

【講演会】

道元における学道観

中 祖 一 誠

本日は、禅仏教の宣揚機関として、またその研究機関として輝かしい成果を挙げつつある愛知学院大学禅研究所開催の講演会に、登壇の機会を与えられましたことをまことに光栄に存じています。只今は、小出忠孝学長先生、そして大野栄人禅研究所所長先生の、分に過ぎるご挨拶・ご紹介を賜り、たいへん恐縮いたしているところであります。

わたくしは、多年職を奉じてまいりました当愛知学院大学を、今年三月に退職いたしました。赴任しましたのは昭和四十四年四月のことです。爾来今日まで、実に三十六年の長期に亘り、黒板を背にして、当禅研究所、文学部をはじめ学内各学部・各部署の先達、朋輩の教職員の方

方のご薫陶を得ながら、幸いにして今日を迎えることができたことを心より欣びに感じている次第であります。当初、教壇に立った昭和四十四年のころは、ちょうど学園紛争が全国の大学を席捲した時期でした。学生自治会と大学当局との間の張り詰めた緊張感の漂うなか、団交、ストライキなどが各大学に蔓延していました。この大学も例外ではありませんでした。しかし、このような緊迫した状況も次第に終息に向い、学び舎としての本来の大学の姿が復活していったことを鮮明に憶えております。その後、本大学は、相継ぐ学部増設や日進学舎移転などの積極果敢な努力を重ねて今日の隆盛を見るに至りました。その間、わが国の未曾有の経済発展や平成改元当初のバブル崩壊を経験

道元における学道観（中祖）

しつつ、東海地区有数の充実した総合大学に発展して今日を迎えました。一教員として、このような教育環境のなかで教育・研究に身を投じたことをこの上なく仕合せに思っています。とくに、在職の最後の十年あまりを、不肖ながら当研究所長などの役職を汚しましたことは、身に余る光栄に存じながらも、無為徒然のうちに日かずを重ねた懸念とともに慙愧の思いも半ば禁じえないところであります。

さて、今回、大野所長先生より本年度の禅研主催の講演会を引受けることのお勧めをいただきました。長らく所員のひとりとして研究所の活動に参加してきたひとりとして一班的責務もあると考え、この大役をお引き受けいたしました。この研究所の講演でありますから、当然ながら禅仏教に関連する内容が望ましいわけですが、わたくしは必ずしもその専門家ではありません。しかし、当研究所が禅仏教を標榜する曹洞教団設立の大学であること、かつ道元禅師の禅風を宣揚することに研究所の大きな目標を置いていることから、「道元における学道観」という題目を掲げることにいたしました。

道元禅師の思想は、当然のことながら、主著である『正法眼蔵』のなかに尋ねるのが本筋であります。しかしながら、その比類のない思考の独創性のゆえに、またその表現の難解さのゆえに、わたしたちの尋常な思弁を斥け容易に寄せつけません。ところが、現在の情報多のなかで思想的混迷に喘ぐ現代人にとって、道元が大きな魅力となっていることもまた争えない事実であります。書店に並ぶ道元ないし正法眼蔵に関係する書籍がいくかに多いことを思い浮べると容易に頷くことができます。宗教者はもとより、哲学者や文化人をはじめ、多くの知識人を魅了するものがあるということも事実です。そこで、今回は限られた時間での話になることと、只今この会場に、必ずしも宗教や仏教を専攻してはいない学生諸君が多数聴講されていることを考慮して、道元ないし「眼蔵」への近接の糸口として、道元の学問に対する姿勢について管見を述べてみようと思えます。さまざまな学問にこれから取り組まれる学生諸君に益するところがあれば幸いと考えているところであります。

一、「学問」と「学道」

わたしたちが、「学問」ということばに出合うとき、まず念頭に浮んでくるのは、皆様もよく知っておられる福沢諭吉の『学問のすすめ』です。この本の初編が出たのは明治四年のことですから、ちょうど近代日本の幕開けのころです。有名な「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと言えり」という格調ある文言でこの書ははじまっています。ここで福沢は、「天は……」と、「天」というような超越的な存在をいきなり持ち出して、万人は万人みなひとしく、生まれながらにして貴賤貧富の別のないことをいって、学問を学ぶ意義の重要であることを説き明かし、事物の道理をよく学び弁えるものは貴人・富人となり、無学のものは貧人・下人にとどまる由縁を主張しています。賢愚の別は偏に学ぶと学ばざるとによって決まるといいます。人は本来、平等であるが、世の中に不平等が生じてくるのはなぜかと問うて、学問の有る無しがその差を生むと説いています。ある意味で、福沢は平等を唱えつつ不平等を是認するかのような口吻もこの文言から窺うこともできま

