

西尾実と道元 (Ⅷ)

杉 哲

Nishio Minoru and Dohgen (Ⅷ)

SUGI Satoru

(Received October 1, 2010)

1. 問題の所在

西尾実と道元との出会いは、東京帝国大学文科大学在学中の出来事であった。出会いの場は、文科大学哲学部の講義であった。講義担当者は村上专精。講義題目は「日本仏教史（但鎌倉時代）」。講義の開設年度は、大正元（1912）年度であった⁽¹⁾。

道元との出会いを、西尾実はどのように受けとめたのか。道元受容の実際を明らかにしたい。本課題に係わる先行研究は、調べ得た範囲では、見出せない。未開拓の研究領野である。

西尾実は、村上专精の講義「日本仏教史（但鎌倉時代）」に係る聴講ノート（3冊）を遺している。その内、道元に関わるのは「村上文学博士述 日本仏教史 卷一」と題する一冊である⁽²⁾。

聴講ノート「村上文学博士述 日本仏教史 卷一」（「聴講ノート」と略称する。以下、同じ。）における道元の出現部分は、「道元禪師ノ出世（曹洞宗初仏）」という題目の箇所である。「道元禪師ノ出世（曹洞宗初仏）」という題目部分は、次の五つの大見出しから構成されている。

道元禪師略伝

(1) 入宋前の道元禪師

(2) 入宋中ノ道元

(3) 帰朝後ノ道元

道元禪師性行

道元禪師ノ著書

道元ノ家風

道元禪師ノ門下

道元に関わる村上专精の講義は、「聴講ノート」に見る限り、「略伝」に始まり、「性行」、「著書」、「家風」を経て、「門下」に至る内容であったようである。西尾実は、このような講義内容の下、道元に出会ったのである。

西尾実は、道元との出会いをどのように受け止めた

のであろうか。それを知る手がかりの一つが、著作にある。西尾実が著作の上で、最初に道元に言及したのは、「『自』という文字」（『信濃教育』大正2年12月号）であった。

村上专精の講義「日本仏教史（但鎌倉時代）」は、先に示したように、大正元年度の開講であった。学年暦は、当時、9月開始の翌年7月終了であった。いいかえると、村上专精の講義は、大正元年9月より翌大正2年7月の間であった。「『自』という文字」の発表は講義終了まもない頃で、時間軸において、村上专精の講義と近接する関係にある。

さて、「『自』という文字」では、道元はどのように取り扱われているのであろうか。西尾実は、次のような形で道元を登場させる。

我が道元禪師の生涯に就て考ふるも、彼が叡山の碩学に就いて、顕密の二教を学んだ後、其胸に結ばれた疑問は実に法性と自性との一大事実であった。即ち「顕密二教共に説く所は「本来本法性天然自性身」である。然るにかの三千の諸仏は何故に発心出家の功を俟つたか」といふ一事に外ならなかつた⁽³⁾。

「我が道元禪師の生涯に就て考ふるも」の「生涯」という言葉に端的に示されるように、西尾実の関心は道元の生涯にあった。道元の生涯の中でも、更に一步進めて、「顕密の二教を学んだ後」の「疑問」に焦点化されていることがわかる。

「疑問」への着眼は、このとき限りの一過性のものではなかった。西尾実にとって、持続した問いであった。著作の上で、「『自』という文字」に継いで、西尾実が道元に言及するのは、「道元禪師」（『信濃教育』大正3年3・4月号）であった。「道元禪師」においても、西尾実は「顕密の二教を学んだ後」の「疑問」という切り口から道元論を展開しているのである。

此間に於て最も吾人の注目を要するのは彼が達着した人生観上の大疑である。即彼は漸く参学を重ねるに従つて、「顕密の二教に於て、俱に談ず

る所は本来本法性天然自性身である。若し自己の身心が本来に法性であり天然に仏身であるとしたならば、三世の諸仏は何の故に発心出家の功を俟つて無上正覚を願求したまふか。」と云ふ一大疑問に逢着した⁽⁴⁾。

このように、西尾実「顕密の二教を学んだ後」の「疑問」から道元に接近していく。道元との出会いにおいて、西尾実が依拠する地平として選びとったのが、この切り口である。そこに、西尾実における道元受容の在りようが反映していよう。

本稿において問題にしたいのは、西尾実において、「顕密の二教を学んだ後」の「疑問」理解の仕方であり、そこに働いている思考様式である。

2. 「疑問」と本覚思想

「顕密の二教を学んだ後」の「疑問」とは、何か。「疑問」の内実を確かめることから、始めよう。

最初に、『『自』という文字』（『信濃教育』大正2年12月号）を取りあげる。そこでは、「疑問」はこう説かれていた。

「顕密二教共に説く所は「本来本法性天然自性身」である。然るにかの三千の諸仏は何故に発心出家の功を俟つたか」といふ一事に外ならなかつた。

他方、「道元禪師」（『信濃教育』大正3年3月号）の場合は、次のように記述されていた。

「顕密の二教に於て、俱に談ずる所は本来本法性天然自性身である。若し自己の身心が本来に法性であり天然に仏身であるとしたならば、三世の諸仏は何の故に発心出家の功を俟つて無上正覚を願求したまふたか。」と云ふ一大疑問に逢着した。

