

盤珪禪理解のために・終章

——宗教思想史上におけるその特徴——

米 沢 弘

To Understand Zen by Zen Master Bankei (盤珪禪) The Last Chapter : Its Characteristics in the History of Religious Thought

Hiroshi Yonezawa

This article examines the characteristics of Zen by Zen Master Bankei in the history of religious thought.

First, it examines the logical construction of his proposition that “The Buddha Mind is unborn and self-illuminating” from the viewpoint of predicate logic, raising several points.

Second, the article compares this with previous in which the term “unborn” (不生) was explicitly used in Zen during the Tang Dynasty in China, and then compares it with the Fundamental Enlightenment (本覚思想) which can be safely said to be the goal of religious thought in Japan.

Finally, it compares his teaching with salvation by *tariki* (by another power = by amitabha, amitayur Buddha), pointing out the characteristics of Bankei Zen and considering its relationship with ecology.

はじめに

さしむかふ 心ぞ清き水鏡

色づきもせず あかづきもせず

盤珪禪師の作と伝える

本稿では、盤珪禪の特徴ないしは独自性について、宗教思想のいくつかの事例との比較を通じて考察しようとするものである。

先ずはじめに、盤珪禪師がくり返し説かれる「仏心は不生にして靈明」という言葉について、この表現を命題として認め得るか否かが問題となろうが、筆者はこれはただ単に、

命題の形式をとった宗教的信念の表白ではなく、説得的コミュニケーションの意図をもった命題であると考え。

ではこの命題を、述語論理 (Predicate Logic) [量化論理 (Quantificational Logic) とも呼ぶ] で表現すれば、

$${}_{(x)} [U_{(x)} \supset S_{(x)}] \quad (I)$$

と書くことができよう。

U は不生, S は靈明の意味とする。

(x) は全称記号, \supset は含意記号である。

言葉で表現すれば、「すべての x について x が不生であれば、 x は靈明である」と言う

意味である。

ただ注意したいことは、「にして」という言葉が連言 (Conjunction) なのか含意 (Implication) なのかが、必ずしも明らかではないということである。盤珪禅師の説法の中で不生と靈明との関係は、(1)含意ととれる場合が多いが、(2)連言ととれる場合もあり、(3)またいずれともとれる場合がある。だがそれは基本的には含意であると考ええる。

以上の三例としては、次のような表現がある。

- (1)「我に^{ひいき}聾^きある故に、靈明の仏心をくらし迷うて、流転する事でござる。聾^きなければまた、仏心の不生でおりますによって流転せうこともござらぬ」
- (2)「親の産み付けてたもった不生の仏心は、靈明なものでござって、不斷御留守な事はござらぬが、そなたは、いつお留守で居さしやる事がござるぞ」
- (3)「その不生にして靈明なる仏心に極つたと決定して、直に不生の仏心のままで居る人は、今生より未来永劫の、活如来でござるわいの」

ところで問題はそのことではなく、(x)をただちに仏心であるとすることである。ここにはインドから中国、日本の江戸時代まで続く一つの仏教的伝統といったものがあることは言うまでもない。

この点については同じく、述語論理で表せば、

$$(x) [H(x) \supset B(x)] \text{ (II)}$$

この場合、Hは人間、Bは仏心とする。

この意味は、「すべてのxについて、xが人間であれば、xは仏心である。」となる。

式IIにおいて問題となるのは、仏心という言葉が既に独特なプラスの価値を予想する、ないしは負荷された言葉であるという事である。

人間という言葉は、価値中立的 (wertfrei) な言葉として、また心という言葉に問題はあ

るにしても、それを何等かの機能の主体を日常言語の上での便宜的または効率的に表現したも^のとして認め得るとしても、それを直ちに仏心と表現してよいか否かの点について考えておきたい。

釈尊 (シャーキャ・ムニ、釈迦族の聖者) が仏陀 (目覚めた人) であると自覚した際に、一例として後に過去七仏と言われるように、すでにそれ以前のインドにおいて、仏陀という観念が漠然としてであれ存在していたはずだが、心が仏心であると言うことは、或る種の言語的環鏡の中でだけ言えることである。

江戸時代の初期・中期においても、日本語を第一言語とする全ての人について、このことは完全に妥当することではなかった。またこのことは、現在においては、一層言えるところである。

もっとも江戸時代において、盤珪禅師の説法を聞こうとして法座に集まった人々、また版本や写本を手にしようとした人達は、既にその言語的伝統を受け入れる準備のあった人々であろうし、そのことは現代でも盤珪禅師の説法の活字本を読もうとする人々にも予想されるところである。

簡単に言えば、仏心という言葉を描定 (Setzung: その意味を推論によらずに、自明なものとして主張する意) することを認めれば、盤珪禅師の教説を受容できると言うことである。

I 仏心の意味

私自身は、何等かの価値的命題を述べる場合には、最終的に一種のブラック・ボックスがその根拠として隠されていると考える。

歴史上の使用例として最も普通なのが神であり、最近の例としては潜在意識といったものもそれにあたる。潜在意識という言葉は、まさしくそれがブラック・ボックスであることを単的に示すものである。

アリストテレス、トマスからライブニツ

にいたる第一原因としての神の存在証明も、カントの実践理性の要請としての有神論もその考え方の次元は異なるが——前者は問題があるにしろ、推論において、後者は実践理性の要請として——ブラック・ボックスとしての神を認めようとするものである。

仏心という言葉も、この種のプラスの価値を予想する推論と実践理性の両面の意味を持つブラック・ボックスにあたる。

この間の事情をよく示す興味深い文章があるので、若干長いものだが、そのまま引用しておこう。

これは朝比奈宗源師の『碧巖録提唱』(注1)の中のものである。なお朝比奈師はすでに一九四二年刊の鈴木大拙、古田紹欽共編『盤珪禪の研究』(注2)の中で、興味のある一篇を書かれているので、以下の引用の中に盤珪禪についての考えが背景にあることは予想される。

