

一章 『弁道話』における批判

一節 禅宗の呼称の否定と禅宗の内実の否定

「禅宗」の称が不当なものであること、道元が正伝したものが仏法であることは、『弁道話』（三十二歳）ではやくも明らかにされている。

「しるべし、この禅宗の号は、神丹以東におこれり、竺乾にはきかず。はじめ達磨大師、嵩山の少林寺にして九年面壁のあひだ、道俗いまだ仏正法をしらず、坐禅を宗とする婆羅門となづけき。のち代々の諸祖、みなつねに坐禅をもはらす。これを見るおろかなる俗家は、実をしらず、ひたたけて坐禅宗といひき。いまのよには、坐のことばを簡して、ただ禅宗といふなり。」

この問題は若い日の道元にとって、気になる疑いであつたらしく、すでに在宋時代に如浄に問い質している。

「拝問す。仏々祖々の大道は、一隅に拘わるべからず。何を強に禅宗と称するや。」

堂頭和尚、示して曰く。仏祖の大道をもって、猥に禅宗と称すべからず。今、禅宗と称するは、すこぶるこれ澆運の妄称なり。禿髮の小畜生の称し来たれるところなり。古徳のみな知るところなり。往古の知れるところなり。你曾て石門の『林間録』を看せしや、

麼や。「〔宝慶記〕一四

ここで明らかなように、如浄から「禪宗」が妄称であることを、確実に知らされた。それゆえ、「弁道話」の宣言以降、道元は一度も「禪宗」を自称したことも、「曹洞宗」を肯定的に説きおよんだこともない。

ところで道元は「禪宗」やその一宗派ではなく、「仏法の全道」(『弁道話』)⁽¹⁾を帰朝らしい一貫して主張した、というのが宗門の主流の解釈である。それに対して、道元が禪宗から仏道へと変化したのは、寛元元年であるという諸意見がある。すなわち、増谷文雄氏は『臨済と道元』において、「寛元元年(一一四三)を境として、臨済に対する道元の評価は、にわかに変化をしめす。しかも、その変化は、眼を見張らしめるものであって、とうてい見遁す^{ミダマ}ことをえないのである」という観点から、寛元元年の道元の思想の内的展開を、禪宗から「仏祖の大道」へ、であるとす⁽²⁾。

あるいは、同じ寛元元年に、二重の変化を経て、結局曹洞禪へと変化したという意見もある。すなわち、古田紹欽氏は「寛元元年を境とする道元の思想について」という論文で、臨済禪への批判を寛元元年の特徴と見なして、「寛元元年にいたって道元は二重の思想的な転機をもつたものとみられる。すなわち宗派宗名を否定することによって限定されない禪の立場を取ったものの、その立場は結局は曹洞禪の立場を取ったということである」⁽³⁾と結論している。そのさい古田氏は、禪宗から仏道へ、ということとは『宝慶記』の記述によって如浄に出会って確信されたことであるとす⁽⁴⁾が、それがはっきり表明されたのは、寛元元年(『仏道』)においてであるとするのである。

両氏の説は、『弁道話』による限り、否定されているかに見えるが、そう簡単にはいえない面もある。「仏法」といつて

もやはり道元が伝えたのは、「この三昧に遊化^{ゆけ}するに端坐參禪を正門とせり」、「西天東地の諸祖、みな坐より得道せるあり。ゆえにいま正門を人天にしめす」（『弁道話』）とあるように、まずは仏法の正門としての「坐禪」と表明された。そのことは「仏法の全道」という表現に込められている意味が、次のように、とりわけて坐禪を指し、それが戒定慧の定でも、六波羅蜜の中の靜慮（禪定）波羅蜜でもなく、それだけで仏道として完全な坐禪だということにも窺われる。

「六度および三学の禪定にならべていふべきにあらず。この仏法の相伝の嫡意なること、一代にかくれなし。如来むかし、靈山会上にして、正法眼藏涅槃妙心、無上の大法をもて、ひとり迦葉尊者^{かしょうそんじ}にのみ付法せし儀式は、現在して上界にある天衆、まのあたりみしもの存せり。うたがうべきにたらず。おほよそ仏法は、か^かの天衆、とこしなへに護持するものなり、その功いまだふりず。まさ^まにしるべし、これは仏法の全道なり、ならべていふべき物なし。」（『弁道話』）

△打坐の仏法なること、仏法は打坐なることをあきらめたるまれなり。▽（三昧王三昧）

その坐禪は、客観的にみれば禪宗の伝法説話によるもので、すなわち西天二十八祖・東土六祖と繼承され宋代に至ったものであり、いわゆる禪主流派⁽⁴⁾の五家を包括する禪宗である。

「五家ことなれども、ただ一仏心印なり」（『弁道話』）

「祖門遂に五門に開け、等しく仏印を持し、各宗風をほしいまます。」（天福本『普勸坐禪儀』）

したがってその仏法の「正門」は、諸行から排他的に選ばれた坐禪、只管打坐である。

さらに、「宗門の正伝にはく、この単伝正直の仏法は、最上のなかに最上なり。参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・修懺・看經をもちあず、ただし打坐して身心脱落することをえよ」（『弁道話』）という場合の「宗門」は、曹洞宗を指すのではないが、『宝慶記』の如浄の垂示に「参禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用いず、只管に打坐するのみなり」（一五）とあるように、あきらかに如浄の宗門を指している。如浄にもわずかながら宗門意識があつたことは、道元に対する「洞宗の託するところは、你、乃ちこれなり」（『宝慶記』四三）という言葉に伺われる。

五家を包括する宋代の禅宗は、「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成仏」を標語とする。それを道元が『正法眼蔵』で批判したことはよく知られている。だが、前半の「不立文字、教外別伝」は初期⁽⁵⁾の道元には継承されていた。『普勸坐禅儀撰述由来』の冒頭は、「教外別伝、正法眼蔵、吾朝いまだかつて聞くことをえず」ではじまっている。また法語では、「仏祖単伝の旨、言外領略の宗」（『永平広録』第八、法語十一）といわれている。

