

修と証のへあいだ▽

——道元の修証觀をめぐって——

井 上 克 人

—

仏教には広く八万四千の法門があると云われるが、畢竟するにそれは転迷開悟、転凡入聖ということに尽きる。ところが如来藏思想に基づく一乘仏教の立場から見れば、一切衆生は悉く仏性を有し、本来、如来の智慧徳相を具有しており、凡夫がそのまま仏であるという。もしそうであるならば修行証果の意義はいったどこにあるのだろうか。道元が叡山参学中に達着した疑問もそこにあった。すなわち修と証のへあいだ▽をめぐる問題であったと云える。中国へ入宋参学し、帰朝の後に、自ら参究体得した仏法を「正伝の仏法」として著した『正法眼蔵』を繙くとき、そこには修証論、面授嗣法論、生死の問題、時間論、禅戒論、清規論等、重要な諸説が披瀝されているが、なかでも特に重要なのは、彼の独創的な修証觀、すなわち「本証妙修」ということになろう。証悟を未来に想定する如き禅ではなく、「修証一等」、つまり修の外に証を見ない「証上の修」としての端坐参禅に「積尊より歴代の仏祖へ嫡々相承されてきた「正法眼蔵涅槃妙心」の命脈を見たのである。

坐、すなはち仏行なり。坐即不為也。是、即、自己の正躰也。此外、別に仏法の可^{もとむ}求^{もとむ}無^なき也。(『正法眼蔵隨聞記』三)

とあるように、彼は「只管打坐」を標榜し、修行を証悟を得るための手段とする「待悟禅」を徹底的に排撃している。

この坐禅や、仏仏祖伝し、祖祖直指して、独り嫡嗣なるものなり。余者はその名を聞くといいども、仏祖の坐禅に同じからず。所以は、何となれば、諸宗の坐禅は、悟りを待つを則となす。譬えば船筏を仮りて大海を渡るがごとし、將^お謂^いえらく、海を度りて船を抛^なつべしと。吾が仏祖の坐禅は然らず、これ乃ち仏行なり。(『永平広録』第八)

すなわち端坐参禅はどこまでも仏性・本証の全体を即今当処に摂め尽くした究尽の一行であって、そこには証悟へ向かう修行の階梯などありえない。

それ、修・証はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆえに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆえに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれ、とをしふ。

直指の本証なるがゆえなるべし。〔辨道話〕

「証上の修」とはどこまでも本証そのものから催された坐禅であり、その打坐の一行に本証自ら開顯されてくるのであって、「坐禅はこれ悟來の儀なり。」〔永平広録〕第四〕と言われるのもそうした理由による。まさに「妙修」とも言うべきこのような坐禅には初めなければ終わりのない。

すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。ここをもて、釈迦如来・迦葉尊者、ともに証上の修に受用せられ、達磨大師・大鑑高祖、おなじく証上の修に引転せらる。仏法住持のあと、みなかくのごとし。すでに証をはなれぬ修あり、われらさいはひに一分の妙修を単伝せる、初心の辨道すなはち一分の本証を無為の地にうるなり。〔辨道話〕

こうした本証妙修、無始無終の坐禅は『正法眼蔵』『行持』の巻では「行持道環」とも称されている。

仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して断絶せず、発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。

かくして本証の自受法案としての坐禅觀に立つ道元にあつて、転迷開悟といった修証両段の始覚門的修証觀は修証の許すべからざる染汚〔冒瀆〕に他ならず、坐禅はどこまでも本証不染汚の坐禅として、「本来本性、天然自性身」の原事実を無限に護持相統させ、いきいきと淀みなくてはならしめていくべきものである。そうすることによって、たとえそれが「わずかに一人一時の坐禅なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆえに、無尽法界のなかに、去・來・現に、常恒の仏化道持をなす」〔辨道話〕

ことにもなるのである。本証不染汚という厳然たる事実の上に立つての坐禅であればこそ「自受用の境界なるをもて、一塵をうごかさず、一相をやぶらず、広大の仏事、甚深微妙の仏化をなす」〔同書〕のであって、逆に云えば、本より染汚せざる本証をそのままに受用し、それを護念相統させてゆく以外に、歴代仏祖の正伝する実践はありえない。

道元は云う、

しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖、しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。〔同書〕

あるいはまた「ただ仏法のために仏法を修する乃ちこれ道なり。」〔学道用心集〕とも語っている。いかなる代償をも求めぬ不染汚の修証は「ただ暫く吾我を忘れて潜かに修す」〔同書〕べきものであつて、ただひたすら仏祖道の眞実を信受し、いわばこれに殉ずべきものなのである。

