

悟りの仏法から願の仏法へ

——最終講義に代えて——

鏡 島 元 隆

一

インドから中国を経て日本へ伝わった仏教の坐禅観については、大きく分けると、その歴史の上で、三つの画期的な転回がなされたと、私は考える。一つはインドの釈尊によってなされた転回であり、二つは、中国の慧能によってなされた転回であり、三つは、日本の道元禅師によってなされた転回である。

坐禅は、今日では仏教独自の修行と考えられているが、元来は釈尊によって始めて行われたものではなく、仏教以前からインドにおいて一般に行われていた修行であった。インドでは、これをヨーガと称していた。釈尊はこれを仏教の修行に採り入れただけである。ただ、釈尊はこれを仏教の修行に採り入れるに当って、二つの点において大きな転回をなされたのである。

一つは、釈尊以前におけるインドのヨーガの修行は苦行であったが、釈尊はこの苦行を否定されたのである。インドのヨーガの修行は、今日の日本にも伝えられ、一部の人に行われているが、元来、ヨーガの修行は苦行である。どういう苦行が行われたかというに、たとえば爪先を立てて長い時間立っているとか、一日中、犬や牛の真似をするとか、そういう苦行が行われたのである。

しかるに釈尊は、こういう苦行を、仏教の修行からきっぱりと否定されたのである。こういう苦行に対する釈尊の批判は極めて明快である。この世において、犬の真似をするものは、来世において犬に生れ変わるであろう、この世において、牛の真似をするものは、来世において牛に生れ変わるであろう、そう批判しているのである。^①それ故に、釈尊に採り入れられた坐禅の修行が苦行でないことは明らかである。これが、釈尊における仏教の修行、坐禅の大きな特色の一つで

ある。

いま一つ、坐禅の歴史の上で、積尊によってなされた転回は、坐禅の修行を、現世において涅槃に達するための修行とされたことである。インドのヨーガの修行は、来世において天に生れるための修行である。しかるに積尊は、ヨーガの修行を仏教の修行、坐禅に採り入れるに当って、この来世における生天思想をはっきりと否定されたのである。

インドは周知のように、貧富の差が甚だしい国であって、それは今日においても、積尊当時においても異なることはない。従って、一般民衆は極度に低い生活を余儀なくされたから、彼等は現世の幸福を諦めて、来世の幸福を願ったのである。インドの一般民衆が非常に貧しい生活をしながら、極めて楽天的に生きていることは、彼等が来世をもっているからである。従って、インド人はヨーガを修行すれば、来世には天に生れ、物質的な幸福に満され、超自然力を得ると信じているのである。

しかるに積尊は、ヨーガを仏教の修行、坐禅に採り入れるに当って、このような来世において天に生れるという思想を否定されたのである。仏教の修行、坐禅は死んでから後に天に生れるための修行ではなく、現世において涅槃を得るための修行である。

このヨーガの修行と、仏教の修行、坐禅とのちがいについて

ては、『胎藏経』の中に、積尊は難陀の出家した因縁をたとえとして詳しく述べている。それを道元禅師は『知事清規』の中に引用している。難陀は積尊の異母弟であるが、難陀は成人してから積尊によって出家させられるのであるが、難陀は出家して積尊の教団に入りながら、自分独りは天に生れることを目指して修行したのである。それがためにみんなから除けものにされ、誰も相手になるものがなく、そこで積尊に泣きついて、救いを求めるのである。これに対し、積尊は、神通力をもって、難陀を一旦は天上の世界へ連れて行き、続いて地獄の世界に落ちることを教えて、これによって難陀に天に生れることを目指す修行が誤りであることを悟らさせるのである。

これは単なる寓話に過ぎないが、以上によってみても、積尊によって行われた仏教の修行、坐禅が苦行ではないこと、来世において天に生れるための修行ではないことは明らかである。こういう特色をもつ仏教の修行、坐禅がインドから中国へ伝えられたのである。

中国における初期禅宗の坐禅がどういふものであったかは、詳しくはわからないが、こういう二つの特色をもっていたことはまちがいない。

しかるに、このようにしてインドから中国へ伝えられた坐禅は、六祖慧能に至って、再び画期的な転回がなされること

となった。慧能の著述に『六祖壇經』がある。『壇經』がはたして慧能の著述であるかどうかには問題があるが、通念に従って慧能の著述とみると、この『壇經』において見性が説かれることによって坐禅觀が大きく転回されたのである。

