

人間と道元禪

——偏正五位思想を媒介として——

新 井 勝 龍

はじめに

只今御紹介にあずかりました新井でございます。学生時代も含めまして四十年近く本学及び皆様方に御厄介になり育てていただきました事、厚く感謝申し上げますとともに、この度最終講義の機会を与えていただいたことを深く光榮に存ずる次第であります。

さて私のこの度の演題についてであります。これをみて或いは皆様の中には「人間」とは今はやりの「人間学部」「人間学科」等で用いられている人間ではないか、又「道元禪」とは本学建学の精神である。この二つをくっつけ合わせたのは本学入学案内の焼き直しではないかと受け取り、いくらこれまでそれで御給料を貰ってきたからといって、最終講義までそれで済ませることはないではないか、とお考えの方もおられることと存じます。

しかし在家の、自由に自分の生き方を決めることができる立場から、道元禪を選び出家した結果、そのメッカとしての本学に入学しやがて建学の精神の理解に到った私といたしましては、人間として生きる究極的在り方として道元禪に入つたという精神的経歴があります。

そしてそれに伴う最終課題として現在専門としている曹洞五位特に偏正五位の研究にのめりこんだ次第でありますので、この演題でのお話しは私自身の歴史と真実として述べさせていただきます。

よってまずこのテーマの「人間」についての私の理解を建学の精神とからめて明らかにしておきたいと存じます。これが先程触れました「人間学科」のように、現在我々が直面している環境問題・南北問題・民族問題・臓器移植・脳死・尊厳死等の問題が化学・医学・政治・経済・法律等の各分野が何の統一もなくバラバラに急速な進展をしたことの反省にた

ち、その矛盾を人間の原点にかえり総合的かつ根本的に見つめ直そうとして、それが学問的に一分野として独立し新しい学科として設立されている現代の風潮と深い関係があることはいうまでもありません。

これにはこの問題が起る前から、我々はいついかなるときでも、この人間の原点にかえって考えることが必要だったという反省がこめられていることを忘れてはならないと思います。

それにつき私がここで特に強調したいのは、この人間なるものがその理解者の根本的立場の相違により大変異なったものとなり、それにより今述べた問題への対処の仕方も非常な相違が生じてくることになるということです。

たとえばこの根本的立場を大変粗っぽくして申し訳ありませんが、昨今特に重視されている科学的知性的客観的立場と本学建学の精神とされる主体的な禅仏教・道元禪的立場とに分けてみますと、現在大問題である環境問題を例として考えれば、人間を知的存在としてみる立場からは環境は畢竟知的存在を支えるための道具として、第二義的第三義的なものとしてしか扱われないのに対し、禅仏教的立場からは環境と自己は互に生かし生かさされるものとして一如一体にみてゆくのを根本といたします。

同様に尊厳死についていえば、知的立場からは死はあくま

でも未知なるものとして探究し徹底的に対決する姿勢をとりつつ死ぬのが人間としての尊厳を意味することになるわけですが、禅仏教では生死一如の立場から、未知への探究性をもちつつも死は対立するものではなく一つのお別かれとして受取るのが人間としての尊厳を意味することになると思います。このようにどの立場にたつかは重大な問題であります。

これについての私の経験をいえば、知的立場や他の立場では私自身の問題は解決されず、禅仏教の立場でなければ私は満足できませんでした。また禅仏教にも日本では臨済禪と曹洞禪と道元禪がありますが、曹洞禪と道元禪こそ私にとっての究極的立場であります。この私の選択は私が浄土真宗の篤信の在家の出身であるだけに、特に他の人とは異なる私なりの精神的経緯によるものであります。

勿論、そこに普遍的意義がないわけではありません。禅仏教は、極めて個別的な体験の故にすぐれた普遍性を得るものであります。私の選択にもそれが表われていると思いますので、それについてまず述べさせていただきます。

一、道元禪との邂逅

人間であるならば、誰しも経験せざるを得ない思想形成において最も重要な時期である少年期から青年期を、私は第二次大戦の真只中で一億総玉砕が叫ばれているなかに、死の恐

怖におののいて過ごしておりました。

当時天皇は現人神であり、そのような神聖絶対にして犯すべからざる神の為に死ぬことこそ、民として最も喜ばしいことだと教えこまれていましたが、私は当時の一般的状況として、口に出せば勿論死ぬ程ブン殴られ蔑まれるだけなので言えませんでした。天皇は神だというのが小便もするし大便もする、子供も作りやがて死なねばならないのに、何故そのようなものか、その為に自分の唯一大切な生命を捧げるべき絶対者なのかが納得できませんでした。

ともあれやがて一億総玉碎で死なねばならないが、死ぬときは肉体も肉親も名誉も金も全くなり一切の喜びも楽しみも奪われ、ただ一人無限の恐怖に直面するのみであると苦しんでいました。

そして少年故の単純粗雑ですが素朴かつ直截な考え方から、よくある対他的な種々の葛藤も、よく死んだ気になれば何でもできないことはないといわれているように、この死の恐怖を超えれば一切の問題・悩みも解決されると思ひ込むようになっっていました。

その方法を渴望し模索しつつある時、運よく間一髪で戦争にいかねばならぬ迄年をとらぬうちに敗戦となり、日本はそれまでの天皇中心の滅私奉公を強調する神道が衰え、私にとっては喜ばしい個性を重んじ生死の透脱を説く仏教ブームの