教外別伝とは諸教学や諸經典を不要とする立場である。不立文字とはおよそ言語のいとなみを不要とすることである。そのことを初期の思想で検証してみよう。

深草興聖寺での教えは、もっぱら坐禅をすることが薦められ、祖師の語録等を見ることは許されるものの、經典や論書を読むことは制せられた。『随聞記』にはこう説かれる。

「学道の人、教家の書籍及び外典等、学すべからず。見るべき語録等を見るべし。その余はしばらく是を置くべし。」（三卷）

「仏法を学し仏道を修するにも、尚、多般を好み学すべからず。いわんや教家の顕密の聖教、一向にさしおくべきなり。仏祖の言語すら多般を好み学すべからず。」（二卷）

「我が心も、又、本より習い來たれる法門の思量をばすて、只、今見る処の、祖師の言語行履あんりに、次に心こころを移しもて行也。かくの如くすれば、知恵もすすみ、悟も開くる也。元より、学ぶ所の教家の文字の功も、捨つべき道理あらば捨て、今の義につきて見る可き也。」(三卷)

あるいは自分の入宋時代の経験に即して、語録・公案を見ることさえも否定してこういわれる。

「直饒たとい、元、教家の才学等あり有とも、皆わすれたらん、よき事也。況や今いまま学する事こと努々ゆめゆめ有るべからず。宗門の語録等、猶、眞実参学の道者は、見るべからず。その余は、是を知るべし。」(三卷)

「予、後に此の理を案ずるに、語録公案等を見て古人の行履をも知り、あるいは迷者のために説き聴かしめん、皆これ自行化他のために畢竟ひつぎょうして無用なり。只管打坐しかんたざして大事をあきらめなば、後には一字を知らずとも、他に開示せんに用いつくすべからず。ゆえに彼の僧、畢竟して、何用ぞとは云ひけると。」(三卷)

「公案話頭を見て聊いささか知覚ある様なりとも、其は仏祖の道にとをさがる因縁なり。」(六卷)

「一文不通にて、無才愚鈍の人も、坐禪を専らにすれば、多年の久学、聡明の人にも勝れて出來する。然しかれば、学人、只管打坐して、他を管ずる事なかれ。」(六卷)

さらに『重雲堂式文』(四〇歳)では「堂のうちにて、たとひ禪冊なりとも文字をみるべからず。堂にしては、究理辨道すべし」と制されている。もつとも「学人初心のときは、道心ありても無くても、經論聖教を能よく々見るべし、まなぶべし」

(五卷)、「知りたる上にも聖教を又々見るべし聞くべし」(六卷)ともいつているのであるから、あながちに否定したのではなからう。

不立文字・教外別伝は、言葉によらない指示、「直指」と結び付く。道元の場合も坐禅は「直指端的の道」(『普勸坐禅儀』)であり、「直指の本証」(『弁道話』)であって、文字や知解・学識の介入を許さないという姿勢が窺われ、「文字をかぞふる学者をもてその導師とするにたらず」(『弁道話』)ともいわれる。

以上のように、初期の道元は、経典・論書を不要とし、祖師の語録のみ認めて、排他的に坐禅を薦めているのであるから、やはり仏法というより「禅宗」を挙揚したといえよう。古田氏や増谷氏が指摘するように、禅宗から仏道への思想的歩みは、『弁道話』の理念より一步も二歩も遅れて展開され、やがて後には明確な禅宗批判を展開するに至る。すなわち長年の『正法眼蔵』示衆において、禅宗のさまざまな誤解・逸脱を指摘し、さらに経・教の重要性の認識をへて、いわゆる大小乗の経典・論書を主要な論拠とする『十二卷本』に至りつくのである。

したがって、禅宗の呼称の否定は、最初期から見られるが、その内実の否定は『正法眼蔵』の示衆においてだんだん明らかにされていったのだといえよう。それがどのような批判であり、何時、彼の視点が大きく変化したのかを、次にあきらかにしたい。先の両氏の説の検討もそこでなされよう。

ところで近ごろ「道元禅」という言い方がよくなされるが⁽⁶⁾、それは問題ではなからうか。石井修道氏は、まさにそれを書名にした『道元禅の成立史的研究』において、「道元自身は嫌うであろう『道元禅』なる呼称をあえて使用している」理由として、「『仏祖』の巻の伝燈祖師の系譜は禅宗そのものであり、坐禅をはじめとする清規に基づく身体行為は中国禅宗そのものの継承である」⁽⁷⁾からだという。これについては既に袴谷氏が批判しているが⁽⁸⁾、筆者も石井氏の主張を半ば肯いな

がらも、結論的にその呼称を不当なものとして使用しない。半ば肯うとは、後に詳しく述べるように、道元がもつとも宗派的になつてゐる『仏祖』巻の内容や坐禪の強調など、どうしても道元の伝えたものは「禪宗」だといえる面をもつ点である。だが、たとえそれを「禪宗」とはいへても、「道元禪」はそれ以上に、他の禪宗とは区別された道元の特別な禪、という語感を免れない。むしろ石井氏は積極的にそれを意図していると思われるが、道元も他の諸祖師も「誰々の」と形容されるような特別なものは、何もないのだと筆者は思う。さらにたとえ道元に客観的に禪宗といえる面があつたとしても、それにもかかわらず、道元の志向したものは、はじめから禪宗ではなく、インドのブツダらしいの伝統に直結する仏法としての坐禪、そしてそれが自ら言語表現となつた正法眼蔵の示衆、その日常の運用たる清規による生活であると思われるからである。というより、むしろ禪宗であつた道元が、どのように臨済宗ばかりでなくいわゆる禪宗を批判して、ゴータマ・ブツダに直結する仏法を志向していったかを、以下に明らかにしたいのである。

