

# 法語の文學性について

— 道元の正法眼藏隨聞記を中心に —

姜 泰 國

## 目 次

- |            |               |
|------------|---------------|
| I. 序 論     | 3. 新佛教の出現について |
| II. 本 論    | 4. 道 元        |
| 1. 法語の文學性  | III. 結 論      |
| 2. 正法眼藏隨聞記 |               |

## I. 序 論

日本の古典文學は佛敎的な思想が根深く、作者が指向する生き方の中にも、讀者の中にも、ごく自然な形で浸透して、共通理解のことがらとして、その心や生活に生きていたと見るべきである。つまり佛敎を説くことが、そのまま文學の創作になっており、文學に親しむことがそのまま佛敎に生きることになっていたと思われる。

こうした日本の古典文學の作品にあらわれた佛敎の思想をテーマとして、因縁と因果、輪廻と轉生、無常と發心、遍照と救濟、精進と求道、無我と滅私などが、色濃く取り扱っている。これらのテーマの中でも、日本の中世文學には、無常觀の比重が大きく、その根底に深く流れていると思われる。それは、數々の動亂による亂世がもたらした生活感情としての無常觀の表現であり、没落貴族となった公卿階級とその關係者の間にかもされた生活感情そのものであると考えられる。

つまり、無常という語はもちろん佛敎から來ている。その無常觀そのものは、日本の中世革命の渦の中に巻きこまれた没落貴族のためいきであったと思われるのである。

日本の激動する中世の知識人、貴族、武人たちの盛衰滅亡の過程の中で、彼らの苦惱を感ぜられる。彼らのこうした生活感情の展開は、いつ、どこで、誰によって、行われたか、これは中世文學の研究上、ゆるがせにすることのできない根本問題であるとして、筆者は鎌倉時代の日本佛敎に現われた獨自的な宗教を獨自的な文体で表現している道元の法語を通じて、文學と佛敎を同時に眺め、兩

者の接合などを考察することで本稿の目的としているのである。

なお、佛教は日本文學に深く影響を與えていることは言うまでもないが、人間の生き方まで示している點も見のがせないものである。

佛教との比較から文學を眺めてみると、佛教が志向するのは、人間の悟りの世界を説くが、文學が志向するのは、人間の迷いの世界を描くことであると思う。さらに文學的に生きることは、作家の文体的な存在の證しであろう。すべての作家の魂と作品の底には、かならずその作家の生き方の姿勢が秘められ、美的な願望が潜んでいるはずである、そして人間が自分の心の眞實を求めて生きることであると思う。一方、佛教的に生きることは、人間が自分の心に佛を求めて、あるいは佛をめざして生きることだと思ふ。佛の説く人生の眞實の姿に目醒め、その生き方をまなび、そこに近づこうと精進する。だからこの二つの生き方には、ともに人間の心に深くかかわる共通點があるのではないかと思われる。だから、佛教文學は、人間の生き方の根本問題として日本人の心の奥深く占めしているし、佛教を離れた日本文學を考えられないものとし注目しなければならないと思うのである。

## Ⅱ. 本 論

### 1. 法語の文學性

日本の古典文學において、佛教文學が占める比重は大きいものと思わざるを得ないのである。二、三取り上げて見ると、日本の佛教説話集の始祖であり、後續説話文學に大きく影響を與えた「日本國現報善惡靈異記」<sup>1)</sup>は平安初期822年頃に、初めて現われたのを始めとして、非凡な文章力で厭離穢土、欣求淨土の思想をリアル的に描いた「往生要集」がある。この「往生要集」<sup>2)</sup>の影響をまに受けたもので、當時の貴族の愛と苦惱、理想と現實をいろどり、人間の誠を追求しながらも、主人公は暗い宿命に悩み、宗教を求める、即ち暗とその深化において、悲愁感までも感ぜられるようにする作家の深刻な人生批判を求道精神をうかがえる「源氏物語」<sup>3)</sup>とか「今昔物語」<sup>4)</sup>そして、

- 1) 紀野一義・三木紀人、「佛教文學の古典」(I)、有斐閣新書、1979、p.25.によれば、「靈異記」が眞面目な修行を志向する自度僧を稱揚する一方、その不眞目な隨落を戒めていることと相俟って、いわゆる自度文學であると見られ、また説教、唱導の文學でもあるといわれる」とある。
- 2) 三谷榮一、「日本文學史事典」、有精堂、昭和54、p.49.から引用すれば(極樂往生の要綱をていねいに説明した入門書で、念佛に重點をおいて説いている。(中略)源氏物語・枕草子など、當時の文學をはじめ、後代の文學作品にも影響している)
- 3) 源氏物語：1011年ごろ成立、紫式部の作。全54巻。日本古典文學の中で最高傑作、世界文學においても高い位置にランクされている。本書は、理想を描きながらも、當時の宮廷貴族生活を寫す寫實小説になつている。内容は、四帝80餘年間にわたり、登場人物四百餘人の大作で、戀、嫉妬、喜び、悲しみなど、さまざまな人間本來の感情や、現實の人生が、理想化して描かれ、人物の性格や心理もよく寫されている。自然描寫のうまさも本書の長所で、これらが一體となり、美しい文章で

日本三大隨筆も佛教文學のジャンルの中に入るものである。

清少納言の「枕草子」は、無常感の文學と呼ばわれるものであり、鴨長明の「方丈記」は、中世佛教文學を代表しているものであり、吉田兼好の「徒然草」は、僧侶、法師など人間のありさまを通じて、その無常觀を夢幻泡影と見ながら佛教の世界を描いている。

中世の物語として、「平家物語」などは、「諸行無常、盛者必衰」の無常觀を主題に、平家一族の繁榮と滅亡の過程を描いたものである。これらの佛教文學は日本文學を代表する名作が多く、文學的な價值が高いものも多いのである。

千年の歳月を越えて生きつづける根強い生命力が、これらの古典佛教文學にあり、讀者を納得させる力強よさがある。そしてそれぞれが未來に向ってさらに新たな展開をしてゆくであろうと思わせる一種の烈しい意志を感じさせるものである。

文學作品というものは、書かれてしまい、世に出てしまったのちは、著者の手を離れて勝手に歩き出すものである。と同時にそれらの作品を書いた人を、またそれらの作品の中に描かれた人間たちの持っている生々しい存在感を、後世のわれわれに、思ひかけぬ角度から、恐ろしい新鮮さで、語りかけてくるものでもある。

そこに現われてくるものは、紛れもない人々の生きざまである。佛教文學というとき、そこに描かれる人物は、すべて佛教に深くかかわっているその信心が深かろうと、浅かろうと、その宗教的な欲求は、その人間の命の奥深いところに根差しているに違いない。人間の命の奥深いところに生きたいという欲求、あるいは死にたいという欲求の根源があるとすれば、それらの人間の生きざま、死にざまを、如實に物語っているに相違いない、日本人たちが佛教文學にひかれるのはそういう意味からであると思われるのである。

さて、日本人の目を通して、日本の當時を見つめ、それが小説とか、詩とか、日記という文學形態で表現はしていないが、法語も文學であるかと問われた場合、法語は法語であるが、一作者として見つめた場合、教訓的古典的に見た場合、一つの立派な古典文學と言えるであろう。

法語はもと正法を説いた言語であり、佛のことばを分類するときの一種であるが、後世宗門上の要義や信仰上の問題を述べた師家の教説や文書を主としてさすようになった。<sup>5)</sup>

法語は室町時代から近世にかけても盛んに作られるが、これらの祖師たちの法語群は、史的展開の上でも最もみごとな開花期を形成することになった。そこには改革者特有の宗教的情熱に裏づけられた、個性的な發想や文体があり、人間とは何ぞやのつきつめた本質觀と、いかに生きるべきかの

