

『正法眼蔵』「諸悪莫作」巻にあらわれた 道元の善悪観をめぐる一考察

頼 住 光 子

はじめに

紀元前五世紀から四世紀にかけて北インドの地で興った仏教は、その後、アジア各地に広まり、それぞれの地域の思想・文化・倫理に多大な影響を及ぼした。特に、ガンダーラ、中央アジアを経て、紀元前一世紀頃に中国にもたらされた大乘仏教は、その地において多くの漢訳経典を生み、また、天台、華嚴、浄土、法相、禪、密教等の諸宗派を成立させた。そのいずれの宗派においても、高度の哲学的思索が展開されたが、その中でも特異な位置を占めているのが禪宗である。

唐代に勃興し、知識人層の帰依を獲得しつつ、五家（沩仰宗・臨濟宗・雲門宗・法眼宗・曹洞宗）に分かれて発展した禪宗は、特定の所依の経典を持たず、身体的な実践、すなわち、原始仏教以来行われてきた瞑想の系譜にある坐禅と、日常的な生産労働である作務を重視することを、その特徴としているが、この身体的実践の重視は、決して、直ちに思考、言語の軽視や否定に結びつくわけではない。禪宗のスローガンとして一般に流布されている「不立文字」という言葉や、禅僧たちの言行録である語録に頻繁に登場する、理屈に捉われた弟子に師が「莫妄想（もうそうするな）」と棒喝を喰らわせる挿話は、ともすると、禪宗においては、思考や言語が退けられていたという結論を、安易に導きかねないが、実情はそのようなものではない。もちろん、一部には、思考、言語を全く廃し、ただひたすら身体的実践に埋没することを求める傾向も無いではなかったが、禪宗の最良の伝統が、そこにないことはいままでのない。

まず、思考ということに対して、禅者たちがどのような姿勢をとっていたか

について、考えてみたい。よく引き合いに出されることであるが、「不立文字」を唱えた禅宗において、膨大な量の語録が編纂されている。そして、その語録の中で活躍する禅僧たちの言行は、型破りであり、ある場合には、ほとんど了解不能にさえ見えるのであるが、しかし、奇異で了解不能に見えるからといって、彼らの言行が、理不尽で出鱈目な恣意に基づいているわけではない。この一見奇矯な言行の背後にあって、それを支えているのは、仏教の哲理に対する深い思索と理解なのであり、彼らの言行は、その哲理に反するものへの鋭い批判を含み込んでいるのである。

彼ら禅者の批判の鋒先は、すべての物事に対する執着、すなわち、何者であれそれを実体として立ててしまう態度に向けられている。われわれの日常的な思考は、自己と対象、自己と他者とをそれぞれ完結した自立的なものとして二元的に措定し、そのことを自明の前提として思考する傾向にあるが、禅者たちは、大乘仏教の根本教理でもある無自性空、縁起の立場、すなわち、すべての事物事象を関係性において把握する、非実体的思考の立場から、実体的二元的な対象把握を徹底的に批判せんとしているのである。常識的日常的な思考方法にとって、禅者たちの批判的言行が、奇異で了解不能であるのは、それが常識的日常的な思考方法の自明の前提そのものを否定するが故なのである。ここで注目しておきたいのは、禅者たちが批判しているのは、あくまでも実体的二元的な傾向をもつ、常識的日常的な思考方法についてであり、決して、思考そのものを批判しているのではないということである。

次に、言語についていえば、禅者たちは、常識的日常的な思考方法が実体的二元的な傾向を持ちやすいのは、言語の分節機能をめぐって生じがちな誤解と結び付いていると考えている。本来は無自性であり、空である事物事象が、存在として立ち現れて来るのは、言語による分節化をまって初めて可能であるのだが、常識的日常的な思考方法では、分節化によって生じているに過ぎないこの存在を、第一義的なものとする顛倒に陥ってしまっている。すなわち、日常的な思考方法に従うならば、まず、最初に自立的かつ実体的な存在があり、言語はその存在を指し示すものである、ということになる。このように、実体的

な思考方法は、言語に対する誤解と深く結びついたものであり、その意味で、誤った言語観は、批判されなければならないのである。

以上の様に考えるならば、禅の語録に多数収録されている。禅僧同士のちぐはぐで、およそ会話の体をなさないかのような問答も、その狙いは明白である。たとえば「如何なるかこれ祖師西来意（達磨大師がインドからもたらした仏法とは結局は何であるのか）」「如何なるかこれ仏」と質問する弟子は、決して望むかたちの答えは与えられず、質問そのものからずれた、そして質問をはぐらかすような答えが与えられるのが常である。洞山は、「如何なるかこれ仏」と質問され、「麻三斤（1.8キログラムの麻）」と答えているが、これは、仏教の究極のところが、なにか固定的なものとして存在すると期待している質問者の思考法それ自体を否定し、質問者を日常的思考の通用しない場へと突き落すことに他ならないのである。（もちろん、否定するために、なぜ僧衣の一着分を意味する「麻三斤」が持ち出されたのかについては、別個に検討する必要があるだろう）。

さらにここで注目されるのは、誤った思考方法の否定、また、これは、とりもなおさず、言語に対する誤った理解を否定することにもなるのだが、これらの否定は、言語（または、これに準じたなんらかの表現）によって行われる、ということである。先に述べた洞山にしても、「麻三斤」という言葉で応じている。つまり言語によって分節化することなしに、われわれは何者をも意味し得ず、また世界に対することも出来ないという意味で、分節化それ自身は肯定される。否定されているのは、分節化されたものを実体化し、それに固執することなのであるが、しかし、その否定自体も、言語に拠らなくてはならないのである。

以上、禅宗の伝統において、思考や言語の誤った形態は否定されたが、思考や言語それ自体が否定されていたわけではないことを略述したが、この思考や言語の可能性を最高度にまで追求した禅者の一人に、中世日本の禅僧である道元（1200～53）がいる⁽¹⁾。道元の思索は、存在論、認識論、言語論、時間論、行為論等、広範囲に渡り、そのいずれもが、哲学的吟味に十分に耐え得るだけ

の理論的堅牢さと明晰さとを備えている。『正法眼蔵』は、その思索を透徹した言語観のもとに言語表現として定着させたものである。

私は、『正法眼蔵』の言語表現に注目しつつ、そこに表されている思想を全体として構造的、体系的に把握することを目指す。そのための一つの準備作業として、本稿においては、この『正法眼蔵』「諸悪莫作」巻を取り上げ、その中心部分に注解を施しつつ、その理路をたどり、道元の思想世界において、善とは、そして、悪とはどのようなものであったかを解明したいと思う。

さて、この「諸悪莫作」巻は、その奥書によれば、延応2年(1240)に示衆されているが、この年は、道元の思想的主著たる『正法眼蔵』の著述が、軌道に乗り始めた年である。同じ年に示衆された「有時」巻、「山水経」巻などとともに、この「諸悪莫作」巻は、道元の思索や文体の特徴が十分に発揮されている魅力的な巻であり、また、道元の思想を語る上で無視することの出来ない重要な巻である。

本稿においては、『正法眼蔵』本文の解釈に関する研究は、近年とみに盛んにはなってきたはいるものの、いまだ確定的な解釈が確立されていない状況にかんがみ、原文を原文の文脈において理解することを心がける。そして、それを通じて、道元の善悪観について、その思想構造を明らかにしたい。

『正法眼蔵』では、語録や經典の言葉を道元自身が解釈するかたちで、思索が展開されていくが、この「諸悪莫作」巻においても、「諸悪莫作 衆善奉行 自浄其意 是諸仏教」という偈と、『伝燈録』に所載の白居易と僧道林との問答をめぐる、叙述がなされていく。第1章においては七仏通戒偈について、第2章においては白居易と僧道林との問答について、道元が加えた解釈の中心的な文章を手掛かりとして、考察をすすめていきたい。

第1章 七仏通戒偈

「諸悪莫作 衆善奉行 自浄其意 是諸仏教」

『正法眼蔵』「諸悪莫作」巻は、このような偈（仏教の教説を詩のかたちで述べたもの）から始まる。巻名もこの偈の第1句に由来する。この偈は、釈迦牟尼仏と彼以前にあらわれた6人の仏からなる、過去七仏によって説かれたものとされ、それ故、七仏通戒偈と呼ばれている。『法句経』をはじめとする漢訳經典に、この偈は登場するのであるが、パーリ語經典の中では、「すべて悪しきことをなさず、善いことを行い、自己の心を浄めること、これが諸仏の教えである」というかたちで伝わっている。

また、止悪修善を説くこの偈は、シャカ以来伝えられている偈の中でも、仏教の基本的な精神を端的に表したものとして、最も重要なものの一つに数えられており、今日に至るまで広く誦唱されている。通常、「諸悪なすことなかれ 衆善奉行すべし 自ら其意を浄む 是れ諸仏の教なり」と読み下されるこの偈の意味は、考えるまでもなく明白であるように思われる。しかし、道元は、この一見、単純明快にみえる偈を解釈しつつ、自己の思索を展開していく。

道元は、偈の4句のそれぞれに対して、解釈を加えている。まず、その解釈の独自性が最もよく現れている「諸悪莫作」から考察を始めよう。

第1節 「諸悪莫作」をめぐる

「諸悪莫作」に対する道元の解釈のうちで、特にその独自性がよく表れている部分を選んで吟味していきたい。

しかあるに、阿^あ耨^{のく}多^{たら}羅^{さん}三^{さん}瓩^み三^{さん}菩^く提^{さん}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。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、ゆへに語菩提なり。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。諸悪すでにつくられずなりゆくとともに、修行力たちまちに現成す。

この現成は、尽地・尽界・尽時・尽法を量として現成するなり。この量は「莫作」を量とせり。

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わ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」の力量現成するゆへに、諸悪みづから諸悪と道著せず。諸悪にさだまれる調度なきなり。一拈一放の道理あり。正当恚麼時、すなはち悪の人をお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。(上356～7頁)⁽²⁾

