

# 比較思想から見た『正法眼蔵』

("Shōbōgenzō" in a Comparative Perspective)

菊 川 忠 夫

昭和六十一年十月一日受理

## 【要旨】

- ① 『道元ブーム』の中にあって、真に問われ評価されるべきものは、〈根源的思想者〉としての道元でなければならない。  
② 『正法眼蔵』は、その独創性や体系性よりも、むしろその〈集大成としての面〉を重視すべきである。

## はじめに

今日、道元に関する諸研究が、静かなブームとなっている。各地のカルチュアセンターなどで『正法眼蔵』の講読や講義が満員の盛況を呈したり、書店に並べられた道元関係の文献の豊富さは、やや異常の感を禁じ得ない。しかもこの傾向は、言うまでもなく、〈近代西欧思想の危機〉の主張と表裏一体をなすものであり、実際に欧米の各地で、禅の研究集会がさかんに持たれているという。既に道元の著作も、部分的に各国語に翻訳され始めており、研究書も見られるようになった。その中には、〈西欧思想と禅〉との比較研究というテーマさえ見られる。<sup>注1</sup> といった、道元の何が再評価され出しているのか。また道元のどう

いう側面をわれわれは積極的に再評価すべきであるのか。小論は比較思想の観点から、こういった問題に焦点を向けようとするものである。便宜上、筆者のつたない研究の現段階におけるおおよその結論を、あらかじめ述べておこう…今日、道元について評価されるべき中核は、根源的思想者（思想家ではない）としての道元であり、その〈哲学—宗教—宗教哲学ではない〉の根底、そのもの（体系ではない）ではなからうか。

注1 例えば最近刊のものとして、Hanspeter Hempel, *Heidegger und Zen*, (Hain), 1986 がある。

## (一) 道元の実像と虚像

筆者は宗門外のアウトサイダーであるから、初めから〈聖僧道元〉と

か「宗祖沙門道元」という前提に立った宗門の道元研究には到底ついていけない。<sup>注2</sup>そこで、宗門外であり、かつ専門外の哲学者が捉えた道元像に、主として依拠せざるを得ない。そのうち和辻哲郎博士の研究は最も古いものであり、道元の思想研究に新風を吹きこんだ啓蒙的なものである。だがそれは、余りにも懷井の『正法眼蔵随聞記』に依拠しており、道元を倫理的に、美化し過ぎていて嫌いだ。<sup>注4</sup>

実際の道元の実像はどのようなものであろうか。最近では、道元の非神話化の必要性が叫ばれるようになった。例えば梅原猛氏は、道元の出生の秘密にふれた後、一方では「権力と性への憎悪」を強く抱きつつ、他面では「種々の矛盾を生きた人物」であったのではなからうかと推量している。<sup>注5</sup>

筆者は浅学にして、「道元における実像と虚像」といった大テーマについて発言する資格を何ら持ち合わせていない。また本稿は、こういった問題を論考することを目的としているわけでもない。したがって、大久保道舟氏らの研究<sup>注6</sup>を頼りにして、「聖僧道元」または「沙門道元」という伝統的な捉え方に対する若干の疑問点のみを、ここに列挙するにとどめたいと思う。

- ① 道元は若干の事実誤認をしていないか。<sup>注7</sup>
- ② 道元には、一種の権威主義的な側面が見られないか。<sup>注8</sup>
- ③ 道元の生涯を通じて若干の言行不一致が見られないか。<sup>注9</sup>
- ④ 教育者としてみた道元には若干の弱点が見られないか。<sup>注10</sup>

注2 例えば衛藤即応の道元研究（『宗祖としての道元禅師』岩波書店、昭和十九年）は優れた労作といわれるが、曹洞宗の宗門からみた道元であり、「正伝の仏法」とか「礼拝の宗教」という側面が前面に出ている。

注3 『沙門道元』はじめ大正九年—同十一年にわたって二つの雑誌（『新小説』および『思想』）に順次掲載されて注目を集め、後に『日本精神史研究』（大正十五年、岩波書店）に収録された。

注4 ちなみに和辻博士は、岩波文庫版の『正法眼蔵随聞記』の校訂者でもある（初版昭和四年）。一般に博士は、仏性を人格主義的に捉え過ぎていると言われる。懷井は（倫理的な意味での）人格者であり、年下の道元を師と仰いで尊敬し、道元の説話をその立場で整理した。その結果として、「真理のために真理を求め、名利と愛欲に全く動かされない高潔な沙門道元」という虚像が生じたと思われる。

注5 高崎直道・梅原 猛「古仏のまねび「道元」」（『仏教の思想』二十一）角川書店）二八頁など。なお道元の非神話化といっても、道元を不当に最小評価しようとする意図はない。パウロを通してのイエス理解に問題があるのと全く同様に、懷井を介しての道元理解には重大な限界があるということと指摘したい。

