

日本仏教における中世と近世

——「修行」から「修養」へ——

頼住光子

お茶の水女子大学 人文科学研究  
第九卷（二〇一三）別刷



## 日本仏教における中世と近世

―「修行」から「修養」へ―

### 1 中世仏教と近世仏教―「憂き世」と「浮き世」

六世紀中葉に仏教が日本に伝来してから今日にいたる千五〇〇年近くの間には、注目すべき転換期が幾度かあった。<sup>1)</sup>中でも、中世仏教から近世仏教へという転換は大きなものであった。

中世と近世の精神世界の差異をごく類型化して説明するならば、次のようになろう。中世の人々は、みずからが生きている世界の背後に、この世界を支え成り立たせる超越的なものを想定していた。それは、究極的には、神仏をはじめさまざまなたちで表象される、根源的かつ超越的なはたらき（力）であり、人々は、儀礼や修行などの宗教的実践を通じて神仏と、つまりこの力と交流し、それによって、自らの「生」を活性化させた。彼ら中世人は、「自分はどこから来てどこへいくのか」という人間の根源的な問いに対して、神仏、つまりこの力との関係を基盤として答えようとしたのである。彼らは、生まれてから死ぬまでという有限な時間は、実は無限なるものに支えられているということを実感しており、眼前に繰

頼 住 光 子

り広げられる出来事の継起は、実は、眼に見えない何かによって導かれていると考えていたのである。ただ取り留めもなく過ぎていくかのように見える人生に意味を与える何らかのものを、中世人は神仏という超越的なものの形象のうちに見ていたと言うことができよう。

それに対して、近世の人々は、超越への通路をまったく断ち切ったわけではないにしても、見えない超越的なものに対してよりも、むしろ、眼前に広がる現世、つまり、世俗世界に対して、その関心を増大させた。世俗世界は超越的なものから相対的に独立性を強め、現世が現世それ自身として自立し始めたのである。人々は、現世における自己実現、世俗的成功や享楽そのものを追求しはじめた。このことは、中世の「憂き世」から、近世の「浮き世」への転換の中に端的に見て取ることができる。

中世の「憂き世」という言葉は、もとより仏教の「一切皆苦」「諸行無常」の教説に依拠した、現世を無常で虚しく苦しみに満ちたものとして捉える見方に基づいて成り立っている。仏教は、人々に対して、仏教の真理を求めて「憂き世」から離脱して悟りを開き、安楽の境地に達するよう説いた。現世が「憂き」ものであるのは、現世がそれ自身としては完結した

世界ではなくて、有限かつ無常なるものとして捉えられていたからに他ならない。

このことを如実に示す一例をあげてみよう。中世の仏教説話における発心譚の類型の一つに、現世的な栄華の頂点でこの世の限界を見て発心するという話型がある。たとえば、説教節としてよく知られている「かるかや」<sup>2</sup>では、筑紫六ヶ国を支配し隆盛を極めていた筑前松浦党の総領、加藤繁（重）氏は、その栄華の頂点をなす花見の宴の折に、桜の蕾が散つて盃に浮かんだのを見て、懐妊中の妻（この時に胎内にいたのが後の石童丸である）と幼い娘を捨てて二二歳の若きで高野山にて出家し、『発心集』巻一〜六では、「筑紫の男」が秋に自分の家の田の広大さに満足しつつ稲穂の波を見ているうちに俄かに無常を觀じ、止める娘を振り捨てて高野山で出家した。これらの説話が示すのは、どのように栄耀栄華を極めようとも、この世はそれのみでは完結するものではないということである。この世の頂点に立ち、この世において望めるすべてを手にいれた者は、すべてを手にいれてもまだ不完全で満ち足りない自己と世の有限性を痛切に感じるが故に、この世を捨てざるを得ないのだと、これらの説話は語っているのである。

それに対して、「浮世草子」「浮世絵」などという用例からも窺えるように、「浮き世」という言葉は、本来、「はかない世の中」を意味する「浮世」（ふせい）という漢語から出ているにも関わらず、「現世的」「享樂的」というニュアンスを纏っている。たとえば、「浮世絵」が、遊里と芝居とを主たる題材とする庶民の娯樂に供された風俗画であり、「浮世草子」が、遊里や芝居町を舞台に町人の享樂的生活を描いた町人文学であったことから如実に見て取れるように、「浮き世」とは、決して苦に満ちた、離脱するべき厭わしい場所ではなく、そこにおいてなにがしかの享樂と充実感を味わうことの可能な場所であった。人々はこの世を離脱することではなく

て、この世そのものに興味の対象を移していった。現実に五感を通じて接することのできる世界への関心が増大し、人々の精神世界の中で「眼前の現実」の占める比重が高まっていった。つまり、現世はあたかも現世のみで完結できるかのような捉え方が少しずつ人々の間に受け容れられていったのである。これを「世俗化」と言う。

この「世俗化」は、仏教においても顕著に見て取れる。現世を否定的なものとして捉え、出家修行にせよ、浄土往生にせよ、現世からの離脱、超越を願った中世仏教に対して、そこからの離脱を願うのではなく、現世を肯定して、その中で自己実現をしようという傾向を積極的に容認する動きが、近世仏教において目立つてくる。家の繁榮や個人の成功を、心構えや価値観、道徳性の面から支えるものとして、仏教が機能するようになる。また、仏教との関わりの中で現世における関係を強化したり、現世的な楽しみを享受したりという志向がよりいっそう強まってきた。

このことは、無常観から生々観への変化として捉えることも可能である。無常観とは、世界や人間についてすべては変化し滅んでいくものだと捉える思想で仏教の基本教説でもあるが、生々観とは、そのような変化は滅びではなく、次々に生まれることであると捉える見方である。生々観に依拠するならば、現世は祝福された肯定的なものになる。このような近世における思想の変化は、仏教思想にも大きな影響を与え、もともと伝来当初よりかなり強かった現世肯定的な傾向が、近世になってさらに強まってくるのである。

本稿においては、中世から近世にかけて見られた仏教におけるこのような変化について検討する。その際、仏教における宗教的実践の中心にある「修行」の近世的変容を「修養」という言葉で捉え、この「修行」と「修養」の落差の中に、中世仏教と近世仏教の相違を見て取りたい。

