

# 道元禅師における『信』

——その密教との連関について——

山内 舜雄

## 目次

- 一 はじめに
- 二 いわゆる本証の信について
- 三 その真言密教への考察
- 四 真言密教における信のとり扱い方
- 五 道元禅師の立場と密教との関係
- 六 興教大師における信と行
- 七 おわりに

## 一 はじめに

行の仏教を展開した道元禅師においても、信はやはり重要な地位を、その宗教構造のなかにしめていることは、信が宗教の本質的部分を構成するものである以上、とうぜんのこととかんがえられている。

したがって道元禅師の「信」も、その「行」とあいまって、こんごまます研究されてゆかなければならないが、その研究の必要性や歴史的経移の概観は、これを前号の紀要（昭和37年度）<sup>1)</sup>で、やや明らかにしたから、このたびは、そこで問題となっている一二の箇処をほり下げて、禅師の「信」にひとつの照明をあててみようと思う。

## 二 いわゆる本証の信について

道元禅師の信は、いわゆる本証の信といわれるごとく、その思想的背景をなす本証妙修から説明されてこなければならぬ。

そこで本証妙修であるが、これが道元禅師の根本的な思想であり、となく日本天台の本覚法門思想にもとづくことも、あまねく指摘されているところである。鎌倉新仏教展開の思

想的母胎をなす日本天台の本覚思想の解明と、それとの連関をあきらかにすることが、重要な課題として道元禪師のばあ<sup>い</sup>も提出されることはいうまでもない。

かくして本証妙修を、当時の日本仏教界の課題であった日本天台の本覚法門の新展開として、その延長線上にとらえるべきか、あるいは如浄禪師をとおして中国由来のものとして解すべきか——というかなり異質的な二つの研究方向がとられることになる。

すなわち鏡島元隆博士は、「道元禪師と天台本覚法門<sup>(2)</sup>」において、日本天台との脈絡を追究するとともに、一方では宋朝禪林との関係を考察する<sup>(3)</sup>。さらに転じて日本天台と特に関係のふかい栄西禪師との交渉を吟味しつつ、この問題に迫らうとしている<sup>(4)</sup>。

しかし、博士自身もいうとおり「難かしい問題を含んでいる<sup>(5)</sup>」のであって、思想的脈絡をつけるのはもちろん、その歴史的考証をあきらかにすることは、けだし容易なことではないと推察される。

日本天台における本覚法門思想の源流を、いちおう恵心僧都源信（九四二—一〇一七）と押えても、道元禪師（一一〇〇—一二五三）までには、二世紀以上の時間が経過しており、また禪師がたんに叡山でまなんだからというだけで、日本天台との思想的系譜をうんぬんすることはできないからであ

る。

近時発見された古写本建搨記によると、「道元禪師の叡山修学は『十八歳にして本山を出て建仁寺に掛錫し』とあるから、建暦二年から建保五年に至る六年間<sup>(6)</sup>」ということになり、これは従来の面山の訂補建搨記による建暦二年から建保二年にいたる僅か三年間に比すれば、かなりの長期間となる。したがって叡山修学の影響はそうとうあったと推察するのも不自然ではなくなるが、現存する資料からその思想的連関を考証することは、もちろん不可能であろう。

また栄西禪師についても、その輸入した宋朝禪と、日本天台の諸思想とが、どのように関係しあい体系づけられていたのか——注目されるところであるが、行動的にも旧仏教と妥協的であったとみられるだけに、その思想内容についても、しばしば相矛盾した立場の併存することが指摘されている。

もし、できうるならば栄西禪師あたりで、日本天台の本覚思想の展開と、そしてそれにもなる禅宗興起の理由とが論理的にも歴史的にも明快に説明されているならば、問題はな<sup>い</sup>わけであるが、上述のように両者の統一の見解はなく、未整理併存の状態であるとすると、ますますこれが解明は困難となるわけである。島地大等氏が、かつて「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<sup>き</sup>問題である<sup>(7)</sup>。」というゆえんも、あらためて想起させられ

るのである。

まして道元禪師まで年代をさらに下げると、その困難は倍加される理である。葉上流の祖として台密にも通じ、あのとおり臨済の新風を挙揚した榮西禪師を措いて、以上の問題点に明快な論理的解明と歴史的版結をあたえうるひとはなかったと考えられるのであるが、榮西の志気と才能をもってしても、それは不可能だったのであろうか。

