

# 道元禪における心について

樽 林 皓 堂

## 一 心を存在の根拠となしうるか

禪門はその立場を標榜してみずから仏心宗といい、略称して心宗という。禪の相承については、口訣としていい伝えるところによれば、釈尊は靈山会上において、拈華瞬目して涅槃妙心を迦葉に付属したとする。以心伝心である。しかも二十八祖菩提達摩は、西来して中国禪宗の祖となったが、その所伝の法は「安心の法門」であり一心の法であった。とすれば達摩の法流をくむ禅匠たちが、その宗旨の特徴を直指人心・見性成仏にあるとしたことは当然であろう。直指人心・見性成仏とは、仏教をまなび仏のさとりに達するとは、自己一心の究明にほかならぬ——とする禪の立場を簡潔にいいつくしたものである。心が禅仏教の中核であることは、禪の語録に心地開明得道明心、契心証会、見心見性などの語がしきりに見られることによっても明らかである。以上によってみれば心を学び、心を明らめ、心に契い、心を会し、心を証するこ

とが禪の本領であって、それ以外、修行もさとりも成仏も解脱もないといえる。もちろんそれは禪に限るのではなく、仏教一般にも通ずることであるが、とくに心の問題を重視し、学仏祖道をこの一点にしぼるものが、禪であると云てよいであろう。それだけに禪における心のほりさげはふかい。

われわれが心という場合、それはもちろん身に対するものであり、認識作用をなす主体を意味する。知覚の中核でもよかるうが、仏教では心々所という。俱舎、唯識は非常に細かく心作用の分析をしているが、要するに心は慮知分別、意識活動の主体である。いまそれを認識論的心とよんでおこう。さて禅定の目的は散乱しがちな精神を統一して、静寂にいたらしめるにある以上、禪が問題として取上げる心が、慮知心、分別心であることは当然である。『法華』に収摂其心といい、『金剛般若』に降伏其心とあるのは、散乱しがちな精神の統一調整を意味していることは云うまでもない。また釈尊を調御丈夫と尊称することも調心を理想的にはたした聖者たるこ

とをたたえるのである。かように心の調整が仏教の中核とすれば、菩提樹下成道の積尊に直結するとなす禪門が、成仏得道を自心の調整にありとし、学道をこの一点にしぼることは当然であって、仏教の正統的立場を守るものと云えるだろう。しかし禪における心の解釈は尋常一様でなく、認識主体となすにとどまらず、さらに高次なる扱いをしている。それは本体論的心とでも云うべきもので、その究明に重点がおかれている、というべきである。しかし何故に認識論的心が本体論的心に転換されるのだろうか。そしてさらに、いま一つ考えてみなければならぬことは、一部の人が云うごとく、その本体論的心が道元禪師において、実体的なものとされているとなすことが、はたして正しい見方であろうか。それは禪師の場合だけでなく、禅思想一般においても、きわめて重要なことでなければならぬ。

中国曹洞宗の始祖、洞山良价(八六九)の『洞山録』に

有二物、上拄<sub>レ</sub>天下拄<sub>レ</sub>地、黒似<sub>レ</sub>漆、常在<sub>二</sub>動用中<sub>一</sub>、動用中収<sub>レ</sub>不得。

というがある。天地をささえている一物とは、発生論的にいえば万法の根源であるから、存在の根拠といえるだろう。洞山は一物と云て一心とはいわないが、仏教徒である以上唯物論者たり得ないから、洞山の一物は一心というべきであろう。とすれば天地の一切は心より発生し、それによって支え

