

道元禪師の行判思想について

青 竜 宗 二

一

この小論では、道元禪師の行判思想について二・三の考察を試みたいと思う。もちろん、道元禪師自身は明確に判釈論を組織して、立教開宗を主張しているわけでないが、道元禪師における宗教思想の独自の立場をより鮮明に浮き刻りしていくためには、当然、考究せねばならない重要な一つの課題であると言える。この行判というのは、詳しくは行相判釈の意味であって、教判すなはち教相判釈に対して名づけた名辞に外ならない。言わば教判が理論的教義の判釈であるのに対して、行判は実践的修行の判釈と理解してよいであろう。

完来、教判思想の源流乃至その原型は、古く部派仏教や大乘經典に見出され、更に竜樹の四門の分類の如き教判論の先駆をなすものである。教判思想が明瞭な意図のもとに組織的判釈論を展開せしめたのは、むしろ、中国仏教における六世

紀以降の南北朝から隋唐時代にかけてのことである。初期の中国仏教は翻訳仏教と言われる如く、仏教の受容にはインド伝来の經典を翻訳することから出発したが、そこでは小乗や大乘の膨大な經典群が相次いで訳出されるとともに、その訳經に並行して仏教研究を大いに促した。特に東晋時代には訳經の盛行を極める一方、一切經の整理統一という組織的研究の氣運が表面化してゆき、その結果、諸種の仏典は仏陀の真説をそのまま伝えたものでなく、後世の人たちに改変され創作されたものであることが明らかとなり、また時として經典相互の所説に矛盾異説のあることも発見した。それがため仏陀の真説は何か、という問題が仏教研究の重要な課題として提出されたが、その問題の解決には、すべての經典は等しく仏説であるとする信仰的立場に立って、經典を説法の内容や時期、教化の方法などに従って分類整理し、それによって仏陀の真意を把握しようとする方法を生み出した。

このようにして南北朝以来、智顛のいわゆる南三北七の十家による教判論の展開をみ、更に進んで教判に基づく立教開宗にも及んだのである。これら教判の意図するところは、最勝の經典を選択して諸經典の最上位におくよう構成するために、勢い經典の優劣浅深という価値的差異の判定を重視することとなり、その選ばれた最高經典を軸にして一代仏教たる一切経を体系的に組織した。この意味において教判は經典の価値大系といふべきものであるが、教判組織の中に自己の信仰的立場を明らかにすることもあるので、教判の組織は同時に立教開宗の基礎理論となった。

かくて教判は一宗独立の要件となり、中国よりわが国にかけて諸宗派の大半は、それぞれ独自の教判を組織し、それを基礎として立教開宗を行なった。すなはち、涅槃宗の五時教三論宗の三蔵三輪、天台宗の五時八教、華嚴宗の五教、法相宗の三時教、真言宗の二教十住心、更に鎌倉時代に成立した新仏教の祖師——法然の聖浄難易、親鸞の二双四重、日蓮の五重相對等々これを示すことができる。特に鎌倉新仏教の教判内容は、極めて実践的性格を濃厚にしている点、これを教法中心の教相判釈というよりは、実践行中心の行相判釈すなはち行判とみることができらるであらう。

これに対して、同じく鎌倉時代に出世の道元禪師の判釈論はどうかであらう。

二

道元禪師の判釈思想は、行をもって宗教の根本生命としての意味で、行相判釈が当然予想されることであるが、禪師自身は行判の体系的な組織立てを行なっているのではない。その大抵は『弁道話』の巻に示される次の言葉によって、窺い知ることができらるであらう。同巻には、

しめしていわく、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。

と説かれているが、道元禪師のこの判釈論は、従前の教判の如く教法中心にその優劣浅深を分析批判するのではなく、それとは全く異なる行的立場に立って、修行に対する価値的真偽を判定し、真実の弁道を把握せよというにある。このことは行を仏法の基礎におく道元禪師が、自ら宗教体験を通して主張されたものであるが、もし判釈論を仏陀一代の教説批判に限るとすれば、道元禪師の判釈は仏道修行に対する行相判釈であるから、教判的な意味では判釈論の範疇に属さないこととなる。却って道元禪師は一般の教判者が批判の対象とする仏陀の教説について、これを悉く肯定し、正しき生命的意義に高く止揚していくのである。そこに教学上の教判論とは根本的に相違する一面を窺うことができる。しかし、それは他面、教学者の教判論に対する批判でもあった。

