

# 道元禪師研究諸論再考

―特に本覚思想批判と思想的變化と宗祖無謬説を中心に―

角 田 泰 隆

はじめに

本稿は、駒澤大学仏教学会 平成二十二年度第二回定例研究会（平成二十三年一月二十九日開催）において行った、論題と同タイトルの研究発表を、ほぼそのままのかたちで原稿化したものである。

道元禪師研究において、私の最近の研究の関心は、道元禪師の著作の解釈、特に、難解な『正法眼蔵』をじっくりと、できるだけ正確に読んでいくということに向けられており、こここのところ目に見える成果を発表できていない。しかし、地道な研究の中で過去を振り返り、いろいろと反省し、自らの研究を訂正しておきたい点も出てきた。本稿はそれらについて論じたものである。

## 一、道元禪師の本覚思想批判再考

本節の結論を言えば、「道元禪師の本覚思想批判が、道元禪師理解の重要な視点であることを認めたい」ということである。

かつて袴谷憲昭氏は「道元理解の決定的視点」（『宗学研究』第二八号、昭和六一年三月）において、

道元禪師独自の思想的立場を理解する上で、禪師の本覚思想批判こそが決定的視点となりうる。（中略）一般に道元禪もしくは曹洞宗の宗旨として人口に膾炙している「本証妙修」などというスローガンは、禪師理解の決めることになるどころか、むしろ安易な理解を助長させることにしかならない。

と主張した。当時「本証妙修」という語は、道元禪師の仏法のスローガンとして多くの研究者が認める言葉であったので、大きな衝撃を与えたが、私も当初、「本覚思想批判」は道元禪師理解の一視点でこそあれ、決定的視点とは言えないと考え、「本証妙修」という言葉も従来通り肯定的に捉え、

安易に否定することはできないと反論した。<sup>(1)</sup>しかし私はその後の研究において、「本覚思想批判」は道元禪師の仏法を理解する上で非常に重要であり、「本覚思想批判」は「決定的視点」とも言い得ると認識するに至った。また「本証妙修」という語についても、この語は、誤解を招きやすい語であり、道元禪師の思想を示すスローガンとして適切とは言えず、後述するように「修証一等」とする方がより妥当であろうと考えるに至ったのである。

私ができるように明確に考えるに至ったのは、道元禪師の諸種の伝記資料に見られる、叡山修学時代の大疑帯とその解決について考察する中で、このことがその後の道元禪師の仏法に大きな影響を与えたと確信したからである（拙稿「道元禪師の大疑帯とその解決」、『道元禪師研究論集』、平成十四年八月、大本山永平寺刊）。その中で私は、

仏教の歴史においても、「冷煖自知」や「見聞覚知」の働きをそのまま肯定し、これを仏性とし、この身このままで仏であるとする考え方が確かにあったのである。このような考え方が仏者の心を惑わしたことは、本論に引用した種々の文献（『宝慶記』・『弁道話』・『正法眼蔵』「即心是仏」）が物語っている。

我々は、道元禪師が坐禅修行を第一とし、只管打坐の坐禅に専念することを説かれたことの意義を、そして日

常生活におけるあらゆる行持における威儀・作法を重視し、食事作法から洗面・洗浄の儀則に至るまで事細かに示されていることの意義を、再確認しなければならない。「冷煖自知」「見聞覚知」などの働きはすばらしい働きである。それを、煩惱・欲望の迷いの世界に向かわせることなく、仏道に投げ入れることが、道元禪の核心である。と結論づけている。これがまた中古天台本覚法門や達磨宗の教義との明確な相違であり、それらとの決別であり、道元禪師理解の決定的視点とも言えるのであろう。

ところで、『学道用心集』に次の説示が見られる。

修行仏道者、先須信仏道。信仏道者、須信自己本在道中不迷惑、不妄想、不顛倒、無増減、無誤謬也。生如是信、明如是道、依而行之、乃学道之本基也。為其風規、坐断意根兮令不向知解之路也、是乃誘引初心之方便也。其後脱落于身心、放下于迷悟、第二様子也。大凡信自己在仏道之人、最難得也。若正信在道、自然了大道之通塞、知迷悟之職由也。人試坐断意根、十之八九忽然得見道也。（春秋社刊『道元禪師全集』第五卷、三六頁）

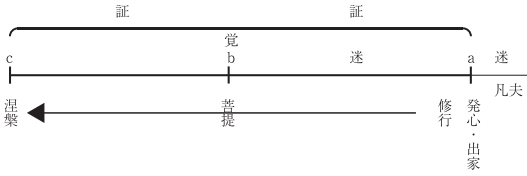
ここで言う「学道之本基」は「自己本道中に在って、迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減なく、誤謬なきこと」を信じ、この道理を明らかにして、行ずることである。この説示からも窺えるように、「自己本在道中不迷惑、不妄想、不顛倒、

無増減、無誤謬也」というような信を生じ、このような道理を明らかにすることが大切であり、それだけではなく、「依而行之」すなわち「行ずる」ということが学道の基本であるとす。先の「本証妙修」という教義も、この『学道用心集』の説示に限らず、十分な根拠をもって道元禪師の著作の中に見いだせるのである。しかし、「自己本道中に在って、迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減なく、誤謬なきこと」というような道元禪師の説示が、次に見られる『御遺言記録』にある一類の邪見のような似て非なる見解に陥らせてしまう可能性も道元禪師の直弟子たちの中にも多分にあったことが知られる。

