

三章 十二卷本の思想的特徴

一節 禪への絶望——深信因果

鎌倉に行った道元はおそらく屈辱の日々を送ったに違いない。白衣舎に留まるということ自体が、すでに正式には導師として認められていないことを意味しよう。鎌倉では寛元元年大仏供養が行われ、寺社の建築も進んで僧侶など文化人も流入し始めた。臨済禪とは違う仏法を唱える道元は、おそらくいわゆる禪宗の僧侶たちからも歓迎されなかったに違いない。それにしても、そこで道元が示した教えは、今日残っているかぎりでは、仏法とはおよそ関係のない代物である。

『鎌倉名越白衣舎示誡』^{なごえびやくしやくかい}は、『涅槃経』に説かれる阿闍世王^{あじやせおう}への六臣の説の抜書きであるが、そこで道元は釈迦の説には全くふれていない。いまその『示誡』を略記すれば次のようになる。

大臣月称の説。「地獄を脱かれずとは、誰か往きてこれを見て、来り王に語るや。」

大臣藏徳の説。「法に二種あり、一つには出家、二つには王法。王法は謂く、その父を害してすなわち国土に王たり、これ逆なりと云うといえども、実に罪あることなし。」

大臣実徳の説。「もし先生に余業ある者をして、王、今これを害せしむ、竟に何の罪かあらん。」

大臣悉知義^{しつちぎ}の説。「ただ二有あり。一は人道、二は畜生。この二ありといえども、因縁生にあらず、因縁死にあらず。もし因縁

にあらずば、何ぞ善悪あらん。」

大臣吉徳の説。「もし無我なれば、諸法無常なり。無常をもつての故に、念念に壊滅す。……もし念念に滅せば、誰か当に罪あるべき。」

大臣無所畏の説。「それ殺害とは寿命を殺害するなり。命は風氣と名づく。風氣の性、斫^きり害すべからず。云何が命を害せん。しかも当に罪あるべしや。」

これらは全部因果を撥無する説である。もちろん道元が未だかつて説かなかったことである。この『鎌倉名越白衣舎示誡』が今に伝わっているということは、道元が時の権力者・北条時頼にこれを書き与えた事実が、永平寺の大衆にその當時すでに伝わっていた可能性を示す。

永平寺に帰山して翌日の上堂に、次のように言わなければならぬほど一山は動揺していたと見られる。

「また疑う、未だ曾て説かざる底の法、未だ曾て聞かざる底の法ありやと。然れども都^{すべ}て未だ曾て説かざる底の法、未だ曾て聞かざる底の法なし。ただ他のために、修善^{しゆぜん}のものは昇り、造悪^{しやうあく}のものは墮^おつ、修因感果、塼^{たん}を抛^なつて玉を引くと、説くのみ。かくのごとくなりと雖然^{いへど}も、這の一段の事、永平老漢、明得し、説得し、信得し、行得す。大衆、這箇の道理を会せんと要すや。良久して云く、耐^{はた}耐たり、永平が舌頭、因を説き果を説くに由なし。功夫耕道多少の錯^{さく}りぞ。今日憐^れむべし水牛と作ることぞ。」（『広録』251）

ここで問題になっている「未だ曾て説かざる底の法、未だ曾て聞かざる底の法」は、道元の方が持ち出して来た主題ではない。道元の門下としては珍しく「疑い」をもって道元に尋ねたことなのだ。それが因果に関係していたことは、「修

善のものは昇り、造悪のものは墮つ、修因感果、塶を抛って玉を引く」が、鎌倉での説示内容であると弁明されていることから明らかである。だが、この道元の弁明は事実とは違う。事実は『鎌倉名越白衣舎示誡』に明らかのように、父を殺すという悪業をしても、罪はないという因果撥無の教えである。

道元はほんとうに白々しく嘘を言い切れたのだろうか。「耐耐たり、永平が舌頭、因を説き果を説くに由なし。功夫耕道多少の錯りぞ。今日憐むべし水牛と作ることを」に、私は道元の隠しきれない苦渋を感じる。

「私は色々説いてみたが、ほとほと疲れた。因果を説いても始まらない。随分苦勞して修行してきたが、なんと多くの誤りがあることか。その因果であろうか、可哀そうに、今日こうやって水牛になって戻って来たよ。」

おそらく道元は権力者のなかにあつて血迷ったのだ。

当時の権力者武士階級はどんな救いを求めていたのか。武士社会草創期にあつて、多くの武士は親や子や親戚とも殺し合い、農民を苦しめ、町民の生活を破壊してきた。悪因悪果は仏教の基本的教えとして、武士階級の人々を宗教的不安に陥れていたに違いない。庶民でさえ、善因善果悪因悪果の教えにおののき、地獄や悪道に赴くことを何とか免れたいと願ひ、そこからの易しい救済を説く浄土教に挙げて靡いていったのである。念仏は一度に限りない滅罪の効果があるからこそ、庶民に熱烈に受け入れられたのだ。

権力者が死後の地獄行きを恐れないはずはない。道元を招いた北条時頼は、その前年、親戚である名越光時の一門と争いを起して、光時を伊豆に配流し、その年六月にも評定衆で頼朝以来の功臣である三浦一族を謀をもって合戦に巻き込み、五百余人を自刃させていた。

武士の地獄行の恐怖を救うものこそ、因果撥無を許容し、「殺仏越祖」や「斬猫」^{ざんみょう}をいう禪宗であった。建長五年には

建長寺に蘭溪道隆が招かれ、寿福寺に円爾が招かれて、禪宗は新しい権力者・武士の宗教としての地位を固めるのである。

因果応報を説いていたら、どうして殺人を生業とする武士の宗教になれるのか。いまでも禪宗が他の宗教から疑問視されるのは倫理の問題である。善悪がもはや問題ではないような境地を、禪が説くからである。臨済宗が武士の宗教として、鎌倉以後、明治まで生き続け得たのは、殺人も悟れば空であるというような説法がまかり通ったからであろう。

いったい、道元は北条時頼に請われて、万止むをえず、外道六大臣の言葉を書いたのだろうか。私にはそうは思われな。い。明らかに道元は時の権力に迎合し、自分の宗派の繁栄を願ってそうしたのだと思う。

そもそも永平寺は、『波多野義重宛書状』に明らかのように、二位殿つまり北条政子と源実朝の菩提を弔うために建てられたものだ。純粹な仏道修行者のための道場の建立ではない。そしてまさにその建築工事のさなかになされた『発無上心』の示衆では、「入於深山、思惟仏道は容易なるべし、造塔造仏は甚難なり」と説き、造塔造仏がいかにすぐれたことであるか様々に説いている。見方によつては、へつらいとも見える。ことに《行持上》で法演禪師の話として、僧堂がぼろぼろになつて雪が舞い込むので修理をするよう要請した時、師である楊岐は「たれかいだづらなるとまありて、豊屋をこととせん」と断つたと伝える。それをほめて道元が、「この道、ここにそむべし、この語、みに銘ずべし……もし豊屋を得たる、邪命にあらざるなし、清浄なるまれなり。もとよりあらんは論にあらず、はじめてさらに経営することなかれ。草庵白屋は古聖の所住なり、古聖の所愛なり。晩学したひ参学すべし、たがゆることなかれ」と評していることを思うと別人かとさえ思える。《行持下》では「末世の愚人、いたづらに堂閣の結構につかるることなかれ、仏祖いまだ堂閣をねがはず。自己の眼目いまだあきらめず、いたづらに殿堂精藍を結構する、またく諸仏に仏宇を供養せんとにはあらず、おのが名利の窟宅とせんがためなり」とある。この頃の道元に聞かせたいような言葉だ。幕府創立の將軍の妻とその子の死後の供養のた

めに寺を建てるのが、邪命でないはずがあらうか。名利でないはずがあらうか。

また鎌倉下向の年の『立春大吉文』には、「寺門の繁盛は大吉、門子多く集まり人の逢うを得たる時、天下吾が道に帰崇するは大吉大吉」と書いている。道元は弟子が多く集まった方がいい、といい、天下が道元の門に帰依したらいいとはつきり書いて願っているのである。《行持上》で趙州について「いまだかつて一封の書をもて檀那につけず。僧堂おほきならず」と書き、《三十七品菩提分法》で「老趙州の不滿二十衆、これ正命の現成なり。薬山の不滿十衆、これ正命の命脈なり。汾陽の七八衆、これ正命のかかれるところなり。もろもろの邪命をはなれたるがゆへに」と示衆したことが嘘のようである。同じ鎌倉下向の年、天皇の誕生日に、道元は媚びへつらった上堂をしている。

「聖節しやうせつの上堂。云く、天上の古仏、人間の至尊。閻浮えんぶに降誕し、万国に君臨し、中興の業を盛んにし、鳳曆ほうれき綿長にして、四海の塵を清ましめ、龍図りゆうと、永に固く、久しく北闕の位を瞻み、仰いで南山の寿を祝ぐことを。一句全提。還た委悉すや。宝治の天子、天中の節。聖寿、弥いよいよ隆さかなり億万年。這箇はこれ天下祝聖の句。永平臣僧、また作麼生そもさんか道わん。四海、浪平らかにして龍の睡り穏やかなり。九天、雲浄うして鶴の飛ぶこと高し。」（『広録』24）

鎌倉教化が失敗したというより、道元が仏教者として失敗したのだ。牛となって戻ってきた道元は、どうしても、もう一度仏教者として新生せねばならなかったのだ。

その新生の道元の説かねばならぬ主題は「因果の道理」であり、撥無因果と取られかねない以前の《大修行》は、ぜひとも《深信因果》に書き換えられねばならない。

《深信因果》の巻は、じつに悲痛な書である。その始めに挙げされた百丈野狐の問答は、《大修行》とまったく同じであ

る。しかし、《大修行》が「而今現成の公案、これ大修行なり」と全く肯定的に始まっているのに対し、ここでは「この一段の因縁、天聖広灯録にあり。しかあるに、参学のともがら、因果の道理をあきらめず、いたづらに撥無因果のあやまりあり。あわれむべし、澆風一扇して祖道陵替せり。不落因果はまさしくこれ撥無因果なり。これによりて惡趣に墮す。不昧因果はあきらかにこれ深信因果也。これによりて聞くもの惡趣を脱す。あやしむべきにあらず、疑うべきにあらず。近代参禅学道と称するともがら、をばく因果を撥無せり。なによりてか因果を撥無せりと知る、いわゆる不落と不昧と一等にしてことならずともあり」と、暗く否定的である。

ここで道元は「近代参禅学道と称するともがら」というが、なに自分のことでもある。彼自身も《大修行》では「不落因果もしあやまりならば不昧因果もあやまりなるべし」と書いているのだ。

道元という人はおそろしく気位の高い人だったに違いない。彼は在宋中はともかく、帰朝してからは、自分の非を認めるというようなことをしたことがない。正伝の仏法を、自分一人、初めて日本に将来した「入宋伝法沙門道元」という自負からは、かつての自説を過誤と認めることはできなかったに違いない。本来は自己批判すべきところで自己批判できないがゆえ、それは自分も影響を受けた「近代杜撰の長老」への激しい、場合によっては度を越した批判となる。

しかし、事ここに至って、もはやそのようなやり方では、どうにも説いていくことができなくなったに違いない。おそらく道元はかつての《大修行》巻は破棄したかったに違いない。間違いは自分だけではないし、三教一致という臨済禅の輩だけでもない。「参学のともがら」にはおよそすべての禅師が含まれる。

《深信因果》では最も尊敬していたはずの宏智禅師でさえ、「おほよそ、この因果、その理、いまだ尽くさず」と評される。夾山圓悟の頌も「この頌なを撥無因果のをもむき有り、さらに常見のをもむきあり」と批判される。いわんや大慧宗杲

は「宗果が見解、いまだ仏法の施権のむねにをよばず」と一蹴されている。小乗や念仏などの権教にも及ばないというのだ。それだけではない。「おほよその因縁に、頌古・拈古の輩ら三十餘人有り。一人としても、不落因果是れ撥無因果なりと疑うものなし」と深く嘆かれている。

これは一大事である。百丈以降の禅宗の祖師でこの則を取り上げた人の中で、一人も因果を明らかにしていないと道元はいうのである。中国禅宗に対する深い絶望が行間から読み取れる。

鎌倉から帰つての上堂は、宏智の上堂のたんなる踏襲が多いと石井氏は指摘し⁽¹⁾、その宏智への言及が建長元年の九月一日から一年間途絶えているという。それにはおそらくこの《深信因果》の叙述が関わっているのだろう。

禅宗の祖師の誰も因果を明確に説かなかったからこそ、ついに道元は牛になって帰ってこざるを得なかったのだ。《深信因果》は続いて「憐むべし、この輩ら、因果を明らめず、いたづらに紛紜のなかに一生をむなしくせり。仏法参学には第一因果を明むる也、因果を撥無するが如きは、をそらくは猛利の邪見をおこして断善根とならん事を。をほよそ因果の道理、歴然として私しなし。造悪の者は墮し、修善の者はのぼる、毫釐もたがわざるなり」とあつて、帰山上堂の内容とぴつたり符合する。

因果の道理とは、すでに松本史朗氏によつて指摘されているように⁽²⁾、信じるべきことでもなければ、難しい教学でもなければ、悟らなければわからないことでもない。歴然とした道理なのだ。だが、ふつうの人が当たり前に考えていることを覆すのが禅だ、というような理解は今も昔もある。いや、道元自身がそうだったのだ。

因果の道理からすなおに帰結されることは、悪を作らず、善を励むという道德である。仏教もこの道德から一步も出るものではなかったはずである。諸悪莫作、衆善奉行は七仏の通戒である。

