睛、いまに震旦国に遍界せり。初祖の命脈、ただ結跏趺坐のみなり。初祖西来よりさきは、東土の衆生いまだかつて結跏趺坐をしらざりき、祖師西来よりのちこれをしれり。しかあればすなはち、一生万生、把尾収頭、不離叢林、昼夜祇管跏趺坐して余務あらざる、三昧王三昧なり。（「三昧王三昧」、五四一頁）

- e. 昨日は他のために不定法をとくといへども、今日はみづからのために定法をとくなり。かくのごとくの日面あひつらなり、月面あひつらなれり。他のために法をととき、法を修するは、生生のところに法をきき、法をあきらめ、法を證するなり。今生にも法を他のためにとくに、誠心あれば、自己の得法やすきなり。あるいは他人の法をきくをも、たすけすむれば、みづからが学法よきたよりをうるなり。身中にたよりをえ、心中にたよりをうるなり。聞法を障礙するがときは、みづからが聞法を障礙せらるるなり。生生の身心に法をととき法をきくは、世世に聞法するなり。前来わが正伝せし法を、さらに今世にもきくなり。法のなかに生

じ、法のなかに滅するがゆゑに、尽十方界のなかに法を正伝しつれば、生生にきき、身心に修するなり。生に法を現成せしめ、身心を法ならしむるゆゑに、一塵法界ともに拈来して、法を證せしむるなり。（「自證三昧」、五五四頁）

aでは、たとえ無量劫にわたって捨身受身、すなわち生死輪廻を繰り返したとしても、その身心が必ず学道の間であることが説かれている。この「身心学道」巻は、学道についてしばらく心学道と身学道にわけて、それぞれについて示されたものである。身学道の説示では、これが空間的に無限の学道であるべきことと、時間的に無限の学道であるべきことが中心に説かれている。また、その中で、「後学かならず自然見の外道に同ずることなかれ」と言つて、

百丈大智禪師のいはく、若執本清浄本解脱自是仏、自是禪道解者、即属自然外道。（「身心学道」、三九頁）

へもし、本来清浄である、本来解脱している、自ずから仏である、おのずから是れ禪道である、というような見解に執着すれば、自然外道と同じである。

という百丈の語を挙げて、自然外道批判をしている点は重要である。

bでは、今生より生生をつくして正法を聞くことがあったときに、それを疑わずに、世法を捨てて仏法を受持しよう

いう発願を今生においておこすべきことが説かれている。この発願の内容には、「生生をつくして」のはるか未来における「つひに大地有情とともに成道することあらん」という釈尊と同様の成道への願いがうかがわれる。この立場は、「遙かなる仏道」を説いた十二巻本『正法眼蔵』の立場と同様である。cでは、生をかえ身をかえても三宝を供養し敬うことを願うべきことが示され、dでは、一生万生、叢林を離れず、昼夜に祇管打坐して余務のないことが、三昧王三昧であることが説かれ、eでは、「生生」「身身」という生死の永遠なる連続において「法を聞き」「法を説き」「法を修し」「法を証する」こと、それが、生生をむなく過ぎさないことであるとするのである。

ここに明らかのように、道元禪師は生死の連続を説いている。そして、その生死の連続は必ず、生生における仏法との出逢い、仏道修行の誓願とともに示されており、仏道修行を永遠のものにとらえられた道元禪師の仏法の一面を窺うことができる。

次に、流転、六道あるいは輪廻に関する説示を挙げる。

f. 生死去来真実人体といふは、いはゆる生死は凡夫の流転なりといへども、大聖の所脱なり。「身心学道」、

四〇頁

g. 天女・神女も、いまだ断惑の類にあらず、なほこれ

道元禪師における身心一如説と輪廻説(角田)

