

『正法眼蔵』の性格

——七十五卷本と十二卷本——

角 田 泰 隆

一、はじめに

『正法眼蔵』には、七十五卷本・十二卷本・六十卷本・二十八卷本等の古本があるが、互いに重複することがないことから七十五卷本と十二卷本、六十卷本と二十八卷本が、それぞれ一セットのものであると考えられている。

ここでは特に、七十五卷本と十二卷本⁽¹⁾について取り上げ、「即心是仏と非心非仏」に関する考察から、十二卷本『正法眼蔵』の撰述意図の再考を試みたい。

先に筆者は、十二卷本『正法眼蔵』の性格、及び撰述意図について二度言及している。一つは「差別を助長した思想的要因に関する私見」(『曹洞宗研究員研究紀要』一九九号、昭和六二年七月)においてであり、一つは「道元禅師の修証観に関する問題について(三)」(『宗学研究』第三〇号、昭和六三年三月)においてである。

前者は、「十二卷本は、人々を仏道修行に導き入れようとの意図のもとに、互いに関連しあつて説かれたものである」とする伊藤秀憲氏の説(「十二卷本『正法眼蔵』について、『宗学研究』第二八号、昭和六一年三月)をうけたものであり、道元禅師の晩年の言葉として『御遺言記録』に記されている

我専習道心、而道心最真实者、濟度衆生仏法弘通也。心中
随事似有表裏、然而不失本意。(『道元禅師全集』下、五〇
三頁)

という一節の、道元禅師の本意をめぐる考察から、これを禅師の「濟度衆生の心」として受け取り、そこから推察される十二卷本の撰述意図は、

新草十二卷本『正法眼蔵』は「いかにしても人々を仏道に導き入れなければならない」という道元禅師の願い(仏者としての使命感)から撰述されたもの……(二〇六―二〇

七頁)

衆生を仏道修行（出家）に導き入れることこそ真の「弘法救生」であると決定するに至った道元禪師にとってみれば、濟度衆生のためにはとにかく衆生を出家させなければならなかったのであり、そしてこの濟度衆生の誓願から説き示されたものが、十二卷本『正法眼蔵』であったのであるまいか。（二〇七頁）

後者は、更にもっと複雑な要因……たとえば『御遺言記録』から推察されうる道元僧団の様子を考慮に入れた場合に想定しうる要因……もありえたのではないか、即ち、十二卷本『正法眼蔵』は、道元禪師の仏法を恐らく紙一重のところ^で誤って理解していた門下の一団を意識して、その邪見を正そうとの意図を持って書かれたものか、或いは、自ら示してきたことが既に邪解されていることを嘆かれた道元禪師が、それを憂えて書かれたものではないか、としたものである。筆者は現在、七十五卷本と十二卷本の関係について二つの見方をしている。結局のところこれら二つは同じ結論へと導かれるが、一つは前者より導き出された所見であり、一つは後者より導き出された所見である。

前者より導き出された所見とは、十二卷本は確かに「衆生を仏道に導き入れるために説かれたもの」と見られうる内容

を持つが、その説示対象は必ずしも問題ではなく、七十五卷本が個々ばらばらにそれぞれのテーマを掲げて、その巻目について解き明かしたものであるのに対し、十二卷本は、一つの思想的な大系のもとにまとめられようとしたものではないか、という所見である。

七十五卷本は、さまざまな言葉や事柄を挙げて、それについて拈提されたもので、道元禪師の仏法の独自性はこれらから知りうる。しかし、反面、これらの中には「法性甚深之理」（後出、『御遺言記録』の語）を説いたものが多く、仏道修行が表面に現われてこない、という性格をもつものもある。稍もすると仏法の深遠な理に魅了され、肝腎な仏道修行というものを見失ってしまう一抹の弊害もそこには存在するのである。

七十五卷本に対して十二卷本は明確な思想大系を有している。と同時に、仏道修行が前面に押し出されていることは特徴的である。道元禪師は晩年になって、自らの仏法をこのよ^{うな}形で残すことの必要性を強く感じられたのかも知れない。そこには、衆生を仏道に導き入れるため、或いは、ある対象を意識してその対象のため、というようなことを越えた、このよ^{うな}大系の編集そのことへの意欲が感じられるのである。