ここで道元の主張していることを、かいつまんでまとめてみると、次のようになる。仏道修行を、プロセスとして叙述するならば、それは、仏教の教えを「聞」き、そして、証まことり（「阿耨多羅三藐三菩提」「無上菩提」）を得ようと「修行」し、それを「証果」していく過程として、とりあえずは理解されようが、道元はそれを「深遠」かつ「妙」なる過程であると言っている。そして、その過程がどう進行していくのかを、この「諸悪莫作」という言葉を手掛かりとして展開していく。まず、その過程の一番始めは、聞教であるが、このとき、人は教えの導き手（「知識」）や「経巻」から、「諸悪莫作」と教えられる。この言葉は、証まことりを表現した言葉である（「これ仏正法なり」「菩提の説となれる」「無上菩提のことばにてある道著なり」「無上菩提の説著となりて」）といわれているが、この言葉は、「はじめは」、すなわち、「聞教」という端初の時点においては、「諸悪つくることなかれ」という禁止の言葉としてきこえる、といわれる。

まず、この「諸悪」であるが、この言葉は、文字通りには、諸々の悪であり、通常、例えば五逆（殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出仏身血）十悪（殺生、偷盗、邪淫、妄語、綺語、悪口、両舌、貪欲、瞋恚、邪見）のような個々の悪として理解されよう。そして、それらの諸悪が悪であるゆえんは、それらが、仏法に対する根本的な背反だからである。そして、道元がこの「諸悪莫作」巻において問題としているのは、個々の現象的な悪ではなくて、個々の悪の根本にある悪そのもの、すなわち仏法に対する背反なのである。もちろん、世間的な道徳の立場に立っても、五逆十悪等は否定されるものではあろうが、それは、それらの悪徳が、例えば、共同体の維持発展を阻むが故であって、仏教においてそれらが否定されていることとは、否定という点では同じでも、意味が違うのである。ただし、このように、諸悪とは仏法に対する背反であるといった場合、仏法とは何か、諸悪がなぜ仏法に反するのか、等が問われなければならないのだが、それについて詳細は、後段に譲るとして、更に考察をすすめることとする。

次の「はじめ」という言葉であるが、これは、「現成公案」巻で、「人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり」（上36頁）といわれているところの、「はじめて」と、同じものとして理解することができるよう。その「はじめ」の時点においては、ひとは、まだ、仏法から遠く隔たったところにいる。そこに響く「諸悪つくることなかれ」という言葉は、悪、すなわち、仏法への背反を止めよという、「無上菩提」からの呼びかけとして捉えることができよう。そのように呼びかけられて、ひとは、自分は現在、非本来的なあり方（「はるかに法の辺際を離却せり」）にあることを自覚する。そのとき、人は、発心し修行を志す。修行者は、「諸悪莫作」という言葉に従い、悪、すなわち、仏法への背反をなすまいと願い、実践していく（「諸悪莫作とねがひ、諸悪莫作とおこなひもてゆく」）。

さて、この「諸悪莫作とねがひ、諸悪莫作とおこなひもてゆく」その修行は、自己が意識的に行なっていく行為であるとも見えるが、実は、ひとが自分自身の力のみによって行っているのではなく（「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)、「無上菩提の説著となりて聞著せらるるに転ぜられて」いるのだ、と道元はいう。「無上菩提」のもつ力が、「諸悪莫作」という言葉を通じて、本来的なもの(「もの」という言葉が固定的実体的なものを連想させるなら、本来的な次元といってもよい)からの呼びかける力として働き、その力の作用によって促され、人は修行している、というのだ。修行とは、従来の自己のあり方を非本来的なものであるとし、様々な方法によってそれを根本的に転換させる営為であろうが、このような転換を根底的に支えているのは、「無上菩提」のもつ力なのである。修行者が自分自身の持つ力によって修行していると、一見、思える事態は、実は、「無上菩提」の作用によって促されているのである。

このように考えるならば、自己のなした修行が証りを実現させ得るのは、決して自己が修行したその功績によって、証りという成果を獲、目標を達成するからではなく、そのような超越的な力が、自己を貫き、自己のあり方を根本的に変容させていくからなのであり、その時、その超越的な力は、全ったきかたちでそれ自身をあらわにするのである。そして、道元は、この証りのとき、「諸悪すでにつくられずなりゆく」といっている。「諸悪」が作られないということは、「諸悪」が「無作」であるということである。つまり、ここでは、「諸悪莫作」が、「諸悪なすことなかれ」という禁止ではなくて、「諸悪は莫作(=無作)なり」「諸悪はつくられざるなり」と理解されているのである⁽³⁾。確かに「莫」には、禁止のみならず否定の用法もあることはあるが、この「諸悪莫作」の「莫作」を「なすなかれ」ではなくて、「無作」の意味に読むことは、漢文の読みとしては破格である。

周知のように、道元は、『正法眼蔵』において、經典や語録から採った仏祖の言葉を解釈していく際に、漢文の語法としてはかなり無理な読みを行うことがある⁽⁴⁾。よく知られた例を挙げれば、「仏性」巻では、『涅槃經』の「悉有仏性」という一句が、通常読み下されているように「(一切衆生は)ことごとく仏性あり」とは読まれず、「悉有は仏性なり」(全存在は仏性そのものである)と読まれ、また「有時」巻では、「有時」が「ある時」ではなく、「有は時

なり」(存在は時である)と読まれる。これは、単に恣意的に読みかえたというようなものでも、漢文の知識の不足に由来するものでもない。道元は、究極的な立場にたつて仏祖のすべての言葉の中に、性急に真理を読み込もうとしているのである。そして、この「諸悪莫作」についても、道元は、これが通常のように「諸悪なすなかれ」という禁止に読まれることを一応は認めつつも、究極的な立場からは、それは「諸悪はつくられざるなり」と読まれなければならないと主張しているのである。

この「諸悪なすことなかれ」ではなく、「諸悪がつくられざる」と読まなければならない究極的な立場とは、前述の「本来的な次元」を踏まえた立場であろうが、では、それは、具体的には、一体どの様な立場なのであろうか。

これについて、例えば、『一顆明珠』巻の「尽十方世界、一顆明珠なり、両顆三顆といはず。全身これ一隻の正法眼なり。全身これ真実体なり。全身これ一句なり。全身これ光明なり。全身これ全心なり。全身のとき全身に罣礙なし」(上105頁)という言葉を参考にして考えてみよう。「一顆明珠」巻では、本来的な次元が1個の輝く珠であると主張されるのだが、そのことを、道元は、全事物事象からなる全世界(「尽十方界」)は、一つの珠として、すなわち、一つの全体として有機的に統合され、輝きに満ちた真実なる姿を顕現しており、それは仏の眼で見られた世界の真相である、という。そして、そのとき世界は世界として何の妨げのないもの(罣礙なし)となる。と言われるが、この妨げのないすがたとは、世界の事物事象が対立し合わずに、相互連関性をもっていることと理解される。究極的な立場とは、このような世界の真相、つまり、すべての事物事象が相互相依し有機的全体を形成している、その本来的な次元を踏まえた立場なのである。

この本来的な次元においては、すべての事物事象が、その世界を統合的に形成するものとして、存在している。われわれの日常的な認識においては、事物事象をそのような関係性、全体性、統合性のもとに認識することなく、事物事象を、独立的自己完結的なものとして実体化し、事物事象を対象として自己に対立させ、主観と客観との二元対立図式を作ってしまったが、道元は、そ

のような認識によって成立している凡夫の日常的な世界の根源に、すべての事物事象が、独立的自己完結的なものとしての対立を解消し、有機的に関係する本来的次元を見出す。この本来的次元における主客の相互相依的な在りようについて、たとえば、同じ「諸悪莫作」巻の中では「(われらが)山河大地、日月星辰にても修行せしむるに、山河大地、日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり」と表現されている。この修行とは、後述するように本来的次元を志向することであるが、自己と世界の事物事象とは、修行によって確保される本来的次元においては、互いを根拠付けあい、密接に結び付いているのである。

そして、このような本来な次元に自己が位置付くことこそが証^{まこと}りであると考えられる。それは、本来的次元への帰順である。であるから、この本来的なる次元が顕現されたとき、本来的なるものへの背反、すなわち、仏法への背反は存在し得ない。つまり、悪は、もはや存在し得ないのである。そのことを指して、道元は「諸悪すでにつくられずなりゆく」と言っているのである。

このように考えるならば、先に言及した「諸悪とは仏法に対する背反である」ということの意味もはっきりしてくるであろう。仏法、すなわち、仏教の真理が明かすその内実は、全事物事象の相互相依であり、それは、事物事象の本来的な在りようであった。

ところで五逆十悪に代表されるようなもろもろの悪の成立は、同時に執着と煩惱から離れられない吾我の成立であると捉えられ得る⁽⁵⁾。この吾我とは、本来的次元における自己および対象・他者の相互相依というあり方を無視し、自己を、自己完結した実体として立てることによって成り立っている。そしてこの吾我は、そのような自己閉鎖的な自我を世界の中心にすえ、本来は自己との関係性のうちにあった対象を実体化し、固定的なものとして立てて執着し、煩惱に陥るのである。この諸悪を起こす吾我としての自己は、決して、仏法の顕現される世界においては、存在し得ないのである。

さて次に、この「諸悪すでにつくられずなりゆく」という文において、「すでに」と完了形が使われていることも注目される。この完了形には、すでに成就しているという本来性の意味が込められている。修行者は、聞教し、修行し、

証果するのであるが、証果の時、自己は、「すでに」根源的かつ本来的な世界に位置付いていたことを、改めて自覚するのである。つまり、修行して証するという進行を支えているのは、自己が本来そこに根差していた、証りの世界という根源的な次元なのである。

そして、すでに作られなくなるということが「修行力」の「現成」と言われるが、悪が作られなくなるとは、前述のように、本来的な次元に位置付けられたということであり、その意味で、「証り」である。その「証り」を顕現するのが、「修行力」の「現成」だということである。この修行については、第2節で詳しく扱う。

次にこの「修行力」が「現成」したときに、一体どれ程（「量」）のものが「現成」されるのかというと、「尽地・尽界・尽時・尽法」を「量」としての「現成」であり、またそれは、「莫作」を「量」として「現成」することであると言われている。まず、「量」について考えてみるに、例えば、「仏教」巻に「仏および教は大小の量にあらず」（上390頁）とあるように、仏道の真理は、絶対的なものであり有限量を越えており、あえて量を問うならば、それは無限と言わなければならないと理解されようが、この箇所でも、それと同じことが主張されている。「修行力」が「現成」した時、すなわち、修行の力が、本来的な次元を顕現する時、全時空、全存在（「尽地・尽界・尽時・尽法」）が相互相依した無限の全体的世界が顕現されるのである。道元が、「この現成は、尽地・尽界・尽時・尽法を量として現成するなり」と言っているのは、この様な意味なのである。