## 2 「修行」と「修養」という言葉の意味するところについて

「修行」と「修養」の相違という問題を検討するにあたって、まず、それぞれの言葉に関して簡単に確認しておきたい。

「修行」とは、漢訳仏典に広く見られる言葉であって日本においてもよく用いられている。そのサンスクリット原語としては *abhyasa*、*yoga*、*pratiipatti* などが挙げられる。そのうち *abhyasa* は「繰り返し返して身につけること」を、*yoga* は「独自の坐法や呼吸法による瞑想」を、*pratiipatti* は「実践」を意味する。初期仏教以来、解脱による苦の滅を目指して出家した修行者たちは、戒律を遵守した生活を日々行いつつ、禪定・三昧の瞑想を深め、これらを継続させていくことにより悟りの智慧を体得しようとした（戒定慧の三学）。ここでは、坐禅瞑想が必須の宗教的実践とされ、修行の中軸とされた。この「修行」という言葉自身は、中国では仏教以前から使われていた言葉ではあるが、中国への仏教伝来以降は仏教用語として定着し、日本仏教においてもこの言葉は、仏道における宗教的実践を表す言葉として盛んに使用されたのである。

さて、日本では基本的には仏教用語として用いられた「修行」に対して、「修養」という言葉自体は、必ずしも仏教と結び付けられて用いられてきたわけではない。この「修養」という言葉は、その起源を道家の養生術にまで遡ることができると言われているが、この言葉が日本思想史上で注目すべきタームとして登場するのは、明治四〇年代から大正にかけての時期である。当時、いわゆる「修養書」ブームが起り、新渡戸稲造をはじめとして有名無名の多くの著者が、一般大衆に、「修養」、すなわち「身を修め、心を養い、理想的な人格の形成を目指すこと」の重要性と、「修養」

を積んで社会の中で有為の人材となるべきことを、現実に即して平易に説いた。日露戦争（明治三七〜三八年）以降、産業構造の変化、資本主義の発展に伴って、旧来の価値観が流動化し、弱肉強食、没理想の功利主義、拝金主義が横行する中で、生きる指針を求める人々に支えられて、「世渡りの道」（新渡戸の代表的修養書の題名）を説く修養書はベストセラーを重ねたのである。

しかし、「修養」という言葉によって意味されているものは、近代のこの時期にはじめて現れたものではない。それは、前近代、とりわけ、江戸時代以降の思想の歴史において、人格形成の手立てとして重んじられてきたものであり、「修養」の重視は、近世・近代を貫いて現代まで続く道徳思想の特徴でもあり、近世仏教にもそのことが反映されているのである。「修養」と「修行」とは、ある個人が、意図的に身心を鍛錬して道に従い、自らの徳を養って理想的な人格を形成することを目指す点においては共通しているが、両者は異なる点も多い。日本仏教、とりわけ、禅を例にとつて、その教化が何を目指し何を勧めたのかという観点からごく大掴みに言うならば、中世の禅宗における「修行」と、近世の禅宗における「修養」という参照枠を設定することができる。

つまり、中世の禅宗に入門した者は、師について身心ともに修行をする。それは「仏祖のまねび」、すなわち、釈迦が為したのと同じ「形」をなぞって修行することであり、最終的には、自らが仏（仏陀）覚者、真理に目覚めた者）となつて、仏として他者を導くことを目指す。他方、近世の禅宗においては、盛んに教化活動が行われ、一般人を対象とする法談の場が設けられて、場合によっては何千もの人々が参集し説法の座に連なつた。そこで教化の対象とされた人々は、上は大名から下は市井の庶民まで幅広い階層に及んでいたが、彼らの多くは出家を望んでいたわけではない。彼らは、基本的には、説法を聞き道徳性を高め、生きる意欲を養い、それによつ

て世俗世界における自らの役割を自覚的によりよく果たすことを目指していたのである。(たとえば坐禅をはじめとする肉体的訓練が勧められる場合であったとしても、それは、成仏(「開悟成道」)のためのものというよりも、精神統一や調息法によって身心の健康や活力増大を実現するためのものであり、それによって世俗世界における生活をより充実させることが最終的な目標とされたのである。)

議論を整理するために、両者の違いを、①世俗と仏道の関係 ②身体性 ③理想的人格 に絞って、単純化して図式的にまとめるならば、次のようになる。

①中世の「修行」が、世俗世界を超えたところに仏道世界を設定し、世俗世界を離脱して仏道修行するのに対して、近世の「修養」は、世俗世界からの離脱を想定せず、むしろそこにおける充実した生を目指している。

②中世の「修行」が、身心をあげて行うものであったのに対して、近世の「修養」は、身体的修行を伴うことがあったにしても、その主眼は、説法を聞き、道を自覚するというところにあった。(むしろ、身体的修行にあたるのは、世俗における役割行動であった。)

③中世の「修行」は最終的に、世俗を超越して「仏」となり、自ら衆生を救済する立場となることを目指した。それに対して近世の「修養」は、悟りを開き成仏することは目指さず、世俗世界における役割を十全に果たし得る理想的人格となることを目指した。

以上について、中世の「修行」の立場からは道元(一一二〇〇～一二五三、日本曹洞宗の開祖、永平寺開山)を、近世の「修養」の立場からは盤珪(一六二二～一六九三、臨濟僧、妙心寺第二一八世、龍門寺開山)を取り上げて、両者の思想を比較しつつ検討してみよう。

### 3 「修行」と「修養」の相違

#### ① 世俗と仏道の関係をめぐって

まず、道元における仏道世界と世俗世界との関係を簡単に説明しておく。

釈迦が、次期国王としての地位と家庭を捨てて出家し修行して開悟成道したという仏教の原点となる仏伝のエピソードからもうかがえるように、仏教では世俗世界はまず離脱すべきところと捉えられる。俗世にあって、俗人は煩惱、すなわち自他や対象に対する執着から離脱することができない。そもそも、世俗世界そのものが、仮その自己を实体化し、それをその構成要素とすることによって成り立っている。それ故に、世俗世界に身を置く者は、世俗世界にいるというその事実において、執着を免れられない。そこでどのような善行を為そうとも、それは、誤って実体として立てられた自己を起点とする限り、仏教的には、煩惱によるものに他ならないのである。俗世は「我執」としての自己を基本的要素として成り立っている世界である。それ故に、「我執」を離れて解脱することによって真の安楽を求める教えである仏教においては、まず、世俗世界を捨てることを説くのである。

