

道元における仏典の転釈

新 本 豊 三

序

道元は、その著作の随所で、経典や語録を引用し、その解釈を試みている。その際、その語句の原意に沿った解釈の展開と並んで、原文にない解釈が新しく附加されたり、時には、一見すると原意に反したように思われる解釈も散見される。これらの事例は、単に原意に反した恣意的解釈にすぎないのか、それとも一見原意に反した解釈のように見えながら、当の経典や語録の真の精神を、より深い観点からとらえ直し、その精神の新しい創造的展開を示しているのか、その点が検討されるべきであろう。さらにこれに加えて、仏典の慣用句が、通常とは異った用い方をされる場合や、時には、通常使用されない新しい「造語」も見受

道元における仏典の転釈（新本）

けられる。その場合には、新しい「読み」や「造語」によって、道元は積極的に何を語ろうとしたのか、その内容が吟味されるべきである。以下いくつかの事例をとりあげて、これらの問題を明らかにし、道元禅の特質に迫りたいと思う。

一、到彼岸と彼岸到

三十六波羅蜜の現成あるべし。……波羅蜜といふは、彼岸到なり。彼岸は去來の相貌蹤跡にあらざれども、到は現成する也、到は公案なり。修行の彼岸へいたるべしとおもふことなかれ。彼岸に修行あるがゆゑに、修行すれば彼岸到なり。この修行、かならず徧界現成の力量を具足するがゆゑに。（「正法眼蔵」仏教）

六波羅蜜の六とは、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧のことである。しかし布施といっても、ただ与えればよいというものではない。怠け者に金銭を与えると一層怠け者になるばかりである。布施する人はそこを見分けて、財を生かし、相手を生かし、自己を生かすことが肝要である。してみると布施の徳は智慧を裏づけとしてはじめて布施となると云えよう。実は覚者の布施は智慧だけでなく、持戒も忍辱も精進も禪定もみな裏づけとなっている。その他の徳もまた同様である。一波羅蜜はそれぞれ六波羅蜜を裏づけとして現われるのであるから、六波羅蜜が実現されるということは、実は三十六波羅蜜が実現するということを意味する。そこで道元は、「三十六波羅蜜の現成あるべし」と独創的な言葉を用いたのである。

また波羅蜜は、梵語のパラミター (paramita) の音訳で「パラム (param)」とは「彼岸へ」の意味であり、「イター (ita)」とは「到れた」ことをさすので、一般に「到彼岸」と漢訳される。それが通常の訳語であるが、それを当然承知している筈の道元が、殊更に「彼岸到」とのべているところが面白い。その理由は、「彼岸へ到る」(到_二彼岸_一) というと、何かこの現実の自己を捨てて他方

へ向うように思われるが、実はそうではなく、身心を調べ、着実に修行してみると、この身心がそのまま清浄な身心であることが納得されるからである。「彼岸へ到る」のではなく、修行すれば、自然にこの身心が悟りの身心となるのだから、「彼岸が到る」という方がより適切である。⁽¹⁾ この「彼岸到なり」の一句にも、道元の身心脱落の境界が窺われるのである。

「彼岸は去来の相貌蹤跡にあらざれども到は現成するなり」とは、彼岸つまり悟りの世界は、行くとか来るとかそのような姿、形をとどめるものではないけれども、修行者の生活が、悟りの光明に満たされるといふことは確かな事実で、疑いようはないということである。

次に「到は公案なり」とあるが、われわれの生活が悟りの生活になるといふことは、修行し参究して味得すべき真実(公案)である。「到る」といふことは参究すべき課題であるが、心得ちがいをしてはならぬ。修行して修行の彼方へ悟りを求めるのだと考えてはならぬ。この修行しているこの身心に、本来如来の智慧徳相が具っているからこそ、修行すれば、それがそのまま現われるのである。この修行は、必ずこの身心のさとりを現わすのであるが、その

さとりとは、天地一杯、みるところ聞くところ、歩くところ坐るところ、つまりわれわれの全生活に余すところなく現われるのである。そこをさして、道元は、「徧界現成の力量を具足せるゆゑに」と云っているのである。

二、莫帰郷の偈

勸君莫帰郷 勸君すらく帰郷すること莫れ、

帰郷道不行 帰郷は道行はれず。

並舎老婆子 並舎の老婆子

説汝旧時名 汝が旧時の名を説かん。

馬祖道一は漢州十方県の人である。南岳懷讓のもとで修行すること十数年であった。ある時郷里に帰ろうとして、帰途についたが、途中思い直して南岳のもとへ帰ってきて焼香礼拝した。前に揚げた詩は、その時、南岳が馬祖に与えた詩である。普通に読めばほぼ次のように読むことができよう。

