

# 正法眼藏研究序説

—『正法眼藏生死』卷之研究（其二）—

河 村 孝 道

## 第二章 生死卷に於ける思想的一考察

### 第一項 『正法眼藏』に於ける

#### 生死觀の説相

ことも明らかとなるであろう。尚本稿は、伊藤猷典博士による生死卷親撰真偽についての続々編<sup>(1)</sup>をも参考して博士の論難の要点に触れつつ内容の一考察への筆を進めたい。

前号拙稿（『紀要』二十三号）に於て生死卷の思想内容面に於ける博士の疑点として(1)夾山・定山句改竄に依る宗義の問題、(2)他力信仰的要素と道元禪との問題、(3)文相・格調面よりの問題という大要三点にまとめて置いたが、今其等の疑点を考

察するに先立つて、正法眼藏諸卷に散説される道元禪師の生死觀の説相の一端を概観し、以て傍証的意味に於て生死卷親撰存在への内容的橋渡しとしたい。

正法眼藏諸卷中、生死そのものを中心とした説示は全機卷的には生死卷そのものの思想内容との考察を試み、以て其処に同一基底に立つ視点及び道得たることを明かすことに於て<sup>\*</sup>自らに此卷の道元禪師の親撰たることを証かしうる。同時に宗意安心の帰趣たる生命の書としての正法眼藏と挿せられる

る。併し是等の諸巻に散説されるものは、孰れも叢中に行く

蛇身の片影の如く、或は灰中に隠顯せる糸線の点影にも似た叢、蛇、灰、線法的説相のものであるが、是等を一貫して繰返し吾々に語りかけてくるものは自己を始め一切を固定的実体的にみ、有無二見相待的に觀想する存在の知識及び一切を直線的有目的的にはからわんとする可能の論理でもって生死の相に参じえてはならないということである。是は単に生死論の説相のみに限らず、正法眼藏の世界そのものに通貫する不可避的原理・原則と言つてよい。この原理・原則を無視しては正法眼藏の世界、即ち道元禪師の宗教の眞実そのものは窺い得べくもない。然も是事は同時に吾々の実存的現実事相——生死相・無常相——そのものを証かしえないということである。何故ならば正法眼藏の世界とは理念的に措定された形而上の原理ではなくして、通常厭離すべき世界とされる様々なる生活展相の場面たるこの現実事相そのものであつたからである。勿論、斯様な道理はさかしらなる存在の知識・可能の論理でもつて測度しえない理事超越の絶対的眞実と言うべきものである。是事は、例えば

いま見聞する三界十方撲落してのち、さらに法性あらはるべし、かの法性は、いまの万象森羅にあらずと邪計するなり。法性の道理、それかくのごとくなるべからず。この森羅万象と法性と、はるかに同異の論を超越せり、離即の談を超越せり。過現當来にあ

らず、断常にあらず、色受想行識にあらざるゆゑに法性なり。<sup>(3)</sup>

とあるは正に其道理を示すものであり、同時に吾々の現実事相の根源的実態を指向しているものとい得る。同異・離即・断常の論を超えて森羅万象（現実事相）が其各々の姿・位置に於てありえているその存在そのものの生命的事実——即ち「現成」（あるがままの姿に於て、いきいきとありえている事実）こそ法性真如（＝正法眼藏）そのものの眞實に外ならぬのである。然も是事は吾々の現実の生活展相のすべてを無批判に肯定する安易性を断じて有ちえまい。却つて其様な存在の知識・可能の論理という有所得心の絆を無限に否定する根源的実態そのものへの隨順行を伴うものである。正法眼藏の世界は現実事相そのものであるからこそ必然的に厳密なる自己及び生活への無限の凝視行となる。即ち自己をして斯くあらしむる本来的なるもの——本証の受用及び隨順という行道への展開となる。この時の行道とは事より理へ、衆生より仏への直線的進展の手段的価値態という性格は有ちえず、例えればそれは大智祖繼（一三六六）の法語にみられる

行道とは道を行ぜよといふにはあらず、咳唾屈伸ことごとく西來意なるをいふなり。この三昧の不可思議現前するときは、地水火風分散し、五根六賊昏昧なる中にも、生死の路頭においては主宰となるなり。この三昧現前するを坐禪に參得するといふ。又祖師の活句に參得すともいふなり。たどひ伎倆をもて自己本地風光、

本来面目を見得して、分明に疑なしとおもふものあるも、この三昧の妙処現前せざる底は、みな隨身の窠臼なり、眞実の禪にはあらず<sup>(3)</sup>。

と言う如き「咳唾屈伸ことごとく西來意なる」本証隨順の日

常的行態として展開される謂のものである。そして正に斯様な本証隨順の行道の実際として正法眼藏に於ける生死論は展開されているのである。即ち

尽十方界、是箇眞実人体なり、生死去來、眞実人体なり。この身體をめぐらして、十惡をはなれ、八戒をたもち、三寶に帰依して、捨出家する、眞実の学道なり。このゆゑに眞実人体といふ。後學かならず、自然見の外道に同ずることなかれ。<sup>(4)</sup>

と言い、或は又

尽十方界是自己光明の道取を、審細に參学すべきなり。光明自己尽十方界を參学すべきなり。生死去來は、光明の去來なり。超凡

越聖は、光明の藍朱なり。作仏作祖は、光明の玄黃なり。修証はなきにあらず、光明の染汙なり。艸木牆壁、皮肉骨髓、これ光明の赤白なり。(中略) 自己の光明を見聞するは、值仏の証驗なり、見仏の証驗なり。尽十方界は是自己なり、是自己は尽十方界なり、回避の余地あるべからず。たとひ回避の地ありとも、これ出身の活路なり。而今の髑髏七尺、すなはち尽十方界の形なり、象なり。

仏道に修証する尽十方界は、髑髏・形骸・皮肉・骨髓なり<sup>(5)</sup>。

の説示は、生死の実相を把握する際のその視点を明示せるものと言えよう。即ち、自己及び生死等の一切を「尽十方界は

自己光明」、「尽十方界是眞実人体」に於て参考するという事である。つまり、光明・眞実人体とは正法眼藏の世界そのものに於て自己を観・生死の相を觀ると言う事に外ならないのである。

- 1 『愛知学院大学論叢』第三輯。尚、拙稿第一章に於ては是の第三輯の伊藤博士の論考を被見せずに第一・第二輯の所論のみを考察したのであるが、いま此の第三輯に於ての問題の要点は、(1)秘本が六十巻本の補修的意義を有つものである事。(2)秘本の編輯は玉石混淆で杜撰なものであり、其中に存する生死巻は種々の矛盾点に於て石に比しうる、と述べられている事である。(1)の点に於て三代相論を背景とした秘本・六十巻本の編輯・成立事情の所論については興味ある問題で、是れに就ては後日の考察に譲り、本稿には『論叢』第三輯の内容面の問題を參合し、特に右(2)の諸種の問題点についてのみに触れたい。
- 2 法性卷(岩波本『正法眼藏』中二八二頁)
- 3 『禪門曹洞法語全集』(乾七〇頁)
- 4 身心学道卷(中一二五〇六頁)
- 5 光明卷(中一一六頁)

