

## 道元禪の本流思想

—曹洞禪の日本の展開—

博林皓堂

はしがき

道元禪師は入宋求法し、天童如淨（一二二八）の禪を伝えたのであるから、その意味では宋朝禪の繼承といえるかもしがれぬが、天童如淨は宋朝禪者をきびしく批判しており、道元禪師もこれにならつて宋朝禪者の正法の歪曲をするどく追及しており、『正法眼藏』はこれに対する破邪と顯正とによつて成立していると言える。この意味から道元禪は宋朝禪の移植延長でないとはつきりいえる。当時の中国の禪宗は臨濟宗が一方的にさかんであつたから、宋朝禪といえば大体臨濟宗であるが、道元禪は中国曹洞宗とも相違するから、禪の新しき展開というべきである。宗統としてはもちろん中国曹洞禪の延長であるが、宗義としては、さらに一步を進めたもの、否、格段の前進をとげたのであって、中国禪の範疇には属しない。

道元禪を中国禪の範疇からながめるならば、その真相実体を

とらえることはできない。曹洞禪と臨濟各派の禪とは中国においてすら、はげしい対立を見せたのであって、宗義においても相当の隔たりがあるから、大体において中国臨濟の延長ともいうべき日本臨濟宗と、中国曹洞禪よりも、さらに一段の前進をとげた道元禪（日本曹洞宗）とでは、少からぬ差異のあることはやむを得ない。したがつて大慧宗杲（一一六三）が宏智正覺（一一五七）を批判したと同様な観点から道元禪を批判するならば、それは正鵠をえたものとは為しがたい。率直にいえば見当ちがいである。次元を異にするものの比較となるからである。

道元禪が中国禪——宋代の臨濟禪、曹洞禪いずれとも異なることは、宗義発展の必然的帰結である。この重要な点に目をおおうて、禪修行の一方法である看話見性を不變の鉄則と固執することは、固陋といわねばならぬ。もちろん看話見性の禪も長き歴史と伝統をもつてゐるが、道元禪師の法流を

くむものは、その教学的立場を十二分に理解し、それに反するごときことであつてはならない。われわれは道元禅が中国禪（宋朝禪）のどれとも同一でなく、異色ある進展をとげていることを見のがすわけにはいかない。しかし從来の曹洞宗学においては、その重要な点のほりさげが足りないまま、ばくぜんと待悟見性の禅に対抗してきた嫌いがあると思われる。われわれは道元禪が看話見性を標ぼうせぬその根拠を追及せねばならない。が、まず中國曹洞禪と道元禪との共通面からみてゆこう。

### 第一 修証不染汚とその源流

道元禪師の修証觀の根柢をなすものは「不染汚」である。

したがつて坐禪はもとよりであるが、禪戒も清規もこの不染汚の実践とされている。不染汚の修証は六祖と南嶽懷讓（七四四）の商量にもとづくのであるから、道元禪師にはじまるのではないが、禪師はこれを仏祖道——正伝の仏法における修証の基準を示すものとして深く推称し、いくたびかくりかえし著述の諸所に引用している。それは

南嶽山觀音院大慧禪師（懷讓）、因六祖問、還仮<sub>二</sub>修証<sub>一</sub>否、大慧云、修証不<sub>レ</sub>無、染汚即不<sub>レ</sub>得、六祖云、只是不染汚、諸佛之所<sub>ニ</sub>護念、汝亦如是、吾亦如是、乃至西天諸祖、亦如是。

第七) にも出でているが、文字に若干の相違がある。「乃至西天諸祖」以下は『伝燈』等にはないが、禪師はいつもそれを付け加える。それには重要な意味があるが、それはとにかく、これが六祖慧能と南嶽懷讓の修証に対する商量であるだけに、権威があるとせねばならぬ。中國禪宗は六祖以後、特殊な發展をしたのであり、中國人自身の禪宗となつたとされるのであって、唐宋にわたつて目ざましい發達をとげたのであるが、同時にその歪曲性も少なからず見られる。が、六祖のころにはそうしたことは全くなく、ことに六祖においては醇乎として醇なる正法の提示のみである。醇乎として醇なる正法とは「修証不染汚」である。

では修証不染汚とはどうしたことだろうか、南嶽が云つているように「修証は即ち無きにあらず」が前程となつていて、「染汚不得」であるから、一般的修証觀——修証二元觀を否定するものであり、この修によってかの証を得る、という如きものでないことは明らかである。従つて修を証に転ずる、もしくは修を媒介として証を得るというならば、それは修証の染汚（冒瀆）となる——と南嶽はいうのである。しかも六祖はこれを證明して、それこそ仏祖道の修証であり、仏祖の所護念と云つてゐるから、六祖は明かに二元的修証觀を否定していることになる。道元禪師が『正法眼藏辨道話』に

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おしふ。

というのは、この六祖の「染汚不得」に直結するものである。もちろん禅師が修証不染汚を強調することは『弁道話』だけには限らない。『即心是仏』にも『洗淨』にも、『行持』にも、ないし『坐禪儀』、『坐禪箴』、『普勸坐禪儀』、『永平広錄』にも見られるのであって、『即心是仏』には

かくのごとくなるゆえに、即心是仏(は)、不染汚即心是仏なり、諸仏不染汚諸仏なり。

といい、また『洗淨』の巻においては

仏祖の護持しきたれる修証あり、いはゆる不染汚なり。

と前置して六祖・南嶽のさきの商量をひき

しかあれば身心これ不染汚なれども、淨身の法あり、淨心の法あり。また身心をきよむるのみにあらず、國土樹下を

もきよむるなり。國土いまだ塵穢にあらざれどもきよむる

は、諸仏之所護念なり。仏果にいたりてなほ退せず廢せざるなり。

と云つてゐる。そればかりでなく、『行持』の巻には

仏祖の大道かならず無上の行持あり……このゆゑに、みづからの強為にあらず、他の強為にあらず、不會染汚の行持なり。

といい、『普勸坐禪儀』には「修証自不染汚」と云い、『坐禪

箴』の巻には

其現自親、會無<sub>二</sub>染汚、其成自証、會無<sub>二</sub>正偏、會無<sub>二</sub>染汚

之親、其親無<sub>レ</sub>委而脱落、會無<sub>二</sub>正偏<sub>一</sub>之証、其証無<sub>レ</sub>因功夫。

と云つてある。この外『坐禪儀』『廣錄』その他に求めれば、「不染汚」の文字は数かぎりなく、といえるほどあるが、これによつて禅師がいかにそれを重視しているかということとともに転迷開悟、転凡入聖的、二元的修証觀を取らぬことが明かとなる。それは不染汚の修証が仏祖の正法であることを示すとともに、禅師の仏法が六祖に直結することを明らかにするものである。もちろん面授面稟を重んじる禅師であるから、六祖に直結すると云つても、六祖以後、青原・石頭なし天童如淨にいたる相承を無視するのではないが、禅師の仏法が六祖のそれと函蓋合することを示さんとするものである。

六祖・南嶽の修証觀が不染汚を基盤とするならば、それは当然修証一等とならざるを得ない。それならば四・五百年後ではあるが、南嶽・鳥祖等の末流である宋朝禪者が、修証の二元觀にたつ看話見性の禅を強調したことは筋ちがいであり、曩祖の仏法を歪曲したものとなろう。しかしそれは曹洞宗ではなく臨濟各派のことであるから、われわれとしては必ずしも重大事ではないが、ちかごろはなはだ奇怪なることは、道元禪師の修証一等にもとづく只管打坐の仏法を、北宗禪の

系統、神秀の修定主義を継承するものとなす者のあることである。いわく――

弘忍の下に南北二宗が分裂し、定慧の問題が盛んに論議せられるにおよんで、慧能派は高く般若主義（慧觀主義）を標榜して頓悟の宗旨を立て、かの禅定主義（修定主義）を墨守して漸悟の宗風を伝える神秀派を凌駕するほどの勢を示した。宋代に入つては般若禪は馬祖の機用主義を産み、さらに雪竇・五祖法演・大慧の頃に成立する公案工夫の看話禪へと進展して、臨濟禪の特色をますます發揮することとなり、一方の修定主義はやがて宏智の默照禪につながり、後の只管打坐の曹洞禪に伝承せられて行くのである。

