

『正法眼蔵』撰述において道元禪師の探求され続けたこと

——特に十二卷本と鎌倉教化との接点において——

安 本 岱 隆

一

道元禪師がその生涯をかけられたのは、正法を示す以外何もない訳であり、探求され続けたことも、つまりは正法以外にはない。しかし、その正法の内容となると一概には言えないものがあり、そこに道元禪師が何を求められていたかを考える余地が残されている。

筆者はかねてより「業」・「因果」といった方面より道元禪師の正法に肉薄しようと試みている。それにはそれなりの理由が存する。と言うのは、道元禪師が鎌倉教化より帰山して直後の上堂法語が存在するからなのである。この法語は夙に知られているが、先ず挙げてみよう。

宝治二年（戊申）三月十四日の上堂。云く。山僧、昨年八月初三日、山を出でて相州鎌倉郡に赴き、檀那俗弟子のために説法す。今年今月昨日寺に帰って、今朝、陞座す。この一段の

駒澤大學佛教學部論集第二十三號 平成四年十月

事、あるいは人あつて疑著す。幾許の山川を渉りて、俗弟子のために説法する、俗を重んじ、僧を軽んずるに似たりと。また疑う、未だ曾て説かざる底法、未だ曾て聞かざる底法ありやと。然れども都て未だ曾て説かざる底法、未だ曾て聞かざる底法なし。ただ他のために、修善のものは昇り、造悪のものは墮つ、修因感果、噂を抛つて玉を引くと、説くのみ。……以下略……（『道元禪師和尚広録』第三、二五一番（春秋社刊）『道元禪師全集』三、四巻に付された番号による。以下同じ。）

二

先の上堂法語において道元禪師は「修善のものは昇り、造悪のものは墮つ、修因感果」と述べられている。この言葉に筆者は注目すべきであると考え。と言うのはこの上堂語に

後「業」・「因果」に関する上堂語が多く見受けられるからである。この上堂語以前にそれらのことに触れる上堂語は

上堂。百丈野狐の話を挙し了りて云く、將為えらく、胡鬚赤しと、希に赤鬚の胡あり。不落と不昧と、因果さらに因果なり。諸人因を知り果を識らんと要す也無。拈子を挙して云く、看よ看よ、因果歴然たり。拈子を擲下して下座す。（『道元禪師和尚広録』第一、六二番）

が唯一といつて良からうが、非常に簡潔・抽象的で解りにくくなっている。ところが先の宝治二年の上堂語以降を見ていくとどうであろうか。

上堂。古仏云く、「双樹に滅を示してより、八百余年。世界丘墟、樹木枯悴す。人に至信なく、正念軽微なり。真如を信ぜず、ただ神力を愛す」と。何に況や、今時は双樹に滅を示してより後、己に二千二百歳を経たり。明らかに知りぬ、人に至信なく、正念軽微なることを。仏法を学する人、もし至信正念なくば、必ず因果を撥無せん。古者道く、「因円かにして果満ち、正覚を成ず」と。且く道え、大衆、永平門下、仏法の因果、如何が批判せん。還た委悉せんと要すや。良久して云く、靈山の拈華や、慈悲落草。石鞞の彎弓や、習気なお存す。（『道元禪師和尚広録』第五、三八六番）

……前略……爾の時世尊、諸の比丘に告げたまう、「悪あれば罪あり、善惡の行みな報応あり。もし提婆達兜愚人、善惡の報いのあることを知らば、便ち当に枯竭愁憂して樂しまず。沸血便ち面孔より出づべし。彼の提婆達兜善惡の報いを知らざる

をもつて、この故に大衆の中にあつてこの説を作す、『善惡の報いなし、惡をなすに殃なし、善を作に福なし』と」。爾の時世尊、便ちこの偈を説きたまう、『愚者は審らかに自ら明す、惡をなすに報いあることなしと。我、今、予め善惡の報應を了知す。』かくのごとく諸比丘、当に惡を遠離すべし、福をなすに倦むことなかれ。諸比丘、当にこの学を作すべし」と。爾の時諸の比丘、仏の所説を聞いて歡喜奉行せり。世尊また諸の比丘に告げたまう、「提婆達兜は五逆の惡を起こし、身壞して命終つて、摩訶阿鼻地獄の中に生ず」と。これをもつて当に知るべし、邪見なからんと要せば道うことなかれ謂うことなかれ、善惡の報應なし、何れのところに惡ありや、惡は何くより生ずるや、誰かこの惡を作して当にその報いを受くべきと。もし恚魔道わば、すなわち邪見なり、必ず仏法の身心を断絶せしむるなり。もし仏法の身心を断絶せば、仏祖の坐禅弁道を得ざるなり。先師天童道く、「參禅は身心脱落なり」と。既に身心脱落を得たり、必ず邪見・著味・驕慢なし。祈禱、祈禱。（『道元禪師和尚広録』第六、四三七番）