## (2)

通常、吾々の存在的思惟の性向は常に個我的なるものと其に対する他在的なるものとを立て、其の各々に於て是等が相關係する場を存在の現実的場面としている。常に是様な相

待的思惟に於て一切を限定し、且つ広くは吾々の生活体系の諸相の展開・創造面をも是れに有たしめている。前の引用中にもみられる超凡越聖・作仏作祖・修証の問題にしても、或はまた、いま問題にせんとする生死の問題すらも、凡て此様な対待的領域内に属せしめている。併し是等の相待的なる各領域は決して固定的実体としてそれ自らに於ては存在し得るものではない。謂者、分別知見に於て常にみるものとみられるもの、という自他相待するということは、其れは自性他性の実体概念を措定することであるが、是様な分別知見が迷妄顛倒なること及び如何に現実場面の本質相を知らざるものであるかは、既に『中論』には「自性ト他性ト見ルコト有ラバ則チ仏法ノ真実義ヲ見ズ」と指摘している處である。即ち各々の現実場面は、むしろ自他各々の領域を有つて相関係するというが如き相対分別を超えて「衆法合成」(維摩經)の重々無尽の縁由の相として在りうる。一切が縁起性として縁り由つて在りうること、其れがいきいきたる各々の現実面であり、然も自己は其処に主体的に一切と関りを有つて在り得ている実存そのものに外ならない。斯かる現実場面の本質構造及び実存的本質態は意識・分別経験的事相以前の真実であつて、無自性・空・無我が現実場面の一切の当相であり、従つて自己とは本来的に無相の相として縁成せる事実として在り得てゐるものである。現成公案と示される道元禪師の「現成」

の意味は、蓋し斯かる本來的にあるが儘に各々の法位に住してある生命的事相、即ち斯くはからわれてありえている自己の生命的事実・及び諸法(一切存在)の姿を道得せるものであつたと言ひ得よう。

吾々の現実場面は、其様に「おのづからなるまま」に「かくあらしめられたりえている」、然もそれは「いま」「ここ」にといいういきいきたる生命的姿としてある。私に就て言えば、私、という一箇の生命及び存在の一切は、私の恣意・強為的な計量・差配を全く離れた、唯「おのづからなるまま」に「いま」「ここ」に生かされてあるといいうの外ないものである。吾々に於てはからわれる存在の知識・可能の論理すらも却つて斯く生かされてある事実の外ではなく、正に斯かる生命・存在の絶対的事実こそ尽十方界を真実人体と学し自己の光明とみる正法眼蔵の眞理性そのものであり、そして是れが一切の縁り由つてあり且つ其処に主体的な関りに於て存在しつつある吾々の現実場面そのものの本質相に外ならなかつたのである。

正法眼蔵の世界と現実場面との融即する斯かる事実を今少しく敷衍してみよう。

仏教は求心的である。しかしキリスト教は遠心的である。それは分裂する。円はその性質上完全にして無限である。だが形状に於て永遠に固定し、それよりも大きくも小さくもならない。十字架

は中心で衝突と矛盾とがあるとはいへその四本の腕を形を変えることなしに永久に拡げることが出来る。中心点に於て逆説をもつが故に、變化することなく生長しうるのである。円はみづからに帰り、限界がある。十字架は腕を四方へ開く。それは自由なる旅人のための道しるべである。<sup>(2)</sup>

是処に仏教を求心的と規定し、周辺なき至る処中心点とならざるなき円の無礙性をみざる、又円の形状を平面的固定的にみている誤謬は暫く措いて、一切を包摶する神の愛の無限性をその十字架に見る象徴的解釈は、今の吾々に一つの示唆を与えられる。四方に無限に開く十字架の其横軸面を吾々の存在及び生活経験の諸様相としての空間的展相たる現実場面とすれば、其れは單なる自他相待の領域面としてのものではなく、其諸法はその各々の現存の姿に於ていきいきとあらしめる縦軸の時間的なる無限の流動的生命の相（法そのもの）に貫かれ、其の法のいのちの真実に支えられて始めて現実に事実としてありうる処のものである。いま是の横軸を事法界面とし縦軸面を理法界面とすれば、その両軸の交わる接点にこそ私といういきいきたる現存の姿がある。自己は正に是様な姿としてあらしめられ、其場に主体的に一切と関り合いつつある実存そのものと言いうる。換言すれば、縦軸面を横に截つた世界、其れが横軸面の吾々の現実生活場面に外ならない。そして縦軸面とは空・無自性・無我・無相等と示される無為

真如の謂であり、是処に縁り由つてありえている生命の当体こそ吾々の存在の実態なのである。

是様に吾々の現実面を見る時、当面の問題たる生死そのものの実態は、生と言ひ死と云う各々相待的・実体的なものとしては存在しえず、空・無我・無相の相として其れは無常なる法の起滅の姿と言いうるであろう。『海印三昧』卷には生死起滅の実相を『維摩經』の

但以「衆法」合成此身。起時唯法起、滅時唯法滅。此法起時、不<sub>レ</sub>言「我起」。此法滅時、不<sub>レ</sub>言「我滅」。前念後念、念念不<sub>レ</sub>相待。前法後法、法法不<sub>レ</sub>相待。是即名為「海印三昧」。

を挙示されて「起時唯法起、この法起、かつて起をのこすにあらず。このゆゑに起は知覚にあらず、知見にあらず、これは起なるがゆゑに。いかならんかこれ起なる、起也なるべし」と拈提されている。即ち生死は衆法の合成であり衆法の解体であり、生と死と相待するのでもなく、又生から死への連続としてあるのでもなく、一切の知覚知見の分別的対象とはなりえず、ただ法のおのずからなる働きの儘に起り滅するに外ならぬ。然も其故に「如何ナランカ是レ起ナル」は「起也ナルベシ」とある如く、「如何」は問処を離れて「起」の実態を示すもので「起」は「如何ノ起」である。即ち如何は知覚知見に捉えられざる、却って知覚知見をもあらしめうる無

相・無念の実態を疑問詞に於て指示したのである。「如何」

という解答を寄せつけない永遠の疑問詞に顯わされる無相・

4 同(七二頁)  
5 現成公案卷・上(八四頁)

無念の法の起(現実一切諸法の現成)であり、如何の滅であ

り、従つて起滅生死は相待的に立たず、連関を有せず、生は

生の全機現、死は死の全機現としてある。恰も薪が灰となるのでなく薪は薪の法位に住し、灰は灰の法位に住して前後際断して一時一時の現成である如く、生死に於ても

人のしぬるのちさらに生とならず。しかあるを、生の死になると  
いはざるは、仏法のさだまるならひなり、このゆゑに不生とい  
ふ。死の生にならざる、法輪のさだまる仏転なり、このゆゑに  
不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。

と示される如く、不生の生としての現成——生也全機現であり、不滅の死としての現成——死也全機現、其れが吾々に於ける生死の本質相である。端的に言うならば、自己の現存が全く自己ならざる法そのものおのづからなる施為の姿・事実として現前せるものならば、自己にとつて生死は私の生・私の死ではなく法のおのづからなる儘に生かされ、法のおのづからなる儘に死なされるという法そのものの起滅の外ではありえないものであったのである。

- 1 中論・觀有無品(大正三〇・一一〇頁)
- 2 チェスターントン・正統思想(三七頁)
- 3 (中)(七一頁)・維摩經(大正一四・五四五頁)

(3)

