

## 試論 『正法眼蔵』における仏道の体系（四）

東 隆 眞

### 目次

#### 六、「坐禅」(1)

道元禪師の宗教は、坐禅の仏道である。坐禅だけが道元禪師の仏道ではないかも知れないが、少くとも坐禅がその中心であり、主体であることは前提としておさえておかなければならない。しかし、『正法眼蔵』九五巻のうち、坐禅や禅定ないし三昧に関するまとまった教説は、やがて紹介するように、わずかに数巻にとどまる。意外に少ない。しかし、少ないから、重要ではないというわけではない。一句が全体を表明することがある。近時、道元禪師の仏道は坐禅の理解、実習というよりは知見の開発だといったような趣旨<sup>(1)</sup>の理解も風聞する。たしかに、『正法眼蔵』九五巻の説相はすこぶる多角、多様の展開を示しており、独創的な知見の提示は随処に横溢しており、一見して、その核心はどこにあるのか戸惑うほどであるが、その根底には坐禅の理解、実習が厳として存在する。道元禪師の仏道を坐禅の軽視ないし無視をもってうけとめてはならないであろう。

すでに触れたこともあるが、ここで、論述の順序として、道元禪師自

身の宗教体験の足跡をふりかえってみると、道元禪師は、入宋して諸方を歴訪し、慶元府天童山景德寺の如浄に参じて、身心脱落<sup>(2)</sup>とよばれる宗教的<sup>(2)</sup>一大転換を体験した。

ついに太白峰の浄禪師に参じて、一生参学の大事ここををりぬ

#### 『辨道話』

と記述し、

天童の脱落の話を聞き得て仏道を成ず『永平広録』二 原漢文

と告白している。

道元禪師によれば、如浄は、つねづね門下に対して、仏祖の参禅は、身心脱落であると説いていた。すなわち、

仏祖の家風は、坐禅辨道のみなり。先師天童の曰く。跏趺坐は乃ち古仏の法なり。参禅は身心脱落なり。焼香、礼拝、念仏、修懺、看経を要せず。祇管打坐して、始めて得てん『永平広録』卷六 原漢文

とある。如浄の宗旨を継承する道元禪師は、

宗門の正伝にはく、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、ただし打坐して身心脱落することをえよ

#### 『辨道話』

と説く。

入宋中、道元禪師が如浄に師事して、その折り折りの教説をしたためた『宝慶記』には、如浄のことばとして次のように記述されている。

堂頭和尚（如浄のこと。以下おなじ）、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、祇管に打坐するのみ。

堂頭和尚、示して曰く。

身心脱落とは坐禅なり。祇管に坐禅する時、五欲を離れ、五蓋を除くなり。

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。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、すなわち五蓋を除くなり。五蓋は離るといへども、無明蓋にしていまだ離れずんば、いまだ仏祖の修証には到らざるなり。（中略）仏祖は階級を待たず、直指単伝して五蓋六蓋を離れ、五欲等を呵せり。祇管打坐の作工夫、身心脱落し来るは、すなわち五蓋五欲等を離るるの術なり。このほかにすべて別事なし。すべて一箇事なし。あに二に落ち三に落つるものあら

んや。

これを整理すると、まず、身心脱落とは、参禅のことであり、祇管打坐のことである。次に、祇管打坐するとき、五欲（財、色、飲食、名、睡眠などに対する執着）、五蓋（貪、瞋恚、睡眠、掉悔、疑などに対する執着）、六蓋（五蓋と無明蓋。無明蓋は五蓋の根本となる煩惱）を即座に遠離するという。一欲、一蓋でも除けば仏祖であるというのである。

かくて、身心脱落なるいわば回心を体験した立場から、道元禪師はその門人たちに対して、

ただ、諸人、身心脱落せんことを要す（『永平広録』巻四 原漢文）

と勧誘している。これは、きわめて自然であり必然のことであろう。

道元禪師の歴史的事情、宗教的内容については、学界ではさまざまな見解が提出されており、その全てが必ずしも明確に解決に向っているわけではない。ここでは、近時、取り沙汰されている根本的な問題と思われる一、二に対して、卑見を開陳しておきたい。

一つは、身心脱落という宗教体験の歴史的事情に関してである。

入宋して如浄に参禅していたとき、道元禪師に身心脱落の体験があったことは、直前にあげてきた道元禪師自身のいくつかの表白で明らかである。その時期は何時であるかが、次の問題となる。

