

西尾実と道元 (X II)

杉 哲

Nishio Minoru and Dohgen (XII)

Satoru SUGI

(Received October 1, 2013)

1. 「身心脱落」の前理解

西尾実と道元との出会いは、東京帝国大学文科大学における講義中での出来事であった。講義の担当者は村上専精、講義題名は「日本仏教史」、講義の開設年度は大正元（1912）年度であった⁽¹⁾。

では、西尾実は、村上専精の講義をどのように受けとめたのだろうか。出会いの内実を解明する作業を続けている。ここでは、「身心脱落」という道元の用語に対する西尾実の理解の仕方とそこに働いている思惟の様態を明らかにしたい。

最初に、「身心脱落」理解の現況を確認しておこう。「脱落」の対象は、「身心」である。「身心」という表記が、一般化するのには「(引用者注—1945年)終戦前ごろ」からであったという。道元との出会いは、大正の始めである。「しんしん」という語を、「身心」と書く表記は、当時、一般的ではなかった。西尾実自身、聴講ノートのなかで「心身」と書いては、「身心」と、幾度も書き直している。

「しんしん」という語を「心身」と書くか「身心」と書くかの問題である。手元の辞典を見ると、最も古いものでは、『日葡辞書』に、「しんしん」は見当たらないが、/Xinjin.Cocoro, mi/とある。この「Cocoro」は「心」であり、「mi」は「身」であろう。ただし、全体としての漢字表記は明らかでない。(略)「心身」を最も早く採録したのは、明治四十四年に改訂をした『辞林』であり、以後の辞典では、まず例外なく「心身」を採録している。ところが、終戦前ごろから、「しんしん」の見出しの下に「心身・身心」と掲げることが多くなり今日に至っている。中には、別項目とし、「心身 ころとからだ」と、「身心 からだところと」とするものもある。要するに、「心(精神)とからだ(身体)」か、「からだ(身体)ところ(精神)」かということである⁽²⁾。

「身心」という物言いには、また、仏教語としても、「必ずしも術語とはいえない」状況があった。さらにまた、「固有の中国語として、身心という熟語はあまり見かけないようである。」ともいわれる。それにもまして、「『身心脱落』ではなくて、『心塵脱落』だったのではないか」という指摘は、果たして西尾実の視野に入っていたであろうか。

如浄が言ったのは、「身心脱落」ではなくて、「心塵脱落」だったのではないか。(略) <身心脱落>なる語は、如浄の語録で見ると、一回だけしか出てこないが、そこでは「心塵脱落」と書いてある。(略)「心塵」ならば、実は、先の「五蓋を除く云々」にぴったりである。五蓋や五欲とよばれる、いわゆる煩惱が心に積もる塵であるということは、インド以来の仏教の伝統的な理解である。その術語を使うと、/「自性清浄心、客塵煩惱染」/といい、人間の心は生まれながら本来清浄である(あるいは白紙の状態である)が、たまたま偶発的に外からとりついた(外来の客のような)塵のごとき煩惱によって染められ汚されているということである。/これはやがて、<仏性><如来蔵>(凡夫のうちににひそむ、仏となる可能性)の思想を生みだしたものとされる。ブッダの当時の状況にさかのぼって言えば、無知の代表のような周利盤特(チューラバンタカ)という仏弟子が、ブッダからハンカチをもらって、その汚れることを見て悟ったといわれる縁につながる思想である。したがって、簡単明瞭ではあるがごく大事なことであって、あるいは如浄の言わんとしたのも、このような心塵脱落という単純な表現であったのではないかと思う。(略) /なお、「身心」という熟語はいうまでもなく肉体と精神で、われわれの全存在われわれの存在自体をさすのであるが、仏教語としては必ずしも術語とはいえない。仏教の本来の考えでいえば、われわれの存在は<五

蘊>といわれ、物質たる<色>と、精神的要素としての<受>(感覚作用)・<想>(想像作用)・<行>(意志作用)・<識>(認識作用)の四つの和合体としてだけ存在するという。もし精神的要素を一括していえば、<色心>とよび、あるいは、<名色>という。また、固有の中国語として、身心という熟語はあまり見かけないようである。したがって<身心>という表現は和製くさい気もする。他方、<身心>の語の使用は道元の著書では枚挙にいとまないほどあらわれている。ただ、この、<身心脱落>という表現が、<心塵脱落>に比して、道元の哲学の深さを倍加したことは間違いない⁽³⁾。

さてさて、「身心脱落」とは、どういうことだろうか。理解の現況をまとめておこう。「身心脱落」話は、研究史上、「面授時脱落」と「叱咤時脱落」の両者に分別されるのが、通例である。

道元禪師における身心脱落の考察といえば、基本的には面授時脱落と叱咤時脱落の両者に焦点を当て、互いを比較考察し、どちらか一方を道元禪師における身心脱落の機縁とすることが通例である。/顧みれば、道元禪師における身心脱落を面授時脱落・叱咤時脱落と命名し、最初に当問題に取り組まれたのは、杉尾玄有氏である。杉尾氏は論文「原事実の発見—道元禪師参究序説—」(『山口大学教育学部研究論叢』第26号第1部1977年3月)、及び「御教示仰ぎたき二問題—「面授時脱落」のこと及び『普勧座禅儀』のこと—」(『宗学研究』第19号、1977年3月)において問題を提示され、『越州吉祥山永平開闢道元禪師行状記』に記される身心脱落話を主軸とし、道元禪師が如浄の座睡僧叱責を機縁に大悟した話を叱咤時脱落と命名し、これを「叱咤時脱落そのものがなかった」と論断された。また、「面授」巻に記される道元禪師と如浄の相見時の身心脱落話を以て、これを面授時脱落と命名し、「面授・堂奥聴許・身心脱落は同時のもの」と認めておられる⁽⁴⁾。

研究史上、「道元禪師における身心脱落を面授時脱落・叱咤時脱落と命名」されたのは、1977年のことである。それ以前においては、「身心脱落」話の扱いは、一様ではなかったことがわかる。