私は、少年の時に出家して、禪を一通り修めました。浄智寺の住職になった時、郷里で親戚に集まって貰って両親の供養をし、自分の修行の経験を話したのです。その時、私の従兄弟に八十歳になる人がいましたが、私の説教を聞いて、「あなたが苦勞して修行した体験を説いてくれたのはありがたかった。だが悟らなければ本当のことはわからんとなると、私はすでにこの年でその根気はない。そうするとこの世では仏教の本当の尊いことはわからずじまいだと思つと淋しい」とこう言う。私はこたえました。これだけ親しい者に説いても、それがそんな程度です。私一人は安心できても、これでは私が淋しくなる。それから私は各宗の高僧方を訪ねて教えを受け、結局、仏教の説き方はいろいろあるけれども根本は一つだ。禪の道から説いて説けないことはないという考えを固めていたのです。そこへそういう注文を受けたから、説教を始めた。

そこで私は、この法身についてこう説いています。悟りということは仏教の源泉であるから、仏教の長い歴史の間に、高僧方があらゆる角度からこの問題を研究し、「法身」もその一つであるが悟りを呼ぶ名前だけでも何十と出来ています。これは、学問的に仏教の教義を調べるのには手掛かりになってよろしいが、伝道には不便です。そこで私は何十とある悟りを呼ぶ名称のうちから「仏心」という名前を代表して選び、私の説教の会では悟りのことも、この法身のことも、みんな仏心として説いています。それをあなた方にも簡単にここで申し上げますから聞いて下さい。

お釈迦様のお悟りの当体、即ち、今あなた方がそこで聞いている心の根本です。仏心です。それには、死に生きはない。仏心は永遠に生き通しである。仏心には罪や汚れというものがない。だから仏心はいつも浄らかであり、静かであり、安らかである。お互いの心の大本はそうだということです。仏心が生き通しであるということは、仏心の絶対性、無限性を、時間的に表わしたものです。その無限性絶対性は空間的にも同じであつて、仏心は宇宙いっぱいなのです。(注1)

長い引用となったが、仏心という言葉を描定することにより、どんな結論が可能であるかが示されている。

なお、念のため仏心についての朝比奈師の説明を同じ提唱から引用しておこう。

だから皆さんが阿弥陀如来を信ずれば、弘法さまを信ずれば、それによって絶対に救われる。これは仏心という正貨の準備のある国家における紙幣のようなもので、決して嘘ではないということです。仏法というのはそういうものです。この根本の悟りの教えであるということがわかれば、どんな宗派の教えも嘘ではない。ですが、私は今日では、仮説的な仏やお経を頼んで成仏するというよりは、

悟りそのものを、真理そのものをずばりと申し上げた方が却って受け取りやすかろうと、こう思って仏心の信心ということを提唱しておる。いいですか、繰り返しますけれども、仏心の中には生き死にはない。仏心は時間的に無限であるばかりでなく、空間的にも無限であって宇宙一ぱいなんです。しかもそこには罪や汚れというような相対的なものはさし込まれない。ですから直ちに仏である。人はみんなその尊い仏心の中に生れて、生き、その中で息を引き取れる。生れる前も仏心、生きている間も仏心、死後もまた仏心、一秒時といえども仏心を離れてはいない、これが私の言う仏心の信心です。(注1に同じ)

この朝比奈師の仏心についての説明は、後に引用するように盤珪禪師のものとはほぼ同様であると言ってよい。

Ⅱ 不生という言葉の使用例

次に不生という言葉について考えることとして、般若心経の不生不滅とか、真言宗の阿字本不生^{ぶししょう}といった使いかたで当時しばしば使われる言葉ではあるにしても、それが仏教の専門語に由来するもの、またはインドにおける思想用語であることは明白である。

禪師自身も「不生不滅と云ふことは、心経一卷誦む人は知りたることなれども、不生の根源をしらず……」と述べられるように、すでに多くの人々が知っている言葉として使われたもので、半ば平話の中に入れていられると考えられる。

この不生という言葉が、26歳の時の開悟の体験の際に使われはじめたのか、処々に安居閉関してから使われはじめたのか、晩年の説法の中では、はじめから使われているようにもとれるが、必ずしも明らかでない部分がある。ただ仮に安居閉関した後に考えられたとしても、その内容は開悟の際と同じであつたらう。

有名な開悟のプロセスを述べる部分に「——ひょっと、一切の事は不生で調うものを、今日まで得知らいで、さてさて、むだ骨を折った事かなと、思ひ付きまして、漸くと、前よりの非を知ってござるわいの」

また「それより故郷へ帰りまして、安居閉関して、時の人の機を覩じ、化度の方便を謀りて居りますうちに——」とある。

ただこの問題は別として、禪文献の中での不生という言葉の使われ方のいくつかを見てみよう。

心の生ずる所に於いて即ち名づけて色と為し、色は空なりと知るが故に生は即ち不生なり。若し此の心を了ぜば乃ち、時に随て著衣喫飯し、聖胎を長養して任運に時を過すべし。
(馬祖道一 AD.707-786年)

曰く。無憶を戒と名づけ、無念を定と名づけ、莫妄を慧と名づく。一心不生なれば戒定慧を具す。——云何が不生なる、云何が不滅なる、如向が解脱することを得んと。師曰く。境を見るも心の起らざるを不生と名づく。不生なれば即ち不滅なり、既に生滅無くんば即ち前塵の所縛を被らず、当処に解脱す。不生は無念と名づく。

(保唐寺の無住 AD.714-774年)

禪師、自ら生処を知るや否やと。師曰く。未だ曾て死なず。何ぞ生を論ずるを用ひん。生は即ち是れ無生の法なりと知れば、生の法を離れて無生有りと説くこと無し。祖云はく、「当に生は即ち不生なるべし」と。

(大珠慧海 AD.800年頃)

以上、景德伝燈録^(注3)から不生という言葉が明示的 (explicit) に使われている例をいくつか引用したが、不生という言葉が使われていないが、非明示的 (implicit) に不生の意味を示すものも含めて、千年程前の唐代

の禪と盤珪禪が共通の内容の言語表現を持つことは明らかである。このことは盤珪禪師自らも感じていたところであろう。

「此不生の正法が、日本にも唐にも、年久しう世に絶えてござったが、又このやうに今日二度起りました」と述べられる。

Ⅲ 本覚思想との比較

Ⅲ-a キリスト教の考え方との比較

本覚思想とは日本仏教思想の一つの到達点である。ただその内容については、人により若干の広狭があり、また評価にも差異があるが、私自身は理念型として、原罪意識と本覚思想とを二つの対極として考えている。

