

自 淨 其 意

——道元哲学の倫理的側面 (3)——

田 村 武 夫

1

七仏通戒の偈の第三句は「自淨其意」である。此句について、道元禪師の『諸惡莫作』の巻は、さきの「諸惡莫作」「衆善奉行」の解明に続いて、次のように説示される。

自淨其意といふは、莫作の自なり、莫作の淨なり、自の其なり、自の意なり、莫作の其なり。奉行の意なり、奉行の淨なり、奉行の其なり（自の其なり以下諸本に云う——莫作の其なり、莫作の意なり、奉行の意なり、奉行の其なり、奉行の淨なり）。かるがゆゑに是諸仏教といふなり（因に、「是諸仏教」は通戒の偈の第四句である）。

常識からすれば、「自淨其意」とは「自ら其意（ところ）を淨うする」と解されるのであるが、この説示を通して禪師の真意に立ち入ることは極めてむづかしい。ついては、今諸注釈書を参考としてみるならば、岸沢惟安師は（『正法眼蔵全講』）、

みずから其意を淨くす、——そうするとこのみずからということが、他に対することになる。それから意をきよくす、というのが、不淨の意があつて、その不淨のころを清淨にする。そういうときには、淨と不淨とあい対している。不淨の意を淨くする、そうするとだ、これは仏教ではなくなる。……そうするとこの自淨其意ということが、どのようなことをさして自淨其意というか、それが問題になる。これについて『御抄』がよく説明しておられるよ。

では、『御抄』ではどう解釈するか。

是ハ諸悪ヲハ己止ヌ、衆善又奉行シツ、此上ハ我意モ浄メラレヌルヤウニ覺ユ、是凡見也、非仏法。其ヲ今ハ莫作ノ自也、莫作ノ浄也トアリ、以莫作自トトリ、以莫作浄ト談ス、又此自ヲ無ト談シ、此自ヲ意ト談ス、又莫作ノ其ナリ、莫作ノ意也、乃至奉行ノ意也、莫作ノ浄也、奉行ノ其ナリ、奉行ノ自也ト打カケテ此自浄其意ノ四字ヲ被釈、如此心得ヲ是諸仏教ト被釈ナリ。

『聞解』にも同じ趣旨が見られる。

○自浄其意——莫作ノミニテ見ル、意ノ汚レヌ羊（よう）ニト造作シ用心スルニテ無シ、○莫作ノ自トハ諸悪無自性ノ自ナリ、浄ト云ハ莫作無自性ノ場ヲ云フ、其トハ莫作無自性ヲ指シタモノ、○意ハ莫作ノ処ナリ、○奉行ノ意ナリ、コノ四句衆善ノ句ニツイテ云本意ニ同シ。

浄と不浄と相対するものではない。浄といえば浄，不浄といえば不浄，それのみである。従って諸悪無自性，衆善無自性。絶対の立場からすれば，まさにそうであろう。本来浄なるもの（仏性），これをさらに浄うする要はない，禅師の打返して「自浄其意」を釈せられるところは，まさにこの故にほかならない。たしかに本体論の立場からすれば，然あるであろうが，筆者の「諸悪莫作」「衆善奉行」の実践面からする上乗の論述からするならば，やはりこれを体得するものとして修証上から見ざるを得ないのである。

この点については，禅師の言説また，これに及ぶもの多いと思われるが，今その一例をあげるならば，『正法眼蔵洗浄』の巻の冒頭に次のことばがある。

仏祖の護持しきたれる修証あり，いはゆる不染汚なり。

南嶽山觀音院大慧禪師（南岳懷讓），因六祖問，還仮修証不（かえって修証をかるか否か）。大慧云，修証不無（修証は無くんばあらず），染汚即不得（染汚することは即ち得ず）。六祖曰，只是不染汚，諸仏之所護念，汝亦如是，吾亦如是，乃至西天祖師如是云々。

大比丘三千威儀經云，浄身者洗大小便，剪十指爪。しかあれば身心これ不染汚なれども，浄身の法あり，浄心の法あり。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（これを）きよむるは諸仏之所護念なり。

自 淨 其 意

このことばについて『聞解』は次の如く解釈する。

述贊ニ広ク云ヘバ、十方界ノ表裏、近クハ人々ノ身心共ニ不淨ハ無也、淨ト不淨トハ対治門デ本法デハ無也。シバラク法（世法）ノ上デ淨不淨ヲイワバ、仏祖ノ教ニ随フハ淨ナリ、違スルヲ不淨トス、タトヒ仏果ニ至ルモ染汚スレバ不淨ナリ。○シカアレバ、前ノ南岳ノ公案ト三千威儀經トニヨリテ考ヘ見レバ、淨身ハ是レ本ヨリ不染汚ナレドモ、仏祖アリテヨリ以来、身ヲ淨メ心ヲ淨メルコトアリ、ソレノミナラズ国土ヲ淨ムルナリ。身心が淨ナレバ国土モ自ト淨シ、依正（身心と環境）一致ナル故ニ。

「シバラク法ノ上デ淨不淨ヲイフ」というのが、今のわれわれ凡人の上におけることである。淨不淨をいわざるを得ないのである。そして注目すべきは、「仏祖ノ教ニ随フハ淨ナリ、違スルヲ不淨トス」といわれていることである。この意味において筆者は、仏祖の教えに随順することに「自淨其意」の真意があると解したいと思うのである。

かく解する思惟の過程には飛躍があるかも知れない。しかし後にも引用するように、禪師の言説の中に、この意を言表したものが多く存することに徴して、こうした解釈をすることも敢て不当ではないと考えるのである。

2

『学道用心集』に曰く、

仏道を修行する者は先ず須らく仏道を信ずべし。仏道を信ずる者は須らく自己本より道中にありて迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、誤謬なしということ信ずべし。是の如きの信を生じ、是の如きの道を明らめ、依て之を行ぜよ。乃ち学道の本基なり。（原漢文）

ここに「信を生じ」、「道を明らめ」とあるが、この信と悟の間にはどんな関係があるであろうか。

同学山口大学杉尾教授は、『学問と信仰—道元禅の場合』（『印度学仏教学研究第24巻第8号』——50年12月）の中で、「原事実を証究し尽すことを別にし

て学問はない。この意味における哲学という学問のほかに信仰の占める場はない。……「知」が即ち「信」であって、そのほかに特別の「信仰」を要しないのである。」とし、その一つの根拠として禅師の用語に触れ、加藤宗厚氏編『正法眼蔵要語索引』によって、信と知との用語回数をまとめている。それによれば、「信ず」41回（内「信ずべし」4例）、「信」6回、「信受」29回「信心」10回、「信仰」2回、これらを合計して88回であるのに対して、「知る」は1095例（内「知るべし」280）であって、禅師の学問信仰が「知」をもととするものであることを強調している。

「知」はたしかに「原事実」の証究にあるし、それが所謂「悟」をあらしめる基盤であることはいうまでもない。この意味で、同様の主旨が古田紹欽氏によっても説かれている（現代教養文庫『宗教とは何か』——社会思想社刊、50年）。

