

道元の仏教観

橋本 弘道

日本大学大学院総合社会情報研究科

Dôgen's View of Buddhism

HASHIMOTO Hiromichi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

Dôgen is generally known as the founder of the Soto sect of Zen Buddhism. But it is not known so much that he himself has extremely disliked that the Buddhism he taught was regarded as a Zen Buddhism. Dôgen says what he teaches is the only right Buddhism, not a Zen Buddhism.

The fundamental doctrines of Buddhism are the law of cause and effect (*Engi*) and the theory of Emptiness (*Kû*). And the most important thing for the people who believes Buddhism is to understand the law of causality correctly. Also Dôgen accepted that the deep faith in the law of causality was the ultimate doctrine of Buddhism.

序

道元は一般的に、禅宗に分類される曹洞宗の開祖として知られている。しかし、その道元自身が、自らが説く仏教を禅宗という範疇で括られることを極端に嫌っていたということは、あまり知られていない。

道元自身は、自分が説いているのは禅ではなく、正伝の仏法であると説く。では、正伝の仏法とは何なるものか。

本論文では、道元がどのように仏教というものを捉えていたのかということを中心課題として、論を展開していくことにしたい。

1 縁起説と道元思想

仏教の根本思想は、縁起説に基づいている。そして、仏教は無常を説き、何一つとしてそこに止まるものはないと教える。また、時間の経過というものを過去、現在、未来の三世という時間概念によって把握している。これを仏教では三世因果として表現し、過去、現在、未来の三世を通じて善因には善果があり、悪因には悪果があるとするのである。要するに時間と因果の道理は、切っても切れない密接な関係にあるということである。では、道元の時間思

想と因果律に対する解釈はどのようなものであったのだろうか。

道元の時間思想について、秋山範二は次のように述べている。

道元の時間に関する思想が通常の時間思想と同じものではなく、過現未の三世に関する解釈が一般の解釈と全然趣を異にし、三時を現在の一瞬に摂しきたるのであるから、三世因果の解釈において必ずしも通常の解釈と一致しないことは容易に考えよう¹

秋山は、道元が、通常の解釈とは違った因果思想を展開したというのである。「三時を現在の一瞬に摂しきたる」というのがそれであるが、この言葉は、どのような時間概念を指し示したもののなのであろうか。時間を過去、現在、未来という流れの中でとらえず、現在だけがあるという固定された時間概念でとらえたということなのだろうか。ただし、因果の思想は時間の流れという概念を無視して考えることができないことは明白である。時間の流れを無視すれば因果律は成り立たない。だとすると、道元は、因果の思想を軽視したということになるのか。しかし、そう簡単にそのように断じることでもできまい。

道元が、如浄のもとでその折々に参問した記録の

数々を書き留めたとされる『宝慶記』の第8節には次のような記述がある。

拝問す。因果は必ず感すべきや。

和尚、示していわく、因果を撥無すべからず。

(中略)もし因果を撥無すといわば、仏法中の断善根の人なり。あにこれ仏祖の児孫ならんや。

2

如浄は、道元に対し「因果を否定するなら、その人は仏法の中にいて善の根を断った人だといわなければならない。もはや仏や祖師の子孫とはいえない。」と明確に答えており、道元はそれを書き留めている。

また、12 巻本『正法眼蔵』第8「三時業」では、次のように説いている。

いまのよに因果をしらず、業報をあきらめず、三世をしらず、善悪をわきまへざる邪見のともがらには群すべからず。

いはゆる「善悪之報有三時焉」といふは、三時、

一者順現法受。二者順次生受。三者順後次受。これを三時といふ。

仏祖の道を修習するには、その最初より、この三時の業報の理をならひあきらむるなり。しかあらざれば、おほくあやまりて邪見に墮するなり。たゞ邪見に墮するのみにあらず、悪道におちて長時の苦をうく。続善根せざるあひだは、おほくの功德をうしなひ、菩提の道をひさしくさはりあり、をしからざらめや。この三時の業は、善悪にわたるなり。³

ここで道元は、因果業報を明確に述べており、その業は、順現法受、順次生受、順後次受という形ですべて自分に返ってくるものであるとしている。これは、仏教の正統的な考え方である。では、秋山の言う、「三時を現在の一瞬に摂しきたる」とは、道元のどのような思想を指しているのだろうか。

時間というものを一般的な概念によってとらえるならば、過去から未来にむかって継続的に流れて止まることがなく、一切の存在はその流れの中において起こり、そして滅し、時によってたえず未来から現在、そして過去へと運ばれていくものであるということになる。そして、さらにそこでは、時間と存

在は区別して考えられる。

時間は一瞬の停滞もなく、過去から未来に向かって流れ、つぎることのないものである。それに対して、存在は、無限延長という意味での永遠の時の流れの中に一定期間そこに止まり、また、時間の経過とともに消滅していくものであるということになる。これが、我々が一般的に認識している時間と存在についての概念である。