同六日、夜参有二談之次、義介咨問云、義介先年同一類之法内所談云、於仏法中諸惡莫作、諸善奉行。故仏法中諸惡元來莫作、故一切行皆修善也。所以挙手動足一切所作、凡一切諸法生起皆仏法、云云。此見正見乎。和尚答云、先師門徒中有起此邪見之一類、故在世之時義絶畢。被放門徒明白也。依立此邪義也。若欲慕先師仏法之輩、不可共語同坐、是則先師遺誡也。(春秋社刊『道元禪師全集』第七卷、一九二―一九四頁)

この部分は、道元禪師が亡くなって二年後、建長七年の正月六日に、義介が懐契の方丈に入室した時の会話の記録である。義介は「私は先年、ある者たちが仏法についての談義を

しているところを聞いてみると『仏法の中においては「諸惡莫作、諸善奉行」であつて、ゆえに仏法の中では諸惡は元來「作すことがない」のであるから、一切の行はすべて修善である。ゆえに挙手動足の一切の所作もすべて一切諸法の生起であつて、みな仏法である、云々」と言っていました。この見解は正しい見解でしょうか」と懐契に質問している。懐契は、「先師の門徒の中に、この邪見を起こした一類があつた、ゆえに「先師は」ご存命の時に、これらの者を宗門から追放してしまわれたのである。門徒を追放されることは明白である。この邪義を立てたからである。もし、先師の仏法を慕おうとおもう輩であつたら、共に語り合つたり、座を同じくしたりしてはいけない、これはとりもなおさず先師の遺誡である」と答えているのである。ここに述べられる邪見も、叡山での「本来本法性、天然自性身」や、『宝慶記』の「古今善知識曰」とする「冷煖自知」を仏の性とせる見解と、根底を一にしている。そのような邪見が晩年の道元禪師門下の中にもあつて、禪師がこれを義絶し、そして道元禪師滅後の永平寺内部にもこのような邪見があつて、それを聞いた義介が(それも道元禪師に永年仕えた義介が)どうしたことか迷い、懐契に質問して、懐契がきつぱり否定しているという部分である。この問題が、道元禪師とその門下において実に重要な問題であつたことは間違いない。



上の図は、道元禪師の修証観を表したものであるが、この図を作るヒントを与えてくれたのは『学道用心集』の「可識、立行於迷中、獲証於覚前」という説示である（春秋社刊『道元禪師全集』第五巻、一八頁）。私はこの語を「識るべし、行を迷中に立つるは、証を覚前に獲るものなることを」と読み下し、『知るべきである、迷いの中で修行を始めることは、〔そのまま〕で修行を始めることは、〔そのまま〕で修行を、覚りの前に得ることであることとを』と現代語訳しているが、ここで注目すべきは、「証」と「覚」を区別して用いていることである。つまり「証」は「仏のあり方」を示したものであり、「覚」（悟り）の前に得ることであることを示したものであると考えられるのである。

『正法眼蔵』「行持・上」に、「発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず」（一二二頁。以下、『正法眼蔵』からの引用は大久保道舟編『道元禪師全集』上巻により巻名と

頁数のみ記す）とあるが、図の a が発心（あるいは出家）、b が菩提、c が涅槃にあたり、a から c へと間隙なく続くのが修行ということになる。a の発心（出家）以降、必ず修行が行われることになり、b の菩提（覚）を得た後も修行は c の涅槃まで続くのであり、ここにおいて、b 以前も「修証一等」であり、b 以後も「修証一等」であって、a より以降はすべて「修証一等」となるのである。

『正法眼蔵』「即心是仏」に、

しかあればすなはち、即心是仏とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらず。（四五頁）

とあるのも、「即心是仏」とは a 以降のことを言うことを示したものであり、a 以前も含めて「即心是仏」とすることを、いはゆる即心の話をききて、癡人おもはくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。（「即心是仏」四二頁）

と戒めているのである。

よって道元禪師において、「証」は図 a より前のこととは考えられず、a より前も、一切衆生が本来仏であると言えは「自然外道」となり、自然外道と同一視される本覚思想となる。「本証妙修」という語も、a 以前を含めて言うならば誤りで

あつて、a以前をも含めてしまい易い「本証」という語は誤解を招きやすい語であると言える。ところで『弁道話』に示される、

この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、  
いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるること  
なし。(大久保道舟編『道元禪師全集』上巻、七二九頁)  
という一節の「人人の分上にゆたかにそなはれりといへども」  
が、aの発心・出家以前、すなわち修行を始める以前をも含  
むとすれば、道元禪師はそのような意味での「本覚思想」を  
理としては認めていたことになるが、他の道元禪師の説示か  
ら考えれば矛盾することになる。よつて「人人の分上にゆ  
たかにそなはれりといへども」という部分の解釈は、人人  
の分上に豊に具わっているなどと言う者がいるが、と、修証  
一等の立場から否定的に示したものと私は考えたい。

