

道元による自己の思索

松 田 央

Summary

Dogen's Thought of the Self

MATSUDA Hiroshi

Dogen is the founder of Japanese Sotoshu, a sort of Zen Buddhism. He is as excellent a religious thinker as ever lived not only in Japanese religious history but also in the world religious history. He has sought his original self by thinking of his self and also aimed to grow out of his awareness of the self, his ego. Here self is distinguished from ego. Contemporary people are lost in a maze named the ego, and suffer and struggle in this space. Dogen is a great master who teaches the way how to grow out of such a maze.

'Shinjindatsuraku' means growing out of both the mind and body in Japanese. This word means a religious state which is released from the attachment to the ego. Therefore this word is equal to 'satori' that means Buddhahood, a spiritual awakening. Those who experience 'Shinjindatsuraku' are involved by numerous Buddhas' lives, their egos are broken by these lives and they begin to be aware of their original selves which lead to the whole life, Buddhas' lives. However Dogen's thought is not only philosophy but contains religious faith. Because he was able to experience 'Shinjindatsuraku' as he had believed in both Sakyamuni's Buddhahood and his numerous followers', and so Dogen teaches that we must believe as him.

「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふというは、自己をわするなり」
(『正法眼蔵』「現成公案」)¹⁾。

I 発菩提心から悟りへ

1. 発菩提心

今日の日本人は、毎日忙しい生活に追われている。「忙」という字には心がなくなるという意味がある。現代人は自己を忘れているとしばしばいわれる。それでは自己とはなんであるのか。原点に立ち返って、我々はもう一度自己について徹底的に思索する必要がある。昨今の思想的傾向として自己の思索は自己の追求として理解されている。それは「自己実現」とか「自分探し」というような曖昧な言葉で表現されている。これらの言葉の前提には「本当の自分」というものが存在しているが、今はまだ見いだせないという考え方がひかえている。しかし「本当の自分」などというものは、果たして物質のように客体として観察することができるのだろうか。

日本曹洞宗の開祖道元禪師(1200~1253)は、自己を思索することによって本来の自己を追求したが、同時に自己意識(自我)から抜け出すことをも目指した。現代人は自己という迷路の中で苦しみ、もがいているが、道元はそのような迷路から脱出する方法を教えてくれる偉大な導師であるといえよう。

道元は西暦1200年(鎌倉時代)に京都で生まれた(幼名は文殊丸)。父はおそらく村上源氏の流れをくむ久我通具(通具の父で内大臣通親が道元の父であるとする学説もある)であり、母は断定できないが、摂関家の出身藤原基房の娘伊子であると推測されている²⁾。いずれにせよ名門の家系であり、将来の出世を約束されていた。しかし、道元は8歳のとき、母と死別し、それがきっかけとなって出家することになったと思われる。母の死によって彼はすでに世の無常に気づいたのである。道元の思想は無常観を出発点としている。どのように栄耀栄華をきわめても人間はやがて死ぬ。そうであるならば、この世の栄達のために苦勞することはいったい何の益になるのか。おそらく幼い道元の心にそのような思いが去来したにちがいない。その後道元は藤原基房の養子となり、基房は道元を元服させて、朝廷の重臣にしようと考えていた。しかし、無常観を抱き続けた道元は基房の願いを退けて、天台宗の総本山である比叡山の延暦寺に入ってしまった。ときに13歳の春であった。

仏教において求道の開始は発菩提心(発心)であるといわれる。発菩提心とは悟りを開こうとする心を起こすことである。そして、道元にとって発菩提心は世の無常に目覚め、無常観に徹することである。無常とはすべてのものが有為転変し、永続するものはないということである。仏教の無常観は鎌倉時代の文学に著しい影響を及ぼした。たとえば『平家物語』の冒頭では「祇園精舎の鐘の声、諸行無常のひびきあり。沙羅双樹の花の色、盛者必衰のことわりを

あはす。おごれる者もひさしからず、ただ春の夜の夢のごとし」と語られている。また鴨長明の『方丈記』は、「ゆく河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。よどみに浮かぶうたかた(水の泡)は、かつ消え、かつ結びて、久しくとどまりたる例なし。世の中にある、人と栖すみかと、またかくのごとし」という文章で始まっている。いずれも仏教の無常観が日本の風土の中にみごとに溶けこんでいて、独特の悲哀をおびた美しい作品となっている。

しかしこれらの作品に代表されるように日本の無常観では、世のはかなさ、滅び行く者への憐れみ、あるいは人間の煩惱のあさましさなどが強調されているにとどまっていて、自己を深く思索しようとする哲学的な傾向はあまり認められない。これに対して道元の無常観は自己の思索をともなっている。道元にとって無常とは自己そのものが変化消滅することであり、悟りとはそのような自己意識(自我)からの解放なのである。

さて出家した道元は天台の教学を学び、修行に励んだが、次第に大きな難問に突き当たった。とりわけ天台教学の本覚法門ほんがくと始覚法門しがくの問題は、その後の道元思想の根底に流れるものとなった。本覚法門とはあらゆる人が仏(悟った人・目覚めた人)になる可能性があるとする思想で、大乘仏教はこの思想を基本にしている。仏になる可能性を仏性ぶつしょうと呼ぶ。また始覚法門とは、あらゆる人の仏性を肯定しつつも、現実の人間は煩惱に覆われている凡夫であり、修行によって煩惱を取り除いていかなければならないという思想である。若き道元にはこれら二つの思想が矛盾・対立する関係にあると思われた。当時の天台教学ではこの問題について明快な解釈がなされていなかったようである。そこで彼は天台学・密教学の第一人者である三井寺こういんの公胤(1145~1216)を訪ねて次のような質問をしたと伝えられている。

人間は生まれながらにして理想的な人格者になりうる素質を持ち、もともと完成された人格体であるとされているが、もしそうであるならば、なにも人格完成のために努力する必要はないと思われるのに、諸仏はなんのためにさらに志を立ててこの上なき悟りの智慧を求めて修行をしたのだろうか³⁾。

公胤はそれに対して答えることをしないで、宋の国(当時の中国)にわたって禅宗を学ぶことをすすめた。そこで道元はわが国最初の禅寺である建仁寺を訪ねて、日本臨済宗の開祖栄西の弟子で建仁寺の住持であった明全みょうぜんに師事し、さらに1223年(道元24歳のとき)に明全みょうぜんと共に宋にわたったのである。

道元の一行は宋の寧波(ニンポー)に到着し、明全は一足先に天童山景德寺(中国禅院五山の一つ)に登って修行を始めたが、道元はしばらく船中にとどまることを余儀なくされた。その間に宋人の典座てんぞ(寺の食料の調達、調理、給仕をつかさどる責任者)が船中の道元を訪ねてきた。そこで道元はこの典座てんぞに次のような質問をした⁴⁾。

「貴僧はずいぶんのお年のようだが、それなら静かに座禅弁道し、また古人の公案・祖録などを見て励まれたらよさそうなものを、それをしないで、どうして煩わしい典座の役職にあって苦勞しているのですか。何かよい功德でもあるのですか」。

すると老典座は大笑いをして、「外国の若いお坊さん、あなたはまだ弁道（仏道の修行・仏道を努めること）のなんたるかを了解していないようだし、文字のなんたるかも知らないようですね」と答えた。道元はこの答えを聞いて、たちまち恥じ入り、また大いに驚いたと伝えられている。

当時の道元は仏の言葉や修行をまだ観念的に理解していたにすぎなかった。体で経験しなければ、悟りにはありえないことを老典座は身をもって道元に教えようとしたのである。その後道元は天童山に登り、修行を開始するが、この老典座と再会し、彼が残した言葉の意味について質問した。

道元「文字とは何か」。

老典座「一二三四五」。

道元「弁道（修行）とは何か」。

老典座「徧界へんかいかつてかくさず（世界は隠すことなく現れている）」⁵⁾。

臨済宗の高僧松原泰道の解説によれば、「一二三四五」とは数を数える意味ではなく、一から十までということ、つまり、はじめから終わりまで、何から何まですべてという意味である。文字（仏の言葉）は書物の中にだけあるのではなく、日常のあらゆる事象に見いだされるということである。弁道もまた同じで、とくに仏道という道が最初からあるのではなく、世界中にあまねく仏道があるということである⁶⁾。老典座にとって仏道とははるか遠くにある理想の境地ではなく、自分の役職を日々誠実に遂行することであった。そのことをわきまえて修行を続ければ、世界の真理はおのずと隠すことなく現れてくるということだろう。

