

富永仲基の仏教研究と道元の禪 三 「蝶の雑記帳 120-3」

iii. 『正法眼蔵』第二 「仏性」

江戸時代まで、仏教は「仏法」あるいは「仏道」と呼ばれた。この二つの仏教用語の意味を、第ii節のクとケのように現代的に読み解くことにすれば、「仏性」という言葉は、人が、仏の説いた法すなわち「世界観と人間観およびそれに基づく生き方」を学びとることのできる本性をもつか、という問題を表わしているだろう。仏教にとってしたがって道元にとって重大な問い、とすることができる。この章を読み解くことは、わたしにとってもここまでの行論を試される重要な課題である。無謀な挑戦だが、やってみよう。

第I章で富永仲基が発見した仏教思想発展史の概略を記したが、1800年代になるとヨーロッパで近代的な仏教学が興り、今日では仲基の分析よりも進歩した学問的研究による仏教史が明らかになりつつある（経典の前後関係についての仲基の方法は継承されていると考えられる）。関係する情報を探していたら、三枝充憲著『佛教小年表』に基づく「世界仏教史年表」を見つけたので、ここではそれも参照することにしよう。それを見ると、仲基の分析が正しいことが確認できる。また、中国文献の説を継承して仲基が、釈迦牟尼の亡くなった年を紀元前486年ころとする推定が今日最も有力な説とされていることが分かる。

「第二 仏性」巻冒頭には、釈迦牟尼仏の言葉として、

一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有變易

という四句が掲げられる。その意味を解釈するのにまず重要なのは、この言葉が『涅槃經』に出ることである。東アジアに伝播した大乘仏教は広く民衆に説いて「大衆を乗せる」教説であったが、そのうち『涅槃經』は中期大乘經典に属する。

『涅槃經』の前には、『般若經』・『法華經』・『華嚴經』や「浄土三部經」などの初期大乘經典があった。中期大乘經典の出現は、ナーガルジュナが画期的な『中論』を著わして「空論」を展開したあとのことと考えられている。語の概念が拡張され超越的な思考はいっそう促されたように見える。

上の四句十六文字を読み下し文にすれば、助辞・副詞にわずかの差が出るとしても、基本の意味が

一切ノ衆生ハ、コトゴトク仏性ヲ有ス、

如来ハ常住シ、無・有ハ變易ス

であることに変わりはないだろう。この文がインドの北へ伝わった大乘仏教に共通して重要な命題となったことは納得がいく。前半の二句八文字は中期大乘經典に現われたのだけでも、その普遍性から、初期大乘經典の『法華經』や『華嚴經』や「浄土三部教」を奉じて今日まで続く宗派でも重要視されている。インターネットを覗いてみると、日本の多くの諸宗派が、この二句八文字をとり上げてその宗旨を説いていることが知られる。

大乘仏教が諸宗派に分かれているのは、仲基流に言えば、新たに加上していった經典において主要な概念と考え方が「三物五類の紀」によって変化したからである。今考察している短いが核心的命題についても、諸宗派によって解釈に差異が生じる。前半二句「一切衆生悉有仏性」を辞典で調べると、「すべての衆生が悟りうるという仏教の思想」と書いてある。しかし、名詞である「衆生」と「仏性」は、潜在的に言語的な変異を蔵している。「衆生」という言葉は、『浄土宗大辞典』によれば、梵語「sattva=生存しているもの」の漢訳語である（世界を器の世界とそのなかにいる有情とに分けると、草木は器の世界に属し衆生は有情を指すとするのが一般的らしい）。大乘仏教が語りかけるのは大衆であり、語りかけられた人は、衆生という言葉が自分を意味すると考えるだろう。しかし、「衆生」という言語は解釈に差を生む可能体としてある。もう一つの「仏性」は、梵語ではもともとブツダの遺骨・身体を意味したらしいが、東アジアに伝来した仏教では、漢字の字面が示すように抽象的に「仏の本性」を意味すると解釈されたのだ。

どの宗教の根本的教義も、信仰にコミットせずに論じれば、論拠を挙げることでできない定立命題として与えられる。そのとき、表現された言葉は変化の可能性をもつ。仲基の言う「三物五類の紀」である。今の場合、加上の中期に成立した『涅槃経』に示された二句は衆生が悟りをえる中心条件とし

て定立されているのだが、「衆生」と「仏性」にすでに歴史的な「五類の変異」が刻まれていて意味の広がりをもっていた、と考えなければならない。法相宗では仏性をもたないものもあるとし、華嚴宗では精神性をもたないものは仏性をもたないとし、天台宗では草木などの精神性をもたないものにもまで仏性があるとするようだ（『ブリタニカ百科大辞典』）。これらの解釈に、加上が段階的に行われた時間軸上でのそれぞれの宗派の位置が反映されている。

