

# 『正法眼蔵』の基本構造 — 『法華経』と『華嚴経』の役割に注意して—

石井公成

## はじめに

道元・法然・親鸞・日蓮など鎌倉仏教の母体は中古天台の本覚思想にほかならないと論じた島地大等の「日本天台研究の必要性を論ず」（『思想』第 61 号）が刊行されたのは、大正 15 年（1926）、道元が弾劾して是正しようとした心常相滅説は「本覚思想の天下であつた」叡山仏教由来のものと解してよいのではないかとする私案を提示した俗慈弘の「鎌倉時代に於ける心常相滅論に関する研究」（『大正大学学報』第 34 輯）が出たのは、昭和 17 年（1942）だ。以来、この点をめぐって論争が続けられてきている<sup>1</sup>。しかし、道元は本覚思想を基盤としていたのか批判したのかという論争が今日まで続いていて決着が付かないのは、道元がそのどちらの面も持っていたためと考えるべきではなかろうか。田村芳朗が「鎌倉新仏教の背景としての天台本覚思想」（『日本仏教学会年報』第 22 号、1956 年）において、道元は本覚思想を踏まえうえて「逆転回」したと論じたのは、無理からぬところだ。論争が続く理由としてもうひとつ考えられるのは、道元は、本覚思想に似ているものの本覚思想とは異なる思想を基調としており、本覚思想かそうでないかという二分法では割り切れないのだ、ということだろう。

筆者は、上記の二つの理由はともに成り立つのであって、本覚思想に似ておりながら異なる思想とは、如来蔵・仏性・本覚の思想が登場する前に誕生してそれらの先駆となった性起思想であったと考えている。前稿<sup>2</sup>で

<sup>1</sup> 近年の論争史については、角田泰隆編著『道元禅師研究における諸問題：近代の宗学論争を中心として』（春秋社、2017 年）。

<sup>2</sup> 石井公成「道元をインド以来の仏教史に位置づける」（『駒澤大学大学院仏教研究会年報』第 56 号、2023 年）。なお、この稿では、道元は靈知説については、反対するといった程度ではなく忌み嫌っていた様子が見られるとし、これは周辺にそうした主張をする者たちがいたためだろうと述べた。この点については、末木文美士「中世禅の形成と知の交錯」（末木文美士監修、榎本渉・亀山隆彦・

は、道元は、如来智が衆生にまで遍満しており、菩薩は如来のはたらきかけによって菩薩行を修めて成覚し、成覚した菩薩は如来としてまた他を悟らしめるという循環を説く性起思想を自分なりに受け止め、「発心・修行・菩提・涅槃」した仏の働きかけを受けて自らも「発心・修行・菩提・涅槃」の道を歩み、次の修行者につなげていくとする行持道環の思想を確立し、これを修道論の基盤としたと論じた。また、性起思想をとり入れた結果、『華嚴経』に基づく華嚴教学が説く「同時成仏」「旧来成仏」などの思想と似ることになったうえ、「仏、衆生を度し、衆生、仏を度して始めて平等」と説く中国成立の擬経の影響も見られると論じた。この行持道環の思想こそが『正法眼蔵』の基軸となっており、道元独自の思想とされる様々な主張と関連し合っていると考えられる。

なお、『正法眼蔵』では『法華経』の文句が随所で用いられ、きわめて重要な役割を果たしている。それは、道元は『法華経』の言葉でしか考えることができなかつたのではないかとすら思われるほどだ。ただ、これについては、詳細な出典調査によって『正法眼蔵』研究を進展させた鏡島元隆が、「道元禪師と天台本覚法門—法華経引用に関連して—」において、『正法眼蔵』がいかにか『法華経』を数多く、それも多くの品にわたって引用していることを示したうえで、「然し、問題は経文通り忠実に引用されていることが、必ずしも経文通りの原意に於て読まれているとは限らないことである。寧ろ、道元禪師にあっては、法華経が法華経の立場に於て読まれているというよりも、道元禪師の立場から読み直され、解釈し直され

---

米田真理子編『禅の中世—仏教史の再構築』臨川書店、2022年）、高柳さつき「『法門大綱』の禅思想：知（靈知）を中心として」（『仏教文化研究論集』第21・22号、2022年）が、実際にそうした状況であったことを論じていた。また、この稿の元となった駒澤大学大学院仏教学研究会での講演では、仏教思想史において「身」中の仏智の存在を強調する系統と一切は「心」に基づくとする系統について、高崎直道の「如来蔵思想系統図」を手書きで補足した図を用いて説明しておりながら、道元の「身心一如」説はどこに位置づけられるかについて詳しく論じていなかった。道元は、心性本覚説や心の奥に靈知があるとする説に対する反発が強く、坐禅第一だったため、宏智等を承けて「身心一如」と説き、「心を浄める」と言わず、「身心を浄める」と称し、行持に励む自分を「仏祖の身心」「古仏の身心」とみなすなど、常に身を心の前に置くようにして表記していたと思われる。なお、その手書きで補足した図を、出版社勤務の経験を持つ大学院生の中野智教氏が自ら申し出て作図し直してくれたため、感謝して本稿の末尾に付しておく。

て用いられているのである。」（『道元思想大系』第14巻、同朋社、32頁）と述べている点が重要だ。しかも、『法華経』のうちの特定の文句が、行持道環を説いた箇所前後で繰り返し用いられており、性起思想に基づく主張と『法華経』の言葉が結びつけられている点に注意する必要がある。

ただ、道元は「法華行者<sup>3</sup>」と評されることがあるほど『法華経』を尊重しており、『正法眼蔵』では『法華経』の語句を重要な箇所で用いる場合は引用であることを明示することが多いのに対し、『華嚴経』についてはその語句を多くの重要な箇所で用いておりながら、『華嚴経』に基づくことを示さないため、これまでの出典研究ではそのことが見逃されてきたように思われる。

本稿では、行持道環の思想こそが『正法眼蔵』の基軸であることを示したうえで、それが道元の独自の思想と呼ばれるものといかに関連しあっているか、またその際、『法華経』と『華嚴経』がどのような役割を果たしているかについて検討する。

