

『正法眼蔵抄』研究ノート(二)

本稿は『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一号(昭和五年八月)に発表した「『正法眼蔵抄』研究ノート(一)」を承けるものである。そこでも述べたように、これは、筆者の『正法眼蔵抄』(以下『御抄』と略す)の研究過程における覚え書きであり、筆者の疑問を提示することにより、諸先学にご教示を仰ごうとするものである。

なお参考までに、前掲拙稿の項目を記せば次のようである。

- 一 『御抄』中の上堂語
 - 二 『聞書』の重複
 - 三 東福円爾と蘭溪道隆の坐禅
- 前掲拙稿(八頁)において、『諸悪莫作聞書』中にある大慈等の示衆と道元禅師の著語は、『永平広録』に典拠を求めることができると指摘したが、既に鏡島元隆博士により、『永平広録』の方から指摘がなされていた(『永平広録と略録』、『駒沢大学研究紀要』第一五号 昭和三二年三月、六二〜六三頁)。

(『正法眼蔵』『正法眼蔵随聞記』は大久保道舟編『道元禅師全集』

伊藤秀憲

上・下に、『正法眼蔵抄』は『曹洞宗全書』註解一・二に拠る)

四 談義と談義座

『御抄』を扱う時、常にその成立過程が問題とされる。『聞書』及び『抄』の成立過程を明らかにするということは、『御抄』の思想的解明を目指す筆者にとって、非常に重要な問題である。

『御抄』の成立に関して、鏡島元隆博士は「大久保氏は『聞書』は懷持の『正法眼蔵』提唱の記録とされ、永久氏は詮慧の『正法眼蔵』の提唱の記録とされるが、『聞書』は何びとの提唱記録でもなく、詮慧の『正法眼蔵』註釈である。ただ、単なる註釈書と異なるのは、詮慧が直接、道元禅師の『正法眼蔵』提唱を聞いて、その会得した宗意の立場から施した註釈書であることである。」(『正法眼蔵抄』の成立の問題、『宗学研究』第一七号 昭和五〇年三月、三頁)と述べられている

る。博士は、『聞書』という言葉は、日本天台の教学的背景をもった言葉であり、『聞書』という意味は、師説の口述筆記である意味とともに、師説を承けた註釈書という意味に理解される」(前掲論文 三頁)として、詮慧が、道元禅師の提唱を聞いて、それに基づいて註釈したものであるとの理由とされる。筆者は、他の面から、詮慧が道元禅師の提唱を聞いていたことを裏付け、更に『聞書』及び『抄』という註釈書が、どのように成立したかを考察してみたいと思う。他の面とは、「談義」と「談義座」という語を通してということである。

『発菩提心聞書』に、「談義座」なる語が、次のように用いられている。

(a) 大証国師曰、牆壁瓦礫、是古仏心、いまの牆壁瓦礫、いづれのところにかあると参詳看あるべし。是什麼物恁麼現成と問取すべし。(発無上心 上・五二五頁)

三界唯一心、心外無別法ト云ヘハ、先一法ヲアケテ、牆トモ壁トモ、瓦トモ礫トモ云ト心得ルハ、当ラサルヘシ、古仏心ニヲイテ一法ナシ、只牆壁瓦礫コレナリ、是什麼物恁麼ヲ、古仏心ト云也、タトヘハ牆壁瓦礫ハ口ニナルヘシ、

口ニト云事、談義座ニテキカサラム人一定僻見アリヌヘシ、人面ニ口ニアラム事甚不レ可然、古仏心ヲ牆壁瓦礫トイヒ、牆壁瓦礫ヲ古仏心ト思ハム事ヲ深誠ムルユヘニ、口ニト云詞ハイテクル也、牆壁瓦礫ト云テハ、古仏心ハカクレ、古仏心ト云ナラハ、牆壁瓦礫ハカクルヘキナリ、古仏心ナラヌ大地虚空草木ア

ルマシケレハ、中牆ソ壁ソナムト、一ツツヲ古仏心トアラム事ハ、アシカリヌヘシ、牆壁瓦礫ト四文字ツツキタラム、スコシモ可レ違ニアラス、口ニトアレハトテ、一ニ対シタルニニアラス、仏法員ニカカワラサルユヘニ、(発菩提心聞書 二・四二三頁上(下))

