



HAL
open science

**Dōgen no Shōbōgenzō no shisōteki tokushoku wo tou 道元の
正法眼蔵の思想的特色を問う**

Frédéric Girard

► **To cite this version:**

Frédéric Girard. Dōgen no Shōbōgenzō no shisōteki tokushoku wo tou 道元の正法眼蔵の思想的特色を問う. Kokusai zenkenkyū 国際禅研究, 2019, 4, pp.81-112. <hal-03125258>

HAL Id: hal-03125258

<https://hal.science/hal-03125258v1>

Submitted on 29 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

道元の『正法眼藏』の思想的特色を問う

著者	フレデリック ジラール
著者別名	Frederic GIRARD
雑誌名	国際禅研究
号	4
ページ	81-112
発行年	2019-12
URL	http://doi.org/10.34428/00012059

道元の『正法眼藏』の思想的特色を問う

フレデリック・ジラルール*

序

「道元研究」をテーマとする国際シンポジウムに参加できてとても光栄である。特に東洋大学の伊吹先生に感謝の念を表したいと思う。ただ、嬉しい反面、恐縮にも感じている。何故なら、道元（1200-1253）を研究するに当たって、日本仏教を研究している日本人や中国人の学者と較べると、読んだ資料の量、道元研究への習熟度、方法論などに相違があり、また、フランスにおける道元への関心の希薄さ、とりわけフランスの学界における政教分離の原則による宗教学に対する敬遠などのため、日本中世の禅宗を代表する道元の扱いは微妙で研究は決して容易ではない。

『正法眼藏』に関する今までの研究はあまりに多く、新しい事実を提示することはほとんど不可能に近い。しかし、何も付け加えることがなければ発表する意味がないというわけではない。筆者は『正法眼藏』をフランス語に翻訳する作業を行っているが、多くの場合、ただ逐語訳しても道元が表現しようとした意味は明らかにならない。その意味を明示するためには、どうしても道元の文章を解釈しなければならない。それには研究が必要になるが、フランスではこの点はあまり理解されていないようである。

道元には真筆が少なく、同時期の歴史・文学・宗教関係の資料にもほとんど名前が出てこない。そのため、資料の扱い方はいよいよ難しく、特に著作の年代決定に関する問題が多く存在する。ここで一つ注意したいのは、資料に記年があると、その時のものであるという錯覚が生じやすいが、必ずしもそうとは言えないということである。実際には、少し前、あるいは

*Frédéric Girard, Professor Emeritus, École Française d'Extrême-Orient.

ずっと前に考えていたことをその時期に述べたということもあり得るから、記録されている年代と資料の中身の年代とは必ずしも一致してはいないのである。それは著者の一生の間の問題であるだけでなく、何十年、何百年のスパンでも生じうることである。エルネスト・ルナン（Ernest Renan, 1823-1892）という歴史家は『イエス伝』（*Vie de Jésus*, 1863年）を出版した際に、13-15世紀の資料でもイエス時代のことを反映しているから有用であると主張した。『建甌記』の成立は遅くても、史実と一致する記述が多いので信憑性は高いが、これはその一つの例と言える。この問題は、史実を評価するのに顕微鏡で見るか、天体望遠鏡で見るかということと繋がる。アナール学派では常識であるが、精密な資料調査や検討と、全体的表象やその時代の思想的枠組みとを照らし合わせることで判断するというのは妥当な方法である。

道元の真作・偽作の問題と似た例として、シェークスピア（Shakespeare, 1564-1616）が演劇の脚本を書いた証拠は一つもないし、シェークスピアが実在した証拠もないが、少なくともシェークスピア著作集を書いた人物は「有名な無名者」であるということが挙げられる。その人物が誰なのかを追求して、例えば、ヴェルラムのベーコン（Bacon of Verulam）という人の名前が挙げられてもいるが、その仮説は推測に推測を重ねたものであるから、結局のところ、「有名な無名者」であるシェークスピアとは、かのシェークスピアに外ならないという仮説しか成り立たなくなる。『正法眼蔵』の諸巻は懷奘らが作ったとすることも可能だが、道元の時代には、フランス革命以降に生まれた「著作権」という概念はなかったし、著作はグループで作られるものでもあったから、真作・偽作ということに意味があるかどうかも疑問である。

『正法眼蔵』にはいくつかの特徴があるが、その一つは、純粋な禅の著作というよりも、仏教経典（釈尊曰く）と禅語録を併挙して仏法の真实性を証明しようとする姿勢に求めることができる。もう一つは、真理追究の態度が多様で、自由に思索を展開する巻、系譜の正統性を記す巻、教団生

活に関する巻などがあるという点である。また、道元には、相手に合わせて説法する（対機説法）という仏教本来の姿勢も顕著であるから、在家・出家・俗人・権力者など、相手を意識して述べたという可能性も考慮すべきであろう。時代の流れもあって、内乱が頻発する日本でどのように行動すべきか、どういう教えを前面に出すべきか、また、どういう仏教を中国から取り入れるべきかといった多くの課題を意識していた。道元は、若年に記した『正法眼蔵三百則』の序に、「祖祖解明之者、三百箇則、今之有也。代以得人、古之美也」と述べている。釈尊の時代に明らかにされた「正法眼蔵」は今まで代々伝えられ、三百則の形で提示されているが、それは「古」すなわち、永遠の美を映し出しているというのである。彼は『正法眼蔵』を書き始める前に、その多様な形を意識していたのである。

ここで主張したいことの一つは、一生の間、道元が一貫した思想を持ち続けていたということである。若い頃の思想を記した『宝慶記』には、異なる時期の内容が含まれている可能性もあるが、その食い違いが出てくる理由は、現代の心理学では、人間の記憶には再構築という側面（「シャーロック・ホームズ（Sherlock Homes）の再構築」と呼ばれている）があって、記憶すること自体が記憶内容の変形を免れず、しかも時間が経てば経つほど、その再構築という側面が大きくなるということである¹。そうであってみれば、「正確な記憶」というのは存在しえないわけであって、その食い違いは自然な現象と見てよい。つまり、一生の間の食い違いは一貫性で収まるとも言えるのである。

ここで道元の鎌倉体験の意味を考えると、それを出家の問題に絞れば、今までの「世俗的で家業的職業としての出家」という一般の認識に抗して、隠遁に徹し、世俗社会を離れた出家になるべきだと勧めたと考えることができる。北条家の内紛に心を痛めていた道元は、本格的な仏教者としての不可欠の条件を、殺生という罪を犯してはならないという点に求め、そのことを説法せざるを得なかったであろう。道元の周辺で不殺生戒を守り続けていたのは源実朝（1192-1219）のみであったため、第三代将軍を

理想的な在家、すなわち、理想的な転法輪者と見なすということは、中国へ渡る前から永平寺建立以降まで一貫するものだったと考えられる。そのことを意識しながら議論を進めてゆこう。

I. 『宝慶記』

若年の道元が抱いた問題意識が『宝慶記』に直接的な形で表現されているとすれば、成熟した思想家となった後の彼の著作、行動、説法、法語、偈頌、とりわけ『正法眼藏』にそれが出てくるのは当然と思われる。特に道元が百拜して尋ねた、生死に関わる四種の寺院と「風鈴頌」を出発点として道元の思想を探ることには十分な価値があると言えよう²。

彼が最初に建てた京都の興聖寺、最後に建てた永平寺が完成したときに説法したのが、それぞれ「摩訶般若波羅蜜」（1232年）と「虚空」（1244年）の巻であったが、それらからは道元思想の一貫性を窺うことができる。道元は、両方の説法の中で、仏法において「無為法」とされる「般若」と「虚空」を主題とした「風鈴頌」を取り上げて解説しているが、この点は『宝慶記』とも共通する。要するに、道元が中国留学の時から考えていたのは、帰国後、日本において既成仏教とは異なる新しいスタイルの道場として中国のような寺院を建立し、「空」を説く「般若」の智慧³と、それを可能にする何の妨げもない普遍的な仏法を説くための「虚空」を作ることだったのである。「虚空」はアピタルマの「無為法」として「無礙」と定義されている。そのことを知る如浄（1163-1228）と道元が、無礙でありながら非無礙であると主張しているのは、無為法の虚空は有為法の現象世界に実現されているということ、即ち、実際は無礙の面もあるという意味か、あるいは無為法の面と有為法の面とが重なり合っているという意味かのどちらかであろう⁴。道元の思想は、あくまでも現象の次元で展開しているのである。

