

道元禪師の佛經觀

鏡 島 元 隆

一

道元禪師（一一〇〇—一二五三）の著述中に無數の經律論が引用されていることは更めていうまでもないことであるが、この引用經論については種々の問題があるであろう。⁽¹⁾が、こゝでは次の二つの問題を問題としたい。一は何故に道元禪師はこのように多數の經律論を引用したかということである。經典の研究を以て任ずる教者であれば、引用經論が多いことは固より異とするところではないが、經論を以て月を指す指とする禪者にとってこのことは問題である。抑も、道元禪師は教外別傳不立文字の禪の伝統をどのように領受されたのであろう。⁽²⁾

二は禪師によって博引傍證された引用經論について見るに、引用經論は經論自体の立場から眺められないで、道元禪師独自の立場から読み易えられているものが多い。果してそうであれば、何故に道元禪師は經論の原意を易えて讀んだのであるか、亦、読み易えることによって何を示そうとされた

のであるか。一体、道元禪師の經論讀み易えの規準となり、根據となるものは何んであろう。

二

先ず、一について見るに、禪者であつて經論の引用が甚だ多い人は他に例がない譯ではない。例えば、禪師と同時代の榮西（一一四一—一二一八）の興禪護國論の如き、引用經論が甚だ多いのを見るのである。従つて、このことは必ずしも禪師特有な問題ではないと考えられるかも知れない。然し、周知のように、榮西の禪は圓密禪兼修の著しく教宗的性格の強い禪である。このような禪にとって、引用經論の多いことは固より怪しむべきではないが、道元禪師は只管打坐の仏法を振翳して「佛法を學し佛道を修するにも、猶を多般を兼學すべからず。況や教家の頭密の聖教一向にさしおくべきなり」（隨聞記一）と口を極めて教家を拒斥した人である。如何に道元禪師が經論の教網に執られることを強く排撃しているかは、「文字習學の法師」（辨道話）「いたづらに沙石をかぞ

ふる文字の學者」(法華轉法華)という如き非難の言葉の端によつて窺えるが、學道用心集では教家の徒を非難して、次のように痛論している。「神丹以東諸國、文字教網布_レ海徧_レ山。雖_レ徧_レ千山、無_レ雲心。雖_レ布_レ千海、枯_レ波心。愚者嗜_レ之、譬如下撮_レ魚目、以執_レ上_レ珠。迷者翫_レ之、譬如下藏_レ燕石、以崇_レ上_レ玉。多墮_レ魔境、屢損_レ自身。」これによつて見れば、禪師は教外別傳不立文字の禪の傳統を承け繼いでいることは明かである。然らば、何故に道元禪師はその著述中に數多くの經論を縦横無盡に引用したのであろう。宋西がその著述中に經論を博引傍証したのと、道元禪師が經論を引用したのと、そこにはどういふ相違が存するのであろう。

この問題に入る前に、先ず道元禪師の特定の經論に對する問題から考察して見よう。道元禪師は宋朝の禪者によつて好んで愛讀された首楞嚴經、圓覺經について、「所以勿_レ見_レ孔子老子之言句。勿_レ見_レ楞嚴圓覺之教典……如來世尊迦葉祖師西天廿八祖東土六代青原南岳等。何祖師用_レ楞嚴圓覺、而為_レ正法眼藏涅槃妙心」(永平廣錄五)と述べて、これを拒斥している。この道元禪師の首楞嚴經、圓覺經排遣は寶慶記によれば如淨禪師を承けたものであつて、そこでは次のように記されている。「拜問云。首楞嚴經圓覺經在家男女讀_レ之以為。西來祖道。道元披_レ閱兩經、而推_レ盡文之起盡、不_レ同_レ自餘之大乘諸經。未_レ審_レ其意。雖_レ有_レ下劣_レ於諸經之言句上、全