上堂。云く。それ仏祖の児孫、必定して仏祖の大道を単伝す。我が仏如来言く、「仮令い百劫を経るとも、所作の業亡ぜず、因縁会い遇う時、果報い還つて自ら受く」と。第十九祖鳩摩羅多尊者、闇夜多尊者に示して曰く、「且く善惡の報いに三時あり。凡そ人はただ仁は天、暴は寿、逆は吉、義は凶を見て、便ち因果亡く、罪福虚しと謂えり。影と響の相隨うこと毫釐も恙うこと靡く、縦い百千劫を経るともまた磨滅せざること

を知らず」と。仏祖の道はかくのごとし。仏祖の児孫、直須骨に刻み肌銘すべきのみ。外道六師の中の第一富蘭那迦葉、諸弟子のためにかくのごときの言を説く、「黒業あることなく、黒業の報いなし。白業あることなく、白業の報いなし。黒白業なく黒白業の報いなし。上業及以下業あることなし」と。第六尼乾多若提子、諸弟子のためにかくのごときの言を説く、「悪なく善なく、父なく母なく、今世なく後世なく阿羅漢なく修道なし。一切衆生、八万劫を経て、生死の輪において自然に解脱す。有罪無罪、悉くまたかくのごとし」と。明らかに知りぬ、仏祖の所説と外道の邪見と、終に同ずべからず。謂く、業報に三種あり、一には現在受業、二には生受業、三には後受業。この三種の業、影と響の相隨うがごとく、鏡をもって像を鑄るに似たり。(『道元禪師和尚広録』第七、四八五番)

上堂。云く。学道の人、因果を撥無することを得ることなかれ。因果もし撥えば、修証終に乖く。百丈野狐の話を挙げ了りて、乃ち云く、あるもの疑いて云く、「野狐はこれ畜生、那ぞ五百来生を知ることを得ん」と。この疑い、もつとも愚なり。汝等、須く知るべし、衆生の類、あるいは畜、あるいは人、生得の宿通を具することこれあり。あるいは云く、「不落・不昧は乃ち一等なり、然れども、墮・脱はただこれ自然なるのみなり」と。かくのごときの見解は乃ち外道なり。今日永平、一句の後を著けん。もし不落因果と道わば、必ずこれ撥無因果、もし不昧因果と道わば、未だ他の隣珍を救うることを免れず。良久して云く、多歳住山す烏拄杖、竜と作りて、一旦、風雷を起

こす。(『道元禪師和尚広録』第七、五一〇番)

などが先ず挙げることができよう。また再び第十九祖鳩摩羅多尊者と第二十祖闍夜多尊者との問話をとりあげて

……(前略)……「何ぞ疑うに足らんや。且く善悪の報いに三時あり。およそ人はただ仁あるものは夭あり、暴なるものは寿ながし、逆は吉なり、義は凶なりと見て、便ち因果亡し、罪福虚しと謂えり。殊に知らず、影と響の相隨つて毫釐も恙うこと靡く、縦い百千劫を経るとも、また磨滅せざることを知らず」と。時に闍夜多、この語を聞き已りて頓に所疑を積きぬ。或し人、永平に如何ならんかこれ現報と問わば、祇だ他に対えて道うべし、現報というは乃ち蕎麦なり。或し如何ならんかこれ生報と問うことあらば、祇だ他に対えて道うべし、生報というは乃ち大麦なり。或し人あつて如何ならんかこれ後報と問わば、祇だ他に対えて道うべし、後報というは乃ち好堅樹なり。(『道元禪師和尚広録』第七、五一七番)

三

右に挙げたように、先に挙げた第一卷(六二番)の上堂法語に比較して、懇切・丁寧な上堂語となつているのが知れよう。

鎌倉教化中に道元禪師の心中に去来した思いはなんであつたのか、想像するより致し方ないのであるが、その教化中、鎌倉出立直前に書かれたとされている『鎌倉名越白衣舎示

『正法眼蔵』撰述において道元禪師の探求され続けたこと(安本)