そして、さらに注目されるのは、「尽地・尽界・尽時・尽法」を、道元は「莫作」と言い換えていることである。この「莫作」については、今まで「諸悪」と関連させて「（諸悪）なすことなかれ」、「（諸悪は）つくられざるなり」と解釈されてきたのであるが、この箇所では、「諸悪」という言葉とは切り離されて、「莫作」単独で使用されているのである。そして、そのときの「莫作」とは、「尽地・尽界・尽時・尽法」と同置されるようなものである。ここの「莫作」には、今までの「莫作」の意味には収まりきらない奥行きが感じられ

るが、この箇所では、これ以上は追求されていないので、詳細は後の段落での考察に譲るが、「莫作」が「なすなかれ」という禁止、そして「つくられざる」という否定を越えた使われ方をされているということは、「莫作」の新しい局面として銘記しておきたい。

さらに、次の「正当恁麼時」とは、文字通りには「まさにその時」を意味するが、禅語録では、証りの成就するまさにその時と解され、証りの瞬間を意味する言葉である。その瞬間において、諸悪が全く造られなくなり、諸悪に満ちたこの世界の中にあるようではあるが（「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わるににたりといえども」）、人と悪とは無関係なものとなる（「諸悪さらに造られざるなり」「悪の人をおかさざる」「人の悪をやぶらざる」）と、道元は主張する。そして、その時は、悪は自ら悪として名乗りをあげないし（「諸悪みづから悪と道著せず」）、みずからはっきりとその姿を現すこともない（「諸悪にさだまれる調度なきなり」）。なぜならば、その時、「莫作の力量」が「現成」しているからだ、と道元は言うのであるが、この「莫作の力量」の現成とは、先に、「莫作」を「量」として「修行力たちまちに現成す」と言われていたことと同じ事態を指していると思われる。すなわち、一言で言えば、本来的次元が顕現されたということであり、そのときは、本来的次元への背反としての悪は存在し得ないのである。そして、同じ事態について、後段では、「諸悪たとひいくかさなりの尽界に弥淪し、いくかさなりの尽法を吞却せりとも、これ莫作の解脱なり」（上362頁）と言われる。諸悪が全世界を覆い、全存在を呑み込んでいたとしても、その悪は本来存在しない物であり、自己が本来的な次元を体現することにおいて、その本来的非存在性が明らかになるのである。

そして「一拈一放（一をとって一を放つ）の道理」の「一拈一放」であるが⁽⁶⁾、この言葉は、『正法眼蔵』の用例としては孤立例で、諸註の見解も様々である。ここでは、「一つを拈じたら、他のものは離さざるを得ない」と解釈し、「莫作」（の力量）が顕現されれば、「諸悪」は隠れる、という意味に解したい。

以上解釈した「正当恚麼時」以下の箇所は、前述の「諸悪すでに造られずなりゆく」という文を更に詳しく説明したものである。

さて、引用の段落についての考察を終わるにあたり、論旨をまとめておこう。まず、証^{まこと}りということについて、道元は、それを本来性の回復と見なしており、また、われわれの日常的現実の世界の深層にある根源的な次元に気が付き、そこへと立ち帰ることであると考えている。われわれの日常的現実的世界とは、自己と他者・対象とが、それぞれ自己完結した閉じた固定的実体として対立し合う世界であるが、道元はその世界の深層に、自他が一つの全体として有機的に連関し、相互相依し合う根源的な次元を想定する。この次元においては、自己は、自閉し自己完結した在りようから開放され、世界の全存在に対して開かれるのである。

そして、道元にとっての「諸悪」とは、この本来的次元からの働きかけ（「無上菩提」の「転」ずる作用）を無視し、固定的な自己があるという幻想を抱き、それに執着し、その中で閉塞することであった。（先取りして言うならば、「衆善」とは、本来的次元へと無限に自己超出していくことであろう）。このように考えて来れば、道元が、本来性の顕現される証りの瞬間には、悪はつくられず、それゆえ存在しない（「諸悪は莫作なり」といった真意が明らかになるであろう。根源的な次元では、自と他とが相互に連関し合い、全てはその全体的な関係性の内にあり、その関係性を担っている。そこには、自己完結し、孤立したものは存在し得ず、従って、悪も存在し得ないのである。

以上、道元の叙述にしたがって、解釈してきたが、最後に言い添えておきたいのは、本来悪が存在しないということは、悪であろうと何であろうと、好き勝手な行為が許されているということの意味するのではない、ということである。そのことに関して道元は「諸悪莫作」の他の箇所で「しかあれば、莫作にあらばつくらましと趣向するは、歩みをきたにして越にいたらむとまたんがごとし」（上359頁）と言っている。道元のいうところから従えば、諸悪というものは、本来造られないものであるが、しかし、だからといって、悪をなしても構わない、などと主張するのは、北に向かって歩きながら、南方（「越」）に到達

することを期待するようなもの、すなわち、全くの自己矛盾なのである。なぜなら、悪の存在し得ない本来的次元にありつつ、その中で悪を作ることとはそもそも不可能であり、また自己矛盾である。また、この「諸悪はつくられない」という言葉は、証り、すなわち、本来的次元への超出を目指す修行者たちに、本来的次元の消息を明かす言葉であったはずであり、そのような修行者が、本来的次元を目指しつつ、同時に、すすんで悪、すなわち、本来的次元からの背反を行おうとすることは矛盾であり、決して起こり得ないことなのである。

以上引用した段落は、道元の善悪観を知る上で、最も重要な段落のうちの一つである。この段落では、「莫作」が悪の本来的な非存在を示す言葉として解釈された。これをふまえて、以後、更に道元の解釈は進められていく。

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。

たとへば、春松は無にあらず、有にあらず、つくらざるなり。秋菊は有にあらず、無にあらず、つくらざるなり。諸仏は有にあらず、無にあらず、莫作なり。露柱燈籠・払子披拄杖等、有にあらず、無にあらず、莫作なり。自己は、有にあらず、無にあらず、莫作なり。恁麼の参学は現成せる公案なり。公案の現成なり。主より功夫し、賓より功夫す。(上358～9頁)

この段落は道元の「諸悪莫作」の「莫作」に対する理解が、「諸悪は（本来的には）つくられない」から、更に、深められていく段落である。道元のいうところに従って考察を進めていこう。

まず、諸悪は無いわけではなく、「莫作」であるだけで、といわれるが、ただ「諸悪が無い」というと、自己が主体的に修行することが、その「莫作」を支えているという面が看過され、自己のかかわらない客観的な真実として、諸悪が無いかのようにも受け取られかねないが、そのような印象を与えることを嫌って「諸悪なきにあらず、莫作なり」と言われるのである。もちろん、だか

らといって諸悪があるわけではなく、それは、本来作られないものなのである。次に、「諸悪は空にあらず、莫作なり。諸悪は色にあらず、莫作なり」といわれるが、これは、前文の無と有を、空と色で置き換えたものであり、この場合、空と無、色と有とは殆ど意味上の差異はない。

そして、次の「諸悪は莫作にあらず、莫作なるのみなり」は難解な文章であり、諸註も見解の分かれるところであるが、私は、諸悪が「莫作」であるのではなく、(諸悪ぬきの)「莫作」そのものがあるだけなのだ、という意味に解したい。つまり、ここで、「莫作」をめぐる議論のレベルが変わった、ととりたいのである。今までの議論においては、ほとんどの場合、諸悪と結びつけて「莫作」が語られてきたのだが(前段落に関して指摘した「尽地・尽界・尽時・尽法」と等置される箇所は例外である)、ここでは、諸悪と結びつかない「莫作」という言葉が使われている。それによって、道元は「莫作」に、今までより以上の意味を託していると考えることができる。つまり、「莫作」という言葉が、「諸悪」の深層の次元における非存在というあり方を開示する言葉であることを越えて、更に、その次元におけるあらゆる存在のあり方を明らかにする言葉となっているのである。

そして、そのような存在の代表としてあげられているのが、春の松、秋の菊、諸仏、露柱燈籠(僧院の庭先にある柱や燈籠)・扨子拄杖(僧院で使用される蚊払いや杖)、そして自己なのである。まず、春松、秋菊であるが、これらは、「溪声山色」巻において、「春松の操あり、秋菊の秀ある、即是(真理の端的な表れ)なるのみなり」(上298頁)といわれているように、道元においては、例えば「山水」などと同様に、真理の表れとしての確かなる存在というイメージを込めて使われる言葉である。露柱燈籠・扨子拄杖については、「有時」巻で「有時、拄杖扨子。有時、露柱燈籠。」(上256頁)と言われているように、それぞれの存在の実相を現すものである。ここでは、自己も諸仏も松も菊も露柱燈籠も扨子拄杖も、すべて同等の資格で並列されていることが、注目されるが、これは、それらの諸存在が、同じく存在の実相を現していることなのである。

では、その実相の内実はどのようなものか。それについて、「有にあらず、

無にあらざ、莫作（つくらざる）なり」という言葉が手掛かりとなる。ここでは、対句的に有無を二つながら否定する表現形式がとられているが、このような表現は、例えば、「空華」巻で「眼中花は、有にあらざ、無にあらざ、空にあらざ、実にあらず、おのづからこれ十方仏なり」（上155頁）と言われているように、『正法眼蔵』にはしばしば登場する表現である。これらの表現が表しているのは、存在とは、固定的実体ではないという意味で、有ではないし、だからといって全くの空無であるわけではないという意味で、無でもないということである。このような存在のあり方とは、まさに先述の本来的な次元における存在のあり方であり、それ故、このように参学することは、真理があらわれることであり、あらわれた真理そのものである（「恁麼の参学は現成せる公案なり。公案の現成なり」）といわれるのだ。

