

道元の六祖慧能観——先行語録との比較を通じて——

長野邦彦

はじめに

道元（一一〇〇～一一五三）の思想は、これまでにハイデガーをはじめとする古今東西の思想と比較されてきた。こうした研究の蓄積によって、道元のテクストにはその鋭い哲学的思考を窺いうる箇所が数多くあることが明らかにされてきたものの、和辻哲郎以来、哲学的立場からの道元研究（道元の比較思想的研究も基本的な立場を共有している）の問題点として、現代における既存の思想的枠組みを、道元の読解に際してしばしば無造作に適用しがちであったという指摘がすでになされている^{〔1〕}。

とりわけ本稿の立場からは次のように言うことができる。従来の道元研究においては、単独の自己が真理を追究し、それについて語るというモデルが前提とされ、師弟関係を典型とする

修行者同士の一回的かつ相互的なやり取りにおいて真理が顕現してくるといふ側面があまり顧慮されてこなかった。一例を挙げるとすれば、玉城康四郎は「道元の比較思想序論」の中で、「全人格的思惟」における「閉鎖的な自己から開放的な自己への転換」という枠組みで道元と東西の思想を比較しているが、たしかに自我の実体性を批判する道元思想のある一面をよく説明してはいるものの、真理と自己との一対的な関係が強調されるあまり、師をはじめとする他の修行者との関係が見落とされがちである。

しかし、これから見えてゆくように、道元自身は『正法眼蔵』の中で、祖師たちの修行を、それ単独で成り立つものではなく、他の存在の修行と相互相依的に成立しているものとして描いている。本稿ではこの点を、道元の六祖慧能（六三八～七一三）観を検討することを通じて確認したい。その際、慧能について

の先行資料との比較を行い、道元独自の慧能観を浮き彫りにしてゆく。そして、道元の祖師観を考察することで、修行者同士の一回的かつ相互的なやり取りが、道元の思想の中で重い問題とされていることを明らかにしたい。

一 修行する慧能

六祖慧能の伝記資料は多岐にわたり、そこで述べられる人物像やエピソードにもさまざまなバージョンが存在する⁽³⁾。そのすべてを検討することは本稿の目的ではないので、ここでは道元が直接参照した可能性のある資料に絞り、それらにおおむね共通するエピソードを必要な範囲で瞥見しておきたい⁽⁴⁾。

慧能は幼くして父を亡くし、薪を売ることと母を養っていた。生活は苦しく、字を習い古典を学ぶことと望むべくもなかった。しかしある日、市中客が仏教の経典を誦したのを耳にしたことがきっかけで出家を志し、五祖弘忍のもとに参じる。初対面の問答で慧能の力量を認めた五祖であったが、いまだ僧侶ですらない慧能を優遇すれば彼に嫉妬する門人たちが出てくることを恐れ、慧能には碓坊（米つき部屋）で米をつくことを命じた。慧能がたゆむことなく作務を続けること八か月、五祖は自らの正式な後継者を見定めるため、門弟たちに各々の悟境を示す偈を呈するよう命じる。①慧能はひそかに「菩提本より樹無し、明鏡も亦た台に非ず。本来無一物、何れの処にか塵埃有らん⁽⁵⁾」という偈を代筆してもらい、師に呈した。これを見て

慧能こそが法を嗣ぐにふさわしいと判断した五祖は、②ひそかに碓坊を訪れ、白を杖で三回叩くことで「三更（深夜十二〜二時頃）に自分の部屋に来なさい」と伝える⁽⁷⁾。その後、③慧能は指示通りに五祖のもとを訪れ、そこで法と袈裟とを伝えられる。その後、数年間の隠棲を経たある日、風幡についての問答（第三節参照）がきっかけとなつて慧能は世に知られ、以後中国禪宗の第六祖として法を広めてゆくことになる。

このような物語において、慧能は文字が読めず、僧侶としての正式な学問も修行も一切したことがないにもかかわらず、元から悟っている存在として描かれている。たしかに休むことなく作務を行っているものの、慧能に嫉妬しかねない門人たちの目をそらすカムフラージュとしての意味合いが強く、それ自体が目的とされているわけではない。①「本来無一物」の偈↓
②碓坊でのやりとり↓③五祖の部屋で法を伝えられる、という一連の展開の中で、②はあまり重視されていない点が特徴である（資料によっては②に相当する部分が無い）。