寺院と「風鈴頌」が関連づけられていることは決して偶然ではない。若

年の頃からそれを考えていたことは、「摩訶般若波羅蜜」の巻がもっとも成立が古いということから明らかである。その「風鈴頌」解釈は、道元が崇拜した玄奘三蔵訳とされる『般若心経』の注釈である。『般若心経』の成立にまつわる伝説によると、この経典には、仏教の真理を命がけて求める人を無事に目的地まで送り届ける呪術的な力があるとされていた。道元においても、自分が真実の仏法を求めるため、命がけて大陸まで行き、無事に帰国できたのは、この『般若心経』のお陰なのである。このような考えを持っていた道元の表象の中では、種々の点で玄奘三蔵の存在が大きな位置を占めていたようである⁵。

Ⅱ. 『正法眼蔵』

道元の思想、伝記、業績には、多くの問題が残されているが、比喩に対する独特の態度⁷、否定的見解⁸、菩提や仏性を月に見立てるテーマ等を考慮に入れると、興聖寺時代に道元の檀越であった九条教家（1194-1255）が鴨長明（1155-1216）の発想に基づく禅寂作の「月講式」を、いつ、どうして、どのように講演したかということが問題となる。道元がそれを知っていたかどうかは明らかでないが、月を菩提の喩えとする「月講式」を意識した上で、月を比喩とすることを否定する『正法眼蔵』の「都機」の巻を書いたということは十分にあり得るであろう。そう考えると、今後、離れようとする京都の貴族である九条教家に対して、彼の考えにそぐわない内容の「都機」の巻を書き、これから支持を得ようとする幕府側で理想的政治家とされていた源実朝に忠誠を誓う武士である波多野義重に対して、同様の意味を含む「全機」の巻を説いたと見ることはできないであろうか⁹。

『正法眼蔵』の「現成公案」の巻には、「われにあらず」という言い回しが、次のように二度出て来る。

「諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸
仏あり、衆生あり。万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、
諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。」

「人、舟にのりてゆくに、めをめぐらして岸をみれば、きしのうつるとあや
まる。目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしるがごとく、身心を
乱想して万法を弁肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行
李をしたしくして箇裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。」

これらの文章を理解するに際しては、同じ解釈を与える必要があるから、
一応、角田氏の唯識的な解釈に従おうと思う。つまり、「われにあらざる」は、
普通、「無我」、即ち「無自性」という意味で解釈されており、筆者も当初
はそのように翻訳していたのであるが、角田氏の解釈に従って¹⁰、「私の
ものの見方を省けば」という解釈の方が適当だと考えられる。そのことは
「現成公案」の他の箇所を見ると納得できる。このほか、当時の文学作品
では、「われにあらざる」が「夢中」、あるいは「気狂いになるほど」という
意味で用いられているが、「現成公案」の文脈には合わない。もしそうなら、
道元には唯識的な思想もあったことになる。これは翻訳全体にも影響を及
ぼす大きな問題でもある。

この巻の船に乗る話は、全ての現象が相対的であるということを表示す
るものであるが、高橋秀栄氏の説では、栄西が宋に渡ったときの船頭は楊
氏であったが、道元渡宋時の船頭、楊秀光はその一族であったという。こ
の説は、確証はないものの、納得のいく説なので、筆者はこれを採用して
いる。我々は、時間の流れの中でいろいろな体験をする持続的な「主体」
があるという錯覚を持ちやすいが、真実のところは、そのような錯覚から
離れて、全ては相対性の中で展開していると見るべきだというのが、その
言わんとするところであろう。薪は不可逆的に灰になり、人間は子どもか
ら大人、老人を経て屍になる。それをその場その場、その瞬間その瞬間の

法位と見る道元は、時間を否定しないで、その時間の次元で生きようとする。そこに道元に特徴的な独自の時間把握が認められる¹¹。同様の内容は、『宝慶記』¹²にも見えるから、若年の時に如浄に尋ねた内容が後年の著作に見られているのだと推測できる。そこでの時間分析において、道元は、前の瞬間と後の瞬間が断絶していて「爾今の這裏」に帰するという見方を説いている。現象世界における出来事の流れに、本質的な主体を置いて反抗するのではなく、静寂な姿勢で消極的にその流れに乗れば、どの瞬間も充実して生きることができると主張している。この部分の「われにあらざ」については、詮慧（生没年未詳）の『正法眼藏御抄』の「無我」という中観的な解釈よりも、唯識的な解釈の方が妥当だと思われるが、唯識における最終到達点も、中観と同じく「空」である点に変わりはない。

Ⅲ. 三心

日本の仏教的伝統を踏まえて、道元は「三心」について独特の解釈を展開している。ただ、不思議な偶然なのか、日本のキリシタン時代にそれに近い西洋哲学の考え方が輸入されているので、先ず、それについて一言しておきたい。

原マルティーニョ（1849-1623）が翻訳した『ヒデスの経』（1611年）というキリシタンの書物には、次のように述べられている。

「人間のあにまハ一体にして而も三つの精根あり。一つには、己が托する色体を養ひ巢立る精根を名付けてべぜたちいハといふ也。二にハ、其托する一色体に眼耳鼻舌身の働き、並に身を動揺する力を与ふる精根を名付けてせんちいわといふ也。三にハ、慮智分別の態をなす精根を名付けていんてりきちいわといふ也。去らバ、人間のあにまハ色相を離れてしんべれすすたんしゃと云って、一相一味の霊体なりといへ共、右三様の懸隔なる精根を一体に具足して、其態をなす事、真に奇妙不思議也。上古のひろぞほの

中に、是を難しとして、一身に三体のあにまをたて、右三様の精根を其其に一つずつ備へたるもありし也。』¹³

また、同じ書物には、次のような叙述もある。

「夫、人間のあにまというハ唯一の一体なれども其精根は三品也。所謂、ベゼたちいは、せんちいわ、いんてりきちいハ、晷也。ベゼたちいわとせんちいハの精をハ粗右に論じぬ。此篇にハいんてりきちいハの徳を少々論ずべし。この徳ハ前の二に遙に勝れ、是を以て人倫の第一とする者也。前の二ハ、あにま色身に托する間のみ、其用を施し、離別の後ハ精のみ残て用をハ施さず。いんてりきちいハの一徳ハ、あにま色身に合する間も、その用を施し、離別して後も猶其徳貞なる者也。所以者何、人のあにまハ色を離れても体を保ち、性を失なハざれば、色に合すべき性ハなし。爰を以、あにま色身を離れてより、人畜草木の間に流転すと云し人ハ、其性を知らざる故也。』¹⁴

道元は、三種の「心」の定義について、直接・間接に『摩訶止観』を参考にしつつ、哲学的分析を進めている。即ち、道元は『正法眼蔵』の少なくとも二箇所において、

1. 質多心、慮知心
2. 汗栗多心、草木心
3. 矣栗多心、積聚精要心

という「三心」を取り上げて、それについて異なった解釈を行っている¹⁵。道元は、若い頃は草木成仏を認めるかのような態度を示しながら¹⁶、晩年には、発心できるのはただ慮知心だけだと説いている。具体的に言えば、七十五巻本『正法眼蔵』の「身心学道」の巻では、菩提心を先取りし

