

第1章 仏教の自然の捉え方とその表現——道元を視座として

頼住 光子（東京大学）

1. はじめに——自然観の展開

近年、地球温暖化、地質・水質汚染をはじめとして、ますます深刻の度を加速させている環境問題を解決するためには、単に制度やシステムを改変したり、技術開発をしたりするばかりでは十分ではないと指摘されている。つまり、環境問題を生み出すに至ったものの見方とりわけ、自然を数量として法則的に把握し、利潤を生みだすべく科学技術を用いて自然に介入しコントロールするという、西洋近代が生み出し、今や全世界を席捲している自然観そのものを、根本から見直す必要があるというのである。近代社会の発展を牽引してきたものの見方そのものが、社会の存続を危機に陥れている現在、環境世界としての自然から自らを切り離し、それを支配する人間という基本的な「生」の図式を大きく転換する必要があると言えるだろう。転換の可能性を探るために、まず、西洋近代的な自然観が成立する以前の、自然に対する見方について簡単に確認しておこう¹。

西洋の思想・文化の二大源流と言われるギリシア哲学とキリスト教の自然観について取り上げてみると、まず、ギリシアでは、自然とは「生ける自然」であった。「自然」を表わすギリシア語は *physis*（ピュシス）であるが、これは「生まれる」を意味する *phyomai*（ピュオマイ）に由来すると言われている。ギリシア人にとって自然とは、まず、生成発展の契機をそれ自身に内在させたものであった。アナクシマン드로ス（c.610BC～546BC）の自然に関する定義、「万物がそこから生成し、そこへと消滅する万物の根源（アルケー、*archē*）」や、アリストテレス（384BC～322BC）の定義、「自己自身の内に運動と静止の原理（アルケー、*archē*）をもつもの」（『自然学』192b12-15）は、このことを端的に示している。（さらに、アリストテレスは、自然に関して合目的性を強調する。つまり、質量（ヒュレー、*hylē*）としての自然物は、内在する形相（エイドース、*eidōs*）を現実化するという目的を達成すべく発展し続けており、自然とは、まさに、目的に向かって運動し発展し続けるものであるとするのである。）

また、古代ギリシアで自然を表わす言葉としては、*physis* の他に、*cosmos*（コスモス）や *pantha*（パンタ）がある。この *cosmos* とは秩序全体すなわち全自然を意味し、*pantha* は *cosmos* の中にある万有、すなわち日月星辰、山川草木、風雨、人間をはじめとする生物などを意味する。この *cosmos* については、ヘラクレイトス（c.540BC～c.480BC?）が「永遠に生きる火であり、一定の分だけ燃え、一定の分だけ消える。」（22B30）と言ったことから分かるように、秩序を持ちつつ運動する生ける自然であり、*pantha* についてはプラトン（427BC～347BC）が、「自然の総体はすべて互いに親近なつながりを持つ」（『メノン』81D）と述べているように、相互に繋がり合う存在者の全体を指す。これらは、自然と

¹ 以下の自然観の諸相や「自然」という言葉の来歴に関しては、青山昌文編『比較思想・東西の自然観—地球環境破壊を超えて』（放送大学教育振興会、一九九五年）、伊東俊太郎『一語の辞典・自然』（三省堂、一九九九年）、柳父章『翻訳の思想—「自然」と NATURE』（平凡社、一九七七年）、池田善昭編『自然概念の哲学的変遷』（世界思想社、二〇〇三年）、座小田豊編『自然観の変遷と人間の運命』（東北大学出版会、二〇一五年）参照。

いうものが、ばらばらな個物の寄せ集めでできているのではなくて、同一根源から生まれ出たものとして、人間をも含めて緊密に有機的に結び付いていることを示す。

古代ギリシアにおいては、デモクリトス（c.460BC～c.370BC）のように、自然を原子に分割して捉えるという還元主義的発想による自然観も一部で見られはしたものの、優勢であったのは、先述のような有機体論的、目的論的な自然観であった。このような捉え方によれば、生物が成長するとは、その生物の本来あるべき姿の実現であると考えられ、さらには水が流れたり煙が上昇したりすることすらも、本来あるべきあり方の実現であるとされた。人間と自然との有機的一体性を説く、このようなギリシア的思惟においては、自然と人間は決して対立するものでも、支配－被支配の関係にあるものでもなく、あえて言うならば、自然によって人間も神々も包み込まれおり、「自然－神－人間」は、調和的に結び付いていたのである。

ギリシア語で自然を意味する *physis*（ピュシス）は、ラテン語では *natura*（ナトゥーラ）と翻訳されたが、この言葉も *physis* と同様に「生れる」*nascor* という動詞に由来する言葉である。そして、*physis* と同様に、*natura* も、人間と神々をも包み込みつつ、自己自身を生み出し続ける「生ける自然」であった。

これに対して、中世に支配的になったキリスト教においては、ヘレニズムとは異質な自然観が見られる。同じラテン語の *natura*（ナトゥーラ）を使っているにも関わらず、ギリシアの *physis*（ピュシス）の系譜を引くローマ世界の *natura* と、キリスト教世界の *natura* との間には越えがたい懸隔がある。（キリスト教の宇宙論が古代ギリシア哲学の影響下で形成されたとはいえ、両者の基本的な発想の枠組みは大きく異なると言える。）

キリスト教における自然とは、神が「無」から創造し支配するものであった。そして、『創世記』第一章に「神は言われた。「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。」」（新共同訳）とあるように、「神の似姿」である人間は、神の付託を受け神の代理として自然を支配すべきであり、それ故に人間は、被造物の中でも特別な地位を占めるとされた。人間は、被造物として神に支配されるとともに、特別な地位にある故に、自然を含め他の被造物を支配すると考えられたのである²。

キリスト教によって確立されたこのような「神－人間－自然」の階層的関係は、キリスト教の影響力が薄れた近代になると、人間が神によって掣肘される存在であるという部分が抜け落ちて、人間が自然を支配するという側面のみがクローズアップされるようになる（「人間－自然」）。そして、そのような支配を可能ならしめたのが、デカルト（1596～1650）

² キリスト教の自然支配の思想が環境問題の大きな原因となったと指摘し大きな論争を巻き起こしたのが、Lynn White, Jr. *Machina ex Deo: Essay in the Dynamism of Western Culture* MIT Press, 1968（リン・ホワイト・ジュニア『機械と神－生態学的危機の歴史的根源』（青木靖三訳、みすず書房、一九七二年）であった。リン・ホワイト・ジュニアの所論に対抗して、新たな聖書の解釈が試みられ、聖書の神が人間に求めているのは自然を搾取することではなく、神の信託付託者 *steward* として適切に自然を管理することであったという反論や、パウロが「ローマの信徒への手紙」第八章で「被造物の救い」に言及していることに注目して、キリスト教には人間中心主義には収まらない自然観があったという反論がなされた。

やニュートン（1642～1727）に代表される機械論的自然観である。そこでは、自然は、有機体的生命としてではなくて、機械時計のアナロジーの下で理解され、質ではなくて量や延長に還元され、その法則性が探求された。ここにおいて、自然は、もはや生命的原理とは無縁の「死せる自然」になった。そして、ベーコン（1561～1626）によって、人間が自然を支配するという理念が確立され、近代における自然観の主流をなすに至る。このような過程を経て、超越者からも自然からも自らを切り離して孤立した近代的自我による、自己利益の目先の最大化を求める暴走が開始されたのである。

もちろん、同じく西洋近代においても、キリスト教以前の「生ける自然」への回帰を強調するドイツ・ロマン派の自然観があり、さらに、東洋に眼を転じれば、自然を支配対象とはせず、自然と人間との一体性、同質性を強調する自然観が広く見られる。たとえば、輪廻転生のサイクルの中での人間と動物との交換可能性、一体性を想定するインド的な世界観³、人為を排して天地の自（おの）づからとしての自然と一体になることを目指す中国の道家の自然観⁴、天（自然）と人（人事）との照応を説く儒教の天人相関（感応）説⁵などが挙げられるだろう。また、イスラーム世界を代表する哲学者、自然学者であるイブン・スィナー（980～1037）は、自然を第一原因である唯一絶対神からの発出と見、それ故に現実にある欠如体としての万物は皆、純粹善であり真実在でもある究極原因としての神を本源的愛において志向するとして、自然の合目的性と有機的一体性を主張した。以上のような反機械論的、反自然支配的で生命論的、目的論的な自然観は、現在も無視することのできない影響力を持っている。

さて、二〇世紀に入ると、機械論的自然観を批判する相対性理論や量子力学が大きな力を

³ インド的な思惟を基盤として発展した仏教においては、六道輪廻が唱えられ、解脱しない限り、生きとし生けるものは、六道（六つの世界：天、人間、修羅、畜生、餓鬼、地獄）を生まれかわり、死にかわり経めぐり続けなければならないとされた。ここでは、人間と自然物である動物とは決定的な差異はなく、同じく迷い苦しみの世界を彷徨う「衆生」であるとされた。

⁴ 「自然」という語は、『論語』『孟子』などの儒教経典には見られず、もっぱら道家経典に用例が集中している。たとえば、『老子』には「人は地に法（のつ）り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る。」（第二十五章）とあり、人間の道徳や天地間の道理は、みな「自然」に則っていると述べられている。ここでの「自然」とは、西洋的なネイチャーとしての自然、すなわち、人間に対する客体の総体としての自然ということではなくて、人為の加わらないありのままの状態であり、またそのような本源的状態にある森羅万象を統一的に呼ぶ言葉である。道家では、天地自然を探求し錬丹術を開発したが、それは自然を支配しようとするものではなくて、自然の機序をありのままに捉え、そこに参入し、自然の恵みを受けることによって不老不死を成就することを目指していた。つまり、最終的には自然との合一の達成によって、自らも自然の不断の自発的運動に参加し得ると考えられたのである。