注6 『道元禅師伝の研究』（昭和四十一年、修訂増補版、筑摩書房）

注7 道元は日本を「辺土」として卑下し、宋国の盛風を見て「大宋国」と呼び、さらには南宋における禅の盛風を称揚する語句さえ散在している。しかるに中国禅宗史の研究によれば、道元が入宋した十三世紀の前半は、蒙古の圧力の下に南宋の政権はまさに「風前の灯」であった。また南宋における禅宗の墮落は目をおおむものがあつたという。もちろん如浄のような人は、むしろ例外的な修行者であつたであろうが、その彼にしても道元が伝えているほどの高潔な名僧だとは考え難い（『宝慶記』参照）。

注8 道元は嗣法ということを最重視する。釈迦から迦葉（マハーカーシヤパ）に伝わり、阿難（アーナンダ）へ、さらに二十七祖を経て達摩に、そして慧能に伝えられた正法を、道元はその師如浄から面授された、と強調する。宋国にとどまっていた時期に、道元を最も感激させたのは、この「嗣法書」であつたし、帰朝後もしばらくの間は「入宋伝法沙門」などと必要な称号にこだわっている。

また上流階級や朝廷、さらには鎌倉幕府（後述）など、権門への接近のあとが伺われる。（前関白近衛兼経への接近、和歌を通じての貴族たちとの交流、後嵯峨帝への「護国正法義」の奏聞など）

注9

第一に、有名な「空手還郷」ということであるが、実際は、如浄との対話メモ（後の「宝慶記」）の外に「正法眼蔵三百則」を写し、また白山権現の手までわずらわせて『碧巖録』を写しとった。つまり空手還郷の名実の間に若干の距離があるとみていいようである。

第二に、宝治元年から翌年にかけてのいわゆる鎌倉行化のことであるが、道元はもともと門下生に厳しい訓戒を与え、出家沙門でなければ参禅学道の成就是あり得ないという厳格な出家主義の立場を強調していた（『随聞記』卷三参照）。だから、「成道はただ出家受戒のみ」であり、「仏法に志あらば、山川紅海を渡りても来たりて学すべし」と筋を通して、保護者、波多野義重の懇請をあくまで断るべきであったろう。しかもその対象が当代第一の権力者だった執権北条時頼であれば、尚更のことである。

注10

ライバルの栄西やその弟子たちには世俗の才があり、天台や密教の教えと禅とを切磋琢磨によって共存させようとする趣意がみられる。すなわち建仁寺を禅密共学の道場、権力者対策でもあらうが今流の言葉を使えば比較思想の学堂ということになる、とすると、そこがなかった。これに對し道元は、彼らとの対話を拒否し、孤高の求道者の道を辿っていく。そして『眼蔵』その他で臨済宗に対する歪曲した批判を展開している。（後述）

もともと初期の道元は、『眼蔵』の「礼拝得髓」の巻で、女子に対する蔑視を排し、在家の人の徳をも説いているが、次第にそういった面は影をひそめ、遂には出家至上主義に固まり、「一箇半箇」、つまり文字通りの一握りの少数者だけを相手にするようになった。そこで結局のところ、道元から嗣法をうけたのは、懷井ひとりであった。その懷井にしても、また懷井にしても、道元がもともと育成した弟子ではない。彼は余りにも威儀即仏法、作法是宗旨の世界に固執し過ぎた。彼の定めた『永平清規』は驚くほど煩瑣に流れている。

愛弟子の玄明が時頼から寄進地を得て得意げに報告した時、道元は激怒して彼を追ひ払い、玄明の坐の床（床）まで載り取ったという有名な記録は、いささか異常であって、〈行いを憎みて人を憎ます〉の原則に反している。俗

比較思想から見た『正法眼蔵』（菊川忠夫）

界におけるいわゆる「僧主憎けりやケサまで憎い」の諺を自ら地でいったようなものである。（しかもこの直後に道元は病を得て、自ら保護者に頼らざるを得なくなり、生死一如を裏切る形で下山して帰京した）

## （二）道元の時間論

道元の思索の先進性について、伝統的に強調されてきたのは、その精緻な時間論である。田辺元博士は、既に戦前において（昭和十四年）このことを指摘した。彼は言う・「……その正法眼蔵有時に説く時間論

注11

に至っては、彼（道元）の思索の深くして綿密なること驚嘆の外ない」と。森本和夫氏の最近の報告によると、一九八三年の五月にフランスで国際禅協会主催のシンポジウムがあり、その主要テーマの一つに『正法眼蔵』が取り上げられたという。この時配布された翻訳（フランス語訳）は、『眼蔵』の「有時」の巻で、六種類の英語訳を参考にして作業が進められ、現在さらにはスペイン語訳も進行中であるという。注12  
そして森本氏はこういった事態をふまえ、道元の深遠な思想は、欧米人の研究の精華をまわって、やがて日本に「逆輸入」されることになりかねない、と憂えている。注13

道元は、もともと単に〈或る時〉の意味を有するに過ぎなかった有時の語を新釈して、時間として捉え直し、「有時は、時すでにこれ有り、有はみな時なり」（「有時」と説いて、存在即時間というハイデガー