既に瞥見した如く、生死が法のおのづからなる一時一時の現成であつて生と死が各々実体をもつた相互限定にない本来不可得なものとすれば、吾々に於て、現実に問題とされる生死の事相に如何様に対処すべきであろうか。通常に於ては生死は願わしかるべき死は厭わるべきものとして対せられてい  
る。併し願わしかるべき厭う可くと各領域に生・死を立て実體的相待的にみる是等の生死論が、畢竟さかしらなる人間の悟性認識の分別・経験知に出づるものであつて、其様な分別仮立の生と死を一時一時に「時節因縁」として現成する絶対事実的死と錯誤しているのが情執的衆生の日常性と言い得る。衆生的現実に於ける事実としての生死は各々の分別計量に於ける死を超えた法みづから運為として時節因縁現成する全機現の生であり死である。従つて生死は吾々の觀想の対象とはなりえない。觀想その事すらも無常現成の事実を外づれえないものであるからである。無常現成の事実としての死は、其故に吾々には決して経験されえない。其意味に於ては「死は觀念である。それだから觀念の力に頼つて人生を生きようとするものは死の思想を擋むことから出発するのがつね

である。すべての宗教がそうである<sup>(1)</sup>と言えるは容易に首肯しうるであろう。若し自然的理解に立てば自然現象の生滅衰移と同じくに、他人の死に就ても経験し認識しているが故に死は観念ではなく自己にとつては現実事実である。併し此の事実は飽くまで他の死であつて自己そのものの死ではない。実存的死そのものに就ては自己の生きてある限り吾々は実証的認識を有ちえず、従つて死への関心は観念の域に於てのみ其れを問題にしうるのみである。併し右の語に於て宗教は決して観念ではなく、観念的にしか擱みえない死を宗教は却つて主体的実存的に現実化するあり方そのものと言うべきである。主体的実存的とは死生雙待し分別計量する領域を超えて無常現成の事実としての死・生を明かし其處に其儘に処することの謂である。そして是様な生・死各々の相待的領域に於てみず「時節因縁」現成の全生全死のあり方そのものに隨順する事を生死透脱と言い、涅槃とも言うに外ならない。

即ち情謂的葛藤に於てみられる生死ではなく、其様な情謂分別すら生死の上に現する綾模様<sup>(アラベスク)</sup>であつて、生死は涅槃そのものと言うべきである。法躬らのもよほしに於て斯くありえていり（住法位）自己の姿に於て、その衆法の合成・解体の一時一時にその本来のあるが儘の姿の通りに隨順するあり方、其れでこそ正に生死透脱して生くる吾々の主体的なる実存の生があり死があると言う可きである。謂者是處には「生死は

のぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとうつみとなる」からして「生死はすなはち涅槃なりと覺了すべし。いまだ生死のほかに涅槃を談ずることなし」に、恰も菩薩に於て生死は園林遊戯場とみられる如く、却つて禪師に於て生死無き「不陰陽地即屍陀林」、「生死は仏道の行履なり、生死は仏家の調度なり<sup>(4)</sup>」として「生死を生死にまかす」と道われる如き本来的な生き方が其處に展開されるのである。悲喜哀憐苦樂懊惱の一切を籠めて滔々と流しゆく縁起無常の相の中に吾々の生命の実際処がある。己れのみに限らず境界こめずかねざることなく是の無為法の相としてある。斯かる無為法上に「時節因縁」に於て起滅現成する、即ち法のおのづからなる施為の儘に縁り由つてありえている姿こそ現実の吾々の存在の実相であり、生死の姿に外ならなかつた。そして是様な生死の全機現成の本質相と、その本質相に立つて情謂超越して「生死を生死にまかす」主体的実存のあり方を委説する処に『正法眼藏』に於ける生死觀の説相があり、斯かる視点に立つて平易に生死の実際を結集説示せるものこそ實に『生死』卷一卷の存在及び説相に外ならないのである。

1 三木清『人生論ノート』（新潮文庫・一二二頁）  
2 (上)・辨道話卷（六九頁）

3 永平広録・卷一（曹全・宗源部下・五四頁）  
4 (上)・行仏威儀卷（三五〇頁）

## 第二項 夾山句・定山句改竄

### に依る宗義の問題

(1)

伊藤猷典博士は生死卷の内容上の疑点として、先づ此卷の冒頭に引かれる夾山句と定山句に就て『伝灯錄』を典拠に引用文の相違を指摘されて、(1)伝灯錄が定山句先置・夾山句後置とせるに対して生死卷にはそれが逆置され、且つ(2)否定語の相違があり、(3)伝灯錄が夾山をして未及と記載せる事、及び禪門の伝統よりして夾山句を棄て定山句を取る可きであり、故に(4)生死卷の定山句を伝灯錄の本文に則つて「生死の中に仏なれば生死に非ず」と修正すべきである事、従つて(5)修証義冒頭の引用句「生死の中に仏あれば生死なし」も伝灯錄本文の如く訂正すべきである(論叢第一・第二・第三輯)と主張されている。

併し是等の諸点に就ては、既に拙稿第一章第四項<sup>①</sup>に於て附説した如くである。即ち、冒頭引用句の典拠は伝灯錄ではなくして鏡島博士の考証の如く『聯灯会要』に拠るものであり、然も其れに則つて夾・定二師の句を改変倒置せしめたのである。然も是れは道元禪師に依る意識的なる改変・転読であつ

て、其故にこそふたりの禪師のことば……得道の人のことばなれば、さだめてむなしくまうけじ。生死をはなれんとおもはむ人、まさにこのむねをあきらむべし<sup>③</sup>

と孰れも生死の本質相を明かし生死透脱の旨を決定道取せるものとして会通されている。正に是事にこそ吾々は禪師の宗眼の独自なる展開面を觀うるのである。

「得道の人のことば」として禪師が夾山・定山二師の句を高く転成・会通される宗眼とは何であろうか。既に第一項に瞥見した如く、生死起滅する吾々のこの現実面が正法眼藏そのものの世界であった。横軸面に展開せる一切諸法各々が、其れはそのものとしてはなく縦軸の無限に深い法のいのちに貫かれてあることに於ていきいきたる現実面であった如くに、いま生死は法づからの運為としての現成であり、其故に一時一時の全生全死の姿としてある。生・死と対待し生死・涅槃と雙待せしめる吾々の分別計量すら無常現成としての生死の上にはからわれる相の外ではなかつた。其處に夾・定二句の転成の理由が存する。是様な例は禪師に於て多々見ることが出来る<sup>④</sup>。従つて夾山・定山の道得句のグルントを為すものはたゞ生死すなはち涅槃とこころゑて、生死としていとふべきもなぐ、涅槃としてねがふべきもなし、このときははじめて、生死をはなるる分あり<sup>⑤</sup>。

という生死即涅槃・不生不滅という生死の本質からの道取であつた。尤も夾山の語「生死のなかに仏あれば生死なし」を、生死という無常の概念と仏という恒常の概念とを対立させる場合には相待界に停るが故に恒常の仏に対して無常の生死が存在するは当然であつて「生死なし」とは言い難く論理上矛盾すると解する例もあるが（論叢・第三輯一二一頁）、是れは全く皮相な見解と言う可きであろう。禪師の転成される夾山句の真意は生死と仏（涅槃）と二物竝合しての謂ではなく、又博士の問題とされる「生死なし」の否定語も有無相対の論理に於ける意味でもない。『弁道話』に於て身心、性相、生死と各分別する事の先尼外道的邪見なるを諷められているのに随えれば、夾山の句意は涅槃即生死として仏（涅槃）の外に生死は無く涅槃そのものの大解脱態として尽界全仏の時節の謂である。即ち自己を始め一切が現実に斯くありえているその生命・存在のいきいきたる絶対的事実の実態が仏（涅槃）そのものである。故に