⁵ 中国では、もともとは、天とは、人事を司る超越的人格神（天帝）であると理解されていたが、周代以降、人間的な性格が払拭されて抽象的な宇宙や自然現象を貫く原理だとされた。前漢の董仲舒は、たとえば人間の体に四肢があるのが四季に対応するように、人間というミクロコスモスと天というマクロコスモスとは一致し、天と人とは不可分のものであると主張した。天（宇宙や自然の秩序）と人事とが呼応し合うというこのような考え方は天人相関説、天人合一説と呼ばれ、皇帝による祭天儀礼を思想的に裏付けた。また、朱子学がこの説を哲学的に深化させ、理気二元論、性即理説に基づいて天の理が人間に内在する道徳原理であることを主張した。

持つに至った。また、機械的法則的な決定論、結果を一意的に特定可能とする因果論を覆す、散逸構造における自己組織化論、オートポイエシス理論など、自然をホーリスティックなシステムとして捉える見方に注目が集まっており、デカルトやニュートン、ベーコンによって築き上げられた近代的自然観を批判する視点を提供している。とはいうものの、現代社会において最も優勢であるのは、依然として、デカルト・ニュートン・ベーコン的な自然観である。それは、人間の生活に飛躍的な利便性を供与する一方で、生態系の破壊や地球温暖化などの多くの深刻な問題を今なお生み出し続けており、そのような自然観を相対化しつつ、自然観の新たな地平を切り拓く必要性が叫ばれている。

その際に有力な手掛かりとなるのが、先述の東洋哲学、とりわけ、東洋哲学の中でも最も高度に理論化された仏教の思想であろう。私が本稿において解明を試みる道元の自然観は、まさに東洋哲学における伝統的な自然観の一典型であり、また大乘仏教思想の自然観、世界観の一極北といえることができる。「日本思想史上最高の思想家」とも呼ばれる道元の自然観の解明を通じて、現代において喫緊の課題である新たな自然観の形成、自己と世界との新たな関係の構築に多少なりとも寄与することを目指したい。(なお、仏教などの東洋哲学を参考にすることについては、仏教国である日本で深刻な公害問題が起きている現実一つと見ても仏教が環境問題に資するというのは虚妄であるという批判があるが、ここでは、環境問題を惹起するに至った、要素還元主義、機械論的自然観をはじめとするものを見方を相対化、転換するにあたって示唆的である、という点で仏教の自然観に注目している。)

2. 道元の自然観——『正法眼蔵』「溪声山色」巻の「無情説法」を中心に

「自然」という言葉の意味の変遷——「シゼン」と「ジネン」

道元の自然観について検討するための準備作業として、まず、現代われわれが使用している日本語としての「自然」、すなわち、一般的な音読みである漢音により「シゼン」と読まれる「自然」という言葉の来歴を瞥見しておこう。

現代の日本語において「自然」という言葉は、一般に、日月星辰、山川草木、鳥獣虫魚などの「人為の加わらない天地間の森羅万象」の意味で使われている。しかし、このような「自然」という言葉の方法は、決して古くからのものではなく、江戸時代の蘭学・英学で翻訳された自然科学書に由来する。自然科学書の翻訳にあたっては、従来の日本には存在しなかった概念をどう日本語に訳するのかが問題となった。特に、自然科学が取り扱う外界の客観的対象一般を意味するオランダ語の *Natuur* (ナトゥール) や英語の *Nature* (ネイチャー) に対応する日本語が問題となった。前近代の日本語の語彙には、観察する主体としての人間と、観察の対象である客体としての現象的世界・経験的世界とを二元対立的に分離した上で、対象としての外界の事物一般を指示するような言葉はなかったからである。しかし、翻訳に際しては、正確に対応する語が無いとはいえ何らかの語を当てる必要があり、そこで、当時使われていた「自然」という言葉が、「人為を排する」という意味を含んでいたことから、人間が作為を施す以前の対象の総体を表わす *Natuur* や *Nature* の訳語として用いられることになった。

そもそも、この「自然」とは、本来、中国の老荘思想の「自然」に由来する言葉で、「他からの介入や干渉のない、自己それ自身のありのまま」を意味する「自」と、「状態」をあらわす接尾語の「然」とから成り立ち、本来は名詞ではない。この漢語は、日本では、古く

から「ジネン」と呉音で読まれ、基本的には自己それ自身のありのままである「おのずから」を意味する副詞として用いられた⁶。

以上述べたように、現在の日本の「自然」という言葉の用法、すなわち、「人間に対するところの外的対象物の総体、森羅万象」を意味する用法は、西洋近代の自然科学の影響下に成立した新しいものである⁷。この新しい用法が現代の日本では圧倒的に優勢ではあるが、とはいうものの、現在でも副詞的な「自然」の用法が全くなかったわけではない。たとえば、「物事の自然な成り行き」「自然にドアが開く」というような言い方も、しばしば耳にするところである。このような「自然」の古来の用法が現在でも見られることから分かるように、外界と自己とを対立的に見ない伝統的なものの考え方も全く無くなったわけではない⁸。あえて「自然」観という言葉を使って言うならば、現代の日本では、蘭学、英学由来の西洋近代的な自然（シゼン）観と、近代以前の伝統的自然（ジネン）観が混在していると言えるのである。本章で扱う道元の自然観は、まさにこの伝統的自然観の一つのかたちであると考えられる。

「無情説法」の展開

上述のように、前近代においては、確かに対象世界としての環境世界（ならびにそこにおける事物事象）一般を表わす言葉はなかった。とはいえ、環境世界全体について、自分自身を取り巻く具体的な個物によって暗示するような言葉がなかったわけではない。たとえば、古典の文章にしばしば登場する「山水」「山河大地」「草木国土」などは、近代以前における環境世界を指し示す定型的な熟語である。

ここでは、『正法眼蔵』中で「山水」をテーマとした「溪声山色」巻をてがかりとして、道元の自然観を考えてみよう。この「溪声山色」という巻名は、北宋時代の代表的な文人、政治家である蘇東坡（蘇軾）が作った偈頌（漢詩）を典拠としている。このよく知られた偈頌の中で、蘇東坡は、谷川のせせらぎの音（溪声）や山の景色（山色）に接し、それが仏の声や姿に他ならないことに目覚め、悟りを開いたと述べる。道元は、「溪声山色」巻の中で、この偈頌の解釈を通じて、悟りの世界のありようを描き出し、山水などの自然と人間との関わりを、修行と悟りという実践を通じて探求している。

蘇東坡の偈頌に対する道元の解釈を検討するための前提として、その偈頌がテーマとしている「無情説法」の背景について、まず確認しておきたい⁹。

⁶ ただし、前近代においても「シゼン」と漢音で読まれることもあり、この場合は「万が一」を意味した。

⁷ なお、この客体としての森羅万象を意味する名詞としての「自然」の用法は、中国に逆輸入され、森羅万象の総体を中国語でも「自然」と呼ぶようになった。

⁸ 現代日本人の心性をも規定する日本文化の基底としての「おのずから」について、詳細は、丸山真男「歴史意識の古層」（『中世と反逆』筑摩書房、一九九二年）、相良亨「倫理学原論としての「おのずから」形而上学メモ」（『季刊日本思想史』第五七号、ペリかん社、二〇〇〇年）、竹内整一『「おのずから」と「みずから」—日本思想の基層』春秋社、二〇〇四年、増補版二〇一〇年）を参照。

⁹ 「無情説法」をはじめとする仏教の自然観については、赤尾栄慶「法蔵にみえる草木成仏について」（『印度学仏教学研究』三二（二）、一九八四年）、岡田真美子「仏教説話におけるエコパラダイム—仏教説話文献の草木観と環境倫理」（『印度学仏教学研究』四七（一）、一

さて、インド仏教においては、環境としての自然を器世間 *bhājanaloka* と呼び、有情世間 *sattvaloka* と対照させる¹⁰。山川草木は、インド仏教の考え方によれば、感覚や意識を持たない無情ということになる。そして、インドの中期大乘仏教経典である『涅槃経』の「一切衆生悉有仏性」（ありとあらゆるものが仏性を持つ）という言葉のように、あらゆる存在が仏の本質（仏性）を有するとされる場合にも、それは、「有情」すなわち感覚や意識を持つ存在者に留まる。山川草木などの自然物、すなわち「無情」は、仏性を持つとは考えられてはいなかったのである。

しかし、インドから中国に仏教が伝播し、中国古来の天人相関説等を背景として、僧肇の「天地与我同根。万物与我一体」（天地と我と同根。万物と我と一体）（『涅槃無名論』妙存第七）に見られるような中国独自の仏教思想が形成されてくるに従って、「有情」のみならず「無情」にまで仏性を認めようとする動きが目立って来た。中でも、三論宗の吉蔵や華嚴宗の法蔵、天台宗の湛然は、この問題を「草木成仏」というタームを使って探求した。

たとえば、吉蔵は、当時流行していた唯識説の「心外無別法」（心の他に何も存在しない。あらゆるものは識の転変によって生じる）という考え方を取り入れて、草木も自心が転変したものに他ならず、自分が仏性を持つならば、草木も仏性を持ち、それ故に成仏することが可能であると説く。それと同時に吉蔵は、「草木成仏」というのは通門としては成り立つが、別門の立場からは草木は修行し成仏することはなく、「草木不成仏」「無情不成仏」であるとしつつも、さらに、「観心」となると、己心において言詮を超えた境地を感得できるので、有無や主客の二元相対を超え、無情と有情、自然と人間とは一体となり、草木成仏も成就すると述べた。