もちろん、初期仏教以来、俗人に対する説法が行われ、様々な事情で出家することができない俗人に対しても、僧への布施や戒律の遵守などの仏教的な善根を積むことでそれなりの功德が得られることが説かれた。しかし、修行に専念できない在家信者は、最終的な解脱は得られることはないと言われた。このことは、俗人は、輪廻転生からの解脱は不可能で、輪廻によって経めぐるべき六つの世界のうちでは最高の世界である天(神々の世

界ではあるが、苦しみからは逃れられない場所)に生まれ変わることができると留まるとされたことからもうかがえる。

苦から脱却し完全なる安樂を得るための道は、この世を離脱する以外にはないというのが釈迦の基本教説であった。釈迦の直系を自認する道元にとつても、世俗は背くべきものであった。そのことは、たとえば、『正法眼藏随聞記』四所載の一つの記事からも分かる。そこで、道元は、ある人から、「自分には老母が居て、母に孝養を尽くすために世俗との交わりを断てず、仏道修行に専心できない。母を捨てて仏道に入るべきだろうか。」と相談される。この「ある人」は、仏道に心を寄せ出家を望みながらも母への恩愛を断ち切れず、出家の道に踏み切れない悩みを道元に打ち明けるのである。それに対して道元は、「それはたいへんに難しいことであつて自分が指図することではなく、自分自身で考え決断すべきことである。」と言ひ、また「母親が生活できるようにしておいて息子の方も出家できればそれにこしたことはない。」と言ひつつも、自分の最終的立場として次のように述べる。

もし今生を捨てて仏道に入りたらば、老母たとひ餓死すとも、一子を放して道に入れしむる功德、あに得道の良縁にあらざらんや。我も広劫多生にも捨て難き恩愛を、今生人身を受けて仏教に遇へる時捨てたらば、真実報恩者の道理、何ぞ仏意に叶はざらんや。一子出家すれば七世のおや得道すと見えたり。何ぞ一世の浮生の身を思つて永劫安樂の因を空しく過ごさんやと云ふ道理もあり。是れを能々自らはからふべし。(道元全集下四六七)<sup>10)</sup>

世俗道徳からするならば、たとえそれが出家のためであろうと、孝養を尽すべき母を捨てるということは許されることではない。それに対して、

道元は、いろいろな留保はつけつつも、最終的には、たとえ母が餓死したとしても恩愛を捨てて出家すべきであると述べている。ここでは、母への孝養という世俗道徳が超えられていると言ひことができる。(もちろん、母は子を出家させたことによつて功德を得るのだから、捨てるのがかえつて親孝行だというロジックが用いられたことは、引用文からもうかがえはするが、道元の主張点は「俗世のすべてを捨てて出家せよ」ということである。)

また、同じく『正法眼藏随聞記』六では、道元の師でありともに入宋求法した明全が、余命いくばくもない師匠から「自分を看取るために入宋を延期してほしい」と懇願されたにも関わらず、「一人(師匠を指す)のためになしなひやすき時を空くすぐさん事、仏意にかなふべからず。」(道元全集下四八六く四八七)と言つて、師を振り切つて入宋を断行したというエピソードが紹介されている。道元は、明全が師を差し置いて真理を求めたことを称賛しているのである。また、『正法眼藏随聞記』二では、唐代の禅僧である南泉普願が、弟子を教え導くためにあえて猫を切り殺したという「南泉斬猫」の公案が紹介される。道元は、この「斬猫」という殺生の行為を「この斬猫即ち是れ仏行なり」(道元全集下四三一)と述べ、殺生という行為すら、弟子たちを導き仏道を顕現する上では「仏行」に成り得るといふ、価値転換について語つているのである。<sup>11)</sup>

以上挙げた道元の例からも分かるように、中世の「仏道修行」とは、その理想形態としては、世俗世界を超えたところに仏道世界を設定し、世俗の価値観や道徳に捉われず(場合によっては否定すらして)、世俗を離脱して仏道世界に入り、仏道の真理を体得することを目指して、ひたすら修行に励むという営みであった。それに対して近世の「修養」は、世俗世界からの離脱を想定はしない。むしろそこにおける充実した生(人間関係の円滑化や家業の繁栄)を目指すのが「修養」であるといえる。

たとえば、盤珪は、彼の説法を聞くために集まった人々に対して、くりかえし「不生の仏心に目覚めよ。そうすればこの世の中においてよりよい生を営むことができる。」と述べる。この「不生の仏心」とは、「其親の産みつけてたもつた仏心は、不生にして靈明なものにきまりました」（盤珪全集四）と言われるように、人間誰しもが、持っている「仏心」であり、それが「不生」、つまり、生じたのではないと言われるのは、意図的に作り出したものではなく、本来的、生得的に備わっているということである。そして、仏心が本来的に具わっている証拠について、盤珪は、たとえば次のように、一般の人々に対する説法の中で述べている。

皆こちら向ひて、身どもがこう云ふを聞きこざるうちに、後で啼く鳥の声、雀の啼く声、風の吹く声、それぞれの声を聞かうと思ふ念を生ぜず居るに、鳥の声、雀の声、風の吹く声、それぞれの声を通じ分かれて、聞たがわず聞ゆるは、不生で聞くと云ふものでござるわい。其のごとく、一切の事が不生で調いますわい。（盤珪全集四）

ここから分かるように、盤珪は、「不生の仏心」の証拠を、何かを聞くという意図しなくても自然に音が聞き分けられるという事実に見出す。つまり、人間の心には、本来的に正しく物事を弁別する働きが宿っており、それを自覚し、機能させることが重要であると言うのである。人間の心に本来宿る「仏心」とは、伝統的な仏教用語でいえば、「仏性」（仏の本質であり、衆生が本来この本質に蔵されているとともに、この本質を蔵しているときれた）と重なる。

仏性に関して、付言するならば、一般には、これは衆生が蔵するものという方向性でのみ語られているが、本来は、衆生が仏性を蔵する（能蔵）と同時に、衆生も仏性によって蔵される（所蔵）と理解すべきもので

