

道元禪師の經典觀

——學問の位置づけ——

太 田 久 紀

はじめに

道元禪師が、經典や言語を媒介とした仏教の研究を、どのように評価しどのように位置づけておられるかを整理してみたいと思う。

入仏道の方法は、經典の研究が唯一の道ではなく、様々な実践的な方法が重要であることはことわるまでもない。特に禪の系統では、普通、学よりも行が重視されると考えられている。禪師は学的方法をどのように批判し評価しておられるのであろうか。これは私にとって長い間の問いであった。ただこれについては、多くの先学の論究がないわけではなく、今更、私如きものが、改めてつけ加えるべき何ものかがあるわけではない。これから述べることは全部、すでにいつくされていいることといつてよい。ではなぜ、改めてそれに触れるのかというと、私には私なりの理由があるからである。

その一つは、従来、多くの先学によって述べられているのは、道元禪師の思想信仰の内側に立って、その方向から經典や、言語による仏教の参究が禪師においてどう評価されているのかという角度からのものがほとんどであつて、私のように、外側の教学の中に身を埋めている者にとつてはその方向から一度その問題を自分なりに整理してみなければ、どうにも最終的な納得の得られぬものがあるからである。そうはいつても所詮、そのことは禪師の經典觀なり言語觀なりを聞く以外にはないのであるから、究極的には同じ結果になるのであるが、最初から内側に立たないで、外側から近づき、その外側を内側から支えてもらおうという経過を一応とらざるを得ないのである。いわゆる余乗なるものにたずさわる人間の宿命とでもいうべきであらうか。

その二は、かねがねそういう問題を持ちながら、しかしかなり難しい問題であるため、正面から考えてみる勇気がなく、その儘になっていたところ、今年、私の専攻する法相教義と道元禪師との關係を考えさせら

れる機会を与えられ、いやおうなしに、その問題についても改めて整理する必要に迫られたのであった。結果的には法相教義と道元禪師との関係については、字づらの上では、直接関係はないといわざるを得なかったものであったが、思想の構造の上では、従来なんとなく思われていたように、両者は無関係ではなく、非常に共通した性質や構造を持つのに気がついたのであった。そしてその問題を考えるに当って、その大前提ともいうべき、經典や言語による仏教の研究を禪師がどう位置づけておられるかを一応みる必要があったわけである。法相教義は、言語によって遺された經典や論典を通して、それを組織的に分析したり分類したりしながら、仏の真意を学ぼうとする性質の仏教であるから、經典や、言語による仏教の研究を、どう評価するかという一番根底の問題を踏まえぬ限り、一步も前進できなかったのである。その意味では、いわばこれは、私の無間自答であり独言にすぎないともいえる。

第三には、道元禪師が、經典をどう位置づけるかという問題は、言語による仏教の研究をどう評価するかということであり、言語による仏教の研究とは、ひろげていえば、学問とか、学問の方法とかに相当すると考えてよいと思うのであるが、そうであるとするならば、この問題は禪師が学問をどう位置づけるかということになり、わが駒沢女子短大のように、禪師の教えを建学の精神とする学校においては、一度改めて考えてみる必要があるからである。

さて、道元禪師には、經典や、言語に表現された仏教やそれに依拠した研究について三つの見かたがあるように思う。一つは、經典や言語そ

のものを否定する見かたであり、第二はそれを積極的に肯定する見かたであり、第三は肯定された經典や言語と、主体的人間との間の進展的な深いかかわりである。第一は学問を批判し否定する立場であり、第二の立場は、逆に学問を積極的に肯定するものであり、第三は、学問と研究者との内的な相互のかかわりを示すものである。

なお、これを整理するにあたって、道元禪師の全著作に当ることは私には到底できることではないので、『学道用心集』と『正法眼蔵随聞記』と『正法眼蔵』との三に限らせて頂いた。しかしさきの三の見方は、決して恣意的に取捨したものではない。

一、經典言語の否定

まず第一は、經典を否定する立場である。言語による仏教あるいは、言語による仏教の研究の否定と考えてよい。この場合、經典そのものの否定を指すのはいうまでもないが、經典と並べて論典も挙げられるし、さらに、經典や論典による研究の方法を、思量とか知解とか知見、慮知、解会等々のことばで表わされ、これも同時に否定される。

それらは、思考、推理、洞察、論理などの言語を媒介とした知的理解を意味し、一般的にいえば学術的研究の方法と考えてよい。さらに、も一つ、それにたずさわる者も排斥される。禪師は、經師、論師と呼ばれているが、言語を通しての仏教研究にたずさわる研究者も否定的な評価を与えられる。つまり、言語そのもの、言語による研究方法、言語による

研究者のすべてが否定され批判されるのである。駒沢女子短大の場合、これは、単に仏教あるいは禅学の範囲に限られるのではなく学問の全領域を含むものと考えなければならぬであろう。禅師にはそれらを根底から批判し否定するところがある。