「この信をいうにつけ、私は、ぜひとも悟りの意義を強調しておきたいと思えます。」「柳は緑花は紅、この一句が悟りのすべてを表象している……。」「ある立場からある立場によって物を見ている、宗教にしてもそうです。……悟りはそのままを見ることを教えている。」「この立場を一遍越えて、その上に自らの立場を知らなくてはならない。信は拘束的であるが、悟りは開放的です。」「仏教では即身成仏、即心即仏、即身是仏などといい、この身心そのままて仏であると説くが、私はこの意味を人間が人間であることを越えて人間であることの自覚であると解釈する。宗教の極致をこうしたところに見出そうとするのです。」

たしかに、こうした悟り、道を明らめるところに、道元禅師の学が哲学として深く、そして実践に於ても大いなる指導力を発揮しているといえるであろう。

然し、道元禅師の学が単に学たるに止まらず、哲学することにより、具体的に生活を指導する実践力としてその力を発揮し、禅師をして、日本の曹洞宗という宗教の高祖たらしめているのは、ただこうした学の領域に止まるものでな

いことを思わせずにはおかない。まして、「臨濟將軍，曹洞土民」と俗言にある如く，所謂「一文不知の尼入道」までも度せんとする宗教活動は，単なる学の領域に於ては不可能であることを思わせるのである。

さきの『学道用心集』の引用に見る如く，「信」を生ずることが「道」を明らかにすることに先立つのである。信あって知あり，学あるのである。かくしてこそ始めて坐禅も単なる精神修養として，精神統一，精神集中，精神開放の為の一般的機関としてではなく，宗教として正しい地位を占め，日常の生活行動に生きる力を持つことができるのである。

関雄峯師の『一度死んだら二度死なぬ』（東京スポーツ新聞社刊，50年）の中にある次のことばも，この意味に解せられるであろう。

「如には，だから，生もなく死もない。その生死のない[＊]如、（仏）を目指すことが信仰の意味であり，坐禅することの意味なのである。ちなみに聖徳太子のいう[＊]世間虚假、には[＊]唯仏是真、なる言葉が続くのである。」

信仰に於て坐禅もまたその真義を発揮するといえるであろう。

また，宗教的信——信心は，単なる信念ではない。後に詳述する如く，それは何かの前に，例えば「唯仏是真」と信じて，仏の前に身を投げだすことである。よし，あしの分別を越えて，仏に身を任すことである。そこには或いは，ヨーロッパ中世の Tertullianus のいう如く，「不合理なるが故にわれこれを信ず」とさえ言う性質があるのである。それは知を越える。理論的に理解しうる合理的なものであるならば，敢て信ずる要はないであろう。理論の到達し得ない境涯——それはわれわれの身边に満ち溢れているが，それはこれを信ずるほかないであろう。

次のような禅師のことばは，まさしくこの意味を表出されたものと思うのである。（『随聞記』第1の13）

仮令仏と云は，我が本より知りつるやうは，相好光明具足し，説法利生の徳ありし釈迦弥陀等を仏と知たりとも，知識（正法を知れる人）若し，仏と云は蝦蟇蚯蚓（がま，みみず）ぞと云はば，蝦蟇蚯蚓を是ぞ仏と信じて日比の知解を捨つべきなり。此の蚯蚓の上に仏の相好光明，種種の仏の所具の徳を求むるも猶情見あらたまざるなり。只當時

第 7 号

見ゆる処（目の前に見るまま）を仏と知り。若し此の如く（師の）詞に随て情見本執をあらためて行かば、自ら（仏道に）契ふ処ろあるべきなり。……

3

正法眼蔵95巻の中には製作年次の不明なものが11巻含まれている。即ち、三時業、四馬、出家功德、供養諸仏、歸依三宝、深信因果、四禅比丘、唯仏与仏、生死、道心及び受戒がそれである。そのうち懷辨の書写年月の付記されているものは、三時業から唯仏与仏までの8巻であって、生死、道心及び受戒の3は書写年月も全く記されていない。そしてこれらの製作年月の不明なものについては、古来それが果して禅師の著作であるか否かは疑問とされてきた。それほど他の諸巻と思想上からも、文勢からも異なるものと見られてきたのである。然し今日に於ては、諸研究の成果として、それらも禅師の著作であることが明らかとなった。

そして、禅師の宗教——信を問題とする、今の課題にとっては、むしろこれらこそ重視すべきなのである。

玉城康四郎氏は『日本の思想—2, 道元集』（筑摩書房, 1947年刊）の解説において、禅師の宗教思想に触れ、特に「7, 宗教心」の項を設けて、その中に、年令とともに禅師の宗教的方向への進展が見られるとしている。そして、禅師が54才ではなく、もっと長く生きたならば、「たとえば親鸞の自然法爾のごとき圭角のすり切れた、円熟の文言を得ることが可能であったかも知れない。そうでなくても、すでにわれわれは、かれの長からぬ生涯のなかに大きな成長変化を認めるのである」と言い、前期の圭角あるものとして『弁道話』（32才）のことは引用して、「焼香、礼拝、念仏、読経、看経」等の無用であること、そして祇管打坐すべきことを強調している点を挙げている。この禅師のことは、当時の一般的宗教行事を却けたものであるが、氏はそれらがなお圭角を存し、所謂宗教心の挙揚の十分でないことを示そうとしているようである。

自 淨 其 意

成程、『普勸坐禅儀』（28才）、『弁道話』（32才）、『現成公案』（34才）などには、言われる如く、打坐以外の行又は行事は関心の外におかれていたといえるかも知れない。

然しおもうに、禅師の道、そして歩みは、あくまで宗教であるといえないであろうか。決してそれは仏教という宗教の框外にあるものではないであろう。前節に引用したような宗教的言辞のある『学道用心集』は35才の頃成るものであり、さらに遡上れば如浄禅師の会における修行も仏眼を開き、仏の教えに随順できることを求むる以外のものでなかったと言える。また懷弊隨身の初期における『随聞記』にも、——これは前節末尾に引用したところと同じ趣のものであるが——

仏道に入るには、我こころの善悪を分けて、よしと思ひ、あししと思ふころをすてて、我が身よからん、我が意なにとあらん（かくありたい）と思ふ心をわすれて、善くもあれ、悪くもあれ、仏陀の言語行履に随ひゆくなり。吾が心によしと思ひ、亦世人のよしと思ふこと必ずしも善ならず。然あれば人めをもわすれ、吾が意をもすてて、仏道に随ひゆくなり。

などの説示がある。このことばは、もとより「仏祖の言語行履」に随順してゆく道元禅師の基本的修学態度を表明したものであるが、しかし、ここにも既に『生死』の巻にいう「仏のいへになげいれて」という、信仰の表出を見ることがができる。

