

東洋の思想と宗教 第三十八號 令和三年（二〇二一）三月 抜刷

道元の諸法實相觀

米
野
大
雄

道元の諸法實相觀

米 野 大 雄

一 はじめに

日本曹洞宗の開祖、道元（一二〇〇～一二五三）の主著『正法眼藏』には「諸法實相」と題された巻が存在する。しかし、「諸法實相」巻以外にも『正法眼藏』において諸法と實相との関係についての表現が散見する。その表現は諸法や實相の語を伴わないことも多い。他の巻にも存する語句であれば、「諸法實相」巻と題した巻を撰述した意義は何であろうか。現に『正法眼藏』中に見つけることができ、禪宗の基本的用語でもある「本来面目」や「面目」と題された巻は撰述されていない。道元の諸法實相觀についての先行研究として、清野宏道氏と辻口雄一郎氏の論考が挙げられる。⁽¹⁾ ⁽²⁾ ⁽³⁾ まず清

道元の諸法實相觀（米野）

野氏は諸法について「供養諸佛」巻や「行佛威儀」巻、「摩訶般若波羅蜜」巻、「行持」下巻より、佛の特性つまり佛智慧とし、諸法は『法華經』を媒介に實相として位置付けられ、特に教法の概念を根幹として而今の一切に開かれているとする。辻口氏も「諸法實相」巻の定義より、「諸法即實相、實相即諸法」であるとする。

本論文では、まず清野氏の論を採り上げ、諸法の語に關する氏の定義の是非を検討する。そして、「諸法實相」巻と「山水經」巻について考察を加え、道元の諸法實相觀を明らかにするとともに、「諸法實相」巻を撰述した意圖の考究を目的とする。

二 諸法の語に關する先行研究の検討

まず、清野氏の論を検討する。ここでは清野氏が證文として挙げる『正法眼藏』の記述を参照するとともに、その文章の前後も確認し、文脈から論の是非を考察する。はじめに清野氏は次の「供養諸佛」巻の記述を挙げる。

諸佛かならず諸法實相を大師としますこと、あきらけし。釋尊また、諸佛の常法を證しました。いはゆる諸法實相を大師とする、といふは、佛・法・僧の三寶を供養恭敬したてまつるなり。諸佛は、無量阿僧祇劫、そこばくの功德善根を積集して、さらにその報をもとめず、ただ功德を恭敬して供養しますなり。……いまの凡夫のおもふところは、造惡の、諸法實相ならんとおもふ、有所得のみ、佛果菩提ならんとおもふ。かくのごとくの邪見は、たとひ八萬劫をしろといふとも、いまだ本劫本見、末劫末見をのがれず、いかでか唯佛與佛の究盡しますところの諸法實相を究竟することあらん。ゆえいかむ、となれば、唯佛與佛の究盡しますところ、これ諸法實相なるがゆえなり⁽⁴⁾。

清野氏は右記中、最初の一・二文目を挙げ、「諸法實相」

は佛を佛たらしめる根本理法としての意義を有するとする。しかし、「諸法實相を大師とする」ということは、諸法實相を參究するともいえる。また、清野氏が引用する文章の直後の文を見ると、「諸法實相を大師とする」という意味を「佛・法・僧の三寶を供養恭敬することと説明している。すなわち、ここで強調されていることは、功德善根を積集し、三寶を供養することであり、佛果菩提の功德と諸法實相が同列に置かれる。そして諸法實相は凡夫の邪見とは違い造惡の諸法實相ではない。従って、「供養諸佛」巻の記述のみでは、諸法實相が諸佛を諸佛たらしめる根本理法として用いられているとはいえない。諸法實相に關して前提とされているのは「唯佛與佛の究盡」という『法華經』に基づく部分である。そして清野氏は根本理法という主張が、左記に引用する「行佛威儀」巻の最後の一文に重なりとし、「諸法は佛との相關關係において眞實と意義付けられ、三世に敷衍する」と論ずる。

諸佛かならず威儀を行足す、これ行佛なり。……すでに恁麼保任するに、諸法・諸身・諸行・諸佛、これ親切なり。この行・法・身・佛、おのおの承當に⁽⁵⁾聖礙⁽⁶⁾あるのみなり。承當に聖礙あるがゆえに、承當に脱落あるのみな

り。眼礙の明明百草等なる、不見一法、不見一物と動著することなかれ。這法に若至なり、那法に若至なり。拈來拈古、出入同門に行履する、徧界不曾藏なるがゆえに、世尊の密語・密證・密行・密附等あるなり。……いま三世諸佛といふは、一切諸佛なり。行佛はすなわち三世諸佛なり。……しかあればすなわち、三世の諸佛は三世に法にとかれ、三世の諸法は、三世に佛にとかるなり。^⑧

まず、ここで諸佛を諸佛たらしめるものは行佛である。諸法は承當に罣礙があるものの、確かに諸佛において意義付けられるのではあるが、諸法が佛を佛たらしめる根本理法とまではないえない。「行佛威儀」巻での根本理法は行佛であり、行佛たる條件は「威儀を行足」することである。また、最後の文は諸佛と諸法の不可分の關係を述べたものであり、因果の關係は讀み取れない。續いて、次に記す「摩訶般若波羅蜜」巻の一・二文目より、清野氏は諸法を佛と同格の空相たる佛智慧とする。

佛薄伽梵は般若波羅蜜多なり、般若波羅蜜多是諸法なり。この諸法は空相なり、不生不滅なり、不垢不淨、不増不減なり。この般若波羅蜜多の現成せるは、佛婆伽梵

道元の諸法實相觀（米野）

の現成せるなり。問取すべし、參取すべし。供養禮敬する、これ佛婆伽梵に奉觀承事するなり、奉觀承事の佛婆伽梵なり。^⑨

右記は「摩訶般若波羅蜜」巻の最後の文である。「摩訶般若波羅蜜」巻冒頭では、五蘊・十二入・十八界・四聖諦・六波羅蜜・阿耨多羅三藐三菩提・三世・六大・四威儀を挙げ、これを代表して般若といい、この般若の開演現成を百草・萬象という。^⑩つまり、この代表された般若を佛とし、この般若を是諸法として、諸法は空相であるとする。すなわち、佛・般若・諸法が同格におかれていて、清野氏の論が首肯できる。しかし、あくまで同格であり、諸法が佛を佛たらしめる根本理法とはいえない。また、最後の文で供養禮敬の重要性を述べ、「供養諸佛」巻の記述と重なる。清野氏は、「摩訶般若波羅蜜」巻の記述が、大醫道信（五八〇～六五二）の行持を承けた、以下の「行持」下巻の一・二文目の記述より、悉皆解脫なる諸法と把握されていることが分かると述べる。

しるべし、一切諸法、悉皆解脫なり。諸法の空なるにあらず、諸法の諸法ならざるにあらず、悉皆解脫なる諸法なり。いま四祖には、未入塔時の行持あり、既在塔時の行持あるなり。生者かならず滅あり、と見聞するは小見