## 1 若き日の疑團とその解決

道元は本覚思想を基盤としたとする説にしても批判したとする説にしても、若き日に抱いた疑團と称されるもの、すなわち、天台宗では根本教義として「本来本法性、天然自性身」を説いており、顕密の両宗はこの道理を出ないが、それならなぜ諸仏は更に発心・修行したのか、という疑問の解釈が立場の分かれ目となる。この疑團について、角田泰隆は、『道元禅師の思想的研究』（春秋社、2015年）中の「序説 道元禅の核心」において、『学道用心集』の「信仏道者、須信自己本在道中不迷惑、……生如是信、明如是道、依而行之、乃学道之本基也」とある箇所を引いたうえで、道元は「本来本法性、天然自性身」を否定しておらず、「却ってみとめている」のであって、「大切なのは、この道理を明らかにするだけでなく、「依而行之」すなわち「行ずる」ということなのであろう」（151頁）と述べている。本文ではなく注の中、それも最後の注の後ろで付記のような目立たない形で述べているのは、上記の言葉を本覚論に対する懐疑、すなわち「人はもともと真理を身につけた存在である」こと自体を疑ったものと解釈しようとする風潮が強かった時期であったためかもしれないが、これは重要な主張

<sup>3</sup> 田上太秀『道元が考えたこと』（講談社文庫、2001年）147頁。

だった。

この疑団の前提となる部分について、古い伝記である『三大尊行状記』は「本来本法身、天然自性身」と記し、『三祖行業記』は「本来本法性、天然自然身」としているものの、それに続く疑問については、両者とも「如本自法身法性者(もし本より法身・法性ならば)」としていて同じ表現になっている<sup>4</sup>。すなわち、前提の部分では修行不要論を唱える者まで出るに至った天台本覚論を思わせる「本来本法性」「天然自性身」「天然自然身」といった語が用いられているものの、疑問の部分は「法性・法身があるならなぜ発心修行するのか」となっており、如来蔵・仏性思想であれば当然おこりうる内容になっているのだ<sup>5</sup>。

実際、初期の「弁道話」が「この法は人人の分上にゆたかにそなはれり」と断定したうえで、「いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるには得ることなし<sup>6</sup>」(729頁)と述べていただけでなく、後年の十二巻本においても帰依仏法僧卷では「法身かならず長養して、菩提を成ずるなり」(668頁)と説いていた。つまり、衆生が法身を有することは晩年になっても認められているのであって、それを生かすためには修行が必要だとすることも一貫していたのだ。ただ『正法眼蔵』は「自性身」については、行仏威儀卷の冒頭では「諸仏かならず威儀を行足す、これ行仏なり。行仏それ報仏にあらず、化仏にあらず、自性身仏にあらず、……自性仏等夢也未見在なるころなり」(46頁)と説いており、「自性身仏」「自性仏」という形で否定的に述べているものの、「本法身」「本法性」「自然身」の語は見えない。「天然」の語は、『正法眼蔵』では「天然外道」「自然天然の邪見」などの形で用いており、仏教卷の末尾でも「衆生は天然として得道せりといふにあらず」(314頁)といった言い方をして否定している。また、「自然」の語は、「おのずから」という普通の意味で用いる場合以外は、「自然外道」の意味で否定的に用いる場合がほとんどだ。例外である仏経卷では、「尽

<sup>4</sup> 諸資料の対照は、吉田道興「『本来本法性』疑団の考察—その虚構性に関して—」(『宗学研究』第21号、1999年)による。

<sup>5</sup> インド仏教でも如来蔵思想があるのになぜ修行するのかが問題とされ、その解答を摸索していたことは、鈴木隆泰「内在する仏如来蔵」(『仏教文化』第611号、2022年)。

<sup>6</sup> 「弁道話」と『正法眼蔵』の引用は、大久保道舟編『道元全集』上巻(筑摩書房、1969年)による。

十方界の目前に現前せるは、これ得是経なり、この経を読誦通利するに、仏智・自然智・無師智、こころよりさきに現成し、身よりさきに現成す」（406頁）と述べて自然智を認めているが、これは尽十方界として現れた経巻を真に読誦できると、自然智が現成していたことに気づく、という文脈となっている。「通利」は、paryaya-√āp や adhīta など、読誦・暗記を意味する梵語の漢訳だ<sup>7</sup>。ここで「自然智」という語が用いられたのは、この箇所全体が晋訳『華嚴経』の性起品にあたる唐訳『華嚴経』の如来出現品が、衆生に如来の智慧が浸透していることを述べた箇所に基づいているためだろう。

如来智慧、無処不至。何以故。無一衆生、而不具有如来智慧。但以妄想顛倒執著、而不証得。若離妄想、一切智・自然智・無礙智、則得現前。仏子、譬如有大経巻、量等三千大千世界、書写三千大千世界中事、一切皆尽。……其量悉等此大経巻。雖復量等大千世界、而全住在一微塵中。如一微塵、一切微塵、皆亦如是。（T10・272c）

また、「自然身」については、草木成仏説を含め天台本覚論の基礎を築いた安然が師である円仁の言葉として「涅槃界中、本来常に自然覚了の仏有り（涅槃界中、本来常有自然覚了之仏）」（大正 75・376c）と述べていることが注目される<sup>8</sup>。この立場を進めれば、衆生も本来そのまま「自然覚了」の仏身であるという主張が叡山でなされて不思議はない。野本覚成は、自然智による無師独悟説を道元が批判するのは、師に参じたうえでの独悟を説く智顛・湛然の教学に基づくものであり、叡山の口伝類を集成した光宗の『溪嵐拾葉集』（1311-1348）に見えるような口伝法門の本覚至上主義に対する批判でもあった可能性がある<sup>9</sup>と説いている。

これに対して、本来有していることを肯定的な意味で表現する際に用いられるのが「天真」の語だ。この語は天から与えられた純粋な性質を指すものであって中国思想の色彩の強い語であり、平安末期か鎌倉初期に編纂された初期の天台口伝法門文献と推定されている『漢光類聚』や『溪嵐拾葉集』などがしきりに用いている。ただ、『正法眼蔵』は、『摩訶止観』冒