道元における学道観（中祖）

す。また、徒らに実利を追う卑俗な功利主義的な主張ではないかとも疑える面も感じられます。しかし、同時にアンシャンレジームといわれる従来^レの伝統を重視する社会秩序のなかで是認されてきた宋学や水戸学、心学などの学問に対して、全く新たな学問を提唱した点において、画期的な意向をこの文言に読みとることができます。この書物の初編で、かれの学問観が明確に述べられている箇所を挙げてみます。

学問とは、唯むづかしき字を知り、解し難き古文を讀み、和歌を樂しみ、詩を作るなど、世上に実^じのなき文学を言ふに非ず。これらの文学も自ずから人の心を悦ばしめ随分調法なるものなれども、古来世間の儒者・和学者などの申すよう、さまであがめ貴むべきものにあらず。……畢竟その学問の実に遠くして日用の間に合わぬ証拠なり。されば、今かかる実なき学問は先ず次にし、専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり。

このように、福沢においては、空疎にして迂遠きわまる儒学や心学、有閑的な遊びとしての古来からの歌学などの

対極として、この〈実学〉が提唱されていることになりま
す。いま挙げました儒学などを中心とする従来の伝統的な
学問の価値に疑義を提起して、それを虚ろな学、〈虚学〉
と称して斥け、これに処世の規範を置く思惟形態に仮借の
ない批判を浴せます。そして、事物の道理を学び今日の用
に応えうる実学の必要性を強く訴えています。かれは、こ
れを「フィジカルサイヤンス」(physical science)とも
いつております。とくに、さきほどの儒学に対する福沢の
批判は峻烈を極めます。この学問論と同じころに平行して
書かれたかれの名著『文明論之概略』に眼を通すと、それ
がよく理解できます。ただ文字を読むことが学問であると
考えるのは大きな心得違いであって、真の学問ではないと
して、〈論語読みの論語知らず〉とか〈文字の間屋〉など
の揶揄翻弄のことは浴せます。この学問論の第十五編
で、「信の世界に偽ぎ詐ざ多く、疑の世界に真理多し」と述べ
て、人の言をむやみに信じ風聞することや、虚誕妄説を
軽々しく信ずることを〈惑溺〉と断じています。ひとが真
理に到達するでだては、このような〈古習の惑溺〉を脱し
て窮理の道を探ねることにあるとして、これまで西洋で発

展を遂げてきた科学文明に範を求めて、その背後に潜む精
神を学ぶことが涵養であることを力説します。

福沢は、幕府の親藩である豊前中津の小藩の下級士族に
生まれています。当時のごく普通の士族の子弟として、修
学の道に就いたのはかなり遅く、十四・五歳になってから
です。藩儒のもとで漢学を学んでいます。かれの自伝によ
りますと、のちに批判の矛先を向ける儒教の典籍をはじめ
として、漢書、左伝などの難解な史伝類を繰り返し学んだ
といわれています。これがのちの儒教批判の源になってく
ることになります。だから、当時の教養人を遙かに凌駕す
る素養を身に付けて旧体制の指導原理であった儒教の批判
を行なっているわけです。また、当時の平均的な士族が常
としていた扶持米の補いとして、さまざまな手内職にも手
を染め、金・銀・銅・鉄の鉱物資源の知識や窮理の学（自
然科学）にも強い関心を寄せています。やがて長崎遊学に
より蘭学を学び、大阪での緒方塾（適塾）における英学、
自然科学の開眼によつて西洋の学問への知見を拡げていき
ます。さらに維新直前の万延元年（一八六〇）には、幕藩
の下臣の末席として渡米使節に随行し、その二年後には

ヨーロッパ渡航も果して見聞を拓げます。

このようにして、外遊前から抱き続けていた自然科学への関心は、留学中に英国の経済学に、そして経済活動の基盤である社会倫理へと視野を拓げて倫理学にも関心を拓げます。福沢が当時眼にした経済学の書物は、カレッジ用のテキスト類、とくにウェイランド (Wayland) やバックル (Buckle) などの啓蒙書の域を越えるものではなかったといわれています。しかし、経済といういわば人為の営みのなかに、自然科学と共通する法則性を読み取った点において、福沢は天性の合理主義者であったといえます。そして、かれの関心はこの経済学から倫理学に移っていきま

す。さきのウェイランドの『道徳哲学綱要』(Elements of Moral Science) によって西洋の倫理学を知ることになります。帰国後、慶応義塾で、「修身論」の講義を行っていますが、その内容はウェイランドのこの書物を活かしたものであったといわれます。

学問論のなかで、「モラルサイエンス」(moral science) ということばで市民の義務や人性の自由を説く見解としてこれが紹介されています。同様にバックルの影響も濃厚に