無_レ下勝_レ於諸經之義勢上。頗有_レ同_レ六師等之見。畢竟如何決定。和尚示云。楞嚴經自_レ昔有_レ疑者。也。謂此經後人搆歟。先代祖師未_レ曾見_レ經也。近代癡暗之輩讀_レ之愛_レ之。圓覺經亦然。文相起盡頗似也」これによつて見れば、道元禪師が首楞嚴經及び圓覺經を排したものは、それが大乘經典として勝れた内容をもち得ないものによるのであり、殊に首楞嚴經は偽經の疑があることに基づくのである。然し、問題は道元禪師はこのように排遣した圓覺經をその著述中に四項、首楞嚴經を二項引用しているのであつて、この事實は何と解くべきものであろう。

首楞嚴經及び圓覺經は、それが宋朝以來禪者に愛用された經典であるだけに、道元禪師がこれを排遣したことは、江戸時代の宗學者にとつても問題であつた。面山(一六八三—一七六九)は「議永平排遣楞嚴圓覺之弁」(面山広錄二十四)と云う一文をもつて、これについて次のように弁じている。「是以應_レ知。永平排_レ遺_レ二典_レ者實非_レ排_レ遺_レ二典_レ而排_レ下_レ遺_レ乎。習_レ知解於二典註疏、誤_レ認_レ之直指正宗_レ者上_レ也。豈是特永平哉。六祖責_レ荷澤_レ之一句重似_レ須弥_レ。而法眼不堪_レ旁觀_レ而議_レ宗弊_レ。永平亦不_レ忍_レ默視_レ而救_レ弊於當時_レ之熱腸赤心也」面山によれば、道元禪師が二經を排したのは、二經そのものを排したのではなく、後人が二經の註疏に泥んで、經の眞意を誤る弊を看取して、これを斥けたというのである。このような

弁明は教外別傳不立文字を説く禪者の好んで説く論鋒であるが、これによっては經論一般に對する問題は解けても、何故、道元禪師が特に二經を排したかという説明にはならない。然し、面山の弁明を注意して見ると、「永平亦不_レ忍_二默視_一而救_二弊於當時_一之熱腸赤心也」とあって、このことは道元禪師が二經を排遣した歴史的意義を暗示するものとして看過することの出来ないものである。

道元禪師が首楞嚴經、圓覺經を排した理由は、形式的にはそれが偽經の疑があること、内容的には大乘經典として優れた意義を有ち得ないことによることは禪師自ら述べているところである。然し、それはそれとして、この二經排遣は廣く道元禪師の宋朝禪批判の一環として理解されるべきものである。面山が「救_二弊於當時_一」という眞の意味はこれをいうものでなければならぬ。何となれば、首楞嚴經、圓覺經は道元禪師入宋當時に於ける流行經典であつたからである。道元禪師にやゝ遅れて日本に來朝した無學祖元（一二三六—一二八六）、圓爾弁圓（一二〇二—一二八〇）の師である無準師範（一一九三—一二四九）は覺如居士宗珙の圓覺經夾頌集講義に跋文を撰してさえているのであつて、これを以てしても宋朝禪者が如何にこの二經を愛好したかと窺えるのである。従つて、これを承けた無學や圓爾の禪の教學的背景が首楞嚴經、圓覺經であることも、亦、いうまでもない。然るに、この當代の流行

經典を如淨禪師（一一六三—一二二八）は「近代痴暗之輩讀_レ之愛_レ之」と一言の下に斥破したのであつて、道元禪師は滔々たる時流に抗して、如淨禪師ひとりのこの批判を拵んだのである。そこに道元禪師の扱法眼の鋭さが見られるのである。然し、禪師の二經排遣には更に深い思想史的背景が存するであろう。