2. 仏性と仏性との出会い

禪宗では正師しょうし（仏法を正しく身につけ、心の目の開いた師）に師事して、直接仏法を授けなければ、悟りにいたることはできない。そこで道元は正師を求めて宋のさまざまな寺院を遍歴するが、本心から尊敬する人物に巡り会うことができなかった。そのような失意の内であったとき、ある僧侶から如浄にょじょうが天童山の住職になったという知らせを聞く。天童如上（1163～1228）こそ道元の心を奥底から覚醒した正師であった。当時の宋の禪宗には主に曹洞宗と臨済宗という二つの系統があった。いずれも菩提達磨ぼだいだるまから慧能えのうまでの六人の禪者を共通の祖として仰いでいる。臨済宗は臨済義玄を祖とし、栄西によってすでに日本に伝えられていた。曹洞宗は洞山良价とその継承者曹山本寂を祖とし、天童如上に受け継がれ、さらに道元に伝えられた。1225年、26歳のときに道元は再び天童山に戻って如浄に直面した。その出来事について道元は後に次のように語っている。

大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香礼拝す。先師古仏、はじめて道元をみる。そのとき道元に指授面授するにいはく、仏祖祖面授げんじょうの法門現成せり。

(現代語訳) 大宋国の宝慶元年(1225年)五月一日、私ははじめて、先師なる天童古仏(如浄)にお目にかかり、妙高台なる方丈(住持の居室)にて焼香礼拝した。先師古仏は、はじめて私をごらんになった。そのとき古仏は、手ずからじきじきに授けて、次のようにいわれた。「仏祖から仏祖への、面授の法門は成就した」と(『正法眼蔵』「面授」)⁷⁾。

先師とは今は亡き師のことであり、また古仏とは禅の法を正しく伝える高僧を指す。面授とは、弟子が師に直接会って、「正法眼蔵」を授かり、師は弟子がそれを受けることを確認することである。正法眼蔵とは正法の真髓のことで、禅宗では正しい世界の見方、悟りの真実をいう。これによってブッダ以来の正法(正しい理法、仏の教え)が仏祖から仏祖へと正伝されていくとされる。そして、道元は『正法眼蔵』の「仏道」において最もすぐれた面授が曹洞宗の流れにおいて継承され、臨済宗はそれよりもおとることを強調している(ただし、道元自身は曹洞宗や禅宗という言葉嫌い、その代わりに「正法眼蔵涅槃妙心」という言葉を使用している)。そして如浄のように究極の悟りを開いたものは、ほかに一人もいなかったと断言している⁸⁾。道元にとって如上は、ブッダ以来の正法を忠実に受け継いだ最高の古仏であった。それでは臨済宗の教えは曹洞宗のそれよりもおとっているのか。また禅宗以外の法門、たとえば法然や親鸞の浄土門の教えは正法の授受によるものではないのか。客観的に見れば、決してそのようなことはいえないのであり、その意味で道元の独善性を感じなくはないが、いずれにせよ、正師と呼ばれる人物から教えを受けることは、禅宗のみならず、宗教一般において重要な要素となるだろう。

そもそも道元は天台教学の本覚法門と始覚法門の問題を解決するために一大決心をして宋に留学したが、「先師古仏、はじめて道元をみる」という言葉において解決の糸口がすでに見いだされる。この言葉について松原師は、「如浄は道元の心の奥に秘められてある仏性のひらめきを見すえたのです。道元の仏性に如浄が相見したというべきでしょう。すなわち如浄の仏性と道元の仏性との出会いです」⁹⁾と解釈している。あらゆる人は仏(悟った人・目覚めた人)になる可能性があるとする本覚法門の命題は、それだけでは抽象的な観念であり、絵に描いた餅にすぎない。自分自身の事柄として仏になる可能性に気づくためには具体的人格として生きている仏性に触れる必要がある。道元にとって如上がそのような人物であった。

中世に発展した本覚法門は、日本ではかなり粗雑で通俗的なものに変質していったようである。衆生に内在する悟りの本性を意味する本覚という言葉は、日本では内在的な可能性ではなく、すべての衆生が現実に悟りを開いているという意味に転化してしまったのである¹⁰⁾。もちろんこの思想はすべての人間の救済を可能にするという長所を持っており、実際にそれによって個性的な浄土思想が成立したが、一步間違えると、ブッダの教えを学ぶ必要もないし、修行も不要であるということになる。こうなると節度のない現実肯定に陥り、宗教の墮落が始まる。このあたりに日本の宗教の根本的な問題点が横たわっているように思われるが、道元はこの点を深く洞察し、自分自身の生き方の可能性として真剣に受け止め、追求し続けたのである。

ところで如上の指導による修行は峻厳をきわめるものであったようである。夜は11時頃まで

座禅をし、翌日の午前3時頃に起きて師弟共に座禅に励み、一夜も怠ることがなかったと伝えられている¹¹⁾。そしてある早朝の座禅において如上は修道僧が居眠りをしているのを見て、次のように一喝した。「座禅は必ず心身脱落でなければならない。ただ居眠りをしていてどうして座禅による悟りを開くことができるのか」。

かたわらにいて座禅をしていた道元は、この言葉を聞いて、明確に悟りを得たとされている。そして、早朝の座禅の後、如上の方丈におもむいて焼香礼拝した。如上はその態度が尋常ではないのを見抜いて、「焼香などをしてどうしたのだ」と問うた。それに対して道元は、「心身脱落しんじんだつらくしました」と答えた。如上はこれを聞いて「心身脱落、脱落心身」と答え、道元に印可（弟子が師の仏道・正法眼蔵を正確に受け継いだことを認めたるし）を与えた¹²⁾。それは如上に師事して3ヶ月足らずのことであったが、入宋してすでに2年の歳月が流れていた。三井寺の公胤から入宋をすすめられて以来、9年間の修行を経て道元はついに人生最大の課題を成し遂げたのである。

II 本来の自己への目覚め

1. 心身脱落

道元による自己の思索は「心身脱落」という言葉によって象徴的に表現されている。それは単なる書物の知識によるものではなく、如上という具体的人格との交流によって獲得された独特の境地であったと推察される。それについて『正法眼蔵』『弁道話』では次のように示されている。

（現代語訳）宗門の正伝に次のようにいわれている。このひたすら伝えてきた正しい仏法は、最上の中の最上である。師匠に参禅する最初から、焼香・礼拝しゆさん・修懺かんきん（懺悔すること）・看経（経典を読むこと）を必要とせず、ただ座禅して心身脱落すべきである。

たといひとときであっても座禅して、三業さんごうを仏に打ちまかせて仏によって裏打ちされ、自受じじゆ用三昧ようざんまいに端座するとき、全世界がみな仏のしるしづけとなり、虚空全体がことごとく悟りとなる。（中略）これに対して、十方世界じっぽう（東西南北と四隅と上下を合わせて十方）の三途六道（三途は地獄・餓鬼・畜生、六道はそれに修羅・人間・天上を加える）に沈んでいる衆生は、みな同時に身も心も明らかできよらかとなり、解脱の大地を実証する。さらに本来の自己の真実（原文では本来面目）があらわになるとき、あらゆる存在は仏の悟りを会得し、万物はいずれも仏身を使用して活動し、仏法を会得するという境地をも直ちに飛び越えて、菩提樹のもとに端座し、同時に比類のない大説法を行い、形を超えた究極の深い智慧を説き示すのである¹³⁾。

道元によれば、正しい仏法を会得するためには、ただ座禅のみで十分であり、それによって心身脱落という境地にいたる。心身脱落の心身とは、体と心である。仏教では便宜的に体と心を区別しているが、「心身一如」という言葉があるように、両者は本来、切り離すことができない。体のない心はありえないし、また心のない体もありえない。また脱落とは、解脱と同じ

意味で、自己を含めてすべての束縛から離脱することであり、あらゆるこだわりがなくなることである。そこで心身脱落とは、心身共に解放感を抱いてすっきりとした境地にいたることである。仏教学者玉城康四郎の解釈によれば、身も心も全体がすっぽりと抜け落ちるという体験である¹⁴⁾。

三業とは身・口・意の働き、つまり、身に行うこと、口にいうこと、心に思うことであるから、個人のすべての働きを指す。すなわち、どのような人間でもただ座禅だけをするによって自分のすべての働きを仏にまかせることができ、自受用三昧という仏の境涯に到達することができる。自受用三昧とは、仏が悟りの境地を自由自在に楽しむところの三昧である。三昧とは心身を統一して専念することである。同じく「弁道話」によれば、諸仏・如来が究極の悟りを実証する標準となるのが自受用三昧である¹⁵⁾。