られている——との思想にほかならないであろう。しかも在動用中、動用中収不得といえば、動くものの中に動かぬものが存在する、というごとくであって、相性の二元観のごとき錯覚すら与える危険がある。また道元禪師の『正法眼蔵即心是仏』には、あきらかに「心とは山河大地なり、日月星辰なり」とある。これを文字通りにみれば「だれがみても実体的一心を根源として、天地法界は生成存在している、と解せられる。これによってみれば道元禪師もまた洞山同様に、心存在の根辰とみていると考えざるを得ないであろう。しかし禪師が心を存在の根拠と考えて、「心とは山河大地なり、日月星辰なり」と云たのであろうか。『正法眼蔵』が禪師の宗教体験をかたるものであるかぎり、そこに少からぬ疑いをいだかざるをえない。もし禪師が、心を存在の根拠としているならば、禪師は有我説を容認するものとなり、仏教の根本的不動の立場に反することになるが、禪師がそのような致命的錯誤をなすとは考えられぬ。いな禪師は、仏教をまなぶものが実体的有我観におちいること、もしくはそれに近似した考えにおちいることを厳戒し、『正法眼蔵即心是仏』においては、とくに生滅にうつされぬ固定的心を予想することを警戒している。仏教が縁起観を基盤とし、因縁生を強調するかぎり、存在の根拠というごとき実体的那一物を想定しえないことは、禪師をまつまでもないことである。縁起の諸法の生滅

をたくみに、また明確に語るものとして、『維摩經』の次の文を挙げることができるであろう。(これは禪師も『海印三昧』に引用しているが)それは

但<sup>(1)</sup>以<sup>(2)</sup>衆法、合<sup>(3)</sup>成此身、起唯法起、滅唯法滅、又此法者、各不<sup>(4)</sup>相知、起時不<sup>(5)</sup>言<sup>(6)</sup>我起、此法滅時、不<sup>(7)</sup>言<sup>(8)</sup>我滅。<sup>(品<sup>(9)</sup>問<sup>(10)</sup>疾)</sup>  
である。因縁生起するにしても、また滅するにしても、因縁の集散だけであって、なにものかから発生し、またそれに還帰するとは、どの經典にも説かれていない。

## 二 道元禪における三界唯心

道元禪師は心の問題を重視する。そしてまた、それがただしく解せられねばならぬとして、『正法眼蔵』中に即心是仏の外、心不可得、身心学道、古仏心、三界唯心、説心説性、発菩提心、発無上心、佗心通等々の題目のもとに、祖師道における心の正しき意味を、縦横無尽にのべている。それはくりかえしくりかえしと云うほどに重説されているが、そうせざるを得ないほどに心の意味が、禅者一般に正しく理解されていなかったであろう。禪師は宋朝禅者にとくに、それが多いとされているが、実はそれは現代にもあり、また将来にもたえぬことであろう。しかし禅師の心の扱いは決して平明でなく、学ぶものを困惑させている。

さてここで仏教における心の分類をまず見ておこう。それ

には二心説、三心説、四心説等があり、四卷『楞伽』は二心説、『止観』は三心説、『宗鏡録』『大日経疏』は四心説である。二心は汗栗<sup>カリダ</sup>太心(自性清浄心)と質<sup>チツダ</sup>多心であり、三心は、

(一)質多心(縁慮心)、(二)汗栗駄心(草木心)、(三)矣栗駄心(積集精要心)である。禪師は『正法眼蔵』中二回とも『止観』の三心説を採用しているが、それは得度のとき以来、天台との法縁がふかかったためでもある。それはとにかく三心の第三積集精要心は、ものの中心精髓をいうのであるから、精神作用のうちには入らぬ、従て三心というものの心作用としては、第一の質多心と第二の汗栗駄心だけとなる。質多心は環境に対してはたらく心作用であるから慮知心、分別心などといわれ、汗栗駄心は草木心、堅実心、自性清浄心、如来蔵心、上乘一心、などともいわれるもので、環境に対してはたらく心ではない。こうしてみると二心と三心との別は分析の相違であって、内容的にはあまりちがいはない。四心についても同様である。さて質多心と汗栗駄心との相違は、認識論的心と本体論的心と云てもよく、「ある心」と「あるべき心」と云てもよい。いずれにしても一心の二面であるから決して無縁のものではない。心が常に正常であり純粹であるなら、「あるべき心」を考える要はないが、現実には全く反対であるから、「あるべき心」を要請せざるをえない。しかしそれは単なる要請であってはならない。それゆえ仏教では「ある心」を妄