原罪という考え方は分かりにくいですが、キリスト教では「原罪」と言う言葉がしばしば使われる。これは『旧約聖書』の「創世記」の中で、人祖アダムとイブが神の掟を破ったために人間に伝わったものとされている神話的暗号(Chiffre, この暗号の意味はヤスパースの使用例による注4)だが、使徒パウロがそれを暗示し、アウグスティヌスにより強調された。

この考えによれば、人間は個人としてでなく人間として、生れつき罪の子であるという考え方であり、「本覚思想」とは対極的な考え方である。

だがキリスト教の中にも、本覚思想へと発展する可能性のある考え方ないしは暗号がなかったわけではない。

『旧約聖書』の「創世記」の中に書かれている創造説には二つの伝承がある。

はじめに出てくるのが司祭伝承 (P 伝承) とよばれるもので、次にヤーベ (J 伝承) が続く。アダムとイブの原罪の考え方はヤーベ伝承によるもので、司祭伝承では「人間は神の似姿」(Imago Dei) として祝福されている。

これはよく知られる部分だが、念のために引用しておこう。

「エロヒム (神の複数形) は『われわれに

かたどり、われわれに似せて人を作ろう、——』と言われた。エロヒムは御自身にかたどって人を造った」(創世記, I. 26~27)

(注5)

この神の複数形は尊称複数であると言われ、また三位一体の根拠ともされるが、これらの問題に今回は立ち入らない。ではこの種の暗号は、どこから来ているのかと言えば、おそらくは、古代エジプトの最もポピュラーな教訓文学『アニの教訓』の影響を受けたものであろう。念のために引用すれば、

「……人間は神の似姿なのです。賢者だけでなく、大衆も群れのすべても神の似姿なのです。(たとえ) 賢者だけが分別に富み、大衆はみな愚かである (としても)、賢者だけが神の教え子ではないのです。」「『アニの教訓』から」(注6)

この『アニの教訓』のパピルス写本は、テキストの違いの問題もあるが、紀元前950年ごろまでさかのぼれると言われ、『アニの教訓』自体が、古代エジプトは書記の養成学校で繰り返し暗記させられ、筆写された中心的テキストであった。

なお、今回はこの種の問題について詳論することは避けるが、『聖書』の中のメソポタミアに由来するセム的な考え方とエジプトから来たハム的な考え方の違いに注目したい。

ユダヤの司祭団は、超大国バビロニア・アッシリアやエジプトについて熟知していたはずである。

Ⅲ-b 源信記『枕双紙』(注7)

では、日本で発達した「本覚思想」の文献について考えてみよう。

はじめに中期のものと言われる源信記『枕双紙』と同じく源信述『真如観』について考えてみよう。(注7と注8)

ただこの二つの作品は、中期の本覚思想の

優れた作品であるが、いずれも偽書と言われるものである。

源信記『枕双紙』は仮託の書であるが、有名な宗教家である最澄や源信の名をかりて大胆に自己の主張を述べるのが、この種の偽書の特徴であり、『枕双紙』はその種のものの中で優れた作品である。

普通、源信記『枕双紙』は正保四年（1647年）、慶安二年（1649年）、明暦二年（1656年）に刊行されたと言われるが、正保版とほとんど同じものが元和七年（1621年）に古活字本として刊行され、現に東洋文庫に蔵されている。

正保版は七紙ほどのもので、元和版によっている。この部分は、慶安版、明暦版の三十八紙四行目から四十六紙にあたる部分である。

以下、主として慶安版、明暦版について考えるが、明暦版は慶安版の奥付だけを彫り直したものである。これらの両版の一紙から三十八紙の三行目までが、その中の二項目の異動以外は、金沢文庫蔵の写本『三十四箇事書』と同じものである。

では一体、なぜこの二つの異なったものを合冊して『枕双紙』としたかについては、慶安版、明暦版三十七紙に「抑モ右三十四箇條之法門者恵心先徳一流ノ深秘也——先師ハ一紙一紙各別ニ之ヲ書キ都廬ト之ヲ名ク恵心ノ枕雙紙随分ノ秘書也」とあるように、いずれもが恵心僧都源信の『枕双紙』とされていたために、刊行される時に合本されたと考えるのが妥当であろう。

なお『枕双紙』とは、普通名詞として枕元においておく小冊子の意味である。

Ⅲ- c 源信述『真如観』から^(注8)

『恵心枕記』を考える際に注目されるのは、同じく源信述とされる『真如観』との比較である。『真如観』は、元禄五年刊のものがあるが、同版の四十三紙に「予が如キ人ト成テヨリ。四十余年ノ間。時々ニ法花経（法華経）ヲ読誦シ奉キトイヘドモ。サセル利益ア

リ共オボヘデ。生年六十二余リキ。静ニ彌陀ノ宝号ヲ唱ヘシ時。法花経广大ノ恩徳ニ依テ。我則真如ナリト知シカバ。我等一切衆生皆一ツ真如ノ理ナレバ仏モ我モ皆一体無二也ト思フヘテ。一世の作業無量生ニアタレリ。其故ハ我体ニアラザルハナシ。ソレヨリ先則真如ナリト知ザリシ時ハ。只一人ガ我ト思ヒシカバ一人ノ所作（ナストコロ）ノ行ハ。無量劫ヲ経レ共。法界ニ遍ジテ。仏ニ成ベカラズト思ヒキ。（以下略）」とあるが、この部分は、元和版四紙から五紙、慶安、明暦版四十一紙にあたる。おそらくこの部分は共通の出所によるものであろう。

『真如観』は仮名混り文であり、その意味で影響は一層大きいと思われるが、内容的には「三十四箇條之法門」より先行するものであり、またより一般向けのものであったろう。『真如観』は、草木不成仏（すでに仏であるものが改めて仏になることはないの意）を説かず、また必ずしも新奇な主張をするわけではない。