仏道を修行する者は、まず須らく仏道を信すべし。仏道を信する者は、須らく自己本道中に在つて、迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減なく、悞謬なきことを信すべし。かくの如きの信を生じ、かくの如きの道を明らめ、依りてこれを行す。乃ち学道の本基なり。〔同書〕

そこでは自己に向けられる如何なる「ため」からも自由であり、「行すれば乃ち証その中に在り」〔同書〕、しかもその行は「ただ、わが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなわれて、これにしたがひもてゆく」〔正法眼蔵』『生死』巻〕べきものであつて、云うなれば、吾我的・人間的なるもの以前

のはたらきであり、仏に行ぜしめられ、本証に引転せられての仏行であることから、それは自己自らの「強為」に依るものではなく、どこまでも法自らのおのずからなる「云為」なのである。坐禅はただ法性からの「施為」にひたすら随順するほかはない。

仏法は、人の知るべきにはあらず。この故に昔しより、凡夫として仏法を悟るなし、二乗として仏法をきはむるなし、独り仏にさとらるる故に、唯仏与仏、乃能究竟、と云ふ。（『正法眼蔵』「唯仏与仏」巻）

と説かれる如く、端坐参禅は「ただほとけ、仏にさづけてよこしまなることなき」「自受用三昧」をその「標準」として実修されるべきものである。（『辨道話』）

然あれば則ち空劫已前の修証なり、現成に拘わることなし。朕兆已前の公案なり、いまだ大悟を待たず。（『永平清規』「辨道法」これが道元の標榜する坐禅であった。

二

ところで道元は「不染汚の修証」にどこまでもこだわりのつづける。宋より帰朝後の嘉祿三年、道元最初の撰述である『普勸坐禅儀』（但し、流布本）にも「修証自不染汚」の語が見えるが、このような、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために修行をゆるくすべからざるものとして強調したことに、いったいどのような意味があったのであろうか。抑々この「不染汚の修証」に、彼はいったい何を看て取っていたのであろうか。

道元が『正法眼蔵』や『永平広録』等で好んでよく引用するのは

六祖慧能と南嶽懷讓との次のような商量である。彼の真字『正法眼蔵』三百則中巻の第一段に掲げられているものから引いてみよう。出典は『天聖広燈録八』および『景德伝燈録五』である。

南嶽山大慧禪師八曹溪に嗣ぐ、諱は懷讓、六祖に参ず。祖曰く、「什麼の処より来たる。」師曰く、「嵩山安国師の処より来たる。」祖曰く、「これ什麼物か恁麼に来たる。」師、措くこと罔し。ここにおいて執待すること八年にして、方めて前話を省す。乃ち祖に告げて云く、「懷讓、会得せり、当初、来たりし時、和尚、某甲を接す、『これ什麼物か恁麼に来たる。』と。」祖云く、「你、作麼生か会す。」師曰く、「一物を説似するに即ち中らず。」祖曰く、「還た修証を仮るや。」師曰く、「修証は即ち無きにあらず、染汚は即ち得ず。」祖曰く、「ただこの不染汚、これ諸仏の護念したもう所なり。汝もまたかくのごとし、吾もまたかくのごとし、乃至、西天の諸祖もまたかくのごとし。」（原漢文）

私見によれば、「是什麼物恁麼来」の語は、道元の仏性観、ひいては仮字『正法眼蔵』の根本思想を理解する上で極めて重要な言葉であるといっても過言ではない。疑問文の形態をとりながら、じつは、これといつても何とも限定できない（説似一物即不中）宇宙と一つらなりの尽一切自己の正体をズバリと表詮した語であり、しかもまさにこの「是什麼物恁麼来」こそが道元の強調してやまない「只管打坐」の幽邃なる姿に他ならない。がしかしここで留意したいのは、「修証即不無、染汚即不得」という語である。これは彼が叡山参学中に抱いた「本来本法性、天然自性身。諸仏甚麼としてか更に発心して、三菩提の道を修行したまふ」（『建撕記』）という疑問とも関