心「あるべき心」を真心となしその現実化をはかる。そしていかなるものも真心を生れながら本具するとの前提にたち、汚染の妄心を捨遣払拭して、本具清浄の真心に還帰すべきことを強調する。が、しかし禅修行においては、妄心の処理よりも本具真心の自覚に重点をおき、心源(真源)を究めることによって、妄心の自然解消をはかる、という建前である。心宗(禪)における成仏とは、心源の究明に外ならぬからである。道元禪師における心は、例外なくいつも真心であることとは注意さるべきことである。

しかし真心を教学的な云い方である自性清浄心、如来藏心、ないし上乘の一心などと云ただけでは身近かに感ぜられぬ。よって今すこし解説を加えるが、妄心は心作用として対境を判別し取捨憎愛するが、真心はその純化された根源体であるから、情慮の枯渴した無分別の状態、あらゆる汚染の解消した当体であると云えば、やや身近かに感ぜられよう。だがそれは何等はたらきのない、死灰の如き状態であってはならない。禅門は真心を鏡にたとえ漢来漢現、胡来胡現というが、そうした無私、無罣礙のはたらき、万法を万法の通りに取像するはたらきだけはあらねばならない。漢来漢現、胡来胡現を教学上の語におきかえれば、如実知見となるであろう。如実知見は主観をまじえず、そのものを、そのものの通りに見知することである。いまの真心はそうしたはたらきの主体と

いえばよいであろうが、さて道元禪師は真心について、どういう云い方をしているだろうか。『正法眼蔵即心是仏』によれば

いわゆる正伝しきたれる心というは一心一切法、一切法一心なり、このゆえに古人いはく、若人識得心、大地無寸土(もし人、心を識得すれば大地に寸土なし)、しるべし心を識得するとき、蓋天撲落し匝地裂破す……古徳云、作麼生是妙浄明心、(答云)山河大地、日月星辰(と)、あきらかにしりぬ心とは山河大地なり、日月星辰なり。

とある。それは一応、禪師の真心に映じた世界と云てよいであろうが、再応は真心の如是相を卒直に開顯せるものと云えよう。一心一切法は主観即客観という見方であるから、心が境に入るのであり、一切法一心はその逆であって、客観即主観となる。したがって客観界が主観の心に統一されることになり、両者の関係は見るものと、見られるものとの対立を越えて見るものが即ち見られるもの、見られるものがそのまま見るものとなるのであって、主客は全く解消して一体となる。これを三界についていうならば、自己が三界を見ているとすれば、真に三界を見たことにはならない——というべきである。『金剛般若経』に「不如三界、見於三界」とある。この経文は「三界の如く三界を見ず」とも読めるが、道元禪師は「三界の三界をみるにしかず」と読んでいる。三界自身、三

界を見ることこそ、最もたしかな見方である、というのである。「見るものなくして見る」——見るもの自体が見られるものなるとき、即ち主客一体なるときこそ、真に見ていると経文はいうのである。この主客一体の体験をもってすれば三界唯一心は、三界即心(我)、心(我)即三界となる。禪師が「心これ山河大地なり」と云うのに対し、心を存在の根拠となす思想に立っている——とみるのは妥当でない。(だがしかし、体験としての三界唯心を、しばらく哲学の語法をかりて、存在の根拠と云たにすぎないとならば、それも一つの現代的表現といえるが、そうした語法が禪師の承認をうるか否かについては、『正法眼蔵即心是仏』に取ツ組む必要がある)。

ところでここに大事なことがある。それは「心これ山河大地なり、日月星辰なり」等は、禪師の宗教体験すなわち真心の照鑑において、はじめて云えるのであるということである。もし体験をぬきにした観察、与えられたままの山河大地ならば、それは決して「心」とは云われぬ。山河大地はただありのままのそれにすぎない。その意味において禪師が「心を識得すれば、大地に寸土なし」というのは、きわめて重要な言い方と思われる。この場合の識得は、体験としてもそのものの真実をとらえたこと、真源に透徹したことであって、真心の渾体づからの照鑑とでもいうべきであろう。