なり、滅者は無思覺、と知見せるは小聞なり。學道には、これらの小聞・小見をならふことなけれ。生者の滅なきもあるべし、滅者の有思覺なるもあるべきなり。¹¹⁾

ここで擧げられる「悉皆解脫」は『正法眼藏』において、「行持」下卷のこの部分にのみ見える語であり、ここで參照される道信の行持は次の通りである。

迄¹²⁾高宗永徽辛亥歲閏九月四日、忽垂¹³⁾誠門人¹⁴⁾曰。一切諸法、悉皆解脫。汝等各自護念、流¹⁵⁾化未來。言訖安坐而逝、壽七十有二、塔¹⁶⁾于本山。明年四月八日、塔戶無¹⁷⁾故自開、儀相如¹⁸⁾生。爾後門人不¹⁹⁾敢復閉。

「行持」下卷で一切諸法が悉皆解脫であるというのは、道信の垂誡による定義である。

また、右の行持への説明は引用した「行持」下卷の文であるから、「一切諸法、悉皆解脫」への道元による説明は、諸法が空ではなく、諸法が諸法でないのではなく、悉皆解脫である諸法というにとどまる。垂誡の中で、「汝等各自護念、流化未來¹⁵⁾」を採り上げず、「一切諸法、悉皆解脫。」に關して説明を加えたことに一考の餘地はあるが、諸法が空ではないと述べていることから、空を基調とする「摩訶般若波羅蜜」卷を承けての文とはみなし難い。加えて、「袈裟功德」卷の

記述から、諸法と佛法の關係が同格であるとは言い切れない。今日、釋迦牟尼佛にあふたてまつりて出家するとき、生得の俗衣、すみやかに轉じて袈裟となる、和修尊者におなじ。あきらかにしりぬ、袈裟は、絹・布等にあらざること。いはんや、佛法の功德、よく身心諸法を轉ずること、それかくのごとし。¹⁵⁾

すなわち、諸法は佛法に轉ぜられるものといえる。従つて、諸法が佛を佛たらしめる根本理法とはいえない。「摩訶般若波羅蜜」卷より諸法が佛と同格であることはいえるが、それが佛を佛たらしめるとまではいえない。また、單に諸法は佛と同格とすることも問題となる。すなわち、諸法の語のみに焦點を當てた場合、『正法眼藏』における諸法の定義は明瞭には捉え難い。「諸法實相」卷を先行研究とともに見ていく必要がある。

三「諸法實相」卷

「諸法實相」卷の冒頭では次のように諸法と實相とが定義されている。

佛祖の現成は、究盡の實相なり、實相は諸法なり、諸法は如是相なり、如是性なり、如是身なり、如是心なり、

如是世界なり、如是曇雨なり、如是行住坐臥なり、如是憂喜動靜なり、如是拄杖拂子なり、如是拈華破顏なり、如是嗣法授記なり、如是參學辦道なり、如是松操竹節なり。^⑮

右記を承け、辻口氏は、如是相が諸法と並列され、「實相の究盡」が「究盡の實相」に轉換されて、存在の在り方に關わるものと捉えられているとともに、諸法と實相とを無媒介に結合しているとする。ここでは、究盡の實相が諸法に結び付けられている。諸法からは如是相、如是性と十如是の前三如是が導きだされた後、十如是の括りに限らず、身・心・世界・曇雨・行住坐臥・憂喜動靜・拄杖拂子・嗣法授記・參學辦道・松操竹節まで擴張する。實相が諸法であることは明らかであるが、諸法が實相であるとは斷定できない。諸法からの實相への關係は言及されていないからである。但し、身・心・心の動き、法具、傳法、參學辦道、自然物にまで如是を廣げていることから、身邊のみならず、威儀一々が實相であるともとれる。しかし、實相を一々にみることは明言されているが、ここで挙げられている諸法一々が即實相といえるかは判然としない。「諸法即實相^⑯」という定義は先行研究からも、冒頭の記述から斷定することはできない。「諸法即實相」

道元の諸法實相觀（米野）

を肯定する文の中でも、斧山玄鑑（？～一七八九）の『正法眼藏開解』では長慶慧稜（八五四～九三二）の偈を承け、以下のように解説している。

諸法は萬象、實相は獨露身なり、諸法を、諸法を撥いのける、走して、實相と云うでは無い、江湖集衆々湖山千古佛とあるも、諸法實相を云う、其時は湖山を不^⑰見、古佛の實體を見る、實體は虚空身に有無ならぬもの、この有無をはなれた實を見れば、衆々湖山も千古佛なり、十界の諸法古佛ならざるなし、敎家で松竹櫻……當意即妙と明す、是で諸法實相道理は盡きてあるけれどもこれを惡く、合點して、松竹櫻諸法がやはり其儘實相といへば、凡夫の常見になる、松竹の當位が其儘透脱して實體がない、妙不可思議で、有無といはぬ、これを諸法實相と云う。^⑱

以上の如く、實相を獨露身、諸法を萬象として、諸法たる如是相・如是性・如是身・如是云と相・性・身・云云を同一視してはならないことを述べている。『開解』に従えば、「諸法即實相」といえることになる。この是非は「諸法實相」卷を見るだけでは不明瞭であるが、『正法眼藏』の他の卷を検討すれば、自然に明らかとなる。續いて、「諸法實相」

卷において、次の記述のように、諸法實相と唯佛與佛との關係について言及している。

いはゆる如來道の本末究竟等は、諸法實相の自道取なり、闍梨自道取なり、一等の參學なり、參學は一等なるがゆえに。唯佛與佛は、諸法實相なり、諸法實相は、唯佛與佛なり。唯佛は、實相なり、與佛は、諸法なり。諸法の道を聞取して、一と參じ、多と參ずべからず。實相の道を聞取して、虚にあらざと學し、性にあらざと學すべからず。實は、唯佛なり、相は、與佛なり、乃能は、唯佛なり、究竟は、與佛なり、諸法は、唯佛なり、實相は、與佛なり。……本末究竟等の道取、まさに現成の如是なり。⁽²¹⁾

ここで、辻口氏は、一々の法は、それ自身において「本末究竟等」であり、ありのままにいてすでに極相を示しているとする。この主張は「諸法即實相、實相即諸法」の立場からとられる。しかし、ここでは唯佛與佛を介している。更に次の文章が見える。

我もし十方佛に同異せば、いかでか及十方佛の道取を現成せしめん。遮頭⁽²²⁾に十方なきがゆえに、十方は遮頭なり。ここをもて、實相の、諸法に相見すといふは、春は

花にいり、人は春にあふ、月は月をてらし、人はおのれにあふ、あるいは人の水をみる、おなじくこれ相見底の道理なり。このゆえに、實相の、實相に參學するを、佛祖の、佛祖に嗣法する、とす。これ、諸法の、諸法に授記するなり。唯佛の、唯佛のために傳法し、與佛の、與佛のために嗣法するなり。⁽²³⁾

右記の第三文目を採り上げ、辻口氏はあるものと他のものとの關係の一つ一つが、實相が諸法に相見する道理とする。『聞解』では實相と諸法とが不二である表現と捉えている。⁽²⁴⁾