そこでまず禅師の經典・論典・知見解会・経師・論師などの批判否定の語を見、次になぜそうであるのかを見よう。

『学道用心集』（岩波文庫本）によると、

① 聰明博解を以て仏道に入るべくんば神秀上座其の人なり。（33 P）

② 今、愚魯の輩、或は文籍を記し、或は先聞を蘊（つつ）んで以て師の説に同ず。（35 P）

③ 学道は思量分別等の事を用ふべからず。（36 P）

④ 文字法師の及ぶ所に非ず。（37 P）

⑤ 高麗国は猶正法の名を聞くも、我朝は未だかつて聞くことを得ず。

前記入唐の諸師教綱に滞せりし故なり。（39 P）

などと述べられているのをとりあげることができよう。①の「聰明博解」とはこの場合、良い意味ではない。思量に優れているというように理解すればよいのであるまいか。博解はひろくものごとを知り理解していることであるから、この条件は、われわれの学術的研究にとっては不可欠の条件と思われるにも拘らず、禅師は、それが、仏道に入る条件であるとするならば神秀上座こそが正系を継いだ筈だという。神秀について詳しく述べることはしないが、師から「悟解に至ては汝に及ぶ者なし。」（『景德伝灯録』大正51・321・中）と評されているくらい博解の人であ

ったが、師の正系は許されなかったといわれる。博識が仏道にとって決して積極的な意義を持つものでないといわれているのである。③は方法としての思量分別が否定される語であり、④は文字による勉強を分とする法師であり、その輩には仏道は到底わからないといわれている。②⑤も同主旨の語であるが、ここには、否定される理由にも触れられているので、後にまた触れるであろう。

『正法眼蔵随聞記』（岩波、日本文学古典大系本）には、

⑥ 況や、教家ノ顕密ノ聖教、一向ニ闇（さしおく）ベキ也。（432 P）

⑦ 学道ノ人、教家ノ書籍及ビ外典等不可_レ学。（563 P）

⑧ 直饒元ト教家ノ才学等有トモ、皆ワスレタラン、ヨキコト也。況ヤ今マ学スルコト、努々有ベカラズ。（367 P）

などがみられる。ここにいわれている教家とは、言語による研究者の意であり、したがって聖教は、その依拠する言語による經典、論典、及びそれらの組織や内容の言語的表現をとられたものと理解してよいであろう。⑥⑦はそれらに依ってならぬといわれており、⑧では、身についているそれらの素養をさえ捨てよといわれている。『随聞記』は後進に対して徹底的に捨てることを示される書物であるので、言語文字、經典、教学などへの否定が厳しく要求されるのは当然である。

主著である『正法眼蔵』にもこれらと共通の批判を数多く見ることができる。全部挙げる必要はないと思うので、幾つかを挙げてみる。

⑨ いくばくの経師・論師等が、仏祖の道を蹉過す。（仏性）

⑩ 仏縛といふは、菩提を菩提と知見解会する、即知見、即解会に即縛せられぬるなり。(行仏威儀)

⑪ いたづらに名相の邪路に跼蹐するもの、あはれむべし。(行持下)

⑫ 西天の論師等のことばを妄計することなかれ。(阿羅漢)

⑬ 外道二乗の境界にあらず、経師・論師等の見聞にあらざるなり。

(栢樹子)

⑭ 経師、論師、この宗旨を見聞すべからず。(三十七菩提分法)

⑮ 七仏の妙法は……文字習学の法師のしりおよびべきにあらず。(弁

道話)

⑪の名相の邪路とは、名相とは言語を指すから、知見解会とか、妄計とかの方法によっては真の仏道は得られず経師・論師にはわからないといわれていることになる。

このように、文字・言語等による仏教の研究の否定の傾向は、中国の禪宗の中に強く見ることができ、いわゆる教外別伝、不立文字などの語がスローガンの如くくりかえされ、禪といえ、経論、教学等を根底的全面的に否認するのが特徴とさえ思われている。道元禪師がその流れをうけることは当然である。

しかし、もしこの立場のみが、道元禪師の立場の全てであるとしたならば、これは言語の否定であり、言語によって論理化された学問全体の否認につながるものになる。もしそれが窮極の禪師の精神であるとするならば、大学の存在意義も否定されることになり、建学の精神としてのどのような位置におけばよいのか疑問になってくる。禪師の精神は、大学の全

分野の学的研究を支えるものでなければならぬ。又、これが、禪師の經典論典などの位置づけであれば私などのやっている教学の研究は根底をさらわれることになり、道元禪師に従うためには教学を捨てなければならず、教学の研究を続けるためには、禪師の思想を離れなければならぬことになる。禪僧の中には、そのような風潮がないわけではなく、学的研究や、言語を通しての仏教の勉強を評価せず軽蔑さえする者があるのが実状である。しかし果して本当にそれでよいかどうかは疑問である。

では、なぜ、道元禪師はそれらを否定されるのであろうか。それを禪師のことばの中に探してみよう。そうすると、禪師が、経論、言語、思量などを否定されることばの前後には、必ずといってよいくらい、言語の末節にとらわれて、その真意が見失われているからであるという意味のことばを発見することができる。つまり、言語による經典や、それに依拠せる研究や研究者が、それによるために陥りやすい欠点、指摘されているのである、たとえば⑤の引用をふりかえってみても、なぜ我が朝に正法がないのかというと、「教綱」つまり言語による経論の組織的研究に「滞」るからといわれている。この場合、「滞」という語が大切なのであろう。⑩の引用に於ては、「菩提を菩提と知見解会する」「即知見、即解会に即縛せ」られるのが仏縛であるといっているが、知見解会の拘束性、固定性が問題になっているのであり、知見解会そのものの持つ陥穽が指摘されているといつてよい。この類の語を挙げてみると、『用心集』に、

⑯ 我朝古来の諸師篇集の書籍、弟子に訓え天に施す。其の言これ青

く、其の語未だ熟せず、未だ学地の頂に到らず、何ぞ証階の辺に及ばん。只、文言を伝えて名字を誦せしむ。日夜他の宝を数えて自ら半銭の分無し。(29 P)