上で調べて記したことはわずかなことでしかない。道元は、それらの諸解釈をもっとよく知っていたはずだが、そこから「仏性」論をどのように組み立てていったらうか。仲基の加上の視点を導入すれば、その道筋が見えてくる。二つの名詞「衆生」と「仏性」の意味を普通のやり方で広げても、従来の仏性論を大きく乗り越えていくことはできない。そこで道元は、動詞「有」を含む「悉有」を動名詞につまり用言化して切りこむ（これには、南宋に留学した道元の中国語の修得が寄与したと思われる）。道元は、「悉有」という言葉は「衆生」を意味するということである。そうすれば、「悉有が仏性」であり衆生は一つの悉有であるということになる。そこから、「一切衆生、悉有仏性」とは、「衆生の内外がすなわち仏性を蔵する悉有だ」という新解釈が生まれる。

仏性に悉有される「有」というのは有・無の有ではなく、「悉有」という言葉が表わすのは、仏の語であり、仏の舌で

あり、仏祖の眼睛であり、悟りの段階などとかかわりがなく、…、尽界に煩惱のような客塵はなく、自他の対立がなく、…、始・終のある有り方でもなく、…、悉有と衆生とは初めから同じもので逢うというようなこともない、全身に透体しての脱落(とつらく≈解脱)の有り方だ、と続く。次々に繰り出される言葉を納得して理解することはむずかしいが、「悉有仏性」という言葉は、座禅によって到達すべき境地を表わす意味を帯びて語られている、とわたしは受けとった。「仏性」を説明する言葉はさらに続き、道元の解釈と異なる覚知覚了などを誤りとし、仏性を草木の種子（芽生えの種）のように解釈することを否定する。つまり、仏性を通常されているように解釈してはいけない、と主張する。

道元はインドの諸経典を乗り越えて上に出ようとしているのである。もう一つ重要なのは、ほかの多くの章とはちがいが、この章で引用される経典は『涅槃経』だけだということである。重要な語句はみな中国の禪の語録などからの引用である。つまり、道元は、中国禪で育まれてきた新しい見解を理論化しようとしているのである。仲基流に言えば、インドの「幻」による加上ではなく、「文」の国中国のやり方で最大限の拡張をして加上を遂行しているのである。

引用される中国禪の禪問答は理解がむずかしい。すこし理解できるのは、「衆生の内外がすなわち仏性を蔵する悉有だ」とすれば、山河大地を見ることは仏性を見ることだし、仏性

は日常何気なく見ているものにある、ということぐらいである。適切な理解が困難な部分は省略しよう。

禅家では達磨から代々の禅師への法灯の継承が重要視されて系図化されているが、その四祖に当たる大医道信に五祖になる大満弘忍が出会ったときのエピソードが示される。その禅問答に、「悉有仏性」という定立命題に対する反定立命題「無仏性」が出現する。この章ではさらに重大な加上が行なわれるのである。ここの道元の議論はとてもむずかしい。わたしは行論を正しく理解しえていないが、重要と思われる語句を拾えば、「仏性は空」であることを「無」という言葉で言い取ったということが言われている。

次には五祖と六祖の問答が引用されて、無仏性である人間がどのようにして「作仏」すなわち仏となるかということが、道元独特の超絶論法で考察される。「仏性は成仏より先に具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性はかならず成仏と同時にやってくる。この道理、よくよく参究工夫すべし。三、二十年も工夫参学すべし。…、〈衆生有仏性、衆生無仏性〉と言いとるのだ…。このように学ばないなら仏法ではない」、と言う。この定立・反定立命題を止揚して到達するところに道元のいう「仏性」があるということになる。

道元は、釈迦牟尼仏の言った「一切衆生悉有仏性」という思想を超えて、四祖と五祖が「衆生無仏性」という新しい概念を提出したのだ、と考えている。仲基よりも500年も前の

1200年に生まれた道元は、諸經典の差異を認識していたとしても、大乘諸經典が釈迦牟尼仏の言葉として書かれていることを受け入れるほかはなかったであろう。それでもなお、中国禪が提起した「衆生無仏性」という考えを理論化するとき、道元は、大乘諸經典に描かれた釈迦牟尼仏を超えることを自覚していた、と考えるべきだろう。その点で、道元は、思考の赴くところへどこまでも向かい、釈迦牟尼仏をも絶対化していないとさえ言える。これは、合理主義の中国の「文」を受け継いだからできたことと言えるだろう。インドで行なわれた加上を超える加上を道元は遂行したのである。

こういうわけで、この「仏性巻」は、道元にとって最も重要な「論書」であったと考えられる。以下、拡張された「仏性」概念の生み出す思想を敷衍し整理することが行なわれる。関連する重要な言葉をとり上げての議論がさらに続き、この仏性巻の分量は多くなる。引用されるのは中国禪の語録の重要な言葉の数々である。まず六祖の言葉、「無常はすなわち仏性なり、有情はすなわち善悪一切諸法分別心なり」が引用されて、仏教で重要な概念「無常」が「仏性」と結びつけられる。無常は、悉有(万法)仏性の特性ということになる。草木叢林・人物身心・国土山河・阿耨多羅三藐三菩提・涅槃は無常であるから仏性である、と超絶論法で結論を下す。そして、このような六祖の言葉を、二部の小乗の徒や大乘諸經典を奉じる経師・論師らは驚き畏怖するだろう、と道元は言う。こ