ての修証、身体と「三心」等で学道することを次のように説く。

「仏道ハ。不道ヲ擬スルニ不得ナリ。不学ヲ擬スルニ転速ナリ。南嶽大慧禪師ノイハク。修証ハナキニアラス。染汚スルコトエジ。仏道ヲ学セサレハ。スナハチ外道闡提等ノ道ニ墮在ス。コノユエニ前仏後仏。カナラス仏道ヲ修行スルナリ。仏道ヲ学習スルニ。シハラクフタツアリ。イハユル心ヲモテ学シ。身ヲモテ学スルナリ。心ヲモテ学スルトハ。アラユル諸心ヲモテ学スルナリ。ソノ諸心トイフハ。質多心。汗栗駄心。突栗駄心等ナリ。マタ感応道交シテ。菩提心ヲオコシテノチ。仏祖ノ大道ニ帰依シ。発菩提心ノ行李ヲ習学スルナリ。タトヒイマタ眞実ノ菩提心オコラストイフトモ。サキニ菩提心ヲオコセリシ仏祖ノ法ヲナラフヘシ。コレ発菩提心ナリ。赤心片片ナリ。古仏心ナリ。平常心ナリ。三界一心ナリ。コレラノ心ヲ。放下シテ学道スルアリ。拈拳シテ学道スルアリ。コノトキ。思量シテ学道ス。不思議シテ学道ス。」¹⁷

一方、晩年の道元は、菩提心を発すのは「慮知心」であるとする。即ち、十二卷本『正法眼蔵』の「発菩提心」の巻で道元は、「三心」の中で、ただ「慮知心」のみが菩提心を発すことができるとし、「草木心」と「積聚精要心」とにはこれを認めていない。

「オホヨソ心三種アリ。一ニハ者質多心。此ノ方ニハ称ス慮知心ト。二ニハ者汗栗多心。此ノ方ニハ称ス草木心ト。三ニハ者突栗多心。此ノ方ニハ称ス積聚精要心ト。コノナカニ菩提心ヲオコスコト。カナラス慮知心ヲモチキル。菩提ハ天竺ノ音。ココニハ道トイフ。質多ハ天竺ノ音。ココニハ慮知心トイフ。コノ慮知心ニアラサレハ。菩提心ヲオコスコトアタハス。コノ慮知心ヲ。スナハチ菩提心トスルニハアラス。コノ慮知心ヲモテ。菩提心ヲオコスナリ。菩提心ヲオコストイフハ。オノレイマタワタラサルサキニ。一切衆生ヲワタサント発願シ。イトナムナリ。ソノカタチイヤシトイフトモ。

コノ心ヲオコセハ。ステニ一切衆生ノ導師ナリ。コノ心。モトヨリアルニアラス。イマアラタニ歎起スルニアラス。一ニアラス。多ニアラス。自然ニアラス。凝然ニアラス。ワカ身ノナカニアルニアラス。ワカ身ハ心ノナカニアルニアラス。コノ心ハ。法界ニ周遍セルニアラス。前ニアラス。後ニアラス。アルニアラス。ナキニアラス。自性ニアラス。他性ニアラス。共性ニアラス。無因性ニアラス。シカアレトモ感應道交スルトコロニ。発菩提心スルナリ。』¹⁸

これをいかに理解すべきかについては、種々の見解があり、若年の頃の道元は草木成仏を認めていたが、晩年にはそれを否定したとも説明されている。しかし、無情説法は説いているが、無情成仏については語っていないので、依報の器世間としての草木成仏は主張しても、正報としての草木成仏を主張したことにはならない。若い頃には「仏事」としての無情説法は正報の成仏の助けとなると考えていたという仮説は成り立たないであろうか。

この問題とは別に、道元は、結局、安然の伝統的な天台学を捨てることにしたのではないだろうか。安然は「三心」の中に華嚴の思想を導入して、衆生と仏を結ぶ「一心」は第一の慮知心と第二の草木心だけではなく、第三の積聚精要心にも及ぶと解した。そして、これを傍証するために、非情の要素が合することで子ども（有情）が生まれるという例を挙げている。安然は、これによって中国天台に背いて正報としての草木が成仏するという説を唱えたのである¹⁹。道元がそれを学んでいたかどうかこそ問題にすべきではないであろうか。道元が当初から依報の器世間としての草木成仏しか認めていなかったのであれば、彼は一生に亘って一貫する考え方を持っていたことになろう。

ポルトガルでルイス・デ・グラナダというスペイン人神学者に出会い、その著作を翻訳した原マルティーニョが、17世紀の初めに翻訳した『ヒデスの経』の文章では、三種類の靈魂の中で、インテリキチヴァだけが理性

を有しているの、身体から離脱した後、永遠に存続すると主張している。その一節において、身体から遊離した靈魂が引き続き人間・動物・草木の身体に宿るとする説を批判しているが、これは明らかに仏教信者に対するものである。彼らは、人畜草木への転生説を、インテリキチヴァ靈魂の性質や本質を知らないものだと言っている。

16世紀から17世紀にかけての学僧とキリシタン宣教師の間で、キリシタン文献の「三靈魂」が論争課題になってもおかしくはないが、そうしたことはなかったようである。知的な学僧が希だったのであろうか。あるいは、キリスト教の教義があまり理解されていなかったのであらうか。特に晩年の道元のいう「慮知心」は、人間の知恵と知性の機能する場として、キリシタンのいう「インテリキチヴァ」に対比され、道元のいう「草木心」は、キリシタンのいう、身体的な心臓としての「ベゼタチヴァ」と対比されてもよかったのに、どういう理由か、両者間の論争は行われなかった。

ついでに述べておくと、道元の「コノ心ハ。法界ニ周遍セル」という表現は、『ヒデスの経』の「周遍法界」を思わせて興味深い。ただし、折井氏は注釈で、ジョルダノ・ブルノ Giodarno Bruno (1504-1588) の「宇宙靈魂」(anima mundi, âme du monde) という概念の翻訳だろうと推測している(Hidesunokyō ひですの経, キリシタン文学叢書, キリシタン研究第48巻, 教文館, 2011, p.132)。また、マルティーニョは、人間が自分で想像している宇宙に対して、「現成の宇宙」という言い方を使っているが、それは道元の「現成」と同じ意味のようである。実際に目の前に現われている世界のことを「現成の宇宙」と呼び、それを過去・現在・未来の「現在」とは異なる意味で言っているのである。マルティーニョが改宗以前に仏教のどの宗派に属したかは不明である。

道元の時代とキリシタン宣教師たちの時代とではあまりに時間的にかけ離れているので、道元の翻訳者としては、「心」を“mind (mental)”・“spirit (esprit)”・“thought (pensée)”と翻訳することは可能だが、“soul (âme, anima)”は当たらない。「慮知心」と「草木心」、「anima intellectiva」と“anima

vegetative”に共通点はあるものの、ギャップが大きすぎるので、訳語には使えない。

IV. 三界唯心

1. 恵心流

日本古来の「三界唯心」思想の源流は、天台宗の源信（恵心僧都、942-1017）の『一乗要決』にあるとされるが、実際には最澄（778-822）の弟子、光定（779-858）の頃には既に伝わっていたと考えられる²⁰。『華嚴経』の中心思想を集約した言葉として知られるが、実際には『華嚴経』の二箇所の句を結合して作られたものようである²¹。平安時代からこの形で流布していたので、恐らく、鴨長明は天台密教の用語として知っていたであろう。長明は『方丈記』第34節で、この言葉を「三界は、たゞ心一つなり」と和風に訓読している。

「それ三界は、たゞ心一つなり。心もし安からずば、牛馬七珍もよしなく、宮殿楼閣も望なし。今さびしきすまひ、ひとまの庵、みづからこれを愛す。おのづから都に出で、は、乞食となれることをはづといへども、かへりてこゝに居る時は、他の俗塵に着することをあはれぶ。もし人このいへることをうたがはゞ、魚と鳥との分野を見よ。魚は水に飽かず、魚にあらざればその心をいかでか知らむ。鳥は林をねがふ、鳥にあらざればその心をしらず。閑居の気味もまたかくの如し。住まずしてたれかさとりむ。」

彼は「唯心」の説を、世界のものはただ自分の心持ちによるというふう
に解している。ここでいう「世界」とは第17節にいうように「都」を指している。「みやこ」に全宇宙を含めて考えているということは十分にありうることである。心を持ち方というのは、心が清ければ世界や世間も清らかになり、心が穢れていれば世界や世間も穢れるということである。長明

