

道元禪師に於ける師の意義と位置

鏡 島 元 隆

(一)

道元禪師の宗教に於て師は如何なる意義と位置を有するであらうか。禪師の著述「學道用心集」及び「隨聞記」に就て見れば、此問題は師に至上的意義と位置が付せられるのみにして、問題としては何の疑惑も挿む餘地はない。

「學道用心集」には「行道可_レ依_レ導師之正與_レ邪歟。機如_レ良材_ニ師似_ニ工匠_ニ。縱雖_ニ爲_ニ良材_ニ不得_レ良工_ニ者奇麗未_レ彰。縱雖_ニ曲木_ニ遇_ニ好手_ニ者妙好忽現。隨_ニ師正邪_ニ有_ニ悟真偽_ニ」といひ、我國に佛法不弘通の罪は「皆是師之咎也。全非_ニ機之咎_ニ也」と說かれ、「不_レ得_ニ正師_ニ不_レ如_ニ不_レ學_ニ」とまで極論される。「假令佛と云は我が本より知たりつるや

うは、相好光明具足し說法利生の徳ありし釋迦彌陀等を佛と知たりとも、知識若し佛と云は蝦蟇蚯蚓ぞと云はゞ、蝦蟇蚯蚓を是ぞ佛と信じて日比の知解を捨つべきなり」(隨聞記)といふのを見れば、師の至上的意義・位置は動かし難い事實といはねばならぬ。然し禪師の主著「正法眼藏」に據つて師の意義・位置を求むれば、問題は必ずしも一義的な決定を許さぬのみか、不安定なアボリヤを孕んでゐる。禪師の宗教に於ける根本契機は茲に歸趣し、其解決如何は吾々の主體的在り方を決定するが、逆に吾々の主體的在り方の如何が其解釋を規定するとも云ひ得べき微妙な點を含むといはなければならぬ。師の意義・位置が

前述の「學道用心集」「隨聞記」の意味に限定し得れば、禪師の宗教が出家佛教であり、貴族的性格を有つことは必然にして、出家せず隨師參學せずして道元禪師を信奉するとは空語に等しい。然るに吾々は「正法眼藏」に據つて師の本義は「全自己の佛祖」(看經)「知識おのれつから自知識」(自證三昧)たるところにあり、求道の志氣さへ以てせば世界の一事一物師ならざるはないと解することも出来よう。此時禪師の宗教に於ける出家的・貴族的性格が後退し、汎神論的色彩が表顯するのは當然であらう。而も斯く解することは吾々の任意の解釋でなく、「正法眼藏」に充分の依據を有つとも疑ひない。然るにこの二つの解釋の道は明かに同じ立場とは云へぬ。前の立場に立つとすれば後の意味が如何に包攝せられるか、後の立場に立つとすれば前の意味が如何に止揚されるか、或は二つの立場が矛盾なく綜合される何れとも偏せざる解決の道が可能であるか、問題は此點に關つて来る。既に和辻博

士に依つて、「もし彼の思想を哲學的に追求して行くならば一條萬里なる道徳の開展に缺き難い契機として入り来るこの非合理的はさまぐに發展せらるべき問題として残るであらう。それが修行者と師との間の面授面受といふ如き個人的問題である限り、我々はそこに心理的説明を挿んで困難を除去することも出来る。が修行者と師とを抜き去つて道徳をそれ自身に開展する活動として考へるとき、それはもはや心理的説明を許さない。この點が道元の思想に於て残されたる暗點である。さうして道元の説くところが哲學にあらずして宗教であることの唯一の契機である」(日本精神史研究三八〇頁)と鋭く摘出されたのも、吾々が上に於て擧げたアポリヤに歸せらるべき問題であらう。何者、師・知識をかゝる法一般として解することが道徳の自己開展であるに拘らず、一面斯く解することを拒むものがあるからである。其故この暗點を追ふることにより禪師に於ける宗教と哲學の關係の闡明

も庶幾し得られるであらう。吾々はこのアボリヤを周邊として起り得べき二三の問題を展開し、解決の示唆の道を與へたい。第一に「學道用心集」「隨聞記」に於ける師と「正法眼藏」中に於ける知識の意義との逕庭は如何に解さるべきであるか。第二に此問題に應じて面授面受が道得の契機なることは客觀的には眞理現成に相見を媒介すると言へるであらうが、眞理現成は經驗的相見を必然的媒介とするか、或は相見の體験を必然とするのであるか、更に進みて、參師を媒介にすることは經驗的參師の媒介を必然とするか、參師の體験を必然とするのであるか、問はれるべきである。吾々は經驗的相見と相見の體験を區別し得る。禪師の説く釋迦佛嗣法迦葉佛は先佛迦葉佛は後佛釋迦佛の誕生に先立つて入涅槃せるから、經驗的相見は不可能の筈であるが、先驗的意味に於て相見の體験は說き得るであらう。更に進みて例へば香嚴擊竹聞聲悟道の因縁に於ても、眞理現成の直接の媒介は竹聲であ

る限り、經驗的參師の媒介が必然であるか否かは問題であらう。吾々は此問題を面授面受の面は本來面目の意味目の關係如何の問題に要約し得る。第三にこのことに連繫して佛法の正傳が說かれる時、佛々相承は無數の相傳を許し得るか、字義通り單傳であらねばならぬか。一傳であれば汎傳を排し、汎傳であれば一傳を拒まなければならぬ。吾々は「しかあれば三拜依位而立の道得底いかにしてか皮肉骨髓のやからの道得底とひとしからん。皮肉骨髓のやからの道得底さらに三拜依位而立の道得底に接するにあらず」(道得)を三拜依位而立の慧可の優位を説けるものと解し得よう。釋迦佛の法は嫡々單傳達磨に至り、達磨の法は慧可に單傳されるならば、斯く解するが寧ろ自然でなければならぬ。然るに諸註は之と異なる解釋を施し、「たゞ三拜依位も皮肉骨髓もおなじく道得の一味をあらはすのみなり」(私記)の意に解してゐる。而し

