

## 道元と般若（草稿前編）

（本稿は、平成三年度駒沢大学春季公開講座の一つとして、本年五月十八日、二十五日、六月一日、十五日の四回にわたって行われた講義の、前半二回分の草稿を活字にて公けにするものである。草稿は、誤字、脱字を正したり、多少の語句を補って文意を明瞭にしたほかは、発表時のままとした。掲載原稿としては、当然註記を付すべきと考えたが、長くなりすぎるためと、註記は後篇とあわせて、後日同時に前後関連させながら進めた方がよいと判断したので、ここでは略させて頂く。なお、前後合して註記も伴ったものは、拙著『道元と仏教——十二巻本『正法眼蔵』の道元——』（大蔵出版、近刊）に収める予定である。公開講座ゆえ、その一部でも学内の雑誌に公けにしておくべきであると考えた私の我儘をお聞き届け下された『論集』編集係の先生に、この片隅をお借りして深謝の意を表したい。——一九九一年六月二十六日記——）

はじめに

只今は副学長の上坂修夫先生と、同じ学部の子山一良先生より過

駒澤大学佛教學部論集第二十二號 平成三年十月

## 袴 谷 憲 昭

分な御紹介を頂きましたが、私が袴谷でございます。只今御紹介頂きましたように、本日より四回にわたって「道元と般若」という論題でお話をさせて頂きたいと存じます。しかし、そうは申しましても、私は道元の専門的な研究者ではなく、また、その方面で大学を代表するようなこの伝統ある公開講座でお話を申上げられるような立場にもないことをよくよく承知しているつもりでしたので、始めは固辞したのですが、講義の内容は必ずしも伝統的である必要はなく、むしろ最近の道元研究の動向を受けて私自身の考えを述べても良かった方がよいとのことでしたので、お引き受けすることに致したような次第です。もっとも、始めに御依頼を受けました時には、「道元禅師と『般若経』」というテーマでということだったのですが、自分の考えでよいということを早速実行させて頂いて、その与えられたテーマから「禅師」と「経」を省いた結果、今御覧になれるような私の論題になったのであります。

「禅師」削除の件については、袴谷は道元を呼び捨てにして怪しからんという声を耳にするようになって、その申し開きを別な機会にしたこともあるのですが、この点を含めて、テーマ変更の件について多少補足的な説明をさせて頂きたいと存じます。道元が中国の

禪師たちを呼ぶ場合には、先方の正式な呼称に従って、例えば、「百丈大智禪師」とか「南嶽大慧禪師」とか禪師号を付して丁寧と呼ぶことが多いのですが、「禪師」が単独で用いられている例として知られる七箇所ほどでは、「禪師」はむしろ貶称として用いられているのであります。道元のかかる用例における「禪師」とは、胡散臭い「胡乱の説」をなす人とか、見聞もないくせにみだりにもっともらしい説を述べる人とかを指すのですが、この貶称は確かに禪を専らにする人々の体質を剔っているように私には思われるのです。このように、道元は、ある時期からは、はっきりと「禪師」を貶称と意識して使っていたと思われますので、彼自身が最も尊敬していた如浄に対しては「和尚」と呼んで「禪師」とは呼んでおりません。もっとも、その例外として確実に指摘できるほとんど唯一のものと言ってよい例が『弁道話』には見られ、「つひに太白峯の浄禪師に参じて、一生参学の大事ここにはをりぬ。」というように用いられておりますが、この『弁道話』は、二十八才で帰国した道元が四年後の三十二才の時に著わしたもので、先進国である中国の文化を一身に荷っているという自負を隠すことなく誇示しているところに若書きの多少は軽薄な調子のよい面も含まれていることには充分注意を払っておく必要があろうかと思えます。そのような当時の道元の気負いを最もよく表わしたものが、この『弁道話』末尾に記される「入宋伝法沙門道元」という署名であります。これは、当時、文化の最先端をいていた一大先進国の宋より仏教をもたらした沙門であるとの自負を示したのですが、このような権威主義は後進国でしか意味をもちません。従って、その署名は、明治時代に洋行帰りをひけらかすことが意味をもったのと同程度には意味をも

ったでありましたが、また同程度に軽薄であったことも決して否定できないでありましょう。今や明治も遠くなり、今更洋行帰りを吹聴するだけで権威を振翳すことのできなくなったのは、日本もやっとそこまで近代化が進んだという点では喜ぶべきことですが、日本人の欧米コンプレックスは非常に屈折しておりますので、今や経済的に世界の最先端をいくような顔をしながら、その実日本人の後進性を見せつけられるような機会も増えて参りましたのは素直に喜べないことでもあります。私も日本人の一人として我が身を顧みますと、ひとごとのように偉そうな顔はできないわけでありませんが、そんな私に七六〇年ほど前の道元の中国コンプレックスについてとやかくいう資格があろうとも思えません。そんなわけで、この点を細々と詮索してみるつもりは全くないのでありますが、ここで、幸いなことは、道元が「入宋伝法沙門道元」などと署名したのはそれほど多いことではないようだという点なのです。私の知る限りでいえば、同じ署名が中年の道元の撰述中にも残っている例としては、後に六十巻本の第十二と第二十八とにそれぞれ編纂されることになった「法華転法華」と「菩提薩埵四摂法」とがあるだけであり、これにはあるいは道元没後の操作も考えうるのかもしれない。しかし、この二つの例とは違って、『弁道話』と同様に、確かに若き道元が多少とも気負って自ら署名したに違いない「入宋伝法沙門道元」の例は、帰国直後の安貞元年（一二二七年）、道元二十八才の時に著わされ、天福元年、道元三十四才の時に自筆されたとされる天福寺本『普勸坐禅儀』の冒頭題字下の署名中に認められるのであります。

ところで、この天福元年という年は、道元が自らを中国からの生

粹の禪の将来者とはつきり意識して振舞ったのではないかと思われる点で、格別な一年間でもあったように見えて参ります。この年の夏安居の時に著わされたものが「摩訶般若波羅蜜」巻であり、夏安居が終わった秋に著わされ「鎮西の俗弟子楊光秀にあた」えたと記されたものが「現成公案」巻で、いずれも禪的な色彩の極めて濃厚なものであります。恐らく、この前々年の『弁道話』を著わした時から始まってこの年をピークとする道元の念頭には、その著わした著述内容からいっても明らかに「入宋伝法沙門道元」の意識が貼り付いていたのではないかと思われます。従って、「禪師」という用例に關しても、このように禪の将来ということをむしろ積極的に試みようとしていた状況の中で、ほとんど例外的に用いられた「浄禪師」という用例にのみ拘泥して、他の多い方の用例を無視してしまふ理由は全くないのであります。それゆえ、私は、この講義においても、道元の用いた「禪師」の真義は貶称であると見做して、道元その人に対して当の貶称を付すことを遠慮させて頂くことに致します。

次に、『般若経』をなぜ「般若」という普通名詞に変えてしまったかと申しますと、鏡島元隆先生の出典研究からも知られますように、道元が『般若経』自体に言及することなど、『法華経』などの場合に比べますなら、ほとんど取るに足らないものだからであります。しかも、その全体の言及箇所のおよそ三分の一ほどが、先に問題としました天福元年に著わされた「摩訶般若波羅蜜」巻に集中しており、引用される経文も『摩訶般若波羅蜜多心経』的な浅薄な紋切型のものが多いのです。そもそも、『般若経』は、『摩訶般若波羅蜜多心経』が写経に使われたり、玄奘訳の『大般若経』六〇〇巻が転読

の祈禱用に使われたりすることからもわかるように、呪術的要素の極めて強いものでありまして、従って禪宗や密教では非常に重視されるのですが、仏教とはなにかというような選択を迫る般若（智慧）そのものの学習には却って関係がないのであります。そのためもあって、この講義により、道元を介して仏教とはなにかを考えてみようと思った私としては、当然のことのように、『般若経』ではなく、あれかこれかを峻別する通常の智慧の働きとしての普通名詞の「般若」を論題として選んだような次第なのです。

このようにして、私の論題は「道元と般若」ということに決まりましたが、しかし、冒頭にもお断りしましたように、私は道元の専門的な研究者ではありません。その意味で私はむしろ歴とした素人なのであります。素人ゆえに、私は、道元自身が「一生参学の大事故こにをはりぬ」と言っているのだからその後の道元がいかに違つた言葉の表現を重ねていこうが道元は変わるはずがないというような何百年も続いた考え方には同調することができず、道元はその後も変わっていったのだという極常識的な見解を提起することにもなつたのです。この常識は常識ゆえに徐々に受け容れられていつていくようにも感じるのでありますが、事態は必ずしも樂觀的なものではないだろうとも思っております。しかし、幸いにも、素人の常識に従つて道元について語ることでできる機会に恵まれましたので、正しい仏教とはなにかという視点を断えず取り続けながら、今後、四回にわたって、道元のことを考えていってみようと存じます。第一回は「智慧と無知」、第二回は「道元の変化」、第三回は「禪宗の体質」、第四回は「因果と智慧」というふうな話を進めていこうと思っておりますが、とにかく第一回目の本題に入ることにはいたしま

す。

## 一 知慧と無知

さて、今まで申上げたような経過がありましたために、私の論題の中には「般若」という言葉が残ってしまいましたが、御承知のうちに、この語は *pañña* や *prajña* の音写語として用いられるものですから漢字そのものにはなんの意味ありません。あまり意味もない音写語の方が重宝される傾向にあること自体が問題だと私は思うのですが、*pañña* や *prajña* とは、翻訳してしまったらその肝腎な原義が失われてしまうといった類の難解な用語でもなんでもなくて、「前に (*pa*, *pra*) あるものをはっきり区別して知る (*ñā*)」という動詞から派生した名詞で、端的に「区別」や「判断」を意味する言葉であります。ですから、音写などは止めて「知慧」という翻訳語を使っても一向に構わないのですが、今私どもが「知慧」といいますと、「生活の知慧」とか「日本人の知慧」とかいうような一般的な用例によって、むしろ「区別」や「判断」を避ける語感を連想される方も多いと思いますので付け加えておきたいことは、確かに言葉は生活の中から生まれましたから、生活しながら自然と身についた「区別」や「判断」をも私どもは「知慧」とは表現するわけですが、人間の変化や進歩とは、そういう中からより正確に正しいことや善いことを「区別」し「判断」することによってかかる能力が育っていくことにほかならず、「知慧」とはむしろこちらの能力の方を指すことに力点があるのだということなのです。私は、ここから先の講義では「般若」という音写を避けて「知慧」という言葉を用いることに致しますが、その意味は、仮りに広義に受

け取られた場合でも、力点は今申上げたことにあるのだということをはっきり押えて頂ければ大変ありがたいと思いますし、考えようによっては、この講義自体が、その点を、いろいろの事例にからめて論証していこうと意図しているのだとすら言ってもよいと思います。

ところで、今申上げたようなことを、あまり取捨を加えずに言い換えれば、私どもは「知慧」という言葉の意味について、その語感が生活に密着しているために「区別」や「判断」の意味がそれほど鮮明にはなっていない段階から「区別」や「判断」だけが中心に躍り出てくる段階までを想起できるということになりますが、このような事態はなにも「知慧」という私ども日本人が用いる言葉だけに限らないようであります。古代ギリシアの哲学者ソクラテスは、「無知 (*amathia*)」に対して「知慧 (*sophia*)」を用いたのですが、このギリシア語の *sophia* にも同じような幅のあることが見受けられます。私はギリシア語を知りませんので辞書的な説明しかできなくて甚だ申訳ないのですが、*sophia* の第一義は、手仕事や技芸における器用さや熟練した能力のことであり、これはまた人生における叡知にもつながっていくものと思われれます。しかるに、よい「区別」や「判断」という意味は、第二義として出て参りますが、勿論、ソクラテスが強調したのは、後にも述べますように、後者の意味であります。それにいたしましても、ギリシア語を知らない私たちが、なぜここでこのようなことを申上げたのかといえますと、*sophia* の語義を検討していったからといって、ソクラテスの強調した「区別」や「判断」の意味を必ずしも明瞭に押えることにはならないばかりか、却ってその一般的な意味の方を強調して、手仕事など

における、いちいちの判断も要しない熟練した能力ばかりを重んじるようなことになりかねない状況を危惧しているからなのです。sophia のみならず、pañña にせよ prajña にせよ知慧にせよ、大切なことは、その語義の異同を調べるのではなくて、それらの働きの本質を「区別」や「判断」に見出した人たちが、いかにしてその能力を強調していったかという点にあるのでなければならぬのであります。この点を忘れてしましますと、あのソクラテスでさえ、

「亀の甲より年の功」的な深い叡知にあふれた賢者 (sophos, wise man) に祭り上げられてしまいかねませんが、そんなことにでもなれば、なぜソクラテスが死刑を宣告されねばならなかったのかさえ分らなくなってしまうでしょう。あまりにも簡単な言い方になってしまいかもしませんが、ソクラテスは、要するに、当時のアテネの知識人たちに正しい「区別」や「判断」を迫って彼らが己れの「無知」にさえ気づいていないことを指摘しただけだったのですが、これがアテネの知識人たちを怒らせ、その結果、ソクラテスは、不正を行ってしかも有能な青年たちをそれで誑かして(たどら)いるとして告訴され、周知のごとき結末をたどることになってしまったのです。このようにして、当時のアテネの知識人たちは、文字どおり、ソクラテスを社会から抹殺しようとしたのでありますが、「正しき」(orthos) を愛したプラトンの筆を介してソクラテスのことは永久に人類の記憶に残ることになったわけです。しかし、私が今ここで特に言いたいことは、かくまでに「区別」や「判断」や「正しき」は憎まれ嫌われ隠されようとするということなのであります。しかも、そういうものを隠すのに用いられる格好のものは、やかましい区別を除外した叡知的な知慧に求められる場合が多いので、余計氣をつ

