

昔このまちで道元が坐っていた ——はじめての仏教——

塚原 典央



福井県立大学
Fukui Prefectural University



永平寺の七堂伽藍

永平寺には70棟余りの建物がありますが、その中心となるのがこの七堂伽藍^{しちどう がらん}と呼ばれる諸堂です。古来禅宗では人体に模して伽藍を配置します。一番上の毎朝の務めや説法、法要の行なわれる「法堂^{ほっどう}」が頭にあたり、中心の本尊のある「仏殿^{ぶつでん}」が心臓に、修行僧が日々坐禅し寝起きし食事をとる修行道場である「僧堂^{そうどう}」が右腕に、寺内の食事を調える「大庫院^{だいくいん}」が左腕に、「東司^{とうす}（トイレ）」が右足に、「浴司^{よくす}（風呂場）」が左足に、そして「山門」が腰にあたります。

『永平寺建造物調査報告書』より。

普勸坐禪儀

入宋傳法沙門道元撰

原夫道本圓了通乎假修證
宗乘自在何費功夫況乎
全體迥出塵埃孰信拂拭之
手段大都不離當處豈用
修行之脚頭然而毫釐有
差天地懸隔違順纔起紛然
失心須知歷劫輪迴還因擬議
之一念塵世迷道復由商量

『普勸坐禪儀』

坐禪を人々に広く勧めたいという念願から、中国宋への留学から帰国後ただちに道元禪師が著したのがこの『普勸坐禪儀』です。本書は坐禪の心構えとその作法をまとめた指導書であり、また道元の立教開宗の宣言書でもあります。

『大永平寺展』より。

昔このまちで道元が坐っていた
——はじめての仏教——

塚原 典央



福井県立大学

ごあいさつ	1
はじめに	2
1. ブッダ：初期仏教	5
ブッダはなぜ出家したのか？：四門出遊の物語	7
ブッダはどうやって悟りを開いたのか？：出家・成道	12
ブッダに神様が頭を下げた：梵天勧請	16
ブッダは何を悟ったのか？：初転法輪	21
この三つがわかれば仏教免許皆伝：三法印／苦を消滅させる方法：四諦／清く・正しく・美しく： 八正道／苦はこうやって生じる：縁起／みんな幸せであれ：慈悲／形而上学はスルーする：十難 無記／お説教はオーダーメイドで使い捨て：対機説法・方便／ブッダ：初期仏教のまとめ	
コラム1 世界は犬にもハエにも人間にも同じように見えているの？	49
2. 大乘仏教	52
ブッダの仏教から大乘仏教へ	52
仏教の大分裂：部派仏教／仏教の宗教改革：大乘仏教／目標はブッダになること	
「縁起・無自性・空」：『中論』	57
現在去りつつあるものは去らない／「相互相依」の関係／縁起だから無自性、無自性だから空／ 二つの真理：世俗諦と勝義諦	
ダルマさんが、始めた：禅宗	76
コラム2 ホームランの打ち方を知っていますか？	78
コラム3 語りえぬものについては、沈黙しなければならない	80
3. 道元：『正法眼蔵』『現成公案』を読む	84
最初の四つの文章	85
諸法の仏法なる時節：第1文	86
方法ともにわれにあらざる時節：第2文	87
悟りとはただただ坐ること：身心脱落・只管打坐／世界は最初から「縁起・無自性・空」／悟りと 修行は同じ一つのこと：修証一等	
仏道もとより豊俣より跳出せるゆゑに：第3文	96
花は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみ：第4文	98
自己をはこびて方法を修証するを迷いとす	99
仏道をならふというのは、自己をならふ也	103
コラム4 「あなたはまだ弁道というものを解っていない」：『典座教訓』 1	107
コラム5 「一、二、三、四、五」：『典座教訓』 2	112
コラム6 「他人は私ではない」：『典座教訓』 3	114
コラム7 「結局、何の役に立つのか？」	116
コラム8 「目は横、鼻は縦」	118
コラム9 坐禅のお作法	119
○道元小伝	122
○道元略年表	126
おわりに	127
○文献	128



ごあいさつ

福井県立大学長 進士 五十八

私は或る日、永平寺町の河合町長と共に吉峰寺を訪れた。九頭竜川から運んだのか大ぶりの川石を積んだ急で長い段を上った。道元禅師が都塵を離れて越の国に北越入山した初めての場所が吉峰寺である。

道元（1200 - 1253）は関白家の御曹司として生を受けたものの母との死別もあって出家を志し、比叡山に学ぶも納得できず入宋する。渡海後は、釈迦正伝の仏法を求め天童山、阿育王山、南屏山浄慈禅寺など諸山を遍歴。仏法修行にとって自然環境がいかに重要かを体得。そして 1225 年、浄慈禅寺から天童山景德禅寺住持に入山の如浄禅師に指授面授。こうして「仏々祖々、面授の法門現成せり」となる。釈迦牟尼仏から迦葉、達磨、慧可、慧能などを経て 50 世如浄に伝えられた正しい仏法が 51 世道元禅師に伝わる。吉峰寺の坐禅石を囲む玉垣（石柱）には、釈迦から道元まで歴代の名が刻まれている。仏法は約 1600 年連綿と師から弟子に正しく継承されたのだ。その後約 780 年、法は越の国で連綿と伝え続けられている。私にはこれが大学の在り方と重なってみえた。

仏教は「人間はいかに生きるべきかの哲学」である。それは師から弟子に伝えられるもの。仏像を拜めば救われるというレベルのものではない。「生と死の本質」を深く知れば知るほど仏教は豊かだ。アップル社創業のスティーブ・ジョブズは「人間とコンピューターの関係」を洞察した人物だが氏は曹洞禅の鈴木俊隆に師事したし、鈴木大拙の『禅と日本文化』以来、「禅」への関心は世界のオピニオンのものであった。

本学客員教授で大本山永平寺の小林監院老師は「物質文明どっぶりの半世紀、禅思想に注目。“在るがまま、為すがままに生きる”との生き方により物質への執着を解放。心の豊かさをとり戻す」と語る。

本書で、仏教が身近な福井県の文化風土の下、地元永平寺の開山道元禅師の人生と思想に親しみ、なぜ越の国は学都か、なぜ深山窮谷環境か。実際に永平寺川を廻り七堂伽藍に拜登坐禅体験を促したい。小島烏水の日本山水論（1905）に「山之を析すれば萬有科学、之を綜むれば詩、而して芸術に資す」とある。



はじめに

福井県立大学永平寺キャンパスは福井県永平寺町にあります。この町には永平寺があります。いいえ逆です。道元禅師（1200-1253：以下敬称略）が開いた永平寺があるからこの町が永平寺町であり、永平寺キャンパスなのです。800年ほど昔、このまちで道元が坐っていました。

道元の話しをします。道元の『正法眼蔵』のはじめの所を読んでみたいと思います。話したい相手は大学生です。ただ最近の大学生はそもそも仏教になじみがないようです。「仏」は死人ではありません。「成仏」は死ぬことではありません。「涅槃」は天国ではありません。そしてブッダは神様ではありません。仏とは悟り^{ねはん}を得た人のことです。覚者^{かくしゃ}といいます。成仏とは悟りを得て仏になることです。涅槃とは悟りを得て、一切の苦が消滅した境地のことです。そしてブッダは「ゴータマ・ブッダ」のことで、幼名をゴータマ・シッタッタというインド北部、現在のネパールの釈迦族に生まれた仏教の創始者です。これは知ってたかな。

ほとんどの大学生は、葬式や法事でお寺に行ってお和尚さんの話をちょっと聞くぐらいしか、仏教との接点がないのではないのでしょうか。それでは知らなくて当たり前です。そういう大学生と、難解で知られた道元の『正法眼蔵』を読んでみようというのですから、我ながらチャレンジャーです。けれども、余計な知識がない方がよいのかもしれません。ご存じないなら仏教を、そして道元を最初から分かりやすく解説してみせましょう、というのが本書です。

道元を理解することの半分以上は、実はブッダの初期仏教と大乘仏教を理解することです。閻雲に最初から道元に入るのではなく、まず足腰をきたえ



ておきましょう。ということでまずはブッダの初期仏教について、そして大乘仏教についての最低限の基礎固めをした上で、道元に向かうことにします。

そうする理由はもう一つあります。それは道元自身が「単伝」、「正伝の仏法」ということをいうからです。単伝というのは、真理を純粋に伝えることです。禅宗では真理は經典によって伝えることのできないものとされ、師から弟子へと以心伝心によってのみ完全に伝えられるとされています。そして、正伝の仏法とは、師から弟子へと正しく伝えられた（正伝）ブッダの教え（仏法）ということです。つまり、ブッダの教えそのものが完全に余すところなく、師から弟子へと伝えられていくということです。その真偽は置くとして、道元自身は、中国の宋への留学中に如浄にょじょう禪師（1163-1228 異説あり：以下敬称略）からこの正伝の仏法を単伝しました。この理屈にしたがえば、道元の教えはまた如浄の教えであり、そしてブッダ自身の教えでもあるはずなのです。

なお、本文に入る前に幾つかことわっておきたいことがあります。まず著者はこれまで主にL. ウィトゲンシュタイン（1889-1951 オーストリア）を中心に現代英米の言語哲学を研究してきました。近年はこの言語哲学の手法を使って「私」や「他人の心」等をテーマにして研究しています。仏教に関しては、以前からナーガールジュナ（龍樹 150 頃-250 頃インド）の『中論』や道元の『正法眼蔵随聞記』を読んでいましたが、いくつかの縁が重なって本腰を入れて読むようになったのはここ4年ほどです。仏教の言語観、特にナーガールジュナの言語に対する態度はウィトゲンシュタインの言語批判哲学に繋がるものがあります。この点を糸口として仏教を学んできました。そのナーガールジュナの影響下に道元がいます。そして仏教が宗教である以上、当然人々の救済を目指しています。ただ、この救済は人間一人一人の救済であって、万人あるいは社会の救済ではありません。それは仏教の救済が、「自己」



というものが一体何であるのかを徹底して探求することに基礎をおいているからです。特にブッダの初期仏教やブッダに回帰しようとする道元の仏教哲学においては、この点が強調されます。

また、ブッダの初期仏教については三枝充恵著『インド仏教思想史』と中村元著『ブッダ伝』を、またナーガールジュナについては中村元著『龍樹』を、そして道元については秋月龍珉著『道元入門』および頼住光子著『正法眼蔵入門』を特に参考にさせていただきました。もちろん文章の最終責任は著者にあります。

そして、より直接的な入門となるように、また仏教や道元の持つ独特の雰囲気味わってもらうように、できるだけ現代日本語で読める第一次資料から引用して話を進めることにします。ブックレットであるため読みやすさを重視して、趣旨を変えないよう改変した部分もあります。初期仏典の『スッタニパータ』や『ダンマパダ』、またナーガールジュナの『中論』には節番号が振ってありますので、これを付けたまま示すことにします。というわけで、まずはブッダの初期仏教から始めましょう。



1. ブッダ：初期仏教

仏教はもちろん最初から現在のように国際的な巨大宗教だったわけではありません。仏教は、『ヴェーダ』を聖典とするバラモン教に対する新興宗教の一つであり、ゴータマ・ブッダの教えとして始まりました。ブッダ自身のそして仏教の原点は「苦」です。そして仏教の目的は、この苦がどのようにして生じるのかを明らかにして、この苦を生じさせなくすることです。「苦」はパーリ語で「ドゥッカ」というのですが、仏教とはこの「苦（ドゥッカ）のメカニズムを明らかにして、それによって苦（ドゥッカ）を消滅させる」教えのことです。

まずゴータマ・ブッダの人となりについて見ておきましょう。北インド（現在のネパール）にあった釈迦族の王子として、ゴータマ・ブッダは生まれました。その生没年は前 463-前 383 頃とも前 565-前 485 頃とも、また前 624-前 544 頃ともいわれています。幼名をゴータマ・シッダッタといいます。悟りを開いて成道してゴータマ・ブッダとなりました。また彼のことを「釈迦」と呼んだり「釈尊」と呼ぶことがありますが、それは「釈迦」というのはサンスクリット語の中国語への音写（ある言語の語音を他の言語の文字で書き写すこと）ですし、「釈尊」は釈迦族の聖者・尊者という意味です。

仏教における仏典には、「経・律・論」の3種類があります。「経」はいわゆる「お経」のことですが、多くの場合「わたしはこのように聞いた（^{によ}如是我聞）」という書き出しで始まります。ブッダの言葉を弟子が聞いて書きとめたという形式をとります。ただ実際に書かれたのは最も古いものでも、



ゴータマ・ブッダが亡くなってから 100 年以上たってから成立しました。大乘仏教の經典に至ってはブッダが亡くなって 500 年以上たってから書かれたものもあります。次に「律」は、集団生活をしている僧侶の生活上の規則のことです。個人個人の行為についての禁止事項ばかりではなく、「サンガ」と呼ばれる修行組織の経営規則も含まれます。そして「論」は、經典などから重要な箇所を集め、これを解釈・解説するものをいいます。それぞれの全集が「経蔵」「律蔵」「論蔵」と呼ばれ、そして全体が「三蔵」と呼ばれています。もちろん仏教思想上もっとも重要なのは「経蔵」にほかなりません。

また、民話などにもとづいて多くの説話がつくられ、それらをゴータマ・ブッダの生涯物語・前世物語としてまとめた、「ジャータカ」という仏伝文学があります。例えば、仏伝文学の傑作といわれる 2 世紀前半に書かれた『ブッダチャリタ』という叙事詩には、後に「仏は誕生直後に七歩歩いて、一指は天を指し一指は地を指して、『^{てんじょうてんげ ゆいがどくそん}天上天下唯我独尊』と喝破した（大声で、真実を解き明かした）」といわれている点について、次のように語られています。

ふらつかず、まっすぐに足を持ち上げ、しっかりと幅広く大地を踏んで、重々しく七歩を、七仙星宿（大熊座）に似たこの子は歩いた。

「さとのため、世の利益のため私は生まれた。これが輪廻における私の最後の誕生であるように」と、ライオンのごとく四方を見わたしつつ、この子は未来の世界に益となる言葉を語った。

梶山雄一、小林信彦、立川武蔵、御牧克己 訳注、『完訳 ブッダチャリタ』、12 頁より。

もちろん後世の創作です。ゴータマ・ブッダの偉大さをこういう仕方で表現しているのです。これらの經典や仏伝文学から、ゴータマ・ブッダの悟り



への道を辿り、その悟りの内容に迫っていきたいと思います。

ブッタはなぜ出家したのか？：四門出遊の物語

出家以前のゴータマ・シッタッタの話として重要なものに「四門出遊」という物語があります。この物語は仏教とはどのような宗教なのかを見事に表現しています。これも『ブッタチャリタ』を基にしてまとめます。1,900年ほど前に書かれた叙事詩で、現代から見れば不適切な表現もあります。けれども仏教における宗教改革ともいえる大乘運動と連動する、仏教文学運動の傑作の一つに数えられるだけあって、それなりの迫力、リアリティがあります。そこで、歴史的資料としてそのまま扱うことにします。『ブッタチャリタ』の第3章から第5章に記されている「四門出遊」の話を、王子（ゴータマ・シッタッタ）と御者や出家者との対話を中心にまとめることにします。

ある時王子（ゴータマ・シッタッタ）は女たちが好むという都の森のたのしさを聞いて、城から出たいと王に頼みました。王は快く馬車を用意して王子を門から城外へ送り出しました。しばらく行くと王子は老いに打ち負かされ、人々とは異なる姿となった一人の男に目を奪われました。そして王子は御者に尋ねます。「御者よ、髪は白く、手で杖にすがり、目は落ち窪んで眉に覆われ、身体はたるみ曲がっているこの男はだれか。この変わりようはもともとなのか、偶然なのか。」御者は「美しい姿を奪うものであり、体力を破滅させるもの、悲しみを生み出すもの、快樂の果てるところ、記憶を消すもの、もろもろの感官の敵である老いと呼ばれるものによって、この男は碎かれております。というのは、あの男も幼児のときに乳をのみ、時へて地をはい、順を追って美しい若者となりましたが、また同じような順を追って年を取ったの



ですから」と答えました。王子はすこし動揺して御者に「この弱点は、私にもあるだろうか」と尋ねます。すると、御者は「長寿をまっとうされるあなたも、疑いなく時の力によってこのように年を取られます。このように老いが容色を減ぼすことを知りながらも、人々はそこへ行こうとするのです」と答えました。そして王子は「このような老いは、だれかれの区別なく、記憶、容色、氣力を奪う。人々は眼前にこのような者を見つともおののかない。それゆえ、御者よ、馬をもどせ。すみやかに館に帰れ。心に老いの恐怖があるかぎり、どうして庭園を喜ぶことができよう」と言って館に帰って来たのですが、心は思いわずらい、空き家に入ったかのようにでした。

その後も王子は老い、老いと考えめぐらし、心休まらなかったで、また王の許しを得て再び門を出ました。すると王子は今度は病人を見かけて御者に、「腹がふくれあがり、息をするたびに身体が上下し、肩と腕がだらりと下がり、肢体は痩せて青白く、他人に寄りかかりながら『お母さん』と哀れに叫んでいるあの男はだれか」と聞きました。御者は「この男はかつては壮健だったのですが、今は身の自由もきかなくなってしまいました。殿下、それは、体液の不調により生じて力を増した、病という大きな不幸のせいなのです」と答えました。王子は憐れみをもってその男を見つめながら、「この弱点はこの男にのみ起こったのか。病の恐れは生きものにおしなべてあるのか」と尋ねました。これに御者は「王子様、この弱点は人に共通のものです。このように人びとはもろもろの病におしつぶされ苦痛にあえぎつつも、一方でたのしんでいるのです」と答えました。すると王子は「これは生きものもつ、病という禍いなのだ。それを見ながら、人々は平気である。もろもろの病の恐れから解き放たれることなく戯れている人びとの無知は、ああ、なんと大きなものか。御者よ、外出より引き返し、王宮に馬車を進ませよ。病



の恐れのことを聞いて、私の心はたのしみどころではなく、縮んでしまうかのようだ」と言って、馬車を王宮へ引き返させました。

その後もふさがちな王子を見て、王は気分も変わるだろうと考えて、外出するよう命じました。三たび門を出ると王子は、人が道を運ばれていくのを見ました。王子は御者に「四人の人に運ばれて、悲しげな人々に付き添われていて、飾られてはいるが嘆かれているあの者はだれなのか」と尋ねました。御者は「この者は、だれかわはかりませんが、知性、感覚、息、さらにもろもろの性質が無くなり、眠っており、意識なく、草木となってしまったのです。愛する人々により努力して育てられ、守られてきましたが、今捨てられるのです」と答えました。王子はすこしたじろいで「これはこの男のみに起こることなのか。すべての生きものの終わりはこのようなのか」と尋ねました。これに御者は「これはすべての生きものの最後のありさまです。卑しいものであれ、中位のものであれ、偉大なものであれ、この世においてすべてのものの消滅は定まっております」と答えました。すると王子は「これが生きものに定まった帰結なのに、人は恐れず平気でいる。このように死への道にありながら安閑としているのだから、人の心はかたくななものだと思う。だから、御者よ、われわれの馬車をもどせ。園遊の時でも場所でもないから。消滅を知った以上、心あるものがどうして今この破滅の時に平気でおられよう」と御者に命じたのですが、王子はむりやりに美しい女たちの群がる森の中に連れていかれてしまいました。

森の中では、若い美しい女たちがいろいろな手管を使って、王子を誘惑しましたが、王子はそんな女たちに幻滅するばかりでした。そして王子は「老いが亡ぼしてしまう自分たちの美に、こんなにも有頂天なのは、そもそも彼女たちが若さを移ろいやすいものだ知らないでいるからだろうか。病が法



則であるこの世で、女たちがこんなにも歓喜に満ち、おそれもないというのは、たしかに、だれもが病の中にのみこまれているのを彼女たちが気づいていないからだ。女たちがすべてを奪う死に無知なのは明らかだ。だからこそ、彼女らは気楽に、また思いわずらうことなく、遊び、笑っているのだ。心ある者が、もしも老い、病、そして死について知ったならば、だれが、いったい、安心して立っていたり、座ったり、横になったり、まして笑ったりしておれよう。他人が老い、あるいは病気になり、あるいは死んだりしているのを見ても、平然として心を動かさない者は、まるで心無き者のようだ。というのは、一本の樹や花や実を取られたり、倒れたり、あるいは切り倒されたりしても、他の樹は悲しんだりはしないのだから」と、もの思いに沈みました。

その後王子は心満たされることも、安らぎもえられませんでした。ある時王子は森を見て心を鎮めたいと思い、大臣の息子である信頼できる友だちを伴って、王の許しをえて、四たび門をくぐりました。一人になりたかった王子は、伴っていた友だちを留めて、人気のない大樹の根元に坐り、瞑想状態に至りました。そして次のことを一心に考えました。「ああ、人は自分自身をどうする力もなく、病、老い、死の法則に従っているのに、知を欠き、驕^{おご}りのあまり盲目となったまま、他の人が老いに苦しみ、病に冒され、あるいは死ぬのを見て何とも思わないのは、痛ましいことだ。この世で、自分自身そのようなものである私が、同様の本性をもった他人を見てみぬふりをすれば、それは、最高の法則を知る私には正しくないし、ふさわしくない。」このように世の老、病、死という欠陥を正しく洞察していたその人から、力、若さ、そして生命そのものより生まれていた自己の驕^{きようまん}慢（おごり高ぶること）がたちまち消え去りました。すると、比丘^{びく}（出家者）の衣を着た者が、他の人々には見えないまま近づいてきました。王子はその男に「おっしやって下



さい。あなたはどなたですか」と尋ねました。すると彼は王子に答えました。「牡牛のような立派な方よ、私は生と死を恐れ、解脱を求めて出家した沙門^{しゃもん}（修行者）です。世の本性は消滅ですから、私は、解脱を望んで、かの不滅の吉祥な境地を求めています。身内にも他人にも平等の心を持ち、感官の対象を望んだり嫌ったりすることなくなりました。私は、どこということなく、木の根元あるいは無人^{やしろ}の社、山あるいは森に住みつつ、ものを持たず、欲望もなく、最高の目的のために、得られただけの乞食^{こじき}によってさまよっております。」このように言って、この者は王子が見ている前で空中に昇っていきました。

王子は伴っていた友だちのことを考えて、そのまま出家することは止めて、都に戻りました。そして王子は王に「王よ、どうか私に許可をお与えください。私は解脱を求めて出家したいと思います。なぜなら、この私にとって別離は避けられないのですから」と懇願しました。王は王子のこの願いを認めず、監視を一層厳しくするよう命じました。けれどもある晩、王子は白馬にまたがって、門に近づきました。重い門^{かんばん}で扉が閉じられ、象たちによってでさえ楽には開けられない都城の門が、王子の出て行くとき、音もなくおのずと開きました。そして、愛情を注ぐ父、幼い息子、彼を愛する人々、無上の栄華を捨てて、決意を固めた王子は躊躇することなく、父の都から出て行ったのでした。

梶山雄一、小林信彦、立川武蔵、御牧克己 訳注、『完訳 ブッダチャリタ』、31-64 頁より。

先に、仏教の目標は苦のメカニズムを明らかにして、その苦を消滅させることだと述べました。この四門出遊の物語は問題の「苦」というものをあざやかに表現しています。何不自由ない、いいえ、はた目にはこれ以上の栄耀



栄華はない、これ以上の幸せはない生活をしているにもかかわらず、シッダッタは苦しみを抱えていました。この苦しみは政治・経済的な苦しみ、例えば貧困の苦しみや、複雑な人間関係によるストレスの苦しみといった社会的なものではありません。誰のものでもないこの「私」の老・病・死の苦しみ、私という人間存在の根源に関わる苦しみにほかなりません。そして王子はこの苦しみに耐えきれず絶望し、諦めかけていたところに修行者が現れて、解脱への道にいざなわれていきます。地位も、財産もそして愛する家族をも全て捨てて出家するのです。ここにシッダッタの決意の強さが示されています。

ブッダはどうやって悟りを開いたのか？：出家・成道

都城を出たシッダッタは一人の沙門（出家者）となります。シッダッタは先ずアーラーラ・カーラーマ仙人に、続いてウツダカ・ラーマブッタ仙人に次々に師事して、ヨーガの一種で、心静かに瞑想して真理を観察する「ぜん禅定じよう」を修しました。けれどもシッダッタは禅定という精神統一の方法だけでは満足することができませんでした。

次にシッダッタは一人苦行に専念することにしました。その名も苦行林という林中で、一日に一粒の胡麻や米しか口にしない「断穀」という行を行いました。その結果シッダッタは骨と皮だけになってやせ衰えてしまいました。しかし、この6年間（一説には7年間）にも及ぶ生命にかかわるほどの苦行によっても、シッダッタは十分な悟りの境地には至りませんでした。苦行によって衰弱しきったシッダッタは林を出て、ガンジス川支流のネーランジャラー河で沐浴して、村の少女スジャーターが作ってくれた乳がゆを食べて体力を回復します。ここでシッダッタの修行にはじめて第三者による援助（供養）が加わったこととなります。そして近くの大きく枝を広げるイチ



ジクの一種のアシュヴァッタ樹の下で21日間ひたすら禅定しました。そしてついにシッダッタは悟りを開きます。この辺りの事情を『中部經典』「第二六経 聖なるものの探究——聖求経」から見てみましょう。

「修行僧たちよ、そのようにして、わたしはなにかしら善なるものをたずね、無上にしてすぐれた静寂の道を求めながら、マガダ国中を順次に遊行して、ウルヴェーラーのセーナ村に入った。そこでわたしは美しい大地の領域を見た。また、清らかな森林を、澄んで流れる川を、楽しく快い川岸を、辺り一帯に托鉢^{たくはつ}できる村落を見た。修行僧たちよ、私はこう思った。

『ああ、この地域は心地よい。森林は清らかで、川は澄んで流れている。川岸は楽しく快く、辺り一帯には托鉢できる村落がある。ここは努力をめざす良家の子息にとって、努力するのにふさわしい場所である』と。

