

第四章 教外別伝と教禪一致の批判

一節 教外別伝

宋朝時代（960～1279）に、中国の仏教は大きく変化する。坐禪を営み、悟りを期するいわゆる禪宗が、最大の仏教集団として成立する。

もちろんそれ以前に、すでに坐禪は実践仏教として、念仏（曇鸞・道綽・善導）の浄土教、礼拝の三階教（信行）と並んで広まっていた。一方、盛唐の頃までには教学の諸宗派は法相（唯識）・華嚴・律・密教が、それ以前の天台（法華）や三論（中観）に加えて出揃っていた。それゆえ唐代には理論的に経論を知悉している学者、例えば百丈懷海（720～814）⁽¹⁾、あるいは、臨濟（？～866）や徳山（782～865）、香巖（？～895c.）⁽²⁾などが、経論の内実を自己のものとする実存的救いを求めて、経典・論書をなげうって禪門に投じたのである。日本でも鎌倉時代は似たような状況であり、比叡山で一応総合的に経論を学んだ人々が、自らの救いの確かさを求めて新しい道を拓いた。栄西・道元もそのような一人であり、比叡山を下りて、禪門を叩いている。

ところで中国の禪宗では、経典に代わって、やがて祖師たちの対話や説法が語り継がれていく。それらの語録、伝記がまとめられ、『歴代法宝記』（774）、『宝林伝』（801）や『祖堂集』（952）に編まれ、やがて一〇〇四年には『景德伝燈録』が書かれて正式な経典として大蔵経に入蔵されることになる。そこで宋代に大きな集団となった禪宗には、経典や論書

を未だよく学ばない者も多く入って来た。禅宗にとって仏教の言葉は、祖師の言行にほかならない。修行者の聞法や禅師の説法は、もはや経論の独自の体得の言語化ではなく、祖師の言行の批評（拈提・著語・評唱・頌古^{じゆ}）となり、テキストである祖師の言行は「公案」となる。

経論を軽視して、祖師の問答（公案）を重視する宋代の禅宗は、黙照禅も看話禅もすべて公案禅であるといえる。公案の拈提集として、例えば『雪竇頌古百則』があるが、雪竇（980～1052）は徳山下雲門四世である。さらにそれに臨済系の円悟克勤が評唱を付けたものが『碧巖録』である。黙照禅といわれた宏智正覚には『正覚頌古』があり、それに萬松老人が評唱をつけた『従容録』がある。臨済宗には『臨済録』のほか、汾陽善昭（947～1024）の『頌古代別三百則』があり、看話禅の頭目と見られた大慧宗杲には『正法眼蔵』六巻の公案著語集があり、道元と同時代に無門慧開の『無門関』四十八則ができるのである。さらに道元が公案集『正法眼蔵・三百則』を編集するに当たって資料としたのは、宋代の公案集『宗門統要集』（1132）『宗門聯燈会要』（1183）などであった⁽³⁾。不立文字といいながら、公案禅は文字の葛藤そのものである。

ところで『景德伝燈録』の序には「首従於達磨、不立文字、直指心源・・・正眼流通之道教外別行」と書かれている。石井修道氏によれば、序は編集者道原とは別に、臨済禅の傾向を持つ楊億によって書かれたのであるが⁽⁴⁾、ここには「不立文字：教外別行」とあって、なお教に対する行であり、教・行・証と分けられる仏道にもとるものではないともいえようが、やがて、教と対立して別に伝えられたものを意味する「教外別伝」に変えられていく。

「教外別伝」の思想はおそらく第一に、華嚴の学者であった神秀の北宗ではなく、文盲であったと伝えられる六祖慧能の南宗が、正統な禅の継承者であるとされたころ（盛唐）から、出て来たのであろうが、右の『伝燈録』第三で、達磨の四

弟子の「皮肉骨髓」の話、特に二祖の慧可が礼拝だけして何も言わなかったところ、達磨から髓を得たと言われたという話を創作した頃から定着していったと思われる。

「不立文字・教外別伝・直指人心・見性成仏」の四つのスローガンが出揃う初出は宋の睦庵の「祖庭事苑」(1108)であるという⁽⁵⁾。「直指人心、見性成仏」は、黄蘗の『伝心法要』(857)に見られるが、「教外別伝」は一番遅れて成句となり、「宗鏡録」(1096)には成句となっている。

道元が入宋したころには禅の五宗、特に臨済宗はこのスローガンのもとにあった。

すでに一章一節で見たように、初期の道元はこのような「禪宗」を継承していた。看話という傾向は、道元の初期の『玄和尚頌古』九十則に認められるし、最初期の『正法眼蔵』は見方によっては、みずから撰した公案集である真字『正法眼蔵三百則』の自己評唱と言えなくもない。『正法眼蔵』には『三百則』から六十八則が引かれており、上堂などを集めた『永平広録』にも用いられている。

『弁道話』で明らかのように、如浄の仏法は「さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちあらず、ただし打坐して身心脱落することを教えよ」と標榜された。ここでも八看経をもちあらず、へただし打坐してVと明言されていて、見方によっては立派に「教外別伝・不立文字」である。「直指」も道元が好む言葉で、『弁道話』をはじめ『正法眼蔵』にも頻繁に使われる。すでに見たように『正法眼蔵随聞記』では、經典論書など「教」はまったく顧みられていなかった。だからといって初期の道元が教外別伝という立場であったというのではない。すでに如浄との間でこの問題は議論されていた。『宝慶記』にはこう書かれている。

「拝問す。先日、育王山の長老、大光に謁したりし時、聊か難問の次いでに、大光の曰く、『仏祖の道と教家の談と、水火な

り。天地はるかに隔たれり。もし、教家の談ずるところに同ずれば、永く祖師の家風にあらず」と。今、大光の道うところはなりや、非なりや。

堂頭、慈誨して曰く。ただ大光ひとりのみ有てる妄談にあらず、諸方の長老も、みなまた、かくのごとし。諸方の長老、あに教家の是非をあきらめんや、なんぞ祖師の堂奥を知らんや。ただこれ、胡乱うらんに作し来りし長老なるのみ。」(一九)

この禅宗のスローガン「教外別伝・不立文字・直指人心・見性成仏」が、道元によって明白に否定されるのは、まだ宇治興聖寺にあつた仁治三年十一月(四二才)に書かれた《仏教》においてである。

へある漢いはく、釈迦老漢、かつて一代の教典を宣説するほかに、さらに上乘一心の法を摩訶迦葉に正伝す、嫡々相承しきたれり。しかあれば、教は赴機ゆきの戲論けいろんなり、心は理性の真実也。この正伝する一心を教外別伝といふ。三乘十二分教の所談にひとしかるべきにあらず。一心上乘なるゆえに、直指人心・見性成仏也という。この道取、いまだ仏法の家業にあらず。出身の活路なし、通身の威儀あらず。かくのごとくの漢、たとい数百千年のさきに先達と称ずとも、恁麼の説あらば、仏法・仏道はあきらめず、通ぜざるべしとしるべし。▽

これは翌年越前に赴いて、九月以降になされる一連の批判と同じ問題なので、それらの巻と一緒に考えることにする。さて、すで第二章三節で述べたように、道元の越前行きには外的要素が多かつたと思うが、それでも柳田氏が指摘するように、「如浄語録」を得て、改めて師如浄の教示を顧みた時、権謀術策の渦巻く都で、叡山をはじめ他の教団と競うよりは、「深山幽谷に居して」(『宝慶記』八)一箇半箇を接得することこそ、自らの使命だと思つたに違いない。すでに見たように、道元は禅宗の称を嫌つたが「一仏心印」という表現はとどめた。越前に赴く年の前年に交わされた有力者近衛殿(7)との

法話では、まだ「仏心宗」という言葉が使われている。

「仁治三年壬寅四月十二日、近衛殿謁して法談の次でに問う、『我が朝の先代に此の宗伝来すや』。師答えて云く、『我が朝に名相の仏法伝来して、仏法の名相を伝聞してよりこのかた、僅かに四百余歳なり。而今の仏心宗の流通、正にこの時節に当たる。』（中略）百済国・高麗国所伝の聖教国域に満つといえども、未だ以心伝心の宗匠あらず。ただ国家を鎮護する靈験の僧のみあり。』（『示近衛殿法語』⁽⁸⁾）

「仏心宗」について、『道元禪師全集』の解題にはこう書かれている。「しかし、『仏心宗』という語が用いられていることは、この法語を道元禪師撰述とする点に疑問を残す。なぜならば、禪師は『正法眼蔵』仏道の巻で、『しるべし、仏心宗の称は偽称なり』と『仏心宗』というように宗称することを認めないからである。」⁽⁹⁾

しかし、これは話が逆ではないか。もし偽作であれば、『正法眼蔵』で禁じられた用語など、使わないはずである。この法語が永平六世曇希の筆で残されていることは、これを偽作とする根拠になりうる。そういう意味で偽作の可能性はあるが、一番の確かさはこの「仏心宗」の語にあるのではないか。道元はまさにこの頃、『護国正法義』を書いて、場合によっては新宗を立宗する許可を得ようとしたのかもしれない。その際、道元の宗旨を説明するのに、「禪宗」は使えない。なぜなら『弁道話』でおおやけに「禪宗」の称を否定しており、それはおそらくすでに知られていたと思われるからである。では「禪宗」といわずして、何と書いて自分の宗旨を説明できようか。近衛殿から「お前の宗は、昔からあるのか」と、問われて、道元はとりあえず「仏心宗」「以心伝心の宗」というはかなかったのではなからうか。それゆえ、都を離れることはまた、そのように朝廷に奏してきた「仏心宗」の一派であること、すなわち禪宗であることへの自覚的決別でもあったに違

いない。その点で都を離れようとしたまさにその月、七月に示衆された《葛藤》は、注目に値する。そこではまず『如浄語録』の一句が取り上げられる。

△先師古仏云「葫蘆藤種纏葫蘆」

この示衆、かつて古今の諸方の見聞せざるところなり。先師ひとり道示せり。「葫蘆藤」の「葫蘆藤」をまつうは、仏祖の仏祖を参究し、仏祖の仏祖を証契するなり。たとへばこれ以心伝心なり。▽

葫蘆は夕顔で、夕顔は藤の一種であり、一句の意味は夕顔藤が夕顔藤にまつわるといふことであり、それを道元はこう敷衍する。

△おほよそ諸聖ともに葛藤の根源を截断する参学に趣向すといへども、葛藤おもて葛藤をさるを截断といふと参学せず、葛藤おもて葛藤をまつうとしらず。いかにいはんや葛藤おもて葛藤に嗣続することをしらんや。▽《葛藤》

普通、葛藤とは、禅の伝統においては言語を指し、禅とは、△葛藤の根源を截断する▽ことすなわち経論など言語のしがらみを断ち切って、ずばりと仏法の核心を示すあり方だと思われている。そのずばりと示されたものが「心」で、宋代の臨済宗などでは、この心地を明らかにするのに「弘拳棒喝」がしばしば使われた。そこでは、言語で表される公案が使われても、それは言語の水準で理解すべきものではなかった。言外に示された見解に対し、師は「悟り」の浅深を見抜く。

ところが、道元は、△葛藤おもて葛藤をさる▽と、言語のしがらみは、言語で断ち切ることを学べと示し、△葛藤おもて葛藤をまつう▽と、言語に対してさらに言語で答えよといい、さらに△葛藤おもて葛藤に嗣続する▽と、言語をもつていわ

れたものは、言語で受け継いでいくべきだとする。これこそ『如浄語録』の将来によって再確認した如浄の独自の道であったわけである。もちろん、それは『如浄語録』からストレートに出て来たことではあるまい。柳田氏が指摘するように⁽⁹⁰⁾、如浄の言語を正しく受け継いだ者が大宋国にはいない、という『如浄語録』への落胆と一枚の自覚である。言語の重視は一方では、さらに経論の重視となるが、他方では道元の耳に残った如浄の書かれない言語、さらには万法の書かれない言語の重視となる。後期道元の大きな特色は、そういう様々な言語の重視なのである。その言語の重視が「以心伝心」なのだ、という逆説を聞きのがしてはなるまい。

それゆえにこの巻では、以心伝心にまつわる達磨の四弟子の得法が論じられている。先にいう『景德伝燈録』で、達磨の三人の弟子は、見解を言葉で表したが、二祖慧可は何もいわずに礼拝してそばに立っただけであり、その二祖こそ「汝吾が髓を得たり」といわれて、後継者となったと描かれる。言語によらない得法・「以心伝心」こそが大事だという思想が明瞭である。ところが道元は、この『景德伝燈録』を引きながら、言語で表された法に、たとえ浅深があっても、伝えられた法そのものには浅深がないことを宣言する。

△しるべし、祖道の皮肉骨髓は、浅深にあらざるなり。たとひ見解に殊劣ありとも、祖道は得吾なるのみなり。▽（葛藤）

この宣言は、「教外別伝」としての以心伝心に対するきつぱりとした袂別、すなわち学人の見解が悟りを表し、それに優劣浅深があるとする雲門宗などの看話禪、臨済宗の四料簡などに対する袂別であり、そのような宋代禪宗への宣戦布告なのである。

歴史的に見て、弟子の見解に浅深があるという見方は、石井氏が論述するように、宗密の『裴休拾遺問』（八〇〇年代前

半)の「浅深不同」から始まり、『景德伝燈録』(1052年)で無言を最上とするのであるが⁽¹¹⁾、このような見方に対する批判は、すでに『趙州録』に見える。道元はその趙州の皮肉骨髓をめぐる問答を挙げてこういう。

△趙州真際大師示衆云、「迦葉、阿難に伝与せり、且く道ふべし、達磨、什麼人にか伝与せる。」

因みに僧問、「且く二祖得髓の如き、又作麼生」。

師云、「二祖を誇ずることなかれ」。

師又云、「達磨又語くこと有り、在外の者は皮を得、在裡の者は骨を得と。且く道ふべし、更に在裏の者は什麼をか得る」。

僧問、「如何ならんか是得髓底の道理」。

師云、「ただ皮を識取すべし。老僧が者裡、髓もまた不立なり」。

僧問、「如何ならんか是髓」。

師云、「与麼ならば即ち皮もまた模未著なり」。

しかあればしるべし、「皮也模未著」のときは、「髓也未模著」なり。皮を模得するは、髓もうるなり。(中略)しかあれば

すなはち、いま四員の達磨、ともに百千万の皮肉骨髓の向上を条々に参究せり。髓よりも向上あるべからずとおもふことなか

れ。さらに三五枚の向上あるなり。▽(葛藤)

もし無言の以心伝心が最上であれば、それより上はあり得ない。しかし、道元はそのような思想に否をいう。また見解の浅深があれば、例えば四料簡などのように完結した最上があることになる。臨済のさまざまな対機の分類も、上の上で完結してしまふ。しかし、無言を含めて人間の見解は、仏祖の事柄に及ばないのだ。△知見解会の一著子おもて、祖師を見聞す

べきにあらざるなり。V《葛藤》といわれる通りである。それゆえ、見解の浅深を問題にする宋代の禅はすべて批判される。

△趙州古仏のいまの示衆、これ仏道なり。自余の臨濟・徳山・大滄・雲門のおよぶべからざるところ、いまだ夢見せざるところなり。いはんや道取あらんや。近来の杜撰の長老等、ありとだにもしらざるところなり。かれらに為説せば、驚怖すべし。V《葛藤》

言語の重視は、如浄の道元に対する綿密な言語による指導方法と密接な拘わりをもつ。

さて、「不立文字・教外別伝・直指人心・見性成仏」が、あからさまに批判されている《仏教》の巻は、巻名からも推し量られるように、「教」に焦点が当てられているが、その冒頭はこう始まる。

△諸仏の道現成、これ仏教也。これ仏祖の仏祖のためにするゆえに、教の教のために正伝する也。これ転法輪也。V

諸仏の修証が仏教であり、仏教は説法（転法輪）として伝わることが明示されている。説法を文字に移したものが経であり、論であるから、「仏教」といえばあらゆる教えが含まれる。その教えの外に上乘の一心があるという「教外別伝」は、謬説と断じられて、教えと一心が別のものでないことが、明らかにされている。

△このゆへに、上乘一心というは、三乘十二分教これ也。大蔵小蔵これ也。V《仏教》

続いて次のような則が拈提される。

△玄沙、因僧問う「三乘十二分教即不要。如何是祖師西來意」。

師云「三乘十二分教総不要」。V《仏教》

この三乘十二分教と祖師西来意をめぐる問いは、『臨濟録』にも三回登場するように、玄沙(835-906)の頃にはすでにひとつの定型的問いになっていた。

ここでの玄沙の答えは、『恁麼』に「れんとうそやう聯燈会要」から引かれる石頭と葉山の問答を踏まえている。

△南嶽山無際大師、ちなみに葉山とふ、「三乘十二分教某甲粗知れり、嘗て聞く、南方の直指人心・見性成仏、実に未だ明了ならず。伏望すらくは、和尚、慈悲をもて指示をたまはんことを。」

これ葉山の問なり。(中略)

大師いはく、「恁麼も不得、不恁麼も不得、恁麼不恁麼総に不得なり。汝作麼生」。▽〈恁麼〉

いま、『仏教』における玄沙と僧の問答も、同じ問題である。道元は〈仏教〉における問者の見解をこう評す。

△三乘十二分教は条々の岐路也、そのほか祖師西来意あるべしと問するなり。三乘十二分教これ祖師西来意也と認ずるにあらざ、いわんや八万四千法門蘊すなわち祖師西来意としらんや。▽〈仏教〉

三乘十二分教は文字で書かれた様々な枝葉末節の教えであつて、そのような文字による教えの外に、言語化しえない仏教の根本的意義をずばりと示したものが祖師西来意だと、その僧は思つて尋ねた。しかし道元は三乘十二分教こそが、祖師西来意にほかならないし、さらにあらゆる仏教の教えは祖師西来意であるということをし、この僧は知らないと指摘する。「八万四千法門蘊」という言葉によつて、「三乘十二分教」の意味が、すでに書かれた実定經典という領域を越えていることが示唆されている。

いっぽう答処に対してはこう評される。

ハ玄沙いはく「三乘十二分教総不要」。この道取は、法輪なり。この法輪の転ずるところ、仏教の仏教に処在すること参究すべき也。その宗旨は、三乘十二分教は仏祖の法輪なり、有仏祖の時処にも転ず、無仏祖の時処にも転ず、祖前祖後、おなじく転ずる也。さらに仏祖を転ずる功德あり。祖師西来意の正当恁麼時は、この法輪を総不要なり。「総不要」といふは、もちあざるに
あらず、やぶるにあらず。この法輪、このとき総不要輪の転ずるのみなり。三乘十二分教なしといはず、総不要の時節を覷見すべき也。総不要なるがゆえに三乘十二分教也、三乘十二分教なるがゆえに三乘十二分教にあらず。このゆえに、「三乘十二分教
総不要」と道取する也。その三乘十二分教そこばくあるなかの一隅をあぐるには、すなはちこれあり。V《仏教》

まず、三乘十二分教が「仏祖の法輪なり」と絶対肯定されて、どんな時でも三乘十二分教が転じられているのだ、といわれる。そのような「三乘十二分教」は書かれたものにはつきないことが含意されている。また「そこばくあるなかの一隅」として次の示されるのは、具体的な書かれた三乘十二分教の解説であるから、ここでは、「三乘十二分教」に書かれたものと書かれないものの両意が込められている。これについては後に触れたい。

