

道元禪師の修証觀 (1)

青 龍 宗 二

一二六

序言

- 第一節 本証妙修の意味
 - 第二節 禪宗修証の三類型
 - 第三節 本証妙修における始本二覺の止揚
 - 第四節 本証妙修の思想的意義
 - 第五節 本証妙修の内容的基底
 - 第六節 本証妙修の實踐的特性
 - 第七節 本証妙修と生仏思想
 - 第八節 本証妙修の實踐構造(Ⅰ)
 - 第九節 本証妙修の實踐構造(Ⅱ)
 - 第十節 本証妙修としての行持道環
 - 第十一節 本証妙修形成に関する禪師の精神的展開
 - 第十二節 本証妙修思想の歴史的展開
 - 第十三節 本証妙修思想の教理史的意義
- 結語

序 言

この小論は、道元禪師における不染汚の本証妙修の修証觀について若干の考察を展開しようと思う。すでに禪師の修証觀が不染汚の修証であり本証妙修の仏行であることは、これまで多くの先学によって明らかにされ、最早や常識化していることではあるが、不染汚修証、本証妙修の思想が禪師の宗教における根本特質をなし、禪師の宗教思想を貫く思想的基底となっている限り、道元禪師の宗教に参ずる者の一度は通過しなければならぬ根本的な課題であろう。

ところで、一見この常識的とも思われる禪師の修証觀も、しかしながら、その具体的な思想構造なり實踐的意義をどう把握していくかという問題となると、単に証上の修、修証不二という程に、簡単に処理されない複雑難解な思想内容を孕んでいるように思われる。更にその認識方法の如何によって

はどのようなにも理解し得る可能性をもっているとも言える。それは従来の研究を見ても種々なる解釈のあることで知られるが、それが道元禪師の真意に妥当するか否かは別問題としても、そこには注目に価すべき見解と言わねばならぬ。この行論を進めるに当って、一先ずこれまでの諸説について幾つかの問題点を反省して見たい。

第一点は、道元禪師の修証観が修証一等の本証妙修であるところから、一般によく修証は不二の故に証は修へ展開すると説かれることである。禪師も「悟来の儀」(永平広録)と言われるから、この見方も論理的には正しいのである。だが、この論法のみを推し進めると、修証不二の一面的理解に終わることにならないであろうか。何故なら禪師は行から証への自己組織を説いているからである。勿論、ここに証(本証)から行(妙行)へというも、行(妙行)から証(本証)へというも、共に修証二元観のそれでないことは言うまでもないが、修証不二の内面的妙用は「証中の修」「修中の証」(弁道話)の両義を含むものである。前者は本証を中心に妙修をみた立場で、本証は自らの発動によって妙修を現成し、その妙修の中に自己を自現していることを示すものであり、後者は妙修を中心に本証をみた立場であって、妙修は妙修を自現せる本証を更にその在るべき姿へ現成していく自己組織を語るものである。

かかる意味では、「証中の修」は本証自らなる法爾自然の無為行であるが、その無為行は修の一步一步が証の具体的現実態であって、修の外に証を待つことのない無所得無所悟の修証不染汚と言い得るし、また「修中の証」は限りなく本証を現成していく生命行である。その生命行は修の刻々が証の具体的現実態であるが、その現成せる証に住着することは証の固定化であり、二元対立に墮して本証の本来の立場を自ら否定することとなるので、修の刻々は同時に見仏(自己組織の妙用)と殺仏(対立の脱落的妙用)との回互円転の刻々でなければならぬ。見仏の瞬間は同時に殺仏の時節であり、殺仏の瞬間は同時に見仏の時節である。この見仏と殺仏、反省と自覚、超越と組織の連続的繰り返しの中で、本証の自己を深め高め拡充しつつ無限に発展向上の道を辿る仏の向上道である。

道元禪師の修証不二はこの両様の意義を合せもつものである。このことは証上の発心、証上の断惑、証上の大悟、証上の法縛仏縛、証上の見仏殺仏などその他の提唱を総合的に判断すれば一層明らかであろう。その意味で「修中の証」と「証中の修」とは同語反覆ではなく、各々その意義を異にしているのである。意義を異にしているが、それが一如の姿で「仏から仏へ」の修証を示されているのである。この「仏から仏へ」の修証は、もともと王三昧の体験を通して開示されたものであり、その王三昧はと「而今の生命」そのもののこ

とである。この「而今の生命」を本証とも妙修とも正法とも名づけられているから、修と証との対立なき不二の統一態も、その実「而今の生命」そのものである。この「而今の生命」を「証中の修」「修中の証」と説かれているのであるから、修証不二を「而今の生命」的立場から見れば、仏の仏たる所以を完うし、全自己の全自己たる所以を發揮していく「而今の生命」活動、「今・此」の具体的統一活動という外はないであろう。

第二点は、修証不二の本証妙修が悟からの行と言われるところから、これを仏より凡夫に向う従果向因の法門と解することである。一般に一乗仏教の教学的立場は因位の法門と果位の法門の二門に分類して、因位の法門は始覚門にして従因向果の向上門、果位の法門は本覚門にして従果向因の向下門となし、自宗の立場を果位の法門に規定する。果位の法門は仏陀自内証の風光であり一切を肯定する妙有世界であるが、それは悟り得た者の味い得る仏の境地であって、未悟の衆生にとっては単なる理想の世界に過ぎないので、仏の向う衆生の実践はそこに頓漸の差はあるにせよ、因位の向上門とならざるを得ないのである。