けなければならぬのです。ましてや、釈尊没後のインドや東洋にはプラトンに比肩する人はいなかったわけでありますから、東洋的な叡知のもとに「区別」や「判断」や「正しき」が隠された度合は比較も絶するくらいに高まるはずであります。もっとも、当の釈尊自身が、「区別」や「判断」や「正しき」を強調したことは全くなかったというのであれば、お話にもなりません。果して、釈尊は、「区別」にはあまり拘泥もしない単なる叡知の人にすぎなかったのでありましょうか、それとも「区別」を重視した「知性」の人だったのでありましょうか。釈尊に対するこのように異なった二つの見方は今日までいずれも主張されてきたように見受けまうので、余計にその違いをはっきりさせた上でなければ、仮りに仏教を知慧の宗教であると言ってみたとところで実際にはなにも言ったことにはならないわけでありまう。

釈尊や原始仏教をどのように捉えるかということに関して、今日の日本において最も大きな影響を示してこられた方としてはだれしもが中村元博士を真先に挙げるであろうと思われます。その中村博士が、『原始仏教の思想』上という御著書の中で、仏教の特徴を知慧に見出して次のように述べておられます。

仏教では特に知慧のはたらきを重視した。仏はすぐれた知慧のある人である。修行者は『まず第一に知慧を重んずる』のだければならぬ。聖者、賢者は知慧 (pañña) を有する人であるといつて、知慧を称賛している。聖者は『思慮して(慎重に)世の中を歩む』。知慧のある人が生きている (jīve) のであり、もしも知慧を得ていないならば、たとい財があってもその人は生きている (na jīve) のである。〔これに対してジャイナ教の聖典で

は仏弟子サーリプッタの言が伝えられているが、かれは知慧を重視し、知慧のはたらきによって苦しみを滅ぼすことができると説いていた。」

ところが仏教で知慧 (*pañña*) というのは、分別対立を超えた知慧であって、矛盾律にもとづいた思考の所産である想い (*sammi*、*sa*) または見解 (*ditthi*) とははっきり区別されている。

以上のように、中村博士は仏教が知慧を重んずる宗教であることを明瞭に指摘されているわけですが、問題は、その知慧が矛盾律に基づいた思考の所産とは全く次元の異なったものであるかのようにおっしゃっている点にございます。矛盾律に基づいた思考というのは、譬えていえば、バラはバラであってバラでないものではない、ということであり、あるいは正しいことは正しいことであって正しからざることはない、ということであって、バラとバラでないものの、正しいことと正しからざることが明確に「区別」され「判断」されているということでもあります。これに反して、バラとバラでないものとを混同してしまい、バラが同時にバラでないものであるとか、正しいことと正しからざることを混同してしまい、正しいことが同時に正しからざることであるとかいうようなことを平然と言っているのようになります。普通は、そういう人を指して矛盾律を犯しているというわけです。それならば、中村博士がおっしゃるような「矛盾律にもとづいた思考の所産である想い (*sammi*) または見解 (*ditthi*) とははっきり区別されている」知慧とは、矛盾律を犯すような働きのことをいうのでしょうか。なるほど、これが禅宗でいうような知慧であるのならば、そんな結果になっても構わないかもしれません。といいますのも、禅宗は、確かに矛盾律を

平気で犯す無分別の知慧を讚美し、中には、これに便乗して即非の論理とかいうおかしい論理を提起した禅者もおられたほどでありますけれども、かかる禅宗は、第三回目あたりで述べたいと思っておりますように、仏教とは相反する考え方ですので今はひとまず置くとすれば、その御著書の研究範囲を原始仏教のみに限定されている中村博士は、さすがにそのような曖昧なものまでをも知慧だとは言い切っておられません。それどころか、先に引用した記述のすぐ後のところでは、「正しい見解 (*samma-ditthi*)」や「正しい思惟 (*sammā-saṅkappa*)」が知慧であるとの観点から次のように述べられております。

ところで「仏教は」邪った見解に従ってはならぬ、正しい智をいだけ、と教えているが、では正しい見解とは何であるか。恥ずべきことと恥ずべからざること、怖るべきことと怖るべからざること、罪あることと罪なきことを弁別するのが「正しい見解」 (*samā-ditthi*) であり、これに反するのが「邪った見解」 (*miccā-ditthi*) である。また「正しい思惟」 (*sammā-saṅkappa*) とは堅固なもの (*saṅga*) を堅固なものであるとして、また堅固ならざるものを堅固ならざるものと解することであると考えていたらしい。

以上の中村博士の記述は、その註記からも分るように、全て『ダンマパダ (*Dhammapada*、法句経)』に基づいてなされているのですが、博士はその直後に『スッタニパータ (*Suttanipāṭa*、経集)』の若干の例を加えた上で、次のように結論を下されておられます。

右のいずれの場合を考えてみても、甲と非甲とははっきり区別する立場をとっているのであって、単なる無分別を説いているの

ではない。

さて、以上で、中村博士の知慧に関する二箇所の記述をみたわけですが、前者の記述と後者の記述とは明らかに対立していると思われる。なぜかと申しますと、知慧とは、前者によれば、甲と非甲とを区別するような「分別対立を超えた」ものであり「矛盾律にもとづいた思考」ではないということになります。後者によれば、「甲と非甲とをはっきり区別する」「単なる無分別」ではない「矛盾律にもとづいた思考」であるということになってしまいうからであります。従って、この二つの相反する立場を、もしも中村博士御自身が自らの判断の結果、ともに許容されているのだとすれば、中村博士御自身が矛盾律を犯しているということになります。しかし、中村博士は、仏教論理学の必要性を強調された方でありまして、御自身も、宇井博士の後を受けられてこの方面でも実際御業績を上げられた方でもありますから、中村博士が故意に矛盾律を犯すなどということは信じ難いことでもあります。従って、私は、今見たような矛盾は、恐らく、中村博士が、あまり御自分の判断を加えず、仏典に忠実に従って記述を試みたために自然と生じたことであり、従ってその矛盾は、仏典自体の記述の中に求められねばならぬと思うわけです。

そこで、中村博士の基づいた仏典の方へ眼を転じますと、知慧に関する前者のような考えは、多く『スッタニパータ』により、後者のような考えは多く『ダンマパダ』によっているのだということがわかります。ここで、どうしても必要になってくるのが、この二經典を伝えたパーリ上座部の経蔵における当の二經典の位置づけであります。パーリ上座部 (Thera-vāda) というのは、西インドを拠

点として確立された仏教がスリランカ(セイロン)へ伝えられたとされている部派で、そこから更に東南アジアへ広められていった、南伝の唯一の部派なのですが、仏教の正統説を追求し続けた点では仏教史上でも希有な部派の一つであったことに注意を払って頂きたいと存じます。この部派が選択し編纂して伝えた経蔵 (Sutta-piṭaka) は五部に分けられていますが、それは長部 (Dīgha-nikāya) を恐らくは価値的にも筆頭とし、小部 (Khuddaka-nikāya) を最後とするものであります。先の二つの經典は、この小部に入っているのがありますが、ではその「小部 (Khuddaka-nikāya)」とはどのような意味なのでしょう。部 (nikāya) とは、他とも共通で、部類、グループという意味ですから特別問題とする必要はないのですが、その「小 (Khuddaka)」という意味はいかがなものでしょうか。それは確かに第一義的な意味では「ちっぽけなもの」を指しますから「小」でもかまわないのですが、単に分量的な「小」を表わすのでないことは、あの老大な『ジャータカ (Jātaka、本生経)』—— P. T. S. 版原典で六巻、国訳南伝大蔵経で十二巻分ですが——を含んでいることから分かると思うのです。ですから、私は、この「小」という意味を、上座部の正統説から見れば、いわば「どうでもよいもの」「片隅に置かれてもかまわないもの」という内容的なニュアンスをもった語と解することにしたしております。近頃、私の子供は、『ドラゴンボール』とかそれに類するアニメの影響からか、つまらないものを決め付けるのに「雑魚」という言葉を多用し、理由も言わずにそんな一方的な決め付け方をしてはいけないと注意する親を断えず嘆かせているのですが、そのためもあってか、最近の私は、「小 (Khuddaka)」という語を思い浮かべると

すぐこの「雑魚」を連想してしまうのです。そして、長部を始めとする四部がいわば「鯛」であり、そこにパーリ上座部の真骨頂があるのだとすれば、「雑魚」で「鯛」を釣ったような気持ちになってしまふことは大変いけないことではないかと考えます。そんなわけで、小部が「雑魚」ほどではないにしても、それに準ずるような部類に先の二經典が属しているのだということはやはり考えておかなければならぬことだと思ふのです。そして、この小部の中だけでいえば、『ダンマパダ』はその第二番目に配され、『スッタニパータ』はその第五番目に配されております。私は、この内部の配例においてさえ、正統説からみて重要なものが最初の方に置かれたであろうと考えるのですが、ここで、先にみた二つの經典のうち、『スッタニパータ』よりも前に置かれている『ダンマパダ』の方が、矛盾律に基づく区別の知慧を強調していたということを思い出してみても無意味ではないでしょう。と申しますのも、仏教の正統説からいえば、知慧とは「区別、選択、簡択 (vicaya, pavicaya, pravicyaya)」のことにほかならず、「知慧とは正しさを判別することである (prajñā dharma-pravicaya)」と定義されるような性格のものなのですが、『スッタニパータ』よりは『ダンマパダ』の方がこの正統説を保存しているように思われるからであります。しかも、正統説から見れば『ダンマパダ』の方が優位にあるだろうということとは、北に伝わった仏教の中で正統説を確認し続けていった部派の頂点をなす説一切有部が、北には南伝の小部に当るものがまとまった形では伝えられなかったにもかかわらず、『ダンマパダ』とかなりの部分で一致した詩句をもつ『ウダーナヴァルガ (Udanavarga)』を伝えていたことから考えても、充分ありうることにように私には

思われるのです。

しかし、このように、たとえば、『ダンマパダ』と『スッタニパータ』との間に優劣をつけたととしても、それは極端な言い方をすれば、雑魚の中での優劣にしかすぎません。それにしましても、このような観点から、世間一般に口にされている有名なパーリ仏典を注意してみますと、以上の二經典はもとより、『自説経 (Udana)』や『長老偈 (Thera-gāthā)』や『長老尼偈 (Theri-gāthā)』や『ジャータカ (Jātaka 本生経)』など、小部、すなわち私のいうところの「雑魚」の部類に属しているものが多いことに気づかれます。なぜこのような結果になったのかと申しますと、經典の資料史的研究が進んだ結果、この小部に属している文献中に經典成立史上も古いと判断されるものが多いということが分かり、しかもそこに古いものの方が新しいものよりは正しいのだというなんの根拠もない価値判断までが知らず識らずのうちに滑り込んでしまったからではないかと私は思っているであります。

ところで、今私は、「古いものの方が新しいものよりは正しいのだ」というなんの根拠もない価値判断」というような言い方を、特に明確な規定も与えることなく使ってしまったが、ここでは、このような考え方を少しばかり批判的に分析してみなくてはなりません。「古いものが正しい」というのは、実をいえば、古いものという事実によって、新しく起った真に論理的な正邪の鋭い区別を隠そうという態度のことを言うのです。これを分りやすく説明するため、先にお話申上げた、ソクラテスとプラトンのことを例にとりながら、若干仮定上の話も取りまぜてみようと思ひます。先に、ソクラテスは、アテネの知識人たちが己れの「無知」にさえ気づいてい



ないほどに「無知」であることを指摘しただけだというお話をいたしました。そのことを多少とも具体的に述べればこうなります。ソクラテスには、彼以上の賢者はアテネに一人もないというデルフォイの神託が下ったとされるのですが、彼はその神託を試めすために、当時のアテネで評判の知性の持主を次から次へと訪ねて議論したわけですが、プラトンの『ソクラテスの弁明』によれば、それらの議論を一応締め括る箇所では、ソクラテスの言い分が次のように記されております。

最後に私は手工者 (cheirotechnēs) の許におもむいた。それは、私が、私自身はいわば何事も知らぬことを自覚していたのに、彼らはこれに反して多くの好き事を知っていることを発見するだろうと信じていたからである。ところがこの点において私は誤らなかつた。彼らは實際私の知らぬことを知っていた、この意味において彼らは私よりも智者 (sophōteros) であった。とはいへ、アテナイ人諸君、私には、これらの良き手工者もまた詩人 (poiētēs) と同様の過誤に陥っているように見えた。思うに、彼らは皆、その業とせる技芸に熟練せる故をもって、他の最も重大な事柄に関しても最大の識者 (sophōtatos) であると信じていた、しかも彼らのこの謬見が彼らの具えていた智慧 (sophia) に暗影を投げていたのである。それで私は神託の名において自ら問うた。彼らの如き智慧をも彼らの如き愚昧をも持たずに自らあるがままにあるのと、彼らの持つところを二つながら併せ持つのと、私はいずれを選ばんとするか、と。そこで私は、私自身と神託とに對して、自らあるがままにある方が私のために好い、と考えたのであった。