二節 『弁道話』の先尼外道と即心是仏批判

『弁道話』には、先尼外道の批判と、それとは別に即心是仏批判が述べられている。その先尼外道の説とは次のようなものである。

「あるがいはく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる心性の常住なることほりをしるなり。そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあえて滅する事なし。

よく生滅にうつされぬ心性が身にあることおしりぬれば、これを本来の性とするがゆゑに、身はこれかきのすがたなり。死此生彼さだまりなし。心はこれ常住なり、去来現在かはるべからず。かくのごとくしるお、生死をはなれたりとはいふなり。このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身おはるとき性海にいる。性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく妙徳まさにそなはる。いまはたとひしるといゑども、前世の妄業にならされたる身体なるがゆゑに、諸聖とひとしからず。いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし。しかあればすなはち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすぎさん、なにのまつところかあらむ。」（『弁道話』）

道元はこの問いに対して、「しめしていはいく、いまいふところの見、またく仏法にあらず。先尼外道が見なり」と断じている。

この質問のような考えは、禪宗とは関係ないように見える。なぜなら道元がすぐ後で解説を試みているように、身と心に分け、心を常住とするような考えは、仏教とは言いがたい。先尼外道とはテキスト頭注に「セニカという名のバラモン修行者」⁽⁹⁾とあるが、具体的にだれを指すか不明である。バラモン教のサーンキヤ学派は、サンカ (Sankha) という開祖に由来するといふ伝説があるから⁽¹⁰⁾、もしかしたら関係があるかもしれない。サーンキヤ学派は明瞭な心身二元論を取り、「一度び解脱をうれば、知者が本性と合して生成展開を行う動機は、永遠に再現しない。しかし絶対知をえても身心環境の自然界がただちに消滅しないのは、過去の行力によって、しばらく身体が維持せられるからである。身が滅して始めて完全な知者の独存が実現せられる」⁽¹¹⁾と説明されるからである。死後に性海に朝宗するというのは、サーンキヤにはないが、そもそもバラモン教は死後に靈魂 (アートマン) がブラフマン界に入るとするのであり、仏教もそのようなものだといふ考えも、一般にはたとえば手塚治虫の『ブツダ』に描かれるように存在する。〈大修行〉で展開される外道の見解も、この説の変形

である。

へしかあるに、すべていまだ仏法を見聞せざるともがらはいはく、「野狐やこを脱しおほりぬれば、本覚の性海に帰するなり、迷妄によりてしばらく野狐に墮生だじょうすといへども、大悟すれば、野狐身はすでに本性に帰するなり」。これは外道の本我にかへるといふ義なり、さらに仏法にあらず。もし野狐は本性にあらず、野狐に本覚なしといふは仏法にあらず。V(大修行)

もつとも、靈魂と肉体を分けて考え、靈魂を不滅とする思想は、世界に普遍的にある。一種の本覚思想といってもよい。ヨーロッパではネオプラトニズムやグノーシス思想、カトリック思想、インドではウパニシャッドやヨーガなどで、知を契機にした、靈魂と絶対なるもの(神・ブラフマン・一者など)との冥合・解脱がさまざまな神秘思想の底を流れている。心身二元論に立ち、死後涅槃をいうインドの外道の坐禪(ヨーガ)と仏教の坐禪とのかかわりは興味があるが、ここではこれ以上立ち入る必要はなからう。また死後の靈魂の帰趨についても世界中に諸説があり、現代でもエジプトやチベットの『死者の書』が話題になっている。

それゆえ、この移り行く世のほかには死後の永遠世界を立てないということが、大乘仏教の初歩的知識であるにもかかわらず、この思想は仏教の装いをもって入り込んで来る。特に日本はそのような誤解のおこりやすい土壌であると、次のように柳田聖山氏は指摘する。

「身体の生死と別に、心性を常住とする発想は、要するに靈魂不滅の信仰にほかならず、仏教の心性を、靈魂と同一視する傾向は、中国よりも日本にきて強まる。先にいう、天台法華宗牛頭ごず法門ほうもん纂要さんようのごとき、生死自在の法薬、臨終正念の秘術を説いて、ここ(上掲『弁道話』筆者)にいうのとほとんど同断である。極度に密教化した、特殊な天台学であるが、ほとん

ど真偽を分ちにくいほど、あやしい魅力を含んでいる。むしろ、世間の大きい共感が、そこに集まった。道元に批判されるまで、人々はその誤りに気付かなかつた。」⁽¹²⁾

したがって道元が「この一法に身と心とを分別し、生死と涅槃をわくことあらむや。すでに仏子なり。外道の見をかたる狂人のしたのひびきを、みみにふるることなかれ」と批判したのは、仏教の他宗派や禪宗の内にひそかに見いだせる邪解じしげに対してである。続いて「しかあるを、この見をならうて仏法とせん、瓦礫がりがくをにぎりて金宝とおもはんよりもなほおろかなり。痴迷ちめいのはづべき、たとふるにもなし。大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり」とあるように、このような見解を仏法だと誤る人もいたのだろう。

大事なことは、その先尼外道の見解を道元がさらに補って、「かの知すなわち縁にあふところに、よく好悪おわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽を知る、みなかの靈知のちからなり」と知の契機を指摘し、慧忠国師の批判に言及していることである。これを見ると、この思想と禪宗の関係をすでになにほどか道元は気付いていたのだろう。

先尼外道に関して禪宗で真に問題となってくるのは、身心二元論や死後成仏ではなく、「靈知」であり、「心性常住」という知の内容である。

『弁道話』には、これとは別に「即心是仏」をめぐって、仏教のある見解が批判されている。

「あるがいはく、仏法には、即心是仏のむねを了達しぬるがときは、くちに經典を誦じゆせず、身に仏道を行ぜざれども、あえて仏法にかけたるところなし。ただ仏法はもとより自己にありとしる、これを得道の全円とす。このほかさらに他人にむかひてもとむべきにあらず。いはむや坐禪辨道をわづらはしくせむや。」