時代を迎えることになったのであります。

戦後の日本全体を覆ったのは一億総懺悔であり、自信喪失・無力感・絶望的風潮であり、思想界を風靡したのは親鸞聖人の「地獄は一定のすみかぞかし」という人間の本质への深い見極めの言葉であったことは、皆様御存知の通りであります。

この言葉はその絶対他力思想とともに、それまで自己の死の恐怖とその超克を志しつつ、実家の菩提寺の真宗の大谷大谷で教職についていたこともあった和尙の影響を受けていた私の心を強く捉らえました。

一時は全面的にその教えに傾倒したのでありますが、しかしよくよく見極めると、その教えも結局は来世浄土へ生まれねば真の救いは完成されないということでもありますので、性急に今の自分の手で究極の安心を得ねばやまない青年期の私にとっては、満足のゆくものではないことを痛感せざるを得ませんでした。

その渴きに応えてくれたのが、当時爆発的に流行した臨済禅の鈴木大拙が紹介した、唯心の浄土・己身の弥陀、即ち極楽浄土は我が心にあり阿弥陀如来とは我が身以外にはないという教えでありました。

確かにそのようになれば私のそれまでの生死自他の問題は解決する筈なのでありますが、それは知的理解やイメージ把

握などではとらえることができるようなものではなく、これを確認するためには無量劫来の自我への執着を捨て真の無我に体達しなければなりません。

その体達の方法を教えてくださいるのは禪以外にはないということですので、近くの禪宗のお師家さんを訪ね禪を習い坐禅もしてみたりいたしました。とても埒があきません。

暗いトンネルの中を彷徨する気持ちでいるうち、やがてこのようにとても無我になれず生死・自他の人間の根本問題を解決できぬようなら、自分は存在の価値はないと思ひこむようになります。

このように心理的に極限の絶望的状况に追いつめられ、やがて結局俺というものは無用だと自己放棄を自覚した時、不思議にそのおれがおれがという自己を必要としない自己、無我に目覚めそれこそ真の自己であることに気がつき、此の世のも何のも比較することのできない、真実性の自覚にもとづく大歓喜に襲われたのを覚えております。

ここに漸く人間存在の矛盾解明の端緒を掴むことができたわけですが、これが禅仏教の全く初歩的な体験に過ぎなかつたことは皆様ご存知の通りであります。よくいわれるようにこれだけでは、種々の矛盾相克の厳しい日常の現実生活に、この自覚を生かしてゆけないのは当然であります。その意味では鈴木大拙の臨濟禪は豪放痛快ですが、それだけに粗笨で

肯い難いところがあり、甚だ充ち足りぬ思いをしておりますた。

やがて深くは理解できぬものの、この私の疑念をはらしてくれるものを感じしめた道元禪師の『正法眼蔵』に出合うことができ、それによれば出家しなければならぬというので、紹介を得て曹洞宗に入門し、更に『正法眼蔵』の詳細な解明を願ひ、師匠の許しを得、本学禅学科に入学させていだいた次第であります。

二、本証妙修と建学の精神

当時の本学の総長は、宗門内で道元禪を学門的に体系づける先鞭をつけられた衛藤即応先生であり、仏教学部長は伝統宗学を現代的に表詮するのに一生をかけた榊林皓堂先生、その他主任には光地先生・鏡島先生等が綺羅星のように並んでおられ、この先生方の下で宗学の御薫陶をうけることができたのは、私一生の幸運であったと思ひ感謝いたしております。

中でも最高の学恩を頂いたのは、眼蔵の大家として宗内外に広く認められていた榊林先生でありました。その榊林先生から徹底的に教えこまれたのは眼蔵の根本宗旨は『本証妙修』であるということであり、それは迷悟に拘わらず仏祖正伝の仏法をうけ仏作仏行を實踐するということで、それが行

学一如の本学の建学の精神の根幹であるということであり、
すので、これは皆様よく御存知のところであり、

これは私のそれまでの、如何に現実生活に無我を實踐して
ゆくかの疑念をはらしてくるものとして、誠に有難い道理
でありましたが、その教えに自己自身の日常生活を顧みたり
それを説かれる諸先生方のありようを照らし合わせると、そ
の先生方も時に自ら洩らされているように、その道理の具体
的な実践となると甚だ曖昧であり、その面の疑念は心の底に
深く刻みこまれざるを得なかったのが実状でありました。

しかしまもなくそれが解決される時がきました。それは本
学大学院在学中に、当時宗学研究所員で後に本学教授にもな
られましたが、措しくも二十年程前五十二才で亡くなられた
横井覚道先生の御紹介で、当代最高の宗乗家といわれた岸沢
惟安老師に榎林先生と同じく参ぜられ、如法の行持綿密で知
られている静岡のK・N老師の参禅会に加えていただいたこ
とによります。

そこでの体験を申しますと、まず初相見ということでは老師
に対し仏祖である師家への礼法といたしましたして、三拜九拜の
礼拝をいたします。老師は師家分上といたしましたして、身じろ
ぎもせずただじつと合掌して私の礼拝を受けられるのみであ
りました。

それは誠に厳肅極まりない御姿で、その時に味わった身の

引き締まる想いは、それまでにお会いした他のいかなる老師
からも受けたことのないものでした。これがただで済む筈が
ないのを私は知るべきでしたが、未熟な私は全く知る由もあ
りませんでした。

