

道元における坐禅の意義について

倉 沢 幸 久

はじめに

道元が宗門の正伝としてその師天童如浄から伝えた教えは、

参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看經をもちあず、ただし打坐して身心脱落することをえよ。

（「辦道話」）

であり、これを「祇管打坐」の教えという。そもその初めにこの様な方法論の提示があるので、学問的研究の対象として道元を見ていこうとする者、言い換えれば実際に坐禅をするのでなく単に知的理解により道元を読んでいこうとする者は、いつでも心の底においてはある種のつまずきを感じるようになる。

和辻哲郎もその論文『沙門道元』で、「禅について門外漢であるお前が、特に坐禅を力説した道元を理解するということは可能であるか」をまず問題にしている。それに対し和辻がいかに答えるかと言えば、まず、道元は現に我々に残されている多量な説教の書によってその真理を伝え得ると信じていた、つまり一切の論理的表現が可能であったのだ、とする。そしてしかし、道元のその言葉を理解し得るためには坐禅工夫が、それによって得られる体得が必要であ

り、「よろしい、我々は坐禅し冥想する」と高らかに宣せられる。さらに、いまだ自ら体得していないので、道元の心境を憧憬し、その言葉を讃嘆するという形で論文を書くのだ、とも言ふ。ここには、威勢のよい言葉の裏に、宗教的真理に対する謙虚さ、断念が既にあるのだと言えるのかもしれない。和辻にとって、哲学と区別された宗教、その非合理的真理の理解には、体得が必須とされている。

この論文では、道元を論じていくに先立って問題になる知的理解と実践の関りというこの問題に一つの見通しを得たい。その場合、我々につきあたる坐禅がそもそも道元にとっていかなるものなのか、を考えることが手がりとする。その坐禅が言葉によって表現できない体験をもたらしものとするれば、我々は外側からその輪郭を明らかにできるだけであろう。伝記によれば、道元は如浄の下でひたすら坐禅することにより、「身心脱落」の体験を得たと言われるのだから、まずその体験がいかなるものかを外側からある程度明らかにしたい。そしてしかし実は、道元自身の問題を追っていくと、そのような坐禅とはやや違った坐禅がその後と考えられていると思われるので、さらにそれを見ていくことによって、併せて論者の問

題を考えることにしたい。

一、身心脱落、その1

如浄の下でひたすら坐禅するところに得られた「身心脱落」の体験とはいかなるものであったのか。特にこの時の体験について語っているものではなく、「辦道話」や「正法眼蔵、現成公按」などによつて、一般に解されている「身心脱落」とは、凡夫の吾我としての身心を滅却して同時に本来の身心がその本来あるべきところに落着する⁽⁶⁾、とされる。吾我としての身心とは何か、そしてそれが脱落するとはいかなることで、結果としてどうなるのか。

「辦道話」の「身心脱落」とは、この坐禅人、確爾として身心脱落し、從來雜穢の知見思量を截断して、天真の仏法に証会し、(中略)仏事を助発し云々⁽⁴⁾。

ここでは、従来の知見思量、凡夫が自己中心的に恣意的な思い測りをするのが截断され、その結果は仏法に証会し(「証悟」)、仏事を行なっていく(「仏行」)と説かれる。截断される凡夫の知見思量とは、脱落されるべき心の側面について言われることであろう。身についてはいかに言われるか。

「現成公按」によれば、

万法に証せらるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ⁽⁵⁾。

身心脱落の結果は万法に証せられることであり、証とは我々が我を失つて万法に充たされることであり、我々が万法に触れ得ること

である。その身心脱落とは、自己の身心と共に他己の身心も脱落するのであるとは、自己と他己の分別が取り払われるように証があり、自己の身心は我の所有物ではなく、かえって他己さらには世界の万物により近いものとして、外なる万物と同じ地平に現れてくる、そしてすでにそこに私の意識はないのであるから、その空隙を自己の身心と他己の身心と万法が充たすように現れ、それは身心を通路として万法が近みに披けることであるとともに、まさに身心が開披されたのだとも言え、それを本来の身心と言つてもよいだろう、と理解の筋が辿れるように思われる。