馬祖よ、君にすすめる、故郷に帰るものではない。故郷に帰ると仏道は行われぬ。隣近所の老人たちが、君の昔の名を呼ぶだらうから。

ところが、以下の道元の提唱をよむと、道元の見解は、

道元における仏典の転釈（新本）

いささかこれと異なるようである。

いかなるかこれ「莫帰郷」。「莫帰郷」とはいかにあるべきぞ。東西南北の帰去来、ただ自己の倒起なり。まことに「帰郷道不行」なり。道不行なる、帰郷なりとや行持する。帰郷なによりてか道不行なる。不行にさえらるとやせん、自己にさえらるとやらん。

「並舎の老婆子」は「説汝旧時名」なりとはいはざるなり。「並舎老婆子、説汝旧時名なり」といふ道得なり。南岳いかにしてかこの道得ある、江西いかにしてかこの法語をうる。その道理は、われ向南行するとき、大地おなじく向南行するなり。余方もまたしかあるべし。須弥・大海を量としてしかあらずと疑殆し、日月星辰に格量して猶滞するは少見なり。（「正法眼蔵」行持下）

ここでいう「莫帰郷」とは一体何を意味するのか。「莫帰郷」とはどのようなにあるべきなのか。と道元は問いかけている。ここで道元は、「莫帰郷」を「郷に帰ること莫れ」と読むのではなく、「郷に帰ることなし」乃至「郷に帰るうにも帰りようはない」というニュアンスで受けとめていくようである。この意をうけて、「東西南北の帰去来、た

道元における仏典の転釈（新本）

だこれ自己の倒起なり。まことに帰郷道不行なり。」という句も「東西南北どちらへ行くにしても帰るにしても、ただこの往来は、本分の自己のはたらきである。東も西も南も北も、名前は異なるが皆自己の面目である。まことに郷に帰ろうにも帰る道はない。どこもかしこも本分の家郷だから、帰郷の道を行こうにも行きようはない」と言っているように響くのである。「道不行なる、帰郷なりとや行持する、帰郷にあらざるとや行持する。」この句は、われわれに道元が参究を迫った句である。「帰ろうにも帰りようがない、行こうに行きようがないのが、本当の帰郷（本来の自己の覚醒）だという風に修行するのが本当の修行であるうか。それとも、帰ろうにも帰りようがない、行こうにも行きようがないというところは、もはや帰郷にもとらわれない境界だという風に修行する（帰郷にあらざるとや行持する）のであるうか。「帰郷なによりてか道不行なる。不行にさえらるとやせん。自己にさえらるとやせん。」この句は「本分の世界に帰ること（帰郷）（悟ること）が、どうして行きようもない（道不行）のであるうか。それは、尽界が行きようもない仏界となってしまうからだろうか。尽界が自己になっってしまうからだろうか。」と云っている

のである。ここで「不行にさえらる」とか「自己にさえらる」とかの「さえらる」という言葉は、普通は「礙げられる」という意味であるが、ここでは、道元は「不行になりきる、自己になりきる」とか「不行に占領されて不行ばかりになる」とか「自己に占領されて自己ばかりになる」という意味に用いているようである。

次に「並舎老婆子」は、説汝旧時名なりとはいはざるなり、並舎老婆子、説汝旧名なりといふ道得なり」とあるが、一見すると、この箇所は、何の違ひもない同文を、一方では否定し、他方ではそっくり肯定して前後一貫しないように思われるが、そこが参究のしどころである。前半の否定は、主客対立の凡解を払ったものである。後半の肯定は、唯仏与仏の三昧行を打ち出したものである。前半の文章は「並舎の老婆子は、汝の旧時の名を説かん」と読んでよい句であるが、後半は「ヘイシヤノロウバスセツニヨキエウジメイ」と陀羅尼をよむように一氣によむべき文字である。一氣に読んで胸中何の疑念も残らなければ、はじめて道元の意にかなうのである。

「御抄」は「並舎老婆子、是は仏と云い、祖といふ程の詞なり。説汝旧時名とは、無始本有とも、本覚とも云ふ程

の事也。」と注しているが、このように説明してしまつては、学人の参究にならぬ。江戸時代の高僧慈雲は、「仏經に注は要らぬもの、却つて仏意を昧くする。仏經の意は禪定でなければ知れぬものじゃ」と云っているが、全くその通りである。この箇所も打坐につとめておのずから眼力がそなわり、年来の疑念が瓦解氷消してゆくというのでなければ、本当に読めたということにならぬ。

「南岳いかにしてかこの道得ある、江西いかにしてかこの法語をうる。その道理はわれ向南行するときは、大地おなじく向南行するなり、余方もまたしかあるべし。須弥大海を量として、しかあらずと疑殆し、日月星辰に格量して、猶滞するは小見なり。」