の理解が不徹底で矛盾を含み、曖昧な態度だというわけではない²²。長明は、「都」、即ち「世界」に出かけて自分の庵に戻ると、「三界唯心」という気楽で自由な気分が味わえ、都と庵との間、距離、違いをどう考えればよいのかと自問している。都のことを考えるたびに自分の庵の安定した生活もいっそう深く味わえる。ただし、最後に、自分の草案の静寂な楽しみにも限界があるから、執着してはいけないと述べている。自分が聖人になったつもりになっても、実際には俗人であるから、「唯心」の思想の意味をなおさら強く感じていたのであろう。長明が「三界唯心」について語ったのが、恵心流に基づくものであることは明らかである。

2. 禅宗

道元について考えるなら、「三界唯心」のもう一つの源流は禅宗であって、特に説法においてよく用いられる言い回しである。日本に導入されたのは、おそらく鎌倉時代初期で、達磨宗も臨済宗も曹洞宗もこれを用いている。その中国での起源は馬祖道一（709-788）の思想であって、世界の事物を看破しているのは、自分の中の仏性の作用であるとする「見色見心聞声悟道論」である²³。即ち、我が心こそが仏であるとする「即心即仏」の思想と、見聞覚知の働きが仏性そのものだとする「作用即性」の思想に集約されている²⁴。それに伴って、花、竹、松風等の自然現象を感じる時に、自分の中の仏性を自覚することになり、悟道の体験へと繋がることになる。いわゆる「見色即是見心」である。馬祖の言葉に、

「法無自性。三界唯心。経云。「森羅及万像。一法之所印」。凡所見色。皆是見心。心不自心。因色故心。色不自色。因心故色。故経云。「見色即是見心。」

というものがあるが²⁵、この言葉は南嶽懷讓（677-744）にまで遡ることができる²⁶。衣川賢次氏は、この一節をおおよそ次のように纏めている。

「全ての事物には普遍の実体はなく、世界内の存在はただ心のみであるから、
経典ではあらゆる存在と現象は心の現出したものだという。人に見えるもの
は、皆な心の現出として見えるのである。心はそれ自体として心なのでは
なく、物に対してはじめて心なのだし、物もそれ自体で物なのではなく、
心を待ってはじめて物なのである。両者は相依相対関係にあるので、経典
には物が見えると心が見えるという。

臨済義玄 (?-866) は「三界唯心」の思想を受け入れて、それを「自分
の外側ではなく、自分の内側に見よ」という思想にまで発展させた。しっ
かりと自分を捉え、自分を信頼せよと言うことは、真面目である真人を外
にはなく、無相なる仏法を自分の内に見ることこそが「三界唯心」の意
味だと言う

「道流。真仏無形真法無相。爾祇麼幻化上頭作模作様。設求得者。皆是野狐
精魅。並不是真仏。是外道見解。夫如真学道人。並不取仏。不取菩薩羅漢。
不取三界殊勝。迴無独脱不与物拘。乾坤倒覆我更不疑。十方諸仏現前。為
一念心喜。三塗地獄頓現。無一念心怖。縁何如此。我見諸法空相。變即有。
不變即無。三界唯心万法唯識。所以夢幻空花何勞把捉。」²⁷

これは唐代にはかなり流布していた考え方であって、三祖僧璨 (?-606)
の作とされる『信心銘』の、

「迷生寂乱。悟無好悪。一切二辺。妄自斟酌。夢幻空華。何勞把捉。得失是
非。一時放却。眼若不眠。諸夢自除。心若不異。万法一如。一如体玄。兀
爾忘縁。万法齐観。」²⁸

という一節に見える、人間の錯覚を意味する「夢幻空華」にまで遡ることが
できる。なお、臨済と同時代の趙州從諗 (778-897) にも「空華」の唯

識的な分析を見ることができる²⁹。

道元は「一心一切法。一切法一心」とも言っているが、これも「三界唯一心。心外無別法」と同じ意味である。仏と衆生と心が一つであり、全宇宙の真理であり、三者は無差別であるということが経典や中国の注釈に説かれている。この「三界唯一心」の「心」とは、釈迦が悟りを開いた時の第一句とされるが、それとともに全一句であり、釈迦一代の説法であり、真理の体顕でもある。ただし、道元にとって「心」とは、実体性のないものであることは忘れてはならない。

これを説く『正法眼蔵』の「三界唯心」の巻は、道元が越前の吉峯寺に隠遁したばかりで、京から退いた後の最初の説法であった。ある意味では、越前というのは、如浄を思わせる場所でもあるから、中国での体験も含めた「三界」とも考えることができ、今までの体験に対して一歩退いたところから思索を行い、今生きているこの世の中である「三界」とはこういうものであると述べている。ただし、道元は長明のように人間社会に対して遠慮深くはなかった。彼は、『正法眼蔵』「身心学道」の巻で次のように言っている。

「仏道を学習するに、しばらくふたつあり。いはゆる心をもて学し、身をもて学するなり。心をもて学するとは、あらゆる諸心をもて学するなり。その諸心といふは、質多心、汗栗駄心、矣栗駄心等なり。又、感応道交して、菩提心をおこしてのち、仏祖の大道に帰依し、発菩提心の行李を習学するなり。たとひいまだ真実の菩提心おこらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし仏祖の法をならふべし。これ発菩提心なり、赤心片片なり、古仏心なり、平常心なり、三界一心なり。」

ここでは「心の学道」と述べ、積極的な表現で「三界唯心」を「発菩提心」「赤心」「平常心」と等置している。

ただし、「学道」は「心」を実体化させたところで理解されているわけ

ではないので、逆に物質的なもの、非情のものが強調されている文脈の中では「三界唯心」が否定されている場合もある。例えば、

「かくのごとくの心、みづから学道することを慣習するを、心学道といふと決定信受すべし。この信受、それ大小有無にあらず。いまの知家非家、捨家出家（家、家に非ずと知りて捨家出家す）の学道、それ大小の量にあらず、遠近の量にあらず。鼻祖鼻末にあまる、向上向下にあまる。展事あり、七尺八尺なり。投機あり、為自為他なり。恁麼なる、すなはち学道なり。学道は恁麼なるがゆゑに、牆壁瓦礫これ心なり。さらに三界唯心にあらず、法界唯心にあらず、牆壁瓦礫なり。」

などは、その例である。

恐らく道元は、恵心流の「三界唯心」を知りながら、中国留学経験のために、禅宗の新しい解釈を意識的に採用したのである。『正法眼蔵御抄』における「三界唯心」の注釈を見ると、「三界」は「欲界」「色界」「無色界」ではなくて、「心」「仏」「衆生」だとされているので、一種、形而上学的なレベルで考えていたようである³⁰。物が現われると、心の認識をなくし、その結果、瞬間ごとの自分の非実体的な心が本当の姿を現わす。即ち、現象の世界を見ている自分の心を空じることによって、真の心のあり方が実現する。それがいわゆる「仏性顕在論」ということであろう³¹。それはともかく、『正法眼蔵御抄』によれば、『法華経』「如来寿量品」の「不如三界見於三界」という一節を、曹洞宗では、「三界の三界を見むにはしかず」、即ち、三界の者ほど三界を見るに越したことはない和理解していたようである³²。

V. 鎌倉の事件

道元の時代、源頼朝（1147-1199）が殺生を行ったが、実朝は行ってい

ないという当時の常識が『吾妻鏡』の中に出ている。1213年9月19日、畠山重忠の息子、大夫阿闍梨重慶の隠謀に際して、実朝は重慶を生け捕りにするように命じたが、長沼宗政は重慶の首を持って帰った³³。すると実朝は、「重忠は罪なく誅殺を蒙った。その末子が隠謀を企んで何の不思議があるのか。命じたとおりに先ずその身を生け捕りにして参れば、ここで沙汰を定めるのに、命を奪ってしまった。粗忽の儀が罪である」と嘆いて宗政の出世を止めたという。実朝が殺生に反対していたことを示す実例である。