流転の衆生なり。「札拝得髓」、一五五頁)

h. かくのごとく(三教一致説)のともがら、二乗・外道の種子なり。しかのごときの種類は、実相のあるべしとだにもしらずして、すでに二三百年をへたり。仏祖の正法を参学しては、流転生死を出離すべしとのみいふ。あるいは仏祖の正法を参学するは、いかなるべしともしらざるおほし。「諸法実相」、二七〇頁)

i. しるべし、安樂兜卒といふは、浄土・天堂ともに輪廻することの同般なるとなり。「行仏威儀」、五二頁)

j. ただ人間を挙げて仏法とし、人法を挙げて仏法を局量せる家門、かれこれともに仏子と許可することなかれ、これただ業報の衆生なり。「行仏威儀」、五一頁)

k. 愛せざらんや、明珠かくのごとくの彩光きはまりなきなり。彩彩光光の片片條條は、尽十方界の功德なり、たれかこれを攙奪せん。行市に博をなぐる人あらず、六道の因果に不落有落をわづらふことなかれ、不昧本来の頭正尾正なる、明珠は面目なり、明珠は眼睛なり。「一顆明珠」、六二頁)

l. もし菩提心をおこしてのち、六趣四生に輪転すといへども、その輪転の因縁、みな菩提の行願となるなり。「溪声山色」、二一九頁)

これらの説示をまとめて解説すれば、道元禪師は常識的立

場から、やはり生死輪廻は迷いの世界であることを、f（生死は凡夫の流転である）、g（天上界の衆生も所詮、六道に流転する衆生である）、i（浄土・天堂ともに輪廻の世界という上においてとは同般である）、j（人間界における法をさして仏法と局量するのは、業報の衆生の見解である）において示される。しかしながら、この生死輪廻のほかに仏道があるのではないことを、h（流転生死を出離することのみが仏道の目的ではない）、f（凡夫の流転である輪廻生死が、かえって大聖の所脱である）、l（菩提心をおこせば六趣四生に輪転するといっても、その因縁がみな菩提の行願となる）、k（六道の因果における「不落」「有落」を問わずってはならないへ因果超越<sup>5</sup>）において説かれている。

このように道元禪師は、同じ生死輪廻を見るに、凡夫の立場と大聖の立場との別があることを言い、輪廻を必ずしも否定することなく、かえって、この輪廻の立場に立ちながら、その中において仏道を行じ、この生死輪廻のなかにおいて仏道を行ずるといふことがそのまま生死輪廻からの解脱であるとするのである。

次に、「宿殖……」あるいは悪業（悪業力）・善業（善業力）・願生等の説示を挙げてみよう。

m. 宿殖般若の正種なきやからは、祖道の遠孫とならず。いたづらに名相の邪路に踰躡するもの、あはれむべ

し。梁の普通よりのち、なほ西天にゆくものあり、それなにもためぞ。至愚のはなはだしきなり。悪業のひくによりて、他国に踰躡するなり。（中略）また真丹国にも、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ふども、経論の旨趣にくらし。これ黒業は今日の業力のみにあらず、宿生の悪業力なり。今生つゝに如来の真訣をきかず、如来の正法をみず、（中略）ただ、宿殖般若の種子ある人は、不期に入門せるも、あるは算砂の業を解脱して祖師の遠孫となれりしは、ともに利根の機なり、上上の機なり、：（「行持」下、一四四―一四五頁）

n. 願は、われたとひ過去の悪業おほくかさなりて、障道の因縁ありとも、仏道によりて得道せりし諸仏諸祖、われをあはれみて、業累を解脱せしめ、学道さはりなからしめ、その功德法門、あまねく無尽法界に充滿彌綸せらんあはれみをわれに分布すべし。（「溪声山色」、二二二頁）

o. まれに辺地の人身をうけて、愚蒙なりといへども、宿殖陀羅尼の善根力現成して、釈迦牟尼仏の法にうまれあふ。（「陀羅尼」、四二二頁）

p. この經典（法華経）にあひたてまつれるは、信解すべき機縁なり。深心信解是法華、深心信解寿命長遠の

ために、願生此娑婆国土しきたれり。(「見仏」、四八四頁)

これらは前世・過去世における善悪の業や誓願が、現世に及んでいることを述べたものであり、現世において仏法に逢い仏子となる者は宿善の者であり、逆にそれに反するものは宿生の悪業力によるものとされる。生死の連続を言い、生死輪廻を認めたものである。ただ、悪業とか善業とかが仏法との邂逅ということを基準にしたものであることは付言しておくべきことである。