①⑦ 神丹以来の諸国、文字の教網、海に布き山に徧し。山に徧しと雖も雲心無く、海に布くと雖も波心を枯らす。(37 P)

とあり、言語の理解の未熟や、文字の教網の心が知られていないということが仏道の神髓に到達せぬ理由と批判されている。

①⑧ 暫存命ノ間、業ヲ修シ、学ヲ好ニハ、只仏道ヲ行ジ、仏法ヲ学スベキ也。文筆詩歌ソノ詮ナキ也。……仏法ヲ学シ仏道ヲ修スルニモ、尚多般ヲ兼学スベカラズ。況ヤ教家ノ頭密ノ聖教、一向に闇(おく)ベキ也。仏祖ノ言語スラ、多般ヲ好ミ学スベカラズ。……(341~342 P)

①⑨ 学道ハ須ク吾我ヲハナルベシ。タトヒ千経万論ヲ学シ得タリトモ、我執ヲハナレズバ、ツイニ魔坑ニヲツ。(420 P)

これは『随聞記』の語であるが、①⑧は経典や言語が否定される理由の一で、広く学ぶことによってもその事の本質を見失うという博識の持つ危険性への警鐘であろう。①⑨はこれも亦否定の理由の一で、我執のある限りその把握が狂うというのであり、その点から千経万論が否定されるというより、その学び方が問題とされているといつてよからう。

『眼蔵』の中の幾つかを挙げると、

②⑩ くらきことは、経書をしらざるによりてなり。経書に師なきによりてなり。その師といふは、この経書、いく十巻といふことをしらず、この経、いく百偈いく千言としらず。ただ文の説相をのみよ

む。(行持下)

②⑪ いたづらに教網にまつはれて、透脱の法を知らず、跳出の期を期せざることを。(嗣書)

②⑫ いはゆる経師論師の大乗小乗の局量の性相にかかはれず。(行仏威儀)

②⑬ うらむべし、数百軸の釈主、数十年の講者、わづかに弊婆の一間をうるに、たちまちに負処に墮して、祇対におよばざること、正師をみると正師に師承せると、正法を聞けると、いまだ正法をきかず、正師をみざると、はるかにことなるによりてかくのごとし。(心不可得)

②⑭ 祖師西来よりのち、経論に倚解して、正法をとぶらはざる僧侶おほし。これ経論を披閱すといふども、経論の旨趣にくらし。(行持下)

②⑮ 古今に仏法の真実を学する箇々、ともにみな従来の教学を決択するには、かならず仏祖に参究するなり。(仏教)

このような文章は決して少なくない。「文字習学の法師のしりおよぶべきにあらず。」「文字をかぞふる学者をもてその導師とするにあらず。」「経師論師きくべからず。」等々同趣旨のものは沢山あるが、一応これ位にとどめておく。②⑯には経論の旨趣にくらいということがあげられている。なぜくらいのかというと、②⑫には「局量」といわれ、②⑭には「経論に倚解」とあり、視野とか思考の狭さや、文字の表層にのみ依存しやすい危険性があげられている。この危険性は唯識学では、名言習気

といわれ、迷謬の根源に言語が捉えられるのであるが、言語により、言語を媒介とする研究への一つの警告であろう。^{②③}には正師の問題が説かれている。^{②④}は徳山が一婆子のために、従来の『金剛經』の素養をたたきつぶされるところに出てくる一節であるが、それは、『金剛經』の註釈の詳しさが正師から得たものでないから、老婆子の一句によって見事にくずされたと、正師にあうことの重要性が強調されている。正師を非常に重視されるのは道元禪師の一貫した根本的立場であることは周知の通りであるが、これは単に仏道のことのみでなく、ひろく学問の世界に共通していえることに思う。^{②⑤}では、その師について、特にここでは経論を学ぶ上での師に限って述べられているようであるが、正師にあらざればその経書の全体を把握していないといわれている。「經書にくらい」というような見方を背後において考えてみると、「いく十卷、いく百偈」を知らぬということが、決して経書の全体の組織を知らぬというような表面的なことのみを指すものではないであろうが、文章そのものの上からみる限り、研究対象の全体の組織の意にもとられ、われわれ自身をふりかえってみると思ひあたふしのある指摘である。

ところで、經典や言語による仏教の研究の否定と、この正師との関係はどういうことなのかという点、ここでは經典そのものが否定されているというより、その經典や言語は正師に従わないとまちがうといわれているようである。經典や言語そのものの否定ではなく、それらを生かすも狂わすも師によるということと考えられる。禪師には、確かに言語そのものの、經典そのものを否定されるところがあるが、しかし全体の言語

観に立ってみると決して言語が言語であるというただそれだけの理由で否定され捨遣されるのではなく、次にみるように、むしろ積極的に肯定されるのであって、この正師と經典との関係は、その転回の軸にかわるものであるように思われる。^{②⑥}には、教学と仏祖と書かれているが、問題の性質は同じである。

因みにここで批判排除されるような、文学言説の末節にとらわれて、核心を見失う学僧やその方法は、禪師の時代にのみ存在したのではなく、『大毘婆舍論』にも、「文字沙門」というのが沙門の一として数えられており、「文字に執着して經の所説を離る」といわれている。

道元禪師が經典や言語による仏教の研究に批判的であるのは、それらが言語の支葉末節に拘泥させ、思考を限定し固定化するからであり、經師論師はその言語の本質的性質への省察を欠くからであるというのである。