ここで、遮頭に十方がないから、十方が遮頭であるというのは、換言すれば、十方が遮頭であるからといって、遮頭に十方があるとはいえないということである。これは、形式的には實相が諸法であるからといって、諸法が實相とはいき切れないことを示す。すなわち、諸法と實相との關係において、諸法が實相であるというためには、實相が諸法であるというのみでは不十分である。これは單なる形式の問題であるが、この言い換えに對する意識は「諸惡莫作」卷の次の記述からも窺える。

衆善、これ因緣生・因緣滅にあらず。衆善は諸法なりといふとも、諸法は衆善にあらず。因緣と生滅と衆善と、

おなじく頭正あれば尾正あり。衆善は奉行なりといへども、自にあらざる、自にしられず、他にあらざる、他にしられず。……衆善、有・無・色・空等にあらざる、ただ奉行なるのみなり。いづれのところの現成、いづれの時の現成も、かならず奉行なり。この奉行に、かならず衆善の現成あり。奉行の現成、これ公案なりといふとも、生滅にあらず、因縁にあらず。奉行の入・住・出等も、又かくのごとし。衆善のなかの一善、すでに奉行するところに、盡法・全身・眞實地等、ともに奉行せらるるなり。⁽²⁶⁾

すなわち、衆善が諸法であるといつても、諸法は衆善ではなく、各々の峻別が強調されている。加えて、衆善たる奉行の現成が實相と同等とみなされる公案であると述べていることから、實相が諸法であるといつても、諸法が實相ではないと言ひ換えることが可能である。しかし、公案と實相の語句の違いがあることや各別を強調するための表現であることを考慮すると、この記述をもつて諸法は實相ではないと言ひ切ることは拙速といえる。ここからは、實相が諸法であるから、諸法は實相とはいえないことが看取される。「諸法實相」巻の内容に論を戻すと、以下の如く、撰述意圖が窺える主張がみえる。

道元の諸法實相觀（米野）

此菩薩と彼菩薩と、二人にあらず、自・他にあらざる、過・現・當來箇にあらざれども、作佛は行菩薩道の法儀なり。初發心に成佛し、妙覺地に成佛す。無量百千萬億度作佛せる菩薩ある。作佛よりのちは、行を廢してさらに所作あるべからず、といふは、いまだ佛祖の道をしらざる凡夫なり。⁽²⁷⁾

ここでは、菩薩を論據として、たとえ作佛に至ったとしても、不斷の修行が要請されることを説く。更に、實相の重要性を認識しない修行者に對し、次のような批判を展開する。

しかあればすなはち、四十佛・四十祖の無上菩提、みな此經に屬せり、屬此經なり、此經屬なり。……開方便門、示眞實相なり。しかあるを、近來大宋國杜撰のともがら、落處をしらず、寶所をみず、實相の言を虛説のごとくし、さらに老子莊子の言句を學す。これをもて、佛祖の大道に一齊なり、といふ。……かくのごとくのとものがら、二乘・外道の種子なり。しかのごときの種類は、實相のあるべしとだにもしらずして、すでに二三百年をへたり。⁽²⁸⁾

右記のように、實相の言葉を談ぜず、三教一致説を唱える近年の宋國の禪師を杜撰のともがらとして批判する。この批

判の對象は次の表記からより明確になる。

これは、應庵老人盡力道得底句なり。これただ影をおふて、休歇を^②しらざるがごとし。……應庵、なほかくのごとし。いま現在せる諸山の長老のなかに、應庵のごくなるものをもとめんに、歷劫にもあふべからず。まなこは、うげなんとすとも、應庵とひとしき長老をば、みるべからざるなり。ちかくの人は、おほく應庵をゆるす、しかあれども、應庵に佛法およべり、とゆるしがたし。ただ叢席の晩進なり、尋常なりといふべし。ゆえはいかん。應庵は、人をしりぬべき氣力あるゆえなり。いまあるともがらは、人をしるべからず、みづからをしらざるがゆえに。應庵は、未達なりといへども、學道あり、いまの長老等は、學道^③あらず。

應庵老人とは應庵曇華（一一〇三—一二六三）を指す。臨濟下を代表する禪師の句に一定の評価を與えながらも、不十分であるとして批判する。應庵について、人を知る氣力があり、學道がある點を評價する一方、應庵は佛法に未達であるとし、人も自らも知らず、學道もない、應庵にも及ばない現在の宋國の禪師批判へと話を繋げる。臨濟の法系に屬する榮達を引き合いに出すことで、宋國の臨濟系の禪者に對する

批判も窺われる。續いて、道元自身の師である天童如淨（一一六三—一二二八）への記述から、正法の傳燈者としての道元の意志を読み取ることができる。

先師天童古佛、ある夜間に方丈にして普說するにいはく、天童今夜有二牛兒、黃面瞿曇拈實相、要買那堪無定價、一聲杜宇孤雲上。

かくのごとくあれば、尊宿の、佛道に長ぜるは、實相をいふ。佛法をしらず、佛道の參學なきは、實相をいはざるなり。……この入室の儀は、諸法にいまだあらず、ただ先師天童古佛のみ、この儀を儀せり。……のこれる人は、ただものごとくたてれば、入室する人の威儀・進止、ならびに堂頭和尚の容儀、および入室話、ともにみな見聞するなり。この儀、いまだ他那裏の諸方にあらず、他長老は儀不得なるべし。他時の入室には、人よりはさきに入室せんとす。この入室には、ひとよりものちに入室せんとす。この人心道別、わすれざるべし。それよりこのかた、日本寛元元年癸卯にいたるに、始終一十八年、すみやかに風光のなかにすぎぬ。天童よりこのやまにいたるに、いくそばくの山水とおぼえざれども、美言奇句の實相なる、身心骨髓に銘したれり。かのとき

の普説入室は、衆家おほくわすれがたしとおもへり。⁽³²⁾

右記のごとく實相について述べる事が、佛道においての優劣の基準となる。また、師である如淨が住した天童山での、後に入室したくなるような入室の儀を思慕し、稱揚する。また、美言奇句が實相と定義される。この美言奇句に關して、玄沙師備（八三五―九〇八）の話を舉げる。

玄沙院宗一大師、參次聞「燕子聲」曰。深談「實相」、善説「法要」。下座。尋後有僧請益曰。某甲不_レ會。師云。去、無_二人信_レ汝⁽³³⁾。

いはゆる、深談實相といふは、燕子ひとり實相を深談すると、玄沙の道ききぬべし。しかあれども、しかにはあらざるなり。參次に聞燕子聲あり、燕子の、實相を深談するにあらず、玄沙の、實相を深談するにあらず。兩頭にわたらざれども、正當恁_レ麼⁽³⁴⁾、すなはち深談實相なり。しばらくこの一段の因縁を參究すべし。參次あり、聞燕子聲あり、深談實相、善説法要の道取あり、下座あり、尋後有僧請益曰某甲不_レ會あり、師云去無人信汝あり。某甲不_レ會、かならずしも請益實相なるべからざれども、これ佛祖の命脈なり、正法眼藏の骨髓なり。しるべし、この僧、たとひ請益して某甲會得と道取すとも、某甲説得