一方、道元禪師の宗教も本証三昧―「而今の生命」より開顯された法門であるから、その意味では華嚴、真言、天台と同じく果位の法門とも本覚門とも従果向因の法門とも言い得

るであろうが、しかし禪師は果上の法門を果上の法門として生命あらしめているので、果上の実践は衆生も仏も共に「仏から仏へ」の本証妙修である。従って、この立場は凡夫から仏へ向う従因向果の法門でもなければ、仏から凡夫に向う従果向因の法門でもない。それは仏から仏へ向う従果向果の法門と名づくべき性質の仏の向上道である。換言すれば、諸行の一行一行はそのまま向上であると同時に向下であり、自利即利他の妙行なのである。従って向上といい向下というも、仮りに本証妙修の生命活動そのものを視点を變えてみた場合のことであるから、その実は本証妙修のうちに異質の二門が内在するのでなく、向上向下不二である。この点から本証妙修を仏より凡夫に向う従果向因の法門と規定することは至当でないのである。

一般によく道元禪の教学的理解が言われるが、教学的理解をもってしては禪師の思想を正確に把握し尽し得ない一面の好適例であると言える。

第三点は、古くから日本天台の本覚思想の影響が言われることである。思想的影響と言う限り、本証妙修の思想は天台本覚思想を基盤としていたことの意味であろう。本証妙修の本証の言葉は、語意の上では本来法を証得せる仏の意に解されるから、本来法（真理）の存在とも仏の存在とも言い得るであろう。この意味では本来成仏という本覚思想と類同する

ものである。しかし道元禪師は教学者の如く、本証を抽象的な理法や理仏の上で捉えているのではなく、最も具体的な今の生命、而今の統一的活動を本証として体認されているのである。従って教学者が自証の境地に思惟的反省を加えて形而上的意味を与えた観念仏とは、自ら似て非なること明らかであらう。

しかし、なお道元禪師が山上で天台教学を学び、本覚思想の理と事にわたる疑問をもたれたと伝える歴史的因縁から、禪師は本証妙修の中に本覚思想を摂取しているのではないか、という疑問が起こるであらう。その一つが本証の信である。

確かに禪師は本証の信を妙修展開の契機となすと同時に、信それ自らの妙用を本証妙修とされているのであるが、しかし本証の信は本覚思想と共に日本天台に始まるのではなく、大乘仏教とくに一乗仏教の一般的思想である。中国禪宗においても伝統思想の一つで、生仏不二の本覚思想に基づいて自己即仏の信、即心是仏の信を屢々説いているのである。それ故に本証の信が直ちに本証妙修を生み出すと考えるのは早計であらう。それは我国の本覚思想の源流である『大乘起信論』や中国禪宗の修証観を見ても分る如く、本証の信を強調しながら始覚的修証を展開させているという事実である。実に本証の信は始覚的修証の上でも重要な位置を占めているのであって、問題は本証の信の主格である。等しく本証の信であるか

らとはいえ、信の主格が仏であるか凡夫であるかによって修証観も自ら異なるのである。すなわち、仏が仏なりと信ずる生仏不二の信が本証妙修へ転じ、凡夫が仏なりと信ずる生仏相對の信が始覚的修証となることを見落してはならないのである。

更に道元禪師の疑問に関連して、これを教理史的に見る時、本来仏であるならば何故に仏に成るための修行を要するかの問題は、すでに『大般涅槃經』や『大乘起信論』に提起されていることで、本覚に対する理と事の問題は、教理上で一乗仏教の歴史的課題だったことが知られる。日本天台の本覚法門のゆきづまりも、結局この生仏の二元対立の問題に帰するのであるが、禪師はこの歴史的課題を如何に克服されたかを考えて見る時、そこに注目すべきは『正法眼蔵』の随處で『涅槃經』の本有始有説、『起信論』の本覚始覚説を取り上げて、両説の二重否定を通して行仏を提唱されていることである。行仏とは行の仏または行即仏の意味で、行ずることを仏となすのであるが、これは本証妙修の仏行を仏と言われているのであるから、行仏の提唱は本覚と始覚の矛盾を止揚して高次の本証妙修を定立された（第三節参照）ことが解るのである。

この止揚は王三昧の体験を媒介としたもので、「而今の生命」より始本二覚を包容統一しているから、包容したという

意味では、背景としての思想は単に本覚思想のみに限らず、始覚思想をも背景としていたのであって、天台の本覚思想の関連だけを問うのは正しいとは言えないのである。しかしこれを統一したという意味では、本覚と始覚は新たな意義によりみがえっているのであるから、最早や背景としての原初的な本覚も始覚も完全に捨て去られ、返ってそこに本始二覚を生かしよみがえらせた高次の背景が問われてくる。それは「而今の生命」に外ならない。この「而今の生命」が本始二覚を止揚し本証妙修として新たな意義によりみがえらせているのである。このことの認識は同時に、先きに指摘した修証不二の中に「証中の修」「修中の証」の両義を包含し、向上向下不二であることの理由も自ら理解されるはずである。

右の指摘で、本証妙修の思想的基盤は、本覚思想でもなければ始覚思想でもなく、「而今の生命」であることが知られるであろう。我々が道元禪師の本証妙修を禪師独自の思想と呼ぶのは、正にこの「而今の生命」を基盤とし、それを本質として成り立っているからである。たとえば仏典に行持無窮(華嚴經)や唯仏与仏(法華經)の思想が説かれ、祖録に不染汚や妙行思想が示されて、それが禪師に精神的光を与えたとしても、ただそれだけでは通仏教的思想であって、直ちに本証妙修であり得ないのである。それらは「而今の生命」に媒介されてこそ初めて本証妙修と言い得るのである。思想的影響を

論ずる場合、このことの認識が最も肝要だと思われるし、また、本証妙修の思想を日本的展開、教理史的発展と解する場合、その展開その発展はこの「而今の生命」を基軸として見た時に初めて言えることではないかと思う。