わってくる。自己の正体は本来、迷悟超越、自体清浄なるものであって、六祖の有名な偈にも「本来無一物、何れの処にか塵埃を惹かん。」とあるように、本来清浄なるものを何を今更拭拭する必要があるのだろうか。しかしその慧能が南嶽に向かつて更にこう問いつめる。「還た修証を返るや。」と。自体清浄ならば発心修行はどう考えればよいのか、不要なものとなりはせぬか、というのである。この間に対する南嶽の答はこうであった。「修証は無きにあらず、染汚することは得ず。」つまり修行は無用というわけではない。ただ修と証、浄と不浄を対峙させ、修行が証悟をめざして心塵を拭拭してゆく手段となつては、仏法の冒瀆（染汚）になろう、というのである。従つて転迷開悟といった始覺門的修証観はここでは意味をなさない。あるのは迷悟・浄不浄等の一切の相待を絶した本証不染汚の修証のみである。人間を含む森羅万象は自体清浄、不染汚なる法性の自発自展せる姿に他ならず、宇宙万有の各々が自らの法位に住して重々無尽、おのずから有るがままに現成している以上、それをまさしくそのようなものとしてそのまま受容し護持してゆくことが嫡々相承されてきた「正伝の仏法」であらう。であればこそ六祖はこの「染汚不得」こそが仏祖正伝の修証観であるとして、南嶽を称揚し、「ただこの不染汚、これ諸仏の護念したもう所なり。汝もまたかくのごとし、吾もまたかくのごとし、乃至、西天の諸祖もまたかくのごとし。」と証明したのである。

かくして「不染汚の修証」とは宇宙万有の自体清浄なることを前提とする修行であり、本来清浄にしておのずから染汚せざる修証を更に浄化してゆく無限の功夫弁道なのである。道元は『洗浄』の巻

に於いて、今述べた六祖と南嶽の商量を引き、続けて
大比丘三千威儀經云、淨身者、洗ニ大小便一、剪ニ十指ノ爪一。
しかあれば、身心これ不染汚なれども、淨身の法あり、心法あり。
ただ身心をきよむるのみにあらず、国土・樹下をもきよむるなり。
国土いまだかつて塵穢あらざれども、きよむるは諸仏之所護念なり。
仏果にいたりてなほ退せず、廃せざるなり。

と語っている。彼はいたるところでこの「不染汚の修証」を強調する。『行持』の巻には「不曾染汚の行持なり」、『坐禅儀』の巻には「修証自ら不染汚」、更に『坐禅箴』では

曾て染汚無きの親、其の親、委すること無うして脱落す。曾て正偏無きの証、其の証、図ること無うして功夫す。

とある。その他にも『永平広録』その他の撰述書の中で「不染汚の修証」は頻繁に力説されている。

ところで今挙げた「其の証、図ること無うして功夫す。」という修証の的確な表現は、また「非思量」という絶妙な言葉で以て説かれている。

三

「非思量」という語は、道元が推頌措かざる薬山惟儼（七五一～八三四）の言葉であり、これもまた多繁に亘つて示衆高揚されている。前に触れた道元最初の撰述書『普勸坐禅儀』は天福年間に浄書され、それが現在道元の自筆本として残されているが、それは後に修訂推敲されて現在見られる流布本となるが、その修訂による重要な相違点は、自筆本（天福本）にはなかった「薬山非思量の話」を

採り上げ、それを「坐禅の要術」として推称し、不染汚の坐禅を浮き彫りにしたところにあつた。真字『正法眼蔵』中巻二十九段から引いてみよう。出典は『景德伝燈録』巻十四、および『宗門統要集』巻七である。

薬山和尚、坐する次、僧ありて問う、「兀兀地に什麼をか思量す。」師云く、「箇の不思議底を思量す。」僧曰く、「不思議底、如何が思量せん。」師云く、「非思量。」（原漢文）

「思量箇不思議底」の思量は、意志や意欲など人間のあらゆるは、か、い以前の、端端的な自然の生命の営為であり、「非思量」も、「思量に非ず」ではなく、「非の思量」、すなわち思量自体が思量を棚上げし、思量を超越している状態、つまり思量が法の施為（しゑゐ）として、いわば仏のおんいのちに貫かれた真実絶待なる生命活動としての思量であることを意味している。そうした消息を道元は次のような彫琢された美しい文章で綴っている。

いはゆる非思量を使用すること玲瓏なりといへども、不思議底を思量するには、かならず非思量をもちいるなり。非思量にたれあり、たれ、我を保任す。云々。（『坐禅箴』巻）

兀兀と打坐することのなかに、思量・不思議を超えた思量以前の生命そのものはたらき（非思量）が、たれとして冥々裡に坐禅人たる我を確爾として身心脱落させ、仏性（本証）自らの自受用三昧の開演のなかに摂受するのであって、このような本具仏性のおのずからなる開顯にいわば参与随順してゆくこと、それが坐禅功夫の要術たる「非思量」であり、そのことがまた「天真の仏法に証会