しかし、道元はかつてはそう理解しなかった。《諸悪莫作》の巻にはこういう問答を挙げている。

へちなみに居易きよひとふ、「如何ならんか是れ仏法の大意。」

道林いはく、「諸悪莫作、衆善奉行。」

居易いはく、「もし恁麼にてあらんは、三歳の孩児も道得ならん。」

道林いはく、「三歳孩児がいじ縦道得、八十老翁行不得なり。」

これは普通に理解すれば、諸悪莫作、衆善奉行はだれでも知っているが、なかなかだれにでもできることではないということである。ところが道元はそう解釈しなかった。

「居易おもはくは、道林ひとゑに有心の趣向を認じて、『諸悪をつくることなかれ。衆善奉行すべし』というならんとおも

ひて……おほよそ仏法は、知識のほりにしてはじめてきくと、究竟の果上もひとしきなり。これを頭正かしんぎん尾正といふ。妙因

妙果、仏因仏果といふ。仏道の因果は、異熟・等流等の論にあらざれば、仏因にあらずは仏果を感得すべからず。道林この道理を道取するゆへに仏法あるなり。」

ここでは白居易の善悪因果の論理を「有心の趣向」と解することを、批判しているのである。そしてたしかに道林を高く評価するのだが、それは言うは易く行は難しという答えの内容のためではなく、三歳の子でも八十の老人でも等しく与えることとして仏法を示したと、解釈し直して、そのことを評価しているのだ。そこには仏法は初心も究竟も等しいという、常識とは逆の理解がある。したがって普通の因果ではない。それゆえ「仏道の因果は、異熟・等流等の論にあらざれば、仏

因にあらずは仏果を感得すべからず」と、仏教のアビダルマ教学の因果が否定され、さらに「この因果の本来面目すでに分明なる、これ莫作なり……不昧なり、不落なり、脱落なるがゆえに」と、不昧不落を区別せず並記し、ついに《大修行》で「しかあるに古来いはく、『不落因果は撥無因果に相似の道なるがゆへに墜墮す』といふ。この道、その宗旨なし、くらき人のいふところなり」というのである。《深信因果》の冒頭と正反対である。

だが、このように理解し、修証してきた道元は、衆生接化に失敗した。外道に自ら落ちたのだ。
なにが間違ったのか？ どこで間違ったのか？

善いことをすれば、善い果報を受け、悪いことをすれば、悪い果報を受ける、それは三歳の子でもわかる道德の基本だ。
ところがそれが、禪では見事に抜け落ちるのだ。悟りの自由闊達は、何をしてもいい自由になってしまう。

いったい「仏法参学には第一因果を明むる也」《深信因果》というようなことを、道元は言ったことがなかった。むしろこれこそ未だかつて説かざる底の法であるといえる。只管打坐のほか、吾我をはなれること、発心すること、無常を観じること、正師に就くこと、衣食にわずらわれないこと、世情をすてること、我見をすてること（『学道用心集』『参禅用心法語』『正法眼蔵随聞記』）など初心の用心は何度か説かれたが、因果の理をあきらめろと要請したことは一度もない。

考えれば「得仏の由来は実に坐禅なり」の、どこに因果の理が必要か。

「わづかに一人一時の坐禅なりといへども、諸法とあひ冥^{みょう}し、諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界のなかに、去来現に、常恒^{じょうこう}の仏化道事をなすなり」（『弁道話』）という只管打坐のどこに因果が必要か。道元が《諸悪莫作》で「妙因妙果といい、仏因仏果という」と書いているように、打坐は修証一等の仏行であり、修行を因として、その果報として証を期するものではない。すでに仏行として因円であり、果満なのである。人間の因果が入る余地はない。

だから只管打坐は、すでに善惡の業を離れ、善惡の思惟を離れている。『普勸坐禪儀』には「善惡を思わず、是非を管することなかれ」と明記されている。

未だかつて聞かない「仏法參学には第一因果を明むる也」との宣言のなかに、二〇年来説き尽くしてきた仏法としての坐禪が音を立てて崩壊していく。

もはや、今までのやり方ではやっていけなくなった。『正法眼藏』の示衆はなくなった。上堂もおざなりのものが多い。道元は波多野氏の一切經奉納を、鶴首して待ったのだろう。二章で言及したように一切經奉納の要請は、『出家』巻で行き詰まった道元が、広く大小乗の經論を検討したいと思って要請したものだろう。すでに『出家』はほとんど經論の引用で、形式的には十二卷本の体裁なのである。

建長二年はじめ、待っていた一切經奉納の書簡が届いた。道元は喜びの上堂をしている。その最後は「良久して云く、世間必ず阿羅漢あり、善惡あに因果の途なからん」（『広録』361）と結ばれる。善惡因果の理論を、奉納される一切經に道元は期待したのだ。その一方では、石井修道氏が指摘しているように⁽³⁾、『宝慶記』の再治をし、如浄の教えを整理して自分の誤りを点検してもいたのだらう。

二節 因果の論理——『三時業』

道元は自らは因果をあきらめることの大切さは説いてこなかった。だが師匠である如浄はすでにこの問題に答えていた。『宝慶記』はこう伝える。

「拝問す、因果は必ず感ずべきや。和尚、示して曰く。因果を撥無すべからず。所以に永嘉の曰く、『豁達かつたつの空は因果を撥もつう。拏もつ々切々として殃過おろかを招く』と。もし、因果を撥無すと言わば、仏法中の断善根の人なり。あにこれ仏祖の児孫ならんや。」

(八)

しかし、ここには撥無因果の批判はあつても、因果の道理、因果の論理はない。また道元は、あまり「空」を言わない人であり、法を「空」ではなく「諸法実相」と押えてきた。したがって永嘉の析空批判しやくくうでは、まだ十分ではない。また永嘉玄覺は六祖慧能を訪ね、即日印可を受け、一泊して帰つたと伝えられる。先の句を含む『證道歌』などを作つたが、天台の人だ。

因果応報の論理は禪の祖師の言葉の中にはない。ある意味ではそれが浄土教よりも、禪宗が武士階級に受容された一因である。今、人々が目の当りにしているのは、親や身内を騙し殺した者がかえつて権力を握り栄える、下剋上の武士社会の始まりである。悪人が栄えるのを禪は肯定するのか？ それをはつきりさせなければ、只管打坐は撥無因果の行になリかねない。道元自身が説いてきたように、坐禪は不落因果の面を持つ。因果の理の通用する三界を坐禪は超越するからだ。だがそれでは自らが陥つたように、仏道ではないものになつていく。

その危険をさすが如浄は見抜いていた。『宝慶記』にはこう記される。

「長沙和尚と皓月こうげつ供奉と、業障ごうしょうは本来空なるの道理を問論す。道元疑つて云く、もし業障空ならば、余の二の異熟障いじくしょうと煩惱障もまた応に空なるべきか。独り業障のみ空不空を論ずべからざるものか。況んや皓月問う『如何にあらんか、これ本来空。』長沙云く『業障これなり。』皓月云く、『如何にあらんか、これ業障。』長沙云く『本来空これなり』と。今、長沙の道うところを

是なりとせんや、また無や。仏法もし長沙の道うがごとくならば、何ぞ諸仏の出世・祖師の西来あらんや。堂頭和尚老師大禪師、示して曰く。長沙の道うところは終に不是なり。長沙は未だ三時業を明らめざるなり。」（十六）

ここに「三時業」という言葉が見いだせる。さらに、禪宗の書の中に、実は三時業を説いているものがあつた。《三時業》の冒頭に引かれる『伝燈録』の第十九祖鳩摩羅多尊者の話である。尊者の弟子が、「自分の親が三宝を供養しているのに、悪いことばかり起こり、一方隣家は、卑しい業ばかりしているが、良いことばかり起こる、どうしてなのか」と質問するのに対して鳩摩羅多尊者はこう答える。

「尊者曰く、『何ぞ疑ふに足らんや、且く善惡の報に三時有り。凡人はただ仁なるものは夭なり、暴なるものは寿、逆は吉なり義は凶なりと見るに、便ち因果を亡じ、罪福を虚しと謂へり。殊に知らず、影響の相隨うこと、毫釐も忖うこと靡し。縦ひ百千萬劫を経とも、亦磨滅せざることを。』」

このようにして「三時業」という因果の論理が、灯史の中に見出されたのだ。これは禪宗の書にあるとはいえ、鳩摩羅多尊者はインドの一人の祖師であつて、いわゆる禪宗ではないし、如浄にしても禪師の中では本当に珍しく、大小乗を偏見をもたず見ることができた例外的な人である。そして禪宗ばかりでなく大乘經典にも「三時業」の論理は見いだすことが難しい。

つまり三時業の論理は、煩惱即菩提を基本とする大乘の論理としては、普通には首肯しにくいからだ。さりとて小乗においても、解脱を求める比丘の論理としては、簡単にうけがうことのできる話ではない。注意すべきは、この鳩摩羅多の問答は第二十祖の出家の原因になつたとはいえ、問題としては、在家の問題である。福とか禍ということは、在家の問題であつ

て、出家は禍福のまつわる現世を放棄した人々である。したがって三時業はあくまで輪廻の世界に生死する在家の論理なのである。そういう意味で、じつは道元もかつて三時業を説いたことがあった。『正法眼藏随聞記』にこういう記録がある。

「爰に有る在家人来て問て云く、近代、在家人、衆僧を供養し、仏法を帰敬するに、多く不吉の事出で来るに因て、邪見起りて、三宝に帰せじと思ふ。如何。答えて云わく、是は衆僧仏法の咎に非ず。即ち在家人の自誤也。其故は、仮令い人目ばかり、持戒持斎の由、現ずる僧をば貴くし、破戒無慚の僧の飲酒肉食等するをば、不当也と思て、供養せず。此差別の心、実に仏意に背けり。因て帰敬の功も空く、感応無き也。戒の中にも処々に此の心を誡めたり。僧と云はば、徳の有無を挾ばず、只だ供養すべき也。殊に、其の外相を以て、内徳の有無定むべからず。末世の比丘、聊、外相尋常なる処と見れども、又、是に勝たる悪心も悪事もある也。仍て、好僧悪僧を差別し思こと無て、仏弟子なれば、此方を貴びて、平等の心にて供養帰敬もせば、必、仏意に叶て、利益も速疾にあるべき也。又、冥機冥応、顕機顕応等の四句有る事を思ふべし。又、現生後報等の三時業の事も有り。此等の道理、能く能く学すべき也。」（卷二）

ここでは問う人も、問題にされている人も在家である。そして内容的には先程の鳩摩羅多尊者への問と同じ問題なのだが、道元はすぐには三時業の論理で答えないで、供養の仕方が悪いからだと言っている。三時業はただ付け足しとして最後に言及されているにすぎない。ところが《三時業》では、冒頭に鳩摩羅多尊者の話が置かれ、「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」と説き出されている。そしてその論拠として『大毘婆沙論』が引用され、さいごに長沙の問答が激しく批判されて一巻は終わっている。

さらに、この鳩摩羅多尊者を主題にした上堂においては、因果が仏道の最第一のものとして説き出されている。

「上堂。云く。それ、仏祖の児孫、必定して仏祖の大道を単伝す。我が仏如来の言わく『仮令い百劫を経るとも、所作の業亡ぜず、因縁会い遇う時、果報還つて自ら受く』と。第十九祖鳩摩羅多尊者……。」（『広録』485）

いつたい晩期の道元が「仏道」という場合は、当然出家して修行することを指すと考えられる。だから《三時業》で取り上げられる獵師という疑いもなく在家である者の話にさえ、「在家出家ながくこの不知恩のころなかれ」と著語せねばならない。

三時業の理が仏祖の大道だというのは、どう考えても少しおかしい。三時業というからには過去、現在、未来を前提するものであり、その三時を貫く何かが前提されねばならない。つまり、何かが生から死へと移り、次に六道のいづれかに生まれる、つまり死から生に移るということがあつてはじめて三時業の理は成り立つのだ。また生死の繰り返しを、いつか仏になることによって解脱する、それが涅槃あるいは成仏であるという思想を含む。

だが、道元はかつてこう説いたのだ。

「もし人、生死のほかにはとけをもとむれば、ながえをきたにして越にむかひ、おもてをみなみにして北をみんとするがごとし。いよいよ生死の因をあつめて、さらに解脱の道をうしなへり。ただ生死すなわ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。このときはじめて、生死をはなるる分あり。生より死にうつるところは、これあやまりなり。」（『生死』）

このどこに三時業の道理の成り立つ余地があるうか。生から死にうつるのが誤りであれば、三時業は成り立たない。また身と心とを分けないのであれば、死んで身が焼かれた後、何が死から生に移るといふのだろう。江戸時代、禪宗の沢庵は死

ぬと「神」が出て、それが転生するのだと説いた。転生はどうしても外道の論理へ傾く。

驚くべきことに、後期の道元は、「海かれてなほ底のこり、人は死すとも心のこるべきがゆゑに『不能尽』なり」〔発無上心〕と説くに至る。これはそもそも、如浄の決定的示しである「参禅は身心脱落なり」に、道元自身が賛した頌古にこう記したものを踏まえる。

「縦い海枯れて寒底に徹するを見るとも、莫教、身死して心を留めざれ。」（永平頌古八六）

死んで心が残るというのは、如浄の教えに対する裏切りにならないだろうか。そもそも大乘の空思想が伝えたものは、三時や輪廻の主体を実有とする小乗、とくに三世実有を説く説一切有部や、補特伽羅（人我）を説く犢子部への批判として、実有とすべきものは何もなく、この生死のほかに涅槃はない、という一事であった。それは、永い修行の果てに成仏を求めたのではなく、いまここでの成仏、いまここでの救いの確証であり、天台も禅も密教も、親鸞の浄土教さえもが、いまここでの成仏として救いを求め、また説いたのである。色即是空は、《摩訶般若波羅密》で説かれるように、打坐のそのとき現成しているのではなかったか。現成公案とは、打坐において「人のさとりをうる」風光ではなかったか。

それゆえ三世を有りとし、業報を有りとし、その報をうくべき輪廻の主体を有りとし、報を感じる善悪を有りとすることは、大乘の論理を、そしてなにより只管打坐の論理を撥無するものである。

只管打坐を初めて論理的に闡明した『弁道話』ではこう言われた。

「しかあるお、この一法に身と心とを分別し、生死と涅槃と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。」

ここで只管打坐は修証不二であつて修因得果ではなく、「迷悟情量のほとりをこゑて、凡聖のみちにかかはらず、すみやかに格外に逍遙^{しょうよう}し、大菩提を受用する」ものだと言されたのだ。

たんに坐禅だけではない。およそあらゆる行が因果ではなく、即時の真実の顕現（而今の現成公按）とされたのだ。例えば《三十七品菩提分法》では「おほよそ信現成のところは仏祖現成のところなり。……いはゆる常勤は尽過現当来、頭正尾正なり。我常勤精進を我已得成菩提とせり」などと説かれた。