そこで、わたしは、修行僧たちよ、ここは努力するのにふさわしい場所である、と思ってそのままそこにすわった。

修行僧たちよ、そこで、わたしはみずからは生まれるものであるけれども、生まれるものに^{わずら}患いを知り、生まれることのない無上の安らぎであるニッバーナ^{ねはん}（涅槃、「ニッバーナ」はパーリ語、サンスクリット語では「ニルヴァーナ」）を求め、生まれることのない無上のニッバーナを得た。みずからは老いるものであるけれども、老いるものに患いを知り、老いることのない無上の安らぎであるニッバーナを求め、老いることのない無上のニッバーナを得た。みずからは病めるものであるけれども、病めるものに患いを知り、病めることのない無上の安らぎであるニッバーナを求め、病めることのない無上のニッバーナを得た。みずからは死ぬものであるけれども、死ぬものに患いを知り、死ぬことのない無上の安らぎであるニッバーナを求め、死ぬことのない無上



のニッバーナを得た。みずからは憂えるものであるけれども、憂えるものに
患いを知り、憂えることのない無上の安らぎであるニッバーナを求め、憂え
ることのない無上のニッバーナを得た。みずからは汚れるものであるけれど
も、汚れるものに患いを知り、汚れることのない無上の安らぎであるニッバー
ナを求め、汚れることのない無上のニッバーナを得た。そしてまた、わたし
に知見が生まれた。『私の解脱は不動である。これが最後の生まれである。
もはや再生することはない』と。』

羽矢辰夫 訳、『原始仏典 第四巻 中部經典Ⅰ』、392-393 頁より。

シッダッタはついに悟りを得ることができました。これを悟りの道が成る
という意味で「成道」といいます。こうしてゴータマ・シッダッタはゴータ
マ・ブッダとなったのです。言い換えれば、仏教が誕生したのです。また悟
りの智慧のことを「^{ぼだい}菩提」というので、このアシュヴァッタ樹は後に「菩提樹」
と呼ばれるようになりました。多くのことを説明しなければならないのです
が、具体的なさとりの内容など思想上の説明は後にすることにします。ここ
では最後の言葉「私の解脱は不動である。これが最後の生まれである。もは
や再生することはない」を説明します。

まず、「解脱」とは一般には拘束から自由になることなのですが、仏教で
は特に「輪廻」から自由になることです。インドでは古代の宗教哲学書であ
る『ウパニシャッド』以来、輪廻思想が広く信じられていて、現在に至っ
ています。「輪廻」とは、生あるもの（「衆生」といいます）は一度死んでもそれ
で終わりではなく、何度も生まれ変わって生を繰り返すという考え方です。
例えば、目の前の犬や猫も、過去世は人間だったものの生まれ変わりかもし
れません。また、未来世においては私たちもカエルやバツタに生まれるかも



しません。

仏教では特に五つの輪廻の世界、つまり人・天・畜生・餓鬼・地獄の世界があると説いています。これを「五道」または「五趣」といいます。後に大乘仏教では阿修羅をくわえて「六道」・「六趣」となります。次に生まれるのが五道のどの世界になるのかは、私たちの行為とその行為の結果の総体である「業」によって決まります。仏教における輪廻の特徴は、現在の行為を重ねて、その業という原因の結果を現世に留まらず来世にまで及ぶとすることにあります。現世での善業を積みば来世はより善い世界に生まれ、悪業によってより悪い世界に生まれるとされます。

そして輪廻は先ほどの老・病・死の苦を宿命的に含み持っています。どれほどよく生まれても、必ず老・病・死の苦しみに出会わなければならない。そこで仏教では生（生まれること）そのものも苦であるとして、生・老・病・死の「四苦」といいます。さらに、愛するものと別離していく苦の「愛別離苦」、怨みや憎しみのある者に会う苦の「怨憎会苦」、求めても欲しいものが得られない苦の「求不得苦」、そして人間の心身を構成している五つの要素から起こる苦の「五蘊盛苦」の四つをくわえて、「四苦八苦」という言葉ができました。

仏教の目的が苦の消滅にあることを前に話しましたが、この苦の消滅のためには輪廻を終わらさなければなりません。悟りをひらいたブッダは輪廻から解脱する仕方が分かって、解脱したのです。それゆえ、ブッダがいま生きている現世がブッダにとって最後の生まれであり、もう再生すること、つまり生まれ変わることはないのです。なお、業の考えは中国や日本でも重視されましたが、輪廻思想は現世志向の強い中国や日本ではそれほど強調されていません。特に祖霊信仰の強い日本では、輪廻思想は根付かず、死者はお墓



で眠っていて、子孫を見守るという死者観が現在でも残っています。

こうして菩提樹の下で悟りを開いたゴータマ・ブッダはその場から動こうとはせずに、何週間も一人で自らの成道を心から喜び楽しみました。このことは自らが悟った仏法の楽しみを享受するという意味で、後に「^{じじゅうほうらく}自受法楽」と呼ばれています。

しかしブッダが一人自ら得た悟りのすばらしさに浸っているだけでは、宗教としての仏教は成立しません。自分だけが仏法の楽に浸っているのではなく、他人にも仏法の楽しみを享受してもらう、つまり「他受法楽」がなくては宗教とはいえません。ただ当初ブッダは自らの悟りの内容があまりに深遠で難しいため、人々に説いても理解されないだろう。むしろ説いても人々を惑わすだけではないかと考えていたようです。そのようなときに後に「^{ほんてん}梵天^{かんじょう}勧請」と呼ばれる事件が起こります。

ブッダに神様が頭を下げた：梵天勧請

「梵天」とはヒンドゥ教の三神の一つで、世界創造の神のことです。仏教以前のインドのウパニシャッド哲学では絶対のものをサンスクリット語で「ブラフマン」と呼んでいました。それがヒンドゥ教において最高の神とみなされ、また人格視され「ブラフマー」と呼ばれるようになり、中国で「梵天」と訳されました。この梵天勧請という事件も、『中部経典』「第二六経 聖なるものの探究——聖求経」から見てみましょう。

「修行僧たちよ、わたしはつぎのように思った。

『わたしが感得したこの真実はじつに深遠で、見がたく、知解しがたく、静寂で、すぐれていて、思考の領域ではなく、微妙で、賢者によって知られ



るべきものである。しかし、人々は執着を好み、執着を楽しみ、執着を喜んでいる。しかし、執着を好み、執着を楽しみ、執着を喜んでいる人々には、いわゆる縁起（これを縁とすること）ということの道理は見がたい。また、いわゆる、一切の自己形成力が静まること、一切の生存のしがらみを捨て去ること、渴愛を消滅すること、汚れが薄くなること、滅し尽くされること、ニッバーナということの道理もまた見がたい。しかも、わたくしが教えを説いたとしても、他の者たちがわたしのことをよく理解しなければ、わたくしは疲れるし、がっかりするであろう。』

さらに、修行僧たちよ、わたしに、これまで聞いたことのないこの不思議な詩句がひらめき現われた。

わたしが苦勞して得たものを、いま説く必要はない。

^{むさほ}貪りや怒りに負かされた人々には、この真理はよく理解しがたい。

世間の流れに逆らい行き、微妙で、深遠で、見がたく、微細であるこの真理を、貧欲に染まり、暗黒に覆われた人々は、見ない。

修行僧たちよ、このように省察したわたしのころは意欲をなくし、教えを説こうとは思わなくなった。そのとき、修行僧たちよ、世界の主であるブラフマー神は、わたしのころのなかの考えをころによって知ってこう思った。

『ああ、君よ、世界は滅びてしまう。ああ、君よ、世界は消滅してしまう。なぜなら、尊敬されるべき者であり、正しく目覚めた者である如来のころが意欲をなくし、教えを説こうと思わなくなったのだから』と。

そこで、修行者たちよ、世界の主であるブラフマー神は、あたかも力のある男が曲げた腕を伸ばし、伸ばした腕を曲げるように、ただちにブラフマー神の世界から姿を消して、わたしの前に現われた。そして、修行僧たちよ、



世界の主であるブラフマー神は上衣を一方の肩にかけ、わたしに向かって合がっ掌しょうしてこういった。

『尊い方よ、世尊は教えを説いてください。幸いな人は教えを説いてください。生まれつき汚れの少ない人々がいますが、教えを聞かないで衰退しています。かれらは教えを理解できるようになるでしょう。』

修行僧たちよ、世界の主であるブラフマー神はこのようにいった。このようにいって、さらにこういった。

かつてマガダ国に、汚れた者たちが考えた不浄の教えが現われました。
この不死の門を開いてください。

人々は汚れのない者によってさとられた真理を聞きなさい。

あたかも頂上の岩に立って、あまねく人々を見わたすように、

賢者よ、真理の高殿に登り、

あまねき眼をもつものよ、憂いを離れたあなたは、

憂いに覆われ、生まれと老いに負かされている人々を観察してください。

勇者よ、立ってください。戦いの勝利者よ。

隊商主よ、負債のない者よ、世の中を歩いてください。

世尊は教えを説いてください。理解する者たちも現れるでしょう。

そこで、修行僧たちよ、わたしはブラフマー神の要請を知り、生命あるものたちへの憐れみから、目覚めた者の眼をもって世の中をながめた。確かに、修行僧たちよ、わたしは目覚めた者の眼をもって世の中をながめながら、汚れの少ない者たちを、汚れの多い者たちを、感官の鋭い者たちを、感官の鈍い者たちを、様相の善い者たちを、様相の悪い者たちを、教えやすい者たちを、教えにくい者たちを、また、ある人々は来世や罪に対する恐れを見て過ごしているのを見た。それはちょうど、青蓮の池、あるいは紅蓮の池、ある



いは白蓮の池において、ある青蓮や紅蓮や白蓮は水中に生じ、水中で成長し、水面に出ることなく、水中に没したままで生育し、ある青蓮や紅蓮や白蓮は水中に生じ、水中で成長し、水面で止まり、また、ある青蓮や紅蓮や白蓮は水中に生じ、水中で成長し、水面を超えて、水にぬれずに立っているようなものである。まったくそのように、修行僧たちよ、わたしは目覚めた者の眼をもって世の中をながめながら、汚れの少ない者たちを、汚れの多い者たちを、感官の鋭い者たちを、感官の鈍い者たちを、様相の善い者たちを、様相の悪い者たちを、教えやすい者たちを、教えにくい者たちを、また、ある人々は来世や罪に対する恐れを見て過ごしているのを見た。

そこで、修行僧たちよ、わたしは世界の主であるブラフマー神に詩句で答えた。

ブラフマー神よ、耳ある者たちに不死の門は開かれた。

信頼を寄せなさい。

ブラフマー神よ、わたしは害意をもって、

洗練された、すぐれた真理を人々に説かなかったのである。

すると、修行僧たちよ、世界の主であるブラフマー神は、『わたしは世尊が教えを説く機会をつくった』と、わたしを礼拝し、右廻りの礼をして、そのまま姿を消した。』

羽矢辰夫 訳、『原始仏典 第四巻 中部經典Ⅰ』、393-395 頁より。

当初ブッダは、自らが悟った「真実」は「執着を好み、執着を楽しみ、執着を喜んでいる」人々、「貪りや怒りに負かされた人々」、「貧欲に染まり暗黒に覆われた人々」には理解できないと考えていた。その理由は、そのような人々（世俗の一般の人々、衆生）は「縁起（これを縁とすること）」ということ



の道理」を見て取ることができない。また「一切の自己形成力が静まること、一切の生存のしがらみを捨て去ること、渴愛を消滅すること、汚れが薄くなること、滅し尽くされること、ニッバーナということの道理」をも見て取ることができないからだとしています。

このブッダが悟った「道理」については少し後で見ることになりますが、注目しておきたいことは、この真実の道理が「世間の流れに逆らい行」くものだとされている点です。仏教は世間一般の価値観・幸福観を決して受け入れません。この点は重要です。仏法は世間の流れに身を任せている衆生には、したがって「執着を好み、執着を楽しみ、執着を喜んでいる」世俗の一般の人々には分かるわけがないというわけです。それは後に見るように、苦の原因はまさにこの「執着」にあるからです。

そこに梵天（ブラフマー神）が現われて、ブッダに真実の道理を衆生の説いてください。そうでないと「世界が滅びてしまう」、「世界が消滅してしまう」と、一説には3回頼みにきます。衆生には到底理解できない者もたくさんいるだろうけれど、中には「汚れの少ない」、「感官の鋭い」、「様相の善い」、「教えやすい」、「来世や罪に対する恐れを見て過ごしている」人々もいます。そういう衆生に真実の道理を説いてください。それは蓮の花が水中で咲いたり、水面で咲いたり、水面を超えて咲いたりすることおなじですと、梵天はブッダに頼みます。もちろんこれは創作ですが、仏教以前の神がやって来てブッダに頭を下げたということがこの物語の要点です。

梵天から懇願されたブッダは「生命あるものたちへの憐れみから、目覚めた者の眼をもって世の中をながめ」、そしてこの勧請を受け入れ、それから入滅（ブッダの死）まで45年間布教活動、つまり真実の道を説いて回りました。なお、「わたしは害意をもって、洗練された、すぐれた真理を人々に説



なかった」とは、人々に真理を説いてしまうと、十分に理解されずに、逆に人々に害をもたらしてしまうのではないかと考えて説かなかった、ということです。

梵天勧請のもう一つの重要な点は、自己の究極の苦しみからなんとか抜け出そうと、壮絶な修行を行い、悟りをひらいて自受法楽していたブッダが、梵天勧請を境にして衆生のために布教活動を始めたことです。つまり自受法楽から他受法楽に転換した点です。後に大乘仏教はその特徴の一つである「慈悲」の原点をこの梵天勧請に見出そうとします。

ブッダは何を悟ったのか？：初転法輪

そしてブッダはこの悟りの内容を最初に誰に説くべきか考えて、最初の師であるアーラーラ・カーラーマに説こうと考えますが、すでに亡くなっていました。次にやはり師であったウッタカ・ラーマブッタに説こうとしますが、やはり亡くなっていました。そこで誰がこの教えを理解するかと考えて、かつて国王によって自分の家臣とされ、ともに修行した5人の修行僧に説くことにしました。ブッダはその5人が修行を続けていたヴァーラーナシー郊外の鹿野苑ろくやおんに赴いて、最初の説法である「初転法輪しよてんほうりん」を行いました。なお、「輪」は古代インドの武器で、「転法輪」は輪が転がって敵を破砕するように説法が自在に転がって衆生の迷いを破砕するという意味です。

では、初転法輪で何が説かれたのか、言い換えればブッダの悟った真理とは何かを見て行きましょう。ただこの初転法輪の内容については、初期經典の記述は必ずしも一貫してはいませんが、多くの經典には「四諦したい」、「八正道はっしょうどう」、「三法印さんほういん」そして「縁起」の教えが記されています。もっとも古い經典の一つ、したがってブッダ自身の言葉に最も近いと考えられるものの一つである『ダ



ンマパダ』という經典の第20章「道」から見てみましょう。

273 もろもろの道のうちでは八つの部分よりなる正しい道（八正道）が最もすぐれている。もろもろの真理のうちでは四つの句（四諦）が最もすぐれている。もろもろの徳のうちでは情欲を離れることが最もすぐれている。人々のうちでは眼ある人（ブッダ）が最もすぐれている。

274 これこそ道である。真理を見るはたらきを清めるためには、この他に道はない。汝らはこの道を実践せよ。これこそ悪魔を迷わして打ちひしぐものである。

275 汝らがこの道を行くならば、苦しみをなくすことができるであろう。棘が肉に刺さったので矢を抜いて癒す方法を知って、わたくしは汝らにこの道を説いたのだ。

276 汝らはみずからつとめよ。もろもろの如来（修行を完成した人）はただ教えを説くだけである。心をおさめて、この道を歩む者どもは、悪魔の束縛から脱れるであろう。

277 「一切の形成されたものは無常である」と明らかな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である。

278 「一切の形成されたものは苦しみである」と明らかな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である。

279 「一切の事物は無我である」と明らかな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である（以上三法印）。

中村元 訳、『ブッダの真理のことば感興のことば』より。



経典では詩の形で真理が表現されていますが、この詩句のことを「偈頌^{げじゆ}」といいます。『ダンマパダ』第273偈頌において「八つの部分よりなる正しい道」といわれているものが、漢訳では「八正道」です。同様に、「四つの句」といわれているものが、「四諦」です。そして、第277偈頌から第279偈頌までの三つの偈頌が「三印法」です。

● この三つがわかれば仏教免許皆伝：三法印

まず、「三印法」から見て行くことにします。「一切の形成されたものは無常である」の漢訳が「諸行^{しよぎょう}無常^{むじょう}」、「一切の形成されたものは苦しみである」が「一切^{いっさい}皆^{かい}苦^く」、そして「一切の事物は無我である」が「諸法^{しよほう}無^む我^が」です。仏教の成句としてはもっともよく知られているものに属しますので、聞いたことのある人も多いと思います。

「一切の形成されたもの」、「諸行」（「行」とは形成されたもののこと）とはすべての作られたもの、あらゆる現象という意味です。仏教では、私たちが認識するものはみな何らかの原因によって、たまたま現在あるように作り出され、現象しているものだと考えます。ある現象が起こっても、その現象の一瞬前の原因とまったく同じ原因が揃うことはもうあり得ません。したがって、時間とともにその現象は変化し続けていくことになります。

そして一切が「無常」だということは、常なることはない、変わらないことではないということです。仏教では「無常」と対をなす、生滅変化しない永遠に存在することを「常住^{じょうじゅう}」といいます。したがって、私たち人間も含めて作られたものはすべて、常住なるものは存在せず、絶えず生滅変化して一瞬たりとも同一ではあり得ない無常なものだ、と考えられています。



二つ目の「一切の形成されたものは苦しみである」は、先に生・老・病・死の四苦の所で説明したように、仏教では、衆生は輪廻転生している間は迷いの中にある苦としての存在です。悟りを開いて、輪廻を解脱して涅槃の境地に到らなくては、苦から脱することはできません。したがって悟りを開くまでは、「皆苦」つまりすべて苦の存在なのです。

最後の「一切の事物は無我である」とは、まず「我」とはサンスクリット語の「アートマン」の訳で、仏教より前のウパニシャッド哲学において先の「ブラフマン（梵）」と対をなす基本概念です。ブラフマンはもともとは祭司の唱える祈祷^{きとう}の言葉のもつ宇宙の根本的創造力を意味していましたが、宇宙の根源・根本原理という意味でつかわれるようになりました。これに対してもともとは呼吸、生起、生命原理を意味していた「アートマン（我）」は、個別的・人格的な原理、そしてある存在をその存在としている永遠不変な本質を意味するようになりました。

そして個性の原理であるアートマンが宇宙の根本原理であるブラフマンにまで高められて一体化する、「梵我一如」という一元論が展開されます。ウパニシャッド哲学の頂点ともいえる思想です。これに対して仏教はアートマンを根本的に否定します。私たち人間の自我ばかりではなく、存在するものの一切に本質はない、仏教では本質のことを「自性^{じしやう}」といいますから、一切に自性はないと説きます。

なお、後に「涅槃寂靜^{ねはんじやくじやう}」が三印法に加わり、四印法となります。煩惱の災の消え去った悟りの世界である涅槃は、寂靜つまり穏やかで安らぎの境地だということです。さらにその後、四印法から「一切皆苦」が落ちて、新たな三印法が説かれるようになります。



● 苦を消滅させる方法：四諦

次は真理のうちで最もすぐれている「四つの句」といわれている「四諦^{したい}（四聖諦^{しせいだい}）」です。先に、仏教の目的は苦の生じるメカニズムを明らかにして、苦を消滅させることだと述べましたが、それはこの四諦を念頭においてのものです。四諦は「苦諦^{くたい}」、「集諦^{じつたい}」、「滅諦^{めつたい}」そして「道諦^{どうたい}」の四つからなります。ところで、「諦」という文字は動詞として読むときには「あきらめる」と読みます。物事どうにもならなくなつて断念するという意味です。しかし「諦」は名詞としてはまこと、真理という意味です。「諦める」とは、真実を明らかに見て、その上で自分にはどうにもできないと知ることなのです。

この四諦について『長部經典』「第二二經 心の專注の確立——大念処經^{だいねんじょきやう}」から抜粋しながら見て行きましょう。

「またさらに修行僧たちよ、修行僧はもろもろの事象すなわち四つのすぐれた真理（四聖諦）についてもろもろの事象を観察するのである。それでは、修行僧たちよ、修行僧はどのようにしてもろもろの事象すなわち四つのすぐれた真理について事象を観察するのであろうか。ここに、修行僧たちよ、修行僧は『これは苦しみである』とありのままに知り、『これは苦しみの原因である』とありのままに知り、『これは苦しみの消滅である』とありのままに知り、『これは苦しみの消滅にいたる道である』とありのままに知るのである。」

「それでは、修行僧たちよ、苦しみのすぐれた真理（苦諦）とは、いったいなにか。

生まれることは苦しみであり、老いることは苦しみであり、病気になることは苦しみであり、死ぬことは苦しみであり、憂い・悲しみ・苦痛・苦悩・



悶^{もだ}えは苦しみである。求めても得られないということも苦しみである。要するに、個人存在を構成する五つの執着の要素（五取蘊^{ごしゅうん}）は苦しみである。」

——中略——

「それでは修行僧たちよ、〈苦しみ〉の原因のすぐれた真理（集諦）とはなにか。それは再び迷いの生存に戻すものであり、歓喜と愛欲をともない、ここかしこで歓楽するような愛執である。すなわち、現世の欲望に対する愛執、生存への愛執、生存消滅への愛執である。」——中略——

「また、修行僧たちよ、苦しみの消滅というすぐれた真理（滅諦）とはなにか。それは、愛執にたいし、残りなく欲を離れ、滅し、棄て、放棄し、解き放たれ、執着のよりどころとしないことである。」——中略——

「また、修行僧たちよ、苦しみの消滅にいたる道というすぐれた真理（道諦）とは、いったいなにか。それは、八種よりなるすぐれた道（八正道）である。すなわち、正しい見解（正見^{しやうけん}）、正しい思考（正思^{しやうし}）、正しいことば（正語^{しやうご}）、正しい行動（正業^{しやうごう}）、正しい生活（正命^{しやうめい}）、正しい努力（正精進^{しやうしやうじん}）、正しい念（正念^{しやうねん}）、正しい精神統一（正定^{しやうじやう}）である。」

渡辺研二 訳、『原始仏典 第2巻 長部經典Ⅱ』、396-413頁より。

まとめれば、一つ目の「苦しみのすぐれた真理」つまり「苦諦」は、これまで説明してきたように、生・老・病・死の等の四苦八苦を典型として、一切の生あるもの（衆生）は苦であるという真理です。

二つ目の「〈苦しみ〉の原因のすぐれた真理」つまり「集諦（苦集諦）（「集」は「生」と同じ意味）」は苦がどのようにして生じるのか、苦の原因を明らかにする真理です。苦の原因はここでは愛執とされていますが、「渴愛」と訳されることもあります。



三つ目の「苦しみの消滅というすぐれた真理」つまり「滅諦（苦滅諦）」は集諦によって苦の原因が愛執だと明らかにされた以上、この愛執を断ち切って完全に消滅させれば、心は完全に自由になり、理想の境地涅槃（ニルヴァーナ）に到るという真理です。

そして最後の「苦しみの消滅にいたる道というすぐれた真理」つまり「道諦」は、苦の止滅に到るための実践活動・修行についての真理です。この道諦の具体的な内容が「八正道」なのです。そして、「大念処経」の続きにはこの八正道の具体的な内容が示されています。

● 清く・正しく・美しく：八正道

「では、修行僧たちよ、（一）正しい見解（正見）とは、いったいなにか。

じつに、修行僧たちよ、苦しみについて知ること、苦しみの原因を知ること、苦しみの消滅を知ること、苦しみの消滅にいたる道を知ること、これが、修行僧たちよ、正しい見解であるといわれるのである（四諦）。

では、修行僧たちよ、（二）正しい思考（正思）とは、いったいなにか。

出離（煩惱を去って悟りの境地に入ること）への思考、怒りのない思考、傷害のない思考、これが修行僧たちよ、正しい思考であるといわれるのである。

では、修行僧たちよ、（三）正しいことば（正語）とは、いったいなにか。

偽りのことばから離れること、中傷のことばから離れること、粗暴なことばから離れること、無意味な飾ったことばから離れること、これが、修行僧たちよ、正しいことばであるといわれるのである。

では、修行僧たちよ、（四）正しい行動（正業）とは、いったいなにか。

生き物を殺すことから離れること、与えられないものを取ることから離れ



ること、淫らな行いから離れること、これが、修行僧たちよ、正しい行動であるといわれるのである。

では、修行僧たちよ、(五) 正しい生活(正命)とは、いったいなにか。

ここに、修行僧たちよ、立派な信徒が間違っただけの生活を捨てること、正しい生活をして生きていくこと、これが、修行僧たちよ、正しい行動であるといわれるのである。

では、修行僧たちよ、(六) 正しい努力(正精進)とは、いったいなにか。

ここに、修行僧たちよ、修行僧はいまだ生じていない悪いこと、善くないことがらが、これから起きないようにするために意欲をおこし、努力し、努め励み、こころを込めて努める。いまだ生じていない善いことがらが、これから生じるようにするために意欲をおこし、努力し、努め励み、こころを込めて努める。すでに生じている善いことがらを、存続し、忘れてしまわずに、増大し、拡大し、修行が完成するように、意欲をおこし、努力し、努め励み、こころを込めて努める。これが修行僧たちよ、正しい努力であるといわれるのである。

では、修行僧たちよ、(七) 正しい念(正念)とは、いったいなにか。

ここに、修行僧たちよ、修行僧は身体について身体を観察しつつ、熱心に、正しく自覚し、よく気を付けて、この世における貧欲や憂いを除去すべきである。感受に関して感受を観察しつつ、熱心に、正しく自覚し、よく気を付けて、この世における貧欲や憂いを除去すべきである。こころについて、こころを観察しつつ、熱心に、正しく自覚し、よく気を付けて、この世における貧欲や憂いを除去すべきである。もろもろの事象についてもろもろの事象を観察しつつ、熱心に、正しく自覚し、よく気を付けて、この世における貧欲や憂いを除去すべきである。これが、修行僧たちよ、正しい念であると



いわれるのである。

では、修行僧たちよ、(八) 正しい精神統一（正定）とは、いったいなにか。

ここに、修行僧たちよ、修行僧はさまざまな欲望を離れ、善くないことから離れ、粗い考察と微細な考察とをとめない、遠ざかり離れることから生ずる喜びと楽しみの瞑想の第一段階（初禪）に達しているのである。

