

道元禅師の疑団について

原田弘道

一 問題の所在

道元禅師（一二〇〇—一二五三）の発心から叡山修学、そして入宋求法して如淨禅師（一一六四—一二二一九）に参じ、一生参学の大事を了畢するまでの考察については、従来、社会史的立場^①、教理思想史的立場^②、教団史的立場^③からの考察も多くなされている。特に、古写本『建撕記』の発見にともない、栄西禅師（一一四一—一二一五）との相見問題を通して、入宋前の道元禅師の行実があきらかにされてきている。そこで私が問題としたいのは、思想研究の上から、道元禅師の出家の動機となつた無常觀と入宋の動機となつたといわれる「本来本法性」の疑団との関係ならびにその解決である。この両者は従来並列的に扱われてそこに何ら有機的なつながりの有無について見ようという試みがなかつたのである。しかしこの関係を客観的に証明する資料が存してはいない。そこで道元禅師の著述である『正法眼藏』『宝慶記』『学道用心集』

『永平広録』等、あるいは『正法眼藏隨聞記』等の説示をして推測できるのではないかと思う。

一般的に、歴史的人格を研究対象とする場合、その人の置かれた歴史的・社会的環境状況からその人物を浮き彫りさせるという、いわば外面的研究と、その人物の伝記、著述を通して行う内面的研究の二種類が考えられる。今後者の内面的研究からこの問題をとりあげたいと思う。したがつて取扱いの範囲は道元禅師の側からということになる。まず第一に禅師の主体的内面的意識を伝記を通してうかがい、次に身心脱落以後の禅師の宗教体験の表出である著書の内容から逆に、身心脱落以前の内面的事情を照し出すという、この両面から行いたいと思う。

二 疑団の内容

道元禅師は三歳の時、父久我通親の死に会い、八歳の時母（藤原基房女）を失っている。特に母の死に遭つて仏門に帰

依する心をおこしたと伝記は伝えている。

十三歳の春、元服を前に叔父良顕法眼について出家を求め、横川の般若谷の千光房の室に入り、建保二年、天台座主公円について剃髪受戒した。

この出家の動機については、『正法眼藏隨聞記』第四に、我初めまさに無常によりて聊か道心を発し、終に山門を辞してあまねく諸方を訪ひ、道を修せしに、建仁寺に寓せし中間、正師にあわず、善友なき故に、迷つて邪念をおこしき。(傍点筆者)

とある如く、無常が出家の動機であり、同時に無常の問題が解決できないので、叡山を下る理由ともなったと考えられるのである。

無常という場合、客觀世界の現象の変化は、單なる変化であつて無常ではない。自然は自らの変化を無常と感じたりはしない。ただ人間のみがこの変化を無常として受取る。故に無常は人間との関わりにおける一切の存在の変化である。人間にとつてそれの一番切実な問題は生死の問題である。

死に対する恐れは生に対する執着の反面である。滅に帰する事に対する恐れは生の常住を願う心の影である。或は互に表裏するにしてもその根本には常住を願う心、或は常住の可能を信せんとする心が存する。執着の心が即ちこれである。したがつて無常を実感するのは、自己の存在の危機を眼前に

実感する所から起つてくる観念とも云える。これが釀成される条件としては、道元禅師について云えば、平安末期から鎌倉初期における当時の社会的思潮である無常観、末法的な危機感といった社会不安、主体的には禅師の資質および禅師の肉親との縁の薄い薄幸な生い立ち、あるいはそれらに伴う将来に対する不安感、そういう要素が混然となつて、無常に對するおののき、存在の危機感といった観念が形成されたものと思われる。⁽⁵⁾ したがつて叡山での参学は、実にこの無常観の克服が主目的であったと思われる所以である。

人はこのような存在を根柢からくつがえすような本質的な危機感に直面した場合、往々にして理想や観念の世界に退転し、そこで観念や表象を事とするのであるが、次にはそこで出来た観念や表象を再び當面している困難な状況に差しむけるようになる。⁽⁶⁾ 即ち道元禅師で云えば、無常あるいは生死という問題に対し、顕密の大乗經典に説かれている本覺門の教學の理に退転し、かえつて本覺思想の理論でもつて、現実の切り抜けられない無常の状況を合理化して安心を得ようとしたと見ることが出来ると思う。無論天台の作法儀軌による実踐修行も行つたであろう⁽⁷⁾。その際うまくいく場合もあつて、当時の一般的な厭離穢土欣求淨土という淨土信仰などにその一例を求めることが出来るが、道元禅師においては、觀念よりも事實の占める位置が大きいため、観念や理想が自己