このことは重源（1121-1206）の帰国の際に大陸から渡来して東大寺の大仏を修理した中国人の陳和卿に関する記載からも分かる。1195年3月13日、陳和卿は、頼朝が「国敵対治之時、多断人命、罪業深重也。不及闕之由」という理由で頼朝に会うことを「固辞再三」したが、1216年6月8日には、昔、何度誘われても上記の理由で頼朝に会おうとは思わなかったと述べてから、「当將軍は権化の再誕なり。恩顔を拝せんが為に参上を企てる」³⁴、つまり、今の將軍、源実朝は聖人の再誕であるので、是非ともお顔を仰ぎたいと述べている。そして、陳和卿が実朝に対して、前世において「貴客は昔、宋朝医王山の長老たり。時に我、その門弟に列す」³⁵と語ると、実朝もそれに符合する夢を見たことがあったため、新しい模範に沿った伽藍配置を日本に輸入するために中国へ行く準備を始めたが、1219年1月27日に暗殺され、その計画は実現しなかった。

道元の鎌倉行化の意図との関わりで言えば、実朝と深い関係にあった武士、波多野義重³⁶は実朝や北条重時の側にいたので、道元には、実朝を暗殺した者たちの後継者、宮騒動や宝治合戦の責任者を諫めたいという考えがあったかも知れない。それはともかく、武士の弑逆や殺生を戒めた道元は、実朝を理想の政治家、道元の言葉で言えば「在家居士」³⁷、敢えて言えば「転輪聖王」と見ていたであろうか。

実朝は征夷大將軍の職を担いながら、歌人でもあった。その点でアルチュール・ランボー（Arthur Rimbaud）を想起させなくもない。軍人になっ

た後のランボーのように、実朝も文学的な沈黙に入り、榮西に「薬」として『喫茶養生記』（1214年）を進呈されたが、それが酒の飲み過ぎによるなら、飲酒は実朝の唯一の破戒と言えないであろうか。

ここで注目したいのは、道元の脳裏に実朝のイメージがどこまであったかははっきりしないが、つまり、史実としては裏づけられないものの、巨視的に見れば、道元があたかも実朝の思想の枠内で、中国に行き、新しい伽藍配置を求め、それを日本に輸入する役割を果たしたように見えるということである。このことは、『宝慶記』の中で、如浄に対して、生死に関わる大事として百拜して尋ねたのが、四種類の寺院のことと「風鈴頌」であったことを考えれば納得がいくであろう。

鎌倉の名越白衣舎における道元の説法の内容と思われる『大般涅槃經』の断簡を見ると、阿闍世王の殺生話が中心となっているから、あるいは道元は、鎌倉で頻発する隠謀に荷担する武士たちに呆れ、皆な死の穢れに触れているから、真の仏教者になろうとするなら、出家を選ばなければならないという立場へと態度を変更したという仮説を立てうるかも知れないが、それが具体的にどういう意味を持つかは明瞭ではない。

当時、伴侶を失えば出家するという社会的な慣習があり、また、一方で、仏教本来の宗教的発心による出家もあった。実朝が暗殺された途端に、正室の坊門信子（1193-1274）が寿福寺で出家して本覚尼と名乗り、承久の乱で危うく死刑を免れた実朝の義理の兄、坊門忠信（1187-1238-?）は、1221年に出家して道珍と名乗った。道元は、これまでのように俗人に対して只管打坐や工夫弁道を勧めるのは的外れであり、先ずは因果の道理を教えなければならぬと気づいた。殺生を行っている武士たちに対して、『普勧坐禅儀』を撰述した時のように坐禅をやれと言っても理解されず、結果が出ないことを道元は痛感したのである。ただ、因果の道理は世間と出世間の二つの次元に亘るので、出世間に至るには出家の地位のみが有効であると教えなければならなかった。それで説法の方法を変更したのである。

承久の乱で、一時、罪に問われた明恵（1173-1232）が、1223年に下賀

茂神社で『華嚴信種義』を著わした際に、かの有名な森林の中で「樹下石上の坐禅像」と繩床樹・定心石を作らせたのは、坐禅によって心が安らかになり、静寂であれば天下も治まるということを示そうとする意図であったと考えられる³⁸。白楽天（772-846）が主張したように、道教の「坐忘」と仏教の「坐禅」とが同じ意味を持つなら³⁹、始皇帝が坐忘した後、政治が無為で行われたように、為政者に坐禅を勧めることには十分な意味があることになろう⁴⁰。しかし、そのようなオプティミスティックな見方は世間では支配的にはならないから、なかなか成功しがたい。道元もそのことをよく知っていたので、帰国直後は、慈悲心をもって普く坐禅を勧めたものの、後になると、その限界を悟り、鎌倉から永平寺に戻った時に行った「帰山上堂」（『永平広録』251）では、

「良久云、付耐永平舌頭、説因説果無由。功夫耕道多少錯。今日可憐作水牛。這箇是説法底句、帰山底句作麼生道。山僧出去半年余。猶若孤輪処太虚。今日帰雲喜氣。愛山之愛甚於初。」⁴¹

と述べ、工夫弁道を勧めるのは間違いで、もっと現実的・世俗的な因果や縁起を説くようになった⁴²。当時、二派に分裂していた北条家の人々に実朝という理想の人物をモデルとして示そうとしたが、恐らく、良い反応はなかったであろう。鎌倉行化の後も、実朝に親しく奉仕していたという理由で波多野義重らを尊敬し、評価していたにしても、仏法と王法、出家と在家の道は別であることを痛感した。そして、王法の上に仏法を、在家の上に出家を置き、在家と出家の双方に向けた普勧の坐禅だけで決着がつかなければ、因果の道理で治めなくてはならないという結論に達したのである。実朝やその周囲の人々が信仰していた『法華経』⁴³を根本転法輪の經典にしたのも実朝を理想にしていたからではないだろうか。

1231年に書かれた「弁道話」の中に、1228年の初め、29歳の道元が「弘法救生」、つまり、仏法を広め、慈悲心によって利他行を行い、衆生を救

いたいという望みを抱いていたと記されている。

「予カサネテ大宋国ニオモムキ。知識ヲ兩浙ニトフラヒ。家風ヲ五門ニキク。ツビニ大白峯ノ浄禪師ニ參シテ。一生參学ノ大事ココニヲハリヌ。ソレヨリノチ大宋紹定ノハシメ。本郷ニカヘリシ。スナハチ弘法救生ヲオモヒトセリ。」

従って、鎌倉への旅を待つことなく、ずっと前から道元は、「弘法」「救生」の意図を抱いていたことになる⁴⁴。鏡島元隆氏は七十五卷本『正法眼蔵』は「弘法」に当り、十二卷本『正法眼蔵』は「救生」に当ると簡潔に整理している。スッキリしていて、なるほどと頷けるが、道元が突如、完全に立場を変えたとは考えにくいので、中国から戻ったばかりの29歳の頃、既にこの二つの考えがあったと認めねばならないであろう。七十五卷本の「伝衣」「洗面」などの各巻には、出家者の僧伽教団に関する説法もあるし、生涯に亘って菩薩戒のみを重んじたことから、菩薩行を重視していたと言える。一応の仮説として、若い頃の体験が後になって重要度を増し、著作にも決定的な影響を与えるようになったと考えている。

宇治期、比叡山期、三井寺期、建仁寺期、入宋期、二度目の建仁寺期、興聖寺期、吉峯寺期、大仏寺期、鎌倉期、永平寺期という各時期の中でも、若い頃の宇治期から入宋期までは特に重要であったと考えられるから、『宝慶記』が仮に十二卷本と同じ時期に書かれたものであったとしても⁴⁵、そこに素直な証言が含まれていると認めうる以上、重要な資料であることに変わりはないことになろう。15歳から30歳頃までに道元の思想の中核的な基盤が形成されたとすれば、その後の各時期が様々な思想的特色に彩られていたにしても、100パーセント白、100パーセント黒ということはありえないわけで、白の時代の裏側にも少なくとも潜在的には黒があり、黒の時代の裏側にも少なくとも潜在的には白もあったはずである。

VI. 「法身偈」と「三是偈」

仏教の信者であれば、誰でも出家する時に「法身偈」（「縁起」を説くアシヴアジット（Aśvajit）の偈頌）を唱えることになっている。漢訳では⁴⁶、

「諸法從縁起 如來說是因 彼法因縁尽 是大沙門説」⁴⁷

というものであるが、一般に最も広く流布する「縁起」に関する偈は、龍樹の『中論』の偈、鳩摩羅什の翻訳で言えば、

「衆因縁生法 我説即是無 亦為是仮名 亦是中道義」⁴⁸

というものである。漢訳では3回、「是」という繋辞（コプラ）が使用されているので、「三是偈」と呼ばれているが、その偈を仔細に分析したジャック・メー（Jacques May）は、「是」という繋辞が、定義されている言葉を本質論化させる結果をもたらし、文章の流れが絶たれ、概念を硬直化させたと言う⁴⁹。そして、そのプロセスによって、天台宗では「三是」が「三諦」へと思想的に展開し、中国・日本の天台学の特性を作りあげたと結論づけている。