『正法眼蔵』の本文中にはないが、『聞書』において突然「口二」ということが言われる。そこでは、牆壁瓦礫と古仏心とが異なるものではないことを説かんがためにこの語は用いられているのであるが、『聞書』は、「口ニト云事、談義座ニテキカサラム人一定僻見アリヌヘシ」、即ち「口二」という事を、談義座において聴いていないであろう人は、必ずかたよった見方を持つにちがいない」というのである。「口二」と言えば、人の面に口が二つあるように考えるがそうではないと述べている。そこには、談義座において聴いていない者には、今ここで述べるような解釈は、とてもできないであろう、という意味が含まれていると言えよう。

では、「談義座」とは何であろうか。『御抄』には、経豪の奥書中にもう一個所、「談義」なる語が用いられている。

(b) 延慶元年^{戊申}十二月^{丑乙}廿二日抄畢、此抄物者始自去乾元二年^{癸卯}四月

十五日首尾六ヶ年之間終功畢、此談義聊依有所存或點一夏九旬、或占毎月七日、一部七十五帖談終了、愚昧了見之一筋粗注置之者也、後学莫勿嘲傍書載本願御聞書詞所仰証明也、合點則是也、(下略)(二・五六八頁上)

先ず、『御抄』中の「談義」或は「談義座」という語の意味を明らかにするために、当時の文献では、どのような意味で使用されているか、見てみることにしたい。

『御抄』より三〇年程後の成立になるが、兼好(一二八三～一三五〇)の『徒然草』(二三三〇～二三三二)では、「談義の座」という語が、次のように用いられている。

(c) 真乘院に盛親僧都とて、やんごとなき智者ありけり。いもがしらといふ物を好みて、多く食ひけり。談義の座にても、大きな鉢にうづだかく盛りて、膝元に置きつゝ、食ひながら文をも読みけり。(西尾実校注『方丈記・徒然草』、『日本古典文学大系』三〇 岩波書店 昭和三二年六月、一三九頁)

『日本古典文学大系』本の冠註に拠れば、この場合の「談義」は「仏典の講義」の意味であるとしている。そうであるならば、「談義の座」即ち「談義座」は、「仏典を講義する所」の意味となる。

更にこの『徒然草』よりも以前で、一二九七年よりも後の成立である『一言芳談』では、次のように使われている。

(d) 同上人云、「聖光上人は、談義の最中〔にも〕、日中〔の〕時きたれる時は、一文一句をも誦しきして、やがて阿弥陀経をはじめ、礼讃念仏を行じましくき。同間の聴衆も心ならず各別に礼讃をしき、云々。宮坂宥勝校注『仮名法語集』、『日本古典文学大系』八三 岩波書店 昭和三九年八月、二二二頁)

同じく冠註に拠れば、「談義」とは「説教・説法」の意味

であるという。

今は宗外の資料に拠ったが、当時、宗内で他に用いられた例はないかと見てみると、『正法眼蔵随聞記』(巻一)に、

(e) 爰ニアル在家人、長病アリ。去年ノ春ノヒ、相契テ云ク、当時ノ病療治シテ、妻子ヲ捨テ、寺ノ辺ニ庵室ヲ構ヘテ、一月兩度ノ布薩ニ逢、日日ノ行道、法門談義ヲ見聞シテ、随分ニ戒行ヲ守リテ生涯ヲ送ラント云シニ、(下略)(下・四二二頁)

とある。『日本古典文学大系』八一(岩波書店 昭和四〇年一月、三三三頁)の冠註では、「法門談義」を「仏法の説教」としており、水野弥穂子氏は、「教えのお話」(『正法眼蔵随聞記』筑摩叢書五 昭和三八年五月、一七頁)とも訳している。

以上の用例とその訳註から、「談義」には、仏典等を「講義」するという意味と、「説教」や「説法」をするという意味があることを知ることができた。『望月仏教大辞典』(巻一

〇 六二四頁)には、「談義」という語は平安末期から見られ、「論義」のことであるという。論義と談義の違いは、「論義は短期即ち一座単位の場合を指し、談義は長期にわたること、即ち論義を継続的に執行した場合の称呼である」とされる。更に「談義が寺院内で弟子、所化に対する講義の意味に用いられている例」もあるという。それが、「室町時代には談義は、講義と説法の二様の意を有」するようになったということである。前に見たように、(c)の『徒然草』中の「談義」

の用例は「講義」の意味であり、(d)の『一言芳談』、(e)の『正法眼蔵随聞記』の場合は「説教・説法」の意味であった。

『徒然草』も『一言芳談』も鎌倉時代の著述であり、また『正法眼蔵随聞記』も、鎌倉末期から南北朝中期の間に成立したとする説もあるが、懷辨禅師の聞書をもとに編集されたものであるから、鎌倉時代と考えられる。『望月仏教大辞典』が言う室町時代とは、大よその時代を言うのであろうから、室町時代以前、即ち鎌倉時代後半には、このような二種の意味を有していたと考えてよいであろう。

