

四章 新生の道元

一節 仏から菩薩へ——《発無上心》と《発菩提心》

道元の思想が十二巻本でどう変化したかを見てきた。たしかに彼の思想は決定的に変わった。けれどその一途な、道を求め法を伝えようとする姿勢は変わっていない。それにもかかわらずその存在がどこかトータルに変わっているのに、驚かざるを得ない。

どのようにか。

《発無上心》と《発菩提心》の二巻は、元来題名は同じだったが、引用経典、用語の重なりがなく、形式的には「書き改め」でも再治でもなく、新草の一つだと見なし得る。だが、その内容は袴谷氏が指摘しているように⁽¹⁾、《発無上心》の概念を意識してひっくりかえしていったかのように全く異なるがゆえ、かえって書き改めたという思いがする。

まず七十五巻本《発無上心》は「心」とは何かの提示から始まる。それも菩提心である。

いわく、「雪山喻大涅槃」。

これが眼目の第一である。雪山と出された涅槃の心は、すでに七十五巻本の前半で縷々説かれてきた「心」であり、いかなる個人持ちの心でもなく、個々の一切である心なのだ。それが「心如なり、尽大地の心、このゆへに自他の心なり。……これ木石なり、このほかにさらに心あらざるなり」と示される。そして「この木石心もて、発心修証するなり」と続く。尽大地と共に発心し、尽大地と共に行ずべきことは、すでに旧草で再三説かれてきた。

これは空間的な心の表現であるが、時間的にいえば、「同時」である。つまり第二の眼目は「明星出現時、我与大地有情、同時成道」であり、それは「発心修行、菩提涅槃は、同時の発心修行菩提涅槃なるべし」と説示される。だから一度だ

けの発心ということはありえない。「一発菩提心を百千万発するなり。修証もかくのごとし」。

したがって、それは仏道のどの一つをとつても、すべてが糸で結ばれているように、どれもが発心・修行・菩提・涅槃を含んでくる。七十五巻本前期の道元は、これを打坐に収斂させていた。けれど七十五巻本後期の特色は、それをあらゆる行にまで広げたことだ。ここでもまず「かくのごとくなるを拈来して坐仏し作仏するを、発心と称ず」と、まず坐禪を挙げ、供養・像造・造經・布施・礼拝・読經・念仏・出家・說法・一称南無まですべて発心であるとする。だから造像起塔は有為の業であつて仏行ではないという、禪的な見解を激しく批判するのである。

発心は、なぜ、どのような内実をもつて起こるか。

普通は発心といえは、自分が成仏したいという心だが、そのような思ひは、もつとも初期から道元が批判してきたことであり、「正法眼藏隨聞記」でも繰り返し、仏法のために仏法を求めるときに要請された。吾我の心をすてた純粹な行が求められるのだ。したがって、なぜなしに、あらゆるところから発心はおこる。「あるいは夢中……あるいは醉中……あるいは飛花落葉……あるいは桃花翠竹……あるいは天上……あるいは海中……」で発心すると道元は説く。

どのようにかといえは、菩提心によつてである。「おほよそ発菩提心の因縁ほかより拈来せず、菩提心を拈来して発心するなり」。

あらゆる存在と一つである身心を以て、あらゆる時間と道環する時において、あらゆることを因縁として、発心の上の発心、悟りの上の悟りを行じていく仏向上事がここには説かれている。そこで造像起塔がとくに強調されるのは袴谷氏が指摘しているように、詳しい時期はともかく大仏寺造営のことがあつたからだろう。⁽²⁾

