

セッシヨン No.2の発表に対するコメント

中島志郎

一、角田泰隆氏の発表「道元禪師の人間観」について

角田泰隆氏の発表は、道元禪師の人間観を尋ねる問いかけは、禅思想の吟味というより、一見迂回とも思える仏教世界をめぐる言説の吟味から始まる。

曰く、三千大千世界とその中心の須弥山世界（器世間）であり、仏土、仏国土であり、人間界（南洲）に人身をうけて、仏法にあいたてまつることの、感謝・報恩、三宝帰依することの功德等々、このような仏教世界の上でようやく信仰も可能になると。

総じて角田氏の枚挙する引用例は、それが実は多く道元十二卷本『正法眼蔵』の所説に依拠していることは偶然ではない。殊勝で篤実な仏道行持の提案は十二卷本『正法眼蔵』の特徴でもある。それが実は角田氏の「遙かなる菩提への道」という道元理解の基本的視点にも重なっている。釈尊に一步一步近づいてゆく「遙かなる仏道」の確認である。

『正法眼蔵』の旧草と呼ばれる諸巻とは明白に説相を異にする十二卷本『正法眼蔵』が百巻本を想定していたのは周知の通り。道元禪師の人間観を問うことは、道元「正伝仏法」の根本を問うことに他ならないとすれば、未完

の百卷本『正法眼蔵』の体系構想の意図を問う必要がある。そこには道元の人間観をめぐるいかなる論理が伏在するのか？ 百卷本『正法眼蔵』の体系構想から自ずと起ちあがってきたであろう道元の人間観を推理することはできないか、それが角田氏の提案に対するひとつの視点になるに違いない。

鎌倉時代、栄西とともに入宋留学僧道元は日本禪宗の起点である。しかし道元の明言する通り「正伝仏法」は自らを初伝とする「日本」における正法の開始であり、その意味で中国禪宗の単なる歴史的伝播ではなく、また「禪宗」の起点でもなかった。

中国禪宗が中国仏教固有の条件下に発展を遂げた歴史的形成物であり、到達点であったに対し、道元「正伝仏法」の独自性は、彼此の国を違えることを最初の条件として、自らの思想的到達点を日本初伝の正法（正伝仏法）として原理的な定礎とするという明確な自覚の宣言にあった。そこに中国の禪宗誕生と日本のそれとの決定的な意味と条件の相違がある。「正伝仏法」は中国禪宗の単なる伝播にとどまるはずもなく、両者は彼此の思想の相違というより、いわば歴史の展開（事実存在）に対して歴史を総括した道元の理念的出発点という関係にある。この両者の際立った相違点（歴史的事実と理念的到達点）は、中国禪宗と道元との大きな断絶を意味するが、一方そのことで道元は、中国禪宗に対してある種、思惟の自由を獲得する。

結果として道元は自らの思惟を通して中国禪の展開を、ひいては仏教の全体を総括することになった。それが、道元が日本における禪宗（正伝仏法）の理念的出発点となったという意味である。

道元が獲得した思惟の自由は、同時に道元の説相の特徴も根拠づける。『正法眼蔵』は中国禪総括の綿密な道取を尽くす論述の書となったからである。

理念的出発点とはなにか

『正法眼蔵』の説示は文字通り道元の思想的到達点から始まる。それは「正伝仏法」の説示として道元に当然の欲求であった。しかし実は「正伝仏法」とは『正法眼蔵』の説示とともに只管打坐（『広録四』）であり『仏祖正伝菩薩戒作法』（二二二五）まで包摂したある仏道の全体として構想されていた。

つまり「正伝仏法」は『正法眼蔵』の思想的到達点を包摂する、正法のある全体であり、そこでは『正法眼蔵』の思想的到達点は「正伝仏法」そのものであった。当初『正法眼蔵』と「正伝仏法」には些かの矛盾もない一体の仏道として理解されていた。しかしその後の「正伝仏法」の構想の深化とともに、当初のもくろみとは異なって、両者は直ちには一致しなくなった。「正伝仏法」の内実をめぐって『正法眼蔵』の説示とのある不調和が顕在化してきた。