おそらくこれは、榮西禪師自身にも手にあまったほどの、大きな問題であつたらうと推察される。したがって榮西だけの思想構造だけを追究するだけでは不充分であらう。榮西をめぐるグループ、たとえば榮朝（一二四七寂）とか、行勇（一

一六三—一二四一）、覚心（一二〇七—一二九八）などの思想と行動が解明されることがのぞましい。かれらは日本天台と禪と真言密教との間を往復しているから、その振幅のあいだにひとつの思想類型、行動類型がもとめられるのではないか

——とかんがえられるからである。榮朝が上州世良田に長樂寺を開き、台密禪三宗兼行の道場となし、また高野山の金剛三昧院に、師のあとを嗣いで住した行勇は、建仁寺に準じてこれを、やはり台密禪三宗兼行の道場としたというが、両者のあいだには建仁寺のそれをふくめて、三宗兼行における一定のルールがあつたことは容易に想察される。もちろん資料の制約があるから推考の範囲を出ないが、さいごの覚心すな

わち法灯国師の思想遍歴などを、上述の視点から考察するの  
も、ひとつの方法ではないかとも考えられる。

が、この問題はしばらく描いて、ともあれ本覚法門と本証妙修との脈絡をつけることは、いかなる困難があろうと、なしとげられなければならぬ絶対的要請となつてきている。それは道元禪師の根本思想の思想的系譜をあきらかにするとともに、その日本仏教思想史上の地位を明確ならしめるうえからも、せひとも必要である。と同時に、禪師における「信」という当面の問題も、本証妙修を背景にして明瞭に解明されることにもなるのである。

けれど、その追究には、如上のごとき困難があるとすれば、われわれはこの辺で、上述の研究方向の眼を、いちど他に転じてみるのも、問題解明の進展になんらか役にたつのではないかと思われるで、つぎのような問題提起をこころみる次第である。

### 三 その真言密教への考察

前述のごとく道元禪師の根本思想ともいふべき本証妙修は、思想的には日本天台の本覚法門と必然的な連関をもつ。これを疑うものはほとんどないであらう。まして叡山修学期間を、みじかくは三年ながくは六年有する禪師にとって、そ

の根本思想たる本証妙修と日本天台の本覚法門思想とのあいだに、なんらかの思想的共通地盤が認められるとすれば、いきおいそこに歴史的継承のじじつがあったと推断されても、仕方のないことと思われる。

けれども、ここで留意すべきことは、本覚思想は、かならずしも日本天台における密教、すなわち台密だけとされたものではないということである。それは弘法大師空海（七七四—八三五）にはじまる真言密教における即身成仏思想の根底に存するものであり、いわば平安いごの日本仏教の基調をなすものといふことができるであろう。

もちろん叡山教学におけるがごとき始覚門から本覚門への転換が明瞭にあとづけられたかどうか——ということとは問題であろうが、平安末期ともなれば、本覚思想の一般的流布は、ともに密教的立場を背景として、あまねく存在していたとみるのが自然であろうと思われる。

そこで私は、いままで、せがひでも日本天台の本覚法門と関係づけようとする方向を転じて、ひとまず真言密教との連関を考察してみようと思うのである。それは、ひとしく一般に実在した思想なのであるから、歴史的にみても決してムリなやりかたとは考えられない。

けれど、ここでは、真言密教における本覚思想と、道元禪師における本証妙修との関係を、全面的に考察するよゆうは

ない。本証妙修を基盤として成立してくる道元禪師の本証の信を中心として、それと真言密教における信とを対比考察することによって、両者の思想的共通性ないし思想的近接性をみいだそうというのである。かくすることによって道元禪師の信の解明に、たしかにあるものを加えようと確信するのであるが、このような操作は、やがて日本天台の本覚法門へと本証妙修の源流をさかのぼらせようとするとき、ひとつの有手な手がかりを提供するであろうことは、よいに納得されよう。

いうまでもなく真言密教との関係は、日本天台以上にその歴史的じじつを追究することは困難である。が、論理的連関がなんらかの意味で両者のあいだに成立するならば、歴史的じじつを追うばあいの指針となることはいうまでもない。

もっとも、このような試みをなす私の心底には、道元禪師みづからが、日本天台の本覚法門からの思想的展開であるべき本証妙修について、あの尨大な著作のなかで、とうぜんその思想系譜について言及すべきであるにかかわらず、なんら明確にしていけないことへの疑念が存するからである。