<sup>7</sup> 平川彰編『仏教漢梵大辞典』（霊友会、1997年）1149頁左。

<sup>8</sup> 「自然覚了の仏」については、花野充道「法華本門仏と自然覚了仏」（『日本仏教学会年報』第68号、2003年）。

<sup>9</sup> 野本覚成「『溪嵐拾葉集』「証不由他灌頂」の背景」（『印仏研』39-1、1990年）

頭で智者が「天真独朗」と賞賛されているためか、「天真」の語を「天真の行持」（行持卷、138頁）、「天真として師のほりに現前し」（古鏡卷、175頁）など、肯定的に用いている。『弁道話』でも、

この坐禅人、確爾として身心脱落し……天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごとに、仏事を助発し、ひろく仏向上の機にかうぶらしめて、よく仏向上の法を激揚す。このとき、十方法界の、土地草木、牆壁瓦礫、みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるともがら、みな甚妙不可思議の仏化に眞資せられて、ちかきさとりをあらはす。この水火を受用するたぐひ、みな本証<sup>10</sup>の仏化を周旋するゆゑに……。 (731頁)

とあって、「天真」はもともと与えられていた悟りの法という意味で肯定的に用いられていることが注目されよう。山内舜雄は『漢光類聚』の本覚論を検討したうえで、『正法眼蔵』の自受用三昧卷などで説かれる自受用身と本覚法門で言う自受用身を比較して類似する面を指摘し、字句の類似だけで短絡するのは不可としつつも、「中古天台を経過した鎌倉時代も中期に立つ道元禅であってみれば、全然関係がないというのも却って不自然である」と述べている<sup>11</sup>。

つまり、若き日の疑問は、「自らのうちに本来の悟りがあるなら、修行する必要はないのではないか」ではなく、「自らのうちに本来の悟りがあるのに修行するのはなぜなのか」というものであったと考えるべきではなからうか。ただし、身中に実体として存在し、そのことに気づきさえすれば万事終わりといった文脈で用いられる「自性身」とか「天然身」といった類の語には反発していたと見られる。

では、道元はこの問題をどう解決したのか。若き日の疑問は、次のように語られていた。

<sup>10</sup> この「本証」は、如来蔵や仏性のような「自分の身中にもともとあった仏智」ではなく、「本願」が仏の過去の願であるように、仏が過去に証得していた智慧のことであることは、前稿で指摘した。したがって、道元を論ずる際は、「本証」を本覚のようにみなして明治時代に造語した「本証妙修」の語は用いるべきでないと考えられる。

<sup>11</sup> 山内舜雄「『漢光類聚』における本覚思想の考察－「本来本法性」疑問解明の一視角（その四）－」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第41号、1983年）90頁下。駒澤大学を卒業した後、比叡山で天台教学を学んだ山内は、以後、道元に天台本覚法門の影響を見る立場と、違いを強調する立場の間をゆれ動いた。

『三大尊行状記』：諸仏為甚麼更發心修行哉。

『三祖行業記』：諸仏為甚麼更發心修行。

『建擲記』：諸仏為甚麼更發心修行三菩提之道。

どの文献も、「法性・法身」があるのになぜ諸仏はさらに「発心」「修行」したのかとなっており、『建擲記』でも「三菩提の道を修行す」となっているのみで、菩提を得たという点は明言していない。これに対して、『正法眼蔵』では、仏経巻の「発意・修行・証果」（405頁）、陀羅尼巻の「発心、弁道、成道、転法輪」（422頁）、十二巻本の発菩提心巻の「発心・修行・証果」（647頁）などの例外もあるが、即心是仏・行持・有時・夢中説夢・神通・三界唯心・諸法実相・発無上心・三昧王三昧巻など重要な巻においては、常に「発心・修行・菩提・涅槃」と記されており、涅槃まで進まなければならないことになっている点に注意する必要がある。

この「発心・修行・菩提・涅槃」については、ありふれた表現に思われそうだが、この句は漢訳経論や中国・韓国の仏教文献では、善無畏説とされる『仏頂尊勝心破地獄轉業障出三界祕密三身仏果三種悉地真言儀軌』に1例（T18・913b）見られるのみであり、中国ないし日本の偽作と推定されている<sup>12</sup>。当然ながら、日本の密教文献にはしばしば見えており、『溪嵐拾葉集』には7例も見えているため、道元も叡山で見聞していた可能性がある。ただ、『溪嵐拾葉集』では「発心修行菩提涅槃、本不生法爾法然具足、成就故也。十界雖異、心実相是同也」（T76・774b）と述べ、衆生は「発心修行菩提涅槃」を法爾として具足していると述べた箇所もあり、実際にこの道を歩み続けるべきだとする道元の立場とは異なる。

ここで着目されるのは、前稿でも触れたように、晋訳『華嚴経』の注釈である智儼『搜玄記』が「性起」の分齊を説く際、「初めは始めて発心するより仏性の起きるに至るまで、終りは大菩提・大涅槃・流通舍利に至るまでなり（初始発心至仏性起。終至大菩提大涅槃流通舍利也）」（T35・79c）と述べているように、初発心から菩提・涅槃まで、さらには舍利が分布されて塔が建てられるまでを性起の分齊としていることだ。舍利を取めた仏塔が建立されれば、後代の衆生はそれを礼拝し、釈尊を手本として発心し、修行し、菩提を得、涅槃に入ることになり、この過程が繰り返されていくことになる。これは、「如来性起」の原語が *tathāgatagotrotṣṭi-*

<sup>12</sup> 小崎良行「三本の三種悉地破地獄儀軌について」（『智山学報』64輯、2014年）。

sambhava<sup>13</sup>（如来の種姓の出現）であって、衆生が目覚めて修行することによって如来の種姓（gotra）となり、その種姓を存続していくことを意味しており、「如来姓起品」と訳すべきであったことから見て、当然と言えばよい<sup>14</sup>。

