

道元における「自己」について

吉 津 宜 英

一 問題の所在

私は釈尊の自洲と法洲の二つの拠り所という説示を重視する。この二洲の教えから今回は道元の思想、特に自己に焦点を合わせて、考えてみたい。

すでに私は道元の『正法眼蔵』に見られる「宗」や「本」を分析し、また教主論を論じる中に、道元の「自己」についても如浄との対比を通して、一定の結論に至っている。

そこで、本稿では、近時の釈尊の二洲に対する先学の解釈への異議申し立てを行い、私の二洲対峙論をあらためて提示し、その立場から道元の自己論を再検討する。

最後に「現成公案」の冒頭の「自己」をめぐる一文を考察し、宗学と仏教学との間に確固とした「禅学」確立の必要性を提案して、締めくくることがしたい。

二 仏法の総府

私は拙論「道元における「宗」について」（『宗学研究』三六号、一九九四年）において、道元においては宗名等への批判が多いが、それ以上に「宗旨」等の肯定的な用例が多いことを証明した。また拙論「道元における「本」について」（『宗学研究』三七号、一九九五年）においては、「本覚」の用例ですら否定と肯定の両面があるし、多くの「本」の用例が肯定されていることを確認した。実際の四字成句は存在しないとしても、道元の思想を従来よく「本証妙修」と把握してきたことの妥当性を述べた。

このような議論の際、私が必ず注目したのは『宝慶記』に出る如浄の「仏法の総府」と道元のその言葉への認識の相違であった。

道元は次のように質問する。

「拜問す。仏々祖々の大道は、一隅に拘わるべからず。何ぞ強あやまちに禪宗と称するや。」と。

如浄は以下のように応える。

「堂長和尚、示して曰く。仏祖の大道をもつて、猥みだりに禪宗と称すべからず。今、禪宗と称するは、すこぶるの澆運の妄称なり。（…中略…）おおよそ世尊の大法は、摩訶迦葉に単伝し、嫡々相承すること二十八世、東土に五伝して曹溪に至り、ないし今日、如浄は則ち仏法の総府なり。大千沙界に、さらに肩を齊ひらうすべきものなし。」（春秋社版『道元禅師全集、第七卷』、一六〇―一七頁、傍線は筆者。以下同様）

ここで、如浄は「自分は一切の仏法を、好き嫌いなく、すべて受け入れるほどの府庫である」と明言する。のちに、道元は同じ言葉を用いて、如浄に他の質問する。それは次のようである。

「拜問す。天下に四箇の寺院あり、曰く、禪院と教院と律院と徒弟院となり。禪院は、仏祖の児孫、高山の面壁を単伝して功夫す。正法眼蔵涅槃妙心、留りて這裏に在り。誠にこれ如来の嫡嗣、仏法の総府なり。余は枝離なり。」

「禪院が仏法の総府である」(三〇〇～三〇一頁)との趣旨であり、如浄の「如浄は則ち仏法の総府なり」の自覚と異なることが分かる。

また、この道元の問いに対して、如浄は次のようにも返答する。

「禪院と称するは乱称なりといえども、今、行うところの法儀は、実にこれ仏祖の正伝なり。然れば乃ち、吾が寺は本府なり。律と教は枝離なり」(三四〇～三四一頁)

如浄の寺こそは本府であると言う。「自分は総府である」と明言する如浄と、「禪院は総府である」という道元の認識との違いが明らかである。敢えて、二洲で言えば、如浄は「仏法の総府」を自洲で捉え、道元は法洲で認識している。

道元の帰国後、この如浄との認識の相違が具体的には本尊論において出ていることを明らかにしたのが拙論「道元の教主論について」(『宗学研究』三八号、一九九六年)である。ここでは流布本の「弁道話」には無い釈迦教主論が、正法寺本には第五問答として存在していることの意味を考察した。結果的には道元本人か後代の人かが現在見るように「流布本」のこの第五問答を削除したのである。しかし私は拙論「道元における「本」について」において、十二巻本『正法眼蔵』(私は現在道元が十二巻に調卷したことを信じてはいない)における釈迦崇拜の姿勢を指摘し、ここに十分に釈迦本尊を導入できるだけの論証がなされていると論じた。

またそれと関連して、道元の「自己」について、それが仏道や方法、総じて釈尊から嫡嫡相承してきた「正伝の

仏法」に随順し、受用され、包まれた構造であることを明らかにした。その釈迦への崇拜はまた彼が宗称を否定してはいるものの、後代の日本曹洞宗の人たちが、彼を「開祖道元禪師」として尊崇するに至る根拠を道元自らの教の中ですでに形成しているとも言えよう。如浄が釈尊と水平に対峙するのに対して、道元は釈尊を傾斜的に仰ぎ見る。そして本師釈尊に見守られ、包まれている自己を大切に考えている。