また、華嚴宗の法蔵は、『大乘起信論義記』の中で、三乗教（方便の教え）の立場と華嚴一乗（究極の教え）の立場を分け、両者は「無情仏性」に対する理解が異なるとした。法蔵によれば、三乗教では、真如は有情においては仏性として発現するが、無情において法性として発現すると説いて、仏性を有情に限定する一方、華嚴一乗の立場では、「依正不二」（主

九九〇年）、同「仏教における環境観の変容」（『姫路工業大学環境人間学部研究報告』第一号、一九九九年）、鎌田茂雄「三論宗・牛頭禪・道教を結ぶ思想的系譜—草木成仏をてがかりとして—」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』二六、一九六八年）、坂本幸男「草木成仏について」（『大崎学報』一〇九号、一九五九年、『大乘仏教の研究 坂本幸男論文集第二』（大東出版社年、一九八〇年所収）、同「草木成仏の日本的展開」（『中野教授古稀記念論文集』一九六〇年、同上所収）、末木文美士『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心として—』（春秋社、一九九五年）、同『草木成仏の思想 安然と日本人の自然観』（サンガ、二〇一五年）、高崎直道「（無情説法）考」（『印度学仏教学研究』四七（一）、一九九八年）、竹村牧男『ブッディスト・エコロジー —共生・環境・いのちの思想—』（ノンブル社、二〇一六年）、福永光司「一切衆生と草木土石—仏性論の中国的展開」（『仏教史学』二三（二）、一九八一年）、三崎義泉「草木成仏思想の概観」（『天台学報』一七号、一九七五年）参照。また、藤村健一「日本におけるキリスト教・仏教・神道の自然観の変遷—現代の環境問題との関連から—」（『歴史地理学』五二—一五（二五二）、二〇一〇年）は、仏教も含め日本の諸宗教における自然観に関する現代の代表的文献を網羅的に紹介しており示唆に富む。

¹⁰ 器世間と有情世間は対立し合うものではなくて、器世間は生きとし生けるものが輪廻転生する範囲（有情世間）をすべて含んでいる。この器世間は、衆生の作る業によって変化し続けるものと考えられた。つまり、器世間とは、近代科学における自然のように、主体（衆生）と対立する対象の総体などではないのだ。

体である正報と環境世界である依報とは一体である)であるから、「仏性は一塵一毛の処にもある」ということになり、「無情仏性」「草木成仏」が成り立つのである。

天台宗の湛然は、『金剛錍』において、「依正不二」「色心不二」(物質と精神、無情と有情等は二元対立的には捉えられず不離一体である)や「空仮不二」(諸存在は無自性でありつつ、仮和合によって存在する)の中道説に立脚して「無情仏性」「草木成仏」を提唱し、「草木無仏性」を説くのは方便の教えに過ぎないとした。また、湛然は「衆生の仏性は虚空の如くであり、内でも外でもない」という『涅槃経』「迦葉品」の主張に依拠しつつ、仏性は存在者に内在するようなものではなくて、「空」(虚空であり真理である)として時空を超えて遍満しているとし、このような「仏性」を説いたり、聴聞したりすべきだと主張した。

中国で生まれた諸宗派の中で最も中国的かつ独自性が高いとされる禅宗では¹¹、以上のような中国仏教における「草木成仏」「無情仏性」の教えを咀嚼しつつ、その仏性説を発展させた。たとえば、三論宗、華嚴宗、天台宗において理論的かつ体系的に論じられてきた仏性論について、中国禅宗は、「栢樹子」の公案(「栢の樹に仏性はあるのか」と問われた趙州從諗が「有」と返したという問答)や「牆壁瓦礫」の公案(「古仏心とは何か」と問われた南陽慧忠が、「牆壁瓦礫〔塀、壁、瓦、小石などの無情〕だ」と返したという問答)などの形で引き継ぎ、展開した。これらの公案に端的に現れているように、禅宗における無情仏性論、草木成仏論それ自身は、具体的かつ直観的、実践的に探究されたものであるとはいえ、そのような公案の問答が成り立つ背後には、三論宗、華嚴宗、天台宗の中で重ねられてきた「無情仏性」「草木成仏」に関する抽象度の高い議論があったことは疑い得ないであろう。

以上、ごく簡単にではあるが、道元が学んだ中国禅宗に至るまでの「無情仏性」「草木成仏」説の展開の跡を辿った。中国仏教においては主/客、有情/無情、色/心、依報/正報等の対立を越えた不二一元、すなわち、「空一縁起」の次元においては、無情であろうが有情であろうが、みな真理の顕現であることが強調された。人里離れた山奥の禅院において、自然に囲まれながら自給自足の生活を送ることを重んじた中国禅宗の修行者たちは、真理の現れとしての自然に触れつつ、修行し真理を体得して開悟成道を成し遂げようとした。自然は彼らにとって単なる環境以上のものであったのだ。

そして、中国禅宗において重視された「無情説法」とは、まさに、修行者に対する自然の働きかけであった。それは、俗世に居たのでは気付くことのできない隠された真理の現れ、働きかけとして受けとめられた。また、「無情仏性」「草木成仏」説にしても、単に草木や無情をどのようなものとして理解するのかという存在認識の理論に留まるわけではなく、その背後には、修行し悟るとはどのようなことなのかという実践の問いを潜在させていたことは言うまでもない。その実践の問いは、修行者が無情の説法に耳を傾け、その説法によって真理を悟るという「無情説法」という理念をめぐって、より広範に展開されたのである。

蘇東坡の偈頌に対する道元の解釈

それでは、次に、「溪声山色」巻で引用された蘇東坡の「無情説法」をテーマとした偈頌

¹¹ たとえば、中国諸宗派ではインド由来の経典を重視するが、禅宗ではあらゆる執着を捨てるといふ仏教本来の教えを徹底化し、経典への執着を否定し、所依経典を立てない。また、山奥で自給自足しつつ修行に専念するという禅僧の生活は、仏教以前からあった神仙思想における登仙を目指す山林修行と重なり合うと指摘されている。

を見ておこう。

溪声便是広長舌、山色無非清浄身。夜来八万四千偈、他日如何举似人。(溪声便ち是れ広長舌、山色は清浄身に非ざること無し。夜来八万四千偈、他日如何が人に举似せん。)(二・一〇八)¹²。

〔現代語訳〕谷川の流れる音は仏の説法の声であり、山の佇まいは仏の清浄な姿そのものである。昨夜から聞こえているこの八万四千の偈(仏の説法)を、後日どう話せば人に分かってもらえるのだろうか。

道元も言及しているように、蘇東坡はこの偈頌を師である常総禅師(照覚常総)に提示している。その経緯は、『続傳燈録』卷二〇によると、次のようなものである。蘇東坡は、ある時、讒言により黄州に左遷されることになり、その途次、廬山の恵林寺に立ち寄り、師である常総禅師(照覚常総)に参禅した。蘇東坡は、師から「無情説法」の公案を与えられたが¹³、答えることができなかった。失意のうちに師のもとを辞去し、廬山を下る途中で谷川の流れる音が耳に入った。その音に接するや蘇東坡は悟道した。「溪声便ち是れ広長舌～」の偈頌を作って師に献呈すると、師は、まさにその通りだと認めた。

このストーリーは、最初、頭で考えて分からなかった「無情説法」の公案の真意を、自らが「溪声」を聞き「山色」を目の当たりにすることによって初めて悟るに至ったというものである。偈頌の中の「広長舌」とは、仏に具わる三二の勝れた身体的特徴である三二相の一つである「広長舌相」のことで、舌が柔軟で薄く、また額に届くほど長く広いということで、このような特徴は仏の説法が真実であることを示す。つまり、「溪声便ち是れ広長舌」とは、谷川のせせらぎの音が、仏の説法の声だということである。「清浄身」とは仏の清らかな身体のことであり、山を仏の姿に喩えている。

そして、「八万四千」とは、きわめて数の多いことを示し、「八万四千の法門」などと言って仏の教えが無数であることを意味する。つまり、「夜来八万四千偈」とは、自然の様々なありようが、真理の表現として一晩中、修行者に語りかけ、はたらきかけ続けていることを意味する。「他日如何が人に举似せん。」とは反語であり、「真理の絶対的な現れについて、後日どう話せば人に分かってもらえるだろうか。いや、どう話しても分かってもらえるものではない。今、ここはまさに真理の顕現する絶対的なものであり、普遍妥当的、客観的に対象化することは不可能である。」ということであろう。道元が、この偈頌の解釈に込めた意

¹² 水野弥穂子校注『正法眼蔵』(二)(岩波文庫、一九九〇年)の一〇八頁を示す。以下、『正法眼蔵』の引用については同様に表記する。ただし、引用にあたっては、段落付け、句読点、踊り字等、私見により適宜改変した箇所がある。

¹³ 中国禅宗において「無情説法話」(無情説法の公案)といえ、ば、「無情説法」をめぐる『景德伝灯録』卷一五所載の南陽慧忠と張漬行者との問答や、同卷二八所載の南陽慧忠と或る僧との問答を意味する。これらの公案の中では「有情」「無情」の分節を超えた、事物事象の真理の表現が問題になっている。なお、道元は『正法眼蔵』「無情説法」巻において、後者を引用し検討している。道元の無情仏性論に関しては、辻口雄一郎「道元と無情仏性論(一)(二)、『宗学研究』(四五)(四六)、二〇〇三、四年)、矢谷慈國「『無情説法』「異類中行」とユニバーサル・プロジェクト(U.P)について」(『追手門経済論集』三七、二〇〇二年)、同「道元『正法眼蔵、第四十六、無情説法』(現代語訳)」(同四一、二〇〇五年)参照。