そもそも『正法眼蔵』諸巻の説示として提示されるはずだった「正伝仏法」の体系的構築が、道元の思想的到達点（旧草）から書き始められたのは、実は体系の叙述方法としては順序は逆転している。

完成した思想の体系であれば、論理体系の叙述としては、段階的な出発点（端緒）からはじまる。「正説」に対する「序文」、あるいは「大意」のごとく。しかし、『正法眼蔵』はその意味での「正伝仏法」の体系完成以前の、自らの思想的到達点から書き始められたといわねばならない。「正伝仏法」の構想の深まりと旧草『正法眼蔵』の到達点は、やがて内なる齟齬として道元の自覚に上ってきた。かつて十二巻本の性格をめぐって生じた新旧『正法眼蔵』の「書きあらため」問題とは、「正伝仏法」の体系と『正法眼蔵』との、いわば後者を前者に統合する構想の再構築であったのではないか。

つまり、禪宗と区別される日本初伝「正伝仏法」の展開は、その語義からして『正法眼蔵』とは当初から齟齬が内在し、それが顕在化する可能性は常にあった。「正伝仏法」の体系構想の深化は叙述の変容を不可避とする以上、

『正法眼蔵』の説示も変容せざるを得ないのである。当然、「正伝仏法」の最終的な構想のうえではそれら矛盾は統合されねばならない。「正伝仏法」の全体構想が、今度はあらためて『正法眼蔵』の説示に還流するのである。

しかも道元の正伝仏法はいわゆる禪教の対立も統合する仏道の全体（『広録七』『仏道』等）であり、この構想の内では他宗と禪宗あるいは禪宗各派の際立った特徴も克服され統合されねばならない。

禪は中世仏教の克服という中国近世的思惟として、ある思想的必然で登場するのに対し、その伝播が始まる日本の禪は、特に道元の場合、禪宗の受容とは何より自身の思想的到達点という一点を必然性として可能となった。しかもそれは先に見たように道元独自の「正伝仏法」という日本仏教の新たな全体構想の提示と別ではなかった。

道元『正法眼蔵』諸巻の思想的到達点と十二巻本が暗示する（あり得たはずの）日本初伝の正伝仏法の全体構想（例えば道元教団の形成も含めた仏道の全体）とは、どのような統合を見せたのだろうか。果たしてそれは調和できたのだろうか、それとも思想は道元の内では本当に断絶したのか。

ただ道元には一方で南宋禪宗への強い批判がある。三時業や深信因果の「不落因果批判」も周知のところである。中国仏教は趨勢として、「了則業性本来空」（『証道歌』）というごとく、証悟を条件として「業障本来空」に傾斜していく。中国禪宗の近世的思惟に対して道元「深信因果」「三時業」の「不落因果批判」は日本仏教の中世的思惟の特徴を依然、色濃く留めているといえないか。中国禪と道元の対立とは、中国近世（宋朝禪）と日本中世（鎌倉仏教）の基本的了解の落差とも見ることができよう。

結 び

中国禪宗の現在（歴史的到達点）とはまったく異なる理念（思想的到達点）として提示された『正法眼蔵』の諸巻から、日本初伝「正伝仏法」全貌をどのように提示するか。

十二巻本『正法眼蔵』から窺える道元「正伝仏法」の構想は、かつての自らの思想的到達点の説示から、日本初伝「正伝仏法」の構築という課題が顕在化するのだが、ただ道元の思想的到達点は、それとしては自ら超克はできないし、その必要もない。道元の内では深化していった禅宗と区別される正伝仏法の全体構想とはいかなるものであったか。

それが文字通り日本の正伝仏法の始まりとして、学人（初学道者）に対する現実的な課題（教団体制の現実的な定礎も含め）であったことも予測できるし、この問題には様々な提案がなされた。