に向つて還つてきて、より強い不安や危機感を受けるようになり、禅師の心的機制を構成し、更に構成されたものから影響を受けるようになつたものであろう。このようにして疑団が形成されていったものと思われる。要約すれば、無常に媒介されて本覚門の理と行、理と事等の矛盾によつて起つてきたり疑問である。⁽⁸⁾

この辺の消息は古写本『建撕記』によれば、建暦二年、十三歳の春から、建保五年十八歳までの六年間の比叡山修学を記して、

住山六年ノ間ニ一切經ヲ看給事二遍也。宗家ノ大事、法門の大綱、本来本法性、天然身性身、此理ヲ顯密ノ両宗ニテモ不落居、大イニ疑滯アリテ三井寺ノ公胤僧正ノ所エ参シ問イ給様ハ、如来自法身法性ナラハ諸仏為甚麼更発心修_{シタマフ}三行_二菩提ノ道_一。

とある文章によつてもうかがえよう。

禅師入山当時の叡山は鬪争に明け暮れていたばかりではなく、禅師の得度師の座主公円の前の座主茲円が勸学講を組織し、研究参学の気風が存していたようであるから、⁽¹⁰⁾ 禅師も一心に参学研究したものと思われる。したがつてこの疑団は前掲の『隨聞記』の記事と考え方を二遍読んで起つた疑団というよりも、むしろ無常の問題意識があつたからこそ、二遍も読み、かえつて疑団が形成固定化されてい

つたと見る方が自然ではないかと思うのである。

大体「本来本法性云々」の疑団は『大般涅槃經師子吼菩薩品』⁽¹¹⁾にも同一趣旨の文が見えており、道元禅師自身著書の中でこの疑団について何ら述べてはいない。『永平寺三祖行業記』に見えるのが最初であるので、後世の伝記作者の創作といふことも一応考えられる。しかし『三祖行業記』のこの個所がファイクションであるという証明か、もしくは内容全体が虚構であることが証明されない限り、それは断定できない。したがつて今はこれが創作であるという決め手が存していないので、この疑団は前述の如く、私は無常の問題を道元禅師が教学の理によつて合理化せんとしておこつてきた煩悶、そしてこれが基礎となつて、更に真実の仏法を求めようという強い求法の志氣の踏み台となつたという風に見たいと思うのである。⁽¹²⁾ そしてそれと同時に重要なことは、大乗佛教が上求菩提下化衆生を説く限り、經論の書釈によつて自己の安心を得ようとしていた禅師にとつては、自己の無常の問題の解決と同時に、衆生済度の使命感も疑団形成の重要な因子となつていたことは後の西川の僧との問答などからもうかがえるのである。⁽¹³⁾

この「本来本法性」の疑問は、建保五年禅師十八歳の年、三井寺の公胤に対して發せられ、公胤の指示は、「此問所我輒答へカラス、吾宗家ノ訓訣アリトイエトモ未レ尽_ニ其美_ヲ也。」

我伝聞大宋國ニ伝ニ仏心印一正宗アリ、直ニ入宋シテ尋ヌヘント。」（建撕記）とあるのを見ても、禅師の心中の疑問が教学上の問題ではなく、「本来本法性云々」に凝集された、いかに生命を左右する程のものであつたかがわかるのである。

このように無常という否定契機によつて出家し、知解によつて解決せんことを求めて果さず、諸方に知識をとぶらつて「十八歳ニシテ本山ヲ出テ建仁寺ニ掛塔シ」（建撕記）たのである。それまでの間は「建仁寺に寓せし中間、正師にあらず、善友なき故に、迷つて邪念をおこしき」（隨聞記四）とあるように、建仁寺の明全に帰投するまでの禅師は、一時邪念を起したようである。具体的にはどういうことが分らないが、名聞利養の心が発つたことが推察できる。そしてこれには二つの理由が考えられる。まず第一に、それは禅師の著述を通じて見れば分ることであるが、名利を極度に否定し、仏道の障りになることが強く主張され、そのようなものに関心が向くのは無常を観ずる心が少いからということが云われる。特に、『学道用心集』の