とあるのがそれである。右は『現代禪講座』に載せられた解説の一部であり、それは一般大衆を対象したもので学術書ではないが、その思考方法は某学術書にもとづいているのであって、看話禪を絶対とする人々の見解を代表するものである。それらの人々は宋朝禪における看話見性の禪を『六祖壇經』の見性強調に連結させ、そこに見性禪の源流を見出そうとしているが、そのこと自体すでに正しいとは云えまい。が、いまは問わない。しかし只管打坐の道元禪がどうして、神秀の修定主義に連結すると云えるのだろうか。われわれは神秀の禪が北宗禪であり、漸教的であるから、それと道元禪とを連結するのを忌避するのではない。近來、禪宗史の研究の進歩

にともない、神秀がすぐれた宗師家だったことが証明されたが、今の場合、それはいずれでもよい。しかし道元禪の源流が神秀の修定主義であり、その発展となすことは、根拠なき独断であつて同意することはできない。神秀が坐禪について教えるところは「住心看靜、長坐不臥」であるから修定主義とは云えるが、それが宏智の默照禪となり、さらに道元禪師の只管打坐の禪になつたと、どうして云えるのか、住心看話禪へと進展して、臨濟禪の特色をますます發揮すること全くなつたと、どうして云えるのか、住心看靜も只管打坐も、坐を愛する点は同一であるが、その内容は全くちがつてゐる。神秀の場合は坐によつて証を得ようとする坐禪愛好（苦修練行）であるが、道元禪師においては不染汚の修証（修証一等）なるがゆえの坐禪愛好である。それゆえに神秀の坐禪觀からは、道元禪師の只管打坐の仏法は出てこない。只管打坐の仏法は六祖・南嶽の不染汚の修証からでなければ発生しえないものである。禪師は坐禪を安樂の法門としているが、証をうるための長坐不臥ならば、それは断じて安樂の法門とはなりえない。

## 第二 南嶽下における修証不染汚

南嶽懷讓が証得した不染汚の修証は、そのごどう繼承されたか。南嶽は一子馬祖道一（七八八）の教導にあたつて、この「修証不染汚」をかけている。それはかの有名な「磨塼作鏡」による教導であるが、ここでは不染汚の修証は、馬祖の

「図作仏」を南嶽が警誡するかたちで示されている。したがつて二師の商量に「修証不染汚」、というごとき文字が使われているわけではないが、その修証觀から指導しました指導されている。南嶽も馬祖ももちろん曹洞宗の裏祖ではない。従つて道元禪師が強調する不染汚の修証は、南嶽・馬祖と関連がないようであるが、禪師の修証觀からする「莫図作仏」（不図作仏に同じ）が、南嶽・馬祖の商量に発するとすれば、それ（二師の商量）を見おくわけにはいかない。禪師が不染汚の修証を説く前程として「磨埠作鏡」の公案をとりあげるのは、禪宗発達の初期、すなわち六祖を去るいくばくもない頃は、流派の別なくいずれも、純一に不染汚の修証を護持保任してきた事實を明らかにし、青原・南嶽ともに六祖の正法を、伝承していくことを示さんとするものであろう。このことは同時に不染汚の修証、すなわち「莫図作仏」が正伝の仏法の基盤であることを示すものである。磨埠作鏡については『景德伝燈錄』（卷五）に次の如く記されている。

開元中、有沙門道一即馬大師也住伝法院、常日坐禪、師南嶽知是法器、往問曰、大德坐禪圖什麼、一曰圖作仏、師乃取一埠、於彼庵前石上磨、一曰磨埠作磨、師曰磨作鏡、一曰磨埠豈得成鏡耶、師曰磨埠既不成鏡、坐禪豈得作仏耶、一曰如何即是、師曰如二人駕車、車不行、打車即是、打牛即是、一無對。師又曰、汝為學坐禪、

為學坐仏、若學坐禪、禪非坐臥、若學坐仏、仏非定相、於無住法、不應取捨、汝若坐仏、即是殺仏、若執坐相、非達其理、一聞示誨、如飲醍醐……（懷讓伝）

この商量は難解である。道元禪師は『正法眼藏坐禪箴』にこの全文をひき解説をしているが、『正法眼藏古鏡』にも拈提しているほか、『隨聞記』にも若干ふれている。それはこの公案に対する禪師のふかき関心を示すものである。『隨聞記』においては

南嶽の埠を磨して鏡となせしも、馬祖の作作を求めしを誠めたり、坐禪を制するにはあらざるなり。（卷二）

と云っている。それはこの公案の見方を指示するもので、南嶽のごとく修証不染汚に立脚すれば、坐禪は図作仏——作仏のための手段とは成りえないこと、またしてはならぬことを教えるものとなる。しかるにこの公案を解釈するのに「呆然無為の坐は死禪である。見性を第一とせねばならぬ」と南嶽が警誡したのだ、とする見方もあるが、修証の不染汚に徹した南嶽、それによつて「諸仏の所護念」に契当した、と六祖から印可された南嶽が、弟子（馬祖）の教導にあたつて「作仏を図かれ」などと、修証の二元觀をもつてすることはありえない。それゆえにこの公案は、道元禪師の解釈に従うことが正しい、といわねばならない。と同時に禪師は問答の一語一語をとりあげ、修証不染汚の立場から、深く透徹した解釈

を与えていた。しばらく若干を拾つてみると次の如くである。

(南嶽問) 大徳(馬祖)坐禪圖箇什麼。これに対し禪師はこう云つてゐる。

坐禪より向上にあるべき図のあるか、坐禪より格外に図すべき道のいまだしきか、すべて図すべからざるか、当時坐禪せるに、いかなる図か現成すると問著するか、審細に功夫すべし。(坐禪箇)

これはもちろん、坐禪を媒介として、向上格外のなにもの実現を図る、というのではない。坐禪こそ最高最上の「作仏図」であるとの意である。それゆえに馬祖の答えである「図三作仏」に対しても禪師は、坐禪それを仏の一面出、両面出とし

しるべし大寂の道(馬祖の言)は、坐禪かならず図作仏なり、坐禪かならず作仏の図なり。(坐禪箇)

と断じてゐる。不染汚の修証からすれば、坐禪それ自体は、欠けるところなき作仏の図、成菩提の図である。「この作仏にいくそばくの作仏を葛藤するとかせん」と云うに至て、それは一層あきらかになる。

このとき南嶽は、一塙をとり庵前の石にあてて磨しはじめた。馬祖が「師なにおかなす」と問えば、南嶽は「磨して鏡となす」という。馬祖がかさねて「磨博あに鏡となることを

得んや」と問えば、それを待ていたかの如く南嶽は「坐禪に作仏を得んや」と答えていた。これに対し道元禪師は「磨博豈<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>鏡耶」については、磨博を鉄漢とし「他の力量をからず」といい、「坐禪豈<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>仏耶」については、「坐禪の作仏を待つにあらざる道理あり」と云つてゐる。坐禪はあくまで作仏の具にあらずと主張するのである。また「作仏の坐禪にかゝはれる宗旨かくれず」と云つてゐる。「磨博の鉄漢」はそれ自体の絶対性である。他のいかなる力をもかりない。坐禪も同様であつて「いまだ大悟を待たず」である。禪師はまた坐禪と作仏との関係を車と牛にたとえ、車が動かぬとき、打車——車にむちをあてるべきか、打牛——牛にむちをあてるべきかと云つてゐるが、坐禪と作仏と不二ならば、坐禪を打する(打車)も是(ぜ)、作仏を打する(打牛)も可であるとなし

世間に打車の法なし、凡夫に打車の法なしといえども、仏道に打車の法あることをしりぬ。参考の眼目なり。(同上)と云つてゐる。まことに痛快である。禪師はさらにこの調子、この論法で南嶽の「汝若し坐仏せば、即ち是れ殺仏、若し坐相を執せば、其理に達するに非ず」等をも釈してゐる。