しかし、道元は、そのようには考えない。

「現成公案」には次のような記述がある。

たき木、はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。⁴

この部分について、松本史朗は次のように論じている。

道元は、この「仏性顕在論」という”個々の現象的事物の全肯定”を成立させるために、端的に言えば、ここで”時間”を否定したのであり、この”時間の否定”が、「灰はのち、薪はさきと見取すべからず」とか、「冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」という文章によって表現されたのだと思われる。”灰はのち、薪はさき”とか、”冬が春になり、春が夏になる”というのは、我々の通常の”時間”の観念であるが、これを道元は否定している。ただし道元の論理は、一種魔術的なものとなっているように思われる。即ち、まず、a が b に時間的に先行すると一般には考えられる場合でも、“a が b になる”ということ否定するのが、道元の立場であろう。

この立場は、「灰はのち、薪はさきと見取すべからず」という文章、あるいは、「冬の春となると思わず、春の夏となるといはぬなり」という文章以外にも、「生の死になるといわざるは、仏法のさだまれるならひなり」という文によっても示されている。⁵

つまり、道元は、時間というものを否定し、それぞれの事物における絶対肯定という考え方を容認し、「仏性顕在論」を説いたというのである。しかし、道元が時間を否定したということになると、どうしても因果の問題が取り残されてしまうことになる。

その問題について松本は、次のような説明を展開している。

過去も、未来もなく、いつも現在のみが存在し、その現在が「法位」として絶対視されるというなら、ここには、「時間性」は完全に解消されているとしか言えないであろう。即ち、過去も未来もない「永遠の今」とは、決して「時間」ではありえないのである。仏教の縁起説は、不可逆的で直線的な「宗教的時間」を指示するというのが、私の解釈であるが、「現在のみが絶対」という楽天的な「時間論」には、この「宗教的時間」の不可逆性も、自己否定性も、微塵も認められないであろう。⁶

この松本の述べる仏教の縁起説における時間の考え方は、一般的かつ正統なものであると思われる。すると、道元はこの時点で仏法に対する認識が間違っていたということになるのか。

松本は、道元が永遠の現在という時間否定によって、それぞれの現象的事物を全肯定し、絶対視することによって「仏性顕在論」すなわち、「仏性は事物（現象）において全面的に顕れている」、または「事物そのものが仏性の顕れである」⁷ということを示したのだと結論付ける。しかし、撥無因果を否定し、深信因果を肯定した道元が、そのように単純に時間を否定し去り、現在を絶対と規定したとは俄には信じがたい。では、この「個々の現象的事物の全肯定」であると松本が考える「薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。」というこの記述は、どのような解釈を加えるべきものなのであろうか。

秋山は、これにおいて松本とは違った解釈を加えている。まず、

不相待にして前後際断せる存在は瞬間瞬間における絶対現実として前後互に断絶する独立無伴の存在である。ここに存在の非連続性が明らかにあらわれきたるのであって、存在が意識の事実と考えられるかぎり、また意識の非連続性が明らかにせられるのであるが、存在が一面また時間である点よりはまた時間の非連続性が認められねばならないのである。ゆえにおのおのの瞬間をとらえて考えるとき、起滅迷悟みな前後際断せる絶対の存在であって、非連続的な有であり時々である。⁸

と述べ、存在と意識の非連続という考え方を肯定し、絶対現在における絶対の存在ということを認めた上で、さらに、

しかし仏性は無常にして有時は刻々に特殊時として自己を現成しきたる。ゆえに一瞬一瞬における存在は独立無伴の絶対存在ではあるが、何ら實體的な自性なく因縁の生滅とともに生滅していささかの凝滞もない。

現在の瞬間における絶対存在は次の瞬間にはすでに絶対滅に帰して何の縦跡をもとどめない。しかもこの瞬間にはすでに他の存在がかわって自己の絶対存在性において現前している。瞬間ごとに時は起り時は滅し、存在は現じまた消える。ここに時の経歴があり物の生滅遷流がある。この瞬間瞬間がそれぞれみな独立にして絶対の存在でありながら、しかも存在に何らの自性なく所住なく、海印三昧にして東山の水上をゆくがごとく無礙なところに、一面実践的見地にたって考えるとき、仏祖もここより起り迷者も大悟しうる意義があるのである。ゆえにこの点より考えるとき、存在の瞬時の停滞もなき無常遷流性は単にこれを厭うべきものでないのみならず、道を行ぜんとするもののかえって願うところでなければならないのである。⁹

と述べ、絶対現在における絶対の存在と、縁起説とを両立させた論理を展開させている。

ここで留意しなければならないことは、この中で使われる絶対という言葉の意味がどの立場に立つも

のかということ、すなわち絶対という言葉の定義するものは、その場合においては何を指し示しているのかということ、そのたびに吟味していかなければならないということである。