そして、更に、「主（主体）より功夫し、賓（対象）より功夫す」という言葉が添えられるのである。この「功夫」とは、通常は「修行」という意味で使われる言葉であるが、この文脈では、「ある方向に働きかけを行う」という程の意味にとっておく。つまり、主体が客体に働き掛け、また客体も主体に働き掛け、このような相互作用において、お互いが、存在としての輪郭を与えられるということである。つまり、これは、本来の次元を成立させている存在同士の間相互相依に基づいていわれている言葉なのである。

以上、本段落においては、諸存在の真実相としての「莫作」について議論が進められた。諸存在が「莫作」であるということは、諸存在が作為されて出来たものではなく（「つくらざるなり」）、しかも、そこに確固たるものとして存在するということである。この確固として存在するとは、諸存在が、相互相依の関係性のなかで、他の存在に依拠しつつ、そのようなものとして有らしめられているということである。このような「莫作」としての諸存在の在り方について、道元の考察は更に展開する。

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、驢の驢をみるなり、人の人をみるなり、山の山をみるなり。説箇の応底道理あるゆ

へに、諸悪莫作なり。

「仏真法身、猶若虚空、応物現形、如水中月」なり。応物の莫作なるゆへに、現形の莫作あり。猶若虚空、左拍右拍なり。如水中月、被水月礙なり。これらの莫作、さらにうたがふべからざる現成なり。(上359頁)

引用した段落は、「諸悪莫作」という初句に対する、道元の解釈の結びの部分である。ここには、「莫作」をめぐる道元が最後に到達した考察が展開されている。

さて、本段落は、『三百則』にもとられている「曹山発心」の公案を踏まえて叙述されている。その公案とは次のようなものである。

曹山本寂禅師、問徳上座云、「仏真法身、猶如虚空、応物現形、如水中月、作麼生説箇応底道理」

徳云「如驢覩井」

山云「道即太殺道、只道得八九成」

徳云「和尚又如何」

山云「如井覩驢」⁽⁷⁾

この公案は、『金光明経』の中の「仏真法身、猶如虚空、応物現形、如水中月」⁽⁸⁾という言葉をめぐる問答である。この言葉の語るところによれば、仏の真法身、すなわち、仏の本質たる真理は、そこにおいて一切の物が自由自在に存在し運動する虚空のようなものであり、更に、その真法身は、月が一滴の水にも映じ、大海の水にも映じるように、それぞれのものに応じて応身としての姿を現す。これを踏まえ、曹山は徳上座に、この「応」、すなわち、仏真法身がものに応じて色々に発現するということについて、どの様に理解しているかを尋ねるのである。徳上座は、「ロバが井戸を覗き込んだら自分の姿が見えるようなものだ」と答える。ロバとは、禅語録においては、しばしば愚鈍な者の比喩として用いられるような、冴えない動物であるが、そのようなロバが井戸を覗いた時に映るその姿にも、仏の真法身（仏法の真理）は表れているというので、ある。つまり、この世界にある諸存在が、仏の真法身の発現であると、

徳上座は主張しようとしているのである。このような言い方は、仏真法身という、ともすれば高踏的になりかねない概念を、日常卑近なものに引きつけて理解しようという、語録ではしばしば見受けられる思考法に基づいているのである。

その答えに対して、曹山は、「なかなかうまく言ったが、まだ完全ではない」という。そこで、徳上座が、「あなたならどう言うか」と問い返すと、曹山は、「井戸がロバを見るようなものだ」と、主語と目的語とを入れ替えて答えたのである。この曹山の答えは、もし「ロバが井戸を見る」と言っただけであると、主体と客体を二元的に固定化して、仏の真法身が主体となって客体である諸存在を一方向的に根拠付けるというような印象を与えるので、諸存在から仏の真法身へという方向性、すなわち、諸存在の代表者である人間が、仏の真法身を自らのうちに、また、自己の周りの諸存在に、見出していくという主体的自覚の契機を強調するためのものである、と考えられる。では、次に、このような公案を踏まえた道元の文章を解釈していこう。

まず、道元は、「諸悪莫作は、井の驢を見るのみにあらず、井の井を見るなり、驢の驢を見るなり、人の人を見るなり、山の山を見るなり。説箇の応底道理のあるゆへに、諸悪莫作なり」と言っているが、ここで言われている「諸悪莫作」は、文脈を見ても分かる通り「莫作」そのものと解することができる。道元は、「莫作」を、「井の井を見るなり、驢の驢を見るなり、人の人を見るなり、山の山を見るなり」と説明しているが、これは前述の曹山の公案を踏まえている。道元は、「応底道理」（仏の真法身の応現）の理解としては、「井戸がロバを見る」でもまだ不十分で、さらに、「井戸が井戸をみる」云々と言わなければならないというのである。この「井戸が井戸をみる」というように、「あるものが、自分自身を見る（あるもの自身に逢う）」という言い方は、道元がしばしば使う表現方法ではあるが⁽⁹⁾、では、この「諸悪莫作」巻のこの部分は、どのように解釈したらよいであろうか。

この部分の解釈も難解で、諸註の見解は一定しないが、「諸悪莫作」巻と同じ年に示衆された「有時」巻に、「意は意をさ（礙）へ、意をみる。句は句を

さ（礙）へ、句をみる」（上262頁）とあるのが参考になる。「礙へる」というのは、「罣礙」すると同様に使われ、通常、阻むということの意味するが（前述の「一顆明珠」巻の場合はこれにあたる）、引き留めてそのものと成すという意味でも使用される。ここでは、後者である。つまり、「意」（「有時」巻の文脈では諸存在と置き換え可能である）は、自らをそのものとして、成さしめ、そして、成さしめたものを自己が見て取るというのである。これを「諸悪莫作」巻と重ねてみるならば、「井が井をみる」とは、井戸が自らを井戸という可視的な姿として現すということ、すなわち、端的に言えば、井戸が井戸であるということである。そして、そのように、物が物としてあらしめられ、存在としての輪郭を与えられているということが、応現の道理であり、あらしめている当体は、後述するように、「莫作」に他ならない。「有時」巻では、その当体は、「時」であったが、ここ「諸悪莫作」巻では、それは、「莫作」として語られるのである。

さて、最後の「仏真法身、猶若虚空、応物現形、如水中月なり。応物の莫作なるゆへに、現形の莫作あり。猶若虚空左拍右拍なり。如水中月被水月礙なり。これらの莫作、さらにうたがふべからざる現成なり」であるが、この「応物の莫作なるゆへに、現形の莫作あり」という文章から、道元は、「莫作」に「応物現形」の作用を認めていたことが分かる。つまり、「莫作」を、「仏真法身」や「虚空」と重ねているのである。ここで特に注目したいのは、「莫作」と「虚空」とが重ねられているということである。「虚空」は、涅槃などとともに、「無為法」（つくられたものではないもの）に分類され、自らは姿を現さないが、そこにおいて事物事象が存在することが可能となる無限の場である。そのイメージが「莫作」にも託される。「莫作」も、自ら姿を現さずして、存在を存在としてあらしめている。このことは、「莫作」にそのような作用を起こす力が備わっていると言い換えることも可能である。つまり、ここで「莫作」は、事物事象を存在せしめる力として理解されているのである。井戸が井戸である、山が山である、自己が自己である、というトートロジーを支えているのは、まさに、この力に他ならない。また、このことは、物が物としての自己同一性を持

つためには、それを根拠付ける力が不可欠であるということであり、そのものがそのものと成るためには、そのものを超えた力がなければならないということである。そして、この力について更に言えば、この力こそが、存在の有でも無でもない有り方、すなわち、相互相依の有機的連関性を支える力でもあり、そのような存在の本来的次元へと人を促し、修証せしむる力でもある。道元は、世界の深層に、世界を成り立たせているこのような力を見て取っていたのである。

このことを踏まえ、「猶若虚空左拍右拍なり。如水中月被水月礙なり。」を解釈してみよう。まず、「猶若虚空左拍右拍」であるが、この言葉は『正法眼蔵』にも何回か登場する「空を打つ」という表現が下敷になっていると考えられる⁽¹⁰⁾。普通、この「空を打つ」ということは、「椎空聴響（空をうちて響きを聴く）」という熟語にも見られるように、手応えのないこと、空しいことを意味するが、「弁道話」に「たゞ坐上の修のみにあらず、空をうちてひゞきをなすこと、撞の前後に妙声綿々たるものなり」（上15頁）とあり、ここでは、修証一等の修行を、虚空を打って（修）、鐘音を響かせること（証）に例えていると考えられる。虚空を打つとは、修行というものがある目的のためのものではないということ、打つ対象が無いことになぞらえているのである。このことから、「空を打つ」ということが、道元においては、決して空しいことを意味せず、ある真実相を明かす言葉であったことが分かる。

では、この「猶若虚空左拍右拍」は、どう理解したらよいだろうか。これは、虚空の右を打ち、左を打つということである。また、この右を打ち、左を打つというのは、右でも左でもどこでも自由に打つということである。それは、打たれるべき何者かという対象があつての行為ではなく、ただ打つということ、それに徹した行為である。その虚空を打った時、成果は何も得られないとされるのが通常であるが、道元は、そこに響きが現成するというのである。

また、虚空は打たれるだけのものとも限らない。この打つという行為そのものを可能ならしめているのは、虚空という場でもある。虚空は打たれるものであると同時に、「打」ということを可能ならしめている場であり、更にいえば、

その場であって、その「打」を支えている力でもあるのだ。

以上虚空が、現成の働きを持つ力であることを「猶若虚空左拍右拍」という言葉に即して考察してきたが、このことは、『金光明経』において言われた、「虚空」は真法身であり、「応現」の作用を持っている、ということに一致する。つまり、虚空を打つという行為の中に、応現の働きが表れているのである。このように考えれば、ここでいわれている「打つ」とは、前述の「あるものが見る」や「あるものがあるものを礙える」ということと、同じ意味であることが分かる。つまり、応現の働きによって、そのものと成さしめられているのである。