念のために『真如観』から、何ヶ所かを引用しておこう。

「疾ク仏ニ成ラント思ヒ。必ズ極楽に生レント思ハバ。我心即真如の理也と思ベシ。法界ニ遍ズル真如我体ト思ハバ。即我法界ニテ。此外ニコト（別の）モノト思ベカラズ。悟レバ十方法界ノ諸仏。一切ノ菩薩モ。皆我ガ身ノ中ニ。マシマス。我身ヲ離レテ。外ニ。別ノ仏ヲ求メムハ。我身即真如ナリト知ラレザル時ノコト也。」

「我等ハ。カカル無量劫ノ苦行ヲモセズ。六度ヲモ修業セズシテ。只且クノ間。我身ノ真如ナリト思フバカリノ一念の心ニ依テ。仏ニ成リ。極楽ニ生ズル道ヲ知ル。」

「今日ヨリ後ハ、我心コソ真如ナリトシリ。悪業煩惱モサハリナラズ。名聞利養。返テ仏

果菩提ノ資糧トナリツレバ。タダ破戒無慙ナリ。懈怠懶惰ナリトモ。常ニ真如ヲ觀ジテ。ワスル事無クバ。悪行煩惱。往生極樂ノ障ト思事ナカレ。」

「法花經ニハ真如実相ノ理を詮ズレバ。須臾ニ。仏ニ成ト明スノミニアラズト。又一切衆生本ヨリ仏ナリト説ク」

「又有情類ノ真如ノミニ非ズ。非情・草木等ニモ。真如ナレバ。……
……サレバ草木・瓦礫・山河・大地・大海・虚空・皆是真如ナレバ。仏ニアラザル物ナシ。」

この二つの著書は、極めて注目すべきものであるが、次に本覚思想の到達点とも言える同じく源信作とされる『三十四箇條之法門』について考えてみよう。

これには版本と金沢文庫蔵の写本とがある。この種の作品は切紙と言う師弟間の応答を記録したものを集めたものなので内容に若干の異動（順序や内容自体）がある。

今回は版本からの引用である。
(岩波日本思想大系の『天台本覚論』(注9)の中のもの金沢文庫の写本を活字としたものである。)

Ⅲ-d 源信『三十四箇條之法門』から(注10)

『真如觀』の主張と比べて、『三十四箇條之法門』には有名な草木不成仏が現れる。

はじめにその部分を引用しておこう。

「一家ノ意ハ。依正不二ノ故ニ、草木成仏スト云事疑無シ、但シ是義無量ナリ。……今ノ意ハ実ニ草木不成仏ト之ヲ習ガ深義ナリ。(中略)草木成仏ト説ク事ハ。他人ノ情ヲ破ンガ為ノ故ニ。他人ノ意ノ云ク、草木ハタダ草木ニシテ生界仏界ノ徳無ク、一向タダ非情ニシテ有情ニアラズト思フ故ニ之ヲ破ス。一家ノ意ハ草木非情ナリト雖モ、非情ナガラ有

情ノ徳ヲ施ス、非情ヲ改テ、有情ト云ニハ非ル也。故ニ成仏トイヘバ、人々非情ヲ転ジ、有情ト成ルト思フ、全クシカラズ。タダ非情ナガラ、而モ有情ナリ。能ク之ヲ案ズベシ。」
(「草木成仏之事」原漢文)

依正不二とは依法（自然環境）と正法（そこに生活する人間）とが不二で一体であると説く。この考え方は、自然と人間とを相互干渉系と考えるエコロジーの考えに通ずるものと言えよう。(この点については後述する)

成仏ではなく不成仏でよいとする主張である。この種の徹底した主張を、さらにいくつか引用しておこう。

「譬エバ天月ノ体ニハ全ク三トモ四トモ無ケレドモ、一切ノ水ニ宿ルトキ、一体ノ上ノ三名アルガ如キナリ。マタ垂迹ノ仏ヲ見ルニ、タダ是レ本地ノ仏ナリ。水中ノ月ヲ見レバ天月ヲ見ルナリ。愚人ハ之ヲ知ラズ。其ノ故ハ眼モ清浄ナリ、水モ清浄ナリ、月モ清浄ナリ、三ツナガラ互ニ映徹シテ、眼水ニ移リ、水ヨリ伝テ月ニ移リ、眼次第ニ伝テ月ノ位ニ在テ月ヲ見ルナリ、全ク水ニ移ル月ヲ見ルニ非ズ、直ニ天月ヲ見ルナリ。迹門ノ仏モ此ノ如シ、垂迹ノ仏トテ、別ニコレ無ク、タダ本仏ナリ。」
(「常同三身事」原漢文)

一見奇妙に思える主張も、天体望遠鏡の反射鏡を考えれば当然の主張とも云えようか。
さらに、

「問フ、煩惱即菩提トハ、煩惱ノ熾盛ナル時キ菩提熾盛、菩提熾盛ナル時煩惱盛ナルカ。答フシカナリ。譬バ極闇ノトキ燈至レバ、光明アレドモ、日中ニハ光明少ナキガ如シ。マタ極寒ノ時ノ氷ハ厚ク、少寒ノ時ノ氷ハ薄ガ如シ。寒ハ煩惱ノ如ク、氷ハ菩提ノ如シ。煩惱熾盛ヲ以テ菩提ノ熾盛ナルコトヲ知ルナリ。但シ是ハ普通ノ義ナリ。其レ実ニハ明暗本ヨ

り同体ナリ。迷悟本ヨリ全同ナリ。サレバ此ノ所ニハ二物ヲ見ズ、故ニ此レニ譬喩ナキ意ナリ。然ルニ明闇迷悟共ニ不ニト知ル、全ク二物ヲ見ズ。故ニ但ダ平等寂靜ニ往スルナリ。譬バ、掌ヲ仰ル時ハ菩提ト云ヒ、履ヘル時ハ煩惱ト云フガ如シ。此意ヲ得、寂然清浄ニ往スルナリ。仰履ハタダ一掌ナリ。仰ニモ著セズ、履ニモ著セズ、本ヨリ一掌ナリ。本ヨリタダ一法ナリ。然リト雖も仰履も寂然ナリ、迷悟モ分明ナリ。一掌を知らザル日ハ偏好アリ、一掌を知らル日ハ、偏好ナシ。全ク此所ニハ、熾盛ノ不同ナキナリ。全ク煩惱ヲ改テ菩提トイハズ、タダ、此ノ煩惱ノ体を直サズ、其体を尋ルニ、般若甚深ノ妙理ナリ。煩惱ノ体スナハチ法界の故ナリ。

