

『諸悪莫作』の倫理

——道元哲学の倫理的側面——

田 村 武 夫

1

道元禅師の『正法眼蔵諸悪莫作』の巻には次の言葉がある。

唐の白居易（白樂天）は仏光如満禅師（馬祖道一の嗣）の俗弟子なり、江西大寂禅師（馬祖道一）の孫子なり。杭州の刺史にてありしとき、鳥窠の道林禅師（牛頭法融下）に参じき。ちなみに居易とふ、如何是仏法大意。道林いはく、諸悪莫作、衆善奉行。居易いはく、もし恧懣にてあらんば（もしそんなことであるならば）三才の孩児も道得ならん（言いうるのであろう）。道林いはく、三才の孩児は縦道得、八十老翁行不得なり。恧懣いふに居易すなはち拝謝してさる（括弧内は筆者の註—以下同じ）。

「諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教」は七仏通戒の偈として、まこととに仏法の大意（真意）を現わすに適切である。しかしながら如何にこれを理會し、如何にこれを実践するかについては多様な立場があり、またそれが各人の仏法の在り方を示すものでもある。

俗人の受取るこの偈は、まさに諸悪はなすことなく、衆善は奉行せよ、であろう。それだけのことであるならば、居易のいう如く、三才の孩児もこれを言い得ようし、また、これを実行するという点からするならば、知識も経験も豊かな八十の老翁すら不可能であろう。この道林のことばを聞いて、まことに然

りとして居易の拝謝し去るのは常識の最も解し易いところである。しかし居易果して十分に點頭して拝謝したのであろうか。

悪を為すな、善を為せ、自己の心的態度を濁りなく、浄うせよ。これは何の変哲もない道徳律である。しかもそれが言い易くして行じ難いことも人の常である。釈尊が折に触れて説示された戒律は五戒、十戒、二百五十戒等と開展されていったが、このことはこの偈を生かし実践することの如何に困難であるかを語って余りあるものがある。しかもこの戒の実践を他に於て、仏法——従って人間存在の理法——そして仏道は——人道は成り立たないのである。この困難を指摘されるならば居易ならずとも拝謝し去るよりほかないであろう。

しかしながら、この偈は、そして道林の道得は、かく常識的に受取るだけで足りるものであろうか。これによって仏法の真髓を解し得たとすることができようか。事実、道得は易く、行得が困難であるならば、その所以が尋ねられねばならぬ。その事実が反省されねばならぬ。このことを別に於て、これが仏教の通戒であるといつても、それはただ言葉の遊戯に過ぎないであろう。

然らば、この通戒の真意如何。これを尋ねようとするのが本論の課題である。そして、それは他でもない、道元禪師がこの巻に展開される趣旨を、われわれのものとして理會することである。

そこで先ず端的に、禪師をしてこの問答に対する見處を語らしめよう。

禪師は前文に於いて曰く、

まことに居易は白將軍のちなりといへども奇代の詩仙なり。……しかあれども仏道には初心なり、晩進なり。いはんやこの諸悪莫作、衆善奉行は、その宗旨、ゆめにもいまだみざるがごとし。居易おもはくは、道林ひとへに有心の趣向（有無・善悪を判別する心、慮知念覚の志向）を認じて、諸悪をつくることなかれ、衆善奉行すべし、といふならんとおもひて、仏道に千古万古の諸悪莫作、衆善奉行の互古互今の道理、しらずきかずして、仏法のところをふまず、仏法の力なきがゆゑにしかのごとくいふなり。たとひ造作の諸悪をいましめ、たとひ造作の衆善をすすむとも、現成の莫作なるべし。……

居易かつてこの蹤跡をふまざるによりて、三才の孩兒も道得ならん、とはいふなり。道得をまさしく道得する力なくて、かくのごとくいふなり。

『諸悪莫作』の倫理

あはれむべし、居易なんち道甚變なるぞ（何をいうぞ）、仏風いまだきかざるゆゑに三才の孩児をしれりやいなや、孩児の才生（出生）せる道理をしれりやいなや。

道林の挙示する「諸悪莫作，衆善奉行」は、さきに述べたような常識の見を以て——ここでは「有心の趣向」を承認して言ったものと居易解釈して、「造作の諸悪，衆善」が問われているだけであって、それ以上に及ばない。実はこの偈には、後に禅師の道得に明らかなように、極めて重要な意義が含まれているのである。

それはさておき、ここでの今一つの問題は、「三才の孩児の道得」の解釈である。居易解するところの三才の孩児のことは、実現を伴わぬ単なる空言に過ぎなかった。「道得」の本来の意義を離れて、ただ口の端にのぼる音声に過ぎなかった。

禅師のいうところは、三才の孩児たりとも真実を語りうる、それは決して空言でない、というにあった。かくして前の引用に続いて次のように説示する。

もし三才の孩児をしらんものは、三世諸仏をもしるべし。いまだ三世諸仏をしらざらんもの、いかでか三才の孩児をしらん。……三才の孩児は仏法をいふべからずとおもひ、三才の孩児のいはんことは容易ならんとおもふは至愚なり。

三才の孩児を知ることは、八十の老翁はもとより、全世界を知ることである。「全月も弥天も草の露にもやどり、一滴の水にもやどる」（『現成公案』）ことを知らねばならぬ。居易三才の孩児を知らず、いかに況んやその道得を知ることを得ん。三才の孩児たりとも仏法を語り得る、そのことは明らかに釈尊の才生時の「天上天下唯我独尊」の獅子吼に見られるところである。三才の孩児真実を語り得ずとすれば、八十の老翁また語ることも能わぬであろう。三才の孩児——獅子吼する孩児の道得を白氏の道得と同断するところに最初から蹉過がある。要は、三才の孩児の道得可能ならば、八十の老翁の行得また可能であろう。三才の孩児の道得を会得できねば、八十の老翁もとより行不得であろう。

第 3 号

白居易、この仏法の道理を知らずというが、では「諸悪莫作、衆善奉行」に意味せられる道理はいかなるものであろうか。しばらく『諸悪莫作』の巻を中心として、その思惟の過程をたどり、道元禅師の道得を跡づけてみよう。

2

「諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教」、この七仏通偈は『増一阿含経巻一』『大般涅槃経巻十四——梵行品第二十の一』に載せるところであるが、この偈について面山瑞方の『正法眼蔵聞解』は次のように釈している。