前出の「現成公案」の中で表されている「法位」とか「一時のくらゐ」という言葉を「絶対」的なものとして解釈する場合、それはどの意味での絶対なのかということが問題になるのである。絶対という意味が、根元的に普遍性を持った永遠絶対の存在という意味を持ったものなのか、その時点において確定されたという意味内容で絶対と表現されているのかということである。

縁起説は時間の経過ということを前提としなければならないことは明白である。であるならば、時間は、過去から現在、そして未来へと流れていくものであるという認識が一般的となる。しかし、現在という概念を考えたとき、未来から過去へと過ぎ去っていく時間が瞬間において現在を形成し、その形成された一点において確定され、さらに次の瞬間に確定された現在がそのまま、過去として過ぎ去っていくと考えることは可能である。

そのように、その一瞬において確定され過去へと過ぎ去っていく現在というものをつきつめて考えると、現在の一瞬においては、事物および時間は、自らの自由意志と因果の道理に基づいた過去からの制約によって形成され、形成されると同時に確定されることになる。そして、確定された現在は一瞬のうちに次の現在が生じることによって過去として消え去ることになるのである。

そのように考えると、現在は、確定されるという意味において、その一瞬においては絶対であり、さらに確定された現在は一瞬のうちに次の現在が生じることによって過去として消え去るという意味で、過去と現在はそれぞれ前後際断された独立な関係にあるといえよう。さらに、前後際断されているということは、現在と過去は、独立した非連続の関係であるという表現も成り立つことになる。

秋山は、これについてさらなる考察を加え、次のように述べている。

いわゆる過現末の時間的連続は現在のわれの意識中に存する。ゆえに連続とはいふものの、決

して常識が考えるとき延長的なるものではなく、刹那に生滅する現在の一瞬中に含まれておるのである。連続はそれゆえに現在の意識内容の連続である。常識がすでにすぎさった過去の出来事と考えることも、実は現在の意識内容として現在のわれによって把住せられているのである。過去はそのかぎりにおいて現在に存在する。

常識の現在とはいわば現在の意識の中心にして、明証的な所与として存在するもののみをいうのであるが、意識はこの明証的なものを通じ、あるいはそのなかに、過去をまた未来を、その所与性の明度においては異なるにしても、同時にみているのである。現在も過去も未来も同時に現在の意識中にその意識内容として存するのである。

しかるに意識内容とはいいかえればその時々における存在である。われの現在の意識において、それゆえに尽界尽時をこめているのである。

「つらなりながら時々なり」とは意識内容としてつらなりながら、意識内容全体としては、いいかえれば存在全体としては瞬間ごとに起り、また瞬間ごとに滅している。刹那に死し、またよみがえっている。前後際断して時々みな独立であることを意味するものと解せられる。「前後ありといへども、前後際断せり」というのも、現在の意識内容中に前後ありながら意識全体としては前後際断せることをいう。¹⁰

ここで秋山は、現在の意識の中に過去と未来という概念が生じているのであるから、現在の意識内容の中に前後があると考えることができると説明している。また、現在を「刹那に生滅する現在の一瞬」であるという側面から見ると「瞬間ごとに起り、また瞬間ごとに滅している」時間の非連続性を、道元の述べる「前後際断せり」という言葉で表現することが可能であると論じるのである。

さらに、このような時間概念における過去と現在においても、現在が一瞬前の現在である過去に制約されながら生じているという意味においては、過去と現在はその意味において連続性を有するものであると考えることも可能である。

秋山は、その問題について次のように述べている。

ただここに連続のいま一つの意味が考えられるかも知れない。上にわれわれののべたのは現在の意識内における過現未の連続についてであったが、さらに刹那に生滅する非連続的な瞬間瞬間の意識内容がたがいに連続しているという意味における連続をも考えうる。各瞬間における意識は、したがって存在はそれぞれ非連続的ではあるが、一瞬前のそれと一瞬後のそれとは、その内容においてただ微分的相異を有するのみであって、次々にあらわれきたる存在は前後を通じて些の間隙もなく、たがいに連続するものと考えられるのである。しかしこの意味の連続はけっきょく、前の意味における連続以外にいでないのである。もししいてこの意味における連続を考えんとするとき、人はすでに今までのわれわれの到達した見地をさって、再び常識の見地に帰ったものといわなければならないのである。何となればこの考えの根底には時は現在より過去に飛びさるもの、過去現在未来の三時はたがいに相対立して存在するものとなす常識的見解が存するからである。現在の意識以外に、現存在をほかにして、われわれは何ものをも求めえないのである。一瞬前と一瞬後とを比較して両者その内容近接せりとなすことは、二つの瞬間的時間の対立を許容した上に見である。しかるに真に存在するものは相対立する二つの瞬間という現在の意識のみである。ゆえに前後二瞬間における存在の連続ということは現在の一瞬内における連続を意味するにほかならないのである。これわれわれが後の意味の連続はさきの意味のそれに帰するものとなすゆえんである。

