

の眞訣をきかず、如來の正法をみず、如來の面授にてらされず、如來の佛心を使用せず、諸佛の家風をきかざる、かなしむべき一生ならん。隋唐宋の諸代、かくのごときのたぐひおほし。」(行持下の巻) 支那の佛教は印度の佛教の移入傳譯であり、經論の解釋整理であつて、「ひさしく經論の艸菴に止住するのみ」であつて、傳道の爲に來る人も、求法の爲に渡天する人も、經論の中に佛法を求めて、眞實の佛法は自ら佛に成り、佛の生命に生きることであることを忘れて、「いたづらに名相の邪路に跼蹐する」あはれむべきものであり、「歩歩に親父の家郷を逃逝す」る愚かなるものであつたが、祖師の西來に依つて始めて人格に生きた佛の生命が傳來したのである。されば宗祖は、

「眞丹國にはいまだ初祖西來よりさきに、嫡嫡單傳の佛子をみず、嫡嫡面授の祖面を面授せず、見佛いまだしかりき。のちにも初祖の遠孫のほか、さらに西來せざるなり。曇華の一現はやすかるべし、年月をまちて算數しつべし、初祖の西來はふたたびあるべからざるなり。しかあるに祖師の遠孫と稱するともがらも、楚國の至愚にゑふて、玉石いまだわきまへず、經師論師も齊肩すべきとおもへり。少聞薄解によりてしかあるなり。」(行持下の巻)

というてゐる。印度の佛教は支那を経て日本に傳はつたのであるから、支那の佛教は印度に之を求め、日本の佛教は支那に之を求むるのは歴史の上からも、地理の上からも當然のことであつて、日本の高僧は經論章疏を支那に探つて其の中に佛法を求め、支那の教家の轍を踏んで、名相の邪路に跼蹐するに至

つたのである。かくの如く祖師西來の本意を顯揚して支那佛教を批判した宗祖の語は、其のまま正傳の佛法の立場からの日本佛教の批判となつてゐる。已に述べた如く、辨道話では、前代の教宗諸師に對して、極めて穩かな態度を取られた宗祖も、後の學道用心集に於ては、祖師西來意の立場から支那の佛教を批判したと同じ鋭鋒を以て、日本佛教を批判して正傳の佛法を顯揚してゐる。

「神丹以東諸國、文字教網布海徧山。雖徧于山、無雲心、雖布于海、枯波心。愚者嗜之、譬如撮魚目以執珠。迷者翫之、譬如藏燕石以崇玉。多墮魔坑、屢損自身。可哀、邊鄙之境、邪風易扇正法難通。雖然神丹一國已歸佛正法、我朝高麗等佛正法未弘通、何爲何爲。高麗國猶聞正法之名、我朝未嘗得聞、前來入唐諸師、皆滯教網故也。雖傳佛書如忘佛法、其益是何、其功終空。是乃所以不知學道之故實也。可哀、徒勞過一生之人身。」(學道用心集第七章)

「我朝、古來諸師、篇集書籍、訓弟子施入天、其言是青、其語未熟、未到學地之頂、何及證階之邊。只傳文言令誦名字、日夜數他寶、自無半錢分、古責在之。」(同第五章)

此の峻烈なる日本佛教の批判を通して見ても、支那の祖師西來意は其のまま宗祖の正傳の佛法であつて、佛教の經論が傳來したのでなく、佛法の生命が生きた人格として日本に還つたのである。而して印度の達磨は、傳法救迷情の爲に西來したのであるが、日本の道元禪師は、眞實の佛法を求めて入宋し、身心に佛法を學得し、如來の面目を面目として空手還郷したのであるから、「一毫も佛法無し」といふ一



語の中に、眞實の佛の生命が躍動してゐるのである。達磨の祖師西來は與へる者の立場であり、宗祖の空手還郷は求むる者の聲であるが、眞實の佛法東漸の意義に於ては、全く其の轍を同じくするものである。故に太祖の傳光録にも之を對比して、

「あだかも西天二十八祖達磨大師はじめて唐土にいるが如し、これ唐土の初祖とす。師またかくの如し、大宋國五十一祖なりといへども今は日本の元祖なり、ゆへに師はこの門下の初祖と稱したてまつる。」(傳光録下巻道元章)

と述べて、日本曹洞宗の宗祖としての意義を明かにしてゐる。尙ほ、此の點は後に章を改めて詳論するのであるから、此處には單に要旨を指示して後章への連繫となすに止めて置く。

註一。愚門和尚の永平佛法道元禪師紀年録の建保五年の條下にも「自建保二年(祖)今茲(前)後四年、盤旋于建仁(寂峯)。(中略)秋八月二十五日、辭(山門)駐錫於東山、親(炙)灸全、不(斯)須離(左右)、以(第)其(禪源)」とある。

註二。紀年録の承久三年の條下の註記に「舊記謂」として此の問答を挙げ「全公深肯曰、釋迦老子也如是、備善保護。遂講(師)資禮、傳法并書(一)篇法語、係(曆)日(爲)憑」とある。

註三。宋史寶慶三年の條下に、「十一月戊寅奉(上)宰宗徽鑒冊寶于太廟、辛巳日齋至(郊)外(大)教、改(明)年(爲)詔定元年。」(宋史四十一卷)とある。

## 第五章 正傳の佛法

道元禪師は入宋して、天童如淨禪師より曹洞の宗脈を傳へて歸朝し、鎌倉新興佛教の一として新なる宗風を舉揚せられ、其の流が漸次に擴大せられ、遂に日本全國に普及し、日本曹洞宗といふ一大宗團となつた。凡そ獨立の一宗派として教團を作るには、其の宗祖の獨自の思想信仰が基本となつて、恰も靜かなる水面に一石を投じて、漸次にその波紋を擴大するが如く其の教勢が擴大して、自ら一宗派をなすものである。今日、日本佛教各宗派の中には、宗意安心に於て共通してゐても、傳道史上に於ける系統を異にするといふだけで、別に獨立してゐるものがないではないが、然しそれは眞の意味のセクトではない。宗派佛教の根源をなした支那の學派佛教に於ても、各々獨自の教判組織に依つて派を分ち流を異にしたのである。然し學派佛教に於ては佛教の理解が本意であつて、其の立場の相違に依つて、自ら佛教の理解の仕方も異つてゐることが、教判組織に依つて示されてゐるのである。而して其の立場の相違が、法華經・華嚴經等の特定の經典に依つて代表せられて、整然たる教判組織に依つて佛教全體が理解



せらるることになると、自ら宗教としての佛教の歸趣が明かになり、ここに信仰の根源を置いて自己の安心が確立することになれば、其の教勢の擴大は自ら宗派として獨立するに至るのである。されば學派としての理解の佛教の間は、諸宗の並立的兼學が許されても、學派が宗派に展開して独自の安心が確立すれば、諸宗兼學の必要はなく、諸宗の宗學の中に全佛教が包攝せられなければならないのである。而して支那の學派佛教が大成せられて宗派佛教に轉じ、學解を基本として独自の安心を確立したものが、支那の天台・華嚴の兩宗である。日本の平安初期に於ける傳教・弘法兩大師の天台宗と眞言宗とは、日本佛教として特に安心に重きを置き、傳道的にして實踐的なる點では支那佛教と相違するも、學解を基本とする宗學組織に於ては、支那佛教とその揆を一にするものといへる。然るに、鎌倉新興佛教は、各宗の祖師の信念に歸向して安心を確立する純然たる信仰の佛教であつて、信念を確立する爲には、理解を必要とせざるのみならず、寧ろ理解する立場を全く捨てて、祖師に歸命する祖師本位の信の佛教、行の佛教となつた。かくして一派獨立するに至つた各宗祖の独自の思想信仰を究明して、宗派存立の根本精神を把握し、時代にその宗祖の精神を生かさんとするのが各宗の宗學の基本となつたのである。果して然らば、道元禪師の流を汲む日本曹洞宗といふ教團の成立し發展した根本は、何としても道元禪師独自の思想信念でなければならぬのであるから、以下特に此の點を中心として道元禪師の宗祖としての性格を明かにしたいと思ふ。

## 二

道元禪師は、支那の禪宗の一派である曹洞の流を汲む如淨禪師の法を嗣いだのであるから、法系の上からは確かに五家七宗の隨一である曹洞宗に屬するものであるが、歸朝後、道元禪師の唱道せられた宗旨は、所謂八家九宗と並ぶべき禪宗でもなく、況んや禪宗の中の五家一派でもなかつた。然し、經律論のいづれかの一を中心として成立せる經宗でも論宗でもなく、不立文字の禪の流に屬するのであるから、其の意味では、禪宗といふことも、之を否定するわけにはゆかぬ。されば佛教を教禪と分け、禪淨と區別する時には、道元禪師は禪宗に屬するものであることは敢へていふまでもない。又、其の禪宗の中で五家七宗の系統をいへば、曹洞の正脈を嗣ぐものであることも亦明かである。然し道元禪師の正法眼藏を始めとして其の他の著述を通じて見ると、道元禪師の根本の立場は、決して一宗派を傳來して之を鼓吹したものではない。此のことは禪師が極力宗名を排斥して、禪宗といふも、曹洞宗といふも、佛法の偏局にして、正傳の佛法でないことを力説高調せられてるので明かである。此の點は、禪師の立場を理解する上に最も注意すべきものであつて、而も從來閑却せられてゐる問題であるから、後に之を詳論することとして、今は深く立ち入らないが、禪師は是の如く宗名を排斥せらるるのであるから、日本曹洞宗の初祖ではなく、傳燈の一祖師に過ぎないと論ずるものもある。然し其は思はざるの甚しき



もので、宗名排斥の文字に拘泥して、何の爲に是の如き強い主張があるかを察せざるものである。禪師が宗名を排斥したのは、決して血脈相續の上の禪、又は曹洞の流派を否認するものではない。禪若しくは曹洞といふ名稱に依つて傳へられた宗風の眞意を發揚せんが爲であつて、決して宗派そのものを無視するものではない。例せば四十九年一字不説といふも、釋尊は一字も説かないといふのではない。一字不説で、四十九年横説豎説の眞意を發揚せんとしたものである。道元禪師の宗名排斥もそれと同じ意味であつて、宗名の排斥に依つて始めて禪の眞意、曹洞の正脈を明かにし得たのである。故に禪師は自己の立場を顯はすに、決して禪宗とも曹洞ともいはず、常に正傳の佛法、又は單に佛法、正法等と稱してゐる。當時の宗門外に傳へらるる古文獻に、禪師の名の傳へらるる者は、皆佛法房、又は佛法上人と云つてゐる所から察しても、此の點は禪師の根本の主張であつて、平生特に力説高調せられてゐたので、一般の通稱とまでなつたものと思ふ。

さて然らば其の正傳の佛法とは何ぞ。禪師はいふ、「佛佛祖祖正傳正法、唯打坐而已。」(永平廣錄第四)と。又「佛佛祖祖嫡嫡面授、坐禪爲先。」(同第六)と。更に又、正傳の佛法の立場を闡明して獨立の宗風を擧揚せる辨道話の劈頭には、

「諸佛如來ともに妙法を單傳して、阿耨菩提を證するに、最上無爲の妙術あり。これただほとけ佛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。この三昧に遊戲するに端坐參

禪を正門とせり。」

とあつて、正傳の佛法とは坐禪であることが明かに示されてゐる。かくの如く正傳の佛法の本義が坐禪である所から、道元禪師の宗風を一般に禪宗と稱して、餘倉以後急激に發展せる五山十刹の臨濟系の禪と同一に考へられ、其の宗門に於ても一般禪學の名に依つて宗義を參究するやうになつた。固より禪師の正傳の佛法は坐禪を本義とするから禪には相違ないが、然し所謂の禪が其のまま禪師の本領ではない。後に明かにする如く、正傳の佛法は所謂の禪宗を批判して佛法の本義を顯揚するに在るのであるから、單に禪宗の名を以て之を盡くすことは出来ないのみならず、そは却つて禪師本來の主張を沒却するに至るのである。されば宗祖道元禪師の宗風を禪宗の名に依つて盡くさんとするのは、例へば日本人は東洋人なりといふと同じであつて、日本人は東洋人には相違ないが、然しそれでは、日本人の日本人としての獨自の立場や、日本人としての眞の面目は現はれてゐないのみならず、却つて其れに依つて他に誇るべき大和民族固有の性格が沒却せらるることになるのである。それと同様に、道元禪師の宗風を禪宗であるといふのでは、淨土門でも日蓮宗でもない禪であるといふ如く、他門と對立して其の立場を區別するのならば、敢へて咎むべきではないが、宗旨の根本としての宗意安心を確立するといふ如き場合に、單に之を禪といふのでは、正傳の佛法の誇るべき獨自の立場は顯はれない。これを淨土門に見ても、淨土宗と淨土眞宗とは同じく淨土門であるが、法然上人の念佛を慕ふ者は淨土宗となり、親鸞上人の念佛



に隨喜する者は眞宗となつて、それぞれ獨自の教團をなしてゐる。一人格の思想・信仰を中心として一の宗團をなすことは、この人の思想信仰でなければ安心が出来ないと思ふ人人の自然の結合でなければならぬ。更にいへば、親鸞上人の信心爲本の念佛でなければ、往生が出来ないと信ずる人人が眞宗教團を作るのであつて、同じ念佛を稱へても、親鸞上人の主張は他に代ふるものがない獨自のものであるといふ信念がなければならぬ。それでこそ別派獨立した一宗團となるのであつて、念佛なれば何でもよいといふのでは、親鸞上人の安心を中心とする宗團が獨立すべき理由もなく、又それでは不動の信心の確立せる安心は得られないのである。禪宗に於ても同様であつて、禪が五家七宗に分れたのは、場所や系統が異なるだけで一派をなすものもあるが、それは眞の意味の宗派ではない。一宗派として社會的に獨自の宗風を宣揚するには、必ず他と異なる獨自の主張がなければならぬ。日本の禪宗は臨濟と黃檗と曹洞の三派であるが、就中、臨濟風の見性悟道の坐禪が禪の代表的ものの如く考へられてゐる。若し臨濟の禪と曹洞の禪とが同一であるならば、坐禪を本義とする限り、獨立の一宗派として存立する意義はない。道元禪師に依つて唱道せられた坐禪に非ざれば、眞實の安心は得られないと信ずる所に、其の流を汲むものが一宗團となるのである。故に同じ坐禪でも、これに對する宗祖獨自の思想信念が宗團を形成する基本條件となり、其の宗學も亦此に基調を置いて參究せられねばならぬのである。然るに曹洞宗内に於ても、道元禪師の坐禪の眞意を見出し得ないで、臨濟風の坐禪を主張するものもあるといふが、そ

は宗派存立の意義を解しないものといふべきである。

道元禪師の唱道する坐禪は、これを一言にいへば不圖作佛の坐禪であることは一般に知られてゐるのであるが、不圖作佛の坐禪の意義、及びその根據を參究することになれば決して簡單ではない。又、只管打坐を勧めらるるが、結跏趺坐しさへすれば、一生の大事が解決せられて安心が得らるるならば、脚の痛み位は我慢してもよいのである。他力易行の淨土門に於ては、念佛さへ申せば彌陀の本願に救濟せらるるといふが、念佛を稱へるだけで極樂往生が約束せらるるならば、それは眞に易行道である。が然し、他力易行の法門がしかく簡單なものでないことは、難中至難の法門といはれてゐるのでも明かである。又、念佛さへ申せばといふ淨土門に、多くの分派があり、異安心の起ることに依つても察せらるる如く、其の理解の如何に依つて念佛必ずしも往生が約束せられないことになる、易行の法門にも深い根據がある筈である。さればこそ、法然上人には選擇集を始め、多くの著述があり、親鸞上人にも亦教行信證等の多數の著作があるのである。坐禪に就いても亦同様で、只管打坐で只坐禪すればよいといふのでは、無爲禪と非難せられても已むを得ない。道元禪師は、其の唱道する正傳の佛法の坐禪の本義を明かにする爲に、正法眼藏を始め一代の提唱があつたのである。只坐禪をするだけなれば、正法眼藏は不用である。坐禪を坐禪にする爲の正法眼藏であることは、正法眼藏中に屢々提示せられてゐる。行持卷下に、



まことにいま大宋國の諸方に參禪に名字をかけ、祖宗の遠孫と稱する皮袋、ただ一二百のみにあらず、稻麻竹葦なりとも、打坐を打坐に勸誘するともがら、たえて風聞せざるなり。ただ四海五湖のあひだ先師天童のみなり。」

又、三昧王三昧の卷には、

「佛祖の眼睛裏に打坐すること四五百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり、震旦國に齊肩すくなし。」

とある。大宋國には禪風競ひ興つて坐禪は盛んに流行するが、打坐を打坐と知るものはないといはれ、又此の坐禪は佛祖の眼睛裡に打坐するといはるるから、單に坐るだけのことではない。坐禪箴に「ただ人の坐臥する坐の、この打坐佛なるにあらず」といひ、或は又、「いはゆる學坐禪の端的いかなりとしらざるに、學坐佛としりぬ。正嫡の兒孫にあらずよりは、いかでか學坐禪の學坐佛なると道取せん。」とある。坐禪を坐禪なりと知れるものが少いから、坐禪箴・王三昧・自證三昧等を始め、正法眼藏九十五卷を書かれたのである。道元禪師は坐禪の提唱をする時には、常に南嶽磨磚の話を引證せらるるが、古鏡の卷に「まことにしりぬ、磨磚の鏡となるとき、馬祖作佛す。馬祖作佛するとき、馬祖すみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禪すみやかに坐禪となる。」といはれ、坐禪が坐禪となる意味を親切に示されてゐる。然らば信心爲本の念佛に教行信證がなければならぬやうに、只管打坐が不圖作佛の坐禪に

なる爲には正法眼藏がなければならぬ。坐禪を坐禪にする爲の眼藏である。然るに宗門六百年の發展の歴史の中に於て、久しく正法眼藏の參究が閑却せられた爲に、其の生命とする坐禪も次第に一般の禪風に混同せられて、遂には道元禪師の眞意を逸脱するに至つた。かくして正法眼藏の參究と坐禪の實踐とが相離れた宗門の實狀に於ては、坐禪が正傳の佛法の坐禪にならぬのは蓋し當然である。道元禪師の只管打坐といふことが「燒香、禮拜、念佛、修懺、看經を用ゐるす、ただし打坐して身心脱落することをえよ。」といふから、法然上人の選擇本願で、念佛の一行だけを取つたやうに、坐禪のみ修せよ、他の諸行は一切不用であるといふ如くに取られる。然し正傳の佛法の本義からは、敢へて諸行の間に取捨したのではなく、打坐の一行に依つて諸行を窮盡するのであつて、「一方を證すれば一方はくらし」といひ、「遇一行修一行」といふ意味に解しなければならぬのであるが、宗意はそこに在るとしても、此の文の表面では打坐を高調したものであることはいふまでもない。又、只管打坐といふことを時間的に見て、從晝至夜諸事を放下して專一に坐禪せよとも受け取られる。王三昧の卷の終に「一生萬生、把尾收頭、不離叢林、晝夜祇管跏趺坐して餘務あらざる三昧王三昧なり。」とあるから、只管打坐とは諸行の中で坐禪を專一にして、而も出来るだけ長時間打坐せよといふやうに解せらるるのである。勿論、打坐の提唱には常にかくの如く力説高調せられてゐるのであるから、之を是非すべき理由は少しもないのであるが、然し只管打坐を此の意味のみに解したのでは、坐禪の本質には觸れてゐない。坐禪箴や其の他の提唱に於て、打



坐は打坐であつて、悟を求めず、作佛を圖らず、坐禪そのまま坐佛であり、坐佛は即ち殺佛であるといふのが、坐禪の本質的意義であるから、只管打坐とは、打坐が打坐となる純一の坐禪を勧めらるるものと參究すべきである。尙、このことは後に詳論する機會がある。

淨土門に於て念佛の功德の廣大なることが説かれると、出来るだけ數多くの念佛を稱へることに依つて、其の功德は愈々増大すると考へるやうになるのは、人間の功利的な考へ方であつて、平安末期に念佛が流行して、一日に何萬遍と稱へ、遂には數取りの豆を舂で量るといふに至つては、正しく此の考へ方の極點に達したものである。勿論、繰り返すことに依る心理的效果はあらうが、然しそれは豫期しない自然の結果に他ならぬ。道元禪師は此の如き念佛を評して、「春の田のかへるの晝夜になくが如し、つひに又益なし。」といはれてゐる。それでは至心信樂の念佛の本義は全く失はれて、聲のみの念佛となるから、一遍でも眞實の念佛を申せといふ信心爲本の親鸞上人の念佛となり、而も一遍では氣が濟まぬから出来るだけ數多くの念佛を稱へるといふことになつても、其は皆報恩の念佛であることになつた。これは念佛の數量的な考へ方から本質的な考へ方に轉じたものである。只管打坐も又同じで、坐禪の功德が廣大であるならば、成るべく長く坐るといふことになるのであるが、此の考へは已に六祖前後にもあつて、六祖も「住心觀靜是病非禪、長坐拘身於理何益。」(六祖壇經下)とあつて、長坐不臥を排してゐる。近く瑩山禪師の傳光錄(上卷婆須盤頭章)にも、「長坐もし道なるべくんば、生る時みな十月坐し來る。こ

れ即ち道なるべし。何ぞふたたびもとめん」と擲論してゐる。蓋しこれは坐禪を量的に見たものであつて、其の本質的の價値の上からは、一寸の坐禪は一寸の佛で、時間の長短には拘はらぬ。坐の當處が坐佛であつて、隨聞記第二に「坐は即ち佛行なり、坐は即ち不爲なり、是れ便ち自己の正體なり、此外別に佛法の求むべき無きなり」とあるが如く、證上の修としての坐禪であるから、不圖作佛の坐禪となるのである。坐禪の眞意を是の如く其の本質的價値の上から考へなければ、宗祖が一般民衆にも廣く坐禪を勧むるといふ普勸坐禪は結局は不可能を強ひることになつて、其の眞意を失ふことにならう。況んや其の門流が一宗派として獨立した宗團となつて、教化宣傳の任に當つて傳道宗教となつてゐる以上、二六時中、長坐不臥を以て坐禪の徳としたのでは、念佛や題目ならば、口で稱へながら各自の業務も支障なく果されようが、坐禪はさうはゆかないから、民衆は其の生業を犠牲にせざる限り、道元禪師の宗教を忠實に信奉することは出来ないことになる。されば不圖作佛の坐禪の本義に徹して、各自の日日の生活が何かの手段とならないで「諸佛の行持」となり、如何なる業務もそれ自體に意義ある生活となる時に、初めて道元禪師の坐禪が傳道宗教となり、普勸坐禪が意味をなすのであると思ふ。

臨濟系の看話見性の坐禪からは、不圖作佛の坐禪は默照禪又は無爲禪なりと非難せられてゐるが、見方に依れば默照とも無爲とも見らるのであらう。然し其は看話と對比した默照でもなく、また見性を目標に懸命に工夫する坐禪に對する無爲でもない。看話見性の禪と不圖作佛の坐禪とは、全然其の立場



を異にするのであつて、謂はば次元が相違してゐるのである。それを同じ立場、同じ次元に下して見れば、黙照とも無爲ともいはれ得るであらうが、それでは未だ不圖作佛の眞意を得たものとはいへない。

正傳の佛法の立場から待悟禪を見ると如何に考へらるるか。禪の歴史を見ると、古則を公案として工夫し、古人の話頭を見性の媒介となすことは、少くとも六祖前後には見られないことである。宋代になつて五家の禪風が盛んになるに従つて公案禪が流行し、これでなければ坐禪でないやうになつた。公案を工夫する坐禪は見性の爲の手段であつて、以悟爲則のが通則である。古則を參究することに依つて果して見性悟道が出来るであらうか。見性といふことが、馬祖門下の大珠和尚の語に「見性者即非凡夫」といひ、又「若見性者號之爲佛」(景德傳燈錄第二十八)とあるが如く、成佛と同じであるならば、凡夫が公案を媒介として一超直入如來地といへるであらうか。理論の上では頓悟成佛が許されても、實際に於ては、一介の凡夫が自己の力で如何に努力して見ても成佛は覺束ない。勿論、それに向つての眞の努力であるから、修行に依つて境界は進むに相違ないので、見性悟道の坐禪は自ら段階的の公案工夫とならざるを得ない。又、禪宗である以上は、心外に佛を求むるものでなく、即心是佛の宗旨には徹してゐる筈であるが、悟道を期待する坐禪である以上は、何としても佛と自己と對立して、自己を凡夫の地位に置いてゐる事は否定出来ない。凡夫が凡夫の力で佛に成らうとする努力は、佛教教學でいふと、小乗では三生六十劫、四生百劫、大乘になると五十二位の階次を経て三祇百劫の修行が要求せられてゐる。

而して教學上では、華嚴教は十世古今當處一念といふ如き法界緣起の思想的理解に依つて、時間の長短の融即を論じ、更に眞言宗に至れば、三阿僧祇は時間にあらずして妄執なりとして、斷惑證理の修行の實質的内容であつた煩惱に還元して、煩惱即菩提の立場から即身成佛を論證するといふが如く、佛教教學の發展は、佛教の理想實現の過程としての修行其のものまでも教理的に解釋することになつて、成佛は實踐の要請としての理念となつた。ここに理解の佛教は、其の發展の極地に於て、遂に信仰の佛教に轉開せざるを得なかつた契機があつたと思ふ。

又、教學の發展した支那佛教の一異彩として禪宗の興起したのは、之を實踐の方面から考察すると、教學の實踐はいづれも觀法であつて、教學の發展と共に觀法も亦小乘觀から大乘觀へ進んだのであるが、觀法は、結局は教法を觀念して心境を轉開してゆくものに他ならぬのであつて、そこに教外別傳を標榜する禪宗が起つて、觀法を捨てて坐禪を勧めた。これ恰も佛を觀念する念佛が轉じて稱名念佛に一切の功德を包攝する淨土門となつた如く、禪觀も亦教理を觀念することから轉じて、坐禪其のものに無上の價值を認むることになつて、禪宗が獨立し、教學の教ふる如き客觀的抽象的教法を觀念する代りに、見性悟道に依つて日常生活の上に佛法を體現せんとした。栢樹子といふも、麻三斤といふも、當面の生活經驗の上に佛法を具現せんとしたものに他ならぬ。然るに後になると、先匠の生活體驗の佛法が話頭となり、參禪の爲の課題として工夫せらるるやうになつたのが看話禪であるから、禪の公案は、教學佛教



の觀法と同じ役目を果すものになつたものといへる。従つて看話の坐禪は、見性成佛への過程としての手段とならざるを得ないのであるから、自ら階次的となるのは當然である。されば設ひ教理の理解を捨てて即心是佛を説くとも、又其の所謂見性は知的のものではないとしても、其の行の實踐に於て階次的とならざるを得ないから、知の立場に在るものと同じく機の利鈍が認められなければならぬ。然らば看話見性の禪は其の限りに於ては尙ほ、教學佛教と同じ型であつて、未だ機根を擇ばざる信の佛教へ轉開し得ないものであるといはねばならぬ。永平廣錄第七に、

「龍樹祖師曰、坐禪則諸佛之法也。而外道亦有坐禪、雖然外道有著味之過、有邪見之刺、所以不同諸佛菩薩之坐禪也。二乘聲聞亦有坐禪、雖然二乘有自調之心、有求涅槃之趣、所以不同諸佛菩薩之坐禪也。師曰、龍樹祖師既恁麼道、須知、二乘外道、雖有坐禪之名、不同佛祖相傳之坐也。近代宋朝諸山杜撰長老等、未知此等道理、蓋是佛法衰微也。兄弟須知、祖師唯傳佛法之正脈、面壁坐禪。後漢永平以來、雖有依文解義之坐、全無其實。唯獨祖師傳而已、誠是佛法之親傳者也。面壁坐禪佛祖傳、不同外道二乘禪、機先開得機先眼、譬如臘月火中蓮。」

といふ。印度は勿論のこと、支那に佛教が傳はりて以來、小乘と大乘とを問はず、教學と同時に禪觀が實修せられたのであるが、これ等の大小乗の禪觀と達磨所傳の坐禪と同じでないことは、已に圭峰宗密も次の如く指摘してゐる。

「達磨未到、古來諸家所解、皆是前四禪八定、諸高僧修之皆得功用。南嶽天台令依三諦之理修三止三觀。教義雖最圓妙、然其趣入門戶次第、亦只是前之諸禪行相。唯達磨所傳者、頓同佛體、迥異諸門。故宗習者難得其旨、得即成聖、疾證菩提、失即成邪、速入塗炭。」（禪源諸詮集都序卷上）

又歷代法寶記卷中にも、「依法修行者、諸小乘禪、及諸三昧門。不是達磨祖師宗旨」と述べてゐる。しかも達磨所傳の禪が公案禪になると、圭峰の所謂「頓同佛體」といふ禪ではなくして、趣入門戶の次第が立つて「依法修行」の觀法と同一とならざるを得ないのである。故に道元禪師は之を一括して「依文解義之坐」として斥け、機先に機先の眼を開得する佛祖正傳の坐禪の本旨を宣揚せられたのである。而して廣錄第八には、宋朝諸山の杜撰の長老等の間に流行せる待悟禪との相違を示して、「諸宗坐禪待悟爲則。譬如假船筏而度大海、將謂度海而可拋矣。吾佛祖坐禪不然、是乃佛行也。」とあるが如く、正傳の坐禪は佛行としての坐禪であるから、坐禪の外に何事も期待するものでなく、坐禪それが即ち目的現成の姿であるから、不圖作佛といはるるのである。されば坐禪は證上の修であつて、凡夫から佛への過程としての行の意味は少しもない。佛教教學で教へられてゐる如く、衆生は、佛性と凡夫性との二元の矛盾に悩む存在であつて、教學的理解には淺深はあつても一乘佛教となれば、生佛一體の根據の上に、理論に於ても亦實踐に於ても、一切皆成佛の可能を教へて、凡夫から佛への行を展開するのであるから、始覺門的の行の階次が立つのであるが、それが一轉して本覺門の佛教になると、斷惑證理の過程



は全く無くなると同時に、知の立場は棄揚せられて信の佛教に轉じ、信を要機として二元の矛盾が解消せられ、安心が確立するのである。而して親鸞上人は凡夫性に徹して凡夫になり切れと教へて、他力淨土門となり、道元禪師は佛性に徹して佛になり切れと教へて、自力聖道門となつたと見らるのであるが、而も尙、此の對立的の理解は一應の見方であつて、其の中心的契機は信に在るのであるから、一見對蹠的な立場を取る親鸞上人と道元禪師の佛法とは、佛教の宗教として展開すべき表裏二面の究極を代表するものと見ることが出来る。なほ、このことに就ては後に述べる機會があるが、ここに注意して置きたいことは、道元禪師の正傳の佛法は、要するに不圖作佛の坐禪に依つて本證の安心を確立することにあるから、佛法に成り切れといふ道元禪師の佛法は、全然超世間的な出家佛教であつて、世間とは没交渉であると考へられ易い。然しそれは未だ正傳の佛法の眞意を理解し得ないものであつて、それでは道元禪師が入宋求法から歸朝して、「弘法救生をおもひとせり、なほ重擔をかたにおけるがごとし。」(辨道話)といはれ、又菩提心を定義して「發菩提心者、乃度衆生心也。」(廣錄第八)といはるる所以が理解出来ないことになる。道元禪師は出家佛教を唱道せらるるには相違ないが、禪師が佛法に成り切れといふのは、世法を離脱して所謂遁世的になれといふのではない。此のことは、已に道元禪師の時代にも世人の疑惑する所であつて、辨道話の十八問答の中に、「在俗の繁務はいかにしてか一向に修行して無爲の佛道にかなはん。」といふ疑問が呈出せられてある。禪師の之に對する答の中に、「身の在家出家にはか

はらじ。又ふかくことの殊劣をわきまふる人、おのづから信することあり。いはんや世務は佛法をさゆとおもへるものは、ただ世中に佛法なしとのみしりて、佛中に世法なきことをいまだしらざるなり」と示されてある。「世中に佛法なしとのみしりて、佛中に世法なきことをいまだしらざるなり」といへることは深く味ふべき語である。禪師は常に求道者に對して世法を捨離して佛法に隨順せよと垂誡せらるるが、佛法に隨順して佛法に成り切つた時には世法と佛法の對立はない。對立のないといふことは世法が無くなることではない。世法があるままに佛法になるのであるから、之を逆に云へば、世法が佛法に生きて眞實の世法となることである。此の外に弘法救生の佛法はあり得ない。すべてが佛法になる時には、世法がなくなるのみならず佛法も亦無くなるのである。そこで始めて世法が世法になり、佛法が佛法になるのである。先に引證した古鏡の卷に、「まことにしりぬ、磨瑯の鏡となるとき、馬祖作佛す。馬祖作佛するとき、馬祖すみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禪すみやかに坐禪となる。」とあつたが、世法を佛法にするのは馬祖の作佛であり、馬祖が馬祖となるのは世法が佛法に生きて眞實の世法となることであり、それに依つて始めて坐禪が眞の坐禪になり、佛法が佛法になるのである。されば修證不二の坐禪は、其のまま世法と佛法の不二の安心とならねばならぬのであり、ここに正傳の佛法の宗教としての眞の意義があるのである。このことは後に委細に論ずべき機會があるので、ここには一言要旨を述べて誤解を防ぐに止めて置きたい。



## 三

正傳の佛法の坐禪が、不圖作佛の佛行とならざるを得ない宗旨の根柢を究めようとするには、正傳の佛法の根本の立場を明かにせねばならぬ。抑々禪宗が佛心宗を標榜して佛語宗を排斥したのは、佛法を其の根源に於て押へて、自ら佛法の總府を以て任じたのである。然しそれが爲に佛心と佛語とを對立せしめて、其の間に取捨を敢へてするに至つては、其の本來の趣旨に反することになつたのであるから、いま正傳の佛法が禪の本義に還つて、佛教全體を包容しようとするには、佛心をも佛語をも包み得る如き、更に根源的の立場を取らねばならぬ。其の立場から正傳の佛法を考察すると、正傳の佛法といふ時の正傳とは、佛法を限定する語であるが、之を正傳の一語として見れば、正法單傳の意味に解して、嫡嫡相承して來た如來の正法の意となるのである。其の正傳といひ正法といふ正とは如何に解すべきか。正傳の文字は、正法眼藏の隨處に見出さるのであるが、その嚴密なる意義の解説はどこにも見出されない。多くは軽い意味で、而も自明のことのやうに用ゐられてゐるが、然し此の語は確かに宗祖独自の立場を示すものに相違ないから、之を手がかりとして正傳の佛法の本質的意義を參究しよう。

正傳の正は普通には正邪と對するが、それでは他の諸宗は皆邪宗といふことになるから妥當でない。然らば正とは如何。正助といひ、兼正といひ、傍正といひ、正偏といひ、正閏といふ如き對立は、佛教

中に屢々用ゐられてゐる。傍正、正閏は多くは血脈相承の上でいはれ、兼正、正偏等は法又は行の上でいはるるが、今は法の本源に立つて正法といふのであるから、其のいづれを取るも妥當でない。此の外に正は眞正、正味の意に解して、正雜と對立せしむる意味がある。即ち正は純粹なるもの、雜は混合物のある不純のものといふ意味になる。ここに正傳といひ正法といふは、眞正、正味、純粹の法と見るべきで、辨道話に「祖師西來のち、直に葛藤の根源をきり、純一の佛法ひろまれり。」といひ、又、「從來雜穢の知見思量を截斷して、天真の佛法に證會し。」といふ時の「純一の佛法」、「天真の佛法」と解すべきである。然らばその純一なる天真の法とは何ぞ。眞言宗に於ては、大日如來の説を純密といひ、釋尊の説ける密教を雜密といつてゐるが、いま之を基準として、道元禪師の純一の佛法の意味を考へて見よう。正法の法の意味は、教學的には種種に解せられようが、佛を佛たらしむる法といふのが其の源本の意味であるから、正覺の内容としての菩提の智である。而して此の正覺の智を少しも雜り物もなく其のまま説くのが、佛の自内證の開示である。之を教學の方面からいへば、釋尊の四十九年の傳道説法が八萬四千の法門となつたといはるるが、此の一代の佛教は、教化の立場に立つた釋尊の教説である以上、對機の施設であり、隨機方便の教説であるから、自内證其のままとはいへない。釋尊の成正覺の境界を開示した稱性の本經、根本の法輪といはれてゐる華嚴會上に於ては、二乗の人は聾の如く盲の如しとあつて、其は只佛の内證を理解し得る大機の菩薩の爲の説法であつた。此の稱性の本經を所依とする華嚴



教學に於ても、果分不可説として、正覺の自内證其のもの、即ち果上の法門は唯佛與佛であつて不可説であるとし、因分に下つて、普賢・文珠等の大機の爲に説くのが華嚴經であるといふ。然らば華嚴經も因人の爲の對機の教説であつて、唯佛與佛の説法ではない。已に機に對する教説である以上は、自受法樂の法門ではないといはねばならぬ。

弘法大師の眞言宗に於ては、其の立宗の基本を更に一步進めて、法身佛の自内證を説くのが密教であるといふ。大師の二教論に「佛有三身、教則二種。應化開説曰顯教、言顯略逗機。法佛談話是曰密藏、言秘奧實説。」といひ、或は「自性受用佛自受法樂故、與自眷屬各説三密門。此三密門、所謂如來内證智境涯。」といふ。然らば密教は法身大日如來の自内證の法門を自受法樂の爲に説いたのであるから、機根を全く豫想しない唯佛與佛の極談であるといふのである。此の根本の立脚地に立つて、兩部大經を始め多くの密部の教説が説かれてゐるが、教説といふ以上は其の語自體が、對者の機根の上下は別として、必ず相手を豫想してゐるのである。されば、密教でも自眷屬の金剛薩埵が對者となつてゐる。大日如來と金剛薩埵が、説く者と聞く者との對立をなして、而も其れが一體である意味を現はして自眷屬といふ。然し本來、自受法樂の説といふのであるから、説者と聞者との對立は、大日法身の自受法樂の心地を分解した對立と解すべきであらう。其は兎も角、自受法樂の説といふも、なほ説者と聞者の對立が、果人と因人との對立の形式を取らねばならぬことは、教説の形式を取る限り已むを得ないのである。そこで

後に新義眞言宗が此の意味を發展せしめて、自證法身佛が加持門に出でて遠く未來機の爲に説くといふ加持説の義を立つるに至つた。蓋し大日經中に已に「於當來世時劣慧諸衆生」とか、「觀未來世諸衆生」とかいふ如く、密教の對機が豫想せられてあるからである。又、大毘盧舍那成佛神變加持經といふ經題の「加持」といふ語自體に、已に佛の加被と衆生の受持とが對立しての教説であるから、設ひ其の現座に對機はないとしても、全然對機のない教説はあり得ないから、機根を未來に豫想したものと見なければならぬ。然らば眞言宗の立場は華嚴宗に一步を進めてゐるとはいへ、なほ正覺の境地、自内證其のまの開示とはいへない。況んや密教は、二乗三乘の隨機の説に寄齊して説かれてゐるに於ては、其の立宗の根本は如何に卓上せられても、尙ほ少しも機根を豫想しない天真の佛法とはいへないことになる。次に、正傳の佛法が純一無雜なる天真の佛法であるといふことは、辨道話の自受用三昧の一段に明かにせられてゐるのであるが、長文であるから此には二三の要點を指摘して其の大要を示すに止めたい。先にも引用した辨道話の開卷劈頭にある、正傳の佛法の根本の立場を標榜した法文を、いま一度出して見ると、

「諸佛如來、ともに妙法を單傳して、阿耨菩提を證するに、最上無爲の妙術あり、これただほとけ佛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。この三昧に遊戯するに端坐參禪を正門とせり。」