上代は四句偈で一切が畢る。仏出世十二年まではこの偈斗りで種々の戒法なし。十二年目に初て戒法を制す。……

諸悪は三毒（身口意）を始として、八万四千の煩惱あり。莫作は三聚戒では摂律儀戒、四弘誓願では煩惱無尽誓願断なり。

衆善奉行は戒定慧（三学）より六度（布施、持戒、忍辱、精進、禅定、智慧）、それより分れて八万細行、三千威儀あり、三聚では摂善法戒、誓願では法門無量誓願学なり。此中には摂衆生戒、仏道無上誓願成も籠て居る。永祖の典坐教訓に、善根山上一塵也須積、功德海中一滴也須讓とある意也。

自浄其意の人を済度するには、自行を清浄にして、それから使人清浄なり。この三聚戒の意を引括めて是諸仏教といふ。是より外に仏法の道理はない。これを四威儀（行住坐臥）の中に広め行へば、四摂法（布施、愛語、利行、同事）にもなるなり。云々。

なお西有穆山禅師の『正法眼蔵啓迪』では、その「玄談」（全篇の講説はない）に於て、『面山述賛』の意を受けて、上記とは少し異なる釈し方をしている。諸悪莫作は同様であるが、衆善奉行については、「此中には」以下は「自浄其意」の意を現わすものとしている。即ち、

自浄其意は摂衆生戒の意を含む。四弘誓願では仏道無上誓願成と衆生無辺誓願度ちや。だからこの三句（諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意）で自行化他の理を究めている。

『諸悪莫作』の倫理

これが尽未来際不変易の法則だから、これを是諸仏教といふぢゃ。

とのべている。しかし、この四句の偈が全仏法の精神を包括するものであるとする点では両者の間に何等ちがいはない。

今、道元禪師がこの四句を如何に解するかが問題なのであるが、禪師は上の諸師の如き教者の立場を取るものでないことは、上記引用からも明らかであろう。

それに入るに先立ち、一般に仏教では善悪という価値をどうみているか、この点についてしばらく触れてみることにする。

道徳と宗教とは異なるが、その根本は一つである。人間いかに生くべきかを中心課題とする点に於て変りはない。また戒律なき宗教は存しないが、道徳もその源を戒律にもっている。「当為」は積極的に善の実現を課するが、その根底には「不許」が横わっている、前提となっている。

宗教は戒律に立つ。為すべからず、という禁制が基本となる。モーゼの十戒も、キリストの山上の垂訓も、その中心をなすものは戒律である。わが国に仏教が本来の意味で根を下したのは鑑真和上が、5度の渡海の失敗を克服し、企図以来12年の才月を費し、失明してまでも、わが国に建立しようとした戒壇を先蹤とする。この七仏通戒の偈も「諸悪莫作」を冒頭にかかげているのは、この意味に於てである。しかし、そこに止まらざるものが、衆善奉行であり、「摂衆生戒」であり、「衆生無辺誓願度」なのである。

かくして禁ぜられるものは何であるか。いうまでもなく悪であり、悪行である。では、仏教は何を悪としているか、をまず尋ねてみたい。

まず三悪道、三悪趣が挙げられる。六道即ち六つの世界の中、天上、人間、修羅の三を除き、地獄、餓鬼、畜生の三がそれである。これらの世界が悪とされる所以、それは人間の欲望が根底に存することにあることは否定できないが、今は、人間にとって好ましからざる（種々の意味で）世界であるとし、しかもそれは次にあげるような悪行によってもたらされるものと考えておきた

い。

身口意の三業（行為）によって作られる十種の罪惡，即ち殺生，偷盜，邪淫，妄語，綺語，惡口，兩舌，貪欲，瞋恚，愚痴（邪見）がそれであって，その戒は十重禁戒とされる。これらが道徳的にも惡行とされるのはいうまでもないことである。

さらに，貪欲，瞋恚，愚痴の三は三毒として，特に上述の三惡道成立の根源をなすものである。

なお挙げ来れば，經藏，論藏とともに大藏經を形造る大部の律藏の經典は，われわれの一挙手一投足を規律するものとして，その禁止する惡行のいかに多いかを語って余すところがない。

これらの惡が，所謂「諸惡莫作」の前提となるものであり，道元禪師においても，それは例外ではなかったと思われる。そして，しかもこれらを撰して，即ち五戒，十戒，二百五十戒を撰して，この七仏通戒があるのである。故に『啓迪』の玄談においてもいう。

この四句の偈は七仏の通戒とある，……これは諸戒の根本で，また諸戒を総括して。この四句さへ徹底すれば諸戒は自然に成就するぢゃ。

と。道元禪師も此卷の始めに於て，

これ七仏祖宗の通戒として，前仏より後仏に相嗣せり。ただ七仏のみにあらず，是諸仏教なり。この道理を功夫参究すべし。いはゆる七仏の法道，かならず七仏の法道のごとし。相伝相嗣，なほ箇裡の通消息なり。すでに是諸仏教なり，百千万仏の教行証なり。

と述べて，是諸仏教なることを強調し，これが相伝相嗣されるところに仏教が存することをいう。まことにこの通戒こそ仏教の精髓なのである。なおこの引用の最後にあげる「百千万仏の教行証なり」については，後段においてさらに問題としたい。

『諸悪莫作』の倫理

以上、仏教の精髓として七仏通戒の偈が存すること、それが戒律なるが故に莫作（奉行）たるべきこと、莫作は悪趣を禁ずるが故に、悪の存すること、またその悪が仏教においていかに解されているか、等の点について概観してきたが、さらに道元禅師において「諸悪莫作、衆善奉行」はいかに把握されているか、『諸悪莫作』の巻に基づいて禅師の見識に接してみたいと思う。

なお、特別の記載のない『眼蔵』からの引用文は『諸悪莫作』の巻からであり、その用語、句読などは『岩波文庫本』に依拠した。

3

このことは『正法眼蔵』全篇を通じて言えることであるが、禅師に於ては所謂「本体上」の道理と「修証辺」の道理が混合して述べられていることである。

本体上の道理は本質的方面、絶対の立場、実相の面、そして修証辺の道理は現象的な面、相対の立場、諸法を意味するが、この両者が如何なる関係にあり、またあるべきかについては、それが古来哲学上の特に認識論の中心問題として、幾多の論争を惹起し来ったものである。

