

道元と如来蔵思想

——批判宗学の可能性について(上)——

松 本 史 朗

はじめに

私は今年(一九九七年)、曹洞宗宗学研究所の公開研究会(五月二一日、六月四日、六月一八日)において「批判宗学の可能性」と題する発表を行なった。また、その要旨を「伝統宗学から批判宗学へ」と題して、宗学大会(十一月一九日)において発表し、同名の論文を『宗学研究』四〇号に掲載予定である。ただし、『宗学研究』への論文は簡潔すぎため論旨が読者に十分に理解されない可能性がある。そこで、公開研究会での三回の発表にもとづき、同じテーマについて詳しく論じようとするのが本論文である。

本論文において私は、「批判宗学」というものを提唱したいと考えているが、それに先立ってまず、道元思想、特に道元と如来蔵思想の関係について論じたい。

まず道元思想に関する私の理解を、左記のように要約し

て示し、その後で重要な論点について説明しよう。

A 前期(「十二卷本」『正法眼蔵』より前)——如来蔵思想

1 前期の道元の基本的立場は、「仏性顕在論」である。

2 前期の道元の著作において、その議論の大半は「仏性顕在論」を説くことと、「仏性顕在論」によって「仏性内在論」を批判することに費された。

3 『弁道話』の「心常相滅説」批判は、「仏性顕在論」による「仏性内在論」の批判である。

4 所謂「天台本覚思想」の本質は、「仏性顕在論」にある。

5 道元の「仏性顕在論」は、中国禅宗(慧忠等)と「天台本覚思想」の「仏性顕在論」を継承したものである。

6 「仏性修現論」は論理的に成立しない。

——「鎌倉行化の失敗」(浄土教の影響?)——

B 後期（「十二巻本」を中心とする）——縁起説

- 1 後期道元の中心的思想は、「深信因果」である。
- 2 道元は「深信因果」として縁起説を強調したにもかかわらず、菩薩優位（菩薩 *Sutra* 論的）の菩薩思想・大乘思想を説いた点で如来蔵思想的傾向から脱却できなかった。
- 3 前期から後期への思想的変化は、後期において道元が「仏性顕在論」をも否定したことによって、明示される。即ち「四禅比丘」巻の所謂「山河大地」批判（七一頁）は「仏性顕性論」批判と考えられる。
- 4 「四禅比丘」で批判される「仏性顕在論」は、「天台本覚思想」でいう「観見の草木成仏」（『漢光類聚』『天台本覚論』二二五—二一六頁）に相当すると思われる。

一 道元と仏性顕在論

右に示したように私は道元を、鎌倉行化を分岐点として、前期と後期に区分して考えるのであるが、Aの1に述べたように、前期の道元の基本的立場を「仏性顕在論」と把握している。では、「仏性顕在論」とは何か。これについてはすでに、袴谷憲昭氏の見解に対する評価とともに「深信因果について」⁽²⁾なる拙論において述べたのであるが、未だに私の見解に対して誤解が少なくないので、まずそれをここで再び

説明しておきたい。

この問題の中心には、『弁道話』⁽³⁾の二つの論述がある。まず袴谷氏の本覚思想批判が、『弁道話』に見られる次のような「心常相滅」説批判を、道元による本覚思想批判と見なすことから成立したのは事実であろう。

①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ことがゆゑに、身はこれかりすがたなり、死此生彼さだまりなし。心はこれ常住なり、未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。しかあればすなわち、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。（『弁道語』七三八―七三九頁）

つまり、袴谷氏は、裕慈弘氏と山内舜雄博士の研究を承けて、右の一節について、

ここで最も重要な事は、この道元禅師の批判こそ、当時比叡山を中心に日本中の仏教界に蔓延していた本覚思想に向けられたものであったということです。（『本覚思想

批判』一四二頁）

と述べられたのである。ということは、「生死をなげくことなかれ」から「なにのまつところかあらん」までの一節（以下、これを①Aとして示す）に示される内容、つまり、所謂「心常相滅」説を、袴谷氏が「本覚思想」と見なしたことを意味している。

しかし、ここに袴谷氏によって無視されている重要な問題がある。それは、この「心常相滅」説、つまり、袴谷氏のいう「本覚思想」を、道元がどのような理論によって批判したかという点である。その理論は次の論述において、示されている。

②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、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るといふとも、この領解知覚の心は、すなわちなほ生滅して、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、これすなわ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。
 『弁道話』七四〇頁

ここで道元は、「心常相滅」説に対して、「身心一如」「性相不二」「生死即涅槃」「一大法界」「一心」「一法」という理論によって対抗しているが、これらの道元の理論によって示されるものは、はたして本覚思想ではないのであろうか。

「心性大総相の法門」という語が『起信論』の「心真如者、即是一法界大総相法門体」（大正三二、五七六上）という文章にもとづいていることは明らかであるが、『起信論』こそ本覚思想の生みの親ではないであろうか。とすれば、道元は本覚思想によって本覚思想を批判したことにならないのであろうか。

道元の批判は、「心常相滅」説の二元論的性格に対してなされている。すなわち、「この一法に身と心とを分別し……」というように、本来単一なるものを、身と心に分け、前者を無常、後者を常とすることに対する批判である。従って、ここに示される道元自身の立場は、いわば一元論の究極、つまり、田村芳朗博士や山内舜雄博士のいうところの本覚思想の徹底としての「絶対的一元論」であると解することができ。つまり、道元は、徹底した本覚思想によって、いまだ徹底していない本覚思想を批判したことになるのである。

ここに至って私は、「本覚思想」というものを厳密に定義しなければならぬ必要性を感じるが、しかし、「本覚思想」という『起信論』に典拠をもつ用語を用いている限りは、以上に示された二つの「本覚思想」、つまり、①Aの「心常相滅」説と②の「身心一如」説を、区別することは困難であろうと思われる。従って、私は、「本覚思想」という語を放棄して、インド仏教以来の伝統を明示する「如来蔵思想」という語を用いて、この問題を考察すべきであると考える。

結論として言えば、私は、「如来蔵思想」の中に、「仏性内在論」と「仏性顕在論」という二つの類型があると理解する。ここで、「仏性内在論」とは、「仏性が人間存在、特にその肉体の中に存在している」という説であり、「仏性顕在論」とは、「仏性が事物において全面的に顕れている」「または、『事物そのものが、仏性の顕れである』という説である。

インドの如来蔵思想が「仏性内在論」であることは、『涅槃経』の次の一文によって明らかであろう。

一切衆生皆有仏性、在於身中。無量煩惱悉除滅已、仏便明顕、除一闡提。（法顕訳、大正一一、八八一中）

一切衆生に仏性 (buddhahātu, saṃs rgyas kyi khams) があり、その性 (dhātu) は各自の身 (sus) に備わっている (shan)。衆生は煩惱の相 (trām pa) を尽してから仏になる。ただし、一闡提を除く。（チベット訳、北京版七八

八番、[Tu, 99a6-7]

また、『楞伽經』でも、「如来蔵」(tathagatagarbha)を、「一切衆生の身体の中にある」(sarvasatvadehantargata) [Nanjo ed., p. 77, ll. 16-17]、「於一切衆生身中」(大正一六、四八九上)『四卷楞伽』と表現しているが、ここでは「如来蔵」は「仏性」と同義であり、従ってここにも「仏性内在論」が説かれていると見ることが出来る。

しかるに、この「仏性内在論」としてのインドの如来蔵思想は、中国に入って、おそらくは、老荘思想の影響を受けて、一部の思想家達において、「仏性顕在論」に発展したと考えられる。即ち、吉蔵の「草木成仏」「依正不二」の説、慧忠の「身心一如」の説、天台本覚法門の「草木国土悉皆成仏」の説、そして前掲の②に示される道元自身の「身心一如」「性相不二」の説も、すべてこの「仏性顕在論」を説くものと思われる。

これに対して、①Aに説かれる内容が、「仏性内在論」であることは、そこに「よく生滅にうつされぬ心性わが身にあること」という語があることよって、明らかであろう。

従って、結論として言えば、『弁道話』における「心常相滅」説批判は、「仏性顕在論」(②)による「仏性内在論」(①A)の批判であることになり、この批判を本覚思想に対する批判と見る袴谷説は、成立しなくなると思われる。

袴谷氏も、袴谷説に対する私のこの批判の妥当性を認められ、次のように自説を撤回された。

その不透明さのために、例えば、石井修道博士には「二人は同じ説ではない」(書評(b)、三二〇頁)ように見えたり、高崎直道博士には松本博士が私を「やんわり批判している」(最近十年の仏教学『仏教学』第三六号、六頁)ように見えたりしているのかもしれないが、それはそのようなレベルのことではなく、ただ私が誤っているだけのことなのである。そこで、これ以上不透明さが残ることのないように、ここにおいて、私は、次の松本博士の見解を明確に承認しておきたいと思う。

仏性顕在論はあくまで仏性内在論にもとづくものではあるが、論理形態としては両者は一応区別することが可能であり、また道元研究にとっても必要であると思われる。いまこの観点に立って、道元の「心常相滅」説批判を眺めるとき、私はそれを基本的には、仏性顕在論による仏性内在論の批判であると理解する。(五九二―五九三頁)

しかも、これを承認したということは、道元が生涯を貫いて主張した立場こそ「本覚思想」批判にほかならないという自説を全面的に撤回したということの意味する。⁽⁴⁾

なお、これに関連して石井修道氏は、その著『最近の道元
禅師研究に想う』（『最近』と略す）において、『弁道話』の「心
常相滅」説批判に関する私の説を、

今、問題にしている『辨道話』の一文が、日本の叡山
の本覚思想批判であつたかどうかは問題であり、松本史
朗先生も最近、「その批判の内容は南陽慧忠が批判する
中国の南方禅に限定してもよい」との考えのようです。
（『最近』三二頁）⁽⁵⁾

として紹介されているが、私より見れば、この紹介は適切
なものとは思われない。「仏性顕在論」による「仏性内在論」
の批判であるというのが、私の論点だからである。^(補註1)

なお、前掲の要約のAの1と2に述べたように、前期にお
ける道元の基本的立場は「仏性顕在論」であり、この「仏性
顕在論」によって「仏性内在論」を批判することに、その議論
の大半が費されたと、私は考えているが、この点を前期に著
された『正法眼蔵』の諸巻の記述によって確認しておきた
い。まず「仏性」の巻には、次のように説かれている。

③ 悉有は仏性なり。（「仏性」一四頁）

④ 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。（同右、一五頁）

⑤ 無始劫来は痴人おほく識神を認じて仏性とせり。本来人
とせる、笑殺人なり。さらに仏性を道取するに、挖泥滞

水なるべきにあらざれども、牆壁瓦礫なり。（同右、三四
頁）

この内、③は、「悉有」という現象的事物そのものが仏性
であるという「仏性顕在論」の立場を、端的に示している。

④は、「仏性内在論」を批判した文章である。即ち、仏性
を肉体に内在するものと考えるならば、それは外道が分別す
る我（アートマン）と変らないのである。インドにおけ
る如来蔵思想とは、私より見れば、アートマン論に他なら
ず、従つて、インド仏典に現れる「仏性」という語について、
これを外道の説く「我」と見なすのは、決して「邪計」では
なく、全くの正解なのであるが、「仏性顕在論」を「仏性」
の正しい理解と考える道元は、これを「邪計」、つまり、誤
解として拒否するのである。

⑤においても、仏性に対する道元より見て正しい理解とし
ての「仏性顕在論」と、誤解としての「仏性内在論」が対比
されている。即ち、仏性を「識神」⁽⁶⁾（認識主体）とする「仏性
内在論」は誤解であり、それを「牆壁瓦礫」という事物、無
情物と見なす「仏性顕在論」が正解であるというのである。

ここで「牆壁瓦礫」という語を用いるに際し、道元が南陽
慧忠を意識し、いわば慧忠の語として用いていることは明ら
かである。⁽⁷⁾ というのも、『祖堂集』の慧忠の章には、

⑥ 有南方禅客、問如何是古仏心、師曰、牆壁瓦礫無情之物

並是古仏心。(『祖堂集』三、六一頁上)

とあり、又、『伝灯録』卷二八には、

⑦僧又問、阿那箇是仏心、師曰、牆壁瓦礫。(『伝灯録』大正五一、四三八上)

とあるが、この話を道元は、『正法眼蔵』において、

⑧古仏心といふは、むかし僧ありて大証国師にとり、「いかにあらんかこれ古仏心」。ときに国師いはく、「牆壁瓦礫」。(『身心学道』三八頁)

⑨国師、因僧問、如是古仏心。師云、牆壁瓦礫。(『古仏心』七九頁)