とある。正傳の佛法が唯佛與佛の正法であることは、自受用三昧を其の標準とし、坐禪を其の正門とすと云ふので明かであるが更に之を布衍して「佛法を住持せし諸祖ならびに諸佛、ともに自受用三昧に端坐依行するを、その開悟のまさしきみちとせり」西天東地、さとりをえし人、その風にしたがへり。これ師資ひそかに妙術を正傳し、眞訣を稟持せしによりてなり。」といひ、次いで「宗門の正傳にいはいはく、この單傳正直の佛法は、最上のなかに最上なり。參見知識のはじめより、さらに燒香・禮拜・念佛・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。」と述べて自受用三昧の境地を開示し、「諸佛如來をしては本地の法樂をまし、覺道の莊嚴をあらたにす」といふ。本地の法樂をまし、覺道の莊嚴を新たにする坐禪であるならば、待悟見性の坐禪ではなく、本地の風光其のままの開示であることは云ふまでもない。又「廣大の佛事、甚深微妙の佛化をなす」といふから、對機を豫想しない自内證の佛法の自然の化導であり、「本證の佛化を周旋する」ものであることも亦明かである。更に其の點を釋明して「もし凡流のおもひのごとく、修證を兩段にあらせば、おのおのあひ覺知すべきなり。もし覺知にまじはるは證則にあらす、證則には迷情およばざるがゆるぎ。」といふ。修と證との對立のある佛法は、對機教導の佛法であつて、唯佛與佛の證上の法則ではない。「證則には迷情およばざるがゆるぎ」、自受用三昧は全く對機を豫想してゐないのである。

以上、正傳の佛法が自受用三昧の法門であることを明かにしたのであるが、前述の如く密教も亦自受

法樂の立場に立つて、一般經論の佛教を隨機施設の顯教として、顯密を峻別してゐる。されば一乘佛教の究極である天台、華嚴の教理を通じて正法眼藏を見ようとしても、そこに超え難き飛躍が感ぜらるるも、密教を通じて之を見れば、正傳の佛法の提唱も自然に理解し得らるるが如き感あるのは、其の根本に於て相通する點がある爲である。辨道話の中に法華宗・華嚴教は大乗の究極なりと讚歎し、況んや眞言宗の如きは佛法の妙極なりと、一段卓上して其の優位を認められたのは、かかる理由に基因するものと思ふ。而も尙、密教が教として立つ以上は、何としても機を豫想せねばならぬのであるが、其の點を一步踏み超えて、全く機を豫想しない本地の法樂とし、覺道の莊嚴となさしむる天真の佛法を唱道するのが正傳の佛法である。

次に教學の立場ではあるが、宗義の上で法の純粹性を主張する爲に、所依の經典の説時を論じてゐる。それに依ると、華嚴經は稱性の本經として、佛成道後二七日思惟行を出でて最初に説かれたものといふのは、實行の機に對する教説の源頭に立つものとして、法の源本的純粹性を示さんとしたものであり、眞言宗では更に其の上に出でて、全く機を豫想しないといふ立場から、大日經は成道後の思惟時に於て説かれたものと見ようとしてゐる。然し前に述べた如く、其が教として立つ限りは、十地經論に「説曰解釋也」とあり、解釋とは結べるものを解く意味であり、道元禪師も法華轉の卷に、「佛は本爲凡夫説のみなり、不爲佛説なり。」とある如く、果上の法門には結縛の人はないから説法はない。普通の立場で説



法といふことになれば、何等かの意味で機根を豫想せねばならぬ。されば眞言宗の自受法樂でも、説法の形式を取るからには、設ひ未來機としてもそこに對機の兆が現はれてゐるといはねばならぬ。そこで、正傳の佛法では更に法の源頭に遡つて、見明星悟道に法の根源を求め、大地有情同時成道の自證三昧の風光を道元禪師は天真の佛法として、「ひろく佛向上の機にかうぶらしめて、よく佛向上の法を激揚す」といはるるのである。經典の説時といふ如きことは、歴史的に見れば何等の意味もないものであるが、教學組織の上では各自の宗旨の立場を示すものとして、且らく之を比較して見ると、正傳の佛法の立場は愈々明瞭に觀取し得らるると思ふ。

## 四

正傳の佛法は、之を法の上より見れば、佛法の未だ機根に對する兆の現はれない釋尊の成正覺の境地を基本として、純眞の佛法そのまま佛の生命として嫡嫡相承すといふのである。されば正法とは無上菩提であり阿耨菩提であつて、これやがて佛の佛としての生命である。此の正覺の佛が機に對して正覺の内容を開示し、傳道者として衆生を教導するのが教法となつたのである。故に教學の立場からは、教法に依つて行を起し證に導かるる、所謂教行證の順序が立つのである。されば辨道話に、「又經書をひらくことは、ほとけ頓漸修行の儀則ををしへおけるをあきらめしり、教のごとく修行すればかならず證を

とらしめんとなり。」といふのが教法である。然るに教法を根據とせず、直證菩提を本源とする正傳の佛法は、教から行へ進むのでなく、證が行に現はれ教に進み、教は行の驗證に依つて證に導かるるといふ順序にならねばならぬ。されば直證菩提の直接の働きは行でなければならぬ。行に依つて證を捉へる、更に端的に云へば、證の人格的動きが行である。「證上に萬法をあらしめ、出路に一如を行する」といふ行が即ちそれであつて、「この三昧に遊戯するに端坐參禪を正門とせり」とあるから、其の行は即ち坐禪であるといふことになる。

正法眼藏で強く響く語は、禪の流を汲むだけに、教學を排斥する不立文字の立場である。辨道話に「佛法を傳授することは、かならず證契の人をその宗師とすべし。文字をかぞふる學者をもて、その導師とするにたらず。一盲の衆盲をひかんがごとし。」

とあるが、「文字習學の法師」といひ、「名相の邪路に證跡する」といふ如き文字は、正傳の佛法の究極を提唱する時には多く用ゐられてゐるのであるが、かくの如く文字を排斥する趣旨は、所謂禪者の以心傳心、教外別傳の立場から、言教は赴機の戲論とし、文字は月を指す指として之を排斥するのではない。證から行へ進む正傳の佛法の立場から、教學が排斥せらるるのである。例へば辨道話に、

「ただまさにしるべし、七佛の妙法は得道明心の宗匠に、契心證會の學人、あひしたがふて正傳すれば、的旨あらはれて稟持せらるるなり。」



とあるが、これ正しく唯佛與佛であつて、其の次に「文字習學の法師のしりおよびべきにあらず」とあるから、前の文といひ、此の文といひ、所謂禪者の以心傳心とか、冷煖自知とかいふ如き立場から、文字習學を排斥したのでないことは明かである。尙、これは一例を擧げたに過ぎないのであるが、禪師の著述全體を通じて、此の立場を忘れてはならない。文字教學を斥ける語調は一般禪者と同じであるけれども、「言語道斷とは一切の言語をいふ。心行處滅とは一切の心行をいふ。」(安居の卷)といはるる道元禪師本來の立場から見ても、之を一般禪者の如く「言詮不及意路不到」といふ意味だけに解してはならない。教學では教より行、行より證へ進むのは、機根を逐ふ教法の施設であつて、自ら斷惑證理となるが、正傳の佛法は、證より行へ出でて教となるのであるから、法の純粹性を保任することが出来る。此の立場を離れては、正法眼藏の正しき理會は出来ない。辨道話に「妙修を放下すれば本證手の中のみてり。本證を出身すれば妙修通身におこなはる。」といふ語も、此に初めて明瞭となり、正傳の佛法の究極の安心が不染汚の修證であり、本證妙修であることも理解せらるるのである。

かくの如き修證一等の立場から見れば、「すでに修の證なれば證にきはなく、證の修なれば修にはじめなし。ここをもて釋迦如來・迦葉尊者、ともに證上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく證上の修に引轉せらる。佛法住持のあとみなかくのごとし。」といはれる如く、傳燈の祖師は皆證上の修に引轉せらるる行持の道環である。之を更に教理的理解の上からの法佛一體ではなく、行の體現と

しての法佛一如の立場から、佛教の卷に「ほとけ法をとく、法ほとけをとく、法ほとけにとかる、ほとけ法にとかる」と述べられてゐる。佛が法を説くといふとも、ここでは、其の宗旨に於ては一般的理解よりも更に深いものがあるのであるが、且らく之を文字通りに見て、其が佛の教法であることはいふまでもない。次に、法が佛を説くといふことは未曾聞の説であつて、道元禪師に依つて始めて聞かせる法音である。前に述べた如き證上の修に引轉せられた佛祖は、法に依つて説かれた佛であつて、二祖の斷臂得髓も、六祖の碓米傳衣も、皆法に説かれた佛である。傳燈の祖師のみではない。宗祖道元禪師の發心修行が、「みづからの強爲にあらず、佗の強爲にあらず、不曾染汚の行持」として、行持道環の行の佛法の現成に他ならぬのである。慈覺の卷に、「有智若聞、即能信解」の道理を以て、六祖一代の修證を鑽仰して「いはゆる智は人に學せず、みづからおこすにあらず、智よく智につかはれ、智すなはち智をたづぬるなり」とある一段の説示こそは、行の佛法としての宗祖の信念の發露であり、感激の文字である。以上述べた如き行持の道環として、法に説かれた佛として宗祖自身の發心修行を理解することは、其の唱道せらるる正傳の佛法の本義からは當然の歸結であるが、營にかく理解せらるるといふだけではない。宗祖自身が已に此の自覺に立つてゐられたことは、次の行佛威儀の卷の最後の一節の文で明かである。

「よろこぶべしこの皮袋子、うまれたるところは去聖方遠なり、いけるいまは去聖時遠なりといへど



も、互天の化導なほきこゆるにあへり。いはゆる、ほとけ法をとくことは、きくところなりといへども、法ほとけをとくことは、いくかさなりの不知をかわづらひこし。しかあればすなはち、三世の諸佛は三世に法にとかれ、三世の諸法は三世に佛にとかるるなり。」

而して此の行佛威儀の一卷の結語として「しかあればすなはち、法説佛なり、法行佛なり、法證佛なり、佛説法なり、佛行佛なり、佛作佛なり。かくのごとくなる、ともに行佛の威儀なり。互天互地、互古互今にも、得者不輕微、明者不賤用」なり。」と述べ、宗説行一等の行佛の威儀が、正傳の佛法の要旨であることを明かにせられてゐる。ここに説・行・證とあるは、平常にいふ宗・説・行又は教・行・證であることは、廣録第八に「所謂佛家爲體者、宗説行一等也、一如也。宗者證也、說者教也、行者修也。」とあるに依つて明かであり、又此の文に依つて法説佛といふも、只説くといふだけではなく、説の中に自ら行と證とを包むものであることも亦明かにせられてゐるのである。

かくの如く、宗説行一等の正傳の佛法に於て姑らく順序を立てると、證より行に、行より教に進むと見なければならぬので、自ら本證妙修となり、不圖作佛の坐禪となつて、待悟の禪が排斥せらるるのである。又、衆生より佛への對立的施設としての教行證の教學が、不立文字の禪に依つて依文解義と批判せられ、經卷は不淨を拭ふ故紙として捨てられたが、正傳の佛法に於ては、三乘十二分教は佛祖の眼睛なりとして之を活用したことも、所謂の禪と正傳の佛法とは、その根柢に於て是の如き立場の轉換があ

ることを忘れてはならぬ。尙、教より行への教學の立場を、證より行へと轉換した正傳の佛法の教學的理解としては、菩薩の修行階位に於て、教道と證道との區別を立てて、説と行との關係を明かにした所謂教證二道の思想を参考に資すべきものと思ふが、今は問題外であるから之に觸れない。

## 五

教行證一等が正傳の佛法の根本の立場であるから、證が證果として、修行の目標として前方に在るのではなく、行に於て現成せる證である。そこで不染汚の行としての坐禪が中心となつて、坐禪を生命とする佛法が正傳の佛法となるのである。廣録第四に、「佛佛祖祖正傳正法、唯打坐而已。」とあり、又、同第六には「佛佛祖祖嫡嫡面授坐禪爲先。」とあるが如く、正傳面授の佛法は、佛をして佛たらしむる法としては、坐禪を以て一貫して其の始終を盡くすものである。前には主として證としての自受用三昧から考察したのであるが、ここには行即ち坐禪を主として、正傳の佛法の立場を明かにしよう。然し修證は不二であるから、たとひ觀點を轉換したとしても、多少の重複を來すことは已むを得ない。

支那の學派佛教より宗派佛教に發展した佛教各派には、教學的組織に依る各自の教判があつて、一宗派として獨立すべき趣旨が闡明せられてゐる。若し教判なるものが單に一代教を整理し組織するといふ意味であるならば、道元禪師の佛法には教判はあり得ない。何となれば、正傳の佛法では教から證に導



かるるのでなく、證から教に出づるのであつて、本證を出身すれば妙修通身に行はるといふのであるから、教判の必要は全くないのである。然し教判に依つて一代教を整理するといふことが單に佛教研究の一の方法といふだけでなく、それに依つて自家の信念の歸趣を明かにし、其の信念の依つて生ずる根本に於て佛教全體を整理すべき統一原理を求むるといふことになれば、教判は一宗の獨立すべき基本的の信念を表明するものとなり、立教開宗の理論的根據が之に依つて明かにせらるるのである。かくの如く教判を理解すれば、諸宗の間に在つて正傳の佛法を宣揚せらるる道元禪師に於ても、亦其の獨自の立場を闡明して一般に之を承認せしむる如き、謂はば教判的の宣言がなければならぬ。それで始めて一宗派をなすことが出来るのであつて、道元禪師の流が後に一宗派をなしたといふには、所謂の教判はないとしても、必ずや教判に代るべきものがなければならぬ。果せる哉、辨道話の十八問答の中に其に相當する一段がある。それは天台・華嚴・眞言といふ如き一乘究極の妙法が宣揚せられてる中に在つて、何の必要があり、又何の勝れたる所があつて坐禪を中心とする正傳の佛法を鼓吹するやといふ問に對して、次の如く答へてゐる。

「しるべし、佛家には教の殊劣を對論することなく、法の淺深をえらばず、ただし修行の眞偽をしるべし云云。」

教判の上に現はれた佛教の區分では、大乘・小乘といひ、三乘・一乘といひ、或は聖・淨といひ、

顯・密といふ分類はあるが、今は教と行とに判定して、教を問題とせずに行の眞偽を知れといはるるのは、前に述べた如く教から行へゆく立場でないことは明かである。従つて教に依つて淺深勝劣を判定する普通の教判は、自受用三昧の立場からは無意味である。何となればそれは教を赴機の戲論として斥けないまでも、法其のものの價値を批判することにはならぬ。只時機に制約せられた法の適否を批判するのみである。されば教法による批判は法そのものの批判でなくして、結局は機根の批判であり、教を受くる者の立場に於ける批判である。いづれの教判でも機根が上勝なればそれだけ教法も高くなつてゐる。之を他面から見ると、教法が高くなる程その行は現實を離れて遂には機根を寄せつけないやうになつてゐる。それでは一般民衆を救済するといふ宗教としての本來の使命を失ふことになるから、末世相應の法として時代的條件をつけられた教判が出来なければならぬことになつた。又他面に於ては、教法の批判は要するに機根の批判であり、其を高く推し進める程、法の上からいへば其の本源に近づくことになり、而して其の究極は機の及ばない、全く機根を豫想しない、従つて何等の條件をもつけられぬ無制約の法自体に立つこととなると、ここには教の批判は全く必要がなく、轉じて行の批判とならねばならぬから、「修行の眞偽を知るべし」といふことになる。而して眞偽を判定する標準は何か。「自受用三昧其の標準なり」とある。ここに於て教よりの行と、證よりの行と、更に云へば、行の目標を教へられて一步一步之に近づかんとする行と、證上の修として「初心の辨道即ち本證の全體なり」といふ行とは、同一の行



でも其の意味は天地懸隔である。佛行としての坐禪を生命とする正傳の佛法であるから、坐禪についての提唱は宗祖一代の著述の隨處に見出さるのであるが、次の學道用心集第三の語は、證上の修としての坐禪の意義を最も明確に示してゐる。

「行之所招者證也、自家之寶藏不從外來。證之所使者行也、心地蹤跡豈可廻轉。然而若廻證眼兮顧行地者、無一翳之當眼、將見者白雲萬里。若舉行足擬證階者、無一塵之受足、將蹈者天地懸隔。於是退步跣跳佛地矣。」

此の法文の前半は、一應、行と證とを對立せしめて、行より證へと、證より行へとの相互の連關を示し、後半は、行證一如の回互圓融の道理を示して、これが即ち佛地を跣跳する坐禪であることを明かにしたのである。又、同第十には、「聞法者遊化于心識、坐禪者左右于行證。」とある。坐禪は靜坐ではない、只坐することではない。「坐禪は坐禪なり、坐臥にあらず、坐臥にあらずと單傳するよりこのかた、無限の坐臥は自己なり、なんぞ親疎の命脈をたづねん、いかでか迷悟を論せん、たれか智斷をもとめん。」(坐禪箴)であるから、行證を貫く本證妙修の眞實の自己の面目現前する時に、無限の坐臥が自己になり、坐禪が坐禪となるのである。古鏡の卷の「馬祖作佛するとき、馬祖すみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禪すみやかに坐禪となる。」とは此の意味に他ならぬ。然らば正傳の佛法が、天眞の佛法として法の純眞性を保持せんとする限り、端坐參禪を正門とせざるを得ないのである。

辨道話に、「佛法におほくの門あり、なにをもてかひとへに坐禪をすすむるや」といふ問に對して、「これ佛法の正門なるをもてなり」と簡單に答へられてゐるが、教に導かるる行ならば八萬の細行にもなり、教學の立場に依つては正門の選擇も種種になり得るが、「祖師西來ののち、直に葛藤の根源をきり、純一の佛法ひろまれり。」(辨道話)とあるが如く、直に法の根源に立つて證より行へといふ正傳の佛法の立場からは、佛法の正門は成正覺の姿である坐禪より他にはあり得ない。

道元禪師の宗教は、坐禪を生命とする佛法であるから、行の宗教であると一般に認められ、其の點が特に高調せられてゐるが、然し其の行は手足を動かす身體的の行のみと考へてはならぬ。道元禪師の行は、萬行の根源としての生命の力であつて、宗祖の所謂「行佛の明行足」の行である。「佛法を精魂として弄すべきなり」(自證三昧の卷)といひ、「以弄精魂之智爲身也」(永平廣錄第七)といふのが即ち行としての佛法である。「法の淺深をえらばず、ただし修行の眞偽をしるべし」といふ立場の轉換をここで注意せねばならぬ。教から來た行は機根を豫想する階次的の行であるが、「初心の辨道すなはち本證の全體なり」といふ行は純粹行である。前に正傳の佛法は純一の佛法であることを明かにしたが、純一の佛法の行は純粹行でなければならぬ。而して純粹美がインテレストを離れたものといはるるが如く、純粹行とは爲にすることなき行である。何か爲にすることのある行はインテレストを持つ美術品が工藝品であつて、其の利用價值が相對的であるが如く、其の行は相對的の價值しかもつてゐない。今日の生活が明



日の爲にといふのでは、其の生活は明日の爲の手段に過ぎないものとなつて、「此の一日の身命は貴ぶべき身命なり、貴ぶべき形骸なり。」とはなつて來ない。然し爲にすることなき行を誤ると、漠然たる無意識の行の如く思はるるが、「修證は無にあらす、染汚することを得ず」といふ不染汚の行が、即ち純粹行であつて、目的がないのではない。目的そのものになることであり、行即自己であり、坐禪即坐佛であつて、行を離れて自己はないといふことである。そこで隨聞記第二の「南嶽の磚を磨して鏡となせしも、馬祖の作佛を求めしを戒めたり、坐禪を制するにはあらざるなり。坐はすなはち佛行なり、坐はすなはち不爲なり、是れ便ち自己の正體なり、此の外、別に佛法の求むべき無きなり。」といふ語が明瞭になる。されば正傳の佛法に於て、坐禪が坐禪になる爲には、何としても本證の安心が基本とならねばならぬ。

普通に行といへば、身體的の行動と解せられてゐるが、道元禪師に於ては「佛法を精魂として弄する」のが行佛であるから、行を單に身體的の動作とのみ解してはならぬ。之を端的にいへば、生死去來眞實人體の生命活動が行であつて、行の外に佛の生命はない。而して此の行の具體的表現としては、「三業に佛印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな佛印となり、盡虚空ことごとくさととりとなる」(辨道話)として自受用三昧の境地が展開せられてゐる如く、身口意の三業となるのであるから、身體的の動作が行であるのみならず、言語も意念も亦行である。これを肉體的のものと精神的のものに配すれば、意業は

精神的であり、身口二業は肉體的である。而して身心不二は、敢へて道元禪師といはず大乘佛教の通説であるに拘らず、一般佛教は心本身末として教學的發展をなしてゐる。故に實踐の行道に於ても意業の觀法を中心として、肉體的のものは寧ろ補助的のものと見られてゐる。殊に禪宗は佛心宗といひ、以心傳心といふだけに、唯心的傾向が強く主張せられてゐる。然るに道元禪師は隨聞記第二に、

「道を得ることは心を以て得るか、身を以て得るか。教家等にも身心一如と云て、身を以て得るとも云へども、猶一如の故にと云ふ。しかあれば正しく身の得ることはたしかならず。今我が家は身心ともに得るなり。其の中に心を以て佛法を計校する間は、萬劫千生得べからず。心を放下して、知見解會を捨る時得るなり。見色明心、聞聲悟道の如きも、猶を身の得るなり。然あれば、心の念慮知見を一向に捨て、只管打坐すれば、道は親しみ得なり。然あれば道を得ることは、正しく身を以て得るなり。」として坐禪を勧めてゐる。心を以て佛法をかれこれと計校する間は、佛祖の身心は得られない。禪者は一般に心を主とするが、心は兎角抽象化され易く、従つて觀念的になり勝ちであるから、此の點からも道元禪師は常に心といはずして、佛祖の身心といひ、佛祖の皮肉骨髓といひ、眼睛といひ、鼻孔といふ如く、具體的の表現に意を用ゐられてゐる。三界唯心の卷に「心これ皮肉骨髓なり、心これ拈華破顏なり」といひ、佛教の卷に「佛心といふは佛の眼睛なり、破木杓なり、諸法なり、三界なるがゆるゑに、山海國土、日月星辰なり」といふは、以心傳心の理解の觀念化せらるることを惧るるからである。



次に、行の肉體的の表現は口業と身業とであるが、其中、口業は一般的には教説となるのであるから、證と行の一體としての行は、ここには行と教との一如となるのである。故に説くことが即ち行である。行持上の卷に、洞山の「説取行不得底、行取説不得底」の語を擧げて、「その宗旨は、行は説に通ずるみちをあきらめ、説の行に通ずるみちあり。しかあれば、終日とくところ終日おこなふなり。その宗旨は、行不得底を行取し、説不得底を説取するなり」と、行と説の一體なることを述べ、更に洞山の嫡子雲居は、此の道を七通八達せりとして、「説時無行路、行時無説路」といつた語を擧げて、「この道得は行説なきにあらず、その説時は一生不離叢林なり、その行時は洗頭到雪峰前なり、説時無行路、行時無説路、さしおくべからず、みだらざるべし。」と述べて、説の外に行なく、行の外に説なき宗旨を明かにしてゐる。正傳の佛法は證より行に、行より教への次第であると前に述べて置いたが、行より教といふも行が即ち教となるのであつて、道元禪師の經典觀はここに其の基本を置いて理解すべきである。佛經の卷に、

「拈華瞬目、微笑破顔、すなはち七佛正傳の古經なり。腰雪斷臂、禮拜得髓、まさしく師資相承の古經なり。つひにすなはち傳法付衣する、これすなはち廣文全卷を付屬せしむる時節至なり。みたび白をうち、みたび箕の米をひる、經の經を出手せしめ、經の經に正嗣するなり。しかのみにあらず、是什變物恁麼來、これ教諸佛の千經なり、教菩薩の萬經なり。説似一物即不中、よく八萬蘊をとき、十

二部をとく。いはんや拳頭・脚跟・拄杖・拂子すなはち古經新經なり、有經空經なり。在衆辨道、功夫坐禪、もとより頭正也佛經なり、尾正也佛經なり。菩提葉に經し、虛空面に經す。おほよそ佛祖の一動兩靜、あはせて把定放行、おのれづから佛經の卷舒なり。」

と述べ、又自證三昧の卷には、「その經卷といふは盡十方界、山河大地、草木自他なり、喫飯著衣、造次動容なり」とあるは、正しく行説一如の立場からの經卷の拈提である。更に又、自受用三昧の行證一如の坐禪が其のまま教であり、八萬の法藏はこれより流出する旨を、三昧王三昧の卷に次の如く述べてゐる。

「三七日結跏趺坐、あるひは時間の跏坐、これ轉妙法輪なり、これ一代の佛化なり、さらに虧缺せず、これすなはち黃卷朱軸なり、ほとけのほとけをみる、この時節なり。これ衆生成佛の正當恁麼時なり。」轉法輪の卷には、一般に僞經とせられたる首楞嚴經中の一句である「一人發眞歸源、十方虛空悉皆消殞」の語についての天童淨祖を始め、諸祖の拈提を擧げて「この句すでに佛祖を轉じ、この句すでに佛祖をとく。佛祖に轉せられ、佛祖を轉するがゆゑに、たとひ僞經なりとも、佛祖もし轉擧しきたらば眞箇の佛經祖經なり、親曾の佛祖法輪なり。たとひ瓦礫なりとも、たとひ黃葉なりとも、たとひ優曇華なりとも、たとひ金欄衣なりとも、佛祖すでに拈來すれば法輪なり、佛正法眼藏なり。」といふ。道元禪師の此の態度は、今日行はれてゐる如き佛教の歴史的研究からは甚しき獨斷として排斥せらるるであら



うが、佛教經典の成立、價值及び眞偽が、果して歴史的研究のみに信頼して決定し得らるであらうか。思ふに、佛教の宗教としての發達は、歴史的研究の成果に基礎を置くものでなくして、寧ろ各宗の祖師の所謂已證の法門を基本としてゐることは否定し得ない。されば大小・三一・權實等の取捨は姑く措くも、顯密と分け聖淨と判じて、一切經に任意の取捨をなせることは、其の規準が祖師の已證の法門にあることは明かであつて、その經典に對する態度は、道元禪師の「佛祖もし轉擧しきたらば眞箇の佛經祖經なり、親曾の佛祖法輪なり。」といへると、其の精神に於て相通するものである。その手近い例證として、親鸞上人の教行信證を擧げて見よう。同書第三に本願成就の文として、無量壽經の「諸有衆生、聞其名號、信心歡喜、乃至一念、至心廻向、願生彼國、即得往生、住不退轉云云。」を引證し、之を和文に延書きして、至心廻向以下を「至心に廻向せしめ給へり。彼の國に生せんと願すれば、即ち往生を得て、不退轉に住せむ」と讀ませてある。「せしめ給へり」といふは、使役の意味ではなく敬語であつて、「し給へり」と同意であるから、「し給へり」とも讀ませてある。いづれとも、親鸞上人は、この廻向を一念多念文意に「廻向は本願の名號をもて、十方の衆生にあたへたまふ御のりなり。」と釋してある如く、彌陀から衆生へ廻向すと解するのであるから、これを敬語に讀ませるのである。が然し、此の原文を正直に讀むならば、此の文の主格は前に在る「諸有衆生」であるから、衆生の修する所の善根功德を彌陀如來に廻向すといふ意味でなければならぬ。然るに「至心廻向」の句に至つてその主格を取り換へて、文

面に見えない彌陀如來とするのは、何としても無理な讀方であるが、親鸞上人はかく讀むことに依つて自力を捨てた絶對他力の法門を開いたのである。經文は如何にあらうとも、上人の已證の法門では、かく讀まざるを得ないのであるから、その門流は之を遵奉する他はない。して見れば、依經の宗派といへども、經典そのものに絶對の權威は認められてゐないといはねばならぬ。果して然らば、道元禪師は、正傳の佛法の立場から行説一如の本旨に基いて、一層自由にして且つ根源的な經典批判をなしたといふのみであつて、敢へて驚くに及ばないのである。時代に生きて行く各宗祖師の眞の宗教としての佛教には、死せる文字が、而も一口に八萬の法藏といはるる佛教の文字が、悉く絶對の權證となり得るものではない。ただ其の死せる文字に、それぞれの祖師に依つて宗教的生命を吹き込まれて、時代に甦生した文字のみが、生ける聖典として權威を有するのである。而して其の態度の徹底せるものが、道元禪師の行説一如の聖典觀であるといへる。

シユライエルマッヘルは其の宗教論に於て、

「聖典なるものは、何れも皆宗教の墓碑である。嘗ては偉大なる精神が宿つてゐたが、今や最早ない空虚なる記念碑に過ぎない。若し其の精神にして尙生きて働いてゐたならば、其は力弱い模寫たるに過ぎない死せる文字に、如何にしてかくも大なる價值を置き得ようか。一聖典を信する者が宗教を有するにあらずして、寧ろ如何なる聖典をも要せないで、而もよく自ら之を作り得る如きこそ宗教を



有する者である。」

と述べてゐるが、かくの如き歸結に導かるる思想的根據に於ては、勿論かれ獨自の立場があるとしても、眞の宗教の本質に觸れた聖典觀として、東西其の揆を一にすることは注意すべきである。以上、行説一如の提唱に依つて、行の口業としての表現が證より行、行より教への教説であることが明かにせられ、これに依つて教行證を行を以て一貫する道元禪師の行の宗教の意義が廣く且つ深く理解せられなければならぬ。

已に述べて來た如く、三業に佛印を標すといふ行の根源的意義からは、意業も口業も行であるが、行の行としての特徴は、何としても身體的の行動に依る表現にあることはいふまでもないから、一般的に行は身業を以て代表せしめらるる事も亦當然である。佛教が理解を主とする教學から、實踐を主とする宗派に轉じて、觀念の念佛が口稱の念佛となり、止觀の坐禪が看話禪となり、不圖作佛の坐禪となつたことは、行の精神的表現から肉體的表現に轉じて、觀念的のものが具體的に、理論的のものが實踐的になつたと見ることが出来る。然し、佛教の本義からは身心一如であり、従つて三業一體でなければならぬので、此の立場からの代表的のものとしては、眞言宗の身口意三密の平等觀があるが、勿論理論としてはかくなければならぬのであるけれども、實際に於ては、それでは行の純一性を保持し難いから、自ら其の中のいづれかの一が主となり、基準となつて表面化せられざるを得ないのである。而して其のい

づれが主となるとしても、他の二業を捨ててはならないのであるから、其の一を以て全體を統一し、三業相應した一體とならねばならぬ。さて然らば孰れの一を選ぶか。意業は身體的のものから遊離して抽象化せられ易く、従つて又、三業の相應を破る傾向の最も強いものである。蓋し、知行合一は洋の東西を問はず人間の道徳的要請であつて、しかも恐らくは永遠に實現し得ない理念として努力せねばならぬのは、意業としての考へること、知ることが、必ずしも身體的の行にならぬからである。さればこそ道元禪師も「心を以て佛法を較計する間は萬劫千生得べからず。心を放下して知見解會を捨る時得るなり。」

(隨聞記第二)といはるるのである。

次に肉體的の身口二業の中で、口業は人間の生命の奥底からの叫びとしては、感嘆詞的の自然の發聲となり、渾身心が其れに依つて統一せらるるものであり、而して又、眞實の念佛も題目も是の如き口業として、身も心も念佛になり、題目になるものでなければならぬ。然し又他面に於ては、口業は極めて偽り多きものであつて、之に依つて三業を統一して身心一如となることは容易でないから、多くは聲のみの念佛や唱題になり易い。道元禪師が「讀經念佛等のつとめにうるところの功德を、なんぢしるやいなや。ただしたをうごかし、こゑをあぐるを佛事功德とおもへる、いとほかなし。佛法に擬するにうたたとほく、いよいよはるかなり。」(辨道話)といへるは、此の如き口業の行を非難したものに相違ない。かく考へて見ると、三業の中で全體を統一して三業相應せしむるに最も適したるものは身業、特に全身



的の身業である。而して佛法の行としての全身的の身業といへば、其は禮拜と坐禪とである。禮拜については後に述ぶる機会があるから此處には觸れないが、三業に佛印を標して三昧に端坐する坐禪は、全身的の身業に依つて三業を統一せるものに他ならぬ。されば王三昧の卷に、

「結跏趺坐は直身なり、直心なり、直身心なり、直佛祖なり、直修證なり、直頂竊なり、直命脈なり。いま人間の皮肉骨髓を結跏して三昧中王三昧を結跏するなり。」

とある。人間の皮肉骨髓を結跏するといふ打坐は、只足を組むだけではなく、其の作法は坐禪儀に示されてあるが如く、全身心の坐禪であつて、渾身心が正法となつた佛祖の姿である。道元禪師が坐禪を正門として行の佛法を唱道せられたのは、「おほよそ佛祖の兒孫、かならず坐禪を一大事なりと參學すべし、これ單傳の正印なり」(坐禪箋)といひ、又「此坐禪也佛佛相傳、祖祖直指、獨嫡嗣者也、餘者雖聞其名、不同佛祖坐禪也。」(廣錄第八)とあるが如く、坐禪が佛法の根源である成正覺の行として、佛祖の單傳して來れるが故であつて、決して前述の如き三業比較の上で、身業としての打坐を取られたものでないことは明かであるが、然し佛教全體の上より行其のものを批判して、身業としての坐禪の特質を考ふることも、亦全く無意味ではあるまいと思ふ。

## 六

一般教學では、佛と衆生との對立を豫定して、衆生から佛への道を行くから、修行が階次的になるのであるが、所謂の禪宗は公案の工夫に依つて見性成佛せよと教へて、心外に佛を求むることを極力斥けてゐる。然るに正傳の佛法では更に一步を進めて、心内に佛を求むることも亦自己を凡夫の立場に置いてゐるのであるから、生佛對立の見に捉はれて、佛縛法縛を未だ解脱せざる者であるといふ。證上の修に引轉せらるる自己は凡夫ではないから、坐佛は殺佛である。光が自己の外にある間は、自己の影像を逐ふて走るものであるが、自己自身が光となるとき、影像は自ら消え失せてしまふ。内外を問はず佛が目の前に見ゆる間は、自己は尙ほ凡夫であるから、其の佛を殺し切らねば自己もと道中に在るといふ本證の安心は確立しない。凡夫から佛への教學では、成佛の可能を知らしむる爲に悉有佛性と説くが、本證の安心の上からは、悉有佛性は「艸木の種子のごとし。法雨のうるほひしきりにうるほすとき、芽莖生長し、枝葉華果もすことあり。果實さらに種子をはらめり。」といふ教學的の理解は、「凡夫の情量なり」と斥けられ、佛性とは「成佛よりさきに具足せるにあらず、成佛よりのちに具足するなり。佛性かならず成佛と同參するなり」(佛性卷)といひ、更に又、栢樹子の卷には、「佛性は成佛以後の莊嚴なり」といはれてゐる。故に佛性とは、佛に成る可能性ではない、無佛性である。無佛性とは無の佛性で、佛性を向ふに見ないで、佛性になり切ることである。佛性が有るといふのでは、有無對立の見に捉はれて佛性を他に見てゐるので、其では眞の佛性現前ではない。廣錄第四に狗子佛性の話を拈提して、「道有道



無、二俱是謗。若他更問如何、山僧和聲便棒。」とあるは、正しく此の消息を通ずるものであつて、坐佛殺佛でなければならぬといふのが、本證の安心である。然るに人間は佛性と凡夫性の二元的の存在として、凡夫になりきることも出来ねば、佛になりきることも出来ない。これが人間の負はねばならぬ宿命的の悲哀であつて、そこに道徳が生れ、宗教が生れる。而して佛教教學は、凡夫から佛への斷惑證理の路を歩ましめんとするのであるが、凡夫性の反省が深まれば深まるだけ、理想としての佛は遠大となつて、其の間の行程は無限に引き延ばされて、宗教としての切實なる安心といふ上からは絶望的となる他はない。而して又、かくの如き教學的の佛教は、其の行の上に止惡修善の實踐が其のまま要求せらるることは、未だ道徳の域を脱し得ないものであつて、人は道徳實踐の根源的力としての宗教を要求する。而して日本の鎌倉の新佛教は、教學の佛教を捨てて超道徳的の信仰の佛教に轉開したのである。本願といひ、本門といひ、道元禪師の本證といふも、其の立場の相違はあるが、いづれも教學發展の極に達し得たる本覺の法門を基底とする點に於ては同轍である。而して本覺の法門が宗教としての力をもつのは、信の力に依る他はない。親鸞上人が絶對他力で、凡夫になり切れといふも、容易になり切れない處に信が要求せらるる如く、佛になり切れといふ道元禪師の本證の安心に於ても、人が凡夫になり切れないと同一の力を以て佛になり切れないので、正傳の佛法も亦信を要求する。

一般に信心といふことは、淨土門の安心には基本的のものと考えられてゐるが、禪の流を汲む道元禪

師の佛法が信を基本とすることは殆んど注意せられてゐない。然し正傳の佛法が、以上述べた如く結局は本證の安心に歸するならば、信を基本とせざる限り其の安心は確立しない。されば學道用心集に、

「修行佛道者、先須信佛道。信佛道者、須信自己本在道中、不迷惑、不顛倒、無增減、無誤謬也。生如是信、明如是道、依而行之、乃學道之本基也。」

といふ。明かに信は學道の本基なりとある。

更に又辨道話には之を高調して、

「おほよそ諸佛の境界は不可思議なり、心識のおよぶべきにあらず、いはんや不信劣智のしることをえんや。ただ正信の大機のみよくいることをうるなり。不信の人はたとひをしふともうくべきことかたし。靈山になほ退亦佳矣のたぐひあり。おほよそ心に正信おこらば修行し參學すべし。しかあらずば、しばらくやむべし。むかしより法のうるほひなきことをうらみよ。」

といふ。正信起らざれば佛道修行を暫く斷念して、宿縁の淺きを悔恨せよとまで極言せられてゐるから、正傳の佛法は信を基本とすることは明かであるが、なほ參考の爲に二三其の證文を出して見よう。

「しかはあれども佛法に證入すること、かならずしも人天の世智をもて出世の舟航とするにはあらず。佛在世にも、てまりによりて四果を證し、袈裟をかけて大道をあきらめし、ともに愚暗のやから、癡狂の畜類なり。ただし正信のたすくるところ、まどひをはなるるみちあり。また癡老の比丘、默坐せ



しをみて、設齋の信女さとりをひらきし、これ智によらず、文によらず、ことばをまたず、かたりにまたず、ただしこれ正信にたすけられたり。」(辨道話)

「髓をうることに、法をつたふること、必定して至誠により、信心によるなり。」(禮拜得髓の巻)

「佛言、不信之人、猶如破瓶。然則不信佛法之衆生、更不可爲佛法之器也。佛言、佛法大海信爲能入。明知、不信之衆生、未可共住者歟。」(知事清規)

「於佛法不發邪見、正是依正法、取正信。」(永平室中間書)

「參次、雜談次、義介云、發心已後又發心、直下信佛法而志求佛法未休。雖然於佛法眞實取正信、必有其期歟。」(永平室中間書)

以上の證文に依つて、正傳の佛法が信を基本とすることは疑ふべき餘地はない。然るに、一般には禪は信よりも寧ろ其の反對の疑より出發して、大疑に大悟ありといはれてゐるが、蓋し其は待悟禪に於て知見の開發を主眼とするからであつて、行を本位とする限り、疑は信に歸結せねばならぬ。禪宗の本源である達磨の二入四行に於ても、「理入者謂藉教悟宗、深信含生同一眞性」とあり、三祖僧璨は特に信心銘を著はして、「信心不二、不二信心、非古來今、言語道斷。」と結んでゐる。又其の中に「正信調直、狐疑淨盡」の一句がある。調直とは三昧のことであつて、夜塘水は之を解して「遠離一切顛倒妄想、安住正信調直三昧、是謂祖師門下正傳大定」といひ、正信を基本とする正傳の佛法なることを明かにして

ゐる。整山禪師の拈提には「正信若起者、誰愛不入道、此疑若不息者、永劫難入。」とあつて、道元禪師と同道唱和してゐる。尙ほ、ここに注意すべきは、疑は知に依つて解決せらるるとしても、入道實踐の要諦としては信とならねばならぬことが明かにせられてゐることである。