このような見解は禅宗の中にもあったことが、つづいて展開される法眼禪師の「丙丁童子来求火」の則からわかる。「則公がいはく、『それがし和尚をあざむくべからず。かつて青峯の禪師のところにありしとき、仏法におきて安樂のところを了達せり』。

禪師のいはく、『なんぢいかなることばによりてか、いることをおえし』。

則公がいはく、『それがし、かつて青峯にとひき、『いかなるかこれ学人の自己なる』。青峯のいはく、『丙丁童子来求火』。

法眼のいはく、『よきことばなり。ただし、おそらくはなんぢ会せざらむことお』。

則公がいはく、『丙丁は火に属す。火をもてさらに火をもとむ、自己をもて自己をもとむるにいたりと会せり』。

禪師のいはく、『まことにしりむ、なんぢ会せざりけり。仏法もしかくのごとくならば、けふまでつたはれじ』。

ここに則公、憊悶して、すなはちたちぬ。中路にいたりておもひき、禪師はこれ天下の善知識、又五百人の大導師なり、わが非をいさむる、さだめて長処あらむ。禪師のみもとにかへりて懺悔礼謝さんげらいしやしてとふていはく、『いかなるかこれ学人の自己なる』。

禪師のいはく、『丙丁童子来求火』と。

則公、このことばのしたに、おほきに仏法をさとりき。」（『弁道話』）

この場合「自己」はかならずしも身と心を分けた心ではなく、「悟り」は死後に期するものではない。むしろ「了達」はそのような一般的思い込みを否定したものであり、理論的にさえ思える。だが、これを道元は「自己即仏の領解をもて、仏法をしれりといふにはあらず」と押えて、否定している。

「即心是仏」は、禅宗だけではなく真言宗の教えでもあった。別の設問でこういわれている。

「とふてはいはく、いまわが朝につたはれるところの法華宗・華嚴教、ともに大乘の究竟なり。いはむや真言宗のごときは毘盧遮那如来したしく金剛薩捶さつたにつたえて師資みだりならず。その談ずるむね、即心是仏、是心作仏といふて、多劫の修行をふることなく、一座に五仏の正覚をとなふ。仏法の極妙といふべし。」（『弁道話』）

これに対して道元はその見解をあながちに否定はしない。「即心即仏のことば、なほこれ水中の月なり。即坐成仏のむね、さらにまたかがみのうちのかげなり」といって、それはたんに教えに過ぎず、人間の実存ではないことを批判しているのだ。しかし、「即心是仏」はなんととっても、禅宗の重要な標識である。とりわけ馬祖道一ばそだいちの思想（洪州宗）のキーワードである。ただ教えとしてではなく、もしそれを実存において肯う（了知・了解）ことが出来たら、それでいいのだろうか。そう考えると問題は先の先尼外道と似てくる。

三節 「即心是仏」の二様の誤解

『弁道話』の先尼外道の問題を、禅宗の問題として、その出典となった『景德伝燈録』第二十八卷慧忠国師語によって、より精確に論じているのが〈即心是仏〉である。そこでは次のように慧忠国師による先尼外道批判が提起されている。

へ僧曰く、「彼方の知識、直下に学人に即心是仏と示す。仏は是れ覚の義なり、汝今、見聞覚知の性を悉具しつぐせり。この性善能く揚眉ようび瞬目し、去来運用す。身中に徧く、頭を搔れば頭知り、脚を搔れば脚知る、故に正徧知と名づく。此を離れて外、更に別の仏無し。

此の身は即ち生滅有り、心性は無始このかたより以来、未だ曾て生滅せず。身生滅するとは、竜の骨を換ふるが如く、蛇の皮を脱するが如し、人の故宅を出づる、即ち身は是れ無常なるも、其の性は常なり。南方の所説、大約おおよそ是の如し。

師曰く、「若し然らば、彼の先尼外道と差別有ること無けん。彼が云く『我が此の身中に一の神性有り、此の性能く痛痒を知る、身壞する時、神則ち出で去る、舎の焼かるれば舎主出で去るが如し。舎は即ち無常なり、舎主は常なり』と。審すらくは此の如きは、邪正辨するなし、孰が是とせんや。吾れ比遊行そのまがみせしに、多く此の色を見き。近尤も盛んなり。三五百衆を聚却あつめてて、目に雲漢を視て云く、『是れ南方の宗旨なり』と。他の壇經を把つて改換して、鄙譚ひたんを添糝てんじょうし、聖意を削除して後徒こうとを惑乱す、豈言教あにを成ぜんや。苦哉くさい、吾が宗喪ほうびたり。若し、見聞覚知を以て是を仏性とせば、浄名は応に云ふべからず、『法は見聞覚知を離る、若し見聞覚知を行ぜば、是則ち見聞覚知なり、法を求むるに非ず』と。』V（即心是仏）

ところで、この南方の知識とは、だれなのだろう。「壇經」といえばあきらかに『六祖壇經』を指す。「壇經」と縁があつて、慧忠国師のころ南方にいた禅師といえは荷沢神会であるから、その一派のことだろうか。

それにしても、これらの問答は古い禅宗史書である『祖堂集』（952）にもないから、石井修道氏も言うように、⁽¹³⁾敦煌本『六祖壇經』ができてから、その批判とからめて神会をおとしめるために、後に慧忠国師の語に付加されたのである。おそらく『祖堂集』にある次のような慧忠国師と南方の僧との問答が手掛かりになったのではなからうか。

「また有る善知識言わく『学道の人は但、本心を識得おわりして、無常來る時、殺陋かうろす子を一邊に抛却てきやくす。靈臺れいだいの覚性、迥然けうぜんとして去るを名付けて解脱となす。此またいかん（若為）』師いわく、『此猶いまだ二乘外道之量を離れず。二乗の人は皆有為の生死を厭離おんりし、無余涅槃こんぎやうを欣樂す。老子またいわく、吾、大患有るは、吾が身有るが為なり。』……師いわく、我が仏性は身心一如、身外に余無し、所以に、全く不生滅なり。南方の仏性は身は是れ無常、心性は是れ常なり、所以に半生