二、經典・言語の肯定

道元禪師の第二の立場は經典や文字言語を積極的に是認し評価するものである。第二の立場という点まず第一の立場があつて、それと併行して第二の立場があるようにみえるが、そうではなく、むしろ第二の立場こそが禪師の根底の立場であつて、そこからふりかえることによって第一の文字言語否認の方向がうち出されてくるというべきであろう。禪師は文字言語を否定されるのではない。

『学道用心集』には次のようにいわれている。

②⑥学道は思量分別等の事を用うべからず。常に思量等を帯びて吾身を以て検点せば是を以て明鑑なる者なり。……文字法師の及ぶ所に非ざるのみ。(36～37P)

②⑦身識を決択するに自ら両般あり。参師聞法と功夫坐禅となり。聞法は心識を遊化し、坐禅は行証を左右にす。是を以て仏道に入るは、尚一を捨てては承当すべからず。(45P)

②⑧で注意すべきは、「思量」という語が二の意味で使われていることである。「思量分別の事を用うべからず」という場合の思量は、否定的な意味の思量であり、思量を帯びて吾身を検点するという場合の思量は、明鑑へつながっていく思量である。思量は思考とか推理を意味し、学問にとっては不可欠の方法であるが、その方法が、ここで二つの面でありあげられていることは、一面では思量は否定されるべき性質を持ち、一面では是認されるべき働きでもあることを語るものである。では否定される思量と肯定される思量はどう違うのか。否定される思量は、ここには引用しなかったが、このすぐ前に「己見を先となす」ということがいわれており、へたな経典や文字言語の知識が、真実をくります危険性を持つことを指摘し、そのような己見に支えられた思量が否定されるのである。肯定される思量のポイントは、「吾身を以て検点する」というところにある。面山の『学道用心集聞解』には「吾レガ身ノ上ニ引受ケテ、委細ニ検点スレバ、カガミニカケタル様ニ……」とあり、思量が、己れ自身へふりむけられることと註釈しており、己見を持つその己れ自

身の根底へ向けられた思量と考えるとよいであろう。思量そのものが悪いのではなく、思量の向けられる方向が問題なのである。②⑨は『学道用心集』の最後のしめくくりの一節であり、ここでは、参師聞法と工夫坐禅とが並べあげられ入仏道にはそのいずれの一を捨ててもならぬことが説かれている。この場合、問題になるのは、参師聞法がなにを意味するかということである。参師の師が、正師でなければならぬことはいうまでもない。正師とは、「文字を先とせず、解会を先とせず、格外力量あり、過節の志気あつて我見に拘らず、情識に滞らず、行解相応する、これすなわち正師なり。」(31P)といわれており、この小論の関心の角度からみると、行に対して、解の一面が対等な位置におかれて、正師の条件とみなされていることがわかる。聞法とは、「心識を遊化する」と書かれており、『聞解』では、「初ハ他ニ帰依」し、「師家ノ教家ヲ、耳根ニウケルハ、聞恵ナリ。ソレヨリ思恵ニ移ル、コレハ慮知念覺ヲ用ユルユヘニ、心識ヲ遊化スト云フ。」と解釈されており、聞法が、耳から教えを聞き、それを思慮することとはっきりのべられているのであるから、言語を通してそれを聞きそれを理解するという方法を指すことであり、その方法が、工夫坐禅の行と対応して位置づけられているということになる。行と学との相依性である。『用心集』の本文においても、「正法を見聞し、必ず修習すべき事」という一段を設けて一言、一語、仏語の重要であることが説かれている。仏教の勉強において学的方法が積極的に支持されていることであって、行—実践のみが強調されているのではない。『聞解』の註釈のように聞いて考えるというきわめて基本

的な学的作業が、欠かしてならぬものとされているのである。戒められるのは非正師の聞法である。

『正法眼藏随聞記』にも次のような文章がみられる。

②⑧又云、故胤僧正云、「道心ト云ハ、一念三千ノ法門ナンドヲ、胸中ニ学シ、入テ持タルヲ、道心ト云也。」(360 P)

②⑨只草庵樹下ニテモ、法門ノ一句ヲモ思量シ、一時ノ坐禅ヲモ行ゼンコソ、実ノ仏法興隆ニテアレ。(362 P)

③⑩只聖教ヲミルトモ、文ニ見ユル所ノ理ヲ次第ニココロヘテユカバ、其ノ道理ヲエツベキヲ……(366 P)

③⑪学人初心ノ時、道心有テモ無テモ、經論・聖教等ヨクヨク見ルベク学ブベシ。(490 P)

③⑫聖教ヲ又々見ルベシ、聞クベシ。(428 P)

②⑧②⑨には「法門」という語で表わされているが、これは言語による組織的な仏教の体系と考えてよいであろうから、それを常に胸中に学し、思量するということは、言語とか学的方法の積極的肯定といってよい。さきの、⑥「教家の顕密ノ聖教、一向ニ閣ベキ也」⑦「教家ノ書籍及ビ外典等不可_レ学。」⑧「教家ノ才学等有トモ、皆ワスレタラン、ヨキコト也。」などの語と正面から対立する文章であり、一人の人間の一の著作の上にこのように矛盾した発言のみられるのは、表面の字づらのみに目をうばわれてはならぬことを意味する。