味を考えるために、道元がこの偈頌を引用するにあたって述べた次のような一節からまず検討してみたい。この文章は、「溪声山色」巻の冒頭に置かれている。

各々の脱殻うるに、従来の知見解会に拘牽せられず、眩劫未明の事、たちまちに現前す。恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり、汝も不期なり、仏眼も覩不見なり。人慮めに測度せんや（二・一〇七）。

〔現代語訳〕 修行者各々が悟りを得る時には、それまでの知見解会（分別的な対象認識）に拘束されたりすることなく、これまで現れていなかった絶対的な過去（本源的な次元）が、即座に眼前の「今、ここ」で成就する。そのような悟りの瞬間には、自他の二元対立はなくなり、对象的認識は超えられるのであるから、我もそれを対象として知ることはないし、他の誰も認識することはできない。あなたも何も期待することはできないし、仏眼ですら覗き見ることはできない。ましてや人間の思慮分別でそれを推し量ることなどできない。

「脱殻うる」とは、解脱すること、開悟成道することである。そのような時には、これまでの主客二元対立的な枠組みの下での認識には捉われなくなる。世界の中心に独立した不動の「我」を立て、世界を自己の枠組みでのみ固定的に捉えるような「従来の知見解会」には「拘牽」（束縛）されなくなるのである。「眩劫未明の事」の「眩劫」とは、遙か遠い過去を言い、「未明」とは明確に分節されていないということの意味する。「眩劫未明の事」とは、『正法眼蔵』の他の箇所では「父母未生以前」「威音王以前」などと言われ、後述の「山水経」巻でも「空劫以前」「朕兆未萌」「空王那畔」と言われる、従来自分が捕らわれていた、あらゆる「分節化」された日常的認識（「従来の知見解会」）が起こる以前の、いわば「絶対過去」のことである。ただし、過去といっても、過去—現在—未来と続く時間軸を遡って到達できる、今と地続きの過去ではなくて、そのような時間軸を突破したところに開けて来る、時間も含めた分節化のなされていない、主客同一、自他一如の次元を意味している。道元において修行とは、このような次元を自己本来のものと自覚し、自己の心身において顕現（「現前」）しようとすることであり、悟りとはその顕現の成就である。

「恁麼時の而今」の「恁麼」とは、通常、「このような」「このように」を意味するが、道元をも含めて禅宗においては言語化できない真理の当体を意味し、「而今」とは、文字通りには「今」であるが、とりわけ道元においては、「真理が顕現する瞬間」を意味する。つまり、この「恁麼時の而今」とは、まさにこのような「分節を超えた真理の顕現の瞬間」なのである。

そして、真理の顕現した瞬間の消息については、分節化された次元に定位し通常の二元対立的認識方法に立つ限り、誰であってもそれを把握することはできない、と道元は主張する。『正法眼蔵』の諸巻では、巻頭部分において巻全体の議論の趣旨や議論の前提を説明することが多いが、この「溪声山色」巻冒頭の一節もまさに、「溪声山色」巻における「無情説法」に関する議論の大前提を述べている。つまり、「無情説法」とは、聞く主体と聞かれる客体が分離した世界において成り立つものではなくて、まさに「脱殻」（解脱）を得て、「従来の知見解会」（二元対立的日常的認識）から解放され、「眩劫未明の事」（分節化以前の次元）が顕現した世界において成り立つものなのである。

道元は、『正法眼蔵』「無情説法」巻において「愚人のおもはくは、樹林の鳴条する、葉花

の開落するを無情説法と認ずるは、学仏法の漢にあらず」(三一五八)(愚か者が考えるように、樹木の枝が風に鳴るのや、葉や花が開いたり落ちたりするのを、無情説法であると見做すならば、仏法を正しく学ぶ修行者とは言えないのだ)と述べており、世間一般では、風がそよいで木の枝が音をたてるのを無情、すなわち無生物が説法していると感じたり、花や葉が開き落ちる姿にこの世の無常を教えられたりするのが「無情説法」だと思っているが、そのような理解は愚か者の見解に他ならず、それらは、真の「無情説法」ではないと主張している。道元にとって、説法とは、先述の「眩劫未明の事の現前」を踏まえ、その次元で行われるべきことである。その意味で、分節を固定した上で成り立つ日常的世界の事物としての自然物のたてる音がそのままに仏の声であるというような理解は、道元にとっては「無情説法」を皮相なものとして捉えた、否定すべきものであったと言えよう。以上の議論を踏まえた上で、前掲の蘇東坡の偈頌に対する、道元の以下のような解釈を検討してみたい。

この居士の悟道せし夜は、そのさきのひ、総禪師と無情説法話を参問せしなり。(中略)うたがふらくは照覚の無情説法話、ひびきいまだやまず、ひそかに溪流のよるの声にみだれいる。たれかこれ一升なりと辨肯せん、一海なりと朝宗せん。畢竟じていはば、居士の悟道するか、山水の悟道するか。たれの明眼あらんか、長舌相、清浄身を急著眼せざらん。(二・一一〇)

〔現代語訳〕この居士(蘇東坡)が悟道した夜は、その前日に、常総禪師(照覚常総)と無情説法話について問答していたのである。(中略)私が疑うのは、照覚の無情説法話の響きがいまだに止まず、ひそかに溪流の夜の声に混ざって聞こえたのではないかということだ。(その眠りを覚まさせた)無情説法話を、誰が一升(少量)の水と弁えるのだろうか、誰がその水は流れ込んで海全体の量(多量)になることを認めるのだろうか。(多いとか少ないとか量ではかれるものでなく、多/少というような二元相対的規定を超えている。)結局のところ、居士が悟道したか、それとも山水が悟道したのか。明眼を具えた誰が、山水の長舌相(仏の説法)や清浄身(仏の清らかな身)をしっかりと見出さないことがあろうか。いや、必ず見出すであろう。

ここで道元が述べていることの趣旨をまとめると、ただ谷川のせせらぎの音だけを聞いて蘇東坡が開悟成道したのだとばかり理解してはならず、その前に師匠である常総禪師(照覚常総)から教えを受けていたことを見落としてはならないということである。「照覚の無情説法話、ひびきいまだやまず、ひそかに溪流のよるの声にみだれいる。」とあるように、蘇東坡が聞いた「溪声」には「照覚の無情説法話」の響きが重なりあっていると、道元は指摘する。蘇東坡は、ただ単に二元対立的図式のもとで自然に接して、自然から直接に何かを学んだわけではなく、師の示す「無情説法話」によって、二元対立図式を超えた世界の情報について教えられていたからこそ、溪声によって「悟道」(開悟成道)することが可能となったと言うのである。

この二元対立図式を超えた世界については、「畢竟じていはば、居士の悟道するか、山水の悟道するか。」という言葉が端的にその消息を表わしている。「悟道」においては、居士(蘇東坡)が悟ったのか、山水が悟ったのか、それが分明ではないというのは、居士と山水とが二元対立的に分離していない、つまり、自他一如であるということの意味する。

そして、「無情説法」というのは、まさに「有情」と「無情」とが分節せず一体となった次元において、さまざまな事物事象が修行者に対して働きかけてくるということであり、このような次元に眼を向けさせるようにするのが説法である。そうすると、このような次元のあるありとあらゆるものが説法をなす、つまり真理の顕現となる。そのような次元は、蘇東坡においても、また「溪声山色」巻において蘇東坡の後に言及される香巖智閑や靈雲志勤においても、自然を機縁として悟る以前に、師弟関係の中で示されているのである。ただ単に自然とのみ接して悟ったわけではない、というのが「溪声山色」巻における道元の強調点なのである。

竹に小石が当る音を聞いて悟ったという香巖智閑にしても、桃の開花を見て悟ったという靈雲志勤にしても、師について修行し試行錯誤していた長い年月の後で、このような次元を自己の心身において体得したのである。体得のきっかけこそ、竹に当る小石であったり、桃の開花であったり、溪声山色であったりするわけであるが、そのような自然との出会いの背後には、世界の真の有り方の把握に基づいた、師の教えがあったことを道元は強調する。自然と自己とが無媒介に一体となるのではなくて、そこには常に「説法」という働きかけが不可欠であり、法を説く師という、本来、自己と一体でありつつも、常に自己を超える次元から関わってくる存在が、世界の真のあり方を実現する上で、無くてはならないと言うことができる。師は、自他一如という意味で本来的には自己と一体でありつつも、本来性への還帰の過程においては、本来的在り方、すなわち、この世界の真のあり方を教え示すという意味で、自己を超えた存在でもあると言えるのだ。

さて、道元に即して、この世界の真のあり方について一言で表わすならば、「縁起一無自性一空」となる。この「縁起一無自性一空」は、仏教、とりわけ大乘仏教の基本教説であり道元思想の中心軸でもある。

このうちの「無自性」とは、文字通り「自性」（固定的本質、永遠不滅の実体）が無いということであり、別の言い方をすれば「無我」（永遠の本質、固定的実体としての我 [=ātman アートマン] が無いこと）であり、「無常」（恒常性がなく移り変わること）であるということでもある。古代ギリシア以来の西洋哲学の流れでは、「実体」（＝自性）は論理構造の核に位置する中心的概念であったのに対して、仏教の（とりわけ大乘仏教の）考え方によれば、このような「自性」は基本的には否定されるのである。

