



興味深い。

万回やその師・天桂の生きた時代は近世初期の特徴も見ておく必要があるだろう。この頃は、彼岸会や孟蘭盆会の定着が見られた時代である。太平の続く近世庶民にとって、眼前の現実こそが絶対なのであり、先祖供養によつての現世利益の色彩を有するこれらの法要が、定着していったのも肯ける。無論、仏教の根本思想である業論や、付随する善惡観・末法悪世思想にも変化の波が及んだであろう。

更に藤原惺窩(一五六一〜一六一九)・山崎闇齋(一六一八〜

八二)・林羅三(一五八三〜一六五七)等から、俗世の倫理を否定する仏教に対する批判や、輪廻思想と因果応報説の否定を提示されたことも大きい。自らが実感できる現世・現実の道徳こそが真実であり、返す刀で前世・来世を仮の姿と見なし、それを主たる教理として説く浮世離れした仏教を激しく批判したのである。業論の概念のない儒学等が庶民レベルにまで行き渡り、強烈な現世主義が台頭していく中で、非現実的・非実感的側面を持つ因果論が太平の世の中で全く効力のないものとなったのである。このような背景の中で、天桂や万回が自らの立脚点をどこに定めていたのかは、考慮しておく必要がある。

天桂の主たる教理とは、一切時・一切処の弁道が坐禅であると説く只管の行(『海水一滴』巻四等)と、衆生は本来成仏で

あり、不迷不悟の境地に居ながらの弁道を勧める(『都機・弁

註』等)。しかし天桂禅の本質とも言うべき不迷不悟は、臨済系の盤珪永琢(一六二二〜九三)が説く不生禅との接近の事実から、先尼外道の見とも言うべき心常相滅論的解釈を施される可能性を含んでいる。岩永正晴氏「面山撰『議永平排遺楞嚴円覚弁』と道元禅師」(『宗学研究』第四十号、一九九八年三月、九七〜一〇二頁)で、面山が道元の否定した『円覚經』の衆生本来成仏を是認していたとの指摘があるが、近世宗学で、道

元思想に対する揺れるが存在していたことを感じさせる。

また天桂の著書の内、仏法と世俗生活・文化への接近を計つた『渡世の船歌』なるものがあり、庶民の現世利益主義・官学者達の現実主義に対処しようとしていた形跡はないわけではない。そこに時代観念と自らの信じる教理との間での苦悩の痕跡を窺わせもする。

これらを踏まえた上で、万回が、道元と見解を異にする瑩山をどう注釈したのかを見よう。

三、ここで道元の善惡観・因果観を確認するために、「諸惡莫作」巻を見ておきたい。

衆善、有・無・色・空等にあらす、ただ奉行するのみなり。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、生滅にあらす、因縁にあらす。……この善の因果、おなじ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(春秋社版

『道元禪師全集』巻一、三四八頁)。

「因円満し、果円満す」から因果も当体として存在しており、善の因果は奉行によって成立する、つまり因果と行は切り離せない関係にある。これは悪の因果とて同様であろう。行によって生ずる善悪因果を思量・探求することが、道元の思考形態なのである。

ところが、瑩山はその逆を『信心銘拈提』(以下『拈提』と略)で示す。先ず『信心銘』の「一心不生、万法無咎」についての解説から見えていくとしよう。

心生形段、山河及大地、此心幾時不生。所以心不生、早心生了也。説万法無咎、豈免咎乎、似懷臟争賊、然而見聞覚知有何咎、……、善悪因果有何咎。測知万法從來静、唯人自忙。心豈不万法、法亦心故。万法外心終不生、一心上法本無咎(『常済大師全集』二二九頁)。

善悪因果に何の咎(＝煩惱)が有るのかとして、一心上の法は本より咎が無いとする。これでは、『伝光録』第二十祖・第三十祖章で見せた修行力による撥無因果的思想とは違い、深信因果的なものに近いようにも読める。しかし、後の文がその疑念を晴らしてしまう。

正是時、日積月重、漸長大已成人、好知冷暖、好覺痛痒。分生仏、見迷悟。大用現前、通達諸法。然者始之無迷無悟、終之無好無惡。又可謂昔之迷悟具足、今之寂乱不失。十二因縁真實体、発心修行能

通達(二二七〜八頁)。

成人となつて自らの生を実感できるようになり、かつ発心修行して諸法に通達すれば、迷悟・好悪は無に過ぎなくなる、と瑩山は説く。待悟禪的ニユアンスを感じさせもする箇所と見える。

更に『拈提』中の以下の文章が、前記『伝光録』の二つの章に近い内容を示す。

夢幻空華。何勞把握。

夢幻諸法。空華開落。正是真實。不可念実有。不可捨虚妄。心生種種法生。心滅種種法滅。生者不住。滅者不住。所以寂滅也。転生也。

然者生便死。死即生。不住故無跡。無跡故不運。覺今之生者用時。

念今之死者不用。此之言分時。質実者無二也。譬如水。流是言生。

其水不爾是言死。如無二水。生死不別。夢中万境不差別。空華馨香誰認得(二二八〜九頁)。

生死とは実体の無いものであり、生滅を繰り返しながらも痕跡を留めはしない。水の流れの譬喻を用いて、根本が同じなのだから生と死に差別はない。「覺今之生者用時。念今之死者不用」とは、今こそが生(＝真實)であると悟つた者が、時間論を理解できた者と解釈されており、反対に今を死とする者はそれができていないとする。現在を強調し、刹那的に修行や悟りを捉えていた証拠となるであろう。「時を用いる」や