として示しているからである。

「古仏心」牆壁瓦礫」という慧忠の理解は、「仏性顕在論」の立場を明示しているが、道元自身も、慧忠が自己と同じ立場である「仏性顕在論」を説いた先駆者であると評価していたことが、次の論述によって知られる。

⑩しめしていはく、いまいふところの見、またく仏法にあらず、先尼外道が見なり。

いはく。かの外道の見は、わが身うちにひとつの靈知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦樂をしる、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え

に、ここに滅するとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりというなり。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、瓦礫をにぎりて金寶とおもはんよりもなほおろかなり。癡迷のはづべき、たとふるにものなし。大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり。(『弁道話』七三九頁)

この論述は、記述①の直後に続くものであり、ここではまず、①に示された「心常相滅」説、つまり、「仏性内在論」が、「かの外道の見は、わが身のうちにひとつの靈知あり……常住なりというなり」として、別の表現によって、説明されている。そして、「大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり」とは、「仏性顕在論」を説く慧忠が、次のように、「仏性内在論」を否定したことを指している。

⑪我之仏性、身心一如……南方仏性、身は無常、心性⁽⁸⁾是常。(『祖堂集』三、六四頁上)

ここで、「身は無常、心性是常」が、「心常相滅」説、つまり、「仏性内在論」であることは明らかであるが、「身心一如」とは、②の道元の言葉を用いれば、「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」とあるように、「身」無常、心「性」常」とする「仏性内性論」

に対するアンチテーゼとしての「仏性顕在論」なのである。従って、次に示す慧忠に対する道元の極端とも言える讃辞も、彼が慧忠を、自己の「仏性顕在論」を説く先駆者、あるいは、「仏性顕在論」によって「仏性内在論」を否定する先駆者として正しく評価していたことにもとづくであろう。

⑫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、参学の亀鑑とすべし。（「即心是仏」四三―四四頁）

⑬西京光宅寺大証国師は、曹谿の法嗣なり。人帝・天帝おなじく恭敬尊重するところなり。まことに神丹国に見聞まれなるところなり。四代の帝師なるのみにあらず。皇帝てづからみづから車をひきて参内せしむ。いはんやまた帝釈宮の請をえて、はるかに上天す。諸天衆のなかにして、帝釈のために説法す。（「古仏心」七九頁）

つぎに、「身心学道」の巻について言えば、ここにはすでに⑧で見たように、「古仏心〓牆壁瓦礫」とする慧忠の話が引かれており、「仏性顕在論」がその大きなテーマになっていることが知られる。例えば、次の記述は、「仏性顕在論」によって「仏性内在論」を拒否したものと解される。

⑭学道は恁麼なるがゆえに、牆壁瓦礫これ心なり。さらに三界唯心にあらず、法界唯心にあらず、牆壁瓦礫なり。

（「身心学道」三七頁）

ここで、「牆壁瓦礫これ心なり」とは、「古仏心〓牆壁瓦礫」とする慧忠の理解と同様に、「仏性顕在論」を説くものである。すると、「これ心なり」という語における「心」とは、我々が通常理解する意味での「心」ではありえない。ここにはただ「牆壁瓦礫」を「牆壁瓦礫」としてそのまま肯定する「現象〓実在」という「仏性顕在論」の立場が認められるのである。

しかるに、「さらに三界唯心にあらず、法界唯心にあらず」といわれるときの「心」は「三界」や「法界」という現象から区別された実在としての「心」であり、基本的には、我々が通常理解する意味での「心」と異なっている。それは、肉体や無情物とは区別され、肉体の中にある原理と考えられる。これは「仏性」と呼んでもよいが、さらに根本的には、「アートマン」と解されるべきものである。従って、ここで「三界唯心」とか「法界唯心」というのは、「仏性内在論」の立場を示しており、⑭においては、それが道元によって否定されているのである。

以上の説明によって、次に説かれるのが、「仏性顕在論」であることは、最早自明であろう。

⑮草木国土これ心なり。心なるがゆえに衆生なり、衆生なるがゆへに有仏性なり。日月星辰これ心なり。心なるがゆへに衆生なり、衆生なるがゆへに有仏性なり。（「仏

性」二七頁)

ここに、「有仏性」とあるのは、この記述の前に出る齊安国師の「一切衆生有仏性」の語を承けているのであるが、しかし⑮における「有仏性」は、「仏性内在論」の意味における「有仏性」ではないことに注意しなくてはならない。というのも、「仏性」巻における道元の立場は、「悉有は仏性なり」(③)とか、

⑯ 仏性かならず悉有なり、悉有は仏性なるがゆへに。(「仏性」一五頁)

というように、「現象的事物〓仏性」という「仏性顕在論」なのであり、従って、「一切衆生有仏性」の「有」は、むしろ無い方が分り易い。それ故にこそ、道元は、

⑰ 有仏性の有、まさに脱落すべし。(「仏性」二七頁)と述べるのである。

「仏性」の巻では、その後、滄山の「一切衆生無仏性」の語が示されるが、この滄山の「無仏性」の語を道元が次の様に讚嘆したのは、道元がこの語を、「衆生に仏性が有る」という「仏性内在論」を否定したものと解したからに他ならない。

⑱ これをきく人天のなかに、よろこぶ大機あり、驚疑のたぐひなきにあらず。釈尊説道は、一切衆生悉有仏性なり。大瀧の説道は、一切衆生無仏性なり。有無の言理はるかにことなるべし、道得の当不うたがひぬべし。しか

あれども。一切衆生無仏性のみ仏道に長なり。(「仏性」二八頁)

「仏性内在論」の否定と「仏性顕在論」の肯定は、⑱の少し後に出る次の記述によっても、明らかである。

⑲ 一切衆生なにとしてか仏性ならん、⁽⁹⁾一切衆生ならん。もし仏性あるは、これ魔党なるべし。魔子一枚を将来して、一切衆生にかさねんとす。仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり。衆生もとより仏性を具足せるにあらず。(「仏性」二八頁)

ここで、「もし仏性あるはこれ魔党なるべし」とあるが、「仏性ある」とは「衆生に仏性が有る」とする「仏性内在論」指している。「衆生もとより仏性を具足せる」というのも、同様である。これに対して、道元自身の「仏性顕在論」を説くのが「仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり」の語である。その他、「仏性顕在論」を説くものとして次のような記述を挙げることができる。

⑳ しかあればこの山河大地、みな仏性海なり。皆依建立といふは、建立せる正当恁麼時、これ山河大地なり。すでに皆依建立といふ、しるべし、仏性海のかたちはかくのごとし。さらに内外中間にかゝはるべきにあらず。恁麼ならば、山河をみるは仏性をみるなり。(「仏性」一七頁)

㉑ 而今の山水は古仏の道現成なり。(「山水経」二五八頁)

結論として言えば、前期道元の基本的立場を、「仏性顕在論」、あるいは、「仏性顕在論」による「仏性内在論」の否定と見る事ができるであろう。

二 天台本覚思想と仏性顕在論

次に、所謂「天台本覚思想」と道元の関係について、考察しよう。

これについて私は、本論要約のAの4と5に示したように、天台本覚思想の本質は「仏性顕在論」にあると捉え、前期道元の「仏性顕在論」は、この天台本覚思想の「仏性顕在論」と中国禅宗の慧忠等の「仏性顕在論」を継承したものと考えるのである。従って、道元と天台本覚思想、または、天台本覚法門の関係について、私は『禅思想の批判的研究』（『禅批判』）において、すでに次のように論じたのである。

すると、どういふことになるのであろうか。道元は『弁道話』で天台本覚法門を批判したのではなく、むしろその「仏性顕在論」を継承したことになるのである。従ってまた『弁道話』における「心常相滅説批判」を

「天台本覚法門」批判と見なされた山内舜雄博士の説も、それを「当時比叡山を中心に日本中の仏教界に蔓延していた本覚思想」に対する批判と解された袴谷憲昭氏の説も、さらにはこれらの説を追認した私自身の説もす

べて成立しなくなるであろう。つまり、道元は初期において天台本覚法門と全く同様に、「仏性顕在論」という極端な如来蔵思想、つまり「全肯定」の論理を説いていたのである。（『禅批判』一〇〇頁）

では、何故、天台本覚思想を「仏性顕在論」と規定するのが可能なのであろうか。これについて私の議論は、次のようなものであった。

私はすでに、道元の『弁道話』における「心常相滅説」（『身滅心常説』）批判を、「仏性顕在論」による「仏性内在論」の批判であると規定したが、この批判に際し、道元が自己の思想的先駆者として慧忠の名を挙げていることは、道元 of 思想史理解の正確さを示しているように思われる。というのも、慧忠の「身心一如」の立場は、『弁道話』で「身心一如」を説く道元と同じ「仏性顕在論」だからである。慧忠のこの立場は、「青青翠竹、尽是真如（法身）、鬱鬱黄花、無非般若」という「古徳」の句を認めることに端的に示されている。これに対して「仏性内在論」に立つ神会は、「為涅槃經云、無仏性者、所謂無情物是」（『神会（胡）』〔三九〕）と述べて、この句の主張を否認している。すると、この句の主張を是認するか否認するかによって、「仏性顕在論」と「仏性内在論」を区別することができるであろう。馬祖門下の大殊が『頓

悟要門』でこの句の主張を否認したこと（『頓悟』一三八頁、一五五頁）は、馬祖系の禪が「仏性内在論」であり、「心常相滅」説であることを明示している（この点については後述）。これに対して、天台本覚法門の論書『本覚讚釈』がこの句の主張を是認し、同じく天台本覚法門の『三十四箇事書』が、「依正不二」の故に、草木成仏の事、疑ひなし」と述べているのは、天台本覚法門を「仏性顕在論」と規定するのを可能にする。（『禪批判』九九―一〇〇頁）

ここでは、天台本覚法門の思想、つまり、天台本覚思想が(a)「青青翠竹」の句を容認すること、(b)依正不二にもとづき草木成仏を認めること、という二つの根拠にもとづいて「仏性顕在論」であると規定された。論証はこれだけでも充分かもしれないが、しかしさらに詳しい考察をなして、天台本覚思想の本質が「仏性顕在論」にあり、道元はそれを継承しているという私見を補強してみたい。

そこで、天台本覚法門と呼ばれる文献の記述を考察したいが、まず、一二世紀か一三世紀成立の著作とされる『真如観』には、次のような記述がある。

②如⁽¹¹⁾是凡 自他身一切ノ有情皆ナ真如ナレバ則仏也。サレバ草木・瓦礫・山河・大地・大海・虚空、皆是真如ナレバ、仏ニアラザル物ナシ。（『天台本覚論』一三四頁）

道元と如来蔵思想（松本）

③凡此等ノ観心思ニ万法皆真如ナレバ、一塵モ則真如、三世十方諸仏乃至一切衆生、皆此塵中ニアリ。（同右、一三五頁）

②の傍線を付した文章は、「あらゆる自然の事物、無情物はすべて真如であるから、仏である」と説いているが、これ以上に明瞭な「仏性顕在論」もないであろう。この考え方を一言でいえば、③の「万法皆真如」ということになるが、このような説も、天台教学の伝統にもとづくことは、言うまでもない。すなわち、すでに智顛の『摩訶止観』に、

④名字即者、理雖即是一日用不知。以未聞三諦全不知佛法。如牛羊眼不解方隅。或從知識或從經卷、聞上所説一實菩提。於名字中一通達解了。知一切法皆是佛法。是爲名字即菩提。亦是名字止観。（大正四六、一〇中）

⑤意止観者、端坐正念、鑿除惡覺、捨諸亂想、莫雜思惟、不取相貌。但專繫緣法界一念念法界。繫緣是止。一念是観。信一切法皆是佛法、無前無後、無復際畔。（大正四六、一一中）

とあり、『法華三昧懺儀』にも、

⑥如經中説。釋迦牟尼名毘盧遮那遍一切處。當知一切諸法悉是佛法。（大正四六、九五三上）
と述べられるのである。

また、草木成仏を主張したことで知られる湛然（七一―七
八二）の『金錒論』には、

⑳ 萬法是真如、由不變故。眞如是萬法、由隨緣故。（大正四
六、七八二下）

とあるのである。

因みに言えば、道元が

㉑ 諸法の仏法なる時節、（『現成公案』七頁）

と述べるとき、智顛の「一切法皆是佛法」とか「一切諸法悉
是佛法」などという表現を意識していなかったとは、まず考
えられないであろう。

さて、天台本覚法門の一文獻『真如觀』に「仏性顕在論」
が説かれていることは、㉒㉓によって示し得たと思われる
が、私は天台本覚法門には「仏性顕在論」しか説かれていな
いと主張するわけではない。『真如觀』には、次のような論
述も見られるからである。

