

二十一世紀に生きる禅仏教

——正法眼藏を中心として——

横井 雄峯

序論

禅の位置づけ

世界の哲学は「限定されるもの」としての「有」の哲学と、「限定するもの」としての「無」の哲学に分類され、前者に属する哲学者として、「イデー」を主張したプラトンや、「物自体」を説いたカントがあり、後者に属する哲学者として、「永劫の回帰」を唱えたニーチェや、「存在と無」を教えたサルトルが挙げられる。

さらに、これらの「有」と「無」をこえて「絶対無」の哲学を教えた東洋の哲学者として、老子や莊子の名がある。禅仏教は、道元の「昨日は説定法なり、今日一枚をかりて出氣す。今日は説不定法なり」（一顆明珠）という語句が示すように、理論的には「絶対無」のカテゴリーの中に入ると言えよう。しかし、「理論を概念でとらえるのではなく、日常の正しい仏行の中に、それを実践的に生かす」という禅本来の立場からみれば、それは、むしろ「絶対有」として把握すべきものであろう。このような禅の妙用の世界を、道元は「法身のやまうを知らず」（行仏威儀）という語句で端的に表現している。

オックスフォード大学の教授で、世界的な歴史学者といわれているトインビーは「世界の文明は約八百年の周期を以て、東洋と西洋に入れ替わる。二十一世紀以後は、アジ

ア文明の時代となるであろう」と予言している。今日の歴史学には、人間を中心とした哲学に欠けているという批判もあるが、彼の予言は世界文明の変遷に対する実証主義的な歴史観として、一応評価に値するものである。

事実、世界の文明史をみると、紀元前六世紀に、アジアでは釈迦や孔子が存在し、紀元前四世紀から紀元四世紀まで、西洋ではギリシャ・ローマの文明が栄えたが、五世紀から十二世紀までは「暗黒時代」であった。他方、東洋では、この時期に、中国（唐・宋）や、日本（奈良・平安・鎌倉）の文化が隆盛を極めた。次いで、十三世紀から二十世紀まで、西洋ではイタリヤにルネッサンスの文化が開花し、その根本思想であるヒューマニズムは、文学・芸術のみならず、後には科学の目覚ましい発展を促し、その物質文明は遂に武力による世界制覇の夢を実現した。

思うに、西洋の文明は、冒頭に述べたプラトンやカントのように、「普遍」に中心をおく「有」の哲学と、ニーチェやサルトルのように「特殊」に重点をおく「無」の哲学の違いはあっても、ともに二元的概念に基づいているのに對し、東洋のそれは、それらをこえた全一的な世界に真実

の存在をみようとする「絶対無」の哲学である。

東洋人は、西洋人の科学がもつ合理主義や個人主義のすばらしい成果に心を惹かれ、その結果だけを取り入れるのに急な余り、間口は広くなつたが、その分だけ奥行きが狭まつた。これが精神と物質との間にインバランスを産み出す結果となり、現在、家庭・学校・社会などに、その弊害が顕著にみられる。シュベングラーが一九二〇年、彼の著書『西洋の没落』の中で明確に予言した西洋の個人主義の不可避的な没落が、今や東洋でも現実のものとなつて來たのである。

このような現代の思想的危機を乗り切るためにには、徒らに either/or という「二者択一的」な発想に基づく西洋の思想に盲目的に追随することを止め、むしろ積極的に both-and という「全一的」な「非合理」を中心とする東洋の独自の思想をここで再認識し、これを主体として、西洋の思想を包んでゆくという新しい世界理念を構築することが、二十一世紀以後の世界思想をリードする日本に課せられた重大な使命であると確信する。

トインビーは「現代の思想的危機を救うには『自未得度先度他』という大乗菩薩道の実践以外に道がない。そしてこれを現実化するためには、創造的な少数者を必要とする」と言つてゐるが、私はその少數者の中に、日本の偉大な宗教家であり、また、哲学者でもある道元を加えたい。

田辺元は、その著『正法眼藏哲学私觀』の中で、「道元をただ日本曹洞宗の開祖として崇めるのみならず、一個の偉大なる形而上学的思索者として、日本哲学の先驥と解することは、決して道元を傷つけるものではない……」と言つてゐるが、私はさらに進んで、道元の哲学者としての存在を日本だけでなく、世界的な存在にまで高めるべきであると思う。これが私が道元の全作品百一十余巻を英訳した最大の理由である。

思うに、「^{せん}埠もし鏡とならずんば、人仏になるべからず」（古鏡）といふ道元の語句に示されている逆説的にして非合理な哲学は「みな善の善たるを知れば、これ不善のみ」（道德經二）と説く老子のそれとともに、both - and の東洋思想を弁するものであり、「仮性は必ず成仏と同参なり」（仮性）と説く道元の実践的活力と、『菩提薩埵四攝法』

に見られる利他的な慈悲行は、東洋と西洋のさまざまな現実の矛盾と対立を、その根底において統一し、東西の文化を、より高い次元で融合する世界的な指導原理になりうるはずである。