否、これらを引くまでもなく、既述の、禅師の仏門に入る、その発心の動機、事情からするも、宗教心を別にしては、禅師の歩み、そしてその学の真意を解することはできないであろう。故に、玉城氏が宗教心の発露とみる『生死』、『帰依三宝』なども、年を逐うて宗教心が起ってきたと見るべきではなく、それが禅師としては最初からする歩みの必然的進展というべきであろう。勿論、上の年月未詳の、宗教的と見られる著作が、多く晩年に帰せられている点には注目すべきであろうが、それがただ単に年令を加えたことに由来するとは言い得ないであろう。

そして、この宗教心の発露に『諸悪莫作』の巻における「自淨其意」を位置

づけることも、敢えて不当ではあるまい。

なお、「諸悪莫作」、特に「自浄其意」ということばそのものについて言及されたものは、『眼蔵』そのものにも、他の著作にも、この『諸悪莫作』の巻以外に見出すことはできない、ということをつ記しておきたい。

4

先ず、禪師は「道心」についてどう考えられているか、それが信心の根底であるが故に、これについて考えてみたい。

既に発心して仏道に志す者に対して、禪師は次のように説示される。（『道心』）

仏道をもとむるには、まづ道心をさきとすべし。道心のありやう、しる人まれなり。あきらかにしれらん人とふべし。よの人は道心ありといへども、まことに道心なき人あり。まことに道心ありて人にしられざる人あり。……おほかたおろかにあしき人のことばを信ぜず、きかざるなり。またわがころをさきとせざれ。ほとけのとかせたまひたるのりをさきとすべし。よくよく道心のあるべきやうを、よる、ひる、つねにこころにかけて、このよにいかでかまことの菩提あらましとねがひいのるべし。……しばらく心を無常にかけて、よのはかなく、人のいのちのあやうきことをわすれざるべし。……あひかまへて、法をおもくして、わが身、わがいのちをかるくすべし。法のためには身もいのちも、をしまざるべし。

つぎにはふかく仏法僧三宝をうやまひたてまつるべし。生をかへ、身をかへても三宝を供養し、うやまひたてまつらんことをねがふべし。ねてもさめても、三宝の功徳をとなへたてまつるべし。

「道心のあるべきやう」は、禪師のことばによれば、「このよにいかでかまことの菩提あらましとねがひいのる」ことである。われ人ともに、この世に於て、どうにかして真の菩提、さとり、生死の離脱、即ち万人の救済をあらしめんと、ねがい祈ることである。これはまさに、前論『衆善奉行』に於て展開した「発菩提心」であり、ここにも「しばらく心を無常にかけて、よのはかなく、人のいのちのあやうきこと」を忘れざることが、発菩提心の源泉であるこ

自 淨 其 意

とが示されている。

「ねがひのる」という、わが力が乏しいのであるから、仏々の冥助をねがい、いのるという、まことに祈るほかない。

そして「いのる」とは、「ふかく仏法僧三宝をうやまひ」、その功德をおもい、願うべきであることであり、さらには「三宝をとなへたてまつる」べきなのである。

さきには、称名念仏のごときは、「口声をひまなくせる春の田のかへるの、昼夜になくがごとし、つひに又益なし」と排斥されたものである（『弁道話』）。このことばは、「読経念仏は、おのづからさとり因縁となりぬべし、ただむなしく坐してなすところなからん、なにによりてかさとりをうたよりとならん」という設問に対する答の中にあるものである。即ち、

なんぢいま諸仏の三昧、無上の大法をむなしく坐してなすところなしとおもはん、これ大乘を謗する人とす。まどひのいとふかき、大海のなかにみながら、水なしといはんがごとし。

と坐禅の功德について述べたのち、読経念仏のことに及んで、

又読経念仏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、仏事功德とおもへる、いとはかなし。仏法に擬するにうたたとほく、いよいよはるかなり。……口声をひまなくせる、春の田のかへるの、昼夜になくがごとし、つひに又益なし。いはんやふかく名利にまどはさるるやから、これらのことをすてがたし。……

と、ことば鋭く、称名念仏の無意味なことを示している。にもかかわらず、今や禅師自身「ねてもさめても、三宝をとなへたてまつるべし」といわれる。ここにさきに触れた玉城氏の、そこに老いというか、圭角のとれたというか、年齢的变化がありとする根拠がある。しかし、必ずしもそうでないことは既述の如くである。

何れにせよ。禅師のこの祈願、称名は極めて現実的な、実践的なものである。そしてここに、禅師の庶民救済の悲願の単的な表現をみることができるの

である。

故に、『道心』の巻の上の引用に続いて、三宝に帰依し、三宝をとなえることについて、生れてより死に至るまで、否、死してのち中有までも後生までも、常に「南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧」と称えることを忘れざるよう説かれている。そして次のように続けられる。

かくのごとくして生生世世をつくして、となへたてまつるべし。仏果菩提にいたらんまでも、おこたらざるべし。これ諸仏菩薩のおこなはせたまふみちなり。これをふかく法をさとるともいふ、仏道の身にそなはるともいふなり。

5

上述の如く三宝に帰依することが信の第一歩であるが、その帰依の意義及び帰依の功德は奈辺にあるであろうか。しばらく『帰依三宝』の巻の言葉を借りて、それを尋ねてみよう。

なお、「帰依三宝」に関連しては、改めて贅言するまでもないが、既に夙く聖徳太子が『十七條憲法』の第二條に次のように諭されている。

篤敬三宝、三宝者仏法僧也。則四生之終歸、万国之極宗也。何世何人、非貴是法。人鮮尤惡、能教從之。其不歸三宝、何以直枉。

三宝は四生（胎生、化生、卵生、湿生——一切の生物）の終極の存在根拠であり、一切の価値の基づくところである。三宝は人の本性であり、所謂善人も悪人も、基づくところは一つである。その本性に帰する。そしてこれを自覚するところに、善悪を超える終極的価値が実現する。そのことは何れの世、何れの人に於ても可能である。そしてその本性に帰する途は、上智下愚を問わず、篤く仏法を信じ、三宝に帰依し奉るほかにない、というのである。

かくして、道元禪師も述べられる。

あきらかに知りぬ、西天東土、仏祖正伝するところは、恭敬仏法僧なり。帰依せざれば恭敬せず、恭敬せざれば帰依すべからず。

自 淨 其 意

この帰依仏法僧の功德、かならず感応道交（衆生が仏の大慈大悲に感ずることと、仏のこれに対する応答が一つになること）するとき成就するなり。たとひ天上、人間、地獄、鬼畜なりといへども、感応道交すれば、かならず帰依したてまつるなり。すでに帰依したてまつるがごときは、生生世世在在処処に増長し、かならず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提（開悟）を成就するなり。

「西天東土、仏祖正伝するところは恭敬仏法僧なり」ここに上掲の聖徳太子の三宝についての考え方と全く同じものをみることができる。そして、かく仏法僧宝に帰依し奉るところ、何人といえども「在在処処に増長し、積功累徳」して、一切の苦を脱脚し得るのである。