---

表わされている。また人間性を描きながら、人生を追求しながら、どこまでも、人間の生き方、人間存在の根源にあるものを追求し、その問題意識の中で佛教との關わりを示している。

- 4) 今昔物語：日本最大の佛教説書で、印度中國、日本を通じて、千あまりの説話を収録されている。主に因果應報と信仰の功德を中心に書かれており、文學的にも世俗説で、貴族だけではなく、武士とか庶民たちの生活をとりあげ、混沌とした時代を大胆に生きていく人間のありかたをリアルチックに描いている。
- 5) 法語：古代の源信の「念佛法語」などから、鎌倉新佛教の法然の「淨土宗略抄」「元久法語」親鸞の「歎異鈔」道元の「正法眼藏」、日蓮の「開目抄」など、いずれもその典型といえる。

根本問題などが、強いアクセントをもってうたわれているのである。さらに相手を説得し感動をよぶ論理的リズムカルな表現もあり、譬喩因縁談も縦横に驅使されて文學性をたたえ、その形式も問答体・講義体・書簡体・隨筆体などいろいろあつて多彩をきわめているのである。

これらのかな法語が生まれた背景は、文學の世界と同じく共通していると思われる。王朝文學が繊細な心情の揺れをとらえたことには、外のものとは比べにもならないほど發達していたが、人間の問題を根本的に考え、人間と社會を結びつけることに適合しなかった。人間の生を問い、いろいろな集團の動きを適確に捉え、社會とか歴史の問題を述べる時、文學の作家である貴族は佛教思想の助けが必要であったのである。無常思想の多様な變容の中で、貴族たちは人生を問題として考え人間と歴史の關係を解明しようとしたし、貴族社會の停滯の中で顯在化する種々な矛盾を、佛教の教説の一つである末法思想を利用することによって統一的に認識しようとしたのである。そして、日に没落していく貴族層の無力感を、佛教が考える人間觀によって整理しようと努めたのである。

中世に現われる文學作品は、ほとんど佛教の影響を色濃く受けているが、それは文學の作者であった人が、佛教の教説との出会いの中で自己の認識を深化させたためであり、自己思索の足あとを思想的に表現しようとするれば、佛教思想を受け入れる外に方法がなかったためでもある。だが鎌倉時代に入って、王朝以來の傳統を受けつがれた文學とは相異なり、佛教が民間に浸透するに従って、布教している間に、新しい文藝が起きてきたと見られるのである。

そうすれば、法語の文學性とは何んであろうか、この問いについて、伊藤博之の「法語文學の範圍」で、次のように述べている。

既成の文學觀念を基準にするなら法語の非文藝性は自明である、それにもかかわらず“かな法語”のある部分が文學として論じられる必然性をもつのは鎌倉新佛教の祖師達の語録・書簡。法語が、中世社會の展開の基本動向を深い次元で倫理化し得ていたからである”<sup>6)</sup>

といいながらさらに、文學性の根源が歴史的な經驗世界の彼方を開示するところにあるとするなら、法語もまた歴史的現實の課題を最も本質的な言葉によってとらえ得たという側面で、文學で、文學の根據と重なり合うのである。したがって、法語のすべてが文學性を具有するなどということはあり得ないのであって、結論から言うなら、法然、親鸞、道元などといった鎌倉新佛教の開祖の法語が法語文學の總てであるといつてもしつつかえないのであると斷言している。

小林智昭<sup>7)</sup>の言うところを述べてみると、法語は成立的にも教義的や信仰を説示する宗教的述作でありいわゆる文學作品ではない、中には道元のように初めから文筆詩歌の類を「詮なき事」として、「捨つべき道」とする文學の否定觀もあるが、結果において高度の文學性が指摘される、享受者の心情に密着して發想される譬喩因縁談などにはたしかな論證や主情性があるとともにそれはさらに深い自照的な思索性に統一される。このいわば文學と宗教との包攝という立体的な統合の圖式には、法語獨自

6) 秋山虔外、「日本古典文史の基礎知識」、有斐閣ブックス、昭和58、p.27.

7) 小林智昭、「日本文學小辭典：法語・語録」新潮社、昭和58、p.1029.

の構造として廣義の文學性を主張できるものがあり、それはまた思想性の貧困というこれまでの日本文學史への批判にも十分對應できるものになるのである。法語はそれ自体法語文學を形成するとともに、文學史をも豊かに彫り深くするものであると言えるのである。

以上において法語の文學性を考察してみたが、これより中世文學において現われる理念の立場から考察してみようと思う。

小西甚一氏は中世の理念を雅・俗・俳諧の三者と考えている。<sup>8)</sup> このことについては、拙筆になる論文にもくわしく挙げておいたが、<sup>9)</sup> 氏の言うところによれば、法語は「俗」への傾斜が認められると言っているのである。

法語として残された文書のすべてを文藝批評あるいは文藝史の対象にあげることはきわめて難しいが、すぐれた法語の表現はきわめて個性的であり、強く迫ってくる直截性をもっており、それから受ける感動は、高度の詩歌や物語による感動と區別できない点があるから、文藝批評あるいは文藝史の対象となることは、むしろ當然であろうと言える。そしてそのような感動は、どう可能になれるか、それは、法語の内容である宗教体験の深さが、強烈な感動をひきおこすのだと考えれば、それは事實を正確にとらえたものではないと言いながら、宗教体験の深さは、表現を通じてのみ、相手の感動をひきおこすのであり、むしろ、表現することにより宗教体験がはじめて具体的な宗教体験になることができるのだと考えるほうがいいのではないかと思われる。

宗教体験と表現との一致は、道元において「正法眼藏」第二十卷の「有時」篇に見られる存在と時間が別ものでないことを説いた章で、相対性理論を思わせる点が現代人にも強く迫るけれど、その迫り方は、相対性理論と違い、表現としてわれわれを動かすのである。<sup>10)</sup>

「いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり」という提言は、例に「存在と時間とは不可能で、時間がすなわち存在、存在はすべて時間だ」と言っている。しかし、われわれがこの提言に動されるのは、「山も時なり、海も時なり、時にあらざれば山海あるべからず、山海の而今に時あらずとすべからず、時も壞すれば山海も壞す、時もし不壞なれば山海も不壞なり、この道理に、明星出現す、如來出現す、眼睛出現す、拈花出現す、これ時なり」という言葉である。山や海は、時の推移に関わりなく存在すると考える常識に對し、時間が否定されるとき山海もまた否定されるとは、これまた巨大なパラドックスであり。そのパラドックスでない境地が大悟なのである。大悟のことを明星、如來、眼睛、拈花などで言いあらわしたのも精彩ある表現である。

このように、すぐれた法語が巨大なパラドックスを説定することに、われわれを感動させるのは見てきたところであるけれど、表現の力つよさは、何もパラドックスという技法だけに依存するわけではなく、いっそう根本的には、それが當人自身の「なまの聲」である點に根ざしているであろう。というのは、道元の宗教体験は道元自身の原文によってのみ表現されるのだと考えなくてはならないのである。それは、あくまでも當人が「自分のことば」で語るところに表現としての「いのち」で

8) 小西甚一、「道一中世の理念」、講談社、昭50、p.11.

9) 姜泰國、「土佐日記一考察」、「論文集」18輯、濟州大學教、1984、p.231.

10) 小西甚一、前掲書、p.135.