無常を観ずる時、吾我の心生ぜず、名利の念起らず、時光の太速なることを恐怖す。（原漢文）

という言葉と考え方を合わせると、一時期無常を観ずる心が弱くなつたため、名利の念が起つてきたと推察することができ

る。第二は、それは、教道の師が「國家に知られ、天下に名

譽せん事」（隨聞記四）を常に教訓していたからでもあるが、禅師自身においても、無常の問題を意識的あるいは無意識的に名利への関心にすり換えようと試みていたことが推測できる。そして、『高僧伝』『続高僧伝』等を披見して、中国の高僧、仏法者の修行が師の教えと全然異なることを知り、中国仏教への関心があらわれたものと思われるのである。私は第二の方を取りたいと思うが、いずれにしても、この名利の念は一過性のもの、もしくは強いて作られたもので、やがて眞実の仏法を求める強い求道の志氣でもつて入宋求法を志し、明全に従つて、二十四歳貞応二年（一二二三）入宋の旅にのぼつたのである。当時寿永から貞応に至る約四十数年間に、文献上に現われた渡宋の日本船は前後十一回であることが、森克己氏の『日宋貿易の研究¹⁵』にみえる。このような交通事情下では入宋の機会が少なく、渡海には多くの危険がともなうことなどが想像される。¹⁶ そして明全の本師である明融阿闍梨の病気に対する彼の決意から推して、道元禅師と明全の渡宋の決意がいかに強固なものであり、悲壯なのでもあつたかがわかる。

三 修行觀の転換

入宋して南宋嘉定十六年、禅師が掛塔した当時の天童山の住持は、拙庵德光（一一一一一〇三）の上足で楊岐派の

大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の法孫に当る無際了派である。彼の会下に投じて約二年間いたわけであるが、その間、無際の印可を蒙ること数回であった。然しそれは自ら満足することを得なかつたのである。無際了派の禅は公案禪であつて、公案禪は大体、自己の問題意識あるいは分別意識を公案に置き換えて、公案工夫に意識を集中し、したがつて必然的に他の観念を押えつけることによつて、分別意識を排除して悟りを求めるのである。⁽¹⁷⁾すでに道元禅師においては、前述の如く、無常生死の問題を経論の書釈でもつて納得して押えつけようとして、あるいはまた名利への関心に置きかえようとして成し得なかつたことを思えば、内容的には禅師においては個人の任意においてなされ、公案禪は形式化組織化される相違はあるにしても、⁽¹⁸⁾原理的には両者は一線上のもの、もしくは近いものという点で、⁽¹⁹⁾その問題解決の修行においてなお満足できなかつたのではないかと思うのである。

しかしながら公案禪を学び、また当時の宋朝禪林の貴族化や頽廃ぶりに失望した禅師にとつても、禅師の参考に大きな影響を与える事件がいくつかある。その中に、疑団の内容を側面から浮び上らせるものがある。

それは「典座教訓」に見える阿育王山の典座との船中の問答と、後、同典座が天童山へ禅師を訪れてなされた「文字と弁道」の問答、即ち理と行、理論と実践の問題である。最初

典座の「問處を蹉過せんば、豈其の人に非ざらんや」（「典座教訓」原漢文）との答えの意味を禅師は了解できなかつたのであるが、後に再び「一一三四五」「徧界曾て藏さず」という文字と弁道に対する答えを得、更に別の老僧の「他はこれ吾れにあらず」（典座教訓）という弁道に対するきびしさを知り、従来の修行觀と大いに異なることを知るのである。

また、「隨聞記」第三にある西川出身の僧との問答に、

我に問て云く、語錄を見てなにの用ぞ。答て云く、古人の行季を知らん。僧の云く、何の用ぞ。云く、郷里にかけりて人を化せん。僧の云く、なにの用ぞ、云く利生のためなり。僧の云く、畢竟して何の用ぞと。

あり、これらを通して云えるのは、道元禅師は日本にいた時と同じように、經典、語錄を読み、知解に疑団の解決を求め、仏法の理でもつて解消させようとしていた態度を保持していたことが分るのである。⁽²¹⁾

典座との問答では「忽然として発慚驚心し、そして後には「聊か文字を知り辨道を了し」（典座教訓）たきつかけとなり、西川の僧との問答では、「其後語錄等を見ることをやめて、一向に打坐」（隨聞記）するようになつて、明らかに經論による解決の限界もしくは、無駄な事を知つて、經論を捨て、「行」による解決へと修行觀が転換していくことが知られるのである。

かくて「知識を両浙にとぶらひ、家風を五門にきく、ついに大白峰の淨禪師に参じて一生参学の大手ついにをはりぬ」と『正法眼藏弁道話』に尋師訪道の修学歴程を述べている如く、如淨禪師に相見し、二十六歳宝慶元年夏安居も終りに近いころ⁽²²⁾、晩天坐禪の時、一僧の坐睡するのを責める如淨禪師の「身心脱落」の語を聞いて忽然大悟したのである。