さて、次に十二卷本『正法眼蔵』(以下、十二卷本)における輪廻に関わる説示をみてみよう。ここに、ことさらに十二卷本を七十五卷本『正法眼蔵』(以下、七十五卷本)と区別したのは、最近の研究ではその対比が問題となつてゐるからである。しかし、本論については、その内容的差違は認められず、あえて区別する必要もないのではあるが、その、差違のないことを明確にするために、あえていったん区別して、その同一であることを示すことを意図したものである。

q. 世尊言、南洲有四種最勝。一見仏、二聞法、三出家、四得道。あきらかにしるべし、この四種最勝、すなはち北洲にもすぐれ、諸天にもすぐれたり。いまわれら宿善根力にひかれて、最勝の身をえたり。歡喜隨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

道元禪師における身心一如説と輪廻説(角田)

して、露命を無常の風にまかすることなかれ。出家の生生をかさねば、積功累徳ならん。(「出家功德」、六〇六頁)

r. 正法眼蔵を正伝する祖師、かならず袈裟を正伝せり。この衣を伝持し頂戴する衆生、かならず二三生のあひだに得道せり。たとひ戲笑のため利益のために身に著せる、かならず得道因縁なり。(「袈裟功德」、六三三頁)

s. 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。戒の因縁あうときは、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。いま戲笑のため袈裟を著せる、なほこれ三生に得道す。いはんや無上菩提のために、清淨の信心を起こして袈裟を著せん、その功德、成就せざらめやは。いかに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。もし菩提心をおこさん人、いそぎ袈裟を受持頂戴すべし。この好世にあうて仏種をうえざらん、かなしむべし。南州の人身をうけて、釈迦牟尼仏の法にあふたてまつり、仏法嫡嫡の祖師にうまれあひ、単伝直指の袈裟をうけたてまつりぬるべきを、むなしくすごさん、かなしむべし。(「袈裟功德」、六三四頁)

t. この帰依仏法僧の功德、かならず感応道交するとき

成就するなり。たとひ天上・人間、地獄・鬼畜なりといへども、感応道交すれば、かならず帰依したてまつるなり。すでに帰依したてまつるがときは、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。（「帰依仏法僧宝」、六六七頁）

u. 人身うることかたし、仏法あふことまれなり。いたづらに鬼神の眷属として一生をわたり、むなしく邪見の流類として多生をすごさん、かなしむべし。はやく仏法僧の三宝に帰依したてまつりて、衆苦を解脱するのみにあらず、菩提を成就すべし。（「帰依仏法僧宝」、六七〇頁）

v. 世間の苦厄すみやかにはなれて、無上菩提を証得せしむること、かならず帰依三宝のちからなるべし。おほよそ三帰のちから、三悪道をはなるのみにあらず、天帝釈の身に還入す。天上の果報をうるのみにあらず、須陀洹の聖者となる。まことに三宝の功德海、無量無辺にましますなり。（「帰依仏法僧宝」、六七三頁）

w. 仏祖の道を修習するには、その最初より、この三時の業報の理をならひあきらむるなり。しかあらざれば、おほくあやまりて邪見に墮するなり。ただ邪見に墮す

るのみにあらず、悪道におちて、長時の苦をうく。続善根せざるあひだは、おほくの功德をうしなひ、菩提の道ひさしくさはりあり、をしからざらめや。この三時の業、善悪にわたるなり。（「三時業」、六八三頁）

x. 如来は梵天・帝釈・転輪聖王等、昼夜に恭敬侍衛し、恒時に説法を請したてまつる。孔老かくのごとくの徳なし、ただこれ流転の凡夫なり。いまだ出離解脱のみちをしらず、いかでか如来のごとく、諸法実相を究尽することあらん。（「四禅比丘」、七二三頁）

y. 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、三洲の人身よし。そのなかに南洲の人身すぐれたり、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り、さきだちて死せるともがらは、この八大人覚をきかず、ならはず。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。（「八大人覚」、七二五〜七二六頁）