以上のことを受けて、「如水中月被水月礙なり」と言われるのである。この文も、前文の「猶若虚空左拍右拍」とともに諸註の見解はさまざまであるが、多くの注釈では、4句ずつで切って「水中月のごとくなり。水が月に礙えらるるなり」と読んでいるが、私は、先の「あるものがあるものを礙える」に従って、「水中月が水月に礙えらるるがごとくなり」と読みたい。仏の真法身は、しばしば月にたとえられ、『金光明経』の引用文もそれに基づいている。月に、ものに応じて自らの姿を現すという応現の働きがあるゆえに、水中に水月の姿が表れるのであるが、同様に、真法身、すなわち、虚空、すなわち、「莫作」が、応現の働きを持つからこそ、それにあらしめられて諸法が諸法として現成するのである。そして、最後の一文で、「これらの莫作、さらにうたがふべからざる現成なり」といわれる。「莫作」の応現の力は、必ず発現するといわれるのである。

第2節 「衆善奉行」をめぐる

本節では、「衆善奉行」に対する解釈が行われる。結論を先取りしていえば、この「衆善奉行」は「諸悪莫作」と同一の事態を、反対方向から言い取ったものであると考えることができる。というのは、「諸悪莫作」が、本来、悪があり得ないという本来的な次元を基盤に語られたのに対して、「衆善奉行」は、自己がその本来的次元へと超出していくということで、自己を基盤にして語ら

れているからである。図式的な言い方をすれば、「諸悪莫作」が証であり、「衆善奉行」が修である。もとより、修証一等であるから、「諸悪莫作」も「衆善奉行」も同じ事態を指しているのではあるが、探究する視点が違うのである。以下、道元の言葉を手掛かりとして考察していこう。「衆善奉行」に対する道元の解釈は次の様な一節から始まる。

「衆善奉行」。この衆善は、三性の中の善性なり。善性のなかに衆善ありといへども、さきより現成して行人をまつ衆善いまだあらず。作善の正当恧麼時、きたらざる衆善なし。万善は無象なりといへども、作善のところに計会すること、磁鉄よりも速疾なり。その力、毘嵐風よりもつよきなり。大地山河、世界国上、業増上力、なお、善の計会を罣礙することあたはざるなり。

しかあるに、世界によりて、善を認ずることおなじからざる道理おなじ。認得を善とせるがゆへに。如三世諸仏、説法之儀式おなじといふは、在世説法、ただ時なり、寿命・身量またときに一任しきたれるがゆへに、説無分別法なり。しかあればすなわち、信行の機の善と法行の機の善と、はるかにことなり、別法にあらざるがごとし。(上359頁)

引用文の前半は、今までの文章に比べると、意味の取りやすい文章である。まず、その大意をまとめておこう。「衆善奉行」の「衆善」であるが、この善とは、善・悪・無記（善でも悪でもない）の三性のうちの善性である。この「衆善」とは、善の性質を持つものであるが、修行者が善をなす、その以前からあらかじめ現成して修行者を待ち受けているようなものではない。だが、修行者が善をなしたまさにその時に、「衆善」の全てが現成するのである。「万善」（この言葉は「諸善」と同じ意味を表す）は、決まった形を持つ物ではなく（「無象」）、修行者が善をなすところに、即座に集まってきて（「計会する」）その存在性をあらわにする。その速さは、磁石に鉄が引き付けられるよりも速く、その引き付ける力は、全てを破壊すると言われている猛風（「毘嵐風」）よ

りも強い。大地山河、世界国土、業増上力（過去の因縁による強い力）を持ってしても、なお、善の集中を妨げることは出来ない。

以上が大意であるが、ここで、まず、注目されるのは、「衆善」とはあらかじめ現成しているものではなくて、修行者が善をなしたときに、「衆善」がやって来ると言われていることである。善とは何かというと、それは、まず、例えば、十善（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不綺語、不悪口、不両舌、無貪欲、無瞋、正見）などの個々の行為であると考えられるが、これらの善の根本にあるものは、前節で扱った諸悪を諸悪たらしめているものが本来的な世界へと背反であったことを想起するならば、本来的な世界を志向することであると考えられよう。悪が、全事物が相互相依する関係にありながら自己完結してしまうその傾向性であったのに対して、善とは、完結しがちな自己を関係に対して解放していくことである。修行者が善をなすとは、そのように本来的次元を顕現することなのである。次にこの様なことを踏まえて、「作善」の時に、「衆善」がやって来るといふことの意味するところを考えてみよう。

まず「作善」であるが、「作善」とは修行であり、修行者が本来的な次元へと超出して行くことである。そして、その超出以前には善というものは存在しない（「さきより現成して行人をまつ衆善いまだあらず」）と言われているように、修行者が修行し本来的次元を体現すること、そのことが善であり、自己が修行を行うということを離れて善は無いのである。つまり、善というものは、自己が主体的に修行するそのことを通じてのみ存在し得るものであって、自己と無関係に客観的に存在するようなものではない（「無象なり」）のである。同じく「衆善奉行」に対する道元の解釈で「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。この奉行に必ず諸善の現成あり」（上360頁）と言われているのも、この事である。どの様な時空においてでも、そこに本来的な次元が出現する（＝善）ならば、そこには、修行が行われており、また、修行によって、善も必ず出現するというのである。つまり、修行と善とは表裏一体の関係なのである。

このように考えてくると、「諸悪莫作」が「諸悪つくることなかれ」という

通常の読みを離れて、「諸悪は莫作（つくられざる）なり」と読み込まれたのと同様のことが、この「衆善奉行」においても起こってくるのが明らかであろう。つまり、「衆善、奉行すべし」という命令文には読まれず、「衆善は奉行なり」（修行を離れて善はない）と読み込まれてくるのである。

そして、さらに注目されるのは、同じ事態が、「衆善」が「集まる（計会する）」と、善が複数であることを前提とした言葉で語られていることである。これは、もとの「衆善奉行」で善が複数とされていたことに引かれた表現に過ぎないと見るより、例えば同じ「諸悪莫作」巻に出てくる「衆善のなかの一善すでに奉行するところに、尽法・全身・真実地等、ともに奉行せらるゝなり」（上361頁）や「衆善すでに初中後善にてあれば、奉行の性・相・体・力等を如是せるなり」（上363頁）という言葉に見られる一即多、部分即全体、相対即絶対の論理に基づいてると考えられる。

まず「衆善のなかの一善すでに奉行するところに、尽法・全身・真実地等、ともに奉行せらるゝなり」という言葉であるが、これは、もろもろの善のなかの「一善」、すなわち、この自己が、今、ここで行うという意味で、時空に制約された有限な「一善」を行うその修行によって、全世界の全事物、真理の全体、真にして絶対的な世界が自己とともに修行せしめられる、ということである。「尽法」の「尽」や、「全身」の「全」が、「一」と相い対しているのである。そして、「衆善すでに初中後善にてあれば、奉行の性・相・体・力等を如是せるなり」であるが、これは、個々の善は、全時間を貫いて絶対的な善であるので（「初中後善にてあれば」）、奉行（＝修行）の本質・様態・本体・作用等を真なるもの（「如是」）とする、という意味である。ここでは、奉行が成り立つためには、今この修行によって現成される個々の善が、そのまま絶対的な善であることが必要である、と言われているのである。

これらの表現を踏まえて、「衆善」が集まるという表現が含意しているのは何かということを考えてみよう。この文脈では「衆善」が絶対的な善を意味し、個々の修行者の行為である「作善」が、有限な限定された善であるということが明らかである。そして、個々の「作善」の際に、「衆善」が集まるとは、個々

の「作善」が、絶対的なものとなるということである。個々の修行者の行為は、たとえそれが有限なものであったとしても、それが本来性の顕現である以上、絶対的なもの、無限なるものを宿しているのである。道元が「弁道話」のなかで「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、常恒の仏化道事をなすなり」（上15頁）と言っているのは、まさにこのことなのである。

以上、自己が修行を行い本来的な次元を顕現することこそが善であり、それ以外に善はないこと、そして、その時現成した個々の相対的な善は、本来性を顕現するが故に、絶対的なものであることを述べたが、このことを受けて、道元は、引用文の後半で、有限相対的な善と絶対的な善との関係について更に展開していく。

まず上掲の引用文の後半の大意を確認しておこう。世界が異なれば、何を善とするかも異なるという道理は、悪の場合と同様である⁽¹¹⁾。それぞれの認識するところに応じて何が善かも決まるのである。たとえば『法華経』「方便品」にあるように⁽¹²⁾、三世諸仏の説法のやり方は、みな同じく無分別法（分別を超えた真理）を説いているのであるが、シャカの在世説法が、相手の機根に応じて、その時々で変化したように、また、シャカの寿命についても、80歳で入滅したと言ったり、シャカの生命は永遠であると言ったりするように、更に、その身長についても1丈6尺と言ったり、無限と言ったりするように、同一の真理をその時々に応じて様々に説くのである。それは、例えば、人から授けられた教えを信じて行ずる鈍根の人（「信行の機」）の善と、自らの知恵によって行ずる人（「法行の機」）の善とは、隔たってはいるが、しかも、別々のものでは無いようなものなのである。

この箇所では、分別、すなわち、二元化し実体化する知を超えた「無分別法」は、様々な形で説かれると言われているが、前述の言い方にあてはめるならば、この無分別法が、絶対的な善にあたり、個々の説かれ方が、「一善」に当たると見ることが出来よう。最後に、解釈的なことで言い添えておきたいのは、「如三世諸仏、説法之儀式おなじといふは、在世説法、ただ時なり、寿命・身

量またときに一任してきたれるがゆへに、説無分別法なり」という『法華經』「方便品」に準拠した一文についてである。これは、意味の取りにくい文章であり、諸註も解釈に苦慮している部分である。この読みにくさは、「如三世諸仏、説法之儀式おなじといふは、説無分別法なり」という文章の間に、「在世説法、ただ時なり、寿命・身量またときに一任してきたれるがゆへに」という独立した文章が入り込んでいるせいであると考えられる。なぜ、このような形で文章が入っているのかは、『法華經』「方便品」の原文「如三世諸仏、説法之儀式、我今亦如是、説無分別法」の4句それぞれに、道元の文が対応しているからであると考えられる。すなわち、「在世説法、ただ時なり、寿命・身量またときに一任してきたれるがゆへに」は、『法華經』原文の第3句である「我今亦如是」を具体例を挙げつつ言い換えたものであるが故に、「説法之儀式」と「説無分別法」との間に入れなければならなかったのである。「我今亦如是」の「我」も「今」も、個々の善に関わる言葉であるから、それは、道元において、絶対的な真理の様々な現れの具体相（「在世説法」「寿命・身量」）として、叙述されることが可能だったのである。