如上は引証を略し、簡略に本証妙修の修証観に関する従来の所説について二、三を顧みたのである。詳細は節を逐って明らかにしていくが、道元禪師の修証観の考察は、それが思想的思想史的研究であれ、禪師の宗教の思想構造を認識し、それを踏まえた上での考究でないと、容易に把握し得ないことを痛感する。この小論の展開も多くの危険を犯すであろうが、修証問題の原点に帰って順次に論を進めたいと思う。

(注)

道元禪師の本証妙修の修証観に関する研究は、これまで先学のすぐれた数多くの成果が報告されているが、紙幅の関係上、主要論文の一部を紹介すると、次の如く諸氏の研究がある。

青竜虎法 修証に就いての論理的一考察(昭和4年・洞上公論)

青竜虎法 道元禪師の不染汚行(昭和6年・洞上公論)

樽林皓堂 身心脱落と本証妙修の展開(昭和9年・駒沢大学学報第五卷之二)

秋山範二 実践論(昭和10年・『道元の研究』所収)

青竜虎法 本覚思想と修証論の種々相(昭和13年・駒沢大学仏教学会学報第九卷)

青竜虎法 道元禪師の宗教思想の体系的組織に就いて(昭和13年

・日本仏教学協会年報)

青竜虎法 本証妙修と発心との関係(昭和16年・雑誌『道元』七月号)

増永靈鳳 不二法門の実践的把握(昭和18年・『道元』所収)

衛藤即応 正伝の仏法(昭和19年・『宗祖としての道元禪師』所収)

増永靈鳳 本証妙修とその思想史的根拠(昭和35年・宗学研究第二号)

鏡島元隆 道元禪師と本覚法門(昭和35年・宗学研究第二号)

樽林皓堂 禪の新しい展開としての道元禪師(昭和38年・『道元禪研究』所収)

鏡島元隆 本証妙修の思想的背景(昭和40年・宗学研究第七号)

田村芳朗 道元と天台本覚思想(昭和40年・『鎌倉新仏教思想の研究』所収)

樽林皓堂 本証妙修の教学とその源流(昭和41年・宗学研究第八号)

山内舜雄 日本天台における即身成仏義と道元禪(昭和48年・駒沢大学仏教学部研究紀要第三十号)

山内舜雄 恵心の即身成仏義私記と道元禪(昭和48年・宗学研究第十五号)

第一節 本証妙修の意味

一般に仏教の修証は、衆生と仏との融合を図る実践的認識を言うが、修証を相対と見るか絶対と見るかによって、修と証とのかかわり合う意味も異なってくる。一般的には因位の修行を経て証果に至るという断惑証理の意味に解されている。

道元禪師の修証観(1)(青龍)

この場合の実践構造は、衆生は本質的に本具の仏性を有する仏の存在としながら、衆生の現実には煩惱に覆われた凡夫であるので、凡夫の自己は仏性を履い蔵す煩惱を取り除いて仏性を現わしていく精進努力を絶対条件とし、そのために深く本具の仏性を信じ菩提を求める決意を発してあまたの善行を積みめば、悟りが得られ仏に成れると教えるのが大乘仏教以後のほぼ共通した考え方である。

この修証観は衆生の本具仏性を根拠として修証を立てるのであるが、未来に成仏の理想を期待しているところから、その仏性の多くは仏に成り得る可能性として把握され、現実の凡夫を修証の出発点として「凡夫から仏へ」の始覚的修証を説いているのである。従って、この修証は本具の仏性を可能性と解するから、仏性自身の生命力を認めないので、凡夫の自力に全てを托して理想の実現を図ることとなる。その意味では、自力の計らいである修は理想目的を実現していく手段方法であり、証は修によって得られる理想目的である。修を手段とし証を目的とすれば、修と証とは相対的關係となつて修の外に証を待つ有所得の修証となる。更に修を手段視すれば、目的の証を実現した時、手段の修は不用となるので、その修証は有限的修証である。勿論、中には悟後の修、化他の行を説くものもあるが、この修証における大体の一般的な特徴であると言うことが出来る。

この一般的修証に対して、道元禪師の修証は如何なる意味を持つであろうか、上の点を考慮に容れながら、禪師の説かれる修証の意味を論理的に概述し、修証の持つ思想的意義は第四節に詳論することとする。

道元禪師の修証は本証三昧（而今の生命）が修証の本質をなしているところに根本特質を持っているが、本証の規定を受けた修証であるから、これを本証妙修と名づけられ、また不染汚の修証と称し略言して仏行と言われている。今これらの語を中心に修証の意味を分析したいと思うが、特にここで指摘しておかねばならぬことは、思想的に見た場合の不染汚修証と本証妙修との異同である。思想的異同は当然に意味の把握の上にも相違を有するからである。

一般に不染汚は染汚に対する言葉で、二見対立の妄想や執着の煩惱を離脱せる無我・空思想の意味を持ち、清浄心を予想している言葉である。仏教や禪宗の上でも染汚の否定的思想を示す場合に、この語が屢々使用されている。例えば『俱舍論』では無染汚、『大乘義章』には不染汚が説かれ、また、かの六祖と南嶽との問答である修証不染汚である。特に『大乘義章』は迷事の無知を不染汚と解して無明染汚の一つに見做しているが、多く不染汚は否定的真空思想を表示する言葉であるから、道元禪師の不染汚修証もこの無我・真空思想を背景としていることが察せられる。このことは不染汚修証を説