粗い考察と微細な考察とを静めることから内心が清浄になり、心を統一して、粗い考察と微細な考察とをとまなわぬ精神統一から生じる喜びと楽しみの瞑想の第二段階（第二禪）に達しているのである。

喜びを離れて、心に平静があり、よく気をつけて、正しく自覚し、身体によって楽しみを感受しながら、それを、聖者たちが「心の平静があり、よく気をつけていて、楽しみに留まっている」と説く瞑想の第三段階（第三禪）に達しているのである。

楽しみを捨て、苦しみを捨て、以前に経験した快さと憂いとを減しているために苦しみもなく、楽しみもない、心の平静と気をつけることによって浄められている瞑想の第四段階（四禪）に達しているのである。

これが、修行僧たちよ、正しい精神統一であるといわれるものである。これが、修行僧たちよ、苦しみの消滅にいたる道というすぐれた真理といわれるのである。」

渡辺研二 訳、『原始仏典 第2巻 長部經典Ⅱ』、413-415 頁より。

インドには古くからヨーガの伝統があります。これを仏教の修行方法の一つとして取り入れたものが「^{ぜんじょう}禪定」です。禪定は精神の状態を指すもので、「禪」は引用文にもあるように、精神の安定と統一を意味しています。そして「定」も心を一つの対象に集中させて安定させる、瞑想の境地のことです。



そして修行の形態として、最も安定する姿勢の結跏趺坐^{けっかふざ}つまり足の甲を左右それぞれのももの上に乗せる形が適していたため、精神状態を表す「禅」とからだの姿勢を表す「坐」が結び付けられて「坐禅」といわれるようになりました。

この八正道が、「不苦不楽の中道」といわれる場合の中道にあたります。この場合「苦」は生・老・病・死の苦ではなくブッダが出家した後約6年間にわたって行った「苦行」を指しています。そして「楽」は出家する以前のシッダッタの何不自由ない豪華絢爛な生活を指しています。けれどもことがらはそれほど単純ではありません。なぜ「苦行」では悟りが得られないのでしょうか。解脱できないのでしょうか。苦行はインドで古くからおこなわれていましたが、例えば食欲を抑えて断食したり、性欲を抑えて禁欲したりと、人間の自然的欲望を抑えることによって、精神力を鍛えることです。つまり、苦行を行って苦に耐えることが目的なのではありません。苦行はあくまでも、精神修養の手段です。

しかしながら、苦行はしばしば苦に耐えることが目的となってしまうがちです。つまり苦そのものを自己目的化してしまっ、より苦しい行へさらに苦しい行へと苦行のレベルをエスカレートさせてしまいます。より肉体を苦しめる行に耐えることが目的になってしまいます。それでは精神修養する、仏教ならば悟りを得る・解脱するという目的からは容易に逸脱してしまいます。そしてもちろん楽（行）つまり欲望の赴くままに振舞おうとする快楽主義を取っている、悟り・解脱が得られるはずもありません。何らかの行為を目的としたり欲望に身を任せることは、結局自己主張であり、執着を起し煩惱となりそして苦となるのです。無我を説く仏教とは方向が逆です。したがって中道である八正道は一見地味ですが、この道をたゆまず精進するこ



とこそ、煩惱を止滅させ苦を消滅させ涅槃に至る道なのです。

● 苦はこうやって生じる：縁起

縁起については次のような物語が伝えられています。それは『律蔵』にあるサーリプッタ（^{しゃりほつ}舍利弗）がブッダの弟子となるきっかけの物語です。会話を中心にまとめることにします。

ある時サーリプッタは^{たくはつ}托鉢している仏弟子のアッサジを見かけます。その姿があまりに端正で、作法にかなっているので、サーリプッタは托鉢が終わってからアッサジにたずねます。

「友よ、あなたのもろもろの器官は清く澄み、皮膚の色は清らかで、清潔である。あなたはだれを仰いで出家したのですか？ あなたの師はだれですか？ あなたはだれの教えを奉じているのですか？」と。

「友よ。シャカ族の家から出家した偉大な修行者であります。わたしはかの尊師を仰いで出家したのです。わたしの師はかの尊師であります。またわたしはかの尊師の教えを奉じているのです」

「では尊者の師はなにを主張し、なにを説かれるのですか？」

「友よ。わたしは新参者で、出家して日浅く、この教えと戒律をいま奉じたばかりです。わたしはあなたに教えを詳しく説き示すことはできませんが、しかし簡略に要点を話しましょう」

そこで尊者アッサジは遍歴行者サーリプッタに次の〈法に関する教え〉を語った。

「もろもろのことがらは原因から生じる。真理の体現者はそれらの原因を



説きたまう。またそれらの止滅をも説かれる。偉大なる修行者はこのように説きたまう」

すると、遍歴行者サーリブッタは、この〈法に関する教え〉を聞いて、塵なく汚れなき真理を見る眼が生じた、——「およそ生起する性のあるものは、すべて滅び去る性あるものである」と。

中村元、『ブッダ伝——生涯と思想——』、312-313 頁より。

そしてサーリブッタは友人のモッガラナ（目連^{もくれん}）と 250 人の弟子を連れて、ブッダに^{きえ}帰依することにしました。つまり仏弟子となりました。ここには先に述べました、「苦の生じるメカニズムを明らかにして、苦を消滅させる」という仏教の目的が、示されています。「真理の体现者」つまりブッダは苦の「原因」を説き、そして苦の「止滅」をも説いたとアッサジはサーリブッタに話したのです。苦の生じるメカニズムは原因・結果の関係、因果関係によって説明されます。

「因果関係」そのものは仏教のみならず、西洋哲学においても様々に論じられてきました。肯定的な議論もあれば、否定的な議論もあります。それはさておき、特に仏教ではこの因果関係を、「縁^よって起こる」関係と考えて「縁起」と呼んでいます。そして時代とともに縁起の思想は展開し、洗練されていきました。ここでは初期仏教の「縁起」説の原型とされているものを、先の『ダンマパダ』と並ぶ古い仏典である『スッタニパータ』の「争闘」という章からから見てみましょう。

862 「争闘と争論と悲しみと憂^{ものおし}いと慳^{こうまん}みと慢心と傲慢と悪口とは、どこから現われ出てきたのですか？ これらはどこから起ったのですか？ どう



か、それを教えてください。」

863 「争闘と争論と悲しみと憂いと慳^{むさぼ}みと慢心と傲慢と悪口とは愛し好むものにもとづいて起る。争闘と争論とは慳みに伴い、争論が生じたときに、悪口が起る。」

864 「世間において、愛し好むものは何にもとづいて起るのですか。また世間にはびこる貪^{むさぼ}りは何にもとづいて起るのですか。また人が来世に関してい^{じょうじゅ}たく希望とその成就とは、何にもとづいて起るのですか？」

865 「世の中で愛し好むもの及び世の中にはびこる貪^{むさぼ}りは、欲望にもとづいて起る。また人が来世に関して抱く希望とその成就とはそれにもとづいて起る。」

866 「さて世の中で欲望は何にもとづいて起るのですか？ また形而上学的な断定は何から起るのですか？ 怒りと虚言と疑惑と及び〈道の人〉（沙門）の説いた諸々のことがらは、何から起るのですか？」

867 「世の中で〈快〉〈不快〉と称するものによって、欲望が起こる。諸々の物質的存在には生起と消滅とのあることを見て、世の中の人^はは外的な事物にとらわれた断定を下す。

868 怒りと虚言と疑惑、——これらのことがらも、快と不快との二つがあるときに現われる。疑惑のある人は知識の道に学べ。〈道の人〉は、知って、諸々のことがらを説いたのである。」

869 「快と不快とは何にもとづいて起るのですか？ また何がないときにこれらのものが現われないのですか？ また生起と消滅ということの意義と、その起るもととなっているものを、われに語ってください。」

870 「快と不快とは、感官による接触にもとづいて起る。感官による接触が存在しないときには、これらのものも起こらない。生起と消滅ということ



の意義と、その起るもととなっているもの（感官による接触）を、われは汝に告げる。」

871 「世の中で感官による接触は何にもとづいて起るのですか？ また所有欲は何から起るのですか？ なにものが存在しないときに、〈わがもの〉という我執が存在しないのですか？ 何ものが消滅したときに、感官による接触がはたらかないのですか？」

872 「名称と形態とによって感官による接触が起る。諸々の所有欲は欲求を縁として起る。欲求がないときには、〈わがもの〉という我執も存在しない。形態が消滅したときには感官による接触ははたらかない。」

873 「どのように修行した者にとって、形態が消滅するのですか？ 楽と苦とはいかにして消滅するのですか？ どのように消滅するのか、その生滅するありさまを、わたくしに説いてください。わたしはそれを知りたいものです。——私はこのように考えました。」

874 「ありのままに想う者でもなく、誤って想う者でもなく、想いなき者でもなく、想いを消滅したい者でもない。——このように理解した者の形態は消滅する。けだしひろがりの意識は、想いにもとづいて起るからである。

875 「われらがあなたにおたずねしたいことを、あなたはわれらに解き明かしてくださいました。われらは別のことをあなたにおたずねしましょう。どうか、それを説いてください。——この世におけるある賢者たちは、『この状態だけが、^{たましい}霊の最上の清浄の境地である』とわれらに語ります。しかしまた、それよりも以上に、『他の清浄の境地がある』と説く人々もいるのでしょうか？」

876 「この世において或る賢者たちは、『霊の最上の清浄の境地はこれだけのものである』と語る。さらにかれらのうちの或る人々は断滅を説き、精



神も肉体も残りなく消滅することのうちに最上の清浄の境地があると、巧みに語っている。

877 かの聖者は、『これらの偏見はこだわりがある』と知って、諸々のこだわりを熟考し、知った上で、解脱せる人は論争におもむかない。思慮ある賢者は種々なる変化的生存を受けることがない。」

そして、874 節に加えて、

1037 [部分] 識別作用が止滅することによって、名称と形態とが残りなく滅びた場合に、この名称と形態とが滅びる。

中村元 訳、『ブッダのことば——スッタニパータ——』より。

ここで「何にもとづいて起るのですか?」、「～にもとづいて起る」、「その起るもととなっている」となっているところを縁起説に引き付けて言い換えると、「何に縁って起るのですか?」「～に縁って起る」、「その縁となっている」となります。ここではまだ因果関係が個々の具体的な事例において、「Aに縁ってBが起きる」、「BはAに縁って起きる」ことが述べられています。

このように、その原因は、その原因の原因はと辿って行っていくと、最も根本的な事柄へ至ります。そしてここでは、この根本となる原因は「識別作用」とされています。縁起説は様々な経典で様々な論じられていますが、多くの経典では最終的に辿り着く根本原因として「^{かつあい}渴愛」あるいは「^{む みょう}無明」が挙げられています。また五つの支分からなる五支縁起説、六支縁起説などもありましたが、十二支分からなる十二支縁起説が完成形だといわれています。



「無明（根本的無知）」に縁って「行（生活・行為）」が起こり、「行」に縁って「識（認識作用）」が起こり、「識」に縁って「名色（精神的存在と物質的存在）」が起こり、「名色」に縁って「六処（眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの感覚器官）」が起こり、「六処」に縁って「触（六処の対象）」が起こり、「触」に縁って「受（感覚作用）」が起こり、「受」に縁って「愛（渴愛）」が起こり、「愛」に縁って「取（執着）」が起こり、「取」に縁って「有（生存）」が起こり、「有」に縁って「生（誕生）」が起こり、「生」に縁って「老死」が起こり、そして「老死」に縁って苦が起こることになります。この「無明に縁って行が起こる」系列を「順観」といいます。それに対して、逆にたどる「無明が滅すれば行が滅す」「行が滅すれば色が滅す」…「生が滅すれば老死が滅す」の系列を「逆観」といいます。

時としてブッダが菩提樹の下で悟ったのはこの十二支縁起だと言われることがあります。十二支縁起として確立されたのは、ブッダの入滅（死）後だといふたってからのようです。ただブッダの悟りにとって、縁起の順観・逆観そして「縁起の体得」が重要であることは疑いえないことです。なお、初期仏教においては、まだ因果関係そのものが抽象化され一般化された「縁起論」として論じられているわけではありません。

● みんな幸せであれ：慈悲

ところで、先に見たように初期仏教では「愛」という言葉は「渴愛」が否定的に扱われているように、この語が現在持っているような肯定的な意味を持っていません。それは、自己中心的であり、また煩惱や苦を引き起こすものだと考えられているからです。愛の代わりに仏教では「慈悲」という言葉を使います。



鹿野苑で5人の旧知の比丘に行った初転法輪の後45年の間、ブッダはガンジス川中領域の国々など各地を遍歴して、人々に自らの悟った内容を説いて回りました。人々の苦しみを和らげ、安らぎを与えることにブッダは自らの半生を捧げたのです。まさにこのブッダの布教活動こそが、衆生に対する慈悲行であり、生きとし生けるものへの慈悲なのだと解することができます。この点を『スッタニパータ』の「慈しみ」と題された章で見ることにします。解説は必要ないでしょう。言われている通りです。ただ、実際にそのようにできるかどうかは、もちろん別な問題です。

143 究極の理想に通じた人が、この平安の境地に達してなおすべきことは、次のとおりである。能力あり、直く、正しく、ことばやさしく、^{にゅうわ}柔和で、思い上がることの無い者であらねばならぬ。

144 足ることを知り、わずかの食物で暮し、雑務少なく、生活もまた簡素であり、諸々の感官が静まり、聡明で、高ぶることなく諸々のひとの家で^{むさほ}貪ることがない。

145 他の識者の非難を受けるような下劣な行いを、決してしてはならない。一切の生きとし生けるものは、幸福であれ、^{あんのん}安穩であれ、安楽であれ。

146 ^{いきものしょうるい}いかなる生物生類であっても、怯えているのでも強剛なものでも、^{ことごと}悉く、長いものでも、大きなものでも、中くらいのものでも、短いものでも、微細なものでも、粗大なものでも、

147 目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでも、すでに生まれたものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ。

148 何びとも他人を^{あざむ}欺いてはならない。たとどこにあって他人を軽



んじてはならない。悩まそうとして怒りの想いをいだいて互いに他人に苦痛を与えることを望んではならない。

149 あたかも、母が己が独り子を命を賭けて護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに対しても、無量の慈しみの^{こころ}を起こすべし。

150 また全世界に対して無量の慈しみの^{こころ}を起こすべし。

上に、下に、また横に、障害なく忌みなく敵意なき慈しみを^ふ行うべし。

151 立ちつつも、歩みつつも、坐しつつも、臥しつつも、眠らないでいる限りは、この慈しみの心づかいをしっかりとたもて。

この世では、この状態を崇高な境地と呼ぶ。

152 諸々の^{よこしま}邪な見解にとらわれず、^{いましめ}戒を保ち、見るは^{そな}たらきを具えて、諸々の欲望に関する貪りを除いた人は、決して再び母胎に宿ることはないであろう。

中村元 訳、『ブッダのことば——スッタニパータ——』より。

●形而上学はスルーする：十難無記

ブッダの時代のインドでは哲学的・形而上学的な議論が盛んにおこなわれていました。実践を重んじるブッダでも、これを素通りすることはできなかったようです。これらの形而上学的な難問が原始仏典の中にも出てきます。「十難（あるいは十四難）」といわれるものです。例えば「世界は^{じょうじゅう}常住であるのか、無常であるのか（世界は時間上有限か、無限か）」「世界は有辺か、無辺か（世界は空間上有限か、無限か）」「身体と靈魂は同一か、別か」といった問題です。こういった問題は、特に古代インドに限定されるものではなく、全人類にとって永遠の問題にほかなりません。このような難問がブッダに繰り返し問われました。これに対してブッダは一貫して「無記」を貫きました。つまり、答えなかったのです。この点については「毒矢のたとえ」という話が伝わって



います。『中部經典』第六三經「毒矢のたとえ——^{や ゆ きょう}箭喩經」からやはり会話を中心にまとめます。

弟子のマールンキヤープッタがある日の夕方ブッダのもとへ行って、次のように話しかけました。

「尊師よ、私が人影のない場所で静思しているとき、ここに次のような思考が起きました。『これらの見解を世尊は説いておらず、捨てておかれ、無視されている。すなわち〈世界は永遠である〉とも、〈世界は永遠でない〉とも、〈世界は有限である〉とも、〈世界は無限である〉とも、〈生命と身体とは同一である〉とも、〈生命と身体とは別異である〉とも、〈如来は死後存在する〉とも、〈如来は死後存在しない〉とも、〈如来は死後存在しながらしかも存在しない〉とも、〈如来は死後存在するのでもなく存在しないのでもない〉とも。こういうこれらのさまざまな見解を世尊はわたしに説かなかった。

世尊がわたしに説かなかったということは、わたしに嬉しいことではない。わたしは世尊のもとへ行って、その意味を尋ねよう。もし世尊が、——中略——答えて下さるなら、わたしは世尊のもとで清らかな行いを実践しよう。

もし世尊が、——中略——答えて下さらないなら、わたしは就学を放棄して、世俗の生活に戻ることにしよう』と。」——中略——

これに対してブッダは「毒矢の^{たと}譬え」という話をします。

「マールンキヤープッタよ、たとえばある人が毒を厚く塗った矢で射られたとしよう。彼の友人や同僚や親戚の者たちが内科医や外科医に手当てをさせたとしよう。



もしかれば、『私を射た者がクシャトリヤ階級の者か、バラモン階級の者か、ヴァイシャ階級の者か、シュードラ階級の者かが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかれば、『わたしを射たものの名前はこれこれであり、姓はこれこれであると知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、

またもしかれば、「わたしを射た者は黒いか褐色か金色の肌をしているのが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない」といったら、

またもしかれば、「わたしを射た者はこれこれの村に、また街に、または都市に住んでいると知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない」といったら、——中略——マールンキヤープッタよ、その者はそれを知らないうちに死んでしまうであろう。

マールンキヤープッタよ、これとまったく同様に、『〈世界は永遠である〉とか、〈世界は永遠でない〉とか〈世界は有限である〉とか、〈世界は無限である〉とか、〈生命と身体とは同一である〉とか、〈生命と身体とは別異である〉とか、〈如来は死後存在する〉とか、〈如来は死後存在しない〉とか、〈如来は死後存在しながらしかも存在しない〉とか、〈如来は死後存在するのでもなく存在しないのでもない〉とかを、世尊がわたしに説かないうちは、わたしは世尊のもとで清らかな行いを実践しない』という人がおれば、マールンキヤープッタよ、世尊によって説かれぬままに、その人は死んでしまうであろう。——中略——それゆえマールンキヤープッタよ、わたしが説かなかったことは説かなかったこととして了解しなさい。わたしが説いたことは説いたこととして了解しなさい。

ではマールンキヤープッタよ、わたしはなにを説かなかったか。マールンキヤープッタよ、『世界は永遠である』とわたしは説かなかった。『世界は永



遠ではない』とわたしは説かなかった。『世界は有限である』とわたしは説かなかった。『世界は無限である』とわたしは説かなかった。『生命と身体とは同一である』とわたしは説かなかった。『生命と身体とは異別である』とわたしは説かなかった。『如来は死後存在する』とわたしは説かなかった。『如来は死後存在しない』とわたしは説かなかった。『如来は死後存在しながら、しかも存在しない』とわたしは説かなかった。『如来は死後存在するのでもなく、存在しないのでもない』とわたしは説かなかった。

マールンキヤープッタよ、なにゆえに私はこのことを説かなかったのか。なぜならこのことは目的にかなわず、清らかな行いの基礎とならず、世俗的なものを厭離（^{えんり}けがれたこの世を^{いと}離れること）すること、情欲から離れること、煩惱を消滅すること、こころの平静、すぐれた智慧、正しいさと、涅槃のために役に立たない。それゆえわたしはそれを説かなかったのである。

マールンキヤープッタよ、『これは苦である』とわたしは説く。『これは苦の生起する原因である』とわたしは説く。『これは苦の消滅である』とわたしは説く。『これは苦の消滅に導く道（実践）である』とわたしは説く（四諦）。

マールンキヤープッタよ、なぜにそれを私は説くのか。マールンキヤープッタよ、なぜならこのことは目的にかな、清らかな行いの初歩であり世俗的なものを厭離すること、情欲から離れること、煩惱を消滅すること、こころの平静、すぐれた智慧、正しいさと、涅槃のために役に立つ。それゆえわたしはそれを説いたのである。」

浪花宣明 訳、『原始仏典 第五巻 中部經典Ⅱ』、304-311 頁。

ブッダは、世界が永遠であらうとなかろうと、世界が有限であらうが無限であらうが、私たちには現実には生・老・病・死の苦があるのだ。だからその



ようなことは説かず、四諦を説くのだとしています。悟りを得て涅槃の境地に到ることに役立つことだけを説くのであって、これに役立たないことは決して説きはしないのです。これが一応の解釈ですが、もう一步進めることができるかもしれません。この点について、『スッタニパータ』の真理を論争する者たちへの戒めの言葉から考えてみることにします。

860 聖者は貪り^{むさぼ}を離れ、慳^{ものおし}みすることなく、『自分は勝れたものである』とも、『自分は等しいものである』とも、『自分は劣ったものである』とも論ずることがない。彼は分別を受けることのないものであって、妄想分別におもむかない。

886 世の中には、多くの異なった真理が永久に存在しているのではない。ただ永久のものだと想像しているだけである。かれらは、諸々の偏見にもとづいて思索考究を行って、「わが説は真理である」「他人の説は虚妄である」と二つのことを説いているのである。

897 すべての凡俗の徒のいなく、これらの世俗的見解に、智者は近づくことがない。かれは、見たり聞いたりしたことがらについて「これだ」と認め知ることがないから、こだわりがない。かれはそもそもどんなこだわりに赴くのであろうか？

907 真のバラモン（覚者）は、他人に導かれるということがない。また諸々のことがらについて断定をして固執することもない。それ故に、諸々の論争を超越している。他の教えを最も勝れたものだと見なすこともないからである。

912 聖者はこの世で諸々の束縛を捨て去って、論争が起こったときにも、党派にくみすることがない。彼は不安な人々のうちにあっても安らげく、泰然として、執するところがない。



——他の人々はそれに執着しているのだが。——

中村元 訳、『ブッダのことば——スッタニパータ——』より。

修行の実践をおろそかにして、無益な論争に耽っているのではないとブッダは言っているのですが、単に言い争いをするなどといっただけではないと考えられます。ブッダは、論争することのむなしさを説くだけでなく、そもそも「真理なるもの」を論じること自体がおかしい、と言っているのではないのでしょうか。世の中において「真理」だといわれているものはみな偏見に基づいたものであって、主張者が自分の考えは真理だと言っているだけのものに過ぎません。悟りを得た覚者はそのような世俗的見解には耳を貸すことはなく、そのような論争にはかかわることなく、泰然としている。そのような論争には関わることなく、言ってしまえば無視します。

問題になるのは 860 節に「彼は分別を受けることのないものであって、妄想分別におもむかない」とあることと、907 節の「諸々のことがらについて断定をして固執することもない」という点です。現代の日本語においては「分別」は思慮のある判断・考えといった肯定的な意味がありますが、仏教では否定的な意味しかありません。世俗的な分別は苦を生じさせる原因でしかなのです。同様に、何らかの事柄について「これはこうだ」と分別して断定すること、そのこと自体が問題なのです。それ故に、次のように言われています。

837 師は答えた。「マーガンディヤよ。『わたくしはこのことを説く』、ということがわたくしにはない。諸々の事物に対する執著^{しゅうじやく}を執著であると確かに知って、諸々の偏見における過誤を見て、固執することなく、省察しつつ



内心のやすらぎをわたしは見た。」

838 マーガンディヤがいった。「聖者さま。あなたは考えて構成された偏見の定説を固執することなしに、〈内心の安らぎ〉ということをお解きになりますが、そのことわりを諸々の賢人はどのように説いておられるのでしょうか？」

839 師は答えた。「マーガンディヤよ。『教義によって、学問によって、知識によって、戒律や道徳によって清らかになることができる』とは、わたしは説かない。『教義がなくても、学問がなくても、知識がなくても、戒律や道徳を守らないでも、清らかになることができる』、とも説かない。それらを捨て去って、固執することなく、こだわることなく、平安であって、迷いの生存を願ってはならぬ。これが内心の平安である。」

中村元 訳、『ブッタのこぼれ——スッタニパータ——』より。

十難無記では、ブッタは悟り涅槃の境地に到ることに役立たないことは説かないとしていましたが、ここでブッタはさらに進んで、自分はそもそもなにも説いていない、何も論じていない。何かを論じ、説くことを捨てて、それから離れなさい。そうすることによってはじめて心の平安が得られる、と言っているように読めます。仏教は一貫して言語に対しては懐疑的な態度を取っています。

ただ、ブッタは何も説かなかった、何も論じなかったと言われてしまうと、元も子もなくなってしまうかねません。少しフォローしておきましょう。

●お説教はオーダーメイドで使い捨て：対機説法・方便

梵天勧請のところで見たように、当初ブッタは自らの悟りがあまりに深遠で難しいため、人々に自らの教えを説くことを躊躇していました。この悟り



を得る難しさの一端は、悟りは理詰めでは得られない、学問のように仏教の教理を理論的に学んでいても得られない点にあります。ブッダ自身自らの教えを思想体系として確立しようとはまったくしていません。悟りを得るためには、修行が不可欠なのです。

梵天勧請の後、慈悲に目覚めたブッダが具体的に行ったことは、説法です。初転法輪以来 80 歳で亡くなるまで 45 年間、ブッダはインド中を説法して回りました。その際ブッダは、一方的に演説したり講義したりするのではなく、相手の話を聞いて相手の状態を見て相手を理解した上で相手に応じた話しをする「対機説法」という仕方で説法しました。ただただ一人一人と向き合って、一人一人の苦しみを和らげ、そして悟りへと導くことに努めました。このような対機説法のことをブッダは「筏^{いかだ}」に譬えています。『中部経典』第二二経「正しい教えの把握の仕方——蛇喻経」から見てみましょう。

「修行僧たちよ、筏の譬えの教えをあなたたちに説こう。筏は渡るためにあるのであって、取っておくためにあるのではないということを。それを聞いてよく考えなさい。それでは話そう。」