次に、後者より導き出された所見とは、七十五卷本の理解

において陥りやすい邪見を修正するためのものとして十二巻本が存在したのではないかとする所見である。本稿はこれについて中心に述べたものであり、次の「即心是仏と非心非仏」に関する考察に絡めながら論じてみたい。

二、即心是仏と非心非仏

道元禪師の在世中に、すでに門下の中に道元禪師の仏法を邪解するものが存在していた。⁽²⁾それは恰も、馬祖下において、「即心是仏」の解釈において早くも邪解が生じたのと同じである。

「即心是仏」、これは中国禪宗史においても、そして道元禪師においても、実に重要な語である。最近、袴谷憲昭氏により、本覚思想を思わせる語として、「即心是仏」が批判的に扱われているが(「弁道話」の読み方)、『宗学研究』第二九号、昭和六二年三月、五八―五九頁)、これに対する意味でも、「即心是仏」の重要性を再確認しておかなければならない。中国禪宗史においては、ある時期において、「即心是仏」に対する「非心非仏」の語が存在し、道元禪師においては「即心是仏」について「將錯就錯」の語があることを見過ごしてはならないのである。

鈴木哲雄氏に、「即心是仏」と「非心非仏」に関する重要な論文がある。「即心是仏から非心非仏へ」(『宗学研究』第

二三号、昭和五六年三月、以下、この論文を①とする)、「馬祖教団の禅思想の展開」(『唐五代禅宗史』後編第一章第二節、昭和六〇年一二月、山喜房仏書林刊)、「非心非仏」考(『印度学仏教学研究』三六の一、昭和六二年一二月、以下、この論文を②とする)等である。

以下、これらの論文を要約する形で、鈴木氏の所説をしばらく述べてみたいが、その前に、「即心是仏」と「非心非仏」に関する重要な話、「梅子熟せり」の話を挙げておこう。⁽³⁾

明州大梅山法常禪師者。襄陽人也。姓鄭氏。幼歲從師於荊州玉泉寺。初參大寂。問如何是仏。大寂云。即心是仏。師即大悟。

唐貞元中居於天台山余姚南七十里。梅子真舊隱。時鹽官會下一僧入山采拄杖。迷路至庵所問曰。和尚在此山來多少時也。師曰。只見四山青又黃。又問。出山路向什麼處去。師曰。隨流去。僧歸說似鹽官。鹽官曰。我在江西時曾見一僧。自後不知消息。莫是此僧否。逐令僧去請出師。師有偈曰

摧殘枯木倚寒林 幾度逢春不變心

樵客遇之猶不顧 郢人那得苦追尋

大寂聞師住山。乃令一僧到問云。和尚見馬師得箇什麼便住此山。師云。馬師向我道即心是仏。我便向遮裏住。僧云。馬師近日佛法又別。師云。作麼生別。僧云。近日又道非心非仏。師云。遮老漢惑亂人未有了日。任汝非心非仏。我只管即心即仏。其僧廻拳似馬祖。祖云。大衆。梅子熟也(『景德伝灯録』卷第七、大梅法常章、大正五一、二五四・下)

鈴木氏の指摘によれば、「南宗の禅思想を端的に表わす」即心是仏」に対して、南宗自身また「非心非仏」を説いている。非心非仏は即心是仏に先行または同時に出てくる言葉ではない。仮に即心是仏をテーゼとすれば、表面的な言葉の意からみる限り、非心非仏はアンチテーゼである。アンチテーゼはテーゼを前提として出てくる言葉である。道理として非心非仏は即心是仏の後に出てくる言葉である」(①の一九七頁)「この「梅子熟せり」の話は、馬祖の晩年から寂後にかけて、洪洲宗の中で、即心是仏から非心非仏へと百八十度の展開のあったことを物語る恰好な一例である」(①の一九七―一九八頁)「馬祖禅は南宗の中心思想たる即心是仏を旗印とした。龔公山まではこれが徹底していた。そしてそれに疑いはなかった。しかし開元寺に入ってから教宗との拮抗から、即心是仏の道理を明らかにする必要に迫られた。(中略)即心是仏の道理は決して生易しいものではなかったはずである。しかし教団の膨張過程では安易な理解者も出てくるものだ。南陽慧忠が南方の禅者に示した批判は、禅の曲解を厳しく指摘したものだ。南陽自身即心是仏を唱えながら、南方禅者の即心是仏を批判したことは、即心是仏が曲解された面のあったことを示している。この曲解を馬祖は改めさせる必要に迫られていた。それが非心非仏であったのである。そしてそれはまた教宗側への批判に対する対応ともなったの