て此解釋の正しきことは、「しかあるを正傳なきともから
おもはく、四子おののおの所解に親疎あるによりて祖道ま
た皮肉骨髓の淺深不同なり。皮肉は骨髓よりも疎なりこ
りといふ。かくのことくいふいはいまだかつて佛祖の
參學なく祖道の正傳あらざるなり」「もし二祖よりのち百
千人の門人あらんにも百千道の說著あるべきなり。究盡
あるべからず。門人ただ四員あるがゆゑにしばらく皮肉
骨髓の四道取ありとものこりていまだ道取せず。道取す
べき道取おほし」（葛藤）と說かれるに依つて明かである。
之に據つて見れば單傳は汎傳を許し得るものでなければ
ならぬが、然し汎傳であれば一傳でなく、一傳であれば
汎傳であり得ぬ。一傳であらねば眞理が眞理たる普遍性は見
すを得ぬが、汎傳であらねば眞理が眞理たる普遍性は見
失はれる。

吾々が道元祖師の宗教に於て師が如何なる意義と位置

道元禪師に於ける師の意義と位置

を有するか不安定なアボリヤを含むといふは、展開すれば上に述べた如き問題が一方的に片附き得られぬ不定性を孕める事に外ならない。人或はかゝるアボリヤは吾々の腦裏に案出せられたものに過ぎず、禪師の裡にはかかる對立は存しないといふかも知れぬ。然し對立が存しないのは對立を許容しない意味であるか、對立を認めて對立が統一されてゐる意味であるか。後の意味であるならば相對立する立場が如何に統一されるかは問題として究明せられなければならぬ。前の意味であるならばこの相對立する立場の一面を受けた歴史的相剋の事實を如何に説くべきであらうか。徳川時代の宗學者に依り激しき論争を換び起した歴史的相剋の事實も畢竟このアボリヤに歸趣し得るのは、相對立する一面が各々禪師の裡に潜むことを示すに外ならない。激論抗爭せる兩者が何れも道元禪師の眞精神開顯を以て任せらるは、そこに吾々の解決を要求すべきアボリヤが伏在せることを示すもの

なくて何であらう。其故吾々は直接この問題に向ふ前に、對立論争せる二立場の主張を聽き、之を媒介して進むことが便宜であらう。

(II)

徳川時代の宗學が正山禪師(二二九六一二三七五)面山禪師(二三四三一二四二九)萬仮禪師(二三五八一二四三五)等に依つて代表せられる潮流と天桂禪師(二三〇九一二三九五)を流祖とする潮流に依つて、兩者何れも宗祖の眞精神宣揚を標冒し、鋒を交へ、鎬を削れるは前古比類なき盛觀である。兩派の論争點は複雑多岐に亘るも、論争の焦點が師の意義と位置に關する問題に歸せられることは疑ひない。吾々は上に於て此問題を三點に要約せる故に、茲でも兩派の主張を之に從つて見よう。

第一の師の意義に關しては吾々は正山師等の立場を「學道用心集」「隨聞記」の意味に於ける狹義に於て、天桂師の立場を法一般の廣義に於て性格付けることが出來

る。問題は前者の立場から後の意味を、後者の立場から前の意味を如何に調和するかにある。第二の問題を介して兩者の見解を窺はう。萬仮師に依れば眞理現成は參師の契機を必然的媒介とするのみでなく、經驗的相見を必然とすること、眞理體得後も尙ほ面授儀を要すといふ主張に徵し得る。此の本嗣の道を證契すること有るものも復た本師の室に入りて備に儀規を行ひ師の印證を得ざれば佛祖の傳統の數に入ると稱し難し(洞上傳法辨)然るに天桂師は眞理現成に參師を媒介せざるのみか、經驗的相見を必然とせざることを説くことに於て之と全く對蹠的である。「日月星辰によりて發明すれば日月星辰に嗣法し山河大地によりて嗣法すれば山河經地に嗣法す」(面授辨註)其故兩者の相違は面授面受の面は經驗的對面の意味なるが、本來面目の意味なるか、抑も經驗的對面と本來面目の關係は如何なるべきかに關る。吾々は進んで兩者の論争點に立入つて見よう。

道元禪師は過去七佛より自己に至る傳統を述べ、「かくのことく代代嫡嫡の祖師ともに弟子は師にまみえ師は弟子を見るによりて、面授し來れり。一祖一師一弟子としてもあひ面授せざるは佛佛祖祖にあらず」(面授)と說いてゐる。而して宋朝薦福寺承古が百丈室中に於ける黃檗の言葉、「某雖識_ニ大師_一要且不_レ見_ニ大師_一若承_ニ嗣大師_一恐喪_ニ我兒孫_ニ」の語を評し、「當時馬大師遷化末_レ得_ニ五年_一黃檗自言_レ不_レ見_ニ當_レ知黃檗見所不_レ圓_ニ要且祇具_ニ一隻眼_一山僧即不然_レ識_ニ得雲門大師_一亦見_ニ得雲門大師_一方可_レ承_ニ嗣大師_ニ」と述べ、雲門と自己_レ餘年の距りに拘らず識得のみならず見得を說いて、五年の距りに識得のみ知り見得を知らぬ黃檗を貶斥する故事を拈提する。道元禪師は痛くこの承古の言葉を非難し、次で「なんちかことく文字によりて嗣法すべくは經書をみて發明するものはみな釋迦牟尼佛に嗣法するか。さらにしかあらざるなり。經書による發明かならず正師の印可をもとむるなり」(面授)と

述べてゐる。同じく「自證三昧」にて、「この佛儀はたとひ

生知といふとも師承にあらざれば體達すべからず。生知

いまだ師にあはざれば不生知をしらず。不生不知をしら

ず」「自解の思量分別を邪計して師承なきは西天の天然外道なり」と說いてゐる。之等の言葉は兀山師等の立場を支

持して遺憾ない如であ。然るに天桂師に依れば斯く解するは誤りである。嫡嫡相承の祖師何れも資は師にまみえ師は資をみるは前者の立場からは經驗的に見ること、解せられ、道元禪師が承古を非難せるも經驗的相見を介せずして嗣法を稱せるを咎めたものと解せられるが、眞理現成に本質的なるは先驗的直觀にして經驗的相見ではない。「たとひ萬百千劫の晝夜常に釋迦牟尼佛と共に住せりとも、いまだ策起眉毛の力量なくば見佛にあらず。たと

ひ二千餘載よりこのかた十萬餘里の遠方にありとも策起牟尼佛に嗣法するか。さらにしかあらざるなり。經書による發明かならず正師の印可をもとむるなり」(見佛)と道元禪師の説くは明かに之を示すもので