ところが《三時業》では「仏法の批判、もつともかくのごとく祖師の所判のごとく習学すべきなり。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、善惡をわきまへざる邪見のともがらには群すべからず」というのだ。いまや、道元は、三時、因果、善惡応報を知り、それを信ずるのが正であり、そうでないのは邪であるという。これは十二卷本の正邪弁別の指標である。ことに善惡応報の撥無は邪見の最第一に挙げられる。「邪見なからんと要せば、道うことなかれ謂うことなかれ、善惡の応報なしと」（『広録』437）。

ところで袴谷憲昭氏は、この正邪弁別を道元の思想にとり重要なものと見なし、「十二卷本という『新しいもの』は、かかる仏教の正邪の判別、道元の言葉でいうなら『仏法の批判』を意図したものと考えることができるのである」という。⁽⁴⁾しかし、これは道元の言葉とはいへ、普通にいう大仰な「仏法の批判」といったものではなく、先に示した三時、因果、善惡応報である。また、氏が指摘する七十五卷本と十二卷本の「知」の違いも、只管打坐においていわれる知と、このような正邪を判断する知が違ふのは当然である。それを「知恵とはなにか」という一つの水準で考えるのは、おかしい。ともあれ、両本等視論者がいうようには、只管打坐は修行が進んだ人の為の論、三時業は初心者向けの理論というわけにはいかない。どちらかを立てれば、どちらかが立たなくなるのだ。

もちろん道元は晩期の上堂にもしきりに只管打坐をすすめた。しかしながら、石井氏も指摘しているように、⁽⁵⁾ 只管打坐の思惟を説くこと（道得）はしなくなったのだ。かつて示衆された『正法眼蔵』の道得は、『法華経』や『般若経』など大乘仏教のゆたかな論理に裏打ちされたものである。その大乘の経論には三時、因果、善悪を知るといような「正説」は見つけにくい。

ついに晩年の道元は、小乗の論書『大毘婆沙論』を、三世にわたる因果の論理を説くものとして憚らず引用するのである。

『大毘婆沙論』を有部の論書だと道元が知らなかったということがあろうか。たとえ『供養諸仏』で、『摩訶僧伽律』^{まかそうぎりつ}について「仏法は有部すぐれたり、そのなかに僧伽律もとも根本なり」と誤った認識をしているといえども、『大毘婆沙論』が法体恆有^{ほつたいじょうゆう}、三世実有、刹那生滅を説く有部の所論だということ位は知っていよう。『仏性』では「この有の様子は教家論師等の有にあらず、有部の論有にあらざるなり」と明言されている。またかつて「仏道の因果は、異熟・等流等の論にあらざれば」⁽⁶⁾「諸悪莫作」と説かれた異熟・等流は、俱舍論にも説かれる三時業のヴァリエーションといえる。

ところで「仏法の批判」の根拠として大上段にもち出された『大毘婆沙論』の説は、本当に仏道修行者が涅槃を得る道として示されているのだろうか。

『大毘婆沙論』による三世因果の第一、順現法受業で引かれる話は、現世での悪因悪果として両腕を切られた、とか、善因善果として珍財を受け高官を授かったという、どこまでも在家の娑婆の事柄でしかない。

第二の順次生受業では、五逆罪は次の世に地獄に行くことと述べられているばかりだ。道元が鎌倉で抜き書いたその原典の『涅槃経』は、まさにこの地獄行きの人をどう救うかが主題であって、五逆でさえ救われることこそ大乘仏教の教えであっ

たはずなのに。

第三の順後次受業は、もつと難しい問題を含む。死んだ後、「中有^{ちゅうう}」という状態を想定しており、その中有で輪廻の主体は、念を起こすものであるとされる。

「この憶念まことなるがゆへに、地獄の中有すなわちかくれて、天趣の中有たちまちに現前して、いのちをはりて天上にむまる。」

死ぬ時良い念を起こすことにより、果報が変わるという素朴な考えは、大乘仏教の中で、臨終の最後の一念が因となって、次の生の果が決定されるという思想に発展し、臨終の念仏という浄土往生思想になるのだが、その思想でさえ、人生のすべての業にもかかわらず、臨終の一念で、浄土に行けるという因果応報を断ち切る理論なのだ。これは引用された『大毘婆沙論』の説明からも止みがたく響いているので、道元も因果応報を説かねばならぬ《三時業》のただ中で、「行者もし思惟それ善なれば、悪すなわち滅す。それ悪思惟すれば、善すみやかに滅するなり」と言わざるを得なかった⁽⁶⁾。それにしてもそこで例とされる話は、地獄行きの人が中有において良い念を起こしたため天上に生まれたということ、修行、悟り、涅槃とは何の関係もない。

それに、こう説いて終わってしまったら、なほどこか悪業をせずにはおれない凡人にはまったく救いがない。さすが道元もこれではまずいと思ったのか、おわりに「かの三時の悪業報、かならず感ずべしといへども、懺悔^{ざんげ}するがときは、重を転じて軽受せしむ。また滅罪清浄ならしむなり」と書いている。懺悔滅罪は、すでに阿闍世王に対する釈迦牟尼仏の説法として『涅槃経』に説かれている⁽⁷⁾。

父王が仙人を殺害したことに関説して世尊はこう説く。⁽⁸⁾

「時に王（父王）聞き已て悔心を生じ、死屍を供養す。是の王、是の如くなるすら尚お輕受を得て、地獄に墮せず。況や王は爾らず。当に地獄に果報を受けんや。」

「殺も亦かくの如し。有に非ず無に非ずと雖も是れ有なり、慚愧之人は則ち有に非ずと為す、無慚愧之人は則ち無に非ずと為す。」

これを道元が知らないはずはない。それこそ悉有仏性、一闍提成仏を説く後期『涅槃經』の中心主題であるからだ。だが、それはまさしく不落因果として道元の今の主張に対立する。だから道元はそれを如来の教えとしては紹介しないのである。

ほかにも大乘經典には、初期『無量壽經』や『仏説太子和休經』のように、何とか阿闍世を救おうと試みているものがある。また阿闍世を誘って自らも五逆を犯した提婆を救おうという試みは、すでに『増一阿含經』四七で、目連を地獄に遣わして辟支仏の記を授けさせており、『法華經』提婆達多品には、提婆は過去に釈迦牟尼仏の師であり、未来には成仏して天王仏になると記別している。しかし道元はあえて小乗の『増一阿含經』五を引いて、提婆が地獄に行つたと示すのである。

「況や逆人・闍提等と同じくば、あに仏法の身心あらんや。世尊、一時羅闍城耆闍崛山中に在して大比丘衆五百人と俱なり。爾の時提婆達兜、衆僧を壊乱し、如来の足を壊り、阿闍世をして父王を取つて殺さしめ、また羅漢・比丘尼を殺し、大衆の中にあつて、この説を作す。『何れのところに悪ありや。悪は何くより生ずるや、誰かこの悪を作して当にその報いを受くべき、我またこの悪を作してその報いを受けじ』と。……世尊また諸の比丘に告げたまう、『提婆達兜は五逆の悪を起し、身壊して命終つて、摩訶阿鼻城獄の中に生ず』と。これをもつて当にしるべし、邪見なからんと要せば、道うことなかれ謂うことなかれ、

善惡の報応なしと。」（『広録』437）

こんな無理をしてでも『三時業』を説かなければならなかったのは、坐禪が論理的に因果を超越するからだ。「坐禪のみ」であれば、道元が陥ったように必然的に因果を撥無する。つまり『正法眼蔵』示衆を聞いてきた弟子は、近代杜撰の禪者と同じく因果を撥無することになり得るのだ。永平三世・徹通義介の『御遺言記録』にはこういう話が伝わる。

「義介、先年、同一類の法内に談ずる所に云く、仏法の中において、諸悪は作すなし、諸善は奉行すべしと。故に仏法中にては、諸悪は元來莫作なり、故に一切の行はみな修善なり。所以に挙手・動足の一切の作すところ、凡て一切諸法の生起にして、みな仏法なり、云云と。この見は正見なりや。」

和尚、答えて云く、先師の門徒の中に、この邪見を起せし一類あり、故に在世の時に義絶し^{おほ}畢りぬ。門徒を放たること明白なり。この邪義を立つるに依りてなり。もし先師の仏法を慕わんと欲するの輩ならば、共に語り同に坐すべからず、これ則ち先師の遺戒なり。」

門人の義絶事件にまで、この因果応報の問題は発展していたのである。

『三時業』は、清水英夫氏が論証するように⁽⁹⁾、流布している九五巻本（ⅡB、岩波・日本思想体系もそうである）よりも、近年見つかった十二巻本の『三時業』（ⅡA）の方が、再治本である。そこでは、長沙の問答はいっそう激しくこう嘆かれる。

「いまの因縁は、渾無理会得なり。ちかくは永嘉の語を会せず、つぎに鳩摩羅多の慈誨を明らめず、はるかに世尊の所談、ゆめにもいまだみざるがごとし。仏祖の道処、すべてつたわれずば、たれかなむちを尊崇せむ。」

だが、実際、清水英夫氏があきらかにしているように、道元の児孫で『正法眼蔵』を注釈しただけ一人も、この段を道元が示したような因果応報と理解したものはいなかった。これが明らかにされた意味は、非常に大きい。七十五巻本を理解しようとするれば、因果応報は理解できなくなるのである。これは、道元が十二巻本を書かねばならなかった理由の決め手になる着眼点だと思われる。伝統的注釈者はすでに只管打坐の理解においてさえ、本覚的偏向をもって道元の意図を正しく理解していないのだから、『三時業』を理解できなくても当然といえは当然である。

いや、問題の根はさらに深い。仏教に対する清水氏の解釈もすでに、伝統解釈を踏襲して、『仏教』における縁覚乗の十二縁起を、「因果応報の道理が予想する時間論とその上に立てられた三時業の教学を小乗縁覚の第二義諦として厳しく批判しているのである」とまとめる。だが、『仏教』は教外別伝を批判し、仏法を三乗十二分教と等しいものと説いているのであって、決して三乗を批判しているのではない、もっとも清水氏が『仏性』や『有時』が、民衆の意識をしつかり捉えた三時業の道理が想定する通俗的、経験的時間論を批判的に克服する体系を整えていたのであるというのはその通りであろう。道元の旧草の教えが因果を撥無するものと解し得ることは、すでに道元の晩年に弟子たちの間で問題になっていたことを義介は認めている。

「先師の仏法は、縦令^{たと}い一類の談ずるところのごとくなりといえども、先師は已にかくのごとき説を邪見となす、云云。」
（『御遺言記録』）

因果をめぐる問題が晩年の道元にとってどんなに大きな問題であったかわかる。

ところで清水氏は宗門解釈者の拠りどころとなった七十五巻本の道元の思想を、「現実を超越した彼岸の永遠をいま・ここに現成せる行持、行仏として捉える立場から、三時業の教学に纏^{まつ}わる決定論、厭世^{えんぜいかん}観に縛られることなき無礙自在な境地

を説く」とまとめる。その上で《三時業》Bの伝統的解釈を詳しく検討し、長沙を認めるかれらの無理解を正しく認識し、「道元が三時業の教学をめぐつてこの如く長沙との袂別を敢えてしたことは、十二卷本『正法眼蔵』親輯の構想の或る断面を反映したものであらう」という。また《三時業》を「自らの教説の反省、調整を計ろうとしたのであらう。もとよりその試みは年来敬慕した長沙を毀謗する苦悩を伴ったし、教説の根幹を揺るがしがねない険しい道であつたはずである」と推測する。だが、それにもかかわらず、清水氏は、《三時業》と七十五卷本の両思想が、教学の体系としても、叢林経営としても融和すると説き、こう結論する。

「その完結の画龍点睛を前にしての、三時業の教学に關しB（九十五卷本＝筆者）を改訂、推敲してA（十二卷本＝筆者）を採択する決定は、道德的主体を勧善懲惡に類する教訓に平板化し、時間の論理を経験的独断に委するのではなく、大衆の举措に確たる準則を与え永遠の解脱に導くために道德と宗教の統一を目指したのであつた。……思うにこの課題に立ち向かうことは、道元の教説の破綻、分裂ではなく、形而上学的思弁の頭す全一の同一の現前が叢林の日常的現實に徹底し、浸透するための道程であり、この課題を果すことは、十二卷本『正法眼蔵』の帯びた存在理由であつたのである。」

三教一致をあれほど忌み嫌つた道元に対し、道德と宗教の統一を目指したといえるだろうか。むしろ道德を内包しえない宗教がある、ということこそ問題ではなからうか。また『正法眼蔵』示衆は形而上学的思弁ではさらさらない。そういう染汚をなんとか回避しようと、再三苦勞して言葉を尽くしてきたのに！

清水氏はどのように、二つの教学が融和されるのかという具体的指摘は何もしていない。むしろ、道元の真意をなみした宗門の伝統解釈・融和の論理に対し、それを實質的に容認している。すなわち「長沙批判の論議は一見して三時業の教学に寄り懸り思弁の構想を捨てるか、又は思弁の構想に帰依して日常生活の道德に叛くかという選択の回避かと思われるが、道

元はその選択を叢林において融和させていたし、叢林はその融和の論理を必要としていたのである」。

出家修行生活には、日常生活の道徳が修行の論理として入り込む余地はなからう。すでに見たように『大毘婆沙論』で言及される善悪応報はすべて娑婆世界の事だ。だいたい三時業の論理は「民衆の心情を基盤にして叢林の大衆化に踏み込むとき避けて通れない関門であった」というが、いつ道元が叢林の大衆化を図ったというのだろうか。むしろ三時業を明確にするため、門徒を義絶しているのだ。

また三時業の論理がどうして民衆の心情を基盤にしているといえるのか。清水氏も指摘しているように、仏教が教え、平安時代には広く民衆の間にまで浸透した善悪応報に対して、鎌倉時代の民衆は、いかにそこから自らが解放されるかを新宗教に求めたのだ。念仏は仏の名を称うるがゆえに、五十億劫の生死の罪を除く（観無量寿経）であり、命終わって阿弥陀浄土に行くことを約束する。この民衆にこぞって受け入れられた教えに、『大毘婆沙論』の因果論がどうして太刀打ちできないのか。

宗門解釈がなしてしまったように、只管打坐が論理に成り下がれば、因果を撥無するからこそ、そして事実そういう輩が門徒にいたから、道元は『三時業』を書かねばならなかったのだ。

