

道元禅師における信についての一考察

山 内 舜 雄

- 一、はじめに
- 二、道元禅師の信に関する諸考査について
- 三、信に関する諸考査の意味するもの
- 四、おわりに

一 はじめに

これまで道元禅師の信については、じつに各方面から、いろいろな論究がこころみられている。

これは信そのものが、道元禅師のそれをもふくめて、宗教一般において極めて本質的な要素である以上とうぜんのことであるが、それゆえにこそ究めつくされない性質をつねに有して、宗教のもつ永遠の課題性をたえずわれわれに投げかけてくるからであろう。

そこで、信のごとき追求しつくしえない本質問題については、せめてこれをとり扱うたちばを、ときおりふりかえり吟味する必要があるのであるまい。

このことは、ひろく道元禅師の宗教全般を研究するたちはへの反省にもつらなる重要な問題と思われるが、こと信についても、これを追求する自己の立点を明確に意識せざることが、そうでなくともその全貌が容易に把握しにくい信の内容をして、ことさら不明瞭にしているともかんがえられるからである。

と同時に、とり扱うたちばへの明確な自覚は、先達たちの遺した多くのすぐれたこれら関係業蹟への正当な理解と評価とを生むのであるまい。

かくして、先達たちの手に成った道元禅師の信に関する諸研究を、歴史的に概観、整理するとともに、かかる研究のなされた思想的背景を追求する必要が生じてくるわけである。が、これが綿密な作業は、けだし容易なことではないから、しばらくそれらを措いて、信についてかんがえ得られる思索のコースをたどりつつ、同時にそのとり扱われた思想的背景の追求を試論的にこころみてみようというのが、この小稿の

目的とするところである。

そのばあい、ごくおおまかに思考の類型的分類が、はじめにおこなわれるのは、やもうえないところであろう。

二 道元禅師の信に関する

諸考察について

道元禅師における信が、大乗仏教一般における信との関係において、最初に比較吟味されるということは、きわめて自然な思考のコースと/or ことができる。

そこで、これをまずとりあげるとともに、そのばあいどのような問題が提起されるかを見てみよう。

さて、大乗諸經論に散説されている「信」を摘出し、それらと道元禅師の信を比較対照することによって、かえつて禅師独自の信の性格を闡明ならしめんとする方法は、あまねくとられている。

例せば、旧訳『華嚴經賢首菩薩品』（卷六）にある名高い「信は道元、功德の母となす」の文や、『智度論』（卷一）にある「仏法の大海上には信を能入となし、智を能度となす」等の有名な文をひき、大乗佛教における信の重要性を力説高調するとともに、禅師の信も、とおくはこれらを源由となすとする。

し、「仏性とは大信心に名づく。……大信心とは即ちこれ仏性⁽¹⁾などと説く『涅槃經』の文も引用されうるであろう。概して大乗經典には、その性格からして、信の出拠にこと欠かないだけのものが用意されているといつてよい。そして、このばあい信の内容であるが、信を成仏の因となすことはいうまでもないにしても、現在われわれはこれを、多分に宗教感情的要素をふくものとして理解しているのではないかなと思われる。

経のつぎには『成唯識論』等の、大乗における論の信がとりあげられてくる。有名な信の定義ともいいうべき、同論卷六の

「云何為^レ信。於^ニ實德能^一深忍樂欲心淨為性。對^ニ治不信^一樂^レ善為^レ業」

をとりあげ、信の詳細な分析がこころみられる。同様なことは、『攝大乘論』を用いてもなされうるであろう。

そして、さらにくわしくは『俱舍論』にまでおよび、心所法としての信のはたらきを究明する。それは原始佛教における五根、五力の第一にかぞえられる信にまで遡りうる。

このばあいは、信の性質ないし心作用としての信が、とりあげられているわけである。

が、このような大乗諸經論あるいは原始佛教におよぶまでの信の追及が、道元禅師の信の解明に、いったいどれほど役

立つのか——を、ひとまずかんがえてみる必要もあるのではあるまい。

というのは、信が宗教一般の本質であり、仏教せんたいの底流をなしているからには、それが原始仏教までさかのぼりうると同時に、大乗仏教においてはとくに重要視されてくるのは、あえていうまでもないことであるからである。

したがって、道元禅師といえども、ひろく大乗仏教の思想的基盤にたっている以上、そこになんらかの信に関する共通性をもちうるのはどうぜんのことであって、これはもう論証する必要さえないことがらといえる。

いわば、きわめて仏教常識的なちばからの經証をうる程度のものが目的であろうから、その結論も、漠然とした仏教一般の範囲を出ない平凡なものでしかありえない。学問研究上の、はぶけないひとつ手手続きではあろうが——。

もとも、仏教における信の性質や機能についての知識や理解のために、これをおこなうというのなら、それはそれで意味があろうが、それならばテーマをかえて別論すべきものと思われる。

ここで論ずるからは、一般的意味をこえて、それら大乗諸經論における信と、道元禅師における信との、必然的な心理的連関性があきらかにされなければ意味はない。表面的な字句の引用や形式的比較は、いくらこころみてもあま

