

## 道元における発心・信・証・悟の使用法について

米野 大雄

## 一、はじめに

道元(一一〇〇～一二五三)における「発心」の語は、単なる仏道修行の起点ではなく、それがそのまま仏の境地と重なることは夙に論じられている。<sup>(1)</sup> その為、道元の著作における「発心」の語を究極的意味での「発心」として理解してもよいか、というところではない。なぜならば、道元の用語には幾重かの階層があり、以前、論じた通り、「発心」の語も、単なる「発心」と「真発心」の語を使い分けているからである。但し、単に「発心」とした場合も、「真発心」としての「発心」であるか、「真発心」の条件を満たしていない「発心」であるかを見極める必要がある。また、「発心」と同じに、初心から一貫して重要な働きを持つとされる信についても、「発心」のような階層があるのかをみていく必要がある。とりわけ、本論では、「発心」と信についての考察を中心に論を進める。そして、

「発心」に関連して、証と悟の使用法についても検討していく。

## 二、「発心」の使用法について

「発心」についての先行研究の中でも、佐藤泰舜氏は、「発心」を道元が引用する三心論から、三段階において論じている。第一段階は見聞覚知の心であり、慮知心の作用として菩提心の成立を論じている。この第一段階より、「発心」が正しく慮知心に属していると断定している。第二段階として木石心や牆壁瓦礫としての古仏心をもつて「発心」として、真心というべき方面の働きであるとす。第一段階の慮知心を以て「発心」とするという説に対して、それが単なる慮知心でなくて、実に真如実相の一心を担ったものであり、慮知念覚の日常心がそのままに真如仏性の全現であるとの意味を説示し、「発心」が高次の価値を宿せる心作用であるとして、第二段が第一段階の中に含まれるとしている。第三段階は、日常の運作転動

が「発心」であり、日常当面の生活経験の全体が、「発心」の全き働きであることを意味しているとする。それ故に凡そ菩提の爲にという意図からなされた日常一切の行為は、悉く「発心」の顕現であり、この心根によって成される経験の対象は、見聞覚知されるものが悉く菩提心そのものとしている。

このうち、第二段と第三段は、一体の両面というべきものであり、前者は「発心」の主観面とすれば、後者はその客観面であり、道元の場合において、行の世界に於ける対象が重んじられ、このような「発心」の働きも、直接には必ず第一段の慮知心の作用を媒介とすることを断言するところに、事理不二の中でも事を重んずる日本仏教の特徴が窺われるとしている。

また、「発心」の意識内容として絶対利他の精神を挙げ、道元はこれを永遠の菩薩行としているとする。その絶対性に関して、道元の説く「発心」は、それ自体窮極のものであり、十全具足したものであって、絶対不二のものであり、教理上の概念を以て模索する間は、未だ真に万法「発心」の絶対境に参じたとは言い得ないとし、道元にあつては、菩提心よりも「発菩提心」が緊要であり、菩提心の本具の論よりも、「発菩提心」の先験的な体験を肝要とする。加えて、仏果菩提を彼方に見、これを所期としての「発心」であるならば、未だ真の「発心」でないというのが道元の心意であるとしている。また、無常観を「発心」の根本動機であるとする<sup>(3)</sup>。

「発心」と「真発心」の語の差異について、以前、論じたが、こ

こで要点を示すと、まず、以下のように『永平広録』巻五に「真発心」の定義が説かれる。

上堂。無上菩提者、非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>自、非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>他、非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>名、非<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>利。然而一向専求<sub>二</sub>無上菩提<sub>一</sub>精進不退、是名<sub>二</sub>發菩提心<sub>一</sub>。既得<sub>二</sub>此心<sub>一</sub>、尚<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>下<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>菩提<sub>一</sub>而求<sub>中</sub>菩提<sub>上</sub>、此是<sub>二</sub>真實菩提心<sub>一</sub>也。如無<sub>二</sub>此心<sub>一</sub>、豈<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>學道<sub>一</sub>。当山兄弟、一向専求<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>而不<sub>レ</sub>忘<sub>二</sub>解廢<sub>一</sub>。如未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>者、須<sub>レ</sub>祈<sub>二</sub>願先代仏祖<sub>一</sub>。又須<sub>レ</sub>下<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>修之善業<sub>一</sub>、廻<sub>二</sub>向菩提心<sub>一</sub>而願求<sub>上</sub>也<sup>(5)</sup>。

すなわち、発菩提心とは、自他名利に拘わらず、無上菩提を求め精進して不退であることであり、菩提心を得たうえで、菩提の爲と量らず、精進不退であることと定義される。加えて、真の菩提心を得られない場合、雲水は真の菩提心を求め、懈廢があつてはならないが、仏祖に祈願し、善業を菩提心に廻向することを求めている。また、次のように『永平広録』巻八にも「真発心」に関する定義が説かれている。

謂、先代仏祖、皆是道心士也。若無<sub>二</sub>道心<sub>一</sub>、万行虚設也。然則参学雲水、先須<sub>レ</sub>發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>也。發<sub>二</sub>菩提心<sub>一</sub>者、乃度<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>心也。先須<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>道心<sub>一</sub>。次須<sub>レ</sub>具<sub>二</sub>慕古<sub>一</sub>。後須<sub>レ</sub>求<sub>二</sub>實<sub>一</sub>。此是三種、即初心晚学之所学也<sup>(6)</sup>。

ここでは、初心から晩学まで共通して学ぶところとして、菩提のためとは量らない道心・慕古心・真実を求める心を挙げ、その中でも、雲水はまず、衆生を度す心としての菩提心を起こさなければな

らないとする。また、無上菩提を求めないことに關しては、『正法眼蔵』「発菩提心」卷では、次の記述のように具体的に論じている。

菩提心をおこす、といふは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさん、と發願し、いとむなり。……菩提心をおこしてのち、三阿僧祇劫、一百大劫、修行す。あるいは無量劫おこなひて、ほとけになる、あるいは無量劫おこなひて、衆生をさきにわたして、みづからはつひにほとけにならず、ただし衆生をわたし、衆生を利益するもあり。……おほよそ菩提心とは、いかがして一切衆生をして菩提心をおこさしめ、仏道に引導せましと、ひまなく三業にいとむなり。<sup>(7)</sup>

右の記述では、自分の到彼岸よりも、衆生を渡すことを優先することと具体的に述べている。つまり、自己の無上菩提を求めず、衆生の無上菩提を求める志が「真発心」といえる。これは、佐藤氏の述べる目的意識である利他心を指し、この目的意識をもつ「真発心」こそが、佐藤氏が論ずるところの「発心」である。