この身心脱落は執着我執のない非思量の境涯を云うが、その体験は、意識によつて観察され、概念化されることなくして主觀と客觀が一枚の世界であるという自覺の体験であると思われる。即ち「従来造穢の知見解会を捨て、天真の仏法に証会し」(弁道話)たのであるから、理事一如、主客一体となり、そこには歪曲もなく、知的反省による干涉もなしに、執着を離れて、実在の直接的全体的把握となる⁽²³⁾。従つて、身心脱落は從来の知的分別心で、事実を規定したり、教学の理論でもつて、不合理を合理化せんとする必要が全くなくなつたという意味で不立文字を内容とするものである。そしてあるものを見るがままに見るという受容に対する解放性の態度と、ひたすら事實に従つて現在為すべきを為すという只管打坐の態度が確立することによつて、文字と弁道の一一致、理事一如、能所一元となるという意味で教禅一致である。かくて積年の理と事の矛盾の問題は解決したのであるが、これは仏法の中での不立文字であり、教禅一致であるという根底的転

換である。したがつて、この立場から「仏經」の卷に「祖師の正伝にまたく一言半句としても仏經に違せる奇特あらざるなり」と、全く次元を異にしながら教禅一致家の所説と同じような主張が述べられる。更に「安居」の巻の「言語道断とは一切の言語をいふ、心行所滅とは一切の心行をいふ」のも同一の立場から、不立文字即立文字の意味が説かれるのである。

四 文字と弁道

先に疑団の内容は文字と弁道の矛盾相克を内包していること、そしてそれが身心脱落の体験を通して矛盾対立が止揚されたことを述べた。しかばこの立場からの道元禪師の経論に対する態度はいかなるものか、次に禪師における経論の意義についてうかがつてみよう。

一般的に、禪宗の性格をあらわす言葉として、不立文字、以心伝心、教外別伝の言葉がある。この言葉は『血脉論』に「前仏後仏以心伝心、不立文字」とある語に基づくが、『血脉論』は『宝林伝』と同時代頃、後人が初祖達磨の名に仮託して説いたものであるから達磨の言葉ではない。しかし『楞伽師資記』の達磨の章の、二入四行(二種入)の説明の中に「教を藉りて宗を悟るなり」と「更に文教に隨わず」という言葉がみられ、すでにこの思想があつたことがわかる。⁽²⁶⁾「以

心伝心、不立文字」は圭峰宗密の『禪源諸詮集都序』上之一が最も早く、その他『円覺道場修証儀』⁽²⁷⁾にもあるが、教外別伝の語は時代がもつと下つてから出てきたようである。

「不立文字、以心伝心」は、教論の捉われを脱し、実践を通して宗旨を把握することであるが、この立場は六祖慧能においても貫して守られてきている。禪宗一般について云えば、「不立文字は文字をかりない」という意味ではない。禪宗ほどに文字による表現を重要視した宗派も少いであろう。特に俗語俗文による語録の発生は、新しい仏教の自覺的形成を意味するものとして重要な意義を持つものである。とにかく禪宗は厖大な典籍を残している。それでもなお不立文字といふのは行動、立言に際して普遍的一般的概念や命題を立てないということである。⁽²⁸⁾

今、道元禅師について見れば、宗名を否定し、全一の仏法を標榜しているのであるが、他の禅僧と同じく多くの典籍語録を残しているのである。しかばん禅師においては「文字」が如何なる意味を持つのか。それは「文字と弁道」の関係において考察されるべき問題であるが、その実践的性格として三つに分けて考えられよう。

第一は、普遍的な命題の形で立言したり、それに従つて行動しないということである。第二は、教学の理論、思想、あるいは語録公案または主観的な信念でもつて、事実を規定し

たり、変化させようとしたりしないことであり、またそれらによつて自己を合理化して安心を得ようとする一切の作為や行為を捨てるのことである。第三は、以上の二点からの当然の帰結として経論の精神を正師と学人の人格的接触を通して実践的に把握する面授である。以上に集約できよう。第一、第二は個人の実践原理としての性格を持ち、第三は時間的歴史的性格を持つ。不立文字が以心伝心と熟字されているように、面授嗣法の問題を含む歴史的性格を持つものである。即ち、それは経論に依存しないで捨てる事ではなく、経論に対するたらわれを離れ、師家と学人の人格的接触を通して、経論の精神を実践的に把握することである。従つて教外別伝というのは、教の外に伝えるべきものがあつて、それを学人に伝えることが禅であるというような、神秘主義的体験を重んずる意味でないことは明らかである⁽²⁹⁾。これをさらに明らかにするものとして第一と第二について見てみよう。