し」（『辨道話』）、「仏法の究尽と同生し同参する」（『現成公案』巻）ということにもなるのである。

ところで、この非思量の坐禅を称揚したものに道元自ら撰した「坐禅箴」があるが、これはやはり彼の推頌する宏智正覚（一〇九一—一一五七）のそれに依拠したものである。二人の「坐禅箴」を対照して示せば、次のようである。

△宏智坐禅箴▽

仏仏の要機、祖祖の機要。事に触れずして知り、縁に對せずして照らす。事に触れずして知る、其の知、自ら微なり。縁に對せずして照らす、其の照自ら妙なり。其の知、自ら微なるは、曾て分別の思い無し。其の照、自ら妙なるは、曾て毫忽の兆無ければなり。曾て分別の思い無く、其の知、偶すること無うして奇なり。曾て毫忽の兆無く、其の照取ること無うして了なり。水清うして底に徹り、魚行いて遅遅たり。空闊うして涯りなく、鳥飛んで杳杳たり。

△道元坐禅箴▽

仏仏の要機、祖祖の機要。不思議にして現じ、不回互にして成す。不思議にして現ず、其の現自ずから親し。不回互にして成す、其の成、自ずから証なり。其の現、自ずから親し、曾て染汚無し。其の成自ずから証なり、曾て正偏無し。曾て染汚無きの親、其の親、委すること無うして脱落す。曾て正偏無きの証、其の証、図ること無うして功夫す。水清うして地に徹す、魚行いて魚に似たり。空闊うして天に透る、鳥飛んで鳥の如し。（ともに原漢文）さてこの二つを比較して知られることは、宏智の「坐禅箴」が無

分別知、不照の照を微にして妙なりと称揚するのに対し、道元のそれは、あくまでも不染汚の実修を強調していることである。宏智の云う「不触事而知」や「不對縁而照」といった言葉は、その淵源を遡ると、慧能を「六祖」として宣揚したことで知られる荷沢神会（六八〇～七七二）が「知」を「明鏡」になぞらえ、物に対さぬ前の鏡こそ鏡本来の優れた働きを発揮する（萬像不現其中、此將為妙）として「知」を「自性照」と捉えた発想（『神会録』、胡適校『神会和尚遺集』所収）に至りつくであらうし、また、神会の禅を受けた華嚴の澄観（七三八～八三九）の「無住心体靈智不昧」（『心要』『景德伝燈録』卷三十所収）、更にはその澄観の弟子であった圭峯宗密（七八〇～八四一）が、神会の「本知」の立場を継承し、もっぱら対象に関わる「随縁応用」と区別されそれ以前に働く「自性本用」を挙揚し、「知之二字衆妙之門」と唱えたことにもつながってゆく。因みに、やはり『伝燈録』卷三十に収録されている「牛頭山初祖融禪師心銘」の中の「靈知自照」という言葉も無視できぬところであろう。このような伝統を踏まえた宏智の「坐禅箴」は、道元自身古代から伝わる幾多の坐禅儀、坐禅銘、坐禅箴の中でも最も勝れたものとして絶賛推称しているだけあって、詩趣に富み、その格調の高さは他の追随を許すものではない。

しかし道元が、宏智の「坐禅箴」を絶賛しながらも「それ道末是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり。おほよそ仏祖の児孫、かならず坐禅を一大事なりと参学すべし。これ単伝の正印なり。」として自らの「坐禅箴」をあえて撰じたことは、「知照」の「微妙」なることを称揚することよりも、「図ること無き功夫」

を無限に行じてゆくことによって、本証の揺るぎない絶対の真実をそのままに全現せしめ、「一法究尽」たる坐禅弁道を本証の道環せる絶対的展相として唯修唯証してゆくことが「非思量」たる「只管打坐」のあるべき姿であることを力説したかったのであろう。

四

さてこれまで纏説してきたように、道元の説く坐禅観が、証を図ることなき不染汚の功夫であり、「非思量」であるということは、言葉を変えて云えば、もはや「修証不二」などと敢えて説く必要も無いほどに修を修とし、修に徹しぬくことを意味する。いわゆる「只管打坐」がそれである。しかし道元がどこまでも修にこだわるということの裏に、いったい如何なる意味が伏在しているのであろうか。彼の修証観を問題とするとき、我々が留意しなければならぬのは、其処である。先回りして云えば、道元が修証の一如なることを説き、修と証の同時性を語るその言葉の裏に、じつは修と証とを隔て、いる、或る問題的なハ距離Vを目撃していたのではないか、ということである。