以上のように、仏道に入る際の、無上菩提を求める「発心」と「真発心」とについて論じたことにより、佐藤氏が説く「発心」の前提として、幾重かの階層があり、その階層を積み重ねることによって、「真発心」へと繋がるのである。従って、以下では、「真発心」とその前段階に当たる「発心」について論じる。

そこで、「発心」で起こす心、つまり菩提心についての定義を見ていくと、『学道用心集』の最初の項目として「可發菩提心事」と

題し、次のように論じている。

右、菩提心、多名一心也。竜樹祖師曰、唯觀世間生滅無常一心亦名菩提心。然乃暫依此心、可為菩提心者歟。誠夫觀無常時、吾我之心不<sub>レ</sub>生。名利念不<sub>レ</sub>起。……縦有<sub>レ</sub>讀權實之妙典、縦有<sub>レ</sub>伝頭密之教籍、未<sub>レ</sub>抛<sub>レ</sub>名利、未<sub>レ</sub>称<sub>レ</sub>發心。有云、菩提心者無上正等覺心也、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>拘<sub>レ</sub>名聞利養。有云、一念三千之觀解也。有云、一念不生法門也。有云、入仏界心也。如是之輩未<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>菩提心、猥<sub>レ</sub>謗<sub>レ</sub>菩提心。於<sub>レ</sub>仏道中<sub>レ</sub>遠之遠矣。試顧<sub>レ</sub>吾我名利之当心、融<sub>レ</sub>一念三千之性相<sub>レ</sub>否、証<sub>レ</sub>一念不生之法門<sub>レ</sub>否。唯有<sub>レ</sub>貪名愛利之妄念、更無<sub>レ</sub>菩提道心可<sub>レ</sub>取乎。古来得道得法之聖人、雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>同塵之方便、未<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>名利之邪念。法執尚無<sub>レ</sub>況世執乎。所謂菩提心者、前來所<sub>レ</sub>云觀無常心、便是其一也、全非<sub>レ</sub>狂者所<sub>レ</sub>指也。彼不生念三千相、發心以後之妙行也、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>猥<sub>レ</sub>歎。唯暫忘<sub>レ</sub>吾我<sub>レ</sub>而潜修、乃菩提心之親也。……所以非<sub>レ</sub>我、彼此無<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>執乎。迷者執<sub>レ</sub>之、悟者離<sub>レ</sub>之。而計<sub>レ</sub>無我之我、執<sub>レ</sub>不生之生、不<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>仏道之可<sub>レ</sub>行、不<sub>レ</sub>断<sub>レ</sub>世情之可<sub>レ</sub>断、厭<sub>レ</sub>実法<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>妄法、豈不<sub>レ</sub>錯乎。<sup>(8)</sup>

右記では、菩提心を多くの名を持つ一心として、龍樹に依拠し、世間の生滅の無常を觀する心を菩提心としている。ここで「亦」とあるため、道元が無常觀の心以外にも菩提心の要件を想定していたことを推察できる。但し、『学道用心集』の最初にこの条件を出したことは、佐藤氏の述べるように、道元思想において、無常觀が

前提となっていることがいえる。しかし、無常観は仏教の基本的思想ともいえ、世間の生滅と限定していることから、独自性のある表現ではない。現に、道元は四念処として観心無常を挙げることもある。<sup>(9)</sup>ここでは「発菩提心」、つまり「発心」について論じるに当たり、仏教徒の同意を得ている無常観から、「発心」について道元が重視する条件を導くためと考えられる。そのため、無常観により、吾我の心が生じないから、名利の念が起こらないとしている。そして、論は名利に焦点を置き展開し、名利を投げ捨てなければ、「発心」とはいえないとする。また、得道得法の聖人について、名利を邪念と切り捨て、法執がないから、世執も当然の如くないものとし、世間の生滅といった限定は取り払われている。加えて、無常を観ずる心を菩提心の一の「発心」を説いているといえる。この一は、第一条件、つまり道元の「発心」観の前提とも考えられ、一念三千や一念不生といった観法は、「発心」以後の妙行としていることから、『学道用心集』では、「真発心」を説いているとはいえない。

先に引用した『永平広録』巻五でも名利を離れることは説かれているが、それについて論を展開していないことは、『学道用心集』で説かれる「発心」を前提として「発心」について論じているからであろう。すなわち、道元における「発心」とは、無常観を前提に、その無常観によって生じる、吾我の心を離れ、名利の念を起さないことを当然の条件としていることから、『永平広録』巻五のように、話の前提として説かれているのであろう。『永平広録』巻五では、

自他名利ではない無上菩提を求めて精進して不退であることを「発心」としているから、『学道用心集』でいう「発心」は、『永平広録』巻五でいう「発心」には及ばない「発心」であるといえる。『学道用心集』でも無常観による「発心」によって、最終的には我を離れることを解いてはいるが、あくまで実法を求めることを説く。従って、道元の説く「発心」には、単なる「発心」と「真発心」の前提となる「発心」も存在することが分かる。

また、『学道用心集』では、菩提道心として、道心を菩提心と並置している。また、先に引用した『永平広録』巻八では、初心から晩学の共通項の第一としている。そうであるなら、道心とは、『学道用心集』で説くような「発心」の前提となるような「発心」における菩提心とどのような差異があるのだろうか。『永平広録』巻八では、万行を虚しくさせないための条件となっている。このことは『正法眼蔵』「行持」下巻に「衲子を教訓するにいはく、参禅学道は、第一有道心、これ学道のはじめなり。」<sup>(10)</sup>とあるように、道心は、参禅学道の前提として持つべきものとなっている。加えて、『衆寮清規』の基本となった<sup>(11)</sup>『重雲堂式』では、次のような説明がみえる。

道心ありて、名利をなげすてん人、いるべし、いたづらにまことなからんもの、いるべからず。あやまりていれりとも、かんがへていだすべし。しるべし、道心ひそかにおこれば、名利たちどころに解脱するものなり。<sup>(12)</sup>

すなわち、道心を得れば、名利がすぐに解脱するのである。更に、

道心を本源とまでいつている。これは『永平広録』巻八でみたように、先ず「発心」しなければならないといっていることと同じであろう。つまり、『永平広録』巻八で先ず発さなければならぬ菩提心とは同等と考えられ、『学道用心集』で述べた通りの前提となる「発心」といえよう。因みに、道心は有無で語られる文が多く、発すと語るのは、この『重雲堂式』くらいである。道心が前提条件となることは、右の『重雲堂式』を基に作られた『衆寮清規』と並び、『永平清規』に収められている『知事清規』にも、道心の規定があり、「所謂道心者、不<sub>レ</sub>抛<sub>二</sub>撒于<sub>一</sub>仏祖之大道、深護<sub>二</sub>惜于<sub>一</sub>仏祖之大道<sub>三</sub>」<sup>(13)</sup>というように、仏祖の大道を捨てず守ることが説かれている。また、「仏道をもとむるには、まづ道心をさきとすべし<sub>一</sub>」<sup>(14)</sup>から始まる、九十五巻本『正法眼蔵』「道心」巻<sup>(15)</sup>では、無常観と関連して道心について、次のように記述されている。