建長四年になされた上堂（『永平広録』485）では鳩摩羅多尊者の話が引かれて、「仏祖の児孫、直須骨に刻み、肌ただに銘ずべきのみ」と決せられる。そして『涅槃経』にある外道六師の中の二人の説が「黒業あることなく、黒業の報いなし。白業あることなく、白業の報いなし。……（第一富蘭那）、悪なく善なく、……今世なく後世なく、（第六尼乾陀にけんた）」と引用されて「明らかに知りぬ、仏祖の所説と外道の邪見と、終に同ずべからず」と結ばれている。

只管打坐の道徳と大衆化の融和ではなく、仏道と外道のアレコレかを決するために、その対決のためにのみ『三時業』

は書かれたのである。

十二巻本のうち、この巻のみ建長五年書写の奥書がある。《深信因果》と共に十二巻本の中でまずまとめられたのがこの巻であろう。

三節 仏道と外道——《帰依仏法僧》《四禪比丘》

仏道と外道を区別するのに、三時の善悪応報は本当に正しい指標たりうるだろうか。

道元が「善悪無し」を説くものとして上堂（『永平広録』485）で挙げたのは、外道六師のうちの二人だけである。そのなかの富蘭那（プーラナ）は、確かに無善悪を説くといえようが、すでに尼乾陀（ニガンタ）はジャイナ教の祖であって、厳しい戒律を設け、輪廻からの解脱を目指す。他はどうなのだろうか。実は善悪応報や輪廻思想からして、仏教のオリジナルではなく、インドの伝統宗教バラモン教のものである。そこから見れば仏道も新興宗教として六師と同じく外道であり、大乘仏教がそういう傾向をもったように、むしろ三時の善悪因果を脅かすものでさえある。

したがってただ「仏法を学する漢は、須く仏仏祖祖の道処を知るべし、外道に混乱すべからず。兄弟、須く知るべし、明なく闇なしといい、闇を息めて明に帰すといい、明闇一相、善悪一心なりという。かくのごとく道うはみなこれ外道の見なり」（『広録』322）というだけでは、とても正邪の区別はできまい。いわゆる外道も様々あつて単純ではない。

建長二年十二月の上堂ではこう言われている。

「上堂。仏法を学する漢は、須く邪正の両途、および外道と仏道との殊なることを知るべし。見解もし外道に同じくば、終に仏法の益なし。それ外道多しといえどもその先祖に三あり。その中に一人あり、推して第一となし、迦毘羅と名づく」

迦毘羅とはいわゆる六師外道ではないバラモン教のサーンキヤ(数論)学派の祖カピラ(前三世紀)であり、ようやくインドの外道にも色々あることに気がついた道元は、詳しくサーンキヤの二十五諦説を紹介している。実はこの説も因果応報を説き、中有や輪廻を認めているのである。それと比較して『大毘婆沙論』の説はどう違うのか。その肝心な点を道元は何も触れないで、「向来の二十五諦、これ仏仏祖祖の法にあらず。もし仏祖の心を論ぜば、牆壁瓦礫これなり。その眼とは、木楔子これなり」と、七十五巻本の説き方で片付けてしまっている。「心これ牆壁瓦礫」からは善悪応報は出てこないのだ。またあと二人の説は、けっきょく言及されないで終わっている。

続く十二月の上堂でも、外道が複雑多岐に互り、その教学も様々な内容をもっていて、手ごわい様子が見てとれる。

「上堂。仏道を学する漢、正見得がたく、邪見脱れがたし。正使たとい、因縁・自然・断見・常見を遮却しきやくし得たりとも、もし色大我しきだいがし小、我大色小等がだいしきしょうに堕さば、乃ちこれ六十二見なり。……我が仏の所説と称すといえども、正にこれ我大色小なり。もし恁麼見得せば、これ三世諸仏の弟子にあらず、また歴代祖師の雲孫にあらず。古来の有徳有道の真の道心者は、必ず誠心をもって明明に仏道と外道の見処の別なることを曉さとらめりて、然る後仏を学ぶ。所以に見成するなり。」(『広録』408)

中島志郎氏はこの『広録』を根拠に、「正邪の決着を先行させる十二巻本こそ学道の初門に据えられる」⁽¹⁰⁾べきだと主張するが、正邪や外道と仏道の区別が初心のためだ、とはとてもこれらの言葉からは読み取れない。むしろすでに七十五巻本でも言及された自然見外道(山水経)・身心学道・断滅見外道(三十七品菩提分法)・先尼外道(弁道話)・即心是仏(性)・長爪外道(洗淨)など、すべて六十二もある外道の見解を一々調べることなど、道元でもさじを投げたに違いない。

あとで触れるが仏道と外道はたんに教説に紛らわしいものがあるばかりでなく、外道にも坐禅があるのだ。逆にいえば、坐禅をして教えを説いても、外道でありうる。ここで外道とされるものに因縁や仏の所説と称すものも含まれることに注目したい。殊に經典を読む機会が少なく、まして論書を読むことなどまれな坐禅弁道の徒にとって、本格的な邪正の弁別は容易なことではあるまい。

いや、むしろ祖師の語録が、仏法を間違わせる。道元は即心是仏について「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。恁麼会せば、即ち断見外道に同ぜん」（『広録』382）と言っている。即心是仏に帰せば、もう輪廻しないという間違いは、禅だからこそ起こるのである。例えば「しるべし、恆砂ごうしゃの仏教は竹篋しつべい拂子はつすなり」（『仏教』）といううな言表には、三世も善悪応報も因果もありえない。

そもそも坐禅を説くからこそ、仏道を間違うのだ。道元はその危うさによく気付いた。「鬼著きしやくいて分明に禅を説く。その鬼去り已って顛ぜるがごとし。正伝を識まならず、為なばずんば、誰か知らん、邪偏を会あせざることを」（『広録』382）。できれば、道元にもっと詳しい外道と仏道の区別の論理を期待したかった。だが、道元はこれ以上詳しい論理的追及はなしていない。

ひるがえって考えて見れば、仏道と外道の違いをもっともはっきり示すものは、帰依仏法僧にほかなるまい。どんな外道でも、帰依仏法僧をいうものはいない。またどんな間違った見解をもっていたとしても帰依仏法僧があれば、仏弟子でありえる。

「帰依仏法僧」は実に単純な、もっとも明白な仏道と外道の違いの指標である。三教一致に対しても、これを以てすれば判然と区別がつく。

ところが、驚くべきことに禅宗では、この帰依仏法僧すら撥無されるのだ。

坐禅では、いや只管打坐では、帰依仏法僧は無化され得る。

『弁道話』では、如浄からの正伝が「参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・修懺・看経をもちゐず。ただし打坐して身心脱落することおえよ」と示された。

焼香・礼拝は帰依仏・帰依僧の儀礼ではなかったか。看経は帰依法の方式ではなかったか。修懺は僧伽の重要な儀礼ではなかったか。

しかし、「仏道をならふというは自己をならふなり」《現成公按》という根本のところで、釈迦牟尼仏に帰依することも、諸仏に帰依することも吹き飛ぶ。己事究明の為には殺仏越祖ということも出てこよう。「無上菩提の人にてあるをり、これをほとけといふ」《唯仏与仏》のであれば、もはや釈迦牟尼仏は、論理上要らない。

仏法は「『正法眼蔵』涅槃妙心、無上の大法」『弁道話』であるが、「打坐は則ち『正法眼蔵』涅槃妙心なり、ただこの一事のみ実にして、余事は不是なり」（『広録』304）ということであれば、坐禅のほかに「法に帰依する」ということも不要である。また中国の禅宗は、出家教団に独占されていた修行を、広く在家にまで普及し、居士禅は多くの人を引き付けた。自らが坐禅修行するのであれば、あえて僧や教団に帰依するまでもない。

この禅宗の性格ゆえに、現代では、キリスト教徒も大勢坐禅に参加する。坐禅をするのに、帰依三宝はまったく要請されないのだ。そして只管に打坐すれば道を得る。

ただ打坐して身心脱落を得ればよい、その道元の正伝の仏法に「帰依仏法僧」が抜け落ちる！ それはひそかに外道へと通ずる道だ。道元は是が非でも《帰依仏法僧》を書かねばならなかった。それにしても、その終わりは気になる言葉で結ばれる。

「おほよそ仏子の行道、かならずまづ十方の三宝を敬きやうらい礼したてまつり、十方の三宝を勧請かんじようしたてまつりて、そのみまえに焼香・散華して、まさに諸行を修するなり。これすなはち古先の勝躅しょうとくなり、仏祖の古儀なり。もし帰依三宝の儀、いまだかつておこなはざるは、これ外道の法なりとするべし、または天魔の法ならんとするべし。仏々祖々の法は、かならずそのはじめに帰依三宝の儀軌あるなり。」

帰依仏法僧がなければ仏道でなく外道だというのは、よく理解できるとしても、その仏とはどうやら焼香散華の対象になる仏像らしい。かつては「兄弟相見するところ毎に、互いに相合掌低頭あいがっしょうていずして、如法に問訊もんじんすべし……仏祖の会処に焼香・散香あり、雨華・散華さんけあり。四大の調和を慰問し、受化の易不を門訊す」（『広録』一三）と、師弟が互いに仏として拝みあうことを説いたのではなかったか。

また、そこで仏道修行者は坐禪というより、諸行を修行するらしい。只管打坐はどうなってしまったのだろうか。道元はどうもすっかり新生してしまったようだ。

《帰依仏法僧》は、『禪苑清規ぜんえんしんぎ》を一句引用した後、こうはじまる。

「あきらかにしりぬ、西天東土、仏祖正伝するところは、恭敬くきやう仏法僧なり。」

そうだったのだろうか。「西天東地の諸祖、みな坐禪より得道せるなり。ゆえにいま正門を人天にしめす」と書かれたのは『弁道話』である。そこでは諸行は不要であるところ説かれた。

「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。」

十二卷本の世界は、七十五卷本とはまったく違う。因果と三世と善悪応報の論理から出て来る諸行は、未来の仏果菩提のための功德として位置づけられるのである。

《帰依仏法僧》では、帰依三宝の功德が何度も強調される。

「この帰依仏法僧の功德、かならず感應道交するとき成就するなり。」

「ついには続善根し、その功德増長するなり。帰依三宝の功德、つるに不朽なり。」

「この三、畢竟不可思議功德なり」

「しるべし、三宝の功德、まさに最尊なり、最上なりといふこと。」

「三帰をうけしめん功德にはおよぶべからず。」

「一人の受三帰の功德のおほくふかきにおよぶべからず。」

「おほよそ帰依三宝の功德、はかりはかるべきにあらず、無量無辺なり。」

「しるべし、三帰の功德、それ最尊最上、甚深不可思議なりといふこと」

「しるべし、三帰の功德、それ甚深無量なりといふこと。帝釈天の野干たいしゃくてんやかんを拝して三帰をうけし、みな三帰の功德の甚深なるによりてなり。」

「仏説をききて初果をうる、帰依三宝の功德力なり。」

「これ帰依したてまつるに、またかみのごとくの功德をうるなり。」

「いかにいはんや餘者の、三宝の功德におきて積功累徳せらん、はかりしらざらめやは。」

こう引用してみると、まるで『弁道話』の坐禪の功德の賛仰と同じ響きとして伝わってくる。

だが『弁道話』ではその功德は、打坐の一時に「遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる」ものであった。ところが『帰依仏法僧』の功德は、未来の仏果菩提である。「世々生々、在々所々に増長し、かならず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提を成就するなり」「身心いまま刹那々に生滅すといへども、法身かならず長養して、菩提を成就するなり」。このような書き振りだけでも一驚に値するが、ここに新たに有部の教学である刹那生滅があらわれ、輪廻の主体は法身かと思われる。「法身」はかつて「尽大地自己の法身」「唯仏与仏」といわれ、転じようのない実相であったのだ。

このように見てくると晩年の道元は、『弁道話』の初心からまったく一八〇度変わってしまったかに見える。本当にそうだろうか。

ここに奥書のない、したがって記された年号の不明な一書がある。

《道心》だ。秘密『正法眼蔵』に含まれるが、七十五巻本・六十巻本には含まれない。同じく奥書がない《生死》《唯仏与仏》とこの巻は非常に似た書き振りである。私はこれらを、《現成公按》と同じく、中期に弟子に与えた法語と見る。

《道心》は内容的には帰依三宝が中心なのであるが、これが晩期ではない証拠がある。

第一に、平仮名の多いやさしい和語で書かれていて、經典の引用は一つもない。

第二に、初心の心得としての「道心」が説かれていても、因果を信じ、三世を信じ、善悪応報を信ぜよ、とはいわれていない。無常を觀じ、吾我を捨てるという『正法眼蔵隨聞記』と同じ初心の心得が説かれている。

第三に、帰依三宝の功德については、何もいわれていない。ただ、「三宝の功德」が一度言われるが、三宝の功德と帰依三宝の功德は全く違うものだ。前者は仏法僧がもっている功德であるが、後者は帰依するものが得る功德なのだ。そのほかは袈裟の功德が一言述べられているばかりだ。

いま、この《道心》と《帰依仏法僧》を比べてみよう。

《道心》では、「帰依三宝」は、決して正伝の仏法などと大上段にいわれてはいない。無常を觀じ、吾我を捨てる努力をした後、おもむろに「つぎには、深く仏法僧三宝をやまひたてまつるべし」と説き出されている。こういう説き方であれば、初学への教えといえよう。『広録』には「まず須く道心あるべし。次に須く慕古の心を具すべし。後に須く実を求むべし。この三種、即ち初心晩学の所学なり」（小参20）といわれていて、《道心》はいかにも初学の教えであろう。

そこでいわれる帰依三宝の内容は、《帰依仏法僧》のように、莊嚴しょうごんされた仏像のある道場での儀礼ではなく、「ねてもさめても三宝の功德をおもひたてまつるべし。ねてもさめても、三宝をとなえたてまつるべし」と、だれでも、どこでもできる行とされている。

つまりその行とは帰依の儀軌ではなく、「となえたてまつる」という称念、口業である。短い文の中に十一回も「となえたてまつる」といわれ、その称え方は「つねにこゑもやまず」「ひまなくとなえまつる」「はげみて南無帰依仏と、となえたてまつる」といわれる。