『正法眼藏』から又幾つかをぬこう。

③⑬阿耨多羅三藐三菩提の修証、あるいは、知識をもちる、あるいは経

卷をもちいる。……念經・看經・書經・受經・持經あり、ともに仏祖の修証なり。……仏祖にあらざれば、經卷を見聞解義せず、仏祖参学より、かつかつ經卷を参学するなり。(看經)

③⑭ただ一心を正伝して、仏教を正伝せずといふは、仏法をしらざるなり。……上乘一心といふは、三乗十二分教これなり。大蔵小蔵これなり。(仏教)

③⑮このなかに、教菩薩法あり、教諸仏法あり。……西天東地の仏祖、かならず或從知識、或從經卷の正当恁麼時、おのおの發意・修行・証果かつて間隙あらざるものなり。發意も經卷知識により、修行も經卷知識による。証果も經卷知識に一親なり。(仏經)

③⑯いま西天の梵文を、東土の法本に翻譯せる、わづかに半万軸にたらず。これに三乗・五乗・九部・十二部あり。これら、みなしたがひ学すべき經卷なり。(自証三昧)

③⑰知時は明門、不輕言說故。……

樂法義是法明門、求法義故。……

求多聞是法明門、正覺法相故。……

成就陀羅尼是法明門、聞一切諸仏法能受持故。……

(一百八法明門)

等々、挙げることができる。これらに共通してあるのは、經卷、教、三乗十二分教、言說、法義、法相などで表現される言語によって示された仏教を用いよということである。それはなぜかという点、經卷や教や言說、法義などのそれ自体が、仏教の最も根本そのものであるからである

とされる。『用心集』や『隨聞記』では、言語や經典が肯定される場合にも言語それ自体が窮極であるというようなおしつめた形の表現はみられなかった。『眼藏』において経卷こそが仏祖の眼睛である、経や教の外に別に仏陀の真意があるのではないという經典や言語の位置づけがはつきりとうたわれている。次のような語にそれを知ることができる。

③⑦或從知識して一句をきき、或從經卷して一句をきくことあるは、すなわち得授記なり。(授記)

③⑧家業を正伝するに、あるいはいわく経論の学業は眞智を熏修せしめざるゆえにしかのごとくいうといい、あるいは、三乗、一乗の教学さらに三菩提のみにあらずといはんとして恁麼いうなりと見解せり。おほよそ、仮立なる法は眞に用不著なるをいはんとして恁麼の道取ありと見解する、おほきにあやまるなり。祖業の功業も正伝せず、仏祖の道取にくらし。(画餅)

③⑨これ(十二分教)みな仏祖の眼睛なり。仏祖の骨髓なり、仏祖の家業なり、仏祖の光明なり、仏祖の莊嚴なり、仏祖の国土なり。十二分教をみるは仏祖をみるなり。仏祖を道取するは十二分教を道取するなり。(仏教)

④⑩およそしるべし。三乗十二分教等は仏祖の眼睛なり。これを開眼せざらんもの、いかでか仏祖の児孫ならん。これを拈来せざらんもの、いかでか仏祖の正眼を単伝せん。(仏教)

④⑪正師の訓教をきかざるともがら、……かれらみだりにいはく、……有言の仏説は浅薄なり、名相にわたれるがごとし。……これをきき

てまこととおもうともがら、稻麻竹葦のごとく、九州に叢林をなせり。……もし世尊の有言浅薄なりとせば、拈華瞬目も浅薄なるべし。……世仏法の漢にあらず。有言は名相なることをしれりといへども、世尊に名相なきことをいまだしらず。風情の未脱なり。仏祖は身心の所通みな脱落なり、有言説なり、転法輪す。(密語)

③⑦では経卷の一句で完結する旨が述べられ③⑧④①では、仏教の眞髓のわからぬ輩は、経論の言語や教学は仏教の眞髓を表わすものでない。仏陀の説法は浅薄な表層のみしかあらわしてはいないというようにいうが、それは錯りであるといわれ、仏陀の行為はすべてが眞であり、言語による説法もまた眞であると述べられる。③⑨④②は、それをより積極的に捉えたもので、十二分教の全てが、そっくりそのまま、仏教の骨髓であり、仏祖の眼睛であるといわれる。十二分教とは、契経・重頌・授記・諷頌・無問自説・因縁・譬喩・本事・本生・方広・未曾有・論議(『正法眼藏』「仏教」)であり、内容に違いはあっても全て言語をもって説示されたものである。「仏教」の卷は言説の肯定が詳しく主張されているところであるが、この十二分教についても、「仏法よのなかにひろまれるときこれをきく、仏法すでに滅するときはきかず。仏法いまだひろまらざるとき、またきかず。」とつづけ、卷の最後は、「しかあればすなわち、仏道にさだめて仏経あることをしり、広文深義を山海に参学して、弁道の標準とすべきなり。」としめくくって言語による仏教の教説なり参学なりが、決して、自証の手段であったり、仏教理解のための単なる方法ではないことがことば強く述べられるのである。

このことを、一般的な学問の問題に拡張していえば、個々の分野における研究生活それ自身が、真理への道ではなく真理そのものであるというものである。考えてみれば個々の植物や動物において、どこに自然の法則があるのではなく、今日眼前に横たわる社会の矛盾以外のところに、社会の真実が隠されているのではない。仏教においても、同じなのであって、仏陀のことばやその研究をさしおいて、どこにも仏教はない。きわめて常識的な結論なのである。そんな常識的なことをあらためていうのは、道元禪師は禪僧である、禪は学よりも行を重視する、ひいては学を否定するという迷信とでもいべき考えが世にあるからである。