実際、性起品では、如来が具足する徳が説かれた後、「仏子よ、如来身中に、悉く一切衆生の菩提心を発し、菩薩行を修し、等正覚を成じ、乃至、一切衆生の寂滅涅槃せるを見る（仏子、如来身中、悉見一切衆生発菩提心、修菩薩行、成等正覚、乃至見一切衆生寂滅涅槃）」（T9・627a）とあり、発（菩提）心、修（菩薩）行、成等正覚＝菩提、涅槃、という要素が連ねられている。しかも、如来の身中で、つまりは如来の智慧の世界につつまれ、その働きを受けて修行者たちがこの過程を実現していくことが説かれているのだ。大乘仏教にあっては、仏は修行者を教化して仏にしてこそ仏なのだから、自分がこの過程を推し進めて仏とならねば、以前の仏を完全な仏とすることができず、また自分が次の仏を生み出す活動をしなければならぬのであって、菩提を得れば終わり、自分が仏であることに気づけば終わり、といてすますことはできない。道元は、この連続を維持すべきことに気づくことによって、若き日の疑団を解決したと思われる。そして、如浄に出逢って坐禅こそがこの道環を押し進めてゆく修行の根本であることを改めて痛感させられ、また釈尊が成道した後も坐禅を続けていたことに気づかされたことだろう。

「発心・修行・菩提・涅槃」は釈尊の歩んだ道であったとなれば、降兜率・託胎・降誕・出家・成道・転法輪・入滅という八相成道によって衆生を教化したことになり、釈尊にならう修行者もその道を歩むことになるが、「発心・修行・菩提・涅槃」では八相成道の後半部のうち、「転法輪」が欠けてしまう。『正法眼蔵』において、これに当たるのが「道得」ではなかろうか。道元は釈尊を手本としており、晩年になるほど釈尊と一体化しようとする傾向が強まっている。十二巻本の最後となる「八大人覺」は、「いま習学して生生に増長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれ

<sup>13</sup> 高崎直道『如来蔵思想の形成』第3章第3節「『性起経』」、春秋社、1974年）574頁。

<sup>14</sup> garbha, gotra, dhātu のように多義を含んでいる生々しい語が中国で嫌われ、天が与えたものとされる「性」の字で訳され、そのように理解されがちであったことは、石井公成「家に立つ仏と衆生の身中の「仏性」：漢訳『涅槃経』の中国的側面」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第79号、2021年）参照。



をとかんこと、釈迦牟尼仏にひとしくして、ことなることなからん」(726頁)という願いで結ばれているように、釈迦にならおうとすれば「衆生のためにこれをとかんこと」が必須となろう。道得巻が「諸仏諸祖は道得なり」という断言で始まっており、『正法眼蔵』が随所で「道得」の意義を強調するのは偶然ではない。インド仏教においては、釈尊亡き後は、その語られた法(dharma)、すなわち経典が如来とされ、これが法身(dharma-kāya)の原義だったが、道元はこれを仏だけでなく、祖師にまで拡大する。説法して経を説かない者は「諸仏」ではないのと同様に、道得しえない者は「諸祖」たりえないのだ。道元は、独自の簡潔な言葉による道得を尊重するが、言葉を用いない振舞いによる教化を説く『楞伽経』なども考慮したのか、見事に表現しきっていけば道得とみなすため、修行によって得られた自らの境地を、独自の振舞いの形で見事に道得して後進を導くことができれば「諸祖」とみなされることになる。つまり、行持道環は、実際には「発心・修行・菩提・転法輪(道得)・涅槃」となっていたと考えられる。そうであれば、仏の道得である経典が尊重されるのと同様に、祖師の見事な一言や行為が尊重されるのは当然だろう。

たとえば、山水経巻は、「而今の山水は古仏の道現成なり。ともに法位に住して究尽の功德を成せり」(258頁)という断言で始まっている。「ともに法位に住し」とあるのは、むろん、羅什訳『法華経』方便品の「是法住法位 世間相常住」(T9・9b)の偈を踏まえており、この部分は東アジア諸国では梵文テキストとは全く異なった解釈がなされてきた。特に日本の天台本覚論では、この「是法住法位 世間相常住」の句によって無常である自然界がそのまま常住なる真如だとされたのに対し、道元はここでは、同じ句を用いておりながら、我々の目の前にある山水は、仏祖に道得されることによって存在し、「法位に住し」て無限の功德を備えていると説く。

実際、諸法実相巻では、先師の如浄がある晩、入室話として「杜鵑啼山竹裂(杜鵑啼き、山竹裂く)」と心にしみる「実相なる」偈を述べたとしているため、山水経巻の主張によれば、その入室話を聞いた修行者たちは、以後は杜鵑の鳴き声を聞いても山竹を見ても、そのような「実相」としての山水、経巻としての山水と相對することになろう。

このように道得が尊重される以上、修行者は、これまで述べられていない新しい言葉を述べなければならぬことになる。仏向上事巻が、冒頭で「語話現成のとき、これ仏向上事なり」(224頁)と述べ、また末尾で黄蘗

希運の見事な言葉をめぐって「向上」について論じたのち、「いはゆる仏向上事といふは、仏にいたりて、すすみてさらに仏をみるなり」（230頁）と結論づけているのは、そのことと関係していよう。悟ってみればその悟りはこれまでの仏祖と同じであっても、それを表現して後進を導くためには、独自の道得が要請されるのだ。

## 2 『法華経』の浸透

ここで注目されるのは、山水経巻の「法位に住し」にしても諸法実相巻の「実相」にしても、『法華経』の言葉であることだ。つまり、道元が独自の主張を述べる場合、それは必ず『法華経』の言葉によって保証されているのだ。道得巻の末尾では、雪峯が髪を剃らない庵主に対して「道得不剃汝頭（道得ならば汝の頭を剃らじ）」と語りかけた逸話がとりあげられているが、雪峯と庵主のやりとりについて「まことにこれ雪峯と庵主と、唯仏与仏にあらずよりは、かくのごとくならじ」（304頁）と述べ、道得しうる者、それを理解できる者だけの世界であることを示す際、ここでも方便品の言葉である「唯仏与仏」が用いられている。祖師を含めるため、道元は「唯仏祖与唯仏祖」という言い方をすることも多い。道元にとって、『法華経』に説かれているのと同じだと思われぬ主張は認められなかったのだろう。

このことは、以下に見るように、行持道環の「発心・修行・菩提・涅槃」の語を用いた箇所前後を見れば明らかだ。

即心是仏巻：唯仏祖与仏祖のみ即心是仏しきたり、究尽しきたる。……

即心是仏とは発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。（44-45頁）

\*方便品「唯仏与仏、乃能究尽」。

行持（上）巻：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。……（行持を逃れるのは）真父の家郷に寶財をなげすて、さらに他国跨躡の窮子となる。（122-123頁） \*信解品の長者窮子の譬喩。