流の〈時間的存在論〉を主張している。田辺は言う：「(道元は)時間的存在の即自覚的存在なるを明示し、時の成立が心上の媒介にあることを説いて、今日の実存哲学、自覚存在論に先鞭をつけた」<sup>注14</sup>。道元の「有時」は、「この田辺流の表現を借りれば」時における相対と絶対との媒介相即を示している。「有時」は、時の非連続的様相として、その絶対否定的肯定において、盡時の永遠に通ずることを説いている。

ところで、道元とハイデガーの時間論を、たんに表面的・機械的に対照させるなら、有時=Zeit, 存在=Sein, 無常=Endlichkeit, 時節当来(時熟)=sich zeitigen……という図式が考えられ、そこから両者の類似性が説かれることになる。だが、この二人の根本的範疇の中に大幅なずれがないであろうか？ 私は何よりも、有の解釈における相違ということを重視したい。言うまでもなくハイデガーの有(Sein)は、存在するもの(存在者: Seiende)ではない。しかもこの後者の中における現存在(Dasein)は、少なくともケーレ以前のハイデガーにおいては、特異な地位が与えられている「後期のハイデガーは時間論を展開していないので、ここでは省略する」。現存在とは存在を了解する存在であり、結局のところ、それは人間存在を意味する。そしてこの現存在の存在を時間性(Zeitlichkeit)として捉えるところにハイデガーの特長があると言われる。だがそれは、たんに時間の中にある存在者だということではない。それは過去(Gewesenheit)と未来(Zukunft)とを包んだ時間性そのものである。すなわち、時間性こそ、現存在=

人間存在のみが有している特性だということである。

これに対して道元の有は、悉有の有であり、存在する一切を指していると考えられる。道元は「有時」の巻で次のように言う：「正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな盡時なり、有艸、有草ともに時なり。時の時に盡有盡界あるなり。」(傍点筆者)「恁麼の道理なるゆゑに盡地に万象百草あり、一草一象おのおの盡地にあることを参学すべし。」——つまり道元にとっては、人間のみが時間性を有しているわけではない。山川草木、森羅万象のすべてが時であり、時においてあるのである。しかもその一草一象がそれぞれ過去を含み、未来を臨むところの絶対の時をもっている。だからここで言う時は、過去性と未来性という二つの無限に長い経歴きようりやくをもち、それ自身完結した円であるところのもの——つまり道元の説く全機である。

このように見えてくると、ハイデガーの時間性は、やはり道元のそれとはその根を異にしており、キリスト教の有と人間中心主義のヨーロッパ的伝統から完全に脱しているとは思えない。したがって時間性の自覚といっても、その内容は前者にあつては、第一義的に人間的、有限性の自覚(=実存の自覚)となるであろう。もっとも晩年のハイデガーは、現存在から存在へ、人間主義から反人間主義(über den Humanismus)へと変貌をとげていったから、最終的には二人はかなり接近していた、と言えなくもないであろう。だが、シュヴァルツヴァルトのハイデガーは、道元流の〈無情説法〉(自然を師とし、自然に教えられる)をそ

のまま肯定できたであろうか？ 道元は次のようなことさえ言っているのである。「山を参究すれば山に功夫なり。かくのごとくの山水、おのづから賢をなし、聖をなすなり。」〔山水経〕傍点筆者）

### (三) 道元と実存

ハイデガー自身は自己の思索を実存哲学と呼ばれることを嫌ったが、そもそも道元と実存主義一般とを比較するという作業は、比較思想の面から言って、極めて困難であるように思う。というのは、禅でいう「父母未生以前本来の面目」と西欧哲学の長い伝統をふまえた実存 (existencia—Existenz) とは、元来は全く異なった地盤に立脚した概念だからである。とくにサルトルが言うような「実存は本質に先立つ」〔実存主義はヒューマニズムである〕といった強烈な個別性ないし個性の主張は、『正法眼蔵』のどこにも見られない。しかしながら道元も、自己本来の面目を強調しているのだから、道元の思想においても、究極的には、へ人それぞれの個性 (個性) に徹することによって絶対の境地を開こうとする実存の主張と大差はない」というふうに、強引に類推してみることに一応は可能であろう。たしかに道元は、帰朝直後に「眼横鼻直」と言い、その後も「柳緑花紅」を繰り返した。それは生きとし生けるもののまるごとの権利、いやもっと広く山川草木の一切の権利をそのままに肯定し承認することなのだから、個性 (個性) の尊

重に通じているという一面があることは否定できない。だがその場合でも、道元は、果たして、へ存在する一切のものの個性の面に全き権利を与え、その独自性そのものをこよなく評価していたのかどうかという点になると、はつきり疑問の余地があると思う。

道元の言葉に、「一大法界をこめて、性相をわかず、生滅をいふことなし」〔弁道話〕という語があるが、ここでは、一切をすべて一つの全体と見て平等と見なすのであり、その中に差別対立を含むという面は、二義的な分別智として前面には出て来ない。したがって、先程の眼横鼻直や柳緑花紅にしても、そういう個性や独自性が絶対の理に外ならないが故に、肯定するのであって、実存哲学で言うような個性そのもの (単独者・例外者・個性のための個性) を第一義的に承認しているわけではないであろう。田辺流の表現を使うなら、ここで、へ単純な単なる肯定」とへ絶対否定を媒介とした大肯定」とは区別されねばならない。