㉔ 法花已前ノ諸経ハ、帶權赴機ノ説ニシテ、未開三顕一ノ
旨ヲ不明。無始ヨリ五性各別ナリト明シテ、一切衆生
皆本覚眞如ノ理ヨリ出タリト説カズ。サレバ法花ノ序分
ノ無量義経ノ中ニ、四十余年未顕眞実ト云リ。此法花已
前、四十余年ノ説ノ中ニハ、無量義経ノ道理ヲ、明サザ
ルヲ、未顕眞実ト云也。経ノ次下文ニ、今無量義経ノ
中、眞実ヲ顕ス事ヲ説文ニ云、無相不相ノ一法ヨリ、万

法流出ス。「無相不相ヲ名テ、実相トス」ト云ヘリ。実
相トハ眞如ノ実名ナリ。次亦今経ノ中ニ、三草二木皆
一地ヨリ生ジテ、終ニ眞如ノ大地ニ歸スル事ヲ明セリ。

此則四十余年未顕眞実ノ昔ハ、未明ニ從一出多從多歸
一ノ旨。故妙樂大師ノ釈云、「法花已前ニハ、非ニ但未
論ニ會多歸一、亦未嘗説ニ從一出多」⁽¹²⁾（文）

驚峯開顯ノ今ハ、三草二木ノ五乘七方便ノ輩、皆一
実眞如ノ一地ヨリ生ジテ、還テ眞如ノ大地ニ歸スト明セ
リ。此則一切衆生、我心則眞如ナリト知シメ玉フ事ハ、
仏世ニ出テ、四十余年仏心ニ秘シテ顯ニ説玉ハズシテ、
法花ノ時始テ顯シ玉フ也。（『天台本覚論』一二五―一二六
頁）

ここに、「無相不相ノ一法ヨリ、万法流出ス」「三草二木皆
一地ヨリ生ジテ、終ニ眞如ノ大地ニ歸スル事」「從一出多、
從多歸一ノ旨」「三草二木ノ五乘七方便ノ輩、皆一実眞如ノ
一地ヨリ生ジテ、還テ眞如ノ大地ニ歸ス」と説かれているの
は、私が *dharmavada*（基体説）と呼ぶ發生論的、または流出
論的一元論⁽¹³⁾を説くものに他ならない。

ここで「無相不相ヲ名テ、実相トス」というのは、確かに
『無量義経』の語であるが、「無相不相ノ一法ヨリ万法流出
ス」は、その経の言葉ではない。『無量義経』には、単に、

㉕ 無量義者、從一法生。其一法理、即無相也。如是無相、

無相不相、不相無相、名為実相。(大正九、三八五下)

とあるだけなので、その所説を dhātu-vāda と呼ぶことはた
めらわれる。しかし、『真如觀』では、「三草二木が一地より
生じる」という典型的な dhātu-vāda が説かれている。とい
うのも、ここには、(a)多数のもの(果||所生)が単一なもの
(因||能生)から生じると述べられるとともに、(b)その因が
果に対して基体(dhātu)であることが、「大地」という語に
よって明示されているからである。

「三草二木が大地から生じる」という表現が『法華經』の
「藥草喻品」にもとづくことは明らかであるが、同様の考え
方は、『勝鬘經』にも説かれ、これらは私が dhātu-vāda と
いう仮説を構想するときの根拠になったものなのである。⁽¹⁴⁾

では、⁽²⁹⁾に説かれる「從一出多、從多歸一ノ旨」という
dhātu-vāda を「仏性顕在論」と見なすことは可能かといえ
ば、それは不可能なのである。何となれば、dhātu-vāda に
おいては、因(能生)と果(所生)との間に時間的な隔りという
ものが認められる。つまり、⁽²⁹⁾でいえば、因としての「大地」
とそこから生じて来る果としての「三草二木」には、因が前
で果が後にあり、決して因果同時ではないという関係がある。
この因(基体)と果(超基体)を「実在」と「非実在」という
表現にあてはめれば、私の dhātu-vāda の規定の第四に述べ⁽¹⁵⁾
たように、因は実在で、果は非実在ということになる。つま

り、ここでは、「現象||実在」という「現象と実在の全面的同
一性」は、成り立っていないのである。従って、これは「仏
性顕在論」ではなく、むしろ思想構造としては、「仏性内在
論」に一致するのである。つまり、「仏性内在論」を「肉体
(^(B))の中に仏性(^(A))が有る」という説として把握するとき、
この^(A)と^(B)は、dhātu-vāda においては、それぞれ基体(因)
と超基体(果)に相当するのである。

従って、天台本覚法門の中には、dhātu-vāda つまり、「仏
性内在論」というインド的如来蔵思想も、確かに説かれてい
る。しかしだからといって、天台本覚思想の本質を「仏性内
在論」に認めるとすれば、それは完全な誤りであろう。

この点について、「仏性内在論」と「仏性顕在論」という
仮説についての誤解を避けるため、私がこの仮説を提示した
ときに述べた説明を、次に繰り返しておこう。

ただしここで一つ注意をしておきたいのは、仏性顕在
論あるいは絶対的一元論は、仏性内在論、つまり、イン
ド的如来蔵思想(dhātu-vāda)より展開したものであり、
あくまで論理的にそれにもとづいているという点であ
る。私の見るところ、仏性顕在論とは一つの論理的な徹
底としてのいわば観念的な架空の存在であり、従って、
仏性内在論から全く隔絶した純粹な仏性顕在論は、現実
の文献にはどこにも存在しないであろう。(『禪批判』五九

二頁）

つまり、「仏性顕在論」は、あくまでも「仏性内在論」から展開し、それにもとづいているのである。従って、『真如観』の②⑨に「仏性内在論」、あるいは dhātu-vāda が説かれているからといって、『真如観』あるいは、天台本覚法門の思想的本質を「仏性内在論」と見なさなければならぬということにはならないのである。

しかも、注目すべきことは、②⑨に説かれる「仏性内在論」、あるいは、dhātu-vāda は、『真如観』よりも進んだ「本覚思想」を説くと考えられている⁽¹⁶⁾『三十四箇事書（以下『事書』と略す）では、次のように否定されているのである。

③ 諸教の中には、「無相の一理より方法を出生すと。法身の一理より諸法を生ず」と。この意は、能起・所起前後あつて、因果俱時ならず。また、同体不二ならず。故に、一家の意に同じからず。（『事書』『天台本覚論』一六九頁）

ここで、「無相の一理より方法を出生す、法身の一理より諸法を生ず」というのが、dhātu-vāda 的發生論的一元論であることは、明らかであるが、「無相」「理」「万法」「出」という用語の一致を考えれば、この記述③は、『真如観』の記述②⑨の所説を批判したものと考えられる。

ではその批判の根拠とは何かといえ、dhātu-vāda にお

いては、因（能起）と果（所起）に、時間的前後があつて、因果が同時（俱時）でもなく、一体（同体不二）でもないということなのである。これが「一家の意に同じからず」として否定されているということは、「一家の意」、つまり、『事書』の著者の立場、あるいは、天台本覚法門の独自の考え方というもの、因果同時、因果一体の「仏性顕在論」であることを示しているであろう。

天台本覚法門の思想、あるいは、天台本覚思想の本質というものを、『真如観』の記述②⑨の所説や、『事書』③の「諸教の中」の所説に認めれば、それは「仏性内在論」であるということになり、『真如観』の記述②③や、『事書』③の「一家の意」の中に認めれば、それは「仏性顕在論」であるということになるであろうが、しかし③においては、この二つの立場が明確に「諸教の中」の所説と「一家の意」として対比されているのであるから、天台本覚思想の独自性、または本質は、後者にあると見るのが適切であろう。

なお、記述③を含む次の一節——これは「正了縁三因ノ事」という名称をもつ一段——は、道元との関係からいっても、興味あるものと思われる。

③ 正了縁の三因とは、これには深意あり。ただし性と云ひ、修と云ひ、これ一なり。性を差して修と云ひ、修を差して性と云ふ故に、修の時も別の法なく、ただこれ性

の体なり。故に我等衆生念々相続の妄念は、これ全く般若相応の智慧なり。これを改むるが故に般若と云ふにはあらず。ただ不二平等と知るにあり。故に、偏悪・偏善起らず。平等の身際に住するが故に、行住坐臥の四儀乃至十悪五逆を作るも、体を改めず、即ち応身なり。これを改むるが故に応身と云ふにはあらず。業即解脱とは、ただ不二円融を知りて、取らず、捨てず、平等の身際に住するなり。善悪本より自仏なるが故に、迷ひの時も悟りの時も全く欠くることなし。己心所具の法なり。常住にして改めず¹⁷⁾。故に性因なり。性も修も了も縁も、ただ

これ一法の異名なり。性常住ならば、相も常住なり。水常住なれば、波も常住なり。水波不二の故に。修性もかくのごとし。委しくは、修性不二門のごとし、云々……

また云く、全性起修とは、性より修を生ずるが故に、全性起修と云ふ。今家の意は、しからず。全性起修とは、性と修と全く異なるなし。また、前後なく、浅深なく、不同なきなり。故に、我等衆生の当時眼前の諸法は、皆これ性、皆これ修なり。譬へば、波を見れば水を見、水を見れば波を見るのごとし。所見の水波は前後なく、異体なき故に、云々。〔『事書』『天台本覚論』一六九頁〕〔点線で示した省略部分は記述③〕

ここで、「性と云ひ、修と云ひ、これ一なり」「修の時も別

の法なく、ただこれ性の体なり」「性と修と全く異なるなし」と言われるのは、「性」と「証」の字は異なるものの、道元が次のように説く所謂「修証一等」の考え方と極めて近いのではなからうか。

③それは修証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなはち本証の全体なり。かゝるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほか証をまつおもひなかれとをしふ。直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、

釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。

仏法住持のあと、みなかくのごとし。

すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単伝せる、初心の弁道すなはち一分の本証を無為の地にうるなり。しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。妙修を放下すれば本証手の中にみたり、本証を出身すれば妙修通身におこなはる。〔『弁道話』七三七頁〕

また、記述②には、「性も修も了も縁も、ただこれ一法の異名なり。性常住ならば、相も常住なり」という文章が見

られるが、私より見れば、ここに示される論理は、道元が自己の「仏性顕在論」を説く記述②冒頭の次の一節に見られるものと完全に一致している。

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、あえてうたがふべからず。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。

すなわち、性とは不二であり、区別されないの、性が常住であれば、相も常住である”というのである。

ところで、道元が「常住を談ずる門には、万法みな常住なり」というとき、「常住」とはいかなる意味であろうか。仏教の基本的立場は、「諸行無常」ということであり、従って、「万法みな常住なり」という語における「常住」を、インド仏教における通常の意味、つまり“nitya” (permanent) という意味に取ることは不可能と思われる。つまり、ここで用いられている「常住」という語は、「無常」と対立する意味での通常の「常住」とは、全く意味の異なるものと考えられる。その証拠にとでも言うべきか、ここで道元は、「常住を談ずる門」と「無常を談ずる門」を対比させているのではなく、⁽¹⁸⁾「常住を談ずる門」と「寂滅を談ずる門」を並べているのである。「常住」と「寂滅」というのは、仏教史における言葉

の使われ方を考えてもみても、決して対立するものではなく、むしろ同義に近く用いられることもあったのである。⁽¹⁹⁾

では道元が「万法みな常住なり」というときその「常住」とは、何を意味するか。これについては、やはり、『事書』②で、「性常住ならば、相も常住なり」といわれるときの「常住」の語義について、探求する必要があるであろう。というのも、私は基本的には、両者における「常住」の語義は等しいと考えるからである。

そこで、この問題について考察するために天台本覚思想に独特なものとして、「当体即常」⁽²⁰⁾の論理ということについて、考えてみたい。

三 当体即常の論理

まず、『事書』で「仏界衆生界不増不減の事」と称される次の一節を見てみよう。

④常の問答に云く、すでに成仏と云ふ。知んぬ、九界は減じ、仏界は増すべし、云々。一家の意は、全くしからず。本より十界常住の観解なり。故に、十界常住の覚を開く。これを以て知んぬ。権教の意は、十界常住を談ぜず、故に衆生を転じて仏身を成ずと、云々。円教の意は、衆生を転じて仏身と成るとは云はざるなり。衆生は衆生ながら、仏界は仏界ながら、俱に常住と覚るなり。全く

取捨なき故に、増減なきなり。(『事書』一七六頁)

ここで、「權教の意」と「円教の意」、つまり、天台の意が、劣った理解と勝れた理解として対比されているのであるが、「權教の意」とは、「衆生を転じて仏に成る」という普通の仏教理解である。これに対して、「円教の意」は、「衆生は衆生ながら、仏は仏ながら、ともに常住である」というのである。これを⑳では「十界常住」と呼んでいるが、この場合の「常住」が、インド仏教的な意味での「常住」と全く異なることは、明らかであろう。つまり、この場合の「常住」とは、「衆生は衆生でありながら、転じて仏に成ることなく、そのまま常住である」というのであるから、言ってみれば「不転」が「常住」の意味とされているのであろう。