十二巻本をめぐる論議の渦中で自ら幾たびもの提案をされてきた角田氏の発表が、十二巻本に「遥かなる仏道」への強い確信を得たことも理解できる。それが旧草『正法眼蔵』とは区別される十二巻（百巻）本の特徴であり、つまり道元「正伝仏法」の帰趨ということになる。

道元の思想的到達点を包摂する「正伝仏法」は「遥かなる仏道」に帰着するか、とすれば『正法眼蔵』と正伝仏法の全体構想は百巻本であらためて統合されるはずである。「正伝仏法」の構想が百巻本『正法眼蔵』の体系に一致するはずである。しかも、正伝仏法の全貌を提示するための骨格はいかなる教学とも別種のいわゆる教学の体系とはおよそ異質の体系となったことを予測させる。単なる教禅一致説を採らない道元において、その統合はどのように可能なのか、あらためて残された十二巻本から百巻本の構想を問う必要がある。

角田氏の「遥かなる仏道を生きる」という提案が多く十二巻本に負うことを指摘したが、その十二巻本は発心受戒、初心の弁道から始まり、涅槃（「八大人覺」）に終わる。

十二巻本「書きあらため」の方針から、百巻本の構想が垣間見えないか。つまり発心・出家・受戒から涅槃に至る出家の生涯に仮託された百巻本の構想が暗示されていないか。

というのは道元にあつては行持道還（『行持』）としての発心・修行・菩提・涅槃は出家の生涯に重なるのであり、

しかもそれは間断なき刹那の生住異滅にも通ずる。出家の生涯（仏道の歩み）も、実は刹那の行持道還と別ではない。行持道還としての「遙かなる仏道」は生死の束の間を埋めて反復される遙かな命の連なりである。

つまり悠久の反復である「行持道還」こそ仏道の全体である新旧の『正法眼蔵』を繋ぐ鍵語ではないか。

釈尊に一步一歩近づいてゆく存在である人間の「遙かなる仏道」の歩みという主題は、大智禪師発願文に道元禪師の人間観・仏道観が如実に示されていると角田氏という。

確かに大智へと継がれた仏教発願文には、大乘菩薩道の誓願だけが息づいている。

道元が希求した百卷『正法眼蔵』の体系構想はもはや想像を超ええる。『正法眼蔵』という永遠のエクリチュール (écriture 文字言語) を前にして、私どもは永遠の読解の試みをもって「遙かなる仏道」とする他ないのであるうか。個々人々の行持道還は、そのまま仏教の悠久の反復に還流する。それは無明のうちに生老病死する苦への見事な対案たり得ているといえよう。

二、塩入法道氏の発表「心」と「身」と「世界」の関係の再構築に向けて

——天台教学の視点より——について

塩入法道氏の発表は、天台教学の立場から自己と世界あるいは他者との関係を捉え返し、現代の思想状況にも対応できる枠組みの提起を試みるという提言で始まる。即ち仏教にあつては、例えば『俱舍論』の一切法（五位七十五法）にあつても、色法十一や色境（眼根）―触境（身根）など、外界と認識される法も、実は自己の身心から独立してはいない。そこを基本的視点として、次に天台教学の内でも南岳慧思（五一五―五七七）の「一切法」定義の考察に向かう。

即ち、一切法は、衆生法・仏法・心法に分類される（智顛〈五三八―五九七〉『法華玄義』釋名法大正三三、六

九三上）が、塩入氏の分析は、「一切法」中でもさらに「衆生法」の分析を通して、自己・世界（あるいは）他者との関係を検討することが提案される。この衆生法は智顛『維摩文疏』に、

所言衆生者、即是五陰入界等法。攬此実法以為身衆生。（正統藏二八、二二六八）

というように、「衆生」は色法は一切「五陰入界等の法」であり、陰入界、即ち陰（五陰）と入（十二入）界（十八界）の同一範疇が衆生と定義される。

かくして五陰（六根）十二十八界として一切世界である衆生は、自己と世界という構図からは、世界（客体）の側に属するのであるが、その二項は対象的な定義として、単純に分立するものではなく、自己との関係において登場し理解されるのである。