れは、小乗・大乘の諸思想を乗り越えたという宣言であり、中国禪と道元の禪は仏教思想の極致に至ったという認識を示している。

続いて大乘仏教を画したナーガルジュナ竜樹がとり上げられて、有名な「円月相」についての議論が来る。悟りとは、「諸法(事物事象)」の要素である「四大五蘊」から構成される(人間の)身に現われて、仏性を説く状態、と説明される。この世界で身心をもってする座禪を最上の修行とする道元は、現実世界を離れることがない。画くことができるなら端的に描けばよいが、身に現われた円月相がかつて図に画かれたことはないのだと、悟りの状態を短絡的なイメージでとらえることを否定する。悟りは、動名詞のように修行者の体現状態としてあるのである。

このあとには、禪語録を引きながら「一切衆生有仏性」と「一切衆生無仏性」がさまざまに論じられる。結論として、『涅槃経』に現われる「一切衆生有仏性」では足りなかった、「一切衆生無仏性」という対立命題を並立してこそ「仏道」の優れたことが明らかになるのだ、と判定を下す。

そして、『涅槃経』が提言するインドの「幻」を批判する文章がくる。—— 重大な問い「一切衆生なにしてか仏性ならん、仏性あらん」が発せられ、次の文章が続く。もし初めから仏性があるのなら、それは魔党だろう。魔の一手を使って仏性を一切衆生に重ねようとするやり方だ。仏性が仏性な

ら衆生は衆生であり（両者は同じものではない）。衆生はもとから仏性を具足するのではない、…、もし仏性がおのずからあるのなら、それは衆生ではない。衆生があるとすればそこに仏性はないはずだ」——。この『涅槃經』批判は、道元にはめずらしく整然と論理的である。

中国の禪師たちは、「有仏性」あるいは「無仏性」と説くことの矛盾を、有仏性と言っても仏法を誹謗することになり無仏性と言っても仏法を誹謗することになると表現して、考察を深めていった。道元は、中国禪の語録を引きながら議論していく。遺憾ながらわたしは、それらの禪問答を論理的に理解できない。納得して信をおくことはさらにむずかしい。「一切衆生有仏性」と「一切衆生無仏性」との対立がどのように止揚されているか見極めることはできなかった。

十分に了解することはできなかったが、「仏性巻」に一応の判断を下さざるをえない。中国禪と道元はそれまでの仏教の諸經典になかった世界観と人間観に到達した、と言ってよいだろう。そこでは、山河大地がみな仏性海であり衆生との区別を超えてわたしと一体化される。世界とわたしを「尽十方世界一顆明珠」ととらえる抽象的表象は、言語表現として、原始仏典に現われる「ブツダのこつば」の素朴さと大きくかけ離れているように見える。その思想は、初期大乘仏教典で登場するようになった、「菩薩」が衆生を救うあるいは阿彌陀仏が衆生を救い浄土に渡すというような救済の思想とほ

とんど対極にある。禅は、仏の救いを待つのではなく、修行して仏と同じ世界観と人間観を体得して「大悟」し、「涅槃」に至ることをめざすのである。考え方によっては、原始仏典に登場するゴータマ・シッダールタの素朴な言動と類似している、と言えないこともないのだが。

「仏性」に関連してもう一言追加しよう。この「仏性巻」の議論は、基底に中国で問題にされた「性善説」と「性悪説」の議論につながるものがある、とわたしは考える。道元は、「一切衆生なにとしてか仏性ならん、仏性あらん」と言って、「一切衆生に仏性がある」と安易に認めることを拒否するが、その先を考えている。富永仲基も、「わたしは思う、一闡提はもと仏性のない者だからそのようにいうのだが、しかし、極悪の者もまたどうして廻心しないことがあるだろうか。廻心はおのれによる。人によるのではない。仏性の種子は実にここにある。どうして仏性なしと言えるだろうか」、と言う。そして、救済を説く浄土教を信奉する親鸞は、「地獄は一定すみかぞかし」と言い、ほかの文でも自分が悪人であることを認めた上で、『歎異抄』で「善人なおもて往生を遂ぐ、いわんや悪人をや」と唱えた（自分は少しは善人であると考えて悪人正機説にうなずいてはいけないのである）。親鸞と道元は、人間性について非常に近い考え方をしていて、とわたしは思う。合理主義者の仲基は「仏性」を明快に解説してい