道元の諸法實相觀（米野）

と道取すとも、玄沙は、かならず去無人信汝と爲道すべきなり。會せるを不_レ會と請益するゆえに、去無人信汝といふにはあらざるなり。⁽³⁵⁾

この玄沙の言葉は、説法の時に燕の聲が聞こえたから、燕が實相を深く談じていると解することが通常の理解である。⁽³⁶⁾しかし、道元の理解は、燕が實相を深く談じたのでもなく、玄沙が實相を深く談じたのでもなく、正當恁_レ麼が深談實相である。この正當恁_レ麼は參次に聞燕子聲があるまさにその時のことを指していると考えられる。そして、參次、燕の聲を聞くこと、深談實相や善説法要と言うこと、下座すること、僧が不_レ會と請益すること、玄沙が去無人信汝と言うことのように、説法上の言葉を一々舉げる。この中、參次は小參の時を表し、それ以外は行爲を舉げている。この僧の不_レ會は請益の必要性を伴わないが、佛祖の命脈、正法眼藏の骨髓である。また僧の會・不_レ會の請益に拘わらず、玄沙の返答は必ず去無人信汝である。『聞解』では次のように解説している。

參次聞……參のおりから燕子の啼聞あり、それを聞くなれば向うの燕子の實相を深談するには、あらずと境をはらった。と云うて又實相を説くといわれた玄沙の方で談ずるにも非ずと、人を拂うた、兩頭の人境に涉らざれど

も正當恁麼深談實相なり、誰聞く誰説く、ここが大切な處。參次あり……人境にあらねども、因縁時節寂然照著なる、實相の道理で參次あり、聞燕子聲あり、已下去無^二人信^レ汝あるまで、諸法皆是因縁生で上に云う處一一皆實相なり。この僧の不會と云うは玄沙に實相義を請益するでは無けれども、この不會は佛祖の血脈正法眼藏皮肉骨髓の正傳なり。此僧たとい玄沙に請益して會得し説明する道取とも、玄沙の法では去無^二人信^レ汝なり、この實相の處には能人の人も無く所信の汝も無いと云うが、玄沙の本意なり。諸法實相は會すべきものを不會なる故に人が汝を信ぜまいと云うことなし。⁽⁴⁷⁾

右記では、主客の區別を拂うために燕の聲が實相とはいわず、話中の出來事全てが實相であるとする。しかし、人境を拂つたとあり、そうであるならば、聞燕子聲と人の行爲を深談實相としたのはどういう理由であらうか。ここで、佛祖の命脈に關する天桂傳尊（一六四八―一七三五）の『正法眼藏辨註』を参照するとより意が明瞭になる。

辨曰、佛祖の命脈正直の通處何處にあるや、あなたが自己開佛知見の日なり、是猫の日か鼯の日か、此様子を勘破するを公案に參ずると云う、丸吞にすること勿れ。⁽⁴⁸⁾

すなわち、自己を起點に實相を參學する必要がある。そのため、燕の聲ではなく、聞燕子聲がある正當恁麼が實相である。また不會に關して『密語』卷の記述を見ると、不會得とは異なる意を含み用いられていることが分かる。

大師ちなみに尙書にしめすにはく、汝若不會世尊密語、汝若會迦葉不覆藏。いまの道取、かならず多劫の辦道功夫を立志すべし。なんぢもし不會なるは世尊の密語なり、といふ、いまの茫然とあるを不會といふにあらず、不知を不會といふにあらず。なんぢもし不會、といふ道理、しづかに參學すべき處分を聽許するなり。功夫辦道すべし。⁽⁴⁹⁾

右記を参照すると、參學や功夫辦道という意で不會が定義される。つまり、參學や功夫辦道するときが佛祖の命脈の正直に通ずるところと考えられる。最後に、「諸法實相」卷は次の記述で締められる。

まことに、この僧にあらざらん張三・李四なりとも、諸法實相なりとも、佛祖の命脈の正直に通ずる時處には、實相の參學、かくのごとく現成するなり。青原の會下に、これすでに現成せり。しるべし、實相は嫡嫡相承の正脈なり、諸法は究盡參究の唯佛與佛なり、唯佛與佛は

如是相好なり。⁽⁴⁰⁾

右の末尾の一文は、冒頭の表現と同じく、實相から定義づけられ、次に諸法が意味付けられている。更に、實相と諸法の關係を述べた後、唯佛與佛についても言及する。この末尾の記述の直前に、ありふれた人であっても、諸法實相であっても、佛祖の命脈に通ずれば、實相の參學が現成するとしている。これは不會を佛祖の命脈、正法眼藏の骨髓としたことに通ずる。加えて青原行思（?七七〇）の門下が優れていることを強調する。

以上より、「諸法實相」巻を概観したが、本論で引用されていない部分にも諸法は實相であるとは一度も述べられていない。しかし、諸法が實相であることは是認されている。正當恁麼が深談實相であることや『聞解』の記述から、「諸法即實相、實相即諸法」ということも可能である。但し、あくまで正當恁麼は深談實相であり、實相とはいっていない。加えて、作佛を終着点としない不斷の修行の必要性を主張し、佛祖の命脈に通ずるには參學や功夫辦道が必要とする。ここに、諸法が實相であるといえる餘地があるにも拘わらず、諸法が實相であると明言することを避けた意圖があったのではなからうか。

道元の諸法實相觀（米野）

また、「諸法實相」巻の撰述意圖に絡んで、諸法實相に關する道得の重要性を強調する。この道得を基準に、近來宋國の禪者を批判し、道元自身が屬する青原の法系の正統性を主張する意圖があったと考えられる。更に、道元自身も「諸法實相」巻を撰述することにより、正法の傳燈者としての自負が看取される。諸法が實相であるとの明言を避けたことが意圖であるかどうか、加えて、この意圖がどのようなものであったかどうかを探る必要がある。

四「山水經」巻

諸法の具體例とみなし得る山水について扱った「山水經」巻の内容から、諸法と實相の關係について考察を進める。辻口氏も「山水經」巻を用いて論を進めている。「山水經」巻の冒頭は次の記述から始まる。

而今の山水は、古佛の道現成なり。ともに法位に住して、究盡の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脫なり。山の諸功德、高廣なるをもて、乗雲の道德、かならず山より通達す。順風の妙功、さだめて山より透脫するなり。⁽⁴¹⁾

この冒頭の表現を辻口氏は「諸法實相」卷冒頭に著された定義と通ずるとする。而今の山水は、山・水ともに法位に住し、空劫以前の消息・朕兆未萌の自己、而今の活計・現成の透脱⁽⁴²⁾である。また「諸法實相」卷にある諸法を山水とみなせば、順序を逆に辿ったものといえる。ここでは而今の山水が古佛の道現成とされ、「諸法即實相」といえる。「諸法實相」卷の冒頭で参照した『聞解』では、次のように解説している。