これらについて、要約すれば  
q. われわれは宿善根力にひかれて最勝の身（南洲の身）



を得たのであるから、歡喜隨喜して出家受戒すべきである。出家の生生をかさねれば功德が積み累ねられる。r. 正法眼藏を正伝する祖師が正伝した袈裟を伝持し頂戴する衆生はかならず二三生のあひだに得道することができる。

s. ただ作悪人であった時は、むなしく死んで地獄に入る。地獄より出て、また作悪人となる。戒の因縁にあうときは、禁戒を破して地獄に落ちても、つひには得道の因縁となる。戲笑のために袈裟を著しても三生に得道する。

南州の人身をうけて、釈迦牟尼仏の法にあい、仏法嫡嫡の祖師にうまれあつて単伝直指の袈裟を受けることが出来るであろうのに、むなしく過ぎてしまうこととは悲しむべきことである。

t. たとえ天上・人間、地獄・鬼畜であつても、感應道交すれば、かならず仏法に帰依する。すでに帰依すれば、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。

u. 人身をうることは難しく、仏法に出会うことはまれである。

v. 三帰の力は三悪道をはなれるだけではなく、天帝釈の身に還入する。天上の果報を得るのみでなく、須陀

洹の聖者となる。

w. 仏祖の道を修習するには、その最初より、三時の業報の理をならひあきらめるのである。そうでなければ、あやまって邪見に墮ちる。ただ邪見に墮ちるのみではない。悪道におちて、長時の苦をうける。

x. 如来には梵天・帝釈・轉輪聖王等、昼夜に恭敬侍衛して恒時に説法を請う。孔子にはこのような徳はない。ただ流転の凡夫である。いまだ出離解脱のみちを知らない。

y. 仏法にあうこと、人身を得ることは難しい。その人身を得ることも三洲の人身がよいが、その中で南州の人身がすぐれている。見仏聞法、出家得道するからである。いま、この八大人覺を習学したのであるから生に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためこれに説くことは、釈迦牟尼仏と同様で異なることなくありたい。

というものである。

さて、輪廻に関わる説示は、七十五卷本に十数例あるのに対し、十二卷本に十例ほど見られ(生死の連続を示す言葉を厳密に挙げれば、数十例に及ぶ)、その使用頻度からみれば、後者により多いことが窺われる。しかしこれは十二卷本の性格によるものであり、思想の変化によるものではないことは明らか

かである。<sup>(6)</sup>

ところで、輪廻転生といえ、中陰思想がある。道元禪師にもこの中陰（中有）に関する説示がある。

つきにはふかく仏法僧三宝をうやまひたてまつるべし。生をかへ身をかへても、三宝を供養し、うやまひたてまつらんことをねがふべし。ねても、さめても、三宝の功德をおもひたてまつるべし。ねても、さめても、三宝をとなへたてまつるべし。たとひこの生をすてて、いまだのちの生にうまれざらんそのあひだ、中有といふことあり。そのいのち七日なるそのあひだも、つねにこゑもやまず、三宝をとなへたてまつらんとおもふべし。七日をへぬれば、中有にて死して、また中有の身をうけて、七日あり。いかにひさしといへども、七日をばすぎず。このとき、なにごとをみ、きくも、さはりなきこと天眼のごとし。かからんとき、心をはげまして三宝をとなへたてまつり、南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧と、となへたてまつらんことわすれず、ひまなくとなへたてまつるべし。すでに中有をすぎて、父母のほとりにちかづかんとときも、あひかまひて正智ありて託胎せん、処胎蔵にありても、三宝をとなへたてまつるべし。うまれおちんときも、となへたてまつらんこと、おこたらざらん。六根にへて三宝を供養したてまつり、となへたてまつり、帰依したてまつらんと、ふかくねがふべし。またこの生のはるときは、ふた

つのまなこたちまちにくらくなるべし。そのときを、すでに生のはりとしりて、はげみて南無帰依仏となへたてまつるべし。このとき十方の諸仏、あはれみをたれさせたまふ。縁ありて悪趣におもむくべきつみも、転じて天上にうまれ、仏前にうまれて、仏をおがみたてまつり、仏のとかせたまふのりをきくなり。眼のまへに、やみのきたらんよりのちは、たゆまずはげみて三帰依をとなへたてまつること、中有までも後生までも、おこたるべからず。かくのごとくして生世世をつくして、となへたてまつるべし。仏果菩提にいたらんまでも、おこたらざるべし。これ諸仏菩薩のおこなはせたまふみちなり。これをふかく法をさとるともいふ、仏道の身にそなはるともいふなり。（「道心」(別本仏道)三八九―三九〇頁)