文中「われ」とは直接には馬祖をさすが、これは、馬祖に限らずひろく仏道の行者、つまり真人をさすと見てよからう。この真人が真人を行ずる（向南行する）と大地が真実界となる（向南行する）のである。東西南北どちらへ向つても、真人のゆくところは、「天地と同根、万物と一体」で、皆ひとしく真実界である。目前の山や海、日月星辰にとらわれて、覚者の真実界を疑うのは修行未熟な者の浅はかな考えにすぎないというのである。

道元における仏典の転釈（新本）

このようにみると、先に掲げた南岳の偈は、今一度、道元の見識に沿つて、仏道の第一義から、次のように読み直すべきであろう。

勸君莫帰郷

仏道の達人よ。仏道になりきると、殊更ここが仏道というところはない。だから本分の家郷と云つたところで、そこに帰ろうにも帰りようはないのだ。

帰郷道不行

尽十方界が無上道のみであるから、殊更行こうにも行きようはなく、帰ろうにも帰りようはない。たとい行つても帰つても、その行くことが無上道、その帰るはたらきが、無上菩提だ。

並舎老婆子

ありとあらゆるものが、説汝旧時名 皆、無上のさとり（汝の本来の面目）を説いているではないか。

三、一切衆生悉有仏性

一切衆生悉有仏性、如来常住無有變易。……世尊道は一切衆生悉有仏性は、その宗旨いかん。是什麼物恁麼來の道転法輪なり。……すなわち悉有は仏性なり、悉

有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり。単伝する皮肉骨髓のみにあらず、汝得吾皮肉骨髓なるがゆゑに。しるべし、いま仏性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず。悉有は仏

語なり、仏舌なり。仏祖眼睛なり、衲僧の鼻孔なり。……
尽界はすべて客塵なし、直下さらに第二人あらず。……

……仏之与性、達彼達此なり。（「正法眼蔵」仏性）

冒頭の引用句は、「涅槃經師子吼菩薩品」にあるが、通常の読み方に従えば「一切衆生は悉く仏性を具えている。法身の如来は常住不変で変易することがない」ということである。

ところが、道元は「一切衆生悉有仏性」の真意を問うて、「これは何とものべようもないものがこの通り現前している」（是什麼物恁麼来）ということのべているのだという。この語の由来は、南岳と六祖の次の問答にある。

祖問、什麼処来。（六祖が南岳に尋ねた。どちらから来たのかな。）曰、嵩山来。（はい、嵩山の慧安禪師のところからやって参りました。）祖曰、什麼物恁麼来。（いったいそこにどうやって来ている者は何者か。何者が何しにやって来たのか。）この鋭い一拶に出くわして、南岳は八年間、

昼夜をおかず、仏にして仏にあらず、衆生にして衆生にあらず、この何とも云えぬ活物を参究工夫し続けて、遂にこの「なにもの」になりきってしまった。そこではじめて六祖に向って答えることができたのである。

曰、説似一物即不中。（これをこうだと説くと即ちこれに背きます。）祖曰、還可修証否。（その境界、それは修行してはじめて、得たものか、それとも本来そなわっていたものかどうだ。）曰、修証即不無、染汚即不得。（修行も悟りも確かにありますが、修証にとらわれると真の修証になりません。）祖曰、只此不染汚、諸仏之所護念。汝既如是、吾亦如是。（六祖は云った。そうただこの汚れなき境界、これこそ諸仏の護念するところだ。お前もこの通りそれを得た。自分もまたこの通りだ。）（景德伝燈録」卷五、南岳章）

道元によれば、「一切衆生悉有仏性」という言葉の真意は、六祖が、「何者がそこにその通り来ているのか」と問い、南岳が、八年の修行の後「これこの通りこうしています」と、仏性が仏性になりきって現われたところ、それをさすというのである。

すなわち、すべての存在は仏性である。（すなわち悉有

は仏性なり。)その仏性そのものであるすべての存在の一
つひとつをかりに衆生と呼んでいるだけのことである。

(悉有の一悉を衆生といふ。)正に大悟徹底の時には、衆
生の内も外もすべて仏性である。(正当恁麼時は、衆生の
内外すなはち仏性の悉有なり。)代々心印を伝えた伝燈の
仏祖はむろんのことだが、その祖師方だけのことだと考え
てはならぬ。六祖が、汝亦如是、吾亦如是と云ったよう
に、あなたも私も、皆仏祖の全身心を得ているからだ。(単
伝する皮肉骨髓のみにあらず、汝得吾皮肉骨髓なるがゆゑ
に。)

よくよく心得るべきである。今仏性に全領され、仏性に
なりきっているこの存在は、有るとか無いとかという相對
意識の上でいう存在ではない。たとえばこの言葉は仏の言
葉であり、この舌は仏の舌である。この眼は仏の眼であ
り、この鼻の穴は仏の鼻の穴である。(しるべし、いま仏
性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず、悉有は仏語な
り、仏舌なり、仏祖眼睛なり、衲僧の鼻孔なり。)……あり
とあらゆる世界は悉く煩惱に汚された世界ではない。現在
のこの存在はそのまま第一義の自己であり、仏心でないも
のは何一つない。(直下第二人あらず。)……仏も性もすべ