以上、衆善の修行における発現が述べられたが、更に道元の「衆善奉行」に対する考察は進行していく。道元のいうところをみてみよう。

衆善は奉行なりといへども、自にあらず、自にしられず、他にあらず、他にしられず。自他の知見は、知に自あり、他あり、見に自あり、他あるがゆへに。各々の活眼睛、それ日にもあり、月にもあり、これ奉行なり。奉行の正当恁麼時に、現成の公案ありとも、公案の始成にあらず、公案の久住にあらず。(上360頁)

ここで道元は、善とは、修行（=奉行）することであるが、その善は、二元的相対的な自とか他とかを超えたものであるし、自他をたてるような視点からはうかがい知ることは不可能であるという。善とは、前段で述べたように、自他が対立する次元から、自他が相互相依の有機的全体をなす次元への超出であっ

たことを踏まえるならば、善とは「自にあらず、自にしられず、他にあらず、他にしられず」なのである。

次の「自他の知見は、知に自あり、他あり、見に自あり、他あるがゆへに」という文章は、訳の付けづらい文章であるが、これは、前文に対する理由付けであり、また、前文に引かれて、相似した表現形式をとっていると考えられる。つまり、なぜ、善が「自にしられず」「他にしられず」なのかというと、善を知ろうとする「知見」それ自体が、自他を二元的に固定化するような認識であるから、自他を越える本来の次元を見ることはできない、というのである。この「知見」は、「知見解会」とも謂われ、仏教の用法では、悪しき認識方法を意味する言葉である。

そして、更に注目されるのは、次の「各々の活眼睛、それ日にもあり、月にもあり、これ奉行なり」という「奉行」の促え方である。まず、「活眼睛」であるが、「眼睛」とは、通常、真理の当体を指す言葉であり、それに「活」が付けられて、生き生きとした真理の働きということを意味する。ここで、問題となるのは、その真理の働きの内容である。道元は、それを、眼睛は「日にもあり、月にもあり、これ奉行なり」といっているのである。さて、「眼睛」とは、文字通りには眼の玉であり、それでもものを見るのであるが、この「見る」というのは、前節で「井の井をみる」云々と言われたときの、「みる」と重ね合わせるならば、存在を現成させる働きということになる。その現成させる働きとしての「眼睛」は、月にも日にもあると言われているが、この日や月も、前段落の「仏の真法身」としての月に重ねたい。月の光によって、世界の全存在がその姿を現すように、活眼睛が見ることによって、世界の存在がそのものの真の相貌を持って立ち現れて来るのである。そして、そのように現れてくるのが「奉行」なのである。つまり、ここでいう「奉行」は、「諸悪莫作」の「莫作」が「諸悪」を離れ、「虚空」や「仏真法身」と等置されたように、「衆善」と切り離され、より包括的な何物かを表現しているのである。

「莫作」にあっては、存在を現成させる力は、全存在の根拠として、全存在を超えつつ、全存在を成り立たしめている力とされたのであったが、「奉行」

という言葉は、その同じ力を自己の方から説明している。つまり、自己を超越する力に促されて、自己は自己として成り立つのであるが、その力に対して、自己は、ただその力の作用を受けるだけの一方的な関係にあるのではなく、その力の顕現は、ひとえに、この自分が、今ここで、世界の真の相貌たる本来的な次元を、立ち現し得るか、否かにかかっている。そして、修行し、証ったその瞬間において、その立ち現し得る力が、発現するのである。

以上のようなことを受けて、最後に「奉行の正当恁麼時に、現成の公案ありとも、公案の始成にあらず、公案の久住にあらず」といわれる。まず「正当恁麼時」は、前述のように、真理の現成される証りの瞬間を意味する言葉である。つまり、「奉行」が成就するまさにその真なる瞬間に、真理が現成するのであるが、その時に現成される真理（「公案」）は、「始成」でも「久住」でもない。すなわち、「弁道話」で「人々の分上に豊かにそなはれりといふども、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」（上11頁）とされているように、その真理は本来的なるものであり、その意味では、「始成」（その時初めて生まれたもの）ではなくて「人々の分上にゆたかにそな」わっているのだが、同時に、「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」とも言われているように、その真理は自己の修証を離れては顕現され得ず、自己とは無関係なスタティックな真理ではないという意味で、「久住」ではないのである。

以上、「衆善奉行」の「奉行」が、「莫作」の場合と同様に、現成する力として解釈され、しかも、それが自己の側からの現成として解釈されるということ考察した。次に七仏通成偈の第3句目に対する道元の解釈を見てみよう。

第3節 「自淨其意」

「自淨其意」という言葉を、道元は次のように解釈する。

「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、莫作の意なり。奉行の意なり、奉行の淨なり、

奉行の其なり、奉行の自なり。(上361頁)

この「自浄其意」という言葉に対して付けられた道元の解釈文には、道元の言語表現の特徴が十二分に発揮されている。大意は、「自浄其意」とは、「莫作」であり、「奉行」であるということである。つまり、自己の心が浄化されて来るということは、諸悪が作られていない（「莫作」）ということであり、善が修行されている（「奉行」）と言うことだ、と主張されているのである。まず、このような解釈が成り立つことは、どの注釈も認めるところではあるが、ここでは、更に、なぜ「自浄其意」が、「自」「浄」「其」「意」と要素に分解されているかについて考えたい。

このような分解によって、道元は、「自」「浄」「其」「意」を、それぞれ独立した事物事象として表しており、第1、2節において述べた、力としての「莫作」「奉行」が、個々の事物事象に及んでいるということを示している、と考えられる。そして、そのことによって、諸悪が作られず、衆善が修行されるということが可能になると言っているのである。

最後に、「自の其なり、自の意なり」という言葉が、「莫作」と「奉行」の間にある意味を考えてみたい。この「自」という言葉は、道元にあっては、例えば、「空華」巻で「自然成」の「自（おのずから）」が「自は己なり」と「みずから」に読み替えられたように（上148頁）、「おのずから」「みずから」の二重の意味で使われる言葉である。ここでの「自」の使い方にも、その二重の意味が込められており、それによって、「莫作」と「奉行」とを媒介していると考えることができる。つまり、諸存在をあらゆる力である「莫作」は「おのずから」にあたり、主体的になす修行である「奉行」が「みずから」なのであるが、この「莫作」と「奉行」とは一つのものであるということと、「自」という二重の意味を持った言葉を、「莫作」と「奉行」との間に置いて両者を媒介させることによって示している、と考えられるよう⁽¹³⁾。

以上、第3節においては、第1、2節で主張されたことに基づき、それを応用して、「自浄其意」が解釈された。次に「是諸仏教」を考察しよう。

第4節 「是諸仏教」

「是諸仏教」に対する道元の解釈は、七仏通戒偈に対する解釈の、冒頭と末尾の2カ所で行われている。この二つの「仏」解釈を比べて見ると、七仏通戒偈に対する考察を行うことによって、道元がどのように「仏」ということに対する理解を突き詰めていったかということが、よく分かる。まず、冒頭の部分から見ていこう。

これ七仏祖宗の通戒として、前仏より後仏へ正伝す、後仏は前仏に相嗣せり。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、なほ箇裏の通消息なり。すでに「是諸仏教」なり、百千万仏の教行証なり（上356頁）。

まず、道元は七仏通戒偈は、「是諸仏教」であるという。すなわち、それは、単に七仏において仏から仏へと伝えられ、引き継がれて来たのみならず、もろもろの仏すべてを一貫して貫く教えであるというのだ。つまり、「七仏」の「七」とは、有限な数としてではなく、無数（「百千万」）として理解されるべきなのである。

そして、更に、道元はこのことをふまえて、「いはゆる七仏の法道、かならず七仏の法道のごとし」という。ここでいう「七仏」とは、先述のように「七」に限らず、「諸」とも「無数」とも言い換えられよう。また「法道」とは、「法」すなわち、「仏法」であることから、「仏道」であり、また、「道」は、中国の俗語で「言う」を意味するところから、「説法」の意味をも含み得る。つまり、七仏が説き、また体現しているところの「仏法」（この場合具体的にいえば七仏通戒偈ということになる）は、七仏が説き体現しているのである、というのである。このトートロジカルな表現は、その次の「相伝相嗣、なほ箇裏の通消息なり」という一文と併せて理解されなければならない。

この一文を解釈する際に、その眼目となるのは、「箇裏」という言葉であらう

う。直訳すれば「この中」という意味であるこの言葉は、『正法眼蔵』の用例を参照するに、「我箇裏」という意味で使用されている。⁽¹⁴⁾つまり、七仏の「法道」は、そのものとして絶対的であり、その以外としてはあり得ないという意味において完結したものであるが、それを、仏祖代々が相い伝え、相い継いで来ており（「相伝相嗣」）、さらに、この自己の内にも（「箇裏」）にも、その「法道」の「消息」は「通」じているというのである。つまり、仏は仏として絶対的に完結したものでありながら（衆生としての自己とは非連続でありながら）、仏と自己とが連続性を持っているという、仏と自己との関係をこの「いはゆる七仏の法道、からなず七仏の法道のごとし、相伝相嗣、なほ箇裏の通消息なり」という文は、表現しているのである。

そして、「七仏」が無数の仏であり、更に修行する自己自身でもあり得るということをふまえ、この節の最後において、七仏通戒偈は、「是諸仏教」であり、「百千万仏の数行証」である、と言われる。諸仏の教えとは、無数（「百千万」）の仏の教えであり、更に、教えであるに留まらず、教えに基づいた修行であり、その修行によって得られる証りでもある、というのである。そして、ここで注目されるのは、仏が単に教えを与えるものとしてではなくて、自身、修行し、証果するものであるとされていることである。これは、先述の、仏と自己との連続、非連続に関わっていると思われる。仏と自己とは、それぞれ別個のものでありつつ、両者ともに、修行し証果する点において共通であり、連続してくる。道元において仏は、それ自身修行する動態的なものとして捉えられているのである。