以上は、当時の宗内外の文献に見られる「談義」の用例とその意味について見てきたのであるが、では、『聞書』に用いられている「談義座」の「談義」は、どのような意味であろうか。

(a)の『聞書』では、「口二ト云事、談義座ニテキカサラム人一定僻見アリヌヘシ」と述べているが、「口二」ということは、発無上心の巻の大証国師の語を解釈するにあたって、誰かが述べたことばとみることができるところから、「談義」は説教・説法の意味ではなく、「講義」の意味に取り、「正法眼蔵の講義(提唱)をきかなかったものは……」と解すべきであろう。このことは、『聞書』の著者詮慧は、以前に、「談義座」において、『正法眼蔵』の提唱を聴いたことを意味している。それはまた、看經の巻の『聞書』からも推測できよ

う。そこでは次のように述べている。

五蘊五陰ト云カヘタルハ、只同事也、舊訳新訳ノ相違ナリ、(一・六三一頁下)

「五蘊五陰ト云カヘタルハ」とあるが、『正法眼蔵』本文には、五蘊とあって五陰の語はない。このことは、「談義座」において、提唱者が、五蘊を五陰と言い換えたのを聴いて記録したのであろう。

では、その「談義座」とはどのようなものであったであろうか。師家が学人に講義するといった、今日で言う提唱のような、一方通行のものではなかったのではなからうか。本来の「論義」という意味も、「談義」という語の中には含まれていたと思われる。『諸悪莫作聞書』に、

自淨其意ト云ハ、莫作ノ自他、……カルカユヘニ是諸仏教ト云也、此御詞ニ付テ、不審カタカタアリ、(一・六八二頁下)

とあって、次に問と答が二度繰り返されていることは、談義が単なる提唱ではなく、論義を通しての参究であったと言えるのではなからうか。⁽¹⁾ こうした問答は、『聞書』中に多く見られるが、これは問答そのものの筆録ではないにしても、當時そこに挙げられているような点が問題とされ、論義が行なわれたと考えるべきであろう。

次に、講義(提唱)を行ったのはだれであったのか、問題となる。詮慧が「口二ト云事、談義座ニテキカサラム人一定

僻見アリヌヘシ」と言っているところには、詮慧自身もこのような解釈は大きな驚きであったであろうことと、その解釈への絶対の信頼をうかがわせるものがある。詮慧が『正法眼蔵』解釈に、このような信頼を置きうる人は、道元禅師をおいて他にはないであろう。しかし、道元禅師の提唱を詮慧が聴いていたからといっても、『聞書』は提唱そのものの筆録ではないことは明らかである。禅師の提唱をメモしたものである。詮慧が註釈したものと考えるべきであろう。その意味では、『聞書』は詮慧の註釈書である。

では、その成立はいつ頃であろうか。例えば、仁治二年(一二四一)に興聖寺で示衆された古鏡の巻の、その『聞書』には、「永平寺和尚」(一・四三四頁上)の語が見えることから、示衆は興聖寺で行なわれ、そのメモもあったであろうが、『聞書』としてまとめられたのは、興聖寺時代ではなく、それよりも後となる。更に同じ『古鏡聞書』には、「先師」(二・四三三頁上)の語も見えるから、成立は更に後となり、道元禅師示寂後ということが出来る。鏡島博士の説の如く、『諸悪莫作聞書』が記録された弘長三年(一二六三)、すなわち道元禅師示寂後十数年を前後する数ヶ年の間(前掲論文四頁)に成立したとするのが妥当であろう。

次に、(b)の経豪の奥書にある「談義」であるが、これも『聞書』中の「談義座」の「談義」と同様の意味ではないであろう

か。乾元二年四月一五日より、延慶元年二月二日までの六ヶ年間、一夏九旬、或は毎月七日をあてて談じ了ったとある。単に註釈書を著わすのであれば、いつ行ってもよいのであるが、この談義は、いささか考えがあって期間が決められていたということは、註釈書即ち『抄』を著わすのに並行して講義或は論義が行なわれていたことを示すものではないであろうか。また、『畫餅抄』に、

老ノ上ノ不老トアリ、コノ外老ト不老トノ義モアリ、是ハ永興寺第五世ノ御詞也、(一・五二〇頁上)