仏教は顕密二教を通じて諸法と実相を等置する。諸法即実相なのである。禅師もとよりこの立場に立つ。故にいう「修証はこれ一等なり」（『弁道話』）と。

然し注意しなければならないことは、現象即本体、諸法即実相と安易に受取ることの危険についてである。後に見るような「本願ぼこり」というような事実が、宗派を越えて存在することがその例である。故に禅師も六祖慧能の「修証不無」（修証は無くんばあらず）をしばしば引用するのである。修と証は別であり、並存しながら一なのである。この点についてはさらに後段において考究を進めるつもりである。

先ず「諸法実相」における禅師の本体上の立場からの主張を聞こう。

第 3 号

いまいふところの諸悪者、善性、悪性、無記性のなかに悪性あり。その性これ無生（一本無性）なり。善性、無記性等もまた無生なり、無漏なり、実相なりといふとも、この三性の箇裏に許多般の法あり。……善悪は時なり、時は善悪にあらず、善悪は法なり、法は善悪にあらず。

父幼老の『正法眼蔵那一宝』はこれを釈している。

無性、無漏、実相は無上菩提の異名と可知、然則いまの諸悪の当体無上菩提なり。……しかあれば衆生の身心本より悪もなく善もなき故に、是を諸悪莫作とも、衆善奉行とも、無上菩提ともいふなり。

善性、悪性といえば、直にわれわれが本来具有する本性に善悪の別あることが考えられ、孟子の四端の説や荀子の性悪説、さてはホッブスの人間狼説が思い浮べられる。

だが禪師においては、常識の見のごとく、善性、悪性、無記性と一応の別は立てるが、これら常識を打破して、その何れもが無生であるという。「無生」とは、その解釈も種々あるであろうが、それが無漏、実相と等置せられるところに禪師の特色がある。『那一宝』はこれを釈して、それらは「無上菩提の異名」といい、「いまの諸悪の当体」は「無上菩提」という。さらにそれを具体的に「衆生の身心本より悪もなく善もなし」と解釈する。

さればこそ「悉有仏性」なのである。現象として生滅する悪は存するかも知れぬ（「善悪は時なり」）が、人間の本質からすれば善も悪もない。善悪というは相対の世界のことであって、絶対の立場においては「無生」である。「本来な」いのである。岸沢惟安師も言う、「善といえはすべて善、悪といえはすべて悪、それは相対の世界ではないからである」（『正法眼蔵全講第四巻』）。

正当恚嗔人においてはまさにその如く、善心、悪心、善性、悪性等は存しない。あるのはただ「無上菩提」——仏性のみである。

人は「本来本法性、天然自性身」（『建誓記』）なのである、「悉有仏性」（有るところのものは悉く仏なり）なのである。あるがままにして仏なのであ

『諸悪莫作』の倫理

り、無上菩提を得ているのである。それを現象の世界に捉われて善といい、悪という。それは「無知」の致すもの以外の何でもない。かくて仏は仏のままに行住坐臥する——それを換言すれば、あるのはただ「莫作」「奉行」のみなのである。

かくて、

正当恚嗔時の正当恚嗔人は、諸悪つくりぬべきところに住し往来し、諸悪つくりぬべき縁に対し、諸悪つくる友にまじはるにいたりといへども、諸悪さらにつくられざるなり。莫作の力量現成する故に。

まことに、莫作の力量現成する故に、諸悪は諸悪として現われず、全くその力を失ってしまおう。諸悪は諸悪として独自の存在と力量をもつものではない。莫作の対象としてのみ辛うじて現象的に認められるに過ぎないのであって、本法性裡にはそれが占むべき場所は存しない。

諸悪なきにあらず、莫作なるのみなり。諸悪あるにあらず、莫作なるのみなり。諸悪は空にあらず、莫作なり。諸悪は色にあらず、莫作なり。諸悪は莫作にあらず、莫作なるのみなり。

諸悪は莫作ではない——諸悪あってこれを作る作らないの問題ではない。諸悪はそのまま莫作なのである。諸悪と莫作が等置せられる。

諸悪は莫作なのである。否、莫作なるところに諸悪があるのである。この趣は、カントにおいて、善は当為にあり、従って悪はまさに、なすべからずにおいて存するというと類似している。

何れにせよ、この諸悪、衆善が仏性——従って衆生に本来具有するものでないことは道元禅師の基本的立場であって、これを明らかにするには、『正法眼藏』全篇を参看することが望ましいが、就中、現象即本体を語る『現成公案』、われわれの本性たる仏性について論ずる『仏性』、さらには「性相不二」を説

く『弁道話』の諸巻を顧りみる要があろう。

莫作は作るなし、という。さらに、作ることあらずという。然しながら人はこれを作ることなしにはあり得ぬ存在である。むしろ人は「原罪」を負えるものとして、罪を犯すことなしには生きることのできぬ存在である。「不殺生戒」を如実に守れば人間の存在自体を否定せざるを得ない。本法性に安んじてこの罪に目をつむるのは不当である。

道元禪師は十八才の時「大疑団」を発したが、それは『建徳記』によれば、

如来自性身，法性者，諸仏為甚麼，更発心修行菩提の道を。

とある。そしてこの疑団を解決するために、三井寺の公胤僧正の教示に従って、建仁寺に掛錫し、さらに入宋するに至った。本来本法性、天然自性身ならば、さらに修行の要はない筈である。然るに何が故に諸仏さらに発心修行するかという疑問である。

これについては、仏なるが故に修行する、仏なるが故に坐禅する（坐仏ということばがある）、と解して一応落居できるかも知れぬ。禪師に「仏向上」の語のあることも、この点で見落してはならぬ。

このことはたしかに、前節でみた本体上のこととして諒解できるであろうが、われわれ凡人たる衆生にあっては、凡人なるが故に、これをそのまま受取るとは大きな蹉過をもたらす原因となる。われわれは先ず仏境涯を体得することが第一である。仏たることの自覚、その体得なくして、仏性を言い、法性をいうとしても、それは画餅に過ぎない。先ずそれに承当し得る「正当恁麼人」たることがなければならない。