第一の普遍的命題として立言や行動しないということは、教法によつて行を起し、証に導かれるのではなく、即ち修証を兩段に分ける理想主義的修証觀に立つのではなく、証が行に現成して教となり、行の驗証によつて教は証に肉化することである⁽³⁰⁾。そしてそこにはいかなる恣意も強為もない不染汚の行となるのである。

この行の当處は内容的には「弁道話」に、

又經書をひらくことは、ほとけ頓漸修行の儀則をおしへおけるをあきらめしり、教のごとく修行すればかならず証をとらしめんとなり、いたずらに思量念度をつひやして、菩提を得る功德に擬せんとにはあらぬなり。

という如く、概念的教法によつて行を起し、証を得るといふ従因向果の立場を否定することである。即ちそれは証より行為出でて教となるのであるから、従果向因の修証不二の一元觀に立つ。現実から當為への方向ではなくて、當為から現実への方向、即ち現実はむしろ理想を抱くことによつて、反つて現実としての意味を露わにしてくる。ここにおいてはすでに立てるべき命題も、概念も、隨うべき教論も存しない。

次に形式的には、「隨聞記一」に、「持戒梵行はすなはち禪門の規矩なり、仏祖の家風なり」といわれながら、「戒行持齋を守護すべければとて、強て宗として是を修行に立て、是れによりて得道すべしと思ふも、亦これ非なり」(隨聞記一)と述べて、戒行持齋を宗として考へるべきではなく、「只是納僧の行履、仏子の家風なれば、隨い行ふなり」(隨聞記二)と述べているのである。そして宋においても、これを宗としていた衆僧もいなく、宗とするのは「即今の叢林の宗とする只管打坐なり」と云つて、只管打坐以外に行道のあり方はないとされるのである。無論只管打坐は形式的な兀坐のみを意味するのでなく、日常の四威儀をも指すものであり、そ

の内容は非思量である。非思量というものは意識活動が依然として存しながら執着我執が脱落したものを云うのであるから、意識を作為的に求め、厭い、押えつけることなく、ただそれになりきり、執着を離れて生滅去來に任せきることである。⁽³³⁾ そして実践にあたつては、主觀的な基準、仮説、前提を、理想、當為という形で立てずに、無条件的に法に隨順し、ひたすら事實に従つて現在なすべきをなしていく絶対隨順行に不立文字の実践的性格があらわれるのである。

次に第二の教論でもつて自己を合理化して安心を得ようとする一切の行為を捨てるということは、前述のことが普遍的な真理、理想をあらかじめ立て、それに向かわんとする一切の理想主義的な行為が否定される所に不立文字の意義の一面を見るものであつた。ここでは、いわば、逆に証、真理、理想を自己に引き寄せ、仏法の理を自己に都合のよいような合理化的道具に使用することによってなされる觀念的弁証について、主觀的安心を得ようとする一切の行為を否定することころに、不立文字の一面の意義を見ようとするものである。

即ちそれは實存への究極の解答は思惟によつては決して与えられないことを知つた者にしてはじめて展開してくる世界の消息でもある。したがつて道元禪師からは「文字習學の法師」(弁道話)、あるいは「いたづらに沙石をかぞふる文字の学者」(法華転法華)の世界が否定されるのは、思索によつ

て究極の解答が得られるとする迷妄が否定されるのである。

『学道用心集』に、

神丹以来の諸国、文字の教網海に布き山に偏ねし。山に偏ねしと雖も雲心無く、海に布くと雖も波心を枯らす。

愚者之を嗜む、譬へば魚目を撮つて以て珠と執するが如く、迷者之を覗ぶ、譬へば燕石を藏して以て玉と崇むるが如し。多く魔境に墮し屢々自身を損す。（原漢文）

とある如く、教論の理でもって自己を合理化し、修を觀念に解消させ、修と証を理念の上で合一化させ、自己の非価値性を他に埋没させるか、あるいは逆に他の価値を自己の中に埋没させて、自らは仏法に契つていてることが否定されるのである。何故ならば、それは「凡夫の本覚と活計する」（行仏威儀）所のものであり、仏道への努力を放棄して、ただ自己の知解に権威をおこすとする自然主義的修証觀へ傾斜し、更には、退嬰、現実逃避への契機を含んでいるからである。⁽³⁵⁾