ある。若し言ふが如く面授面受が経験的對面の意味ならば、彼の靈山會上「八萬衆前拈華の時八萬の衆盡く佛面を拜し佛眼を吾眼にうつし吾眼を佛眼にうつし奉らざるもの一箇もなし」理であるのに、迦葉獨り法を得るとは其謂ないではないか。承古を非難せる如き、其名のみにして實伴はざるを非難せるのみにして、經験的相見が眞理現成に必然的媒介なるを示すものではない。然らざれば承古を批判して、「たとひ嗣法すべくば無量劫ののちなりとも嗣法すべし。嗣法すべからざらんは半日なりとも須臾なりとも嗣法すべからず」(面授)と説くは意味を成さぬであらう。茲に天桂師は遂に「如今塔主視_ニ雲門語實有_ニ發明_ニ則雲門に面授親承何疑有_ニ之」(面授辨註)と主張する。此結語が宗祖の「經書によれる發明かならず正師の印可をもとむるなり」の言葉に戻反するを如何にするか。天桂師は是或師等が自説に附會する妄添なりと斷定し、「たとひ生知といふとも……」の言葉を本文より

削除する。「自解の思量分別を邪計して師承なきは西天の天然外道なり」を辨註しては、「此章の詞を聞て一向師より授受すると計するは愚見なり。何謂_レ師。諸人者須_レ知。汝日用光中行住坐臥滿眼觸耳師とするに師ならずと云ふことなく、又汝自心外師なるものなし」(自證三味辨駐)と説くことに於て、天桂師の主張は甚だ徹底的である。吾々は茲に経験的立場と先驗的立場の對立を明かに看取し得るであらう。このことは経験的なものと先驗的なものゝ關係に關する兩者の見解を窺へば一層明白である。天桂師は既に眞理現成に経験的相見の媒介を必然とせざるのみにあらず、経験的參師をも必然的媒介とせざることに於て経験的契機を先驗的立場に吸收し盡したものといへるが、正山師等の立場に於ては逆に先驗的契機が経験的立場に吸收し盡されたといへよう。前者に於ては眞理現成から參師・相見の體験が説かれるのに對し、後者に於て経験的參師・相見から眞理現成が説かれる。茲か

らして、先驗的立場と經驗的立場の對立は、參師相見の經驗の有無よりも眞理現成を重んずる内容主義（自由主義）に對する、理現成の有無よりも參師・相見の經驗を重んずる形式主義（律法主義）の相剋として現はれる。面授相見が資の悟未悟に關せず可能であることを說く後者に於ては、先驗的契機が全く經驗的立場に吸收されると同時に、眞理内容が形式に吸收されるのも當然であらう。面授面受が經驗的對面であるならば傳法の資を他から擇ぶ根據は何に基くべきであるか。萬仞師は面授嗣法に師が資を擇ぶことを說いて、「これ擇ぶにその人品を見とゞけて相續するゆゑに面授にあらざれば不能なり」（面授辨）と述べ乍ら、「教ふるにも受くるにも有レ鈍有レ智有レ信有不信、有レ學有レ不學」といへとも因縁の所結、けがたく、狹路相逢無避地のときは不信不學の鈍根にも嗣法して佛祖の遺法の未來際に相續するを報佛恩と要するのみなり」と說くからは、何を以て嗣法可能の標準となすべき

道元禪師に於ける師の意義と位置

か曖昧を免れぬ。之に對すれば「開佛智見嗣法の正眼目也。無ニ如レ是眼目ニ而以ニ衣信的紙背上文字ニ爲ニ佛祖印證之心法」者愚蒙孔矣（面授辨註）といふ天桂師の主張は旗幟鮮明である。天桂師一流の毒舌は激奔熱腸、對者を刺衝せば已まない概があり、「夫以ニ嗣法儀規」認永平之眞宗一者又譬如「被虎皮」（同）と罵倒し、「未悟者は什麼の法義に合ひ什麼の法をか正傳するや。若し法義に合ふこと有るときんば未悟の者と言ふべからず」（同）と揶揄する。かゝる激越奔騰の熱語は措いて、天桂師は「以て最初の嗣法師を易ゆべからざるの釣令を下して其の舊弊を革むるときんば或師等の説も亦た些々の功業無しと道はず。然りと雖も某院に住して某の師を易へしめざるのみの功業を以て永平眞宗一師印證の正傳の家訓に復することを得たりと言ふものは圓鑿方納か」（同）と述べ、「沒見識の禿子なるも規則に依りて師資面對すれば一師印證正傳の面授なること正法眼藏中に片言語

も示誨し示はず」(同)と主張する。而して天桂師が擧げる正山師等の正法眼藏中に於ける典據は、「一言いまだ領覽せず、半句いまた不會せずとも師すでに裏頭より弟子をみ、弟子すでに頂顎より師を拜しきたれるは正傳の面授なり」(面授)「いまだ菩提心をおこさざるものにも授記す」「諸佛にも授記す」(授記)等の言葉に過ぎぬが、天桂師に依れば茲にいふ不會は所謂「不知却親」の不知にして未知とは異る。未知は知未到であるが、不會は知の至極であるとて、「授記」「密語」卷等の豊富な傍證の下に此區別を要求し、以て對者の立場の典據となすに足らぬことを力説する。兩者の抗爭と沒交渉にして、諸註中比較的權威を有つ「御聽書」も天桂師の解釋の如くであるから、此點に於て天桂師の主張を獨斷・詭辯となすことは出来まい。正山師等の天桂師に對する批判は、「古人の語を見て其の宗旨を悟るを以て眞に古人に嗣ぎて面授の印證に依らざるときんば」「但だ實に其の旨を悟る者の如きは猶