それはどういふところであるかというところ、インドにおいては、坐禅の修行は静かな場所ですと心を乱さずに坐するところであった。しかるに、この静かな場所ですと心を澄まして坐する坐禅が、中国の慧能からしては、否定されたのである。釈尊の涅槃は慧能からしては悟りという言葉で言い換え得るが、悟りということは、慧能からは自己の本性を見ること、現代風に言えば、自己を究明することにある。しかるに、慧能からは自己の究明は、あらゆることにおいて可能であって、坐禅にはよらないとしたのである。後のことになるが、中国の禅では桃の花の咲いているのを見て悟った人もあり、竹に小石が当たったのを聞いて悟った人もある。これをつきつめていくと、朝、顔を洗うことによって悟ることができるのであり、食事をすることによって悟ることができるのである、必ずしも坐禅にはよらないということになる。

従って、中国禅の立場からすると、禅においていちばん大事なこと、悟りを得るかどうかということにあり、自己を究明し得るかどうかということにあって、悟りを得る機縁が何であるかということは問わないのである。その意味では、

慧能は仏法を悟りの宗教と把えることによって、禅から坐禅を解放したと言えよう。これは、坐禅觀史上における大きな転回である。

この慧能の坐禅觀は、後の中国禅宗の歴史を一貫する重要な思想である。ただ、ここで問題となるのは、慧能が仏法を悟りの宗教と把えることによって坐禅を解放したという意味について、二つの理解のしかたがあるということである。一つは、それは坐禅に対する執われを否定したという意味にとるものであり、いま一つは、坐禅そのものを否定したという意味にとるものである。

近代のすぐれた中国禅宗史家の胡適は、慧能(神会)は、仏法を悟りの宗教と把えることによって、実は坐禅ということとを否定したのであると主張する。胡適は、中国では禅宗という宗教が生れて、文字に対する執われ、儀式に対する執われを否定したが、まだ坐禅に対する執われが残っていた。しかるに、慧能(神会)が出るにおよんで、坐禅そのものをも否定したのであって、これによって禅宗は一切の執われを一掃したのである。これは、支那思想史上における絶大な解放であると主張する(『支那禅学の変遷』、今関訳、昭和一一)。

この胡適の主張は、理としてはその通りであろうが、事としての中国禅が坐禅抜きで成立し得るかどうかは問題である。しかし、いずれにしても、インド仏教における仏教の修

行、坐禅は涅槃にいたるための欠くことのできない修行であるという、坐禅のもつ意義が、慧能によって著じるしく低減せしめられたことは確かである。

このように、慧能（神会）によって、中国禅から、仏法は悟りの宗教として把えられたのであって、それによってあらゆるもの、あらゆることにおいて悟ることが可能であるときれたのである。中国禅は生活禅であると言われるのは、この点を指すのである。それ故に、慧能（神会）による禅の中国的転回は、皮肉にも坐禅の宗教である禅宗から、坐禅を否定する結果となったのである。慧能以後の中国禅は、思想としてはこの慧能の精神に直結するのである。たとえば、宋代に成立した看話禅は、公案の工夫が禅の中心とされるが、公案の工夫は必ずしも坐禅を介しなければならぬという必然性はない。坐禅によって公案を工夫することもできるが、日常生活を通して公案の工夫をすることもできる。日常の生活を通しての公案の工夫は、動中の工夫と言われ、坐禅を通しての公案の工夫は、静中の工夫と言われるが、静中の工夫よりむしろ動中の工夫の方が勝るとさえ言われるのである。従って、看話禅においては、本性を悟るのは必ずしも坐禅でなければならぬという必然性はないのであって、この点、看話禅は慧能の思想に直結しているのである。

以上の坐禅観の歴史を通観すれば、何故に道元禅師が坐禅

の意義を強調し、只管打坐を唱えなければならなかったかという歴史的理由がわかる。私は、坐禅観の歴史の上からすると、道元禅の特色は中国の六祖慧能の坐禅観を逆転したところにあると考える。すなわち、慧能は仏法を悟りの宗教と把えることによって悟りから坐禅を解放したが、道元禅師は逆に仏法を坐禅の宗教と把えることによって、坐禅から悟りを解放したのである。ここに、中国禅と異なる道元禅の日本の特色があると言えよう。