南無阿弥陀仏の称名念仏が遼火のごとく庶民の間に広まっている時代だ。それに匹敵するやさしい行「南無帰依仏・南無帰依法・南無帰依僧」を道元は在家の人には説いたのだろう。

それに対して、《帰依仏法僧》では、難しい出家者の儀式として、次のように唱えろと言われる。

「我某甲、今身より仏身にいたるまで、

帰依仏、帰依宝、帰依僧。

帰依仏両足尊、帰依法離欲尊、帰依僧衆中尊

帰依仏竟、帰依法竟、帰依僧竟。」

「住持三宝

形像、塔廟仏宝。

黄紙朱軸、所伝法宝。

剃髮染衣、戒法儀相僧宝。

化儀三宝

釈迦牟尼世尊仏宝。

所転法輪、流布聖教法宝。

阿若憍陳如等五人僧宝

理体三宝

五分法身、名為仏宝。

滅理無為、名為法宝。

学無学功德、名為僧宝。

一体三宝

証理大覺、名為仏宝。

清淨離染、名為法宝。

至理和合、無擁無滞、名為僧宝。」

ただ《道心》と《帰依仏法僧》で共通するのは、輪廻転生を前提していることである。《道心》はごく素朴に、死後の転生の次第を次のように説いている。

「たとひこの生をすてて、いまだのちの生に生まれざらん、そのあいだ、中有といふことあり、そのいのち七日なる、そのあいだも、つねにこゑもやまず、三宝をとなへたてまつらんとおもふべし。七日をへぬれば、中有に死して、また中有の身をうけて、七日あり。いかにひさしといへども、七日をばすぎず。このときなにごとをみ、きくもさわりなきこと天眼のごとし。かからんとき心をはげまして、三宝をとなへたてまつり、南無帰依仏・南無帰依法・南無帰依僧と、となへたてまつらんことわすれず、ひまなくなへたてまつるべし。すでに中有をすぎて、父母のほりにちかづかんときも、あひかまひて、正智ありて託胎せん、処胎藏にありても三宝をとなへたてまつるべし。生まれおちんときも、となへたてまつらんこと、おこたらざらん。……またこの生のをはるときは、ふたつのまなこ、たちまちにくらくなるべし。そのときを、すでに生のをはりとしり

て、はげみて、南無帰依仏となへたてまつるべし。このとき十方の諸仏、あはれみをたれさせたまふ。縁ありて悪趣におもむくべきつみも、転じて天上に生まれ、仏前にうまれて、仏をおがみたまつり、仏のとかせたまふのりをきくなり。」

このような往生観は浄土思想と同じく、念仏の功德によって仏の国に転生してそこで仏に救われるという、信仰による他者救済の思想である。

ところが同じ転生を説いても《帰依仏法僧》では、自分が悟りの階程を昇るという出家修行者の思想だ。

「おほよそ三帰のちから、三悪道をはなるのみにあらず、天帝釈の身に還入す。天上の果報をうるのみにあらず、須陀洹の聖者となる。」

《道心》ではこのあと仏の供養、法華經の制作・供養・礼拝・書写が説かれ、「つねに袈裟をかけて、坐禅すべし。袈裟は第三生に得道する先蹤あり。すでに三世の諸仏の衣なり、功德はかるべからず。坐禅は三界の法にあらず、仏祖の法なり」と結ばれる。

ここに私は、只管打坐を言いつつも、法華の行者であつた信仰者・道元の姿を明瞭に見る。道元はおそらく比叡山にいたときから、法華經の深い信者であつたに違いない。『正法眼蔵』には五十回近い『法華經』の引用があつて、たとえ『法華經』そのものが引用されない場合でも、そのいたるところから『法華經』の香りは立ちのほっている。ことに最晩年には病を養う京都の宿舍で、『法華經』如来神力品を柱に書き付け、妙法蓮華經庵と名付けたという。

只管打坐を標榜して、かえつて自ら外道のような驕慢に陥つた道元は、もう一度敬虔な法華行者として、仏教者たる己れを再確認していったに違いない。

《帰依仏法僧》には『法華経』の手放しの賛嘆がある。

「法華経は、諸仏如来一大事の因縁なり。大師釈尊所説の諸経のなかには、法華経これ大王なり、大師なり。餘経・餘法は、みなこれ法華経の臣民なり、眷属なり。法華経中の所説これまでことなり、餘経中の所説みな方便を帶せり、ほとけの本意にあらず。餘経中の説をきたして、法華に比較したてまつらん、これ逆なるべし。法華の功德力をかうぶらざれば、餘経あるべからず、餘経はみな法華に帰投したてまつらんことをまつなり。この法華経のなかに、いまの説まします。」

いまの説とは、帰依三宝である。ここから《供養諸仏》へは、あと一步である。

《四禪比丘》

「四禪」という言葉は、『正法眼蔵』の中で、この巻と《出家功德》にしか現れない。

この言葉は、『四禪比丘』で引用される『大智度論』『摩訶止観弘決』を見ても明らかのように、大乘の論書にあるが、概念そのものは、部派仏教のものである。

すなわち、部派仏教では、坐禪が外道にもあることは、当たり前のことだったので、仏道の坐禪と外道の坐禪を区別するため、あるいは何よりも修行において禪定の段階をはっきりさせるため、四禪を含む九次第定の説ができた。それによると、まず禪定に入ると、色界の境涯である初禪から二・三・四禪に進む。次に無色界の境涯である四無色すなわち第一空無辺・第二無量識・第三無所有・第四非想非非想、そして滅受想定に至る。そして修道の四果が、第一須陀洹・第二斯陀含・第三阿那含・第四阿羅漢である。第三阿那含になるとはや欲界に還ることはないので「不還」と訳され、これ以上が聖人

である。

中国の禪は頓悟を主流としたので、あまり悟りの階級を言わなかったが、宋代に入って臨済四料簡とか洞山五位とかの階級があらわれ、日本臨済宗では、白隠を経て何百という段階が立てられるようになった。

道元は坐禪において修証一等をいい、四料簡五位を蛇蝎だかつのように嫌ったのだから、禪定の階程である四禪などという概念とは無縁のはずである。なぜ、晩年に「四禪」などということをやったのか。《四禪比丘》には三教一致批判が激しく語られ、最後は「いま澆運の輩、宋朝愚闇の輩の三教一致の狂言、用るべからず、不学のいたりなり」と結ばれているが、三教一致批判ならすでに何度もなされており、あえて四禪、四果を持ち出すまでもないと思われる。

おそらく、この時期に、道元はインドの外道にも坐禪があり、宋朝禪者といえども熱心に坐禪をしていること、もちろん小乗にも坐禪があることに改めて気づき、とりもなおさず坐禪に打ち込んだ自分さえ、誤ったという苦い反省から、坐禪の質を問うこの主題を選んだのではなからうか。

「四禪」がはじめて言及されるのは、建長三年五月結制中に行われた坐禪についての長い上堂の中である。「坐禪は身心脱落なり。四無色にあらず、また四禪にあらず。先聖なお識らず、凡慮あに図るべけんや」（『広録』432）。

ここでは、まだ坐禪は階級のあるような境地ではないし、いかなる自覚でもないという只管打坐の基本線を外れていない。「解夏小参」でも同じ趣旨が述べられる。「四禪・八定それ境界にあらず、三賢十聖あに敢えて商量せんや。常日打坐して身心脱落せり」（小参二）。その年六月には、次のような上堂がなされる。

「上堂。それ仏法を学ぶ漢、用心身儀、太だ容易はやすからず。凡夫・外道、俱に坐禪を営む。然れども凡夫・外道の坐禪は、仏々祖々の坐禪に同じからず。然る所以は、外道の坐禪は邪見・著味・驕慢ある故なり。……すでに身心脱落を得たり、必ず邪見・

著味・驕慢^{きょうまん}なし・祈祷、祈祷。」（『広録』437）

ここで外道の坐禅と仏祖の坐禅を区別する指標が、邪見・著味・驕慢として明らかにされているが、実際にこの上堂で詳説されるのは、邪見すなわち《三時業》で述べられた善惡応報だけである。おそらく、いまだ詳しく説かれなかった「驕慢」について書かれたのが《四禅比丘》ではないであろうか。

《四禅比丘》の巻も、初めから輪廻転生の物語が引用され、中有とおなじ概念である「中陰」での念が主題になっている。すなわち、ある比丘が四禅を得て、阿羅漢を得たと思ったが、死んで四禅の中陰だと気付き、阿羅漢なら死んで涅槃に入るはずなのにそうでないのは、仏が騙したからだと思った、その仏に対する悪念のため地獄に落ちた、と仏が説く。すると比丘たちが驚いて「坐禅持戒してすなわち爾るや」と質問すると、仏は「彼は皆増上慢に因る……」と答えている。

道元はこの四禅比丘の誤りを、第一に見仏聞法しないで「いたづらに独処する、増上慢のあやまりなり」とし、第二に、四禅と四果を間違えたことを、「これ無聞のとがによれり」といい、第三に、仏をなじったことをやはり「これ無聞のとがなり」と評する。

続いて優婆塞多の弟子が、やはり四禅を得て、四果に至ったと思ったが、色々失敗をするたびに、四果を得ていなかったと反省したという話が引用される。これを道元は「この比丘は、聖教を習学せるちからあるによりて、みづから阿羅漢にあらず、阿那含にあらずとしるなり」と評している。

つまり、増上慢の誤りを免れるには経論・教学を学習することが大事だとされているのであり、「すこしも仏法を習学せらむ輩は、みづからに欺誑せられじ、他人にも欺誑せられじ」と説かれている。今一つの例が引かれるが、これは仏になったと思った比丘が、実は第四果も第三果も得ていないと反省したという話であり、「此れまた良く教相を知るに由ての故

に、乃ち是の如し」と結ばれる。

教相の習学を強調すること、この十二巻本執筆の時期に道元が『大智度論』『大毘婆沙論』『摩訶止観』『止観弘決』など論書を読んでいることは深い関係がある。おそらく、さまざまな坐禅を区別するために、道元自身が教相を知ること必要としたのだろう。

ところで、松本史朗氏は「学」に関して、道元の「初期においては学より禅（行）を重視する傾向となって現れており、それが『十二巻本』においては逆転すること」の論証を試みている⁽¹¹⁾。大筋において私も賛同するのだが、袴谷氏の「知」の問題と同じく、只管打坐においてなりたっている思惟と、知見（慮知・分別など言語的思惟）を混同していると思う。

道元は如浄の下で、身心脱落に関する魂を震撼させるような次の教示を受けたことを、いましみじみと思ひ出したのだろう。すなわち、「祖師の児孫は、強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」（『宝慶記』15）。また、ここで「学者」といわれているが、松本氏がいわれるように、弟子が学者で道元が「無学」、ということでもなからう。

さて、ここで見落としてはならないのは、「いまの無聞の輩は、……みだりにわれは仏なりとのみおもひいふは、おほきなるあやまりなり、ふかきとがあるべし。学者まず須らく仏はいかなるべしとならふべきなり」という一句である。これは『発菩提心』で、きわめて重大な問題に発展する。

ここまでが巻の半分で、後半は「今大宋国に寡聞愚鈍の輩」の三教一致批判が展開されている。その要は「孔老は三世の法をしらず、因果の道理をしらず」ということで、邪見という視点から批判されている。けれども前半と後半は同等の批判ではなく、優劣がつけられる。つまり前半は、インドの縁覚や外道に等しい者であるが、後半は中国の孔老であり、後半に

ついで「ただこれ流転の凡夫なり」といわれ、「孔老・莊子・恵子等はただこれ凡夫なり。なほ小乗の須陀洹にも及ぶべからず」と評されている。つまりインドの外道は、中国の老・莊・孔子より高く評価されていて、「西天の鹿頭ならびに論力、乃至長爪梵志・先尼梵志等は博学の人たり、東土にむかしよりいまだなし、孔老さらに及ぶべからざるなり」といわれている。

ここで注意しなければならないのは、道元は決して、外道や老莊・孔子を直接批判しているのではないことである。それらと仏道と等しいという説をたて、それらと等しいような見識しかもっていない智円・正受など天台や禪の学者であり、またそのような参禪学道の輩を批判しているのである。とはいえ杉尾玄有氏がいうようには⁽¹²⁾、三教一致をいう輩として、道元の弟子までそこに入れる必要はなからう。三教一致は七十五巻本で口を極めて批判されているのだから。

むしろ、三教一致をいう臨済系とは別に批判される、次のような見解を持つ人々こそ、道元の弟子に含まれよう。

「あるが云く、諸仏如来ひろく法界を証するゆへに微塵法界、みな諸仏如来の所証なり。しかあれば、依正二報ともに如来の所証となりぬるがゆへに、山河大地・日月星辰・四倒三毒、みな如来の所証なり。山河をみるは如来をみるなり。三毒四倒、仏法にあらずといふことなし。微塵をみるは法界をみるにひとし。造次顛沛みな三菩提なり。これを大解脱といふ。これを単伝直指

の祖道となづく。」〈四禪比丘〉

これは「大宋国に稻麻竹葦のごとく」ある見解とされるが、如来の悟りの世界を強調する点で、老莊や孔子とは明らかに違う。万法本覚門とでもいえるもので、先の「一切所作 凡諸法生起 皆仏法也」（『御遺言記録』）と響き合う。そしてそれは宗門の伝統的注釈と変わらない観がある。

この巻がまだ未再治であることは、最初の四禪比丘の話に対する論評のただ中に、次の優婆塞多の弟子の話が割って入っているし、経論の引用なしに急に舍利弗の話の評価が述べられていることから分かる。この舍利弗の話は建長二年七月の上堂（『広録』381）に詳しいから、時間があればこれを詳しく書いたのだろう。また最後の例話はインドの外道（論力）の話であるから、前半においた方がふさわしく思える。

最晩年、建長四年の上堂には外道だけでなく、二乗の坐禪との違いが、「二乗には、自調の心あり、涅槃を求むるの趣あり」（『広録』516）と説かれている。これらは《発菩提心》へと発展していく問題であるが、自調つまり自力の坐禪と身心脱落の只管打坐の違いなどは、道元がなお論じたかった問題なのではなからうか。