而今の山水は……今の安住不動のこの山と、性水真空のこの水と、自心の甚大久遠の古佛の大道現成なり、古佛の大道現成する處を山とも水とも云うなり、故に山も水も共に法位に住して、山は山の法位に住して、山の功德を究盡して居る、山と云う時は、山ぎりで山の外に法は無い、故に山は山で山の功德を究盡して居る、水も其通りなり。……山の諸功德……この空劫已然の自己なる山の功德は、高きことは三世に聳えて無^レ上、横に廣きことは十方に彌綸してひろし、先づ高い方からいえば乗^レ雲^{ニテ}一切處に自由する道の功德あり、其功德はこの不動の山より通達するなり、雲は山について云、白雲は青山につきものなる故に⁽⁴³⁾。

すなわち、山は山のみであり、山の法のみとなり、山の功

徳を究盡している。但し、以下のように、目に見えるものをそのまま全現成として肯定することは否定されている。

たとひ草木・土石・牆壁の現成する眼睛あらんときも、疑著にあらず、動著にあらず、全現成にあらず。たとひ七寶莊嚴なりと見取せらるる時節現成すとも、實歸にあらず。たとひ諸佛行道の境界と見現成あるも、あながちの愛處にあらず。たとひ諸佛不思議の功德と見現成の頂頼をうとも、如實これのみにあらず。各各の現成は、各各の依正なり。これらを佛祖の道業とするにあらず、一偶の管見なり。轉境轉心は大聖の所呵なり、説心説性は佛祖の所不肯なり。見心見性は外道の活計なり、滯言滯句は解説の道著にあらず。かくのごとくの境界を透脱せるあり、いはゆる青山常運歩⁽⁴⁴⁾なり、東山水上行⁽⁴⁵⁾なり。審細に參究すべし⁽⁴⁶⁾。

右記の如く、草木や土石や牆壁も現成するが全現成ではない。たとえ諸佛行道の境界や諸佛不思議の功德とみても佛祖の道業ではなく、それらは視野の狭い見方である。このような狭い視野を透體脫落するのが青山常運歩であり、東山水上行である。この東山常運歩については冒頭部分の定義の後、次のように説明されている。

山は、そなはるべき功德の虧闕することなし。このゆえに常安住なり、常運歩なり。その運歩の功德、まさに審細に參學すべし。山の運歩は、人の運歩のごとくなるべきがゆえに、人間の行歩におなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ。……もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をも、いまだしらざるなり。自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしられざるなり、あきらめざるなり。自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり。⁽⁴⁷⁾

すなわち、自己の運歩について明らかにすることが肝要である。自己の運歩を知るような者は青山の運歩をも知ることができるから、山水について草木・土石・牆壁や諸佛の行道の境界、不思議の功德と見ても、一偶の管見であり、自己への參究が不可欠な條件として要請される。加えて、「諸法實相」巻と同じく、宋國の禪師への批判が展開される。

いま現在大宋國に、杜撰のやから一類あり、いまは群をなせり。小實の擊不能なるところなり。かれらはいはく、いまの東山水上行話、および南泉の鎌子話⁽⁴⁸⁾ごときは、無理會話なり。その意旨は、もろもろの念慮にかかはれる語話は佛祖の禪話にあらず、無理會話、これ佛祖の語話

道元の諸法實相觀（米野）

なり。……先德の方便、おほく葛藤斷句をもちいるといふは、無理會なり。かくのごとくいふやから、かつていまだ正師をみず、參學眼なし。いふにたらざる小獸子なり。……あはれむべし、かれら、念慮の、語句なることをしらず、語句の、念慮を透脱することをしらず。……天真の師範なしといへども、自然の外道兒なり。⁽⁴⁹⁾

ここで展開される批判は、「諸法實相」巻が三教一致說への批判であるのに對し大慧宋杲（一〇八九―一二六三）に代表される、看話禪への批判である。特に公案に對し理解の及ばないものとみなす態度が否定されている。この批判の中で、理解の及ばない公案とみなされる東山水上行について、以下のように説明される。

しるべし、この東山水上行上は、佛祖の骨髓なり。諸水は東山の脚下に現成せり。このゆえに、諸山、くもにのり、天をあゆむ。諸水の頂顙は諸山なり。向上・直下の行歩、ともに水上なり。諸山の脚尖、よく諸水を行歩し、諸水を超出せしむるゆえに、運歩七縱八横なり、修證即不_レ無⁽⁵¹⁾なり。……しかあればすなはち、現成所有の功德をあやしむことあたはず、しばらく十方の水を十方にして著眼看すべき時節を參學すべし。人天の、水のみ

るときのみ參學にあらず、水の、水をみる參學あり。水の、水を修證するがゆえに、水の、水を道著する參究あり。自己の、自己に相逢する通路を現成せしむべし、他己の、他己を參徹する活路を進退すべし、跳出すべし。おほよそ山水をみることに、種類にしたがひて不同あり。……すでに隨類の所見不同なり、しばらくこれを疑著すべし。……しかあればすなはち、修證辨道も一般・兩般なるべからず、究竟の境界も千種萬般なるべきなり。さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。しかあれども、隨類の諸水、それ心によらず、身によらず、業より生ぜず。依自にあらず、依他にあらず、依水の透脱あり⁽⁸³⁾。

以上のように、諸水は東山の脚下にあるから、諸水の上は諸山である。それ故に、山の向上・直下の行歩は水の上での行歩である。現成にある所の功德を怪しむことはできず、十方の水を十方の水として眼をつける時節を參學しなければならぬ。

また、それは人天が水を見るだけでなく、水が水を見る參學もある。この水が水という參究があるから、自己が自己に

相逢する通路を現成させなければならない。修證・辨道も究竟の境界も多種あるが、水は水によつて透體脫落する。すなわち、諸法實相とする時、諸法が諸法として眼をつけ、諸法の脫落は諸法によることになる。更に、次のような記述がある。

一滴のなかにも、無量の佛國土現成なり。しかあれば、佛土のなかに水あるにあらず、水裏に佛土あるにあらず。水の所在、すでに三際にかかはれず、法界にかかはれず。しかもかくのごとくなりといへども、水現成の公案なり。佛祖のいたるところには、水かならずいたる。水のいたるところ、佛祖かならず現成するなり。これによりて、佛祖かならず水を拈じて身心とし、思量とせり⁽⁸⁴⁾。

右では、一滴の水のなかにも無量の佛國土が現成し、水の所在は時間や空間に拘わるものではなく、水が公案である。公案であるならば、參究の必要がある。加えて、水と佛祖は不可分の關係である。また、山に關しても同様に說かれる。

山は、超古超今より大聖の所居なり。賢人・聖人、ともに山を堂奥とせり、山を身心とせり。賢人・聖人によりて、山は現成せるなり。おほよそ、山は、いくそばくの

大聖・大賢いりあつまれるらんとおぼゆれども、山は、
いりぬるよりこのかたは、一人にあふ一人もなきなり、
ただ山の活計の現成するのみなり。さらにいりきたりつ
る蹤跡、なほのこらず。世間にて山をのぞむ時節と、山
中にて山にあふ時節と、頂顙・眼睛、はるかにことな
り。……しかあれば、山流の句を佛祖に學すべし、驚疑
にまかすべからず。拈一はこれ流なり、拈一これ不流な
り。一回は流なり、一回は不流なり。この參究なきがこ
ときは、如來正法輪にあらず。⁽⁵⁵⁾