「尊い方よ、わかりました」と、修行僧たちは世尊に答えた。

世尊はつぎのようにいった。

「たとえば、修行僧たちよ、長い道のりを旅してきた人が大河を見たでしょう。こちら岸は危険で恐ろしく、向こう岸は安全で恐怖はない。そして、彼にはこちらから向こうへ渡る船も橋もないでしょう。彼はこう考える。なるほどこれは大河である。こちら岸は危険で恐ろしく、向こう岸は安全で恐怖はない。そして、こちらから向こうへ渡る船も橋もない。さあ、私は草、木片、枝、葉を集めて筏を結び、その筏に乗って手と足を使って努力して安



全に向こう岸に渡ろう、と。そして、修行僧たちよ、この人は草、木片、枝、葉を集めて筏を結び、その筏に乗って手と足を使って努力して安全に向こう岸に渡る。向こう岸に渡ったかれはこう考えるだろう。この筏はたいへんわたしの役にたった。わたしはこの筏に乗って手と足を使って努力して安全に向こう岸に渡った。さあ、わたしはこの筏を頭に乗せ、あるいは肩に担いで行きたいところに出発しよう、と。修行僧たちよ、あなたたちはそれをどう思うか。はたして、このようにする人はその筏についてなすべきことをなす人なのだろうか。」

「尊い方よ、そうではありません。」

「修行僧たちよ、それではどのようにすれば、その人はその筏についてなすべきことをなす人となるのであろうか。ここで、修行僧たちよ、向こう岸に渡ったかれがこう考えるところ。この筏はたいへんわたしの役にたった。わたしはこの筏に乗って手と足を使って努力して安全に向こう岸に渡った。さあ、わたしはこの筏を陸地に置き捨て、あるいは水に沈めて行きたいところに出発しよう、と。修行僧たちよ、このようにする人は筏についてなすべきことをなす人であろう。そのように、いいかね、修行僧たちよ、わたしは筏の譬えの教えを説く。筏は渡るためにあるのであって、取っておくためにあるのではないということを。修行僧たちよ、筏の譬えをあなたたちは理解した。あなたたちは、もろもろの教えといえども捨て去るべきである。いわんやもろもろの悪い教えについてはなおさらである。」

羽矢辰夫 訳、『原始仏典 第四巻 中部経典Ⅰ』、331-332 頁。

筏はどれほど役に立ったとしても、河を渡って向こう岸についてしまえば無用なものです。渡った先の大地を行くのに、重い筏は邪魔になり足手まと



いになっても、役に立つことはありません。筏は河を渡ったら捨てなければなりません。同じように、ブッダの説法も対話しているその人がその人の苦の河を渡るためのものです。したがって、ブッダの説法には汎用性、一般性はありません。相手に合わせ、状況に合わせて作った説法という筏は、その相手の今の状況専用の一回限りの筏です。いわば説法はオーダーメイドで使い捨てなのです。

そしてこの対機説法は「方便」と呼ばれています。嘘も方便の方便です。日常的には、目的のために利用する便宜的な手段や仮の手だてを意味しますが、もとは仏教用語です。難解な教えを理詰めではなく、人々の能力や状況に合わせてオーダーメイドの説法を行うためには、卓越した方法や巧妙な手段が必要です。さまざまな手だてを用いて、巧みに人々を仏教の真実の教えへと導くために仮に設けられたすぐれた教化方法が方便です。ブッダは方便の達人でもあったのです。

●ブッダ：初期仏教のまとめ

そしてブッダは最後の説法は次のようでした。

そこで釈尊は修行僧たちに告げた。――

「さあ、修行僧たちよ。お前たちに告げよう、「もろもろの事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成させなさい」と。」

これが修行をつづけて来た者の最後のことばであった。

中村元 訳、『ブッダ最後の旅——大バリニツパーナ経』、168 頁。

まずブッダは神様ではありません。一神教の神様は世界の創造主です。世



界も人間もその神の被造物です。それに対してブッダは出来上がって既に存在している世界を、そしてその世界で現に生きている私たち人間を問題にしています。またブッダは預言者でもありませんし、超能力や自然を超えた力をもっているわけでもありません。ブッダは現実のこの世界を生きた、私たちと同じ人間です。ただ時代とともにブッダの神格化が進んでいったことも事実です。また仏伝においては人知を超えた力を示していますが、それらは後世の人々による修飾であり、創作です。

そして、ブッダの教えは徹底して現実主義を示しています。ブッダは私たちのこの現実の苦を、この現実の世界において問題にして、解決しようとしています。その解決の仕方は、超越的な神に訴えたり、祈禱・呪術・魔力といった超自然の力による解決ではありません。あくまでもこの現実の世界に生きている人間として、内に苦しみを抱え、欲望の嵐に翻弄されている生身の人間として、この現実から逃げることなくこの現実を直視して、欲望の克服を苦の消滅をこの現実の世界において達成しようとしています。そして、理想の境地である涅槃（ニルヴァーナ）をこの世界以外に求めるのではなく、この現実の世界において実現しようとしています。

言い換えれば、ブッダの教えは、万人の救済を目指してはいません。つまり仏教には、世の中をこうしよう、社会をよくしようといった社会性はありません。梵天勧請のところで見たように、「世間の流れ」に身を任せている人々は問題にしないのです。仏教に救いを求めて来た人に対してだけ、仏教は救いの手を差し伸べます。ただ救いの手といっても、ブッダに^{すが}頼れば何をしなくても苦を生滅させてくれ、涅槃へと連れて行ってくれるということではありません。ブッダは神でもなく、超能力も持っていません。ブッダの教えを信じて発心・修行して、自らの苦を自ら生滅させなくてはならないのです。



コラム 1

世界は犬にもハエにも人間にも同じように見えているの？

このように仏教は知性に対して否定的です。少なくとも知性の教えるところを鵜呑みにするな、と懐疑的です。けれども、知性に対する懐疑的態度をとるのは仏教だけではありません。例えば、ユクスキュルの「環世界」の議論を、知性を鵜呑みにすべきではない証左と見ることもできます。

生物はみな同じ一つの世界に住んでいるのですが、それでは犬もハエも人間もみな同じように世界を見ているのでしょうか。同じように聞いているのでしょうか。つまり同じように知覚しているのでしょうか。ドイツの動物行動学者のユクスキュル（1864-1944）は「環世界（Umwelt）」という概念を用いて次のように論じています。生物はみな世界を同じように捉えて、活動しているわけではありません。生物はその種ごとに感覚器官の性能が異なり、また運動能力も異なっています。したがって生物はその種の感覚能力に応じて世界を捉え、運動能力に応じた活動をしています。同じ世界にいても生物種ごとに住んでいる「環世界」が異なっているのだと主張しています。

例えば、人間の耳は、20 ～ 20,000 ヘルツの空気の粗密波しか音として聞くことができません。けれども犬の耳はもっと高い周波数の空気の粗密波を音として聞くことができます。そこで、周りの人間には気付かれずに、犬にだけ指示を出すことのできる犬笛というものがあります。



また、光の三原色は赤・緑・青ですが、それらは赤（700 ナノメートル）・緑（546.1 ナノメートル）・青（435.8 ナノメートル）の3種類の電磁波です。つまり光の三原色は自然そのものが持っている性質ではないのです。人間の眼がこの3種類の波長の電磁波に対して生理化学的反応を起こしているだけなのです。眼の性能が異なっていて、違う波長の電磁波に反応するならば、世界の見え方はまったく違ってしまはずです。繰り返せば、世界が見えているように見えるのは、世界そのものがそうだからではなくて、人間の眼の性能によってそう見えているのです。

それでは私たちの世界理解の方はどうでしょうか。私たちの知性は世界そのものを、言い換えれば世界を客観的に捉えているのでしょうか。生物種ごとに異なる環世界に住んでいるように、知性のありようと相対的に世界の理解が決まるのではないのでしょうか。そこには世界のありのままの理解とか、客観的な理解といったものはないのでしょうか。「知性のありよう」を大脳生理学的に考えることもできるでしょう。私たちの感覚器官に性能があるように、私たちの脳にも性能があり、構造上の制約や限界があるでしょう。

あるいは、言語を考えることもできます。私たちは言語で物事を考え、そして考えた結果である知識を言語で表現しているからです。私たちの知性は、言語自体のもつ制約や限界の上で成立しているのではないのでしょうか。例えば、私たちは文章を「主語－述語」という文法に従って作ります。ではこの「主語－述語」という形式は世界そのも



のが持っている、世界の構造なのでしょうか。そのようなことはありません。何を主題化して主語とするのか、その主題化したどんな状態に注目して述語とするのかは、私たちの関心に依存しています。私たちの知的環世界は言語と相対的に成立しているのです。



2. 大乘仏教

ブツダの仏教から大乘仏教へ

● 仏教の大分裂：部派仏教

ブツダが亡くなった後に弟子たちに残されたものは、その教えと修行を行う際の約束ごとでした。けれどもその教えと約束ごとは各人の記憶の中にあるだけで、文章としては残っていませんでした。そのため、ブツダの亡くなった直後に五百人の比丘（男性の出家修行者、女性は比丘尼）が集まって「第一結集^{けつじゅう}」が開かれました。結集とは、比丘たちが集まって行う宗教会議のことです。

ブツダは初転法輪以来 45 年間、中インドを広くめぐって多大な数の説法を行いました。その説法の仕方が、相手の性質や能力に応じて教えを説く対機説法であり、文字もまだ十分には確立していなかったため、残念なことにそれら説法の内容は直接書き残されることはありませんでした。そこで仏弟子たちは、ブツダの教えを互いに確認し合い、ブツダの説法の内容を取りまとめる必要があると考えて、第一結集を開きました。

しかし、インドでは古くから口伝が重視されたこともあって、比丘たちは口頭でブツダの教えを確認し合うことだけで済ましてしまいました。したがって現在残っているもっとも古い経典も、伝言ゲームによる変容を必ず被っているはずです。

その後も仏弟子たちによって盛んに布教が行なわれて、仏教は主として中インド一帯に広まり、教団も拡大していきました。教団が大きくなり、様々



な人々が加わるようになると、次第に保守派の長老たちと進歩派の人々との間で意見の対立が起こるようになりました。保守派の長老たちは古くからの歴史と伝統を重んじ戒律を厳しく守ろうとしました。それに対して進歩派の人々は、伝統をある程度緩和して、より自由度の高い「律」を求めるようになりました。前に述べたように、「律」は出家修行者や在家信者がとるべき行動規範、教団の秩序を維持するための規則です。

そこで「第二結集」が開かれました。第一結集の100年ほど後といわれています。そこでは、「十事問題」として律に関する10の問題が議論されました。具体的には、布施を受け取る際に金銀錢を受けてよいかどうか、布施された食事に塩をふりかけて味を付け直してよいかどうか、^{たくはつ}托鉢によって十分な食事をした後、有力な信者から食事への招待があったとき重ねて食事してもよいかどうか、といった問題について議論が行われました。結果として、長老たちは「現金の布施は受けてはならない。また托鉢で受けた食物はそのままの味付けで食べるべきだ」といった判定を下しました。しかし、この判定を不服とする比丘たちもかなりいました。ここで教団は二派に分裂してしまいました。これが「根本分裂」です。そして長老たちの判定にしたがって戒律を厳しく守ろうとする派が「^{じょうざぶ}上座部」と呼ばれ、これに反対する派が「^{だいいしゅぶ}大衆部」と呼ばれるようになりました。

その後、教説についての意見が様々に対立して、この根本分裂の後100年ほどの間に大衆部の系統が細かく分裂し、次いでその後100年ほどの間に上座部の系統も細かく再分裂しました。これを「^{しまつ}枝末分裂」といいます。この分裂は西暦100年ごろには、ほぼ完了しました。そしてこのように諸派に分裂した時代の仏教が「部派仏教」と呼ばれています。

また時代を同じくして、マウリヤ王朝の第3代アショーカ王（在位前268-



前232)は周辺の諸国を平定して、初めてインドを統一したのですが、それは激しい戦いによるものでした。悲惨な戦いへの反省に立って、力による政治ではなく仏法による政治を目指して、みずからも仏教(上座部)に帰依しました。仏教はこれを機会に一躍インド全体に広がりました。マウリヤ王朝の滅亡後に成立したインドの諸王朝も、クシャン王朝をはじめ多くの王朝が仏教を受容しました。このように仏教は時の為政者からの庇護を受けて、その教えを伝え広めてきました。後の中国や日本でも仏教はやはり為政者からの庇護を得てその教えを広めました。

庇護を得た諸派のメインとなる仏教活動は、ブツダの教えである仏説(法・ダンマ)を正しく分析し解釈することにあります。この点から当時の仏教は「アビダルマ仏教」とも呼ばれています。アビダルマとは「法の分析・究明」という意味です。そしてその研究成果が先の「論」です。

● 仏教の宗教改革：大乘仏教

資金を得て生活環境が安定した部派仏教の各教団は大きな寺院を立てそこに比丘たちが集まり、教理についての討論が重ねられ、難解な教理が体系化されていきました。詳細を究める議論は一般民衆には手の出せるものではなく、専門家・研究家である比丘の独占物となっていきます。また実践においては、自己の心のコントロールが主題となりました。移ろいやすく、次々と湧き出してくる迷いや煩惱から離れ、平静な精神状態を保つために、禪定つまり坐禅が盛んに行われました。しかしその実践は、自己の心の安定、自己の悟りを目指すものであって、一般民衆への配慮が忘れられがちになりました。

このような部派仏教にあり方は「自利」の態度だ。ブツダの梵天勸請の話



は自利から利他への転換を示している。仏教には利他がなくてはならない。このブッダの原点に帰るべきだという気運が紀元前 1 世紀ごろから各地でしだいに高まってきました。この動きが「大乘仏教運動」です。いわば仏教における宗教改革です。この大乘仏教運動の起源が誰であったのか、どんなグループであったのかは定かではありません。けれども、この運動には一般民衆の在家信者達が大きくかかわっていました。

そして大乘仏教では『般若経』『華嚴経』『法華経』といった大乘經典と呼ばれる新たな經典が著わされました。それらはブッダが亡くなってから 300 年も 400 年も経てからの成立ですが、原始經典と同じように「わたしはこのように聞いた（にょ ぜ がもん如是我聞）」で始まっています。したがって、大乘經典はブッダがこう語ったという歴史的な事実を表しているものではなく、そこにブッダの教えの核心が示されていても、どれほどブッダの精神に溢れていても、あくまでもその經典の作者が捉えたブッダ像にもとづくものです。

また大乘仏教では、ブッダは功德の高いものとして神格化されていきます。このことに一役買ったのが、先に述べました「ジャータカ」です。ジャータカはブッダが前世において菩薩であったときにどれほど慈悲深かったのかをほめ讃える仏伝文学で、韻文のものと散文のものがあります。ブッダの前世の姿を「ほんじょう本生」というので「ほんじょうたん本生譚（談）」といわれています。ジャータカは正統的な教団内部ではなくその周辺部で作成されたもので、大乘仏教、部派仏教の区別なく広く仏教者の間で親しまれてきました。

ここで注目したいのは「菩薩」です。もともとの菩薩はゴータマ・シッタタが 35 歳で成道してゴータマ・ブッダになるまでの呼び名で、覚者の一つ前の段階を表していました。それが文学という自由な空間で、ブッダの神格化と同調して菩薩の意味も拡大していきました。さらにインドの輪廻思想と



結びついて、ブッダは繰り返された前世における誓願とそれに基づく厳しい修行によってシッダッタとして生まれて来たと考えられるようになり、その過去世のブッダが菩薩とよばれました。このブッダの前世物語がジャータカなのです。

●目標はブッダになること

大乘仏教では菩薩の概念はさらに拡大されます。「^{じ み とく ど せん と た}自未得度先度他」という言葉があります。「自らはいまだ得度せざるに、先に他をわたす」と読み下します。理想の境地である涅槃へ、自分よりも先に他人を渡すという意味です。利他行を表す慈悲の心にあふれた言葉です。そして大乘仏教ではこの利他行を行う人すべてが菩薩なのです。大乘仏教において菩薩が行なわなければならない六つの修行の^{は ら み つ}六波羅蜜があります。それは、^{ふ せ}布施（物を施し、真理を教えること）、^{じ かい}持戒（戒律を守ること）、^{にんにく}忍辱（苦難を耐え忍ぶこと）、^{しょうじん}精進（努め励むこと）、^{ぜんじょう}禅定（瞑想し精神を統一すること）、そして^{はんにや}般若（悟りをひらく智慧をえること）です。このうち布施と忍辱はとくに利他の修行であり、他者との共生の関係が現われています。出家信者・在家信者の区別なく、この六波羅蜜を修行している修行者すべてが菩薩なのです。経典に登場する^{みろく}観音菩薩、^{もんじゅ}弥勒菩薩や文殊菩薩といった位の高い菩薩だけが菩薩なのではありません。大乘仏教徒一人一人がすべて菩薩なのです。そして大乘仏教ではさらにブッダと同じ修行をして、ブッダと同じ悟りを開いてブッダと同じ仏に成ること、成仏することつまりブッダになることが、目標となりました。

大乘仏教は従来の部派仏教のことを小乗仏教と呼びました。「乗」というのは乗り物という意味で、大乘とは大きな乗り物、小乗とは小さな乗り物という意味です。大乘仏教側が部派仏教をおとしめてそのように呼びました。



部派仏教における修行者の最終到達点は「阿羅漢^{あらかん}」です。阿羅漢はだれもが目指すもので、修学すべきブツダの教えをすべて学びすべての煩悩を断って涅槃の境地に入った人のことです。ただブツダのように特別な資質を持った人の境地とは格段の差があります。これに対して大乘仏教では、ブツダへの道はだれにでも開かれているとしているのです。

「縁起・無自性・空」：『中論』

菩薩による利他行に加えて大乘仏教の第2の特徴は、その思想的根底にある「空」の思想です。もちろん空の思想は初期仏教にもあります。ブツダと学生のモーガラージャのやり取りの中に次のようなくだりがあります。

1118 「このように絶妙^みな見手におたずねしようとしてここに来ました。どのように世間を観察する人を、死王は見ることはないのですか？」

1119 （ブツダが答えた）、

「つねによく気をつけ、自我に固執する見解をうち破って、世界を空なりと観ぜよ。そうすれば死を乗り越えることができるであろう。このように世界を観ずる人を、〈死の王〉は見るできない。」

中村元 訳、『ブツダのことは——スッタニパータ——』。

ここで「観ずる」とは、心静かによく観察して、ありのままを正しくながめるといことです。そして、自我つまり先のアートマンという主体的存在と、世界つまり客観的存在としての諸法の二つの空を観ずれば、不死の門が開かれるとされています。言い換えれば、自我と世界が空であることを観ずることが、四諦の滅諦つまり苦を消滅させて涅槃へ至る道だとされています。



このブツダの「空」の思想を徹底的に展開した人が、八宗の祖、つまりほぼ大乘仏教全体の祖といわれているインドの仏教哲学者のナーガールジュナ（龍樹）です。ナーガールジュナは『中論』という、一見とんでもない本を書きました。書き出しから、世界の事象すべては「不滅・不生・不断・不常・不一・不異・不来・不去」だと訳の分からないことを言い、「去るものは去らず」と意味の分からないことを言い、ついには「いかなる教えも、ブツダは説かなかった」と言い放って、私たちの目を点にしてみせます。もちろん龍樹は悪ふざけしているわけでも、冗談を言っているわけでも、めっちゃくちゃなことを言っているわけでもありません。『中論』は至極論理的な著作なのです。ただあまりにも簡潔で、説明がないので、ぱっと見荒唐無稽に見えてしまうのです。

書き出しの「^{ききょうじょ}帰敬序」を一瞥しておきましょう。「帰敬」とはここではブツダに^{きえ}皈依して敬礼することです。そして冒頭の立言として『中論』全体の要旨が示されています。なお『中論』の訳文は、中村元訳を基本として、他の訳を参照しながら著者の責任でつくりました。

何ものも消滅することなく（不滅）、何ものも生ずることなく（不生）、何ものも断滅することなく（不断）、何ものも常住であることなく（不常）、何ものも同一であることなく（不一）、何ものも別異であることはなく（不異）、何ものも来ることなく（不来）、何ものも去ることない（不去）、つまり^{けろん}戲論（形而上学的議論）の消滅というめでたい縁起のことわり（道理）を説きたもうた仏を、もろもろの説法者のうちで最も勝れた人として^{きようらい}敬礼する。

『中論』



八つの否定なので、これを「八不^{はちぶ}」といいます。これがゴールですので、八不の説明は「空」の説明の最後にします。

見通しを立てておくならば、ナーガールジュナは四諦のうちの苦が生じるメカニズムについての集諦を「縁起」の思想によって、また苦の消滅についての滅諦を「空」の思想によって捉えています。そして『中論』は当時の部派仏教において最も有力であった説一切有部^{せついつさいうぶ}の形而上学^{ほうう}である「法有」の立場を「戲論」と断じて、徹底的に批判するという仕方で論じられています。

『中論』の具体的な主張に入る前に、批判の対象となっている説一切有部の「法有」という形而上学を見ておきます。『中論』の思想を明らかにするためには、論敵を明らかにする必要があります。その対比によって、理解が得られます。

ブッダが世界のあらゆる物事が生滅変化するのを見て、「一切の形成されたものは無常である（諸行無常）」と説いて以来、一切の存在は時々刻々生滅変化するものであって、変化しない常住^{じょうじゅう}なもののつまり実体は存在しないとされてきました。けれども説一切有部は、わたしたちが実際に接している経験的な事物はもちろん生滅変化するものにほかなりませんが、わたしたちの目の前に存在している一つ一つの事物をその事物ならしめている本質は生滅変化しないのだと考えました。

例えば存在している事物としての「椅子」は、古くなって朽ちたり壊れることもあるでしょう。また火事や災害にあって、灰になってしまったり破壊されてしまったりするかもしれません。目の前にある椅子は、生滅変化するものなのです。けれども、一つ一つの椅子を椅子としている、「椅子」という本質は個々の椅子が壊れてしまおうが、灰になってしまおうが、変わらず椅子の本質として存在しているはずです。このような本質は「法」と呼ばれ、



法は常住する「^{じしやう}自性」をもつものとされました。

自性とは同一性と固有性をも持ち続けて、それ自身で独立に存在する実体のことです。つまり法が実体化されるわけです。これが説一切有部の「法有（法の実有）」という考え方です。ところで、「法」という言葉は様々な意味を持っています。ここでは「本質」ですが、ブツダの教え・教法も「法」ですし、一切の存在するものは「諸法」といいます。

これに対してナーガールジュナは「法空」の立場をとります。法空の考え方は、存在や事象の背後に「自性」を、つまり実体化された「法」を、さらに言い換えれば「本質」を認めません。それでは例えば無数にある様々な机を一貫して「机」と呼ぶことができるのはどうしてでしょうか。すべての机に共通していて生滅変化しない常住な、机の本質という法あるいは実体があるからではないのでしょうか。言い換えれば、「机」という言葉が普遍的な意味を持っているからではないのでしょうか。しかしナーガールジュナはそのようなものはないとしています。

ではどのようにして机というものが存在できるのでしょうか。どうして「机」という言葉がうまく使えているのでしょうか。ナーガールジュナによれば、それは机というものが様々な物事との「縁起」の関係によって、仮に成立していることにすぎないのです。法空とは、一切諸法（すべての事物）は縁起によって仮に成立していて、したがって一切諸法は自性を有さず空であるとしています。縁起に基づく空という考えにほかなりません。

ナーガールジュナの議論は取っ付きにくいですが、言葉の背後に本質である実体が存在していると考えてしまうと、物事の関係性が成り立たなくなるということを念頭に置くと理解しやすいです。



● 現在去りつつあるものは去らない

ナーガールジュナの議論の典型だと考えられる、『中論』第2章「運動（去ることと来ること）の考察」のはじめの六つの偈頌げじゅを見ることにします。偈頌とは仏教の真理を詩の形で述べたもののことです。

第2章第1偈頌 まず、すでに去ったもの（已去いこ）は去らない。いまだ去らないもの（未去）も去らない。さらに〈すでに去ったもの〉と〈未だ去らないもの〉とを離れた〈現在去りつつあるもの〉（去時）も去らない。

〔第1偈頌の後半、「現在の〈去りつつあるもの〉が去らないということはいえないはずではないか」と反対者が第2偈頌を述べる。〕

第2章第2偈頌 去る動きの存するところには去ることがある。そうして去る動きは〈現在去りつつあるもの〉（去時）に有って、〈すでに去ったもの〉にも〈未だ去らないもの〉にもないが故に、〈現在去りつつあるもの〉のうちに去ることがある。

〔第2偈頌に対して、ナーガールジュナが答える。〕

第2章第3偈頌 〈現在去りつつあるもの〉のうちに、どうして〈去ること〉がありえようか。〈現在去りつつあるもの〉のうちに二つの〈去ること〉はありえないのに。

第2章第4偈頌 〈現在去りつつあるもの〉に去ること（去法）が有ると考える人には、去りつつあるものが去るが故に、去ることなくして、しかも〈現在去りつつあるもの〉が有るといこひょうう誤謬が付随して来る。

第2章第5偈頌 〈現在去りつつあるもの〉に〈去ること〉が有るならば、二種類の去ることが付随して来る。すなわち〈現在去りつつあるもの〉を成り立たせる去ることと、また〈現在去りつつあるもの〉における去ることと



である。

第2章第6偈頌 二つの去ることが付随するならば、さらに二つの〈去る主体〉(去者)が付随する。何となれば、去る主体を離れては去ることは成り立ち得ないから。

『中論』

まず第1偈頌では、過去・現在・未来において運動は存在しないことが主張されています。〈すでに去ったもの〉つまり過去に去ってしまったものは、もう去らない。また〈いまだ去らないもの〉つまり未来に去るだろうものは、まだ去らない。ここまでは常識的で問題はないと考えられます。けれども、〈現在去りつつあるもの〉も去らないとは、いったいどういうことなのでしょう。

第2偈頌はこの点を問題にした反対者の言葉です。〈去ること〉は確かに過去の〈すでに去ったもの〉にはもうないし、未来の〈いまだ去らないもの〉にはまだありません。そうではあるけれども、〈現在去りつつあるもの〉には〈去ること〉があるのではないのでしょうか。

これに対して第3偈頌、第4偈頌でナーガールジュナは反対者の反論に答えています。「現在去りつつあるもの」という表現の中にはすでに〈去ること〉が含まれています。「現在去りつつあるものが去る」と表現すれば、「去る」という語が2回出てきていて、〈現在去りつつあるもの〉がさらに〈去る〉ことになり、矛盾してしまいます。主語―述語の関係で言えば、「去る」という述語の主語は〈去ること〉を含んでいないものでなければならないのです。