また、「身心脱落」理解の前提となる資料状況は、このようである。調べ得た範囲では、つぎのように整理されている。

資料は、大きく見ると二つに分類される。一つは、道元禪師の著述になるもの、もう一つは、道元禪師以外の著述となるものである。道元禪

師の著述となるものは、『宝慶記』、『永平広録』、『正法眼蔵』等であり、道元禪師以外のものは、『伝光録』、『永平寺三祖行業記』、『元祖孤雲徹通三大尊行状記』、『天童如浄禪師語録跋』、『永平元禪師語録』序などである。/これらすべての資料に見られる特徴は、「身心脱落」或いは「心身脱落」もしくは「心塵脱落(略)」の話の出所は、天童如浄(1163-1228)の語「参禅者身心脱落也。不用烧香・礼拝・念仏・修懺・看経、祇管打座而已。」(『宝慶記』)によるものと思われる。しかし、いわゆる「叱咤時脱落」の話は、道元禪師の著述たる『宝慶記』、『永平広録』、『正法眼蔵』の比較的初期の成立のものには見られず、かえって、『伝光録』以下の道元禪師の著述以外の資料によって見いだされる⁽⁵⁾。

研究史と資料状況を踏まえて、「身心脱落」理解に迫ろう。「身心脱落」の「標準的な意味」は、現在、つぎのようにまとめられている。

以上、右において諸学者、諸解説書における身心脱落を見てきたが、身心脱落の標準的な意味として、特に『禅学大辞典』を基にして三つに分解できるものと考え。

- ①身も心も一切の束縛から離脱すること。
- ②大悟底の境界にいたること。
- ③座禅の当体が身心脱落のすがたである。

①は身心脱落という言葉を、その言葉から捉えたものであり、身と心があるものから離脱することである。②は身心脱落とは悟りの境界とみなすことである。③は如浄禪師の「参禅者身心脱落也」の説示から、座禅と身心脱落は等しいものと捉えたことによるものである。特に、身心脱落は悟りなのであるが、悟りとは「座禅によって得るもの」ではなく「座禅それ自体」であるという立場である。/伝統的な宗学の立場では座禅をすることが身心脱落であり、悟りの境界であって、覚りを求めることや心的体験を否定するのである。すなわち、①②③がイコールで結ばれる。/これに対して、①や②を心的なもの、覚りであると捉える立場がある。/それ故、各氏の立場を分類すれば大きく三つに分けることができよう。すなわち、

- A…悟り体験を認めない立場
 - B…悟り体験を認める立場
 - C…A・B両方とも考慮する立場
- という三つになる⁽⁶⁾。

「身心脱落」の「その意味に対する先行研究並びに辞書等の理解」については、また、つぎのようにも、報告されている。

いま「身心脱落」のその意味に対する先行研究並びに辞書等の理解を簡単ではあるが整理すると、およそ二つに分けることが出来るように思われる。一つは、身も心も一切の束縛から離脱し、大悟底の境界にいたること。そして座禅の当体こそが身心脱落の姿である、という理解である。(略) いま一つは、「座禅こそが身心脱落であるという確信に到った機縁」である、といった理解である⁽⁷⁾。

これらの知見を踏まえて、道元との出会いの時期における西尾実の「身心脱落」理解の内実に迫ろう。

2. 「身心脱落」理解と西尾実

西尾実の著作において、「身心脱落」という道元の用語が登場するのは、調べ得た範囲では、「『自』という文字」(『信濃教育』大正2年12月号)が、初出である⁽⁸⁾。

支那天童山に於て一日終夜参禅の間、其師如浄が同室の門人を誡むる言葉を聞き、「身心脱落」なる一語に触発されて豁然として大悟した。

ここにいう「身心脱落」は、いわゆる「叱咤時脱落」話を指している。そして、その理解は「大悟」である。「大悟」というとらえ方は、先学の分類に照らすと、「悟り体験を認める立場」に依拠し、「大悟底の境界にいたること」に当たる。

西尾実の著作上、「『自』という文字」(『信濃教育』大正2年12月号)に継いで、「身心脱落」が出現するのは、「道元禅師」(『信濃教育』大正3年3・4月号)である。「道元禅師」における「身心脱落」の理解は、どのようであったか。「道元禅師」の当該箇所を、つぎに掲げる。「身心脱落」の理解は、「『自』という文字」と同じである。同様に、「大悟」という理解であった。

或る年の夏、後夜参禅の折、如浄禅師が入室して、大衆の睡眠するを見、厳しく誡めて、「参禅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⁽⁹⁾。

「『自』という文字」と「道元禅師」、いずれの場合も、「身心脱落」の理解は「大悟」であった。では、一歩進めて、「大悟」理解の仕方は、どのようであったろうか。両者は、これもまた、同じであったろうか。つぎに、「大悟」とする理解の内実をみてみよう⁽¹⁰⁾。

「『自』という文字」(『信濃教育』大正2年12月号)において、「身心脱落」という用語は、つぎのように

説かれている。全体像をつかむため、先の引用部分も含めて当該箇所掲げる。

支那天童山に於て一日終夜参禅の間、其師如浄が同室の門人を誡むる言葉を聞き、「身心脱落」なる一語に触発されて豁然として大悟した。此時に於ける彼が悟達の内容は吾人の容易に知解すべからざるは固よりである。併乍ら彼が法性と自性との疑問といひ「身心脱落」といふあるは、又吾人の心境を以て推想し得る所があるではあるまいか。「身心脱落」吁かくして初めて自爾の法性に覚醒しうる吾等ではあるまいか。「みづから」が死して初めて「おのづから」なる我に生き得る吾等ではあるまいか⁽¹¹⁾。

ここにいう「彼」とは、いうまでもなく、道元をいう。「身心脱落」は、「彼が法性と自性との疑問といひ『身心脱落』といふあるは」のように、「法性と自性との疑問」と並置される関係性のもとに置く。並置される両者は「みづから」と「おのづから」の問題としてとらえ直される。そして、「身心脱落」の理解内容は、このようであった。「『身心脱落』吁かくして初めて自爾の法性に覚醒しうる吾等ではあるまいか。『みづから』が死して初めて『おのづから』なる我に生き得る吾等」と。ここには「みづから」対「おのづから」という認識布置のもと、「身心脱落」を理解しようとする西尾実の姿がある。

ここで、留意したいのは、つぎの二点である。一つは「『みづから』が死」す、という発想である。そこには、自己否定の思考がある。もう一つは「みづから」と「おのづから」の関係性である。両者は、前者が「死して初めて」、後者が「生き得る」とあるように、否定を介しての関係に置かれている。