唐宋の禪者によつて唱導された教外別傳不立文字の標語は禪宗の他宗に異る標幟として中國佛教界を席捲する勢を示したが、元來、それは經論に執する文字の法師の偏執を戒めたものであつて、必ずしも經論そのものを排し、文字そのものを不要としたものではなかつた。初期禪僧の語録に經論が多く引用されているということも、この意味に於て敢て怪しむべきことではない。然るに、後には教外別傳不立文字が文字通りの意味に解され、經論が排斥されるに至つたのであつて、かくてはこれが宋朝禪の時弊を形成したものと見えよう。道元禪師が「かるがゆゑに教外別傳の謬説を信じて佛教をあやまることなかれ」（佛教）と説くのは、このような文字通りの教外別傳の主張に對してであつて、これに對しては道元禪師は次のような辛辣な批評を下している。「しかあるに大宋國の一二百餘年の前後にあらゆる杜撰の臭皮袋いはく、祖師の言句なほこゝろにおくべからず。いはんや經教はながくみるべからず。もちゐるべからず。たゞ身心をして枯

木死灰のごとくなるべし、破木杓、脱底桶のごとくなるべし。かくのごとくのものから、いたづらに外道天魔の流類となれり。もちろむべからざるをもとめてもちろむ、これによりて佛祖の法むなく狂顛の法となれり。あはれむべし、かなしむべし」(佛經)「かくのごとく長老等、かれこれにもいはく、佛經は佛道の本意にあらず。祖傳これ本意なり。祖傳に奇特玄妙つたはれり。かくのごとくの言句は、至愚のはなはだしきなり。狂顛のいふところなり。祖師の正傳にまたく一言半句としても佛經に違せる奇特あらざるなり」(佛經)これらの言葉の中に、当代の宋朝禪者が如何に教外別傳不立文字を文字通りに解していたかが遺憾なく示され、これに対する禪師の痛烈な批判が下されているのを見るのである。

然し、このような文字通りの教外別傳の徒に對する批判は、道元禪師の時弊を剔抉した鍼誠であるには相違ないが、それは禪師を俟って初めて現われた批判ということは出來ない。禪宗の教外別傳思想に對しては、教育家からこれに對して闡證の禪として激しい攻撃が加えられたが、然し、禪宗の内部に於ても、文字通りの教外別傳不立文字に對してはこれに對する反省は夙に現われていたのである。例えば、法眼文益(八八五—九五八)、永明延寿(九〇四—九七五)の如きがこれであつて、今、これについて詳しく述べるところでもないが

當面の問題に關して注意すべきことは、教外別傳思想の反動として、教禪一致思想が生れたことである。教禪一致の体系は圭峰宗密(七八〇—八四一)によって論成されたものであつて、宗密の教禪一致の体系の理論的基礎は圓覺經であり、これが宋代に至つて、長水子璿(九六四—一〇三八)によって首楞嚴經に求められたことである。即ち、首楞嚴經、圓覺經が道元禪師入宋當時の禪宗界に於て流行していたということ、宋朝禪に於ては、一方に於て教外別傳思想が高唱されてきたと同時に、他方に於ては、宗密、子璿の亜流として、教禪一致思想も亦一方の潮流を形成していたことを意味するのである。このようにして、教外別傳思想と教禪一致思想は動に對する反動、反動に對する再反動として宋朝禪を形成する二潮流を形成していたのであつて、これを打開する何らかの方途が禪宗界に課せられた課題であつたのである。蓋し、禪がその活潑々地の禪風を振うためには教外別傳不立文字が唱導されなければならなかつたが、その闡證の弊を救うためには教禪一致が唱えられなければならなかつたのであつて、兩者の統一ということが重要、且つ困難な問題となつたのである。然るに、道元禪師が首楞嚴經、圓覺經を排したことは、この二經によって示される教禪一致思想が批判されたことである。道元禪師は教外別傳の宋朝禪に對しては假借のない批判を下したが、それは禪師が教禪一致の立場に立つたことを