滅、半不生滅也。」⁽¹⁴⁾

南方の知識は「本心を識得」し「靈臺・覚性」が「迥然として去る」と主張していること、慧忠国師の答えにおいて、これが特に「身性は、是れ無常。心性は、是れ常」といわれる点から「二乗外道」に異ならないと断じられており、「景德伝燈録」に非常によく似ている。問題は、禅宗史においてその系統が途絶えた荷沢神会(683～758?)の説が、外道かどうかということではなく、実際に「景德伝燈録」の話が作られた頃までに、このような見解がいわゆる禅宗にあったということである。その思想は荷沢宗を称する圭峰宗密(780～841)に受け継がれ、しかもかれらのみにとどまらず、「即心是仏」のスローガンに乗って禅宗主流派の内部にまで影響が及んでいる。道元はそれをどのように取り上げているのだろうか。「即心是仏」は前に述べたように、なによりも馬祖(709～788)の言葉として有名であり、馬祖の流れは後に臨済宗に展開していく。《行持上》には馬祖の「即心是仏」が、大梅法常の項に次のように挙げられている。

△あるとき、馬祖ことさら僧をつかわして問はしむ、「和尚そのかみ馬祖を参見せしに、得何道理、便住此山(いかなる道理を得てか、便ちこの山に住する)なる」。

師いはく、「馬祖、われにむかひていふ、『即心是仏』。すなはちこの山に住す」。▽

また『祖堂集』慧忠国師章にも、馬祖からの手紙の内容に「即心即仏」という語がある。「伏牛和尚、馬大師の与めに書を送って師の処に到る。師問うていう『馬師、何の法を説いて人に示すや』。対していわく『即心即仏』。」⁽¹⁵⁾とところで圭峰宗密の『禅源諸詮集都序』には、馬祖の禅風(洪州禅)が直頭、心性宗のひとつとして、次のように説かれている。

「三には直顕心性宗とは、一切諸法もしは有、もしは空、皆唯真性と説く。…また二類あり。一はいわく、即今能く語言し、動作し、貪瞋し、慈忍し、善惡を造り、苦樂を受く等、即ち汝の仏性にして、即ち此れ本来は仏なり。これを除きて別の仏無し。此の天真自然を了ず。故に心を起こして道を修すべからず。道は即ち是れ心なれば、心を將てまた心を修すべからず。惡もまた是れ心なれば、心を將てまた心を断ずるべからず。不断不修、任運自在、まさに解脱と名づく。性は虚空の如く不増不減にして、何ぞ添補を假らんや。ただ隨時隨處、業を息め神を養い、聖胎增長し顯発して、自然神妙。此れ即ち是、真悟真修真証となすなり。」⁽¹⁶⁾

また同じ宗密の「裴休拾遺問」には、洪州宗をこう述べる。

「洪州の意は、起心動念、彈指動目、所作所為、皆これ仏性全体の用にして、更に別の用無し。…又いわく、或は仏刹あり、揚眉動目、笑吹馨咳、或は動揺等、皆これ仏事。すでに悟解の理は、一切天真自然なり。故に所修の行も、理宜しく此に順ずべし。」⁽¹⁷⁾

『景德伝燈録』の南方説としてへこの性善能く揚眉瞬目し、去來運用して、身中に徧く、頭を拵れば頭知り、脚を拵れば脚知る、故に正徧知と名づく。此を離れて外、更に別の仏無しVといわれていたことは、宗密のいう洪州禪の説、「即今能く語言し、動作し、貪瞋し、慈忍し、善惡を造り、苦樂を受く等、即ち汝の仏性にして、此即ち本来は仏なり」や、「起心動念、彈指動目、所作所為、皆これ仏性全体の用」、「揚眉動目、笑吹馨咳、或は動揺等、皆これ仏事」とよく似ている。

宗密は荷沢宗五世として荷沢神会を繼承すると自負しているのであるから、それと対立する洪州禪と南方説が似ているのは論理的に矛盾するようだが、すでに彼は『禪源諸詮集都序』の分類では、同じ直顕心性宗の中に荷沢宗も洪州宗も入

れているのである。

あるいは、『碧巖録』の四には、徳山(782~865)が「他の南方の魔子、すなわち即心是仏を説く」といつて發憤して南へ行つたという。徳山は龍潭(石頭系統)のところで省悟することになるが、当時一口に中国主流の禪は南方禪の「即心是仏」と考えられていたのかもしれない。それゆえここで問題になっている禪宗は、中国禪の主流ともいえるのである。ただ『景德伝燈録』の南方説では、「知る」という要素がある点はきわだつて異なる。そしてまさに宗密が荷沢宗と洪州宗の違いとしてあげるのも、次のようにこの「知」の有無である。

「其れ覚知等の言は、すなわち一切に通ぜず。謂く迷える者は覚らず、愚者は智なし。心無記の時、鑑照等と名づけず。あに心体は自然の常の知と同じからんや。」(『裴休拾遺問』⁽¹⁸⁾)

覚知と区別された知、それを宗密はこう述べる。

「空寂之心は靈知不昧なり。即ちこの空寂之知は、是れ前に達磨の伝える所、清浄心なり。迷に任せ悟に任すも、心もと自知にして、縁生を籍からず、境起に因よらず。迷時は煩惱にして、知は煩惱に非あらず。悟時に神変にして、知は神変に非あらず。しかれば知之一字は衆妙之源。」(『裴休拾遺問』⁽¹⁹⁾)