るが、わたしのような者にも理屈が分かるのだから、親鸞と道元の深みに気づけなかったと考えてはいけなからう。

先頭に掲げた四句のうちの後半二句「如来ハ常住シ、無・有ハ變易ス」についてまで考察は及ばなかった。「如来」という言葉が象徴するのだろうか「世界の法則」と、「無・有」という言葉が指示するのだろうか存在論についてまでの考察には至らなかった。それはとりあえず常識的な理解のままにしておいて、この思索では踏みこまないことにしよう。

iv. 『正法眼藏』第五 「即心是仏」

第五巻の冒頭は、—— 仏々祖々、いまだまぬかれず保任しきたれるは「即心是仏」のみなり。しかあるを、西天(インド)には「即心是仏」なし、震旦(中国)にはじめて聞けり —— という言葉で始まる。道元のこの文は、「即心是仏」という教義が中国禪に始まることを明確に言明している。『日本大百科事典』も、「即心是仏」は禪師馬祖道一が発した言葉で禪の教えを表わす代表的な語の一つとしている。ただし、『華嚴経』・『観無量寿経』など(初期)大乘經典にも基本的に同一の立場や語が見られるとする。しかし、それが座禪修行によってめざされる禪の「即心是仏」とは異なることを、道元は明白に宣言するのである。また、後期大乘仏典とされる密教には「即身成仏」という言葉がある。こちらは、「さまざま真言・呪句にひたりきったなかに、大日如来はじめ諸尊が

現われて、陶酔の極みにそのまま仏になる」と説いていて、禅の主張する「即心是仏」とは明らかに異なる。

道元は、「即心是仏」の困難さを「将錯就錯（言葉で説明すれば必ずあやまりとなるが、それでも説明する）」という動的超越を意味する言葉で語り、この錯誤を尽くさなければ到達できず外道に陥る、たとえば、「靈知」というような言葉で納得するのは外道である、と解説する。「即心是仏」を説くことはむずかしいのである。道元は、偉大な大証国師慧忠の言葉をわりあい長く引用し、「天上・人間(じんかん)の大善智識」と呼んで参学の亀鑑にせよと説き、近ごろの宋の国に慧忠ほどの禅師はまずいないとまで言う。「即心是仏」を体得するには参学修行のほかに道はないのである。

道元は、「禅を究尽しきたり、正しく聴聞し、行じて得て、証して悟り、代々正伝した仏祖と呼ぶことのできる少数の禅師だけが到達した境地を「即心是仏」とする。しかも、言葉を言い換えながら、「即心是仏」・「心即仏是」・「仏即是心」・「即心仏是」・「是仏心即」を参究しなければならないと言い、「即心是仏」(の到達者)から「即心是仏」(の到達者)に正伝して今日に至ったのだ、とも言う。そして、正伝してきた「心」というのは「一心一切法」・「一切法一心」であり、明らかに知られることは「心とは、山河大地であり、日月星辰である」、と宣言する。しかも、「このように言いとるのも、進めば不足し、退けば余ってしまう」として、さ

らに言葉を重ねていく。最後には、「即心是仏」とは、「発心→修行→菩提(悟りの境地)→涅槃(煩惱を滅尽した悟りの智慧の完成)」と、座禪修行の階梯をを昇りつめた諸仏であるかのような言い方で、論述を収束させていく。しかしわたしには、道元流の言葉を転換しながらの言説が「即心是仏」を説明するのに十分成功しているとは思えない。この定言命題を誰にでも納得させることはむずかしい、と考えるべきであろう。

ここでもまた重要なのは、中国禪を理論化しようとする道元は、インド伝来の経典を超えた教説を提起しているということである。その新しい「論書」の提出は、「文」の国中国で膨大な歴史書の書かれた歴史時代の出来事である。歴史は人間の行為を相対化してみせる。中国禪とそれを継承する道元の教説は、有限な能力しかない人間の営みが生み出したものだということである。それは、古代インドで釈迦牟尼仏以前と以後に発展してきた仏教諸経典の発展と同様に、『正法眼蔵』が人間の能力を超えた絶対的な真理を語るものではない、ということである。人間の営みを合理的に考えた富永伸基と同じく、わたしはそのように考える。

そしてくりかえせば、原始仏典を読むと、そこに登場するコータマ・シッタールタもそのような超越的なことを説いてはいない、とわたしは思う。

v. 道元著『正法眼蔵』の説こうとしたこと

まだ『正法眼蔵』のわずか三巻について考察しただけだが、ここで思索をひとまず中断しようと思う。

以前に一度岩波文庫版『正法眼蔵』全巻（75巻本の75章と12巻本の12章および4つの付録）を通読したことがあるけれども、すでにほとんど忘れている。友人との読み解きもまだ15の章しかできていない。それでも、迷い果てるまえに中断して、一応の判断、重要な「仏性」と「即心是仏」の二つの巻は富永仲基の言う「加上」の教説である、という判断を下すことにする。そして、もう少しの考察を加えよう。