三〇二

『誠』と呼ばれる説示が残されている。その内容は、伊藤秀憲氏の解説によると

本文書は宝慶寺(福井県大野市)に所蔵されており、禪師の自筆とされている。

禪師が宝治二年(一二四八)二月十四日、鎌倉名越の白衣舎(在家者の住居)において書かれたものである。道元禪師は前年八月三日に永平寺を出て鎌倉に下向され、宝治二年三月十三日には帰山されているから、鎌倉出立直前に書かれたものである。

内容は『大般涅槃經』梵行品からの抜粋である。阿闍世王は、父王を殺害して王位についたのであるが、その罪に苦しんでいた。その苦しみを癒す医師を、六人の大臣が推薦するが、それが六師外道である。本資料は、六臣の名を列記し、そのあと、王の父王殺しが罪にならないことを述べた各大臣の言葉を、『大般涅槃經』より抜粋したものにすぎない。それぞれの前にある王と大臣との会話も、後の各大臣が語る外道の説も省略している。(春秋社刊『道元禪師全集』第七巻・解題)

伊藤氏の解説のごとく、道元禪師の言葉はそこにはないのだが、ここでは寧ろ『大般涅槃經』を示されたということが重大なのである。この後、道元禪師はこの經典を重要視していくことはこれから述べていくことであるが、ただ注目の仕方が、この『鎌倉名越白衣舎示誠』とは異なってくる。というのは、この『鎌倉名越白衣舎示誠』に引用された部分は、

(阿闍世)王が父を殺害したために、心に悔熱を生じ、それ

が原因で身体全体に瘡を生じ臭穢を發したが、名医ジューヴァカ(耆婆)に導かれてブッダの教えを仰ぎ、瘡癒えて菩提心を發したという。親鸞は『教行信証』信卷末に右の記事を長々と引用し、謗大乘・五逆罪・一闍提の難治の機の代表として阿闍世王をあげ、もって如来の大悲に背きつつある愚惡の凡夫の救われゆく姿を暗示している。(『浄土三部經』下『觀無量壽經』の註)

とあるように、阿闍世王が中心となって真實の仏法に目覚めていくという内容なのであるが、道元禪師は、その主著を通じて、阿闍世王のそのような劇的改心を取り上げることもなく、「謗大乘・五逆罪・一闍提の難治の機の代表として」は、提婆達多をもってその代表とされたのであり、その変容は後に述べるように『大般涅槃經』が基になっているといえよう。それでは、何故『鎌倉名越白衣舎示誠』に道元禪師がこの箇所を取り上げたかを考えなければならぬのだが、先の伊藤氏の解説中にそれについて二氏の解釈を挙げておられるが、伊藤氏の言われるよう「書写の意図は今後の研究課題である。」とするよりはなさそうである。この箇所の六師外道の見を『大般涅槃經』より引かれて、否定されている説示は、先に挙げた上堂語にある。

外道六師の中の第一富蘭那迦葉、諸弟子のためにかくのごときを説く、「黒業あることなく、黒業の報いなし。白業あることなく、白業の報いなし。黒白業なく黒白業の報いなし。

上業及以下業あることなし」と。第六尼乾多若提子、諸弟子のためにかくのごときの言を説く、「悪なく善なく、父なく母なく、今世なく後世なく阿羅漢なく修道なし。一切衆生、八万劫を経て、生死の輪において自然に解脱す。有罪無罪、悉くまたかくのごとし」と。明らかに知りぬ、仏祖の所説と外道の邪見と、終に同ずべからず（『道元禪師和尚広録』第七、四八五番）この箇所を、道元禪師が掲げて「名越白衣舎」に示しているたなら、六師外道の肝腎の業に関する主張を否定しえたといえようか。

しかし、このことによつて、内容の吟味は別に譲るとしても、道元禪師が、鎌倉教化ということを契機として『大般涅槃經』に注目されたということが言えるのではないか。

四

その何れに注目されたために何が問題となつてくるかといへば、先に名のみにふれた提婆達多をめぐる問題であり、それはまた、誹謗大乘・五逆罪等の最重要を犯した者に対して、如何に仏教者として対処していくかということである。このことについて、筆者は以前に『正法眼蔵』『三時業』のすることを巻に六十巻本系と十二巻本系とが有り、少なからず異同があ指摘し、その異同の要因となつたのが『大般涅槃經』ではないかと結論付けた。（『宗学研究』第三十二号所収「六十巻本『三時業』と十二巻本『三時業』の説示差異について」）