道元における学道観(中祖)

認められます。バックルの書物は、福沢が大阪から江戸に移る安政四年(一八五七)にすでに出版されています。英国をはじめとする西洋諸国の文明の進歩と繁栄を謳いあげた文明論として西洋社会でも世評の高かったものといわれます。科学文明とその背景に潜む自由と権利の精神(福沢は権利通義とか権義といっています)がかれの旺盛な知識欲を駆り立てたことは容易に想像されます。このように、福沢の学問論が、一方的な(古習の感溺)とか(腐儒の妄誕)といった激越な古学・儒学の批判に終始せず、西洋文明の背後にある精神を汲み取って、わが国の現実に生かすことを意図したことに、単なる欧化主義者と一線を劃す啓蒙家としての面目をみることができます。

さて、本日ご紹介しようと考えています道元の学問観をこれから取り挙げてみたいと思います。最初にすでに触れたところですが、道元の場合には、福沢流の(学問)という言い方ではなく、(学道)ということばで学問が論じられています。周知のとおり、道元には『正法眼蔵』という全部で七十五巻、あるいは九十五巻という実に膨大な著作があります。その哲理の深遠さと思索の独創性において、

比類のない思想書として日本思想史のひとつの頂点をなす著作として知られています。ある意味で、この著作全体が道元の学問論を構成しているということが出来ます。ところで、道元にはもつと小部の端的に学問を論じた小論が残されています。それは、『学道用心集』という道元の著作の比較的初期のころに書かれたものであります。本日は、この著作を中心にして、福沢の学問論との対比を試みながら道元の学問に対する姿勢を紹介してみたいと思います。

二、無常と学道

道元の『学道用心集』は、禪師が四力年に亘る中国（宋）での留学から帰国してから数年経ったところに書かれています。同じように帰国直後に著わされたものに『普勸坐禅儀』があります。こちらの方は、道元の唱導する（只管打坐）の禅風宣揚の書として書かれた坐禅の指南書です。『学道用心集』の方は、〈学道〉に志す弟子たちへの垂訓ともいえる十箇条からなる学道への入門書、心得書という性格をもつ書物です。したがって、〈学問〉と〈学道〉という表現の違いを度外視すれば、福沢の著わした『学問

のすすめ』に対応する書であるといえます。もちろん、十三世紀に仏道の学を究めた道元と十九世紀に近代日本の幕開けを先導した福沢を単純に同列に並べることはできません。しかしながら、両者の生きた時代背景と生きざまには見事に対応する点も確かに認めることが出来ます。

道元の生きた時代は、頻発する天変地災に起因する社会不安や古代公家社会と新興武士階層との間の権力の確執に揺れる時代の転換期の真っ只中の非凡な時代であったことがまず挙げられます。平治の乱（一一五九年）において勝利を手中に収めた平清盛にはじまる武家政権が、公家政権との拮抗と源平の争乱という緊張のなかで、やがて承久の乱（一二二一年）での北条氏の圧勝によって確固たる基盤を築いた時期であります。他方、福沢の生きた時代は、ペリーの来航（一八五三年）にはじまり日米和親条約の締結の外圧に揺れる幕末、維新の激動の時代であったわけですから、ともに常ならざる時代の転換期にそれぞれ生き抜いたという点で共通しているといえます。

法然をはじめとする鎌倉仏教を築いた祖師の多くが、それぞれ出自について比較的に明確に辿ることが出来るの

に対して、道元の出自については揺いでいます。公約教的な定説としては、父は源通具、あるいはその父通親が、そして母が藤原基房女とする説が有力です。宗門の伝える伝記類や宗門外の二次資料を含めて、その出自を辿る資料は必ずしも少ないわけではありませんが、未だ確たる定説がないというのが実状のようです。しかし、出自について、村上天皇第九代の苗裔とする記述が『建擲記』をはじめとする伝記類に一致して見出されることから推して、道元を取り巻く血縁のサークルを、公家社会の、それも最上位の門閥に辿ることはあながち不当なことではないと考えられます。とにかく、四歳にして李嶠りきやうの「百詠」を読み、七歳で「左伝」・「毛詩」を、そして九歳にして「俱舎論」を読んだことが伝えられています。これらのいずれも限られた一部の門閥の子弟でなければ手にしえないものです。読むとはいつても恐らく素読、暗誦の範囲を越えるものではなかったと思われるが、道元の教育環境が高位の公家のサークルであったことを想像させます。

八歳の時、母の死に遇い世間の無常を感じ、十三歳で出家を志し、十四歳で比叡山に登り剃髪して正式の僧になっ

道元における学道観（中祖）

ています。比叡に住する六年の間に一切経を看閲すること二回であったことも伝えられていますから、仏教の典籍をじっくり学んだことと思います。伝記では、先ほどの「教む」ではなく「看閲」、「披閲」ということばを使っていることからうかがえます。