禪師は、ことさら叡山仏教には、ふれたがらないようにみうけられるが、思想的に潔癖なその性格からして、いやしくも思想的伝承が実在したならば、たとえ日本天台であろうと明確にこれを脈絡づけておかないはずはない——とかがえ

られる。

それがないところをみると、本証妙修の背景をなす本覚思想は、当時うたがう余地のないほど自明の真理として認められていたとも想察されてくる。すなわち本覚思想が一般仏教界の基底としてひろく存在していたから、そこから導出された本証妙修については、その出拠を証明する必要すらなかったのではあるまいか。

本覚思想のとりあげ方によって、その実践方向が規定され、いわゆる鎌倉新仏教の諸宗派を生んだわけであるから、本覚思想を背景としてこれを本証妙修へと結晶化し、その思想的根底のうえに「只管打坐」の坐行をうち立てていったところに、道元禪師の宗教の独自性獨創性があるにしても、本証妙修そのものの出拠については、上述の理由から明確な追求をなす必要を感じなかったと思われるのである。

とするならば、道元禪師における信と、真言密教における信とを、本覚思想をはさんで考察することは、たとえ直接に歴史的交渉がないとしても、ひとつの重要な意味を獲得してくるわけである。

#### 四 真言密教における信のとり扱い方

さて、真言密教における信が、本覚思想を前提として解釈

されねばならぬことについて、田中千秋氏は「真言宗における信」なる論攷で、多くの典拠を引証してこれを論じている。<sup>(8)</sup>いま詳しくこれにふれるいとまはないから、その所論のみを要約すると、「吽家義汗字」「十住心論第十」「大日経開題」等をあげて、弘法大師における本有本覚思想をといいたのち、その高弟実恵（七八六―八四七）の本覚本証思想におよび、さらに信証（一〇八六―一一四二）、覚饒上人（一〇九五―一一四三）にいたり、前者は「大日経住心鈔」、後者は「一期大要秘密集」により、それぞれ本有本覚思想のあることをあきらかにしている。

このへんになると、道元禪師（一一二〇―一二五三）とそれほど年代のへだたりがなく、いわば一世代まえにあたるわけであるが、つぎにあげられている禅林寺青静（一一六五―一二二三）や、道範（一一七八―一二五二）などになると、道元禪師とほとんど同時代のひとなるがゆえに、その本覚思想は注目にあたいる。

ことに道範の「作初心頓覚鈔」より出されているつぎのよきな引文をみると、その平易なときかたからして、本覚思想は、かなり一般的に当時流布されていたことを知りうるのである。

「秘教ノ心ハ万徳ヲ自心ニ備ヘヌル故ニ、修行ヲ積デ如実ニ悟リ  
妄念ヲヤメテ正ク得ル所ナキ也。只凡夫ノ妄情ヲ不捨・有漏ノ肉

身ヲ改メズ……」

「真言宗ニハ彼ノ三祇百大劫ヲモ立テズ。四五十位ヲモケツリ直ニ凡夫父母ノ肉身ヲハタカサズ、万法ヲ具足シテ妙覺ノ如来トス」

「両部ノ大日一切諸仏ハ無始本有ヨリ父母所生ノ肉身ヲ備タル凡夫ノ心中ニ備ヘタリ。」

道範は、道元禪師入滅より一年まえの、建長四年（一二五二）に寂している。禪師のおかれた本覚思想の一般的雰囲気をしるべきである。さらに同氏は、

「以上弘法大師よりはじめて七、八人の言葉をあげた。そのいいまわしには多少の個人差があった。しかもそれらは人間の身心は、本来無尽の仏徳にかざられているということを、いわんとしていた。これを本覚思想という。思うに真言宗の信心を述べるに先だち、真言宗は本覚法門であるという前提を欠くことは出来ない。」

とむすんで、信の前提としての本覚法門の存在を強調されているが、以上のことから、本覚法門を背景として本証の信を展開する道元禪師のたちばかりも、みのがすことはできないであろう。

ことに真言宗のばあいは、その本覚思想には、かの日本天台が、迹門為正とよばれた中国天台の思想系統をうちに抱いて、多くの曲折をへて本覚門へと転開していった複雑性がみ

うけられないように思われるが、この点についてはさらに大方のご指教を乞いたいところである。

道元禪師のいう本証は、その内容は無限に深くとも、説明はいたってかんたんであるということが出来る。もちろんそれが、日本天台における本覚法門思想を経過したものであることはいうまでもないが、禪師のころともなれば、一方において上掲の道範のごとき平易な表現となつて本覚思想がとかれていたのであるから、本証それ自身の思想的系譜を煩瑣に追及するような閑葛藤をさけて、ごく自然のすがたで平安仏教さいごの結論たる本覚思想のうえに禪師は立たれていたと推察するのは無理であろうか。