では、「総不要」とはどういうことか。

もし玄沙がこの僧の問いに、何事かを肯定的に答えれば、それは何であれ三乘十二分教以外のものになってしまう。三乘十二分教の外に、それと並ぶようないかなる教え・祖師西来意もないのである。しかし、祖師西来意が「ない」「不要だ」といつてしまえば、それこそ不立文字で、言葉で示せるものは何もないということになり、三乘十二分教をも否定してしまうことになる。先の《恁麼》での問答でいえば、どうなるか。まず恁麼とは何か、ということが問題だが、いちおうハ直趣

無上菩提しばらくこれを恁麼といふVとあるから、祖師西來意と同じとみなしておこう。石頭の答は、∧「恁麼不恁麼総不得」なるゆへに、恁麼不得なり、不恁麼不得なりVと説かれる。それを肯定的に言つても、否定しても、どちらも届かない。言でも不会、無言でも不会である。

さて、だからといって玄沙が「三乘十二分教則ち祖師西來意」と單純に肯定してしまえば、この僧は三乘十二分教を文字で書かれたものと思ひ込んでいるものだから、今度は文字をそのまま肯定してしまうことになる。よんで「不要」といえば触す、よんで「不要」といわずば背くという立場に玄沙はある。そこで「三乘十二分教総不要」なのだ。

これはまず表面的には、三乘十二分教が総て不要であるのが、祖師西來意であるという、教の全面否定であろう。しかし、それは∧もちゐざるにあらずV、∧三乘十二分教なしといはずVといわれるように否定ではない。つまりここで「総不要」といわれていることは、〈恁麼〉で「恁麼不恁麼総不得」と言われたことと、ぴたりと対応する。三乘十二分教の眞の内実は、人間が分かつて手に入れることのできるものではない（総不要・総不得）から、∧総不要なるがゆえに三乘十二分教也Vといわれる。つまり「恁麼∥菩提」は、一つの説き方で、説き尽くせるものではないから、三乘十二分教と言う様々な説き方になるといのである。さらには、どんなに多様に説いても、説き尽くせないということがあり、言語と言う枠をはずせば、あらゆるあり方が十二分教を説いている、とも言える。だから、∧（書かれぬ）三乘十二分教なるがゆえに、（書かれた）三乘十二分教にあらずVと言ひ留められなくてはならない。「総不要」は大肯定の言であるのだ。後で、∧四諦ともに総不要なるがゆえに。．．．総不要因縁なりV〈仏教〉とあるのも、絶対肯定と読むべきなのである。

ところで、鏡島元隆氏は、∧三乘十二分教なるがゆえに三乘十二分教にあらずVを解釈して「否定という点からすれば、小乗経論であるから否定されるのではなく、すべての経論が否定されるのであって、その意味では教外別伝の立場である」

といい、「総不要なるがゆえに三乘十二分教也」を「肯定という点から言えば、大乘経論であるから肯定されるのではなくすべての経論が肯定されるのであって、その意味において教禪一致の立場である」⁽¹²⁾と、解釈している。だが、今は大乘・小乗と言う観点は、まったく問題になっておらず、これでは道元の立場が教外別伝でもあり、教禪一致でもあるということになってしまふ。まさにその両者こそ道元が批判しようとした立場なのである。もつともこのような解釈は鏡島氏に限ったことではなく、「御抄」を初めとする宗門の解釈がそのようなものである。

石井修道氏は、多くのところで道元の立場は教外別伝でも教禪一致でもないことを指摘している。⁽¹³⁾ 筆者も同意見だが、今は教外別伝に対する批判の側面を、もう少し考察してみたい。

この節の冒頭で見たように、如浄の示した只管打坐も、教外別伝と誤解されやすい。教外別伝を巡る誤解は、教が文字に書かれた経論に限定されるかぎり、ついて回る。すでに見たように、悟りは経の内実に尽きるものではないからである。この隘路を突破するには、経の見方そのものが変えられなければならない。

書かれたものが経ではないという思想は、実は法華経に由来する。「法華経」は不思議な經典で、書かれた経の中になんども、この「法華経」を供養恭敬すべしという言葉が出て来るが、それはその「法華経」が、それが書かれている経本のことではなく、万法と等しいような法華経であり、道元が『正法眼蔵』で展開する經典観はそのような法華経の經典観なのである。道元の經典観に法華経が果した功績は実に多大なものがある。道元を、他の禪宗の祖師たちから際立たせるもつとも大きな特色の一つは、法華経の重視である。中国禪では華嚴経や涅槃経が重視された例は多いが、法華経は少ないのだ。道元と法華経の深いかわりは、すでに柳田聖山氏が、「道元と中国仏教」で次のように詳説している。

「じっさい、道元は『正法眼蔵』の隨所に、或いは経卷に従い、或いは知識に従って、無師独悟する消息をのべる。経卷と

は法華であり、知識とは如浄であろうが、この句もじつは天台智顛の書よりとられる。

日本文によって書かれる、最初の著述の弁道話が、諸仏如来ともに妙法を単伝し、ではじまることは、すでに周知の通りである。弁道話は法華と如浄の正法による、みずからの立場の最初の表明といえた。大師釈尊、靈山会上にして、法を迦葉につけ、祖師正伝して、菩提達磨尊者にいたるといふ靈山は、法華経の会座である。先にいう諸法実相や、唯仏与仏、十方、如来全身、仏教、陀羅尼など、法華経によって構想される卷々はいうまでもない。⁽¹⁴⁾

経が、文字で書かれたものに尽きることではないことは、実は早くから『正法眼蔵』の卷々で示されてきていたのである。
 〈山水経〉〈溪声山色〉では、万法が経であることが委説されている。またこう言われる。

△いわゆる経卷は、尽十方界これなり。経卷にあらざる時処なし。▽〈仏経〉

△若樹若石に化せる経卷あり。▽〈古鏡〉

△一塵のなかに大千の経卷あり。▽〈発無上心〉

△経卷は実相これなり。・・・経卷はこれ如来舎利なり・・・如来全身これ経卷なり。△〈如来全身〉

△その経卷といふは、尽十方界、山河大地、草木自他なり、喫飯著衣造次動容なり。▽〈自証三昧〉

道元にとって「尽十方界、山河大地」は客観でもなければ、境でもなく、「自己」と等しいものである。したがって自己が経卷でもあり、次のようにもいわれる。

△経卷といふは全自己の経卷なり。▽〈看経〉

△経巻これ法性なり自己なり。▽〔法性〕

《仏経》では、すでに冒頭で見たような問題を孕む如浄の言葉が引用されて、その乗りこえが図られている。

△「我箇裏、焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用ゐず。祇管に打坐し、弁道功夫して身心脱落なり。」

かくのごとくの道取、あきらむるもがらまれなり。ゆえはいかん。看経をよんで看経とすれば触す。よんで看経とせざればそむく。不得有語、不得無語、速道、速道。▽〔仏経〕

この巻では、教外別伝の出典となりそうな、あらゆる機縁について、それこそが仏経に外ならないことがあきらかにされている。

△拈花瞬目、微笑破顔、すなわち七仏正伝の古経なり。腰雪断臂、礼拝得髓、正しく師資相承の古経なり。つゝにすなはち伝法附衣する、これすなはち広全文巻を附嘱せしむる時節至なり。みたび臼をうち、みたび箕の米をひる、経の経を出手せしめ、経の経に正嗣するなり。

しかのみにあらず、是什麼物恁麼來、これ教諸仏の千経なり、教菩薩の万経なり。説似一物即不中、よく八万蘊をとぎ、十二部をとく。いはんや拳頭脚跟、拄杖扠子すなはち古経新経なり、有経空経なり。在衆辨道、功夫坐禪、もとより頭正也仏経なり、尾正也仏経なり。▽〔仏経〕

書かれた經典と書かれない經典が共に仏経に外ならないことを押えた上で、いわゆる宋代の公案禪を、道元は痛烈に罵倒する。

△しかあるに、大宋国の一二百餘年の前後にあらゆる杜撰の臭皮袋いはく、「祖師の言句なほころにおくべからず。いはんや經教は、ながくみるべからず、もちあるべからず、ただ身心をして枯木死灰のごとくなるべし。破木杓、脱底桶のごとくなるべし」。かくのごとくのともがら、いたづらに外道天魔の流類となれり。もちあるべからざるをもとめてもちある、これによりて、仏祖の法むなしく狂顛の法となれり。▽〈仏經〉

これは、枯木死灰と呼ばれた黙照禪も、破木杓、脱底桶という体験を求める看話禪も含めて、五家のうち宋代に残った三家（臨濟・雲門・曹洞）すべてに対してのことであろう。そのことは、続いてこういわれていることから明らかである。

△あるいは為人の手をさづけんとするには、臨濟の四料簡四照用、雲門の三句、洞山の三路五位等を挙して、学道の標準とせり。▽

道元は仏經を輕視する宋代の禪宗すべてを批判しているのである。

△祖師の正伝にまたく一言半句としても仏經に違せる奇特あらざるなり。▽〈仏經〉

△かならず仏經を伝持して仏子なるべし。いたづらに外道の邪見をまなぶことなかれ。▽〈仏經〉

經典輕視を批判することは、同時にいわゆる公案を重視することへの批判でもある。そこで、臨濟や雲門の語録を重視する宋代禪宗の態度が批判される。

△臨濟いまだきたらず、雲門いまだいでざりし時は、仏祖なにもてか学道の標準とせし。かるがゆへにしるべし、かれらが

屋裏に仏家の道業つたはれざるなり。憑拠すべきところなきがゆへに、みだりにかくのごとく胡乱説道するなり。このともがら、みだりに仏經をさみす。人これにしたがわざれ。もし仏經なげすつべくば、臨濟・雲門もなげすつべし。仏經もしもちるるべからずは、のむべき水もなし、くむべき杓もなし。▽〈仏經〉

△仏經を仏法にあらずといふは、仏祖の經をもちるし時節をうかがはず、仏祖の從經出の時節を參学せず、仏祖と仏經の親疎の量をしらざるなり。かくのごとくの杜撰のやから、稻麻竹葦のごとし。獅子の座にのほり、人天の師として、天下に叢林をなせり。▽〈仏經〉

これは宋朝や道元の時代に限ったことではない。いまでも禪宗では大小乗の經論を学する人は少ない。

ところで、如浄が經典の内実と悟りをひとつのものと見るといふ意味で、經禪一致の立場を取ったことと、「焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用ゐず」といったことは、実は矛盾しない。この場合は特定の經とその行の一致なのではなく、經典の眼目と坐禪の一致なのである。すなわち、行としては只管打坐であつて念仏・礼拝・看經など余行を交えない、純粹な禪である。だが、道元は、そのような宋代の禪としての如浄の宗旨をも踏み越えるのである。それが〈看經〉と題された示衆であるが、それについては後に見ることにする。

△〈仏教〉では、△その三乗十二分教そこばくあるなかの一隅をあぐるには、すなはちこれあり▽として、具体的に三乗の説明がなされ、いわゆる禪宗の無の修行の批判と対になって、それぞれの修証論が肯定されている。

声聞乗に対しては、△このゆえに、さらに無生無作等の論におよばず、四諦ともに総不要なるがゆえに▽といわれる。

縁覚乗に対しては、△この十二因縁を修行するに、過去・現在・未来に因縁せしめて、能觀・所觀を論ずといえども、一

一の因縁を挙げて参究するに、すなはち総不要輪転なり、総不要因縁なり。

菩薩乘に対しては、△六波羅蜜というは、檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘利耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜なり。これはともに無上菩提なり。無生無作の論にあらずと云う。十二分教の内容も詳しく説明されている。

さらに《自証三昧》では、△これに三乘五乘、九部十二部あり、これらみな、したがいて学すべき経巻なりと云う。

後期の『正法眼蔵』の示衆においては、あきらかに古則公案から経論へと引用が移っていく。実際、道元自身が本格的に、小乗をふくむ三乘十二分教を読み参じたのは、鎌倉から帰山後、波多野氏に一切経を奉納させて後である。『十二卷本』では古則はほとんどなくなつて、大小乗の経論が取つて代わるのである。大乘仏教の僧侶の中で、道元ほど、具体的に上座部の経論に踏み込んで肯定した人はいないのでなかろうか。

二節 身心脱落諸説批判

さて、教外別伝批判であるが、道元にとつて「仏教の教え」と「禪の悟り」の関係は、その悟道にかかわる根本問題である。その道元の悟りをめぐつて、現在諸説が出されているが、その問題に対する私見を述べたい。

これに関して瞥見した説を、七つに分類する。

一、叱咤時 (宝慶二、三年) 伝統説

二、面授時 (宝慶元年) 杉尾玄有前説 「御教示仰ぎたき二問題——面授時脱落」のこと及び『普勸坐禅儀』の書風の

いと」(『宗学研究』19号、1977)、石井修道「叱咤時脱落の虚構」(『道元禅の成立史研究』四一六頁以

下)、同「修行とさとり・身心脱落とはなにか」(『ブツダから道元へ』東京書籍、1992)

三、夏安居時 (宝慶元年) 高崎直道『古仏のまねび』(「仏教の思想」十一角川書店、1969)

四、受菩薩戒後 (宝慶元年) 中世古祥道『道元禅師伝研究』(国書刊行会、1979)

五、嗣書相承時 (宝慶三年) 角田泰隆『道元禅師の身心脱落の時期とその意義』(『宗学研究』、35号、1993)

六、無師独悟 (宝慶年間以前) 杉尾玄有後説、『道元禅師の疑団と開眼と身心脱落』(『宗学研究』28号、1986)

七 決定的体験説 東隆真『道元の身心脱落体験を解説する』(「仏教」No.10、1990)

最後の説は、他の分類とは性質が違うが、一、三、四などに共通する問題として最後に見ておきたい。

従来、道元の得悟といえば、最古の道元伝『越州吉祥山永平開闢道元和尚大禅師行状記』や、江戸時代の面山が編集した『建搨記』によって、坐禅中居眠りした僧に対し、如浄が厳しく叱ったとき豁然大悟したとされる。『行状記』によって記せば、次のようになる。

「然る間、堂奥を独歩し、昼夜道を問い、入室請益にゅうしつしんえき、聞不聞、伝不伝、脇席に着けず、将に両歳に及ばんとす。天童、五更坐禅す。入室巡堂す。衲子の座睡するを責めて曰く、参禅は身心脱落也。只管に打睡して作什麼、師聞きて豁然大悟す。早晨方丈に上り、焼香礼拝す。天童問うて云く、焼香事作麼生そくまうじん。師云く、身心脱落し来たれり。天童云く、身心脱落、脱落身心。師云く、這箇是暫時の伎倆、和尚乱りに某甲を印することなかれ。童云く、吾乱りに你を印せず。師云く、如何が是不乱印底、童云く、脱落身心。」⁽¹⁵⁾

これを「叱咤時脱落」と名付け、疑義を呈したのが、杉尾玄有氏の前説である。ここでは「道元禅師生涯の重大事件については禅師自身の著述や講話のどこかで、かならず言及されているように思われる。それにもかかわらず、叱咤時脱落につ

いては一度とても明確にのべられたことがない」⁽¹⁶⁾と叱咤時脱落が批判される。また面授時脱落が、《面授》巻に身心脱落が二度も大書されること、《面授》の脱落話の記述は、時間の経過を表さず、同日同時の事と解釈されること、またそれに対する詮慧の「聴書」がその証となると主張されている。

叱咤時脱落の批判は確かに当をえたものであり、後に石井修道氏は、『行状記』の編者とみなされ、著書「伝光録」にもその話を伝える瑩山紹瑾の思想を点検することで、その虚構説を補強している⁽¹⁷⁾。また「修行とさととり・身心脱落とはなにか」における石井氏の問題提起にたいして応答した鈴木格禪氏は、全面的に叱咤時脱落批判を認め、竹村牧男氏もほぼ認めている。これらによって、もはや議論の余地なく、叱咤時脱落説は否定されたと思うが、最近石島尚雄氏は叱咤時脱落説の資料として《大悟》草案本を指摘している⁽¹⁸⁾。それは次のようなものである。

△先師、よのつねに衆にしめしていはく、参禅者心身脱落也。不是待悟為則「マ・マ・マ」。この道得は、上堂の時は、法堂の上にしてしめす。十方の雲水、あつまりきく。小参の時は、寢堂「裏にして」道す、諸方納子、みなきくところなり。夜間は、雲堂裏にして拳頭と同時に霹靂す。睡者も聞、不睡者も聞、夜裏も道す、日裏も道す、しかあれども、「知音」まれなり、為問すくなし。いはゆる、参禅「者」、といふは、仏祖道なり。参禅の言、「マ」者なるがゆへに、恁麼いふなり、身心脱落は、脱落身心なり、脱落の脱落しきたれるがゆえに、身心脱落なり。これ、大小・広狭の辺際にあらず。ここをもて不是待悟為則なり。▽

だがここには、如浄の叱咤もなければ、道元の開悟の表現もなく、叱咤時脱落説の資料たりえない。むしろ「不是待悟為則」は、叱咤時脱落説の根本にある悟り体験を批判する言説である。ここには何度も如浄が「参禅者心身脱落也。不是待悟

為則」と説いても、心に留める者や、詳しく尋ねる者がいなかったと述壊されていて、道元だけが『宝慶記』にあるように、さらに尋ねたことが窺われる。また石島氏は、『永平広録』の上堂でも、次の様に拳頭と脱落話が関連するという。

「一つには天童の脱落の話を聞き得るに由りて仏道を成ず。二つには大仏拳頭の力、諸人の眼睛に入ることを得るに由る。」

(136)

確かに、これは〈大悟〉草案本の内実を踏まえているのだろう。だがこれで明らかになるのは叱咤時脱落説ではなく、道元自身の弟子への接化として「拳頭の力」といわれていることから、決して「拳頭」とは、「責めて曰」でもなければ、まして手を出して叱ることもない、心身を挙げての説示である、ということだ。

しかし、これによって『行状記』の資料が明確になったといえる。これと『随聞記』卷二の「衆僧坐禪の時、眼を警に履を以て是を打」という記事に基づいて『行状記』の叱咤時脱落話が創作されたのであろう。石島氏は、『行状記』の編者を義介とみなして、「宗教的に敬虔なる中世人としての義介では、尊敬してやまない先師（道元禪師）の説くところに異を唱え勝手に捏造することなど最初から考え及ばない」というが、どの宗教でも、いつも宗教的に敬虔な人が、師の伝記を創作してきたのである。

ところで、杉尾氏の面授時脱落説は、中世古氏が批判するように⁽¹⁹⁾、『面授』の末尾の八道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を礼拝面授す。やや堂奥を聴許せらる。わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本国に本来せりVという一文は、『梅華』に、面授について八釈迦牟尼仏の面授の弟子として、すでに四果を証して後仏の出世をまつ尊者Vといわれることから推測されるように、一日の描写ではなく、時間的経過において理解さるべき

ものであり、無理である。

これに対して、石井修道氏は面授時脱落説を、「叱咤時脱落の虚構」と言う論文⁽²⁾で長々と主張する。要約すれば次のようになる。

《嗣書》には、道元が如浄に相見する前、福州の元肅和尚のところに行った時、元肅は大梅法常が梅華をもって現れた夢を見て、船で来た人に会ったら華を惜しむな、といわれたといつて、道元が相見した時、梅華綾に書いた《嗣書》を見せてくれる、と叙述される。その時の会話は大滂と仰山の令嗣話であったが、その話は「某甲、只管に困じ来れば眼を合し、健なれば即ち坐禅す。所以に未だ曾て説著せず」というもので、これは身心脱落の語と結び付く。それから道元は大梅山で一宿するが、そこで夢を見て大梅法常から梅華一枝をさづかる。梅華は優曇華であると大梅はいう。道元は如浄のいる天童山には、宝慶元年の三月中に行ったが、そこで聞いた説法は《優曇華》に説かれる靈雲桃華であろう。五月一日の上堂の話は「梅子熟せり」だと想像される。その内容はまさに「修証一等に基づく本証妙修」であり、それは如浄が優曇華を道元に手渡したことにほかならない。そこで《面授》の冒頭近くの描写となる。すなわち、