世のすえには、まことある道心者、おほかたなし。しかあれども、しばらく心を無常にかけて、世のはかなく、人のいのちのあやふきこと、わすれざるべし。われは、世のはかなきことをおもふと、しらざるべし。あひかまへて、法をおもくして、わが身、我がいのちをかくくすべし。法のためには、身もいのちも、をしまざるべし<sub>一</sub>。<sup>(16)</sup>

ここでの無常観は、心に関する無常ではなく、世の無常を感じ、世が無常であるからこそ、身命を惜しまずに仏道をもとめることが説かれている。また、「道心」巻では、仏・宝・僧の三宝に帰依す

ること<sup>(17)</sup>、草座・石蜜漿・燃灯をつくり供養すること、『法華経』書写して護持すること、袈裟をかけて坐禅することが説かれている<sup>(18)</sup>。以上のように、道心とは、仏道修行の前提となるべき心であり、心の無常を観ずることは直接的に説かれてはいない。名利を捨てることと、仏道修行者の前提となることで一致している。ただし、道心が名利を捨てることから、『坐禅用心集』で説かれる、前提となる「発心」の後に位置することも考えられる。

そこで、「発心」について、更にみていくと、「礼拝得髓」巻に、次のように記されているのである。

震旦国の志閑禪師は、臨済下の尊宿なり。……臨済をはなれて末山にいたるに、末山とふ、近離甚処。……つひに発心して園頭をつとむること、始終三年なり。のちに出世せりし時、衆にしめしていはく、われ臨済爺爺のところにして半杓を得しき、末山嬢嬢のところにして半杓を得しき。ともに一杓につくりて、喫しおはりて、直至<sub>二</sub>如今<sub>一</sub>飽餉餉なり<sub>一</sub>。<sup>(21)</sup>

この漢溪志閑(生年不詳、八九五)の話から、臨済の下にいる時の志閑は、「発心」していなかったことが分かる。そして、末山(了然尼)に至って初めて「発心」したことから、これは「初発心」ともいえるが、この話からでは単なる「発心」であるか「真発心」であるかは断定できない。ただ、この「初発心」のあと、出世したとあり、臨済下でも半杓を得たとあり、道元も臨済を肯定していること<sup>(22)</sup>から、「真発心」と考えてよいのではなからうか。また、園頭を

三年務めたとあり、これは『知事清規』において、「園頭一職最難極苦矣。有<sub>レ</sub>道心者勤來職也。無<sub>レ</sub>道心人、不可<sub>レ</sub>充之職。」<sup>(23)</sup>とあるように、道心がある人の職であり、「礼拝得髓」巻で「発心」の直後に園頭に充当されたことが記述されていることから、道心にも「発心」のような階層が存在しているといえる。但し、道心は、先に引用した『重雲堂式』を除けば、その有無について論じられる記述が占めていて、菩提心のように積極的に発・未発といった文脈では使用されない点を留意する必要がある。先に述べたように、『重雲堂式』巻は、『衆寮清規』の基本となった深草興聖寺の時の雲堂に示したものであるから、道元の思想を充足しているかにも注意を払わなければならない。

「初発心」に関しては、「諸法実相」巻にも「初発心に成仏し、妙覺地に成仏す。無量百千万億度作仏せる菩薩あり。」<sup>(24)</sup>と、作仏の重要性を説くに当たり、「初発心」と妙覺地を両者とも成仏であるとすることから、「真発心」に相当すると思われる。

このように、『正法眼蔵』における「発心」は原則、『永平広録』巻五でみたような「真発心」を想定しているといえ、「発心」が「初発心」のように説かれている場合も、「真発心」を初めて発したところか否かの検討が必要である。ただ、全てが「真発心」とはいえず、「溪声山色」巻には次のように、明らかに「初発心」を説いていると考えられる説が存在する。

いはく、はじめて発心するときは、他人のために法をもとめず、

名利をなげすてきたる。名利をもとむるにあらず、ただひとすぢに得道をこころざす、かつて国王大臣の恭敬・供養をまつこと、期せざるものなり。<sup>(26)</sup>

ここでは、得道をこころざすという点で、『永平広録』巻五で無上菩提を求めないことを条件に挙げた「真発心」の要件を満たさず、名利を求めめることは否定している。また、「袈裟功德」巻には、次のような記述が見出される。

梁・陳・隋・唐・宋、あひつたはれて数百歳のあひだ、大小両乗の学者、おほく講經の業をなげすてて、究竟にあらずとしりて、すすみて仏祖正伝の法を習学せんとするとき、かならず從來の弊衣を脱落して、仏祖正伝の袈裟を受持するなり。まさしくこれ捨邪帰正なり。……しかあればすなはち、いま発心のもがら、袈裟を受持すべくば、正伝の袈裟を受持すべし、今案の新作袈裟を受持すべからず。<sup>(27)</sup>

この中の正伝の袈裟とは、受持してはいけない袈裟を今案の新作と述べていることから、正しく伝えられた形式の袈裟である。それを受持することを仏道の要件であると言っている以上、ここでの「発心」のともがらは、「真発心」以前の「発心」をし、仏道を志している者を指すといえるであろう。また、「初発心」がそのまま「初発心」である文も「行持」上巻や「柏樹子」巻<sup>(29)</sup>にみえる。これらの「発心」は仏道を志す「発心」ともいえるから、凡夫の慮知心による「発心」と考えてよいであろう。<sup>(30)</sup>

ここで、「身心学道」巻には「寿行生滅の、刹那に生滅するあれども、最後身よりさきはかつてしらず。しらざれども、発心すれば、かならず菩提の道にすすむなり。」<sup>(31)</sup>とあり、菩提の道とあることから判断がつかないが、この文の前には次のように説かれる。

発菩提心者、あるいは生死に<sup>(32)</sup>してこれをうることあり、あるいは涅槃にしてこれをうることあり、あるいは生死・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ざるあり。……発菩提心の正当任廢時には、法界ごとごとく発菩提心なり。依を転ずるに相似なりといへども、依にしらるるにあらず。共出一隻手なり、自出一隻手なり、異類中行なり。地獄・餓鬼・畜生・修羅等のなかにしても発菩提心するなり。<sup>(32)</sup>

ここでは、明らかに「初発心」とは異なる「発心」が説かれ、法界がすべて「発心」することから、仏祖の「発心」と同等と考えられる。従って、ここでの「発心」は「真発心」といえることにより、先にみた菩提の道におのずから進む「発心」も、何の求める所がないことから、「真発心」とみてよいであろう。更に、「初発心」を定義する言説として、「発菩提心」巻の次の記述が見出される。