修に徹し、修になりきることが証の全体を撰する究尽の一行ともなり、またそうした行の絶対性の中にこそ本証の自己開顕、自己展開があるのだという、そのことには間違いはないとしても、「修証一如」ということで、修行の一刻一刻が本証の中に一方的に吸収され、まったく無差別に一致融合されてしまうかのように理解されるとき、やはり精確さを欠くことにならう。

すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじ

めなし。『辨道話』)

と明言されているように、証は「いまだ修せざるにはあらわれず」(同巻)、無限なる修の徹底行に自らを顕わにする以上、証はどこまでも「修上の証」に他ならない。その意味で「証にきはなく」、その自己展開には終わりはなくである。逆に修行もすでに「人^に人の分上にゆたかにそなわれる」(同巻)法の自己開頭に裏づけられた「証上の修」であればこそ、修にはじめなく、絶えず道環して断絶しない「行持」が繰り広げられてゆくのである。道はどこまでも無窮なのである。

このような極め尽くすことのできない「証」と、初めも終わりもない「修」との間に、道元は、或る存在論的な^へ乖離^ををはつきりと看取っていたのではなかったであろうか。修証不二、修証一如といっても、そのことで、修が証に吸収され撥無されてしまうわけではなく、むしろ修の徹底性が強調され、またそのように修が強調されることによって、逆にたとえば「悟来の儀」とか「証上の修」、或いは「法性の施為」と表詮される如き証の絶対的先行性が緩和されてしまうものでもない。つまり、修と証の^へあいだ^にには絶対に揺るがすことのできない存在論的な距離が伏在するのである。「修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖、しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ。」(『辨道話』)と言われるように、本来清浄なる本証をまさにそのようなものとして徹頭徹尾信受し、信奉し、随順してゆくことが「妙修」に外ならない以上、本証はどこまでも修に対して絶対的先行性を有しているのではなければならぬ。修を修とし、修に徹してゆくということは、取りも直さず、こ

うした証の絶対的先行性にどこまでも踏みとどまるということに他ならない。言葉を変えて云えば、それは修と証との間に介在する絶対的な距離を距離としてそのままに相続させてゆくということなのである。修に徹すること(唯修)が、逆に証を証たらしめる(唯証)のである。証を図らざる功夫が証のおのずからなる開演を実現させるのである。「不染汚の修証」とはまさにこのことに他ならない。

かくして、いわゆる「本証妙修」ということのうちには、修に於ける証の内在的超越という事態が秘められているのである。この、修に対する証の超越性という事態は、更に敷衍して云えば、本証の自同性に関わる問題であって、それは決して自らの内に絶対的自己同一として静止凝寂しているものではなく、むしろ或る根源的なはたらきを有し、しかもそのはたらきには、これこそが重要な点なのだが、妙修へと自発自展してゆく方向と、本証が本証自身へと遡及的に自己還帰し、自らを隠蔽してゆく方向との二段構えの動きがあるということである。

妙修を放下すれば、本証、手の中に^もみてり、本証を出身すれば、妙修、通身におこなはれる。(『辨道話』)

という難解な説示も、本証と妙修とがそれぞれ親密一如でありながらも同時に各々独立自全たる消息を述べたものであろう。本証の自己展開に他ならない妙修から眼を転じて本証それ自体の動きをその自性に即して看るならば、「本証、手の中にみてり」、つまり本証は本証であることをやめずに、自体清浄、不染汚のまま自らの自受用三昧・自受法楽を開演しており、次に本証のこの自同性の動きから眼を転じて、本証の妙修への自己開頭に注目すると、本証は「図ら

れざるもの」として妙修の中に身を隠し、妙修そのものになりきっている。有るのはただ妙修ばかり、「妙修、通身におこなはれる」とはそういうことを意味するのであらう。本証は妙修になりきることによって、それ自体としては自らを閉ざし、自己自身の内へと遡源的に引きこもるのであって、本証とはそれ自体、どこまでも「絶対的覆蔵態」に他ならない。