三、經典と学ぶ者とのかわり

次に經典とそれを学ぶ者との関係について禪師のことばを聞いておきたい。学ぶ者にとって、經典を学ぶということはどのような意味があるかということ、学ぶ者と經典との間の内的なかわりである。

まず經典を学ぶ意味の第一は、己れを知ることにある。經典を学ぶことにおいて己れの修行の内容が自覚させられるということである。『眼藏』『四禪比丘』の巻に次のような語がある。

④この比丘を称して四禪比丘という、または無聞比丘と称す。四禪をえたるを四果と僻計せることをいましめ、また謗仏の邪見をいましむ。……如来在世より今日にいたるまで、西天東地、ともに是にあ

らざるを是と執せるをいましむとして、四禪をえて四果とおもうがごとし、とあざける。……

みづから四禪と四果とを分別するにおよばざる無聞の身ながら、いたづらに師をはなれて、むなく阿蘭若に独処す。……つねに仏所に詣して、常恒に見仏聞法せば、かくのごとくあやまりあるべからず。しかあるに、阿蘭若に独処して、仏所に詣せず、つねに見仏聞法せざるによりてかくのごとし。

……初禪をえて初果とおもひ、二禪をえて第二果とおもひ、三禪をえて第三果とおもひ、四禪をえて第四果とおもう、……これ無聞のとがによれり。……

(そうでない)比丘は、聖教を習学せるちからによりて、みづから阿羅漢にあらず、阿那含にあらずとしるなり。

いまの無聞のものがらは、阿羅漢はいかなりともしらず、仏はいかなりともしらざるがゆえに、みづから阿羅漢にあらず、仏にあらずともしらず、みだりにわれは仏なりとのみおもひいうは、おほきなるあやまりなり、ふかきとがあるべし。

……すこしきも仏法を習学せらんともがらは、みづからに欺誑せられじ、他人にも欺誑せられじ。……

それ仏法をしれるは、かくのごとくみづからが非を覚知し、はやくそのあやまりをなげすつ。

しらざるともがらは、一生むなく愚蒙のなかにあり。

引用が少々長くなったが、ここには、法を聞く、聖教を習学する、仏

法をしるということの重要な一点が実はつきりと強調されている。仏法をしるということは、あなたがちに言語による教を聞くことをそのまま意味するとはいえないかもしれぬが、聞く聖教を習学するというような前の語の文脈においてみる限り、経論に説かれることを理解し会得すると考えてさしつかえないようである。

そこで、ここにあげた一段にいわれているのは、自分の修行の内容がどのようなものであるかを知るのは、経教の理解によってのみ可能であるということである。それを知らない無聞の人間は、わずかの証会を窮極のものと思い込む誤まりを侵すということである。阿羅漢とは何か、仏とは何かということ、仏説に聞き確かめていないから、似而非なる心境を得ても、阿羅漢果や仏果をえたと錯覚するのである。自分の非を自覚し、その非を捨てうるのは、聞法の土においてのみである。知らぬものは、己れの非の自覚がないから、一生、愚蒙のなかにあることになる。経・教は自省のかがみであり深く己の内面を照すものである。経論を学ぶことについて第二にあげておきたいのは次の説心説性の語である。

④3 菩提心をおこし、仏道修行におもむくのちよりは、難行をねんごろにおこなうとき、おこなうといへども百行に一当なし。しかあれども、或従知識、或従経巻して、ようやくあたることをうるなり。いまの一当はむかしの百不当のちからなり。聞教・修道・得証、みなかくのごとし。

核心が証得されることを、ここでは「一当」といってあり、例として

は難行という実践があげられているが、おわりに「聞教・修道・得証みなかくのごとし」とあるので、聞教といういまわれわれが当面の問題としてとりあげている言語文字による仏教の参究も同列に考えてよからう。さてそれらあらゆる修行の進展において、最初は、どんなに真剣にねんごろになされても、大体、的がはずれている。その不当の彷徨において、最後の一当を射とめる鍵が、ここで或従知識、或従経巻であるといわれる。知識とは正師であるから、正師と経巻に従うことである。修行のきめ手としてこの二点があげられていることになる。

この一段を聞教にのみしぼっていえば、とにかく、聞教せよというもう一つの重要な禅師の教がみられる。それは、「いまの一当はむかしの百不当のちからなり。」という一節の意味するところである。最初の修行なり勉強なりが、百行に一当もない、的はずればかりであるとする、それは全く徒勞にすぎぬではないかと思われる。それに対して禅師は、そうではない、最後の一当は、それまでの百行に一当のない百不当の成果であるといわれる。的がはずれていたことが、実は的に当る力である。その意味では、徒勞の百行は、決して徒勞ではなく一当そのものであることになる。試行錯誤は、錯であると思うのが普通であるが、禅師はその錯こそが目的を達成させるのだから、錯ではないといわれるわけである。前に『随聞記』の③①「学人初心ノ時道心有テモ無テモ、経論聖教等ヨクヨク見ルベク学ブベシ。」というのがあったが、この一段と軌を一にするものといえよう。道心があってもなくても、わかってもらわなくても、経論聖教を学べ、たとえそれは的はずれの勉強であって