△大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す、先師古仏、はじめて道元をみる。そのとき道

元に指授面授するにいはく、「仏仏祖祖、面授の法門現成せり。これすなはち靈山の拈花なり、嵩山の得髓なり、黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。」▽《面授》

如浄は日ごろ「参禅は心塵脱落なり」と述べていたとしても、道元はそれを「身心脱落」と深めたのである。それは《仏性》の巻の仏祖変相領覽で証明される。

さて、この説の難点は、如浄の下で「いかにして」悟ったのか、という点だが、すべて想像上の如浄の説法内容にあり、とりわけ身心脱落の話を五月一日までに聞いたという憶測にあることだ。さらに「なにを」については、石井氏には、初めから前提がある。すなわち悟りの内容は「身心脱落は坐禅なり」であり、その坐禅は「修証一等に基づく本証妙修」である。それを「いつ」「どこで」の一つの記述、△大宋宝慶元年乙酉五月一日、云々△と結びつけたのである。

また石井氏は、別のところで△大悟△の一文を引いて、「さとりは『いつ』を問題にすべきではなく、『いかにして』の『ありよう』を究明しなければならないと言っているのである。そのような主張である道元の大悟を考えるのに、道元の明確な説示があるにもかかわらず、従来はいたずらに『いつ』にこだわりすぎたのではないかと考えられる」といつている。この点については、鈴木氏が、「修行とさとり・身心脱落とはなにか」（前掲論文）の応答の中で、「身心脱落」のありようを詳述している。すなわち「『身心脱落』は、試行錯誤を伴い、これを繰り返しつつも、不断に行じられ、たえず実践せられるべき仏法の、行証の実質についていうべきことであって、「年時日」を限定し、「場所」を特定して論ずべき事柄であるのではないように思う」と²⁰⁾。その「ありよう」については、まさにそこで述べられる通りであろうと思われるが、道元がそれをうなずいた（承当）のはいつかということが、今の問題である。

ところで石井氏の場合、「いかにして」は、先に要約した論文ではたして十分に究明されているであろうか。もちろん、それは見性体験と違い、「豁然として大悟す」（『行状記』）というような体験ではないが、必ずしも石井氏が前提しているようなことでもないと思う。これはもっと道元の経験に即して、丁寧にみていくべき問題であろう。なお梅華をめぐる二人の夢記については、確かに如浄に出会って得法するという予兆ではあっただろうが、直接的な開悟の契機にはならないと思う。

では、高崎氏の夏安居時脱落説はどうかであろうか。これは、七月二日以降に如浄から身心脱落の話を聞いて大事を畢了したという見解につけ加えられているものであるが、《仏祖》にこう説かれることによる。

△道元、大宋国宝慶元年乙酉、夏安居の時、先師天童古仏大和尚に参侍して、この仏祖を礼拝頂戴することを究尽せり、唯仏与
仏なり。▽

夏安居は四月十五日から七月一五日までであるから、大事畢了は、七月二日から十五日の間だとされる。たしかに、これだけ読めば、いかにも得道のことを述べているようであるが、「この仏祖」とは、具体的な過去七仏・西天二八祖・東土二二代を指しており、抽象的な用法ではない。そして具体的な西天東土の仏祖礼拝については《仏性》でも言及されている。

△予、雲遊のそのかみ、大宋国にいたる。嘉定十六年癸未秋のころ、はじめて阿育王山広利禅寺にいたる。西廊の壁間に、西天東地三十三祖の変相を画せるをみる。このとき領覽なし。のちに宝慶元年乙酉、夏安居のなかに、かさねていたるに西蜀の成桂知客と廊下を行歩するついでに、

予、知客にとふ、「這箇は是れ什麼の変相ぞ」。

知客いはく、「竜樹の身現円月相なり」。かく道取する顔色に鼻孔なし、声裏に語句なし。

予いはく、「真箇に是れ一枚の画餅に相似せり」。

ときに知客、大笑するといへども笑裏に刀無く、画餅を破すること不得なり。▽《仏性》

ここでは三十三仏祖であるが、《仏祖》の叙述の核に当たる。このとき大きな領解があったことは石井氏も言及している

ように事実であろうから、それが△仏祖を礼拝頂戴す▽を指すといえないだろうか。△参侍▽とは、普通は師について参学することをいうのだが、今の場合は如浄に付き従って阿育王山に行ったと解釈する余地がある。なぜなら、ことに大事なこの夏安居の最中に、道元一人が阿育王山に行くというのは、考えにくい。そうであれば、このとき如浄に付き従って行って、かつては領くことのできなかった三十三祖の変相を、この時には、究尽し礼拝した、そのことを指すと見るのが妥当ではないだろうか。したがって《△仏祖》の記述を根拠に夏安居時をいうのも、説得力に欠ける。もともと身心脱落話と得道については、後に詳しくみたい。

つぎに、中世古氏の受菩薩戒後という説はどうであろうか。たしかに宝慶元年九月一八日の受戒は一つの大きな区切りにはなろうが、受戒の後という根拠はない。それに加え、ほど遠からぬ一日というのは、やはり憶測の域を出ない。

では、嗣書相承時はどうか。角田氏は、弟子の懷奘や義介が受戒の後に身心脱落を得ていること、如浄の遷化が迫っているのに帰朝を急いだことから、受戒後に二年ほどして得法したから「嗣書」を得て、急いで帰国したとする。だが、弟子の例は、道元の身心脱落の証明にはならない。また、「嗣書」は、道元にとっては師の法を弟子が嗣いだ証明ではない。《嗣書》には、△このとき道元、はじめて△仏祖の嗣法あることを稟受するのみにあらず、従来の旧窠をも脱落するなり▽とある。どのように古い囚われを脱落したかといえ、《嗣書》の冒頭近くに、△仏の印証をうるとき、無師独悟するなり、無自独悟するなり。このゆへに△仏証嗣し、祖祖証契すといふなり▽と示されているように、嗣書が、誰かの法を、誰かが嗣ぐという証明ではないということだ。そういう意味では嗣法は無師である。しかしまた法を嗣ぐ主体としての我があるわけでもない。したがってすぐに△無自独悟▽と加えられるのである。自己から自己へ、仏から仏へと法は正伝される。それゆえ嗣書を得たということは、いわゆる悟りの印可証明ではないから、嗣書と身心脱落を結び付けるのは無理である。

また、もしなにか身心脱落を得るという事態が、宝慶三年に嗣法の因縁としてあったとしたら、道元がそれを『宝慶記』に記さないであろうか。たしかに懷装の後書きにもあるとおり、『宝慶記』は未完であり、年代順に書かれていると思われるが、受戒という大切な事柄を記してのち途絶えている。やはり決定的なことを宝慶元年に聞き得て、受戒も終えたために、これで擱筆しても悔いはなかったであろう⁽²³⁾。したがって、身心脱落して大事が畢了したので、「嗣書」を得て帰国した、という説も無理である。道元も身心脱落を得て日本国に本来したとはいっていない。むしろ八わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて日本国に本来せり⁽²⁴⁾という。身心脱落したからというより、初めて如浄に出会って得た面授を、身心脱落してなおも、長く保任していることが、重要であったのではなからうか。角田説には、まだ身心脱落が、一つの体験であるかのような印象を免れない。

最後に、ユニークな無師独悟説はどうか。杉尾氏は、すでに引用した《仏性》の竜樹円月相について、道元がはじめて阿育王山をおとづれ、その絵に出会った時、何の見識もなかったが、二年後に再訪して長老たちの不見識を問いただしたのは、その間に仏性について開眼したので、無師独悟であるという⁽²⁴⁾。たしかに《嗣書》には「無師独悟」といわれているが、先にも述べたように、それは文字どおりの意味ではない。文字どおりの無師独悟は天然外道か独覚であることを免れない。自己より自己へ伝えられる法は、私の個人的経験ではない。だから「仏性」について、道元が何かを確信したとしても、それが大悟なのではない。やはり道元の大悟は、如浄との出会いと「身心脱落」を抜かしては考えられまい。では、実際はどうであったのか。

《面授》の記述がもっている意味は、やはり非常に大きいと思う。学道の用心に、「正師を求むべきこと」がよく説かれる⁽²⁵⁾。禅の伝統がもつ真の意味は、生きた実物から実物へと仏法を伝えて来たことにある。多くの祖師達の得道が、出会い

の問答と深い拘わりをもつのは、師も弟子も、実際に双方が出会って、こちらが求めているものと相手も求めているものを、一言二言の会話で見抜くからである。それが同じであれば機縁は成就する。

道元はそれまで二年近く諸方の長老を訪ねて、ついに正師に出会えなかったのである。華嚴經の善財童子ではないが、正師に会えないということほど、つらいことはない。もし、正師に出会えれば、道は八九成、達成されたのである。

道元はおそらく、宝慶元年の四月十五日から始まる夏安居に間に合うように、天童山に掛錫したのだろう。雲水は何百人もいる。はじめは遠くから如浄を見聞し、この人こそ正師だと思い定めたのであろう。私は、道元は十分に如浄の話が理解できるほどには、中国語に堪能ではなかったと思う。だが、出会いに言葉はいらない。感応道交するのである。思い定めて正式に弟子入りしたのが、五月一日。なぜなら、行脚し、師を求めて遍参するのが雲水の生き方だから、安居への参加は雲水なら誰でもできる。だが、いまここに正師が見いだせた。ここよりほか行くところはない。道を得るまで、死んでも如浄から離れるまいと、道元は思い定め、正式に弟子の礼をとったのが面授である。その意味は重い。もう一度引こう。

八道元、大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を礼拝面授す。やや堂奥を聴許せらる。わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本国に本来せり。V〔面授〕

出会いで八九成、道が成るといふことは、道元と如浄の問答自身が語っている。

「炷香して拝問す。世尊、金襴の袈裟を摩訶迦葉に授伝したまいしは、これ何れの時ぞや。

堂頭和尚、慈誨して曰く。你、這箇の事を問うや最も好し。箇箇の人は這箇を問わず、所以に這箇を知らず、乃ち善知識の苦

しむところなり。我れ曾て雪竇先師のところに在りて、嘗て這箇の事を問いしに、先師大きに悦びたまひしなり。世尊、最初に迦葉の来りて帰依するを見たまひ、即ち、仏法ならびに金襴の袈裟をもって摩訶迦葉に附嘱し、第一祖となしたまひたり。(中略) 凡そ神通知恵、一切の仏法は、仏の附嘱を受けて欠減するところなし。然れば則ち、迦葉は仏に見えし最初に、仏衣と仏法とを得たるなり。」(『宝慶記』二七)

こういう問答からすれば、面授時に仏法を得ることがあり得る。得法というのは何か特別な法を得ることで、奥義を伝えられることでも、新たな体験でもなく、「如是」と認められることであるから。したがって、理屈からいけば、面授時脱落ということは、成り立ちうる。また、このような見解を持っていた如浄だからこそ、道元に最初に出会った時、破格な「仏佛祖面授の法門現成せり」と言う表現を為し得たのであり、一方道元も、このような問答があつたからこそ、「これすなはち靈山の拈華なり、嵩山の得髓なり」と書くことができたのである。

しかし、道元の場合は、これで参学畢了というわけにはいかなかつた。

「やや堂奥を聴許せらる」という発言に目を留めねばならない。堂奥を聴許される、というのは奥伝を聴いたとか、奥深い悟りに入つたというのではない。堂の奥にある如浄の居室・方丈に入室を許され、個人的に法を聴くことを許されたのではなからうか。それは、五月一日のことではなく、七月近くである。すなわち七月二日以前に、「本師堂上大和尚大禪師、大慈大悲、哀愍して、道元が道を問い法を問うことを聴許したまえ」という願書を申請し、それが叶つたのである。なぜ、道元はこれを請うたか。その文面に「無常迅速にして生死事大なり。時は人を待たず、聖を去りてはかならず悔いなん」(『宝慶記』一)とあるように、道元にとってまだ生死の問いは決着していない。このまま見過ごし、如浄から離れたら、悔いが残る。「外国遠方の小人、願うところは、時候に拘わらず、威儀を具せず、頻々に方丈に上りて、愚懷を拜問せんと

欲す」(『宝慶記』一)というのは、大衆と一緒にでは、語学的に無理があつて意を尽くして問答できないからであり、個人的に筆談を願つたのである。初めて方丈に参じたのが、七月二日。ここから道元の本当の問法がはじまる。我々に残された問答の記録は、いわゆる禅問答とは違い、きわめて分かりやすく、どのような問いを、どううなずいていったかがよく追認できる。

その最初の質問は、まさに教外別伝を巡つてである。

「道元、拝問す。

今、諸方に、教外別伝と称し、しかも祖師西来の大意となすは、その意如何。

和尚、示して云く。仏祖の大道は何ぞ内外に拘わらん。然るに、教外別伝を称するは、ただ、まほう摩騰等が所伝の外に、祖師西来して、親しく震旦に到り、道を伝え業を授けたまひたり。故に教外別伝と云うのみなり。世界に二つの仏法あるべからず。祖師の未だ東土に來りたまわざるときは、東土には行李あがりのみあつて、未だ主あらざりき。祖師の既に東土に到りたまひしは、譬えば、民の王を得たるがごとし。まさにその時、国土、国宝、国民は、みな王に属すべきなり。」(二二)

道元が胸に抱いてきた疑問とは、経論と悟りの関係であつた。如浄の答えは、仏法は一つであつて、達磨が來たのは、経と異なる何物かを伝えるためでないということである。だが、それは、教である経と、実践である行との一致ではないということに注目したい。「東土には行李のみあつて、未だ主あらざりき」と如浄は答えている。

荷物(行李)として經典や坐禅は、すでに中国にあつたのだ。後者についていえば、高僧伝に習禅編があり、浄土教(世親『無量寿経優婆提舍願生偈』)でも法華宗でも、止観の行があることで証される。では、中国にないものは何か。「主」、

すなわち得道した人間なのである。証は人を離れてあるものではない。達磨が何かを伝えたのではなく、達磨が伝えられたのだ。達磨が王であり、経論は国宝、僧侶は国民である。経論の持ち主が、やって来たのである。だが、この如浄の答えを、そのとき道元がどこまで理解したかは疑問である。なぜなら後に何度か、それでは教家と同じではないか、という疑問を呈しているものであり、そこには禅宗は教外別伝であるという強い思い込みがなお窺われる。そして、これが第一問であったということは、心に留めて置かなくてはならない。根源的問いが決着して、はじめて大事が畢了するのであるから。第二問は、いわゆる見性を巡ってであるが、後に論ずるので、そのとき触れたい。

いよいよ身心脱落をめぐる問答を見てみよう。第十五問である。

「堂頭和尚、示して曰く。参禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用いず。只管に打坐するのみなり。

拝問す。『身心脱落』とは何ぞや。

堂頭和尚、示して曰く。『身心脱落』とは『坐禅』なり。只管に坐禅する時、五欲を離れ、五蓋を除くなり。

拝問す。もし五欲を離れ、五蓋を除くとならば、乃ち教家の談ずるところと同じきなり。即ち大小両乗の行人たるものか。

堂頭和尚、示して曰く。祖師の児孫は、強ちに大小両乗の所説を嫌うべからず。学者にして、もし、如来の聖教に背かば、

何ぞ敢て仏祖の児孫たるものならんや。」(一五)

坐禅は身心脱落であるという如浄の教えに対して、道元はまず「身心脱落とは何か」と尋ねている。すでに十五番目の問いである。これではとても石井氏のいうようには、「身心脱落は坐禅なり」という内容の悟りを、面授時に得たとは言えない。いや、「参禅は身心脱落なり。……只管に打坐するのみなり」は、すでに後の答え「身心脱落は坐禅なり」とほとん

ど等しい内容を含んでいる。なぜ、最初の示しに対して、道元は「身心脱落とは何か」というくどい質問をしたのか。それは、「参禅」というものが、臨済宗で行われているように、何か公案をめぐる、それを師と問答することだと理解していたからではなからうか。また「身心脱落」とは、脱落という語感からも、何か身心がガラツと転換するような体験を期待していたに違いない。

それに対して、「身心脱落は坐禅なり」と、如浄はほとんど同じ答えを繰り返した。まさにこのくどい問答で道元が聴き得たことは、「参禅は坐禅なり」ということであつた。坐禅のことを曹洞宗では参禅というのだ、という慣れで読んでしまつてはほとんど意味はないが、《坐禅儀》の冒頭に、はかりしれない重さをもつて、△参禅は坐禅なり▽と道元は書き出しているのである。

さて、道元のその疑問に神秘的体験への期待を読み取つてか、それを打ち消すように、さらに如浄はこう答える。

「只管に坐禅する時、五欲を離れ、五蓋を除くなり。」

これは道元の禅に対する期待とは違う。五欲とは色声香味触の欲望、あるいは財・色・飲食・名譽・睡眠の欲であり、五蓋とは貪・瞋・昏沈・掉挙・疑である。道元は思わず、それでは大小乗の教えと同じではないか、と難じている。第一問の答えが十分にわかつていなかったから、基本的には、《仏教》で言及される、玄沙に尋ねた僧と変わらない立場であつたともいえるが、それ以上の問題がある。教といつても、「事事無礙」とか「三界唯心」とか「悉有仏性」といった大乘仏教の主要經典の要義ではなく、小乗仏教でも言及される修道の基本、五欲を離れ、五蓋を除くということが身心脱落だ、と如浄は言うのである。この答えから推察すれば、如浄は『如浄語録』にあるように、「心塵脱落」といつたに違いない。⁽²⁶⁾でもそれ

では、神秀の北宗禪と同じになってしまう。道元にとって、如浄がそういう筈はない。まして經典に説かれている修道の基本と同じでは、大小乗を越えた上乘一心の禪ではない、という失望があったのだろう。如浄は続けて、「祖師の児孫は、強ちに大小両乗の所説を嫌うべからず。学者にして、もし、如来の聖教に背かば、何ぞ敢て仏祖の児孫たるものならんや」と示すが、それはある蟠りとして、深く道元の心に根を下ろし、開悟のきっかけとなるのである。ところで問答はさらに続く。

「拜問す。近代の疑わしき者の云く、三毒は即ち仏法、五欲は即ち祖道なり。もし、彼等を除かば、即ちこれ取捨にして、還つて小乗におなじきなりと。

堂頭和尚、示して曰く。もし、三毒・五欲等を除かざれば、瓶沙王の国・阿闍世の国の諸の外道の輩に一如ならん。仏祖の児孫は、もし一蓋・一欲だにも除かば、即ち巨益こやくなり。仏祖と相見するの時節なり。」（『宝慶記』六）

道元の質問で念頭にあったのは、三毒（貪・瞋・痴）を放任し戒律無視に陥っていた、日本達磨宗などの考え方に近いものである。柳田聖山氏によれば、栄西は天台止観の文を次のように引いて、達磨宗を批判した。

「その先師、善法において観を作す、久しきを経て徹せず、心を放つて悪法に向て観を作す。少しく定心を獲て、薄空解を生ず。根縁を識らず、仏意に達せず。純らこの法を將て、一向に他に教う。（中略）持戒修善のものを笑い、謂いて非道と言ひ、純ら諸人をして遍ねく衆悪を造らしむ。盲にして無眼のもの、是非を別たず、神根また鈍く、煩惱また重し。所説を聞いて、その欲情に順ず、みな信伏し随従して、禁戒を放捨し、罪として造らざる無く、罪は積んで山岳のごとし。」²⁷⁾