ところでこのような自知という考え方は、実は在宋中の道元にも問題となつたことがあり、如浄にこう尋ねている。

「拝聞す。古今の善知識の曰く、『魚の水を飲んで冷暖自知するがごとき、この自知は即ち覚なり。これをもつて菩提の悟りとなす』と。道元難じて云く、もし自知即ち正覚ならば、一切の衆生にはみな自知あり。一切衆生は自知あるに依つて、正覚の如来たるべきや。ある人は云く、『然るべし、一切の衆生は無始本有の如来なり』と。ある人は云く、『一切の衆生は、必ずしもみなこれ如来なるにはあらず。所以はいかんとならば、もし、自覚性智即ち是なりと知る者はこれ如来なるも、未だ知らざる者は、是な

らざればなり」と。かくのごとき等の説は、これ仏法なるべしや、否や。和尚示して云く。もし、一切の衆生本よりこれ仏なりと言わば、かえつて自然外道に同じきなり。我が所しょをもつて諸仏に比ぶるは、未だ得ざるを得たりとおもい、未だ証せざるに証せりというを免るべからざるものなり。」（『宝慶記』四）

ここで述べられている二人の異なる見解こそ、いま問題にしている（宗密のいう）「洪州禪」と荷沢宗の問題である。それゆえ道元の《即心是仏》の巻は、二つに分けて考えると分かり易い。まず最初は、知あるいは覚の契機なしに「即心是仏」をいう邪解であり、道元は《即心是仏》冒頭に次のように述べている。

△仏々祖々、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし。震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて將錯就錯せず。將錯就錯せざるゆへに、おほく外道に零落す。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、すなわ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。▽

最初に、「即心是仏」が正しい仏法の言説であることが言われていて、これは『弁道話』の場合と同様である。しかしその「心」の解釈が問題である。

ところで「即心是仏」がインドにはなく、震旦（中国）で初めて言われたとはどういうことか。「仏々祖々」が免れず保任してきたというのは、その表現が、これ以外なくて仕方なく、ということだろう。つまり中国独自の思想ということになる。内実としてはインドにもあったが、その表現が、たとえばインド經典の「三界唯心」（華嚴經）とか「心解脱」（般若經）とかいうような翻訳言葉ではなく、中国特有の言葉づかいで出されたというのだろう。馬祖は仏法を中国人自らの思想としたのだといってもよい。この言い方がわるいのではなく、学者がそれを多く間違うというのである。それまで学者は翻

訳経典しか学んでこなかったから、つい翻訳語の意味の範疇で理解してしまう。「心」は経典ではcittaの訳語であることがもつとも多い。cittaを分析すれば慮知念覚ということになる。だから学者はだれにでもあるところ（慮知心）がすなわち仏であると誤って解釈する、と道元は批判する。「将錯就錯」とは読み下せば「錯をもって錯に就く」で、誤りの上塗りあるいは錯誤を錯誤とはつきりさせるとも解せるが⁽⁸⁾、ここでは△葛藤をもて葛藤をまつふ▽（坐禅箴）という用法と同じく肯定を表し、言葉（錯・葛藤）をもって言葉を参究する、つまりあらゆる解釈（錯）の可能性を、あれこれ吟味するということであろうか。そういう吟味をしないから間違うと道元はいう。

つまり学者の誤解とは、心は見聞覚知であるから、その心がそのまま仏であり、したがって、衆生はもともとそのような仏心が備わっているという思想であり、我々の感覚・意識・動作（慮知念覚）をそのまま悟りとするものである。

その誤りが慧忠国師の「若し、見聞覚知を以て是を仏性とせば、浄名は応に『法は見聞覚知を離る、若し見聞覚知を行せば、是則ち見聞覚知なり、法を求むるに非ず』と云ふべからず」という言葉を踏まえて、△痴人おもはくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏とす▽と批判されている。

その邪解を、『宝慶記』の言葉でいえば、「衆生は無始本有の如来」ということになる。これは「悟り」という特殊な体験を求めるものではないが、日常性の見聞覚知がそのまま仏性であるとするもので、『大乘起信論』でいう本覚とはだいぶ異なるが、衆生がもともと仏であるという意味で通じるところがある。この見解を、如浄の垂示に倣って「自然外道」と呼ぼう⁽⁹⁾。『禅源諸詮集都序』でも『裴休拾遺問』でも、洪州宗は「天真自然」と形容されてもいたのである。自然の見聞覚知が仏であれば、修行は無用になろう。事実、『馬祖語録』でこういわれる。

「了心及境界、妄想即不生。妄想既不生、即是無生法忍。本有今有、不假修道坐禅、不修不坐、即是如来清浄禅。」（心とその対象の関係を見抜いたならば、妄想は生じない。妄想が生じなければ、それが無生法忍に他ならぬ。本来有るものが

今も有るのだから、修道や坐禅は必要がない。修道もせず、坐禅もしない。これが如来清浄禅に他ならない。(22)

この言葉は馬祖という人から一寸でも離れば、大きな誤解の源となる。そのような誤解は、たんに中国の禪宗だけではなく、道元自身の門下でも問題になった。晩期の上堂でこういわれている。

「上堂。西天の諸祖は、『無心これ仏』と道い、江西の馬祖は『即心これ仏』と道う。『即心これ仏』というといえども、これ心猿意馬即ち仏と道うにあらず。近代の学人、多少か錯会せり。あるものは道う、一たび即心これ仏に帰すれば、第二世なし、と。恚廢いご会せば、即ち断見外道に同ぜん。良久して云く、即心即仏。何の宗旨ぞ。児啼いごを制せんと欲して、一拳を打し、少人を打殺す。」(『永平広録』354)

「児啼を制」すとは、自己の外に仏を求めるのをやめさせようとすることであり、「一拳を打し」とは「即心是仏」と度肝を抜くようなことを言うこと、「少人を打殺す」とは、十分理解力のない者を外道に導いて仏種子を殺すことだろう。