さてそのようにして礼拝が終った後、お茶が出て初相見と
いうことでいろいろ尋ねられました。まず「尊公の生まれは
どこかな。」であります。私といたしましても禅問答につい
て学んでいるところが無いわけではありませんでしたが、他
の老師に対した時と同じくありのままなるにしかずと思ひ
「はい新潟でございます。」と答え、「尊公のお師匠さんはど
なたかな。」と問われたときも、「はい」といってありのまま
私の師匠の名を述べました。

その外いろいろありました。みな普通のごく平凡な問答
のみで、最後に「よろしい、しっかりやりなさい。」といわ
れて引き下がり、横井先生からかねて繰り返し聞かされてい
た、厳しいお師家さんとの始めての御挨拶・初相見はともあ
れ済んだということ、ホッとしたので覚えております。

しかしそれが実は何も済んでいなかったのを、すぐイヤと
いう程思い知らされたのであります。それはその直後の提唱
で例をあげて戒しめられたのが、一応は参禅者全員への示し
の形式を借りてはいましたが、私には実はついその直前の、
老師への私の立ち居振舞答えをめぐってのものであること

が、何よりも明白であったからであります。

まず礼拝についてでありました。老師は次のように注意されました。礼拝する時ただ額を畳にこすりつけさえすればよいと思っている者がいるが、それでは世俗の人が目上の者に恐れ入り何かを期待する時の仕草に外ならない。

我々仏道に生きる者の三拝九拝とは、自己を無にして眼前の師である仏祖を立姿のまま足の平からその全身を自己の頭の上にいただき、無我そのものである仏祖に自己の全身心をあげて一体となってゆくのでなければならぬ。

従って拜む者も仏の威儀に従い、仏の弟子が仏の師を礼拝するあり方に則り、頭の上に仏の足を九度頂く時も、指をキチンと揃え掌を常に平らにしかも水平であるようにし、掌の上に足を載せている仏祖が微動だもしないようにしなければならぬ。

このようにいわれた後「よくみかけることであるが指も掌もグンニャリさせ、前後に扇ぐようなやり方で礼拝している者がいるが、その手の上に仏祖は載っておれぬから誤りだ。」と示されましたが、私の礼拝がそのようであったことは、私自身が最もよく知っていたのであります。

しかしこれはまだ一般にも通ずるものでしたが、次のお話しは明らかに私のその直前の応答をめぐってのものであります。

「儂が尊公の生まれはどこかと聞くのは、禅僧としての立脚地を問うているのに、新潟から来ました等とトンチンカンな答えをする者がいる。それでどうして常に仏道に生きる者といえるか。不心得も甚だしい。」といわれました。

まことにその通りで、ややもすれば慣れ合いとなり勝ちな他の参禅会とは異なると、身心をひきしめざるを得ませんでした。しかしその次が更に大変でありました。

「尊公のお師匠さんはどなたかと聞いたところ、ヌケヌケと自分の師匠の名を述べたものがあるが、これは無反省の極みである。儂は修行時代、他の人から師匠の名を問われ遂に答えられなかった覚えがある。」「儂どもは弟子をみればその師匠が分るといわれている。」「自分が真に師匠の徳を発揚した弟子たるにふさわしい者であるかどうかを思うならば、師匠の名などが裂けてもいえない筈である。それを平然としても誇らしげに名をあげるなど、無自覚も甚だしいといわねばならぬ。」と獅子吼して手厳しく槍玉に挙げられたのであります。

ここに、私は始めて通常の世俗的人情の甘さをフツ切った真の禅僧・正師にお会いした気がいたしました。

その後日常生活の箸の上げ下ろし、沢庵の噛み方から足一歩の踏み出し方に至るまで、通常人の生活とは異なる仏作仏行の実践のあり方を指導していただき、確かにここにこそ本

物の仏祖たるにふさわしい実践がある。ここに迷いの中にあっても仏弟子として実践してゆくことが出来又実践してゆかねばならぬ道があり、ここに仏祖が現われていると云え、これに慣熟することにおいて始めて真の仏祖に円熟してゆくことは明らかで、これが本証妙修というものかと身心に泌みて納得がいった次第であります。行学一如とはこのようなあり方を根本とするものでなければならぬと確信できたのであります。

これは余談めいたものとなりますが、その後縁あって本学で教鞭をとるようになったので、学生達には私の理解通り「道元禅とは簡潔にいつて本証妙修であり、それは仏祖の威儀を迷悟に拘らず実践することです。」と述べますと「ハイ分かりました。」と簡単に分かった気になってしまっているのを見て愕然といたしました。

道元禅の根本は自分自身の上のこととしてみねば納得できぬ筈であるのに、簡単に頭脳の中の理解でおわり、自分自身の上のこととして受けとっていない結果、通常の生活と仏威儀の実践の真の差を知らないで分かったと思っっている。つまり全く分かっていないのを知ったからであります。