悉有は仮性り、悉有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仮性の悉有なり。<sup>(6)</sup>

いたづらに生を愛することなかれ、みだりに死を恐怖することなかれ、すでに仮性の所在なり。<sup>(7)</sup>

されど示される如くである。同様に定山の改变句「生死の中に仏なれば生死にまどはず」は、既に涅槃即生死であれば全生全

死として一物として此の生死に余れるものはなく生死無边际の現成であるからして是の生死の外に別に仏（涅槃）の在り様はなく、生死はただ生死として尽界全生死の時節であつて、是故に生死・涅槃とかに迷う情識のありえようはない。故に「大聖は、生死を心にまかず、生死を身にまかず、生死を道にまかず、生死を生死にまかず」<sup>(8)</sup>あり方となる。斯くみれば夾山・定山二師の道得に一親一疎のありう可くもなく、共に生死の極則處を明らめえたものと言いうる。存在の知識・可能の論理で以て生死・涅槃に對する吾々の分別知の領域を払つて生死本然の相——正法眼藏そのものの世界より二師の道得句を昇華・包摂せしめられた処にこそ禪師の転成語の意義が存したのである。

尚、是様に觀て來ると強ちに夾山句を未得として是れを捨て、或は定山句を伝灯錄に倣つて「生死中無レ 仏非ニ生死ニ」と修正する要もなく、更にまた『修証義』冒頭の句「生死の中に仏あれば生死なし」を右に順じて訂正すべし（論叢・第二輯）とされるのも当らない。伊藤博士は眼藏に於ける引用句の誤記例を挙げられ乍ら夾山・定山の機縁を「高祖とても人間である。誤記なきを保証し難い」とされ「生死巻の文句の神聖者に対し再省の資とする」と飽くまで伝灯錄を典拠とし其からの引用の誤謬なりと詳細なる立論をされているが、誤記例の問題に就ては是処では措いて、是の場合、典拠

が会要に扱れるものであり、且つ禪録及び眼藏中には是れに類した転換倒置例が多くあるからして誤記では絶対にありえず、従つて改変・転成の御意志をこそ尊重参考す可きではあるまいか。更に是處に触れておきたいのは、正法眼藏に於て、或は宗教体験内容に於て否定的言句が如何なる意義を有つものであるかという事である。<sup>(1)</sup> 博士は生死巻に於て定山・夾山句が誤引されている事が問題となるのは「無」「非」という言葉が宗教的体験に於て重要な役割を演じたからであるとし、祖録及び眼藏の中から若干の否定語を涉猟されて「無」「不」「非」が宗教体験に於ける絶対境を表現するに重要な命辞とされ、特に道元禪師にあつては「非思量」が坐禪中の最重要の心術であるから「非」は忽諸に出来得ざる語では、れに依り生死透脱の問題を考察するとき生死の反対概念として涅槃が説かれ、この両者の止揚者として非生死なる否定概念が生れてくる可きで、生死即涅槃という心境に到りうるのは生死と涅槃とを止揚した絶対境に安住してこそ始めて言いうるのであって、生死に關する絶対境の表現は非生死であるべきで、其故に定山は「生死中無仏非生死」と否定語を二種用いて絶対境を表現し、夾山は「生死中有仏即不迷生死」と相待界に停つたから大梅に容れられなかつたのであり、薬山の非思量を採用された禪師が定山の非生死を受入れないとせば大なる矛盾で、殊更に宗意宣揚の為に無視されたとすれば祖師定山

への冒瀆であると言わわれている。<sup>(2)</sup> 是等の命辞が宗教体験の絶対境を示す表現であることは問題無しとするも、無・不・非に浅深階梯を附して非を高次なる止揚的媒介的性格とする事は形式論理学の上からは妥当とするも、仏教・禪が是等の語を如何に用い、是れに依つて何を表顯せんとしたかに想到してみる可きではなかろうか。例えば「不」は既に『中論』の「八不義」、或は『三論』等の大乘論部が常に雙待なるものを無限に大否定して止まざるを説ける如く、不は空・非と同一概念として宗教体験の絶対境を道取する形而上の否定詞であつたが、時に是等は漸がて中国に於て其の固有の思想たる道家の無の思想と接触する事に依つてより具体的直截的に絶対そのものを表顯する命辞となつた。無・不・非は單なる否定概念でないことを、古人が示す次の語に耳傾けてみるときであろう。

仏道には先づ不の字を心得る事不似<sup>レ</sup>世間<sup>一</sup>。不得不不知不会など云ふ、やがて悟道の詞に取る。<sup>(3)</sup> (括弧内筆者)  
是諸法本來不思量之非思量也。思量之現前<sup>スル</sup>直下非矣不<sup>ナリ</sup>。非不者不<sup>レ</sup>言<sup>ハ</sup>除却<sup>レ</sup>。即是思量之眞实体<sup>(4)</sup>也。

即ち是處では「非」「不」は思量の反対概念として不思量を定立しその両者を止揚するものが非思量という如きものではなく、反立・除却の概念を超えた思量現成の眞实体そのものの謂であつて、思量は非・不の思量として非・不が思量そ

のものの内容・実態である。勿論、思量は單なる意識的なる分別認識を意味するものではない。現実にある自己のいきいきたる生命の全体をいう。その自己は所謂の小我的自己ではなく非・不の思量として本来脱落の身心たる自己に外ならない。是様な非・不の脱落の姿を禪師は「非仏といふは脱落仏面目なるがゆゑにいふ、脱落仏身心なるゆゑにいふ<sup>(15)</sup>」と示される如く、吾々に於て自己は本來的なるままに住法位して斯くありえている正にその相の現成そのものが非・不の事実である。宗教的安心は斯かる非・不に隨順參熟することでなければならぬ。即ち本来のあるがままの相に於てあるがままにありうることである。是様な本来「あるがまま」の姿に自己を諦らめ其通りに自己を処する、其自己を任かず処に自己は脱落身心たるを覺証し得ると言い得るのである。其れならば、まかすことが生死透脱とは如何なる意味であろうかを尋ねてみなければならない。

## (2)

- 1 駒沢大学仏教学部紀要(第二十三号。一一八／一二三頁参照)
- 2 同(第十四号・九一頁)
- 3 (下)・生死卷(二三九頁)
- 4 例えは、小乗の修道徳目たる三十七品菩提分法が小乗大乗分立以前の脱落大乗小乗の仏正法の面目として転成把握されるが如き。尚、博林博士『道元禪の研究』附篇(2)参照。
- 5 (下)・生死卷(二三九頁)