も、それが一当の力であるというのが禪師の教えられるところである。もちろんその場合、正師につくつかぬかが問題であることはいうまでもない。

経論を学ぶことについての禪師の第三の角度は経論とそれを学ぶ者との相互的な内面のかかわりに関するものである。

『学道用心集』に次のような語があり、『正法眼蔵』に後のような一節がある。

④④それ仏道を学ぶに、初め門に入るの時、知識の教を聞いて教の如く修行す。

此の時、知るべき事あり。所謂、法、我を転じ、我、法を転ずるなり。我、能く法を転ずるの時、我は強く法は弱し。法還て我を転ずるの時、法は強く我は弱し。

仏法従来此の兩節あり。正嫡に非ざれば未だ嘗て之を知らず。(89

P)

④⑤(A)いはゆる法華転というは、心迷なり。心迷は、すなわち法華転なり。しかあればすなわち、心迷は法華に転ぜらるるなり。……しかあれども……心迷をうらむることなかれ。汝等所行、是菩薩道なり。本菩薩道の奉觀於諸仏なり。開示悟入みな各々の法華転なり。

……

(B)心悟転法華というは、法華を転ずるというなり。いわゆる法華のわれらを転ずるちから究尽するとき、かへりてみづからを転ずる如是力を現成するなり。この現成は転法華なり。

(C)従来の転いまもさらにやむことなしといえども、おのづからえりて法華を転ずるなり。(法華転法華)

④⑥は『用心集』の語であるが、教えと、教えを学ぶ者との間に二の相互の関係が指摘されている。一は、法、我を転ず、——法強く我は弱いという関係で、師の教をひたすら聞くという受動的なかわり方であり、二は、逆に、我、法を転ず、——我は強く法は弱し、という関係であり、学ぶ者が己れで力量で教えを転じていくというかわり方である。面山は『聞解』(『曹洞宗全書』註解三)で

コレハ定タル古今ノ常法ナリ。……

従来コノ兩節アリトハ、我強法弱ガ一節、法強我弱ガ一節ニテ、兩節ナリ。……初發菩提心ヨリ、住行向地ニ至ルマデ、初メハ、我ハ強く法ハ弱シ、後ニハ法ハ強く我ハ弱シ、畢竟シテハ、法バカリニテ、我ハ微塵バカリモナシ。……(36 P)

と述べて、「法強我弱」と、「我強法弱」との前後の関係を、『学道用心集』と逆におき、第一義の所より、註釈しているが『用心集』の本文の文脈からみる限り、まず第一は、知識(正師)について教えを聞く、この場合、我見を交えないで法の教えを謙虚に聞くのであるから「法強我弱」であり、その中において自分の力量が備って、今度はそれを駆使するようにするので、「我強法弱」であるとするのが自然の順序のように思われる。『聞解』の註釈には多少無理があるように思う。これは、④⑤の『眼蔵』の文章からもしいうることであとで触れる。

しかし、では、第一の「法強我弱」と第二の「我強法弱」とは、決定的に

時間の前後の問題かというであろうか。ただ前後の関係だとするとそれは誰にでも理解されることであるから、「正嫡に非ざれば未だ嘗て之を知らず」という表現がふさわしくない。やはりそこには、単なる前後の関係のみでないものが考えられなければならないように思われる。

その答は、④の文章の中にある。

④の文章は「法華転法華」の巻のものであるが、その「法華」を『法華経』ととり、言語文字で表わされた経典と解釈することにする。道元禅師は、現実の具体的な存在、あるいは個物を大切にされ、観念的な抽象的表現を嫌われるところがあり、そこに道元禅師の宗教の核心があるのであり、したがって、具体的な存在が始終とりあげられて、仏教が語られるのであるが、そこに具体的な名前があげられているからといって、直接、そのもののことを話しておられると思ったりすると、大変なまちがいを侵すことがあり、具体的なものをとりあげながら、永遠を語り普遍を示されることが常套手段であることを忘れてはならない。例えばこの「法華」についても、この巻の冒頭には「十万仏土中者、法華の唯有なり。」と非常に高い次元の語があり、「法華」が決して文字言語で書写された『法華経』そのものを指すばかりでないことは明らかであるが、それを承知の上で、この小論においては、やはり、文字言語による『法華経』と解釈して考えていくこととする。経典については特に、仏祖の眼睛とする肯定的な立場があるのであるから「法華」を『法華経』そのものにとって、少しもさしつかえないのである。

そう考えていく時、まず(A)は、法華が心迷の我を転ずる関係で、『用

心集』の「法強我弱」であり、学ぶ者が経典にひたすら従うかわり方である。いわばこれは「迷」の段階であるが、さき程の「百不当」の立場をもつてくれば、それは決して無駄でも不用でもない。「心迷をうらむることなかれ。汝等の所行、是菩薩道なり。」という一節はそれを示している。

(B)は、「転法華」で、心悟の我が、法華を転ずる関係、『用心集』の「我強法弱」のかかわりである。「法華のわれらを転ずるちから究尽するとき、かへりてみづからを転ずる如是力を現成する」という一節には、「法強我弱」がきわまったところで、その力がそのまま「我強法弱」に逆転するという法華と我との逆転の関係が説かれており、我が法華を転ずるといいうが、決して我見の強さを意味するものでないことがあきらかである。『用心集』の法強我弱→我強法弱もこの角度からうけとるべきと思われる、そうすると、さきの面山の『聞解』の我強法弱、法強我弱の解釈は、第一義諦を説くに急のあまりの誤りと思われてくる。