当時の比叡山では、多くの学僧たちが天台や俱舎の教学の学問を競い合っていました。真剣に学道を究めるものも当然いたはずですが、他方では僧としての名聞利達を求めることに汲汲とする僧たちや蒼然とした教理の蓄積に慢心するだけの学僧たちもいたと思います。このような状況のなかで道元は大いなる疑問に直面することになります。

伝記のひとつ（『建擲記』）にこの大いなる疑問をつぎのように伝えていきます。

宗家の大事、法門の大綱、本来、本法相、天然、自性身、此の理を顕密の両宗にても落居せず、大いに疑滞あり。……如来自ら法身法性ならば、諸仏甚麼なまと為てか更に発心して三菩提の道を修行するや。

われわれが本来すでに仏性を具えており、本来は清浄であるならば、どうして三世の諸仏はさらに発心して悟りを

求める必要があるのかという疑問です。顕密二教というのは、ことばによって顕かに示された教えと秘密裡に示された教えのことです。この区別は空海にはじまるといわれています。衆生教化のために如来が衆生の能力に応じて、ことばによって説き明かした教えと、人間の現実存在が絶対的存在である如来と本質において異なることを自覚する教えを意味します。要するに、顕密二教ともに衆生が本来仏性を具えていることを説いているが、それでは仏道修行の必要はないのではないかという疑問です。このテーマは、その当時だけでなく、いまに至るまで仏教の教学上の大きな課題として依然として続いているといえます。人間が生まれながら仏性を具有するという教学上の命題と、修行を積むという実践上の課題がいかに会通（矛盾なく一致すること）しうるかという宗教の本質にかかわる疑問に道元は逢着したことになります。道元はここで大いなる疑問を抱え込んだわけです。叡山の碩学たちはこの疑問に納得できる解答を与えてくれません。徒らに煩雑な教学の体系を提示するばかりです。そこで、道元は叡山を下り、洛中の建仁寺に身を投じて明全のもとで栄西の伝える臨済の禅

風を学ぶことになります。

さて、『学道用心集』では、その冒頭、第一条に「菩提心を発すべきこと」という簡条がまず掲げられます。つづいて次のコメントが付けられます

右、菩提心とは、多名一心なり。龍樹祖師の曰く、唯だ世間の生滅無常を觀ずるの心も亦た菩提心と名づく。然れば乃ち暫く此の心に依るを、菩提心と為すべきか

このコメントのなかで、学道に志すものは、まっさきに「菩提心」をおこさなければならぬことを強く述べています。「菩提」とは、古代インドのことばの「ボーディ」を音写した、いわゆる音写語です。一般的に、「道」とか、「知」・「悟」・「覚」などと訳されています。しかし、ここで早速、私たちは躓いてしまいます。いったい何の道なのか、何を知り、何を悟るのか一向に見えてきません。一応のことばの意味合いとしては、真理に目覚めること、欲望に打ち克つて事物の真相をありのままに知ることなどとして理解できます。『大日経』に説かれている「如実知自心」といったことばが菩提心ということになるでしょ

う。要するに、我欲を去つてこの世における真実のあり方を見出すことが菩提心ということになると思います。つづいて、「右、菩提心とは多名一心なり」と述べられます。

菩提心にはさまざまな名称があるけれども、根本になるのは「一心」であつて、それは「唯だ世間の生滅無常を觀するの心」のことであると規定しています。そして、その根拠として龍樹菩薩の説を挙げています。この龍樹菩薩という方は、二世紀のころ南インドに生きた大乘仏教最大の著名な論師（学匠）です。『大智度論』百卷という膨大な般若經の注釈書や『中論』という空思想の論書を著わして大乘仏教の教学体系を築いた学僧として知られた方です。道元は、「用心集」において、この『大智度論』の所説に依拠して菩提心を規定したわけです。

釈尊の滅後、仏教の教団が遊行の仏教から僧院の仏教へと移行していく課程で、次第に教学の体系が整備されてまいります。いわゆる阿毘達磨仏教と称される教学が築かれていきます。龍樹の生きた時期には、修行道としての菩提心が「三十七菩提分」として細分化されて実践されていきました。その体系のなかの「四念處」（四つの觀想法）のひ