ともあれ、道元はこの巻で外道と仏道の区別を、「邪見」から一歩踏み込んで、四禪という坐禪の質の問題として見ていこうとしているのである。しかし、それを世々生々の修行の果てに仏果菩提に至るといふ、かつて説かなかった部派仏教の論理に拠って行っている点で、はなはだきわどい。道元のどこかで、かつての只管打坐の道得が決定的にゆらいでいるのである。

四節 一箇接得の絶望——《四馬》

「四馬」もまたこの巻にしか使われない概念であり。上堂にも見い出せないが、《四禪比丘》とは全く別の視点から、仏弟子にいろいろな種類の人がありうることを説いている。

考えれば《四禪比丘》は、厄介な問題を孕んでいる。「四禪比丘」という概念を認めてしまえば、それは坐禪の境涯に階

級をつけることになる。坐禪は階級的悟りを得るものではないことは、《葛藤》の「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」で明らかであり、また只管打坐が「上智下愚を論ぜず、利人鈍者を簡^{えら}ぶことなかれ」（『普勸坐禪儀』）と言われたことから疑いがない。坐禪が仏行であれば、人間の側の条件は問われないはずだ。また、教相の習学を強調すれば、聖教を見るよりは坐禪をしろ、と教えて来たこと（《行持》『正法眼藏隨聞記』など）に背く。

そういう問題に答えるかのように、この巻は展開されている。

まず『碧巖録』や『無門関』にもある、外道が釈尊によって道を得た則が冒頭で示される。その得道の因縁とは、「維摩の一黙」とほぼ等しいような釈迦の黙説である。そのような出来事が、禪宗の歴史の中でもあることが、「まさに開明し、仏法に信入するものあり」と示される。さらには《三十七品菩提分法》で批判しまくった『維摩經』の、「一音演說法」が説かれてさえいるのである。

《四馬》とは題されているが、実は大きく二種類の人が語られている。すなわち「世尊に聖默聖説の二種の施設^{せせつ}しました」とあることに対応するように、言葉によらないで道を得る人と、言葉によって入道する人である。ただ『雜阿含』で説かれる四馬が、一、鞭影^{べんえい}で従う馬、二、毛に触れて従う馬、三、肉に触れて従う馬、四、骨まで徹して従う馬と区分されており、一方大乘經典の方では、竜樹の説とし「快馬の鞭影を見て、すなわち正路に入る」類と、『涅槃經』で説かれる触毛、触皮、触肉、触骨の四馬の二系統があつて、そのどちらも言葉に拠つて入道しているように、原文が書かれているので、そのことが分かりにくい。竜樹説があえて加えられているのは、道元が、鞭影で従う馬を、聖默にいれようとするからである。そのことは次の言葉から窺われる。

「あらゆる機縁、あるいは生不生の法をきき、三乗一乗の法をきく、しばしば邪路におもむかんとすれども、鞭影しきりにみゆるがごときは、すなわち正路にいるなり。もし師にしたがひ、人にあひぬるがごときは、ところとして説句にあらざることなし、ときとして鞭影をみずといふことなきなり。」

ここでは不思議なことだが、正法すなわち生不生の空の法をきき、三乗一乗の法華の法を聞いたものが、しばしば邪路に向かうという。おそらく《四禪比丘》で教学を強調し過ぎたので、たんなる知的理解としての正見の限界を示そうとしているのだろう。

この話で「鞭影」は師であり、人である。これを最初の外道の話と見合わすと、「聖黙」とは、人格に触れることによって言葉以前に大きく触発されることを意味し、それがまた「鞭影」ともいわれているのだろう。鞭は言葉である。鞭影はただ影であつて、直接鞭を加えることではない。この鞭を加える必要のない馬もいることが、竜馬・千里馬として示されるが、それは別に称揚されているわけではない。「このむまととのふること、人間にすくなし。……ととのふる法、しれるものすくなし」と悲観的に語られる。そして一転して「古徳いはく『調馬かならず鞭を加す。鞭にあらざればむまととのほらず。』これ調馬の法なり」と説かれて、かならず言葉で説かないと弟子は道に入れないと結論している。大乘の四馬は、言葉における理解に優劣があることの譬えで、生を説いて分かるのが触毛、生老を説いて分かるのが触皮、生老病が触肉、生老病死が触骨で道を得る人だと結ばれる。以上まとめると五種の馬があつて、第一群が鞭影でわかる竜馬・千里馬、第二群が鞭の強弱でわかる優劣四種の馬である。⁽¹³⁾

この叙述には、言葉と人格的触発のいづれが大事か、説きかねている道元の苦悩が滲み出ているように思われる。最初は《四禪比丘》を補う意味でも、伝統的な禪の教化方法として、人格的触発の優位を説こうとしたのだろう。道元は思う、そ

ういうことは、確かにありうる、釈迦在世中も、中国禪宗の中でもあったのだから。だが、ひるがえって自分をみつめれば、自分はそのようにはできなかった。それは馬の問題であるより、むしろ「このむまととのふること、人間にすくなし。……ととのふる法、しれるものすくなし」といわれるように、調馬する者、つまり指導者の問題なのである。

ここからは『正法眼蔵』の示衆を止めて、きちつと教学を説いていこうと決意し、十二巻本に着手した道元の敗北感が伝わってくる。「つひに仏果にいたりて、はじめ初発心のときのごとく、菩薩・声聞・人天・大会のためにこれをとく」という下りには、最晩年にそのような教学を、書きつけて置かねばならなかった苦渋が反映していよう。

だが、だからといってこの巻が、杉尾氏がいわれるようには後代の竜馬・千里馬のために書かれたなどとはいえない⁽¹⁴⁾。道元はすでに《三時業》の世界に入っていた。道元は、たとえ弟子たちが今は充分に理解できずとも、打坐をあきらめ得なくとも、いつの生にか、必ず正師に会い得道すると信じた、その言い表しが次の言葉であろう。

「即座に鞭影を見るもの、三阿僧祇^{さんあそうぎ}をへて鞭影をみるものあり、無量劫を経て鞭影をみ、正路に在ることをうるなり。」

これを、知恵の浅深、力量の大小に帰してしまえば、最初に挙げたような、平等な仏行としての只管打坐に悖^{もと}る。打坐を努めてなぜ弟子たちは道得に至らないのか。道元はそれを、一つには指導者たる自分の力量に帰したが、それでも正法を説いても弟子の理解がまちまちなのはなぜか。いや、少なくともなぜ自分は道を得ることができたか。道元はこう書く。

「学者、もし厚殖善根の衆生にして、仏道ちかきものは、かならずこれをきくことをうるなり。仏道とほきものは、聞かず、しらず。」

かつては道を得るか得ないかは、志のあるなしに掛かっていた。

「仏道にこそろざしふかければ、得道せるなり。」（「弁道話」）

ところがいまや道元は、今世に仏道に会い、得道するのは、過去世からの善根の積み重ねに因るという。そうであれば、いまなされている参学修行も、いま仏道を得るためというよりも、いつか仏果菩提にいたるための善根と理解されてくる。打坐は何かの功德のためではなく、只管（ただ）するものであったはずだ。

だが晩年の道元は変わった。「厚殖善根」《帰依仏法僧》「宿殖善根」《八大人覺》などという発想は晩期の特徴である。少なくとも道元の下で仏法を学べる者は宿殖善根ではあろうが、それでもほとんどの者が道を得るには至らない。それはこゝろ嘆かれている。「上堂。宿殖般若の種子に酬いて、南州に生まれ、仏法に値う。明らかに知る、身の障りなく、法の縁あることを。ただ恨むらくは、不修にして未だ証驗を得ざることを」（『広録』383）。やはり修行も重視されるのだ。

ところで、弟子への絶望ということを考えると、『尽未来際吉祥山を離れざる示衆』は重い意味をもつてくる。なぜなら、大衆に対して「国王の宣命を蒙るといへども、また誓つて当山を離れず」と誓約しておきながら、実際は再び山を離れたからである。

そもそも建長元年九月、鎌倉から帰って半年も経ってから、なぜ道元は『尽未来際吉祥山を離れざる示衆』を書かねばならなかったのか。よほど深い道元に対する不信が、弟子の中にあつたように思えてならない。鎌倉行きそのものが、「俗を重んじ、僧を軽んずる」（『広録』251）行為であつたろう。だが帰山の弁明ともいえる上堂において、弟子たちの間に蟠つていた批判に対する言い訳は、言葉の中に組み入れられているが、弟子たちを思う暖かい思いはその言葉から汲み取れない。「山を愛するの愛は初めよりも甚だし」（同251）は、どこまでも自然に対してである。鎌倉での心情が「なお孤輪の太虚に処るがごとし」（同251）と述懐されているが、山にあつても道元には自然以外には本当の理解者がなく、孤輪のよ

うな寂しさをやはり味わっていたのではなからうか。

実は弟子がもはや道元を信用しなくなったとしても無理からぬところがある。たとえば三教一致を口を極めて罵りながら、天皇を「天上の古仏、人間の至尊、閻浮に降誕し」（『広録』247）と仏扱いしていたり、建長二年には辞退したとはいえ、後嵯峨院から紫衣を贈られている。なんらかのつながりが京都にあればこそ、紫衣という問題も出て来る。今度は京都から招きがあったのかも知れない。どこにも「たとえ国王の宣命を蒙るといえども」という仮定形は使われていない。そういう可能性がまったくないところで、道元が自分から「国王の宣命を蒙る」などといってみるとは、「国王大臣に近付すること莫かれ」という如浄の戒めからしても考えにくい。

また我々をおいて、京都に行くかもしれない、という山の大衆の不安・不満に答えて、『山を離れざる示衆』で誓約せねばならなかったのだろう。この示衆にやっと、「先ず、一切衆生を度し」という修行者に向き合う言葉が見える。しかし、山を離れない理由は自分が「昼夜間断なく精進経行、積功累徳しやくくうらいとくせん」と欲するが故なり」といわれて、衆生済度は直接的動機ではない。むしろ自分の行の功德によって衆生済度はなされるものとされる。衆生済度を第一に掲げ得ない道元は、自らに對しても、道を得た者という自信を失っている。

「この功德をもつて先ず一切衆生を度し、見仏聞法して仏祖の窟裏くくりに落ちんとするなり。その後永平大事を打開して、樹下に坐して魔波旬まはじゆんを破り、最正覚を成ぜん」という誓いは、「一生参学の大事ここにおはりぬ。……弘法救生をおもひとせり」（『弁道話』）からは遥かに後退している。人々を指導するというよりは、自分が「見仏聞法」して学ぶという姿勢が強い。

それにしても、この誓約を破るといえるのは、またもや敗北を意味しないだろうか。

一箇半箇を接得し得ていれば、どうして山を降りれようか。たとえば永平寺の経営を託された義介の『御遺言記録』を見ても、とうてい道元の仏法を道得しているとはいえない。

道元が京へ向かったのは、ただ病氣治療のためとは思えない。本気で病氣を治して弟子たちを指導する気なら、旧暦といえ、まだ暑い八月になぜ京に行くのか。暑さを避け、涼しい福井の山に身を養い、涼しくなつて京に旅するべきである。山を降りてわずか二十三日で道元は入滅している。弟子を愛していたなら、山で死ぬべきではなかったか。

『御遺言記録』は資料的価値が必ずしも十分に認められていないが、そこには道元の言葉としてこうある。「堂頭和尚示して云く『去る比、決定命終けつじやうめいしゆうと思ひし様なる処、今に存命せり。然るに、六波羅より度々上洛すべきの由、申し下さる。これに依りて、縦たとい命終せんも申し置くべき事等多般なる上に、兼ねてまた医療のため、来る八月五日上洛すべきなり……』」。

これによれば、医療よりも六波羅からの要請が主な上洛の理由である。王命でも山を降りないと誓ったのに。

この記録によれば、すでに死も覚悟している。もし死を自覚していたなら、なおさら山に留まるべきである。兄弟子の明全は中国で求道中に客死したが、仲間の多くの僧によつて莊嚴裏に送られた。それに比すれば法を日本に伝え、日本で初めての坐禪道場を建て、自ら開いた寺で弟子に囲まれて死ぬのに何の不足があるうか。道の途上で死ぬのは、ある意味では修行者冥利みやうりである。かつては道元もこういった。

「法のためにすてんかばねは、世々のわれら、かへりて礼拝供養すべし。」〈行持下〉

「のこりの光陰のすくなきこととおそりて、終日宴坐、これをつとむべきなり。」〈行持下〉

それでも、弟子たちへの誓いを僅か三年で破つてでも、道元は生まれ故郷の京に帰れたかったのだ。京の白衣の家で死ぬことを選んだ道元に、越前の山での孤立、絶望を見るのは私だけだろうか。

五節 功德としての諸行——《供養諸仏》《出家功德》《受戒》《袈裟功德》

《供養諸仏》の冒頭は、十二巻本の思想的特徴である「三世」、「因果応報」、「功德」をみな備えてこう始まる。

「仏言、若し過去世無くば

応に過去仏無かるべし

若し過去仏無くんば

出家受具無けん

あきらかにしるべし、三世にかならず諸仏ましますなり。……過去の諸仏を供養したてまつり、出家し、随順したてまつるがごとき、かならず諸仏となるなり。供仏の功德によりて作仏するなり。いまだかつて一仏をも供養したてまつらざる衆生、なによりてか、作仏することあらむ。無因作仏あるべからず。」

ここでは「供仏の功德によりて作仏する」といわれている。また、後半で「かくのごときの功德、みな成仏す。過去・現在・未来おなじかるべし。さらに二あり、三あるべからず。供養仏の因によりて、作仏の果を成ずることかくのごとし」

と述べられている。供養仏が因であり作仏は果であって、有功徳、有所得である。

さて、禪宗は無の思想であるといわれる。曹洞宗においてさえ、坐禪は「無功徳」であり、「無所得・無所悟」であるとしばしば言われる。「無所得」「無功徳」は『景德伝灯録』に達磨の語として載っており、それを訝る者は少ない。

ところが、そもそも『正法眼蔵』には「無功徳」「無所得」「無所悟」は、道元の言葉としてはいづれも一度も使われていない。『行持下』に『景德伝灯録』達磨の章の引用として「無功徳」が一度あらわれるだけである。また『随聞記』六巻の結びに「公案話頭を見て聊か知覺あるやうなりとも、其は仏祖の道にとほざかる因縁なり。無所得無所悟にて端坐して時を移さば、即ち祖道なるべし」とあるのみである。