「みづから」対「おのづから」という認識布置には、このように、「否定」の思考を認めることができる。けれども、それは弁証法とは異なる。ここには、対立と葛藤がない。「みづから」と「おのづから」は、本来、対立すべきものである。それが「『みづから』が死」すということを契機にして、対立は回避され、「おのづから」へと回収される。また、「『みづから』が死」すという発想に見出される自己否定も、「自己を他化することによる自己の否定」ではない。その意味において、ヘーゲルの弁証法とは異なる。

ヘーゲルの弁証法にとって、否定とは自己否定なのであり、揚棄とは自己揚棄なのである。しかし、自己否定は孤立した自己の否定ではなく、自己を他化することによる自己の否定である。自己を他化できるのは、自己が否定的なものであるからである。否定的なものの否定、自己の他化は、しかしながら、けっして自

己を無化したり、自己をたんに拡散することではない。自己は、自己を否定しながら、その否定された自己において自己でありつづけるのである。そのような自己が、ヘーゲルのいう主体にはかならない。主体は、自己を否定し他化することをとおして自己を展開するのであり、そのなかで、主体としての自己同一性を保持するのである⁽¹²⁾。

「身心脱落」理解に働いている思惟は、「みずから」対「おのずから」の認識布置であった。だが、これだけではなかった。いま一つの視点があった。それは、何か。「『自』という文字」において、西尾実は「『身心脱落』吁かくして初めて自爾の法性に覚醒しうる吾等ではあるまいか。」と述べていた。就中、「自爾の法性」という表現に注目したい。

「自爾の法性」とは、一体、どういうことだろうか。「自爾」、「法性」、各々の辞書的な意味は、このようである。用いる辞書は、諸橋轍次『大漢和辞典』（大修館書店 昭和32年12月15日）と中村元「仏教語大辞典」（東京書籍 昭和56年5月20日）である。

【自爾】佛 自然をいふ。〔止観、五百五十三〕自爾、自然の異名。（『大漢和辞典』）

【自爾】①それみずから。②自然。自然のままであること。（『仏教語大辞典』）

【法性】佛 諸法真実の体性。真理。真如。（『大漢和辞典』）

【法性】諸法（諸存在・諸現象）の真実なる本性。万有の本体をいい、仏教の真理を示す悟の一つで、真如・実相・法界などの異名として用いられる。ことわり。定め。（『仏教語大辞典』）

とすると、「自爾の法性」の意味は、どうなるか。辞書の説明に従うと、「自爾の法性」とは「それみずから（自然）なままにある諸法の本性・真理・真如」とでもなろうか。意味するところは、おおよその見当がたった。

だが、「自爾の法性」において、問題にしたいのは意味それ自体ではない。「自爾の法性」というものいいにある。そこには、興味深い事実がある。

興味深い事実とは、何か。「自爾の法性」に対して、これとは語順を逆にした「法性自爾」という熟語が、存在することである。さらに、興味深いのは、西尾実が、「法性自爾」という熟語を用いていることである。西尾実の著作において、「『自』という文字」という論考の後を受けて、その次に発表されたのが「道元禅師」（『信濃教育』大正3年3・4月号）であった。西尾実は、「道元禅師」において、「法性自爾」という熟語を使用している。しかも、「法性自爾」という用語は、「身心脱落」との係わりになかで登場する。

彼（道元—引用者注）が悟達の鍵は実に此身心脱落（『信州教育と共に』所収のテキストでは「身心脱落」と一重鉤括弧がついている—引用者注）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⁽¹³⁾。

「法性自爾」という用語には、明瞭な出典があった。「法性自爾」という言葉は、前掲の『大漢和辞典』の【自爾】の項に「佛 自然をいふ。〔止観、五百五十三〕」とあったように、『摩訶止観』という本にでている。

「法性自爾」とは、どういうことか。先学によると、このようである。

『摩訶止観』卷第五上には、「問う、一念に十法界を具するは、作念して具すとなさんや、任運に具すとなさんや。答う、法性自爾にして、作の成ずる所にあらず」とて、「自然法爾」と同義語である「法性自爾」が肯定的に使われている。この場合は、神の恣意的な意志による創造説や人間の作為的な主観を始源とする唯心説などが邪因因果説であり、悪しき作用論であるということから、それを是正して立てられた「自然法爾」の説である⁽¹⁴⁾。

「法性自爾」という用語は、「『自然法爾』と同義語である」という。「法性自爾」は、また、「自然法爾」と同義語であると認めた上で、つぎのようにも説かれている。

明恵の「アルベキヤウ」を『沙石集』の内部で考えようとする際には、如上の「自然法爾」「道理法爾」に加え、その同義語である「法性自爾」にも注意を払う必要があろう。この語は『摩訶止観』卷第五上に見える。

問。一念具十法界。為作念具。為任運具。

答。法性自爾非作所成。（大正新修大蔵経第46卷51c）

さきにも触れたように、『沙石集』の先行する巻1、巻2においては、その法談の基調を形成しているのが、いずれも『摩訶止観』とその注釈書の教説であった。このことを勘案すると、巻3の説く「アルベキヤウ」、延いては「道理」の背後に、『摩訶止観』の「法性自爾」が控えている蓋然性は決して小さくないと思われるのである。

が、いずれにせよ、これらの仏教的観念（「道理法爾」「自然法爾」「法性自爾」—引用者注）を背景に置いて考える時、明恵の「アルベキヤウ」も、泰時の「道理」も、共に、人間がそれぞれの状況の中で全力を上げて追求すべき、本然のあり方、ありのままの真実の姿、を意味していることになろう⁽¹⁵⁾。

「法性自爾」という用語は、「自然法爾」と同義語であり、その意味するところは「人間がそれぞれの状況の中で全力を上げて追求すべき、本然のあり方、ありのままの真実の姿、を意味していることになろう。」という。

先に掲げたように、「自爾の法性」とは、辞書的な意味では、「それみずから（自然）なままにある諸法の本性・真理・真如」と解することができた。そして、語順を逆にした「法性自爾」という熟語は、くり返すことになるが、「本然のあり方、ありのままの真実の姿、を意味していることになろう」とあった。ということは、「自爾の法性」と「法性自爾」は、意味の上では変わりがない。同義語ということになろうか。先に掲げたように、「法性自爾」と「自然法爾」とは、同義語の関係にあった。つまり、「自爾の法性」、「法性自爾」、「自然法爾」、三者は同義語ということになろう。