また本来の面目とは本来の自己のことであり、人間の真実の姿、ありのままの姿を指す。道元にとって本来の自己・人間の真実の姿は座禅において現れ出すが、それは身も心も明らかできよらかとなった解脱の状態をいう。それでは本来の自己というものは、認識の客体として存在するのだろうか。また座禅をするものは自力によって自受用三昧の境地に到達しうるのか。道元はそのように考えていない。

まず仏道の開始は無常に徹することであるが、これは我執（自我にとらわれている状態）からの解放を目指すことである。心身脱落とは我執からすっぽり抜け落ちることである。しかし自力でそれを行うことは無理であり、そのためには仏の力を受け入れなければならない。つまり、座禅において諸仏の自受用三昧にあずかることである。それについて道元は『正法眼蔵』「現成公案」において次のように語っている。

（現代語訳）ありとあらゆるものが我と共になくなったときには、まどいも悟りもなく、諸仏も衆生もなく、生も滅もない。

（中略）

自己が主体となって、環境世界（原文では万法）を実証するのが迷いである。逆に環境世界が深まって、その中で自己が実証されるのが悟りである。迷いを大悟するのが諸仏であり、悟りの中にありながら迷っているのが衆生である。悟った上にも悟り抜いていく人もあり、迷いの中に迷いを重ねていく人もある¹⁶⁾。

自我に執着し、自己を主体とした生き方を続け、それによって自分の周囲の世界を確認しているかぎり、我々は迷いの中に閉じこめられている。問題は周囲の世界・環境世界をどのように見るかである。道元はそれを「万法」と呼んでいる。万法は一切の存在者、環境世界という意味であり、仏の命に満ちている世界である。つまり仏が悟りの境地を自由自在に楽しんでいる世界であるから、自受用三昧の世界に等しい。環境世界に諸仏の命が満ちていることに気づいたとき、みずからも諸仏の自受用三昧に参加し、心身脱落を得ることができる。道元は如上との交流によってそのことを確信したのであろう。

如上は道元を印可して「心身脱落、脱落心身」と答えた。松原泰道の解説によれば、脱落心身は、心身脱落を切り返した言葉で、弟子道元の悟りの内容を確認したことを意味する¹⁷⁾。悟りというものはすでに悟っている人によって確認される必要がある。それは単に禅宗の師が弟子を試験するというだけでなく、両者の人格的な交わりをも意味している。それについて松原泰道は次のように語っている。

このように両者の心の同時発信を、禅者は当時の中国の民間人が用いていた「啐啄同時」という俗語でいい表します。鳥の卵がかえるとき、母鳥に抱かれている卵の内から雛が卵のカラをつつつくの啐そつといい、卵を抱えている母鳥が外から卵のカラをつつつくの啄たくというのです。この意味を転じて、禅の師家（禅の真髓しんけをきわめて修行僧を指導する高僧）が、修行者の修行が高じたのを見すえて、悟りのきっかけを与えるのを「啄」と称します。

(中略)

禅の師家は、修行者の煩惱の底にひそんでいる純粋な人間性をどうして自覚させるか、修行者の心にひそんでいる目に見えない仏性ぶつじょうと師家の明らかな仏性との出会いが同時でなければなりません。啄する時を知るさえた目、いわゆる明眼みょうげんをそなえた師こそ「正師」です。道元が正師との出会いの大切さを強調するゆえんです¹⁸⁾。

現代人の「自分探し」とは単なる自我の拡大を目指しているのではなからうか。しかし、自我こそが自分であると思っている間は、まだ本来の自分に目覚めていない。自我の拡大の生き方は、自我にとらわれ、安らぎを得ることができない。なぜなら、自我は本来の自分ではなく、虚妄のようなものであるからである。自我とは実体としてあるものではなく、本来の自分を見失った状態にすぎない。ここで「純粋な人間性」とは仏性のことであるが、それは自我にとらわれない自己を指している。そのためには卵の殻のような自我をこわさなければならない。そして、仏性としての真の人間性は、孤立した客体として認識されるものではなく、「啐啄同時」という人格の交流によって主体的に気づくものなのである。真実な自己に目覚めるためにはすでに純粋な人間性をあらわにしている人物、すなわち、内なる仏性が現れ出ている人物に出会う必要がある。あらゆる人が仏（悟った人・目覚めた人）になる可能性があるとする本覚法門は、このような人物との交流によってはじめて内実をともなった思想となる。道元は仏性の具現者如上との出会いによってようやく天台教学の本覚法門ほんがくと始覚法門しがくの問題を解決したのである。そして、悟りを開いた後の道元の略歴は次のとおりである。

- 1227年 天童山を去って帰国する。京都の建仁寺に入り、布教と執筆を開始する。
- 1231年 山城の深草に移り、布教と執筆を続ける。
- 1243年 延暦寺の圧迫により京都を追放され、越前に移る。
- 1244年 越前に大仏寺を建立する。
- 1246年 大仏寺を永平寺と改める。

1253年 病が重くなり、京都に戻って入寂。

2. 二つの路線

玉城康四郎の解釈によれば、道元の仏道には二つの路線が認められる。一つは日本仏教の底流にあるもので、ブツダのダンマ・如来が修行者にあらわになるという路線である。これは『正法眼蔵』の初期の作品である「弁道話」^{げんじょう}「現成公案」などの諸巻に顕著に現れている。もう一つは禅宗の伝統的な行道であり、目覚め（悟り）の方面にのみ着目して如来を捨ててしまっている路線である。これは根源的な自己主張に裏打ちされる行道であるが、「自己から如来へ」でありながら、如来をも突き抜けていくから、むしろ「自己から無限の開放へ」という方向が認められる。ここで前者はA線、後者はB線と名づけられている。そして、道元の仏道はこのA線とB線とが限りなく絡まり合いつつ、道元独自の個性的な思索究明が加わって生涯の最後まで続いていくとされている¹⁹⁾。

以上の解釈について少し説明が必要であろう。まず「ダンマ」とは元来、パーリ語（古代西北インドの方言で南方仏教の仏典で使用されている言語）であり、サンスクリット語（古代インドの標準的な文語で大乘仏典で使用されている言語）では「ダルマ」、漢語では「法」と訳されている。仏教の「法」には「真実の理法」「仏の教え」「全世界の根底」「存在の究極」などの意味がある。しかし、玉城康四郎が意図しているダンマは、もっと根源的なものであり、簡単には説明することができないものである。というのもそれは自己の内にあらわになってはじめて、なるほどとうなずかれうるものだからである。強いて説明すれば、まったく形のない命の中の命、純粹の命というほかはない。それが自己にあらわになるとき、自己は形なき世界へと開かれていく²⁰⁾。

玉城説を前提とするならば、ダンマとは、とりあえず、仏の教えを基本にしつつもその枠を超えたものであり、人間の内側にあつて人間を生かす命であると理解される。また「如来」とは仏のことであるが、大乘仏教では真理の体現者として衆生（人間をはじめとしてすべての生き物）を教え導く仏である。そこで玉城博士のいう「ダンマ・如来」とは、本来は仏に内在する命であるが、それが如来としてかなたより到来して衆生の内に内在する命を指していると思われる。

道元にとって本来の自己とはダンマの力によって自我の殻が打ち破られた状態で、ダンマが命として自己の内に内在している。したがって、道元という人格はもはや個人的な自己ではなく、大きな自己とも呼ぶべきダンマに貫かれている。このようにA線とはダンマから自己への方向性を示している。ダンマが主体的であり、自己は受動的である。道元の悟りの場合、ダンマ・如来とは師家如上において明らかな仏性を指している。たとえば道元自身「面授」で、「このように仏祖から仏祖へと継いできた祖師たちは、いずれも弟子は師にまみえ、師は弟子を見て面授してきたのである。いかなる仏祖も師も弟子もお互いに面授しないものは、仏でも祖でもない。（中略）さらにまた、師と弟子との機縁が熟して、直ちに法が生まれる（啐啄同時）こともある」²¹⁾と語っている。面授とは弟子が師に直接会って、「正法眼蔵」を授かり、師は弟子

がそれを受けることを確認することである。玉城説に従えば、ここで命の中の命であるダンマは面授において師から弟子へと直接に伝えられるものであるということが語られている。弟子の自我という殻は、師のダンマに揺さぶられてこわされ、ダンマが内在する自己へと変容する。