道元における仏典の転釈(新本)

てにゆきわたっている。あれも仏これも性である。(仏之
与性達彼達此なり。)

ここで道元は、衆生の立場から迷いの世界を見ているの
ではない。真人の眼で眞実界を見ているのである。しか
もその眞実界は、道元だけのものではなく、すべての人び
との本来の世界だといふのである。

四、時節若至、仏性現前

仏言、欲知仏性義、當觀時節因縁、時節若至、仏性現
前。

……

いはゆる仏性をしらんとおもはば、しるべし、時節因
縁これなり。時節若至といふは、すでに時節いたれ
り、なにの疑著すべきところかあらんとなり。疑著時
節さもあらばあれ、還我仏性来なり。しるべし、時節
若至は十二時中不空過なり。若至は既至といはんがご
とし、時節若至すれば仏性不至なり。しかあればすな
はち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あ
るいは其理自影なり。おほよそ時節の若至せざる時節
いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。

〔正法眼蔵〕（仏性）

冒頭の句を通常の読み方に従って読むと、ほぼ次の如く読むことができよう。仏性の意義を会得しようと思えば、時節因縁というものを心得るべきである。時節が到来し、内外の条件が熟してくると、自然に仏性は顕現するものである。たとえ熱心に参師問法し、坐禅修行しても、時節因縁が熟さぬうちは、仏性は現前するものではないと。このように見ることができるとは、道元自身も心得ているのであるが、今は仏法の第一義、本分の世界からこれを超えた読み方を、要求しているのである。もっと云えば、道元は、経の文句を手がかりにして、仏道の第一義を、提唱し、われわれの解脱を促しているのである。ここでいう仏性を会得しようと思ふなら、時節因縁を待つのでなく、時節因縁そのものが仏性なのだ。（時節因縁これなり。）時節若至といっているのは、「もし時節が来れば」と云っているのではなく、「すでにこの通り、仏性が到来している、何の疑う余地があるう」と云っているのだ。それでも尚、仏性の時節を疑うならば、疑ってもよいが、その疑そのものが、法の正面から云えば仏性のはたらきなのだ。よくよく心得るべきことである。時節がこの通り至っている（時節

シカクイタル
若至）ということは、毎日の十二時をくらまさず、仏性のとおりに生きることである。「若し至れば」（若至）というのは、すでに仏性が現前している（既至）と云うのと同じことだ。時節がこの通り至っているから（時節若至すれば）つまり、時節がそのまま仏性だから、仏性が重ねて至るという必要はないのだ。（仏性不至なり。）そういうわけで、時節はすでに到来しているので、この通り仏性が現前しているのである。あるいは、それを、仏性の道理がおのずから現われる（其理自彰）ともいうのである。そもそも、我々の毎日の生活において、真実の到来しない時節というものがある筈はないし、生活の中に顕現しない仏性がある筈もないのだ。³なぜなら、道元にとって、仏性とはこの日々の生そのものであるからである。

五、常転如是経

第二十七祖、東印度般若多羅尊者、因国王請尊者齋次、国王乃問、諸人尽転経、唯尊者為甚不転。祖曰、貧道出息不随衆縁、入息不居蘊界、常転如是経、百千万億卷、非但一卷両卷。

いま尊者の渾力道は、出息の衆縁に不随なるのみにあらず、衆縁も出息に不随なり。衆縁たとひ頂顛眼睛にてもあれ、衆縁たとひ渾身にてもあれ、衆縁たとひ渾心にてもあれ、担来担去又担来、ただ不随衆縁なるのみなり。不随は渾随なり。このゆへに築著磕著なり。出息これ衆縁なりといへども不随衆縁なり。無量劫来、いまだ入息出息の消息をしらざれども、而今まさはじめしてしるべき時節到来なるがゆへに、不居蘊界をきく、不随衆縁をきく。〔正法眼蔵〕看経〕

第二十七祖般若多羅尊者を東インドの国王が招いて昼食を供養した時、国王が質問した。「人々は、みな經典を読むのに、尊者よ、あなたただけどうして經典をお読みにならないのですか。」これに対して尊者は答えた。「わたしの呼吸は相手なしで、吐く時は吐くばかりで天地と一体、吸う時はただ吸うばかりで宇宙と一体だ。だからことさら経を読まなくても、いつでもどこでも、ねてもさめても、生きたお経を百千万億巻読みどうしだ。ただの一巻や二巻ではない。」