ほ可なるに似たる」(題正法眼面授卷)も自稱得旨者、増上慢者が世間に汎濫すべしといひ、或は佛智未發現者に嗣法を許さざれば永平門下一師印證に非ざるなき故祖師滅後五百年來皆佛智發現者であることになるか、或是一師印證は公儀の條目なる故「皆々佛智發現せすば一師印證の條目やぶりとて皆々罪におこなはんには永平一派は斷絶すべし」(面授辨)といふ非難に見られる如く、専ら宗門統治上の必要に立つ實際的立場に立ち、何故に參師進んで相見が眞理現成に必然の契機なるかの原理的研究を缺いてゐる。天桂師は對者の立場は正法眼藏中に片言隻語も見出し得ぬと説くも、道元禪師の著作は正法眼藏のみとはせず、殊に天桂師は義雲本六〇卷本に依據して他の諸篇に濫に取捨を加へる傾なしとせぬ故、吾々は正山師等の立場からの典據的開明を期すべきである。兎もあれ天桂師に於ては既に明かなる如く師(狹義)は眞理現成の必然の契機とはされずして、師の本義は「全自己の佛祖」

たるところにあり、眞理現成の媒介契機たる師の位置は法一般の一事例化される。道元禪師の力説強調する出家修道の如きは中下二機のための方便示語と解されることに於て天桂師の主張は洵にラヂカルであると共にコンセクエントな面白を遺憾なく示すであらう。円山師等に於ては師は眞理體得の人格として狹義に保持せられることは察するに難くないが、法一般と如何に統一し得るか明かでなく、其主張より推測すれば後の意味は理として下位に置かれたものであらう。吾々は更に進んで第三の眞理傳承に於ける一多の問題に就て兩者の見解を窺はう。

吾々は既に第一、第二の問題を介し兩者の相剋を先驗的立場、内容主義(自由主義)に對する經驗的立場、形式主義(律法主義)と規定し得たが、眞理傳承の單傳が汎傳なるか一傳なるかの兩者の相反は哲學的立場、宗教的立場の對立ともいひ得よう。師印證を標榜する円山師等の立場が一傳を意味し、實相論的立場に立つ天桂師が汎傳

道元禪師に於ける師の意義と位置

なるは明かにして、此點兩者何れも宗祖の裡に依據を有ち、宗祖の裡に對立的和合態に於て潜在せるものが歴史的推移を介して明瞭な對立として相反性を顯はしたものといへる。佛々相承が過去七佛より如淨禪師に至る單傳の大道にして獨り如淨直系のみ傳へる所なることは道元禪師が確く信じ、強く主張するところであり、禪師の宗教はこれによつて成立するが、然し一方「道得」「葛藤」に見られる如く汎傳的哲學的見解も示される。其故汎傳の一方に據れる天桂師は師の博引傍證を以てするも對者の立場を擊破するには諸經及び歴史的事實に據り宗祖の著作に據り得ぬ。天桂師が一師印證を駁撃するため舉げた論據は(一)一師印證の立場は釋迦佛嗣法迦葉佛を主張するも諸經には迦葉佛嗣法燃燈佛とあり、「供養諸佛」篇に引用せられる佛藏經淨見品(大正一五卷二、七九七頁)に

もこのことは明説されるところなる故「一師印證義不_可」(二)歴史的事實に徴するも夾山は「一師印證」な

ること（三）釋迦佛等に代付の事實諸經に見ゆることである。然し諸經や歴史的事實に單傳の宗旨が依據するならば天桂師の駁撃は效果的であるが、依據せずして成立し得るならば天桂師の主張も的を失してゐる。單傳の宗旨が諸經・歴史的事事に依據して成立するや、依據せずしても成立し得るやの根本の吟味は天桂師が忘れてゐるのみならず、一師印證の立場からも閑却され、徒に彌縫を弄して自己の立脚地を證傍せんとする嫌がある。「寶慶記」に依れば道元禪師自ら師如淨禪師に疑問を呈してゐる。「佛法元有_ニ文殊結集阿難結集兩途……而今摩訶迦葉獨爲_ニ付法藏之初祖」而文殊不_レ作_ニ付法藏之嫡嗣乎。何況文殊乃釋尊等諸佛之師也。那不_レ足_レ爲_ニ付法藏之初祖耶……」如淨禪師の之に對する答は學ぶべきものあるであらう。「……迦葉乃一化之上座也。最勝之祖也。是故付_ニ法藏者歟。縱雖_レ付_ニ文殊_ニ又有_ニ此疑_ニ直須_レ知諸佛之法如是。不可_レ致_ニ彼此之疑」然し固より天桂師の據

る汎傳的立場も「葛藤」「道得」の明文に據る限り、眞理傳承に於る一多の相反性が道元禪師に於て如何に統一されるかは、依然として問題であることに變はない。

上に於て吾々は師の意義が相對立する立場に於て對蹠的な意義を付せられ對蹠的な位置に置かれたるを見たのであるが、之等相反する立場が何れも宗祖の眞精神開顯を叫ぶ限りそれが何れも宗祖の裡にかかる對立を包藏してゐること否定出來ない。問題は一方の立場に立つて他方の意義を充分に統一し得るか、相對立する何れの立場にも立たずして對立を止揚することが出来るか、出来るとすれば如何にして可能なるかにある。歴史的傳統は天桂師の説が斥けられて正山師等の系統が勝を占めた如くとはいへ、天桂師の主張も確固として宗祖の裡に胎生してゐる限り、一方の立場を棄嫌するのみにては道元禪師の充全な理解の道とはいへぬであらう。天桂師の眼藏本文に加へた一家の見識に基く任意の取捨を責むる餘り、

其主張に一顧も拂はざるは玉石共に抛つものである。資料蒐集に不便な當時の客觀的状勢と共に天桂師の疑惑を激成せしめし態度が對者の立場に無いとはいへぬ。「三」洵に徹底性と整合性こそ思想家の偉大を語るものならば、吾々は「老僧塗沫而不采之。設有_ニ水潦鶴_ニ罪_レ我何憚有_レ之」(自證三昧辨註)と斷乎として體系の一貫に終始した天桂師の徹底に畏嘆を禁じ得ない。「佛祖の舉拈する妙は知見解會なり」(說心說性)の宗祖の語を擧拈して無學禪宗の徒を呵罵した天桂師は、道元禪師に於ける哲學的面を赴く處まで赴かしめたものであり、今日に於ける道元禪師の哲學的理解の先蹤を成すものとして、道元禪師以後洞門の生んだ異數の思想家の地歩を占めること疑ひない。然し自己體系に徹底一貫的であることは必ずしも天桂師の信する如く宗祖道元禪師の宗教に忠實なるとは保し難い。道先禪師に於ける師の意義・位置が孕む不安定は天桂師に依り切除され、面授面受の非合理的契機は道