先の間に合せた形でまとめれば、脱落さるべき吾我としての身心とは、心的な側面で言えば凡夫の自己中心的な恣意的な思い測り、身的な側面で言えばやはり凡夫の自己中心的な自らの身体への執着である。それが脱落するとは、坐禅するところに自らの体験としてのみ得られることであろうが、その結果は、万法が近みに披けてくるのであり、それは従来の隔てられていた世界が新たな面貌の下に現れる、それを莊嚴して仏法、仏の輝きを有する存在に証会すると言つてもよいだろう。そして又万法が披けるとは身心を通してであり、身心が近みに披けたのだとも言え、それは本来の身心が凡夫の身心に取って代つたのだと言えよう。

本来の身心は再び「身心」であるので、脱落さるべき身心と紛れやすいが、例えば心について、「辦道話」に「心性大総相」を肯定的に説いて、

一切諸法、万象森羅ともにたゞこれ一心にして、こめずかねざることなし⁽⁶⁾。

と言われる「心」とは、仏の心、本来の心のことであろう。

さてしかし、以上考察してきた身心脱落の脱落さるべき身の側面についてよく考えると、凡夫の自己中心的な身体への執着を滅却するとは果して真に身に關つているのだらうか。上の身心脱落は、意識の営みと身体を対照して言えば、意識の営みを滅却したところに身体がある種の無意識的なものの突出のごとく現れた、あるいは身体とはより深いところでは世界にづらなる通路であるとともに、それ自体すでに私の意識の外の物の世界により近いものであった、と言ひ得るのではないか。ここでは脱落さるべきものは意識的営みとしての心だけでよいのではないか。

この点について、道元の「身心脱落」とは如浄の「心塵脱落」の聞き違いであった、とする説がある。この説を出された高崎直道氏の論によれば、如浄にあつては「心塵脱落」であつたのは確かと思われる。高崎氏は、「宝慶記」中の「身心脱落とは坐禪なり。祇管に坐禪するとき、五欲（財産・性・食物・名譽および睡眠の欲）を離れ、五蓋（貪欲・いかり・睡眠・心の不安や悩みおよび疑惑という五つの煩惱）を除くなり。」を「心塵脱落」というにより相応しい、とされるが、上に考察してきた「身心脱落」はこの「身心」ならぬ「心塵脱落」に相当すると言えよう。高崎氏は、道元の「身心脱落」は「心塵脱落」に比べてその哲学の深さを倍加した、とされ、諸法無我の理の体得ということで身心脱落を説かれるが、それは結局自己と方法の相即融合、感応道交へと論が進められることになるのであり、上に提出した疑問、世界の披けが問題になる限り、それは身体を通してあるいは身体としてであつて、必ずしも身体は

脱落していいのではないか、はそのまま残る。なぜ身心脱落なのか、がはっきりしない。

二、身心脱落、その2

上に考察してきたところでは、心塵脱落とは言えても、身脱落の意味が未だ明らかには解されない。これを考えていく手掛りになるのではないかと思われるのが、天福元年浄書本「普勸坐禪儀」と「学道用心集」にのみ現れる「十分の会」「一半の証」である。

道元の宋から帰国後初めての著作たる天福元年浄書本「普勸坐禪儀」に、後の流布本では削除される箇所、に、「禪定」により得られる成果を二つの段階に分けて説いている。禪定のところに先ず「十分の会」の段階があり、次いで「一半の証」の段階がある、と。

一切の時に於いて、定力を護持し、これを参究して上関を越ゆるに、本と據るべきなし、これを証放して自らに礙へらるゝに、所以に未だ留らず、乃ち道の十成也。誠に禪定の一門、最も高勝たり。先づ十分の会を以て挙し、次に一半の証を転じ来る、只だ此の法に在り。⁽⁸⁾