次は道元の提唱である。いまここで尊者が全力を尽して説いているところは、出る息がもろもろの縁と対立せず、

道元における仏典の転釈（新本）

清浄である（不随なる）だけでなく、もろもろの縁も出る息と対立せず清浄である（不随なり）ということだ。それがたとい仏祖の頭であれ、眼であれ、全身であれ、全心であれ、何であろうと、自らわがものとして親しくそれになりきって、少しも対立せず汚されないのだ。ここで対立せず汚されない（不随）というのは、言葉をかえて云えばそれと一体になりきること（渾随）である。そういうわけで、日々の出来事、見るもの聞くもの、出る息吐く息が悉く仏道そのものなのだ（築著磕著なり）。出る息はたとい外境を離れぬはたらきであっても、外境と対立せず清浄なのだ。これまで長い間、吐く息吸う息の真実態を知らなかったが、今はじめて尊者によってその真実を知ることができた。ここではじめて迷界を離れ（不居蘊界）、外境と対立しない（不随衆縁）あり方を教わったのだ。

この提唱の中で、道元は、「不随は渾随なり」という新しい言葉をのべている。外境と対立せず、それに汚されないということとは、外境と一体となることだと云うのである。物事に引き廻されないということは、物事に徹することである。生死に惑わされないということは、生死を恐れず生死から逃避することではない。生死の中で生死になり

きつて生死を忘れるのである。⁽⁴⁾ 大死一番、大活現成である。

この箇処の参考に二三注解をあげておこう、西有穆山は「不随……一切を見ぬというでない。これは対しながら不対不随である。一切の境に対しても憎愛の念がなければ、いつも不随だ。」（「啓迪」看経）とのべている。また岸沢惟安は、「出息不随衆縁というが、出息と衆縁と二つあるのではない。出息のこらず衆縁だ。だから渉るの渉らないの話ではない。入息不居蘊界、入息が蘊界だから、居るの居ないの話ではない。居りようがなく渉りようがないのだ。」（「全講」看経）とのべ、出息入息がともに全機現であるとし説している。また飯田樞隠は「吐く時は吐くのみで固我はない、固我がなければ如是経じゃ。吸う時は吸うのみで、天地を吸いこんでいる。如是の境界が手に入れば、能く風雲を使い得て、大自在なる竜王となる。」（「槐安国語」五二）と明快にのべている。

よくよく修してみれば、三世の諸仏や歴代の祖師のみならず、即今このわれわれも、一人としてこの如是経と無縁なるものはいないのである。

六、諸悪莫作

諸悪莫作 衆善奉行
自淨其意 是諸仏教

……

正当恁麼時の正当恁麼人は、諸悪つくりぬべきところに住し往來し、諸悪つくりぬべき縁に対し、諸悪つくる友にまじは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。正当恁麼時、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。（「正法眼蔵」諸悪莫作）

冒頭の偈は、七仏通戒偈である。この偈は通常、「諸悪を作ること莫れ、衆善を奉行せよ、自ら其意を淨む、これ諸仏の教なり。」と読み下し、現代語に移せば、「悪を作つてはならぬ、善を行なえ、そしてその心意をどこまでも淨らかにしていくこと、これが覚者たちの教である。」ということになる。ところが、それに続く道元の提唱を見ると、この偈は今少し深い視点から見られているようである。

まさに仏心にめざめた時の仏道の真人は、たとい悪を行
い易いところに居住し、出入りし、悪縁や悪友にまじわる
ように見えても、決して悪を行うことはないのである。す
でに悪に染まらない力がそなわっているから、淨心の人の
前では悪も悪の姿を消しているのだ。なぜなら人の心を離
れて、悪の側に何人をも巻込む一定の悪の力があるのでは
ないからだ。悪に巻込まれるのは悪心の人だけである。と
りあげるのも修行であり捨てるのも修行だ。(一拈⁵一放の
道理あり) 諸悪にとりくみ悪を作らぬ行を積んでゆくと
(一拈)、諸悪から自然に遠ざかり、ことさらに力を用い
て悪を否定し拒けなくても、悪が自然によりつかなくなる
のだ(一放)。その時、悪がその人をおかさなないわけが会
得され、またその人がことさらに悪を打ちやぶるといふこ
ともないわけが明らかになってくるのだ。

道元は、達道の人の境界を、莫作の力量ともいう。努力
して悪を作さないのではなく、自然に悪がよりつかない境
界である。この観点から、七仏通戒偈を改めて通釈する
と、「諸悪は本来作すことができない。衆善はおのづから
行わずにおれぬものである。この清淨な仏心の通りに生き
てゆくこと、これが諸仏の教であり、我らの本来の面目で

道元における仏典の転釈(新本)

ある」ということになる。この境界に安住すると、この世
界は徹頭徹尾莫作の世界である。道元が「弥天の積悪これ
を未生悪と称す、不生の悪なり」(三十七菩提分法)と語
ったのもこの視点からである。よく誤解されるように、凡
夫の次元に立って、善も悪も区別はないというような悪平
等を主張しているのではない。修行純熟した正当恚麼時の
正当恚麼人の境界を直叙した言葉である。