この『正法眼蔵』「道心」は、二十八巻本『正法眼蔵』（通称『秘密正法眼蔵』、永平寺蔵）初巻に所収のもので、大久保道舟編『道元禪師全集』上巻では、「別本仏道」として収録されている。この巻は、道心を発すること、三宝を敬うこと、造仏し供養すべきこと、法華経を書写受持すること、坐禅することの大切なことを示した巻であり、三宝を敬うべきことについて、より多くを語っている。そのなかに、この中有の記述がある。道元禪師の著作であるのか、疑義を呈する学者もいるが、先に挙げた輪廻に関する説示の多きをみれば、別段偽

撰と疑う根拠もない。

さて、以上、道元禪師の輪廻に関わる説示を挙げて考察したが、過去世を認め、来世を認め、生生世世出生入死、未来永劫にわたる「はるかなる仏道」を説かれていることが明確にされた。そこで問題となるのが、道元禪師の心常相滅論批判（身心一如説）と、輪廻説の関わりである。

#### 四 身心一如説と輪廻説

十二卷本「深信因果」巻にも、心常相滅論に対する批判がみられる。先の『辨道話』や「即心是仏」巻の先尼外道の心常相滅論と同様な説相を持つが、ちよつとおもむきが異なっている。

龍樹祖師云、如外道人、破世間因果、則無今世後世。破出世因果、則無三宝・四諦・四沙門果。

あきらかにしるべし、世間・出世の因果を破するは、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、自然に覺海に帰すれば、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。かたちたとひ比丘にあひにたりとも、かくのご

道元禪師における身心一如説と輪廻説（角田）

とくの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、ふかく信仰したてまつり、頂戴したてまつるべし。（中略）

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、いま現前せりといへども、野狐身をまぬがれてのち、すなはち人間に生ずといはず、天上に生ずといはず、および余趣に生ずといはず。人のうたがふところなり。脱野狐身のすなはち善趣にうまるべくは、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、むなし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。（六七八―六七九頁）

ここで、「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」という部分は、心常相滅論であり、「性はひさしくさとりに帰せり」という性悔を認めるものである。これが「今世なし」という説明の中で示されている。つまり、性（本性・本体）の常住を認めれば、この性にとっては今世も後世もないということになると言つのである。

また同様に、先の『辨道話』や「即心是仏」巻でも示されている「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」という先尼外道の見解（性悔帰入論と修行無用論）が、「後世なし」という論拠として示されている。すなわち、ここで性悔は後世ではなく、輪廻からの解脱であり、後世とは輪廻転生の輪の内での後世である。「これ断見の外道なり」とあるから、性悔に帰入するというのは「断見」になるということである。

また、「野狐身をまぬがれてのち、すなはち人間に生ずといはず、天上に生ずといはず、および余趣に生ずといはず。人のうたがふところなり。脱野狐身のすなはち善趣にうまるべくは、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、むなしく生処なかるべからず」というような輪廻転生説が見られ、死後においてかならず「生処」があるべきことを説いている。

ここにおいて批判される外道説は、「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」という心常相減論＋性悔帰入論であり、「ひと死するとき、かならず性海に帰す」、「衆生死して性海に帰し、大我に帰す」という性悔帰入論であり、「性すなはち心なり、心は身とひとしからざる」という心常相減論であり、「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」という修行無用論＋性悔帰入論である。また、「撥無因果等の邪解」も外道説として批判されている。

先の『辨道話』では、先尼外道説が批判されて身心一如と生死即涅槃が強調されたが、ここでは外道説（先尼外道説）が批判されて、今世後世があることが説かれ、因果歴然（撥無因果批判）が強調されている。

身心一如といえば、この身の滅するとき、心もまた滅し、すべて無に帰するように考えたくなるが、道元禪師の身心一如は、どうもそのようなことではないことが知られるのである。便ち身心一如なのであり、今世後世があるのであり、因果歴然なのである。