これに対して、道元の描く慧能像はかなり異なる。結論から言えば、道元は「修行する慧能」を強く打ち出してゆくのである。

まず道元は、「見性」という語が見られることから「六祖檀經」を偽書と見なし、同書からの引用はなるべく避けている⁽⁸⁾。その上で、「景德伝灯録」「天聖広灯録」他さまざまな灯史・語録を渉獵し、慧能に言及するときには自在に取捨選択し、とき

には複数のテキストを継ぎ接ぎしたり、まれに字句を改変したりすることもある。その引用の仕方から、道元独自の慧能観がどのようなものであったかを窺い知ることができる。具体的には、『正法眼蔵』「恚麼」巻の後半部分で道元は慧能の半生を語っているが、ここでは上述の①「本来無一物」の偈を呈出する。③五祖の部屋で法を伝えられるというエピソードが省かれ、②碓坊における五祖とのやり取りの中でこそ、法が伝わったのだとしている。以下、本文を確認しておく。

〔慧能が〕昼夜に米を碓うくこと、わづかに八箇月をふるほどに、あるとき夜ふかく更たけて、大満おほみち（五祖弘忍）みづからひそかに碓房にいたりて六祖（慧能）にとふ、米白也未（米白まれりや未だしや）と。

六祖いはく、白也未有篩在（白けれども未だ篩ること有らず）。

大満つゝゑして白をうつこと三下するに、六祖、箕にいれる米をみたび簸る。このときを、師資の道あひかなふといふ。みづからもしらず、他かれ（相手）も不会（わからなかつた）なりといへども、伝法伝衣、まさしく恚麼の正当時節（このようなまさにその時）なり。（『恚麼』一六七―一六八頁）

この箇所の出典は『天聖広灯録』と考えられているが、文言が少し異なる。『広灯録』では「逮夜。師密詣自碓坊曰。米白也否。能曰。白也。未有篩。師於碓。以杖三擊之。能即以三鼓

入室。」とあり、五祖が杖で白を三回叩いたこと（三鼓（＝三更、深夜））に自分の部屋に來なさいという合図）に応え、慧能は碓坊を離れて「三鼓」に五祖の部屋に入ったことになる。これに対して道元のテキストでは、慧能が三回箕をふるう、つまり作務をし続けるという仕方である。そしてそのときその場所でもこそ、まさに法が伝わったのだとしているのである。作務を止め、五祖の部屋に場所を移してしまう『広灯録』と、作務を続け碓坊に留まったままの『恚麼』巻とで、対照的な描かれ方をされている。道元にとって六祖慧能とはあくまで修行者なのである。

このことは「行持上」巻で、慧能がその後も白を持ち歩いたという記述からも窺うことができる。もしも作務が韜晦や悟りを得るための手段でしかなかったのであれば、作務のシンボルである白を生涯持ち歩くということはありえない。しかし道元にとって、慧能と修行（石白）とは決して切り離せないものであったのである。

以上見てきたように、道元は修行する慧能像を強く打ち出す。だが、これだけではあれば、道元が参照した『壇經』系の伝記資料とは別の、六祖の修行を強調する『曹溪大師伝』等の資料と全く同じ慧能観を道元が有していたことになるのである。そうではない。というのも、『大師伝』等は慧能単独の優秀さを強調しているのに対し、道元の描く慧能は、次節以降で見てゆくように、接した相手の、決して日常世界におけ

る固定的実体化には回収しきれない一回的な言行（それが突き詰められれば修行となる）が見え、それを引き出し、修行として成り立たせてゆくことのできる存在でもあるからだ。慧能の修行はそれ単独で成り立っているのではなく、他の存在の修行とともにあってはじめて可能となると道元は考えていた。以下、慧能の「修行」の内実について考察してゆきたい。