故に禪師は曰く、

『諸悪莫作』の倫理

莫作にあらば作らまし（作ってやろう）と趣向するは、ながえ（轅）を北にして越（南）に向はんとするがごとし。

「諸悪なし」というならば、悪行も本来無きものとして、如何なる行動も許されるとする見解に対する警告である。

『普勸坐禅儀』にもこのことを戒めて次の如くいわれる。長文ではあるが、前節との関連をよく示すものとして引用する（仮名書きの流布本による）。

たず原ぬるに夫れ道本円通、争でか修証を仮らん、宗乘自在何ぞ工夫を費やさん。沉んや全体適かに塵埃を出づ。執か払拭の手段を信ぜん。大都当処を離れず、豈修行の脚頭を用ゆる者ならんや（本来本法性なるが故に修証や功夫弁道の要はない）。

然れども毫釐も差あれば天地懸に隔たり、違順わずかに起れば紛然として心を失す。たとへ会に誇り悟に豊かにして警地の智通を獲、道を得、心を明らめて、衝天の志気を挙し、入頭の辺量に逍遙すと雖も、幾んど出身の活路を虧闕す。矧んや彼の祇園（釈尊）の生知たる、端坐六年の蹤跡見つべし。少林（達磨大師）の心印を伝ふる面壁九才の声名尚ほ聞ゆ。古聖既に然り、今人蓋ぞ弁ぜざる。

禅師の慈誨はまことに懇切である。さらに『弁道話』には禅師自ら十八の問を設けてこれに答えているが、その十六には、

とふていはく、あるが（或人が）いはく、仏法には、即心是仏のむねを了達しぬるがごときは、口に經典を誦せず、身に仏道を行ぜざれども、あへて仏法にかけたるところなし。ただ仏法はもとより（本来）自己にありとしる、これを得道の全円とす、このほかさらに佗人にむかひてもとむべきにあらず。いはんや坐禅弁道をわづらはしくせんや。

この或問に答えて、禅師は則公監院と法眼文益禅師との問答を引用して、次のごとく結論づける。

第 3 号

あきらかにしりぬ。自己即仏の領解をもて、仏法をしれりといふにあらざといふことを。もし自己即仏の領解を（もて）仏法とせば、禪師さきのことばをもてみちびかじ。……ただまさに、はじめ善知識をみんより、修行の儀則を諮問して、一向に坐禪弁道して、一知半解を心にとどむることなかれ。仏法の妙術、それむなしからじ。

かように自己即仏の一知半解を戒しめている。自己即仏というも、それは決して現にあるがままの自己が——自他を分つ相対的な自己がそのまま仏というのではない。仏が現身に現ぜられるための坐が、修行の儀則に従うことが必須なのである。この違順、毫釐の差、これをこそ警戒せねばならぬ。

これは本筋から離れるかも知れぬが、親鸞聖人も亦『歎異抄』によれば

弥陀の本願不思議におはしませばとて、悪ををそれざるは、また本願ほこりとて往生かなふべからざといふこと、

の条下に、本願不思議を信ずることが、世間的な善悪よりも根本であると述べているが、さらに、

そのかみ邪見におちたる人あて、悪をつくりたるものをたすけんといふ願にてましませばとて、わざとこのみで悪をつくりて、往生の業とすべきよしをいひて、やうやうにあしざまなることのきこゑさふらいしとき、御消息に、くすり（薬）あればとて毒をこのむべからざとあそばされてさふらふは、かの邪執をやめんがためなり。

本願をほこる、ほこらぬは問題ではない、と聖人は言うが、いかに当時本願をほこる者が多かったかを裏面に窺うことができる、と同時に、「薬あればとて毒を好む」の愚を強く戒しめていると見ることができる。

ここに修証辺に関する禪師の道得があるのである。修証とは修によって証する（悟る）ことである。本体上からすれば、「修証不二」、「修証一等」であって、修による証ではなく、「証を待つ修」であってはならない。強て言えば

『諸悪莫作』の倫理

「証上の修」である。けれども凡人にとっては修なき証はあり得ぬ。あればそれは禅師の難ぜられる「一知半解」のみである。「修証不無」の道理である。「諸悪なし」たるためには、まず「諸悪作ること莫れ」でなければならぬ。

『弁道話』の始めにも

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、証せざるにはうることなし。

と示されている。

この修と証との関連について、道元禅師は『諸悪莫作』の巻において懇切丁寧に説示されている。進んでその関連並びに「修証一等」に至る道程について禅師の思惟をたどってみよう。

5

『諸悪莫作』の本文に曰く、

しかあるに阿耨多羅三藐三菩提を学するに、聞教し、修行し証果するに、深なり、遠なり、妙なり。この無上菩提を或從知識してきき、或從經卷してきく。はじめは、諸悪莫作ときこゆるなり。諸悪莫作ときこへざるは、仏正法にあらず、魔説なるべし。

真理——諸悪莫作の真義を、師に聞き、經卷によって学ぶ。その始めに当っては「諸悪莫作」と聞えるのである。「諸悪を作ること莫れ」と。かく聞えざるは仏の正法ではなく、魔説である。さきにも述べたように、作るこれ莫れの戒律は仏教の精髓をなすものである。まさに仏の正法である。凡愚のわれら衆生、このことを改めて銘記すべきである。

次で更に詳しく修行の道程について説示する。

第 3 号

しるべし、諸悪莫作ときこゆる、これ仏正法なり。この諸悪つくることなかれといふ、凡夫のはじめて造作してかくのごとくあらしむるにあらず、菩提の説となれるを聞教するにしかのごとくきこゆるなり。しかのごとくきこゆるは、無上菩提のことばにてある道著なり。すでに菩提語なり、ゆゑに語菩提なり。

無上菩提のことばは真理を語っている。われわれはそのことばを聞き、これに聴従して行くべきなのである。そのことばは「諸悪莫作」ときこえる。仏の示すような戒律に従うことであって、これが「はじめ」のわれわれの心構えでなければならぬ。

仏戒の重要さについてはさきにも触れたが、戒律を離れて仏法なしというべきである。道元禪師がいかに戒律を重んじたかは、『正法眼蔵』の中に、『重雲堂式』、『行仏威儀』、『洗面』、『洗淨』、『受戒』等があり、その最後の説示といわれる『八大人覺』の巻に於ては、総括的に学人の守るべき箇条があげられている。その他にも、永平諸清規が厳密に制定せられ、それは今日もなお禅堂の生活に生きているのである。