この「衆生は衆生ながら(衆生乍衆生)常住」というところに、天台本覚思想の最も独特な論理を認めることができる。考えるが、これを、「あるものがそのまま常住である」という意味で、「当体即常」の論理と呼んでおきたい。

さらに、この論理のより明瞭な説明が、次に示す「生死即涅槃の事」に認められる。

㉓生死即涅槃とは、常の人の思ひ似たるは、此死生彼せず、改むるなく、堅固不動なるを、涅槃と曰ふと思へり。今云ふ、全くしからず。これは、世間相常住の法門をいまだ意得ざるなり。世間相常住と云ふは、堅固不動な

道元と如来蔵思想(松本)

るを常住と云ふにはあらず。世間とは、無常の義なり、差別の義なり。無常は無常ながら、常住にして失せず、差別は差別ながら、常住にして失せず。もしこれを意得ざれば、僻見に墮す。譬へば、波は動ずといへども、動ながら三世常住にして、動の始めもなく、動の終りもなく、無始無終なるがごとし。本より十界所具じっかいしよぐの法なるが故に、此死生彼すといへども、十界を離れず。(『事書』一五七頁)

ここでも、「常」と「今」によって、通常の意味と『事書』自身の理解が対比されているが、これは何に関する理解が対比されているかといえ、堅固不動なるを涅槃と曰ふと思へり」という所を読むと、「涅槃」に対する理解が対比されているように見える。しかしこの「涅槃」という語を「常住」に置き換えて理解した方が、論旨は分り易い。つまり、通常の意味では、「堅固不動」を「常住」と云うのに対して、「今」の意では、「世間相常住」の「常住」とは、「堅固不動なるを常住と云ふにはあらず」として通常の意味が全面的に否定されるのである。

では、その場合、「常住」とは何かといえ、世間」というのは、「無常」であって、「無常は無常ながら、常住にして失せず」(無常乍無常、常住不失)というものが、その説明なのである。この「無常は無常ながら常住である」という所に「当

体即常」の論理が認められるであろう。

さらに、「草木成仏の事」という一段を見てみよう。

③⑥ 一家の意、依正不二の故に、草木成仏の事、疑ひなし。

ただし、異義無尽なり。常の義のごとし、云々。「今の意は、実に草木不成仏と習ふ事、深義なり。所以はいかん。草木は依報、衆生は正報なり。依報は依報ながら、

十界の徳を施し、正法は正報ながら、正報の徳を施す。

もし草木成仏せば、依報減じて、三千世間の器世間に減少あらん。故に、草木成仏は巧に似るとも、返つて浅に似たり。余も、これに例す。地獄の成仏、餓鬼の成仏、乃至菩薩の成仏、皆しかなり。その体を捨てずして己心所具の法を施設する故に、法界に施すなり。もし当体を改めば、ただ仏界なり。常住の十界全く改むるなく、草木も常住なり、衆生も常住なり、五陰も常住なり。よくよく、これを思ふべし。

ただし草木成仏と説く事は、他人の情を破さんがための故に。他人の意の云く、草木はただ草木にして、生界・仏界の徳なしと。一向ただ非情にして、有情にあらざと。故に、これを破す。「一家の意は、草木非情といへども、非情ながら有情の徳を施す。非情を改めて有情と云ふにはあらず。故に成仏と云へば、人々、非情を転じて有情と成ると思ふ。全くしからず。ただ非情ながら、

しかも有情なり。よくよく、これを思ふべし。『事書』一

六七頁

私は、すでに示したように、この記述の冒頭の「依正不二の故に、草木成仏の事、疑ひなし」という一文をもって、天台本覚思想を「仏性顕在論」と規定した。⁽²⁶⁾ そのこと自体誤りではないと思うが、しかしここではむしろ「草木不成仏」が「深義」であるとされている。何故かという点、草木（依報）が仏（正報）に成ると、依報が減少してしまうからというのであるが、ここで重要なことは依報の減少という問題ではなくて、あらゆるものが各自そのままに絶対だという理解なのである。この点を、「依報は依報ながら、十界の徳を施し、正報は正報ながら正報の徳を施す」というのである。

この記述には、「その体を捨てずして」「もし当体を改めば」という語があるが、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天上・声聞・独覺・菩薩・仏の十界が、その当体を捨てず改めずして、各自のままで絶対であるというのを、「常住」とか、あるいは、記述③④の語を用いていえば、「十界常住」というのである。

従って、ここで「常住」とは、インド仏教的な意味での「常住」とは大きくかけ離れ、単に「当体を捨てない」「不捨」「改めない」「不改」「転じない」「不転」という意味で、いはば「そのまま絶対」という意味での「常住」なのである。

従って、②の「弁道話」の「いはんや常住を談ずる門には、万法みな常住なり」という一節において、「万法みな常住なり」についても、ここに天台本覚思想の「当体即常」の論理が認められると考えて、これを「万法はみなそのまま絶対である」と訳するのが最も適切ではないかと思われる。

「あらゆるものは各自そのまま絶対である」というこの「当体即常」の論理が「仏性顕在論」の一形態であることは明らかである。それは、「現象即実在」という形式をもつ「仏性顕在論」が、いはば「現象即現象」という極端な形にまで進もうとした努力の所産とも考えられるが、しかし未だそこまで至ってはいない。何となれば、「当体即常」の論理といえども、依然として、「常住」（そのまま絶対）の語を必要としているからである。もしこの語すらもなく、単に「現象即現象」というのであれば、それは「草木草木草木……」とか「衆生衆生衆生……」ということになり、それは厳密な意味では文章というよりも、むしろ単語の反復や、動物の叫びのようなものとなるであろう。私が「仏性内論から全く隔絶した純粹な仏性顕在論は、現実の文献にはどこにも存在しないであろう」と述べたのも、この意味なのである。

「当体即常」の論理は、「衆生は衆生のままでいいのだ」「煩惱は煩惱のままがいいのだ」といっような「居直りの論理」ともなることは明らかであるが、『正法眼蔵』の読解にも、

この「当然即常」の論理に対する理解が必要だと思われる。例えば、道元は、すでに紹介した⑮で、「一切衆生無仏性のみ仏道に長なり」と述べて、「一切衆生無仏性」という瀧山の説を非常に賞讃しているが、道元が「一切衆生有仏性」に対して「一切衆生無仏性」を賞讃した背景には、『事書』が「草木成仏」よりも「草木不成仏」を深義としたのと同じ思惟傾向、即ち、「仏性顕在論」を徹底化しようとする傾向が認められる。つまり、記述⑯には、

もし仏性あるはこれ魔党なるべし、魔子一枚を将来して、一切衆生にかさねんとす。仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり。

とあるが、このうち、「仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり」という論法は、正に「衆生は衆生のままで絶対である」という「当体即常」の論理を説くものと思われる。

また記述⑭で、

牆壁瓦礫これ心なり。さらに三界唯心にあらず、法界唯心にあらず、牆壁瓦礫なり。

とあるのも、牆壁瓦礫を牆壁瓦礫としてそのまま肯定し、「そのまま絶対である」と説くものと思われるので、やはり「当体即常」の論理を示すものであろう。

この点は、次の記述においても同様である。

⑳三界はすなはち心といふにあらず。そのゆゑは、三界は

いく玲瓏八面も、なほ三界なり。（「三界唯心」三五三頁）

③⑧ 土石砂礫は一心なるがゆゑに、土石砂礫は土石砂礫なり。

〔仏教〕三〇七—三〇八頁〕

すなわち、ここで三界は三界のままに、土石砂礫は土石砂礫のままに、絶対的なものとして、肯定されるのである。

次に、「当体即常」の論理との関係で、道元の最も重要と思われる論述を見てみよう。

③⑨ 六祖示^{シテ}二門人行昌^ニ云、無常者^ハ即^チ仏性也、有常者^ハ即^チ善惡一切諸法分別心也。

いはゆる六祖道の無常は、外道二乗等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら窮尽すべからざるなり。しかあれば、無常のみづから無常を説著・行著・証著せんは、みな無常なるべし。

今以現自身得度者、即現自身而為説法なり、これ仏性なり。さらに或現長法身、或現短法身なるべし。常聖これ無常なり、常凡これ無常なり。常凡聖ならんは、仏性なるべからず。小量の愚見なるべし、測度の管見なるべし。仏者小量身也、性者小量作也。このゆへに六祖道取す、無常者仏性也、常者未転なり。未転といふは、たとひ能断と變ずとも、たとひ所断と化すれども、かならずしも去来の蹤跡にかかはれず。ゆへに常なり。しかあれば、草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心

の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性なるがゆへに無常なり。大般涅槃、これ無常なるがゆへに仏性なり。（「仏性」二二頁）

ここで、「常聖これ無常なり、常凡これ無常なり」というのは、「当体即常」の論理を説くものと思われる。つまり、「凡夫は凡夫のままに常住（絶対）であり、その場合、常住といつても、一般的な意味での常住ではなく、実は無常なのである」というのが、その真義だと思われる。

ただしその後の「常凡聖ならんは、仏性なるべからず。小量の愚見なるべし。測度の管見なるべし」という文章は、私にはよく理解できないのである。そこで『正法眼蔵抄』の解釈を次に示してみよう。

④⑩ 常聖コレ無常也、常凡コレ無常也云云、仏性ノ方ヨリハ常聖常凡皆無常也、常聖ハ断惑証理ノ方（二二〇b）是ハトルヘシ、常凡ハ愚鈍凡夫可レ捨ナムト心得ムニハ、背^ニ今^ニ仏性^ニヘシ、故常凡聖ナラムハ、仏性ナルヘカラスト被^レ嫌也、是ハ日来我等カ思付タル善惡ノ常聖常凡ノ定^ニ心得ハ不^レ可^レ云^ニ仏性^ニト被^レ嫌也、実小量ノ見ナルヘシ、測度ノ管見ナルヘシト被^レ嫌、（『菟書大成』一一、一一〇—一一二頁）⁽²⁸⁾

ここでまず、「常聖これ無常なり、常凡これ無常なり」の

解釈としては、「仏性ノ方ヨリハ常聖常凡皆無常也」と述べられているが、この解釈はすでに述べた私の解釈と大きく異なることはないであろう。ここで「仏性ノ方ヨリハ」と言われている以上、ここで「常聖」「常凡」の「常」が、通常の意味での常住と理解されている筈はないからである。

しかるに、その後の「常聖ハ断惑証理」以下の註釈は奇妙なものと思われる。というのも、そこでは、「常凡聖ならんは、仏性なるべからず」という道元の語を、「常聖は取るべきであり、常凡は捨てるべきである」と考えるならば、ここでの仏性の意味に反するので、「常凡聖ならんは、仏性なるべからず」と道元が斥けた」と解するのであるが、単に「常凡聖ならんは」という語に、「常聖は取るべきであり、常凡は捨てるべきである」と考えるならば」というような意味を読み取ることは、不自然に思われるからである。

『抄』はさらに、このような疑問を払おうとするかのよう
に、ここでいっている「常凡聖」というのは、「日来我等カ
思付タル善悪ノ常聖常凡」のことだと説明しようとしている
が、しかし直前の「常聖これ無常なり、常凡これ無常なり」
の「常聖」「常凡」については、「仏性ノ方ヨリハ」と註釈し
ていたのである。

つまり、『抄』は、「常聖これ無常なり、常凡これ無常なり」
における「常聖」「常凡」と、「常凡聖ならんには、仏性

なるべからず」の「常凡聖」とを、別の意味に、つまり、前者は道元において肯定されるべきものであり、後者は否定されるべきものであるという点で別の意味に、理解しているが、これは不自然だと思われる。

ではこの一節をどのように解すべきかといえば、私としては、ここを、むしろ「常凡聖ならんは、仏性なるべからずとは、小量の愚見なるべし」というような形で読みたいところであるが、しかしこのような読みはいかなる写本にも根拠をもたないから、想像の域を出ないと言わざるを得ない。

しかし、天台本覚思想の「当体即常」の論理との関連が最も注目されるのは、その後の「常者未転なり」以下の個所である。「常者未転」という語の「未転」の語義が最大の問題となるが、道元の説明は、次の通りである。

未転といふは、たとひ能断と変ずとも、たとひ所断と化すれども、かならずしも去来の蹤跡にかかはれず。ゆへに常なり。

これは、「未転」というのは、能断（智、仏）と変じても、所断（煩惱、衆生）と変じても、必ずしも実際に後者が前者に変わることはないので、常住である⁽²⁹⁾”という意味であろう。とすれば、ここには正に「当体即常」の論理における“不転”“不改”が「未転」として表現されていることになるであろう。