以上の解釈は道元禪師一流の解釈といえぬこともない。しかし南嶽自身が、修証不染汚に徹した上の馬祖接得とすれば、南嶽の一言一句は、禪師のいうごとき意味とならざるを得ま

い。よし禅師の釈が、南嶽の本意にズレているところがあるとしても、禅師自身の坐禅觀（不染汚の修証）が、これによって明白に示されたことになる。という意味においてこの解釈は重要である。ところで南嶽の語意を禅師のごとく釈することは、南嶽がすでに得道の人であるという意味において妨げないが、史伝によればこのときの馬祖はなお未得道であり、この一段の商量によって悟証に達したのであって、『景德伝燈錄』ははつきり、「一（馬祖）その示誨をきいて醍醐をのむがごとし」と云っている。それゆえこの商量における馬祖は、南嶽と同道唱和——対等の立場で語りうる道力をそなえていな。とすれば未透参学の馬祖の語まで、禅師が得道の人の語として釈することは不当となる。なぜ禅師はそれを敢えてすら、禅師一流の法門の扱い方である。が、しかしそれは禅師の修証觀がそうさせるのであって、公案を人の側から見ず、法の側から見るからである。言いかえれば禅師はいつもかならず本覚門的立場（不染汚の修証）に立て解釈するからである。修して後に達するという立場でなく、達し得たものの側から、すなわち一切を法の世界、仏の世界、現成公案の世界として見るからである。結局、それは人中心か、法本位かの問題に帰着するが、禅師はいかなる場合にも後者をとる。こうした高次の坐禅觀が宋朝禅者の還源返本、息慮凝寂、胸襟

無事了の坐禅と大きな隔りのあることは当然である。修証不染汚を前程とすればそうならざるをえない。

### 第三 青原下における修証不染汚

#### 一 薬山惟儼と修証不染汚

修証不染汚の学道觀に立脚して他を教導するばあい「莫図作仏」——作仏を図ることなかれとなるが、みずからの修証としては「不図作仏」——作仏をはからずとなる。他に対しても「なれ」であるが、達しえた者としては「なし」である。この「莫図」「不図」の修証觀が青原下の祖師の語要にいかに表われているか。青原行思（七四〇）の「聖諦すら為さず、何の階級かあらん」（伝燈卷三）はもちろんであり、石頭希遷（七九〇）の「飯了從容圖<sub>ニ</sub>睡快」（草庵歌）も修証不染汚を前程とするのであるが、道元禅師の推称おかざるものは薬山惟儼（八三四）の坐禅觀における「非思量」である。これは道元禅師の修証觀がそうさせるのであって、公案を人の側から見ず、法の側から見るからである。言いかえれば禅師はいつもかならず本覚門的立場（不染汚の修証）に立て解釈するからである。修して後に達するという立場でなく、達し得たものの側から、すなわち一切を法の世界、仏の世界、現成公案の世界として見るからである。結局、それは人中心か、法本位かの問題に帰着するが、禅師はいかなる場合にも後者をとる。こうした高次の坐禅觀が宋朝禅者の還源返本、息慮凝寂、胸襟

曰、思<sub>ニ</sub>量箇不思量底、僧云、不思量底如何思量、師曰、非

思量。

である。これは『伝燈』卷一四薬山伝にあるが、その坐禪觀の高邁にして深遠なること、宋朝杜撰の禪師たちの坐禪觀と比較にならぬほど格調の高いものである。簡単な商量であるが、正伝の仏法における不染汚の修証が香り高くかおつている。禪師はそれゆえに、これこそ正伝の坐禪を高くかかげるものとして

大師(薬山)の道かくのことくなるを証して、兀坐を参考すべし、兀坐正伝すべし、兀坐の仏道につたはれる參究なり。

兀々地の思量ひとりにあらずといえども、薬山の道はその一なり。(坐禪箴)

と讚歎し、薬山のみ兀坐の本旨を伝えているという。古来からあるさまざまの『坐禪儀』『坐禪銘』『坐禪箴』等の語るところにくらべて、比較にならぬ相違と禪師が絶讚するのは当然である。還源返本、息慮凝寂、胸襟無事了なども、必ずしも意味なしとはいえない。それも坐禪の一要素にちがいないが、それを坐禪の本領とするならば、坐禪は静坐ないし沈魂帰神とえらぶところはない。三業に仏印を標し三昧に端坐すれば、一人一時の坐禪が天地の無限と冥合し、尽十方世界を悟相に転ずるという坐禪は、それらと同日に論ぜられない。

薬山に対する学僧の質問は「兀々地なにをか思量す」であるが、坐中(定中)にも意識ははたらいているから、思量を

いかにあらしむべきか、と問うことは、問うべきを問うたといふべきである。しかし坐中の意識は思量——妄分別であつてもならず、不思量——意識の停止死滅であつてもならない。それは無分別の分別、不思量の思量でなければならない。それが非思量であるが、禪師は本覚思想に立ち坐禪を不染汚の修証、証上の修とするから、「兀々地の思量」は、凡愚の分別ではありえない。それは不染汚の兀々地(坐禪)に攝取された思量でなければならない。が、それはもはや思量一般とはちがう、という意味では不思量ともいえる。とすれば高次の意味での思量・不思量は同義であり、兀々地の両翼両輪となる。「思量の皮肉骨髓なるあり、不思量の皮肉骨髓なるあり」(坐禪箴)とあるが、これによつてみれば思量・不思量は相いたずさえて兀々地の皮肉骨髓すなわち身体構造を担当しているわけである。

以上のごとく考えてくると思量・不思量・非思量の三は階次的に内容を深めてゆく段階ではなく、それぞれが兀々地の内面性を説尽していることになるのであって、非思量のみを最高次の仏境界とすることはできない。質問者の道力がどうであろうと、またどんな意味で問うたにしても、不染汚の修証としての坐禪觀に立てば——道を得た道元禪師からすれば、問語・答話の一々がそうした意味に受取れるわけである。法門を人の側から見ず、法の側から見ればイヤでもそうなる。

「一条の柱杖、兩人かつぐ」の論理である。「人の強為でなく法自体の云為」である。だがしかし不染汚の修証としての兀々地の思量を禪師は、「図ること無うして工夫す」（坐禅箋）と云つてゐるが、これこそ非思量の絶妙なる表現である。禪師は非思量を讃美して

大師（薬山）いはぐ非思量。いはゆる非思量を使用すること玲瓏なりといえども、不思量底を思量するには、かならず非思量をもちゐるなり。非思量にたれ（思量・不思量）あり、たれわれ（非思量）を保任す、兀々地たとひ我（非思量）なりとも、思量のみにあらず、兀々地を拳頭するなり。兀々地たとひ兀々地なりとも、兀々地いかでか兀々地を思量せん。しかあればすなはち兀々地は、仏量にあらず、法量にあらず、悟量にあらず、会量にあらざるなり。（坐禅箋）

という。以上によれば思量・不思量・非思量ともに文字の約束、ことばの慣例にそむいているし、不明にして問うたでもあろう無名僧の質問をも、得道したものとの識見表明として、高く評価されることになつたが、それを禪師のこじつけと見るべきではない。そこで今一度、ささの問答を読みなおすところの如くなろう。

僧問、兀々地思量什麼——兀々地の思量は「なんぞ」（識見表明）

山云、思量箇不思量底——思量は箇の不思量底なり。（薬

## 山の唱和

僧問、不思量底如何思量——不思量底は「如何思量」（なるべし）——（再び識見表明）

山云、非思量——（畢竟）「非」思量（といふべし）——

（薬山の再唱和）。

もし薬山が不染汚の修証に立たなければ、「念をおさめて胸襟無事なることを得よ、これ坐禅の要術なり」と答えたかもしれない。が、それはそれとして思量・不思量・非思量について今少し検討すべきことがある。『正法眼藏現成公案』に（1）諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。