さらに『弁道話』には次のことばがある。

持戒梵行は、すなはち禅門の規矩なり。仏祖の家風なり。いまだ戒を受けず、又戒をやぶれるもの、その分なきにあらず。

後半の語は、戒を受けず、また破る者は禅門の規矩から外れた者であるが、彼等も仏祖の家風に浴す限りは、禅門に入るに相応しいものたりうることを意味する。

当時の仏教界は、破戒の時代を過ぎて無戒の時代であるとさえいわれる末法の様相を露わにしていた。道元禪師の師に当る栄西禪師が、特に持戒を強調して、『出家大綱』、『興禅護国論』を著したのも当時の様相に應ずるものであった。禅は特に戒律をその必須条件とする。

尤も、この戒律を墨守することのみ仏法があるのではなく、むしろこれを固執するところに、仏道また形骸化するものであることを思わねばならない。

『諸悪莫作』の倫理

戒律は重視すべきだがそれ自身が決して目的ではない。『正法眼藏随聞記』に懷讓の記すところによれば、

戒行持斎を守護すべければとて、強て宗として是を修行に立て、是によりて得道すべしと思ふも、亦これ非なり。只是れ納僧の行履、仏子の家風なれば、随ひ行ふなり。是を能事と云へばとて、必ずしも宗とする事なかれ。然あればとて破戒放逸なれと云には非ず。若亦かの如く執せば邪見なり、外道なり。

と、禪師は教えられている。禪師においては、持戒は「祇管打坐」の中に生かされている。「坐禅の時何れの戒か持たざる」なきのである。

戒行持斎は只管打坐に含まれている。それは宗とする、目的とすることは許されないが、常に生き働いて、やがて証果を導くのである。凡人たるわれわれ、ともすれば本願に誇って戒をおろそかにする。「破戒放逸」に走らんとする。今こそ「諸悪莫作」ときこゆるままに、悪を作ること莫れと行じもてゆかねばならぬ。

この故に禪師はさきの引用に続いて云う、

無上菩提の説著となりて聞著せらるるに転ぜられて、諸悪莫作とねがひ、諸悪莫作とおこなひもてゆく。

無上菩提のことは聞くこと、至心に「諸悪莫作」のことはに耳を傾ける時、人はやがて「諸悪莫作」たらんと願い、これを実践して行こうとする。「聞法」、すなわち真実のことは聞くことには、かように実行へ「転ぜ」しむる大きな力があるのである。

聞くことはことを聞くことである。ことはいうまでもなく人間のみのものつものである。この点において、古来ことばのもつ神秘的な働らきについて、東西を通じて大きく取りあげられている。『新約聖書』の「ヨハネ伝」の冒頭には、

第 3 号

太初にことば（ロゴス）あり、言は神と偕にあり、言は神なりき。この言は太初に神ととも在り。かの物これに由りて成り、成りたる物に一つとして之によらで成りたるはなし。

とあるが、ことばの大いなる働らきについて改めて思いを馳せる要がある。このことば（ロゴス）が一切の学問の根本となっていることは周知の通りである。

わが国は万葉の昔から「言挙げせぬ国」といわれているが、これもことばが大きな力を持つが故に「巧言令色」的なことばを用うべきでないことを言っているのである。

わが道元禅師にも、『菩提薩埵四摂法』の巻に、四摂法として、布施、利行、同事と並んで「愛語」をあげているが、これについて云う。

むかひて愛語をきくは、おもてをよるこばしめ、こころをたのしくす。むかはずして愛語をきくは、肝に銘じ、魂に銘ず。しるべし、愛語は愛心よりおこる。愛心は慈心を種子とせり。愛語よく廻天の力あることを学すべきなり。

慈愛より発することばは、よく天をひっくり返す力を持っている。藤原定家の『新古今集』の序にいう、歌（ことば）は「鬼神をも哭か」せる徳をもつ、ということばと思いはされて、今更ながらことばの持つ力に驚かされるのである。

「聞法」の大切なことを改めて味わうべきである。かくて無上菩提の語を心底からきいて、これに従い、諸悪莫作を実現せんと努力し、修行する。聞法に導かれ、転ぜられて、われわれに課せられているのは身心を挙しての修行である。

みづからが心を挙して修行せしむ、身を挙して修行せしむるに、……心身を拈来して修行するに、四大五蘊にて修行するちから、驚地に見成するに、四大五蘊の自己を染汚せず、今日の四大五蘊までも修行せられもてゆく。

『諸悪莫作』の倫理

四大五蘊，すなわちこの現世に生きるわれわれの全身心を挙げて修行する時，その修行力直ちに作仏祖に至らしめる。

かくのごとく身心を挙げて「諸悪莫作とねがひ，諸悪莫作とおこなひもてゆく」とき

諸悪すでにつくられずなりゆくところに，修行力たちまちに現成す。

かくして，「諸悪すでにつくられずなりゆく」，諸悪は全く影を没して，「正当恁麼時の正当恁麼人」たるのである。

諸悪さらにつくられざるなり，莫作の力量見成するゆゑに。……正当恁麼時，すなはち悪の人ををかさざる道理しられ，人の悪をやぶらざる道理あきらめらる。

以上，修証辺のこととして禅師の道得をたどってきた。すなわち，諸悪莫作という仏祖のことばを聞き，そのことばに転ぜられて，諸悪莫作を現成せんとして身心を挙げて修行し，やがて仏性に承当する正当恁麼人として，諸悪作り能わぬに至る道程について考究してみた。

この道程は，いわば三つの段階を経ていると見ることができるが，これを「莫作三段の説示」として示すものがある。例えば，『曹洞宗聖典』に，「作ること莫れ，作ること莫し，作られざるなり」をあげて「三段の説示」としてある。筆者はこれを参考として，以下さらに立入って，修証の道を逐い，これが体得につとめてみたいと思う。

6

前節で「莫作三段の説示」について触れたが，こうした三段の思考，謂わば弁証法的思考は道元禅師の思惟の道程において屢々見られるところである。しかもそれが思惟の展開に於て最も一般的であることは云うまでもなからう。今その禅師における若干の例について考察してみよう。

第 3 号

『現成公案』の冒頭の句は、種々の見地から解釈されているが（最後の尚書き参照），最も一般的には，やはり三段の展開を示すものと見ることが出来る。即ち，

(1) 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。

(2) 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。

(3) 仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに，生滅あり，迷悟あり，生仏（衆生と仏）あり。

第一段は現実の姿，諸法のありのままの肯定である。千差万別，森羅万象，その差別ある現象そのものの肯定である。そこには迷う者と悟れる者があり，生もあり死もある。われわれの見る通りの世の姿である。