以上、道元禪師の本覚思想批判をめぐつて再考したが、道  
元禪師の本覚思想批判は、道元禪師の仏法を理解する上で最  
重要な視点であり、かつて袴谷氏が本覚思想批判を「道元理  
解の決定的視点」と主張したことは妥当であつたことを認め  
たいと思う。

## 二、道元禪師の思想変化再考

### — 『正法眼蔵』「大修行」と

#### 『正法眼蔵』「深信因果」をめぐつて—

次に、道元禪師の思想変化について再考する。特に、『正  
法眼蔵』「大修行」、「深信因果」両巻の「百丈野狐の話」の「不  
落因果」の解釈（公案解釈）の相違について、明確にその変  
化を認めていなかった点を改めたい。

依然として私は、道元禪師の因果論についてはその思想変  
化を認めず、道元禪師の因果論は終始一貫して因果歴然の立  
場に立っていたと考えることは変わらないが、「百丈野狐の  
話」に対する評価・解釈において変化があつたことを認め、  
従来の説を改めたい。

道元禪師は『正法眼蔵』「大修行」において、

A 大修行を摸得するに、これ大因果なり。この因果、かな  
らず円因果満なるがゆゑに、いまだかつて不落の論あ  
らず、昧不昧の道あらず。不落因果もしあやまりならば、  
不昧因果もあやまりなるべし。(五四五頁)

B しかあるに、古来いはく、不落因果は撥無因果に相似の  
道なるがゆゑに墜墮すといふ。この道、その宗旨なし、  
くらきひとのいふところなり。たとひ先百丈、ちなみあ  
りて不落因果と道取すとも、大修行の瞞佗不得なるあり、

撥無因果なるべからず。（五四七頁）

と示し、『正法眼蔵』「深信因果」においては

C 不落因果は、まさしくこれ撥無因果なり、これによりて悪趣に墮す。不昧因果は、あきらかにこれ深信因果なり、これによりてきくもの悪趣を脱す。あやしむべきにあらず、うたがふべきにあらず。（『深信因果』六七六頁）

と示している。Bでは、先百丈の言った不落因果は撥無因果ではないとし、Cでは、不落因果はまさしく撥無因果であると示している。この相違について鏡島元隆氏は、

『大修行』巻は、不落不昧一等の立場から不落因果の道理を説いたものであり、『深信因果』巻は、不落不昧対立の立場から不落因果の道理を示したものである。両巻における不落と不昧および一等の意味は、次元が異なるのであって、いわば『大修行』巻における不落因果は、『深信因果』巻における不落因果を成り立たせているが、『深信因果』巻における不落不昧一致は、これを排斥しなければ『大修行』巻における不落不昧一等の深義は開顕されないと言えよう。（『道元禪師とその宗風』、一九九四年二月、春秋社刊、二一九頁）

と、立場が異なり、次元が異なると解釈するが、これに対して松本史朗氏は、

この二つの文章は矛盾であり、これは次元が異なるとい

うようなことではないと思います。次元が異なるというようない方は、道元は悟った人であって、思想的な変化はない」という立場から、この矛盾を調停しているものであって、決してテキストをそのものとして読んではいないと考えているわけです。（松本史朗「批判宗学の可能性（三）——批判宗学の提唱——」、『宗学と現代』第二号、一九九八年、九六頁）

と「テキストをそのものとして読んではいない」と反論したのである。また伊藤秀憲氏は、

『大修行』と『深信因果』とで、不落因果に対して正反対の解釈を行っているということは、後世の者に混乱を生じさせることになる。大修行という面から言えば、不落因果は否定されるべきではないが、禪師の修証観を正しく理解しない者には、因果を否定することを認めたと解する危険性を含んでおり、それが『深信因果』を書かれた一つの動機と考えられるのではないであろうか。筆者は、『大修行』が書き改められて『深信因果』が成ったという可能性を否定することはできない。禪師は「百丈野狐の話」を『永平広録』の上堂でも取り上げ説示しているが、石井清純氏が指摘しているように、そこでは両方の因果に関する解釈が行われていることから、『大修行』を否定して『深信因果』が成立したとは、単純に

は論じられない。それよりも、何故『深信因果』を説く必要があったのかを考えることの方が重要であると言える。(『道元禅研究』一九九八年十二月、大蔵出版刊、三二四～三二五頁)

と、『大修行』と『深信因果』とで、不落因果に対して正反対の解釈を行っているとし、『大修行』が書き改められて『深信因果』が成ったという可能性を否定することはできないとしながらも、『大修行』を否定して『深信因果』が成立したとは単純には論じられず、何故『深信因果』を説く必要があったのかを考えることの方が重要であるとした。

当初、私は、「宗学考」(『宗学研究』第四〇号、平成十年三月)において、

「大修行」巻と「深信因果」巻の説示は、一見矛盾する説示となっている。ところで、修行の上に「大」という文字を付す「大修行」とは、いわゆるの修行ではなく、それが果を待つ修行ではなく果と一つである修行を意味している。これはけっして「深信因果」あるいは因果歴然の否定ではない。しかしながら、中国において「不落因果」を撥無因果として理解していた禅者がいたのである。それらに対する批判がBであり、この説示は道元禅師の説かれる「不落因果」が撥無因果ではないことを明確にされているのである。そしてそれは、矛盾するかの