「空」もまた、無自性と同じく、永遠不滅の固定的実体のないことを意味する。「空」とは決して「空っぽ」ということではなくて、本質を持たないものどうしが「関係的に成立」しているということである。この「関係的成立」を「縁起」と呼ぶ。

「縁起」とは、「因縁生起」を略した言葉で、事物事象が、互いに原因（因）や条件（縁）と成り合い、複雑な関係を結びながら、相互相依しあって成り立っていることを言う。とくに大乘仏教では、「縁起」は「空」と同一視される。「空」とは、「自性」をもたないという消極的意味と、「縁起」による事物事象の「関係的成立」という積極的意味の両面を兼ね備えているということができる。

道元をはじめとする仏教者たちは、このような「縁起一無自性一空」の立場、すなわち、すべての事物事象を関係性において把握する非実体的思考の立場から、本来、「縁起一無自性一空」であるはずの事物事象を実体化し、そこに執着しがちな人間の傾向を批判する。そして、仏教者たちは、常識的日常的な認識方法がこのような傾向に陥りやすいのは、言語の

分節機能をめぐって生じがちな誤解によると考えた。言語による分節化とは、言葉によって世界を区切ることである。道元が、『正法眼蔵』の「現成公案」巻や「山水経」巻の中で言及する「一水四見の喩え」（人にとっての水は、魚にとっての宮殿、餓鬼にとっての膿血、天人にとっての瓔珞である）が示すように、人は自らの生の必要に応じて世界を区切り、区切ったそれぞれを言葉によって名づけ分節化する。もちろん、仏教では、分節化は生を営むにあたって必要不可欠なものとして否定はしない。否定するのは、仮設されたにすぎない「このもの」を実体化して執着することである。そのような執着は、人が本来あるべきあり方からの逸脱に帰結する。自然とは、本来、人間のみならずさまざまな生が営まれる場であり、それは、繋がり合い働き合いつつ相互相依する諸存在者が常に変化しながら織りなすネットワークの総体である。それを人間の側の一方的な必要性に応じて固定的に切り取って固定化することの過誤がはっきりと指摘されるのである。

道元の山林修行について

以上、道元が自然の中に何を見出していたのかを概観した。次に、このような自然観の背景をなす道元の自然との関わりについて、道元が実際に行った山林修行を手がかりとして具体的に考えてみたい。

山林修行について考えるにあたって、まず、釈尊にまで遡ってみよう。道元は自己の仏法を、曹洞宗という限られた宗派に由来するものではなくて、「釈尊直伝」、すなわち、仏教の開祖である釈尊を原点とするものであると捉えていた。道元は、『正法眼蔵』「行持」巻で、釈尊について「一九歳の仏寿より深山で行持し」「八〇旬の仏寿にいたるまで、なお山林に行持」（一・三〇〇）したと述べており、釈尊の修行が、そのはじめから終わりまで、山林で行われていたことを強調している。よく知られているように、釈尊は、青年時代に世俗の世界を離脱して出家した。彼は、豪華な王宮での生活と次期国王としての地位を捨てて、前正覚山で六年間修行を積んだと伝えられている。また、釈尊は在世中、乾季には一所不住の布教の旅を続け、雨季には山奥の洞窟に籠って、弟子たちとともに瞑想修行を行い、釈尊の衣鉢をつぐ教団も、人里離れた山などに修行のための僧院を建立した。

その後、インドで紀元前後に興起した大乘仏教は、シルクロードを通過して中国に広がり、伝来当初は貴族や王族に受け入れられ、魏晋南北朝時代になると、広く社会に広まっていった。中国では大乘仏教のさまざまな宗派が生まれ発展し、中でも中国の思想文化に大きな影響を与え、何度か繰り返された皇帝による仏教弾圧にも生き残ったのが禅宗であった。

禅僧たちは、人里を遠く離れた深い山に修行道場を立て、そこで自給自足の生活を営んだ。インドの僧侶たちは日々の糧を托鉢によって得ていたので、毎日の食物を喜捨する俗人たちの住む場所からある程度の距離（徒歩二〇、三〇分程度）の場所に住む必要があったが、中国の禅僧たちは、百丈清規にも規定されているように自給自足の生活を営んでいたため、俗人たちの共同体から遥かに遠い、人里を遥かに遠く離れた深い山で生活することが可能となった。

『正法眼蔵』「行持」の巻において、道元は、釈尊をはじめインドや中国の高僧たち三十数名について、その厳しい修行の生活を描写しており、中でも彼らの多くが俗塵を離れた深山で修行に励んだことを強調し、山林修行の重要性を説いている。道元自身も、俗世を離れた山水などの自然の中で修行し、それを通じて、自然と出会い、自己の有るべき在り方や世

界と自己との関係を学び体得した。もちろん、先述のように、その自然の中の修行においても、師の弟子に対する厳しい指導は不可欠であった。自然は道元に、人間の欲望の体系としての文化を越えた世界、つまり自己の根源であると同時に常に自己にとっては把握しきれない、馴致しきれないという意味で「他なるもの」でもある真理世界を示したといえよう。

さて、道元は、建暦三年（一二一三）、一四歳の時に天台宗総本山である比叡山延暦寺で出家をし、古来山岳信仰の対象であった比叡山での学道を開始した。しかし、程なく当時比叡山で流行していた天台教学に対して疑問を持つようになったことから比叡山を下り¹⁴、栄西の建立した建仁寺に入って禅の教えを学んだ。そして、道元は、禅の発祥の地である中国で本格的に禅を学ぶべく海を渡った。師を求めて各地を尋ねた後で、道元は、天童寺（当時は景德寺）の住職天童如浄に弟子入りした。天童寺は、現在の浙江省寧波市に伽藍を構えていた禅寺で、当時の五山十刹制度では五山第三位に位置する格式の高い寺院であった。天童寺は、太白山の懐に抱かれ、道元が後に創建することになった永平寺のように、山の斜面に堂宇が点在し、回廊で結ばれていたと言われている。俗世を離れた天童寺での厳しい修行が実り道元は身心脱落を遂げた。その間の修行の様子がよく分かる文章が『正法眼蔵』『諸法実相』巻に残されている。これは、道元自身が、天童如浄の下で修行していた或る夜の印象に残る出来事であった。以下、その要旨を示しておこう。

大宋宝慶二年（一二二六年）の春三月午前二時ごろ、山の上の方から説法の開始を告げる太鼓の音が三度聞こえた。私（道元）が、急いで諸堂を通り過ぎ階段を上がって如浄のいる方丈、大光明蔵に行くと、やがて簾の向こう側で如浄が説法をはじめ、大勢の僧たちはそれを聞きつつ入室（各人に対する個人指導）を待った。如浄は大梅法常や釈尊が山に籠って修行した事跡を語り、とりわけ大梅が清貧に徹した生活を送り、蓮の葉の衣を着、松の実を食べて修行をした段では多くの僧が感涙にむせんだ。如浄は「今は春で熱からず寒からず、坐禅の好季であるから、修行に励むように」と僧たちを激励し、「天童今夜有牛兒 黄面瞿曇拈実相 要買那堪無定価 一声杜宇孤雲上」という偈頌を示した。そして、入室が、他の禅僧とは違って公開で行われ、「杜鵑啼 山竹裂」という入室語が与えられたが、諸僧はそれに対して何も言わずただ恐れ入っていた。

この時からはや一八年の時が過ぎ、京を去って越前の吉峰寺に落ち着いた寛元元年（一二四三）の今とその時と、多くの山水を隔てているとは思われないが、私、道元は、この如浄の言葉が実相であることを骨身に刻み続けて来た。かのときの説法、入室は皆忘れ難く思っているだろう。かの夜は、細い月が高楼の間からわずかに姿を現し、ホトトギスがしきりに

¹⁴ その疑問は、後代の伝記『建擲記』（訂補本、河村孝道編『諸本対校 永平開山道元禅師行状建擲記』（大修館書店、昭和五〇年）七～八頁（原漢文）。他の諸本については同書一〇頁参照）によれば、「顕密二教ともに談ず。本来本法性、天然自性身と。若しかくの如くなれば、三世の諸仏、甚によってか更に発心して菩提を求むるや。」（顕教でも密教でも、人は本来仏性を持って悟っていると言っているが、もしそうならば、過去・現在・未来の諸仏が発心し、修行して悟りを開き仏（覚者・真理に目覚めた人）になろうとするのはなぜか。本来仏ならそれ以上仏になるための修行など不要であるはずだが、実際には諸仏は修行をしているのではないか）というものである（ただし異論もある）。後代道元は、本来悟っているから修行がいらないのではなく、本来悟っているからこそそれを顕わす修行が必要になると考えた。

鳴いていたが、静かな夜であった。

「諸法実相」巻において、道元は、道元自身が『法華経』で説かれる「諸法実相」について身をもって知った体験を生き生きと伝えている。「諸法実相」とは、自己の修行によって万物が真実の姿を顕現するということであり、道元は、山深い天童寺での一夜、まさにそれをありありと体験したのである。その夜はホトトギスが頻りに鳴き、細い月が高楼の間から光を放っていた。まさに万物が真理の現れとしてあり、真理を語りかけてくるという意味において、先述の「無情説法」が成立していたとも言える。

そして、如浄の偈頌や入室語においても、ホトトギスの鳴き声はまさに「無情説法」として理解されていたと言える。鳥などの動物は、仏教では基本的には「心を持つもの」すなわち「有情」と捉えられるが、ここでは、山川草木などの自然物に準じて「無情説法」の主体と理解していいだろう。まず、上掲の如浄の偈を検討してみよう。