道元にとって新しい禪とは、従来の仏教の教えを超越したものだという期待があったのかもしれない。如浄の教えはそれ

とはまったく異なつて、大小乗の教説と同じく五欲五蓋を除くのが身心脱落だという。道元は驚愕し、動揺したに違いない。そしてこの衝撃が、やがて大きな領きを生む。

すでに、大方が指摘しているように、この問答以上に、道元の開悟の決定的契機になつたものはない。『弁道話』《面授》《三昧王三昧》に言及されるほか、『永平広録』には次のように上堂される。

「汝等諸上座、瞿曇比丘の因由を知らんと要すや。一つには天童の脱落の話を聞き得るに由りて仏道を成ず。二つには大仏拳頭の力、諸人の眼睛裏に入ることを得るに由る。」（『永平広録』136）

また寛元二年の『如浄禅師諱辰偈』の序に、こう記している。

「先師故大宋国慶元府天童寺第三十代堂頭大和尚之諱辰に当たつて、焚修する能わず、只門子に参禅は脱落身心之法語を講じせしめて、法乳の恩に報いるのみ。」（一一二）

だが、本当にこの確信に至るまで、道元はさらに問答を重ねなければならなかつた。なぜなら、この問答の終わりには道元の礼拝はなく、その時即座に身心脱落を首肯したのではないからだ。

この問題は、再び第二十九問で取り上げられる。

「堂頭和尚、慈誨して曰く。仏祖の児孫は、先ず五蓋を除き、後に六蓋を除くなり。五蓋に無明蓋を加えて六蓋となす。ただ無明蓋のみを除くも、即ち五蓋を除くなり。五蓋を離るといへども、無明蓋にして未だ離れざれば、未だ仏祖の修証に到らざるなり。」

この説法を聞くに及んで、道元の疑念に一筋の光がさした。無明こそ煩惱の源であり、原始仏典が説く通り、十二因縁に説かれる迷いの存在の始源である。無明を滅して初めて生老病死を超える悟りとなる。無明蓋を除くことこそ大悟に違いない。道元は、感極まって熱烈に問う。

「道元、便ち礼拝し、拝謝し又手して白さく。前来今日の和尚の指示したまえるがごときことを聞かず。這裏の箇々の老宿・著年・雲水・兄弟、すべて知らず、また曾て説かざりき。今日、多幸にも、特に和尚の大慈大悲を蒙り、忽ちに未だ嘗て聞かざりしところを蒙るは、宿殖の幸いなり。ただし、五蓋・六蓋を除くに、其の秘術ありや、また無きや。」

ここではじめて、身心脱落にかかわる「礼拝」が出て来る。道元はこの如浄の説示に、ようやく未曾聞を聞いたのである。五蓋を離れるだけでは、まだ仏祖の悟りではない。無明を除くという一事こそ悟りに違いない。この礼拝感謝は、前の身心脱落話にしこりがあつたからこそ、沸き出たのである。だが、どうして六蓋を除くことができるのか。換言すれば、どうして身心を脱落するのか。そこに達磨がもたらした秘術があるに違いない。それを聞かねばならない。道元は勢い込んで「その秘術ありや、また無きや」と問うた。

如浄の答えはこうである。

「和尚、微笑して曰く。你が向來、作すところの功夫は、甚麼をか作すや。這箇は便ちこれ六蓋を離るるの法なり。仏仏祖祖は階級を待たず、直指単伝して五蓋六蓋を離れ、五欲等を呵したまえり。只管に打坐して功夫を作し、身心脱落し来るは、乃ち五蓋五欲を離るるの術なり。この外に、すべて別事なし、渾く一箇の事なし。あに二に落ち、三に落つるものあらんや。」

如淨の微笑！ここに法が伝わった。釈迦牟尼仏の拈華の時は、摩訶迦葉が微笑したが、このたびは如淨が微笑する。喝でも打でもなく、柔軟な微笑の中に法が伝わる。「仏々祖々の身心脱落を弁肯するが、乃ち柔軟心なり」（『宝慶記』三二）と如淨はいい、それを道元は六拝して承っていることが想起される。

如淨は微笑してこう答える。秘術とは打坐の功夫のほかない。打坐の功夫によつて五蓋を離れ無明を離れること、これが「身心脱落し来る」という事態である。これを「あなたが向來、作すところの功夫は、甚麼をか作すや」という言葉と、併せて見れば、すでに道元は身心脱落し来たのだ、という如淨による道元への肯いが読み取れる。

つまり身心脱落は、進行中の継続する事態を表す。これから功夫せよ、というのではない。打坐の功夫が身心脱落なのであり、その功夫とは、ただ呆然と坐るのではなく、《坐禪儀》にあるように、非思量底を思量する、作仏を凶らぬ兀坐である。しかも昼夜に勇猛に坐禪して、死ぬまで相続することである。道元は叢林そうりんにおける日々の坐禪を、こう如淨から誉められている。

「堂頭和尚、慈誨して云く。吾れ、あなたが僧堂の被位に在るを見るに、昼夜、眠らずして坐禪す。甚だ好きことを得たり。」

（『宝慶記』三七）

專一に坐禪を功夫することのほかには、悟りはない。そのことは次のように後に何度も言明されている。

「上堂。先師、衆に示して云く、『參禪は身心脱落なり』と。大衆、還た恁麼いんもの道理を委悉いしつせんと要すや。良久して云く、端坐、身心脱落なり、祖師の鼻孔、空華なり。壁觀三昧を正伝するも、後代の児孫、邪を説く。」（『永平広録』318）

「坐禪は悟來の儀なり。悟は只管打坐のみなることを。」（『永平広録』319）

「天童和尚云く、『我が箇裏には、焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を用いず、祇管打坐せば始て得し。』」（『永平頌古』八五）

「天童和尚云く、『參禪は身心脱落なり』。木杓を弄し來つて風波起る、恩大きく徳深うして報いもまた深し、縦い海枯れて寒底に徹するを見るとも、莫^{なまあらふれ}教^れ身死して心を留めざれ。」（『永平頌古』八六）

「上堂。大衆、參禪は身心脱落なり。只管打坐の道理を聴かんと要すや。良久して云く、心、縁ずること能わず、思、議すること能わず、直に須く退歩荷担すべし、切に忌む、当頭に諱に觸るることを。」（『永平広録』327）

考えれば、財・色・飲食・名譽・睡眠等の欲望が、ころりと無くなることなどありはしない。けれどもそういう欲に振り回されなくて生きることが出来る。だがこれは人格の陶冶とか、完全な人間に近付くための修練ではない。欲望は段々無くなったりはしない。そういうことがあるとすれば、それは生命力が弱くなったにすぎない。「仏仏祖祖は階級を待たず」とは、漸修漸悟をきっぱり否定する。欲望に引き回されなければ、無端に悟りであり、その功夫が坐禪である。そのことこそ『維摩經』で「不断煩惱入涅槃」と示され、『涅槃經』に「煩惱を断つ者は、涅槃と名づけず。煩惱の生ぜざるを、乃ち涅槃と名づく」と言われていることである。

そして、坐禪をし続けることこそが、八身心を脱落するV（面授）、「身心脱落を得よ」「弁道話」という動詞形で意味される事態である。それは如浄の「參禪は身心脱落なり……只管に坐禪する時、五欲を離れ、五蓋を除くなり」という内実を縮めていったものである。だから、ただ坐禪するのではなく、五欲五蓋無明を除いてはじめて身心脱落なのだ。

これが、禪の伝統が伝えて来た頓悟にほかならない。百丈の頓悟の法門は、「祖堂集」にこう説かれる。

「問う。如何なるか是れ大乘入道頓悟の法。

師答えて曰く、汝、先ず諸縁を歇め、万事を休息して、善と不善と、世間、一切諸法並びに皆放却し、記・憶莫く、縁・念莫く、身心を放捨して、其れを自在ならしめよ、心木石の如く、口に弁ずる所無く、心に行ずる所無く、心地空の如く、慧日自ら現る。猶、雲開いて日出るが如くに相似す。俱に一切の攀縁、貪嗔愛取を歇め、垢淨の情盡き、五欲八風に対して見聞覚知の所縛を被らず、諸境の惑を被らず、自然に神通妙用を具足す。是れ解脱の人。一切の境に対して心静乱なく、攝めず散ぜず、一切の声色を透つて滞碍有る無きを、名づけて道人と為す。但一切の善悪・垢淨・有為世間福智の拘繫を被らざるを、名づけて仏慧と為す。是非・好醜・是理非理の諸知見、物に盡きて、繫縛を被らず、処々に自在なるを、名づけて初発心の菩薩便ちに仏地に登ると為す。」

ここで「身心を放捨して、其れを自在ならしめる」といわれていることが、「身心脱落」であるともいえる。八風とは利・衰・毀・誉・称・譏・苦・楽という人の心を惑乱させるもので、五蓋と、利||貪、衰||昏沈、譏・毀||嗔、誉・称||掉挙というように、重なりうる概念である。けつして一時に体験するような事柄ではない。それは「普勸坐禅儀」に「ゆえに須く、言を尋ね語を逐うの解行を休すべし。須く回光返照の退歩を学すべし。身心自然に脱落して、本来の面目現前せん」と表現される通りである。続いて「普勸坐禅儀」はこう説く。

「諸縁を放捨し万事を休息して、善悪を思わず、是非を管することなかれ。心意識の運転を停め、念想観の測量を止めて、作仏を図ることなかれ。あに坐臥に拘わらんや。」

これは、百丈の頓悟とびつたり照合するのではなからうか。

このように専一に坐禪を功夫することのほかに、悟りはないのであるが、そのことと身心脱落を承当することとは、また別である。たとえば『弁道話』には、「宗門の正伝にはく、この単伝正直の法は、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・念仏・修懺・看経を用いず。ただし、打坐して身心脱落をえよ」といつている。これのみが正門なのであるが、道元が、如浄と同じことを繰り返さなかつたことに注意したい。「身心脱落は坐禪なり」といつてしまえば、ただ坐禪すればいいことになりかねない。そう信じて形だけ坐禪するだけのことになる。それでは黙照邪禪とかわりない。「打坐して身心脱落をえよ」は、あきらかに坐禪と身心脱落が時間的に別であることを示している。

この示しは〈三昧王三昧〉にも引かれる。

△先師古仏云く、参禪者身心脱落也。祇管打坐始得。不要焼香・礼拝・念仏・修懺・看経。▽

ここでも、打坐が即ち身心脱落だとはいつていない。只管打坐して始めて得ることができるものである。つまり、個人の覚知にふれない身心脱落が現成している時としては、打坐の時とひとつであるが、個人の弁肯の事柄としては別だということである。この違いは、すこしあぶない表現ではあるが、『学道用心集』にも伺える。

「其の風規たる、意根を坐断して、知解之路に向かわざらしむ也。是れ乃ち初心を誘引する之方便也。其の後身心を脱落して、迷悟を放下する、第二の様子也。」（一九）

あるいは忽然とうけがう内容が、坐禪こそ身心脱落だということである。

「坐禪も久しくせば、忽然として大事を発明して、坐禪の正門なる事を知る時も有るべし。」（『随聞記』卷三）

したがって身心脱落の承当の時をいえば、第二十九問の時である。しかし、内実からいえば、身心脱落は打坐において相續されるものであり、脱落話を聞く前にも現前していたのである。

『宝慶記』の最後は、まさに得道の「時」を巡つてである。

「道元、拜問す。参学は古今の仏祖の勝躅しょうとくなり。初心に發明する時は、道あるに似たりといえども衆を集めて法を開く時は仏法なきがごときあり。また初発心の時は、所悟なきに似たりといえども、法を開き演ぶる時には、すこぶる古に超ゆる志氣の有るあり。然れば則ち、初心を用つて道を得るとなさんや、後心を用つて道を得るとなさんや。

堂頭和尚、慈誨して云く、你が問うところは、これ世尊の世に在しませしとき、菩薩や声聞の、世尊に問いたてまつりたる問なり。また西天東地に、古今に正伝せる指示これあり。謂うところは、もし、法にして不増不減なりせば、云何ぞ菩提を得んや。ただ、仏のみ能く爾よくりとならば、何ぞ菩薩に関らんや。仏々祖々の正伝に云く、『ただ初心のみにあらず、初心を離るるにもあらず』と。甚たとしてか恁麼なる。もし、ただ初心のみにして得道するとならば、菩薩は初発心のとき、便ち応にこれ仏なるべし。これ乃ち不可なり。もし初心なくんば、云何にしてか第二・第三の心、第二・第三の法あることを得んや。然れば則ち、後は初めをもつて本となし、初めは後をもつて期となすなり。今、現喻をもつて、この初めと後とを喩えん。譬えば、炷を焦くは、初めにもあらず、初めを離るるにもあらず、後にもあらず、後を離るるにもあらず、退かず、転ぜず、新にもあらず、古にもあらず、自にもあらず、他にもあらざるがごときなり。燈を菩薩の道に譬え、炷を無明に喩う。焰ほのほは初心と相応する智慧のごとし。仏祖は一行三昧に相応の智慧を修習し、無明の惑を焦くに、初めにもあらず、後にもあらず、初めと後とを離るるにもあらざるなり。乃ち仏祖正伝の宗旨なり。』（『宝慶記』四四）

さて、しかしながら道元は「五欲を離れ、五蓋を除く」という一項は、『正法眼蔵』でも上堂でもついに述べたことが

ない。なぜだろう。おそらく五欲を離れ、五蓋を除くと表現された坐禅であれば、「心塵脱落」になってしまふからではなからうか。大小乗の教学を学び、燈史によって禅の歴史を知った道元には、北宗の神秀がいう「時時に勤めて拭拭せよ、塵埃を惹かしむること勿れ」という坐禅に傾く表現は肯えなかつたのではなからうか。この如浄の語った内実を、いかに經典や歴代祖師の道得と関連させて示すか、ということこそ、道元の課題であり、『正法眼蔵』の示衆において遂行されたことにちがいない。

ところで、道を成ずるといふことは、ある意味では弟子の自覚に勝るとも劣らず、師の認可を要する。いつたい何時、如浄は道元を認めたのだろうか。これについても妙にちぐはぐな問答がある。

「和尚、ある時、召して示して曰く。『你是これ後生なりといえども、すこぶる古貌あり。直に須く深山幽谷に居して、仏祖の聖胎を長養すべし。かならず古徳の証せしところに至らん』と。

時に道元、起て拜を和尚の足下に設けたり。

和尚、唱えて云く。『能礼所礼性空寂、感応道交難思議』と。時に和尚、広く西天東地の仏祖の行履を説きたまえり。時に道元、

感涙襟を沾せり。」（『宝慶記』一〇）

これは如浄が道元をわざわざ呼び寄せて、仏祖の聖胎としての道元を認め、授記を与えたのであり、それに道元が拝礼で応えている。一般にはこれで証契が成つたと考えられる。たしかに如浄の方は、このとき道元を、自分の法を嗣ぐものとして許したに違いない。

ところが、道元はそれを「感涙、襟を沾せり」と記しているにもかかわらず、その意味をまた聞いている。謝拝しながら、肝腎なところは分からなかつたようである。

「拝問す、昨夜三更、

和尚、普説して云く。『能礼所礼性空寂、感応道交難思議』と。深意ありといえども、解了すべきことかたし。淺識のおよぶところ、疑うところなきにしもあらず。いわゆる『感応道交』の道理は、教家もまた談ず、祖道に同ずべき理ありや。

堂頭和尚大禪師、慈誨して云く。你、須く感応道交の致とするところを知るべし。もし感応道交するにあらずんば、諸仏も出世したまわず、祖師も西来せざりしならん。また、経教をもつて怨家となすべからず。もし、従来の仏法をもつて非となさば、円き衣・方の器を用うべけんや。未だ円き衣・方の器を用いざれば、須く知るべし、必定して感応道交なりということを。」（『宝慶記』一八）

二つの身心脱落にかかわる話を挟むこの時期においても、道元はなお祖師の道と経論とは、まったく違うものだと思つていたようである。

ところで、仏教の教えと祖師の悟りが違うものだという理解は、宋朝の禪者にとって、当たり前前の一般的な考え方であった。この質問に続いて、次のように道元は問うている。

「拝問す。先日、育王山の長老、大光に謁したりし時、聊か難問の次でに、大光の曰く、『仏祖道と教家の談とは水火なり。天地はるかに隔たれり。もし、教家の談ずるところに同ずれば、永く祖師の家風にあらず』と。今、大光道うところ、是なりや、非なりや。

堂頭、慈誨して曰く。唯、大光一人のみの妄談に非ず。諸方の長老も、みなまたかくの如し。諸方の長老、あに教家の是非を明らめんや。なんぞ祖師の堂奥を知らんや。ただこれ、胡乱に作り来りし長老なるのみ。」（『宝慶記』一九）

「是なりや、非なりや」は道元自身の切実な問いであったのだろう。この如浄の言葉によって、ようやく経論と祖師の悟りが別のものではないことを確信するに至ったと思われる。そして無明蓋話で、自ら身心脱落を弁肯したのである。

以上のことから、身心脱落を弁肯した時をあえて問題にするなら、『宝慶記』四十四条を、宝慶元年七月二日から九月十八日の受菩薩戒に近い頃までの間の記述とすれば、無明蓋話は二十九番目であるから、それは七月末から八月ということになるが、時期に大した意味はない。

ところで道元が仏教の教えと、いわゆる「禅宗の悟り」を別なものとはしないと決着したのは、如浄の下で長らく参学した後であった。如浄が教外別伝を否定したということは、仏教の教えと合致しない只管打坐は、外道の坐禅だということである。『学道用心集』にはこうある。

「右、身心を決択するに自ら両般あり、参師問法と功夫坐禅となり。問法は心識を遊化し、坐禅は行証を左右す。ここをもつて仏道に入るには、なお一を捨てても承当すべからず。」(一〇)

これを見ても、道元の参学の大事終了には、必ず如浄への問法が必要だったのであり、弟子に対して膨大な示衆・上堂を道元がなしたのも、この一事の為であったことがわかる。その示衆・上堂は道元の場合、経論を離れてはなかつたのである。

最後に、決定的悟り体験という説について、検討しておきたい。これまでの論述で、身心脱落については説明し尽くしたとは思いますが、やはり覚知される体験として身心脱落を考えると、傾向は根強く存在すると思うからである。なるほど、たしかに悟りを得ることは、『随聞記』に説かれている。

「如今、各々も、一向に思切て修して見よ。十人は十人ながら、可得道也。」（巻二）

「如是すれば、知恵もすすみ、悟も開くる也。」（巻三）

『学道用心集』（天福二年、三十五歳）にもこうある。

「人試みに意根を坐断せよ、十が八九は忽然として見道することを得ん。」

弟子に悟りを得るように教えて、自分が得道していないということはない。また、「一生参学の大事ここにおはりぬ」（『弁道話』）と書かれているので、忽然として悟りを開いたと思うのも無理からない。そういう意味では初期の道元は、達磨宗や、悟りを期待する人々の耳に入り易い説き方をしていえる。一半の非は、道元にもあろう。

さて、東隆真氏は、身心脱落を、「決定的な宗教体験」と呼び、その体験とは「身心脱落の境」を得ることだと考える。それゆえ、《三昧王三昧》の身心脱落にたいする「御抄」の解釈を、このように批評する。

「さて、まず、詮慧、経豪の『正法眼蔵御聴書抄』である。『三昧王三昧』の抄では、「参禅者脱落也、祇管打坐始得」とある。その打坐とは、

成仏をまたさる打坐なるへし

と解する。すなわち、身心脱落は成仏することを待たない坐禅だという。仏に成ること、すなわち成仏することを待たないというのは、言いかえると成仏を期待しないことを意味する。成仏を期待しないとは、時間的には成仏以前をいう。成仏以前は、実は成仏以後のことでもある。成仏の以前と以後を指すのであれば、成仏の当処をも指すことになろう。かく