以上の所論に於て、大疑に大悟ありとして、古人の語頭を大いに疑著して見性悟道に導かんとした宋朝禪に對して、道元禪師の正傳の佛法は、信を學道の基本とした點に於ても、亦禪の源流に歸つたものといふことが出来る。然るに此處で考へねばならぬことは、親鸞上人の淨土門に於ては、其の宗義が全面的に信を以て貫かれてゐるのであるが、道元禪師の正傳の佛法に於ては坐禪が力説高調せられて、學道の基本なりといはるる信は、一般の注意を逸する程に閑却せられた如く思はるるのは何故であらうか。そは道元禪師本來の立場が行を本位とするので、日常の生活に即した佛法といふことが要諦となるから、求道者への策勵には常に道心、又は菩提心を説いてゐる。隨徒への教誡である隨聞記が終始一貫して道心を説いてあるに見ても、或は又、正法眼藏中特に發菩提心・發無上心・道心の三卷を書かれてあるに見ても、淨土門で信心を勧める立場に於ては、道元禪師は常に道心、又は菩提心を力説高調してゐる。これ淨土門と道元禪師とは其の立場の相違から、信心が道心又菩提心となつてゐても、眞實求道の心を激發せしむる用意に於ては、何等異なる所はない。然らば淨土門に於ける信心は、道元禪師に於ては道心又菩提心として説かれたものに他ならぬから、信心の文字が表面に説かれないからとて敢へて怪むべき



でない。然し更に一步進めて信の本質から深く考察すれば、信證一體に其の根據を求むべきである。前に述べた如く坐禪は證上の修であつて、本證の安心が確立しなければ坐禪が坐禪とならないのである。證といふ文字は「さとり」と和訓せらるるが、同じ「さとり」でも一般の禪では悟の字を用ゐてゐる。道元禪師も悟といふ字を用ゐないではないが、正傳の佛法の本義を示す場合には多くは證の字を用ゐてゐる。蓋し正傳の佛法は迷悟の對立を越えた自受用三昧を基調とするのであるから、悟といふよりも證といふが適切であるからである。證といふ文字は、一般の用法に依るも證據といひ、證人といひ、證明といふが如く、絶対に間違のないことを保證することである。これを自己自身の上でいへば、身證體驗して法其のものになりきることであるから、そこには能知所知の對立はない。従つて疑擬思量を容るべき餘地は全くない。故に悟には小悟大悟があつても、證は絶対であつて大小はない。そこで之を他に對する立場からいへば、證は絶対の信を要求することになる。「諸佛すでに證明します、衆生まさに信受すべし。」とあるが如く、證の求むるものは信であり、信の向ふ所は證である。故に證と信とは一物の両面であつて、親鸞上人は受ける方の衆生の立場に立つから信であり、道元禪師は與へる方の佛の立場に在るから證である。而して之を思想的理解からいへば、信は超越性のものであり、證は内在性のものであつて、佛性の超越性に立つ淨土門の親鸞上人では、信行一體の念佛となり、佛性の内在性に立つ禪門の道元禪師では、修證一如の坐禪となるのは、其の立場の相違から來る當然の歸結であつて、道元

禪師も求むる方の立場からいふ時は、前述の如く學道の基本として信を強調するのである。然し其の信は入佛道の基本として最初に要求せらるるのみでなく、學道の究極であるとして、菩提分法の卷に「佛果位にあらざれば信現成あらず、このゆゑにいはいく、佛法大海信爲能入なり、おほよそ信現成のところは佛祖現成のところなり。」とあつて、信は竟に證に歸することを明かにしてゐる。又、教行信證の信の卷に「言信心者則本願力回向之信心也。」とあるから、道元禪師の本證を親鸞上人では本願と受取られたものとすれば、本願力回向の信心と、信現成のところ佛祖現成の信心とは、向上向下の立場の相違はあつても、信の本質に於ては函蓋相合するものといへる。かくの如き信は信解行證といふ時の理解の豫件としての信、従つて實踐修行の過程としての五十二位の信位の信と同一視してはならぬ。されば親鸞上人は信の卷に、「佛性者即是如來、佛性者名大信心。」といひ、淨土和讃には「信心よろこぶその人を、如來とひとしと説きたまふ、大信心は佛性なり、佛性即ち如來なり。」と述べてゐるのと、道元禪師の佛性の卷に「佛性の道理は、佛性は成佛よりさきに具足せるにあらず、成佛よりのちに具足するなり、佛性かならず成佛と同參するなり。」といふ提唱とは同調異曲であつて、絶対他力の安心に依つて凡夫になり切れる信心の決定が可能ならば、同一佛性の莊嚴光明に安住する道元禪師の本證の安心も亦確立せなければならぬ。かくして、上よりと下よりとの方向の相違はあつても、佛性自爾の力としての信に依つて、三國に發展せる信解行證の教學の佛教は一轉して、利人鈍者を選ばざる信の佛教に展開したのである。



而してこの機の淺深を擇ばざる信は、最早、知らんが爲に信するといふ如き知の豫備條件としての信ではなくして、知を排除し超越した行の力としての信となるのである。之を教學の上から見れば、華嚴の法界縁起の根據に依つて信滿成佛の道が開かれたものが、ここに其の實を結んだものといへる。此に於てか信は宗教の門を叩く力といふのみではなく、實に宗教の始終を一貫する生命となつたのである。而して學問の心理的機能が知ることであり、宗教のそれが信することであるならば、學問と宗教とは其の究極に於てはそれぞれの道を進まねばならぬのではなからうか。これを佛教の問題として見れば、佛と衆生とを結ぶべき佛性の問題を中心として佛教の教理は發展し、其の教學の基礎の上に、而も期せずして同じ時代に、信の佛教が展開して、少くとも淨土門の立場からは、聖淨二門に分れて、自力他力の宗教となつたことは、宗教としての佛教の立場からは、深く攻究すべき問題でなければならぬ。

先に道元禪師と親鸞上人とは、佛性を中心としての表裏二面の信の佛教の展開であると述べたが、いづれが表で、いづれが裏といふのではない。孰れかの一が表となれば、他は必ず裏となつてゐるのであつて、表裏は圓環的であり、相互的である。然し、孰れかの一が表として立つときは、それは徹底表でなければならぬ。相互にして不相互でなければ、表が表として立つことは出来ないから兩者は對立する。ここに人間の知性は好んで其の裏を覗かうとするが、信仰の立場からは其は絶対に許されない。どこまでも「一方を證するときは一方はくらし」でなければならぬ。かくの如く兩者の對立は絶対であつて、而

も一は他に依つて裏づけられてゐなければならぬ。即ち同一佛性の表裏二面でなければならぬ。佛性は人間の宗教意識の本質的のものであるとすれば、人間の宗教性の二面が信と證となり、本願と本證となり、他力と自力となり、念佛と坐禪となつたと見ることが出来る。然らば自力他力といふも對蹠的のものではなく、自他一枚でなければならぬ。道元禪師は決して他力淨土門に強ひられたる自力の宗教を唱道するのではない。淨土門の排斥する自力は、道元禪師のいはるる吾我名利の自力であり、「佛道をならうとは、自己をならうなり。自己をならうとは、自己をわするるなり。」といはるる自己であるから、淨土門の他力は道元禪師の自力であり、道元禪師の自力は淨土門の他力に外ならぬ。然らば根源的なる佛性自體の上からは、自力と他力とは換頭換面で、單に立場の相違に過ぎないことを知らねばならぬ。更に又之を一般宗教の問題として見るならば、佛性の問題は、宗教の本質に關する中心的の課題であつて、佛教教理の知的思索によりて發展したる佛性思想は、知を排除する信の宗教を生み出して、佛教の宗教としての眞意が發揮せられたとすれば、知と信との關係が新たなる課題として、哲學の方面から、亦宗教の方面からも攻究せられなければならぬ。而して現代の日本哲學が、絶対辨證法の論理に依り、行を媒介として宗教の領域に迫らんとしつつかあることは、知の佛教から信の佛教に一轉して、行の宗教を唱道せる道元禪師の思想信仰に多大の光明を見出し得るであらうことを信するものである。

註1 " Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, dass ein grosser Geist da war,



der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so grossen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwachen Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der welcher keiner bedarf und wohl selbst machen könnte." — Schleiermacher, über der Religion. S. 76, 4. Aufl. 1920.

## 第六章 正傳の佛法と禪

### 一

前章に於て坐禪を正門とする正傳の佛法の意義を明かにして、道元禪師独自の立場を顯揚し得たと思ふから、本章に於ては、禪より出でて禪を排斥するに至つた道元禪師の佛法は、佛教一般の發達史より見て如何なる意義を有するかを考察して、直接には禪宗史を背景として禪と正傳の佛法の關係を述べ、佛教史上に於ける道元禪師の立場を明かにしたい。蓋し道元禪師の法流が、日本曹洞宗として一宗派をなしてゐるに拘らず、其の宗團獨立の基本條件である独自の宗意安心が、宗學として確立してゐない根本の理由の一は、道元禪師の唱道する正傳の佛法を禪宗の名の下に一般化せられたので、所謂の禪を以ては盡くし得ない道元禪師の独自の思想信念が、それが爲に却つて隱蔽せられて、宗祖としての性格が見失はれたに基因するものと思ふ。されば正傳の佛法と禪との關係は、其の主旨に於ては大體前章に明かにせられてゐると信するのであるけれども、道元禪師の宗祖としての独自の立場を顯揚する爲に、ここに改めて禪師の禪宗に對する鋭い批判を聽きながら、正傳の佛法の本義を究明したいと思ふ。



道元禪師も榮西禪師と同じく叡山で修行し、入宋して禪宗を傳へたのであるが、歸朝後の道元禪師は、榮西禪師とは系統を異にした曹洞禪を傳來したといふ如き考へはなく、また一宗を開いて日本佛教を革新するといふ如き主張もなく、ただ眞實の佛法を唱道するといふ他はなかつた。而して其の所謂正傳の佛法は、決して其のまま所謂の禪宗ではなかつた。況んや禪門五派の隨一なる曹洞宗でもなかつた。道元禪師は正しく禪門の流を汲み、五家の中の曹洞の法脈を繼いで歸朝せられたに拘らず、其の唱道せらるる正傳の佛法は、所謂の禪宗でもなく、曹洞宗でもないといはるる所に、禪師の佛法の独自の立場があつて、ここから道元禪師の眞實の佛法が展開せらるるのである。道元禪師は禪門の流に浴しながら、禪宗又は曹洞宗と稱することを極端に排斥せられ、正法眼藏中にも比較的長篇の佛道の卷が特に其の爲に著はされてゐるし、佛教の卷、佛經の卷も其の主張を基調としての提唱であり、其の他隨所に其の趣旨が高調せられてゐる。左に佛道の卷より二三を引證して見ると、

「佛佛正傳の大道をことさら禪宗と稱するともがら、佛道は未夢見在なり、未夢聞在なり、未夢傳在なり。禪宗を自號するともがらにも、佛法あるらんと聽許することなかれ。禪宗の稱たれか稱しきたる。諸佛祖師の禪宗と稱する、いまだあらず。しるべし、禪宗の稱は魔波旬の稱するなり。魔波旬の稱を稱しきたらんは魔黨なるべし、佛祖の兒孫にあらず。」

「大宋の近代、天下の庸流、この妄稱禪宗の名をききて、俗徒おほく禪宗と稱し、達磨宗と稱し、佛心宗と稱する妄稱きほひ風聞して、佛道をみだらんとす。これは佛祖の大道いまだかつてしらず、正法眼藏ありとだにも見聞せず、信受せざるともがらの亂道なり。」

「ことさら世尊在世の化儀にそむきて宗の稱を立せん、如來の弟子にあらず、祖師の兒孫にあらず重逆よりもおもし。」

さらに禪宗五派の別稱を難じて、

「大宋國の佛法さかりなりしときは五宗の稱なし。また五宗の稱を擧揚して家風をきこゆる古人いまだあらず。佛法の澆薄よりこのかた、みだりに五宗の稱あるなり。これ人の參學おろそかにして、辨道を親切にせざるによりてかくのごとし。雲箇水箇、眞箇の參究を求覓せんは、切忌すらくは、五家の亂稱を記持することなかれ、五家の門風を記號することなかれ。」

「いま五宗の稱を立するは世俗の混亂なり。この世俗にしたがふものはおほしといへども、俗を俗としれる人すくなし。俗を化するを聖人とすべし。俗にしたがふは至愚なるべし。この俗にしたがはんともがら、いかでか佛正法をしらん、いかにしてか佛となり祖とならん。(中略)しかあればしるべし、佛法の正命を正命とせる祖師は、五宗の家門あるとかつていはざるなり。佛道に五宗ありと學するは七佛の正嗣にあらず。」

又永平廣錄第三には、



「青原南嶽已後、擅五家之宗風、乃東地之訛謬也。况乎呼佛法稱禪宗、古佛曩祖之代、未嘗得見聞也、未嘗得有在也。今稱禪宗實非佛法。佛法豈稱禪宗者乎。若稱佛法爲禪宗者、舌盍墮落。初心晚學不可不知。測知、號禪宗之學人、非釋尊之遺弟矣。」

といふ。宗名を排斥する禪師の論調は極めて峻烈であり、條理を盡くして其の非なることを惇惇と諭しながら、正法尊重の熱情は自ら激して語調は急迫し、其の舌なんぞ墮落せざるといひ、釋尊の遺弟に非ずといひ、魔黨であるといふ。筆端實に火を吐くのである。それだけに禪師の根本の立場が、ここに力強く高調せられてゐることを知らねばならぬ。しかるに道元禪師の宗風は、後に曹洞宗と稱して禪門の一宗派として獨立した宗團となつた爲に、一般には臨濟・黃檗等と對立的な禪宗の一派と考へらるるに至つたが、それでは禪師が特に強調せられた宗名排斥の本來の立場が没却せられ、道元禪師の眞箇の面目が失はるることにならざるを得ない。固より禪師は淨土門でもなく、教學宗でもない禪門であり、其の法系からは臨濟でも雲門でもなく、正しく曹洞の正系に屬するのであるから、其の門流を禪宗といひ、曹洞宗といふも敢て不當とはいへないのであるが、然し其の禪といひ曹洞宗といふことが、禪師の極力排斥せらるる宗旨を盛る其のままの宗名の襲用であつてはならぬ。曹洞宗といふ名稱についても、支那に於ては洞山・曹山師資の法系に名づけたものであるが、禪師は佛道の卷に、

「大師（洞山）かつて曹洞宗と稱すべしと示衆する拳頭なし瞬目なし。また門人のなかに庸流まじはら

ざれば、洞山宗と稱する門人なし。いはんや曹洞宗といはんや。曹洞宗の稱は曹山を稱しくはふるならん。もししかあらば雲居同安をもくはへのすべきなり。雲居は人中天上の導師なり。曹山よりも尊崇なり。はかりしりぬ、この曹洞宗の稱は、傍輩の臭皮袋、おのれに齊肩ならんとて、曹洞宗の稱を稱するなり。まことに白日あきらかなれども、浮雲しもおほふがごとし。」

とある。これ明かに五家の隨一としての洞山・曹山の支那の曹洞宗を排斥せるものであるから、禪師の門流を曹洞宗と稱するとしても、洞曹二師の法系に屬するものと見てはならぬ。宗名に就ては後に觸るべき機會があるので、ここには省略するが、宗名を排斥する正傳の佛法の立場を、一般に普及した禪といひ、曹洞宗といふ名稱を以て呼ぶとするも、其の主張はどこまでも道元禪師本來の思想信念でなければならぬ。然るに曹洞宗の名稱が偶々五家の隨一である曹洞と同一であるところから混同せられて、宗門内でも之を支那の曹洞禪と同一視し、今日なほ禪一般の立場に立つて満足してゐるのではないかと思ふ。

## 二

道元禪師の所謂正傳の佛法の歴史的意義を明かにする爲に、佛教發達の過程を概観すると、佛陀の根本教説が十二分教、又は九部教として整理せられ、實踐修道の上からは二乗三乗に分れ、更に大小二乗



の對立となつて、大乘佛教の全面的展開となり、諸種の大乗經典の成立を見るに至つた。かくして佛教の研究は、大乘經典を中心として之を解釋し布衍して、佛教の理論的根據を明かにする大乘論藏の成立となつて、ここに思想系統の對立が現はれて、學派的傾向を生ずるに至つた。かくの如き印度の佛教は、其のまま支那に傳譯せられて、支那佛教の發達となつた。支那佛教の特質を一言にしていへば、印度に發達した龍大廣繁なる佛教聖典の傳譯と、その教判的整理であつた。多種異彩の思想傾向を有する一切藏經を系統的に整理するといふ教判的研究は漸次に發達して、佛教の究極の理想を顯はすものと信する特定の經典を中心とし、之を基準として一切の佛教を體系的に組織し、佛教全體を一貫する根本精神を顯揚せんとするに至つて、教判的佛教研究は大成せられ、天台宗となり華嚴宗となつて宗派佛教の基礎が確立した。すべて思想發展の過程に於ては、必ず分流支派となつて相對立し、互に蘭菊の美を競ふものであるが、然し之を全體として見るときは各々一面的の發展であつて、其の根本の思想が變化を受けざる限り、分流支派には一貫したものがなければならぬのである。然らば天台宗といひ、華嚴宗といひ、乃至其の他の諸宗といひ、いづれも佛教の理解の相違から來る一分派である以上は、諸宗を一貫する佛教の根本精神がなければならぬ。即ち佛陀の宗教的生命を顯揚する爲の理解の相違である以上は、其の立場の相違から來る思想的の理解は如何に異つても、歸する所は一でなければならぬ。換言すれば、佛教の理解といふことは、時處の制約を受くる立場の相違に依つて、自ら多方面に分れざるを得ないのであ

るが、佛教の根本精神の實踐といふことに於ては結局は一に歸すべきである。然し理解は實踐的行への準備であるから、理解が相違すれば行も亦自ら異らざるを得ないのであるが、理解を通じての行と、理解以前の行とは一様ではない。經典に依る行は理解を通じての行であるから、其の行は一面的であるが、理解以前の行は、如何なる理解をも許し得る根本の行であつて、此の根本の行に依つて全佛教は統一せられなければならぬ。辨道話に「しるべし、佛家には教の殊劣を對論することなく、法の淺深をえらばず、ただし修行の眞偽をしるべし」とあるが、道元禪師は此の理解以前の根本の行に立つて、理解に依る一面的の佛教を排斥するのである。而して此の如何なる理解の面をも包む根本的の佛教を、禪師は常に佛道といひ、佛法といふのである。何等の限定もない全體的の佛法は、一切經の根源である佛行が行として體現せらるる他はない。前章に述べた證よりの行、證上の修としての行は、此の意味に他ならぬ。而して行は人格を離れては考へられないのであるから、人格を本位とする行の佛法、それを道元禪師は正傳の佛法と稱する。正法眼藏中に最も屢々引證せられてゐるのは、六祖と南嶽との機縁であるが、其の中の「吾亦如是、汝亦如是」といふことは、幾度か提唱せられて深意を顯揚せられてゐるが、端的に之をいへば吾と汝との人格の對立する所に、正傳の佛法の社會面があり、此の對立が時の媒介に依つて統一せられ、吾の時代から汝の時代へ行の移り行く所に歴史面があつて、根源的の佛行が歴史に伸長して行くことを示すものである。されば根本の行とは單に行爲することなく、行爲するもの自體であり、



歴史に伸長する佛の生命であつて、禪師の所謂行佛である。行佛は具體的には坐佛であるから、正傳の佛法は不圖作佛の坐禪を正行とすることになるのである。

## 三

經論を所依とする一般佛教と、道元禪師の正傳の佛法との中間に、所謂禪宗の興起すべき歴史の必然の立場が考へらると思ふ。支那に達磨大師が西來して祖道を傳へ、漸次に發展して所謂禪宗となつて、唐宋の間に隆盛を極めたが、禪宗の本領は教外別傳不立文字で標榜せられてゐる如く、經論を本位とする理解の佛教に對して、直指人心見性成佛を主張するのである。經論を捨てることは、一面的な理解を捨てて佛教を全體として捉へよといふことであり、文字は指月の指であるとして、不立文字を主張するのは、指を固執して月を見ることを忘るる教宗への警告であつて、此の點に於ては其の精神に於て正傳の佛法と一致するのである。が然し、教の外に別に傳ふべきものありとして、以心傳心を強調するやうになつて、禪宗がまた教禪の對立的發展をなすに至つた。一切教は時處に於ける佛意の表現であつて一面的であるから、教説の根本である佛心を體得せよといふので、佛語宗に對して佛心宗を以て自ら任じたが、かくの如き教禪の對立は勢ひの趣くところ、自ら西來の祖道本來の趣旨を逸脱して、全く特異なる軌道を取つて發展したのが支那の禪宗である。

禪宗が佛心宗といひ、以心傳心といひ、直指人心といふ如く、心を本位とするのは、教學の佛教が語を逐うて心外に佛を求めんとする反動であつて、牛頭の法融は「百千法門同歸方寸、河沙妙德總在心源」といひ、黃檗は傳心法要に禪の要義を説いて、

「諸佛菩薩與一切蠢動含靈、同此大涅槃性、性即是心、心即是佛、佛即是法。一念離眞、皆爲妄想。不可以心更求於心、不可以佛更求於佛、不可以法更求於法。故學道人、直下無心默契而已、擬心卽差。以心傳心、此爲正見。慎勿向外逐境。認境爲心、是認賊爲子。爲有貪瞋癡、卽立戒定慧。本無煩惱、焉有菩提。」

「世人聞道諸佛皆傳心法、將謂心上別有一法可證可取。遂將心覓法、不知心卽是法、法卽是心。不可將心更求於心、歷千萬劫終無得日。不如當下無心、便是本法。」

といふ。更に裴相國の傳心偈には、

「心不可傳、以契爲傳。心不可見、以無爲見。契亦無契、無亦無無。」

といつてゐるが、傳ふべからざるを傳へ、見るべからざるを見せしめんとする所に、師家の作略としての拂拳棒喝の禪機を弄する五家の禪風の起らざるを得ない契機があつた。然し六祖以前の禪の源流に於ては、大乘諸經論を依用して宗旨を擧揚してゐるし、又六祖の語として傳へられたる六祖壇經に見ても、經論を捨ててはゐない。只然し、六祖自身が文字を識らずして而も經意に通徹し、のち黃梅に參じて博



學の神秀上座をさし措いて五祖の心印を傳へたといふ事蹟は、歴史的には、批判の餘地が多分に在りとしても、禪門一般に認められて、後の禪宗の進むべき方向を規定したかの如く、漸次に教外別傳の宗旨が昂揚せられ、遂には文字通りに不立文字を標榜して教禪の對立を見るに至つた。不立文字の當初の意義は、馬祖下の大珠慧海の語に其の要を盡くしてゐる。即ち、

「僧問、何故不許誦經、喚作客語。師曰、如鸚鵡只學人言、不得人意。經傳佛意、不得佛意而但誦、是學語人、所以不許。曰、不可離文字言語、別有意耶。師曰、汝如是說亦是學語。曰、同是語言、何偏不許。師曰、汝今諦聽、經有明文、我所說者義語非文、衆生說者文語非義。得意者越於浮言、悟理者超於文字。法過言語文字、何向數句中求。是以發菩提者得意而忘言、悟理而遺教、亦猶得魚忘筌、得兔忘蹄也。」（景德傳燈錄第二八）

此の問答は、實に能く言語文字に對する禪者の用心を述べ盡くしたもので、後代の禪匠の千言萬語も結局は此の趣旨を出でない。後に瀧仰宗の祖となつた潯山が、「涅槃經四十卷、多少佛說、多少魔說」と問うた時に、仰山は問意を了つて言下に、「總是魔說」（景德傳燈錄第九）と答へたる如きは禪機の活用であつて、百丈懷海に僧あり問ふ、「依經解義三世佛怨、離經一字同魔說如何。」師曰、「固守動用、三世佛怨、此外別求、即同魔說。」（景德傳燈錄第六）と答へたるが如きは、能く取捨の用意を示したものと云べきである。

凡そ一切の經論は、皆佛の正覺内容を開示したものであつて、正覺は即ち佛性の開發であり、佛性は佛心に他ならぬから、佛と衆生とは心を中心とする迷悟の兩面である。されば迷は自心の本性に迷ひ、悟は自心の實性を悟るものであつて、之を端的に云へば、悟を外に求むる心が已に迷へるものであるから、迷悟の對立を捨てて、直に不二の心性を自覺すれば、其が即ち見性であり成佛である。然るに經に依る者は、依文解義となつて、何處までも迷悟對立の分別心を以て佛を見ようとす者であり、從つて又、心外に佛を求むる者となるので、是心作佛に氣がつかぬ。故に語を執して義を尋ぬる者は、己の影を追うて走るものであつて、永劫に成佛の期は望まれない。さればこそ黃檗は「不可將心更求於心、歷千萬劫終無得日。」といひ、「直下無心本體自現」ともいうてゐる。蓋し文字は概念の符號であり、概念は思惟の運用に他ならぬ。吾人の有する文字は常に一義的であつて、「長」を以て「短」を現はし、「有」を以て「無」を示すことは出来ない。概念に依る吾人の對象論理的の考へ方は、常に相對的であり、一面的であつて、有即無とか、内即外とかいふ如きことは考へられない。又、能所の對立を離れては認識は成立しないから、思惟することに依つて、思惟する者自體を捉へることは出来ない。思惟する者の前に立つ自己は、常に自己の幻影に過ぎない。然らば思惟の分別による限り、吾等は相對の世界に止つて、迷悟、凡聖の隔情を捨てることは出来ない。そこで思ひ切つて是の如き分別心を捨てて、對立の世界から逃れ出た時、初めて自己の本來の面目が現前するのである。直指人心見性成佛といふは、此の意



味を顯はした語であるから、見性といふも、自己の本性を見ようとする間は、心を以て心を求むる分別心であつて、見る者と見らるる者の對立を離るることは出来ない。見る者自體が見らるる者となつた時、見る者も見らるる者もない自己の脱體現成であり、本來の面目現前である。されば大珠慧海は見性を釋して、「見即是性、無性不能見」といひ、黃檗は「以無爲見」といふ。現代の哲人が無にして自己を見るといふも、亦此の邊の消息を述べたものであらう。以上で佛語心爲宗、無門爲法門（楞伽經）といふ禪宗が、教外別傳を主張して、文字教學を捨てよ、知見解會を離れよと強調するに至つた理由は明かになつたと思ふ。然し文字を捨てて佛意を體得せよといふことは、大乘經典究極の説示であることは、禪宗初期の宗匠が、諸經典を引證してゐることも明かであつて、寧ろ諸大乘經を産み出す精神が禪宗となつたといへるのであるから、教學の佛教でも決して文字を以て満足するものではなく、究極は不立文字の禪の精神に歸する他はないのである。されば若し之を思想的の理解に終らしむるならば、禪も教も結局は異なる所はない。また思想的に異なるものがあつてはならぬのである。只然し、教學は理解に依つて導かんとするのであるから、兎角文字に捉はれて知解に終るに反して、禪は知るといふのでなく、成るといふことを生命とするのであるから、成る爲には文字を捨て、分別を離れ、百尺竿頭に一步を進めねばならぬ。佛法を知り、佛法に近づくべき唯一の手がかりであつた文字を捨てて、而も佛法に成らうとする、そこに禪の行くべき新たなる途が開かれたのである。

かくして教學の發達せる支那の教界に、當然起らざるを得なかつた禪宗が興起し、その独自の進路を開拓して急速に其の教勢を擴張し、遂に宋朝以後の教界を壓するに至つたのであるが、其の間自ら教禪の對立意識が強化せられて、その所謂見性成佛は看話禪となつて、直下無心本體自現の本旨を逸脱し、教外別傳を文字通りに推し進めて、經卷は拭不淨故紙なりといふに至つては、依經解義三世佛怨といふ文字の捨つべき方面のみ走せて、離經一字如同魔說といふ取るべき方面を忘れた爲に、すべての經卷は全然無用の存在となつた。かくては文字は指月の指として、指を執して月を見ることを忘れたる教者の愚を警誡した禪者は、後世に至ると、月を見ざるに指を捨てて、盲者の徒らに天を仰いで嘆息するの感なきを得ないのは當然である。されば支那の禪宗としては、其の進むべき途を進んでの自然の發達とはいへ、後には確かに其の本來の意義を逸して偏局に墮した。道元禪師は簡潔に之を批判して、「直指人心天地懸隔、見性成佛毫釐有差。」（永平廣錄第四）というてゐる。以下かくの如き宋朝禪に對する道元禪師の鋭い批判を見よう。佛道の卷に、

「いまのひとなにもてか佛心宗と稱する。世尊なりのゆるにかあながちに心を宗と稱せん。宗なによりてか、かならずしも心ならん。もし佛心宗あらば佛身宗あるべし、佛眼宗あるべし、佛耳宗あるべし、（中略）しるべし佛心宗の稱は僞稱なりといふことを。」

と述べて、佛語宗に對して禪を佛心宗と稱するのは偏局であるとして斥け、禪師自身は「如來の身心た



だ祖門に正傳す」といふが如く、常に「佛祖の身心」といひ、或は「佛祖の慧命」といひ、或は「佛祖の皮肉骨髓」といふ如く、佛祖の人格を全體として具體的に表現する文字を用ゐてゐる。

又、不立文字を固執して、すべての經卷には何等の價値もないものの如く嫌棄する宋朝の禪風を非難して、佛經の卷に、

「しかあるに大宋國の一二百餘年の前後に、あらゆる杜撰の臭皮袋いはく、祖師の言句なほここにおくべからず、いはんや經教はながくみるべからず、もちゐるべからず。ただ身心をして枯木死灰のごとくなるべし、破木杓・脱底桶のごとくなるべし。かくのごとくともがら、いたづらに外道天魔の流類となれり。もちゐるべからざるをもとめてもちゐる、これによりて佛祖の法むなく狂顛の法となれり、あはれむべし、かなしむべし。たとひ破木杓・脱底桶も、すなはち佛祖の古經なり。この經の卷數部帙きはむる佛祖まれなるなり。佛經を佛法にあらずといふは、佛祖の經をもちゐるし時節をうかがはず、佛祖の從經出の時節を參學せず、佛祖と佛經との親疎の量をしらざるなり。かくのごとくの杜撰のやから、稻麻竹葦のごとし。獅子の座にのぼり、人天の師として天下に叢林をなせり。杜撰は杜撰に學せるがゆゑに、杜撰にあらざる道理をしらす。しらざればねがはず、從冥入於冥あはれむべし。」

「臨濟いまだきたらず、雲門いまだいでざりしときは、佛祖なにもてか學道の標準とせし。かるがゆゑにしるべし、かれらが屋裏に佛家の道業つたはれざるなり。憑據すべきところなきがゆゑに、みだりにかくのごとく胡亂說道するなり。このともがら、みだりに佛經をさみす。人これにしたがはざれ。もし佛經なげすつべくば、臨濟・雲門をもなげすつべし。佛經もしもちゐるべからずば、のむべき水もなし、くむべき杓もなし。また高祖の三路・五位は節目にて、杜撰のしるべき境界にあらず。宗旨正傳し佛業直指せり。あへて餘門にひとしからざるなり。」

といふ。已に述べた道元禪師の經典觀からは當然の非難といはねばならぬ。

禪門興起の當初に於ては、達磨所傳の禪法は心即是佛の經意を體得するものとして、教學諸宗の習禪と區別して、如來清淨禪と稱してゐたのであるが、一切の經卷を捨てて祖師の禪機の活用に鍛鍊せられて來た後の禪者は、經卷の代りに祖語祖錄を用ゐるやうになり、ここに自ら如來禪、祖師禪の區別を生じ、仰山が香嚴の見所を評する語に「汝只得如來禪、未得祖師禪。」(景德傳燈錄第十一)といふ語を見るに至つた。如來禪と祖師禪とが區別せらるるやうになれば、當然問題となるのは祖意教意の異同であるから、後の商量に此の問題は屢々提起せられて、參禪の徒を苦しめてゐる。かくして一方には經卷を捨てながら、他方には祖師の言句を金科玉條として話頭に參する禪風が盛んとなつた。道元禪師は「如來禪祖師禪、往古不傳今妄傳、迷執虛名何百歲、可憐末世劣因緣。」(永平廣錄第四)と上堂に因みて簡單に評破し、更に佛經の卷には事實に即して鋭く之を難じてゐる。其の中の一節を摘出すれば、



「かくのごとくの長老等、かれこれともにいはく、佛經は佛道の本意にあらず、祖傳これ本意なり、祖傳に奇特玄妙つたはれり。かくのごとくの言句は至愚のはなはだしきなり、狂顛のいふところなり。祖師の正傳に、またく一言半句としても佛經に達せる奇特あらざるなり。佛經と、祖道とおなじくこれ釋迦牟尼佛より正傳流布したたれるのみなり。ただし祖傳は嫡嫡相承せるのみなり。しかあれば佛經をいかでかしらざらん、いかでかあきらめざらん、いかでか讀誦せざらん。古徳いはく、なんぢ經にまどふ、經なんぢをまよはさず。古徳看經の因縁おほし。杜撰にむかふていふべし、なんぢがいがごとく、佛經もしなげすつべくば佛心なげすつべし、佛身もなげすつべし。佛心身なげすつべくば、佛子なげすつべし。佛子なげすつべくば、佛道なげすつべし。佛道なげすつべくば、祖道なげすつべし。佛道祖道ともになげすつべし、一枚の禿子の百姓ならん、たれかなんちを喫棒の分なしといはん。ただ王臣の驅使のみにあらず、閻老のせめあるべし。」

と厳しく責めてゐる。前に宗名を排する語調が極めて峻烈であつたと同じく、教外別傳を文字通りに固執する宋朝禪を非難する言辭も亦實に痛切である。それだけに、宋朝禪に對する道元禪師本來の立場が高調せられてゐることを思はねばならぬ。

## 四

道元禪師の擧揚する正傳の佛法の立場を明かにする爲に、姑く佛教に對する立場を三段に分けて、經論を本位とする一般教宗と、不立文字の禪宗と、道元禪師の正傳の佛法とすると、此の三段の立場の展開が、正法眼藏全篇を通じて觀取せらるるのであり、是に由つて禪師本來の主張も明かになるやうに思ふ。經論を本位とする一般教宗に對しては、道元禪師も教外別傳の禪一般と共通した立場からは之を排斥してゐる。例せば「大宋國に久修練行にいたる僧侶、いたづらに海沙を數へて生死海に流浪せり」といひ、「いたづらに名相の邪路に跲する、あはれむべし」といひ、「いたづらに沙石を數ふる文字の學者」といひ、「教律の凡流」といふが如く、一應は教禪對立の禪宗の立場に立つのであるが、然しそれだからといつて、其の立場は必ずしも教外別傳の禪宗を是認するものでないことは、禪師の正傳の佛法の立場から、教禪對立の禪宗を批判することに依つて明かである。然し道元禪師としては、教禪對立して禪の本義を宣揚するといふよりは、其の點に於ては寧ろ禪宗の唱道に同和して、自らは教禪の對立より來る宋朝禪の弊風を指摘し、一般禪に對して正傳の佛法を顯揚することに最も力を用ゐられてゐるので、宋朝に流行した所謂禪宗に對する禪師の批判に於て、正傳の佛法の性格は愈々明かにせらるると思ふ。此のことは前節に述べた宗名排斥の提示に於て、其の主旨は推知せらるるのであるが、所謂禪宗の



一般的傾向に對して、禪師は次の如く批判してゐる。

「いまだかつて佛法の身心なければ、身儀心操いかにあるべしとしらず、有空のむねあきらめざれば、人もし問取するとき、みだりに拳頭をたつ、しかあれども、たつる宗旨にくらし。正邪のみちあきらめざれば、人もし問取すれば、拂子をあく、しかあれどもあぐる宗旨にあきらかならず、あるひは爲人の手をさづけんとするには、臨濟の四料簡・四照用、雲門の三句、洞山の三路・五位等を擧して學道の標準とせり。先師天童和尚よのつねにこれをわらふていはく、學佛あにかくのごとくならんや。佛祖正傳する大道おほく心にかうぶらしめ、身にかうぶらしむ。これを參學するに、參究せんと擬するにいとまあらず、なんの間暇ありてか晩進の言句をいれん。まことにしるべし、諸方の長老無道心にして、佛法の身心を參學せざることあきらけし。」(佛經の卷)

「近來大宋國に禪師と稱するともがらおほし。佛法の縱横をしらず、見聞いとすくなし。わづかに臨濟・雲門の兩三語を暗誦して佛法の全道とおもへり。佛法もし臨濟・雲門の兩三語に道盡せられれば、佛法今日にいたるべからず。臨濟・雲門を佛法の爲尊と稱しがたし。いかにはんやいまのともがら、臨濟・雲門におよばず、不足言のやからなり。かれらおのれが愚鈍にして佛經のころまきらめがたきをもて、みだりに佛經を謗す、さしおきて修習せず、外道の流類といひぬべし、佛祖の兒孫にあらず。」(見佛の卷)

次に教禪の對立に於て、不立文字の立場から捨てられた教經は、正傳の佛法の立場からは、更に新たな意義をもつて取り上げらるることになつた。佛教の卷に、

「ある漢いはく、釋迦老漢かつて一代の教典を宣説するほかに、さらに上乘一心の法を摩訶迦葉に正傳す、嫡嫡相承しきたれり。しかあれば教は赴機の戲論なり、心は理性の眞實なり。この正傳せる一心を教外別傳といふ。三乘十二分教の所談にひとしかるべきにあらず。一心上乘なるゆゑに、直指人心見性成佛なりといふ。この道取いまだ佛法の家業にあらず、出身の活路なし、通身の威儀あらず。かくのごとくの漢、たとひ數百千年のさきに先達と稱すとも、恁麼の説話あらば、佛法・佛道はあきらめず、通せざりけるとしるべし。」

と難じて、正傳の佛法の立場から、一心と佛教との不離の關係を示して、教説の外に傳ふべき一心ありといふは、眞實の佛法にあらずとして、更に次の如く力説せられてゐる。

「たとひ教外別傳の謬説を相傳すといふとも、なんぢいまだ内外をしらざれば、言理の符合あらざるなり。佛正法眼藏を單傳する佛祖、いかでか佛教を單傳せざらん。いはんや釋迦老漢なにとしてか佛家の家業にあるべからざらん教法を施設することあらん。釋迦老漢すでに單傳の教法をあらしめん、いづれの佛祖かなからしめん。このゆゑに上乘一心といふは三乘十二分教これなり、大藏・小藏これなり。」(佛教の卷)



ここに於てか正傳の佛法と、所謂の禪宗との立場の相違は愈々明瞭となつて、禪師は「教外別傳の謬説を信じて佛教をあやまることなかれ」とまで極論せられ、次の如く佛教の巻を結んでゐる。

「おほよそしるべし、三乘十二分教等は佛祖の眼睛なり。これを開眼せざらんもの、いかでか佛祖の兒孫ならん。これを拈來せざらんもの、いかでか佛祖の正眼を單傳せん。正法眼藏を體達せざるは、七佛の法嗣にあらざるなり。」

更に廣録第七卷にも、同じ立場から次の如く提示せられてゐる。

「謬論雌雄於法華・華嚴等之宗、所以澆季無人也。佛祖單傳、唯是我釋迦牟尼佛之正法也、阿耨多羅三藐三菩提也。所以須知、佛法之中有法華・華嚴等、非法華・華嚴等各各之中、有各各之佛法也。」

然則法華・華嚴八萬四千法藏、悉是佛祖單傳也。非法華・華嚴等外、別有祖師道也。所以不可與諸宗比肩也。(中略)佛法本非名相表、後人謬立許多名。少林面壁縱相似、莫號禪宗惑有情。」

思ふに、八萬四千の法藏が支那に傳譯せられ、學者は佛意果して那邊に在るかを究明せんとして、經典の整理となり、教理の體系となり、教學諸宗の對立的發展となつて、互に教理の深遠を競ふに至つたが、其の反動として、西來の祖道は教外別傳を標榜する禪宗として、教界の一大勢力となり、佛語宗に對する佛心宗を以て自ら誇とし、此の方面への特異なる發展は、遂に教禪の對立取捨となつたのであるから、佛法の全道を正傳するといふ道元禪師の立場からは、祖道の本意に歸つて之を批判しなければなら

