

道元思想の構造

頼住 光子

本稿は、日本中世の仏教者であり、その深い思想を独自の表現によって語った道元（一二〇〇～一二五三）の思想について、その構造を解明することをめざす。

自己と全体世界との関係

まず、道元において中心的な概念、すなわち、自己と世界はどのようなものとして捉えられているのかという問題を解明することからはじめたい。『正法眼蔵』冒頭におかれた、いわば『正法眼蔵』の総説ともいえる「現成公案」巻に次のような一節がある。

仏道をならふというは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。（一・54～5頁）

〔現代語訳〕 仏道を習うということは、自己自身を習うということである。自分自身を習うということは、自分自身を忘れることである。自分自身を忘れるということは、すべての存在によって確かなものとしてあらしめられているということである。すべての存在によって確かなものとしてあらしめられているということは、自己の身も心をも、また自己と一つであるところの他者の身も心をも、解脱させるということである。

引用文でいわれているように、仏道修行とは、自己の真相を見極めることである。そして、自己の真相を見極めるとは、「自己を忘れる」ということだとされる。仏教では「無自性」を主張し、あらゆるものに固定的な本質などないことを出発点としている。人は、日常生活において、漠然と「自己」という何か固定的なものがあるかのように考え、その固定的な自己を単位として生活を営んでいる。しかし、仏教的な考えからすれば、それはあくまでも日常生活をおくるために仮構されたものであって、実はそのような固定的な自我もないし、さらに存在するものにはすべて固定的な本質などないのである。

「自己を忘れる」ということは、固定的な自我があるという捉われから脱するということである。つまり、自己を追求して、自己とは実は固定的なものとしては存在しないということが分かる。自分だと思っていたものは、自分ではないのである。

そして、この「自己を忘れる」ということは、「全ての存

在（万法）」によって、「証される（確かなものとして存在せしめられる）」ことであるとされる。ここでは、まさに、「無自性—空—縁起」について言及がなされている。「自己を忘れる」、すなわち「無自性」というあり方は、同時に、本来、空であり無自性である自己が、縁起によって存在しているということでもある。縁起とは、全ての存在（「万法」）との関係の中で、自己がこのように成立しているということである。相互相関係の中で、このようにあらしめられているということが、「証される」ということなのである。

そして、そのことは、自己と「他己」の心身を「脱落」させることであるという。この「他己」というのは、道元が多用する言葉である。他の存在について言い表わすにあたって、他の存在と自己とが切り離され対立したものではなく、つながり合って密接な相関係にあるということを示すために、「他」に「己」という字をつけて「他己」とするのである。この場合の「他己」とは、人に限らず山川草木などすべての存在者をさす。

自己がさること（身心の脱落）により、「他己」すなわち全存在がさると、すなわち、自己と「他己」の「さとり」とが連動すると、道元は言う。「身心の脱落」とは、「さとり」の瞬間に、身も心も捉われ——その捉われの背景にあるのは、自己や他の存在を固定的な要素として対立的に捉える見方なのであるが——から解放されるということの意味していた。「さとり」において、人は、自己と世界の真相である「空」を体得する。「空」の体得とは、ありとあらゆるものが関係し合って成立しているのであり、本来、固定的な本質などはないと実感することなのである。

この「空」なる相互相関係の総体を道元は、「遍（法）界」（真実なる全世界）や「尽（十方）界」（全方位を含む世界）などと言いつくす。道元が『正法眼蔵』でよく言及する言葉に「尽十方界は一顆明珠」（全世界は一つの輝く玉である）がある。「一顆明珠」とは一つの明るくかがやく珠玉ということで、世界全体を一つの透明な玉と見たてて「空」を表現している。自己と「他己」との「さとり」が連動するのは、全存在が一つの全体として結び合い、連関をなしているからである。世界全体の全存在が結びつきあっているからこそ、一人のさとりが全世界へと波及することができる。

仏教、とくに禅宗においては、一人が修行しさとすることによって、全世界がさとることが強調される。「さとり」とは、自己と世界の真相である「空」の自覚である。修行によって、自己もそして、自己と相互相関係にある世界の諸存在も「空」であると自覚し、そのことによってみずから「空」の次元に身をおくのである。

「同時成道」について

さて、「さとり」とは、「空」を体験である。修行者たちの「さとり」の体験の原点とも言うべきなのは、シャカが菩提樹の下で瞑想し明けの明星のまたたきとともに体得したという「さとり」であった。これについて道元はシャカの言葉を引きながら次のように説明している。