正当恚麼のとき、初中後、諸悪莫作にて現成するに、
諸悪は因縁生にあらず、ただ莫作なるのみなり。諸悪もし
は因縁滅にあらず、ただ莫作なるのみなり。諸悪もし
等なれば、諸法も等なり。諸悪は因縁生としりて、こ
の因縁のおのれと莫作なるをみざるは、あはれむべき
ともからなり。仏種從縁起なれば、縁從仏種起なり。
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。(諸悪莫作)

この箇所はまさに道元の一法究尽の論理で莫作の境界を
説きつくしているので、その意をくんで、現代語に移して
みよう。

まさにそのとき、初めも中間も後も一貫して悪を作らぬ境界となる。否、作れぬ境界となる。悪は因縁によって生じたり滅したりするのではない。淨心の人は、因も莫作の仏心であり、果も莫作の仏心である。諸悪という名はあっても、それが莫作の平等心だから、諸法という名はあっても、それも莫作の平等心である。諸悪は因縁によって生じるものだけ心得て、その因も縁も本来おのずから莫作の仏心であることを会得していない人は、あわれむべき人たちである。「仏心は莫作の縁によって起る」のであるから、逆に「莫作の縁は仏心によって起る」のだ。諸悪はないと強いて否定するのではない。ただ「作すことがない」（莫作）ばかりである。また逆に諸悪はあるとこだわることではない。ただ「作すことなし」（莫作）なのだ。諸悪の有無は問題ではない。たといあるうとなかろうと、ただ「作らない」（莫作）だけである。諸悪は空だということではない、ただ「作らない」（莫作）のだ。諸悪は色だということではない。ただ「作らない」（莫作）のだ。諸悪を有・無・色・空の概念で説明しているのではない、莫作の眞実を語っているのだ。いやそれどころか、諸悪はことさらに「作らない」のではない、ただ自然に「作らない」の

だ。（諸悪は莫作にあらず、莫作なるのみなり。）ここにおいて一切の観念から解放された莫作の眞実だけが堂々と力強く現成しているのである。

ここでいう「莫作」は、別の言葉で云えば、「不染汚」（けがれなし）である。以下の文章も、この「不染汚」におきかえて味うと一層明快である。

たとへば春松は有にあらず、無にあらず、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、扠子、柱杖等、あるにあらず、なきにあらず、莫作なり。自己は有にあらず、無にあらず、莫作なり。（諸悪莫作）

春松も秋菊も、寺の丸柱も燈籠も、扠子も柱杖も、本来、有無の観念を離れて、汚れなく清浄である。諸仏も自己も有無を離れて、汚れなく清浄である。そのことをここで、諸悪を作すことなし（莫作）というのである。悪とは仏心に背くことであるから、諸悪莫作は「仏心に背くことなし」であり、積極的に云えば、衆善奉行である。衆善は、仏心に順うことであるから、衆善奉行は、「仏心の通りに生きること」である。このように見ると、「有に

あらず、無にあらず、莫作なり」という定式は、凡夫の二見を払って一真実を現成せしめる筆法であることがわかる。

この箇所に関連し、思い出すのは、司空山本浄の次の偈である。

善、既に心より生ず。(善既従心生)

悪、豈に心を離れて有らんや。(悪豈離心有)

善悪は是れ外縁なり。(善悪是外縁)

心に於て実に有ならず。(於心実不有)

悪を捨てて何れの処にか送り、(捨悪送何処)

善を取りて誰をしてか守らしめん。(取善令誰守)

傷嗟す、二見の人、(傷嗟二見人)

攀縁して両頭に走ることを。(攀縁両頭走)

若し、本、無心なりと悟らば、(若悟本無心)

始めて従前の咎を悔いん。(始悔従前咎)

〔景德伝燈録〕卷五、司空山本浄

この偈の中にある「二見」を離れない限り、われわれは対象に引き廻され、相對觀念に使われて、無心の真実界に参入することができない。道元は、只管打坐の修行によって、真実界の消息を会得した上で、相對觀念を自由に使

道元における仏典の転釈(新本)

い、言句の妙を尽くして、言句を越え、觀念を離れた、不染汚の世界を説いているのである。

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。説簡応底道理あるゆゑに、諸悪莫作なり。仏真法身、猶若虚空、応物現形、如水中月なり。

応物の莫作なるゆゑに、現形の莫作なり。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。(諸悪莫作)

この文章は、次の問答をふまえて書かれているので、まずその問答を一見しておこう。

曹山問徳上座曰、仏真法身、猶若虚空、応物現行、如水中月、作麼生説応底道理。(曹山が徳上座にたづねた。經典に、仏の真のさとの本体は、あたかも虚空のように、物に応じて姿を現わすのである。その様子は、水に月が映るようなものである。とあるが、その物に應じて姿を現わすという道理は、どのようなものであるか)徳曰、如驢見井。(それはロバが井戸をのぞくようなものです。)山曰、只道八九成。(なかなかうまいことを云ったが、まだ十分とはいえないな。)