アテナイ人諸君、この穿鑿の結果私に對して多くの敵が出来た、しかもそれは最も悪辣な最も危険な種類の者である、すなわちその結果、彼らから多くの誹謗が起り、また私が賢者 (sophos) であるという評判もひろまるに至ったのである。なぜといえ、傍聴者はいつでも、私がある事について他人に彼の無智を論証するとき、その事において私自身は賢者であると信ずるから。しかしながら、諸君、真に賢者なのは独り神のみでありまた彼がこの神託においていわんとするところは、人智の価値は僅少もしくは空無であるということに過ぎないように思われる。そうして神はこのソクラテスについて語りまた私の名を用いてはいるが、それは私を一例として引いたに過ぎぬように見える。それはあたかも、「人間達よ、汝らのうち最大の賢者 (sophōtatos) は、例えばソクラテスの如く、自分の智慧は、實際何の価値もないと悟った者である」とでもいったかのようなものである。それだからこそ私は今もなお神意のままに歩き廻って、同市民であれまたよそ者であれ、いやしくも賢者と思われる者を見つければ、これを捉えてこの事を探究しまた闡明しているのである。そうして事實これに反することが分れば、私は神の助力者となって、彼が賢者ではないことを指摘する。またこの仕事あるが故に、私は公事においても私事においてもいうに足るほどの事効を挙ぐる暇なく、神への奉仕の事業のために極貧の裡に生活しているのである。

以上、長い引用となりましたが、この『ソクラテスの弁明』の一節によって、ソクラテスが知者と思いつている人たちの「無知」を明確に指摘することを重ねた「結果私 (ソクラテス) に對して多くの敵が出来た」と彼自身が言う経緯が非常によく理解頂けたので

はないかと存じます。要するに、ソクラテスの厳しい「区別」による「判断」が、技芸に通曉した(sophos)通常の知者には氣に入らなかったのですが、ソクラテス自身は、知者と無知者との中間にいて、知っていることと知らないこと、正しいことと正しからざることを明確に区別し、後者を捨て前者を取って変りながら生きていくとしたわけです。その中間者という意味は決して曖昧なものではなく、『饗宴』において、ディオティマをして語らせるところによれば、その中間者とは次のようなものであります。

他方彼(エロス)は智慧(sophia)と無知(annathia)との中間にいます。それはこういう訳なのです。およそ神と名のつく者は愛智者(philosophos)でもなく、また智者となることを願うというようなこともない(彼らはすでにそうなのですから)、その他誰でも智慧ある者はもはや智慧を愛求することをしないでしょう。しかし、他方、無知者もまた智慧を愛求することもなければ、また智者になりたいと願うこともないものです。というのは、無知がはなはだ厄介なものであるゆえんはこういう点にあるからです。すなわち自ら美しくも善くもまた聡明でもないくせに、それで自ら充分だと満足していること、ちょうどその事に、ですから自ら欠乏を感じていない者は、自らの欠乏を感じていないものを欲求するはずありません。

以上のように言われているわけですから、ソクラテスのいう中間者とは、完全な知者でもなく完全な無知者でもなく、それゆえに己れの現状に満足することなく自分の無知を知って正しい知を求めて変っていきけるものであり、それゆえにそれはまた愛智者(philosophos、哲学者)とも言われるわけなのです。しかるに、ここで

言われている完全な知者とは神のことであり、完全な無知者とは動物のようなものを考えた方がよいでしょうから、人間である限りは、自己満足することなく変っていきけるように努めなければならぬでありましょう。それを、知者であると自惚れて思い上っていた人は、ソクラテスからその無知たることを指摘されることによって人間にも悖るような氣持を味わされたに違いありませんから、その恨みは深く感情的に心の中に残り、それが集団的な権力に結集してソクラテスの文字どおりの抹殺へと進んでいったのであります。しかも、ここに、私が申上げた「古いものが新しいものを隠す」という真実があるといえるのです。この点を多少とも詳しく説明すれば、手工者(chirotechnes)や詩人(poietes)にも認められるような、技芸に通曉する知慧(sophia)はギリシアの万人に尊敬され永い伝統を誇っていたでしょうが、ソクラテスの抹殺とは、かかる万人に受け容れられていた伝統的なギリシアの知慧(sophia)によって、新たに提起されたソクラテスの批判的知慧(sophia)およびその厳密な意味での知慧を追求する人即ち philosophos (愛知者、哲学者)を隠そうとする動きでもあったということなのであります。ですから、もしも、当時ソクラテスに死刑の判決の下った裁判の傍聴席にあって、その隠蔽の事実を目のあたりにし、後にソクラテスについての素晴らしい数々の作品を書き残したプラトンがいなかったとしたならば、仮りにソクラテスの名前が残ったにしても、彼については人生の教師としての穩健なありきたりの賢者(sophos)としてのイメージだけが伝えられることになっていたかもしれない。しかし、プラトンの作品がありし今日にあってさえ、ソクラテスに賢者のイメージを求めたがる動きの多いことを思えば、穩健な

古きものに対する憧れの根強さをよくよく反省してみる必要があります。そうにも益々痛感する昨今ではありません。

しかるに、釈尊なきあとのインドの仏教史においては、当時のインド一般の状況と同様に、プラトンのような個性的で独創的な思想著述家は現れませんでした。そのために、インドの仏教史は、ギリシアの場合とは比較にもならないくらいに、釈尊の批判的な智慧 (pañña) は、ヴェーダの末期以来のウパニシャッドやジャイナ教などで育まれた古い智慧によって隠されようとしたに違いありません。そして、それがもし完璧に実現されていたとすれば、パーリ三蔵も、全体が小部のごとき雑魚一色で固められていたにちがいないでありましょう。しかし、実際にそうならなかったのは、なるほどインドの仏教史においてはプラトンに比肩できるような個人的な存在はなかったにもかかわらず、それを補足するような正統説の追求が細々とではあれしつかり行われていたからなのであります。その正統説を代表するものが、先にも少し触れましたが、南伝では唯一のパーリ上座部であり、北伝では教義的に最も有力であった説一切有部であると言ってよいのです。しかるに、そういう部派が所持した三蔵の文献史的研究が近年進んでおりますが、ここでは特に、その全てを完全な形で今日まで伝承したパーリ上座部の場合を例にとつて言うことにすれば、このうちの律蔵や経蔵でも、その編纂はアショカ王即位 (紀元前、約二六八―二三二年頃) を大きく遡ることとはないとされるに至り、では文献史的にはなにが古いのかという形で仏典古層の追求が始まり、その結果は、先にも触れたように、その説かれている教義の真偽の決着とは無関係に、文献学的成果によってもたらされた古いものが同時に正しいものであるという

通念に知らず識らずのうちに犯されてしまい、「雑魚」の仏教をつかまえて「鯛」の仏教だという活況を呈するに至ったわけです。私は、そういう現状を反省し、パーリ上座部が、経蔵でいえば、長部を筆頭に置いて小部を最後にまわして配列した理由、あるいは説一切有部が、雑阿含 (Samyutta-gama) を筆頭に置いて三世実有説を正統説とした理由などを虚心に考え直してみたいと思っております。

前世紀末から今世紀初頭に活躍したドイツの仏教学者ルドルフ・オットー・フランケ (Rudolf Otto Franke) は、パーリ経蔵を研究して、長部や中部などは一人の作者の創作と論証したのですが、そのような荒唐無稽な説はその後当然のことのように手厳しく批判されたにもかかわらず、それは逆にいえばそのように個人の作とも見做しうるようなはつきりした編纂意図があったということを計らずも示しているということになり、私は、特に長部や中部などでは、それぞれの經典の配列も単純に言えば教義的に重要なものほど始めの方に置かれているような気がいたしますので、後ではかかる観点から若干の經典に触れてみたいと思っております。ここで、私が、經典の配列について教義的という限定を加えておりますのは、このような經典の配列のうちに、パーリ上座部の正統説が示されているはずであり、従つてその意味を再吟味して、その編纂がたとえ後世のものであろうとも、後に古いものによって隠されようとしたそれ以前の真に新しいものをその過程で選り分けてみようとする努めてみるべきだという意図があるからでございます。かかる意図を過去においてそれぞれの仏教史の内部において正統説とはなにかという形で研究していったものが、各部派の Abhidhamma であり Abhidhar-

maであつたと考えてよいと思うのですが、その意味でこの Abhidharma あるいは Abhidharma なる語が、内容的には、西欧でいう「正統説 (orthodoxy) > orthos + doxa、正しい意見、正しい判断」に見合うのではないかと考えます。この語の解釈には、前接字の abhi- を「勝れた」と解するか「関する」と解するかによって大きくは二つの解釈があることが知られているのですが、パーリ上座部の伝統的解釈では、専ら前者だということであります。今ここで、dharma の意味を仮りに「正しさ」に固定して考えてみることにすれば、Abhidharma とはパーリ上座部の解釈では「勝れた正しさ」「区別された正しさ」などのような意味になります。北伝の仏教では、後者で解する例が多く、従って、Abhidharma とは「正しさに関する考察」「正しさに向う知慧」などを意味し、その主張の正しさの自負に燃えていたのが「一切の有を主張した部派 (Sarvāstivāda、説一切有部)」の中でもカシュミラの毘婆沙師 (Vaiśaṣīka) だったのであり、時流に乗って格好よきに走りがちであつたヴァスバンドゥ (Vasubandhu、世親) でさえ、「カシュミラの毘婆沙師の規矩 (nīti) は成立している。私によって多くはこのアビダルマ (正統説) が述べられたのである。」と書き記さざるをえなかつたのであります。

しかるに、正統説の確立とは確かに、西欧の伝統でも言われるように、「正しい (orthos) 判断 (doxa)」を下し続けることではありませんが、しかしこのように「正しい (orthotes)」を追求したからといってその結果が必ず「正しい」と保証されているわけではないことは言うまでもありません。むしろ正統説は、「正しさ」を墨守したつもりになっているためにそれがとんでもないところで逆転して

しまっていることには自ら鈍感であつたり、自己の弱点を単なる権威主義だけで防御したりするような欠点を目立たせてくる場合も確かに多いのですが、しかし、だからといって、正統説の欠点が、「雑魚」の古き正しさを保証する根拠には決してなりえないのです。このことを忘れてしまつてどういふ結果になるのかということ

を多少とも例を挙げて示してみたいと思います。インドにおいて、仏教が成立する以前の、ヴェーダ文献成立の最末期あたりから古代ウパニシャッド文献成立の頃までに、解脱 (vimokṣa, mokṣa, vimukta, vimutta, mucyate) 思想が確立していたということは、一般にもよく知られていると思うのですが、以下に、実際に、かかるウパニシャッド文献より、解脱に関する文例を四つほど引いてみることにいたします。

まず、最初の例は、『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャット (Bṛhadāraṇyakoṇisad)』第四章第四節第七頌の箇所です。

それで次の頌がある。

およそなんであれ彼の心臓 (hṛd) にある全ての愛欲 (kāma) が解脱した (pramucyante) とぎ、

かくて死すべき人は不死のものとなり、この世にてブラフマン (brahman) を得、と。

それはあたかも、蛇の脱殻が蟻塚に死んで捨てられて横たわっているのと全く同様に、この身体も横たわる。そのとき、この身体なき不死となれる氣 (prāṇa) はブラフマンだけであり、光だけである。

次の例は、『ムンダカ・ウパニシャッド (Mundakoṇisad)』第三章第二節第八頌です。

あたかも、もろもろの川が流れていって、海において名色（*nāma-rūpa*）を捨てて没入するように、

そのごとく、名色より解脱した（*vimukta*）知者は、すぐれたものよりもすぐれた輝けるプルシア（*puruṣa*）に至る。

さて、三つ目ですが、これは『プラシュナ＝ウパニシャッド（*Prasnopaniṣad*）』第五章第五節によるものです。

また、およそだれであれ、三つだけよりなるオームというこの文字だけによって最高のプルシャ（*puruṣa*）を瞑想するならば、その人は光明なる太陽において円成する。あたかも、蛇が皮から解脱する（*vinimucyate*）ごとく、全く同様に、彼は罪（*pāpmaṇa*）より解脱する。彼は歌詠（*sāman*）によってブラフマンの世界（*brahma-loka*）に導かれる。彼は、このすぐれた命の堅固（*ji-va-ghana*）よりもすぐれた要塞に屹立せる（*purīṣaya*）プルシャを見る。

最後は、『マイトラヤニー＝ウパニシャッド（*Maitrāyaṇy-upa-niṣad*）』第六章第二〇節の箇所の例です。

彼にはこれよりもすぐれた総持（*dharaṇā*）がある。「彼が」上顎に舌の先端を押し付けて、語（*vāc*）と意（*manas*）と気（*p-rāṇa*）とを滅することにもとづき、思索（*tarka*）によって元素よりも微少な輝けるアートマン（*ātman*）を見るときには、アートマンによってアートマンを見終って、彼はアートマンを離れたもの（*nirātman*）となる。アートマンを離れたこと（*nirātmakat-va*）により、「彼は」数えられず胎源もない（*ayoni*）ものと考えられるべきである。解脱の特質（*mokṣa-lakṣaṇa*）といわれるこれが、最高の秘密である。というわけで、実に次のように言われ