釈迦牟尼仏言、「明星出現時、我と大地有情と同時成道す」

しかあれば、発心修行、菩提涅槃は、同時の発心修行、菩提涅槃なるべし。仏道の身心は草木瓦礫なり。風雨水火なるべし。これをめぐらして仏道ならしむる、すなわち発心なり。虚空を撮得して造塔造仏すべし。溪水を掬啗して造仏造塔すべし。これ発阿耨多羅三藐三菩提なり。一発菩提心を百千万発するなり。修証もまたかくのごとし。(三・331～2頁)

〔現代語訳〕シャカは次のように言った。「明星が現れたとき(そのまたたきを見て私はさとり)、生きとし生けるものすべてが同時にさとった。」

それだから、発心、すなわち仏道に入る心を起こし、修行をし、「さとり」を開くというのは、あらゆる存在と同時に仏道に入る心をおこし、修行をし「さとり」を開くということであるはずだ。仏道を修行するとき、私の体とは、限定されたものではなく、草木も瓦も小石も、風雨も水火も、すべて私の修行と連動して修行するという意味で、私の体となる。草木や瓦、小石、風雨、水火など、すべてのものを仏道の修行へと向けさせることが、私が発心することなのである。そのときは、虚空をもってきてそれを用いて仏塔を作り仏を作り、自らも仏となる。谷川の水を汲んでそれを用いて仏塔を作り仏をつくり、自らも仏になる。そして、発心というのは、阿耨多羅三藐三菩提を起こすことである。そのときは、一人の発心が他の幾百万の発心へとつながるのである。修行についても、さとりにについても、一人のそれが、他のすべての存在へと広がっていくのである。

「自分がさとった時に生きとし生けるものすべてが同時にさとった」というシャカのこの言葉は、伝説の域を出ない。歴史的事実という意味では信憑性に乏しいのであるが、仏教の、とくに禅宗の「さとり」観を体現した言葉として伝統的に尊重されてきたものである。

この言葉は、先述の、自己がさとるとき同時に世界もさとるということをあらわしている。ここで注目されるのは、道元は、シャカが「生きとし生けるものすべて」(大地有情)といった「すべて」を徹底させて無生物にまで拡張し、さ

らに、世界全体が自分の「身心」となると言っていることである。

道元は、「仏道」でいうところの「身心」とは、自分の「身心」だけに限らず、草木や瓦や小石(礫)や風雨や水や火にまで拡張されると言う。『正法眼蔵』の中でよく引用される「尽十方界沙門の全身(全世界が修行する僧の体である)」という言葉も同趣旨の言葉である。これらの表現は、「無自性一空一縁起」の考え方に基づいている。「空」における相互依関係ということから考えれば、自己と「草木瓦礫」「風雨水火」などの事物事象は、すべて有機的に関係しあっている一つの全体をなしている。だから、修行をする身心が世界大に広がっていくという表現が可能となるのである。

さて、仏道に入ろうという心を起すことを「発心」という。道元は、発心も、このつながりを背景として捉える。自己と世界の諸事物は互いにつながりあっているから、自己が発心することで世界も「発心」と言う。「一発菩提心」すなわち一人の「発心」が、同時に、世界のもろもろの事物事象の発心(「百千万発」)であり、さらに展開して、自己と世界は、同時に、修行し、「さとり」を得るといわれるのである。引用したシャカの「同時成道」という言葉は、「成道」(「さとり」の体得)に関する一体性について言い表したものであった。道元は、それを「発心」「修行」にまでおし広げたのである。では、次に、道元においては「さとり」と「発心」「修行」とがどのような関係のものとして捉えられているのかという問題を考えてみたい。

「修証一等」とは何か

さて、前掲の引用文で注目したいのは、道元が、「発心」とは、「発阿耨多羅三藐三菩提なり」、すなわち「阿耨多羅三藐三菩提」を「発」することだと言っていることである。「阿耨多羅三藐三菩提」とは、究極的な「さとり」を意味する言葉である。道元は、ここで、「発心」という修行の出発点において、すでに究極の「さとり」が得られていると述べている。このように修行と「さとり」とを同置させる考え方を、「修証一等」といい、道元の「さとり」論の大きな特徴となっている。「さとり」と「修行」とを等しいもの(一等)として捉えるということは、両者の関係を、「修行」によって「さとり」を得るといような手段—目的関係としては捉えないということである。

