

道元と同時代の仏教思想家における虚空、月、唯心

フレデリック・ジラール

はじめに

この度、駒澤大学仏教学部の研究員としてお招きいただき、誠に光栄に思い、深く感謝いたします。華嚴学、特に明恵の研究を始めて以来、金沢文庫の高橋秀栄先生、東京大学の鎌田茂雄先生という貴大学出身のお二人、そして貴大学の吉津宜英先生、石井公成先生などの諸先生とお付き合いました。また、駒澤大学主催の中国旅行参加の折に、皆様のご知恵を得た傍ら、道元（二二〇〇—二二五三）を原文で読み始めました。さらに、角田泰隆先生、佐藤秀孝先生と知り合い、『宝慶記』の研究を進める際、石井修道先生、池田魯参先生、石井清純先生と話し合うことができました。

ご存知のように、道元に関する記述は同時代の文献に殆ど出てこず、後になってから出現してくるので、道元の研究をするにあたり、テキストを正しく理解するのに時間がかかります。歴史学、文献学、哲学、宗教学の方法論

も同時に必要であり、それらを熟知したうえで、簡明にまとめて外国で紹介するには問題が多々あります。

私は本年、外部に向けたものでなくて、永平寺内にだけ伝来しているため信憑性があると思われる『宝慶記』を中心として、道元の思想の研究をフランス語で出版いたしました。これを出発点にして、これから、『正法眼蔵』、『正法眼蔵三百則』、『偈頌』、『法語』、『清規』、『聞書』、真偽について議論のある著作などを中心に、道元の著作の翻訳研究に専念しようと思っています。そうした研究は、明恵や凝然を出発点とした中世仏教の研究を広げるでしょう。また、混淆宗教ではなく、純粹な仏教思想家である道元の研究にとつて特別な意味があります。

いきなり難解な『正法眼蔵』を取り扱うよりも、簡単な要素から複雑で複合的な集合へと進む方法論が正しいと確信し、『玉慶記』の中に出ている若い時の問題提起を出発点にしたうえで中年になって出来た『正法眼蔵』その他の著作へ進むべきだと考えています。そうでなければ、『正法眼蔵』を読んで翻訳注釈しても、誤解、誤読が多くなる一方でありましょう。

全ての問題点をここで扱うことはできませんので、とりあえず、『宝慶記』の中で、師の如浄（二六三―二二二八）に「百拜」して聞いている問題を取り上げてみます。「百拜」ということは、生死の大事に関わる問題ということです。禅宗の基本的な姿勢に関わっていることとなります。「風鈴頌」の問答と、四種類の寺院に関する問答がそのことを表しています。

先づ「風鈴頌」について見てみましょう。『風鈴頌』には少なくとも三つのテキストがあります。如浄の語録では、

通身是口掛虚空

不啻東西南北風

一等与渠談般若

滴丁東滴丁東

となつていますが、道元の著作の中にはほぼ同じテキストを、

渾身似口掛虚空



不問東西南北風



一等為他談般若



滴丁東了滴丁東



と少し字を変えて記しています。

但し、法然（一二三三—二二二二）の孫弟子の信瑞（？—一二七九）の『明義進行集』（1280年ころ成立）の無智の空阿弥陀仏（？—二二二八）の伝記の中で如浄禪師の作ではなくて権威付けの為に、義浄三蔵の偈として、

渾身似口一掛虚空二（コンシン）　クチニニテコクウニカカリテ

不同東西南北風一（トウザイナンボクノカゼニオナジカラズ）

一等与他一談般若（イツトウニタトモニハンニヤヲダシズ）

滴打等了滴打等（チャクチヨウトウリヨウチャクチヨウトウ）

と引用しています。要するに、道元は帰国して間もなく「風鈴頌」の偈を伝え、それが広まっていったのですが、淨土教と共に『明義進行集』は法然の弟子で称名念仏を唱える人物の伝記を描いていますが、ほぼ皆藤原家の人であります。著者の目的は、当時禁じられていた称名念仏以外に、正統な称名念仏が存在していることを証明しようとしていたのです。この文献に如浄の偈が伝わったというのは、道元が帰国して間もなく説法したところで法然の弟子が注目したという可能性が大きいです。そうすると、正確な伝搬のルートがわからなくても、大念仏の行事が許されていた高野山の萱堂を通じて伝搬した仮説が考えられる。ともかくも、当時の禪と淨土教との間には共通点があったことを物語っている事実でありましょう。

「風鈴頌」は虚空という無為法が思想的な基盤になっており、虚空は「無礙」という意味であって、般若の無礙的な働きを表していると考えられます。それと同時に空という意味合いもありますので、空、無、中道という般若の性格を主張しています。そういう思想は、道元と同時代に日本で流布していた無為法の解釈とは正反対の方向に位置づけられます。龍樹はもちろんですが、中国では、玄奘三蔵が『大乘起信論』と初期華嚴学を通じて流布していた時代の如来蔵、本覚思想を批判し、唯識的な瑜伽の観法を組織して真空の思想を取り戻そうとしたのと類似している姿勢です。玄奘には仏教の空の本当の意味を取り戻そうという意図があったことは、彼の『般若経』中心の翻訳作業と『般若心経』の重要性が示している通りです。道元が『正法眼蔵』のうち、年代的に一番初めに執筆したのが「摩訶般若波羅蜜多」の説法であることが注目されます。『正法眼蔵』を編纂した際、この巻を第二番目に置いたのは、まだ初心者の下手な書き方が多少残っていると考えていたからではないでしょうか。最初に置かれた「現成公案」の巻は、年代的には一番目です。にしても何回も書き直されて文章が練れているのは、そうした事情を示し

ているでしょう。

「摩訶般若波羅蜜多」の巻では、虚空、空は観音菩薩が説いた『般若心経』の注釈のような形をとっています。般若と空を結びつけた禅宗の先例は、慧能(六三八―七三三)の『六祖壇経』にもあつて禅宗の正統な思想になっているのが、道元にとっては重要だったのでしょう。しかし、『般若心経』といえは玄奘三蔵の翻訳ですので、玄奘三蔵信仰も見られるように思われます。玄奘三蔵は道元の私的なモデルです。と同時に、真理追究のモデルともなっていたでしょう。中国の思想、また華嚴宗の伝統です。体と用の思想で言えば、法身仏の毘盧舎那と衆生教化の活動をjする観音は体と用の関係にありますので、体です。毘盧舎那よりも用の働きを表している観音の方が仏性の実現という点を強調するのに適していたのでしょうか。道元独特の「現成公案」の物事の見方は、「全機」、「都機」の巻と相通じており、「観音」の巻や「虚空」の巻とも共通点があります。働きの方に目を置いている道元は、用にはかならない観音に目を向けつつ説明しています。

『正法眼蔵』冒頭の「摩訶般若波羅蜜多」と「現成公案」の巻を合わせて考えると、空、唯識、般若の智慧、虚空、『般若心経』というテーマが出発点になっています。一方、永平寺を開山して一番初めの説法である「虚空」も同じであることに注目すべきでしょう。『宝慶記』の第二番目の重要な問答で扱われている四種類の寺院は、もちろん中国禅寺院を模範にしています。道宣律師の著作に基く日本の奈良・平安時代の大寺院の伽藍配置ではなくて、玄奘三蔵が『大唐西域記』のなかで記録したような积累時代の修行場をモデルにした伽藍配置を選ぶべきだと考えているのです⁵⁾。これは、幕府側の第三代將軍の源実朝が、中国に行つて新しいきちんとした伽藍配置を導入すべきだと考えていたのとまさに共通しています。実朝が前世で中国の寺院の住職であったことを述べている資料のうち、道元や後の曹洞宗に近い資料は、実朝は玄奘三蔵であつたとしており、そうでない資料は、実朝は道宣律師か無名の

住職であったと述べています。これによって、片方は新しいモデルの伽藍配置を考えており、片方は日本の伝統に従う伽藍配置を模範にしていることが分かります。

臨済宗の瑞溪周鳳（二三九—一四七三）の『善隣国宝記』（二四六—一四七〇）の中に引用されている『正統院仏牙舍利略記』によると、実朝の夢と宋西の夢とが合致しており、実朝は前世は能仁寺の住職だったとされています。南山の道宣律師であつたとし、東大寺の大仏を修理した中国人で重源と同時に来日した陳和卿の話では、実朝は前世は阿育王山の長老であり、自分はその弟子であつたとしています。一つの出来事に二つの説があることを教えてくれる興味深い例です。

上順徳院『正統院仏牙舍利略記』曰、日本国相州鎌倉都督右府將軍源実朝、一夕夢到大宋国、入一寺嚴麗。因見長老陞座說法、衆僧圍遶道俗滿庭。实朝向傍僧問彼寺名、京師能仁寺。次問長老誰。僧曰、当寺開山南山宣律師。又問、宣律師入滅年久、何今現在。曰、汝未知耶。聖者難測、生死無伽隔、応現隨處。律師今現再誕、日本国実朝大将是也。又問、長老左右侍者は誰。僧曰、侍者今現再誕、日本国鎌倉雪下供僧良真僧都也。実朝夢中問答数刻而覺、心中生奇異想。便以使者召良真僧都。又夢、早晨謁幕府、使者於路相遇、即隨使者參謁。实朝先問曰、僧都来何也。僧都仍說夢中事。实朝曰、与我夢合也。其時寿福開山千光禪師又有夢。三夢不少差。实朝於是自悟南山之後身、深希拜彼靈跡。因廢世務思之在茲。因懷度宋之志、便命工造船。諸官聚議、令工作船不動之謀也。船成以啓。实朝即致祓禊之祭、推欲泛海。果是船不動也。以為不祥而止矣。便遣十二人使節於大宋国。良真僧都葛山願成爲首、大友豊後守、小貳孫太郎、小山七郎差衛門、宇都宮新兵衛、菊池四郎、村上次郎、三浦修理亮、海野小太郎、勝間田兵庫頭、南條次郎等、齎金銀貨財、載材木器用、遂達大宋国京

師能仁寺。相通夢中、金銀施僧衆、材木修殿宇、衆僧不勝抃躍之至、聚議欲報答。使者等語寺主曰、我國貨財不泛、況復將軍不欲也。深願仏牙舍利、借与一年持還本國、令將軍致瞻礼結勝縁、將軍歡喜何物過此。寺主曰、帝王有敕封之、難出外國。使者等懇切請之曰、潛持深藏不使人知之、將軍信士也。一礼之後速返謝之。衆僧相議以授使者、數僧為舍利伴使者來朝、道經京城。皇帝有旨留之安内道場、保護供養過半年餘、使者等空歸關東。実朝大怒將発兵上京。藤九郎盛長年及八十、扶杖入府流淚、以仍請奉使上京達訴、実朝許之。從者二千騎、遂到京師、不入旅邸直詣禁中、奏実朝訴、帝猶不聽。盛長庭上高声叫曰、若訴不達上殿自殺。帝不悅、以敕封出舍利。盛長重請、奉見舍利賜敕封、朝議以為然。盛長賜舍利不還旅館、即日赴關東。実朝徒步到小田原之館、盛長捧舍利以獻。実朝受之載小輿、躬自昇歸鎌倉云云。又古記曰、建保四年丙子六月八日、陳和卿到鎌倉、是宋人造東大寺大仏者也。和卿曰、東大寺再造供養之日、故右大將頼朝卿求与我之相面、然頼朝卿斷人命多矣。罪惡深重、故不相見也。当將軍実朝卿乃權化再誕人也。今為拝顔來謁。同十五日、実朝卿召和卿相面。和卿三拜涕泣曰、尊官者為宋朝育王山長老。于時、吾列于其門弟云云。此事建曆元年六月三日夜、高僧一人入実朝之夢告之。実朝不敢告人已六年、今与和卿言相符、故深信之。