これまで「本証妙修」や「証上の修」を、或いは本証からの催しとして、或いは本証の自己展開として纏説してきたが、それは單純に本証の一方的な純粹活動だけで捉えられるべきものではなく、妙修への自己展開の動向と一つに、本証の本証自身への引きこもりが、同時的な仕方ではたらいっていることに留意する必要がある。要するに、本証の自同性には自己開顯と自己隠蔽の二重化の動きが、いわば渦動旋回するような仕方で行演されているのである。そして本証の遡源的自己隠蔽の動きこそが証を「本」証たらしめ、無窮なるものたらしめているのである。いわゆる「自受用三昧」とは、法性・本証が絶えずソコからソコへと同時的絶対現在の中で繰り広げる秘匿的自己顯現の動きに他ならない。本証は自らを「出身」して「妙修、通身におこなはれる」べくそこに内在化しつつも、「法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおぼゆる」（『現成公案』卷）程に無窮なるものとして自らを隠蔽するゆえに、それはどこまでも超越的である。

じじつ道元は、このような法性・本証の超越性、つまり絶対的覆蔵性をはっきりと明示している。

得処かならず自己の知見となりて、慮知にしられんずるとなら

ふことなかれ。証究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも見成にあらず。見成これ何必なり。（『現成公案』卷）

至愚にしておもふことなかれ、みづからに具足する法は、みづからかならずしるべしと、みるべしと。恣意にあらざるなり。自己の知する法、かならずしも自己の有にあらず。自己の有、かならずしも自己のみるところならず、自己のしるところならず。しかあれば、いまの知見思量分にあたはざれば自己にあるべからず、と疑著することなかれ。（『授記』卷）

仏法は、人の知るべきにはあらず。この故に昔しより、凡夫として仏法を悟るなし、二乗として仏法をきはむるなし。独り仏にさとらるる故に、唯仏与仏、乃能究尽、と云ふ。

其れをきはめ悟る時、われながらも、かねてより、悟るとはかくこそあらめ、とおもはるる事はなきなり。縦ひおぼゆれども、そのおぼゆるにたがはぬ悟にてなきなり。

（『唯仏与仏』卷）

この最後の段は、やはり『現成公案』の卷の、

諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちいず。しかあれども証仏なり、仏を証してもゆく。

という言葉にも通じる。

このように、仏性・法性が知覚の能知所知を絶する絶対的隠蔽態であるという消息を陳べた個処は枚挙に遑がない。たしかに修証隔別に見る待悟の禅法を否定排撃する立場に立つ以上、修と証との間には両者を隔てる形而上学的な意味での距離は存在しない。証を離れて修なく、修を離れて証はない。

この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし。〔辨道話〕

という道元の言葉も、一見すると修証を兩段にみる、「待悟」の禪法を説いているように思われようが、まさに修証一等、証上の修を標榜したものに他ならないことは克明に読めば誰にも理解されよう。

しかし同時にこの文章にも法の超越的覆蔵性が「証上の修」の推称のかげにひっそりと開陳されていることも無視されてはならない。

つまり修証が一如であるとしても、そこには、もはや証を待つ思い無く修が修に徹し、修になり、きることがそのまま証に「還滅」する、すなわち証が証でありえているという二重構造が伏在しているのである。そうした意味で修と証はどこまでも独立自全でなければならぬ。両者はたしかに「不可分」でありながら、その不可分ということが同時に「不可同」であるという存在論的区別が厳然たる事実としてあることは留意されるべきである。更に敷衍して云えば、修は本証からの施為であり「悟来の儀」であるということに着目するとき、既述の如く、修に対する証の絶対的先行性は紛うかたなき事実であって、決して修と証の先後の順序を逆にするとはできない。すなわち両者の「不可同」なる構造のなかには、不可逆的な関係が潜んでいるのである。もはや「修証不二」などと敢えて言う必要もない程に修に徹し、修になりきったそのすぐ裏側には、これと絶対に不可逆的に一である仕方で、「逆対応的」に本証の本証自身に於ける本証自身の自受用三昧が冥々裡に、しかも生き生きと開演されているのである。すなわちこうした本証の自受用三昧の上

に只管打坐の徹底行があったのである。

かくして、本証は修の一行の中に「混絶」する仕方で内在化しつつ、それ自体としてはどこまでも本証としてあり続けるべく、本証自らに「還滅」し、修に於ける絶対的覆蔵態として自らを隠蔽するゆえに、それは汲めども尽きぬ無底の深さを湛えているのである。道元の説く坐禪が幽邃であるのも、こうした理由によるのであろう。