である。このようにみる時、「梅子熟せり」の話は、南宗禅の眼目と、膨張によって生じた歪みが是正される過程を裏打ちするものである」(①の二〇二頁)

ここに、もう一つ重要なことがある。それは、これに関わる『百丈清規』成立の事情である。これについての鈴木氏の指摘は、

教宗からの馬祖禅への批判は、即心是仏が曲解されて容易に陥ち込み易い戒律観への弛緩を指摘していたことは予想できる。宗密の批判は現実面からみればこの点の指摘である。馬祖禅は拡大した教団を維持し、曲解を防ぐには、戒律面で厳格な態度を示す必要に迫られていた。百丈清規の成立は、教団の統制という大前提はあるものの、一面において曲解を防ぐための、批判に対する反応だったのである。律を学んだものが馬祖教団に流れ込んでいる現象からみて、馬祖禅に戒律が欠けているといったことは決してなかったのであるが、禅宗の立場での戒律観の確立は急務となっていた。この任務を完遂したのが百丈であったのである。(①の二〇二頁)

である。この百丈清規の成立に関する事情が鈴木氏の指摘の通りであるとすれば、このことと十二巻本『正法眼蔵』が作法威儀に重点を置いているのと、また類似してくるのである。馬祖教団の発展におけるこれらの事情と道元僧団の事情を

照らし合わせたとき、実によく似通っている。七十五巻本『正法眼蔵』に対する十二巻本『正法眼蔵』の成立には、あるいはこの馬祖の「即心是仏」に対する「非心非仏」の出現や『百丈清規』の成立と同様の事情があったのかも知れない。これは単なる憶測であろうか。

道元禅師の即心是仏観はというに、幸いに『正法眼蔵』には「即心是仏」の巻がある。その構成は、まず冒頭において、

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、将錯就錯せず。将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。（大久保道舟編『道元禅師全集』上、四二頁、以下、『正法眼蔵』の引用は同書による）

と、即心是仏に対する学者の邪解を示し、続いて先尼外道の邪見を挙げ、さらに『景德伝灯録』第二八に見られる南陽慧忠の南方の宗旨批判を引用して、即心是仏に対して先尼外道見のごとく邪解してはならないことを戒め、後半において、仏祖の保任する即心是仏を説示している。

その説くところは、「衆生の慮知念覚の未発菩提心」（四二頁）であるのを仏とするのではなく、「即心是仏とは発心・修行・菩提・涅槃の諸仏」（四五頁）である、と「発心修証」を強調し、また、即心是仏について即・心・是・仏それぞれに深意のあることを示し、単に「心||仏」と、AとBを分別した上で「AはBである」とするような見方を破すべく「山河大地心は山河大地のみなり。さらに波浪なし、風煙なし。……」（四四頁）等と示し、執拗に二元論的解釈と実体的思考をおさえているのが特徴である。

道元禅師も「即心是仏」に対する自然外道的理解は批判されているのである。しかしそれは自然外道的理解に対してであり、「即心是仏」そのものは否定されてはいないのである。そればかりかこの「即心是仏」は道元禅師の仏法における重要な位置をしめ、因縁ある語なのである。