三 二洲の再考

二洲とは自洲と法洲の教えである。釈尊の八〇歳の最後の旅を述べる『大般涅槃經』等に出る、自分と法（教え）とが二つの大切な拠り所であるとの説示である。私はこれらの二洲を対等に対峙させるところに釈尊の具体的な実践が出てくると考える。

ところが近時の先学の著作では、二洲を一体化した解釈があり、また一方では考えられない説も出ているので、問題にしてみたい。

最初に奈良康明『ブツダ最後の旅をたどる』（大法輪閣、二〇一二年）では「自我的自己」と「本当の自己」に自己を二分し、自洲は「本当の自己」を拠り所にすることであり、「したがって、本当の自己にたよる、というのは、法、真実に生かされていることを自覚し、法に従って生きることにはかなりません」（二七九頁）と述べる。また法洲については「人間を含む万物を否応なしに支えている宇宙のハタラクです」（一八〇頁）と説明している。「本当の自己」とは「宇宙のハタラク」に支えられ、したがって二洲は一体であるとの説である。

私はあえて奈良康明博士の言葉を使用すれば、むしろ「自我的自己」（唯識の教えを援用すれば煩惱障と所知障である。煩惱障は断尽できても、所知障は利他行を行う限り断尽を続けなければならない。自洲は奈良博士が考え

ておられるような「本当の自己」などとは到底呼べない程の根深さを具えている)こそが自洲の実態であると思う。「本当の自己」などどこにも存在しない。

ただここで注意しなくてはならないのは、「無我説」と「非我説」の問題である。私は袴谷憲昭『仏教入門』(大蔵出版、二〇〇四年)が示す絶対否定の「無我説」を支持する。袴谷氏はある男に「奴は男じゃない」と発言した場合、その言葉の裏に「本当の男らしさ」が求められている(一四二頁)という巧みな譬喩によって、「非我説」が結局は本当のオートマン(自我)の肯定に帰することを明らかにしている。私は袴谷説に賛同する。奈良康明博士のような二洲一体説とそこに見える自己論は「非我説」に根拠しているのである。この解釈はウバニシャツドの「梵我一如」への回帰に他ならない。梵我一如からは經典が述べているような、身・受・心・法の自洲の貪愛や憂いを除く修行は出てこないだろう。もうすでに、「本当の自己」は獲得されているのだから。

次に問題の解釈は下田正弘『シリーズ 仏典のエッセンス、パリニツバーナ 終わりからの始まり』(日本放送協会、二〇〇七年)が出しているものである。下田博士は言う。「へ自灯明、法灯明」という呼び名で知られるこの箇所は『パリニツバーナ』の中でも名所とされ、これまでおおくの研究者たちが各自の思いを籠めた解釈をほどこしてきました。それらは一定の示唆をふくんではいるものの、残念ながら文脈への忠実さを欠いているものがすくなくありませんでした。それらの多くが自己をへ学ぶ主体としての自己、法をへ学ばれる対象としての法として解釈していた点は共通しています。この理解は現代的で一見、分かりやすく思えますが、しかし文脈には根拠がありません。」(七八頁)、と。

さらに下田博士は文脈に根拠して、自洲と法洲の後で四念処を説くことを重視し、「ここで説かれたへ自己Ⅱアツタ」とは、四念処のへ身へ感受へ心」を指し、へ法Ⅱダンマ」とは同じく四念処のへ法」を指します。」(八〇

頁)と言い、法洲を四念処の第四番目の法念処に当てるのである。

この下田氏の自洲と法洲のとらえ方は、はっきり申し上げて、誤りである。身受心法の四念処觀の第四の法を法洲にすることなどできるものではない。この第四番目の法は、ものごと、個人的や社会的、精神的や環境的などの諸問題である。この法は「諸法」ともいふべきものである。それに対して、法洲の法は単数の法(dhammah,dhammah)である。釈尊の教えの総体である。分ければ經と律になり、もっと分ければ無我、無常、苦、空、四諦、八正道、涅槃等の教えと、律藏のもろもろの戒条になるが、ともかく三宝の法宝、dhamma-ratnaの用例における法であるから身受心法の四念処の法とごっちゃにしてはならない。この下田博士の解釈には驚いた。

以上のことから、私は二洲が対等に対峙し、一二つが大切な拠り所になりあいながら、自覺の修行を進めるものと考えてる。

四 「現成公案」における自己

それではあらためて、釈尊の二洲の教えの視点から、道元の自己について検討を加えるが、その際は「現成公案」の冒頭部分を考察したい。「現成公案」は春秋社版『道元禪師全集、第一卷』から引用し、私が①～⑩までの番号を付した)

- ① 諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。
- ② 万法ともにわれにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸仏なく、衆生なく、生なく、滅なし。
- ③ 仏道もとより豊儉より跳出せるゆえに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりといへど

も、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。

- ④ 自己をはこびて方法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり。
- ⑤ 迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。
- ⑥ 諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覺知することをもちゐず。しかあれども証仏なり、仏を証してもゆく。

⑦ 身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみに影をやどすがごとくにあらず、水と月のごとくにあらず。一方を証するときは一方はくらし。

⑧ 仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に證せらるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。

⑨ 人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり。

⑩ 人、舟にのりてゆくに、めをめぐらして岸をみれば、きしのうつるとあやまる。目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしるがごとく、身心を乱想して万法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。

①から③までは不思議な三句である。私は拙稿「一方を証するとき一方はくらし」の一句の解釈について『宗学研究』三五号、一九九三年）において、道元は天台教学を学んだから、これらの三句は空・仮・中の三諦三

観に由来すると述べた。それも考えられるが、唯識教学の有・空・中にもびったり合う。最後の「しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」の一句は唯識観そのものを平易に述べたものである。道元が唯識学を学んだという記事はないが、一つの提案である。

以下では、伝統宗学がいかにかこの部分を解釈しているかを見る。伝統宗学（ここで私は伝統宗学を私が学生時代『正法眼蔵』の講義を聴いた樽林皓堂博士に代表させる。具体的には博士の『正法眼蔵講讀』（青山社、一九九六年）を引用する。）のように、①も②も③も同じことの繰り返しと述べるよりは、私の提案は開かれた解釈ではないだろうか。

樽林皓堂博士は『諸法の仏法なる時節』の劈頭の句から今のところまで、おそらく次元の高い一元の世界が説かれたわけです。その一元の世界とは、全体を一個の玉のようなものと捉えるわけですから、そこには対立するものなどなく争いごとのない世界なのです。しかし、理としてはそうであるけれども、現実の問題としては、なかなかそうもいきません。我々は花が咲いたと言えは、ああ綺麗だ、これはいつまでも散らなければよいがと惜しんでおりますね。これが『しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜にちり』ということなんです（二〇四頁）と解釈する。①②③の三句は「一元の世界」に統合されていく。私は三句を一元と解釈すべきではなく、それぞれの句がそれぞれの意味を發揮していると見る。

④の一文は迷と悟の定義が為されていると私は見るが、伝統宗学では迷いも悟りも同じことになる。樽林博士は「しかるに、それを一方では「迷とす」と言われ、一方では「さとりなり」とありますから、この二つの立場がまるで異なった立場のように受け取れますね。ところが道元禪師のおっしゃるのはそうではないのです。自己を世界の中に入れてしまう立場もあるし、自己が主体性をもって自己の方へ引きつけて処理していくという立場もある。

この二つの立場の関係をスムーズにやっていける人は、仏教の修行の熟した人である、ということを言われるのである」（二二二頁）と講ずる。私は納得しない。道元はここで迷と悟を明確に定義したと見る。

この迷悟をごっちゃにする姿勢は、次の⑤で最高潮に達する。博士によると「悟上得悟」と、「迷中又迷」とは、言葉の意味としては常識的には反対のことのようですが、これは同じことを逆の言い方をして意味を強めているのです。それを禅師独特の文章で示されているのですね」（二一七―二一八頁）と解釈する。私は何に迷っているかも分からず迷う、まさに私自身はその状況にあるから、これははつきり凡夫だと言ってもらいたい。「悟上得悟」とは「仏向上事」の巻に「仏にいたりて、すすみてさらに仏をみるなり」といわれるような大力の菩薩の修行の表現であるにちがいない。

⑥の一段は、「悟上得悟」の内容の展開として理解できる。

⑦の段の最後の一句が問題である。私は拙稿『一方を証するときは一方はくらし』の一句の解釈についてにおいて、これは私たちがいかに迷うかを表現していると解釈し、それは今も変わってはいない。④段の「自己をはこびて方法を修証するを迷とす」を論理的に述べている。鏡の譬喩と水月の譬喩が出るが、後者が後の悟りを述べる一段のところで「人の、さとりをうる、水に月のやどるがごとし」と肯定され、今は否定されているところに、「一方云々」の論理は迷いの表現であることを知る。

また⑦段自体の前文である「身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども」とあり、具体的には眼根と色境、耳根と声境の認識自体が一方向的であり、水月や鏡像の譬喩のように双方向性でないことから、「一方を証するとき一方はくらし」の一句が迷いの現実を素直に表現したものであることが了解される。

特に伝統宗学のように「一方云々」の一句を「一法窮尽」の教えにすり替えることには異議を申し上げる（伊藤秀憲『道元禅研究』（大蔵出版、一九九八年）「三 『聞書抄』の注釈態度、（一） 一法窮尽・一法独立」の項を参照、五七九頁以下）。「一方」の用語が「二法」に転用され、「一法窮尽」の論理に転化されていく経緯を解明してもらいたい。