五

先にも触れたように、道元は彼独自の本覚門的修証観から、修証を兩段にみる始覚門的待悟禪を徹底して批判する。その批判の的となったのは大慧宗杲（一〇八九—一一六三）に代表される、いわゆる宋朝禪であった。禪宗は南宋（一一二七）以後、禪林の貴族化、官僚化の傾向が進み、宋の国家権力の援護によって経営され、教義内容も儒・仏・道の三教一致の傾向が強くなっていった。このような禪の世俗化によって正伝仏法の純粹性は失われ、ますます歪曲されてゆくのである。道元が『坐禪箴』や『自証三昧』、『説心説性』を中心とする各巻で口を極めて批判するところに従ってその顕著な点を二、三挙げると、宋朝禪の特色は、まず第一に、「不立文字、教外別伝」を標榜し、もっぱら古則公案の工夫による看話見性を重視する待悟禪であったこと。第二に、自証自悟を尊重する余り、参師聞法を軽んじる傾向をもち、しかも大悟見性を優先するため、身学道が疎かになる恐れがあったこと。そして第三に、その坐禪観も、心性の常住・澄湛寂靜なることを説き、「還源返本、息慮凝寂、胸襟無事」を極則とするもので積極性に乏しかったこと、などである。

要するに、そのいずれもが生活実践の現場で不断に実修してゆくべき坐禪并道の積極的な意味を理解せず、転迷開悟すればそれで万事了畢せりとする増上慢ぶりを示している。道元にしてみればそれは正伝仏法を汚すものであり、許すべからざることであった。「しるべし、修をはなれぬ証を染汚せざらしめんがために、仏祖しきりに修行のゆるくすべからざるとをしふ」と語っていたように、釈尊以来嫡々相承されてきた「正法眼蔵涅槃妙心」を決して汚すことなく、不断に仏道に励んでゆくことこそ道元の信条とするところであつた。

そのような彼にとつて、看話禪が提唱する「見性」は最も疎ましいものであつた。彼ははっきりとこう断言している。

仏法、いまだその要、見性にあらず。西天二十八祖・七仏、いづれの処にか仏法の、ただ見性のみなりとある。『四禪比丘』巻として、それに続けて「六祖壇經に、見性の言あり、かの書、これ偽書なり」とまで言い切っている。道元にしてみれば「法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおぼゆる」(『現成公案』巻)のが実状であるのに、とかく「見性」に現を抜かす人々は、「法すでにたれり」と思い込み、即心即仏、平常心は道などと嘯いて憚らず、ひいては修行の無用をも標榜しかねない増上慢の輩である。道元はこうした立場を「自然外道」と看做し、たとえば『身心学道』の巻では百丈懷海(七二〇〜八一四)の次のような言葉を援用して絶賛している。

若し本より清淨・本より解脱にしておのずからはれ仏、おのずからはれ禪道の解を執せば、即ち自然外道に属す。

要するに、彼が忌み嫌うところの「見性禪」とは、他ならぬ本・覚・思想そのものであつたことは留意すべき点であろう。本覚思想に対する疑念は、既に彼が叡山参学中に抱いていたものであつたことは周知のところであろう。また、『宝慶記』によれば、道元は入宋後しばらくして師の如浄に、自知がすなわち正覚といえるかどうかを問い詰めている。如浄は道元の真摯でしかも委曲を尽くした問いに対してこう答えている。

若シ、一切衆生本トヨリ是レ仏ナリ、ト言ハバ、還タ自然外道ニ同ジ。我我所ヲ以テ諸仏ニ比ス、未得ヲ得ト謂イ、未証ヲ証ト謂ウヲ免ルベカラザル者ナリ。(原漢文)

道元は確かに公案工夫によつて見性を期待する始覺門的待悟禪を厳しく批判するが、公案集、真字『正法眼蔵』三百則を自ら撰し、また『永平広録』など道元自ら古則公案を彼独自の視座から拈弄提唱した記録がある事実を鑑みれば、彼の批判の矛先は古則公案の工夫・拈提にあるというよりは、むしろ「見性」を称揚する始覺門徒が、本覚思想に足を掬われてしまふところにあつたのではなかったか。しかもここで特に留意しておきたいことは、謂うところの「看話禪」は漸悟に対する頓悟を宣揚する立場であり、悟りを外に見てそれを目ざすようないわゆる「待悟」の姿勢を徹底して批判し排撃する立場であつたということである。極論すれば、古則公案はそのいずれもが、悟りがつねに脚下にあること、つまりその絶対・現在性を強調するものであつて、いわゆる公案の工夫も証悟を未来に想定しない、すなわち作仏を図らない工夫であつたはずである。「殺仏殺祖」という表詮が何よりもそのことを証拠だてていよう。決してそれは悟