ている。

実に心（*citta*）を清らかにすること（*prasāda*）によって「人は」善悪業（*karma śubhāśubham*）を断つ。

アートマンが清らかとなった人（*prasannātman*）はアートマンに住して不滅の樂を得べし。

この最後の例からもかわるように、心（*citta*）もアートマンもそれ自体は変らず永遠に存続するという意味では全く同じものでありますが、かかる心やアートマンがその非本来的なあり方より脱却して本来的な姿に立ち返えることが「解脱」であります。そういうことが、第一例では愛欲（*kāma*）よりの解脱、第二例では個体的な存在である名色（*nāma-rūpa*）よりの解脱、第三例では罪（*pāpmaṇa*）よりの解脱、最後では善悪業（*karma śubhāśubham*）よりの解脱として表現されているわけですが、それが第一例と第三例では蛇が脱殻を残す状態に喩えられ、後者では更に川が大海に注いで一つになることに喩えられているわけです。その唯一の状態に没入し帰着する究極が、光に包まれたブラフマンやアートマン、あるいはプルシャだといわれるところに、いかにもウパニシャッド文献と感ぜられる要素も大きいのですが、しかし、それにもかかわらず、『スッタニパータ』などという「雑魚」の經典に親しみすぎた人にとっては、正直なところ、かかる仏典とウパニシャッドとの間に、根本的な思想的差異を見出すことが困難に感じられるのではないかと思います。特に、最後のウパニシャッドの用例では、本来的なアートマンが非本来的なアートマンを離れること（*nirātmakat-va*、非我性）が解脱の要件とされているほどですから、仏教の無我（*anātman*）思想をアートマンの否定ではなく、今まで述べたよ

うな非我性であると考えているような方にとっては、両者の差異どころか両者が全く同じものに見えてきたとしても致し方がないでありましょう。しかも、ここで大変大事なことは、万一不幸にして、従来「雑魚」の經典しか読みえなかった方が、その経緯からウパニシャッドと仏教には本質的差異は全く存在しないのだと判断されましてならば、その判断は全く正しいのだということに自信をもって頂きたいということなのであります。次には、その自信を強めて頂くために、『スッタニパータ』から中村博士の訳文によって二頌のみを読みあげてみることにしますが、いずれも、蛇が脱殻を残して解説する状態を理想と考えることを題名中に盛り込んだ「蛇の章（Uṭṭa-vagga）」第一からの引用であることに注目して頂きたいと存じます。

想念を焼き尽して余すことなく、心の内がよく整えられた修行者は、この世とかの世とをもに捨て去る。——蛇が脱皮して旧

い皮を捨て去るようなものである。（第七頌）

わが心は従順であり、解脱している。永いあいだ修行したので、よくととのえられている。わたくしにはいかなる悪も存在しない。（第三頌）

先のウパニシャッドの四例と、この『スッタニパータ』の二頌との両者間における類似についてはもうこれ以上言う必要もないだろうと思っておりますが、これによって、「雑魚」の經典ばかり読んでいましたならば、結局は仏教がインド思想のうちに解体してしまふほかはないという危険を肌で感じて頂けたのではないでしょう。もしもそうでしたら私にとってもこんな嬉しいことはございませんが、更に正しい仏教とはなにかを知ろうと思われる方は、仏教

の正統説を主張した部派の編纂意図を深く理解して彼らの重視した經典に基づきながら分析的に批判的に正しい考え方だけを振り選つていかなければならぬと思ひます。なぜなら、そういう重要な經典でさえも、永い時を要した編纂過程の間には、先にも申し上げましたように、新たな批判的な思想を古い穩健な思想で隠そうとする意図によって変更させられたことがあったのではないかという可能性を充分考慮しなければならぬからであります。そのためには、鋭い論理的判断力と困難にめげない忍耐力が必要だと思うのですが、それを「涅槃」という問題について美事に果してくれたのが、私の尊敬する同僚の松本史朗先生で、先生の最近出された『縁起と空——如来蔵思想批判——』（大蔵出版）という御本は、できればひととお読み頂きたいものと思っております。御本全体が仏教に関する重要な問題ばかりを扱っておりますので、全部お読み頂ければ一番よいのでありますけれども、今の私のお話に関していえば、その中の「解脱と涅槃——この非仏教的なるもの——」という論文だけでも必ずいつかはお目通しを頂きたいものと存じます。解脱が仏教成立以前にインド思想として確立していたという学説は、かなり周知された強固なものだったとは思いますが、「雑魚」の經典が情緒的にも受け容れられやすかったためもあったのでしょうか、解脱はもともと仏教のものではないという考えすら大変曖昧になっていたところへもってきて、その解脱に対する通念と共に涅槃に関する誤解を微塵に打ち砕いてしまったのが先の松本先生の論文であります。これまでは、解脱はともかく置こうと警戒していた人も、涅槃（nibbana）、こそは仏教の専売であると思っていたのがほとんどの場合ではなかったろうかと存じます。かく言う私にしま

しても、涅槃は直観的には忌避していたのでありますが、その意味を吟味してみようなどということは夢想だにしませんでした。ということは、その語義として一般に流布していた「吹き消すこと」などという解釈を疑ってみたこともないということを意味するのですが、松本先生はそれを疑い、一部の解釈としては従来も中村元博士によってなされていた *nibutta*（覆いをとりのぞかれた）「ときほごされた」「離脱」という解釈だけを正しいとして、涅槃の意味を「離脱」や「除覆」の意味に確定し、本質的には「解脱」と全く異なるところはないと結論づけたのであります。これによって、仏教の中枢にあると誤解されていた「涅槃」を「解脱」と共にもともと仏教外思想であることを明確にされたことは極めて重要なことだと私は確信いたしております。

ところで、インドにおいて「こころ (*citta*)」といわれるものが、以上のような解脱と結びつきやすいものだったことは、ウパニシャッドの用例として示した最後の場合からも十分に推測が可能と存じますが、その同じ例では「心」はアートマンと同様のものとして扱われており、その箇所の用例中の第一例では同じ機能が「心臓 (*hrd*)」という用語で呼ばれていたわけですから、「心」はもともと実体視されやすい言葉であったことがわかります。この「心」が「解脱」と同義である「涅槃」と共に仏教の中枢に居坐るようになって仏教の根本的な思想を骨抜きにしてしまった有様は、先の松本史明先生の論文でも非常によく示されていると思うのですが、ここでは、本講義の必要性に絡めて、「心」と「智慧」とが全く相容れない関係にあることを特に強調しておきたいと存じます。

「心 (*citta*)」という語は、語源的に言えば、CIT (考える) と

いう動詞から派生した過去受動分詞と見做すのが正しいようであり、仏教の典籍においては確かにそうゆう解釈も知られているのですが、にもかかわらず、その正しい語源解釈を無視してまで、その語源を C (積み重ねる) という別な動詞に求める流れも優勢で、後代になればなるほどこの解釈が前面に押し出されてくるように思われます。「心 (*citta*)」は、仏教の正統的な教義においては、「意 (*manas*)」や「識 (*viñāṇa*, *viñāṇa*)」という思惟したり識別したりする働きに由来する言葉と同義語とされているのですから、「考える」という意味だけに限定していく方が仏教的と考えるのですが、実際はそうならなかったのは、「心」は既に仏教成立以前に解脱思想と結びついた実体的なニュアンスを獲得してしまっていたために、それが逆に解脱思想と共に仏教の内部に浸透していったからであろうと考えられます。そうなってしまえば、「考える」という語義にこだわるよりは、「積み重ねる」という極めて空間的な解釈に飛びついてしまったほうが現実的だということになります。その結果、その過去受動分詞である「積み重ねられた」ということが「心」の意味であるという故事付けでも可能となれば、「心」とは善悪業によって積み重ねられた確固たる実体となりその根底にある基盤は不変だということになるのもありましょう。そしてその本来的な不変の「心」の基盤が善悪業などの愛欲や貪からの自由になることが解脱や涅槃だといわれた時にはもはや解脱思想は完璧な形で確立されていることになるわけであります。そしてその解脱のために肉体を制御し滅却しようとするれば、そこに修定主義や禅定主義が併存的に成立します。今この修定主義と禅定主義とをまとめて禅定思想と呼ぶことにすれば、このようにして解脱思想と禅定思想と

はタイアップしていることになりますが、それが仏教中のあり方としてははっきり形を取ったときには心解脱(ceto-vimutti, ceto-vimukcā)となり増上心学(adhicitta-sikkhā, adhicitta-sīkṣā)となったわけであります。このような「心」の問題には、後で、禪宗は仏教ではないというようなことを論じる時に再び触れざるをえないと思っているのですが、その準備も兼ねて、ここでは、この種の「心」がものごとの正邪を考えるというようなことは全く無縁のものであるということだけはしっかりと頭に刻み込んでおいて頂きたいと存じます。

しかるに、本講義の本当の主題でもある「知慧(pañña)」とは、以上のごとき「心」とは悉く異つたものであります。まず、その知慧が、正統説においては、正しさを判別することを意味するということは既に指摘したとおりであります。そのことは「雑魚」の経典を排除することによって得られたのだということを思い起して頂きたいと存じます。従って、ここに至って知慧のことを考えてみるためには、正統説において重要な経典と考えられていたものに基づいて考察してみる必要があるわけであります。ここでは、先にも多少触れましたパーリ上座部の経律に基づいて知慧の特質を押えてみることにいたします。

律蔵の教団の規定を述べる「犍度部(Khuddaka)」の初っ端には仏教教団の開祖がなにをもってその思想的出発点としたかが物語られております。これによりますと、その時に釈尊は菩提樹下で結跏趺坐して縁起(patīcasanupāda)のことを順逆に考えた(man-as'ākaṣi)のでした。この考えるという言葉を名詞にしたものがanāsikāraで「作意」と漢訳されるものなのですが、後に「心」を

重視して知慧を軽視した禪宗は、この「作意」を「不作意」の強調によって否定することにはなりませんもの、このように考える(作意する)こと以外に仏教の知慧の本質があるはずはないのであります。しかも、仏教で考えるというのは、端的に言えば、開祖の釈尊がそうであったように縁起を考えることにはかならないのです。縁起のことは後にも述べねばならないと思いますが、ここでは縁起について最も肝要な点を二つのポイントに集中して指摘しておきたいと存じます。第一に、縁起とは決して遣り直しのできぬ時間のことであり、第二に、それを厳密な意味で考えることのできるのは人間だけであるということです。第一の点についていえば、縁起とは遣り直しのきかない時間だからこそ、人間は縁起という時間のなかにおいて過去を悔い未来に望みを懐きながら現在を考えて生きていけるわけなのです。考えることもできず植物人間のようになってしまうならば、まことに悲惨なことに、たとえ生物的時間や物理的な時間であろうとも、その人からはたちまちにして縁起の時間は消え失せてしまいます。これは、当然第二点に直結しているわけでありまして、私どもはたとえ人間でありましても植物人間になっってしまう縁起のことは考えることもできないわけでありますから、厳密な意味で縁起の時間を考えることができるのは言葉によって明瞭に考えることのできる人間だけなのであります。従って縁起は完全な無知者である動物にはありえないのですから、この場合の人間とは、ソクラテスが考えたように、動物のように完全な無知者でもなく神のように完全な知者でもないという意味でなければなりません。それゆえに、縁起という時間を考えるとは、神のようでも動物のようでもなく、人間として己れの無知を知って変って



けるということではなければならぬのでありまして、だからこそ、縁起は必然的に無知 (avijjā, avidyā, 無明) の問題と密接な関係があるわけです。従って、十二支以外にもいろいろな縁起がいわれているにいたしましても、無明に言及していけない縁起はその本質を全く欠如しているということになります。しかるに、無明と結びついたそのような縁起の時間は、生物的時間や物理的時間では決してありえないので、正統的な經典においては、縁起は過去や未来や現在を明確に言葉によって考えることのできる人にしか説かれたことがなかったのであります。しかし、仏教において縁起が人間にしか説かれていないということは、従来あまり研究者によっても指摘されたことがなかったのではないかと思います、この点は、説一切有部が縁起の時間を人間以外の全ての現象にも適用しようと思った時に、それゆえにこそ、ただちに問題となっていたことのようにです。私は、その点で、縁起を全ての現象に適用しようとした説一切有部の考えは間違いだと思いますが、有部の有部たるゆえんである過去も未来も現在も実際にあるのだという考えには非常に共感を覚えるのです。