「十分の会」とは、参究するところに入関を超えたと、前節で考察してきた、証悟を得ることとしての身心脱落をすること、その結果は証悟の世界に主体がすっかり吸収され尽してしまい、本と拠るべきなしと言われることになる。「一半の証」とは、十分の会の証悟を放下するところに「自」に礙えられる、すなわち証悟の世界にすっかり吸収されていた主体が一箇半箇の存在として、拠るべのないという不足の中から再びそこに現れてくる、それはしかし一半の

存在としてであるから決して全体の中に安らうあり方を持つのではない、未だ留らずと言われる。

「学道用心集」の「十分の会」「一半の悟」は、「向道」（仏法の涯際を了すること、仏道の様子を明むること）において言われる、それによれば、

仏道は人々の脚跟下也、道に礙へられて当處に明了し、悟に礙へられて当人に円成す。是に因りて縱ひ十分の会を挙すと雖も、猶は一半の悟に落つるか、是れ則ち向道の風流也。⁽⁹⁾

ここでも、仏道の中にすっかり吸収されているのが「十分の会」であり、当人に円成した限りの悟が「一半の悟」である。仏道と当人の関係、あるいは仏道に吸収されることが証悟であるから、証悟と当人の関係が問題になっている。

以上のことから、「十分の会」すなわち証悟の世界に吸収されてしまうことが前節の身心脱落（あるいは正確には心塵脱落）であるとしたら、その次に来る「一半の証悟」とは証悟の世界から主体に戻ってくることであり、前節で考えたように身体が証悟の世界への通路であり、あるいはそのものであるとしたら、この証悟を放下するとはこの身体を放下することでもあり、心塵脱落をこえて真に身心脱落といえる事態がここによりやく成り立つのではないかと予想される。

それでは「普勸坐禅儀」において「身心脱落」がどのように説かれるか。

言を尋ね語を逐ふの解行を翻し、光を廻し照を返すの退歩を須¹⁰⁰ゐよ、自然に身心脱落し、本来面目現前せん。

尋言逐語の解行とは、言葉による分別をもってあれこれ思い測る凡夫の心のあり方を言う。廻光返照の退歩とは、外に向う光を自らに向け直すこと、自己を学ぶこと、それが坐禅を行なうことの中になされる。

退歩返照して、自然に一片を打成す、是れ乃ち物に転ぜられ、能く其物を転ずるの手段也。¹⁰¹（「典座教訓」）

退歩返照するところに、物に転ぜられ、物を転ずることが結果する。物に転ぜられるとは前節で見た方法が開披されること、それに對し物を転ずるとは上で見た一箇半箇の主体が能動的に法（存在）に関っていくこと、この二つを併せ持ったものとして退歩返照の結果が考えられる。そうすると上の予想、万法の開披という証悟をさらに放下するところに身心脱落が成り立つのでは、は単純には言えないことになる。

しかし実は上の「普勸坐禅儀」の引用の直前で述べられているのは、たとえ会悟の豊かさを誇り、得道明心して、意氣揚々と仏道に頭を突込んだとしても（「入頭の量」があるとしても）、更に「出身の道」が必要である。生知たる釈迦や証悟以後の達磨が更に坐禅したことを今人も踏まえ努めねばならない、¹⁰²ということであり、それは証悟の世界に頭を突込んだことを更に超えて証上の修としての坐禅を行なっていくはならない、と説かれているのである。

そのあとに「身心脱落」が説かれる。これは確かに物に転ぜられること、証悟の世界に吸収されること、物を転じていくこと、主体が修し行じていくことを共に含み、そしてこの二つは、それぞれ証悟と当人の行のいずれに強調を置くかによって違った側面が浮かび