ある。たとえば、ここでの比較対象である道元を引き合いに出すならば、道元の『正法眼蔵』「仏性」巻における仏性に関する理解は、まさにこの「能蔵」と「所蔵」とのダイナミズムを基盤として展開されている。「悉有仏性」を「ごとごとく仏性あり」ではなくて「悉有（真なるものとしての存在）は仏性そのものである。」と道元が読み替えたのは、まさにこのこの現れである。仏性とは自己に内在する本質であるだけでなく、自己を超越する「場」でもあり、その場にあるが故にあらゆるものが真なるものとなる。しかし、近世仏教の盤珪においては、「仏心」（＝仏性）は、衆生の中にある認識と道徳の根拠である善性として捉えられ、「能蔵」の側面が強調されるものの、「所蔵」の側面については特に注意を払われていない。このことは、現実世界の根源にあり、また、世俗世界を超越した真なる世界、つまり、「縁起—無自性—空—なる「場」へと衆生が超出していく可能根拠となる「所蔵」の側面が軽んじられ、ないがしろにされがちであったと解釈することもできよう。

さらに、盤珪は、生得的に備えている仏心さえ發揮することができれば、すべてのことが首尾よくはこび（一切のことが不生で調いますわい）、とりわけ、日常生活における人間関係がうまくいくことを強調する。盤珪の説法の場合には、さまざまな人間が集まったが、俗人の中には人間関係の葛藤を抱えた人も多くいた。彼らは、盤珪の話を書くことによって、自らの悩みを解決することを期待して説法の席に連なっていた。盤珪は、これらの人々に、「不生の仏心」に目覚めるとは、自らの中にある、善性に目覚めることであり、それを發揮することができるならば、周囲と調和的關係が達成され、世俗道徳も全うされると説いたのである。

そして、「不生の仏心」に目覚め、自らの仏心を發揮して生きることでできる人を、盤珪は「活仏」（いきばとけ）と呼ぶ。「人々、不生にして靈明なが仏心に極た事を決定して、不生の仏心でござる人は、今日より未来



永劫の、活如来と申す物でござるわい」(盤珪全集五)という言葉からも見て取れるように、「不生の仏心」を自覚し、それを保てる人こそが仏である。人は、生まれながらに善なる仏心をもってはいるが、成長していく過程で、我欲(身の鼻眞)をつのらせ、「不生の仏心」を覆ってしまうから、地獄や修羅道、餓鬼道などの悪道を輪廻転生せざるを得ない。しかし、盤珪の説法を聞くことによって、みずからの中にある「不生の仏心」に気が付き自覚することができる。これができさえすれば、「活仏」と成ることができ、と云うのである。「成仏」(＝開悟成道＝真理の体得)とは本来、俗世を捨てて「修行」に専念する出家者のみが成就できるものと理解されていたが、盤珪は、説法を聞いて自らを省みて「不生の仏心」に気付けばそれで「活仏」であり、「活仏」として俗世を生きていくのだと主張しているのである。

「活仏」になると、我欲が無くなり、虚心に物事に対処できるようになるから、武士は武士としての、農民は農民としてのなすべきつとめを適確に果たせるようになる。盤珪は説く。そして、このような「活仏」としての実践について盤珪は、たとえば、『盤珪仏智弘濟禪師御示聞書』下において、「奉公つとめらるゝ衆は、男女とも主人へ、一心なげて勤められ。我身に少しも鼻眞なく、奉公いたさるゝが、第一のつとめでござる。」(盤珪語録六二)と云う。世俗における、主人と奉公人という身分道徳を守り、「奉公」することこそが、「不生の仏心」を保つことだとされているのである。武士は主君に対して、職人は親方に対して、丁稚は商店主に対して、私心を捨てて奉公することこそが「不生の仏心」を顕現することになるのだと盤珪は説くのである。このように、職業生活への「無私」の精励を通じて、「我欲」を捨てて心と人格を磨き、世俗の中で自分なりの地位を得て充実して生きることが、盤珪にとつての仏道を生きることであり、そのことを彼は、俗人たちに語り続ける。まさに、「修養」の勧めであったと

いえよう。

## ② 身体性をめぐって

仏教における修行とは、釈迦の菩提樹下における瞑想と悟りとを原点として、釈迦の作った初期教団から受け継がれた(と少なくとも信じられてきた)戒・定・慧の三学を行うことである。教団における所定の生活規範を守りつつ、坐禅瞑想をはじめとする日々の実践によつて煩惱を離れて身心の浄化に努め、それを通じて智慧(真理を把握する絶対的智慧で、日常的事柄に対する相対的知恵、すなわち、一三元相対的分析知とは区別される)を体得することを目指す。

さて、道元が中国に留学して学び帰国後に広めた曹洞宗は、仏教の諸宗派の中でも坐禅という身体修行を重視する一派であった。道元が中国からの帰国直後に著した『普勸坐禅儀』にも書かれているように、坐禅の際は所定の「型」に自らの身体を沿わせていく。足を組んで座り、掌を重ねてその上に置き、背筋を伸ばす。舌は上あごにつけ、唇も歯もきちんと合わせ、目はかならず常に開いておく。このように厳密に「型」を守るのは、その「型」が釈迦の菩提樹下での坐禅瞑想の姿をなぞったものであると考えられていたことによる。道元は「身心一如」を強調し、自らの身をその「型」に沿わせることで、「私のはからい」を離れて心も浄化され、「身心脱落」と云う。『普勸坐禅儀』に「自然に身心脱落し、本来の面目現前せん」(道元全集下三)とあるように、坐禅により本来の自己が明らかになる。

本来の自己とは、道元においては、ありとあらゆるものが相互依り関係的に成立し合っているという「縁起―無自性―空」の「場」における自己であり、それは永遠不滅の本質としての実体(我Ⅱアートマン)ではな

いという意味で無我、非我とも言うことができる。つまり、全時空のあらゆるものとの関係し合いつつ「今、ここ、この私」として仮に成り立っているものとしての自己である。このような自己が実現されるということが、「私のはからい」を離れて心が浄化されるということである。