「自然法爾」は、周知のように、親鸞の言葉として名高い用語である。「自然法爾」は、「いわゆる自然法爾書簡にある」言葉であり、しかも、「親鸞においては、このなかでのみ見出される」言葉であった。

その拠りどころは、いずれも正嘉二年（一二五八）、親鸞八十六歳のときの、いわゆる自然法爾書簡にある。自然法爾という語は、親鸞においては、このなかでのみ見出される。『教行信証』をはじめとする、それ以前の諸著作には、自然法爾という語は見出されない。自然法爾は、この法語においてはじめて見出される語である。自然法爾が、親鸞の最後に到達した境地を現していると説かれるのは、このことに拠っている⁽¹⁶⁾。「自然法爾」という用語の概念内容は、どのようであったか。「末燈鈔」で確かめておこう。

自然といふは、自はおのづからといふ、行者のはからいにあらず。しからしむといふことばなり。然といふは、しからしむといふことば、行者のはからいにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに。法爾といふは、この如来のおむちかひなるがゆへに、しからしむるを法爾といふ。法爾は、このおむちかひなりけるゆへに、すべて行者のはからひのなきをもて、この法のとくのゆへにしからしむといふなり。すべて、人のはじめてはからはざるなり。このゆへに他力には、義なきを義とす、とるべしとなり。自然といふは、もとよりしからしむといふことばなり⁽¹⁷⁾。

「自然」も「法爾」も、ともに「しからしむ」ということばであるという。つまるところ、「自然法爾」という用語は「しからしむ」の意であるとする。では、「しからしむ」とは、どういうことか。「然といふは、

しからしむといふことば、行者のはからいにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに。」とあるが、その意はどう受けとめたらよいのだろうか。先学によると、「しからしむ」とは、「自力のはからいを捨てて仏の手にすべてを任せきること」、「阿弥陀仏という絶対の中に身を投ずること」を意味するという⁽¹⁸⁾。

「自然法爾」は、先に掲げたように、「親鸞の最後に到達した境地を現している」言葉であった。「自然法爾」という用語は、日本思想史上、つぎのように位置づけられている。

親鸞は「行者のはからいにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに」、「自然」「法爾」を「しからしむる」と読む。そして念仏の行者は自らの「はからひ」を捨てて、ただ阿弥陀如来の廣大無辺な救済力に頼りきること救いを求めるべきことを教える。さらに、阿弥陀如来を、なんらかの実体的な存在としてではなく、「かたちもましまさぬよう」「自然のやうをしらせんれう(料)」という、いわば、普遍的、抽象的な性格をもつ「自然」なる救済の主体を「行者」が知覚、確認する手段として捉える、仏の観念としてきわめて注目すべき見解を提出している。このように、自然・法爾といった抽象的形而上的概念によって救済の主体たる仏を捉える思想は、日本においては親鸞以前の段階ではなかったものである。(略)ただし、漢語としては、自然なり法爾という語は、たとえば任運などと同義の語として、老荘的傾向のつよいもので、それほど特殊な用法、用語ではなかった⁽¹⁹⁾。

確認しておこう。西尾実において、「自爾の法性」、「法性自爾」という言葉の使用は、意図的であった。というのも、二つの言葉は同義語の関係にあり、しかも、「法性自爾」には明瞭な典拠があったからである。「法性自爾」の出典は『摩訶止観』にあった。『摩訶止観』とは、どのような性格の書であったか。

中国随代の高僧で天台宗の創始者である智顛(538-597)によって著された『摩訶止観』は、『法華玄義』『法華文句』とともに天台宗三大書の一つである。天台教学の座禅にはじまる禅修行の作法と心得を述べつつ、禅の思想原理を体系的に説いたもので、仏教史上最も懇切な座禅の指導書・指南書といわれる⁽²⁰⁾。

「仏教史上最も懇切な座禅の指導書・指南書といわれる」だけに、『摩訶止観』は、日本文化史上、大きな役割を果たした。役割の大きさは、つぎのように説かれている。

比叡山の一乗止観院の止観業の課程はこの四種三昧を修行することに規定づけられていた。や

がて比叡山から法然、親鸞、栄西、道元、日蓮などの諸宗が派生し、比叡山は日本仏教各宗の母胎といわれ日本文化の揺籃であるといわれるが、それはこの止観業に由来したのであり、いわばこの摩訶止観こそがまさしく日本仏教各宗の淵源となったのである。中世における日本文学その他の文物が摩訶止観を読まずしてはなにごとも語り得ないとまでいわれる影響を、日本文化の上のこしている所以でもある⁽²¹⁾。

西尾実と『摩訶止観』の関係は、定かではない。精査は、今後の課題とする。いま一度繰り返しておこう。「自爾の法性」、「法性自爾」、「自然法爾」、三者は同義語であった。けれども、西尾実は、三者のなかで、「自爾の法性」、「法性自爾」という用語を採用している。「自然法爾」という熟語は選択していない。採用の別には、西尾実の明確な意図があったであろう。しかしながら、用語採択に関わる西尾実の意図は、これまた、定かではない。ただ、確かなことがある。それは、「自爾の法性」、「法性自爾」という言葉の選択が意図的であったことである。加えて、これら二つの言葉が「自然法爾」という意味において使用されていることである。ここから、さらに進めて、つぎのような推量も可能なのではないか。西尾実の「身心脱落」理解において、「自爾の法性」、「法性自爾」という言葉の用法は、親鸞の「自然法爾」という熟語の文脈のなかで行われたと。例示の一つとして、漱石の名前をあげることができる。

以上の漱石の考えを圧縮した言葉がある。それが則天去私である。これを彼自身が説明している文章がある。/ (引用者注—1 行きき)「漸く自分も此頃一つのさういつた境地に出た。「則天去私」と自分ではよんで居るのだが、他の人がもつと外の言葉で言ひ現はしても居るだらう。つまり普通自分自分といふ所謂小我の私を去つて、もつと大きな謂はば普遍的な大我の命ずるまゝに自分をまかせるといつたやうな事なんだが、さう言葉で言つてしまつたのでは尽くせない気がする。」(前掲書〔引用者注—松岡讓『漱石先生』岩波書店 昭和9年刊〕, 214 ページ。) (略) / ところで、漱石の則天去私の思想上の血脈は何であろうか。西洋のユダヤ＝キリスト教の絶対人格神の要素はまったくないのは明らかであるが、では孔孟の教え(儒教)の系譜につながるのかと言えば、そうでもない。なぜなら、キリスト教においては絶対の神と有限で罪に汚れた人間の間に連続する通路は切断されている。孔孟の教えは道德国家をめざす君子道德であって、政治のための道德である。それらにおいて絶対