五 経論觀の立場

このように不立文字は知的分別心で自己に都合のよいように事実を規定したり、あるいは変化させようとする迷妄がなくなるところに不立文字の実践的意義があり、そしてそれがそのまま弁道と文字、主觀と客觀、理と事が一如となり、証と教が行において統一されることである。

従つてそれは前述の如く、道元禅師においては經論の中に求めた仏法の立場が全く捨てられて、仏法の中に經論が存することを示すものである。⁽³⁶⁾著書にいかに多くの經論が博引傍証されても、合理化のための如何なる所依の經論も存しないのである。故に大小乘の經律論を自由に駆使出来るのである。従つて不立文字といえどすべての經論が否定されて、「三乘十二分教なるがゆゑに三乘十二分教にあらず」（仏教）と説かれるのはこの立場からであり、同時に、立文字という點からすれば、大乗經論だけが肯定されるのではなく、すべての經論が、「總不要なるがゆゑに三乘十二分教なり」（仏教）と肯定されるのである。これは經論が個々の部分的相對的立場から、全体的絶対的立場へ転換されて見られることであつて、この否定転換に身心脱落の体験が契機となつてているのである。従つて非思量の世界から見られる經論は自己を離れて、客觀的に眺められた經論ではなく、自己と經論が一如のものとして捉えられるのである。かくて經論は個別性を離れ、經論相互の価値判断の意味を失つて全体的なものとして捉えられる。さらに「仏經」の巻に

いわゆる經卷とは尽十方界これなり、經卷にあらざる時
処なし

とある如く、法界の一切法が經卷の意味を持つてくるのである。これは認識論的な分別心から見るのでなく、自現の仏

心が「全自己の経巻」（看經）として、見、聞き、行じていくのである。

これは具体的には文字や知識に対する自己が、有我的存在から無我的存在になつたとき、いかに知識が多くとも、それに邪魔されることもなく、またそれによって自己を正当化して安心を得る必要も全くないので、仏法においては知識の多寡が問題とはならない。また、文字、知識に対する価値の上下も無意味となろう。ここにはじめて仏法において「上知下愚を論せず、利人鈍者を撰ぶことなし」（弁道話）とする不染汚の仏法の真実義があらわれてくるのである。

したがつて道元禅師は、かかる立場から、「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、たゞし修行の真偽をしるべし。」（弁道話）と不染汚の行に一切の価値判断の基準が置かれるのである。それは行自身が手段ではなくて絶対的意義を持つのである。従つて純一無雜の行となるから、

仏法を学し仏道を修するにも、猶を多般を兼学すべからず、況や教家の顕密の聖教一向にさしおくべきなり。

（隨聞記一）

とされ、また「隨聞記」第五の「公案話頭を見て聊か知覚する様なりとも、それは仏道の道にとおざかる因縁なり」と禅籍禪語も修行に妨ありとして斥けるのである。しかしながら

そうかと云つて、「あやまりて盲聾痴人のごとくなれとするは非なり」（隨聞記二）である。即ち、故実、つまり拠り所となる眞実の知識や修行の用心が説かれる。しかしそれは知の葛藤を捨て、眼前の道理を直視して直ちに身を以て行ずる実践道として示されるのである。

仏道における用心は、『隨聞記』には種々な場合に用心の語が使われている。只管打坐すべきこと、欣求の志の切なるべきこと、仏祖の行履を守るべきこと、学道は貧なるべきこと、言語の丁寧なるべきこと、善友、善知識に近づき従うべきこと、衆に従つて行すべきこと、後日を期すべからざること等用心すべきことが説かれている。中でも、特に集約的あるいは中心的な事柄の第一は、禅師自身無常觀が仏道への契機となつてゐるからもあるが、「吾我を離るるには無常を観ずる是れ第一の用心なり」（隨聞記一）と、また『学道用心集』の最初にも竜樹の言葉を引いて同様の事を説いている如く、無常の道理に思いを致すことである。

第二は、我見、我執、吾我を離れることに意を用いることである。

学人の第一の用心は先づ我見を離るべし、我見を離るるというは、此の身を執すべからず。（隨聞記）

とあって、無我觀は無常の道理と必然的に関連してくるので

ある。⁽²⁷⁾したがつて吾我を離れるには「無常を觀ずる是れ第一の用心なり」で、用心だから、心を用いて無常という眼前の道理、事實を見るのである。そして無常の本質を徹見することによつて、反つて逆に、その心、吾我の心それ自身を離るのである。これが道心あるいは菩提心といふものである。