一方《発菩提心》は、この全てにおいて、違った風に説かれる。

まず、心は「菩提心をおこすこと、かならず慮知心をもちゐる」といわれる。これは伊藤秀憲氏がのべているように⁽³⁾、「摩訶止観」の発心に関する三つの人間の心の分析・取捨をふまえている。すなわち一つは汗栗駄^{かりだ}心で、「汗栗駄」がサンスクリットで心臓を意味し、道元が草木心と訳していることから本能的感情的精神であり、もう一つは矣栗駄^{いりだ}心で、サンスクリットでは、学を積んだ・成長したなどの意味であるというから⁽⁴⁾、蓄積された知識や記憶で、第三の質多心^{しつた}は、サンスクリットで「心」に対応し、慮知心と訳されているから思慮分別の心であり、発心はこの第三の心を取る。つまりここでの心は、普通の人間の心であり、日常的思慮分別である。

この心と《発無上心》でいわれた「心」はあきらかに対立する。たとえば《発無上心》の「心」は七十五卷本の「即心是仏」の心であり、それは「即心と道うといえども、これ、五識・六識・八識・九識、および心数法等にあらず。またこれ悉多・汗栗駄・矣栗陀等にあらず」（『広録』323）といわれる。

また、《発無上心》でいわれた「心」は即菩提心であるが、《発菩提心》では、「この慮知をもて菩提心とするにはあらず」といわれている。また、「この心、もとよりあるにあらず、……」以下の展開は七十五卷本の論調であるが、いわれているのはやはり感応道交する慮知心である。

では「時」はどうか、これも有部の刹那生滅の論理によっている。

「おほよそ発心・得道、みな刹那生滅するによるものなり。もし刹那生滅せずば、前刹那の悪いまださらざれば、後刹那の善いま現生すべからず。」

この時間は、善悪業をつくる普通の日常の時間であり、その時間の中で発心も発る。「みな一刹那一刹那にうつりゆくな

り。かくのごとくして、わがころにあらず、業にひかれて流転生死すること、一刹那もとどまらざるなり。かくのごとく流転生死する身心をもて、……菩提心をおこすべきなり」。

この「時」に関しても『涅槃經』の「發心畢竟二無別」以下の引用があつて、「いはゆる『畢竟』とは、仏果菩提なり。阿耨多羅三藐三菩提と初發菩提心と、格量せば劫火・螢火のごとくなるべしといへども、自未得度先度他のころをおこせば、『二無別』なり」と説かれている。これをもって、伊藤氏は同時の發心・修行・菩提・涅槃と同じだといふ⁽⁵⁾。だが、どうして色々修行してから（そこばくの諸仏にあふたてまつり）得るものが、同時だといえようか。まして劫火と螢火は異なるのである。異なるといえども二無別だといふのと、心即一切法といふのは、どこまでも水準が違う。

さて、發心は、どのようにするのか。

ここではじめて「菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさまに、一切衆生をわたさんと發願しいとなむなり」といわれる。袴谷氏が「いまだかつてなかつた言葉でキツパリと言ひ切つていたのである」⁽⁶⁾というとおりだ。

なぜなしではなく、また自分の成仏のためではなく、一切衆生のためである。そして感応道交する、という人格的触れ合いの中で發る。それゆえ慮知心とも関わるのである。

この自未得度先度他は、大乘仏教の第一のスローガンとして、おそらく知らない大乘仏教徒はいないだろう。ところが禅宗においては、このスローガンは、ほとんど抜け落ちる。禅においては己事究明と称して、なによりも自分の悟りが第一だからである。

道元においても、この自未得度先度他という思想・言葉は『正法眼蔵』の中で一度も使われなかつた。だが、それは無視されたというより、必要がなかつたのだ。自己が山河大地であれば、自未得度先度他はいらない。只管打坐が一切との同時成仏であれば、自未得度先度他はいらない。

道元はこの禅宗の隘路あいちを、自己の身心脱落は、他己の身心脱落であり、一切と共なる脱落であるとする事によって切り抜けた。だが、それは同時であつて、他人が先ではない。寛元四年の発願でも、道元は自分が成仏することは願つても、他人のことは願わなかつた。宝治元年、鎌倉で書かれた発願文に「我と一切衆生とともに」という言葉が見えるが、衆生が先ということはない。