もつものであり、他人から借りものであってはならないのである、きびしく「自分のことば」に徹しようとするれば、おのずから世間の常識とは相容れない把握のしかたが生れてくるし、それが結果的には多くのペラドックスとなっているのである。

このように既に存在する表現を典型とする立場が「雅」である對して、何ものにも捉われずに自分だけの途を進もうとするのが「俗」であるとするれば、その意味で、法語の世界では、「俗」への傾斜が認められるのであると斷言している小西甚一氏の側に立ちたいものである。<sup>11)</sup>

これに對して、唐木順三は、中世文學の理念として、すき、すさび、さびの三者であると考えている。氏の言うところによれば、人間が、生活や思考の客觀的様式を失ったとき、まづ頼ったのが己が主体的な「すき」<sup>12)</sup>であった。やがってすきもまた頼みにならないとき、「すさび」がでてきた。そして頼むべき絶對のもの、それへの信仰が出て來た。鎌倉佛教がそれである。禪がよりどころとなり、空から色を、無から有をみる見方、空色、無有、死生の相即の信が出て來た。<sup>13)</sup> 我執や私見を捨てた稽古や實行を通じて自らを格自体まで高め、死生、空色の相即を體驗することが求められた。藝術や文學における「さび」はそのような禪を背景にしているというようなことを氏は言っている。つまり、人生の無意味、歴史の無意味、また人間の營爲の無意味をいった「すさび」の倦怠に堪へぬいて、すさびごとにも逃げず、また直接的な有や英雄をもちだすこともせず、不立文字とか、言詮を絶すどころか、そういう「すさび」そのものに徹したところに「さび」の様式が生まれてき、「すさび」を昇りつめ、すさびという人間臭をもつた境地から脱落したところに、<sup>14)</sup> 物きたりて我を照すという自然人間一体の境がひらけてきたわけであるということになるのである。なお、氏は宗教と文學について、宗教の問題は自己と自己をも含む全体とのかかわりの問題であるといひながらさらに、内在と超越とのつながりの問題であって、切り離された主觀と客觀對象との間の認識の問題ではない、文學も單に認識の問題ではないであろう。むしろ自己をもふくめた人生社會の問題が文學の主題である。みづから人間でありながら人間を問いに問い、世俗のありきたりの答えに満足できないところに文學の精神があるとすれば、それは必ず宗教的なものにつらなる契機をもつであろう。だから宗教と文學はその性質上からいって分離できないものをもっているとは氏は斷言している。<sup>15)</sup>

11) 小西甚一、上掲書、p.139.

12) すき：文學理念の一つ。鴨長明の場合教奇とは、己が「好き」以外の一切を捨てて風月を友とし、また和歌管絃に没しきることを意味した。他に對する執着を捨てて、數奇にする報着のみ頼ることで數奇であつた。元來、風雅、風流、みやびと類概念である「すき」が王朝的なおほらかさ、豊富さを失つて、ここでは外形は極微にまで節約されながら、内容は、この一筋という意味で、一枚一笠の旅の榮華という豊富さをもっている。外延的なひろがりをもつた過剰、豊富が「すき」であつたのに對して、「數奇」においては一轉して、その外延のひろがりをして、一途な狭い、壓縮された強さに變つてきている。

13) 唐木順三、「中世の文學」、筑摩書房、昭和58年、p.312.

14) 上掲書、p.313.

15) 上掲書、p.38.

では道元において、その理念はどれなのか唐木氏は、一般の遁世人は各境涯において美しい西方淨土を描き、毎日念佛何萬遍においておのが「すき」を充足したのであると言っている。ところが道元は、おのが「すき」を捨てたと言っている。<sup>16)</sup>

道元の隨聞記に「われも幼少の時より好み學せしたることなれば、今もややもすれば、外典等の見らるるを、詮なきことと存ずれば、一向に捨つべき由を思ひなり」とか「文筆詩歌其の詮なき事なれば、捨つべき道理なり」と一切の私意を捨てている。捨てられるものはすべて棄ててゆくにしたがって、物が自然本然の姿を次第にあらわしてくるのである。そして本然の姿をみる眼が次第に熟してくるわけである。隨聞記には、何十度にわたって、棄つ、すつ、捨つの言葉がでてくる。例えばその第二の第四節の頁分だけでも、「學道の人は人情を棄べきなり。」「世情をすてて佛道に入る。」「よしと思ひあししと思ふことをすてて。」「吾が意ろをもすてて。」「身心をば一向にすて。」「法門の思量をば棄てて。」「文字の功もすつべき道理あらば棄てて。」等と出てくる。世間無常、人生無常なるものとして、肯定するのみか、自分を無常それ自身に任せるのである。従来、常と思ひ、常をねがい、安定固定を欲したものを、積極的に捨て棄ててゆくのである。隨聞記には「任運」とか「運にまかせる」とう言葉がでてくる。「世間衣食の資具は生得の命分ありて求に依つても來らず、求ざれども來らざるに非ず、只任運にして心を扱むこと莫れ」の類である。捨つべきものを積極的にすてて、運に任せるということが、道の方からいえば、佛法に従うという照應となってくる。<sup>17)</sup>

捨て棄つる捨棄という行爲が、世間無常、人生無常の体験、動亂と崩壊、興亡と盛衰の現認、末法澆季の確認において一層強く起るのもまた自然である。有つたものが無くなり、すでに無くいまだ無い中間、間の過渡において、捨棄が強く出てくるのは當然である。貴族政治から武家政治への轉換、武家間の争闘と交替の無常が、無常そのものを觸發する。こればかりはすてるにすてられないわがものと思つた方丈記の「すき」がまた捨つべきものとなつたとき、出家遁世をもまた出家遁世するに至つたとき、日本の新佛教が起つてきたのは當然であらう。そして美文、詩歌、文辭が詮なきこととして捨てられたとき、舊文學からやがつて新文學へうつる地盤が準備されたのである。<sup>18)</sup> こういう意味で道元の文學の理念は「捨てる」であると言える。またこういう意味で唐木順三は、道元の文藝を中世藝術の根柢と見ているのである。<sup>19)</sup> また、氏によれば、「正法眼藏隨聞記」から兼好が影響を受けた、と言いつつ、さらに、道元の文學性の影響を受けた一面について、道元の説いた人生無常、世間無常、すみやかな出離遁世のことは、兼好もまた同じく言っているところであると言ひ、さらに、だいたい次のように指摘している、つまり兼好も人生の諸生起の意味、むしろ無意味を見究めようとした。従つて彼は「すき」を否定しなければならない。彼は一時の情熱にかられ、自分の趣味に溺れて、徒に事を好むことを嫌っている、美的感情的段階の「すき」の主体性、獨善性を否定した兼好の「すさび」や「つれづれ」は、それを一步超えた精神的段階といえるかも知

16) 上掲書、p.213.

17) 上掲書、p.214.

18) 上掲書、p.216.

19) 上掲書、p.169.