上に見て来た如く、夾山・定山共に「生死即涅槃」に立つ「生死をはなる」道取としてあつた。其れはどうのような姿を謂うものであろうか。

生死卷には既に弁道話・現成公案・全機・身心学道卷等の眼藏諸卷に散説される生死觀の同じ調べ・視点よりの語を以て次の如く言われている。

- |    |   |
|----|---|
| 11 | 『論叢』第一輯に於て博士は伝灯錄に拠つて定山句の「生死中無仏即非生死」が面山系生死卷では「生死中無仏無生死」と「非」が「無」に変用されているとして非・無を問題とされ、無を有の相対概念とし非をその弁証法的止揚性に見る可きことを主張されている。同じく論叢第三輯にも論及さる。 |
| 12 | 論叢・第三輯(一一九／一二二頁)  |
| 13 | 『御聴書』(註解五三七七頁)  |
| 14 | 指月『普勸坐禪儀不能語』(曹全・注解三・四七頁)  |
| 15 | (上)・仏向上事卷(四一六頁)   |

## 第二章第一節参考。

- |    |                              |
|----|------------------------------|
| 6  | (上)・仮性卷(三一五頁)                |
| 7  | 同・(三三六頁)                     |
| 8  | (上)・行仏威儀卷(三五三頁)              |
| 9  | 鏡島博士『道元禪師の引用經典・語錄の研究』第一章第二節、 |
| 10 | 論叢・第三輯(一一六／七頁)               |

生より死にうつるところうるは、これあやまりなり。生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに仏法のなかには、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、またさきありのちあり、これによりて滅すなはち不滅といふ。生といふときには、生よりほかにものなく、滅といふときは、滅のほかにものなし。かるがゆゑに生きたらば、ただこれ生、滅きたらばこれ滅、（生滅）にむかひてつかふべしといふことなかれ、ねがふことなかれ。<sup>(1)</sup>（括弧内筆者）

生滅が各々の領域を以て相待して生より滅へと向う連続態ではなく、時節因縁に於て生と現成する、この時対待する死はなく生は全機現生と言う可く、その生が自己を究尽する、其處に死の全機現死が現成する。恰も春は春の現成に於て春の住法位を究尽する、其處に自らに夏を現成するが如くである<sup>(2)</sup>。一時一時に自己を究尽する在り方こそ生死即涅槃・不生不滅といふことの真義でなければならない。斯かる不生不滅の端的を明かして、『永平広録』には「漸源道吾吊慰」の話則を拈提されている。

記得、漸源與三道吾<sup>ス</sup>施主家吊慰次<sup>スルテ</sup>、撫<sup>シテ</sup>棺曰<sup>フ</sup>、生耶死耶。吾曰<sup>ク</sup>、生也不<sup>レ</sup>道死也不<sup>レ</sup>道。漸源曰<sup>ク</sup>、為<sup>ル</sup>二什麼<sup>ヲ</sup>不<sup>レ</sup>道。吾曰<sup>ク</sup>、不<sup>レ</sup>道不<sup>レ</sup>道。師曰<sup>ク</sup>、生耶死耶三世諸仏不<sup>レ</sup>知<sup>有</sup>。死耶生耶狸奴白牯却知<sup>有</sup>。生也不<sup>レ</sup>道死也不<sup>レ</sup>道、鉄牛依<sup>テ</sup>旧臥<sup>ニ</sup>涙沙<sup>ニ</sup>。為<sup>ル</sup>二什麼<sup>ヲ</sup>不<sup>レ</sup>道、舌頭長<sup>ト</sup>口門窄<sup>シ</sup>。不道不道、大虫與<sup>レ</sup>虎始為<sup>ル</sup>親<sup>(3)</sup>。

死棺を撫して「生耶死耶」と道吾に迫る漸源の問処には、前の夾山・定山二師の生死道取の極相たる生死即涅槃・不生不滅という大前提があつて、其処からの現前に於ける死という事相への矛盾に対する未審であり、この死を「生耶死耶」と問うことに依つて生死即涅槃の真義を如実に尋ねんとしたものである。併し既に死が斯く棺中に於ける厳然たる絶対的事実である以上、是事実の外に何処に生死を尋ねる必要がある。生と答うれば棺中の死の事実（不生）を廻避しえず、同様に死と答うれば即不滅・即涅槃との解決を得ない。道吾の「不道不道」は漸源の生死の両頭に迷う分別觀を截断すると共に其處に生死即涅槃の真実相を端的に表顯したものである。生死の両頭の邊に立つて生は生、死は死と対待的領域に於て生より死へと移ろうものとみるは棺中の死の厳然たる全死、棺を接し問著する嚴然たる全生の事実の後にはからわれる分別造作——観念でしかない。是れは死への関心が実證体験しえざる限りそこにはからわれる分別造作の陥穰と言い得よう。死への関心の有無に拘らず生死無常は吾々の生命の絶対的事実である。吾々の恣意・強為に依り樂求・厭離せられる有為的対象ではありえない。対象化は觀念・思惟に依る抽象的限定であつて、同時に自己を生死そのものから疎外している。むしろ斯かる恣意すらも生死させられている是の事実の上にありうるものであった。即ち什麼としても生死の事実

は不道なのである。斯く生死の実態が恣意を超えたあるが儘にあらしめられる現前の事実ならば、諸行無常と示される道理は単なる存在の生命の移ろいゆく相への嗟嘆というに止まる。發菩提心が觀無常心である（学道用心集）と示される時、それは生死無常の実相に契合しえず情謂の纏葛藤に今日時を過ごしゆくことの生命の凝滯への明晰性とその明証に依る處身隨順のあり方を謂うのでなければならない。「忽然念起」（起信論）と言い、「依他起性」（成唯識論）といい、「無自性・空」（中論）等の語が示す處のものは、畢竟生命の本来相が無限なる流動体であり、一切の存在は一時一時に全機現成の様態であることを言う。即ち吾々の本来の実態こそ諸行無常に外ならなかつたのである。而して生死は斯かる無常現成の姿であり、是の無常が無常現成する当体が而今を亘る実存的生命としての自己の本相に外ならない。斯かる生死及び自己実存の本質的様態そのものを明らか其本来のままに隨順するその在り方を「發菩提心」と言い「觀心無常」とも示され、其れが実は生死透脱と言い得るのである。

斯様に見て來ると、吾々の存在のあり方・生死現成の様相は、生かされて斯く在りえ、斯くあらしめられることに於て死なされる、——生かされ・死なされるという、一見他受用的な、然も全く平凡極まりなき是の一事こそは實に吾々の経験的分別行為以前の原則態であり、其れが吾々の生死無常の

悉有則衆生也、衆生則悉有也、故（に）衆生と談ずる時は、衆生

実態であったのである。「諸法の無常なる、これ仏性なり」の説取も斯かる存在の原則態を示すものに外ならない。即ち是の生死は本来斯く与えられた法の、實際であつたのである。生死卷及び禪師の生死觀の説相を見る場合に「無常是仏性」（無常論）及び「時節因縁仏性」（有時論）との正しき把握・関連がなされなければならないが、其事に就ての論及は今は措きたい。就れにしても上にみる如く、有念有智の対象とはなりえない分別以前の無念・無相に顯わされる法の實際——無常性の上に無常現成として現実の吾々の生滅の運為がある。無常は尽界づからぬ実相であり、生死は其處に現成する法の施為に外ならない。従つて、いま生死即涅槃とは斯かる生命本然のおのづからなる無相の相すがたを言い、而して生死の実態が涅槃であり、涅槃の現成態が生死たる謂である。生死即涅槃を生死は生死、涅槃は涅槃と自同律的にみ、その相待するものが弁証法的に相逢うというが如くに解してはならぬ。「即」を弁証法的論理とみるは大なる誤りであつて、例えばそれは『仏性』卷に悉有は仏性であつて衆生の内外が仏性の悉有であるからして「まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり、悉有を会取することかくのごとくなれば、悉有それ透体脱落なり<sup>(4)</sup>」とあるに於てみる可きで、『御聽書』は是れを