て成仏、不成仏を問わず、ただひたすらに坐禪に打ちこむとき、はじめて身心脱落の境地を実証するのである。坐禪の絶対性ないし本質を主張すれば、当然このような道理にもなるわけであるが、しかし、一般には理解しにくい説であろう。というのは、どのような言い方をしてみても、詮ずるところ、人びとが仏教に目を向けるのは、救われたいからである。悟りたいからであり、成仏したいからである。いま成仏しない坐禪ということになると、しからば、成仏とはいったいどういうことかがあらためて問われなければならない。」⁽²⁹⁾

東氏は『御聴書抄』に賛意を表わしているわけではない。ところで、この議論で、まず「ただひたすらに坐禪に打ちこむとき、はじめて身心脱落の境地を実証する」というようなことは、道元においては絶対にいえない。そもそも身心脱落とは、人が実証できる境地ではない。「修証を兩段にあらせば、おのおのあひ覚知すべきなり。もし覚知にまじはるは証則にあらず、証則には迷情およびざるがゆゑに」『弁道話』とあり、[△]諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず[▽]（現成公按）とある通りである。特殊境地を実証するのではなく、身心脱落を弁肯することが要されるのだ。

次に成仏を待たない、期待しないということは、成仏しないということではない。ただ、手ごたえのある身心脱落の境地を期待すれば、そのような成仏は道元にはないというほかない。道元はこう示す。

「上堂。古先老漢云く、『学道は見聞覚知を用いず、もし見聞覚知を行ずれば、即ちこれ見聞覚知なり。学道にあらず』と。所以に永平道う、仏道は神を須いて悟りを待つことなかれ。」（『永平広録』525）

三番目に、「人びとが仏教に目を向けるのは、救われたいからである。悟りたいたいからであり、成仏したいからである」と

いうのはもつともであるが、そういう人々の当然の願いは、実は仏道の真の有り方ではない。へ人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり▽《現成公按》というのは、そのことである。

あるいは『学道用心集』にはこう説かれる。

「有所得の心を用いて仏法を修すべからざる事。（中略）行者は、自身の為に仏法を修せんと念うべからず、名利の為に仏法を修すべからず、果報を得んが為に仏法を修すべからず、靈験を得んが為に仏法を修すべからず。ただ仏法の為に仏法を修する、乃ち是れ道也。」（四）

救われたい、悟りたい、成仏したいということは、自身の為であり果報を得ん為であり、靈験を得ん為であることを免れない。

第四に、「成仏しない坐禅」など、道元はどこにも説いてはいない。坐禅の風光は、へ人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし▽《現成公按》といわれる。ただ月は水に濡れたり、水が月のためこぼれたりはしない。私達の知覚に触れなだけである。あるいは、《生死》には、こう説かれる。

へただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる。▽

同じことが、『辨道法』では別の言い方で表現される。

「動静大衆に一如し、死生叢林を離れず。群を抜けて益なく、衆に違するは未だ儀ならず。これはこれ仏祖の骨髄なり。また乃

ち自己の身心脱落なり。然あれば則ち空劫已前の修証なり、現成に拘わることなし。朕兆已前の公案なり、いまだ大悟を待たず。」

あるいは、結跏趺坐はこう説かれる。

△これ衆生成仏の正当恁麼時なり。▽《三昧王三昧》

さて、東氏は、道元の諸弟子の解釈を検討した結果、「瑩山に至って、ようやく身心脱落とはいったいどういうことなのか、解析されたのであった」と、瑩山紹瑾に回答を見いだしている。瑩山(1268-1325)は、懷奘に会ったというが、懷奘の示寂の時(1280)、瑩山はわずか十二歳であったのだから、ほとんど知らないとはいえる。義介に嗣いで永平四祖となった人である。では、その東氏による解析の内容を検討したい。

「瑩山は『能州洞谷山永光寺瑩山和尚語録』で、『参禅は身心脱落なり。身に所作なく、心に思量なし』(原漢文)といい、『伝光録』で、『参禅は身心脱落なり。実に、それ参禅は身を捨て、心を離るべし。もし、いまだ身心を脱せずんば、即ち道にあらず』と語っている。瑩山は、身心脱落を、とりあえず身の脱落と心の脱落とに分けて説くのである。いま『身に所作なく』と『身を捨て』とは、同意である。『心に思量なし』と『心を離るべし』とは、これも同意だ。」⁽³¹⁾

まず「身」について見よう。「身に所作なく」あるいは「身を捨て」というようなことを、道元はいうであろうか。《身心学道》には、△身学道といふは、身にて学道するなり。赤肉団しやくにくだんの学道なり。身は学道よりきたり、学道よりきたれるはともになり。尽十方界是箇真実人体なり。生死去来真実人体なり。この身をめぐらして、十悪をはなれ、八戒をたもち、三宝に帰依して捨家出家する、真実の学道なり。このゆへに真実人体という。自然見の外道に同することなかれ▽と、歴然と

説かれている。このどこに「身に所作なく」あるいは「身を捨て」ということがあるか。うっかりするとこの肉体は、瑩山がいうように、否定的に捨て去るべきものだと考えられてしまう。しかし、道元はそれを八真人人体Vと大肯定するのだ。もちろん何の保留もなしに、われわれの肉体を肯定しているのではない。それは自然見外道にすぎない。この身体を仏道のために使うから、真人人体といわれるのだ。しかも仏道における、打坐における人体は、すでに私のものではない。宇宙いっぱいと同修同証する八尺十方界真人人体Vである。つまり道元は人体をどう使うか、を説いているのであって、どう捨てるかを説いているのではない。その使い方の一つに、本生話にあるような捨身棄身もあるだろう。しかし、それは途上の使い方であり、仏になるのに、この身を功夫するほか成りようはないのである。真人人体なのだ。ところが瑩山の説明は東氏によればこうなる。

「身の脱落について、『伝光録』は、

身はこれ皮肉骨髓と子細に見得せし時、一毫末も之^マ来^マる一気なし

という。身は皮肉骨髓すなわち肉体であるとして、この肉体をつらつら観ずるに、なんの実体もないものであるにもかかわらず、実体があるかのように錯覚して、身に対するあらゆる執着を営んでいる。この錯覚による迷妄を止めることこそ、身の脱落である。」⁽³²⁾

『伝光録』にいわれていることは、身体に関する観であり、小乗のいわゆる白骨観と通ずるものである。だから東氏が解説しているように、錯覚による迷妄を止めるという心の修行になる。身体には実体がないのだから、執着をやめようと営むのは、小乗の坐禅ではなからうか。少なくとも、道元は断じてそのようには説いていない。

では、「心に思量なし」あるいは「心を離るべし」はどうか。これも道元は「心に思量なし」と説いたことは、一度もな

い。まさに打坐の功夫とは、△箇の不思議底を思量せよ。不思議底、如何が思量せん。非思量▽《坐禅箴》といわれているように、思量にある。もちろん何かを対象的に思量するという事ではない。けれども決して思量の否定なのではない。思量をなくして、心を空にすることではない。だからこそ、△これ正思量、正思惟なり。破蒲団、これ正思惟なり▽ 《三十七品菩提分法》といわれるのだ。「心を離る」ということも、道元は説いたことはない。むしろ△「但まさに心性ふたつながらなげすてきたり」▽と説くのは、道元によれば杜撰の長老である。それを道元は、△おろかに亡ずといはば、手をはなれんずるとおもひ、身にのがれぬるとしれり。いまだ小乗の局量を解脱せざるなり、いかでか大乘の奥玄におよばん、いかにいはんや向上の関板子をしらんや▽《説心説性》と評している。《身心学道》ではこう説かれる。

△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。矣栗駄心等也。又、感応道交して、菩提心をおこしてのち、仏祖の大道に帰依し、発菩提心の行李を留学するなり。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。発菩提心なり、赤心片々なり、古仏心なり、三界唯心なり。▽

ここでも心は絶対肯定されているのである。もちろん心とは何かということが大問題であるが、とにかくあらゆる心を用いて学道せよといわれる。身の場合と同じで、その用い方のひとつに、△これらの心を放下して学道するあり▽《身心学道》ともいわれる。それでも肯定の方に力点が置かれるのは、△かくのごとくの心みず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▽《身心学道》といわれていることから、明らかである。ところが心について、瑩山の説はこういわれる。

「心の脱落について、『伝光録』は、心・意・識に分けて説く。いささか長文になるが、次のようである。

今、おもふところの心といふは、(中略)、心といひ、意といひ、識といふ。三種の差別あり。それ識といふは、いまの憎愛是非の心なり。意といふは、いま冷暖をしり、痛痒をおほゆるなり。心といふは、是非をわきまへず、痛痒をおほへず、牆壁のごとく、木石のごとし。よく実に寂々なりとおもふ。この心、耳目なきのごとし。ゆへに心によりていふ時あだかも木人のごとく、鉄漢の如し。眼あれどもみず、耳あれどもきかず。ここにいたりて言慮の通すべきなし。かくのごとくなるは、即ちこれ心なりといへども、これはこれ冷暖をしり、痛痒をおほゆる種子なり。意識ここより建立す。これを本心とおもふこと勿れ。学道は心意識をはなるべしといふ。これ身心とおもふべきにあらず。」⁽³³⁾

これについて東氏は、「いつたい、道元も『学道用心集』や『普勧坐禅儀』で、仏道を学ぶということは、心、意、識の運転を停止することであるといっている。いま、『伝光録』が心を離るといふのは、そういう道理である」と解説する。⁽³⁴⁾

しかし、果たして瑩山がいうことは、道元と同じか。瑩山の分析が観念であることはもちろんだが、そのあと、「これを本心とすること勿れ⁽³⁵⁾」、「これを身心とおもふべきにあらず」といつており、それが「心意識をはなるべし」という意味だという。これは、先の身と同じで、心についての観である。そのような心意識が「本心」や「身心」でないとすれば、そのほかに本心や身心があるのだろうか。それについて、東氏は、「もともと絶対的で不動の心などありはしない。あったとしても、あにはからんや、識、意と同じ次元の心に過ぎない。故に、心の脱落とは、心即ち本心を把握することなどではありはしない」という。⁽³⁵⁾つまり心は全面的に否定されているのである。これが《身心学道》の内容と異なることはすでに見た。

道元が「心意識の運転をやめ」というのは、すでに述べているように、思量しないことではないし、心の働きを止めることではない。心の働きはやめることはできない。「運転を止め」とは、思いを追求することを止めることである。《三昧王

三昧』では、『大智度論』がこう引用されている。

△：結跏趺坐し直身に坐すべしと教えたまう。何を以ての故に。直身は心正し易きが故に。其の身直坐すれば、則ち心懶ならず。端心正意にして繫念在前なり。若しは心馳散し、若しは身傾動すれば、之を撰して還らしむ。▽

心意識を運転させれば、心は馳散する。それを身を直にして収めるのである。したがって、心の働きを止めて枯木死灰のようになることでもない。そんなあり方ははっきりと否定されている。

△「……ただ身心をして枯木死灰のごとくなるべし。破木杓はくしやく、脱底桶だつていづつのごとくなるべし。」かくのごとくのもがら、いたづらに外道天魔の流類となれり。▽（仏経）

もういちど瑩山と道元の違いを対照させたい。瑩山はいう。

「実に、それ参禅は身を捨て、心を離るべし。もし、いまだ身心を脱せずんば、即ち道にあらず。」
道元はいう。

「それ人みな身心あり、作は必ず強弱あり、勇猛ゆうみょうと昧劣まいれつとなり。也または動、也または容。この身心をもつて直に仏を証する、これ承当なり。いわゆる従来の身心を廻転せず、ただ他の証に従つて去るを直下と名づけ、承当と名づくるなり。」『学道用心集』

さて、以上のような瑩山紹瑾ひいては東氏の理解は、身を捨て心を離れる特殊な行という赴きがある。特殊な行には特殊な体験が予想される。実際、東氏はそのように説く。

「さて、このような道理を秘めた身心脱落は、果して、わが身心のうえに実感的に体験できるものか、どうか。瑩山は、説く。

生死事大、無常迅速の理を心底に堅く含んで、（中略）破蒲団の上に端坐する時、身心共に脱落す。（『洞谷開山和尚之法語示妙淨禪師』）

世間の無常迅速の道理を心中に堅持して、正身端坐すれば、現実には、身心ともに脱落するのだ、と。端坐に徹するところ、悟るとか悟らぬとか、証するとか証せぬとかを打ち払った無味無臭の世界なのである、と。ここにおいて、『東隆真よ。汝、作麼生！（さあ、どうだ！）』と、わたしは、胸もとに真剣を突きつけられたおもいである。」³⁶⁾

まず、瑩山の所説であるが、無常迅速の道理を堅持しては、けして心意識の運転を止めるわけにはいかない。肩が凝る。また蒲団の上に端坐するのも、力が入って、それこそ、さあ、どうだ！という坐禅になってしまう。身心脱落とは、あくまで柔軟心である。心にも身にも無理や力みがない、安楽のところなのである。力んで百尺竿頭かんとうを進むというより、「回光返照の退歩」なのだ。身心は自然に脱落するが、それは人間の知覚でわかることではない。千聖不知である。

東氏の解釈に移ろう。「現実には、確実に、身心ともに脱落する」とは、「わが身心のうえに実感的に体験できる」ことであるという。だが、まさに道元はそういうものではないと、説き尽くしているのだ。最初に引用したように、「覚知にまじわるは証則にあらず」である。さとりは唯仏与仏乃能究竟なのである。そんな体験の実感を期待しては、作仏を図ることになる。またその身心脱落の境は無味無臭の世界であるというが、そんな世界など求めて何になるのだろうか。黒山鬼窟裏きくつりの活計といわれるような、奇妙な特殊体験ではないだろうか。もし、道元の悟りに境というものがあるとすれば、△花は愛惜にちり、草は棄嫌におふる▽（現成公按）平常底であるばかりだ。詩的に言えば、△雪裏せつりの梅花只一枝▽（梅花）であり、

△杜鵑啼、山竹裂▽《諸法実相》である。味も香りも色も音もある世界である。無の世界、無作・無味・無臭は道元が嫌ったもので、それに対して「有時」を主張したのである。さあ、どうだ、と真剣を突き付けるような禅は、よかれあしかれ臨済の家風である。道元からすれば、「今、さあどうだ」ではなく、一三十年の弁道功夫をするかどうか、一生不離叢林でいまうるかどうか、という問題ではなからうか。

△よく相続するを、主中の主と名づく。▽《坐禅箴》

三節 教禅一致批判

中国は漢字の国である。仏教はまず翻訳事業として中国に種を蒔かれたので、「戒定」と言う実践よりも「慧」である経論の解釈に重点が置かれてきた。それゆえ後に教外別伝を標榜する禅宗といえども、はじめから經典と無縁であったわけではなかった。柳田聖山氏によれば、史実的には実証され難いが、「統高僧伝」では達磨は慧可に四卷『楞伽経』を授け、慧可の法嗣二十六名はみな『楞伽経』を講じたとされるのである。³⁷⁾むしろ実際に『楞伽経』を重んじて禅を実践したのは三論宗の法冲(587~665)であるが、最初の禅宗史『楞伽師資記』が浄覚(683~750?)によって『楞伽経』を伝持する一派として達磨の系統が描かれたことに非常に意味がある。なぜならここに達磨から始まるいわゆる禅宗と、従来からの習禅の徒との区別が生じたからである。これもすでに柳田氏が『初期禅宗史書の研究』で指摘しているように、坐禅の実践は仏教が中国に受容された初めから、安世高の『安般守意経』など禅経の翻訳とともに行われていたのである。³⁸⁾そ

の坐禅と達磨の坐禅の違いを明瞭に示したものが、この『楞伽経』である。この経は小乗の伝統が根強いランカー（スリランカ）島で創作されたもので、大乘の最新の教学すなわち空観を踏まえた唯識・如来藏思想に基づく禅定観によって、小乗および外道の四念処・四果等の禅定を批判している。もともとは世親などの唯識論は、竜樹の空観思想がともすれば知に走り、実践を欠きがちであったのを受けて、ヨーガ行派の論書として、禅定と密接に結び付いて書かれ伝承されていたのである。この経の説き方は、夢・幻・空華・陽炎等の比喻を用いながら緻密な論理でアーヤ識が転依して、もはや六根の働きの根拠とはならない境地を實踐との関わりで明晰に説いている。またそこには十地の思想があり、涅槃経・華嚴経も言及されており、それらの思想圏との交渉を伺わせる。

もちろん『楞伽経』だけが大乘の坐禅と結び付いたわけではない。達磨が西来した（520～528）少し後頃には、様々な人が大乘經典との関わりで坐禅を實習していた。たとえば、法華経によつた南岳慧思（515～577）は、坐禅を實習し、南禅宗（禅を實習する人）はみな彼に従つたと言われる。⁶⁹ 観心・守心の特徴とする東山法門の四祖道信（580～651）、五祖弘忍（601～674）は、ともに『觀無量寿経』による坐禅を説き、華嚴の学者である北宗・神秀（？～706）は、その『大乘五方便門』において、『大乘起信論』『法華経』『維摩経』『思益経』『華嚴経』によつて、仏道を明らかにすることを書いてゐる。荷沢神会の改換がからむ『六祖壇経』にも、『金剛般若経』『菩薩戒経』『浄名経』（『維摩経』）『涅槃経』等が挙げられている。さらに後の禅の灯史集の『祖堂集』においては、六祖と同時代の慧忠国師の対話のなかに、『涅槃経』『華嚴経』『阿弥陀経』『大品般若経』『金剛般若経』が挙げられている。また、華嚴宗の第二祖智儼（577～654）も坐禅を實踐していた。したがつて、南宗禅が主流になる以前の初期禅宗では、代表的な大乘經典と坐禅とは、教と行の關係で対応していたといえよう。

教禅一致の問題は、一つには『楞伽経』を伝持する伝統を持たない南宗禅の流れにおいて、中国撰述の経論が作られて

起こってきたといえる。達磨に帰せられる敦煌本『二入四行論』には、『中論』『維摩経』以外に、中国伝統思想の影響が強い僧肇の論や、『老子』が引用されているし、さらに中国撰述の『金剛三昧経』『法句経』が頓悟禪宗の所依經典となっていた。禪の歴史において、灯史が編まれ祖師の語録が重視されて、経論を無視するような禪が盛んになり、『楞伽経』『金剛三昧経』などもあまり影響力をもたなくなったとき、改めて教禪一致ということが問題になった。

したがって教禪一致には、二つのタイプがあるように思える。

ひとつは、定慧一致という視点で、総合仏教の立場に立つものである。たとえば智儼であるが、彼がなぜ禪を修するかについて、鎌田茂雄氏は次のように述べる。

「華嚴宗の第二祖智儼の『五十要問答』巻下に唯識略観義がある。智儼はこのなかで、唯識に入る方便は如何にすべきか、という問題提起をなし、その答えとして坐禪の方法を説いている。すなわち、

持戒清浄にして至心に懺悔し、十方仏、一切の賢聖、及び善神王を請じて、加被しおわり、身、結跏趺坐し、左手を右手の上に置き、其の身を正端し、目を閉じて調息し、舌を以て上顎に約す。

と述べている。唯識と坐禪との具体的な交渉がここに見られる。」⁽⁴⁰⁾

これは直接には華嚴ではなく、唯識と禪であり、『楞伽経』と共通したモチーフが見られるが、これが華嚴宗の智儼によつて唱えられたところに、華嚴宗と禪の関わりが伺える。鎌田氏は、さらに華嚴思想との関連で次のようにいう。