夢中説夢巻：諸仏の妙法は、ただ唯仏与仏なるゆゑに、夢覚の諸法、ともに実相なり。覚中の発心・修行・菩提・涅槃あり、夢裏の発心・修行・菩提・涅槃あり。（244頁） \*方便品

三界唯心巻：よく三界をして発心・修行・菩提・涅槃ならしむ。これす

なはち皆是我有なし、このゆゑに、釈迦大師道、今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子。(354 頁) \* 寿量品。

諸法実相卷：このゆゑに実相の実相に参学するを、仏祖の仏祖に嗣法するとす、……唯仏の唯仏のために伝法し、与仏の与仏のために嗣法するなり。このゆゑに生死去来あり。このゆゑに発心・修行・菩提・涅槃あり。(367 頁) \* 方便品

以上だ。さらに、「発心、弁道、成道、転法輪」という形もあるが、

陀羅尼卷：一切の仏祖、かならずこの陀羅尼門より発心、弁道、成道、転法輪あるなり。しかかあれば、すでに仏祖の児孫なり、この陀羅尼を審細に参究すべきなり。おほよそ為釈迦牟尼仏衣之所覆は、為十方一切仏祖衣之所覆なり。(422-423 頁) \* 普賢菩薩勧発品。

とあって、ここでも『法華経』の文句が引かれている。

道元の著作における引用に関する研究を画期的に推し進めた鏡島元隆『道元禅師と引用経典・語録の研究』（木耳社、1965年）では、道元の著作における『法華経』の引用は51箇所にも及んでおり、『法華経』28品のうち16品から引用しているとするが、これは明確な引用に限られるうえ、見落としもある。水野弥穂子校注の岩波文庫版『正法眼藏』（1990-1993）は、『法華経』の語句の利用箇所をより多く指摘しているが、文庫本の紙面の制約もあって完全ではなく、方便品の「唯仏与仏、乃能窮尽」の句を利用した、「唯仏祖与仏祖」などについては注記されていない。また、和文の部分で仏教漢文に直すと、『法華経』の利用例はさらに増える。

このように『法華経』の言葉を重要な箇所でも繰り返し用いるのは、道元が『法華経』を釈尊と同一視し、父として仰いでいたためであるように思われる<sup>15</sup>。三界唯心卷では、先に見た「今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子」という寿量品の文を引き、「吾子」という語を何度も何度も用いたうえで、「かくのごとく吾子・子吾、ことごとく釈迦慈父の令嗣なり」（354-355 頁）と断言しており、道元自身、その自覚が強かったことを示し

<sup>15</sup> この点については、「道元の父としての『法華経』」という小文（『禅叢』第16号、2023年）で簡単に説いた。

ている。仏経巻でも、経巻の意義を強調した部分で、「経巻を父母とし、経巻を児孫とす」(405頁)と述べていた。釈尊を「慈父」とみなすのは仏教徒一般のことだが、早くに母を亡くし、また「育父」に育てられたらしい道元は、まさに釈尊を、そしてその釈尊が説いた『法華経』を父として仰いでいたと思われる。上述したように、インド仏教では、如来の涅槃の後は残された経典が「法身」としての如来であった以上、『法華経』を慈父釈尊とみなすのは不思議ではなく、実際、アラン・コールは、『法華経』を中心として『父としてのテキスト：初期大乘文献における父性の誘惑』という本を著している<sup>16</sup>。また、『宝慶記』によれば、道元が初めて如浄に会って挨拶し、質問の許可を願うと、如浄は、昼夜を問わず、また袈裟の着脱を問わず、いつでも部屋に来て質問してよいと述べ、「老僧は、親父の無礼を恕すに一如ならん」と語って道元を感激させている。その如浄は、坐禅を何よりも重視した古風な禅僧だった。坐禅によって悟った釈尊、その釈尊が説いた『法華経』、坐禅を第一とした如浄は、いずれも父ということでつながると見てよい。それだけに、『法華経』を軽んずる宋代の禅僧たちに対しては我慢ができなかったようだ<sup>17</sup>。最晩年に病が篤くなった道元は、『法華経』如来神力品の偈を唱えたという。そこには、「まさに知るべし、是の処、即ち是れ道場なり。諸仏、此において阿耨多羅三藐三菩提を得て、諸仏、此において法輪を転じ、諸仏、此において般涅槃す(当知是処、即是道場。諸仏於此得阿耨多羅三藐三菩提、諸仏於此轉于法輪、諸仏於此而般涅槃)」(大正9・52a)とあり、発心に触れていないものの、道場での坐禅という修行、菩提の獲得、涅槃が説かれているため、「発心、修行、菩提、涅槃」と進んだ釈尊を手本としていた道元は、晩年になるほど釈尊との一体化志向を強めていったことが知られる。道元にとっての仏とは、坐禅によって悟り、『法華経』を説いた釈尊であり、その煖皮肉で

<sup>16</sup> Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahāyāna Buddhist Literature*, Univ. of California Press, 2005.

<sup>17</sup> 『法華経』に対する無理解な者を道元が厳しく批判していることは、何燕生『道元と中国思想』第七章第二節「三教一致説批判の背景—特に『法華経』理解の強調をめぐって—」(法藏館、2000年)。また、早川祥賢『道元『正法眼蔵』仏経・無情説法略解』(東北大学出版会、2023年)は、「法華経について語っていると感情的になって歯止めがきかなくなってしまう傾向があったようである」(171頁)と述べている。

ある『法華経』であって、父としての存在だったのだろう。

道元については、『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」の句について「悉有は仏性なり」と断言し、また「有る時」という一般的な言葉について「有は時なり」と述べるなど、哲学的な解釈という面が注目され、様々に論じられてきたが、道元が説く「有」は、「今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子」などの言葉を背景としており、あくまでも坐禅に励む修行者たちをつつむ世界における「有」であることを念頭に置くべきだろう。