次で禪師は、帰依三宝の意を明らかにするため教えられる。

その帰依三宝とは淨信（清浄な信念）をもはらにして、あるひは如来現在世にもあれ、あるひは如来滅後にもあれ、合掌し低頭して口にとなへていはく、

我某甲從今身，至仏身，帰依仏，帰依法，帰依僧，帰依仏兩足尊（仏は智と悲を土台にして立つ故兩足），帰依法離欲尊，帰依僧中尊。帰依仏竟，帰依法竟，帰依僧竟。

仏法の大海に没入して、合掌し低頭する恭敬の念のうちに帰依仏法僧を唱える、それはまた自ら口を突いて出ることばであって、決して行としての口唱ではない。これはやがて、南無阿弥陀仏にも、南無妙法蓮華経にも通ずる恭敬帰依のことばである。

なお、帰依三宝については、禪師著作の『仏祖正伝菩薩戒教授戒文』にも次の如く釈されている。（紹瑾和尚の仮名書文による——大久保道舟編『道元禪師全集下巻』）

次応帰依仏法僧，三宝有三種功德。所謂一体三宝，現前三宝，住持三宝也。阿耨多羅三藐三菩提，稱為仏宝，清浄離塵なるは法宝なり。和合功德は僧宝なり。これ一体三宝なり。

現在に菩提を証するを仏宝と名づく。ほとけの証するところこれ法宝なり。仏法を学するこれ僧宝なり。これを現前の三宝となづく。

天上を化し、人間を化し、あるひは虚空に現ずる、すなはち仏宝なり。あるひは海蔵に転じ、あるひは貝葉に転じて、ものを化し、生を化する法宝なり。一切の苦をわた

第 7 号

し、三界の宅をぬくる、すなはち僧宝なり。これ住持三宝なり。

帰依仏法僧と称するとき、諸仏の大戒を得するなり。ほとけを称して師として、余道を師とせざるなり。(以下、三聚戒、十戒と続く。)

次に禪師は極めて具体的に仏法僧に帰依する所以について示される。(『帰依三宝』)

いはゆる帰依とは、帰は帰投なり、依は依伏なり、このゆゑに帰依といふ。帰投の相は、たとへば子の親に帰するがごとし。依伏はたとへば民の王に依するがごとし、いはゆる救済の言なり(帰依と救済は同義である)。

(そして)仏はこれ大師(大医師——本光和尚『正法眼蔵却退一字参』)なるがゆゑに帰依す、法は良薬なるがゆゑに帰依す、僧は勝友なるがゆゑに帰依す。

仏は大医師であり、法は良薬であるとすれば、僧は差当り有能な看護人である。この三者揃うことによって医療の実があげられる、とのたとえである。

しかし、現実の僧は必ずしも勝友とは言い得ない。今日の僧侶にそうした勝友でないすがたを見るのは極めて多い例であるが、すでに禪師在世の頃にもその様子が見られる。そこで『随聞記』にも次のような話があげられているのである。

爰に有る在家人来りて問て云く、近く在家人衆僧を供養し、仏法を帰敬するに、多く不吉のこと出来るに依て、邪見起り三宝に帰せじと思ふ、いかんと。

答て云く、是は衆僧仏法の咎にはあらず、便ち在家人自らの錯なり。その故は、假令人目ばかりに持戒持斎の僧をば貴び供養し、破戒無慚の飲酒食肉等する(僧)をば、不当なりと思ふて供養せず。此の差別の心寔に仏意にそむけり。故に帰敬の功もむなく、感応なきなり。戒の中にも処処に此の心を誡めたり。僧ならば、徳の有無を擇らまず、只供養すべきなり。……よき僧、あしき僧を差別し思ふこと無うして、仏弟子なれば貴びて平等の心にて供養帰敬せば、必ず仏意に契て利益もひろかるべし。

かくすることこそ、真に「帰敬」というべきである。この意味では僧は勝友ならざるはない。なお、外相をもってよき僧、あしき僧と判断すべきでないことについては、『随聞記』の処々に取りあげられている。

自 淨 其 意

『帰依三宝』では、さらに進んで三宝の意義を明らかにしている。

仏は西天には仏陀耶 (Buddha) と称す、震丹には覺と翻ず、無上正等覺なり。法は西天には達磨 (Dharma) と称す、また曇無と称す、梵音の不同なり。震丹には法と翻ず。一切の善悪無記の法、ともに法と称すといへども、いま三宝の中に帰依するところの法は軌則 (成仏作祖する説戒) の法なり。僧は西天には僧伽 (Sangha) と称す、震丹には和合衆と翻ず。かくのごとく称讚しきたれり。

6

続いて、さきの『随聞記』の問者の関心の的である帰依三宝による「功德」については、次の如く論される。(『帰依三宝』)

問、何故偏 (ひとえに) 帰此三。答、以此三種畢竟歸処、能合衆生出離生死、証大菩提、故帰。此三種畢竟不可思議功德なり。

と、一般的に、三宝に帰することが「不可思議功德」をもたらすものであることを述べるとともに、進んで、出離生死の願望が余りに強いため、往々にして陥入らんとする邪道への歩みを戒めて、次のように懇切に説諭される。即ち『大乘義章』、『法華經寿量品』及び『俱舍論』の世尊のこたばを引用しながら曰く、

世尊あきらかに一切衆生のためにしめしめます。衆生いたづらに所逼 (四苦八苦——生老病死、求不得苦、怨憎会苦、愛別離苦、五蘊盛苦) をおそれて、山神鬼神等に帰依し、あるひは外道の制多 (豊廟、塔廟) に帰依することなかれ。かれはその帰依によりて衆苦を解脱することなし。

衆苦を解脱せんとする切実なる願望は、人をして多く外道の制多、孤樹 (神靈の宿る孤立の樹) ——山神、鬼神等に帰依せしめる。その心情まことに憐むべきものがあるが、人はこれによっては、決して衆苦を解脱することはできないと断言される。まことに人はこれを迷信というが、それがいかに多くの人々の生を脅かしてきたことであろうか。

第 7 号

これに対する誡めは、さらにこの文に続いて、外道の邪教による諸戒を『大智度論』に基づいて挙げ、きびしく諭される。

かくのごとくなるゆゑに、いたづらに邪教に帰せざらんこと、あきらかに甄究（けんきゆう——究明）すべし。……その道理、もし孤樹制多等の道理に符合せらんは帰依することなかれ。

そして次のごとく説示される禪師の大悲を深く味わうべきである。

人身うるることかたし、仏法あふことまれなり、いたづらに鬼神の眷属として一生をわたり、むなしく邪見の流類として多生（生死流転の苦惱）をすごさん、かなしむべし。はやく仏法僧の三宝に帰依したてまつりて、衆苦を解脱するのみにあらず、菩提を成就すべし。

さて、次に帰依三宝の功德について、人多くそれを求めるがゆゑに、あえて、諸経論（『大方等大集経』、『大般若経』、『法句譬喻経』、『未曾有因縁経』等）を引用して、具体的に多くの事例を示されている。次はその一例である。