以上、真言密教における信の、本覚思想を背景とする理由にふれたのであるが、真言密教における信の構造やその歴史的なとり扱い方は、その高次の教理組織からして、けっして簡単なものではない。

通常、真言密教の信は、深信と信解の二種によって説明される。深信とは、一般的に信といわれるもので、「事に依るの信」であり、「仏性乃至心清浄に対する信」である。信解とは「理を見ての信」であり、「般若に依拠する信」である。そして両者の関係はつきのごとく説明されている。

「疏は次いで、この二つの信とそれを結ぶ勤勇即ち精進の関係を明らかにしている。井戸を掘るうち、湿泥を見れば水の近きを知

って倍倍力め励むように、信解は勤勇によって倍倍強められて行く。

「勤勇の心なければ宿殖の業ありと雖も発起するに由なし。乃至今生の利樂すら得べからず何に況んや菩薩の道をや。」

勤勇が信解を実行に移す原動力であることを明している。そしてこの後驗的な菩薩行によって、先驗的な深信がますます深められて行くという循環関係が形成される。

「是の故に発行の因縁に由りて便ち深信を。深信を以ての故に、即ち能く勝法を志求し、衆生を荷負す。」

これによってわれわれは、信解↓勤勇↓発行↓深信↓菩薩行という系列を知る。この、勤勇を媒介とする信解↓深信という関係に對し、これと逆の関係が同じ疏の別の箇所でも明瞭に説かれているのを見出す。<sup>(14)</sup>

とし、上掲の論文の著者金剛秀友氏は、さらに典拠をあげて、深心淨信↓離疑惑↓法驗現前↓信解轉増という系列を示す。

この深信と信解とのあいだにある相関関係の、以上のような図式は、われわれが道元禪師の信を把握するばあいに、ひとつのおおきな示唆をあたえるのではあるまいか。すなわちわれわれは、道元禪師における初発の信心が、どうして信現成のところ仏祖現成という究極のものになりうるのか——。そのプロセスの説明には、たえずなやまされているからである。もちろん、打坐を媒介として初発心と正覚とを同時現成

せしめる道元禪師のたちばからは、信解と深信を媒介するものが同じく行であっても、おのづから兩者の間にことなつた説明がとられるのはとうぜんであるが、後者の綿密な図式を理解することによって前者のややもすれば論理的に飛躍する断層が埋められることはあらそえないところであろう。

そして、この深信の信解との二種の信については、その浅深、初後を論ずる上で古来二説が伝えられているという。

「一説は、深信を初位末決定の信、信解を後位決定の信となすもので、その根拠は、先に引用せる疏の『此の深心の淨信を以て、信解轉た増して阻壞すべからず』である。他の一説は、深信を後位、信解を浅位となすもので、同じく『発行の因縁に由り便ち深信を得』を根拠としている。<sup>(15)</sup>」

さらに「この両説を会釈し、深信は信解の前後に通ず」となす説や、深信と信解を機根の利鈍に配する説、一機の前後となす説などを出されている。

従来、道元禪師の信の解釈については、いろいろな立場がとられてきた。おなじ禪宗的たちばに立っても、看話禪と黙照禪では微妙な相違があり、前者がややもすればその始覺門的傾向から信が疑と轉化してゆくのに對して、後者は信証一如の本覺門的たちばをひめているといわれる。しかし、道元禪師の、あの洗練されたかたちで提出された本証妙修の内容を、たんに中国禪宗からの伝承とのみ解釈することは、いさ

さか巨視的に過ぎる感じがする。中古天台以降の綿密な本覚思想の展開が先行している以上、いちおう本証妙修は、それらを無視してはかんがえられず、したがって密教を中心として発展した天台教学や、また真言教学と最も密接な関係を有するはずである。

## 五 道元禪師の立場と密教との関係

いうまでもなく、「弁道話」の開巻劈頭には、禪師の正伝の仏法の根本的立場を高くかかけて

「諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり、これただほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧、その標準なり。この三昧に遊戯するに端坐參禪を正門とせり。」