道元禅師の即心是仏観と言え、山田靈林氏に「道元禅師の即心是仏観」（『印度学仏教学研究』第四巻第二号、昭和三年三月）という論文がある。山田氏は義雲の『正法眼蔵品目頌』に「即心是仏将錯就錯」とあるのを称賛し、この「将錯就錯」について考察し、これを「究尽」と解釈している。なるほど、山田氏の言われるように道元禅師の示される「将錯就錯」という語は、「錯誤をおかしたら、錯誤をおかした所を究明して、再び錯誤をおかさないようにする」とか「あ

やまったことをあやまりなりにまとめる」というような意味ではない。先の『正法眼蔵』「即心是仏」巻の一節「学者おほくあやまるによりて、将錯就錯せず。将錯就錯せざるがゆゑに、おほく外道に零落す」の「将錯就錯」はまさしく「究尽」の意なのである。道元禪師が大梅法常を称賛されるのは、大梅法常こそ、この「即心是仏」を「将錯就錯」（究尽）した祖師であったからではなからうか。

大梅法常と道元禪師の因縁は深い。これに関して石井修道氏に「道元禪師の大梅山の霊夢の意味するもの——宝慶元年の北帰行——」（『中国仏蹟見聞記』第七集、昭和六一年八月）という論考がある。石井氏は『正法眼蔵』「面授」の巻に、
道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を礼拝面授す、やや堂奥を聴許せらる。わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本国に本来せり。（四五〇頁）

とある身心脱落について、「脱落の話に取り挙げられたものは、まさに好時節、大梅の「梅子熟せり」の話ではなかったか」とし、その確信とは「坐禅はこれ悟来の儀なり、悟は只管坐禅のみなり」（『永平広録』巻四、後出）と道得されたものと考えられる、としている。筆者も以前より、道元禪師と大梅法常とは深い繋がりがあり、道元禪師の仏法の核心である「只管打坐」の「只管」は大梅法常の「我只管即心即仏」

の「只管」と密接な関係があると考えていたが、石井氏も引用する次の『永平広録』巻四（三一九）の上堂は、その裏付けともなるであろう。すなわち、道元禪師はその冒頭において「仏祖祖正伝正法、唯打坐而已」と述べ、先師天童如浄が示衆された大梅法常と馬祖の因縁を挙げ、「測知、坐禅是悟来之儀也、悟者只管坐禅而已」と示されているのである。

石井氏も言うように『正法眼蔵』「嗣書」巻には『正法眼蔵』の中でも異様と思われるような神秘的記述がある。それが大梅の霊夢の話である。⁽⁴⁾そして、「諸法実相」巻には天童山において如浄の普説（大梅法常住山の因縁を挙げられた）に会したこと(5)の感激がしみじみと説かれるのである。

大梅が「即心是仏」を究尽し一生坐禅を行じたことと、道元禪師が「只管打坐」と決定したことは深い繋がりがあろう。

さて、道元門下の事情はというに、道元門下において、邪解されていた教説の主なもの、おそらく「諸悪莫作」や「諸法実相」であったのではないか。これらの解釈をめぐって弟子達の間で多くの論議があり、その理解が弟子達の最大の関心事であったのではないであろうか。『正法眼蔵』の最古の注釈書である『正法眼蔵抄』の「諸悪莫作抄」は他の巻に比べ独特の体裁を有し、その注釈には苦心の跡が見られ、特に力が注がれており、慎重な注釈がなされているように思

われることから窺い知れよう。

道元禅師の「諸悪莫作」解釈は実に独特であり、また難解である。それだけに門下のを引きつけたであろう。また、その理解は容易なものではなかったであろうし、故に邪解も生じたであろう。道元禅師はこのことを知っておられたのである。(註2参照)

このことから予想されるのは、道元僧団が抱えていた二つの問題点である。一つは、「諸法実相」「諸悪莫作」をめぐる邪解等に代表される、僧団の本覚法門的墮落の兆しであり、もう一つは、この根源的な問題、即ち弟子達の関心事が少なからず自ら説いた仏法の知的理解に向っていたことである。

故に道元禅師は、何らかの対応の必要性を感じておられたはずである。晩年にまとめられたと考えられる新草の『正法眼蔵』が「法性甚深之理」をほとんど説かず、ひたすら仏道修行の基本を示していることは、その一つの対応なのであるまいか。