く場合、多く染汚の否定的立場より示されることで解るのである。一方、本証妙修の語は勿論、禪師の造語でないが、禪師独自の思想を語る言葉として適切であり、本証自発の修証を意味しているところから、一般に本来仏なりという本覚思想に基づくと言われるが、これを実践的立場から見ると、妙有思想と解することが出来るのである。それは本証三昧が「証上に万法」（弁道話）を規定すると説くことによって知られる。

このように見る時、道元禪師の不染汚修証は空・無我思想を背景とし、本証妙修は妙有思想を基盤とする思想と言うことが出来る。この立場から不染汚修証と本証妙修とは、当然その表面的意味に相違のあることを知らなければならぬ。しかし本証三昧の思想的立場は「真空即妙有」であるから、具体的実践的三昧は真空を荷負う妙有であり、妙有を孕む真空である。従って、この本証三昧の立場から見ると、不染汚修証と本証妙修とは同一物の両面であって本質的意義において異なるところはないのである。以上の点は、従来等閑視されていることであるが、禪師の修証観は、仏教の根本真理を「而今の生命」の裡に統一止揚された思想であることを知る得ると同時に、禪師の思想が枝末的な仏教思想を背景したものでないことも解るのである。

さて、道元禪師の修証は、これを端的に言えば本証の自覚的行為である。この行為の主体は禪師の所謂「而今の身心」

すなわち「而今の生命態」であり、凡夫の身心とは異なる永遠普遍を荷負う本証の自己を言うのである。この本証の自己の生命活動その自覺的行為をそのまま本証とも妙修とも言ひ、また不染汚修証とも言うに外ならない。勿論ここに行為と呼んでいるのも有為的行為の意味で使用しているのでなく、ただ一般的概念に従ったまでであるが、この本証の自覺的行為を一般行為論の図式で分解して見ると、その構造的理解がより容易にされると思われる。

一般の行為は人間のなす行動であるが、行為には主体があり、その行為者は自らの身体を通して自覺的に行動するのであるから、その行為はある一定の目的觀念をもった意識的行動である。意識的行動は自己の自由意志に基づく自律的行為であつて、この自律的行為には必然に行為の善惡を判断する良心作用が働く弁別的行為である。これは人間の行動する基本的な原理であつて、人間である限りこの原理から避けられないが、この行動の仕方を仏教的に見れば、修証二元觀の有為行に相当する行為で、或いは無為行である仏行に妥当しないとも思われるが、本証の自覺的行動も人間の行為であるので、一面の意味を有することは明らかである。

本証の自覺的行為において、行為の主体は本証の自己すなわち「而今の身心」であり、本証の自己はこの身心を通して自覺的に行為するのである。もし本証の自覺がなければ、凡

夫行と何ら異なるところはない。その自覺とは本証の自己が本証なりとの自覺である。それは本証の信であるが、ただこの自覺だけでは本証の行為は成立しないのである。そこには本証の行動を引き起こしていく内面的働きと外面的働きとを絶対条件とする。その内的条件は「法性の力」すなわち本具の菩提心であり、外的条件は知識経卷、觀無常などであるが、主体的には本証の行為はこの菩提心の自発により、本証自身の身体を通して自覺的に行動していくのである。更にこの自覺的行動は、本証の自己が本証のあるべき姿に生きんとする自覺的行動に外ならないのである。その意味では目的的行動と解することが出来るので、この本証の目的的行動は本証の意志に基づく法爾自然、任運自在の行為である。この本証の任運自在の行為にも、本証なる故に善惡の弁別作用がないと見るのは、本証妙修の真意を解したものとは言えないであろう。この本証の自覺的行為には内外の善惡を識別する仏性の妙用、すなわち本証の作用が働いているので、この本証の働きが内外の善惡を弁別して本証の自己を深め高めて限りなく本証の向上の道を辿りゆく自覺的行動なのである。善惡を弁別するこの自覺的行動は、凡夫の二見対立の觀念から判断する作用とは異なり、それを離脱している絶対淨心の上に働く本証の妙用である。これは禪師が本証の断惑（諸惡莫作）を説き、吾我を離脱せよと言ひ、法縛仏縛を高調し、宗意の破邪

顕正を力説されることから自然に理解できることである。

このように人間の行動原理を通して見ても、本証妙修、不染汚修証を解することが出来るのであるが、それは仏の修証が「而今の身心」を通して行なわれる身体的行動であり、本証の自覚的行為であるからである。そこでこの理解を前提として更に不染汚修証、本証妙修の意味を考えて見よう。

不染汚修証について、道元禪師はその総意を組織的に説くことはないが、これを総合的に見れば、絶対自由にして求めなき無限の生命行と解することが出来る。これを分観してその特徴を見ると、次のような意味をも包含している。

第一の意味は、絶対自由の無我行である。これは不染汚が染汚を否定せる語であることから理解されることで、染汚は「我」を根本とする私の計らいある有為行、拘束的染汚行に外ならないが、不染汚行はこの「我」から解放されて何物にも礙えられない絶対自由の行である。「我」より解放されている絶対自由の行は、法爾自然、任運自在の無我行と同一の意味を持つものである。道元禪師が吾我の念を捨てよと力説し、法縛仏縛、世執法執など拘束的執着から離脱せよと説かれるのも、この不染汚行の立場からである。

第二の意味は、求めなき無所得の行である。自我の計らいに基づく行は凡夫より仏への行であるが、未来に仏を求め悟りを期待することは、何物かを追い求める我執の作用である

ので、その行為は修証相對の二元観であり、有所得の巧利的染汚行である。それ故に禪師は名利の世間的価値や待悟、成仏、往生など出世間的価値をも否定し、世執法執のすべての執着を脱し、巧利心を放下して、ただ仏法のために仏法―仏の大生命に絶対帰依することこそが不染汚の妙行であると高調されるのである。ここに絶対自由の無我行が無所得の行であることの意味を持つのである。この無所得の行は、修証の本来性を示すもので、それが同時に修証不二を意味しているのである。従って求めなき無所得の行は、修と証とを絶対に分離することのできない絶対行である。