このように、『『自』という文字』と「道元禪師」、両者における「疑問」は同じものである。ともに、「本来本法性天然自性身」に関わる「疑問」であった。「疑問」は、仏教の教理上、「本覚思想」という教えに及ぶ。

ここで、「疑問」と「本覚思想」との係わりについて押さえておこう⁽⁵⁾。

道元伝の『三祖行業記』や『建徳記』によると、十四歳で叡山に出家してまもなく、つぎのような疑問を起こしたという。すなわち、顕密二教ともに「本来本法性、天然自性身」ということを説くが、もしそうなら、どういうわけで、わざわざ発心して菩提を求めらるのであろうか、という疑問である。つまり、当時の叡山天台の本覚思想において、凡夫は本来の覚性（本覚）の現われであり、

凡夫そのまま仏であることが主張されたが、それでは、成仏のための修行は必要でなくなるのではないかとの疑問である。事実、本覚思想は全き現実肯定から、日常の凡夫の行為そのまま仏のふるまいとみなし、そのほかに、とりたての修行は必要ではないと説いた。その点に、道元は疑問を持ったのである。

「疑問」と「本覚思想」との係わりを明瞭にするため、今一つ掲げる⁽⁶⁾。

建徳記などによると、これを「本来本法性、天然自性身、若し此のごときんば、則ち三世の諸仏、甚に依りて更に発心して菩提を求むるや」と言っているが、道元自身の語としては直接何も伝えられていないから、そんなむずかしい質問をしたものかどうかわからない。しかし、この質問の内容はたいへん大事なことで、いわば天台の教義の根本にある＜本覚思想＞に対する疑念である。

本覚思想は『涅槃經』の説く「一切衆生悉有仏性」に由来する。「悉有仏性」は文字とおりには、「衆生はだれでも仏になる可能性がある。」という意味であるが、それから飛躍して、「だれでも生まれながらにして覚っている」と考えるのが、＜本覚＞の教えである。それは「修行してはじめて覚れる」という＜始覚＞の教えに対立する。＜始覚＞の教えは永遠に覚れないものの存在を認めるから宗教的には劣れるものであり、＜本覚＞の教えこそは万人普遍的なさとりを主張するから、もっともすぐれている、というのが天台の基本的な教義であった。

「疑問」は、仏教の教理上、「天台の教義の根本にある＜本覚思想＞に対する疑念」であった。西尾実における道元への接近は、くり返すことになるが、この「疑問」に発する。この「疑問」から道元に切り込もうとする構想は、道元研究史上、どのように評価できようか。例えば、次のような指摘がある。

三祖行業記や建徳記などによれば、この時の禪師の懷疑は、「本来本法性、天然自性身、若如此則三世諸仏、依甚更発心求菩提耶」というのであったと記しているが、叙上の如き実情から推断すれば、それは当然起こるべき疑問であった。乃ち仏性常住の本覚思想からいえば、菩提を獲得するための吾人の実践修行は甚だ矛盾したものでなければならぬ。それにも拘らず仏祖は頻りに修行の重んずべきを説いているが、それには何か大きな理由があるに相違ない。禪師はこうした疑問に逢着せられ、その理由の必然性を究明せんとして多大の工夫を費された。（略）禪師の修行に対するこの疑いは、その大成された教学の全体から見

れば、或は幼稚なものであったかもしれぬが、しかし禅師が後年天童淨祖に見えて一生参学の大事を了畢せられるまでの重大問題が、実にこの修行に対する疑問の解決に懸っていたことを思えば、この時の疑いこそ禅師の生涯において最も意義深いものであったといわねばならぬ⁽⁷⁾。

3. 「疑問」の典拠

「疑問」は、いま見てきたように、「天台の教義の根本にある＜本覚思想＞に対する疑念」であった。いいかえると、「本来本法性天然自性身」に関わる「疑問」であった。

「疑問」に係る記述は、先に示したように、「『自』という文字」（『信濃教育』大正2年12月号）、「道元禅師」（『信濃教育』大正3年3月号）、両方とも、典拠が示されていない。一体、何に依ったのだろか。依拠する文献を求めてみよう。

村上专精の講義「日本仏教史（但鎌倉時代）」（大正元年度）との関係から見ていこう。具体的には、西尾実の「聴講ノート」に当たってみよう。「聴講ノート」は、「顕密の二教を学んだ後」の「疑問」について、次のように記述している（35頁）。