発心とは、はじめて自未得度先度他の心をおこすなり、これを、初発菩提心、といふ。この心をおこすよりのち、さらにそこばくの諸仏にあふたてまつり、供養したてまつるに、見仏聞法し、さらに菩提心をおこす、雪上加霜なり。<sup>(33)</sup>

この説明は「涅槃經」を根拠<sup>(34)</sup>として説かれていて、そこには「発心畢竟二不<sup>(35)</sup>別、如是二心先心難。」と説かれていることから、この「初発心」は畢竟と同等であることを説いていて「真発心」とみなしてよい。更に「発心」することを説いていることは、仏向上事と同等と考えられ、「真発心」を重ねる必要を説いている。また、「四馬」巻における「初発心」<sup>(35)</sup>もこの「発心」と同じように他者を利益する「真発心」である。加えて、表現としては、『典座教訓』に、「発心」を重ねるだけでなく、深く「発心」することも説いている。<sup>(36)</sup>更に、未発として「発心」していないことを説く記述もあるが、ここでは論じない。また、「初発心」と明言していないが、『永平広録』巻五のような、菩提を求める「発心」も次のように「出家功德」巻に説かれる。

しかあればすなはち、はじめより一向無上菩提のために、清淨の信心をこらして袈裟を信受せん、その功德の増長、かの戲女の功德よりもすみやかならん。いはんやまた、無上菩提のために菩提心をおこし、出家受戒せん、その功德無量なるべし、人身にあらざれば、この功德を成就することまれなり。<sup>(37)</sup>

ここでは明確に無上菩提のためと説かれているから、仏祖の「真発心」とは異なる。そして、ここで信が説かれているように、信は道元思想において重要な位置を占めていると考えられ、先行研究によって夙に論じられている。<sup>(38)</sup>また、「溪声山色」巻には次のように「真発心」について信を絡めた記述を見ることができ。

ねがはくは、われと一切衆生と、今生より乃至生生をつくして、正法をきくことあらん。きくことあらんとき、正法を疑著せじ、不信なるべからず。まさに正法にあはんととき、世法をすてて佛法を受持せん。つひに大地有情、ともに成道することをえん。かくのごとく発願せば、おのづから正発心の因縁ならん。この心術、懈怠することなかれ。<sup>(39)</sup>

この中の信は二重否定で表現される。ただし信にも正信という語が使用されることもあり、その正信と単に信といったときの語意の差異を「発心」と同様にみていく必要がある。

以上、道元における「発心」の語の使用例から、その語意を探ってきた。そこで、「発心」には、無常観から始まり、その無常観を前提に名利を離れること、その上で無上菩提を求めること、といった差異があり、菩提すら求めずに精進不退であること、つまり「真発心」があり、それは具体的には、自己を顧みず衆生を利益することといったように階層がある。また、「真発心」は仏向上事の観点から何度も発す必要があり、単に「初発心」といった場合、「真発心」を初めて発す「発心」も存在する。但し、少数かつ他者に関する説示が多いが、「初発心」がそのまま仏道を志す「初発心」を指している例も『正法眼蔵』には存在する。

### 三、信について

正信について、『知事清規』には次のように定義されている。

清規云、不<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>利說法<sub>二</sub>否。監院若遇<sub>下</sub>人天或欲<sub>一</sub>供衆<sub>一</sub>、或欲<sub>一</sub>起造<sub>一</sub>、先<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>子細檢<sub>二</sub>点于壇那之正信不信清淨不淨<sub>一</sub>、稟<sub>二</sub>住持人<sub>一</sub>、而俱商量。若決<sub>二</sub>定淨信之与<sub>二</sub>正見<sub>一</sub>、即聽<sub>二</sub>許<sub>一</sub>之。未<sub>レ</sub>然莫<sub>レ</sub>許。

所謂正信者、如<sub>二</sub>須達長者之信心<sub>一</sub>・祇陀太子之仁義<sub>一</sub>者是也。須達之為<sub>二</sub>須達<sub>一</sub>也、未<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>大富<sub>一</sub>。祇陀之為<sub>二</sub>祇陀<sub>一</sub>也、實是清貧也。依<sub>二</sub>正信<sub>一</sub>而被<sub>二</sub>如来聽許<sub>一</sub>也。或生前雖<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>信<sub>二</sub>三宝<sub>一</sub>、臨命終時、修<sub>二</sub>小功德<sub>一</sub>、早<sub>レ</sub>須<sub>二</sub>聽許<sub>一</sub>。<sup>(40)</sup>

ここでは、精舎を寄進した須達長者と祇陀太子の心として正信を挙げている。また、利益を嫌い、清廉であることや清貧であること推奨している。但し、ここでは檀那の正信・不信を検点する監院の仕事について述べているため、仏道修行者についても当てはまるとは限らないが、正信によって如来の教えを聴くことができるとしている。

では、仏道修行者の正信とは、何かというと、粟谷良道氏が論じているように、次のように『弁道話』にその語がみえる。<sup>(41)</sup>

おほよそ諸仏の境界は、不可思議なり、心識のおよぶべきにあらず、いはむや不信劣智のしることをえむや。ただ正信の大機のみ、よくいふことをうるなり。不信の人は、たとひをしふと

も、うくべきことかたし。靈山に、なほ退亦佳矣のたぐひあり。おほよそ心に正信おこらば、修行し、参学すべし。しかあらずば、しばらくやむべし。<sup>(42)</sup>

この記述の「正信の大機」に注目し、栗谷氏は、道元のいう信が正信であり、諸仏の境界を「正信」することが、諸仏の境界を知ること、その境界に入ることであるとす。更に、ここでは正信が修行・参学の起点となり、『知事清規』と同じく、不信と対比されていることが注目される。また、同じく『弁道話』には次の記述の中に正信の語が見出される。

しかはあれども、仏法に証入すること、かならずしも人天の世智をもて出世の舟航とするにはあらず。仏在世にも、てまりによりて四果を証し、袈裟をかけて大道をあきらめし、ともに愚暗のやから、痴狂の畜類なり。ただし、正信のたすくるところ、まどひをはなるみちあり。また、痴老の比丘、黙坐せしをみて、設斎の信女、さとりをひらきし、これ智によらず、文によらず、ことばをまたず、かたりをまたず、ただこれ正信にたすけられたり。また、釈教の、三千界にひろまること、わづかに二千余年の前後なり。刹土のしなじなる、かならずしも仁智のくににあらず、人、またかならずしも利智聡明のみあらむや。しかあれども、如来の正法、もとより不思議の大功徳力をそなへて、ときいたれば、その刹土にひろまる。人、まさに正信修行すれば、利・鈍をわかず、ひとしく得道するなり。<sup>(44)</sup>