### 三 心と性との関連

以上、真心と妄心との関係をのべ、三界唯心の意味——どうして次元を殊にする心と物質界とが一元化されるかに及び、結局禪師の宗教体験として、となることをのべたが、いまひとつ、心について注意さるべき、心と性との関係について追及しよう。あらかじめ結論をいうならば道元禪師の扱いとしては、心と性とは同一であるというべきである。もちろん禪師一人の見解でなく、両者を合して「心性」と云われているが、禪師の扱いには新鮮なるものが感ぜられる。心性については一般に、心は精神作用、性は万物に共通する根源的理体の如く考えられ、仏性・法性などといわれている。しかしそれでは心・性の二元観とならう。これについて道元禪師は『正法眼蔵説心説性』において、宋の禪匠大慧宗杲(一一六三)が心性の二元観に立って

ただまさに心性ふたつながらなげすてきたり、二相不生のとき証契するなり。

と云っているのに対し、これを破し

この道取いまだ仏祖の縑細をしらず、仏祖の列辟をきかざるなり、これによって心はひとへに慮知念覚なりとして、慮知念覚も心なることをしらざるによりて、かくのごとくいふ。性は澄潭寂靜なるとのみ妄計して、仏性法性の有無をしらず……

と云っている。この批判は大慧に托して、宋朝禪者の不徹底（心性二元觀）を指摘するのであるが、大慧自身にも不徹底のそしりをまぬがれぬものが存するようである。いま禪師の大慧批判は、心を慮知念覺の主体とし、性を万有をつらぬく理性、存在の根拠ともいうべき靈性、エネルギーの如く考へることをきびしく難詰し、心即性なることを強調するのである。したがって『正法眼藏説心説性』は、「あるいは心を説き、あるいは性を説く」——ではなく、説心はそのまま説性であることを力説するのであって、禪師においては心と性と同義語となる、しかしそれを理解するためには心性、とくに性の内容を今すこし検討しなければならない。

仏教において性を万法（有情非情をこめた）に共存する本具の靈性となすことは周知の通りであるが、その受取り方によつては、仏説ともなり外道説ともなる危険性がある。とかく靈性を、万有をあらしめていく神秘的な創造力となし、なにかしら実体的なものと思いがちであるが、性は万有自体にひとしく内在する倫理的純潔性と云うべきだろう。自性清淨というからである。しかし純潔性はともかくとして、その倫理性が行動として具体化されるのは、一切衆生のうち、人間のごとき高等動物に限定されよう。人間はこれを順調に育成（実は還帰であるが）することによって、成仏の理想をはたすこともできるから、人間（一切衆生）の場合ほとくにこれを仏性

と名ける。これに対し一切衆生以外のものの靈性を法性となすけて區別する。万法（生物以外の）は心作用を持たぬから、本具の倫理性を後天的に育成することはできないからである。しかし本具としての倫理性、純潔性を内在することはいかなるものも同一であるから、その意味では人間（一切衆生）以外の山河大地等についても仏性ありと云うべきである。それゆえ道元禪師は仏性本具について有情非情を區別せず、大胆に「山河をみるは仏性をみるなり」とも云っている。それは『正法眼藏仏性』に明らかである。そうなれば「一切衆生」を有情にかぎらず、全存在に拡大せねばならぬ。かくして仏性・法性の別は撤廃される。それは仏教學の通念に反するが、理としては通る。禪の口訣としても「有情非情、同時成道、草木国土、悉皆成仏というから、仏性を一切万法——有情非情に共通なる性となすことは、禪師の独断とはならない。ところでいま禪師は、その仏性法性の性と心とを連結して「心性」と云っているが、それは心（慮知心）の本性ということではない。もしそうならば孟子の性善説にも通じ、大慧の心性二元觀とも変らぬこととなる。禪師における心性の心は真心（仏心）であり、性は仏性（内在的倫理的純潔性）であるから、同義語の連結にすぎない。従て心即性、性即心となる。しいて云えば、心は性を皮肉骨髓とし、性はおのれを全分、心に托しきっている、といいうるであろう。このような不離