道元の『正法眼蔵』もインドで発展した諸経典と同様の加上の説だとすれば、富永仲基が諸経典を批判したのと同じように『正法眼蔵』を批判できることになる。その教説はみな歴史的に構成されてきたもので、多くの読解者たちが見ようとする歴史を超えた絶対的な真理を説いているのではない、ということである。現在までの『正法眼蔵』の註釈書は、そこに説かれた真理を読み解こうとする態度で書かれているが、富永仲基がしたようにそれとは異なる態度でテキストに取り組むアプローチができるし必要である、と思う。科学的認識論の立場に立つわたしは、そのような視点から『正法眼蔵』をとらえたい。

もちろん、道元が『正法眼蔵』で説こうとしていることを短い言葉にして受け取ろうとするのは至難の業である。まだ

大部分を再読することもできていないのだからとんでもないことである。それでもこの段階で、わたしがなにがしかを受けとるとしたら、なんとかそれを表現するほかはない。仮の見通しとして書きとめておこう。

小節iiiとivの考察でわたしの注意を引いたのは、インドの諸經典から引用される「幻」を含む多義的な言葉を関連づけて統一を与えようとする議論の数々ではなく、この世界内に在って座禪修行を勧める中国禪の、現実から離脱しない言葉である。ウィトゲンシュタインに言わせれば平凡な日常語で表わされる言説である。たとえば、道元は、すでに小節iiiとivに記したように、

—— 「仏性」を説明するのに、「山河大地がみな仏性海であり」や、「山河大地を見ることは仏性を見ることだし、仏性は日常何気なく見ているものにある」や、「草木叢林・人物身心・国土山河は仏性である」と言明する。そして、「仏性」を見ることのできる「有情」を、「無常である事物事象は仏性であり、有情は一切の事物事象を善悪に分かつ分別心である」と言う。「心」については、「心とは、山河大地であり、日月星辰だ」や「一心一切法・一切法一心」

などと説く。「法」を「事物事象」と意識してもまだ難解な「仏性」という言葉が残っているが、ほかは現実世界にある具体的なものである。

これらの語句はほかの巻にもしばしば出てくる。もう一つ、身のまわりのありふれた事物「牆壁瓦礫」（土塀や瓦や石ころ）という言葉が多くの巻に何度も登場する。これらは、道元思想を表現する重要なキーワードなのである。拾い上げてみると、第四巻「身心学道」で「山河大地日月星辰、これ心なり」と言い、第十五巻「光明」では「仏祖光明は尽十方界なり」と言い、尽十方界つまり世界が仏祖の光明だとし、さらに、「尽十方界、これ自己の光明」として、光明という言葉を媒介にして自己と尽十方界を連結しようとする。ただし、具体的な言葉で構成するそれぞれの文の意味を納得して了解することはむずかしいのだが。生死については「生死去来は光明の去来なり」と言うが、仏祖または自己の光明という言葉をも納得して了解できなければ、この文だけで死に対して安心立命することはやはりむずかしい。

道元は、禪の核心的「悟り」を上のような現実的で具体的な言葉を用いてさまざまに表現して説明しているのである。繰り返せば、「仏性」と「心」について、「山河大地日月星辰・山川草木・牆壁瓦礫は仏性であり心である」と言っている。しかも、「仏性」に有情の「人物身心」が加わり、逆に、心が一切法でもある、と定言される。道元は、心と一切の法つまり事物事象を等号で結ぶようにして、人間と世界を了解して悟ろうとしているのである。しかし、人間について心だけをとり上げるのではない。すぐに、「仏道に修証する尽十

方界は、髑髏(どくろ)形骸・皮肉骨髓なり」と言っ、身体に注目することを求める。身と心をもってここまで引用してきた諸命題が“真理”であることを体得するように勧めているのである。

これらの言葉を第一巻「現成公案」で提起された課題と結びつけば、事物事象でかつ世界の理法でもある「諸法」は「仏性」でありかつ「心」である、また、「有情の人間の身心と無情の山河大地日月星辰・牆壁瓦礫とから成る万法」が、「仏性」でありもちろん「心」である、ということになる。縮めて言えば、事物事象と人間の身心は仏性であることによって統一されるのである。現代の言葉で言えば、道元は自然と人間の一致をめざしている、とわたしは考える。

しかし道元は、宗教的神秘主義や形而上哲学にありがちな「心が世界に融合する」ようには言わない。第四巻の表題は「身心学道」である。道元は「身」を離れた「心」を取り出さず、「仏道を学習するに、しばらくふたつあり。いわゆる心をもて学し、身をもて学するなり」と明言する。そして再び「牆壁瓦礫これ心(しん)なり。さらに三界唯心にあらず、法界唯心にあらず、牆壁瓦礫なり」と断じて、唯心論をしりぞけ、心を事物事象から切り離さない。心についての議論のあとには、「身学道というは、身にて学道するなり、赤肉団(人間)の学道なり。身は学道より来たり、学道より来たるは、ともに身なり。尽十方界これ箇の「真実人体」なり、「生死