(「煩惱即菩提之事」原漢文)

長い引用となったが、本覚思想の特色がよく現われる部分である。

さらに「生死即涅槃」について「無常ハ無常ナガラ常住」であり、「水常住波常住」とするなど、言わば西洋哲学史の中のスピノザの「永遠の相の下に」のような視点など、興味深い考えが多く述べられる。

なおこれらの文献の成立時は正確には明らかではないが、版本として出版されたのは、盤珪禪師と同時代である事に注目したい。それを受け入れる時代的環境が整ったと言うことであろう。

ところで普通、仏教では身口意の三業、密教的には三密と言われ、「三密加持すれば速疾に顕はる」(弘法大師『即身成仏義』)と言われるように、手に印を結び、口に真言をとらへ、心は三摩地(サマーディ・正定)に住することにより、入我我入(仏、我に入り、我、仏に入るの意)が行われるとする。

鎌倉新仏教の創始者は、法然の『選択本願念仏宗』と言う題名が示すように三業・三密から一業・一密を、選んだ立場であり、法然・親鸞の称名念仏は口業を、道元の只管打座

は身業を選択したものであると言える。

日本において、この意味での意業(意密)の一業(一密)を明確に肯定したのは、一見奇妙に感ぜられるようが、時代は下るが盤珪禪師である。

鈴木大拙氏は、日本の禪は道元禪と盤珪禪と白隠禪とであると言うが、「仏法をも説かず、禪法をも説かず」とする盤珪禪師の主張は、単に禪のなかにおいて一つのタイプにとどまらず、通仏教的に独特なもので、一般に思弁にとどまるものを、原体験にまで還元し、その際に「身どもは三寸(舌のこと)を使ひ得たり」と言うように日常言語によって、その伝達を行った数少ない例である。

IV 祖仁逸山編『仏智弘濟禪師(盤珪禪師のこと)法語』から

盤珪禪師の法語について、待者でもあった祖仁逸山禪師がまとめた『仏智弘濟禪師法語』(注11)から特徴的な考えをいくつか引用することとしよう。

なお仏智弘濟禪師とは生前に送られた禪師号であり、大法正眼という国師号は死後四十七年の元文五年に贈られた。

以下、説明なしに引用するが、版本の『御示(之)聞書』、龍門寺写本、不徹庵写本などの法語は、晩年の説法の聞書であるが、この法語は、長い期間にわたって身近にいて聴聞し見聞したものをまとめたものである。

師、示衆曰、人々本と生た時は一切迷はなし。只そだてがわるさに、生まれ附の佛心を、上上の凡夫にいたし、一切迷ひを見習ひ仕習て、気づせになり、迷が功者になる也。佛心は靈妙なる故に、一切の迷のことを習ひ覺え熟する也。然れども、如是なる貴き事を聞て信心起れば、迷はず、覺悟となり、即座に本来不生のままにて居る様になる也。然れば靈妙なる故に迷ひ、又靈妙なる故に悟る也。佛心の貴きことをしらぬ故に、身のあだなる迷

を重宝に覺る也。其迷ひはいか程貴きものにて、身にかえて迷ひ玉ふぞ。不覺なる事にあらずや。愚かなる事にあらずや。

僧問、「一切の塵勞妄想をしずめがたし、如何にしてしずむべきや。答て曰、「妄想をしずめんと思ふも妄想也。妄想は本来なきものなれども、只自分より分別し出す也。」

師、示衆曰、心上に心を生じ、不生にならうとするは誤なり。本来不生也。皆不生の理と云はるゝが、不生には理はなき也。理でもあれば不生でなし。又不生になる事も入りませぬ。理にあづからず、なる事も^{こゝろ}超て、只其まゝが眞の不生也。

師、示衆曰、平生不生の佛心決定して居る人は、寝れば佛心で寝、起れば佛心で起き、行ば佛心で行き、坐すれば佛心で坐し、立てば佛心で立ち、住れば佛心で住し、睡れば佛心で睡り、^さ覺れば佛心で覺め、語れば佛心で語り、黙すれば佛心で黙し、飯を喫すれば佛心で喫し、茶を喫すれば佛心で喫し、衣着れば佛心で着、脚を洗えば佛心で洗ひ、一切時中、常住佛心で居て、片時も佛心にあらずと云ふ事なし。

俗士問、「佛になりては何れの所へ行き候や。」答曰、「佛に成てはいづくへも行所なし。三千世界のそとまでもみちたり。餘の者になれば色々の行き所有也。」

師、有時仰けるは、身どもが法は、諸方のごとく目あてをなして、或は是を悟り、或は公案を拈提する事なく、佛語祖語によらず、直指のみにて、手がかりのなき事ゆゑ、すなをに肯ふ者なし。第一、多智聰明の者、知解情量に碍へられ、肯ひがたし。却て尼かゝの様なる文盲の者、はたらきがなきゆへ、推立て師家にはせらねども、たしかに信得徹し

て頭をめぐらさざる者の多し。

盤珪禪師の法語については、インドに生まれ、中国を経て日本に移植された仏教が日本化した一つの到達点と考える。また、このこととは本覺思想が、単なる理論だけでなく、現実に行なわれた実例として貴重なものと考ええる。

盤珪禪師の説法は、時代も近く、言葉自体も平明であり、妙な注解を加えるよりは、そのままの法語を若干構成的に配列するのがより多く主旨にそうものと考ええる。

以上は、『仏智弘濟禪師法語』からの引用であるが、他の晩年の説法はより多く肉声を伝えるものと言ってよい。説法の筆録の禁止は、晩年にいくらかゆるやかになったのであろう。このことは、四国丸亀の宝津寺の説法が禪師の許しを得て筆録されたことからもうかがえる。