道元ハ十才迄ニ漢学ノ修養ヲ終リ、ソレヨリ仏典一切ヲ涉獵セラレシナリ。

コレヨリ五年御山ニアリテ顕密二教ヲ学ヒ閲読ニ回ニ及ビ、大小ニ乗修メサルナシ。然ルニ彼ハ学ブニ從ヒ疑問ノ解決シ得サルモノアリ。即顕密二教ニ於テ共ニ談ズル本来本法性天然自性身ニ就テノ疑問ナリ。理屈ニテスム人ニアラズ。身ニ体得セザレバヤmaz。若シ自己ノ心身〔身心〕ノ二文字見せ消ち一引用者注）身心ニシテ本来法性ヲ有シ天然ニコレ仏身ナリトセバ三千ノ諸仏ハ何故ニ発心出家シテ修行ノ功ヲ俟ツカトノ疑問ハ研究ノ歩ヲ進ムルニ從ヒ益々一疑問ノ来リテ自ラ放テキスル能ハサリキ。

「疑問」は、「聴講ノート」の場合、このように記述されている。ここで、「道元禅師」（『信濃教育』大正3年3月号）のそれと比べてみよう。先に掲げたように、「道元禅師」の記述はこうであった。

「顕密の二教に於て、俱に談ずる所は本来本法性天然自性身である。若し自己の身心が本来に法性であり天然に仏身であるとしたならば、三世の諸仏は何の故に発心出家の功を俟つて無上正覚を願求したまふたか。」と云ふ一大疑問に逢着した。

「道元禅師」と「聴講ノート」比べると、共通点と相違点があることに気がつく。「若し自己の身心が本

来に法性であり天然に仏身であるとしたならば」（「道元禅師」）と「若シ自己ノ心身〔身心〕ノ二文字見せ消ち一引用者注）身心ニシテ本来法性ヲ有シ天然ニコレ仏身ナリトセバ」（「聴講ノート」）とは、ほぼ同じ物言いになっている。また、「三世の諸仏は何の故に発心出家の功を俟つて」（「道元禅師」）と「三千ノ諸仏ハ何故ニ発心出家シテ修行ノ功ヲ俟ツカト」の箇所も、ほぼ同じ物言いになっている。これらは共通点といえよう。反面、「無上正覚を願求したまふたか」という記述は、「聴講ノート」にはなく、「道元禅師」のみに認められる文言である。相違点と、いえようか。

共通点と相違点がある中で、相違点に注目したい。「聴講ノート」にはなかった情報が、「道元禅師」にあるのである。「聴講ノート」と「道元禅師」の先後関係は、言うまでもなく、「聴講ノート」が先で、「道元禅師」が後であった。「聴講ノート」にはなかった情報が、後に記述された「道元禅師」にあるということは、何を示しているか。「道元禅師」執筆の際、西尾実は、一次的には「聴講ノート」を参照したであろう。だが、「聴講ノート」に止まらず、新たな文献を求めたのではないか。新たな文献に、「聴講ノート」にはなかった情報が記載されていたのではないか。「聴講ノート」と「道元禅師」、両者における「疑問」記述の典拠が問題になろう。両者の出典は、何だったのだろうか。確かめてみよう。

道元の伝記資料については、研究史を踏まえて、次のように説かれている⁽⁸⁾。

道元禅師の伝記資料は応接に遑のないほど豊かにある。しかしそのほとんどは後世のもので、室町期までのものは『三大尊行状記』『伝光録』『建徳記』だけである。

この教示に従い、「疑問」箇所について『三大尊行状記』『伝光録』『建徳記』の各資料に当たってみた⁽⁹⁾。『建徳記』の場合は、「瑞長本」と「訂補本」の二本を照合した。結果は、つぎの通りである。

『三大尊行状記』

十八歳内。看聞一切經ニ返。学宗家之大事。法門之大綱。本来本法身。天然自性身。顕密両宗。不出此理。大有疑滯。如本自法身法性者。諸仏為甚麼更發心修行哉。

『伝光録』

十八歳ヨリ、内ニ一切經ヲ一披閱スルコト一遍、後ニ三井ノ公胤僧正、同ク又外叔ナリ、時ノ明匠、世ニナラビナシ、因テ宗ノ大事ヲタツヌ、公胤僧正示曰、吾宗ノ至極、イマ汝ガ疑処ナリ、伝教慈覚ヨリ、累代口訣シ来タルトコロナリ、コノ疑ヲシテ、ハラサシムベキニアラズ、遙カニ聞ク、西

天達磨大師、東土ニ来テ、マサニ仏印ヲ伝持セシムト、ソノ宗風イマ天下ニシク、名ケテ禪宗トイフ、モシコノ事ヲ決擇セントオモハバ、汝建仁寺榮西僧正ノ室ニ入テ、ソノ故実ヲタヅネ、ハルカニ道ヲ異朝ニ訪フベシト、(以下略す—引用者注)。