ように見える「深信因果」巻でのCの説示も同様であり、ここで説かれる「不落因果」は中国の禅者によって撥無因果として理解されていた「不落因果」であり、道元禅師は、この「不落因果」をこれは「まさしく撥無因果なり」と否定されたのである。「大修行」巻における「不落因果」と「深信因果」巻における「不落因果」は、言葉はまったく同じであっても、全く違うのである。前者は道元禅師によって受け取られた因果超越の「不落因果」であり、後者は中国の禅者によって間々理解されていた撥無因果の「不落因果」なのである。道元禅師の因果論は、基本的に「深信因果」すなわち因果歴然である。「大修行」は「深信因果」の上に立って言われているのである。(この拙稿は、宗学とは何かを考えることを主題としたものであるが、道元禅師の思想変化の問題に関わって、「道元禅師の説示の違いを、思想の変化と受け取らない」という立場から、『正法眼蔵』『大修行』巻と『正法眼蔵』『深信因果』巻における説示の相違について、若干触れて、私見を述べている。)

と論じ、「大修行」巻における「不落因果」と「深信因果」巻における「不落因果」は、言葉はまったく同じであっても、全く内容は異なり、前者は道元禅師によって受け取られた因果超越の「不落因果」であり、後者は中国の禅者によって間々

理解されていた撥無因果の「不落因果」として、両者を共に認める立場に立ったのである。

しかしその後、道元禪師の因果論を考察する中で、私も松本氏同様、両巻の説示は明らかに相違しており、矛盾していると考えざるをえないという結論に至った。「深信因果」巻では「百丈野狐の話」の「不落因果」の解釈が、基本的な因果歴然、深信因果という立場から見直され、訂正されたと思うに至ったのである。この両巻の矛盾については、高橋賢陳氏も「両者は明らかに矛盾した論述になっている」（『道元における因果性の論理』、『宗学研究』第一七号、昭和五〇年三月、二一頁）としながらも、公案解釈の変化とまでは受け取っておらず、道元禪師の「全体的な思想性格との関連」（同）において理解する必要性を述べている。私も、高橋氏はじめ多くの学者が両巻の立場、或いは選述意図の相違とすることに基本的には賛同するが、松本氏の言うようにテキストそのものを讀んだならば、やはり両巻の説示は明らかに相違しており、公案解釈に明らかな変化が生じたことは認めざるを得ないと思うのである。（拙稿「道元禪師の因果論と懺悔滅罪」、『宗学研究』第五〇号、平成二〇年三月）

ここに、「大修行」深信因果「両巻の「百丈野狐の話」の「不落因果」の解釈（公案解釈）の相違について、明確にその変化を認めていなかった点は改めたいと思う。但し、『正法眼

蔵』「大修行」と『正法眼蔵』「深信因果」の間に、因果論における基本的な思想的变化があったとは考えられない。すなわち、道元禪師の因果論は終始一貫して因果歴然を説くのであり、両者の説示の相違は、思想的变化ではなく、「百丈野狐の話」に対する公案解釈の変化、更に言えば、『正法眼蔵』「大修行」では「百丈野狐の話」を肯定的に捉えていたのに対して、『正法眼蔵』「深信因果」では明確にこの話の内容を批判したものと捉えたい。

この「不落因果」の語に限らず、道元禪師は、多くの語に独特の解釈を与えている。「迷中又迷」夢中説夢「空華」画餅「受記」神通「葛藤」看経「即心是仏」「説心説性」「無情説法」「将錯就錯」「八九成」等、道元禪師は、多くの仏教語や禪語について、通常の（多くの学人が理解する）解釈に対して「癡人おもはくは……」（『即心是仏』巻、四二頁）「愚人おもはくは……」（『空華』巻、一〇九頁）等と批判して、時に独自の解釈を示している。即ち、正伝の仏法の立場から、これらの語を高めて解釈している。（『大修行』巻でも「不落因果」という語を撥無因果ではなく、因果を超越した言葉であると、正伝の仏法の立場から「不落因果」の語を高められようとしたものであるとも考えられる。）

これらについては、あらためて論ずる必要があるが、その



多くが『正法眼蔵』の巻目にもなっているこれらの言葉は、常に必ずしも、同じ立場から、同じ意味で用いられているわけではない。それでは、道元禪師の教説は一貫しておらず支離滅裂かというところ、そうではない。これらの語の独自の解釈の根底に一貫するもの（「坐禪」「修証一等」「因果歴然」等）を見ることが、道元禪師の思想研究において重要であると思われる。

ところで、私が『正法眼蔵』『大修行』と「深信因果」兩卷の説示に明らかな相違と公案解釈における明確な変化を主張すれば、ここに新たな問題が起こる。それは、『正法眼蔵』の編集論に関する問題である。全く同じ公案（百丈野狐の話）を冒頭に挙げる巻が『正法眼蔵』に二つ存在することを、どう考えたらいいのか。伊藤秀憲氏は「大修行」が書き改められて「深信因果」が成ったという可能性を否定することはできないとしながらも、「大修行」を否定して『深信因果』が成立したとは、単純には論じられない」（前出）とするが、私は前述のように、書き改めの可能性が高いと考えている。とすれば、「大修行」を第六十八に収録する七十五巻本の懷契編集説の可能性も、私のなかで再浮上してくるのである。七十五巻本と六十巻本を比較すると第四十までは三十一巻が列次番号が共通しており、第四十一以降はほとんど撰述（示衆）年月日順に並べられている。後半は道元禪師自身ではな