（2）万法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸仏なく、衆生なく、生なく、滅なし。

（3）仏道もとより豊儉より超出来るゆえに、生滅あり、述悟あり、生仏あり。

というがある。道元禪師に親しむほどの人なら、たいてい知っている、というほど知られた聖文である。これを今の思量・不思量・非思量に配当すれば第一段は思量、第二段は不思量、第三段は非思量となるであろう。なぜならば、第一段の「仏法なる時節の諸法」と、「兀々地における思量」とは、同一論理による肯定であり、第二段の「われにあらざる万法」は脱落の万法であつて、思量にあらざるの思量、（脱落の思量）

すなわち不思量に相当する、第三段の「豊儉より超出の万法」と、思量・不思量より超出（の非思量）とも同一であるからである。かく思量・不思量・非思量が、ついでの如く『正法眼藏現成公案』卷頭の三段の説示に符合するならば、禅師が宋土から帰朝早々、その第一声として『普勸坐禪儀』を著わし、薬山の非思量によつて不染汚の修証を強調したばかりでなく、次で同様の主旨にもとづく『正法眼藏弁道話』『摩訶般若』『現成公案』をつぎつぎに発表されたこと、しかも七十五回『正法眼藏』の親輯に際しては、禅師みずから、修証不染汚の基礎理論を提示する『現成公案』をその第一位にすえたことは、深甚の意味があることになる。

## 二 長翁如淨と修証不染汚

薬山以後、不染汚の修証を力説するものとして、幾人かの祖師をあげられる、いや正伝の祖師はいずれもみなその立場に立つのであるが、はつきり不染汚の語を用いている祖師は、あまり多くない。われわれはそれを天童山景德寺の長翁如淨（一二二八）に見ることができる。如淨は雪竇智鑑の法嗣であり、道元禪師の本師であるが、如淨が智鑑の会下に参考していたとき淨頭（不淨處の清掃担当者）を志願したことがある。しかし智鑑はそれを許さなかつた。それは如淨が不染汚の修証に徹することなく、不淨を淨化しようとしたからであ

る。不淨の淨化は転凡入聖、転迷開悟の修証觀と同一である。東司上もまた仏祖の道場である以上、転凡入聖、転迷開悟に通する修証觀をもつものに淨頭を担当させることはできない。それゆえに智鑑は「いまだ汝にその資格なし」として許さなかつたのである。仏祖道の修証、不染汚の修証を僧堂裏七尺単前に限定せず、東司上の清掃においても、それがつかまれていなければならぬことを教えるのである。けだし修証不染汚の体得の場としては、東司上の清掃は、最上の機会であるというべきであろう。もちろんそのことが解されていくとも、清掃によって清らかになることに変りはないが、それでは「仏所護念としての清淨」は現われない。学道（心がまえ）如何によつて仏祖道の行取となるものを、單なる清掃淨化に転落せしめることは、仏に代つて化儀を挙ぐ、と自ら任するものには出来ないのである。「淨頭は汝ごとき者にまかせきれぬ」というのは深き意味がある。仏祖道を世法に転落させてはならぬからである。問答の全文を引いておこう

——

師（如淨）は越上の人事なり。諱は如淨、十九歳より祖席に参す。雪竇の会に投じ、一歳を経たり。よのつね坐禪抜群なり。或時淨頭を望む、時に竇問うて曰く、曾て染汚せざるところ如何が淨得せん、若し道得ならば汝を淨頭に充てん。師措くこと無し。両三箇月を経るも、猶いまだ道得せ

す。有る時師を請して方丈に到らしめ問うて曰く、先日の因縁道得すや、師擬議す。時に雪竇示して曰く、淨子曾て染汚せざる處いかんが淨得せん。師答えず。一歳余を経、

竇また問て曰く、道得すや。師未だ道得せず。時に竇曰く旧窠を脱して便宜を得べし、如何が道得せざる。然しより師聞いて得力、励志工夫す。一日忽然豁悟、方丈に上って即ち曰く、某甲道得す、竇曰く這回道得せよ、師不染汚の処を打すと、竇即ち打つ。師流汗礼拝、雪竇即ち許可す。

（行錄原漢文）

これによつてみれば雪竇は、子弟愛からいくたびかその解決をせまつてゐる。不染汚の淨得——清淨の淨化が明白となるならば、仏祖道の參學は了畢であるからである。しかしそれは本覺門的修証觀における根本問題であるだけに、急速の解決を望むことはできない。が、年余の後、雪竇の誘導——「旧窠を脱してまさに便宜を得べし」は、如淨の解決の手がかりとなつた。旧窠とは転迷開悟の始覺門的修証觀である。ここに停るかぎり「不染汚の処を打する。ことはできない。雪竇の注意はそこにある。果たせるかな、これは解決への曙光となつた。そしてその解決はただ一言「打不染汚処」であった。ここに「清淨なるにも淨化する所以、すなわち不染汚の修証を領解したのであつた。これは先きの六祖と南嶽との「還て修証を仮るや」、「修証は無きにあらず、染汚するこ

とは得ず」と全く同一轍である。雪竇の「即ち許可す」は六祖の「唯箇不染汚、諸仏之所護念、汝亦如是、吾亦如是」に相当する。

かくして南嶽の「修証不染汚」の仏法は嚴然未散として、雪竇・如淨父子の手裏に生かされている。しかし如淨は南嶽下の祖師ではないから、六祖の不染汚の修証は青原、石頭、藥山ないし雪竇（智鑑）、如淨と相承されているわけであり、さらにそれは道元禪師にそのまま繼承——面授相承されてい

る。

六祖はもちろん青原に対しては、南嶽におけるが如く、「只箇不染汚、諸仏之所護念」と云つていながら、六祖に二種の修証觀、兩箇の安心があるはずはないから、青原に対しても南嶽同様の指示をしていることになるが、しかし機縁はそれぞれ異なるから、南嶽には修証不染汚を諸仏之所護念と証明し、青原に対しては「聖諦すら猶なさず、何の階級かこれあらんや」というを聞いて、不染汚の修証に徹したものとして印可を与えていた。「深く器とす」は証明で、「階級なき世界における階級」と、「曾て染汚せざる所を淨化す」とは同一思想でなければならない。それゆえに青原下に六祖の修証不染汚が相承されていないのではない。六祖の修証不染汚は五百年後の如淨において、「打不染汚処」となつたが、その「打不染汚処」が法子道元禪師に相承され、学人接化にあた

り、それが学道の基盤として、強く打出されることになったのは当然である。それなればこそ禅師は、帰朝直後の撰述である『普勸坐禪儀』において、「修証おのずから染汚せず」と云つたのであり、『弁道話』、『現成公案』等々において、修証不染汚（証上の修）を力説したのである。それは『普勸坐禪儀』等だけでなく、道元禅師の仏法（教学）を貫く学道の基盤である。

### 三 真歇・宏智と修証不染汚

如淨の「打<sub>二</sub>不染汚處」が、法子道元禅師に承嗣されたことはよいとして、如淨の法系をさかのぼれば、その師は天童宗珏であり、宗珏の師は真歇清了であるが、真歇にはかの三祖僧璨（六〇六）の『信心銘』を拈提した『拈古』がある。その撰述の主旨は看話禪批判のためとされる。それは無外義遠の跋にみえる通りである。跋には

当<sub>ニ</sub>紹興間、妙喜（大慧宗杲）統<sub>ニ</sub>東山、譏<sub>ニ</sub>訾默照、寂庵（真歇）是舉（拈古）、可<sub>レ</sub>謂、入<sub>ニ</sub>其室<sub>ニ</sub>採<sub>ニ</sub>其戈、取<sub>ニ</sub>其矛、擊<sub>ニ</sub>其盾、覽者當自得<sub>レ</sub>之。義遠敬跋。

とある通りである。（義遠は如淨の法嗣であつて道元禅師とは法兄弟となる。禅師の『広録』を抜萃して十分の一とした人。これが『永平語録』である）。真歇清了が看話禪を取らぬこと、また看話禪を斥けるために『拈古』を著わしたほど