第三の意味は、無限の持続的生命行である。すでに求めなき行は修証不二であるから、修と証とを分離して修により証を待つ修証は、証は目的、修は手段となるから、証を得れば修を捨て去られるので、その修証は一時的修証、有限的染汚行である。この修証も同じく自我に基づく凡夫の有為行に外ならないが、無所得の絶対行は仏行であるから、行それ自らが証を如実に具現している姿であり、本証の自覚に基づく絶対の価値行である。禪師はこの絶対行を仏行とも行仏とも称しているので、仏の行は行ずること自体が本証の躍動している仏の生命である。従って有限的染汚行の如く、この行仏を放棄すれば自ら仏の生命を否定し、仏の本質に違ふこととなる。仏の価値的生命は無始無終であればこそ、仏の修証は本

証の存在する限り、無限に持続される生命行である。禅師が学人に厳しく弁道を策励し、行持道環を説かれるのもこの意味からである。

不染汚修証の意味は、上の如く凡そ三義を有するのであるが、結局は「我」から解放された絶対の無我行に帰するのである。この無我行は実践の当処に自他の相対的觀念は解消されており、自と他と共に一如の姿を自現して全体の成就をなしている仏の行なのである。この不染汚の修証を定義化すれば、絶対の自由を基底として、それ自ら止み難き要請によって普遍的に一切衆生を成就しつつ無限に持続する創造的生命行と言うことが出来るであろう。

次に本証妙修はこの不染汚修証の意味を積極的立場から示したものであって、語意の上から言えば、本証の自己が自ら本証の仏行を行ずる意味である。これはすでに行動の原理によって示したことから当然に理解されることであって、禅師はこの意味から発心出家も大悟も悟後の修も共に本証妙修と解されるのであるが、この本証妙修にも三義の意味（弁道話）を合せ持つものである。

第一義は、証上の修である。これは仏からの行であって、本証の自己が自らの自発によって妙行を行なうことである。所謂、本証の自覚的行動であるが、禅師の修証は仏性に生命力を認め、それを原動力として妙修たる「仏から仏へ」の修

証を説かれるのである。

第二義は、修証不二の絶対行である。この意味は序言で指摘したので、ここでは簡略に説明しておくが、不二の修証は本証の自己が本証の姿のままに生きゆく行であるから、その行は本証の姿を自現している仏の行に外ならない。この修証不二の時間的妙行が「証中の修」「修中の証」であって、本証は妙修を展開し、その妙修は本証を自現して、本証と妙修とは互に因となり果となり、しかも因果を絶して無限に向上発展していく仏向上道である。従って修と証とは相対するこの出来ない絶対行である。これは同時に無所得の行でもあるのである。

第三義は、修証無窮の生命行である。すでに修証不二の妙行であるから、修を手段視すれば、証を実現した時、修は捨てられるので、その修証は有限の行となるが、本証妙修の仏行は修証すること自体が本証の自己の真実の在り姿であるから、この妙行を捨てることは、本証の自己を否定し、自らの自殺行為となる。従って妙行は本証の自己の存する限り、無限に持続されなければならない仏の生命行である。

勿論、この本証妙修は普遍的立場にある本証の自己活動であるから、そこに修証の当処は全体的立場に立って主客一等に同修同証するところの自利即利他の妙行なのである。これを要言すれば、本証妙修とは本証の自己が自らの発意によっ

て、自己本来の姿に生きんとする行であり、行の中に一切の存在を荷負って自利即利他を成就しつつ無限に本証の自己を向上発展させていく仏の生命行であると言い得るのである。

以上は簡単に道元禪師の修証のもつ意味を概観して来たのであるが、不染汚修証も本証妙修も共に「仏から仏へ」の仏向上道を意味するものである。しかし、このように簡潔に「仏から仏へ」の仏向上道だと規定しても、そこには種々の問題を含んでいるのであって、その具体的な問題は後節に明らかにしていくこととする。

第二節 禅宗修証の三類型

禅宗の修証観も仏教一般の修証観と同一の形態をとるものであるが、特に行を一元化し坐禅中心に証との関係が説かれているところの一つの特色を見るのである。更にその行と証との関連によって頓悟成仏や、漸悟成仏など極めてユニークな修証観を構成している。この点については宗密が分析して禅三宗の行観を上げているが、その分析が正しいか否かは別問題として、今は(一)始覚的修証観、(二)自然主義的修証観、(三)本覚的修証観の三形態に分類して考察して見よう。⁽¹⁾

(1) 始覚的修証観

始覚的修証は、一般的修証として先きに指摘した如く、仏性に立脚しながら、なお小乗的立場を脱することが出来ずに、

因位の衆生に重きを置くから、仏性は在纏の如来として成仏の可能性と理解し、在纏位より出纏位の修証、すなわち凡夫より仏への修証を立場とするものである。天台の三因仏性も真言の三仏性もこの立場に外ならないが、禅宗内においても最も代表的な修証は、所謂神秀の偈と言われる『六祖壇経』⁽²⁾中の次の偈文である。

身是菩提樹、心如明鏡台、時々勤拭、莫便有塵埃。

と。この偈文は神秀の偈でなく、神秀を貶斥する立場から偽作されたものであるが、前二句は本覚思想であることを示し、後二句は始覚的修証を説くものである。また宗密は『禅源諸詮集都序』において、禅三宗を説く中で、第一息妄修心宗がそれに相当する。同書二卷によれば、⁽³⁾