とあることは、あまねく知られているが、衛藤即応博士は、上掲の文をひいて正伝の仏法が唯仏与仏の正法であること、自受用三昧がその標準であり、坐禪をその正門とすることをあきらかにしたのち、

「以上、正伝の仏法が自受用三昧の法門であることを明かにしたのであるが、前述の如く密教も亦自受用法樂の立場に立って、一般経論の仏教を随機施設の顕教として、顕密を峻別してある。されば、一乘仏教の究極である天台、華嚴の教理を通じて正法眼蔵を

見ようとしても、そこに超え難き飛躍が感ぜられるも、密教を通じて之を見れば、正伝の仏法の提唱も自然に理解し得らるるが如き感あるのは、その根本に於て相通する点がある為である。辨道話の中に法華宗華嚴教は大乗の究極なりと讃歎し、況んや真言宗の如きは仏法の妙極なりと、一段卓上して其の優位を認められたのは、かかる理由に基因するものと思ふ。」(傍点筆者)

とのべている。すなわち正伝の仏法は、これを教学的に理会するばあいには、天台教学や華嚴教学よりも、密教によって、いちばん論理的に飛躍なく自然に理解されうるというのである。

このように密教的立場からの正伝の仏法の把握が是認せられていからには、正伝の仏法の中核をなす本証の信と、密教における信とを比較吟味することによって、両者の思想的共通基盤をみいだそうという私のこころみも、また是認されてこなければならぬであろう。

したがって、われわれは、教学的に道元禪師の信を把握するばあいには、おおいに密教的立場からこれに迫らねばならないわけである。上述の密教における信構造の説明は、あまりに簡略にすぎたが、これとの論理的連関と、そして歴史的脈絡とをあきらにすることがこんごの課題であろう。いままで大切であるにかかわらず等閑に附してきた部分であったと思われる。いまは問題処理の可能性を示めしたにすぎず、こ



れ以上深くはいることはできないが、他日さらに検尋を期したいところである。

しかし、密教的解釈が、かならずしも万能ではなく、そこに禪師の正伝の仏法に迫りうる限界があることは注意しなくてはならない。すなわち衛藤博士は、正伝の仏法が密教によって自然に理解されるとはいいながら、密教とはやはりことなる禪師の正伝の仏法のたちばを、次のごとく説明している。

「弘法大師の真言宗に於ては、其の立宗の基本を更に一步進めて、法身仏の自内証を説くのが密教であるといふ。大師の二教論に『仏有三身、教則二種、応化開説曰三顯教、言顯略逗機。法仏談話是曰三密藏、言秘奧実説。』といひ、或は『自性受用仏自受法樂故、与自眷属各説三密門。此三密門、所謂如来内証智境涯。』といふ。然らば密教は法身大日如来の自内証の法門を自受法樂の爲に説いたのであるから、機根を全く予想しない唯仏与仏の極談であるといふのである。此の根本の立脚地に立って、両部大經を始め多くの密部の教説が説かれてゐるが、教説といふ以上は其の語自体が、对者の機根の上下は別として、必ず相手を予想してゐるのである。されば、密教でも自眷属の金剛薩埵が对者となつてゐる。大日如来と金剛薩埵が、説く者と聞く者との対立をなして而も其れが一体である意味を現はして自眷属といふ。然し本来、自受法樂の説といふのであるから、説者と聞者との対立は、大日法身自受法樂の心地を分解した対立と解すべきであらう。其は兎も角、自受法樂の説といふも、なほ説者と聞者の対立が、果人と

因人との対立の形成を取らねばならぬことは、教説の形式を取る限り己むを得ないのである。そこで後に新義真言宗が此の意味を發展せしめて、自証法身仏が加持門に出でて遠く未来の爲に説くといふ加持説の義を立つるに至つた。蓋し大日經中に已に『於当来世時劣慧諸衆生』とか『觀未来世諸衆生』とかいふ如く、密教の対機が予想せられてあるからである。又、大毘盧舍那成仏神變加持經といふ經題の『加持』といふ語自体に、已に仏の加被と衆生の受持とが対立しての教説であるから、設い其の現座に対機はないとしても、全然対機のない教説はあり得ないから、機根を未来に予想したものと見なければならぬ。」