石井修道博士は、「禅宗史を専攻してきた筆者にとって、禅者とは、

必ず経験的・心理的な回心があってはじめて成立しうるものという既成の了解があったし、無批判にいわゆるの大悟はあらねばならないと従来考えて叙述してきた。しかし、道元禪師は、『正法眼蔵大悟』の巻で、「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」として、続けて、「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』にこだわらずに属する『元祖孤雲徹通三大尊行状記』所収の『越州吉祥山永平寺開闢道元和尚大禪師行状記』、『天童五更に坐禅せんとして堂に入りて巡堂す。衲子の坐睡するを責めて曰く。『参禅は必ず身心脱落なり。祇管に打睡して什麼をか作さん』。師聞きて豁然として大悟す。早晨に方丈に上り、焼香礼拝す。天童に問うて云く。『焼香の事作麼生』。師云く。『身心脱落し来る』。天童云く。『身心脱落、脱落身心』。師云く。『這箇は是れ暫時の伎倆なり。和尚、乱りに某甲を印すること莫れ』。童云く。『吾れ乱りに你を印せず』。師云く。『いかなるかは是れ乱りに印せざる底』。童云く。『脱落身心』。『曹洞宗全書』史伝上。原漢文。以下、行状記と略称す）をはじめ瑩山禪師の「第五十一祖永平元和尚」（『伝光録』所収）、『洞谷伝燈院五老悟則并行業略記』（『洞谷記』所収）に記載されている「道元の如浄下の身心脱落」記事を取りあげて、これは「道元伝のおなじみの箇所である。杉尾玄有氏は、この話を叱咤時脱落と命名され、『伝記作者の誤解ないし虚構』と主張された。鏡島元隆博士は、同様の内容を伝える

『如浄続語録』そのものを如浄の語とは認めず、道元の跋を偽撰とされた。筆者も叱咤時脱落の話は史実と認めないし、道元禪の核心を誤らせるものだとする立場に立つものである。道元の著述の中には、同内容のものを主張しようとする意図はもちろんのこと、それに相当する箇所も全く存在しないと判断するものである」とし、進んで「筆者は杉尾説のいう面授時脱落と内容を異にする面授時脱落説を別処に主張している」すなわち、『正法眼藏面授』の巻に示す「大宋宝慶元年乙酉五月一日」の最初の面会の「面授」こそ、面授時脱落であるという。「ここでいう面授とは、伝法を意味し、単なる出会いとは異なるものである」。「坐禪はこれ悟来の儀なり。こそ、道元禪の核心であつたし、それが、五月一日の面授時脱落の内容と考えることができるのである」（石井修道『道元禪の成立史的研究』「第六章 叱咤時脱落の虚構―身心脱落の誤解」一九九一年 大蔵出版刊）と主張している。

その後『ブツダから道元へ』（奈良康明監修 一九九二年 東京書籍刊）において、身心脱落の問題について、石井氏は竹村牧男筑波大学助教授、鈴木格禅駒沢大学教授とともに論文を掲載しているが、そこでの見解も右の論文と同趣旨である。

石井論文に対して、竹村、鈴木両氏の批判的見解の要点は、以下のとおりである。

竹村氏は、いわゆる「叱咤時脱落の話に見えるような事実があったのかどうかについては、学者の明かすように確認されえないであろう。ただし私は、後に述べるような理由から、身心脱落の語に、証なり悟りな

り何らかの覚体験を認めようとするものである。そして道元にも、如浄の会下にあつて、その時節があつたのだらうと推測する」として石井氏がいわゆる叱咤時脱落を否定しているのに対して論難しているが、しかし鈴木氏は、石井氏が「叱咤時脱落」を峻絶否定する最大の理由ないし根拠は、この話頭に、「転迷開悟を主張する見性説と同じ位置づけが与えられて」いるからであり、もし、「叱咤時脱落」によるこの体験的転迷開悟を認めるとすれば、道元の否定した「見性」や看話禪と同じになつてしまふのである」というところにある」とし、この見解は「学的良心に基づく非常な英断であり、やみ難き憂宗の赤心の発露として、甚深なる敬意を表するとともに、大筋において、その所説・主張に賛同し異議を挿むものではない」と肯定的に評価する。

また、しかし、石井氏が、面授時脱落を主張するのに対して、竹村氏は、これにすこぶる懐疑的である。「一般的には、一人の禅匠とただ相見ただけで、実体験が起きるということとはすこぶる希れであろう」、「面授時に仮に脱落があつたとすれば、その脱落はいわゆる実体験というようなものではなかつたろう」、いわゆる面授時脱落説は、『正法眼藏面授』の巻のなかの語に伝っているのであるが、「しかしこの句は、すでに中世古祥道先生が明かされる（『道元禅師研究』）ように、礼拝面授―堂奥の聴許―身心脱落という、道元が実際に正法を伝授するに至る如浄会下での修行過程（前にいう相見―問法・打坐―大事発明）が簡潔に描かれているのだと思う」、「『普勧坐禅儀』には、「……自然に身心脱落し、本来の面目現前せん」とある。そういう脱落が、面授時にあつたと