11

ここにおいて、秋山は、結果的に現在において「現在の意識以外に、現存在をほかにして、われわれは何ものをも求めえないのである」と述べ永遠の現在を認めているように見える。非連続の連続として時間をとらえるということについても、それを行っているのは、現在の意識であり、よって前後二瞬間における存在の連続は結局のところ現在という、意識

され得る一瞬内における連続を意味するにほかならないというのである。

しかし、その現在そのものも、一瞬一瞬移り変わっているのであるから現在において、過去や未来というものを認識しているとしてもその現在自体がさらに一瞬一瞬に移り変わっており、そこには必然的に時間の流れということが生じていると考えることができる。

ただ、道元が、我々は一瞬一瞬の現在の中だけで過去や未来というものを認識するしかないのだという意味で時間というものを表現したのだとすれば、その時間認識は、十分に首肯でき得るものであるといえよう。

秋山は、前出の論述により「非連続の連続の問題に対する一解決をえた。」と述べた後、次のように続ける。

それは非連続的なものが次々に相接し相連続する意味ではなく、存するものはただ現在の存在のみ、しかも現在の存在中に上下左右等空間的連続が存するのみならず、過現未という時間的連続も存しうるというのである。

ここにわれわれは、さきにいった道元の永遠の今の思想と時の経歴の思想、したがって常住と無常の思想を明らかにしうる機会に到達したのである。時は不相待にして前後際断している。存するものはただ現前の一瞬のみである。しかも時は瞬間ごとに過ぎゆく。否、過ぎゆくごとくに思われる。これは何故であるかというに、存在が瞬間ごとに死し、また瞬間ごとに新しく生まれるからである。存在は瞬間ごとにその特殊性を異にする。「有はみな時」であるから特殊としての存在以外には時間は存しない。

しかもその存在は無常にして不停不宿である。諸法は起りまた滅する。諸法の起滅、それがやがて時の起滅である。ゆえに諸法の起滅するところ時は常に経歴する。もし諸法に起滅なければ時は停止するのであるが、「無常は即ち仏性」にして「仏性は悉有」なるがゆえに諸法はやがて無常不停である。したがって時また経歴して瞬時の停滞もない。「尽界は不動転なるにあらず、不進退なるにあらず、経歴なり。経歴は、

たとへば春のごとし、春に許多般の様子あり、これを経歴といふ。」(『有時』)というのはこの意味である。¹²

ここで秋山は、現在の存在に時間的連続も内包されると述べ、存在が瞬間に死して瞬間に生まれるのであるから、存在は無常であり不停であると断じている。さらに、諸法も存在と同様に起滅し、存在および諸法の起滅は、必然的に時の起滅をも意味しているとする。よって、時は経歴して瞬時の停滞もないということになるのである。

ここで明確に認識しておかなければならないことは、秋山が、諸法の起滅および諸法の無常不停について言及しているということである。元来、仏法は諸行無常を説き、すべてが縁起説に基づき移りゆくものであるとしている。よって、この秋山の説明は、「道元の時間に関する思想が通常の時間思想と同じものではな」とはいえ、あくまでも釈尊以来の縁起説および時間の概念に違うようなものではないということを結論として導き出しているということである。

ここで問題となるのが松本説と秋山説との相違である。これについてはどのような考察を加えればよいのであろうか。

松本説は、道元の思想を前期と後期に分け、道元の思想的変貌を前提にして緒論を展開している。これに対して秋山は、そのような範疇で道元思想を区分せず、道元の残した著述全体を踏まえた論述を行っている。その点で2人の視点は大きく異なっているといえる。

松本は、前期道元の思想的立場が「仏性顕在論」であること、その「仏性顕在論」は天台本覚法門の「仏性顕在論」、特に「当体即常」の論理から大きな影響を受けていることを論じ、さらに、後期道元は、その「仏性顕在論」さえも否定し、思想的立場を「深信因果」へと変貌させたと断定している。¹³

本節では、秋山の説を中心に据え、縁起説と道元思想についての論述を試みた。秋山は前述のとおり、道元思想を終始一貫したものであるという前提に立って解釈している。よって、「現成公案」に説かれている言葉の一つひとつを解釈する場合においても、常に道元の残した著述全体を念頭においている。し

たがって、必然的に言葉の背後にある思想を読み取ろうと努めることになり、その結果、文面を記述通りに解釈しようとする松本と、深読みをする秋山との間に齟齬が生じている。