一般に、中国仏教と日本仏教のちがいは、中国仏教は因から果に向う教えであり、理から事へ向う教えであるが、日本仏教は果から因に向う教えであり、事から理に向う教えであると言われる。この中国仏教と日本仏教のちがいが、慧能によって代表される中国禅と、道元禅師によって代表される日本禅との間にみられよう。

すでに述べたように、慧能は仏法を悟りの宗教と把えることによって坐禅を解放した立場と言えるが、悟りとは本性を見ることであり、自己を究明することである。本性を見ること、自己を究明することは、あらゆるものにおいて、あらゆることにおいて可能であるが、しかしそれは理の上において言えることであって、そこに理中心の中国禅の特色がみられる。

しかし仏法を坐禅の宗教として把えた道元禅師からは、あ

らゆるもの、あらゆることが悟りの契機であるという中国禅から、ただ一つの機縁である坐禅を扱びとったのである。中国禅からすれば、坐禅はあらゆる機縁の中の一つの行であるが、道元禅師においては、坐禅は諸行の中の一つの行ではない。坐禅だけが、ただ一つの仏法証入の道である。これは極めて具体的であって、事を重んずる日本の特色をよく示すものである。

道元禅師がこのように、坐禅だけを仏法証入の道としたことは、中国禅をとり超えて、インドの釈尊の立場に還ったものと言えるが、かといって、道元禅はインドの釈尊の禅とまったく同じであるとも言えない。もとより道元禅師自身の信念においては、禅師は釈尊の仏法をさながらに伝えるものであるが、坐禅観の歴史の上からみると、道元禅にはインドの釈尊の禅とも異なる日本の展開がみられる。それは、インドにおける釈尊の禅においては、坐禅は涅槃にいたるために欠くことのできない修行であって、釈尊においては、涅槃は到達点であり、坐禅はそれにいたるプロセスである。この点は、中国禅においても異なることはなく、中国禅においても、悟りは果位であって、修行はその果位にいたるプロセスである。

しかるに、道元禅はこれをひっくり返して、悟りが出発点であり、修行はそこから出てくるものとされたのである。道

元禅師の坐禅が「本証妙修」とか、「証上の修」と言われるのはこれを指しているのである。これは、坐禅を悟りからの修行として扱ったことであって、それはインド禅にも、中国禅にもみられない道元禅の日本の特色であると言えよう。

二

上において、坐禅観史上における中国禅の坐禅観に対し、道元禅師が只管打坐を唱えざるを得なかった歴史的理由を尋ねたのであるが、つぎに『正法眼蔵坐禅箴』巻に引用されている南岳と馬祖の磨埵の公案からして、解釈学的に道元禅が只管打坐の坐禅であるほかないことを検してみよう。

南岳は六祖慧能の弟子南岳懷讓であり、馬祖はこの南岳の弟子馬祖道一であり、埵というのはかわらである。この二人の師資の間に磨埵の公案がやりとりされたのである。

馬祖は南岳のもとに弟子入りして、朝から晩まで熱心に坐禅している。そこへある日のこと、師の南岳がやってきて、聞くには、「お前、何をやっているんだ」という。馬祖が「坐禅しているんです」と答えると、南岳は「何のために坐禅するんだ」と聞く。馬祖が「仏になるために坐禅しているんです」と答える。すると、南岳は黙って傍らにあったかわらを拾ってきて、そばにあった石の上でござしと磨き始めた。馬祖があっけにとられて、「お師匠さんは何をなさるんです

か」と聞くと、南岳は「かわらを磨いているんだ」と答える。馬祖が「かわらを磨いてどうなさるんですか」と聞くと、南岳は「かわらを磨いて鏡にするんだ」と答える。そこで、馬祖はハッと悟ったというのである。

しかるに、南岳が馬祖にかわらを磨いてみせたのは、一体何を意味するかということについて、中国禅と道元禅師において、その把え方がまったくちがうのである。

中国禅の立場からすると、南岳が馬祖に石の上でかわらを磨いてみせたことは、人はいくら坐禅の修行をしても、坐禅だけによつては仏になれないことを教えたのである。坐禅だけによつて仏になれないということは、仏になるには坐禅とは別に心の工夫をしなければならぬ、ということである。これは看話禅の立場に結びつく教えであつて、看話禅の立場からすれば心の工夫、すなわち公案の工夫によらなければ仏になることはできない、ということになる。