この十二巻本『正法眼蔵』『深信因果』巻との関係が問題となる『正法眼蔵』『大修行』巻に次のようにある。

老人道の後五百生墮野狐身は、作麼生是墮野狐身。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卻すべからず。もし先百丈さらに野狐となるといはば、まづ脱先百丈身あるべし、のちに墮野狐身すべきなり、以百丈山換野狐身なるべからず。因果のいかでかしかあらん。（五四五頁）

「老人が道<sup>い</sup>った「後五百生、野狐身に墮ちました」という「野狐身に墮ちる」とはどのようなことであろう。先から野狐（の身）があつて、先百丈を招いて（自分の身に）墮とさせたのではない。先百丈がもとから野狐であつたのではない。先百丈の精魂が（百丈の身から）出て野狐の皮を撞きぬけて（野狐の体内に）入り込んだというのは外道（の見解）である。野狐がやってきて先百丈を呑み込むでもない。もし、先百丈があらたに野狐となるといふのなら、まず百丈の身を脱することがあるべきである。その後、野狐身に墮ちるべきである。百丈山（先百丈）を野狐身に換えるのではない。因果がどうしてこのようであるだろう。

ここで注目したいのは、「もし先百丈さらに野狐となるといふは、まづ脱先百丈身あるべし、のちに墮野狐身すべきなり」という説示である。精魂が出たり入ったりして野狐や老人（先百丈）に姿を変えるのはおかしいのである。もし、先百丈があらたに野狐となるといふのなら、まず百丈の身を脱することがあるべきであり、「百丈野狐の話」において、野狐が老人の姿となって衆に混じつて説法を聞くということは、道元禪師から見れば奇異なのであろう。つまり、身心は一如であつて、身の終わるとき共に

滅し、そして身心が一如となつて、次なる生処を得なければならぬのである。ここにおいて、転生のときに何が引き継がれていくのか。実体ではなくしかも輪廻する主体とは何かということが問題となるのである。これについては、結論に論じたい。

さて、同じく「大修行」巻に、

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、野狐身は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。  
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、すつると  
いはば、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。（五四六頁）

「そうであるのに、すべて、未だに仏法を見聞していない者は言う、「野狐を脱しおわたつたから、本覚の性海に帰入するのである。迷妄によつて仮に野狐に墮生するといつても、大悟すれば、野狐身はすでに本性に帰るのである」と。これは外道の本我に帰るといふ道理である。けつして仏法ではない。もし、野狐は本性ではない、野狐に本覚はないと言へば、仏法ではない。大

悟すれば野狐身は離れてしまふ、捨ててしまふと言え  
ば、野狐の大悟ではない。閑野狐であるはずだ。その  
ように言うべきではない。〕

とある。やはり、外道の性悔帰入論を破している。ここで留  
意したいのは、「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、すてつる  
といはば、野狐の大悟にあらず」というところである。道元  
禪師は野狐にも本性・本覚があると言う。野狐も大悟すると  
言う。大悟すれば野狐の身を離れるのではなく、野狐の身の  
ままでの大悟があると言うのである。道元禪師は野狐という  
存在をおとしめられてはいないのである。それは、流転が、  
その六趣四生が、仏道の道場だからである。先の引用、  
f. 生死は凡夫の流転なりといへども、大聖の所脱なり。

〔身心学道〕四〇頁

1. もし菩提心をおこしてのち、六趣四生に輪転すといへ  
ども、その輪転の因縁、みな菩提の行願となるなり。

〔溪声山色〕、二一九頁

とも関連するところである。

さて、以上、道元禪師の心常相滅論批判（身心一如説）と輪  
廻説の関わりを問題として論じた。

繰り返しになるが、身心一如といえは、この身の滅すると  
き、心もまた滅し、すべて無に帰するように考えたくなるが、

道元禪師の身心一如は、どうもそのようなことではないこと  
が知られるのである。便ち身心一如なのであり、今世後世が  
あるのであり、因果歴然であり、輪廻があるのである。  
つまり、身心は一如であつて、身の終わるとき共に滅し、  
そして身心が一如となつて、次なる生処を得ることになる。  
それではここにおいて、転生のときに何が引き継がれてい  
くのか。実体ではなくしかも輪廻する主体とは何であるのか  
ということが次に問題となろう。