やや引文がながくなつたが、博士は同書の中では、これ以上ふかくふれてないので、ほぼ全文を出したのである。唯仏与仏の極談であり、法身大日如来の自内証の自受法樂の法門として、「根本において相通する点がある」にもかかわらず、両者がなぜことなつた方向へと分れてゆくのか。もちろん上掲の限定された文からはその説明は不充分であらう。この問題だけで独立して究明すべきおおきなテーマである。また上述の教説という立場をとらえての対機の問題だけをとりあげて両者の相違を説明することにも議論の余地がある。そうになると、顕密を分つ密教の教判と、教判を分つ禪宗の教判——いな教判の立場すら超えた道元禪師の正伝の仏法の立場——との根本的立場の相違まで問題は展開してゆくが、

「然らば真言宗の立場は華嚴宗に一步を進めてみるとはいへ、なお正覚の境地、自内証其のまま開示とはいへない。況んや密教は、二乗三乗の隨機の説に寄斉して説かれてゐるに於ては、其の立宗の根本は如何に卓上せられても、尚ほ少しも機根を予想しない天真の仏法とはいへないことになる。」<sup>(18)</sup>

「而も尚、密教が教として立つ以上は、何としても機を予想せねばならぬのであるが、其の点を一步踏み超えて、全く機を予想しない本地の法樂とし、覚道の莊嚴をなさしむる天真の仏法を唱導するのが正伝の仏法である。」<sup>(19)</sup>

というような簡潔な結論にしても、その間になお説明さるべき多くの教学上の手つづきが必要なように思われる。それは論理的飛躍をさほど必要とせず、ごく自然に理解されうるのであるというならば、なおさらである。この短文では、いかにも天真の仏法の出現がとうとうの感をあたえるのである。もっとも、密教との関連をあきらかにすのが上掲の論文の主目的ではなく、また紙幅にも制限があって、このように簡潔にその結論だけをのべられたのであるが、ひとつのさらに詳究すべき問題点であることはいうまでもない。それには、やはり弁道話の

「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とりなる。」

という自受用三昧の境地を、これを密教的世界へと展開せ

ず、身口意の三業に摂めずして心身不二へと止揚し、

「道を得ることは心を以て得るか、身を以て得るか。教家等にも身心一如と云て、身を以て得るとは云へども、猶一如の故にと云ふ。しかあれば正く身の得ることはたしかならず。今我が家は身心ともに得るなり。只管打坐すれば、道は親しみ得なり。然れば道を得ることは、正しく身を以て得るなり。」(随聞記第二)

と、只管打坐につきぬけてゆくプロセスが究明されなければならぬであろう。すなわち唯仏与仏、自受用三昧というおなじ密教的立場にたちながら、密教から、脱出して禪師独自の正伝の仏法へと傾斜した過程が、論理的にも歴史的にもあきらかにされねばならない。そして禪師の「本来本法性、天然自性身」うんぬんという、教家への大疑問も、かかる問題意識のうえにたつてこそ解明する正当な意味をもつものと思われる。

結局、密教へと視野をひろげることによって、道元禪師の思想は、より教学的に理解することができるのではあるまいか。前出の衛藤博士の指摘のごとく、その限界のあることは心得ておかねばならぬが、すくなくとも教学的にとり扱うばあいには、かかる方法で迫りうる極限まで到達する必要がある——といわねばならない。

それにも、かくの如く密教に共通の思想的基盤をみとめて、禪師のたちばを規定することは、本覚法門を背景として

本証妙修を解してよい——いなそう解しなくてはならぬ——ということになるわけだが、しかし一方において博士は、その源流を中国禪宗に求めているのは、どのように解すべきであらうか。

「本証妙修の依って来たる思想史的根拠は、六祖と南嶽の不染汚の話である。

『六祖問、還仮<sup>レ</sup>修証<sup>二</sup>不<sup>一</sup>。大慧云、修証不<sup>レ</sup>無、染汚即不<sup>レ</sup>得。

六祖曰、只是不染汚、諸仏之所護念、汝亦如<sup>レ</sup>是、乃至西天祖師亦如<sup>レ</sup>是。」(洗淨の巻、自証三昧の巻)

此の文は南嶽の機縁の全文ではないが、眼蔵の中で最も多く引用引証せられてゐる古則は、此の機縁の話である所から見ても、道元禪師の思想信念の源泉は此に求むべきであると思ふ、従つて『修証不<sup>レ</sup>無、染汚即不<sup>レ</sup>得』といふ不汚の修証が、本証妙修の根元であることも亦明かである。<sup>(20)</sup>