らない、こういう点から見た場合、兼好は、はっきりと道元の影響を受けているだと、唐木順三氏は指摘している。さらに氏は、兼好について彼がまだまだ知らないといった誠の道は暗に道元の道を指しているかもしれない、「正法眼藏隨聞記」と「徒然草」との類似は既に多くの人の指摘 するところである」<sup>20)</sup>と断言している。

上述の如く、法語は立派な文學的理念があり、その影響も、のちの純粹文學の根底になるほど甚大であると言えるのである。次章では「隨聞記」の文學性を考察してみようと思う。

## 2. 正法眼藏隨聞記

「正法眼藏」は當時の文學が人々心を種とした和歌、物語にかたよっていた間に立って、道のいわゆる理を書いたものである。理とは、自己に即して人間は何であるか、人間いかに生きるべきであるかという問題である。それは古代文學の中で深められてきた自己凝視の傳統を一段と深く展開させたものであった。

彼は人間と人間のあるべき生き方として正傳と法を發掘している自己に即した人間探究の深さと鋭さが、あるいは象形的に描かれあるいは象徴的に表現され、あるいは眞理を眞理として直言されている表現機能の確かさに至っては文學的效果を十分に収めていることが見のがされてはならない課題として、今日本の學者のあいだで研究されつつあるのである。

道元は出家の高僧である。單なる世俗の文學者ではないのである。彼を他の佛教諸宗の開祖と大きく別視するのは、何と言っても正法眼藏などを書きつづけて、佛教者の文筆のあり方を身を持って示したところにあると思う。道元は諸佛において諸祖は道得にのみあると言う、つまり、言語によって眞實を悟り得た人であると言うのである。

當時の佛祖とは、救濟主でもなければ、祈禱師でもなく、悟りを表わす文學の創始者であると言えるのである。道元には、彼独自の文學理論をもっていた、それは出家の文學は文學でなければ、それまでだが、出家の文學こそ、眞實の文學だと言えば、問題は僧と俗の兩者から無限に起ってくるであろう。

道元は、世俗の文學の無意味さを主張し、その罪業に對して熱心に剔抉しようと努めたのである。その意味で道元の文筆は、いわゆる佛教文學の領域を、量と質ともに大きく擴大したものであると言える。<sup>21)</sup>

五十四才という短い生涯のうちに、彼は二十數部百數十卷の著述を残すほど精力的に述作した。彼は本格的な佛祖の道得の道として經論注釋書を嫌い、新しい表現の創造を圖つたのである。彼は中國の禪の獨創をうけながら、それを一層やわらかく純化しようと努めた。だからそこに道元独自の文學體驗とこれを裏づける確かな理論があるのではないかと思われる。柳田聖山の言葉をかりれば、

20) 上掲書、p.125.

21) 柳田聖山、「生と死と一永遠のドラマ」『國文學』28卷4號、學燈社、昭和58、p.8.



諸佛諸祖の生死を扱ひ、自己存在の證明なのである。狂言綺語や讀佛乘の因縁といった、在來の佛典の周邊にある文學ではなく、まぎれもなく新しい佛典そのものなのである。「正法眼藏」とは、佛祖の言葉の意である、そこには眞と俗との境がないのである。というのは道元は「學道の人、教家の書籍及び外典等學すべからず、見るべき語録等を見るべし。その餘は且く是れを置くべし。…我れも本幼少の時より好みし事にて、今もややもすれば、外典等の美言案ぜられ、文選等を見らるるを、詮無き事と存ずれば、一向に捨つべき由を思ふなり」と言っているし、またあるときは「文筆、詩歌等その詮なき事なり、捨つべき道理左右に及ばず」と、くりかえし、世俗の文筆のみならず、教家の書籍をも役に立たないものと言ひ、文筆詩歌等も「詮なし」と言ひながら、<sup>22)</sup> さらに「佛法を學し佛道を修するにもなほ多般を兼わ學すべからず、況や教家の顯密の聖教、一向に擱くべきなり、佛祖の言語すら多般を好み學すべからず。」<sup>23)</sup> と言うのは、佛祖の言われた言葉であっても、あれもこれもと取り擧げて學んではいけないと言っているのである。

これらの言葉は、正法眼藏隨聞記から引用しているのである。そうすれば、この「隨聞記」は、どんな本で、法語として文藝的な味はどんなところにあるかを、しばらく述べてみようと思う。

隨聞記は道元の法語垂訓を嗣法二世の懷辨が詳細忠實に筆録したものである。内容は六卷九十九の小節に分れているが、すべて「正法」に入るための心がけを説き、極めて眞摯懇切である。時には禪の教義の一端にも觸れるが、そう深くは説かない、根本はあくまで「道を修める用心、故實」を説くので、情趣的にすぐれ文藝味があるとされている。<sup>24)</sup>

隨聞記の眞の價値は、行道への導入をきびしく示したその示し方にある。戒を守り行規を保ち、師訓を奉じ生禪に徹し、貧に耐え、名利を捨てて、何らの報いをも求めるなかれ、という酷烈森嚴なりゴリズム的な教えが示されている。

丸山嘉信は、隨聞記の文藝味という点、如何なる點にあるだろうかと問ひ、自ら答えている。

道元の教義訓教がどんなに精緻深言であっても、それだけでは文學とは言えない、もとより多くの和讃や釋教歌、つまり法語や説話の類は、殆んど文藝味がない。隨聞記は、それらよりも作品として價値が多い。<sup>25)</sup>

といいながらさらに、例話が豊かで入れ方も適切であり、説得力と描寫効果とを強くし文辭がすぐれ、形象と心情が顯著で、しかも作者の思想が高邁で教義が詳密深遠、現代的意義も多いというのが、ほんとうの佛教文學であり、隨聞記は、それに近い書の一つであると斷言している。<sup>26)</sup>

氏が指摘しているように數多い佛教説話は往生や靈驗のためという目的から、千遍一律的になっ

22) 上掲書、p.8.

23) 西尾實外校注：「正法眼藏隨聞記二の八“二一八”」岩汲書店、1983. p.343.

24) 丸山嘉信、「正法眼藏隨聞記」「國文學解釋と鑑賞」48卷15號、生文堂、1983. p.96.

25) 上掲書、p.96.

26) 上掲書、p.97.

てしまうが、内容より表現がよい例がある。それらにくらべると隨聞記は説話集などよりもずっと含蓄と屈曲のある描寫を持ち入っているが、中でも問答体による議論の進め方は非常に面白いと言わねばならない。

その問答のきびきびした禪的な應酬の白熱的なせり合いの激しさの中から、AでもなくBでもない、ただ眞實へと悟らせてゆく説明方法の味わい出しているところを挙げてみる。

如何ナルカ是レ不昧因果底ノ道理師云ク、不動因果ナリ、云ク、なにとしてか脱落せん、師云ク、歴然一時見ナリ…。<sup>27)</sup>云ク、「犯戒と言うは受戒以後の所犯を道つか、ただしま未受以前の罪相をも犯戒と道つべきか。師云ク、犯戒の名は受後の所犯を道つべし。…」<sup>28)</sup>僧云ク、なにの用ぞ、云ク、郷里に歸ツテ人を化せん、僧云ク、なにの用ぞ、云ク、利生のためなり。…」<sup>29)</sup>「臣云ク、帝、順ならず、帝云ク、故如何…」<sup>30)</sup>「僧問ウ、如何ナルカ是レ堅固法身、沙云ク、膿滴々地…」<sup>31)</sup>

など挙げればきりがないほど多いが、これらは全部應酬描寫の良さにより、心情の昂揚を喚び起し含みのある問答のやり方であり、いずれも潑刺とした効果をだして、精彩にも富んでいると言われている。<sup>32)</sup>

隨聞記の文藝味のもう一つの面はその文章の表現にあると思う。彼は「文筆詩歌等その詮なき事なれば捨つべき道理なり」<sup>33)</sup>とか「語言文章はいかにもあれ、思ふままの理をつぶつと書きたらんは、後末も文はわろしと思ふとも、理だにも聞えたらば、道のためには大切な<sup>34)</sup>り…云云」と長々と續くが、最後まで読んでみると、戒めの言葉ではあるが、その文筆の態度はまるで隨筆を書くような強い印象を読む人に與え、後の「徒然草」や「方丈記」のような美しい抒情詩であるともいえる文章である。また「喜禎二年腦月、三年除夜」<sup>35)</sup>の個條は日本語による藝術の華ともいえる美しい一文を追ってみると、「…<sup>36)</sup>竹の聲に道に悟り、<sup>37)</sup>桃の花に心を明らめし、竹豈利鈍有り、

27) 「正法眼藏隨聞記“二一四”前掲書、p.335.