この「法華転法華」と『学道用心集』とを並べて読む時、経典と我との関係は、(1)まず経典に学ぶことであり、それによって、(2)経典を己れの力量で自由に駆使することになる。経典を駆使する力量は、経典を学ぶことによって経典より与えられるものであり、したがって、初門の勉強も決して無駄ではないというのが禅師の真意であると解せられる。この場合、禅師は、経典を中心にして説明しておられ、『法華経』が自分を学ばせることによって、学ぶ者にかえって自分自身を駆使する力を備えさせるという表現がとられていることを注意しておく必要がある。

『法華經』を学ぶのではなく、『法華經』に学ばされるのであり、『法華經』を真理とおきかえれば、われわれの研究は真理と呼ばれてのものであり、それによって真理を学ぶに到るのである。

(c)は転法華の段階に到って以降の問題である。經典を学ぶことによって經典を駆使する力量の備わった以降の經典と我との関係はどうなるのかという第三段階の問題である。この時、不用意に考えれば、經典はもう学ばれる必要はないわけであるから捨てられてもよい。⑧「直饒元ト教家ノ才学等有トモ、皆ワスレタラン、ヨキコト也。況ヤ今マ学スルコト、努力有ベカラズ。」というふうに考えてしまいやすい。しかし、禪師は、「従来の転いまもやむことなし」といわれ、駆使する力量が備わってもなお經に転ぜられる(A)の関係があることを指摘し、しかも、その(A)の関係の継続が、そのまままた經を転ずる働きとして捉えられる。法強我弱と我強法弱とが、内的な相互の進展的かわりとして捉えられているのである。そこには停止も停滞もなく、無窮の学道がある。つまり禪師のいわんとされるところは、經典を学べ、学べは經典を駆使する力量が備わってくる、備わってもなお且つ学べ、学ぶことによってよりそれが深まるとともに、駆使する力もますます大きくなるということとうけとることができる。しかも大切なことは、そのすべてが經に転ぜられるということであって、自分の力で經を学ぶのも經を駆使するようになるのではないということである。

この時点からふりかえってみると、『学道用心集』の二の立場についての「仏法從來此の兩節あり。正嫡に非ざれば未だ嘗て之を知らず」とい

う一節が決して二の立場が時間的前後の関係のみをさしてはいないということがわかってくる。それかといって『聞解』の解釈がよいかというと、ややいきすぎの感がする。

經典とそれを学ぶ者との第四の関係は次のようなものである。

あるいは經卷にしたがい、あるいは知識にしたがうて参学するに、無師独悟するなり。無師独悟は法性の施為なり。……しるべし、經卷知識にあうて法性三昧にあうて法性三昧をうる生知という。……經卷・知識にしたがいて法性の大道をあきらむるを、みづから法性をあきらむとす。經卷これ法性なり、自己なり。知識これ法性なり、自己なり。法性これ知識なり、法性これ自己なり。(法性)

或從經卷、或從知識として經典や師に学ぶということも、究極には無師独悟、つまり自己の会得以外にはない。しかし、自己が会得することは決して自己の情量や局量によるのではなく、真実なる法性の力による。真実によって真実に眼を開かされるのである。だから經卷や知識を媒介として大道に入るといっても、所詮、法性が法性にあってはいる以外のなにものでもないことになる。このみをとれば、無師独悟になり、經卷知識を不要とすることになる。しかし、禪師は、そこで經卷や知識を捨てられるのではない。その經卷や知識が、実はまた法性、真実そのものであるとされる。經卷といえ、經卷が法性であり自己である。自己といえ、法性も經卷も自己である。法性といえ、自己も經卷も知識も法性である。そこに前と同じような内的な深い融会においての無限の進展が捉えられている。

おわりに

以上、道元禅師の經典觀ということで、私なりの関心のおもむくままに、かなりのスピードで——充分ていねいに意を尽したとはいえない。

——言語・文学による仏教の研究の位置づけをたずねてきた。言語・文学に拘泥しやすい唯識学という分野にたずさわる人間として、やはり第一の否定的な立場を忘れてはならぬという思いをあらたにする。「ただ多を会して一をわすれ、一を達して多にわづらふがごと」(仏経)きこ
とへの深い省察を迫られる思いであった。「経にまど」(仏経)ってはならぬのである。しかし、禅師の第二の肯定的な立場や、經典と学ぶ者との主体的なかかわりの整理を自分なりに手がけることによって、教学の研究が、禅師の經典觀によって確かとした支えをえたように思う。さらにつつこんだいい方をすれば、禅師にとっては、宗乗・余乗とか、宗学・仏教学などという区別はなく、法華があれば法華をもって真実を語り、十二分教があれば十二分教をもって真実を示されるのであって、経・論は捨遣され否定されるのではなく、生かされなければならぬのである。私においていえば、唯識学を学び、唯識学に転ぜられることにおいて、真実に触れることが、道元禅師によって位置づけられることになる。飛躍のない方をすれば、余乗を学ぶことが宗乗と別ではなく、宗乗に参ずることと余乗を学ぶこととは私において一でなければならぬということである。

そしてこの禅師の經典觀は、前にも述べたように、それがそのまま一の学問論でもあるのであるから、大学のあらゆる分野の学問が、積極的に位置づけられ、例えばそれがどのようにに初門のものであったとしても、真実に招かれ真実にとどくものとして絶対の意義を持つことになる。もちろん、工夫坐禅という実践面がその為に見落されてならぬことはいくまでもないが、大学という場に限っていうならば、学的研究や、それに立脚する教育こそが正道として樹立されなければならぬのである。それが道元禅師の經典觀である。