り意味はないといわねばならない。

まして『華嚴經』における信も、『法華經』における信も、それぞれ長い歴史の過程において、いろいろなとり扱いをうけてきている。そのような信の歴史的変遷を考慮せざる単なる対比は、なんら両者のあいだに密接な関係をひき起さないばかりでなく、あらたな問題を提起しえない。いわば道元禅師の信とは無関係に、それらの信が並列的にあげられているにすぎないことにもなる。

もとも、禅師の内的生活において、これら大乗諸經論における信との出会いが、なんらかの意味で明かになる——というのなら別問題であるが——

具体的にいえば、禅師自身が『華嚴經』をよみ、『法華經』をよんで、そこにある信を自己の宗教体験にまでとりいたれた心理的プロセスが、あきらかになるというのなら、これら大乗諸經典と禅師との関係も、きわめて重要なものとなつてくるわけである。

けれど、高度の思想的洗練をへて完成された『正法眼藏』を中心とする禅師の全著作のなかから、このようないかに信についての宗教体験の実態を、明確にとり出すことは至難のことのよう思える。

とすれば、大乗經論との関係において禅師の信をとり扱う範囲は、おのずから上述のごとき一般的意味をこえ得ざるもの

ののように思われてくるのである。

大乗諸經論との関係につづいて、禪師の信が、華嚴とか天台とかの高度に発達した仏教教学中の信と対比されてくるのも、また自然なりゆきである。

これは前者において、信が宗教感情的なもの、ないし心作用のそれとして単純にとり扱われているのに対し、ここでは信が知的に構成された教学体系の一部として、すなわち修道階位の一段階としてとり扱われるという特長をもつ。信のやや高次的な、組織的な内容を、われわれはそこにみることができること

おそらく禪師幼少のみぎり、叡山で学ばれたであろう天台教学の、菩薩の五十二位中の十信などが、手ごろな考察対象となるであろう。

周知のごとく天台教学では、圓教の行法として『瓔珞經』の所説にもとづき、十信、十住、十廻向、十地、等覺、妙覺の五十二位を樹てている。

十信位はその第一階梯にあるわけであるが（厳密にいえば、圓教のばあいは、そのまえに五品弟子位がある）、十信とは、信、念、精進、恵、定、不退、廻向、護法、戒、願で、簡単にいえば、仏の教法をきいて歓喜し三宝を信じて疑いなき信心。開発された信心をもって發菩提心し、菩薩道を行ぜんと欲する念心。煩惱をはらい聖行を行じて仏果に進趣しよ

うとする精進心。理知分別をあきらめる慧心。妄念をやめて心を專注せしめる定心。定慧の二力によつて退堕しない不退心。得たところの修行の果を菩提に廻向する廻向心。自行化他ともに大乗經典を保持して失なわざる護法心。持戒清淨なる戒心。一切衆生とともに仏道を成せんと四弘誓願を起す願心。であるが、三界見思の煩惱を伏するところから伏忍位となずけられ、未断惑の位であるから、見思二惑を伏する内凡に対し、外凡とされる。六即位に対配すれば、相似即となるわけである。

華嚴教学では、これに対して、「信滿成仏初住即極」と樹てるから、古来両家の争点ともなつてゐるわけであるが、それはともかくとして、このような修道階位のなかの信と、道元禪師の信とが、いかなる関係にあるかといえば、これまた次元のいちじるしい相違を指摘せばならぬのである。

いうまでもなく、教学的たちばからとり扱われた信は、あくまで主知的傾向のつよい教学組織中の修道論において、いわば入道の前階梯としての位置しかあたえられていない。のちにのべるであるう禪師の正信とは、問題にならぬくらいその比重はかるいといわねばならない。教禪の対立さえのりこえて、坐による実踐佛教を展開した禪師の正信とは、あきらかに次元的相違を有する。

したがつて、仏教学中の上述のような信と、禪師の信を比

較するばあいには、多くの踏まねばならぬ手続きが必要である。華嚴教学でいう「信満成仏初住即極」を「信現成のことろは、仏祖現成」（三十七品菩提分法）などの文に、直接対比してみるとことは、そもそもムリであり、逆にいえば教学中の信の正しい位置づけを無視したことにもなりかねないのである。

道元禅師における正信が、いかに独自なかつ卓越したものであるかはいうまでもないにしても、一方教学組織のなかに組みこまれた信も、その範囲内において厳密に解釈すれば、それほど融通のきくものではなく、組織をみだすほどの拡張解釈はゆるされないのである。

大乗經論に説かれている、ひろい意味の信一般についての関係ならば、あるいは漠然とこれらとの対比も可能であろうが、きちんと組みこまれた教学組織中の信との関係は、片方が窮屈に限定されているだけに、比較そのものが面倒な手続をしなければ成り立たない。

そして、このような教学中の、複雑な修道階位における信とかかわりあうことは、前者を超克した禅師たちばかりすれば、おのづから避けられていたように思われるのである。かくして、佛教一般、佛教教学一般における信との比較吟味から、あまり重要な意味づけを禅師の信におこなうことは不可能のように思える。これは、常識的発想にもとづくかぎ