ところで、有部が過去も未来もあるという三世実有説の経証として用いた經典の一つは雑阿含 (Samyuktāgama) のそれであります。雑阿含の「雑 (samyukta)」は、漢字でいえば「会す」、サンクリットでいえば、仏教の教義のそれぞれのテーマに「相応して (samyukta)」集められたという意味で、雑阿含とは、そういう観点から集められた聖典という意味ですから「雑魚」の「雑」とは全く関係がなく、むしろ教義的に配列された權威ある聖典とのニュアンスが強く、北伝の説一切有部では四阿含の筆頭に置かれたのも当然のことであり、経証の多くが雑阿含に求められるのもまた当然なことなのです。ところで、三世実有説の経証とされたその經典では、人間は過去に対しては関心 (apeksā) をもち未来に対しては喜び (abhinandati) 現在に対しては愛着 (rāga) するという形で三世のあることが前提となつて、このように三世があるがゆえに多聞の聖弟子はその三世から逃れようと必死になるのだということが説かれているわけですけれども、これは、仏教中に解脱思想がその正統説にさえ浸透したために、時間から逃れることが理想とされるような方に変つていったために起つたことで、三世があると考えるからすれば、過去に関心をもち未来に喜びを見出し現在に愛着するということがこそが、その本当の経証たりうるのだと私は思つてしまふのです。そういう時に私の念頭に浮んでくるのが、アウグステイヌスの次のような言葉であります。

しかしどうしてまだ存在しない未来のものが減じたり、なくなつたりするのであるか。またどうしてすでに存在しない過去のものが増すのであるか。それはこのようなことをなす魂のうちに (in animo) 三つのものが存在するからではなからうか。すなわち、魂は期待し (expecto)、知覚し (adlendo)、記憶する (memini)。そして魂が期待するものは、知覚するものを得て記憶するものに移っていくのである。(中略) それゆえ、存在しない未来の時間が長いのではなく、長い未来とは未来の長い期待であり、また存在しない過去が長いのではなく、長い過去とは、過去の長い記憶である。

私には、雑阿含の先の經典も、本当のところは、このアウグステイヌスの考えと別のことを言おうとしたとは思えないのであります。

す。恐らく、期待するから未来はあり、知覚するから現在はある、記憶するから過去があるのではないでしょうか。ここで、過去だけについていえば、過去とは、その記憶が言葉を通じて益々明瞭になってくるからこそあるといえるのであり、だからこそ記憶を明瞭にして反省し変わることもできるのです。その反対に、全く変わろうともしないふてぶてしい政治家や実業家が「そんなことは全く記憶にもごいせん」と繰り返すしか能のないことは当然のことです。しかしながら、そういう人とは全く無縁であったからこそアウグスティヌスは記憶を明瞭にして告白をなしたと考えなければならぬのです。その逆に、文字どおり記憶もない人については、罪を告訴することさえ適当なことを思うべきであります。

しかし、これらのことはまた縁起との関係で後にのべなければならぬと思いますので、あまり横道に外れないうちに、また知慧の問題に戻っておこうと思います。知慧とは、今縁起に関して述べましたように、ものごとを言葉によつてはつきり考えることにほかりませんから、知慧を強調することは、ものごとの真偽をはつきり「区別」し「判断」して、それを主張命題 (pratijñā) として明確に表明することを結果として伴っております。パーリ上座部の経蔵の最初の長部のその筆頭に示される經典が『梵網經 (Brahmajāla-sūtra)』ですが、その中で、仏法僧に対して非謗や称賛があったときには感情的に対処せず、冷静に論理的に、真実ならざることは真実ならざることに否定しなければならぬ (nibbhetabba) し、真実は真実として主張しなければならぬ (patijānitabba) と説かれており、これが仏教本来の立場であります。しかるに、そういう明確な主張命題の提示がないばかりか、重要な問題につい

ても断えず論点をはぐらかして鰻うなぎのようにぬらりくらりと周辺の問題ばかりに言葉を費やすのを仏教では amara-vikkhepa (鰻のように散乱した説) と呼んで一番はずべきこととされております。しかし、禅宗では、奇妙きてれつな胡乱の説が尚ばれて、世の中からはコンニャク問答と酷評されているのにもかかわらず一向に改まらないのは、やはり禅宗が仏教ではない証拠でもあるのです。

さて、そろそろ終りにしなければならぬのですが、先に、仏教における心重視の系統が、仏教の中に「心解脱」や「増上心学」の異端説を形成したように申上げたのですが、これに対比させていえば、知慧を重視した系統は「慧解脱 (pañña-vimutti)」や「増上慧学 (adhipañña-sikkhā, adhiprajñā-sikkhā)」によつて正統説を継承したとは言えるでありましょう。もっとも、この場合には、一方の用語自体が既に慧解脱と呼ばれている以上、そこには非仏教的な解脱思想がその用法と共に混入していることは否めないのであります。しかし、そうは申しまでも、心解脱が貪 (rāga) に関連づけて述べられるのに対して、慧解脱が無明 (avijjā) と関連づけて述べられているのはおもしろい現象だと思つのですが、とにかく、心と知慧とは対立するものなのであって、このことはまた禅宗の体質を指摘する時に再び触れねばならないことだとは考えておりますものの、本日はそろそろ時間もなくなつていゝと思つますのでこの辺で終了させて頂きたいと存じます。

(一九九一年五月十八日脱稿)

## 二 道元の変化

前回は、知慧とはなにかということを中心にお話をし、知慧とは

正しいことと正しからざることを「区別」し「判断」することであり、自ら考えて自分の「無知」を知り、誤りを正して変っていくことであるというようなことを申し上げました。そして、仏教における正しい考えとは、縁起の時間を考えることでなければならなかったわけですが、本日は、そのような問題が道元の場合にはどうであったろうかという観点からお話を進めて参りたいと思っております。

ところで、前回はこの壇上に立つのが初めての経験だということもあって皆さんよりは私の方が緊張していたかもしれません。その上、私のお話をお聞き下さる皆さんがどのような方かも私にはよく飲み込めておりませんでしたので、多少の不安もございました。そんなこともあって、前回のお話にはお聞き苦しい点もあったのではないかと存じますが、皆さんとの実際の触れ合いを通じて、私も自分の至らぬ点を少しずつでも改めていくことができればと願っております。

さて、こういうお話の機会を引き受けました場合に、一番気にかかることのひとつが一体どういう方がお聞き下さるのかということがあります。私もそういうことが気になって先輩や同僚の先生方からいろいろ教わることはございましたので全くの白紙で前回臨んだわけではないのです。かなり御年輩の方も多く、この駒沢大学の公開講座にはしばしば顔を出されている方も多いので仏教のことには大変詳しく、しかも非常に熱心な方々ばかりだと大抵の先生方から教わりましてこの席に臨んだのですが、その期待は全く裏切られませんでした。しかし、私の方が黒板を使って御説明申し上げる時間のことまでは念頭がなく、それをその場で実行することになりました

ら意外に時間が取られ、私のお話が予定の時間よりオーバーしてしまいましたために、正式な質問時間を設けることのできなくなりましたことは、大変申し訳ないことだと思っております。幸い、私のお話の終了後に若干の御質問を頂きましたので、皆さんがどういふことに関心を持たれ、どういふふうに関心を受けとめて下さっているのかもほんの少しは分ったような気がいたしました。私は、御質問頂いた方を通じてどういふ反応があったかがわかって嬉しく感じましたので、どうか御遠慮なさらずに講義の前後にお声をかけて下さればありがたいと存じます。講義はできる限り時間内におさめようとは思っておりますが、万一正式の質問時間がなくなつたような場合には、次の部の先生の御迷惑にならなければ私の方は一向にかまいませんので会場を出てからでも私の知っている限りはお答えいたしたく思っておりますから、御不審の点はどうぞお聞き下さいます。

前回終了後の御質問はまとめれば三つになると思います。お聞きになったほかの方も同じことを感じておられたかもしれませんのでそれを簡単に紹介してみたいと存じます。終了すぐしかも大変多かったのが松本史朗先生の御本の件でした。これは、それだけすぐ皆さんが前回の私の松本先生の御本の紹介のお話に敏感に反応して下されたことを証するもので、非常に私としても嬉しく感じました。次の御質問は私の予め提示しておいた「講義のねらい」の文中の一節に関してだったのですが、「撥無因果」とはなにか「深信因果」とはなにか、という非常に具体的なものでした。この方は、既にその両語には線を引いておられ、両者の違いを予め知ろうとなさっていたのだと思います。この件については、一番最後の第四回に触れ

たいと考えておりますが、ひょっとしましたら、どんな辞書にもでているという用語ではないかもしれませんから、その方にお答えしたごとく、皆さんにもこの両語の極めて簡単な意味は予め知っておいて頂いた方がよいと思いますので、今それを御説明しておきます。仏教では、過去から現在へ、現在から未来へと、私どもが時間を生きていく場合に必ず原因があつて結果があると考え、それが前回お話しました縁起の時間でもあるのですが、そのような時間があると仏教の教えに従つて深く信ずることが「深信因果」で、その逆に、そんなものは全くないのだと否定してしまうことが「撥無因果」であります。「撥無因果」という漢語は、*hetu-phalāpavāda* の訳語と考えることもできますが、問題の「撥無」に当るサンスクリットの *apavāda* は、正しい考えでは当然あると考えねばならないものを全面的に否定してしまうことを意味し、「撥無」という漢語語はよくその意味を表わしていると思いますが、「撥無因果」とは、仏教の正しい考えである縁起を全面否定するものですから、仏教からは決して認めてはいけない考えなのです。詳しいことは、最後の回にお話したいと存じますが、「深信因果」は縁起を認めるので仏教の考え方だが「撥無因果」はそれを全面否定するので仏教の考え方ではないと今ははっきりと両者の考え方を相対立するものとして頭に刻み込んで頂きたいと存じます。

三つ目の御質問はソクラテスの生没年に関してありますが、これを同うや私は自分のお話を少し失敗したかなと思ひました。と申しますのも、私はソクラテスを釈尊とほぼ同時代人という気持で当然のことのようにお話をしていたのですが、どこにもそれを明確にお断りしなかったように思ひ起されたからでした。二人がほぼ同時

代人ということは、世界思想的には大変大切なことで、その点はどこかではっきりと申上げておくべきだったのですが、それを気づかせて頂いたこの御質問には私としても大変感謝しております。御質問された方も、勿論、ソクラテスがなん年に生まれてなん年に死んだのかという、事実的なことをお聞きになりたかつたわけではなくて、恐らく、ソクラテスと釈尊とが時代的にどう関係にあるのかを確認されたかつたのだらうと思います。ですから、その方も、私が、ソクラテスは五世紀くらいの人で釈尊とほぼ同世代の方と思つて頂ければよい旨をお答えしましたら大体は納得されたような顔をされていました。ただし、年代については釈尊の方に大きな問題があるということだけは申し添えたのですが、ここでは、その件を、世界の四大聖人といわれる人との関連も若干考慮しながら、簡単に述べておきたいと思ひます。世界の四大聖人というのは、孔子、釈尊、ソクラテス、それにかなり時代が下つた、西暦紀元と共にあるイエスであります。孔子が亡くなられたのが紀元前四七九年、ソクラテスが死刑の宣告に従つて毒杯を仰いだのが紀元前三九九年であつたことはほぼ確かなようです。イエスが金曜日に十字架上で天に召されたのが紀元後三〇年くらいのことであつたことも、たとえ異説があるにしても、それを大きく移動することはないでしょう。しかるに、釈尊の場合には、代表的な異説のいづれを取るかによつてほぼ百年くらいの差が生じて参りますので大変困つたことになるわけです。西欧の研究者に多い南伝の伝承に基づいた算出方法によれば、例えばガイガー教授の説では紀元前五六三年から四八三年となり、日本の研究者が大半従っている北伝の伝承に基づく算出方法によれば、例えば中村元博士の説では紀元前四

六三年から三八三年となり、両説の間には、生没年ともにちょうど百年の差が生じていることが分ります。この釈尊の生没年に関する学説は、前回にも触れましたインドのアショーカ王即位が、釈尊が亡くなられた時——これを仏滅というのですが——からなん年後のことかということを中心に論じられますために、インド最初の統一王朝の王の即位年代と共に議論され、仏滅年代論という名のもとに絶えず活発な論争対象になっているものです。私は、かかる仏滅年代論に関しては、その第一次資料すら厳密に検討したことがなく、とても諸説を論評できるような立場にはいないのですけれども、直観的な印象を上げることが許して頂けるなら、南伝に基づく仏滅年代も満更ではないなと思われてくるのです。しかるに、この仏滅年代を採れば、世界の四大聖人の中では釈尊が一番昔の生存ということになります。私は既に申し上げましたように、古いものがよいとの価値判断は採らずむしろ逆ですから、我が仏教の開祖を一番古く設定することは私には全く有利に機能しないのだということは御理解頂けると存じます。と申しますのも、四人の中では釈尊が最も平穩無事な亡なられたをされておりますので、その教えが明確な「区別」と「判断」による智慧の宗教であつたにしても、その教えは偽政者に甚だ不都合であると感じられたりすることもなく、あるいは感じられたにしてもそれを偽政者が明らかに指摘することが不利となるような程度ですんでいたものが、後の新たな時代になればなるほど「智慧」の示し方は明確に鋭くならざるをえなかったと考えられるからであります。