そして第5偈頌では「現在去りつつあるものが去る」という表現には二種類のあるいは二重の〈去ること〉があることになるかと指摘されています。一つは〈現在去りつつあるもの〉を現に現在去りつつあるようにする〈去る



こと」と、加えて二つ目は〈現在去りつつあるもの〉が去る〈去ること〉です。今去っている人は、さらに去ることはできません。もちろん去り続けるということではありません。人は二重に去ることはできないのです。今坐っている人が、さらに坐ることはできません。二重に坐ることはできません。今倒れている人が、さらに倒れることはできません。

そして第6偈頌では、加えて「現在去りつつあるものが去る」という表現に、二つの〈去ること〉があるならば、その動作を行う主体として二つの〈去る主体〉がなければならないことになっています。よって、「現在去りつつあるものが去る」とは言えないのです。

問題はこの論証が説一切有部の「法有（法の実体化）」をどのように批判しているか、という点にあります。説一切有部の立場においては、ある人が去るという行為を自然的事実と捉えるのではなく、〈もの〉も〈こと〉もその背後の形而上学的世界に、〈もの〉ならばそのものをそのものとして成立させている（そのものたらしめている）法（本質）というものが実在していることになります。例えばAさんならその人をAさんにしている法（本質）が、背後の形而上学的世界に実在しています。〈こと〉も同様です。去ることを去ることにしている法（本質）が実在しているのです。

これにしたがえば、「現在去りつつあるものが去る」という表現は、「現在去りつつあるもの」という表現の中には、〈現在去りつつあるもの〉という〈もの〉に対応する〈もの実体1〉が存在しています。また、この〈もの実体1〉が行なっている〈去りつつある〉という〈こと〉に対応する〈こと実体1〉が存在しています。さらに最後の「…が去る」という〈こと〉に対応する〈こと実体2〉が存在していて、この〈こと実体2〉を行う〈もの実体2〉が存在していなければならないことになります。



そしてさらに〈もの〉や〈こと〉を実体化して考えるならば、例えば「Aさんが去る」という表現の場合〈A〉という〈もの実体〉と、〈去る〉という〈こと実体〉が結合していることになります。そして〈A〉という実体そのものは去りもせず、来もせず、寝てもいなければ、起きてもいない、何もしていない無限定なものということになります。つまり、〈A〉はまだいかなる〈こと実体〉とも結びついていない〈もの実体〉のはずです。同様に〈去る〉という〈こと実体〉そのものもAが行うことでも、Bが行うことでも、Cでも、Dでもなく、誰も行っていない、やはり無限定なものということになります。つまり、いまだいかなる〈もの実体〉とも結びついていない、〈去る〉という〈こと実体〉ということになります。

言い換えれば、この場合〈もの実体〉とは、すべての行為を行うことが可能なのですが、まだ如何なる行為もしていない、すべての行為から独立した「行為者なるもの」です。また〈こと実体〉とは、すべての行為者によって行為されることが可能なのですが、まだ誰によっても行為されていない、すべての行為者から独立した「行為なるもの」にほかなりません。しかし、何もしていない行為者なるものとか、誰にも行われていない行為なるものといったものが、この現実世界に存在するでしょうか。もちろんのそのようなものはこの世界には存在しません。

この点を言語に関する問題として捉え直すと、理解しやすいと思います。わたしたちは「主語－述語」という文法を用いて文章を作ります。けれども、主語や述語をばらばらな部品、パーツとして捉えて、そして文章を作ることをこれらの部品を結合することだと考えてしまいがちです。けれどもそのように考えることが大変危険であることを、上の議論は示しています。

例えば「私が去る」という表現をつくる場合を考えてみます。主語という



引き出しの中には「私」「あなた」「彼女」「彼」「大人」「子供」「犬」「猫」「山」「海」…たくさんの、簡単にいえば名詞が入っています。述語の引き出しには「歩く」「走る」「坐る」「寝る」「食べる」…動詞が入っています。そして主語の引き出しから「私」を取り出して、次に述語の引き出しから「去る」を取り出して、そして二つを結合して「私が去る」という文をつくる、と考えることです。

主語の引き出しに入っている「私」は去りもしない、来もしない、寝てもいない、起きてもない、笑ってもいない、泣いてもいない、存在もしていない、何もしていない〈私なるもの〉と想定されています。主語の引き出しに入っているものは、みな何もしていない、いかなる動きもしていない、存在すらしていない〈～なるもの〉なのです。

そして述語の引き出しに入っている「去る」は私によっても、誰によっても行われていない、何によっても為されていない〈去る〉ということです。述語の引き出しに入っているものは、すべて誰によっても行われていない〈～という行為なること〉や、何によっても為されていない〈～という動きなること〉です。つまり〈～なること〉です。もちろんこのような〈～なるもの〉や〈～なること〉などというものはこの現実世界の中には存在しません。

私は必ず何ごとか行っている存在です。去っているなり、歩いているなり、考え事をしているなり、あるいは寝ているなり、必ず何かをしています。何もしていない私は存在しません。ものはみな何ごとかしています。落ちている小石でさえ地球と万有引力の作用をし合っています。僅かかもしれませんが、空気と物理的・化学的反応をしています。また、去るのは誰かなり何かが去るのであって、誰によっても、何によっても為されていない〈去ること〉はありえません。必ず誰かなり何かが為すことです。このように言語には形



而上学的な罣が潜んでいます。

加えて、ナーガールジュナは言葉の背後に本質実体を想定してしまうと、わたしたちがこの世界で経験している生滅変化や因果関係といった物事の関係性が説明できなくなってしまうと指摘しています。例えば、彼は原因と結果つまり因果関係も、実体間の関係としては成り立たないと論じています。

第15章第1偈頌 〈それ自体〉（自性）が縁と因によって生じることは可能ではないであろう。因縁より生じた〈それ自体〉は〈作り出されたもの〉（所作のもの）なのであろう。

第15章第2偈頌 またどうして〈それ自体〉がそもそも〈作り出されたもの〉となるであろうか。何となれば、〈それ自体〉は、〈作りだされたのではないもの〉（無所作のもの）であって、また他のものに依存しないものだからである。

『中論』

ここで「それ自体」と「自性」は「実体」を意味しています。実体は他のものに依存することなく、独立に存在するものです。したがって、実体が原因や条件から生じるということ、あるいは他のものによって作られるということはありえないことになります。そして、

第15章第8偈頌 もしも本性上、或るものが有であるならば、そのものの無はありえないであろう。何となれば、本性の変化することはけっして成立しえないからである。

第15章第9偈頌 物の本性が無であるとき何物の変化することがあろう



か。また本性が有なるとき何物の変化することがありえるであろうか。

『中論』

ここで「本性」とは、実体の「本質」ということです。「本性上、或るものが有ならば」とは「或るものが実体の本質として存在するならば」ということになります。実体は変化しない本質をもっている、常住なものにほかなりません。つまり実体に生滅変化はありえないのです。それ故、事物の背後に実体の存在を認めてしまうと、物事の変化が説明できなくなるのです。

●「相互相依」の関係

四諦の二つ目の真理である集諦は苦が^{じつたい}生起する原因についての真理、つまり苦がどのように生起するのかそのメカニズムを明らかにする真理です。そして苦は、何らかの対象に対する強い執着や欲望である「渴愛」によって、あるいは根本的な無知である「無明」によって生起するとされています。そしてこの苦が渴愛あるいは無明によって生起する仕方が「縁起」と呼ばれています。初期仏教では十二支縁起が縁起説とされました。ナーガールジュナは『中論』において、この初期仏教の縁起説を論理的に徹底させて論じています。

ナーガールジュナは『中論』第8章第12偈頌で次のように述べています。

第8章第12偈頌 行為によって行為主体がある。またその行為主体によって行為がはたらく。その他の成立の原因をわれわれは見ない。

『中論』



説一切有部はある人が行為する、例えば去る場合、その去る人の背後に行
為主体という本質を想定し、そしてその人の去る行為の背後に行為そのもの
という本質を実体化して想定しました。これに対してナーガールジュナは、
行為とは独立に行為主体があるわけではなく、また行為主体から独立に行為
があるわけでもない。他方、行為なくして行為主体があるわけでもなく、行
為主体なくして行為があるわけでもないとしています。つまり、行為と行為
主体とは相互に依存し合っているのです。そして、行為と行為主体は相互に
依存する以外に成立する根拠を持たない、とこの偈頌は述べています。この
相互依存関係を「相互相^{そうえ}依」の関係と呼ぶことにします。

この相互相依の関係をほかの例で見えてみましょう。まず「短いー長い」の
例です。短いということは長いということとセットでなくては意味をなしま
せん。長いがなくて短いだけがあるということは考えられません。という
のは、それでは何を短いとすればよいのか分からないからです。そして短い
がなくて長いだけがあるということも考えられません。

同じことを言葉で考えると分かりやすいです。「長い」という言葉がなく
「短い」という言葉しかない、ということは考えられません。二つのものが
比較されて初めて、一方が他方より長い、あるいはこちらの方があちらより
短いということが出来るのです。他のものとは全く関係なくそれ自身独立に
長いもの、それ自身独立に短いものというものは存在しません。そして「短い」
という語の意味を説明しようとすれば、その説明には必ず「長い」という言
葉が使われます。そして、「長い」の説明には必ず「短い」が現れるのです。
短いー長いは相互相依の関係として成立しているのです。

もう一つの例は「父と子」という関係です。まずほかの人からは独立な存
在として父がいて、そしてまた独立な存在として子がいる。そして両者が出



会って父子が成立するわけではありません。父は子が生まれてはじめて、その子の父になります。子も生まれてはじめて、その父の子になるのです。父がいなければ子はいないのであり、子がいなければ父もいません。父も子も相互に独立な存在なのではなくて、相互に依存し合ってはじめて成立する相互相依の関係なのです。そして「父」という語の意味の説明には必ず「子」が出ますし、また「子」という語の意味の説明には必ず「父」が出てきます。

さらに、「父」、「子」という語の説明には「男一女」や「息子一娘」、「祖父一祖母」、「叔父一叔母」、「先祖」、「孫」、「家族」、「兄弟一姉妹」、「血縁」、「苗字」、「家系」といった言葉が出てくるでしょう。これらの語は相互に様々な関係によって結ばれています。言い換えれば、これらの語は意味上のネットワークを形成しています。そして言葉はこのような言葉の意味連関のネットワークの中に位置づけられなくては、意味を持つことができません。先の「長い」という語がなくて「短い」という語しかない場合、その「短い」という語は、言葉の意味連関のネットワークの中に位置づけられていないものであり、意味を持ちえないものなのです。

このように考えることができるならば、ナーガールジュナの縁起の関係は論理的な相互相依の関係、言い換えれば、言語における言葉の意味上の関係と考えることができます。つまり、「短いー長い」や「父ー子」は言葉の意味上相互相依の関係になっているわけです。一切はこの縁起によって成立しています。ということは、いかなる事物もすべて言語の意味連関のネットワークの中に位置づけられていることになります。

そして問題は、縁起によって成り立っているものは、言い換えれば意味連関のネットワークにおいて成立しているものは、縁起の結び方が変われば、意味連関のネットワークが変われば、それと連動して変わってしまう点にあ



ります。この現実世界における一切の事物は生滅変化する無常なものであって、常住なものではありません。そして縁起自体も意味連関のネットワーク自体も常住ではなく生滅変化するものであって、固定化も実体化もされてはいません。つまり、無常なものなのです。言い換えれば、縁起も意味連関のネットワークもそれ自体は無根拠なものであり、本質、自性をもたない「無自性」なものにほかならないのです。

そしてそれゆえに、縁起も意味連関のネットワークも世界そのものが持つ関係ではありません。それらは世界の形式ではないのです。したがって縁起によって成立するということは、縁起によって「仮に」成立しているということにほかなりません。つまり一切は縁起によって仮に成立しているものでしかないから、一切は無自性なのです。縁起ゆえに無自性なのです。逆にだからこそ、縁起なり意味連関のネットワークによって仮に成立している煩悩そして苦を揺るがし、消滅させることが可能になるのです。これが苦を消滅させる真理である、四諦の滅諦にあたります。

●縁起だから無自性、無自性だから空

次は「空」です。ナーガールジュナは『中論』第24章「四つのすぐれた真理の考察」で次のように述べています。

第24章第18偈頌 どんな縁起でも、それをわれわれは空と説く。それは仮に設けられたものであって、それはすなわち中道である。

第24章第19偈頌 何であろうと縁起して起こったのではないものは存在しないから、いかなる不空なるものも存在しない。

第24章第20偈頌 もしこの一切のものが空でないならば、何ものかの生



起することも無いし、消滅することも無いであろう。そうして汝にとっては四つの真理（四諦）が存在しないということになるであろう。

『中論』

本や机、鉛筆といった物体はもちろんのこと、私たちの思考や思いそして煩惱や苦も縁起によって、意味連関のネットワークにおいて仮に成り立っています。そして、一切が縁起によって仮に成立するものである以上、これらはみな無自性なものです。本や机、思考や思い、そして苦も煩惱も、自我も無自性なのであり、縁起が変化するのとともに変化します。縁起が消滅するのとともに消滅します。それ故に、一切は「空」なのです。一切の一つ一つは縁起によるものであり、縁起によるものであるから一切の一つ一つは無自性であり、一切の一つ一つが無自性であるから一切の全体つまり世界は空なのです。

けれども一切の事物はすべて縁起によって仮に成り立っているのだから、縁起が結ばれなければ、いかなる事物も成り立たちません。すべての縁起が消滅すれば、一切の事物も消滅して何もなくなってしまう。そうであるならば、世界は「無」なのでしょうか。いいえ、たとえすべての縁起が消滅して一切の事物がなくなってしまうても、縁起の可能性はすべて世界にあります。縁起が結ばれる可能性は、事物が成立する可能性そのものです。すべての事物の成立する可能性は、縁起の可能性に依存しています。したがって、この世界には縁起によって仮に成立している事物しか存在していなくても、また何一つ縁起が結ばれず何一つ事物が成立していなくても、あらゆる事物の可能性はすべて世界にあります。よって、無ではなく「空」なのです。



●二つの真理：世俗諦と勝義諦

『中論』には次のような言葉があります。

第18章第5偈頌 業と煩惱とが滅びてなくなるから、解脱がある。業と煩惱とは分別から起こる。ところでそれらの分別は戲論^{けろん}（形而上学的論議）から起こる。しかし戲論は空においては滅びる。

『中論』

解脱するためには業と煩惱を止滅させなければなりません。この業と煩惱は「分別」から起こります。分別とは要するに、考えることです。そしてわたしたちは考えるとき、言葉を使って考えます。したがって分別を「言語的分別」と呼ぶこともできますが、単に「分別」「思考」「言葉」で十分だと考えます。そして分別、思考、言葉は戲論から起きます。仏教は総じて言語に対してあまり肯定的ではないですが、とりわけナーガールジュナは言語に対してとても批判的です。

そしてここでのナーガールジュナの言語批判には二重の意味があります。一つは先に見た説一切有部の「法有」を批判する際の、言葉の背後に実体化した法を想定してはならない、という言語批判です。もう一つは次に扱う「二諦」に関わる点です。一言でいえば、解脱して到る涅槃（ニルヴァーナ）の境地は、一切の言語を止滅させなければ至れないという意味での言語批判です。

このことと関連して、ナーガールジュナは大乘仏教には二つの真理、つまり二つの「諦」があるとしています。

第24章第8偈頌 二つの真理(二諦)に依存して、もろもろのブッダは法(教



え)を説いた。その二つの真理とは世俗の覆われた立場での真理(世俗諦^{せぞくたい})と、究極の立場から見た真理(勝義諦^{しょうぎたい})とである。

第24章第9偈頌 この二つの真理の区別を知らない人々は、ブッダの教えにおける深遠な真理を理解しないのである。

第24章第10偈頌 世俗の表現に依存しないでは、究極の真理を説くことはできない。究極の真理に到達しないならば、ニルヴァーナを体得することはできない。

『中論』

一つは「世俗に覆われた立場での真理」の「世俗諦」です。もう一つは「究極の立場から見た真理」の「勝義諦」です。世俗諦とは世間で認められている言葉によって表現された意見や、慣習、常識的現実のことです。これに対して、勝義諦は世俗諦を超えて、言葉によっては表現されえない究極の真理であり、涅槃に至る、まさに悟りの真理です。

問題は二つあります。一つは「言葉」です。先に縁起は言葉の意味連関のネットワークとして捉えることができるといいましたが、そうであるならば、言葉で表されたものはすべて縁起によって成立していることであり、言語的分別つまり「戯論」にほかならないことになります。世間的な常識や、学問上の理論も言葉で表現される以上みな戯論にすぎないのです。さらに覚者たちによる説法も言葉によるものである以上、これまた戯論ということになってしまいます。もう一つは一つ目の問題に逆行するように第24章第10偈頌において「世俗の表現に依存しないでは、究極の真理を説くことはできない」とされている点です。

まず一つ目の言葉の問題を見てみましょう。先の『中論』第18章第5偈頌に「分別は戯論(形而上学的議論)から起こる。しかし戯論は空において



は滅びる」とあります。ここでの「戲論」は説一切有部の「法有」のような形而上学的議論を指す狭い意味で用いられています。けれども、広い意味での「戲論」は言葉による表現一般のことです。例えば次のような偈頌にこのことが示されています。

第18章第7偈頌 心の境地が滅したときには、言語の対象もなくなる。真理は不生不滅であり、実にニルヴァーナのごとくである。

第18章第9偈頌 他のものによって知られるのではなく、静寂で、戲論によって戲論されることなく、分別を離れ、異なったものではない——これが真理の特質（実相）である。

『中論』

物事が実体であったり、自性（本質）をもつものであるならば、固定した関係しかあり得ないことになります。そうではなく一切は縁起によって成り立っているからこそ煩惱も起こるし、逆に縁起によっているからこそこれを止滅させることもできるのです。ただ悟りを得ていない者はそれらは空において縁起によって仮に成立しているものだということを知らず、煩惱という実体があるのだと思い込んでしまっています。

「我」も同様に実体でも自性（本質）のあるものでもなく、さまざまな事物や状況との縁起によって仮に成り立っているものに過ぎません。言い換えれば様々な言葉との意味連関のネットワークにおいて成立しているものにほかなりません。そしてこの縁起や意味連関のネットワークそのものにも根拠もなければ、基礎もなく、それらは何ものによっても支えられていません。それ故に、縁起によって無自性が説かれ、縁起・無自性によって空が説かれ



るのです。これが「帰敬序」の八不の意味です。

もう一度「帰敬序」を見てみましょう。

何ものも消滅することなく（不滅）、何ものも生ずることなく（不生）、何ものも断滅することなく（不断）、何ものも常住であることなく（不常）、何ものも同一であることなく（不一）、何ものも別異であることはなく（不異）、何ものも来ることなく（不来）、何ものも去ることない（不去）、つまり戲論（形而上学的議論）の消滅というめでたい縁起のことわり（道理）を説きたもうた仏を、もろもろの説法者のうちで最も勝れた人として敬礼する。

『中論』

ナーガールジュナは「八不」とはイコール「戲論の消滅というめでたい縁起のことわり」のことだとしています。この世界には自性をもつ実体は何一つない、空の世界です。何かあるものが消滅する、生じる、断滅する、常住である、同一である、異別である、来る、あるいは去るように見えても、それは実体がそのようにしているのではありません。それらは縁起に縁って仮にそのように捉えられているだけなのです。

もう一つの「世俗の表現に依存しないでは、究極の真理を説くことはできない」という点についてです。世俗諦についてはまさに言葉を用いて理詰めで理論的に説明することができます。けれども、世俗諦を超え、言葉を超えている勝義諦については、言葉を用いて理詰めで理論的に説明することはできないだけでなく、そもそも直接言葉で表現することができません。しかし言葉を用いていろいろな仕方で訴えたり、示唆したりすることはできます。たとえば詩文や物語で訴えたり、比喻を使ったり、「こうでもない、



ああでもない、そうでもない」と固定的な概念を崩すために否定表現を列挙することはできます。ブッダ流の対機説法や方便として言葉を使うことは可能はずです。「究極の真理を説く」の「説く」は、必ずしも理論的な説明のことではありません。そしてこの点は、禅宗の特色である「不立文字」等の議論につながっています。

ダルマさんが、始めた：禅宗

この大乘仏教の流れをくむ宗派の一つに禅宗があります。禅宗は6世紀初めごろ中国へやってきた菩提達磨大師（以下敬称略）を初祖として始まったといわれています。達磨は、生没年がはっきりしなかったり、出身がペルシャといわれたり、南インドの王家の出だといわれたり、世俗を離れて嵩山の少林寺に住み面壁（壁に向かってする坐禅）9年の修行を行ったりと、様々な伝説を持つ人です。今日私たちが「禅」と呼んでいるものを確立したのは六祖の慧能禅師（638-713:以下敬称略）です。そして馬祖道一禅師（709-788）や石頭希遷禅師（700-790）たちによって唐・宋代の中国全土に広まりました。この系統が禅宗と呼ばれています。

この中国の禅宗の特徴を簡潔かつ明瞭に表現する四言四句に、「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成佛」があります。不立文字とは「文字を立てず」の意味で、真の仏法である正法は文字で表せない、概念で規定できないものだということです。教外別伝とは、文字による教説の外に、心から心へ伝えられるものがあるということです。以心伝心です。

以心伝心については「拈華微笑（華をつまんで微笑む）」という伝説的な故事があります。あるときブッダが靈鷲山でたくさんの大衆の前で、3,000年に一度咲くといわれている優曇華の花を拈じて（つまみ上げて）瞬きすると、



ほかの人々は何のことかわからなかったのですが、弟子の摩訶迦葉^{ま か かしやう}だけはその意味をさとって微笑しました。このようにしてブッダから迦葉へと法が伝わったことを「以心伝心」と呼んでいます。

ブッダが弟子達に言葉を使って教えを授けたのを「教内の法^{きやうない}」といいます。これに対して「教外の法」は先のブッダが以心伝心で伝えたものをいいます。そして、ブッダの教えを分析・分類して、言葉によって説明し、言葉によって仏道を究めようとするほとんどの宗派を「経家^{きやうけ}」といいます。それに対して「禅家」である禅宗では悟りの体験を重んじて、この悟りの体験を得ている師匠が直接弟子を指導すること（「接得^{せつとく}」という）によって、悟りを追体験させて伝えていくことを目指します。「はじめに」で述べた、道元の重んじる「正伝の仏法」そして「単伝」のことです。この点は先の勝義諦が言葉を超えた真理であることと一致しています。

次の直指人心とは「直ちに人の心を指す」ということで、言葉で考えたり分析したりせず心そのものを直接捉えなさいということです。そして見性成仏とは、心を直接捉えると、人に本来そなわっている自分の本性を見抜けば自分自身が仏そのものであることが自覚され、仏になることができるということです。

ただ道元は「禅宗」という言い方は認めていません。宋に留学したときに師事した天童如浄^{てんどうにょじやう}との対話を記録した『宝慶記^{ほうきやうき}』に、次のような如浄の言葉が記されています。

仏祖の大道を、みだりに禅宗と称してはいけない。今日、禅宗と称するのは、大いに末世におけるでたらめな呼称である。はげ頭の畜生が称して来たところである。

伊藤秀憲、東隆眞 訳注、『宝慶記』、『全集』第十六巻、17 頁。



師如浄も弟子道元も、「仏祖の大道」つまりブツダ直系の正伝の仏法を重んじています。この正伝の仏法を一宗派に過ぎない禅宗などという小さな器に押し込めてはなりません。そうすることは仏法を矮小化することにもなりかねません。道元はこの如浄の教えを生涯守り、このことを『正法眼蔵』をはじめ様々なところで繰り返し説いています。

コラム 2

ホームランの打ち方を知っていますか？

悟りというものは理論的に説明しきることはできません。ではどうしてできないのでしょうか。この点のヒントになる議論をイギリスの言語哲学者 G. ライル (1900-1976) が行なっています。ライルは「技能知 (knowing how)」と「事実知 (knowing that)」を区別しました。例えば、「ホームランの打ち方を知っている」は技能知で、「王貞治氏の通算本塁打数が 868 本であることを知っている」というのは事実知です。技能知は「〇〇の仕方を知っている」「〇〇ができる」、「〇〇をする能力がある」ということです。それに対して事実知は「〇〇が事実であることを知っている」という言語表現された知識のことです。論点は二つあります。技能知は事実知に還元できないという点と、何らかの知識は技能知と事実知の両方の要素をもっているという点です。

後者から見ていきます。そもそも言語表現である事実知を得るためには、言葉が使えなければなりません。母語の使用能力が必要です。そして言語使用能力は技能知です。技能知は事実知が成立するための



土俵となっています。九九ができなくては、微分積分はできません。アルファベットが使いこなせなくては、英文を読んだり書いたり話すことはできません。

問題は前者の技能知が事実知に還元できない点です。例えばホームランの打ち方について、「ピッチャーの投げたボールを斜め上 45° の角度で全力で打ち返す」という事実知はあります。ありますがこの事実知を知っているだけではホームランを打つことはできません。言葉でいくら説明しても、ホームランを打てるようにはなりません。ランニングをしたりウェイトトレーニングをして基礎体力をつけ、素振りを繰り返したり様々なフォームを試したり、また実際にバッティングの練習をして、さらに実践を積むことで技能を磨いて、初めてホームランを打つ技能知が得られるのです。ホームランを打つ技能知は事実知に還元することはできないのです。

悟りも同じことです。「事物は空において無自性なものとして縁起によって仮に成立している」という事実知を得ることが悟りを得ることではありません。技能知である悟りの智慧は、事実知に還元することはできないのです。修行を積んで、目の前にあるコーヒー茶碗が「コーヒー茶碗なるもの」ではなく、「縁起・無自性・空」において仮にコーヒー茶碗として成立していると実際に見えなければならない。無明が実際に自覚できなければならない。そうでなくては苦が消滅しないのです。ホームランの打ち方という技能知はかなりの体力が必要ですが、幸い悟りを得るためにはそれほど体力は必要ないようです。



コラム 3

語りえぬものについては、沈黙しなければならない

ナーガールジュナの「世俗の表現に依存しないでは、究極の真理を説くことはできない」について考えるために、やはり言語批判哲学者のL. ウィトゲンシュタインの主張がヒントになるでしょう。かれは前期の主著『論理哲学論考（以下『論考』と略記）』の序文で次のように述べています。