それでは必ず知的理解に墮して本証妙修を誤解し、その結果時には本証妙修自体を非論理的なものとして否定にはしることにもなりかねません。通常一般に評価されている学者で

も実践をしらぬ結果そのような無理解に墮した実例をしばしば見掛けております。

それで授業中ことある毎に、自己の生死・自他の関係の真実を常に深く見つめ、無自覚な通常性を明確に脱落した仏作仏行に生きるところにこそ始めて本証妙修の道元禅があり、それはキチンとした修行道場で正しい師に導かれ、厳しくそれまでの曖昧な通常性を打破しなければならぬことを明確にせねば真に分かったとはいえないよ、と強調してきました。

これについて或程度の手応えは感じつつも、その真実を学生に徹底的に、果たしてどれだけ受け取ってもらえたか危惧の念を抱いたまま、一身上の理由から本学を去らねばならぬことを残念に思っている次第であります。

それはさておき以上の経緯で道元禅の本証妙修の一分は嚙りかけたのでありますが、その根本道理には未だ不明の点が多く、教員生活に入る前の宗学研究所の時代では、本証妙修とは正師よりうけて始めて納得できることから、それを中心に述べている面授嗣法の問題をまず扱い、次にそれに基づく日常生活においては何をなすべきか何をなすべからざるかを知るべく、道元禅の戒律の研究に移りました。

その中、道元禅の戒律も人間としての本質的な生き方の道理によることから、その道理を明かすべく、前に述べましたK・N老師が、現代正法眼蔵参究の宗家とされる西有穆山禅

師の遺囑を受けその嗣岸沢惟安老師が畢生の課題として著述されたのを、まとめて示された「中国日本を貫ぬく曹洞宗旨」とされる曹洞五位」の研究に入りました。

その頃から本学での教員生活に入りまして、結局曹洞五位が私の教員生活中の研究の主題となったのであり、私にとりましては人間と道元禪はこの曹洞五位においてこそ納得できるものとなっております。

三、五位の内容と意義

ところでこの曹洞五位は現代では知る人が殆んどなくなり、誤解無理解が多いので少しその概説をしておきたいと思えます。

曹洞五位とは元来が中国の曹洞宗旨を簡潔に示したものでありますが、道元禪師の日本曹洞宗におきましても道元禪の根本道理を示すものとして用いられてきたものであります。

しかし最近急速に眼蔵重視の機運が高まるとともに、眼蔵の一部に五位容認の語もあるが何より五位批判の語句が多いことから五位無視の傾向が強まり、一般には馴染みが少なくなりまして一寸説明いたしますと、五位とは五つの位を意味し曹洞宗旨を五方面から説いたものであります。

この五位には全部でそれぞれ性格の異なる四種類の五位が伝えられています、その中で最も曹洞的特質豊かで、私か

らえば道元禪の教えに直結する性格をもっているのは偏正五位と称するものであります。

この偏正五位の内容を簡単にいえば、仏祖道の実践において区別を超えた無我の面を正しい位と書く正位とし、区別の私の面を片寄る位と書いて偏位とし、この無我と我、即ち正位と偏位の両位の五つの組み合わせで仏道を捉らえるものであります。

まず第一の組み合わせは仏道の実践を区別を超えた無我・空の面に区別我が包みこまれているところでとらえるもので、正位却って偏といいます。第二の組み合わせは区別の私の面に区別を超えた無我・空の面が収められているところと収められていると捉える立場で偏位却って正とします。このように正と偏が一如であるとするのを回互といいます。

このように正位と偏位は一如であるので、第三として仏道は無我の正位のみで捉らえてゆく結果正位の跡も残さないのを正位中来といいます。第四としては前位と逆に区別の私の偏位のみで捉えてゆく結果偏位の跡も残さないのを偏位中来と名づけます。このように正位或いは偏位の一方のみでとらえるのを不回互といいます。

そして以上の四つの位は別々のものではなく、それぞれの位がそれぞれの位に滞るものではないことが明らかかなように、それは有にも無にも正にも偏にも回互にも不回互にも滞

らずその凡てを兼ね帯びているあり方を本質としているのであります。これを兼帯といひまして、その意味では四つの位にそれぞれ兼帯があるのですが、この兼帯そのものを明細に表明した位が第五位で相兼帶來とされています。

このように偏正により合計五つの位をたてているので偏正五位と呼ばれております。

この偏正五位説については創唱者は誰かとか、その最古とされるテキストの年代確定等が問題とされていますが、ここでは重要でないので触れないことにします。

ともあれ偏正五位は道元禪師以前に唱えられ中国曹洞宗旨として確立していたものであることは確かであり、しかも法系的に道元禪師がその系統を引いているのみでなく、宗旨としての道元禪形成にあたり、この中国曹洞宗旨としての偏正五位思想が重大な関係をもっているというのが、従来の理解であり、私の一貫した主張であります。

この理解について簡単にいえば、偏正五位は先程その内容について述べましたように、修行して悟りを開くことについてのものではなく、煩惱を脱尽した上の仏祖の実践の内容自体を分析して示したものであります。

これに対し道元禪は本証妙修といわれておりますが、それは煩惱を超えることのできない初心者から仏祖に至るまで等しく実践してゆくべき法を述べるものとして、偏正五位とは

また立場が違っております。しかし本証妙修とは悟未悟を通じてではあります、いずれにしても仏祖の立場の実践を行ってゆくことにあるという意味では相通する面があるといえらると思ひます。

これについて現今この本証妙修の内容について仏祖の実践とか仏作仏行といわれるものの内容が具体的に何をさすかが問題とされ、偏正五位を否定しつつ様々な説がなされています。