本論

一、道元禪の特徴

『永平三祖行業記』によれば、「道元は宋（中国）の天童如淨の仏法を受け継いで、二十八歳の時に日本に帰った」とあるが、道元は宋朝禪をそのまま日本に伝えなかつたと言われている。例えば、宋朝禪で説く「宗派」「不立文字」「看話・公案」「見性」「三教（儒・仏・道教）一致」「自証自悟」「無理会話」を批判し、「本証妙修」「行持道環」「禪戒一如」などを力説したと榑林博士は『道元の研究』の中で述べている。

つまり、道元は中國禪そのものを日本に直輸入したのではなく、日本独自の伝統に即した禪を現実的に展開したのである。

道元が帰朝以来二十七年間、大衆のために説いた仏法についての言葉は、前にも述べたように、百二十余卷というほう大な著書として編さんされているが、その中の代表作は、言うまでもなく『正法眼藏』九十二巻である。

二、正法眼藏の特色

『正法眼藏』は、道元が三十二歳から五十四歳に至る二十三年間に、主として興聖寺・吉峰寺・大仏寺（後の永平寺）などで、修行僧たちに説いたものを、道元自身、またはその弟子たちが編集したものである。

その内容は、極めて深遠な哲理を説く一方で、具体的な日常の作法を詳述し、「生活の宗教」としての道元の禪風を如実に伝えている。私はこの書における思想を綿密に点検した結果、大体、「真理性」「自在性」「一体性」「実践性」「利他性」の五項目に分類することができるとと思う。

ただし、この五項目は、互いに独立したものではなく、他の項目と密接に結びついていることは言うまでもない。例えば「真理性」「自在性」「一体性」に基づかない「利他性」や「実践性」は無意味であり、他方、「利他性」や「実

践性」のないところに、「真理性」「一体性」「自在性」は生きて来ないのである。

(一) 真理性

老子は「道は冲ちゆうにして、之を用いれば或は盈みたず」（道德経四）と説いて、道の体を「空すしいもの」とみ、その用を「無限」とみている。道元も「この法は人々の分上にゆたかにそなわれりといえども……はなてば手にみてり。一年多のきわならんや、語れば口にみつ、縦横きわまりなし」（弁道話）と説き、仏法の真理は「絶対無」として、われわれの認識をこえているが、これを「絶対有」として用いれば、天地一ぱいとなり、その働きは尽きることがないとみる。

このような仏法の真理は、仏教では「仏性」「如來藏」「法性」「真如」「法身」「無相」などの言葉で表現される。例えば『大乗起信論』の「不变真如」とか、「隨縁真如」は、「真如」を「体」と「用」の両面から全一的にとらえたものである。

仏法の真理は「現成即公案」として、万法そのものであ

るから、今、現前にある「華開」「葉落」「流水」「山岳」など、さまざまな現象がそまま「仏法の経巻」であり、「宇宙身」としての「仏の全身」である。道元が「経巻を礼拝するは如来を拝したてまつるなり」（如來全身）と説いて、六感を通してとらえるすべての生きた「経巻」を「仏」として尊んだのは、「仏」を抽象的な概念としてとらえなかつたからである。

また、道元が「觀法無我は、長者長法身、短者短法身なり。現成活計なるゆえに」（三十七菩提分法）と説いたのも、「大」は「大」、「小」は「小」として、それぞれ絶対の存在である。それが生き生きとして現実に表れているのが「無我」の実相であるとみたのである。

このように現実の諸相の上に仏道の真理をみようとする道元の思想は、当然、具体的な日常生活における「食物」の上にも及ぶ。道元は『正法眼藏示庫院文』の中で、「いわゆる粥おば、お粥ともうすべし……よねあらいまいらすおば、淨米しまいらせよともうすべし……米・菜・塩・醤などのいろいろのものましますともうすべし」と修行者に、食物への最高の敬意を要求している。

この「まします」という用語は、鎌倉期の語法によれば、公卿や高官の武士に対する敬語であつたことは「頼朝は果報いみじき大将にてましましければ……」（唐糸草紙）という文によつても明らかである。

この物質に対する敬虔な態度は、ともすれば唯心論的な傾きをもつ宗教や、観念論的な哲学の世界では珍しい見方と言つべきであろうが、これは身と心、物質と精神を全一的な「絶対無」の二面とみて、両者を観念的に峻別しない道元の「一体觀」から来る当然の論理的帰結である。

この「絶対無」という彼の「万法無我觀」を空間とすると、彼の「万法無常觀」は、いわば時間の関係にある。正しく「人物・身心の無常なるこれ仮性なり」（仮性）であるから「無上正等覺の現成すなわち無常なり」（三十七菩提分法）となる。だから、道元の真理としての「無常觀」は、淨土門で言う「入信」のための手段ではなく、悟り（真理）そのものであつた。つまり、万法の「現成」はそのまま「公案（真理）」であつたのである。「この生死はすなわち仏の御命なり」（生死）と言う道元の逆説的真理への確信は、ここから生まれて来たのであろう。

(二) 自在性

「自在」という言葉は『正法眼藏』の中では六箇所用いられており、その中、五箇所は和漢混淆文の中に見られる。他方、「自由」という言葉は『仮性の巻』に「於後能使得因果福智自由」と「處於五蘊……去住自由出入無難」と二箇所にだけ見られ、しかも漢文体に限られている。道元は自分の思想を理論的に表現するため、従来の感情語である漢文体を避けて、和漢混淆文、または平がなを用いて『正法眼藏』の大部分を書いたと言われているので、ここでは、その意志を尊重して、「自在」という表記を用い、その中に「創造性」を含めることにした。