建長元年にやつと『尽未来際不離吉祥山示衆』で、「先ず一切衆生を度し」が現れる。草庵之偶詠三十首にある次の歌も、ごく晩年のものだろう。

「おろかなる吾れは仏にならずとも、衆生を渡す僧の身ならん」

「草のいほに起きてもねても折ること、われより先に人を渡さん」

この《発菩提心》では繰り返し繰り返し、自未得度先度他が説かれるのである。

なぜだろう。おそらく十二巻本では自未得度先度他が説かれねばならない必然があるのだ。十二巻本は三世因果を説き、善悪応報を説き、功德を説く。そこでは三世にわたって輪廻する「なにか」が前提される。この身心は我有ではないにしても、「ただひとり、黄泉におもむくのみなり。おのれにしたがひゆくは、ただこれ善悪業等のみなり」《出家功德》という、ひとりのおのれがある。一步間違えば、十二巻本で説かれるすべては、いつかおのれが成仏するための功德になりかねない。すべては有所得の行になり、『弁道話』《現成公按》などで修行の果てに菩提を得ることを否定したことが、一朝無に帰しかねない。十二巻本においては、繰り返し仏果菩提に向かって功德を積むように説いてきた。だが善悪応報はどこまでも自業自得である。他人の為にはなれないのである。

道元は、禪宗の誤りを反省し、禪宗以前に帰り、大乘仏教の誤りを考え（例えば『維摩経』）、次第次第に小乗に近付いていった。

だが、小乗でいいのか？

外道の批判と共に、小乗にも批判すべきところがあるのではないか。

初心にかえって如浄の教えをひもとけば、師はかねて説いていた。

「和尚、ある時示して曰く。（阿）羅漢と（辟）支仏との坐禅は、著味にあらざるといへども大悲を闕く。故に、仏祖の大悲を先となし、誓って一切衆生を渡さんとする坐禅とは同じからざるなり。……また声聞は慈悲乃ち薄し。……独り自身をのみ善くして、諸の仏種を断ず。所以に永く仏祖の坐禅に異なるなり。いわゆる仏祖の坐禅は、初発心より、一切諸仏の法を集めんことを願う。故に坐禅の中において、衆生を忘れず、衆生を捨てず、ないし、昆虫にまでも、常に慈念を給して、誓って済度せんことを願ひ、あらゆる功徳を一切に廻らし向けるなり。」（『宝慶記』三二）

道元は自らも論書を調べて、上堂する。建長四年のことである。

「上堂。龍樹祖師曰く、坐禅は則ち諸仏の法なり。しかるに外道もまた坐禅あり。……二乗・声聞もまた坐禅あり。然りと
いへども二乗には、自調の心あり、涅槃を求むるの趣あり。所以に諸仏・菩薩の坐禅には同じからずと。」（『広録』516）

善根功徳をもって仏果菩提を求める行は、慈悲薄く、自分だけの涅槃を求めるものだ。

自業自得であるときにのみ、その因果の鉄鎖をふりちぎって自未得度先度他の誓願が打ち立てられるのだ。他人のことに

ついで「何々でなければ成仏しない！」（「若我……不取正覚！」）と大乘の菩薩たちは誓願する。大慈大悲の涙で、冷厳なる善悪応報「をほよそ因果の道理、歴然として私なし。造悪の者は墮し、修善の者はのぼる」、深信因果に刃向かって、他人を救う誓願を起てるのだ。

宿善の者のみが、出家できて涅槃を得ることができのなら、なんという差別思想であろう。「自未得度先度他」の発菩提心は、十二巻本にはなくてはならぬものなのだ。

二節 南無釈迦牟尼仏、あわれみたまえ——《発菩提心》《一百八明法門》《八大人覺》

仏は釈迦牟尼仏のみ、ということがあろうか。

道元は《発無上心》で、発心と涅槃の同時を説いた。それは「初発心時便成正覚」として『華嚴経』の重要な思想でもあった。あるいは、道元は、自ら修の証、証上の修として只管打坐のほかに悟りはない、と説いた。