それらに拘らず偏正五位こそ本証妙修の重要な根本道理をなしていると私が主張する理由を次に述べてみたいと思ひます。

四、本証妙修と偏正五位

一般に本証妙修といへば、この言葉の源泉である『正法眼蔵弁道話』が只管打坐をメインテーマとしていることから、本証妙修の仏作仏行を只管打坐のみにみる者も多いのですが、これは後に述べますように仏作仏行とは一切の行を意味すべきであります。しかし只管打坐には仏作仏行の象徴的な行という意味があり、只管打坐のみ仏作仏行と唱える人も少なくないので、まず只管打坐と偏正五位との関係から述べてみたいと思ひます。

1 只管打坐と偏正五位

只管打坐と偏正五位といいますが、只管打坐とは仏作仏行の中でも特に思量性を用いぬ性格のものであるから、分析的な偏正五位など介入する余地はないと否定する人が多いのであります。

即ち只管打坐について通常行われている理解を具体例でいえば、『眼蔵』及び『普勸坐禅儀』で示される坐禅を体得され、一生をかけて到る所で坐禅を伝授宣揚し、宗門で坐禅の第一人者といわれた沢木興道老師が「只管打坐とは袈裟をかけて端坐して、ハイそれで終りということだ。」と簡潔に示されているのに尽きると一般に喧伝されているのがそれでしょう。

それでこのように極めて体験そのものとして簡潔に示される所に極意があるのに、偏正五位の論理等で分析を逞しくしようとするのは場違いであると批評されたりしているのであります。

しかし道元禅は、臨濟禅がとすれば維摩居士の一黙を最高に評価し言詮不及を強調する傾向があるのに対し、道理を尽くして説き明かすのを特質としており、それは『普勸坐禅儀』は当然ながら『正法眼蔵坐禅箴』では尚更坐禅を様々な面より道理をもって詳細を究めて説き説行一如であることをのみる時、私はこれこそ偏正五位と同質であると思わざるを得ないのであります。

それで試みに偏正五位で先程の沢木老師の言葉をみますと、袈裟をつけ端坐するというような姿・姿勢をとるところは偏位に外なりません。そして「ハイそれで終り」とそれで全て済んでいるというのですから、第四位の偏位中来を示したものに外ならず、このようにみることにより、正しい姿・姿勢がその無所得の無所期のあり方においてあることがよく理解できると思います。

これに対しそのように偏正などでみるのは畢竟屁理屈に過ぎない、その証拠にそのような説明は沢木老師の言葉から誰しもが受けとる理解を別の言葉で単純に跡づけしたのみに過ぎず、些かもそれを上廻るものではないことでも分かるといわれることもあります。

よって従来なかったこのような批判を考慮しつつ、偏正五位から只管打坐を全面的に解説してみ、偏正五位的理解の独自の意義について、少し申し上げたいと存じます。

まず第一位の正位却偏からの説明ですが、正位とは坐禅における仏祖の無我のあり方をさし、偏とは姿・坐相を示したものと いえます。即ちこの位は、区別を超えた仏祖の無我のあり方をするのが大切で、重視される坐相もそれでいかされた坐相でなければならぬことを意味します。

つまり真の無我のところ、俗服にとどまらず仏祖の身体である袈裟に包まれざるを得ぬのであり、左右前後等一切の偏

りをこえた端坐でなければならぬことになります。呼吸も喘いだり沈みこんだりしてはならぬ理由がここにありません。

思うに証悟せる仏祖分上の人と未だ到らぬ凡夫位の人とは、その境涯において又身心のあり方において前にも触れませんでしたように天地の相違があります。自ずから仏祖位に至った人の坐禅とさもない人の坐禅にも同様の差があります。

凡夫位の者にとっては、仏祖から導かれるか未熟な人から指導をうけるかにより、その実践並びに証悟において決定的な相違を生じてくるのは当然であります。それは自己の体験的事実として如浄禅師との出遇いに至高の意義を認め、仏道修証は正師から面々相授することにあると面授の法門を強調されている道元禅師により明らかに証明されているところであります。

その意味で道元禅の坐禅は正師により指導され正師の坐禅をならいそれにふさわしくなるのでなければならぬ、これが正伝した仏の身体といわれる袈裟をかけて坐禅することの意味といえると思います。

これに対し臨済で坐禅に袈裟をかけないのは坐禅自体には仏祖の坐禅としての意義はなく、見性目的の精神集中の為の手段にすぎないので、姿勢すら問題にしないという見方によるのは衆知の事実であります。従って道元門下でも只管打坐至上主義を称える者の中には、えてして一般に分り易い一切

他物によらぬという、唯我独尊の強調に止まり、坐禅における師承の重要性を軽視する人があり勝ちですが、その誤りは明らかと思います。

次に第二の偏位却正からの理解をすれば、仏祖の坐禅の坐相には区別を超える仏祖の心・悟りがあるのでなければならぬということでもあります。

よく無所得無所期の只管打坐に悟りなどないといわれるが、無所得無所期の自覚こそ究極の悟りであり、それに未熟であれば仏祖としての嗣法は許されず、熟達する時に始めて嗣法が許されるのはいうまでもないところであります。