それ故に、道元禪師の意図する判釈思想は、単なる価値批判におかれたのではなく、成立宗派の仏教理解に対する認識批判にあったと思われる。すなはち、仏法の会得や実践的態度について、その歪曲弊害を正さんとするためにとられた批判であるから、むしろ、それは破邪顕正的な判釈論に外ならない。破邪顕正は道元禪師の著述全体に一貫している批判精神であり、宗旨を拈提していくうえの論理的基礎をなしているのである。従ってその批判の対象は行相のみに止まらず、教相まで及んでいくが、その意味では前掲の弁道話も教相の誤謬を指摘した一例であると言えよう。すなはち、「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」と述べているのは、教法の殊劣浅深を分別するという仏法の抽象的概念化を批判するとともに、真実の仏法は教法の根源であるところの、具体的生命行にあることを暗に指示しているのである。この批判は具体的な行の場面においても同様であり、道元禪師は有所得の染汚行を否定して、無所得の不染汚行を高調するところから、当然そこに修行の真偽が問われる所以である。

このように、破邪顕正は教法の抽象化より生命化へ、行の相対的有より絶対的無へと本質的転換を期して、仏法の真実義を高揚していくことにあるが、その破邪顕正の基礎は「夫仏法、以仏法批判」（永平広録）と主張される如く、道元禪師

の仏法とされる行の立場から、教相や行相を批判するのである。それ故に、道元禪師において行相判釈ということは、行相を対象として分析批判を行なう意味でなく、行を基礎として教法や実践を破邪顕正する意味に理解されなければならぬであろう。

それでは、次にこの判釈すなはち破邪顕正の基準は何かである。それは言うまでもなく、仏法は仏法をもって批判せよと説かれるように、仏法にその基準をおかれていることは明らかである。この点について『弁道話』には、

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。この三昧に遊化するに、端坐參禪を正門とせり。

と言い、また『仏教』の巻では、

このゆえに、古今に仏法の真実を学する箇箇、ともにみな従来の教学を決択するには、かならず仏祖に参究するなり、決を余輩にとぶらわず。もし仏祖の正決をえざるは、いまだ正決にあらず。

依教の正不を決せんとおもはんは、仏祖に決すべきなり。そのゆえは、尽法輪の本主は仏祖なるがゆえに。

と述べられている。このように、道元禪師において仏法の批判の基準は、自受用三昧であり、仏祖であることが知られるが、この三昧と仏祖とは全く別異であるかという点、『海印三

三

『昧』の巻には「諸仏諸祖とあるに、かならず海印三昧なり」と示される如く、仏祖が三昧であるとされるから、両者は同一の価値を有することが分る。しかし、何故に三昧と仏祖が価値的同一性をもつか、その説明を欠いているが、実践的には普遍を行じていく仏祖の坐禅は、その当処において三昧に安住している普通人であり、仏祖の外に三昧なく、三昧の外に仏祖なき具体的一者である。従って三昧というも仏祖というも、ともに普遍を荷負う最高の価値的存在であるから、そこに両者の本質的な差異を見られない所以であろう。

このように、批判の基準となる仏法は理念としてある抽象的な教法でなくて、最も具体的な真理というべき仏祖であり三昧であった。この仏法は言うまでもなく、道元禪師が天童如浄禪師のもとで一生参考の大事を了畢されて、承け伝えたところの仏祖正伝の正法——坐禅三昧に外ならなかったのである。道元禪師はこの坐三昧を基礎に仏法の破邪顕正を極めて痛烈に行なうのであるが、この坐禅三昧を批判の基準におくことの意味は何かが問題である。それは上述でも知られるように、仏法における最高の価値態であったからである。先の『仏教』の巻に「尽法輪の本主は仏祖なるがゆゑに」と言われるのも、それを如実に物語っていると云えるが、この点を更に考えてみよう。

破邪顕正を行なうには、破邪の対象よりもより真実性と妥当性を具えていなければならないが、批判の基礎におく正伝の仏法に対して、道元禪師は如何なる確信をもたれていたであろうか、むろん、禪師は宗風を宣揚するに当って、自らの立場が仏祖の生命として最もすぐれた優越的法門であるという、強い自信と不動の信念をもっていたことは言うまでもない。このことは正法眼蔵その他に閑説するところでも明らかであるが、試みに二、三の例証をあげてみると、『弁道話』においては