るか、本來的在り方として然るか區別されるならば、それに應じて眞理現成の媒介性に相違を來しはないか。歴史が行爲を媒介せる生成として自然的生成から區別さるべき一面を有つならば、傳統が自然的生成から區別し得べき意味を有つのではないか。凡そ天桂師の立場で傳統は如何なる意義を有つであらうか。之等の區別が認められるとすれば、無差別一樣視せる、少くとも原理的に區別の根據を得ぬ天桂師の主張に抽象的觀念性を認めなければならぬであらう。道元禪師にこの區別がないかといへば、「あるがいはく諸佛如來ひろく法界を證するゆるに微塵法界みな諸佛の所證なり。しかあれば依報正報ともに如來の所說となりぬるがゆゑに山河大地日月星辰四倒三毒みな如來の所說なり。山河を見るは如來を見るなり。三

註

〔一〕面授辨註は註解全書に削除された部分がある。今は註解全書に據り、削除部分は永久俊雄氏の「正法眼藏註解新註」に據つたが、一々断らなかつた。

〔二〕兩立場の形式主義(律法主義)・内容主義(自由主義)の對見なかるべきにあらず。諸佛の所說となる道理をならは

すきかざるなり「(四禪比丘)と批判してゐることはこの區別が一面保持されてゐるのでなければならぬ。「四禪比丘」は十二卷眼藏に屬する故、天桂師が第一義的道得と認めぬといふならば、師の法孫老卵が「如來道の宗旨は吾子の道のみなり。其父の道いまだあらざるなりと參究すべし」(三界唯心)を釋し、「參究得せば吾父は吾子なり。吾子は吾父なる宗旨もあり」といふは、吾子即吾父の道理と共に吾子の道理をも認めざるを得ぬのを物語るであらう。天桂師の主張の批判は此邊から初めらるべきであらう。

うが、吾々は道元禪師に戻つて師の意義・位置の問題が含む對立的相反性が如何なる關係にあるかを次に見るで

立を明瞭に反映するものは法が法儀とされ法義とされて、それは知識・區別して用ひられることである。例へば「おほよそ學佛祖道は一法一儀を參學するなり」(自證三昧)の儀を「辨註『那一寶』は一義に改めてゐる。

(三) 正山師は「たとひ嗣法すべくは無量劫ののちなりとも嗣法すべし」の語に窮し、「正法眼藏面授卷後」にては「其の所謂る面授に非ずして假令嗣法すべきときんば」の冠語を添加し、天桂の非難を浴びてゐる。この語を冠すれば意味が翻轉するがこの儘にては經驗的面授が説けぬからである。亦「梅華」涉典續貂は次の如く言つてゐる。「典座の訓末章云。夾山典座不_レ學_ニ大字_ニ不_レ覺一笑。莫_レ度_ニ誤矣。又或師典座教訓聞解曰。古本無_ニ大原二字_ニ公然削_ニ祖訓_ニ者可_レ悲哉」之に依つても正山師等の系統が聖典話句に全く忠實であつたとはいへぬであらう。

(三)

上述に於て道元禪師に於ける師の意義・位置が對立的相反性を含む不安定に在ることは、各々其一面を受けた歴史的相剋を媒介して略ぼ明かにされたであらう。道元禪師の

說く或從知識或從經卷は正法眼藏に據る限り、それは知識・經卷外の第三者たる自己が或は知識に從ひ或は經卷に從つて道を求むることを意味するのではなく、「經卷これ法性なり。自己なり。知識これ法性なり。自己なり」(法性)「知識といふは全自己の佛祖なり。經卷といふは全自己の經卷なり」(看經)「たとひ知識にもしたがひたとひ經卷にもしたがふ、みなこれ自己にしたがふなり」(自證三昧)に外ならぬ。

經卷即知識即自己にして、經卷とは「いはゆる經卷は盡十方界に森々として羅列せる長短方圓青黃赤白しかしながら經卷の文字なり」(佛經)なる故、萬法即知識即自己といひ換へ得るものである。然し茲に即で結ばれる萬法・知識・自己が同一性的第一等或は直接的第一等を意味しないことは、「あるひは經卷にしたがひあるひは知識にしたがひて參學するに無師獨悟するなり」(法性)と説かれること

き。名目相違してきこゆ」(御抄)「隨師參學するを如何無、
師、獨悟と云ひ玉ふや」(辨註)理解出來ぬからである。知識
に從へば無師とはいへず、無師であるなら參知識とは言
へぬ故、無師の無が單なる否定を意味すべきでないこと
參知識が單なる肯定にあらざることと相即する。同様に
或從知識或從經卷は或從自己に過ぎぬと說かれても參自
は直接的參自の肯定を意味せず、無自の否定と相即せね
ばならぬ。「佛道をならふといふは自己をならふなり」(現
成公案)と述べて、直ちに「自己をならふといふは自己を
わするるなり」と說くは、參自が直接的肯定にあらずして
無自の否定を媒介しなければならぬことを極めて明白に
説くものといはなければならぬ。其故萬法即知識即自己
の即は知識は知識を否定し自己は自己を否定する否定を
媒介せる一體にして單なる同一性の一等を意味しないこ
と明かである。禪師は嚮の言葉に次で、「自己をわするる
といふは萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるとは

自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」
と說いてゐるが、茲に他己とは萬法を受けた言葉である
ことはいふまでもない。吾々は茲に避け難き二者擇一に
憧着するであらう。萬法・知識(他己)が自己に於てある
と考へれば他己といふも自己に外ならず他己の實在性は
無くなるが、逆に自己が萬法・知識(他己)に於てあり、
他己に基礎付けられると考へれば自己の實在性は無くな
る。然るに自己のみにして或は他己のみにして一方を基
底付けることは獨我論に陥るか唯物主義に陥るかにより
それはそれ自らの自殺を伴ふものと言はねばならぬ。萬
法(多)を他己(一)に於て解すれば一神的立場に陥り、自
然的存在も法たることが見失はれるが、逆に他己(一)を
萬法(多)に於て解すれば汎神的立場に陥り、他己と自然
的存在の區別が見失はれる外ない。吾々が前節に於て述
べた道元禪師に於ける師の意義・位置に關する全く對蹠
的見解はこのデレンマを各々一方的立場に立つて解かん