右実朝前身為能仁寺宣律師云云。又和卿以為育王山長老、蓋一事而有兩說乎。然実朝為賢聖再誕則不可疑者⁴、
とあるのであります。

佐藤秀孝が強調したように、和歌山の西方寺に明恵と道元と毘沙門堂の明前が出ている場面ですが、東西の夢の中で玄奘三蔵の再生として表しています。『鷲峰開山法燈圓明國師行實年譜』によると、「師諱覺心、號心地。〔.〕師二十一歳。茲歲紀州海郡由良庄西方寺草創。今興國寺〔.〕建仁寺開山葉上僧止皇玄奘三蔵再誕之感夢矣。現豪

勢而化物。所以身雖籌帷幄。裏心常弄細林月。大唐國照曜萬年寺。日本國中新精藍。於東西在世。滅後仁恩廣被。刹々塵々。報謝厚德。當寺卽其隨一。草創非無由緒。西方寺之基。無人空曠。地平坦向南關。崇峰四圍。以爲外郭。凡厥山勢水流。可謂奇絕芟夷荊棘。開闢梵刹。以安源將軍頭骨塔頭。祈二品禪尼妙果。四嶺皆有名。西鷲峰嘉名早立。故名山。乃寄田園。永擬供佛施僧。于時十月十五日也。雖然未終成功。且請梅尾上人明惠明「高」辨。扁寺曰西方。使永平寺佛法上人道元。諸額之篆字。本尊阿彌陀像一鋪者。毘沙門堂明禪法印開眼供養。」とあります。

ここでは、栄西は夢の中で実朝が玄奘三蔵であったことを確証しているため、実朝は大将軍でありながら黒衣（禅僧）である意識があり、後に僧侶になる願を起こしています。また、中国へ葛山五郎藤原景倫を使者として遣わし、雁蕩山靈巖寺の伽藍配置の模範図をもらって、日本で同じ伽藍配置の寺院を立てさせる計画でした。

覚心の弟子の覚勇が作った『紀州由良鷲峰開山法燈円明国師之縁起』にも、西方寺の開山の記事の中で、実朝は前世において雁蕩山靈巖寺と功徳を積んだ因縁があつて日本で大将軍になつたと夢見して目が覚めてから、

世も知らじわれもえ知らず唐国のいはくら山に薪樵りしを

この和歌は、普請をおこなう禅僧侶のように阿私仙に仕えた釈尊の修行を詠んだとされている行基菩薩の和歌に基づいています。

法華経をわが得しことは薪樵り菜摘み水汲み仕へてぞ得し

岩倉といえば、政権の永遠に続くことを象徴的に表している山であることは、

動きなき岩倉山に君が代をはこび置きつつ千世をこそつめ

という『拾遺集』の詠み人知らずの和歌がよく表しています。実朝とその周りの人たちは、やはり、今までの宮廷の政権を上回る新しい文化制度と政権を築こうと思っていたのでしょうか。

別の文献としては、『紀伊国統風土記』によれば、実朝の家来の葛山五郎、出家後の名前で知られている願性が立てた西方寺を再建した道元の弟子の覚心が開山した鷲峰山興国寺の項目では、実朝は、前世に温州の雁蕩山靈巖寺に滞在していたが後になって日本の大將軍に生まれ変わったという夢を見たという話を伝えています。実朝は目が覚めたら、日本の岩倉山に見立てられた靈巖寺で薪樵りという禅宗の普請を行なっていたといっています。

世も知らじわれもえ知らず唐国のいはくら山に薪樵りしを

という前述の和歌を詠んだとされています。

ただの伝説の夢話に見えますが、道宣律師がインドの寺を想像した西明寺に基づく伽藍配置は、日本では東大寺、国分寺の形で実現されているため、源氏政権は、既成の仏教組織を改めて独特の新しい寺院制度を考えたでしょう。

実朝と道元の時代には新しい寺院制度は完成されず、ほとんど実現されませんでした。そうした新制度を象徴するものは存在していません。

道元の戒律思想を見ても、戒体は必要でないと主張しているのは、道宣とは正反対の考えがあったことを物語っています。そうした道元にとって、新しい寺院の形を伝えた玄奘三蔵のイメージは大きかったです。玄奘の翻訳の業績の一つです。『般若心経』も真理追求の巡礼のイメージと結びつけられ、道元の宗教世界の中に活発に生きていたことでしょう。

道元の名前が関わっている新しい寺院は、事実はそのでないにしても『法燈国試年譜』によれば、一二二七年に新規に基づいてできたとされている由良の西方寺が挙げられます。明記されていませんが、もちろん京都の興正寺は中国禅宗の新規に従ってできたでしょうし、天童山を模範にしている越前の永平寺ももちろんそうであって、越前の吉峰寺も、素朴であっても釈尊の修行した屋外の遺跡などを考慮した寺院形態を考えたでしょう。

道元が都を出て越前に移ったばかりの吉峰寺での一番初めの説法は、釈尊二代の教えをまとめたときされる「三界唯心」の巻ですが、その巻では、唯識、尽界、空、虚空、禪宗の「尽十方界真実人体」などを説いており、弟子の詮慧の解釈では、「仏、衆生、心、即ち一心」と述べており、当時、流行っていた『大乘起信論』的な思想背景で、つまり、法界として分析しているのも共通点です。⁹⁾しかし、道元は捨象的な分析を行っているので、無駄に投影されたものの概念化を省いて全てを現成公案として見えています。そうすると、仏教のパンテオンの中に本尊が一切いなくなつて観音以外に菩薩の名前はあまり出てきませんし、仏教術語は自分の頭の中にはあつたとしても、法界というような中軸となる概念も出てこないので、鎌田茂雄先生が常に言われていたように、彼の思想については現象のレベルでアプローチしないと分析が難しくなります。

道元思想では虚空と般若の考え方は、禅宗の修行所である道場と伽藍配置の見方、玄奘三蔵のイメージと重なって、彼の説法を形づくっています。特に、彼の一生の大事です。『正法眼蔵』の冒頭の「現成公案」という第一の巻と「摩訶般若波羅蜜多」という第二の巻、それから、永平寺を開いた際の「虚空」という第七十の巻のテーマは、本師である如浄の思想に言及しており、非常に類似してほぼ同じ中身を有しています。また、都を出て隱遁所の性格を持つ吉峰寺に引つ込んだ時に、同じ如浄のイメージを意識して説法された「三界唯心」という第四十一の巻には、都の世界を退いて如浄の修行と僧团组织を復元しようという特性がありますが、思想的には多世界を現成公案としており、上で触れた巻と共通しています。

ここで、今までまとめてみた研究に触れつつこれから研究すべきことを取りあげてみたいと思います。

一 三界唯心

まづ一例を挙げると、道元にとつて仏教の教えをまとめたとされている「三界唯心」或は「三界唯一心」という言葉とその思想が日本で流行っていたのは平安時代からのようであり、その後もずっと続いています。天台宗の論義では、唯識と唯心の同異について論じられており、⁸⁾ 万法唯識というのは相宗の究極的な教えであつて、三界唯心は性宗の究極的な教えとされており、道元が習った伝統では、三界唯心は釈尊の教えをうまくまとめた一句ですから、論義でいうこととびつたり合います。三界は欲界・色界・無色界という三段階の世界観、というより精神界に基いて考えられ、世俗世界の全ての段階は心が形づくっているという思想を表していると考えます。しかし、場合によつて、三界は別な意味も持つており、詮慧の『聞書抄』によると、道元は仏世界、衆生世界、心世界という独特な解

釈を出しています^⑤。三界唯心は多様な世界はただ人間の心の持ち方により、人間の心が作り出しているという日本の思想の特徴のように見えます^⑥。ここでは鴨長明、道元と同時代の人物たちが唯心、三界唯心、月というテーマをどのように扱っているかを検討してみます。

(一) 長明の三界唯心

比較の一例として、道元と年代が近い鴨長明(一二五—一二二六)の『方丈記』(一二二年)では、記述の切り目の一つに「三界唯心」という文章が出てきます。それは、自足と自立的な生活の仕方を述べてから、自分の隠遁の態度に関して都と日野との往復について述べた第三十四節です。

それ三界は、たゞ心一つなり。心もし安からずば、牛馬七珍もよしなく、宮殿樓閣も望なし。今さびしきすまひ、ひとまの庵、みづからこれを愛す。おのづから都に出でば、乞食となれることをはづといへども、かへりてこゝに居る時は、他の俗塵に着することをあはれぶ。もし人このいへることをうたがはさ、魚と鳥との分野を見よ。魚は水に飽かず、魚にあらざればその心をいかでか知らむ。鳥は林をねがふ、鳥にあらざればその心をしらす。閑居の氣味もまたかくの如し。住まずしてたれかさくらむ^⑦とあります。

これはどういう意味があるのでしょうか。長明は「三界唯心」という言い回しを利用しています。彼は種々な執着にとらわれていました。「三界唯心」という言葉は、彼が人間の自律性を見いだした箇所直後に出ている点に注目すべきです。また、それを和風に訓読しているのは、単なる引用ではなくて、自分自身でその中身を考えたから

でしよう。¹²⁾

その唯心という思想は、世界のものはただ自分の心持ちによつて、と見るものです。世界というのは第十七節に言うように、直接には都を指しています。都というのは、全宇宙を象徴していると考えられます。心のもち方次第であつて、心が清ければ世界、世間も清くなり、心が汚ければ、世界、世間も汚く見えるのです。長明が敢えてそれを言うのは、不徹底で、矛盾して、曖昧な態度を示すのではなく、むしろ都、即ち、世界を見に行くたびに、自分の庵へ戻つたら、三界唯一心という気持ちが変わえ、都と庵との間、距離、違いはどういうふうに見ればいいのかと反省しています。都のことを考える度に、自分の庵の安定した生活をより一層味わえるのです。ただ、最後に、自分の草庵の静寂な楽しみにも限界があるから、執着してはいけないとも言つています。自分は聖人のつもりであっても実際は俗人ですので、なおさら、唯心の考えが意味深く感じられていたのでしょうか。