以上のように《即心是仏》の第一の批判は、即心是仏の言を担う禪宗にまわりつく自然外道の批判である。

もう一つは、先尼外道の説として道元が改めて展開している、常住不変の靈知(あるいは真我、本性・本体・覚元)を主張する思想に対する批判である。

△西天竺国に外道あり、先尼となづく、かれが見処のいはくは、大道はわれらがいまの身にあり、そのていたらくは、たやすくしりぬべし。いはゆる苦楽をわきまへ、冷暖を自知し、痛癢つらもちを了知す。万物にさへられず、諸境にかかはれず。物は去来し、境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。此靈知、ひろく周遍せり。凡聖含靈がんれいの隔異まぎなし。そのなかに、しばらく妄法の空花ありといへども、一念相應の智慧あらはれぬれば、物も亡じ、境も滅しぬれば、靈知ひとり了々として鎮常なり。たとひ身相はやぶ

れぬれども、靈知はやぶれずしていづるなり。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるがごとし。昭々靈々としてある、これを覚者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりと称す。自他おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、靈知は境ともならず、物とおなじからず、歴劫に常住なり。いま現在せる諸境も、靈知の所在によらば、眞実といひぬべし。本性より縁起せるゆへには実法なり。たとひしかありとも、靈知のごとく常住ならず。存没するがゆへに、明暗にかかはられず、靈知するがゆへに、これを靈知といふ。また真我と称じ、覚元といひ、本性と称じ、本体と称す。かくのごとくの本性をさとるを、常住にかへりぬるといひ、帰眞の居士といふ。これよりのちは、さらに生死に流転せず、不生不滅の性海に証入するなり。このほかは眞実にあらず。この性あらわさざるほどに、三界六道は、競起するといふなり。これすなはち、先尼外道が見なり。V(即心是仏)

この先尼外道の説明は、慧忠国師の説明からは、かなりづれて展開されている。要するにこの説では、物や境は「しばらく妄法の空花」で、無常であり眞実ではないが、この靈知だけが常住不変である。そしてそれが「知」といわれるのは、ある種の体験によって知覚されるものだからである。その体験とは、「一念相應」といわれる、主観も客観も無くなる境地で、そこに最後に残るのが靈知である。「物も亡じ、境も滅しぬれば、靈知ひとり了々として鎮常なり」といわれる通りである。ひとたび、そのような知に達すれば、そこからあらゆる境も展開するのであるから「いま現在する諸境も、靈知の所在によらば、眞実といひぬべし」とあるように、眞実の世界が展開するという。つまり、「景德伝燈録」にいわれた死後の帰趨も、「祖堂集」にいわれた身と心を分ける思考もここでは割愛されて、「靈知」に焦点があてられている。

さて、「靈知」は荷沢神会の思想を最もよく特色づける用語であるが、道元は神会には言及していない。だから神会の影響を受けたもう少し後代の思想が問題になってこよう。これはまさしく先に引用した宗密の「靈知」の思想に一致する。

「空寂之心は靈知不昧なり。即ちこの空寂之心は、是れ前に達磨の伝える所、清浄心なり。迷に任せ悟に任すも、心もと自知にして、縁生を籍らず、境起に因らず。迷時は煩惱にして、知は煩惱に非らず。悟時に神変にして、知は神変に非らず。しかれば知之一字衆妙之源。」（『裴休拾遺問』）

この説と自然外道の異なる点は、『宝慶記』の先の問答で道元が区別したことと同じで、「自覚性知が即ち是（仏）なるを知る者はこれ如来なるも、未だ知らざる者は、是ならざればなり」といわれたことと同様に、「知」の存在が決定的な意味をもつてくることである。

その「靈知」についていえば先尼外道説と荷沢宗は次のように対応する。

先尼外道説

荷沢宗（宗密）

「靈知ひとり了々」

「靈知不昧」

「冷暖自知」

「心もと自知」

「迷悟ともに通達せり」

「迷に任せ悟に任す」

「諸境にかかわれず…境とともならず」

「境起に因らず」

「万物にさへられず…物とおなじからず」

「縁生を籍らず」

つまり慧忠国師の先尼外道説は、実は圭峰宗密につながるものである。この宗密を道元はすでに興聖寺時代に法語で次のように邪師としている。

「諸仁、当に揀ぶべし、邪師は必ず偏枯の僞逸あり、正師は永く体格の擬議を断ず。…裴休の、圭峰に投ぜしに、還た泥団を

黄蘗一呼の応諾に破す。」（法語一四）

またその靈知思想を、晩期（五一歳）の道元は、上堂で外道であると断じている。

「上堂。記得す。圭峰宗密道く『知の一字、衆妙の門』。黄龍死心禪師道く『知の一字、衆惡の門』。二員の先徳、後学口誦して今に至りて絶えず。これに因つて聞きものは雌雄を論ぜんと欲し、数百年より来、用捨、人に随う。かくのごとくなりと雖然も、宗密の道う『知の一字、衆妙の門』、未だ外道の坑を出でず。いわゆる知は必ずしも妙にあらず、必ずしも麁せにあらず、黄龍の道う『知の一字、衆惡の門』、いわゆる知は未だ必ずしもこれ惡にあらず、未だ必ずしもこれ善にあらず。今日永平、両員の道うところを質たださんと欲おもう。大衆、還た這箇しやくこの道理を委悉せんと要すや。良久して云く、大海、もし足ることを知らば、百川、応に倒まかしに流るべし。」（『永平広録』第六卷447）

黄龍の『知の一字、衆惡の門』の方は、不立文字を主張して、知の契機を欠落させる亜流「洪州禪」ともとれよう。圭峰宗密については後に教禪一致や三教一致を論ずるときに見てみたい。

この知の体験を、如淨は先の『宝慶記』で、「我我所をもつて諸仏に比ぶるは、未だ得ざるを得たりとおもひ、未だ証せざるに証せりというを免るべからざるものなり」と批判していた。自覚である限り、個人の体験である限り、我我所（主観と主観の対象）を滅した体験だといつても、どんな玄妙な自覚でも、つまるところ私の経験すなわち我我所である外ない。では我我所でない「即心是仏」とはなんであろうか。