く懷契が編集した可能性も考えられる。「大修行」の書き改めについては、倉卒には論じられない。その内容の検討と『正法眼蔵』編集論との関係から再考しなければならぬだろう。

### 三、宗祖無謬説再考

次に、かつて私が述べた「宗祖無謬説」を改めたい。即ち、道元禪師が無謬であるとする主張はなすべきではないと考ええる。但し、その宗派に属する宗侶として、その宗派の宗祖を無謬であるとする立場は認める。尚、私が道元禪師の教えを深く信奉する理由の一端をここに述べたい。

私が「宗祖無謬説」を主張するに至った経緯を述べるなら、その発端は、松本史朗氏による「批判宗学」の提唱である。松本氏は「伝統宗学から批判宗学へ」（『宗学研究』第四〇号、一九九八年三月）において、「批判宗学」の定義の中で、

4. 批判宗学は、宗祖無謬説に立たない。一切の guru（導師）崇拜を排除する。

5. 道元の思想的変化を認め、道元が目指そうとしたもの（正しい仏教）を、目指す。

と「批判宗学は、宗祖無謬説に立たない」とした。これに對して私は、「宗学考」（『宗学研究』第四〇号、一九九八年三月）において、

① 道元禪師無謬説に立つ。

\* 無謬説に立たない場合、道元禪師の教義について、自らの判断において正邪を決し取捨選択することに つながり、研究の基盤（土俵）が崩れる。

② 道元禪師の著作について、己見を持って取捨選択しない。

\* 初期の著作を排除したり、晩年の著作のみを重視しない。

\* 道元禪師の著作について、道元禪師自らが書き改めるか、あるいは自らその誤りを明示していない限り、道元禪師の著作総てを、道元禪師の研究の資料として認める。道元禪師が明言していない限り、道元禪師がその著作の内容について認められていたものと受け取る。

③ 道元禪師に思想的变化を認めない。

\* 道元禪師の説示の違いを、思想の変化と受け取らない。即ち、説示の変化（相違）については、道元禪師が自ら述べられていない限り、短絡的に思想（自内証）の変化とは受けとらず、外的要因に依じての変化、対機、真実と方便、弘法と救生、その他について、種々の可能性を考究する。

④ 道元禪師の教義を、その文献に基づいて、可能な限り

客観的（\*主観を完全に交えないことは、おそらく不可能であろうから）に研究する。

⑤ 道元禪師の教義を、あらゆる思想（縁起説・人権思想等）によって切らない。（いかなる論説、思想、主義主張であっても、それに基づいて、道元禪師の教義を価値判断し、優劣・正邪を論じない。もちろん、そのような学問は当然認められるが、それは「宗学」には属さない。）

と、松本氏の説をうけて自らの道元禪師研究論を述べたのである。これら松本氏・角田の説に対して石井修道氏は批判した。

10. 角田・松本説に対する新「宗学」の立場。

(イ) 道元禪師無謬説には立たない。

(ロ) 道元禪師の「正法」とは何か、の追求に限定する。

(ハ) 可能な限りの客観的方法を用い、最終的には主観の判断であろう。歴史学として純粹の客観ということはありません、という立場に立つ。

(ニ) 道元禪師の思想的变化は、資料批判の後の文献成立史に基づいて認める。

ただ、「無謬」「正しい」「客観」「思想的变化」のとりえ方は、常に新しく自己批判すべきであることは、共通の課題としておきたい。

(石井修道「宗学・禅宗史と新「宗学」(一)、一九九七年度第四回曹洞宗宗学研究所公開研究会(一九九八年一月二十七日開催)発表資料一〇頁)  
また吉津宜英氏も、

5. 道元にも色々の問題点が存在し、批判すべき面があることを認める。但し、そこに安易に自己の価値判断である正邪や善悪を持ち込み、道元の一生のある部分のみを肯定し、他を否定するようなことは、全体的に人間を理解する視点からは、その人物を活かして理解するよりも、殺してしまうことになりかねない。人間研究において大切なのは研究者の「柔軟心」、忍辱の実践であり、我慢して、必要以上に礼讃したり、批判のための批判をしたりするのはなく、相手の問題点を相対化し、全体的に柔軟に理解する。現実の生きている人間を理解するように道元に対する。

(平成十年六月二十四日に行われた曹洞宗宗学研究所主催一九九八年度第三回公開研究会の吉津氏の資料をもとに吉津氏が提唱する「やさしい宗学」を角田が八つに箇条書きにまとめたものの5条。)

と、批判的に論評したのである。その後、この問題に対する諸氏の発言や議論はなかったように思われるが、私の中ではその後、「無謬」という言葉が問題となっていた。

ここに、私が道元禅師を「無謬」とするほど、何故に道元禅師の教説を深く信奉するのかについて、その理由の一端を述べておきたい。特に、道元禅師自身の内省と、その教えの普遍性についてである。