『正法眼蔵』撰述において道元禪師の探求され続けたこと（安本）

『大般涅槃經』は「一切衆生悉有仏性」という思想を掲げて登場した經典であることはよく知られている。それならば誹謗大乘・五逆罪等を犯した者、それらを含めて、所謂「一闍提」の問題はどうなるのか。仏性があるのかどうか、それを大きな問題にして経は進んでいくのである。

その変遷については、しばしば取り上げて論じられることがあるが、その代表として水谷幸正氏の「一闍提放」（『大谷大学研究紀要』第四十号）が挙げられよう。また、まとまった書としては望月良晃氏の『大乘涅槃經の研究』が挙げられる。この書には詳しく一闍提のことが取り上げられている。

ここで、私があえて述べる迄もなく、特に望月氏の研究書には、『大般涅槃經』の掲げる「一切衆生悉有仏性」の理想に向かうべく、先に述べた問題に関して逡巡している様子を詳細に述べてある。その『大般涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」の理想を承けて、十二巻本系「三時業」における提婆達多の記述は、六十巻本系のそれとは一線を画したのだと結論付けたのが、先の筆者の論文であったが、それでは、その書き換えが何時であったかということは触れることなく、問題となつたままである。それが何時なされたかを勘案すれば、鎌倉教化以降、直ぐになされたのではなく、道元禪師の最晩年に近いときであろうことは、先に挙げた上堂語において取り上げられた提婆達多についての記述を思い起して考えれば

明かとなろう。

彼の提婆達兜善悪の報いを知らざるをもって、この故に大衆の中にあつてこの説を作す、『善悪の報いなし、悪をなすに殃なし、善を作に福なし』と。爾の時世尊、便ちこの偈を説きたまう、『愚者は審らかに自ら明す、悪をなすに報いあることなしと。我、今、予め善悪の報応を了知す。』かくのごとく諸比丘、当に悪を遠離すべし、福をなすに倦むことなかれ。諸比丘、当にこの学を作すべしと。爾の時諸の比丘、仏の説を聞いて歡喜奉行せり。世尊また諸の比丘に告げたまう、『提婆達兜は五逆の悪を起こし、身壇して命終つて、摩訶阿鼻地獄の中に生ず』と。これをもって当に知るべし、邪見なからんと要せば道うことなかれ、善悪の報応なし、何れのところに悪ありや、悪は何くより生ずるや、誰かこの悪を作して当にその報いを受くべきと。もし恚麼道わば、すなわち邪見なり、(『道元禪師和尚広録』第六、四三七番)

この上堂語は建長三年の明全の二十七回忌と栄西の三十七回忌の上堂語の間になされており、ある程度の時期の推定は許されよう。とすればその頃には、まだ道元禪師にとつては提婆達多は極悪人であったことになろう。しかし、これは六十巻本の「三時業」から十二巻本のそれに書き換えられたと考えているからであつて、その逆も考えられよう。六十巻本系書写本の奥書には、

建長五年癸丑三月九日、在於永平寺之首座寮書写之。懷昇とあり、道元禪師の最期の年に懷昇によって書写されたこと

が知られている。このことがある故に、どちらの体系の「三時業」の巻が、道元禪師の真意か測りきれないというのが、筆者の実のところの思いである。

五

道元禪師が、なにゆえ、鎌倉教化以降「業」・「因果」ということについて、『道元禪師和尚広録』を見ても解るようになり、意識されたかということとは、充分に考えてみなければならぬことであり、ひいてはそれが、十二巻本と現在されている一連の撰述の要因ともなると筆者は考えている。そこには、たしかに「業」・「因果」ということについての言及が多く見受けられる。

それと同時に顕著になってくるのが『悲華経』に収められているところの「釈尊五百大願」を表に裏に意識されているのではないかということである。このことについても、筆者は先の論文中に

非常に大雑把な意だが、十二巻本、つまり「出家功德」より始まる巻々によって道元禪師はあらゆるすべてに釈尊の大願力の成就に依つて植えられている所の善根——これを眞の仏性「仏の生命」といっても可——が存在する事を示され、釈尊の大誓願成就の中に生かされて在る我々の眞の在様を示されるべく「出家功德」の巻より配されたのであろう。『大般涅槃経』と『悲華経』を基底として、十二巻本は、釈尊の大誓願成就に支