という書き込みがあることから、『御抄』の成立後も、永興寺においては、『正法眼蔵』の参究、即ち「談義座」がもうけられ、「談義」が続けられたものと思われる。

以上のように、『聞書』と『抄』に用いられている「談義」という語から、両註釈の成立を推し測ってきたのであるが、『聞書』は道元禅師の提唱を聴いた詮慧が、そのメモを基に行なった註釈書であり、『聞書』『抄』からは、当時の永平寺或は永興寺において、自由で真剣な『正法眼蔵』の参究が行なわれていたことをうかがい知ることが出来るのである。

五 「私云」について

『聞書』中に、「私云」として註釈があるのは、『仏性(第一四段)聞書』(一・一一六頁下―一二〇頁下)に二三箇所、『諸悪

莫作聞書』(一・六五三頁下〜六八八頁上)に四七箇所、『説心説性聞書』(二・九九頁上)・『仏道聞書』(二・一三二頁上)・『他心通聞書』(二・五四六頁上)に各一箇所ある。特に『諸悪莫作聞書』では、「聞云」と「私云」の二つの『聞書』があり、更にその註釈者は誰であるかを解明する手がかりとなると思われる奥書があることから、「私云」の「私」は誰かということが従来問題とされ、諸説があるが、近年、倉石義範氏は、詳細なる研究により、「私」が詮慧であることを論証された(『正法眼蔵抄』諸悪莫作の巻に見られる「私云」の「私」について、『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第九号 昭和五〇年三月、以下氏の論文の引用頁は本論文に拠る。『正法眼蔵抄』諸悪莫作聞書』に関する問題について、『駒沢大学仏教学部論集』第六号 昭和五〇年一〇月)。氏の説に対して、その後反論を見ないし、筆者自身も、『諸悪莫作聞書』に限れば、その説に同調するものである。しかし、『諸悪莫作聞書』とその他の巻に見られる「私云」の「私」とは、同一人物であるとする主張には、疑問なしとはしないのである。ここでは、筆者の疑問とする点について、更には「私云」を冠する註釈と冠しない註釈との関係についても述べてみたいと思う。

先ず、『仏道聞書』から取り上げることとする。

先師古仏上堂示衆段

南嶽流、瀧山ハ大円禪師、仰山ハ智通大
瀧仰師、二祖ヲ合テ云フ、瀧山仰山二人也、

臨濟、雲門、法眼、

曹洞、青原流、曹山、洞山二人ヲ合テイフ、
曹山ハ六祖、洞山ハ悟本大師ナリ、
私云、曹山ハ大寂禪師ノ事歟、六祖ハ曹谿ナリ、
五家ヲ立テ宗ト云フイマシメナリ、

(二・一三一頁下〜一三二頁上)

氏は、『龍吟聞書』の

香巖寺襲燈大師段、石霜ハ青原流、石頭、藥山、道吾、石霜、血脈、
如此、
曹山ハ青原、石頭、藥山、雲巖、洞山、曹山、(二・三九五頁下)

とあるを典拠に、『仏道聞書』が「曹山ハ六祖」とするのは、青原流第六祖曹山本寂であり、一方「私云」は、「六祖ハ曹谿ナリ」、即ち六祖を慧能としているから、両者の「六祖」に関する捉え方が異なっているとしている。そして、「私云」の註釈は、別の個人的註釈をしたものであるとするのである(七八〜七九頁)。しかし、氏の『龍吟聞書』を典拠としての六祖に関する解釈には、無理があるように思われる。『龍吟聞書』が「曹山ハ青原、石頭、藥山、雲巖、洞山、曹山」と挙げるのは、青原流六祖が曹山本寂であることを示さんがためではない。龍吟の巻に出て来る石霜慶諸と曹山本寂は、共に青原下ではあるが、系譜の上ではどこに位置するかを明らかにしようとしたものにすぎないのである。『仏道聞書』が、「曹山、洞山二人ヲ合テイフ」とし、「曹山ハ六祖」という場合には、「曹山」は「曹谿山」即ち慧能を意味している。これに対して、「私云」では、「曹山ハ本寂禪師ノ事歟、六祖ハ

曹谿ナリ」としている。つまり、六祖といえは慧能であるから曹谿であつて曹山ではないから、曹山は曹山本寂のことではないかとするのである。『聞書』の「曹洞」の「曹」の解は、六祖の曹谿山の「曹」であり、「私云」の「曹」の解は、曹山本寂の「曹」であつて、「六祖」に関してではなく、「曹山」に関する捉え方が全く異なるのである。これは、『聞書』の著者が個人的註釈をしたというようなものではなく、『聞書』の「曹山」の解釈とは明らかに異なつた理解を示しているのであるから、別人と考えるべきであろう。⁽³⁾『聞書』と言つても道元禅師のことばそのものを書き取つたものではなく、禅師の提唱を聞いた詮慧の註釈である。その詮慧が、「曹洞」の曹を六祖の曹谿山の曹の意味に解した後、自分の解釈とは異なつて、「私云」として曹山本寂の曹の意味に註釈することはおかしいと言わなければならぬ。この「私云」の註釈が、「六祖ハ曹谿ナリ」と言うのは、「私」には『聞書』が「曹山」を「曹谿山」の意味にとつて註釈していることが理解されていないか、あえて『聞書』の説に反して自説を主張したものと見えよう。このように、『仏道聞書』の「私云」の「私」は、『聞書』の著者詮慧とは、明らかに別人であると言わなければならぬ。