息妄修心宗者、説衆生雖本有仏性、而無始無明覆之不見、故輪廻生死、諸仏已断妄想、故見性了了、出離生死、神通自在。……故須依師言教、背境観心、息滅妄念。念尽即覚悟、無所不知、知鏡皆塵、須勤拭。塵尽明現、即無所照

と説明している。衆生の本来性を仏性そのものとなすことは、本覚思想に基づいていることを物語っているが、仏性を覆う塵埃を払拭する修証を説くことは始覚的修証を示すものである。

始覚的修証観は、中下根の衆生を指導するに最も好都合な修行方法であるが、そこに多少の例外はあるにしても、通観

して見る時、幾つかの欠点をを内含している⁽⁴⁾と言える。第一は時々勤めて払拭する漸修であつて頓修頓悟でなく、時によれば現身成仏の可能性さえ疑問視される。第二はたとえ成仏の時期があるとしても、修行は手段として証悟は目的となるから待悟の有所得たる染汚の修証に外ならない。第三は修行が手段である限り証悟とは相対的關係にあり、修と証とは一如にならずして修証隔歴となる。第四は証悟を目的とする限り悟入すれば手段たる修は放棄せられるから有有限の修証となる。第五は仏性をただ成仏の可能性に理解して単に抽象的理仏としていることである。

宗密の息妄修心宗の説明では可能性的な意味は表面上に示されず、本有仏性は隠れた光として認められているに過ぎないが、隠れた光は反対条件の下で輝く光となるので、隠された光としての本有は可能性的理解を予想していると解される。従つて仏性の無力化は修証に対して全く無関心となり、仏性自体の自己動活は認められないでいる。仏性は自動的生命として修証を發起せしめる原動力であるところに、その修証の宗教的意義があるが、仏性を無力の立場に置くことは、その修証が仏意を出発としたものでなく、人意の発動によるものと解されるから、それは自我の計らいに基づく修行であり、有為有所得の染汚行ということになる。

(2) 自然主義的修証観

道元禪師の修証観(1) (青龍)

自然主義的修証観は、元来、修証と名づくべき性質のものでないが、同じ仏教内に存する思想であるので、始覚的修証観に擬して仮りに名づけた修証観である。この修証は仏性を全く抽象化して、仏性と凡夫心とを同一視し、無自覚無修証の衆生をそのまま仏と認め、その自然主義的な生活を宗教行為と見做す思想である。この思想は古くインドから存在し、悉有仏性を説く『大般涅槃經師子吼品』⁽⁵⁾には、

世導、若し仏と仏性と差別無ければ、一切衆生何ぞ道を修ずることを用ひん。

との疑問が提出されているが、支那、日本においては疑問の域を越えて修証無視が説かれ、自然主義的思想が現われるに至っている。

特に中国禪宗における無修証の思想は、空思想と本覺思想との二つの思想系統から派生しているが、前者の思想系統からきた無修証説は否定の真意に暗く、後者の思想系統よりきた無修証説は肯定の真意に暗い誤解の産物である。

空思想は一往一切を否定するから、煩惱もなく罪惡もなく修もなく証もなく仏もないと説くのは当然であるが、六祖の偈とされる「菩提本無樹、明鏡亦非台、本来無一物、何處有塵埃」⁽⁶⁾という偈文もその一例である。また宗密の『都序』に説く「泥絶無寄宗」⁽⁷⁾の思想にも現われている。すなわち、

二泯絶無寄宗者、説凡聖等法、皆如夢幻、都無所有、本来空寂、非今始無、即此達無之智、亦不可得、平等法界、無仏無衆生、法界亦是假名、心既不有、誰言法界、無修不修、無仏不仏、設有一法勝過涅槃、我説亦如夢幻、無法可拘、無仏可作、凡有所作、皆是迷妄、如此了達本来無事、心無所寄、方免顛倒、殆名解脫、石頭牛頭、不至徑山、皆示此理。

と説くのがそれである。正しい空觀の道理を知らないで、これを文字通りに解し、修証を否定し仏を否定して無修証を説くならば、それは悪取空の思想となり、当然それは否定されなければならない。榮西は『興禪護国論』に悪取空の思想を挙げて、

問曰、或人妄称禪宗、名曰達磨宗、而自云、無行無修、本無煩惱、元是菩提、是故不用事戒、不用事行、只応用偃臥、何修念仏供舍利、勞長齋節食乎云云、此義如何。

と質しているが、榮西は宝雲經、天台止観、宗録鏡を引用してこれを破している。

次に本覺思想の誤認よりくる無修証の説は、同じく宗密の『都序』中の真顯心性宗に示されている。宗密はこれを二類に分ち、その一類の思想として、

一云、即今能語言動作、貧瞋慈忍、造善惡受苦樂等、即汝仏性、即此本来是仏、除此無別仏也、了此天真自然、故不可起心修道、道即是心、不可将心還修於心、惡亦是心不可将心還断於心、不断不修、任運自在、方名解脫、性如虚空、不増不減、何仮添補、但

隨時隨処息業、養神聖胎、増長顯発、自然神妙、此即是為真悟真修証也。

と説いている。ここに説くところ無自覺なる衆生の慮知念覺心をそのまま仏性と同一視して、その衆生を本来仏となし、諸惑を断ぜず、諸行を修せず、ただ任運自在なるを解脫と解するのであるが、これは一切法を本来の姿において仏とする絶対肯定、平等主義の思想であり、特に禪門における即心是仏、無明実性即仏性の思想を文字通り誤り解したものに外ならない。これに類似する思想はすでに六祖の法嗣・大証国師の時代、支那南方に流行していたことは、道元禪師の『即心是仏』の巻にも引証するところで明らかであるが、禪師はこれを先尼外道の邪見として厳しく排斥されている。