自分の解釈では、『方丈記』は無常の有為の世間即ち世俗世界から無為の出世間、法界へ解脱のプロセスを描いています。「ユク河ノナガレハ、絶エズシテ、シカモトノ水ニアラズ」という有名な文は、世界を空と理解していても流れがづづいてるとい意識に基づいて自分の救いを考えています。中国文学では川の水は無常のイメージと結びついています。流れのイメージはありませんので、流れという点を強調するのは長明の工夫でしょう。『方丈記』でも川の水と述べているのが、そのことを傍証しています。世間の無常性から離脱すべきだと思つた隱遁者の長明は、都の人の疎外された状況と所有物への執着からの離脱を目指し、自由な世界（法界）と人間の自立の発明は、身と心との不可離な関係にかかわることに気がついたでしょう。他の人間を奴婢にするよりも、「たゞ我が身を奴婢とするにはしからず。もしなすべきことあれば、すなはちおのづから身をつかふ。」と述べ、体と心との不可離な関係を褒めています。自分の自由な境涯を述べてから直ぐ解脱の世界である三界唯心即法界を述べているという文脈です。¹³⁾

この長明の考えにわりと近い西行仮託の『選集抄』「永縁僧止の事」が唯識的な悟り、清浄な心の持ち方のことを述べています。¹⁴⁾

なじかはしかあらむ。いよいよ心ぞ澄み侍らめ。恋慕哀傷の風情をも詠めては、みな我心に帰すれば、唯識の悟、ここに開かれぬ。もとより、心のほかに法なし。ただ心のいつはれるなり。おのが心が心をさわがして、何と学文の妨げとはのたまはするぞ。

また、長明は魚や鳥のように、自分の隠遁した草庵の良さが味わえると言っています。これは、仏教でよくいわれている「魚のように水の暖かさや寒さを知ること」を思わせないでしょうか。魚の譬喩については、道元は否定的に述べているのは『宝慶記』の中の第四番目の問答を見てみると明らかです。道元は、水の中の魚の喩えは、修行しないで知的な理解だけでの成仏を唱えている禅宗の一種だと因果撥無の自然外道先尼加を批判したところで述べています。禅宗では、五祖法演（一〇二四—一〇〇四）の伝記において玄奘三蔵の詞として引用されている中に、

蕪州五祖法演禪師、綿州鄧氏子。三十五始棄家祝髮、受具往成都、習唯識百法論。因聞菩薩入見道時、智与理冥、境与神会、不分能証所証。西天外道嘗難比丘曰、既不分能証所証、却以何為証、無能對者。外道貶之、合不鳴鐘鼓、反披袈裟。三藏法師至彼、救此義曰、如人飲水冷暖自知、乃通其難。師曰、冷暖則可知矣。作麼生是自知底事。遂質本講曰、不知自知之理如何講。莫疏其問。但誘曰、汝欲明此、当往南方扣伝仏心宗者。師即負笈出関。所見尊宿無不以此咨決。所疑終不破泊、謁円照本禪師、古今因縁会尽。唯不会僧問興化、四方八面来時如何。欲

明此当往南方扣伝仏心宗者。師即負笈出関、所見尊宿無不以此咨決。所疑終不破泊謁円照本禪師。

という記述があります⁽⁵⁾。こういう引用を見ると、長明は中国の思想、とりわけ道教の思想を利用しているのか、あるいは、玄奘三蔵の時代からの唯識説を用いているのか。魚が寒暖を知るといふ禅宗の喩えは、自分の中に宿っている仏性を得ることをいうのか、あるいは唯識思想の「二水四見」の考えから来ているのかどうか、あるいはそれらをすべて引つ張つてきて関係させているのか、分かりません。但し、長明は魚について語つてから鳥のことを述べている。それは鳥獸、動物全体を意味しているため、禅宗や唯識宗と違つた眼、むしろ道教的な見方でその譬喩を扱つていふように見えます。長明がどの經典や仏典に基いてそれを使つているかは分かりようがありませんが、一種の決まり文句のように見えるので、若い時の道元の周りにさういふような言葉は流布していただであらうことが推測されます。

(二) 禅宗の三界唯心

日本の中世を考えると、三界唯心の源流の一つは禅宗です。特に説法でよく云われている言い方であり、日本に導入されたのは恐らく鎌倉時代初期からであつて、達磨宗も臨済宗も曹洞宗もこれを使つています。その中国での源は馬祖道一(七〇九―七八八)の思想ですが、世界の物事を看破しているのが自分の中の仏性の作用であると考へる「見色見心、靈雲見桃」の悟道論です。すなわち、わが心こそが仏であるとする即心是仏の考えと、見聞覚知の働きこそが仏性の作用即性だとする思想に集約されています。このため、自然現象、花、竹、松風を感じる時に、自分の中の仏性を自覚することになり、悟道の体験に繋がることとなります。いわゆる「見色即是見心」です。馬

祖の言葉には、

法無自性、三界唯心。經云、森羅及万像、一法之所印。凡所見色、皆是見心。心不自心、因色故心。色不自色、因心故色。故經云、見色即是見心。

というのがあります。言葉としては南嶽懷讓（六七七―七四四）に遡ります。ものごとには不変の実体がなく、世界内の存在はただ心のみです。から、經ではあらゆる存在と現象は心の現出したものと説いているということです。心はそれ自体で心なのではなく、物に対してはじめて心なのだし、物もそれ自体で物なのではなく、心を待ってはじめて物なのだということです。両者は相依相対関係にあるため、經には物を見るとは心を見ることだと、衣川賢次氏はまとめています。

臨濟希玄（？―八六六）は三界唯心の思想を受け入れ、菩提・涅槃は外側にあるという概念を取り除き、自分の内をみよという考えに発展させています。しっかりと自分を捉え、自分を信頼せよと述べ、真面目の真人、無相なる仏法を自分の中に見ることが三界唯心の意味するところになるといいます。

唯識思想の造詣が深かった臨濟は、真の仏陀と仏法は形姿もない。それらを外の世界に求めるのは、ただ抽象概念たる空の中の花や夢の幻だけだ。すべてのものは心の変化でただ我々の認識にすぎず、心が変わらなければ物事が現われないので、独脱無依で何にも関わりない状態にいるべきだと述べています。この言葉は唐代にはかなり流布されていました。雲門文偃も、

問如何是透法身句。師云、北斗裏藏身。問、如何是本来宗。師云、不問不答。問、如何是三界唯心方法唯識。師云、我今日不答話。進云、為什麼不答話。師云、驢年會麼。

と述べています。

臨濟と共通の考えであつて、僧璨（？—六〇六）に仮託される『信心銘』は、人間の錯覚を現している夢幻空華の考えにまで遡ることができます。

迷生寂乱 悟無好悪 一切二辺 妄自斟酌 夢幻空華 何勞把握 得失是非 一時放卻 眼若不眠 諸夢自除、心若不異 万法一如 一如体玄 兀爾忘緣 万法齊觀。

臨濟と同時代の趙州從諗（七七八—八九七）にも空華の唯識的な分析があります。長らく中国を見学体験してそういう思想を直接に受け継いだ道元は、「三界唯心」という言葉をかなりよく使つており、伊藤秀憲氏によれば『正法眼藏』に六十七回も出てきて、主として、釈尊の一代の教示のまとめのように扱っています。「三界唯心」は『正法眼藏』の巻名にもなっています。『正法眼藏』第四巻の「身心学道」の中では、次のように説いています。

仏道を学習するに、しばらくふたつあり。いはゆる心をもて学し、身をもて学するなり。心をもて学するとは、あらゆる諸心をもて学するなり。その諸心といふは、質多心、汗栗駄心、矣栗駄心等なり。又、感應道交して、菩提心をおこしてのち、仏祖の大道に帰依し、発菩提心の行李を習学するなり。たとひいまだ真実の菩提心お

こらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし仏祖の法をならふべし。これ発菩提心なり、赤心片片なり、古
 仏心なり、平常心なり、三界一心なり。

ここでは心の学道と述べているので、積極的な表現で三界唯心を発菩提心、赤心、平常心という表現で強調して
 いることになりました。

『正法眼蔵』の「空華」の巻では、空の中の幻の華は、仏性を宿し、映す海の中に印されているから、人間の錯覚
 された眼でもつても実相として見られるようになると言っています。迷いでも悟りの境地と密接に繋がっているとい
 うのです。円の中に四角を入れようとして入る矛盾めいた現成公案の世界では、正法眼蔵涅槃妙心の境地があらわ
 にされています。耳が聞こえない人でも無自性です。幻の現象を見て、すべての物は唯心であるから、そのことを通
 じて仏性を看破できるといいます。そういう思想は日本に十二世紀から多少知られていたにしても、それを正確に
 理解したのは他ならぬ道元だったでしょう。

(三) 源信の三界唯心

もう一つの三界唯心の思想の源流は、天台宗の源信(九四二—一〇二七)の『一乗要訣』にあるとされています。『華
 嚴經』の中心思想を集約された文章として知られています。『華嚴經』の文章の二箇所を合わせて出来た
 ようです。『華嚴經』以前、例えば『正法念処經』などでは、三界唯心の意味は五蘊や煩惱の世界を表現しがちでし
 たので、消極的な意味に偏っていました。しかし、『華嚴經』の『唯心偈』以来は、消極的な意味とともに積極的な
 意味が表面に出てきました。すなわち、両極端です。仏と衆生は一心によって通じており、その一心は両方面へ展

開しますから、二重あるいは三重構造の思想になります。

三界唯心説は、そういった形で平安時代から流布していましたが、禪思想はその二重構造或いは三重構造を改めて、一枚構造にしています。道元の場合はそうですが、鴨長明は達磨宗の人達と交流があったかもしれませんが、確証はありません。恐らく天台密教の言い回しとして知っていたでしょう。あるいは達磨宗とでも接触した上で、刺激された長明はその文章を論し文として使っているかもしれませんが、源信を読んでいたのですから、既成仏教から見た方がいいであろう。

結論から言えば、長明の三界唯心は消極的面が強く、世間嫌い傾向を示し、道元の三界唯心は現世肯定的な面、瞬間的な世間の把握の仕方が目立ちます。しかし、当時の共通なところがあるとすれば、隠遁の思想を表す可能性があるという仮説が立てられるのではないかと思われれます。

長明と道元との間に、歴史的な関係があることもあり得ないわけではありませんが、確証はありません。若い時の道元は、二一〇八年から二二二年まで晩年の長明の近くに四年間くらいいたと考えれば、同じ領域に流れている思想をともに受けていたこととなります。ただ、思想的には別な系列に属しているので、ここではむしろこの時代に、同じ術語、言い回しをどのように使っていたかという点に絞って、比較を進めていきます。

二 道元

道元は三界唯心に関して、伝統的な解釈を与えていませんが、身体と精神で学道を促していますから、身と心の両方を見えています。

身に関して、『正法眼蔵』の「三界唯心」の巻のうち、『法華経』の注釈の所によれば、仏陀が父であるから、身体は仏陀から貰ったものとしています。「悉是吾子は、子也全機現の道理なり。しかあれども、吾子ならず身体髪膚を慈父にうけて、毀破せず、虧闕せざるを、子現成とす」と述べています。先に触れたように、『正法眼蔵』は「三界唯心」の語をしばしば用いており、心に関して、『正法眼蔵』第四巻の「身心学道」の巻では、