らなかつたのである。教外別傳の本義について、道元禪師は曾て天童に參問し、天童の答話が次の如く寶慶記に記されてゐる。

「和尚示云、佛祖大道何拘内外。然稱教外別傳、唯摩騰等所傳之外、祖師西來、親到震旦、傳道授業、故云教外別傳也。世界不可有二佛法也。」

經書の傳來も固より佛教の傳來であるが、禪の本源は全經卷の根本精神に生きる人格としての祖師の西來であるから、行持の卷に「一卷の經書を將來せざれども正法傳來の正主なり」といふ。經書の傳來は謂はば諸道具が荷物として運ばれたのであり、祖師西來は荷主の到來であつて、荷物としての經書は其の所有主たる祖師道に依つて自由に活用せらるべきである。故に教外別傳といふも、教の傳來の外に祖道傳來せりといふ意味であつて、教の外に傳ふべきものがあるといふのではない。「汝經にまどふ、經汝をまよはさず。」(佛敎の卷)經を見る眼さへ開けば十二分教は佛祖の眼睛となり、「十二分教をみるは佛祖をみるなり、佛祖を道取するは十二分教を道取するなり。」といひ得らるのである。後の禪者が、教意と祖意の異同を問題とする如きは、教の内外を隔てて取捨する禪宗の偏局に基くものに他ならぬ。

以上述ぶる三段の轉開を要約すれば、經論に依る佛教は、教外別傳の禪宗に依つて赴機の戲論として捨てられたのであるが、其の禪宗が祖傳に奇特玄妙傳はれりとして教禪對立し、經に代ふるに祖語を以てするに至つて、祖師西來の本意が失はれたので、再び西來の祖道に歸つて禪を活かし、更に其の立



場から教を活かし、教禪の對立を打破して佛法の全道を舉揚するのが道元禪師の正傳の佛法である。

正傳の佛法の立場からの教外別傳の禪宗の批判は、大體以上に盡くされてゐるのであるが、然しそれだけでは禪宗の根本の立場が批判されたのみであつて、其の立場の逸脱から來る實際の舉揚については未だ觸れてゐないので、次に少しく此の點について、道元禪師の所謂禪宗の批判を聽いて見よう。

不立文字の禪宗の實際の修行は以心傳心であり、見性成佛であることは改めていふまでもないが、宋朝に流行した看話の禪風は、古人の話頭に參じ、公案を工夫して見性悟道することが、禪の修行となり目的となつたのである。此の待悟禪に對しての禪師の批判は、やがて又正傳の佛法の性格を明かにするものであるから、左に二三の要文を引證してみよう。

「近日大宋國の禿子等はいはく、悟道是本期、かくのごとくいひていたづらに待悟す。しかあれども佛祖の光明にてらされざるがごとし。ただ眞善知識に參取すべきを、懶惰にして蹉過するなり。古佛の出世にも度脱せざりぬべし。」(大悟の卷)

「諸宗坐禪待悟爲則、譬如假船筏而度大海、將謂度海而拋船矣。吾佛祖坐禪不然、是乃佛行也。」(廣錄第八)

隨聞記第五卷に、會下の學人に祇管打坐して他を管するなかれと垂示したるに、懷契禪師は「打坐と看經とならべて此を學するに、語錄公案等を見るには、百千に一つも聊か心得ることも出來るなり。坐

禪にはそれほどの驗しもなし、然かあれども猶ほ坐禪を好むべきか」と參問してゐる。これ祇管打坐について、一般禪者の立場から發しがちな疑問である。それに對して道元禪師は、「公案話頭を見て聊か知覺有る様なりとも、それは佛祖の道にとをざる因縁なり。無所得無所悟にて端坐して時を移さば、即祖道なるべし。」と諭されてゐる。廣錄第七には、「佛道莫須神待悟、不容文字言語傳。」といひ、同四卷には「測知、坐禪是悟來之儀也。悟者只管打坐而已。」とある。禪師の正傳の佛法の立場からは、看話待悟の坐禪が許されない理由は已に述べたのであるが、かくの如き證言を得ては、ここに疑を挟むべき餘地は全く無い。なほ、禪師は大宋國に禪風盛んにして、參禪に名字をかくるものは稻麻竹葦の如く多しと雖も、眞實に打坐を打坐としれるものなして、自ら坐禪箴を撰して、不圖作佛の坐禪の本旨を闡揚せられた。其の中に當時の禪風を敍して次の如く評してゐる。

「しかあるに近年おろかなる杜撰いはく、功夫坐禪得胸襟無事了、便是平穩地也。この見解なほ小乗の學者におよばず、人天乘よりも劣なり、いかでか學佛法の漢といはん。見在大宋國に恁麼の功夫人おほし、祖道の荒蕪かなしむべし。又一類の漢あり、坐禪辨道は、これ初心晚學の要機なり、かならずしも佛祖の行履にあらず。行亦禪坐亦禪、語默動靜體安然なり、ただいまの功夫のみにかかはることなかれ。臨濟の餘流と稱するともがら、おほくこの見解なり。佛法の正命つたはれることおろそかなるによりて、恁麼道するなり。」



是によつて、正傳の佛法の坐禪は看話待悟の坐禪でないと同時に、また默照無事の坐禪でもなく、已に述べた如く看話默照の對立的な見方を超出した更に高い立場から、根源的の行としての坐佛殺佛の坐禪を唱道せらるることを知らねばならぬ。また此の立場から見性を唯一の目的とする禪を難じて、四禪比丘の卷に「佛法いまだ其要見性にあらず。七佛・西天二十八祖、いづれのところにか佛法ただ見性のみなりとある。」と述べて、六祖壇經には見性の語があるから、これは偽書であつて、六祖の言句ではない。従つて之を依用すべきでないとして、斷じてゐる。

次に見性悟道と關連して、禪宗は各自理會であり、冷暖自知であるとして、學人の看話功夫を窮追するのであるが、これに對して道元禪師は、徑山の同參である光佛照の是の如き禪風を評して、

「佛照ことに佛法の機關をしらず、ひとへに貪名愛利のみなり。佛法もし各自理會ならば、いかでか尋師訪道の老古錐あらん。眞箇は光佛照不曾參禪也。いま諸方長老無道心なる、ただ光佛照箇兒子也。佛法那得佗手裏有、可惜可惜。」(行持下卷)

と痛罵してゐる。さらに法性の卷には、或從知識或從經卷の道理を説いて、「大道は如人飲水冷暖自知の道理にはあらざるなり」といひ、廣錄第七卷には、

「夫學佛道、見解須正。見解若邪、光陰虛度。近代皆云、諸人應諾之處。即諸人本命。冷暖自知之處、即諸人主人公。向來乃是佛性、更不可有第二人也。若恁麼會、則先德之所呵也。」

とある。これはただ當時の禪風を批判したといふだけではなく、道元禪師としては、其の修學伸展の機縁となつた本來本法性の大疑團と關連して、其の思想信念の根柢に多大の影響を與へたのであることは、次の寶慶記の問答に依つて明かに推知し得らるのである。

「道元拜問、古今善知識曰、如魚飲水冷暖自知、此自知即覺也、以之爲菩提之悟。道元難云、若自知即正覺者、一切衆生皆有自知。一切衆生依有自知、可爲正覺之如來耶。或人云、可然、一切衆生無始本有之如來也。又或人云、一切衆生未必皆是如來。所以者何、若知自覺性智即是覺者、即是如來也、未知者不是也。如是等說、可是佛法否。」

和尚示云、若言一切衆生本是佛者、同自然外道也。以我我所比諸佛、不可免未得謂得、未證謂證者也。」

此の一段の問答は、正法眼藏に於ては即心是佛の卷となり、さらに禪師の根本思想ともいふべき佛性の卷に展開するのであるが、今は問題外であるからこれ以上立ち入らない。

以上大體に於て「禪師胡亂の説きくべからず」といふ道元禪師の宋朝禪に對する批判を聞き得たのであるが、此處に引用せる僅かの法文中でも、禪門の巨匠を破斥せる文字が特に注意を惹くも、是の如き批判は、なほ處處に散見してゐる。例せば佛向上の卷には、佛向上の道に體達せる者は洞山高祖のみであつて、「徳山・臨濟等には爲説すとも承當すべからず、巖頭・雪峰等は粉碎其身すとも喫拳すべからず」



とまで難じてゐる。胡亂の禪師を攻撃するのは當然であるとしても、かくの如き禪宗史上著名の高徳を非難するのは甚だ穩當を缺くやうに思はれる。鎌倉時代の末葉から足利時代に於ける吾國の教界は、一面には五山十刹の臨濟系の禪宗の隆盛の時代であり、他面わが曹洞宗は正法眼藏の存在すら忘れられた程の宗學の暗黒時代であつたから、不知不識の間に臨濟禪の影響を受けて、宗祖道元禪師の獨自の立場は全く顧みられない状態であつたので、徳川時代に眼藏中心の宗學勃興するに至つて、眼藏中に散見する禪匠非難の文字は尠からず學者を驚かし、且つ困惑せしめたもののやうである。今日傳はる古寫本の中にも、特に指名せる禪匠の名を抹殺したもの、甚しきは宋朝禪を攻撃せる一段の文を削除した如きものもある。又、「教外別傳の謬説を信じて佛法を誤ることなかれ」といふ如き、一般禪宗の考へ方からは許し難い提唱を削除し、或は改竄したものもある。前に述べた「大道は如人飲水冷暖自知の道理にはあらざるなり。」といふ如きは、待悟見性の禪から全く反對になるので、「にあらざるなり」を「なり」に改めた本もある。而して當時の學匠は、かくの如き文字は後人の改竄妄添であるから修正を加へたといふのであるが、眼藏傳寫史の上から見て、常に一般の禪風に刺戟せらるる影響は考へらるるが、反對に道元禪師の本領を發揚する如き改竄妄添の行はるる如き時代はなかつたやうに思ふ。假令、數個處の眼に餘る如き文字を削除改竄しても、前述の如く道元禪師本來の立場は、當時の所謂禪宗が、教界の大勢と支那民族性との制約を受けた自然の徑路を取つての特異なる發展であるとはいへ、西來の祖道の本

旨を逸脱することが甚しかつた爲に、禪の源流としての祖道の恢興として、正傳の佛法を鼓吹せらるるに在つて、禪師一代の渾身の努力の結晶が正法眼藏でありとすれば、一代の著述の始終を通じて、當時流行の禪風革新の精神は一貫してゐる筈である。教宗を批判して佛心宗の禪が興つたとすれば、禪宗を批判して教禪一體としての佛法の全道に生きる正傳の佛法が起らざるを得なかつたのである。ここに道元禪師の本領があり、佛教史上の使命があるから、禪師の著述の中から、禪宗批判の文字を削除することは、禪師の本領と使命とを無視して、禪師を一般禪僧に墮せしむることになり、却つて禪師の生命を殺すものと斷ずるの他はないのである。又禪師の本領が果して禪の批判に在りとすれば、設ひ眼藏の文字を抹殺しても、其の爲に特に併せて引證して置いた如く、廣録等の他の著作の中にも同一の文字がある以上は、此の斷定は動かし得ないと思ふ。

日本佛教として之を見るも、禪宗初傳の榮西禪師は、當時の教學諸宗の間に在つて新たに禪宗の獨立を主張したのであるから、其の主著興禪護國論は、教宗を相手に不立文字の禪を強調してゐる。之に反して道元禪師の正法眼藏には、教宗を相手の教外別傳の禪の主張はなくして、西來の祖道本來の立場に立つて、宋朝禪を批判して、正傳の佛法を顯揚してゐるのであるから、禪宗批判の文字に禪師の本領を見出さねばならぬのである。されば設ひ眼藏中の二三の箇處を氣にして削除しても其の根本の立場は動かせないのであるから、廣録や寶慶記等の他の著述の中に、同一の主張が、而もさらに力強く主張せら



れてゐることのあるのは寧ろ當然であるといふべきである。

徳川時代の眼藏參究者の間で、此の事は相當に問題にせられたのであつて、臨濟や雲門等の如き禪門の巨匠は他の個所では其の行持を鑽仰し、或は其の識見を卓上してゐるにも拘らず、時に之を非難してゐるのであるから、これが會通辯解には苦心したもののやうである。例せば萬伊和尚の「高祖破斥臨濟徳山大滄雲門等辯」を見るに、

「余提唱正法眼藏、既是二十餘年、雖有問者、至于此一件、遂不說一字矣。」

とあるが、此の問題に就ては、當時の眼藏學者も如何に自重した態度を取つたかが窺はるのである。而して試みられたる萬伊和尚の辯解を見るに、大體に於て各禪匠の經歷に照して一應の辯解をなしてゐるのみで、前に述べた如き正傳の佛法の高い立場からの批判になつてゐないのは、如何にも物足らぬ感がある。勿論、道元禪師が其の行持を鑽仰せらるる程の禪匠に對して批判を加へるのは、決して直接其の人を攻撃するといふよりは、其の擧揚の宗風が後世の末流に至つては極端に馳せ、却つて祖道の眞意を没却するに至る如きものがあつたので、所謂「俑を作る者は誰ぞ」の筆法で非難的とせられたのである。例へば臨濟禪師が一切經は不淨を拭ふ故紙であると提唱せられた如きは、臨濟禪師に於ては、ともすれば文字に固執するものに對しての禪機の活用であつたに相違ないのであるが、祖語の一言一句をも金科玉條とする後世の門流になると、文字通りに經卷を捨てて禪魔に墮することになつた。そこで

道元禪師の立場からは、臨濟禪師を非難して其の根本を斷つ態度に出でざるを得なかつたものと思ふ。されば後世の禪風に影響する程の巨匠を破斥する道元禪師の精神は、正傳の佛法の立場から教禪對立の禪弊の根源を斷つに在つて、敢へて其の人格を非難するものでないと思はざるを得ない。

道元禪師の看話見性の待悟禪に對する批判は已に述べたが、廣録の第五卷に上堂の語として、

「即心即佛是風顛、直指人心更隔天、三酌欲窮巨海水、一時勘破野狐禪。」

といふ一偈があるが、これ前來述べて來たことを一括して、端的に所謂の禪宗を批判した痛快なる文字である。なほ、道元禪師が見性悟道の宋朝禪を許されなかつたことは、二祖懷奘和尚が其の門に投じた前後の事情に照しても明かである。二祖懷奘和尚の出家修學は叡山であつたが、母の嚴しき教誨に激勵せられ、直ちに名利の學業を抛つて眞實求道の黒衣の非人となり、先づ法然門下の淨土門を叩き、次に多武の峰の覺晏の門に入つて參禪した。覺晏は、道元禪師が宋朝禪の代表として極力排斥せらるる大慧宗杲の流を汲むものであるが、二祖は此處に於て見性悟道して其の印可を受けた。其の頃偶々道元禪師の歸朝を聞いて、之を訪ふことになつた。其の間の消息を傳光録の懷奘章には具さに次の如く傳へてゐる。

「永平元和尙、安貞元丁亥歲、はじめて建仁寺にかへりて修練す。時に大宋より正法を傳て、ひそかに弘通せんといふきこへあり。師きひておもはく、われすでに三止三觀の宗にくらからず、淨土一門



の要行に達すいへども、なをすでに多武の峯に參す。すこぶる見性成佛の旨に達す、何事の傳來ることかあらんといひて、試におもむきて、すなはち元和尚に參す。はじめて對談せし時、兩三日はただ師の得處におなじく見性靈知の事を談す。時に師歡喜して違背せず。わが得處實なりとおもふて、いよいよ敬歎をくはふ。やや日數をふるに、元和尚すこぶる異解をあらはす。時に師おどろきて、ほこさをあぐるに、師の外に義あり、ことごとくあひ似ず。ゆへに更に發心して、伏承せんとせしに、元和尚すなはち曰、われ宗風を傳持して、はじめ扶桑國中に弘通せんとす。當寺に居住すべしといへども、別に所地をゑらんで止宿せんとおもふ。もしところをゑて草庵をむすばば、即ちたづねていたるべし。ここにあひしたがはんこと不可なり。師、命にしたがひて時をまつ。

かくして其の後二年、深草閑居の時に再度宗祖を訪うて入室し、親しく其の提撕を受くるに至つたのである。此の文に依れば、宗祖も相見の始めは且らく他に同じて待悟禪を語られたが、後には正傳の佛法の本義に立つて、鋭く之を批判せられ、見性を誇る懷奘和尚も遂に承伏して、再度の發心修行を餘儀なくせられたものであることが明かである。然るに今日なほ宗門内に、待悟見性の坐禪が、道元禪師の宗風であるかの如く考へてゐる者のあるのは、實に思はざるの甚しきものといはねばならぬ。曾て面山和尚や萬伊和尚等の如き徳川時代の學匠は、永平門下にして正傳の佛法を知らざる當時の胡亂の禪者を嚴しく筆誅してゐる。試みに面山和尚の建康普說の一節を擧げて見よう。

「宋末法衰如是。而元明禪師皆不知正傳。然今於日本、其稱永祖兒孫者、非但味却吾祖家範、不知天童正傳奈何耳、却竊爾汝罵謗永祖。且毀破其語錄及家訓、以爲無益參禪。且不知人人著永祖衣、喫永祖飯、聯系於其裔、飽浴恩海、却味大因緣也。若復審實不肯永祖者、盍更其衣、吐其食、移其居、斷其系、總他脈之、而以出其閭域、縱橫無忌諱、開大口罵謗、以逃獅蟲之責哉。嗚呼如是類、今日成群作隊。將令永祖正宗斷絶也、恰如懸絲。當此時、日本二萬有餘龍兒鳳孫、恬然徒袖扶宗手者何也。是以間有少信根者、亦爲此輩被纏縛殺、墜墮外道坑窞者、不知幾多。豈忍三百刺心哉。」（建康普說第三章）

面山和尚の時代は、長い宗學の暗黒時代を承けて、漸く正法眼藏參究の氣運の勃興した時であるから、獅蟲の徒輩が群を成し隊を作したであらうが、當時、畢生の身血を注いで正法眼藏を參究し咬嚼せる學匠相續いで出で、宗統復古の大業も成就せられて、宗門はここに始めて正傳面授の本義に甦生し、爾來二百餘年、殊に今日では、道元禪師を宗團より解放せよとまで叫ばれてゐる程に、一般思想界に鑽仰せられてゐるのであるから、永平門下にして正傳の本義を誤るが如きものは一人もあつてはならぬと思ふ。固より待悟見性の禪も、禪の自然の發達であつて、それには相當の根據もあり理由もあることは否定し得ないのであるが、然し道元禪師がかかる禪風を唱道したと考へることは、何としても首肯し得ないのである。禪師も眼藏中に古徳禪匠の悟道の機縁を致して推獎せらるることは少くないが、其は看話見性



ではなくして、公案話頭の根源となつた禪の本義を提唱せるものであると思ふ。また禪師も得法とか悟道とかの文字を屢々用ゐられてゐるが、それも禪師本來の正傳の佛法の立場から理解しなければならぬのはいふまでもない。

## 五

前節に於て佛教史上に於ける宗祖道元禪師の位置を明かにせんが爲に、一般教學より禪宗に發展し、禪宗より更に正傳の佛法に轉開すべきことを述べたが、此の三段の轉開に留意しなければ、道元禪師獨自の思想信念を正しく理解することは出来ないと思ふ。従つて禪師の著述、就中正法眼藏に對しては、此の基本的の用意を忘れてはならぬ。前に禪師の禪宗批判の語を通じて明かにした如く、禪師本來の立場は直接佛教一般に對するのではなくして禪の批判に在つたのであるから、正法眼藏の始終を通じて、禪宗を批判することによつて其の思想は展開せられてゐる。眼藏九十五卷の中には、達意的に其の宗旨を述べて自己の信念を宣揚せる卷もあるが、其の數は寧ろ少くして、大部分は著名の古則公案を提起して禪師獨自の思想を提唱せるものであつて、其の間に自ら禪を殺して禪を生かすといふ正傳の佛法の本旨が擧揚せられてゐる。久しく正法眼藏に參じて宗意に七通八達せる指月和尚は、不能語荒田隨筆（卷下之下）に、「夫永平者乃六代已上人、不可以五家已來風度測量」といふ。これ宋朝の禪弊を抉剔して、

六祖以前の祖道の本源に還へさんとする道元禪師は、所謂の禪を以て之を律することを得ない破格の高風であることを道破せるものであつて、隨筆には更に語を續けて、

「今粗述其道徳、蓋其生質端正溫雅、其志情純粹明剛、善入道域有稽古、深達法蘊、明解經理之通塞。見後世之忒道、不陷時習。凡脫見知病、人法執、文義癖、說默累、佛魔途、祖教域、而蕩蕩乎非禪教名可負。故以言語三昧自在褒貶、殺活有準、不墮格調、實得大雄道也。唯以不合時務應和者少。」と述べてゐるが、語は甚だ簡潔なるも、一語一句適切に道元禪師の風格と思想信念の根柢を穿ち得たる快文字であつて、徳川時代には眼藏參究の多くの學匠が出たが、これ程に明確に道元禪師の高風に徹し得たる文字を未だ見ない。言語三昧を以て自在に褒貶しながら越格破調にして何らの格調にも捉はれないといふは、實に正法眼藏を一貫せる言語三昧の妙である。深遠なる思想の表現には適切でないときへ考へられた國語を以て、現代哲學も及ばない程の深い思想を自由に且つ巧妙に表現した道元禪師の力量に於ては、現代の學者も驚嘆してゐる程である。一般に正法眼藏の深い思想といふが、普通に概念や論理で考へられた思想ではない。宗門人は、正法眼藏を宗祖の煖皮肉といふが、正法眼藏は行の體驗的記録であつて、思想といふ文字を用ゐるならば、生きた思想である。生きた思想を死せる文字で現はさんとするから、越格破調の表現となつて、死せる文字を生かして用ゐなければならぬ。そこに眼藏の難解なる所



以がある。宗門の眼藏家は正法眼藏を見るには文字に拘泥するな、道眼を開いて見よといふ理由もここに在る。然しその道眼を開かしめんが爲の道元禪師一代の努力が正法眼藏であつて見れば、道眼を開く爲には解らない眼藏に依る他はない。解らない眼藏を幾度か繰返して讀む中に、一回は一回に道眼が開けて行く、其の度毎に眼藏を見る眼が自然に開けて、生きた思想を讀み取ることが出来るやうになる。端的にいへば自己が眼藏になることによつて初めて眼藏を眞に讀むことが出来るのである。自己が眼藏になるといふは、精魂として之を弄することであり、自己と眼藏と二面なきまでに之に徹することである。現代の學者が眼藏が解るやうになるのは根機一つであるといふたのは誠に至言である。文字を以て解らせる爲の眼藏が與へられてゐるのであるから、吾等としては設ひ難解であつても、眼藏の文字にたよる他はないのである。それには先づ道元禪師の人格に徹して、其の思想信念の依つて來る根柢を究め、禪師本來の立場を明かにすることが第一の要件であると信するので、前に三段の轉開を述べて正傳の佛法の根本の立場を明かにしたのである。

前に述べた如く、禪の批判が正傳の佛法を産み出したのであるから、殺活自在の正法眼藏の提唱の裏面には、常に一般禪の思想が豫想せられてゐることはいふまでもない。但し今の參究は道元禪師の宗祖としての性格と立場とを明かにすることが本期であるから、思想的考察に深く立ち入ることを欲しないのであるが、只思想的理解への針路を開く爲に、多少の解説を試みよう。

正法眼藏中に取り擧げて提唱せられてゐる古則は、多くは禪者の間に知られてゐる著名の公案であるから、臨濟禪の教科書であるかの如く一般に普及してゐる碧巖錄及び無門關に見出さるるものも少くないので、兩者を比較對照して深い考察をなすならば、自ら道元禪師の、禪を殺して禪を生かす独自の思想が判然と觀取せらるるであらうが、其は今の目的ではない。然し其の態度は已に眼藏中に隨處に現はれてゐる。例へば佗心通の卷に、禪門の名匠として聞えたる趙州・仰山・玄沙・雪竇・海會端の五位の尊宿の佗心通の話に對する見處を擧げ、「いま五位の尊宿おなじく勘破すべし」として、一一其の見處に鋭き批判を加へて、「五位の尊宿ともに國師をしらざるなり」と難じてゐる。營に五位の尊宿のみではない、

「この道理をしらず、あきらめずして、國師よりのち數百歳のあひだ、諸方の長老みだりに下語說道理するなり。前來の箇箇、いふことすべて國師の本意にあらず、佛法の宗旨にかなはず。あはれむべし、前後の老古錐、おのおの蹉過せること。」

と述べて、所謂禪者の見處を許さずして、正傳の佛法の立場から佛法の佗心通の意義を明かにしてゐる。又、禪者の間に問題となつて屢々參禪の話頭として提起せられてゐる百丈野狐の話については、特に大修行の卷を書かれ、其の中に「南嶽下の尊宿のなかに黃檗のごとくなるは、さきにもいまだあらず、のちにもなし。」といふ程の黃檗の見處を點檢して、「黃檗いまだ百丈の大意をえたるにあらず、佛祖道の



錯對不錯對は黃檗いまだ參究せざるがごとし。」と勘破してゐる。又、春秋の卷には洞山無寒暑の話を擧げて、淨因枯木・天童宏智・夾山圓悟・長靈守卓・大滄佛性・湛堂文準・何山佛燈の七人の頌古を擧げて勘破し、自證三昧の卷には、看話禪の巨匠大慧宗杲の自證自悟の見解を仔細に點檢して、「おほよそ大宋國に佛祖の兒孫と自稱するおほかれども、まことを學せるすくなきゆゑに、まことををしふるすくなし。そのむねこの因縁にてもはかりしりぬべし。紹興のころすらなほかくのごとし。いまはそのころよりもをとれり、たとふるにもおよばず。」と難じて、正傳の佛法の立場から自證自悟の意義を顯揚してゐる。

かく見來れば、敢へて他書と比較するまでもなく、眼藏の中に於て一般禪を批判して正傳の佛法を顯揚してゐるのであるから、道元禪師の根本の立場を確立すれば、其の思想は自ら明了となり、難解の文字も亦自然に通ずるのである。尤も此の中には、禪錄の著語によく見る如き、語で抑へて意で卓上するといふことが、必ずしもないとは云はないが、條理を盡くして提唱する正法眼藏としては、大體に於て文字を指南として理解しなければならぬと思ふ。

是の如き道元禪師の禪の批判の基準は、いふまでもなく正傳の佛法であるが、其が種種の異なる問題に應じて活用せられて、捕捉し難い思想の深さを示すものである。其の一の例として山水經の卷の雲門の東山水上行を批判せる文に見よう。宋代杜撰の禪者は、此の東山水上行の話や、南泉錄子の話を無理會話なりといひ、「その意旨はもろもろの念慮にかかはれる語話は佛祖の禪話にあらず、無理會話これ佛祖

の語話なり。かるがゆゑに黃檗の行棒および臨濟の擧喝、これら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なり。先徳の方便、おほく葛藤斷句をもちゐるといふは、無理會なり。」といふを評して、

「かくのごとくいふやから、かつていまだ正師をみず、參學眼なし。いふにたらざる小獸子なり。宋土ちかく二三百年よりこのかた、かくのごとくの魔子六群禿子おほし。あはれむべし、佛祖の大道の廢するなり。これらが所解、なほ小乘聲聞におよばず、外道よりもおろかなり。俗にあらず、僧にあらず、人にあらず、天にあらず、學佛道の畜生よりもおろかなり。禿子がいふ無理會話、なんちのみ無理會なり、佛祖はしかあらず。なんちに理會せられざればとて、佛祖の理會路を參學せざるべからず。たとひ畢竟無理會なるべくば、なんちがいまいふ理會もあたるべからず。しかのごときのたぐひ、宋朝の諸方におほし。まのあたり見聞せしところなり。あはれむべし、かれら念慮の語句なることをしらず、語句の念慮を透脱することをしらず。在宋のとき、かれらをわらふに、かれら所陳なし、無理會なりしのみなり。かれらがいまの無理會の邪計なるのみなり。たれかなんちにしふる。天真の師範なしといへども自然の外道見なり。」

といふ。道元禪師の批判は極めて峻烈である。參學眼なき杜撰の禪者は、禪匠の體驗に基く究極の表現を理會し得ないで、之を無理會話とするが、これは佛祖の理會路を參學せず、不立文字に捉はれて、そ



の思想が貧困なるが故である。「念慮の語句なることをしらす、語句の念慮を透脱することをしらす」ざる憐むべき輩である。三業に佛印を標する坐禪の境地からは、語句が行であるのみならず、念慮も亦行であるからここから、理會の路が開けなければならぬ。さればこそ道元禪師は「この東山水上行は佛祖の骨髓なり」として、自由に提唱せられてゐるのである。又、拂拳棒喝の禪機を無理會とするのは、其の依つて來る根據を知らざるが爲である。禪匠の棒喝は話頭に窮したからではない。それは言語以上の表現である。維摩の默が、單に無言といふのみではなくして、千言萬語も盡くし得ない表現であるとするれば、禪匠の棒喝に依る表現にも、更にそれ以上の意味がなければならぬ。それでなければ打出佛祖の活作略とはいへない。然るに後代の禪徒になると、其の意味を會得することが出来ないから、「人もし問取するとき、みだりに拳頭をたつ、しかあれどもたつる宗旨にくらし。正邪のみちあきらめざれば、人もし問取すれば拂子をあく、しかあれどもあくる宗旨にあきらかならず。」(佛經の卷)といふのが宋代の禪者であるから、是の如き禪師の非難は當然である。これ「拂子を竖起するおほしといへども、拂子を竖起するはおほきにあらず。」(見佛の卷)といはるる所以であらう。尙、禪の擧揚についての身體的動作の表現については、表現として深く考察すべきであるが、今の問題ではない。

正傳の佛法の修證不二の行が、不圖作佛の坐禪であることは已に述べたが、待悟見性の坐禪が不圖作佛の坐禪に展開したのは、道元禪師獨自の佛法の擧揚であつて、傳燈祖師の中に未だ曾て聞かざる法音

である。而して此の不圖作佛の坐禪の眞意を開示したものは、坐禪箴の卷である。此の卷には、坐禪について語る時は常に禪師の引證せらるる藥山の不思量の話と、南嶽の磨磚の話とについて懇切に提唱しながら、坐佛殺佛の坐禪の眞意を顯揚して、「おほよそ西天東地に佛法つたはるといふは、かならず坐佛のつたはるるなり、所要機なるによりてなり。佛法つたはれざるには坐禪つたはれず、嫡嫡相承せるはこの坐禪の宗旨のみなり。この宗旨、いまだ單傳せざるは佛祖にあらざるなり。」と述べて、正傳の佛法は坐禪なることを明かにした。然して當時の禪者にして坐禪を坐禪なりとしれる者は少く、古代より近代に至るまで坐禪の銘や箴などを撰せる者もあるが、取るべきものは一もない。傳燈の諸録に出づるものを見るに、「かれらが所集はただ還源返本の様子なり、いたづらに息慮凝寂の經營なり、觀練薰修の階級におよばず、十地等覺の見解におよばず、いかでか佛祖祖の坐禪を單傳せん。宋朝の録者あやまりて録せるなり、晚學すててみるべからず。」とまで批判してゐる。西來の祖道に還つて佛法の本義を顯揚せんとする道元禪師の不動の信念を察すべきである。かくの如く古今の坐禪觀を批判したる禪師は、只一つ宏智正覺の坐禪箴のみを取り上げて、「佛祖なり、坐禪箴なり、道得是なり、ひとり法界の表裏に光明なり、古今の佛祖に佛祖なり、前佛後佛、この箴に箴せられもてゆき、今祖古祖、この箴より現成するなり。」と極度に鑽仰して其の箴を擧げ、一句一句に道元禪師の立場から幽を聞き微を穿つて提唱してゐる。而して此の箴の出でて後八十五年、この箴を見て自ら又坐禪箴を撰すとして、同調異曲に相和



して、「宏智禪師の坐禪箴、それ道未是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり。」と附記してゐる。古今の宗學者にして、宏智の箴を提唱し注解せるものは少くないが、宗祖の唱和したる箴に至つては多くは、注意を拂はれてゐない。これ恐らくは宏智の箴に對する宗祖の禮讚が辭を極めてゐる上に、宗祖自ら之を懇切に提唱せられてゐるので、自ら此の方に注意が向けられ、宗祖の箴は和韻した位の軽い氣分で看過してゐるのではなからうか。然るに此の二の坐禪箴を對照して其の意のある所を検討するに、「道未是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり。」といふ宗祖の附記を不用意に讀過してはならない。左に兩箴を對照して見よう。

(宏智の坐禪箴)

佛佛要機、祖祖機要、

不觸事而知、

不對緣而照。

不觸事而知、其知自微。

不對緣而照、其照自妙。

其知自微、曾無分別之思。

其照自妙、曾無毫忽之兆。

(宗祖の坐禪箴)

佛佛要機、祖祖機要、

不思量而現、

不回互而成。

不思量而現、其現自親。

不回互而成、其成自證。

其現自親、曾無染汗。

其成自證、曾無正偏。

曾無分別之思、其知無偶而奇。

曾無毫忽之兆、其照無取而了。

水清徹底兮、魚行遲遲。

空闊莫涯兮、鳥飛杳杳。

曾無染汚之親、其親無委而脫落。

曾無正偏之證、其證無圖而功夫。

水清徹底兮、魚行似魚。

空闊透天兮、鳥飛如鳥。

此の二つの箴は、始より終まで全く同一の語調で相和してゐるが、而も其の宗旨は全然異つた立場から述べられてゐることに注意すべきである。試みに圈點を附したる文字を對比するならば、兩者の相違は一目瞭然であつて、宏智は知と照とを主とするから知的の立場であり、宗祖は之を現と成とに改めたから、知の立場は轉じて行の立場となり、知の微妙は行の親證となつた。此の立場の轉換は、正傳の佛法から來る當然の歸結であつて、禪宗史上の劃期的轉回といふべきである。宏智は知的であるといふも、其の知は主客相對の分別知でなくして、自覺の聖智であることは其の解説の語に依つて明かである。故に之を宗祖の立場からいへば、自受用三昧の證に立つものに他ならぬ。分別知を超えた直證を知の立場から解説すれば、自ら宏智の箴となるのであるが、宏智の坐禪はなほ、證に止るものといはねばならぬ。更にいへば、此の立場では「妙修を放下すれば本證手の中にみたり」とはいへても、「本證を出身すれば妙修通身におこなはる」といふ本證の活用はない。されば「證上に萬法をあらしめ」といふ面に立つのが宏智ならば、「出路に一如を行す」といふ面に出たのが宗祖であるといへよう。宏智の坐禪が黙照



禪といはるる所以は此に在ると思ふ。されば正傳の佛法からは、本證の坐禪は轉じて妙修の行となり、同時に知照が轉じて現成となり、不圖作佛の坐禪となつて、始めて行に依つて統一する修證不二の佛法となるのであるから、宏智の箴を道不是にあらずと肯ひながらも、なほ満足し得ないで、宗祖自ら箴を書かねばならなかつた所以であらう。かく考へて見ると、宗祖が宏智の箴を一句一句釋された趣旨は、證より行への轉開を中心として提唱せられてゐることが觀取せらるるのであるから、宏智の箴は宗祖の提唱を通じて不圖作佛の坐禪箴になつたといへるのである。

宋朝禪に於て宏智正覺は、大慧の看話禪に依つて默照の邪禪と攻撃せられた一方の巨匠であつて、しかも道元禪師は常に古佛と尊崇して其の道風を欣慕し、且つ其の坐禪箴も推賞してゐるのであるが、看話見性の禪を極力排斥した道元禪師は、其の鑽仰する宏智の默照禪も亦之を十成としなないで、修證不二の坐禪を擧揚したのであるから、其の所謂正傳の佛法は支那禪を以て律し得ない日本の道元古佛獨自のものであるといふべきである。果して然らば、宏智に唱和したといふ宗祖の坐禪箴は、看過し得ない重大なる意義を有つものであつて、此の僅少なる語句の中に於てその字眼となつてゐる現・成といひ、親・證といひ、無染汚といひ、無正偏といひ、脱落といひ、はた又無圖而工夫すといふ如き、一語一語が道元禪師の思想信念の基本的ものである。殊に宗祖は曹洞の流に屬しながら、臨濟の四料簡、曹洞の五位とまでいはれた程の正偏五位の説を斥けてゐることは、少からず宗學者を惑はしたものであるが、其

成自證、曾無正偏の一句に依つて、其は決して偶然でもなく、亦會釋すべきものでもなく、正傳の佛法の基底をなすものであると思ふ。かく考へて見ると此の坐禪箴は實に宗祖の思想信念の根源的結晶體であつて、宗祖の思想を參究せんとするには、當に此の箴を規準とすべきものであることを特に注意して置きたい。尙、宗祖が正偏五位を排斥せられたことは、處處に散見するが、その最も明かなるは春秋の卷である。同卷に洞山の無寒暑の話について、枯木淨因禪師の示衆の語を擧げ、之を拈評して、

「佛法もし偏正の局量より相傳せば、いかでか今日にいたらん。あるひは野猫兒、あるひは田庫奴、いまだ洞山の堂奥を參究せず、かつて佛法の道關を行李せざるともがら、あやまりて洞山に偏正等の五位ありて人を接すといふ。これは胡說亂說なり、見聞すべからず。」

といひ、或は又、「みだりに高祖の佛法は、正偏等の五位なるべしといふことやみね」とある。然しこれは、五位說そのものを排斥するのではなく、五位に拘束せられて、佛法を鑄型に嵌め、「偏正の窟宅に」高祖洞山を禮拜することを誡めたものであることは、次の佛經の卷の提示に依つて明かである。

「高祖の三路五位は節目にて、杜撰のしるべき境界にあらず。宗旨正傳し、佛業直指せり。あへて餘門にひとしからざるなり。」

これを辨道話に、正傳の坐禪の要旨を示して、「いまをしふる功夫辨道は、證上に萬法をあらしめ、出路に一如を行するなり。その超關脱落のとき、この節目にかかはらんや。」とある語に對比して參究するな



らば、「其成自證、曾無正偏」といひ、「五位は節目」といひ、或は又「偏正の窟宅」といひ、「偏正の局量」といふ語の據つて來る所以か明瞭となつて、宗祖の意のある所を參究し得ると思ふ。

次に教外別傳の禪に依つて捨てられたる經論が、正傳の佛法に依つて「三乘十二分教は佛祖の眼睛なり」と甦生したのであるが、此の立場は、已に述べた如き行より教へといふ宗祖の經典觀から當然歸結せらるるのである。而して宗祖が如何に此の立場から經卷を佛祖の眼睛として活用せられたかは、正法眼藏の隨處に見出さるのであるが、就中法華經の提唱が最も多い。其の代表的ものは法華轉の卷である。此の卷を見れば、支那日本に數多き法華經の注解には見出し難い前代未聞の法音が聽かれるのである。蓋しそれは從來の教家の法華經觀は、經を読むのではなくして經に讀まるる立場であつたのが、道元禪師では眞に自己が經を読むことから更に向上して、經が經を読むといふ立場に立つからである。換言すれば、聖典を信受奉行するといふのではなくして、自ら聖典を作り出す立場に在るからである。されば道元禪師に取つては、法華經は與へられたる經典ではなくして、禪師の佛法がそのまま法華となつて活躍するといふべきであらう。宗祖の提唱では、法華の文文句句が死せる文字でなくして行となつて活躍してゐる。此の卷は、法達が六祖に參じて法華經の眞意を體得せる偈文を中心としての提唱であつて、其の中には「心迷へば法華に轉せられ、悟れば法華を轉ず。」とあるが、法華に轉せらるるのは、教學のいふ教に依つて行に進まんとするものであるが、經を轉ずるといふのは、自己が經卷を作るもの

となることである。六祖は「我傳佛心印、安敢違於佛經」というのであるから、勿論經を轉ずるものとして法達を教導したのである。が然し此の法達の因縁では、法華を轉ずといふもなほ迷悟の對立を脱し得ない。換言すれば教學から禪への轉開は見らるるが、行より教への正傳の佛法の立場は顯はれてゐない。然るに道元禪師は此の因縁を擧げて、之を直ちに正傳の佛法に轉換して、迷悟の對立を對立のまま包容する修證一如の宗旨から拈提して、「心迷はすなはち法華轉なり、しかあればすなはち心迷は法華に轉せらるるなり。」といひ、又「いはゆる法華のわれらを轉ずるちから究盡するときに、かへりてみづからを轉ずる如是力を現成するなり。この現成は轉法華なり。從來の轉いまもさらにやむことなしといへども、おのづからかへりて法華を轉ずるなり。」と述べて、正傳の佛法を擧揚してゐる。