道元禅師は、『正法眼蔵』「現成公案」において、

身心に法いまだ参飽せざるには、法すでにたれりとおほゆ。法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおほゆるなり。たとへば、船にのりて山なき海中にいでて四方をみるに、ただまろにのみみゆ、さらにことなる相、みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり。宮殿のごとし、瓔珞のごとし。ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。かれがごとく、万法もまたしかあり。塵中・格外おほく様子を帯せりといへども、参学眼力のおよぶばかりを、見取、会取するなり。万法の家風をきかんに、方円とみゆるよりほかに、のこりの海徳・山徳おほくきはまりなく、よもの世界あることをしるべし。かたはらのみかくのごとくあるにあらず、直下も一滴もしかあるとしるべし。

『正法眼蔵』「現成公案」一九頁)

〈身心に仏法が未だ充分に会得されていない時には、仏法は既に満たされていると思う。仏法がもし身心に充足す

れば、どこか足りないと思うのである。例えば、舟に乗って山（陸地）の見えない海原に出て四方を見ると、ただ丸くのみ見えるだけであり、ほかに違った相（景色）が見えることはない。しかしながら、この大海は丸いのではない、四角いでもない、私たちの理解を超えた海の功德（様々な姿・はたらき）は計り知れないものである。同じ水を魚は宮殿と見、天人は瓔珞と見るようなものがある。ただ自分の眼が見渡せる範囲において、仮に（海は）丸く見えるだけなのである。そのように、あらゆる物事もまたそうである。塵中（六塵の中）世間・凡夫の世界も格外（世間的な企画や尺度を超えたところ）出世間・仏法の世界も様々な姿を現しているが、（私たちは自分の）能力の及ぶ範囲で見たり理解したりするのである。あらゆる物事のあり方を理解するには、四角いとか丸いとか見えるほかに、それにも余る海の功德（様々な姿・はたらき）や山の功德は多く限りなくあり、四方の（様々な）世界があることを知らなければならない。側ら（自分の外部）だけがそのようであるのではない。直下（自分自身）も一滴（の水の中のような小さな世界）もそのようであると知るべきである。（\*このことがわかつている人が、法が身心に充足した人であり、「ひとかたはたらず」と感じる人である）

と示している。道元禪師は、如浄より伝えた仏法を「正伝の仏法」とし、それを開顕するために『正法眼蔵』はじめて多くの著作を撰述されたと考えられるが、その根底には、この巻の冒頭の一節や、この「参学眼力のおよぶばかりを、見取・会取するなり」という一節に知られるように、他説を排除しない柔軟な考え方があったように私には思われる。たとえば『正法眼蔵』「諸悪莫作」でも、

諸悪は、此界の悪と他界の悪と不同あり、先時と後時と不同あり、天上の悪と人間の悪と不同なり。いはんや仏道と世間と、道悪・道善・道無記、はるかに殊異あり。善悪は時なり、時は善悪にあらず。善悪は法なり、法は善悪にあらず。（二七七頁）

（もろもろの悪は、こちらの世界の悪とあちらの世界の悪と不同がある（同じであったり同じでなかったりする）。前の時代と後の時代とで不同がある。天上界の悪と人間界の悪と不同である。まして、仏の生き方と世俗の生き方とは、悪といい、善といい、無記といい、はるかに異なっている。善悪は時（時代）によって異なる、しかし時は善でも悪でもない。善悪はいろいろな存在になすりつけられる、しかし存在そのものは善でも悪でもない。）

と、実に柔軟な見方を示す。必ずしも自分のものの見方、考

え方が正しいのではない。いろいろな見方、考え方があつた。それを道元禪師は認めるのである。あえて言えば、道元禪師のこのような教説を私は「無謬」とするのである。

また、道元禪師は「自分の見解に固執してはいけない。昔の優れた人の言葉であつても、信じ切つてはいけない」と教える。即ち、『正法眼蔵随聞記』巻五で、次のように示している。

一日参学の次、示ニ云ク、学道の人、自解を執する事なかれ。縦ひ所会有りとも、若シまた決定よからざる事もあらん、または是れよりもよき義もや有らんと思つて、ひろく知識を訪ひ、先人の言をも尋ヌべきなり。また先人の言なれども堅く執スル事なかれ。若シ是れもあしくもや有らん、信するにつけてもと思つて、勝レたる事あらば次第につくべきなり。(大久保道舟編『道元禪師全集』下、四六八頁)

（仏の道を学ぶ人は、自分の見解に固執してはいけない。たとえ自分が正しいと思つてゐることがあつても、しかしすると、それは正しくないかもしれない、またこれよりも正しい考えがあるかもしれない」と思つて、広く指導者を訪ね、また昔の優れた人の教えを学ぶのがよい。しかし昔の優れた人の言葉であつても、信じ切つてはいけない。もしかすると、それも正しくないかもしれない、信用できそうではあるが、もう少し

よく考えてみよう」と思つてよく考え、勝れていることであれば、次第に従つていくのがよい。)

私はかつて、前記の通り道元禪師無謬説に立つたが、それは、私自身が道元禪師無謬説に立たなかつたならば、私自身の判断において道元禪師の教義について（その思想的変化の有無も含めて）正邪を決し、あるいは取捨選択することになつたからである。それが、いかに学術的、客観的であつたとしても、それは当時の私にとつて、道元禪師よりも私自身を信じるということであり、そのようなことはできなかつた。