道元における学道觀（中祖）

とつである心念處という觀想において、心に無常を觀察することが勧められています。道元は、龍樹の所説を採用して、世間の無常を深く觀察することが菩提心の核心であることを提唱したことになります。ここで（生滅無常を觀する）といわれているのは、私たちを取り囲む現象世界や人事にかかわる事柄が、単に客觀的事実として有為転変を免れないということではありません。そのような（無常）の認識は、その当時の転換期に生じるすべての人びとの共通認識であつたはずで、九世紀初頭、空海、最澄によつて確立された天台の教学や真言の密教は、わが国の宗教的土壌を大いに豊かにし、日本の精神文化の向上に多大の貢献をいたしました。しかし、やがて、相い継ぐ政変や天変地災が民意の喪失を招き、いわゆる末法到来の意識が時代思潮として蔓延してきます。わが国では永承七年（一〇五二）が末法の初年と擬されて、仏法の道理が衰退して五濁惡世の到来を迎えるとする終末觀が強く意識されてきます。このような末法到来の意識のなかで無常の思ひが募つてきます。恵心僧都の『往生要集』や慈円の『愚管抄』に説かれる危機意識は無常の觀念をいやが上にも馭り立てて

いきます。無常は、『方丈記』をはじめとする同時代の随筆や戦記文学の共時的な宿命観として受け取られ、当時の人びとを絶望の淵に追い遣って、現世の生に望みを失ない、来世に浄土を冀う浄土教信仰への道を開いていきます。他方、この時代意識のなかで、末法意識や無常観を強く意識しながら、これに対決し超克するかたちで新しい信仰の道を切り開いていった人びとがあります。法然をはじめとする鎌倉仏教の祖師たちです。この両者は、ともに末法の意識や無常観を機縁としながらも全く異なる道を歩んだといえます。前者は、末法、悪世の時代認識に立って〈行〉という実践的課題を放棄して無常観という呪縛に身を托すことに安住する意向が窺えます。これに対して後者は、末法という現実を直視することによって、求道に徹していこうとする強靱な意志をみることができます。欣求浄土を強く意識した源信の「夫れ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か帰せざるものあらんや」〔『往生要集』〕のなかに、当時の時代意識をみることができます。これに対して道元の「教家に名相をこととせるに、大乘実教には、正・像・末をわくことなし、修すれば

みな得道す」（『弁道話』）を較べてみると両者の違いが明らかです。道元にあつては、〈無常〉は五濁悪世における避け難い運命的命題ではなくして、身をもって克服されなければならぬ現実として受け留められていたと考えられます。〈知解の無常〉は傍観者の域を越えることができず、道元という学道の周辺を巡る外堀であるにすぎず、〈感傷の無常〉は空しく自らの慰藉に終始するにとどまることとなります。道元にあつては、〈学道〉とは求道の志の実現を目指して止むことない勇猛心に外ならないといえます。その動機は、わが身の無常を直視することにはじまります。同様の趣旨は、道元の言行をしるす『正法眼蔵隨問記』のなかにも数多でてまいます。「無常迅速を觀ずるこれ第一の用心なり」や「この志を發さば、ただ世間の無常を思ふべし」などや、「無常を觀ずる時、吾我の心生ぜず、名利の念起らず、時光の太だ速かなるを恐怖す」〔『学道用心集』〕のこばをみると、求道の志、決意を喚起することに学問の第一歩を置いていることの証しをそこにみることができます。この点をさらに明らかにするためには、道元の叡山を下ったのちの軌跡を辿ることが必要

となります。

三、学道の用心

叡山において大いなる疑団を抱いた道元は、山を下って洛中建仁寺に赴き、栄西に見えることとなります。栄西は二度の中国（宋）留学を果した仏教界随一の知識人として、都の仏教界の重鎮の座に君臨していました。そのもとで道元は、栄西の伝える中国の臨済の禅風に触れるわけです。これが正式の師弟の相見といえるものであったかどうかははっきりはいたしません。ただ栄西の講筵の場に列したというに留まるものであったかも知れません。その時期、道元は比叡の山と京洛の都を往来しつつ、諸山の善知識歴遊に時を過していたように思われます。いわば道元の修学期がこのころであったといえます。

こうして試行錯誤を繰り返すなかで、建保五年の秋、道元十八歳のとき、栄西の跡を継いだその高足、明全のもとで師弟の札をとり、その死まで九年間、行動をともしして参学いたします。そのとき、仏教の深奥を窮めるには入宋する外ないと確信する道元に好機が訪れます。かれと同じ

道元における学道観（中祖）

思いを抱く師明全の入宋の計画が実現します。こうして積年の願いであった入宋の機会が恵まれます。師とともに、同行四人で瀬戸内を下り、博多を発つて宋へ旅立ちます。宋国慶元府の港、寧波に着いたのは嘉定十六年（一二二二）の春のころでした。道元は二十四歳になっていました。師の明全は、直ちに所期の修行地、天童山に向いますが、道元は暫く停泊の船に留まることとなります。その時のエピソードが道元の『典座教訓』という書物にでてきます。中国僧との最初の出会いとしてよく知られています。明全の方は、二度も入宋経験をもつ師栄西の高弟であり、天童山でも恐らくその名も知られていたと思われませんが、道元は無名の倭国の僧に過ぎず、下船が許されなかったのかも知れません。とにかく、この船中で貴重な体験をいたします。