不即の關係を、禪の語録<sup>(1)</sup>では「水中の塩味、色裏の膠青などと云っているが、心・性の關係は水中の塩などというよりは、水と濕潤性と云た方がよさそうである。さて禪師は前述のごとく、大慧の心性二元觀を批判しているが、それをいま一度考えてみると、その扱いが仏教一般の扱いを出でず、禪の立場（真実の見方）が明確に表わされていないからであろう。道元禪師においては心と性とが同義団体とされる結果、心を存在の根拠の如く邪解すると同様に、仏性についてもそう考えられることが多い。たとえば『正法眼藏仏性』の

馬鳴尊者……仏性海をとくにいはく、山河大地、皆依（仏性）建立、三昧六通、由茲（仏性）発現。

などは、まさしく山河大地——世界が仏性によって成立しているとなされているから、存在の根拠と十分に解しうるようであるが、そうした意味にとるべきでない。禪師の仏性觀の重点はむしろ竜樹のいう「仏性の義を知らんと欲せば、まず須らく除我慢なるべし」にあるとみるべきである。我慢は妄心のたぎる姿、真心は除我慢において渾体を自現するからである。

なお心性について『正法眼藏弁道話』の十八問答の第十四にとふていはく、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はりをしるなり……

道元禪における心について（樽林）

とあって、その答えの中で

しるべし仏法に心性大總相の法門というは、一大法界をこめて、性相をわかず、生滅をいふことなし。菩提涅槃にいたるまで、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、これすなはち仏家の心性をしる様子なり。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……。

という。これは死生問題の解決としては、永遠の生命ともいふべき絶対界、すなわち心性の世界に帰入すると悟るにある、というに對し、固定的安全地帯ともいふべき心性の世界など、どこにもないというのであるが、一大法界を該攝し、万象森羅にいたるまで、その外に出るものはないと云えば、何人も心性を固定不変の絶対界の容認としか考えられぬのであって、存在の根拠としての心性を認めるごとくでもあり、主体的な心性がどうして客体的存在であるのかなど、少なからず迷わされるが、心性大總相の法門とは禪師の証眼に照鑑された、体験の世界であると見なければならぬ。だがここでは禪師の心性に関する説が『正法眼藏弁道話』にも見られることを指摘するにとどめる。

#### 四 発菩提心と性具の一心

禪師は発菩提心を強調する。『学道用心集』に菩提心をおこすべきことと題する一章があり、『正法眼蔵』には発菩提心と発無上心の二巻がある。菩提心と無上心とは同一であり、この問題に対する断片はなお他にもあるが、まとまったものとしては以上の三である。この内『用心集』においては観無常心こそ真実の菩提心であるといひ、「名利を抛たざれば未だ発心と称せず」となしているが、『発無上心』においては自未得度先度他心の発動を強調し、『発菩提心』においては、おこる心それ自体を追及して、菩提そのものとしての心（仏心）となしている。そしてさらに『身心学道』においては「境発に<sup>3</sup>あらず智発にあらず、菩提心発なり」と云てある。しかもそれはおこすのでなく、菩提心みずからの発動となしている。これと同主旨を強調するものにさらに『恁麼』一卷がある。が、これらも結局まえの『三界唯心』『説心説性』等における心と同一であることを注意しなければならぬ。ということは禪師においては、いかなる場合にも心は、存在の根拠もしくは宇宙的一心という如き形而上的なものでないことを明確にするものである。まず『発無上心』について禪師のいうところを見よう。

禪師は初めに達摩の「心々如木石」をひき、「いはゆる心は心如なり、尽大地の心なり」と云ている。これは解しにくい釈であるが「心如」は、心は木石の如しの意味でなく、心は