けれども一度びこの現象の中にある自己を省りみる時，果してこれが世の真実の相であろうか，という疑が起ってくる。むしろ実相は，この現象の背後に隠されたものとして存在するのではないか。生死，生仏は仮象に過ぎない。この反省は現実の否定，現世におけるあらゆる制度，権威，慣習の否定の運動として，今日の青年にその例を多く見出すことができる。真実は現象の背後にある，現象の否定されるところにある筈である。かつてプラトンは，かくしてイデアの世界に安住の地を見出した。第二段の万法否定，生死の別を否定し，生死を離脱した世界は，かくして寂靜，平靜，無為の姿においてわれわれの仰望するところとなる。「心常相滅」とはこれをいうのであろう。

しかし仏道もこの否定において寂靜を求めるものであるとするならば，単なるニヒリズムの境地に止まるものではないか。人は第一段の現実肯定，第二段の現実否定を超えて，「豊儉より跳出」して現実の再認識に進まねばならぬ。如何に生死を否定したところで，生死そのものは無くなるわけではない。生死の苦悩は，生死を否定したところで脱脚できるものではない。むしろ人は生死の苦悩に直面し，これをそのままに生きることに徹しなければならぬ。そこに

『諸悪莫作』の倫理

生死、生仏の新たなる肯定が生れ来るであろう。それが、第三段に示される真実の仏法の立場である。やはり「愛措」の中に花は散り、「棄嫌」に於て草は生うるのである。

更に尋ねれば、『山水経』の中にもこの趣が見られる。

古仏いはく山是山，水是水。この道取は山是山といふにあらず，山是山といふなり。

「山是山，水是水」という語は多くの古仏の用いるところであって、『雲門広録上』に載せる

上堂云，諸和尚子，莫妄想，天是天，地是地，水是水，僧是僧，俗是俗。

が最もよく引用されるところである（岩波、『日本思想大系，道元上』）が、この語について『正法眼蔵聞解』では青原行思（六祖慧能の法嗣）の句を引用している。

青原惟信禪師上堂云，老僧三十年前，未參禪時，見山是山，見水是水，乃至後來親見知識有箇入處（後に知識人に相見し自らを省りみるに至って），見山不是山，見水不是水，而今得休歇處（今日得道の境地に於ては），依前（依然として）見山祇是山，見水祇是水。

この句は最もよく禪師の「山是山，水是水」を解明するに役立つであろう。

ここに明らかに三段の思索の発展のあとがうかがえる。即ち

- (1) 見山是山，見水是水
- (2) 見山不是山，見水不是水
- (3) 見山祇是山，見水祇是水

第一段階においては、あるがままの山水がそのままに肯定されている。見る通りの山水なのである。然し少しく学道に進むなば、山水が主観を離れて客観

的に実在することは、われわれの経験に徴するも肯定できないことである。ヒュームのごとき懐疑論者たらざるを得ない。一切の存在を疑う、それは近世哲学の最初におけるデカルトの態度でもあった。山を見るも、主観の視覚を離れてはあり得ない。それは決して山の客観的存在を証明するものではない。

このことは認識論の問題としても重要な課題であるが、実践的思惟のあり方としても重要である。この疑惑、それが真実在の把握を可能ならしめる緒であるとともに、身心学道のための門戸となる。

人は疑惑において絶望に陥入る。進むことも退くことも能わぬディレンマに悩む。この虚無の状態において人は如何に処すべきか。

『正法眼蔵随聞記』（第三）にいわく、

示して云く、学道の人、身心を放下して一向に仏法に入るべし。古人云く、百尺竿頭如何進歩と。然れば百尺の竿頭にのぼりて、足をはなたば死ぬべしと思ふて、つよく取りつく心あるなり、それを一步を進めよといふは、よもあしからじと思ひ切て、身命を放下するやうに……思ひすつべきなり。其れを捨てざらんほどは、いかに頭燃を払ふて学道するやうなりとも、道を得ることかなふべからざるなり。ただ思ひ切て身心ともに放下するなり。

百尺の竿頭一步を進める——この疑惑、この苦悩の境にあっては一步を進める以外にない。「よもあしからじと思ひ切て」一步を進めるべきである。否、百尺の竿頭に追いつめられれば、手を放つ以外に道はない。その思い切り、それは追いつめられ、苦悩にあることの事実が、体験が、かく思い切らせるのである。まさに虚無の突破であり、「漆桶底の打破」である。現実の底を突き抜けることである。然る時、「十方世界是全身」、全世界の中に生きることを得る。光明に満ちた世界がそこに出現する。

その時、まさに「山^{たに}祇是山、水^{みづ}祇是水」なのである。やはり柳は緑、花は紅、世は何等変ることなく、しかも光明に輝やいている。これを「身心脱落」といい、悟るといふ。

『諸悪莫作』の倫理

すなわちこの句は、現実の肯定より進んで、それを否定し、その否定の苦悩が極限に達する時、すなわち飽くなき修行を透過して悟に至る、という三段の過程を経ていることを示しているのである。

この三段の過程を前提としてみる時、今の「莫作三段の説示」の依って来るところが明かであろう。

7

「莫作三段の説示」も上述の三段の展開を受けている。「作ること莫れ」の教を聞き（聞教）、「作ること莫し」と願ひ行じつつ（修行）、やがて「作られざるなり」（証果）の境涯に達する。それはまさに現状透脱の歩みを適確に表現しているといえる。

今少しくこの道程について考究を進めてみよう。

「作ること莫れ」と聞いてこれに従うことは極めて容易である。犬猫でさえ唯々として聴従することは可能である。しかしそこには自由の主体としての人間存在が生かさされていない。自覚がない。カントの所謂「合義務的」であるに過ぎない。何故「作ること莫れ」であるかについて知るところがない。それはカントに於ては「義務心に基づく」にまで高められねばならなかったのである。単なる肯定は何ら向後の道を開くものではない。

「作ること莫れ」ときいて、これに抵抗を試み、その教えに反逆し、しかもその否定において自己を反省し、やがて自覚して「作ること莫し」と願ひ、発心し修行する。この否定、苦悩の中における「発心」こそ極めて重要な修行の出発点である。