坐禅において、本来あるところの自己を実現するということは、道元の言葉を用いれば「証上の修」「修証一等」である。このことについて、主著『正法眼蔵』の先駆けとも言える『弁道話』において、道元は、次のように述べている。

それ修証はひとつにあらざとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修証これ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさづくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれとをしふ。直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。(道元全集上七三七)

ここで言われているように、道元にとって修行と悟り(証)とは、別々のものではなくて、修行は、悟りを基盤として成り立つ(「証上の修」「証の修」)。これは、本来的には、修行者がすでに悟りを得ている、つまり、「縁起―無自性―空」なる「場」に在るということである。しかし、修行の発端においては自分自身がすでに悟りの上にいるというような実感はない。そこで修行が開始される。その時、修行者は悟りをゴールとしてとりあえずは想定し、何とかそこに到達したいと努めるのであるが、実は、そこに到達したいと思うことが可能であるのは、すでに本来的に悟りの上にあるからだと道元は主張するのである。

そのことに、修行者は、修行中のある特権的な瞬間において身をもつて

気付く。そのときはじめて、修行者は、自分が修行を開始した時点からすでに、「悟り」の次元、すなわち「縁起―無自性―空」なる「場」に身をおいていたことを実感する(「初心の辨道すなはち本証の全体なり」)。ここには、本来の自己に還帰するという循環構造があると言うことができ。目的の実現は、その目的自体が基盤となることで可能となっている。これこそが道元の思想の特徴として言及される「修証一等」なのである。

そして、「修のほかに証をまつおもひなかれ」と言われているように、決して、悟り(証)という目的のために「修」を手段とするということではなくて、悟りと一体であるところの修行をなすことだけが、悟りを顕現し続けることである(「修の証」)。そうであるとすれば、衆生にとつてなすべきことは、まさに「修行」のみなのである。修行以外に悟りはないのだとすれば、修行し続ける以外に、悟りを保持する方法はないことになるのだ。

そして、「すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし」と言われるように、修行と悟りとはお互いを基礎付け合うという循環構造をもっているがゆゑに、どちらが出发点であったり、到達点であったりすることは不可能である。道は無窮であり、修行をする一瞬一瞬こそが悟りが顕現される一瞬、一瞬なのである。

以上、身体を所定の「型」に沿わせることから始まる坐禅が、どのような悟りの世界を切り拓くのかを簡単に説明した。

次に、盤珪における修行の位置付けをまとめておこう。結論を先取りし言うならば、盤珪は、出家した弟子に対しては、上述の道元に見られるような自己の本来の面目(「不生の仏心」)を自覚し顕現するものとしての厳しい坐禅修行を課したのであるが、俗弟子に対しては、前項で述べたように、説法を聞いて世俗世界の中でよりよく生きることを説いた。

盤珪は、自分自身は、死に瀕するほどの過酷な修行をしたことで有名で

あるにも関わらず、一般の聴聞者に対しては、不生の仏心に目覚めるためには、それについての説法を聴聞するだけで十分で、公案を参究したり、疑團を起こしたり、坐禅したりというような修行は不要であると言いつ切っている。たとえば盤珪は次のように言う。

只今皆の衆はいかい仕合な事でござる。身どもが若い時分には、明知識がござらんんだか、ござつたれども不縁で御目にかゝらなんだか、殊に若い時からして身どもは鈍にござつて、人の知ぬ苦勞をしましての。いかいむだ骨を折りましたわいの。其のむだ骨折た事が忘れられず、身にしみましてござる故、こりはてた程に、それを思て、皆の衆骨折らしませず豊の上で樂に法成就させましたさに、精だして此やうに毎日で、催促します事でござるはいの。皆の衆は仕合なことじやとをもわつしやれ。(盤珪全集一一)

ここで盤珪は、「不生の仏心」を自覚するために、自分自身は苦勞して坐禅修行に励んだのであるが、それは無駄骨で本来はしなくてもよい苦勞であった、と言う。盤珪の説法を聞きに来た聴衆は、苦勞して修行しなくても、豊の上で盤珪の説教を聴聞するだけで「不生の仏心」を自覚することができ幸せなことだと盤珪は繰り返す。「不生の仏心」を顕現するためには、坐禅修行は決して必須のものでなく、むしろ、日常の一つ一つの行為に「不生の仏心」を現わすべきであるというのである。

このように、盤珪は、俗弟子に対しては、基本的に説法を聴聞して「不生の仏心」に目覚めることを勧め、公案参究を通じて疑團を起こしたり、坐禅したりというような修行は不要であるとして、「是(不生)を決定さつしやれば、たゞみの上で骨折ず心安う活如来でござる」(盤珪全集一七)と言う。つまり、「(俗弟子たちは)苦勞して修行しなくても、豊に座つて

盤珪の説法を聞くことで不生の仏心に目覚めさえするならば、それだけで仏心をもった活き仏そのものだ」と言うのである。教団において伝えられてきた伝統的な型に沿った身体的実践としての修行は、俗人信者には不必要だと言うのだ。

では、盤珪は内面的自覚のみを重視し身体的実践をすべて否定したのだろうか。いや、そうではない。盤珪にあつては、俗人信者たちが説法を通じて自覚した「不生の仏心」は、日常的な役割行動の中において実現されることが期待されたのである(特に、前述のように、家業への精勤と日常的人間関係への誠実なコミットメントが強調される)。「不生の仏心」を顕現するためには、坐禅修行は決して必須のものでなく、むしろ、日常茶飯の人間関係における一つ一つの行為に「不生の仏心」を現わすべきであると言うのである。

盤珪においては、身体はもはや悟りを通じて日常を超えた超越的次元に参与するものではなく、常に日常的次元において、つまり、水平的方向でのみ他者と関わり合いつつ生きるべきものであった。近世の仏教者の教説の共通の特徴として、非日常的な身心の実践ではなく、日常的な「修養」の重視、具体的に言うと、現世の家業や人間関係における徳行の重視が見られる。そして、それらの教説は、大衆向けに大規模に開催された説法の聴聞や大量に流通した通俗仏教書や仮名法語などの講説を通じて流布されていった。身体を非日常的な「型」に沿わせることで、身心ともに日常性を超えた境界を実現しようとした「修行」とは対照的に、「修養」においては身体性には直接に働きかけることのない聴聞や読書も重視されたのである。