以上、「諸悪莫作」巻の冒頭の文を解釈し、道元の仏理解を考察した。では、もう一つの箇所をみていこう。

かるがゆへに、「是諸仏教」といふなり。いはゆる諸仏、あるひは自在天のごとし。自在天に同不同なりといへども、一切の自在天は諸仏なるにあらず。あるひは転輪王のごとくなり。しかあれども、一切の転輪聖王の諸仏なるにあらず。かくのごとくの道理、功夫参額すべし。諸仏はいかな

るべしとも学せず、いたずらに苦辛する相似せりといへども、さらに受苦の衆生にして、行仏道にあらざるなり。莫作および奉行は、「驢事未去、馬事到来」なり。(上361頁)

まず、道元は、「是諸仏教」という時の「諸仏」とは、例えば、自在天(仏教の守護神であるインドの神)や転輪聖王(仏法をもって世界を統治する王)のようなものであるが、しかし、それらが必ずしも仏であるわけではないという道理を呈示する。ここで、とくに自在天や転輪聖王が持ち出されてきたのは、自在天は、法身・応身、報身の三身を備えていることにおいて、そして、転輪聖王は三十二相を備えていることにおいて、仏と共通しているからである(もちろん、その三身なり三十二相なりの内容は違うことはいうまでもない)。そして、この道理について学ばないのならば、たとえ、どんなに辛く苦しい修行をしたとしても、仏道を行じたことにはならず、受苦の衆生たることを免れられないといわれる。では、この道理とは何を意味するのであろうか。最後の「莫作および奉行は、驢事未去、馬事到来なり」という言葉が、この道元によって呈示された道理を解く鍵になっていると考えられる。では、この言葉はどのような意味なのだろうか。

この、「驢事未去、馬事到来」とは、『伝燈録』巻11靈雲志勤章の所収の「いかなるか是仏法の大意」という質問に対して靈雲が「驢事未去、馬事到来」と答えたという問答に由来する⁽¹⁵⁾。もともとのやりとりでは、この言葉は、ロバ(愚か者)相手の用事が終わらない内に、馬相手の用事が到来した、もううんざりだということで、大上段にかまえて「仏法の大意」という紋切型の質問を発する相手に対する皮肉を意味していたが、『正法眼蔵』では、一つの事が終わらない内に次の事が始まる、すなわち、同時に二つのことが起こるという意味で使われており、ここでは、その意味に理解することが出来る⁽¹⁶⁾。つまり、「莫作および奉行は、驢事未去、馬事到来なり」という言葉は、「莫作」と「奉行」が同じであるということの意味するのである。そして、「莫作」と「奉行」に対する道元の究極的な理解が、それらを「力」として把握すること

であったことを想起するならば、この締めくくりの一文も、その力について言及していると見るのが適当であろう。またさらに付け加えるならば、わざわざ、「驢事未去、馬事到来」という言葉が、ここで選ばれてきたのは、第1節で働きとしての「莫作」に関連して言及された「驢は驢をみる」が、ふまえられていると、考えられるだろう。

この様に考えて来ると、道元が呈示したところの道理、すなわち、仏とは自在天や転輪聖王のようなものであるが、しかし、それらが必ずしも仏であるわけではないという道理が意味するところが、明らかになってくるであろう。つまり、道元は、仏を、例えば仏像によって表されるような、形ある存在としては捉えず、それを力（「莫作」「奉行」）として捉えているということである⁽¹⁷⁾。つまり、その力は、自在天や転輪聖王のような形ある存在をあらしめている力であり、力の発現であるという意味において、自在天や転輪聖王は仏であるということもできるのだが、必ずしもそのようにしか発現しないということではないのである。

前段において、私は、道元が、仏を自己と連続、非連続なものとして捉えており、さらに、仏を動態的なものとして捉えていたことを指摘したが、このことを更に突き詰めて道元は、仏とは、動態的な力そのものであると言っている。連続と非連続とをつなぐのは、まさに、この力なのである。そして、個々の仏や修行者が予め存在していてそれに力が備わっているのではなくて、力が第一義的に存在し、すべてをあらしめているのである。

以上、第1章においては、七仏通戒偈の4句のそれぞれをめぐって、道元の善悪観の根本的な理解が示された。それを受けて、第2章では、公案の参究が行われる。

第2章 白居易と道林との問答をめぐって

本章においては、『伝燈録』道林章に所収の白居易と道林禅師の「諸悪莫作、

衆善奉行」という言葉を含む以下のような、問答⁽¹⁸⁾を手掛かりとして、考察が進められる。

唐の白居易は、仏光如滿禪師の俗弟子なり。江西大寂禪師の孫子なり。杭州の刺史にてありしとき、鳥窠の道林禪師に参じき。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、「もし恁麼にてあらんは、三歳の孩子も道得ならん」

道林いはく、「三歳孩子縦道得、八十老翁行不得なり」

恁麼いふに、居易すなはち拝謝してさる。

まことに居易は、白将軍がのちなりといへども、奇代の詩仙なり。人つたふらくは、二十四生の文学なり。あるいは、文殊の号あり、あるいは、弥勒の号あり。風情のきこへざるなし。筆海の朝せざるなかるべし。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、道林ひとゑに有心の趣向を任じて「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」の亙古亙今なる道理、しらずきかずして、仏法のところをふまず、仏法のちからなきがゆへに、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ゝむとも、現成の莫作なるべし。

おほよそ仏法は、知識のほりにしてはじめてきくと、究竟の果上もひとしきなり。これを頭正尾正といふ。妙因妙果といひ、仏因仏果といふ。仏道の因果は、異熟・等流等の論にあらざれば、仏因にあらずは、仏果を感得すべからず。道林この道理を道取するゆへに仏法あるなり。(上361～2頁)

この問答では、白居易が道林に「仏法の大意とは何か」と尋ね、「諸悪莫作 衆善奉行」という答えを与えられる。白居易は、「仏法の大意」として何

か超絶的な形而上学的真理が与えられると期待していたのであろうが、道林は、極めて、初歩的でありふれた日常倫理の言葉を呈示する。それを不服として白居易は、「そんなことなら、三歳の子供でも言えるではないか」と言うが、道林から「三歳の子供でも簡単に言えるかもしれないが、八十歳の老人にも難しくて実行できない」と切り返されるのである。道林の真意は、日常的な実践にこそ仏道の究極のところがあるというものであり、ここでは「諸悪莫作 衆善奉行」も、ごく当たり前の日々の教えと理解されているのであるが、道元はこの「諸悪莫作 衆善奉行」という言葉に、第1章で示されたような意味を読み込み、道林の直接的な意図からは離れた所で、解釈を展開していく。その解釈をみていこう。

白居易は、戦国時代に活躍した白將軍の子孫、「奇代の詩仙」にして、「二十四生の文学」であった（24回生まれ変わり死に変わり経書を司る役人をつとめた）と伝えられている。また、「文殊」や「弥勒」と号し、その人となり幅広く知られた有名人であり、文筆界に君臨する王であったと伝えられている白居易ではあるが、道元は、彼について、「仏道には初心なり、晩進なり」と批判する。そして、更に、道元は、白居易に対して、この「諸悪莫作 衆善奉行」について、その本来の意味を知らず、ただ常識的に「諸悪つくることなかれ、衆善奉行すべし」という意味にばかり解して、古今を貫いている「諸悪莫作 衆善奉行」の道理を知らず、仏法に対する力を欠いているから、「もし愆愆にてあらんは、三歳の孩子も道得ならん」などと言うのだと、批判を重ねる。つまり、「仏道に千古万古の諸悪莫作、衆善奉行」を、白居易のように世間的、常識的に理解してはならないというのである。では、どう理解すべきかというと、道元は「たとひ造作の諸悪をいましめ、たとひ造作の衆善をすゝむとも、現成の莫作なるべし」と言う。つまり「諸悪莫作 衆善奉行」という言葉は、諸悪を作ることを戒め、衆善を作ることを勧めているようにみえるが、それは、諸悪は、本来はないものであり、それ故、作られず、また、衆善もことさら作るまでもなく、修行という行為においてすでに現れているといているのである。そして、このような事態を支えているのは、事物事象をあらしめる力とし

ての「莫作」の現成なのであった。

このような「諸悪莫作 衆善奉行」に対する「莫作の現成」に基づいた解釈を受けて、更に、道元は、因果に考察をすすめる。そもそも、仏教において、善悪は、善因楽（善）果、悪因苦（悪）果の因果応報の問題と結びつけられて、古来、語られてきており、道元もここで、善悪と因果の関係について考察しているのである。考察にあたって道元は、まず、仏法においては、教えの導き手（「知識」）から聞教したときと、証りという究極的な仏果を得た時とは等しいという。ここでは聞教が因に、証りが果にされているのであるが、この二つは等しいと道元は主張する。そして、そのことを、頭（因）も正しく、尾（果）も正しいと言い、因も妙であり、果もまた妙であるといい、因も仏たる因であり、果も仏たる果であると表現する。因果については、異熟とか等流など様々に分類されているが、それらは真の仏道の因果とはいえず、仏たる果そのものが既に仏たる因でなければ、仏たる果も成り立たない、という主張が行われる。

このような道元の主張の背景には、第1章で詳述した、聞教の時にひとは既に本来的次元にある、という理解がある。聞教のとき、ひとは、非本来的なあり方をしている自分を自覚し、本来的な次元、すなわち、証りの世界に回帰すべく修行を志す。そして、証るのであるが、その時の証りは、本来自分に既に備わっていたものとして、証られるのである。こう考えて来ると、聞教の時点で自己は既に、本来的次元にいたことになる。聞教と修行と証りは、通常、聞教し、修行し、そして、証るというように、時間的な前後関係のもとに理解されるが、先に述べたように、聞教のときに、既に本来的な次元にあったのであるから、聞教という因と証りという果が、結び付いていたのである。また、果にしても、自己は本来的な証りの次元に身をおくとはいえず、それは、聞教、修行によって初めて顕現されるものであるのだから、証りという果も、聞教という因と不可分なのである。このように因と果とがお互いに基礎付けあい根拠付け合っているということは、一言でいえば因果同時ということであるが、この因果同時というのが、「諸悪莫作」巻における道元の因果観なのである。