この六祖と南嶽との不染汚の話は、歴史的にはさらに追究する必要があるので、このように思想史的根拠としてのみあげたのであろうが、いうまでもなく密教を母胎として始覚門から本覚門へと飛躍的転回をとげた当時の日本仏教の思想的水準は、ある意味では中国仏教のそれとのあいだに、ひとつの隔りをかたちづくっていたのは周知のとおりである。このことは、中古天台の本覚法門の主導者であつたかの恵心僧都源信(九四二—一〇一七)と、当時の中国仏教界の教学的中心

人物であつた四明知礼(九六〇—一〇二八)とのあいだに交された起信法門に関する問答をみてもあきらかである。<sup>(21)</sup> 中国天台には台密というものはないが、日本天台にはそれがあるところより、かかる相違が生じたのであろうが、そうなる当時の日本仏教の思想水準に立っていた道元禪師の理會した中国的な本証妙修のなかには、中国的なものを超えたなにかが含まれていなければならぬということになる。それがどのようなかたちで表現されているかは、ともあれ兩者を一身に統攝し、しかも実践した人物が実在するのであるから、その思想体系ともいふべき「眼蔵」の中からこれを把み出さねばならない。それには、たんに両思想の源流へと遡行するだけではなく、それらとはことなる第三の立場をあらたに求めることが必要であらう。

禪師の思想には、たんに両思想の單純な版結ではなく、他に類をみない獨創性が存するのであるから、その獨創的な「本証妙修」を先に把握することによって、逆にこれに影響した諸思想の導入過程もあきらかになるということもできる。やはりさいごは「眼蔵」自体から禪師の思想をきく以外にないわけであるが、ここでは、以上をもって上述してきた所論をおわり、主題にそつて密教との關係をもうすこし追尋しよう。

## 六 興教大師における信と行

道元禪師における信、すなわち本証と妙修との関係を、これを具体的にいかなる真言宗のひとのそれと比較対照したらいいのか——いいさか躊躇していたのであるが、倅いに那須政隆博士のご指教をえて興教大師覚鑊上人（一〇九五—一一四五）をその対象にえらぶことができたので、以下わずかなかから大師における信行の問題にふれてみる。

真言密教における信の構造については、四で略述したところであるが、その主智的な性格から、理たる信解のほうを重視して、その解明をはかるのを主たる目標とするようであるが、興教大師の時代になると、信解よりも深信を重視する傾向を生じてきたという。<sup>(22)</sup>

深信とは、先述したごとく先験的な信で、いわゆる信と通常よばれているものである。したがって大師の時代に深信が強調されたということは、当時盛行をみようとしていた浄土的信の影響のためとかがえられている。道元禪師（一一〇〇—一二五三）との時間的なへだたりも約一世紀にすぎないから、いま興教大師における信と、それにもなう行の関係を考察することは、道元禪師における信行——本証妙修の解明に、ある手がかりをあたえてくれるようにも思われるの

である。興教大師は、つぎのごとく深信を強調する。

「如何なる心を発するもの必ず悉地を成就するや、謂く深信あるもの能く悉地を得、如何なるを深信と言ふや、謂く久々に修行して法験を得ずと雖も、疑慮を生せず、退心せざるの人なり。かくの如くの人必ず定んで悉地を成就す。<sup>(23)</sup>」

而して、この信は、いかにして行と関係づけられてくるのであろうか。

「三蔵の云く、余金剛智三蔵に依って、此の五字を伝へて信を起して、これを修して千日に及ぶ、秋夜の満月に於て、忽然として除蓋障三昧を得云云と、茲れに因って、弟子此の秘訣を聞くことを得て、深く信して多年これを修して己に初位の三昧を得たり。信あらん禅徒、疑惑を生ずること勿れ、若し鑊が虚言ならば、これを修して自ら知れ、唯願くは一生をして空しく過すこと勿れ。<sup>(24)</sup>」

とあり、修をはなれた信ではなく、自ら修して知るものであるとされる。すなわち三密の行法を深信して修行することが要求されるのである。

この点は、道元禪師における信行の立場と、きわめて近似したものを感じさせられる。おそらく信をいかに強調しようとも、信にすべてを攝取せしめる浄土門とはことなう、行をはなれては信をときえない立場によるのであろう。興教大師の深信は、浄土住生思想へと、高次な展開を示めしているが、ここではその立場を指摘するにとどめる。