この書にみられる「自在性」を、その内容の上から、その対象を次の三項目に限定し、それぞれについて詳しく論ずることにした。

1、我

老子は「強大なるは下におり、柔弱なるは上にいる」（道德経七六）と言う。これは自然現象として、強い木の根は下に、弱い枝葉は上にいるように、支配者は民の下にいる謙虚な気持が必要であるというのであるが、他との関

係において「自分」を空しくすることの重要性を示したものである。

仏教における「無我」は「諸行無常」という連続体の中に自己を没入させることである。そこには「主觀」と「客觀」との対立ではなく「縁起」の働きだけがある。この「縁起」は相互に統一と分離を繰り返し、より高次なものへと弁証法的に発展をとげる。このように「無常觀」と一体になつた「無我觀」は「自」と「他」の対立をこえた生成的な「自在の自己」である。だから「万法すすみて自己を修証するは悟りなり」（現成公案）となる。

このように万法（他）と一体の自己は、悟っているという知覚もなく、限りなく悟りを自在に活用することができるのである。つまり「仏を証しもてゆく」（現成公案）ことになる。そこでは「仏」という概念にもとどまらず、主体的に、また創造的にそれをこえて、しかもそのあとを残さず、また、他によって知られることもない自在の妙行がなされる。

2、概念

カントは「認識の対象にならないものとして「物自体」の發見に取り組み、これを「生きんとする盲目的な意志」

の中に直観的にとらえたと言われているが、全存在のアルケーは、この「生きんとして苦悩する人間」の意志であつて、決して知性や理念ではない。

実存哲学者のケルケゴールが、個人を「神の前に一人立つ孤独な実存者」とみ、あるいはニーチェが「神は死んだ」と唱えたのは、概念としての「神」の支配から開放された「主体的な自己」の確立をねらつたもので、個人の主体的な実践が真理の実現であることを示したのである。

また、ドイツの神秘主義哲学者であるエックハルトが、「神のために神を愛することを棄てよ」と言つたのは、「神のためにする」という概念は「自己」と「神」との対立を意味し本当の意味で、神と一つになつていなかからである。さらにまた『聖書』のヨブ記で、潔白で真摯なヨブが、一朝にして、富と子女を失ない、自らは腫物に苦しみ、神を非難したが、最後には自分の非を悟り、「エホバの御名は讃むべきかな」と言つたのは、神のはからいは人間のそれをこえていることを示している。

このように、実存としての神は、道元の「常凡聖ならんは……測度の管見なるべし」（仮性）であつて、人間の狭

い分別知をこえているのである。

『無門関』第一則で、趙州が犬の仮性の有無について、二人の僧が質問した時に、それぞれに「有」と「無」の相反する答えを与えたのは、それによつて、「仮性の有無」についての概念的な遊戯を戒めたものである。

だから、道元は「風火の動静を覚知とするにあらず。ただ一面の仮面粗面これ覚知なり」（仮性）と示して、われわれの意識を「知覚」として認めず、さらに進んで相対的な概念をこえた仮の自在の働きを「知覚」として規定した。この仮の知覚は、念や心の有無・迷悟の別をこえたものであるから、認識しても、しなくとも、「言葉をこえたもの」として、自己に常住し、明らかに方法を照らしている。正しく道元の「いまの法華さらに不識不会にあらわる。昔時も出息入息なり。今時も出息入息なり」（法華転法華）である。

も一つにならない。ただ実践によつて「無仮性」の世界に徹し切る時、始めて「有仮性」の世界が展開する。つまり「絶対無」が「絶対有」に転換するのである。だから、道元は「一向に坐禅勉道して、一知半解をとどむことなかれ」（弁道話）と学人に教えたのである。

教育学者であるデューイは「先生の授業での話を、そのまま暗記して答案に書くのは、主体的な自己に対する裏切りであり、民主主義の敵である無責任を助長する」と言つてゐるが、現代日本で、入学試験に合格するための当然のやり方と認められている「詰め込み教育」は、生きている事実を抽象化した、いわば死物としての概念的知識を、児童や生徒に強制するものである。このような教育に耐えられるものは少数のエリートに限られ、彼らはこの知識を駆使して、自由に自分の思いを実現するが、不幸にしてエリートに属しない大多数のものは、彼らの支配下に甘んじてただ、その労働力を奉仕するのみである。具体的にだれにでも分かる実物教育や、道徳的あるいは宗教的実践が重視されなければ、教育の民主化は絵に画いた餅になる。

老子の「学を断てば憂いなし……善と惡とは相去ること

いかん」（道德經一〇）という徹底した「学」の否定には多少の問題があるとしても、孔子が「弟子（若者）^{てい}は、入りては即ち孝、出でては則ち弟、謹みて信あり。汎く衆を愛して仁に親しみ、行いて余力有らば、即ち以て文（古典）を学ぶべし」（論語・学而篇）と言つたのは、德育を知育に優先させる卓見として、道元の「行学一体」の学道とともに、洋の東西、時の古今を論ぜず、普遍的な真理として、今なお生きている。