その他、涅槃經・華嚴經等も同様の趣旨から提唱してゐる。當に大乘諸經典のみでなく、小乘の經論も數多く引證して活用してゐる。元來大小乗等の淺深の區別は、教家の立場からの判定であつて、機根を豫想しない正傳の佛法には此の區別は立たない。天童の示教にも、「祖師兒孫、不可強嫌大小兩乘之所說也」(寶慶記)とあり、道元禪師も亦數息・不淨等の小乘の禪觀も、そのまま祖師の辨道である旨を説いて、「雖非大乘異小乘、雖非小乘異大乘。」(永平廣錄第五)と述べて、大小二乘を超えて而も之を包む正傳の佛法の立場を明かにしてゐる。正法眼藏の中で、小乘經に對する態度の最も顯著なるものを擧ぐれば、阿羅漢の卷と菩提分法の卷とである。阿羅漢といへば、大乘佛教興起して以來、地獄に墮す



とも聲聞となること勿れとまでに貶黜せられた小乗教の期する究竟の果であることはいふまでもない。其の阿羅漢を稱して佛地と爲すといふ聲聞經を引證して、阿羅漢も佛も同體であることを明かにして、「阿羅漢果のほかさらに一座一法の剩法あらず。いはんや三藐三菩提あらんや。阿耨多羅三藐三菩提のほかさらに一座一法の剩法あらず。いはんや四向四果あらんや。阿羅漢の擔來する諸法の正提のほか、さらに一座一法の剩法あらず。是心、不是佛、不是物なり、佛眼也當恁麼時、この諸法、まことに八兩にあらず、半斤にあらず。不是心、不是佛、不是物なり、佛眼也觀不見なり。八萬劫の前後を論すべからず、抉出眼睛の力量を參學すべし。剩法は渾法剩なり。」と述べ、小乗所期の阿羅漢も、大乘の志求する三菩提も、畢竟互換投機であつて淺深高下はないといふのが、此の卷の趣旨である。三國に傳播し發達した佛教の教學は千紫萬紅であつても、佛教自體の根本精神からは、其の間に一貫したものがなければならぬのであるから、異種多様の教學が、それぞれの立場から一切經を取捨褒貶しても、佛教の根源的の立場からは、全體として之を生かすことが出來なければならぬ。これが教理的な理解は姑く措いて、之を歴史的に見ても、釋尊成道後の初轉法輪に於て五比丘を度し、世に六人の阿羅漢ありといはれ、又後の諸大乘經に隨處に出てる佛十號の中に、阿羅漢の名が加へられてゐることから見ても、阿羅漢は佛であり、佛は阿羅漢であるといふのが源本的の意味であることは争はれない。然らば正傳の佛法が、西來の祖道の本旨に歸るといふことは、「我傳佛心印、安敢違於佛經」と六祖がいつてゐる如く、そのまま佛法の根本に歸ることであるといふことが、偶々阿羅

漢の卷の提唱に依つても知らるのである。然し道元禪師は歴史や教理の研究から正傳の佛法に歸結せられたのではなく、自受用三昧の自證の境地からの自然の展開であつて、禪師の所謂抉出眼睛の力量の參學であることはいふまでもない。尙、佛十號の一に、後に小乗教の極果とせられた阿羅漢が加へられてゐることは、佛陀論の發達を攻究する上に見逃してはならぬ一資料であることを注意すべきである。

次に三十七品菩提分法の卷は、小乗教の修行の階次として組織せられた三十七道品の一一を、正傳の佛法の立場から提唱せられた長篇であつて、しかも正法眼藏中最も力を用ゐられた卷の一として、可成り難解ではあるが、禪師の思想的參究には見逃してはならぬ異彩のある卷である。

前に述べた如く、阿羅漢と佛とは胡鬚赤と赤鬚胡であるならば、阿羅漢になる修行の道程は當然成佛の道程とならねばならぬのであるから、菩提分法の提唱が必要となるのである。此の卷の大意は簡單には盡し難いが、劈頭に、

「古佛の公案あり、いはゆる三十七品菩提分法の教行證なり。昇降階級の葛藤する、さらに葛藤公案なり、喚作諸佛なり、喚作諸祖なり。」

とある。菩提分法は、普通にいふが如き證に導く行の助道法ではなく、諸佛の公案である。故に教から行に進み證に到るといふ教行證の連關の一ではなく、教行證ともに菩提でなければならぬから、三十七品は一菩提の七開八裂に他ならぬ。然らば三十七品の一一が皆菩提の法であるから、階次的の昇降があ



つてはならぬ。然し菩提分法としては、一應の階次があるから昇降階級の葛藤であるが、其の階次は階次のまま現成公案でなければならぬから、葛藤の公案といはれた。已に三十七品が葛藤の公案であるならば、一一の道品は因行ではなくして、そのまま佛祖の現成であるといふのが、此の巻の主旨である。されば此の巻の結文に「この三十七品菩提分法、すなはち佛祖の眼睛・鼻孔・皮肉・骨髓・手足・面目なり。」とある。教學的にいへば、極めて煩瑣なる小乗の助道法を取り上げて、かくまでに自由に拈弄して、「三乘十二分教は佛祖の眼睛なり」といふ正傳の佛法の本旨を顯揚せられた道元禪師の力量に至つては、死せる文字を逐うて概念的遊戯に耽る教學者をして驚歎せしめないでは措かぬと思ふ。ここに至つて出身の活路を見出し得ない者は、恐らくは退亦佳矣の類を免れまい。

## 六

以上、一般教學諸宗を批判して、禪宗となり、禪宗を批判して正傳の佛法となつた三段の轉開に於て、道元禪師の立場を明かにし得たと信するのであるが、さらに一般佛教史の立場から此の關係を考へて見ると、已に序論に於ても述べた如く、支那に於ける教判的佛教研究の成果は、天台・華嚴の兩宗となつたが、此の二宗の教判を見るに、天台宗の五時八教でも、華嚴宗の二教五教の教判でも、一切經の體系的組織であつて、天台の藏通別圓も、華嚴の小始終頓圓も、一代の佛教を階次的に前劣後勝の漸進的體

系となしてゐる。然して最後の法華、若しくは華嚴の本意に立つ時は、一應は階次的に捨てられた法華・華嚴以前の諸教も、法華開顯の立場からは權實一體となつて捨つべきものなく、小乘三藏も菩薩道となるのであり、華嚴の稱性の本經としての立場からは、枝末の諸教も逐機の流出となつて、枝本不二として捨つべき教法はないことになり、法華・華嚴それぞれの立場から一切經が生かされたと見るべきである。眞言宗の十住心の教判でも又同様であつて、九顯一密の法相からは取捨が行はれても、九顯十密の法相では、設ひ教に淺深はあつても十住心が皆密教として取り上げられ、更に五種三味道の上からは、十住心の一一が曼荼羅海會となるのである。故に此には淺深高下の次第は消えて、其の一一が絶對的意義をもつて密教となるといふのであるから、十界法然の曼荼羅として捨つべき法は一もないこととなる。若し此の立場を更に一步進めて、法華・華嚴等各自の立場でなく、大小乗の諸經典を一貫した統一精神として佛意を顯揚せんとすれば、不立文字の佛心宗としての禪の見方とならざるを得ない。かくして佛教の總府として任ずる禪宗に於て、教禪の對立意識が顯著になつて、佛心と佛語の間に褒貶取捨が行はれることになると、警誡して來た陷穽に自ら陥つて、禪宗も亦佛教の一面を固執するものとなつた。そこで再び祖道本來の精神を反省して、外に向つては、禪宗の別稱を排除して教禪の對立を打破し、内に向つては、五家の別稱を斥けて一味の禪風を舉揚する正傳の佛法の唱道となつた。蓋し教外別傳といふも、教を生かす精神を捉へることであつて、教を捨てるのではないことは、六祖前後の禪錄には、大



乗の諸經論が自由に引證せられてゐることを見ても明かである。かくの如き祖道本來の立場に歸らんとするのが、天童如淨の禪風であり、其の衣鉢を傳へたる宗祖道元禪師の正傳の佛法である。禪教の對立意識のあるのは魔黨であり、五家の亂稱は佛法の澆季であるとして、眞實の佛法の全道に生きんが爲に、道元禪師の佛法に於ては、禪宗に依つて捨てられた一切教は、佛の眼睛となり佛家の家業となつて、教判佛教よりも更に一段高い立場から、即ち前に述べた如き理解以前の根源的行の立場から、佛教が全體としての意義をもつことになつた。殊に注意すべきは、教判佛教によつて小乘三藏教とし、愚法小乘として貶黜せられて以來、教理の深遠を競ふ諸宗の根本聖典には、小乘の經論は全く捨てて顧みられなかつたのであるが、道元禪師の正法眼藏に於ては、前述の如く阿羅漢を生かし、菩提分法を生かすのみならず、其の他にも此の立場から多くの小乘經論が引用せられてゐる如きは、「教の殊劣を對論することなく、法の淺深をえらばず。」といふ正傳の佛法の躍如たるものがある。それだけに道元禪師の佛法は、實に禪宗史上のみでなく、全體の佛教史上に於ける一大轉回であるといへると思ふ。

又日本佛教としては、平安朝以前の諸宗は、支那の教判佛教の形態をそのままに日本化したものであるが、鎌倉の新興佛教に於ては、理解を本位とする理論の佛教から、一轉して信仰を本位とする實際宗教となつたことは、純日本佛教としての誇るべき特徴であると思ふ。然し信仰本位の宗教は、純一無雜なることが必須條件となるから、自ら守一排斥の傾向を帯びて、淨土門に於ける法然上人の闍拋閉捨し

た選擇本願では、佛教一般の修行を雜修雜行として斥けて專一に念佛を勧め、日蓮上人はいふまでもなく、四箇格言の標榜するが如く排斥的傾向の強い皆歸妙法の信仰となつたのである。かくして教判的研究に依つて、少くとも理解の上では、各自の立場から全佛教の統一的體系が出来たのであるが、信本位の佛教になると、任意の經論を採取してそこに信仰の基本を求めたのであるから、再び一面的な立場を固執して相對峙するに至つた。蓋し思想傾向を異にする多種の經典の中から、いづれかの一部を取り上げて信仰を確立することになれば、其の對立意識は愈々激化して、同一佛教の中の分派でありながら互に異宗教に對するが如く、感情的にも排斥的にならざるを得なかつた。かくの如き信仰を本位とする佛教の分派、即ち正しい意味の佛教のセクト化したことは、佛教が宗教としての使命を果す上からは極めて當然のことであるといへ、これを佛教全體の上から見れば、功罪相半するものといへよう。かかる零團氣の中に在つて、獨り道元禪師の正傳の佛法は、信に基調を置きながら、當時一般の人から佛法上人又は佛法房と呼ばれた程に、佛教の偏局を斥け、一面的立場を捨てて全一的な佛教を鼓吹したことは、特に注目に値するものと思ふ。禪師が宗名を排斥したことは、佛教を見るに一の固定した立場を取ることとは、其の信仰が一面的偏局的になるが爲である。しからば宗名を排する正傳の佛法は、固定した立場を捨てた立場に立つことである。立場を捨てるといふ立場を取ること、亦一の立場であるから、其の流れは一宗團となつたのである。立場のない立場といふことは、閉ぢられた立場でなく開かれた立場で



あり、固定した立場でなく動く立場である。動くといふも、決して立場の動搖するといふ意味ではない。一切の經典、一切の宗派を包んで時代と共に動く活きた立場である。經典の成立も、宗派の分立も、佛教精神の時處に活躍した記録であり、道標であるならば、その歴史に伸展した佛教の精神を捉へる立場が、開かれた立場であり、動く立場である。されば正傳の佛法では達磨に歸れ、釋尊に歸れといふも、歴史を逆に戻す復古主義ではなく、釋尊から達磨へ、達磨から六祖へと歴代の祖師に正傳する佛法、歴史に生きた佛法の精神を捉へんとするものである。遡源的にして同時に發展的な佛法の生命に生きんとするのである。かくの如き立場は、死せる文字に求むべきでないから、行として、時代に生きた佛法の生命の根源に立つて、釋尊の成正覺を基調とする正傳面授の佛法となるのである。今日時局下に於ける各宗の教化活動に於て、各宗の對立的傾向が甚しく不評であることを思ひ、且つは皇運扶翼の新體制紀綱が、今や全面的に確立せんとしつつある時、各宗對峙の日本の佛教は、佛法を佛法として全面的に捉へんとする道元禪師の開かれたる立場を三思すべきである。

註一。萬仞著、諫靈錄上の「答邪疑者問書」に「或師汝心則信他宗他派之禪、身則著永平之衣、餽永平之飯、口則稱永平之兒孫、戴永平之法脈、住永平之寺院、終身不知永平之遺範家訓、却曰不可讀不可說乃至不可用正法眼藏者、可謂佛祖國中之蠹賊者乎。古曰、樹木者憂其蠹、保民者除其賊。今也爲永平兒孫者、不可不憂除永平門下之蠹賊。是余爲法不惜身命、爲報祖恩、乘乘不得己之熱心腸也」とある。

## 第七章 面授嗣法

道元禪師は天童如淨の法を嗣いで歸朝し、新たに坐禪を正門とする正傳の佛法を唱道したことは已に述べて来た如くであるが、法を嗣いでといふも、依經の諸宗派の如く教學的口授密傳を受けたといふのではなく、禪師自ら空手還郷といはるのであるから、何を如何に嗣いだかといふことが問題となつて来る。天童淨祖と道元禪師の師資の關係は、他に其の比を見出し難い程に親密であつたことは前章で述べたが、天童の會下について梅華の卷に、

「いま現在大宋國一百八十州の内外に、山寺あり、人里の寺あり、そのかず稱計すべからず。そのなかに雲水おほし。しかあれども先師古佛をみざるはおほく、みたるはすくなからん。いはんやことばを見聞するは少分なるべし、いはんや相見問訊のともがらおほからんや。堂奥をゆるさるるいくばくにあらず、いかにいはんや先師の皮肉骨髓・眼睛面目を禮拜することを聽許せられんや。」

と述べてゐる。此の文勢から見れば、道元禪師自らは堂奥に入ること許されたるのみならず、淨祖の



皮肉骨髓・眼睛面目を禮拜し得たことを思はしむるものであるが、宗祖自らも其の感激の情を述べて此の文の後に、「ひそかにおもふらくは、かれらいかなる罪根ありてか、このくにの人なりといへども、共住をゆるされざる。われなにのさいはひありてか、遠方外國の種子なりといへども、掛搭をゆるさるるのみにあらず、ほしきままに堂奥に出入して、尊儀を禮拜し、法道をきく、愚暗なりといへども、むなしかるべからざる結良縁なり。」といふ。又、佛道の巻に天童上堂の語として、禪門五家の別稱を立つるは佛祖の道にあらずといへるを擧げて、

「この道現成は、千歳にあひがたし、先師ひとり道取す、十方にききがたし、圓席ひとり聞取す。しかあれば一千の雲水のなかに、聞著する耳柴なし、見取する眼睛なし。いはんや心を擧げてきくあらんや、いはんや身處に聞著するあらんや。たとひ自己の渾身心に聞著する、億萬劫にありとも、先師の通身心を擧括して、聞著し、證著し、信著し、脱落著するなかりき。」

といふ。道元禪師は「先師古佛を禮拜せざりしきは、五宗の玄旨を參究せんと擬す。先師古佛を禮拜せしよりのちは、あきらかに五宗の亂稱なるむねをしりぬ。」(佛道の巻)というてゐるから、入宋求法の當時は禪門五家の宗風を參究せんとしたのであるが、天童の室に入つて初めて五宗の亂稱なる旨を知り、五宗の未だ分れざる禪の本源に還ることが出来たのである。此の引用文の直前に、「近代の庸流おろかにして古風をしらず、先佛の傳受なきやからあやまりていはく、佛法のなかに五宗の門風ありといふ、こ

れ自然の衰微なり。これを拯濟する一箇半箇いまだあらず。先師天童古佛はじめてこれをあはれまんとす、人の運なり、法の達なり。」とありて、五宗の門風の派を競ふ中にあつて、獨り天童のみ強く之を破斥して眞箇の佛法を鼓吹したことが知らるのである。傳燈の諸録を検するも、明かに五宗の別を脱し得たる禪匠を見出し得ない。坐禪箴について述べた如く、道元禪師の私淑景仰せる宏智正覺は、天童淨祖も古佛として尊崇せる禪界の巨匠であるが、其の廣録を見るに尙ほ五家の別稱に従つて曹洞の宗風を擧揚してゐる。宏智廣録第五に、

「僧問、門庭建立各是一家、五派宗風還許學人一一請問也無。」

の問に對して、五家の一一に答へてゐる所から見ると、宏智はなほ五家の宗風を認めてゐると思はねばならぬ。而して自らは五家の隨一である洞山曹山の系統である曹洞の宗風を擧揚するものであることも、同第六卷に洞山と意上座との問答を敘して更に語を加へ、

「曹山老子、妙盡師承、大都家盛人英、父嚴子俊、迄至千今宗風未墜、家法常存。敢問諸人、且作麼生是曹洞家法。」

といひ、第九卷にも「曹洞宗乘、老難發興云云」の文字を見出すことに依つて明かである。思想の上からも法脈の上からも、最も近い筈の宏智正覺に於て已に然りとすれば、五家對立の禪を捨てたのは宗祖のいはるる如く、千歳にあひがたく十方にきき難き淨祖独自の法音であつたといふべきである。又、五



家の別を否認して全一の佛法を鼓吹する立場からは、當然教禪の對立も亦之を破棄せねばならぬので、禪宗の稱も亦立たぬことになるのである。されば五家の別を認めてゐる宏智にはなほ、「佛祖而來、元無僧俗、但人人有諦賞、親證眞得處、名入佛心宗」(廣錄第六)の文字があるが、天童淨祖に至つては「佛佛祖祖之大道、不可拘一隅、何強稱禪宗耶」といふ宗祖の間に對して、

「不可以佛祖大道、猥稱禪宗也。今稱禪宗、頗是澆運之妄稱也、禿髮之小畜生、所稱來也。古德皆所知也。往古之所知也。」(寶慶記)

と述べ、五家を排斥すると同じ強い語調を以て之を斥けてゐる。而して此の全一の佛法の立場から、佛祖の行持を行持として只管打坐を勧めたのは、四海五湖の間に天童淨祖唯一人であつて、宗祖が千歳一遇の正師として隨喜鑽仰したのは、所以なきにあらずといふべきである。道元禪師の思想信念は、實に此の天童の爐鑪に鉗鎚せられたものであつて、前の引用文に「先師の通身心を拈擧して聞著し、證著し、信著し、脱落著する」といふは、決して徒らに文字を弄したのではなく、身心脱落に至るまでの宗祖の渾身心の歸投をそのまま文字に現はしたものとて特に注意すべきである。かくして淨祖の佛法が一器瀉瓶に道元禪師に傳へられたのが、新たに正傳の佛法として擧揚せらるるに至つたのであるから、全一の佛法としての宗祖の思想信念の根源は、いふまでもなく天童淨祖に在る。この他に淨祖をそのまま繼承して、宗名排斥と同じく屢々其の著述の中に於て非難したものに、宋朝の禪界に廣く行はれたる儒佛

道の三教一致の思想があるが、今の問題ではないから之には觸れない。

天童淨祖の祇管打坐の全一の佛法は、宗祖に於ては不圖作佛の正傳の佛法となつたのであるが、淨祖の祇管打坐は佛祖の眼睛裏に打坐するといはるるから、其の坐禪は即ち坐佛であつて、看話禪でも默照禪でもないことは明かであるが、然し淨祖に於ては未だ其の宗旨が十分に顯揚せられてゐない。淨祖は光佛照の各自理會の禪を斥けて、「佛法もし各自理會ならば、いかでか尋師訪道の老古錐あらん。眞箇是光佛照不參禪也。」と非難して、自ら云ふ「參禪者身心脱落也、祇管打坐始得、不要燒香、禮拜、念佛修懺・看經」と。之を文字通りに見れば祇管打坐に依つて始めて身心脱落が得られるので、其の他の諸行は不要であるとも解せられるが、それでは打坐が身心脱落の手段となつて、佛祖の眼睛裏に打坐することにはならぬから、參禪そのものが身心脱落の當體であつて、打坐より他には身心脱落の現成はないと解すべきであらう。宗祖は天童の此の語を擧して

「あきらかに佛祖の眼睛を抉出しきたり、佛祖の眼睛裏に打坐すること四五百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり、震旦國に齊肩すくなし。」(三昧王三昧の卷)

と禮讚し、次いで「打坐の佛法なること、佛法は打坐なることをあきらめたるまれなり。たとひ打坐を佛法と體解すといふとも、打坐を打坐としれるいまだあらず、いはんや佛法を佛法と保任するあらんや。」と述べてゐる。打坐を打坐とすることは、打坐の外に佛法のないことであるから、坐佛殺佛の坐禪であ



つて、打坐を佛法とし佛法を打坐とするよりは一段の向上である。而して行持の卷に、「打坐を打坐に勧誘するともがら、たえて風聞せざるなり。ただ四海五湖のあひだ、先師天童のみなり」とあるから、淨祖の坐禪が不圖作佛の坐禪であつたことはいふまでもない。然るに宗祖は更に一段向上に拈提して「いはんや佛法を佛法と保任するあらんや」といはれてゐるが、佛法と打坐の二面の對立の上に、打坐の面に立つて打坐を打坐として祇管打坐を強調したのが天童ならば、更に佛法の面に立つて打坐を媒介として佛法を佛法としたのが、道元禪師の信を基調とする正傳の佛法となつたと理解してもよいと思ふ。次いで宗祖は「身心脱落の打坐あり、脱落身心の打坐とおなじからず」と述べてゐるが、此の語は淨祖の打坐を打坐とする身心脱落の打坐と、佛法を佛法と保任すといふ宗祖の脱落身心の打坐との間に換頭換面の轉開のあることを示したものと解すべきである。又、打坐を打坐とするといふ語が佛法を佛法と保任すといふ語に代つたことは、先に世法と佛法との關係を述べたことと關連して注意すべきであつて、是に依つても行本位の信の佛法は、正しく日本の道元禪師を待つて始めて展開せられたものといへる。蓋し日本佛教の地盤でなければ是の如き禪の宗教的展開は望まれないからである。廣錄第七に、

「永平忝爲天童子、不同天童舉步、雖然一等天童打坐來也。」

とありて、祇管打坐は天童と一行に來るも、天童の舉步に同せざる獨自の展開があることを示してゐる。其の所謂過師の力量は、一面に於ては、打坐の本質的意義を顯揚して本證妙修の信の宗教に展開

した點であり、更に他面に於ては、證上の修としての行持道環の思想より、面授嗣法の意義を明かにした點であると思ふ。

## 二

正傳の佛法といふ時の正傳の二字は、佛法といふ一般的のものを限定して、特に道元禪師の唱道する獨自の佛法を現はす語であるから、正傳の二字に道元禪師の思想信念の特異性を觀取せねばならぬ。而して之を正法單傳の意に解して、法の上から云へば、正法とは自受用三昧であつて、身口意の三業に表現せらるべき根源的の行、即ち佛の生命である。此の佛の生命を佛語としてでもなく、また佛心としてでもなく、修證一等の坐禪に依つて捉へたのが道元禪師の正法であることは前に述べた。次に正法單傳の單傳は何を意味するか。單は雙又は復に對して單一を現はす語であるから、傳といふも能傳所傳の二者の對立があるのでなく、能所一體の傳といふことが單傳の義である。故に單傳とは授受の間に自他の對立もなく上下の隔もない傳與であつて、之を端的にいへば唯佛與佛の行の相續である。然らば單傳はそのまま正傳であつて、能所授受の對立のある傳與は正傳でないことになる。ここにも亦對機を豫想しない純一の佛法の相續が現はれてゐることを知らなければならぬ。道元禪師は教者の云ふ如く佛法を眞如とか法性とかいふ客觀化せられ抽象化された理法として捉へることを斥け、法の動く姿としての行と



して捉へようとするのであるから、行佛の威儀が正傳の佛法となるのである。故に行佛とは正法の時間の中に動いてゐる姿であつて、率直に云へば歴史に生きてゐる佛である。一般教學でいふ如く、法身とか報身とかいふ如き理知に依つて考へられた、佛教學的に云へば機の見依る佛でなく、現實に生きてた姿に於て捉へられた佛が行佛である。行佛威儀の卷の劈頭に、

「諸佛かならず威儀を行足す、これ行佛なり。行佛それ報佛にあらず。化佛にあらず、自性身佛にあらず、佗性身佛にあらず、始覺本覺にあらず、性覺無覺にあらず。如是等佛、たえて行佛に齊肩することうべからず。しるべし、諸佛の佛道にある、覺をまたざるなり。佛向上の道に行履を通達せること、唯行佛のみなり。自性佛等、夢也未見在なるところなり。」

とあるは、此の意味を顯はしたものである。これが道元禪師の佛身觀であると同時に宗門の本尊論の基調をなすものでなければならぬ。威儀と云ふは行住坐臥の四威儀であるから、舉手動足、造次顛沛といふ如き日常の生活に働いてゐる姿である。普通に三寶といふときは佛が法を説き、其の法に依つて修行する者が僧であるが、三寶一體觀の上では、僧寶を中心として三寶を統一することに依つて行の具體的現成となるのである。正傳の佛法が出家本位の提唱となつてゐる根據も此處に求むべきであらう。又、法を中心として考へると、佛を佛たらしむるものが法であるから、佛の自内證の法といふも、成正覺といふ歴史的事實の他には何もないのであるが、釋尊といふ歴史的一人格と釋尊を佛たらしめた法とを分

解して法を法として見るときに、歴史上の釋尊は法の具體化せられた、法を身とするものと考へられて、法身佛の思想に展開するのである。然し普遍常恒の法が法として存在するだけでは佛法とはならぬ。即心是佛の誤らるるのは此の點に在るのであつて、法が法としての驗證は釋尊の成正覺に在るのであるから、修行を離れて佛法はない。例へば空中の電氣の如き、之を種種に活用する所に電氣の存在があり、働きがあるのであつて、そこに初めて電氣が電氣として作用をなすのである。それと同じく、法が法として有るといふだけでは、空中の電氣の如く何等の活用もないが、釋尊の成正覺に依つて、此の法の存在が初めて驗證せられて佛法となつたのである。之を逆に云へば、普遍常恒の法が釋尊をして成佛せしめて、佛法となり宗教となつたといへるのである。成佛せる釋尊の一人格に於て、法と人とを分解して、法の方面に教理的に發展すれば、釋尊の内證の法が一般化せられて法身思想となり、過去佛の思想ともなるのであつて、かくして法の現證としての歴史上の釋尊は、却つて一應身として一般化せられたのが、教學上の佛身觀である。然るに正傳の佛法の行佛は何處までも法と人を分解しない、換言すれば教理的に理解に移さない、従つて人格を離れない行としての法を見ようとするのであるから、法と人とを分けて、法、佛を説くといふも、行佛としての教行證であることを知らねばならぬ。されば行佛を法として見るときは、法の動かない面が理法として教理的に發展し、其の動く面は佛の生命として歴史に相續するものと見ることが出来る。此の二面が一體となつて、動かないものが動く、それが即ち行佛であつて、こ



こには概念的の分解を許さないで、動くものを動くままに、具體的のものを具體的のままに捉へようとするのが正傳の佛法である。されば行としての法は、理法でもなく、教法でもなく、時の中に伸び行く佛の生命であつて、之を一人格の上で云へば、

「正傳は自己より自己に正傳するがゆゑに、正傳のなかに自己あるなり、一心より一心に正傳するなり、正傳に一心あるべし。」(佛敎の卷)

といふが如く、佛の生命が行として相續することが正傳であつて、他より傳與せらるべき何ものもないのである。ここに正傳の中の自己といふは「法すでに正傳するときはすみやかに本分人なり」(現成公案)といふ本分人のことであつて、行佛としての自覺に生きる自己をいふのである。これを廣く時間空間に推し擴めると、

「生生の身に法をとぎ、法をきくは、世世に聞法するなり、前來わが正傳せし法を、さらに今世にもきくなり。法のなかに生じ、法のなかに滅するがゆゑに、盡十方界のなか法を正傳しつれば、生にきき、身に修するなり。生生を法に現成せしめ、身を法ならしむるゆゑに、一塵法界ともに拈來して法を證せしむるなり。」(自證三昧の卷)

となつて、自己と法界と一體の行佛の世界となるのである。又、此の法文に依つて前述の如き人法一如の行としての佛法が、正傳の本義であることも看取せらるると思ふ。此の意味を更に明確にする爲に、

現成公案の卷の終りに引用せられたる風性常住の話を見よう。

「麻谷山寶徹禪師、あふぎをつかふ。ちなみに僧きたりてとふ、風性常住無處不周なり。なにをもてかさらに和尙あふぎをつかふ。師いはく、なんぢただ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらずといふことなき道理をしらすと。僧いはく、いかならんかこれ無處不周底の道理。ときに師あふぎをつかふのみなり。僧禮拜す。佛法の證驗、正傳の活路、それかくのごとし。」

風性常住は普遍常恒の法であり、扇を使ふことは法の活用であつて、釋尊でいへば成正覺であるから、佛法の證驗であり、而して又これは正しく行の上の體現であるから、正傳の活路といふのである。道元禪師の本來本法性の疑團は、正しく本證妙修の行の佛法に依つて解決せられたのであるから、正法眼藏中でも此の現成公案の卷は特に主要なる卷として、辨道話及び佛性の卷と並び稱せられてゐる程である。而してこの卷の要旨は結局風性常住の話に盡くされてゐるのであるから、之を佛法の證驗といひ、正傳の活路といはるのであらう。此の語に依つて見ても、正傳とは行の上に體現することに他ならぬ。單傳といふも亦同じ意味であつて、能傳所傳のない傳とは、畢竟行としての佛法の相續である。能傳所傳のない正法の相續は、一人格の上でいへば證と同じ意味になるのであるから、葛藤の卷に、

「釋迦牟尼佛の正法眼藏無上菩提を證傳せること、靈山會には迦葉大士のみなり、嫡嫡正證二十八世菩提達磨尊者にいたる。」



とあつて、正傳を證傳とし、更に正證とし、さらに又、「根源をもて根源を證取」すとも云つてゐるのである。然し此の引用文では、釋尊の靈山付法より二十八代の達磨に至る歴代祖師の付法相承を示したものであるから、本來は正傳とあるべき筈であるが、それが却つて證傳又は正證となつてゐるのは、正傳の本質的意義を顯はすと共に、證の根據を示すものと見るべきである。されば正傳の字義からいへば、與へる者と受くる者の對立はあつても、正法の本義より云へば、自他の對立を絶したる唯佛與佛の授受であるから「自己より自己に正傳す」とも、又は「正傳の中に自己あるなり」ともいはるるのである。かくの如き正傳の本義の由つて來る根據は、面授嗣法に在るのであるから、正傳の佛法は要するに面授嗣法の佛法といふことになるのである。

## 三

正傳の佛法の根本の立場は「如來の身心ただ祖門に正傳して、かれらが家業に流散せざることあきらかなり。」(傳衣の卷)とあるが如く、佛語に依らず、佛心に依らず、如來の身心を全體として正傳し相續すといふに在ることは已に述べて來たのであるが、如何にして二千五百年前の印度の教主釋尊の正法が全體として今日に傳はるか。佛道の卷に、

「佛法の正命、ただこの正傳のみなり。佛法はかくのごとく正傳するがゆゑに付屬の嫡嫡なり。しかれば佛道の功德要機もらさずそなはれり。西天より東地につたはれて十萬八千里なり。在世より今日につたはれて二千餘載。」

とある。空間的には印度より支那を経て日本に至る十萬八千里、時間的には三國傳來して二千餘年、其の空間と時間を隔てて佛の正しい生命が如何にして傳はるか。「佛法の正命、ただこの正傳のみなり」とあるが、經書に盛られた佛教は一面的であり、思想的であつて正しい生命ではない。時代に生きてゆく佛法の正しい生命は、何としても人格から人格へ面授せられねばならぬ。それが即ち佛法の正傳である。面授に依つて佛の生命が空間と時間とを通じて生きてゆくことを、譬喩に依つて次の如く示されてゐる。「たとへば水を朝宗せしめて宗派を長せしめ、燈を續して光明つねならしむるに、億千萬劫するにも

本枝一如なるなり、また啐啄の迅機なるなり。」(面授の卷)

此の文は序論に於ては、宗派分立の一般的意義に轉用したのであるが、其の正しき意義は、正傳面授の佛法に於て初めて發揚せらるるのである。ここに用ゐられたる譬喩に依ると、底知れない湖水を水源として幾條かの水流が低きを傳つて漸次に遠隔の地に流れて灌漑するが如くに、佛法は地域的に擴つて行く。また一つの燭光を基本として、次から次へ燈光を移して暗黒を照すが如く、佛法は釋尊の成正覺を基本として、次から次に時代を照す光となつて今日に及んでゐるといふのである。ここに二つの譬喩が用ゐられてゐるのは注意すべきであつて、水源よりの流は空間的の擴がりであつて、自ら分流支派が認



めなければならぬ。然しそれだけでは時間的の相續が明かでないのみならず、一人格から他の人格に全體として相續するといふ意味が現はれてゐないので、次の光明の譬に依つて能く之を現はしてゐる。面授の佛法は、釋尊の全身心が一器の水を一器に瀉すが如く全體として授受せられて、佛道の功德要機もらさず具はるが故に、如何に時處は隔つても本枝一如であるといふ。而して師から資への授受は、啐啄同時であつて、毫髪の間隙もないから、啐啄の迅機といふ。かくして二千五百年前の佛の生命が、全體として相續せらるるといふのであるから、正法を正傳すといふも、事實は歴史上の歴代祖師が、釋尊の自覺に生きるといふ信念に他ならぬ。依經の諸宗であるならば、佛の本意は所依の經典に盛られてゐるといふのであるから、人格から人格でなくとも、紙墨に現はされた文字を媒介として佛意を傳へることが出来るが、正傳の佛法は經書に生きた生命を認めないのであるから、生きた人格から人格に相續する他はない。されば釋尊の生命が歴代祖師の人格に生きて、行として相續するのが正傳の佛法である。瑩山禪師は傳光錄の迦葉尊者の章に、

「諸人もし親く學道して子細に參徹せば、迦葉不滅のみにあらず、釋迦もまた常住なり。ゆへに汝等諸人、未曾生より直指單傳して、亙古亙今、築著礎著す。ゆへに諸人、二千年前の昔を思慕することなかれ。ただ急に今日に辨道せば、迦葉鷄足にいらす、正に扶桑國にありて出世することをえん。ゆへに釋迦の肉身今猶暖かに、迦葉の微笑また更に新たならん。」

といふは、正しく面授の佛法の眞意を述べたものであつて、「釋迦の肉身今猶暖かに、迦葉の微笑また更に新たならん」といふ如き信念は、面授の佛法にして始めていひ得られるのである。かくの如き佛の生命の相續を圖式に表はしたものが、宗門の嗣書であつて、釋尊を中心の基本として一圓環に歴代の祖師の名を列ね、赤い線(朱引)を以て始終一貫して連結してあるが、此の朱引は佛の生命が歴代祖師を通じて歴史に生きて行くことを象徴したものに他ならぬ。尙宗門では嗣書の一劃一劃にも深い宗旨が象徴せられてゐるのであるが、其の全體が一圓環を以て表はされてゐることに就ては、現代哲學の深い思索が圓環に依つて表現せられてゐることを思ひ合はすならば、嗣書の思想的理解に多大の示唆を得るであらう。ここに注意すべきことは、一般に宗教は信念的に教祖又は祖師への絶對的歸順であるから、自ら傳統を重んずることになつて、尙古的保守的になり易い。特に佛祖の命脈を正傳するといふ道元禪師の宗風は、愈々傳統的保守的になるのではないかといふことである。實際に於ても亦其の傾向が甚だ強いやうに思ふ。然しそれは傳燈相承、少くとも面授相承の眞意を理解しない爲である。面授の思想からは、寧ろ其の反對に時代と共に進歩せねばならぬ。何となれば絶對的の權威ある聖典として一度文字に書き表はされたものならば、何時までも之を取り代へたり、消したりすることは許されない。而して經典なるものが、人を其の心の底から動かす如き感化力を有する爲には、其の時代及び社會に適合した表現形式に依つて、佛教精神を發揚したものでなければならぬ。固より經典の現はさんとした精神に於ては、



千古不磨の佛教の眞髓であるとしても、それを表現せる文字としては、時代や環境の相違に依つて其のまま妥當するとはいへない、少くも其の經典の成立當時の如き迫力を有しない場合の起り得ることが考へられる。現に尨大なる一切藏經の中には、現在生きた宗教の聖典としては全然無意味であり不用であつて、ただ古文獻としての價値しか有しないものが少くない。されば依經諸宗派の祖師が、一切經の中から取捨選擇して時機相應の佛法を宣揚せざるを得なかつたのも、其の理由の一はここに在つたと思ふ。同じ理由に依つて、今日依經の諸宗派にして其の正依の本典を文字通りに解釋し宣揚せんとするならば、恐らくは種種の困難を來すであらうが、然しそれは經典の精神を生かす道ではないから、經典の文字の解釋に手心を加へて、時代及び環境に適應した宗旨の宣揚を爲すに至るのは已むを得ないのである。教學上に所謂會釋が必要となるのも亦かかる理由からである。文字は能く事實をそのまま千載の後に傳へるだけの固定性を有するものであるが、それだけに又生きた宗教の生命を盛るには不都合である。故に依文解義は三世諸佛の冤、經の一字を離るれば魔説に同じ、と云つた禪の源流の主張は正しい。かく考へて見ると、聖典は宗教の墓標であつて、眞の宗教は聖典を作る如き人に在りといふ經典觀が、眞實に宗教を求むるといふ立場からは是認せられなければならぬ。而して道元禪師の經典に對する考へ方は結局此に歸することは已に述べた如くであるが、かかる經典觀の由つて來る根據は、六祖の「傳佛心印安敢違於佛經」といふ如き確信であつて、道元禪師に於ては、其の佛心印を傳ふといふことは、面授に依

つて始めて可能であるとして、正傳の佛法の基本を面授に求めたのである。

面授相承とは、時代及び環境に生きた一人格から他の人格に佛法の傳はること、恰も昨日の生命が今日に相續するが如く、其の間に毫も間隙のない佛の生命の歴史的伸展をいふのであるから、佛の生命が概念的に固定化せられてはならぬのである。従つて又保守的であつてはならぬ。勿論正傳の佛法は傳統を重んずることに於て決して他の諸宗に譲らぬのであるが、それだからといつて保守的になつては面授の佛法の現成ではない。單に古きを守るといふだけならば面授よりも寧ろ固定性のある文字の方がよい。佛の生命が時代に生きて行くといふことが面授の本義であるならば、面授の佛法は保守的でなく、寧ろ反對に發展的でなければならぬ。徳川時代には徳川時代の佛法として、明治時代には明治時代の佛法として、時代の空氣を呼吸し、時代の衣を着け、時代と共に發展してゆく佛法でなければならぬ。師から弟子へ傳はるといふも、別に固定化せられた佛法といふ何ものかが授受せられるのでなく、面授に依つて師の生命となつてゐる佛法が弟子の生命に相續するのであるから、今日の人が徳川時代の生活も出來なければ、明治時代の生活も出來ないとすれば、昭和の今日の佛法は何としても今日の生活形態の上になければ、現成する他はない。そこに面授の佛法の積極的な意義があると思ふ。水は方圓の器に隨つて形を自由に變するが、水の本性には變化はない。佛法も之を印度の器に入れ、支那の器に入れ、日本の器に盛り、また徳川時代の器に入れ、明治時代の器に入れるといふ如く、環境と時代とに依つて其の形は種種に變ら