さて、ここに信と修行とのあいだに、真言宗において提出された問題について、田中千秋氏は上掲の論文で

「本覚門も始覚門も菩提を成ずるには信と修を必要とする。しかし始覚門は信より修、修より証という経路を辿るもので、特に修行はたとえば六波羅密の如き広大な行を修し、具足しおわたところに謝があると考ええる。だから信より修が重視されているといえる。一方本覚門に於ては、本覚本証の信受が即ち証である。分の信は分の証、満の信は満の証である。ここでは修よりも信の比重がずっとおもい。もし本覚本証の教えをきいて信受が理想的になりたてば、一挙に菩提を成ずる場合もある訳である。始覚門の覚は未来に属し常識的であるが、本覚門の覚はいかなれば過去にでき上っているものだという、やや意表に出る趣がある。しかし信ずれば、本より覚るといふ説が生きて働く事実に一変するのである。」

とのべ、道範にはじまり長覚（一三四〇—一四一六）の時大成したという不二門教学と、法性にはじまり宥快（一三四五—一四一六）の時大成したという而二門教学との得失を論じている。やはり信修の問題は、真言教学においても、重大な歴史的課題として深い展開がここにみられているのである。

とするならば、われわれが道元禪師の本証にもとづく信と、そのうえに立つ妙修とを教学的に究明しようとするばあい、やはりこのような思想的近似性を有する教学の展開には、深

い関心がよせられてよいのではあるまいか。それは禪師の独創的思想を、より深く、そしてより普遍化してつたえる有力な手段とはなるであろう。

おわりに

正法眼藏弁道話には

「いまわが朝につたはれるところの、法華宗、華嚴教、ともに大乘の究竟なり。いはんや真言宗のごときは、毗盧遮那如来したしく金剛薩埵につたへて、師資みだりならず。その談ずるむね即心是仏、是心作仏といふて、多劫の修行をふることなく、一座に五仏の正覺をとなふ、仏法の極妙といふべし。」

とあり、真言宗を仏法の極妙というからには、すくなくとも教学的には最高のものと禪師がみておられたことは疑いない。であるから先述したごとく教学的な禪師の思想解明には、最高度に用うべきものと思われるのであるが、その限界もまた知らなければならぬ。禪師は、前掲の文につづいて「しかあるにいまいふところの修行、なにのすぐれたることあれば、かれらをさしおきてひとへにこれをすすむるや。しめしていはく、しるべし仏家には教の殊劣を対論することなく、法の浅深をえらばず。ただし修行の真偽をしるべし」

と簡明にしめされているから、結論は明快に出されているわ

けである。けれどまた本証妙修の教学的理解のためには、真言密教をぬきにしては、思想的にも、歴史的にも、それは成り立たないとかんがえられる。そして、歴史的には台密との関係がさらに追究されなければならぬのは、はじめに述べたごとくである。現在要請されている研究方向が、ここにあることを指摘し、問題設定の範囲をあまり出ないこの論攷を、いちおう了りとする。

- 1 拙稿「道元禅師における信についての一考察」(「駒沢大学仏教学部研究紀要」第二十一号)
- 2 宗学研究第二号
- 3 鏡島元隆著「道元禅師とその門流」参照
- 4 鏡島元隆「柴西・道元相見問題について」(「金沢文庫研究」第九卷第五号—六号)
- 5 前掲「道元禅師とその門流」二七頁
- 6 前掲「金沢文庫研究」第九卷第五号二頁
- 7 思想第六〇号
- 8 日本仏教学会年報第二十八号
- 9 真言宗全書一五〇頁下
- 10 真言宗全書一五一頁上
- 11 " 一五三頁上
- 12 田中千秋「真言宗における信」(日本仏教学会年報二十八号、一〇一頁)
- 13 金岡秀友「密教における信構造の特色とその変化」(同号、六

道元禅師における『信』(山内)

- 14 " 「同論文」(同号、六七—六八頁参照)
- 15 " 「同論文」(同号、六八頁)
- 16 衛藤即応著「宗祖としての道元禅師」(二〇一頁)
- 17 " 「同書」(一九八—一九九頁)
- 18 " 「同書」(一九九頁)
- 19 " 「同書」(二〇一頁)
- 20 " 「同書」(三二〇頁)
- 21 「答日本国師二十七問」
- 22 亀井宗忠「興教大師の浄土往生観」(「大正大学研究紀要」四十一号、六三頁)
- 23 興教大師全集(一二九七頁)
- 24 " (一一三九頁)
- 25 田中千秋「真言宗における信」(日本仏教学会年報、第二十八号一〇三頁)