青目（ピンガラ、Pingara）による『中論』の注釈では、事物は因縁に依存しているから、自性を有せず、無自性であるから空であり、この空も実は空であるが、衆生を導くために様々な仮の名で呼ばれるという⁵⁰。

サンスクリットの原文は漢文とはかなり異なり、スムーズで流暢な文章で「縁起」を述べている。

「yaḥ prañīyasamutpādaḥ 縁起は
śūnyatām tām pracakṣmahe 空性と名付け

sā prajñaptir upādāya

ただの仮の名で

pratīpat saiva madhyamā

中道に他ならない⁵¹

要するに、漢訳は実体的な概念を用いたため、仏教の思想を本質論的な方向へと導く結果となったのである。

「縁起」を述べたこの二つの偈のうち、道元は主に「法身偈」を利用している。例えば、『永平広録』の上堂（381）の中で、「諸法は縁より生ず。この法は因縁を説く。この法は縁と及に尽く。我が師はかくの如く説く」と引用している。彼の説明では、この偈は四聖諦の中の初めの「苦」「集」「滅」の三聖諦を説いたものだという。道元は、硬直化した天台宗の「三諦」に基づいて「三是偈」を注釈せずに、原始仏教のテキストの中から『大智度論』に引用された「法身偈」を取り上げて注釈している。『永平広録』の上堂（315）の中で、鎌倉から永平寺に戻って一年後に「法身偈」を引用したわけであるが、それは『正法眼蔵』の旧草から新草への移行の時期に当たっており、因果と縁起を説明するためのものであった⁵²。

「苦」「集」「滅」の三聖諦を説くということは、ある意味で、仏教の特質である「道」という第四の聖諦を犠牲にしていることになるが、これはあるいは、世間の因果と出世間の因果とを結ぶ「道」について考えを改めたことを意味するのではなからうか。その「道」で最も重要なのは、不退位であるが、これは「退くことのない段階」という意味で、そこに大きな断絶が存在することを示している。それまで道元は、「悟り」を先取りする修行法、即ち、「修証一如」「本証妙修」というスローガンを説き、その断絶を乗り越えさせていたが、鎌倉行化の時期から、その考えを改めるようになったのであろう。それはともかく、天台宗の「三諦」を原始仏教以来の「四聖諦」の中の「三諦」にうまく置換したように思われる。

言葉遊びや単語の顛倒、中国古典の引用は、道元の特色として際立つものであるが、驚くべきは、サンスクリットの成語分析法である「六合釈」に基づいて言葉の順番と文法上の役割をどんなに変えても、思想的・教理

的に主張されている内容は常に正当だということである。道元は、先ず仏教の思想をよく理解したうえで、聞き手、読者にその思想を理解させよという意図を持っていたのである。「三諦」に関しても、その裏面にそうした言葉遊びがあったのではないだろうか。

Ⅶ. 道元と源実朝・九条道家・『一遍上人絵伝』

14世紀の初めに完成した『一遍上人絵伝』の中に、1286年に一遍（1239-1289）が、聖徳太子ゆかりの二上山の麓にある古墳を回ってから、難波の天王寺で如一上人の葬儀に参列し、別時念仏を行ったことが記載され、更に、如一上人の伝記的な出来事が述べられている。如一は、「仏法上人」、即ち、道元から禅門の工夫を長い間教わった後、道元の伯父に当たる西山上人証空（1177-1247）に謁して、専修念仏宗に回心し、一遍上人の門に入って大往生を遂げたという。後に一遍は約束通り、如一と同じ日に往生するのであるが、それはともかくとして、播磨で、道元と証空の父方の親族、土御門定実（源定実、1241-1306）と和歌を交換している。定実が詠じた歌は、

「長き夜の ねぶりもすでに 覚めぬなり 六字の御名の 今のひとこえ」

というもので、聖（一遍）の返歌は以下の通りである。

「長き夜の 夢もあとなし むつの字の 守るばかりぞ 今のひとこえ」⁵³

如一の葬儀のすぐ後、一遍は心地覚心（1207-1298）に会いに行き、「念起即覚」を題材にした、あたかも禅問答のような対話を行い、その間に和歌の交換によって心を通わせた⁵⁴。即ち、一遍が、

「となふれば 仏もわれも なかりけり 南無阿弥陀仏の 声ばかりして」

と詠むと、心地覚心は、

「となふれば 仏もわれも なかりけり 南無阿弥陀仏 なむあみだ仏」

と歌を返したという⁵⁵。

心地覚心は、菩薩戒のうえでは道元の弟子であることが知られている。更に宋から帰朝して6年が過ぎた1260年に、実朝と政子の菩提を弔うために建てられ、道元とも縁がある由良の西方寺⁵⁶の住持となり、ここで生涯を終えた。心地覚心と一遍との関係は史実と見られているから、和歌山の由良や難波などの地域に道元の足跡を認めることができるのである。大阪の四天王寺は、道元の檀越、藤原教家の父、藤原道家が中国に対する仏教政策の基盤とした寺であるから⁵⁷、道元も実朝の中国政策のみに止まらず、九条家の宗教政策の枠組みの中でも活動した可能性が考えられる。そのことを道元自身がどの程度意識していたかは問題であるが、仮説としてそういう歴史的な枠組みを考えることができるのではなかろうか。

結論

『正法眼蔵』の各巻を翻訳する機会を生かして、道元の思想を研究しつつ、いくつかの思想的・哲学的な問題を取り上げていこうと考えている。特に道元の思想の一貫性という問題に注目して、鎌倉行化の意味を考えており、本稿では特に、道元が実朝を「転輪聖王」として理想化していた可能性を中心に考えてみた。

また、本稿では、天台の「三是偈」と道元の「三諦」の関係から見ても、また、草木成仏説に関しても、道元が伝統的な天台学から遠ざかっているのではないかということについて述べたが、明確な結論にまでは至らな

かった。

道元は、自身、大変なインテリではあったが、鎌倉幕府や宮廷の中国政策に応える形で、その枠組みの中で活動したかのようにも見える。『正法眼蔵』の各巻にどのような思想が述べられており、また、どのような歴史的な文脈の中で誰に対して書かれたものなのかということ进行を明らかにすることは非常に重要な作業である。ただ、そのためには、『永平広録』の説法についても調査する必要性を痛感しているところである。

【注】

- 1 道元は『宝慶記』だけでなく、『正法眼蔵』などの中でも、入宋時代の記憶を述べている。引用文や如浄などの言葉が正確でない場合がしばしば見られるが、それらも「シャーロック・ホームズの再構築」によって再構築されたものだと考えられる。ジョン・メディナの『脳臓の十二の法則』

(John Medina, *Les douze lois du cerveau*, 2e édition, Leduc S., 2014) の第7章「同じ情報を繰り返している内に記憶する、特に記憶の想起と復元、蔵書と探偵、シャーロック・ホームズの状況の復元」(chapitre loi n° 7 : Répéter l'information pour s'en souvenir, en particulier le rappel ou la restitution du souvenir : bibliothèques et détectives, les reconstitutions de Sherlock Holmes) を日本語訳して引用する

「ダニエル・オフェルという心理学者は第二の記憶の想起、すなわち所謂シャーロック・ホームズの状況の復元の非常な不正確さを証明している。それは若い時、成年時代、老後時代の場合の記憶の復元の時に定期的に記憶が想起されている内に固定されていくことである。」

「仮説と演繹によって探偵は記憶の蓄積を復元しているが、想像力に依拠することが多い。即ち、空隙を埋めるために、脳像は断片的な情報、推測、仮説、そして想起しようとしている物事と関係のない他の記憶を根拠としなければいけない。」