また、有名な「随处に主と為る」という一句も、これを近代的な意味における実存とか主体性の確立というように解釈するのは、明らかに行き過ぎである。道元的な「あるがまま」は、絶対無を媒介としていたのであって、むしろ現実の否定に徹しきったところで翻るような弁証法によってのみ可能であり、「主となる」は、むしろ没個性的とも言えるへ絶対の自己に契当没入した不動の相」を表している、と考えた方がよいであろう。

これを要するに、道元と現代の欧米の哲学者(特にハイデガー、ヤスパー、サルトル、デリダら)との類似性は、余りにも安易に説かれ過ぎていて嫌いがある。現代哲学の難点を何とか超克しようという問題意識とその意欲自体は評価できるとしても、だからといって〈道元の思想の中にその鍵が蔵されている〉と期待するのは早計というものであろう。

#### (四) 有と無との対決

道元は『涅槃経』の「一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有変易」という一句に対し、敢えて独得な読み方をする。すなわち、ふつうは「一切の衆生は、悉く仏性あり、如来は常住にして、変易有ることなし」と無理のない読み方をするのであるが、道元はこれを「仏性」の巻において独創的に読みかえて、「一切は衆生なり、悉有は仏性なり、如来は常住にして、無にして有にして、変易なり」とするのである。しかも、このへ一切は衆生であって、万有は仏性である」という場合の衆生の中に、道元は一切の存在——人間や有情に限らず、山川草木の無情をも覆って——を含める。したがってそれは、ある意味での汎神論に近く、人間主義どころか理性主義でもない。

だが道元は、このような大乘系の万有の有仏性説を説いた後に、今度は一転して無仏性説を掲げる。すなわち、塩官齊安の「一切衆生、有仏性」に対し、偽山靈祐の「一切衆生、無仏性」を持ち出して、「衆生

もとより仏性を具足せるにあらず」と言う。そして、これまでの相対的な有無の対立を超えたところで、「仏性、無仏性なり」と宣言する。次の一句は特に味わい深い。「説衆生有仏性、亦謗仏法僧。説衆生無仏性、亦謗仏法僧。」(衆生に仏性があると言っても、また仏性がないと言っても、ともに仏教をそしることになる)

かつて田辺博士は、このところに絶対無の論理を見た。つまり、絶対者は有としても無としてもともに把握されないのだ。彼は、行為的で絶対媒介的な絶対無という自己の哲学の原理を、道元に重ね合わせた。そして田辺は言う。「道元にとって絶対は存在であることは出来ぬ、啻に基体的存在でないばかりでなく主体的存在でもあり得ない。それは自己をして身心脱落せしめる絶対否定の原理たる無だからである」<sup>注15</sup>。(傍点筆者)田辺の解釈は、仏とは己れをも無とする絶対否定であり、有無を超えた、ただ絶対の否定的転換が、すなわち仏に外ならない、ということであろう。<sup>注16</sup>

田辺の右の解釈は極めて貴重なものであろうが、ここでもただ一つ気にかかるところがある。それは田辺がこの場合でも、西欧の伝統的なフィロソフィーの立場で思索を進めている、という点である。つまり、仏性の有無の公案(課題)を、専らアカデミズムの立場から解こうとする姿勢が前面に出ている。ところが道元は、これを学道(修道)の場において、しかも仏性の内容の問題と相関的にのみ考えなければならぬ、と論しているのだ。「有無の無はしばらくおく、いかならんかこれ仏

性』と問取すべし、『なにものかこれ仏性』とたづぬべし。いまの人も、仏性とききぬれば、さらに『いかなるかこれ仏性』と問取せず、仏性の有無等の義をいふがごとし。これ倉卒なり。」

これを要するに、『正法眼蔵』の「仏性」の巻は、有無の問題をあれこれと提出しつつ（若干のヒントを与えつつ）、結局は「永遠の公案」として投げ出している、という印象をうける。もちろん道元は、一応は大乗系の無の立場をより高く評価しているようではあるが<sup>注17</sup>むしろ有にも無にも偏しないところの正法を、逆説的に垣間見えるように論を進めている、と筆者は考えたい。それは一つの永遠にして深淵な公案そのものであり、そのような公案の解明は、各人の修道と器量に應じるべきだ、と言わんばかりである。

## （五）二元論の超克

『正法眼蔵』の「説心説性」の巻に、大慧宗杲の所論を批判した次の一節がある…「後來、經山大慧禪師宗杲といふありていはく、いまのともがら説心説性をこのみ、談玄談妙をこのむによりて、得道おそし。ただまさに心性ふたつながらなげすきたり、玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき証契するなり。」（大慧は「今日の修業者は心だの性だの」という議論にとらわれているから悟れないのだ。そんな論議は捨て去って心も性も消えうせた時、はじめて悟りは得られる」と言った）これに続いて言う…「こ