二 道元の修行観

まずは、慧能の修行がいかなるものであるかを見てゆく準備として、道元の基本的な修行観を筆者なりに確認しておく。

仏教の基本的な世界観において、この世界には同一であり続ける不変不滅の本質、あるいは他の存在に依存することなくそれ自体としてあるもの、すなわち実体は存在しないとされる（無自性）。あらゆる物理事象は、本来他の一切の事物との関係において成り立っている（縁起）。しかし我々はこのような世界を分節化し、何らかの固定的実体があると見なししてしまう。そしてその実体（それが自己であれ、家・共同体・国家その他何であれ）の存続を至高の目的とし、そのための手段として行為を積みかさねてゆく。

それゆえ、世俗世界では「無常」そのものを見ることはできない。というのも、何らかの実体は時間的に固定的同一性を保つたとされるため、たとえば自己が生き延びれば同じ行為は繰り返すことが可能であるし、家や共同体が存続すればその構成員

素としての個々人は喪われても補充することができる等々と考えられ、一切の物理事象が変化し、ただ一度きりであるという厳密な意味での「無常」は覆い隠されて、いずれ代替可能な一時的喪失という限定された形で垣間見られるにすぎないのである。¹⁴⁾ なお本論文で用いる「一回性」は、この厳密な意味での「無常」の言い替えであり、「無常」が限定されてとらえられたところの、代替あるいは繰り返し可能である様態とは異なる。

仏教では、こうした迷いの在り方から逃れるために、人は世俗世界を離れ、僧侶となり、修行するという営みを通じて固定的実体性を克服しようとする。この修行は、世俗世界での行為一般とは異なり、一切の物理事象が修行し、相互に修行を支えあうという形において成り立っていると道元は考える。一見したところ一人がほんの一時行っているだけに見える修行のうちには、実はそれを支える無限の修行の連なりがある。しかし他の修行が一方的に今この修行を支えているというだけでは、他の修行は今この修行なしにそれ自体としてすでに成り立っているものとして実体化されてしまう。その実体化を防ぎ、全時空の修行を正しく修行として成り立たせるためには、今この修行がそのつどなくてはならない。このようにして全時空の修行同士が相互に実体化を防ぎあうことによって、固定的実体化を免れた修行が成り立っているのである。¹⁵⁾

これを別の観点から言い換えると、「修行者」という固定的実体性を克服した在り方は、あくまでそのつどの「修行」にお

いてしか成り立たないということである。修行者と修行とは切り離すことができない。したがって、修行者間の相互相依的成立と、修行間の同時成立とは、事柄としては同じことを言い表している。

さらに道元の特徴として、真理を表現する言葉が「修行(者)」と厳密には区別されない⁽¹⁶⁾。また、「修行者」は人だけでなく、異類はもちろん山川草木や柱・かわらといった意識を持たないとされる存在(無情)をも含む⁽¹⁷⁾。こうして、世界中のあらゆる事物象がひとしく「修行者」として、相互に言語表現等をも含めた「修行」を成り立たせあうのである。

そして、道元の見るところ、祖師とはこの全時空における修行の連動が見える存在であった。

第十七代の祖師、僧伽難提尊者、ちなみに伽耶舎多、これ法嗣なり。あるとき、殿にかけてある鈴鐸の、風にふかれてなるをききて、伽耶舎多にとふ、「風のなるとやせん、鈴のなるとやせん」

伽耶舎多まうさく、「風の鳴にあらず、鈴の鳴にあらず、我心の鳴なり」

僧伽難提尊者いはく、「心はまたなにぞや」

伽耶舎多まうさく、「ともに寂靜なるがゆゑに」

僧伽難提尊者いはく、「善哉善哉、わが道を次べきこと、子にあらずよりはたれぞや」

つひに正法眼蔵を伝付す。

(「慈慶」一六四頁)

この話は、禅宗の公案の類型としては、おそらく真理を外部の対象に求めるのではなく、ありのままの自己自身こそが真理に他ならないことを言うタイプと見なされるだろう⁽¹⁸⁾。しかし、道元はそのような解釈をとらない。また、「我心」を何らかの感覚作用や認識主観として解釈することを認めない⁽¹⁹⁾。さらに、個々の事物象を生み出す根源的実体のような「心」も想定しない。これらの「心」ではいずれも、認識したり生み出したりする「心」と、その対象となる事物象が区別されてしまい、それゆえ「風の鳴にあらず、鈴の鳴にあらず、我心の鳴なり」は文字通りの意味に解釈されて、「風鳴」「鈴鳴」は完全に否定され、「我心鳴」のみが正しいとされる。