「記憶を復元するのに、いかにして脳像は間違った情報を挿入するのを楽しんでいるであろうか。面くらうほど乱雑な世界から正確な世界を作ろうとしている。事実、次のようなことが起こっている。脳像は常に新しい情報を受け、その一部分を以前からの体験の空間の中にストッ

クしなければいけない。通常の連想に慣れて、世界に意味をつけるために、前の新しい情報を繋げさせようとしている。新しい情報は、以前から蓄積されている情報を徹底的に再構築し、再構築されたものが改めてストックされている。そのことはどういうことを意味しているであろうか。それは唯、現在の知識は過去の記憶に色取られ、また、お互いに、入り組み得る間に、現在の情報と過去の情報は同時に記入されている印象を与えているということなのである。」

- 2 Frédéric Girard, *The Stanza of the Bell in the Wind 風鈴頌: Zen and Nenbutsu in the Early Kamakura Period*, Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series, XIV, The International Institute for Buddhist Studies, Tōkyō, 2007. *Les Dialogues de Dōgen en Chine*, Edités et traduits par Frédéric Girard, Rayon Histoire de la Librairie, Droz, Genève, 2017. フレデリック・ジラルール「如浄禅師の風鈴頌の伝播—鎌倉時代における禅と念仏との交流」、『金沢文庫研究』317、2006、pp.1-9。
- 3 心のことを扱っていても道元の思想の基本は空であることに関しては、角田泰隆『道元禅師の思想的研究』春秋社、2015、p.438を参照されたい。
- 4 注釈書である『正法眼藏御抄』を見ると、虚空は無為法と有為法の両面を有していると述べているので、二番目の解釈を取りたい。
- 5 この問題に関しては、以前、東洋大学において発表したので、ここでは省略させて頂く。
- 6 如浄の「風鈴頌」が夙に法然の弟子の伝記を集めた信瑞編纂の『明義進行集』の中で義浄三蔵の頌として引用されているという謎は未解決のままである。
- 7 同じ「現成公案」の巻で人間の悟りを水の中の月に例えている。「人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの人をやぶらざる事、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを罣礙せざること、滴露の天月を罣礙せざるがごとし。ふかきことはたかき分量なるべし。時節の長短は、大水小水を検点し、天月の広狭を弁取すべし」。
- 8 「都機」の巻に、比喩は間接的な言い方で抽象化しすぎているとして、爾今の是を主張している。「いはゆる如水中月の如如は水月なるべし。水如、月如、如中、中如なるべし。相似を如と道取するにあらず、如は是なり」。
- 9 フレデリック・ジラルール「道元と同時代の仏教思想家における虚空、月、

唯心』、『駒沢大学 仏教文学研究』21, 2018、pp.3-59。同「歌人の儀式の『月講式』と鴨長明と道元に於ける三界唯心」、楠淳証編『南都学、北嶺学の世界—法会と仏道』法蔵館、2018、pp.73-101。Frédéric Girard, *Les Dialogues de Dōgen en Chine*, Edités et traduits par Frédéric Girard, Rayon Histoire de la Librairie, Droz, Genève, 2017.

- 10 前掲『道元禅師の思想的研究』pp.321-325を参照されたい。
- 11 「たき木、はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらみなり、死も一時のくらみなり。たとへば、冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」。
- 12 「今以現喩喩此初後。譬如焦炷、非初、不離初、非後、不離後、不退、不転、非新、非古、非自、非他也。燈譬菩薩道、炷喩無明。焰如初心相応智慧。仏祖、修習一行三昧相応智慧、焦無明惑、非初、非後、不離初後。乃仏祖正伝之宗旨也」。

13 Chapitre XXV (chapitre XXIII de la version japonaise)

Luis De Granada : Es pues, agora de saber que en nuestra ánima hay tres potencias o facultades, de las cuales la primera es vegetativa, cuyo oficio es nutrir y mantener el cuerpo, y otra que llaman sensitiva, que es la que nos da sentido y movimiento, y la tercera es la intelectiva, que nos diferencia de los brutos, y nos hace semejantes a los ángeles. Estas tres facultades dio el Criador a una simple sustancia, que es nuestra animá, lo cual es una tan grande maravilla, come si hiciera una criatura que fuera juntamente ángel y caballo, pues nues tra ánima ejercita en nosotros los oficios destas dos tan diferentes criaturas, pues ella entiende como ángel, y come y engendra como caballo. Por lo cual, algunos filosofos no admitieron esto, antes dijeron que estas tres facultades de nuestra anima eran tres animas, las cuales ellos ponian en diversos lugares de nuestros

cuerpo, es a saber la vegetativa en el higado, y a sensitiva en el corazon, y la intelectiva en la cabeza, y esta postrera decia Platon que era el hombre, no sonsintiendo que una cosa tan baja como nuestro cuerpo fuese parte esencial del hombre, sino una casa donde el anima moraba, o un candeloro donde se ponía la candela de nuestro entendimiento.

14 Chapitre XXIX.

Hasta aquí hemos tratado de las dos más bajas facultades de nuestra ánima, que son del ánima que llaman vegetativa, que tiene por oficio mantener y sustentar nuestros cuerpos, y de la que llaman sensitiva, de donde proceden los cinco sentidos exteriores de nuestro cuerpo y los cuatro interiores de nuestra ánima. Ahora será razón tratar de la más alta parte del ánima, que es la que llaman intelectiva, la cual es sustancia espiritual como los ángeles, y por esto no está afijada en algún órgano corporal como están todos los otros sentidos, así exteriores como interiores.

15 前掲『道元禅師の思想的研究』pp.327-337を参照されたい。

16 その態度に関しては、松本史朗の『道元思想論』大蔵出版、2000、pp.146-155、p.579を参照されたい。

17 T. 82, n° 2582, p. 158b3-25.

18 T. 82, n° 2582, p. 39c9-40a1.

19 末木文美士『草木成仏の思想—安然と日本人の自然』サンガ、2016、pp.65-68、ならびに『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心として』春秋社、1995、pp.363-421を参照。

20 大久保良峻によれば、光定は中国人の宗顥（生没年未詳）から伝わった言葉としている。『日本仏教学会年報』77、2012、pp.277-278を参照されたい。

21 村田常夫「十地経論にいう三界唯心の心に就て」、『大倉山学院紀要』2、1956、p.121-136。

Daśabhūmikāsūtra, p.49 : *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*

T.9, n° 278, p.558c10-11: 「三界虚妄。但是心作。十二縁分。是皆依心」。

T. 10, n° 279, p.194a14-15 : 「三界所有。唯是一心。如来於此。分別演説十二有支。皆依一心。如是而立」。

「唯心偈」 T. 9, n° 278, pp.465c-466a : 「譬如工画師。分布諸彩色。虚妄取異色。四大無差別。四大非彩色。彩色非四大。不離四大体。而別有

彩色。心非彩画色。彩画色非心。離心無画色。離画色無心。彼心不常住。無量難思議。顯現一切色。各各不相知。猶如工画師。不能知画心。当知一切法。其性亦如是。心如工画師。画種種五陰。一切世界中。無法而不造。如心仏亦爾。如仏衆生然。心仏及衆生。是三無差別。諸仏悉了知。一切従心轉。若能如是解。彼人見真仏。心亦非是身。身亦非是心。作一切仏事。自在未曾有。若人欲求知。三世一切仏。应当如是觀。心造諸如来」。