意味するのではなく、教外別傳思想とともに宋朝禪を形成していた今一つの大きな潮流である教禪一致思想に対しても斷乎として決判されたことを意味するのである。

然るに、道元禪師が教外別傳思想を排撃されていることは禪師の著述中に屢々説かれてることによって明かであるから、何人もこれを誤まる虞はないが、教禪一致思想を如何に排斥しているかということは必ずしも著述の表面に明かでないので、このような教外別傳の批判が教禪一致の主張と如何に異なるかということが看過され易いのである。例えば、江戸時代の臨濟宗の學匠無著道忠（一六五三—一七四四）は道元禪師が教外別傳を非難して、「このともがら、みだりに佛經をさみす。人これにしたがはざれ。もし仏經なげすつべくば、臨濟雲門をもなげすつべし。佛經もしもちるるべからずば、のむべき水もなし。くむべき杓もなし」（佛經）と述べているのを批評して、教外別傳思想のために大いに弁じ、「是ハ禪門ニ暗キナリ。文字法師ナドノ禪者ニ対シテ道ベキ詞ニ齊シ……彼宗悟門ヲ立セズ。但言語ニテ玄妙ライ、読タルヲ、佛法ト思ヘリ。西來已前ナリ」（正法眼藏僭評）と酷評している。無著の批評は忌憚ないが、それは正法眼藏中で道元禪師が屢々文字の法師としての教家の立場を拒斥している事實に眼を掩うて、道元禪師の教外別傳の批判と教家の教外別傳の排斥とを混同するものである。それというのも、無著が道元

禪師の教外別傳の批判が教禪一致の思想と全く異なる立場からなされていることを看取し得なかつたことに基づくものである。道元禪師は教外別傳思想に対して批判的であつたが、同時に教禪一致思想に対しても批判的であつた。それは教を批判するに禪を以てする立場、或は、禪を批判するに教を以てする立場とは全く秩序が異つた立場からの批判である。それはその何れの立場も結局、教と禪との對立的相對性を免れないという限界を見究めて、それとは全く次元の異つた立場から下した批判である。

一般に、教は月を指す指の役目だけを果すものであつて、教を如何に眺めても佛の眞髓に觸れることは出来ない、佛の眞髓は教外に別傳されるものであるというのが禪宗の見方である。これに反して、教は佛の表現であるから佛の眞髓は教に全現しているのであつて、教を棄て、佛に觸れることは絶對に不可能であるというのが教宗の見方である。然し、この意味に於ては道元禪師の立場は所謂禪宗の見方でもなく、所謂教宗の立場でもない。所謂教宗の立場は何れかの一經に立場を据えて全佛教を見る立場である。假えば、天台の立場からすれば、法華經を所依として全佛教を批判し、統一する立場である。それは凡ゆる經典に眞理の顯現を認める立場ではあつても、眞理の現實的全分的顯現は法華經のみで、他の經典は可能的部分的に表現する方便教でなければならぬ。然

し。何故に眞理は法華經だけに全顯現して示されるか、と
いうことは佛意の秘密という外はないであろう。同様に、華
嚴の立場からすれば、眞理の全顯現は華嚴經のみで、他の經
典はこれに至る階梯でなければならぬ。然し、何故に眞理
は華嚴經だけに全顯現して示されるか、ということとは華嚴經
の立場からしては説き得ないことであろう。若しそうであれ
ば、法華經にも全顯現し、華嚴經にも全顯現する眞理は、法
華經の立場を離れ、華嚴經の立場をも離れたものでなければ
ならない。それは何れの一經をも離れた立場でなければなら
ない。然し、何れの一經をも離れるといつても、教を批判す
るに禪を以てする立場は、經典以外に眞理を立てることによ
つて眞理を偏局せざるを得ないであろう。道元禪師はこれ
を「しかあれども佛教は正傳すべからずといふは、學道の偏局
なるべし」（佛敎）と批判しているのである。

道元禪師の立場は所謂禪宗の立場でもなく、所謂敎宗の立
場でもない。この意味を道元禪師は次のように説いている。
「佛法之中有_二法華華嚴等_一。非下法華華嚴等各各之中有中各各
之佛法上也。然則法華華嚴等八万四千法蔵悉是佛祖單傳也。
非下法華華嚴等外別有中祖師道上也。所以不可下與_二諸宗_一比
肩上」（永平廣錄七）道元禪師からすれば、法華、華嚴が如
何に勝れた大乘經典であろうとも、それが個々の立場から見
られ、ば部分的相對的眞理に過ぎないというのである。然し