おほよそ帰依三宝の功德、はかりはかるべきにあらず、無量無辺なり。

世尊在世に二十六億の餓竜、ともに仏所に詣し、みなことごとくあめ（雨）のごとくなみだをふらして、まうしてまうさく、——（と、『大方等大集経卷四四、因蔵分、三帰済竜品』の文を引用して）——、ほとけみづから諸竜を救済ましますに、余法なし、余術なし、ただ三帰をさづけまします。過去世に出家せしとき、かつて三帰をうけたりといへども、業報（悪行の報い）によりて餓竜となれるとき、余法のすくふべきなし。このゆゑに三帰をさづけまします。

かくのごとくに諸例をあげて、帰依仏法僧の功德の甚大なることを説示される。

しるべし、三帰の功德、それ最尊最上甚深不可思議なりといふこと、世尊すでに証明まします。十方の諸仏の名号を称念せしめまします、ただ三帰をさづけまします。仏意の甚深なる、たれかこれを測量せん。いまの衆生、いたづらに各々の一仏の名号を称念せんよりは、すみやかに三帰をうけたてまつるべし。愚闇にして大功德をむなしくすることなかれ。

自 淨 其 意

まことにことば鋭く、当時流行の仏教宗派の称名念仏について批判される。帰依三宝の心意なくして仏の名号を称うるのみなるは、決していうがごとき功德あらしめるものではない。根本に帰依三宝の真心をおいてこそ始めて称名もその功を現わすことができるのである。

そして、『帰依三宝』の巻は次のことばによって結ばれている。

いまわれら宿善のたすくるによりて、如来の遺法にあふたてまつり、昼夜に三宝の宝号をさきたてまつること、時とともにして不退なり。これすなはち法要（仏法の極意）なるべし。天魔波旬、なほ三宝に帰依したてまつりて患難をまぬかる。いかにいはんや、余者（天上界、人間界の衆生）の三宝の功德におきて積功累徳せらん、はかりしらざらめやは。

おほよそ仏子行道、かならずまづ十方の三宝を敬礼したてまつり、十方の三宝を勧請したてまつりて、そのみまへに焼香散華して、まさに諸行を修するなり。これすなはち古先の勝躡なり、仏祖の古儀なり。もし帰依三宝の儀、いまだかつておこなはざるは、これ外道の法なりとするべし。また天魔の法ならんとするべし。仏仏祖祖の法は、かならずそのはじめに、帰依三宝の儀軌あるなり。

7

さきに『道心』の巻に、「仏道をもとむるには先づ道心をさきとすべし。……わがころをさきとせざれ、ほとけのとかせたまひたるのりをさきとすべし。よくよく道心のあるべきやうを、よるひるつねにころにかけて、このよにいかでかまことの菩提あらましとねがひいのるべし」とあったが、それはまさに「浄心をもはらにする」（『帰依三宝』——上出）ことであり、それはまた、わが心の濁り、穢れを除去することであった。そして「浄心をもはらにする」とは、ほかでもない「自浄其意」である。ここに自浄其意と浄心が等しきことが明らかである。そして「浄心をもはらにする」ためには、「熾盛の三毒（貪瞋痴）」を、「三徳の淨妙色身と転」ずる要がある。それがまさに「懺悔」の力である。

なお「三徳」とは、法身徳（悟りの本体）、般若徳（絶対平等の智）、解脱

第 7 号

徳の三、或いは、恩徳（如来が衆生を救済する徳）、断徳（如来が一切の煩惱を断ち切る徳）、智徳（如来が平等の智慧で一切諸法を照らす徳）であるとされる（中村実一編『正法眼蔵用語辞典』による）。

却説、上述の「懺悔」の意味を、禪師は『谿声山色』の巻において次の如く明らかにされる。

また心も肉（一本身）も懈怠にもあり、不信にもあらんには、誠心をもはらにして前仏に懺悔すべし。恚麼するとき前仏懺悔の功德力、われをすくひて清浄ならしむ。この功德よく無礙の浄心精進を生長せしむるなり、浄心一現するとき、自佗おなじく転ぜらるるなり。その利益をあまねく情非情にかうぶらしむ。

その大旨（本旨）は、ねがはくは、われたとひ過去の罪業おほくかさなりて、障道の因縁ありとも、仏道によりて得道せりし諸仏諸祖、われをあはれみて、業累を解脱せしめ、学道さはりなからしめ、その功德法門、あまねく無尽法界に充滿弥綸（ゆきわたる）せらんあはれみをわれに分布（一本分付）すべし。仏祖の往昔はわれらなり、われらが当来は仏祖ならん。

『谿声山色』の巻はこれに続いて、特に前文最後のことばの因縁より、仏とわれと一体たるべきことを、竜牙居遁禪師（洞山守初の嗣）の山居の偈を引いて述べているが、『曹洞教会修証義』はこれに代えて、上掲の禪師のことばに続いて、『仏祖正伝菩薩戒教授戒文』の「懺悔文」を挿入している。それによれば、

我昔所造諸悪業、皆由無始貪瞋痴、従身口意之所生、一切我今皆懺悔。

かくのごとく懺悔すれば、かならず仏祖の冥助あるなり。心念身儀発露白仏すべし。発露のちから罪根を銷殞せしむるなり。

なお、『教授戒文』には、上の「懺悔文」のあとに、「既依仏祖証明、浄滌身口意、得大清浄、是則懺悔力也」の句がある。

「前仏懺悔の功德力、われをすくひて清浄ならしむ」と前文にあったが、それがまさに仏祖の冥助なのである。心の不信心も、身の懈怠も、これをかくすところなく発露して、仏に白して懺悔すれば、その懺悔の力が一切の罪の根を

自 淨 其 意

断つというのである。われわれはこれをそのまま信受すべきである。そして

これ一色の正修行なり、正信心なり、正信身なり。

と続けられる。平等無礙の淨信がおこるが故に、平等に正しい修行であり、正しい信心であり、正身となっている。自他世界ともに大清淨が実現する。

「心念身儀発露白仏」すれば、必ず「仏祖の冥助」ありとする、まことに力強いことばである。我等罪深き者も、かく懺悔することによって、仏境涯に達し、生死を離脱することができる。ここに改めて仏の大悲を感じ得べきである。しかも、経豪和尚の『禪戒抄』には、「懺悔の法あらはるとき、三帰、三聚淨戒も撰せずといふ事なし」といわれる如く、帰依三宝もこれに含まれているのである。

また、『三時業』には次のことばがある。

かの三時の悪業報（順現報受、順次生受、順後次受）かならず感ずべし（悪業の報いは必ずある）といへども、懺悔するがごときは、重きを転じて軽受せしむ。また滅罪清淨ならしむるなり。