3、悟り

概念的な神以前の世界を模索するドイツの神秘主義哲学者であるエックハルトは、瞑想による心の自由性の中に、禅との接点をつけようとしているが、勿論、禅者は魔術師が自分の魔法をそれと思わないように、自分の禅を神秘であるとは思っていない。いわゆる「正法に不思議なし」である。だから、神秘主義の尺度で禅を量ることはできない。

「心迷法華転なり、心悟転法華なり、實にこれ法華転法華なり」（法華転法華）という道元の語句は、「迷いも悟りも、ともに法華（仏法）の働きとして一つのものであるか

ら、迷悟の相対をこえて、法華自体の自在の働きである」ことを意味する。このような法華は「法華」をも脱落したものである。

だから、道元は「悟りの人をやぶらざること、月の水をうがたざるがごとし。月ぬれず、水やぶれず」（現成公案）として、悟りは新しい別の世界に入ったことを意味せず、反つて「悟りは未悟に同じ」として、その世界に安住しないことを教えている。つまり、悟りは、スタートにも、ゴールにも限定されない不斷の実践である。そこには「完了形」はなく、ただ、「進行形」だけがある。正しく道元の言う「休歎なる悟迹^{しゃく}を長長出ならしむ」（現成公案）である。

他方、「実相説」は「実相」を真理とみるのであるが、それは「縁起」でもあるから、両者は別のものではない。だから、道元は「一如」の世界を「縁起実相」としてとらえている。つまり、「相互倚存の関係にある縁起の法が、真実の仏法の姿である」と見たのである。

「無常」も「無我」も「無」の一字で貫かれているから、大乗佛教の真髓は「有無」をこえた「無」であると言える。道元はこの「無」を「絶対無」とみ、これを「坐禪」または「生活」という実践を通して、「絶対有」にまで昇華したのである。

佛教の特質は「無常」と「無我」であると言われているが、前者は「縁起説」、後者は「実相説」を産み出す。「縁起説」は「これがあるから、かれがあり、これがおこるから、かれがおこり、これがないから、かれがなく、これがなくなるから、かれもなくなる」で、「これ」と「かれ」

とは、相互に倚存し合つて存在し、また、滅する。つまり、「縁起説」は、ニーチェやヤスパースによつて唱導される実存哲学の「生成の論理」に相通するものがあつて、弁証法的に、たえず否定を通して大肯定へと展開して行くものである。

がら、しかも乙を中に包んで矛盾的同一の世界を形成する。しかし、これも論理の世界に留まっている限りは、その力を実現化することができない。戒律に基づいた厳しい仏道修行が、現実の問題として要求される理由がここにある。

今、ここに「絶対無」としての「眞理性」と、「分別知」からの解放としての「自在性」を包む「一体性」の思想的内容を次の三項目に限定して述べることにしたい。

1、自己と他

他者は「自己」と一つになつてゐる他者であるから、道元はこれを「他己」と名づける。サルトルの「対自」や、ルソーの moi commun がこれに当たる。この「他己」は「自己」から独立して存在し得ない。何故ならば、「他己」は「自己」を基として始めて成り立つからである。正しく老子の言う「高きは低きをもつて基となす」（道德經三九）である。これと同じように、「自己」も「他己」によつて成り立つ。例えば、われわれは「他己」としての太陽・光・植物・動物・衆生・両親・教師など、自然や人間に不可避的に大きくよりかかつて生きていて、その恩恵の深さは人のはからいをはるかに越えている。だから、道元は「魚鳥いまだむ

かしよりみず空をはなれず、……以レ水為レ命、以レ空為レ命しりぬべし」（現成公案）と明言している。

このように「自己」は常に「他己」によつてあらしめられているから、「自己」の欲望の無限の追求も、必然的に制約を受けざるを得ない。実際に財宝を蓄えるのも一つの富の追求であるが、しかし、「他」の制約は避けられないから、終極的には「足ること」を知る人こそ、本当の富者であると言える。

老子が「足ることを知る者は富めり」（道德經三）とし、釈尊が「少欲の人は欣求の心がないから、多欲の人のように苦惱がない」（仏遺教經）と説いたのは、この「自他一体」の哲理をふまえたものである。

このように「自」と「他」は、相互倚存の関係にあるから、それ自体の主体性をもつていてない。つまり「無」である、「空」でもある。すでに「無」であるから、これにとらわれる必要もないし、とらわされること自体が無益であるから、道元は「しるべし仏法はまさに自他の見をやめて学するなり」（弁道話）と教えている。

「彼」も「彼自身」からみれば「われ」であり、「われ」

も「相手」からみれば「彼」である。だから「自」も「他」も、より大いなる「自」の中の「自他」であり、より大いなる「他」の中の「自他」である。身と心、物と心との場合もこれと同じである。

この大いなる「自」や「他」に通ずる時、「一通これ万通なり。一通は一法なり、一法通なり」（画餅）という全一般的な世界が開ける。言いかえれば、より大きな「他者」としての万法が「すすみて自己を修証する」（現成公案）のである。このように、万法によってあらしめられている「自己」であるから、ここには「自己」の悟りにとどこおることもなく、不斷の修行と、「他者」への教化がなされる理論的根拠がある。