の人であることを思えば、真歇が不染汚の修証に徹していたことは、云わずして明らかである。

この真歇の法兄弟に宏智正覺（一一五七）がある。天童山景德寺に住持したから天童正覺ともいう。が、宏智は曹洞の正脈をつぐもの、いな曹洞禪昂揚の人として重視されている。看話禪を強力に推進した徑山の大慧宗杲（一一六三）とともに、当時の禪門における二甘露門と推称されている。宏智の禪は黙照の禪であるが、これに対し大慧は黙照の邪禪と、きびしい批判をあびせた。しかし宏智は敢えて争わなかつた。この宏智には『宏智頌古』『宏智広録』のあることは広く知られていて、『広録』中の「坐禪箴」「默照銘」は注意されねばならない。宏智の坐禪觀すなわち修証不染汚の立場は、それら全体にかわっているが、まず『宏智頌古』についてみよう。

（一）『宏智頌古』は『雪竇頌古』とともに数多い頌古中において王座を占めるものである。万松行秀（一一四六）は示衆、評唱、著語を附して『從容錄』となしたが、脱稿に際し湛然居士に書を送り

吾宗有<sub>ニ</sub>雪竇・天童、猶<sub>ニ</sub>孔門之有<sub>ニ</sub>游夏、二師之頌古、猶<sub>ニ</sub>詩壇之李杜。（寄湛然居士書）

と云つてゐるが、おそらくそれは詩文の才において随一といふばかりでなく、宗師家としても共に非凡なることを讃歎するのであろう。『宏智頌古』は『雪竇頌古』と類型であつて

一見模倣と感ぜられるが、宏智の意図は決してそうではなく、正法禪宣揚のためであつて、真歇清了が『信心銘拈古』を著して修証不染汚を高揚したと同一の主旨によるものである。この点からすれば『宏智頌古』は『雪竇頌古』に満足しきれぬものがあつて、制作することになったと見るべきで、単に詩文の才をきそうという如き文学的遊戯ではない筈である。それらを論究することは当面の問題でないからさしおくが、『宏智頌古』に修証不染汚としての坐禪觀が、どのようにあらわれているか、それをみなくてはならない。『宏智頌古』の第一則は「世尊陞座」であつて本則と頌は次の如くである。

世尊一日陞座、文殊白槌云、諦觀法王法、法王法如是。

頌云。一段真風見也麼、綿々化母理<sub>二機梭</sub>、織<sub>三成古錦</sub><sub>二含</sub>春象<sub>一無下奈</sub><sub>二東君漏泄</sub>、何上。

これに対し『從容錄』の撰者万松行秀は「示衆」において、「閉門打睡接<sub>二上々機</sub>……」と云つてゐるごとく、上根の機に対しても言舌による説示を要せずとなしてゐる。したがつて右公案に対する万松の見解は、如來の説法は説黙にかかるぬことを示すものと、みていることが察せられる。しかるに面山瑞方は万松のこうした見方をとらず、世尊の王三昧をたたえるものとなしてゐる。面山の『隰州古仏頌古稱提』は、万松の『從容錄』に満足せず、というよりも、万松の誤りを是正するとの見解に立つといわれてゐる。それゆえに面山は『宏智頌古』の第一則に垂示して、「只箇王三昧、仏々要機」といい、修証不染汚の坐禪をたたえることが宏智の本意としている。従て「一段の真風」は王三昧の讚美となる。そこに宏智がこの則を百則の初頭にすえた大きなねらいがあるとせねばならぬ。雪竇も万松もこの一則を修証不染汚の王三昧を示すものとは見ていない。『雪竇頌古』においてはこの一則は第九十二則であつて、卷頭をかざるほどのものとは見做されていない如くであるが、宏智はそれを適正の扱いとしないで第一にすえたのである。こうしたところに宏智の坐禪觀がまさまで見られる。それは修証不染汚の高揚である。

『宏智頌古』の第二則は「達磨廓然」である。この則における宏智の頌は、少林における面壁九年の達摩に重点がおかれてゐる。『雪竇頌古』におけるが如く、達摩が觀音の化身であるかないかなどは、宏智にとつては問題ではない。強く打出さんとしたものは凝住壁觀の達摩である。それゆえに『寥々冷<sub>二坐少林</sub>、默々全<sub>三提正令</sub>』と頌したのである。世尊の王三昧に続けて達摩の王三昧を拈出し、修証不染汚の根原がそこにあることを明らかにしたのは、『宏智頌古』の大きな功蹟とせねばならぬ。達摩の九年面壁は道元禪師の語をかりて云えば「図ることなき工夫」であつたのである。

いまひとつ例を挙げてみよう。第一十三則に「魯祖面壁」というがある。この面壁は達摩の面壁と同一である。この公案の大体をいふと、魯祖(嗣馬祖)は平常、參禪の雲水が来るごとに、わざわざ面壁(背面)した。同じく馬祖門下の南泉(八三四)はこれを評して、「自分は平常、空劫以前の事を承当せずと強調しているのに、いまなお人を得ない、汝の如く面壁不説ならば、駒年に至るも得道の人は得られまい」と云つた。というのである。駒年は十二支中にはないから、永久に達成の時期はないことになる。これに対し宏智は「淡中有

レ味、妙超三情謂」と云い、また「綿々若レ存兮象先、兀々如愚兮道貴」とも云っている。淡中の味は不染汚の坐禅の味であり、自受用三昧の味である。それゆえに「黙々の坐は一見、呆然無為の痴坐の如くであるがしかも大尊貴である」というのである。「黙々全提正令」のかおりである。『雪竇頌古』には「魯祖面壁」の公案はないが、宏智が右三則の公案をいかに見ているかがわかる。すなわち宏智は正伝の仏法、不染汚の修証を諸仏之所護念として、それを強調するために、とくに『宏智頌古』を撰述したと云つても過言でない。いずれにしてもこれによつて、宏智の坐禅觀が修証不染汚を立脚とすることがわかる。従つて宏智の禪が宋朝禪者一般の胸襟無事了や息慮凝寂などと全く相違することを知りえられる。

(二) つぎに宏智の『坐禪箴』をみよう。これによれば宏

智の修証不染汚は一層はつきりする。この『坐禪箴』はきわめて短篇ではあるが、まれにみる高き格調であつて、道元禪師は口をきわめて讃美している。宋朝禪者一般のそれとはくらべものにならない。禪師は坐禪箴は、大宋國慶元府太白名山天童景德寺、宏智禪師正覚和尚の撰せるのみ、仏祖なり、坐禪箴なり、道得是なり、ひとり法界の表裏に光明なり。古今の仏祖に仏祖なり、前仏後仏、この箴に箴せられもてゆき、今祖古祖、この箴より現成するなり。

と『正法眼藏坐禪箴』において絶讃しているが、禪師が指摘するごとく、宋朝禪者の『坐禪箴』『坐禪銘』『坐禪儀』と天地懸隔である。禪師が彼等を未熟不徹底となし、「晚学すて、みるべからず」というのは当然である。禪師の推称おかざる『坐禪箴』とは次のときものである。

仏々要機。

祖々機要。

不レ触レ事而知。

不レ對レ縁而照。

不触事而知。

其知自微。

不對縁而照。

其照自妙。

其知自微。

曾無ニ分別之思。

其照自妙。

曾無ニ毫忽之兆。

曾無ニ毫忽之兆。

其照無レ取而了。

水清徹<sub>レ</sub>底<sub>カ</sub>。 魚行遲<sub>々</sub>。

空濶莫<sub>レ</sub>涯<sub>カ</sub>。 鳥飛杳々。(宏智廣錄卷八)

「事に触れずして知り、縁に対せずして照す」は対象をみざる主客一体の消息である。修して後に達する、という立場はもちろんあるが、法のがわからすれば法爾如然であり、対していながらも対待を絶しているから現成公案である。宏智はまた知、照というが、それは不触事の知、不対縁の照であるから、その知は無分別智であり、その照は能照所照の照ではなく、不照の照である。その場合の照こそ正しき照見、照鑑といえる。默然照了であり、默然照破であり、默然照徹である。宏智が達摩の面壁を「默々全提正令」と頌したのは、この立場からである。一元の世界に悟入するのではなく、一元の世界の消息を語るのである。默然照了である以上、宏智の禅が黙照禪と云われるのは当然である。宏智自身も『黙照銘』一篇を著わしているから、自身としてもそういうわれることに異議はない筈である。が、それは大慧宗杲が誇するごとき無為呆然ではない。それはとにかく、この『坐禅箴』によつて、宏智が不染汚の修証を強調しているところは明白である。とすれば宏智もまた、六祖ないし南嶽に直結するのであり、正伝の仏法を嫡承していることになる。禅師が絶讚するのは当然である。