これに対してB線は、自己から出発してダンマへと接近する方向性である。それは自己を基本としているので、自己を捨てることをしない。ここで自己が主体的であり、ダンマは主体となっていない。たとえば道元は「三昧王三昧」において「結跏趺坐とは、まっしぐらに全宇宙を超越して、仏祖の真ん中に尊きものとして生まれ変わることである。また仏祖の奥堂の中で独立者となることである」²²⁾と主張している。結跏趺坐とは禪の修行をする時のすわり方で左右の足の甲をそれぞれ反対のものにのせて、足の裏が上を向くように組む。このようにすると、全宇宙を超越した独立者になるということである。つまり、ここでは仏（ダンマ）からも独立するという徹底した自己主張が貫かれている。

ただし、「根源的な自己主張」とは単なる自我の拡大とは異なるはずである。それは小さな自己とも呼ぶべき自我の殻を絶えず突き破ってゆくものでなければならない。そうでなければ、B線は「自己から無限の開放へ」という目的に到達することはできない。青年道元は自己の無常に気づいて求道を始めたが、求道の主体である自己を捨てることはできなかった。そのような自己を持ち続けたからこそ、道元は如上との出会いを悟りの契機とすることができた。それゆえ、無常としての自己と悟りを求める自己とは無意識において区別されている。

【図1 二つの路線】

A線：ダンマ・如来→自己

B線：自己→ダンマ・如来→無限の開放

それではB線が「目覚め（悟り）の方面にのみ着目して如来を捨ててしまっている路線である」とはどのような意味なのだろうか。すでに考察したように道元が目覚め・悟りは、ダンマ・如来の体現者である如上の仏性との交流なしには実現しなかった。道元自身「唯仏与仏」において、「悟りより以前の思いを力とせず、はるかに超えたところからあらわになってくるのだから、悟りというものは、ただひとえに悟りそのものの力によってのみ支えられている」²³⁾と述べている。「悟りより以前の思い」とは根源的な自己主張の働きであろう。悟りそのものの力とは超越的な力を指し、それを頼みとしてはじめて悟りは支えられている。それにもかかわらず如来を捨てるということはあるのだろうか。それについて玉城康四郎は次のように論述している。

その「仏」（道元の仏）は、決して安定したものとはならなかった。なぜなら、「自己から無限の開放へ」というB線によって、（A線は）つねに突き崩されるからである。それにもかかわらず、A線は絶えることはないから、無数の語に伴われて「仏」が登場してくる。「仏」に関わるこのような無数の語の表現が、道元の仏道において「仏」が安定していないことの象徴

である²⁴⁾。

如上のもとでの「心身脱落」以来、道元の自己は座禅の修行においてダンマの命に包まれてきた。しかし、彼の自己はさらに新たなるダンマを求めて、今のダンマを突き抜けていったのではなかろうか。したがって、その都度新しいダンマを要求するので、ダンマなる「仏」は安定しないということになると思われる。

道元は永平寺を決して出ないと誓ったが、最後は病氣療養のために京都に戻った。ここには悟りの理想に到達できない現実の人間の姿が如実に現れている。そして、道元の遺偈（辞世の句）は次のようなものであった。

五十四年、第一天を照らし、
この勃跳ほつちようを打して、大千だいせんを触破そくはす。

嘆いひ

渾身もとむることなし、活きながら黄泉に陥るも。

（現代語訳）五十四年の間ひたすら仏法を求め、
飛び跳ねて宇宙の果てまで駆けめぐった（正伝の仏法とめぐり合った）。
ああ、
生きながら黄泉こうせんに陥ろうとも、もう何も求めることはない²⁵⁾。

玉城康四郎の解釈によれば、この遺偈にはなんととしても消えることのない自我の影を感じる。そこでは安定しかかった「仏」が決定的に吹き飛ばされてしまっている。そして、この自我は「業熟体」であると理解されている²⁶⁾。業熟体とは永遠の輪廻転生の中で、蓄積された業の結集として今現れている自己の本質である。また「業」（カルマン）とは因果関係と結合して、前世から存続して働く一種の力である。

玉城博士の説を補足していえば、「宇宙を駆けめぐる」ということは、おそらく「三昧王三昧」における「結跏趺坐けっかふざとは、まっしぐらに全宇宙を超越して、仏祖の真ん中に尊きものとして生まれ変わることであり」という言葉に対応していると推測される。それゆえ、この推測が正しければ、「宇宙を駆けめぐる」という方向は根源的な自己主張というB線に分類されるということになる。

また「生きながら黄泉に陥る」ということは不可解な表現である。黄泉は神道的な死後の世界であり（神道では一般に黄泉よみと呼ばれる）、仏教的な世界ではない。仏教の目標は涅槃（ニルヴァーナ）に入ることであり、それは六道輪廻から解脱して二度とこの世に生を受けないことである。道元は徹底した自己主張によって最終的に如来を捨ててしまい、涅槃に入ることを願っていなかったのだろうか。換言すれば、自己の存在を如来によって解消することをせず、解脱を拒否して、六道輪廻の世界に留まることを願ったのだろうか。

また玉城康四郎の見解によれば、道元の根源的自己主張とは、自己の存在の極限状況を徹底的に追いつめて、「存在そのものの目覚め」を見きわめようとすることである。さらに道元の菩提心には自己の存在そのものの目覚めを見きわめようとしながらも、同時に自分の解脱ではなく、他人の救済を優先させているという自己矛盾があるとされる²⁷⁾。他人の救済のためにはまず自分が解脱する必要があると思われる。自分が解脱していなければ、他人に救済の道を示すことができるはずはない。たしかにこれは矛盾というほかはない。すでに言及した二つの基本線であるA線とB線もまた矛盾のように見える。このようにいろいろな疑問が生じてくるが、簡単には結論が出ない。いずれにせよ、道元は自己の存在がダンマ・如来によって解消することを望んでいなかったことになる。

Ⅲ 存在そのものの目覚め

1. 玄沙師備の目覚め

そもそも「存在そのものの目覚め」とは何を意味するのか。『正法眼蔵』の「一顆明珠」が参考になると思われるので、まずこの作品について考察することにしよう。そこでは玄沙師備^{げんしゃしび} (835～908) という宋の禅僧が登場する。

玄沙は30歳まで福州（福建省）の南台江で舟を浮かべ魚釣りを行っていたが、浮き世のはかないことを悟り、舟を捨てて雪峰山に入り、雪峰義存（822～908）のもとで出家した。昼夜弁道に励んだが、あるとき広く諸方の禅師を訪ねて、修行を徹底しようと思い、旅装を整えて山を出立した。そのおり、足の指を石に打ち当てて血を流し、激しく痛んだが、そこで彼は忽然と気がつき、厳しく自省していうに、

「この身は実在でないのに、いったい痛みはどこから来るのか」と。

直ちに、雪峰山に帰った。

雪峰「頭陀行^{ずだぎょう}（乞食行）のおまえとは何ものか」。

玄沙「もう私はだまされません（ついにあえて人をたぶらかさず^{にん}）」。

雪峰はこの言葉をことのほか喜んで、

「この言葉を持たないものがあるうか。しかし、たれがこれをいいえようか」。

（中略）

（玄沙が）ついに道を得てのち、人に教えるのに、

「尽十方世界（十方を包む全世界）はこれ一個の明珠^{みょうじゆ}である」といった²⁸⁾。

ここで玉城博士は、「ついにあえて人をたぶらかさず」という言葉が玄沙にとって「命の言葉となった」と解説している。一顆明珠とは一個の明らかな珠のことである。それは透明な珠^{たま}であり、それ自体がだまされない明白性を示している。「尽十方世界はこれ一個の明珠である」は玄沙の言葉であるが、同時に道元の「心身脱落」の経験と重なっている。つまり、全世界は道元自身にとってもあざむかれない存在の根源・形を超えた命そのものとなっている。そし

て、玉城博士によれば、この言葉において実存そのものが明らかになっていて、実存そのものが明珠となっている²⁹⁾。

ここで一つの重大な疑問が生じる。「存在の根源」「形を超えた命そのもの」「実存」とは哲学的に何を意味するのか。存在と実存とはどのように関係するのだろうか。玉城博士はそれについて説明していない。そもそも「存在」や「実存」という言葉は西洋哲学のカテゴリー、とりわけ現代ドイツの哲学者ハイデッガーのそれに由来すると思われる（玉城博士は道元とハイデッガーを比較して論じている）。いうまでもなく、両者には本来何の思想的つながりもないから、果たしてハイデッガーのカテゴリーによって道元思想を理解してよいものかという問題が残る。道元は中世の仏教世界に生きていたから、彼の思索は当然、大乘仏教のカテゴリー、とくに曹洞禅のそれに基づいている。ところが、私見によれば、道元の思想には禅宗という枠だけではなく、仏教という枠をも超えて非仏教徒にも普遍的に訴えかける魅力がある。それゆえ、それは現代の宗教哲学のテーマにもなりうると考えている。宗教哲学の見地から道元にとって「存在」とは何か、また彼の存在概念は仏教徒以外の人々にとってどのような意味を持つのかという問題を提示しなければならないが、その前にもう一度玄沙の言葉に戻る必要がある。