者または天命はあらゆる行為の参照軸であり、それが「いと高きもの」で天的なものである。両者において絶対者は近づくことのできない消尽点または統制理念である。漱石が大我に「まかせると」というとき、その表現の背景にある心情や思考習性は、とくに浄土門仏教が育てたものである。天命という言葉だけみればいかにも儒教的だが、けっして儒教ではあるまい。漱石自身の出身家族が属した浄土真宗の感じ方が漱石の則天去私の最奥の根であろう。そうだとすれば漱石のなかに親鸞がいる。則天去私を語る漱石においてまさしく親鸞が同時に語っているのである⁽²²⁾。

ここに、「漱石自身の出身家族が属した浄土真宗の感じ方が漱石の則天去私の最奥の根であろう。そうだとすれば漱石のなかに親鸞がいる。」とある。ここにいる「漱石の則天去私」の代わりに、「西尾実の法性自爾」を入れ替えることができよう。また、「漱石のなかに親鸞がいる」は、「西尾実のなかに親鸞がいる」ともいうことができようか。精査は、今後の課題とする。

ここまでの範囲では、西尾実の「身心脱落」理解には、二つの思惟様式が働いていた。一つは、「みずから」対「おのずから」という認識布置からの接近であった。いま一つは、「自然法爾」と同義語である「法性自爾」という考え方であった。

「みずから」と「おのずから」、「法性自爾」、両者は、ともに、「日本思想の基層」に息づいていた。『『自然法爾』あるいは『おのずから』を理想に、それへの『融合相即』を自己否定的に求めるといふ—『西洋の観念形態』とは明らかに異なる』発想であったからである。

近代日本を代表する二人の思想家(西田幾多郎・九鬼周造—引用者注)の以上の言葉に明らかのように、ここには日本人の思想文化一般の基本発想ともいべきものが、「自然(おのずから)」ということにおいて要約されて語られている。「自然法爾」あるいは「おのずから」を理想に、それへの「融合相即」を自己否定的に求めるといふ—「西洋の観念形態」とは明らかに異なる—こうした基本発想の中で、日本人は独自の思想文化を営んできたのである⁽²³⁾。

「みずから」と「おのずから」、「法性自爾」、両者は、「日本人の思想文化一般の基本発想」において、別々のものではなく、一つの枠の中に入るといふ。なぜなら、両者は「『自然』ということにおいて要約されて語られている」のように、「自然」の相のもとに集約できるからであると。西尾実の「身心脱落」理解に働いていたのは、「自然」の発想であった。それは、

まさしく「日本人の思想文化一般の基本発想ともいべき」思惟様式であった。このことは、「由来日本の思惟の重要な特質である無礙の親和力は常に対立する二者を溶融和解せしめる力をもつて居り、深い苦悩をも情趣の裡に解消し去る場合も多く、それによつて深刻なる思想が屢々浅薄化される傾向を免れないのであつた」という指摘に通じる⁽²⁴⁾。それは、また、「そういえば、確かに「我」に関する伝統的東洋思想の一般的傾向としては、個的主体を確立するよりは、むしろ個我的自己を消失することの重要性が強調されてきた」という指摘からも、肯えるであろう。

個的「我」の自覚、一切の他者・他己を徹底的排除していくところにはじめて成立する自己のアイデンティティ。そこに、近代の人間の主体性を特徴づける絶対自律性が、直証的確實性をもって覚知されるはずである。もしそうとすれば、西洋哲学のこのような近代的「我」の自覚の見地から見て、日本の、あるいは東洋一般の、主体性の捉え方が、著しく前近代的と感じられたことも当然でなければならぬ。/ 茫洋として捉えどころもないような東洋的「我」。いわゆる我執の跋扈する実生活の次元は別として、少し深いところまでいくと「我」などというものが有るのか無いのかすら問題になってくるような「我」。そう言えば、確かに「我」に関する伝統的東洋思想の一般的傾向としては、個的主体を確立するよりは、むしろ個我的自己を消失することの重要性が強調されてきた。自と他、自我と他我との間の境界線すら曖昧で、ともすれば両者が融合してしまふような「我」は、自主独立的、自律的主体性としての「我」ではあり得ない⁽²⁵⁾。

西尾実における「身心脱落」理解は、「『自』という文字」「道元禪師」、いずれにおいても、同一であった。ともに、「大悟」という理解であった。また、「大悟」の理解の仕方においても、ここまでみてきたところでは、両著は同じであった。しかしながら、反面、両著間には相違点もあった。相違点は「道元禪師」にあつて、「『自』という文字」にはなかつたものである。相違点とは何であつたか。否定思惟の導入である。西尾実において、その思惟様式のなかに「否定」という考え方が登場するのは、調べ得た範囲では、「道元禪師」(『信濃教育』大正3年4月号)が、最初であつた。西尾実は「道元禪師」のなかで、こう述べていた。

彼(道元—引用者注)の道は調和にあらず、妥協にあらず、論議にあらず、空想にあらず、実に切々たる内実の経験を経て否定の一関に到達し、全き否定の後超関体達の真面目に参し得た

ものである。而も此際に於ける彼の否定は所謂空零なる否定ではなかつた。即ち真の超越であつた。見神の事実であつた。懐疑の面帕を去つて正覚に入るの第一歩であつた。仮迷を去つて真悟に就くの関門であつた⁽²⁶⁾。

「調和にあらず、妥協にあらず、論議にあらず、空想にあらず」と否定辞が重ねられていく。そして、遂には「否定の一関に到達し、全き否定の後超関体達の真面目に参し得たものである。」にいたる。ここには、ことば本来の意味において「弁証法」とよぶ思惟の姿がある。というのも、「否定的媒介」を契機として、「発展」があると考へる考へ方が見出せるからである。否定の思惟様式である。いいかえると、弁証法の発想である。

ここまで、西尾実の「身心脱落」理解について、その内実の解明に努めてきた。その結果、西尾実の「身心脱落」理解は、大別すると、二つの面からの接近であつたことが明らかになった。二面とは、「自然」という発想に立つ思考と「否定」思惟とである。