道元は「無」の思想家ではなく、徹頭徹尾「有」の思想家である。

彼は仏法宣揚の初めから仏法にとつての「功徳」を強調した。『正法眼蔵』には「功徳」という言葉がよく使われ、約二百五十回にも及ぶ。『弁道話』は坐禪の功徳を説いている書だといって過言ではない。すなわち、

「仏知恵をもて、一人坐禪の功徳をはかりしりきはめんとすといふとも、あえてほとりをうることあらじ。」

「いまこの坐禪の功徳高大なることをきをはりぬ。」

「諸仏自受用三昧に安坐せり。これ廣大の功徳をなすにあらずや。」

したがって、晩年に「功徳」が強調されたからといって、そのことが直ちに道元の思想の変化だとはいえない。それにもかかわらず、やはり晩年には、思想の質が変化したといわざるをえない状況がある。

その一つは「功徳」が、どのような思想的関連の中でいわれているのか、という問題である。

七十五卷本では「時」は、前後際断していると共に、その正当恁麼時に一切が全機現している。したがって坐禪の功德は、その正当恁麼時に一切のものに及ぼされる仏法的利益であって、それは人間の感覚や損得感情に引つ掛かるようなものではない。そしてまた仏法的利益といっても、修証一等であるからそれを因にして、仏果菩提を求めるような功德ではない。つまり、功德は基本的には仏の功德なのであって、人間の功德ではない。

ところが十二卷本の思想の特色は、三世にわたる善悪因果であって、そこでは人間がなす業によって、人間が果報を受けるのであり、修因得果として修証を二つに分ける。それゆえそれは只管打坐の思想を根本的に脅かす。

ところで、如浄の仏法は、ある意味では「無功德」である。建長三年の上堂には如浄の言葉が再びこう説かれる。

「上堂。仏仏祖祖の家風は、坐禪并道のみなり。先師天童云く、跏趺坐かふざは乃ち古仏の法なり。参禪は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看經を要せず、祇管に打坐せば始て得うし。」（『広録』432）

これは明らかに焼香・礼拝・念仏・修懺・看經の功德を不要とする思想である。なぜなら坐禪に一切の功德がこもっているからだ。そのことは建長四年の上堂にもはっきり述べられる。

「先師天童、天童に住せし時、上堂し衆に示して曰く、『衲僧打坐の正に恁麼の時、乃ち能く尽十方世界の諸仏諸祖を供養す。

悉く香華・灯明・珍宝・妙衣・種種の具をもつて恭敬供養すること間断なし。』」（『広録』522）

つまり坐禪こそが成仏の正門であり、唯一の行だということが「只管打坐」には含まれているのだ。如浄の「祇管しかん」には、排他的に他の行から区別して坐禪「のみ」という趣がある。だから道元も《并道話》では「また読經・念仏等のつとめ

にうるところの功德を、なんぢしるやいなや。ただしたおうごかし、こゑおあぐるお仏事功德とおもえる、いとほかなし」とすら言った。『正法眼蔵隨聞記』には「坐禪の時、何の戒か持たれざる、何の功德か来らざる」（卷二）といわれる。

「只管打坐」でさらに大切なことは、公案を用いる臨済系の坐禪に対して、悟りの為の因ではなく、それ自体が仏行である修証一如、因円果満の坐禪であるがゆえ、作仏を求めず、「ただ」という意味をもつことである。すなわち仏行である坐禪からは「仏にいたりて、すすみてさらに仏をみる」（『仏向上事』）という事があるばかりで、悟るための生々世々にわたる修行とは無縁である。

しかし、『供養諸仏』の冒頭に述べられていることは、これら七十五巻本の思想をすべて裏切つて、仏を供養するといふ、明らかに坐禪とは別な行によつて、その功德で、来世に作仏するという思想だ。

ところが、この道元の思想は自らが引用した經典によつて、また見事に裏切られている。まず、釈迦の本生話がたくさん引かれているが、第一の『仏本行集経』では対告衆が目犍連であり、過去世に三十億の釈迦、八億の燃灯仏、三億の弗沙仏を供養したと述べられるが、そのそれぞれに「時にかの諸仏、我に記を与えて『汝当に作仏すべし』としたまわざりき」と、作仏の約束が与えられなかったという「落ち」がついている。

第二の『仏藏経』では、舍利弗を対告衆として、三十億の釈迦、八千の定光仏、六万の光明仏、三億の弗沙仏、一万八千の山王仏、五百の華上仏、五百の威徳仏、二千の憍陳如仏、九千の迦葉仏、さらに百の名の異なる仏、千の閻浮檀仏、六百二十万の見一切儀仏、八十四の帝相仏、十五の日明仏、六十二の善寂仏に供養したが、やはり授記されなかったという話で、それぞれに「皆我を記したまはざりき。有所得なりしを以ての故なり」と付記されている。とりわけ普守仏の時は「亦我れを『汝来世に於いて正に作仏を得べし』と記したまはざりき。何を以ての故に。我れ爾の時に、諸法実相に通達するこ

と能はず、計我・有所得の見到貪著したればなり」と説かれる。

いったい何の為に道元はこれらの長文を引用したのか、引用文の内実からはさっぱりわからない。だが、道元によるその結びは「おほよそ供仏は、諸仏の要枢にましますべきを供養したてまつるにあらず。いそぎわがいのちの存せる光陰をむなしくすごさず、供養したてまつるなり。たとひ金銀なりとも、ほとけの御ため、なにの益かあらん。……しかあれども、納受せさせたまふは、衆生をして功德を増長せしめむための大慈大悲なり」とある。偶像崇拜というような意味で諸仏供養をするのではない。仏の為には無功德であるが、しかし、やはり衆生が仏果菩提を得るための功德を増すために仏を供養するのだとされる。『弁道話』とは逆である。このような《供養諸仏》の内容からも、十二巻本は初心者向けだ、という見解が生まれるのだろう。

しかし、案に相違して、仏になりたいのは道元その人なのである。

いや、道元は仏からの正法を承け、仏になってさらに仏を見る道を歩いていたのではなかったか？ どうも違うらしい。寛元元年七月、京都を發つて越前に入った道元は、寛元四年に上堂で誓願を發している。

「日本国越宇、開闢永平寺沙門道元、また誓願を發す。当来五濁の世に仏と作り、仏および弟子の、国土・名号、正法・像法、身量・寿命、一に今日の本師釈迦牟尼仏のごとくにして、異ならざらんと。……今釈迦牟尼仏、親しく曾て古釈迦牟尼仏国にあり、仏および弟子、自が舎に來り宿りしとき、一に与に草座・石蜜を供養して誓願を發す。……」（『広録』182）

明らかに道元は未来に仏になりたいと誓願している。そして鎌倉行きで山の衆衆が揺れ動いた後の『尽未来際不離吉祥山示衆』でも、「その後永平、大事を打開して、……最正覺を成ぜん」と、作仏の願いが表明される。この誓願の延長上に

《供養諸仏》はある。諸仏を供養して、誓願する道元は、打坐の仏というよりは、すでに法華行者である。過たず（あやま）《供養諸仏》の後半には、『法華經』が引用されて、仏塔の供養が詳しく説かれる。道元に仏塔信仰があつたことは、『摩訶僧伽律』に塔法が説かれているがために「仏法は有部すぐれたり、そのなか、僧伽律もとも根本なり」とまで評されることから分かる。だが法華行者であることは、打坐とはうまく切り結べない。『法華經』はこう引用される。

「……或は歡喜心を以て、歌唄して、仏徳を頌せん、乃至一少音せんすら、皆已に仏道を成ぜり。若し人散乱の心もて、乃至一華を以て画像に供養せん、漸く無数の仏を見たてまつらん。或は人有りて礼拝し、或はまたただ合掌し、乃至一手を挙げ、或はまた少しく低頭せん、此れを以て像を供養せしもの、漸く無量仏を見たてまつり、自ら無上道を成じて、広く無数の衆生を度せん。」

道元は「かくのごときの功德、みな成仏す」と評するが、それを言ってしまったのでは、只管打坐が入る余地がない。それにもかかわらず、同じ趣旨の経論が次々に引用される。例えば『大智度論』からの引用が、竜樹の言葉としてこう引かれる。

「仏果を求めるが如きは、一偈を讃歎し、一南謨（なむ）を称し、一捻香を焼き、一華を奉獻せん、是くの如くの小行も必ず作仏することを得ん。」

念仏をはじめ一切の行を包摂しうる『大智度論』だからこそ、こうも言われ得るが、これは如浄の只管打坐の思想とは、真つ向から対立せざるをえない。

この巻で、「光陰虚しく度ること莫れ」、「いたづらに光陰をわたることなかれ」といわれていることは、かつては『普勸坐禪儀』や『正法眼蔵随聞記』で、坐禪のすすめにおいて言われたことだ。だが、今は「いそぎわがいのちの存ぜる光陰

をむなしくすごさず、供養したてまつるなり」と諸仏供養の要請として言われている。それにしても、「いそぎわがいのちの存ぜる光陰」は、切羽詰まった響きを帯びている。

病を得た道元は、もはや坐禅もはかばかしくできなかったに違いない。建長元年の『尽未来際不離吉祥山示衆』でも、注意すると「精進経行」はいわれていても「坐禅」には触れられていない。だから『供養諸仏』には、実際に晩期の道元が行っていた供養諸仏の行が反映しているのかもしれない。だが、その行は中期後期の思想とはいかに異なってしまったか。後期では焼香礼拝をいっても、それは生きた師匠や仲間に対してであり、暖皮肉の作法であった。ここでは冷たい仏像や仏塔に対してであり、孤独な道元の姿が浮かび上がってくる。

ところで『法華経』『大智度論』の立場と如浄の立場は、乖離したままである。そこに架けるなんらかの橋がなくてはならない。それを道元は『大智度論』の中に見いだした。仏も功德を敬うがゆえに、他の仏、他の法を供養するというのである。あるいは、釈迦が盲目の比丘のため針目を通した記事を引きいてこう結論する。

「諸仏は無量阿僧祇劫そこばくの功德善根を積集して、さらにその報をもとめず。ただ功德を恭敬して供養しますますなり。仏果菩提のくらいにいたりてなほ小功德を愛し、盲比丘のために衽針じんしとしますます。」〔供養諸仏〕

造塔供養も「仏果菩提のうへに、古仏のために塔をたて、これを礼拝供養したてまつる、これ諸仏の常法なり」と結ばれる。

この限りでは、仏向上事として、「諸仏供養」も只管打坐から肯定され得るように見える。しかし最後の叙述はいかにも具体的で生々しく、「有所得のみ仏果菩提ならんとおもふ」のを、道元が邪見と片付けたとは、あながち思えないひっつかか

りを感じる⁽¹⁵⁾。いわく、

「形像・舍利を安置し、供養礼拝し、塔廟をたて、支提をたつる儀則、ひとり仏祖の屋裏に正伝せり、仏祖の児孫にあらざれば正伝せず。またもし如法に正伝せざれば法儀相違す、法儀相違するがときは、供養まことならず、供養まことならざれば、功德おろそかなり」。《供養諸仏》

道元が未来に仏果菩提を求めたのか、それとも確かに仏向上の道を歩いているのかについては、最後の章に譲りたい。

《出家功德》と《受戒》

すでに諸氏によって指摘されてきたように、《出家》は多くの経論の引用という仕方ですべて全面的に書き直されて、《出家功德》と《受戒》になった⁽¹⁶⁾。《出家》と《出家功德》《受戒》の間には微妙な、けれど決定的な違いがある。

《出家》で示された画期的な思想は、

一、出家のみが得道する。

二、なぜなら出家の日に無上菩提を成就するからである。

ここで一は《三十七品菩提分法》で説かれたことと同じで、後期の全く新しい思想だが、二は根本的には人間の努力によつて成仏するのでなく、それがはじめから仏行であるから、すでに三界を超越しており、時間を超越しているという点で、只管打坐と基本的には同じ思想の中にある。ただ、無上菩提が何で得られるかという根本的問題で、出家の日か打坐の

時か、対立するのである。

ところが、一と二のどちらも《出家功德》の主調音ではない。《出家功德》の冒頭は、《出家》が受戒を伴う僧業として『禪苑清規』の引用からはじまるのとは違い、大乘論書『大智度論』の引用から始まる。

「問曰、居家（こけ）の戒の若きは、天上に生ずることを得、菩薩の道を得、また涅槃を得、また何ぞ出家戒を用ゐんや。答曰、俱に得度すと雖も、然も難易あり。」

ここには出家と在家の得道に関する難易が説かれているのであり、出家だけが成仏するとは、まったく言われない。それは「西天東土、出家在家の菩薩・祖師おほしといふとも」（《出家功德》）という言葉にも窺われ、なにより答えの中で、はつきり在家出家「俱に成仏する」といわれている。その上で、出家の方が易しいといわれる。しかし、次に引用される『大智度論』では「仏法の中には出家の法第一に修し難し」とあって要領を得ない。

しかし、これは《四禪比丘》が極端過ぎたため、《四馬》で融和させねばならなかったように、《出家》の行き過ぎを自ら正しようとしたことによつて、引き起こされた混乱のように見える。

出家でなければ得道しないというのは、それが仏の法であり仏の行であるからだという絶対的論理によつてゐる。一方、出家の方が在家より得道の道として優れているというのは、人間の行として考えてゐるからだ。人間の行としたら、妻子を養ふ必要もなく、時間を修行の為に使え、世間のわずらいからも解放されるから、出家の方が易しいといえるし、また他面で只管打坐も僧堂での日常生活も、肉体的精神的に厳しいという意味で、出家の方がよほど難しい。しかし、こういうことは『弁道話』や『随聞記』で批判された人間的思い煩いである。

したがって、出家が優れていると説くことは、自分が修行して、その果として成仏するという凡慮に転落することを含意する。

「出家受戒するがときは、……金剛不壊の仏果を証するなり。」

いや、それも当然であって、建長年間の道元は三世因果の世界に生きていた。功德ということになれば、すでに他の十二巻本で見てきたように、過去現在未来の三時と、それを貫く主体と、因果が前提される。《出家功德》では、功德の意味は、《供養諸仏》の時よりもっと大衆化されている。