- 22 浅見和彦『方丈記・宇治拾遺物語』（日本の文学、古典篇 26）ほるぷ出版、1987、pp.134-137。
- 23 延寿（法眼宗、904-976）『宗鏡録』（961年）T. 48, n° 2016, p.418c。
- 24 衣川賢次「感興のことは一唐末五代転型期の禅宗における悟道論の探求」、『東洋文化研究所紀要』166、2014、pp.242-243、p.246。
- 25 『宗鏡録』 T. 48, n° 2016, p.418c 8-10。
- 26 同上、p.940a。
- 27 Paul Demiéville, *Les Entretiens de Lin-tsi*（臨濟録）、Fayard, 1972, pp.167-168, 137.
- 28 T. 48, n° 2010, p.376c。Trad. Arthur Waley, in Edward Conze, *Buddhist Texts through the Ages*, Oxford University Press, 1954, p.297.
- 29 T.51, n° 2076, p.446b.
- 30 道元は「一心一切法。一切法一心」といっているが、これも「三界唯一心。心外無別法」と同じことを意味しており、仏と衆生と心とは一つであり全宇宙の真理であると説かれ、三者は無差別であると経典では説かれ、中国仏教における解釈もまた同様である。この「三界唯一心」の「心」とは釈迦が悟りを開いた時の第一句で全一句であり、釈迦一代の説法であり、真理の体顕でもある。但し、道元にとって、心というのは実体性のないものである。
- 31 前掲拙稿「歌人の儀式の『月講式』—鴨長明と道元における三界唯心」、pp.73-101を参照されたい。
- 32 『法華経』の「如来寿量品」の中に、世尊の言葉として、「三界の三界を見るにしかず」（三界の三界を見るにこしたことはない）という。日本天台の檀那流は、如来が他の衆生よりすぐれているとする始覚門の立場をとり、それに対して恵心流は、いわゆる本覚門に立って同じ文章を、「三界を三界と見るに如かず」（三界を三界と見るにこしたことはない）と読んでいる。

- 新井一光「『正法眼蔵』三界唯心卷に引用される『法華経』「如来寿量品」の経文を巡って」、『印度学仏教学研究』66-1、2017、pp.140-144.
- 33 国史大系本『吾妻鏡』、p.702-703.
- 34 同上、p.722.
- 35 同上、p.722.
- 36 東京にある金剛寺は、義重の父である波多野中務大輔忠経が、源実朝を記念するために、1250年に相模の波多野荘に建立したものであるが、その時期は道元が関東へ下向したすぐ後のことである。
- 37 菅原昭英「道元禅師生涯の軌跡」、『大永平寺展一禅の至宝、今ここに』福井県立美術館、2015、p.13.
- 38 Frédéric Girard, *La doctrine du germe de la foi selon l'Ornementation fleurie, de Myôe (1173-1232), Un Fides quaerens intellectum dans le Japon du XIIIe siècle*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Japonaises, Collège de France-Institut des Hautes Etudes Japonaises, Paris, 2014の序文を参照されたい。
- 39 元和十一年（816）に江州に貶逐された時に作った詩「睡起晏坐」に「本は無有郷、亦名不用处、行禅与坐忘、同帰無異路」と詠んでいる（巻七）。
- 40 『荘子』の「在宥」章によれば、秦の始皇帝が政治に倦み疲れた時に、老子から「自分の感覚機能を全て塞ぎ、外縁を忘れた上で、自分の心の中を見よ」という教えを受けたとされる。また、『列子』第二巻第一章の黄帝の夢の話も同様である。黄帝が荘子と列子のこの教えに従って隠棲した三ヶ月間の後、黄帝は心の安定を回復し、王座に戻った時には、無駄に外の雑務に携わらず、何も為さず、無為の政治を行なって天下が治まり、自らの心も安定したという。
- 41 「宝治二年（戊申）三月十四日上堂。云。山僧昨年八月初三日、出山赴相州鎌倉郡、為檀那俗弟子説法。今年今月昨日帰寺、今朝陞座。這一段事、或有人疑著。涉幾許山川、為俗弟子説法、似重俗軽僧。又疑、有未曾説底法、未曾聞底法乎。然而都無未曾説底法、未曾聞底法。只為他說修善者昇、造惡者墮、修因感果、拋磚引玉而已。雖然如是、這一段事、永平老漢明得説得信得行得。大衆要會這箇道理麼。良久云、付耐永平舌頭、説因説果無由。功夫耕道多少錯。今日可憐作水牛。這箇是説法底句、帰山底句作麼生道。山僧出去半年余。猶若孤輪処太虚。今日帰山雲喜氣。愛山之愛甚於初」。
- 42 しかし、ほぼ同じ言い方が『普勸坐禅儀撰述由来』にある。この場合、た

だの謙遜的レトリックなのか、あるいは坐禅に関して古来の百丈のやり方がよかったのに、近代の禅師たちの新しいやり方も付け加わっているので、大きな間違いも入り込んでいるであろうという。「禅苑清規曾有坐禅儀、雖順百丈之古意、少添頤師之新条。所以略有多端之錯」。大久保道舟『道元禅師全集』、第二巻、p.6。

- 43 1214年6月3日、日本中が早魃になったので、実朝が雨を降らすために『法華経』を榮西に転読させた。すると、その翌日に雨が降った。『法華経』の有効性を試したものと言える。国史大系本『吾妻鏡』、p.722。
- 44 T82, n° 2582, p. 15b7-13.
- 45 石井修道の後述の論文はこの点について詳細に論じている。参考されたい。
- 46 Mahāprajñāpāramitāśāstra (『大智度論』「舍利弗因縁品」、T.25, n° 1509, p. 136c). *Mahāvagga*, 23-24.
- 47 Ye dhamma hetuppabhava Tesam hetum tathagato aha
Tesanca yo nirodho Evamvadi mahasamano
Toutes les choses naissent de conditions.
Le Tathāgata en a exposé les causes,
Ainsi que leur extinction.
Ainsi a déclaré le grand religieux.
- 48 Les choses qui sont produites de causes,
Je [= Śākyamuni] déclare qu'elles n'existent pas,
Que ce ne sont qu'appellations provisoires,
Telle est la voie médiane. (*Mūlamadhyamaka-kārikā*, XXIV,18.)
鳩摩羅什訳では「衆因縁生法、我説即是無、亦爲是假名、亦是中道義」(T. 30, n° 1564, p.33b11-12)。
- 49 *Hōbōgirin*, pp.461, 464, 466-467. May博士によれば、鳩摩羅什の翻訳ではただ同等性を表す役割を果たしていただけの指示代名詞あるいは繫辞の「三是」が天台宗では三種類の真諦、真理と固定化される。即ち、三論宗で言われた三是偈は天台宗で三諦偈になり、空・仮・中という三諦の思想システムで一番重要で出発点であったpraṭītyasamutpāda縁起が無視されるようになるという。空の思想に辿り着くのに三諦という複雑な弁証法を媒介にしなければならないプロセスをになっているという。その思想は中国や日本で支配的になるから、仏教教学の理解の仕方に大きな影響を与えたとと言える。

- 50 T.30, n° 1564, p.33b.
- 51 C'est la coproduction conditionnée
Que nous entendons sous le nom de vacuité [śūnyatā].
C'est là une désignation métaphorique,
Ce n'est rien d'autre que la voie du milieu.
(Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p.232.)
- 52 石井修道「最後の道元—十二卷本正法眼蔵と宝慶記」、鏡島元隆・鈴木格禅編『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』大藏出版、1991、pp.340-347。
- 53 小松茂美編『一遍上人絵伝』日本絵巻大成別巻、中央公論社、1978、9巻36-37節、原文 pp.386-387、挿絵 pp.239-246。
- 54 『一遍上人年譜略』では弘安10年3月に、一遍は兵庫郡の宝満寺において由良の心地覚心に会ったことになっている。藤原正校註『一遍上人語録』岩波文庫910、1934、p.54、p.159。
- 55 『法燈国師年譜』以外に、卍山道白の『禅戒訣』にも記されている。T. 82, n° 2599, p.816a19-24 : 「法燈国師年譜中所謂。受菩薩戒於深草仏法上人。乃天童所伝戒儀者是也。然榮西所伝被于後昆今猶存焉。永平門下遞代相承。至経於乱世。則如其血脈雖系聯。而壇儀不行。幸得天童伝来戒儀之旧本。而永平大乘大慈三処室内戒本合而一律。且自餘大小古刹亦皆在焉。其授受之作法。甚是希有不可思議者也。蓋捩梵網経・璣珞経所説。則单受持菩薩戒為成戒学。これについては、新川哲雄「一遍聖絵の語る聖」、『中世絵画のマトリクス』青簡社、2010、p.214を参照されたい。
- 56 1340年に「興国寺」と改名された。
- 57 牧野和夫「自写経典の宋の地における開版小考—宋人の一例と九条道家の例」、『実践国文学』92、2017、pp.37-49。