2、自力と他力

前の項で述べた「自他の一体性」は、自力門と他力門との関係においても見られる。淨土門は、中国の善導大師の称名念佛によつてその他力性を顕著に現わしたとされているが、道元が「自己をならうというは自己をわするるなり。自己をわするるというは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるというは、自己の身心、および他の身心をし

て脱落せしむるなり」（現成公案）とか、「自己をはこびて万法を修証するを迷いとす。万法すすみて自己を修証するはさとりなり」（現成公案）と示したのは、「念想」の上の仏と、「口称」の上の仏とを同列に見たのである。これは「ねてもさめても、三宝の功德をおもいたてまつるべし」（道心）とあることによつても明らかである。しかも、道元は、この「憶念念佛」は一時の念佛ではなく、生前も死後の中にも、誕生の時も、常に永続的に行われることを求めている。「悟り」は「悟り」であると同時に「修行」でもある。だから「修行」によつて「悟り」に行きつくのではなくて、逆に「悟り」が「修行」に到来する。まさしく「彼岸に修行あるがゆえに、修行すれば彼岸到なり」（仏教）である。つまり、修行すれば、仏の方から自分に働きかけて来るのである。この意味において「自力」はそのまま「他力」である。また、他力門でも『觀無量寿經』に説く「定善十三觀」は自力的な色彩が強い、結局、「自力」も「他力」も、全一の世界からみた仮の区別にすぎない。

3、因と果

まことに「因果の道理歴然としてわたくしなし。造惡の

ものは墮ち、修善のものはのぼる。毫釐もたがわざるなり」（深信因果）で、「これがなければ仏祖が世に出ることもあり得ない」というのが、道元の一つの「因果觀」である。これは「善因善果」「悪因悪果」の必然性を示して、修行者の怠慢を戒めたものであるが、この法則は、現世だけではなく、過去や未来の「三世」にわたってみられるので、一般的に「三世両重の因果」とも言われている。しかし、道元が百丈の「野狐」の公案を取り上げて、「この因果からず円因満果なるがゆえに、いまだかつて落不落の論あらず」と示したのは、「因」が前、「果」が後という仏教一般の考え方を排除して、因果は同時であるとみたのである。

これを「修行」と「悟り」の関係にあてはめてみると、「修行」は「因」、「悟り」は「果」ではなく、「因果同時」であるから、「修行」はそのまま「悟り」である。つまり「一分坐ることは、一分の仏になつている」ことを意味する。従つて「修行」のない処には「悟り」はないし、また「悟り」を求める「修行」もない。道元は因果の法則を「共時」と「通時」（三時業）の両面から取り上げ、時と相手の能力に応じて、適宜これを使い分けたのである。

しかし「因果」を通時的にみるのは「果」の実証性に多少の疑問が残るから、むしろ「因果の法則」は、共時的にとらえた方が合理性がある。つまり、悪行をすれば、直ちに悪感情という惡報が生ずるし、善行をすれば直ちに心地よい気持ちになる。従つて、一般仏教に説く三世にわたる「因果律」は、われわれが「そうあつて欲しい」と思う一種の「願望」であつて、客観的な事実としての裏付けに欠けるものがある。

現代人はこの「因果同時」の哲理を知らないから、「因が善果を生み出すとは限らない」と言って、自分の善果に疑いを抱き、また「悪因が悪果を生み出すとは限らない」と言って、悪行をつみ重ねる傾向がある。

(四) 実践性

道元の実践性は「しがん只管打坐」と「行持道環」に集約される。

仏祖の要機としての坐禪は、禪の基本的形態であつて、静的側面をもつものであるが、行持（不斷の仏行）は、坐禪の應用で、動的側面をもつてゐると言える。つまり、両

者は禪仏教の体と用であつて、ともに仏行として不可分の

関係にある。前者は『普勸坐禪儀』に、後者は「行持の巻」に詳述されているが、「功夫坐禪……頭正尾正（全体）仏經なり」（仏經）とか、「精進根は省來祇管打坐なり」（三十七菩提分法）という道元の言葉は「行もまた禪、坐もまた禪」（坐禪箴）という「動靜一体」の禪の働きを述べたものである。だから、禪門の行は、坐禪、公案、看經などの特殊なものに限定されるべきではない。日常の行住坐臥、一拳手一投足のすべてが、無目的、無執着のいわば、「無為自然」の行である。しかし、「無為自然」と言つても、

老莊の道家が説く自然主義ではなく、清規（修行僧へのきまり）に即した厳しい行を通して、より高次の修証へと進む過程を示したものである。実際に、道元は「諸仏必ず威儀を行足す。これ行仏なり」（行仏威儀）と言つて、清規を「行仏の威儀」と認め、悟りをうるための手段とは見ない。