は、私は思わない。また以上から、叱咤時脱落の話は、仮に史実ではないにしても、最悪とは思わないのである。「道元の修行時代に、大事発明の時節がなかったことにはならない。そして坐禅には無限の修しかなく、新たな証はありえないというのであれば、そういう考え方に私は組まない。やはり一方で、その中に「身心を脱落する」という証はありうるのだと考える。もちろんそこで修がなくなるのではなく、ますます修がつづくであろう。その全体を通して、修証はなきにあらずなのである」と述べて、いうところの面授時脱落を否定し、身心脱落の実体験の時節が入宋して如浄に師事している道元禪師の生涯の上に史実として存在したことを強調している。この点、鈴木氏も、「道元は、「面授時」に「脱落」していないと思う」とする。「いかに如浄が抜群の仏者であり、道元が比類なき純一の道人であったとしても、初相見の当座に、「身心脱落」し、「面授嗣法」が成就するとは、とうてい考えられない」と論難して、面授時脱落を拒ける。初相見の面授にその意義を認めるとすると、「それは、初めて相い<sup>ま</sup>見えた異国の、しかも、名もなき一介の弱僧にしかすぎぬ自分（道元）に対し、驀直に、「仏祖祖面授の法門現成せり」という途方もない言葉を投げ与え、破格の信頼をもってあたかく迎えてくれた越格の宗将如浄の、高潔な風貌ならびに、その人格に対する無上の感激と「それに伴う満腔の心服であり、やみがたき帰依の心情であろう」と解する。かくて、道元禪師が身心脱落し、面授嗣法したのは、宝慶三年だという。すなわち「道元の「面授嗣法」が完了し、それが証明せられたのは、宝慶三年（一二二七）である。この歳の某日、

如浄が「釈迦牟尼勃陀地」より「新道元」にいたるところの、仏法面授・嫡伝相承の血脈をしるし、手づから「仏祖命脈、証契即通、道元即通」と書し、署名し、華押し、捺印したその瞬間に、名実ともに、この師資における「面授嗣法」は成立し成就したのである。それゆえ、宝慶元年五月一日に、「身心脱落」し「面授嗣法」したのではないといいうる」。

しかし、竹村氏のいう身心脱落という覚証の宗教体験については、鈴木氏は否定的である。「身心脱落」は、「いつ、どこで身心脱落した」という表現になじまない、「身心脱落」を、一過性の心性的「悟り」と同一視し、これを常恒的に保任することが、「面授」の相続であるとして理解すれば、それは、人間および人間生活の抽象化であり観念化であるという譏りを免れないであろう」として、くりかえすが、この点は石井氏と同調である。鈴木氏によれば、身心脱落とは次のようである。「身心脱落」とは、自己存在の真相に直接する実践態度についての、宗教的言語表現であるということができよう、「うたかたの仮象にしかすぎない価値的存在に自己を見失い、己を奪われていた「われ」が、歴史的現実の「いま」「ここ」に、はっきりと真の自己を取り戻すこと、それが「身心脱落」の本義であり、それを修証しつづけることが、「面授の保任」であるといえることができる」。

さて、入宋して如浄に参学していた道元禪師に身心脱落という言葉表現で表現されるところの宗教体験が史実としてあったことは、前掲のごとく道元禪師の述懐するところによって明らかであるから、このことを

なにびとも否定することは出来ない。この点、いま、石井、竹村、鈴木氏いずれも、そのニュアンスのちがいはあるにせよ、少くとも身心脱落そのものは一様に認めているのである。しかし、その身心脱落がいわゆる大悟の経験として認めるかどうかについて、石井、鈴木両氏と竹村氏とのあいだには認識の決定的な差があるようである。近年、杉尾守氏が身心脱落に坐禅時脱落、叱咤時脱落、面授時脱落と三種に分類したことが、石井、竹村、鈴木氏の見解に大きな影を落しているように思えてならない。杉尾氏は、宗門で定説化しているところの叱咤時脱落を否定して、面授時脱落を強調しているようである。しかし、私は身心脱落をこのような三種に分類することが妥当であるかどうかの検討、吟味が更めて必要であると思う者であるが、いまはさておき、道元禪師の身心脱落の大悟の経験の時期、年時については道元禪師自身が明記していないから特定することは出来ないというほかない。古来、禅僧にとって、大悟の年時を他に知らせ後伝えるために記録しておくなどということとは、必須条件ではない。釈尊のように三〇歳（近年の研究では三五歳とする）一二月八日早暁のことと年時がわかっている人の場合もあれば、いま道元禪師のようにわかっていない人の場合もある。明白に伝えられているのはむしろ例外に属する。それはそれとして道元禪師の身心脱落の時期、年時については、前掲のとおり宝慶元年（一二二五）五月一日の初相見の面授こそ身心脱落とする石井修道博士の説と、『正法眼蔵仏祖』の巻の記述を論拠として、宝慶元年（一二二五）夏安居のときをもって大悟徹底したとする竹内道雄博士の説（『道元 新稿版』吉川弘文