### ③ 理想的人格をめぐつて

修行とは、真理を体得して覚者になることを目指す行為である。覚者とは真理に目覚め開悟成道した仏（＝仏陀）である。ここでいう悟りとは、道元においては、自らの本来性としての「縁起―無自性―空」を顕現することであり、それは「修証一等」である修行によって実現された。「縁起―無自性―空」とは、存在論的に言えば関係的成立であり、実践論的に言えば、自他の相互相依、自他不二を根底とした「無我」（我執からの脱却）、「慈悲」、「利他」ということになる。全時空の全存在の一体という、坐禅が拓くこのような境地について、道元は『弁道話』において次のように述べる。

もし、人一時なりといふとも、三業（身口意）に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ごとくきとりとなる。（中略）このとき、十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるもがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかききとりをあらはす。（中略）この化道のおよぶところの草木・土地、ともに大光明をはなち、深妙法をとくこと、きはまるときなし。草木・牆壁はよく凡聖含靈のために宣揚し、凡聖含靈はかへつて草木・牆壁のために演暢す。自覚・覚他の境界、もとより証相をそなへてかけたることなく、証則おこなはれておこたるときなからしむ。

ここをもて、わづかに一人一時の坐禅なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界の中に、去来現に、常恒の仏化道事をなすなり。彼彼ともに一等の同修なり、同証なり。（道元全集上七三二）

ここで、道元は、自らの「修行」とともに拓かれる世界のありようを述べている。そこでは、自己はあらゆるものと交流し合い、すべてのものが自受用三昧に住して仏そのものとしてあらわれる。それは、究極的には自己が悟ることと他者を悟らせることが同時に成り立つような「甚妙不可思議」かつ「大光明をはなち、深妙法をとくこときわまるときなし」と形容される真理世界である。そのような真理世界を実現し他者とともに「共同成仏」することが修行者の理想とされる。

それに対して、先述のように、盤珪は、俗人に対しては自らの説法を聞いて、「不生の仏心」に目覚め、生れついたままの善心を發揮して日常的な人間関係の中で自らの役割を果たすことを説き、彼らに対して、坐禅をし開悟成道して成仏することを基本的には説かなかつた。盤珪は、手元においた少数の弟子たちに対しては、何ヶ月も僧堂に籠らせて厳しい坐禅修行を課し、仏法を担い、俗人の信者を化導する者となること、つまり「成仏」の実現を求めたが、俗人の信者はあくまで、化導の対象であるにすぎず、彼らは日常的世界に留まるべき者として位置付けられたのである。（出家した弟子たちが坐禅修行によって実現する「成仏」と、説法を聴聞して「不生の仏心」でいることによって成就する「活仏」との違いについて盤珪は明確には説明しないが、両者は別物である。）

道元にとって俗弟子は、諸般の事情で現在は世俗に留まってはいるものの、最終的には出家し仏道修行の道に入ることが望ましい者として理解されていた。<sup>20</sup>『正法眼蔵』の冒頭という重要な位置にある「現成公案」巻が「鎮西の俗弟子楊光秀」に書き与えられたという奥書を持つことからもうかがえるように、道元は出家した弟子に期待するのと同様の期待を、俗人にもかけていたのである。これは、盤珪が、俗弟子を出家した弟子と明確に分け、俗弟子には、説法等によって目覚めた「不生の仏心」をもって世俗世界の秩序に則って家業に励みつつ、それぞれの役割を果たしながら生きる

ことを勧めたこととは対照的である。道元は、俗人にも世俗を捨てることが当為であると説き、つまり、たとえそれが不可能であろうと、世俗は基本的に捨てるべきものであると説き、盤珪は、俗人にはあくまでも世俗の中で生きることを求めたと言えよう。

以上、道元と盤珪を手がかりとして、「修行」と「修養」を対比的に検討することを通じて、中世仏教と近世仏教との特徴を検討した。ただし、ここで明らかにした「修行」と「修養」という二類型は、あくまでも最も純粋化されたかたちにおける二類型であり、現実には「修行」と「修養」との関係は、より複雑で錯綜したものになっている。

一例を挙げてみると、本稿においては、「修養」とは講話の聴聞や読書などがその手段となると述べた。確かに明治四〇年以降の修養書ブームに見られるように、「修養」が身体修行とは別の次元で成り立つものであるということも言えるのであるが、しかし、修養書ブームと並んで、静坐法、呼吸法などの身体技法を伴った「修養」（身体性を伴うという意味では「修行」的という捉え方もできる）も、明治四〇年代以降盛んになるのである<sup>①</sup>。この淵源はたとえば、江戸時代の禅僧であり臨済宗中興の祖とされる白隠慧鶴（一六八五〜一七六八）にまで溯ることができよう。白隠は自らの身心の病を内観の法や軟酥なんその法によって克服し、これらを身心の「修養」のために広く勧めた<sup>②</sup>。

しかし、白隠においても明治四〇年代以降盛んになる身体的修養法においても、これらの身体的修練は、基本的には手段であるに留まった。目的は、身心の健康、長生、意欲の増大、道徳性の進化、世俗社会における自己実現であり、それらを獲得するために「修養」があったと言うことができる。それに対して、「修行」の方は、道元の「修証一等」という言葉に明らかに見て取れるように、「修行」それ自体が目的であり、「修行」と悟

りは一体であるとされる。ここが、「修養」と「修行」との大きな分岐点であるとも言えよう。「修養」が、すでに確立した価値観なり秩序なりに適合する人間像を前提とした上でそれへと自らを従わせていく営為であるとするならば、「修行」は、それ自身が目的であることを通じて、すでに確立している価値観や秩序そのものを根底的に問い直す試みであるとも言えよう。

#### 注

(1) 他にも挙げるとすると、たとえば、伝来当初の祖先祭祀と結びついた氏族仏教から、中央集権的国家体制の理念的抛り所としての国家仏教へという転換、奈良を中心とした都市仏教に対する山岳を根拠地とする平安仏教の成立、円密禅戒を組み込んだ総合仏教である天台宗に代表される「旧仏教」を否定的媒介として、「一行」「一法」への集中を説いた、いわゆる「鎌倉新仏教」の勃興、明治初年の大規模な仏教弾圧などを、一大転機として挙げることができよう。