『建擲記』(訂補本)

建保二年甲戌。師十五歳。熟渉經論。自有疑謂。顯密二教共談。本来本法性天然自性身ト。若如此則三世諸仏。依甚更發心求菩提耶。

『建擲記』(瑞長本)

住山六年ノ間ニ。一切經ヲ看給事。二遍也。宗家ノ大事。法門ノ大綱。本来本法性。天然自性身。此理ヲ顯密ノ。両宗ニテモ。不落居。大イニ疑滯。アリテ。三井寺ノ公胤僧正ノ所エ参シ。問イ給。様ハ。如来自法身法性ナラハ。諸仏為甚麼。更發心修行三菩提ノ道。

「疑問」記述の典拠について、「聴講ノート」の場合からみていこう。「聴講ノート」の記述は、上記伝記資料の内、『伝光録』を除いて、いずれにも対応可能である。反面、「聴講ノート」の記述と完全に対応する伝記資料もなかった。と言うことは、次のように推量できようか。一つに、上記伝記資料以外にも、典拠資料があったのではないか。一つに、上記伝記資料に依拠しながらも、そのままを引用するのではなく、解釈を加えて記述したのではないか。二つの推量は、いずれも可能であろう。

上記伝記資料以外に典拠資料を求めるとして、一次資料のレベルにおいて、他に何があるだろうか。

「聴講ノート」の「道元禪師略伝」には、「参照」文献名が附されていた。そこには、「道元禪師行録、伝光録、建擲記、三祖行業記、永平広録、承陽大師^{マツ}伝」の書名があった。「参照」文献に記載されている文献に沿ってみていこう。ただし、「永平広録」は「道元が宋にわたってから晩年にいたるまでの記録」⁽¹⁰⁾であるため、照会は省いた。また、「道元禪師行録」は未見。

「参照」文献として記載されているものの内、『伝光録』と『建擲記』については、すでに見てきた通りである。残る文献より、『三祖行業記』を見てみよう。以下に、『三祖行業記』における「疑問」に係わる箇所を掲げる⁽¹¹⁾。

十八歳内。看閱一切經二遍。宗家之大事。法門之大綱。本来本法性。天然自然身。顯密両宗。不出此理。大有疑滯。如本自法身法性者。諸仏為甚麼更發心修行。

このように、『三祖行業記』における記述にも、「聴

講ノート」の該当箇所と同じものはなかった。「参照」文献として記載されているものとしては、残りは「承陽大師^{マツ}伝」であるが、これは一次資料ではない。

「疑問」記述の典拠について、「聴講ノート」の場合を検証してきた。結果はこうであった。道元の伝記資料の内、一次資料と認定されているものの中には、「聴講ノート」の記述と同一のものは見出せなかった。

かくして、「聴講ノート」の記述は今一つの推量の可能性が高いと言わざるを得ない。即ち、「疑問」に係る「聴講ノート」の記述は、上記伝記資料に依拠しつつも、引用ではなく、解釈を入れて作成されたのではないかと。

「疑問」記述の典拠について、次に「道元禪師」の場合を取りあげよう。上記の伝記資料と照合しても、「聴講ノート」と同様に、「道元禪師」の場合も文言の末まで一致するものはなかった。

「疑問」箇所の記述について、先に一つの推量を述べた。「道元禪師」執筆の際、西尾実^{ニシ}は、まずは「聴講ノート」を参照したであろう。だが、「聴講ノート」に止まらず、新たな文献を求めたのではないかと。新たな文献を追ってみよう。

西尾実の回想資料によると、「伝記」の出典は、「建擲記」や「宝慶記」などが考えられる。たとえば、こうである。

その時は(「道元禪師」執筆の時—引用者注)

「正法眼蔵」を読んだのではなく、「建擲記」とか「宝慶記」とか、そしてまた、村上専精先生が引用された「弁道話」の中の一部とか、道元禪師の生涯を道元禪師自身で語られたようなところを拾い読みして書いた程度のものであります⁽¹²⁾。

ここには、「『建擲記』とか」「『宝慶記』とか」とある。しかし、「道元禪師」には、両著の名前はなかった。その上でのことであるが、いま見てきたように、『建擲記』とも照合した。だが、「疑問」箇所の記述は一致しなかった。

西尾実^{ニシ}は、また、つぎのようにも回想している。

わたしが学生時代、仏教学の村上専精先生が日本仏教史の講義をして、その中で道元に触れたのを聞いて、わたしは道元という人にひどく打たれた。その時わたしは郷里の教育会の雑誌に、村上先生の受講ノートをもとにして、「道元禪師」という題で二回にわたって道元の伝記を書いたことがあります⁽¹³⁾。

ここに、「村上先生の受講ノートをもとにして、『道元禪師』という題で二回にわたって道元の伝記を書いたことがあります。」とある。就中、「村上先生の受講ノートをもとにして」という記述に注目したい。「道元禪師」は「村上先生の受講ノート」、即ち、「聴講ノ