ところで、この道元禪師の教えに従えば、「先人の言なれども堅く執スル事なかれ」であるから、道元禪師の言葉であつても信じ切つてはいけないということになる。であれば、道元禪師を「無謬」とすることは、道元禪師の教えに反することになる。しかしながら私は、このような道元禪師の教え（学び方・生き方）こそ正しいと思うのであり、私は、そのように思う私自身を信じるからこそ、道元禪師は無謬であると言いたいのであるが、それとても「自解を執する事」になるならば、「道元禪師無謬説」は改めなければならぬと考えるに至つてゐる。

思えば、当初、松本氏の「批判宗学」を徹底批判した私であるが、結局のところ私は研究者として、松本氏の言う「批

判宗学」の1、「いかなる対象も絶対視、神秘化することなく、絶えず自己自身を否定しつつ、宗門の正しい教義を探求すること」（前出松本論文）や、石井氏の言う「無謬」「正しい」「客観」「思想的变化」のとらえ方は、常に新しく自己批判すべきである」（前出石井論文）や、吉津氏の言う「研究者の「柔軟心」（前出吉津論文）のように、研究者として常に自己批判を行いながら柔軟に生きる道を自ら選択したとも言える。それは、先に述べたように、道元禪師自らが、おそらくそのような生き方をされたと確信するからであり、道元禪師の教えと生き方を慕うからこそ、私は道元禪師を「無謬」と仰いではならないのである。

## おわりに

本稿では、道元禪師の本覚思想批判および思想的变化と、宗祖無謬説の三つについて、従来の私論を再考し改めた。

道元禪師の本覚思想批判再考では、本覚思想批判が道元禪師理解の重要な視点であることを認めた。

また、道元禪師の思想変化再考では、『正法眼蔵』『大修行』『深信因果』両巻の「百丈野狐の話」の「不落因果」の解釈（公案解釈）の相違について、明確にその変化を認めた。

宗祖無謬説再考では、かつて私が述べた「宗祖無謬説」を

改め、道元禪師が無謬であるとする主張はなすべきではないと考え、撤回した。

「はじめに」で述べたように、本稿は、駒澤大学仏教学会平成二十二年度第二回定例研究会（平成二十三年一月二十九日開催）において行った、論題と同タイトルの研究発表を、ほぼそのままのかたちで原稿化したものである。この発表は、当時の学会係であった袴谷先生と池上光洋先生からの依頼により行ったものであるが、すでに当該年度限りでの袴谷先生のご退職が決まっております、これまで袴谷先生から頂いた多くの学恩への思いから、本論題を選び、発表したものである。

## 註

(1) 拙稿「道元禪師の修証観に関する問題について(一)——本証妙修」をとりまく諸問題——『宗学研究』第二十九号、昭和六十二年三月)

(2) 最古とされる伝記資料に『元祖孤雲徹通三大尊行状記』の「元祖章」（以下、『行状記』）と、『永平寺三祖行業記』の「初祖道元禪師章」（以下、『行業記』）がある。『行状記』の該当部分を挙げれば、

十八歳内。看聞一切経二辺。学上宗家之大事。法門之大綱。本来本法身。天然自性身。顕密両宗。不出此理。大有疑滞。

如本自法身法性者。諸仏為甚麼更発心修行哉。(「行状記」、河村孝道編著『諸本対校永平開山道元禪師行状建擲記』、昭和五〇年四月、大修館書店刊、一六一頁中段。)

(3) 拜問。古今善知識曰、如魚飲水冷煖自知、此自知即覺也。以之為菩提之悟。道元難云、若自知即正覺者、一切衆生皆有自知。一切衆生依有自知、可為正覺之如来耶。(『宝慶記』、大久保道舟編『道元禪師全集』下卷、三七二頁)

(4) 『宝慶記』によれば、「和尚示曰、若言一切衆生本是佛者、還同自然外道也。」(大久保道舟編『道元禪師全集』下卷、三七二頁)と如浄は示している。

(5) 道元禪師の因果論は終始一貫して因果歴然であり、撥無因果を批判している。

道元禪師は師の如浄に参学中、因果の道理について質問している。

拜問、因果必可感耶。和尚示曰、不可撥無因果也。所以永嘉曰、豁達空撥因果、拈拈切切招殃禍。若言撥無

因果者、佛法中断善根人也、豈是仏祖之児孫耶。(『宝慶記』、大久保道舟編『道元禪師全集』下卷・二七五頁)

道元禪師の「因果必可感耶」の質問に対し如浄は「不可撥無因果」と答え、因果を撥無する者は仏祖の児孫とは言えないとまで語っている。この如浄の示訓を道元禪師は重く受け取ったに違いない。

道元禪師研究諸論再考(角田)

『正法眼蔵随聞記』卷第二には、

或時、辨、問師云、如何是不昧因果底の道理。師云、「不動因果也。」云、「ナニトシテカ脱落セン。」師云、歴然一時見也。」(『正法眼蔵随聞記』、大久保道舟編『道元禪師全集』下卷・四三〇頁)