まず、語られるのは、未来に仏果菩提を得るための善根功德としての出家である。

優鉢羅華比丘尼は前世に出家したが、戒律を破って地獄に落ちたにもかかわらず、出家の功德で阿羅漢になり、醉婆羅門は酒に酔って微心を起こして出家したが、醒めたら逃げ出した。それにもかかわらず、出家の功德で後に得道するという記を受けたと記される。出家は難しくて破戒するかもしれないが、それでも成仏の因縁になるから出家した方がいい、というのである。かろうじて「無上菩提のために菩提心をおこし出家受戒せん、その功德無量なるべし」が、自分のための得道という、かつて自分が批判した思想に墮するのを救っているが、「出家の生々をかさねば、積功累徳ならん」と結ばれ、出家が因で得道が果である三世因果の世界であることがわかる。

「有時」を説き、「全機現」を説いた道元はもういない。かつて批判した有部の論理に限りなく近付いて「この刹那生滅の道理によりて、衆生すなわち善惡の業をつくる、また刹那生滅の道理によりて、衆生發心得道す」といわれる。善惡業をつくるのとまったく同じ日常の有限な時間のなかで、いわば善業として發心・出家・得道があると考えられているのである。次に見る《發菩提心》で、「心」が日常の「慮知心」とされるように。

したがってその功德は、「仮使人有りて七宝の塔を起てて、高さ三十三天に至るも、得る所の功德、出家には如かじ」と、七宝の塔を建てる功德と比べられ、袈裟の功德と比べられて、それ以上だといわれる。人間の功德だということは、「閻浮提および三界の中には最上品の功德なるべし」という言葉からもあきらかである。

ところで、出家しか得道しないということは、原始仏教では基本的な常識である。釈迦の教えも、在家と出家は明白に区別されている。在家は善根を植えて、来世で天上界や人間界に生まれて、いつの世にか出家をして得道するのである。なぜなら在家十戒と出家二百五十戒という戒律自体の大きな違いがあるからだ。生き方が違うのである。

だが、道元はその戒律の違いを無視して、『大毘婆沙論』の出家の破戒は在家の持戒に勝るという説を引用している。

「しるべし、出家して禁戒を破すといへども、在家にて戒をやぶらざるにはすぐれたり。」

そして出家であれば、受戒せずとも、破戒をしても、涅槃の印を受けた僧として敬われるべきであり、万一かれらを害する者がいるなら、釈迦牟尼仏を害したのと同じことになる。『大集経』の四話を引用する。それは親鸞が「すでに僧に非ず俗に非ず」と宣言して、『教行信証』で引用する言葉にぴたりと照合する。

「若し破戒を打罵し、身に袈裟を着たるを知ることなからむ、罪は万億の仏身より血を出すに同じからむ。若し衆生有りて我が法の為に剃除鬚髮し、袈裟を被服せむは、たとひ戒を持せずとも、彼らは悉く已に涅槃の印の為に印せらる也。」（化身土巻）

「しるべし、剃髮染衣すれば、たとひ不持戒なれども、無上涅槃の印のために印せらるるなり。ひとこれを悩乱すれば、三世諸仏の報身を壊するなり、逆罪とおなじかるべし。」（《出家功德》）

道元はさらに、「在家出家」という言葉の源となった話を引用して、家族の家に共に住んでも、出家でありうると暗示する。

これで終わってれば、三世因果を信じる法華行者として、以前の道元とは異質であっても、それなりの統一がある。ところが後半にまた《出家》の論調があらわれる。親鸞とは違って、道元は破戒でもいいと居直れない。いや、それを言ってしまうと、また善悪因果を撥無しかねない。彼は先の叙述に続けてだちに「真正出家」のありようを、「それ出家はまさに悪を起こさざるべし」と説き、「『平常真正見解』といふは、深信因果、深信三宝等なり」「善友とは、諸仏しますととなり、罪福ありとおしふるなり。因果を撥無せざるを善友とし、善知識とす」と書かざるをえない。

また出家のあるべきようとして、出家の四依すなわち一樹下坐禪、二著糞掃衣、三常乞食、四服陳棄藥を挙げ、「若し、これを行ぜずば、名づけて僧となさず」とまでいう。しよせん、出家でも非常に厳しい持戒出家しか認めないことになる。けれども善悪応報の倫理だけでは仏法にならない。仏法として出家をいうとすれば、やはり絶対的理由でなければならぬ。《出家》で言われた出家のみが得道するという主張は、かなり調子を落としてではあるが、最末尾に『禪苑清規』の引用とともに、しつかり書かれている。

「しかあればすなわち、『三世諸仏、皆曰出家成道』の正伝、もともこれ最尊なり。さらに出家せざる三世諸仏おわしませず。」

だが、だからといって「『出家』の巻と『出家功德』の巻とでは説示の性格が異なる」（鏡島氏）という妥当な意見に対し、伊藤秀憲氏が「この点に関して鏡島博士が指摘されるような相違はない」というのはおかしい。巻頭に第一の主張と

して述べられることと、主調音には反するが、巻尾に挙げておくというのは、全く違うのである。

同じことが、出家の即日成道するというテーゼに対してもいえる。《出家功德》にもたしかに、「阿耨多羅三藐三菩提は、かならず出家即日に成熟するなり」といわれる。そうであればそれは仏果菩提のための功德ではなく、また三界の法ではない仏法でなくてはならない。後半にはその論理も説かれているのだ。

「出家するは、最第一の勝果報なり。その法すなわち我のためにあらず、我所のためにあらず、……我々所にあらざれば諸仏の法なるべし。ただこれ諸仏の常法なり、……三界のかたをひとしくするところにあらず。」

けつきよく《出家功德》の主調音と、後半の補説すなわち《出家》と同じ主張は矛盾するものであり、その矛盾は小乗の経論と大乘の経論を、併せ読めば読むほど大きく広がる。三乗一乗の法華行者としても容易に答えは出せない。考えれば、「出家」は今日でも真の釈迦の法とは何かを問うとき、根本的に問題になってくる点だ。そのことを鎌倉時代にすでに気付いた人が道元であろう。教（経）を離れない行を説いていった道元が、最後に至りついた難問である。思想の深さからいえば大乘に優れるものはないだろう。しかし、具体的行が欠落するのである。道元は苦し紛れにこう言う。

「聖教のなかに在家成仏の説あれど正伝にあらず、女身成仏の説あれどまたこれ正伝にあらず、仏祖正伝するは、出家成仏なり。」《出家功德》

出家と在家とを区別する根本は何か。仏教は生き方であり、その指針が戒律であって、出家の二百五十戒と在家の八齋戒

が、その区別の依所となる。これは大乘仏教でもその通りで、ただ日本だけが最澄によって大乘菩薩戒壇が設けられたことにより、比丘でも菩薩戒（在家戒とほぼ同じ十戒）と四十八輕戒（梵網經）であり、在家戒も菩薩戒となった。したがって『大毘婆沙論』や『禪苑清規』でいわれる受戒と道元のいう受戒とは内実がこととなる。『禪苑清規』で前提されている声聞戒すなわち二百五十比丘戒を、道元は飛ばして引用しているのである。ところで道元はこの〈受戒〉を出家者のために説いたのだろうか、それとも在家者のために説いたのだろうか。

冒頭には前の〈出家〉冒頭に掲げられた『禪苑清規』がそのまま引用されていて、その限りでは明白に出家受戒である。しかし、その引用本文に記される三衣一鉢さんねいいつぱつのことは、道元の文ではなにもいわれていない。三衣一鉢は出家者の唯一の持物であると同時に、最低の生活必需品だから、『禪苑清規』ではこれを借りた場合は、戒律を受けたことにはならないとまでいつている。それなのに、道元はそれらを完全に無視している。また『禪苑清規』で「仏の形儀を像かたどり」というのは、剃除鬚髮を意味するはずだが、道元は「形像を礼拝し」とまったく違う意味に読み替えている。かつては「在家の男女、なほ仏戒を受得せんは、五条・七条・九条の袈裟を著すべし。……はじめ梵王六天より、姪男姪女奴婢にいたるまでも、仏の戒をうくべし」〈伝衣〉といったことがあるのだから、おそらく在家者を含めているのであろう。

そうであつてはじめて〈出家功德〉から〈受戒〉が分けて説かれた意味がある。もし出家受戒と限定されたなら、〈出家功德〉で「くらはき家におはる、悪業の因縁なり」とまでいわれた在家の、仏道への手掛かりが書かれていないことになり、小乗よりもひどい出家主義に陥つたであらう。⁽¹⁸⁾

これを〈出家功德〉の主調音と並べて響かせると、〈出家〉の偏狭な出家主義を克服した道元が見えてくる。十二巻本の被説示者は在家であるという説が出されたほど、十二巻本の道元は、出家在家を超克した一乗の菩薩へ向かっている。

それにしても在家者にとつて、受戒の功德は最第一であるはずなのに、ここには功德は説かれない。袈裟の功德や帰依仏法僧の功德がくどいほど説かれるのに比べ、この巻に一度も功德という言葉が使われないのは異様である。したがってまた受戒を勧めることもない。それがいわれるのは、《袈裟功德》においてである。

「たとひ帝位なりとも、たとひ臣下なりとも、いそぎ袈裟を受持し、菩薩戒をうくべし。人身の慶幸、これよりもすぐれたるあるべからず。」

その点からいえば、在家の爲というのも、すつきりしない。では授戒の師のために書かれたのか、ということとそうでもない。この巻の内実をなす三帰・三聚清浄戒・十重禁戒は、すでに『仏祖正伝菩薩戒法』『仏祖正伝菩薩戒教授戒文』に書かれてあつて、菩薩戒を授けるために書かれたとはいえない。在家にとつても、すでに三帰は別に《帰依仏法僧》が説かれている。残るのは、三聚清浄戒すなわち一摂律儀戒・二摂善法戒・三饒益衆生戒と、十重禁戒すなわち殺・盗・姪・妄・酤酒・不説在家出家菩薩罪過・不自讃毀他・不慳法財・不瞋恚・不謗三宝である。するとけつきよくこの巻は、出家在家の受戒者に対する善の勧め、悪の防止ということになるのだろうか。

「西天東地、仏祖相伝しきたれる処、かならず入法の最初に受戒あり。戒を受けざればいまだ諸仏の弟子にあらず、祖師の児孫にあらざるなり。『離過防非』を『参禅問道』とせるが故なり」と書かれている。かつて「参禅は坐禅なり」《坐禅箴》といわれ、「参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちゐず」「弁道話」といわれたのとはだいぶ違う。

けれども、これが説かれねばならなかった理由として、一方では、禅宗で受戒が行われず、「杜撰の長老等かつてしらざ

るもあり、もともあはれむべし」と嘆かれる状況がある。それに対して、僧は破戒のみならず、戒を受けなくても供養さるべきだと《出家功德》では説かれた。「あきらかにしる、剃除鬚髮して袈裟を著せば、戒を受けずといふとも、これを供養する人無畏城にいらん」。しかしやはり受戒の大切さは書いておかねばならない。だが、他方では、それが現世功德をもたらずというので、宮中や武士の間で、滅罪招福のため、同じ者がしばしば受戒をするという状況もあったのだ。そういう役割を、僧侶がしてはならないと考えて、ここでは受戒の功德が説かれないのだろうか。

菩薩戒の良い面もあろうが、最澄がこれを導入した平安時代以後、破戒無戒はどうすることもできない僧侶の現実になったようだ。そういう絶望もあって受戒の功德は説かれないのであろうか。

《袈裟功德》

《袈裟功德》は《伝衣》が書き直されたわけだが、十二巻本の特色が、非常にはつきり出ている巻である。

《伝衣》は、僧が実際にどう袈裟を作り、受持するかという実用的関心が中心に説かれた。それゆえ、「受持するといふは、著用する也。いたづらにたたみもたらんずるにあらざる也」といわれた。ところが《袈裟功德》では、袈裟は着用するものというより、供養すべきものである。

「袈裟はこれ諸仏の恭敬帰依しますところなり。仏身なり、仏心なり。……阿耨多羅三藐三菩提衣と称ず。まさにかくのごとく受持頂戴すべし」

それゆえ、袈裟と出家は結び付かない。出家にとって大事なものであるより、むしろ在家にとって供養すべきものとされる。ゆえに《出家功德》で批判された代宗・肅宗も、ここでは「仏衣現在の小国に、王としてこれを見聞供養したてまつらむは、生死のなかの善生、最勝の生なるべし」と誉められている。

また「在家の人天なれども、袈裟を受持することは、大乘最極の秘訣なり。いまは梵王・釈王、ともに袈裟を受持せり。欲色の勝躅しょうとくなり、人間には勝計しょうけいすべからず。在家の菩薩、みなともに受持せり。震旦国には、梁武帝、隋煬帝ずいりやうだい、ともに袈裟を受持せり。代宗・肅宗ともに袈裟を著し、僧家に参学し、菩薩戒を受持せり」といわれる。ここではまた、聖徳太子も聖武天皇も袈裟を受持し、菩薩戒を受けた人として称えられている。

したがって、巻名のとおり袈裟の功德が全面に出てくる。それも仏道における仏果菩提のための功德から始めて、さらに現世利益にまで及ぶ。

「ひとたび袈裟を身体におほひ、刹那須臾せつなしゆゆも受持せん、すなわちこれ決定成無上菩提の護身符子ならん。」

「この衣を伝持し頂戴する衆生、かならず二三生のあひだに得道せり。」

「剃頭著袈裟よりこのかた、一切諸仏に加護せられたてまつるなり。この諸仏の加護によりて、無上菩提の功德円満すべし。」

「若し袈裟の少分の乃至四寸を得たらんには、即ち飲食充足することを得ん。」

「この袈裟の少分を持つて此の輩の中に至らん、自護の爲の故に、供養し恭敬し尊重せん、是の諸人等、能く侵毀しんき・触燒・輕持すること無けん。常に他に勝つことを得て、此の諸難を過ぎん。」

このような袈裟功德の思想が三世因果の道理のもとに語られていることは、「二三生のあひだに」という言葉や次のような表現から明らかである。

「ただ一仏二仏のみもとにして功德を修せるのみならんや」

「また鮮白比丘尼、発願施氎せじょうののち、生々のところ、および中有、かならず衣と俱生せり」

うっかり読むと、出家・受戒・袈裟と巻が続くので、すべてを出家の事柄としてしまいがちであるが⁽¹⁹⁾、道元は〈出家〉からは、また豊かに変わったのである。