ート」が「もと」になっていると言うのである。回想証言ではあるが、「もとにして」という指摘は、先に掲げた「道元禅師」と「聴講ノート」との比較結果とも重なる。

「疑問」箇所の記述は、「道元禅師」の場合、先に示したように、「聴講ノート」の記述する範囲内に止まっていなかった。「聴講ノート」に加えて、新たな典拠が想定された。「聴講ノート」の記述は、これも先に述べたように、道元の伝記に関わる一次資料に依拠しつつも、引用ではなく、解釈を入れて作成されたのではないかと推量された。と言うことは、一步進んで、「道元禅師」の新たな典拠は、一次資料ではない可能性が高くなった。

一次資料でないとなると、何が考えられるだろうか。西尾実「聴講ノート」を「もと」にしたと述べていた。これは該当箇所の比較結果とも重なっていた。これらより、西尾実が「聴講ノート」を活用したことは確かであろう。「聴講ノート」の「道元禅師略伝」には、「参照」文献名が付いていた。その中に、一次資料でない文献名があった。「承陽大師伝」である。

「承陽大師伝」は、正確には「承陽大師小伝」という。「承陽大師小伝」は、永平寺編兼発行『承陽大師聖教全集 第一巻』（明治42年4月25日）に収載されている。「承陽大師小伝」の末尾に、「承陽大師の徽号」の由来が記されている。

明治十二年十一月二十二日、今上天皇陛下深く大師の聖徳を軫念ましまして、更に承陽大師の徽号を下賜したまひ、又二十四年を経て、明治三十五年五月三日、大師六百五十年遠忌の予修法会に際し、更に承陽の勅額を廟前に賜ふ。

これにより、「承陽大師小伝」が『承陽大師聖教全集 第一巻』発行に伴って編まれたことがわかる。先に、一次資料ではないとした所以である。

「承陽大師小伝」における「疑問」に係る該当箇所を見てみよう。

頓て一塊の大疑団。其の胸宇の間に鬱結し来れり。大疑団とは則ち顕密の二教に於いて、俱に談ずる所の。本来本法性。天然自性身の那一著なり。若し自己の身心にして。本来に法性を存在し。天然に仏身なりとせば。三世の諸仏は何の故に発心出家して。無上正等正覚を願求したまふかと（6頁）。

「もと」にした「聴講ノート」にはなく、「道元禅師」のみにあった記述が、ここにある。「無上正等正覚を願求したまふ」が、そうである。探しものが見つかったのである。但し、急いでつけ加えるが、文言の末まで同じという訳ではない。「道元禅師」には「無上正覚を願求したまふ」とあり、「正等」の二文字が

ない。けれども、支障はないであろう。いまは「無上正覚を願求したまふ」に対応する記述の存在を問題にしているのだから、ここにあったと言うことが眼目であろう。「聴講ノート」にはなく、「道元禅師」のみに存在する伝記文献とは、「承陽大師小伝」だったのである。いいかえると、「道元禅師」の該当箇所は、「聴講ノート」に負いつつも、それとは別に「承陽大師小伝」を参照していたのではないかと推量できよう。

4. 「本来本法性天然自性身」を読む

「本来本法性天然自性身」の読みに、立ち返る。

ところで、「本来本法性天然自性身」は、そもそもが、どのように訓読するのだろうか。訓読について見てみよう。

水野弥穂子「道元禅師略年譜」（西尾実訳『古典日本文学全集 14 正法眼蔵 他正法眼蔵随聞記』筑摩書房、昭和37年8月25日 107頁）では、「本来本法性、天然自性身」と読んでいます。

建保五年（一二一七）丁丑 十八歳 「本来本法性、天然自性身（本来真実のさとの本体と同じものであり、造作を加えぬまが真実の身である）」と説く教に疑問をいただき、「如来自ら法身清浄ならば、諸仏甚麼としてか更に発心して三菩提の道を修行するか」という疑問をいただき、三井寺の公胤僧正をたずねた。

これに対し、寺田 透『正法眼蔵を読む』（法蔵館、昭和56年9月20日）は、このように読んでいます。

この「本来本法性、天然自性身」ですが、「自性」という言葉はありますが、「性身」という言葉がないのでちょっと困りますが、やはり対句ですから、「本来 本 法性。天然 自 性身」と読んでいいんじゃないかと僕は考えています。「本法性」の「本」というのは、仏になりうるための前世の修行という場合の前世の、前世からのという意味で使われることの多い文字です。「自」はおのずからにしてということで、「本来本」と「天然自」の対句の形で、人間の時間的本質と、そのもの自体の本来具有の本質とをあらわしているんじゃないか、そう思うのです。