栗谷氏はこの中で最後の正信に注目し、利・鈍に拘わらず、正信修行すれば、ひとしく得道すると述べている。<sup>(45)</sup> また、ここでは、正信によって妄執を離れ仏法に証入し、悟りの機縁となることが示されている。しかし、これらの記述は、『正法眼蔵』における所説を検討していないため、道元の思想として確定するには不十分といえ、『正法眼蔵』内の記述をみていく必要がある。

そこで、他の先行研究で触れられる『正法眼蔵』の説をみていくと、樽林皓堂氏は「三十七品菩提分法」巻における、次の五根の第一に設定される信根についての拈提に注目する。<sup>(46)</sup>

信根は、しるべし、自己にあらず、他己にあらず、自己の強為にあらず、自己の結構にあらず、他の牽挽にあらず、自立の規矩にあらざるゆえに、東西密相附なり、渾身似信を信と称するなり。かならず仏果位と随他去し、随自去す。仏果位にあらざれば信現成あらず。このゆえにいはいはく、仏法大海信為能入なり。<sup>(47)</sup>  
おほよそ信現成のところは、仏祖現成のところなり。

樽林氏は、右の文の渾身似信以下を引用し、信の当処一念に於て成仏を決する信は、即入仏法海、即現仏果位、即証大覚位、信現成即仏祖現成であるとする。<sup>(48)</sup> ここでは、成仏における信について論じていて、この樽林氏と同様に、衛藤即応氏は、信は入仏道の基本だけでなく、学道の究極であり、証に帰するとしている。<sup>(49)</sup> すなわち、信は入仏道から、成仏まで、基本として一貫して存在することが論じられている。

粟谷氏はこれらの先学の論を進めて、「一百八法明門」巻に「正信是法明門、不破堅牢心」故。……正信是法明門、得最勝佛法。故。……いま初心・晩学の輩のために、これを撰す。師子の座にのぼり、人天の師とならん輩、審細参学すべし。」とあることと、「出家功德」巻の「発心」に関する次のような記述を合わせ、信を行持道環の前に位置付けている。<sup>(51)</sup>

戯女の、むかしは信心にあらず、戯笑のために比丘尼の衣を著せり。……戯笑著袈裟のちからによりて、第二生に、迦葉仏のときにあふたてまつる。出家・受戒し、比丘尼となれり。破戒によりて墮獄受罪すといへども、功德くちずして、つひに釈迦牟尼仏にあひたてまつり、見仏聞法、発心修習して、ながく三界をはなれて、大阿羅漢となれり。……しかあればすなはち、はじめより一向無上菩提のために、清浄の信心をこらして袈裟を信受せん、その功德の増長、かの戯女の功德よりもすみやかならん。いはんやまた、無上菩提のために菩提心をおこし、出家受戒せん、その功德無量なるべし、人身にあらざれば、この功德を成就することまれなり。<sup>(52)</sup>

右の記述と、「伝衣」巻と「袈裟功德」巻の記述から、粟谷氏は、「発菩提心」を清浄の信心をおこすこととしている。<sup>(53)</sup>ここでは、袈裟の功德を説くために、『永平広録』巻五でみた、無上菩提のために、精進して不退である「発心」が正伝の袈裟に関する記述となつてい

れる「発心」に相当することがいえる。但し、この記述だけで、行持道環の最初、つまり「発心」の前に信が位置するか否かは更なる検討が必要である。

そこで、まず行持道環を説く「行持」上巻を見ていくと、冒頭に次のような説明を見出すことができる。

仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して断絶せず、発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆえに、みづからの強為にあらず、他の強為にあらず、不曾染汚の行持なり。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、すなはち十方の市地漫天、みなその功德をかうぶる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり。このゆえに、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、われらが諸仏の大道通達するなり。<sup>(56)</sup>

すなわち、仏祖の大道とは、「発心」・修行・菩提・涅槃が途切れることなく繰り返されることをいう。そして、この行持によってこれらの行持が現成し、大道が通達し、われらの行持によって、諸仏の行持が現成し、大道が通達するのである。粟谷氏は、この行持の初めに信を置き、信・「発心」・修行・菩提・涅槃が無間隙に不断に行じられることを主張する。

まず、「発心」と信の関連について、「発菩提心」巻の次の記述を見出すことができる。

一日一夜をふるあひだに、六十四億九万九千九百八十の刹那ありて、五蘊ともに生滅す。しかあれども、凡夫、かつて覚知せず、覚知せざるがゆえに、菩提心をおこさず。仏法をしらず、仏法を信ぜざるものは、刹那生滅の道理を信ぜざるなり。もし如来の正法眼蔵涅槃妙心をあきらむるがときは、かならずこの刹那生滅の道理を信ずるなり。いまわれら、如来の説教にあふたてまつりて曉了するにたれども、わづかに恒刹那よりこれをしり、その道理、しかあるべしと信受するのみなり。<sup>(57)</sup>

ここでは明らかに、『学道用心集』で説くように、世間生滅の無常を覚知することを「発心」の要件としている。加えて、この無常を信じることが、仏法を知り、信じることにつながる。つまり、「発心」だけでなく、仏法を知ること『学道用心集』で説く無常観が前提となっている。これは先に引用した「三十七品菩提分法」巻におけるような「為信能入」の働きが初学においても機能していることを示している。信が仏法の前提となることは、当然の如くであり、「嗣書」巻にも「かくのごとく仏相嗣して、いまにいたると信受すべし。これ学仏道なり。」<sup>(58)</sup>とあり、学仏道の基本として信受が必要であることを述べている。また、帰依に近い表現も見られ、「四馬」巻には次のように説かれている。

祖師西来よりのち、いまにいたるまで、諸善知識、おほくこの因縁を挙して、参学のともがらに示すに、あるひは年歳をかさね、あるひは日月をかさねて、ままたに開明し、仏法に信入する

ものあり。これを外道問仏話と称す。<sup>(59)</sup>

ここでの信は「為信能入」であり、外道を教化して、仏法に帰依させることを示している。また、「帰依三玉」巻には、「発心」と関連した次の記述がみえる。

その帰依三宝とは、まさに淨信をもらにして、あるいは如来現在世にもあれ、あるいは如来滅後にもあれ、合掌し低頭して、口にとなへていはく、我某甲、今身より仏身にいたるまで、帰依仏、帰依法、帰依僧。帰依仏両足尊、帰依法離欲尊、帰依僧衆中尊。帰依仏竟、帰依法竟、帰依僧竟。はるかに仏果菩提をこころざして、かくのごとく僧那を始発するなり。<sup>(60)</sup>