仏道を学習するに、しばらくふたつあり。いはゆる心をもて学し、身をもて学するなり。心をもて学するとは、あらゆる諸心をもて学するなり。……

と述べ、心をもて學するとは、あらゆる諸心をもて學するなり。その諸心といふは、質多心、汗栗駄心、矣栗駄心等なり。又、感應道交して、菩提心をおこしてのち、佛祖の大道に歸依し、發菩提心の行李を習學するなり。たとひいまだ眞實の菩提心おこらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし佛祖の法をならふべし。これ發菩提心なり、赤心片片なり、古佛心なり、平常心なり、三界一心なり。」と言っています。ここでは心の学道と述べており、積極的な表現で三界唯心を發菩提心、赤心、平常心とともに主張していました。

但し、学道については、道元は心を実体化された形で見ていないため、三界唯心も否定されており、逆に物質的なもの、非情なものが主張されている文章もあります。それは、「身心学道」の次の部分です。

かくのごとくの心、みづから学道することを慣習するを、心学道といふと決定信受すべし。この信受、それ大小有無にあらず。いまの知家非家、捨家出家（家、家に非ずと知りて捨家出家す）の学道、それ大小の量にあ

らず、遠近の量にあらず。鼻祖鼻末にあまる、向上向下にあまる。展事あり、七尺八尺なり。投機あり、為自為他なり。恁麼なる、すなはち学道なり。学道は恁麼なるがゆゑに、牆壁瓦礫これ心なり。さらに三界唯心にあらず、法界唯心にあらず、牆壁瓦礫なり。

道元は「一心一切法 一切法一心」と「都機」のなかでいっていますが、これも「三界唯一心 心外無別法」と同じことを意味しており、仏と衆生と心とは一つであり全宇宙の真理であると説かれ、二者は無差別だと經典と中国の解釈では説いています。しかし、実はもともと、六十卷の『華嚴經』の引用である「心は巧みなる画師のごとく、種種に五陰を画き、一切世界の中に法として造らざるは無し」という文章に基づいて、そのもとの意味を多少変えて、天台大師が、心と一切法が言葉を超えた次元で言語道断的な関係にあるという意味があるというのが、道元はそういう意味で受け取ったかどうかはわかりません。ともかくもこの「三界唯一心」の「心」とは釈尊が悟りを開かれた時の最初の句であり、釈尊一代の説法であり、真理の体頭でもある。そういう風に表現すれば、心というのは実体性のないものです。

それを表現しているのが、『正法眼蔵』の「三界唯心」の巻です。その巻は、道元が越前の吉峯寺に隱遁したばかりで、京から退いた後の最初の説法です。¹⁷ ある意味では、越前というのは如浄を思わせる場所ですから、京都の建仁寺、深草の体験以外に中国での体験も含めた三界とも考えられます。今まで体験されたことを改めて思索し、考え出しています。今生きているこの世の中で、三界というのはこういうものだ。都の世界と隱遁の場所である大原、日野山の法界ともいべき場所しか経験していない長明の三界唯心の考えに対して、道元はもっと広い世界を考えています。三界唯心は悟りの境涯を現成公案していますので、もっと広い意味を有しています。

ただ、道元は長明のような人間嫌いの性格ではありません。彼が目指しているのは、教団をつくって、その教団の中で決まった規則に基いて生活することです。そうすると、三界唯心は確かに、一歩退いて考えるスタンスでありながら、一方では、自分の周りの修行仲間、檀家たちと生活する世界をも含んでいます。そうになると、その世界は全宇宙です。あるいは、自分の生きている環境でしょう。その環境自体がいろいろな多彩なものあり方を保っていることを、道元は肯定しています。その三界は多彩でありながら一つの全体をなしており、その全体を把握すべきなのです。全体的に把握するというのが一心の意味です。

又、三界というのは、『法華経』の「如来寿量品」の中に出ていますが、世尊の言葉として、「三界の三界を見るにしかず」（三界の三界を見るにこしたことはない）という。原典では、「如来は」三界の三界を見るが如くならず」（如来は三界のもの如く、三界を見ているのではなく、衆生が見ている三界よりずっと正しい見方をしています。）と読むべきです。

この原典の読み方は、天台宗の檀那流の覚運はその読み方を受けて、如来が他の衆生よりすぐれているとする立場の始覚門の読み方と同じです。

源信の恵心流は、本覚門に立つて、「三界を三界と見るに如かず」（三界を三界と見るにこしたことはない）と読んでいます。

道元の読み方がどれであったのか定かではありませんが、曹洞宗で「三界の三界を見むにはしかず」（三界のものが三界を見るにこしたことはない）という曹洞宗の読み方と同じであったでしょう。¹⁸

長明の三界唯心は消極的面があり、世間嫌い傾向を示し、道元の三界唯心は現世肯定的な面、瞬間的な現実の把握の仕方が目立ちます。しかし、当時の共通なトピックのところがあるとすれば、隠遁の思想を表す可能性もあり

ます。曹洞宗の鈴木正三が隱遁者に対して三界唯心を唱えたのは、ただの偶然ではないかもしれませんが、ほかにいい例を集めねばならないという課題が残っています。

三 一心、法界、月

(一) 『月講式』

長明を大原から日野山へ誘った日野家の藤原長親、如蓮房禪寂は、回向文によれば、長明の依頼で『月講式』を現し、二二八年の豪信の書写が存在しています。その著作は三界唯心をも解釈しており、『方丈記』との関わりが指摘されています。『月講式』の成立に関しては問題があるし、長明の思想を表しているかどうかという問題もあるものの、少なくとも長明に親しい周辺の人物の信仰と思想を表していますから、無視できない良い参考資料として扱いたいと思います。

『月講式』の冒頭で、この作法は普通の儀礼と違い、ただ虚空に向かつてお月さまを大勢至菩薩の垂迹である月天子として褒めているのは、長明の考えと思われれます。空間はやはり何の妨げのない無為の一つと数えられる虚空です。この部分は、歌人の修業と芸術を褒めるとともに、懺悔作法ともつながっていると考えられています。しかし、西行の歌人としての後悔や懺悔作法と違って、懺悔しない長明は自分以外の人の他力的な懺悔法則と考えています。

先に総礼す。

菩薩の清涼の月は、

畢竟空に遊び、

衆生心の水清くして、

菩提なかに影現す。

今この講演作法は通常の法則と似ず、只だ虚空に対して月天子を讃嘆す。¹⁹⁾

ここでいう虚空とは法界に外ならず、勢至菩薩が衆生のために自由に遊行している場所です。これに続いて、「泥んや月輪の体の円なるにおいておや。是の法身の光は法界に遍じ、是の報身の影は万水に浮かび、是の応身の宮殿は又淨土也」と述べています。²⁰⁾

人間と天との感応道交で人間が罪から救われるのです。感応道交は、『宝慶記』の第九目の問答に見えるように、道元が好んでいる言葉ですが、恐らく日本の仏教界には普通に流布していたでしょう。普賢菩薩は清浄の世界である法界を活動の場にし、妄想から生まれた全ての障害を払っているため、坐禅の修行によつて清められた精神で物事の本当の姿が見られるといえます。ここでいう懺悔とは、妄念を除いて心を清めることで、後悔という苦行ではなく、坐禅をすることになります。そういう次元で、帰依すべき普賢は、ついに達すべき凡心の円明の真源であり、特に満月の心殿と解釈されていることが注目すべきことです。特に次の文章は注目されます。

特に最期の部分では、

三界は唯一心なり、心の外に別法無し、是故に縁を法界に繋げれば、心即ち是れ月なり、念心を法界に一にすれば、月は即ち是れ心なり。繋すと雖も念すと雖も、一心を出でず。寂すと雖も照すと雖も、唯だ是れ一月な

るのみ。心と月と相即して寂照同時なり。此觀惠をして心と相応せしむれば、衆罪、露と消え、一心の月は明らかなり。此理に迷ふが故に、諸熱惱を受く。今始て覺悟して慚愧懺悔す。願わくは山を出て嶺に入るの望みを改めずして、早く、東より西に往くの縁と爲ん。自は即ち是れ他なれば、我が願を彼に及ばさん。昔より今に至るまで雪月花に依て妄念を貽(の)こし、琴、詩、酒を翫びて邪思を動ずる輩ら、皆、冥(くらき)より冥に入るの苦しみを離れ、互いに明より明に移るの榮を得て遂に凡心円明之眞源に達し、共に普賢の満月の心殿に帰せん。⁽²⁾(仍大衆各住此念、可奉禮名月天子。頌曰、

一切業障海

皆從妄想生

若欲懺悔者

端坐思空相

如日月光明

能除諸幽冥

證得心月輪

能滅衆生闇

南無歸命頂禮名月天子滅除業障往生極樂)。

と願っています。

長明の詩的宇宙と宗教的宇宙が法界の宇宙として描写されているかのようです。ある意味では、山田昭全が指摘

している、西行の最晩年に書かれた、桜の花を多く読み過ぎた一生の間の歌論を思わせませす。しかし、普賢にこだわる長明にとつては、月を観することは悔やむ修行、苦行のようなものではなくて、業障の原因である妄想を除くものですから、端座して実相を見ることです。「一切業障海、皆從妄想生。若欲懺悔者、端座思実相」と説く『普賢經』に近い文章で収めてあります。月によつて妄念を省くこと自体が魂の得脱ですので、お月様の詩人です。長明は夜空の月と管絃の音色が虚空の中で響きあう宇宙を作っていますので、台密でいう実相観になります。長明は数寄のありかたを相即仏道として止揚していますが、最晩年の長明には利他的な理想も含めて仏事を考えていましたから、宗教と数寄と利他的な行為とが長明の世界として巧く描かれており、ただの享楽主義とは同一視できません。貴志正造は、長明と禪寂が宗教、文学に関して、肝胆相照らして語った月の哲学を想定し、仏教の唯心論を利用して、美の対象として賞する月と宗教の対象として拝む月と、この両者を融合した形の敬仰賛美を目指す芸術的宗教行為として見るべきで、信仰と美学を二行為中に合一せしめる絶対的境地をひらこうとする構想だとし、長明にとつて、これは『方丈記』的世界、さらに、『発心集』の世界からの数歩の前進である、と述べています。篠瀬一雄は「三界一心の観によつて、月にわが心を託し、月天子を礼することを持つて、芸文の輩に許される懺法としようのです」と評価しています。数寄と仏道の融合を目指している長明の態度を表しているといえるでしょう。

ともかく、長明にとつては三界唯心というのは世間から離れて自分だけによる空間を作り、自分の自由さを生かして発展する立場ととつています。それは、ほとんど他人との接触を避ける態度でありながら、都を出て一種の遊行の旅を行なつているように思われます。それは長明が言うように、「木幡山、伏見の里、鳥羽、羽束師を見る。勝地はぬしなれば、心を慰むるにさはりなし。あゆみわづらひなく、志遠くいたる時は、これより峯つゞき炭山を越え、笠取を過ぎて、岩間にまうで、或は石山ををかむ。」(『方丈記』第三十二節)という心地を表しています。この文章