上らせられたものとして、静的な体系の中に位置づけられる、実は同じことの二側面とも言い得るではあろうが、証上の修としての坐禪が説かれた後に「身心脱落」が説かれる時、証悟の豊かさをも放したものであるとしての「身心脱落」を考えてもよいように思われる。

さらに「学道用心集」の「身心脱落」がどのように説かれるか。其の風規たる、意根を坐断して知解の路に向はざらしむ也。是れ乃ち初心を誘引するの方便也。其の後身心を脱落し、迷悟を放下する、第二の様子也。⁹³

同じ箇所、意根を坐断するところには十中八九、勿然として道を見るだろう、とされる。この道を見ることが、あるいは道を得ることを証悟の世界に吸収されることと同一視してよいと思われるのだが、それは、その証悟の世界に吸収されているのは、その当にその時には証悟にこだわらないあり方であるとしても、やはり証悟に関する。ここでは、迷悟を放下して、証悟をさらに超えた地点で「身心脱落」が問題になっている、と考えられる。

以上のことから、道元の「身心脱落」とは、「心塵脱落」により得られた証悟の世界の段階を更に超えて、証悟の世界につらなる身体の豊かさを脱落することにより、修して行じている主体にまで達することを意味しているのではないか、と思われる。

このことは、例えば「辦道話」の対句による表現、「いまおしふる功夫辦道は、証上に方法をあらしめ、出路に一如を行ずるなり。その超関・脱落のとき云々」にも、「証」と「行」（修）が対にされ、それらがそれぞれ「超関」「脱落」に得られるとされることも明らかであろう。

「身心脱落」で重要なことは、証悟の段階に止まってしまうのではなく、更に修し行じていくことであり、そこには、上の「学道用心集」の引用が「向道」すなわち明了することについて述べていたように、知の契機・意識の営みが入りこんでくる。ここでは問題は、意識の営みを滅却するところに証悟の世界が得られることではなく、いったんの証悟の後に、証悟の世界では人はその世界に吸収され尽していたのだが、そののちに意識的日常において人はいかに生きていくのか、が問題になる。⁹⁴

三、二つの坐禪

以上の「身心脱落」の考察から、道元の坐禪について以下のように考えられる。

宋から帰国後初めての著作たる「普勸坐禪儀」で勧められる坐禪とは、確かに一方で本来的に円通している道、塵埃から隔絶したところにある全体に関り得る手段であるとともに、言い換えれば心塵脱落するところに証悟の世界に入ることが可能ならしむる方法であるとともに、他方ではしかし証悟の後の証上の修として、待悟の坐禪ではなく、一つの形をとっていくこととして説かれている。この二つの関係をいかに考えるか、前者に偏すれば、坐禪は手段ではないという批判が投げられ、後者に偏すれば、成すこともなくただ坐っているだけではないかと批判される。⁹⁵

このことを考える前に、後者の証上の修としての坐禪が出てくる背景をもう少し見よう。前節終りで述べたように、証悟の体験の後には意識的日常においていかに生きるのか、が道元にとって問題

になっていたと思われる。この問題を考えるにあたって、同じく初期に書かれた「典座教訓」中の有名な一挿話の示すところに注目したい。

道元が宋に着いてまだ船中に滞在していた時、阿育王山の老典座（食事係）がその船に日本の棋^{いかけ}を買出しに来る。初めて異国の名刹の僧に出会った道元は意気込んで教えを乞おうとするのだが、その老典座は自らの職を大切にこそくさと帰ろうとする。道元は問う、「御老体はなぜ坐禅辦道もせず、古人の話頭も看ないで、他人の食事の用意などにそれ程力を注いでおられるのか、何かよいことがありますか。」老典座はからからと笑って、「外国の好人よ、お前さんはまだ辦道の何たるか、文字の何たるか、を知らないね。」道元はあわてて問う、「如何ならんかこれ文字、如何ならんかこれ辦道。」老典座のいわく、「もし問う所をさえ間違えなかつたら、おのづとわかるようになろう。」その時、道元は未だ何も理解できなかった。