道元禪師は『随聞記』に「我れ始てまさに無常によりて聊か道心^{おこ}を発し」と発心の動機が無常にあることを述べているが、『建徳記』はさらに、

第 3 号

悲母ノ喪ニ遇テ、香火ノ煙ヲ觀ジテ密カニ世間ノ無常ヲ悟テ深く求法ノ大願ヲ起シ玉フ。

と詳説している。事実禅師は三才にして父久我通親を失い、八才にして母の喪に遇っている。この事実は、特に感じ易い年令の少年に強く世の無常を感じさせたであろう。かくて十三才の春、叔父良観法眼について出家を求め、翌春、天台座主公円僧正の許で出家の志を達したのであった。

無常——さきに「否定」の段階について述べたが、まさにその位置に禅師は立ったのである。しかもこの「否定」に打負かされることなく、「聊か道心を発し」とあるが、この「聊か」とは極めて謙遜した表現であって、実はこれは一大決意を要したのである。史実としても、父は内大臣久我通親であり、母は松殿関白基房の娘であって、『伝光録』に、

時に松殿の禅定閣（基房）は、関白撰家職の人なり、天下に並びなし、王臣の師範なり、此の人、師を納めて猶子とす。家の秘訣を授け、国の要事を教ふ。十三才の春、即ち元服せしめて朝家の重臣となさんとす。

と述べられているごとく、たとえ武家政治の出現によって朝廷の権威が陵夷に向うとはいえ、その要職に就くことが期待されていたのである。この意図を知るや、禅師は直ちに出家の道へ進んだ。その発心のいかに重大な決意であったかは察するに余りある。

社会的にも当時は政権の交替相次ぎ、まことに不安な、無常を感じさせる状態であった。鴨長明の『方丈記』の成ったのは丁度この頃であった。

無常を觀ずることが発心修行を導くことは、ここに明らかに見ることができ、『永平高祖学道用心集』にも

竜樹祖師曰く、唯世間の生滅無常を觀ずる心も亦菩提心と名づく。然れば乃ち暫く此心に依らば、菩提心為る可きものか。誠に夫れ無常を觀ずる時、吾我の心生ぜず、名利の念起らず。（原漢文）

『諸悪莫作』の倫理

と述べて、無常観こそ発心（発菩提心）の源泉であるという。さらに無常観の徹底は発菩提心を必然化する。

この一念発起、発心の重要なことは幾多の先例に倣することができる。たとえば孔子は「十有五にして学に志」（『論語』）したという。十五才といえは発達心理の上からは青年期に入り、まさに反抗期といわれるに相応しく、否定の心理が最も活発に働らく時期であるが、この時期に「志学」への心を発したのであって、それが以後の発展の基礎となっている。

親鸞聖人も『歎異抄』によれば、

弥陀の誓願不思議にたすられまいらせて、念仏申さんとおもひたつところのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。

と述べている。「念仏申さん」と発心することは至難である。無常観の徹底なくしては、百尺の竿頭に追いつめられることなくしては、この光明に接することはできない、弥陀の誓願不思議を信ずることはむつかしい。「行き易くして人なし（実際に行く人は少ない）」といわれる所以である。

しかも、この発心は「発心修行」と熟せられるごとく、真の発心は必然的に修行を伴う。

この修行、特に戒律の遵守については上来屢々述べているので、ここに繰返すまでもなからう。しかも禪師においては「禪戒一如」であって、坐禅の中に一切の戒律が具現充足しているのであった。『随聞記』（第一）に次のことばがある。

学人最とも百丈の規繩（大智禪師百丈懷海の『禪門清規』——永平諸清規の典拠とするもの）を守るべし。然あるに其の儀式は受戒護戒坐禅等なり。昼夜に戒経を誦し専ら戒を護持すと云は、古人の行履に随て祇管打坐すべきなり。坐禅の時何れの戒か持たざる、何れの功德か来らざる。

又曰く、(『随聞記』第五)

示して曰く、学道の最要は坐禅これ第一なり。大宋の人多く得道することみな坐禅のちからなり。……しかあれば学人は祇管打坐して他を管することなかれ。仏祖の道は只坐禅なり。

他の道、即ち或従経巻、或従知識は捨ててはいないが「猶お坐をもはらすすめ」ている。「祇管打坐」とは、「修行の用心をさづくるにも、修のほかには証をまつおもひなかれ」(『弁道話』)といわれるように、証を目的とした修ではなく、只の打坐である(この修もとより証上の修であって、修証一等なるが故であるが)。この祇管打坐は親鸞聖人のいわれる「ただ念仏」(『歎異抄』)に酷似している。

かくして只の修行、結果を意図しない修行、換言すれば人間実存の底に徹する時、その底を破らざるを得ない働きを導く。その修行は恐らく大河を隔てた彼岸へ飛躍する跳躍台となるであろう。本法性を現成し、身心脱落をあらしめる機縁となるであろう。

道元禅師の十三才の発心より、二十六才天童如浄の許に於て、身心脱落して印可を得るまでの才月は、文字通り生死をかけた「身心学道」であった。この修行、この苦闘、われわれはそれを深く肝に銘じなければならない。親鸞聖人においても、九才の出家から三十才の回心に至るまで、「叡山第一の学僧」といわれる学道修行があり、それが、弥陀の誓願不思議を至心に信樂せしむるに至ったのである。

かくして道元禅師においては、

諸悪すでにつくられずなりゆくところに修業力たちまちに現成す。

『諸悪莫作』の倫理

諸悪もはや作られずなり、上述の「修行力」がそのまま現成し来り、証果をあらしめるのである。「証を待」たずといえども、証が即坐に現成する。正当恚麼人たるのである。仏性に承当する人となるのである。そして

正当恚麼時の正当恚麼人は、諸悪つくりぬべきところに住し、往来し、諸悪つくりぬべき縁に対し、諸悪つくる友にまじはるににたりといへども、諸悪さらにつくられざるなり。

正当恚麼人は、いかなる環境、境涯にあっても、さらに悪を作り得ない。仏性の現成であって、随処に主となって、「発菩提心」に応ずる菩薩行を実現してゆく。そこには闊達なる自由人の行動を見るだけである。

この境涯はまた、孔子に於ても「七十而従心之所欲、不踰矩」として実現している。然し、重ねていうが、この境地に達するためには、前述の十五才の「志学」以来、「三十而立、四十而不惑、五十而知天命、六十而耳順」というきびしい道程があったのである。