(2) 説教「かるかや」の正本が刊行されたのは一六三一年、近世初期にあたるが、この説話自身の発祥は古く、中世の間、高野山の萱堂聖の間で語り継がれたものと考えられる。なお、刈萱道心説話によると、俄かに出家した父（加藤繁（重）氏）刈萱道心を慕って息子石童丸は高野山にやってくるが、刈萱道心は恩愛を捨てた出家の身ゆえに、父子の名乗りをせず、石童丸を帰らせ、ついには刈萱道心と石童丸とは、善光寺と高野山で別々に往生した。この物語は、まさに世俗の恩愛を超えたところに仏道の真理の世界が成り立っていることを示している。親子の情愛による結合は、現世においては全うされず、仏道の真理世界は、現世的な親子関係を超越してはじめて到達することが可能であるとされた。

それに対して説教師の「かるかや」を原拠として並木宗輔、並木文輔が合作した『刈萱桑門筑紫椽』と題された浄瑠璃（一七三五年、大阪豊竹座初演）では、従来の刈萱道心説話を取り込みつつも、全体的には、繁（重）氏が去った後の加藤家を舞台として、家を守る忠義の家臣の術中にはまっ

なつて繰り広げるストーリーが中心となつており、中世の物語と近世文学との落差を示している。また、滝沢馬琴の『刈萱後伝玉櫛笥』が、「かかるかや」説話を典拠にとりつつも石堂(童)丸による加藤家再興の物語として筋立をかえてしまつているのも、近世的な変容といえよう。

(3) 他にも「浮世男」は「遊里などで遊ぶ浮気な男」を、「浮世狂い」は「遊女に熱中すること」、「浮世心」は「酒色などの享楽に引かれる心」を意味した。

(4) なお、芝居町と遊里とは二大悪所であり、両者ともに世俗世界のただ中にあつて最も現世的快楽の享受が盛んに行われたところであつたが、たとえば近松の『曾根崎心中』冒頭の「観音廻り」や馴染みの客と心中を遂げる主人公の遊女お初が観音に重ね合わされてることなどから分かるように、それは、ある種の超越的なものの「疑似的に」顕現する場所としても考えられていた。この二つの場所は、近世における超越的なものの現象形態を考える上で重要なものであるが、この問題については別稿を期したい。

(5) 近世仏教については、従来、中世仏教と比較して、顕著な思想的展開もなくあまり見るべきものはない、と言われることが多かった。また、中世仏教が、社会不安の中で悩み苦しむ一般大衆の救済を目指したのに対して、近世仏教は、相対的に安定した泰平の世にあつて、権力の末端を担つたと指摘されたりもし、極端な場合には「墮落仏教」というレッテルが貼られることすらあつた。しかし、近年は、近世仏教に対する見直しが進み、近世仏教のプラスの側面として、庶民生活への仏教の浸透がより進んだこと、宗派の学問である宗学が発達したこと、近代仏教へとつながる思想傾向がすでに見られることなどが指摘されている。近世仏教の再評価に関する近年の業績としては西村玲『近世仏教思想の独創 僧侶普救の思想と実践』(トランスヴュー、二〇〇八年)、末木文美士『近世の仏教—華ひらく思想と文化』(吉川弘文館、二〇一〇年) などがある。

(6) たとえば、『史記』宋微子世家に「仁義を修行す」、『漢書』儒林伝に「先王の道を修行す」とあり、いずれも「儒教の教えによつて徳行を実践する」という意味で用いられている。

(7) たとえば、北宋時代に成立した「小道藏」と呼ばれる『雲笈七籤』に「修

養の道」についての言及が見られる。『雲笈七籤』は、北宋の張君房編で、同人が真宗の命によつて編纂した道教経典の網羅的コレクション『大宋天宮宝藏』(現在は散逸)を要約した、道教概論とでもいふべきものである。その中に「洞元経云。修養之道。先除嗜欲」(「洞元経」では次のように言っている。「修養の道は、まず欲望を除くことにある。')とある。また、『宋史』卷四四一列伝には李建中(九四五—一〇一三)について「建中善修養之術」(建中は、修養の術をよくした。)とある。また、散逸してしまつたが、『太上修養秘訣仙経』があつたことが『正統道藏』『道藏開経目錄』『中華道藏目錄』など各種目錄から知られる。また、宋代の『近思録』為学五〇にも「脩養の年を引ぶる所以 国祚の天の永命を祈る所以 常人の聖賢に至る、皆工夫這裏に至れば、則ち自らこの応有り」(自分が養生をすることによつて寿命を延ばすようにする、天に国家の生命が天から授かつたように永遠なれと祈る、普通の人間が聖人になる、努力がそこまでいくと、感応があるのだ。)とある。この一節は、伊藤仁斎『童子問』中第三〇章にもひかれていた。

(8) 新渡戸稲造『世渡りの道』は大正元年に発行され、また同『修養』は明治四四年初版で、一四〇回重版された。この二書と『自警』(大正五年)を加えて三部作と言う。引用としては佐藤一斎、孔子、孟子など儒教関係が多いが、ソクラテス、キリスト、ゲーテ、シェイクスピア、ナポレオン、西郷隆盛など古今東西の「偉人」の名言、人生訓が幅広く用いられている。また新渡戸は明治四五年に一高校長に就任しており、一高生への講話の際にもこれらが引用された。なお、明治大正期の「修養」主義に関しては筒井清忠『日本型教養主義の運命』第一章「近代日本における教養主義の成立—修養主義との関連から—」(岩波書店、一九九五年、後に岩波現代文庫に所収)を参照。筒井は、修養主義を土台としてそのエリート旧制高校生版として教養主義が成立したと述べている。

(9) 通俗道徳としての「修養」の実例としては、江戸時代の心学から現代のいわゆるビジネス書、自己啓発書まで枚挙に遑がない。

(10) 大久保道舟『道元禅師全集』下(筑摩書房、一九七〇年)、四六七頁を意味する。以下同じ。ただし、引用の際、漢文は読み下し、仮名遣い、句読点その他の表記を適宜改変した。