なお懺悔の働らきの如何に重要なものであるかについては、『随聞記』の禪師と懷妊との間の次の問答にも見ることができる。

問て云く、受戒の時は七逆（出仏身血、殺父、殺母、殺和上、殺阿闍梨、破羯磨轉法輪僧、殺聖人）の（者の）受戒を許さず。先の戒（第五輕戒）の中には逆罪も懺悔すべしと見ゆ。如何ん。

答へて云く、実に懺悔すべし（七逆罪の者も）。受戒の時許さざることとは且く抑止門として抑ゆる義なり。亦上の文は、破戒なりとも還得受（懺悔して再び戒を受く）せば清淨なるべし。懺悔すれば清淨なり、未受（未受戒の者）には同ならず。

問て云く、七逆すでに懺悔を許さば、また受戒すべきか、如何ん。

答て云く、然あり。故僧正（栄西禪師）自ら所立の義なり。既に懺悔を許す、亦是受戒すべし。逆罪なりとも、くひて受戒せば授くべし。云々。

懺悔のもつ重要な意義と働らきは、ここに極まれりということが出来る。もちろんその懺悔は輕輕しいものであってはならない。仏の教えを信じ、これに

帰依し随順する切なる志がなければならない。

8

第一節に関雄峯師の「その生死のない[＊]如、を目指すことが信仰の意味」であるということばを引用したが、生死の問題こそ信仰と直接関係する重要な事実なのである。そして釈尊の入山も、この生死（生老病死）の問題を機縁とするものであり、その法輪を転ぜられたのも衆生をして生死の苦を離脱せしめんとするものであった。上末論述してきたところも、常にこの問題を核心とするものであったのである。『諸悪莫作』の巻にも、「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。そのゆゑは、生をあきらめ死をあきらむるは仏家一大事の因縁なり」とあった。今やこの「生死」の問題を直接とりあげて、それが「信」に於て如何に現われ来るかを尋ねてみる要がある。

道元禪師の『正法眼藏生死』の巻は、まさに直接にこれを問題とするものである。尤もこの巻については、既述の如く、示衆、製作、書写の年月も付記されておらず、その文体も眼藏の他の巻と形相を異にするので、それが果して禪師の著作なりや否やと疑われていたものであるが、今日これを疑う者はない。玉城康四郎氏も、「ことに[＊]生死、の真偽の問題がいわれているのではあるが、その内容文勢から見て、おそらく道元のものに違いあるまい。しかも私の見るところでは、晩年に近いものと思われる。[＊]供養諸仏、も[＊]帰依三宝、もそれに類するであろう」といわれている。

『生死』の巻は極めて短文であるから、その全文について記載し、若干筆者の愚見を加えてみよう。

生死のなかに仏あれば生死なし。またいはく、生死のなかに仏なければ生死にまどはず。こころは（一本これは）夾山、定山といはれし、ふたりの禪師のことばなり。得道のひとのことばなれば、さだめてむなくまうけじ。生死をはなれんとおもはむ人、ま

自 淨 其 意

さにこのむねをあきらむべし。もし人、生死のほかにはほとけをもとむれば、ながえをきた（北）にして越（南）にむかひ、おもてをみなみにして北斗をみんとするがごとし。いよいよ生死の因をあつめて、さらに解脱のみちをうしなへり。ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて生死をはなるる分あり。

始めに夾山、定山二人の禅師のことばがあげられる。夾山善会は薬山惟嚴の法嗣船子徳誠の弟子であり、定山神英は馬祖道一の法嗣潞山靈祐の弟子であつて、何れも禅師といわれる達人である。しかもその言ふところは全く逆なのである。夾山は「生死のなかに仏あれば生死なし」と言い、定山は「生死のなかに仏なければ生死にまとはず」という。これを岸沢惟安師は釈して、夾山のことばについては、「生も仏、死も仏、生死ともに仏となつてしまつて、生死というものはない」ということであり、定山のことばは、「生死を生死にまかして、生死のみで、仏という杖をつかない。……そのときただ生死の一本道あるのみだから、まどいようがない」ということを意味するとされる。即ち両禅師の言おうとするところは、全く一つのことの表裏をなすものというべきであり、生死と仏と一つであることを示しているといえる。故に道元禅師は、「生死のほかにはほとけをもとむれば」全くその方途を失つてしもうばかりでなく、「いよいよ生死の因をあつめて」ただ苦惱するばかりである、といわれるのである。

そして、「ただ生死すなはち涅槃とこころえて」生死をおそれるべきではなく、また涅槃を求めるとして生死を離れることを願うべきではないと諭されるのである。しかも、そこに於てこそ、はじめて生死の苦惱から脱れることが可能なのである。

生より死にうつるところうは、これあやまりなり。生もひとときのくらみにて、すでにさきあり、のちあり。かるがゆゑに仏法のなかに、生すなはち不生（全生）といふ。滅もまたひとときのくらみにて、さきあり、のちあり。これによりて滅すなはち不滅（全滅）といふ。生といふときには、生よりほかにもなく、滅といふときは、滅のほかにもなし。かるがゆゑに、生きたらばただこれ生、滅きたらば、これ滅にむかひて（一本滅きたらばただこれ滅、〔生〕滅にむかひて）つかふべし（岸沢師、抵抗す

る——いとう)といふことなかれ、ねがふこと(一本生にむかひてねがふこと)なかれ。

ここに示される「生より死にうつるところは、これあやまりなり。生もひとときのくらゐにて、すでにさきあり、のちあり」という考えは、すでにやく『現成公案』の中に見られるところである。即ち、

たきぎはい(灰)となる。さらにかへりてたきぎとなるべきにあらず。しかあるを灰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、後あり、先あり。この薪はひとりぬるのち、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、しかあるを生に死にいたるといはずは仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生(全生)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(全滅)といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはずなり。

まさに符節を合したごとくである。ここにも、前述のように、禅師のこの晩年の作と思われる『生死』の巻の精神が、その初期の作である『現成公案』の巻にすでに現われていることを見ることができる。

生は死に移るのではない。生は生として一時の位、生の中に幾多の変遷ありとも、その何れもが全生なのである。「生といふときには、生よりほかにものなく、滅というときは滅のほかにもなし」なのである。

「生すなはち不生」、 「滅すなはち不滅」——生が生のほかには滅なければ、生というさえ必要ない、即ち不生であり、滅のほかには生なければ、滅即ち不滅である。即ち生に於て全機現われ、滅に於て全機現われる。この間の消息については、『正法眼蔵全機』の巻が最もよく伝えている。そこで、今しばらくこれに立入ってみよう。

諸仏の大道、その究尽するところ透脱なり、現成なり。その透脱といふは、あるひは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり。このゆゑに出生死あり、入生死あり(透脱する故に生にも死にもなり得る)。ともに究尽の大道なり。……現成これ生なり、生これ現成なり(死も同様、省略されている)。その現成のとき、生の全現成にあらずといふことなし、死も全現成にあらずといふことなし。……生は来にあらず、生は去にあら