#### 四 道元禪師と修証不染汚

しかるに禅師は宏智の『坐禅箴』をあれほど推称しているにも拘らず、「宏智禪師の坐禅箴、それ道未是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり」(坐禅箴)として、一見どこに差があるかと思われるほど類似の『坐禅箴』を撰している。それは『正法眼藏坐禅箴』にも『永平廣錄』にも載せてあるが、この一篇は宏智の『坐禅箴』に刺戟されて作ったものに相違ないであろうが、それに仏祖道の修証觀——不染汚の修証が、いかにも巧みにのべられていることに深き敬意を払いつつ、さらに禅師独自の見を加えたものであるが、禅師はここでは「染汚無きの親」、「図ること無き功夫」とはつきり云つてゐる。次の通りである。

仏々要機。 祖々機要。

不思量而現。 不回互而成。

不思量而現。 其現自親。

不回互而成。 其成自証。

其現自親。 曾無<sub>ニ</sub>染汚。

其成自証。 曾無<sub>ニ</sub>証偏。

曾無<sub>ニ</sub>染汚<sub>ニ</sub>之親。 其親無<sub>レ</sub>委脱落。

曾無<sub>ニ</sub>正偏<sub>ニ</sub>之証。 其証無<sub>レ</sub>國功夫。

水清徹<sub>レ</sub>地<sub>カ</sub>。 魚行似<sub>レ</sub>魚。

空濶透天分。鳥飛如鳥。(永平広録卷八)

である。かくして禅師の修証觀——修証不染汚——は遠くは六祖・南嶽に直結し、近くは天童如淨ないし宏智のそれを受けているが、このことは祖師中の一人二人がたまたま、そうした修証觀に立ったという如きことではなく、全仏祖の同道、同法、同証、同行であるから、禅師がそれを「仏々の要機」ということは決して独断ではない。とすれば宋朝禪者の多数が坐禅の本義、修証の本義を忘却して看話工夫を専一としたことは、修証隔別の横道に転落したものと云わねばならぬ。

禅師が「わが家のみに正伝せり」となしたことは所以ありとせねばならぬ。禅師はこの『坐禅箴』ばかりでなく、諸所に正伝(修証不染汚)の坐禅を高揚しているが、坐の本義を説く『正法眼藏弁道話』の聖文は、おどろくべき高格のものである。ここでは不染汚の修証は「証上の修に受用せられ、引轉せらる」とあるが『坐禅箴』と対比して、その高き風韻をしるべきである。いわく――

宗門の正伝にいはく、この単伝正直の仏法は最上のなかに最上なり。參見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念佛・修懺・看經をもちせず、たゞし打坐して身心脱落することをゑよ。もし人、一時なりといふとも三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。ゆえに諸仏如來をしては本地の法

樂をまし、覺道の莊嚴をあらたにす、および十方法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明淨にして大解脱地を証し、本来面目現するとき諸法みな正覺を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覺樹王に端坐し、一時に無等々の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す。

とまず坐禅人の功徳が、尽法界におよぶ面を強調し、次にその功徳が坐禅人にかえり、自他法界平等一如の悟証が展開することをのべ、入我々入、証入悟出の自受用三昧の世界を絶妙の筆致を以て讃美し、一人一時の坐禅であつても、十方無量恒河沙数の諸仏が、その法力を結集した所で、広大無辺の功德を計量しえないと云っている。これによつて短篇『坐禅箴』では汲みきれなかつた正伝の仏法における修証不染汚の坐禅の深さ、高さ、広さ、尊さが遺憾なく味得される。胸襟無事了などの禅の比ではない。『正法眼藏三昧王三昧』に坐禅を讃美して

驀然として塵界を超越し、仏祖屋裏に大尊貴生なるは結跏趺坐なり、外道魔党の頂顎を踏翻して、仏祖の堂奥に箇中人なることは結跏趺坐なり、仏祖の極之極を超越するは、たゞこの一法なり。

というのは、まことに至当である。だがしかし、修証一等の坐禅でなければ、初心のそれがそのまま仏祖堂奥の大尊貴の

坐となることはできない。

以上仏祖道における修証不染汚とその一貫性をみたのであるが、これによつてみると、道元禪師の修証一等の禪は、中國曹洞禪の踏襲であつて一步の前進もない如くである。しかし前掲の宏智と道元禪師の『坐禪箴』を対照すれば微細な相違、いな大きな相違のあることがわかる。それは衛藤博士の『宗祖としての道元禪師』に指摘されている。その相違は二つの『坐禪箴』が巧みな詩であるだけに、判別は容易でないが、要旨をいうならば――

宏智は知と照とを主とするから知的の立場であり、宗祖（道元禪師）はこれを現と成ことに改めたから、知の立場は転じて行の立場となり、知の微妙は行の親証となつた。この立場の轉換は正伝の仏法からくる当然の帰結であつて、禪宗史上の劃期的轉回というべきである。（二七一頁）

宏智の『坐禪箴』と道元禪師のそれとの差は從来宗学者もあまりはつきり云わなかつたのであるが、それが明かにされることは謝すべきことである。が、宏智、真歇、雪竇（智鑑）、天童如淨等の諸師の宗義的差異は容易に判別しがたい。宏智と真歇は法兄弟であり、ともに看話禪を排している点は同じであるが、しかし真歇が念佛公案を採用した点は、宏智の純禪を守つたのにくらべると大きな相違である。だが修証不染汚を根本立脚とするとは同一であり、その点雪竇智鑑とともに同一である。従て同一修証觀に立つ三師相互にいかなる相違があるか、となると、これまた容易に判別しがたい。しかしここで特に知りたいと思うことは、天童如淨と道元禪師との相違である。が、それは『如淨錄』等を見ただけではわからない。しかしそれらの外に、それを知るべき資料があるわ

本証手のうちにみてり、とは云えても、本証を出身すれば妙らぬ。しかし宏智の「修通身におこなはる、とはいえぬ」ことになる。いいかえれば宏智の仏法は、本証の出身において、なお十分とは云えぬ、と評される余地をのこしている。結局、宏智は默照禪からは飛躍していないと云うべきである。その点、道元禪師は宏智よりも一步の前進をとげてゐるのであって、道元禪は「妙修の放下」と「本証の出身」とを兼ね具えていると云うべきである。それはいまの『坐禪箴』によつてもわかるし、『正法眼藏』以下の禪師の全著作によつても明白である。それは默照禪より本証妙修への進展と云つてよからう。

けではない。道元禅師は如淨の禪を忠実に継承しているのであるから、相違点が見られぬ方がむしろ当然である。しかし強いて相違を求めるならば、道元禅師が「本証妙修」を強調した点であろう。如淨とて修証不染汚を立脚とする以上、本証妙修であることに変りはないが、それはなお、道元禅師ほどには強く打出されていない、とは云えるだろう。それはしかし、きわめて微細な相違である如くであって、而かも大きな、そして重要な相違であろう。本証妙修が道元禅師に至ってはじめて高らかにとなえられたことを注意すべきである。

## 五 修証不染汚の思想的根拠

本証妙修を道元禅師は『弁道話』において「証上の修に受用せられ、証上の修に引転せらる」と云っているが、この云い方は道元禪としては重要なことであって、坐禪の場合ならば、人が坐禪するというよりは、坐禪に坐せられる、本証に受用せられ引転されて坐する、ということになる。すなわちわれわれの意志によって坐するのではなく、本証のおのずからなる發動としての坐である——というのである。それならば、その証（本証）とは何かとなるが、不染汚の修証であるから、修に待たる証ではない。衆生本具の証である。それゆえ本証といわれるが、その本証とはいかなるものか、それの究明は「修証不染汚の根拠」の探究であることになる。