しかるに、道元禅師はこの公案をまったく、別の意味にとつてゐる。かわらはいくら磨いても鏡にはならない、そのように人はいくら坐禅の修行しても、それによつて仏になることはできないということは、道元禅師の立場からすれば、坐禅することがすでに仏であるからである。すでに仏であるものが、坐禅することによつて、あらためて仏になりようがない、というのが南岳磨磚の公案に対する道元禅師の把え方である。

ある。

では、何故こういうちがいが出てきたかというところ、坐禅をこれから努め励んで仏になる修行とみるか、すでに仏であるものの修行とみるかの、中国禅と道元禅師の坐禅観のちがいである。これは、修証を因位から果位に向う修行とみる中国仏教と、果位から因位に向う修行とみる道元禅師の修証観のちがいでもある。

この公案の終りに南岳の言葉として、「若執_二坐相_一非_レ達_二其理_一」という示しがあるが、これは中国禅からすれば、坐禅に執著すれば、真理に到達することができないという意味である。

しかるに、道元禅師はこれをまったく反対の意味に解している。若_{なんじ}という字を汝と読んで、「若_{なんじ}、執坐相は非達の其理なり」と読んだのである。「執坐相」というのは言葉通りにとると、坐相に執するということであるが、道元禅師はこれを坐禅に徹底する意味にとつたのである。「非達其理」というのは言葉通りにとると、真理に到達できないという意味であるが、道元禅師は非達ということの大いに達する意味にとつたのである。それ故に、「非達其理」は余すところなく真理に到達している意味に理解したのである。

『正法眼蔵』の註釈である雑華蔵海の『私記』は、執坐の執とは「親切」という意味であり、非達という意味は「玲瓏

通暢」、つまりすっきりとゆきわたらないところはない意味であると述べている。これはこの公案の出典である『伝燈録』（巻五）本文の解釈としては、はなはだ牽強附会な解釈であるが、道元禪師の坐禅観からするとそのような解釈とならざるを得ないのである。それ故に、南岳が馬祖にかわらを磨いてみせたのは、中国禅からは坐禅に執著してはならない意味であるが、道元禪師からは逆に、ただ坐禅するほかはないという意味、つまり只管打坐するほかはない、という意味になるのである。

このように、中国禅の坐禅修行と、道元禪師における坐禅修行とは、同じ坐禅修行であっても、その意味が大いに異なるのである。それは、すでに述べたように、中国禅の坐禅修行は因から果に向う修行であるのに対し、道元禪師の坐禅修行は果から因に向う修行だからである。このことは、禅宗のような聖道門と対極的な立場に立つ浄土真宗の念仏に比べてみると、興味深いものがある。親鸞の念仏は、阿弥陀仏に救われるための念仏ではなくて、すでに救われたものの喜びの念仏であり、報謝の念仏であると言われる。それと同じことが、道元禪師の坐禅の上でも言えるのではないか。道元禪師における坐禅の修行は、これから修行して仏になるための坐禅ではなく、すでに仏であることをあかしする坐禅、親鸞の言葉に做って言えば、報謝の坐禅とも言えるであろう。

しかし、ここにむずかしい問題がある。念仏はやさしい行であると言われるが、親鸞の念仏は、唱えることが大変にむずかしいと言われる。同じように、道元禪師の「証上の修」という坐禅も、凡夫である私がどうして証の上に立った坐禅を行ない得るかという、むずかしい問題に当面するのである。

これについては、従来の宗学は道元禪師の坐禅は、凡夫である私も本来は証の上にあるという。本証の信の上に立つものであると説いてきた。それは、証を目的視しない意味において、不染汚の修証であると説いてきた。中国禅は悟りの仏法であるが、道元禪は本証の信の仏法であって、そこに道元禅の日本的特質がある、と説いてきたのである。

このように、道元禅の特質を本証の信の仏法であるとする主張は、私の恩師である衛藤先生や、榎林先生の強調するところであって、私は長いこと両先生の薫陶を受け、その影響下にあったのであるが、道元禅を信の仏法と規定することが、坐禅に対する信という意味であるか、あるいは三宝に対する信という意味であれば、道元禅を信の仏法と規定すること、何の問題もないが、両先生の主張するように、信の内容が『学道用心集』（第九、可二向道修行事）にいうところの、「仏道を修行するものはまず須らく仏道を信ずべし。仏道を信ずるものは須らく自己もと道中であって、迷惑せず、