本来前世から人間は法性をもっている、というよりも法性そのものであり、天然におのずから性身である。つまりすでに仏である。それなのにどうしてわざわざ改めて発心して菩提を求める必要があるのか、それが十五歳の道元の疑問だったというわけです（12~13頁）。

「本来本法性天然自性身」は、「本来 本 法性. 天然 自 性身」と読まれている。「対句の形で」とあるように、語法に立って、読みが提示されている。その上で、「本法性」の「本」は、「仏になりうための前世の修行という場合の前世の、前世からのという意味で使われ」ており、「天然自」の「自」は「おのずからにしてということ」であるという。また、「法性」は、対句上、「性身」に照応するとする。

読みを踏まえて、寺田 透『正法眼蔵を読む』は、つぎのように論を展開している。

「本来本法性」というのは、ですから、人間は元来、いまここにこうしてある以前から、すでに「法性」である一世界であり、法則である、仏がそれを見て取り悟ることによって、仏となる、そのものに他ならないのだ、そういう具体的存在としてここにあるんだ、すべての人間がそうのはずだ、ということを使う言葉なのです。

「天然自性身」というのは、「天然」—自分の誕生とではなく、全存在、それとの関係で考えた場合の自分は、ということでしょうが、それ、つまり、全存在と存在という点で同資格の自分は、すなわち存在するものとしての自分の本質は、おのずから、自然に「性身」である。「性身」という言葉は仏教用語ではないらしいとさっきも言いましたが、「性」をさっき言った変わらない、本質的なものという意味にとれば、その肉化されたというか、具体化されたものが「性身」ということになるでしょう。

それはちょうど釈迦牟尼仏が、智慧であり、それからその智慧によって把握されるものであるはずの世界の法則でありつつ、同時に、そういう智慧と法則を持つものとして衆生を救う身体を具えているもの、すなわち応身仏でもあるのと同じ関係で、肉体を具えたというか、具体的な存在となった本質と言った風のものです。「性身」とは、そういうものと考えることが出来ます。(13~14頁)

確認のため、今一度くり返す。「本来本法性天然自性身」は、「本来 本 法性. 天然 自 性身」と読まれていた。「自」は「おのずからにしてということ」のように、副詞的に使われていた。また、「法性」は「性身」に対応していた。就中、「自」の用法に留意したい。

さてさて、西尾実は「本来本法性天然自性身」を、どのように訓読したのであろうか。西尾実の読みについてみてみよう。西尾実は、先に掲げたように、「道元禪師」(『信濃教育』大正3年3月号)において、こう述べていた。

「顕密の二教に於て、俱に談ずる所は本来本法性天然自性身である。若し自己の身心が本来に法性であり天然に仏身であるとしたならば、三世の諸仏は何の故に発心出家の功を俟つて無上正覺を願求したまふたか。」と云ふ一大疑問に逢着した。

どのように「本来本法性天然自性身」を訓読したかは不明である。だが、「顕密の二教に於て、俱に談ずる所は本来本法性天然自性身である。若し自己の身心が本来に法性であり天然に仏身であるとしたならば」とある。と言うことは、「本来本法性天然自性身」は「本来に法性であり天然に仏身である」と解されているのである。このことから、「本来本法性天然自性身」は、少なくとも「本来本法性」と「天然自性身」の二つに分けて理解しようとしていることがわかる。また、「本来」と「天然」とが、二項対比の関係に置かれていることもわかる。

反面、「本法性」の「本」が何を指しているのか、その内実は定かではない。また、「天然自性身」における「自性身」と「天然に仏身である」の「仏身」との関係も明瞭ではない。「自性身」は熟語としての一語なのか。その場合、「自性身」は一語として、「天然に仏身である」の「仏身」に呼応する関係にあるのか。それとも、「自性身」は、先の例のように、「自」と「性身」に分別しているのか。その場合は「性身」が「仏身」に照応するのか。いずれも、内実は定かではない。問題は、「自性身」の押さえ方にあろう。

「自性身」に係わる用語について、概念整理をしておこう。中村 元『仏教語大辞典(縮刷版)』(東京書籍 昭和56年5月20日)によると、「自性」、「自性身」、「四身」、「性身」は、それぞれ、次のように記述されている。

自性：①それ自体の定まった本質。ものをしてそのものたらしめるゆえんのもの。ものそれ自体の本性。固有の性質。存在の固有的な実体。真実不変なる本性。そのもの。本体。本性。理。真性。自己存在性。②それ自体としては、③副詞として、さながらに、④独立の単位。⑤それ自身(にもとづいて論証されるべき事柄)。⑥われわれが本来具有する真実の性。⑦真如法性。仏の真身。⑧禪門では、すべての人が生まれながらにしてもっている仏性の意に用いる。自心・心性・仏性。⑨自性身の略。自己の本性。大日如来の法身自身。四種法身の第一。⑩因明において、体。前陳・有法・所別に相当する。差別に対する。⑪サーンキヤ学派における根本質量因。根本原理。