では、いい景色の場所には所有者がないとしており、障りなし、患いなし、というのは無碍という意味である虚空の定義を思わせ、自由な遊行の仕方は法界を歩んでいるかのようです。木幡と鳥羽は道元ゆかりの場所であることよく知られています。

(二)『月講式』の藤原教家と道元

木幡は藤原家の母方のごころですので、若い道元は興福寺系の唯識の造詣を身につけた可能性があるのではないかと思われまゝ。通親の鳥羽亭に関しては、精神を清める普賢菩薩の業による懺悔の儀式が禅僧侶に行われると道元の父、通具の父に当たる源通親(二四九—二〇二)は、白居易の詩になぞらえた『擬香山摸草堂記』(二一八三年)中で述べています。

城南幽奇甲雍州地。河東村曰鳥羽。里境樓城軒騎往還无煩、水石屈曲得便。其砌寂寥、且甲天下。長元六年(一〇三三)夏、曩祖右丞相、一看卜之、再宿忘歸。新移象岳之居、以為菟裘。面河腋山、不日成風。手聚拳石、足決斗水。縮陽采以納秋月、洞陰戸以來涼颺。作為蝸舍、雖非燕寢、高閣低廊。率称心力。相府既來為主。称地号於久我。主富遐算地保長生故也。遂得所好、終老受之。万乘主、或停仙蹕。二代上皇或艤虚船積善不空、三槐連枝、余慶旁覃、五柳繼塵。山南建金客「容」紫磨之梵宇。池面北累祖三公之墳墓。傍構数宇之僧庵、内置三昧禅侶、素暁消普賢罪霜、黄昏弥陀例時、日日飭瑜伽壇。年々訪彼菩提。何必峴亭碑灑行客之淚、商洛祠貽隱逸之栖哉。

という。ここで重要に思われるのが、平安末期の仏教信仰と修行の仕方に関する描写です。通親は雇っている三昧禅僧、すなわち下層の僧侶たちに依頼して朝は『普賢観経』を讀ませて自分の罪を消させ、夜になると浄土教の仏典を讀ませて自分の極楽往生を願わせていました。昼は密教の儀式を行わせて現世利益のことを頼んでいます。また、祖先、親戚の菩提のための儀式も年中依頼していました。長明は阿弥陀図、普賢図、不動明王図を並べていましたので、通親と類似した信仰を持っていたことになりませんが、お金がなかったため、禅僧に頼まないで、自分で全ての修行と儀式を行っていたでありましょう。道元になると中国に渡り、禅僧が重要な位置を占めていることを知っていたから、祖父の通親の信仰が時代に合わなくなっていることを意識していたでしょう。ですから、看経、修懺、念仏はもちろん、焼香も礼拝も必要でないばかりか、専ら坐禅を行うことによつて感應道交すれば、ただちに法界に偏在している普賢が坐禅を修行しているものの罪を清めて消すという結果になるため、特別な儀式などはいらないという見方を有していたのではないか仮説はいかがでしょうか。

そうであれば、長明の方丈と通親の鳥羽亭には類似性があるのは、何らかの影響があつたためか、あるいは両人とも当時の流行に乗っていたためと考えられます。道元も通親の信仰のことを知っていたでしょうから、通親の修行のしかたについても批判的に見ていたでしょう。

ついでに、竜谷大学図書館所蔵で東大寺戒壇院志玉の聞き書き書『五教章聞書』の裏表紙に書かれたいる源通親の和歌では、「久我大臣參詣東大寺歌 霜の置く華厳（イツク）シク、名も高し古フリヌル寺ニ鐘響キに被詠。此華厳ノ最妙義を被詠。」を挙げています。霜のイメージは懺悔を表しているとしたら、懺悔の和歌になりますが、定かではありません。

実は、道元の檀家である藤原教家（二一九四―二二五五）が『月講式』講演させたと指摘されています。教家は明

恵を二二五年十月十九日に戒師として選んでいるが、弘誓院に居住して二二四年に道元の宝林寺の法座を寄進し、二二五年に法性寺で出家しています。道元と親戚関係にあったかどうかはわかりませんが、おそらく母方の縁でつながっていたと考えられます。

教家は明恵と道元と関係を結んでおり、似た和歌が残っているとされています。特に『続古今和歌集』（二二六五年）の権大納言教家の和歌のなかに、例えば、

(1) 第四秋上 題不知 (三六四)、

ゆぶぐれはいかなるいろのかはればかむなしきそらにあきのみゆらん

日がくれる時、どの目に見える景色が変われば、虚空たるそらに秋が見えるであろうか。

(2) 卷八釈教 覚者何還厭夢中事 (七五六)

うしとてもおもひほどけばゆめのよをいとふはひとのさめぬなりけり

苦しくても気分がはつきりすれば、迷いの世界を嫌うことは未だ悟っていないことを菩提即煩惱という考えであらわし、悟っている人が有為法の迷いの世界を厭わないことを表現した和歌です。

(3) 卷八釈教 若離我執忽然歸大我 (七五七)

ころなきよもの野山のくさ木までわれをすつれば我が身なりけり

自分の煩惱から解脱した途端に本当の自己を見出すことを唱える和歌ですが、全自然の無情の草木もまでも成仏して自我を捨てると、自分の本当の自己が現前すると詠む歌です。

(4) 卷十七雑上 秋歌の中に(一九二)

わが心とまるところはなけれども猶おくやまの あきの夕ぐれ

自分の心は落ち着くところがないが、それでも落ち着いている深山に引つ込んで寂しく澄んだ秋の夕暮れの名残がある

(5) 異本歌(七五六と七五八の間に)

平常心是道

まことしく仏の道を尋ねればただよのつねの心なりけり

真剣に本当らしく仏道を追求すると、普通の心の持ちかたの方にあることに気が付いてくる。

(二) 道元関係資料

この教家の五首が残っていますが、教家には道元以外、禅宗僧侶との付き合いがはつきりと知られませんので、釈教歌と禅宗の性質の和歌は、道元と関係があった上で詠まれたと考えられます。ただ、明恵等との関係で、釈教歌を詠んだとは考えられません。

道元の著作を見ますと、今の五首と関係付けられて挙げられるのは次の文章だと考えています。

(1) に関しては教家のいう「いろ」は目に見える色である具体的な現実で、「むなしき空」は道元の虚空を連想させます。興聖寺時代に二三三年の夏安居に『正法眼蔵』の一番初めの説法です。「摩訶般若波羅蜜」と二番目の説法の「現成公案」の中に「色即是空、色是色なり、空是空なり 学般若これ虚空なり、虚空は学般若なり」と同時代の『仏性』の巻に「色即是空というは色を強為して空とするにあらず。空をわかちて色を作家せるにあらず。空是空の空なるべし。」という文章と、そのものになった『宝慶記』の『風鈴頌』が指摘できますし、虚空への強調は『月講式』と同じ教理を發展させています。

道元が重んじていた『般若心経』の「色即是空、空即是色」のことは、同年の『現成公案』の中でも触れています。「仏道はもとより豊饒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」と述べており、澄んだ黄昏の秋の空には色が変わつてくると表現しています。ただ、空といつても、『宝慶記』の中の如浄の「風鈴頌」の解釈では天の青空と誤解する一類の僧侶と違って、如浄のいう空は虚空をいうのでわざと、「むなしきそら」と道元は教家に訓読した可能性があると考えられますが、確証はありませんのでこれからの検討が必要でありましょう。

(2) に関しては、道元は、釈教を扱っている人ではないので、指摘すべき資料が見つかりにくいのです。しかし、

しいていえば迷途即ち夢も覚路も同じく夢の中でゆく道だという自覚にいるから、深草時代と永平寺時代が違っていても繋がっている、という偈を詠んでいます。

生死可憐休又起、迷途覚路夢中行、雖然尚有難忘事、深草閑居夜雨声。

この生死の夢に沈んでいる同じ身であるから、どうして自己中心の無駄な夢を作らなければいけないのかと考えている偈もあります。

鶏鳴丑

渾身似我是渾身、何使渾身孤夢新、仏腹祖胎都活計、披毛戴角見疏親。

一二四二年九月二十一日に興聖寺で書かれた「夢中説夢」の巻のなかには、「夢、覚の諸法ともに実相なり」という文章がありますし、言葉で表現出来ない心であれば、覚めても寝ても同じく真理を説法できる状態になります。

諸仏諸祖出興之道、それ朕兆已前なるゆゑに旧巢の所論にあらず。法輪転また朕兆已前の規矩なり。このゆゑに、大功不賞、千古榜様なり。これを夢中説夢す。証中見証なるがゆゑに夢中説夢なり。この夢中説夢處、これ仏祖国なり、仏祖会なり。仏国仏会、祖道祖席は、証上而証、夢中説夢なり⁽²⁾

覚醒と睡眠との間に連続性があるので夢中にも酸中にも発心できると、『正法眼蔵』の「発菩提心」の巻では主張しています。即ち、

かくのごとく、八万法蘊の因縁、かならず発心なり。あるいは夢中に発心するもの、得道せるあり、あるいは酔中に発心するもの、得道せるあり。あるいは飛花落葉のなかより発心得道するあり、あるいは桃花翠竹のなかより発心得道するあり。あるいは天上にして発心得道するあり、あるいは海中にして発心得道するあり。これみな発菩提心中にしてさらに発菩提心するなり。身心のなかにして発菩提心するなり。諸仏の身心中にして発菩提心するなり、仏祖の皮肉骨髓のなかにして発菩提心するなり。⁽²⁵⁾

と述べています。この巻と「出家功德」の巻では、道元が『大智度論』を参考しているのは、自分の考えの正統性を示したいのでしょう。

『傘松道詠』の中に道元の和歌とされている一首で、「夢中説夢」と面山が題をつけた和歌が指摘されていますが、⁽²⁶⁾真偽の問題がありますから、資料として扱えません。

(36) 付喪神 九十九髪

本末も（本も末も）皆偽りのつくもがみ、思ひ乱るる夢をこそ説け

しかし、その上に道元関係の資料を見ても、夢の世を厭うことを誠めている説法は見当たりません。

(3) 無情説法と無我の自己とを結びつけた教家の和歌です。道元にはもちろん無情説法の考えがありますが、無情は有情に対しての無情ではなく、感応道交の関係において互いに響き合っている無情のことをいいます。例えば、『正法眼蔵』の「発菩提心」の巻に、こうあります。

この木石、おのれずから、有、無、空、色等の境界に籠羅せられず。この木石心をもて発心修証するなり。心木石の力をもて、而今の思量箇不思量底は現成せり。心木石の風声を見聞するより、初めて外道の流類を超越するなり、それより先は仏道にあらざるなり。といひ

あるいは、

かくのごとく、八万法蘊の因縁、かならず発心なり。あるいは夢中に発心するもの、得道せるあり、あるいは酔中に発心するもの、得道せるあり。あるいは飛花落葉のなかより発心得道するあり、あるいは桃花翠竹のなかより発心得道するあり。