己と世界が一つに溶け合つた世界である。

普通は、坐禪は「足の痛み」などもあつて、辛い修行と考えられているが、道元は「坐禪はすなわち安樂の法門なり。はかり知りぬ四儀（行住坐臥）のなかに安樂なるゆえか」（弁道話）と示して、坐禪を「易行」とみている。中國の淨土宗を開いた曇鸞は、念佛を「易行道」、禪を「難行道」としているが、修行の難易は「仏家には教の殊劣を対論することなく、法の浅深をえらばず、ただ修行の真偽を知るべし」（弁道話）であつて、教えの深さよりも、真実の行のあり方が問題となる。

日本の大乗仏教は、本覚法門（本来悟つてゐるという教え）の立場に立つから、われわれの日常の行住坐臥はすべて仏行である。道元禪の「本証妙修」（悟りの上の修行）も、この立場に立つから、一行一行に全生命を燃焼させることが求められる。

道元は『正法眼藏隨聞記』の中で、「いまわが家は身心ともにうるなり。その中に心をもつて仏法を計校する間は、万劫千生うべからず……しかあれば道をうることは、正しく身をもつて得るなり。これによつて、坐を専らにすべし

と覚えて勧めるなり」と述べているが、これは学道の要諦は「身体」にあることを明確に示したものである。勿論、ここで言う「心」は「仏心」ではなくて、「身体」に対する概念的な「心」である。仏教は元来、人間のための宗教であるから、世界や宇宙を理論的に説明しようとするとものではなく、むしろ「身体」を通しての実践に重きをおくのである。今や、死物としての概念・知識を求めるよりも、実践を通して、生きた創造的な「知恵」をつかむことの重要性を道元はわれわれに教えている。

(五) 利他性

『聖書ロマ書』第十二章第十節に「愛は律法を全うする」とあるように、戒律は人に善を行うことを命ずるが、愛はその行いを自ら実現するものである。だから、戒律がどんなに

立派に完備されっていても、愛がなければ、戒律は生きて来ない。また『ヨハネ伝』第十一章第四七節に「わたしは世を裁くために来たのではなく、世を救うために来たからである」とあるのは、「山を動かすほどの完全な信仰をもつていても、愛がないなら何の値うちもない」（コリント第十三章第二

節）という語句とともに、神の本質が「愛」であることをわれわれに教えている。

すでに死んだ概念になってしまった「神」にしがみついて、山にとどまっている祭司長に別れをつげて、遂に人間の世界に下ったニイチエのツアラトウストラのように、道元が学問仏教にとらわれている比叡山の座主を見限つて、山を下り京都の町へ入ったのは、道元の心の奥底に、生きた仏道の追求と、人間にに対する限りない愛があつたとみるべきであろう。

実際に道元は悟りを得て、中国から日本に帰つて後、数年にして「大宋紹定のはじめ、本郷（日本）にかえりし、すなわち弘法救生をおもいとせり」（弁道話）と説き、「衆生済度」の決意を公言している。

「他己の身心を脱落せしむるなり」（現成公案）という言葉も、自己の悟りが現実の生きた社会に開放される必然性をもつという大乗仏教の菩薩の使命感に道元が燃えていたことを証明する。また「自ら学ぶ」と言うのは、そのまま「他を学ぶ」ことであるし、その逆もまた真実であるとみて、「さらに自己」を參徹すれば、さきより參徹他己なり。他己

を参徹すれば、さきより参徹自己なり」（自証三昧）と說いた。これは、学道は「自他一如」の世界であるから、「自利」は「利他」であり、「利他」は「自利」であることの意味している。

『八大人覚』は、釈尊の最後の説法であると同じく、道元のそれもある。九十二巻に及ぶ『正法眼蔵』が『八大人覚の巻』で「いま習學して生々に增長し、かならず無上菩提にいたり、衆生のためにこれを説かんこと、釈迦牟尼仏にひとしくして、ことなることなからん」という説示で終わつていることは、道元が苦しい仏道修行に一すじに励みながら、最後まで「衆生済度」に心を碎いていたことを教えている。

道元は『正法眼蔵菩薩埵四攝法』の中で、菩薩の行うべき「利他行」を「布施」「愛語」「利行」「同事」の四項目に分け、その各々が四項目を含むから、全部で十六項目になるとし、その総合的な「利他性」を説いている。

1、布施

「布施」は「捨」である。この「捨」はイスラム教の根本思想である「五基」の中の一つでもあるが、道元の『正

法眼蔵』も「名利吾我の否定」「身心の脱落」などの「自在性」を説くから「捨」の教えである。だから、彼は「一句一偈の法をも布施すべし。此生他生の善種となる。一錢一草の財をも布施すべし。此世他世の善根をきざす」（菩薩埵四攝法）と説くのである。

衆生にたいする「布施」には「説法」と「財物」の二種があると言われている。道元が興聖寺在住中に朝廷に提出した『護國正法義』、四十八歳の時の鎌倉での化導、また百二十数巻に及ぶ多数の著作は、すべて前者に属する。また、後者には金銭・身体の布施を含む土木事業や治生産業などがあるが、すべて「与える」ことの「徹底行」である。

「与える」と「取る」とは、両輪の関係にあるという考え方もあるが、少なくとも道元のみる仏法は「与える」とが「取る」ことに先行する。そうでなければ「自未得度先度佗」（自分を救う前に人を救う）というはずがない。