さて、これに關係して『御遺言記録』に重要な記述がある。建長七年二月二日の義介の語と、これを肯った懐奘の語である。

建長七年二月二日、参次雑談次、義介云、発心已後又発心、直下信^{ツテ}仏法^ハ、而志^ス求^ム、仏法^ニ未^レ休^ム。雖^モ然^リ於^ニ仏法^ハ、真実取^リ正信^ハ、有^ニ其期^ニ歟。其所以^ハ、於^ニ

先師會^ニ所^レ聞^ク法^ハ、此一兩年稽^ス古^ノ之^ハ、皆是雖^レ所^レ聞^ク于先師^ニ、当初^ト与^テ而^シ今^ト異^{ナリ}。所^レ謂^ル異^ハ者、先師弘通^ス仏法^者、今叢林作法進^{ナリ}退^{ナリ}。正是雖^レ聞^ク仏法^ハ、内心私存^ス、此外真実^ノ仏法定^ム在^ル之^ニ。然^レ近^レ比改^メ此^ノ見^ニ。今叢林作法威儀等、此則真実^ノ仏法^ヲ知^ル也。縱^シ此外^ノ仏祖^ノ仏法^無量^{ナリ}云、此等皆此一色^ノ仏法^也。今日^ノ仏威儀、挙手動足^ノ之外、別^ニ不^レ可^ク有^ル法性甚深^ノ之理^ニ。此旨真実取^リ信^ヲ矣。

和尚示^シ曰^ク、

先師^ノ仏法^者、真実如^シ是^ノ。爾^レ已^ニ如^シ是^ノ者、不^レ疑^ム先師^ノ仏法^ヲ。古人云、今日^ノ已^レ後、不^レ疑^ム著^セ天下^ノ人^ノ舌^ノ頭^ヲ。爾^レ亦復^シ如^シ是^ノ。(『道元禅師全集』下、五〇四―五〇五頁)

この語にまず注目したのが杉尾玄有氏(『道元禅師の自己透脱の御生涯と『正法眼蔵』の進化——十二卷本によって「二百卷」を思う——』、『宗学研究』第二七号、昭和六〇年三月)であり、この義介の発言に『正法眼蔵』の進化について、きわめて重大かつ決定的な証言が含まれているとしている。即ち、ここに七十五卷本から十二卷本への進化を見るのである。

杉尾氏の解釈はこの中の「当初与而今異」について、道元禅師の説示に変化があったとしたものであるが、後に、伊藤秀憲氏(『十二卷本『正法眼蔵』について』、『宗学研究』第二八号、昭和六一年三月)により、この解釈について反論が

なされた。それは、

当初と而今とは、禪師の説示に变化があったのではなく、義介の理解に变化があったとすべきであろう。禪師は、仏儀仏法を一貫して説いていたのであるが、当初義介はこの外になにか真実の仏法、即ち「法性甚深ノ理」があるのではないかと思っていたのである。しかし、この一兩年、先師の仏法について思いかえしているうちに、そうではなく、「今ノ叢林ノ作法威儀等」これこそが真実の仏法であることがわかり、これまで（当初）の見を近ごろ（而今）改めたのである。だから「当初」と「而今」とは異なる表述べているのであり、そのように道元禪師の教えを正しく理解した義介に対して、懷奘は「先師ノ仏法ハ、真実ニ是ノ如シ」と認めたのである。（五四頁）

というものである。伊藤氏の解釈は正しい。確かに、これが建長七年二月二日の記録だとすれば、「而今」を道元禪師について理解することは無理であり、やはり義介の理解に变化があったとすべきであろう。それでは義介は何故この一兩年の間に従来の見を改めるに至ったのであろうか。

ところで、十二卷本『正法眼蔵』のうち、第一「出家功德」、第三「袈裟功德」、第四「発菩提心」、第五「供養諸仏」、第六「帰依仏法僧宝」、第七「深信因果」、第九「四馬」、第十「四禅比丘」、第十二「八大人覚」の各巻の諸本に建長七