とせむ述

又仏法の大道は、一塵のなかに大千の経巻あり、一塵のなかに無量の諸仏します。一草一木ともに身心なり。

万法不生なれば一心も不生なり、諸法実相なれば一塵実相なり。しかあれば、一心は諸法なり、諸法は一心なり、全身なり。

と説いています。

『無情説法』の巻では、無情説法は仏祖が無限に正伝していることを説明し、

諸仏の説法を正伝するがごとく、諸仏は説法を正伝するによりて、古仏より七仏に正伝し、七仏よりいまに正伝して無情説法あり。この無情説法に諸仏あり、諸祖あるなり。我今説法は、正伝にあらざる新條と学することなかれ。古來正伝は旧巢の鬼窟と証することなかれ。

と述べ、あるいは、有情と無情とを本質的に区別してはいけないことを説いて、

無情説法の儀、かならずしも有情のごとくにあらんずると參学すべからず。有情の音声および有情説法の儀のごとくなるべきがゆゑに、有情界の音声をうぼうて、無情界の音声に擬するは仏道にあらず。無情説法かならずしも声塵なるべからず。たとへば、有情の説法それ声塵にあらざるがごとくなり。しばらく、いかなるか有情、いかなるか無情と、問自問他、功夫參学すべし。

と述べています。特に次の文章は、無理に無情のものを無情の我（本質）を有していると見れば、草木の測りきれ

ない功德（無我の可能性）を見なくなるから、有情であることを見失う恐れがあります。

たとひいま人間の所見の草木等を認じて無情に擬せんとすとも、草木等も凡慮のはかるところにあらず。ゆゑいかんとなれば、天上人間の樹林、はるかに殊異あり、中国辺地の所生ひとしきにあらず。海裏山間の草木、みな不同なり。いはんや空におふる樹木あり、雲におふる樹木あり。風火等のなかに、所生長の百草万樹、おほよそ有情と学しつべきあり、無情と認ぜられざるあり。草木の人畜のごとくなるあり。有情無情いまだあきらめざるなり。

無情説法ならびに説法無情等、おほよそ莫悪口なり。しるべし、無情説法は、仏祖の總章これなり。臨濟徳山のともがらしるべからず、ひとり仏祖なるのみ参究す。

また偈の中に出てくる例もあります。例えば、

無情説法不思議 三世如来信受之 更有阿誰還得会 一枝拄杖等閑知^⑦

無情のものの説法は不思議であつて三世の如来はそれを信受するが、更に誰が理解できようか。一本の杖がかえつて知っている、と説いています。

永平寺時代に正法眼蔵の十二卷品の『因果深信』の中に、「もし衆生死して性海に歸し、衆生死して大我に歸すといふは、共にこれ外道の見なり。」と否定的に大我のことを言っていますので参考にできないようです。衆生が亡く

なった後という目的を目指して、今の現実ではなくて将来に源に帰るのが外道と思ったでしょう。もしも、関係しているならば、危うい仮説ですが、興聖寺時代に、在家の人だけに大我があるという信仰を認めたのか、或いは外道なのが「海印三昧」の巻でいうように本源に帰ることこそ即ち本源ではなくて、帰るパターンが間違っているとい
うのです。²⁸

ただし、ここでは大我が題にされていますが、道元にとって大我は邪見としていますので道元がこの題を示唆したとは考えられません。また、道元の扱っているテーマと、教家の和歌のテーマとは直接に繋がせる要素は見出しにくいです。むしろ、教家はこういう思想を有していたせいなのか、道元は教家と京都の貴族達から少しずつつ離れて、波多野義重に近付こうと思ったことは考えられます。そうすると貴族や明恵の詠んでいる月の考えを都機の巻の中に批判して、武士の考えている死を意識して全機という正法眼蔵の薪を作ったと考えられます。

(4) に関しては、金剛頂経の「応無所住 而生其心」の文章が題にされていますので禅宗一般の考え方をあらわしています。

道元の和歌とされている「詠父母初生身」はずっと探していた奥山こそが私の落ち着く都だったと詠んでいます。

尋ね入るみやまの奥の里ぞもと²⁹
我すみなれし京なりけり³⁰

と詠んでいます。

「詠十二時中空過之意」(五四)という題の和歌も、

人しれずめでし心は世の中の只山川の秋の夕暮れ

という和歌は類似したテーマを扱っていますが、真偽の問題のある資料は取り扱いきれません。

(5) に関して、平常心是道という題であるので、馬祖流の言葉の解釈であります。

「平常心」は、道元が好んでいた三界唯心の思想を有していた馬祖の有名な言葉です。普通の心の持ちかたこそが、仏道であることを教えたに違いありません。

興聖寺時代に書かれた「仏性」の巻の「吾「平」常心是道のゆゑに。まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。」や『神通』 「不染汚トイフハ。平常心ナリ。吾レ常ニ於テ此ニ切ナリ。六通四果ヲ。佛道ニ正傳セル。カクノコトシ。」や『観音』の「いまいふ如人の人は、ひとへに譬喩の言なるべきか。又、この人は平常の人にして平常の人なるべからざるか。もし仏道の平常人なると学して、譬喩飲みにあらずは、摸枕子に学すべきところあり。」や『仏向上』 「趙十州真際大師、そのかみ南泉に問、いかにあらんかこれ道にてある、と。南泉、しめしていはく、平常の心、これ道なり。」

同じ興聖寺時代の二二四二年九月九日の「身心学道」の巻のなかには、「平常心といふは、此界、他界とはいはず、平常心なり」という文章と、同じ「身心学道」のなかには、發菩提心、赤心片片、古佛心、三界一心と平常心は同義語として使っていることが指摘できます。特に「三界一心」というのは自由自在に働けて遊行できる法界、現成公

案の世界のことを思わせませす。この時代の「仏性」の巻でも「吾常心是道」といい、吉峰寺時代の「説心説性」の巻でも「平常の説心説性」という多少洒落て変わった言い回しが使われています。

道元が好んでいた三界唯心の思想を有しているのは、馬祖の有名な言葉です。普通の心の持ちかたこそが仏道だということ、道元は特に在家の檀家に教えたに違いありません。⁽³¹⁾

興聖寺時代の終わりの二二四三年一月に執筆した『正法眼蔵』の「都機」(仏性の全機「徹底した働き」としての月)の巻では、

心は一切法なり、一切法は心なり。心は月なるがゆえに、月は月なるべし。心なる一切法、これごとごとく月なるがゆえに、遍界は遍月なり。通身ごとごとく通月なり。

という文章が注目されます。

道元が越前へ引つ込む直前に、月のことを普通の比喻ではなく、現実そのものとして扱っているのは、この『月講式』が存在していたことを意識した上で説明できるでしょう。そうでなければ、月をそれほど重視することは理解しがたいことです。⁽³²⁾

一つの問題提起は、道元は確かに教家との関係で『月講式』のことを意識していたが、木幡の時代から何かの知識を得ていたかどうか、ということ、おそらく、非常に若い時から月と和歌と芸術の重要性を意識していたと

考えられます。

また、一例として宝慶寺所蔵で義雲（二二五三―一三三三）筆の道元の月見の頂相をあげて見ます。

氣宇爽清山老秋

颯天井皓月浮

一無寄六不収

任騰騰粥足飯足

活鱖鱖正尾正頭

天上天下雲目水由

道元の頂相の讚が主客をなくした上で月を見ているという現成の文脈を唱えているのが彼の思想を表していると言えます。

長明と道元以外の同時代の歌人が月を題にした和歌については、次の例があげられます。そのうち、西行、明恵たちの場合は、『菩提心論』や密教の月輪観の面が強いと言えます。長明にもそういう影響があったに違いありませんが、中国の禅宗に導かれていた道元は密教を利用していなことと対立しているでしょう。

『傘松道詠』にも、月というテーマにかかわる和歌が何首かが挙げられます。

(34) 「天空に心の月をながむるも、闇に迷ひて色にめでけり」

(55) 詠坐禪工夫意 「しづかなる心の中に栖む月は、波もくだけで光とぞなる」

(61) 無常 「世中は何にたとへん水鳥の、はしふる露にやどる月影」

詠本來面目 「14」春は花夏ほととぎす秋は月、冬雪さえてすずしかりけり」

しかし、資料として、『傘松道詠』は扱にくいと思われれます。

(四) 同時代の月の歌人

(A) 第三將軍の源実朝の中国へ渡ろうという意志が道元に受け入れられたと考えられますし、西方寺と永平寺は北条政子と実朝の菩提を弔うために建てられたということとも合わせて関係付けられます。

『吾妻鏡』(千二百十一年)に源実朝(一一九二—一二二九)に会う長明に対しての和歌は「草も木も靡し 秋の霜消て 空き苔を 払う山風」というのがあります。⁽³³⁾

実朝は、霜は罪のように、朝になると消えていくイメージがあつたのか、草木がなく、秋の霜も消える何もないうちに、ないのに、植物を払う山の風という空の風景を詠む。

また、「しながどり 猪名野の原の笹枕 枕の霜や 宿る月影」という和歌(『金槐和歌集』五二四)は、摂津国の原の旅寝の草枕を題材とし、霜にやどる月を詠んでいます。「笹枕」というのは非常に珍しい例であつて、貞享本では「枕の露」に作つてそこに月が宿るとしています。⁽³⁴⁾

月前松風

天の原空を寒けみむばたまの夜渡る月に松風ぞ吹く(同二九三)

これは月の前の松風を詠んだ和歌で、天の空が寒々しく感じて真つ暗な夜を渡つていく月元に松風が吹いている景色です。

八月十五夜

久方の月の光し清ければ秋の半ばを空に知るかな(同二二五)

今日は月が特に明るくて清いので、秋の真ん中である八月十五日になったことが空の様子からわかるという歌です。

伊勢の海や波にたけたる秋の夜の有明の月に松風ぞ吹く(同二二四)

伊勢湾の海の波の動きとともに深くくなっていく秋の夜の有明の月に松風が吹いているという海辺の叙景を詠んでいます。月は真如や菩提を象徴しており、そこに無常、煩惱の風も吹いているという煩惱即菩提の世界を表しているように見えます。

『金槐和歌集』の五百六十二(二百七十五)の歌は

あれたる宿の月という心を

浅茅原なき宿の庭の面にあはれいくよのつきかすみけむ

浅茅原の荒れ果てて住む人もいない宿の庭に、哀れ幾世の月が住／澄んだことでしょうか

『金槐和歌集』の五百六十一（二百七十三）の歌は

月をよめる

思いでてむかしを恋ふ袖のうへにありしにもあらぬ月ぞやどれる

月光を媒介にして、境涯を二変しています。主人公の面影を描く和歌です。

ありし日のことを思い出して偲んでいますと、懐旧の涙は袖を濡らしてその露に月光が宿るが、その月光も懐かしい昔のままの月光ではないことだと述べ、その変化を表現しています。

(B) 教家と歴史的な関係があった明恵（一七三—一三三）は月の歌人として有名です。『明恵上人和歌集』の第百首の詞書に見られるように、月が人に伴い道を送ってくれるといった擬人化した表現から見て、月を主客と解す