この時道元は、坐禅辦道し、古人の話頭を看ることによって、身と心の両面の修行を行なうことよって、それらを手段とすることによつて、何か輝やかしいものとされている証悟に到り着くことを目指していた。確かにそれは禅宗の修行者の目指すべきことであり、「学道用心集」の二大柱である「功夫坐禅」と「参師問法」を行なっていくことであろう。しかし、道元が先の問を思わず発した時、その問自体によつて見えてきたのは、坐禅辦道していることと他人の食事の用意をしていることを分け、軽重をつける自分の考え方の空しさではなかつただろうか。人が日常の細々とした営みを行なっ

ていくことの意味という問題が、この後の道元には開かれたと思われる。それは一方では悟り以後にすでに日常の営みが否応なくあること、また一方では自らの悟りが他の人々の日常の営みの上に乗っていることの発見によるのであろう。実際、僧団が一つの組織として形成された時、坐禅辦道に励む大衆とは別に、終日彼らの食事の用意に追われる人々がいる。これらの人々をも包み込むような視点から見られた時、坐禅することとはいかなることになるのか。

如浄の下で身心脱落をして、帰国して「典座教訓」を書いているこの時には、坐禅辦道も食事の用意もともに諸行の一つと見られていたであらう。証悟の体験に我を忘れて没入していた時を通り過ぎて、この現実には日々の営みを行なっていくことが人の生きることならば、そのような営みとして坐禅が見られるようになったのであり、それはその他の様々な細々とした日常の営みの中の一つと考えられるようになったのである。

それでは日常の営みの中の一つと相対化された坐禅は必ずしも行なわれなくてもよいことになるのだろうか。坐禅だけが祇管（ひたすら）に行なわれるべき必然性はない。ただし諸仏祖が日常的に坐禅を行なわれたのであり、仏道を修し行じていく者はこの跡を辿ることにはなる。

以上のような背景を持つ、証悟以後の現実における諸行の一つとしての坐禅は、しかしながら、あくまでいったんの証悟の後に言われ得るもので、如浄の下で参学の大事を了えた道元がその後の日常にいか生きるのかという自身の問題に対する答えとして与えられたのであろう。そしてその相対化された坐禅に安息し得る根拠は、

様々な諸行の根本にあつてそれらを支えている、証悟の体験に得られたところの万法の開披、万法の中に私が吸収され尽してしまったこと、世界との一体感であり、それを通過したという体験があるからこそ、その体験の上に諸行の一つを行なっていくことに安らい得るのであろう。

証悟の体験は一つの地盤を与えてくれたのだ、と言えよう。人がその上で行なうすべての営みは世界に、そのすべての存在に付らなるのだと思えること。これを「信」と言ってもよいだろう。そして「信」は証悟の体験のところに成り立つのだから、すでに「行」の裏打ちを受けているのだとも言える。

そしてしかし、地盤が与えられただけでは、それは消極的に可能性が置かれただけであり、その上に人が修し行じていくことにより、現実の様々な営みが形あるものとして現れてくることになる。

いったんの証悟の体験に身を潜め得たことで終りになるのではなく、いつでも新しく修し行じることにより新しく世界が現れてくるのである。

このように見てくると、証悟をもたらず坐禅と諸行の一つである坐禅の關係が以下のようにまとめられる。初め坐禅は証悟を目指すものとしてある、たとえその得られ方が証悟を得ようとする意識を減却するようにあるとしても。その坐禅するところに思わず得られた証悟、万法に充たされたと感じることは通り過ぎる一つの体験であり、その体験の中では万法に圧倒されていた主体が再び現れる時、その主体は自らを万法とは全く別の、それだけでは何物でもなような虚なる者として知り、修し行じることを変更して行なうこと