天童に今夜、牛兒有り。黄面の瞿曇、実相を拈ず。買はんと要するに那（なん）ぞ定価無きに堪えん。一声の杜宇、孤雲の上（二・四四九）。

〔現代語訳〕自分、天童如浄のところには今夜、一頭の子牛がいる。黄金色の顔の釈尊¹⁵が「諸法実相」をつまみ上げる。子牛を買おうとして定価が無いということが有り得ようか（いや、ない）。その値段は、孤雲（他から離れて一つだけで浮かんでいるちぎれ雲）の上を飛んでいくホトトギスの一声である。

ここで、子牛というのは、まさに「諸法実相」そのものを指している。そして「諸法実相」に値するものとして、「一声の杜宇、孤雲の上」と言われる。「孤雲」とは、離れて浮かんでいる雲のことで、漢詩の世界では「孤雲野鶴」という熟語にも見られるように¹⁶、世俗を離れ名利を捨てて暮らす隠者を意味する。如浄の偈頌の「孤雲」も、俗世を遠く離れた山中で修行していることを暗示している。そして、そのような修行道場に響き渡るホトトギスの声は¹⁷、まさに、真理を端的に表現する声であるといえよう。その声を「無情説法」として聞くというのが、如浄の訴えようとしている内容であろう。

そして、この偈頌を受けてさらに、「杜鵑啼き、山竹裂く」という入室語が如浄の口から発せられる。この言葉の典拠は、杜甫の詩「玄都壇歌寄元逸人」の中の「子規夜啼山竹裂 王母昼下雲旗翻」¹⁸である。この漢詩自体は、杜甫が友人の隠棲の地の幽遠なありさまを讃え

¹⁵ 「黄面の瞿曇」の出典は、無門関第六則の「黄面瞿曇、傍若無人。压良為賤、懸羊頭売狗肉」（黄面の瞿曇、傍若無人。良を压して賤と為し（良民を賤民とし）、羊頭を懸けて狗肉を売る）である。

¹⁶ 『唐詩三百首』にも選ばれた劉長卿の「送方外上人」と題された五言絶句に「孤雲将野鶴」（孤雲、野鶴を将〔おく〕る）という句が見られる。「孤雲」も「野鶴」も俗世を離れた存在を意味し、ここでは、作者劉長卿を孤雲に喩え、その脱俗の人が、同じく脱俗の人であり野鶴に喩えられる靈澈上人を見送り詩を贈っている。

¹⁷ ホトトギスは、日本の和歌の世界では初夏の風物とされその初音が待たれたが、中国の漢詩の世界では三月（晩春）の夜に鳴くものとされることが多く、また、口内が赤く鋭い声を発することから、血を吐いて苦しみながら鳴くと考えられていた。

¹⁸ 「玄都壇の歌、元逸人に寄す」の玄都とは道教の説く仙境であり、「玄都壇」は、漢の武

たものであり、「子規夜啼山竹裂」も夜の闇に響くホトトギス（子規＝杜鵑）の鋭い鳴き声を竹の裂ける音に喩えたものとされるが、如浄は、このホトトギスの声にそれ以上の意味を込めているものと考えられる。

偈頌において、ホトトギスが「無情説法」の主体であったことを踏まえれば、この「杜鵑啼」も「無情説法」とも捉えられようが、さらに進んで、「無情説法」によって真理世界を把握した修行者が、みずから発した一転語として捉えることもできよう。そして「山竹裂」とは、普通は裂けたりしない、山に自生する竹がおのずから裂けるということで、これは、ホトトギスの鳴き声と連動した出来事であり、瞬時に開悟成道したことを喩えていよう。つまり、修行者の発した一転語の威力を、このような譬喩に託したものと考えられる。まさに、自然の中で自然とともに修行し表現して悟る修行者の営為がこの入室語には籠められている。道元は、如浄の語を契機として、このような営為を改めて自覚した。そして、「諸法実相」ということについて身をもって経験したその夜を、一生忘れ難い記憶として留めたのであった。

『建擲記』によれば、太白山麓の天童山景德寺での修行を終えて、日本に帰国する道元に対して、如浄は次のような言葉を贈ったという。

帰国の後、国王大臣に近付することなかれ。聚落城隍に居ぜず、須く深山窮谷に住むべし。（中略）若し一箇半個も接得有らば、仏祖の恵命を嗣続せしめ、古仏の家風を扶起せん者なり¹⁹。

〔現代語訳〕日本に帰国した後には、国王大臣などの権力者に近付いてはいけない。村落や都市などの俗世間に住まず、人里離れた奥深い山や静かな谷に住みなさい。（中略）仏法を担う立派な弟子たちをたとえ少数でも指導するなら、我々の教えは断絶せず、古仏の家風を守ることになる。

如浄の言葉にあった「人里離れた奥深い山や静かな谷に住み」「仏法を担う立派な弟子たちをたとえ少数でも指導する」は、道元が寛元元年（一二四三）七月に、京都を去りその本拠地を越前（福井県）の山中に移したことによって実現する。その後、入滅までの約一〇年

帝が長安の南山の子午谷に築いた石の祭壇である。元逸人は杜甫の友人で当時子午谷に隠棲していた。その友人の俗世を捨てた清らかな生活を、仙人の幽邃な生活に重ね合わせつつ作ったのがこの詩である。その一節「子規夜啼山竹裂 王母昼下雲旗翻」は、読み下すと「子規夜に啼いて山竹裂け、王母昼に下りて雲旗翻る」となり、夜に聞こえるホトトギスの鳴き声は山竹の裂ける音のようであり、昼には西王母（天界の女仙）の使いの青鳥が雲の旗を翻しつつ降りてくるという意味である（一説に、西王母自身が降下すると言う）。詩全体は、仙郷のような深山に隠棲する友人の生活を讃えており、「子規夜に～」の句も、隠棲の地の有様を詠んでいる。植木久行「ほととぎすのうた 杜鵑と郭公をめぐる」（『比較文学年誌』一五、一九七九年）、『国訳漢文大成』続文学部第一四冊、国民文庫刊行会、昭和三年、一三九頁参照。

¹⁹ 前掲『諸本対校 永平開山道元禪師行状建擲記』三一頁。ここでは瑞長本による（原漢文）。

を、道元は、越前の山中に建立した永平寺で弟子の指導と『正法眼蔵』等の著作の述作と編纂に費やしたのである。

以上、簡単に振り返ったように、仏教の歴史においても、禅の歴史においても、さらには道元の伝記においても、人里を遠く離れた山での修行は、僧が自己鍛錬しその境地を深めていく上で重要な実践であった。禅僧たちは、俗世を離れた山水などの自然の中で修行し、それを通じて、自然と出会い、自己の有るべき在り方や世界と自己との関係を学び体得した。山川草木、花鳥との出会いは、まさに真理の顕現との出会いであった。そして、禅僧たちは、その出会いを「詩」に託した。中国では古来、自然の美しさや雄大さ、季節の風物の移り変わりなどを詠む叙景詩が発達していたが、禅宗で詠まれる自然は、単に観察され鑑賞されるそれではなくて、自他一如であり、自己の根源でありつつ、「縁起—無自性—空」の顕現でもあった。そのような自然の姿をまさに自己と一体化させつつ、禅僧たちは偈頌を作成したのである。

このような自然と詩との関係について考えるにあたって想起されるのは、「技術への問い」*Die Frage nach der Technik*の中でハイデガーが説く、自然と詩の関係である²⁰。紙幅の関係で若干触れるに留めるが、ハイデガーは、自然（ギリシア的意味での *physis*）を、あらゆる存在者の生を根底から支え続け、各々に固有な本性を与えるとともにその本性を顕現させる、聖なる恵みのはたらきとして捉えていた。そして、「技術」（ギリシア的意味での *technē*）とは本来、このような *physis* としての隠された自然の働きを露わにするもの、すなわち、ポイエーシス（*poiēsis* は詩作をも意味する）に他ならず、技術の本質は「詩」であった。しかし、近代の科学技術は人間の利便性のために自然を搾取している。技術が自然を単なるエネルギー源として用立て、計量可能、代替可能なものとするのに併行し、人間も計量可能、代替可能なものと成り果てる。われわれは自然と技術の関係を、詩を通じて見直すことが必要なのである。

このようなハイデガーの自然と詩に対する考察は、真理の顕現としての自然とその表現としての詩という、上述の禅における自然や詩の捉え方と重なり合っているといえるだろう。次章では、自然とその表現としての詩という問題について、さらに検討してみたい。

3. 自然とその表現としての詩——『正法眼蔵』「梅華」巻をてがかりとして

芸術とは、宗教と同じように、日常的な世界に自足しては見えては来ない次元を可視化するものであると言われている。この意味で、芸術と宗教とは重なり合う。日本曹洞宗の開祖であり、また「日本思想史上、最高の思想家」とも呼ばれる道元は、同時に優れた芸術家でもあった。主著『正法眼蔵』は、宗教的真理と実践についての透徹した思索の書であるばかりではなくて、また、詩的表現に満ちた文学書としても高く評価することが出来る。道元は、「さどりの詩人」とすら呼ばれることもある。

²⁰ 佐々木徹「ハイデッガーにおける芸術の本質」（『追手門学院大学文学部紀要』九、一九七五年）、同「ハイデッガーにおける詩の本質」（同一二、一九七八年）、上田圭子「ハイデッガーの存在の思索におけるピュシス概念」（『哲学誌』五七、二〇一五年）参照。

道元は、悟りと一体であるところの修行に専念する生涯を送り、また自己の行う修証一等の修行と悟りの成り立ちについて深く思索を展開した。その実践と思索の生活の中から必然的に表れたのが、道元の詩的表現である。