の道取、いまだ仏祖の縁細をしらず、仏祖の列辟をきかざるなり。これよりて心はひとへに慮知念覚なりとしりて、慮知念覚も心なることを学せざるによりて、かくのごとくいふ。性は澄湛寂靜なるとのみ妄計して、仏性・法性の有無をしらず、如是性をゆめにもいまだみざるによりて、しかのごとく仏法を僻見せるなり。」（右の言い草は仏法というものがわかっていない…大慧は心と性を全く別箇な二つのものとみて、性（理心）を慮知念覚（事心）に内在する、およそ異質の固定的実体と考えている。この両者が同じものであることに気付いていない。仏性とか法性、如是性というもの——つまり理というものがよく分かっていない）

引用の一節は、公平に言って、大慧に対して余りに酷である感があるが、心相二元論に対しての道元の強い警告が伺われる。またこのことに関連して「弁道話」でも、道元は靈肉の二元論を先尼外道の見として斥けている。このように道元は、分別智である一切の二元論を脱し、心即性、身心一如、性相不二……というように議論を展開するのである。

さらに「弁道話」の著名な一節では、修証の一致ということが強調されている…「それ、修証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の弁道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほか証をまつおもひなかれとおしふ。直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の



修なれば、修にはじめなし。(中略)しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとおしふ。」つまり、修と証とは相対立する二つのもの(修証兩段)と見てはならない。修は証(悟)を得るための単なる手段ではなく、仏としての(人間は本来仏)悟りそのものである(修証不二)という。こういう関係を前述の田辺は、道元における「信行証の三一性的構造」<sup>注18</sup>ないし「信行知の三一的統一」<sup>注19</sup>と表現している。つまり、悟りが目的であり、坐禅はそのための手段ないし過程であるというのは、大方の陥りやすい俗論である。坐禅そのものが修証不二の自受用三昧(大安楽の法門(普勸坐禅儀))であり、功夫并道なのだ。功夫とは、工夫と記すこともあろうが、思案考量を離れて功を用<sup>つか</sup>って扶くるの意味であり、自力を盡してその窮まる処に無の現成を扶助し、以てこれに参する、という趣意であらう。それは、哲学が自己を窮盡して捨象しつつ、同時に、宗教の自受用三昧が生起しているという(哲学—宗教)の本質的構造そのものである、と言ってよいであらう。

## (六) 『正法眼蔵』への期待の是非

先に触れておいたように、田辺博士は道元を「日本哲学の先蹤」と呼ばれた(昭和十四年)。だが実際は、和辻博士の『沙門道元』が雑誌(思想)などに順次掲載されるまで(大正九年—十一年)、『正法眼蔵』を哲学

書として解読するという伝統は、日本の思想界は言うに及ばず、宗教界においてさえ皆無であった。したがって、(日本哲学の先蹤)という表現は、(沙門道元)とともに、必ずしも正確ではない。それは事実判断ではなく、価値判断としてののみ意味を持つからである。すなわちそれは(日本哲学が先蹤とすべきもの)であり、(今日の世界の哲学が先蹤とすべきもの)という含みもあったであらう。実際は、歴史的に見る限り、道元は決して(日本哲学が先蹤としてきたもの)ではなかったし、まして、(世界の哲学が先蹤としてきたもの)ではあり得なかった。その意味では、各種の研究書と翻訳書の出現した現在の情況において、初めて田辺の趣意が真にリアルなものとなったのである。

こうして今や、『正法眼蔵』がさかんに読み直され、それは道元の深い独創的、体系的な哲学の結実であるとする見解が、広がっているようである。そればかりではない。道元が確立した比類のない禅——つまり道元禅という言葉さえ今や氾濫している仕末である。<sup>注20</sup>だが筆者は、今のところ、このような傾向に必ずしも賛意を表明できない。というのは、第一に、道元その人に、禅の一派(日本曹洞宗)を樹立するという考えは毛頭なかったことを挙げねばならない。第二に、歴史的・客観的に見ても、禅の各派は、禅理そのものに相違があるというよりも、むしろ門風とか宗風とかいった手段的なもの——つまり学人の教導の面での若干の相違に由来するからである。例えば黙照禅とか看話禅とかいう対立も、仏教の根本的解釈における対立とは考えにくい(思量分



別を超えるという本質においては、おおむね一致している」。むしろそれは、絶対の自己心性そのものに契当（不二一如）するための教導における重点のおき方の相違としか考えようがない。「この点で道元の臨済宗への批判、とくに大慧の心性観への批判は的を得ていない」。第三に、道元は禅宗を確立するというよりも、正しい仏教の教え、すなわち正法を明らかにするというこの方に、より大きな重点をおいた筈であった。極言するなら、〈古仏のまねび〉のために、禅宗批判（正しい意味の批判）をも敢えて行ったというようにさえ言えるであろう。すなわち道元にあつては、禅宗がそれまで独自の宗風であり家風であるとしてきたような重要な基本柱に対して、警戒と警告を発するにやぶさかではなかったのだ。