本書は哲学の諸問題を扱っており、そして本書は——私の信ずるところでは——それらの問題が生じるのは、われわれの言語の論理が誤解されていることに基づいていることを示している。

『論考』

ここでウィトゲンシュタインは、哲学問題とりわけ形而上学上の主張は私たちが言語の論理を誤解しているから生じるとしています。そしてこの言語の論理への誤解を解くために彼は、世界の論理的形式を明らかにして、有意味な命題はこの論理形式を共有していなくてはならないと主張します。つまり、命題は世界の事実の「像」になっているのです。

それでは、世界のそして言語の究極の論理構造が明らかになると、哲学問題はどのように消えてなくなるのでしょうか。この点については言語の「限界」というものを明らかにしなければなりません。序文



の続きで、ウィトゲンシュタインは次のように述べています。

本書は思考に——あるいはむしろ、思考にではなく思考されたことの表現に——限界を引こうとする。なぜなら、思考に限界を引くためには、われわれはその限界の両側を思考できなければならない（それゆえ思考不可能なことを思考できるのでなければならない）からである。

『論考』

思考そのものに限界を設定することはできません。思考不可能なものを思考することになってしまうからです。しかし思考の表現である言語になれば限界を引くことができます。一見命題のように見えても、事実の像になっていないもの、世界と論理形式を共有していないものが書かれているならば「インクのシミ」、また述べられているならば「雑音」も同然なナンセンスとすればよいのです。私たちが哲学問題に悩むということは、言語の論理を理解していないためにそれと知らずに言語の限界を易々と超え出て、インクのシミや雑音も同然な疑似命題に翻弄されているということなのです。

形而上学は世界を越えた事柄、言い換えれば世界の論理形式を持たないことがらを語ろうとします。そのような語りは、世界の論理形式を共有しない思考不可能なものを思考しようとする、つまり文字通りナンセンスなことです。したがって、「すべての哲学は『言語批判』（『論考』4・0031）」なのです。哲学は形而上学の言語表現に対する言



語批判にほかならないのです。

しかし世界の論理形式や限界はまさに形而上学上の事柄です。この点ウィトゲンシュタインも当然自覚しています。やはり序文で、「本書に表された思想が真理であることは侵しがたく決定的であると思われる。それゆえ私は、問題はその本質において最終的に解決されたと考えている」としています。彼は『論考』という本で究極の形而上学を展開して、形而上学そのものに終止符を打とうとしたのです。けれども、仮に真理であったとしてもそれは形而上学的主張以外の何ものでもありません。言語の限界を超えた主張であることに違いはありません。そこで彼は次のように述べて『論考』を終えています。

6・54：私を理解する人は、私の命題を通り抜け——その上に立ち——それを乗り越え、最後にそれがナンセンスであると気づく。そのようにして私の諸命題は解明を行う。（いわば、^{はしこ}梯子を上り切った者はその梯子を投げ棄てなければならない。）

私を理解する人は私の諸命題を乗り越えねばならない。そうすれば彼は世界を正しく見るだろう。

7：語りえぬものについては、沈黙しなければならない。

『論考』

『論考』は、その思想が理解されたならば投げ捨てなければならない「梯子」にほかなりません。登り切った後は必ず棄て去らなければ



なりません。つまり『論考』の諸命題そのものがナンセンスなのだと気づかなくては、世界は正しく見えてこないのです。このウィトゲンシュタインの「梯子」はブッダの「筏」を連想させます。そして『論考』という著作自体、使い捨ての方便だったことになります。

ウィトゲンシュタインは『論考』を完成させると哲学を完全に離れて、小学校の教員になりました。しかし11年後ケンブリッジに戻って哲学を再開します。その後期哲学では言語批判という哲学観は変わりませんでしたが、言語観は前期の言語観を徹底的に批判するものでした。



3. 道元：『正法眼蔵』『現成公案』を読む

さて道元です。『正法眼蔵』^{しょうぼうげんぞう}『現成公案』^{げんじょうこうあん}のはじめの所を読んでいます。『正法眼蔵』は道元の未完の大著で、難解をもって知られています。道元は百巻を目指しましたが、執筆途中の54歳で亡くなってしまいました。編集形式の違いによって、七五巻本、一二巻本、六十巻本など8種類ほどあります。「正法眼蔵」のもともとの意味は、ブツダの悟った正法の内容を体得すれば、眼のようにブツダの智慧の光で無明の闇を明らかに照らし、蔵のように一切を余すところなく収めているという意味です。道元は以前からあったこの言葉をタイトルとしました。

そして「現成公案」です。その奥書に「これは、天福元年（1233）中秋（8月15夜）のころ、書いて鎮西^{ちんぜい}（大宰府）の俗弟子楊光秀^{ようこうしゅう}と与えたものである」とありますので、道元34歳の時に俗弟子（在家信者）のために書いたものです。つまり、出家して坐禅修行に励んでいるプロの僧侶に対してではなく、私たちのような素人にも理解できるように、道元自身によって書かれた道元の入門書であるといえます。

そして、「現成公案」という言葉の意味ですが、「公案」とはもともとは「公府^{あんどく}の案牘」の略語で、中国政府の公文書を指しましたが、禅語として「権威ある問題、難しい問題」を意味する語として使用されています。「現成」とはあらゆる現象のありのままの姿のことです。したがって「現成公案」で、眼前で繰り広げられている現象のありのままの姿を求道の課題とする、ということになります。これまで見てきた、ブツダの初期仏教や大乘仏教の考え



方を基に、取り分け「縁起・無自性・空」の思想を基に、実際の道元の言葉を読み解いてみましょう。なお『正法眼蔵』の現代語訳は『全集』の訳を基本にして、他の訳を参照しながら著者の責任で訳出しました。

最初の四つの文章

道元の『正法眼蔵』『現成公案』は一文章一段落と強調された次の四つの文章で始まります。

(原文)

諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生^{しやう}あり死あり、諸仏あり、衆生^{しゆじやう}あり。

万法^{まんぽふ}ともにわれにあらざる時節、まどいなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生^{めつ}なく滅なし。

仏道もとより豊儉^{ほうけん}より跳出^{てうしゆつ}せるゆゑに生滅^{しやうめつ}あり、迷悟あり、生仏^{しやうぶつ}あり。

しかもかくのごとくなりといへども、花は愛惜^{あいじやく}にちり、草は棄嫌^{きけん}におふるのみなり。

「現成公案」、『全集第一巻』、49 頁。

(現代語訳) すべての事物が仏法にしたがっている時節には、迷いと悟りがあり、修行があり、生があり、死があり、諸仏があり、衆生がある。

一切の事物に「我（自性）」がない時節には、迷いもなく、悟りもなく、諸仏もなく、衆生もなく、生もなく、滅もない。

仏道は本来、多い少ないといった分別・分節化をまったく超え出ているので、新たな分別・分節化としての生じることと滅することがあり、迷いと悟りがあり、衆生と仏がある。



しかもこのようであるとはいえ、ただ花は惜しまれつつ散り、草は嫌われつつ生い茂るのみだ。

これらの文章は、大乘仏教のエッセンスが詰まった見事な文章です。そして美しい日本語でもあります。そしてこれらの文章は仏道修行の三つの段階を表現しています。第1文は発心し修行する段階、第2文は開悟つまり悟りを開いた段階、そして第3、4文は悟った後の覚者として生きていく段階を表しています。

諸法の仏法なる時節：第1文

人は日々の生活に苦しみを感じ、自分の生き方に、また自分の世界の捉え方に疑問を持ちます。そのような苦の生じるメカニズムを明らかにして、苦を消滅させることができると説く仏教に出会い、引かれ、そして自分も仏道修行を志すというのが発心です。発心とは発菩提心の略語で、菩提心とは悟りを求め仏道を行おう、つまり修行しようとする気持ちのことです。そしてこの発心に基づいて、悟りを求めて修行に励む段階が、第一文の「諸法の仏法なる時節、すなわち迷悟あり、修行あり、生あり死あり、諸仏あり、衆生あり」の段階です。

「諸法」は事物や存在の一切を意味しています。したがって「諸法の仏法なる時節」とはすべての事物や存在が仏法にしたがっているものとして捉えられる時節において、ということになります。わたしたちの眼前で起こっていることや存在しているものが自性をもつ実在ではなく、空において無自性なものとして縁起によって仮に成立していることに過ぎないと理屈ではわかっています。それゆえ、生・老・病・死といった苦も、「縁起・無自性・空」



において仮に生じていることも理屈ではわかっています。世界が「無常」であり、「無我」であることも理屈ではわかっています。

苦の生じるメカニズムは理屈ではわかります。でもまだ体得できてはいません。言い換えれば、苦を生じさせている縁起を実際に止滅させることができません。したがって、まだ「迷い」があり、目指すべき「悟り」があり、「生」も「死」もあり、師事すべき悟りを開いた覚者である「諸仏」がいて、私たちのようにまだ悟りを開いていない「衆生」がいる段階です。だからこそ修行が必要なのです。

万法ともにわれにあらざる時節：第2文

修行を続けて行くとあるとき、特別な経験が訪れます。悟りです。世界が「縁起・無自性・空」であることの体得です。第二文はまさにこの悟りを得た段階を表しています。「万法われにあらざる時節」の「万法」は第一文の「諸法」と同じく一切の事物を意味していますが、「われ」とは、単に私たちの自我ということではありません。ブッダの初期仏教の所で見た固体性の原理である「アートマン」のことです。したがって万法われにあらざる時節とは一切の事物にはアートマンがない、つまり本質・自性を持たない、無自性なものである時節ということになります。まさに「縁起・無自性・空」の時節です。

私という自己も世界のすべての事象も、空において縁起によって仮に成立しているものであり、自性・本質を持たない無自性なものなのです。そして空は、何一つ分別されていない無分別で、何一つ分節されていない無分節で、一切の概念をそして言葉を超えた無意味な、何によっても限定されない全体で一つのものとももしか言いようのないものです。



したがって、第2文後半の「まどいなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく、滅なし」は、空が一切の限定を超えていることを現しています。「惑い vs 悟り」、「悟りを開いた者 vs まだ悟りを開いていない者」といった二項対立の分別も、「生まれること」も「滅すること」すら存在しないのです。第一文が「～あり、～あり、～あり」だったのに対して、第2文は「～なし、～なし、～なし」となしなし尽くしです。空が分別・言語を超えている以上、言語表現としては「～ではないもの、～ではないもの、～ではないもの」と限定を否定することしかできないのです。それに対して「AはBである」という肯定的言語表現は、AはCでも、Dでも、Eでも…Nでもなく、Bだという限定を表現しています。空は一切の限定を超えているのです。

● 悟りとはただただ坐ること：身心脱落・只管打坐

特に道元においては、「悟り」は「身心脱落^{しんじんだつらく}」という体験のことだとされます。道元は中国の宋に留学し、天童山景德寺の如浄^{にょじょう}を正師^{しょうし}（正伝の仏法を受け継ぐ正しい師）として修行していたのですが、「身心脱落」という言葉はこの師の如浄が悟りのあり方を表現するために創り出した造語です。如浄の説明を見てください。道元と如浄との間で交わされた問答の記録である『宝慶記^{ほうきょうき}』の15節から引用します。

堂頭和尚（如浄）が教えて言われた。参禅は身心脱落である。焼香・礼拝・念仏^{しゆぶん}・修懺^{しゆざん}（自分の犯した罪^{ざんげ}を懺悔すること）・経看^{かんきん}（経文を黙読すること）をもちいず、ただ坐禅（只管打坐^{しかんたざ}）するだけである。

おたずね申し上げた。身心脱落とは何ですか。

堂頭和尚が教えて言われた。身心脱落とは坐禅である。ただ坐禅（只管打坐）



する時、五欲（財産・性・飲食・名誉・睡眠という五つの欲望）を離れ、五蓋（蓋は煩惱のこと、^{むさほり}貪欲・^{いかり}瞋恚・^{ねむり}睡眠・^{なやみ}惛悔・^{うたがひ}疑惑という五つの煩惱）を除くのである。

おたずね申し上げた。もし五欲を離れ、五蓋を除くということであるならば、経論にもとづいて宗旨を立てる人々の説くところと同じです。とすれば、大小乗の修行者と同じということになるのではありませんか。

堂頭和尚が教えて言われた。祖師の児孫はしいて大小乗の説くところを斥けてはいけない。修行者がもし、如来の説かれた教えに背くならば、どうして仏祖の児孫であろうか。

伊藤秀憲、東隆眞 訳注、『宝慶記』、『全集第十六巻』20-21 頁より。

如浄は「参禅」つまり坐禅は身心脱落だといいます。「焼香・礼拝・念仏・修懺・経看」ではなく、「只管打坐（^{しかんたざ}只管打坐）」こそが身心脱落だといいます。「只管」は「ひたすらに」を、「打坐」は「坐ること」を意味します。つまりただただ坐りなさいということです。只管打坐する時、人は欲を離れ煩惱を消すのだといいます。しかしそれでは禅家ではなく經典にもとづく仏教の諸宗派である経家（禅が伝わる以前の中国の仏教）と同じことになってしまわないかと道元が問うと、如浄は五欲、五蓋を除かなければブツダの児孫ではない、外道になってしまうと説きます。そして『宝慶記』29 節で如浄はさらに「只管打坐の努力をなし、身心脱落することが、そのまま五蓋・五欲等を離れる妙術である。このほか全く別のことはない（『全集第十六巻』20-21 頁）」と、ただただ坐ることが身心脱落であると説いています。

それではただ坐れば、焼香・礼拝・念仏・修懺・経看は必要のないことなのでしょう。これらは仏教のどの宗派においても重要な行持つまり修行です。もちろん禅宗においても変わることはありません。ただ、坐禅が別格だ



とっているのだと考えられます。只管打坐こそが身心脱落つまり悟りなのだというわけです。

そして道元はある朝、身心脱落という悟りの経験をします。その時のことが永平寺 14 世建^{けんぜい}搦^き禪師によって 15 世紀に書かれた道元の伝記の『建^{けんぜい}搦^き記』に記されています。

如浄禪師がある日、修行中に一人の禪僧が坐禅しながら居眠りしているのを責めていわれた。「坐禅の当体（本体）は一切の束縛から離れ、身を捨て心を離れた（身心脱落）命がけの修行だ。ただ居眠りしては枯木死灰（情熱や活気のないさま）のごとくで何にもならないではないか」と。その時、道元禪師は傍らにおいて豁然として大いに悟られて、ただちに方丈（住職）の室に上がり焼香された。如浄禪師は問うていわれた。「焼香されるのは何の意味か」と。道元禪師はいわれた。「従来の重荷を下ろして、身心ともに一切の束縛がなくなりました（身心脱落）」と。如浄禪師はいわれた。「身心脱落と一切を透過し、脱落身心と活三昧のはたらきができたか。よくやった」と。ところが道元禪師はいう。「これは、少しばかりの悟りです。いい加減にお許しにはならないでください」と。如浄禪師「私は決していい加減に汝を印可^{いんか}（悟ったことの証明）しておるのではないぞ」。道元禪師「それでは、妄^{みだ}りに印可なさっていないとは、どんなことですか」。如浄禪師は「身心脱落からさらに徹底して自由になられたぞ。疑うところはないぞ」といわれた。道元禪師は、ひたすら礼拝された。

石龍木堂 訳注、『現代語訳 建搦記図絵』、158-159 頁。

これが道元の身心脱落の悟りの体験です。時に道元 25 歳、師の如浄は



63 歳でした。

● 世界は最初から「縁起・無自性・空」

このように道元は身心脱落して「縁起・無自性・空」を体得し、悟りを得ます。すべての物事が空において、無自性なものとして、縁起によって仮に成立しているということが仏法の根幹を成しているのです。そしてこれが世界の構造なのだとするれば、この世界は最初から「縁起・無自性・空」の世界であることになります。そうだとすると、悟るも悟らないもないのではないのでしょうか。この点は『弁道話』という著作の最初の文章が明らかにしてくれています。

如浄に師事した留学から帰国して4年後、寛喜3年（1231）道元が32歳のときに「正伝の仏法」を体系的に著したものが『弁道話』です。『正法眼蔵』の巻頭におかれることもあります。もともとは独立した書物です。その書き出しの部分は、若き道元が自らの信じる仏教の要諦を開示する、力のこもった文章です。道元の言葉としては外せないものです。

（原文）

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提^{あのおく}を証するに、最上無為^{むい}の妙術あり。これただ、ほとけ仏^{ほとけ}にさづけてよこしまなることなきは、すなわち自受用三昧^{じゅうゆうざんまい}、その標準なり。

この三昧^{ゆけ}に遊化^{しやうもん}するに、端坐参禅^{ぶんざさんぜん}を正門とせり。この法は、人々の分上^{にんにん ぶんじやう}にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらわれず、証せざるにはうることなし。はなてばてにみたり、一多のきはならむや。かたればくちにみつ、縦横^{じゅうおう}きはまりなし。諸仏のつねにこのなかに住持^{じゅうぢ}たる、各々の方^{かくかく}



面に知覚をのこさず。^{ぐんじょう}群生のとこしなへにこのなかに使用する、各々の知覚に方面あらはれず。

いまをしふる^{く ふう べん どう}功夫辨道は、証上に万法をあらしめ、出路に一如を行ずるなり。その^{てうくわん}超関脱落のとき、この^{せちもく}節目にかかはらむや。

「弁道話」、『全集第一巻』、3頁より。

（現代語訳）諸仏・如来（仏の尊称）は、いずれもみな妙法（優れた真理）を単伝（真理を純粹に伝えること）して、阿耨菩提（最高の真実の智慧）を悟るのであるが、その際、作為的ではない最上の自然で優れた仕方となされる。これはただ、仏から仏へ少しの狂いもなく伝えられるのであり、それは自受用三昧（仏が自らえた悟りを受用すること）が標準である。

この三昧を遊び楽しむには、端正な姿勢で坐禅することが正しい入り方である。この妙法は各人に豊かに具わってはいるのだが、まだ修行していない人には現れてこないし、悟っていない人には得ることはできない。この妙法は分別を離れれば手の中いっぱいになり、一つか多いかといった区別のことは問題にならない。これを語ろうとすれば口いっぱいになって、様々に語っても語り尽くすことはできない。諸仏は常にこのような悟りの状態にあり続けて、どこにも何の分別の跡をのこさない。群生（衆生）も永遠にこの妙法を使ってはいるのだが、それぞれの分別にこの法が現われ出てこないの、跡が残ってしまう。

これから教える、努力して真理を探究する仕方（坐禅修行）は、悟りの上にすべての事物を存在させて、現実世界に出たときには、その真実ありのままを実践するのである。あらゆる関門を超え出て、身心脱落を得たときには、もう区切りや細目といった分別にはかかわらないのである。



ブツダ以来諸仏はみな「妙法」を伝え、そして悟りを得ているのですが、その悟りを開くための人間のはからいを超えた妙術があります。この妙術を、前の仏が次の仏へ揺るぎなく授けて、ずっと間違えなく伝えてきたということ、これが「正伝の仏法」であり「単伝」ということにほかならないのです。

そしてこの悟りを得るために仏から仏に伝えられてきた「無常無為の妙術」は、「自受用三昧」が標準なのです。「受用」とは法を受け入れて用いることです。自受用は自分が法を受け入れて用いることで、自分に益する「自利」の道です。そして対をなす「他受用」は、他人を益する「他利」の道です。自分が悟って、その道に浸りきって生きていくことが、自受用三昧です。

では悟りに浸りきってこれを味わい楽しむためにはどうすればよいのでしょうか。きちんとした姿勢で坐禅すればよいのです。只管打坐です。身心脱落です。そして妙法は最初から各人の豊かに具わっています。ただ、修行して悟りを得なくてはその豊かに具わっている妙法が現れ出てこないのです。自覚できないのです。

「縁起・無自性・空」という真理にしたがって事物が成立しています。けれども、悟りを得た人にとってだけ事物が空において、無自性なものとして、縁起によって仮に成り立っているわけではありません。悟りを得ていない衆生にとっても事物はそうのように成り立っているのです。道元は、世界は初めから一貫して本来的な在り方をしていて、また人々も最初から本来的な在り方をしているのですが、その本来的な在り方は修行して悟りを得てはじめて現れ出てくるものだとしています。

● 悟りと修行は同じ一つのこと：修証一等

同じ論点から道元は「修証一等」ということを説きます。修行と悟りは同



じ一つのことだと、一見かなり無茶なことを言い出します。悟りを得るために修行するのではないのでしょうか。

話を「現成公案」第1文と第2文に戻します。第1文は発心・修行の段階でした。まだ悟りは得ていません。悟りを得たいと発心し、悟りを得るべく修行に励みます。この段階ではいわば悟りは目標で、修行はその手段ということになります。けれども、身心脱落して「縁起・無自性・空」を体得して悟りを得てみると、自分は最初から「縁起・無自性・空」の世界にいたのだと自覚されます。

生・老・病・死の苦も自我も煩惱も「縁起・無自性・空」によって仮に成立しています。悟りを得た今、これまで自分がいた世界が実は最初から空であったことが明らかになるのです。そうであるならば、修行が悟りという目的をかなえるための手段だ、などということはできません。人が発心して修行することができるのは、人が生まれながらに「空」の世界に生きているからです。この点についても、やはり『弁道話』の次の文章が有名です。

(原文)

それ、修証^{しゆしやう}はひとつにあらずとおもへる、すなわち外道^{げどう}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、初心の辨道すなわち本証なり。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、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。ここをもて、釈迦如来^{かせふ}・迦葉尊者、ともに証上の修に受用^{じゆうよう}せられ、達磨大師^{だいかん}・大鑑高祖、おなじく証上の修^{いんでん}に引転せらる。

「弁道話」、『全集第一巻』、21-22 頁。



（現代語訳）そもそも、修行と証（悟り）とが一つではないと思っているのは、取りも直さず外道（仏教以外の思想）の考え方である。仏法においては、修行と悟りは同じ一つのことなのである。いま現在も悟りを得た上での修行なのであるから、初心者の弁道（坐禅修行）が、そのまま本来的な悟りの全体にほかならない。そういうわけなので、修行の用心（心構え）を示すのにも、修行のほかに悟りを期待する気持ちがあってはならないと教える。それは修行がそのまま悟りを指しているからである。すでに修行が悟りなのだから、悟りということには終わりがなく、悟りが修行なのだから、修行ということに始まりはない。釈迦如来と迦葉尊者（ブッダの十大弟子の一人）は、二人とも悟った上での修行を受け止め楽しめたのであり、達磨大師と大鑑高祖（慧能：中国禅創成期の高僧）は、同様に悟りの上の修行に引きこころがされた（真理に導かれて営まれた）。仏祖が仏法を守護し保持した様子は、みなこのようである。

修行と悟りが一つのものでないと思えるのは、仏道以外の教えによるものです。仏法では「修証一等」、修行と悟りは一つのもの、ひとしいものです。悟りは修行を手段として、その修行の結果として得られるものではありません。そして、真実の仏法が各人に豊かに具わっているということつまり「本証」とは、衆生はみな本来悟っている、本来仏だということです。坐禅修行して悟りを開いて仏に成るというのではなくて、本来仏なのですから、仏が修行するということです。

したがって、悟った上でさらに修行し続けて、悟りを顕現させ続けなければなりません。証上の修です。悟りは、一度悟ってしまったら、それで上がりといったものではありません。また、初心者が初めて足を組み正身端坐して坐禅すれば、もうそれは本証を現す仏の坐禅なのです。坐禅修行している



と、いつか悟りを得ることができると、悟りを待ってはいけないのです。坐禅そのものが、直接指し示している本来の証^{さとり}なのだと道元は説いています。悟りを開くことを目的として坐るのではなく、ただ坐る。仏になることを目的として坐るのではなく、仏としてただ坐る。そして修証一等なのですから、悟りに終わりはありません。悟りはどこまでも無限の修行として終わりなく続いていきます。本来悟っている上での修行なのですから、修行にはいつから始めるといった始まり也没有ありません。

仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに：第3文

道元の悟りを説明するためにだいぶ寄り道してきましたが、次は「現成公案」の第3文です。

仏道もとより豊儉より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。

実は「仏教」という言い方はそれほど古いものではなくて、古くは「仏道」、「仏法」が仏の教えつまり仏教の意味で使われていました。「豊儉」の「豊」は「豊饒^{ほうじょう}」であり「儉」は「儉約」のことです。つまり、多い少ないといった相対立することを意味していて、したがって分別、つまり思考し言語化することを指しています。そして「跳出」は飛び出していること、超越していることを意味しています。したがって、「仏道もとより豊儉より跳出せる」とは、仏教あるいは悟りはもともと多い少ないといった分別を超え出ている、無分別だということになります。ここまでは何の問題もありません。

問題はその次の「ゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり」です。もちろん「生滅あり、迷悟あり、生仏あり」とは、生じることと滅すること、つま



り生と死があり、迷いと悟りがあり、衆生と仏があるということ、つまり分別があるということです。問題はなぜ無分別「ゆゑに」分別なのか、ということです。悟りを得て、「縁起・無自性・空」を体現して、涅槃（ニルヴァーナ）の境地に達したのに、何故ゆゑに再び分別の世界に戻ってくるのでしょうか。

端的に答えるならば、無分別では生きていくことができないからです。一切の分別なしに人間として何らかの活動ができるのでしょうか。右も左もない。前も後ろもない。何によっても限定されていない、無分別・無分節・無概念・無意味の全体で一つの「空」そのものの中で生きていくことは人間にはできません。

言い換えれば、悟りを得て無分別の涅槃の境地に至っても、その涅槃に留まり続けることはできない、涅槃の境地のまま生活することはできないということです。それ「ゆゑに」分別して、分節化して、概念化して、言葉を使わざるをえないのです。

けれどもこの分別は、悟りを得る以前の世俗世界での衆生の分別と同じ分別ではありません。衆生の分別は物事に自性を認めて物事を実体化する分別ですが、この新たな分別は物事に自性を認めない、実体化しない、無分別に基づいた仮の分別にほかなりません。分別された事物は、空において、無自性なものとして、縁起によって仮に成立している事物なのです。つまりこの分別は「縁起・無自性・空」の上での分別です。この分別を「空の分別」と、そして世俗世界の分別を「世俗の分別」と呼ぶことにします。