上述のように、無修証の思想は一切を否定する空思想への認識不足であるか、或いは一切を肯定する本覺思想の曲解であるか、その何れかに由来しているが、自然主義的思想は主として本覺思想の歪解に基づくものである。この思想は一般に「破れ大乘」として邪破せられているが、この思想のもつ特徴は、(一)に對立的な衆生と仏とをただ抽象的に結合して、両者を平等視し同一視しているので、具体的一如とはなっていないのである。元来、衆生本来仏とか即心是仏とかいう妙有思想は、空觀の実践を通して構成されている体験的思想であって、体験者の立場から見れば無明も仏性も對立を超えて

融合せる具体的一体の存在である。それ故に真空の実践を媒介としてゐる体験者自身には何らの矛盾もないが、しかし、未体験者がその宗教経験を無視して、対立的な衆生と仏とを抽象的に結合し平等視して見ても、そこには具体的な仏としての一者を見出すことは絶対に不可能である。それにも拘らず抽象的に両者を結合し一者として認めているところに、大きな論理的誤謬があると言わなければならない。(一)は本覚思想成立の真意を理解しないところから、実践的媒介を無視し、絶対肯定の本覚思想をただ抽象的に文字通り受け止めたために、論理的誤謬に陥り、現実我を無条件に仏と見做しているのである。しかし、凡夫因位の世界においては衆生と仏とは対立的存在であつて、染汚の衆生と清浄なる仏とは無条件に同一視されないはずである。(二)には現実我を無条件に仏となす思想は、実際は衆生性を仏性の存在として把握しているのでなく、仏性を衆生性まで引き下げて衆生性と同一に理解しているに過ぎず、従つて、それは仏性は全く無視し仏性そのものの意義を見失っている。(四)には要するに自然主義的修証は、衆生に即した仏性の具体的生命力に対する認識を欠いていることである。仏性は行の発動者であると同時に、行そのものの存在である。従つて、行あることにおいてのみ具体的な仏性とされるが、行を欠いた衆生を仏となすことは抽象的理仏に外ならず、仏性という生命的意義を見失っている。

それ故に修証を否定することは同時に、仏の否定となるのであるが、修証を否定して仏を肯定することは矛盾であり、仏性の生命を無視した単なる悪平等の戯論という外はないのである。

(3) 本覚的修証観

本覚的修証観は、果位の修証であり、修行の出发点を仏位において「仏から仏へ」の修証を説く思想であるが、果位の仏に重きを置くから、仏性は具体的な生命力として最もよく生かされた能動性として、仏性の発動に基づく修証を言うのである。この修証は現実我を仏性化し、生命的仏性として行的活動態たらしめることにあり、成れる仏を立場とする修証肯定の思想である。中国禅宗史上ではそれが不染汚の修証として、六祖と南嶽との話頭に見出される。『景德伝灯録』⁽¹²⁾には、南嶽山観音院大慧禪師、因六祖問、還仮修証、否、大慧云修証不無、染汚即不得、六祖云只是不染汚、諸仏之所護念、汝亦如是、吾亦如是、乃至西天祖師、亦如是、

とある。これは六祖が南嶽の証悟を印可した時の問答であるが、この問答は道元禪師の最も好愛する古則で、正法眼蔵に屢々引用されて⁽¹³⁾いるところから、禪師の修証観に影響を与えた重要な思想である。この話頭における不染汚の修証とは如何なる意味を持つであろうか、その原意はともかくとして、この話頭のうち「修証は無きにあらず」の句は、修証否定に

対する否定であるから、無修証の否定であり、「染汚することをえじ」の句は、修証を染汚する有所得行の否定であるから、始覚的染汚行の否定を意味している。従って、南嶽のこの一句は自然主義的修証観と始覚的修証観の両者を共に否定して、修証の絶対不可欠なることを示したものと解することが出来るのである。ここに南嶽の思想は「成れる仏」の不染汚行を立場として、仏性の可能性的理解は必然性に解され、仏性の抽象的な取り扱いはい具体的な生命力となつて生かされ、仏性における修証の最も正しい姿に回復されたことになるであろう。

またこの思想について、道元禪師も『弁道話』に引用されるように、司空山無相寺本浄禪師は無修無作について、

道を見る者方に道を修す、見ずして復何をか修せん、道性は虚空の如し、虚空何の修する所ぞ、徧く修道者を見るに、火を撥いて浮漚を覓む、但看る傀儡を弄することを。線断つて一時に休す。⁽¹⁴⁾

と説いている。ここに「道を見る者方に道を修す」とは、禪師の言われる如く「得道のなかに修す」る修証であるから、得道は修証に基づいて道を得たということではなく、仏性の能動的修証を指すに外ならない。その意味では染汚の始覚的修証とは異なり、仏性の自己展開である不染汚の修証と見ることが出来るし、禪師かく解しているのである。

以上、禪の修証観を三つに分類した上からその実践的意義

を批判的に概述してきたのであるが、始覚的修証観は仏性を可能性として「成り得る仏」と見て、凡夫より仏への修証を説き、自然主義的修証観は仏性を抽象化して「成れる仏」と解し、修証を否定することにある。しかし、何れの立場から見ても仏性そのものが、具体的活動の存在として把握されていないことが窺われる。前者の立場は現実我を重視したために仏性は彼方の存在となり、後者の立場は現実我に無反省であつたため仏性は現実我そのものと誤認された。前者は差別に流れ、後者は平等に過ぎたのである。しかしながら、仏性は現実我と離れ過ぎても近づけ過ぎても妥当でない。要は現実我を仏性化し、それを仏性としての行的活動態に生かさねばならない。そのためには成り得る仏を立場とする修証肯定も、成れる仏を立場とする修証否定も共に否定して、成れる仏を立場とする修証肯定の態度まで高めてこななければならぬ。その意味で成れる仏を立場とする本覚的修証観は、本覚思想を最も正しい姿に生かしている修証観と言わなければならない。