全体的絶對的眞理といつても、それら個々の經典を離れ、經
典の外にあるのではないといふのである。それは經典が個々
の相對的部分的立場から絶對的全体的立場へ翻轉されて見ら
れることであつて、この否定轉換に道元禪師の經典觀の一切
を解く鍵が秘んでいたのである。これによつて見れば、道
元禪師にあつては、法華經の引用が最も多く、「大師釋尊所
説の諸經のなかには、法華經これ大王なり、大師なり、餘經
餘法はみなこれ法華經の臣民なり、眷屬なり」（歸依三寶）
と説かれても、それは法華經がそれ自身の立場に於て、直接
に、肯定されたのではない。道元禪師からしては、法華經の
中に佛法があるのでなく、佛法の中に法華經があるのだか
らである。法華經という一立場から見れば、法華經の中に佛
法はないが、佛法という全体的絶對的眞理から見れば、法華
經の外に佛法はないのである。同じことは、華嚴經について
も、涅槃經についても、否、小乘經律についてもいえるので
ある。永平清規の對大己法は南山道宣の敎誡律儀よりの引用
であるが、道元禪師がこれを卓上して、「實是大乘極致也」
と述べているのは、この間の消息を示すものである。

こゝに、道元禪師の立場が榮西などの敎宗の性格の禪と根
本的に異るところが存するであろう。榮西はその著興禪護國
論に、「敎相如何」の問を設け、「禪宗金剛般若經、維摩經
為_二所依_一」（卷上）と答えているが、道元禪師からしては、

如何に多くの經論が博引傍證されても如何なる所依の經論もないのである。否、如何なる一經にも立場を据えなかつたからして、凡ゆる大小乗の經律論を自由に駆使することが出來たのである。従つて、道元禪師に於ては、否定という點からすれば、小乘經論であるから否定されるのではなく、すべての經論が否定されるのであつて、その意味に於て教外別傳の立場である。——「三乘十二分教なるがゆゑに三乘十二分教にあらず」——然し、肯定という點からいへば、大乘經論であるから肯定されるのではなく、すべての經論が肯定されるのであつて、その意味に於て教禪一致の立場である。——「總不要なるがゆゑに三乘十二分教なり」（佛教）——こゝに道元禪師に於て、教外別傳と教禪一致がもつとも醇化徹底した相に於て止場されているのを見るのである。扱て、このような道元禪師の立場からして、それでは經卷はどのように見られるか、次に道元禪師の佛經觀の特質について考察して見よう。

三

先ず、道元禪師の立場からしては、經卷は經典としての特殊性を捨象し去つたものでなければならぬ。凡ての經論はそれぞれの特異性に於て佛意を現わしたものであつて、そこに經論のそれぞれの意義があるのであるが、然し、道元禪師の立場からしては、法華經は法華經という一立場から見られ

るのではなく、佛法という全立場から見られるのである。この意味に於ける法華經は既に法華經という特殊性を捨象し去つた法華經である。それは佛法の全現としての法華經であるから、全体的立場から見られた法華經である。それは他の藏通別の諸經典に對する法華經ではないから、絶對的立場から見られた法華經である。それは眞理を過去に於て開示した、或は、未來に於て開示する法華經ではないから、現實的立場から見られた法華經である。例えば、正法眼藏授記には次のような法華經法師品よりの引文がある。「釋迦牟尼佛因藥王菩薩告八万大士。藥王。汝見下是大衆中無量諸天龍王夜叉乾闥婆阿修羅緊那摩睺羅伽人與非人及比丘比丘尼優婆塞優婆夷求聲聞者求辟支佛者求佛道者上。如是等類咸於佛前聞妙法華經一偈一句乃至一念隨喜者、我皆與授記當得阿耨多羅三藐三菩提」この經の後半の文意は、佛が法華經の一偈一句を信授奉行するものに對して、未來の成佛を證明したものであるから、法華經の原意は、「當に阿耨多羅三藐三菩提を得べし」と讀まれるべきことは一毫の疑もない。然し、道元禪師はこれをこのように讀んではいけないのである。正法眼藏では、「當得阿耨多羅三藐三菩提なり」と讀んでいるのである。「當」は未來のことではなく、「まのあたり」のことである。天桂はこれを、「經文の當得無上菩提、當得は即得なり。承當し得るなり」（弁註）と解しているが、