吾我の心ではなく、無我觀に裏打ちされて、仏道に隨う自我を超えた道心の發露となるのである。

ここにおいては無常はいといするべき單なる客觀対象ではなくなる。これを道元禪師の求法の動機との關係において見れば、その解決は認識を超えた主体的事実として、あるがままに受け取るという受容に対する解放性の態度が形成されたのである。即ちそれは最早や心にかけられた無常ではなく、情緒や心理のものではなく、我を心をも含む無常そのものである。無常は自他を含めての事実、根本的事実となる。この無常觀に徹する時、一切は無常であるまさに、それは法の起滅として受けとられ、無常ということすら意味をもたなくなる。ここにおいて「生死はのぞくべき法ぞとおもへるは仏法をいとふつみ」（生死）であつて、生也全機現、死也全機現で、生死を生死にまかせる以外いかなる道も、如何なる安心もない絶対一元の仏法となるのである。

かくてこの立場からこそ道元禪師においては、悉有仏性、無常即仏性が説かれ、不染汚の修証、本証妙修、修証一如、

更に上求菩提下化衆生一如の思想が、理念としてばかりではなく、現實の事として成り立つのである。

六 む す び

以上見てきた如く、道元禪師においては、無常觀を内包する「本来本法性」の疑團を否定媒介として入宋し、淨祖に参じてこの否定が更に否定せられ、身心脱落によつて全面的肯定が獲得された所から本証妙修の思想が展開していくのである。それは捨てられた一切が再び眞実の相において生かされ得るということである。即ちこの立場から坐禪觀、經典觀、修証觀、學道觀、生死觀、法界觀等、すべての「觀」が説かれるのである。そしてその中には、禪師と淨祖の修証觀の相違、三教一致説に対する態度の相違等がみられるのである。禪師自身も『永平廣錄』卷七に、

天童の拳歩に同じからず、然りと雖も天童に一等し打坐し来れり。（原漢文）

と述べている如く、如淨禪師を通して、宋朝禪と違つた独自の日本的な面を持つてゐるのがうかがえるのである。それは禪師が新たに本証妙修の修証觀に基盤を置いて独自の仏法を開演しているのに端的にうかがえるのである。従つて禪師の仏法は、「國民的地盤から遊離した大陸仏教の機械的移植」⁽²⁸⁾などといふものでないことは明らかである。それは實に生命

を賭しての大事業だつたのである。

- 1 中村元博士『東洋人の思惟方法』2。家永三郎氏『中世仏教思想史』等
- 2 衛藤即応博士『宗祖としての道元禅師』、榑林皓堂博士『道元禅の研究』、鏡島元隆博士『道元禅師と宋朝禪』、「南宋禪林の一考察」(『道元禅師とその門流』)、山内舜雄氏「道元禅師における『信』」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』)等。
- 3 大久保道舟博士『道元禅師伝の研究』。
- 4 道元禅師と栄西禅師の相見について、明治以来相見を否定する説は峯玄光氏『道元禅師伝』、村上専精博士『仏教統一論』、松本彦次郎氏『鎌倉時代に於ける新仏教の発展』(『岩波講座日本歴史』)等があり、肯定する説に、衛藤即応博士『道元禅師の相見について』(『駒沢大学仏教学会報』)、伊藤慶道氏『道元禅師研究』、大久保道舟博士『道元禅師伝の研究』、竹内道雄氏『道元』等がある。最近古写本『建撕記』の発見にともない、これに基づいた鏡島博士の新たな考証によつて栄西禅師と道元禅師の相見が否定されている(『栄西・道元相見問題について』『金沢文庫研究』第九卷五号、六号)。
- 5 榴林皓堂博士『道元禅の研究』二四七頁参照。
- 6 石津照璽博士『宗教経験の基礎的構造』二一八頁参照。
- 7 大久保道舟博士『道元禅師伝の研究』七八頁。
- 8 田村芳朗博士『鎌倉新仏教の背景としての天台本覚思想』(『日本仏教学会年報』二二四一二二六頁)参照。
- 9 小川靈道氏編『永平高祖行状建撕記』四頁。『建撕記』の引道元禅師の疑團について(原田)