自 淨 其 意

ず、生は現にあらず、生は成にあらざるなり。しかあれども生は全機現なり。死は全機現なり、（全機現のところは去来はない。現成、未現成もない）。しるべし、自己に無量の法あるなかに（迷悟、修行、生死、諸仏、衆生——『現成公案』）生あり死あるなり（生は生のみ、死は死のみ——そこに仏の活動が欠くところなく現われている）。

このことについて、禪師はさらに「舟」の例をあげて説明される（『全機』）。

生といふは、たとへば人の舟にのれるときのごとし。このふねは、われ帆をつかひ、われかちをとれり。われさほをさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかはわれなし。われふねにのりて、このふねをふねならしむ。この正当恁麼時を功夫参学すべし。この正当恁麼時は、舟の世界にあらざることなし。天も水も岸も舟の時節となれり。さらに舟にあらざる時節とおなじからず。このゆゑに生はわが（生を）生ぜしむるなり。われをば生のわれならしむるなり（われと生と二つあるのではない）。舟にのれるには、身心、依正、ともに舟の機関なり。尽天地、全虚空、ともに舟の機関なり。生なるわれ、われなる生、それかくのごとし（生が一切の生の機関である）。

圓悟禪師克勤和尚（五祖法演の嗣で、大慧宗杲の師）云、生也全機現、死也全機現。この道取あきらめ参究すべし。……このゆゑに生にも全機現の衆法あり、死にも全機現の衆法あり。生にあらず、死にあらざるも全機現あり。全機現に生あり、死あり（全機現残らず生、残らず死）。

この説示については、拙いことばを加える要はないと思うが、一言以てすれば、生といえば生のほかに余法はない。死についても同様である。生は生きり、死は死きり。生きてらば生きるがよく、死きたらば死ぬがよい。生において徒らに死を思い煩ろうのは愚かである。それはやがて、最もよく生きることが、最もよく死ぬることを意味するであろう。

9

ここで思い合されるのは、『弁道話』第十問答に取りあげられた「心常相滅」（精神、靈魂は常住であって、外相、身体は生滅する）の主張に対する禪師の説諭である。その問答の主旨を本文に照してみれば、

とふていはく、あるがいはく（或人がいう）。生死をなげくことなかれ。生死を出離

するにいとやすきみちあり、いはゆる心性の常住なることわりをしるなり。そのむねたらく、この身体はすでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅することなし。……身はこれかりのすがたなり。……心はこれ常住なり、去来現在かはるべからず。かくのごとくしるを、生死をはなれたりとはいふなり。……いまだこのむねをしらざるものは、ひとしく生死にめぐるべし。しかあれば、すなはち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。……かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりやいかん。……

ウパニシャッドに代表されるバラモン系統の思想からすれば、宇宙の根本原理は梵 (Brahman) であり、これに対する個人の本体は我 (Atman) である。そしてこの我こそ魂であり、精神であって、しかもそれは梵と性質を一つにし、かつ梵を分有するものである。四大又は五大 (地水火風空) からなる肉体が滅するならば、我は梵に歸する。即ち、靈魂は永遠であるとするのであり、先尼外道 (Srenika の音写) の思想はこれに立脚する。勿論こうした考え方は印度思想に共通するものであって、仏教の一般的思想もこの埒外にあるものではない。死に続くのは中有であり、三途の川であり、閻魔の庁の審判であり、地獄、極楽の世界である。そしてさらに一般的に、どの宗教にも世俗の人を導くものとして、こうした思想が根強く存在している。

しかし道元禪師は、この梵我の思想、心常相滅の思想を理由なきものとし、外道として激しく排されるのである。まさに性相不二、身心一如こそ仏法の心髓を示すものとされる。生と死の区別、対立も、この意味で全く無意味なのである。

故にこの設問に対して次の如く答えられる。

しめしていはく、いまいふところの見、またく仏法にあらず、先尼外道が見なり。……いま心常相滅の邪見をうけて諸仏の妙法とひとしめ (等しくして)、生死の本因をおこして、生死をはなれたりとおもはん、おろかなるにあらずや。もともあはれむべし。ただこれ外道の邪見なりとしれ、みみにふるべからず。(しかし) ことやむことをえず、いまなほあはれみをたれて、なんぢが邪見をすくはば (一本はん)。しるべし、仏法にはもとより身心一如にして、性相不二と談ずる。西天東地おなじくしれるところ、あへてたがふ (一本うたがふ) べからず。いはんや常住を談ずる門には、万法みな常住なり。身と心とをわくことなし。寂滅を談ずる門には、諸法みな寂滅なり。性と相とを

自 淨 其 意

わくことなし。しかあるをなんぞ身滅心常といはん。正理にそむかざらんや。しかのみならず、生死はすなはち涅槃なりと覺了すべし。いまだ生死のほかに涅槃を談ずることなし。いはんや心は身をはなれて常住なりと領解するをもて、生死をはなれたる仏智に妄計すといふとも、その領解知覺の心は、すなはちなほ生滅して、またく常住ならず、これはかなぎにあらざるや。嘗觀すべし。……又生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとふ（厭う）つみとなる。つつしまざらんや。

ここで述べられている見解は、「性相一如、心身一如」についての解明を中心としているが、その生死に対する立場も、「生死はすなはち涅槃」であって、「生死のほかに涅槃を談ずることなし」といわれている点、まさに前節冒頭の「生死」に関することばとそのままするものである。禪師の初期の著作『弁道話』における思想が、そのまま晩年の著作『生死』に見られることは、ここでも留意する要がある。

却説、かくのごとき立場に立ちながら、『生死』の巻は、さきの引用に続いて、次の如くその思惟を展開する。

この生死は、すなわち仏の御いのちなり。これをいとひすてんとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとするなり。これにとどまりて、生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなふなり。仏のありさまをとどむるなり。いとふことなく、したふことなき、このときはじめて仏のところに（一本いたるなり）。ただし、心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ。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はれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、ころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる。

「生死すなはち涅槃」であるならば、生死はまさに「仏の御いのち」である。かくてわが生死を生死にまかしたところに大涅槃があり、大安心がある。『行仏威儀』の巻にも、「生死は仏道の行履なり、生死は仏家の調度なり」の句がある。

しかも、わがころをもつて測度するのではなく、「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はれて」というところに、禪師の信仰に対する考え方、さきの帰依三宝の具体的なすがたを、

はっきりうかがうことができる。ここに於ては、自力他力の別は全く解消されて、ただ一途に仏の教示されるままに行動し、生活する信心のすがたがあるばかりである。この点においては、浄土系の思想に見られるような、他力安心の色彩が濃く現われていると言わねばなるまい。『生死』等禅師の晩年の著作が、禅師の他の著作とその性質を異にするものとして、その真偽が問題とされてきた所以である。しかし、それが禅師の信仰に於て必然的な歩みであったことは、上来論述するところからも明らかであろう。