それは「授記は今日の命なり」（授記）という道元禪師の立場からしてはそう讀まざるを得ないからである。このような法華經は、既に法華經としての特殊性を捨象し去つたものといわなければならぬ。

法華經に於て見られるこのような特殊性の捨象は他のすべての經典についていゝ得られることであるから、道元禪師に於ては經典は既に經典自体としての特殊的性格を消失して、佛法を全現していく荷い手の意味に過ぎないのである。このような道元禪師の立場に於て、經論が原意の通りに讀まれないで、原文の意味が易えられ、文意が轉換されて用いられるということも固より當然であろう。既に指摘したように、道元禪師に於ては經文の原意では未來、或は、可能性として示されたことが、現在、或は、現実性とし讀み直されているのであり、經文の原意では相對的意味として示されたことが絕對的意味として讀み直されているのであり、或は經文の原意では譬喩乃至象徴として示されたことが實在として讀み直されているのであるが、このように經文が原意を轉換して見られるということも、道元禪師が經典をそれ自体の立場から佛法の立場に翻轉して見ることに基づく必然の讀み方であつて、それは決して道元禪師一箇の任意に基づく恣意的な解釋ではないのである。何となれば、佛法とは常に全体的であり、絕對的であり、現實的な眞理に外ならないからである。

既にこのように、經典の意義がそれぞれの特殊性にあるのではなく、佛法の全現としてあるならば、經典相互に於ける優劣淺深の相對的な價值判斷は何の意味も有たなくなるであろう。法華經に立場を据えるものは法華經を以て最高とし、華嚴經に立場を置くものは華嚴經を以て最高とし、經典にそれぞれ優劣淺深の別を立てるのであるが、道元禪師からしては、このような經典相互の優劣淺深という比較は無意味である。凡ゆる經典が佛法の全現として見られているからである。このことを證するものとして寶慶記には次のような記事がある。「拜問。縱雖_ニ一言半句_一說_ニ了道理_一可_レ名_ニ了義_一。如何唯以_ニ廣說_一名_ニ了義_一也。縱說_ニ懸河之弁_一、若未_レ明_ニ義理_一須_レ名_ニ了義_一耶」如淨禪師相見以前に於ては、道元禪師も經典の中に眞理を説き盡した了義經と、未だ眞理を説き盡さない不了義經があるものと思惟し、縦い一言半句でも眞理を説き盡していれば了義經であり、縦い横説堅説しても眞理を説き盡さなければ不了義經であろうと質問したのである。これに對し、如淨禪師は「堂頭和尚慈誨云、汝言非也。世尊所說廣略俱盡_ニ道理_一也。縱廣說究_ニ盡道理_一。縱略說究_ニ盡道理_一。於_ニ其義理_一無_レ不_ニ究竟_一」というのである。即ち、經にして眞理を説き盡さない經はないというのであつて、この答に接して道元禪師は「諸方長老之說、并日本國古來閑人之說、無_ニ道理_一也」ことを始めて知つたというのである。それ

が如淨禪師によって教示されたものであろうとも、道元禪師に於て經典相互の優劣淺深の比較が無意味であることは、これによって明かである。

然し、道元禪師からしては、經典相互に於ける價值判斷が意味を有たなくなることは、更に進んで、經典相互の間に於けるだけでなく、經典と凡ゆるものとの區別を無みするであろう。それは凡ゆるものが佛法全現の機關として經典の意味をもつことであり、凡ゆることが佛法全現の機關として經典を行ずる意味をもつことである。この意味を道元禪師は「いづれの山海か佛經にあらざらん……いづれの時節か經典にあらざらん」(見佛)「いわゆる經卷は盡十方界これなり。經卷にあらざる時處なし」(佛經)と説き、「その經卷といふは、盡十方界、山河大地、草木自他なり。喫茶著衣、造次動容なり」(自証三昧)と述べている。すべてのものが佛法全現の機關であれば、谿聲山色は山水經であり、喫茶喫飯は茶飯經であつて、「ただそれ從劫至劫手不釋卷、從昼至夜無不念時なるのみなり。從經至經無不經なるのみなり」(看經)ということになるのである。この意味を道元禪師は正法眼藏看經卷に於て、東印度國王と般若多羅の因縁によって示している。東印度國王は禪宗第二十七祖である般若多羅を請して齊を供養したところ、他の僧はすべて王の施齊に應えて經を讀んだのに、般若多羅ひとり看經しないというのである。