えられた真の仏性宣説のために体系化されようとした述作である……

右のように言えば、弥陀の本願を基調とする浄土教思想と基本的には変わりなくなってくるかもしれない。しかし、道元禪師が『悲華経』を意識され、引用された時点で、そのように禪師自身が考えられていたのではないかと考えている。

『悲華経』の引用がでてくる十二巻本の巻で、撰述のもつとも早い巻は「袈裟功德」の巻である。これは、仁治元年（二二四〇）開冬日、興聖寺において説示されている。それでは、その後の撰述もそれを意識されたようであるかといえ、決してそうではない。弥陀の四十八願に対抗するような形で釈尊の五百大願を意識されはじめたように思えるのは、例えば、『道元禪師和尚広録』第五（三八三番）には

上堂。宿殖般若の種子に酬いて、南州に生れ、仏法に値う明らかに知る、身の障りなく、法の縁あることを。

等が挙げられるが、鎌倉教化以前・以後に再び分けてみてみるならば、それ以前には、そのような表現は少なくとも『道元禪師和尚広録』では見当たらないようである。しかし、釈尊の五百大願が道元禪師の思想に大きく比重を占めてくるであろう前提として、道元禪師が、批判的に阿弥陀の本願を掲げる浄土教を意識されたのは、最初期の著述に属する『弁道話』に既に見つけられる。

『正法眼蔵』撰述において道元禪師の探求され続けたこと（安本）

読経・念仏等のつとめにうるところの功德を・なんぢしるやいなや。ただしたをうごかし、こゑをあぐるを仏事功德とおもへる、いとほかなし。仏法に擬するにうたたとほく、いよいよはるかなり。又、経書をひらくことは、ほとけ頓漸修行の儀則をしへおけるを、あきらめしり、教のごとく修行すれば、かならず証をとらしめんとなり。いたづらに思量念度をつひやして菩提をうる功德に擬せんとにはあらぬなり。おろかに千万誦の口業をしきりにして、仏道にいたらんとするは、なほこれなげをきたにして、越にむかはんとおもはんがごとし。又、円孔に方木をいれんとせんにおなじ。文をみながら修するみちにくらき、それ医方をみる人の合薬をわすれん、なにの益かあらん。口声をひまなくせる、春の田のかへるの昼夜になくがごとし、つひに又益なし。（『弁道話』）

六

道元禪師にとつて、生涯変わる事無く批判をされていることのひとつに「心常相滅」の見が挙げられることは異論のないことであろう。『弁道話』において「心常相滅」の見を批判されていることは広く知られているようし、また、従来より道元禪師の説示意图が問題となつている「大修業」と「深信因果」の両巻においても不落因果・不昧因果の言葉でみれば説示差異が存するようにも感じるが、例えば、「大修業」ではすべていまだ仏法を見聞せざるともがらはいはく、野狐を脱しを

『正法眼蔵』撰述において道元禪師の探求され続けたこと(安本)

三〇六

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。(『大修業』)

方や「深信因果」では

世間・出世の因果を破壊するは、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。

ひと死するとき、かならず性海に帰す、仏法を修習せざれども、自然に覚海に帰すれば、さらに生死の輪転なし、このゆゑに後世なしといふ。これ断見の外道なり。(『深信因果』)

と両卷は「心常相滅」批判という観点からは変わりはないのである。この点より見ても『正法眼蔵』新草・旧草の別なく、道元禪師は「心常相滅」の見を批判し続けたといえよう。さらに筆者は先に挙げた『弁道話』における念仏批判、そして暗には浄土教批判も、上堂法語などから、道元禪師にとつて生涯変わらなかつたことではなかつたかと考えているが、そのことを次に考えてみようと思う。

七

例えば、『歎異抄』において、親鸞は次のように述べたと

伝えている

弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とするとしるべし。そのゆへは罪悪深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にまします。(『歎異抄』)

あるいは

願にほこりてつくらんつみも宿業のもよほすゆへなり。さればよきこともあしきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、他力にてはさふらへ。(『歎異抄』)

親鸞の真意は、同じく『歎異抄』に次のように述べているようである。

そのかみ邪見におちたるひとあて、悪をつくりたるものをたすけんといふ願にてましますばとて、わざとこのみて、悪をつくりて往生の業とすべきよしをいひて、やうやうにあしざまなることのきこへさふらひしとき、御消息に、くすりあればとてどくをこのむべからずとあそばされてさふらふは、かの邪執をやめんがためなり。またく悪は往生のさはりたるべしとはあらず。持戒持律にてのみ本願を信ずべくは、われらいかでか生死をはなるべきやと。かかるあさましき身も、本願にあひたてまつりてこそ、げにはこられさふらへ。さればとて、身にそなへざらん悪業は、よもつくられさふらはじめものを。(『歎異抄』)