館刊）と、前に紹介したとおり宝慶三年（一二二七）説を主張する鈴木氏がある。石井博士は最初の面会るとき身心脱落したというのであり、竹内博士は身心脱落の大悟の経験そのものの年時を特定しており、鈴木氏は面授嗣法の形式的手続きを終了した段階を身心脱落の終了でもあるとして特定している。しかし、鈴木氏も批判するように、初相見の面授において身心脱落という最終的、決定的な宗教体験が成立したとする石井説には常識的に難がある。あえて初相見の面授を重視するならば、のちの身心脱落の結果からみて、身心脱落は初相見の面晤を契機としているという意味において認められるであろう。くりかえすが、年時については、道元禪師自身が明記しないかぎり、後世の第三者たるわれわれがこれを特定することは出来ない。そこで、宝慶元年から同三年のあいだの体験、出来事といまは仮定しておくほかないとするのが私の立場である。このことに関して、石井、鈴木氏や一部の論者のなかには、年時を特定することは、道元禪師が否定した臨済禅風の看話見性禅に通じ、転迷開悟の凡見に墮する一過性、心性的さとりに落下するとして、これを嫌悪し拒否するかのようである。極論すれば、両氏らの論調の根底には、道元禪師の身心脱落の大悟を経験としては認めたくないようである。私には、両氏らの立場は十分に理解しうるのであるが、しかし、よほど注意しておかなければならないのは、第一に、天童山景德寺の如浄のもとでの道元禪師が身心脱落の大悟を決定したのは、如浄の説く身心脱落の語を契機としていることは事実であったとしても、これはいうところの看話工夫の見性禅と同一にうけとめるべきではないであろうとい

うことである。第二に、道元禪師が『正法眼蔵』などで明示する(A)大悟の風光、悟りの世界と、道元禪師自身の(B)大悟、悟りへの具体的方法ないし過程とは、一応区別してうけとめないと少なからず理解の混乱を招くことになる。

ちなみに、石井博士は、

参禅は身心脱落なり。焼香、礼拝、念仏、修懺、看経を用いず。祇管に打坐して始めて得し。

と読む。

これと同調する読み方に、

参禅者身心脱落也、祇管打坐始にして得たり、不<sub>レ</sub>要<sub>二</sub>焼香、礼拝、念仏、修懺、看経<sub>一</sub>（西嶋和夫著『現代語訳正法眼蔵』第九卷）

参禅者身心脱落也、不<sub>レ</sub>要<sub>二</sub>焼香、礼拝、念仏、修懺、看経<sub>一</sub>、祇管打坐始めて得し。（鏡島元隆先生著『道元和尚広録』第六『道元禪師全集』第四卷所収）

がある。

参禅は身心脱落であり、祇管打坐である。祇管打坐して始めて得られるのである。道元禪師は、前にも紹介したように、「ただし打坐して身心脱落することをえよ」（『辨道話』）と、きわめて体験的に書いている。

この道元禪師の語調からすると、「始めて得し」とか「始にして得たり」とか、「始めて得し」と読むのは、やや異なるニュアンスをおぼえる。体験的な表詮ではなく、説明的な表詮となっている。「始にして得たり」となると、無理な訓読のうえ意味不明瞭のそしりをまねかれえまい。道元禪師の体験に即して読めば、「始めて得ん」でなければなるまい。

ひるがえって、道元禪師の身心脱落の宗教体験は、仏道を実地に修行する者の原則であり、基本要件である。先入観や固定観念をのぞき、宗派的偏見を捨てて虚心胆懐にうけとめなければならないであろうし、身心脱落の世界には、臨済宗、曹洞宗の区別はないはずである。たしかに、道元禪師の説く大悟の世界は、けっして転迷開悟的な境界ではない。だからと言って、豁然大悟の時節がなかったかといえはそれは言い過ぎとなる。この点、どちらかといえば、私は竹村説に近い。「行状記」を、石井、杉尾氏は否定するが、鈴木氏も認めるように、「道元の伝を記述する諸本は挙って『叱咤時脱落』を、何らの疑を挿むことなく、正に史実として認証し伝承しつづけてきたことである」（鈴木格禪氏前掲論文）。道元禪師には明らかに身心脱落という豁然大悟の時節があつて、これが「行状記」として門下、門法のあいだに連綿と受けつがれてきたのである。この伝承の史実と、禅修行の原理、原則を私は尊重したい。「瑩山においては、叱咤時脱落をもつて、道元の大悟の機縁を説示したものだ」と伝承していたといえよう」（石井修道博士前掲論文）。これはまさに、道元禪師、懷奘、義介ないし寂円へと伝承してきたところを瑩山禪師が伝えているのである。

ところで、上来、私は、道元禪師の身心脱落の時期、年時などに言及するのあまり、身心脱落の大悟の体験の不可欠性に固執したかも知れない。しかし、それは、私の本意ではない。私は、臨済宗の看話見性禅のように、禅僧にとっていうところの大悟だけが必須の要件とは思わない。そもそも、禅門における宗教体験のありよう、大悟の時節は、正師によって証明されるところであり、悟りのすがたは祖師によって異なっている。『伝光録』を見ると、たとえば第二十六祖不如密多尊者や第二十八祖菩提達磨尊者などの章には大悟の機縁は明記されているとは言い難い。道元禪師の門下にあっても、法嗣の一人と目されている義尹の伝記には大悟や嗣法の具体的記述に欠ける。このことを特記しておかなければならない。