世俗の分別においては、分別自体が固定的・恒常的に捉えられ絶対視されます。したがってこの世俗の分別によって捉えられる事物は固定的・恒常的なものと看做されます。ここで人は固定化された事物に対して欲望を起こし執着するのです。そして苦が生じるのです。



これに対して、空の分別は無分別を前提とする相対的なものであり、仮のものにすぎません。生に対する執着も死に対する恐れも止滅しています。ただ、いまを生きる必要性から仮にそう分別しているのであって、他の分別の可能性が常に認められていて、見方や視点が変わればそれと連動して変化する分別だ、と自覚した上での分別にほかなりません。繰り返して言えば、空の分別によって成立している事物は、自性によって存在しているのではなく、縁起によって成立している無自性な仮のもの、まさに「縁起・無自性・空」によって成り立っているものなのです。

それでは、このような自覚の下での分別である以上、空の分別によって煩惱が生じたり、執着が起こることはないのでしょうか。この点を第四文が問題にしています。

花は^{あいじゃく}愛惜にちり、草は^{きけん}棄嫌におふるのみなり：第4文

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。

「かくのごとくなりといへども」とは「空の分別によって物事を捉えているにもかかわらず」ということです。そして花は「愛惜」つまり愛され惜しまれつつ散り、草は「棄嫌」つまり忌み嫌われつつ生い茂るとされています。「愛惜」や「棄嫌」は人間の情念です。分別されるものは物や事実についてだけではありません。人間の感情や思いといった情念も分別によって生じるものにほかなりません。

世俗の分別であればこの情念こそが煩惱を引き起こす当のものであり、苦



のもとです。したがって先の第3文に「迷悟あり」とある以上、すでに空の分別においても例えば好き嫌いといった情念も「あり」なのです。ではなぜ道元はこの第4文を書き加えたのでしょうか。第3文に含意されている内容で十分であれば、冗長になるだけではないでしょうか。

最後の「おふるのみなり」の「のみ」が問題だと考えられます。空の分別といえども、美しい花が散るときは惜しいなと思い、庭先が草ぼうぼうであれば嫌だなと思う。もちろん事実と思いとの関係は固定されてはいないわけですから、花は嫌いだという人がいてもおかしくないですし、草ぼうぼうの庭は生気にあふれていて好きだという人がいてもよいのです。

そしてたとえば私なら私が、今私は花が散るのは惜しい、草が生えるのは嫌だと思う、あるいはそのように分別します。そしてそれは縁起によってそういう思いが仮に成立しているだけなのです。それゆえ、私はそう思う「のみ」なのです。

そう思うこと自体は良くも悪くありません。その思いが縁起によるものであることが自覚されているならば、そしてそのように反省される限り、その思いに捕らわれることはありません。つまり、その思いから何らかの執着が生じることはないはずです。すべて縁起によって仮に成り立っている。この「縁起によって仮に成り立っている」ということが自覚されているかぎり、目の前で起こっていることは自分自身も含めてすべて、そのままだるがままの世界なのです。そしてこのあるがままの世界がある「のみ」なのであり、そしてこのあるがままの世界が「現成」にほかならないのです。

自己をはこびて万法を修証するを迷いとす

さらに一段落ずつ読み進めましょう。次の詠いあげるような一節もしばし



ば引用される文章です。

(原文)

自己をはこびて万法を修証するを迷いとす、万法すすみて自己を修証するは悟りなり。迷いを大悟するは諸仏なり、悟に大迷するは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢あり。

〔現成公案〕、『全集第一巻』、50 頁。

(現代語訳) 自己を立てておいて、その自己を運んですべての事物を修行し証悟しようとすることは迷いとする。一切の事物の方が進んできて、自己を修行し証悟しようとすることは悟りである。迷いがなんであるのかを明らかにし悟った者が諸仏であり、悟りを追い求めて迷っているのが衆生である。悟りの上にさらに悟りを得る者もいれば、迷いの中であってさらに迷う者もいる。

まず「自己をはこびて万法を修証する」というのは、自己を実体化してまず立てておいて、この自己に相對するものとして事物の世界を捉えようとする図式です。まさに世俗衆生の図式であり、迷いの図式です。言い換えれば、「われ思う、故にわれあり」のデカルト的な「主体—客体」関係です。まず主体としての自己（我）を立てます。その上でその主体に相對する客体としての世界を措定するわけです。

それに対して、「万法すすみて自己を修証する」というのは、世界の方から自己とは一体何なのかを修行し証悟しようすることです。まずは自己を外して、事物のあり方を問い、世界のすべての事物は空において、無自性なものとして、縁起によって仮に成立していることだと明らかにした上で、この「縁起・無自性・空」から、自己を捉え直すことが求められています。そ



して、自己も他の一切の事物と同じように、空において、無自性なものとして、縁起によって仮に成り立っているものに他ならないことを体得することが、悟りなのです。

衆生と仏の違いは、自分は自分とは自己を確立して世界に向って行って迷うのか、まず世界がどのように成立しているのかを捉えた上で、自己だと思っていたものを見直し、自己が実は何であるのかを理解して悟るのかにあります。なぜ自分は迷っているのかを見極め悟った者が仏です。悟りはどこにあるのだ悟りはどうやったら得られるのだ、と悟りを目的として追い求め迷っているのが衆生です。悟りの上にさらに悟る者もいれば、迷いの中でさらに迷う者もいます。

(原文)

諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちみず。しかあれども証仏なり、仏を証してもてゆく。

『現成公案』、『全集第一巻』、50 頁。

(現代語訳) 諸仏がまさしく諸仏であるときは、自己が諸仏であると意識する必要はない。そうではあるが、その人は悟りを得た仏であり、仏としての悟りを続けて行く。

諸仏が諸仏であるときには、いちいち自分は仏だなどと意識する必要はありません。そんな意識を持たなくてもいいのです。むしろ仏であることを、悟ったことを意識しすぎると、それについての執着となって、再び迷いに落ちてしまうのです。そのような意識を持たないからこそ、その人の立ち居振る舞いが、仏の立ち居振る舞いになっているのです。その人の立ち居振る舞



いが、その人が仏であることを証明し続けて行きます。証上の修です。

(原文)

身心を^こ挙^{しき}して色を見取し、身心を^{しょう}挙^{ういしゆ}して声を聴取するに、したしく会取すれども、かゝみに陰をやどすがごとくにあらず、水と月のごとくにあらず。一方を証するときには一方はくらし。

『現成公案』、『全集第一巻』、50 頁。

(現代語訳) 全身心で色（眼で見ることのできる対象）を見、全身心で声（耳で聞くことのできる対象）を聞くとき、見るものと見られるもの、聞くものと聞かれるものが一体となって親しく理解するのだけれど、その理解は鏡と鏡に写る像の関係でもなく、水と水に写る月との関係でもない。一方を明らかにするときには、他方は既に含まれているので現れてこない。

全身全霊をもって事物を見る。全身全霊をもって音を聞く。その時見るものと見られるもの、聞くものと聞かれるものの二項対立的な関係はなくなり、一体化します。要は、「縁起・無自性・空」において事物を見て、そして音を聞く。そこには主体としての自己なるものもなく、客体としての事物なるものもなく、分別が止滅して無分別な経験があるだけです。そこに悟りが開かれるのです。身心脱落するのです。それは鏡と鏡に写る映像とがあるように、また水とその水に写る月があるように、自己と対象との二項対立的な関係ではありません。すべては見る、聞くという体験の中に脱落しているので、全身全霊という自己のうちに事物を取り込むか、あるいは事物のうちに自己の身心を投げ入れてしまうかのどちらかになります。



仏道をならふといふは、自己をならふ也

最後に見るやはり詠うような次の一節も、道元の思想を表す重要なものの一つです。

(原文)

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。万法に証
せらるるといふは、自己の身心および他己の身心を脱落せしむるなり。悟
しゃく きうけつ 迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹ちやうちやうしゆつを長々出ならしむ。

「現成公案」、『全集第一巻』、51 頁。

(現代語訳) 仏道をならうことは、自己をならうことである。自己をならうこ
とは、自己を忘れることである。自己を忘れることとは、自己が(縁起・無自性・
空において)他の一切の事物との関係において成立していることを悟ること
である。自己が他の一切の事物との関係において成立していることを悟るこ
とは、自己の身心を、また自己と関係している他の一切の身心を脱落させる
ことである。悟りの跡形はまったくない、跡形を残さない悟りを、ずっと続
けていかなければならない。

仏道は己事究明こ じ きうめいの道だ、といわれます。己事究明とは自己を明らかにす
ることです。自己とは一体何であるのか、本来の自己のあり方とはどのよう
なものか、自己というものの真実を習うことです。では自己を習うとはどの
ようなことでしょうか。

自己を習うということは、自己を確立することではなく、自己を忘れるこ
とだと道元は説きます。確かに人は何かに夢中になって没頭すると、自己意



識がなくなります。無心になってスポーツをする。寝食を忘れて勉強する。無我夢中でガンブラをつくる。それこそ我を忘れてゲームをする。このように何かに集中しているときに起る忘我は、悟りとは直接の関係はありません。

しかし多少の関係はあります。というのは確かに何かに夢中になっている時、勉強する場合ならば勉強することになりきっていて、ガンブラの場合ならガンブラを作ることになりきっていて、そこには「私」なるものがないことも事実です。もし「私」なるものが自性を有する常住なものならば、言い換えれば本質をもつ実体ならば、常に私は私なるものでなければならないはずです。忘我は自己が自性を持たないことの証左の一端にはなります。

けれども、「自己をわする」の意味はこのようなことではありません。それは、自性をもつ我としての自己を否定することです。自己を固定的な存在として実体化してしまうことを「我執^{がしゅう}」といいます。この我執が煩悩を引き起こし、そして苦が生じるのです。自己をわするとはこの我執を否定することです。この我執を消滅させることです。

けれども、自己を忘れたままでは悟りにはなりません。悟りは目覚めであり、自覚ということです。だから、悟った人は「覚者」なのです。そこで、自己を忘れることは、万法に悟らされることだといわれます。つまり、自己を忘れて事物をよくみて、事物が「縁起・無自性・空」において仮に成り立っていることが明らかになり、そして自己も同じようにして仮に成り立っていることに目覚めるのです。

「縁起・無自性・空」のプロセスをあえて図式化すると、次のようになります。空の思想において一切の事物は空において、縁起によって、無自性なものとして仮に成立しているとされました。そして最も基本となる縁起に、したがって最も基本的な分別に「自己と万法」、言い換えれば「主体－客体」の関係



があります。

先に縁起の例として「父—子」の関係を見ました。そこでは、まず父なるものがあり、これとは別個に子なるものがある、その上で両者が出会うことによって「父—子」という関係が成り立つのではないとされました。父と子は相互相依の関係によって、セットで成立するのです。自己と万法（世界）の関係も同じです。まず自己なるもの、主体なるものがある、それとは別個に万法なるものや客体なるものがある、両者が出会うということではありません。自己も万法も自性をもつ実体ではありません。自己と万法は相互相依の関係に立って、両者がセットでお互いがお互いを立ち現しているのです。万法なくして自己はありません。自己なくして万法はありません。それが縁起の関係です。

そして、万法つまり世界のすべての事物の一つ一つは、自己や他のすべての事物との間で縁起を結んで仮に成り立っています。それらの事象がどのようなものであるのかは、縁起の結ばれ方によって変わります。とりわけ自己との縁起に依存しています。例えば、自己がどのような知識をもっているのか、どのような関心をもっているのか、どのようなものの見方をとっているのか、どのような世界観を持っているのかによって世界に成立する事物が大きく変わります。

悟りのプロセスをやはりあえて図式化すると、次のように逆のプロセスになります。まず、世界の事象が自性をもつ実体ではなく（諸法無我）、つねに生滅変化するものである（諸行無常）ことが明らかになります。事物を実体だと看做していたのは、そのように分別すること、分節することが絶対的で普遍性のあることだと思い違いをしていたことが明らかになります。

つまり、すべての事物は空において無自性なものとして縁起によって仮に



成立しているものに過ぎないことに気付くのです。そして、世界の事物だけではなくそれらに相對峙していた自己もまた、空において無自性なものとして縁起によって、そのつどそのつど仮に成立しているにすぎないものであることが明らかになります。したがって、万法によって悟らされるということは、世界のすべての事物が「縁起・無自性・空」において仮に成り立っているように、自己も「縁起・無自性・空」において仮に成り立っていることが明らかにされる、自覚される、悟らされるということです。

さらに道元は、万法によって悟らされるということは、自己と他己を身心脱落させられることだとしています。悟るのですから自己が身心脱落することはわかりますが、他己も身心脱落するとはどういうことでしょうか。ここで「他己」は単に他者という人間を指すだけではなく、一切の事物を指しています。つまり、自己とともに、自己との縁起によって成立している一切の事物を身心脱落させるのです。自己が結んでいた縁起を解けば、自己共々自己との縁起を結ぶことによって仮に成り立っていたすべての事柄も、空へと脱落するのです。

悟りを得ることは空を体得することですが、その空そのものは分別・分節化・概念化・言語化を超えた、無分別・無分節・無概念・無意味な全体で一つのものであります。分別する・分節化するということは、この無限定な空そのものを無理やり切り出すこと、強引に切り分けることです。空そのものにおいては、自己だ、万法だと分別され、分節されたものは、渾然一体となっています。したがって悟らせるということは、このような自己だ、万法だといった分別や分節化を止滅させて、空そのものへと脱落させることなのです。

道元は身心脱落した後は、「悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長々出ならしむ」のだとしています。「悟迹」とは悟りの痕跡のことで、「休歇」と



は全く跡形のないこと、またどっしり落ち着いていることです。悟ってもその悟りに執着することなく、悟りの跡形をまったく残さない。そして、どっしりと落ち着いて跡形のない悟りをずっと続けて行かなくてはいけない。証上の修を行っていかねばならないのです。

コラム 4

「あなたはまだ弁道というものを解っていない」：『典座教訓』 1

自ら開いた京都深草の興^{こうしょうじ}聖寺において嘉禎3年（1237）道元38歳の春に書いた『典座教訓』という興味深い著作があります。禅寺の修行僧の食事を調える役目の僧を典座^{てんざ}といいますが、この典座の心得^{いのち}を教示したものです。例えば、食材はみな自然の生命ある尊いものです。敬意を持ってあたらなければなりません。また、調理道具はきちんと整理整頓して大切に扱わなくては、よい調理はできません。そして、食材の切り方など食べる人を気遣って手間暇を惜しまず創意工夫しなければなりません。このような典座の職務の内容ばかりではなく、宋での留学修行中の体験やエピソードが記されています。ここではそのエピソードを三つ紹介します。

道元は貞応2年（1223）4月上旬に宋の港に到着していたのですが、上陸の許可が遅れたため、船に留まっていました。そんな中の5月4日のことです。

また嘉定^{かてい}（中国の年号）十六年癸未^{みずのとひつじ}（一二二三）五月中、慶元府に



停泊する船内で、日本船の船長と話していたおり、一人の老僧がやってきた。年は六十歳程度である。まっしぐらに船に来て、日本人に尋ねて^{しいたけ}椎茸^{あいくおうざん}を買い求めた。私は彼を招待して茶をふるまい、彼の住所を尋ねたところ、阿育王山の寺の典座和尚ということであった。

彼は「私の出身は西蜀^{せいしよく}（四川省）です。郷里を離れて四十年になりまして、今年で六一歳です。これまであちこちの修行道場をあらかた経験してきました。先年、弧雲^{こうん}道権^{どうけん}禪師が住持している阿育王寺を訪ね、正式に修行することになりましたのに、無為に過ごしてしまいました。ところが去年の夏の修行期間の後、阿育王寺の典座に任ぜられました。明日は端午の日なので、一つご馳走しようと思ったものの適当なものが何もありません。麺汁を作ろうと思うのですが、椎茸がなかった。そこで特別にやってきて椎茸を買い求め、各地より集まった^{うんのう}雲衲^{うんのう}（修行僧）に供養するつもりです」と言った。

私が彼に「いつ頃阿育王山寺を出てきたのですか」と聞くと、典座は「昼食の後です」と答えた。私が「阿育王山寺はここからどれくらいの距離ですか」と聞くと、典座は「一八、九キロです」と答えた。私が「いつ寺へ帰るのですか」と聞くと、典座は「今しがた椎茸を買いましたので、すぐ帰ります」と答えた。私は「今日は期せずしてお会いし、のみならず船内でお話することができました。これは素晴らしいご縁ではございませんか。私道元が典座禪師にご馳走いたしましょう」と言ったが、典座は「いけません。私がもし管理しなかったら、明日の食事が失敗してしまうでしょう」と答えた。私は「阿育王



山寺には、典座寮の仲間で、朝昼の食事を理解・会得している人がいるでしょうに。典座和尚が一人不在であっても、何の不備がありませんか」と言った。すると典座は「私は老年にしてこの職に就いたのです。つまり、おいぼれの弁道です。どうして他人にその職務を譲れませんか。それに来るときに、一泊の許可を得て来ませんでした」と答えた。

私はまた典座に「典座和尚はご高齢であられる、どうして坐禅弁道したり、語録を読んだりしないのですか。典座職務に煩わされ、ひたすら肉体労働をして、どんないいことがあるというのですか」と質問した。すると典座和尚は大笑いして「異国の好青年よ、あなたはまだ弁道というものを解っていないし、まだ文字というものを知らないのです」と言った。私は彼のその言葉を聞いて、ハッと自分を恥じ畏れおののき、彼に「文字とはどういうものでしょうか、弁道とはどういうものでしょうか」と質問した。すると典座は「その質問したところを見過ごさずにいれば、文字を知り弁道を体得した人になるでしょう」と答えた。私は当時、その意味が解らなかった。典座は「もし解らなかったならば、後日いつか阿育王山寺に来てください。一つ、文字の道理について語り合ひましようぞ」と言った。そう話した後、すぐに立ち上がって典座は「日が暮れてしまった。急いで帰ろう」と言って帰ってしまった。

小坂機融、晴山俊英、岩永正晴、角田泰隆、伊藤秀憲 訳注、
『典座教訓』、『全集』第十五巻、14-16 頁より。



なかなか上陸の許可が下りないことに気が逸^{はや}ったのでしょうか、道元はお阿育王山の老典座に茶を振舞って問答をします。そしてもう遅いから帰るのは明日にして、泊っていつてはどうかと誘います。しかし老典座は、自分は帰って明日の食事の用意をしなければならないといっています。これに道元は、阿育王山のような大きな寺ならば、あなた一人ぐらいいなくても僧たちの食事の用意に困ることはないでしょう、と引き留めようとします。これに老典座は、老いの修行なのだから他人に譲るわけにはいかないと答えます。

修行というのであれば、どうして坐禅弁道したり祖師たちの語録を読んだりしないで、煩わしい典座のような仕事に精を出されるのですかと道元が聞きます。この時の道元はまだ修行とは坐禅をして祖師の語録を参究することだと考えていました。このような道元は老典座に大笑いされて、あなたはまだ弁道修行とは何かということも、文字とは何かということものこともわかっていないようだ、と言われてしまいます。

ここでハッと道元も気づいて、文字とは何ですか、弁道修行とは何ですかと、あわてて尋ね返します。これに老典座は、今あなたが問われたことが、文字であり、弁道修行なのです。その問いの意味するところを間違わなければ、文字を知り弁道修行を体得した人になれるでしょう、と教えてくれました。しかしこの時の道元にはこの老典座の言葉の意味が解りませんでした。老典座はさっさと帰ってしまいました。



禅には本務と雑務のという区別はありません。けれどもこの時の道元はまだ典座の仕事は煩わしい雑務であり、それに対して坐禅や祖師による語録の参究こそが修行者の本務だと考えていました。道元には老典座がどうして典座の職務に精を出すのか分からなかったのです。けれども先に見たように、後に道元が悟ったことは「修証一等」なのです。そして「証上の修」なのです。修行することが悟ることであり。悟りを得た後も修行は続きます。

そして修行は禅堂での坐禅だけではありません。修業はブツダの教え・仏法を守って、これを実践することです。言い換えれば、修行はブツダの真似をすること、ブツダのように生きることです。生活することです。したがって、坐禅だけではなく、^{ぎょうじゅう} 行住坐臥^{ざ が}（歩き、止まり、坐り、^ふ 臥す）のすべてが修行です。起きた時から眠る時まで、日常の行為すべてが修行です。食べるのも、トイレに行くのも、眠るのも、ブツダが食べ、ブツダがトイレに行き、ブツダが眠るように行るのが修行です。本務・雑務を言うならば、禅の修行においてはすべての行為が本務なのです。

では文字とは何ですか、弁道修行とは何ですかという道元の問いに対する「その質問したところを見過ごさずにいれば、文字を知り弁道を体得した人になるでしょう」という老典座の答えの意味は何でしょうか。この話には後日談があります。



コラム 5

「一、二、三、四、五」：『典座教訓』 2

道元が掛錫^{かしゃく}した天童山での話です。掛錫とは、修行僧が持つ杖である錫杖^{しゃくじょう}を掛けることですが、修行僧は行脚^{あんぎゃ}といって諸国をめぐる修行します。その行脚修行を止めて他の寺に滞在することを掛錫といいます。当時の天童山は中国五山の一つで天童山景德寺といい、中国各地から何千人もの雲水（修行僧）が集まってきて修行に励んでいました。道元はここでともに日本から留学していた師の明全^{みょうぜん}禪師（以下敬称略）と3ヶ月ぶりに再会しています。

その年の七月に、私は天童山景德寺で修行していた。時にあの典座がやって来て、私と会って、「夏の修行が終わったので典座職を退いて、郷里に帰ることにしました。たまたま同門の者が、あなたがここにいる、と言っているのを聞きました。どうして来て合わないでいられましょう」と言った。私は小躍りして喜び感激し、彼を接待して会話をした折、先日の船内における文字・弁道の因縁について聞いてみた。典座は「文字を学ぼうとする人は、文字の意味を知ろうとするし、弁道に努める人は、弁道の意味を会得しようとする」と言った。私が彼に「文字はどういうものですか」と聞くと、典座は「一、二、三、四、五」と答えた。また「弁道とはどういうものですか」と聞くと、典座は「世界は丸々すべて何も隠してはいない」と答えた。その他の話もたくさんあるが、今は記録しない。私が多少なりとも文字を知り弁道



を会得できたのは、この典座の大恩のおかげである。これまでの経緯を亡き師匠、明全禅師に話したところ、明全禅師はただただ大変に喜ばれた。

小坂機融、晴山俊英、岩永正晴、角田泰隆、伊藤秀憲 訳注、
『典座教訓』、『全集』第十五巻、17 頁より。

あの老典座が天童山に道元がいると聞いてわざわざ訪ねてきます。早々道元が文字とは何ですかと尋ねると、老典座は「一、二、三、四、五」と答ます。また弁道修行とは何ですかと尋ねると、「世界は丸々すべて何も隠してはいない（^{へん} ^{かい} ^{かつ} ^{かく} 徧界曾て蔵さず）」と答えます。まさに禅問答です。後者から見ていきます。

「世界は丸々すべて何も隠してはいない（徧界（全世界）曾て蔵さず）」とは、世界は何一つ包み隠すことなくすべてを顕わにしてきたということであり、さらに言い換えれば、真実は何ら隠されることなく、いま・ここ・このわたしにありのままの姿で示されているということです。それは一切の事物が「縁起・無自性・空」において仮に成り立っているということです。そして、事物を「縁起・無自性・空」において捉えることは、ありのままをありのままに受け取ることであり、それが悟ることであり、修行することなのです。

次に文字です。道元はまだ、坐禅をしたり祖師たちの語録を参究することこそが修行だと考えています。坐禅だけが修行ではありません。すべての行いが修行です。同様に祖師の難しい言葉だけが真理を表しているわけではありません。仏教の教えは、難解な言葉の背後に隠



されたもので、高度なテクニックを用いて読み解かなくてはわからないようなものではありません。すべては、いま・ここ・このわたしにありのままに示されています。文字の何たるかは、最も基本的で単純な文字にすでに現れていることを示すために、老典座は「一、二、三、四、五」を挙げたのでしょう。

そしてこの老典座との出会いによって道元の修行は大きく展開したのでしょう、「私が多少なりとも文字を知り弁道を会得できたのは、この典座の大恩のおかげである」と、老典座の導きへの恩を回想しています。

コラム 6

「他人は私ではない」：『典座教訓』 3

三つ目もやはり道元が天童山に掛錫^{かしゃく}していた時のエピソードです。

私が、天童山にいた時、地元出身^{ゆう}の用という人が、典座の職に充てられていた。私は、昼食が終わったので、東の廊下^{ちやうねんさい}を通過して超然斎に赴くところであった。その路すがら、典座が、仏殿の前で海藻を晒していた。手には竹の杖を携え、頭には笠一つかぶらずに、日ざしは熱く地面の敷き藁^{がわら}も熱くなっているのに、汗を流して動き回って、一所懸命に海藻を晒しており、いささかつらそうであったのを見た。背骨



は弓のように曲がり、大きな眉は鶴のように白くなっている。私が、近寄って典座の年齢を尋ねると、典座は「六八歳」と答えた。私が「どうして行者（^{あんじゃ}雑務をする使用人）や雇い人を使わないのですか」と尋ねると、典座は「他人は私ではない」と答えた。私は「ご老僧、おっしゃるとおりです。しかし太陽がこのように熱いのです。どうして今そのようにするのですか」と尋ねた。すると典座は「今を逃して、いつしようにいうのか」と答えた。私は何も言えなかった。廊下を歩きながら、心の中で、この典座が非常に大切な役職であることがわかった。

小坂機融、晴山俊英、岩永正晴、角田泰隆、伊藤秀憲 訳注、
『典座教訓』、『全集』第十五巻、13-14 頁より。

当時 68 歳は現在の 90 歳以上でしょうか。そのような老僧が炎天下で日常の作務（農作業や掃除などの肉体労働）である海藻晒しをしているのを見た若い道元は、どうして使用人にやらせないのかと老僧を心配します。しかし老典座に「他人は私ではない」、「今を逃して、いつしようにいうのか」とはねつられた道元はドキッとします。なんでもない日常の作務に励む老典座に、修行というものを、悟りというものを見出したのです。