28) 上掲書、p.337.

29) 上掲書、p.363.

30) 上掲書、p.415.

31) 上掲書、p.430.

32) 丸山嘉信：前掲書、p.97.

33) 西尾實外：前掲書、p.341.

34) 上掲書、p.366.

35) 上掲書、p.396.

36) 竹の聲、香嚴擊竹の話、香嚴知禪は偽山靈裕の弟子であったが、「章疎の中から覺えたことでなく、父母未生以前にあたつて一句を言え」と言われて何とし答えようがなかった。ついに年來に集めた書をやき、衆僧に粥飯を給仕する僧となって年月を経たついに武當山の太師國師の庵のあとに草庵をむすんで坐禪をしていたあるとき、道路を掃いていたおり、箒の先でとばした石が竹にあたって音を立てた時に、豁然として大悟した、ことをさしている。

37) 靈雲桃花の話である。靈雲は偽山靈裕の弟子、靈雲志勤禪師は、30年間弁道していた、あるとき山を旅していた時、山のふもとで休息して、はるかに人里を望み見えていた、ときに春、桃化のさかりに咲いているのを見て忽然として悟道した、ことを示している。

迷悟有らんや、花何ぞ淺深有り、賢愚有らん。花は年々に開くけれども、皆得悟するにあらず、竹は時々響けども聴く物ことごとく證道するにあらず、ただ久參修持の功にこたへ、弁道勤勞の縁を得て悟道明心するなり、是レ竹の聲の獨り利なるにあらず、また花の色のことに深きにあらず、竹の響き妙なりと云へども自らの縁を待って聲を發す。花の色美なりと云へども獨り開くるにあらず、春の時を得て光を見る。……云云、とあるこの文は道元と懷 井との出會において、懷 井が堂奥を許されて首座の位につくことができた時の光景の描寫である。つまり道元が弟子を得て、りっは<sup>o</sup>に仕上げた時の決定的瞬間をとらえた劇的な場面である。この文は、禪的立場の話であるが、文章的に見る場合、詩のようにすっきりとした美しい文章であることにハッと目が、さめる文章である。それは語る人の心情がそのように美しくあれば、當然人の胸をうつ、とは言うものの、やはり表現も美しくなければならぬのである。花の色、竹の聲、春風という大自然のいぶきにことよせて學道を語っているところに文藝家というか、人間として、親近感をおぼえる。そのう淡淡とした筆のはこびが平板にならず、アクセントがあってもむきをそえているのである。

本稿にあげている文は氷山の一角に過ぎない、正法眼藏の卷々は、すべて日本語による言葉の藝術としてすぐれているばかりではなく、哲學的にも明哲な論理の展開ぶりをもしめしている。だが哲學書ではない、あくまでも宗門の教義をのべたものであるとともに文學的な面もすぐれていることを見すごすことができない點もあることに注目すべきである。

さて、隨聞記の前につく正法眼藏とは何であるかを問わねばならない。簡単に禪問答的に答えれば、正法眼藏とは佛道のことであると答えられるのである。正法とは邪法に對する言葉ではないのである。全宇宙は、ただこれ正法のみで、餘物は微塵もないということを示すものである。無門關によれば、

吾れに正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙の法門あり、不立文字、教外別傳なり、摩訶迦葉に付囑す。<sup>38)</sup>

とでているが、これは、釋迦が雲山會上において、花を拈じて衆に示したことばである。

佛教において、正とは絶對平等<sup>39)</sup>の世界であり、法とは絶對差別の世界である。絶對とは平等で全宇宙を盡くしており、差別で全宇宙を盡くしているということである。平等と差別は、いつも同價値であり、同一物である。

38) 安谷白雲：「無門關」春秋社、1965. p.64.

39) 平等というときは、平等が差別を呑んでしまって、絶對平等となり、差別というときは、差別が平等を呑んでしまって、絶對差別という。これは佛法で言う「佛性平等、因果差別」であり「性空因縁」である。性空は平等であり、因縁は差別である、平等は空、無性である。

正法の二字を思想の線まで落として説明す<sup>40)</sup>ると、正法とは性空(正)因縁(法)ということになり、色(法)即是空(正)といってもよく、空(正)即是色(法)といってもよいことになるのである。

この「正法眼藏云云」と題する数多い假名法語集は、道元の佛道体験の結晶である。正法を体験し、大悟覺醒して、初めて正法眼藏を味わえるし、そして人にもなんとか少しは味わせることができるものでもある。この正法眼藏は身をもって讀む前に、悟道の眼で見なければならぬ、悟道の眼を開くことを正法眼を開くというのである、正法眼には正眼(慧眼)と法眼がある。正眼を開くとは、絶対平等の眼を開くことであり、盡界一法の見べきものがないと、實全に凡眼がつぶされることであり、性空の世界が見えたことでもある。これはつまり、山これ山にあらず、水これ水にあらずと本當に見えたことを言うのである。これを根本智とも言う、人によって深淺の差はあっても、ともかくも最初の見性は、この平等の眼を開くことである。法眼を開くとは、絶対差別の眼を開くことであり、無一物の中から無盡藏の世界へ躍り出ることである。因縁の姿が詳細に明確に見えるようになったことを後得智であると言うのである。

この正眼と法眼を一眼兩眼とも、兩眼一眼とも言う、それが正法眼であり、佛眼であり、釋迦の眼でもある。この佛眼で明確になれば永久不自由しない人になれるのである。

それを寶藏おのずから開けて、受用如意ということになる、これが即ち正法眼藏である。俗に言えば各人が自分の持っている最高最上、最大の文化財がいっぱい入っているお藏であると思えば間違いないのである。この佛門のお藏の寶は永久に消耗もしなく、磨滅もしない、使えば使うほど光を増し、量をも増し、働きをも増すという、すばらしい性能を持っている寶である。

「隨聞記」とは、道元に心から信頼をよせて永遠の師をあおいで隨侍を願った孤雲懷辨(永平二世)という僧が、文曆元年(1234、道元三十五歳)に始めて禪師の教えを受けてから自らも得法人となって後進の指導に當るようになる四年間、道元の教えを全身で受け取った時期の訓示、言葉などがもとになつて書いた書物である。そして、佛法者としてのあり方を説くのを一句ももらすまいと、道元のそばで書きとめたものであると言って、隨聞記なのである。

### 3. 新佛教の出現について

本章では道元を迎えるまでの佛教界の動きとその苦惱について述べてみようと思う。

日本の中世は、現實は常に平和のない日々の連続であり、しかも個人の生命の保障さえも確きりしないとき、一番手近に、そして一番具体的な宗教によりどころを求めるとは當然であり、自然であった。ここに貴族たちはもちろん、武士階級そして一般庶民のよりどころとして新佛教の出現

40) 佛門では思想は死物であり、觀念であって、活きた事實ではないとみなして蔑んでいる。だから佛門では思想は思想でもってこれを伝えることができるけれども、活きた事實は思想では伝えられないものと斷定している。だから文學にも書けない不立文字であり、教外別傳となるのである。事實を伝えるには、その事實の体験者が同じ事實の体験者に、言わず語らずの間に、以心傳心で互に納得しあつて伝えるのである。

が當然要求され、そして鎌倉佛教の登場である。

インドで起きて西域を経、中國に伝えられた佛教は、何世紀にもわたる譯經の歴史を通じて中國化したのが、さらに欽明天皇13年壬申(552)10月、百濟の聖明王が怒唎期致契等の使臣を送り、金銅釋迦像一軀と經論集等を伝えられて、日本は受容した、<sup>41)</sup> が佛教を理解することは容易なことではなかった。