王がこれを問うと、般若多羅は「貧道、出息不_レ隨_二衆縁_一。入息不_レ居_二蘊界_一。常轉_二如是經_一百千萬億卷」と答えたというのである。道元禪師は般若多羅のこの商量を拈提して「無量劫來、いまた出息入息の消息をしらざれども、而今まきにはじめてしるべき時節到來なるがゆゑに、不居蘊界をきく、不隨衆縁をきく」と述べているが、それは般若多羅に於て、凡ゆるものが佛法全現の機關として經典の意味をもち、凡ゆることが佛法全現の機關として經典を行ずる意味をもつたことを讚歎されたものである。

扱て、道元禪師に於て、凡ゆるものが經卷の意味をもち、凡ゆることが經卷を行ずる意味をもつものであるという時、そのような經典は如何にして見られるものであらう。道元禪師が椽大の筆を揮つて横説堅説したのも、たゞこの一事を把握せしめるための慈悲落草に外なるまい。それは經典を研究對象として客觀的に究めることによつて得られるものではない。これについて、道元禪師は雲居と一僧の次のような問答を擧げている。「雲居山弘覺大師、因有_二一僧_一。在_二房內_一念經。大師隔_レ窓問云。闍黎念底是什麼經。僧對曰。維摩經。師云。不_レ問_二維摩經_一。念底是什麼經。此僧從_レ比得入」(看經)一僧は雲居より何の經を見ているかと問われて、維摩經と答えたのであるが、それは客觀的に眺められた維摩經である。僧は雲居より更に、維摩經を問うていない。

「什麼經」を問うているのだと追詰されて、初めて維摩「經」に氣づいたというのである。このような維摩「經」は「自己」に對する「維摩」經ではない。對象的に眺められる經典は「我」の前に置かれたものであるが、このような「我」の前には經典はその眞實の相を顯わさないとするのである。道元禪師が「遮眼は打失眼睛なり、打失經なり」（看經）と説いているように、それは「我」を打失し、「維摩」經を打失した時に現成する經典である。自己を打失した時に經卷は「全自己の經卷」（看經）となるのであり、經卷を打失した時に、自己は「全經卷の自己」（看經）となるのである。要するに、それは經典を自己として把握するものであり、行として把握するものである。否、自己が把握される時凡ゆるものが經典となるのであり、行が把握される時凡ゆることが經典を行ずることになるのである。

このように道元禪師に於ては、經卷は行として、自己として把握されるものであるが、このような行的主体が佛祖に外ならないから、道元禪師からしては、經卷を解し得るものは佛祖だけであり、佛祖だけが經卷を行ずることが出来るのである。それ故に、道元禪師は「佛祖にあらざれば、經卷を見聞讀誦解義せず」（看經）と述べている。このように經典はすべて行的主体によって把握されるものであること、いゝ換えれば、佛祖によってのみ使得されるものであること、こゝ