### 3 『法華経』の言葉で語る道元

先には、『正法眼蔵』において「発心・修行・菩提・涅槃」が説かれる部分では、その前後で『法華経』の言葉が用いられていたことを示した。これは、「発心・修行・菩提・涅槃」以外の重要な主張についても同様であるため、その一例として、方便品の「是法住法位、世間相常住」という部分を引いている箇所を見てみよう。

現成公案卷：薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、(8頁)

空華卷：いま凡夫の学者……能造所造の次第、あはせて器世間の諸法、ならびに本覚・本性等を空華といふとは、ことに諸法によりて器世間は住法位なりとしらず、(110頁)

恚麼：たとひ恚麼して葉落すとも、是法住法位、世間相常住なり。(167頁)

山水経卷：而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住し、窮尽の功德を成ぜり。(258頁)

有時卷：蹉過の現成する前後ながら、有時の住位なり、住法位の活鱉鱉地なる、これ有時なり。(258頁)

仏教卷：四諦ともに唯仏与仏なり、四諦ともに法住法位なり、四諦ともに実相なり、四諦ともに仏性なり。(310頁)

発無上心卷：草木瓦礫と四大五蘊と同じくこれ唯心なり、同じくこれ実相なり、尽十方界・真如仏性、おなじく法住法位なり。(528頁)

『正法眼蔵』では、このように方便品の「是法住法位」の語を繰り返し引いている。ただ、この「是法住法位、世間相常住」の句は、中古天台では、凡夫や現象世界はそのまま「法位に住して世間相常住」であって、聖

人と凡夫の違いはそれを「知る」か「知らない」の差だけだとする立場の根拠として用いられてきたものだ。石島尚雄は、右の慇懃卷の用例を含めた『永平広録』と『正法眼藏』における「住法位」の用例と、中国天台・日本の中古天台口伝法門の解釈を比較し、道元は、菩提の立場、仏の立場で論じているのであって、中古天台のように凡夫の段階での「常住」を認めているのではないと論じている<sup>18</sup>。石島のこの比較検討はきわめて有益なものだが、仏の立場から論じているとはいえ、「葉落すとも、是法住法位、世間相常住」という言い方は天台本覚法門そのものであることを認めるべきだろう。道元は『法華経』を尊重していてその文句がしみこんでおり、「唯仏与仏」を「唯仏祖与唯仏祖」と改めて用いていた箇所がいくつもあることが示すように、本覚法門についても、自然観などは時代思潮としてかなりしみこんでおり、弊害面については批判しつつも、その言い回しを用いることがしばしばあったと考えるべきではなかろうか。

『法華経』の釈迦牟尼仏と禅宗の祖師の重ね合わせという点では、先に引いた陀羅尼卷が、次のように述べていた。

一切の仏祖、かならずこの陀羅尼門より、発心、弁道、成道、転法輪あるなり。しかあればすでに仏祖の児孫なり、この陀羅尼を審細に参究すべきなり。おほよそ為釈迦牟尼仏衣之所覆は、為十方一切仏祖衣之所覆なり。(422-423 頁)

これは『法華経』陀羅尼品が、この『法華経』を受持・読誦・正憶念・修習・書写する者は、釈迦牟尼仏にお会いしてその口からこの経を聞くのだと知るべきだとし、「まさに知るべし、是の人、釈迦牟尼仏の衣の覆う所と為ることを（当知是人為釈迦牟尼仏衣之所覆）」(T9・62a)と述べた箇所を、禅宗の伝衣伝説と重ね合わせたものだ。伝衣卷でも「先仏の法によりて製することも、唯仏与仏の相伝し証契して、代代をふるにおなじくあらたなり」(289 頁)とあり、衣の作成法について「唯仏与仏」の語が用いられていた。

<sup>18</sup> 石島尚雄「『是法住法位世間相常住』の考察—特に道元禅との関連において—」(『宗学研究』第31号、1989年)。

#### 4 『華嚴経』の利用

このように、『正法眼蔵』では『法華経』を禅宗の伝承を重ねあわせていた。この点は先に少しだけ触れた『華嚴経』も同様であるため、その用例を見ておきたい。まず、先に触れた仏経巻の箇所では、以下のように述べていた。

いはゆる経巻は尽十方界これなり。経巻にあらざる時処なし。……教諸仏し、教菩薩するに、尽地尽界なるなり。開方便門し、開住位門して、一箇半箇を捨てず、示真実相するなり。……必得是経のときは、……尽十方界の目前に現前せるは、これ得是経なり。(405-406 頁)

早川祥賢は、このうちの「開方便門」は『法華経』法師品、「住位門」は方便品の「住法位」、「必得是経」は勸発品に基づく指摘したうえで、こうした記述について、「道元はこの「経巻」を世界の完全な記述であると考えているらしい」<sup>19</sup>と述べ、また経巻の譬喩は『摩訶止観』の引用らしいとしている<sup>20</sup>。これは妥当な指摘だが、「教菩薩（法）」も『法華経』序品の引用であるうえ、全世界を経典とするのは、先に「自然智」について説いた箇所で行った晋訳『華嚴経』性起品に相当する唐訳『華嚴経』の如来出現品が、先の引文に続けて以下のように述べていることに基づく。

仏子、譬如有大経巻、量等三千大千世界、書写三千大千世界中事、一切皆尽。所謂書写大鉄圀山中事、量等大鉄圀山……一一書写、其量悉等。此大経巻、雖復量等大千世界、而全住在一微塵中。……時有一人智慧明達、具足成就清浄天眼、見此経巻在微塵内、於諸衆生無少利益、即作是念……即起方便、破彼微塵、出此大経、令諸衆生普得饒益。……如来以無障礙清浄智眼、普観法界一切衆生而作是言、奇哉奇哉。此諸衆生云何具有如来智慧、愚癡迷惑、不知不見。当教以聖道、令其永離妄想執著、自於身中得見如来广大智慧与仏無異。』(T10・272c)