倭榼（日本産のきのこ）を購いに来た近郊の阿育王山で典座役を勤める一老僧との問答です。典座というのは、禅院で修行僧の食事を司る役職です。翌日の重要な法要で修行の僧に馳走するために、日本の榼を手に入れようと道元の寄留している船を訪れたわけです。道元にとってこれが

最初の中国僧との出会いになります。求道の志に燃える道元はその中国僧から生の仏法を学ぼうと思ひ、倭樞を手に入れたかの僧を引き留めようと話しかけます。しかしその僧は、自分がここから三十四、五里（約二〇キロメートル）離れた阿育王山の典座で、これからすぐ帰って料理の準備をしなければならぬことを告げます。道元は僧に語りかけます。年老いた身で何もご自分でそのようなことをなさらなくても誰か替りの方がありません。今日は私と仏道についてじっくりと話し合おうではないですか、と促します。するとその僧は大笑して、「外国の好人、未だ弁道を了得せず、未だ文字を知得せざる」と放ちます。このことばに道元は、一瞬、虚を衝かれて、意味の容易ならざることを知り、言下に問を發します。「如何にあらんか是れ文字、如何にあらんか是れ弁道。」すると典座は、その問いに答えず、「若し問処を蹉過しゃかせずんば、豈に其の人に非ざらんや」（若しあなたが、いま質問したところを見過すことがなかったならば、どうしてあなたが文字を知り弁道をわかまえる人にならないことがありましようか）、と告げ終るとすぐさま、「日も晏くれたれり、忙いそぎ去らん」

といて、さながら時を惜しむようにして船を下ります。後日この典座との出会いを述懐して道元は、自分の今日あるはこの典座のお陰であると語っています。この対話には後日譚があり、再会の機が間もなくやってきますが、のちほど紹介します。道元は、この時、大きなカルチャーショックを蒙ったこととなります。叡山で道元は大きな疑団に逢ひ、学道とは何かという課題に突き当たっています。これを解決すべく、遙か宋国に波濤を越えてやってきたのです。しかし、道元の脳裡には「文字」（学道）と「弁道」（修行）との間にひとつの区別を置いていたといえます。つまり、究極の目的である証悟に至るプロセスとして、学問なり修行なりを捉えていたということです。典座の職を完うすることが証悟とかわりないこととして理解していたわけですから、ところがその老典座は違っていました。いまの自分の役目（典座職）を完うすることを措いて仏道がないことをはっきり自覚していたことになりました。後日、この典座が天童山に道元を訪ねます。恐らくこの典座は道元の非凡さを見抜いていたと思われれます。その問答を紹介しておきます。

山僧（道元）他（典座）に問う。「如何なるか、是れ文字。」座云う。「一二三四五。」また問う。「如何なるか、是れ弁道。」と。座云う。「遍界曾て蔵さず」と。

またもや不可解な問答になりました。〈文字とは何か〉の問いに、〈一二三四五〉と答え、〈弁道とは何か〉の問いに、〈遍界曾て蔵さず〉というのですから取り着くてだてがありません。私の見解をここで述べてみます。道元は、文字（学道）の本質を大上段に問いかけています。しかし典座は、五つの数字を一から五へと並べ立てます。一・二……は、それぞれ具体的な数字であると同時に、一は一として、そして二は二としての完結した独自の意味をもっていることを、この答えが示しているのだと思います。だから、この数字は五に尽きるのではなく、一〇でも一〇〇でもよいといえます。また、文字を介して学道の真相に迫るだけでは無限にあることを示しているといってもよいでしょう。すると、第二の問答と重なってくることになりました。〈弁道〉を〈遍界曾て蔵さず〉と言いつつ、いまが、この世のあらゆるあり方は、そのままですつくり真実

道元における学道観（中祖）

を包み蔵さず露呈しているのであるから、弁道というのは何も僧院における修行や儀礼などに限られるわけではない、日々の行住坐臥すべての行為が弁道ということになります。典座の仕事が仏道修行とは無関係であると考えられるのは迷いであり、日常の行為がすべて弁道にほかならないことをこの対話は教えています。のちに道元が、「修証一」等、「只管打坐」を禅風として掲げることになりますが、その原点はすでにこの老典座との問答にあったことが知られます。