「この身は実在でないのに、いったい痛みはどこから来るのか」。

「この身が実在ではない」という言葉は仏教的な無常観に基づいている。ここでは人間の身体だけではなく、自我が問題となっている。大乘仏教には「空」という観念がある。つまり、人間における心身の作用のあり方（法と呼ばれる）は空であり、中身がない。いいかえれば、自我というものも固定的な実体としてとらえてはならないということである³⁰⁾。おそらく玄沙は仏教の空観から自分を反省して、自我は実在ではないはずなのに、どうして痛みが生じるのかという疑問を抱いたのだろう。そのとき彼は「あざむかれないたしかなもの」を覚知したのである。しかし、それはいったい何であったのか。それが玄沙独自の経験を超えて普遍的な経験として共有するためにはどのような思索が必要なのだろうか。

道元はここで大乘仏教の空観そのものを否定しているのではなからう。したがって、やはり固定的な自我というものは認められない。しかし、伝統的な空観を前提にしつつもそれを突破してこちらへと迫ってくる「何ものか」について教えているのである。それが一個の明珠としてたとえられている。玉城博士はそれを「光なき光」「声なき声」と名づけている³¹⁾。光が透明な珠を貫くように、道元の心も光なき光に見透かされ、明け透けになっている。つまり、固定的な自我ではなく、光なき光によって明け透けになった自分がそこにいる。それが存在そのものの目覚めであり、根源的な自己主張である。

すでに指摘したように、道元思想には二つの路線、すなわち、ダンマ・如来から自己への路線という A 線および自己からダンマ・如来への路線という B 線とが平行して認められる。しかし、私見によれば、これら二つの路線は必ずしも矛盾・対立するわけではない。なるほど道元の求道は無常観から始まった。それは自己そのものも不確定なものとする空の思想であるが、彼は空の思想で満足しているわけではない。満足していないからこそ、不確実な自己に代

わるたしかなもの（ダンマの命）を求めて、わざわざ宋にわたったにちがいない。すなわち、そこには無常の自我を拒絶するもう一人の自分（根源的自己）がやはり存在している。そのような自分がなければ、目覚めようとする気持ちなど起こるはずがない。そして、「心身脱落」とは空の思想によっても否定できないたしかなもの目覚め、つまり光なき光によって明け透けになった根源的な自己の覚知である。光なき光とはダンマ・如来の命を指す。この自己はダンマの光に触れることによってはじめて明け透けとなる。しかし、前者は後者に完全に吸収されようとはしない。道元は「一顆明珠」の結論部で次のように語っている。

六道の因果に落ちるとか落ちないとか、思い煩うな。徹頭徹尾、くらまされない本来の眞実、それが明珠の面目であり、明珠の目の玉である³²⁾。

六道とは天上・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄という六つの世界を指し、生の迷いから目覚めない生き物が永遠に繰り返し生まれ変わる世界である。しかし、目覚めた人間は自我に執着しないから、再び生まれることはない。そこで本来ならば、道元はここで目覚めた人間は六道輪廻から解脱していると語るべきであるが、そうではない。ここではたとえ六道の因果に落ちても思い煩うなと教えている。それはなぜかという、おそらく目覚めた人間も自己そのものが消滅するのではなく、なんらかの存在として生きていることが想定されているからであろう。六道輪廻から解脱することよりも、六道の中で明け透けとなった自分に目覚めることの方が優先されている。根源的な自己主張はここで明示されていないが、文章の背後にそれが見え隠れしているようである。そのように解釈すれば、「生きながら黄泉に陥ろうとも、もう何も求めることはない」という辞世の句もあながち不可解なものとはいえない。

仏教学者田上太秀の解釈によれば、道元は来世の存在を信じ、来世に再生し、善悪の業によって輪廻流転するという信仰を持っていた。そのことは『正法眼蔵』「出家功德」の文から憶測できる³³⁾。

いったい、無常なる死がたちまちにして至るときは、国王も大臣も親しい昵懇のものも、召使いも、あるいは妻子も財宝も、助けてくれるものは何一つなく、ただ一人黄泉に旅立つだけである。その自分についてくるものは、ただ善業悪業のみである。死に臨んで人身を失うときは、この人身が惜しくてならぬであろう。だから人身を保持しているときに、早く出家するがよい。出家こそまさに三世の諸仏の正法であろう³⁴⁾。

ここでは「黄泉」という言葉は神道的な死後の世界ではなく、仏教的な意味における死後の世界を指し示している。つまり、六道輪廻の世界である。そこで「生きながら黄泉に陥ろうとも、もう何も求めることはない」という辞世の句において道元は「たとえ六道輪廻の世界に再び生まれ変わっても、満足である」と語っているのではなからうか。すなわち、求道を究め、本来の自己に目覚めたものにとって、どのような世界も恐れることはないということである

う。そこにはダンマによって命に包まれながらもそれを突き抜けようとする自己の存在が確認されている。

このように道元思想にはダンマからも独立しようとする自己主張が示される場合がある。根源的な自己はダンマの光によってたしかなものとなりながら、同時にダンマから区別されることを求める。それゆえに、道元は自我を否定しながらも、自我を否定する自己の存在そのものを否定できなかつたと思われる。

ところで仏教の「無我」の観念は時代と共に変化し、理解しにくい。原始仏教では決して我（アートマン）が存在していないとは説いていない。これはウパニシャドの哲学のように客体的機能的なアートマンを肯定する考え方に反対したものであり、アートマンでないものをアートマンと見なしてはならないという実践的な解釈である。つまり、人間は自分の自由にならないものを自分のものにしようとし、我執が生じる。このような我執が苦しみの根源なのである。しかしのちになると次第に「アートマンは存在しない」という意味の無我説が確立した。その見解は空観と結びついて靈魂のような自己の本質を否定する無我説となった。

しかし、本来の無我とは「我（私）がない」というよりもすべては「我（私）にあらず」という意味が強い。我執を捨てよという教えである。それで仏教学者奈良康明は次のように述べている。

この無我説をもって自己存在そのものの否定と見るのは誤りである。否定されるべきものはあくまでも我（私）、我所（私のもの）に固執している私であり、我体（私の本質・靈魂のような実体）の否定である。善を行い、我執を抑制しつつ生きてゆく倫理的主体としての私は厳として存在している。ただそれも決して固定した形で存在しているわけではない。さまざまな因（直接原因）・縁（間接原因）が合するところ、今、ここにあらしめられているだけである。次の瞬間も同じであり、その次も・・・というわけで、つまり人間は因・縁の和合に応じて変化しつつ存続し続けるところに本当の実存の姿を見ることになる³⁵⁾。

この見解に従うならば、自我を否定しながらも、自我を否定する自己の存在そのものを否定できないという道元思想は、本来の仏教思想から逸脱したものではない。また大乘仏教の空観は、固定的な実体を否定しているのであって、一切は無であるというニヒリズムではないから、本来的自己の存在を否定することにはならない（空観を誤解して一切は無であるという見解もかつてあった）。道元は大乘仏教の空観から出発して絶えず我執を突破しながら、心身脱落の境地において人間の真実の姿（根源的自己）に目覚めたのではなかろうか。

【図2 無我の教え】

原始仏教：我執の否定。すべては私のものではない。私自身も私のものではないという教え。

大乘仏教の空観：自我の否定の強調（固定した実体としての主体の否定）→空観を誤解すると、自己そのものの否定になる。

道元が目覚め：我執の否定。ダンマによって自我から解放され、根源的自己に目覚める。

2. ハイデッガーによる存在の思索

すでに引用してきた仏教思想の書物においても「存在」「実存」などという用語がしばしば使用されているが、これらの用語が哲学的に何を意味するのかについてあまり厳密な説明がなされていない。しかし、ドイツの哲学者マルティン・ハイデッガー(1889～1976)によれば、「存在」、つまり「ある」ということは、哲学的に自明のことではなく、むしろ「最も暗い概念」(der dunkelste Begriff)³⁶⁾であり、存在の意味は「暗闇」(Dunkel)の中に包み込まれている³⁷⁾。