りとうぜんの結果である、したがつてその思想的背景は、とりたてて追求するに価しないとかんがえられる。

問題は、禅師の正信の思想的背景を構成する鎌倉新興佛教との関係である。ここでわれわれは、飛躍的に研究方向と問題意識をかえさせられる。そしてそれが、鎌倉新宗派を展開せしめた日本天台における本覚法門思想への、思想史的研究方法であることはいうまでもないであろう。

周知のように鎌倉新仏教は、内容的にも、また行動的にも、信仏教として展開した——といわれている。

なぜ信仏教として展開したかについては、これはその基底をなす日本天台の本覚法門思想にまで遡及せねばならぬとされている。中古天台において、どうして本覚思想が恵心僧都源信（九四二—一〇一七）あたりを転廻点として現われてきたかは、日本佛教思想史上もっとも重要な、かつ興味ある問題であるが、ここでは直接関係がないからふれない。

とはい、鎌倉諸宗派が、この本覚法門思想をグランドとして信仏教を開拓しているというからには、道元禅師における信が、本覺思想との連関において追求されるということは、思想史的にみてとうぜんのことであるし、またぜひともなさねばならぬ課題のようにも思える。

じじつ、この方面的研究に、近來多くのすぐれた論攷のなされているのは、あえて指摘するまでもないであろう。

例せば、鏡島元隆博士の「道元禅師と天台本覚法門」⁽³⁾をはじめ、田村芳朗博士の「鎌倉仏教の背景としての天台本覚思想」⁽⁴⁾などがそれである。

そして、この追求が、道元禅師の宗教の本質をなす本証妙修の思想的探求であることはいうまでもない。本証妙修の思想的解明は、それはそのまま禅師における信の解明となるのであって、かかる基礎的解明がおこなわれなければ、信そのものの解明もありえないといいうる。けだし、道元禅師における信は、深くは本証にもとづき、その顯現にすぎないとかんがえられるからである。

かくして信の追求は、その基底をなす本証妙修にまで遡及せねばならなくなり、本覚法門をはさんで、それは親鸞上人や日連上人における信との関係対比へと発展してゆく。⁽⁵⁾

おそらく道元禅師における信は、これら本証妙修と本覚法門との関係、並びに淨土教学における信との連関が、こんご明確にされてゆくにしたがって、しだいに明らかにされてゆく性質のものであろうと思われる。

そこで、やや詳しく鏡島博士の所論に立ちいってみると、上掲の論文で、その綿密な考証による引用経論のうえからすれば、禅師と天台本覚法門との関係は稀薄であるとなすも、思想的背景からはその連関性は認めざるをえないといいう一見矛盾した状況のなかに、かえって禅師の独自な思想創造を見

出そうとこころみられている。

そして、とうぜんそれは、道元禅師と宋朝禪の関係——の考察までおよび、宋朝禪の超克としての禅師の独自性を主張するとともに、如淨との関係をいかに思想的に規定するかにいたる。

「如淨と道元禅師の関係については、二つの異った見方が行われてゐる。一は二者を全く同じ思想と見る説であり、一は二者の間に何らかの相違を認める説である。前者の立場をとれば、道元禅師の思想は如淨を通して宋朝禪を（純化した形ではあるが）直摸した立場となり、後者の立場をとれば、道元禅師による日本的展開を認める立場となる」⁽⁶⁾

となし、前者の立場を代表するものとして家永三郎氏をあげ、後者の道元禅師の日本的特徴を認める立場を代表するものとして中村元氏⁽⁸⁾を、挙げて いる。自身は

「筆者としては、後者の立場をとるものであるが、そうすると、道元禅師をして師の如淨の立場から日本の展開させた精神的背景に何かということが問題になる。それは道先禅師と天台本覚法門との関係という問題に導かれるのである。然しそれは、島地大等氏が『禅と古天台との問題は、斯学の最も難しとするところで、同時に最も興味多き問題である。』（思想第六〇号）と述べられた通り、難しい問題を含んで いる。」

と結んで いるが、「師の如淨の立場から日本の展開させた精

「神的背景」を「道元禅師と天台本覚法門との関係」にもとめるからには、そこに本証妙修の、したがって道元禅師における信の問題にも、あらたな解釈がほどこされてこなければならぬように思われる。

この問題については、田村芳朗博士は、前掲の鏡島論文をうけて、

「道元が日本の当時の時代、社会の状況、仏教界の思想のながれをふまえつつ、思索したであろうことは、推測にかたくないところであり、したがって、日本天台本覚思想との関係を問題にすることも、また道理あることといえよう。いいかえれば、教外別伝、見心見性などの骨張にたいする道元の批判、あるいは本証妙修、現成、身現などの主張には、天台本覚法門の動向にたいする反発が関係しているということである。かれが本来法性、天然自性身の説に疑問をくこし、叡山をでたということによつても、それはうなずけよう。

道元と天台本覚法門とを比較してみて、まず気づくことは、両者のあいだに、類同説が数おおく存することである。もちろん、道元は、日本天台の諸文献を、直接、引用してはいないので、かれが引例、文証としたものは、ほとんどが、中国禅師の語録である。しかしながら、文証としては、そうであるからといって、それが思想内容も無関係とするきめてにはならない。……」⁽¹⁰⁾