もちろん、ある人間に即すれば、修行してさとるという過程があり、その限りでは、とりあえず「修行」が「さとり」に先行するということは言えるのではあるが、しかし、本質的な意味においては、「修証一等」であると道元は主張する。「修証一等」については、『弁道話』で以下のように言われているのが参考になる。

仏法には、修証これ一なり。いまも証上の修なるがゆへに、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、修のほか証をまつおもひなかれとをしふ。(一・28～9頁)

〔現代語訳〕 仏法では、修行と「さとり」は等しい。今行っている修行も、本来的な「さとり」に基づいたものであるから、初心者の修行も本来的な「さとり」をあますところなくあらわしている。それゆゑに、修行の心構えを授けるにあたっては、修行に徹するだけで、「さとり」を期待してはならないと教えるのだ。

ここでいわれているように、道元にとって修行とは、「さとり」を基盤として成り立っているものである。これは、本来的には、修行者がすでに「さとり」を得ているということである。しかし、修行の発端においてはその実感はない。そこで修行生活がはじまるわけである。そして、修行中のある特権的な瞬間において修行者は「空」と出会う。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、「空」の次元に身をおいていたことに気づく。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いえる。目的の実現は、その目的自体を基盤として可能となっているのである。

すでに「空」の次元にある者が、「空」を顕現することが修行なのである。そうであるとしたら、修行することにおいて、「空」の体得それ自体、すなわち「さとり」という修行の目的が実現されていることになる。つまり、修行と「さとり」とが等しいということになるのである。

そして、「さとり」とは、一度手に入ればその後何もしないでもずっと保持できるというようなものではない。修行以外に「さとり」はないのだとすれば、修行し続ける以外に、「さとり」を保持する方法はないことになる。修行をする一瞬一瞬こそが、「さとり」が顕現される一瞬、一瞬なのである。

「解脱」と「現成」について

以上のように、仏教の「無自性—空—縁起」という考え方によれば、自己や世界の諸存在は固定的な要素ではなく関係の中で成り立っている存在であると捉えられた。このような考え方は、現代哲学における要素還元主義から関係主義へ、すなわち、個々の要素的な存在者を中心とする考え方から関係を第一義とする考え方へとという流れとも対応しているとの指摘もあるが、この問題はさておき、「空」の体得において、人は、そのような要素還元主義的ともいえる捕らわれから解放される。この様な捕らわれからの解放を仏教用語では、「解脱」、道元が多用する言葉で言えば「脱

落」という。

もとより、修行の発端において目指すべきものはこの「解脱」なのであるが、「さとり」は、「解脱」という側面からだけでは説明されない。「解脱」が「空そのもの」への還帰だとすれば、「空」からの「立ち現れ」(現成)もあるのだ。次に「解脱」と「現成」と言う問題について、簡単な図をつかってまとめておこう。(図参照)

この図で、上部は世界の表層的次元をあらわし、下部は深層的次元をあらわしている。上部はいわゆる現実であり、下部は「空」の次元ということになる。日常生活をおくる人間がいるのは現実①である。これは仏教的立場からは「俗世」とよばれる。ここでは、自己も存在も要素としてそれぞれ独立したものであると考えられている。本来は、生の必要に応じて分節化されて存在は成立していたのであるが、俗世においては、その成立の経緯は無視され、分節の結果生じた存在が固定化され、はじめからそのものとしてあったかのように実体化される。現実①における自己は、自己同一的なものとして自らを捉えており、自分とそれ以外のものとは、二元的に対立する。仏道における「発心」(仏道へ入る決意)とは、このような現実①を離脱しようと決心することである。固定化され実体化された現実①の虚偽性を否定し、真のリアリティを求めることが、発心なのである。

そして、発心した者は修行僧として日々修行することになる。修行は真理の体得をめざすものである。仏教の身体的実践である修行とは、単に肉体を痛めつける苦行ではない。また、奇跡を起こす超能力を身につけるためのものでもない。それは、真理の智慧を得るのにふさわしい状態へと自らの心身を調えることを目的としたものである。

このような修行をおこなう中で真理が体得される。ここでいう真理とは、何らかの最終的解答のようなものでも、それさえ知っていればすべてが解決する万能の教えというようなものではない。先述のように、仏教における真理の体得とは、「空」の体得に他ならない。「空」の体得とは、まず第一に、すべてのものが無自性であり、さらに、無分節の全体であることを知り、「空そのもの」を体験することである。これを「解脱」という。