妄想せず、顛倒せず、増減なく、誤謬なきことを信ずべし」の意味であるとする、道元禪を信の仏法と規定することに、私は何か胸落ちしないものを感じるのである。その胸落ちしない理由は、要するに道元禪を本証の信と規定する主張は、現実の私と、本来の私とを区別し、現実の私から発足するのではなく、本来の私から発足することである。本証の信の仏法の提唱は、本来の私は仏である、または私の中に仏があることを信じて修行する立場であるが、それは現実の私を、仏という理想的現実において、そこから発足するものであって、現実には凡夫である私から発足するものではない。道元禪の特色が理を重んずる中国仏教に対し、事を重んずる日本仏教の立場であれば、現実には凡夫である私から発足しなければ、事中心の日本仏教の特色が十分に発揮されないのではないかと、ということにある。そういう問を抱いて考えた末に、私の到達した立場は、道元禪を悟りの仏法に対する信の仏法としてではなく、悟りの仏法に対する願の仏法として把える主張である。翻って考えれば、道元禪師の仏法が願の仏法であることは、禪師自身が説いていることである。それはつぎのようである⁽³⁾。

上堂。我が本師釈迦牟尼仏大和尚、先世瓦師と作り、名ずけて大光明と曰う。爾のとき仏あり、釈迦牟尼仏と名づく。彼の仏世尊、寿命・名号・国土・弟子、正法・像法、一に今仏の如し。

彼の仏と弟子と、俱に瓦師の舎に至り宿る。瓦師、草座・燃燈・石蜜漿をもって仏および比丘に施し、誓願を發す。当来五濁の世に仏となり、仏および弟子の寿命・名号・国土・身量、正法・像法、一切みな今釈迦牟尼仏の如くにして異ならざらんと。その昔の願の如く、今日仏となり、国土・弟子、正法・像法、寿命・名号、一切みな古釈迦牟尼仏の如し。日本国越宇開闢永平寺沙門道元、また誓願を發す。当来五濁の世に仏となり、仏および弟子の国土・名号、正法・像法、身量・寿命一に今日の本師釈迦牟尼仏の如くにして、異ならざらんと。ただ願わくは、仏法僧の三宝、天衆・地衆、雲衆・水衆、拄杖・扠子、この願を証明せんことを（中略）。いま道元、また今釈迦牟尼仏および仏弟子に見え、また仏説を聞く也無。釈迦牟尼仏言くへ法華涌出品の文、「始めて我が身を見、我が所説を聞き、即ちみな信受せば、如来の恵に入る」と。すでにかくの如く仏の所説を聞くことを得れば、即ち仏身を見るなり。始めて仏身を見て、また自らよく信受し、如来の恵に入るなり。況や耳に仏身を見、眼に仏説を聞き、ないし六処亦復かくの如からんは。仏の家に入りて住し、仏の所に入って誓願を發すこと、一に昔の願の如くにして異ならざるなり（永平広録卷二、182上堂語）。

ここに、道元禪師の誓願の仏法に対する熱烈な冀求が窺えるではないか。

三

上において、道元禪師の仏法が悟りの仏法に対する誓願の仏法であることをみてきたのであるが、しかし道元禪を誓願

の仏法として把えることは、さらに進んで道元禅は凡夫の宗教であると規定せざるを得なくなるのである。そのことを、二つの観点からして述べてみよう。一つは、さきに挙げた南岳と馬祖の磨磚の公案の検討によってであり、一つは晩年の禅師の行実と思想の変化によってである。

さきに、「磚を磨いて鏡となす」という『正法眼藏坐禅箴』卷の言葉を挙げたが、私はそこに凡夫のまままで救われる道元禅の立場が示されているとみるのである。

人間にはいろいろ素質のちがいがあって、生まれながら才能に恵まれ、きらきら輝くようなすぐれた人があるが、何の才能もなく、何のはたらきもない才能の劣った人もある。磚というのは石ころであって、それはもっともありふれた、どこにでも転がっている、つまらないものである。それは、人間で言えば片隅におかれ、めだたない、とるにも足りない人間である。そんな磚のような人間でも、磨けば鏡になる、と道元禅師は教えている。