### (七) 道元の禅宗批判

道元の禅宗批判には、相当に感情的で一方的なものも含まれている。すなわち、「黄檗の行棒、臨済の挙喝、理會およびがたく、念慮にかかはれず、これを朕兆未萌已前の大悟とする」一派をのしり、「学仏道の畜生よりもおろかなり」（『山水経』）というのがそれである。道元はこれに統いて「あはれむべしかれら念慮の語句なることを知らず、語句の念慮を透脱することをしらず」（同上）と言う。その意味は、念慮理會を排して無理會を悟とすべきではなく、念慮を通じて念慮を透脱する

理會の語句道得の可能性を示唆しているということであろうか。この問題を便宜上、二つに分けて考察することにする。

#### (1) 実参実究至上主義への批判

禅はふつう「不立文字」とか「教外別伝」、「直指人性」……を掲げ、実参実究なしの理性的な理解を異端外道として排斥する。だがそれは、ともすると狭い体験至上主義に陥りかねない。そこで道元は、例えば「仏経」の巻で、この傾向を厳しく戒めている。つまり、〈禅は不立文字なのだから、祖師の言句や經典を考究しなくても、無念無想の坐禅だけでこと足りる〉という立場を、「外道天魔の流類」とのしり、〈禅は教外別伝であるから、經典は仏法ではない〉と考える立場は、仏祖と經典とは実は一体だという正法をわきまえず、「杜撰にあらざる道理」をしない輩だ、と斥けている。（『仏経』）  
注21

#### (2) 頓悟直覚主義への反省

臨済系の禅には、棒喝や偈頌に象徵される修道一途の傾きが見られるが、道元は道得ということをも文字通り道、すなわち「言う」という動詞の意味に解し、言葉の対話的媒介を重視している。したがって道元の正法は、頓悟直覚に止まるものではなく、あくまで相対者対立の間に「行われる問取答取（一種の対話的弁証法）を重視する。このことは「仏向上事」の巻にはっきりと看取されるのであって、道元は、「語話にあ

らざれば仏向上を体得せず……語話現成のときこれ仏向上事なり」と言い、また「仏祖の拈拈する妙は、知見解会なり」（『説心説性』）とも述べている。その大意は、（嗣法の）仏は仏を超え祖を超えて、いわゆる仏向上事を行ずるにより、仏仏相対して相対的發展をなしつつ、却って不可説、不可聞の絶対を動的に現成せしめるのだ、したがって道得（言語的論究）はあくまでも可能な限り進めるべきであって、その道得の限界が道不得なのだ——ということであろうか。

このように見てくると、道元においては、語話と不語話とは、右のような意味において相即していることが分かる。田辺博士は、このところを捉えて、「（道元においては）哲学の語話現成は仏向上事の不可説不聞と相即し、宗教が哲学と媒介せられる」と言い、「『正法眼蔵』は弁証法的思弁の極致を示すもの」と驚嘆している。<sup>注22</sup>

これを要するに、（曹洞の）宗祖道元」とか（道元禪」とかいう捉え方はナンセンスであり、道元からの偏向であるように思われる。またこのことに関連して、いわゆる「只管打坐」ということも、新釈を必要としないであろうか。

## (Ⅷ) 道元における伝統と独創

いわゆる（道元禪）には、名実ともに独創的な何ものかがあるであろうか。この問いに対する単純な肯定は、道元をゆがめ、その一面の

みを不当に拡大しているように筆者には思われる。たしかに道元の思想は、深遠で難渋ではあるが、それは主として道元一流の難解な表現による、ところが多いのではないか。もちろんそれは、部分的には、禅家特有の用語のせいでもあるが、それ以上に、漢文の常識を超え（通常の用法にとらわれず）自由<sup>注24</sup>に読みかえてゆく道元流のエクリチュールによるように思われる。筆者はその点を十分に分析する力量を持ち合わせないが、例えば次のような歴史的事実は、その間の事情を雄弁に物語っていないであろうか。既に道元の生前に懷辨が『正法眼蔵随聞記』を記録していたことは周知の事実であるが、道元の死後、詮慧は『正法眼蔵聴書』（十巻）を著し、経豪はさらにこの『聴書』に基づいて『正法眼蔵抄』（三十巻）を公刊した。——こういったことは道元の門下生ですら、『正法眼蔵』は注釈なしには十分に理解できなかったということ<sup>注25</sup>を、如実に示していないであろうか。また道元一流の貴族的・美学的文体に関しては、国語学者として第一人者である西尾実氏の指摘があるし、実は、道元自らがその弊を述懐しているのである。<sup>注26</sup>

右のような個性的な表現の難渋さに比べるなら、『正法眼蔵』の内容それ自体は、他の類書と比較して、ことさらに難解であるとは思えない。だいたいからして、本書の全体を通じて言えることは、まず伝統的な公案（道元の創作は少ない）を提起し、それをめぐって道元が諸経（維摩経・法華経・般若経・涅槃経など）を自由に引用しつつ奔放とも思えるような仕方<sup>注27</sup>で拈評する、といった展開が多いことである。もちろん、そ