年夏安居における書写の奥書があることから、十二卷本『正法眼蔵』はこの建長七年の夏安居時にまとめて書写の浄行が行なわれたことが推測される。

先に挙げた義介の言葉も同じく建長七年、これに先立つ二月二日の言葉である。禪師が晩年にまとめられたと思われる十二卷本『正法眼蔵』の存在は、このころには懷奘ひとりではなく弟子達にも知られていたと考えられ、その草案本を直接拝見する機会も無きにしてもあらずであり、たとえそれが許されずとも、その内容についてはおおよそ聞き及んでいたかもしれないのである。このようにして接した先師道元禪師の仏法によって、義介が従来の見を改めたとも考えられるのである。道元禪師晩年の仏法はおそらく威儀作法の重要性を強調していた。しかし、義介をはじめとする門下はこのほかに真実の仏法があるに違いないと考えていたのである。

しかし、禪師最晩年になると思われる十二卷本『正法眼蔵』の撰述・編集はそんな考えを打ち砕くものがあつた。弟子達を正信へと導く道標となつたのである。

義介がこの頃（建長七年）に至って「内心私存、此外真実仏法定在之」という見解を改め「今叢林作法威儀等、此則真実仏法知也。縦此外仏祖仏法無量云、此等皆此一色仏法也。今日仏威儀、挙手動足之外、別不可有法性甚深之理。此旨真実取信矣」と真実に正信を得たことは注目すべきである。既

に示寂されていた道元禪師にとっても、禪師の憂いを誰よりも知っていた懐契にとっても喜びであったに違いない。そして懐契は、この年の夏安居において、まずこの十二巻本を義雲らと共に浄書されるのである。

もし十二巻本撰述の目的が弟子達の邪解の修正を意図したものであったとすれば、ここにおいてひとまずその目的は果たされたのである。その後しだいに叢林の清規が充実していったことも、これらのことと無縁の事ではあるまい。

三、十二巻本『正法眼蔵』撰述意図の再考

さて、以上述べてきたごとく、馬祖が「即心是仏」に対して「非心非仏」と示した事情と『御遺言記録』に見られる道元僧団の事情、この両者の対照から、道元禪師が十二巻本『正法眼蔵』を撰述した意図について再考したわけである。

即ち、あたかも馬祖が自ら宣揚した「即心是仏」にたいする邪解が生ずるに及んで「非心非仏」と示し、その修正を意図したように、道元禪師における十二巻本『正法眼蔵』もそれまで示してきた『正法眼蔵』の「法性甚深之理」を説き明かした幾つかの巻々について、その知的理解の弊害や本覚法門的安易な解釈の惹起するに及んで、自ら示してきた『正法眼蔵』の基本とすべき行の立場、仏道修行の基本的なあり方を改めて示したものと見ることができるのである。⁽⁶⁾

しかし、ここで両者の類似点のなかにも、決定的な相違点があることにも触れておかなければならない。それは、鈴木氏が指摘するように、「非心非仏」は「洪州宗の一部に出ていた即心是仏の自然外道的見解に対処する薬」(②の七四頁)であり、ゆえに「一過性」(②の八〇頁)のものであったとされるのに対し、道元禪師の十二巻本『正法眼蔵』は、七十五巻本『正法眼蔵』の中に一部存する邪見を抱きやすい一面の修正をも意図しながら、決して一過性のもではなく、相依相成のものであると思われる点である。その点、十二巻本『正法眼蔵』成立の事情は、むしろ百丈清規の成立の事情と考え合わせるべきかもしれないが、何れにしても、七十五巻本は十二巻本によってこそさらに輝きを増し、十二巻本は七十五巻本があるからこそ深みを持つのである、と考える。これが、七十五巻本と十二巻本の関係に関する一所見である。

*近年、袴谷先生により、宗学研究に多くの重要な問題が投げかけられている。袴谷先生の指摘こそ、筆者にとっては「非心非仏」であった。もっとも、袴谷先生本人にとってみれば、けっして、単に宗学者に対する道元禪師理解の修正を意図した一過性の主張ではあるまいが、筆者は袴谷先生の指摘を馬祖の「非心非仏」として虚心に受けとめ、道元禪師の示される正しい仏法へと常に修正して行く努力を