に悉有藏身する故難逢なり、又悉有と談する時は、衆生悉有に藏身する故難逢なり、又衆生、悉有一物なれば難逢なりと可ニ心得。

と述べて「難相逢」こそ「即」の真義たることを明示して呉れている。生と死、生死と涅槃は両者は絶対に「相い逢う可からず」して生死は涅槃に対するなく生死のみ、涅槃は生死を入れず涅槃のみ。各々住法位の全機たることこそ生即死・

生死即涅槃の真義である。即ち生死は涅槃に藏身して難逢の故に涅槃きり、涅槃は生死に藏身して難逢の故に生死きりと言ふ可きである。是れを不生不滅とも言うに外ならぬ。繰り返し述ぶる如く、生死そのものは吾々の恣意・強為にあげつらえられざる、却つて本來的に与えられた法の実際であつたのであり、斯かる本然の生命の絶對的事実の自受用の上に吾々の一切の生活経験の諸相の展開もありえているのである。

吾々に於て生死無常の本際處は「其心（中略）不生不滅、湛然常寂」「自性本來清淨、湛然空寂<sup>（6）</sup>」の旨こそ正に其れであったのである。

- 1 (下)・一二三九一・二四〇頁
- 2 (上)・現成公案卷・八五頁
- 3 曹全・宗源部(下)・六九頁
- 4 (上)・三一六頁
- 5 註解(三)・八八頁
- 6 頓悟要門・岩波本一〇頁

### 第三項 他力信仰の要素と

#### 道元禪との問題

(1)

脩、生死の説相を斯くの如くみて来る時、古来より此卷に於ける一番の問題点は、

ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちらをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる。

の一段が、他力的思惟濃厚で自力聖道門に立つ道元禪師の立場とは異質であるとする点で、曾て伊藤博士も此處より真撰疑義への問題点とされていた。（第一輯・第二輯）。併し博士は『論叢』第三輯に於て「仏のいへになげ入れる」という「仏」の吟味を通して「生死卷で説かれた生死透脱の方法が他力であると述べた事は見様が浅く間違いであつた」として訂正され、それを宗教学的概念より内在的神秘觀に立つものであると言われている。以下、是等の点に就て考察してみたい。

既にみる如く、生死の実相は唯「生といふときは生よりなかにものなく、滅といふときは滅のほかにものなし」と言

う可く、生は死に對せず生の全機現——全生であり、死は死の全機現——全死であった。然も斯く前後截断せる住法位の全機現であり乍ら生と死とつらなる共事に吾々の知覚認識を超えた法のおづからなる施為がある。『御抄』には「全機」を此宗門ニ全機ト仕フ事ハ、善惡不二トモ、無明即法性トモ、三界所有ノ法ヲ唯心トモ説キ、又依正不二、生死一如トモ云フ是也。

と註釈せるは、生死全機現成の真義を端的に指示していると言えよう。「起時唯法起、滅時唯法滅」に於て生死起滅の相を俱に海印三昧中の前波後波とせるのも其消息に外ならない。斯かる衆法合成・解体の念起念滅の法づからの生死の実態を、前項で漸源の「生耶死耶」の間に道吾は「不道不道」と道い尽くしたのである。生死は「不道不道」の無相・無作・無為の法の上に現成せる相に外ならない。禪師は其れを具体的に直示されて「仏の御いのち」と言わわれている。即ち法の施為の上におのづからに斯くあらしめられてありえている私のはの生命の絶対的事実を現成と言い、この現成の実態が「仏の御いのち」なのである。其の「仏の御いのち」の内容は「本自無縛・不用求解・直用直行・是無等<sup>(3)</sup>等」なるもので、生死する自己の実存態は斯かる仏の慧命に貫かれその無礙光に照映されし仏の生命の自己射映点と言い得よう。斯く「仏の御いのち」に貫かれた一切悉有の現成の當相であるが故に「生死はのぞくべき法ぞとおもへるは仏法をいとふつみとな

る<sup>(3)</sup>。既に生死無常が本来斯く与えられた實際である以上、樂求・厭離の情謂的対象を超えたものである。故に

生を使得するに生にとどめられず、死を使得するに死にさへられず、いたずらに生を愛することなれば、みだりに死を恐怖することなれば、すでに仏性の所在なり、動著し厭却するは外道なり。

と生死即仏性（＝無常仏性）の道理を明かされ、是の現成そのものの本然性に隨順する處に生死透脱の真義がありうることを示されている。「生死即涅槃」と「こころうる」とは即ちこの現成の事實に隨順する謂であつたのである。生死輪廻とは、斯かる生死即涅槃の実相——仏の御いのちに暗く、現前の生死処に安住出来ず他に安住処を求めて種々の活計をする錯々たる人間悲をこそ言うもので

人間を挙して仏法とし、人法を挙して仏法を局量せる……仏子と許可することなけれ。これただ業報の衆生なり<sup>(5)</sup>。

と言われるのも、常に情執局量する衆生相にあつては生死透脱なぞ夢也未見在なることを諷められたものに外ならない。従つて是様な情執的自己の顛倒を払つて無常現成の自己を其無常現成の儘に行づるのであらねばならない。それは「求大涅槃是生死業、捨垢取淨是生死業、有得有証是生死業、不脫對治門是生死業<sup>(6)</sup>」と警誡し、存在の本来処に生活の標準を置き、其本来相に適う処身であり生活行でなければならぬ。

2 頓悟要門（七八頁）

3 (上)・辨道話卷（六九頁）

4 (上)・仏性卷（三三六頁）

5 (上)・行仏威儀卷（三五一頁）

6 頓悟要門（七九頁）

(2)

以上には、前段に続いて重複をも顧みずに生死の本質相たる生死即涅槃の意義及び生死透脱ということの一端を窺つたのであるが、是等の事よりしておのづからに本項主題考察への手がかりが得られるであろう。

屢々論じ來た如く、生死の本来相が法づからの施為とし、時節因縁に於て全機現生・全機現死と無常現成する事実が「仏の御いのち」であり、自己とはこの「仏の御いのち」に貫かれた現成身とすれば、吾々は是の自己本然の実態の儘に自己をあらしめねばならない。謂者自己を貫く「本証」（仏の御いのち）の事実を其儘に受容し、その實際に自己を挙げてまかす「信心決定」に生きうるのでなければならない。其れは生死の中にあつて生死に与からず「生死を生死にまかす」生死本然の實際に身心（自己）を親熟せしむる行態をいうのである。

ろうか。是れを解明する事に依つて生死卷に於て問題とされる他力信仰的語句への不審を除く一つの手がかりを得られる。古人に依れば「まかすとは、任運をいふ」と述べ、更に所謂任者豁達云為也。謂生死從來無定止、白雲流水等翻身、正當了達大仙道、心意識知灰不薪、不薪灰、竜吟枯木一起風雷。生死悠悠無數劫、如如了達絕追陪、豈非是生死任生死乎、然則知以生死泥團身心一來、生死外何有、故道下不可聞レ沈ニ生死、不可知レ在ニ生死、不可信受生死之生死等上、行仏道行履調度、之謂任運、任運、天真。