山に關しても賢人・聖人と不可分の關係である。ただし、
賢人・聖人が山中にて山に相逢する時節と世間で山をのぞむ
時節は大きく異なる。加えて、一回拈ずれば流で、一回拈ず
れば不流であるといった參究が必要であり、山も公案であ
る。また、山水のみに限らず、あらゆるものに對する公案と
しての參究の要請が示唆される。

世界に水ありといふのみにあらず、水界に世界あり。水
中の、かくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世
界あり、風中にも有情世界あり、火中にも有情世界あ
り、地中にも有情世界あり、法界中にも有情世界あり、
一莖草中にも有情世界あり、一拄杖中にも有情世界あ

道元の諸法實相觀（米野）

り。有情世界あるがごときは、そのところ、かならず佛
祖世界あり。⁽⁵⁶⁾

右記では山水ほど明確に說かれていないが、必ず佛祖世界
があることから、山水と同様に參究しなければいけないであ
ろう。これらを諸法とみなせば、諸法への參究が必要であ
る。また、「山水經」卷の最後は次のように締められる。

水は水の如是實相のみなり、水是水功德なり、流にあ
らず。一水の流を參究し、不流を參究するに、萬法の究
盡、たちまちに現成するなり。山も實にかくるる山あ
り、澤にかくるる山あり、空にかくるる山あり、山にか
くるる山あり。藏に藏山する參學あり。

古佛云、山是山、水是水。⁽⁵⁷⁾

この道取は、やま、⁽⁵⁸⁾これやま、といふにあらず、山これ
やま、といふなり。しかあれば、やまを參究すべし。山
を參究すれば、山に功夫なり。かくのごとく、山水おの
づから、賢をなし、聖をなすなり。⁽⁵⁹⁾

以上のように、水が水の如是實相だけであり、水は水の功
徳であるとすれば、水の實相とは水の功德ともいえる。水を
一々拈じ、水の流・不流といった功德を參究することが水の
實相を明らかにすることとなる。換言すれば、「諸法即實相」と

參究することが要請されている。加えて、最後に山水が自ずから賢人・聖人をなすということから、山水が山水の實相を自ずから示しているとも考えられるため、その意味でも「諸法即實相」といえよう。しかし、山をやまと假名で表現することから、一定の配慮が看取され、道元が諸法は實相であるとの斷言を意圖的に避けたともいえる。「やま、これやま」と言うだけでは、常見の山となる。山を參究し、その實相たる功德を見ることを「山これやま」と表現したのである。つまり、「やま、これやま」とは、山を各々の依正に従い、草木・土石・瓦礫や諸佛行道の境界や諸佛不思議の功德と見ると偶の管見である。自己を參究し、山を參究し、山を山の功德とみなす參學を「山これやま」と道得している。ここで、諸法について、「山水經」卷の記述と、『碧巖錄』の記述が參考になる。まず、「山水經」卷中には以下の記述がある。

しるべし、解脱にして繫縛なしといへども、諸法住位せり。しかあるに、人間の水をみるに、流注してとどまらざるとみる一途あり。その流に多般あり、これ人見の一端なり。⁽⁸⁰⁾

すなわち、諸法は解脱であつても法位に住する。『碧巖錄』卷四には「山は山、水是水」と合わせ、次のようにある。

南泉小睡語、雪竇大睡語。雖^二然作^レ夢作^二得箇好夢^一。前頭說^二一體^一、這裏說^二不同^一。聞見覺知非^二一一^一、山河不^レ在^二鏡中觀^一。若道下在^二鏡中觀^一、然後方曉了上、則不^レ離^二鏡處^一。山河大地、草木叢林。莫^二將^レ鏡鑑^一。若將^レ鏡鑑、便爲^二兩段^一。但只可下山是山、水是水、法法住^二法位^一、世間相常住^上。⁽⁸¹⁾

右記の如く、「山は山、水是水」は法位に住することと同列に說かれる。これは冒頭で而今の山水が法位に住するとあることから認められよう。すなわち、諸法が實相であることとみなすためには、法位に住する諸法の功德を參究することによって可能となる。

以上、「山水經」卷の内容から道元の諸法實相觀について考察を加えた。山水に代表される諸法が參究されるべき公案とされ、佛祖と不可分なものであることから、諸法は實相と十分に斷言できる。また、諸法が法位に常に安住していることから明らかなである。公案を無理會話とみなす禪師への批判が展開されたのも、諸法が公案であるとみなし得るからである。しかし、最後に「山これやま」とあることから、諸法は實相であると「諸法實相」卷で斷言していないことは、意圖的なものといえる。

ただ山をみて、そこにあるものを見ることや、七寶莊嚴、諸佛行道の境界、七寶莊嚴と看取しても、各各の依正による狭い視野による見方であるから、山の功德、すなわち、諸法の實相を見ているとはいえない。加えて、山の運歩を知るためには、自己の運歩を知ることが必要であるから、諸法が實相であると看破するためには、自己を明らかにすることが必要となる。このような條件を満たし、山を見ると、「やま、これやま」ではなく、「山これやま」とみなすことができる。すなわち、諸法が實相であるとみるには「諸法これしよほう」と參究しなければならない。

五 おわりに

以上、道元は、諸法は實相であると解釋している。諸法實相について、諸法は實相であるとの解釋は、特徴として取り立てるほどの解釋ではない。しかし、道元は「諸法實相」巻を撰述しながら、諸法は實相であるとは明言していない。諸法を各々の依正に従って、單純に見るだけでは實相とはならない。公案としての諸法を參究する必要があり、その功夫辦道が佛祖の命脈である。諸法が實相であることを明らかにするためには、諸法の功德を理解する必要があり、「山これやま」

道元の諸法實相觀（米野）

のように、「諸法これしよほう」と言えなければならない。その爲、參究を伴わず、無條件に諸法が實相であるとの理解を避けるために、斷言をさけたと推察できる。

「山水經」巻によって、諸法と實相の關係は説示されている。示衆年代⁽⁸⁾も「山水經」巻が先である。しかし、「諸法實相」巻は撰述された。理由として、諸法を單純に見て實相と斷定することへの注意を拂うことは勿論であり、「山水經」と共通する。加えて、公案たる諸法の實相を道得することの強調、青原の法系の稱揚や如淨への思慕と稱揚、それに連なる正法の傳燈者としての自己の正統性の誇示が撰述の理由と考えられる。

- (1) 道元禪師の諸法實相觀——特に「諸法」の概念について——
（曹洞宗宗學研究センター學術研究大會紀要一五、二〇一四年）。
- (2) 「正法眼藏に於ける實相について」（宗學研究二五、一九八三年）。
- (3) この二氏のほかに田中現詠氏による「正法眼藏諸法實相の考察」（日本印度學佛教學研究三一—二、一九八三年）がある。ここでは「究盡」の考察の必要性が提起されている。こ