なければならぬが、變らない佛法の正命は如何なる形態をも通して生きて行かねばならぬ。如何に容器に依つて水の形は變化しても、水の本性は變らないやうに、時代と環境とに依つて變化してゆく佛法は、「億千萬劫するも本枝一如」でなければならぬといふのが面授の佛法である。然らば、正傳の佛法は傳燈に生きる宗旨であるから、保守的であると考へる程誤れるものはない。時代の人の血管に生きて流れる佛法であるならば、何としても時代の生活に即した佛法とならねばならぬ。ただ時代の推移や環境の相違といふだけではない。同じ時代に同一環境に在るものと雖も各人それぞれ個性を異にしてゐるのであるから、佛法を正傳する器としても亦個性の相違が認められなければならぬ。此のことは葛藤の卷に、達磨が四員の弟子に皮肉骨髓の印可を與へたといふ史傳について、面授の眞意を發揚せられてゐる。史傳に依るに、達磨は道副・尼總持・道育・慧可の四人の弟子に各々所解を呈せしめて、次第の如く汝、吾が皮を得たり、汝、吾が肉を得たり、汝、吾が骨を得たり、汝、吾が髓を得たりと、各自を別別に印可せられたといふことは周知の如くであるが、此の皮肉骨髓の印可を文字の上から見て、四人の得法には淺深があるといふのが普通の見方であつて、禪者は勿論、天台の知禮(註)の如きも之を論じてゐる。然るに道元禪師は面授の思想から之を提起して、皮を得た者は皮相であり、髓を得たる者こそ達磨の眞の精神を傳へたものといふ如きは、正傳の佛法の見方ではないといはれ、

「しかあるを正傳なきともがらおもはく、四子おのおの所解に親疎あるによりて、祖道また皮肉骨髓

の淺深不同なり。皮肉は骨髓よりも疎なりとおもひ、二祖の見解すぐれたるによりて、得髓の印をえたりといふ。かくのごとくいふいは、いまだかつて佛祖の參學なく、祖道の正傳あらざるなり。しるべし、祖道の皮肉骨髓は、淺深にあらざるなり。たとひ見解に殊劣ありとも、祖道は得吾なるのみなり。」(葛藤の卷)

とある。皮肉骨髓の得法に淺深を見るのは、達磨を解剖臺の上に載せた考へ方であつて、皮のみを得た、肉のみを得たと思ふならば、其は死せる達磨であつて、生きた達磨の命脈を傳へたものとはいへない。故に達磨の命脈を相續するといふ上からは、「祖師の身心は皮肉骨髓ともに祖師なり、髓はしたしく皮はうときにあらず」といはねばならぬ。「如來の身心ただ祖門に正傳す」といふ面授の佛法は、佛祖の生命の相續であるから、皮肉骨髓の分解を許さぬ。皮肉骨髓の不同はあつても、「通身皮の祖師あり、通身肉の祖師あり、通身骨の祖師あり、通身髓の祖師あり。」といはるる如く、それぞれ全體としての祖師の生命を相續せるものでなければならぬ。達磨の弟子が四人であつたから皮肉骨髓で濟んだが、若し百千人の門人があつたならば、更に百千の印可の語があるべきであるとも述べてゐる。要するに面授の佛法は、受け取り方には相違はあつても、佛祖の命脈を相續するといふ點からは、渾身心の相續でなければならぬ。而して其の受け取り方の相違は、勿論見解の不同もあらうが、之を一般的に個性や境遇の相違と見るならば、人各々性格の不同に従つて佛法を生かすべきものであつて、型に嵌つた佛法ならば、具



體的行としての生命の相續ではない。果して然らば、面授正傳の佛法に於ては、各人の個性や境遇に從ひ、時代及び環境に相應した佛法の自由の擧揚が許されてゐる、といふよりは、そこにこそ面授の眞の意義があるといはねばならぬ。

## 四

正傳の本義は面授嗣法といふことであるが、面授に依つて佛の正命が歴史に伸長するといふ根據は何處に在るか。面授の意義を思想的理解に移して參究して見よう。

面授とは、二箇の人格が直接相觸れて一人格に融合し、恰も一の燈光が直接相觸れて光が他方に轉ずる如く、一の生命が他に傳つて無限に相續して行くことである。面授の卷に迦葉尊者の面授を述べて、

「迦葉尊者、したしく世尊の面授を面授せり、心授せり、身授せり、眼授せり。釋迦牟尼佛を供養・恭敬・禮拜・奉覲したてまつれり。その粉骨碎身、いく千萬變といふことをしらす。自己の面目は面目にあらず、如來の面目を面授せり。」

とある。「自己の面目は面目にあらず、如來の面目を面授せり」といふ語は、實に能く面授の意義を簡潔に現はしてゐる。全自己を擧げて師の前に歸投する、其の時、弟子の生命は師の生命の中に融け込んで、自己の面目は立たないから、「自己の面目は面目にあらず」である。然し何の爲に自己を無にして師

の前に歸投するか、それは佛の生命に生きんが爲である。弟子が師に歸投した當處に、自己の存在は全く消えたかといふに、依然として師の前に立つてゐる。しかし其の存在は前の存在とは同一ではない、「如來の面目を面授せる」自己である。自己に死して新たな自己に甦生したのである。此の換頭換面は啐啄の迅機であつて、之を思想的に理解せんとすれば其の深さは測り知れないものがあらう。

されば面授を一言にしていへば、自己に死して如來の生命に甦生することである。宗學者は面授の當處を師資一體といひ、二面裂破といひ、葛藤の卷では葛藤纏葛藤といふが、事實はそれに相違ないとしても、これだけの表現では面授の思想の深さは汲み取れない。師資一體といへば、二個の人格を一體に捏ね合はす如く聞える。二面裂破といふも、二面裂破してそこに何が現成するか。二者を一つに合同しての一體でもなく、又師と資とを如來といふ第三者を以て綜合統一するでもない。師資は對立しながら一である。對立の消えた統一では、二者は一團子となつて生命の相續はないから、對立のままの統一であり、統一のままの對立である。語を換へると、如來の生命に依つて貫かれた對立である。對立を消さないでの統一であるから、統一の面が二つになる。即ち自己を如來の中に投入した如來に依る統一と、如來の面目を面目として立つ自己に依る統一とである。師の立場からの統一と弟子の立場からの統一とある。此の二面の統一が一つに結ばれる啐啄の迅機に、正しく面授が現成するのである。師資の對立が對立のまま一體となることは、師資いづれかの力に引かれるのであるが、引く力が同時に引かるる力に



なるのである。師が主となる時は、自己の面目は面目にあらずと弟子は消えてしまふが、同時に弟子は如來の面目を面目として生きるから、師の面目は消えて、引いた力で引かるることになる。而して「正傳は自己より自己に正傳するがゆゑに、正傳のなかに自己あるなり」(佛敎の卷)といふ如き弟子の立場に立つて面授を見ると、如來に依る統一は、還本的統一であり、本來の面目の反省であるから、回光返照の退歩を學することであり、自己に依る統一は、行持道環の發展的統一であるから、行佛の威儀であるといへる。此の二面の統一を哲學的概念におき換へて見ると、前者はいふまでもなく反省であり、後者は行爲である。反省と行爲の關係を西田哲學に於ては次の如く述べてゐる。

「反省といふのは小なる立場より大なる立場に移り行くことであり、自己が自己の根元に返り行くことであり、行爲とは之に反して一つの立場から進み行くことである、自己が自己自身を發展して行くことである。併し翻つて之を考へれば、反省それ自身が又一つの行爲である、退くと考へられるのは進むのである、自己の元に返り行くのは自己を發展する所以である。」(「自覺に於ける直觀と反省」三五二頁)

此の考へ方は、面授の思想と正しく一致するものであつて、引く力が引かるる力であり、自己に死することが眞實に生きることであり、回光返照の退歩がそのまま行佛の威儀であり、佛の生命の自己發展であるから、西田哲學にいふ「退くと考へるのは進むのである、自己の元に返り行くのは自己を發展する所以である」といふことと符節を合するものといへよう。然しこの考へ方は自己より自己に正傳すと

いふ正法の本義から見たものであるが、佛の生命が歴史に伸長してゆくといふ面授の本義からは、正傳の傳の字が示すが如く、能所授受の二箇の人格の對立が、時間的に前後せねばならぬ。即ち時間を媒介として如來に依る統一と弟子に依る統一との二面があるから、歴史は發展するのである。これを葛藤の卷に、「迦葉傳與阿難の時節を當觀するに、阿難藏身於迦葉なり、迦葉藏身於阿難なり。しかあれども傳與

裏の相見時節には、換面目皮肉骨髓の行李をまぬかれざるなり。」

とある。時の前後に於て對立せる師資の二人格が一體となる時、如來に依つて統一せらるるとすれば、自己の面目は立たないから、阿難は迦葉に藏身するのであり、逆に弟子に依つて統一せらるるとすれば、師の面目は立たないから、迦葉は阿難に藏身するのである。かくして佛の生命は歴史に相續し發展する。更に其の間の啐啄迅機の消息を達磨と二祖の面授に托して、「達磨すでに傳與するときは達磨なり、二祖すでに得髓するには達磨なり」と述べてゐる。達磨が二祖に傳與する時は達磨なりとは、達磨が如來として立つ如來に依る統一であつて、ここには二祖の面目はたたないから能所共に達磨でなければならぬ。達磨傳與の時節には、二祖は已に達磨になつたのである。然らば得髓して自己に還つた二祖は如來の面目を面授して立つのであるから、「二祖すでに得髓するには達磨なり」とならなければならぬ。かくして正法單傳すといふも、傳光録に「かつて一法の人にあたふるなく、一法の人にうるなく、これを喚んで正法とす」とあるが如く、正傳は行としての法の相續であるから、換面目皮肉骨髓であつて、全體とし



ての人格の轉換でなければならぬ。歴史に伸長する佛の正命はかくの如くして相續するのであるから、  
「この道理の參究によりて、佛法なほ今日にいたるまで佛法なり。もしかくのごとくならざらんば佛法の今日にいたるにあらず。この道理しづかに功夫參究して自道取すべし、教佗道すべし。」(葛藤の卷)と功夫參究を勸告してゐる。

## 五

以上で對立と統一といふ方面からの思想的理解は出來たが、それだけでは佛の生命の無限の進展といふ歴史の方面は明かになつたとはいへない。歴史に進展する佛の生命は、億千萬劫するも本枝一如なりといふ道理を明かにする爲には、時間との關係に於て面授を考へなければならぬ。

普通に歴史といへば、過去に生起した事實を忠實に記録したものと考へられてゐるが、記録せられた歴史は歴史の殘骸であつて、眞の歴史は時の流の中に絶えず動いて行く生命の進展そのものである。記録せる歴史は不斷の時の流を切斷して、之を平面に並べたものに過ぎない。眞の歴史はそれ自體が時の流の中に展開して行くのであつて、過去のすべての出來事は悉く現在の中に包まれて將來に發展して行くのである。これ即ち歴史は毎日書きかへられねばならぬといはるる所以である。歴史は生命のあるものといふよりは、生命の進展する眞實の姿が歴史である。時の本質については、古代より現代に至るま

で多くの思想家を苦しめた課題であつて、現代哲學では特に深い理解に達してゐる。道元禪師も特に有時の卷に於て、その深い體驗的時間を提示してゐる。實際、時といふものは永遠の今といはるる如く、眞の時は現在の外にはない。而今の現成である。現在といふ姿に於て不斷に未來を喰ひつつ過去に足跡を残して行く魔物である。その時の流の中に動く生命の姿が眞の歴史である。動くことは變ることであるが、變るといふだけでは歴史にはならぬ。變る一面には變らない一面がなければならぬ。動かぬものが動く、變らぬものが變る所に歴史がある。かかる考へ方は對象論理では考へられないので、今日では無を媒介とする絶對辯證法の哲學が發展して、具體的行の思想的理解が愈々深まつて來た。然し動かぬものが動くといふことは、解り易くいへば統一ある動きといへよう。絶えず變化しながら變化しないといふことは、統一ある變化であるといへよう。佛教教學でいへば、有と空、常と無常、染と淨との如き矛盾の對立に於て圓融を説く華嚴の教理でもこれは理解せらるるのである。又現代の西田哲學に於ては、非連續の連續といふ考へ方で理解せられてゐる。此の理解に従ふならば、佛の生命の非連續の連續が面授の思想であるといへよう、現代の哲學は眞理の幻影を逐ふ論理の遊戯から離脱して、生命の實體を捉へんとする行の哲學に方向を轉じたやうに思はるので、佛教の哲理、就中、生死去來眞實人體を行に依つて體得した道元禪師の思想を理解するに役立つやうになつたと思はしむるものがある。否、人類の哲學思想が當に展開して行かねばならぬ必然の方向に、七百年前の道元禪師が已に體達してゐたと



いふことは實に驚嘆すべき事實である。田邊博士が「正法眼藏の哲學私觀」に於て、正法眼藏の主要なる思想の諸方面に互つて其の深い哲學的理解を加へて、道元禪師を日本哲學の先蹤として推賞せられ日本思想界には勿論、宗學に於て亦豫期し得なかつた程の多大の啓發と刺戟とを與へられたことは感謝に堪へない。今ここに思想問題に深く立入るべきではないが、生命の伸展としての非連續の連續といふ考へ方が、道元禪師の面授の思想に於て明瞭に説示せられてゐる點を指示して、面授の思想的根據を明かにしたいと思ふ。

「釋迦牟尼佛面を禮拜するとき、五十一世、ならびに七佛祖宗、ならべるにあらず、つらなるにあらず、俱時の面授あり。一世も師をみざれば弟子にあらず、弟子をみざれば師にあらず。さだまりて、あひみあひみえて面授しきたれり、嗣法しきたれるは、祖宗の面授處道現成なり。このゆるに如來の面光を直括しきたれるなり。しかあればすなはち千年萬年百劫億劫といへども、この面授これ釋迦牟尼佛の面現成授なり。」(面授の卷)

「かくのごとく佛佛相嗣していまにおよびきたれるによりて、箇箇佛ともに正嗣なり。つらなれるにあらず、あつまれるにあらず、まさにかくのごとく佛佛相嗣すると學するなり。」(嗣書の卷)

此の二つの引用文中で、面授の卷では「ならべるにあらず、つらなるにあらず、俱時の面授あり」とあり、嗣書の卷では「つらなれるにあらず、あつまれるにあらず、まさにかくのごとく佛佛相

嗣すると學するなり」とあるが、其の意味に於ては全く同じであるから面授の卷の文に依つて解説しよう。「俱時の面授」とは前に述べた如來に依る統一と弟子に依る統一とが、前後二重にあるのではなく、引く力が同時に引かるる力であるから、此の二重の統一は同時に行はれて、面授が現成するといふのである。具體的にいへば、師資相ひ見、相ひまみえての禮拜である。その前文に於て「つらなれるにあらず」とは、時間的に前後連續することを否定したのである。時間の上で前後連續するだけでは、時の流に動くといふだけで、動かない佛の正命の相續が約束せられてゐないから、佛の生命が歴史に進展するとはいへない。變らない佛の正命が歴史に進展するには、弟子が師の懷に飛び込んで行かねばならぬ、二祖が達磨にならねばならぬ。然し時の流は絶對に前に還すことは出来ないから、師と弟子と前後がありながら同時に空間的に並ばねばならぬ。二個の人格が同時に同一空間に相對せねばならぬ。といふも、並んだのみでは生命の時間的連續がないから、二者の空間的對立も亦否定せられなければならぬ。そこで、並べるにあらず連れるにあらず、非連續の連續として、始めて動かないものが動いて歴史は進展し、佛の生命が相續するのである。再言すれば、師が弟子を見る、如來に依る統一の面では、時間的連續が否定せられ、弟子が師にまみゆる、弟子に依る統一の面では、空間的並立が否定せられ、此の二重の統一が同時俱時に行はれて始めて「自己の面目は面目にあらず、如來の面目を面授せり」といふ面授の法門が現成して、永遠に變らない如來の生命が、歴史に相續して行くのである。此に於てか、「此の道理の



參究に依りて佛法なほ今日にいたるまで佛法なり」といひ、「億千萬劫するも本枝一如なり」といふ語が理解せらるるのである。

## 六

正傳の佛法を法の方面から見れば、結局は本證妙修の四字に歸することは前に述べて置いたが、此の根源的の行としての法と、正傳面授とは如何なる關係にあるかといふに、本證妙修の依つて來たる思想史的根據は、六祖と南嶽の不染汚の話である。

「六祖問、還假修證不。大慧云、修證不無、染汚即不得。六祖曰、只是不染汚、諸佛之所護念、汝亦如是、吾亦如是、乃至西天祖師亦如是。」（洗淨の卷・自證三昧の卷）

此の文は南嶽の機縁の全文ではないが、眼藏の中で最も多く引用引證せられてゐる古則は、此の機縁の話である所から見ても、道元禪師の思想信念の源泉は此に求むべきであると思ふ、従つて「修證不無、染汚即不得」といふ不染汚の修證が、本證妙修の根元であることも亦明かである。而して此の不染汚の修證は、道元禪師に依つて吾と汝の人格的對立に於て、面授の思想に展開せられてゐることは特に注意すべきである。即ち行佛威儀の卷に、

「汝亦如是のゆゑに諸佛なり、吾亦如是のゆゑに諸佛なり。まことにわれにあらず、なんぢにあらず。

この不染汚に、如吾是吾、諸佛所護念、これ行佛威儀なり。如汝是汝、諸佛所護念、これ行佛威儀なり。吾亦のゆゑに師勝なり、汝亦のゆゑに資強なり。師勝資強、これ行佛の明行足なり。」

とあつて、不染汚の行の相續が面授として説かれてゐる。ここに吾亦如是といひ、汝亦如是といふは、師資の對立に於ける二重の統一を示したものであり、次の如吾是吾と如汝是汝とは、對立せる二箇の人格が、面授に依つて吾と汝のいづれかの一に融合して、如來の正命に一體化せられた面授の現成を示したものである。而して二者の一體化せらるる面授の構造を明かにして、師勝資強といふ。蓋し師勝の時、資は劣であつて、「自己の面目は面目にあらず」となり、資強の時は師は弱であつて、「如來の面目を面授せり」となるからである。然らばここに師勝資強の面授が行佛の明行足であるといふから、前に述べた如く行佛とは行爲としての佛といふよりは、歴史に生きて行く佛と見るべきであり、師勝資強の面授の現成に依つて、佛の正命は無限に進展すると解すべきである。先に弟子に依る統一を行佛の威儀と解釋したのは、決して任意の私見ではなく、ここに其の根據を有するのである。

從來の宗學では、此の二重の統一の中で、如來に依る統一に重きを置いて、面授は師の方より喚びかけるべきであるとしてゐるが、固より法を本位とする宗教感情からは當に然るべきである。が然し、本に還る方が強くなつて、弟子に依る統一の面が忘れられると保守的にならざるを得ない。面授の本義は歴史に伸長する佛の生命の相續であるとすれば、弟子に依る統一の方が重く見られなければならぬ。正



傳の中に自己を見出して行くことに依つて、如來の生命は伸展するのであるから、本に呼び還さるる時の還本的の力は、同時に自己の伸びる發展の力とならねばならぬ。反省も亦行爲と考へらるる如く、伸びる爲に縮む、生きる爲に死するのであるから、師に歸る力の強い程行佛威儀の力が強くならなければならぬ。見、師に過ぎて讓るに堪へたりとか、見、師に等しくして師の半徳を減すとかいはるるのは、此の邊の消息を現はすものと解すべきである。

如來に依る統一は、過去の傳統の力で本に引き還さることであり、弟子に依る統一は、如來の生命が時代と環境とを異にする新たな個性に包まれて、將來に發展することであるから、此の二面の統一が現在に於て一體化する面授には、傳統と同時に創造がなければならぬ。傳統が單に傳統として古きままに護持せらるるのでは、古代のものを寶物として傳持すると同じで、其の傳統には生命がない。生命の無い傳統は勿論時代を動かす力もない。歴史に生きる眞の傳統は、常に新たなものを創造しつつ進展せねばならぬ。其の爲には傳統は次から次に新たな個性に包まれて時代に生きて行かねばならぬ。されば如來に依る統一の面で、傳統に引き還さるるものは、弟子に依る統一の面に於て新たな創造に轉開せられねばならぬ。還本即發展でなければならぬ。ここに正傳面授の貴い意義がある。道元禪師は、「若非佛祖行履不行、若非佛祖言句不言」(廣錄第五)といひ、「佛祖の行履の外は、みな無用なりと知るべし」(隨聞記第二)といひ、また「善くもあれ、惡くもあれ、佛祖の言語行履に従がひゆくなり」(隨聞

記第二)とまでいはれてる程に傳統を重んずる祖師である。殊に學人に垂誡した隨聞記を見ると、傳統尊重の精神は隨處に強調せられてるので、禪師は古佛の模倣に過ぎないとまで誤られたのであるが、前述の如き面授に生きる道元禪師としては、單に傳統を守るといふ還本的、保守的の佛法を唱道する筈はない。果せる哉、學道用心集の最後に直下承當を解して、

「以此身心直證於佛、是承當也。所謂不<sub>レ</sub>回轉從來身心、但隨他證去、名直下也、名承當也。唯隨他去、所以非舊見也。唯承當去、所以非新集也。」

といふ。此に直下承當といふは即ち面授の佛法の現成に他ならぬ。又、無情説法の卷には更に明瞭に、「我今説法は、正傳にあらざる新條と學することなかれ。古來の正傳は、舊窠の鬼窟と證することなかれ。」といひ、また、「先佛の説法を後佛は説法すと參學することなかれ。先佛きたりて後佛なるにあらざるがごとく、説法も先説法を後説法とするにはあらず。」と述べて、面授の佛法は舊窠の鬼窟裡に死せる傳統を守るものではなくして、新たに發展して行く創造の佛法でなければならぬことを明かにせられてゐる。

然らば道元禪師が佛祖に隨順するのは、決して模倣や複寫を以て満足するのではなくして、還本的傳統の力がそのまま發展的創造の力となつて反撥するのでなければ、面授の佛法とはならぬ。殊に道元禪師は先師天童淨祖の「皮肉・骨髓・眼睛・面目を禮拜」(梅華の卷)して、「先師の通身心を擧拈して聞著し、



證著し、信著し、脱落著」(佛道の巻)したといはるる程であるから、天童の法子として一步も其の外に出でないのでないかと思はるるが、道元禪師自ら「永平忝爲天童法子、不同天童舉歩、雖然一等天童打坐來也。」(廣錄第七)と述べてゐるが如く、打坐は天童に一等なりとも、天童と舉歩を同じくしない獨自の佛法の擧揚があるといふのである。それは即ち天童の打坐到鉗鎚せられた道元禪師の正傳面授の佛法である。支那に發展した禪を批判して祖師西來の本源に還り、面授を要機として空手還郷した道元禪師の正傳の佛法は、純然たる日本佛教として新たなる展開をなしたのである。

## 七

以上正傳の佛法の根源である面授嗣法の意義を明かにして、道元禪師の思想信念の基本は面授に在ることを述べたのであるが、道元禪師の流を汲む曹洞宗の安心の根柢も亦此處になければならぬ。然るに面授の思想的根柢は如何に深いものであつても、安心といふ事になれば之に就いて宗學上種種の疑問が起つて來る。第一に問題となるのは、靈山會上の拈華瞬目が面授相承の根元であつて、それより歴代の佛祖嫡相承して道元禪師に至るといひ、道元禪師自らも佛法の歴史は面授の歴史であり、「面授二千二百年」(廣錄第七)といはるるのであるが、果して其の通りに歴史の事實が保證するかといふと、其は甚だ疑問である。已に宗學者が論議してゐる如く、大陽警玄と投子義青の間の附法が問題である。支那の事を彼

れ是れ議論するまでもなく、其の源流である印度の附法相承が歴史的には全く不明である。若し嚴密なる歴史的考證をなすことになれば、印度の附法の傳燈には少からぬ問題が生じて來ることは明かである。更に遡れば、面授相承の根元である拈華微笑自體が疑問である。拈華附法の典據は大梵天王問佛決疑經であつて、此の經が僞經であることは今さら論ずるまでもない。然らば靈山の附法より嫡嫡相承したといふことを史實として其を根據に面授の信仰が成立したとするならば、思想的には如何に深遠でも史的事實が之を破壊することになつて、面授には何等の權威もないことになるではないか。嫡嫡相承して吾に到ると傳燈的に安心を決しても、歴史研究の結果、支那は且らく措いても、其の源流である印度の傳燈に至つては、歴史的には全然信賴し難いものとすれば、宗門の安心は其の根柢から一度に破壊せらるるのではないか。學問の態度で宗學研究を志したその途上に於て、これは久しく解き得ない疑問であつたが、廣く佛教一般の研究に於て之が解決の鑰を得、史實と宗義の題下に曾て私見を公にしたことかあるから、ここには其の要點を述べよう。

附法の系統は、印度佛教としては附法藏因緣傳や薩婆多部記等に出てゐることは周知の通りであるが、支那に於ては、天台の智者大師が摩訶止觀に於て、金口の相承として止觀の根源を釋尊に求め、それより龍樹に至る附法相承を列したのが始めである。禪宗では六祖慧能の後、北宗南宗の論争に際して、南宗の神會が印度以來の附法の系統を定めて、其の傳燈を誇つたのが嚆矢である。其の後多少の修正を経



て、西天四七、東土二三といふ今日に傳はるが如き附法の系統を確定して、禪宗傳燈の權威となすに至つた。宋朝以後に天台と禪とが附法の列祖の問題で歴史上の議論したこともあるが、天台では別に整然たる教學組織があつて、附法の傳燈の如きはさ程に重きをなすものではない。然し禪宗には教學組織がないのであるから、宗旨の根柢を明かにする爲には、何としても歴代相承に權威を認めなければならぬのである。近代に至るまでは傳燈的の宗史を信奉してゐたので、別に問題にもならなかつたのであるが、佛教の歴史的研究が學界の大勢を占むるに至つて、傳燈に立て籠つてゐた各宗の宗史も、一般佛教史の研究の批判を受けなければならぬやうになつて、禪宗の印度に於ける附法相承の如きも、史實としては今日では最早問題とするまでもなく、全然否認せらるることになつた。

然し歴史的研究といふ點からは、敢へて禪宗のみではなく、大乘佛教の諸宗派は、其の宗旨の根源が多くの傳燈的の史觀に置かれてゐるので、學としての歴史的研究の結果は、諸宗いづれも宗派成立の根柢に動搖を來たさざるを得なくなつた。大乘諸宗派の成立當時に於ては、大小乘諸經典が悉く佛陀金口の教説であるといふ確信の下に佛教が研究せられた時代であつたから、近來の聖典の批判的研究に依つては、其の根本の態度から批判を受けねばならぬのである。そこに自由なる學的研究と、傳統を教權とせねばならぬ宗學研究との間に、超え難き矛盾が生ずる根源があると思ふのであるが、それが聽て知と信との對立となつて、未だ其の調和は問題とせられないで、各自の途を進みつつあるといふのが、大體

に於て現在の教界ではなからうかと思ふ。

大乘非佛説論まで問題とせないでも、聖典史の研究は更に直接に諸宗派の宗旨の根本を動かすことになつてゐる。其の一例として手近く天台宗に於て、止觀の金口相承は且らく措くも、天台教學の基本的網格としての五時の教判を見るに、現代に於ては五時の教説を史的事實と認むるものは恐らく一人もあるまい。然らば五時の教判を基本として建てられた宏壯なる天台の教學は、砂上の樓閣に等しきものとなるであらうか。若し五時の教判が史實を根據として立てられたものならば、其は歴史研究の結果に依つて左右せられなければならぬのであるが、五時の別が史實に本づくものでないとすれば、聖典史研究の結果、其が否定せられても、天台教學は決して破壊せられるものではない。五時が史的事實を根據として立てられたものでないことは、五時の典據としては法華經信解品の長者窮子の譬喩を根本として、華嚴經の三照の譬と涅槃經の五味の喩とが擧げられてゐることも明かである。而して是等の譬喩は勿論法を顯はしたものであつて、何等史實と關係するものではないことは云ふまでもない。天台大師は法華の開會を基本として釋尊一代の教化の精神を明かにせんが爲に、五時の別を立てて一代教を判定したのである。要言すれば、史實の上に宗義を立てたのではなく、宗義を歴史に托して表現したものといへよう。然るに後世五時の別を史實として論證しようとするに力を用ゐた爲に種種の困難なる問題が生じた。五時の教説の年次如何の如きも其の一である。天台は五時の次第を一應は史實の如く説いて一



代教化の順序を明かにしたが、後には通の五時を立てて、此の順序に例外を認めざるを得なかつたのは五時の別は本來史實ではなくして、宗義を顯はす一體系であることを示すものといへる。然らば五時の教判は史實に依るものでなくして、宗義の歴史的表現をとる一體系であるといふべきであらう。若し五時が史實の上に立つものならば、それは確實なる史的研究の結果に待たなければならぬのであり、然らざる限り歴史研究の發展に依つて、其は何時かは修正若しくは破棄せられなければならない運命を有するものである。宗義の根柢は是の如き不安定のものであつてはならぬのであるから、史實に本づく宗義の建立がありとすれば、其は甚だ危険なるものといはねばならぬ。五時の教判にしても、天台は別に史的考證を敢へてするではなく、却つて經說の譬喩を典據として五時の意義を明かにしてゐるのであるから、此の教判は勿論史實に依るものではない。従つて歴史研究の結果に依つて左右せらるべきものではない。此の事は獨り天台宗のみではない。華嚴經を稱性の本經とし、他の經を逐機の末教と判する華嚴宗の根本の立場を示す本末二教の判も亦、經の説時説處を基本として説かれてゐる如き、或は又密教の根本聖典たる兩部大經の鐵塔誦出の如き、何れも皆宗義の歴史的表現と解するの他はない。

大乘諸經典が後世に於ける佛教の文學的表現でありとすれば、宗義の根柢を歴史的に表現することに依つて權威づけることも亦許さるべきであらうと思ふ。

道元禪師の面授相承に於ても亦同じことであつて、拈華微笑は面授附法の象徴的表現として優れたるものであり、附法相承の傳燈は其の歴史的表現であつて、敢へて史實を論すべきものではない。嗣法相承に對して歴史的觀點から疑を挾むことは、必ずしも吾人のみではない。道元禪師自ら已に此の疑問を發して天童の示教を受けたことが、次の諸文に依つて知らるるのである。

「先師古佛天童堂上天和尙、しめしていはく、諸佛かならず嗣法あり、いはゆる釋迦牟尼佛は迦葉佛に嗣法す、迦葉佛は拘那含牟尼佛に嗣法す、拘那含牟尼佛は拘留孫佛に嗣法するなり。かくのごとく佛佛相嗣して、いまにいたると信受すべし、これ學佛の道なり。ときに道元まうす、迦葉佛入涅槃のち、釋迦牟尼佛はじめて出世成道せり。いはんやまた賢劫の諸佛、いかにしてか莊嚴劫の諸佛に嗣法せん。この道理いかん。先師いはく、なんぢがいふところは聽教の解なり、十聖三賢等のみちなり、佛祖嫡嫡のみちにあらず。わが佛佛相傳のみちはしかあらず、釋迦牟尼佛まさしく迦葉佛に嗣法せりとならひきたるなり。釋迦佛の嗣法してのちに、迦葉佛は入涅槃すと參學するなり。釋迦佛もし迦葉佛に嗣法せざらんは、天然外道とおなじかるべし、たれか釋迦佛を信するあらん。かくのごとく佛佛相嗣して、いまにおよびきたれるによりて、箇箇佛ともに正嗣なり、つらなれるにあらず、あつまれるにあらず、まさにかくのごとく佛佛相嗣すると學するなり。」(嗣書の卷)

「初祖摩訶迦葉、悟於釋迦牟尼佛、釋迦牟尼佛悟迦葉佛。かくのごとくかきたり。道元これをみしに、正嫡の正嫡に嗣法あることを決定信受す。夫曾見の法なり。佛祖の冥感して、兒孫を護持する時節な



り、感激不勝なり。」(嗣書の卷)

「釋迦牟尼佛あるとき阿難にとはしむ、過去の諸佛はこれたれが弟子なるぞ。釋迦牟尼佛のいはく、過去の諸佛はこれ我釋迦牟尼佛の弟子なり。諸佛の佛義かくのごとし。」(嗣書の卷)

淨祖は、佛祖の嗣法は是の如く「信受すべし、これ學佛の道なり」と垂示せるに對して、道元禪師は歴史的觀點から、過去佛と現在佛との順逆を問題としてゐるが、天童は「なんぢがいふところは聽教の解なり、十聖三賢等のみちなり」と斥けて、「習ひきたるなり」、「參學するなり」と示され、道元禪師も終に「決定信受」せられたといふのである。尙、嗣書の卷を次の如き感激の文字を以て結んでゐる。

「釋迦佛は迦葉佛に嗣法すると學し、迦葉佛は釋迦佛に嗣法せりと學するなり。かくのごとく學するとき、まさに諸佛諸祖の嗣法にてあるなり。このとき道元はじめて佛祖の嗣法あることを稟受するのみにあらず、從來の舊窠をも脱落するなり。」

時間的に云へば釋迦佛は迦葉佛に嗣法すといふが當然の順序であるが、面授嗣法の上からは、迦葉佛は釋迦佛に嗣法すと學せよといふは、父少子老にして歴史の逆である。而も「かくのごとく學するとき、まさに諸佛諸祖の嗣法にてあるなり」といはるるは、嗣法相承自體が宗意であると解するの他はない。而して此の嗣法相承は宋朝の禪宗に於て五家各々嗣書があつたことは嗣書の卷にも述べられてゐるが、此の嗣書を悟道得法の印證としないで、特に面授嗣法として、面授に深い思想的根據を與へられたのは、

道元禪師の獨自の信念であつて、此の思想信念の上に正傳の佛法は展開せられたのである。然らば宗門の傳燈相承に對して歴史的批判を試みる如きは、天童の所謂聽教の解たることを免れない。印度に於ける附法相承の意義については、拙稿<sup>(註三)</sup>禪の思想の中、禪の源流の章に於て大要を述べてあるから、ここには省略する。尙、世界に冠絶する我が日本の國體は、學の對象ではなく國民的信念であるから、國體觀念の未だ發達せざる時代、特に上古の神代史に至つては、考證的歴史學の批判を許さないものであることを思ふならば、面授嗣法を決定信受すべしといふことも亦首肯せらるべきである。又道元禪師は「佛祖祖の正傳は、皇太子の即位のごとくなるなり。」(袈裟功德の卷)ともいはれてゐるので、正傳面授の思想を一般哲學的理解に移して思索するならば、肇國の大精神が二千六百年の歴史に發展して天壤とともに無窮なる日本の國體の本義に深い思想的理解を與へるであらうことを信するものである。といつても、國體の本義と道元禪師などと言挙げしようとは思はない。親房卿は國體の本義を發揮して神皇正統といひ、道元禪師は佛法の本旨を顯揚して佛祖正傳といふが、正統と正傳とは正しく函蓋相合するものである。然らば皇統連綿たる日本の國體をそのまま信受奉行する眞實の日本臣民とならねば、「空手還郷」の佛法の安心とはいへない。「一毫も佛法無し」といふ「永平臣僧」の宗風には、國體を言挙げすべき佛法もないのである。若し此の一語を瞬目に擬せんか、識者は必ずや破顔微笑するであらうと思ふ。果して然らば、面授嗣法を基本として眞實の日本佛教に展開し、佛法を佛法と保任する道元禪師を宗祖と仰



ぐ日本曹洞宗は、天壤無窮のわが國體をそのまま遵奉して天業を翼賛し奉る如き國民的信念を愈々確乎不拔のものたらしむべき教化の重責を擔はねばならぬ。

## 八

以上、正傳の佛法の思想信念の基本は面授嗣法であることを述べたが、面授の現成の上に展開せられた佛法が、道元禪師独自の佛法であつて、ここに道元禪師が宗祖として立つべき日本佛教としての獨創的意義のあることは明瞭になつたと思ふが、なほ此處に看過し難い一つの大きな疑問がある。それは他でもない、道元禪師の天童の修學に於て面授は初相見であり、其の後の祇管打坐に依つて身心脱落の印可を得て、大事を了畢したといふのであるから、天童の法子として其の佛法を嗣ぐといふ點からは、祇管打坐に依る身心脱落が、正傳の佛法の基本となるべきではないかといふことである。然るに正法眼藏の面授の卷や嗣書の卷を見ると、面授嗣法が安心の基本とならねばならぬ。嘗に安心の基本が此に在るといふのみでなく、思想的に見ても、面授の思想は正法眼藏の始終を通じて其の基調をなして、正傳といひ、面授といひ、嗣法といふ語は隨處に見出さるのである。古佛心の卷の聽書に、「今の嗣法の様にて七十五帖の正法眼藏をあきらむべし、何れの句もあたらすといふことなし。」と指南してあるに見ても、面授嗣法は、正法眼藏の始終を一貫せる根本精神であることは疑ふべき餘地はない。されば後代

曹洞宗が安心の基本を此に於て、教師としての最後の資格を面授嗣法に求めたのは當然のことである。然し道元禪師の修學の歷程からいへば、面授よりも參學の大事を畢つたといふ身心脱落の方が重きをなすことはいふまでもない。それに拘らず歸朝後の道元禪師は、身心脱落の打坐の基本を面授嗣法に求めて、正傳の佛法を舉揚せられたのは仰々如何なる理由であらうか。天童に於ける道元禪師の身心脱落を悟道といひ得るならば、面授と悟道との關係は如何に考ふべきであらうか。徳川時代に正法眼藏の參究が宗門に勃興した當時、期せずして面授嗣法の問題が中心課題となつて、卍山派と天桂派の對立となつて論難應酬の間に、面授本位の卍山派は、悟道本位の天桂派を異端邪義として排斥するに至つたのは、正法眼藏中心の宗學復興の氣運を促したのみならず、宗學の中心問題が明かにせられた點に於て特に注意すべきである。此の問題は、宗門としては安心の基本を定むべき重大なる論争であつて、特別の參究を要するのであるが、要は正傳の佛法は面授と悟道との孰れを基調とするかといふに歸するのであつて、兩派對立の結果は、面授を本位とする卍山一派の勝利に歸して、一師印證に依る宗統復古の大業を成就したことは、宗學史上特筆すべき功績である。然し面授を本位とするも尙、面授の深い意義を顯揚せずして「一世も師をみざれば弟子にあらず、弟子をみざれば師にあらず、さだまりてあひみ、あひみえて面授きたれり、嗣法きたれるは、祖宗の面授處道現成なり。」(面授の卷)といふ如き、謂はば法文に現はれたる儀式的方面のみを強調した爲に、天桂派より、臭面と臭面とを突き合はして何の佛法があるか



といふ如き攻撃の餘地を與へたのである。固より道元禪師の修學の上から見ても、身心脱落は修學の完成であるから、之を見逃すわけにゆかぬ。されば天桂派が嗣法に實乗と權乗と分けて、佛智見の開発が實乗の嗣法であると主張したのも、決して無理とはいへない。然しそれでは正傳の佛法は、天童の祇管打坐して身心脱落を得よといふ打坐の佛法であつて、信を基調とする本證妙修の日本の佛法とはいへない。徳川時代の面授嗣法の論争は、宗門安心の根本に觸れた問題であつただけに、兩者の論難應酬は熾烈を極めて遂に感情的になつた爲に、問題の玄底を盡くし得なかつた感のあるのは遺憾である。従つて此の問題は、結局は正傳の佛法の基本は、面授であるか身心脱落であるかといふ點に歸するのであるが、而もかかる突きつめた問題は提起せられてゐないのであるから、宗學の先匠の著述にも、此の問題を參究すべき何等の指南も見出し得ない。正法眼藏を中心として參究する限り、面授嗣法が基本であることは、これまで論證して來た如く、正傳の佛法の性格からでも疑ふべき餘地はないのであるが、然らば道元禪師の修學に於ても初相見の面授で參學が完成したとすれば、後の身心脱落は如何に考ふべきか。これ實に宗學の基本を確立すべき重大な問題であつて、これが解決に焦慮參究すること數年にして釋然たる解決を得た。これを一言にしていへば、道元禪師の身心脱落が新たに面授の佛法を生み出したといふことである。道元禪師が其の修行の最後の段階に於て、天童の如淨禪師に千載一遇の正師を見出しての師資の初相見は、尋常一様の初對面でなかつたことは、既に空手還郷の章に於て述べた。實をいへば、普通