により物に関り、物を転じて新しく世界を現出させる。そのような物の一つとして坐禅があり（諸法の一たる坐禅、諸行の一たる坐禅）、この坐禅は行じるところに新しく世界を現出させるものである限り、初めの証悟の世界を現出させる坐禅のあり方を繰り返すものと言える。後者の諸行の一たる坐禅は証悟をもたらず坐禅のあり方をも含んでいる。

ただし付け加えておかななくてはならないのは、まず、わかりやすい例で、諸行の一たる食事の用意の行により食物が得られる場合、それは一法の現出であつて、しかも証悟の体験の後だからこそ一法を行することに安らい得た。故に、証悟の後の諸行が世界を現出させるのは、証悟の世界が全体的に現れ来ったのに比べて、限定を受けた繰り返しだと言っておかなくてはならない。

さらに、諸行の中でも坐禅は、その内容を考えてみると、それは静寂と薄明の中で身を死灰のごとくならしむ、とか、無の中に動靜の二相が了然として不生である、とか言われるものである。それは、証悟以後の乏しさの主体が修し行じ物を転じていく（世界を現出させる）と言うより、その乏しい主体の中にじつと退歩することのよう to 思われる。万法とは全く別の主体、修し行じて形を取り始める以前の、世界の底に潜んでいる主体の中に。その主体とは万法との対比でいえば無なるものとしてあり、しかしそこから修し行じることによりすべてが現出してくる。その中に身を潜めることが身心脱落であつた、と考えられる。そうである to とすると諸行の一たる坐禅は、他の諸行が修し行じるところに諸法を現出させるのに対し、すべて外に出るものを抑えて、根源に戻ろうとする。

しかし、以上すべてをひっくり返して、諸行の、一たる坐禅という大ワクを動かしてはならないのだ、と思われる。それは源にさかのぼるというあり方で新たにそこに現出されたのであり、そこではその時々営みの一つとしての坐禅を生きているのである。

「身心脱落」について付け加えておかねばならない。前節では意識・知の契機を介して意識的日常における主体の乏しさについて「身心脱落」を述べた。ここでは「身心脱落」は世界の底に潜む、その源としての主体について、しかも意識を滅却してそこに身を潜めることとして述べた。坐禅における「身心脱落」の本来のものは後者であろう。しかし、この両者はそれぞれ、坐禅を諸行の一つと見る見方と根源に身を潜めると見る見方に対応していて、証悟以後の道元がもととするのは意識的日常であるのだから、そしてその意識的日常の大ワクの中に坐禅すること、本来の「身心脱落」することがあるのだから、意識的日常における主体の乏しさは、その間に知的操作が入っているのだとしても、広く「身心脱落」と言ってもよいだろう。ただしここでも、意識的日常における主体の乏しさを支えてくれるのは、身を死灰のごとくならしむる坐禅における、万法の源である豊かさははらみながら、万法とは全く別の乏しきの主体に身を潜め得たことであっただろう。我々が知的理解により筋を辿ってきたこと、それはもちろん意識の営みとしてであったが、その背後には、道元にあつては、坐禅による豊かな体得がいつでも支えとしてあつたのである。

四、結び

以上、道元における坐禅について考察して来て、諸行の一つとしての坐禅に到り着いた。その坐禅の内容を考えてみると他の諸行とその性格を殊にするとしても、その坐禅はやはり諸行の一つという大ワクで括つてしまえるものとしてある。それは、どういうことになるかと言えは、意識的日常における諸行とは、意識的主体、万法とは全く別の一箇の乏しい主体が一法に出会うところに一法を行じていくことであり、それは現在から将来に向けて修し行じてその一法（一存在）を現出させていくことであるのだから、過去の体得がどうであつたのかよりも、今まさにそれを行じるか行じないかが問題になる、と思われる。

確かに体得の経験はそれ以後の諸行に安んじることが可能にしてくれる。道元と同じ宗教的世界に生きようとする者は、坐禅をしてこの体得の一瞬を通り過ぎなくてはならない。その人のみが「正信」を得て、仏法に則つた仏の行を心静かに行じていくことができるだろう。