しかしそのような区別を認めない道元は、「風鳴」「鈴鳴」「心鳴」のいづれも、それが排他的に立てられれば誤りであるが、もし相互相依的に並列されるならばいずれも真実の一端をとらえたものとして肯定してゆく⁽²⁰⁾。道元において、「我心」は、さしあたり認識論的・存在論的概念ではなく、先に見たような修行の真の「主体」としての全時空の修行連動を指す。この修行同士の連動こそが、修行者が表現しようとしている真理に他ならないのであるが、それは傍観的に理解しているだけでは体得したことはない。それを自ら実践すること、つまり伽耶舎多のように、「我心鳴」という言葉によって、風鈴の鳴(修行)が固定的実体的事象ではなく、全時空の修行と相互相依的にあることを証明してゆかなくてはならない。これを十全にな

すことができたらから、伽耶舎多は僧伽難提尊者の法嗣として認められたのである。

このように道元は、他の存在を固定的実体として見るのではなく、全時空の事物象とともに修行をしている存在として見出し、相手の修行と相互相依的に成り立たせあうような自らの修行（言葉も含まれる）をもつてそれらに応えてゆく存在として伽耶舎多を描く。そして「恚麼」巻ではこの話の直後に、慧能の風幡話の公案が引かれている。次節ではこの部分を検討してゆく。

三 他者の修行を見出す慧能

第三十三祖大鑑（慧能） 禪師、未剃髪するとき、広州法性寺に宿するに、二僧ありて相論するに、一僧いはく、「幡の動するなり」。一僧いはく、「風の動するなり」。かくのごとく相論往来して休歇せざるに、六祖いはく、「風動にあらず、幡動にあらず、仁者（あなたの）心動なり」。二僧ききてすみやかに信受す。

この公案の一般的解釈は、「動」や「心」を肯定的にとるか否定的にとるかで分かれてくる。もし否定的にとるならば、「そのように『風が動く』『幡が動く』などと外部の事象に振り回されているのは、あなたがたの妄心が動揺しているのだ」という解釈になるだろう。一方、肯定的にとるならば、ありのままの自己がそのまま真理であるとするタイプか、もしくは事物事

象を成り立たせている根源的実体¹¹ “心”を主張するタイプの話として読まれるだろう。いずれにせよ、それらの見方によっては、「幡が動いている」「風が動いている」という二僧の主張は全くの誤りとして切り捨てられてしまう。

しかし、「恚麼」巻で伽耶舎多らの風鈴問答の直後にこの風幡話が置かれていることからすると、道元はそのような理解を退け、先に確認した風鈴問答と同様の枠組みでこの話を解釈していると考えられる。つまり、「仁者心動」の「心」は修行の“主体”、すなわち非実体的な全時空の修行連関であり、また「風鳴」「鈴鳴」も真理の一表現とされたように、二僧の「幡動」「風動」もまた実体性から逸脱し続ける修行の運動に由来するものとして把握されていると考えられるのである。

二僧の主張自体は、それぞれ単独では「風」や「幡」を実体的に立ててしまうもので、誤りという他はない。しかし、彼らは互いに譲らず結論が出なかった。相手の「風動」あるいは「幡動」という言葉ではとらえきれない何か、言い換えれば日常言語による固定的実体化を逸脱している非実体的な真理の働きを、それと知らずに見取っていたからである。無自覚かつ不十分ではあるが、二僧は、僧伽難提と伽耶舎多が風鈴に見たと同じ、全時空の修行の運動に触れて、それに促されて議論を続けているのである。