やはり道元の自らの肯定的「即心是仏」を聞いておかなくてはなるまい。「即心是仏」への参究はこのように始まる。

へいはゆる仏祖の保任する即心是仏は、外道二乗ゆめにもみるところにあらず。唯ゆい仏祖ぶつそとよぶつそ仏祖のみ即心是仏しきたり、究くう尽じんしきたる聞著あり、行取あり、証著あり。

「仏」百草を拈ねん却きやくしきたり、打失しきたる。しかあれども、丈六の金身に説似せず。

「即」 公案あり。見成を相待せず。敗壞はくわいを廻避かいひせず。

「是」 三界あり、退出にあらざ、唯心にあらざ。

「心」 牆壁しょうへきあり。いまだ泥水せず、いまだ造作せず。▽

まず、押えられていることは、これは了解したり、説いたり、あるいは知って済む静的な事実ではなく、聞き、行じられ、証されるべき主体的動的眞実であるということだ。それが後で「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、即心是仏にあらざ▽といわれる。こう押えることで、凡夫の見聞覚知を仏とするような自然外道から明瞭に区別されると同時に、本源を覚知すれば仏であるというような見性禪からも一線を画すことになる。発心・修行があつての仏であつて、すでにはじめから衆生にある靈々とした働きではない。未だ発心・修証しない凡夫は、けつして仏ではないのである。発心・修行・菩提・涅槃しているときのみ、仏である。

△「仏」 百草を拈却しきたり、打失しきたる。しかあれども、丈六の金身に説似せず▽とは、したがって「仏」といつて、あれこれどんなに論じてみても、動かない一丈六尺の仏像のような静的なものではないということであろう。

「即」は、「即心是仏」がうっかりすると「即座の仏」と取られて、見性をいう頓悟禪の標識になりかねないことを見越して△見成を相待せず、敗壞を廻避せず▽といわれている。つまり見性禪は頓に悟りを開くことを期待するものであり、色身の仏や失敗が予想されるから、そういうものではないと押えられているのだ。

仏は、見性した暁に即座に得られるものではなく、坐禪の一瞬一瞬、修証の一瞬一瞬に得られるものであり、その修行に果てはない。これが後の文章で△たとひ一刹那いちせつなに発心修証するも即心是仏なり。たとひ一極微中ごくみちゆうに発心修証するも即心是仏なり。たとひ無量劫に発心修証するも即心是仏なり。たとひ一念中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ半拳裏はんけんりに発心修

証するも即心是仏なり。しかあるを、長劫に修行作仏するは即心是仏にあらずといふは、即心是仏をいまだ見ざるなり。いまだしらざるなり、いまだ学せざるなり∨と敷延ふえんされる。

「是」とは、何かふたつの「もの」を考えて、それらが等しいとみなす等号ではない。いつさいの人間の計らいの入らぬそのままである。したがって「三界が唯心である」わけではない。三界と唯心は主語と述語の関係ではないのである。そこが、∧三界あり、退出にあらず、唯心にあらず∨と押えられ、後に∧この道取するところ、すすめば不足あり、しりぞくればあまれり。山河大地心は山河大地のみなり。さらに波浪なし、風煙なし∨と展開される。

「心」は「即心是仏」の要かならである。慧忠国師や如浄、道元が批判している「心」は、どのように多様であっても、いつも人間に内在する実在（常住不滅）であった。そこから対象（境）や慮知、感覚が生起する。したがって常住不変の心（靈知・覚元・本性）のほかに実在ではない無常な境があり、物があることになる。だがそのような仏教的唯心論を粉碎して道元はこういう。

∧「心」牆壁しょうへきあり。いまだ泥水せず、いまだ造作せず。∨

これはいったいどういうことか。∧心とは山河大地なり。日月星辰なり∨と敷延されることからわかるように、心とは、一般に無常・無情な境と考えられている牆壁であるのだ。だがこれは先にもいったように、等号で結ばれる関係ではない。対象（境）でも識でも、それ以前の何かでもない。∧牆壁瓦礫心は、牆壁瓦礫のみなり。さらに泥なし、水なし∨というのは、そうして提示された牆壁瓦礫が、泥や水に分析され概念化される以前のそのまま、人間の思量分別がまだ入らぬ前のそのままを指す。椅子が竹や木でできていると考えるのは、観念の事柄であって、普通はそのように慮知し分析

し、言葉で組み立てて、みづから理解し、他者にそれを示すのであるが、ここにいう「心」とはそのようないかなるものでもない。

しかし、そのような△山河大地・日月星辰▽はいかにして可能なだろう。それこそが只管打坐の時に、本人の知覚に意識されないまま、生起しているものである。そこが△即心是仏、不染汚即心是仏なり。諸仏不染汚諸仏なり▽と示される。人間に知覚される事柄ではないのだ。さらに最後に「諸仏」といつても、悟りや修行に階級のあるような個人的な諸仏ではないことが押えられている。

△過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり。これ即心是仏なり。▽（即心是仏）
仏とはすでに個人の事柄、個人の体験ではないのである。

さて、この巻の中に『景德伝燈録』の引用の後で、近代の大宋国の輩と臨済・徳山の批判が出て来る。だが、彼らの説が自然外道であるとか、誤っていると批判されているわけではない。臨済も徳山もまして近代のやからは、国師のように、間違った見解、自然外道や見性禪に対して批判しなかった、国師のように十分ではなかったという批判である。

△近代は、大宋国に諸山の主人とあるやから、国師のごとくなるはあるべからず。むかしより国師にひとしかるべき知識いまだかつて出世せず。しかあるに、世人あやまりておもはく、臨済・徳山も国師にひとしかるべしと。▽（即心是仏）

しかしながら、時代の趨勢の中で、宋代のいわゆる禪宗が、陸統と日本に紹介されるに及んで、徳山・臨済の言説は看過できなくなり、やがて厳しい批判を展開することになるのである。