次に『説心説性聞書』にある「私云」であるが、その部分は次のようである。

『正法眼蔵抄』研究ノート(二) (伊藤)

(a) ちなみに僧密師伯いはく、是誰。(下略) (説心説性 上・三六二頁)

師伯ト云ハヲチト云ナリ、洞山ノ師伯ナラハ、薬山弘道大師ノ弟子ニテコソ、僧密ハアルヘキニ、如ニ注宗派ニ者、洞山モ雲巖無住大師ノ弟子、僧密モ無住大師ノ弟子ト見ヘタリ、然者兄弟トコソ云ヘキニ、師伯ト云不審也、可ニ勘決、若又俗姓ノ内外戚ノ伯父歟、然而仏法ノ上ニハ、世間ノ親類ヲ云ヘカラス、或儀ニハ僧ヲウヤマウ詞ニ、和尚ナムト云カ如クニ、伯ト云ト云云、或又伯ハ僧名也ト云云、私云、僧ヲ禅伯ト云事アリ、ソノ義歟 (聞書 二・九九頁上)

倉石氏は、この「私云」を冠する註釈と、『大悟聞書』に對する経豪の對し方とを比較して、「私云」に導かれる文は経豪によるものではないという(七八頁)。「聞書」の中に経豪が付加した註釈であることが明らかなのは、『大悟聞書』と『行仏威儀聞書』中に存在する。この二つと比べてみることにしたい。

(b) 落便宜ト云詞アリ、便宜アリ、便宜ニ随ナムト云程ノコトニ仕フ、此落ヲ脱落ノ落ニ心得ム如何、但是経豪私愚案也、可レ恐可レ恐、可卓改ニ可卓改、(大悟聞書 一・二三七頁下〜二三八頁上)

(c) 教ニハ胎生化生ノ者、修行シテ成仏ストコソユルセ、直ニ仏トハイハス、此宗門ニハ胎生スレハ、胎生ノ仏、化生スレハ化生ノ仏ト談ス、

卵湿生等ハ、業力少カユヘニ人トナリカタシ、生生ヲヘテハ、善業増シテツイニ成仏スヘシト也、此詞御聞書ニ被レ載レ之間書載レ之、尤不審、(頭註)但此詞ハ只教ノ所談打任タル道理ヲ被レ載歟、仏道

ノ上ノ所談ニハ不可有、尤此分ハアシ由クアルヘキ事也、仍儉約了、卵生スレハ卵生ノ仏、濕生スレハ濕生ノ仏ト可談シ、仍四生之内、卵濕二カ、業力隔テ生ヲ經テ、ツキニ成仏スト云詞、大ニ相違シテ覺ユ、但是一向經豪之愚按也、付冥顯ニ甚有恐有、恐、然而為注之、然共私料簡モ不可違事ナリ、(行仏威儀聞書一・一八九頁下〜一九〇頁上)

確かに倉石氏の主張の如く、(b)「但是經豪私愚案也、可恐可恐、可早改可早改」、(c)「但是一向經豪之愚案也」と、自分の考えを述べるのにも恐縮しているが、それは、詮慧の『聞書』は經豪の『抄』の註解の証明として傍書並載されているのであるから、これに対して異説を唱えるということであれば、当然慎重にならざるをえないであろう。しかし、經豪は慎重というだけではない。自分の説は「愚案」であると云いながらも、「然共私料簡モ不可違事ナリ」と、自説の間違いでないことを強く押し出しているのである。それ故、「經豪は、聞書に対して、ただ一行、一文字に関して、自分の考えを述べるにも恐縮している。ところが、他の巻の「私云」以下の注釈には、それが明らかに「私」の意見と思われる例にも、その様なことはない(七八頁)という説は当らない。(b)(c)が、『聞書』に対して非常に注意を払っているのは、(b)では「落便宜」の「落」を「脱落」の「落」の意味に經豪が新たに解釈を加えており、(c)では『聞書』に「卵濕生等ハ、業力少カユヘニ人トナリカタシ、生生ヲヘテハ、善