(11) この「南泉斬猫」は、猫について仏性の有無を争っていた弟子たちの迷いを断ち切るために、師である南泉普願が猫を一刀両断したという公案である。この意義と解釈について詳細は、拙著『道元思想 大乘仏教の真髓を読み解く』第六章「善悪の絶対性と仏教」(NHK出版、二〇一二年)を参照されたい。

(12) 赤尾龍治編『盤珪禪師全集』(大蔵出版、一九七六年)四頁を意味する。以下、同じ。ただし、引用の際、仮名遣い、句読点その他の表記を適宜改変した。

(13) このことに関して詳細は、前掲拙著『道元思想 大乘仏教の真髓を読み解く』第三章「道元における仏性」を参照されたい。

(14) たとえば、元禄三年に讃岐丸亀の宝津寺で連続して行われた説教の中で盤珪が挙げている例では、夫や姑との仲が悪く子をおいて家出した主婦が実家に戻る途中、ふとしたきっかけで盤珪の説法を聞き、自ら「不生の仏心」に目覚めわが身の至らなさを深く反省した。彼女は、婚家に戻って詫びをいれ、以後心を入れ替え家族仲良く暮らすようになり、夫や姑と連れ立ってたびたび盤珪の説法を聴きにくるようになったという。(盤珪全集五五〇五七)

(15) たとえば、『盤珪禪師説法』には、武士は「不生の仏心」をもって主君に忠義を尽くすべきだという説法(盤珪全集六〇)や、説法を聞いて「不生の仏心」に目覚めれば、「土農工商、産業者職、それは己が三昧で御座る」(同六二)という境地になるといふ説法をはじめ、仏道の教えに従い自分の生まれつきの心を取り戻し、各自の職業生活に励むべきであるとする説法が数多く収められている。

(16) 鈴木大拙『盤珪禪師語録』(岩波文庫、一九四一年)六二頁を意味する。なお『盤珪仏智弘濟禪師御示聞書』は、『盤珪仏智弘濟禪師法語』とも言い、江戸時代に刊行された唯一の法語であるが、不備や誤記が多く、前掲『盤珪禪師全集』には一部のみ収録されている。(前掲『盤珪全集』第五部資料解説、八二〇頁)

(17) 盤珪は、武士が主君のために戦いで人を殺すことは、武士のつとめであるから、それを殺生とは呼ばないとする。『盤珪仏智弘濟禪師御示聞書』下に「主君の先驅、敵を討取やうな、殺生もござれども、これは侍の所

作にて、侍の身の上にては殺生とは申さぬ。」(盤珪語録七四)とある。ただし、これは、道元が「南泉斬猫」を引き合いに出して述べた「斬猫という殺生の行為も仏行である」とするような「殺生」の理解とは異なっている。道元の方は、あくまでも仏道の真理の探究においては、世俗的な道徳は越えらるべきであるという前提であるのに対して、盤珪は、世俗における役割行動を全うする過程で一般的な道徳に反する行為をしたとしてもそれは許容されると述べているのであり、あくまでも世俗世界における自己実現を目指しているのである。

(18) 盤珪は、俗人たちに「不生の仏心」に基づく世俗の職業生活に精励を勧める一方で、自分自身、人倫を絶した山奥の庵に籠り、詩偈を作り坐禅修行に励んだ。このような修行は、自らが人倫世界(俗世)に仏として現われ、仏として説法をするために是非必要なものであった。仏教では、悟った仏(覚者は、自らの得た真理を、無知なるが故に苦しむ衆生に対してはかなければならない。つまり、説法者としての盤珪は俗人たちに対しては仏として臨んでいたのである。それに対して、俗人は、真理を説く者という意味での仏になることは期待されていない。盤珪が俗人に対して説いた「活仏」とは、不生を自覚して現世の日常を生きる者である。盤珪は、俗人に対しては、仏教を信じることは、無常なる現世を捨て出家することに帰結しはしないと説く。このとき衆生は、自ら真理を説く存在になることは求められず、一方的に真理を授けられ、その真理に基づいて俗世の日常を生きることを期待されるに留まる。俗人は、仏としての盤珪の説法を聞くという非日常的な営みを通じて、俗世の日常を生きるこの意義を確認したと言えよう。

(19) 出家した盤珪は、庵に籠って激しい修行をするうちに心身ともに病んでしまった。病気は重くなり、一時は死を覚悟する程に悪化するが、瀕死の盤珪はある時、ふと「一切が不生で整う」と気付く。これが盤珪の開悟成道である。また、同じ体験について、弟子が書き残した伝記『行業曲記』には、病重篤となったある日、ふと梅の香りをかいて開悟成道し、病も癒えたと記されている。

(20) ただし、道元の俗人に対する態度は、前期(京都深草で俗人に対しても布教を行っていた時期)と後期(越前永平寺で出家した弟子のみを教導

していた時期)では違うと言われており、後期は特に出家主義になったとされるが、指導の対象を俗人まで含めるか、出家者に絞るかの違いであって、在家は出家すべきだがいまだそれを実行できない者という位置付けそのものには変化はない。

(21) 「修養」という言葉が注目を集めた同時期、「精神療法」が民間において大流行した。たとえば岡田虎二郎の岡田式静坐法、藤田靈齋の藤田式息心調和法、二木謙三の二木式腹式呼吸法などでは、仏教の坐禅にも一面通じるような精神統一や腹式呼吸法が説かれた。これらは、単なる治病法・健康法であるに留まらず、心身一元論に基づく「精神修養法」としても受容された。これらについて詳細は、吉永進一編『日本人の身・心・霊―近代民間精神療法叢書』(全八巻、クレス出版、二〇〇四年)、『同Ⅱ』(全七巻、クレス出版、二〇〇四年)を参照されたい。

(22) 内観の法とは、京都白川の白幽真人より授けられたとされるもので、静かに横たわり身の元気を臍輪、丹田等に集め気力を充実させ腹式呼吸を行う養生法である。軟酥の法とはクリーム状の仙葉が頭上から足の裏まで溶け流れ体に暖かく滲みわたるのを思い描く一種のイメージ療法であり、白隠自身自らの禅病をこれらの身体技法によって克服し健康を得たと言う。白隠は、この経験を『夜船閑話』に書き著しこれらの方法を広く一般に勧めた。