先の『維摩文疏』も『華嚴經』「心仏及衆生、是三無差別」（夜摩天宮菩薩說偈品）や「三界所有唯是一心」（十地品）を引くように、一切法といえども自己の心と身体から独立した世界ではないという立場は広く仏教に認められ、衆生法の分析も「心」「身」「世界」の関係として定式化される。

この仏教の認識論が持つ基本的性格は「唯心論的傾向」とも「主観的」とも規定されるのだが、「一切法は陰入界を通して我々の心が把握した限りでの一切である」即ち、「自他の分別を越えて仏知見に入る……自己と衆生とは……対立的に考えるわけにはいかない」のであるから、「私」と切り離された「世界」はあり得ない」のである。くり返しになるが、心・仏・衆生（一切法）の関係において、自己と世界（他者）として成立する世界は単なる客観の対象ではない。例えば六根と六境の関係は、認識器官と対象の関係であり、近代の認識論的構図からは、認識の対象・作用・内容という三項の有機的（縁起論的）な関係として主客の合一が図られるという理解に相応する。

心身と世界の存在を前提的に別立てできないし、単なる唯心論的認識論にとどまっても十分ではない。塩入氏の考

察は、そこから単なる唯心論に墮する危険性を「回避」する自己と世界の関係性の提案に向かうが、この提起の意味するところは何であろうか。

慧思の『諸法無諍三昧法門』冒頭の語に、「無量の仏法の功德は、一切皆な禪より生ず」（大正四六、六二七下）
と、いい、

一切の仏身と一切の衆生身と、一念心中に一時に行じて、前無く後無く、亦た中間無し。一時に説法して衆生を度す。皆な是れ禪波羅蜜の功德の成する所なり。（同）

と、仏と衆生との一致を「一心」として明かし、坐禪の実習を強調している。ここには観法を通じた「私」と「世界」との不可分の関係が説かれているが、自己と世界との対立ではない自他不二、自他分別を越えた高度な智慧の世界が指向されていると云える。つまり、仏教の心の探究は精緻を極めるが、それは単なる分析にとどまらず、修道と智慧の獲得にまで展開する必然性（可能性）を内包している。先の智顛の陰入界にあっても円融三諦の観法が不可分に一体化していると理解すべきであり、自己と世界の関係は、畢竟、世界の真相（三諦三観、十界十如）の了解と別ではない。

かくして心・身・世界の関係は天台教学という「陰入界」としての衆生観が定式化されたが、そこに現代的認識に対する「古くて新しい」知見が開ける……といわれる。認識されるものは、なんらかの形で構築的（縁起的）であるという理解は、意外にも西洋近代認識論に近づく。この「古くて新しい」問題、仏教の古さと新しさとは、現代の人間理解において、どのように切り結ぶのだろうか。

この問題をもう一方の西洋思想の流れに沿って概観してみよう。

大きな流れとして、西洋のキリスト教（ヘブライイヘレニズム）的な思考は、靈魂・神の实在の神学として発展したが、それは思想原理としては、実念論（Realismus）優位の歴史であった。しかし西洋近代にいたって台頭し

たのが、實在論、実体主義を克服した唯名論（Nominalisme）的発想であった。この実念論から唯名論への移行は、近世、近代の綿密な諸学の発展の中で後の言語理論や認識論などの発展を促し、近代の科学革命の進展とともに、事物それ自体など存在しない、という「実体概念」の克服は、今日の西洋近代思想の基本的な了解となった。

近代の科学革命の進展も実はそもそも神の合理性を根拠にしていたが、この一見矛盾した関係は、西洋キリスト教の神学思想の発展とともに、内包したスコラ哲学の内部矛盾（普遍論争に代表される實在論と唯名論の対立など）として始まり、種々の変容をともなうて、神の合理性（ヘブライズムとヘレニズムの統合）は、やがて、神と合理性の分裂を生んだ。