いまこの如来一大事の正法眼蔵、無上の大法を……六度および三学の禅定にならうというべきにあらず、この仏法の相伝の嫡意なること一代にかくれなし、……まさにしるべし、これは仏法の全道なり、ならべていうべき物なし。

と説かれ、また同巻には

この単伝正直の仏法は最上のなかに最上なり。

とも示され、あるいは『諸法実相』の巻には「仏法は天上天下唯我独尊なり」とも述べられている。このように、道元禪師は自ら主唱する正伝の仏法が、仏法の全道として最高の価値態であることを高調される。

ここに全道や最上と言われるのは、仏法の価値性を指示す

る言葉であるが、全道の語が示すように、部分に対する全体枝末に対する根本などの意義を含んで見られる。むしろ、それは一応の比較上の意味であって、その実は相対的比論を超えた普遍の絶対真実性を表わしているから、従ってこの正伝の仏法は、仏陀の全生命を余すことなく承け伝えている全一の仏法であることを意味するとともに、それが一切の教行証を包摂し統一しているところの全体性を示している。

『仏道』の巻にも「仏道の功德要機もろさずそなはれり」と説かれるように、仏道が仏法として一切の功德価値を包含している最高の価値態であることを物語っている。

それ故に、仏祖正伝の坐禅三昧は仏の教行証の宝庫であって、その何れもがこの宝庫に収蔵されてないものではなく、一切の仏法はこの宝庫より出ずるとともに、この宝庫に帰するのである。『海印三昧』の巻には、これを闡説して、

諸仏諸祖とあるに、かならず海印三昧なり。この三昧の游泳に、説時あり、証時あり、行時あり。……従来の透関破節、もとより諸仏諸祖の画面なりといえども、これ海印三昧の朝宗なり。

と述べられている。この海印三昧は坐禅における法界一相の全一的当体であるから、自覚的境地(証)に立っている絶対的存在を指しているが、この自覚の内容より無量の教法(教)が開演せられ、またその当体より一切の妙行(行)が開展されてくるのである。このように、仏の教行証は三昧の開顯による

ものであるから、三昧を離れた教行証は全くあり得ないこととなる。この意味で坐禅三昧は教行証の全体を包摂する統一態であると同時に、その全体を創造する根本主体に外ならぬのである。この点から見て、正伝の坐禅三昧は全仏教を統一しているところの最高価値態であることが窺われる。そこに道元禪師が仏法の全道と主張した所以があると言えよう。

仏法を全体性とする思想は、遠く南北両宗の抗争以来の唐代に、石頭大師などによって唱えられているが、宋代に五家の宗称の弊害が生ずるようになってより、宗名否定を通して全体性が特に強調され出している。道元禪師がこの思想に負うところは、柴西の「仏法の総府」の思想によるところもあるであろうが、直接的には浄祖の慈誠に基づく継承であることは、宝慶記の記事を見ても明らかである。これを道元禪師は「仏法の全道」の言葉におきかえて、仏法の全体性を高調したものとと思われる。

そこで、この仏法の全体性に関連して、道元禪師は全体的仏法を部分化し、相対化し、枝末化する宗名称呼に対して、きびしく批判の手を加えて、成立宗派の仏法と本質的に異なることを主張される。この批判には先ず、全体性の仏道を仏法の一部分である禅那に擬して禅宗と呼び、五家を宗称して一面化枝末化する態度を否定していくのである。

通例、戒定慧の三学は戒より定へ、定より慧に進む修行上

の階梯であり、また六度も布施より持戒、忍辱、精進、禪定智慧へと次第する仏道の階段であって、これらのプロセスを経て初めて仏道の究極目標は達成されるとするから、禪定や定学は目的達成のための手段方法であり、修行過程の一部分である。従ってそれらは相対的価値しかもたない実践行に外ならない。それ故に「禪那は諸行のひとつならくのみ」（仏道）とも「禪那にまだ仏法の総要にあらず」（同）とも説き、そして「禪定をもて証道をつくすべからず」（同）という。

このように、仏法の総要でない禪那を全体性の仏道に擬することは、全体を部分に引き下げて、枝末化し相対化することとなるので、従って無上の大法を「六度および三学の禪定にならうというべきにあらず」と断言されるのである。