僧侶は長期の修學を経なければ經典の解讀はできなかつたし、中國で成立した佛教教學を理解するためにはさらに大きな努力を必要としたのである。そうした中で、特殊な學問の専門家であった僧侶は、佛教を人間の救済の面から考えるよりも、高度な知識、學問と考えられている限り、その日本化は遅れを取ったものである。<sup>42)</sup>

寺院には、教學の研究と冥想に専念する僧の他に、貴族の求めに応じてさまざまな法をこらして加持祈禱<sup>43)</sup>を行い、政治的な役割を擔う種々の儀式を執行するのを主要なつとめと考える僧があり、さらに寺院の經濟を與える寺領の經營に奔走する僧の數も少なくなく、特に大きな寺院には僧兵の集團も所屬していた。世俗化した大寺院の中で生み出された教學は、煩瑣な議論を積み重ねて、現實の社會に顧まれるさまざまな矛盾を覆う教説を展開させ、現實を肯定し、追認するものであったが、そうした佛教のあり方を革新して行くには、まず貴族社會と密着して世俗化した大寺院の中心から外に出ることか必要であった。

出家した僧の中で、修學の中、佛教の本來のあり方に對する理解を深めるにつれて、僧としてのあべき姿に思いをいたす者も少なくなつた、こうした中で、佛教の教説は貴族の間に浸透して行き、貴族の中では佛教的な諸觀念によつて、自己の思想を自覺し、思索を深めて行く者もあらわれるようになった。

佛に向かつて努力する方向であるべき人間を考えるのではなく、現實にあるがままの人間を凝視した時、人々の間には罪障深い無力な人間の姿が浮で上がつてきたのである。そしてあるがままの本性を理解し、そこから人間の救いを考えなおそうとする新しい佛教が打ち立てられた。その先驅となつたのは法然であり、それを受け繼いだのは親鸞であつた。

そして、大寺院の佛教が、時代の要請に對して何の對應もできなくなつた時、それを改革しようとする者は、中國の佛教に強い關心を持つようになり、中國の思想、文化を攝取することによって、日本の佛教を再建しようとする動きが強まる中で宋代の佛教としてさかんであった禪で伝えられることになった。

41) i) 佐伯有清、「貴族文化の發生：佛教傳來」「日本の歴史」で、岩波講座、1975. p.180.

ii) 井上光貞「日本の歴史“佛教傳來”」中央文庫、1973. p.497.

iii) 金泰定、「佛教の日本傳來」, 「日本文化論」法文社、1984. p.11.

42) i) 大隅和雄、「佛教の日本化：佛教の革新」『日本文化史』、有斐閣新書、1977. p.94.

ii) 大隅和雄:「鎌倉佛教とその革新運動」『日本の歴史』5、岩波講座、1975. p.221.

43) 加持: 語 ahisthana の譯。所持、護念の譯。一般に加護の意に用いられるが、密教では佛の絶對の慈悲が信仰する人の心に加えられて慈悲を感得することを言う。日本の天台宗と眞言宗などに行う秘法。中村元の「新佛教辭典」誠信書房、昭和42、参照。

中國から監濟禪を傳えたのは榮西<sup>44)</sup>であり、そして、禪を深く理解し、佛教の革新に大きな役割を果たしたのは、道元である。

こうした日本の佛教の動きを一口で言えば、法然から親鸞への流れの中で人間の理解を深め、榮西から道元への動向の中で純粋な禪を確立した佛教革新運動は、やがて佛教の日本化を一段と進めることになったと言える。

これをさらに、日本佛教の革新への側面から考察してみようと思う。浄土真宗の親鸞に先立つ法然は、阿彌陀如来における稱名念佛を選んだ理由として、すべての人間に行うことが可能な行であることと、稱名念佛のみがすべての人間を平等に救済できる最もすぐれた行であると信じたからである。

法然は人間觀の深化によって、この世の苦惱の理由を説き明かす時、人間にとって來世的なものとして罪障を考え、その立場から現世の否定を説いた。だが法然の思想は未來實踐的な立場から成り立っており、宗教體驗を核とする求心的な性格を持つものであったから、教義の体系化において多くの困難を避けることはできなかつたのである。

この法然の思想を受けつぎ發展させた親鸞は、法然の師弟となって、浄土を信じ一向念佛を唱えたが、法然とともに流刑に處されたのち、還俗してから、改めて宗教的に感得するところがあった<sup>45)</sup>。彼の人間癡視は、高度の教學的な知識を持つ僧侶が、異質である農民を理解するという過程で段々深まっていき、農民に教説するためには、苦惱と救済についての疑問に對して、体系的な教義と知的に説明するという方向を放棄して、直接的に自己の信仰の體驗を語るという形式を取ったのである。つまり、法然はすべての人間を救いの對象に据えたのに對して、親鸞はその人間の内實を追求し続け、そこで見出された悪人としてしかあり得ない人間のはからいを、徹底的に否定したところに信仰のあり方を見出そうとしたのである。こうして親鸞の思想においては、自ら救済の道が完全に否定され、他力的な救済の思想が確立されたのである。

時は貴族層とかわって武士階級の支配という時代であったので、不立文字を稱した直接的な坐禪修業が鎌倉武士の氣質と一致したところに、時代を把握することもできるのである。真宗を他力と見るのに對して、自力ともいわれる禪宗は、鎌倉武士が、中古以來公卿貴族信仰の天台と別な佛教を求めようとして、中國に當時さかんであった禪宗を迎えたのだと考えられるのである。

ここで吉田精一の言うところを見ると、この時期に於ける佛教そのものにも新舊二系統があって舊佛教が前代傳來の貴族的なもので僧兵をかかえて、いたずらに世俗の權勢に戀々したが、新佛教

44) 榮西：1141(永治元)年備中國(岡山縣)に生まれ、幼時に出家して比叡山で修學、二度の入宗によって禪を學んだ。天台宗の再建をはかる。日本の天台宗は、圓、禪、戒、密の四宗融合を標榜していたから、禪や戒を通じて天台宗に新しい力を注入しようと考えた。こうした彼の思想自体は、特に革新的なものではかつたが、禪の輸入は日本佛教に大きな影響を及ぼした。

45) 親鸞は人の子として僧界から去って、妻子を得て、佛法の外形的な規律から東練をたちきり、一個の人間として教を説いた。つまり、法然の現世と來世の二元的な教説を宥和し、法然の念佛が來世におけう成佛のための念佛であったのに對し、念佛を唱えることによって現世にあるうちに死後必ず成佛できると説いた。

は多数庶民のために法を説き、無常觀、末法觀を説いても、それは宿命論的な、無氣力なものではなく、菩提心を鞭ち勵ますために説いたのである。末法はただ悲歎すべき世界でなく、そこに相應な法を求め、道を修すべしとする積極的な精神に立脚するのであったと吉田氏は述べている。さらに氏は、“新佛教が次第に勢力を得て來たことは新興勢力たる武士精神の浸潤と相俟って、中世後年期と入つて神佛中心の社會から人間中心に移って行く原因をなしたであつた”<sup>46)</sup>と中世における日本社會の苦惱のよりどころについて簡單明瞭に突いているのである。

#### 4. 道 元

道元の家系は村上源氏の統に屬する久我氏であり、その實父は久我通親(内大臣正二位)であり、通親の頓死後、道元は通親第二子通具(堀川大納言と號す)を養父とした。

道元の母は九條基房の女である。この女は木曾義仲に嫁いたが、義仲との死別の後、通親と再婚して道元を生んだのである。

道元八歳の時、この母は死歿したが、臨終にあたり、政治家は浮き沈みははげしい、だから永遠の春に遊べる佛門に歸衣せよと遺誡したと伝えられている。<sup>47)</sup>