こでも諸法實相について諸法即實相と定義される。

(4) 道全二・三六〇頁～三六一頁。

(5) 河村孝道氏は「看經」卷の「佛祖の屋裏に承當あり、不承當ありといへども、看經・請益は家常の調度なり。」の説明で「承當」はそっくりそのままうけとる。ぴつたりと契合すること。會・不會と同異。全經卷の自己（盡有一切）として契當しているが故に能所（主客）を超えて徹底の承當で、この時、承當をも脱落していることを不承當という。」（道全一・三四二頁）と註している。「看經」卷以外にも『正法眼藏』に散見する。正法眼藏の序文といわれる「辦道話」の「又しるべし、われらは、もとより無上菩提かけたるにあらず、とこしなへに受用すといへども、承當することをえざるゆえに、みだりに知見をおこすことをならひとして、これを物とおふによりて、大道いたづらに蹉過す。」（道全二・四六八頁）を参照するとより明瞭である。

(6) 罽𑖅について、『正法眼藏』内で妨げるという意味で用いられることもあるが、ここでは後の文に「這法に若至なり、那法に若至なり。」とあることから、「有時」卷に「到は到に罽𑖅せられて不到に罽𑖅せられず、不到は不到に罽𑖅せられて到に罽𑖅せられず。意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。罽𑖅は罽𑖅をさへ、罽𑖅をみる。」（道全一・二四五頁～二四六頁）とあるように、それがそれのみであるという意で使われる。

(7) この語は『龐居士語錄』卷一の「居士一日坐次、問『靈照』

曰。古人道。明明百草頭、明明祖師意。如何會。照曰。老老大大、作『這箇語話』。士曰。你作麼生。照曰。明明百草頭、

明明祖師意。士乃笑。」（卍續藏二・二五・三一丁・右下）との所謂龐居士明明たる祖意の問答を受けている。入矢義高監修、古賀英彦編著『禪語辭典』（思文閣、一九九一年）で「百草頭上祖師意」の項目では「千草八千草の刃先のすべてに、祖師が傳え來たつた禪の心が歷々と生きている。」（三九四頁上）と説明される。

(8) 道全一・五九頁～七四頁。

(9) 道全一・一二頁。

(10) 觀自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり。五蘊は色・受・想・行・識なり、五枚の般若なり。照見、これ般若なり。この宗旨の開演現成するにいはく、色即是空なり、空即是色なり。色は色なり、空即空なり。百草なり、萬象なり。般若波羅蜜十二枚、これ十二入なり。また十八枚の般若あり、眼・耳・舌・身・意・識等なり。また四枚の般若あり、苦・集・滅・道なり。また六枚の般若あり、布施・淨戒・安忍・精進・靜慮・般若なり。また一枚の般若波羅蜜、而今現成せり、阿耨多羅三藐三菩提なり。また般若波羅蜜三枚あり、過去・現在・未來なり。また般若六枚あり、地・水・火・風・空・識なり。また四枚の般若、よのつねにおこなはる、行・住・坐・臥なり。（道全一・八頁）

(11) 道全一・一八七頁。

(12) 加藤宗厚編『正法眼藏要語索引』卷上（理想社、一九六二年）、一二六七頁。因みに、『永平廣錄』にも悉皆解脫という語は見えない（曹洞宗宗學研究所編『永平廣錄語彙索引』曹洞宗宗學研究所、一九九七年、三二九頁）。

(13) 『五燈會元』卷二（『續藏』二乙一・一八丁）。「行持」下巻（道全一・一八六頁）では最初の迄を除いて引用されている。

(14) 流傳教化のことか。

(15) 道全二・三一〇頁。

(16) 道全一・四五七頁。

(17) 「諸法即實相」という表現は『正法眼藏啓迪』巻下（西有穆山提唱、富山祖英聽書、博林皓堂編、大法輪閣、一九六五年）にもみられるが、「無媒介に結合」とは述べてなく、むしろ「無媒介に結合」という表現を避けているようである。岡田宜法『正法眼藏思想大系』巻七（法政大學出版局、一九五五年）では即という考えを戒めている。

(18) 『五燈會元』巻七に「萬象之中獨露身。唯人自肯乃方親。昔時謬向途中覓。今日看來火裏水。」（『續藏』二乙一・一二五頁）。

(19) 動かしての意であろう。

(20) 『正法眼藏註解全書』巻六・三四七頁。

(21) 道全一・四五七頁、四五八頁。

道元の諸法實相觀（米野）

(22) 『正法眼藏開解』では、「同異は對待の法なり」（『正法眼藏註解全書』巻六・三六五頁）とあり、我と十方佛が對待すること、すなわち並び立つこととしている。ただし『私記』では「連累なり我と十方と、別異ならざる辭なり」（『正法眼藏註解全書』巻六・三六六頁）として、我と十方佛が關連し合うことを強調している。同異を異に重きを置いた語として捉えている。また、水野氏は「同じであったり、異っていたりするなら」（『道元禪師全集・原文對照語譯』巻六・一〇頁）とし、現代語で使用する同異があるといった程度の意味で譯している。『正法眼藏』の用例では「嗣書」巻に「ときに道元、宗月首座に問ふ、和尚、いま五家宗派をつらぬるに、いささか同異あり、そのころいかん。西天より嫡嫡相嗣せられば、なんぞ同異あらんや。」（道全一・四二七頁）とあり、同異を違いの意で使用している。また「法性」巻では、「この森羅萬象と法性と、はるかに同・異の論を超越せり、離・即の談を超越せり。」（道全二・二七頁）とあり、『私記』や水野氏のように異の意を含め解釋するのが穩當であろう。

すなわち、少し異なりがある程度の意で理解できる。

(23) 『開解』では「這頭は這裏と云へ人々安住して塵劫にも移動せぬ處、ここは十方の邊際無い本來無東西南北と云う故に十方はやはり人々踏で居る這頭を出でず。」（『正法眼藏註解全書』巻六・三六五頁）とあり、遮頭は遮裏と同義語である。遮裏について『禪語辭典』の這裏の項目で「者裏」に

同じで、ここ、そこ、と近い場所を指し示す語。」(一八九頁下)とあるように指示語である。這、者、遮の通用に關しては、太田辰夫『中國語史通考』(白帝社、一九八八年)を參照。

(24) 道全一・四六〇頁。

(25) 「實相と諸法と二つなし、譬えば春は花の上に入り、花は春を持って居る、二つ無い道理なり。」(『正法眼藏註解全書』卷六・三六八頁)。

(26) 道全一・三四八頁。

(27) 道全一・四六一頁。

(28) 道全一・四六三頁、四六四頁。

(29) 休歇について『禪語辭典』では「休息する、くつろぐ。けりをつける。」(八六頁)とある。加えて、水野氏が指摘する(『道元禪師全集…原文對照語譯』(春秋社、二〇〇九年)卷五・二四三頁、補注)ように、「現成公案」卷の次の文を參照することで道元の評價が明瞭になる。「佛道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脫落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。」(道全一・三頁)すなわち、悟ったあとに安住し、そこから更に出なければならぬとする。その安住が應庵にはないとする。道元が安住を拒否したこと