## 五 おわりに

先に私は「十二卷本『正法眼蔵』の性格」（『十二卷本『正法  
眼蔵』の諸問題』、一九九一年一月、大蔵出版刊）という論稿  
をまとめたが、そこで「仏道―はるかなる道―」と章立てし  
て述べたなかで、本稿に挙げた説示をやはり引用している。  
十二卷本の重要な性格は、仏道修行が生生世世をつくして行  
じられるべき道であり、菩提への道は「はるかなる道」であ  
ることを示している点にあると言える。この「はるかなる道」  
は、宿善により仏の正法に生まれ逢うことができから、な  
おそこからの「はるかなる道」なのであろうが、ここに至る  
までの道（過去世）も当然あることになろう。

このことは、ひとり十二卷本の特徴的な性格ではなく、七  
十五卷本にも、そのような説が多く見られることは、すでに

論じたが、これは道元禪師の終生一貫した思想の一つとして認められよう。

道元禪師は、この身体とは別な、実体的な靈的存在を認めているのではないであろう。しかし、生死の連続あるいは輪廻を説かれているのである。つまり、身心一如説(心常相滅論批判)を説くと同時に、輪廻説を説いているのである。輪廻説を説くためには、身から身へと輪廻する何らかの主体を認めなければならぬ。このことは、道元禪師において、片や身心一如を説くことと矛盾していなかったであろうかというのが問題提起のひとつであり、実は本論のテーマでもあったのである。

これについては、道元禪師の身心一如説が、無我説の主張を主眼とするものではないことはすでに述べた。では、身心一如説は何のために説かれたのかといえば、それは修行無用論に対する批判の中で示されたものであって、身心一如説の主張、すなわち心常相滅論批判は、心常相滅論↓靈知即仏論↓(領解解脱論↓性悔帰入論)↓修行無用論と、畢竟して修行無用論批判であったと考えられることを述べた。

つまり、身とは別に、身とは隔別の、すなわち身による修行とは関わらない(身の修行を必要としない)本来清浄なる心、本来完成された円満な性の存在を否定されたのである。それは「輪廻の主体」の否定ではなく、「輪廻の主体」がもと

より完全無欠なきとりとしての存在ではないということの主張であったと言えるのである。道元禪師は、修行の功德を積み上げて行くものとして、「輪廻の主体」を認めておられたと結論せざるを得ないのである。

以上に基づいて、道元禪師の「身心一如」とは何かといえ、それは、身体的行為(修行 \*もちろん口業、意業も含むべきであろう)が、心的なもの(輪廻する主体)に密接に関わるということである。ゆえに、修行の必要性を説き、積功累徳(功德の積み重ね)の重要なことを示されたのが、道元禪師の輪廻説である。であれば、道元禪師にとって、身心一如説(心常相滅論批判)と輪廻説とは決して矛盾するものではない。むしろ契合するものである。そのような結論に達するのである。

それでは、道元禪師にとって、「実体ではなく、しかも輪廻する主体」、つまり「修行の功德」を蓄積していくものとは何であったのか。結局それは本稿において明らかにし得なかつたが、おそらく道元禪師自身にも明らかにし得なかつたことなのであろうと私には思われる。