樽林博士は「その次の「一方を証するときは一方向くらし」という言葉、これも大変素晴らしい言葉なんです。一つのことを果たすときには、一心なく自分を打ちこんでそのものと一つになる。そのようなことが言われているのです。かがみと自分、水と月といったように一つのもものが二つに分かれるのではない。その一つの中に自分が全力を打ちこめば、もう片方はその中に入りますから、それが最高の在り方になる。一方に徹底すれば他の方にも同時に徹底したことと同じことになる」と述べる。私はこの「一方云々」の解釈に対して、担板漢の譬喩を持ち出した。ある人が一枚の板を肩に担いでいる。その人は一方しか見えないで歩いていく。私たちの陥りやすい偏見をこの譬喩はリアルに語っており、この「一方云々」の一句もまさに私たちの認識の方向性の偏頗さを説いていると見る。この⑦が⑨や⑩と一連の文章になっていると良いと思うが、その間に重い一節⑧が控えている。

⑧は道元の言葉の中でも人口に膾炙された一節である。この小論でも道元の「自己」を論じることが中心テーマであるから、この一節の存在は重い。私はこの一節中の「自己」に道元の問題性を感じる。「仏道をならふといふは、自己をならふなり」に異議はない。すぐに「自己をならふといふは、自己をわするるなり」の中の「自己をわするる」、その忘れ方に、道元の自己論に共通する問題点があると私は考える。

道元はもうここでの自己は方法に証せられた坐禅人そのものとして解釈しているであろう。坐禅に言及はしないが、これも名文である「生死」の巻の一節、「ただ、わが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、

仏のかたよりおこなわれて、これにしたがいもてゆくとき、ちからをもいれず。こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる」(春秋社版『道元禪師全集、第二卷』五二九頁)と響き合う。「現成公案」では方法に証された自己の姿であり、「生死」では「仏のいへになげられて、仏のかたよりおこなわれ」た自己が描かれている。

道元の自己は方法や仏と対峙しない。それらに証される自己である。二洲の在り方から言えば、自洲は法洲に包まれ、一体化している。如浄のように、自己が仏法に開かれた庫になつていない。総府ではない。正伝の仏法を維持する自己である。

道元における自己が仏道に包まれていることは、『学道用心集』『可向道修行事』(道に向つて修行すべき事)の中の一文がよく示している。「修行仏道者、先須信仏道。信仏道者、須信自己本在道中、不迷惑、不妄想、不顛倒、無増減、無誤謬也。」(仏道を修行する者は、先ず須らく仏道を信ずべし。仏道を信ずる者は、須らく自己は本より道中に在つて、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。)(春秋社版『道元禪師全集、第五卷』、三二六―三七頁)とある。

道元は如浄のように自己を総府と言わない。道元は正伝の仏法の立場から、肯定的に受け入れられる仏法を選別し、否定的に受け入れられないものには厳しい批判を浴びせる。私は「道元禪師の経師論師批判」(『宗学研究』第十三号、一九七一年)において、道元がいかに経師や論師を厳しく批判しているかを分析した。また彼の教法への批判も多い。『宝慶記』の中で如浄は道元に教法を嫌い、怨敵にしてはならないとの訓戒(二〇―二二頁、二四―二五頁)を授けている。しかし帰国後の道元の著作の中では、この本師の教えは護られてはいないことが明らかである。

五 まとめと課題

これまで釈尊の二洲を手掛かりにして、道元の「自己」について考察してきた。道元においては、釈尊や如淨のように二洲は対峙の関係になっていない。一体化というか、自己は万法や仏祖たちに修証されている。まさにそのような形での「本証妙修」である。だから修行が存在しないなどとは言えない。只管打坐の実践もあるし、清規の世界もある。

彼の思想を本覚であると言えば、正にその通りである。ただ本来の本覚性を後の注釈者たちや宗学者たちがこぞって、その濃度を高めていき、今日に至っている。このような宗学の結果が今日に人々に通用するとも思えないし、現実の様々な問題への解決のための処方箋にもなりえないであろう。

私が「現成公案」で提案したような、素直な読みにより、仏教学に向っても開かれた宗学、それを私は禅学を大切にする宗学の姿勢と呼びたい。駒大の宗学が閉鎖的であり、宗学自体に沈潜しすぎて、仏教学に向って開かれていないことを私は危惧する。それは全体的には「禅学」の不在である。宗学に行くまえに、一旦「禅学」という場を設定して、そこで他の各宗の宗学への認識も深め、仏教学からの視点に堪えるかを検討し、相対化することが緊急の課題である。その努力を積み重ねていけば、宗学は仏教学と禅学のすそ野の上に位置付けられ、教化面でも社会の諸問題に対応でき、宗教的にも先端を切る存在になる可能性がありえよう。