存在という概念は、普遍的なそれであり、あえて定義づけるまでもないもののように思われるが、それを哲学的に説明しようとするれば、決して容易なものではないことがわかる。たとえば、「存在」(Sein)は「存在するもの」(das Seiende)とは異なる。存在するものとは、現象的に現れているものであるから、生物と無生物のすべてを指す。これに対して「存在」とは、存在するものではなく、それが存在しているということである。「存在」は原語のドイツ語では〈Sein〉である。これは「ある」という意味の動詞〈sein〉の名詞形である。つまり、端的に何かがあるということである。たとえば「そこに机がある」といった場合、通常、机という主語に強調がおかれ、「そこに机がある」ということを指し示している。しかし、存在という概念においてはそういうことではなく、「そこに机がある」ということを指し示していて、述語に強調がおかれている。したがって、主語は問題ではなく、机でも椅子でもほかの家具でもかまわない。ここでは「ある」ということは何を意味するのかが問題となっているのである。

そこで道元や仏教の思想を「存在」「実存」という用語で説明するためにはそれらが哲学的にいかなる意味であるのかをあらかじめ了解しておく必要がある。哲学者によってそれらの意味が異なってくるからである。ここではハイデッガーの存在理解に従って考察していくことにする。

ハイデッガーは『「ヒューマニズム」について』という書簡において、『存在と時間』における思索が「存在忘却」(Seinsvergessenheit)という根本経験に基づいていると語っている³⁸⁾。つまり、西洋の形而上学（一般に超感覚的な世界を真の実在とし、これを純粹な思考によって認識しようとする学問）の歴史において存在は存在者あるいは最高の存在者などと混同されてきた。彼は形而上学の本質的欠陥がそこにあることを見抜き、存在の意味を根本から問い直し、そこから形而上学そのものを超克しようと試みたのである。ハイデッガーの全生涯における哲学の課題は、前人未踏の分野ともいえる存在の解明であった。

そして、ハイデッガーは人間存在から存在の思索を始めている。なぜなら、人間だけが自分自身の存在について問うことのできる存在者であるからである。つまり、人間は自分の存在に

おいて何らかの様式と明確度において、自分を「了解する」(verstehen)³⁹⁾。人間以外の生物は、すでに自然の法則や本能によってその生き方は決定されている。しかし、人間は自分の意志によって自分の在り方を問い、それを決定することができる。そこでハイデッガーは人間存在を「現存在」(Dasein) という名称で表している。現存在とは、問うということをも自分の存在の可能性の一つとして備えている存在者を指している⁴⁰⁾。

そこで、存在の思索を現存在から始めるということは、人間一般の存在や他人の存在から始めるということではなく、我々自身の存在から始めるということになる。ハイデッガーは自分自身の存在を「実存」(Existenz) と名づけている。厳密に言えば、実存とは現存在がいつも何らかのありさまで関わり合っている存在そのものである。実存とは自分自身の存在であり、また自分自身とかかわってくる存在をも指す。周囲の人間や事物が存在するという事は、自分との関わりにおいて了解するほかに方法がないのである。したがって、人間は周囲の存在をその都度自分の存在として受けとめ、かかわらざるをえない。

ハイデッガーは、「現存在の本質はその実存にある」と語っている⁴¹⁾。これは現存在を自分の可能性という視点から了解しようとする認識態度である。我々は自分自身の可能性から自分を了解している。おそらくそれ以外の方法では自分を了解することはできないだろう。したがって、実存とは結局、自分の存在可能性を意味している。

それでは自分の存在可能性はいかにして確認されるのだろうか。ハイデッガーによれば、それは存在そのものの思索を深めることによってなされる。ここでは『「ヒューマニズム」について』をテキストにしてそのことを指摘しておく。まず人間は存在によって語りかけられ要求されることによるのみ、「生き生きとあり続ける(wesen)」ことができる。それは人間が「存在の開けた明るみ」に立つことによって行われる。人間の実存とは「存在の開けた明るみ」に立つことである。ここで人間の実存は〈Exsistenz〉ではなく、〈Ek-sistenz〉と表記されている。これは「出る」という意味を強調するためであろう。つまり、人間は存在へと自分を開き、そこへと出で立つときにはじめて、自分の実存に目覚めるのである。いいかえれば、人間は絶えずすでに自分の外へと出ている。そうしなければ、自分の実存、つまり存在可能性を確認することができない。そもそも Dasein (現存在) とは「そこに」(da)「ある」(sein) という意味である。人間とは本来的にすでに外に出ている存在なのである。

ただし、それは元来自我というものが人間の内側にあって、自我がそこから外側の世界に出てくるということではない(それではデカルト的認識論への逆戻りとなる)。そもそも当初からそのような自我の内部というものは存在せず、すべては外部にあったものである。自分と世界とを分離して、自分の内側に存在の意味を求めている限り、存在は暗闇に包まれている。「存在の開けた明るみ」(Lichtung des Seins) とは、元来森の中の木々を伐採して、切り開いた空間を意味しているようである。鬱蒼とした森は日中も暗いが、切り開かれた空間には日光が射し込んで明るいものである。それと同様に現存在(人間存在)は世界へと自分を開いて、そこへと出で立つ在り方を決断したとき、存在の意味は切り開かれて、光の射し込む明るく照らされた場が見いだされるのである⁴²⁾。

このようにハイデッガーの思想ではデカルト以来の主体・客体という二元論的な世界観が廃棄されていて、自分の実存に目覚めるということは、自分の内側の自我に目覚めるということではなく、自分がすでにいつも自分の外側に立っていて、外側の世界との関わりなしには自分の存在を確かめることができないということなのである。

【図3 デカルトの世界観】

人間の自我・精神（主体） || 物体・自然（客体）
分離

【図4 ハイデッガーの実存】

現存在→→自分を開いて出で立つ→→世界（社会と自然）
現存在←←存在の開けた明るみ←←世界（社会と自然）

それではハイデッガーにとって存在と神とはどのような関係にあるのか。まず存在は神ではない。むしろ存在は神を超え、歴史的な運命（Geschick）に近い。それは古代ギリシアの観念によるものであり、人間はもちろん、神々でさえもこの歴史的運命の支配のもとにある。ここで神はキリスト教の神をも含んでいると思われる。人間が神と出会うことができるかどうかは神自身にかかっているのではなく、存在の歴史的運命に基づくのである⁴³⁾。この考えはニーチェの「神の死」の思想を前提にしていると思われる。ニーチェによれば、近代の人間は自分の意志ではなく、歴史的運命により、神の現実性をとらえることができなくなった。それが「神の死」である。

そして、ハイデッガーによれば、「神の死」とは神の否定ではなく、「神の不在」であり、存在の開けた明るみにおいて現在は神がないということである。そこで存在の開けた明るみにおいて再び神の現存が実現するかどうかは、神の意志ではなく、存在の運命によって決定される。したがって、ハイデッガーの見解によれば、キリスト教の神も全能ではなく、存在の運命に服従せざるをえないということになる。このようにハイデッガーは運命的な存在の思索を深めることによって実存の本来の在り方を追求したのである。

IV 自己を習う

1. 自己を忘れる

再び道元を考察することにする。道元は自己の思索を「自己をならふ（習う）」という言葉で表現している。

仏道を習うということは、自己を習うということである。自己を習うということは、自己を忘れることである。自己を忘れるということは、^{まんほう}方法（あらゆる存在者、環境世界）に実証されるということである。方法に実証されるということは、自己の心身も他人の自己の心身も、

脱落して果てるということである。そこには悟りの痕跡もとどめない。しかも痕跡もない悟りが、そこから限りなく抜け出ていくのである。

人がはじめて法を求めるとき、実はかえって法のありかを離れている。法が自分に正しく伝わったとき、たちまち本来の人となる（『正法眼蔵』「現成公案」）⁴⁴⁾。

ここでは仏道の根本が自己を習うことであるとされている。松原泰道によれば、「習う」とは他人から教えを受けるということではなく、自分で繰り返し繰り返し、自分が納得がいくまで修練を積み重ねるという意味である。ゆえに、習うは、単なる学びではなく、実践を繰り返す学習ということになる⁴⁵⁾。つまり、自己の思索とは、自分を客体として分析するなどという心理学的なことではなく、自分自身を繰り返し鍛えて切磋琢磨することである。道元はそれを「只管打座」（ひたすら座禅を続けること）という方法によって実践した。その結果、修行する自己は万法（あらゆる存在者、環境世界）に実証される。万法に実証されるということは、自分の自己も他人の自己も心身脱落の境地に至るということである。