V 他力信仰との比較

次に他力信仰と呼ばれるものとの比較について述べておこう。

禪師は「我宗は自力にもあづからず、他力にも預からず、自力他力超たが我宗でござる」と説かれる。

私たちは普通、他力の信仰と呼ばれるものを、北方仏教、大乘仏教の中に位置付けて考えているが、「上求菩提、下化衆生」という大乘仏教の立場は、あくまでも自力が基礎である。無論、「往相の廻向・還相の廻向」ということが結果的には言われるのだが、それはプラトンの洞窟の比喩と同じことで、人間的行為 (actus humanus) としての要請であり、結果として同じ要請となるということで、出発点としての相違を否定するものではない。

他力の信仰をインド、中国、日本、三国の仏典の中から発見したのは日本では法然であり、それを徹底させたのが親鸞なのだが、他力とか水道楽とか易行と呼ばれる信仰体系の

発見と創出とは、自力による大乘仏教からの根本的超出である。

このことは、既に何人かの方が主張されているところだが、^(注12)一層注視する必要がある。

私自身は現在の日本の状況から見て、一つの提案として仏教とかキリスト教といった歴史的分類ではなく、或る種の機能主義と言ってよい立場に立って、「救いの教」と「目覚めの教」といった分類が現代人には（専門の僧侶や神父は別として）可能であり適当と考えている。

一例をあげれば百日のお宮参り、仏式のお盆、結婚式は主として神式、お葬式は主として仏式で、またクリスマスも祝うといった日本人の行動は、まさに機能主義的使い分けと言ってよい。ただそれは多くの場合、それ以前の習俗が先行し、それに何等の信仰が習合したものである。

この背後には、外来宗教として渡来したキリスト教と仏教、またそれ以前の稲作儀礼の伝承等をも含めて、その基底に縄文文化一万年の伝統が隠されている。

最近では発掘された矢じりや傷ついた人骨から見て、弥生時代は縄文時代と違い、闘争と戦乱の時代であったことが知られる。このことは記紀からもうかがい知ることができる。

近年になって、青森の三内丸山遺跡や函館の空港遺跡群等の巨大な縄文文化の遺跡が発掘され、稲作文化の渡来以来無視されてきた縄文文化が見直されようとしている。なお、念のため三内丸山遺跡について追記すれば、この辺りは江戸時代から知られた遺跡であり、有名な旅行家・菅江真澄は現地を訪れ、土器や土偶の精巧なスケッチを残している。^(注13)

私たちが日本人の信仰といったものを考える際に、既にそれらをも含めて考え直さなければならなくなっている。ただその際に、縄文文化については、言葉による伝承が伴わない為に、近年まで狩猟・採集生活を主とし、

また漢字文化の影響の少なかったアイヌのユーカラやウエベケレ（昔話）の豊富な口唱伝承を手掛かりとして、縄文文化における信仰の内容について考えようとするのだが、このことは今後の課題として、ただ目下考えられることは、不生とか既に説明した依正不二といった本覚的立場が自然との共生といったエコロジーとの関係から一層注目されるようになってくると言うことである。

このことは一例を上げれば、大多数の外国人にとって騒音としか聞こえない自然の中の虫の声を楽しむといった今までの日本人に特徴的な傾向は、左脳優位、母音優位の日本語の使用から考えられているが、それはまた長い風土的環境によるもので、今後とも自然との共生の可能性をしめすものである。そしてまたこのことは、本覚思想の生まれる素地であったとも考えられる。

話を自力他力の問題に戻すが、他力の信仰がいわゆる大乘仏教以外の全く新しいカテゴリーとして考えることは可能であり、またそのことは意味のあることと考えるが、既に切支丹の宣教師たちは浄土教について「それはまさしくルッターの説である」と述べているし、また切支丹は浄土真宗の盛んな地域には進出できなかった。

前述の「救いの教」と「目覚めの教」といった分類に立てば、浄土宗や浄土真宗の教えがユダヤ・キリスト教とともに、「救いの教」のカテゴリーに入ることは言うまでもない。

また逆に、「目覚めの教」の中にユダヤ教のハシディズムやイスラムのルーミーやキリスト教の神秘思想のあるものなどは、無理なく分類されよう。

では一体「救いの教」といったものが、どのようにして生まれてくるのか、易行とか水道楽といったものが生まれてくる一つの興味のある記録として、カトリックの近代の聖人として知られ、そしてまた日本人にも愛好者の多いリジューのテレジア（Sainte Thérèse

de Lisieux, 1873-1897年, 1929年に列聖)の自伝の中から注目される部分をそのまま引用しておこう。

修母^{はは}さま、あなたもご存じのように、私はいつも聖女になりたいと望んでおりました。ああ！けれども聖人がたに自分をくらべますと、かれらと私のあいだには、まるで雲まに頂きをかくす高い山と、通行人の足下にふまれるつまらない砂の一粒ほどの相違があるのを、いつも認めました。けれども、私は、失望するどころか、自分にこう申しました。「神さまが実現不可能な望みを起こさせになるはずはない。だから私は、小さくても、聖徳にあこがれてよいはずだ……。大きくなる……。それはとてもできない。私は欠点だらけの自分を、そのままがまんしなければならぬ。けれども私は、まっすぐで、とても早く行ける小さな道、まったく新しい小さな道をとって天国に行く方法を見つけないか。いまは発明の時代で、今日では、階段を一段ずつのぼらないですむ、お金持ちの家には、そのかわりに便利なエレベーターがあるから。私も、イエズスさまのところまでのぼって行くために、エレベーターを見つけないか。完徳のけわしい階段をよじのぼるには、私はあまり小さすぎるから」と。そこで私は、望みのまゝであるエレベーターの手がかりになるものはないかと、聖書のなかをさがしました。そして、永遠の知恵のおん口から出たつぎの句を読んだのです。「いたって小さな人は、ここにくるように」(格言の書9・4、箴言とも言う)。それで、おお、神様！私は、自分がさがし求めていたものを見いだしたにちがいないと思って、おそばにまいりました。そしてあなたのお招きにお答えするごとく小さい者に対して、あなたがどうなさるかを知りたいと思って、私はなおもさがしつづけて行きましたところ、つぎの句を見つけました。「母親がその子を愛撫するように、私もあな