經典の解釈には、了義と未了義という2つの視点による解釈が可能である。よって、どの視点に立って解釈を行うかは、読む側の智慧に委ねられている。そして、その結果として1つの文面から違った解釈が生じる可能性も必然的に生じてくる。

したがって、その解釈の違いを、双方が言語を尽くして思考を巡らし、突き詰めていくところに仏教の真骨頂があるといえよう。

2 道元思想の推移

道元の仏教観とは、結局どのようなものであったのだろうか。道元は、54年の人生の中で、その思想をどのように推移させていったのであろうか。

本章では「道元思想の本質」を見極めるという観点から、道元の仏教観を明確化していくことにする。

まず、出家した直後の道元の周辺における仏教に対するスタンスを垣間見ることから始めよう。

道元は、14歳のときに出家し、比叡山で仏教学の研鑽を積むことになる。僧侶達は、国家に名を知られ、世間に名声があるようにと道元に教訓する。それは、当時の大多数の僧侶達が名利を得ることを重視していたということを物語っている。そして、幼い道元は、自分もそうあるべきだと思い込んでいた。しかし、高僧伝、続高僧伝を読んでもみると、そのように名誉や名声を求めようとする思いは邪念に他ならず、大国の高僧はまったくその逆であったことに気づくことになる。そして、この国の大師といわれた人たちの行いを恥ずかしく思い、名誉名声を求めるという考え方をすべて捨ててしまう。

この出来事が、道元の初歩的仏教観の形成に大きな影響を与えたのは確実である。仏法を学ぶ者は、名誉名声を求めてはならないという思いが、強烈に道元の意識に定着したはずである。道元はこの経験によって仏法を学ぶ者の基本姿勢を学び、また、師を選ぶときの尺度を得たと思われる。名誉名声に囚われない欲のない人物を、自分の師とすべき人のあ

るべき姿として思い描くことになったのはこの時からであったと思われる。

入宋後、如浄を師として選んだのも、仏法に対する力量はもとより、如浄の名誉名声に囚われない欲のない姿に正師のあるべき姿を見出したからに他ならない。¹⁴

瑞長本『建徳記』¹⁵によると、道元は18歳のときに、「本来本法性、天然自性身」の疑問を持ち比叡山を下ったとされている。

そして、建仁寺の明全に師事し、

顯密の奥源を窮め、律蔵の威儀を習ひ、臨済の宗風を聞き給ひ、即ち黄龍の十世に列しましますものなり。¹⁶

とあるように、顯教、密教を学び、僧伽の生活規範や運営規範を学び、さらには、臨済の宗風をも学ぶことになる。

道元は、14歳から18歳までの5年間、比叡山で天台教学を学び、さらに18歳から24歳までの7年間、建仁寺の明全のもとで顯密、律蔵を学んだということになる。この記述から、道元がそれらの教学に精通していったであろうことが推察される。

当時の建仁寺は独立した禅宗であったわけではなく、あくまで天台教学の範疇において禅を勧めていた。¹⁷ よって、道元が建仁寺の明全のもとで、顯密の両方を学んだというのは不自然なことではない。山内舜雄が指摘するように、「弁道話」の坐禅観において、密教的表現が多く見られるのもそのためであろう。¹⁸

道元は、その明全と共に24歳のときに宋に渡る。そして、宋に着いてからもしばらくの間、船内に止まることになる。

そこで、後に『永平清規』に「典座教訓」として書き残される老典座と出会うことになる。

道元はこの時点で、食事をつくることは雑務であると認識しており、修行と切り離して考えている。そして、老典座にその誤りを指摘されることになる。仏道修行は、日常生活と切り離されたところにあるのではなく、現実の一瞬一瞬において実践されるべきものであることを老典座に身をもって教えられるのである。

さらに道元は、天童山に掛錫中のある日、炎天下

で、一人の老典座が椎茸を干しているのを見かける。道元は、その老典座に「そのようなことは若い修行僧にやらせてはどうか」と話しかける。これに対し老典座は、「他はこれわれにあらず」と言い、「もう少し涼しくなってからやってはどうか」という問いには、「更にいつの時か待たん」と答える。修行を他人任せにしたのではまったく意味がない。自分自身が実践を心掛け、今をにおいて他になしと思って修行に励むことが「弁道」であるとその老典座は教えるのである。

道元はここにおいて、「行学一如」の真髓をこの2人の老典座の行動によって植え付けられる。そして、それが後の如浄との出会いを通して「修証一如」とも「本証妙修」ともいわれる道元思想へと昇華結実していくことになるのである。

その後、天童寺を一時下山し師を探し求めて諸山を巡っていた道元は、再度上山した天童寺において如浄との相見の機会を得る。そして、如浄を正師であるとみなした道元は、自由に参問することを許された後、教義上の疑問を次々と如浄にぶつけ始める。すると如浄からは、明快な言葉によってその答えが投げ返される。言語を駆使した明確な問答が繰り返され、道元の疑問はどんどん氷解していった。そして、結果的に如浄のもとで道元の仏教観は完成されるのである。