怠らないようにしなければならぬと思つてゐる。

註

(1) 『正法眼蔵』「八大人覺」(二十八卷本『正法眼蔵』)の奥書に、

本云、建長五年正月六日書于永平寺。

如今建長七年乙卯解制之前日、令義演書記書写一畢同一校之。

右本先師最後御病中之御草也。仰以前所撰假名正法眼蔵等皆書改并新草具都盧老伯卷可撰之云云。(以下、略)とあるが、ここで言う新草(十二卷本)に対して「前所撰假名正法眼蔵等」を旧草と呼んだものも、そして旧草を七十五卷本としたのも、おそらく大久保道舟氏であろうが、このことは問題がある。ここで七十五卷本と十二卷本というのも、性格に言えば、「前所撰假名正法眼蔵等」と「新草」と言うべきであろうが、筆者は十二卷本以外のものを(十二卷本成立の後に)七十五巻にまとめたと考へる(拙稿「『正法眼蔵』の性格(序説)」(『印度学仏教学研究』第三八巻第二号、平成二年三月)ので、このように言うのもほとんど同意であり、以下、明瞭にするため、七十五巻本と十二巻本と表現したい。

(2) 『御遺言記録』の記述によれば、建長七年の一月六日、義介が懷契に質問した内容の中に「一類之法内所談」として諸悪莫作に関する次のような見解がみられ、それを懷契が邪見として退けている。

同六日夜参有ニ談之次、義介咨問云、義介先年同一類之法内所談云、於ニ仏法中、諸悪莫作、諸善奉行故、仏法中、諸悪元來莫作故、一切行皆修善也。所以拳手動足、一切所作、凡諸法生起、皆仏法也云云。此見正見乎。

『正法眼蔵』の性格(角田)

(3)

和尙答云、先師門徒中、有起此邪見之一類故、在世之時、義絶畢、被放門徒明白也、依立此邪義也。若欲慕先師佛法之輩、不可共語同坐。是則先師遺戒也。(『道元禪師全集』下、五〇〇〜五〇二頁、一部「大乘寺本」(駒込一三二・八一W二五)により削除)

道元禪師がこの「梅子熟せり」の話を引用される場合、その出典は『景德伝灯録』と考へられるので、ここでは『景德伝灯録』から引用した。但し、鈴木氏によれば、この話は『祖堂集』の方が元の形で、『景德伝灯録』はその発展した形という。即ち『祖堂集』では「梅子熟せり」は塩官の語とし、馬祖は何ら与かかっていないが、『景德伝灯録』では馬祖の語としていて、塩官と馬祖の混乱が見られるのである。

(4)

のちに宝慶のころ、道元、台山・雁山等に雲遊するついでに、平田の万年寺にいたる。ときの住持は福州の元奩和尚なり。宗鑿長老退院ののち、奩和尚補す、叢席を一興せり。人事のついでに、むかしよりの仏祖の家風を往來せしむるに、大瀧・仰山の令嗣話を君拳するに、長老いはく、「曾看我箇裏嗣書也否。」道元いはく、「いかにしてかみることえん。」長老すなはちみづからたちて、嗣書をささげていはく、「這箇はたとひ親人なりといへども、たとひ侍僧のとしをへたるといへども、これをみせしめず。これすなはち仏祖の法訓なり。しかあれども、元奩ひごろ出城し、見知府のために在城のとき、一夢を感ずるにいはく、大梅山法常禪師とおぼしき高僧ありて、梅花一枝をさしあげていはく、もしすでに船舷をこゆる実人あらんには、花をおしむことなかれといひて、梅花をわれにあたふ。元奩おぼえずして夢中に吟じていはく、未跨船舷、好与三十。しかあるに、不經五日、与老兄相見。いはんや老兄すでに船舷跨來、この嗣書また梅花綾にかけり。大梅のおしふるところならん、夢草と符合するゆゑに