こで駆使される論理は、公案で練磨された個性的なもの(まさに道元的なもの)であるわけだが、多くは先人の「語録」をかりてまとめているのであって、真に道元独自の思想といえるものは、それ程多く見られないのではないかと思われる。

さらに、『正法眼蔵』が日本人にまれな体系的・論理的な哲学書だということについても、筆者は目下のところ賛意を表すことが出来ない。いわば総論にあたる「現成公案」が巻頭におかれている(その成立年代については若干の疑義があるようであるが)ことは別として、大体において年代順に配列された各巻が、いったいどのような体系を織りなすのか、筆者には十分に理解できない。また、そもそも道元が体系をねらったなにと考えてよいものかどうかも疑問に思える。反面、深遠な哲学書と言われながら、『正法眼蔵』には単に伝統的で常識的なものも少なくないし、どう読んでも平凡な注意書きの域を出ていないようなものも散見している。はつきり目立つという点からすると、「重雲堂式」の巻はまさにその好例であり、しかもこの巻は九十五巻本の五番目に位しているのだから、『正法眼蔵』に初めて接した筆者は、驚嘆どころか、ただ啞然とするばかりであったことを付記する。

だがその後、有名な『碧巖録』や『臨濟録』を参照するに及び、へなるほど『正法眼蔵』は相対的にかなり哲学的で体系的だ」と捉え直したが、前二著は本来的に公案としての「語録」であり、後者は初めからその意図するところが正法の「眼蔵」なのだから、その哲学性や体

系性はむしろ当然のことであって、とり立てて大げさに主張できるようなことではないであろう。だから学術的な正確さを期するなら、『正法眼蔵』は禅門の諸文献の中では相対的に体系的な哲学書だ、というふうに控え目に主張さるべきであると思う。

#### (九) 『正法眼蔵』に見られる総合的・止揚的意義

道元は自分の思想を、たんなる宗教(宗派の教え)だとも、また(フィロソフィアとしての)哲学だとも、考えなかったであろう。それは哲学——宗教であり、決してあるべき禅理などでもあり得なかった。それは何よりも本来の仏教であり、唯一の正しい仏法——正法にはかならない。だから道元にとって「教外別伝」とは決して經典を無視することではなく(事実、法華經その他に通じていたのではあるまいか)、あれこれの經典や宗派にとらわれないというだけのことであつたのであろう。だからここで敢えて乱暴な表現を用いるなら、例えば彼は大乘仏教一色にぬりつぶされている日本の仏教界に小乗仏教の精神さえも取り入れることにやぶさかではなかった、などと言えるかも知れない(少なくとも宗門・宗派にとらわれず、純粹に比較思想的に見る限り、このような表現は許されるであろう)。つまり、大局的な理論として深遠な大乘理論は、裏返すなら、深遠になればなるほど具体的な生活とか修道の現実からは遊離し、仏教が本来もっとも嫌った筈の観念的・言語的な「戲論の世界」に陥りが

ちである。そこで道元は、作法是宗旨、威儀即仏法を掲げ、煩瑣な清規を重視することになったのであろう。有名な「永平清規」は「典座教訓」をはじめとする六篇の清規を収めているが、『正法眼蔵』そのものの中にさえ、幾多の清規が述べられているのである。<sup>注27</sup>ということは道元が、ふつうは一段と低い次元のものとされる清規を正法に不可欠のものと考えたから、ということになる。その伝記によると、道元が入越するころ（寛元元年、四十四歳）から、出家主義（不離叢林）による清規の生活は、いっその敵しさを増したという。ところが、これらの厳格な清規は、どうみても小乗戒であり、道元は晩年になるにつれて形式一辺倒とも思えるほどの小乗的な傾向を強めた、というふうに言えるであろう。

また、道元は臨済系の見性成仏を嫌い、洞山良价の説いた仏向上事からそのヒントを得たという。道元が「いはゆる仏向上事といふは仏にいたりてすすみてさらに仏をみるなり」（「仏向上事」とか「ほとけとなり、祖となるに、仏をこゑ祖をこゆるなり」（「行持下」と言うのは、一回的・一時的な大悟よりは、その悟りを持続する（仏の生活をする）ことに力点をおいたということである。そして彼の有名な「未待大悟」（并道話）という言葉も、学人が悟りを期待し、却ってその悟りにとらわれることを戒めた方便の説で、大悟を否定するわけではないにしても、その大悟に甘んずる態度を否定したものと読みとれる。そしてそれは悟りの観念性（大乘的）をひたすら排して、不離叢林こそ仏の生命

であるとする出家戒律主義（小乗的）への一種の傾斜である。それは大乘系の若干の偏向の止揚であり、まさに彼の言う正法にほかならなかった。

大乘系における無への傾斜への警戒、および禅宗自体の偏向の指摘については、既にその輪郭を指摘しておいたが、道元のこういう総合的・止揚的な態度は、その他の教理（華嚴や唯識）とのかわり方においても、見られるように思う。