に知られたる道元禪師の修學の歷程を跡づけて、空手還郷に參じたのは、此の問題の解決に伏線として必要であつたからである。禪師は面授の卷に其の時の初相見を敘して「先師古佛はじめて道元をみる、そのとき道元に指授面授するにいはく、佛佛祖面授の法門現成せり。」と述べてゐるが、此の時の天童の語は、或は後の道元禪師が正傳の佛法の立場より當時を追想して、淨祖の心境かくあるべしとして此の語となつたのではないかとも思はるるが、かかる臆測は且らく差控へ、此の敘述をそのまま天童の指授と受取るとして、當時の道元禪師としては、此の初相見は終生忘れ難き感激の場面であつたには相違ない。が然し、此の時は未だ面授の卷に提唱せられてゐること深い意味を自覺せられたものとは考へられない。此の時若し「おほよそ佛祖の大道は、唯面授面授、受面授面のみなり、さらに剩法あらず、虧闕あらず。この面授のあふにあへる、自己の面目をも、隨喜・歡喜・信受・奉行すべきなり。」といひ得たならば、天童會下の粉骨碎身の修行はなくともよい筈である。然るに其の後の祇管打坐の修行に依つて、坐睡の僧に對する天童の垂誡を偶然的機縁として、身心脱落し得た道元禪師が、改めて初相見を追懷するに、此の時已に大事は了畢してゐたことに氣づかれたのである。初相見の當時は、只正師を得たる感激の相見といふに過ぎなかつたのであるが、身心脱落して後の道元禪師は、「佛佛祖面授の法門現成せり。」の語に、佛法の全道を見出し得たのであると思ふ。然らば「打坐を打坐とし」といふ天童の打坐の佛法は、身心脱落の道元禪師を生み、身心脱落の道元禪師は面授を基調として、佛法を佛法と



保任する本證妙修の正傳の佛法に展開したといふべきであらう。かく氣づいて見ると、面授の巻の終に、道元禪師自ら初相見より空手還郷までの經歷を簡明に敘して、次の如く述べてゐる。

「道元、大宋寶慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古佛を禮拜面授す、やや堂奥を聽許せらる。わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本國に本來せり。」

初相見の禮拜面授よりのち、其の堂奥に出入することを許されて親しき提撕を受け、遂に身心脱落の印證を得て、正傳面授の佛法を保任して歸朝したといふ事實そのままの率直なる敘述であるから、身心脱落に依りて面授の佛法が新た 生れたといふことは、一時の思ひつきや推定ではなく、禪師自身の此の明白なる證言を得ては、そこに疑議を容るべき餘地は秋毫もない。これまでも此の文は幾度となく讀過したのであるが、何等啓發する所もなく、徒らに此の問題に苦慮した躬らを寧ろ怪しまずにはゐられなかつた。それだけに之を心讀し得て、ここに動かない確證を得た時の法悦も亦大であつた。凡そ自ら到らなければ、すべての見聞も無意義に看過して何の啓發する所もないものであるが、正法眼藏に於て特に其の感を深くし、爾來難解なる一句一文にも、何時かは心讀し得るといふ期待と勇氣とを以て之を參究し得るやうになつた。尙、此の證文の中に「やや」といひ、「わづかに」といふは、いふまでもなく謙遜の辭である。

因みに、面授といふ語は、宗祖以前の傳燈諸錄には全く見當らない。只圭峯の禪源諸詮集都序卷下に、

「況覆尋其始 親稟釋迦 代代相承、一 面授、三十七世」とあるのが恐らくは始であらう。然らば天童の「面授の法門現成」の一語といふよりは、寧ろ此の感激すべき初相見の一事實に依つて、道元禪師は新たなる佛法を展開したものといふべきである。

註一。十不二門指要鈔卷下、參照。

註二。拙稿、史實と宗義（昭和十年、駒澤大學佛教學會年報）。

註三。拙稿、禪の思想、岩波講座「東洋思潮」。

註四。本書第八章、註五を參照。



## 第八章 高祖と太祖

## 一

曹洞宗の現行法規に依ると、永平寺の開山道元禪師を高祖と稱し、總持寺の開山瑩山禪師を太祖と稱することに規定せられて、此の兩祖の開創したる永平寺と總持寺とを兩大本山として、兩山一體の法規の上に一宗團としての凡ての制度が制定せられ運用せられてゐる。此の兩本山の對立は六百年來の長い歴史を有してゐるので、其の間に斷えず教權や利害の衝突があつて、法城を護る者の中に自ら感情の融和を缺き、爲に宗門の發展を阻害することも少くなかつた。されば明治以來、宗政の衝に當る愛宗の士に依つて、兩山一體の宗憲が確立せられたけれども、なほ、制度の上の協調であつて、宗制運用の實際に於ては協調の實が擧がらなかつた爲に、教化活動の上にも少からず支障を來した。然るに新たな宗團法の實施と、皇國の興廢を決すべき未曾有の重大時局の壓力に促されて、宗門の一元體制が法規として實現し、六百年來の兩山對立の積弊が一掃せられつつあることは、宗門の幸慶これに過ぎたるものはない。

思ふに、高祖道元禪師を法統の祖とし、太祖瑩山禪師を寺統の祖とし、兩祖の力に依つて日本曹洞宗といふ大宗團が成立して、以來六百餘年の長い歴史を以て、國民教化の實績を擧げて來たのであるが、然し宗團存立の根本であるべき一宗派としての安心の基本が、未だ宗學として確立してゐないといふことは、寧ろ不可思議の現象であるといへよう。其の理由は種種あらうが、其の主なるものは結局次の二點に歸すると思ふ。第一には、道元禪師滅後遠からずして主著正法眼藏が高閣に秘藏せられて、一般の參究が許されなかつた爲に、宗祖獨自の思想信念が次第に忘れられ、支那禪宗一派としての曹洞宗として、宋朝禪移入の臨濟宗と對立して、所謂の禪を以て自ら満足してゐた爲である。此の點は前來の所論に依つて究明し得たと信ずる。第二には、曹洞宗といふ宗團の成立する特殊なる歴史的性格に基いて、高祖と太祖の兩祖を同等に鑽仰せなければならなかつたといふことである。しかも長い間兩本山が對立して各自の門風を擧揚した爲に、自ら兩祖の間に各別の思想信念があるかの如くに考へられて來た。少くとも兩祖一體の思想信念といふことは、儀禮的にいはれても、宗學組織の上では全然考慮せられなかつた。蓋しこれが曹洞宗といふ一大宗團として存立しながら、宗門としての一元的な安心の確立し得なかつた理由であると思ふ。兩本山が對立して、宗侶の感情が融和しないといふことも、其の根本は、宗團存立の基本條件である一宗の安心が宗學として確立しない爲であり、また其が爲に兩山對立の感情は激化せらるるといふ、因果循環の愛ふべき事態に導かれてゐたのである。然し兩祖一體の上に宗團が成



立してゐる歴史的現實からすれば、何としても兩祖一貫の宗團の生命がなければならぬのであるし、また其に依つて宗團一體となつて教化活動をしなければ、宗團存立の意義もないのであるから、兩祖を一貫した宗團存立の基本的安心を確立することが、宗學の根本課題でなければならぬ。其の爲には、先づ宗團の源泉となるべき道元禪師の独自の思想信念を明かにせねばならぬので、道元禪師の佛教史上に於ける位置、及び日本佛教としての独自の立場と主張とを全面的に參究して來たのである。而して是の如き道元禪師の独自の佛法を法統の根元として寺門を興隆し、日本全國に永平の宗風を宣揚して一大宗團を形成するに至つたのは、太祖瑩山禪師であるから、本章に於ては兩祖を一貫した宗團存立の基本的思想信念を攻究して、宗祖としての道元禪師の不動の性格を明かにしたいと思ふ。

## 二

凡そ一つの信念を中心として一宗教團體が成立するのも、一宗教内で宗派の分立するのも、大體同じ過程を取るものであるが、佛教諸宗派の場合に於ても、偉大なる人格の思想信念を中心として、恰も靜かなる水面に一石を投じてその波紋が次第に擴大してゆくが如く、地域的に又歴史的に、教勢が漸次に擴張して、遂に獨立の一宗團を形成するに至るのである。されば宗派とは、宗祖と仰がるる人格の思想信念が實社會に感化の波紋を作つて擴がつた宗教團體といへよう。此の場合に二の異つた經過が考へら

る、といふよりは事實として存在してゐる。其の一は、宗祖となるべき人が、自ら己證の法門を以て意識的に一宗派を開かんとするものであつて、何等かの意味で教界の革新を意圖し、自ら一派をなす目的を以て教化宣傳の先頭に立つて活動して、其の成功が即ち一宗團となるのである。日本の各宗派は多くは此の部に屬する。

更に他の一は、後に宗祖と仰がるる人でも、其の人自身には別に一宗派を開かんとする意圖があつたわけではないが、求法の道念に促されて自ら佛教を研究した結果として、独自の思想信念を獲得し、後に隨徒法流が次第に多くなつて、其の間自ら一宗派として、對他的に獨立せる宗團となつたものである。これを史に徴するに、支那の天台宗の如きは、日本に傳來して新興佛教の母胎ともいふべき叡山佛教として佛教史上に偉大なる功績を擧げたのであるが、天台宗の祖師智者大師は、別に一宗を開く意圖を以て佛教を研究したのではなく、自ら法華三昧を中心に止觀を實修して得たる思想信念が三大部となつたのである。而も其は自ら筆を取つて書いたものではなく、學徒の爲に講述したものである。後には教判が主となつて天台教學の綱格をなしてゐるが、智者大師に於ては、教判は玄義の五重玄の一に過ぎない。されば智者大師に於ては法華を中心として見ると、佛教とは是の如きものとしての講述であつて、必ずしも之を以て一宗を開くといふ考へではなかつた。然るに二代章安尊者に依つて其の講述が筆録せられ、六祖荆溪湛然に至つて、三大部の眞意を發揮し、教判を以て當代の佛教諸宗派を批判したから、



自ら獨立の一宗派を形成するに至つた。蓋し自家の教綱を標準として他を批判することになれば、自ら對他的となつて、佛教を全體として法華經の精神に生かした智者大師の佛教が、他宗と對立する一宗派となつたのである。されば智者大師に在つては別に一宗を開いたのでないから、宗名もなかつたのであるが、六祖荆溪に至つては、智者大師の思想信仰が安心の基本となつて、一宗團の形をなすに至つたので、其の所住の地に依つて天台宗と稱することになつたのである。

支那の天台宗と同じ道を取つたのが、道元禪師の正傳の佛法である。道元禪師は當時の諸高僧の如く、時代の教界を革新して一宗一派を開かんとして佛道を宣揚したのではない。又、入宋求法も決して新たに大陸の佛法を傳來して日本佛教に異彩を添へようとしたのではなく、自ら何としても解き得ない疑團に苦しんでの入宋求法であつた。而して其の求道の熱意は遂に報いられて、天童の會下に於て參學の大事を畢つて歸朝し、坐禪を正門とする正傳の佛法を唱道するに至つたのである。正傳の佛法の眞意は已に述べた如く、經論に依る諸宗派は佛法の偏局であつて其の全道ではない。文字に依る教理や思想は佛教の理解であつて、行の體驗としての佛教ではない。眞實の佛法は知ることではなくして成ることである。故に從來の日本佛教は、經書に盛られたる支那の佛教の移入傳來であつたが、佛法を佛法と保任して自ら佛法に成つた道元禪師としては空手還郷であつた。前に引用した面授の卷の文にも、「わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて、日本國に本來せり」とある。本來の二字を聞解には、「本と日

本國の人で日本國に來るなり」と釋してある。從來の學僧ならば傳來とか將來とかいふべき所であるが、傳へて來る何物もない面授の佛法であるから、日本の道元が佛法に生きて來たのである。佛法に生きていつても支那人や印度人になるのではなく、正しく日本の道元の皮肉骨髄となつた佛法といふことである。これこそ眞の意味の日本佛教になつたといふべきである。自己の外に將來すべき佛法のある間は、支那の佛法であり、印度の佛法であるが、日本の道元の身心が佛法になつたといへば、其は佛教の日本化ではなく、醇乎たる日本佛教である。磨埴によつて作佛するのは宋朝禪であり、打坐を打坐として禪堂裡の只管打坐に生きるのは天童如淨でありとすれば、その只管打坐に打出せられて、佛を殺して佛に生き、佛法を佛法と保任して空手還郷したのは宗祖道元禪師である。馬祖作佛するとき、馬祖すみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禪すみやかに坐禪となるといふが、それを逆にいへば、天童の打坐が打坐となるときに、道元すみやかに道元となつて、當下に眼横鼻直なることを認得して他に瞞せられない日本の古佛道元となつた。それがそのまま眞實の佛法であつて、此の外さらに一毫の佛法もないのである。されば「(註)只等閑見先師天童、當下認得眼横鼻直、不被入瞞、便乃空手還郷、所以一毫無佛法」といふ興聖開堂の第一聲に、面授の佛法の本義は遺憾なく顯揚せられてゐる。かくの如き面授の佛法の立場から、日本國には佛正法は未だ弘通せずといひ、「前來入唐諸師、皆滯教綱故也、雖傳佛書如忘佛法、其益是何、其功終空。」(學道用心集)といふ所以である。普通ならば、傳來とか將來とかい



ふべきを本来とした只一字の取り換へであるが、其の眞意は是の如きものでありとすれば、其の用意周到なる文字の使用に驚くの外はない。これ程に一字一語をも忽にしない此の文章であるとすれば、「わづかに身心を脱落するに、面授を保任することありて」といふ前の證文としてもそのまま深く之を信受すべきである。かくの如き強い信念を以て歸朝後の禪師は、正傳面授の行の佛法を擧揚せられたのであるが、然し他の諸宗の祖師の如く、直接に一般民衆に呼びかけようとはしないで、其の道風を慕うて門下に集る眞實求道の士の教導に専心したのである。初に興聖寺を創立し、後に永平寺を開いて根本道場としたが其の僧團は必ずしも大ではなかつたといふことは、興聖寺最初の首座として懷奘に乘拂を行はしめた時に、「衆の少きを憂ふること莫れ、身の初心なるを顧みることなかれ、汾陽はわづかに六七人、藥山は十衆に満たざるなり。然あれども皆佛祖の道を行じき。是を叢林のさかなりと云き。」(隨聞記第四)と策勵し、且つ此の語は其の後にも禪師の屢々繰返へされた語であつて、永平知事清規にも「藥山乃古佛也、衆不滿十衆之衆。趙州亦古佛也、衆不滿二十衆之衆。汾陽纔七八衆而已。頃嘗俱是佛祖之與、大龍非有限衆矣、只可貴有道」と述べてゐる程であるから、永平寺としても大叢林ではなかつたことが知られるのである。或人が佛法興隆のために關東に下向すべしと勸めたるに對して、禪師は「然らず、若し佛法に志しあらば、山川江海を渡りても來て學すべし。其の志ざし無らん人に往き向ふて勸むるとも聞き入れんこと不定なり。只我が資縁のために、人を誑惑せんか、亦財寶を貪らんがためか、其れは

身の苦しみなれば、いかでかありなんと覺ゆるなり。」(隨聞記第二)と答へてゐるが、ここに禪師の佛法の爲に佛法を修するといふ精神は能く現れてゐる。従つて禪師は他宗に對抗して宗風を宣揚するよりは、寧ろ退いて眞實の佛法を眞實のままに守るといふことに心を用ゐられ、其の門下にしても敢へて數の多きを望まず、一箇半箇でも眞實の佛法者を打出することが禪師の念願であつたといふべきである。禪師最初の著述である辨道話に著作の趣旨を述べて、

「しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえんとす。ただしおのづから名利にかかはらず、道念をさきとせん眞實の參學あらんか、いたづらに邪師にまどはされて、みだりに正解をおほひ、むなしく自狂にゑふて、ひさしく迷郷にしづまん、なにによりてか般若の正種を長じ、得道の時をえん。貧道はいま雲遊萍寄をこととすれば、いづれの山川をかとぶらはん。これをあはれむゆゑに、まのあたり大宋國にして禪林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、參學問道の人にのこして、佛家の正法をしらしめんとす。これ眞訣ならんかも。」

といひ、又「直證菩提の修行をすすむるに、佛祖單傳の妙道をしめして、眞實の道人とならしめんとなり」といひ、其の結文には、「しかあればすなはちこれをあつめて、佛法をねがはん哲匠、あはせて道をとぶらひ雲遊萍寄せん參學の眞流にのこす」とある。これは決して辨道話のみではない。禪師一代の渾身の努力は、佛法の全道を行の上に體得する眞實の道人を打出するに在つたのであるから、正法眼藏を



初め一代の著述は、眞實のものを眞實のままに保任して、佛の正命を相續せしめんが爲の提唱に他ならぬ。これは實に貴いことであつて、道元禪師が若し教田開拓の傳道者の立場に立つて拖泥帶水したならば、對機說法は已むを得ないのであるから、眞實のものを眞實のままに保任することは出来なかつたかも知れない。従つて七百年後の今日、わが日本國が、八紘爲宇の肇國の大精神に基いて世界に雄飛せんとする時、日本哲學の先蹤として、わが思想界の將來を照す一途の光明と認めらるる如き正法眼藏の著述も無かつたかも知れない。

しかしながら禪師は決して自ら清節を守つて満足する遁世の修行者ではなかつた。已に述べた如く、佛祖正傳の坐禪は禪堂裡の習禪觀法ではなく、「謂佛祖坐禪、從初發心願集一切諸佛法、故於坐禪中、不忘衆生、不捨衆生、乃至昆蟲常給慈念、誓願濟度、所有功德廻向一切。」(寶慶記)といふ天童淨祖の垂示を體得して、佛法を佛法と保任したる道元禪師であるから、學道の基本は發菩提心にあることを、隨聞記を始め常に強調せられ、其の「發菩提心とは乃ち度衆生心なり」(廣錄第八)と定義せられてある如く、佛道修行を勸むる時は、必ず弘法利生のことが其の理由として擧げられ、「佛道に隨ふと云は興法利生の爲に身命を捨てて諸事を行じもてゆくなり。」(隨聞記第一)とまでいはるる禪師であるから、決して傳道精神を放棄したものとは思はれない。しかも自ら其の態度に出でられなかつたことについては、辨道話に明かに次の如く示されてゐる。

「つひに大白峰の淨禪師に參じて、一生參學の大事、ここにをはりぬ。それより大宋紹定のはじめ本郷にかへりし、すなはち弘法救生をおもひとせり。なほ重擔をかたにおけるがごとし。しかある弘通のころを放下せん、激揚のときをまつゆゑに、しばらく雲遊萍寄して、まさに先哲の風をきこえんとす。」

空手還郷の道元禪師は、弘法救生のことは重い荷物を負ふが如しといはるる程に、傳道精神には強い自責の念に驅られてゐたのであるが、しかも尙、眞實の道人を作ることが禪師の立場からは更に根本的であり、且つ急務であると感ぜられて、抑へ難き弘法救生の念を抑へて激揚の時を待つことになつたといふのである。而して其の激揚の時は正に到つて、四代の法孫太祖瑩山禪師の時に、其の門下は日本全國に永平の宗風を擧揚して、恰も智者大師の宗風が六代の荆溪の時に天台宗となつた如く、日本曹洞宗として他宗と對立する一宗團となつたのである。

## 三

かくして高祖道元禪師を法統の祖とし、太祖瑩山禪師を寺統の祖として、兩祖一體の特異なる歴史的性格の下に、日本曹洞宗といふ一宗團が成立したのであるが、一宗團として傳道教化の任に當るべき宗派としては、兩祖が眞に一體であるべき安心の基本がなければならぬ。已に道元禪師の思想信念に於て



は、他の何ものとも取り換へられない独自のものがあつて、一宗の祖としての性格は明かにせられたが、果して此の正傳の佛法の精神は、そのまま太祖に繼承せられて、兩祖を通じて一貫せる宗派の生命となつてゐるか如何といふことは、宗學の根本問題である。太祖は傳光錄に次の如く述べてゐる。

「夫れ日本佛法流布せしより七百餘歲に、はじめて師正法をおこす、(中略)又、東林の惠徹和尚の宗風、榮西僧正相嗣して、黃龍八世として宗風を興さんとして、興禪護國論等をつくりて奏聞せしかども、南都北京よりささへられて純一ならず、顯密心の三宗をおく。然るに師その嫡孫として、臨濟の風氣に通徹すといへども、なを淨和尚をとぶらひて、一生の事を辨じ、本國にかへり正法を弘通す。實にこれ國の運なり、人のさひはいなり。あだかも西天二十八祖達磨大師、はじめて唐土にいるがごとし。これ唐土の初祖とす。師またかくのごとし。大宋國五十一祖なりといへども、今は日本の元祖なり、ゆへに師をこの門の初祖と稱したてまつる。」(下卷、永平の章)

此の文は、前にも一度引用したのであるが、永平の宗旨と其の立場とを、太祖に依つて明確に示されてゐる點に於て特に注意を要するものである。空手還郷の章で述べた如く、面授を保任して日本國に本來した道元禪師は、達磨の西來が震旦の初祖であると同じく、日本の元祖である。太祖が「ゆへに師をこの門の初祖と稱したてまつる」といふ「この門」とは、いふまでもなく正傳面授の佛法であつて、所謂の禪宗でないことは、日本に最初に禪宗を傳へたのは榮西禪師であつて、而も前文に其のことが述べ

てあるので、所謂禪宗の初祖といふのでないことは明瞭である。然らば永平の宗風を宗源とする此の門の初祖と稱したといふことは、疑ふべき餘地はない。三祖義介禪師の入宋の時の誓願文に、「吾爲果先師唯願、欲一興永平宗風於日本國裡。」(三祖行業記)とあるから、道元禪師の宗風は二祖及び三祖の時代には、已に傳道宗教として全國に宣揚せらるべき氣運に促されてゐたのである。而して太祖が、師の義介禪師より印可せられたる語に、爾超師の機あり宜しく永年の宗旨を興すべしと依囑せられ、正傳の佛法は正しく四代の法孫太祖に傳はつて、日本全國に宣揚流布せられて一宗團をなすに至つたのである。已に述べた如く、道元禪師は、佛の正法は禪師の空手還郷に依つて始めて日本に傳つたと確信するのであるが、此の文中には「本國にかへりて正法を弘通す」とあるのみであるが、其の前に日本佛教史觀を述べて、「夫れ日本佛法流布せしより七百餘歲に、はじめて師正法をおこす」とあり、更に僧伽難提の章下には「思ふべし佛法東漸して末代に至りて、我朝如來の正法を聞くことわづかに五六十年也、この事初めなりといひつべし」とありて、如來の正法は道元禪師に依つて始めて聞くことを得たとある。然らば此處に正法とあるは、「雖傳佛書、如忘佛法」といひ、「佛正法未弘通」といはるる道元禪師に依つて本來せられたる正傳の佛法の意味であつて、道元禪師を此の門の初祖とする所以が明かにせられてゐるのである。

次に曹洞宗といふ宗名であるが、これは已に宗内の學者に依つて、屢々論究せられて、種種の意見も



出てゐるのであるが、今は一一之を検討する餘裕もないから、ここには前來述べて來た立宗の基本に立つて、改めて之を考へて見たい。道元禪師は已に明かにした如く、凡ての宗名を排斥して佛法の全道を正傳するといふのが、其の根本の立場であるから、禪師に於ては他と對立して自己の立場を標示すべき宗名は全く立てられないのである。然し此の立場を捨てた立場が社會的に一宗團を形成することになれば、自ら其の特別の信念を標示すべき名稱がなければならぬ。されば太祖の時に、後醍醐天皇の總持寺に下し給へる御綸旨に「直續曹溪之正脈、專振洞上之玄風」と示されてゐるが如く、曹溪・洞山の宗風を宣揚する正傳の佛法であるから、曹洞の宗名を以て呼ばるるに至つた。然らば永平の宗風を曹洞宗と稱するのは、支那の禪宗五家の隨一である曹洞宗と名稱は同じであつても、宗旨の内容は全く異つたものでなければならぬ。何となれば支那の曹洞宗は、洞山の五位說中心の宗風を、其の弟子曹山に依つて顯揚せられたので、後世五位說を中心とする此の一派を曹洞宗と稱したといふことは敢へて論證するまでもなく、已に一般に承認せられてゐることである。前に引用せる宏智正覺もなほ、洞山・曹山の宗風を舉揚したのである。かくの如き支那の曹洞宗は、道元禪師自ら佛道の卷に於て、之を斥けてゐることは已に指摘した通りである。然るに中世宗學の暗黒時代より、曹洞の名稱が同一である爲に、永平の宗風を支那の曹洞宗と混同して、臨濟に對して曹洞の宗風を舉揚するが如く考へられて、正傳の佛法の本旨を失却するに至つた。然し太祖の時代に於ては正しく洞山・曹山の支那の曹洞と區別して、曹溪・洞山

の宗風を宣揚する爲に曹洞の名稱を以て呼ばれたことが、御綸旨の上にも明かにせられてゐるのである。蓋し正傳面授の佛法からいへば、洞山の正嫡は雲居道膺であつて、「吾が道汝によりて流傳無窮ならん」(傳光錄雲居章)と洞山に依つて懸記せられ、道元禪師も「雲居山弘覺大師は洞山の嫡子なり。釋迦牟尼佛より第三十九世の法孫なり。洞山の嫡祖なり。」(愚庵の卷)といはれてゐる程の雲居を取らずして、曹山を取らざるべき理由は全くない。曹溪六祖は禪門の大成者であり、五家七宗の源流であつて、道元禪師の思想信念の根源は六祖に發するものであることは、正法眼藏に依つて明かであるから、直續曹溪之正脈といふは當然のことである。次に洞山の名を取ること、太祖の上でいへば、「洞山は此の門の曩祖として殊に宗風を興せしこと、如是親を辭し深く志を守りしちからなり。」(傳光錄洞山章)といひ、「諸禪德、幸ひに洞家の兒孫として古佛の家風にあへり。」(同、太陽章)といひ、又「後代にひさしく洞山の家風を囑累し來る、實にこれわが家の奇特、佛法の秘藏なり。」(同、投子章)等といふ如く、隨處に洞山の家風を推賞してゐるので、曹溪・洞山を以て宗名を立つことは、其の宗風の上から見て極めて自然である。然して此の立場が果して道元禪師に依つて是認せらるるであらうか。曹溪六祖は、正傳の佛法の思想信念の根源であることは改めて論ずるまでもないが、試みに一例證を舉ぐれば、面授の卷に、

「わがくに、わが道の無上獨尊なるといふは、靈山の衆會あまねく十方に化導すといへども、少林の正嫡まさしく震旦の教主なり、曹谿の兒孫いまに面授せり、このときこれ佛法あらたに入泥入水の好



時節なり。」  
とあるに見るも明かである。次に洞山の系統を特に尊重して宗名を標示することについては、佛道の巻に、

「高祖悟本大師は雲巖に嗣法す。雲巖は樂山大師の正嫡なり。樂山は石頭大師の正嫡なり。石頭大師は青原高祖の一子なり。齊肩の二三あらず、道業ひとり正傳せり。佛道の正命なほ東地にのこれるは、石頭大師もさず正傳せりしちからなり。青原高祖は曹谿古佛の同時に、曹谿の化儀を青原に化儀せり。在世に出世せしめて、出世を一世に見聞するは、正嫡のうへの正嫡なるべし、高祖のなかの高祖なるべし、雄參學雌出世にあらず。そのときの齊肩いま拔群なり。學者ことにしるべきところなり。曹谿古佛ちなみに現般涅槃をもて人天を化せし席末に、石頭すすみて所依の師を請す。古佛ちなみに尋思去としめして、尋讓去といはず。しかあればすなはち古佛の正法眼藏ひとり青原高祖の正傳なり。たとひ同得道の神足をゆるすとも、高祖はなほ正神足の獨歩なり。曹谿古佛、すでに青原をわが子を子ならしむ。子の父の父とある。得髓あきらかなり。祖宗の正嗣なることあきらかなり。洞山大師、まさに青原四世の嫡嗣として、正法眼藏を正傳し、涅槃妙心開眼す。このほかさらに別傳なし、別宗なし。」

とある。此の文に依れば曹谿・洞山の宗風が正傳の佛法の正しき系統であることは明かであつて、洞山

大師は青原四世の嫡孫として、此の外に別傳なし別宗なしといふに至つては、佛法の全道を正傳するものであることを強調したものである。又自證三昧の巻に、

「しるべし、佛佛祖祖、西天東土、嗣書正傳は青原山下これ正傳なり。青原山下よりのち洞山おのづから正傳せり。自餘の十方かつてしらざるところなり。しるものはみなこれ洞山の兒孫なり。」

とあるから、正傳の佛法の正しき系統として宗名を標示することになれば、曹谿・洞山を取つて曹洞宗と稱することが最も適切であるといはねばならぬ。尙、ここには姑らく一般に従ひ御繪旨に基づいて述べて來たが、然し御繪旨を以て宗名の權輿とするものではない。といふのは、元亨二年(皇紀一九八二)と傳へられてゐる御繪旨より十四年前の延慶元年(皇紀一九六八)に成立せる正法眼藏御抄の奥書に、「曹洞末座沙門經豪」の署名がある。正法眼藏を註する程の經豪であるから、洞山・曹山の五家の曹洞でないと思はねばならぬ。之を裏書きするものとしては、正和三年(皇紀一九四七)に永平寺第五代の祖席を董した義雲和尚の「永平初祖贊」の第二句に「汲盡曹溪淵源」といひ、結句には「嶺月洞風秋夜涼」とある。更に又永平寺鐘銘には、「受曹源派湛洞水潭」とあつて、明瞭に曹谿・洞山の法系を標榜してゐる。義雲和尚は六十卷眼藏を編輯したのみならず、各卷の要旨を頌に作つて、永く正法眼藏參究の指南とした程の永平中興の祖道の達者であるから、是の如き語のあるのは寧ろ當然である。果して然らば、宗名の權輿は之を御繪旨に求めるまでもなく、當時已に永平門下に於ては曹谿・洞山の曹洞



を以て宗風を標示したことを知ることが出来る。

さらに又、太祖瑩山禪師の永光寺に於ける元享四年（皇紀一九八四）の永平忌の法語に「今月二十八日、恭遇日本曹洞初祖永平和尙之遠忌云云」として次の語がある。

「右密惟、洞水逆流、巨海波濤爲雷、黃龍電擊、普天雲雨爲潤、曹源之一滴點著、而派流繁興、二株之嫩桂覆蔭、而技條鬱茂、五家家風無不通、七宗宗要悉皆達、遍參和漢兩朝名匠、博覽內外顯密經教、百世之英傑、千古之模範、吾扶桑藝祖、永平開山和尙者乎。照第一天、而有明於日月眼目、觸破大千、而轉妙於輪寶法輪。云云」（瑩山和尙清規卷下）

元享四年は太祖示寂の前年であり、當時宋朝の禪風競ひ興らんとする時代の大勢を背景として此の法語を翫味するならば、五家七宗に超然たる正傳の佛法を鑽仰する太祖報恩の誠悃を觀取し得るのである。或はいふ、洞山・曹山の宗風を曹洞と稱するとすれば、師資上下顛倒の稱呼であるから、設ひ語便上の慣用であるとしても穩當でないので、曹溪・洞山であらうと。然し是の如き推定は論外の沙汰であつて、支那の曹洞宗が洞曹師資であることは文獻上明かであり、其の語便上の不當を訂正する爲に曹溪・洞山と見るが如きは、宗名の權威を失するものといふべきである。されば道元禪師を初祖とする日本の曹洞宗は、曹溪の正脈を續ぎ洞上の玄風を振ふ正傳の佛法を曹洞宗と稱するのであつて、決して佛法の偏局を固執する五家七宗の一派であつてはならぬのである。

## 四

すでに正傳の佛法の本旨を體得し、百世の英傑、千古の模範として永平の宗風を擧揚する太祖であるならば、宗門の命脈に於ては兩祖一貫の信念がなければならぬ。勿論、高祖と太祖は時代を異にして對立せる二個の人格であるから、其の時代及び環境も相違してゐるし、性格境遇も亦同じでないから、其の宗風擧揚に於ては必ずしも一致してゐないといふよりは、寧ろ相違してゐるのが當然である。譬へば二箇のレンズは各々の焦點に依つて物體を映寫するが如く、兩祖が空間的に對立する限り、二箇の焦點に依つて佛法が映現せねばならぬ。然し兩祖一體の曹洞宗としては、安心の基本が二つになつてはならぬから、設ひ二箇のレンズであつても其の焦點は一つに結ばれねばならぬ。其が爲には空間に並立する二箇のレンズを、時間的に前後に重ねる他はない。即ち兩祖は面授の信念に依つて時間的に前後して二にして一とならねばならぬのである。禮拜の對象としては、兩祖は二箇の人格であつても、面授に依つて一焦點に結ばれてゐるのでなければならぬ。故に信念の上では、太祖を通じて高祖を見、高祖を通じて太祖を見るのであつて、決して兩頭の蛇になつてはならぬ。然らば兩祖一體の宗門安心の基本は、本枝一如の正傳面授であつて、如來の身心ただ祖門に正傳すといふ道元禪師の佛法の根本精神に於て、兩祖は正しく一體に結ばれてゐなければならぬのである。高祖と太祖は、中間に二祖懷奘と三祖義介とを



隔てての時間的連続であるが、幾代隔ててゐても面授の精神からいへば、佛の正命の伸展に他ならぬから、兩祖を空間的に對立せしめても、「ならざるにあらずつらなるにあらざれども俱時の面授あり」といはねばならぬ。故に兩祖の對立を否定することも、又其の連續を否定することも、若しいづれかの一を否定して他を肯定するのであるならば、それは歴史に伸長する佛の正命を斷つものであつて、日本曹洞宗の成立する基本である面授の破壊である。されば兩祖は禮拜の對象としては空間的に對立しながら、面授の信念の上からは時間的の連續であり、時間的連續でありながら空間的對立であつて、始めて正傳面授を生命とする曹洞宗の安心が確立するのである。

正傳面授は道元禪師の佛法の生命であり、これに依つて兩祖は一體に結ばれて、始めて特殊なる歴史的性格を有する日本曹洞宗が成立するといふならば、面授の思想は高祖の法孫に依つて愈々發揚せられなければならぬ筈である。然るに事實は全く豫想に反して、高祖滅後は、面授嗣法を中心として廣く且つ深く顯揚せられた正傳の佛法の皮肉骨髓ともいふべき正法眼藏の參究は全く忘れられて、僅かに少數の者の間にのみ傳寫せられたといふことは、寧ろ不思議の感なきを得ない。然し深く考へれば、そこに面授の佛法の特殊の性格があるのであつて、依經の諸宗派であるならば、宗祖一代の著述が其の宗の安心の基本を解説布衍するものであるから、其の法孫は其の著述を中心に宗祖の本旨を研尋し宣揚して、宗門の發展を促進するのであるが、正傳の佛法は、佛の正命を相續する行の佛法であるから、面授の佛

法が正しく歴史に生きてゆく限り、解説も理解も全く必要のないことである。之を逆にいへば、正法眼藏の解説や理解が必要となる時は、面授の佛法が危殆に瀕した時である。正法眼藏顯はれて正法眼藏亡ぶと宗門の先徳がいうたのは、恐らくは此の邊の消息を穿ち得たものであらう。行を本位とする面授の佛法の眞意からは、當に然るべきである。ここに高祖滅後、その一代渾身の努力の結晶である正法眼藏は藏れて、しかも其の法流は次第に面授の波紋を擴大して、遂に一宗團をなすに至つた理由がある。謂はば文字の眼藏が隠れて生きて眼藏が活躍したのである。果して然らば、面授の佛法の生み出した太祖であり、面授に生きた太祖であるから、設ひ面授を思想的に解説しないとしても、其の精神は一代の提唱の中に顯はれてゐなければならぬ。

太祖瑩山禪師の主なる著述は、大乘寺に於て其の門下の爲に提唱せられた傳光錄である。傳光錄は釋迦牟尼佛を附法の本源として、第一祖摩訶迦葉より三國傳來して、第五十二祖懷奘に至る傳燈相承を主題として、宗旨を拈提し舉揚したものである。歴史家でない太祖は、何故に傳燈の歴史を主題として、傳光錄の提唱があつたのであらうか。三國傳來の五十二祖は、「燈を續して光明つねならしむる」面授の佛法の歴史に印した足跡である。故に面授の思想的解説ではなく、面授の生きて來た足跡を明かにしたのが傳光錄である。此の意味からでも、傳光錄の精神は面授の佛法の舉揚であるといふべきである。

傳光錄の中の高祖道元禪師の章は、他に數倍する最も長い提唱であつて、其の中には正法眼藏の嗣書



の巻にある五家の嗣書を拜する一段を、本文全體の約五分の一に相當する長文のまま引用せられてゐることは、面授嗣法に重きを置く太祖の精神を具體的に現はすものと見るべきであらう。以上は外形的の考察であるが、更に進んで思想内容の上から見れば、正傳面授の根源である拈華微笑の附法の眞意を發揚して、次の如く述べてゐる。

「瞿曇曇揚眉瞬目せしところに、瞿曇すなはち滅却しおはることを、迦葉破顔せしところに、迦葉すなはち得悟しきたることを、これすなはち吾有にあらすや。正法眼藏却て自己に付囑しおはりぬ。ゆへに喚で迦葉とすべからず、喚で釋迦となすべからず。かつて一法の他にあたふるなく、一法の人にうくるなく、これを喚で正法とす。かれをあらはさんがために華を拈じて不變なることを知らしめ、破顔して長齡なることをしらしむ。」(傳光錄迦葉章)

これ即ち前に述べた如く、高祖は「自己の面目は面目にあらず如來の面目を面目とす」といひ、太祖の語を以てすれば、「自己を以て師とし師をもて自己とす」(傳光錄僧迦難提章)といふ面授の本意を示すものであつて、面授の巻、葛藤の巻の提唱と、正しく函蓋相合するものであることは一讀して明瞭である。殊に終の「華を拈じて不變なることを知らしめ、破顔して長齡なることを知らしむ。」といふに至つては、不變なるは傳統の根本に還ることであり、長齡なるは永遠に伸長することであり、將來への發展に他ならぬから、變らないものが變り、還本即發展の面授の眞意を顯揚せるものであることが知られるのである。

る。更に門下を策勵して、

「諸人二千年前の昔を思慕することなかれ、ただ急に今日に辨道せば、迦葉鷄足にいらす、正に扶桑國にありて出世することをゑん。ゆへに釋迦の肉身今猶暖かに、迦葉の微笑また更に新たならん。」

(同摩訶迦葉章)

といふに至つて、面授は最早や思想的の理解ではなく、各自の行の上に生かしてゆかねばならぬことを切實に教誡せられてゐるのである。蓋しそれが面授の佛法の本意であるからである。

## 五

前に兩祖は二箇のレンズの如きものであつて、時間的に前後に重ねなければ、其の焦點は一つにならぬと述べたが、二箇のレンズを重ねて一つの焦點を結ばしめ、遠方のものを近く、小なるものを大にして、物象を明瞭に映現する爲には、なほ一つの條件が必要である。それは即ち二箇のレンズの度が完全に合するといふことである。それと同じく兩祖は面授に依つて時間的に前後に重ねられて、兩祖一體の正傳の佛法が映現するとすれば、兩祖の思想信念に於て相合するものがなければならぬ。從來、兩祖は兩大本山を中心として考へられた爲に、空間的對立面に於ける獨自性のみが注意せられて、時間的連續面に於ける同一性は寧ろ閑却せられた。固より面授の思想からは兩祖一體といつても、太祖は高祖の



復寫ではなく還本即發展であつて、傳統が歴史に伸長する爲には創造がなければならぬので、太祖は太祖としての新たな發展があり、獨創があるのが面授の佛法の本義であるから、兩祖の空間的對立に於ての獨創的な方面を明かにすることは勿論必要であるが、然しそれが爲に時間的連續面に於ける同一性が無視せらるるならば、面授は斷絶し、佛の正命は相續することが出来ない。従つて兩祖一體の宗門の安心は確立しないのである。已に面授に依つて兩祖は前後に連續して時間的に連つてゐることが明かにせられた以上は、兩祖の思想信念に於て必ずやレンズの度の合する如く、同一の面がなければならぬ。此處には兩祖一體の精神を明確にすることが主眼であるから、姑らく其の獨創的な方面は見ないで、同一性のみを參究することにした。

太祖の思想信念の基本となるものは、いふまでもなく師資契合の機縁となつた平常心是道の話でなければならぬ。これ諸傳一様に傳へる所であるが、手近く洞上諸祖傳に依つて之を見るに、