と述べてそれを如実に説明している。吾々の本来相は情謂の凝滯無き無常法現成の儘にはからわれ、無礙轄達にありうるものである。「任」はその現成の事実に隨順して全機生・全機滅に行尽するをいう。その当處は却つて生死を使得する主体的実存の日常態を顕現する。是の本來處隨順の行態は、生死を情謂纏綿せる分別に於て測量する見を捨て去つて、

ただわが身をも心をも、はなちわされて、仏のいへになげいて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる。

即ち、生死相対する分別的自我を「はなちわされる」謂者「捨」の直下に自己の本証成仏の信心決定が現前することを言う。「捨」とは「捨命と云ふもいづくにかと可レ捨乎。眞實

人体と參学するところが捨命にあたるなり<sup>(4)</sup>と指標する如く、「いまなんぢ、いまわれ、尽十方界眞実人体なる人なり。これらを蹉過することなく学道するなり<sup>(5)</sup>」こそその實際である。従つて是場合の「はなちわすれ」「なげいれる」捨命の対象は「尽十方界眞実人体」たる事実、即ち自己・生死を現成ならしむる無常の法そのものの謂である。是の無常の法は今言う如く無常現成という運為を有つが故に抽象的な概念でもなければ形而上学的対象でもありえない。むしろ是れはいきいきたる生命の絶対的事実としての姿でなければならぬ。伊藤博士は「仏のいへになげいれる」という場合の「仏」を現實に仏祖位に達した人と見る事を否定し、「仏の御いのち」という場合の「仏」とを同一として其事が同一、汎神的仏であつて宗教学的概念に於て内在的神秘觀に立つものであるとされているが、右の意味よりしてこれは如何がであろうか。内在的神秘觀に立つ汎神仏とは實際には如何なる義であり、且つそれに身心をなげいれるとは如何う言う事であろうか、更には斯くみる處より汎神主義的又は自然主義的安易性への墮在がありはしないであろうか、是処から如何にしていきいきたる実践的原理が展開し来るであろうか。

是処に「仏」とは「尽十方界眞実人体」としての自己をこめて一切をしてその各々のままに斯くあらしむる現成の事実そのものを意味する。そして是の本然性に隨順する具体的

在り様として既に「其所入門有<sup>ニ</sup>得法之宗匠<sup>ニ</sup>悉<sup>レ</sup>之」と示されし如く、自己の本然の実相をいきいきと明証して生死を生死にまかして任運轄達に生くる仏としての正師が立ち、それへの信順參学という信の行態をとる。謂者「仏の御いのち」に貫かれた吾々の本然なる生命の絶対相を道うと共に、具体的にはその法の具現者たる生きた現在仏としての師を意味し、其れへの全身心隨順に於て吾々は生死本然の実相を學道しえ、「仏の御いのち」に親熟し得るのである。常に本家郷を忘れて他郷に躊躇し纏葛藤の生活を続ける吾々窮子にとつて、自己の本処に還帰する唯一の手がかりこそ正に正師への邂逅に依る參学辨道の外ではありえないからである。

尚、此の「仏」に就て博林博士は「人間の如來」とされ、①悟証仏、②内在仏、③遍在仏、④実踐仏、⑤相承仏、⑥教化仏<sup>(6)</sup>というように敷衍会通されている。蓋し仏を自己の本然の法そのものとみ、それが無常現成するその事実としてあるということに著眼すれば、今挙げられる如くに其処に實際にいきいきと働く仏を無限に現出すると言い得るであろう。

1 私記・(註解)<sup>(3)</sup>・四三〇頁

2 参註(註解)<sup>(3)</sup>・五一二頁

3 (下)・生死卷(二四〇頁)

4 御抄(註解)<sup>(5)</sup>・三五六頁

5 (中)・身心學道卷(一二七頁)

## (3)

以上の様にみて來ると、通常、此卷に於ける「身も心もはなちわされて仏のいへになげられて云々」に於て、是れを他力的信仰の色彩濃厚で禪師の宗教よりして異質なものであると言う事に就ては如何様に對処す可きであろうか。併し是處には多分に屢説し來つた如き存在本然の相——仏の御いのちに暗く、無常法現成の儘に一切は各々の法位に住して主客・能所を離れてあるがままにあらしめられている「尽十方界真実人体」の事実に眼を外らして、分別悟性の上より形式論理の範疇に於て絶対者としての仏、相対者としての衆生を立て、或はその仏を汎神的、人格的に對象化する処より自力、他力の分別を置いているようである。本章第一項以下に於て見た如く、正法眼藏の世界が自己の現実場面であり、是の現実場面は正法眼藏の世界としてあつた。是事は、さかしらな存在の知識、可能の論理で以て自己を使得し日常を規定せんとする事の如何に浅薄であるかを常に語りかけてくるものであつた。——自己の實態は“仏の御いのち”に貫かれた相であり、その“仏の御いのち”的無常法の活計に長者長法身・短者短法身としての現成の事実がありえ、生死も法の施為として一

時一時の生起であり死滅である。従つて自己の眞実なるあり方は、唯自己を挙げて一切を貫く存在本然のこの眞実に隨順するの外はない。そして斯かるあり方を若し自力的、他力的の領域に規定表現せんとすれば、自己の實態は本来他力的と一應は言い得る。生かされ・死なされるという無常法現成こそ吾々の斯くありえている生命本然の姿であり、是の原理態の上に存在一般といふものの眞実相なり現在性がありうるという意味に於てである。併し更により厳密に是の吾々の生命的眞実相を表顯するならば、他力的という其事すら実は世の人おもへらく、自力他力を分別してわが体をもたせてわれ他力にすがりて往生すべしと云々、此義しからず、自力他力は初心の事なり。自他の位を打ちすてて、

却つて法のはからいに於てありうる是の意識分別以前の無相の實態の故に、自力他力を絶した「ほとけ法をとき、法ほとけをとく」「ほとけのほとけをみる時節」として「一塵をうごかさず、一相をやぶらず、広大の仏事、甚深微妙の仏化をなす」<sup>(4)</sup>自受用の境界に任運無礙にありうる姿に外ならない。即ち眞実態は自力・他力の領域には包括し得ず、それは尚「自力他力は初門のことなり」、むしろ「自力他力を絶し、機法を絶する所」、其處に於て任運轄達にありうる姿をいう。其處を教學的には「事々無礙」と言い、「法者謂衆生心」とも言い、更には宗學的には是の當處は「万法に証せらるる」自己

が「自己をならう」自受用三昧とし、或は又

今、他力不思議の名号は自受用の智なり。故に仏の自説ともいひ、亦隨自意ともいふなり。自受用といふは、水が水をのみ、火が火を焼くがごとく、松は松、竹は竹、其体てをのれなりに生死なきをいふなり。<sup>(3)</sup>

とも説かれる。是処には自力他力を超絶した吾々の帰趣すべき本来の極処、即ち「仏のいへ」「仏の御いのち」の極相が見事に道得されている。從来、聖道自力的信仰と易行他力的信仰と分別し、或は汎神的・内在的・人格的・超越的と論難の岐路となる生死卷の「仏」の觀方は、正に是処に窮まるものと言つてよい。共に無我・無常・無自性空の縁起觀より出发する大乗佛教の二潮流に外ならない以上は、本来、自力他力の対立的領域などある可き筈はない。道元禪師の宗教をして他力道に対する自力聖道門として定式化してみると程、凡そナンセンスなことはありえない。法のおづからなる現成身としての斯くある自己の生命の真実態——「悉有は仏性なり」の本来成仏（本証）の自己への信、及び具体的にはその法を具現せる仏としての正師が立ち、其れへの帰投による身心放下行としての本証の「信心決定」の行道たる「人間の如來」の生き方が展開されるのでなければならることは、既に前段<sup>(2)</sup>に述べた如くである。