自性身：法身に同じ。四身の一つ。

四身：①『楞伽經』に説く、四種の仏身。化仏(すなわち化身)、功德仏・智慧仏(すなわち報

身)、如如仏(すなわち法身)という。②『成唯識論』に説く、自性身・他受用身・自受用身・變化身の四身。③天台宗でいう法身・報身・応身・化身の四つ。④四種法身に同じ。⑤仏の四つの体性身：仏の自性身のこと。

とまれ、西尾実が、どのように「本来本法性天然自性身」を訓読したかは、今のところ不明である。

では、「本来本法性天然自性身」に係わる「疑問」について、西尾実はどのように理解していたのであろうか。冒頭に掲げたように、西尾実は「『自』という文字」において、次のように述べていた。

我が道元禪師の生涯に就て考ふるも、彼が叡山の碩学に就いて、顕密の二教を学んだ後、其胸に結ばれた疑問は実に法性と自性との一大事実であつた。即ち「顕密二教共に説く所は「本来本法性天然自性身」である。然るにかの三千の諸仏は何故に発心出家の功を俟つたか」といふ一事に外ならなかつた。

「疑問」に対する西尾実の理解は、「実に法性と自性との一大事実」として受け止める。そこでは、「法性」と「自性」の二語を「疑問」理解の鍵語として取り立てる。しかも、両語を二項対立の関係のもとに置いている。

「法性」と「自性」の二語を基軸にする「疑問」理解は、「道元禪師」においても継続されている。西尾実は、先に掲げたように、「道元禪師」の中で、

此間に於て最も吾人の注目を要するのは彼が逢着した人生観上の大疑である。即彼は漸く参学を重ねるに従つて、「顕密の二教に於て、俱に談ずる所は本来本法性天然自性身である。若し自己の身心が本来に法性であり天然に仏身であるとしたならば、三世の諸仏は何の故に発心出家の功を俟つて無上正覺を願求したまふたか。」と云ふ一大疑問に逢着した。

と、述べていた。西尾実は、加えて、上記の文章に引き続いて、次のように述べていた。

己の人生の一大事實は遠く彼の大疑であつて又近く吾人の疑問である。或は法性と自性といひ、或はヘブライズムとヘレニズムといふ、何れは真面目に人生に立つ者の必ず触着すべき事実なのである。

然るに現代の思想界は、早くも理論の上に此兩者を調和せんとして、今や我国にも「第三帝国」の声は高い。而して大勢は何の静思も経ないで直ちに此声に和せんとして居る⁽¹⁴⁾。

「己の人生の一大事實は遠く彼の大疑であつて又近く吾人の疑問である。」のように、「彼」(道元)と「吾人」(西尾実)、両者に共通する問題として、つま

りは「己の人生の一大事實」とする立場が表明されている。そして、これを解く鍵語になるのが、「法性と自性」であり、「ヘブライズムとヘレニズム」であるという。「彼の太疑」、即ち本覚思想に対する疑念であるが、「道元禪師」においても、「『自』という文字」と同様に、「法性と自性」の問題としてとらえられているのである。

「大疑」は、本来、本覚思想に係わる問題である。これを、西尾実は「法性と自性」の視点から切り取る。西尾実は、なぜ、このように読んだのだろうか。「法性と自性」の視点からの接近は、「大疑」だけのことではなかつた。道元論の中核をなす「身心脱落」においてもそうであつた。西尾実は「道元禪師」(『信濃教育』大正3年4月号)において、こう述べている。

或る年の夏、後夜参禪の折、如浄禪師が入室して、大衆の睡眠するを見、厳しく誡めて、「参禪は須らく身心脱落なるべし、只管打睡つては何を為すに堪えるか」と云はれた。かくいふ傍に在つて、これを聞いた彼は、「身心脱落」なる一語に解発され忽然として大悟した。かくて彼は静に方丈に上り、無限の光明と感謝とに満たされて焼香礼拝した。

此時彼が其師に答へた事は「身心脱落」である。又其師の云ふ所も「身心脱落」である。惟ふに彼が年来の大疑も茲に全く解明の光りを得た事であらう。後年彼が帰国の後建仁寺に於て第一になした弁道の書普勸座禪儀の中にも「身心自然脱落。本来面目現前」の一節がある。此「身心脱落」は実に彼が超関の一大事であつたのだ。

茲に於て吾人は再び彼が初年の大疑を回想しなくてはならぬ。即ち法性と自性との人生の事実に向つて彼は、如何なる内的の経験を積んで真の光明裡に実参したであらうか。われを解くべき鍵は確に此機の経験である。

彼が悟達の鍵は実に此身心脱落であつた。それは法性と自性との調和にあらずして自性の脱落であつた。此一関を超えて初めて法性自爾の真風光に達することを得た。(17~18頁)