「仏になるにいとやすきみちあり」《生死》といわれ、「無上菩提のひとにてあるおり、これをほとけといふ」《唯仏与仏》のだから、我々は仏でありうるのだ。あるいは、悟りを得た人はいるのであって、それが仏祖といわれ、古仏といわれてきた。

「ただ仏祖のみこれをあきらめ、正伝しきたりて、古仏今仏なり。」《仏教》

「いはゆる一切菩薩は一切諸仏なり。諸仏と菩薩と異類にあらず。……作仏は行菩薩道の法儀なり。初発心に成仏し、妙覺地に

成仏す。……いはゆる一切菩薩は一切諸仏の本祖なり、一切諸仏は一切菩薩の本師なり。」《諸法実相》

ところが、道元は《発菩提心》で、かつて聞かないことを言う。

「あきらかにしるべし、仏祖の学道、かならず菩提心を発悟するをさきとせりといふこと。これすなはち仏祖の常法なり。発悟すといふは、暁了なり。これ大覚にはあらず、たとひ十地を頓証せるも、なほこれ菩薩なり。西天二十八祖、唐土六祖等、および諸大祖師は、これ菩薩なり、ほとけにあらず、声聞闍支仏等にあらず。」

この文の前半は、問題がないように思える。発心を悟りといつても、螢火と劫火のようなもので、それがただちに無上菩提でないことは、よく理解できる。だが、それにかこつけて展開される議論は、耳を驚かす。

仏祖といわれるすべての人が、実は菩薩であつて、仏ではないといわれる。それでは、「仏ほとけにさずけてよこしまなき法」「弁道話」はどうなつてしまうのか。《四禪比丘》でも、中国について、「小国辺地のゆへに、中印度のごとくにあらざることは、仏法を纒に修習すといへども、印度のごとくに証をとれるなし」と言い切っている。

《仏祖》では、釈迦牟尼仏も、達磨も、如浄も、同じく「大和尚」と呼ばれ、血脈ではみな同じ輪の中に入る。やがて道元も仏祖である。だが、もはや道元はそういわない。

《三時業》の永光寺本は、建長五年三月に懷辨が書写した後に、また道元によって付加された部分が多くあるが、そこでこういわれている。

「師子尊者・二祖大師等、悪人のために害せられん、なんぞうたがふにたらん。最後身にあらず、無中有の身にあらず、なんぞ順後次受業のうくべきなからん。」《三時業》（永光寺本）

いわゆる仏祖たちが、仏でもなく、最後身の菩薩でもない、まだ生死輪廻を繰り返す菩薩であると言う思想が、はつきりと窺える。

では仏とは何か。道元は過去七仏のみを仏というのだ。

建長三年夏の上堂にこういう。

「上堂、仏と謂い祖と謂う、混雜することを得ず。仏と謂うは七仏なり。七仏というは、莊嚴劫の中に三仏あり、謂く、毘婆尸・尸棄仏・毘舍浮仏なり。賢劫の中に四仏あり、謂く、拘樓孫仏・拘那含牟尼仏・迦葉仏・釈迦牟尼仏なり。この外にさらに仏と称することなし。然る所以は、毘婆尸仏に附法蔵の遺弟多くありといえども、俱に祖師と称し、あるいは菩薩と称す、未だ曾て乱りに仏世尊と称することあらず。」「かくのごときの功德を具すといえども、未だ迦葉を称して仏とせず。」（『広録』

446)

これでは過去二十四仏・未来一仏を認める小乗よりも、狭い見解というほかない。大乘の如来観は、過去現在未来に無量の仏があるということであつたはずだ。現在十方無量諸仏がなくては大乘にならない。けれども、道元はこう言明するに至つた。