いま一つは、身心脱落の内容に関してである。

身心脱落の内容に関しては、道元禪師自身は具体的には何も記すところがないので、詳細は不明である。道元禪師の入宋中の求道メモともいうべき『宝慶記』によれば、師の如浄は弟子の道元禪師に対して、身心脱落とは五蓋、五欲を離れることであると示している。先に紹介したとおりである。先年、如浄の語録に「心塵脱落」とあって「身心脱落」の語がないところから、道元禪師は如浄の「心塵脱落」を「身心脱落」と誤聞し、誤解したのではないか。道元禪師の仏道は、如浄の言葉を誤聞し誤解したその上に成立しているのではないかとする人（高崎直道博士・梅原猛著『古仏のまねび』昭和四四年 角川書店刊）がいて、宗門、学界の話題となったことがあり、そのとき、これに対する反論もいくつ

か提出されたのであった。私見の一端はすでに発表した<sup>(3)</sup>ので重複は避けたいが、私は、道元禪師は「身心脱落」であるとする立場に立つ。

二〇数年を経過した今、あらためて、『宝慶記』に記されている如浄の説示をみると、身心脱落とは五蓋、五欲などを離れる術だとある。この五蓋とか五欲は、要するに内面的な煩惱の意が強い。「心塵脱落」の塵も、境に執着する煩惱のことである。したがって、『宝慶記』に見られる如浄の「身心脱落」とは、如浄の語録に出てくる「心塵脱落」とほとんど同義になるであろう。

如浄がどちらかといえば心に焦点をおいた内容になっているのに対し、道元禪師の場合は、心よりも身、いな身心に重点をおいている。身学道を説き、身心学道を説く。このことも道元禪師の身心脱落の特色というか、一つの性向として挙げておかなければならない点であろう。

さて、その坐禅を説く『正法眼蔵』の諸巻は、次のとおりである。

「辨道話」（寛喜三（一一三三）年八月一日、於安養院）

「坐禅箴」（仁治三（一一四二）三月一日、於興聖寺）

「海印三昧」（仁治三（一一四二）年四月二〇日、於興聖寺）

「坐禅儀」（寛元元（一一四三）十一月、於吉峰精舎）

「三昧王三昧」（王三昧）（寛元元（一一四三）年二月二五日 於吉峰精舎。ただし寛元二年二月二五日とする一本もあり）

右の五巻のうち「辨道話」をのぞく四巻は、深草の興聖寺での最終段階と、入越直後一、二年ごろに撰述された。寛元元年六月ごろ、興聖寺



は焼失した。そのおよそ一か月あまりののち、興聖寺の後事を弟子の義準に託して、約十年間にわたる興聖寺生活の幕を閉じた。同年七月なかば、越前志比庄に向い、禪師峯寺に入り、閏七月一七日には、地頭波多野義重、俗弟子覚念らの援助のもとに、山開地曳の作業を開始した。また、九月ごろから吉峰精舎に移った。道元禪師にとって身辺の内外はすこぶる多忙をきわめた。京都から越前に移住し、新しい環境のなかで新しい人びととの生活を開始しようとするなかでの撰述であった。

道元禪師は、嘉祿三年（一二二七）、天福元年（一二三三）、『普勸坐禪儀』一卷を撰述し、浄書した。帰朝第一声の開宗宣言である。「坐禪儀」の巻は、趣旨は、『普勸坐禪儀』と同一である。そのうえ、他の巻に比較して極めて平易に記述されていて、理解しやすく、いわば『普勸坐禪儀』を仮名法語風に書き直したものといつてよい性格の巻である。

「坐禪儀」一卷は、これから親交を結び接化していくことになるであろう越前の人びとの存在を予想して漢文体『普勸坐禪儀』を、まず仮名法語「坐禪儀」に改めた。それは、次の段階として『普勸坐禪儀』への導入をも意図していたのかも知れない。

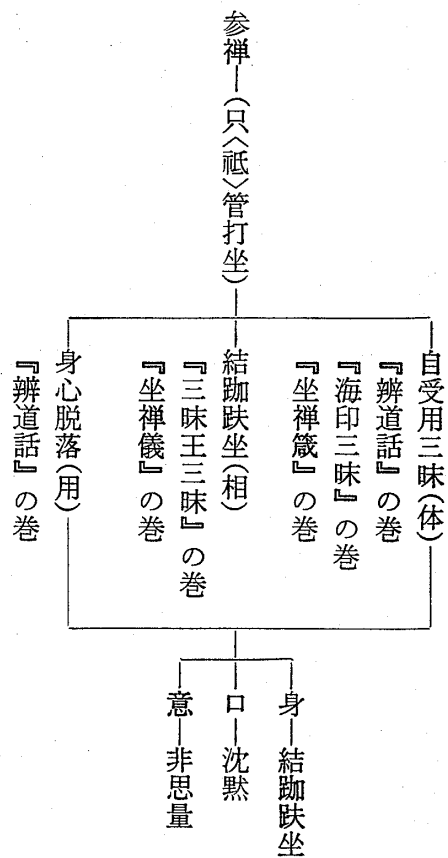
「坐禪儀」の巻は、葉山惟嚴、大寂と南嶽らの言行をとりあげて解説し、ついで宋代禪界の邪風を批判し、宏智正覺の「坐禪儀」を評釈して、道元禪師自身による個性ゆたかな「坐禪儀」を紹介した。