この思想はすでに紹介したように、「弁道話」でも展開されていた。すなわち、「たといひとときであっても座禅して、三業を仏に打ちまかせて仏によって裏打ちされ、自受用三昧に端座するとき、全世界がみな仏のしるしづげとなり、虚空全体がことごとく悟りとなる⁴⁶⁾」という思想である。このときに私という自己は自我にとらわれている状態からすっぱりと抜け落ちて本来面目（本来の自己の真実）があらわになる（心身脱落）。したがって、「自己を忘れる」とは、自己を失うことではなく、我執によって隠されていた本来の自己が明確になるということである。

我執とは孤立した自我の状態であり、孤立した状態の自我に固執することであるが、これは本来の自己ではない。すでに内なる仏性が現れ出ている人物と出会い、そのような人物との交流によって我々は自己がダンマ（人間の内側にあつて人間を生かす命）に包まれていることを経験する。方法とは自己を超えたダンマによって包まれた世界である。本来の自己の真実は、自分自身の力によってではなく、ダンマの力によって実証されるのである。それゆえ、「現成公案」と「弁道話」では二つの路線におけるA線（ダンマ・如来→自己）という思想の路線が明確に示されている。ここではダンマが主体であり、自己は客体となっている。

ところで玉城康四郎によれば、もう一つの路線B線とは「自己からダンマへ」「自己から無限の開放へ」という方向であり、自己が主体であり、ダンマは客体となっている。ここでは自己を基本としているので、自己を捨てることをせず、ダンマからも独立するという徹底した自己主張が貫かれている。しかしすでに論述したように、A線とB線とは必ずしも矛盾・対立するものではない。道元の思想には無常の自我を否定するもう一人の自分（本来的自己・根源的自己）が存在しているように思われる。「心身脱落」とは自己そのものの消滅ではなく、空の思想によっても否定できないたしかなもの目覚めであり、根源的自己の覚知である。この自己はダンマの光によって明け透けとなっている。

したがって、玉城博士が論考しているように、B線において道元自身はダンマからも独立し

よとする意図があったのかもしれないが、実際にはそのようなことは不可能であったはずである。なぜなら、根源的自己の目覚めは、ダンマの力なしにはありえないからである。さもなければ、それは根源的自己などというのではなく、単なる我執への逆戻りとなる。ダンマから独立しようとする根源的自己の内にはすでにダンマの命が宿っているはずである。

ところでハイデッガーと道元との間には、とくに思想的関連性はない。いうまでもなく、両者はまったく異なる精神的風土において思索している。しかし偶然にも存在の思索という視点において両者には著しい共通性が認められるのである。つまり、真実の存在は本来の自己の気づきにおいて解明される。たとえば、ハイデッガーにおける実存としての「存在の開けた明るみ」は、道元における「自己を忘れること」に類似している。すなわち、ハイデッガーは、デカルト的な自我と物質という二元論を廃棄し、人間存在において自我の独立の実在を認めない。現存在（人間存在）とは、すでに自分の外側において世界の中に没入しているというわけである。そこで現存在は世界へと自分を開いて、そこへと出で立つ在り方を決断したとき、存在の意味は切り開かれて、光の射し込む明るく照らされた場が見いだされるのである。本来の自己に目覚めるということは、自分の外側（環境世界）との関わりにおいて自分の存在（私という人間が「ある」ということ）に気づくということなのである。

一方道元は、仏教の空の思想に従い、そもそも自我の実在を否定している。自己を習うということは自己を忘れること、つまり自我を否定することである。そして万法（環境世界）の内に自分の存在が実証されるということである。心身脱落により自我の殻がすっぽりと抜け落ちたときに、そこには万法に満ちている光なき光（ダンマの光）によって明け透けとなった自己がある。このような境地はハイデッガーがいうところの、「存在」の目覚めではなかろうか。自らを徹底的に忘れることにより、ブッダ以来のダンマは自己に内在して、自己自身へと変容する。本来の自己とはそのように自己自身となったダンマであり、そのときはじめて、私という人間が真に「ある」ということを経験する。

【図5 ハイデッガーと道元の存在論】

ハイデッガー：現存在→自分を開いて外へと出で立つ→存在の開かれた明るみ
（自己の存在の覚知）

道元：悟りを求める自己→自我の忘却→ダンマ・万法により実証された自己
（心身脱落）

2. 信仰の必要性

「自己を忘れる」ということで、本当に本来の自己を知ることができるのだろうか。それによって人間は本当に万法に実証され、心身脱落を果たすことができるのだろうか。この点について角田泰隆は、信仰が必要であると述べている（信心ではなく信仰という言葉が使われている）。角田氏によれば、仏教の開祖である釈尊が悟りを開いたという事実および悟りを開いたあとの釈尊の言葉を信じるべきである。また道元の教えも同様であり、自己を追求してはなら

ないという言葉信じるのである。それを信じて、自己を追い求めることをやめ、むしろ自己を忘れる方向に向かうことが必要である。角田氏はさらに続けて述べている。

仏道を修行する主体である私が、はじめから「無我なる自己」、つまり自己を忘れた自己になる、これは容易なことではありません。ここに「信」がどうしても必要になってきます。私たちにとって見れば、自分を追究していくことのほうが、かえってやさしいでしょう。教えを信じて自己を捨てることのほうがはるかにむずかしいといえます⁴⁷⁾。

実は道元自身も『正法眼蔵』「弁道話」において「ただ、正しい信心を持ちうる素質の人だけが、諸仏の境界に入ることができる。信心のない人は、たとえ教えてもうなずくことはむずかしい⁴⁸⁾」と述べ、信心（信仰）の重要性を強調している。すなわち、修行と参学の前に正しい信心がどうしても不可欠なのである。禅宗では信心ではなく、悟りや覚知が重要視されているということが一般にいわれ、悟りや覚知という境地は、哲学的思索の成果のように思われているが、決してそうではない。少なくとも道元思想に関するかぎり、仏を信じることなくして仏の命（ダンマ）を受容することができない。また仏の命を受容しなければ、心身脱落ということはありません。

それでは道元において仏を信じるということはどういうことなのか。それはまず天童如上を正師と仰ぎ、如上がブツダ（釈尊）以来の正法を忠実に受け継いでいることを信じることである。つまり、如上における仏性の顕現を信じることである。いいかえれば、ブツダから菩提達磨、慧能、洞山良价、曹山本寂を経て天童如上へと仏の命が正しく伝えられていることを信じることである。

【図6 正伝の信仰】

地上のブツダ(釈尊)→マハーカーシャパ→アーナンダ→||→ナーガールジュナ→
||→菩提達磨→||→慧能→||→洞山良价→曹山本寂→||→天童如上→永平道元

また如上における仏の命の实在を信じるためには理性的な働きだけでは無理である。信仰は狂信に陥ってはならないから、そこには理性的な検証が必要である。しかし、他方で仏の命というようなものは理性によって認識できるものではない。それは理性を超越した次元に属するから、修行者自身が自分の理性の範囲にとどまっていることは許されない。信仰に関して道元は次のように語っている。

仏道を学ぶ人は、心身をしんじん ほうげ放下して（心身を投げ捨てて）、ひたむきに仏法の中に入りなさい。古人は、「百尺の竿頭にあつてさらに一步を進める」といっている。人間というものは、いかにも百尺の竿の先にのぼると、ここで足を踏みはずしたら死んでしまうと思って、いっそう強くしがみつくと気持ちはあるものである。そこをかえって、「思い切って一步を進める」といっ

ているのは、「教えに従うのであるから、まさか悪いことにはなるまい」と思い切って、すべてを投げ出すように、世渡りの仕事をはじめとして、自分の生活の手段に至るまでも、捨ててしまえばよいのであるが、それがどうしても捨てられないのである。しかし、その最後のところを捨てないうちは、どんなに髪の毛についた火を払うような気持ちで仏道を学んでいるようであっても、道を得ることはできないのである。思い切って心身共に放下すべきである（『正法眼蔵随聞記』⁴⁹）。

少し引用が長くなったが、とくに詳しい解説を要しないだろう。信仰とは、一言でいえば、心身を放下することである。自分の全存在を投げ捨てて、それを仏の命にゆだねることが勧められている。

キリスト教神学者で宗教哲学者でもあったパウル・ティリッヒは、信仰を「我々に究極的に関わるものによってとらえられた状態」と定義づけているが⁵⁰、「我々に究極的に関わるもの」とはキリスト教では「神」と呼ばれている。たとえば使徒パウロは「生きているのは、もはや私ではない。キリストが私の内に生きておられる」（ガラテヤ 2:20）と語り、自分がキリストの命によってとらえられた状態にあることを告白している。