すなわち、三千大千世界をそっくり書き写した大経巻が一微塵の中にあ

<sup>19</sup> 早川、注 16 前掲書、24-27 頁。

<sup>20</sup> 同、36 頁。

のと同様に、衆生の中に如来の広大な智慧があるにもかかわらず、衆生はそれを知らないため、智慧がある一人が微塵を破ってこの大経巻を取り出すように、如来は「衆生に聖道を教えることによって、妄想執著を離れ、自らの身中に仏と異なる広大な智慧があることを見ることができるようになろう」と語ったとする場面だ。衆生の身中に如来の智慧があると説かれているが、性起品（如来出現品）は如来智の遍満、浸透、働きかけという面が強いため、道元はこれを受け、如来智に支えられて釈尊と同様に「発心・修行・菩提・涅槃」する（そして次の衆生に「発心・修行・菩提・涅槃」の道を歩ませる）という点を重視し、また般若思想や中国の初期天台教学も学んでいたため、身中に実体としての仏性があるとか心の奥に靈知が存在するのであってそれを見ることを最終目的とする、といった立場を批判したと考えられる。

仏経巻では、經典の意義を強調したうえで、文字だけでなく如来の拈華瞬目や慧可の断臂なども「古経」だと述べており（406頁）、発心・修行の道を歩む者にとっては見聞する全世界の事象が修行者を教化する経巻となることを強調している。このため、道元は、飛花落葉に代表される目の前の無常な自然がそのまま真如だとする天台本覚法門の自然観については、時代の感性として受け継いでおりながら、性起品（如来出現品）によって、修行者、それも如来智が浸透している修行者にとっては、目の前の世界すべてが経巻となり、修行道場としての世界となっている、とする立場に改めたものと考えられる。

実際、『正法眼蔵』における世界・自然に関する記述は、禅僧の逸話を用いていることが多いため気づかれにくいですが、『華嚴経』、特に唐訳の表現がしばしば見られる。山水経巻の「一滴のなかにも無量の仏国土現成なり」（263頁）も、唐訳・入法界品の「一一光現無量仏国土」（T10・398b）に基づいたものだ。鏡島の前掲書では、「華嚴経に云う」などの形で引用であることを明示してある箇所だけを取り上げているため、『華嚴経』については6箇所が洗浄巻・洗面巻・弁道法・発無上心巻で用いられているとし、語句としては「三界唯心」をあげているだけだが、『正法眼蔵』における『華嚴経』の語句の利用はきわめて多く、また重要なところでなされている。直接の引用でないにせよ、『華嚴経』のそうした表現に慣れ親しみ、また『華嚴経』を用いた禅僧の語録などに接した結果、『華嚴経』の表現と共通する例が多くなったものと思われる。全般に、「微塵」「刹那」「世界」



「法界」といった言葉が用いられる場合、『華嚴経』やその系統の経典や注釈の表現によっていることが多い。

たとえば、即心是仏巻では「たとひ、一刹那中に発心修証するも即心是仏なり。たとひ一極微中に、発心修証するも、即心是仏なり」（45頁）と述べているが、「一刹那中」の語が多く見えるのは唐訳『華嚴経』であり、「一極微中」の語もよくある表現のようだが、経典で見えるのは、般若訳の『華嚴経』と『大方広仏華嚴経不思議仏境界分』のみだ。また、「一刹那」に「証」という表現は、唐訳の『十地経』に「既出家已、一刹那頃瞬息須臾、能証菩薩千三摩地、能見千仏。……能往千刹土、能照千世界、成就千有情」（T10・54b）と見えている。出家しおわると、一刹那のうちに無限の三昧を証得し、千もの仏に会うことができ、無数の国土におもむいて衆生を教化すると述べており、これは『正法眼蔵』の出家巻が出家の功德を強調し、「出家之日のうちに、往無辺劫海、転妙法輪するなり」（598頁）と述べた箇所典故にはかならない。そのうえ、「無辺劫海」という表現も、数々用いているのは、「汝於無辺劫海中、普遍十方一切刹、為欲成満諸大願、修行普賢諸妙行」（T10・679b）などの形で5回も用いている般若訳『華嚴経』のみだ。

しかも、このような出家の功德という点を坐禅に置き換えた形は、最初期の『弁道話』に既に見えていた。

もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。……および十方法界・三途六道の群類、みなともに一時に身心明浄にして、大解脱地を証し……この坐禅人、確爾として身心脱落し……天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごとに、仏事を助発し、ひろく仏向上の機にかうぶらしめて、よく仏向上の法を激揚す。このとき、十方法界の、土地草木、牆壁瓦礫、みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるともがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかきさとりをあらはす。この水火を受用するたぐひ、みな本証の仏化を周旋するゆゑに……。ここをもて、わづ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ゑに、無尽法界のなかに、去来現に仏化道事をなすなり。（731頁）

すなわち、坐禅する者が悟ると、全世界の衆生が身心明浄となって解脱を得るのであって、その坐禅人は身心脱落して、自分に本来備わっていた「天真の仏法」を証得し、無数の仏世界に赴いて仏のなすべき教化をして衆生を「仏向上」ならしめるのであり、この時、「十方法界」の「土地草木」などもすべて仏としての教化をなし、その教化にあずかる者たちは、先仏たちの教化をこうむることとなるため、一人の一時の坐禅であっても、真理と一体となり、諸世界の時間と融合する結果、「無尽法界」の中で過去・現在・未来にわたって仏としての教化をなす、と説かれている。

このうち、冒頭の「遍法界」の語も、ありふれた語のようでありながら、隋唐や新羅の仏教文献でそれぞれ1～2度用いられていた程度であって、唐訳『華嚴経』が130回以上も用いて以後の訳語に影響を与えたものだ。「十方法界」の語も、晋訳『華嚴経』で数回用いられ、唐訳『華嚴経』では盛んに用いられている。「無尽法界」はいくつかの經典に見えるが、晋訳『華嚴経』と般若訳『華嚴経』にも見えており、しきりに用いているのは法蔵『探玄記』など華嚴系の文献だ。また、修行者と一切衆生の同時成仏については、前稿で智儼『孔目章』が「一乘法義には、成仏は一切衆生と共に、同時同時同時同時同時同時同時同時同時同時同時同時に成仏す（一乘法義、成仏共一切衆生、同時同時同時同時同時同時同時同時同時同時同時同時成仏）」(T45・586c)と述べ<sup>21</sup>、法蔵『五教章』が受け継いでいたことを示した通りであり、「諸時とまどかに通ず」とは、華嚴教学で言う「事事無礙」を「時時無礙」に言い換えたものに等しい。道元は、『華嚴経』ばかりでなく、華嚴教学からも影響を受けていたと考えるべきだろう。