入宋四年の留学は、道元にとって決して平坦かつ快適なものではなかったと思われれます。寧波の港で下船した後、いったんは天童山に掛錫（一時的な寄留）いたしました。自分が、前半の二年余りは諸山歴遊に年月を費しています。自分の納得しうる師に逢う機に恵まれず、悶々と遍歴の旅に日を送っています。しかし、ひとつの転期が訪れます。天童山に如浄という明眼の善知識が、前任（前任の住職）の遷化に伴い晋山した噂を耳にして再度天童山に登ります。こうして、運命的な如浄禅師と道元との師資相見が実現いたします。帰朝ののち、道元は『正法眼蔵』のなかに、

その対面の模様を感慨を込めて語っています。

道元はじめて先師古仏（如浄）を妙高台に焼香礼拝す。先師古仏はじめて道元をみる。そのとき、道元に指授面授するにいはく、「仏々祖々、面授の法門現成せり。これすなはち靈山の拈華^{ねんげ}なり、崇山^{すうざん}の得髓なり。……これは仏祖の眼藏面授なり」と。

教主釈尊から二祖摩訶迦葉への拈華微笑の伝法、そして達磨から慧可への断臂得髓の伝法と寸分も違いない伝法を、如浄のもとで得たこととなります。叡山で抱いた「本来本性・天然自性身」の大疑團以来、多年に亘って模索してきた学道への確信をここで漸く手に入れたこととなります。如浄のもとでのその後の厳しい精進の末、道元は自らの境位の核心である〈身心脱落〉を見出し、師もまたこれに印可証明を与えます。道元の前半生の軌跡において、師如浄との出会いが決定的な機縁となっていることは極めて重要です。それは、〈師との邂逅〉ということなのです。

『学道用心集』では、その第一の箇条の〈観無常〉と並んで、第五の箇条に、〈参禅学道は正師を求むべき事〉という重要なことがらを掲げています。これは、道元の学道

観の核心をなしていることとなりますが、本日はお話をする余裕がありません。しかし、つぎのことだけは申し上げておかなければならないと思います。それは、この世界のどこかに、正師という（この意味をどう受け取るかということが問題ですが）、いわゆる高徳なあるいは博識の師がいて、他方こちらに何らの志を抱くことない私がいて、師たるべきひとに偶然に出会うことではないということですから。つねに向上（仏教では仏向上と称します）を志して止むことのない学道の師があり、そして〈いま、ここに〉同様に向上して止まない志をもつ学道の士があるとき、はじめて師資相承の運命的な邂逅があることとなります。そうでない出会いはすべて偶然の出会いということになります。道元はこれを、〈而今^{にこん}〉とか〈時節因縁〉ということばで表わしています。自己の全生命を投げ入れるとき、時節因縁の成就があるということになります。平板な時の流れに処して偶然的な出会いが到来するのではなく、全生命を賭して、今日ただ今を生き切るところに学道という宝蔵の扉が開けてくるといえます。

四、学道不尽

二十一世紀の情報化社会の一員として生きる宿命を背負って歩まなければならない現代人は、もちろん実利を追う知識と無縁であることは許されません。現代を生き抜く相応の才覚も身につけなければなりません。そのためには、たとえば福沢の説く〈実学〉をいまいちど再考することも無駄なことではありません。同時に、道元が身体で究めていった〈学道〉への真摯な姿勢もまた現代人にとって意義あることであると考えます。

今日、科学技術の進歩や知識の増幅は往年の比ではありませんが、本質的には福沢の説く実学の路線にあるといえます。私たちは、少なくとも物質的には格段の豊かさを享受しています。しかし、その代償として弊害をも甘受しなければならぬ状況にあることも事実です。目下、近代文明全般に亘って、挫折の実感を切実に経験しています。かつて、福沢が古習の惑溺からの転回を図って実学の必要性を説いたのに倣って、学問のあり方を改めて問い直してみる必要があります。福沢の説く実学が、単に実用性や日

道元における学道観（中祖）

常生活との結合ということだけに尽きるのであつたならば、江戸期の儒学や石田梅岩などの心学にもすでに先例があるといえます。福沢のいうところの実学はこれとは大いに異なっています。西洋に起源をもつ近代自然科学の積極的な移入と、とくにそれを産み出した背後にある〈精神〉に重要な意味を見出したことに、福沢の実学の特徴があつたといえます。福沢の文言にはありませんが、いわば〈実学の実学〉とでもいいうる精神を読み取ることが必要であると考えます。

他方、道元においては、どうでしょうか。もちろん、道元の生きた時代は現代の私たちの科学的な世界観とは無縁でありました。功利的な才覚などは全くかわりない状況であつたといえます。道元の説く〈学道〉のなかにはそれは存在いたしません。しかし、叡山の煩瑣な教学の大系に学道のいとぐちを見出すことができず山を下つた道元の眼には、福沢が嗅ぎ取つた〈古習の惑溺〉に通ずるものがあるに違いありません。幕末の鎖国から開国への国家存亡の転換期において、日本という国家の自主独立を喫緊の課題であるとして認識した福沢にとって、真の学問を樹立する