ですから宗門では坐禅の坐相を重んずる余り、坐相さえ端正であれば眠っていてもよしとしたり、逆に眠っていても坐相が崩れぬのはすばらしいと評価されたりすることがありますが、坐禅は大なる覚醒の場ですので、眠っていても坐禅ではないことを知らねばならないと思います。

臨済禅では悟りを至上とすることから、悟っておれば居眠り坐禅も認めるところがありますが、道元禅では如何なることがあっても坐禅中に眠ることがあってはならないと沢木老師がよく戒しめられた理由はここにあります。

第三の正位中来からの説明を考えると、坐禅において仏祖であるという意義のなかでも、一切にとらわれぬ衝天の志気を挙するところでありまして、坐相の跡も袈裟の跡も残さず

区別の偏の影もとどめないのをさします。

この意味で袈裟を着端坐してそれで終わりのところ、一切区別なしの大尊貴において袈裟を着けず端坐せずでなければならぬのは当然であるが、尊貴の一方にとどこおるところがあれば臨済的な坐相軽視や独尊に陥りがちとなるので、尊貴の跡も残さぬものでなければならぬのは重要であります。

それから第四の偏位中來からいえば、繰返し引用する沢木老師の坐禪についての説、袈裟を着端坐する時それで一切終わりで示されているといえます。その姿・坐相の偏位で一切尽きているので悟りの跡も残さぬのをいいます。

このことから一寸坐れば一寸の仏という言葉が悪しく解され、坐禪・坐相の偶像化が行われることがあります。偏位中來とは偏位のみのところ偏位の跡も残さないことからすれば、姿・坐相へのとらわれを超えて、その跡も残してはならないのであります。その意味でこの一寸の坐禪には、一寸の仏は余計であるとともに一寸の坐禪というも余計であるということを理解すれば誤りに陥り難いと思います。

最後に相兼帶來の立場から坐禪についていえば、以上の四位を統括する根拠そのものの表明として悟りと姿・坐相、正と偏の回互と不回互のいずれにも偏せぬところをいいます。

しいていえば、この仏祖の究極としての坐禪は名づくべからざるもので「これ」としかいい得ないものですが、その

「これ」は師から弟子へとお伝えできるものでしょうかと疑問の形で捉えることにより、実体性や自他との関係に徹底してどこおらぬところを示すような述べ方においてとらえられるものといえようかと存じます。

2 面授と偏正五位

以上本証妙修の象徴としての只管打坐について偏正五位との関係について述べてみましたが、そこで従来の只管打坐観に対し偏正五位からいえることは、如何に仏祖からの嫡伝面授が肝要であるかであります。

これは道元禪師が特に修行の用心として、「修行者は材木に、師は大工にたとえられる。どんなによい材木でも下手な大工の手にかかればよさが現われることはないのに対し、たとえ悪い材木でもすぐれた大工によればすばらしい働きを示してくるのである。このように師の正邪によって悟証の真偽が定まるのである。」と正師の面授が第一の要件として重視し述べられている通りと思います。

このような修証は坐禪のみでなく、この坐禪を中心とした行住坐臥の凡てに亘るものであることは、坐禪のみの仏祖などないことからいうまでもないと思います。

よって次に一切修証の根拠をなす師資の面授思想の中に偏正五位の道理を探ってみたいのであります。そこでまず師資

と偏正との関係ですが、正は師に偏は資に一応相当すると思
います。

これによりみれば第一位の正位却偏は、正の師は偏の資に
その嫡伝の仏作仏行の実践を伝え、偏の資が正の師に無我に
おいて収まるのをいいます。

臨済下で師は弟子が悟る助縁をなすにとどまり、明らかに
師資対立的であるのに対し、道元禅で師と一体の綿密の宗風
を強調する根拠は、このような正の師が無我において弟子を
包み導くところに明らかに知れると思います。

これに対し第二位偏位却正とは、弟子は無我の師の身心に
叶うべく師の全身心に帰依し仕え受けとり包むことに勤める
ところであり、宗門で弟子をみれば師が分るという程その一
体性が強調される理由がここに示されております。従ってこ
の師資の授受の一体性は極まりないもので、臨済下の資が師
にもとらわれていないことを示すべく師を殴ったりするとこ
ろに師から許可されたりする、などとは異なる特質が示され
ていると思います。

第三位の正位中来では、この師と弟子とのあり方で師が弟
子を収めてゆく一如のところ、正の師のみがあつて相對する
弟子はどこにもないという大尊貴が説かれてくるのでありま
す。ただしこの大尊貴は臨済説のように一般に理解されてい
る個々の大尊貴を説くのではなく、一体の大尊貴の故に大尊

貴の跡も残さぬ徹底した無我である必要があります。このよ
うに綿密な無我であつてこそ正師ですので、資はひたすら仕
えてゆくことにおいてのみ自己の無我大尊貴を確立し得真の
後継となり得ることとなるといえると思ひます。

第四位偏位中来からは、無我で師に仕える資に無我の師が
写し込まれ一体のところ、資に仏道が尽くされているところ
をさします。

ここで重要なことは、資が師をも尽くしたというのは、単
純に師と対等となるとか師を超えるからといって師を蹶倒し
てよいとするのではなく、その超える意義とは、それはあく
まで師に仕えるところ師の跡も残さず又資の跡も残さぬこと
によるということであります。