「海印三昧」の巻は、『馬祖録』、『景德伝燈録』第一七巻から、海印三昧を援用し、馬祖と曹山の思想をとりあげ、坐禪、三昧の世界、その道理を説いているのである。

そして、その坐禪、三昧の本質を説いたのが、「辨道話」の「宗門の正伝にいはく……あへてほとりをうることあらじ」に説かれている自受用三昧である。『辨道話』の巻は、仏教の正門は仏祖正伝の坐禪であることを十八問答の体裁をもって主張している。世に、『辨道話』は、立教開宗の宣言の書だと見る人は多いが、私は、そうではなくて、教宗の語をもっていえば、坐禪・自受用三昧の正統性と最高性を強調しているのだから、「教相判釈」の書に類するであろうと受けとめている。しかし、かつて増永靈鳳博士は、道元禪師の仏法を教判ではなくて「行判」として位置づけようとした（同博士「行判とその批判」「宗学研究」第三号）が、「行判」は「教判」の一種となり、同次元の語となつて、道元禪師の仏法を正しく位置づけたことにはならないだろう。しいていえば「行判」ではなく、「行」とすべきであろう。さて、この巻では、後述のとおり、自受用三昧なるものの絶対世界を坐禪人の時間的、空間的、機能的の三方面からきわめてたくみに明示している。

けだし、祇管打坐において、自受用三昧は、坐禪の本質（体）であり、結跏趺坐はその外形（相）であり、身心脱落はその機能（用）である。「三昧王三昧」の巻は、三昧のなかの王三昧は結跏趺坐を指すと説いて、三昧の具体的なすがたをあらわにしている。如浄の語や、『大智度論』などを典拠として、結跏趺坐の意義、内容、史的展開を述べている。

図示すれば次のとおり。



そこで、『正法眼蔵』に示される右の五巻を中心に、その坐禅觀を整理してみよう。

諸仏が妙法を単伝して阿耨菩提を証する妙術は、自受用三昧がその標準である。自受用三昧を実践するには、端坐参禅をその正門とするのである。すなわち、『辨道話』の冒頭は、次のようにはじまる。そして、この一文に、『辨道話』の結論は示されていると言ってよい。

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧その標準なり。この三昧に遊化するに、端坐参禅を正門とせり。

その自受用三昧の世界は、どのようなものであるか。『辨道話』は、絶妙の文句を駆使して、次のように説いている。

宗門の正伝にはく、この単伝正直の仏法は、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、看經をもちゐず、ただし打坐して身心脱落することをえよ。

もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。ゆゑに、諸仏如来をしては本地の法樂をまし、覺道の莊嚴をあらたにす。

および十方法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明淨にして、大解脱地を証し、本来面目現するとき、諸法みな正覺を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覺樹王に端坐し、一時に無等々の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す。

これらの等正覺、さらにかへりてしたしくあひ冥資するみちかよふがゆゑに、この坐禅人、確爾として身心脱落し、從來雜穢の知見思量を截断して、天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごとに、仏事を助発し、ひろく仏向上の法を激揚す。

このとき、十方法界の土地、草木、牆壁、瓦礫みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるともがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかきさとりをあらはす。この水火を受用するたぐひ、みな本証の仏化を周旋するゆゑに、これらのたぐひ

と共住して同語するもの、またことごとくあひたがひに無窮の仏徳そなはり、展転広作して、無尽、無間斷、不可思議、不可称量の仏法を、遍法界の内外に流通するものなり。しかあれども、このもろもろの当人の知覚に昏ぜざらしむることは、静中の無造作にして、直証なるをもてなり。もし凡流のおもひのごとく、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、証則には迷情およばざるがゆゑに。

また、心、境ともに静中の証入悟出あれども、自受用の境界なるをもて、一塵をうごかさず、一相をやぶらず、廣大の仏事、甚深微妙の仏化をなす。この仏道のおよぶところの草木、土地ともに大光明をはなち、深妙法をとくこと、きはまるときなし。草木、牆壁はよく凡聖含靈のために宣揚し、凡聖含靈はかへって草木、牆壁のために演暢す。自覚、覺他の境界、もとより証相をそなへてかけたることなく、証則おこなはれておきたるときなからしむ。

ここをもて、わづかに一人一時の坐禪なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界のなかに、去來現に、常恒の仏化道事をなすなり。彼彼ともに一等の同修なり、同証なり。ただ坐上の修のみにあらず、空をうちてひびきをなすこと、撞の前後に妙声綿綿たるものなり。このきはのみにかぎらんや、百頭みな本面目に本修行をそなへて、はかりはかるべきにあらず。