道元の信仰に戻ると、「心身脱落」とはまさに仏によってとらえられ、自分の働きのすべてを仏にまかせていることである。仏の自受用三昧の境地（仏が悟りの境地を自由自在に楽しみ、心身統一していること）に自分も参与し、環境世界に諸仏の命が充満していることに気づくことである。そのような世界に気づいた自己はもはやちっぽけな自我にこだわらず、仏の自受用三昧という大きな自己に包まれている。そして、そのような境地が悟りであるから、結局のところ道元にとって、信仰と悟りとは渾然一体となっていて、分離することはできない。したがって、道元の思想は哲学的な深さを持つものの、やはり本質的には宗教的なものであることがわかる。このような結論は仏教徒にとっては当然のことかもしれないが、宗教哲学の視点から改めて確認できる。

またそれはハイデッガーの思想と比較するとはっきりとしてくる。すでに説明したように、ハイデッガーにとって究極的に関わるものは「存在」である。「存在の開けた明るみ」、つまり存在そのものが解明された光の場が存在との接点である。彼はそのような場にとらえられた境地を目指している。そのためには世界へと自分を開いて、そこへ出で立つことを決断しなければならない。この考えは道元の「心身を放下する」という考えに通じる。

しかし、ハイデッガーの場合、自己をとらえる主体が明確ではない。思索の対象となっている「存在」は、前期の思想では世界全体を指すことが多い。また後期の思想ではそれは神を超えた「歴史的運命」と名づけられるものである。前期の場合、世界はもちろん信仰の対象ではない。後期の場合、歴史的運命は「神の不在」という思想を背景にしている。つまり、この世界で神は不在のままであり、「最後の神」と呼ばれる神もまだ到来していない。その神がいつ到来するのかも不明である。

何か謎に包まれた理解しがたい思想であるが、いずれにせよハイデッガーの思索には「信じ

る」という行為は含まれていない。実際、彼は「キリスト教的哲学というものはない」と断言し、信仰と哲学的思索とを明確に区別している⁵¹⁾。彼の思索は神秘的な雰囲気を漂わせているが、道元とは異なり信じる対象が曖昧または不在である。

V 結論

道元は日本宗教思想史のみならず、世界宗教思想史においても希有な思想家であるといっても過言ではない。その思想は壮大かつ深遠にして、軽々に扱えるできる代物ではない。しかしそうだからといって、敬遠していたのでは、いつまでたってもその恩恵にあずかることができない。私は仏教に関して全くの門外漢ではあるが、乏しい学識の限界内で何とか少しでも道元の思想に接近したいと願っている。

今回は「心身脱落」という境地を中心にして本来的自己への目覚めという問題を論考してきた。そこで重要なことは、固有の自我と本来的自己とは峻別されていて、後者を実現するためには前者を捨て去らなければならないということである。仏教には「諸法無我」という根本的な教えがあるが、これは自我でさえも自己の所有物ではなく、自分の自由にはならないという教えである。「私」という存在者は固定した実体ではなく、絶えず生成変化するものである。「私」にこだわるのが一切の苦しみの淵源になっている。

「心身脱落」とは、そのような「私」のこだわりから解放された境涯である。それが悟りであり、本来的自己への覚知である。そこに真の自由と平安の世界が広がっているとされる。しかし、心身脱落を経験するためにはすでにその境地に到達している先人（正師）に出会って、その人によって自分の悟りを保証してもらわなければならない。さらにいうならば、その人が正法を正統に継承している人物であることを信じる必要がある。もちろん正法の元祖である釈迦の悟りそのものを信じる必要もある。

道元の思想が単なる哲学ではなく、宗教的な信仰（信）を含んでいるといわれるのはこのような理由による。それゆえ、本当の自分に目覚めるためには哲学的思索だけでは不可能であって、宗教的な信仰（信）がどうしても必要になってくる。ハイデッガーの哲学との比較において改めて気づいた次第である。

注

- 1) 『現代語訳正法眼蔵』第1冊、95ページ。『正法眼蔵』は道元の主要な作品である。ここでは『現代語訳正法眼蔵』玉城康四郎訳、大蔵出版、1993年～1994年（全6冊）をテキストとして用いるが、引用するにあたり、よりわかりやすいように若干表現を変えている場合がある。
- 2) 道元の両親に関する詳しい解説は、竹内道雄『道元』吉川弘文館、1992年、3～13ページを参照。
- 3) 同書、41ページ。
- 4) 詳しくは同書、89ページ以下を参照。
- 5) 同書、101～102ページ。
- 6) 松原泰道『道元』アートデイズ、2000年、32～33ページ。
- 7) 『現代語訳正法眼蔵』第4冊、306～307ページ。
- 8) 同書、80～83ページ。

- 9) 松原泰道、前掲書、45ページ。
- 10) 末木文美士『日本仏教史』新潮社、1992年、115ページ。
- 11) 竹内道雄、前掲書、131～132ページ。
- 12) 同書、142～143ページ。
- 13) 『現代語訳正法眼蔵』第1冊、33ページ。
- 14) 同書、34ページ。
- 15) 同書、27ページ。
- 16) 同書、94～95ページ。
- 17) 松原泰道、前掲書、77～78ページ。
- 18) 同書、74～75ページ。
- 19) 玉城康四郎『道元』下、春秋社、1996年、397～398ページ。
- 20) 玉城康四郎『仏教を貫くもの』大蔵出版、1997年、42ページ。
- 21) 『現代語訳正法眼蔵』第4冊、310～311ページ。
- 22) 『現代語訳正法眼蔵』第5冊、172～173ページ。
- 23) 『現代語訳正法眼蔵』第6冊、365ページ。
- 24) 玉城康四郎『道元』下、398ページ。
- 25) 角田泰隆『禅のすすめ 道元のことば』日本放送出版協会、2003年、74ページ。
- 26) 玉城康四郎『道元』下、282、401ページ。
- 27) 玉城康四郎『道元』上、春秋社、1996年、267ページ。
- 28) 『現代語訳正法眼蔵』第1冊、107～110ページ。「ついにあえて人をたぶらかさず」という言葉について、この「人」を他人と解釈する説もあるが、玉城博士は「人」を主体そのもの、つまり玄沙自身と解している。
- 29) 玉城康四郎『道元』上、124～125ページ。『現代語訳正法眼蔵』第1冊、105～106ページ。
- 30) 『般若経典』中村元訳・解説（現代語訳大乘仏典1）東京書籍、2003年、37ページ。
- 31) 玉城康四郎『道元』上、125ページ。
- 32) 『現代語訳正法眼蔵』第1冊、119ページ。
- 33) 田上太秀『道元の考えたこと』講談社学術文庫、2001年、187～188ページ。
- 34) 『現代語訳正法眼蔵』第6冊、140ページ。
- 35) 奈良康明『仏教史』I（世界宗教史叢書7）山川出版社、1979年、118ページ。
- 36) Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer, 1986 (=Sein und Zeit), S. 3. 日本語訳の文献として『存在と時間』上、下、細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、1994年を参照した。これは理想社の『ハイデッガー選集』第16、17巻を基にしたものである。
- 37) Ibid., S. 4.
- 38) Heidegger, Martin, Gesamtausgabe I. Abteilung, Bd. 9: Wegmarken, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (=Wegmarken), S. 328. 日本語訳の文献として『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年を参照した。なお上記の原典ハイデッガー全集の日本語訳が創文社から順次刊行されていて、『「ヒューマニズム」について』は第9巻の『道標』に収められている。
- 39) Sein und Zeit, S. 12.
- 40) Ibid., S. 7.
- 41) Ibid., S. 42.
- 42) Wegmarken, S. 323～324. 前出『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、246～253、257～258ページにおける訳注を参照。
- 43) Wegmarken, S. 330～331.
- 44) 『現代語訳正法眼蔵』第1冊、96ページ。
- 45) 松原泰道、前掲書、316ページ。
- 46) 『現代語訳正法眼蔵』第1冊、33ページ。

- 47) 角田泰隆、前掲書、162～163ページ。
- 48) 『現代語訳正法眼蔵』第1冊、39ページ。
- 49) 『正法眼蔵随聞記』水野弥穂子訳、ちくま学芸文庫、1992年、236ページ。
- 50) 『ティリッヒ著作集』第6巻、大宮溥訳、白水社、1999年、65ページ。
- 51) Wegmarken, S. 66.

(原稿受理 2004年4月7日)