業増シテツイニ成仏スヘシ」とあるが、これはすぐ前の「此宗門ニハ胎生スレハ、胎生ノ仏、化生スレハ、化生ノ仏ト讚ス」と述べたのとは大いに相違しているとして、「但此詞ハ只教ノ所談打任タル道理ヲ被載歟、(中略)卵生スレハ卵生ノ仏、濕生スレハ濕生ノ仏ト可談シ」と、『聞書』の説を補い訂正するような考えを述べているからである。それに対して(a)は、「師伯」を詮慧自身もどのような意味にとるべきかわからず、「若又俗姓ノ内外戚ノ伯父歟」とも言っているが、これも自から「仏法ノ上ニハ世間ノ親類ヲ云ヘカラス」として斥けており、更に他の解釈を並べてはいるが、決定してはいない。このように、種々の説を並べて考察しているのであるから、あえてその後に、詮慧が「私云」として考えを述べる必要はない。詮慧自身に定った解釈があるのでないから、たとえ詮慧以外の者が「私云、僧ヲ禅伯ト云事アリ、ソノ義歟」と言っても、『聞書』を訂正したことにはならず、よって『聞書』に対して配慮する必要もないのである。「ソノ義歟」、或は先の『仏道聞書』の「曹山ハ本寂禪師ノ事歟」というように、むしろ『聞書』を尊重し、断定を避けている点に注意しなければならない。『説心説性聞書』の「私云」の「私」も、詮慧ではなく、氏が否定する經豪であってもよいのである。

以上の『説心説性聞書』『仏道聞書』中の「私云」を冠する

一文は、『永平正法眼蔵蒐書大成』に拠って見れば、『聞書』の本文よりも小さな文字で、数字分下げて書き始めるなど、『聞書』本文とは区別されており、詮慧以外の者による書き込みと見るべきであろう。それに対して、『仏性聞書』『諸悪莫作聞書』『他心通聞書』の「私云」は、全く『聞書』の本文と同じ扱いである。『諸悪莫作聞書』では、聖人の『聞書』を「聞書」とし、「予」の『聞書』を「私云」として区別しているが、『仏性聞書』『他心通聞書』には、『諸悪莫作聞書』に見られるような、他の『聞書』をも加えたという奥書はないから、詮慧のみの『聞書』と言えようか。「私云」の「私」が詮慧であるとすれば、『聞書』が既に詮慧の註釈であるから、あえて「私云」とする必要もない。ならば詮慧以外の人物であろうか。或は倉石氏の指摘する如く、「多少の個人的識見を述べるためにか、またはその註釈の不足なところに、自分の個人的註釈を特に書き載せるために書かれたものであることを示す目的で用いられている」のであろうか。確かに『仏性(第四段)聞書』の「私云」で始まる註釈に、『聞書』にはない部分の註釈が多いことは、そのことを裏付けるものであると言える。

以上は、「私云」で始まる註釈について述べたのであるが、では、『諸悪莫作聞書』で、「私云」「聞云」を冠しない註釈は誰れの註釈であろうか。筆者は、これは、その前の註釈と

密接な関係があると考えるのである。その理由は、例えば、次のような註釈がある。

イハユル七仏ノ法道、必七仏ノ法道ノ如シト云フ……

聞云、是ハ前仏後仏ノ正伝相嗣ノヤウヲノフルナリ、(中略)前仏ヨリ後仏ニ正伝スル義ヲノフルニ、七仏ノ法道ハ七仏ノ法道ノ如シト、七仏ヲ同時ニナラヘラルル義、(中略)後カナラス前ニマタレス、前ニ三世アリ、後ニ三世アリ、前ヨリサキナル後アルヘシ、前ヨリサキナル前アルヘシ、前ニ七仏アリ諸仏アリ、後ニ七仏アリ諸仏アリ、前三三ナリ、後三三ナリ、(後略)

私云、前ニ三世アリ、後ニ三世有ト云ハ、前後ナシト云心ナリ、前三三、後三三ト云モ前後ナキ詞也、(後略)

七仏ノ法道必七仏ノ法道ノ如シト云、七ノ字ハ毗婆戸仏ヨリ今ノ釈迦マテヲカソヘテ、七仏ト云トキニ、釈迦ヨリ後ニイテキタラム仏ノトキハ、毗婆戸仏ヲスツヘキカ、(一・六五七頁上ノ下)