ことが自らの使命であると確信していたと考えられます。道元も、同様に、平安末期という時代の危機に臨んで、都の公家社会と本質において異なることのない叡山の宗教的使命の問題意識の欠如した学問仏教に疑念を抱いて、真の学道の道を探ねていったということができません。

最後に、福沢と道元の宗教観について申し上げておきたいと思えます。福沢の学問論や文明論には、正面から宗教を取り挙げた箇所はほとんどありません。人物像としてしばしば言及されるように、啓蒙家、合理主義者、実利主義者というレッテルからは、いわゆる宗教には無縁な人物として私たちに映ります。自伝によれば、人間というのは所詮蛆虫のような存在であるが、蛆虫ながらもひとたびこの世に生を享けた以上は相当の覚悟をもたなければならぬ。人生は戯れと知りながらも、一場の戯れとせず真面目に勤めなければならぬ、と語っています。つまり、人生を虚構であると認めて、「本来戯れと認るが故に、大節に臨んで動くことなく、憂ふることなく、後悔することなく……安心を得るものなり」というような仏教的ないし禪的な境界に通ずる心境も述べています。人生の戯れを戯れと

知りながら、俗世の百戯の中にありつつ独り戯れざることもできる、ともいつております。これは〈古習の惑溺〉の対局にある境地といえます。

道元が宋から帰国後しばらく経って行なった開堂の最初の説法が残されています。

上堂。山僧叢林を歴ること多からず。只是等閑に天童先師に見えて、当下に眼横鼻直なることを認得して、人に瞞かれず、便乃ち空手にして郷に還る。所以に一毫も仏法なし。任運に且く時を延ぶるのみなり。

朝朝、日は東より出で、夜夜、月は西に沈む。雲取つて山骨露われ、雨過ぎて四山低し。

これは、天童山において、如浄のもとで学道の真髓を体得して帰国したときの心境を述べたものです。道元は、自らが学んだことは、眼は横について鼻は縦にまっすぐについていることだけである。もはや人にだまされることはなくなつた、と語っています。ここで「人」というのは師如浄のことですが、このことがきわめて重要なことです。すでに、「眼横鼻直」なることを学んだだけであるから、如浄から手土産として貰つて持ち帰つたものは何もない、空

手で郷に帰っただけである、といっているわけです。古くから唐・宋に多くの留学生が渡って行きましたが、多くが経典・法具を持ち帰って新しい教学を普及していつています。道元の場合は、ここにもるように、全く空手で帰り、一本の毛ほども仏法などというものは持ち合せていないという趣意です。この開堂の説法は、いわば道元の開教宣言です。この堂々たる宣言は過去に例を見ないものといえます。いうまでもなく、文字通りに道元が何も得ることもなく四年の歳月をむなしく如浄のもとで過して帰ってきたことではありません。もはや何人にも、師である如浄にも惑わされることがない揺ぎないものを如浄からしつかりと得たという師への無上の信頼として受け取ることが必要です。つまり、若き日に疑団として抱き続けてきた教綱（教理の束縛）という〈古習の惑溺〉を、ここに漸く断ち切つたことを意味します。現代に生きる私たちも、いわば道元の抱いた疑団と同じ〈無限課題的課題〉を究めていくことが必要ではないかと思えます。

幕末、維新という近代日本の転換期を生き、西洋近代文明の摂取をみずからの使命とした福沢の〈学〉の提唱は、

道元における学道観（中祖）

単に実用の学の勸奨に尽きるものではありません。古習の惑溺という退嬰的な気風を払拭して、一国の独立自存を志向する〈実学の実学〉とでも言い得る高邁な精神に由来するといえます。同様に、公家社会の没落と武士の台頭のはざまに生き、鬱蒼とした教理の呪縛を解いて、手段としての〈行〉と目的としての〈学〉との一致を究極の課題としたのが道元です。只管打坐しかんたざの禅風を確立した道元の〈無限課題的課題〉を究めたその姿勢を、現代に生きるわたしたちも範とすべきであります。学を究める道には、〈足るを知る〉という安易な物分りの良さは妥協以外の何物でもありません。〈いま〉というこの一時を全生命を賭して生き抜く姿勢こそ道元の真骨頂です。ともに時代を超越せんとする精神の典型であるということができると考えます。

ご清聴まことに有難うございました。

（講演当日、イベントに類する行事のため時間が大幅に割られましたので、当日用意しました草稿によって加筆した部分が含まれます）