宗名否定についても、その趣旨は同じであるので、簡単に触れておくが、道元禪師は本来、禪宗や五宗の宗名はなかったのだと言い、それを敢えて呼称するにいたったのは、晩学であり弁道を親切にしない者によると決めつける。そして正伝の大道をことさら禪宗と呼称する者に対して、それは「仏道は未夢見在なり、未夢聞在」（仏道）ない魔党であると批難されるが、このように宗名を立てるのも、帰するところ「本をたずぬべき道を学せざるによりて、いたづらに末に従り」（仏道）きたと述べる如く、全体的な仏法に暗い結果によるものであるが、それにもまして、仏法の一隅に局量して相対化

枝末化していくとともに、その相対化された宗旨が全体的な仏法の中にあると考えるにいたるのである。そこで遂に道元禪師は「仏道と称しがたし」（仏道）と断を下された。

このように、道元禪師は中国宋朝禪者の宗名呼称を通して、自ら相伝せる仏法は宗派的に限定された、相対的仏法と異なることを明らかにして、宗派を超えたところの絶対的根本的全体的性格をもつ無比の優越的法門であることを強調したのである。

四

最後に、道元禪師と教宗との判別的態度について、その特色を三つの面から概括してみよう。

第一の特色は仏教の根本によるか、枝末によるかの問題である。道元禪師の立場はすでに述べてきた通り、仏教の根本に立つ仏祖正伝の仏法―坐禪三昧に基礎をおくのである。その坐禪三昧は一切の教行証を内蔵する最高の価値態であり、相対的な比類を絶した絶対真実性、普遍性をもつ仏法である。これに対して、教宗の立場はこの三昧によって開顕せられたところの教行証に基づくものであるから、それは相対化された枝末的な仏法といふことができる。従って仮え、仏説をもつて大乘実教、本門の法門を唱えるとはいえ、その所説は仏説の一部分に執着している実教であり、本門である。そ

れ故に、道元禪師は「捨本逐末」（学道用心集）と批判しているが、その枝末の教法そのものを否定されるのではなく、その態度にあるから、教法は正しき意味に生命化して禪教不二の立場をとるのである。

第二の特色は仏教の全体に立つか、部分に立つかの問題である。ここでは教法を中心に考えてみよう。道元禪師は坐禪を基本にしているが、先きに付言したように、これを肯定するのである。禪宗の宗格である不立文字、教外別伝の思想は仏陀の生命的正法を相承する宗旨を示したものであるが、唐の中葉以後になると、これを曲解して極端に仏経を排斥する風が生じたが、道元禪師は一代仏教とは独立した特殊な一心を別伝する、という如き曲解をきびしく批難し、一心より開顯したものが教法であるとして、すべての仏経を肯定し、概念的教法から生命的教法へと高く止揚していくのである。従って道元禪師の立場においては、一切の経典は仏陀の暖皮肉であって、これを取捨選択していくものはないことになる。

これに対して、教宗は教法の優劣浅深を判じて、その取捨選択を図るのであるから、部分的立場に立つものである。それ故に『仏道』の巻には

震旦国の教学のともがら宗称するは、齊肩の彼彼にあるによりてなり、いま仏祖正法眼蔵の付属嫡嫡せり、齊肩あるべからず、混ずべき彼彼なし

と述べて、教宗の相対的な立場にあるのに対して、絶対的立

場を明らかにしている。更にまた、『永年広録』においては、部分の中に全体の仏法があるのでなくて、全体の心法の中に部分の仏法があるとして、次の如く説いている。

所以須知、仏法之中、有法華・華嚴等、非法華・華嚴等各各之中有各各之仏法也。然則法華・華嚴等八万四千法蔵、悉是仏祖単伝也。

と。このように、教宗は仏法を部分化し相対化するのであるが、それは教法を赴機の教えと見るためであろう。しかし、道元禪師が仏教の全体を認容することは、一心即一切法という点において仏教の全体を意味するのである。すなはち、それは三昧に縁り立つ一切法であることが同時に、仏教の全体に立つことに外ならないのである。

第三の特色は実践を主とするか、理解を主とするかの問題である。行を根本とする道元禪師の立場は実践を主とすることとは言うまでもない。それ故に、道元禪師は帰朝早々に先普勸坐禪儀を撰出せられ、次いで弁道話を著わして坐禪の実践とその必要欠くべからざることを強調される。

教宗は教法の理解が先決問題であるところから、当然、学解に力点がおかれて、依文解義に傾く。そしてこの依文解義より徐々に実践へ進むのであるから、等しく仏道実践を行するとは言え、禪師のそれとは根本的に異なる。すなはち道元禪師の修証は教行証一等の仏道であるが、教宗のそれは教行証各別の仏道である。