この想定 of 妥当性を裏づけるものとして、『聞書』では、

「未転」という語について、

- (a) 凡ヲ転シテ聖トナリ、
- (b) 凡ヲ転セスシテ聖トナリ、
- (c) 凡ヲ転セス聖トナラス

という三句を設け、この第三句について、次のように述べるのである。

④ 凡ヲ転セス聖トナラス、是ハ凡ノ方モ聖ノカタモ転スト云詞ナケレハ、邪常ノ方トモ云ツヘケレトモ、ステニ転未転ヲモ凡聖ヲモ超越シヌルトキニ、正見ノ方ニハ取ナリ、（『菟書大成』一一、一三五頁）⁽³⁰⁾

この註釈で明らかかなことは、第一に、「未転」の「転」を「転凡成聖」の「転」の意味に、つまり、『事書』③④の「衆生を転じて仏身と成る」というときの「転」の意味に取っていることであり、第二に、「凡ヲ転セス聖トナラス」という立場、つまり、『事書』③④でいえば、「円教の意は、衆生を転じて仏身と成るとは云はざるなり。衆生は衆生ながら、仏界は仏界ながら、俱に常住と覚るなり。」という立場を、最初は、「邪常ノ方トモ云ツヘケレトモ」といって斥けるように見せながら、最終的には、「ステニ転未転ヲモ凡聖ヲモ超越シヌルトキニ」という殆んど無意味とも思える留保をつけながら、⁽³¹⁾「正見」として承認していることである。ここに、天台本覚思想の「当体即常」の論理が『聞書』において正に肯

定されているのを見ることが出来る。

『聞書』は、③⑨の「ゆへに常なり」の語について、

④ 此常ハ無常ナリ、真常ナリ、仏性ナリ。（『菟書大成』一一三七頁）⁽³²⁾

と註釈するが、私も「ゆへに常なり」の「常」を「当体即常」の論理における「常」、つまり、「そのまま絶対」の意に解するから、これは通常な意味での常住ではないので、「無常ナリ、真常ナリ、仏性ナリ」という解釈は、完全に正解だと考える。

さらにその後、③⑨において、

しかあれば、草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性なるがゆへに無常なり。大般涅槃、これ無常なるがゆへに仏性なり。

とあるところも「ゆへに常なり」を承けて「しかあれば」とあるのであるから、その後は、「仏性」とある所をむしろ「常」とかえて、「草木叢林の無常なる、すなわち常なり……」とした方が、むしろ論旨が分り易いのではないかと思われる。

以上、前期道元の基本的立場が「仏性顕在論」であることと、その「仏性顕在論」は天台本覚法門の「仏性顕在論」、

とりわけ「当体即常」の論理から大きな影響を受けていることを示し得たと思われる。

四 道元の仏性顕在論批判

次に、本論冒頭に掲げた本論要約のBの3と4について、論じたい。

鎌倉行化以後の後期の道元の思想的立場は、後に見るように「深信因果」を基調とするもので、前期道元の「仏性顕在論」からは大きく変化している。この思想的変化を明確に示すものとして、後期の道元が前期の自らの立場であった「仏性顕在論」を批判したと思われる記述があるので、これについて考察したい。

それは、『十二卷本正法眼蔵』に見られる次の記述である。

④あるがいはく、「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、仏法にあらざといふことな

(補註2)

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が、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

道元と如来蔵思想(松本)

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見なかるべきにあらざ。諸仏の所証となる道理をならば、きかざるなり。なんぢ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、この道理にあらざ。(「四禪比丘」七一頁)

この記述については、すでに袴谷憲昭氏、伊藤秀憲氏、粟谷良道氏、角田泰隆氏が見解を發表されている。とりわけ袴谷氏は、本覚思想批判という観点からこの論述に最初に注目し、次のように言われた。

これに、晩年の明白な「山河大地」批判である「四禪比丘」の巻を重ね合わせる時、初期の若き道元が「弁道話」にて心常相滅説批判のもとに本覚思想批判を烈しく打出しながら、それを明確に執拗に追求せず、最も本覚思想と見紛われやすい考え方の一つを代表する「山河大地」について、「即心是仏」の巻以来、ああでもないこうでもないと換骨奪胎的な論評を加えつつ考え通してきたことが終には行詰って、最終的には「四禪比丘」の巻

のような表現をとらざるをえなくなつたと見做すのが、私には最も妥当で自然な解釈のように思われてくる。しかも、このように道元の思想的遍歴を認めることによつて、禅師の本覚思想批判は常に必ずしも冴え渡つていたわけではなかつたにせよ、却つてそれが終始變ることのなかつた禅師の重要な思想的立場だつたのだと見做すことにならざるをえないような方向になつていくのではないかと考へている。（『本覚思想批判』三三〇頁）

この袴谷氏の論述は、明確に道元の思想的变化を認めた点で、画期的な重要性をもつてゐる。しかし、氏の言われる「本覚思想」という語の意味をこの論述から探つてみると、氏は「心常相滅説」、つまり、私の言う「仏性内在論」を「本覚思想」と理解され、「山河大地」——これは記述④のカギで括つた部分の所説を指す——については、これを「最も本覚思想と見紛われやすい考え方の一つを代表する」と評されており、この評を厳密に解する限り、氏はこれを「本覚思想」とは見なされていまいことなる。

私より見れば、「心常相滅説」は「仏性内在論」であり、「山河大地」は「仏性顕在論」であるとして、この二つを論理的に區別する観点が必要なのであるが、それを欠くために、氏には、「禅師の本覚思想批判は常に必ずしも冴え渡つていたわけではなかつた」という曖昧な評価がもたらされている

ように思われる。要するに、縁起説の否定対象として、「仏性内在論」だけでなく、「仏性顕在論」をも、明確に論理化しなければ、道元の思想は正確に把握できず、結局のところ、「道元は仏性を実体的に把えること（「仏性内在論」）を斥けた」という伝統的な道元讚美に帰着してしまふというのが私の考へなのである。⁽³⁷⁾

さて、記述④の内容を考察してみよう。カギ括弧で括つた部分、つまり、「諸仏如来……となづく」を④と呼ぶとすれば、この④の所説とはいかなるものであるうか。「山河をみるは如来をみるなり」とある以上、「山河」は「如来」として絶対視されているから、この所説が「仏性内在論」ではなくて「仏性顕在論」であるということが、まず理解される。しかし全体として論旨は難解である。

この④の主張者について、道元は「かくのごとくいふともがら、大宋国に稻麻竹葦のごとく、朝野に遍満せり」と述べるのであるから、その主張者は中国禅宗の禅師であるとも考へられるが、しかし文章の勢いを考へると、「あるがいはく」と「かくのごとくいふともがら」は、やはり區別されているのであつて、「あるがいはく」の「ある」は日本のある人々と考へるべきであろう。

しかるに、思想の論理的構造を問題にするならば、④に説かれる「仏性顕在論」は、他ならぬかつての道元自身の立場^(補註2)

であつて、従つて④は全体として自己批判ということになる筈であるが、道元はそれをかつての自説に対する批判として示してはいないのである。

さて④に対する私の基本的理解は、まず第一にその所説を「仏性顕在論」と見ること、第二にその所説が、天台本覚法門で「観見の草木成仏」と称されるものに相当するのではないかということである。

では「観見の草木成仏」とは何か。それは『漢光類聚』の次の記述に説かれるものである。

④ 尋ねて云く、一家の草木成仏はこの文より出づと、云云。しからば草木成仏に重重の意ありや。答ふ、委細の旨宗要の如し。ただし心得べきことは、草木成仏に七重あり。決附に云く、「草木成仏に七重の不同あり。一に諸仏の観見、二に具法性理、三に依正不二、四に当体自性、五に本具三身、六に法性不思議、七に具中道なり。中道とは、一念三千草木もまた闕せざるが故に」と云へり。一に観見の草木成仏とは経に云く、「一仏成道観見〇悉皆成仏」と云へり。草木の当体は正しく成仏せざれども、諸仏草木を境となして観法を作す時は、能縁の見分に引かれて所縁の草木の相(分)即ち仏体となる。故に且らく草木成仏と云ふなり。(『漢光類聚』『天台本覚論』二一五—二二七頁)

道元と如来蔵思想(松本)

ここに示されるように、天台本覚法門では、いかにして草木成仏が成り立つかについて七種の論拠があるとされ、その第一に「諸仏の観見」、または「観見の草木成仏」ということが言われるのである。「観見の草木成仏」とは、諸仏が草木を観見するとき、その観見の主体である諸仏に引かれて対象も仏になる」と説明されるが、この考え方を端的に示すものがそこに引かれている経文である。この「一仏成道観見〇悉皆成仏」という経文の〇印の所には、「法界草木国土」の六字が省略されており、従つて、実際の経文は、「一仏成道観見法界、草木国土悉皆成仏」(「一仏成道して法界を観見せば、草木国土悉く皆成仏す」となる。

この経文は『中陰経』の文章として引かれることが多いが、実際には、『中陰経』(大正、三八五番)そのものには見られない。この形で出るのは、安然の八六九—八八五年の間の著作とされる『斟定草木成仏私記』(『斟定私記』)に出るのが初出であるとされている⁽³⁸⁾。そこで末木文美士氏の『平安初期仏教思想の研究』⁽³⁹⁾(『平安』)における校訂テキストによつて、その個所を見てみよう。

④ へ八〇問。若爾、只可云有情成仏、更不可云無情成仏。答。『金錫論』云、「一仏成道、法界無非此仏之依正。一仏既爾、諸仏咸然」⁽⁴⁰⁾。又『撰論』云、「由内外得成」。故知、有情成仏之時、依報国土亦隨成仏、乃至法界無非此

仏之依正也。

へ九へ問。何以得知。

答。『中陰経』云、「一仏成道觀見法界、草木国土悉皆成仏。身丈六、光明遍照。悉能說法。其仏皆名妙覺如来」。故知爾也。

へ十へ問。若言草木独自發心成仏、有何失耶。

答。一、違『止観』云、「質多心是慮知之心。汙栗多心是草木心。矣栗多心是積聚精要之心。中取質多心」。二、違『弘決』云、「凡厥有情皆悉堪發心。是故但簡積聚草木。二雖名レ心、無此發故。以諸衆生無始橫計、指此橫計即可發故」。〔『平安』七一三頁〕

末木氏は、ここに出る『中陰経』の経文について、

この形で出るのは本書が初出である。〔『平安』三九七頁〕
と言われ、花野充昭氏はさらに、

「中陰経云、一仏成道、觀見法界」云云の偈文は、実は安然によって創作されたのではないか。⁽⁴¹⁾

という推測を述べられている。その推測の大きな理由の一つとして、安然による『中陰経』の引用文が一定していないことが挙げられる。つまり、安然は、『教時問答』において、

④⑥ 中陰経説、「釈迦成道一切国土有情非情身長丈六悉皆説法」。〔大正七五、四三六中〕

と述べ、『菩提心義略問答抄』では、

④⑦ 如三金鏢論、一仏成仏之時一切無レ非三此仏依正。中陰経云、「釈迦成道之時一切草木皆成仏身、身長丈六悉皆説法」。〔大正七五、四八四下〕
と述べるのである。⁽⁴²⁾

私は、花野氏の推測を妥当と考えるものであるが、ただこれについて二点を注意しておきたい。第一は、例の「一仏成道、觀見法界」の経文が安然によって創作されたといっても、それは必ずしも安然によって確定されたということ在意味しない。というのも『教時問答』も『菩提心義略問答抄』も『斟定私記』より後の著作と考えられているからであり、⁽⁴³⁾しかも、ここでは『中陰経』の引文が別様に述べられているからである。

第二は、『斟定私記』⁽⁴⁵⁾で、『中陰経』の経文を、「一仏成道、觀見法界……」と安然が述べたとき、安然はその直前のへ八へに出る『金鏢論』の「一仏成道、法界無非此仏之依正」の文を意識し、この文にならって、その経文を「創作」したであろうと思われることである。

なお、この『金鏢論』の文は、④⑦の『菩提心義略問答抄』にも引かれているが、何故かそこでの引用は正確ではない。かくして、後の天台本覚法門の全盛期に重要視される『中陰経』の「一仏成道、觀見法界……」の句が、すでに安然の『斟定私記』に見られることが理解されたが、そもそもこの著

作は何を説こうとするものであり、またこの『中陰経』の句は、この著作においていかなる意義を有するのか。この点は末木氏の研究に詳しいが、まず④の「問」とある所に注目したい。そこに、「もし草木独自に発心し成仏すといはば、何の失ありや」、つまり、「草木が自分で菩提心を発し修行し成仏すると考えならば、いかなる過失があるか」という質問がなされている。