「華嚴宗の第二祖智儼は性起を解釈して、『性とは體なり。起とは心地に現在するのみ』（搜玄記卷四下）といい、仏が赤肉団上に結跏趺坐しているところをさして性起といっている。法蔵は『體に依つて用を起すを名づけて性起となす』（妄盡還源観）というが、これは洪州禪における一切の煩惱を仏性の全体作用となすという点に結びついてゆく。」⁽⁴¹⁾

このような華嚴の立場に立つて教禪一致を最初に唱えた人物は、華嚴宗四祖の澄観（738～839）であり、彼は『華嚴経疏』・『華嚴演義鈔』などを著して、南北禪宗の融会をはかったといわれる。⁽⁴²⁾これは華嚴禪とも呼ばれる。しかし、澄観は華嚴宗の学者であって、禪の修行を専門にした人ではない。

その後、禪宗五家の一つ法眼宗の永明延寿（904～975）が、澄観や宗密の影響の下で『宗鏡録』^{すきょうろく}百巻を著して、教禪一致を唱えた。とここでこの場合の教禪一致は、次のように特定の經典と禪の一致ではなく、あらゆる大乘經典と祖師の教えとの一致である。

「大乘經二百二十本、諸祖の語一百二十本、賢聖集六十本、都て三百本の微言をもて、総て一仏乘の真訓となす。」（『宗鏡録』⁽⁴³⁾）

延寿はさらに、禪淨一致・諸行兼修をも唱え、一日に百八の行を修し、坐禪だけでなく読經、看經、懺悔、諸仏供養を日々行っていたというから、⁽⁴⁴⁾総合仏教としての教禪淨一致である。韓国の曹溪宗の基を築いた知訥（1158～1210）も、澄観や宗密の教学の影響を受けているという。⁽⁴⁵⁾

この流れのいま一つは、『法華経』を中心にする天台法華宗に立つて教禪一致をいうもので、南嶽慧思を嚆矢とするが、天台智顛はその教学と実践に止観として坐禪を組み入れ『摩訶止観』を著した。すでに『景德伝燈録』には、「禪門達者にして出世せずと雖も、時に有名なる者十人」として、南嶽慧思、天台智顛、天台豊干、天台寒山子、天台捨得など天台系の人々を記している。⁽⁴⁶⁾ 禪宗の中では天台徳韶（891～975）が、法眼文益に嗣法した後、天台に登り、智顛の教学を継承したという。いわゆる天台禪である。その天台教学に基づき、戒律復興と併せて禪を日本に導入した栄西や、同じく天台の学者で宋に留学して禪を学んで帰朝し、仏教総合道場として泉涌寺を経営した俊苐も、そのような一人である。

もう一つのタイプが、先に言及した中国撰述の禅宗的經典に拠って教禅一致をいうものである。おそらく禅のある傾向は、もはや大乘經典では根拠づけられない体験を含んでおり、そこに中国撰述でありながら翻訳經典の体裁をとった、いわゆる偽經が作られるのである。

『円覚經』と『首楞嚴經』はその代表であるが、柳田氏によれば、『円覚經』つばさには『大方広円覚修多羅了義經』は、盛唐初期(730)の智昇の『続古今訳經図記』に、仏陀多羅によって白馬寺で訳出されたと著録され、『首楞嚴經』つばさには『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』も、同じ智昇による『開元録』に、大唐神竜元年(705)に般刺蜜帝によって訳出されたと著録される。⁽⁴⁷⁾ 両經は『楞伽經』の強い影響の下で『華嚴經』や『大乘起信論』を参照して書かれたと見られる。常にセットで扱われるが、『円覚經』の引用と思われるものが『首楞嚴經』に見られるので、『円覚經』が先にできたのであろう。

ところで、この両經は、それが踏まえたとされる『楞伽經』とは、かなり異なった思想を持つ。たとえば、『楞伽經』も『円覚經』も「如来藏」と言う言葉を使うが、前者は、アーラヤ識が七識の分別の根拠であることをやめる時、つまり転依するとき真に如来藏になると説く。⁽⁴⁸⁾ ところが『円覚經』では、「如来藏の中には、起滅無きが故なり、知見無きが故なり。如、法界の性は、究竟円満して、十方に遍きが故なり。」⁽⁴⁹⁾と説かれ、あらゆる衆生が本来もっている実体とされる。さらに『円覚經』の特徴は、「当に知るべし、生死と涅槃と、起る無く滅する無く、来る無く去る無きことを。其の所証の者も、得る無く失う無く、取る無く捨てる無し」⁽⁵⁰⁾と言われることである。生死も涅槃も起こったものでないのであれば、人はもともと成仏しているか、すべては幻であるかになる。この經は、事実初めて「諸の衆生は本来成仏す」⁽⁵¹⁾と説く。仏と衆生の区別は、覚するか否かにかかる。そこに頓悟をいういわゆる禅宗と結び付く重大な契機がある。一方、『楞伽

『經』はアールヤ識の転依を得るのに、十地の修行を要請し、努力して自内証知を得ることを要請する。『円覚經』と、『楞伽經』等大乗經典との最も大きな違いは、いったん覚すればあらゆる區別が無くなり、あらゆる束縛が無くなることである。『円覚經』にはこう説かれる。

「念を得るも念を失うも、解脱に非ざる無し。法を成すも、法を破るも、皆な涅槃と名づく。知恵と愚痴と、通じて般若と爲す。菩薩も外道も、成就する所の法は、同じく是れ菩提にして、無明も真如も、境界を異にすること無し。諸の戒定恵と及び姪怒痴は、俱に是れ梵行、衆生と国土と同一の法性、地獄と天宮と、皆な浄土と爲す。有性と無性と、斉しく仏道を成じ、一切の煩惱は畢竟じて解脱なり。」⁵²⁾

これでは、厳しい戒律を持ち、諸悪莫作・衆善奉行を七仏の通戒とする仏教とは、相容れない。

『円覚經』を禪宗のよるべき經典とみなした先駆は、圭峰宗密(780~841)である。もちろんすでに『円覚經』『首楞嚴經』は、『宋高僧伝』に、「唐京師崇福寺惟愨伝」として記録される惟愨によって注釈されており、宗密以前に他に三つの注釈書があるが、いづれも禪門の人ではなかった。宗密は『円覚經大疏』を著して、本格的に『円覚經』をもって教禪一致を説いたが、禪の流れとしては荷沢神会の影響を受けて荷沢宗を名乗り、教学としては、華嚴宗の澄観の弟子であり、華嚴学を中心に据えた。神会の思想と『円覚經』の接点は、前者の靈知と後者の円覚の恵であり、両者ともそれは本来衆生がもっているもので、それを覚するか否かにすべてがかかっているとする点である。覚すれば修行の有無、長短にかかわらず、頓に成仏する。それはまた華嚴經の「初発心時、便成正覚」とも響きあう。しかもすでに触れたように、宗密は様々な流派に分かれた禪宗を、經典との関係で分類して、自らの荷沢宗と『円覚經』などを最高位に位置付けた。これは第一の流である総合仏教とは、実質的に異なる。柳田氏が『円覚經』を「教外別伝の教である」というように⁵³⁾、大乘・小乗の經

典とはいささか異なった教えであり、実践なのである。宗密の禪が、大乘禪でも如来禪でもなく「最上乘禪」であることも、これとかかわってくる。

中国撰述經典の思想の特異性は、『首楞嚴經』でより明白になる。

『円覚經』では、円覚が一切を生み出す根源であった。「一切、諸の衆生の無始の幻と無明とは、皆な諸の如来の円覚心より建立せらるる」といわれる。それを『首楞嚴經』では、もつと実体的な感じの強い「真心」と言う言葉で表わす。

「一切衆生の無始よりこのかた、生死相続するは、皆、常住の真心、性淨明の体を知らずして、諸々の妄想を用うるに由れるを。」⁵⁵

これが常住不変の実体であるのは、この身が死んだら、すべては滅すという説を批判して、「身後に生を捨てて生に趣くを信知」⁵⁶させたと言うところにも窺える。真心は死後も残るのである。

この「真心」は、『楞伽經』の「アーラヤ識」になにほどか重なる概念ではあるが、それをこの経は、「識精元明」「真精」「見性」「見精」等と表現し、「我れ常に説言すらく、『色と心と諸縁と、及び心所使と諸々の所縁の法とは、唯心の所現なり』と。汝が身と汝が心とは、皆是れ妙明の真精、妙心の中の所現の物なり」と説く。しかし『首楞嚴經』が大乘經典の唯識説と根本的に違うのは、あらゆる存在現象を、アーラヤ識と七識との因縁所生と捉えないことである。時代的にすでに「自然」と言う説明は外道として斥けられた頃であるから、それは自然でもない。「是の故に当に知るべし、色陰は虚妄にして、本因縁にあらず、自然性にあらざるを」と説かれるように五蘊すべてそうであり、涅槃を含めてあらゆる現象は虚妄であつて、唯一の実在である真心の所現なのである。

さて、『首楞嚴經』は何部に属すとも判じかねる経であるが、『円覚經』以上に禪宗に影響を与えた。『歴代法宝記』

(774) は、この経を引くことが多く、玄沙げんしゃ (835～908) は、この経によって得道したというから、八～九世紀には禪宗の間にこの經典が広まっていたことが伺える。

『円覚経』や『首楞嚴経』をもって、教禪一致を唱える流れには、『首楞嚴経』による長水の子璿しぜん (965～1038)、『円覚経』による晋水の浄源などがある。子璿は華嚴学の立場から『楞嚴経義疏注経』二十巻を著した。また天台宗では孤山智円 (977～1024) が『楞嚴経薰聞記』五巻を著すなど、いわゆる山外派が『華嚴経』や『首楞嚴経』を導入して教禪一致を唱えた。

宋代では天台と禪の綜合、さらには三教一致が仏教の大勢となる⁽⁶⁰⁾。先に言及した永明延寿は、『心賦』に「三教は皆一真心なり⁽⁶¹⁾」といっており、いかに『首楞嚴経』が三教一致に強い力を及ぼしたかが分かる。これらの宋代の二タイプの教禪一致思想に対して、道元はどのような位置にあるのだろうか。

すでに一節でのべたように、道元が初めは教外別伝とも見える立場に立ったのは、大陸の臨濟禪の影響を自分も受けていたのである。はっきりしているのは、第二のタイプである『円覚経』や『首楞嚴経』による教禪一致への批判であって、これは著作の中で終始一貫している。すでに在宋時代に、この二経に対して道元は如浄へこう問うている。

「拜問す。首楞（嚴）経と円覚経とは在家の男女これを読んでおもらく、『西來の祖道なり』と。道元、両経を披閱ひやくして、文の起尽を推尋すじんするに、自余の大乗の諸経に同じからざるも、未だその意を審つみびかにせず。諸経より劣れる言句ありといえども、全く諸経に勝れたる義勢のなきものなるか。すこぶる六師等の見に同じきところあり。畢竟、いかに決定せん。」（『宝慶記』六）

道元の見識として、『円覚経』や『首楞嚴経』は在家の好む経であり、文体は他の大乘經典とは違って中国的であり、

その内容は、六師外道に似ているという。要するに、仏教の經典として問題があるというのである。それに対して如浄はこう答える。

「和尚、示して曰く。楞嚴経は昔より疑う者ありき。謂く、『この経は後人の構えたるものなるか』と。先代の祖師は、未だ曾て（この）経を見ざりしなり。近代癡暗の輩は、これを読み、これを愛す。円覚経もまた然り。文相も起尽もすこぶる似れり。」（『宝慶記』六）

このように如浄も、偽経という説を挙げ、祖師達はそれらを読まない、その価値を否定している。それを受けて、道元もこれを暗に偽経だとしている。

△首楞嚴経一部拾軸、あるいはこれを偽経といふ、あるいは偽経にあらずといふ。両説すでに往々よりいまにいたれり。旧訳あり、新訳ありといへども、疑著するところ神竜年中の訳をうたがふなり。▽（転法輪）

また石井氏の指摘のように、道元は、玄沙が『首楞嚴経』によって悟りを得たという『景德伝燈録』の伝える事実を抹消していることから⁶²⁾、『首楞嚴経』に対する否定は明瞭である。非常に早い時期（二二三八）に〈一顆明珠〉が書かれたのは、『首楞嚴経』の、現象としての十方世界は虚妄であり、その本源である各人の内なる摩尼宝珠に喩えられる真心（見精）こそが真実であるという思想への、明確な批判である。そこで道元は、「尽十方世界是一顆明珠」と言うテーゼを掲げて、『首楞嚴経』の句を、逆手にとって、それを批判的に継承する。すなわち「性心に真を失って、物を認めて己れと為し、是の中に輪廻して、自ら流転を取る」⁶³⁾、「一切衆生は、無始よりこのかた、己れに迷うて物と為し、本心を失って、

物に転ぜらる。(中略) 若し能く物を転ずれば、則ち如来に同じ⁽⁶⁴⁾ という『首楞嚴經』の否定的にとらえられあり方を、の句は、へ「尽十方」といふは、逐物為己、逐己為物の未休なり。情生智隔を隔と道取する、これ回頭換面なり、展事投機なり。逐己為物のゆへに、未休なる尽十方なり。機先の道理なるゆゑに、機要の管得にあまれることあり√(二顆明珠)と、全面評価に転じている。同じ言葉を使つても、意味を転倒させているのである。

もつとも、如浄が、『首楞嚴經』の句を意識せずに言及している場合、道元は態度を変える。《転法輪》巻の主旨は、この經の一句、「一人、發真帰源、十方虚空、悉皆消殞」について、すでに如浄はじめ多くの禪師が商量しているから、これは仏祖の句として扱われるということにある。それは『首楞嚴經』を認めるということではなく、この句以外は、否定しているのである。

へたとひこの句は超越の句なりとも、一部の文句性相を仏言祖語に擬すべからず。参学眼睛とすべからず。√(転法輪)

だが、この經の中の一句だけを認める理由として、へしかあれども、いますでに五祖の演和尚、仏性泰和尚、先師天童古仏、ともにこの句を挙げきたれり。ゆゑにこの句すでに仏祖の法輪に転ぜられたり、仏祖法転輪なり√というのは、かなり無理な論理である。もし如浄がこの則を拈提していなかったら、道元ははたしてこう言つただろうか。五祖法演は大慧宗杲の師である円悟克勤の師に当たり、仏性法泰は宗杲の兄弟弟子であつて、いづれも道元によってそれほど評価されているのではない。⁽⁶⁵⁾

道元自身はこの句に何の著語もしていない。なぜなら道元が扱えないほど、道教の句いの強い言葉であり、「真を発す」「帰源」・「消殞」みな老莊思想の用語だからである。自分が拈評することも、他人の拈評に著語することもできないなら

ば、主体においてなら「転法輪」していないのである。『正法眼蔵』の中で《坐禅儀》に次いでもっとも短いこの巻は、ただ如浄が『首楞嚴經』を用いたことの弁明のようにしか思われない。これでは、經典や祖師の言葉が、その文脈における発語の内実を問われないで一人歩きして、いわゆる「公案」となることを、道元自らが許すことにならないだろうか。道元は他の巻では、祖師の問答に對し、こんな非主体的な態度を取っていないはずである。主体的に拘わりをもてない他人の言葉など、転法輪でなく戯論である。《転法輪》の最後の一文は、そのような批判を見越したように、こう結ばれているが、木に竹を継いだようですつきりしない。

△転法輪といふは、功夫参学して一生不離叢林なり、長連床上に請益辨道しんぎきへんどうするをいふ。▽

しかし、翻って考えれば、《転法輪》を書かねばならぬほど、楞嚴・円覚両經は、禪の伝統の中に浸透していたのである。柳田氏が指摘するように、《現成公按》の薪と灰の譬え、《都機》に引用される一文、△釈迦牟尼仏、金剛藏菩薩に告げて言はく、「譬へば、動目の能く湛水を揺がすが如し、又、定眼ののなほ火を廻轉せしむるがごとし。雲駛れば月運り、舟行けば岸移る、また復是の如し」▽は、『円覚經』の一節である。

しかし晩年の建長二年の上堂では、『首楞嚴經』『円覚經』に対する批判が、こう明言される。

「楞嚴・円覚の教典を見ることなかれ、専ら七仏世尊より今日に至るまでの仏祖の因縁を学ぶべし。もしそれ仏祖の因縁を管せず、徒らに名利の邪路に務む、あにこれ学道ならんや。如来世尊・迦葉祖師、西天二十八祖・東土六代、青原・南嶽等、何れの祖師か、楞嚴・円覚を用いて正法眼蔵涅槃妙心とせん。」（『永平広録』381）

また、『円覚経』を中心にして教禪一致を唱えた圭峰宗密を、道元が評価しないのは当然だが、とはいえ、たとえば石井修道氏が「道元の圭峰宗密批判」⁽⁶⁶⁾として一章を割くほど、道元は宗密の思想を知って教禪一致を批判しているかは疑わしい。

そもそも『正法眼蔵』には、宗密の著書に対する言及は一言もない。宗密に関して、『永平広録』法語において二度言及されるのみである。そのひとつは「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」(一四)という間接的言及である。もつとも内容的には、裴休がいったんは圭峰宗密に参じたものの、黄蘗との出会いによつて、正しく心が開かれたといふのであつて、宗密に対する否定は明らかに響いてくるのではあるが、宗密批判が主調音ではない。もうひとつは、すでに引用したが、次のように言及されている。

「上堂。記得す、圭峰宗密道く、『知之一字、衆妙の門』。黄龍死心禪師道く、『知之一字、衆惡の門』。二員の先徳、一時説話し、後学口誦して、今に至りて絶えず。これに因りて聞き者は、雌雄を論ぜん欲う。数百年より来た、用捨、人に随う。是の如くと雖然も、宗密の道の『知之一字、衆妙の門』は、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、未だ必ずしも龜にあらず。黄龍の道の『知之一字、衆惡の門』は猶お偏小の見を帶す。いわゆる知は未だ必ずしも悪ならず、必ずしも是れ善ならず。今日、永平、兩員の道処を質さんと欲す。大衆、還た這箇の道理を委悉せんと要すや。

良久して云く、大海若し足ることを知らば、百川応に倒しまに流るべし。」(447)

これは直接的な宗密の著書によるのではなく、石井氏の注記にあるように⁽⁶⁷⁾、大慧宗杲の次の言葉からの孫引きと思われる。

「圭峰、之を靈知と謂い、荷沢、之を知の一字衆妙の門と謂う。黄龍死心は知の一字、衆禍の門と云う。圭峰荷沢を見んと要せば則ち易く、死心を見んと要せば難し。這裏に到りて須^す是^はらく超方眼を具すべし。人に説似することを得ず、人に伝与することを得ず。」（大慧普説）

大慧は、荷沢神会の言葉として、「知の一字衆妙の門」を伝えているのであり、嚴密には圭峰の言葉ではない。もつとも、宗密の『禪源諸詮集都序』に説かれる直顯心性宗の説明には、「知の一字、衆妙の門」という表現も「靈知」という言葉もある。「靈知」もまた神会の好む用語である。道元は荷沢神会については一言も言及がないから、神会のことをあまり知らなかったと推測される。それで圭峰宗密と荷沢神会を混同して『永平広録』の言葉となったと思われる。道元があまり宗密について知らないのに、「宗密の道の『知の一字、衆妙の門』は、未だ外道の坑を出でず」と断定するのは、どこに判断の基準をもつのだろうか。

私は、道元が見た大慧宗杲の文に「圭峰、之を靈知と謂」と記されているためだと見る。「靈知」は一章ですでに論じたように、『弁道話』で真つ先に取り上げられた先尼外道の見解のキーワードであった。「靈知」をいうものは、道元にとつては外道にはかならない。それでこのような断が下されたのではなからうか。