慧能にはこのさまが見えた。言い換えると、本人たちにもなぜそれを口にしたのかよくわからない「風動」「幡動」という

言葉が、発せられなくてはならなかった本当の理由（それが言われた状況を抜きにして解釈されても決して把握されないような）を直感的につかむことができたのである。そして「あなた」がたの『心』が動いているのだ」と告げ、二僧が見ている風も幡も、また各々の言葉も、全時空の修行の働きに支えられてあるものとして肯定したのである。もしも慧能がこのように言い取らなければ、かすかに現れた真理は自覚されることなく忘却されてしまっただろう。このように、慧能の修行もまた伽耶舎多と同じように、全時空の修行と互いに互いを成り立たせあうものであったと道元は見ていたのである。

おわりに

これまで見てきたように、道元は慧能を修行する存在としてとらえていた。その慧能像は、『六祖壇経』をはじめとする修行があまり重視されないタイプの資料とは大きく異なるとらえる方である。また、その「修行」の内実は、慧能単独でなされているのではなく、全時空の修行とともに成り立っているのだとする点で、『曹溪大師伝』等の慧能単独の修行を強調するタイプの慧能観とも異なる。慧能は、接した他者の、固定的実体化を逃れてゆく言動が見え、それを修行として成立させるような自らの修行をもって相手に応えてゆく存在であるとするのが、道元の見方である。言い換えれば、慧能は相手がそのような言動を取った一回的な状況に内在することのできる人物と見なさ

れていたのである。

そして、このように慧能の言行を、一般論としてではなく、やはり一回的な状況の中に置き入れて解釈しようとする道元の営み自体が、慧能や伽耶舎多といった祖師たちと同様の「修行」なのであると言える。こうした祖師たちの一度きりの言行に内在してゆく側面が、『正法眼蔵』に展開される哲学的思考を裏打ちし、血の通ったものになっているのである。

- (1) 辻口雄一郎『正法眼蔵の思想的研究』北樹出版、二〇二二年、一七一頁以下参照。
- (2) 玉城康四郎『道元の比較思想序論』鏡島元隆・玉城康四郎編『講座道元第5巻 世界思想と道元』春秋社、一九八〇年、四七頁。
- (3) 六祖慧能に関する資料は駒澤大学禅宗史研究会編『慧能研究——慧能の伝記と資料に関する基礎的研究——』大修館書店、一九七八年にまとめられている。また、各種資料における慧能像の違いについては、田中良昭『慧能 禅宗六祖像の形成と変容』臨川書店、二〇〇七年を参照。
- (4) 基本的に大乘寺本・興聖寺本『六祖壇経』（慧能研究）収録本文による。真福寺本『六祖壇経』（石井修道・恵所本『六祖壇経』の研究 定本の試作と敦煌本との対照、『駒澤大学仏教学部論集』第十一号、一九八〇年、収録本文による。なおこの真福寺本は石井修道『道元禅の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年、一二四—一二七頁によると、道元が参照したテキストに近いという、および『景德伝灯録』（大正新修大蔵経）所収、『天聖広灯録』、『宗門聯灯会要』・嘉泰普灯録』（以上『新纂大日本統蔵経』所収）等に基づく。
- (5) 『祖堂集』『宋高僧伝』は、五祖が慧能に何ができるのか問い、慧能が米について衆僧に供養することを希望したとする（『慧能研究』一一〇—一一二頁、および一二七頁参照）。

(6) 諸本異同が多い。ここでは『正法眼蔵一古鏡』巻に引用されているものと一致する『天聖広灯録』および恵昕本・大乘寺本・興聖寺本『六祖壇経』所載のバージョンを挙げた。

(7) この確坊でのやり取りは注(4)に挙げた資料の中では『天聖広灯録』のみに見える。他には『神会語録』『曹溪大師伝』『祖堂集』に記載があるが、道元の文章とは字句が大きく異なり、道元が参照したかは定かでない。

(8) 「六祖壇経に見性の言あり、かの書これ偽書なり」(大久保道舟編『古本校定 正法眼蔵 全』筑摩書房、一九七一年、「四禪比丘」七〇八頁。以下、『正法眼蔵』からの引用は同書に拠り、引用箇所を巻名と頁数で示す。なお適宜表記を改め、括弧内は引用者による補足である)。また鏡島元隆(道元禪師と六祖壇経)、『道元思想大系十五 思想篇第九巻——道元と経典・祖録——』同朋舎出版、一九九五年所収)、および鏡島の論を再検証した石井修道前掲書『道元禪の成立史的研究』一三二―一五七頁も参照。