「草木が自分で発心・修行・成仏する」という考え方ほど奇妙なものはないと思われるが、当時の日本天台では、このような議論が真面目に行れたことが、宮本正尊氏、花野氏、そして末木氏の研究によって、明らかにされている。

例えば、『樹定私記』によれば、日本の承知年中（八三四―八四八）に、比叡山の第二代の座主であった円澄が、唐に三十条の質問状を送ったことが、次のように出ている。

④ 日本承和年中叡山第二座主澄大和上作三十条問、送度大唐。其第二十問云、「『摩訶止観』第一明円頓觀文云、『円頓者、初縁実相造境即中、無不真実。繫縁法界、一念法界、一色一香無非中道』。『輔行記』云、『自山家教門所明中道、唯有二義。一離断常、属前二教。二者仏性、属後二教。於仏性中教分権実。故有即離。今從即義、故云色香無非中道。此色香等、世人咸謂以為無情。然亦共許色香中道。無情仏性感耳驚心。今且以十義評之、使於理不

道元と如来蔵思想（松本）

惑。余則例知。一者、約身。言仏性者、応具三身、不可独云有応身性。若具三身、法身許遍、何隔無情。二者、從体。三身相即、無暫離時。既許法身遍一切处、報応未嘗離於法身。況法身处、二身常住。故知三身遍於諸法、何独法身。法身若遍、尚具三身。性遍諸法者、何故在有情身有知覚義、在非情中無知覚義。又如有情発心修行成仏、無情亦応発修成覚。何故不爾。復如殺害有情得罪、伐非情等亦応得重。何故不爾。此義如何。」（『平安』七〇九頁）

ここで、「無情亦応発修成覚、何故不爾」と言っているのは、「どうして無情も「自ら」発心・修行・成仏しないのか」という質問である。

これに対して、唐の広修が次のように答えたことが、『樹定私記』の直後の文章に出ている。

④ 大唐開成年中天台山仏隴禪林寺広修和上決此問云、「『輔行記』中已引釈、『仏性具三身、不可独云有応身性。若具三身、法身許遍、何隔無情。二者、從体。三身相即、未嘗相離。如云法身遍一切、仏性該非情』。此土有云、『青青翠竹、惣是法身、鬱鬱黄華、無非般若』。先賢教語非是誤虚、理事相遊故有此説。円教縁於実相。造境即中、無不真実。故云、「繫縁亦是法界、一念亦是法界」、何嘗相離。何以故、円体具故。不簡有情無情、同一法体故。

若簡無情、是法界即偏非円也。今疑、有情有發修成仏義、無情無者、不爾。無情亦發修成仏。何者、是隨有情成故、一成一切成。何嘗簡無情。若言無情不發修不成仏、有情亦不發修、亦不成仏。何以故。俱不發修故。一發一切發、体不相離故。（『平安』七〇九頁、七四〇頁註6）

ここで、「無情亦發修成仏、何者、是隨有情成故」と答えているのは、唐の広修も無情の發心・修行・成仏を認めているが、しかしその無情の成仏は「有情の成仏に随って」ということであって、無情が自分で發心・修行・成仏するのではないとして、おそらくは「草木自發修成仏」という日本側の過剰な期待を否定しているのである。

しかし、『樹定私記』はさらに続けて、日本天台の徳円が同じような質問を唐に対して繰り返し返したことを述べている。

⑤ 日本承和年中伝灯大徳徳円和上作十条問、入添修禪雜問之中、其第九問云、「非情草木成仏者、為隨有情成故非情亦成、為非情自獨發心成仏。若言以色接心故草木成仏者、乃同法相之義。若言接相歸性故草木成仏者、亦同三輪之義。此義云何」。広修和上答云、「第九非情草木自成仏説法疑答、如三十条中間具叙竟」。へ已上決文（同右、七一頁）

ここで徳円の質問の言葉とされるものによれば、問題とされていることは、極めて明確である。つまり、草木成仏とい

うのは、(A)「有情の成仏に随って、無情(非情)も成仏する」のか、(B)「無情が自ら發心・修行して成仏する」のかということである。徳円がここで(B)の支持者とされていることは明らかである。何故なら、「以色接心」も「接相歸性」も、無情(色、相)を有情(心、性)に歸着させることであり、それらは法相・三論の説と同じことになると言われているからである。右の記述によれば、唐の広修は、これについての答は、記述④に示されているもの、つまり、「是隨有情成故」というものであるとしており、この立場、つまり、(A)が、中国側の一貫した答えであることが分る。

この(A)と(B)との対立は、次の問答においても、明らかである。

⑤ 当今有人問云。草木成仏者、依正不二故、正報成時、依報亦成歟耶。為当色心不二故、衆生發心成仏、而草木亦發心成仏歟耶。

有人答云。依正不二故、正報成時、依報亦成。非是草木獨亦發心成仏。（『平安』七二頁）

ここで、「正報成時、依報亦成」が(A)の立場、「草木亦發心成仏」「草木獨亦發心成仏」が(B)の立場であることは、明らかである。

では、安然の立場はどちらなのであろうか。次の記述は、彼自身の立場を説くものである。

⑤今勘定云、八重答中二節可斟酌之。何者、馬鳴『起信論』云、「真如淨心、染淨薰故、染淨緣起、變成識塵」。今尋道理、草木淨心亦反淨薰、自可発心成仏。唯心法故、淨心体故、何故所答中云、仏能同故、草木成仏、而不復云草木同成。〈其一〉

又天親『十地論』有六相円融之文。今尋道理、草木亦可発心成仏、六相円融故、縁起相同故矣。何故所答中云、如来能同草木、令彼成仏、不云草木亦同如来、自独発心。〈其二。已上今所斟酌〉(『平安』七〇八頁)

ここで、「自可発心成仏」「草木亦可発心成仏」「草木亦同如来、自独発心」が安然の立場を説くものであり、それが「草木が自ら発心・修行・成仏する」という(B)の立場であることは明らかであろう。

従って、『中陰経』の「一仏成道、観見法界」の经文の出る記述④にもどれば、そこで、「一仏成道観見法界、草木国土悉皆成仏」とは、明らかに「有情の成仏に随って、無情(草木)が成仏する」という(A)の立場を示しており、その直後の「問」に出る「草木独自発心成仏」の方が、(B)、つまり、安然自身の立場を述べていることになる。それ故、末木氏も、④の「一仏成道、観見法界…」の经文について

なお、第九答で引いている『中陰経』の文は注目される。この「草木国土悉皆成仏」の語は、中世の謡曲など

道元と如来蔵思想(松本)

にも用いられ、有名なものであるが、『中陰経』そのものには見えない。この形で出るのは本書が初出である。しかも、ここでは安然によって批判される側の言葉に見えるところが興味深い。(『平安』三九七頁)と言われている。

なお、安然は、この「草木が自ら発心・修行・成仏する」という自らの(A)の立場を、次のように、すでに円仁(七九四—八六四)によっても説かれていたとして、自説を権威づけようとしている。

⑤又先貞観初年有人立義云、無心草木自発心成仏也。爰有人云、「随有情成、無情亦成、依正不二故」、而今立云、「無心自成、此義不爾」。因此一条未判。慈覚大師判云、「所立有理」。因入得題已了。(『平安』、七二二頁)

④又此法華会、彼執者只計草木作仏依報随作、不許草木自作仏。大師深噴失宗旨。(『即身成仏義私記』⁴⁸)
ここで記述⑤によれば、貞観初年に「有人」が「無心草木自発心成仏」という(B)の立場を主張し、それに対して別の「有人」が「随有情成、無情亦成」という(A)の立場を述べて批判したが、それについて円仁が前者の主張(B)について、「所立有理」として、「合格〔得題〕に入れた」(『平安』七四六頁)というのである。

また、⑤の『即身成仏義私記』によれば、貞観五年の法華

会での諍論の際に「かの執する者」が「草木作仏、依報随作」というの(A)立場だけを「計」し、「草木自作仏」という(B)の立場を認めなかったのに対し、円仁が「宗旨を失っていることを深く責めた」（『平安』六五二頁）（深噴失宗旨）とされている。従って、日本天台における草木成仏説においては、基本的には次の二種の立場が対立していたといえるであろう。

(A)有情（正報）の成仏に随って、無情（依報）は成仏する。

——正統説

(B)無情は独りで発心・修行・成仏する。——〔円仁〕・安然

このような議論が比叡山で盛んになされたことを、比叡山で学んだ道元が知らなかったとは、到底考えられない。そこで、「四禅比丘」の計述④中の④を見ると、そこでも「諸仏が法界を証する」ということが、まずいわれている。すると、この所説と、(A)の立場を説く「観見の草木成仏」、つまり、所謂『中陰経』の「一仏成道、観見法界」の所説が同じではないかということが、まず想像される。

この二つの説において一致している点は、ここで「法界」(dharma-dhātu)という語が、インドの如来蔵思想において重要な意味、つまり、「諸法の基体(根源)」というような意味で用いられているのではなく、むしろ「世界」、あるいは、「万物」というような意味で用いられている点である。それ故にこそ、所謂『中陰経』の経文では、その「法界」が「草木国

土」というものと同視され、「草木国土」という語を導き出す媒介となっているのである。

「四禅比丘」④においても、「法界」はすぐに「微塵法界」とされ、ほぼ「万物」を意味している。おそらく「微塵法界」とは、有情でなく、無情としての「物」を意味しているであろう。その後、「法界」||「微塵法界」は、「依正二報」と等置されているようであるが、するとそこでは、「法界」の語によって有情（正報）と無情（依報）の両者が意図されているということになる。しかし、やはりここでの道元の真意が、「法界||無情」であることが、その後に出る「山河大地日月星辰」の語によって明らかになる。つまり、道元が「法界」の語によって真に示したかったのは、この「山河大地」なのであり、これは意味としては、所謂『中陰経』の「草木国土」と殆んど変りはないのである。

次に、記述④で道元が、「諸仏如来ひろく法界を証する」というとき、その「証」の意味は何なのであるか。その後も、「微塵法界」「依正二報」「山河大地……」が諸仏如来の「所証」となると言われているが、その場合の「証」の意味も、何であろうか。もしこれが、所謂「覚る」(abhisam/budh)という意味であるとすれば、仏が「縁起」を「覚る」とか「界」(dham)を「覚る」というのは理解できるが、「依正二報」や「山河大地」を「覚る」というのは、奇妙なことに思

われる。しかるに、④③に対する道元の批判（④③に出るもの）を読むと、「山河大地たちまちに凡夫の所見なかるべきにあらざ、諸仏の所証となる道理をならはず、きかざるなり」の語が注目される。つまり、ここで「凡夫の所見」と「諸仏の所証」が対比されているのである。ということは、「諸仏の所証」の「証」とは、実は「覚る」ということではなく、「見」を意味するのではないかと推測される。そしてこの推測が正しいとすれば、ここでは、『漢光類聚』の言う「観見の草木成仏」、つまり、所謂『中陰経』の「一仏成道、観見法界、草木国土、悉皆成仏」と基本的には、同じことが言われていることになるのである。

記述④③には、さらに「三毒四倒、仏法にあらざということなし」と説かれているが、私はこれを「仏性顕在論」より帰結する「現実の全面肯定」を意味すると理解する。私はすでに、『弁道話』②の道元自身の立場を「仏性顕在論」であると規定したが、そこに見られる「生死はすなわち涅槃なり」という語は、「煩惱即菩提」と言いかえることも可能である⁽⁴⁹⁾うし、そうであるとすれば、「三毒四倒、仏法にあらざることなし」ということも、成立するのである。

次に④③には、「造次顛沛、みな三菩提なり」とある。この「造次顛沛」について、水野弥穂子氏は、「とっさの場合や危険の迫った場合。ごくわずかの間⁽⁵⁰⁾」という註を付けられ、ま

た玉城康四郎氏は、「ほんのかりそめのこと」と訳され、「造次は、わずかのひま、短時間、あるいは、あわただしいさま。顛沛は、つまづきにおれること、とっさの間」という註を付されている⁽⁵¹⁾。しかし、私より見れば、これらはともに充分な理解を示しているとは思えない。ここでの「造次顛沛」の意味を探るためには、前期道元の「自証三昧」巻の次の記述が参照されなければならない。