最後の第五位相兼帶來では、師資が第一位・第二位のよう
に回互でありつつ第三位・第四位のように不回互であるの
で、回互にもとどこおるべからず不回互にもとどこおるべか
らずであり、師の跡も残さず資の跡も残さぬものとして、只
管打坐のところ述べましたように、実体性とか自他にとど
こおらぬところであります。具体的な例を示せば道元禅で師
資授受のところを、まのあたり、肉面・肉身心を授ける意味
で面授というが、そこで面授の面が自他授受の対立をこえた
究極のあり方を示しつつ、その面とは『面授』巻で「厚きこ
と三寸、薄きこと一丈」などと尺寸にとらわれぬ脱落を示し

ているのがそれに近いと思われます。

このように本証妙修とは師資における兼帯の面授の中で醸成されたものとみることができると思われますが、これを更に時間的に伝統と創造の問題においてとらえた方に衛藤即応先生がいます。先生は、師匠がその時代・環境に生きた個性のままの大尊貴を弟子に授け、資がそれに収まりそれに生かされるところに伝統があり、弟子がそれを受け自己の時代環境個性においてその師匠の面目を自己の面目として生きぬくところに、人間文化形成の基盤である伝統と創造の歴史的な基本構造があると強調しておられます。

このような師と資との関係は、現代の西歐的な教育における先生と生徒との別人格性強調の関係からは理解できぬことと存じますが、分り易い具体的な例をあげれば、能・歌舞伎等の日本の伝統芸術における師匠と弟子の絆において伝えられてきた修行とその成果を御覧になれば大凡の、推測御了解が得られると思えます。

五、現今の曹洞禪解釈の問題点

——偏正五位理解の観点から——

以上の偏正五位理解に基づく道元禪究明により、現今道元禪解釈について呈示されている問題点について一考したいと存じます。

昨今は従来の伝統宗学なかんずくその中心思想とされる本証妙修に対し、釈尊の縁起思想に還ることを強調する学者達により本覚思想否定を根拠として厳しい批判がなされているので、これについて考えてみたい。

その批判とは道元禪は仏教の本筋をゆくものなので、釈尊が当時流布していた外道の教えであるアトマン思想等の本覚思想を否定してゆくところに仏教を確立したのをみれば、道元禪もその頃の本覚思想を否定していくところにあつたともみることができるとみ、本証妙修の本証とは本覚と同義でそれに基づく修行を説くのが本証妙修であるから、それは結局外道説であつて、本証妙修は仏教でもなく道元禪でもない、というのであります。

これについていえば、批判者の批判は本証妙修の本証をインド宗教のアトマンとか教学という仏性とか或いは臨済禪の自他共通の本来性なる性とかの観念的固定的なものと同じにみていることによるのであります。これを前に述べた偏正五位による本証妙修理解から考え直してみたいと思えます。

前に述べたように道元禪の本証妙修は、無我性そのものである師を資が受けてゆくところにあるのであり、その本質としてあげられる兼帯とは、実体性や有無自他にとどこおらぬものとしてのあり方をいうものであることを考える時、その

本証には批判者のいう形式的固定的な意味は全くないことを知らねばならないと存じます。

これと関連して批判者は、禪で一般に特に強調されている生命知覚のない非情の成仏説について、それは固定的形式的な万物共通の本覚思想によるからと批判的であるのについて考えてみたいのであります。これについていえば、道元禪で釈尊が成道された時に山河大地有情非情同時成道したといわれたと強調しているのがその批判の具体的な対象であります。

この批判について考えるためにこの釈尊の成道の語の内容を偏正五位から解釈してみますと釈尊が無我・正になり成道した時、万物・偏はその中に包まれ同じ無我性を現わして成道に生かされてきたのをさします。この場合その成道・無我に非情が除外されることがあれば、その無我は非情と対立し非情を容れることのできないもので、真の無我とはいえないものとならざるを得ないことをしらねばならないと思えます。

この意味で非情の成仏とは、釈尊の面授及び嫡々相承の仏祖の成道において成立せしめられてきたもので、従って非情の本証というのも批判者のいうような固定的観念的なものではなく、具体的実践的な体験内容を根拠にしているので、批判説は不適當であると思っております。

これに対し伝統宗学を主張する方達の中では、道元禪は修と証を一如とみ、師と資を一如とみるところにあり、各別に

みるのは誤りであるとの説がよくなされています。

しかし修における無我を標榜しつつも未熟な立場も含む弟子のあり方と、証における無我の円熟したあり方とは、単純に一如にみることはできません。又嗣法できる程無我における一如を達成しても、師の時代環境個性の無我のあり方と資の時代環境個性の無我の間には明らかな差異があります。これは衛藤先生が伝統と創造として述べられたようなものであります。各別のない一如はありません。

この両者の問題を偏正五位から考えてみたいと思えます。まず伝統宗学批判説についていえば、その師資をいわずただひたすら本覚への滞りを否定し無我を徹底しようとするのは、正・師よりの働きかけの回互を無視し、その結果伝統を受けらることで無我を究めつつ創造してゆくダイナミックにして現実的な見方に欠けているといわざるを得ません。