道元禪師も、仏教思想史が「無我説」と「輪廻説」との間で歩んできた苦渋の歴史の中の仏者の一人として位置づけられるのかも知れない。<sup>8)</sup>

## 註

- (1) 拙稿「『辨道話』の性格」（『宗学研究』第三二号、平成元年三月）
- (2) 身心一如という語は、この『辨道話』と六十卷本『正法眼蔵』洗面に一ヶ所用いられているのみである。七十五卷本『正法眼蔵』洗面にはこの語は見られないので、もし六十卷本の「洗面」の方が古く、七十五卷本の「洗面」はこれを再治したものであるとすれば、『正法眼蔵』からこの語は姿を消したことになる。ただ、『正法眼蔵』中には「身心」の語は頻出して「身心」の語をとまなう熟語（「仏祖の身心」等）は約五十種、百五十語以上、あらゆる巻にわたって見出すことができる。多数に、そして随所に見出されるこの「身心」という言葉こそ、「仏法には、もとより身心一如を言い表そうとした道元禪師の端的な説示とも言える。この「身心一如」に関する道元禪師の説示については、拙稿「道元禪師の身心一如に関する説示について」（『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』第一九号、昭和六一年二月）にまとめている。
- (3) 以下、輪廻説に関する説示は、拙稿「宗門と葬祭―道元禪師の教説と葬祭の接点―」（『曹洞宗研究員研究紀要』第二三号、一九九二年九月）を参照し、一部転用した。
- (4) 十二卷本『正法眼蔵』の特徴の一つに、仏道が「遙かなる道」であることが示されていることが挙げられる。すなわち、「菩提の成就」は今生において期待されるのではなく、未来永劫の仏教への帰依や功德の積み重ねによって得られるとしている点である。詳細は、拙稿「十二卷本『正法眼蔵』の性格」（鏡島元隆・鈴木格禪編『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』、一九九一年一月、大蔵出版刊、所収）を参照されたい。
- (5) 道元禪師の因果論は根本的に「因果歴然」を説くものである。これは「大修行」巻においても同様である。「大修行」巻では因果超越（因において果を問題としない）の立場に立ち、修行において悟りを問題としない修行（三大修行）を説く。ちなみに十二卷本「深信因果」は、十二卷本の選述意図を考えれば、初心に対して「因果歴然」という基本的立場を示したにすぎない。これについては稿を改めて論じたい。
- (6) もし七十五卷本と十二卷本の性格付けをしなければならぬならば、そしてそれを端的に表現するとすれば、「七十五卷本は「菩提の世界」を説き示したものであり、十二卷本は「菩提への道」を説き示したものである」ということになると思われる。これについては註4論文にて述べている。
- (7) 洪州百丈山大智禪師、（嗣馬祖、諱懷海）、凡参次、有一老人、常隨衆聽法。大衆若退、老人亦退。忽一日不退。師遂問、「面前立者、復是何人。」老人對曰、「某甲是非人也。於過去迦葉佛時、曾住此山。因學人問、大修行底人、還落因果也無。某甲答佗云、不落因果。後五百生、墮野狐身。今請和尚代一轉語、貴脱野狐身。」遂問云、「大修行底人、還落因果也無。」師云、「不昧因果。」老人於言下大悟、作禮云、「某甲已脱野狐身、住在山後。敢告和尚、乞依亡僧事例。」師令維那白槌告衆云、「食後送亡僧。」大衆言議、「一衆皆安、涅槃堂又無病人、何故如是。」



食後只見師領衆、至山後巖下、以杖指出一死野狐。乃依法火葬。師、至晚上堂、舉前因緣。黃檗便問、「古人錯對一轉語、墮五百生野狐身。轉轉不錯、合作箇什麼。」師云、「近前來與備道。」檗遂近前、與師一掌。師拍手笑云、「將為胡鬚赤、更有赤鬚胡。」

〔大修行〕五三四頁

(8) 私は以前、三時業説批判を論じたことがある(『三時業説批判』(上)、『宗学研究紀要』第四号、平成三年三月・『三時業説批判』(下)、『曹洞宗研究員研究紀要』第二号、平成三年一〇月)。道元禪師が十二卷本「三時業」で三時業説を説いていることは周知のところであろうが、これについての私的見解を、批判的に述べたものである。ここで私は、自らは無記の立場に立つことを明言し、道元禪師が三時業説や輪廻説を説かれていることを確認しながらも、道元禪師は基本的には無記の立場に立たれていないと違いないとし、三時業説や輪廻説を学人を仏道に導くための方便説と位置づけた。また、(下)において、七十五卷本「大修行」と十二卷本「深信因果」の説示を対比させながら、前者を道元禪師の真意とし、後者を何らかの意図(方便)をもって説かれたものとした。私が、「大修行」巻における因果超越(この意味は(下)六四―六五頁)を道元禪師の本意であるとする確信は決して揺らぐものではないが、道元禪師の輪廻に関する説示を方便説としたことは、ここに再考しなければならぬであろう。

(一九九七年七月一日)