註

(1) 始覚的修証観、自然主義的修証観、本覚的修証観の三分類は、青竜虎法「本覚思想と修証論の種々相」(駒沢大学仏教学会学報第九巻)の説に基づくもので、この小論の展開はこの亡父の説を踏襲したものである。

(2) 鈴木大拙校訂燉煌出土六祖壇経、五頁。

(3) 宇井伯寿校訂岩波文庫本、三十五頁以下。

(4) 始覺的修証観は、中国禪宗の一般的修証観であるが、心性の把え方によってこの修証観はそれぞれ異なった修証を呈している。例えば見性成仏や看話禪の型態を生み出している。また悟後の修行放棄について、覚範の『林間録』には、百丈大智の門下の潯山大円と僧との問答を伝えて、

或もの問ふ、頓悟の人更に修すること用ふるや否や。曰く、若し真実に悟得する底は、他自ら時節を知る、修すると修せざると、是れ両頭の語なり。

とあるが、百丈時代に修証放棄の考え方があったことを知るのである。

(5) 涅槃經における修道否定の質疑に対して、元来、この經が仏性を可能性として捉えている上から、成仏の故に仏性ありと説いて、仏道の要を勧説している。大正藏經一二七頁以下。

(6) 鈴木大拙校訂燉煌出土六祖壇經五頁以下。

(7) 宇井伯寿校訂岩波文庫本、一二三頁以下。

(8) 昭和新纂国訳大藏經宗典部第一卷三二八頁。

(9) 宇井伯寿校訂岩波文庫本一二三頁以下。

(10) 『即心是仏』の巻には、邪説として、「苦蘊をわきまへ、冷煖を自知」する覚知の心性を以て「歴却に常住」なる実体的存在と認め、それを衆生本具の仏性と同一視する思想を挙げ、それが先尼外道の心常相滅の我論と等しい説であると難じている。次いで慧忠国師の問いに対する南方の僧の邪説と国師の破邪とを引証しているが、これは実体的存在を認める点からも否定されるし、また覚知の妄心と不染汚の仏性との混同は当然否定

されなければならない。

(11) 自然主義的本覚思想は、平安中期より発生し、鎌倉時代には最高潮に達していた。その代表は真言の立川流、天台の玄旨、歸命壇等の思想であるが、道元禪師が学んだ比叡山においても、一般化の傾向が見られる。栄西は『護国論』に円戒の破戒行為を難して、

或人難じて云く、法華經に云はく、若し此經を持せば是れ持戒と名く、疾かに仏道を得んと。此文は則ち乗急の人得道する者なりと、此難非なり。乗急の義あれども末だ戒緩の義を聞かず。只是れ円融無作本有の戒兼て此經を持する意のみ。其れ持戒を破して理功德を得と云ふは、是処あること無し。(第七門の余)と言つて、その非を責めているが、この非難の言葉は、法華經の説く理戒思想を楯に公然と梵網經所依の事戒が破られ、円戒はその宗教的生命を喪失していたのである。この破戒を命理化する理論的根拠として、特に安然の「円乗戒身一切諸法皆是仏法」(普通授菩薩戒広釈)の思想に基づいていたのであるが、このことは天台の根本思想とする本覚門の立場が自然主義に陥っていたことを示している。この点については、拙稿「道元禪師と明金和尚との思想的関係」(駒沢大学仏教学研究紀要第三十号)参照。

また、無住の『沙石集』六卷には、真言における本覚思想の墮落について、

近代変成就などいふ真言の世に多く侍り、おほきなるあやまりの法なり。……凡情の染著をもて定恵冥合などなづけて、不思議の非法邪行をはばかりぬも、文の料簡のあしき故也。云

云(岩波本上二七八頁)

とある。理智不二、定恵冥合の世界が直ちに凡夫の所作の冥合と同一視するに至っては、本覚思想の墮落もその頂点に達したという外はない。

(12) 景德伝灯録卷五懷讓伝、大正藏經五一卷二四〇頁。

(13) この不染汚の話題は『弁道話』や『身心学道』の卷に引用して本証妙修の思想を提唱せられているが、特に『弁道話』の卷においては、「染汚即不得」の思想に力点が置かれているが、染汚することなき修証とは、無所得的絶対的無限的な「得道のなかの修行」、すなわち本証妙修を意味し、染汚の行たる始覚的修証觀の立場が否定されているのである。

『身心学道』の卷では「仏道は不道を擬するに不得已なり、不学を擬するに転遠なり、南嶽大師のいはく、修証はなきにあらず、染汚することをえじ、仏道を学せざれば、すなわち外道闡提等の道に墮在す。このゆえに前仙後仏かならず仏道を修行するなり。と説かれてゐるが、この引用では「修証はなきにあらず」という言葉に力点が置かれているのであって、修証は必須の行であらねばならぬことを高調しているのである。何故に修証が必須であらねばならぬかということは、仏道修行が三世諸仏の必須的聖行であるからである。

元来、仏や衆生は悉く仏道中の存在であって、この道中より逃避することは絶対不可能であり、また聖行たる修証を拋棄すれば、仏道を抽象化し、仏道より遠離せざるを得ないのである。それ故に修証の拋棄は絶対許されないもので、かかる立場から修証否定の思想が否定されているのである。

(14) 景德伝灯録卷五、大正藏經五一卷二四二頁。