徳曰、和尚作麼生。（そんなら和尚さん、あなたならどう言われますか。）山曰、如井見驢。（わしならば、井戸の水が、ロバを見ると云おう。）

〔従容録〕五十二則

ロバが何気なく井戸の水に映った自分の姿を見ていつもののも、なかなか禅的な風光であるが、曹山が、「井戸の水が、ロバを見る」と云ったのは、又一段と無心の境界を活写したものとして面白い。ところが道元の提唱は、更にこの上をゆくものと云えよう。

諸悪莫作は、仏心の通りに仏心が作用すること、その無心のはたらきは、「井戸の水がロバを見る」というだけではない。井戸の水が井戸の水を見るのである。主客に分れず、ロバがロバを見るのだ。人が人を見るのであり、山が山をみるのだ。つまり、そのものがそのものになりきるのである。經典に「仏の眞の法身は虚空のように、何ものにも対立することなく、物に依じて姿を現わすのである。それはあたかも水に映った月のようなもので、物の一つ一つに法身を現わすのである。」という句があるが、「衆生に応同すること」（応物）も悪を離れたはたらき（莫作）であり、「仏が姿を現わすこと」（現形）も悪を離れたはたら

き（莫作）である。ここで虚空の如くと云っても、現にある事々物を除いて、虚空があるというのではない。左を拍ち右を拍つこの活動がそのまま虚空そのものである。行住坐臥がそのまま仏道なのである。坐禅も作務も経行も、みな莫作の仏心である。「水中の月の如し」と云うのも水が月になりきり、月が水になりきることである。（被水月礙なり）。これらの「悪をはなれた」はたらきは、決して疑うことのできない眞実である。これはつまり、われわれの煩惱妄想を離れたはたらきが、虚空のはたらきであり、無心の活動そのものであることをのべたのである。

七、嶺南人無仏性

震旦第六祖曹谿山大鑑禪師、そのかみ黄梅山に参ぜしはじめ、五祖とふ、なんぢいづれのところよりかきたれる。六祖いはく、嶺南人なり。五祖いはく、きたりてなにごとをかもとむる。六祖いはく、作仏をもとむ。五祖いはく、嶺南人無仏性、いかにしてか作仏せん。

……
この嶺南人無仏性といふ、嶺南人は仏性なしといふに

あらず、嶺南人は仏性ありといふにあらず、嶺南人無
仏性となり。いかにしてか作仏せんといふは、いかな
る作仏をか期するといふなり。おほよそ仏性の道理、
あきらむる先達すくなし。諸阿笈摩經、および經論師
のしるべきにあらず、仏祖の児孫のみ単伝するなり。
仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあ
らず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏
と同参するなり。(仏性)

冒頭の引用は、おそらく「景德伝燈録」卷三の次の文章
をふまえたものである。

「姓盧名慧能、自新州来参謁。(姓は盧で、名は慧能と
いう者が新州からやって来て、五祖弘忍禅師にはじめて参
じた。)師問曰、汝自何来。(五祖は問うた。君はどこから
やって来たのか。)曰、嶺南。(嶺南から来ました。)師曰、
欲須何事。(ここに来て一体何を求めようとするのか。)
曰、唯求作仏。(ただ仏になりたいと思つてやって来まし
た。)師曰、嶺南人無仏性、若為得仏。(嶺南人に仏性はな
い、どうして仏になることができようか。)曰、人即有南
北、仏性豈然。(人には南北の別があるにしても、仏性に
どうして南北の区別がありませんか。)師知是異人。(五

道元における仏典の転釈(新本)

祖は、慧能のこの言葉を聞いて、これはなかなかの人物
だ。並の者ではないと思つた。)

ところが道元の提唱を見ると道元は必ずしもこのように
見ていないようである。道元はいう。ここで嶺南人無仏性
という言葉の真意は、嶺南人には仏性がないと云うのでは
ない。また嶺南人には仏性があるというのでもない。ただ
嶺南人無仏性(真人は眞実になりきって眞実を意識しな
い、ただ玉のように玲瓏たる境界である。)という事実を
云っているのだ。「いかにしてか作仏せん」というのは、
どうして仏になることができようか」と云っているのでは
なく、「すでに申し分のない境界でありながら、この上ど
のような仏になりたいというのか」と六祖を証明したのだ
と道元は見ている。五祖も伝燈の祖師であり、慧能もまた
その人である。達人と達人の問答と見たのである。