(9) たとえば『永平広録』巻六の四三〇上堂(大久保道舟編『道元禪師全集 下巻』筑摩書房、一九七〇年、一〇八―一〇九頁)において、『嘉泰普灯録』から慧能にかかわる記述を引用しているが、わずかに一箇所「見性」を「仏性」に改めている(石井修道『正法眼蔵行持に学ぶ—禅文化研究所、二〇〇七年、八七―八九頁参照)。

(10) 曹洞宗宗学研究所編『道元引用語録の研究』春秋社、一九九五年、二五一頁参照。

(11) 『新纂大日本統蔵経』第七十八巻、四四五頁中段。

(12) 『得法已後、なほ石臼をおひりきて、米をつくこと八年なり。出世度人説法するにも、この石臼をさしおかず、希世の行持なり』(一二六頁)。この記述について石井修道によれば「もとより中国の禪籍にはどこにも見出せない」という(『正法眼蔵行持に学ぶ』九四頁)。

(13) 矮躯であった慧能は体が軽く、しっかりと礎を踏むために大きな石を腰に結わいつけて作業をしたせいで、腰と脚を痛めたという激しい修行が語られる(『慧能研究』三三―三四頁)。

(14) 道元における無常の問題については頼住光子『道元の思想 大乘仏教の真髓を読み解く』NHK出版、二〇一一年、第一章「出発点としての無常」を参照。

(15) 「この行持の功德、われを保任し、他を保任す。その宗旨は、わが行持、すなはち十方の匝地漫天みなその功德をかうむる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり。このゆゑに、諸仏諸祖の行持によりてわれらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功德あり。(中略) 過去現在未来の諸仏の行持によりて、過去現在未来の諸仏は現成するなり。その行持の功德、ときにかくれず、かゝるがゆゑに発心修行す。」(『行持上』一二二頁)。

(16) 「仏祖は身心如一なるがゆゑに、一句両句、みな仏祖のあたたかなる身心なり。かの身心きたりてわが身心を道得す。正当道取時、これ道得きたりてわが身心を道取するなり」(『行持下』一六〇頁)。なお道元における真理の表現(「道得」と修行(「行持」)との関係については、林好雄「不立文字と書物——道元、マラルメ——」(『道元思想大系十七 思想篇 第十一巻——道元思想と哲学・宗教』同朋舎出版、一九九五年所収)がマラルメとの比較において論じている)。

(17) 「釈迦牟尼仏言、『明星出現時、我与大地有情、同時成道』。しかあれば、発心修行、菩提涅槃は、同時の発心、修行、菩提、涅槃なるべし。仏道の身心は草木瓦礫なり、風雨水火なり。これをめぐらして仏道ならしむる、すなはち発心なり」(七十五巻本『正法眼蔵一発菩提心(発無上心)』五二八頁)。とは言え、このような見方が人にとつて可能になるためには、あくまで人の形をした正師との出会いを介さなくてはならない。

(18) このようなありのままの是認を提唱した代表的な禅僧が馬祖道一(七〇九―七八八)であるとされる。小川隆は、唐代禅は馬祖禅を基調としつつも、第二の主流としてそれを批判し現実態の自己に回収

されない本来性を探求する「石頭希遷（七〇〇〜七九〇）系の禪風が見られる」とまとめている（『語録のことば——唐代の禪』禪文化研究所、二〇〇七年）。

(19) 「能聞の恁麼時の正當に念起あり、この念起を心といふ。この心念もしなくは、いかでか鳴響を縁ぜん。この念によりて聞を成ずるによりて、聞の根本といひぬべきによりて、心になるといふなり。これは邪解なり。正師のちからをえざるによりてかくのごとし。」（『恁麼』一六五頁）。

(20) 「二法わづかに寂靜なれば、方法ともに寂靜なり。風吹寂靜なれば鈴鳴寂靜なり。このゆゑに俱寂靜といふなり」（『恁麼』一六五頁）。

（ながの・くにひこ、日本倫理思想史、

東京大学大学院博士後期課程）