そして、このような立場にたつて、異熟・等流などという、因が先、果は後

ということを前提とした因果観が否定される。この異熟・等流とは、仏教教学上で因果を六因、四縁、五果に分類するときの概念である。異熟とは、善業・悪業が因となって、楽や苦などの果を引くことであり、等流とは、善因善果、悪因悪果のように、因と果とが同じ性質であることだが、これらの因果観は、因果を、先後でとらえており、しかも、その善悪観は極めて常識的な、いわゆる「造作」の「諸悪莫作 衆善奉行」である点でも、道元の立場からは、とうてい容認できないのである。

以上、道元の因果観を述べた。第1章で述べたような、諸悪は、本来、作られないということを一貫させるなら、因果については、因果同時の因果観に立たざるを得ない。諸悪が本来ないとは、本来的な次元における事態であったのであるが、我々が既に本来的次元にあるというのが、因果同時の因果観の基礎的前提であったのである。

また、この因果について、道元は、「衆善奉行」を解釈した部分で「この善の因果、をなしく奉行の現成公案なり。因はさき、果はのちなるにあらざれども、因円満し、果円満す。因等、法等なり、果等、法等なり。因にまたれて果感ずといへども、前後にあらず、前後等の道あるゆへに」(上361頁)といい、因果同時を打ち出している。善の因果というものを考えるにあたっては、奉行(証と一等である修)が真理として現成するということに基づいて考えよといわれ、因が先、果が後であるのではなく、因も果も等しく、因があって始めて果もあるのであるが(修行によって始めて証りは顕現されるのであるが)、「前後等」(前後は等しい)という言葉にもあるように、これは前後関係ではないのである、と因果同時が主張されるのである。

以上、道元の「諸悪莫作」巻の因果観を考察したが、最後に、ここで述べた因果観が道元の因果観のすべてではないことを、付け加えておきたい。確かに、「諸悪莫作」巻で説かれた因果同時は、75巻本『正法眼蔵』(「諸悪莫作」巻もこの内の一巻である)の範囲においては、因果観の基本理解となっているのだが、晩年に示衆された12巻本『正法眼蔵』においては、輪廻説と結び付いた因果応報が語られるのである⁽¹⁹⁾。

そもそも、因果という概念は、仏教以前からあり、それが仏教に取り入れられたものであるが、十二縁起説に見られるように、原始仏教において仏教の存在論の根本教理として重要視され、アビダルマ等によって高度な哲学的分析が加えられ体系化された。また、因果は、業（実践）論としては、これも仏教の以前からある輪廻説と結び付いて、因果の理は現世だけではなく、前世、現世、来世を貫くと主張されたのであるが、この三世を貫く因果応報の理が、12巻本『正法眼蔵』の重要論点の一つとされるのである。そのとき、前世、現世、来世が時間的な前後関係で結ばれる。つまり、ここにおいては、因果同時という75巻本の因果観が見られなくなってしまうのである。このように、12巻本と75巻本の因果観が異なっている以上は、当然、善悪観も違ってくると思われる。事実、12巻本で説かれる善悪は、例えば、「深信因果」巻に「をほよそ因果の道理、歴然として私しなし。造悪のものは墮し、修善のものはのぼる、毫釐もたがはざるなり」（下437頁）とあるように、「有心の趣向」の善悪、すなわち、極めて常識的な善悪なのである⁽²⁰⁾。この12巻本と75巻本の対照的な善悪観は、全く相容れないものなのだろうか。それとも、それらは、何らかの関係においてつながっているのだろうか。そのような問題に答えるには、12巻本と75巻本の間を、その成立史をも含めて検討する必要があるが、⁽²¹⁾それは、もはや、本稿の範囲を越えている。この問題については、別稿を用意したい。

以上、「諸悪莫作」巻の論述を手掛かりとして、道元の善悪観を考察してきた。「諸悪つくることなかれ」ではなく、「諸悪つぐられざる」と読まなければならないという主張の背後には、その主張を必然的なものとする道元の世界観がある。本稿では、その世界観を明らかにしつつ、宗教哲学において一大問題たる悪の問題が、道元においては、悪の本来的な非存在と結論される、その構造を考察したのである。

註

- (1) 道元の認識観については、拙稿「道元の世界認識に関する一考察」

(『倫理学紀要』第6輯、東京大学文学部倫理学研究室、1991) 参照。また、時間論については、拙稿「道元の証の世界についての一考察——その時間論を手がかりとして」(『倫理学年報』第37集、日本倫理学会、1988) 参照。

- (2) 寺田・水野校注、日本思想大系『道元 上下』岩波書店の内の『道元 上』の356頁から357頁の引用であることを示す。以下も同様である。なお、引用文の句読点、仮名遣い等の表記は、私見により、適宜改めた。また、同じく私見により、改行、段落分け等を行なった。なお、この『道元 上』の「諸悪莫作」巻は、洞雲寺本によっている。
- (3) 比較思想的観点から見ると、モーゼの十戒も、ヘブライ語原文では、「～せよ」「～するな」という命令文ではなく、神を畏れる者は、「かならず～する」「～することは出来ない」であった。また、アウグスティヌスにおいても、悪はそれ自身何の形相も持たないものであり、「善の欠如」*privatio boni* と理解された。これらのことは、道元の主張に相い通じている。時空はるかに隔たった東西の宗教思想に、このような共通した善悪観がみられるのである。なお、谷隆一郎「アウグスティヌスにおける悪の問題——『自己・人間の成立』の機微をめぐって——」(九州大学文学部哲学研究室『哲学年報』第51輯、1992) によって知り得たアウグスティヌスの善悪観は、道元のそれとよく似た構造を持っており、道元の善悪観を考える上で啓発された。
- (4) その詳細については、鏡島元隆『道元禅師と引用経典・語録の研究』木耳社、1965参照。
- (5) 諸悪の種々相と吾我の心との関係については、玉城康四郎「道元の悪」(仏教思想4『悪』平楽寺書店、1976) の指摘を参考にした。
- (6) 中国の語録などでは、この言葉は、「猿が自分の回りの物を手あたり次第取っては捨てるように、外境を追い回してばかりいて自己の心を見失っている」という意味で使われるが、ここではその意味ではないと考える。
- (7) 典拠は『宏智頌古』52(大正48、23)である。

- (8) 大正16、344。なお同じ経文は『正法眼蔵』「都機（万葉仮名で月を意味する）」巻（上278頁）でも引用されている。
- (9) 例えば、「山水経」巻に、「水の水をみる参学あり、水の水を修証するゆへに。水の水を道著する参究あり、自己の自己に相逢する通路を現成せしむべし」（上335頁）とある。
- (10) 空を打つの用例としては、例えば、「諸法実相」巻に、「なにをか虚空とする。おもひやるに、応庵いまだ虚空をしらざるなり、虚空をみざるなり。虚空をとらざるなり、虚空をうたざるなり」（下32頁）とある。また、「打」と「拍」とを同じ意味で使っている用例に、「優曇華」巻の「さらに僧堂いま板（版ともいい、大衆に行事を報知するために打つ。銅製のものを雲版という）をとりて雲中に拍し」（下217頁）がある。
- (11) 悪についても、「諸悪は、此界の悪と他界の悪と同不同なり。先時と後時と同不同あり。天上の悪と人間の悪と同不同なり。いはんや、仏道と世間と、道悪・道善・道無記、はるかに殊異あり」（上356頁）と言われる。また、「おなじ」ではなく、「おゝし」に作る本があるが（弁本・那本・参本）、いずれをとっても、意味的な違いはほとんどない。
- (12) 大正、9、10。
- (13) この「莫作」と「奉行」を、「おのずから」と「みずから」にあてはめる解釈は、『正法眼蔵』研究会における高島元洋先生の教示による。ほかにも、解釈について有益なアドバイスをいただいた。
- (14) たとえば、「安居」巻に「九十日為一夏は我箇裏の調度なりといへども」（下260頁）とある。
- (15) 大正、51、285。
- (16) 例えば、「三十七菩提分法」巻に「一転語を自買することいまだやまざるに、一転心を自買する商客に相逢す。驢事未了、馬事到来なり」（下188頁）とある。
- (17) 前掲玉城論文において、仏とは何かを徹底的に考えた道元にとって、究極的にそれは「瞑想法界に充満せる功德力」として感得されたと言われて

いる。

(18) 大正、51、230。

(19) 例えば、12巻本に含まれる「三時業」巻では、悪行を行った者は、現世、来世、来々世に必ずその報いを受けるという因果応報が強調されている。12巻本全体は、因果応報、輪廻転生説に基づいた言説が見られる。

(20) ただし、12巻本「出家功德」巻では、『大般涅槃経』の「不応起悪（まさに悪を起こすべからず）」を、道元は、「それ出家の自性は、憐愍一切衆生猶如赤子なり。これすなわち不起悪なり」（下321頁）と言っている。「悪をなすな」という禁止命令が、出家者の本質としての「不起悪」に読み換えられていることに注目するなれば、この箇所に限っては、「諸悪莫作」巻の善悪観に重ねて解釈する余地が、残されている。また、12巻本の善悪観の問題として、「発菩提心」巻に「もし刹那消滅せずは、前刹那の悪さるべからず」（下374頁）とあるように、刹那消滅との関係が解明される必要がある。

(21) これについては、鏡島元隆・鈴木格禅編『12巻本「正法眼蔵」の諸問題』大蔵出版、1991の各収録論文に、最新の研究成果がまとめられており、参考になる。

参考文献（本稿中で諸註として言及したもの）

古註（いずれも『正法眼蔵註解全書』第1巻、日本仏書刊行会、1956所収）

経豪（道元の弟子である詮慧の弟子）『正法眼蔵抄』（御抄）1303～8 撰述

詮慧『正法眼蔵御聞書抄』（前掲の『御抄』とあわせて一本をなす）

天桂伝尊『正法眼蔵辨註』1726撰述

瞎道本光『正法眼蔵却退一字参』1770撰述

斧山玄鋤『正法眼蔵聞解』1775～6 提唱

雑華蔵海『正法眼蔵私記』1780～5 撰述

父幼老卵『正法眼蔵那一宝』1791序刊行

新註

岡田宜法『正法眼蔵思想大系』法政大学出版局、1953

岸澤惟安『正法眼蔵全講』大法輪閣、1972

中村宗一『全訳 正法眼蔵』誠信書房、1972

増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵』角川書店、1973

玉城康四郎編、日本の名著『道元』中央公論社、1973