とせるものと言へよう。それが激しき論争を呼び起し、

各々他の立場を完全に止揚し得ないのも偶然ではない。

然し否定を媒介せる一體を説く道元禪師に於ては一方の

立場に立つことを許さぬ。他己が自己に於てあることは

自己が他己に於てあることであり、萬法が即知識たるこ

とは知識が即萬法たることであり、それは決して同語反

覆を意味するのでなく、否定を媒介せる辯證法の一體の

事態に職由する必然の語法である。「さらに自己を參徹せ

ばさきより參徹他己なり」(自證三昧)に續いて、「よく他己

を參徹すればさきより參徹自己なり」と裏返へすのはこ

の意味である。この萬法即知識即自己の否定を媒介せる

一體を最も明瞭に説くものは、「所謂法轉我我轉法也。

我能轉法之時我強法弱也。法還轉我之時法強我弱也。

佛法從來有「此兩節」(學道用心集)の言葉に過ぎたるはな

いであらう。轉といふ言葉は今日の言葉で言へば限定す

るともいひ得べきもので、法が自己を限定し自己が法を

限定する辯證法の一體に生命の相續が可能であることを

説けるものに外ならない。茲に自己と法の關係として一

般定言的に言はれたものは、「自己をはこひて萬法を修證

するを迷とす。萬法すすみて自己を修證するはさとりな

り」(現成公案)「師強資強これ行佛の明行足なり。しるべ

し是諸佛之所護念と吾亦なり。汝亦なり」(行佛威儀)と

展開される故、萬法・知識・自己の即は否定を媒介せる一

體なることが力強く説かれるものであらう。即ち萬法・

知識(他己)が自己を限定し、自己が萬法・知識(他己)を

限定する辯證法の一體に生命の躍進が可能であり、萬法・

知識・自己の何れかの一方的立場に立てば必然的に法強

我弱の一片に陥るか、我強法弱の一片に陥るか、「佛法從

來有「此兩節」といふ兩節の生命は一節に抽象涸乾する
外ない。

然し他己が自己に於てあることは逆に自己が他己に於

てあることであり、知識が即萬法であることは逆に萬法

が知識であることは、萬法・知識(他己)と自己が各々獨立し乍ら相即し、相即し乍ら獨立することを意味しなければならぬ。絕對に他であり乍ら絕對に同であることを意味しなければならぬ。然し萬法・知識(他己)と自己の絕對に異り乍ら相即するためには自己が他己になり、他自己が自己になることがあらねばならぬが、この矛盾對立即合一は行爲的媒介として現成し得るか、無媒介的直觀に於て現成し得るか。田邊博士は最近の論文に於て「絕對が相對を直接に限定するものとして無媒介の直觀内容を認める」立場を臨濟的場所的辯證法的立場とし、斯る不可說不可得の直觀的絕對と相容れぬのが行爲的媒介に立つ道元禪師の道得辯證法とすることは果して正鵠を得たものか問題ではあるまいか。吾々は初めに道得の契機に相見が入込み、相見の契機に道得が入り込むことを以て和辯博士の所謂「暗點」として其闡明を庶幾したのであるが、たゞへ哲學として如何なる困難を有つにせよ道元成立する筈がない」(九頁)と説かれる。絕對矛盾對立即合一に無媒介的直觀を認めるならば直觀が如何にして論理に媒介されるか哲學として困難なアボリヤを免れぬであらうし、もと論理的媒介の要求に立つ哲學がかゝる無

媒介的非合理性を論理的媒介性に超克しようとする當然の要求を吾々は理解し得ないのでない。博士の臨濟禪と道元禪師の禪に下した批判は深邃にして強韌無比な論理に媒介され洵に傾聽すべきであるが、然し博士が「絕對が相對を直接に限定するものとして無媒介の直觀内容を認める」立場を臨濟的場所的辯證法的立場とし、斯る不可說不可得の直觀的絕對と相容れぬのが行爲的媒介に立つ道元禪師の道得辯證法とすることは果して正鵠を得たものか問題ではあるまいか。吾々は初めに道得の契機に相見が入込み、相見の契機に道得が入り込むことを以て和辯博士の所謂「暗點」として其闡明を庶幾したのであるが、たゞへ哲學として如何なる困難を有つにせよ道元禪師に於て直觀的契機を否定することは出來ない。然のみならず「先照後用・先用後照・照用同時・照用不同時」の所謂四照用(臨濟錄)を説く臨濟の立場が無媒介的直觀的立場に立ち行爲的媒介と相容れぬとは考へることは出來

ない。臨濟の立場は措いて、「これは兩人の相見なり。兩人相似なり。かれもわれといふ。われもかれとなる」(古鏡)「見佛といふは作佛なり……見佛にあらすば作佛すべからず」(梅華)と説く道元禪師に於て、他己が自己に作(ナ)り、自己が他己に作ることは見ることであること明かである。禪師の道得は行爲により究盡することが出来ると共に直觀からも究盡することが出来なければならぬ。「而今脚尖に行履する發心發足よりこのかた辨道究徹みな見佛裏に走入する活眼睛なり」(見佛)かゝる行爲的媒介と同時に直觀的媒介を認めることは「窮極的二元の立場に立ちて哲學の統一を斷念する」ことにならねばならぬか、行爲と直觀の相即を道得に相即媒介せしめる哲學の立場が可能であるかは道元禪師に尙ほ學ぶべく今日の吾々に課せられた哲學的課題といふべきであらう。吾々は自己と萬法・知識(他己)を限定する原理が道元禪師に於て如何に捉へられるか進んで見なければならぬ。

自己と萬法・知識(他己)の絶對の他を媒介せしめるものを禪師は如何に捉へるか。「師強資強これ行佛の明行足なり」と説く道元禪師の言葉は萬法・知識(他己)即自己を行佛媒介として示すものでなければならぬ。行佛は佛行に外ならぬ故、佛性媒介、行媒介として捉へるものである。然るに自己と萬法・知識(他己)を媒介するものがあるならば自己と萬法・知識(他己)が獨立とはいへぬが逆に媒介するものが無いならば自己と他己の結び付き得ようが無い。媒介者を肯定すれば二者を包越せる一者との神祕的瞑合は避け得られぬが、媒介者を否定すれば萬法即知識即自己の即は矛盾の自己同一として道得の自覺に齎らすことは出來ぬ。佛性媒介・行媒介は此二津背反を如何に止揚するであらうか。禪師は媒介するものの有を否定するのみが媒介するものの無をも否定することによつて、媒介するものの立場を全く超越轉廻する。それはものの立場を全く超越轉廻するにより佛性媒介は超越的

