

禪の教化における統合の機能と挑戦の機能

中 野 東 禪

仏教の教化は、衆生という種々雑多な「病人」の上に、おしえという規範の力がはたらき、意味体系を内面化して究極的解決をもたらそうとする、宗教心の教育であるといえる。衆生の機根と病いは雑多であつて、それは自我の形成と、社会的関わりとの二面性をもつていて、個人の心理機構と社会的機構とが二重写しになつてあらわれる。

そうした衆生の病いに対して、世界観を客体化して、主観の中の無秩序な意識の流れを方向づけて意味体系を統合するのが教化である。しかし、そこにおいて次のようなことが問題になると思う。

一、価値観が多元化し、並列化し、宗教的価値観も選択可能なものの一つになりつつある現在、特定の個人が仏教に向つて求めるということはどのようにして可能かである。そして人は信じうるのか、常に根本問題である。二、究極的解決とは、仏教的宇宙観が個人の中でどのようにして実現するか、その機能的側面を有効に整理把握することは可能か。

三、究極的解決としての個人の境界が社会的に働きだすということはどのように理論づけられるか、ということがまず問題となる。

人は仏教に向つて求めうるのか、信じうるのかということ考えた場合、それは求めるといふ意志が基本であつて、その意志が信への志向であるといえる。それは人生の根元的意味を問うかまえてあらう。ところが問題は、特定の個人が特定の宗教（世界観）に向つて求めるといふことはどのようにして可能となるかである。一般に「縁があつた」という形で結果的には語られる。しかし、それでは有効な働きかけの手助けにはならない。どのような人に「のみ」縁があつたかが明らかにしなければならない。禪の会における会員の参加動機は、人に誘われたにしても、ほとんどが自発的である。そして参加の動機になつたものは、大多数は人生の意味や、心の問題、自己のありようなど、いわゆる禪的な意味世界を求めている。この人たちは「禪」といふ言葉によつて禪の世界

観の公式モデルを予備知識としてある程度もつていて、それが自分の問題解決になると予想した人々である。このことから言えることは、こうした求めの意志のある人々、及び公式モデルを与えさえすれば自己内に問題意識をおこしうる可能性のある人々（もちろん多数ではない）に対しては、それを知識として多量に提供することによつて開発しうると考えられる。

○

ところで、禪に関心をもつ、ないしは禪的世界に問題解決を求めるということ自体が、すでに自己内で何かに対して「志向」し、何かを「排除」しようとしているはずである。それは宗教社会学で提唱される挑戦の機能と統合の機能という考え方によつて整理される。

もちろん、この二つの機能は社会との関わりの中での宗教を問題とするものであり、文化の中ではたらく宗教の二つの機能として考えられるものであるが、人間の宗教心という内面性は社会性との関係にもとづいて、教化のわざは特に社会や文化と密着し、しかも個人的に起る衆生の病いを契機とする以上、内面的な問題と社会的な問題とが、二重写しになつて考えられるわけである。

まず統合の機能といわれるものは、正の機能であり、グロ

禪の教化における統合の機能と挑戦の機能（中野）

ックのいう安定の機能である。人間の社会を統合してゆくための宇宙観、つまり社会秩序観としての宗教の役割である。「……であるが故に……せねばならない」という規範の力であり、生きるとは何かという自己を支える人間界の総体に向つて意味を問う「構え」がそこにはある。そして、社会の枠組としての宇宙観を文化の形で個人の心理機構の中に送りこんで、それは個人の中で再構成される。

挑戦の機能は、聖なる宇宙観の中にひそむ、人間をつき放す聖性、俗界をつきはなす批判力であるとされる。社会秩序に対する批判的検討機能であり、世直し機能であつて、人間内部にある、あらゆる要素をつきはなし相対化してゆく力である。

仏教においては社会の枠組としての宇宙観を提供し、統合の機能をはたすものは仏教の教理であろう。特に縁起空観と仏身観などであるが、その意味体系をうけいれ自己の内に再構成する能力、ないしは社会的機能が個人の中で機能するからを「智」「ないし」「信」というのであらうか。

それに対して、挑戦の機能・批判機能は、社会や自己の非真实性を批判するわけだが、仏教ではもちろん業や無明、迷い煩惱という形で批判されるのであらう。

禪においても、統合の機能と挑戦の機能はかなり明確に作用していると考えられる。たとえば、「維摩経」弟子品の

夫れ宴座とは三界において身意を現ぜざるこれを宴座となす。滅定を起たずして諸の威儀を現す是を宴座となす。道法をすてずして凡夫の事を現す是を宴座となす。心内に住せず亦外に在らざる是を宴座となす。煩惱を断ぜずして涅槃に入る是を宴座となす。