「時を分かつ」が深信因果的なものを感じさせるが、「質実者

無二也」く「夢中万境不差別。空華馨香誰認得」までで、生と死の時間論Ⅱ業論さえも最終的に夢幻であると示すのだから、『伝光録』との差異は見られない。相對論と考えた場合、これは善と悪にも置き換えられるわけであり、善悪は実体が無く差別のないものとなり、前述の引用文と変化はない。かつ『拈提』でも道元との相違は明らかなのである。

四、以上の瑩山思想について、『事略』は道元思想を数多く注に当てるわけだが、相違点を示すというよりは、自らの数学的背景等を踏まえて、両者の合様を進めているのである。

では、万回の思想論を端的に示す箇所を幾つか紹介しよう。『事略』中、「須臾」の語を解釈する際に、自身の考えを次のように示している。

鈍者考。華嚴頌云。無量無數劫解之。即一念知念亦無念。如是見世間。無量諸国土。一念処超越。經於無量劫。不動於本処。不可說諸劫。即是須臾間。莫見短与修。究竟剎那法。心住於世間。世間住於心。於此不妄起二非二分。無性攝論云。処夢謂經年。悟乃須臾頃。故時雖無量攝一剎那。起信義記引此文。釈云。此中一剎那者印謂無念。楞伽云。一切法不生。我說剎那義。有生即有滅。不為愚者說。解云。以利那流伝必無自性故即是無生。若非無生則不流転。是故契無生者方見剎那也（『統曹洞宗全書』注解一・四八三頁下段）。

傍線部分にあるように、悟りを長い時間の座標軸で捉えておらず、一剎那の中に無量の時間が集約されると説く。更に

一剎那の前では全ての対立が消滅してしまい、無生Ⅱ生滅變化を離れた存在を一剎那に見ると結ぶ。よつて瑩山の善悪因果を否定する業思想並びに剎那消滅的部分と、一身上に起る善悪概念を捨てた「今生の行」強調の姿勢に近い註釈態度と言える。

万回の註釈態度の顕著な特徴としては、『大乘起信論』や『宝蔵論』といった、絶対的な真理から万象が派生する論理を展開する論書を多用している点にある。例文を幾つか挙げておこう。

A. 譬如大海有如一海。宝蔵論本際虚玄品第三云。經云。一切若有有心即迷一切。一切若無心即徧十方。故真一万差万差真一。譬如海湧千波千波即海。故一切皆一無有異也（四八六頁上段）。

B. 無名。華嚴云。於第一義不了名云無明。起信論云。所謂心性常無念。故名為不變。以不達一法界故心不相應。忽然念起名為無明。又云。処言不覺義者。謂不如実知真如法一故不覺心起而有其念。念無自相不離本覺（四九〇頁下段）。

因みにA. にみられる海（Ⅱ絶対的真理）と波（Ⅱ万象）の譬喩は、瑩山も『伝光録』第六祖章で用いているものである。いずれにせよ、これらの展開は、道元が『円覚經』や『首楞嚴經』を否定する際に、最も忌み嫌ったものと同じであることに変わりはない。これらを根本的理念として持ち合わせつ、瑩山の撰述書に道元の文言を組み込んで註釈しているわ

けであるから、道元思想の曲解の可能性は十分にある。

その最も顕著な例の一つとして、『拈提』本文の「言我誰、言誰我」に対する註を挙げておく。先ず瑩山は次のように述べる。

言我誰、言誰我。所以良遂參麻谷閉却門。良遂叩門、麻谷問云、阿誰。良遂語処便明。良遂本為講者、返語徒衆曰、諸人知処、良遂総和、良遂知処、諸人不知。誠知此知処、千聖不識処（二二七頁）。

「我」の解釈が重要なポイントとなるだろうが、瑩山は『伝光録』首章等で絶対的真實の我を強調しており、ここでの「我」も同様と見てよいだろう。これに対して、万回は「坐禪箴」巻の「不思議底を思量するにはかならず非思量をもちいるなり、非思量にたれあり、たれ我を保任す、兀兀地たとひ我なりとも思量のみにあらず、云々」を当てている。

瑩山の解釈はあくまでも絶対的真實の我とは何かを問うものであり、麻谷宝徹と寿州良遂の譬喩は、知・不知の語を用いて自己の肯定（＝良遂知処）と他者の否定（＝諸人不知）を示す。つまり「誰」は単なる否定される他者に過ぎない。

しかし、道元の諸法実相の観点からすると、「たれ（＝不思議底・思量）」と「我（＝非思量）」は当体として是認されるものであり、決して非思量のみが強調されるものではない（＝「たれ我を保任す」）。万回は瑩山の絶対的真實の我を解釈するに及び、かつ自らの思想背景と照合させるために、道元の思想

を改変し、「坐禪箴」巻の「たれ」を単なる疑問詞と解釈し直したのではないか。

五、万回が師と仰ぐ天桂の臨濟禪的側面＝不生禪は、瑩山の禅思想と大差はない。単純にそれに従って註釈を試み、その過程の中で道元禪を解釈し直していったとも考えられる。冒頭で述べた面山の例もあるように、これは万回だけが特異であつたわけではない。

更に、儒学等の影響を受けて現実肯定主義・現世利益を求め、自己の存在の確立を唱う近代庶民にとつて、仏教で説く抽象的な善惡・因果観は単なる絵空事に過ぎなかつたのである。そのような中、絶対的自己の存在を提起し、自らの行によつて具体性のない善惡因果を超越しようとする瑩山禪は、ある種時代に適合していたのかもしれない。万回が道元禪を『起信論』等の解釈を踏まえつつ、瑩山寄りに改変していったのは、教団内部からの動きというよりも、近世の時代背景・価値観を基本に置いていたのではないかと一応結論づけておく。

（キーワード）『信心銘拈提事略』、善惡因果、業論、万回一線、道元禪と瑩山禪

（曹洞宗総合研究センター・宗学研究部門研究員）