現代日本の教育界をみると、「権利」の主張が大手を振つてまかり通り、それと両輪の関係にある「義務」はほんの申し訳程度にしか教えられていないのが現実である。道元という民主的な宗教家がすでに鎌倉期にいたにも係わら

ず、民主化が遅々として具現しなかつた日本の歴史からみて、早急な民主改革を図るためには「権利」の大幅な主張は、ある程度止むを得ない点もあつたとは思うが、戦後民主化が始まつてからすでに四十年以上の歳月が過ぎ、「権利主張」の弊害がいろいろな形で吹き出している現在、この道元の「捨」すなわち「義務」の観念が真剣に見直され、「義務」は「権利」に先行するという大命題を打ち立てる時機が来ているのではなかろうか。

2、愛語

人間的な愛は「自己愛」に陥る危険性があるが、それが否定を媒介として、「隣人愛」にまで昇華されると、「永遠性」と「普遍性」をもつ。ケルケゴールの「あれか、これか」は「美」（恋愛）と「倫理」（結婚）の二者択一を迫つてゐるが、最終的には、人間はそれらを否定して絶望的な努力を重ね、神に近づくことを教えている。

トインビーは彼の『宗教觀』の中で、「自己中心性は人間の原罪である」と言うが、彼は「人間はより少なく自己中心的になればよい」と考へてゐるのである。何故ならば、自己それ自体の部分否定は、欲望のそれにつながるから、

この自己欲望の制限は、必然的に「利他行」としての「愛語」に結びつくからである。

道元が「愛語」を「慈念衆生猶如赤子の思いを貯えて言語するは愛語なり」（菩提薩埵四攝法）と規定したのは、「愛語」は「怨敵を降伏し、君子を和睦せしめるほどの力がある」とみたからである。老子も「怨みに報いに徳を以つてする」（道德經六三）と言つてゐる。この「怨親平等」の思想は、「憎しみ」を「愛」に変える特効薬として、アジアのみでなく、世界の平和を願う人々にも役立つことであろう。

3、利行

利行は「いたずらに世間の欲樂を与うるを利益衆生とするにはあらず」（發菩提心）で、大衆化導の目的は「仏道への目覚め」以外の何物でもない。衆生に世間の欲樂を与えないためには、自分自身がそれを求めてはならないことは当然であるから、道元は「衆生利益のために貪名愛利す」という、おおきなる邪説なり……なんじが言うがごとくなれば、不貪名利の仏祖は利生なきか」（行持）として、名利の追求を、あくまでも利己的な行為として戒め、さらに

それを「一時の非行」よりも、「一生の不幸」とみて、「愛名は犯禁よりもあしし」（行持）とさえ言つてゐる。

前に述べた「自未得度先度佗」という語句は、迦葉が釈迦をほめた偈の中の一旬で、菩薩の「衆生済度」の願心を言う。道元が「阿耨多羅三藐三菩提（最高の仏知恵）と初發菩提心（発心）と格量せば、劫火螢火のごとくなるべし」といえども、自未得度先度佗の心をおこせば、二無別なり（發菩提心）と言つたのは、「利他行」への発心が、自分の修行の最高の段階としての悟りの世界に等しい価値をもつていることを示してゐる。まさしく仏道修行は、自他を包む全一の世界での妙行である。この仏行の中に、生死流转の迷いの身心をもつて、「自未得度先度佗」の菩提心をおこす必然性が生まれてくると言える。従つて、この菩提の「行願に背く教えは魔説であり、外道説であり、悪友説とするべし」（發菩提心）とまで、道元は極言する。

また、道元が「仏法まだあきらめざらんとき、みだりに人天のために説法することなかれ」（深信因果）と言つたのは、「いまだあきらめざれば、ひとのためにとくべからずとおもうことなかれ。あきらめんことをまたんは無量劫

にもかなうべからず」（自証三昧）と一見矛盾するようになるが、これは厳しい仏道修行を避けようとする修行者の怠慢心を戒めたもので、「衆生救済」を禁じたものではない。そうでなければ、道元が「ひとのためにとくべからずと思うなかれ」と言つうはずがない。

「利行」のための説法は「今」より外にはない。悟りの完成を将来に求めていては、「自未得度先度佗」の菩薩行から遠く離れてしまう。まさしく「利行は一法なり。あまねく自他を利するなり」（菩提薩埵四攝法）とあるように、「利他」を先にしても「自利」がそこなわれる訳ではない。反つて自らに利益が返つてくる。老子の言う「人に与えて己ますます多し」（道德経八一）となる。しかし、自らに「利益の還元」を求める「利行」は、「利益」そのものにとらわれて「無所得の行」でないから、ただし「利行」ではない。

4、同 事

『永平大清規弁道法』に「群を抜んでて益なし。衆に違するは未だ儀ならず」とあるが、大衆との和合を無視して、自分がけの悟りを求めるのは「無所得の行」を唱える道元

の禪風に反する。「本証妙修」の世界では、人を追い抜いてまでも悟りを求める必要はない。本来、悟っているからである。まさしく「同事をしる時、自他一如なり」（菩提薩埵四攝法）で、大海が川の流れをのみこむように、自他の差を作ることなく、「他をして自に同ぜしめてのちに、自をして他に同ぜしめる」こともある。支配者がこのような広大な慈悲をもてば、人々は支配者を信服し、国家は平安となる。