ここで注意すべきことは、磚の本質は玉であり、磚は磨けば本質としての玉が輝き出ると、道元禅師は言っているのではないことである。磚は磨けば、磚としての光を放つと言っているのである。問題は、磨くか、磨かないかである。磚は磚のままなのである。磚が玉を羨んだところではなかったが、玉も磨かなければ光を放たないが、磚も磨きさえすれば、

ば、磚は磚として光を放つのである。磚も磨けば鏡になる、そんなばかなことがたうであろうが、道元禅師は「いまの人もいまの磚を拈じ磨してころみるべし、さだめて鏡とならん」(『正法眼藏古鏡』)と言っている。私はそこに、道元禅師の仏法が凡夫のまままで救われる道が示されている、と考えるのである。

さきに、道元禅師の仏法は仏法を坐禅の宗教として把えることによって、悟りを解放した立場であると述べたが、悟りを解放したとはどういう意味であるか、ということである。今日、道元禅師は悟りを否定したと主張する人もあるが、私が禅師は仏法を坐禅の宗教として把えることによって、悟りを解放したという意味は、決して悟りを否定したという意味ではない。禅師が悟りを解放したという意味は、悟りという一回性の経験を尊重する立場を否定したということであって、それは限りなく修行することのほかに悟りはないという意味である。従って、それは磚も磨けば鏡となることと表裏一体の思想であって、禅師も「発心は一発にてさらに発心せず。修行は無量なり、証果は一法なりとのみきくは、仏法をきくにあらず、仏法をしれるにあらず、仏法にあふにあらず」(『正法眼藏発無上心』卷)と述べている。

さて、道元禅師の仏法が凡夫の宗教であるといういま一つの観点は、晩年の禅師の行実・思想が変化したことによる。

これについてここでは縷説しないが、このことは、晩年の禅師の行状・思想を知るにおよんで、私には決定的なものとなつたのである。⁽⁴⁾

そこでつぎに、道元禅を願の仏法、凡夫の宗教と規定することによって起る二、三の問題について考察してみよう。

まず第一に起る問題は、道元禅を願の仏法として把えることは、それが限りなく人のために尽す仏法として把えることである。これについて、禅師は「自未得度先度他」という『涅槃經』の言葉を引いて、『正法眼蔵発菩提心』巻に、「菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさきは一切衆生をわたさんと発願しいとなむなり」と述べている。禅師によれば、そういう発菩提心は「この慮知心をもて、菩提心をおこすなり」と記されているが、ここで慮知心というのは、分別心、すなわち凡夫の心である。凡夫であるわれわれが、自分より先に人を救わうという願を発することができるのであり、発さなければならぬのである。

禅師によれば、この「自未得度先度他」という願を發せば、凡夫であるわれわれは、悟りを究めた仏にならなくてよいというのである。『傘松道詠』に、「おろかなるわれは仏にならずとも、衆生をわたす僧の身ならん」という歌があるが、ここに私は、悟りをもって至上とする中国禅に対し、願をもって至上とする道元禅の特色があり、悟りをもって至上

とする中国禅からの、願の仏法、凡夫の宗教としての道元禅の脱却があり、訣別があるとみるのである。

しかし、ここに問題がある。禅師のいう「自未得度先度他」という崇高な願が、はたして自分がまだ悟りもしない凡夫において可能であるかどうかということである。それは、悟りを究めた仏において始めて発することができないものであつて、まず悟ろうという修行に志ざすことが先ではないかということである。これは、中国禅からすれば、もつともな疑問である。しかし、禅師によれば、自分が悟ってから人を悟らしめようとすれば、いつまで経っても人を悟らしめることはできないというのである。禅師は、「しかあるを、いまだあきらめざれば、ひとのためにとくべからず、とおもふことなかられ。あきらめんことをまたんば、無量劫にもかなふべからず」（『正法眼蔵自証三昧』巻）と、示している。肝腎なことは、人を救うことができるかどうかのほからいではなくて、人のために尽そうという願をまず発することである。

つぎに起る第二の問題は、凡夫であるわれわれの発す願に、はたして永続性があるか、持続性があるか、ということである。まことに凡夫であるわれわれの発す願は、ひとたび発してもすぐ退転してしまい、永続しないものである。そういう凡夫の願は、いわゆるやかん願心とか、三日坊主とか言われて冷笑されるものである。そういう凡夫の願が、どうし