することもできます。これは月講式に類似できる考え方です。

明恵は吾妻鏡によれば、義重の弟に当たる波多野二郎の知り合いを有している鎌倉武士の松葉禪門の行円という人物と和歌を交換していることがあります⁽³⁵⁾。その人物は西方寺開山の時の松葉二郎で、上記の実朝の玄奘三藏前世の伝説と関係しています。

それで、道元と違つて、比喩として読まれている月に関する和歌を何首をあげてみましょう。

(5) たのむれとくものひまなきそらなればしられていでぬやまのはのつき

藤原親康への返歌であつて、抛り所にしてもいるのに煩惱の曇が絶えない空であるため、清浄な真如の月が突き出ることができない様子を恨めしく思っている歌です。

(18) 上西・上蓮坊、相共に来たられたり

秋の夜はふけゆくさまに松風のみにしむのりのこえをききつる

秋の夜が深まつていく様子に、身に浸みるように感じつつ仏法を唱える松風の音を聞いたことだつたと詠んでいます。この和歌は上述の『金槐和歌集』二九三の和歌を思わせませす。

(19) そのついでに、此の人人に申す

さよふけて月のをくりにくる人はそらにさそらふ雲かとおもふ

房遍と上西に対して明恵が返歌している和歌です。夜深く梅尾に来てくれた二人は月に送られているから、空に彷徨している雲のような人かと思われるとしています。

(32) 上見房行弁とまうす人よみてつかはせる

なさけある人のころはきよたきのみつにうつれる月かとぞみる

情けある人（明恵）の心は高山寺の清滝の水に映る清らかな月かと思われる、と明恵のことを礼讃して送つてきた歌です。それに対する明恵の返歌が次の歌です。

(33) きよたきにうつろふつきもころあるきみにみへてそかけもすすしき

清滝にうつろう月も、あなたのように清らかな心ある人に対しているからこそ、ここまで涼やかに見えるのです、と述べています。

(44) あきの夜もつねなるべしとをもひせばのどかにみましやまのはの月

秋の夜も常なるべしと思ひせばのどかに見まし山の端の月

月は永住なる菩提、真如と思いがちですが、じつくりと見れば、少しずつ動いていると気がつくので常住即無常の気持ちを描写しているのが、象徴的な意味を省いた道元の都機の把握の仕方が違う。

(88) 花宮殿かとももひけるかな 禅堂へゆくとき、くもりたる月、出観ののち、雲まよりいてて、松風にた
くひてわりなきに、

心月のすむに無明の雲はれて解脱の門に松風そふく

この歌はきわめて有名であり、江戸時代の儒者である木下順庵も引用しています。⁽¹⁾ 禅堂に行く際は曇っていた月が、禅定を終えて禅堂から出た時には澄みわたっていたが、それは、無明の雲が晴れて、解脱に至った門に仏法を唱える松風が吹くのだろうという歌です。

(100) このあかつき禅堂のなかにいる、禅観のひまにまなこをひらけば、ありあけの月のひかりまどのまへにさ
したり、わがみはくらきところにてみやりたれば、すめるころる月のひかりにまぎるるここちすれば

雲をいてて 我にともなふ 冬の月 風やみにしむ 雪やつめたき

これは(88)の和歌と同じテーマを扱っており、禅定の合間に、真如や菩提を完璧に表している月の光が、私の澄んだ心と一緒になっているように思われたので、その月に対して呼びかけた歌です。

次は完全に月輪観に関する和歌であって、『菩提心経』、つまり『菩提心論』の月輪観³⁷に言及しています。

(151) 菩提心経も 竹林園より いてたれば たかうなとこそ いへかりけれ

月輪観を説いている『菩提心論』も中インドの王舎城の迦蘭陀竹林で説かれ、生まれた経典ですので、竹林の子、筍(竹の子)と呼ぶべきであろうという、洒落をまじえた和歌です。

(152) あかあかや あかあかあかや あかあかや あかあかあかや あかあかや 月

これは説明は不要でしょう。月輪観を背景にし、完璧で純粋な明月を素直に讃歎している非常に簡明で感動的な和歌です。

次にとりあげるのは、『聞書集』(38)に「八葉白蓮一肘間」という題で収録されている西行の歌(二四二)です。

くもををふふたかみ山の月かげはこころにすむや見るにはあるらむ

これは、空海が尊重していた『菩提心論』のうちの偈、「八葉白蓮一肘間、炳現阿字素光色、禅智俱入金剛」縛、召入如来寂靜智」による題詠です。

次は、西行が自ら編んだ『御裳濯河歌合』に収録された「法性真如の月」の題詠(三三三)です。

あらわさぬ我心をぞ恨むべき月やはうとき嫉捨の山

次も『御裳濯河歌合』の歌(六五)です。

鶯の山思ひやるこそ遠けれど心にすむを有明の月

続いて、鴨長明の月の歌も二首挙げておきましょう。正治二年代の百首和歌です。

とにかくに 月に心ぞ なぐさまぬ 嫉捨山の さみだれのころ⁽³⁹⁾

わけいれば やがてさととりぞ 現はるる 月のかげしく 雪のしらやま⁽⁴⁰⁾

(C) 西行

くもををふ ふたかみ山の 月かげは ころろにすむや 見るにはあるらむ (八葉白蓮一肘間という題で
書集⁽⁴¹⁾141)

(空海の愛読書の菩提心論の偈 八葉白蓮一肘間 炳現阿字素光色、禪智俱入金剛縛、召入如来寂靜智による題)

鷲の山 思ひやるこそ 遠けれど 心にすむをを 有明の月

(御裳灌河歌合 65 法性真如の月 久遠成仏の月 涅槃の姿)

あらわさぬ 我心をぞ 恨むべき 月やはうとき 姨捨の山

(御裳灌河歌合 33 法性真如の月)

(D) 鴨長明

鴨長明は月を眺めて鑑賞する趣味がありました。『方丈記』では、月を自分の隠遁生活と結ぶつけています。

(三五)「そもそも一期の月影かたふきて餘算山のはに近し。忽に三途のやみにむかはむ時、何のわざをかかこたむとする。佛の人を教へ給ふおもむきは、ことにふれて執心なかれとなり。今草の庵を愛するものとがとす、閑寂に着するもさはりなるべし。いかゞ用なきたのしみをのべて、むなしくあたら時を過ぎむ。』や (三六)「月かげは入る山の端もつらかりきたえぬひかりをみるよしもがな」と書いています。

和歌の中にも月というテーマは数多く出ています。

正治二年(1200)に次の和歌を詠んでいます。

とにかくに 月に心ぞ なぐさまぬ 姨捨山の さみだれのころ⁽⁴²⁾

「わけいれば やがてさととりぞ 現はるる 月のかげしく 雪のしらやま」

というのは密教的性格のある『菩提心論』の文章、「若心決定如教修行 不越于坐三摩地現前」を踏まえています。⁽⁴³⁾

同時代の人物を比較しようとして検討してみると、先ほど述べたように、長明の三界唯心は消極的の面が強く、人間嫌いなベシミスチックな所があるが、自由自在な境地を発見して法界で遊行して、これからどうという風に、修行すべきかと自分に問うていることが分かります。道元の三界唯心は現世肯定的な面が目立つので、流れている時間の瞬間ごとに味わい、越前への隱遁という事情もあり、教团的配慮がある点が対照的です。

同じ月を扱っていても、単なる比喩的な利用の仕方をしてる長明や同時代の歌人や詩人たちに対して、道元は、比喩に束縛されている文学的な使い方ではなく、今現在のあり方を実践的な理解を強調していることに特色があります。

自分で目指したかどうかとは別として、道元は玄奘三蔵を意識し、京都貴族の寺院制度を離れ、武士の幕府にふさわしい、新しい中国の伽藍配置を導入しようと思いました。半ば失敗に終わり、極めて限られた教団の中で活動しましたが、実朝と政子の菩提を弔うための新寺院の成立に関わっており、実朝の前世伝説からなる中国旅行計画については実現しています。

道元の重要な開山の説法は皆な、如浄の教えをまとめた「風鈴頌」と三界唯心の解釈とに関わっているのは偶然ではなくて、意図的です。虚空、般若、玄奘三蔵の『心経』への言及と解釈、¹⁴ 釈尊の教えをまとめた三界唯心の解釈は、そのことを示しています。

道元はほとんど、歴史と文献に残っていませんから、蜘蛛の糸の上を歩く象のように、証明しにくいのですが、鴨長明が同行の禪寂に作らせた歌人の讃仰である『月講式』は、道元の京都の興聖寺の檀家である藤原教家に受け

られていました。そして、道元もそれを意識しておそらくを独立した理論書の形で書いたのではないかと、いう仮定を、私は立てています。「都機」と「全機」は同じ意味を持つてほぼ同じ時期に書かれた巻であって、「全機」は波多野義重という幕府側の武士に対して説かれ、「都機」はおそらく教家の周りの京都貴族の歌人のグループに対して書かれたのではないかと思います。年代的にも道元がこれから世話になる武士の檀家を歓迎するための六波羅での説法で、もう一方では今にも京都を出て行くにあたり、お礼を述べるべき京都貴族の檀家に対して書いた書物ではないかと考えらるるのです。

『月講式』は、長明の周りの歌人を意識して出来た芸術讃仰と他人向けの懺悔の儀式なので、道元が教家に影響して和歌を書くように促したと関係していると思われま。教家が講演した『月講式』の歴史を辿ると、道元は同時代の仏教歌人と縁を結んでいることを物語っていますから、道元は、長明、明恵といった有名な月の歌人たちと通じていた可能性が考えられることを指摘したいと思えます。

道元の修行思想に関連して、『月講式』は禪師が好んでいた「三界唯心即法界」、「感応道交」の思想を含んでいます。念仏、懺悔を必要としない只管打坐は当時、流行していた普賢の朝の懺悔、現世利益の役割を満たしている瑜伽壇の昼の密教儀式、極楽往生を目指しています。夜の念仏は通親が禅僧侶を使つて修行していた仕方でしたが、それに似た修行は鴨長明にもあり、経済的な理由もあつて下層の僧侶を利用しないで行っていました。しかし、中国の体験のあつた道元は、そういう修行の仕方を知つてはいたにしても、それに対して、直接に全ての複雑な儀式を省いて、只管打坐という形で普賢無し、あるいは普賢を括弧に入れた懺悔などを媒体としない修行の仕方を選ぶようになっていきます。

正法眼蔵の研究に歴史、宗教文脈を描く必要があると思ふ結論で発表を終わらせていただきます。ご静聴を誠に

あつがふべしやと拈す。

(1) GIRARD, Frédéric, « Le Lieu chez Nishida Kitarō et l'espace bouddhique », in *Frontiers of Japanese Philosophy* 3, Nagoya, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009, p. 41-57. 同 « La philosophie au Japon », Encyclopédie philosophique universelle, volume IV, Le Discours philosophique, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, pp. 594-617.