道元は正治二(1,200)年に京都で生まれるのだが、彼の誕生前後の世の中は争亂の中にあつた。そして武士の登場によって、1159年の平治の亂<sup>48)</sup>を皮切りに、平氏一門の繁榮ぶりは「平氏に非ざれるは皆人非人」<sup>49)</sup>と言われた時代、源平兩氏の闘争によって、平氏の滅<sup>50)</sup>亡、1192年、源頼朝による鎌倉幕府。そして承久の亂<sup>51)</sup>である。

こういう争亂の中、京都の住民は、大凶作大飢饉にさいなまされていた、鴨長明の「方丈記」には、安元の災害、治承の旋風、養和の飢饉などが出ている<sup>52)</sup>がこうした悲惨な光景の數々は、何年間、京都で起つた事實であり、道元はこうしたただ中で生まれたのであろう。

十四歳に出家し、十五歳の時、建仁寺に入った。建仁寺は中國から臨濟宗を傳えた榮西が開いた寺であつた。道元が入つた時は榮西は没して、その高弟明全が法を嗣いで住持となつていた。道元は建仁寺の學風に、これまでなかつた清新の氣風ときびしい眞理の追求の道を見出したのであつた。

46) 吉田精一：「日本文學史」樓風社、昭和58、p.62.

47) 飯田利行：「道元禪入門」講談社、昭和41、p.43.

48) 平治の亂：1159年、藤原信賴と源義朝とが京都で謀反した戰亂、信西と信賴とが權力争い、源義朝と平清盛との勢力争いを原因として起り、源氏は平氏に破れ、信賴は斬罪、義朝は尾強で殺された。

49) 竹内理三「武士の登場」日本の歴史6、中公文庫、昭和57、p.400.

50) 1181年、平清成の社によって、平氏の勢力は周圍から脅やかされ、ついに滅亡するのだが、この平家一門の榮華と没落・滅亡を描いているのが「平家物語」である。なおお物語には、佛教の因果觀、無常觀を基調とし、調子のよい和漢混淆文に對話を交えた散文体の一種の紋事詩であり、戰記物語の一大傑作として、鎌倉時代時文學の代表作であり、後世文學への影響も大きい。

51) 承久の亂：1221年、後鳥羽上皇が鎌倉幕府の討滅を圖つて敗れ、かえつて公家勢力の強盛を招いた事變。

52) 鴨出明、「方丈記」講談社、昭和54、p.23.

た。ともに榮西の言行が、道元の心に深い印象と感化をあたえたように思われる、というのは、道元の「隨聞記」の第二卷十四、第三卷、二、五、六、第五卷七の一、などの節々に舉論されているのである。<sup>53)</sup>

承久三(1221)年、二十二歳、承久の亂を建仁寺に在って見聞された。亂後、流罪になった後鳥羽、順徳、土御門の三上皇は、父の外戚にあたる。榮利にまつわる人間の愛情、権力の與奪にからまる朝廷と幕府との抗争を見るにつけ、青年修行僧は、久我内大臣家一門の期待に背いて、黒衣に身をつつんで、ひとり自己の問題を解脱するだけでよしとは考えられなかったのであろう。怨とか親とかを問わず、全人類に永遠の春を創り出そうと心に期したのであろう。そして、本當の禪を知るためにはと、入宋への道考えたのであろう。

道元は貞應二(1223)年、師明全と入宋し、安貞元(1227)年、師明全の遺骨と共に歸った。在宋四年間、天童如淨の門下になって、文學知識によるではなく、行による人間の完成が根本であり、坐禪だけをひたすらおこなうという立場を見出していった。そして、ある日の明けがた、師如淨は僧堂をまわって坐禪指導をしていたが、一人の禪僧が居眠りをしているのを見つけ、「參禪はすべからく身心脱落なるべし、只管に打睡してなにをなすにか堪えん」と大喝して叱責するのをかたわらで聞いていた道元は、その瞬間に悟りの境地を得たのである。如淨は道元の悟りを認め印可を與えた。ときには道元二十六歳、出家以來の疑惑のいっさいはここに超越され、修行は完成したのである。

道元在宋のことは、隨聞記のあちこちで讀めるのだが、隨聞記第三卷七、での門答で、人生のあるがまま喫茶、喫飯、行住、坐臥をほかにして佛教というものはないということを悟る状況が描かれており、師如淨との問答とか、如淨の言行について節々にふれているのが目につくほど多い。

中國から歸った道元は、普勸坐禪儀をあらわして、自分の立場を宣言した。「正法眼藏并道語」においては、釋迦をはじめ東西古今の諸祖が、坐禪によって正しい道を悟ったことを述べ、坐禪こそ佛法の正門であると説き、その坐禪は悟りの手段なのではなく、坐禪を修することがそのまま悟りなのだ論じた。

前章でくわしく取り上げたが、正法眼藏は道元が五十四歳で没するまで二十四年間講述したものを集大成した書で、道元の没後かなり長い間かかって編集された。全体で九十五巻からなり、日本佛教史上もつとも大部の書であり、深い思索と高い宗教体験をできるだけ平易な和文で表現しようとした道元の苦心もうかがえる。

興聖寺のころの道元は、禪とはこうゆものだというを宣揚するに力を注いでいたが、やがて理想の禪林、永平寺に入つてからは、内省的になり、その思想は円熟していった。

その永平寺は、今も福井縣に健在していて日本人のよりどころとして大きく寄與しているところであるが、道元五十四歳、建長五(1253)年に、京都で入寂された。彼は和歌を好んで作った。

53) 水野彌穂子譯、「正法眼藏隨聞記」、筑摩叢書、昭和、39、p.85、p.101、p.108、p.110、p.191。



峰の色溪の響もみなながら  
 我釋迦牟尼の聲と姿と<sup>54)</sup>  
 着は花夏ほととぎす秋は月  
 冬雲さえて冷しかりけり<sup>55)</sup>

文藝的な觀賞的映像効果と禪の境地でとらえた自然の姿であろう。道元も、正法を求める修道者の姿を残して自然にかえっていったのである。

### Ⅲ. 結 論

日本の古典文學はもちろん現代文學を理解しようとするれば、まず佛教を理解することであると言っても言い過ぎではないと思われる。

佛教文學は佛教の史實、教養、思想、体験などから生まれていると考えられる。だがそれらのことから、文學作品に現われた内容を問題にした場合、分類されるものであるが、本稿で取り上げているものは、一禪師の法語である。法語は文學であるかを問うた問題である。法語はたとえ、文學的形態で表現はしていないが、一作家として見つめた場合、そして教訓的、古典的に見た場合一つの立派な古典文學であると思われる。

文學性の根源が歴史的な経験世界の彼方を開示するところにあるとすれば、法語もまた歴史的現實の課題を最も本質的な言葉によってとらえ得たという側面で文學の根據と重なり合っているからである。そして、法語独自の構造として廣義の文學性をも持っている。

法語も文學である以上、その理念があるはずで、その理念を、何ものにも捉われないで自分だけの道を進もうとする「俗」への傾斜性が濃い觀點から考察してみた、また道元における文學の理念としては、「自分の「すき」を捨る」ことである觀點からも考察してみたのである。

道元の「正法眼藏隨聞記」を中心にして、法語の文藝性のありかを確認してみたのである。「隨聞記」の例話をじっくり読んでいくと、適切な導入と説得力、そして描寫効果とを強くして、文辭もすぐれていることが感ぜられ、また、形象と心情が著しく、しかも作者の思想が高邁で教義が詳密深遠であり、現代的な意義が多い點などが目につく、この點で、佛教文學であり、すくなくともそれに近い文藝的な書の一つであることが感ぜられるのである。

また應酬描寫の良さによつて、心情の昂揚を喚び起し、含みのある問答のやりとり方とか、これらは全部發刺とした戯曲的效果をかもしだして、精彩に富んでいると言えよう。

54) 荒井諦禪「道元禪師」圖書刊行會、昭和52、p.198.