しるべし、たとひ十方無量恒河沙数の諸仏、ともにちからをはげまして、仏智慧をもて、一人坐禪の功德をはかり、しりきはめんとすとい

ふとも、あへてほとりをうることあらじ。

自受用三昧とは、要するところ「もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる」、もし、人が、たとい瞬時にせよ、身（行動）、口（言論）、意（思想）の三業において三昧に端坐するとき、限りなき空間世界は悟りにみちみちてゆくのである。同時に、「諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界のなかに、去來現に、常恒の仏化道事をなすなり」、過去、現在、未來の三時をはじめあらゆる諸時にわたって永遠に仏道を展開していくのである。自受用三昧は、このような個人の自覺の境地にとどまるものではなく、自他平等の原則において自覺は必ず覺他の世界を轉換し完成するのである。すなわち「自覺、覺他の境界、もとより証相をそなへてかけたることなく、証則おこなはれておきたるときなからしむ」。更に「無窮の仏徳そなはり、展転広作して無尽、無間斷、不可思議の仏法を、遍法界の内外に流通するものなり」とあって、自受用三昧の世界は、たえることなく全宇宙に広がり、全宇宙に深まりゆく無限大の世界である。このような自受用三昧こそ、「坐禪人、確爾として身心脱落し、從來雜穢の知見思量を截斷し、天真の仏法に証会し」た体験の世界にはかならない。

このように、自受用三昧は、人が端坐して仏となり、自から真理に目覺め、他人を目覺めさせて、宇宙世界につながっていく生き生きとした身心脱落の生活なのである。

ところで、自受用三昧の自受用とは、他受用に對する語で、もともと真言密教や唯識においてよく用いられる。真言密教によれば、教主大日如来の慈悲の境界を説明する場合に、大日如来の四種法身説が示される。四種法身とは、自性法身、受用法身、變化法身、等流法身である。

高神覺昇師は、『密教概論』（大法輪閣復刊）。において、「自性法身とは、諸法の自性すなわち諸法の本体を以て内容とする三世常住の仏身である」、「變化法身とは（中略）所化の機根に応同して法を説く仏身である。例えば（略）応化身である」、「等流法身とは、（中略）種々なる形を以て説法度生する仏身である。従つてそれは密教独得の仏身であるわけである。而して両部曼荼羅における外金剛部院はこの等流身の世界を表示したものである」と述べ、受用法身については、次のごとく記している。

第二に受用法身とは絶対の自性の境界より相對の世界に顯現したる四仏（阿闍、宝生、弥陀、不空成就）の世界である。而してこれに二種ある。一は自受用法身（Svasambhoga-dharmakāya）であり、一は他受用法身（Parasambhoga-dharmakāya）である。自受用身とは自ら受用する身で、自性身の自利の世界を示したものである。自証の境界を自ら味わう仏身で、いわゆる自証三昧における仏身である。次に他受用身とは他によつて受用せしめる身で、自性身の化他の世界を示したものである。而してこれは十地の菩薩のために法を説く仏身である。

「自受用身とは自ら受用する身で、自性身の自利の世界を示したものである」とする高神覺昇氏の自受用身の解釈、説明は、松長有慶博士も「自性法身がみずからの楽しみのため、いいかえれば自利のために、絶対の境地を自覺し体験するのが自受用法身といわれる」（松長有慶著『密教』中央公論社）と書いて同趣旨である。

換言すれば、真言密教の数字では、自受用とは仏の自利の世界だとする。おそらく、この意をうけて寺田透氏は、自受用について「自ら受け自ら用いて純一無雜を貫く態度」と解釈している（日本思想大系 道元（上）岩波書店）と記している。寺田氏の解釈は、自受用を自、受、用の三文字を恣意的に解釈して、坐禪人の自利の面だけを強調しており、利他の面をそなえた『辨道話』の自受用三昧の本質的、全体的な意味、内容の説明を欠いている。まったく説明になっていない。

また、駒沢大学内禅学大辞典編纂所編『新版 禅学大辞典』（大修館書店）を見ると、自受用三昧について、次のように書いている。

仏陀が自ら悟った法樂を、自ら受用する境界。法身の境界であるから、他からはうかがい知れないもので、仏祖正伝の坐禪はこの境界にいたる妙術である。「諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに最上無為の妙術あり、これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧その標準なり」

いったい、道元禪師は、どこから、どのような意味で、自受用三昧の語を引いたのか。それはさておくと、『辨道話』における自受用三昧は、「諸仏如来より、ほとけ仏にさづけ」た「単伝正直の仏法」であると同時に、われわれ「坐禪人」が、確爾として「身心脱落」した境地である。ゆえに『新版 禅学大辞典』が「仏陀が自ら悟った法楽」とするだけでは、半可通である。また、「自ら受用する境界」とするだけでは、さきの密教的解釈、寺田的解釈と同様に、自利の面に偏執した狭量というべきである。仏教の一宗派、一学派の教理、教学に束縛された見解である。自受用三昧は、自利、利他をそなえ、更にこれをつつみこんでいくような宇宙的広がり、宇宙的深まりに発展していく生き生きとした無限大の世界のいのちのいとなみであることは、さきに、『辨道話』の自受用三昧の条の証文を上げて示したとおりである。

道元禪師の説く「自受用三昧」の解釈について、諸氏の見解のなかで、私がもっとも共鳴し、呵呵大笑する時節を憶えるのは、いくつかあるが、とくにここで紹介しておきたいのは、次の鎌田茂雄博士の説である。