これ以外に『華嚴経』の語を用いている箇所では重要なものをあげると、以下のようになる。

授記卷：授記を究竟せんために如許多の仏祖は、現成正覚しきたれり（198頁）。

\* 「現成正覚」の語は『仁王経』『瓔珞経』などにも僅かに見えるが、晋訳・唐訳の『華嚴経』が圧倒的に多く、禅文献では用いられない。  
有時卷：時なるがゆゑに時の莊嚴光明あり。……物物の相礙せざるは、

<sup>21</sup> この問題については、島村大心「大乘の諸経論における〈仏が悟った時、一切衆生も同時に悟る〉との記述の認識論的理解」（『印仏研』55-1, 2006年）参照。

時時の相礙せざるがごとし。このゆゑに、同時発心あり、同心発時なり。および修行成道もかくのごとし。

\* 「莊嚴光明」は『悲華経』と『大品般若』に一例づつ見えるが、多く用いているのは晋訳『華嚴経』が10回、唐訳『華嚴経』8回で『華嚴経』が圧倒的に多い。「不相礙」の語は吉蔵などにも見られるが、強調したのは法蔵『探玄記』、李通玄『新華嚴経論』、澄観『演義鈔』などの華嚴宗文献。

自証三昧卷：為法捨身すること、いく千万廻といふことをしらず。

\* 「為法捨身」の語は『瓔珞本業経』などにも見えるが、文脈が一致するのは、晋訳『華嚴経』十廻向品「為法捨身無央数」(T9・520a)。

見仏卷：みなこれ釈迦牟尼仏之所加被力也。(482頁)

\* 唐訳・入法界品の「一切如来所加被力」(T10・439c)。

以上だ。

最後に、思想が変化したとする見方もある十二巻本での『華嚴経』ないし華嚴教学の語句の利用の例をあげておく。発菩提心卷では、「この発心よりのち、大地を拏すればみな黄金となり、大海をかけばたちまちに甘露となる」(647頁)と述べている。この典故として、岩波文庫は「弁道話」の「大地の黄金なるを現成せしめ」をあげ、『圓悟録』巻13の「方可攬長河為酥酪、変大地作黄金」を示すが、その元となった澄観『華嚴経疏』の「初一即八地已上、攬大海為酥酪、変大地為黄金」の方が近い。

さらに着目されるのは、本稿の冒頭で触れた十二巻本の帰依仏法僧卷の箇所だ。そこでは、

はるかに仏果菩提をころごして、かくのごとく僧那を始発するなり。  
身心いまも刹那刹那に生滅すといへども、法身かならず長養して、菩提を成ずるなり。(668頁)

と説いている。このうち、「長養法身」の句は『梵網経』・法顕訳『涅槃経』にそれぞれ1度づつ見えるのに対し、晋訳『華嚴経』には2度見えているうえ、文脈が最も近いのは、入法界品が菩提心の意義を説いた箇所、「諸菩薩等、もし菩提心を讚歎する声を聞き、法身を長養せば、妄見の衆生は

潜伏して退散せん（諸菩薩等若聞、讚歎菩提心聲、長養法身、妄見衆生、潜伏退散」（T9・778c）だろう。

このように、重要な箇所では『華嚴経』の文句を用いておりながら、『法華経』の場合と違って、『華嚴経』の引用であることを示さないのはなぜなのか。自証三昧卷では、「宗杲禅師は減師半徳の才におよばざるなり、ただわづかに華嚴・楞嚴等の文句を誦誦して、伝説するのみなり」（558頁）と述べており、道元が嫌う宋代の禅者たちや日本で道元の周辺にいた者たちが『華嚴経』やその系統である『楞嚴経』『円覚経』などに頼って根源的な一心や「靈知」を説いたことも一因かもしれないが、確実は理由は不明だ。

## 結 論

これまで見てきたように、『正法眼蔵』の基本は、「発心・修行・菩提・涅槃」の行持道環であって、『華嚴経』の性起思想に基づくものであり、衆生にまで浸透している如来智を生かすことができるように釈尊の歩んだ道を歩み、この過程を次の世代に伝えていくことだった。その釈尊は、道元にとっては、坐禅によって悟り、『法華経』を説いた「慈父」としての仏であって、説法という点が重視されたため、転法輪にあたるものとして道得すべきことが強調された。また、「発心・修行・菩提・涅槃」が説かれる前後では、『法華経』の言葉が用いられることが多く、道元にとっては、『法華経』が説いていると思われた内容と合致しない主張はありえなかったものと考えられる。その『法華経』については、方便品の「唯仏与仏」が「唯仏祖与仏祖」と言い換えられ、『法華経』を受持する衆生を釈尊が覆う衣が、禅宗の伝衣と結びつけ論じられるなど、禅宗の世界と重ねられていた。

一方、『華嚴経』は、『法華経』と違って引用であることが示されないものの、その語句や思想が重要な箇所でも盛んに用いられていた。目の前の無常なる自然がそのまま真理だとする天台本覚論の主張はとりこまれているものの、道元は性起品によって、修行者にとっては目の前の世界が経典そのもの、また修行の場となると論じ、また山水も祖師たちの道得によって経典となるとしており、自然そのものを真理として肯定していたのではない。

本稿では、『法華経』『華嚴経』の役割に注意しつつ『正法眼蔵』の様々

な主張が「発心・修行・菩提・涅槃」の行持道環と関わり合っていることを示した。ただ、『正法眼蔵』では、そのうちの「修行」の根幹をなす坐禅について論じる場合はもちろんのこと、それ以外の内容について説く場合でも、中国の禅僧たちの言動が例としてとりあげられて道元なりに解釈され、禅宗の言葉づかいで語られる場合がほとんどだ。今回はこの面、特に中国の禅僧の思想との同異について検討することができなかったため、この点は以後の課題としたい。

[付記]

本稿は、京都大学人文科学研究所共同研究「『語りえぬもの』を語る行為とその思想表現に関する学際的研究—禅の言葉と翻訳を中心課題として—」（代表：何燕生）に基づく成果の一部である。