右の、親鸞の述べたとされる事柄が、正しい念仏者の在り様であろうが、親鸞が注意を促したように、自分の勝手な方向に考える念仏者は、多かつたであろうと思う。道元禪師の批判は、おそらく真摯な念仏者等に対してのそれではなかる

うが、念仏さえすれば、他にいかなる無慚無愧な行いをしても、それはすべて宿命的なことであって、自分には関係ないとする念仏者に対しての批判であらう。その批判が『弁道話』において行なわれたのである。しかし、その後、興聖寺において・そして越前への移錫、その間の禅の高揚に道元禅師は心を尽くされ、他の批判よりも、自らの信じる仏法——つまりは正法のこと——を説き続けられたのであるし、その態度は終生変わらなかつたといえようが、対外的要因によって変化が生じた。その変化の牽引となつたのが、鎌倉教化であると考える。

先に述べた無慚無愧な念仏者・宗教者が、鎌倉の往来には多かつたに違いない。自らの悪い行為は総て宿命であるとし、自身の行為に全く責任を持たない者、それは必ずしも念仏者だけではなかつたであらうが、そのような者がいたる所に存在したために、道元禅師は最も基本である業・因果を説く事を決意されたのであらう。その思いは当初に掲げた鎌倉教化より帰山直後の「修善のものは昇り、造悪のものは墮つ」という上堂語に端的に表れている、と思うのであるがどうであらう。そして、その言葉は、むしろ、それを聞いた学人にとつては、聞き慣れないものであつたかもしれない。

八

後年、義介が、

義介、先年、同一類（の者）の法内に談ずるところ（を聞く）に、云く、『仏法の中において、諸悪は作すなし、諸善は奉行すべしと。故に仏法中には諸悪は元年莫作なり、故に一切の行はみな修善なり。所以に拳手・動足の一切の作すところ、凡て一切諸法の生起にして、みな仏法なり、云云』と。この見は正見なりや。（『御遺言記録』）

と述べるごとくに道元禅師の膝下近くにも邪見を起こしていた者がいたことを物語っているのである。道元禅師自身にも、誤解を起こさせる要因はあつたと言わなければならないであらう。例えば「諸悪莫作」の巻は、一步誤解をすれば、そのような見解になることは必然の理と思われる。形而上になりすぎたと言うべきであらうか。そのように思われたためか、帰山後、説示年代の明確な『正法眼蔵』は「洗面」の巻にすぎない。そして、その巻は実際の修行と密接に繋がつて、その一連の修行を正当付けるための説示である。決して形而上のことではなく、修行の実際と極めて親しい説示と言わなければならない。

九

そのようなこと等を勘案してみると、今までの『正法眼蔵』は誤解が起こりやすく、邪見の立ちやすいのを鑑みて、又、世間に、余りにも自身の行為の善悪を無視して、しかも仏道を行っていると言う者の多いのを、鎌倉教化でまさに目のあたりにされ・知られ、その結果、「業」・「因果」を正面の課題に据えた、できうる限り誤解を与えない巻の撰述を新たに目指された、と結論付けられよう。十二巻本のそれぞれは、未だ完成を見ていないであろうことは、奥書を見ても明らかである。そして、穿って言えば、道元禪師は、浄土教・阿弥陀信仰の蔓延するのを目撃をされて、人の、もはや自身に頼るのではなく、偉大なる仏の御力にすがろうとする純粹な信仰心を汲み取り、真に頼るべきは、釈尊であることを知らしめんがために、釈尊の「往昔の大願力」を基底として、その功德を説くべく、新草本の撰述・編集に入られたと結論付けることができるのではないかと、筆者は考えている。

十

ただ、ここで断っておかなければならないことは、あくまで新草本と対比されるがゆえに旧草本とされる七十五巻本の価値は決して失せることはない、ということである。これは

単純に考えても当然のことなのであるが、我々が道元禪師の撰述とされる『正法眼蔵』の諸巻にたいして、差別を付ける権利を持ち得るのか、ということである。道元禪師が、例えば、新草本の方が真実の教えであり、その外は旧見であったとされているわけでは決してない。現在発見されている資料において、そのように道元禪師の示されたものない以上、どうしてもそのように言えよう。どの『正法眼蔵』の巻も真実であろうことは確信しなければならない。