用はこの本に依つた。以下引用註を略す。

- 10 多賀宗準氏『慈円』一〇七頁。
- 11 日蓮上人も一切經を二度読んだと云われるが(日蓮上人伝記集)、必ずしも二度という数にこだわる必要はないであろう。
- 12 『大般涅槃經師子吼菩薩品』に「世尊、若し仏と仏性と差別無ければ、一切衆生何ぞ道を修することを用いん」(原漢文、大正十二・五二四b)とあって、印度以来いつの時代においても問題となる根本的問題であることが分る。
- 13 鏡島元隆博士「本証妙修の思想史的背景」(『宗学研究』七月、二四一二九頁)。
- 14 竹内道雄氏「道元禅師の在俗に対する関心について」(『宗学研究』五号五〇一五四頁)。
- 15 森克己氏『日宋貿易の研究』五五八一五六一頁。
- 16 九百年も前の宋代の頃、交通困難な時代の割には入宋僧も多く、日中仏教の接触が意外に頻繁であつたようである。道元禅師が入宋する以前、宋代に入宋した著名な学僧に、三論宗の裔然(一一〇一六)があり、九八三年入宋。天台宗の源信の弟子寂照(九六二一一〇三四)が一〇〇三年。『參天台五台山記』の著者成尋(一〇一一一〇八一)が一〇七二年、日本臨濟宗の開祖栄西(一一四一一一二一五)が一一六〇年と一一八七年の二度、『樂邦文類』『樂邦遺稿』を将来した京都泉涌寺の開基俊芻(一一六六一一二三七)が一一九年、それぞれ入宋している。
- 三論、天台、華嚴などの諸宗は中国において成立したものであるから、入宋することが新知識修得の理想的な道であつたた

め入宋する者が多かったのである。中国においては会昌の法難以後、仏教典籍が煙滅したため、五代の頃から積極的に日本や朝鮮に使者を派遣して典籍の入手に努め、自然両国の関係が密接となり、日本からの僧も歓迎されたのである。

17 鈴木大拙博士『禪と念佛の心理学的基礎』一三五頁。F. Fromm, *Psychology and zen Buddhism (Psychologia Vol. II. No. 2, p. 98)*

19 鏡島元隆博士『道元禅師の引用經典・語錄の研究』九八頁参考照。

20 鏡島元隆博士『道元禅師とその門流』三〇一五六頁参考照。

21 竹内道雄氏『道元』一二四頁参考照。

22 身心脱落の年次については古写本『建撕記』に随っておく。

23 拙稿「非思量について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』二十六号、一六一頁)。

24 大正四八、三七三頁。

25 柳田聖山氏『初期禅宗史書の研究』一七三頁。

26 達磨の「文教に隨わず」の語は教を不用としたのではないことは二祖慧可に、四卷『楞伽経』を伝えた事実(『統高僧伝』、

卷十六)によつても明らかであり、達磨が用いた經として、『金剛三昧経』『維摩経』『涅槃経』『楞伽経』があげられていることでも確かめられる。

27 大正四八、四〇〇b、四〇一b、関口真大博士『禪宗思想史』二二九頁。

28 続藏経乙一ノ三八〇d。

29 『六祖壇経』には、『金剛経』『維摩経』『楞伽経』『觀無量寿

経』『涅槃経』『法華経』『菩薩戒経』等多くの經典が引用されていて、六祖においても文字は捨てられていない。

30 中村元博士『東洋人の思惟方法』2・四四頁。

31 鏡島元隆博士『道元禅師の引用經典語錄の研究』九九頁。

32 衛藤即応博士『宗祖としての道元禅師』八五頁。

33 「坐禅箇卷聞解」(『正法眼蔵註解全書』四卷七二頁)。『正法眼蔵啓廻』中卷五二六頁。

34 拙稿前掲論文(『駒沢大学仏教学部研究紀要』一六二頁)。

35 当時、自然主義的修証観の者が多くいたことが、『枕双紙』『興禪護國論』『愚管抄』『七箇条起請文』『十二箇条問答』『沙石集』『歎異抄』『末灯抄』等に見え、『正法眼蔵』や『隨聞記』に見える造惡無碍、俗諦常住、天然無作の思想の者が天台や淨土宗の者に多かつたことが分る。

36 鏡島博士前掲書。一〇二頁。

37 佐藤泰舜師『道元禅師の発心觀』(『支那仏教思想論』一五七頁以下参考照)

38 拙稿(『道元禅における菩提心の実践的性格』(『宗学研究』十号、八〇一八五頁)。

39 家永三郎氏『中世仏教思想史研究』六一頁。