とある。ここで道元禪師は、懐辨に不昧因果の道理について問われ、「不動因果」と答えている。因果は動かない、すなわち因果歴然ということである。さらに懐辨の「ナニトシテカ脱落セン」という質問に対し、「歴然一時見也」と答えている。因果は歴然であり、一時(同時)に現れているということである。懐辨の問いは南泉斬猫の話に因み、斬猫の罪や是非を尋ねたものであるが、斬猫に対する道元禪師の見解はここではおき、因果歴然を語っていることは明らかである。

この比較的初期の資料から、寛元二年(一一四四)示衆の「大修行」巻、晩年の選述と考えられる「深信因果」・「三時業」巻に至るまで、この因果歴然を説くことに変わりはない。即ち、「大修行」巻の、

たとひ先百丈、ちなみありて不落因果と道取すとも、大修行の瞞他不得なるあり、撥無因果なるべからず。

(前出)

という説示は、「不落因果」は「撥無因果」ではないこと

を示すものであり、「不落因果」を、大修行の立場から「撥無因果」でない「不落因果」として捉えて評価しようとするものであって、「不落因果」を明らかに「撥無因果」とする先の「深信因果」巻の説示（「不落因果は、まさしく撥無因果なり」と齟齬するものの、「撥無因果」ではない立場に立つことは言うまでもなく、そして、

不落因果は、まさしくこれ撥無因果なり、これによりて悪趣に墮す。不昧因果は、あきらかにこれ深信因果なり、これによりてきくもの悪趣を脱す。あやしむべきにあらず、うたがふべきにあらず。（前出）

おほよそ因果の道理、歴然としてわたくしなし。造悪のものは墮し、修善のもののはる、毫釐もたがはざるなり。（「深信因果」六八〇頁）と示す「深信因果」巻や、

まず因果を撥無し、佛法僧を毀謗し、三世および解脱を撥無する、ともにこれ邪見なり。（「三時業」六八九頁、六十巻本「三時業」も同文（六九七頁））

と示す「三時業」巻において「因果歴然」を説き、「撥無因果」を否定することは明白である。

(6) 松本氏の「批判宗学」に対して、私は「批判宗学」批判（『駒澤短期大学研究紀要』第二十六号、平成十年三月）で反論した。この拙稿は、松本氏から、「批判宗学」に対する明

確なアンチテーゼと評価されたが、私の「宗祖無謬説」は言わば、開き直りでもあった。開き直りという言葉を口にしたとき袴谷先生から「研究において、開き直りというようなことはやめた方がいい」と戒められたことを覚えているが、松本氏の「批判宗学」に対しては、当時の私には「宗祖無謬説」を主張するしかなかったのである。袴谷先生がご退職されるにあたり、「宗祖無謬説」を再考し、撤回するよい機会であると考えた。

(7) 「諸法の佛法なる時節、すなはち迷悟あり修行あり、生死あり、諸佛あり衆生あり。万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸佛なく衆生なく、生なく滅なし。佛道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生佛あり。しかもかくのごとくなりといへども、華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。」（七頁）。尚、この一節の解釈については、拙稿「『正法眼蔵』「現成公案」巻冒頭の一節の解釈」（『印度学仏教学研究』第五十六巻第一号、平成十九年十二月）で述べている。私見では、七十五巻本、六十巻本ともに第一巻に輯録されている「現成公案」巻の、しかも冒頭のこの一節は、道元禪師が「正法眼蔵」を撰述するにあたっての基本的立場を示したものと私は受け取っている。ちなみに、私見では、「現成公案」とは、端的に言えば、現実を生きるという意であり、い



ま諸法を仏法として捉え、仏道を生きるということである。但し、そこにおいては、そのように今生きている「ところ」「みち」以外に自己の認識の及ばない世界や様々な生き方があることを自覚し、その上で「私は今この仏道を生きる」というのが「現成公案」ということであると私は理解している。

谷先生より数え切れないほどの回数、食事にお誘い頂いてご馳走になりながらお話を伺った思い出や、教授会等での幾多のご発言を思い出しながら、この大鷲が見つめているものを想像している私である。袴谷先生に心より感謝し、稿を終えたい。

(二〇一・六・三〇)

(8) 定例研究会の後のロマンで行われた懇親会でもご紹介させていただいたが、私の研究室には、袴谷先生から請うて頂いた三枚の色紙がある。一つは「道元禅師の月見の像」であり、まさに寶慶寺所藏「月見の像」そっくりの道元禅師の頂相が描かれ、袴谷先生がお好きであった道元禅師の言葉「いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし」(『正法眼蔵』「三時業」)という画讃が記されている。一つは牡丹の絵であり、先生のご自宅の牡丹をスケッチしたものであり、やはり道元禅師の「華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」(『正法眼蔵』「現成公案」)という言葉が書かれている。袴谷先生が道元禅師を慕われていた思いが伝わってくる二枚の絵である。

もう一枚は、鋭い眼光で遙か彼方を見つめる大鷲が描かれ、「孤高大鷲何思惟」と書されている。この大鷲は、私には袴谷先生ご自身と思われてならない。この大鷲はいつたい何を見つめているのか。駒澤短期大学の教員時代、袴