コラム 7

「結局、何の役に立つのか？」

また、ある時こんなことがありました。

（道元が）ある日、示して、云われた。私が宋国にいたとき、禅院で、古人の語録を読んでいた。時に、ある四川省出身の僧でまじめな人がいたが、私に質問した。

僧、「何をしているのか。」

道元、「故国に帰って人びとを教化するためです。」

僧、「何の役に立つのか。」

道元、「すべての人びとのお役に立ちたいためです。」

僧、「結局、何の役に立つのか。」

私は、のちにこのわけを考えてみたのだが、語録、公案などを見て、古人たちのあとかたを知り、あるいは悩んでいる人びとのために説き聞かせようという、これは、自分のためにも世の人のためにも無用である。坐禅の一行だけを、ただ、ひたすら行ない、人生の根本問題を明らかにし、仏の教えの根本道理を明らかにすることが出来たならば、ついには一字を知らなくても、ほかの人たちに伝えるためには、自由であろう。だから、あの僧は、「結局、何の役に立つのか」と問うてきたのだな。これは、真実の道理だと思って、そののち、語録などを見るのは止めて、ひたすら坐禅をして、すべてのものが生きるのにいちばん大切なことを明らかにしたのであった。

伊藤秀憲、東隆眞 訳注、『正法眼蔵随聞記』三、『全集』第十六巻、178-179 頁より。



大乘仏教の目的は悟りを開いて自らブツダとなって苦を消滅させること、あるいは悟りを開いてその悟りを人々に広めそれによって人々を救うことです。道元はそう考えて禅院で語録を読んで、祖師たちの言葉や行いを勉強していました。けれども、悟りを目的にして修行をその手段としてはならないのです。四川の僧はこのことを道元に示したのです。先の典座たちも悟りを開くための手段として日常的な作務に励んでいたわけではありません。

道元は後に

仏道を学ぶ肝心かなめのことは、坐禅であって、これが第一である。大宋国の人が、多く道をえるのは、みな坐禅の力である。一字にも通じないような教養にとぼしい愚かな人でも、坐禅にひたすらとりくむと、多年にわたって久しく学んできた聡明な人よりもすぐれて完成するのである。だから、学ぶ人は、ただ坐禅だけに打ちこんで(只管打坐)、ほかのことに目を向けてはならない。仏や祖師たちの道は、ただ坐禅である。ほかのことにしたがってはならない。

伊藤秀憲、東隆眞 訳注、『正法眼蔵随聞記』六、『全集』第十六巻、278 頁より。

とまで述べています。このようにして道元は、文献知識の研究をやめて、只管打坐という仏道修行に打ちこんでいったのです。



コラム 8

眼は横、鼻は縦

道元の只管打坐という修行態度はさらに徹底されます。道元は宋での留学修行を終えて帰国後、天福元年（1233）34歳の時に観音導利かんのんどうり興聖宝林禅寺（興聖寺）を開きます。そこで開堂宣言としての言葉を残していますが、その中に次のようなものがあります。

上堂して言われた。山僧わたしは諸方の叢林をあまり多く経たわけではないが、ただはからずも先師天童如浄禅師にお目にかかっただけである。ではあるが、もはや天童如浄禅師にはだまされなくなった。それどころか天童如浄禅師がかえって山僧にだまされるようになった。そこで、近ごろ手ぶらで故郷に還ってきた。だからして山僧には、いささかも仏法はない。ただ、何のはからいもなく、自分の思うままに時を過ごしているだけだ。看みよ、毎朝毎朝、日は東から昇るし、毎夜毎夜、月は西に沈む。雲がはれあがると、山肌が現われ、雨が通り過ぎると、あたりの山々は低い姿を現す。三年ごとにならず閏年うるうとしが一回やってくるし、鶏は五更（午前四時）になると時を告げて鳴く。

鏡島元隆 訳注、『永平広録 1』1-48、『全集』第十巻、47 頁より。

道元は天童如浄に師事して、正伝の仏法いん かを単伝し印可を受けました。そして宋から手ぶらで帰郷しました。これを「空手還郷くうしゅげんきやう」といいます。当時はいわばお土産としてたくさん經典を持って帰ることが当たり前



でしたが、何も持たずに帰ってきました。このことはみずからが仏祖となって、仏法そのものになりきって帰ってきたということです。道元のなみなみならぬ気概が示されています。

そして、仏法つまり仏の教えは、太陽は東から昇り、月は西に沈む、という当たり前なことなのだとしています。先の天童山にたずねてきた老典座の「^{へんかいかつ}徧界曾て^{かく}蔵さず」です。すべてはありのままに、いま・ここ・このわたしに立ち現れています。しばしばこの当たり前ことの例として「^{がんのう}眼横^び鼻^{ちよく}直」が挙げられています。眼は横に並び鼻は縦についているということですが、これは後に分かりやすいように付け加えられたもののようです。

コラム 9

坐禅のお作法

坐禅を人々に広く勧めたいと念願する道元は帰国すると時を置かずその年のうちに、如浄より伝えられた正しい坐禅の心構えを解き明かすとともに、坐禅の具体的な作法を説いた『^{ふかんざぜんぎ}普勧坐禅儀』を著します。これはいわば、立教開宗の宣言です。ここでは坐禅の具体的な作法を説いた部分を見ておきましょう。

そもそも坐禅は、静かな室であるのがよく、飲食の量にも節度がな



ければならない。さまざまな日常生活のかかわりを投げ捨て、すべての営みを休息すべきである。善い悪いを思わず、正しいとか間違っているとかという判断をしてはならない。思慮分別することをやめ、念いや思い浮かべることや、観念で推し測ることをやめるのである。その際、仏になろうとしてはいけない。坐禅においてだけではなく、行住坐臥日常のあらゆる場面でも仏になろうとしてはいけない。日ごろ坐禅するところには、坐蓐（座蒲団）を厚く敷き、その上に坐蒲を用いよ。そして、結跏趺坐し、あるいは半跏趺坐する。結跏趺坐というのは、まず右足を左の脛の上におき、次に左足を右の脛の上におくのである。半跏趺坐は、左の足で右の脛を押さえるだけである。袈裟と褌（下着）はゆったり着け、きちんと整えるのがよい。次に、右手を左の足の上におき、左の掌を右の掌の上におく。両手の親指が向き合って互いに支え合うようにする。そうしてから、正しい姿勢で坐禅せよ。左へ偏ったり、右へ傾いたり、前に屈んだり、後ろへ反り返ったりしてはならない。それには、必ず耳と肩とがまっすぐに対し、鼻と臍とが対し合うようにせよ。舌は上の歯茎につけよ。唇と歯は上下互いにつけよ。目は必ず常に開くようにせよ。鼻からの息が微かに通うようにせよ。このように身の形が整ったところで、口から一息大きな息を吐き出し、左右に体を揺り動かすようにせよ。山が不動であるようにどっかと坐るのである。その坐禅の上の思量（考えること）は箇の不思量底（思量しないところの思量）である。不思量底は如何思量（如何としか表現出来ない思量）である。これが非思量である。これが坐禅



の最も大切な方法である。ここで説くところの坐禅は悟るための禪定修行ではない。ただこれは安楽の教え（安楽の法門）であり、悟りを究め尽くしている修行であり、実証である。この坐禅を行持る（修行を続ける）ところに真実が現われており、われわれの身心を束縛する網や籠（^{かご}煩惱）はない。それゆえに、もしこの坐禅の真意を体得すれば、龍が水を得るように、虎が山中に身を寄せるように自在である。当然知るべきである。正しい仏法が自ずから現れて、心が沈みこんだり、散乱して落ち着かない状態は、自然と消えてしまうことを。もし坐禅を解いて起^たとうとするときは、ゆっくりと身を動かし、安らかに静かに起つようにせよ。いきなり荒々しく起ってはならない。

伊藤秀憲、角田泰隆、石井修道 訳注、『普勧坐禅儀（流布本）』、
『全集』第一四巻、16-18 頁より。



道元小伝

出生・修行（1200-1223）

道元は正治2年（1200）陰暦正月2日に京都の名門貴族の家に生まれました。異説もありますが、父は後鳥羽院に仕える内大臣久我通親で、母は摂政関白松殿基房の三女伊子だったといわれています。そうだとすると、道元3歳の時に父通親を、また8歳の時に母伊子を亡くしています。特に母との死別に無常を感じて、後の出家の動機になったといわれています。9歳にしてすでに仏教の入門書である『俱舍論』を読み、次第に仏教への関心を深めていきました。13歳の春に叔父の良頭を訪ね出家について相談し、良頭の指示で奥比叡、横川の般若谷千光房には入り、見習小僧となります。翌建保元年（1213）道元は14歳で比叡山の天台座主（比叡山延暦寺の最高位の僧職）公円僧正に就いて剃髪（髪を剃ること）し、得度（出家）します。当時の比叡山は、国家仏教の最高学府でしたが、僧たちは墮落し、これに道元は飽きたらず建保五年（1217）18歳の時に比叡山を下り、日本臨済宗開祖の栄西禅師（1141-1215：以下敬称略）が開いた建仁寺に身を寄せます。ただ、栄西に直接指導を受けたかどうかは定かではありません。その仏法を嗣ぐ法嗣（弟子）である明全（1184-1225）に師事して、禅の手ほどきを受けます。

中国・僧への留学（1223-1227）

そして貞応2年（1223）道元24歳の春に、より純粋な禅の教えを求めて、明全らとともに宋にわたります。道元のみ上陸をしばし足止めされ船に留まりましたが、この時阿育王山の典座と出会い、これが後に『典座教訓』を執筆するきっかけとなります。その後明全らと合流しますが、納得のできる師



に巡り合うことができず、2年ほど各地の寺を訪ね歩きます。最後に嘉禄元年（1225）道元 26 歳の時に、天童山景德寺の如浄てんどうざんけいとくじ禅師にょじょうと出会い、如浄こそが自分の求める師だと定め、厳しい修行に励みました。この年の5月に信頼する明全が天童山で亡くなります。そして、如浄のもとでの厳しい修行中に「身心脱落」の悟りの体験をしたといわれています。その後も如浄に師事して修行に励んだ道元は、安貞元年（1227）28 歳の時に嗣書ししよ（印可状）いんかじょうを相承します。嗣書（印可状）というのは、弟子が師によって悟りを得たことが認められ、法を嗣つぐことが認められたことを示す証明書あるいは免許証のことです。これによって、道元はブツダ以来の正伝の仏法を嗣つぐ、釈迦牟尼仏しゃかむにぶつ（ブツダ）第 51 世の祖師となったのです。

京都での布教（1227-1243）

その後道元は如浄のもとで「証上の修」を行っていましたが、その如浄のすすめによって、明全の遺骨とともに日本に帰国します。まず健仁寺に入り明全の遺骨を納めます。そしてその年のうちに立教開宗の宣言を意味する、坐禅の心構えとその作法を説いた『普勸坐禅儀』ふかんざぜんぎを著します。

当時の仏教界において禅の教えである「正伝の仏法」の布教は困難なものであり、比叡山からの圧力がかかり、寛喜3年（1231）街中を追われた道元は京都深草極楽寺別院の安養院あんよういんに移り、そこで「正伝の仏法」を体系的に説いた『弁道話』べんどうわを著します。これで、実質的に『正法眼蔵』の執筆が始まったことになります。その後仮住まいを転々とする困難な数年間を過ごします。そして、天福元年（1233）道元 34 歳の春にこの深草に地に観音導利興聖宝林禅寺かんのおんどうり こうしょうほうりんぜんじ（通称「興聖寺」）こうしょうじを、日本最初の本格的な禅院として開きます。また同年「現成公案」を著します。しだいに人々が参集するようになり、その中



には後に後継者となる孤雲^{こうん えじょう}壊^え井^い禅師（1198-1280：以下敬称略）や、天童山如浄のもとで共に学び道元を慕って中国からやってきた寂円^{じゃくえん}禅師（1207-1299）の姿もありました。文暦元年（1234）この壊井によって、道元の仏法についての対話や問答の内容を事細かに記した『正法眼蔵^{しょうぼうげんぞうずいもん き}随聞記』の筆録が始まります。これは歴仁元年（1237）まで続きます。また嘉禎3年（1237）道元38歳の時に、宋で親しく見分したことをもとに禅の教えから食を説いた『典座教訓』を書き上げます。興聖寺での10年ほどの間、道元は精力的に活動しました。弟子を指導し、禅の教えを説き、『正法眼蔵』の執筆に励みましたが、弟子が増えるにつれて比叡山の僧兵たちが興聖寺の一部を破壊するなどといった圧力も強まりました。このような折に鎌倉幕府内で力をもっていた俗弟子で外護者（スポンサー）の波多野義重^{は た の よししげ}の招きもあって、寛元元年（1243）7月、興聖寺を弟子の詮慧^{せん ね}に任せて、義重^{ちぎょうち}の知行地（領地）であった越前の志比庄^{し ひのしょう}へと向かいました。道元44歳のことでした。これを「北越入山」といいますが、道元が北越入山したもう一つの理由に、天童山を去る際に師如浄が道元に与えた最後の助言がありました。

汝は外国人なので、これを授けて究竟位^{きゅうきょうい}（大吾した最上の位）であることを証する。国に帰って教化され、広く衆生を利益しなさい。決して、みやこや都市に住むことなく、また国王・大臣に近づくことのないように。ただ深山や奥深い谷（深山幽谷^{しんざんゆうこく}）に住居し、少数の人を接待^{せっとく}（修行僧を受け入れ指導すること）して、決してわが宗の命脈を断絶させてはいけない。

石龍木堂 訳注、『現代語訳 建西記図絵』、189-190 頁より。



越前での布教（1243-1253）

道元は壊葬^{きっぼうじ}から十数人の弟子たちをともなって越前に入りました。道元たちはまず吉峰寺^{きちほうじ}という古寺にしばらく身を寄せます。道元は精力的に説法を行い、またこの北越入山前後に『正法眼蔵』の多くの巻が執筆されています。そして大仏寺^{だいぶつじ}の建設が始まります。翌寛元2年（1244）夏には新たに本格的な修行道場として吉祥山大仏寺^{きちじょうざん}を開堂します。これにより教団の基礎が確立され、さらなる拡充がはかられていくことになります。2年後の寛元4年（1246）6月には傘松峰永平寺^{さんしょうほう}と改称されます。この名前は、正伝の仏法を強調するため、仏教が中国に伝えられた年である後漢の永平11年からとられたと言われています。それまで在家の人々をも含めて広く法を説いていた道元ですが、このころから出家した弟子の育成を重視するようになります。

その後宝治元年（1247）に時の執権、北条時頼^{ほうじょうときより}（1227-1263）からの弘法^{くほう}救生^{くしやう}つまり仏法をひろめて衆生を救うための招請により、加えて外護者の波多野義重の懇請もあって、道元は鎌倉へ行きます。時頼に信者が守るべき規則である「戒」を受け、教化^{きやうけ}（衆生を仏道へと教え導くこと）したとされています。しかし武士たちへの教化活動が思うように進まなかったのか、半年ほどで永平寺に帰山して、今後500年間この永平寺を離れないと誓ったといわれています。ただ、滞在中苦しいことばかりだったわけでもないようです。鎌倉の春を楽しんで詠んだ和歌のうちの一首が有名な、

春は花夏ほととぎす秋は月

冬雪きえですずしかりけり

高橋文二、角田泰隆、石井清純 訳注、『全集第十七巻』、12頁。

です。



鎌倉から帰山後、道元は『正法眼蔵』全百巻を目指して編集作業を続けていましたが、建長4年(1252)53歳の時に体調を崩します。死期を感じ取った道元は最後の説法として「八大人覺^{はちだいにんかく}」を説きます。これが『正法眼蔵』の最後の巻とされています。そして翌建長五年(1253)病に伏せるようになった道元は7月14日に永平寺住職を弟子の壊井に譲り、8月波多野義重の勧めにしたがって、京都で治療を受けるため永平寺を後にします。しかし8月28日、京都の俗弟子覺念^{かくねん}の邸において54年の生涯を閉じました。

道元略年表

西暦	元号	年齢	
1200	正治2年	1	京都の貴族の家に生まれる。
1202	建仁2年	3	父を亡くす。
1207	承元元年	8	母を亡くす。
1212	建暦2年	13	叔父を頼って比叡山に上がり見習小僧になる。
1213	建保元年	14	天台座主公円について剃髪し得度する。
1217	建保5年	18	健仁寺に入り、明全に師事する。
1223	貞応2年	24	明全らと入宋し、老典座と出会い、各地を巡歴する。
1225	嘉禄元年	26	天道山で如浄と出会い、正師と定める。明全が示寂 ^{じしやく} する(亡くなる)。
1227	安貞元年	28	如浄より嗣書を相承し、帰国する。『普勸坐禅儀』を著す。
1231	寛喜3年	32	『弁道話』を著す(事実上『正法眼蔵』の執筆が始まる)。
1233	天福元年	34	観音導利興聖宝林禅寺(興聖寺)を開く。「現成公案」を著す。
1234	文暦元年	35	壊井により『正法眼蔵随聞記』の筆録が始まる。
1237	嘉禎3年	38	『典座教訓』を著す。
1238	暦仁元年	39	壊井の『正法眼蔵随聞記』の筆録が終わる。
1243	寛元元年	44	越前に向かい、志比庄の吉峰寺に身を寄せる。
1244	寛元2年	45	越前志比庄に大仏寺を開く。
1246	寛元4年	47	大仏寺を永平寺と改称する。
1247	宝治元年	48	鎌倉へ行き北条時頼に説法する。
1248	宝治2年	49	永平寺に帰山する。
1253	建長5年	54	「八大人覺」を著し、療養先の京都にて示寂する。



おわりに

このブックレットでは仏教の思想を、また福井の地に永平寺を開いた道元の思想を解説してきました。いかがでしたか。では、この解説によって何をわかってもらいたいのか。このブックレットの意図について少しお話しておわりにしたいと思います。

私自身は仏教や道元を勉強した時々坐禅も組みますが、仏教徒ではありませんし発心も修行もしていません。ですので、このブックレットを読んで感激して発心して仏教徒となって修行に入ってほしいなどと考えているわけではありません。読んでもらって、自分でいろいろ考えてもらえればそれでよいのです。洋の東西を問わず、哲学の A to Z は「自分で考える」です。

昨今の学生さんたちを見ていて気になることの一つに、既存の常識や知識そして権威を鵜呑みにしてしまっていて疑おうとしないことがあります。大学生になって最初に学ぶことは、物事がどれほど曖昧であるのかということです。高校までは、「1 足す 2 は、3」、「水の化学式は、 H_2O 」と断定的に学びます。けれども、物事そうそう簡単には割り切れるものではありません。例えば「哲学とはどんな学問ですか」と 10 人の哲学者に聞けば、10 通りの哲学観が示されるでしょう。

そして仏教と向き合うことは、私達の日常的な常識を反省することです。仏教は「世間一般の価値観・幸福観を決して受け入れません (20 頁)」。さらに仏教哲学は価値観だけではなく、私たちの世界の捉え方、とりわけ「自己」というものが一体何であるのかについての通常を理解を大きく揺さぶってくれます。大げさにいえば、仏教哲学と対峙することによって、「世界観」そして「生き方」の多様性に目覚めてもらいたいのです。そして自分で考えて、自分の世界観や生き方を決めていってほしいのです。

最後に、このブックレットを出版するきっかけを作ってくださった進士五十八学長に、また図版の手配など面倒を見てくれた連携・研究課の坪井暁幸さんに、そして文字通り叱咤激励してくれた妻敦子にお礼を言います。ありがとうございました。



【文献】

○仏教一般

- ・ 木村清孝著、『仏教の思想』、放送大学教育振興会、2005 年。
- ・ 三枝充恵著、『仏教入門』、岩波書店、1990 年。
- ・ 三枝充恵著、『インド仏教思想史』、講談社、2013 年。
- ・ 佐々木閑著、『別冊 NHK100 分 de 名著 集中講義 大乘仏教——こうしてブツダの教えは変容した——』、NHK 出版、2017 年。
- ・ 竹村牧男著、『インド仏教の歴史——「覚り」と「空」——』、講談社、2004 年。
- ・ 中村元他編、『岩波 仏教辞典 第二版』、岩波書店、1989 年。

○ブツダ

- ・ 中村元訳、『ブツダのことは——スツタニパーター——』、岩波書店、1984 年。
- ・ 中村元訳、『真理のことは感興のことは（ダンマパダ、ウダーナヴァルガ）』、岩波書店、1978 年。
- ・ 中村元監修、『原始仏典（全七巻）』、春秋社、2003-2005 年。
- ・ 中村元訳、『ブツダ最後の旅——大パリニツパーナ経——』、岩波書店、1980 年。
- ・ 梶山雄一、小林信彦、立川武蔵、御牧克己訳注、『完訳 ブツダチャリタ』、講談社、2019 年。
- ・ 中村元著、『ブツダ伝——生涯と思想——』、角川書店、2015 年。

○ナーガールジュナ（龍樹）

- ・ 奥住毅、『中論注釈書の研究 チャンドラキールティ『ブラサンナバダー』和訳』、大蔵出版、1988 年。
- ・ 桂紹隆、五島清隆、『龍樹『根本中頌』を読む』、春秋社、2016 年。
- ・ 三枝充恵訳注、『中論（上・中・下）——縁起・空・中の思想』、第三文明社、1984 年。
- ・ 中村元、『龍樹』、講談社、2002 年。

○道元：基本的に鏡島元隆監修の『全集』にしたがった。

- ・ 鏡島元隆監修、『原文対照口語訳 道元禅師全集（全十七巻）』、春秋社、1999～2013 年。
- ・ 水野弥穂子校注、『正法眼蔵（全四巻）』、岩波文庫、1990～1993 年。
- ・ 増谷文雄訳、『正法眼蔵（全八巻）』、講談社学術文庫、2004～2005 年。
- ・ 石井恭二注釈・現代訳、『正法眼蔵（全四巻・別巻）』河出書房新社、1996～1998 年。
- ・ 森本和夫『『正法眼蔵』読解（全十巻）』、筑摩書房、2003～2005 年。
- ・ 西嶋和夫、『口語訳 正法眼蔵（全十二巻）』、金沢文庫、1970～1979 年。
- ・ 有福孝岳、『現成公案入門（全九）』、『傘松』894－902 号、大本山永平寺、2018 年。
- ・ 大谷哲夫 全訳注、『道元「宝慶記」』、講談社、2017 年。



- ・秋月龍珉、『道元禅師の『典座教訓』を読む』、筑摩書房、2015年。
- ・藤井宗哲 訳・解説、『道元の『典座教訓』——禅お食事と心——』、角川書店、2009年。
- ・中村璋八他全訳注、『道元「典座教訓」「赴粥飯宝』、講談社、1991年。
- ・山崎正一全訳注、『正法眼蔵随聞記』、講談社、2003年。
- ・大谷哲夫全訳注、『道元「小参・法語・普勧坐禅儀』、講談社、2006年。
- ・石龍木堂訳注、『現代語訳 建掇記図会』、国書刊行会、2000年。

○道元についての解説書

- ・秋月龍珉著、『道元入門』、講談社、1970年。
- ・大谷哲夫編著、『道元読み解き辞典』、柏書房、2013年。
- ・角田泰隆著、『道元入門』、角川書店、2012年。
- ・角田泰隆著、『禅のすすめ——道元のことば——』、角川書店、2018年。
- ・竹内道雄著、『道元 新稿版』、吉川弘文館、1992年。
- ・ひろさちや著、『道元——仏道を生きる——』、春秋社、2014年。
- ・ひろさちや著、『NHK100分 de 名著 道元『正法眼蔵』』、NHK 出版、2016年。
- ・水野弥穂子著、『道元禅師の人間像』、岩波書店、1995年。
- ・頼住光子著、『正法眼蔵入門』、角川書店、2014年。
- ・頼住光子著、『道元の世界——大乗仏教の神髄を読み解く——』、NHK 出版、2011年。

○その他

- ・L. ウィットゲンシュタイン (L. Wittgenstein)、“*Tractatus Logico-Philosophicus*”, Routledge & Kegan Paul, 1922. 邦訳：黒崎宏訳・解説、『『論考』『青色本』読解』、産業図書、2001年；野矢茂樹訳、『論理哲学論考』、岩波書店、2003年。
- ・ユクスキュル・クリサート著、日高敏隆・羽田節子訳、『生物から見た世界』、岩波書店、2005年。
- ・G. ライル (G. Ryle)、“*The Concept of Mind*”, Hutchinson, 1949. 邦訳：坂本百大他訳、『心の概念』、みすず書房、1987年。
- ・日向進編集、『永平寺建造物調査報告書』、大本山永平寺、2018年。
- ・『大永平寺展』、福井県立美術館、2015年。
- ・塚原典央、「言語ゲームと縁起——ウィットゲンシュタインとナーガールジュナの言語批判哲学——」、『福井県立大学論集』第52号、2019年。
- ・塚原典央、「縁起・無自性・空——ウィットゲンシュタインから龍樹へ、そして道元へ——」、『福井県立大学論集』第53号、2020年。
- ・塚原典央、「『正法眼蔵』「有時」読解」、『福井県立大学論集』第54号、2020年。

塚原典央（つかはら のりお）

福井県立大学 図書館長／学術教養センター 教授／前副学長。

担当科目：哲学、倫理学、西洋思想、導入ゼミ、教養ゼミ、学術ゼミ。



令和2年度の「教養ゼミ：行って、見て、聞いて、考える永平寺町学」の授業で、永平寺の伽藍や門前町をフィールドワークしました。



令和2年度の「哲学」の授業で、永平寺の和尚さんたちの講義を受け、坐禅体験をしました。

福井県立大学ブックレット②

昔このまちで道元が坐っていた —— はじめての仏教——

2021年3月5日発行

著 者 つかはら のりお
塚原 典央

発行者 福井県立大学
〒910-1195 福井県永平寺町松岡兼定島 4-1-1

印 刷 創文堂印刷株式会社

ISSN 2436-052X

福井県立大学 100 周年ロゴマークについて

本学は、1920年4月に設置された福井県農業試験場内の「福井県農業技術員養成課程」が始まりです。1966年に福井県農業短期大学校、1975年に福井県立短期大学、1992年に福井県立大学へと発展、2007年に公立大学法人に組織変更し、今年がちょうど100年目に当たります。「実は100年」です。この節目にロゴマークを作成しました。

福井県の鳥で、学章にも使用されている“つぐみ”をイラスト化し、くちばしには県立大学の木である、白樺をくわえています。

福井県立大学が「実は百年」であることを、県民の皆様にご理解いただき、次の100年に向かって、“羽ばたく”願いを込めています。