と述べているが、時代の潮流としての天台本覚法門の影響は避けることはできないにしても、それへの反発——それは禅

師においては、やがて超克へとつながって特自の思想創造にいたるものと思われるが——に、かえって禅師のたちばを見出そうとしている。

「ところでしかし、道元の道元たる特色は、本覚法門との類同点にあるのではなく、逆に、相違点にあることが、つぎに、しらされる。つまり、道元が天台本覚思想と関連があるということは、実は、本覚思想にたいする批判・反論においてであるということである。類同点も、綿密にみるならば、その力点において、相違すべきものがあらわれている。一例をあげれば、修証一等の説がある。道元においては、修即証、証即修なるがゆえに、修は復活されるので、これ『本証妙修』であり『証上の修』といわれるゆえんである。修証一等なるがゆえに証は修に現成し、身心一如、性相不二なるがゆえに、心は身へと肉化し、性は相へと見現すべきであるということが、道元の主張のポイントである。」⁽¹¹⁾

時代共通の思想的基盤に立ちつつも、そこから脱出しようとする禅師の微妙なたちばが、類同と反発との矛盾した両極を含んで、そこにしめされているわけであるが、もちろん、こんござらに詳究されることによつて、本証妙修と本覚法門という最も重要な課題も、しだいにあきらかにされてゆかるであろう。

このことは、道元禅師をひろく日本仏教思想史のうえに解放して、よりひろいたちばから思想の系をたどりつつ禅師の

偉大さを論証することになろうから、したがってその中心をなす本証妙修に依拠する禅師の信の内容も、さらにふかく把握されてゆくことと思われる。禅師の信を解明する、もっとも有力な思想的手がかりが、ここにあるわけである。

このようないくつかの思想的背景から禅師の信を究明する方法がとられると同時に、禅師の、正信といわれる信そのものの本質が、一方では追求されなければならないことは、自明の理である。

周知のように、道元禅師の宗数は、親鸞上人におけるがごとき、すべての信に帰着せしめる「信心為本」のそれではなくて、あくまで只管打坐を根基として行本位にくみあげられてある。同じ鎌倉信仏教の展開といつても、共通の本覚思想につらなる基盤を有しながら、じっさいにはまったく反対の方向をとるものであり、親鸞上人との比較対照からだけでは解明されえないものが、そこになければならない。また、それは日本天台の本覚法門思想への遡及によってのみ解消されない独自のものともいいうるであろう。

そこで、道元禅師の信そのものに、これから触れてみるわけであるが、知られるごとく眼藏中には、独立した信の卷というものはなく、それらは「発菩提心」「発無上心」「道心」等の卷に、いわゆる発菩提心、道心として説示されているとともに、「学道用心集」⁽¹²⁾「隨聞記」等において、ひろく散見されるところのものである。

いわば散説であって、信そのものについての、深い堀りさげは、とり立ててなされていない。なぜ散説にすぎないのか、その理由を追求するのは困難なことではない。只管打坐の行の宗教においては、信は行のなかに攝取されてゆくのがたてまえとなるから、信は学道のもといとはなっても、表面上は、それほど強調されてこないのである。

すなわち行本位の宗教において、信の強調は、一定の限度をこせば、かえって行体系をおびやかにいたるのは自明であるからである。

もつとも、ここで、信と行との相即現成の論理をもてあそぶことは、いちおう許される。けれども宗教形態としての信と行との比重は、一方を強調すれば、一方はかならずうしろにかくれる理である。すくなくとも形式的にはそうなる。

かくして、信そのものは、本証にふかく依拠するとはいっても、それは修行の実践過程において、たえず行取されてゆかねばならぬのであるから、まことにべた仏教教学中の信のごとき純然たる前階梯ということはできぬにしても、本位とする行にたいしては、信は暗黙のうちに先取された前提にすぎなく、したがって形式的には行の前階梯のごとき観さえ呈してくると思われる。

これは、前述の天台教學における十信位の第一にあたる、仮の教法をきいて歓喜し三宝信じて疑いなき信心や、同じ

く十信位第二の、開発された信心をもって発菩提心し、菩薩道を行せんと欲する念心などと、禅師における「発菩提心」「道心」あるいは「帰依三宝」などを比較すれば、あきらかであろう。(禅師において主体的に表現された信としての發菩提心、道心等は、対象的には三宝への帰依として表現されていることは、「帰依三宝」の卷をみれば容易に首肯されるところである。) あるいは、禅師のつねに力説した「或従經卷」を、十信位第八の、大乗經典を保持して失なわざる護法心と比較してみることも可能であろう。

この点、思想的には、天台本覺法門を背景とする禅師のたちはも、信行の関係からのみ觀れば、むろし迹門為正の中国天台のゆきかたに、かたちだけは似ているともいえる。これは、あくまで行を本位とするからである。

したがつて、行の中にゆたかに攝取されてゆく信である以上は、信そのものの独立した説示は、きわめて初步的な、さ

きにしめした前階梯的なものでよかつたはずであり、これが主体的には發菩提心または道心、その対象としては帰依三宝として表顯されたのではないかとかんがえらる。信を学仏道の本基となすも、これをさいごのきめてとしなかつた禅師のたちばからすれば、どうせんのことと思われるのである。もつとも、行と相即して高められてくると、「渾身似信を信と称するなり」とか「信現成のところは、仏祖現成のところ