たたちを慰め、あなたたちを胸に抱き、ひざの上ののせて愛撫しよう」(イザヤ66・12-13)。ああ！これほどやさしく、これほど調子の美しいことばが、私の靈魂をよろこばせにきたとは、これまで決してございませんでした。おお、イエズスさま！私を天にまでのぼらせるエレベーター、それは、あなたのみ腕なのでございます。ですから、私は大きくなる必要はありません。かえって、小さいままでいなければなりません。(注14)

これはまさしく浄土教という水道楽の意味である。

水道楽または水道乗船ということの意味は、「仏法ニ無量ノ門有り、世間ノ道ニ難有り易有り、陸道ノ歩行ハ則苦シク、水道ノ乗船ハ則楽シキガ如シ」(教行信証、文類二)(注15)

とあるように、易行といわれる立場の主張と、このエレベーターの例えとはまさに対応するものと言える。

以上のような理解をもって盤珪禪について考えて見れば、

僧問、古来の祖師、難行苦行にて大悟大徹す。今日の和尚も種々難行の上にて大法成就し玉ふと承る。我ら如き者、修行もせず悟もせず、只此ままにて不生の仏心と覚悟しては、落着申さずと。師曰、譬ば、往來の旅人、高き山の峰を通り、水なき所にて水にかつゝ時、一人遥なる谷へ水を尋ね行き、此彼、骨を折て尋ね求む。漸く水を得て帰り、衆人に与へ飲ましむるに、骨折なしに居ながら飲む人も、骨折の人同前にかわきやむにあらざるや。疑をなし水を飲まざる人のかわきやむべき様なし。身どもは明眼の人に逢はざる故に誤て骨折り、漸く自心の仏を見出し、各へ難行なしに自心の仏を申聞かせ知らせる所が、居ながら水を飲んでかわきのやむが如し。是の如き人々具足の仏心其ま用ひ得て、迷の難行なしに心の安樂を得たる事、たつき正

法にあらずや。

この禪師の示しは確かに他力自力を超えたもので、「一超直入」と言われるような新たな立場の発見である。ただそれが唐代の禪と多くの点で共通するものである。

「身共は仏法をも又、禪法をも云ひませぬ。それなぜといひまするに、説かうやうもござらぬわ。人々皆、今日の身の上の批判で相済んで埒の明くことなれば、仏法も禪法も説かうやうはござらぬ」

これは龍門寺一冊本からの引用だが、先程来多く引用してきた祖仁逸山の『仏智弘濟禪師法語』では、「身どもは仏法をも説かず禪法をも説かず、只人々具足したる仏心の貴き功德を批判して埒の明く事でござる」とある。

後者には仏心という言葉が入るので、前者のものとは別の説法の記録か、又は逸山が不用意に仏心という言葉を使ったのか（自分でそのように考えていたので）は不明である。

このいずれの引用にも出てくる批判という言葉の意味については、既に道元が『正法眼蔵』の中で何か所かほぼ現在と同じような客観的評価の意味で使っているので、この場合も同様に解しておこう。

これらの引用からも明らかなように、内容的には唐代の禪とほぼ同じであるが、自覚的に仏教の専門諸を避けたことは盤珪禪の特徴である。また「身共が若き時分、初めてこの不生の正法を説き出した比は、皆の人が得知りませいで、身共を外道か、また切支丹のやうに思ひまして、諸人がおそろしがって、一人も寄り付きませんなんだ」とあるが、これは盤珪禪の独自性を示すものと言えよう。

VI その他の問題

戒定慧といった場合、盤珪禪がどの点に重点が置かれているかについて、当然予想され

る事ではあるが、それに対応する禪師の言葉をいくつか引用しておこう。

戒について「酒を呑まぬ者には飲酒戒はいらず、盗みをせぬ者に偷盜戒はいらず、^{うそ}迂詐を云はぬ者には妄語戒はいらぬ如くでござる」とし、「不生の仏心で居れば、始より持犯の沙汰はありはしませぬ」とされる。

また定については、「師、衆に示て曰、人々いきてはたらく活仏心を知るべし。何百年已来、唐も日本も禪法を誤て、或は坐禪して悟を開き、又は見聞の主を見付んと思ふ、大なる誤なり。坐禪は本心の異名にして、安坐安心の義也。」とありまた、

「客僧問、坐禪を致し、功德ある事なりや。師曰、坐禪を嫌ふべき事にあらず。惣じて誦經礼拝等嫌ふべき事にあらず。或は徳山棒を行じ、臨濟喝を下し、俱胝の指を堅て、達磨の面壁し玉ふ、品々あれども、皆時に臨み機に対しての手段、知識の方便也。始より定法なし。それに実解をなせば、自眼をつぶす。」

慧については、既に本覚思想について述べたように、盤珪禪は慧を中心とするものと言える。

おわりに

本稿は、盤珪禪理解のためにと言う主題で三回にわたり、考察してきたものの最終回にあたるものである。宗教思想上における特徴という大きな副題をかけたが、目下の筆者の関心と紀要原稿という紙数の制限の為、十分に論ぜられなかった面が多い。

盤珪禪師は「日本人の似合うやうに、平話で道を問うがよふござる。日本人は漢語につたなふござって漢語の問答では、思ふやうに問つくされぬ者でござる」と言われるが、平話による説法と問答は時代も近いだけに、そのまま理解できる点で貴重である。