「『自』という文字」と「道元禪師」は、両著とも、村上専精博士の講義に発していた⁽²⁷⁾。立論の前提は、同じものである。なのに、用いられた思惟様式には違いがある。これは、どういうことか。立論の際、西尾実が依拠した聴講ノートを精査する必要がある。

つぎに、聴講ノート、つまり、西尾実「村上文学博士述 日本仏教史 卷一」⁽²⁸⁾における「身心脱落」の取り扱いをみてみよう。

3. 「身心脱落」理解と村上専精

「聴講ノート」(西尾実「村上文学博士述 日本仏教史 卷一」/「聴講ノート」と略述する。以下、同じ。)に登場する「身心脱落」の話は、このようである。

一夜禪室ニアルニ、如淨五夜廻り来り警戒シテ曰ク「座禪ハ身心ヲ脱落スルニアリ。只管眠ルハ何ノ故ゾ」ト、道元コノ一言ノ下ニ傍聴シツツ悟リ、直チニ方丈ニ上リ、焼香礼拝ス。師何故ニ焼香礼拝スルゾト。答ヘテ曰ク。身心脱落シ来ル。淨祖曰身心脱落、脱落身心ト。大師曰這箇ハ是暫時ノ伎倆。和尚乱ニ某甲ヲ印スル事ナカレト。淨祖曰脱落身心。大師礼拝シ給フ。是歳九月如淨ヨリ仏祖正伝ノ大戒ヲ稟承シ給フ。即菩薩ノ大戒也。

思ニ身心脱落ノ一句ニヨリ、サキノ仏々祖々面授法門今現成ノ句ヲ悟リシナラン。シカノミナラス叡山ニアリシヒニ已ニ発シ公胤ニタス所アリシ大疑問ヲ此時初メテ凍解セシナラン。

入宋ノ目的ハ茲ニトゲラレシナラン。(正法眼蔵
仏祖卷、面授卷ヲ見ヨ。)コノ中ニ釈迦相伝ノ秘
訣ヲウケタソト(41頁)。

記述は、2段落構成である。内容上も、段落単位で
二つに分けることができる。前半の段落には、「身心
脱落」のエピソードが語られている。ここにいう
「身心脱落」は、いわゆる「叱咤時脱落」の話である。
その理解は、「悟り」である。一方、後半の段落には
「思ニ身心脱落ノ一句ニヨリ」の「思ニ」という言葉
が端的に示すように、ここには「身心脱落」に対す
る講義担当者の解釈がある。

前半部の「身心脱落」話には、出典が付されてい
ない。出典は、何だったのか。まずは確かめておこう。

「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。但し、「永平広録」は省いた。
調べ得た範囲では、「永平広録」には「叱咤時脱落」
話に該当する箇所は、見出せなかったからである。「
承陽大師伝」は、正確には、「承陽大師小伝」という。
永平寺編集発行『承陽大師聖教全集 第1巻』(明治42
年4月25日)に収載されている。後世のもので、二
次資料といえる。しかし、上記「参照」文献に記載
名があるため、他の文献とともに掲げた。

以下に、道元禪師行録、伝光録、建擲記、三祖行業
記、承陽大師小伝の順に、「叱咤時脱落」話にかかわ
る記載を掲げる⁽²⁹⁾。

【道元禪師行録】

時間浄和尚責衲子座睡曰。参禅須身心脱落。
只管打睡為什麼。於是豁然大悟。

【伝光録】

後夜ノ座禅ニ、浄和尚入堂大衆ノネムリヲ
イマシムルニ曰、参禅身心脱落也、不要焼香
礼拝念仏修懺看経、祇管打座始得ト、時ニ師キ
ヒテ忽然トシテ大悟ス、今ノ因縁ナリ、

【建擲記(訂補本)】

浄翁一日。責一禅衲座睡曰。参禅須身心脱
落。只管打睡堪為什麼。師於傍豁然大悟。直
上方丈焼香。浄問曰。焼香事作麼生。師云。
身心脱落来。浄曰。身心脱落。脱落身心。師云。
這箇是暫時伎倆。和尚莫妄印某甲。浄曰。吾
不妄印汝。師云。如何是不妄印某甲底。浄曰。
脱落身心。師礼拝。

【三祖行業記】

天童五更座禅。入堂巡堂。責衲子座睡云。参
禅者身心脱落也。祇管打睡麼生。師聞豁然大悟。
早晨上方丈。焼香礼拝。天童問云。焼香事作

麼生。師云。身心脱落来。天童云。身心脱落。
脱落身心。師云。這箇是暫時伎倆。和尚莫乱
印某甲。童云。吾不乱印爾。師云。如何是不
乱印底。童云。脱落々々。

【承陽大師小伝】

浄祖或る時後夜の座禅に入堂し。大衆の睡
眠するを厳誡して曰はく。参禅は須らく身心
脱落なるべし。只管打睡して什麼を為すにか
堪へんと。大師傍に於いて豁然として大悟し。
直ちに方丈に上りて焼香したまふ。浄祖問ひ
て曰はく。焼香の事作麼生。大師曰はく身心
脱落し来る。浄祖曰はく。身心脱落。脱落身心。
大師曰はく這箇は是暫時の伎倆。和尚乱に某
甲を印すること莫れと。浄祖曰はく脱落身心。
大師礼拝したまふ。

「聴講ノート」の該当箇所と文献記述のそれとを比
べてみよう。記載内容においては、上記の各々と重なる。
内容的には、いずれもが典拠になりうる。では、
表現においてはどうか。いずれの文献においても、
文言の末まで「聴講ノート」の該当箇所と対応
するものはなかった。

この事態は、何を語っているのだろうか。そこには、
多分に、講義の聞き手への配慮があったのではないか。
聞き手は学生である。「身心脱落」の話は、わかりや
すさを専一に、典拠資料に依拠しつつも、引用者の解
釈を交えながら紹介されたのではないか。これを如実
に示しているのが、呼称の選択である。上記文献では、
各々において、如浄と道元の呼称は変わることなく一
定していた。これに対して、「聴講ノート」では、話
の進行に応じて、如浄と道元、各々の呼称が変化して
いる。如浄の場合、「如浄」に始まり、「師」、そして
「浄祖」と変化している。他方、道元の場合は、「道元」
に始まり、「大師」へと変化している。初学者の理解
を助けるために、典拠資料の呼称を変えたのであろう。