一般に、散文が、日常的世界における主客二元論に基づいて主体を対象から切り離して正確に叙述することを目指すのに対して、詩は、そのような主客二元論的、分析的な態度を越えて、自由に言葉を使い、比喩、擬人、対句、反復、押韻、倒置、反語、逆説などの技法を駆使しながら、日常を超えた次元を表現する。道元の生涯にわたる著作活動は、単なる布教活動ではなく、芸術創作の活動であったとも言えるだろう。

本章においては、『正法眼蔵』「梅華」巻を取り上げ、道元が詩の中にどのような世界を表現しようとしていたのかを考察したい。

「梅華」巻について

まず、『正法眼蔵』「梅華」巻について簡単に説明しておこう。「梅華」巻では、道元在宋時の師であり「詩僧」（詩作にすぐれた僧）と呼ばれた天童如浄が作った、梅の花をテーマにした合計七つの詩的な上堂語や偈頌（漢詩）が取り上げられ、道元によって解釈されている。この「梅華」巻を読み解く上で、特に注意すべき点は次の四つである。

1) 道元が中国留学中に指導を受け、生涯尊敬の念を抱き続けた師である天童如浄の語録が、「梅華」巻成立の前年に届いた。道元は、如浄の上堂語や偈頌に改めて触れ、大いに触発された。

2) 奥書には、「爾時日本国寛元元年癸卯十一月六日、在越州吉田県吉嶺寺。深雪参（三）尺、大地漫漫」（一二四三年一二月二五日、越前吉田の吉嶺寺にて。深い雪が約九〇センチメートル積もり、大地は白く果てしなく広がる）とある。通常、『正法眼蔵』の諸巻の最後尾に付された奥書には、その巻が示衆された（弟子に示された）と書かれるが、この巻にはその言葉がない。

3) 奥書には、通常、この巻が示衆された年月日と場所が書かれるだけであるが、この巻は例外的に、「深雪参尺、大地漫漫」とある。この言葉は、「梅華」巻に引用されている天童如浄の上堂語に含まれる「雪漫漫」に依拠した言葉だと推定できる。

4) 道元は、この「梅華」巻が成立する五ヶ月前に、京都から越前に下向しており、「梅華」巻執筆時に、越前で初めての冬を迎えた。越前は日本でも有数の豪雪地帯であり、道元は豪雪を人生で初めて経験したものと考えられる。

以上の四点を総合すると、道元は、京都から下向して初めての冬を越前で迎え、深く積もる雪を見て心を動かされた。その心の高揚のままに、当面、示衆を意識せず書いたのがこの「梅華」巻だったのである。一面に広がる雪景色と、そこから連想された師如浄の「雪漫漫」という言葉、そして如浄が愛した「雪裏梅華」（白い雪の中の白い梅の花）という詩語、これらの一連の想念が、道元を「梅華」巻の執筆へと駆り立てたものと思われる。

梅は、東洋において、その花の姿の美しさや香り高さ、厳寒の中で寒風に耐えつつ独り花開くことが強調され讃美されてきた。それは、どのような逆境にも負けない君子の忍耐強さや不屈の精神の象徴とされた。とりわけ、その端的な表現である「雪中の梅」は、古来、漢詩の世界において、またその発想の影響を強く受けた日本の和歌の中でも繰り返し詠じられてきた。その際には、雪の白さを梅の花の白さと重ねる表現手法がしばしば使用された。

村上源氏の名家に生まれ、幼時より上級貴族としての教育を授けられてきた道元にとって、梅に関するこのような表現は基礎教養の一部であったと考えられよう。

さて、「詩僧」とも呼ばれた天童如浄の詩魂を、雪を凌いで百花に先駆け開花する梅の花は大いに刺激したものと思われ、如浄には多くの梅の花を題材とした偈頌が残されている。道元もまた、師と同様に梅の花を愛し、『正法眼蔵』や『永平広録』中でしばしば梅の花に言及し、偈頌も作っている。その異名「雪裏清香」そのままに、風雪に耐えて清香を放つ梅の花は、禅の文脈においては、風雪に耐えることが厳しい修行を、清香を放つことが弟子への薫陶、教化をシンボライズするものとして扱われた。

越前に下向した道元にとって、梅の花は、山奥の道場における修行生活において出会う自然でもあった。さらに、道元は、梅の花を、釈尊が禅宗初祖摩訶迦葉への伝法の際に拈じた（つまんだ）とされる優曇華や、菩提達摩が東土二祖の慧可に与えた伝法偈「一華開五葉～」の「一華」「五葉」へとオーバーラップさせた²¹。道元にとって梅花は、真の意味での自然であり、さらに、「さとり」の象徴、師弟間で継承される真理を象徴するものだったのである。

以上を踏まえて、『正法眼蔵』「梅華」巻で引用された天童如浄の「雪裏梅花」を詠み込んだ偈頌と、それに対する道元の解釈を見てみよう。

如浄の「雪裏梅花」を詠み込んだ偈頌（『如浄語録』上）

ここで検討する偈は、天童如浄が臘八上堂をした時に作ったものである。臘八とは、一二月（臘月）八日で、釈尊がブッダガヤの菩提樹の下で一晩中坐禅瞑想を行い、明けの明星を見て開悟成道を遂げたのがまさにこの日であると考えられていたことから、釈尊の開悟成道に因んだ説法が行われることになっている。道元もまた、『永平広録』の中で臘八上堂を行っているが、特に注目されるのが、越前下向以後は、天童如浄の以下の偈を踏まえた説法が記録されているということである。道元自身の臘八上堂の原点となった天童如浄の偈をまず検討してみよう。

瞿曇打失眼睛時、雪裏梅華只一枝。而今到处成荆棘、却笑春風繚乱吹。（瞿曇眼睛を打失する時、雪裏の梅花只一枝なり。而今到处に荆棘を成ず。却つて笑ふ春風の繚乱として吹くことを）（三・一六八）。

〔現代語訳〕 釈尊が眼睛（目の玉）をつぶした時に現れてくるのが、雪中の梅花ただ一枝のみである。梅の樹は、今、いたる所に鋭い枝をとがらせながら藪のように茂っていて、花を咲き乱れさせる春の風をうらやましがったりせず、厳しい風雪の中で誇り高く咲いている。）

この偈の「瞿曇」とは出家以前の釈尊を指す。つまり、「打失眼睛」とは、感覚的、二元対立的に物事を捉え執着してしまう世俗世界の眼を潰して、真実を見通す目を得るとい

²¹ ただし、元の伝法偈では、「一華開五葉」は、達摩の伝えた一つの教えが、五家（滂仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗）に分かれて発展したということの意味していたが、道元は、「梅華」巻において、「五葉の一花」を真なる存在としての「梅華」と捉え、その一花の開花が「無数花」の開花と連動しており、それらがみな「老梅樹の恩給」であると解釈する。

ことを意味する。この「打失眼睛」によって現れてくるのが、「雪裏梅華」の世界である。この言葉は、一面の白い雪が広がる世界の中に、白い梅の花が咲いているということで、主客未分、自他一如、絶対平等としての自然の本源的ありよう、すなわち、悟りの世界を暗示している。これは、釈尊が菩提樹下で開悟成道した時に感得した世界でもある。

そして、偈の後半では一気に転調して、天童如浄は、梅の樹に焦点を当てる。この梅の樹は、樹のいたるところに鋭く尖った立枝を茂らせ、春風など期待せずに、真冬の寒さの中で一人花を咲かせていると詠じられる。ここで、如浄は、梅の樹を修行者と重ねて、修行者に釈尊と同様に開悟成道することを目指して修行するようにと鼓舞していると理解できるであろう。このような天童如浄の意図は、十分に道元に理解されたはずである。

次節では、この偈に対する道元の解釈を見てみよう。

天童如浄の偈頌に対する道元の解釈

師である天童如浄の偈に対して、道元は次のように解釈を加えている。

而今すでに雪裏の梅花まさしく如来眼睛なりと正伝し、承当す。これを拈じて頂門眼とし、眼中睛とす。さらに梅花裏に参到して梅花を究尽するに、さらに疑著すべき因縁いまだきたらず。これすでに天上天下唯我独尊の眼睛なり、法界中尊なり。(中略)

しかあればすなはち、天上の天花、人間の天花、(中略)乃至空花地花三昧花等、ともに梅花の大小の眷属群花なり。花裡に百億国をなす、国土に開花せる、みなこの梅花の恩分なり。梅花の恩分のほかは、さらに一恩の雨露あらざるなり。命脈みな梅花よりなれるなり(三・一七一～一七二)。

〔現代語訳〕今、まさに、「雪裏の梅花」こそが、「如来の眼睛」、つまり、真理の端的な現れであると正しく伝え、会得するのである。この「如来の眼睛」としての「雪裏梅華」を取り上げて、修行僧の眉間に開かれる第三の眼である仏眼とすべきであり、眼の玉(最も大切な眼目)とするのである。さらに梅花について参学して究め尽くしてみると、真理の顕現としての梅花は、まったく疑いを差し挟む余地がなく確かなものであることが分かる。この「雪裏梅華」という言葉は、「天上天下唯我独尊」(釈尊誕生時の自賛であり、全世界でただ一人尊い仏という意味)である釈尊の眼の玉そのものであるし、まさに「法界中尊」(世界で最も尊い仏)の眼の玉なのである。