とりいだすなり。老兄もしわれに嗣法せんともとむや。たとひもとむとも、おしむべきにあらず。」

道元、信感おくところなし。嗣書を請すべしといへども、たゞ焼香礼拝して、恭敬供養するのみなり。ときに焼香侍者法寧といふあり、はじめて嗣書をみるといひき。

道元ひそかに思惟しき、この一段の事、まことに仏祖の冥資にあらざれば見聞なほかたし、辺地の愚人として、なんのさいわいありてか数番これをみる。感涙霑袖。

この嗣書は、落地梅綾のしろきにかけり。長九寸余、闊一尋余なり。軸子は黄玉なり。表紙は錦なり。

道元、台山より天童にかへる路程に、大梅山護聖寺の旦過に宿するに、大梅祖師きたり、開花せる一枝の梅花をさづくる霊夢を感ず。祖鑿ともに仰憑するものなり。その一枝花の縦横は、毫尺余なり。梅花あに優曇花にあらざらんや。夢中と覚中と、おなじく真実なるべし。道元在宋のあひだ、帰国よりのち、いまだ人にかたらず。（三四四―三四五頁）

先師天童古仏、ある夜間に方丈にして普説するにいはく、
天童今夜有^ニ牛兒^ニ、黄面^ニ瞿曇^ニ拈^ニ実相^ニ。要^{スル}買^{ハント}、那^ハ堪^レ無^カル^ニ。

定^ヲ、一^ノ声^ト、杜^ラ宇^ト孤^ト雲^ト上^リ。
かくのごとくあれば、尊宿の仏道に長ぜるは実相をいふ。佛法をしらず、仏道の参学なきは実相をいはざるなり。この道取は、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、搭袈裟して、雲堂の前門よりいづれば、入室牌かかれり。まづ衆にしたがうて法堂上にいたる。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、大光明蔵の西階をのぼる。大光明蔵は方丈なり。西の屏風のみなみより、香台のほとりにいたりて、焼香礼拝す。入室このところに雁列すべしとおもふに、一僧もみえず、妙高台は下簾せり。ほの

(6)

かに堂頭大和尚の法音きこゆ。ときに西川の祖坤維那きたりて、おなじく焼香礼拝しをはりて、妙高台をひそかにのぞめば、満衆たちかさなり、東辺西辺をいはず。ときに普説あり、ひそかに衆のうしろにいたりたちて聴取す。

大梅の法常禪師住山の因縁挙せらる。衣荷食松のところに、衆家おほくなみだをながす。靈山釈迦牟尼仏の安居の因縁、くはしく挙せらる。きくもの、なみだをながすおほし。

天童山安居ちかきにあり、如今春間、不^レ寒^カ、不^レ熱^カ、好坐禪^{ナリ}、時節^{ナリ}也、兄弟如何^ニ不^ニ坐禪^セ。

かくのごとく普説して、いまの頌あり。頌をはりて、右手にて禅椅のみぎのほとりをうつこと一下していはく、入室すべし。入室話にいはく、杜鵑啼、山竹裂。かくのごとく入室話あり、別の話なし。衆家おほしといへども下語せず、ただ惶恐せるのみなり。（三七三頁）

さて、この「即心是仏」でさえ、南宗禅の眼目である「見性成仏」の固定化を嫌って、その誤解に対する警告として示されたのであるかもしれない。そして、また同様に、新草十二卷本以前の『正法眼蔵』も、ある意味では、仏教史の中で、従来の仏教、特に宋朝禅に対する批判・修正という役割りを持つとも言えるのである。この『正法眼蔵』は、その天才的な言語表現によって、思想史においてくりかえされるべき、固定化、そして修正、そしてまたその固定化、さらにまたその修正、というような、例えば振り子の動きのようなくるかえしを断ずる勢いを持つと筆者は考える。しかしその『正法眼蔵』でさえ、この思想史におけるくりかえしを断ずる勢いを持つがゆえの必然的な難解さを有し、その難解さが災いしてか、すでにその弟子達によって、やはり例外なく誤解が生ずるに至ったのである。そしてさらにその修正が必要とされたのである。