去来真実人体なり」という言葉が来る。しかも、「人体は四大五蘊なり」と言って、人体が世界の構成要素である四大五蘊からできているという認識を示す。だから、わたしには、道元は自然と人間の一致をめざしている、と思われる。

そして、第七巻は昇りつめた境地「一顆明珠」に捧げられる。「ついに道を得てのち、玄砂院宗禅師が人に示して言った言葉」は、「尽十方世界これ一箇明珠」である。道元がめざしているのは、やはり、「尽十方世界是一箇明珠」という言葉で象徴される「自然と人間の統一」である。中国禅と道元は、あくまでこの世界で、身心をもってする座禅修行によって、仏に近づく、あるいは、ゴータマ・シッダールタの得た世界観と人間観に到達することをめざしているのである。

しかし、科学的認識論の立場に立つわたしは、道元の言うような「世界と人間の統一」がこの世界で有限の人間によって到達できる、とする考え方に同意することができない。それは、カントの言う「理性の超越」によって到達された理念あるいは理想である。辞書によれば、理念とは、純粹に理性によって立てられる超経験的な最高の理想的概念である。こういう理念の観点からプラトンは、現実世界は理想的な世界の投影であり、理想を求める活動が物事の本質である、と考えた。この補助線を引けば、道元が追求しているのは、そういうプラトンの「イデア」、すなわち、現実世界の投影元であり十全で過不足のない状態の世界であることが判る。美

しい「尽十方世界是一顆明珠」という言葉は、そういう理想をイメージさせるのにすぐれている、とわたしは思う。

『正法眼蔵』をこのように受けとることに反対する人が多いだろう。しかし、その人たちのうちいったい何人が、道元と同じように仏教を崇拜し、信仰をいただいているだろうか。信念体系として『正法眼蔵』を受け入れるのでないなら、ここで示した受けとめは、道元禪師に対してむしろ真摯な対応の一つである、とわたしは思う。

vi. 道元禪の社会文化史上の位置

富永仲基の『出定後語』はインドでの仏教教説の歴史的な発展を明らかにしたが、この第Ⅱ章の終わりに、東アジアでの仏教受容の歴史を俯瞰しながら、中国と日本で起きた社会文化史上の出来事のなかで道元の禪を位置づけておこう。

仏教が中国へ伝来したのは後漢の時代である。シルクロードを通しての東西の交流が進んだからだろう。ガンダーラに仏像が現われる西暦紀元後から、インドの仏教は大衆の救済を主題にするようになり、初期大乘経典がつくられるようになった。その動きが布教活動を活発にしたと思われる。洛陽白馬寺の伝説は中国への仏教の伝来を1世紀中ごろとする。より確実性が高いのは2世紀中ごろ、西域の人安世高が部派(いわゆる小乗)経典を漢訳したという記録である。後漢の時代に部派経典だけでなく文字化された初期大乘経典も

しだいに伝来した、と考えられる。西域僧の鳩摩羅什(4世紀)の漢訳経典には、初期大乘経典とナーガルジュナ(200年前後)の『大智度論』や『中論』が含まれる。中期大乘経典も成立後まもなくつぎつぎに中国へ伝来した、と考えるのが妥当だろう。法顕がインドへ行ったのは5世紀初頭で、その時代には、インドに諸経典を奉じるさまざまなグループがあった。中国の南と北でも王権が保護するほどに仏教諸経典は広まった、と考えてよい。中国禪の祖となる達磨が南の海の道から来て南朝梁の武帝に会ったのは6世紀初期である。南北朝時代後半からは密教を含む後期大乘経典もみなしだいに伝来したとしてよいだろう。唐代の7世紀前半にインドに行った玄奘は大量の経典をもち帰り漢訳した。

こういう歴史的展開の中で、中国での仏教経典の受容も見ておく必要がある。浄土教は6世紀前半に始まるが、東アジア特有の開祖仏教はこのころから始まったのである。ただし、浄土教が広まったのは7世紀唐代になってかららしい。天台宗は6世紀に宗派として成立した。その教義は、『法華経』を中核にして『般若経』・『大智度論』・『涅槃経』などに基づいて教義を組み立て、止観によって仏となることを説いた。法相宗は玄奘の弟子を開祖とし、華嚴宗も7世紀に成立した宗派で、名のとおり『華嚴経』を中心にすえた。呪術的な密教経典も早い時期から中国に伝来し、漢訳されたと考えられる。北朝系の隋・唐の都(600年ころ)に道教寺院「道観」と対置して置かれた鎮護国家の寺院「大興善寺」は密教系だったから、密教は7世紀に広まったのである。ところで、中国で興隆したと考え

てよい禪は6世紀初頭に來た達磨を開祖とするが、坐禪を中心とする教派が「禪宗」と呼ばれ始めたのは、唐代終わりころかららしい。

こう見てくると、インドで発展した大乘仏教の教説は、中国の宋代まで、富永仲基のような見方ができなかったのも、全体として混淆する傾向をもって受容されたが、それぞれの宗派は歴史的視点があいまいなまま自分たちの信奉できる教説を中核として形成された、とすることができる。