道元は、その心境を「身心脱落」という言葉で表している。体と心が脱落して行の中に埋没し一如となる。その感覚を「身心脱落」という言葉に込めたのである。

それは、教義上の疑問がすべて払拭され、「一生参学の大事こゝにをはりぬ。」といえるほどの明確な実感であった。この「こゝにをはりぬ。」という言葉は、如浄から正伝の仏法をまるごと受け継いだのだという自信に満ちた心境を物語っている。

我々は、道元の仏法は、如浄から禅の宗風を受け継ぐことによって完成されたものであり、あくまでも禅という範疇から発せられるものであると考えがちである。

しかし、ここで留意しなければならないことは、必ずしもそのような目線からだけで道元思想をとらえることはできないということである。

また、道元自身も禅宗や禅師という呼称について、75 巻本『正法眼蔵』第 44「仏道」で次のように述べている。

この道理を参学せざるともがら、みだりにあやまりていはく、仏祖正伝の正法眼蔵涅槃妙心、みだりにこれを禅宗と称ず。祖師を禅祖と称ず、学者を禅師と号す。あるいは禅和子と称じ、或禅家流の自称あり。これみな僻見を根本とせる枝葉なり。西天東地、従古至今、いまだ禅宗の称あらざるを、みだりに自称するは、仏道をやる魔なり、仏祖のまねかざる怨家なり。¹⁹

普段我々は、道元のことを道元禅師と呼んでいる。禅師を敬称として使っているのである。しかし、道元自身は、禅師という呼称を使うことを「仏道をやる魔なり」として否定している。

さらに、

しかあるを、仏々正伝の大道を、ことさら禅宗と称ずるともがら、仏道は未夢見在なり、未夢聞在なり、未夢伝在なり。禅宗を自号するとともがらにも仏法あるらんと聴許することなかれ。禅宗の称、たれか称じきたる。諸仏祖師の禅宗と称ずる、いまだあらず。しるべし、禅宗の称は、魔波旬の称ずるなり。魔波旬の称を称じきたらんは魔儻なるべし、仏祖の児孫にあらず。²⁰

道元の説く仏法は禅宗の教えではないと道元自身は言う。坐禅を最重要視してはいるがそれは、「仏々正伝の大道」であるが故にである。「諸仏祖師の禅宗」などと呼ばれたことは今まで一度もないのだと主張する。

しかあればしるべし、先仏伝受の仏道は、なほ禅定といはず、いはんや禅宗の称論ならんや。あきらかにしるべし、禅宗と称ずるは、あやまりのはなはだしきなり。つたなきともがら、有宗・空宗のごとくならんと思量して、宗の称なからんは、所学なきがごとくなげくなり。仏道かくのごとくなるべからず、かつて禅宗と称ぜずと一定すべきなり。

しかあるに、近代の庸流、おろかにして古風をしらず、先仏の伝受なきやから、あやまりていはく、「仏法のなかに五宗の門風あり」といふ。これ自然の衰微なり。これを拯済する一箇半箇

いまだあらず。先師天童古仏、はじめてこれをあはれまんとす。²¹

道元は、「先仏伝受の仏道」を禅宗と称するのは最も誤ったことであり、有宗や空宗のように何宗ということがないのは、中心になる教学がないように思われて悲しむ者もいるようであるが、それは誤りであると述べている。したがって、「仏法のなかに五宗の門風あり」というのも大きな誤りであり、それを「先師天童古仏」は指摘されたのだとして、明確に「禅」の強調を拒否している。道元が説くのはあくまでも正伝の仏法であるというのである。

これらのことから明らかなように、道元自身も禅については全肯定していたわけではないのである。『宝慶記』にも明確に記されているように、「教外別伝」という禅の考え方についても、如浄、道元共に異議を唱えている。²²

この「教外別伝」とは、「教の外に別に伝えられたのが禅である」という意味である。しかし、如浄は、仏祖の道は、教えの内だとか外だとかということにこだわるようなものではなく、世界に 2 つの仏法があるなどということはないのだと言及する。

また、道元も、「行学は一如」であって、行とともに、経典や文字も仏法を伝える重要なものであるから軽視してはならないと主張する。

道元は、如浄から印可を受けた後、帰国する。そして、帰国してからは自らが修得した正伝の仏法を精力的な文筆活動によって開陳していく。その結果、多くの著作が後生に残されることになる。