は、石井修道氏が「道元が本證妙修の禪を構築したのは、妙修を強調することによって、本覺に安住することを拒否したためである。」(『宏智正覺と默照禪の確立』(『宋代禪宗史の研究』四章、大東出版、一九八七年)と道元の禪思想を代表する本證妙修の成立にともしない指摘しているが、道元は安住を完全に否定するのではなく、安住をした後にそれを拒否する過程が必要と主張することに注意が必要である。

(30) 道全一・四六六頁、四六七頁。

(31) 『禪學大辭典』下卷(九五八頁下)によれば、臨濟宗の僧侶で大慧宗杲(一〇八九—一一六三)とともに濟下の二甘露門と稱された。

(32) 道全一・四六七頁、四六九頁。

(33) 『聯統會要』卷二三、玄沙師備章には「師上堂、問『燕子聲』乃云。深談『實相』、善說『法要』。便下座。尋有僧。請益云。某甲不_レ會。師云。去、無_二人信_レ汝。」(『正續藏二乙一・四一二丁右)とある。「諸法實相」卷の引用では問答に入るまでの表現を變え、問答では尋の下に後が加わっている(道全一・四六九頁)。請益自體に後の意味が含まれているから、後の有無は内容には影響しない。

(34) 正當恁麼とは正當がまさに、恁麼が如是の意である。『正法眼藏』では下に時や人をともしない使われることも多い。例えば「諸惡莫作」卷に「正當恁麼のとき、初中後、諸惡莫作にて現成するに、諸惡は因緣生にあらず、ただ莫作なるのみ

なり。」(道全一・三四六頁)とある。

(35) 道全一・四六九頁〜四七〇頁。

(36) 例えば『景德傳燈錄』卷三〇に「玄沙謂語燕深談『實相』。然則大地皆是悟門。孰『非此道』。況明『心宗言句』乎。」(大正五一・四六六頁)とあるように、大地の上のものが全て實相を談じているとみなす理解である。

(37) 『正法眼藏註解全書』卷六・四〇二頁。

(38) 『正法眼藏註解全書』卷六・四〇四頁〜四〇五頁。

(39) 道全一・四九〇頁。

(40) 道全一・四七〇頁。

(41) 道全一・三一六頁。

(42) 透脱の意に關して「佛性」卷に「悉有を會取することかくのごとくなれば、悉有それ透體脱落なり。」(道全一・一五頁)とあり、透體脱落の意である。

(43) 『正法眼藏註解全書』卷二・二一八頁。

(44) 「山水經」卷冒頭の一段の後に、この句は引用される(道全一・三一六頁)。典據として『嘉泰普燈錄』卷三の「上堂。良久、曰。青山常運歩、石女夜生兒。便下座。」(正續藏二乙一・一〇・四一丁表)が擧げられる。

(45) この引用文の後に引用される。典據は『雲門錄』卷一の「問。如何是諸佛出身處。師云。東山水上行。」(大正四七・五四五頁)である。

(46) 道全一・三一八頁。

道元の諸法實相觀(米野)

(47) 道全一・三一六頁〜三一七頁。

(48) 『宏智錄』卷四に「送『監收』上堂擧。南泉因刈禾次、僧問。南泉路向甚麼處去。泉拈起鎌子云。我這鎌子三十錢買。僧云。我不問鎌子。南泉路向甚麼處去。泉云。我這鎌子用得快。當時三十文錢買。南泉門下路岐通。寄語行人著精彩。著精彩相謾殺。衲僧眼被案山礙。而今覷破露堂堂。大地撮來成一塊。大眾若也如此、顆糝漏他不_レ得。上堂身裏出門、門裏出身。白雲能作客。明月解隨人_レ參。」(大正四五・四五頁)とある話を指す。

(49) 道全一・三一九頁〜三二〇頁。

(50) 『大慧普覺禪師語錄』卷一六に「所以五祖師翁有言。如何是祖師西來意。庭前柏樹子。恁麼會、便不是了也。如何是祖師西來意。庭前柏樹子。恁麼會方始是。爾諸人還會麼。這般說話、莫道爾諸人理會不_レ得、妙喜也自理會不_レ得。我此門中無理會得理會不_レ得。蚊子上鐵牛、無爾下嘴處。」(大正四七・八八一頁)とある。加えて、『大慧普覺禪師語錄』卷一三には「這箇如何將知見解會、計較得失玄妙是非底心上學得。爾要眞箇參、但一切放下。如大死人相似、百不_レ知、百不_レ會、驀地向不知不會處、得這一念子破、佛也不_レ奈爾何。不_レ見古人道、懸崖撒手自肯承當、絕後再蘇欺君不_レ得。」(大正四七・八六三頁)とあり、公案を無理會話とみなすべきものとする。

(51) 『聯統會要』卷四の南嶽懷讓の項に「遂同坦然禪師、謁嵩

山安國師。復往曹溪、參六祖。祖問。甚處來。師云。嵩山來。祖云。甚麼物恁麼來。師云。說似一物、即不_レ中。祖云。還假修證否。師云。修證即不_レ無。污染即不_レ得。祖云。即_レ此不_レ污染。是諸佛之護念。汝既如是。吾亦如是。西天般若多羅識_レ汝。向_レ後出一馬駒、踏_レ殺天下人去在。病在_レ汝心、不_レ須_レ速說。」(中續藏二乙一九・二四三丁右)とある。

(52) 直前の中略部分では一水四見を例に擧げている。

(53) 道全一・三二〇頁～三二二頁。

(54) 道全一・三二三頁。

(55) 道全一・三二五頁。

(56) 道全一・三二七頁。

(57) 『雲門錄』卷一に「上堂云。諸和尚子莫_レ妄想。天是天、地是地。山是山、水是水。僧是僧、俗是俗。良久云。與_レ我拈_レ案山來看。便有_レ僧問。學人見_レ山是山見水是水時如何。師云。三門爲_レ什麼。從_レ這裏過。進云。與麼則不_レ妄想去也。師云。還我話頭來。」(大正四七・五四七頁)とある。

(58) この讀點は道全の底本である龍門寺本にはみられる(『永平正法眼藏菟書大成』卷二、大修館書店、一九七九年、三五頁)が、正法寺本(『永平正法眼藏菟書大成』卷一、一九七八年、五七八頁)や全久院本(『道元禪師眞蹟關係資料集』(『永平正法眼藏菟書大成』別卷)、一九八〇年、二〇五頁)にはみられない。

(59) 道全一・三二七頁～三三八頁。

(60) 道全一・三三二頁。

(61) 大正四八・一七八頁。

(62) 「山水經」卷は、仁治元年(一二四〇年)、「諸法實相」卷は寛元元年(一二四三年)に示衆された(『道元禪師略年譜』道全一・五二三頁～五一四頁)。

〈キーワード〉正法眼藏、諸法實相、山水經、道元