日本への仏教の伝来は6世紀のことである。このころの仏教受容の状況はそれほど明確ではない。7世紀に建てられたと考えられる寺をとり上げてみても、奈良県飛鳥寺の宗派は真言宗、法隆寺の宗派は独自のもの、九州の寺院で古い観世音寺も天台宗で、後世の歴史の影響を受けている。これらの寺に最初に伝えられた仏教がどのような宗派の僧によるものか教義はどのようなものだったか正確には分からない。700年代を迎えて、奈良の都に建てられた興福寺の宗派は法相宗で、東大寺の宗派は華嚴宗である。東大寺金堂の大仏は毘盧遮那仏で『華嚴經』の中心仏である。8世紀初期に日本に入ってきた仏教は、中国初唐の仏教の状況を反映しているのである（同時代のジャワ島ボロブドゥール寺院の本尊もおそらく毘盧遮那仏）。日本の天台宗と真言宗は、800年代初頭に唐に留学した最澄と空海が開いた。最澄の天台宗は、空海が受け入れた密教からも影響を受け、さまざまな經典の考え方をとり入れた折衷的な教義であった（天台宗の本尊は釈

迦如来だが、阿弥陀如来や観世音菩薩でもよいとされ、一般家庭の仏壇で阿弥陀如来を本尊とすることが多いらしい)。空海の真言宗は中国の密教を日本化したもので本尊は大日如来だったが、それは『華嚴経』の毘盧遮那仏と同一視された。

12世紀になると、日本の社会は、京都を中心とする古代社会から在地領主が力をもつ中世社会へ変遷し、12世紀末には新しい社会体制になった。社会の変革は仏教にも及び、宗教改革が起きた。法然・親鸞は、幅広い教義を含む宗派である天台宗から分かれて浄土教を起す。他方で、そのころさかんになった日宋貿易によって、宋代の仏教の潮流がもたらされる。最初に栄西が12世紀後半南宋に留学して禅宗を学び（禅を悟ったとされて）「印可」され、帰国して臨済宗を開いた。続いて13世紀初期南宋に渡った道元が、あしかけ五年滞在して修行し、師の如浄から「ひたすら打坐に打ちこむ禅」を「印可」されて曹洞宗を開く。ちなみに、栄西も道元も、また日蓮宗を興した日蓮も天台宗から出た。新しく日本に導入された中国禅は、台頭した武士団の生き方に調和するところがあって受け入れられ、日本に広まることになった。

それから500年経ち、中国・日本の仏教をかなり客観的に眺めることができるようになった近世になって、富永仲基が、漢訳の仏教諸経典を思想として学問的に研究することが起きたのである。

第三章 仲基の善、道元の求めた仏法

富永仲基の『出定後語』は明晰に仏教思想史を解き明かしたのであるが、一転して『翁の文』は、うんと引いた“中道”の立場から自己の考え方の基本を易しい和文で表わす。こちらは広く大衆に説く啓蒙の書物である。もしかすると、儒教を批判した『説蔽』があまりに画期的すぎて懐徳堂の教授連(や父親)と幕府に問題にされたことに懲りて、そういう書きぶりにしたのかもしれない。自分とは別のある翁の書き物を註釈したかのようなスタイルに構成して発表されている。

『出定後語』末尾の段落にも、釈迦牟尼の大本に帰って「誠に善をなす」という考え方が述べられているが、『翁の文』は、仏教・儒教・神道の三教全般に対して同様の態度で、出発点にあったはずの基本に帰ることを説く。仏教と儒教はインドや中国で説かれた教説で日本人が十分に会得することはできない、神道は古代にできたもので今の世の人がそれに従うことは困難である、とする。そこで、仏教・儒教・神道でさまざまに加上されている諸教説は、「みな今の世の日本で行なうことのできない道である」と判断して、平明な「誠の道」を説くのである。今の世の日本で行なわれるべき「誠の道」として仲基が唱道するのは、仏教・儒教・神道でも勧められる平凡とさえ言える道徳的な道である。釈迦も「五戒」・「十善」・「諸悪を作るなかれ」を説き、孔子も似たようなことを説いたではないか、神道もちがうことを説いているのではない、と。

第十節～第十二節で、仏教・儒教・神道の三教について「加上の説」の要約が述べられ、第十三節～第十六節では、それらの加上がそれぞれの国によって異なることが、「くせ」という言葉で、現代の“文化人類学”に似たやり方で論じられる。仏道に現われているインド人の「くせ」は「幻術」であり、儒道に現われている中国人の「くせ」は「文辞」であるが、神道に現われている日本人の「くせ」は「神秘・秘伝・伝授」であり「物をかくす」のが「くせ」だ、とする。ここで仲基は日本人に耳の痛いことを言っている。「幻術や文辞は見ても面白く聞いても聞きごとで許されるところがあるが、ひとり隠すくせははなはだ劣る」と言うべきだ、と。