なり」(三十七品菩提分法)のごとき、修証一如をふまえた禅師特有の、ふかい説示となつてあらわれてくる。これらの珠玉のよう表現は、眼歳の隨處に、見出されるどころのものである。

このように道元禅師における信は、行と相即することによつて、はじめてその本質が顕現してくる。たんなる本覺法門思想から迫りうる限界というものが、そこになければならぬ。禅師はこれを、つぎのごとく明示しておられる。

「行仏は、本覺を愛せず、始覺を愛せず、無覺にあらず、有覺にあらずといふ、すなわちこの道理なり、いま凡夫の活計する、有念無念、有覺無覺、始覺本覺等、ひとへに凡夫の活計なり、仏仏相承せるところにあらず、凡夫の有念と、諸仏の有念と、はるかにことなり、比擬することなかれ、凡夫の本覺と活計すると、諸仏の本覺と証せると、天地懸隔なり、比論の所及にあらず」(行仏威儀)

もちろん、このばあいの本覺、始覺の語を、たんに「起信論」などでもちいられるところの、一般仏教術語としてみれば、これのみで、顯密二門を母胎として発生し、慧心あたりより顯在化された日本天台の本覺法門思想との関係をうんぬんすることは、いさきか皮相の感がないではないが、ともあれ原理的には、行仏のなかに本覺的なかんがえ方そのものが攝取されてゆくという基本姿勢はかわらないと思われる。

とすれば、やはり本覚思想から限定されざる禪師独自の信の胚胎を、われわれは、そこにみなければならぬと思う。こうして、われわれに、道元禪師における独自な信とはなしにか——、これを一般佛教思想史に解消することなく、純然とその宗教的本質をとらえてゆこうとする態度がしめされてくるわけであるが、かかるこころみは、多くの先人たちによって、きわめて明瞭になされていると思われる所以ので、一二三の好例を、つぎに掲げてみよう。

秋山範一著「道元の研究」には、「正信の坐禪」と題する一章があり、修証一等のたちばから、禪師の信の内容と、その行証との連関が詳究されているのは、あまねくしられている。

「信する瞬間に信の内容が直ちに実現するのは信の内容が信する前より既に実に存在しているからである。人間が本来仏性なるが故にこそこれを信じた瞬間にその真理が実現するのである。……まことに信は行——実践——の如く、未だ存在せざるものを見在せしむることではなく、既に存することを存すると知ることである。……そして凡夫——無明人——としての人間が仏道——正覺道——に入るには必ず先づ信を条件とするのも是れによるのである。」⁽¹³⁾

「仏法の大海上を能入とする。本来仏法の器たる人間も信ぜざるものは未だ仏法の器とはなし得ないのである。而も信する瞬間に本来仏法の器たる事実は忽然として実現し来るのである。……。

信はやがて修、証である。信は必然的に修と証とを内含する。ここに教へに対する信の修と証とにに対する必然的関連が明かにせられているのである。信するものは必ず修し、修するものは必ず証し同時に、信はやがて信の内容を証しているのである。ここに兀然端坐の一修(修)の内に教、信、証が同時に具足する所以がある。坐禪はそれ故に単に修証一等の坐禪であるに止まらず、更に宗説行(証教修)一等(「永年広録」卷八)の坐禪であるに止まらず、實に教信行証一等の坐禪である事を知るのである。⁽¹⁴⁾

衛藤即応博士は、「宗祖としての道元禪師」第五章「正伝の佛法」六において、

「然し正伝の仏法が、以上述べた如く結局は本証の安心に帰するならば、信を基本とせざる限り其の安心は確立しない。⁽¹⁵⁾」とのべ、「学道用心集」「辨道話」等を出して、これを高調したのち

「以上の証文に依って、正伝の仏法が信を基本とすることは疑ふべき余地はない。然るに一般には禪は信よりも寧ろ其の反対の疑惑より出発して、大疑に大悟ありといわれているが、蓋し其は待悟禪に於て知見の開発を主眼とするからであって、行を本位とする限り、疑は信に帰結せねばならぬ。……。

以上の所論に於て、大疑に大悟ありとして、古人の話頭を大いに疑著して見性悟道に導かんとした宋朝禪に対し、道元禪師の正伝の仏法は信を学道の基本とした点に於ても、亦禪の源流に帰

つたもの”ということが出来る。……。

然し更に一步進めて信の本質から深く考察すれば、信証一体に其の根柢を求むべきである。前に述べた如く坐禪は証上の修であつて、本証の安心が確立しなければ坐禪が坐禪とならないのである。……。

然し其の信は入仏道の基本として最初に要求せらるるのみでなく、学道の究極であるとして、菩提分法の卷に『仏果位にあらざれば信現成あらず、このゆえにいはく、仏法大海信為能入なり、おほよそ信現成のところは仏祖現成のところなり。』とあって、信は竟に証に帰することを明かにしている。⁽¹⁶⁾