修証不染汚の根拠の究明は、本証妙修、修証一等、本証の引転、只管打坐、莫圖作仏等々の根拠の究明でもあるが、禅師はとくに根拠の説明などはしていない。ただ「この法は人々の分上にゆたかにそなはれり」というだけである。しかしそれは教学的にいえば衆生本具の一心（仏心）、すなわち仏性法性に外ならない。仏性と法性についてなら、道元禅師も『正法眼藏』中の「仏性」の巻、「法性」の巻を書きのこしていいるから、それを見ればわかることになる。しかし禅師はそれを修証の根拠、成仏の根拠として説いているわけではない。だがそこに成仏の根拠も修証の根拠も見出すことができる。

禅師の仏性観ははなはだ特異的である。仏性はもちろん『涅槃經』の所説であり、一切衆生悉有仏性を強調するものであるが、禅師は一切衆生を有情に限らず、非常もまた衆生とす。この解釈からすれば一切衆生は有情非情の総称であつて一切諸法であり全存在であることになる。この立場からは一切衆生・悉有仏性は、「尽法界は仏性の自現」の意となる。一切諸法は法爾として仏性である、と云うほうがよいかも知れない。禅師は『正法眼藏仏性』において、「一切衆生・悉有仏性は、その宗旨いかん」と設問し自ら答えて「これ什麼物恁麼來の道転法輪なり」といい、あらゆる存在（有情非情）が仏性なることを説かんとする伏線としている。それゆえ悉有仏性を解説して、「正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の

悉有なり」と云つてゐるが、衆生が有情非情の總称ならば、衆生の内外は法界の内外である。そうすれば一切衆生・悉有仏性は禪師の指摘する如く、一切仏性・悉有衆生というも可なりである。が、いすれにしても、これによつて衆生の量と仏性的量とが八両半斤（同一）なることが明らかになつたわけである。この解釈によれば仏性と法性とは同義語となる。それゆえ『正法眼藏』には「仏性」「法性」一卷があるが、結局、同一問題を取扱つてゐるのであって、本質的区別はない。一が仏性一元の世界を説き、他が法性法爾の世界を論じただけである。

法界が仏性の自現ならば、一切万法は不生不滅、不增不減、不垢不淨であつて、「迷惑せず顛倒せず」法爾として自性清浄である。永嘉玄覺（七二三）をして云わしめれば本源自性天真仏である。天真仏は覚証を性とするから、本覺本証とも云われるが、その覺、その証は、修によつて得る証と区別されねばならない。新たに得られた証は「新条の特地」であり、「暫時の伎倆」にすぎないが、本覺本証は性具の真徳であり、先天的絶対性である。先天的絶対性としての仏性本具、これこそ不染汚の修証を可能ならしむる根拠である。言いかえれば仏性一元の自覚こそ、「証上の修に引転せらる」となす修証觀の基盤である。「引転せらる（受用せらるも同様）は注意すべき表現である。仏性それ自体の發動を意味するからである。

仏性自体は静止凝然たることができず、つねに發動（自己開顯）し、われわれをして仏性即現の行持を行わせる活動性を有する。それゆえ仏性は休歇せる死火山ではなく、われわれの活動（行動）を媒介として、不斷に自己開顯する活火山といるべきである。禪師は六祖慧能の発心も仏性の自現であり、われわれの修行も仏性の漏泄とみる。西天第十二祖馬鳴尊者はそれゆえに、仏性を説くに「山河大地・皆依建立、三昧六通、由茲發現」（伝燈卷一）と云つてゐる。すべてを仏性の自己開顯とするのである。

さて「仏性の悉有」ということに、いかなる意味があるだろうか。それは万法自体の絶対性の昂揚、ということができる。万法諸法は相互に無限の関連——多相即・相入の関係において、互に他の一切を荷い、一切を価値づけており、生滅去來の相を現じつつ、しかも永遠恒久である。それは万法諸法いな、われわれ自身の高貴性、絶対性であり、人間そのものの最高価値判断である。それゆえに悉有仏性の強調、本覺本証を悉有することの強調は、われわれ自体の先天的尊嚴性を自覚させるためである。この一切衆生（拡げれば一切万法）の先天的尊嚴性、本質的絶対性の確認を前程としなければ不染汚の修証は成りたたぬ。言いかえれば、それを根拠として不染汚の修証は展開する。

#### 第四 修証不染汚と信の問題

##### —信と行との関連—

一切衆生の仏性本具が事実であり、經論の証明するところならば、われわれの修証は、当然不染汚の修証（証上の修）とならねばならない。不染汚の修証は凡夫を転じて聖位に入らせるのではなく、仏成仏、悟上得悟でなくてはならぬ。言いかえれば仏の立場に立つ修行でなければならぬ。仏の立場を修行の発足とするものでなければならぬ。しかしに「仏性本具が先驗的事実であるとしても、現実はその実がないから、それは修行者にとって力ではない。ひとたび大悟見性するのでなければ、性具の絶対性も実証されない。それゆえに道元禪師も、「修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし」と云っている」——と。それはしばしば云われるこ

とであるが、それならば悉有仏性も畢竟「から手形」にすぎない。それがすでに仏説として、もしくは仏説にそむかぬものとして確認されているならば、改めて本具の仏性を見性によって確かめるには及ばぬ。仏性本具が堅く信受されるならば（深信々解）仏を実証したことになる。先驗的絶対性、本質的価値としての仏性は、信によつて現実となる。とすればわれわれの成仏はきわめて手近かにあることになり、断惑証理、見性成仏のごとき、はなはだ迂遠の途と云わねばならぬ。仏性本具を信受する場合、見性成仏は一転して信現成の成仏となる。自己の本性（仏）に対する確信が媒介する即座成仏である。いわば見性成仏が信性成仏となるわけである。

この信は自己心内の仏に対する信と云つても同じであるが、それは「渾身似信」——通身是信という如き不動著の信でなければならない。（もし不動著の信が確立するならば、その宗教的実践力は見性せる者にまさるとも劣ることはあり得ない）。それほどの信である以上、それは安易輕薄の信であつてはならない。それゆえに禪師は『正法眼藏三十七品菩提考法』において

渾身似信を信と称するなり、かならず仏果位と隨自去し、隨他去す。仏果位にあらざれば信現成にあらず、このゆえにいはく、仏法の大海上能入なり、おほよそ信現成のところは、仏祖現成のところなり。

と云つてゐる。これは「五力」中の信力に対する解説であるが、信は仏果位を隨自去し、隨他去せしめるほどのものではなくてはならぬ。信の當處一念において成仏を決する信は、信によつて仏法の大海上に、まず一步をふみ入れる、という如きものではない。即入仏法海であり、即現仏果位であり、即証大覺位であつて、信現成即仏祖現成である。それゆえ道元禪においては、見性に重点がおかれるのではない。最も重要なことは性具（仏性本具）の我れの確信と、それの護持保任で

ある。もしそれが護持保任されるならば、常恒に仏の座に坐するのであって、迷妄の凡夫ではありえない。凡夫身そのまゝの仏身である。いな本来成仏身の現実化である。それゆえに修と証とを対立せしめ、生仏迷悟を相対し、一を克服して他に証入するというごとき階次的修証観は浅薄であつて、究竟とはなし得ない。禪の学道があらゆる二見相対觀を否定して、一元に徹するにありとするならば、初発足から二元觀を捨ててからねばならぬ。修証の二元觀を固執しつつ一元に証入することを求めるならば、そのこと自体すでに矛盾である。たとい同一仏性（仏性本具における同一）を信じ、衆生本来成仏を肯定するにしても。待悟見性の禪のごとく、實際修行の場合、われわれの現実は仏でなく煩惱具足の衆生であるとして修行させるならば、思想的には本覺門、実践的には始覺門であつて、思想と実践とにズレがあることになる。本来法性、天然自性身ならば、その信（渾身似信）を実践修行の基盤とすべきである。自己が仏であることが信ぜられるならば、改めて衆生の線に引下げ、そこを出発点として修行させる理由はない。修行のはあい思想と実践とにズレがあつてならぬことは、云うまでもない。參學仏祖道に限らず、人生百般のことはみなそうでなければならぬのに、学道に関してだけは、そのズレを問題とせぬばかりか、それをこそ眞の学道となすことは奇怪千万と云わねばならぬ。