2	(中)・仏教卷(三七三頁)
3	(下)・三昧王三昧卷(一五頁)
4	(上)・辦道話卷(五九頁)
5	一遍語録・六二頁

#### 第四項 生死卷に於ける文体

##### 及び文相の問題

以上、述べ來つた処よりして生死卷に対する時、自づと文体・文相の問題が氷解されうるであろう。<sup>(1)</sup>

伊藤博士に於て文体・文相が問題とされている点は大要次の如くである。

- ① 生死卷前半に於て、夾山・定山二師に対し「さだめてむなしくはまうけじ」とあるは、自己の見識に合致しないものは批判される禪師の示衆例によりして「御座なりの言葉」である。
- ② 「生きたらば生、滅きたらばこれ滅にむかひて」と、それに続く「つかふべしといふことなかれ、ねがふことなかれ」とは連絡がつかない。
- ③ また其の後に続く「この生死はすなはち仏の御いのちなり」以下との意味の連絡がとれないから「といふことなかれ、ねがふことなかれ」の十六字は删除すべきでは

ないか。

(4) 後半の「仏となるにいと易き道あり」より終りまでの百二十三字は前半の調子より甚しく低下せるもので「木に竹を継いだ如く全く別人の筆になるものではないか」。問題(1)については既に禅師は自己の宗眼より二師の語を改変転成することに於て夾山・定山二師を「得道の人」として其處に生死の極相を開陳挙揚されたのであって、この二師の句意——生死に相対せざる尽界全仏の生死、涅槃に相対せざる尽界全生死に參ずべきを示されていることについては本章第一項に於て観た如くである。故に「さだめてむなしくまうけじ」は生死の極相を決定道得せることの意味の言葉といふべきである。(2)は拙稿第一章第四項<sup>(3)</sup>の理由よりして「生滅」の二字を誤脱とみて挿入し、生・死と雙待し生死・涅槃と相待しその生滅のために使役され、その奴隸となることなく、或はその生死超脱を希い生死の外に涅槃を求むることなきをいうのである。尚、「つかふべし」は永平寺本・秘本・異本(面山系)共に一様であるが瞎道本光(一七七二寂)の『正法眼藏生死卷穿牛皮』(一七四八年)及び『却退一字參』(一一七〇年)には「伝フ可シ」と本文にあり、また安心院蔵海はその『正法眼藏私記』に於て「ツタフ<sup>(5)</sup>」として註釈している処よりして、上記の諸本の外に「ツタフベシ」とある古写本が存することを示す理由となろう。(3)、「この生死は

すなはち仏の御いのちなり」に於ける「生死」とは夾山の句「生死中有仏無生死」及び定山の「生死中無仏不迷生死」の道取に於ける生死の義である。その前文に言う生の時は生の全機現、死の時は死の全機現としての法のおのづからなる運為・現成せる生死であって、決して吾々の分別情量にみられる生死の意味ではない。生也全機現・死也全機現と現成する生死の実相を情説を立てる処に生と死、生死と涅槃を相対し厭離・樂求の意識を熾烈にし「生滅につかうる」身となつて迷執の淵に沈淪することになる。「生死即仏慧命」と言うことと「といふことなれ、ねがふことなれ」の文字は決して矛盾しえず、従つて刪除すべき不用の文字とはならないであろう。(4)については、本稿第三項までの所論よりして、内容的にみて私には決して低俗・異質には思えない。勿論、現存の書写本以外に新なる古写本の発見に於て現本生死卷のこの段が異質又は後人の加筆ということが明証されるならば、私見を改むるにやぶさかではない。が、今は生死卷に流れる説相よりして禅師の親しき筆と信受したい。即ち此段は本証の信(仏の御いのち)に生くる自受用の行態、換言すれば「生死を生死にまかす」その一時一時の生死究尽の日常の実際を示されたものである。但し『參註』が「顧<sup>スル</sup>本卷起<sup>ヲ</sup>盡<sup>ス</sup>蓋<sup>シス</sup>官士<sup>ナラシ</sup>者乎、其文者甚近<sup>ダシ</sup>俗諦<sup>ニ</sup>」と推論せる如く座下或は俗官への示衆法語であつたであろう。其故に他巻に比して

平易な文体・説相と言いうるであろう。更に臆測を許されるならば、時機に応じ、或は心境の深まりゆくに従つて表白示衆の調べは自ずと変ずるでもあろう。真理とはもともと單純・端的な実際である。「至ニ其淵底<sup>(チ)</sup>、則真竜亦不<sup>レ</sup>能<sup>ハ</sup>容易凌<sup>ゲ</sup>、況<sup>ヤ</sup>於<sup>ヲ</sup>徒愛<sup>ニ</sup>雕竜<sup>ヲ</sup>者<sup>上乎</sup><sup>(7)</sup>」と本光の云う如く、平易・単純ともみられる表白示衆裡にこそ、却つて逆対応的に深き真理具現の要徑が説示されていることに著眼せねばならない。そしていま問題視されるこの一段こそ正に生死全機現に生くる本証具現の行道の捷徑・実際を示すものと言つてよい。例え此段の もろもろの悪をつくらず、生死に著するところなく、一切衆生のために、あはれみふかくして、かみをうやまひ、しもをあはれみ、 よろづをいとふこころなく、ねがふこころなくて、心におもふことなく、うれふることなき<sup>(8)</sup>。

の文体が「低下」ということを仮に許すとしても、併しその説相内容に於ては正に些かの懈怠をも許さぬ大修行と言うの外ないものと言い得よう。恰もそれは『諸惡莫作』卷にも引用拈提される鳥窠道林と白居易の問話にも似て然も其處に深き行道の真実が表顯されてある事に想到しみる可きである。仏祖の慧命に慣熟する自受用三昧の行態を示すものこそ正に平易ともみられる此生死卷の全体の主意に外ならなかつたのである。

尚、伊藤博士は秘本生死卷に於ける前半の筆跡と後半の此段百

二十三字の筆跡の同異を問題とされていたが、秘本に限つて同一人の筆写ではないかと思う、という永久俊雄博士の示教を併せ付加しておきたい。

1 紀要（第二十三号）拙稿第三項参照。

2 此の問題については、伊藤博士は岸沢老師が既に誤脱の旨を述べられていると言われ、博士自身面山系異本によつて是処に「生滅」の二字を補えば句の連絡がつくと仮定的に述べられている。私自身も是処は誤脱とみて異本の示す如くに「生滅」の二字を補入すべきと考えている（拙稿第一章第四項参照）。

3 紀要（第二十三号・一二一〇二頁参照）

4 註解九・（四五七頁）

5 同（四五五頁）

6 拙稿第一章第三項（紀要・二十三号）参照。

7 參註（註解九・四五八頁）

8 (下) 生死卷（二四〇頁）  
(上) 一五三頁・伝灯錄卷四（大正・五一・二三〇頁）