「惟ふに彼が年来の大疑も茲に全く解明の光りを得た事であらう。」とある。「彼が年来の大疑」とは、「茲に於て吾人は再び彼が初年の大疑を回想しなくてはならぬ。」とあるように、「初年の大疑」であつた。「初年の大疑」とは、「即ち法性と自性との人生の事実に向つて彼は」という。ここでも、先と同じように、「法性と自性との人生の事実」として理解されている。

加えて、「茲に全く解明の光を得た」とある。「茲に」とは、「身心脱落」を指している。そして、「法性と自性」の視点から、「身心脱落」に接近していく。

「身心脱落」において、「法性」と「自性」は、どのように理解されているか。西尾実の理解は、このようである。「法性」と「自性」とは、対立概念として理解する。加えて、「自性」から「法性」へと展開していく関係にあるとする。では、展開は、どのように生じるのか。それは、「如何なる内的の経験を積んで」とある。「内的経験を積んで」とは、どういうことか。「われを解くべき鍵は確に此機の経験である。／彼が悟達の鍵は実に此心身脱落であつた。」とあるように、「内的経験を積んで」とは「身心脱落」の経験であった。「それは法性と自性との調和にあらずして自性の脱落であつた」という。「法性」と「自性」の「調和」ではなく、「自性」の「脱落」ととらえる。「自性」の「脱落」は、また、「自性を超越して法性に生くる」とも説かれている。

このように、「法性」と「自性」という視点は、本覚思想に対する疑念だけでなく、道元論の核となる「身心脱落」においても、概念理解の座標軸となっていることがわかる。そうなのだが、「法性」と「自性」という用語は、ここまで内実を問わずに用いてきた。

西尾実の言う「法性」「自性」とは、何を指しているのか。特に、「自性」という用語の吟味が必要であろう。先の中村元『仏教語大辞典（縮刷版）』には、「自性」について合計 11 もの事例が、記載されていた。だが、西尾実の用法は、そのいずれにも適合しない感が強い。たとえば、「⑦真如法性。仏の真身。」や「⑧禪門では、すべての人が生まれながらにしてもっている仏性の意に用いる。自心・心性・仏性。」に認められるように、本来、「自性」と「法性」とは、対立する関係にはない。それなのに、西尾実は対立概念として用いているのである。それは、なぜなのか。さまざまな理由が考えられる。けれども、確かなことが一つある。ここには、当時における西尾実の問題意識が密接に関わっていたのである。

（この項、続く）

（注）

- (1) 杉 哲「西尾実と道元」『熊本大学教育学部紀要』第 49 号 人文科学 2000 年 12 月 15 日
- (2) 「村上文学博士述 日本仏教史 卷一」中の道元関係分は既に翻刻を試み、杉 哲「西尾実と道元（Ⅱ）」（『国語国文 研究と教育』第 43 号 平成 18 年 2 月 20 日）に収めた。本稿での引用本文は、すべて翻刻版に従った。
- (3) 西尾実「『自』という文字」『信濃教育』大正 2 年 12 月号 4~5 頁
- (4) 西尾実「道元禪師」『信濃教育』大正 3 年 3 月号 16 頁
- (5) 田村芳朗「道元の本覚思想」（鏡島元隆・玉城康四郎編『講座 道元 第四巻 道元思想の特徴』春秋社 1980 年 9 月 10 日 90 頁）
- (6) 高崎直道・梅原猛『仏教の思想 11 古仏のまねびく道元』角川学芸出版 平成 8 年 10 月 25 日 39 頁（本書は、昭和 44 年角川書店から『仏教の思想』全 12 巻の第 11 巻として出版された著作を文庫化したものである。）
- (7) 大久保道舟『修訂増補 道元禪師傳の研究』筑摩書房 昭和 41 年 5 月 10 日 80 頁
- (8) 水野弥穂子『道元禪師の人間像』岩波書店 1995 年 5 月 26 日 26 頁
- (9) 引用本文は、すべて河村孝道編著『諸本対校永平開山道元禪師行狀建擲記』（大修館書店 昭和 50 年 4 月 8 日）所収文献によった。
- (10) 菅沼晃編『道元辞典』東京堂出版 昭和 52 年 11 月 30 日 13 頁
- (11) 引用本文は、河村孝道編著『諸本対校永平開山道元禪師行狀建擲記』（大修館書店 昭和 50 年 4 月 8 日）所収文献によった。
- (12) 西尾実「道元の『愛語』について」（上伊那国語教育研究会『記念講演集』昭和 37 年 11 月 8 頁）
- (13) 西尾実「道元」（『日本の思想家Ⅱ』早稲田大学出版部 昭和 41 年 12 月 69 頁）
- (14) 注（4）に同じ。

（付記）

- ・引用文献の漢字表記については、新字体に改めた。
- ・引用文献の発行年は、その文献の奥付に従った。年号あるいは西暦のどちらかに一定していない。