また盤珪禪師の立場は、まさしく唐代の禪と相応するものだが、それは既に唐代の禪がそうであったように、仏法や禪法を超えるも

- 注1 『朝比奈宗源老師碧巖録提唱』山喜房、1980年刊。
- 注2 鈴木大拙、古田紹欽共編『盤珪禪の研究』山喜房仏書林、1942年刊。
- 注3 版本以外に各種大蔵經に収められる。影印本としては、柳田聖山編『宋版、高麗版景德伝燈録』中文出版、1976年刊がある。単行本としては真善美社、民国33年刊がある。書き下し本としては『国訳一切経和漢撰述部44巻、45巻』大東出版社、1959年刊がある。
- 注4 暗号論については、カール・ヤスパース著、重田英世訳『啓示に面しての哲学的信仰』創文社、1980年刊参照。
- 注5 『創世記』（原典からの批判的口語訳）フランススコ会聖書研究所訳、同刊、1958年、を参照。
- 注6 『古代オリエント集』『筑摩世界文学体系1』1978年刊の屋形禎亮氏訳による。
- 注7 源信記『枕双紙』は、元和古活字本、『恵心枕記』元和7年刊、東洋文庫蔵が最も古い。正保4年版はそれに依っており、それは慶応2年版の末尾の部分であり、明歴2年版は、奥付以外は慶安版と同じ版木を用いている。その中の「三十四箇條之法門」は金沢文庫の写本『三十四箇事書』と順序は異なるが2項目を除き共通する。『枕双紙』の活字本は大日本仏教全書、恵心僧都全集等に収められ、『三十四箇事書』は岩波版、『日本思想体系9・天台本覚論』（注9）の中に収められている。
- 注8 源信述『真如観』は版本には元禄5年刊があり、大日本仏教全書、恵心僧都全集、岩波版『日本思想体系9・天台本覚論』（注9）等の中に収められている。
- 注9 『天台本覚論』岩波日本思想体系。岩波書店、1973年刊。本覚論については、米沢弘「x 体験の研究Ⅲ——本覚思想について——」『情報研究第7号』文教大学情報学部紀要、1986年刊において本稿と同じことをより詳細に論じた。
- 注10 版本は慶安二年（1649年）と明歴二年（1656年）刊、『大日本仏教全書、39巻、天台部3』（鈴木學術財団編）1973年刊、他に『恵心僧都全集』一卷に収められている。
- 注11 補注の8、11、13、16に収められる。但し11において同題のものは別のもので『大法正眼国師法語』とするものが祖仁逸山編のものである。
- 注12 岩本裕著『世界の宗教7、布施と救済・大乘仏教』淡交社、1969年刊等。
- 注13 梅原猛、安田喜憲編著『縄文文明の発見——驚異の三内丸山遺跡——』PHP 研究所、1995年刊、なお菅江真澄は『すみかの山』（1799年刊）の中に、土偶の図と土器の図のスケッチ3枚をかけた、その説明として、「此村の古堰の崩れより、縄形、布形の古き瓦（縄文土器）、あるは甕の破れたらんやうの形なるものを、掘得しを見き。陶作のこゝに住たらんなどいへり。おもふに、人の頭、仮面などのかたちせしものもあり、はた頸鑑（みかえのよろい）に似たるものあり。」（以下略）ただ彼はそれを埴輪のようなものと考えた。
- 注14 東京女子蹴足カルメル会訳『小さき聖テレジアの自叙伝——幼きイエズスの聖テレジアの自叙伝の三つの原稿』ドンボスコ社、1962年刊。
- 注15 『定本親鸞聖人全集第1巻教行信証』法蔵館、1969年刊他各種の全集や単行本がある。坂東本の影印本は同じ法蔵館刊の『親鸞聖人眞蹟集成』第一巻、第二巻1973年、1974年が二色刷りでよい。
- 補注 正眼国師、盤珪禪師の法語類と研究書の中（筆者の手もとにあるもの、但し余り重要でないものを除く）は以下の通りである。
- 1 『盤珪和尚行業記』元文五年（1740）刊。
 - 2 『盤珪佛智禪師法語』（御示（之）開書）宝暦七年（1757年）刊。
 - 3 『盤珪禪師うすひき歌』明和六年（1769年）刊。

以上は江戸時代の刊行。

- 4 「玄旨軒眼目」『禅林叢書第壹編』明治三十年(1897年)刊。
- 5 「正眼仮名法語」『禅林法話集』有明堂文庫、1918年刊。
- 6 「正眼国師法語」『禅門法語集下』光融館、1921年刊。正・統の二巻本は1896年刊。(覆刻版、至言社、1973年刊がある)
- 7 長井音次郎著『正眼国師・盤珪和尚』政教社、1926年刊。
- 8 鈴木大拙編校『盤珪禪師語録』(岩波文庫)、岩波書店、1941年刊、戦後一部改正の新版あり、『御示(之)開書』は同書に収められている。最もよく使われるものの一つ。活字化された際の誤植や脱落があるので注意が必要。
- 9 細田源吉『盤珪国師伝』北海出版社、1942年刊。
- 10 鈴木大拙、古田紹欽共編『盤珪禪の研究』山喜房仏書林、1942年刊。(注2に同じ)
- 11 鈴木大拙解説、古田紹欽校訂『盤珪禪師説法』大東出版社、1943年刊。
和製本限定三百部、別に洋装本あり、現代の略字に改めたもの1990年刊がある。同書は光林寺本を収める。
- 12 鈴木大拙著『禅思想研究(1)盤珪禪』岩波書店、1943年刊。『鈴木大拙全集』第1巻、岩波書店、1968年刊に収められている。
なお、同全集1巻には『盤珪の不生禪—禅経

験の研究序説』弘文堂、1946年刊が収められる。

- 13 藤本槌重編著『盤珪禪師法語集』春秋社、1971年刊。同書には龍門寺本、不徹庵本、玄旨軒眼目(田氏本、補注4とは別本)などを収める。現在最良の法語集。
- 14 藤本槌重編著『盤珪国師の研究』春秋社、1971年刊。同書は最良の盤珪禪師伝。
- 15 赤尾真竜著『盤珪禪師と光林寺』光林寺発行、1972年刊(限定500部)は、同寺収蔵の遺墨を知るには便利である。
- 16 赤尾竜治編『盤珪禪師全集』大蔵出版社、1976年刊。内容は豊富。
- 17 盤珪禪師遺墨集刊行会『盤珪禪師遺芳』禅文化研究所、1993年刊。
- 18 玉城康四郎解説、禅入門『盤珪、法語・説法』1994年刊。
同書は日本の禅語録16巻『盤珪』を再編集したもの、禅の古典28巻『盤珪禪師法語』と同じもの。

なお、補注2の版本『御示(之)開書』は補注の5、6、8にも収められている。

写本については全集の注を参照。但しそれ以外にも多くあると思われる。筆者も三本所持しているが、その中の一本については前回の「盤珪禪師理解のためにⅡ—不徹庵本系法語写本をめぐって—」(1992年)において説明した。