「道元の自受用三昧の世界をこれほどみごとに画いた箇所（前出の『辨道話』の一節。東注）を私は知らない。私がかつて師事したことのある前駒沢大学総長の衛藤即応博士は、この「宗門の正伝に曰く」の一段は、毎日読誦して、宗旨の根本を味わうべきであるといっておられた。下手に現代語訳などを見ると、そのすぐれた格調をこわす恐

れがある。

自受用三昧とは、存在の本来性の風光を述べたものである。この自受用三昧のなかに入れば、それは自己のみならず、他人も大地有情も、すべての世界がすべて本来性のすがたを開示するのだ。「尽虚空ことごとく悟りとなる」ので、大地の有情も、非情も同時に成道し、草木国土、悉く皆成仏する。「一花開いて世界香し」という言葉があるが、まさしくこの風光をいうのだ。寒梅一輪開花すれば、そこに天下の春が開けるのだ。

道元の『傘松道詠』のなかで「本来の面目」と題して、

春は花、夏ほととぎす秋は月

冬雪さえて冷しかりけり

と詠じているのは、この自受用三昧の風光でもある。「本来の面目」とは、本来のすがたであり、本来性のあり方である。先に引用した自受用三昧のなかの一文に、

空をうちてひびきをなすこと、撞の前後に妙声綿綿たるものなり。

というのがあるが、鐘は撞によって打たれてはじめて音声を発するのであるが、本地の風光にたてば撞によって鐘は打たれなくとも、本来、鐘は過去・現在・未来にわたって、鐘声を綿々とならしているのである。道元の説いた世界こそ本来性の風光であり、存在の基底であるといえる。この純粹の風光を開示したのがまさしく道元禪にほかならない」（鎌田茂雄博士著『日本仏教のふるさと』一九七八年 東京大学出版会刊。傍線は東）

鎌田博士の示す「自受用三昧」は、前出の二、三の解釈や凡百の見解をはるかに超えている。

前後するが、ここでとりあげておかねばならないのは、江戸時代の宗学者・面山瑞方の撰述『自受用三昧』一卷である。面山は、本書の序文、後書で、道元禪師の自受用三昧の仏道が、中古時代より宗風を一変して看話の異計に眩惑されているのを憂い、また参禅に熱心な在家信者の修行の一助として、いま平易に説いたかな法語を与えたいと発企したという。しかし、かなり長文のかな法語のうえ、用語、文章は一概に平易なものとはいえないが、面山は、本書のなかで、「それ仏祖正伝の坐禅は、如来の自受用三昧にして、果徳円成の身心、つねに安住しますます境界なり」と説く。しかし、昨今は、「みな凡夫二乗権乗の菩薩のつとむる修行の様子にして、諸仏本証の境界なる自受用三昧を知れる人希なり」と嘆く。「或は公案を提撕して、悟をいそぐあり、或は見聞の主人公をたづねて、心会を勞するあり、或は妄念をはらひて、無念無心を好処と思ふもあり、この外に宋元明のあいだ、坐禅の功夫さまざま多しと雖も、仏祖正伝の本色の三昧をしれるは、百に一人もなきがごとし」という弊風が天下をおおっている。面山の説く自受用三昧は、「果徳円成の身心つねに安住」し、「諸仏本証」する境界だという。かくて、「本証」に「安住」する三昧が面山のいう道元禪師の自受用三昧ということになる。これは、道元禪師の宗風をなほどこか表現しているかも知れないが、「本証」といい「安住」といい、この語には静止的な觀念

的理解におちいりやすい自然主義的な陥穽がまちうけているかのように思われるので注意を要するであらう。

#### (注)

(1) 道元禪師の仏道を理解するにあたって、道元禪師において、「いくら只管打坐が強調されているからといって、只管打坐一辺倒で批判としての言葉を無視してしまったのでは、道元がなにを批判しなにを主張したのかさえ分らなくなってしまうのは火を見るよりも明らかである。従って、道元自身が山川草木と化してしまったのではない以上、禪師がなにかを主張したかったのかを考えると、坐禅よりは批判が重要になっているのは当然前なことであって、その禪師の主張こそ本覚思想批判にはかならないと私は前回述べたわけである」(傍線は東)うんぬんと、袴谷憲昭氏は、『弁道話』の読み方」(『宗学研究』第二十九号、昭和六十二年刊)と題する論文で書いているところに、私は、そのような危惧を痛感する。

(2) 杉尾玄有(守)氏は、道元禪師の身心脱落体験を、(1)道元禪師の伝記、著作から叱咤時脱落(『三大尊行状記』などに記すところ)、(2)坐禅を行ずることが身心脱落であって、真の坐禅は必ず身心脱落であるという意味においての坐禅人脱落(『宝慶記』に記すところ)、(3)宝慶元年五月一日、如浄との初相見を面授時脱落(『正法眼蔵面授』の巻に記すところ)の三種に区別している(杉尾玄有「御教示仰ぎたき問題——『面授時脱落』のこと及び『普勸坐禅儀』の書風のこと——」『宗学研究』第二十九号、昭和五十二年刊)

(3) 拙稿「道元における覚証の問題」「理想」(理想社発行)一九七六年九月号参照。