というような場合、ここにおいては統合の機能は空の理に安住する「智」と「定」そのものに象徴されようし、挑戦の機能は煩惱や、心や身意や凡夫の事、滅定、道法などへ執着する業相を否定する力であろう。

○

ところで、縁起空の理は、存在の根元に對する世界觀が客体化されたものであるが、それが統合と挑戦の機能としてはたらいで、個人の中に、境界として再構成されて、安心として自己のあり方に社会化されてゆく過程に、仏教の聖なる世界觀と社会的関わりとが、個人の境界と以後の生き方としてからみあつていゝといえるわけだが、それらはどのようにに係しあうと考えているのだろうか。

道元は「正法眼藏法華転法華」に、

いはゆる法華転といふは心迷なり、心迷はすなはち法華転なり、しかあればすなはち心迷は法華に転ぜらるるなり、その宗趣は心迷はたとひ万象なりとも如是相は法華に転ぜらるるなり

というが、ここでは心迷は人生の意味を問うことであり、統合の機能が強いといえる。その問う対象、契機は一切である

から万象なのであり、その問うこと、求めるという私の意志すらすべてがすでに真如性に動かされ、仏の世界に属しているといふのである。これは迷つてゐる人間の側からではなく、仏教の世界觀の側からの見方であるが、それは世界觀をとり入れてゆく、ないしは世界觀を追跡しゆく姿勢を要求する論理であるといえよう。そして私によつて意味を問われている一々の万象は社会性と根元的意味とが二重になつてゐるはずである。

つぎに道元は

心悟転法華といふは法華を転ずるといふなり、いはゆる法華のわれらを転ずるちから究尽するときかへりてみずからを転ずる如是力を現成するなり……従來の転いまでもさらにやむことなしといへどもおのずからかへりて法華を転ずるなり

というが、心悟というのは統合の実現であらう。それが究尽するとき、真如性が真如性自身を實現しているといふのである。それは自己の内に再構成された世界觀が、問いとしてではなく、世界觀自身の實現としてはたらき出すということであらう。それは、自己（と社会的自己）の内にひそむ非真実性がすべて放棄されていることであらうから、これは挑戦の機能・批判の機能の實現というべきであらう。

○

しかしここでも、統合と挑戦の機能は、聖なる宇宙觀の自

己内再構成という基本的論理の上でだけ明らかであつて、自己の問いの出発点を形成したはずの社会との関わり方は明らかにされたわけではない。つまり統合の機能が社会秩序を統合する宇宙観として、挑戦の機能は自己を含む社会への批判検討として明確には位置づけられていない。このことはなぜであろうか。

もちろん仏教とくに禅における人生の意味の問い方及び宇宙観が「心」を中心とするからであらうが、すくなくとも人々の問いの出発は社会を含む自己からはじまつたはずだし、教化の事業はとくにそこを避けて通れない。しかも安心の完成は菩薩行というような社会的あり方にある。

仏教の公式モデルとして社会に認知されている聖なる宇宙観と心のありようが、現実の社会に対して相対的に問題解決の機能を有するとされているからには、その超社会的宇宙観がもつ意義は重要なはずである。

禅はなぜ心の問題にすべてを集約して社会的批判機能を重視しえないのか。もちろん社会ときりはなした自己はないわけだが問題の根本的解決は自己における空の実現しかないからである。それは社会という相対的な世界から、仏教的宇宙観という絶対の世界へ秩序を統合していつたといえるであらう。それがもう一度相対的世界を批判するよう機能するためには、論理的には境界としてそこに停滞することの矛盾による

つて、その矛盾がまつさきに、批判検討され、その次に自己を相対的社会の場におきなやすことによつてはじめて完成するといえないだろうか。

「正法眼蔵自証三昧」では、他が自己の求道にどう内在するかを

為説はかならずしも自他にかかはれず。他の為の説著、すなはちみづからのための説著なり……およそ学仏道は、一法一儀を参学するより、すなわち為他の志気を衝天せしむるなり。しかあるによりて自他を脱落するなり。さらに自己を参徹すればさきより参徹他已なり。

という。仏教的な宇宙観に自己を統合してゆくこと自体、出発点は社会的相対世界であり、他とは自己の延長線上にあつて自己を形成するものであつたはずである。故に相対世界を場とし、そこに関わつていなければ絶対的な世界の存在意義は失しなわれてしまうという点に、社会へ向つて展開する論拠を据えれば、禅の教化において、心に統べられる宇宙観が、現実の社会と鋭るどく相対化されてくると考えられる。

寄稿されなかつた諸氏の発表題目(六)

中世の身分意識と仏教(池見澄隆) 高野山の明治における神仏分離の問題(日野西真定) 多度神宮寺と山嶽信仰(児玉九)

禅宗燈史の註釋について(緒方有司)