右記では、明らかに帰依の根底に清淨の信心があり、仏果菩提を求めて、その帰依心を「発心」としている。また、『永平広録』巻六には「且告衆曰、此居士者肉身菩薩也。我所講説猶如瓦礫、彼所談論譬若精金。諸人信否。衆皆稽首帰依。」<sup>(61)</sup>とあり、信じるかどうか、と六祖慧能（六三八―七一三）が問い、大衆が帰依した話を紹介している。ここでの信は、慧能の言葉ではあるが、信と帰依の語義の近さを示す一助とはなる。また、「洗面」巻には、「澡浴を如法に信受するもの、仏祖の修証を保任すべし。」<sup>(62)</sup>とあり、如法に信受することで、仏祖の修証を保任することができると述べている。更に、「見仏」巻には「信解といふは、無廻避処」<sup>(63)</sup>なり、と洞山良价（八〇七―八六九）の語を使用して、悟りを表現している。このように、信は、「発心」にも修証にも、その基本として存在

することが確認できる。この信を無間隙の行持に位置付けるかについて、信行という言葉に着目すると、「密語」巻に、「信行・法行のともがら、有仏祖処に化をかうぶり、無仏祖処に化にあづかるなり<sup>(65)</sup>」とあるように、信行と法行が並置して用いられる。また、「発無上心」巻にも信行と法行が並列され、信に基づく行という意で使用される。また、「諸悪莫作」巻には「しかあればすなはち、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<sup>(67)</sup>」とあり、その差異を認めているが、やはり、信に基づく行として使用している。

また、袈裟の功德に関しても、「袈裟功德」巻に「信心のもよほすところ、裁縫をえて、受持せんにはしかじ<sup>(68)</sup>」とあり、信心が袈裟を裁縫し、受持することには及ばないとしている。これは、袈裟の功德を示すことを強調するための文ではあるが、行持道環で挙げられる「発心」について、このような例は管見の限りなく、行持道環に信を並び入れるのは不適切といえよう。

以上より、道元の信は、先行研究の如く、初心から究竟まで一貫して存在するが、行持道環に入る性格のものではない。但し、「発心」・修証の基礎を為すことは間違いなく、行持道環の前提として、仏法に入る基礎となり、行持道環を通して、その基底に一貫して存するものといえる。

#### 四、証・悟について

まず、証と悟の関係について、角田泰隆氏は行持道環で示される、「発心」・修行・菩提・涅槃に証が通徹して、菩提の段階で悟が現われることを論じている<sup>(70)</sup>。また、石井清純氏は「現成公案」巻と「大悟」巻の記述から、悟について、仏祖としての全ての自性が顕現する当体として定義されるが、いまここで存在する事象でしか定義できない悟りと、仏祖をあらしめる根源的な悟りの二義が存する<sup>(71)</sup>とする。一見、この二氏の論は矛盾しているように感ぜられるが、角田氏の悟は道元の覚体験を悟としていることから、議論の対象が異なっている。但し、この二氏の論からも、悟についても多義あり、証については「証上の修」ということから、「発心」のような階層も想定される。但し、ここでは、本稿において考察して来た「発心」との関係について、その使用法を検討するに留める。

証と悟と「発心」との関係についてみていくと、まず、先に引用した『学道用心集』には、「迷者執<sup>レ</sup>之、悟者離<sup>レ</sup>之。」とあり、我に執着するか否かについて、迷・悟について論じている。つまり、この記述は、石井氏が述べるような普遍的な悟であると同時に、悟が「発心」の前提となる無常観から起こることを示しているともいえるよう。悟が無常観を前提とした「発心」の後に位置付けられることは、当然のことではあるが、ここでは、証についての言及がみられ

ないことに注意する必要がある。つまり、無常観のみでは証にはつながらないことがいえる。先に引用した、無常観に関する「発菩提心」巻の記述の後には、「かくのごとく流転生死する身心をもて、たちまちに自未得度先度他の菩提心をおこすべきなり。たとひ発菩提心のみちに身心ををしむとも、生・老・病・死して、つひに我有なるべからず。」<sup>(73)</sup>という論が見られ、自未得度先度他という、「真発心」を起さなければならぬことが説かれていて、証に直通するようにもみえる。しかし、この文は、無常観によって身心を惜しむ姿勢を戒め、早急に自未得度先度他の菩提心をおこすことを要請しているため、無常観だけでは証に繋がらないことがいえる。

それでは、「発心」と証とが関連して使用される場合の「発心」とは、どのような「発心」であるか。「怛麼」巻にみえる、「怛麼なるに、無端に発心するものあり。この心おこるより、向來もてあそぶところをなげすて、所未聞をきかんとねがひ、所未証を証せんともとむる、ひとへにわたくしの所為にあらず。」<sup>(74)</sup>の記述では、『永平広録』巻五で説かれる、無上菩提を求める「発心」が証を求めることも説かれている。この記述も、身心を惜しまず、吾我の心を捨てる<sup>(75)</sup>ことが説かれている。つまり、「真発心」ではない「発心」が使用される場合、証が証している証として説かれることはないことが看取される。佐藤氏が、「発心」、修行、菩提、涅槃の四語は仏教を行的に纏めた綱領であり、四語は時に「発心」、修行、証果の三語となり、更に「発心」、修証の二語に約説せられた場合も少な

くなく、証果の証は菩提を意味し、果は涅槃に相当するものであり、また修証という時には修行と証果とを合したとする<sup>(75)</sup>、と述べている「発心」も先に述べた通り、「真発心」である。

「真発心」と証との関係について、「仏向上事」巻には次のように、行持道環が想起される記述を見出すことができる。

石頭いはく、不得不知。しるべし、仏法は初一念にも大意あり、究竟位にも大意あり。その大意は不得なり。発心・修行・取証はなきにあらず、不得なり。その大意は不知なり。修証は無にあらず、修証は有にあらず、不知なり、不得なり。又その大意は、不得不知なり。聖諦・修証なきにあらず、不得不知なり。聖諦・修証あるにあらず、不得不知なり。<sup>(76)</sup>

ここでは、「発心」・修行・取証と行持道環の前半の二つと、取証が並べられ、「発心」ではなく、修行と取証が合わさり修証として論が展開する。また、ここでの「発心」は、仏向上事である石頭の話について拈提している部分であることから、「真発心」というてもよいであろう。加えて、行持道環のように、「発心」と証が結びつくには、修が必要であるといえる。このことは、「即身是仏」巻の次の記述からも窺える。

しかあればすなはち、即心是仏とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらず。たとひ一刹那に発心修証するも、即心是仏なり、たとひ一極微中に発心修証するも、即心是仏なり、たとひ無量

劫に発心修証するも、即心是仏なり、たとひ一念中に発心修証するも、即心是仏なり、たとひ半拳裏に発心修証するも、即心是仏なり。しかあるを、長劫に修行作仏するは即心是仏にあらざ、といふは、即心是仏をいまだ見ざるなり、いまだしらざるなり、いまだ学せざるなり。即心是仏を開演する正師を見ざるなり。<sup>(7)</sup>