けれども、親鸞聖人の如く、「善人なおもて往生をとぐ、いかにいはんや悪人ををや」（『歎異抄』）という、世間の所謂悪人こそ彌陀の救済にあずかるものとする「悪人正機」を主張するのとは異り、いわば自力の基礎の上に立つ他力とでも言うべきであろう。（この点については、さきの論文『諸悪莫作』でも言及した。）そこで下に引用するような禅師のことばがあるのである。この意味では、禅師のそれは、むしろ法然聖人の思想、信仰、行動に近いといえるであろう。聖人は親鸞聖人の「行不退」よりも「信不退」を主とする立場を支持しながらも、自らは肉食妻帯の俗人の生活ができなかったのである。かつて友松圓諦師がこのことを『我等の希念する浄土教』（大正13年頃刊）に於て指摘されていたことを思い起すのである。

かくして、禅師の『生死』の巻における説示は、次のことばを以て終っている。

仏となるにいとやすきみちあり。もろもろの悪をつくらず、生死に著するところなく、一切衆生のためにあはれみふかくして、かみをうやまひ、しもをあはれみ、よろづをいとふところなく、ねがふところなくて、心におもふことなく、うれふることなき、これを仏となづく。またほかにたづぬることなかれ。

上来三回にわたり、道元禅師の七仏通戒の偈に関する所説、特に『諸悪莫作』の巻に述べられているところに基づき、さらに『眼蔵』の他の諸巻を参考

自 浄 其 意

としながら、その偈に対する禅師の見解を尋ねてきた。

為念一言するならば、さきにも触れたように、七仏通戒の偈は、直接には、『眼藏』に於ては『諸悪莫作』の巻以外には取扱われていない。しかしその精神、並びにそれについての禅師の考えは『眼藏』のすべての巻々に満ち満ちているのであって、上来の論述、並びに引用はこのことを示すに十分であろう。

かくしてわれわれは本章の「自浄其意」の解明において、禅師の宗教的態度にまで、禅師の歩みを辿ってきた。そしてそれが「是諸仏教（これはこれ仏の教え）といふなり」といわれる如く、仏教の極致なのである。即ち、「諸悪莫作、衆善奉行」、そして「自浄其意」なるところに仏教の仏教たる所以が存するのである。

前節にかかげた『生死』の巻の最後の説示は、簡略ながら、その意味を示すに最もふさわしいであろう。

先ず、「もろもろの悪さをつくらず」と「諸悪莫作」の倫理的修行及び実践をすすめ、次で、「一切衆生のために、あはれみふかくして云々」と、「衆善奉行」即ち、衆生済度のための積極的態度及び活動をすすめられる。そして「生死に著するところなく（筆者の変更）、よろづをいとふところなく云々」は、上述の「自浄其意」の宗教心を言表されたと解せられるのである。

何といっても、仏教の宗教としての基本的存在理由は、生死の苦悩を救済するところにある。そして生死を離れるには、「仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはる」ることが根本である。この宗教的信仰なきにおいては、生死についての観念的理解はありえても、遂に、生死に直面して、その方途を失うことは必定である。この意味で生死を直接問題とされたこの『生死』の巻は、禅師の長い苦闘と修行の末に到達された境地を、そのまま教示されたものといえるのである。

そしてかくのごとき宗教的態度と信條、それがやがて曹洞宗という、今日日本における有力なる仏教の宗派を創立するという事態を導き出したのである。

第 7 号

もちろん禪師は、かって一宗一派を興すというごときは全く考えていなかった。禪師在世当時に於て、この新しい宗教を「禪宗」、「仏心宗」というような一宗派としてみる者もあったが、禪師は『弁道話』の中に特に宗派の問題を取りあげ、その「第五問答」に於て次の如くいわれる。

如来むかし靈山会上にして、正法眼蔵涅槃妙心、無上の大法をもて、ひとり迦葉尊者にのみ付法せし儀式は、現在して上界にある天衆、まのあたりみしもの存せり。うたがふべきにたらず。おほよそ仏法は、かの天衆とこしなへに護持するものなり。その功いまだふりず。まさにしるべし、これは仏法の全道なり。ならべていふべき物なし。

道元禪師の宗教は、釈迦如来直伝の「仏法の全道」なのである。すべての仏教宗派を超える真実の仏教、根本の仏教なのである。故に禪師には宗派の名は無い。それが諸宗と並ぶ一宗として、曹洞宗と呼ばれるに至ったのは、その名は青原行思の法系の洞山良介、曹山本寂に負うものであるが、宗教としての具体的活動を示したものにほかならない。そのことは世界における宗教が何れも宗派をもつと、その趣を一つにしているといえる。

しかし、それが曹洞宗として「曹洞土民」といわれるように、ともすれば哲学的、高踏的と見られる禪師の仏法が、一般民衆の間に救済の教えとして浸透し、教團の拡大と教線の伸長、即ち民衆化の実をあげるためには、禪師以後の多くの祖師達の不撓の努力を俟たねばならなかった。特に永平寺三世徹通義介和尚の法嗣であり、能登総持寺の開山である瑩山紹瑾禪師（宗門では道元禪師が高祖と呼ばれるに対して、太祖として重んぜられる）並びにその門流の庶民化への努力と活躍をふり返る要があるであろう。しかも、その歩みは、道元禪師の学の宗教としての具体的活動にほかならぬものであることを忘れてはならない。

(昭和51・9・20)

(付記)

丁度本編の終りの部分、「生死」について執筆しているさ中、本学の同僚、

自 淨 其 意

森本修司氏、次で今村勝夫氏の訃に遭遇した。前者は全くの奇禍の犠牲となられ、後者は研究室で研究中の急死であった。前者はまさに春秋に富み、これからの活躍が期待される学究であり、後者は大学の中枢の学生部長という要職にあった。何れも惜しみてもなお余りある人材であった。この出来事が、筆者の「生死」執筆中であっただけに感慨一入深いものがある。けれども、お二人の日常をおもうに、それはまことに「生也全機現」の姿であった。そしてそれは直ちに「死也全機現」として、安らかな死に安んじて居られるものと思わずにはおれない。われまたかくありたいと念ずるものである。

(追記)

「曹洞土民」という句については、白石芳留氏がその編著『禅宗編年史』(正統2巻、昭和18年刊、昭和51年8月復刻——東方界刊)の中で、次のように解説されている(761頁)ので、引用して参考に資したい。

由来「雲門天子，臨濟將軍，曹洞土民」の称あり，其の何時頃より称呼せるを知らず，甚だ比擬を失するに似たるを以て，後世，洞下を誹謗せるの語となすは大に謬れり。

此の土民の二字，譬へば彼の「老農の寒暑と風雪とを厭はず，火種力耕，自家の醜を忘れ，孜々として苗種を培養するの趣」は，曹洞の綿密家風と相比して，頗る能く中れるものあり。道元禪師の如き，身，槐門の出なるに拘らず，国王大臣に親昵せず，越の深山幽谷に入りて，祖風を矜持せるが如き高潔質実なる態度，総持瑩山古仏の「自耕自種閑田地云々」の辞世偈よりして，土民と称せらるるの真面目，豈に本色なるにあらずや。(51.12.10)