と、本証への安心にもとづく坐禪によつて信証一体となる、道元禅師の信の特質をあますところなく説きしめしている。

しかし、ここで注意すべきは、博士は、このように信の内容とその修証との関係を述べつつも、反面やはり鎌倉新仏教——ことに親鸞上人における信と対比連関して、禅師の信をより闡明ならしめんとする方法をとつてゐるということである。

これは今までの所論と、きわみて重要な関係を有すると思われるから、繁をいとわず引用してみよう。

「而して日本の鎌倉の新仏教は、教学の仏教を捨てて超道德的の信仰の仏教に転開したのである。本願といひ、本門といひ、道元禅師の本証というも、その立場の相違はあるが、いづれも教学發

展の極に達し得たる本覺の法門を基底とする点に於ては同轍である。而して本覺の法門が宗教としての力をもつのは信の力に依る他はない。」⁽¹⁷⁾

と本覺法門思想にもとづく鎌倉新仏教の信による展開をのべたのち、さらに浄土門の親鸞土人の信におよんで、

「『諸仏すでに証明しまします。衆生まさに信受すべし。』とあるごとく、証の求むるものは信であり、信の向ふ所は証である。故に証と信とは一物の両面であつて、親鸞土人は受ける方の衆生の立場に立つから信であり、道元禅師は与へる方の仏の立場に在るから証である。而して之を思想的理窟からいえば、信は超越性のものであり、証は内在性のものであつて、仏性の超越性に立つ浄土門の親鸞上人では、信行一体の念仏となり、仏性の内在性に立つ禅門の道元禅師では、修証一如の坐禪となるのは、其の立場の相違から来る当然の帰結であつて、道元禅師も求む方の立場からいふ時は、前述の如く学道の基本としての信を強調するのである。……。道元禅師の本証を親鸞土人では本願と受取られたものとすれば、本願力回向の信心と、信現成のところ仏祖現成という信心とは、向上向下の立場の相違はあっても、信の本質に於ては函蓋相合するものともいえる。」⁽¹⁸⁾

もちろん、ここでは、この書の性質上、これ以上の本覺法門への追求はなされていないし、親鸞上人との連関も、より深くふれてはいない。が、戦後この方面への研究が、前記の鏡島博士の「道元禅師と天台本覺法門」をはじめ数多く現わ

れてきているのを見るにつけても、それらはなすべくしてなされた感がふかいのである。

なお上引の文からは不十分であるけれども、秋山範二氏の「道元の研究」にしても、衛藤博士の「宗祖としての道元禅師」にしても、そこに哲学的ないし宗教哲学的理解と表現がみられるることは、あまねく指摘されているところである。この点についても、のちに触れてみようと思う。

- 1 大正藏卷二二、八〇二二頁下。
- 2 大正藏卷三一、二九頁中。
- 3 宗学研究第二号。
- 4 日本仏教学会年報廿二号。
- 5 光地英学博士「禪淨二教の信思想」（駒沢大学研究紀要一六卷）及び田村芳朗氏の前掲論文。
- 6 「道元禅師とその門流」二六頁。
- 7 「中世仏教思想史研究」六一頁。
- 8 「東洋人の思惟方法」第二部。一七〇頁。
- 9 「道元禅師とその門流」二七頁。
- 10 印度学仏教学研究第一〇卷第二号二六三一四頁。
- 11 印度学仏教学研究第一〇第二号二六四頁。
- 12 宗学研究第四号八七頁伊藤俊彦「道元禅における信の問題」参考。
- 13 秋山範二著「道元の研究」二四三一四頁。
- 14 同書二四四五十五頁。

以上、きわめて概念的、かつ概括的に、道元禅師の信についての諸考察を追究してみたのであるが、このような禅師における信の考察が、なぜ行本位の只管打坐をほこる本宗において、おこなわれるようになつたかを吟味してみるのも、重要な意味を有することのようになつたかと思われる。本稿の、さいごの目的は、ここにあるといつてよいのである。

もちろん、概観してきたように、仏教一般ないし仏教学中の信と関係づけて禅師の信を論ずることも、それ自体として問題を限定すれば、ある種の意味を有するのであり、また日本天台の本覚法門や鎌倉新仏教との連関において禅師の信を究明する重要性については、これまた既述のとおりであつて、その研究方法についてはなんら異論はないのであるけれども、ともすれば、かかる信への追求は、宗学中の信のウエイトを増さしめる傾向なきにしもあらず——とも思われてくるので、ここにひとつ問題提起をこころみようと思うので

- 15 衛藤即応著「宗祖としての道元禅師」二二二三頁。
- 16 同書二二三一七頁。
- 17 同書二二六一七頁。
- 18 同書二二六一七頁。

ある。

というのは、いま資料をもって論証するいとまはないけれども、ながい曹洞宗の歴史において、宗祖道元禅師の本証を、他宗門の親鸞上人や日蓮上人の、本願や本門と同一線上におき、これをその思想的母胎たる本覚法門から演繹する——という方法は、ほとんどとられてなかつたと思われるからである。

したがつて、道元禅師の信のみを、とくに摘出して論じたり、まして親鸞上人の信と比較対照して、その同異を吟味するなどということは、ありえなかつたようと思われる。思想的な、比較研究の方法をしらなかつたといえばそれまであるが、このことは反面、行本位の本宗の性格からして、信は特別にとりたてて論究する必要がなかつたことを、もの語つてゐるのではあるまいか。