「座禅ハ身心ヲ脱落スルニアリ。」(「聴講ノート」)
というテーゼは、道元理解の鍵語の一つである。たと
えば、「宝慶記」に「参禅は身心脱落なり。焼香・礼
拝・念仏・修懺・看経を用いず、祇管に打座するのみ。」
とある。事例は、ここだけではない。「宝慶記」をは
じめてとして、「普勧座禅儀」、「弁道話」、「行時」、「三
昧王三昧」等々、道元の著述では繰り返し登場する。
「座禅ハ身心ヲ脱落スルニアリ。」(「聴講ノート」)
というテーゼは、その意味において、道元理解の大原則
の確認である。「座禅ハ身心ヲ脱落スルニアリ。只管
眠ルハ何ノ故ゾ」と、鉤括弧表記になっている。会話
表現は他にもあるのに、ここだけに鉤括弧がついてい
る。おそらくは強調の意であろう。これも、聞き手へ
の配慮ともいえようか。「聴講ノート」にみる「身心

脱落」話の出典状況は、このようであった。

つぎに、「聴講ノート」に登場する「身心脱落」話の後半の段落を取り上げる。後半の段落には「思ニ身心脱落ノ一句ニヨリ」の「思ニ」とあるように、ここには「身心脱落」に対する引用者（講義担当者）の解釈が記述されていた。以下に、「思ニ」に続く箇所を再掲する。

思ニ身心脱落ノ一句ニヨリ、サキノ仏々祖々面授法門今現成ノ句ヲ悟リシナラン。シカノミナラス叡山ニアリシヒニ已ニ発シ公胤ニタタス所アリシ大疑問ヲ此時初メテ凍解セシナラン。入宋ノ目的ハ茲ニトゲラレシナラン。（正法眼蔵仏祖巻、面授巻ヲ見ヨ。）コノ中ニ釈迦相伝ノ秘訣ヲウケタソト（41頁）。

「身心脱落ノ一句ニヨリ」「仏々祖々面授法門今現成ノ句ヲ悟リシ」に加えて、「公胤ニタタス所アリシ大疑問ヲ此時初メテ凍解セシ」めて、ここに「入宋ノ目的」も遂げたとする。「身心脱落」理解は「一句」それだけを対象としない。他の事柄も巻き込み、それらとの関係性のもとに行われている。それは「弁道話」をはじめとする道元の著述に沿うものであるが、関係性の強調が「思ニ」という言葉を選ばせたのであろう。なぜなら、講義者・村上专精には、このような理解があったからである。一例を掲げる。村上专精に、『道元と親鸞』（日月社 大正4年8月6日）という著書がある。講義の年度は、大正元年度である。講義の年度と著書刊行の年は、近接している。著書のなかで、「身心脱落」話は、つぎのように紹介されている。ここに展開されている関係性の構図は、講義と同様である。

或る日後夜の座禅に際し、如浄禅師が、大衆の睡魔に犯さるゝを誡め、大衆を警策するために、禅堂内を廻りながら、/「夫座禅、為脱落身心也、低管打睡堪作什麼。」/と言つて通られた。平素大修行をして居る者は、如何なる縁に因りて徹するや分らぬ。（略）今道元禅師が、叡山に登りて出家せられし以来、修行に修行を重ね、明全和尚の会下に修行し、更に入宋求道、今や如浄禅師の許にあつて、真個大修行をして居られた。是に道元禅師の内的修行に依つて、最早や開悟に至らうとして居た其の時、如浄禅師の「脱落身心」といふ警策の語を聞くや否や、道元禅師は豁然として大悟徹底したのである。即ち曩に叡山を下り来りて、三井の光胤僧正に質せし所の疑問も、この時始て洞解し、入宋求法の目的もこゝに成就したのである⁽³⁰⁾。

そもそのところ、「身心脱落」の意味はどうなるのか。この問に対して、講義者の反応は、つぎのよう

であった。一方において、こう語っている。

天童山ニ初メテ二師ノ対面スルヤ如浄ハ他ヲ交ヘズシテ仏々祖々面授法門今現成ト。コレ如浄禅師ノ所見也。シカシテ後ニ道元ガ師ノ印可ヲウルニ至リシハ身心脱落ノ一句ナリキ。/此如浄ノ一句ト仏々祖々面授法門今現成トガ道元ヲシテ得道セシムルノ因トナリシ也。サレバ道元ノ家風ハ此ニ於テ味ハサルベカラズ。/シカリト雖モ「仏…」トハ何可ナルヤ。又身心脱落トハ畢竟何ヲ意味スルヤ。ヨキ名師ニ知遇シテ究参究□スルノニアラサレバ常識学究□□解スベキモノニアラズ。シカレドモ今敢テ之ヲ知ラントスルニハ正法眼蔵中殊ニ弁道話、現成公案、並ニ光明卷等ヲ一読スベシ（61頁）。

「此如浄ノ一句（身心脱落-引用者注）ト仏々祖々面授法門今現成」を理解するには、どうしたらよいか。「正法眼蔵」の注釈書は「非常に多く」「経豪による『正法眼蔵品目録』などをはじめとし、江戸時代になるととくにその研究がさかんとり、多数の注釈書が書かれた」といわれる⁽³¹⁾。しかしながら、講義のなかでは、注釈書は、一切、紹介されていない。「ヨキ名師ニ知遇シテ究参」して体得するのみ、と正論を述べるだけである。その上で、「今敢テ之ヲ知ラントスルニハ正法眼蔵中殊ニ弁道話、現成公案、並ニ光明卷等ヲ一読スベシ。」と教える。ただただ、道元の著述を読むことが説かれている。西尾実は講義者の教示を、どのように受けとめたのか。「身心脱落」理解において、「道元禅師」（『信濃教育』大正3年3・4月号）にみる限り、三書（弁道話、現成公案、並ニ光明卷等）は、三書とも採用されていない。「道元禅師」において「身心脱落」理解に用いられた『正法眼蔵』は、「即心是仏」と「面授」の二巻であった。