55) 上掲書、p.195.

また、作者の態度は隨筆的であり、文章は讀む者の目をハツとさせる美しい抒情詩的な面さえもうかがわれるのである。

それに、その時代にあつて、すべて日本語による言葉の藝術としてすぐれているなど、文學的に注目すべき點が多かつた。もちろん後續文學には、彼の影響とか、かげをおとしているのが澤山あるが、その中でも吉田兼好などを取り上げるにとどまつた。現代的評價の面は紙面の關係で言及を避けたが、日本人には、バイブルの如く男女老少を問はず、心のよりどころとしている滋養の源である。

道元出現までの僧侶と知識人貴族たちの苦惱と超越していく過程において、佛教と社會市民との接點までも考察を試み、また道元を通じて、當時の社會相をうかがい、また彼のたどつた道を簡單に示すことにとどまつた。

彼のかな法語の正法眼藏は九十五巻にもなるぼう大な教典なので、薄學な筆者には、いちいち目を通す力もなければ、全卷揃いの文獻もない、なお參考文獻もそうなので、本稿を踏み台にして、もっと時間をかけて、これからもっと研究してみたいと思うのである。

## 國文抄錄

法語의文學性에對하여  
— 道元의 正法眼藏隨聞記를 中心으로 —

姜 太 國

日本의 고전문학은 물론 현대문학을 이해하려고 하면, 우선 불교를 이해하는 데 있다고해도 과언이 아니라고 사료된다.

불교문학은 불교의 史實, 교양, 사상, 체험 등으로부터 생겨난다고 생각된다. 그러나 그러한 내용은 문학작품에 나타난 내용을 문제로 했을 때 분류되는 것이지만, 本稿에서는 거론되는 것은 한 선사(禪師)의 法語이다. 法語도 문학인가를 밝히는 문제이다. 法語은 비교적 문학적 형태로서는 표현하고 있지는 않으나, 일개 작가로 보았을때, 그리고, 교훈적, 고전적으로 보았을때 하나의 훌륭한 고전문학이라고 사료된다.

문학성의 근원이 역사적인 경험세계의 저쪽을 開示하는데 있다면, 法語도 또한 역사적 현실의 과정을 가장 본질적인 말에 의해서 포착할 수 있다는 측면에서 문학의 근거와 겹쳐져 있기 때문이다. 그래서 法語 獨自의 구조로서 廣義의 문학성까지도 띄고 있다. 法語도 문학인 이상 그 이념이 있는 것이며, 그 이념은 어떠한 것에도 구애받지 않고, 自己 스스로의 길을 나아가려는 「俗」에의 경사성이 짙은 관점에서 고찰해 보았다. 또, 道元에 있어서 문학의 이념으로 한 것은 6자신의 「SUKI」를 버리는” 것이라는 관점에서도 고찰해 보았다.

道元의 正法眼藏 隨聞記를 中心으로 해서 法語의 文藝性의 行방을 확인해 보았다.

隨聞記의 例語를 정독해 가면, 적절한 도입고 설득력, 그리고 묘사효과가 두드러지게 나타나며, 文辭도 뛰어나 있음을 느끼게 하고, 또 형상과 심정이 현저하고, 더우기 작자의 사상이 고매하고, 教義가 상밀심원하고 현대적인 의무가 많은 점등이 두드러졌다. 이러한 점으로 불교문학이고, 적어도 그것에 가까운 문예적인 서적의 하나임을 느끼게 했다.

또한 응수묘사가 잘 나타내어 있으므로 인해 心情의 억양을 환기시키고, 함축성이 있는 문답의 주고 받는 방법이라든가, 이러한 것 들은 전부 발랄한 회곡적인 효과를 비저내게 해 있어서 생동감이 넘쳐 흐르고 있다고 말할 수 있다.

또, 작자의 수필적이고, 문장은 독자의 눈을 번득이게 하는 아름다운 서정시적인 면까지도 열볼 수 있었다.

거기에서 그 시대에 있어서 전부 한문이 아닌 일본어에 의한 말의 예술로서도 뛰어나 있는 것등, 문학적으로 주목할 점이 많았다. 물론 후속문학에는 그의 영향이랄까, 그림자를 두리운 점은 많았지만, 本고에서는, 그 중에서도 吉田兼好 등을 예로 두는데 그쳤다.

현대적 평가면은 지면의 관계로 언급을 회피했지만, 日本人에게는 바이블처럼 남녀노소할 것이 마음의 자양분으로 삼고 있다.

道元 출현까지의 승려와 지식인 귀족들의 고뇌와 초월해 나가는 과정에 있어서, 불교와 사회 시민과의 접촉점까지도 고찰을 시도해 보았고, 또 道元을 통해서 당시의 사회상을 열보고 또 그가 걸었던 길을 간단히 적어 보았다.

그의 “Kana HōGo(かな法語)”의 ShōBōGENZō(正法眼藏)”는 95권이 나 되는 방대한 敎典이므로, 희박한 필자에게는 그 전부 하나하나를 독파할 능력도 없거니와, 전권을 갖추지 못하고 있으며 더우기 참고문헌도 그런고로 불교를 발판으로 해서 좀더 깊게 지금부터 연구해 보려고 한다.

## Summary

A Study of *Hōgo* as a Form of Literature:- An Analysis of Dōgen's *Zuibun* -

Kang Tae-kook

The study of Buddhism contributes to a deeper understanding of old and modern Japanese literature. according to its subject, the literature of Buddhism is a description of history, culture, ideology, or experience. With this information in mind, this paper is concerned with *Hōgo* written by a monk, and its characteristics within the category of literature.

Generally speaking, *Hōgo* is not considered as type of literature. Nevertheless, *Hōgo* discloses the nature of literature in the sense that it also deals with some edifying and classical subjects of its own. That is, *Hōgo* has commonality with literature in that both *Hōgo* and literature disclose the world of historical experiences. In this respect, the style of *Hōgo* goes, by itself, far beyond the position of literature. Now that *Hōgo* can be placed under the category of literature, it also embraces its own ideology as a matter of course. This kind of ideology, which stands on its own philosophy of mundane life, can be described as walking through worldly life without being influenced by anything else. In a word, the concept of renouncing 'suki' is a dominant literary ideology in *hōgo* writings.

Dōgen's *Shōbō Genzo Zuibun* is a unique resource for a detailed discussion of *hōgo* literature. This literary work is characterized by its innovative way of introduction, its persuasiveness, its technique of description, its expressions, and its rich discourses. In addition, it includes the elegant expression of emotions and events, the nobleness of thoughts, and the preciseness and depth of religious views on the part of the author himself. Underlying in this work are also the meaningful and emotional descriptions of phraseology which are indicative of dramatic effects of vigor and liveliness, the attitudes and poetic mood of the author represented in the essay-type prose, and the significant use of the pure old Japanese vocabulary of the day. Dōgen's literary work influenced directly and indirectly many other succeeding literary writings, such as those of Yoshida Kenko, and has also served as a role of the Buddhist Bible in the minds of the Japanese people.

Lastly, an attempt has been made to include in the discussion the lives of monks and noblemen before Dōgen, as well as the relationships between Buddhism and the social life of people as a whole, and the actual social conditions in the days of dōgen.