「いわゆる、七仏の法道、かならず七仏の法道のごとし」に対する註釈である。「聞云」は、この部分の註釈をしているが、「私云」では、直接はこの部分の註釈をしないで、「聞云」の註釈中に述べられた「前ニ三世アリ、後ニ三世アリ」「前三三、後三三」を更に註釈しているのみである。しかし、次には「七仏ノ法道必七仏ノ法道ノ如シト云」として、「私云」で行なわれなかった本文に対する註釈がなされている。この部分は、「私云」と同じ詮慧の註釈と見るべきであろう。それは、また次の例からも明らかである。

猶若虚空、左拍右拍ナリ、

聞云、仏身法身猶若虚空ト云ハ、ヨノツネニヲモハム法身ハ、青
黄赤白ノ色ニアラス、長短方円ノ色ニアラス、屈伸光影等ノ色ニ
アラス、(中略)猶若虚空、左拍右拍ナリ、猶若如鼻孔トモイフツ
ヘシ、

私云、左拍右拍ノ詞、左右ノ手ヲ打ニ、ヒヒキイツレノ方ノ声ト
サタメカタシナムト云フタトヘニヒキタルニハアラス、法身ハ青
黄赤白ノ色ニアラス、長短方円ノ色ニアラス、屈伸光影等ノ色ニ
アラストイフ上ハ、左拍右拍モ虚空也、鼻孔モ虚空ナリト云義ナ
リ、
タトヘハ仏性ヲミルハ、驢事馬事ヲミル也ト云程ノ事ナリ、(一・
六七二頁下〜六七二頁上)

「聞云」では、『正法眼藏』本文の「仏身法身猶若虚空」を
註釈するに当って述べている「法身ハ、青黄赤白……等ノ色
ニアラス」「鼻孔」を、「私云」は受けて註釈している。そし
て、「私云」中に述べている「左拍右拍モ虚空也、鼻孔モ虚
空ナリト云義ナリ」ということ、即ちあらゆるものが虚空で
あることを、次の「タトヘハ」で始まる註釈は、仏性を見る
ということとは、驢事馬事を見るほどのこと、即ちすべてが仏
性であるという程のことであるとたとえている。このよう
に、「タトヘバ」で始まる一文は、「私云」で始まる一文とは
切り離すことはできないのである。

今は二例を見たのみであって、すべてにわたって論証でき

るわけではないが、他にもこのような例は一・二例あること
などから、「私云」或は「聞云」を冠さない註釈は、その前
の註釈が続いていると見てよいのではなからうか。

以上、「私云」ということについて考察してきたが、「私云」
を冠する註釈のすべてが詮慧のものであるとは言えないこと
が明らかとなった。詮慧の『聞書』というものを考え、彼の
思想について論ずる場合には、この点に充分配慮する必要が
あると思われる。

(1) 駒沢学園女子短期大学教授東隆真先生は、『正法眼藏随聞
記』中の「法談」という語は、先にあげた(e)の「法門談義」に
類することを意味するであろうことは言うまでもないとし、「そ
れは、道元禅師の教説を、参学の修行者が無批判にただ畏こま
って拝聴するという光景ではなく、道元禅師の教説について、
学人たちが幾人か同座し、時には道元禅師をまじえて、おのお
の理解、意見、感想などを相互にとり交わすというような、自
由で真剣な共同研修の機会がもたれていたことを推測させるの
である。」(『五写本影印正法眼藏随聞記』圭文社 昭和五四年
三月、二三八頁)と述べられているが、まさに『正法眼藏随聞
記』から推測されるような、考えを自由に述べ合う論義を通し
て、『正法眼藏』の参究が行なわれたものと思われる。

(2) 『聞書』には、「……也」「……ナルベシ」という断定的な
表現が多いが、中には「……歟」という疑問を表わすものもあ
る。道元禅師の提唱そのままの筆録であるならば、註釈中に疑
問の表現はないはずであるが、「……歟」という疑問の表現が

あるということは、そうではなく『聞書』は詮慧の註釈書であることを示している。特に、「……歟」という部分は、禅師の提唱から推し測った、詮慧の考えを含んだ註釈と見てよいのではなからうか。この「……歟」という表現の、『抄』と『聞書』とでの用いられている回数を見ると、次のようである。

(現成公案と仏性の巻では、『抄』と『聞書』とを明確に区別することができないし、使用傾向のみがわかればよいから、区別の明らかな身心学道の巻より四巻に限ってみてみた。)