現在に生きる我々は、それらの著作物から道元の理解した仏法というものがどのようなものであったのかということを垣間見ることができる。

道元の仏教観については、今までにも様々な解釈が行われてきた。第 1 章では、縁起説と時間論における道元の認識について言及したが、秋山の説は、時間論をより深い時間概念によって表現したものであり、その解釈は、文字面の裏に隠された思想を読み取ろうと試みたものになっている。それに対して松本の解釈は、あくまでも表現されている内容をそのまま忠実に読み取る姿勢に徹している。松本のそのような解釈の仕方は、結果的に道元思想が晩年に著しく変貌したのだという結論を導くことになった。

この2つの説は、それぞれに説得力のあるものである。しかし、この2つの説のうちどちらが道元の真意を説くものであるかについては、『正法眼蔵』のそれぞれの巻がどのような関係性を有しているかということにつながるという意味で微妙な問題であるといえよう。

松本は、道元思想を前期と後期に分けて考察を加えているが、文面からの解釈はともかく、道元がなぜそのような急激な思想的変貌を遂げたのかという必然的契機となるような出来事が明確に論じられなければならない。

松本は、鎌倉下向の前後において道元思想が著しく変貌したと論じている。思想的変貌の時期をそこに設定するのは、12巻本『正法眼蔵』が鎌倉下向の後に記されたものであるという推論からである。そして、12巻本『正法眼蔵』が、それ以前に書かれたものと表現方法も内容も、著しく異なっていることを根拠に、鎌倉下向の前後に思想的変貌が生じたと断定するのである。

しかし、思想が変貌したのであれば、道元がそれを認めるような言動をしたはずである。

また、正法を後生に正しく伝えようとした道元の使命感から推察しても、自分の残した仏法に対する誤った記述を、そのまま放置するような無責任なことをするとは考えがたい。

鎌倉から帰ってきた道元は、次のような上堂語を残している。

宝治二年 戊申 三月十四日の上堂。云く。山僧、昨年八月初三日、山を出でて相州鎌倉郡に赴き、檀那俗弟子のために説法す。今年今月昨日寺に帰って、今朝、陞座す。この一段の事、あるいは人あって疑著す。幾許の山川を涉りて、俗弟子のために説法する、俗を重んじ、僧を軽んずるに似たりと。また疑う、未だ曾て説かざる底法、未だ曾て聞かざる底法ありやと。然れども都て未だ曾て説かざる底法、未だ曾て聞かざる底法なし。ただ他のために、修善のものは昇り、造悪のものは墮つ、修因感果、搏を抛って玉を引くと、説くのみ。²³

道元は、以前から永平寺で説いてきたことを「檀那俗弟子のために説法」してきたにすぎず、「修善の

ものは昇り、造悪のものは墮つ、修因感果、搏を抛って玉を引く」という因果の道理を説法してきただけであると述べている。この言説に思想的変貌をことさらに感じることはできない。

よって、ここでは、思想的変貌という視点ではなく別の視点が持ち込まれるべきである。では、別の視点とはどのような視点であるか。それは、衆生(在家)救済のための『正法眼蔵』という視点である。永平寺を出て鎌倉に赴いたことを契機に、道元は新たな問題意識を持つようになったと推察される。すなわち、在家者一般に、今まで書き記してきた出家修行者に説くような高度な仏法ではなく、シンプルで単刀直入に仏法の核心が理解できるような書物を残す必要性を感じたということである。その問題意識が仏教の根本思想である「深信因果」を中心課題とした12巻本『正法眼蔵』を著述する動機付けになったという解釈である。

正伝の仏法を多くの人に広めるためには理解の段階に応じた説示が必要である。それまでの『正法眼蔵』は、修行僧に示すことを目的に書かれてきた。よって、そのままでは内容が難解すぎる。したがって、難解なものをいきなり在家の者に示しても正確な理解を促すことは難しい。さらに、その内容を勝手に解釈してしまう危険性もある。

例えば、「仏性は事物(現象)において全面的に顕れている」とか「事物そのものが仏性の顕れである」などということをいきなり示せば、本来人間もそのように成仏しているのであるから、何をしてもそれは仏の行であり地獄に墮ちる心配などないのではないかと解釈する者も出て来るであろう。

実際に、親鸞が説いた「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という「悪人正機説」における言葉が、親鸞の基本姿勢に反した異端者を生むことになったという歴史的事実がある。これを「本願ばかり」と言うが、道元は鎌倉において、そのような「本願ばかり」に陥った者たちを目にしていた可能性も充分考えられる。

「悪人正機説」とは、悪人であることこそ正しく救われるべき能力または素質であるということであらわしたものである。しかし、この言葉を額面通り受け取り解釈するなら、どんなに人間が悪事を働こ

うとも結局、阿弥陀様は救ってくださるということになる。弟子達の中には、邪見にとらわれ弥陀の本願は悪事を犯したものを救おうというものであるから、わざと好んで悪を作って往生の業とするべきだと主張して、いろいろと悪い風評がひろがったという。²⁴