であり、媒介するものなき媒介として行媒介は矛盾對立を相即せしめる。「阿誰なる一物の萬有を包含するといはず、包含萬有なり」(海印三昧)「胡漢來現の時節は古鏡の胡漢を現來せしむるなり。胡漢俱隱ならん時節も鏡は存取すべきと道取せるは現にくらく來におろそかなり」(古鏡)といふは媒介するものの有を否定するのであるが、「有無の無はしばらくおく、いかなるかこれ佛性と間取すべし」(佛性)と述べ、もと般若經の「如_ニ虛空中_ニ無_ニ預流果可_ニ施設_ニ無_ニ一來不還阿羅漢果可_ニ施設」(大正第六卷二、四八〇頁)の文を翻讀して、「これを無といふ。無の施設かくのことく可得なり」(摩訶般若波羅蜜)と說いて「……施設す可き無し」といふ媒介者の否定を否定して、「無の施設……可得なり」と媒介するものなき媒介を明かにしてゐる。宏智の坐禪箴「其知自微。曾_ニ無_ニ分別之思_ニ其照自妙。曾_ニ毫忽之兆_ニに於て消極的缺如たる無を「曾無は己曾なり。己曾は現成なり」(坐禪箴)と翻讀するのも

消極的缺如たる無を矛盾對立を相即せしめる佛性媒介・行媒介として積極的に生かすものでなければならぬ。

佛性・行媒介は師強即ち萬法・知識(他己)が自己を限定し、資強即ち自己が萬法・知識(他己)を限定する兩節を生命躍進の行足とし、其外に佛性・行媒介は求められぬこと「盡十方界といふは逐物爲己爲己逐物の未休なり」(一顆明珠)と說かれることにより明かであるが、萬法・知識(他己)が自己を限定し、自己が萬法・知識(他己)を限定することは佛性・行媒介の空間性を示すものであると定することと佛性・行媒介の時間性は如何なる構造を示すいふべきである。「いはゆる有時は時すでにこれ有なり。有はみな時なり」と空間即時間、時間即空間を説く道元禪師に於て、佛性・行媒介の時間性は如何なる構造を示すであらうか。禪師に於て萬法・知識と自己が絶對に獨立であり乍ら相即する他己と自己であることは時間的には前時と後時が絶對に獨立であり乍ら相即する他己と自己として捉へられる。「汝もかくのことしといふ。たれか汝に

あらざらん。前念後念あるは汝なるべし。吾もかくのごとしといふ。たれか吾にあらざらん。前念後念あるはみな吾なるがゆゑに」(海印三昧)其故萬法・知識が自己を限定し、自己が萬法・知識を限定することは過去と未來が絶對の他として、過去が未來を限定し、未來が過去を限定することに外ならない。吾々は佛教の思想史に於て時間を過去より未來に流れると考へた學派と未來より過去に流れると考へた學派と二つの對立せる主張を見るのであるが(金子大榮氏、佛教の諸問題參照)、道元禪師に於ては過去的限定時間と未來的限定時間は佛性・行媒介の兩節であり、生命躍進の行足として止揚される。萬法・知識(他己)が自己を限定し、自己が萬法・知識(他己)を限定することは、媒介するものを全く超える超越的無(佛性)の媒介(行)であるのみならず、過去(他己)が未來(自己)を限定し、未來(自己)が過去(他己)を限定することであり、媒介する時を全く超える超越的無(佛性)の媒介行に外ならない。

佛性・行は過去限定時間、未來限定時間を媒介する時でないことに於て超越的無であり乍ら、かゝる絶對對立を相即せしめる行媒介として何時に於ても今として瞬々に媒介せしめる。「空劫已前の消息なるがゆゑに而今の活計なり」(山水經)と禪師が説くのは此意味であらう。

其故佛性・行媒介は永遠の今として過去的限定時間・未來的限定時間を缺き難き媒介契機とせねばならぬ。「老少を佛祖老少のごとく保任すべし。父少子老あり。父老子少あり。父老子老あり。父老子少あり」(三界唯心)と禪師が説くのは、未來が過去を限定し(父少子老)、過去が未來を限定し(父老子少)、過去は過去として獨立絶對であり(父老子老)、未來は未來として獨立絶對であり(父老子少)乍ら、永遠の今たる佛性・行に媒介されて相即せしめられるを説いて遺憾ない。かの釋迦佛が過去の迦葉佛に嗣法し、迦葉佛が未來釋迦佛に嗣法するといふは形式論理的には論理的循環に過ぎぬが、過去と未來が絶對に獨

立し乍ら相即する辯證法の一體が生命現成の必然の契機であることの人格的表現として吾々は理解することが出来る。

萬法・知識が自己を限定し、自己が萬法・知識を限定することは、過去が未來を限定し、未來が過去を限定することであり、それは佛性・行媒介として絶対に異なる他己と自己が相即せしめられることであるならば、それは外的に媒介せられるのでなく、内的に媒介せられるのでなく、主客合一的に身介せられるのでもあり得ない。主客合一的に媒介するものがあるならばそれは有であつて超越的無たる佛性媒介ではないからである。「いま道取する古鏡の胡來胡現漢來漢現は古鏡上に來現すといは。古鏡裏に來現すといはず。古鏡外に來現すといはず。古鏡と同參來現すといはず」(古鏡)吾々は他己が自己を限どし、自己が他己を限定することは佛性・行媒介であり、佛性・行媒介は自己が他己を限定し、他己が自己を限定する

ことであることを見て來たのであるが、禪師は更に此辯證法的一體性を「心迷法華轉。心悟轉法華。究盡能如是法華轉法華。かくのことく供養する法華是法華なるべし」

(法華轉法華)と宛轉回互して説くことに於て、媒介性は無盡に道得せられる。其故他己が自己を限定し、自己が他己を限定すること即佛性・行媒介なることは、他己の他己限定即自己の自己限定即佛性・行の佛性・行限定として三者各々他を否定的に媒介せしめ乍ら相即せしめられる。「現成公案」劈頭の「諸法の佛法なる時節」「萬法ともにわれにあらざる時節」「佛道もより豊驗より超出せる」(時節)、三者何れの一をとるも他の二を否定的媒介せしめ乍ら相即せしめるといはねばならぬ。吾々は茲に道得・行・直途を見出し得るのではあるまいか。