⑤おほよそ経巻に従学するとき、まことに経巻出来す。その経巻といふは、尽十方界・山河大地・草木自他なり、喫飯著衣・造次動容なり。（『自証三昧』五五三頁）

ここで「経巻」とは、所謂の経典、その書物を言っているのではなく、道元にとって見れば「真理」そのもの、つまり、「仏性」とも、「心」とも表現されるものを指している。従って、ここで、その「経巻」が「山河大地、草木自他」と言われているということは、万物をそのまま絶対として肯定する「仏性顕在論」が説かれていることは明らかである。それ故、「四禅比丘」④③で道元の批判の対象たる④③の「山河を見るは如来を見るなり」と、この「その経巻といふは、尽十方界、山河大地、草木自他なり」というのは、同じ立場、つまり、「仏性顕在論」であるということになる。とすれば、ここに見られる「造次動容」と、④③の「造次顛沛」とは、基本的には同義であると見るべきであろう。

しかるに、ここで「造次動容」とは、直前の「喫飯著衣」を承け、殆んどその同義語として出されているように思われる。とすれば、「造次動容」とは、「作用（行為）・動き」を意味するものと思われる。確かに辞書には、「造次顛沛」は「わずかの間」等と出ているので、短時間という意味も有するのであろう。とすれば④の「造次顛沛」には、「短時間の動き・作用」という意味があるのではないかと思われる。

では、「短時間の動き・作用が菩提である」というのは、何を意味するか。まず、「仏性顕在論」は「仏性内在論」より発展したものであるが、「仏性内在論」の否定としても成立しているが故に、慧忠や道元等において、「仏性顕在論」による「仏性内在論」の批判が繰返されたということが、理解されなければならない。では、「仏性顕在論」において「仏性」は常住なのか、無常なのか。「仏性内在論」つまり、インド的如来蔵思想において仏性が常住であることは当然であり、『弁道話』の①においても、「心性の常住なることわり」といわれているが、「仏性顕在論」においては、仏性は常住であってはならない。もし仏性が常住であるならば、仏性と無常なる現象との間に差ができてしまい、「仏性顕在論」の最も嫌う「常住なもの（仏性・性）と無常なもの（現象・相）との二元論」に陥いるからである。従って、「仏性顕在論」においては、仏性は無常なものであり、無常なもの（現象）こ

そ仏性でなければならぬ。それ故にこそ、道元は「仏性」の記述③で、

草木叢林の無常なる、すなわち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。

と述べたのである。

しかるに、ここに「人物身心の無常なる」とある語に注目したい。ここで「人物」とは「人」と「物」つまり、有情と無情を言っていると思われる。「物」の無常については、「草木叢林」の無常が言われているのであるが、「人」の無常とは何を意味するであろうか。それは単に人間の身心が絶えず無常であって変化しているということのみを言っているのではないであろう。つまり、「人」の無常を代表するものとして、人間には行為・動作（*action*）というものがある。この行為・動作というものは、決して常住とはない。常住であれば、行為・動作というものは成立しないからである。従って「行為・動作」には、すでに「無常性」というものが含意されていると考えられる。それ故、結論として言えば、④の「造次顛沛、みな三菩提なり」とは、「人間の無常なる行為・動作が、そのまま菩提（仏性）である」という意味になると思われる。

以上見たように「四禅比丘」④の内容は、無常なる現象をそのまま絶対として肯定する「仏性顕在論」であり、それは

「自証三昧」の⑤にも明らかなように、前期の道元自身の基本的立場でもあった。従って、道元は④において、かつての自己自身の立場を批判していることになるが、その批判は、私より見れば極めて非論理的で、歯切れの悪いものである。

「四禅比丘」の④は、『十二卷本』で「深信因果」を強調するようになった道元が、かつての自己自身の立場を批判したという意味で正に注目すべきものと言えようが、しかしその批判が私より見て論理的批判になりえていないのは、道元が「仏性顕在論」というものの正体を見抜けていなかったこと、つまり、「仏性顕在論」というものを如来蔵思想の発展形態として明確に論理化できていなかったことを示している。そして、このことが後期の『十二卷本』⁽⁵²⁾になっても、道元が如来蔵思想的傾向から脱却できなかったことの最大の原因となったと思われる。

また、「四禅比丘」における所謂「山河大地」批判が、前期の思想的立場である「仏性顕在論」を批判したという点で、つまり、前期から後期（『十二卷本』）への道元の思想的変化を端的に示しているという点で重要であることは、本論冒頭の要約のBの3に示した通りであるが、しかし私は『十二卷本』の所説のすべてが「仏性顕在論」を否定しているとは考えていない。この点で重要なのは、粟谷氏が指摘した「発菩提心」の次の一節である。

⑤ 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。この心、われにあらざ、他にあらざ、きたるにあらざといへども、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。（「発菩提心」六四七頁）

粟谷氏は、この一節について、

山河大地の言葉こそ見いだせないのであるが、この箇所では、大地が黄金となり、大海が甘露となると述べており、大地、大海が肯定されているのである。⁽⁵³⁾

と言われる。つまり、氏は、袴谷説に対する批判として、『十二卷本』に、「山河大地」に類したものが説かれていることを示すために、この一節を指摘されたのであるが、私より見てもこの一節の重要性は、際立っている。「大地」「大海」「土石砂礫」という語の存在によって、私としては、ここに、「仏性顕在論」を認めざるを得ないのである。

特に、⑤の少し後には、次のようにある。

⑤ しかあれば、いま一切衆生の我有と執せる草木瓦礫・金銀珍宝をもて菩提心にほどこす、また発菩提心ならざら

めや。心および諸法、ともに自他共無因にあらざるがゆゑに、もし一刹那この菩提心をおこすより、萬法みな増上縁となる。おほよそ発心得道、みな刹那生滅するによるものなり。もし刹那生滅せずは、前刹那の悪さるべからず。前刹那の悪いまださらざれば、後刹那の善いま現生すべからず。この刹那の量は、ただ如来ひとりあきらかにしらせたまふ。一刹那心、能起一語、一刹那語、能説一字も、ひとり如来のみなり、余聖不能なり。（『発菩提心』六四七頁）

ここで、「もし一刹那この菩提心をおこすより、万法みな増上縁となる」とある文章の前半と後半は、直前の「心」と「諸法」とにそれぞれ対応し、それはまたその前の「菩提心」と「草木瓦礫」とに対応するのである。つまり、「万法」（「諸法」「草木瓦礫」）が「増上縁」となるというのは、「万法」が「所縁縁」(ālambana-pratyaya) となるということ、つまり、『漢光類聚』の「観見の草木成仏」を説く記述④で、「草木」が「所縁」「境」と言われたように、「万法」が「観見」の「対象」となることだと思われる。とすれば、ここには、「仏性顕在論」、それもすでに見た二種のタイプの中の(A)のタイプ、有情の成仏に従って無情も成仏する”というタイプの「仏性顕在論」が説かれていることになるであろう。言うまでもなく、これは「四禅比丘」④で批判された「仏性顕

在論」(④)と全く同じなのである。

従って、この様な「仏性顕在論」を、道元は『十二巻本』の「発菩提心」では肯定し、「四禅比丘」では否定したということになるのである。

私はすでに、『十二巻本』の第七「深信因果」以後に「刹那生滅」の語の見られないこと、及び第六「帰依仏法僧宝」以前の諸巻に菩薩 *gotra* 論的傾向が濃厚であることを理由にとすれば、『十二巻本』は思想的にも成立史的にも、第六巻以前と第七巻以後との間に、一線を画し得るかもしれない。（『禅批判』六二六頁註(47)）

と論じたが、「仏性顕在論」の問題についても、第四「発菩提心」から第十「四禅比丘」の間に、「仏性顕在論」の肯定から否定へという大きな思想的変化が道元に起ったと考えるべきであろう。

なお、最後に一言言えば、「発菩提心」⑤⑥⑦で肯定される「仏性顕在論」も、「四禅比丘」で批判される記述④の「仏性顕在論」も、上述の二種の草木成仏義の内の(A)の立場、つまり有情の成仏に従って、無情も成仏する”という天台の正統的立場を守っている。しかし、前期道元の「仏性顕在論」が常にこの(A)の立場を守って、(B)の”無情は、自ら発心・修行・成仏する”という立場——敢えていえば密教的自然観——を全く説かなかったかといえ、それは疑問であろう。例え

ば、『弁道話』の次の一節には、極めて密教的な自然観、あるいは、(B)の立場に近いものが説かれているように思われる。

⑤このとき、十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるともがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかきさとりをあらはす。(『弁道話』七三一頁)

これについて、この一節の前に「坐禪人」の「身心脱落」ということが言われているから、ここに「無情の自発・修行・成仏」は説かれておらず、ここでも「有情の成仏に随う無情の成仏」が言われているとも解されるが、しかし全体の論調が極めて密教的であることは否定できないと思われる。この問題については、本論(下)において詳論したい。

註

(1) 道元の鎌倉行化を「鎌倉行化の失敗」と見る石井修道氏の説(『最近』) 石井修道『最近の道元禪師研究に想う』石見曹洞宗青年会、一九九三年、一一五頁)に従いたい。

なお、私は、道元は鎌倉行化の際、浄土教から影響を受けたのではないかと推測している。その推測の一つの理由に、『十二巻本』の巻名の一つでもあり、『十二巻本』の基本的立場を示す語とも考えられる「深信因果」の語が、『観無量寿經』(大正一一、三四一下、三四五上)に出るということがある。また、序段での用例(三四一下)の直前には、「発菩提心」の語もある。

なお、「深信因果」という極めて重要な語が、『永平広録』

道元と如来蔵思想(松本)

に見られないことは、やはり『永平広録』の限界というものを表しているであろう。

(2) 『禅批判』 松本『禅思想の批判的研究』大蔵出版、一九九四年、五七九―六三〇頁。

(3) 道元の著作については、筑摩書房版の全集による。

(4) 袴谷憲昭『書評『禅思想の批判的研究』』駒沢短期大学仏教論集』一、一九九五年、八一頁。なお、この記述の後、袴谷氏は、更に次のように論じられる。

なお、松本博士が仮説として提起した「仏性内在論」と「仏在顕在論」とは、それぞれ、従来の用語でいえば、「従因至果」の「始覚法門」と「従果向因」の「本覚法門」とに相当しよう。もし、これら従来の用語を踏まえて、同博士の仮説が提起されていたならば、「本覚思想」によって本覚思想を批判した(五八八頁)という一見奇妙なことも、「本覚思想」内部の問題としては大いにありえたことも説明がついたのではないかと感じたが、これは必ずしも根本的な問題ではないので略す。(八一頁)

しかし、「従因至果」と「従果向因」とか、「始覚法門」と「本覚法門」とかという表現は、極めて非論理的なものであり今後の仏教学では使用すべきものではないであろう。また私は、私の言う「仏性内在論」と「仏性顕在論」との区別が、これらの語によって示され得るとは考えていない。

(5) 同じ理解は石井修道「道元の「見性」批判(再論)」『仏教学』三八号、一九九六年、三〇頁にも示されている。

(6) 荻原雲来編『梵和大辞典』によれば、“śūman”の漢訳語として「神」と「神識」というものが示されている。

(7) 慧忠と道元の関係について、石井修道『中国禅宗史話』禅

文化研究所、一九八八年、一四九—一五三頁参照。

(8) 『伝灯録』大正五一、四三八下参照。

(9) この個所のテキストには問題があるように思われる。私見によれば、「仏性ならん、一切」の語を省いて、「一切衆生なにとしてか仏性あらん」と読むのが最も論旨が分り易いように思われる。脚註によれば、瑠璃光寺所蔵本にそのような読み方が見られるようである。

(10) 「青青翠竹」の句については、最近、奥野光賢氏によって新しい報告がなされた。即ち、日本三論宗の安澄（七六三—八一四）の『中観論疏記』によれば、元興寺智光の『中論疏述義』にこの句とほぼ一致するものが見られること、及び安澄が智光の説として問題の句を僧詮と関連づけて見ていたことである。奥野光賢「吉蔵教学と『華嚴経』をめぐる」『華嚴学論集』大蔵出版一九九七年、一八四頁参照。いづれにせよ、この句の起源と、中国三論宗が深くかかわっていることは確実であろう。

(11) 田村芳朗氏は『真如観』と『三十四箇事書』を二二〇〇年から一二五〇年あたりにかけてのものとする。田村芳朗「天台本覚思想概況」『天台本覚論』日本思想大系8、岩波書店、一九七三年、五二七頁。ただし、『三十四箇事書』（『事書』）は『真如観』以後のものと思われるから、『事書』の著作年代が繰り上げれば『真如観』もさらに古いものということになるであろう。