眼蔵中には、独立した信の巻はなく、発菩提心、道心などをしめされて、信そのものへのまとまつた説示のないことには、前述したごとくである。これで宗乗的には、よかつたとかんがえられる。散説されたことにこそ、深い意味があつたわけである。

こうみてくると、たとえ思想史的な研究方法にうながされたとはいえ、明治以降、とくに道元禅師の信に焦点をしづつた考察がおこなわれ出してきている——ことについては、あ

らたな疑問をひとまず投げかけてみる必要があるのではあるまい。

それには、まず、われわれが信という概念を、日常どのように規定し、とり扱いているか——ということから吟味してゆかなければならない。

それは端的にいって、キリスト教的「信仰観」によって支配されているのではないかと思う。もちろん仏教における信が、キリスト教のそれとはまったく異質的であることは、のちに諒解するとしても、すくなくとも発想の基盤は、キリスト教のそれであることは否定できないよう思われる。

といふも、これは明治以降の日本人が、好むと好まざるにかかわらず、西歐的な教育体系のなかで育てられてきているから、その宗教観の根底も、知らず識らずのうちに西歐的になつてゐるのであって、この例外である日本人は、数すくなつてゐるのである。

信は、「信仰」として、うけとられるのが一般である。神への絶対帰依というキリスト教的「信仰観」が、まず思考のワクとして提出されるのである。

いうまでもなく、仏教においては、信は、いわゆる信心であつて、信を能入となし智を能度となすといわれるごとく、仏道修行の発点であるとともに、それは智慧によつてみがかれてこそ、はじめて成仏の因から涅槃の果へといたりうるの

であつて、「信は道元、功德の母」ということばが、これを示してあまりあるものといえよう。そこには、絶対者への、あるいは非合理的なものへの、帰依隨順としての「信仰觀」は存在しないのである。

けれども、発想の基盤が、かかるキリスト的信仰觀一般にあつて、これを完全に払拭しさることが前記の理由によつて不可能である以上、解脱宗教として、その性格、構造をことにする仏教を眺めるばあいも、なんらかのキリスト教的信仰觀の影響がのこされる。

このようなことが、仏教のなかで、とくに信を重要視する淨土教系の教義に、われわれの眼を向けさせるのは必然である。具体的にいえば、親鸞上人の信への追求に、その研究が指向されるという一般的風潮を生むのではないか。

しかし、「信心為本」をとく真宗の教義においても、それは

あくまで凡夫と仏とを一体とみる広義の仏教教理のほかのものではなく、キリスト教と似たものを感じさせるというだけであつて、神人対立的なキリスト教的信仰觀とは、そもそも根本の構造からしてちがつている。

が、ここで注意すべきは、両者は多分に共通のものを形式的には有するから、思想の操作上からのみ観れば、キリスト教的信仰觀を脱けきれないものが、真宗のそれへと研究指向を移動させてゆくのは可能であるということである。

以上のことがらを背後に置いて、われわれが、本宗における道先禪師の信についての諸考査を眺めてみたばあい、どうであろうか。

岡田宣法博士は、その著「正法眼藏思想大系」（第六巻）において、「信仰觀」と題し、眼藏中の信に、関係ある諸卷をあつめ、「礼拝得髓」「發無上心」「示庫院文」「發菩提心」「供養諸仏」「帰依三宝」「道心」の七巻について、詳細な分類と注釈をほどこしていることは、周知のとおりである。

もちろん、その内容は、道元禪師の正信の真意を伝え、宗乘的な正意をときあかしたものであるから、あえて「信仰觀」の字義にとらわれる心要はまったくないのであるけれども、たとえ形式的にもせよ、かかる「信仰觀」の名のもとに眼藏の諸巻を収束したことについては、上述の線よりして、ふかい意味がかんがえられる。

すなわち、それは、道元禪師の「信仰」を明示することをのぞむ一般からなされていた要請に、たくみにこたえたものと思われるからである。逆にいえば、仏教をもキリスト教経由で、「信仰的」にみようとする明治いらいの日本人の潜在的傾向が、道元禪師の「信仰」を、たとえ異質的のものであろうと、まとめて提示することを迫つたものといえる。

したがつて「信仰觀」として収束することには、時代の要請にこたえた重要な意義があるのであり、かくすることによ

つてのみ現代人の思想構造にむすびつくことが可能なのであるから、高く評価さるべきもの——ということができる。

このことは、親鸞上人の信と比較対照して、道元禅師の信をあきらかにするこころみにも、いいうるであろう。

前掲の「宗祖としての道元禅師」の文にあるごとく、親鸞上人の本願と対して道元禅師の本証を論ずるのでなければ、現代人の理解にはいってこないという上記の制約が、われわれにあたえられているのである。

その意味で、親鸞上人をはじめ、ひろく淨上教系の信と関係づけてかえって道元禅師の信を理解せしめようとするところは、現代の精神構造からみて、不可避的の、かつ適切な研究方法であるということができるであろう。