講義者は「身心脱落」の意味について、他方、つぎのようにも述べている。

身心脱落トハ他ニアラズ。吾我ヲ離ルル所ニ存ス。如浄ノ大光明ハ本来成就シテシカモアラハレサルハ何故カ畢竟吾我ニククルルガ故也。コレモシ吾我ヲハナルレバ真ニ「仏々…」也。/故ニヨロシク身心脱落スベシ。座禅ノ要□身心脱落ニアリ。但吾我ヲハナルトイフトモ普通ニイフ無我ト大ニ其趣キヲ異ニスルモノアリ。光明蔵三昧ノ結文ニ謹ンテ実参同志ノ人ニ曰ス。一機一境ヲトルコトナク。見解聡明ヲ頼ムコトナク、長連牀上ノ学徳ヲ携ヘズ身心ヲ以テ上来ノ光明蔵中ニ放ゲシ終テ再ビカヘリミズ。悟ヲ求メズ、迷ヲハラハズ念ノ起ルヲキラハズ。念ヲ愛シテ相續セズ。マサニ大座スベシ。汝ガ念

ヲ愛サンニ念一人ニオコルモノニアラズ、只一
座ノ虚空ノ如ク一団ノ火ノ如ク出息入息ニ打ち
マカセテ万事ニトリアハズ座断スベシ。タトヘ
八万四千ノ雜念起滅スルモ当人トリアハス。捨
果ヲスレバ一念

[引用者注一本頁の右側余白部に一ヶ所の書き込
みあり。しかし、すべて見せ消ち。]

これはたしかに懷葬の見解である。この中には
甚しく隙間のある□□がある。□か禅宗に首肯
□□□る点もここにある。これは禅宗に対する
□の不昧の致す所か (65 頁)。

「身心脱落トハ他ニアラズ、吾我ヲ離ルル所ニ存ス。」
と言いつ切っている。「吾我ヲ離ルル所ニ存ス」とは、
どういうことか。同時に、「但吾我ヲハナルトイフト
モ普通ニイフ無我ト大ニ其趣キヲ異ニスルモノアリ。」
ともいっている。講義者の意図は、どこにあったのだ
ろうか。

(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) 文化庁『言葉に関する問答集 総集編』大蔵省印刷
局 平成 7 年 3 月 31 日 93~94 頁
- (3) 高崎直道・梅原猛『仏教の思想 11 古仏のまねび
< 道元 >』角川学芸出版 平成 8 年 10 月 25 日 62,
64~66 頁
- (4) 清野宏道「道元禅師における身心脱落についての一
考察」『曹洞宗研究員研究紀要』第 40 号 2010 年 3
月 23 日 24 頁
- (5) 石島尚雄「『身心脱落』の資料についての一考察」『宗
学研究紀要』第 22 号 2009 年 3 月 116 頁
- (6) 下室覚道「身心脱落の一視点 (下) - 身心脱落の意
味について -」『宗学研究紀要』第 14 号 2001 年 3
月 25~26 頁
- (7) 永井賢隆「『宝慶記』における身心脱落の意義」『駒
沢大学大学院仏教学研究會年報』第 43 号 2010 年 5
月 89 頁
- (8) 西尾実「『自』という文字」『信濃教育』大正 2 年 12
月号 5 頁 / 引用に際しては、圏点や傍点等の符号は
省いた。
- (9) 西尾実「道元禅師」『信濃教育』大正 3 年 4 月
号 17~18 頁 / 引用に際しては、圏点や傍点等の符号
は省いた。
- (10) 杉 哲「西尾実と道元 (X I)」(『熊本大学教育学
部紀要』第 61 号 人文科学 2012 年 12 月 12 日) の
第 4 節「『身心脱落』理解と『否定』思惟」に加筆
修正を施した。
- (11) 注 (8) に同じ。
- (12) 岩佐茂「ヘーゲル弁証法の批判的精神」『一橋論叢』
第 107 巻第 4 号 平成 4 年 4 月号 552 頁
- (13) 注 (9) 18 頁
- (14) 田村芳朗「日本思想史における本覚思想」(相良亨・
尾藤正英・秋山虔編『講座 日本思想 第 1 巻』東
京大学出版会 1983 年 10 月 25 日初版 / 引用本文は、
1984 年 2 月 3 日第 2 刷 139 頁による)。
- (15) 小林直樹「真如の顕現—『沙石集』の構想—」『人
文研究 (大阪市立大学文学部紀要)』第 46 巻第 2 分
冊 1994 年 12 月 61 頁
- (16) 佐藤正英「親鸞における自然法爾」(相良亨・尾 藤
正英・秋山虔編『講座 日本思想 第 1 巻』東京大学
出版会 1983 年 10 月 25 日初版 / 引用本文は、1984
年 2 月 3 日第 2 刷 143 頁による)。
- (17) 「未燈鈔」/ 引用本文は、『日本古典文学大系 82』岩
波書店 昭和 51 年 6 月 20 日第 13 刷 122~123 頁に
よった。
- (18) 中村元『仏教語大辞典』東京書籍 昭和 56 年 5 月
20 日
- (19) 子安宣邦監修『日本思想史辞典』ベリかん社 2001
年 6 月 1 日 / 市川浩史稿
- (20) 関口真大校注『摩訶止観 (上)』岩波文庫 2012 年
10 月 16 日第 25 刷 / 表紙カバーの言葉より。
- (21) 関口真大「解説」(関口真大校注『摩訶止観 (上)』
岩波文庫 1966 年 7 月 16 日第 1 刷 / 引用本文は、
2012 年 10 月 16 日第 25 刷 14 頁による)。
- (22) 今村仁司「親鸞と学的精神」岩波書店 2009 年 11
月 27 日 236~238 頁
- (23) 竹内整一「『おのずから』と「みずから」—日本思
想の基層」春秋社 2004 年 2 月 1 日 8~10 頁
- (24) 家永三郎『日本思想史における否定の論理の発達』
新装版 新泉社 1983 年 5 月 1 日 105 頁
- (25) 井筒俊彦「禅的意識のフィールド構造」『思想』岩
波書店 1988 年 8 月号 6 頁
- (26) 注 (9) 18 頁
- (27) 注 (1) に同じ。
- (28) 西尾実「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、拙稿「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、翻刻版に従っ
た。但し、その後の精査結果を入れて、一部修正を
加えた。
- (29) 「承陽大師小伝」(永平寺編『承陽大師聖教全集 第
一卷』1909 年 4 月 14 頁)。「承陽大師小伝」以外の
引用本文は、すべて、河村孝道編著『諸本対校 永
平開山道元禅師行状 建搦記』(大修館書店 昭和 50
年 4 月 8 日) 所収資料による。
- (30) 村上专精『道元と親鸞』日月社 大正 4 年 8 月 6
日 65~67 頁
- (31) 菅沼晃編『道元辞典』東京堂出版 昭和 52 年 11 月
30 日 109 頁