すでに一節でふれたように、第一に道元は、達磨の弟子の得法に優劣、浅深があるという宗密に始まる皮肉骨髓の説⁶⁸を『葛藤』で明瞭に斥ける。道元が悟りに優劣をつけないのは、悟りが人間の体験や、人間の覚知の事柄ではないからだ。優劣深遠ではなく、それが仏道なのか、それとも外道なのか問われるのである。けれども『葛藤』での道元の批判は、宗密に対してというより、やはり教外別伝・不立文字をいう思想と、見解の優劣を論じる四料簡などに対してであったと思う。

ところで、宗密の思想に関連して、石井修道氏は次のように評価する。

(一) 宗密の禪の分類、すなわち四宗（北宗、牛頭宗、洪州宗、荷沢宗）『裴休拾遺問』七家（四宗プラス南山念仏宗、浄衆宗、保唐宗）『円覚経大疏鈔』五種禪（外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪）『禪源諸詮集都序』には、菩薩禪、石頭禪が抜けており、不十分である。泊錯承当禪（泊錯とは、「自己」にある立場や世界に腰を落ち着かせない⁽⁶⁹⁾）という意味＝筆者）という分類を新たに考えて見ると、石頭禪の系統である洞山集団と雪峰集団の二つに当て嵌まる。

(二) 宗密の荷沢宗（華嚴禪）は、「中国固有の老莊思想と共通するのであって、あらゆる実体的な根源を否定する仏教の縁起説とはあきらかに対立する」⁽⁷⁰⁾。

(三) 宇井伯寿氏が「最上乘禪の中に道元の禪を含められたことは見直すべきだ」⁽⁷¹⁾。

これらについて筆者もまことに妥当だと考えるが、もう少し異なった角度から、道元の思想と宗密の分類を突き合わせて見ることができると思われる。

石井氏の論述に例えば、道元は、石頭禪、菩薩禪、泊錯承当禪に当たろう。しかし、すでに見たように「泊錯承当」は、黄蘗（洪州宗）にもあったし、晩期の上堂に経論が引かれて「菩薩禪」と言う言葉がそこに見えたとしても、道元が自分の思想として語ったことは、一度もない。客観的に見れば、石頭禪の流れにさおさし、青原・南嶽を正系とする流れに属す。それゆえ、道元もまた前節で論じたように牛頭禪を認めず、次のように北宗（神秀）も認めない⁽⁷³⁾。

△むかし黄梅の夜半に、仏の衣法すでに六祖の頂上に正伝す。まことにこれ伝法伝衣の正伝也、五祖の人をゆるによりて也。四果三賢のやから、をよび十聖等のたぐひ、教家の論師経師等のたぐひは、神秀にさづくべし、六祖に正伝すべからず（伝衣）

△（大満禪師は）七歳伝法よりのち、七十有四にいたるまで、仏祖正法眼蔵、よくこれを住持し、ひそかに衣法を慧能行者に附

属する、不群の行持なり。衣法を神秀にしらせず、慧能に附属するゆえに、正法の寿命不断なるなり。V（行持下）

だが、道元の特異な点は、自らを禅の一流としなかったことであり、おそらくどんな名で道元の行と思想を呼ぼうと、「禅」であることを道元は拒否する。禅ではなく端的に仏道・仏法というところに道元の特徴がある。

それゆえ『弁道話』の時点でさえも、宗密がそうしたように凡夫・外道禅、小乗禅、大乘禅の埒外に只管打坐を位置づけることには、躊躇を示す。つまり、宗密は大乘禅を、「南嶽・天台は三諦の理に依りて、三止三観を修せしめ、教義最も圓妙なりと雖も、然れども其の門戸に趣入する次第は、亦た只だ是れ前の諸禅の行相なるのみ。」（『禅源諸詮集都序』）²² といふのに対し、道元はこういう。

「とふていはく、この坐禅おつとめん人、さらに真言止観の行をかね修せん、さまたげあるべからずや。

しめしていはく、在唐のとき、宗師に真訣をききしちなみに、西天東地の古今に、仏印を正伝せし諸祖、いづれもいまだしかの

ごときの行をかね修すときかずといひき。まことに、一事をこととせざれば一知に達することなし。」

道元は、真言や止観が仏法でないとはいわないし、只管打坐に対し優劣をつけることもしない。ただもし真言・止観を認めれば、宋代以降の大乘仏教主流がそうなったように、念仏も禅も真言も等しく認めることになる。このゆえ止観や真言と両立できないことを言明したのであろう。ただ小乗教学の禅については、はっきり「六度および三学の禅定にならべていふべきにあらず。」（『弁道話』）と批判している。

初期にはこのように宣言した道元ではあるが、すでに何ほどか論じたように、中期以降の道元は、むしろ教禅一致論者となつたのだ。この場合にはもちろん第一のタイプに立つ教禅一致である。晩期には、『弁道話』で批判した小乗教学に対す

る見直しすら伺われる。思えば、そもそも如浄の身心脱落とは、教外別伝ではなく、「強ちに大小両乗の所説を嫌うべからず」（『宝慶記』一五）という論しと一枚であったはずだ。

するとそのような立場と華嚴禪、天台禪との関係が気になる。

道元は南嶽慧思・天台智顛に対しては、初期より非常に高い評価をしている。『宝慶記』には、道元の見解としてこう述べられる。

「智者禪師（天台智顛）、独り南嶽の（慧）思禪師の一子となりて、一心の三止三觀を稟承し、法華三昧の旋陀羅尼を得たり。

謂つべし、或従知識、宛もこれ或従経卷なりと。道元、遍く経論師の見解を觀るに、一代の経・律・論を解了すること、独り智

者禪師のみ最も勝れたり。謂つべし。光前絶後なりと。南嶽の思大和尚は、法を北齊の慧聞に稟けしも、思大和尚は発心して根

本禪を触発せり。」（二八）

天台智顛を禪師と呼び、慧思の行を根本禪と呼んでいることなど注目されるが、これを含む一連の質問に対して、如浄は「元子が来書、甚だ是なり、説き得て是なり。往古には未だ教と律と禪院との閑名を聞かず、今三院と称するは、便ちこれ末代の澆風なり・・」と、答えている。天台系を評価するという点でも、道元と如浄は一致したわけだか、池田魯參氏は、身心脱落話の背後に『天台摩訶止観』があることを、次のようにいう。

「五蓋ごがいに無明蓋を加えて六蓋とする説は、如浄の創説である。このような説を私は寡聞にして知らない。六蓋の説を聞き道元は驚嘆し、やがて目から鱗がとれたような感激を吐露している。下敷にしたのは天台止観が組織化した二十五方便説であり、さらには湛然の『輔行』の説を踏えているのであろう。なかで呵五欲（色欲・声欲・香欲・味欲・触欲の五種の欲を離

れること）・棄五蓋「貪欲・瞋恚・掉悔疑の内心に起こる五種の欲を棄てること）・調五事（食を調え、眠りを調え、身を調え、息を調え、心を調えること）の関連で問題とされているのである。五蓋は、内心に生ずる欲である。端坐して禪定を修する時に、この欲覚が生ずると、念々に相続して善心を覆蓋して、善心が生長することを妨げることになるから、この五つの覆蓋を棄てなければいけないという。（中略）最初に「睡眠を調うとは、夫れ眠は是れ無明の惑の覆なり」とある表現は注意すべきである。原文では、「無明惑覆」と記す。すなわち睡眠が無明惑覆なのである。この意は、五蓋の蓋が「覆蓋」（おおう意）であったのと重なるのである。このような読み込みによって如浄の「六蓋」の説が成立するのである。あるいは「摩訶止観輔行伝弘決」に出る「有無明故、即有五蓋」という説などに示唆を得たのかも知れない。」⁽⁷⁴⁾

この説に示されるように、道元の得道（証）は、天台などの教に裏打ちされたものであり、また天童山での「昼夜眠らずして坐禅す」（『宝慶記』三七）という行に依拠したものであろう。

それゆえか、『永平広録』法語ではこう言われている。

「いわゆる仏家の為体は、宗説行一等なり、一如なり。宗は証なり、説は教なり、行は修なり。向來共に学習を存するなり。応に知るべし、行は宗説を行じ、説は宗行を説き、宗は説行を証するなり。行もし説を行ぜず証を行ぜずんば、何ぞ仏法を行ずと云わん。説もし行を説かず証を説かずんば、仏法を説くと称しがたし。証もし行を証せず説を証せずんば、争でか仏法を証すと名づけん。仏法は初中後一なり、初中後善なり、初中後無なり、初中後空なり。」（二一）

だが、だからといって道元は、天台学や律と並立するような教禪一致をとめたのではない。すでに述べたように、そのような総合仏教は、宋代仏教の特色でもあり、栄西もそうであった。栄西は、教は天台教学によるものの、坐禅に関して

は、「禪宗は『金剛般若経』『維摩経』を所依と為す」（『興禪護国論』⁷⁶）という立場をとった。これら空観系経典を所依とすることは、『六祖壇経』以来の伝統ではあるが、一方で『禪苑清規』を引用して、「参禅問道は戒律を先と為す」という立場を堅持して、四分律をもって戒律復興を旗印とした。それは後に泉涌寺を開いた俊苒（1166-1227）も同じである。かれらは総合仏教を目指すゆえに、延寿の『宗鏡録』に親しんだ。栄西はこういう。

「『宗鏡録』に云はく、理実に縁に応ずれば、事を礙ゆるの理無く、事は理に因つて立すれば、理を失するの事なし。」（『興禪護国論』⁷⁶）

また、東福寺を開いた円爾弁円も『宗鏡録』を講じていた⁷⁷。彼らにおいては、坐禅はたとえそれが総府であっても総合仏教の一部ということになる。

道元は、『弁道話』においてこれら総合主義との相違を明白にしている。

「とふていはく、この坐禅をもはらせむ人、かならず戒律を厳浄すべしや。

しめしていはく、持戒梵行は、すなはち禅門の規矩なり、仏祖の家風なり。いまだ戒をうけず、又戒をやぶれるもの、その分な

きにあらず。」（『弁道話』）

戒律について、持戒を必要なしとはしないが、戒を絶対守るべきだともしない。これは晩期の《受戒》まで一貫している。栄西と同じ『禪苑清規』を引用しても、一部をとるだけで、道元はついに大陸や韓国のように比丘具足戒を導入しなかったのである。

教についても、むろん山家派天台宗であっても、無批判に受け入れているわけではない。天台宗では経教に関して、優劣

の体系（教相判釈）をもっており、『華嚴經』の上に『法華經』が位置づけられているが、道元はそもそも經の優劣を判じて宗を立てること自体を批判している。

△むかしは別宗いまだおこらず、ただ三乘十二分教をあきらむるを、教学の家風とせり。いま人おほく鈍致にして、各々の宗旨をたてて仏法を度量する、仏法の法度にあらず。▽（慙慙）

ところで、総合仏教という点では、華嚴禪も天台禪も似たようなものである。だが、道元は華嚴禪の系統を、まったく評価していない。宗密がつながる澄観にはおよそ言及していないし、『首楞嚴經』を注釈した長水の子璿は、『溪声山色』で言及されるが、教家の講師として剣もほろろの扱いしか受けていない。

△あるとき、教家の講師子璿とふ、「清淨本然、云何忽生山河大地」。・・・しかあるを、経師かつてゆめにもきかざれば、山河大地を山河大地としらざるなり。▽（溪声山色）

ここで子璿が問うているのは、「諸仏如来の妙覚明空、何^{いか}んぞ更に山河大地を出す」という『首楞嚴經』の言葉に依っている。また『宗鏡録』を編んだ永明延寿については、その発心出家を『正法眼藏随聞記』巻二でほめちぎっているにもかかわらず、『正法眼藏』では、その人も『宗鏡録』も言及されることはない。それは延寿が『首楞嚴經』を受容して、三教一致を唱えたからである。

したがって、後期以降に積極的に評価するようになった教禪一致とは、特定の經典ではなく、あらゆる仏教の教え、仏經、仏道と一致する坐禪なのである。

△あらゆる仏経は正法眼蔵なり▽（仏経）

△このゆへに上乘一心というは、三乘十二分教これ也、大蔵小蔵これ也。▽（仏教）

それでも道元が『正法眼蔵』でもっとも多く引用する經典は、『法華経』であり、『法華経』を中心に据えたということが、道元の思想の一大特色である。ところがその法華経自身の中に、限定された個別の經典という限界を突破する思想、すなわち法華経とは文字に書かれた經典だけではなく、ありとあらゆる存在のあり方が法華経であるという思想が内包されているので、『法華経』という実定經典に囚われることがないのである。

「溪の色／峰の響きもみなながら／釈迦牟尼仏の声と姿と」（傘松道詠）

あるいは蘇東坡居士のつぎのような偈を引用している。

△溪声便ち是広長舌／山色清浄身に非ざること無し。

夜来八万四千偈／他日如何が人に拏示せん。▽（溪声山色）

総合仏教ではなく、あらゆる仏教の思想・説明・概念を坐禅に積分するような試みの一つが、『三十七品菩提分法』であろう。そこにはたとえば具体的な声聞乗の概念である精進根や正思惟と打坐の関係がこう言われる。

△「精進根」は省来只管打坐なり、休也休不得なり、休得更休得なり。▽

△「正思惟道支」は作是思惟時、十方仏皆現なり。しかあれば、十方現、諸仏現、これ作是思惟時なり。作是思惟時は、自己にあらず、他己をこえたりといへども、而今も思惟是事已、即趣波羅奈はらななり、思惟の处在は波羅奈なり。

古仏いはく、「思量箇不思議底、不思議底如何思量。非思量」。

これ正思量、正思惟なり。破蒲団、これ正思惟なり。▽

ただ、三教一致に至る宋代の教禪一致の運動と道元の晩年の思想は、根本的視座において明確に異っていたとしても、經典を無視して体験や行だけを重視する禪に対して抱いた危惧という点では、共通するのではなからうか。ことに後期には『法華經』の強い影響のもとに、如浄が退けた「焼香・礼拝・修懺・看經」が、すべて復活してくる。

むしろ晩年問題になったのは、最上乘禪を唱え、三教一致を唱える人々の現実の坐禪が、外道ではないかという困惑であつたのではなからうか。晩年に、小乗經論を真劍に読み始めた道元にとって、『大智度論』などで説かれる外道禪・凡夫禪・小乗禪と大乘禪（最上乘禪ではない）の区別が、切実な問題として意識に上つたのではなからうか。晩年の『永平広録』ではこういわれている。

「二乗声聞にもまた坐禪あり。しかりといえども二乗には、自調之心あり。求涅槃之趣あり。ゆえに諸仏菩薩之坐禪には同ぜず。……近代宋朝諸山杜撰の長老等、いまだこれらの道理を知らず。蓋しこれ仏法の衰微なり。」(516)

教学は、批判するにしても、受容するにしてもやさしい。行の批判こそが、なされねばならないのだが、それは言語による営みを通じてしかなされない。それが十全になされる前に、道元は力尽きたのかもしれない。

四節 三教一致批判

宋代禅のもう一つの特徴は、当時盛んになった新しい儒教と老莊思想（道教）との、三教（仏・儒・道）一致という風潮が生まれてきたことである。新しい儒教とは程子や朱子による老莊思想や禅を加味した性理学のことで、これ自体が宋代文化のもつ改編総合という特色の反映でもあるが、当時の禅の本質と深いかかわりを持ち、また東洋宗教の質の問題とかかわってくる。

すなわち西欧や中近東の宗教であるユダヤ教、キリスト教、イスラム教はすべて同じ唯一神であるアブラハムの神を信じているにもかかわらず、いまだかつてそれらの一致思想があらわれたことがない。その最大の理由は、唯一神が語ったと主張される言葉で記された聖典がそれぞれにあり、その内容が異なるからだ。

それに対して東洋宗教には、最高真理（あるいは神仏）は、元来言葉を絶しているという伝統がある。仏教の釈迦の聖黙や維摩の一黙がそうであり、道教の『莊子』には、「至言は言を去る」、「知るものは言わず、言うものは知らず。故に聖人は不言の教えを行う」（知北遊篇）という言葉がある。儒教にさえ「元来ただ是れ此の道、人黙して之を識らんことを要す」とか、「恍然神悟の処に到る。是れ智力の求むる底の道理にあらず」（程子）という言葉がある⁷⁹。今、老莊や儒教からの禅への接近はしばらく措き、禅宗の問題に限って考えてみたい。

宋代禅が、三教一致を唱えるに至った原因は、根本的にはひとつであるが見かけ上は二つの系統が考えられる。ひとつは教外別伝をいう見性を期す禅であり、もうひとつは前節で見たような『円覚経』『首楞嚴経』や『華嚴経』に拠って教禅一致をいう教学者の流れである。

まず前者であるが、すでに一節で見たように、教外別伝を標榜して、經典や論書を離れて見性体験を重視する風潮が宋代に起こった。經典（教）という指標を失った時、坐禪による境地が、ひとつの特殊な心理現象として、他の宗教の神秘的体験と区別がつかなくなる恐れがある。経教の無視が三教一致の温床となることを道元は〈見仏〉でこう説く。

へしかあるに、近代大宋国に禪師と称ずるともがらおほし。仏法の縦横をしらず、見聞いとすくなし。わづかに臨済・雲門の両三語を諳誦して、仏法の全道とおもへり。仏法もし臨済・雲門の両三語に道尽せられば、仏法今日にいたるべからず。臨済・雲門を仏法の為尊と称じがたし。いかにいはんやいまのともがら、臨済・雲門におよばず、不足言のやからなり。かれら、おのれが愚鈍にして仏経のころあきらめがたきをもて、みだりに仏経を謗す、さしおきて修習せず、外道の流類といひぬべし。仏祖の児孫にあらず、いはんや見仏の境界におよばんや。孔子・老子の宗旨になほいたらざるともがらなり。仏祖の屋裡児、かの禪師と称ずるやからにあひあふことなかれ、ただ見仏眼の眼睛を参究体達すべし。√〈見仏〉

臨済や雲門の思想というより、それら祖師の一、二の言葉を手掛かりに、見性という体験を求めることに対し、道元はこの巻で『法華経』の見仏を明らかにしつつ批判している。見性を期す禪については次章で詳述するが、見性というとき、その性は、人の通常のあり方（諸相）ではなく、その源にあって言葉の及ばない常住の本質（いわゆる仏性・真心・一心・真性）を指す。そのような思想を批判して道元はこういう。

へある漢いはく、……この正伝せる一心を教外別伝といふ。三乗十二分教の所談にひとしかるべきにあらず。一心上乘なるゆえに、直指人心、見性成仏という。この道取、いまだ仏法の家業にあらず。出身の活路なし、通身の威儀あらず。√〈仏教〉

あるいは見性は、諸存在の根底にある不変の存在性（法性）に触れることを指す。そのような見性体験は、坐禪を精神集中として思いや力を込めて過度にすると現出する、通常の感覚が消失する異常心理現象である。それを道元は《法性》でこう指摘する。

△しかあるに、三二十年の久学と自称するもの、法性の談を見聞するとき、茫然のなかに一生を蹉過す。．．．そのていたらくは、いま見聞する三界十方撲落してのち、さらに法性あらはるべし。かの法性は、いまの万象森羅にあらずと邪計するなり。▽

今普通に見聞きしている世界が崩壊して、それとは違う特別な世界（いわゆる魔境）があらわれる。そのような見方も場合によつては金剛経からも導き出されかねない。道元は《見仏》で、『金剛経』の「若見諸相非相、即見如来」を則として掲げて、普通の読み方に対して△参学眼なきともがらおもはくは、「諸相を相にあらずとみる、すなはち見如来」といふ▽と批判し、その経文を転倒した法眼禪師の言葉、「若見諸相非相、即不見如来」（もし諸相を非相と見るは、即ち如来を見ず）を評価して、△いまこの大法眼道は、見仏道なり▽という。諸相を相ではないと見るのは、如来を見ないことだということだ。さらにそれを《見仏》でこう敷衍する。