「有朝聞通上堂、舉趙州平常心是道、豁然大悟、乃云、我會也。通云、爾作麼生會。師云、黑漆崑崙夜裏奔。通云、未在更道。師云、逢茶喫茶逢飯喫飯。」(卷之上)

とある。此の平常心の語が傳燈錄に初めて見えたのは、馬祖道一の示衆の語である。景德傳燈錄の第二十八卷に、

「江西大寂道一禪師示云、道不用修、但莫污染。何爲污染。但有生死心、造作趣向、皆是污染。若

欲直會其道、平常心是道。謂平常心無雜作、無是非、無取捨、無斷賞、無凡無聖。經云、非凡夫行、非賢聖行、是菩薩行。只如今行住坐臥、應機接物、盡是道。」

とある。此の語に依ると、太祖の黑漆の崑崙夜裏に奔るとは、明かに平常心無造作無是非云云といふ前半の説明に相當するものであり、未在更に道へといふに答へて、逢茶喫茶逢飯喫飯といふのは、應機接物盡是道といふに相應するものであつて、前の語は道の體であり、後の語は道の活用を顯はしたものととして、太祖の語と馬祖の語は全く同じ意趣である。馬祖の語には何經であるか不明であるが、經を引いて之を菩薩行とした所は、禪の思想史の上に大なるに示唆を受くるものであるが、此に注意すべきことはかかる問題ではなくして、此の平常心の話が不染汚の行から出てゐる點である。正法眼藏に最も多く引證せられ、且つ強調せられてゐる對話は、六祖と南嶽の不染汚の修證であることは前にも述べた。而して此の不染汚の修證が正傳の佛法の基本となる不染汚の行となり、不圖作佛の坐禪となることも前に述べた。然らば太祖の悟道は、正傳の佛法の根本に觸れての大事了畢であるといはねばならぬ。尙、此の平常心の話は、後に屢々參禪の話頭となつてゐるが、近くは趙州と南泉との間に再び取り上げられて、

「(趙州)異日問南泉、如何是道。南泉曰、平常心是道。師曰、還可趣向否。南泉曰、擬向即乖。師曰、不擬時如何知是道。南泉曰、道不屬知不知。知是妄覺、不知は無記。若是真達不疑之道、猶如



太虚、廓然虚豁、豈可強是非耶。師言下悟理。」(景德傳燈錄第十)

是に依つても、平常心は不染汚の行であることが明かにせられてゐるし、高祖の上では坐禪儀に「修證自不染汚、趣向更是平常者也。」となり、更に神通の卷には率直に「不染汚とは平常心なり」と釋してある。又、趣向する所のないことが即ち不染汚であるから、太祖の「心と説き性とき、禪とき、道と説かん、悉く趣向をまぬがれず。もしこれ趣向のところあらば、早く白雲萬里なり。」(傳光錄美善道楷章)といふは、即ち不染汚の平常心を説いたものに他ならぬ。尙、此の文に於て注意すべきは、南泉が「道不屬<sub>レ</sub>知不知」といへる語である。これは前に述べた如く、宗祖が榮西禪師に參じて大疑を咨問した時の狸奴白牯の答話が、即ち此處の知不知に關する南泉の語であることは、思想的には見逃してはならぬのである。それは姑らく措いて、此の平常心の話を中心として、高祖と太祖とは其の思想の根柢に於て相通するのみならず、天童淨祖の機縁(註五)の話が、傳光錄に依れば不曾染汚であり、それが偶々高祖の修學の原動力であり推進力であつた榮西禪師との問答と關連を有し、遂にそれが正傳の佛法の根本思想にまで展開したことは、そこに六祖から太祖に至るまで一貫した思想系統を辿ることが出来ると思ふ。此のことは宗學思想史としては、更に一段の參究を要すべきであるが、今はこれ以上に立ち入らない。

高祖と太祖とは、已に其の思想の根柢に於て相通することが明かにせられた以上は、高祖に依つて特に正傳の佛法として顯揚せられた獨自の宗風に於ても、又其の根源的の思想の自然の發展に於ても、自

ら契合する所がなければならぬ。いま其の主要なる點について之を見るに、道元禪師の日本佛教としての獨自の主張は、末法思想に根據を置く時機相應の佛法を斥けて、三時は時にあらずして人に在りといふことであつた。太祖も亦「天竺よりわが朝にいたるまで、正像末の三時異るとも、證果の賢聖山をしめ、海をしむ。然れば汝等諸人見聞を具足すること、すでに古人に異ならず。たとひいづれのところにいたるとも、ことごとくいふべし、汝等この人なりと。」(傳光錄南那和修章)といひ、「この一大事因縁、正像末の時へだてなく、梵漢和國ことならず。故に末法惡世とかなしむことなかれ、遠方邊地の人ときらうことなかれ。」(同、梁山緣觀章)といひ、「身心徒に放捨することなかれ、人人悉く道器なり、日日是好日なり。」(同、脇尊者章)といつてゐる。又、正傳の佛法の立場から五家七宗の禪宗を批判したことも、太祖に於て之を見るに、

「諸人者五家七宗と對論することなく、ただまさにこのころをあきらむべし。これすなはち諸佛の正法なり、あに人我をもてあらそはんや、勝負をもて辨すべからず。」(傳光錄、投子義青章)

「ゆはゆるかの時の拈華は、祖祖單傳しきたりて、みだりに外人をしてしらしむることなし。ゆへに經師論師、おおくの禪師のしるべきところにあらず。」(同、迦葉章)

とあつて、五家七宗の對立の偏見を破するのみならず、「おおくの禪師のしるべきところにあらず」と云つて、經論師を斥けると同時に一般禪者をも排してゐるのは、正しく正傳の佛法の立場からでなければ



ならぬ。次に坐禪の理解については、待悟禪を排して不圖作佛の坐禪を勸むることも亦異轍があつてはならぬのであるが、太祖は「謂證者、以待悟爲則、不是坐禪心」(坐禪用心記)と明かに道破してゐる。更に又斷惑證理のことを敍して、「徒に有爲功業にして、つるに無漏の佛果にあらず。然れば本にかへり源にかへる、待悟爲則の辨道、悉皆これに類す。」(傳光錄彌遮迦章)とも述べて、高祖の坐禪箴に、還源返本の待悟の坐禪を斥けてゐるのと同道唱和であり、「近來參禪の漢、徒に聲色中に馳走し、見聞の中に求覓して、たとひ佛語祖語を暗誦していささか解路葛藤をなし、西天にもまたなく、曹谿にもまたなしといふとも、なほ得ることなし。もし如是ならん、たとひ髪をそり、衣を染て、自形を佛に似すとも、三界の獄縛、卒に出ることなし。いかでか六道往來やむことをゑん。如是類、惜哉納衣徒に木頭にかくることを。」(同、石頭章)といふに至つては、宋朝の禪弊を破することに於て、道元禪師の鋭鋒と揆を一にするものといふべきである。尙、正傳の坐禪については、特に坐禪用心記を著はして、劈頭に、

「夫坐禪者、直令人開明心地、安住本分、是名露本來面目、亦名現本地風光、身心俱脫落、坐臥同遠離云云。」

とあるは、別に解説するまでもなく、正傳の坐禪の提唱であることは一讀明瞭である。試みに用心記の中より、これまでに究明して來た正傳の佛法の特徴を示す語句を拾うて見るならば、「有寂靜無漏妙術、是謂坐禪、即是諸佛自受用三昧、又謂三昧王三昧」といひ、「只安住諸佛自用受三昧」といひ「良知

佛道正門也」といひ、「坐禪脫落身心、捨離迷悟」といひ、「勿圖作佛、勿管是非」といひ、「非思量此乃坐禪要法也」といふ如き、これ等の文字を見るのみで、全篇の趣旨が那邊に在るかは想像し得らるるであらう。更に又、正傳の本義を明かにする爲に手がかりとした教行證については、「夫坐禪者非干教行證、而兼此三德」として解説せられた一段の如きも、宗說行一等の宗旨の擧揚に他ならぬ。

以上、面授に依つて時間的に前後に連る高祖と太祖とは、其の思想信念の根柢に於ても、又其の宗風に於ても、正しく函蓋相合するものであつて、其の一代の擧揚は永平の正傳の佛法であり、門下の提撕も亦此の一事に専念せられたのである。故に傳光錄芙蓉道楷の章下に、

「諸參學人、かたじけなく芙蓉楷禪師の遠孫として、すでに永平門下の一族なり。すべからく子細に心地を明辨して低細に用心し、一毫髪の名利のおもひなく、一微塵の僞慢の心なくして、したしく心術をさだめ、こまやかに身儀をととのへて、到るべきに到り、きはむべきをきはめて、一生參學の事を辨じ、曩祖累囑の事をわすることなくして、あゆみを先聖につき、まなじりを古佛にまじへて、たとひ末世澆運なりといへども、市中に虎を見る分あるべし。」

とあつて、大いに永平門下としての自覺を促し、「末法なりと謂ふて今生に道心發さずば、何れの生にか得道せん。」(隨聞記第一)といはれた高祖の教誡を體しての垂示である。又傳光錄の最後の章である二祖懷奘の章下に於ては、



「夫れ法をおもんずること師（懷奘）の操行のごとく、徳をひろむること師の眞風のごとくならば、扶桑國中に宗風いたらざるところなく、天下徧ねく永平の宗風になびかん。汝等今日の心術、古人のごとくならば、未來の弘通大宋のごとくならん。」

と徹骨徹髓の策勵をしてゐる。面授附法の根源である拈華微笑に於ては、「ただ急に今日に辨道せば、迦葉鷄足にいらす、正に扶桑國にありて出世することをえん。ゆへに釋迦の肉身今猶暖かに、迦葉の微笑また更に新たならん。」と述べ、今其の最後の章に於ては、「扶桑國中に宗風いたらざるところなく、天下徧ねく永平の宗風になびかん。」とあることに依つて、傳光錄一部の始終を一貫する精神は、面授正傳の永平の宗風を宣揚するに在ることは疑ふべくもない。かくして太祖の門下には、多くの龍象が打出せられて、日本國中に正傳の佛法は宣揚せられ、二祖以來の誓願は此に果たされ、太祖が「未來の弘通大宋國の如くならん」といはれたやうに、遂に一大宗團となつて今日に發展したのである。然らば今日の曹洞宗は兩大本山對立の感情を潔よく清算して、正傳面授の眞箇の日本の佛法に依つて安心を確立し、宗祖自ら「永平臣僧」として、天長の聖節に寶祚の無窮を祝禱し奉つた日本曹洞宗として、臣道實踐の大義に立つて、教化の本分に精進しなければならぬと思ふ。

註一。永平廣錄の輪王寺本には「山僧是歷叢林不多、只是等閑見先師天童、然而不被天童誤、天童還被山僧誤。近來空手還郷、所以山僧無佛法。任運且延時。朝朝日東出、夜夜月落西。雲收山谷靜、雨過四山低。三年必一潤、鷄向五

更啼。」とある。流通本とは主要なる字句に出入異同があるが、兩者を對見すれば正傳の佛法の本旨が愈々明瞭となるやうに思ふ。本書一七四頁にの流通本全文が出てあるから参照せられたい。尙、此の異文と、第四章に引用した寫本建斯記とは、岸澤惟安老師の示教に依つて知ることを得た。茲に註記して法恩を謝する。

註二。義雲和尚語錄卷上の永平初祖の贊に「捷俊奇相博大心量、吸盡曹溪淵源、而湛性海、奪取太白拄杖、而返扶桑、鼻孔端有衝天氣、眼瞳重具射人光、一花五葉春日暖、嶺月洞風秋夜涼。」とある。

註三。義雲和尚語錄卷下、永平禪寺鐘銘并序、銘に曰く、「此吉祥山方外深巒、帝都雲隔峻嶺雪寒、受曹源派湛洞水潭、殿堂年舊樓臺未安、以他化功得箇梵鐘、槌發有則聲揚無窮、千佛同風一音是從、前後際斷緊漫相交、云云」

註四。宋の元符元年、陸菴善卿の編集した祖庭事苑第七に「曹山即洞山之嗣子。今不<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>洞曹者、亦猶<sub>レ</sub>慧遠即慧持之的兒、但言<sub>レ</sub>持慧而不<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>遠持、蓋由<sub>レ</sub>語便<sub>レ</sub>而無<sub>レ</sub>他。叢林或指<sub>レ</sub>曹爲<sub>レ</sub>曹溪、蓋不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>世高來歷之遠近、妄自率合迺絕<sub>レ</sub>知者之聽。」といひ、晦巖智昭の人天眼目卷三には「洞山和尚、諱良价生<sub>レ</sub>會稽會稽氏、禮<sub>レ</sub>五洩山默禪師<sub>レ</sub>披剃、得<sub>レ</sub>法雲巖曇成禪師。初住<sub>レ</sub>筠州洞山、權開<sub>レ</sub>五位<sub>レ</sub>善接<sub>レ</sub>三根、大闢<sub>レ</sub>一音<sub>レ</sub>廣弘<sub>レ</sub>萬品、橫抽<sub>レ</sub>寶劍<sub>レ</sub>剪<sub>レ</sub>諸見之稠林、妙叶<sub>レ</sub>弘通<sub>レ</sub>截<sub>レ</sub>異端之穿鑿。晚得<sub>レ</sub>曹山耽章禪師、深明<sub>レ</sub>的旨、妙唱<sub>レ</sub>嘉猷、道合<sub>レ</sub>君臣、偏正回互。繇<sub>レ</sub>是洞山玄風播<sub>レ</sub>於天下、故諸方宗匠咸共推<sub>レ</sub>尊之<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>曹洞宗。」とあり、人天眼目抄には「洞山師也、曹山子也、宣稱<sub>レ</sub>洞曹、然此宗及<sub>レ</sub>曹山<sub>レ</sub>大興、故曰<sub>レ</sub>曹洞。」といふ。尙、此の一節は福山默童著、曹洞宗名稱考を參照。

註五。傳光錄如淨章に「天童淨和尚參<sub>レ</sub>雪竇。竇問、淨子不<sub>レ</sub>曾染汚<sub>レ</sub>處、如何淨得。師經<sub>レ</sub>一歲餘、忽然悟曰、打<sub>レ</sub>不染汚處。」とある。而山和尚の編輯せる如淨禪師行錄は之に據る。然るに續燈錄第一、續燈存稿第十一、五燈會元續略第一章等の支那の傳燈諸錄は皆栢樹子の話に參じて大悟せりといふも、今は傳光錄に依る。

註六。永平廣錄第三に、次の聖節上堂の語がある。「天上古佛、人間至尊、降<sub>レ</sub>誕閻浮、君<sub>レ</sub>臨萬國。盛<sub>レ</sub>中興之業、夙曆錦長清<sub>レ</sub>四海之塵、龍圖永固。久瞻<sub>レ</sub>北闕之位、仰祝<sub>レ</sub>南山之壽。一句全提、還委悉麼。寶治天子天申節、聖壽彌隆億萬年。這箇是天下祝聖句、永平臣僧、又作麼生道、四海浪平龍睡穩、九天雲淨鶴飛高。」



## 第九章 禮拜の宗教

以上、道元禪師の唱道する正傳の佛法の歴史的意義、及び日本佛教としての独自の性格を論究し、兩祖一體にして始めて成立せる日本曹洞宗の特異なる歴史的性格の由つて來る根據を明かにし得たと信ずるから、是に依つて道元禪師の宗祖としての性格を究明せんとする本論の當面の目的は達せられたと思ふのであるが、本章に於ては、正傳の佛法の根元であり、従つて又、兩祖一體の曹洞宗の安心の基本である正傳面授の實踐的意義を述べて、本論の歸結とする。但し本章は、實踐宗學としては其の基本となるものであるが、本論としては寧ろ餘論として、實踐宗學への橋梁をなすものであるから、簡単に要旨を概説するに止めたい。

正傳面授の思想的理解については、已に述べて來た如くであるが、思想的に如何に深い理解を得たとしても、之を決定信受して本證の安心を確立することが出來なければ、宗教としての使命は達せられないのであるから、如何にして「自己の面目は面目にあらず、如來の面目を面授す」といふ堅い信念が得

られるかは、實踐宗學の根本問題であつて、一宗團の宗教としての發心修行の所有施設は、結局此の點に歸着しなければならぬのである。

思想的理解の深いといふことは、人間の理性を満足せしむるには十分であるが、然し人は理性のみに指導せられて行動するものではない。況んや理知以上の信仰生活に於ては、實際の問題となると理知の働く餘地は極めて狭小の範圍に止るものである。理知を超越せる信仰といふも、固より理性の批判に堪へるだけの思想的根據を有せねばならぬはいふまでもないが、信仰の實際生活に於ける力といふことになる、理知的なるものよりも寧ろ情意的のものである。知るといふよりは成るといふことである。認識ではなく體驗である。面授の思想が如何に理知的に深い根據を有することが解つても、必ずしもそれは情意を動かすには至らないとすれば、それだけでは生活の支柱となるべき安心とはなり得ない。されば、面授が信念に生きて實生活に於ける安心となるには、宗教的儀式を必要とするのである。一般に儀式は人間の心情を動かす強い力をもつものである。蓋し儀式は單に儀式として考案せられたものではない。之を廣くいへば、形のない精神生活を形に現はし、感覺に訴へて情意を動かさんとするものである。されば理知以上の信仰生活を要求する宗教は、いづれも皆形のない思想信念を形に現はして象徴化するやうになる。美が美として理解せらるる理論は組織立てられても、それだけでは人を動かす力はない。繪畫や彫刻として、或は又音樂として、美が感覺的に表現せらるることに依つて、初めて人の魂を感動



せしむるに至るのである。繪畫・彫刻・音樂・詩歌等の美の表現は皆宗教に依つて發達した事實に見ても、形の無い思想信念を形に現はす象徴的表現が、宗教に必然的のものであることが理解せらると思ふ。而して儀式は其の總體的のものであつて、繪畫・彫刻や音樂・歌詠等は儀式の重要な要素をなすものに他ならぬ。サバチエルが其の宗教哲學に於て、巧妙なる理論に依つて組み立てられた説教よりも、遠寺の鐘の聲が遙かに強く人の心絃に觸れるといつたのは、能く宗教の眞髓を穿ち得たものと思ふ。宗教一般の考察は姑らく措き、理解を全く捨てて行本位に立つ道元禪師の宗教に於ては、特に儀式に重きを置くことは、宗教一般として見ても極めて當然のことである。理論を捨てるといふことは、理論がないといふのではない。理論はどこまでも理論であつて、直接人を動かす力がないから之を捨てるのであつて、理論に根據づけられたる思想信念を形に現はす、道元禪師の宗教に於ては特に行に現はす、そこに自ら儀式が生れるのである。現代の諸宗派に於ても、曹洞宗の如く儀式を重んずる宗派はない。日常の行持に至るまでが嚴肅なる儀式となつて、寧ろ煩瑣に過ぐるかと思はれる程である。然し宗門では儀式が單に儀式でなくして、其が即ち行としての意味を有せねばならぬ。儀式が行であり、行が儀式であるから、行佛の威儀である。ワグネルは、藝術品は活々と表現せられた宗教であるといつたが、儀式は實に動く藝術品であり、生活化せられた藝術である。然らば儀式は最早や型となつた儀式ではなく、行佛の威儀であるから、威儀即佛法であり、生活即宗教である。行がただ限られたる時處に於ける儀式の行

でなく、日日の生活に於ける威儀の行となつた時に始めて宗教としての權威をもつものである。

面授についても、徳川時代以來、宗學の先匠は多く輩出したが、其の思想的理解については深く究むる所がなかつたやうである。卍山和尚の如きも、面授嗣法を宗門の生命なりとして宗統復古の大業を成就したのであるが、思想的には別に教ふる所もなかつた。然るに當時の學匠は儀式として面授の眞意を發揚した。蓋し其の方が、如來の生命を相續するといふ宗門の安心には直接であり、且つ大切なことであつた。

曹洞宗に於て面授嗣法は、嗣書、大事及び血脈を三物と稱して、(註)室内傳法作法に依つて師資の間に授受せらるる最も嚴肅なる儀式となつてゐるのである。そは宗門に特殊の室内のことであるから此處には觸れないが、この儀式の中に如何に面授の眞意が表現せられてゐるかを示さんが爲に、面授嗣法の儀式に於て、所謂豎繼の拜と横繼の拜といふ一事を解説して見よう。儀規の文に、

「豎繼、資坐具在下九拜、師坐具在上受拜、是階級也。横繼、師坐具下、資坐具上、師資并拜、表不階級也。」

とある。此の面授の拜の儀式は、前に述べた如來に依る統一と弟子に依る統一との二重の統一を、儀式として形の上に示したものである。面授の卷の「自己の面目は面目にあらず」といふ時は、豎に時間的前後に連るから階級が立ち、師の坐具は上に、弟子の坐具は下にして九拜する豎の統一である。「如來



の面目を面授せり」といふ時は、師は弟子に藏身して、二祖すでに達磨なりとなるのであるから、階級は立たぬ。故に師の坐具を下にし、弟子の坐具を上にして、師資對等に禮拜する横の統一である。然らば此の面授の儀式は、儀式にして而も面授の精神の具體化せられたものである。故に師資共に面授の精神を理解して嚴肅に儀式を行ふ時は、儀式の力に依つて「佛佛祖祖面授の法門現成せり」との信念に住せしめないでは措かぬのである。

儀式の中には特に莊嚴味を加ふる爲に、儀式の爲の儀式として考案せらるるやうになつて儀式が形式化せられ、遂には其の眞意が失はるるやうになるのであるが、儀式そのものの起原は、法の自然の表現でなければならぬ。特に宗門に於ては儀式が行であるから、儀式自體に宗教的生命がなければならぬ。然らば此の面授の儀式の何處に佛法の正命ただこの正傳のみなりといふ面授の精神が現はれてゐるのであらうか。それは即ち禮拜である。禮拜といふことは、眞實に自己の全體を投げ出して師の前に歸命した姿である。といふのは言葉の上の解釋であつて、事實は自己の面目を捨てて師に歸投してゐるのであるから、其の當處に於て一毫の自己もないのである。然らば豎繼の拜に於ては、禮拜の姿がそのまま身心脱落であり、無我の脱體現成である。故に禮拜して立つ時には、其の當處に如來の面目を面授せりといへるのである。二祖が三拜して位に依つて立つた時には、汝得吾髓と印可せられなくても、二祖は達磨になつてゐるのである。次いで横繼の拜になると、師は已に師の立場には消えて、歴史の動きとも

に如來の生命は進展し、師は弟子の中に藏身して師資一體となるのであるから、師は其の坐具を下にして共に禮拜することになる。それが即ちそのまま面授の法門の現成でないか。然らば具體的の禮拜を媒介として、佛の生命は師から資に伸展したのである。かく考へて見ると、此の二重の禮拜の中に佛の生命は生きて動いてゐるのであるから、面授の儀式は禮拜を以て生命とするものといはねばならぬ。此の禮拜を明慧上人のいはるる如き「確の上下する」禮拜でなく、眞實の禮拜とする爲に、弟子の辨道修行も、乃至は宗教情操の涵養も必要となるのである。當に學人の修學のみではない。其の他一切の宗教的儀式も莊嚴も、吾等の情操を強く動かして、禮拜を眞實ならしめんが爲のものに他ならぬ。儀式は宗教情操自然の發露であるが、一度それが嚴肅なる儀式となつて、自ら其の中に威儀する時、若くは其の莊嚴なる雰圍氣の中に包まれる時は、逆に儀式に依つて宗教情操が激發せられ、自ら畫圖中の人となり得るのである。西田哲學に於て、造られたものが造るものに變じ、作用が作用を生むといふのも、此の如き事實の理解に資することが出來よう。

禮拜が面授の生命であることは、決して私見ではない。道元禪師は其の爲に特に陀羅尼の卷を書いて、「おほよそ禮拜住世せる時、佛法住世す。禮拜もしかくれぬれば、佛法滅するなり。」とまでいはれてゐるのであるから、道元禪師の正傳の佛法は禮拜を生命とする宗教であるといへるのである。黄檗が「不著佛求、不著法求、不著僧求、常禮如是」といふも、禮拜を以て佛法の生命となすものであり、達磨の



四員の弟子の中、慧可以外の三人は各々所解を呈してそれぞれの印可を得たが、慧可のみは何の所解をも呈せず、只禮三拜後依位而立のみで、汝得吾髓の印可となつて、二祖として達磨の衣鉢を傳へたのも、禮拜を以て佛法の骨髓を得たものと見なければならぬ。正傳の佛法に於ては、坐禪が皮肉骨髓の全身心の佛法の表現であると同じやうに、如來の身心ただ祖門に正傳すといふ面授嗣法に於ては、五體投地の禮拜が、そのまま無我の佛法の全身的現成である。佛法に八萬四千の法藏があり、三國の佛教に八家九宗ありといふも、佛教の宗教としての一貫せる生命は無我の體現に他ならぬ。道元禪師に於ても亦、辨道修學の實踐に於ては、吾我名利を離るるといふことより他にない。求むる所なく、著する所なく、能禮所禮性空寂の眞實の禮拜の出来る所に、佛法の宗教的生命は現成するのである。然らば禮拜を生命とする面授の儀式に依つて、佛の正命が相續すといふことも、當に思想的な理解でなく、又單なる儀式的表現でもなく、儀式即ち行であり、行佛の威儀であることが理解せられ、同時に又、「禮拜は正法眼藏なり。」(陀羅尼の卷)とまでいはれた道元禪師であるから、「禮拜もしかくれぬれば佛法滅するなり。」と強調せらるる所以も理解することが出来るのである。

## 二

面授の拜の對象は、勿論、本師であるが、然し其の時の本師は一箇の人間として立つのでなく、其の

信念に於ては、佛の生命に生きた人格として立つのである。更に端的に云へば、釋迦牟尼佛として弟子の面前に立つのである。故に陀羅尼の卷に、

「釋迦牟尼佛を禮拜したてまつり、供養したてまつるといふは、あるひは傳法の本師を禮拜し供養し、剃髮の本師を禮拜し供養するなり。これすなはち見釋迦牟尼佛なり、以法供養釋迦牟尼佛なり。」

とある。二千五百年前の印度の釋尊の生命は、正傳面授の歴代の祖師の人格に傳はつて、佛法なほ今日に至つてゐるといふのが、正傳の佛法の信念であるから、過去に入滅して見ることの出来ない佛を禮拜するのでなく、釋迦の肉身今猶暖かなりといふ信念に生きた本師を禮拜するのである。然るに茲に實際の問題として疑問の起るのは、末世の俗僧が本師として面前に立つ時に、果して其が佛祖の生命を荷ふ人格として、眞實の禮拜の對象になり得るか如何といふことである。現代の如く俗化したる教界に於ては當然起る疑問であるが、然し其はどこまでも人情であつて正法ではない。偶々師たる者の人格識見が萬人の等しく崇拜し歸依する如き高德の人であるならば、其は師の人格の力に引き込まれて禮拜するのであつて、自分から働きかけるのではない。其の結果に於ては變りはないとしても、面授の精神から云へば、授ける者よりも受ける者の方が主とならねばならぬ。面授に於ては師の引き還す力が強くして、弟子の伸びる力が弱いやうでは、自ら傳統に縛られて保守的となり、將來への發展が期待されないのであるから、正傳の佛法は漸次に衰微して行く他はない。然らば面授は師から呼びかけるものであつても、



弟子の之に應へる力は、師の呼びかける力よりも一層強く反應せねばならぬ。新たに如來の生命を産み出だす母親の懸命の努力にも増して、新たに生れ出づる赤子の小さい生命にも、渾身の努力がなければならぬ。求法の熱意に燃えてるなければならぬ。引く力と引かれる力が一つに結ばれ、敲く力と開く力が正しく相合した所謂啐啄の迅機に面授の法門が現成するのである。啐啄の迅機といふも、面授嗣法の實際に於ては、師の方は常に開く用意があつて、弟子の機の熟するのを持つてゐるのであるから、弟子の方が主とならねばならぬ。此の點からいへば、如何なる師でも傳法の祖師の資格である以上は、法の上からは單なる一箇の人間としての存在ではなく、面授の對象としての釋迦牟尼佛でなければならぬ。師の人格の高下や道德の如何を考へるのは、人間的の見方であつて、師の擔ふ如來の面目を見逃してゐるのである。面授として師資相ひ對する時には、弟子としては師の如來の面目を見るだけの參學眼がなければ面授は現成しない。個人的の考へ方では、師なる人が大人格者であることは固より理想的であらうが、それは人情自然の要求であつて、面授の法と面授の儀式とに依れば、普通の人情を超えて、如何なる師でも釋迦牟尼佛にするだけの信念が起らねばならぬ。面授の卷に「震旦國以東、ただこの佛正傳の屋裏のみ面授面受あり、あらたに如來をみたてまつる正眼をあひつたへきたれり。」とある。木佛畫像すら禮拜の對象となり得るならば、現實に生きた人格に禮拜の出來ない理由はない。それが出來ないのは、人情に捉はれて、未だ如來を見たてまつる正眼が開けてゐないからである。傳光錄に「ただ汝

ら自己不明によりて釋尊昔日入滅す。汝ちらずでに佛子たり、なんぞ佛をころすべけんや。ゆへに急に辨道してすみやかに慈父と相見すべし。」(迦葉章)とあるは、蓋し此の意味の策勵であつて、如來を見る正眼の開けない佛子は、正しく佛を殺してゐるものである。

面授の現成には、弟子の正法眼が開けなければならぬといふと、ここに亦徳川時代の嗣法の宗論が葛藤を生じて、儀式の嗣法のみでは、「無眼子と無眼子の臭面を突きあはす」だけで、全く無意味ではないかといふ天桂派の非難となつて、弟子の佛知見の開発がなければ眞の嗣法にはならぬと主張せらるるのであるが、然るに之に對しては面授の卷に、

「一言いまだ領覽せず、半句いまだ不會せずといふとも、師すでに裏頭より弟子をみ、弟子すでに頂額より師を拜しきたれるは正傳の面授なり。かくのごとくの面授を尊重すべきなり。わづかに心跡を心田にあらはせるがごとくならん、かならずしも大尊貴生なるべからず。」

とある。わづかに心跡を心田にあらはして見處を呈し悟り顔するのでは、正傳面授の法ではないといはれてゐる。是に依つて見ても、達磨の四員の弟子の中で、前の三人は相當の見處を呈してゐるに拘らず、禮三拜後依位而立の慧可が、得髓して二祖となつた所以も理解しなければならぬ。太祖は傳光錄に、

「一法の他にうくるなく、一法の人にさづくるなし。恁麼に參徹するとき、師ともいふべし、資ともいふべし。ゆへに子即ち師の頂にのぼり、師即ち子の足にくだる。この時兩物なく分析なし。」(婆須密



多章)

といひ、また、

「近來祖師の道すたれ、參學の實處なきによりて、卒に一言を通じ、一理を通ずるをもて足んぬと思へり。恐くは是増上慢の類なるべし、大いにおそるべし。」(脇尊者章)

と述べてゐるから、此の點に於ても兩祖は符節を合する如く同道唱和であつて、所謂の悟を前提とする嗣法では、本證妙修の安心にはならぬのである。面授の卷に、

「まのあたり釋迦牟尼佛をみたてまつる正法を正傳しきたれるは、釋迦牟尼佛よりも親曾なり、眼尖より前後三三の釋迦牟尼佛を見出現せしむるなり。かるがゆゑに、釋迦牟尼佛をおもくしたてまつり、釋迦牟尼佛を戀慕したてまつらんは、この面授正傳をおもくし、尊崇し、難値難遇の敬重禮拜すべし。すなはち如來を禮拜したてまつるなり、如來に面授せられたてまつるなり。」

といひ、或は又、

「おほよそ佛祖の大道は、唯面授面受、受面授面のみなり。さらに剩法あらず、虧闕あらず、この面授のあふにあへる自己の面目をも隨喜・歡喜・信受・奉行すべきなり。」

とある如く、正傳の佛法の根源として、面授の法門を隨喜し歡喜し信受しなければならぬ。而して「あらたに如來をみたてまつる正眼」を開く爲には、參師問法の修學辨道を必要とするのである。陀羅尼の

卷の劈頭に、

「參學眼あきらかなるは、正法眼あきらかなり、正法眼あきらかなるゆゑに、參學眼あきらかなることをするなり。この關捩を正傳すること、必然として大善知識に奉觀するちからなり、これ大因縁なり、これ大陀羅尼なり。」

とある。參學眼が明かになつて初めて正法眼が開けるのであるが、其の參學眼は又逆に正法眼の明かなることに依つて開かれるのである。參學眼と正法眼とは表裏となつて相資相成しつつ向上するのであるから、參師問法の修行に依つて自然に參學眼が開け、正法眼が明かになり、面授の儀式を通じて、「釋迦牟尼佛の佛面を禮拜したてまつり、釋迦牟尼佛の佛眼をわがまなこにうつしたてまつり、わがまなこを佛眼にうつしたてまつりし佛眼睛なり、佛面目なり」(面授の卷)とならなければならぬのである。

## 三

先の陀羅尼の卷の引用文に、釋迦牟尼佛を禮拜し供養すといふは、本師を禮拜し供養することであるといふは、本師を釋迦牟尼佛として禮拜するのであるが、而もこれは以法供養釋迦牟尼佛とあるから、一箇の人間としての本師の個性を見るのではなく、法を通じて本師の如來の面目を禮拜するのであることが明かにせられてゐるのである。而して此の信念は宗門の本尊論と關連して深い根據を有するもので



ある。

面授を生命とする正傳の佛法の立場からは、其の本尊は當然歴史上の釋尊でなければならぬ。然るに宗門内には、歴史上の釋尊は樹下成道に依つて佛の自覺に達せられたといふも、なほ人間であるから、すべてに於て完全せる理想態といへない、従つて本尊としては不十分である。故に宗門の本尊は生成化育の宇宙の大生命を釋迦牟尼佛と寫象したものでなければならぬといふ如き説を爲すものもあつた。これを教學で云へば、應身佛では不十分であるから、法身理佛でなければならぬといふのである。然しかる考へ方は正傳の佛法の立場からは許されない。勿論、完全圓滿なるものは理想としての佛であるが、それはあつて欲しい理想態であつて、現にある人格的の佛ではない。不完全なるものに於て完全を見る者こそ、新たに如來を見たてまつる正眼を正傳するものでなければならぬ。敢へて史上の釋尊が不完全といふのではないが、生死の中に生きた人格であることは明かである。此の歴史上に生きた人格を通じて理想佛を見ようとする所に、佛身論が發展したのである。が然しそれは考へられた佛、理念としての佛であつて、道元禪師の謂ゆる行佛ではない。此の考へられた佛が、華嚴經や大日經等を説くのであるが、正傳の佛法では、面授の本源としての史上の釋尊が正法の根元でなければならぬ。太祖も拈華の釋尊を敍して、「設ひ三十二相八十種好を具足するといへども、かならず老比丘のかたちにして人人にはることなし。」(傳光錄世尊章)と述べてゐる。歴史に生死した教主釋尊が面授の根元であり、宗門の本尊である。

なければならぬ。それでなければ「この生死はすなはち佛の御命なり」とはいへない。生死の中に佛を見るものは、不完全の中に完全を見るもの、變るものの中に變らないものを見るものである。然らば面授の信念からは、本師を通して佛を見ることが出来なければならぬ。考へられた完全態は畫餅である。正傳の佛法に於ては、面授の思想と本尊觀とは表裏をなす宗學の基本的課題であるが、本論の主題ではないから、ここには單に結論的の要旨を述べるに止めて置く。

#### 四

以上、正傳の佛法の安心の基本は面授嗣法であり、これが實踐宗學としては面授の儀式となり、面授の儀式の宗教としての生命は禮拜であるから、正傳の佛法は結局は禮拜の宗教といへるのである。また、面授の禮拜に於て「自己の面目は面目にあらず」と全自己を投げ出して師に歸命するのは信の現成であり、「如來の面目を面授せり」として佛の正命を相續し立つ時は、即ち證の現成であるから、面授の儀式に於て信證一體の本證の安心が確立しなければならぬ。ここに於てか最初に述べて置いた、「信現成のところ佛祖現成のところなり。」(菩提分法の卷)といふ祖語がそのまま受け容れらるのである。また、「自己の面目は面目にあらず」と師に歸投する信の現成は、自己に死することであり、「如來の面目を面授せり」とは、如來の生命に甦生した本來の面目の現前であるから、自己に死して自己に生きることが、禮



拜といふ全身的の行の上に體現せらるるのである。それでこそ禮拜が佛法の生命となり、禮拜の滅する時、佛法も滅するのである。現成公案の巻のよく知られたる語に、「佛道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするといふは、萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心、および佗己の身心をして脱落せしむるなり。」といふのも、面授の佛法の現成であつて、自己を忘るるといふは、自己を投げ出して師に歸命することであり、萬法に證せらるるといふは、如來の面目を面授せる身心脱落であり、本來の面目の現前である。此の本證の上の活動が、自己も他己も身心脱落した自受用三昧の宗教生活として展開せらるるのである。

翻つてわが日本の興廢を決すべき戦時下に於ける國家の現状を思ふに、爲政の大任を負ふ上司の國民への強い要求は、滅私奉公であり、一億一心であり、感謝報恩であり、臣道實踐であるが、一億一心といふも、一億の國民が一億の個々の私心を忘れて、始めて一心となり得るのであるから、滅私奉公はそのまま一億一心となるのである。が然し、私を滅するといふ働きの主體は何であるか。私が私を滅するより他に私を滅する力はどこにもない。私を滅する私が眞實の自己であり、本來の面目である。自己を忘るるといふが、忘るるといふ働きの主體は、萬法に證せらるる眞實の自己の他にはない。然らば回光返照の退歩を學して、私を滅する私を生かして來ない以上、滅私奉公も國民儀禮も、道元禪師の所謂る強爲の爲に過ぎない。洗淨の巻に「佛祖の道場かならずこの威儀あり、佛祖道場中人かならずこの威儀具

足あり。これ自己の強爲にあらず、威儀の云爲なり。」とある。私を滅する私を反省自覺せしめて、威儀の自然の云爲として一億一心となり、臣道實踐に精進すべきことを教ふるのが、正傳の佛法の教化活動とならねばならぬ。敢へて正傳の佛法のみとはいはぬ。無我の教としての佛教は、結局は皆此の點に於て一に歸せねばならぬ。ここに佛教の宗教としての本義があると思ふ。今日國家は滅私奉公といひ、一億一心といひ、感謝報恩といふ如き宗教の華と實とを要求すること急にして、而も眞實の宗教の根幹を培ふことを忘れてゐるのではなからうか。又、佛教徒としても、敢へて宗教の名に依らずとも可能なる奉公に奔命するよりも、其の職域奉公の本領を自覺して、他の何ものを以ても取り換へられない宗教の本義に徹して、國家に奉公すべきではなからうか。

註一。萬仞和尚著、室中三物秘辨、參照。



## 跋

衛藤駒澤大學教授は、さきに京大をへ、獨逸に留學し、歸朝して教鞭をとり、また自ら孜孜として研鑽をかさね、高祖承陽大師の煖皮肉、正法眼藏九十五卷を校訂し、今また「宗祖としての道元禪師」を世に送ることになりました。

古來宗門の耆宿は、おほく碧岩集や從容錄をもて後進を鉗錘し、正法眼藏を參究するものを目して、衲僧にあらずとなしたのであります。その正法眼藏を提唱するものも、あるひは文字に屈託し、あるひは時弊を箴砭し、あるひは諧謔を翻弄し、いまだ隻眼に九十五卷を覷破し、學道用心集、普勸坐禪儀、大清規、教授戒文等との脈絡貫通を呈露せしものあらず。いかにいはんや九十五卷をはなれて、蕞直に高祖道を道得するにおいてをや。衛藤教授の「宗祖としての道元禪師」は、この闕典をおぎなひ、學人を裨益することけだし大なるものがありませう。

わしは教授の「宗祖としての道元禪師」に引發せられて、釋迦牟尼勃陀地としての高祖承陽勃陀地、地（道元禪師）があつてしかるべしといふことに、おもひいたつたのであります。

印度の大恩教主を釋迦牟尼勃陀地といひ、震旦の大恩教主を菩提達磨勃陀地といひ、わが日本の