### 結語にかえて

最後に、道元一生の根本的な問いは何であったか、ということを考えてみたい。この点に関し梅原猛氏は、若い道元が強い影響をうけたと思われる如来蔵思想と当時の仏教界の現実とを挙げている。<sup>注28</sup>如来蔵思想は、言うまでもなく、衆生救済を優先する大乘仏教の壮大な慈悲の存在論である。それは道元自身が「本来本仏性、天然自然身」と言うように、山川草木の一切に仏性があり、それ故、一切の生きとし生けるものは成仏できるとする思想である。だがこの教理は、ともすると、本来仏である一切の存在がそのままに、勞せずして肯定されるといふことになり、汎神論的・現状肯定論に陥りがちである。一方、当時の日本の仏教界（南宋でも同様であったと見られるが）の实情は、厳しい求道精神はおろか、倫理性や批判性をも失いがちであった。道元は、一

切肯定の如来蔵思想の欠陥を止揚して生かし、かつ厳格な求道の気運を興隆せしめるような、高度の弁証法（田辺）を正法としてひたすら追い求めたのではなかったか。



道元の言う正法は有と無の二辺のいずれにも偏らず、学道（倫理—論理性）の契機を重視するところの弁証法的中道である（便宜上図示する）。それは発心し修行することを除いては仏性の存在証明はあり得ないというダイナミズムであって、西欧的観想的フィロソフィアではない。それは仏性を靜的にみて永遠化したり実体化したりする愚を避ける。そして臨済は言うに及ばず、華嚴や唯識などに見られる重大な偏向を、公案として逆説的に乗りこえようとする一種の弁証法であり、強靱な学道精神であったと考えられる。ただ『正法眼蔵』は、筆者の如き初学者にとっては、甚だ不透明な（不親切とも思えるほどの）中間的な集大成であって、貴重なヒントを含んだ宝庫ではあろうが、果たしてそこに真に独創的で体系的な完結した哲学を認め得ると思えない。むしろ比較思想的に見る限り、『正法眼蔵』の多岐にわたる総合的・止揚的な意義の方を評価すべきであるように思う。

- 注11 田辺元『正法眼蔵の哲学私観』（岩波書店）六二頁  
 注12 森本和夫『正法眼蔵入門』一三一—一五頁  
 注13 『理想』（一九七九年、一月月号）  
 注14 田辺「前掲書」六三頁

比較思想から見た『正法眼蔵』（菊川忠夫）

注15 同四四頁

注16 同上

注17 無仏性をもって悉有仏性よりも具体的で勝っているとすると一句も見られる。『もしおのづから仏性あらばさらに衆生にあらず、すでに衆生あらばついに仏性にあらず。』（仏性）

注18 田辺「前掲書」三一頁

注19 同三二頁

注20 道元禪という言葉は、はじめ鈴木大拙『禅思想史研究第二』（昭和十八年、岩波の全集の第一巻に収録）で使われ、以後、急速に普及した。博林皓堂『道元禪の研究』（駒沢大学出版）は有名である。

注21 佐橋法龍『禅の思想』（雪華社）一一九—一二〇頁参照

注22 田辺「前掲書」一九頁

注23 同二〇頁

注24 古くは無着道忠『正法眼蔵備評』が既にこのことを指摘しているが、鏡島元隆『道元禪師の引用経典・語録の研究』は具体的に詳述している。

注25 「その説示を読み進むにつれて気づかされることは、一語一句、的確にそれぞれの意義を規定し、また、それらを統一している各センテンスの意味が、それぞれ驚くほど独立と完結を得ていることである。したがって、センテンスからセンテンスへの展開を、センテンスごとに独立させて書き並べていくと、あたかも一連の詩のような構造として読みとられる。」（『正法眼蔵・正法眼蔵随聞記』（筑摩日本古典文学大系）「解説」、傍点筆者）

注26 「現代ノ禅僧、頌ヲ作り法語ヲ書カン料ニ文筆ヲ好ム、是則非也。頌不レ作トモ、心思ハン事ヲ書タラン、文筆不調トモ、法門ヲ可書也。是ヲワルシトシテ見タガラヌ程ノ無道心ノ人ハ、好文筆ヲ調ヘ、イミジキ秀句アリトモ、只言語計ヲ断シテ、理ヲ不レ得。我モ本ト幼少ノ時ヨリ好ミ学セシ事ニテ、今モヤムモスレバ、外典等ノ美言案ゼラレ、文選等モ見ラルルヲ、無レ詮コトト存ズレバ、一向ニ捨ツベキ由ヲ思フ也。」（『正法眼蔵随聞記』卷三、傍点筆者）

注27 もしこれらの清規をここに列記したとすると、大方の識者は、余りにも微に入り細にわたったその規則に啞然とするのではないかと思われる。

注28 高崎直道・梅原猛『仏教の思想』（一一）角川書店二五五—六頁