右記では、「発心」・修行・菩提・涅槃が、発心修証に置き換わり、そして修行作仏に置き換わっている。すなわち、証が菩提と涅槃に置き換わることがいえ、先の「仏向上事」の記述も、菩提・涅槃が取証に置き換わったと推察できる。この置換は角田氏が主張する行持道環を通じてのものとしての証の性格を表わしているといえる。以上のように、「発心」との関係について考えていくと、悟は直接的に「発心」の無常観に関連して説かれることがあるが、証は修を媒介として「発心」と繋がるとともに、「真発心」の意味において「発心」と証は関連して使用される。

## 五、おわりに

以上、「発心」の使用法を中心として、論を進めていった。この考察を通じて、道元の「発心」と信、証・悟の使用法は順に以下のようにまとめられる。

まず、道元の「発心」の語には、生滅の無常を観ずる発心が第一

にあり、それを前提に、無上菩提を求める「発心」が導出される。そして、「真発心」は、無上菩提への志求をも放棄し、精進すること、具体的には、自己の到彼岸より先に衆生を彼岸へ渡す心をいう。この三つの階層が「発心」には存在し、基本的には、最初の無常を観ずる「発心」は説かれず、説かれたとしても、自己の身心を惜しまず吾我を離れることを勧めるために説かれる。また、「初発心」として記述された文であっても、初めて「真発心」を発す意で使用されることもある。

次に、信は、行持道環全体の基底に存在するだけでなく、仏道に入るための基礎としても存在する。「発心」と近い使用法も見えるが、袈裟の功德に及ばないものとして出されることから、「発心」とは明確な差異が看取される。

そして、証と悟に関しては、「発心」と関連しての考察のみとなつたが、悟は無常を観ずる「発心」と関連して説かれることもあるが、証は、「真発心」を意味する記述との関連しか見出せず、「真発心」と関連しても、修を媒介として説かれ、また、行持道環における菩提・涅槃の両者が証として置き換えられる記述も確認できる。

### 注

(1) 佐藤泰舜「道元禅師の発心観」(小野清一郎、花山信勝編「日本仏教の歴史と理念」明治書院、一九四〇年)。

(2) 拙稿「正法眼蔵」仏性巻における心について―特に発心について―(「印度学仏教学研究」七〇一、二〇二一年)。

- (3) 佐藤氏前掲論文より抄略。
- (4) 前掲拙稿、参照。
- (5) 七卷本『道元禪師全集』（春秋社、一九八八～一九九二）（以下道全三・二四〇頁。
- (6) 道全四・一三四頁。
- (7) 道全三・三三三頁～三三三頁。
- (8) 道全五・一四頁～一六頁。
- (9) 『永平広録』巻四（道全三・二〇二頁）に「上堂。云、吾仏謂諸弟子曰、有四念住、是諸人之所依也。所謂四念処者、觀身是不淨、觀受是苦、觀心は無常、觀法は無我。永平亦有「四念処」。觀身是皮袋、觀受是鉢盂、觀心是牆壁瓦礫、觀法是張翁喫酒李翁醉。大衆、永平四念処与古仏四念処、是同是別。若道是同、眉鬚墮落。若道是別、喪身失命。」とあり、いわゆる四念処に加え、永平四念処を説き、この二つが是同是別であるとす。また、『正法眼蔵』「三十七品菩提分法」巻（道全一・一三〇頁）では『永平広録』巻四という古仏四念処について拈提している。
- (10) 道全一・一九七頁。
- (11) 『重雲堂式』は、江戸期に『正法眼蔵』として結集されたものであるが、道元が『正法眼蔵』として撰述したのではなく、深草の興聖寺で雲堂主宗信へ書き示したものである（道全二・四八二頁、六七六頁）。
- (12) 道全一・四八二頁。
- (13) 道全六・一三三頁。この直後に「所以名利拋棄、家郷辭去、比黄金於糞土、比声譽於涕唾、不瞞於真、不順於偽、護規繩之曲直、任法度之進退。遂不以仏祖家常之茶飯、而弄弄於賤餽、乃道心也。又觀入息不待出息之觀、亦道心也、精進也。」とあるように、ここでも名利を投げ捨てる事が説かれている。
- (14) 道全三・五三〇頁。
- (15) 二十八巻本『正法眼蔵』には、七十五巻本の列字の如く、第四十四巻「仏道」巻と無番号の「仏道」巻があり、後者が九十五巻本では「道心」巻と題された（道全二・五三〇頁）。
- (16) 道全二・五三〇頁～五三一頁。
- (17) 道全二・五三二頁～五三三頁。
- (18) 道全二・五三三頁。
- (19) 道全二・五三三頁～五三三頁。
- (20) 道全二・五三三頁。
- (21) 道全一・三〇四頁～三〇五頁。
- (22) この話の後、道元は「臨濟は黄檗蓮師の嫡嗣なり、功夫ちからありて志閑の爺となる。爺とは、ちち、といふなり。」（道全一・三〇五頁）と述べている。
- (23) 道全六・一二〇頁。
- (24) 道全一・四六一頁。
- (25) 青龍宗二氏は「道元禪師の発心観」（宗教研究五一・三、一九七七年）で「発心にはその心構えが最も重要性をもつので、そのため禪師は重法輕身、不惜身命の熱意をもって価値生活へのスタートを要請する。この心構えは菩提心それ自らが発動し、発心者は飛躍的に本証位に立つこととなり、一般仏教のいう凡夫の発心とは異なる仏の発心として「初心の弁道、すなわち本証の全体なり」という本証妙修の仏行が展開されることになる。」と論じている。
- (26) 道全一・二八〇頁～二八一頁。
- (27) 道全二・三〇五頁～三〇六頁。
- (28) 「趙州観音院真際大師從證和尚、とし六十一歳なりしに、はじめて発心求道をこころざす。」（道全一・二五三頁）とあり、仏道を求める「発心」が説かれる。
- (29) 「趙州真際大師は、釈迦如来より第三十七世なり。六十一歳にしてはじめて発心し、いへをいでて学道す。」（道全一・四三六頁）と「行持」上巻と同じ内容の文がみえる。
- (30) 博林皓堂氏は『道元禪の研究』（禪学研究会、一九六三年）において「道

元禪師における心は、例外なく、いつも真心であることは注意されるべきである。」(一〇一頁)と述べている。しかし、「発心」に関しては、その前段階ともいえる「真発心」以前の「発心」も、少数かつ他者に関する説示が多いが、『正法眼蔵』で述べられていることに注意が必要である。