このことは、親鸞と一部の弟子たちとの間に、悪の自覚に関する決定的な次元の差異があったことを物語っている。親鸞のいう悪とは、故意の悪行を指すのではなく、もっと深い宗教的境地に根ざしたものであったはずである。常に信仰心を持ちながらも、自分の業によって引き起こされる悪行を悔いつつ生きる衆生を親鸞は悪人と表現したのである。自分の悪行を正当化するような者に、その口実を与えようとしたものではない。

鎌倉下向によって、道元は衆生済度の必要性を改めて痛感したに違いない。

この視点を持ち込めばすべてにおいて筋の通った説明が可能になる。

「深信因果」については、『宝慶記』において、それが仏教において重要な教説であることが如浄と道元との会話により確認されている。よって、道元は入宋時より、「深信因果」が仏教の重要な教説であると認識していた。さらに、思想的変貌を容認すれば、鎌倉下向後に 75 巻本『正法眼蔵』に列せられている「洗面」や「現成公案」が、説示されたり拾勒されたりしたのは不自然であるということになる。しかし、道元はもともと思想的変貌などしておらず、その対象者、すなわち出家者と在家者それぞれに対機説法の手法を使ったのだと理解すれば、これらのこともなんら不自然なことではなくなる。

松本は、現成公案の記述に対して、

道元は、この「仏性顕在論」という”個々の現象的事物の全肯定”を成立させるために、端的に言えば、ここで”時間”を否定したのであり、この”時間の否定”が、「灰はのち、薪はさきと見取すべからず」とか、「冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」という文章によって表現されたのだと思われる。”灰はのち、薪はさき”とか、”冬が春になり、春が夏になる”というのは、我々の通常の”時間”の観念であるが、これを道元は否定している。²⁵

と説明したが、道元が「時間を否定した」という説

や、「現在のみが絶対」であるとしたという説も第 1 章で展開した秋山の説を採用することによって説明がつく。

松本は、道元が「現在のみが絶対」であると規定したごとく論じているが、道元自身が直接「絶対」という言葉を使って全肯定の論理を示したことはない。秋山が論じたように、存在と時間は、瞬間に生じ瞬間に滅しながら推移するのであって、道元思想から見ても永遠不変の「絶対」などということはいえぬのである。

したがって、道元は、自分が説いてきたものはすべて正伝の仏法であると認めていたはずであり、75 巻本『正法眼蔵』と 12 巻本『正法眼蔵』の関係性もななら矛盾するものではなく、敢えて違いを強調するのであれば、それは、「出家修行者を中心に説いたもの」と「在家者である衆生一般に向けて説いたもの」という違いがあるだけだということになる。

ここにおいて、道元の仏教観という問題に対するある程度の解決を得たと考える。

結語

仏教の根本教義は、縁起説と空論によって成り立っており、因果律を正しく認識することが仏教を信仰する者の根幹となる。そして、道元も、「深信因果」が仏教の基本教説であると認めていた。

さらに道元は、自分が説いてきたものは、正伝の仏法であるという強い自信を持っており、自分の説く仏法は禅宗の教えではないと強調している。

あくまでも自分が説く仏法は、祖師から祖師へと正伝された純粋な仏法であると主張するのである。

註

¹ 秋山範二『道元の研究』（改訂版）黎明書房、1965 年、166 頁。

² 池田魯参『宝慶記』（道元の入宋求法ノート）大東出版社、1989 年、31 頁。

³ 道元（水野弥穂子校注）『正法眼蔵（四）』岩波書

店,1993年,301 - 302 頁。

⁴ 道元（水野弥穂子校注）『正法眼蔵（一）』岩波書店,1990年,55 - 56 頁。

⁵ 松本史朗『道元思想論』大蔵出版,2000年,202 頁。

⁶ 同書,209 頁。

⁷ 同書,3 頁。

⁸ 秋山範二 前掲書,135 頁。

⁹ 同書,135 頁。

¹⁰ 同書,139 頁。

¹¹ 同書,140 頁。

¹² 同書,141 頁。

¹³ 松本史朗 前掲書,52-53 頁。

¹⁴ 水野弥穂子『道元禅師の人間像』岩波書店,1995年,96 頁。

¹⁵ 同書,49 頁。

¹⁶ 同書,同頁。

¹⁷ 同書,121 頁。

¹⁸ 山内舜雄 前掲書,27 頁。

¹⁹ 道元（水野弥穂子校注）『正法眼蔵』（三）』岩波書店,1995年,12-13 頁。

²⁰ 同書,15 頁。

²¹ 同書,21 頁。

²² 池田魯参 前掲書,8 頁。

²³ 鏡島元隆『道元禅師』春秋社,1997年,176 頁。

²⁴ 小坂国継『善人がなぜ苦しむのか-倫理と宗教』頸草書房,1999年,89 頁を参照。

²⁵ 松本史朗 前掲書,202 頁。