しかし、いかに前回の御質問に触発されたとはいえ、今どき世界の四大聖人などということをお話するのはいかにも古くさいとお感

じになる方も多いかもしれませんが、私は、この四人によってものごとを明確に「区別」し「判断」する批判的な智慧がその順序でより明確にされていったのだと考えますので、この四人の世界思想史上における意義を考えることは今でも非常に大切なことだと思っております。和辻哲郎博士も、その御著書『孔子』の冒頭で「釈迦、孔子、ソクラテス、イエスの四人をあげて世界の四聖と呼ぶことは、だいぶ前から行なわれている。たぶん明治時代の我が国の学者が言い出したことであろうと思うが、その考証はここでは必要ではない。」として、その考証は避けておられますが、これらの四人を「人類の教師」と呼び換えて、孔子をその一人として取上げたのでした。これが、本当に、明治の日本人が初めて言い出したことでしたら、その考証も必要だと私は思うほどですが、この和辻博士の御本より十九年後の一九五七年に刊行されたドイツのカール・ヤスパース教授の名著『大哲学者たち (Die Großen Philosophen)』の最初においても、この四人が、ソクラテス、ブッダ（釈尊）、孔子、イエスの順で人類に決定的な意義をもった人、即ち *Die Massgebenden Menschen*（文字どおりには、人類に判断根拠を与えた人）として、一群にまとめられていることは有名なことであります。私は、個人的な趣味からいえば、ヤスパースのこの本のように、大多数の人をなんらかの体系下に網羅的に列挙していくような大冊は好きではないのですが、西欧人が東洋人をもこのような形で収める淵源がどこにあるのかは知りたいと思いますし、皆さんの中にそういう考証に詳しい方がおられればぜひお教え頂きたいものだと思存じます。

さて、このような世界の四大聖人を単なる列挙に終らせないため

に私が最も重要なこととして押えて置きたいのは、彼らは全て、彼ら以前のそれぞれの民族に固有の土着思想を批判し否定したのだということなのであります。このツボを外すと、彼らは単に心優しいだけの人類の聖者 (sophos, wise man) に変じてしまいますから、この点はよほど注意してかからなければならぬことだと私は思っておりますが、今は、その観点から、東洋の聖者といわれかねない孔子について、少しだけコメントをしておきたいと存じます。このことは、私の『批判仏教』などで既に触れたこともあり、それとかなり重複してしまうことは心苦しいのですが、孔子の存在した最も重要な思想的意義は、動物のように無為自為の状態において自然と一体になることを理想としていた中国の土着思想を否定して、言葉によつてものごとを明瞭にしていくな人間の「礼」の必要性を主張したことにあります。その意味で、芥川龍之介が、孔子を東洋のイエス・キリストに見立てたことは極めて鋭い正確な指摘を含んでいるのですが、かかる孔子に対比すれば、老子は無為自然の中国の土着思想の方を代表しているのです。そのために、『史記』を書いた司馬遷は、老子を孔子よりはうっと年長の人として描いておりますが、事実としては逆であっても、譬喩的には非常に真実を突いていると私は思うのです。老子とは、古いものを批判することによつて登場した新しいものを再びかつての古いもので隠そうとする反動思想の典型的な象徴のように感じられるからであります。司馬遷の『史記』『列伝』『老子・韓非列伝第三』の中で、年長者老子と弱輩の孔子との対話は次のように記されております。若い孔子が老子に対して「礼」について質問しました時に、老子は「言葉だけにたよつては一文の価値もない。そもそも言葉にたよるだけのお前

の態度が鼻もちならぬ。りっぱな人物は内にすぐれた徳を秘めながら、外面は愚者のように見えるものだ。お前の高慢ちきな気ぐらいと身のほど知らぬ野望を捨て去るのが肝腎だよ。」といったような意味のことを答えるのですが、質問をはぐらかされた上に恫喝されんばかりの扱いを受けた孔子は、老子のもとを去つてから次のように語つたとされています。「鳥や魚や獣は、飛んだり泳いだり走ったりしていて、それを捉えるのには、糸のついた矢や網や罟をもちいることはよく知っているものの、龍にいたつてはその捉えどころさえ知らないが、老子はまるで龍のように捉えどころがない。」というような意味のことなのですが、捉えどころがないことを奥が深くて思想的にも価値が高いと思うのは老荘の伝統ではありませんが、「怪力乱神を語らない」「礼」を重んじた孔子から見れば、恐らく、それはなんの価値もないことでありましょう。

ところで、この『史記』の描くところの、老子対孔子という対立は、前者が言葉を軽視する結果事を決するには怒鳴つたり力に訴えたりしがちであるのに対して、後者は言葉を重視する結果言葉で事を明瞭に判断し論証しようと努める以外のことはしないという違いを非常によく示しているのですが、このことは禅宗と仏教という対立においてもしばしばよく現われてくることですのではつきりと御記憶に留めておいて頂きたいと存じます。道元は前者の禅宗にありがちなその乱暴な傾向がよほど嫌だったらしく、『宝慶記』の中で、彼は師の如浄に向つて次のように嘆いておられます。

今、諸方古今の長老等の云はく、聞いて聞かず、見て見ず、直下一点の計校無き、乃ち仏祖の道なりと。是を以て、拳を堅て、喝を放ち棒を行じて、学者をして一も卜度すること無か

らしめ、遂に則ち仏化の始終を問はず、二生の感果を期すること無し。これ等是の如き等の類、仏祖の道なるべきや。

恐らく、道元も、中国の禪師たちからは、東國の辺鄙な日本からやってきて言葉も自由に話せないくせに、つべこべと七面倒臭いことをしつこく聞いてくる生意気な奴だと、あたかも老子が孔子のことを思ったように、思われたかもしれませんが、どちらが人を人とも思わない態度に出るものであるかということは、ここで、よくよくお考え頂きたいものと存じます。余計なことかもしれませんが、この件でちょっとだけ言葉を添えれば、一見言葉に頼りきって青臭く理屈っぽく生意気に見える人の方に、己れの無知をも充分に知っていて、素直に自分を改めていける氣持の優しい人が多いのだということがあります。

しかるに、孔子に関しても老莊的な東洋の聖人のイメージが強まっていたけば、孔子に青年を見出すようなことはほとんどなくなってしまうでしょうが、一昨年のことでしたか、本学の安藤幸輔先生が『論語』に青春を感ずるというような意味の小文を大学の教職員組合の機関誌『おあしす』に寄せられているのを読んで、強く我が意を得たりと感じたことがあります、よくその小文のことを覚えているのです。前回は、多少私の講義の時間がオーバーしまして、次の講義の先生に御迷惑がかかってはと、ちょっと氣になって確認し直してみましたら、なんとその講師の先生が安藤幸輔先生ではありませんか。偶然的のいたずらに少しびっくりいたしました。私はそういう切っ掛けを結構大切にする方ですので、安藤先生のその小文を探し出してみました。そして読み直してみたのですが、やはりよいことが書いてありますので、今はその半分ほどを読み上げさせて

頂きたいと存じます。

孔子にしたところで聖人君子として、あれらの言の葉を弟子たちにノタモウタのではない。思うに、孔子は貧乏であり、野心家であり、見栄っぱりであり、自尊心ばかりつよくて、健全な世間の目からみたら、鼻もちならない青書生であった——つまり、孔子は死ぬまで青春を生きたのであり、七十余年を青年として生きて、そのまま老いることなく死んでいったのだ、というように私には思われる。どこから、孔子は聖人で、君子だということになったのだろう。「中略」彼にも青年時代はあったのだ。いや、今もいったように孔子は、老人になることができなかった。それどころか、今も青春を生きているのだ。これは比喻でいっているのではない。

○子曰ク、朝二道ヲ聞カバタニ死ストモ可ナリ（里仁第四）

これが老人の言葉だろうか。聖人君子の言葉だろうか。

安藤先生は、以上の中で、「どこから、孔子は聖人で、君子だということになったのだろう。」と自問されておられますが、恐らくは、古い中国の老莊的土着思想が、若い新しい孔子の若さを隠したためであろうと私には思われます。

以上、安藤先生の御文章をわざわざ引用させて頂きましたことからもお分りのように、先生と私は全く考えを同じくしていると思いますが、敢えて少しだけ違った言い方を許して頂けますならば、聖人君子というのは、正しい意味では、老莊の道家的仙人のイメージとは異って、「四十にして惑わず。五十にして天命を知る。六十にして耳順ごう。七十にして心の欲する所に従って、矩を踰えず。」というような言って自分の年の変化をはっきりと言葉で自覚しなが

ら、「吾れ十有五にして学に志す。三十にして立つ。」というような若き日のことを断えず思い出しながら、若い頃と同じように日々はつきりと変って生きていきたいと願う人のことなのではないでしょうか。数年で「知命」になろうとしている私ではありますが、そんな私でも「耳順」を越えられた方のほうが多いこの会場では相対的に若いことになって多少口幅つたいのですけれども、老人人口が国民の半分を越える日も間近いと言われている昨今の日本にあって、老人を十把一絡げに扱いかねない風潮に対抗しようと思いたったならば、考えることを軽視する老荘や禅宗の立場に同調するようなことは必ずやめて、銘々が自分の思っていることを自由に発言することを繰り返し重ねていくべきであろうと思います。禅宗が、なにゆえに、全てを十把一絡げに集団的に扱うのかという理論的根拠については次回にでも分析したいと考えておりますが、私が禅宗と仏教とを峻別し前者を強く避けようとしているのをあまり感情的に受け取らないようにして預けますならこんなありがたいことはございません。私も、歴史的には、紛れもなく禅宗の教団に位置づけられる曹洞宗に生を受けましたので、禅宗を少しでも批判がましく言うことは大変辛いのですが、仏教が正邪を「区別」し「判断」する知慧を根本としている以上は、その違いに目をつぶるわけにはいかないと感じております。皆さんの中には、禅宗の考え方に親しみを覚えられたためにこの駒沢大学の公開講座に参加されるようになった方も多いかもしれませんが。そういう方が、初めて私のようなお話をお聞きになれば、多少面喰われたりそれどころか私の言っていることの方を出鱈目だと感じてむしろ反発のみを感じられたりすることがあるかもしれませんが、今しばらく冷静に耳を傾けて

頂いた上で、御不審な点はそれこそなんでもよいですからお尋ね頂ければと思っております。私は、禅宗をただ非難しているのではなく、前回も指摘したことを再度取上げて言えば、仏教は「作意（*manasikāra*）」を重んじるが、禅宗は「不作意」を強調し、仏教が考えることを重視して「慧」を重んじるのに対して禅宗は考えることを軽視して「心」を強調し、仏教が明確な主張命題を立てて *amarāvikkhepa*（鰻のように散乱した説）を避けるのに対して禅宗は言葉が無視してはつきりと自分の主張命題を立てずに「胡乱の説」を専らにする、という明瞭な相違をまず指摘しておいただけなのです。

そういう両者の違いを多少とも客観的に指摘しようと思えば、仏教聖典の取扱い方にも言及しなければならなくなり、前回はかなりやっかいなパーリ聖典の経蔵の構成にまで話が及んでしまいました。もともと、私の考えますのに、大学の公開講座というものは、大学で普通に行われている講義を広く一般に公開するという意味でしようから、アカデミックな場を離れたところでも行われます一般の文化講演やカルチャーセンターの講義のようである必要はないとは思っていたのです。そんなわけで、むしろ通常の大学の講義のごとくであっても一向に構わないと自分なりに考えてはいたのですが、私の場合、問題は通常の大学の講義の方にあるわけです。通常の講義の方はなんといっても私の方が悪いのであって、一年間一緒だと思ふ学生さんの方へ私が甘えてしまったために、もともと話が下手なことを充分自覚していながら、あまり充分な準備もせずその上草稿もなしに喋るものですから、学生さんにはさぞかし迷惑がかかっているのではないかと反省しております。しかし、公開講座で



は、私の恥は一人私だけのものとどまらず大学や学部にも及ぶかもしれないと密かに畏れ緊張していたのであります。そのためもあって、通常の講義よりは比べものにもならないくらいに準備もし、草稿まで用意して第一回目に臨んだような次第です。そんなわけで、とにかく第一回目は無我夢中で過ぎてしまったのですが、振り返ってみますといろいろと至らないところばかりが目についてきます。特に、パリー聖典の経蔵の構成については、通常の講義でもそれを説明すれば一回分を要してしまいますものを、いくら仏教について興味をもち仏教聖典に詳しい方ばかりだといたしましても、その要点を述べただけで急據小部 (Khuddaka-nikāya) を批判的に扱った点などは、あまりに性急に過ぎたかもしれないなどと考え直したりもしております。恐らくは、そういう不備な点が今後も多々あらうかと存じますが、そんな時にはどうか遠慮なさらないで声をかけて下さるようには、本日の冒頭で申上げたとおりでございませう。そうして、前回終了時の三つの御質問を切っ掛けに、話は世界の四大聖人から、とりわけ孔子のこと、更には、それとの対比上老荘のことや禅宗のことにまで及んでしまったのですが、そろそろ今回の本題である「道元と変化」という方向へお話をもっていかねければならないだろうと思っております。

随分と本題に入るのが遅くなったとお感じになっておられる方も多いかもしれませんが、本題に入る前に、まず人が生きていくうえでの変化とはなにかということを考えて頂かなければならないのですが、そのためには、孔子と老子とのお話も猶更無関係ではないのです。と申しますのも、私が変わりながら生きていくと言っている変化は、シワが増えたとか目がかすむようになったとか耳が遠くなった