我々は、しかし、上に述べたように諸行の一つとして坐禅を考えることにより、今ここに立つて坐禅するか、別の諸行の一つをするか選び得る。坐禅することを心の安らぎにとどめおいて、あくまで意識的日常において何事かを行なつていくとする途もある。

そして道元が「正法眼蔵」を書く営みとはいかなるものであつたのか。以上考察してきた宋から帰国直後の時期から十年程後に開始される「眼蔵」の示衆とは、また言語表現という諸行の一つではないだろうか。そこに我々は、表現していくことがこの現実には日常的に生きていく営みであるようなあり方を見得ると思われる。言葉が

形を持ちずでに私的なものでないならば、我々は言葉を以て道元の営みに参ずることが可能となる。そしてしかし、その言表が理解の筋を迎えるような読みの対象としてあるのか、あるいはもつと豊かさを持った全体的と言ひ得るような表現としてあるのか、の問題がある。

以上のように道元における坐禅の意義を考察してきたのも、坐禅の実践における種のある種の輝かしさを持った体得と我々の知的理解の関りという問題のために、理（ことわり、筋目）を追うという形で道元の初期の思想を考えてきたのであった。このような筋目の間にこぼれ落ちるものとして坐禅に得られる豊かな体得があった。それはしかし坐禅の行においてだけではなく、あらゆる営みがそのようなものとしてあり、我々がこれから道元を読んでいくにあたつて、その言語表現の豊かさをもそのようなものとして考えるべきだろう。問題は坐禅の実践と知的理解についてから、知的理解と豊かな現実についてへと拡がる。そして道元が大部の「正法眼蔵」を書いていることがまさにこの問題を考える手掛りをも我々に与えてくれるように思われる。（丁）

註

- (1) 岩波日本思想大系「道元」上 一三頁。
- (2) 以上の和辻の論については、「和辻哲郎全集」（岩波書店）第四卷一五六—一六六頁参照、傍点は和辻。
- (3) 例えば杉尾玄有「道元」「講座仏教思想」（理想社）第六卷 二六三頁。
- (4) 大系上一四頁。傍点は論者、以下同。

- (5) 大系上三六頁。
- (6) 大系上二四頁。
- (7) 以上の高崎氏の論については、「仏教の思想Ⅱ、古仏のまねび」道元（角川書店）四八—五二頁、一五五—一五九頁。
- (8) 筑摩「道元禅師全集」下四頁。原漢文。
- (9) 全集下二五九頁。原漢文。
- (10) 全集下三頁。原漢文。
- (11) 全集下二九七頁。原漢文。
- (12) 全集下三頁参照。
- (13) 全集下二六〇頁。原漢文。
- (14) 大系上一頁。
- (15) 付け加えておけば、上に参照した杉尾氏の論文が如浄の普説を引き、「心塵脱落」がすでに「身心脱落」的であることを論じておられるが（同二六〇頁）、その普説が「於日用中、六処発現」についてであったことにも注意したい。
- (16) この二つの立場は、臨済看話禅と曹洞默照禅、あるいは修証辺と本分上の対立としても論ぜられる。参照、柏田大禅「道元禅師の只管打坐の真意」雑誌「理想」五三一号。
- (17) 全集下二九八、二九九頁参照。
- (18) 「学道用心集」全集下二六〇頁。「仏道を修行する者は、先づ須く仏道を信ずべし。仏道を信ずるとは、須く自己本と道中に在りて迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減無く、誤謬無しと信ずべし。」（原漢文）。
- (19) 「永平広録第八、法語」全集下一六四頁。「先づ枯木死灰を了め云々」（原漢文）。
- (20) 「学道用心集」全集下二五九頁参照。
- (21) 「現成公按」大系上三八頁。「人もし仏道を修証するに、得一法、通一法なり、遇一行、修一行なり。」