老子は「徳あるものには徳を同じくし、失あるものには失を同じくす」（道德經二三）と言うが、現代の厳しい競争社会に生きる人々は、努めて他とともに生きる「和」の心を必要とする。競争が烈しければ烈しいほど、この心は必要性を増す。人にただ勝つための競争は自分の心を狭くし、遂には人を傷つける傾きがあるからである。能力のあるものは勉学に余裕があるから、能力の低いものを導くだけの慈愛をもつようすべきである。この「同事」の心は、トインビーに言わせれば、東洋にのみ限られた独自の理念で、これだけが混迷する世界の人心を救う道である。

結びの言葉

中国の辜鴻銘は「唐宋時代に開花した東洋文明の粹である中国文化は、日本に伝えられて結実し、現代中国にはその残滓だけが残っている」と、日本の文化を賞讃しているが、彼の言う中国文化は、主として仏教を指していることは言うまでもない。何故なら、唐宋時代に全盛を極めた文化は、禪と淨土系の仏教であつたからである。

この中、禪は通仏教の特徴をもつてていることは、『法華經』が金剛定三昧、念佛が王三昧の禪定から説かれ、天台宗の智顥の『小止觀』に坐禪の行法が説かれていることによつても明らかである。

この禪の悟道者、道元の思想を分類した「眞理性」「自在性」「一体性」「実践性」「利他性」は、彼の主著、『正法眼藏生死卷』にある「もろもろの惡をつくらず（実践性）、生死に著する心なく（一体性）、一切衆生のためにあわれみ深く（利他性）して……よろずいとう心なく、願う心なくして心におもうことなく、うれうることなき（自在性）、これを仏となづく（眞理性）」という語句に集約される。

「あるがままにものをみる」という点で、『正法眼藏』における「眞理性」と「自在性」は科学、「矛盾の統一」としての「一体性」は哲学、「衆生への愛」としての「利他性」は宗教の特性をそれぞれ示しているから、彼の思想は、「哲学と科学を包んだ実践的な宗教理念である」と言うことができる。その中、特に「一体性」と「自在性」は、仏教の「中道、無我」の思想を根底に包んでいるから、唯物論と観念論の対立を止揚し、両者の闘いに終止符をうつと言ふ平和の役割を演ずる。

しかし、道元の「絶対無」の哲学は、現実面では、没個性の性格と、観念化した「無」によつて、社会的な積極性を失つてゐることは否定できない。また、その「一体性」も、正しい意味では、世俗の善惡を具体的に自ら経験した後につかむ「一体性」でなければならないのに、ただ観念的にこれをとらえ、その結果、悪に対する反感、つまり社会主義を麻痺させる傾向がある。

「転じがたきは衆生の心なり」（菩提薩埵四攝法）とは、受け難い人身をうけながら、仏法よりも、自分の身を大切にする世人に対する道元の大いなる嘆きの言葉であるが、

二十一世紀に生きる禪仏教（横井）

これは「あなたがたは確かに聞きはするが、決して悟らない。確かに見てはいるが、決してわからない」（使徒行伝第二十八章第二十六節）というパウロの痛恨のそれに通ずるものがある。しかし、いかに both - and という理想実現への道は遠く、困難に満ちていても、それにむかつての一歩一歩の努力が、そのまま理想の一歩一歩であるという道元の「修証一如」觀の上に立ち、東西の宗教や文化と相互補完の関係を保ちながら、地道に進む以外に、現代人の悩みを救う道はないようと思われる。

参考文献

宇井伯寿	仏教思想研究	岩波書店	昭・18
鎌田茂雄	中国仏教史	岩波書店	昭・53
村上嘉隆	サルトル	清水書院	昭・59
坪井俊映	浄土三部概説	隆文館	昭・56
永井芳夫	デューリーの教育哲学	中和書店	昭・24
八木誠一	禅とイエス・キリスト	青土社	平・元・12
春日祐芳	道元とヴィクトケンシュタイン	ペリカン社	平・元・10

榑林暎堂 道元禪の研究 禪学研究所 昭・38・4

平・元・10

二十一世紀に生きる禅仏教（横井）

柴山全慶	無門関講話	創元社	昭・62・5
門脇佳吉	禪とキリスト教	創元社	昭・51・
山本新	トインビーの宗教観	第三文明社	昭・11
鈴木大拙	禪の思想	春秋社	平・2・9
岸本英夫	世界の宗教	大明堂	昭・52・5
ジル・ドウルーズ	ニーチェの哲学	国文社	昭・59
高橋亘	ケルケゴール	新教出版社	昭・25・9
大浜皓	老子の哲学	勁草書房	昭・51
	莊子の哲学	勁草書房	昭・6
	永遠回帰と遊戯の哲学	勁草書房	昭・12
信太正三	聖書のイエスと現代の人間	三一書房	昭・2
滝沢克己	東洋的無	理想社	昭・57
久松真一	立野法隆	昭・7	昭・57
近世の哲学	世界書院	昭・57	1
神秘哲学	人文書院	昭・57	2
井筒俊彦			