以上のようなことから、天上界の天花、人間界の天花、(中略)さらに空に咲く花、地に咲く花、三昧の中に咲く花等、ともに梅花の大小の従者の花の群れなのである。花の中に百億の国土を建立するのである。その百億の国土に開花する花は、みなこの梅花の恩恵を受けて花開くのである。梅花の恩恵以外には、まったく雨粒一滴ほどの恩恵もないのである。仏道の命脈はすべて梅花によって伝えられ成就しているのである。

この一段において、道元は、天童如浄が偈で述べた「雪裏梅華」は、真理の端的な現れである「眼睛」だとする。元の天童如浄の偈では、「眼睛」は「打失」されるべきものであった。それは、「瞿曇」(出家以前の釈尊)の眼睛であり、世俗的な二元対立の見方を意味する。このような二元対立的な見方に基づくなら、自も他も自己完結的な実体として執着されることになる。しかし、釈尊は開悟成道を遂げ、眼睛は転換されたと道元は解釈する。元の如

浄の偈においては、「瞿曇眼睛」は「打失」されるべきものとしてネガティブな意味を担わせられていたが、道元はそれを転換して、「眼睛」を肯定的な意味で用いる。そもそも「眼睛」とは、禅語としては、一番大切な要所であり、自己の本来の有り方や真理そのものを指すポジティブな意味を持っていた。道元は、天童如浄が否定的な意味でつかった「眼睛」を、あえて肯定的な意味で用いている。何事であろうと、表現を固定化させ、それに執着することを戒める禅的な思惟方法に従って、眼睛の意味を凡夫眼から仏眼へと転換して表現していると言えよう。

さらに、道元は、天上、人間界をふくめて諸々の花はすべてこの「雪裏梅華」の恩恵によって開花する「眷属」(親類)であると述べる。「花の中に百億の国土を建立し、その百億の国土に開花する花は、みなこの梅花の恩恵を受けて花開く」というのは、『梵網経』の「一花百億国、一国一釈尊、各坐菩提樹、一時成仏道」(大二四・一〇〇四 a) (花の中に無数の国土があり、その国土に一人ずつ釈尊がいて、菩提樹の下で開悟成道する)を典拠にした表現である。これも、梅の開花、すなわち、「さとり」によって開かれる世界の消息の一表現である。

あらゆるものがあらゆるものと結び付き合い、はたらき合ってそのものとして互いを成り立たせ合っている本源的な自然の真理世界、つまり、「縁起—無自性—空」の世界においては、ほんの一つの存在すらも無限の全体と連動して(一即一切)、その意味で無限の全体がその一つの存在に込められていると言うことができる(一切即一)。このことを「花の中に百億の国土を建立」すると言うのである。そして、その国土、すなわち、無限の真理世界における存在の開花は、まさに、一人の修行者(釈尊)の「さとり」の花の開花と連動すると言われる。典拠である『梵網経』における「釈尊の成仏道」が、道元の解釈では梅の開花とされるのである。

以上述べたように、花とはまさに「さとり」の開花であり、その原点として道元が重視するのが「雪裏梅華」なのである。道元は、上掲の引用箇所の中で、「仏道の命脈はすべて梅花によって伝えられ成就する」と述べている。このことについて、さらに偈頌の「成荆棘」「只一枝」に対する道元の解釈を引用し検討してみよう。

而今の現成かくのごとくなる、「成荆棘」といふ。大枝に旧枝新枝の而今あり、小条に旧条新条の到处あり。処は到に参学すべし、到は今に参学すべし。三四五六花裏は、無数花裏なり。(中略)

「只一枝」なるがゆゑに、異枝あらず、異種あらず。一枝の到处を而今と称ずる、瞿曇老漢なり。只一枝のゆゑに、附嘱嫡嫡なり。

このゆゑに、吾有の正法眼蔵、附嘱摩訶迦葉なり。汝得は吾髓なり。かくのごとく到处の現成、ところとしても大尊貴生にあらずといふことなきがゆゑに、開五葉なり、五葉は梅花なり。このゆゑに、七仏祖あり。西天二十八祖、東土六祖、および十九祖あり。みな只一枝の開五葉なり、五葉の只一枝なり。一枝を参究し、五葉を参究しきたれば、雪裏梅花の正伝附嘱相見なり(三・一七三～一七四)。

〔現代語訳〕今、この瞬間における真理の顕現(「現成」)のありさまを、先師天童如浄の偈では「成荆棘」(鋭い枝をとがらせながら藪のように茂る)と言っているのである。大きな枝にも古い枝、新しい枝があり、それぞれ真理を今、ここで顕現させている。小さな枝にも

古い枝、新しい枝があつて「到处」（いたるところ）を形成している。「到处」の「処」とは単なる空間的な場所ではなくて、真理が到来する時空であると参学すべきである。「到」（真理の到来）とは「今」（真理の顕現する今）であると参学すべきである。真理の顕現は、三花、四花、五花、六花、そして無数花の中（裏）なのである。（中略）

「只一枝」であるが故に、異なつた枝も種もなく、この真理の発現としての一枝があらゆる場所で、この瞬間に（而今）、成就していると述べるのが、釈尊という老いた立派な修行者なのである。「只一枝」であるが故に、その一枝が、代々継承され師から弟子へと伝えられていくのである。

それ故に、釈尊は自分の有する「正法眼蔵」（教えの眼目）を、禪宗初祖である摩訶迦葉に伝えたのである。つまり達摩が二祖慧可に言ったように「汝得吾髓」（お前は私の教えの真髓を得た）なのである。このようにあらゆる所における真理の顕現（現成）は、どこにも「大尊貴生」（はなはだ尊い）ではないところはないのであるから、菩提達磨が言った「一華開五葉」となるのである。五葉とは梅花のことである。「さとり」の花である梅花が開花するが故に、毘婆尸仏から釈尊までの過去七仏がおり、釈尊が拈華微笑によって法を伝えた西天初祖の摩訶迦葉から第二八祖の菩提達磨までの二八人の祖師がおり、東土初祖の菩提達磨から六祖慧能までの六人の祖師、そしてさらに六祖慧能から道元までの一九人の祖師がいるのである。彼らはみな「只一枝」の梅華が五葉を開いたものである。五葉であつても一枝の命脈を伝えているのである。一枝を参究し、五葉を参究し続けるならば、「雪裏梅花」について正しく伝え、継承し、見ることができるのである。

この一段において、道元は、まず、真理の顕現した世界の有り様を如浄は「成荆棘」（鋭い枝をとがらせながら藪のように繁茂する）と表現していると言う。これは、「梅華」巻で使われている別の言い方をすれば「葛藤の葛藤を結纏する」（三・一六七）ということである。この言葉は、師である天童如浄の「胡蘆藤種、胡蘆を纏ふ」（ひょうたんや藤のつるが絡みあっている）（二・三五八）に因んだ言葉であり、ここでは、ここでは世界のあらゆるものが互いに絡み付き合つて、一体のものとなっているということである。

つる性植物の茎どうしの絡み合いとしての「葛藤」についての道元の基本イメージは、師と弟子との一体性における法の継承である（「葛藤」巻）²²。それ故に、この「葛藤」という言葉が、さらに、次の段落の真理の継承としての嗣法という主題の展開を引き出してくる。道元は、あらゆる花は梅華（「雪裏梅華只一枝」）の眷属（親類）であり、過去七仏も西天二八祖も、東土六祖も、（六祖慧能から道元までの）十九祖もこの只一枝を伝え、この只一枝の「雪裏梅華」に連なつていると言う。つまり、仏仏祖祖は皆互いに一体のものとしてつながり合い、このような「縁起一無自性一空」のつながり合いを基盤としてこそ、法が継承されていく。法が継承されるとは、何か品物のように法が受け渡しをされることではなくて、

²² 『正法眼蔵』「葛藤」巻に、「おほよそ諸聖ともに葛藤の根源を截断する参学に趣向すといへども、葛藤をもて葛藤をきるを截断といふを参学せず、葛藤をもて葛藤をまつふとしらず。いかにいはんや葛藤をもて葛藤に嗣続することをしらんや。嗣法これ葛藤としれるまれなり、きけるものなし。道著せる、いまだあらず。証著せる、おほからんや。」（二・三五八）とある。

師と弟子とが同時にこの本源的な自然としての真理世界につながるのだと道元は述べているのである。

次節では、本稿を結ぶにあたって、以上のような天童如浄の偈頌にならって道元自身が作った偈頌を紹介しよう。

道元の作った雪の偈頌

五葉花開重六葉、青天白日似無明。若人問我看何色、此是瞿曇老眼睛。(五葉花開けて六葉を重ぬ、青天白日明無きに似たり。若し人我に問わん何色を看ると、此れは是瞿曇の老眼睛。)

23

〔現代語訳〕梅の花の五枚の花弁が開いて、そこに雪（六葉）が積もっている。空は晴れ渡り一面の白い雪景色で、明暗を越えている。もし人が私にこの景色は何色なのかと質問したならば、それは瞿曇（釈尊）の目の玉でなければ見えないと言おう。

道元は、生涯に四百首以上の偈頌を作ったとされている。上に挙げた偈頌は、「雪の頌」と題された六首からなる連作のうちの第二首で、雪の中で咲く白梅の花を詠んだものである。「瞿曇の老眼睛」が詠まれていることから分かるように、この頌は、先述の如浄の頌に依拠している。この偈頌が語るのはまぶしく輝く一面の雪世界であり、それは、まさに天童如浄も道元もが表現し続け、顕現し続けた絶対的平等の「はたらき」としての本源的な自然の世界だったということができるだろう。

23 『永平道元和尚広録』第十、偈頌（伊藤俊光編『永平広録註解全書』下巻、六八三頁、同刊行会、昭和三八年）参照。