吾々は上に於て師の意義・位置が對立的相反性を含む觀の三者何れも他と否定對立し乍ら媒介現成せしめる方

決を許さぬ佛性・行媒介の相即として、何れの一方も缺き難き否定契機なることを見て來たのであるが、これによつて初めに掲げたアボリヤは具體的には如何に解かれるであらうか。固より「とふていはく。佛法を會すること男女貴賤をえらぶべからずときこゆ」「ただこれこころざしのありなしによるべし。身の在家出家にはかかはらじ」(辨道話)の言葉と「聖教のなかに在家成佛說あれど正傳にあらず。女身成佛の說あれどまたこれ正傳にあらず。佛祖正傳するは出家成佛なり」(出家功德)の言葉の相違を解くのには歴史的にも聖典批評的にも研究を俟つべきであらう。然し道元禪師の宗教が行の宗教であるならばこれらとの相違も本質に従つて説き得るものがなければならぬ。禪師の行が他己が自己を限定し、自己が他己を限定する絶對對立を相即せしめるものならば、かかる佛性・行現成には否定契機として自己と同時に他己が必然的にあらねばならぬ。自己が他己に作り、他己が自己に作るに

は必然的に見ることがあらねばならぬ。然し吾々は此他己を狹義の師とのみ限定することは出來ぬ。見ることを經驗的相見とのみ限定することは出來ぬ。それは他己を萬法とのみ限定し、見ることを先驗的直觀とのみ限定することの出來ぬこと、一般である。何者、何れかに限定すれば動いて止まぬ生命の躍進を一つの立場に抽象涸乾せしめる外ないからである。然しそのことは自然的存在と知識が他己として自己を否定媒介し、行現成せしめる媒介の働き方に何の相違もないことを歸結せしめるであらうか。若し然らば吾々は敢て知識を求めて眞理探求の道に登る意義は原理的には見出せない譯である。道元禪師は龍樹の大智度論を諸所に引用するが、それに依れば「復次諸佛恭_ニ敬法。故供_ニ養於法。以_レ法爲_レ師。何以故。三世諸佛皆以_ニ諸法實相_ニ爲_レ師。問曰。何以不_ニ自供_ニ養身中法_ニ而供_ニ養佗法。答曰。隨_ニ世間法_ニ如_ニ比丘。欲_レ供_ニ養法寶。不_ニ自供_ニ養身中法_ニ而供養餘持法知法解法者_ニ」

……」(出家功德)(大正二五卷一二九頁)とあつて、自己身中法を供養せず他法を供養するは「隨世間法」に過ぎぬといはれ、積極的根據は見出し難い。然るに同じく「出家功德」引用の同論に依れば、「問曰。若居家戒得_レ生_ニ天上。得_ニ菩薩道_ニ亦得_ニ涅槃_ニ復何用_ニ出家戒_ニ。答曰。雖_レ俱_ニ得_ニ度_ニ然有_ニ難易_ニ」とあり、續いて「復次佛法中出家法第一難修。如閻浮墮提楚志問_ニ舍利弗_ニ於_ニ佛法中_ニ何者最難。舍利弗答曰。出家爲_レ難」(大正二五卷、二六〇頁)と說かれてゐるのは、出家在家の別を止揚するといはれる大乘佛教に於て尙ほ出家の形體を留める理由を示したものであらう。若し萬法と知識で自己を限定する媒介の働き方に難易があるとすればその根據は何處に求めることが出来るであらうか。亦萬法・知識が自己を限定し自己が萬法・知識を限定する行の立場で出家至上を説き得る根據は何處にあるであらうか。

佛性・行現成には自己が自己を限定し、自己が他己を限

定する否定媒介が受けねばならぬことは、萬法が自然的存_ニ在から區別されるべき一面を有つてはなければならない。茲に吾々は道元禪師の師の意義・位置が天桂師の如く自然的存在の一員に列せられてはならない根據を見出すのである。他己が自己を限定し、自己が他己を限定することは單に萬法・知識が自己を限定し、自己が萬法・知識を限定することではない。それと同時に、過去が未來を限定し、未來が過去を限定せねばならぬ。單に空間的に他己でなく、時空的他己でなければならぬ。自然的他己を介して行佛を見るのではなく、「正法は自己より自己に、正傳するがゆゑに、正傳のなかに自己あるべし」(佛教)といふ歴史的他己を介して行佛を見るのでなければならぬ。自然的存在も本來歴史的他己に於てあることによつて行佛現成の媒介契機になるのである。吾々は此歴史的他己と自然的存在の具體・抽象の別が「雖俱得度然有難易」に應するものであり、歴史的他己に否定媒介せら

れることが「佛法中出家法第一難修」、應するものと解することによつて、表面的、矛盾する「佛法中出家法第一難修」と「雖俱得度難易」が根柢に於て通するのではないかと思ふ。二つの方向は何れも道元禪師の裡にあることは、「しめしていはく。むかしよりの諸佛あひつきて修行し證入せるみちきはめしりがたし。ゆゑをたづねばたゞ佛家のもちあるところをゆゑとするべし。このほかにたづねべからず。たゞし祖師ほめていはく。坐禪はすなはち安樂の法門なり」(辨道話)によつて明かである。之によつて道元禪師が出家至上に立ち乍ら得道に出家在家を擇ばぬといふ一見矛盾せる主張も、行佛現成に缺き難い契機として入り込む傳統の有つ意義と歴史的他己と自然的存在の自己を否定媒介せしめる媒介性の難易の相違に基かしめ得るであらう。吾々は道元禪師に於ける師の意義を歴史的他己(傳統)に見出すことによつて、師の位置が萬法中の一員に配せらるべきでなく、反つて師道の興廢

が道元禪師の宗教の盛衰を擔ふ至上的位置に置かれ得ると思ふものである。而して此の事が亦大乘佛教の極致に立ち乍ら出家主義を唱導すること、道元禪師一箇の稟算としてのみは解き得ないものあることを示すであらう。