現実①においては、存在はすべて固定的、自立的なものとして把握された。「解脱」を通じて存在は本質を持たない「無自性」「無分節」なものとなる。修行者は、個々の存在の奥底にある「空そのもの」に直面する。現実①に身をおいていた年月に培ってきた要素還元主義的、主客対立的な考え方は、修行を通じて徐々に転換され、ある時、修行者は、それまでの認識の枠組みを崩壊させるにいたる。それによって、この「空そのもの」と出会うのである。これは、

修行者に即していうならば自己同一的な自己が空無化されたということである。さらに、無分節な全体へと還帰するという意味で、世界と自己とが一つとなったともいえる。

そして、この「空そのもの」は、自己と世界の真相という意味で真理ということができる。真理としての「空そのもの」は、有限な人間にとっては完全に言語化することが不可能であり、同時に認識によって完全に枠付けることの不可能な、その意味で、絶対的に他なるもの、無意味そのものでもある。仏道における「解脱」すなわち真理の体得とは、まさに、この世界の体得、直感的把握に他ならないのである。

そして、そこで体得された「空そのもの」は、さまざまなやり方で表現され、世界が再び出現させられなければならない。「空そのもの」に留まることは、カオスと無を意味する。そこで、言語表現によってもう一度世界が立ち現れる。言語表現は、いろいろな形があり得る。たとえば先述の道元の「心身脱落」という言葉のように、端的な言葉の場合もあれば、象徴的な詩の場合もあり、また、『正法眼蔵』において道元が行ったように執拗に理路を追求する場合もある。しかし、それらは、みな「空」を表現しようとしている点においては、また、言葉の網の目をかけることによって「空」の世界を分節しようとしている点においては共通しているのである。

では、「脱落」体験を言語化、意味化することはなぜ必要なのだろうか。

それは、世界を顕現させるためである。もし、言語化、意味化することがなかったならば、「空そのもの」「無そのもの」と出会った自己は、すべての意味を剥奪されたまま、混沌たる世界に拡散し、その中に溶解してしまうであろう。そこには無意味なカオスがただあるだけである。このような言語化、意味化によって、再び世界が立ち現わされてくる。これを「現成」というのだ。

そして、重要なのは、言語化というのは常にコミュニケーションする相手を予想するということである。「解脱」を体験した修行者が「現成」させる言葉は、必ず師に提示される。師とは、すでに「空」を体験した者であり「さとりの先達である。言葉を超越する「空」を言葉にしたとき、その言葉は常に「伝えられなさ」をはらんでいる。師と弟子とは、この伝えられない「空」を基盤にしてコミュニケーションをしている。つまり完全には言葉にならず「伝えられないもの」をあえて言葉にして「伝える」にことにおいて、つまり、「伝えられないもの」を「伝える」ことにおいて伝達は成り立つ。このように言葉を通じて現実を再び立ち現わすことを、道元は「現成」と言うのである。

ここで立ち現れた世界を現実②と呼ぶことにする。現実

①と現実②は、それが現実世界であるという点においては重なりあっている。たとえば、現実①でも現実②でも、花が咲き、木が茂る。さとることによってまったく別の世界に行くわけではない。ただここで決定的に違うのは、世界に対する捉え方である。現実①においては、花も木も断片的な要素として存在しているものと捉えられる。それに対して、言語表現によって分節化されることを通じて立ち現わされる現実②は、「空」に立脚した「縁起」の世界であり、そこにおいては、言葉が他の言葉との関係において意味を持っていたのと同じく、すべてのものが、他のすべてのものと関係しあいながら一つの全体世界を形づくっていると捉えられる。

もちろん、このように「現成」させてそれで終わりということではない。一つの現成は、ある時空、ある関係においては、それ以外のものではありえないという意味で、絶対的なものであるが、しかし、ひとたび現成してしまえばそれで終わりではない。一つの現成は、固定化されてしまえば、それは「空」の表現ではなくなり、単なる形骸に墮してしまふ。現実②は現実①になる傾きをもっているのである。とすれば、修行者は、そのような傾きに抗して、一度あらわした表現を常に相対化し、新たな表現を求め、存在を、そして、世界を「現成」し続けなければならない。そのことによって修行者は、「空」へと自らをさらし続けるのである。

注) 文中の引用文に付した数字は、水野弥穂子校注『正法眼蔵』(一)～(四)(岩波文庫、1990～3年)の巻数と頁数を表す。