(31) 道全一・四九頁。

(32) 道全一・四八頁。

(33) 道全一・三三四頁。

(34) 南本卷三四(大正一二・八三八頁上)、北本卷三八(大正一二・五九〇頁上)。

(35) 「これを涅槃經の四馬となづく。学者、ならはざるなし、諸仏、ときたまはざるおはしませず。ほとけに随いたてまつりて、これをきく。ほとけをみてまつりて、供養したてまつるることには、必ず聴聞し、仏法を伝授することには、衆生のためにこれをとくこと、歴劫におこたらず。つひに仏果にいたりて、はじめ初発心のときのごとく、菩薩・声聞・人天大会のためにこれをとく。」(道全二・四一六頁)とあり、他者のための「発心」である。

(36) 「時至教<sub>三</sub>童行<sub>二</sub>也未<sub>一</sub>曾<sub>三</sub>知<sub>二</sub>。可<sub>レ</sub>憐<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>悲。無<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>心<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>人、未<sub>レ</sub>曾<sub>レ</sub>遇<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>德<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>輩。雖<sub>レ</sub>入<sub>レ</sub>宝<sub>レ</sub>山<sub>二</sub>兮、空<sub>レ</sub>手<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>帰、雖<sub>レ</sub>到<sub>レ</sub>宝<sub>レ</sub>海<sub>二</sub>兮、空<sub>レ</sub>身<sub>レ</sub>而<sub>レ</sub>還。応<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>雖<sub>レ</sub>他未<sub>レ</sub>曾<sub>レ</sub>發<sub>レ</sub>心<sub>二</sub>兮、若<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>一本<sub>レ</sub>分<sub>レ</sub>人、則<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>道。雖<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>二本<sub>レ</sub>分<sub>レ</sub>人<sub>二</sub>兮、若<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>深<sub>レ</sub>發<sub>レ</sub>心<sub>二</sub>者、則<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>膺<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>道。既<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>三<sub>レ</sub>兩<sub>レ</sub>闕、何<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>一<sub>レ</sub>益。」(道全六・一八頁〜二〇頁)とあり、童子行者を教化する際に「発心」を求めている。

(37) 道全二・二七二頁。

(38) 本稿で挙げる先行研究以外に、山内舜雄氏が『道元禪と天台本覚法門』(大蔵出版、一九八五年)第一部、第三章「道元禪師における信についての一考察」や第四章「道元禪師における信―その密教との連関について―」において先行研究をまとめながら論じている。

(39) 道全一・二七九頁。

(40) 道全六・一三八頁〜一四〇頁。

(41) 粟谷良道『正法眼蔵』における「正信」について(印度学仏教学研究 四六一、一九九七年)。

(42) 道全二・四六五頁〜四六六頁。

(43) 粟谷氏前掲論文。

(44) 道全二・四七九頁〜四八〇頁。

(45) 粟谷氏前掲論文。

(46) 榊林皓堂『道元禪の研究』(禅学研究所、一九六三年)第二篇、第一章、第四節に「修証不染汚と信の仏法―道元禪における信について―」と題し、論じられる。

(47) 道全二・一三六頁。

(48) 榊林氏前掲本、一七三頁。

(49) 衛藤即応『宗祖としての道元禪師』(第五章「正伝の仏法」、岩波書店、一九四四年、二二七頁〜二二八頁)に「然し其の信は入仏道の基本として最初に要求せらるるのみでなく、学道の究極であるとして、菩提分法の巻に「仏果位にあらざれば信現成ならず、このゆえにいはいく、仏法大海信為能入なり、おほよそ信現成のところは仏祖現成のところなり。」とあつて、信は竟に証に帰することを明かにしている。……かくの如き信は信解行証といふ時の理解の予件としての信、従つて実践修行の過程としての五十二位の信位の信と同一視してはならぬ。……而してこの機の浅深を扱ばざる信は、最早、知らんが為に信ずるといふ如き知の予備条件としての信ではなくして、知を排除し超越した行の力としての信となるのである。」とある。

(50) 道全二・四四二頁〜四五〇頁。

(51) 粟谷氏前掲論文。

(52) 道全二・二七二頁。

(53) 「伝衣」巻(道全一・三七〇頁)に「ときにひそかに発願す、いかにしてかわれ不肖なりといふとも、仏法の正嫡を正伝して、郷土の衆生をあはれむに、仏正伝の衣法を見聞せしめん。かのときの正信、ひそかに相資することあらば、心願むなしかるべからず。いま受持袈裟の仏子、かなら

- ず日夜に頂戴する勤修をはげむべし、実功德なるべし。」とあることから、正信・発願・勤修との次第があることを論じている（粟谷氏前掲論文）。
- (54) 「袈裟功德」卷（道全一・三二七頁）に「いはんや無上菩提のために、清浄の信心をおこして袈裟を著せん、その功德、成就せざらめやは。」とあることも、発心が清浄の信心をおこすことの論拠としている（粟谷氏前掲論文）。
- (55) 粟谷氏前掲論文。
- (56) 道全一・一四五頁。
- (57) 道全一・三三六頁。
- (58) 道全一・四三四頁。
- (59) 道全一・四一三頁～四一四頁。
- (60) 道全一・三七二頁～三七三頁。
- (61) 道全四・一六頁。
- (62) 道全一・三九頁。
- (63) 道全一・一〇三頁。
- (64) 『碧巖録』卷五、第四三則（大正四八・一八〇頁上）に「洞山寒暑廻処」の話が垂示される。
- (65) 道全一・四九二頁。
- (66) 「発無上心」卷（道全二・一六一頁）に「しかのみにあらず、知家非家捨家出家、入山・修道、信行・法行するなり、造仏・造塔するなり、読経・念仏するなり、為衆説法するなり、尋師訪道するなり、跏趺坐するなり、一礼三宝するなり、一称南無仏するなり。」とある。
- (67) 道全一・三四七頁。
- (68) 道全一・三三二頁。
- (69) S A T（大正新脩大藏経データベース、二〇一八年版）と『永平広録語彙索引』（曹洞宗宗学研究所、一九九七年）による。
- (70) 角田泰隆『道元禅師の思想的研究』（博士論文、二〇一四年）本論、第一章、第四節「悟と証」。
- (71) 石井清純『「正法眼蔵」における「大悟」の定義について』（印度学仏教学研究五一―、二〇〇二年）、「大悟・仏性・古仏心―『正法眼蔵』における本質的存在と自己の位置関係について―」（『国際禅研究』四、二〇〇九年）。
- (72) 角田氏前掲博士論文、二〇七頁。
- (73) 道全一・三三六頁～三三七頁。
- (74) 道全一・二〇四頁。
- (75) 佐藤氏前掲論文より抄略。
- (76) 道全一・二九二頁。
- (77) 道全一・五八頁。