心の如しの意味であると『経豪抄』は云っている。経豪は直接道元禪師の法筵に列した人であるから、それは経豪の私見でなく、多分に禪師の真意を伝えるものであろう。一般に禅修行といえは念慮を静寂にし、心牛を調御して空心（文字通りの木石心）に帰せしめることとされているが、禪師の「心々如木石」はそのような意味ではない。心を心の如く、木石を心木心石と見得るならば、それは木石心（三界唯心）の契当であるから、ことさらに心を制して如木石たらしめる要はない。心木心石とみる木石心をいま禪師はまた「尽大地心」と云っているが、それはもちろん形而上の一心ではなく、禪師の証眼に映じた世界である。禪師はまた「木石心をもって発心修行するなり……この心木心石のちからをもて、而今の思量箇不思量底は現成せり」と云っているが、この木石心の現成こそ発心であり、修証でなければならぬ。またこの場合の思量は、思量でありつつ而も不思議なる心（木石心）である。禪師の強調する心はつねにかくの如くである。

さて禪師においては心を木石の如くにして境に対するのではなく、心これ木石となすのであるから、この『発無上心』においても禪師は、南陽慧忠（七七五）の牆壁瓦礫是古仏心を引合いに出している。禪師としては慧忠のこの語はいくたび繰返えし拵拵しても、讚美しきれぬのであろう。ここでは前の木石心が牆壁瓦礫となっているが、それは念慮を空じた無

心でもなく、朕兆未萌以前の無でもないから、禪師はとくにその点を注意し、「古仏心」というのは、空王那畔にあらず、粥足飯足なり、草足水足なり」と云っている。粥足飯足は左之右之であり、喫茶喫飯と同じであるが、禪師は古仏心——心をかゝ実践的に行持としてつかませようとする。それは三界唯心と云うと同一であるが、そういうば何かしら足の浮いた感じであるが、粥足飯足といえ、現実的な重量感を感じしめる。しかし心を心の如く、木石を木石心と知見しうるのでなければ、古仏心を粥飯の間にとらえることはできない。われわれをして発心修証せしむるものはこの一心、この無上心の発現であるとなして禪師は、「かくのごとくなるを拈来して、坐仏するを発心と称す」といい、前から拈提してきた一心を、ここではじめて標題の「発無上心」に連結させている。これによってみれば、禪師がこの一卷において強調するところは、心木心石なる心の究明にあることが知られる。

発無上心——無上心(菩提心)をおこすと云えば当然、能発所発の对待となるが、禪師によれば、われわれが強為して無上心(菩提心)をおこすのではなく、無上心(菩提心)みずからが発動するという。『身心学道』の巻にはそこをはっきり「菩提心発なり」と云っている。発奮努力によって発するもの、若しくは引出されるものならば、発動はかならずしもそれ自体の胎動自現とは云われぬが、静止し得ないで自ら発動するも

のならば、発無上(菩提)心はそれ自体の自己開顯と云わればならぬ、それが「菩提心発」である。それは語を換えて云えば自性清浄心、仏心の自己開顯である。しかしそれにもおのずから時節因縁の媒介を必要とする。禪師が『恁麼』の巻で口をきわめて推稱する六祖慧能(七二二)の発心も、『金剛般若経』聴聞という時節因縁に媒介されなければ、六祖に潜在する菩提(無上)心もおどりと出る機会を得なかつたらう、と云われる。畢竟、内なる自性清浄心の時機的自現発動が發菩提(無上)心であって、正法をもとめ真理を探索しようとするのは、自己心内にそうしたものの、すなわち菩提(無上)心を蔵するによるとの思想である。それゆえに

おほよそ發菩提心の因縁、ほかより菩提心を拈来せず、菩提心を拈来して發菩提心するなり。(發無上心)

と禪師は云っているが、これは禪師の修証觀の根底をなす「証上の修に引轉せらる」と同一思想であって、本覺門的修証觀に立てば、当然そうならざるを得ない。

なおこの發菩提(無上)心は、ただ一度だけおこせば足れりとするのではなく、いくたびか発心せねばならぬ、とされる。退轉もありうるからである。が、それはみな「同一菩提(無上)心の百千万発」であり、いくたびくり返しても、それは本具の仏心妙心、自性清浄心に外ならぬが、これによって『發無上心』における心が『三界唯心』『即心是仏』等の諸卷