多少むりであってもいちおう「信」というものを分離抽出して、これを真宗教義と対応して説明する——というコースをへなくては、現代人の理解にうつたえることは不可能なのである。(これには、明治いらいの日本人の宗教意識の形成について詳述しなければならぬが、ここでは割愛する。)

また、道元禅師の信を抽出し、これを親鸞上人のそれと関係せしめて論することは、前述のごとく、本覚法門を通して、仏教思想史上からも可能であった。いま、いすれが先きかをうんぬんする必要はないと思われるが、前者の一般的要請にさせられて、後者の仏教思想史上の研究がうながされたこ

とは、否定できないようにも思われる。

もうひとつ、重要な問題が、このことに絡んでくる。それは、信そのものについて、哲学的なし宗教哲学的解釈と理解の方法がとられたということである。信のような宗教の本質については、宗教哲学が、その内容的深化をはかる有力な近代的学問であることは、今までもないことであるが、この宗教哲學自体が西欧に発生した学問のつねとして、とくにキリスト教の基盤より発生した学問だけであって、多分にキリスト教的信仰観の制約を脱けきらないとされている。

多くの宗教学者によつて、すでにこの点は指摘されているところであるけれども、その思想的影響を、まったくぬけ出ることは不可能であろう。発生した思想的基盤をぬきにして、その研究方法論だけを借用することは許されないからである。また、なんらかの意味で、西歐的思惟がのこらなければ無意味でもある。

こうなると、宗教哲学的解釈という、現代人の宗教理解に重要な関係を有する分野においても、キリスト教的な信を基調とする傾向はいちじるしく表面に出てくる。

上掲の文からでは、もちろん不十分であるが、秋山範二氏の「道元の研究」に哲学的な、そして衛藤博士の「宗祖としての道元禅師」に宗教哲学的な、解釈と理解の方法がとられたことは、ここで詳論する必要はあるまい。後者におい

ては、ことに信の強調が隨處にみられ、信の現代的理解に、すぐれた主張が展開されているが、それはかかる理由にもとづくとかんがえられる。

まさしく、それは、宗教哲学的方法をもちいて、宗教の本質たる信を解明するという、時代の要請により深くみごとにこたえたものといえよう。（紙幅のつどもあつて、これが詳究は他日にゆずりたい。）

かくして、道元禅師の信は、仏教学的に、思想史的に、宗教哲学的に、各方面からそれぞれの要請をになってとり扱われてきたが、さいごに落すことのできない現実的要請のあることを指摘したい。

それは、明治以降、本宗のとった在家佛教化のコースが、信の強調と解明とを必要とした——ということである。これには、妻帯在俗化にともなう曹洞教団の性格転換ということを歴史的にのべなければならぬが、いわゆる「修証義」を編纂して在家布教へと踏みきったからには、きびしい行本位の宗旨を、そのまま民衆に押しつけることは許されない。いきおい信の強調は、さけられない傾向となつてくる。「修証義」の解釈には、その背後に只管打坐の坐禪をおかねばならぬことは、眼藏の性質上とうぜんのことであるが、信にウェイトをおく傾向が構成上あらわれているのは、かくしようのないじじつである。それは、在家佛教展開の必然的要請である。

こうみてくると、信にウェイトをかけてゆく宗学のある方向は、この現実の要求に暗々裡にこたえ、みごとにその使命をはたしたものと思われる。

けれど、注意すべきは、自力聖道門における信の強調は、かならずしも、他力易行門における信の強調のごとく、そのまま行の強調になつてゆくとはかぎらない——ということである。行本位の道元禅師の宗教において、信をより重視し、強調することは、一定の限界をこせば、行体系をおびやかしてくること、さきにのべたとおりである。

この点、明治いらいの、本宗における道元禅師の信のとり扱いかたに、この一定の限度をこえた強調が、あるいは拡張解釈がおこなわれなかつたとすれば、偉いである。

というのは、このことはうらからいえば、本宗における行の衰弱をものがたるものではないか——、行の衰弱が、反面、信の強調をもちきたしたとも、かんがえられるからである。ここには、さきにすこし触れた、妻帯在俗化と宗乗との矛盾——という重要な問題がひめられているが、いまはふれない。

四 おわりに

ともあれ、われわれの先達たちは、宗教の本質たる信をとおして、道元禅師の宗教を一般に理解せしめるために、あらゆる現代的思想をもちいて、あたうかぎりの努力をはらわれ

た。それらが、前述のようなかたちをとつて現われてきたようと思う。

が、現在からみれば、それぞれの悩みはあつたにしても、やはりひとつの、よりかかるる思想、根拠をもつていたようと思われる。現在のごとき、思想の無政府状態でなかつたことはじじつである。とすれば、われわれは、現代のいかなる思想にもとづいて、道元禅師の信に、あたらしい時代のころもを着せようとするのであるか。——それは、われわれの道元禅師の宗教にたいする、根本的な態度決定の問題でもある。

と同時に、在家佛教展開という教団の至上命令にともなう信の宗乗的矛盾を、どう現実的に解決していくたらよい。信についての諸考査を概観しただけでも、われわれは、思想的にも、現実的にも、重大な岐路にたたされている感がふかい。