なぜだろう。

それは禪宗にだけ、「みだりにわれは仏なりとのみおもひいふ」〈四禪比丘〉といわれるように、自分は悟つたとか、自分は仏だと自称する人間がいるからである。

道元は続ける。「この徳を具するといえども、未だ称して仏とせず。況や澆季にまたく一徳なきの輩、猥りがわしく吾

これ仏と称す、あに謗仏・謗法・謗僧を免れんや。大愚痴なり、あに三悪の中に墜つくだ墮することを免れんや。迦葉より已後、達磨に至るまで二十七世、あるいはこれ羅漢、あるいはこれ菩薩、仏世尊の正法眼蔵を伝うれども、未だ称して仏とせず。仏はこれ行満ち作仏する所以なり。祖はこれ、解備わり嗣法するなり。仏果、菩提、猥りに成ずることを得ず。」（『広録』446）

親鸞が最晩年、かぎりなく現生無上覺に近づいていったのに対し、道元はかぎりなく、遠い成仏を目指す⁽⁷⁾。どれくらい遠いか。

「菩提心をおこしてのち、三阿僧祇劫、一百大劫修行す。あるいは無量劫おこなひて、ほとけになる。あるいは無量劫おこなひて、衆生をさきにわたして、みづからはつめにほとけにならず、ただし衆生をわたし、衆生を利益するもあり。」（『發菩提心』）

「作仏は必ず三阿僧企耶大劫を經、あるいは必ず無量無數不可思議劫を經。あるいは必ず一念の項を經。」（『広録』50）

見方によつては『法華經』の大通智勝仏のように、阿耨多羅三藐三菩提を得るまで、十劫でも坐禪した方がいいことになる。否、迷う衆生がいるかぎり、菩提をえるべきでない、ということにもなる。もつとも近くて、親鸞が盛時に書いたように「一念須臾しゆゑの頃に速疾、無上正真道を超證す」（『教行信證』信卷）ということになる。最後身の菩薩であれば、都史多天に生まれて、次生に仏になる。

〈『一百八法明門』〉を見ると、道元は本気でこれを考えていたのではなからうかと思える。〈『一百八法明門』〉は『仏本行集經』からだけ引用されていて、いかにも草稿といった赴きがある。それにしても『天聖広灯録』に名前だけあげてあるこの法門を、なぜ道元は一卷として書き置いたのか。法門の解釈ということであれば、すでに〈『三十七品菩提分法』〉で委説され

ている。

奇妙なことだが、これはこの世で説法するための覚え書きではない。「一切の一生しよす所繫しよけいの菩薩、都史多天とだてんより閻浮提えんぶだいに下生せむとする時、必ずこの一百八法明門を、都史多天の衆のために敷揚して、諸天を化するは、諸仏の常法なり」とあるように、死んでから都史多天で説法するための法である。三世因果を信じた道元にとって、それをまじめに考えて何の不思議があるう。これはいちおう「初心晩学の輩のため」「師子の座にのほり、人天の師となれらむ輩」のために撰せられている。けれども、一番関心があったのは道元自身ではなかっただろうか。

《八大人覺》は、死を覚悟しての最後の説法であろう。それは、生々に修行していつか成仏し、衆生に説法したいという、来世への願いで結ばれている。

「いまわれら（八大人覺を）見聞したてまつり、習学したてまつる、宿殖善根のちからなり。いま習学して生々に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれをとかんこと、釈迦牟尼仏にひとしくしてことなることなからん。」《八大人覺》

最後の道元は、仏に至りてさらに仏を見る覚者ではなく、いつの世にかに成仏を期待する菩薩だったのである。

十二巻本の道元は、七十五巻本前期の目を見張る思想より大きく後退しており、加えて経論そのままの解説に過ぎず、道元の独自性はほとんど窺えず、とても道元思想の真髄とはいえない。そうではあるのだけれども、どこかわたしは、仏である道元よりも、菩薩である道元の方が好きである。

「草のいほにねてもさめても申すこと、南無釈迦牟尼仏 あわれみたまえ」《傘松道詠》