『出定後語』で学問的に厳格な態度で議論したことを、『翁の文』の富永仲基は、たいへん温和な態度で「誠の道」・「善」という理解しやすい言葉に改めて、それを提唱する。仲基は、あたかも、仏教・儒教・神道の厳格な批判がそれを尊重してきた人々の倫理・道徳の崩壊を招くことを恐れたかのように、中庸な「善をなす誠の道」を勧めるのである。わたしは、『純粹理性批判』で認識論と思考法を大きく変革したカントが、『実践理性批判』で提起した道徳法則を思い出す。カントの道徳的行為を命じる定言命題が「君の意志の格律が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」であるのに対して、富永仲基は「およそ我が身にあてて、悪

しきことを人になさず」と言う。両者の定言的な命法は、実践においてどうすればよいか思い悩まざるをえない「道徳や善をなす誠の道」の内容に踏みこまず、純粹に形式的な言い方にとどめていて、よく似ているとわたしは思う。

さて、道元は、諸経典を非難するようなことはしないが、仏教の基本概念を統合的に組み立てようとするとき、厳格な理論家としてその舌鋒は鋭い。その文章を読む者はたじたとならずにはおれない。しかし前章で、それらについて論じることを断念し、道元の中心的な目標は、中国禪で新たに提起された「世界と人間の統一的な理解」である、と判断した。道元は、仏教の教義をそういう方向で究極の地点にまで高めた理想を掲げるのである。それは、富永仲基が仏教や儒教の提唱者である釈迦牟尼や孔子の最初の立地点に帰ろうとしたのに対して、あくまで理性的に対極の地点にまで進もうとする態度である。

道元は、それを単なる理念に終わらせない。中国禪とそれを引き継ぐ道元は、「只管打坐」を標語にして、人間が生きているこの世界で現実から遊離することを許さない。ひたすら座禅し修行して、仏法、すなわち、世界とわたしについての究極の統一的理解と生き方を求め続ける。それは途方もない探求だとわたしには思えるけれども、ゴータマ・シッダールタと同質の悟りに至ることをあきらめない。

修行の果てに「尽十方世界是一顆明珠」という理念にたどり着いたという境地になれるだろうか。この言葉は、カントが満天の星空を見上げていただいた感慨「わたしの頭上に輝く星空とわたしの心の内なる道德律」につながるように思える。道元は、第一巻「現成公案」で提起した課題について、もしかしたらカントと交差するような境地に至っていたのではないか、とわたしは想像する。

おわりに

ちょうどこのノートの草案が出来上がるころ、H. ジー著『趙圧縮 地球生物全史』を読んだ。地球のマグマと海と陸の物理的運動・状態と、地表で展開された数多の生物たちの盛衰を知ることができた。化石などの具体的な出土物を手がかりに考古学的な研究成果が積み重ねられている。多くの誤差を含んでいてまだ精密な科学とは言えないかもしれないが、「科学的認識論」に基づいた概論であり、大きく誤っているとは考えられない。過去の地球に生きた生物たちのありさまは、相当に実証的に知られてきたのである。この大きなスケールでの驚くべき地球生物全史は、前章までに考察したこと——それはいずれにしろ人類の歴史である——をちっぽけなものにしてしまう。古代から人類が想像してきた「霊」や「神」など宗教的な思いが、地球生物全史のなかで相対化されて、切断できない時系列をなす現実からなんとかけ離れた独りよがりの考えであったか、知らされる。

西洋世界では人間は「死すべきもの」と呼ばれてきたし、世界のどこでも人間は死ぬときにはそれを受け入れて来たのであるが、地球生物全史的に将来まで考えれば、全生物が滅亡する前に人類が姿を消すことは予測されることなのである。このように最終的な引導を渡されて人間はどのように生きればよいだろうか。

ゴータマ・シッタールタは、子を失った母親に、村々を回

って弔いを出さなかった家があるか聞いて歩きなさいと言った。この勧告は、起きたことを変えることはできない、何か不思議なものがあってその霊を救うというようなことはないと思われ、と言っているのである。

賢人たちは自分が消滅することをよく知っていながら、賢明に生きることを勧めたのだ。わたしはその勧告に従って生きるのが最善の道だと思う。カントの提起した認識論の範囲で知りうる限りのことを少しでも知る努力をしながら、なんとか立派に生きられることを願うばかりだ。まだ若かった富永伸基が、近いうちに命が終わると予期しながら、救いを説いた仏教をただ学的に研究した生き方を、モンテーニュなら立派だったと言うだろう。道元が、考えあぐねながらも、生きているこの世界で世界と自分が統一的な在り方となるように修行したことに、敬意をはらおう。ひと時でも「尽十方世界是一箇明珠」という思いをいただくことができれば、すばらしいことだ。

地が月を月が天王食う時節 老夫柘榴で齒を血の色に

2023年4月穀雨

海蝶 谷川修