りを未来に期待するといった間延びした禅法ではなかったはずである。古則公案の説示するところはまさしく「現成公案」そのものであったと云っても過言ではなからう。問題は、やはり「還た修証を返るや」という六祖の問いに帰着する。つまり道元が口を極めて批判したのは、看話見性を旨とする人々が碌に坐禅并道もせず、自己即仏という一知半解の觀念悟りに胡座をかき、悟道得法の禅者よろしく、徒に弘拳棒喝を弄す「野狐禅」の増上慢にあったのである。このことは、

我が大師積尊の法、いまだ二乗・外道等の野狐の精には、おなじからざるなり。『秘密正法眼藏』所収「心不可得」巻）
或いはまた、

無孔の鉄槌互に霹靂す。当時擊破す野狐の禅。『永平広録』第四・二九八）

という言葉葉からも窺い知ることができよう。

道元は飽くまで修行に固執する。

学道の人、若し悟を得ても、今は至極と思て、行道を罷ことなかれ。道は無窮なり。さとりても、猶行道すべし。『正法眼藏随聞記』長円寺本、一の五）

この『随聞記』は、親しく道元に随侍し、後に永平二世を嗣いだ孤雲懷辨（一一九八―一二八〇）が、道元帰朝後数年を経た嘉禎年間（一二三五―一二三八）に、山城深草の興聖寺で弟子の養成を始めた頃の道元の折り折りの説示を書きまとめたものであるが、当初の弟子たちは、懷辨を初め、その多くが、当時一世を風靡していた日本達磨宗出身の者であったことは注意されてよい。大日房能忍を祖

とする日本達磨宗は、叡山の入唐求法の祖師達が伝えた初期禅宗の語録に基づき、「本より煩惱無く、元よりこれ菩提なり」（出典は圭峯宗密『中華伝心地禅門師資承襲図』にある二祖慧可の言葉）という般若皆空の立場に立脚して極端な戒律否定と修行の無用を宣揚する宗派であった。それを明確に伝える文献として、栄西（一一四一―一二一五）の『興禅護国論』がある。そこには次のように記されている。

問うて曰く、「或る人、妄に禅宗を称して名づけて達磨宗と曰ふ。しかしてみづから云く、行無く修無し、本より煩惱無く、元よりこれ菩提なり。この故に事戒を用ひず、事行を用ひず、只だ心に偃臥を用ふべし。何ぞ念仏を修し、舍利を供し、長齋節食すること勞せんや、と云云と。この義、如何」。

持戒を重視する栄西は、当然のことながら達磨宗を造悪無礙を標榜する空見の徒として退けているが、それとは対照的に、道元はむしろ彼らをすすんで包容し、ひたすら無常迅速、生死事大なることを説き、坐禅并道をゆるくすべからざることを教えたのである。

さて、頓悟を旨とする看話禅の陥りやすい更にもう一つの点は、あらゆる事象が「正覚」の一元のもとに撥無され、そこに帰一されてしまふかの如き念を抱くことである。人間の行動を含む一切の現象が「正覚」に貫かれ、すべてが「覚」の一元論、言い換えれば「即の論理」で以て片付けられてしまうことである。道元が最も批判したかったのはこの「即の論理」ではなかったであろうか。たしかに彼は修証一等と言ひ、修証の一如なることを説くが、既に述べたように、それは単に修と証が一致融合し、悟りと坐禅が一体だなどと

單純に考えられていたわけではない。自体清浄なる仏性を染汚せざらしめんがために更に無限に浄化してゆくという道元の仏道に寄せる姿勢は多分に倫理的色彩が濃厚であるが、そのことの裏には、修と証がどこまでも「逆対応」の關係にあつて、各々が一如でありながらも独立自全、不可同にして不可逆であるという消息をはつきりと見て取っていたところに道元の修証觀の特色があつたのである。

※道元の著作からの引用はすべて左記のものに依つた。

『道元禪師全集』全七卷、酒井得元・鏡島元隆・桜井秀雄監修、春秋社。

△参考文献▽

『正法眼藏啓迪』西有穆山（博林皓堂編）、大法輪閣。

『正法眼藏序説』衛藤即應、岩波書店。

『道元禪の思想的研究』博林皓堂編、春秋社。

『道元』日本名僧論集第八卷、河村孝道・石川力山編、吉川弘文館。

『講座道元』全七卷、鏡島元隆・玉城康四郎編、春秋社。

『道元禪師全集』全三冊、大久保道舟編、臨川書店。

（関西大学教授）