又伝統宗学の単純な擁護説は正・師と偏・資の一如回互の強調のみで、伝統と創造の間の各別の不回互を知らないことによるといえると思えます。

このように偏正五位理解は宗学解釈に重要な観点を与えてくれるものであることを強調したいと存じます。

六、偏正五位の中国禪的特質と道元禪の日本の特色 について

このように偏正五位と道元禪には深い関係がみられますが、前にも少し触れておきましたように偏正五位がそのまま道元禪なのではありません。偏正五位はあくまでも修証全般にわたる四種の曹洞五位の中の、特に証の面のみの分析の道理でありまして、そこには中国曹洞禪の特質として仏法を尊貴平等なあり方と日用区別のあり方との回互不回互兼帯とらえるのみですので、師の無我を資がしめすという意味はあるが、道元禪の本証妙修における修証にわたる意味のものはなく、又師の一挙手一投足を弟子が受けてゆくという意味はありません。

従って右の中国曹洞禪の回互不回互兼帯をより具体的個人的な師よりの面授強調やそれに基づく迷悟に拘わらぬ修証主張に展開したのは日本の展開によるとみるより外ありません。

この日本の展開の特質については、法然上人への親鸞聖人の絶対帰投にみられるような特定個人への全面的帰依とか、日本語の一般的用法でもみられる自己各別についての意識の曖昧さ、神道等でも知られるような上下・尊卑の間の厳しい区別意識の希薄さ等の日本的独自性により形成されたもので

あることは、中村元『東洋人の思推方法』でも明らかに指摘されているところであります。

しかしこの日本の独自性において道元禪という思想を形成するに到ったのは、繰り返し申しますように、徹底した無我の上での回互不回互兼帯を強調する、中国曹洞禪を経過することによらねばならなかったのであります。

ところで、昨今道元禪の日本の展開の独自性を高揚するためにその源流説として、道元禪師が法系的に嗣法した中国曹洞禪との連続性を否定しつつ、しかし教学とは異なる禪であるとの見方から精々一般に禪の源泉といわれる凡聖同一の真性を信ずることを中心として成道する達磨禪や、定慧不二による見性重視の慧能禪にのみその源流をみようとしたり、或いは本証重視の思想形態から天台本覚法門からの伝承をみようとする人々がおります。

私は天台本覚法門からの影響については、鏡島先生が常にいわれているように、道元禪は天台の教学性を捨てて禪門を選んだのであるから直接の源流とはなり得ないのは当然かと思えます。

ただし日本天台の、日本人は大乗人のみであるから大乗戒の単授のみでよしとするような、機根観に区別性が少なく簡潔性を好むことや、その本覚法門で現われている凡聖自他の区別なしの日本の性格が、本証妙修の形成に影響を与えたこ

とは否定できぬことと考えられます。

又達磨の凡聖同一の真性観や慧能の定慧不二の見性観にその源流を求めることについていえば、達磨・慧能の両者とも修証を貫ぬくものとして述べているのではなく、性即ち本証上のこととしてみ示しているのは明白であります。

その意味では中国曹洞宗旨の偏正五位とは、達磨や慧能が述べた性観を、禅の尊ぶ具体性において究めてゆき、性・尊貴Ⅱ正に対し相・区別Ⅱ偏を重視し、その両者の綿密な回互不回互兼帯に詳細に展開していったものとみることができません。

この具体性・詳細性にこそ、実際の人間の把握が広く深くなされているのが知れるのでありますが、それを日本的な精神の土壌において受け入れ修証の体系に整備していったところに道元禅が成立したのであり、そしてそこに人間形成の基本問題である伝統と創造のすぐれた全人的解明があることを考える時、人間と道元禅との深い関係が知れるのであります。

以上私が在任中研鑽した、曹洞五位なかんずく偏正五位による、人間における道元禅の意義解明の概要について述べさせて頂きました。五位はこのように仏法の総府といわれる道元禅の根本と深い関係があるため、道元禅の参究が無限であるように五位の究明も無窮であります。出来るだけ多くの研

究者が出てこの研究を熟成されんことを切望するものであります。

おわりに

最後に私の研究に関連して、現在の一般的な研究状況について一言しておきたいと存じます。現在は長く続いた平和の中で科学の驚異的な進歩の下、万人の認める客観性が尊ばれ知的好奇心を満足させてくれるものが特に重んぜられている結果、宗学においても史料研究ブームの時代といえると思います。

従ってこれに対し私が道元禅選択に体験したような宗旨等の主体的参究を要するものは即ち客観性をもち得ない曖昧なものとしてみ、それらを取り扱うのは時代に沿わないと考える人もおります。

しかし史料というものは、それを扱い理解する観点の差異により、時には正反対の結論すらもたらすものであります。

特に道元禅についていえば、人間の主体的な深奥の根本的あり方そのものに関わるものであるだけに、当方の姿勢により著るしい見解の相違が出てくることは、本証妙修の理解にこれまで述べたような偏正五位を基として現実の我身における本証的思考を依用するのとそうでないのとで、甚だしい相違がみられていることでも知れようかと思えます。

その意味で道元禅理解には現代の史料的研究を真に成果あらしめるためにも、深い体験的参究の伝承を顧慮することが重要であります。

これを忘れると新らしい史料の表面的理解に滞りそれを偏重し、過去の体得者により自明のこととしてすでに超えられている臨済禅的立場等を、自己の独創的な新しい立場であると誤りがちであることを忘れてはならないと思います。

しかしこれは他人事ではなく、まさに私自身の陥り易い問題点と自戒しており、退職後も一生の参学においてこのことを誤らず勤めてゆけることを願っておるものであります。