とかいうような生物的变化でもなければ、あるいはまた、私たちが死んでしまった後にも地球の自転や公転から割り出しようとする物理的变化なのでもなくて、あたかもアウグスティヌスが言ったように、私たちは、言葉によって明瞭に未来へ期待をかけながら現在を知覚しそれと共に過去を振り返って記憶を鮮明ならしむことによって未来を見ながら再度変りながら生きていくとしているのですが、それが考える人間の変化というものではないかと私は思っております。「怪力乱神を語らない」人間であることを願った孔子はまさにそのように変りながら生きていかざるを得なかったのであります。動物のように無為自然であることを理想とした老子には、もとより変化などということは無縁のことでありました。従って、老荘の徒は、もはや再び死すことのない変化なき永遠の不死を理想とするのですが、しかし、その理想とは人間を廃業することを意味するであります。ですから、考えながら変って生きていくと努めている人に向って、あなたは変らないなどと言ったら、その人を人間としては侮辱したことになります。正しい人間たろうとする人は、むしろ言葉を正し明瞭にしてはつきりと変っていくこうとするものなのでしょう。それゆえに、はつきりと変っていく人の方が君子なのです。中国の古い諺で「君子は豹変す。小人は面を革む。」とは、まさに、このようなことを指しているわけでありませう。この言葉は、もともとは『易経』にあるらしいのですが、一般に流布している意味は多少誤解されているかもしれません。この諺の本来の意味は、「君子は誤りを改めて明確に正すこと、あたかも豹の毛皮の模様のようにはつきりと変るが、小人は表面だけを変えるにすぎない。」というようなことなのですが、後には転じて、善にも悪に

も態度がすぐ変ってしまうことを表わすようになったらしいのです。しかし、この諺は、本来、君子と小人が対になっていたわけですから、もともとはその両者の違いが鮮明に意識されていたのだでしょうが、今ではその差もなくなって、君子も小人並にクルクルと面を革むことが「君子豹変」と言われたりするようになったのだと思います。少し前では、風見鳥のようにクルクル面を革む政治家が「君子豹変」の典型のように言われたこともあります。案の定、その方はクルリと面を革めただけで、最近はまだその鞆に収まったようなのは、日本の前近代的な政界のおめでたさをいかなく發揮しておりまふ。たぶん、その方は、中味を全く変えることなく面を簡単に革める技を禅の修練によって獲得されたのではないかと思うのですが、禅文化が滲透したせい、日本ではこういうことが日常茶飯事に起っているのです。しかし、仏教は、既に前回申し上げましたように、肝腎な論点を外してノラリクラリと鰻のように話を展開する答弁を *amara-vikkhepa* と呼んで忌避しているのです。りますし、それに類似した用語を別な文献より指摘すれば、論点をぼかしてその周辺のことばかりに冗漫で曖昧な言葉を用いるのを *bahu-vollaka*（多弁）と呼んでやはり忌避しているのであります。にもかかわらず、仏教国といわれる日本において、そういうことを真に忌避することなくいつのまにか容認してしまう結果になっているという風潮が根強いのは、きっと仏教の正統説が滲透していないせいではないでしょうか。それにしましても、我が国には *amara-vikkhepa* や *bahu-vollaka* が蔓延しすぎていると感じるのは、私の単なる思い過ぎでしょうか。テレビをつけただけでも、いつも見られることではありますが、つい最近でも、替え玉受験が

発覚して、じっとその弁解を聞いておりますと、これほどの多弁 *bahu-vollaka* もあるまいと思われる話の中から、肝腎な論点が隠されていることだけが鮮明になってくるような記者会見だとか、パントツの中に入っていたコカインは日本で入手したと言ったかと思えば一転して機内のだれとも知れない人から渡されたと言ったかと思えばに至り、時にはパントツに人格でもあるかのように平然と人を喰ったようなことを言い続ける俳優の発言だとか、例を挙げるのに全く事を欠かないという有様であります。ひと事ながら、早く *amara-vikkhepa* や *bahu-vollaka* を止めて、はつきりと自分の非を認めれば余程すっきりするだろうにと思ひますが、自分のことともなればなかなかそう簡単にはならないのでしょう。かくいう私も、例えば、女房に対して失敗をするというような極些細なことを仕出かしたにしても、それを素直に認めようとしなければ多弁になるという経験をなんども繰返しています。しかし、失敗も罪も、たとえ隠し通すことに成功したとしても、決して消えてなくなることはありません。記憶が文字どおり零になるのでもない限りは、失敗や罪も、更には無知も、隠そうとすればするほど益々鮮明になってくるものであります。しかし、決して消えるものではないからこそ、むしろ自ら進んで言葉によって明瞭に失敗や罪や無知を認めて正しい方へ変つていこうとする以外に道はないのだと思います。そして、そういうことを認めることが、知慧にほかならないわけでありまふから、知慧を重んじる人が、孔子に対する老子のように大形に振舞ったり、道元に対する中国の禅師たちのように仏子を振ったり怒鳴り散らしたりするようなことは、理論上決してありえないことなのであります。

ところで、私がなにゆえにこのようなことを執拗に言い立てるのかと申しますと、私が自分の『本覚思想批判』という本の中で、今までお話申上げてきましたような知慧の重視を「知性主義」と呼んで、知慧を無視する「体験主義」と対比させ、仏教とは前者であると述べたことがあるのですが、そうしましたら、曹洞宗々門の寺院の住職だというある読者から、お前は「知性主義」を振翳して思いついて、周利槃特(Cilapanthaka)の「とき」「一文不知」などには全く理解もないだろうし、自分は如来の掌中にある孫悟空の方が数段まさると思うから、仏教のことなぞ全く知らないお前なんぞはとっと駒沢大学を罷めてしまえとお手紙で罵倒されたことがあったからなのです。もっとも、罵倒されただけのことでしたら、こういう場で公言すべきことでもないのですが、「不知」や「無知」について、この方のような誤解だけはして頂きたくないとの思いから、このようなお話も御披露し、また、このような経験があったものですから、本講義でも私は意識して「無知」に関する説明を多くしようと思ってきましたわけです。考えてみますに、こういう場合に起りうる最も大きな誤解は、周利槃特のような「無知」の人を、ソクラテスの考えを借りて申し上げますが、完全な無知者だと思ってしまうこととあります。しかし、人間である限り、完全な無知者など存在しないのです。なぜなら、完全な無知者とは、知ろうとさえしないことであつたわけですが、周利槃特は、たとえ記憶力や理解力が劣っていたとしても、正しい教えはなにかと知ろうと努めたからこそ変りえたのであって、その意味で彼は立派な「知性主義」者といえるわけです。また逆に、「知性主義」とは、本質的にはこれ以外のことではありませんから、「無知」は「知性主義」にとつてだ

け意味があるのであって、知慧を無視している「体験主義」にとつては、「無知」ということさえ根本的にはなんの意味ももたないのではありません。

以上、私の講義を聞いて下さっている皆さんには、少なくとも「無知」について誤解を重ねて頂きたくないと考えて、若干の説明を加えましたが、私がその読者に答えた一文の一節を引けば次のとおりです。

なにが正しい仏教かを知らうともしないで、己の従前どおりのあり方をなんの論拠もなく全面的に自己肯定してしまう体験主義者にならないためには、まず自分の「無知」をはっきりと知ろうと努めるのでなければならぬ。孫悟空の徒と仏教徒たらんとするものとの違いはそこにあるのである。しかるに、少しでもその努力をしようとした人には分かるであろうが、「無知」をはっきり知ることは難しいし、知った「無知」を明確に改めることはなおのこと難しい。そして、これは他人に向つて平然と言えることではないが、自分で正しいことはなにかと知りつつ、それを選ぶとることができず、それどころか現状のままでいいやと聞き直る人のことを『法華経』は「増上慢」と呼んだのである。この「増上慢」こそ度し難い人の最たるものだとは、『法華経』の永遠のテーマでもあり、私も自分のうちに充分に「増上慢」を感じるので大層な口を利くことはできないが、周利槃特を持ち出しただけで自分の方が「無知」の側を代表しているかのように取り違える人を私は決して許すことはできないのである。

引用は以上ですが、この中で触れました『法華経』については、本講座の後半を御担当の池田魯参先生から後ほど妻々御説明がある

のではなからうかと存じます。ここでの私は、以上に述べました「無知」ということを切っ掛けに、いよいよ「道元の変化」という本題へ入っていくと考えております。上述の知性主義からいえば、変わるということは自己の「無知」を認めるということにほかなりませんから、道元が次第に変っていったということは道元が自分の無知を認め、それを改めていったということになるわけです。このことは、知性主義の側からいえば、道元が正しい仏教とはなにかを考えながら正しい方向へ変っていったということを意味するはずですから、大いに評価すべきことなのですが、決定的な体験によって真理を見てしまった人は決して変らないとする体験主義の側からすれば、道元に変化を認めることは道元に「無知」を認めることになってしまいますので、道元が変ったなどということは到底容認しないことになってしまうわけでありす。これが、道元が変ったことを認めるか否かという学説上の攻防の実態であります。常識的にいえば、「無知」ということを全く意識しなくてすむのは、ソクラテスも考えたように、完全な無知者が完全な知者かのいずれかしかなりえないでしょうから、道元を動物と等しい完全な無知者だとも言わない限りは、道元に「無知」を認めないことは、道元を神と同じ完全な知者と認めることになってしまいますが、道元自身自分を神だとは言っていないわけですから、私にはどうしても、道元は自分の「無知」を正しながら変っていった人とは思えないのです。

さて、道元の生涯については、前回の冒頭のお話で「禪師」という呼称に絡めて、天福元年という道元三十四歳の年を中心に、「入宋伝法沙門道元」という署名にまつわる、当時の最先進国である中国

からの文化将来者——それはとりもなおさず禅文化の将来者を意味していたわけではありますが——としての道元の気負いに触れたのでありますが、ここでは、編年式に、簡単に道元の生涯について言及してみたいと存じます。ただ、前にも申上げましたように、私は道元の専門家ではないので、細かい事跡の考証に関する異説等については詳しいことを知らず、そういう説をすっぱかすように見えるであろうことは甚だ申し訳ないことではありますが、ここではあくまでも「道元の変化」という観点から、重要なポイントとなる年代だけを取上げてみることにいたします。

道元は西暦でいえば、一二〇〇年ちよどの正治二年に京都で生まれたとされております。父は、伝統的には内大臣久我通親みちちかとされますが、一説ではその子通具みちともが実父であろうとされております。もし前者であるならば、道元が父を失ったのは三歳の時になります。後者なら、道元が中国より帰った二十八歳の時だったということになります。母は、詳しいことは分らず諸説がありますが、道元が八歳の時に母を失ったのは本当のようであります。その時、道元は大いに世の無常を観じたといわれていますが、母親を失ったのですからそれも当然のことでありましょう。勿論、それが直接の動機となったかどうかは定かではありませんが、道元は、建保元年十四歳の時に、比叡山の天台座主公円について剃髪し菩薩戒を受けて天台宗の比丘として仏教学の研鑽を積むようになったのです。『三大尊行状記』によれば、道元は十八歳の時に、一切経を二返も看聞し、「宗家の大事、法門の大綱を学ぶに、本来本法身、天然自性身という。顕密の両宗、此の理を出でず。大いに疑滞あり。本自り法身法性のごとくならば、諸仏は甚麼なゆえに、さらに発心修行する

や。」と疑問を懷き、そのために比叡山を下りて諸師を訪ねることになったとされております。もつとも、この記事は後世の付加という可能性も強く、私どもの学部天台宗の大家であられる山内舜雄先生によれば、この程度の疑問であれば、当時の天台宗の問答中にも容易にありえたもので特に道元独自というようなものではないとのことでありますが、この記事は、後年になって道元が自らの思想的出発点であった当時の叡山教学である「天台本覚法門」を批判したという視点を取る時には、極めて暗示的な記載になってくるわけであります。しかも、道元の「天台本覚法門」批判という視点を曹洞宗の教学史の中に始めて確立されたのが、ほかならぬ山内先生で、その御本が『道元禅と天台本覚法門』であったのです。私は、この御著書の影響によりまして、始めて道元に関する本格的な発言を重ねていくようになったわけですから、私にとりまして大変大切な思い出深い御本でございます。この件に関しては、私の規定する「本覚思想」批判とも絡めて後でもまた触れさせて頂くかもしれませんが、ここでは、あくまでも道元の生涯から大きく外れないようにして、再び道元十八歳ころの様子に戻ってみましょう。幸いなことに、道元が、恐らくは、この当時の自分自身のことを振り返って弟子の懷契に語って聞かせたことが、『正法眼蔵隨聞記』の中に次のように書き残されております。当時の道元が仏教を学ぶという何をどう考えていたのかを知るには頗る興味深い資料です。で、多少長いのですが全文読み上げてみようかと存じます。

学人初心のときは、道心ありても無ても、經論聖教等を能々見るべし、まなぶべし。我れ始めてまさに無常によりて聊か道心を発し、終に山門を辞して遍く諸方を訪ひ道を修せしに、建仁寺に寓