	『抄』	『聞書』
身心学道	17	2
即心是仏	1	1
行仏威儀	18	3
一顆明珠	10	1

「……歟」という疑問の表現が、『聞書』よりも『抄』に多いのが目に付く。経豪が禅師の門下であったとしても、その期間には詮慧のそれに比べれば短いものであったに違わず、禅師の『正法眼蔵』の提唱も、直接よりは詮慧の『聞書』を通して知る部分が多かったであろう。それ故、『聞書』に比べて、『抄』には、「……歟」という、禅師の意図を推測して述べる表現が多いと思われる。

- (3) 東隆真教授も「私云」を詮慧の註釈とは見ておられない
- (『正法眼蔵随聞記と正法眼蔵抄(1)——宗学思想史研究序説・その四——』、『印度学仏教学研究』一五——昭和四一年一二月、二八二頁)。

〔訂正〕山口大学杉尾玄有教授からの私信(昭和五二年九月二

『正法眼蔵抄』研究ノート(二)(伊藤)

五日付)において、拙稿『正法眼蔵』における三界唯心の解明(『宗学研究』第一八号 昭和五一年三月、以下A論文とする)中に論じた「自己をはこびて方法を修証する」と「方法すすみて自己を修証する」との解釈が、教授の御考えと逆であるとの旨が述べられていたが、検討した結果、拙稿の一部を訂正すべきであるとの考えに至った。教授には返信で既にその旨を伝えたが、論文の上では訂正することもなく今日に至ってしまった。本論集第七号所収の「一方を証するとき一方はくらしの論理」(B論文)も、A論文と同じ考えに立って論を進めているから、ここに誤りを指摘し、訂正することにする。

A論文では、三界すべてが心として心に撰せられてしまう場合(有心無三界)を「方法すすみて自己を修証する」に(一六四頁)、逆に心が三界に撰せられてしまう場合(無心有三界)を「自己をはこびて方法を修証する」に当て(一六五・一六六頁)、それに基づいて、

有心無三界——方法すすみて自己を修証する——自己を知る——
無心有三界——自己をはこびて方法を修証する——三界を知る——

という表(一六八頁、左記の表はその一部分)にまとめたのであるが、この関係は、

有心無三界——自己をはこびて方法を修証する——自己を知る——
無心有三界——方法すすみて自己を修証する——方法を知る——

のように訂正すべきである。即ち、A論文において、「方法

すすみて自己を……」とある部分を「自己をはこびて方法を……」に、「自己をはこびて方法を……」とある部分を「方法すすみて自己を……」にすべきであり、B論文(一六三頁)の場合も同様である。

筆者の誤りは、「方法を修証する」「自己を修証する」という表現より、前者を「方法(三界)を知る」、後者を「自己を知る」ということを表わすと考えた点にある。

「自己をはこびて方法を修証する」は、自己をもって方法を修証することでは勿論ない。そのように解釈したのであるならば、自己と方法とが相對することになり、方法を對象として捉えるということにすぎないことになる。ここでは真の意味での「方法を知る」ということにはならない。ここではそうではない。自己と方法は不二同一であるから、自己の外には方法はなく、あるのは自己のみということ(有自己無方法)である。それ故、『抄』は、

尽十方界自己ナル道理ヲ運トハ云也、周遍法界ナル道理ヲ暫運トハ可云也、(一・五頁上)

と註釈し、更に、

自己ヲハコヒテ、方法ヲ修証スト云ハ、自己ヲハコムテ自己ヲ修証ス、(一・五頁上(下))

としている。自己に相對する方法はなく自己のみであるから、「自己をはこびて方法を修証する」は、「自己をはこびて

自己を修証する」ということができるのである。であるから、「自己をはこびて方法を修証する」ということは、「方法を知る」ことではなく、自己が明らかに証せられること、即ち「自己を知る」ことを表わしていることになる。

また、「方法すすみて自己を修証する」は、方法の方から自己を修証するのであるから、前とは逆に、方法に相對する自己はなく、方法のみということ(無自己有方法)を表わしていることになる。故に、『抄』は、

方法ススミテ自己ヲ修証ストハ、方法ススミテ方法ヲ修証スルナリ、(一・五頁下)

と述べている。これは「自己を知る」ことではなく、方法が明らかに証せられること、即ち「方法を知る」ことである。

以上のように、先の拙稿で述べたのとは逆に、「自己をはこびて方法を修証する」は「自己を知る」ことを、「方法すすみて自己を修証する」は「方法を知る」ことを表わしているという結論に至った。しかし、二つの異なる修証があるのではない。「自己知る」ことが即ち「方法を知る」ことであり、「方法を知る」ことが即ち「自己を知る」ことにほかならないのであって、「自己を知る」と「方法を知る」ととが不二同一であることは、既に先の稿で論じた如くである。

(一九七九・六・五)