△この宗旨を参学する従来のおもはくは、諸相は如来相なり、一相の如来相にあらざる、まじわるることなし。この相を、かりにも非相とすべからず。もしこれを非相とするは捨父逃逝なり。この相すなはち如来相なるがゆえに、諸相は諸相なるべしと道取するなりといひきたれり。まことにこれ大乘の極談なり、諸方の所証なり。しかのごとく決定一定して信受参受すべし。▽

禪の伝統では、諸法は非相であり、無相であるといわれてきた。それは摩尼宝珠に喩えられる真心や円覚につながる。しかし道元は『法華経』を継承して、諸相は如来相、如是相であると説き、非相と見ることを『法華経』比喩品の長者窮子の

ように迷いであるとする。法は無ではなく有であると説く道元の思想がはつきり出されている。

ところで、先に引用したような神秘体験は、老荘思想の「坐忘」やエックハルトの「魂の突破」と同様に、自らに自覚される体験である。しかし、道元のいう悟りはいかなる自覚的感覚的体験でもない。いや彼自身かつて『弁道話』で「証の得否は修せんもの、おのづからしらむこと、用水の人の冷暖をみづからわきまふるがごとし」と書いた。これであれば自覚的体験といえる。しかし、中期以降はそれを翻して、「大道は、如人冷暖自知の道理にはあらざるなり」《法性》と論している。晩年の『永平広録』でもいささか用法は異なるが、冷暖自知は誤りとして言及されている。

「近代皆いはく、『諸人応諾之処、即諸人の本命。冷暖自知之処、即諸人の主人公。向來乃ち是仏性なり、更に第二人在るべからず』と。もし恁麼に会すれば先徳の呵するところなり。」(509)

自覚や感覚の根源にある靈知(覚)を真とする思想については、すでに《即心是仏》で外道の見解としてこういわれていた。

△「大道はわれらがいまの身にあり。・・いわゆる苦楽をわきまへ、冷暖を自知し痛痒を了知す、万物にさへられず、諸境にかかわれず、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。この靈知ひろく周遍せり、凡聖含靈の隔異なし。」▽

これは、インドの先尼外道の見解としていわれているが、人間の内なる靈妙な働きを、真我(アトマン)とか、「内なる人」(エックハルト)と呼んで実体的に想定し、その内なる真実の自己に目覚めるといふ思想は、世界に多く存在する。老荘思想では「至人」とか「真人」(莊子)とか呼ばれる。この思想には、感覚器官やその対象である外界は真実の世界で

はなく、むしろ人間の内面にこそ真実在があるということが含意されている。それは仏教では始覚本覚思想と呼べよう。禅宗史においては、荷沢神会の「靈知」や『首楞嚴經』の真心、『円覚經』の円覚の心がそのような思想に属する。もしそのような真実在に目覚めることが悟りであるならば、とうぜん禅も儒教も老莊思想も一に帰すという見方が生まれてくる。その経緯について、石井修道氏は宗密の思想をこう述べる。

「また、先に言う、『都序』の直顯心性宗の荷沢宗がいわば逐機の頓であることを説く箇所にも、次のように言う。

諸法は夢の如きこと、諸聖同じく説く。故に妄念は本より寂にして、塵境は本より空なり。空と寂との心は靈知にして不昧なり。即ち此の空と寂との知は、是汝が真性にして、迷に任せ悟に任せて、心本自り知なり。縁を藉りて生ずるにあらず、境に因つて起るるにもあらず、知の一字衆妙の門なり。云々（鎌田本九六頁）

このように「知」が根源として考えられている。それは「真性」と同意語となる。宗密は、真性を次のように言う。

今時但だ真性のみを目づけて禅と為す有るは、是れ理行の旨に達せず、又た華竺かしやくの音を弁ぜざるなり。然れども真性を離れて別に禅の体有るに非ず。但だ衆生真を迷いて塵に合するを即ち散乱と名づけ、塵に背きて真に合するを名づけて禅定と為す。若し直に本性を論ぜば、即ち真にも非らず妄にも非らず、背くことも無く合することも無く、定も無く乱も無く、誰か禅と言わんや。況んや此の真性は唯だ是れ禅門の源なるのみに非ず、亦た是れ万法の源なるをや。故に法性と名づく。亦た是れ衆生の迷悟の源なり、故に如来藏識と名づくへ『涅槃』等の經なり。亦た是れ菩薩万行の源なり、故に心地と名づくへ『梵網經』心地法門品に云く、「是れ諸仏の本源なり、菩薩道を行ずるの根本なり、是れ大衆諸仏子の根本なり」と。万行は六波羅蜜を出でず、禅門は但是の六中の一なるのみにして、其の第五に当たる。豈に都て真性を目づけて一の禅行のみと為すべけんや。（以下略、同一一七頁）

『莊子』の郭象注に「迹する所以の者は真性なり」の語がある（石井修道『道元禪の成立史的研究』三七頁以下参照）。「迹する所以」である真性から「迹」が生まれるのであり、「迹」と「迹する所以」とは、吉川忠夫氏の『六朝精神史研究』（同朋舎、一九八四年）一九頁以下に言うように、六朝以来の三教一致思想の理論的根拠になる。宗密の教禪一致思想に真性が根拠づけられているのも、中国の伝統的思想の継承である。⁸⁰⁾

また達磨の「一心」や臨済の語録から抽出された「一無位の真人」や「仏性」などの言葉は、元来は始覚本覚思想ではないが、そのようなものと誤解されてきた。その誤解に輪を掛けたのが、その真実在を無と表象する思想である。例えば臨済は、「即今聽法する底の人を識取せよ。無形無相、無根無本、無住処にして活撥々地なり」⁸¹⁾など、無という形容を多用した。加えて、宋代には、趙州無字公案が発明され、見性禪と無の思想の結び付きは決定的となった。そこに同じように無を重視する老荘との混合が生まれる。趙州無字の公案を多く使って黙照禪を攻撃した大慧宗杲も、当然ながら三教一致の立場である。

「三教は聖人の教を立つるは異りと言えども、その道は同じく一致に帰す。これ万古不易の義なり」（『大慧書』⁸²⁾）
 「三教は聖人の所説の法なり。」（『大慧書』⁸³⁾）

鏡島氏によれば、この風潮は宋代禪全体を風靡し、如浄にさえ三教一致の説が見られるという。⁸⁴⁾『如浄語録』には、『論語』から二回、『老子経』から一回引用があり、「請疏を拈ず。瞿曇の頂骨、夫子の眼睛、両彩一賽、玉振金声なり」という法語もある。⁸⁵⁾瞿曇の仏教も、夫子の儒教もその眼目は同一であり、どちらも優れているというものだ。もちろん道元が記す如浄は、三教一致に明確な批判をいう。

△ひとり先師天童古仏のみ、仏法と孔老とひとつにあらざると曉了せり。▽（四禪比丘）

始覚本覚思想に対して、道元が対置させる思想こそ、『法華経』による諸法実相である。道元によれば、仏道は、人間の内にも外にもなにか限定されるような特別な真実在もたてない。それゆえ諸法実相なのである。それは人間の感覚や知覚あるいは幻覚で把握された対象世界ではない。ただ端坐修証のあるところにおのずから現成する。△作仏は行菩薩道の法儀なり▽《諸法実相》といわれる通りである。したがって三教一致は《諸法実相》の巻で言葉を極めて批判される。

△しかあるを、近来大宋国杜撰のともがら、落処をしらず、宝所をみず、実相の言を虚説のごとくし、さらに老子莊子の言句を学す。これをもて、仏祖の大道に一斉なりといふ。また三教は一致なるべしといふ。あるいは三教は鼎の三脚のごとし、ひとつもなければくつがえるべしといふ。愚痴のはなはだしき、たとひをとるに物あらず。かくのごとくのことばあるともがらも仏法をきけりと、ゆるすべからず。ゆへいかなとなれば、仏法は西天を本とせり。在世八十年、説法五十年、さかりに人天を化す。「化一切衆生、皆令入仏道」なり。それよりこのかた、二十八祖正伝せり。これをさかりなるとし、微妙最尊なるとせり。もろもろの外道天魔、ことごとく降伏せられおはりぬ。成仏作祖する人天かずをしらず。しかあれども、いまだ儒教道教を震旦国にとぶらはざれば、仏道の不足といはず。もし決定して三教一致ならば、仏法出現せんとき、西天に儒宗・道教等も同時に出現すべし。しかあれども、仏法は天上天下唯我独尊なり。かのときの事、おもひやるべし、わすれあやまるべからず。三教一致のこゝとば小児子の言音におよばず、壊仏法のともがらなり。▽《諸法実相》

道元の批判は概して激しいが、もつとも熾烈になされるのは三教一致に対してであり、『仏経』ではこう言われる。

△また杜撰のともがらはいはく、道教・儒教・釈教、ともにその極致は一揆なるべし、しばらく入門の別あるのみなり、あるいはこれを鼎の三脚にたとふ。これいまの大宋国の諸僧のさかりに談ずるむねなり。もしかのごとくいはば、これらのともがらのう

へには、仏法すでに地をはらふて滅没せり。また仏法かつて微塵のごとくばかりもきたらずといふべし。……いま杜撰の狂者、いたづらに仏道を軽忽するは仏道所有の法を決択することあたはざるによりてなり。しばらくかの道教儒教をもて仏教に比する愚痴悲しむべきのみにあらず、罪業の因縁なり。V《仏経》

『永平広録』でもこういわれる。

「今大宋の諸僧、しきりに三教一致之言を談ずる、最も非なり。苦なるかな。大宋の仏法地を払って衰えたり。古徳皆世尊をもつて老聃に比することを嫌う。今諸僧皆如来と老聃と一致一等と談ず。須らく知るべし。今時その仁なきによつてこの如きの患を致す。」(383)

先に述べたように見性は、言葉をこえる体験を目指す。一方、道教にも儒教にも仏教の影響もあつて、この現実世界を超える志向をもつに至った。『莊子』の内篇「大宗師篇」には「顔回曰く『肢体を墮し聰明を黜け、形を離れ知を去りて、大通に同ず。此を坐忘と謂ふ』」⁽⁸⁶⁾とある。すでにこのような点から四世紀の郭象は老莊と儒教の調和を説いていた。宋代に儒教が盛んになれば、三教一致を説く者が出て不思議はない。《諸法実相》ではそのような人々がこう批判される。

△かくのごとくのもがら、二乗外道の種子なり。しかもかくのごときの種類は、実相のあるべしとだにもしらずして、すでに一二三百年をへたり。仏祖の正法を参学しては、流転生死を出離すべしとのみいふ。V《諸法実相》

流転出離という仏教の常識が覆ったところこそ、神秘思想に陥らないで実相を法とする本当の仏道である。さらに道元は

儒教・老莊と仏教の違いをこう示す。

△孔老の教はわづかに聖人の視聽を大地乾坤の大象にわきまふとも、大聖の因果を一生多生にあきらめがたし。わづかに身心の動静を無為の為にわきまふとも、尽十方界の真実を無尽際断にあきらむべからず。おほよそ孔老の教の仏教よりも劣なること、

天地懸隔の論におよばざるなり。▽《仏経》

仏教が、人の内面を真実のありかとしないうことは、ただどこに真実があるかという問題ではなく、それが個人の安らぎではないことを示す。つまり個人の救いではなく、尽十方界の真実を開示していくものこそ仏法であり、その開示の場が人体なのである。

しかし、今引用したこの《仏経》で、気にかかる思想があらわれる。仏法が、個人の解放ではないといっても、それは空間的時間的に総てのもの解放をいうのであり、個人の転生を前提した多くの生にわたる解放ではないはずであるが、ここに「一生多生」という概念がでてきている。これは晩年に、《三時業》や《四禪比丘》の巻に結晶する思想である。三世因果（それによる転生）は、実は『円覚経』や『首楞嚴経』の影響のもとで三教一致をいう教学者に対して、それを批判した天台宗山家派が用いた論理でもあった。

晩期の《四禪比丘》は三教一致批判が展開されているのだが、そこで名指して批判されるのは宋代の禪宗というより、三教一致のもう一つの流れの担い手、教学者に対してである。

△大宋嘉泰中に、僧正受といふもの有り。普燈録を撰進するに云く、臣孤山智円の言ふを聞くに曰く、吾が道は鼎かたえの如し、三教は足の如し。足一も虧かけぬれば鼎覆くつがへると。臣嘗かて其の人を慕ひ、其の説を稽たづふ。乃ち知りぬ、儒の教たらく、其の要は誠意に

在り。道の教たること、其の要は虚心に在り。積の教たること、其の要は見性に在ることを。誠意と虚心と見性と、名を異にして躰た同じ。厥けつの帰かへする攸せうを究きうむるに、適あてとして此の道に会せずといふこと無し、云々。此の如く僻計へきけい生見せいけんの輩のみ多し、ただ智円・正受のみにはあらず。この輩は、四禪を得て四果と思わむよりも、その誤りふかし。謗ぼう仏・謗ぼう法・謗ぼう僧なるべし。V(四禪比丘)

孤山智円(976～1022)は、『華嚴經』や『首楞嚴經』の影響を受けて禪思想に接近したいわゆる趙宋天台山外派に属す。天台宗では、柳田聖山氏が指摘するように、圭峰宗密の「本煩惱無く、元是菩提」を、四明知礼が『十不二門指要抄』ですでに批判している⁸⁷⁾。四明知礼の著書は、天台宗の湛然の『十不二門』の解釈書で、宗密の本覺門的とらえかたに対し、煩惱即菩提を標榜して惑を断じることが重視し、宗密の説く二祖恵可の得法は、天台円教に及ばないとした⁸⁸⁾。その知礼と源清や禪宗の天童子凝との間で論争が起こり、前者が山家派、後者が山外派を形成したのである。石井修道氏によれば、山外派は三世の奉先源清(？～997)の頃には圭峰宗密の思想を重んじるようになった⁸⁹⁾。それはそもそも宗密の『円覚經道場修証義』が、智顛の『天台小止観』や『法華三昧懺儀』を多く用いて書かれているからである。

『円覚經』や『華嚴經』によって教禪一致を説いた宗密の教学が、宋代の三教一致思想にも尾をひいている。山外派の源清の弟子が孤山智円である。智円は『首楞嚴經』について、「楞嚴の一経は、劇まじしく常住の真心を談わじらかに一乗の修証を示す。最後垂範の典たり」(『仏祖統紀』⁹⁰⁾)と記している。雷庵正受(1146～1208)は、智円の影響の下で『嘉泰普燈錄』を編んでいる。鏡島氏が指摘するように、道元は正受の『普燈錄』を『永平広録』で引用する際に、達磨の「唯見性を論じて禅定解脱無漏無為を論ぜず」を、「唯仏性を論じて」と書き改めているのである⁹¹⁾。

宋代の三教一致には、山外派の力が大きい。日本天台宗も、『円覚經』や『首楞嚴經』を受容し、牛頭禪の伝統も受け、本覺法門を形成しており、日本達磨宗にも強い影響を及ぼしていた。道元がその事情を知らないはずはない。それゆえ

か、《四禪比丘》でこの三教一致を批判するのに、もつぱら湛然の『止観輔行伝弘決』を八古徳云Vとして引用している。しかし、どうもその論理は道元が前期中期に説いてきた思想とは違う。こういうられる。

八和光応迹わうおしやくの功德は、ひとり三世諸仏菩薩の法なり。俗人凡夫の所能にあらず、実業の凡夫、いかでか応迹おんせきに自在あらむ。孔老
いまだ応迹おんせきの説なし、況いはんや孔老は先因をしらず、当果をとかず。纔ちかに一世の忠孝をもて君につかえ家をおさむる術をむねとせ
り、さらに後世の説なし。すでにこれ断見の流類なるべし。莊老をさらふに、小乗なをしらず、況や大乘をやといふは上古の明
師なり。三教一致といふは智円・正受なり、後代澆季愚闇の凡夫なり。V《四禪比丘》

あるいは、『止観輔行伝弘決』を引いて、こういう。

八古徳云、孔丘・姫旦の語、三皇五帝の書の如きは、孝以て家を治め、忠以て国を治め、国を輔し民を利する、只是れ一世の内
のみにして、過未に濟らず。未だ仏法の三世を益するに齊しからず。豈に謬らざらんや。V《四禪比丘》

普通に考えれば、仏教は輪廻転生の生死を止揚するもの、あるいは出離を目指すものである。それに対して老莊思想も儒
教も、ここで説かれるようにこの世での生き方としての忠孝や、この世の長生を問題にする。そこに大きな違いがある。こ
れはいわば仏教の常識である。ところが、禪の伝統はそのような仏教の常識を覆してきた。道元も、八ただ生死すなはち涅槃
とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなしV《生死》と示している。三世に互る果てし
ない修行を説いてきた従来の仏教に対し、いまここで、この私の実存の事柄として生死を超える道を示した大乘仏教の典型
が禪思想である。だがここに、つまりこの生での決着というところに禪が老莊思想に近づく契機がある。ことに日常生活を

重んじた江西馬祖の系統は見事な土着化を果したと共に、土着思想と混合する危険をはらむものとなつたが、それでもいままここでへたとけとなるV道を外してしまつたら、はたして達磨、六祖と伝えてきた仏法となるのだろうか。

《四禪比丘》には、道元自身の思想とよべるものはほとんどない。池田魯參氏がまとめているように、智顛の『摩訶止観』一箇所、湛然の『止観輔行伝弘決』が六箇所も引用されている⁽⁹²⁾。しかもそれらはもともと宋代の三教一致を批判する論ではなく、多くは一般的な格義仏教への批判である。たとえば『摩訶止観』の引用は、「仏法の義を偷み、竊かに莊老を解して、遂に混雜を成し、初心孰れか正、孰か邪なるを迷惑す、是れを韋陀の法を發得する見と為るなり」というもので、老莊がインドのヴェーダ思想と等しい外道だという一般論を出ない。

教えの水準でいえば、儒教と仏教と道教が違うことをいうのはやさしい。大慧も教えの水準では、儒教との違いを明確に論じている。

「大率、学を為すを道と為すは、一なり、而るに今の学者、往々にして仁義礼智信を以て学と為し、格物、忠恕、一以貫之の類を以て道と為す。只管傳謎子の如くに相似たり。又衆盲の象を摸して各々異端を説くが如し。釈の云はずや、思惟の心を以て如来円覚の境界を測度するは、螢火を取りて須弥山を焼かんとするが如し、と。生死禍福の際に臨んで、都て力を得ざることは、蓋し此れに由れり。」⁽⁹³⁾

教えずでなく実践、つまりそれが究極的に示す存在の方、言詮の尽きた円覚に帰つたとき、初めて三教は同一だといふのである。体験における同一ともいえる。そこそ言詮不及であり、教からの批判が届きにくいところでもある。だが、その体験に対する明晰な批判は、晩年の道元にはない。それどころか、天台の論書によつて宋代禪宗を批判することは、その同じ論理で道元自身の思想が批判されかねない。栄西や俊芿は、これら趙宋天台学に基づく禪を展開していたのである。もちろん

ん、すでに指摘されているように、⁽⁹⁴⁾道元はたとえ天台教学を用いても『大乘起信論』を用いる知礼の名を挙げないし、栄西や俊苾とはどこまでも一線を画する。しかし《四禪比丘》には中国の諸祖師について、△小国辺地のゆへに、中印度のごとくにあらざることは、仏法を纒いとに修習すといへども、印度のごとくに証をとれるなし▽と断定してしまっている。「少なし」ならまだ理解できるが、証をとるものがない、という断定には、自らのかつての思想を裏切つてまで、天台教学に帰ってしまった晩年の自信を喪失した道元の姿が読み取れるばかりである。