に道元禪師の經典觀の根本は歸趣するのであり、こゝに道元禪師の經典批判の基準が存するのである。それ故に、道元禪師は「もし佛祖の正決をえざるは、いまだ正法にあらず。依存の正不を決せんとおもはんは、佛祖に決すべきなり」（佛教）と述べている。従つて、嚮に道元禪師に於ては經典相互の間に於ける相對的な區別は何の意味も有ち得ないことを述べたが、それは一經に基準をおいて他の經典に價值判斷を下した場合であつて、禪師に於ても佛祖に基準をおけば經典に價值判斷が下されないことはない。凡ゆる經典が佛法全現の機關として本質的に何の區別が存しないにしても、そこには佛祖によって擧括されたものであるかどうかによつて自から取捨選択の別が生まれるであろう。それ故に禪師は「兄弟若要_三看經_一須_レ憑_三曹溪所_レ擧之經教_一。所謂法華涅槃般若等經乃是也。曹溪未_レ擧之經用不何為」（永平廣錄五）とも説いているのである。

道元禪師が首楞嚴經、圓覺經についてこれを排していることは既に述べたが、首楞嚴經については古來、これが僞經であるかどうかということが問題である。道元禪師もこれをとりに上げて、「しかいふことは首楞嚴經一部十軸、あるひはこれを僞經といふ。あるひは僞經にあらずといふ。兩說すでに往往よりいまにいたれり。舊譯あり新譯ありといへども、疑著するところ、神龍年中の譯をうたがふなり」（轉法輪）と

述べている。然し、禪師にとってはこのような經典の書誌學的論議は關心の對象ではない。重要なことは、この經が佛祖によって使得され、佛法全現の機關の役割を果たしたかどうかということである。こゝに禪師は、この經の中の一句である「一人發眞歸源、十方虛空悉皆消殞」の言葉が傳燈の祖師によって拈提されているところからして、「このゆゑにこの句すでに佛祖を轉じ、この句すでに佛祖をとく。佛祖に轉ぜられ、佛祖を轉ずるがゆゑにたとひ偽經なりとも、佛祖もし轉擧しきたらば、眞箇の佛經祖經なり。親曾の佛祖法輪なり」(轉法輪)と説いている。經典批判の基準が客觀的眞實におかれれば、經典の眞偽こそその價值を決定するすべてであるが、經典批判の基準が行的主体性におかれれば、經典がどれだけ佛法全現の機關の役割を果たしたか、亦、果し得るかにその價值を決定するすべてが懸つてくるのであって、道元禪師の經典觀の一切はこゝに歸入し、こゝから發想するのである。

註

1 本稿は、拙稿「道元禪師と引用經論」(日本仏教学会年報第二十三号)の続稿である。そこでは道元禪師の引用經論の範囲と引用態度を問題とした。

2 鈴木大拙博士は次のように言われる。「祇管打坐だけ見てゐるとどこから正法眼藏が出て来るかと思はれ、又正法眼藏を読むと、そのどこに祇管打坐があるかと疑はれる」(盤珪禪師說法。一四頁)

3 拙稿「道元禪師と引用經論」(前出)参照。

4 忽快谷快天博士。禪學思想史。七三五頁(上卷)、七頁(下卷)参照。

5 教外別伝の徒として道元禪師が挙げているのは育王大光である。寶慶記には「拜問。先日謁育王山長老大光之時、聊難問次大光曰。仏祖道與二教家談一水火也。天地懸隔。若同二教家之所談一者永非二祖師之家風一。大光道處是耶非耶」という道元禪師の質問に、如淨禪師は「唯非三。大光一人有二妄談一而。諸方長老皆亦如是」と答えている。大光について面山は伝未考として、増集統伝の雪窓悟光を想定しているが、宇井博士は正法眼藏仏性に、寶慶元年夏安居の時道元禪師が育王山を採ねた時、堂頭は大光であったという記事があるところから、伝記がなくても育王大光がいたに相違ないとされる。(岩波文庫本、寶慶記八五頁)道元禪師の臨濟禪に対する非難は大慧宗杲「拙庵徳光系統に対して激しいから、育王大光もこの系統の人である。教禪一致の徒として道元禪師は別に挙げている人はない。たゞ三教一致の唱導者として、孤山智円、雷庵正受を挙げ(四禪比丘)「近來大宋国杜撰のともがら」(諸法実相)の説としてこれを排撃している。無準師範は三教一致を唱えた人であるからこの中に摂せられているであろう。

6 拙稿「道元禪師と引用經論」(前出)参照。