上述のところを総括して禅師は次のごとく述べる。

衆生作仏作祖の時節、ひごろ所有の仏祖を罣礙せずといへども、作仏祖する道理を十二時中の行住坐臥につらつら思量すべきなり（一切の時を挙げて反省し、修行する）。作仏祖するに衆生をやぶらず、うばはず、うしなふにあらず；しかれども脱落しきたれるなり（衆生は衆生のままに、生死は生死のままに、これを脱落し、透過する）。……かくのごとく参究するに、諸悪は一条にかつて莫作なりけると現成するなり。この現成に助発せられて、諸悪莫作なりと見得徹し、坐得断するなり（諸悪莫作が現成している、故にこの事実に基づいて、今や諸悪莫作なりとの信を獲得することができる）。

かくして諸悪と莫作とは二にして一である。諸悪すなわち莫作なのである。

諸悪莫作は井の驢をみるのみにあらず、井の井をみるなり、驢の驢を見るなり、人の人を見るなり、山の山を見るなり。

第 3 号

さて、ここで始めにがえって、道林禪師と白居易の問答について、道元禪師の慈誨を味読してみよう。

かるがゆゑに、三才孩児の因縁行履あきらめんとするに、さらに大因縁なり。それ三世諸仏の行履因縁と、同不同あるがゆゑに（不同は省いてみる）。居易おろかにして三才の孩児の道得をかつてきかざれば、あるらんとだにも疑著せずして恚嗔道取するなり（三才の孩児の道得の真意を理解せず——第一節参照）。……禪師、あはれみをやむるあたはず、かさねていふしなり、三才の孩児たとひ道得なり（一本あり）とも、八十の老翁は行不得ならんと。いふところは、三才の孩児に道得のことばあり、これをよくよく参究すべし（三才の孩児の道得、即ち獅子吼は、すでに真理、実相をあらわしている）。八十の老翁に行不得の道あり、よくよく功夫すべし（行ずる者と行ずることが一つであるが故に、人と事が一つ、敢て行というに及ばない）。

孩児の道得は、なんちに一任す、しかあれども孩児に一任せず、老翁の行不得はなんちに一任す、しかあれども老翁に一任せずといひしなり（孩児の道得、老翁の行不得の通俗的解釈は居易に一任しよう。それは、この孩児、老翁——道林禪師のいう——の道得でも行不得でもないのである）。

道（ことば）と行が一つになり切っている境涯において、道林禪師は教えているのである。しかし居易恐らくはこれを理会し得なかつたであろう。

諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教がそのまま真理のことばとして示されているが、それがそのまま行であること、われわれの実践であること、修と証とが一つであることに立脚して、始めてこの偈は生きたものとして、無常の生活裡にあるわれわれを導く大きな力となりうるのである。

以上『正法眼蔵諸悪莫作』の巻の中について、「諸悪莫作」の説示の意味するところを、筆者の参究のままに述べて見た。禪師はさらに「衆善奉行、自浄其意、是諸仏教」の三句についても懇切な教示を垂れているが、この小論ではこれに及ぶことができなかつた。しかしそれらは、やはり「諸悪莫作」に基づくものと見られるので、これを通してその大旨は諒得できるであろうと思う。

『諸悪莫作』の倫理

最後に、『現成公案』末段の一節を引いてこの小論の終りを飾ることとした。
い。

麻谷山宝徹禪師、あふぎ（扇）をつかふ。ちなみに僧きたりととふ、風性常住無処不周なり。なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ。師いはく、なんち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ずと。僧いはく、いかならんかこれ無処不周底の道理。ときに師あふぎをつかふのみなり。僧礼拝す。

仏法の証驗、正伝の活路、それかくのごとし。常住なればあふぎをつかふべからず（使う必要がない）、つかはぬをりも風をきくべき（一本べし）といふは、常住をも知らず、風性をもしらぬなり。……

風性は常住ではあるが、扇を使うことなしにはその常住は現成しない。また扇を使って風を知りうるのは風性常住なるが故である。手をこまねいて風性を把握しようとするも不可能である。行を待たずして諸法実相は体得できない。

「悉有仏性」なるが故にわれは仏である。しかしそれへの承当は修においてある。「修証は無くんばあらず」である。「修証一等」はわれわれの修において現成するのである。

以上道元哲学の倫理的側面について私見を述べてきたが、尽力するも、禪師の境涯のいよいよ遙かなるを覚えるばかりであり、さらに、却ってこの小論が禪師の真意を傷うに至ったであろうことを恐れるものである。

なお、さきに⑥『現成公案』の冒頭の句について多様な解釈があることを述べたが、これについては同学杉尾守氏の論説がよくその全貌を伝えていることを付記しておく（『山口大学教育学部研究論叢』第十九巻第一部所収、「道元の哲学上」）。

参考文献

- 『道元禪師全集』（2巻）、大久保道舟編、筑摩書房、昭和44～45年
『正法眼蔵』（3巻）（岩波文庫）、衛藤即応校註、岩波書店、昭和14～18年
『曹洞宗聖典』、国訳大蔵経編輯部、東方書院、昭和7年
『正法眼蔵、正法眼蔵随問記』、（日本古典文学大系）、西尾実他3氏校註、岩波書店、

第 3 号

昭和40年

『道元』（2巻），（日本思想大系），寺田透，水野弥穗子校註，岩波書店，昭和46～47年

『永平高祖道元禪師行状建擲記』，永久岳水編，中山書房，昭和30年

『正法眼蔵註解全書』（10巻），神保如天，安藤文英校，同刊行会，昭和31～32年

『正法眼蔵啓迪』（3巻），西有穆山提唱，大法輪閣，昭和18年

『修訂増補道元禪師伝の研究』，大久保道舟，筑摩書房，昭和41年

『道元の研究』，秋山範二，岩波書店，昭和10年

『道元禪師と行』，秋山範二，山喜房仏書林，昭和17年

『正法眼蔵釈意』（4巻），橋田邦彦述，山喜房仏書林，昭和14～25年

『道元』，（日本思想家選集），田中忠雄，新潮社，昭和18年

『永平正法眼蔵』，増永靈鳳，春秋社，昭和31年

『正法眼蔵参究』（5巻，現在続刊中），安谷白雲，春秋社，昭和46年——

『正法眼蔵全講』（24巻一刊行中），岸沢惟安講，大法論閣，昭和47年——

『禅の思想——正法眼蔵の基本思想』，佐橋法竜，雪華社，昭和47年

『正法眼蔵の研究』古田紹欽，創文社，昭和47年