てそれによって、仏のいのちに触れることができようか。

これに対し、道元禪師は菩提心というのはひとたび発せばそれでよいものではなく、「一発菩提心を百千万発するなり」(『正法眼蔵發菩提心』卷)と示している。凡夫の願は、すぐ退転してしまう。しかし、発心しては退転し、退転しては発心し、かぎりなく精進を続けていくことが、「一発菩提心を百千万発する」意味である。そこには、凡夫である自分を見据えた懺悔の心が起らなければならぬ。そこに、凡夫であるわれわれの発す願が仏のいのちに触れ、仏の願と一つになる道があるのである。それ故に、願の仏法であり、凡夫の宗教である道元禪は、懺悔を伴うものでなければならぬ。それ故に、『正法眼蔵發菩提心』卷には、「また心も肉も、懈怠にもあり、不信にもあらんには、誠心をもばらして前仏に懺悔すべし。恚麼するとき前仏懺悔の功德力、われをすくひて清浄ならしむ、この功德、よく無礙の淨信精進を生長せしむるなり。淨信一現するとき、自佗おなじく転ぜらるるなり。その利益あまねく情非情にかうぶらしむ、その大旨は、ねがはくはわれたとひ過去の悪業おほくかさなりて、障道の因縁ありとも、仏道によりて得道せりし諸仏諸祖、われをあはれみて業累を解脱せしめ、学道さはりなからしめ、その功德法門、あまねく無尽法界に充滿弥輪せらんあはれみをわれに分布すべし。仏祖の往昔は、吾等なり。吾等が当来は、仏祖なら

ん」と、道元禪師は示している。

つぎに起る第三の問題は、凡夫であるわれわれの発す願は、まず人のために尽そうという願を發すことであるが、それには釈迦牟尼如来と出会い、釈迦牟尼如来の生きたように生きようということである。それは、道元禪師を介して釈迦牟尼仏に生きようという願を發すことであるが、それは釈迦牟尼仏をどう把えるかという問題である。法身仏である大日如来や、報身仏である阿弥陀如来の功德は廣大無辺であり、無量寿であると言われるが、それに対し宗門の釈迦牟尼如来の功德はどのようなものであるか、ということである。

この問題は、宗門の本尊觀にかかわる重要な問題であるが、宗門の本尊はすでに衛藤先生が明らかにしているように、法報応三身中の応身仏ではなくて、三身未分以前の現身仏であり、現身仏としての釈迦牟尼如来の生きたように生きることは、釈迦牟尼如来のなされたように坐禅することである。従って法身仏である大日如来や、報身仏である阿弥陀如来に対応する功德は坐禅の功德である。その坐禅の功德の広大なことは、道元禪師が「ここをもてわづかに一人一時の坐禅なりといへども、諸法とあひ冥じ、諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界のなかに去来現に常恒の仏化道事をなすなり」(『正法眼蔵弁道話』卷)と示しているところである。従って、凡夫の發す願に廣大無辺、無量寿の功德があるかどうか

は、釈迦牟尼如来の行なった坐禪を凡夫であるわれわれが信受奉行するかどうかにかかっていると云うべきである。

(4) 拙稿、「最晩年の道元禪師」(春秋三四九号・三五〇号、平成五年六月・七月)

なお論ずべき多くの問題が予想されるが、大綱に立って、私は道元禪は悟りの仏法に対する信の仏法ではなく、願の仏法であり、凡夫の宗教である、と主張する。

註

(1) 平川彰氏は、「犬の真似や牛の真似をして生活することは人間にとって非常な苦痛である。彼らにかかる苦痛に堪えることよって来世に天に生けると期待していたのである。仏陀は完全に牛戒を修し、完全に牛心を修したもの（すなわち牛になりきったもの）は、来世に牛に生まれるであろうと判定し、同様に完全に狗戒を修し完全に狗心を修したものは、来世に犬に生まれるであろうと判定している」と述べている（『原始仏教の研究』一四四頁）。

(2) 石井修道氏は、「近年の研究成果から言えば、慧能に仮託された見性説は、神会より後の主張と云うことになる」と主張している（道元の靈性批判―鈴木大拙の靈性と関連して―『禅研究所年報』第二号、平成三年三月）。

(3) 道元禪を願の仏法として把える人に、東隆真氏『誓願に生きる』（曹洞宗務庁、平成二年四月）、高橋正己氏、『正法眼蔵』における「誓願」の位置について」（宗学研究三二号、平成二年三月）がある。