におけるそれと、本質的に同一であることが知られる。

以上は『正法眼蔵発無上心』における心であるが、続いて『発菩提心』の巻における心をみることにしよう。禪師によれば菩提心に二義があり、上求菩提、下化衆生とに分けられる。『知三家非家、捨家出家、入山修証、信行法行するなり』と、『発無上心』の巻にある如く、「直至成仏」を志求する心は前者であり、

おほよそ菩提心は、いかにしてか一切衆生をして菩提心をおこさしめ、仏道に引導せましと、ひまなく三業にいなむなり（発菩提心）。

とあるのは後者であるが、要約して云えば自未得度先度他の心である。ところでこの一巻において最も重要なことは、慮知心と菩提心との関係を明確にしている点であろう。通常、慮知心は捨棄さるべきもの、菩提心は欣求さるべきものとされ、両者は背反する二心とされるが、禪師は不一不二としている。それゆえ「この慮知心にあらざれば、菩提心をおこすことあたはず」と云っている。もちろん慮知心の当体を菩提心そのものとすることはできないが、慮知心、分別心以外にさらに第二心が存在し、それが菩提心として発動するわけではない。もしこの二心が次元を異にするならば、善心と悪心、真心と妄心、仏心と衆生心とは本質的に異なるものとなり、われわれは二種の心を本具することになるが、それらは

一心の二面にすぎない。それゆえに慮知心ならぬ心をもって菩提心をおこすのでもなく、衆生心ならぬ別心をもって仏心を引出すのでもない。これについては禪師の次のことばが意をつくしていると思われる。

この心もとよりあるにあらず、いまあらたにこゝ起するにあらず、一にあらず、多にあらず、自然にあらず、凝然にあらず、わが身のなかにあるにあらず、わが身は心のなかにあるにあらず、この心は法界に周徧せるにあらず、前にあらず、後にあらず、あるにあらず、なきにあらず、自性にあらず、他性にあらず、しかあれども感応道交するところに発菩提心するなり（発菩提心）。

と。これは八不中道的論理であるが、心について考えられる色々な場合を予想して、情量妄見を否定したのである。がしかし、菩提心は決して根元的なるものから発生するものでもなく、固定的なるものから生起するものでもない。もしそうしたものから発生すると考えるならば、先尼外道の説と異ならぬであろう。畢竟菩提心は本具靈性の自己開顕であって、縁にあい、機熟すれば潜伏しえないで自現するのである。だがしかし、それは即心是仏、三界唯心の心と異なるものではない。以上のほか『正法眼蔵』中には心を拈提するいくつかの巻があり、それぞれ異なる立場から心を検討しているが、いかなる場合にも性具——本具自性の一心の究明となっている。従って禪師における心は、いかなる場合においても存在の根拠とい

うごとく解せられてはならぬのである。

1 心王銘に云く、水中塩味、色裏膠青、決定是有、不見其形、心王亦然、身内居停、面門出入、応物現形、自在無礙

2 景德伝灯卷一竜樹章に云く、第十四祖竜樹尊者……得法後、至南印度、彼国人、多信福業、聞尊者為説妙法、遍相謂曰、人有福業、世間第一、徒言仏性誰能覩之、尊者曰、汝欲見仏性、先須除我慢

3 正法眼蔵身心学道に云く、発菩提心はあるいは生死にしてこれをうることあり。あるいは涅槃にしてこれをうることあり、あるいは生死涅槃のほかにしてこれをうることあり、ところをまつにあらざれども、発心のところにさへられざるなり、境発にあらず智発にあらず、菩提心発なり、発菩提心なり。

4 正法眼蔵発無上心に云く——。震旦初祖曰、心々如木石。いはゆる心は心如なり、尽大地の心なり、このゆえに自他の心なり、尽大地人、および尽十方界の仏祖、および天竜等の心々は、これ木石なり、このほかさらに心あらざるなり、この木石おのれづから有無空色等の境界に籠羅せられず、この木石心をもて発心修証するなり、心木心石なるがゆえなり、この心木心石のちからをもて、而今の思量箇不思議底は現成せり、心木心石の風声を見聞するより、はじめて外道の流類を超越するなり、それよりさきは仏道にあらざるなり。