(12) 『法華文句記』（大正三四、一九三下）の語である。

(13) 拙著『縁起と空』大蔵出版、一九八九年、五一六頁、『禅批判』五六三頁参照。

(14) 『縁起と空』三〇〇—三〇一頁、三二〇—三二二頁参照。

(15) 『縁起と空』五頁参照。

(16) 田村「天台本覚思想概説」『天台本覚論』五二七—五二九頁参照。
なお、『事書』について田村氏はこの書の皇覚撰を疑い、

その成立年代を「一二五〇年（鎌倉中期）のほうに近づけて考えるのが妥当といえよう」（同上、五三二頁）とされるが、これに対しては花野充昭氏の厳しい批判がある。氏の意見は「私は『三十四箇事書』の皇覚撰を認め、中古天台の実質的な成立を院政期におさえる」（花野）『三十四箇事書』の撰者と思想について（一）『東洋学術研究』一四一—一四六、一九七五年、一五六頁）というものである。これを踏まえ末木文美士氏は、その後さらにこの問題について論究された（末木『日本仏教思想史論考』大蔵出版、一九九三年、二九二—二九四頁）が、氏自身の最新の見解としては“late twelfth or early thirteenth century” (Sueki F., “Two Seemingly Contradictory Aspects of the Teaching of Innate Enlightenment (Jhongaku) in Medieval Japan,” *Japanese Journal of Religious Studies*, 1995 22/1-2, p. 6) を成立年代とされるようである。

自身の印象を言えば道元が『事書』を叡山での修学時代に読んだかどうかは不明であるが、しかし、道元が後論する「当体即常」というような『事書』的な論理から影響を受けていることは明らかだと思われる。とすれば、『事書』自体の成立も、一三世紀というより一二世紀においた方が自然のように思われる。

(17) 「常住にして改めず」の原文は、「常住不改」である。その直前の「体を改めず」の原文は、「体不改」である（『天台本

覚論』三六三頁)。とすれば、「常住不改」を「常住を改めず」と読むことも可能ではないか。なお、これは、記述③の「常住の十界全く改むるなく」の原文「常住十界全無改」(同、三六二頁)をどう読むかとも関る問題である。

(18) 衛藤即応『正法眼蔵序説』岩波書店、一九五九年には、この意識は見られない。「常住不変とか無常寂滅とかいうのは、物の自性に各別に具有する属性ではなく」(二四七頁)と述べられるからである。

(19) 原始仏典に出る所謂「無常偈」では、「寂滅為樂」(vipa-samo sukho, DN, II, p. 157) つまり、「諸行の寂滅は樂である」と言われるが、この「諸行の滅」とは「涅槃」と言うこともできるので、それは普通、無常とは考えられていない。言うまでもなく、このようなところから「涅槃||常住」の考え方も出てくるのである。

(20) この「当体即常」という語は石島尚雄氏の論文に用いられていたものを、ここで使用するものである。石島「是法住法位世間相常住」の考察―特に道元禅との関連において―『宗学研究』三一、一九八九年、六四頁。この語は、「現象的事物が各自そのままで常住である」という『事書』に典型的に見られる考え方をよく表していると思われる。なお、この語が実際に天台本覚法門において用いられているかどうかは不明である。

(21) 勿論、これは、「事常住」とか、「俗諦常住」と言われるものと基本的には異なるものではない。しかし「当体即常」という語の方が、これらの表現よりも「そのままで常住」という意味を、よりの確に表しているように思われる。

(22) この「似」は明らかに「以」の誤字であろう。『大日本仏

教全書』所収の『枕雙紙』の相当個所には、「常人思以下不此死生彼。全堅固不動云涅槃思」(八〇頁下)とあるからである。

(23) 原文に「無改」とあるが、前註(22)に示したように『枕雙紙』の相当個所には、この語が無い。「無改」は、『事書』においては、「当体を改めない」という意味で、つまり、『事書』が自己の立場において主張しようとする「常住」の語義を説明する際に用いられる語であるから、ここには無い方がよいように思われる。なお、『事書』に「無改」の語があり、一方『枕雙紙』に「全」の語があるのは、後註(25)の「全無改」という表現に関連があるかもしれない。つまり、本来「全」とテキストにあったものを、「全無改」の意味に解し、「全」を「無改」に変えたのが、『事書』のテキストかもしれない。

(24) 「常住にして失せず」の原文は「常住不失」であるが、「常住を失わず」と読むべきではなからうか。『枕雙紙』相当個所でも「常住不失」(八〇頁下)という読みが示され、『天台本覚論』(一九七三年)で『事書』の読み下し文を示された田村氏も、かつて『鎌倉新仏教思想の研究』(平楽寺書店、一九六五年)では、『枕雙紙』の上述の個所について、『大日本仏教全書』の「常住不失」という読みをそのまま示されていた(五五〇頁)のである。

私には、「常住にして失せず」という読みが意味をなすかどうか理解できない。末木氏は註(16)に挙げた英文論文で“[Transient things] are eternal and do not cease” (p. 8)と訳されるが、「失せず」を“do not cease”と訳し得るかどうか疑問である。

(25) 「常住の十界全く改むるなく」の原文は「常住十界全無改」

(『天台本覚論』三六二頁下)である。これに対する前掲英文論文における末木氏の訳は“The ten realms of this world are eternal without any change at all” (p.8)である。これは「常住の十界は全く改むることなく」と読んだためであろう。この訳に対する私の疑問は、「改」というのは、直前に出る「改当体」とか「不改一心」(三六〇頁下)というように、必ず何かを改めるということではないのかということである。現に、「十界不改」(三六五頁下)を、田村氏は「十界を改めず」(一七六頁)と読み下しされるのである。従って、これも、「常住の十界を全く改めること無く」と読むべきではないであろうか。

(26) 『禪批判』一〇〇頁、本論文、一三五頁参照。

(27) このような努力、又は傾向は「即事而真」を基調とする中国系仏教の特徴である。つまり「仏性顕在論」は中国において、いわば生じるべくして生じたのである。華嚴の四種法界というものを考えてみても、理法界や理事無碍法界以上に理事無碍法界が尊重されるのは、いわば「現象即現象」という所にまで進もうとする努力の現れであろう。

なお、現在の私としては、「仏性顕在論」の成立には、老荘思想とともに、密教の導入が大きな役割を果たしたと考えている。

(28) 伊藤秀憲『『正法眼蔵抄』口語訳の試み―仏性―(五)―』

『駒沢大学仏教学部論集』一七号、一九八六年、二一六頁参照。

(29) 玉城康四郎氏は、ここを、次のように訳される。

「常住の方からいえば、未転であるという。未転というのは

移り変わらないということであって、たとい、断ずる側の智慧にあっても、断ぜられる側の煩惱にあっても、智慧は智慧で常住、煩惱は煩惱で常住、かならずしも、生死去来のとにかたにはかかわらない。したがって常住であるといわれるのである。(玉城『現代語訳正法眼蔵』、大蔵出版、一九九四年、二二九頁)

ここに「未転」を「移り変わらないということ」と解され、「智慧は智慧で常住、煩惱は煩惱で常住」という解釈を示されたことは、私より見れば「当体即常」の論理を正しく把握されたものだと思われる。

(30) 伊藤秀憲、前掲論文、二二九―二三〇頁参照。

(31) この留保こそ天台本覚法門と道元禅の分れめであるというのが、山内舜雄博士の立場であると思われる。山内舜雄『正法眼蔵聞書抄の研究』大蔵出版、一九八八年、一五五―一五六頁参照。故に博士は「生仏一如の体得体達のうえに仏性義を展開するのが道元禅で教家とはその論証の方法がまったく異なる」(一五六頁)と言われるのであるが、私より見れば、「まったく異なる」ということを自明の前提のごときものとせず、両者の仏性理解の論理構造上の一致をまず確認すべきだと思われる。

(32) 伊藤秀憲、前掲論文、二二九頁参照。

(33) 『本覚思想批判』三二八―三三〇頁、四〇九頁註(5)参照。

(34) 伊藤秀憲『再び十二巻本『正法眼蔵』について』『印度学仏教学研究』三六一―一、一九八七、一九六一―二〇〇頁参照。

(35) 栗谷良道『『正法眼蔵』における大地観』『宗学研究』三〇、一五八八年、二三九―二四四頁、同『『正法眼蔵』における山河大地について』『宗学研究』三二、一九九〇年、四九―五

四頁参照。

- (36) 角田泰隆「道元禅師の修証観に関する問題について(三)」『宗学研究』三〇、一九八八年、二四七―二五〇頁参照。

- (37) すでに『禅批判』六二二頁註(21)で述べたことであるが、「仏性顕在論」の説く「身心一如」や「性相不二」を、仏教の正統的立場とか根本的立場と見なしていたのでは、道元の思想的理解は、いつまでたつても到底不可能である。まず、このような考え方、あるいは、表現が、インドの仏教には全く見られないことから、研究者は認識すべきであろう。

- (38) 後に本論に出る末木氏の論述を参照。

- (39) 末木文美士『平安初期仏教思想の研究』春秋社、一九九五

- (40) 『金鐔論』(大正四六、七八四下)の引用。

- (41) 花野充昭『三十四箇事書』の撰者と思想について(三)『東洋学術研究』一五―二、一九七六年、一五六頁。

- (42) 宮本正尊『草木国土悉皆成仏』の仏性論的意義とその作者』『印度学仏教学研究』九―二、一九六一年、二六七頁参照。

- (43) 『平安』五七頁、三八一頁参照。

- (44) 註(42)の宮本論文、二六六―二六八頁参照。

- (45) 花野充昭『三十四箇事書』の撰者と思想について(二)『東洋学術研究』一五―一、一九七六年、一三九―一五三頁、同『三十四箇事書』の撰者と思想について(三)『一三二―一三九頁参照。

- (46) 『平安』三七三―四〇七頁参照。

- (47) この句について前註(10)参照。

- (48) 『平安』二九〇頁、三八一頁、六五二―六五三頁参照。

道元と如来蔵思想(松本)

- (49) 『事書』には、「生死即涅槃の事」(一五七頁)も、「煩惱即菩提の事」(一七六頁)も、どちらも説かれるのである。

- (50) 水野弥穂子校注『正法眼蔵(四)』岩波文庫、一九九三年三、六一頁

- (51) 玉城康四郎『現代語訳正法眼蔵6』大蔵出版、一九九四年、三三〇―三三一頁参照。

- (52) 『禅批判』六一五―六二〇頁参照。

- (53) 粟谷良直『正法眼蔵』における山河大地について「五四頁。

(一九九八年一月十二日)

(補註1) 私は『弁道話』①の「心常相滅」説批判を、「仏性顕在論」による「仏性内在論」の批判と考えているが、石井修道氏の関心は、この批判が具体的には誰に向けられたものであるかという点にあったことが、その後、石井氏との話し合いで判明した。この点について、私は余り考えてこなかったのであるが、今は、この批判を他ならぬ日本達磨宗の人々に向けられたものと解したい。というのも、道元が自らの禅を弘めようとする際、最大のライバルとなったのが、当時有力であった達磨宗だと思われるし、その達磨宗の立場が「見性成仏」「自心即仏」を説く「仏性内在論」であることは、『成等正覚論』(石井修道『道元禅の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年、七〇三頁)によって明らかだからである。また、『成等正覚論』には、「心性」の語が多用され(七〇七頁)、「心常」(七〇九頁)の語もある点、『弁道話』①で批判される「心常相滅」説と思想的に一致する。なお、『成等正覚論』には、「若人欲了知、三世一切仏、応観法界性、一切唯心造」(七一四頁)とあるだけで、坐禅のことが全く説かれていない。これは達磨宗の主張が単に「性を見ること」にあり、坐禅を不要とし

たからであらう。この達磨宗の坐禪不要の立場は、『興禪護国論』における達磨宗の説明中「無行無修：不用事行、只応用偃臥」（大正八〇、七下）によっても示され、また『弁道話』①の「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ぎさん、なにのまつところかあらん」ともピタリと合致するのである。かくして、私は『弁道話』①を具体的には日本達磨宗批判を解するが、その他にも「とうていはく……いはんや坐禪弁道をわづらはしくせんや」（『弁道話』七四二―七四三頁）も、「自己即仏の領解」（同、七四四頁）も、さらには、『現成公案』の「自心自性は常住なるか」とあやまる」（八頁）も、達磨宗の立場を示したものであらう。なお、「心常相滅」説については、私見に近接する考え方が既に末木氏によって示されている。末木文美士「鎌倉仏教の形成をめぐる」『院政期の仏教』吉川弘文館、一九九八年、六六頁参照。

（補註2）本論（下）で述べるように、前期道元の「法華転法華」巻には、「微塵をみるとき、法界をみざるにあらず」（七七三頁）とある。「法華転法華」の正にこの言葉を、「四禪比丘」記述④の「微塵をみるは法界をみるにひとし」は、批判対象として示しているのである。ここに後期の道元が、過去の自説（「仏性顕在論」）を、明確に否定している事実を確認することができる。