先の五位七十五法の心不相応行法に分類される言語（名句文）は、その特異性が、龍樹『中論』に代表される中観派はしばしば言語論的であると指摘されるが、二諦説、あるいは言語観などに展開して、一層唯名論的発想に接近するといえる。

それぞれ「法」は仮の定立としてしか存在しない（仮有）、つまり「名」は分割できない世界の「分節」においてようやく成立している。世界が言語的分節によって、縁起無自性の法として仮に現出しているというのは龍樹の有部批判として基本的了解に属するだろう。

西洋キリスト教文化圏は千年以上の時間をかけて、科学的合理主義の進展をはぐくみ、哲学も認識論や言語論の深まりの中で、ついに靈魂や神の實在といった実体概念の克服に向かった。いわば神学に対して諸学の分化と世俗化を通して、實在論の克服にたどり着いたのである。

これに対して靈魂や神の實在よりも存在の空を觀た仏教思想が、いち早くその問題構成に到達していたのはいうまでもない。

仏教は初期仏教ですら単純な實在論ではない唯心説を内包していたが、有部の法有（實在論）からさらに、世界

の現出は分割できない、世界は要素の集合ではないという縁起Ⅱ空思想の唯名論Ⅱ言語論的な発想の深化を通して実在論（実念論）を克服する視点を獲得した。

思想的には実在論から唯名論へというべき展開において、西洋近代の唯名論は言語の役割と意義の分析に向かうことで、縁起論的世界観に接近する必然を持った。西洋近代思想と仏教思想の関係は、実在（実念）論から唯名論的発想への移行を大きな流れとして、昨今の先端的な言語思想を援用することで、両者には共通の新たな世界認識の枠組みが展望できるだろう。

しかし仏教の先駆的な到達点は、その思想の高邁さのゆえに歴史、思想史の上では世俗化しなかったともいえる。素朴実在論とは世俗凡夫の妄念なのであるが、いち早く実体主義を克服した、いわば早すぎた仏教の真理は世俗の迷妄を正す究極の宗教的真理として秘匿され続け、むしろ世俗の顛倒知（我・無明）こそが現実世界を支配し続けたのである。

洋の東西が融合する現代とは、西洋近代思想（の旧と新）と仏教（の旧と新）それぞれの新旧問題意識が交錯・交替する時代であり、仏教と西欧近代思想、実念論・唯名論と、あるいは東洋と西洋における基本原理の展開の歴史が真逆の過程を採ったという、ねじれが顕在化した時代なのである。

つまりは、西洋の有論（存在論／存在概念）が近代の哲学・科学の広範囲な進展（世俗化）を通して実在（実体）論の克服に到達したという「新しさ」に対し、仏教は近代にいたってもその論理の画期性を長らく宗教的真理以上には展開できなかった。むしろ西洋近代合理主義の到達点を經由して仏教の「縁起・無我・空」の現代的意味を理解（再発見）することになったといえないだろうか。

結 び

「心」「身」「世界」の関係再構築という仏教の現代的な課題の探究が提案された。評者の関心からいって、とりわけ西洋哲学との論理や概念との照合はまさに「古くて新しい」問題の典型である。その意味するところ、古来より論議の俎上にあがった未解決の問題であるとともに、仏教と西洋哲学はその基本原理や変遷の順逆の過程が奇妙な交錯を見せることも意味する。「心」「身」「世界」は、哲学的には主客関係や心物関係として心に対する物は身・世界を含む。心身問題も同様である。

神の實在を墨守した西洋思想が近代にいたって實在論を克服しつつある。西洋近代合理主義は實在（実体）論の克服を通して、仏教の縁起・無我・空に通底する世界観に共鳴しつつある。今日、洋の東西を超えて、新旧の世界観、宗教と合理性といった問題の統合的な考察が必要とされるところに私たちは差掛っているに違いない。

仏教は人間と世界の無我、空といった基本原理から自己と世界の関係について様々な問題設定が可能であろう。天台教学の備える稠密な論理や教理の体系性、例えば『摩訶止観』の体系全体から起ちあがる人間観とはいかなるものか、あらためて詳論の教示を請いたい。