ところが、この本分の世界からこの問答を見た上で、道
元はまた、この本分の世界をわが物として自由に使うる
ためには、発心修行して自ら親しくその境界を体得しなけ
ればならぬということを、「仏性は成仏する以前には身心
に具っていないのだ。成仏してはじめて仏性の眞実義が会
得されるのだ。仏性は成仏するときはじめて本来の仏性の

はたらきをする」という一文で強調しているのである。「弁道話」において、「この法は人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし、はなてば手にみたり、一多のきはならんや、かたれば口にみつ、縦横きはまりなし。」（この自受用三昧は、各人の身心にあますところなく、そなわっている。それはつかむこともはなすこともできない、つかむときはもちろんのこと、そのはなすはたらきも自受用三昧だから、はなそうとすると手一杯ではなしようもない。またそれを語ろうとしても、語る口も舌も息も自受用三昧の活動で、口にあふれて語りようもない。これが人々の生きた仏道であるが、その仏道そのものは、やはり修行しなければ現実化しないし、悟らなければ、我が物が我が物にならない」とのべたのと同じである。ここに道元の周到な配慮がある。実地の修行をおろそかにして、仏性について語っても、それは単なる空論であって、百害あって一利がないことを道元はよく承知しているのである。

結 語

これまで、道元の仏典解釈の事例や新しい造語の事例を

考察して来たが、このことから明らかになったことは、道元は、元来、経典や語録の解釈に主な関心があったのではないということである。自己の悟りの境界を、仏典の語句を借りて自由に表現したまでのことである。新しい造語も、ことさら造ろうとして造ったのではなく、自然に勢に乗ってほとぼしり出たものと云ってよい。水の流れが、ある時は淵となり、ある時は飛沫をあげる激流となるようなものである。しかしそれでいて、結果的には仏典の根本精神を高く挙揚しているのは、道元の身心脱落の境界が、仏陀の境界に直結しているからであると云えよう。ここに単なる学者でない禅者道元の面目がある。仏典の転釈の問題については尚語るべきことが少くないが、今回はこれにとどめ、他日を期したい。（五八・一二・七）

注

(1) 「彼岸到」に似た表現に、「菩提心発なり」という句がある。「発菩提心は、あるひは生死にしてこれをうることあり。あるひは涅槃にしてこれをうることあり。あるひは生死涅槃のほかにしてこれをうることあり。ところをまつにあらざれども、発心のところにさへられざるあり。発心

のところにはさへられざるあり。境発にあらざ、智発にあらざ、菩提心発なり、発菩提心なり。(身心学道) (道心をおこすということは、生死の苦悩を縁として発心することがある。或は解脱の境界を得てその真実を会得することがある。或は生死や涅槃を忘れた境界でその真実を会得することがある。このように発心の時やところが、限定されていないのではないから、発心を妨げる場所はないのだ。外から起きるのではなく、内から起きるのでもなく、ただ道心が自然に起きるのだ。道心が道心を起こすのである。)

(2) 僧問う、如何なるか是れ解説(如何是解脱)。師(石頭希遷)曰く、誰か汝を縛す(誰縛汝)。又問う、如何なるか是れ浄土(如何是浄土)。師曰く、誰か汝を垢す(誰垢汝)。問う、如何なるか是れ涅槃(如何是涅槃)。師曰く、誰か生死をもって汝に与う(誰將生死与汝)。(景德伝燈録) 卷十四 石頭希遷の章

(3) 問う、如何なるか是れ仏の真法身(如何是仏真法身)。師(趙州從諗)曰く、更になにをか嫌わん(更嫌什麼)。(趙州録)

(4) 「般若心経」に「不生不滅」という句があるが、これも「生もなく滅もない」と読むだけでは、消極的である。我執を離れて生に徹し死に徹することである。道元の「生死は仏の御いのちなり」「生死」という句はその消息を示

道元における仏典の転釈(新本)

している。

(5) 拈は「拈挙」で、とりあげることの意味し、「把住」とも云う。放は「放下」で放つこと、許すこと、忘れることを意味し、「放行」ともいう。例えば「身心学道」に「これらの心を放下して学道するあり、拈挙して学道するあり。このとき、思量して学道す、不思議して学道す。」とある。

(6) 未生悪令不生といふは……しかあれども、未生をして不生ならしむるを、仏法と称し、正伝しきたれり。外道の解には、これ未萌我を根本とせりといふ、仏法にはかくのごとくなるべからず。……弥天の積悪、これを未生悪と称す。不生悪なり。不生といふは、昨日説定法、今日説不定法なり。(三十七菩提分法)

(7) 仏の真法身は猶ほ虚空の若し。物に応じて形を現わすこと、水中の月の如し。障碍あることなき皎の如く、光の如し。是の故に我れ今、仏月を稽首す。(金光明経) 四天王品の偈)

(8) 驢は驢を保任す、井は井に相見す、おほよそ根柢根なり。(三十七菩提分法)