(2) Girard, Frédéric (2007), The Stanza of the Bell in the Wind : Zen and Nenbutsu in the Early Kamakura Period, *Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series*, XIV, The International Institute for Buddhist Studies, Tōkyō, 2007, IV + 81 pages. 同 *Les Dialogues de Dōgen en Chine*, Éditions Droz, Genève, 2017, pp. 307-325. 同 如浄禅師の風鈴頌の伝搬 鎌倉時代に於ける禅と念仏との交流, 金沢文庫研究, 第317号, 金沢文庫, 2006, pp. 1-9.

平安時代の結句は下記の通りです。等 tong は東 tuwng と同音です。

吳音	チャクチョートーリョーチャクチョーナー	tiaktang tungreu tiaktangtung
漢音	チキテイトーリョーチキテイナー	tiakteng tungreu tiaktengtung
唐音	チツチントンリョーチツチントン	tiktung tungriu tiktungtung

宮沢俊雅教授によらる。

(3) アントニオ フォルテが証明したように、日本古代の寺院は西明寺の道宣律師のモデルを取った。Forte, Antonio, *Mingtang and Buddhist utopias in the history of the astronomical clock : the tower, statue, and armillary sphere constructed by Empress Wu*, Roma : Paris : Serie orientale Roma, 59, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente ; Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 145, Ecole française d'Extrême-Orient, 1988, pp.39-52. 小生の書評 Antonino Forte, *Political*

- Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Functions of the Dunhuang Document S. 6502 Followed by an Annotated Translation*, 福安敦著「七世紀末中國的政治宣傳和思想意識」, 2e éd., Kyōto, Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale 2005 (Italian School of East Asian Studies Monographs 1), 214-243 pages.
- Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, 94, 2007 (2010), pp. 51-53, Girard, 2017, pp. 132, 497-498, n° 157.
- (4) 『善隣国宝記』大日本資料, IV-14, pp. 178-180. その文献の紹介は Charlotte Von Verschuer の研究に参照された。*
Japan's Foreign Relations 1200 to 1392 A.D. A Translation from Zennin Kokuhōki, Monumenta Nipponica 57 (4), hiver 2002, p. 413-454.
- (5) 群書類従, IX, p. 348-349, Girard, Frédéric, *Les Dialogues de Dōgen en Chine*, Librairie Droz, Genève, 2017, pp. 184-190. 『年譜』の中に、鎌倉の武士の松葉「の」禪門行圓という人物が出ているが、明恵としばしば和歌を交換しているので、ただの伝説物語ではないことを傍証している。(梅尾明恵上人伝、明恵上人資料、第一、p. 302。また、明恵上人和歌集参照)。
- (6) 1280年ころ。駒澤大学図書館蔵書。
- (7) 『大乘起信論』に言及している道元の文章は、『説心説性』の巻に一箇所ある。それはいわゆる「心生種々法生の道理現成し、心滅種々法滅の道理現成する」という法界の次元を述べている。
- (8) 『唯識唯心同異』、『天台宗論義 百題』、龍文館、東京、1975, I-Chap. III, n° 41, pp. 552-555. 最澄(767-822) と道遂(?-?) との間の唐決も有名。末木文美士、『平安初期仏教思想の研究』、春秋社、1995, pp. 363-421. 特に pp. 398-400 を参照されたい。
- 新川哲雄、『安然の非情成仏義研究』、学習院大学、Tokyo, 1992 の著作も参照されたい。
- (9) 『聞書抄』あるいは『御抄』という「三界唯心」の巻の一番初めの注釈。『永平正法眼蔵菟書大成』十三注解・研究篇(三)、大修館書店、昭和五十年、二〇二頁。

- (10) 例えば、近代でも十九世紀の大龍は、『三界一心記』という著作を河内屋長兵衛の大坂書林から一八三三年(文正六)に出しており、儒教、道教、仏教の三教一致の思想を述べる際、「三界唯心」という綱目でまとめている。
- (11) 原則的に大福光寺本に基づいている築瀬一雄の訳注を利用した。『方丈記全注釈』、日本古典評釈、全注解叢書、角川書店、1971、再販。1976。
- (12) 石田貞貞、『隠者の文学―苦悶する美―』、1986、pp. 152-153。
- (13) 第三十三節と第三十四節との間にある自慢の節は偽作と考えている。というのは第三十四節は悟りの経験を語るのなら、第33節と繋がらなければいけないからである。
- (14) V4、永縁僧止の事。
- (15) 『續傳燈録』、T. LI, n° 2077, p. 601c14-25°。
- (16) 靈智常住の問題に関して松波直弘の『鎌倉期禅宗思想史の研究―日本禅宗の形成』を参照された。
- (17) 伊東秀憲の論文、「正法眼蔵の三界唯心について」、印度学仏教学研究紀要、1975、pp. 150-151、「正法眼蔵「三界唯心釈」」「道元思想体系」12、同朋社出版、東京、1995、pp. 127-136、木村清孝、「三界唯心かんが―もの、ところ、いのちへの仏教的視点―」、インド学仏教学研究、9、2002、9、pp. 3-16、角田泰隆の『道元禅師の思想的研究』、春秋社、東京、2015、pp. 350-356を参照されたい。私も前に書いた論文として、「道元禅師の正法眼蔵の三界唯心について」、印度学仏教学研究、XLI, n°2、1993年三月、pp. 744-748。
- (18) 「空華」に関する詮慧の『御抄』を参考にする。
- (19) 先述の築瀬一雄の著作の資料部の読みに基づいた。
- (20) 『法華経』に基づく言及か。宮沢賢治も同じ月天子という言葉をよく使っている。石井公成のご教示。

- (21) 『和泉式部集』参考。「雪月花」「琴詩酒」は、白樂天「寄殷協律」に依る。石井公成のご指示による。
- (22) 品川和子、『擬香山摸草堂記』について―承前―、学苑、日本文学紀要、1972, pp. 47-60、仁木夏実、源通親『擬香山摸草堂記』新考、白居易研究年報(4)、勉誠出版、2003, pp. 119-141。阿弥陀、普賢、不動の組み合わせは文学好みの趣味に合う嵯峨本の流布本にはあるが、醍醐寺で伝えられている大福光寺本は不動明王を法華経にしている。信憑性は大福光寺本の方が高いが、信仰の上では醍醐寺は密教であるから、長明には密教の要素があつたと思われるし、また、法華経のどの文章を読んでいたかは分かりようがない。磯水絵、鴨長明の晩年―日野、醍醐、岩清水―、駒澤大学仏教文学研究、第20号、2017, p. 6, 10, 12参照。
- (23) 道元の和歌について、『道元禪師全集』、春秋社、二〇一〇年、二七七―二八九頁の高橋文二教授の解説とフランス語での小生の論文を参照されたい。「Les waka de Dōgen », in Japon Pluriel 2, Actes du deuxième colloque de la Société française des études japonaises, Éditions Philippe Picquier, Paris, 1998, pp. 193-203.
- (24) 『道元禪師全集』、春秋社、一九五頁。
- (25) 『道元禪師全集』、春秋社、一六一頁。
- (26) 『続曹洞宗全書』、四四〇頁。
- (27) 永平広録 VI、四五二。
- (28) 小生の研究と訳注を参照されたい。特に明恵という海印三昧と道元という海印三昧の違いについて論証している。
- Grard, Frédéric, « Le samādhi de réflexion sigillaire océanique chez Myōe (1173-1232) », *Recueil d'études sur les doctrines de l'ornementation fleurie (Kegongaku ronshū 華嚴学論集)*, Association pour célébrer le sixante-dixième anniversaire du professeur Kamata Shigeo (Kamata Shigeo hakase koki kinenkai 鎌田茂雄博士古希記念会), 大蔵出版, Tōkyō, 1997, pp. 989-

1004. 同 « Le samādhi de réflexion sigillaire océanique chez Dōgen (1200-1253) », *Le vase de béryl. Etudes sur le Japon et la Chine, en hommage à Bernard Frank*, Paris, Éditions Philippe Picquier, 1997, pp. 75-86.
- (29) 大我にこいて、小生の論文を参照されたい。日本仏教における我’ Japanese culture and religions - religions and secularization -, International research symposium, n°8, 1994, International Research Center for Japanese Studies, pp. 29-39.
- (30) 里なればという読みもある。
- (31) その決まり文句について藤井淳の研究は詳しく分析している。道とはなにか―平常心是道の源流を訪ねて、古典解釈の東アジア的展開。京都大学人文科学研究所, 2017, pp. 1-53.
- (32) 小生の論文を参照されたい。« Les métaphores bouddhiques, une approche topologique », in *Regards sur la métaphore, entre Orient et Occident, Sous la direction scientifique de Cécile Sakai et Daniel Struve*, Philippe Picquier, Paris, 2008, pp. 35-53.
- (33) 『金槐和歌集』では同じ歌(五二四)を詠んでいる。
 草も木も 靡きし秋の 霜消て 空しき苔を 払う山風
- (34) 「思ひやる枕の霜お冴え果てて都の夢も嵐こそ吹け」と詠む藤原定家には類似できる和歌がある『拾遺愚草』、n°2885.
- (35) 松葉の禅門行田関東より上りて、在洛の間、常に詣でて法談ありけり。或時読みて奉りけり。
 尋ね来て実の(まことの)道に入る人は
 此より(これより)深く奥を尋ねよ上人、或時読み給ひける
 夢の世のうつつなりせばいかがせん
 さめゆく程を待てばこそあれ上人の読み給へるを聞きて、回(おなじ)禅門、又或時よみて奉りけり。
 世の中はまじろまで見る夢なれや

いかにぎめてかうつつなるべき此等(これら)皆世に聞き伝へて、『続後撰集』『続拾遺集』

- (36) 『日本の思想家』7、明徳出版、資料十五、二四五頁。
- (37) 今村シエロ、三二八頁。
- (38) 『山田昭全著作集』四卷、三七一一三頁。
- (39) 籙瀬一雄『鴨長明全集』、二〇頁。
- (40) 籙瀬一雄『鴨長明全集』、2頁
- (41) 『山田昭全著作集』四卷、三七一一三頁。
- (42) 『第二度百首和歌』p.150. 籙瀬一馬『鴨長明全集』二〇頁。
- (43) 『聞書集』一四二、『菩提心論』「若心決定如教修行、不越于坐三摩地現前」。
- (44) Girard, Frédéric, « Le Lieu chez Nishida Kitarô et l'espace bouddhique », *Frontiers of Japanese Philosophy* 3, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2009, pp. 41-57.
« Présence de l'infini », *Zen, Taoïsme, Confucianisme, Bouddhisme...*, Comprendre les pensées de l'Orient, Le Nouvel Observateur, Hors-Série, février-mars 2009, pp. 46-49.
- (45) 小生の研究と訳注を参照された。Girard, Frédéric, « Le chapitre « Vie et mort » du *Thésaurus de l'oeil de la vraie Loi de Dogen* », *Cahiers d'Extrême-Asie*, n°9, *Mémorial Anna Seidel*, Tome II, Kyôto, 1996-1997. pp. 299-311.