せし中間、正師にあはず善友なき故に、迷て邪念を起しき。教道の師も、先づ学問先達にひとしくしてよき人と成り国家にしられ天下に名誉せん事を教訓する故に、教法等を学するにも、先づ此の国の上古の賢者にひとしからんことを思ひ、大師等にも同じからんと思ひき。因に高僧伝統高僧伝等を披見して、大唐の高僧、仏法者の様子を見しに、今の師のおしへの如くにはあらず。亦我が起せるやうなる心は皆經論伝記等にはいとひとくみけりと思ひしより、やうやく道理をかんがふれば、名聞を思ふとも、当代下劣の人のよしと思はれんよりも、只上古の賢者、向後の善人をはづべし。ひとしからんことを思ふとも、此国の人よりも唐土天竺の先達高僧をはぢて、彼にひとしからんと思ふべし。乃至諸天眞衆諸仏菩薩等にひとしからんこそ思ふべけれど。この道理を得て後には此の国の大師等は土瓦の如くにおぼへて、從來の身心皆あらためき。仏の一期の行儀を見れば、王位をすて、山林に入り、成道の後も一期乞食すと見へたり。律に云く、知家非家捨家出家と云云。古人云く、著て上賢にひとしからんと思ふことなかれ、賤ふして下賤にひとしからんと思ふことなかれと。云こゝろは、共に慢心なり。高ふしても下らんことを忘るゝことなかれ。安すふしても危からん事を忘るゝことなかれ。今日存するとも明日もと思ふことなかれ。死の至てちかくあやふきこと脚下にあり。

以上の文章を虚心に読むならば、道元の少年の日の心を過ぎった出家の動機と見られるものには、偉大な宗教家にはよく見られるような、己れの罪深さだとか人の世の邪悪さなどに対する絶望などはほとんど含まれておらず、むしろそこにはよい意味での立身出世的

な志向が込められていたことが強く感じられるのではないかと思うのです。確かに「此の国の上古の賢者にひとしからんことを思ひ、大師等にも同じからんと思ひき。」というような単純な意味での名譽欲は、『高僧伝』や『続高僧伝』を読むことによって改められたとありますが、しかし、道元の志は、その後であっても、「ひとしからんことを思ふとも、此国の人よりも唐土天竺の先達高僧をはちて、彼にひとしからんと思ふべし。」と、あくまでも上昇志向的に外側の方を向いております。このような道元にとっては、当時の最先進国から颯爽とお茶をもってまるでひところのパリからでも帰るかのように帰国して京都の人の評判にもなっていた栄西のことなどが非常に憧れの的になっていたに違いないのですが、その栄西は道元十六歳の時に既に亡くなっておりました。そこで、十八歳の年の秋には栄西の弟子の明全を建仁寺に訪ねて、二十二歳の年にはその明全より師資の印可を受けたとされています。このころより、明全らと渡宋の準備が進められ、二十四歳で実現した渡宋は、二十八歳の帰国によって幕を閉じます。栄西とは違い、お茶のような中国の文物にはあまり興味を示したとは思えない道元ではありますが、精神的には、栄西以上の禅を広めるのだとの気概に燃えて、やはり颯爽と帰国したには違いないと思います。ですから、帰国した年である安貞元年には早速に『普勸坐禅儀』を著わしたのであります。四年後の三十二歳の時には『弁道話』を著わし「入宋伝法沙門道元」と署名したことは前にも触れましたが、更に二年後の天福元年の三十四歳の時には、浄書した『普勸坐禅儀』に、これも前述のごとく、「入宋伝法沙門道元」と改めてわざわざ署名したのであります。いかにも大宋国に留学してその精神文化の粹である禅を伝え

るのだという自負にあふれた署名だといわざるをえないのですが、このころの道元は、一般的にいえば、大宋国の大方の禅師には失望してはいたものの、如浄を介して、きちんと考えれば正しい禅もありうるのだとは思っていたに違いないとは推測もつくのです。先に見たように、道元にはもともと上昇志向も強くよい意味での立身出世の志に燃えてもいたわけなのですが、どういう人が真に偉い人といえるのか、どういう考えが真に正しい考えといえるのか、ということは彼なりに断えず真剣に考えていたと思われます。それゆえに、道元は、中国にあっても、単に名譽のためだけではなく、真剣に彼地の禅師たちに仏法の様々の問題を問いかけたのだと思われるのですが、『宝慶記』にもありましたように、大方の禅師は横柄に振舞って辺境の地の一青年僧の問には真剣に答えようとしなかったものであります。しかし、恐らく、如浄だけは、一寺の主たるような人の中では、道元に親切に接してくれた唯一例外的な人だったように思われます。如浄の語録を読みましても、仏教に関してとりわけ秀れた見解をもった方とも見えないのでありますが、恐らく道元にとっては、その人のもっている学識以上に、異国の人に示してくれた如浄の親切が身に滲みて忘れられなかったのであります。同様な意味で、中国に着いたばかりの時に、阿育王山の老典座が、如浄のごとく、住職のような役にはついておりませんでしたけれども、やはり道元に示してくれた親切は彼にとって終生忘れえぬものとなったようです。この老典座のことは道元の『典座教訓』にも出てくる有名なお話です。ここでは割愛させて頂きます。

さて、今少し前に、このころの道元は、如浄を介して、きちんと考えれば正しい禅もありうるのだとは思っていたに違いない、と申

上げたのですが、このことを多少具体的に指摘いたしますならば、この期を代表する『弁道話』に現われておりますように、理論的には、禪宗の人が最も陥りやすい「心常相滅説（心の本性は常住であるが現象は滅するという考え方）」ははっきりと否定しながらも、かかる誤解を排した正しい禪はあると考えており、かかる禪は積極的に推賞したのだということがあります。そのことは『弁道話』末尾に次のような形ではっきりと現われております。

いまは破衣襪盂を生涯として、青巖白石のほとりに茅をむすんで、端座修練するに、仏向上の事たちまちにあらはれて、一生参学の大事すみやかに究竟するものなり。これすなはち龍牙の誠勅なり、鷄足の遺風なり。その坐禪の儀則は、すぎぬる嘉祿のころ撰集せし普勸坐禪儀に依行すべし。

このように、道元は、一方では、正しい仏教とはなにかを理論的に追求しようという姿勢を示しながらも、他方では、正しい禪もあることを積極的に勧めていったのであり、晩年に向って、徐々に前者の傾向が強まっていったにせよ、最晩年に十二巻本『正法眼蔵』を著すまでは、多かれ少なかれ、道元にはこの両方のありかたが並存していったように思われるのであります。

ところで、今申し上げた二方向中、後者の意識が突出しそれが「入宋伝法沙門道元」の署名となつてあらわれた『普勸坐禪儀』の浄書のあつた天福元年の翌年の文暦元年には、三十五歳の道元の下へ二歳年上の懷奘が日本達磨宗から入門して参ります。日本達磨宗の考え方については後にも触れ直さなければならぬと思つておりますが、一種の典型的な禪宗であつて、理論上は坐禪すら不用と主張したとしても一向におかしくはないのですが、従つて、この

日本達磨宗から自分の膝下に参じた懷奘に対しては、道元も必然的に坐禪を勧めることが多くなつたと考えられます。それゆえ、この直後数年の道元の教えを記録した懷奘の『正法眼蔵隨聞記』には、坐禪や只管打坐を強調する箇所が多くみられるのだと思います。その一節を取上げれば次のとおりです。

学道の最要は坐禪これ第一なり。大宋の人多く得道することみな坐禪のちからなり。一問不通にて無才愚痴の人も、坐禪をもらすればその禪定の功によりて多年の久学聡明の人にも勝るゝなり。しかあれば学人が祇管打坐して他を管することなかれ。仏祖の道は只坐禪なり。他事に順ずべからず。

しかし、同じ『正法眼蔵隨聞記』の中には、次のような問答の記載のあることも充分に注意しておくべきであります。

一日僧問て云く、智者の無道心なると無智の有道心なると、始終いかん。答て云く、無智の有道心は終に退すること多し。智慧ある人は無道心なれども終には道心を起すなり。

嘉禎二年、道元三十七歳の時には、道元の住した興聖寺に僧堂が開単され、年末には懷奘が首座に任ぜられますが、道元と懷奘との間には、『隨聞記』で描かれるような種々の問答が行われていたでありましょう。しかるに、このころよりだいぶ時を経た仁治二年の道元四十二歳の春には、懷奘と同じ日本達磨宗から、懷鑒が、義介、義尹、義演、義準、義荐、義運等多数の門弟を引きつれて道元の下に大挙入門するということが起ります。そのためもあつてか、その年の十月には、日本達磨宗の人にとつても重要な課題であつた「仏性」について道元の解釈が示されております。恐らくこのころから、典型的な禪宗である日本達磨宗に以前属していた弟子たちを

一体どのように教えていったらよいかということが、道元の課題にもなっていたように思われるのです。

寛元元年四十四歳の年には、京から越前へ移り、吉峰寺に住した後、翌年九月には大仏寺（後の永平寺）の法堂が完成し、これ以降ここが道元の活動の拠点となります。越前のこの地は、鎌倉の御家人波多野義重の所領だったのですが、道元が京都を引き払って越前吉田郡へ引き込まれたについては、勿論、義重の熱心な勧めもあったでしょうが、こういう場合の選択には、外的環境の変化に応じて当の本人自らがその状況を考えて一番よい道を取るべく苦慮しながら変っていったことが根本にあると考えなければならないと私は思っております。考えて生きていく人には、必ずや外的偶然を内的必然に変えていくことがあるはずだと思うからなのですが、当時の道元を取り巻く外的偶然としては、比叡山からの圧迫や中国臨済系の僧円爾の布教開始が考えられております。寛元元年以降の道元の著述を見ますと、かかる外圧に対する批判を内面的に論理化していったという形跡が認められますので、そういう状況は大いに考えておかねばならないと思いますが、なによりも、上昇志向の強かった道元が都を退いて、当時の都の仏教界の体制的主流をなしていた叡山の手台本覚法門と都周辺の臨済禅とを冷静に眺めることができるようになったのは大変意義のあったことだと思います。

さて、こうして越前へ籠ってしまっただ道元に、数年して鎌倉行化の話がもちあがります。大仏寺の寄進者であり鎌倉幕府の御家人でもあった波多野義重を介して時の執権北条時頼の招請があったからだといわれておりますが、これによって、道元は宝治元年四十八歳の年の八月三日に永平寺（大仏寺の名は前年の寛元四年に改まって

おります）を出発し、翌年三月十四日に帰山するまでの半年余を鎌倉で過すことになったわけですね。この鎌倉行化のことは、後世の創作だとの説もあったのですが、本学で非常勤で教えられている納富常夫先生や本学の伊藤秀憲先生および佐藤秀孝先生などの考証によって最近では史実と確定されております。道元のこの鎌倉行化のポイントとは、帰山後の鎌倉での説法の報告に「善を修する者は昇り、悪を造る者は墮つ。因を修して果を感じ、軛を抛ちて玉を引くのみ。」とあることから、因果の問題が中心にあったと考えられておりますが、この因果の問題については最後の回に中心的に取上げてみる予定です。従って、その問題はひとまず置くにしても、この鎌倉行化のことは道元にとっても非常に希有な経験であつたろうと思われまふ。そもそも道元が京都や北陸周辺を大きく離れるのは、中国留学の時とこの時だけなのですが、前者の場合には、国内に限っても京都と九州太宰府との間は往復したとはいえないものの、若くてしかもよい意味での立身出世を願っていた道元にとって時代の状況が明瞭に目にとまったとも思えません。鎌倉行化の時は、土地問題などにもかかえた世の柵も無下には断りきれない齢も既に四十八歳の時であります。道元の才は昔式に数えて言っておりますが、今式に言えば四十七歳で私とほぼ同じくらいの年です。今でも、五十に近いといえばガツクリくるくらいですから、当時四十八歳の道元にはどういう時代の現実が目に入っただでしょうか。鎌倉といえば、波多野氏の屋敷のある名越に留ったらしいですが、当時の鎌倉は、日蓮がこの地で辻説法を開始する六年ほど前のこと、親鸞が関東から京都に去ってから十二年ほど後のこと、といった時代に当ります。どういうルートで道元が鎌倉へ入ったのかはわかりませんけ



れども、その往復路の道すがら、関東の人々に慕われた親鸞のことが道元の耳に入った可能性を否定する理由は少しもないと思います。

鎌倉から帰った道元がいかなる思いで晩年を過ごしたかは書き残されたものから推測するほかはございません。道元は建長五年の八月二十八日に亡くなったとされておりますが、それに先立つ最晩年に著わされたものが十二巻本『正法眼蔵』であります。その文章は、それ以前の道元の華麗な文体とは全く趣きを異にしています。道元は明らかに変ったのです。その十二巻本の中心は、第七の「深信因果」、第八の「三時業」、第十の「四禅比丘」にあるといつてよいと思いますが、その「三時業」巻では次のように述べられております。

いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。まづ因果を撥無し、仏法僧を毀謗し、三世および解脱を撥無する、ともにこれ邪見なり。

このような明確な発言は、これ以前にはみられないことなのですが、講義の後半二回では、今も言われていた「撥無因果」の問題に関連して、必然的に「撥無因果」となってしまう禅宗と、「深信因果」でなければならぬ仏教とを対比させながら話を進めていきたいと考えております。

(一九九一年五月二十五日脱稿)