道元禅師はそのズレ、その矛盾をはやくも叡山における学道において気付いたのであった。それが「本来本法性、天然自性身、恁麼ならば三世諸仏なんによつてか發心修行するや」の疑団であった。禅師の仏法は、この問題の解決から生れたのであるから、いつも必ず本証妙修——修証不染汚の立場において説かれている。本証は本具の覺証（覺性）であり、妙修はその信に立脚する実践であるから、修行も理念もともに本覺門の立場である。ここに道元禅師の修証觀の特異性がある。妙修におけるこうした立場は、教理史上当然の帰結であつて、当然そこに進み、そこに落付かねばならぬ筈のものである。しかるに中国仏教においては教宗といわゞ禅宗といわゞ、大乗仏教もそこまでは到達していなかつた。そして中国仏教史をかざる宗師名徳も、この点については何等矛盾を感じず、思想的には本覺門、実践的には始覺門であることが当然とされた。が、それはやがて何びとかによつて解決されねばならぬ筈のものである。

この矛盾は戒律の上にも現われている。中国の大乗仏教徒は名匠高徳であつても、みな大乗戒と小乗戒とを併受兼修するものが通例であつて、思想的には大乗戒でありながら、実践的には小乗戒を捨て得ないで、大小通受（瑜伽戒）でなければならぬとされていた。それゆえにいかなる祖師もみな具足戒（小乗戒）を受けて比丘僧の列に入ることが慣例であり、

何よりもその矛盾を問題としなかつた。大乗教徒とほこりながら、しかも小乗を未達とするものが、なお小乗戒を併受兼修することに矛盾を感じることもなく、またそれを怪まなかつたことは、そのこと自体、大きな矛盾といわねばならない。従てこの矛盾はいつかは解決されねばならぬことであつて、それは教理史的必然である。所で、この矛盾に気付いたのが伝教大師最澄(八二三)であり、その具体的実動がかの有名な円頓戒壇独立の運動である。この運動は、それ自体としてはさしたることでない如くであるが、大小乘戒兼修の立場から一步前進して、純大乗戒の立場に立つたという意味においては、極めて重要な転回である。思想(教理)と実践における不徹底の精算であるからである。最澄の場合、それは純大乗教徒である法華行者が、思想的(教理的)には極めて高い立場に立ちながら、実際修行の場合、小乗の戒律を守らねばならぬ、とすることは何としても承服できぬ矛盾であった。法華行者としては思想実践とともに『法華』の思想精神を基準とすることは当然である。一方においては諸法実相を強調しながら、他方において実相戒ならぬ小乗戒を厳守することはできないわけである。最澄が円頓戒壇独立のため死闘を続けたのもそのためである。最澄のこの運動は容易に達成せず、官許をまたずして世を去つたが、寂後七日にして承認されることになつた。このことは日本天台だけの小事ではなく、思想実践とも

に純大乗的立場に徹した運動として、佛教徒全体が眞面目せねばならぬことである。おそらくこのことは当時としては、驚天動地のことであり、異端の如く思われたでもあろうが、三十年後の鎌倉佛教においては、時代の主流となつた淨土真宗、日蓮宗ないし道元禪師の正伝の仏法(のちの日本曹洞宗)も、みなこぞって思想実践ともに本覺門的立場に立ち、信の仏法を挙揚することとなり、本願の念仏、本門の題目、本証の坐禅を標榜することになったのは当然である。われわれはこれを佛教の日本の展開といつた。これを道元禪師に限定するならば、それは「曹洞禪の日本の展開」である。鎌倉佛教におけるこの展開は、印度にも中国にも曾てなかつた、新しき方向であるからである。それは解(げ)の仏教から信の仏教への進展であるが、「信の仏法」は宗教として到達すべき最後の点であるという意味において、きわめて重要なことである。それは本覺門の立場に、さらに一步を進めたものというべきである。これを道元禪師だけについて云えば、道元禪は中國禪において、曾てみられなかつた新分野を開拓したことになる。ということは、道元禪はもはや中國禪の範疇に、まったく属しないことを意味する。従つて道元禪師の仏法は、中國禪ことに宋朝禪の範疇からは理解できぬ発展を遂げたと、いうことになる。禪師が宋朝禪、ことに見性待悟の禪を批判することは、かれらの不徹底を指摘するということもあるが、

正伝の仏法（道元禪）の特殊性いな本義を強調するにある、というべきである。

しかし信決定——それは容易なことではないが、それによって成仏を決する、という如きことは、淨土教としてはよのつねの談であるが、禪門としては從来、そうした云い方はなされていない。禪の一派たる道元禪師の禪が、そうした宗教であるということは、おそらく甚だ意外と感ぜられるにちがいない、と思われる。道元禪は從来とくに「行の宗教」といわれてただけに、なお更そうそうであろう。しかし、信の仏教は行の仏教と対立するものではない。道元禪においては信（本証の信）が行をを産むのである。それは「本証を出身すれば妙修通身におこなはる」の修である。この修はそれゆえに妙修であって、全身に本証を荷なうのであるから、この修の側からいえば「妙修を放下すれば、本証手のうちにみてり」となる。すなわち信と行とは互為因果的関係をもつわけである。本証の信に立って、本証の行を行ふとすれば、すべては「行仏の威儀」である。行仏威儀は威儀が媒介する「仏の無限創造」でもあるが、実はそれは、仏に行せしめられるのであり、本証が自現してわれわれに行せしめるのであるから、人の「強為」でなく法の「云為」ということになる。

ところで行仏の行は多般であり、朝打三千、暮打八百であるが、その中、最も重要なのは坐禪（只管打坐）である。し

かしそれはすべて本証（本具の仏）のおのずからなる発動であるから、禪師はとくに「仏に行ぜらるるなり」とい、「坐はこれ悟來の儀なり」と云っている。坐禪を本証自体の自己開顯としてみれば、「仏に行ぜられる」のであるが、行者（坐禪人）のがわからすれば「仏を行ずる」ということになる。仏に行ぜられ、仏を行ずるの坐禪を格下げして、凡夫の行に転落せしめてはならぬ。初心の弁道もまたこの本証を発足とする。ここに道元禪の特色がある。道元禪の性格を端的に語るものとして

彼行者功夫坐禪也。此行到<sub>レ</sub>仏尚不退<sub>ナルハ</sub>者例也、所以被<sub>ニ</sub>仏行<sub>一</sub>也……此坐禪也、仏々相伝、祖々直指、独嫡嗣者也、余者雖<sub>レ</sub>聞<sub>ニ</sub>其名、不<sub>レ</sub>同<sub>ニ</sub>仏祖坐禪<sub>一</sub>也、所以者何、諸宗坐禪、待<sub>レ</sub>悟<sub>レ</sub>則、譬如<sub>レ</sub>「<sub>下</sub>仮<sub>ニ</sub>船筏<sub>一</sub>而度<sub>レ</sub>大海<sub>上</sub>、將謂度<sub>レ</sub>海而可<sub>レ</sub>抛<sub>レ</sub>船矣、吾仏祖坐禪不<sub>レ</sub>然、是乃仏行也。」（永平廣錄第八卷）

は、よく人にしられているが、この『永平廣錄』の聖文は実によく本証妙修の坐禪（不染汚の修証——仏行としての坐禪）を云い尽している。坐禪の行修を「証上の修に引転せらる」る行とする以上、「莫図作仏」となることも当然である。莫図作仏はいうまでもなく『普勸坐禪儀』に説かれているのであり、それには「莫<sub>レ</sub>圖<sub>ニ</sub>作<sub>レ</sub>仏、豈<sub>レ</sub>拘<sub>ニ</sub>坐<sub>レ</sub>臥<sub>一</sub>」とあるが、坐禪ないし一切行が本証すなわち仏の立場において行われるとすれば、作仏を図るべきでないことは坐臥の一行二行に限らぬ。